

M. Hardt & A. Negri

İmparatorluk



IMPARATORLUK • M. HARDT & A. NEGRI •



MICHAEL HARDT: Duke Üniversitesi'nde edebiyat profesörüdür. Kendi yazdığı Gilles Deleuze: *An Apprenticeship in Philosophy* (1993) [Gilles Deleuze: *Felsefede Bir Çıraklık*, çev.: İsmail Öğretir ve Ali Utku, Birey Yay., 2002] kitabının yanı sıra, Antonio Negri ile birlikte *Labor of Dionysus: A Critique of the State-form* (1994) [Dionysos'un Emeği-Devlet Biçiminin Bir Eleştirisi, çev.: Ertuğrul Başer, İletişim Yay., 2003] kitabını kaleme almıştır. Paolo Virno ile birlikte *Radical Thought in Italy* (1996) [İtalya'da Radikal Düşünce, çev.: Sinem Gözer, Selen Göbelek, Otonom Yay., 2005] ve Kathi Weeks ile birlikte *The Jameson Reader* (2000) kitaplarının editörlüğünü yapmıştır. Halen Pier Paolo Pasolini'nin yazı ve filmlerinin yanı sıra XX. yüzyıl edebiyatında modernizm ve realizm üzerine çalışmaktadır.

ANTONIO NEGRI: 1933 yılında İtalya'nın Padua kentinde doğdu. Yirmi üç yaşında Alman tarihselciliği üzerine hazırladığı teziyle felsefe diploması aldı. 1957-1958 yılları arasında Benedetto Croce Tarihsel Çalışmalar Enstitüsü'nde çalıştı ve 1959 yılında Hukuk Felsefesi profesörlüğü unvanını kazandı. 1967 yılına dek Padua Üniversitesi'nde asistan olarak görev yaptı ve aynı yıl devlet kuramları alanında profesör oldu.

Negri'nin yayıncılık faaliyeti 1956'da, Padua Üniversitesi'nin öğrenci temsilcileri dergisi olan *Il Bo*'nun direktörlüğüyle başlar. 1959'da İtalyan Sosyalist Partisi'nin yerel konseyine seçilen Negri, partinin Padua bölgesi yayını olan *Il Progresso Veneto* dergisinin yöneticiliğini yapmaya başlar. Partinin Hristiyan Demokrat Parti'yle koalisyonla girmesi üzerine Negri Sosyalist Parti'den ayrılır.

1969-1973 yılları arasında etkinlik gösteren Potere Operaio çevresinin kurucularından olan Negri, bu siyasal oluşumun en ünlü kuramcısı olarak ön plana çıkar. Hareketin dağılmasından sonra ise *Autonomia Operaia Organizzata* (Örgütlü İşçi Otonomu) hareketinin kurucuları arasında yer alır, 1978-79 yıllarında zamanının çoğunu Paris'teki École normale supérieure'de geçirir.

Nisan 1979'da Negri, Aldo Moro'nun Kızıl Tugaylar tarafından kaçırılıp öldürülmesi sonrasında açılan soruşturma çerçevesinde diğer *Autonomia* üyeleriyle birlikte tutuklanır ve Kızıl Tugaylar'ın lideri olmak, Aldo Moro'nun kaçırılmasını planlamak gibi suçlamalara maruz kalır. Her ne kadar sonraki yıllarda Kızıl Tugaylar'la bağlantısı olmadığı açıklık kazanacak olsa da, Negri şaibeli bir yargılama sürecinin sonucunda toplam 34.5 yıl hapis cezasına çarptırılır.

Marx Beyond Marx yayımlanıp İtalya'da edebiyat dışı kitap listelerinde bir numaraya yerleştiğinde Negri hapidir ve 1983 yılında Radikal Parti'nin yürüttüğü kampanya sayesinde bu partinin listesinden İtalyan Parlamentosu'na seçilene dek hapiste kalır. Eylül 1983'te Bakanlar Kurulu'nun dokunulmazlığını kaldırmaya karar vermesiyle Negri İtalya'yı terk eder ve 1997 yılına dek yaşayacağı Fransa'ya geçer. 1 Temmuz 1997 günü devlet terörizminden kaynaklanan "kurşun yılları"na bir son vermek için İtalya'ya geri döner ve cezasının kalan kısmını çekmek üzere Roma'daki Rebibbia Hapishanesi'ne konur. *İmparatorluk*'u bu hapishane dönemi esnasında yazan Negri, 2003 baharında serbest bırakılır.

Negri'nin İngilizce olarak yayımlanan kitapları: *The Savage Anomaly: The Power of Spinoza's Metaphysics and Politics*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991 [Yaban Kuraldışılık-Spinoza Metafiziğinin ve Siyasetinin Gücü, çev.: Eylem Canaslan, Otonom Yay., 2005]; *Marx Beyond Marx: Lessons on the Grundrisse*, New York: Autonomedia, 1991 [Marx Ötesi Marx-Grundrisse Üzerine Dersler, çev.: Münevver Çelik, Otonom Yay., 2006]; *The Politics of Subversion: A Manifesto for the Twenty-First Century*, Cambridge: Polity Press, 1989 [Yıkıcı Politika-21. Yüzyıl İçin Bir Manifesto, çev.: Akın Sarı, Otonom Yay., 2006]; *Revolution Retrieved: Selected Writings on Marx, Keynes, Capitalist Crisis and New Social Subjects 1967-1983*, Londra: Red Notes, 1988; *Time For Revolution*, Continuum, 2003 [Devrimin Zamanı, çev.: Yavuz Alogan, Ayrıntı Yay., 2005]. Félix Guattari ile birlikte: *Communists Like Us: New Spaces of Liberty, New Lines of Alliance*, New York: Semiotext(e), 1990. Michael Hardt ile birlikte: *Labor of Dionysus: A Critique of the State-Form*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994; *Empire*, Harvard University Press, 2000 [İmparatorluk, çev.: Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yay., 2003]; *Multitude-War and Democracy in the Age of Empire*, Penguin Press, 2004 [Çokluk-İmparatorluk Çağında Savaş ve Demokrasi, çev.: Barış Yıldırım, Ayrıntı Yay., 2004].

Ayrıntı: 337
'Ağır' Kitaplar dizisi: 6

İmparatorluk
Michael Hardt & Antonio Negri

İngilizceden çeviren
Abdullah Yılmaz

Yayına hazırlayan
Kerem Eksen

Kitabın özgün adı
Empire

Harvard University Press/2000
basımından çevrilmiştir.

© Harvard University Press

Bu kitabın Türkçe yayım hakları
Ayrıntı Yayınları'na aittir.

Kapak düzeni
Orhan Deliorman

Düzeltili
Alev Özgüner & S. Asaf Taneri

Baskı ve cilt
Sena Ofset (0 212) 613 03 21

Birinci basım 2001

İkinci basım 2001

Üçüncü basım 2001

Dördüncü basım 2002

Beşinci basım 2003

Altıncı basım 2008

Baskı adedi 2000

ISBN 975-539-332-3

AYRINTI YAYINLARI

www.ayrintiyayinlari.com.tr & info@ayrintiyayinlari.com.tr

Dizdariye Çeşmesi Sk. No.: 23/1 34122 Çemberlitaş-İst. Tel.: (0 212) 518 76 19 Faks: (0 212) 516 45 77

Michael Hardt & Antonio Negri

İmparatorluk



KİTLE VE İKTİDAR

Elias Canetti

İNSANLIĞIN MAHREM TARİHİ

Theodore Zeldin

RUJ LEKESİ

Yirminci Yüzyılın Gizli Tarihi

Greil Marcus

BİZİ 'BİZ' YAPAN HİKÂYELER

Kendimizi Yaratma Üzerine Bir Deneme

William Lowell Randall

MARKSİZM, AHLÂK VE TOPLUMSAL ADALET

R. G. Peffer

İMPARATORLUK

Michael Hardt & Antonio Negri

DİSİPLİN

Askeri İtaat Üretiminin Sosyolojisi ve Tarihi

Ulrich Bröckling

HEP YUVAYA DÖNMEK

Ursula K. LeGuin

AHLÂKİ PROTESTO SANATI

Toplumsal Hareketlerde Kültür, Biyografi ve Yaratıcılık

James M. Jasper

SANATTA ANLAMIN GÖRÜNTÜSÜ

İmgelerin Toplumsal İşlevi

Richard Leppert

KAMUSAL İNSANIN ÇÖKÜŞÜ

Richard Sennett

CAZ KİTABI

Ragtime'dan Fusion ve Sonrasına

Joachim-Ernst Berendt

KURTLARLA KOŞAN KADINLAR

Vahşi Kadın Arketipine Dair Mit ve Öyküler

Clarissa Pinkola Estés

CİNSELLİĞİN TARİHİ

Michel Foucault

SEKS İSYANLARI

Toplumsal Cinsiyet, Başkaldırı ve Rock'n'roll

Simon Reynolds & Joy Press

SÜRÜDEN DEVLETE

Toplumsal Bağ Üzerine Psikanalitik Deneme

Eugène Enriquez

ÇOKLUK

İmparatorluk Çağında Savaş ve Demokrasi

Michael Hardt & Antonio Negri

BİR AHLÂK KURAMI

Genel Etik & Bir Ahlâk Felsefesi & Bir Kişilik Etiği

Agnes Heller

MUTFAK SAVAŞI

Damak Zevkinin Jeopolitiği

Christian Boudan

İKTİSADİ ADALET VE DEMOKRASİ

Rekabetten İşbirliğine

Robin Hahnel

TARİH BOYUNCA KENT

Kökenleri, Geçirdiği Dönüşümler ve Geleceği

Lewis Mumford

AÇIKLAMALI DÜZÜLKE

Çok Boyutlu Bir Macera

Edwin A. Abbott

Doğru tutulursa, her araç bir silahtır.

Ani DiFranco

İnsanlar savaşır ve kaybeder; uğruna savaştıkları şey yenilmelerine rağmen gerçekleşir, ama ortaya çıkan düşündüklerinden başka bir şeydir; başka insanlar başka bir adla onların davası için savaşmak zorunda kalır.

William Morris

TEŞEKKÜR

Bu çalışmanın basılmadan önceki halini okuyan ve yorumlarından yararlandığımız dostlara ve meslektaşlara teşekkür etmek istiyoruz: Robert Adelman, Étienne Balibar, Denis Berger, Yann Moulier Boutang, Tom Conley, Arif Dirlik, Luciano Ferrari-Bravo, David Harvey, Fred Jameson, Rebecca Karl, Wahneema Lubiano, Saree Makdisi, Christian Marazzi, Valentin Mudimbe, Judith Revel, Ken Surin, Christine Thorsteinsson, Jean-Marie Vincent, Paolo Virno, Lindsay Waters ve Kathi Weeks.

Ani DiFranco'nun 5. sayfadaki alıntısı "My IQ", copyright © 1993 Righteous Babe Music'ten alınmıştır, bütün hakları saklıdır ve izinle kullanılmıştır.

İçindekiler

7

— TÜRKÇE BASIMA ÖNSÖZ	13
— ÖNSÖZ	17

Birinci Bölüm

Şimdinin politik kuruluşu

I. DÜNYA DÜZENİ	27
A. Birleşmiş Milletler	28
B. İmparatorluğun kuruluşu	32
C. Emperyal otorite modeli	37
D. Evrensel değerler	41

II. BİYO-POLİTİK ÜRETİM	46
A. Kontrol toplumunda biyo-iktidar	47
B. Hayatın üretimi	52
C. Kurporasyonlar ve iletişim	56
D. Müdahale	60
E. İmtiyazlar	64
III. İMPARATORLUK İÇİNDE ALTERNATİFLER	68
A. <i>Res Gestae</i> 'nin ontolojik draması	72
B. "Enternasyonal"ın nakaratları	75
C. Köstebek ve yılan	78
D. İki başlı kartal	85
– <i>Politik manifesto</i>	88

İkinci Bölüm

Egemenlik yolları

I. İKİ AVRUPA, İKİ MODERNLİK	93
A. Devrimci içkinlik düzlemi	94
B. Kriz olarak modernlik	98
C. Aşkın aygıt	101
D. Modern egemenlik	106
E. Egemenlik makinesi	110
– <i>İnsanın ölümünün ardından hümanizm</i>	113
II. ULUS-DEVLET EGEMENLİĞİ	115
A. Ulusun doğuşu	116
B. Ulus ve modernliğin krizi	119
C. Ulusun halkı	123
D. Madun ulusçuluğu	127
E. Ulus-devletin totaliterliği	130
III. KOLONYAL EGEMENLİĞİN DİYALEKTİĞİ	135
A. İnsanlık bir ve birçoktur	136
B. Kolonyal köleliğin krizi	141
C. Başkalığın üretimi	144
D. Kolonyalizmin diyalektiği	147
E. Başkalık buferi	150
F. Ulusal kurtuluşun zehirli hediyesi	152
– <i>Bulaşma</i>	154

IV. GEÇİŞ BELİRTİLERİ	157
A. Farklılık politikası	159
B. Melezliklerin kurtuluşu ya da kolonyal ikiliklerin ötesi	163
C. Köktencilik ve/veya postmodernizm	166
D. Dünya piyasasının ideolojisi	169
E. Hakikat komisyonları	173
– <i>Yoksul</i>	175

V. AĞ BİÇİMİNDEKİ İKTİDAR:

ABD EGEMENLİĞİ VE YENİ İMPARATORLUK	178
A. Amerikan devrimi ve iki Roma modeli	179
B. Yaygın imparatorluk	182
C. Açık sınırlar	185
D. Emperyal uzamın kapanması	189
E. Amerikan emperyalizmi	192
F. Soğuk Savaş'ın ötesinde	196

9

VI. EMPERYAL EGEMENLİK	199
A. Artık dışarısı yoktur	202
B. Emperyal ırkçılık	206
C. Öznelliğin meydana gelmesi ve bozulması üzerine	210
D. İmparatorluğun üçlü buyruğu	213
E. Krizden bozulmaya	215
– <i>Ret</i>	217

Intermezzo

Karşı-İmparatorluk

– Tek bir büyük sendika	221
– Sömürünün yok-yeri	223
– Karşı-olma: göçerlik, firar, çıkış	225
– Yeni barbarlar	229

Üçüncü Bölüm

Üretimdeki geçişler

I. EMPERYALİZMİN SINIRLARI	237
A. Bir dışarısı ihtiyacı	238
B. Dışarısını içselleştirmek	241
C. Eşitleme ve boyunduruk	245

D. Emperyalizmden İmparatorluğa	248
E. <i>Kapital</i> 'in eksik ciltleri	251
– <i>Döngüler</i>	253

II. DİSİPLİNCİ YÖNETİLEBİLİRLİK	256
A. Dünya için yeni bir anlaşıma	258
B. Kolonilerin özgürleşmesi, merkezsizleşme ve disiplin	261
C. Modernliğe giriş ve modernlikten çıkış	266
D. Yeni bir küresel paradigmaya doğru	268
E. Gerçek boyunduruk ve dünya piyasası	271
– <i>İlksel birikimler</i>	272

<u>10</u> III. DİRENİŞ, KRİZ, DÖNÜŞÜM	276
A. İki, üç, daha fazla Vietnam	277
B. Krize kapitalist yanıt	280
C. Sermaye ekolojisi	285
D. Disiplin rejimine saldırı	288
E. Sovyet disiplininin son çırpınışları	292

IV. POSTMODERNLEŞME YA DA ÜRETİMİN ENFORMATİKLEŞMESİ	295
A. Gelişme yanılışmaları	297
B. Enformatikleşme	299
C. Maddi-olmayan emeğin sosyolojisi	304
D. Ağ biçimindeki üretim	308
E. Enformasyon anayolları	312
– <i>Ortak olanlar</i>	314

V. KARMA KURULUŞ	317
A. Devler dünyayı yönetirken	318
B. Küresel kuruluş piramidi	322
C. Polybius ve emperyal yönetim	327
D. Melez kuruluş	329
E. Kuruluş üzerine mücadele	332
F. Kuruluş gösterisi	334

VI. KAPİTALİST EGEMENLİK YA DA KÜRESEL KONTROL TOPLUMUNUN İDARESİ	337
A. Pürüzsüz bir dünya	343
B. Yeni ayrımlar	347
C. Emperyal yönetim	349
D. Emperyal komuta	352
– <i>Güçlü hükümet devri geçti!</i>	356

İmparatorluğun gerileyişi ve çöküşü

I. VİRTÜEL GÜÇLER	361
A. Ölçü dışı (Ölçülemez olan)	362
B. Ölçü ötesi (Virtüel olan)	364
C. Parazit	367
D. Göçerlik ve ırklar arası karışma	369
E. Genel zekâ ve biyo-iktidar	372
F. <i>Res Gestae/Machinae</i>	375
II. MEYDANA GELME VE BOZULMA	377
A. Yükseliş ve düşüş (Machiavelli)	378
B. Finis Europae (Wittgenstein)	381
C. Amerika, Amerika	386
D. Kriz	390
E. Meydana gelme	392
F. Bozulma	394
III. İMPARATORLUĞA KARŞI ÇOKLUK	398
A. İki şehir	399
B. Sonsuz yollar (Küresel yurttaşlık hakkı)	401
C. Zaman ve beden (Toplumsal ücret hakkı)	405
D. Erek (Yeniden sahiplenme hakkı)	407
E. <i>Posse</i>	410
– <i>Militan</i>	414
— DİZİN	416

Bu kitap günümüzün küreselleşmiş dünyasında genel bir iktidar teorisi kaleme almayı amaçlıyor. Son derece iddialı bir işe kalkıştığımızı ve sadece bilgimizin, deneyimlerimizin ve yetelerimizin sınırlılığı yüzünden tam bir başarı sağlamamızın imkânsız olduğunu gayet iyi biliyoruz. Dolayısıyla bu birçok kişi tarafından ve birçok açıdan eleştirilecek, değiştirilecek ve tamamlanacak bir kitaptır. Yine de, sınırlılıklarımıza rağmen çağdaş dünyanın bir haritasını çıkarma yönündeki böyle bir çabanın anlamlı olduğuna, çünkü ortak durumumuzu tikel ve yerel örneklerinin ötesinde kavramayı sürdürmemiz gerektiğine inanıyoruz. Ortak sömürü ve baskı biçimlerine giderek daha fazla maruz kaldığımızdan, ortak görevimiz özgürlük ve demokrasi için ortak imkânlar yaratmaktır. Demek ki kitabımız ortak olanın yaratılmasına adanmıştır. Ancak

bu tabii ki birçok kişi tarafından çeşitli teori ve pratik biçimleriyle hayata geçirilmesi gereken kolektif bir projedir.

Bu kitap, birbirine gönderme yapan iki kavram etrafında dönüyor: İmparatorluk ve çokluk. Biz İmparatorluk terimini çağdaş küresel düzeni adlandırmak için, emperyalizm terimiyle karşıtlık yaratacak şekilde kullandık. Başka bir ifadeyle, kalkış varsayımımız, emperyalizmin artık küresel iktidar yapılarını anlamakta yeterli bir kavram olmadığıdır. İmparatorluk kavramı öncelikle üç temel özelliğiyle ayırt edilebilir. Birincisi, İmparatorluğun karma bir kuruluş yapısı vardır; iyi bir örnek olduğu için biz Antik Roma İmparatorluğu'nu analizimiz için model aldık. Bildiğimiz kadarıyla Antik Roma İmparatorluğu, üç temel pozitif yönetim biçiminin –monarşi, aristokrasi ve demokrasi– birlikte aynı düzen içinde işlev görmesi anlamında karma bir kuruluşa sahipti. Bu çerçeve günümüz küresel düzeninin analizinde bizim için de faydalı bir rehberdir. Dünya Bankası gibi ulus-aşırı birimlerden ulus-devletlere ve oradan yerel ve bölgesel sivil toplum kuruluşlarına kadar, görece otonom* özelliğe sahip farklı tipte yapı ve örgütlerin bütünlüklü bir küresel teşkilat içinde nasıl fiili olarak birlikte işlev gördüklerini bu çerçeve sayesinde anlayabiliriz. İkinci olarak, bizim İmparatorluğumuz bir iktidar merkezinin yokluğuyla tanımlanır, yani bizim İmparatorluğumuzun Roması yoktur. Bu olgu ilk özelliğin bir sonucudur, zira iktidar karma kuruluşun çeşitli düzeyleri ve sınırları arasında dağılır. Son olarak, İmparatorluk artık bir dışarısının olmayışıyla tanımlanır. Diyebiliriz ki, İmparatorluk kavramı her zaman sınır tanımayan bir yönetimi ima etmiştir ve bu koşul ancak bugün gerçekleşmiştir.

Bu son iddia, yani İmparatorluğun dışarısının olmayışı, bu kitabın yayımlanışından beri en çok karşı çıkılan argümanlardan biridir, çünkü en bariz politik sonuçların bir kısmı bu iddiaya dayanır. Örneğin, bazılarına göre, eğer hepimiz İmparatorluğun içindeyssek, hepimiz onun tarafından belirleniriz ve yozlaştırılırız; dolayısıyla İmparatorluk içinde bir alternatif bulmanın imkânı yoktur. Ne var ki, bize göre, İmparatorluğun içinde olma gerçeğimiz umutsuzluğa neden olmamalıdır. İmparatorluğun hem içinde hem de karşısında olabiliriz ve aslında en güçlü muhalif hareketler ve en verimli alternatifler eskinin kabuğu altında yeni bir toplum yaratarak, içeriden doğacaktır.

İmparatorluk karşısındaki bu yeni alternatifler çokluktan doğacaktır

* Özerk/özerklik yerine, kitabın ve yazarlarının özelliğinden dolayı, otonom/otonomi sözcüklerini tercih ettim. (ç.n.)

ve çokluk, kitabımızda öne sürülen ikinci temel kavramdır. İmparatorluk kavramı bu kitapta etraflı bir biçimde işlenmiş olmakla birlikte, çokluk kavramı soyut, neredeyse şiirsel bir düzeyde kalıyor. Yine de, çokluğun bazı temel kavramsal hatlarını çizmeyi başardığımızı düşünüyoruz. İlk olarak, çokluk kavramı halk kavramıyla karşı karşıya konmalıdır. Halk birlik oluşturan bir nüfusu temsil ederken, çokluk indirgenemez ve bir çoğulluk olarak kalır. İkinci olarak, çokluk kavramı güruh, kalabalık ve kitleyle de karşı karşıya konmalıdır. Güruh, kalabalık ve kitle gerçekten de çok boyutluluk özelliği taşır, ancak bunların üçü de edilgen öznedir; aslında bunların özellikle edilgen oldukları ve bu yüzden kolaylıkla güdümlenebildikleri için tehlikeli oldukları düşünülür. Buna karşılık, çokluk etkin bir çoğulluktur ve bu yüzden otonomiyi ve nihayet demokrasiyi başarma yeteneğine sahiptir. 15

Bu söylenenler kavramsal düzeyde yeterince açık olabilir; peki ama kimdir bu çokluk? Kitabımızda bu soruyu yanıtlamak için işe çağdaş emek biçimleri ve işbölümlerini irdelemeye girişerek başladık; çünkü emek öznesinin gerçekliği bize ilk ampirik çokluk tanımını verir. Ancak, belli ki bu soruya yanıt vermek için yeni adımlar atılmak zorundadır ve çokluğun gerçekliği, farkları ve ortak yönleri daha büyük bir açıklıkla ortaya konmalıdır. Örneğin, izlenmesi gereken yollardan biri, geçtiğimiz yıllarda dünyanın çeşitli bölgelerinde ortaya çıkmış olan yeni politik hareket biçimlerini, özellikle de doğrudan küresel iktidar biçimlerine yönelen ve saldıran hareketleri analiz etmektir. Çokluğun politik yetileri, aslında, hem pratik hem de teorik bakımdan çok daha eksiksiz olarak irdelenmek zorundadır. Çokluk nasıl ortak davranır? Çokluk emperyal iktidarın çağdaş biçimlerine nasıl karşı koyar ve nasıl bir alternatif getirebilir? Bunlar bu kitabın basımından beri üzerinde çalıştığımız sorulardır.

Bize öyle geliyor ki, Türkiye bu kitaptaki varsayımlarımızı değerlendirme ve onları geliştirme bakımından mükemmel bir konum işgal ediyor. Türkiye'nin zengin politik gelenekleri, küresel ekonomik devreler içindeki çok yönlü konumlanışı ve haksızlıklar karşısına dikilen toplumsal hareketlerinin tarihi hem İmparatorluğun karmaşık yapılarını hem de çokluğun gücünü göstermekte bize yardımcı olacaktır. Türkiye, birçok bakımdan, yerküreyi Birinci ve Üçüncü Dünya şeklinde bölmeye yönelik eski girişimleri boşa çıkarıyor. Küresel iktidarın bölünmeleri çok daha girifttir ve yalnızca Türkiye'nin değil, bütün ulusların topraklarını bir uçtan öbür uca keserek kırıklı yapılara yol açar.

Bu, sonuçta kolektif bir projedir ve bu projenin dünyanın birçok bölgesinde şekillenmeye başladığını görmek heyecan verici. Dolayısıyla, kitabımız belki de en iyi, teorik ve pratik bakımlardan günden güne ivme kazanmakta olan genel bir hareketin belirtisi olarak anlaşılabilir. Yavaş yavaş, yeryüzünün her köşesinden, küresel bir şölen için hazırlanmış birçok lezzetli yemek gibi sunulan katkılara tanık oluyoruz. Masa donatılıyor. Ziyafete hazırlanın!

M. Hardt & A. Negri
Mayıs, 2001

İmparatorluk gözlerimizin önünde maddileşiyor. Son yirmi otuz yıl boyunca, kolonyal rejimlerin yıkılmasıyla ve kapitalist dünya piyasasının önündeki Sovyet engellerinin tamamen çökmesinin kazandırdığı ivmeyle, ekonomik ve kültürel mübadelenin karşı konulmaz ve geri dönüşü olmayan bir biçimde küreselleşmesine tanık olduk. Küresel piyasa ve küresel üretim çevrimleriyle birlikte bir küresel düzen, yeni bir yönetim mantığı ve yapısı, kısacası yeni bir egemenlik biçimi ortaya çıktı. İmparatorluk, bu küresel mübadeleyi etkin bir şekilde düzenleyen politik özne, dünyayı yöneten egemen güçtür.

Birçok kişi kapitalist üretim ve mübadelenin küreselleşmesinin, ekonomik ilişkilerin politik denetimden kurtulup otonom hale gelmesi ve bunun sonucu olarak politik egemenliğin gerilemesi anlamına geldi-

ğini savunuyor. Bazıları bu yeni dönemi, kapitalist ekonominin politik güçlerin dayattığı kısıtlamalardan ve tahrifatlardan kurtuluşu olarak seamlıyor; bazıları ise kapitalist kârın soğuk mantığına etki edebilme ya da karşı koyma imkânı verecek kurumsal kanalların çalışanlara ve yurtaşlara kapanması olarak gördükleri bu döneme lanetler yağıdırıyor. Kuşkusuz, küreselleşme süreçlerine paralel olarak ulus-devlet egemenliğinin, hâlâ etkili olsa da, giderek gerilediğı doğrudur. Üretim ve mübadelenin asli unsurları –para, teknoloji, insanlar ve metalar– ulusal sınırları giderek daha kolay geçiyor; dolayısıyla ulus-devlet bu akışı düzenleme gücünü ve ekonomi üzerindeki otoritesini günden güne yitiriyor. En baskıcı ulus-devletler bile artık, bırakın dışarıyı, kendi sınırları içinde bile en üstün ve egemen otoriteler olarak düşünülmemelidir. *Ne var ki, ulus-devlet egemenliğinin gerilemesi genel olarak egemenliğin gerilemekte olduğu anlamına gelmez.*¹ Bütün bu güncel dönüşümler sürerken, politik denetimler, devlet işlevleri ve düzenleyici mekanizmalar ekonomik ve toplumsal üretim ve mübadele alanında hüküm sürmektedir. Bizim temel varsayımımız şudur: Egemenlik yeni bir biçim almış, bu biçim tek bir hükmetme mantığı altında birleşmiş bir dizi ulusal ve ulus-üstü organdan oluşmuştur. İşte bu yeni küresel egemenlik biçimi bizim İmparatorluk dediğimiz şeydir.

Ulus-devletlerin egemenliğinin gerilemesi ve giderek ekonomik ve kültürel mübadeleleri düzenlemekten âciz hale gelmesi, aslında ortaya çıkmakta olan İmparatorluğun ilk belirtilerinden biridir. Ulus-devlet egemenliği Avrupalı güçlerin modern dönem boyunca kurduğu emperyalist yönetimlerin temel taşıydı. Ancak biz “İmparatorluk” derken “emperyalizm”den tamamen farklı bir şeyi kastediyoruz. Modern ulus-devletler sistemi tarafından belirlenmiş sınırlar, Avrupa merkezli kolonyalizm ve ekonomik genişleme için temel önemdeydi: Ulusun toprak esasına dayanan sınırları güç merkezini sınırlıyordu; üretim ve dolayım hareketini kâh kolaylaştıran kâh tıkayan bir kanallar ve engeller sistemi yoluyla, yabancı topraklar bu merkezden yönetiliyordu. Emperyalizm gerçekte Avrupalı ulus-devletlerin, egemenliklerini kendi sınırlarının ötesine yaymasıydı. Dünyanın neredeyse bütün toprakları parsellenebilir ve dünya haritasının tamamı Avrupalı renklere boyanabilirdi: Örneğin kırmızı Britanya, mavi Fransa, yeşil Portekiz topraklarını gösterebilirdi. Modern egemenlik, kök saldığı her yerde, toplumsal alanı baştan sona kuşatan ve hem kendi kimliğinin arılığını korumak, hem

1. Gerileyen ulus-devlet egemenliği ve çağdaş küresel sistemde egemenliğin dönüşümü üzerine, bkz. Saskia Sassen, *Losing Control? Sovereignty in an Age of Globalization* (New York: Columbia University Press, 1996).

de öteki olan herkesi dışlamak için hiyerarşik toprak sınırları dayatan bir Leviathan yarattı.

İmparatorluk çağına modern egemenliğin alacakaranlığından geçilerek girildi. Emperyalizmin aksine İmparatorluk, toprak temelli bir iktidar merkezi yaratmadığı gibi, sabit sınırlara ya da engellere dayanmaz. İmparatorluk, giderek bütün yerküreyi kendi açık ve genişleyen hudutları içine katan *merkezsiz* ve *yersizyurtsuzlaşmış* bir yönetim aygıtıdır. İmparatorluk, değişken komuta ağları yoluyla melez kimlikleri, esnek hiyerarşileri ve çoklu mübadeleyi idare eder. Emperyalist dünya haritasındaki ayrı ulusal renkler, İmparatorluğun küresel gökkuşağı içinde eriyip kaybolmaktadır.

Modern emperyalist küresel coğrafyanın değişmesi ve dünya piyasasının gerçeklik kazanması kapitalist üretim tarzı içindeki bir geçişe işaret eder. En önemlisi, üç dünyanın (Birinci, İkinci ve Üçüncü Dünya) uzamsal bölünmeleri öyle bir karıştı ki, sürekli olarak Birinci Dünya'yı Üçüncü Dünya'da, Üçüncü Dünya'yı Birinci Dünya'da görüyoruz; İkinci Dünya'nın yerindeyse yeller esiyor. Sermayenin önünde dümdüz bir dünya uzanıyor; bu dünya aslında yeni ve karmaşık farklılaşma ve homojenleşme, yersizyurtsuzlaşma ve yeniden yurt edinme rejimleriyle tanımlanan bir dünyadır. Bu yeni küresel akış yollarının ve sınırların inşasına, hâkim üretim süreçlerindeki dönüşüm eşlik ediyor ve sonuçta endüstriyel fabrika emeğinin rolü azalırken, öncelik iletişimsel, duygulanımsal, ortak emeğe veriliyor. Küresel ekonominin postmodernleşmesi sürecinde, servet yaratımı giderek daha fazla bizim biyo-politik üretim dediğimiz üretim tarzına, yani ekonomik, politik ve kültürel alanların giderek örtüştüğü ve birbirini sardığı, bizatihi toplumsal hayatın üretimine meylediyor.

Birçok insan, küreselleşme süreçleri ve yeni dünya düzeni üzerinde nihai otorite konumuna Amerika Birleşik Devletleri'ni yerleştiriyor. ABD taraftarları bu ülkeyi dünya lideri ve tek süper güç olarak göklere çıkarırken, karşıtları da onu bir emperyalist despot olarak yerin dibine batırıyorlar. Görüşlerin ikisi de basitçe, Avrupalı ulusların kaybettiği küresel iktidar tacını şimdi ABD'nin giydiği varsayımına dayanıyor. Nasıl ki, XIX. yüzyıl bir Britanya yüzyılıysa, XX. yüzyıl da bir Amerikan yüzyılıdır; daha doğrusu modernlik Avrupa ise, postmodernlik Amerika'dır. Demek ki, karşıtların yapabileceği en ağır suçlama, ABD'nin Avrupalı emperyalistlerin pratiklerini tekrar ediyor olması-ken, yandaşları Avrupa'nın yanlışlarını doğruya çeviren çok etkili ve yüce gönüllü bir dünya lideri olarak ABD'yi kutluyor. Ama bizim temel varsayımımız yeni bir emperyal egemenlik biçiminin ortaya çıktığı

ğı doğrultusundadır ve bu görüşlerin ikisiyle de çelişir. *ABD bir emperyalist projenin merkezini oluşturmamaktır ve aslında günümüzde hiçbir ulus-devlet bunu yapamaz.* Emperyalizm miyadını doldurmuştur. Hiçbir ulus modern Avrupalı ulusların bir zamanlar olduğu gibi dünya lideri olamayacaktır.

20

Bununla birlikte ABD İmparatorluk içinde ayrıcalıklı bir konum işgal ediyor; ama bu, onun eski Avrupalı emperyalist güçlerle olan benzerliklerinden değil, farklarından ileri geliyor. Bu farklar ABD kuruluşunun kelimenin tam anlamıyla emperyal olan (emperyalist değil) temel ilkelerine yakından baktığımızda tüm çıplaklığıyla görülebilir; burada “kuruluş” [constitution] derken hem çeşitli ilaveleri ve yasal aygıtlarıyla birlikte yazılı belge olarak *resmi anayasayı* [formal constitution], hem de toplumsal güçler bileşiminin sürekli olarak oluşumu ve yeniden oluşumu anlamında *maddi kuruluşu* kastediyoruz.^{*} Thomas Jefferson, *Federalist*’in yazarları ve ABD’nin diğer ideolojik babalarının hepsi, antik dönemdeki emperyal modelden esinlenmişti; onlar Atlantik’in öbür kıyısında, iktidarın ağ içinde etkili bir biçimde dağıtılacağı, açık ve genişleyen sınırlarıyla yeni bir İmparatorluk yaratmakta olduklarına inanıyorlardı. Bu emperyal fikir ABD’nin kuruluş tarihi boyunca canlılığını korudu, olgunlaştı ve bugün tam olarak gerçekleşmiş biçimiyle küresel düzeyde ortaya çıktı.

Öncelikle şunu vurgulamamız gerekiyor: Biz burada “İmparatorluk” sözcüğünü *mecazi* anlamda değil (ki bu günümüz dünya düzeniyle Roma, Çin, Amerika imparatorlukları arasındaki benzerliklerin gösterilmesini gerektirir), asıl olarak teorik yaklaşım gerektiren bir *kavram* olarak kullanıyoruz.² İmparatorluk kavramı temelde sınırların yokluğuyla nitelenir; İmparatorluk yönetiminin ucu bucağı yoktur. Demek ki, İmparatorluk kavramı birinci olarak uzamsal bütünlüğü etkili bir biçimde kuşatan, daha doğrusu bütün “uygar” dünyaya hükmeden bir rejim demektir. Toprak temelli hiçbir sınır onun hükümlerlik alanını kısıtlayamaz. İkincisi, İmparatorluk kavramı fetihler sonucu ortaya çık-

* Negri ve Hardt, *İmparatorluk* metninin bütününde, İngilizcedeki *constitution* kelimesini terimin çok anlamlılığını (kuruluş, anayasa, yapı) yansıtabilecek şekilde kullanmışlardır. Biz, terim birliğini sağlamak amacıyla bir iki istisna dışında “kuruluş” karşılığını kullandık. Ancak okurun bütün bu karşılıkları göz önünde bulundurmasında yarar var. (y.h.n.)

2. İmparatorluk kavramı üzerine, bkz., Maurice Duverger, “Le concept d'empire”, Maurice Duverger (der.), *Le concept d'empire* (Paris: PUF, 1980), s. 5-23. Duverger tarihsel örnekleri, bir yanda Roma İmparatorluğu ve diğer yanda Çin, Arap, Orta Amerika ve öteki imparatorluklar olmak üzere iki ana gruba böler. Bizim analizimiz asıl olarak Roma bölümüyle ilgilidir; çünkü bu, çağdaş dünya düzenine yol açan Avrupa-Amerika geleneğine hayat vermiş modeldir.

miş bir tarihsel rejimi değil, tarihi etkili bir biçimde askıya alan ve böylelikle mevcut durumu ebedilik şeklinde sabitleyen bir düzeni anlatır. İmparatorluk açısından bakılırsa, gelecekte her zaman olacak olan budur ve geçmişte de her zaman bu amaçlanmıştı. Başka bir ifadeyle, İmparatorluk, yönetim tarzını tarihin akışı içinde gelip geçici bir uğrak olarak değil, hiçbir zamansal sınırı olmayan ve bu anlamda tarihin dışında ya da tarihin sonunda yer alan bir rejim olarak sunar. Üçüncüsü, İmparatorluk yönetimi toplumsal dünyanın derinliklerine uzanan toplumsal düzenin tüm katlarında faaliyet yürütür. İmparatorluk bir toprak parçasını ve bir nüfusu yönetmekle kalmaz, bizatihi içinde yaşadığı dünyayı yaratır. İmparatorluk insanlar arası etkileşimleri düzenlemekle kalmaz, doğrudan insan doğası üzerinde hâkimiyet kurmaya çalışır. İmparatorluk yönetiminin nesnesi bütün olarak toplumsal hayatıdır ve bu yüzden İmparatorluk biyo-iktidarın paradigmatik biçimidir. Son olarak, İmparatorluk pratiği sürekli surette kanla yıkanmakla birlikte, İmparatorluk kavramı hep barışa –tarih dışı, ebedi ve evrensel bir barışa– adanmıştır.

21

Karşımıza çıkan İmparatorluk muazzam baskı ve yıkım güçleri kuşanmıştır, ama bu gerçeğe bakıp da hiçbir biçimde eski tahakküm biçimlerinin nostalgisine kapılmamak gerekir. İmparatorluğa geçiş ve onun küreselleşme süreçleri, özgürlük güçlerine yeni imkânlar sunar. Kuşkusuz, küreselleşme tek bir şey olmadığı gibi, bizim küreselleşme olarak gördüğümüz bütün o süreçler tek biçimli ya da tek sesli değildir. Bize göre, politik görevimiz sadece bu süreçlere direnmek değil, onları yeniden düzenlemek ve yeni hedeflere yönlendirmektir. İmparatorluğa ayakta tutan çokluğun yaratıcı güçleri, aynı zamanda otonom olarak bir karşı-İmparatorluk, yani küresel akışların ve mübadele ilişkilerinin alternatif bir politik örgütlenmesini kurma kapasitesine sahiptir. Gerek somut bir alternatif yaratmaya, gerekse İmparatorluğa karşı koymaya ve onu yıkmaya yönelik mücadeleler, bu aynı emperyal arenada cereyan edecektir; aslında bu tür yeni mücadeleler daha şimdiden görünmeye başlamıştır. Çokluk, bu ve benzeri birçok mücadeleden geçerek bir gün bizi İmparatorluğun içinden geçirip ötesine taşıyacak olan yeni demokratik biçimler ve yeni bir kurucu güç keşfetmek zorundadır.

Emperyalizmden İmparatorluğa geçişi analiz ederken yapacağımız soykütük çalışması önce Avrupalı, sonra da Avro-Amerikalı bir niteliğe sahip olacaktır; bunun nedeni bu bölgelerin yeni fikirlerin ve tarihsel yeniliklerin ayrıcalıklı ya da tek kaynakları olduğuna inanmamız değildir; neden sadece günümüz İmparatorluğuna can veren kavramların ve pratiklerin –daha sonra tartışacağımız gibi, kapitalist üretim tar-

zının gelişimiyle paralellik içinde— bu coğrafi yolu izlemiş olmasıdır.³ İmparatorluğun söykütüğü bu anlamda Avrupa merkezli olmakla birlikte, mevcut güçleri herhangi bir bölgeyle sınırlı değildir. Bir anlamda Avrupa ve ABD kaynaklı olan yönetim mantıkları artık tahakkümlerini bütün yerküreye yaymaktadır. Daha önemlisi, İmparatorlukla mücadele eden ve gerçekten alternatif bir küresel toplumun habercisi olan güçler de herhangi bir coğrafi bölgeyle sınırlı değildir. Bu alternatif güçlerin coğrafyası, bu yeni harita hâlâ çizilmemiştir, daha doğrusu çokluğun direnişleri, mücadeleleri ve arzularıyla şu anda çizilmektedir.

22 Bu kitabı yazarken olabildiğince disiplinler arası bir yaklaşım sergilemek için elimizden geleni yaptık.⁴ Argümanımız aynı ölçüde felsefi ve tarihsel, kültürel ve ekonomik, politik ve antropolojik nitelik taşıyor. Araştırma konumuz bir oranda böylesine geniş bir disiplinler arası yaklaşımı gerektiriyor, çünkü daha önce dar disiplin içi yaklaşımları haklı çıkarabilen sınırlar, İmparatorluk koşullarında giderek parçalanıyor. Emperyal dünyada, örneğin bir ekonomist ekonomiyi anlamak için temel kültürel üretim bilgisine, aynı şekilde kültür eleştirmeni de kültürü anlamak için temel ekonomi bilgisine ihtiyaç duyar. Bu bizim projemizin talep ettiği bir gerekliliktir. Bu kitapla İmparatorluk içinde ve karşısında teori kurmak ve eylem yapmak için gerekli olan genel bir teorik çerçeveye ve bir kavramlar dağarcığına katkıda bulunmayı umuyoruz.⁵

Çoğu kalın kitap gibi bu da çeşitli biçimlerde, yani baştan sona, sondan başa, bölümler halinde, atlayarak ya da benzerlikler kurularak okunabilir. 1. Bölüm genel olarak İmparatorluk sorunsalına giriş niteliğinde kısımlar içeriyor. Kitabın orta bölümleri, yani 2. ve 3. Bölümler, modernlikten postmodernliğe, daha doğrusu emperyalizmden İmparatorluğa geçişin hikâyesini anlatıyor. 2. Bölüm asıl olarak bu geçişin erken modern dönemden günümüze kadar düşünce ve kültür tarihi açı-

3. "Modernlik bağımsız bir sistem olarak Avrupa'nın değil, merkez olarak Avrupa'nın bir olgusudur." Enrique Dussel, "Beyond Eurocentrism: The World System and the Limits of Modernity", Fredric Jameson ve Masao Miyoshi (der.), *The Cultures of Globalization* (Durham: Duke University Press, 1998), s. 3-31; alıntı s. 4.

4. Bu kitabın yazımı esnasında iki disiplinler arası metni, Marx'ın *Kapital* ve Deleuze ile Guattari'nin *A Thousand Plateaus* adlı eserlerini model olarak aldık.

5. Bizimkisi İmparatorluğun analizi ve eleştirisine zemin hazırlayan tek çalışma değil. "İmparatorluk" terimini kullanmamakla birlikte, bu doğrultuda ilerleyen sayısız yazarın çalışmasını biliyoruz: Bunlar arasında sadece en iyi bildiklerimizden bazılarının adını verelim: Fredric Jameson, David Harvey, Arjun Appadurai, Gayatri Spivak, Edward Said, Giovanni Arrighi ve Arif Dirlik.

sından özetliyor. Bu bölümün tamamında egemenlik kavramının soy-kütüğünü izliyoruz. 3. Bölüm aynı geçiş dönemini üretim açısından özetliyor; burada üretim, ekonomik üretimden öznelliğin üretimine kadar çok geniş bir anlamda yorumlanıyor. Bu anlatı daha kısa bir dönem kapsıyor ve asıl olarak XIX. yüzyıl sonlarından günümüze kadar geçen sürede kapitalist üretimde gerçekleşen dönüşümlere ağırlık veriyor. 2. ve 3. Bölümlerin iç yapıları bu anlamda birbirleriyle uyumludur: Her bir bölümün ilk kısmı modern, emperyalist aşamayı işliyor; orta kısmı geçiş mekanizmalarını ele alıyor ve son kısmı postmodern, emperyal dünyayı çözümlüyor.

Fikirler alanından üretim alanına kaymanın önemini vurgulamak için kitabın yapısını bu şekilde kurguladık. 2. Bölüm ile 3. Bölüm arasındaki *Intermezzo*, bir bakış açısından ötekine geçiş hareketini ekleyen bir menteşe işlevi görüyor. Biz bu bakış açısı değişiminin, Marx'ın *Kapital*'de bizi gürültülü mübadele alanını bırakıp üretimin gizli mabedine dalmaya davet ettiği o ana benzer bir işlev görmesini amaçlıyoruz. Üretim alanı toplumsal eşitsizliklerin açıkça ortaya serildiği ve ayrıca İmparatorluk güçleri karşısında en etkili direnişlerin ve alternatiflerin boy gösterdiği yerdir. 4. Bölüm'de bugün İmparatorluk ötesi bir hareketin izlerini süren bu alternatifleri tespit etmeye çalışıyoruz.

23

Bu kitap Körfez Savaşı'ndan bir hayli sonra yazılmaya başlandı ve Kosova'daki savaş başlamadan bir hayli önce bitirildi. Dolayısıyla okur argümanı İmparatorluğun kuruluşundaki bu iki belirgin olayın orta noktasma yerleştirmelidir.

Birinci Bölüm

Şimdinin politik kuruluşu

Dünya düzeni

27

Kapitalizm ancak devletle özdeş hale geldiğinde, devlet olduğunda zafer kazanır.

Fernand Braudel

Ortalığı kan gölüne çevirip adına barış diyorlar.

Tacitus

İmparatorluk sorunsalı ilk elde tek bir basit gerçek tarafından belirlenir: Bir dünya düzeni vardır. Bu düzen tüzel bir oluşum olarak kendini gösterir. O halde, ilk işimiz, bugün biçimlenmekte olan düzenin *kuruluşunu* kavramaktır. Ancak en başından itibaren bu düzene ilişkin olarak savunulan ve yelpazenin iki ucunda yer alan iki yaygın anlayışı saf dışı bırakmamız gerekiyor. Anlayışlardan birine göre, sanki bu düzen dünya piyasasının doğal ve tarafsız gizli eli tarafından yönetilen ahenkli bir konsermiş gibi, tam anlamıyla heterojen olan küresel güçlerin karşılıklı etkileşimi sonucu her nasılsa *kendiliğinden* doğar. Küreselleşmenin komplo teorisi de diyebileceğimiz ikinci anlayışa göreyse, tek bir iktidar ve küresel güçlere *aşkın* tek bir merkezi akıl tarafından da-

yatılan bir düzen vardır; bu düzen bilinçli ve kapsamlı planlarıyla tarihsel gelişmenin çeşitli aşamalarına yön verir.¹

A. BİRLEŞMİŞ MİLLETLER

İmparatorluğun kuruluşunu tüzel açıdan incelemeden önce, merkezi tüzel kategorileri tanımlayan kuruluş süreçlerini biraz ayrıntılı biçimde çözümlmeli ve özellikle ulus-devletlerin egemenlik hakkından (ve onu izleyen uluslararası haktan) İmparatorluğa özgü ilk küresel post-modern hak biçimlerine varan uzun süreli geçiş dönemi üzerinde titizlikle durmalıyız. Bir ilk tanımlama denemesi olarak bunu, Birleşmiş Milletler'in ve onun çeşitli kuruluşlarının ulus-üstü rol oynamasına ve şimdilerde bu rolün ötesine geçmesine yol açan tüzel biçimlerin soykütüğü gibi düşünebiliriz.

Avrupa modernliğinin en azından Westphalia Barışı'ndan beri bıkıp usanmadan ileri sürdüğü uluslararası düzen nosyonunun artık krize girdiği genel kabul görüyor.² Aslında bu düzen her zaman krizdeydi ve bu kriz sürekli olarak İmparatorluk yönündeki itici motorlardan biri olmuştur. Belki bu uluslararası düzen nosyonu ve onun bunalımı, bazı düşünürlerin iddia ettiği gibi Napoléon Savaşları'na kadar geri götürülmelidir; belki de başlangıç noktası Viyana Kongresi ve Kutsal İttifak'ın kurulması olarak tespit edilmelidir.³ Her halü kârda, Birinci Dünya Savaşı ve Cemiyet-i Akvam döneminde, bir uluslararası düzen ve bunun krizi nosyonlarının kesin olarak yerleştiğinden kuşku duyulamaz. İkinci Dünya Savaşı'nın sonunda Birleşmiş Milletler'in doğuşu, önceleri Avrupalı olan ama zamanla tamamen küresel hale gelen bu uluslararası tüzel yapıyı yalnızca yeniden gündeme getirmiş, pekiştirmiş ve yaygınlaştırmıştır. Aslında Birleşmiş Milletler bütün bu kuruluş süreçlerinin son noktası olarak, hem *uluslararası* düzen nosyonunun sınırlarını

1. Daha 1974 yılında Franz Schurmann *The Logic of World Power: An Inquiry into the Origins, Currents, and Contradictions of World Politics* (New York: Pantheon, 1974) adlı kitabında bir küresel düzen yönündeki eğilime ışık tutmuştu.

2. Uluslararası barışa yönelik Avrupa paktlarının geçirdiği değişiklikler üzerine, bkz. Leo Gross, "The Peace of Westphalia, 1648-1948", *American Journal of International Law*, 42, no. 1 (1948), 20-41.

3. Danilo Zolo, *Cosmopolis: Prospects for World Government*, çev.: David McKie, Cambridge: Polity Press, 1997) adlı kitabında, yeni dünya düzeni projesi temellerinin Viyana Barışı'nda atıldığı varsayımını çok açık bir biçimde ifade etmiştir. Biz birçok bakımdan onun analizini izliyoruz. Ayrıca, bkz. Richard Falk, "The Interplay of Westphalia and Charter Conception of International Legal Order", C.A. Blach ve Richard Faik (der.), *The Future of International Legal Order* (Princeton: Princeton University Press, 1969), 1:32-70.

ortaya seren, hem de onun ötesinde yeni bir *küresel* düzen nosyonuna işaret eden bir son nokta olarak düşünülebilir. Kuşkusuz BM'nin tüzel yapısı salt negatif terimlerle analiz edilebilir ve uluslararası bağlamda ulus-devletlerin gerileyen gücü üzerinde durulabilirdi; ama kabul etmek gerekir ki, BM Sözleşmesi'nde belirtilen hak nosyonu aynı zamanda küresel ölçekte etkili, yeni bir pozitif tüzel üretim kaynağına da—egemen bir tüzel rol oynayabilen yeni bir normatif üretim merkezine—işaret eder. BM uluslararası tüzel yapılarla küresel tüzel yapılar arasındaki soykütük ilişkisinde bir menteşe işlevi görür. Bir yanda, BM'nin bütün kavramsal yapısı tek tek devletlerin egemenliğinin tanınması ve meşrulaştırılması üzerinde kurulmuştur ve bu yüzden doğrudan anlaşmalar ve ittifaklar tarafından tanımlanmış eski uluslararası hak çerçevesine yerleştirilmiştir. Ancak diğer taraftan bu meşrulaştırma süreci ancak ve ancak egemenlik hakkını gerçek bir *ulus-üstü* merkeze aktardığı oranda etkilidir. Burada niyetimiz bu süreçteki ciddi ve yer yer trajik zaafı eleştirmek ya da bunlar için ağıt yakmak değil; aslında biz Birleşmiş Milletler ve uluslararası düzen projesiyle salt kendinde bir amaç olarak değil, geçiş aşamasını uygun bir küresel sistem yönünde destekleyen somut bir tarihsel kaldıraç olarak ilgileniyoruz. O halde, süreci etkili kılan şey tam da sürecin eksikleridir.

Tüzel terimlerdeki bu geçiş sürecine daha yakından bakmak için BM'nin kuruluşunun arkasındaki önemli entelektüel şahsiyetlerden biri olan Hans Kelsen'in eserlerini okumak yararlı olur. Kelsen, daha 1910'lar ve 1920'lerde uluslararası tüzel sistemin her bir ulusal tüzel oluşum ve kuruluşun en üst kaynağı olarak anlaşılması gerektiğini öne sürüyordu. Kelsen, bu öneriyi tikel devlet düzenlemelerinin biçimsel [formal] dinamiklerini analiz ederek getirmişti. Kelsen ulus-devletin, hak fikrinin gerçeklik kazanmasının önüne aşılabilir engeller diktiğini iddia ediyordu. Ona göre, ulus-devletlerin kısmi olan ülke içi yasal düzenlemeleri, doğal olarak, uluslararası düzenin evrenselliği ve nesnelliğine erişemez. Bu uluslararası düzen sadece mantıki değil etik de, çünkü eşit güçte olmayan devletler arasındaki çatışmalara son verecek ve onun yerine gerçek bir uluslararası topluluğun ilkesi olan eşitliği koyacaktır. Demek ki Kelsen'in anlattığı biçimsel sahnenin arkasında Aydınlanma modernliğinin somut ve temel bir dürtüsü vardı. Kelsen, Kantçı bir tarzda, “insanlığın bir örgütlenmesi[ne dönüşecek] ve dolaşısıyla yüce etik fikirle bir olacak” bir hak nosyonu peşindeydi.⁴ Kel-

4. Hans Kelsen, *Das Problem des Souveränität und die Theorie des Völkerrechts: Beitrag zu einer Reinen Rechtslehre* (Tübingen: Mohr, 1920), s. 205. Ayrıca, bkz. *Principles of International Law* (New York: Rinehart, 1952), s. 586.

sen uluslararası ilişkilerde güç mantığını aşmayı istiyordu; ancak o zaman “tikel devletler tüzel açıdan eşit rütbeli kendilikler olarak görülebilecek”, böylelikle “dünya çapında ve evrensel devlet” “tikel devletlerin üzerinde bir evrensel topluluk” olarak biçimlenebilecek ve örgütlenebilecekti.⁵

30 O halde, Kelsen’in daha sonra Birleşmiş Milletler’in kurulduğu San Francisco toplantılarına katılma ve teorik varsayımlarının hayata geçtiğini görme ayrıcalığını elde etmesinde şaşılacak bir yan yoktu. Kelsen’e göre Birleşmiş Milletler rasyonel bir fikri örgütlüyordu.⁶ Bir tin fikrine sacayakları ekliyor, hakkın geçerliliğini ulus-devletten daha yukarıya yerleştiren aşkın bir şemanın etkili hale gelmesine somut bir zemin hazırlıyordu. Hakkın geçerliliği ve etkililiği artık tüzel bir üst kaynaktan birleşebilir ve bu koşullarda Kelsen’in temel norm nosyonu da nihayet gerçeklik kazanabilirdi.

Kelsen sistemin biçimsel kuruluşu ve geçerliliğini sistemi örgütleyen maddi yapıdan bağımsız olarak düşünüyordu, ama gerçekte yapı bir biçimde var olmalı ve maddi olarak örgütlenmelidir. Peki, sistem fiili olarak nasıl kurulabilir? İşte bu noktada Kelsen’in düşüncesi işe yarar bir düşünce olmaktan çıkarak fantastik bir ütopya olarak kalır. Üzerinde durmayı istediğimiz geçiş dönemi tam da bu boşluktan, yani tüzel sürecin geçerliliğini ulus-üstü bir kaynağa dayandıran biçimsel kavrayış ile bu kavrayışın somutta gerçekleşmesi arasındaki boşluktan oluşur. Kuruluşundan Soğuk Savaş döneminin sonuna kadar Birleşmiş Milletler’in ömrü böyle bir ulus-üstü düzen kurmayla az ya da çok ilgili fikirler, uzlaşmalar ve sınırlı deneyimlerle geçmiştir. Bu sürecin açmazları bellidir ve burada bunları ayrıntılarıyla anlatmaya gerek yoktur. Elbette, 1945 ile 1989 arası dönemde ulus-üstü projenin genel çerçevesinde Birleşmiş Milletler’in rakipsiz oluşu son derece sapkın nitelikli bazı teorik ve pratik sonuçlar doğurmuştu. Ama yine de bunlar bir ulus-üstü gücün kurumlaşmasını engelleyecek kadar önemli değildi.⁷ Birleşmiş Milletler’in bu belirsiz deneyimleri içinde, tüzel İmparatorluk kavramı şekillenmeye başladı.

Gelgelelim, ulus-üstü bir dünya gücünün bu kurumlaşmasına yöne-

5. Kelsen, *Das Problem des Souveränität*, s. 319.

6. Bkz. Hans Kelsen, *The Law of the United Nations* (New York: Praeger, 1950).

7. Birleşmiş Milletler’in yasalar tarihi için, bkz. Alf Ross, *United Nations: Peace and Progress* (Totowa, N.J.: Bedminster Press, 1966); Benedetto Conforti, *The Law and Practice of the United Nations* (Boston: Kluwer Law International, 1996); Richard Falk, Samuel S. Kim ve Saul H. Mendlovitz (der.), *The United Nations and a Just World Order* (Boulder: Westview Press, 1991).

lik teorik yaklaşımlar son derece cılız kalmıştır. Tüzel konulara kafa yoran teorisyenlerin ezici bir çoğunluğu, bu ulus-üstü süreçlerde gerçekte neyin yeni olduğunu tespit etmek yerine anakronik modelleri canlandırarak yeni sorunlara uygulamaya çaba göstermiştir. Sonuçta büyük oranda ulus-devletin doğuşuna ebelik etmiş modeller tozlu raflardan indirilmiş ve ulus-üstü iktidarın kuruluşunu yorumlamak üzere yeniden piyasaya sürülmüştür. “Ülke benzetmesi” böylelikle uluslararası ve ulus-üstü düzenlerin analizinde temel yöntemsel araç haline geldi.⁸ Bu geçiş sürecinde iki düşünce çizgisi özellikle öne çıktı ve biz bunlara kısaca başka bir çağda Avrupa’daki egemen devlet anlayışlarına hâkim olmuş Hobbes’çu ve Locke’çu ideolojilerin yeniden canlanması olarak bakabiliriz.

Hobbes’çu varyant, asıl olarak egemenlik hakkının devrine odaklanır ve ulus-üstü egemen birimin kuruluşunu, önceden mevcut öznelere, yani devletlerin yakınlaşması temelinde, sözleşme esasına dayanan bir anlaşma olarak anlar.⁹ Asıl olarak askeri gücün (ölüm kalım meselelerine hükmeden Hobbes’çu “yeryüzündeki Tanrı”nın) elinde toplanmış yeni bir aşkın güç, yani “tertium super partes”, bu yaklaşıma göre, güvenli bir uluslararası sistem kurulmasının ve böylelikle egemen devletlerin kaçınılmaz olarak ürettiği anarşinin üstesinden gelinmesinin tek aracıdır.¹⁰ Buna karşılık, Locke’çu yaklaşımda aynı süreç daha merkezsiz ve çoğulcu terimlerle yansıtılmıştır. Bu çerçevede, egemenliğin ulus-üstü bir merkeze devir işlemi tamamlanır tamamlanmaz, yerel ve kurumsal olarak etkili karşı-iktidar ağırları rekabete tutuşur ve/veya yeni iktidar figürünü destekler. Demek ki, burada önerilen şey küresel güvenlik değil küresel bir meşruiyet taraftarlığıdır; ya da gerçekte bunun varlığı şey *küresel bir sivil toplum* kurarak devlet dayatmalarını aşma projesidir. Bu sloganlar yeni uluslararası düzene ya da aslında yeni uluslar-aşırı demokrasiye nüfuz edecek küresel değerleri gündeme

8. Hem soykütüksel açıdan hem de uluslararası tüzel politika açısından “ülke benzetmesi” kavramı için, bkz. Hedley Bull, *The Anarchical Society* (Londra: Macmillan, 1977); ve hepsinden önce Hidemi Suganami, *The Domestic Analogy and World Order Proposals* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989). “Ülke benzetmesi” kavrayışlarına karşı eleştirel ve gerçekçi bir yaklaşım için, bkz. James N. Rosenau, *Turbulence in World Politics: A Theory of Change and Continuity* (Princeton: Princeton University Press, 1990).

9. Bkz. Norberto Bobbio, *Il problema della guerra e le vie della pace* (Bologna: Il Mulino, 1984).

* Lat. Üçlünün en güçlüsü.

10. Norberto Bobbio’nun bu argümanlar karşısındaki tutumu için öncelikle bkz. *Il terzo assente* (Torino: Edizioni Sonda, 1989). Ama genelde yakın tarihli enternasyonalist düşünce yönelimleri ve ayrıca devletçi ve kozmopolit yaklaşım alternatifleri için, bkz. Zolo, *Cosmopolis*.

getirmeyi amaçlar.¹¹ Hobbes'çu varsayım yeni bir birlik ve aşkın ulus-üstü iktidarın doğmasını sağlayan sözleşme süreçlerine ağırlık verirken, Locke'çu varsayım kuruluş sürecini harekete geçiren ve ulus-üstü iktidarı destekleyen karşı-iktidarlar üzerinde durur. Ancak iki durumda da yeni küresel iktidar, ulus-devletlerin egemen iktidarına ilişkin klasik kavrayışla bir benzetme kurularak sunulur. Bu iki varsayım da, emperyal iktidarın yeni doğasını tanımak yerine, geçmişten gelen devlet kuruluş biçimleri –Hobbes'çu örnekte monarşik biçim ve Locke'çu örnekte liberal biçim– üzerinde ısrar eder.

32 Bu teorilerin kaleme alındığı koşullar (Birleşmiş Milletler'in çoğu zaman topallayarak yürüdüğü Soğuk Savaş dönemi) düşünülürse, bu teorisyenlerin uzak görüşlülüğünü teslim etmemiz gerekir; ancak onların bugün tanık olduğumuz tarihsel sürecin gerçek yeniliğini açıklayamayacaklarını da kabul etmek zorundayız.¹² Bu bakımdan söz konusu teoriler zararlı olabilir ve olmuştur, çünkü yeni emperyal paradigmanın hızlanan ritmini, şiddetini ve zorunluluğunu görmemiştir. *Bu teoriler, emperyal egemenliğin bir paradigma değişikliğine işaret ettiğini gözden kaçırır.* Paradoksal bir biçimde (aslında bu o kadar da paradoksal bir durum değildir) yalnızca Kelsen'in kavrayışı gerçek sorunu ortaya koyar; her ne kadar onun kavrayışı da tamamen biçimci bir bakış açısına saplanıp kalmış olsa da... Kelsen şunu sorar: Halihazırda ekonomik ve toplumsal ilişkilerin küreselleşmesine uygun düşecek ne tür bir politik iktidar vardır ya da yaratılabilir? Hangi tüzel kaynak, hangi temel norm ve hangi komuta merkezi yeni bir düzeni destekleyebilir ve kapıda bekleyen küresel düzensizliği engelleyebilir?

B. İMPARATORLUĞUN KURULUŞU

Birçok çağdaş teorisyen kapitalist üretimin ve dünya piyasasının küreselleşmesinin kökten yeni bir durum ve önemli bir tarihsel kayma olduğunu kabul etmeye pek hevesli değildir. Örneğin, dünya-sistemleri

11. Bkz. öncelikle Richard Falk, *A Study of Future Worlds* (New York: Free Press, 1975); *The Promise of World Order* (Philadelphia: Temple University Press, 1987); ve *Explorations at the Edge of Time* (Philadelphia: Temple University Press, 1992). Falk'ın söyleminin kökeni ve bu söylemin idealist reformist çizgisi kolaylıkla Grenville Clark ve Louis B. Sohn'un, *World Peace through World Law* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1958) adlı çalışmasında ortaya konan başlangıç nitelikli meşhur önerilere kadar izlenebilir.

12. Bölüm 2.4'te, geleneksel uluslararası ilişkiler alanını postmodern bir açıdan eleştiren düşünürlerin çalışmalarını kısaca tartışacağız.

perspektifini benimseyen teorisyenlere göre, kapitalizm başlangıcından itibaren daima bir dünya ekonomisi olarak işlemiştir; bu yüzden şimdi yeni bir şeymiş gibi kapitalizmin küreselleştiği yaygarasını koparanlar olsa olsa kapitalizm tarihini yanlış anlamışlardır.¹³ Kuşkusuz, kapitalizmin hem dünya piyasasıyla sürekli ve köklü ilişkisini (ya da en azından bu yöndeki eğilimini), hem de genişleyen gelişme devrelerini vurgulamak önemlidir, ama kapitalist gelişmenin *ab origine* evrensel ya da evrenselleştirici boyutlarının hakkını vermek gözlerimizi çağdaş kapitalist üretimdeki ve küresel iktidar ilişkilerindeki kopuşlara ya da kaymalara kapamamıza neden olmamalıdır. Biz bu kaymanın, bugün ekonomik güçle politik gücü birleştirme, ya da başka bir deyişle gerçek anlamda bir kapitalist düzeni gerçekleştirme yönündeki kapitalist projeyi son derece aşikâr ve mümkün kıldığına da inanıyoruz. Kuruluş açısından bakacak olursak, küreselleşme süreçleri artık sadece bir olgu değil, aynı zamanda tek bir ulus-üstü politik iktidar figürü tasarlama eğilimindeki tüzel tanımların kaynağıdır.

Küresel güç ilişkilerindeki büyük kaymayı kabul etme konusunda isteksiz olan başka teorisyenlere göre, hâkim kapitalist ulus-devletler dünyadaki diğer devletler ve bölgeler üzerinde emperyalist tahakkümünü sürdürüyor. Bu bakış açısına göre İmparatorluk yönündeki çağdaş eğilimler kökten yeni bir olguyu değil, sadece emperyalizmin mükemmelleşmesini temsil eder.¹⁴ Biz, bu reel ve önemli süreklilik çizgilerini göz ardı etmeksizin, şu gerçeğin altını çizmenin yine de önemli olduğunu düşünüyoruz: Bir zamanlar tanık olduğumuz birkaç emperyalist güç arasındaki çatışma ya da rekabetin yerini, bütün bu güçleri belirleyen, bir-örnek yapılandıran ve tartışmasız post-kolonyal ve post-emperyalist niteliğe sahip tek bir ortak hak nosyonu altında toplayan tek bir iktidar fikri almıştır. Bu bizim İmparatorluk çalışmamızın gerçek anlamdaki hareket noktasıdır: yani yeni bir hak nosyonu, daha doğrusu yeni bir otoritenin kayda geçişi ve sözleşmeleri güvenceye alıp ihtilafları çözümleyen yasal baskı aygıtlarının ve normların üretiminde yeni bir tasarım.

13. "Kapitalizm başından beri bir dünya ekonomisi olmuştur [...] Kapitalizmin ancak XX. yüzyılda 'dünya çapında' bir sistem haline geldiğini iddia etmek durumu yanlış yorumlamaktır." Immanuel Wallerstein, *The Capitalist World-Economy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), s. 19. Bu fikrin en kapsamlı biçimde işlendiği çalışma için, bkz. Immanuel Wallerstein, *The modern World System*, 3 cilt (New York: Academic Press, 1974-1988) [*Modern Dünya Sistemi*, çev.: Latif Boyacı, Bakış Yay., 2004]. Ayrıca bkz. Giovanni Arrighi, *The Long Twentieth Century* (Londra: Verso, 1995) [*Uzun Yirminci Yüzyıl*, çev.: Recep Boztemur, İmge Yay., 2000].

14. Bkz. örneğin, Samir Amin, *Empire of Chaos* (New York: Monthly Review Press, 1992) [*Kaos İmparatorluğu*, çev.: Işık Soner, Kaynak Yay., 1993].

Burada şu noktaya işaret etmemiz gerekiyor: Çalışmamızın başında İmparatorluğun kuruluşundaki tüzel unsurlara –sanki, hak ya da hukuk, bir düzenleme aracı olarak, kendi başına toplumsal dünyayı bütünlüğü içinde temsil ediyormuş gibi– özel bir önem atfedişimizin nedeni belirli bir disipline özel bir ilgi duymamız değil, bu tüzel unsurların emperyal kuruluş süreçlerinin iyi bir göstergesi olmasıdır. Yeni tüzel unsurlar hem dünya piyasasının hem de küresel iktidar ilişkilerinin merkezi olarak ve tek parça halinde düzenlenmesi yönündeki eğilimin ilk görünümünü verirken, böyle bir projenin getirdiği güçlükleri de ortaya koyar. Tüzel dönüşümler dünya iktidarı ve düzeninin maddi kuruluşuna yönelik değişiklikleri açık seçik gösterir. Bugün tanık olduğumuz geçiş, yani sözleşme ve anlaşmalarla tanımlanan geleneksel uluslararası hukuktan, henüz tamamlanmamış da olsa, yeni bir egemen ulus-üstü dünya iktidarının (ve böylelikle emperyal hak nosyonunun) tanımlanışına ve kuruluşuna geçiş süreci, bize İmparatorluğun tümleyici [totalizing] toplumsal süreçlerini okumamız için bir çerçeve sağlar. Aslında tüzel dönüşüm toplumlarımızın maddi biyo-politik kuruluşundaki değişimlerin bir belirtisi olarak işlev görür. Bu değişimler yalnızca uluslararası hukuk ve uluslararası ilişkilerle değil, her ülkenin içindeki iktidar ilişkileriyle de alakalıdır. O halde, bir yanda uluslararası ve ulus-üstü hukukun yeni biçimlerini araştırıp eleştirirken, öte yanda İmparatorluğun politik teorisinin kalbine doğru ilerleyeceğiz. Orada ulus-üstü egemenlik, bu egemenliğin meşruiyet kaynağı ve uygulanışı sorunu, politik, kültürel ve nihayet ontolojik sorunları öne çıkarmaktadır.

Tüzel İmparatorluk kavramına yaklaşmak için önce bu kavramın soykütüğüne bakalım; bu bize araştırmamızın bazı hazırlık koşullarını sağlayacaktır. Kavramı en azından antik Roma dönemine kadar uzanan, asıl olarak Avrupa'ya ait uzun bir gelenekten devraldık; demek ki tüzel-politik İmparatorluk figürü Avrupa uygarlıklarının Hıristiyan kökleriyle yakından ilişkilidir. Roma döneminde İmparatorluk kavramı tüzel kategorileri ve evrensel etik değerleri organik bir bütün olarak işlemelerini sağlayacak şekilde birleştiriyordu. İmparatorluğun tarihindeki değişimler ne olursa olsun, bu birlik her zaman için bu çerçeve içerisinde var olmuştur. Her tüzel sistem bir biçimde özgün bir değerler dizisinin billurlaşmış halidir, çünkü etik her tüzel kuruluşun maddeliğinin bir parçasıdır; ama İmparatorluk –ve özel olarak Roma emperyal hak geleneği– etik ile tüzelin örtüşmesi ve evrenselliğini uç noktaya taşıması bakımından eşsizdir: İmparatorlukta barış vardır, İmparatorlukta bütün insanlar için adalet garantisi vardır. İmparatorluk kavramı tek bir şefin, toplumsal barışı idame ettiren ve onun etik hakikatle-

rini üreten birleştirici bir gücün yönettiği küresel bir konser olarak sunulur. Ve bu tek güç, sözü edilen amaçlara ulaşmak için, mecbur kaldığında sınırlarda barbarlara, içeride de asilere karşı “haklı savaşlar” yürütmek için gereken kuvvetlerle donatılmıştır.¹⁵

Demek ki İmparatorluk en başından itibaren kendi tüzel kavramının kalbinde yatan bir etik-politik dinamiği harekete geçirmiştir. Bu tüzel kavram iki temel eğilimi barındırır: İlki, uygarlık olarak kavradığı şeyin tüm uzamını, yani sınırsız evrensel bir uzamı kapsayan yeni bir düzenin inşasında teyit edilen bir hak nosyonu; ve ikincisi, kendi etik temelinde bütün zamanı kucaklayan bir hak nosyonu. İmparatorluk tarihsel zamanı tüketir, tarihi askıya alır ve geçmiş ile geleceği kendi etik düzeninde bir araya getirir. Başka bir ifadeyle, İmparatorluk kendi düzenini daimi, ebedi ve zorunlu olarak sunar.

Bütün ortaçağ boyunca ayakta kalmış Cermen-Roma geleneğinde, bu iki hak nosyonu el ele gitmiştir.¹⁶ Ancak Rönesans’tan başlayarak, sekülerizmin zaferiyle birlikte bu iki nosyon ayrılmış ve her biri bağımsız olarak kendi gelişim seyrini izlemiştir. Modern Avrupa politik düşüncesi içinde bir yanda uluslararası hak kavramı boy gösterirken, diğer yanda “ebedi barış” ütopyaları gelişmiştir. Birincisinde, ulus-devlet ve onun sivil toplumu çerçevesinde, düzeni güvenceye alan sözleşme mekanizmalarına benzer bir biçimde işleyecek ve egemen devletler arasında bir uluslararası düzen kuracak olan anlaşma mekanizması yoluyla, uzun yıllar önce yıkılan Roma İmparatorluğu’nun vaat ettiği düzen aranıyordu. Grotius’tan Puffendorf’a kadar birçok düşünür bu süreci biçimsel [formal] anlamda teorileştirdi. İkinci durumda, “ebedi barış” fikri Bernadin de Saint Pierre’den Immanuel Kant’a kadar modern Avrupa düşüncesinde durmaksızın yeniden ortaya çıkmıştır. Bu fikir, aklın bir ideali olarak, yani hakkı ve etik olmayı hem eleştirecek hem de birleştirecek bir “ışık” olarak, tüzel sistemin önvarsayılan bir tran-

15. Roma İmparatorluğu’na ilişkin analizlerimiz için bazı klasik metinlere bağlı kaldık; örneğin, Gaetano de Sanctis, *Storia dei Romani*, 4 cilt, (Torino: Bocca, 1907-1923); Hermann Dessau, *Geschichte der römischen Kaiserzeit*, 2 cilt, (Berlin: Weidmann, 1924-1930); Michael Rostovzeff, *Social and Economic History of the Roman Empire*, 2 cilt, (Oxford: Clarendon Press, 1926); Pietro de Francisci, *Genesi e struttura del principato augusteo* (Roma: Sampaolesi, 1940); ve Santo Mazzarino, *Fra Oriente ed Occidente* (Floransa: La Nuova Italia, 1947).

16. Bkz. Johannes Adam Hartung, *Die Lehre von der Weltherrschaft im Mittelalter* (Halle, 1909); Heinrich Dannenbauer (der.), *Das Reich: Idee und Gestalt* (Stuttgart: Cotta, 1940); Georges de Lagarde, “La conception médiévale de l’ordre en face de l’humanisme, de la Renaissance et de la Reforme”, Congresso internazionale di studi umanistici, *Umanesimo e scienza politica* (Milano: Marzorati, 1951); ve Santo Mazzarino, *The End of the Ancient World*, çev.: George Holmes (New York: Knopf, 1966).

sandantali, ideal bir akıl ve etik şeması olarak sunuldu. Birbirinin alternatifi olan bu iki temel nosyon, modernliğin olgunluk dönemine damgasını vuran iki büyük ideolojiyi de içine alarak, tüm Avrupa modernliği boyunca etkili olmuştur; söz konusu iki ideolojiden biri hem tüzel kuvvetler arasında barış ve uyuma hem de bu uyumun piyasada iptal edilmesine dayanan liberal ideolojidir; öteki ise, örgütlü mücadeleler ve hakların iptali yoluyla uluslararası birliğe odaklanan sosyalist ideolojidir.

36

O halde, modern dönem boyunca yan yana varlığını sürdürmüş bu iki farklı hak nosyonunun bugün birleştiğini ve tek bir kategori olarak karşımıza çıktığını iddia etmek doğru mudur? Durumun bu olduğundan ve postmodern dönemde hak nosyonunun yine İmparatorluk kavramına göre anlaşılması gerektiğinden kuşkuluyuz. Ancak gene de, araştırmamızın büyük bir bölümü bu konu etrafında dönecek ve bizi kuşkulara ve şaşkınlıklara düşürecek olduğundan, burada kendimizi yalnızca hak nosyonu analiziyle sınırlasak bile, çabucak kesin bir sonuca varmak iyi bir fikir gibi görünmüyor. Bununla birlikte, İmparatorluk kavramının yeniden doğuşunun bazı önemli belirtilerini –teorinin görmezden gelemeyeceği, tarih alanında ortaya çıkmış, mantıksal kıskırtma işlevi gören belirtilerini– daha şimdiden ayırt edebiliriz.

Bir belirti, örneğin, *bellum justum* ya da “haklı savaş” kavramına yeniden ilgi duyulması ve bu kavramın etkili hale gelmesidir. Antik dönemin emperyal düzenleriyle bağı olan, zengin ve karmaşık soykütüğü kutsal kitaplara kadar uzanan bu kavram, yakın dönemde, özellikle de Körfez Savaşı’nın ardından politik tartışmalarda merkezi bir anlatı olarak yeniden ortaya çıktı.¹⁷ Geleneksel olarak bu kavram şu fikre dayanır: Bir devlet toprak bütünlüğünü ve politik bağımsızlığını tehlikeye sokan bir saldırı tehdidiyle yüz yüze kaldığında *jus ad bellum* hakkına (savaş yapma hakkına) sahiptir.¹⁸ Kuşkusuz, modernliğin ya da daha doğrusu modern sekülerizmin ortaçağ geleneğinden çekip çıkarmak için bu kadar çaba harcadığı *bellum justum* kavramına gösterilen bu yeni ilgide bazı sorunlar var. Geleneksel haklı savaş kavramı, beraberinde savaşın sıradanlaştırılmasını ve etiğe uygun bir araç olarak onaylanmasını getirir; bunların ikisi de modern politik düşüncenin ve ulus-devlet-

17. Bkz. Michael Walzer, *Just and Unjust Wars*, 2. basım (New York: Basic Books, 1992). 1990’larda haklı savaş teorisinin yeniden gündeme getirilmesi, Jean Bethke Elshtain’in (der.) *Just War Theory* (Oxford: Basil Blackwell, 1992) adlı kitabındaki makalelerde örneklenmiştir.

18. Burada *jus ad bellum* (savaş yapma hakkı) ve *jus in bello* (savaştaki hukuk), yani savaşı doğru yürütme kuralları arasında ayırım yapmalıyız. Bkz. Walzer, *Just and Unjust Wars*, s. 61-63 ve 90.

lerden oluşan uluslararası topluluğun kararlılıkla karşı çıktığı fikirlerdir. Postmodern dünyamızda, bu iki geleneksel özellik yeniden ortaya çıkmıştır: Yani bir yandan savaş güvenlik eylemi statüsüne indirgenmiş, öte yandan ise savaş yoluyla etik işlevlerini meşru olarak yerine getirebilen yeni güç kutsallaştırılmıştır.

Ancak antikçağ ya da ortaçağ nosyonlarıyla bir alakası kalmayan günümüzdeki kavrayış, gerçek anlamda bazı yenilikler getiriyor. Haklı savaş artık kesinlikle –Aziz Augustinus’tan karşı-reformcu skolastiklere kadarki Hristiyan geleneğinde olduğu gibi– bir savunma ya da direniş etkinliği olarak, “yeryüzü şehri”nin kendi yaşamını korumaya yönelik bir zorunluluğu olarak görülemez. Haklı savaş daha çok kendinde haklılaşan bir eylem haline gelmiştir. Bu kavram iki farklı öğeyi bir araya getirir: ilki, etik olarak temellendiği oranda askeri aygıtın meşruluğu ve ikincisi, istenen düzeni ve barışı gerçekleştirmek için askeri eylemin etkililiği. Bu iki öğenin sentezi, aslında İmparatorluğun temelini ve yeni geleneğini belirleyen anahtar unsur olabilir. Günümüzde düşman, tıpkı savaş gibi, aynı anda hem sıradanlaştırılır (gündelik polis baskısının bir nesnesine indirgenir), hem de (etik düzene mutlak bir tehdit olarak) mutlaklaştırılır. Körfez Savaşı belki de bize ilk kez kavramın bu yeni epistemolojisinin en eksiksiz ve ayrıntılı örneğini vermiştir.¹⁹ Haklı savaş kavramının yeniden canlanması İmparatorluğun ortaya çıkışının sadece bir belirtisi olabilir; ama akla ne çok şey getiren, ne kadar güçlü bir belirtidir bu!

C. EMPERYAL OTORİTE MODELİ

İmparatorluğa geçişi salt negatif terimlerle, yani onun ne olmadığına bakarak tanımlamaktan kaçınmamız gerekir. Sözelimi yeni paradigmanın egemen ulus-devletlerin gerilemesiyle, uluslararası piyasaların düzensizliğiyle, devletler arasında uzlaşmaz çatışmanın sona ermesiyle vb tanımlandığını söylediğimizde, böyle bir tanımlama yapmış oluruz. Şayet yeni paradigma sadece bunlardan ibaret olsaydı, sonuçları da tam anlamıyla anarşik olurdu. Ama iktidar boşluktan korkar ve nefret eder ve bunu bize öğreten tek kişi Michel Foucault değildir. Yeni paradigma,

19. Körfez Savaşı ve adalet için, bkz. Norberto Bobbio, *Una guerra giusta? Sul conflitto del Golfo* (Venedik: Marsilio, 1991); Ramsey Clark, *The Fire This Time: U.S. War Crimes in the Gulf* (New York: Thunder’s Mouth Press, 1992); Jürgen Habermas, *The Past as Future*, çev.: Max Pensky (Lincoln: University of Nebraska Press, 1994); ve Jean Bethke Elshtain (der.), *But Was It Just? Reflections on the Morality of the Persian Gulf War* (New York: Doubleday, 1992).

işlevini şimdiden tamamen pozitif terimlerle yerine getirmektedir ve zaten bunun aksi düşünülemezdi.

Yeni paradigma hem sistem hem de hiyerarşidir, normların merkezi inşası ve dünya çapına yayılmış geniş kapsamlı meşruluk üretimidir. Yeni paradigma *ab initio* yatay olarak eklemelenmiş dinamik ve esnek bir sistemik yapı şeklinde biçimlenmiştir. Biz bu yapıyı, entelektüel bir kestirme yol açarak, Niklas Luhmann'ın sistemler teorisi ve John Rawls'ın adalet teorisinin bir melezi olarak kavırıyoruz.²⁰ Bazıları bu duruma “hükümeteşiz yönetim [governance without government]” adını veriyor ve bununla yer yer algılanması imkânsız olan, ama her zaman ve giderek artan şekilde etkili hale gelen, faillerin hepsini bütünü 38 düzeni içinde kuşatan yapısal mantık kastedilmektedir.²¹ Sistemik bütünlük, kendinden önceki her tür diyalektikten kararlı bir biçimde kopup doğrusal ve kendiliğinden gibi görünen bir failler bütünlüğü geliştirerek küresel düzende hâkim bir konum işgal eder. Ama aynı zamanda da yüce bir düzen otoritesi altındaki konsensüsün etkililiği her zamankinden daha açık olarak kendini gösterir. Bütün çatışmalar, bütün krizler ve bütün anlaşmazlıklar bütünleşme sürecini hızlandırır ve aynı oranda daha merkezi bir otoriteyi gerektirir. Her şey barış, denge ve çatışmanın çözülmesi değerlerine yönelmiştir. Küresel sistemin (ve her şeyden önce emperyal hakkın) gelişmesi, sistemik dengeyi sağlayacak şekilde her şeyin durmaksızın sözleşmeye tabi kılınmasını dayatan bir makinenin, sürekli olarak bir otorite gereksinimi yaratan bir makinenin gelişmesi gibi görünüyor. Bu makine* sanki otoritenin işleyişini ve tüm toplumsal uzamdaki eylemleri önceden belirliyor. Her hareket sabittir ve kendisi için tasarlanmış yeri ancak sistemin içinde, sisteme uygun

* (Lat.) Başından itibaren.

20. Niklas Luhmann'ın sistematizminin uluslararası tüzel sisteme etkisi için, bkz. Gunther Teubner'in makaleleri: Gunther Teubner ve Alberto Febbrajo (der.), *State, Law, and Economy as Autopoietic Systems* (Milano: Giuffrè, 1992). John Rawls'ın etik-tüzel teorilerinin bir uyarlaması için, bkz. Charles R. Beitz, *Political Theory and International Relations* (Princeton: Princeton University Press, 1979).

21. Bu kavram, James Rosenau'nun “Governance, Order, and Change in World Politics” başlıklı makalesinde gündeme getirilmiş ve açıklanmıştır. Bkz. James Rosenau ve Ernst-Otto Czempiel, *Governance without Government* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992).

* Makine: Çalışan ve üreten parçalar toplamı. “Biz makineyi, akışları kesen her tür sistem olarak tanımlıyoruz. Dolayısıyla bazen sözcüğün bilinen anlamıyla teknik makinelere, bazen de toplumsal makinelere, arzulayan makinelere bahsediyoruz. Çünkü bize göre makine, ne insanla, ne de doğayla çelişir... Öte yandan makine mekaniğe de indirgenemez. Mekanik teknik makinelerin protokolü ya da bir organizmanın tikel bir örgütlenişidir. Ama maşinizm tamamen farklıdır; akışları kesen her sistemi anlatır ve bu özelliğiyle teknolojinin mekaniğini ve organizmanın örgütlenmesini aşar.” Félix Guattari, *Chaosophy*, s. 98-99.

hiyerarşik ilişkiler içinde arayabilir. Bu önceden kurulu hareket, dünya düzeninin emperyal meşrulaşma sürecinin gerçekliğini, yeni paradigmayı tanımlar.

Bu emperyal paradigma, nitelik bakımından geçiş süreci içindeki bir uluslararası düzen projesini tanımlamaya yönelik diğer çabalardan farklıdır.²² Daha önceki geçiş dönemi perspektifleri yeni düzene giden yolu açacak meşrulaştırma dinamiklerine ağırlık verirken, yeni paradigmada sanki yeni düzen çoktan kurulmuş gibidir. İktidar hakkı ile iktidar uygulamasının kavramsal ayrılmazlığı, sistemin etkili önseli [a priori] olarak en baştan olumlanmıştır. Tam olmayan karşılıklılık ya da daha doğrusu, yeni merkezi iktidarla düzenlemelerinin uygulama alanı arasındaki her zaman mevcut zamansal ve uzamsal uyumsuzluklar, ³⁹ krizlere ya da felç durumuna yol açmak yerine sadece sistemi bunları asgari düzeye indirerek aşmaya zorlar. Kısacası, paradigma değişimi, en azından başlangıçta, egemen ulus-devletlere göre daha üst düzeyde belirlenmiş ve nispeten otonom nitelik kazanmış yerleşik bir iktidarın, etkili düzenlemeler yaparak ve gerektiğinde zor uygulayarak yeni dünya düzeninin merkezi gibi işlev görebileceğinin kabul edilmesiyle tanımlanır.

Demek oluyor ki, Kelsen'in istediği gibi –ancak onun ütopyasının paradoksal bir sonucu olarak– bir çeşit tüzel pozitivizm de yeni bir tüzel düzenin oluşmasına hükmeder.²³ Bir sistem oluşturma kapasitesi aslında somut sistem oluşturma süreci tarafından önceden varsayılr. Dahası, oluşum süreci ve bu süreçteki faal özneler en baştan pozitif olarak tanımlanmış merkezin anaforuna çekilmiştir; bu çekimin gücü, yalnızca merkezin kuvvet uygulama kapasitesi değil, bütünlüğün çerçevesini çizme ve sistematize etme yönündeki merkezde yer alan, biçimsel [formal] gücü yüzünden de karşı konulamaz hale gelir. Bir kere daha Luhmann ve Rawls'ın bir melezi söz konusu burada. Ama onlardan da önce Kelsen, emperyal hak ruhunun o ütopyacı ve dolayısıyla zoraki ve tutarsız kâşifi karşımıza çıkıyor!

Eski İmparatorluk nosyonları bir kez daha oluşum halindeki bu dünya düzeninin doğasını daha iyi açıklamamıza yardımcı oluyor. Thukydides, Livius ve Tacitus'un (bu düşünürlerin çalışmalarını yorumlayan Machiavelli'yle birlikte) bize öğrettiği gibi, İmparatorluk kendi başına güç temelinde değil, gücü hakkın ve barışın hizmetinde

22. V. Rittenberger'in derlediği bir dizi makaleden oluşan *Beyond Anarchy: International Cooperation and Regimes* (Oxford: Oxford University Press, 1994) adlı kitapta uç yaklaşımlardan birini bulabilirsiniz.

23. Bkz. Hans Kelsen, *Peace Through Law* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1944).

gösterme kapasitesi temelinde oluşur. Emperyal orduların bütün müdahaleleri zaten var olan bir çatışmaya karışan bir ya da birden çok tarafın ricasıyla olmuştur. İmparatorluk kendi iradesiyle doğmuş değildir, aksine var olması *istenmiş* ve çatışmaları çözme kapasitesi temelinde kurulmuştur. İmparatorluk ancak mevcut çatışmaları çözmeyi amaçlayan uluslararası konsensüsler zincirine dahil olduğu zaman oluşur ve İmparatorluğun müdahaleleri ancak o zaman tüzel açıdan meşru hale gelir. Machiavelli'den hareketle denebilir ki, İmparatorluğun yayılması, çözmeyi amaçladığı çatışmaların iç seyrine bağlıdır.²⁴ O halde, İmparatorluğun ilk görevi kendi iktidarını destekleyen konsensüsler alanını genişletmektir.

40

Antik model bize hazırlık niteliğinde bazı tahminlerde bulunma imkânı verir; ama bugün yürürlükte olan küresel otoritenin terimlerini eklemek için bunun ötesine geçmemiz gerekiyor. Tüzel pozitivizm ve doğal hak teorileri, sözleşmecilik ve kurumsal gerçekçilik, formalizm ve sistematizm, bunların her biri küresel otoritenin bazı özelliklerini betimleyebilir. Tüzel pozitivizm normatif sürecin merkezinde kuvvetli bir gücün var olmasının zorunluluğunu vurgulayabilir; doğal hak teorileri emperyal sürecin sunduğu barış ve denge değerlerini aydınlatabilir; sözleşmecilik konsensüs oluşumunu öne çıkarabilir; gerçekçilik yeni konsensüs ve otorite boyutları için uygun kurumların oluşum süreçlerine ışık tutabilir; ve formalizm, sürecin tümleyici karakterini vurgulayarak, sistematizmin işlevsel olarak haklılaştırdığı ve düzenlediği şeye mantıksal destek sağlayabilir. Peki ama hangi tüzel model yeni ulus-üstü düzenin bütün bu özelliklerini kucaklar?

Bir tanım yapma yönündeki bu ilk girişimimizde, yeni ulus-üstü tüzel düzenin dinamiklerinin ve eklemlemelerinin, modernlikten postmodernliğe geçiş dönemindeki iç düzenlemeleri belirleyen yeni özelliklere büyük ölçüde denk düştüğünü kabul etmek durumundayız.²⁵ Bu denkliği, (belki Kelsen gibi ve kesinlikle gerçekçi bir tarzda) uluslararası sistemle olan bir “ülke benzerliği” olarak değil, daha çok ülke içi yasal sistemle olan bir “ulus-üstü benzerlik” olarak kabul etmemiz gerekiyor. İki sistemin de asli özelliği işlem, önlem ve hitap gibi tüzel

24. Machiavelli'nin Roma İmparatorluğu yorumu için, bkz. Antonio Negri, *Il potere costituente* (Milano: Sugarco, 1992), s. 75-96; İngilizce çevirisi: *Insurgencies: Constituent Power and the Modern State*, çev.: Maurizia Boscagli (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999).

25. Modernlikten postmodernliğe tüzel geçişle ilişkin bir yorum için, bkz. Michael Hardt ve Antonio Negri, *Labor of Dionysus: A Critique of the State-Form* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994), 6. ve 7. bölümler [*Dionysos'un Emeği*, İletişim Yay., 2003].

sı hukukta yol açtığı dönüşümler değil, aynı zamanda tek tek toplumların ve ulus-devletlerin idari hukukunda, daha doğrusu kozmopolit toplumun idari hukukunda yarattığı değişimler de gösteriyor.²⁷ Ulus-üstü hukukta görülen çağdaş dönüşümler yoluyla, emperyal kuruluş süreci ya doğrudan ya da dolaylı olarak ulus-devletlerin iç hukukuna nüfuz etmeye ve onu yeniden biçimlendirmeye yöneliyor ve dolayısıyla ulus-üstü hukuk iç hukukları güçlü bir biçimde yukarıdan belirliyor.

42

Bu dönüşümün belki de en önemli belirtisi *müdahale hakkı* denen bir hakkın gelişmesidir.²⁸ Bu genelde dünya düzeninin hâkim öznelерinin, insani sorunları engelleme ya da çözme, anlaşmaları güvence altına alma ve barışı dayatma amacıyla öteki öznelерin topraklarına müdahale etme hakkı ya da görevi olarak anlaşılır. Müdahale hakkı, uluslararası düzeni korumak amacıyla imzalanan Kurucu Antlaşma'yla Birleşmiş Milletler'in eline verilen araçlar takımı arasında göze en çok çarpan haktır, ama bu hakkın günümüzdeki düzenlenişi niteliksel bir sıçrama içerir. Artık eski uluslararası düzende olduğu gibi tek tek ege-men devletler ya da ulus-üstü güç (BM) sadece gönüllü olarak imzalanmış uluslararası anlaşmaların uygulanmasını ya da dayatılmasını sağlamak üzere müdahalede bulunmuyor. Şimdi ister hak, isterse konsensüs yoluyla meşruluk kazanmış ulus-üstü özneler, herhangi bir acil durum ya da üstün etik ilkeler bütünü adına müdahalede bulunuyor. Bu müdahalenin arkasında, sadece sürekli bir acil ve istisnai durum değil, *temel adalet değerlerine gönderme yapılarak* haklılaştırılan sürekli bir acil ve istisnai durum yatıyor. Başka bir deyişle, polislik hakkı evrensel değerler tarafından meşrulaştırılıyor.²⁹

27. Bu süreç hakkında iyi bir fikir sahibi olmak için, uluslararası hukuk ve uluslararası ekonomi alanlarının klasiklerini birlikte okumak ve bunların farklı disiplinlerden gelen, ama belli bir neo-realizmi, daha doğrusu Hobbes'çu anlamda realizmi paylaşan tespitlerini ve reçetelerini bağlantılandırmak yeterli olabilir; örneğin, bkz. Kenneth Neal Waltz, *Theory of International Politics* (New York: Random House, 1979); ve Robert Gilpin, *The Political Economy of International Relations* (Princeton: Princeton University Press, 1987).

28. Bu konu hakkındaki geniş, ama genelde karışık literatür hakkında genel bir fikir edinmek için, bkz. Gene Lyons ve Michael Mastanduno (der.), *Beyond Westphalia? State Sovereignty and International Intervention* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1995); Arnold Kanter ve Linton Brooks (der.), *U.S. Intervention Policy for the Post-Cold War World* (New York: Norton, 1994); Mario Bettati, *Le droit d'ingérence* (Paris: Odile Jacob, 1995) ve Maurice Bernard, *La fin de l'ordre militaire* (Paris: Presses de Sciences Politiques, 1995).

29. Uluslararası ilişkilerde etik üzerine Michael Walzer ve Charles Beitz'in daha önce alıntılıdığımız önermelerine ek olarak, bkz. Stanley Hoffmann, *Duties beyond Borders* (Syracuse: Syracuse University Press, 1981); Terry Nardin ve David R. Mape (der.), *Traditions of International Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992).

Bu yeni müdahale hakkının, birincil olarak acil insani sorunları çözmeyi amaçladığı için, meşruluğunu evrensel değerlere dayandırıdığını varsaymamız gerekir mi? Acaba biz bu hareketi tarihsel çerçevenin değişken öğeleri temelinde evrensel adalet ve barış güçleri tarafından yönlendirilen bir yapısal mekanizmayı harekete geçiren bir süreç olarak mı okumalıyız? O zaman biz, antik dönem Roma-Hıristiyan muhayyilesinde yürürlüğe konan geleneksel İmparatorluk tanımına çok yakın bir durumda mı oluruz?

Bu sorulara araştırmanın böylesine erken bir aşamasında olumlu yanıt vermek fazla iddialı olur. Gelişmekte olan emperyal gücü, sürekli olarak ortaya çıkan acil durumlara yönelik bir haklı savaş pratiği temelinde kurulmuş bir polislik bilimi olarak tanımlamak muhtemelen doğrudur; ancak bu halihazırda hiç de yeterli bir tanım değildir. Görmüş olduğumuz gibi, yeni küresel düzenin fenomenolojik belirleyenleri, aynı zamanda kriz ve savaşa göre de doğru bir biçimde nitelenebilir olan son derece değişken bir durumda bulunuyor. Bu düzenin engelleme ve polislik yapma açısından meşrulaştırılmasıyla, bizatihi kriz ve savaşın bu adalet kavramının son derece kuşkulu kaynağını ve meşruluğunu göstermesi gerçeğini nasıl bağdaştırabiliriz? Daha önce belirtmiş olduğumuz gibi, bu ve benzeri teknikler, tanık olduğumuz şeyin yeni bir dünya düzeninin maddi kuruluş süreci, bu düzenin idari mekanizmasının güçlendirilmesi ve bütün yerküre üzerinde yeni emir komuta hiyerarşilerinin üretilmesi olduğunu gösteriyor. Kuruluşu sürecinde bu bütünlüğün yayıldığı saha içindeki adalet ve düzen tanımlarına kim karar verecek? Barış kavramını kim tanımlayacak? Tarihin askıya alınması sürecine kim birlik kazandıracak ve bu askıya almanın adil olduğunu kim iddia edecek? Bu sorular çerçevesinde, İmparatorluk sorunsalı kapalı değil, tamamen açıktır.

Bu noktada yeni tüzel aygıt sorunu bize en dolaysız haliyle sunuluyor: hâlâ virtüel^{*} olmasına rağmen hepimize aktüel^{**} olarak uygulanan bir küresel düzen, bir adalet ve bir hak nosyonu. Kendimizi giderek daha fazla bu gelişmenin parçası olarak hissetmeye zorlanıyor ve bu çerçevede olan bitenin sorumluluğunu üstlenmeye çağırıyoruz. Etik sorumluluğumuzun yanı sıra yurttaşlığımız da bu yeni boyutlara sığdırılıyor; gücümüz ve güçsüzlüğümüz burada ölçülüyor. Kantçı bir yaklaşımla söyleyecek olursak, içsel ahlâki tabiatımız, toplumsal düzenle karşılaştığında ve bu düzende sınandığında, İmparatorluğun etik, politik ve tüzel kategorileri tarafından belirlenmeye yatkın hale geliyor. Ya

* Gerçek, ama henüz algılanamayan, potansiyel olan. (ç.n.)

** Somut olarak mevcut olan. (ç.n.)

da diyebiliriz ki, her insanın ve yurttaşın dışsal ahlâkiliği şimdi artık sadece İmparatorluk çerçevesi içinde ölçülebiliyor. Bu yeni çerçeve bizi bir dizi tehlikeli açmazla yüz yüze gelmeye zorluyor, çünkü biçimlenmekte olan bu yeni tüzel ve kurumsal dünyada hem adalete ilişkin fikirlerimiz ve pratiklerimiz hem de umut araçlarımız kuşkulu hale gelmiştir. Değerleri kavramaya yönelik özel ve bireysel araçlar yoktur artık: İmparatorluğun ortaya çıkışıyla birlikte artık evrenselin yerel dolaşımlarıyla değil, somut bir evrenselin kendisiyle karşılaşırız. Değerlerin yöreselliği, onların ahlâki içeriklerini koruyan sığınaklar, işgalci dışarıya karşı korunma sağlayan sınırlar hep kayboluyor. Hepimiz mutlak sorular ve radikal alternatiflerle yüzleşmek zorunda bırakılıyor. İmparatorlukta, etik, ahlâk ve adalet yeni boyutlar kazanıyor.

Araştırma sürecimizin tamamında kendimizi klasik bir siyaset felsefesi sorunsalıyla karşı karşıya bulduk: İmparatorluğun gerilemesi ve çökmesi.³⁰ Daha başlangıçta, İmparatorluğun ilk kuruluş sürecini ele alırken bu gerileme ve çökme konusuna değinmek çelişki gibi görünebilir, ama İmparatorluğun oluş süreci fiilen onun yozlaşma ve gerilemesini niteleyen aynı koşullar temelinde gerçekleşir. İmparatorluk bugün üretim ağlarının küreselleşmesini destekleyen ve dünya düzeni içinde bütün güç ilişkilerini sarmaya çalışan geniş ağın merkez üssü olarak ortaya çıkıyor, ama aynı zamanda düzeni tehdit eden yeni barbarlar ve asi kölelere karşı güçlü bir polislik işlevini yerine getiriyor. İmparatorluğun gücü yerel güç dinamiklerindeki dalgalanmalara ve idari işlemlerin “istisnailiği” adına bir normallik durumuna geri dönmeye gayret eden, ama bunu asla tam olarak başaramayan değişken ve kısmi tüzel düzenlemelere boyun eğmiş görünüyor. Gelgelelim bunlar tam da yozlaşma dönemindeki antik Roma’yı tanımlayan ve onun Aydınlanmacı hayranlarının birçoğuna acı veren özelliklerdir. Yeni emperyal hak ilişkisini kuran süreçlerin karmaşıklığının çözüleceğini ummamalıyız. Tersine, süreçler çelişki doludur ve öyle kalacaktır. Adalet ve barışın tanımı sorunu hiçbir somut çözüme kavuşmayacaktır; yeni emperyal kuruluşun kuvveti, çoklukta eklenilen bir konsensüs içinde somutluk kazanmayacaktır. İmparatorluğun tüzel önerisinin koşulları, ne kadar somut olursa olsun, tamamen belirlenim dışıdır. İmparatorluk kriz olarak doğdu ve kendini kriz olarak gösteriyor. O halde bunu,

30. Burada iki klasik metne başvuruyoruz: Montesquieu, *Considerations on the Causes of the Greatness of the Romans and Their Decline*, çev.: David Lowenthal (New York: Free Press, 1965); ve Edward Gibbon, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, 3 cilt (Londra: Penguin, 1994) [*Roma İmparatorluğu'nun Gerileyiş ve Çöküş Tarihi Cilt IV: Bizans*, çev.: Asım Baltacıgil, Arkeoloji ve Sanat Yay., 1994].

Montesquieu ve Gibbon'ın betimlediği gibi bir yozlaşma İmparatorluğu olarak mı anlayacağız? Yoksa bunu klasik terimlerle bir çürüme İmparatorluğu olarak anlamak daha mı doğrudur?

Burada çürümeyi birinci olarak yalnızca ahlâki anlamda değil, aynı zamanda tüzel ve politik anlamda da kavramamız gerekiyor; çünkü Montesquieu ve Gibbon'a göre, farklı hükümet biçimleri cumhuriyet içinde sağlam bir biçimde yerleşmemişse, çürüme döngüsü kaçınılmaz olarak devreye girer ve topluluk parçalanır.³¹ İkinci olarak, çürümeyi metafizik açıdan da anlamalıyız: Nerede kendilik ve öz, etkililik ve değer ortak bir tatmin bulamaz, orada meydana gelme değil bozulma başlar.³² Bunlar, ilerleyen bölümlerde uzun uzadıya üzerinde duracağımız, İmparatorluğun temel eksenlerinden bazılarıdır.

45

Hıristiyanlığın Avrupa'da doğuşu ve Roma İmparatorluğu'nun çöküş döneminde genişlemesine gönderme yapan son bir analogi kurmamıza izin verin. Bu süreçte, gelecekteki dünyaya, yani İsa'nın bin yıllık hükümrانlığına dair kehanetle ilgili olarak muazzam bir öznellik potansiyeli oluştu ve pekişti. Bu yeni öznellik emperyal hakkın ruhuna mutlak bir alternatif, yeni bir ontolojik temel ortaya koydu. Bu bakış açısına göre İmparatorluk "zamanların olgunlaşması" ve bilinen bütün uygarlığın birleşmesi olarak kabul edildi, ama aynı İmparatorluk total olarak tamamen farklı bir etik ve ontolojik eksenin meydan okuyuşuyla karşı karşıya kaldı. Aynı şekilde bugün de, yeni emperyal hakkın sınırlarının ve çözümsüz sorunlarının sabit olduğunu düşünürsek, teori ve pratiğin bir kere daha bu sorunları aşabileceğini, –İmparatorluk içinde ama aynı zamanda İmparatorluk karşısında ve ötesinde, yani aynı bütünlük düzeyinde– uzlaşmazlığın ontolojik temelini bulabileceğini söyleyebiliriz.

31. Jean Ehrard'ın etrafı bir biçimde gösterdiği gibi, Roma'nın gerilemesinin Sezar'la başladığı tezi bütün Aydınlanma çağı tarih yazımında sürekli olarak yeniden dile getirilmiştir. Bkz. Jean Ehrard, *La politique de Montesquieu* (Paris: A. Colin, 1965).

32. Politik rejimlerin yozlaşması ilkesi, Sofistik dönemde dile getirildiği haliyle yönetim biçimleri teorisinde içeriliyordu ve bu teori daha sonraları Platon ve Aristoteles tarafından sistemli hale getirilecekti. "Politik" yozlaşma ilkesi, sonradan yönetim biçimlerinin etik semalarını devresel nitelikli zamansal gelişmeler olarak kavrayan teoriler yoluyla tarihsel gelişmenin bir ilkesine dönüştürüldü. Bu çabaya destek veren farklı teorik eğilimler içinde (bu bakımdan Stoikler kesinlikle temel niteliklidir), Polybius gerçekte yozlaşmanın yaratıcı işlevini kutlayarak, modelin nihai halini tarif etmiş olan kişidir.

II Biyo-politik üretim

“Polis”, yasa koyucular, ordu ve maliyeyle birlikte, devletin başındaki bir yönetim birimi gibi görünür. Doğru. Ama aslında polis akla gelen her şeyi kuşatır. Turquet şöyle der: “Polis insanların koşullarına, onların yaptığı ya da yapabileceği ne varsa oraya doğru dallanıp budaklanır. Polisin alanı yargı, finans ve orduyu içine alır.” *Polis* her şeyi içerir.

Michel Foucault

Tüzel açıdan bakarak İmparatorluğun ideal yaratılış unsurlarından bazılarına göz atabilmiş durumdayız. Ama tek başına bu açıdan bakılarak emperyal makinenin fiilen nasıl harekete geçirildiğini anlamak imkânsız değilse bile zordur. Tüzel kavramlar ve sistemler her zaman kendilerinden başka bir şeye gönderme yapar. Hakkın evrimi ve uygulandığı sürecinde bu tüzel kavram ve sistemler, toplumsal gerçeklik üzerindeki projelerini belirleyen maddi koşula işaret eder. Analizimiz şimdi bu maddilik düzeyine inmeli ve orada yönetim paradigmasının maddi dönüşümünü araştırmalıdır. Yani, toplumsal gerçekliğin üretim araçları ve güçleriyle birlikte onu harekete geçiren öznellikleri keşfetmemiz gerekiyor.

Michel Foucault'nun eserleri, birçok bakımdan, emperyal yönetimin maddi işleyişine ilişkin böyle bir araştırma için zemin oluşturur. Foucault'nun çalışmaları her şeyden önce toplumsal biçimlerdeki tarihsel, dönemsel geçişi, *disiplin toplumundan kontrol toplumuna* geçişi anlamamıza imkân verir.¹ Disiplin toplumu, toplumsal komuta mekanizmasının, âdetleri, alışkanlıkları ve üretici pratikleri üreten ve düzenleyen yaygın bir *dispositif*'ler^{*} ya da aygıtlar şebekesi yoluyla kurulduğu toplumdur. Bu topluma işlerlik kazandırmak ve onun işleme ve/veya dışlama mekanizmalarına itaati sağlamak, toplumsal alanın yapısını belirleyen ve disiplinin "aklı" için uygun mantıkları sunan disiplin kurumları (hapishane, fabrika, tımarhane, hastane, üniversite, okul vb) vasıtasıyla başatılır. Disiplinci iktidar sonuç olarak düşünce ve pratik sınırlarını ve parametrelerini belirleyerek, normal ve/veya sapkın davranışları tarif edip yaptırıma tabi kılarak yönetir. Foucault genel olarak disiplinliliğin ortaya çıkışını göstermek için *ancien régime* ve Fransız uygarlığının klasik dönemine gönderme yapar; ama daha genel olarak diyebiliriz ki, kapitalist birikimin bütün ilk aşaması (Avrupa'da ve başka yerlerde) bu iktidar paradigması koşullarında yaşanmıştır. Buna karşılık, kontrol toplumu dediğimizde, komuta mekanizmalarının giderek daha fazla "demokratik", giderek daha fazla toplumsal alana içkin hale geldiği, yurttaşların beyinleri ve bedenleri üzerinden dağıtıldığı (modern dönemin son döneminde gelişen ve postmodern döneme açılan) bir toplum anlaşılır. Yönetim için uygun toplumsal bütünleşme ve dışlama davranışları böylelikle giderek artan bir biçimde öznelde içselleşmiştir. İktidar artık doğrudan beyinleri (iletişim sistemleri, enformasyon ağları vb içinde) ve bedenleri (refah sistemleri, gözetim altındaki etkinlikler vb içinde) yaşama duyusundan ve yaratma arzusundan otonom bir yabancılaşma durumuna getirerek örgütleyen mekanizmay-

1. Disiplin toplumundan kontrol toplumuna geçiş Foucault tarafından açıkça işlenmemiş olmakla birlikte, eserlerinde içkin olarak mevcuttur. Biz bu yorumda Gilles Deleuze'nün mükemmel çalışmasını izliyoruz. Bkz. Gilles Deleuze, *Foucault* (Paris: Minuit, 1986) ve "Post-scriptum sur les sociétés de controle", *Pourparlers* (Paris: Minuit, 1990) [*Müzakereler*, çev.: İnci Uysal, Norgunk Yay., 2006]. Ayrıca, bkz. Michael Hardt, "The Withering of Civil Society", *Social Text*, no. 45 (Kış 1995), 27-44.

* "Bu terimle açıklığa kavuşturmayı amaçladığım şey, ilk olarak söylemler, kurumlar, mimari biçimler, düzenleyici kararlar, yasalar, idari önlemler, bilimsel sözceler, felsefi, ahlâki ve hayırseverce önermelerden -kısacası, söylenmemiş olduğu kadar söylenmiş her şeyden- oluşan, bütünüyle heterojen bir bütündür. Dispositifin unsurları bunlardır. Dispositifin kendisi ise, bu unsurlar arasında kurulabilecek ilişkiler şebekesidir." [Michel Foucault, *Seçme Yazılar I: Entelektüelin Siyasi İşlevi*, Ayrıntı Yayınları, 2000, s. 119-120.]

la çalışır. Kontrol toplumu, demek ki, ortak ve gündelik pratiklerimizi içsel olarak canlandıran normleştirici disiplin aygıtlarının güçlendirilmesi ve genelleştirilmesi olarak tanımlanabilir; ama disiplinin aksine, bu kontrol mekanizması esnek ve değişken ağlar yoluyla toplumsal kurumların yapılaşmış alanı dışına da pekâlâ uzanabilir.

48 İkinci olarak, Foucault'nun eserleri yeni iktidar paradigmasının *biyo-politik* doğasını anlamamıza imkân verir.² Biyo-iktidar, toplumsal hayatı onu izleyerek, yorumlayarak, soğurarak ve yeniden eklemleyerek içeriden düzenleyen bir iktidar biçimidir. İktidar, bütün nüfusun hayatı üzerinde etkili olan bir komutayı ancak her bireyin kendine göre benimseyip yeniden canlandırdığı bütünsel, hayati bir işlev haline geldiğinde başarabilir. Foucault'nun dediği gibi, "hayat artık [...] iktidarın bir nesnesi haline gelmiştir."³ Bu iktidarın en önemli işlevi hayatı bütün yönleriyle kuşatmaktır ve asli görevi de hayatı yönetmektir. O halde biyo-iktidar, iktidar konusunda asıl meselenin bizatihi hayatın üretimi ve yeniden üretimi olduğu bir durumu anlatır.

Foucault'nun çalışmalarındaki bu iki çizgi, ancak kontrol toplumu-na özgü referans alanı olarak biyo-politik bağlamı benimseyebilmeleri anlamında, birbiriyle tam bir uyum içindedir. Disiplin toplumundan kontrol toplumuna geçişte yeni bir iktidar paradigması gerçekleşir ve bu paradigma toplumu biyo-iktidar alanı olarak gören teknolojiler tarafından tanımlanır. Disiplin toplumunda biyo-politik teknolojilerin etkileri, disiplinin görece kapalı, geometrik ve nicel mantıklara göre sağlanması anlamında, hâlâ kısmiydi. Disiplincilik bireyleri kurumlar içinde sabitliyordu, ama onları üretim pratikleri ve üretici toplumsallaşma ritimleri içinde tamamen kuşatmayı başaramamıştı; disiplin toplumu bireylerin bilinçleri ve bedenlerine tamamen nüfuz etme noktasına, bireyleri eylemlerinin bütünlüğü içinde ele alma ve örgütlenme noktasına erişememişti. Bu da demek oluyor ki disiplin toplumunda bireyle ikti-

2. Bkz. asıl olarak Michel Foucault, *The History of Sexuality*, çev.: Robert Hurley (New York: Vintage, 1978), 1:135-145 [*Cinselliğin Tarihi*, çev.: Hülya Tufan, Ayrıntı Yayınları, 2003]. Biyo-politik kavramı üzerine Foucault'nun yaptığı diğer yorumlar için, bkz. "The Politics of Health in the Eighteenth Century," *Power/Knowledge*, (der.) Colin Gordon (New York: Pantheon, 1980), s. 166-182; "La naissance de la médecine sociale", *Dits et écrits* (Paris: Gallimard, 1994), 3:207-228, özellikle s. 210; ve "Naissance de la biopolitique", *Dits et écrits*, 3:818-825. Foucault'nun biyo-politik nosyonunu izleyen diğer yazarlardan örnekler için, bkz. Hubert Dreyfus ve Paul Rabinow (der.), *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics* (Chicago: University of Chicago Press, 1992), s. 133-142; ve Jacques Donzelot, *The Policing of Families*, çev.: Robert Hurley (New York: Pantheon, 1979).

3. Michel Foucault, "Les mailles du pouvoir", *Dits et écrits* (Paris: Gallimard, 1994), 4: 182-201; alıntı, s. 194 ["İktidarın Halkaları", *Seçme Yazılar 2*, Ayrıntı Yay., 2002, s. 140-161].

dar arasındaki ilişki statikti: İktidarın disiplinci işgali bireyin direnişine denk düşüyordu. Buna karşılık iktidar bütünüyle biyo-politik hale geldiğinde, bütün toplumsal bünye iktidar mekanizması tarafından tasarlanır ve onun virtüelliği çerçevesinde gelişir. Bu ilişki açık, nitel ve duygulanımsaldır. Toplumsal yapı ve gelişme süreçlerinin sinir uçlarına kadar erişen bir iktidar altında yaşayan toplum, tek bir bünye gibi tepki verir. İktidar böylelikle insanların bilincinin ve bedenlerinin –aynı zamanda bütün toplumsal ilişkilerin– derinliklerine kadar işleyen bir kontrol mekanizması olarak kendini gösterir.⁴

Dolayısıyla, disiplin toplumundan kontrol toplumuna geçişte, kapitalizmin bütün gelişim seyri içinde peşinde olduğu bir noktaya gelindiği söylenebilir: Artık tüm toplumsal güçler giderek artan şekilde karşılıklı olarak birbirini içermektedir. Marx da, emek gücünün sermayeye biçimsel boyunduruğundan [formal subsumption] gerçek boyunduruğuna [real subsumption] geçişten bahsederken, aynı olguyu kabul etmişti.⁵ Daha sonra Frankfurt Okulu düşünürleri, bununla çok yakından ilişkili bir geçiş, kültürün (ve toplumsal ilişkilerin) totaliter devlet figürü altında ya da daha doğrusu Aydınlanma'nın sapkın diyalektiği içinde boyunduruk altına alınmasını analiz ediyorlardı.⁶ Bununla birlikte bizim kastettiğimiz geçiş, Marx'ın betimlediği ve Frankfurt Okulu tarafından yeniden işlenmiş ve genişletilmiş olan ve sürecin tek boyutluluğuna ağırlık veren bir anlayıştan tamamen farklı, asıl olarak çoğulluğun ve çok boyutluluğun paradokslarıyla uğraşan Foucault'cu geçiş anlayışına yakındır; ve Deleuze ile Guattari bu bakış açısını çok daha açık hale getirmişlerdir.⁷ Gerçek boyunduruğun analizi, bu boyunduruk yalnızca toplumun ekonomik ya da kültürel boyutunun değil, bizatihi toplumsal *bios*'un kuşatılması olarak anlaşıldığında ve analiz disiplin ve/veya kontrol kipliklerini dikkate aldığı anda, doğrusal ve totaliter kapitalist gelişme figürünü sekteye uğratar. Sivil toplum devlet içinde

4. Birçok düşünür Foucault'yla aynı hattı izlemiş ve refah devletini başarıyla sorun-sallaştırmıştır. Belli başlı örnekler olarak, bkz. Jacques Donzelot, *L'invention du social* (Paris: Fayard, 1984); Francois Ewald, *L'état providence* (Paris: Seuil, 1986).

* Bu iki kavramın geniş açıklaması için bkz. s. 271. (ç.n.)

5. Karl Marx, "Results of the Immediate Process of Production", çev.: Rodney Livingstone, *Capital* ek olarak basılmıştır, çev.: Ben Fowkes (New York: Vintage, 1976), 1:948-1084. Ayrıca, bkz. Antonio Negri, *Marx beyond Marx*, çev.: Harry Cleaver, Michael Ryan ve Maurizio Viano (New York: Autonomedia, 1991). [*Marx Ötesi Marx*, çev.: Münevver Çelik, Otonom Yay., 2006].

6. Bkz. Max Horkheimer ve Theodor Adorno, *The Dialectic of Enlightenment*, çev.: John Cumming (New York: Herder and Herder, 1972) [*Aydınlanmanın Diyalektiği*, 2 cilt, Kabcacı Yayınları, 1995-96].

7. Bkz. Gilles Deleuze ve Félix Guattari, *A Thousand Plateaus*, çev.: Brian Massumi (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987).

massedilir, ama bunun sonucu daha önce sivil toplum içinde koordine edilmiş ve dolayımlanmış olan öğelerin patlamasıdır. Direnişler artık marjinal olmayıp ağ şebekeleri halinde açılan toplumun merkezinde aktif şekilde yer alır; bireysel her nokta bin yaylada* tekilleştirilmiştir. Dolayısıyla Foucault'nun örtük olarak kurduğu (ve Deleuze ile Guattari'nin açık hale getirdiği) şey bir iktidar paradoksudur; iktidar bir yanda toplumsal yaşamın her ögesini kendi içinde birleştirip kuşatırken (böylelikle farklı toplumsal kuvvetleri etkili bir biçimde uzlaştırma kapasitesini kaybederken), aynı zamanda da yeni bir bağlam, maksimum çoğulculuk ve sayısız tekilleşme içeren bir ortam –bir olay ortamı– ortaya çıkarır.⁸

50

Kontrol toplumu ve biyo-iktidar kavramlarının ikisi de İmparatorluk kavramının merkezi özelliklerini betimler. İmparatorluk kavramı, öznelerin yeni her-yönlülüğünün [omniversality] anlaşılması için gerekli çerçeveyi sağlar ve yeni iktidar paradigmasının bizi götürdüğü yerdir. İşte bu noktada, (ister sözleşme temelli isterse BM biçimiyle) uluslararası hukukun çeşitli eski teorik çerçeveleriyle emperyal hukukun yeni gerçekliği arasında tam anlamıyla bir uçurum ortaya çıkar. Süreçteki bütün aracı unsurlar öylesine ayrışır ki, uluslararası düzenin meşruluğu artık dolayımlar yoluyla kurulamaz ve bütün çeşitliliği içinde dolayımsız olarak kavranmak zorundadır. Bu olguyu daha önce tüzel açıdan ele aldık. Gördüğümüz üzere, yeni hak nosyonu küreselleşme bağlamında ortaya çıkıp evrensel, yerküresel alanı tek bir sistemik bütün olarak görmeye muktedir olduğunu iddia ettiği zaman, dolayımsız bir önkoşula (bir istisna durumunda hareket etmek) ve yeterli, plastik ve kurucu bir teknolojiye (polislik teknikleri) sahip olmak zorundadır.

Ancak her ne kadar istisnai durum ve polis teknolojileri yeni emperyal hakkın katı çekirdeğini ve merkezi ögesini oluşturuyor olsa da, bu

* Yayla (plateau): "Biz, bir rizom oluşturacak şekilde yerin altındaki kökler tarafından öteki çokluklarla bağlanan her çokluğa yayla diyoruz. Biz bu kitabı rizom olarak yazıyoruz. Kitabımız yaylalardan oluşmuştur... Her yaylayı her yerinden başlayarak okuyabilirsiniz ve her yayla bütün diğer yaylalarla bağlantılıdır." Deleuze ve Guattari, *A Thousand Plateaus*, s. 22.

8. Örnek olarak, bkz. Peter Dews, *Logics of Disintegration: Poststructuralist Thought and the Claims of Critical Theory* (Londra: Verso, 1987), 6. ve 7. bölümler. Bu iktidar ve onu kesip geçen krizler tanımı kabul edildiğinde, Foucault'nun (ve ondan çok Deleuze ile Guattari'nin) söylemi refah devletini eleştirmek için güçlü bir teorik çerçeve sunar. Bu söylemle az çok aynı çizgide olan analizler için, bkz. Claus Offe, *Disorganized Capitalism: Contemporary Transformations of Work and Politics* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1985); Antonio Negri, *Revolution Retrieved: Selected Writings* (Londra: Red Notes, 1988) ve Michael Hardt ile Antonio Negri, *Labor of Dionysus* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994), özellikle s. 23-213'teki Antonio Negri'ye ait makaleler.

yeni rejimin, başka zamanlarda birçok (aslında gereğinden fazla!) yazar tarafından inanılmaz bir şamatayla her yönüyle betimlenmiş olan tüzel diktatörlük ya da totaliterlik sanatlarıyla hiçbir ilişkisi yoktur.⁹ Aksine, hukuk yönetimi bu çağdaş geçiş döneminde merkezi bir rol oynamayı sürdürür: Hak kavramı etkisini kaybetmez ve (özellikle istisna durumu ve polis teknikleri yoluyla) genel uygulama haline gelir. Bu, iktidarla öznellikler arasındaki dolayimsız ilişkiyi ortaya çıkaran radikal bir dönüşümdür ve dolayısıyla hem “daha önceki” dolayımın artık mümkün olmadığını, hem de olayın kontrol dışı zamansal değişebilirliğini gösterir.¹⁰ Biyo-politik dünyanın derinliklerine kadar yayılmak, sınırsız küresel uzamları katetmek, önceden kestirilmesi imkânsız zamansallığı göğüslemek; bunlar, üzerinde yeni ulus-üstü hak tanımının yükselmesi gereken belirlenimlerdir. İşte burası İmparatorluk kavramının kendini kurma mücadelesi vermesi, etkililiğini kanıtlaması ve dolayısıyla makinenin harekete geçirilmesi gereken yerdur.

Bu açıdan bakıldığında, yeni paradigmanın biyo-politik bağlamı analizimizin tam merkezine oturmuştur. Bu bağlam, iktidara yalnızca itaatle itaatsizlik ya da biçimsel politik katılımı ret değil, tüm hayat ve ölüm, servet ve yoksulluk, üretim ve toplumsal yeniden üretim vb alternatiflerinin sunulduğu yerdir. Yeni hak nosyonunun İmparatorluk iktidarının bu boyutunu temsil ederken karşılaştığı büyük güçlükler ve biyo-iktidar tüm maddi yönleriyle işlemekteki âcizliği dikkate alındığında, emperyal hak dünya düzeninin yeni kuruluşunun altında yatan kurguyu en iyi ihtimalle kısmen temsil edebilir ve aslında onu harekete geçiren motor gücü kavrayamaz. Bizim analizimizde daha çok biyo-iktidarın *üretici* boyutuna ağırlık verilmelidir.¹¹

9. Soğuk Savaş döneminde kurgulanmış olan “totalitaryanizm” nosyonları aslında çok iyi propaganda, ama yetersiz analiz araçları olmuş, çoğu kez zalim engizisyon yöntemlerine ve zararlı ahlâki argümanlara yol açmıştır. Kitaplığımızda totalitaryanizmi analiz eden kitaplarla doldurduğumuz sayısız raftan utanç duymalı ve hepsini çöpe atmakta hiç tereddüt etmemeliyiz. En tutarlısından en saçmasına kadar totalitaryanizm edebiyatı üzerine kısa bir özet için, bkz. Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (New York: Harcourt, Brace, 1951) [*Totalitarizm Kaynakları-1/ Antisemitizm*, çev.: Bahadır Sina Şener, İletişim Yayınları, 1997]; ve Jeanne Kirkpatrick, *Dictatorships and Double Standards* (New York: Simon and Schuster, 1982). Bölüm 2.2’de totalitaryanizm kavramını etrafıca ele alacağız.

10. Burada 1920’lerde ve 30’larda, ağırlıklı olarak Almanca konuşulan dünyada, Ernst Jünger’den Carl Schmitt’e kadar bir dizi düşünürün geliştirdiği *Mobilmachung* meselesini kastediyoruz. Fransız kültüründe de 1930’lu yıllarda böylesi tutumlar ortaya çıkmıştı ve bu temalar etrafındaki polemik henüz bitmiş değildir. Georges Bataille figürü bu tartışmanın göbeğinde yer alır. Başka bir doğrultuda, Fordist kapitalizmde kolektif emek gücünün kuruluşunun bir paradigması olarak “genel seferberlik” [general mobilization] kavramı için, bkz. Jean Paul de Gaudemar, *La mobilisation générale* (Paris: Maspero, 1978).

11. Foucault’cu biyo-iktidar yorumunu etkili bir biçimde geliştiren tartışmaların son

Biyo-iktidar ve kontrol toplumuyla ilişki içinde üretim sorunu, yine de, bu nosyonları ödünç aldığımız yazarların eserlerindeki gerçek bir zaa- fı ortaya çıkarıyor. O halde, Foucault'nun eserlerinin "hayati" ya da bi- yo-politik boyutlarını üretim dinamikleriyle ilişkili olarak açığa çıkar- mamız gerekiyor. Foucault 1970 ortalarında kaleme aldığı bazı yazıla- rında, biyo-politik bağlamın nasıl adım adım kapitalist birikimin hiz- metine koşulduğunu dikkate almaksızın antik dönemin "egemen" dev- letinden modern "disiplin" toplumuna geçişin anlaşılamayacağını sa- vunuyordu: "Toplumsal bireyler üzerindeki kontrolü yalnızca bilinç ya da ideoloji yoluyla değil, bedende ve bedenle sağlar. Kapitalist top- lum için en önemli şey, biyolojik, somatik ve bedensel olan şeydir, bi- yo-politikadır."¹²

Foucault'nun bu dönemdeki araştırma stratejisinin merkezi amaçla- rından biri, iktidar ve toplumsal yeniden üretim sorununu üretimin ger- çek ve temel nitelikli düzeyinden ayrı bir üstyapı düzeyinde düşünen teorilerin, Marksist teorinin birçok çeşidi de dahil olmak üzere tarihsel materyalizm versiyonlarının ötesine geçmektir. Böylece Foucault top- lumsal yeniden üretim sorununu ve üstyapı deneni yapının bütün öğele- rini maddi temel yapı içine taşımaya ve bu alanı yalnızca ekonomik te- rimlerle değil, aynı zamanda kültürel, bedensel ve öznel terimlerle de tanımlamaya girişti. Dolayısıyla, Foucault'nun toplumsal bütün kavra- yışının, çalışmalarının bu dönemi izleyen aşamasında toplumun tüm bi- yo-politikasında etkin bir iktidar figürü olarak kontrol toplumunun gi- derek ortaya çıkan belirgin çizgilerini açığa vururken nasıl mükemmel- leştiğini ve somutlaştığını görüyoruz. Bununla birlikte, Foucault'nun -toplumun biyo-politik ufkunu çok iyi kavradığı, onu içkin bir alan olarak tanımladığı zaman bile- düşüncelerini başından itibaren araştı- rmalarına rehberlik eden o yapısalcı epistemolojiden koparmayı başar-

derece ilginç seyri, Jacques Derrida'nın, Walter Benjamin'in "Critique of Violence" makalesine dair yaptığı yorumdan ("Force of Law", Drucilla Cornell, Michel Rosen- feld ve David Gray Carlson [der.], *Deconstruction and the Possibility of Justice* [New York: Routledge, 1992], s. 3-67) *Homo sacer: il potere sovrano e la nuda vita* (Torino: Einaudi, 1995) [*Kutsal İnsan, Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*, çev.: İsmail Türk- men, Ayrıntı Yay., 2001] adlı kitabıyla Giorgio Agamben'in daha yakın tarihli ve da- ha kışkırtıcı katkısına kadar izlenebilir. Ancak bize göre temel mesele, bütün bu tartışmaların "bios"un üretici boyutlarıyla ilintili olarak okunabilecek olmasıdır. Bir başka deyişle mesele, bu kavramın materyalist boyutlarını, salt doğalcı (yaşam olarak "zoë") ya da (özellikle de kavramı sonuç itibarıyla önemsiz kılan Agam- ben'in yapma eğiliminde olduğu gibi) basitçe antropolojik bir şekilde kavramanın ötesine geçmektir.

12. Michel Foucault, "La naissance de la médecine sociale", *Dits et écrits* (Paris: Gallimard, 1994), 3:210.

dığı söylenemez. Burada yapısalcı epistemoloji derken beşeri bilim¹³er alanında işlevselci bir analizin yeniden keşfini, yani sistemin dinamiğini, sistemin hareketlerinin yaratıcı zamansallığını ve kültürel ve toplumsal yeniden üretimin ontolojik tözünü tamamen feda eden bir yöntemi kastediyoruz.¹³ Aslında, eğer bu noktada Foucault'ya sistemin nasıl işlediğini ya da kim tarafından yönlendirildiğini, ya da daha doğrusu "bios"un kim olduğunu soracak olsak, yanıtı anlaşılmaz olurdu ya da hiçbir yanıtı olmazdı. Sonuçta Foucault'nun kavrayamadığı şey, biyo-politik toplumdaki üretimin gerçek dinamikleridir.¹⁴

Buna karşılık Deleuze ve Guattari, materyalist düşünceyi yenileyen ve kendini sağlam bir biçimde toplumsal varlığın üretimi sorunu temelinde kuran iyi bir post-yapısalcı biyo-iktidar anlayışı geliştirmişlerdir. 53 Bu düşünürlerin çalışmaları yapısalcılığın ve epistemolojik çerçevenin sabitliğini vazgeçilmez bir başvuru noktası haline getiren bütün felsefi, sosyolojik ve politik kavrayışların gizemliliğini ortadan kaldırır. Bu düşünürler dikkatimizi doğrudan toplumsal üretimin ontolojik tözüne yönlendirirler. Makineler üretir. Çeşitli aygıtları ve düzenleriyle toplumsal makinelerin daimi işleyişi onu kuran özneleri ve nesneleriyle birlikte bir dünyayı üretir. Ancak bize öyle geliyor ki, Deleuze ve Guattari sadece sürekli hareket ve mutlak akışlar yönündeki eğilimleri pozitif biçimde anlayabilirler ve dolayısıyla onların düşüncelerinde de toplumsalın üretiminin yaratıcı öğeleri ve radikal ontolojisi içeriksiz ve güçsüz kalır. Deleuze ve Guattari toplumsal yeniden üretimin (yaratıcı üretimin, toplumsal ilişkiler, duygulanımlar, oluşlar ve değerler üretiminin) üretkenliğini keşfederler, ama bunu yüzeysel ve belli belirsiz olarak, kavranamaz olayın damgasını taşıyan kaotik ve belirlenimsiz bir ufuk olarak ifade ederler.¹⁵

13. Bkz. Henri Lefebvre, *L'ideologie structuraliste* (Paris: Anthropos, 1971); Gilles Deleuze, "A quoi reconnait-on le structuralisme?", François Châtelet (der.), *Histoire de la philosophie*, c. 8 (Paris: Hachette, 1972), s. 299-335; ve Fredric Jameson, *The Prison-House of Language* (Princeton: Princeton University Press, 1972).

14. Deleuze 1977 yılında kaleme aldığı özel bir mektupta Foucault ile yöntemsel farklarını özetlerken, asıl anlaşmazlık noktası tam da böylesi bir üretim sorununa gelip dayanır. Deleuze, Foucault'nun "haz" terimi yerine "arzu" terimini tercih eder; çünkü ona göre arzu toplumsal gerçekliğin üretiminin gerçek ve aktif dinamiğini kavrarken, haz atıl ve tepkiseldir: "Haz arzunun pozitifliğini ve arzunun içkinlik düzleminin kuruluşunu sekteye uğratar." Bkz. Gilles Deleuze, "Désir et plaisir," *Magazine Littéraire*, no. 325 (Ekim 1994), 59-65; alıntı, s. 64.

15. Félix Guattari, *Chaosmosis* (çev.: Paul Bains ve Julian Pefanis, Sydney: Power Publications, 1995) adlı çalışmasında, postmodern argümanın anti-"büyük anlatı" üslubuna düşmekten dikkatle kaçınarak, belki de bu tür toplumsal eleştiriyi aşırı sonuçlara taşımıştı. Metafizik bakış açısından, Nietzsche'nin yandaşları arasında kabaca benzer tutumları görürüz; örneğin, Massimo Cacciari, *DRAN: méridiens de la décision dans la pensée contemporaine* (Paris: L'Éclat, 1991).

Toplumsal üretimle biyo-iktidar arasındaki ilişkiyi, bir grup günümüz İtalyan Marksist yazarının eserlerinde daha iyi kavrayabiliriz.¹⁶ Söz konusu yazarlar “kitle zekâsı”, “maddi olmayan emek” ve Marksist “genel zekâ” terimlerini kullanarak biyo-politik boyutu, üretici emeğin yeni doğası ve toplumdaki canlı gelişimine göre tanımlarlar. Bu analizler eşgüdümlü iki araştırma projesinden hareket eder. Birincisi üretici emeğin yakın dönemdeki dönüşümlerinin ve giderek daha fazla maddiliğini yitirme eğilimine girmesinin analizidir. Artık-değer üretiminde önceleri kitlesel fabrika işçilerinin maddi emeğinin oynadığı merkezi rolü, bugün giderek daha fazla entelektüel, maddi olmayan ve iletişimsel emek gücü oynamaktadır. O halde, bu yeni kapitalist değer birikimi sorununu sömürü mekanizmasının merkezine (ve dolayısıyla belki de potansiyel isyanın merkezine) oturtabilen yeni bir politik değer teorisi geliştirmek zorunludur. Bu okul tarafından geliştirilen ikinci ve ilkinin sonucu olan araştırma projesi, çağdaş kapitalist toplumda canlı emeğin dolayimsız toplumsal ve iletişimsel boyutunun analizinden oluşur ve böylelikle yeni öznellik figürleri sorununu hem sömürülüşleri hem de devrimci potansiyelleri bakımından ısrarla gündeme getirir. Maddi olmayan canlı emeğin sömürülmesinin dolayimsız toplumsal boyutu, emeği, toplumsalı tanımlayan, ama aynı zamanda her tür emek pratiği boyunca boyun eğmeme ve isyan potansiyeli geliştiren eleştirel öğeleri de harekete geçiren tüm ilişkisel öğelerin içine sokar. Demek ki, yeni bir değer teorisinden sonra, asıl olarak bilgi, iletişim ve dil yoluyla işleyen yeni bir öznellik teorisi kurmak gerekir.

Bu analizler böylelikle toplumsal kuruluşun biyo-politik süreci içinde üretimin önemini yeniden tespit etmiş, ama aynı zamanda bazı bakımlardan onu –bir salt biçim içinde kavrayarak ve ideal düzlemde arıtarak– yalıtmıştır. Bu düşünürler analizlerinde sanki üretici güçlerin yeni biçimlerini –maddi olmayan emek, kitleselleşmiş entelektüel emek, “genel zekâ” emeği– keşfetmek, maddi üretimle toplumsal yenden üretim arasındaki somut olarak dinamik ve yaratıcı ilişkiyi kavramak için yeterliymiş gibi hareket etmişlerdir. Üretimi biyo-politik bağ-

16. İngilizcede belli başlı örnekler için, bkz. Paolo Virno ve Michael Hardt (der.), *Radical Thought in Italy* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996) içindeki makaleler. [İtalya’da Radikal Düşünce ve Kurucu Politika, çev.: Sinem Özer, Selen Göbelez, Otonom Yay., 2005]. Ayrıca, bkz. Christian Marazzi, *Il posto dei calzini: la svolta linguistica dell’economia e i suoi effetti nella politica* (Bellinzona: Edizioni Casagrande); ve Fransız dergisi *Futur antérieur*’ün çeşitli sayıları, özellikle, no. 10 (1992) ve 35-36 (1996). Bu projenin merkezi unsurlarını takdirle karşılayan, ama gücünü kavramakta tam bir başarısızlık örneği gösteren bir analiz için, bkz. André Gorz, *Mi-sère du présent, richesse du possible* (Paris: Galilée, 1997) [Yaşadığımız Sefalet, çev.: Nilgün Tatal, Ayrıntı Yay., 2001].

lama yeniden soktuklarında ise hemen her zaman onu dil ve iletişimin ufkunda sunarlar. Bu nedenle bu yazarlar arasında görülen en ciddi yetersizliklerden biri, biyo-politik toplum içindeki yeni emek pratiklerini *yalnızca* entelektüel ve bedensel olmayan özellikleriyle ele almalarıdır. Halbuki bedenlerin üretkenliği ve duygulanımın değeri bu bağlamda mutlak anlamda merkezi bir yer işgal eder. Biz çağdaş ekonomide maddi olmayan emeğin üç asli özelliğini ele alacağız: yakın dönemde enformasyon ağlarıyla bağlantılı hale gelen endüstriyel üretimin iletişimsel emeği, simgesel analiz ve problem çözmeyle ilgili etkileşimli emek ve duygulanımların üretimi ve güdümlenişiyle ilgili emek (bkz. Bölüm 3.4). Bu üçüncü özellik, bedensel ve somatik olanın üretimine verdiği ağırlık nedeniyle, çağdaş biyo-politik üretim ağları içindeki son derece önemli bir unsurdur. Bu okulun çalışmaları ve genel zekâyâ yönelik analizi kuşkusuz ileri bir adımdır, ama kavramsal çerçevesi aşırı sade, neredeyse melekler kadar saftır. Son tahlilde, bu yeni kavrayışlar da biyo-iktidarın yeni teorik çerçevesinin üretici dinamiklerini ancak çok kaba hatlarıyla gösterir.¹⁷

O halde, bizim çalışmamız biyo-politik üretimin potansiyelini tanıma yönündeki kısmen başarılı bu çabaların üstüne kurulacak. Özellikle buraya kadar betimlediğimiz biyo-politik bağlamın farklı belirleyici özniteliklerini tutarlı biçimde bir araya toplayarak ve onları üretim ontolojisine geri götürerek, çelişkili olduğu kadar paradoksal da kalabilecek olan yeni kolektif biyo-politik beden figürünü teşhis etme imkânı bulacağız. Bu beden kendisine can veren başlangıçtaki üretici gücü yoksayarak değil, onu tanıyarak yapı haline gelir. Bu beden dil (hem bilimsel hem de toplumsal dil) haline gelir, çünkü ilişki kurmak isteyen tekil ve belirlenimli bedenlerin bir çokluğudur. Bu yüzden bu beden hem üretim hem de yeniden üretim, hem yapı hem de üstyapıdır, çünkü tam anlamıyla hayat ve gerçek anlamda politikadır. Bizim analizi-

17. Bu araştırmanın üzerine kurulduğu çerçeve onun hem büyük zenginliğini, hem de gerçek sınırını gösterir. Analiz aslında kapitalist gelişme ve devlet biçiminin "işçici" (*operaista*) analizinin dar sınırlarının ötesine taşınmalıdır. Bu analizin sınırlarından birine, örneğin Gayatri Spivak, *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics* (New York: Routledge, 1988), s. 162'de değinir; Spivak Marksist analizin bu çizgisinde değer kavramının (feminist teorisinin bazı akımlarının bağlamı da dahil) egemen ülkeler için geçerli olabileceğini, ama dünyanın bağımlı bölgeleri bağlamında hiçbir anlam ifade etmediğini vurgular. Spivak'ın sorgulaması kuşkusuz bizim bu çalışmada geliştirmekte olduğumuz sorunsal için son derece önemlidir. Aslında yöntemsel açıdan şunu demek mümkündür: Biyo-politiğin eleştirisi için şu ana kadar geliştirilmiş en derin ve sağlam sorunsal bütünlüğü feminist teoride bulunur, özellikle de kadınların çalışması, duygulanımsal emek ve biyo-iktidarın üretimine ağırlık veren Marksist ve sosyalist feminist teoride. Bu belki de Avrupalı "işçici" okulların yöntemlerini yenilemeleri açısından en uygun çerçevedir.

miz kolektif biyo-politik bedeninin önümüze çıkardığı üretici ve çatışmalı belirlenimler ormanının derinliklerine dalmak zorundadır.¹⁸ Demek ki, analizimizin bağlamı bizatihi hayatın açılanması, dünyanın ve tarihin kuruluş süreci olmak zorundadır. Analizin ideal biçimler yoluyla değil, yoğun bir deneyim karmaşası içinde ilerleyerek ortaya konması gerekmektedir.

C. KORPORASYONLAR VE İLETİŞİM

56 Kendimize emperyal makinenin politik ve egemen öğelerinin nasıl kurulmakta olduğunu sorarken, analizimizi yerleşik ulus-üstü düzenleyici kurumlarla sınırlamaya, hatta bu kurumlara ağırlık vermeye gerek olmadığını gördük. Büyük çok-uluslu ve ulus-üstü mali ve ticari kuruluşlarla (IMF, Dünya Bankası, GATT vb) birlikte BM örgütleri, ancak dünya düzeninin biyo-politik üretiminin dinamikleri içinde düşünüldükleri zaman ulus-üstü tüzel kuruluş açısından anlamlı hale gelir. Unutulmamalıdır ki, bu örgütlere şu anda meşruluk kazandıran şey eski uluslararası düzendeki işlevleri değildir. Şu anda onlara meşruluk sağlayan şey, daha ziyade emperyal düzenin sembolik düzeni içindeki yeni olası işlevleridir. Yeni çerçevenin dışında, bu kurumlar etkisiz kalır. Eski kurumsal çerçeve en iyi halde emperyal makinenin idari personelinin oluşumuna ve eğitime, yeni bir emperyal seçkinler grubunun “terbiye”sine katkıda bulunur.

Dev ulus-üstü korporasyonlar bazı önemli açılardan biyo-politik dünyanın temel bağlantı dokusunu kurar. Sermaye aslında her zaman bütün yerküreyi dikkate alan bir görüş uyarınca örgütlenmiştir, ama sadece XX. yüzyılın ikinci yarısında çok-uluslu ve ulus-üstü endüstriyel ve mali korporasyonlar küresel toprakları biyo-politik olarak gerçek anlamda yapılandırmaya başlamıştır. Bazılarına göre bu korporasyon-

18. Uluslararası düzenin ve bundan ziyade önceden sözünü ettiğimiz (öncelikle, bkz. J.G. Ruggie'nin çalışması) yeni dünya düzeninin “sarsıntı” teorileri genel olarak bu sarsıntının nedenlerini açıklarken kapitalist ilişkilerin çelişkili niteliğine değinmekten kaçınır. Toplumsal sarsıntı sadece fail devletler arasındaki uluslararası dinamiklerin bir sonucu olarak görülür; öyle ki sarsıntı uluslararası ilişkilerin tam anlamıyla disiplinli sınırları içinde normalleştirilebilir. Toplumsal ve sınıfsal mücadeleler bizatihi analiz yöntemi tarafından etkili bir biçimde gizlenir. Demek ki, “üretici bios” bu açıdan anlaşılabilir. Aynı şey, ağırlıklı olarak sistemin devreleri ve sistemik krizler üzerinde duran (bkz. Wallerstein ve Arrighi'nin daha önce değindiğimiz çalışmaların) dünya-sistemi yazarları için de az çok geçerlidir. Onların dünyası aslında öznelliğin olmadığı bir dünyadır (ve bir tarihtir). Bu yazarların gözden kaçırdıkları şey, üretici bios'un işlevidir, daha doğrusu sermayenin bir şey değil bir toplumsal ilişki olduğu, bir tarafına çokluğun üretken hayatının can verdiği bir karşılık ilişkisi olduğu gerçeğidir.

lar yalnızca kapitalist gelişmenin erken aşamalarında, XIX. yüzyıl Avrupa emperyalizminden XX. yüzyıldaki Fordist gelişme aşamasına kadar işleyen çeşitli ulusal kolonyalist ve emperyalist sistemlerin boşalttığı yeri doldurmaktadır.¹⁹ Bu kısmen doğrudur, ama bu yerin kendisi kapitalizmin yeni gerçekliği tarafından köklü bir biçimde dönüşüme uğratılmıştır. Korporasyonların faaliyetleri artık soyut emirlerin dayatılması ve basit soygun ile eşitsiz mücadelenin örgütlenmesiyle tanımlanmıyor. Söz konusu faaliyetler daha çok toprak parçalarını ve insan kitlelerini doğrudan yapılandırıyor ve eklemliyor. Korporasyonlar ulus-devletleri kendilerinin harekete geçirdiği malların, paraların ve insanların akışının kaydını tutan araçlardan ibaret hale getirmek istiyor. Ulus-üstü korporasyonlar çeşitli piyasalar arasında emek gücünün doğrudan dağıtımını yapıyor, kaynakları işlevsel olarak bölüştürüyor, dünya üretiminin çeşitli sektörlerini hiyerarşik olarak örgütleyiyor. Yatırımları seçen, finansman ve para manevralarını yöneten bu karmaşık aygıt, dünya piyasasının yeni coğrafyasını ya da gerçekte dünyanın yeni biyo-politik yapılanmasını belirliyor.²⁰

Bu dünya kendini en eksiksiz olarak parasal açıdan gösterir. Bu açıdan bakınca bir değerler ufkunu ve bir dağıtım makinesini, bir birikim mekanizmasını ve bir dolaşım aracını, bir iktidarı ve bir dili görebiliriz. Paraya bulanmış bu alan dışında hiçbir şey, hiçbir duruş noktası, hiçbir "çıplak hayat" yoktur; hiçbir şey paradan kaçamaz. Üretim ve yeniden üretim paradan elbiseler giyinip kuşanmıştır. Aslında küresel arenada her biyo-politik figür paradan kıyafetler içindedir. "Biriktir, biriktir! Musa ve diğer peygamberler de böyle buyurur!"²¹

Büyük endüstriyel ve finansal güçler böylelikle yalnızca metaları değil, öznellikleri de üretir. Bu güçler biyo-politik bağlam içerisinde fail niteliğine sahip öznellikler üretir: İhtiyaçları, toplumsal ilişkileri, bedenleri ve zihinleri üretir; yani üretenleri üretir.²² Biyo-politik alanda

19. Örneğin, Giovañni Arrighi, *The Long Twentieth Century*'de (Londra: Verso, 1995), kapitalist korporasyonların rolünde böyle bir süreklilik olduğunu iddia eder. Dönemselleştirme ve yöntemsel yaklaşım açısından mükemmel bir karşı görüş için, bkz. Luciano Ferrari Bravo, "Introduzione: vecchie e nuove questioni nella teoria dell'imperialismo", Luciano Ferrari Bravo vd, *Imperialismo e classe operaia multinazionale* (Milano: Feltrinelli, 1975), s. 7-70.

20. Politik analiz açısından, bkz. Paul Kennedy, *Preparing for the Twenty-first Century* (New York: Random House, 1993) [*Yirmibirinci Yüzyıla Hazırlanırken*, Türkiye İş Bankası Yayınları, 1995]; ve ekonomik topografya ve sosyalist eleştiri açısından, David Harvey, *The Condition of Postmodernity* (Oxford: Blackwell, 1989) [*Postmodernliğin Durumu*, çev.: Sungur Savran, Metis Yay., 1997].

21. Marx, *Capital*, 1:742.

22. Bu konu üzerine sayabileceğimiz eser sayısı sonsuz görünüyor. Aslında, reklam ve tüketim teorileri, üretim teorileriyle (tam zamanında) bütünleştirilmiştir; öyle ki bu-

hayat üretim için çalışmak ve üretim de hayat için çalışmak haline getirilmiştir. Bu, kraliçe arının sürekli olarak üretimi ve yeniden üretimi gözetim altında tuttuğu büyük bir kovandır. Analiz ne kadar derine inerse, giderek artan bir yoğunlukta, etkileşimli ilişkilerin iç bağlantılı kümelerini bulur.²³

58

Biyo-politik düzen üretimini yerleştirebileceğimiz bir yer, dilin, iletişimin ve iletişim endüstrileri tarafından geliştirilen simgeselin üretimini maddi olmayan bağlantı noktalarıdır.²⁴ İletişim ağlarının gelişmesinin yeni dünya düzeninin ortaya çıkışıyla organik bir ilişkisi vardır; başka bir ifadeyle, bu ağlar hem neden hem sonuç, hem ürün hem üreticidir. İletişim küreselleşme hareketini ifade etmekle kalmaz, aynı zamanda da onu örgütler ve bunu ağ örgüsündeki karşılıklı bağlantıları çoklaştırarak ve yapılaştırarak örgütler. İletişim hareketi ifade eder ve bu iletişim bağları içinde akıp giden imgeselin duyu ve yönünü kontrol eder; başka bir ifadeyle, imgesel, iletişim makinesi içinde yönlendirilir ve kanalize edilir. Modernliğin iktidarına ilişkin teorilerin aşkın olarak, yani üretici ve toplumsal ilişkilere dışsal olarak düşünmeye mecbur oldukları şey, burada içseldir ve üretici ve toplumsal ilişkilerin içinde şekillenir. Dolayım, üretim makinesine dahil edilmiştir. Toplumsal alanın politik sentezi, iletişim alanında sabitlenmiştir. İşte bu yüzden iletişim endüstrileri böylesine merkezi bir konum üstlenmiştir. Onlar yalnızca üretimi yeni bir düzeyde örgütlemekle ve küresel alana uygun yeni bir yapı dayatmakla kalmazlar, bunu içkin olarak haklı da kırlarlar. İktidar, ürettiği gibi örgütler de; örgütlediği gibi bir otorite olarak konuşur ve kendini dışa vurur. Dil, iletişim kurduğu gibi metalar üretir ve bununla kalmayıp öznellikler yaratır, onları ilişkiye sokar ve onlara hükmeder. İletişim en-

gün iktisadi değer olarak ortaya konan "dikkat" ideolojilerimiz vardır! Her halü kârda, bu alana değinen sayısız eser arasından bir seçme yapacak olursak, şunları sayabiliriz: Susan Strasser, *Satisfaction Guaranteed: The Making of the American Mass Market* (New York: Pantheon, 1989); Gary Cross, *Time and Money: The Making of Consumer Culture* (New York: Routledge, 1993); ve başka bir açıdan çok ilginç bir analiz için, The Project on Disney, *Inside the Mouse* (Durham: Duke University Press, 1995). Ancak üreticilerin üretilmesi yalnızca tüketicilerin üretilmesi olmaktan çok; aynı zamanda hiyerarşilerin, işleme ve dışlama mekanizmalarının vb'nin de üretimi, nihayet krizlerin de üretimidir. Bu açıdan, bkz. Jeremy Rifkin, *The End of Work: The Decline of Global Labor Force and the Dawn of the Post-market Era* (New York: Putnam, 1995); ve Stanley Aronowitz ile William DiFazio, *The Jobless Future* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994).

23. Dünya düzeninin ilk basamağını oluşturan bu endüstriyel-parasal dünya-doğasına ilişkin çok daha eksiksiz bir fenomenolojik açıklama için Deleuze ve Guattari'nin yazdıkları *A Thousand Plateaus* kitabına çok şey borçluyuz.

24. Bkz. Edward Comor (der.), *The Global Political Economy of Communication* (Londra: Macmillan, 1994).

düstrileri, yalnızca onları iktidarın hizmetine sokarak değil, fiilen onları kendi işlevlerine tabi kılarak, imgesel ve simgesel biyo-politik doku içinde birleştirir.²⁵

Bu noktada yeni dünya düzeninin *meşrulaştırılması* sorununu ele almaya başlayabiliriz. Bu düzenin meşrulaştırılması daha önce var olan uluslararası anlaşmalardan gelmediği gibi, kendileri uluslararası hukuk temelindeki anlaşmalarla yaratılmış olan ilk, embriyonik ulus-üstü örgütlerin faaliyetleri sonucu da ortaya çıkmamıştır. Emperyal makinenin meşrulaşması en azından kısmen iletişim endüstrilerinden, yani yeni üretim tarzının bir makineye dönüşmesinden doğar. Bu, kendi otorite imgesini üreten bir öznedir. Söz konusu olan, kendi dışında hiçbir şeye dayanmayan bir meşruluk biçimidir ve kendi geçerliliğini tayin etmenin kendine ait dillerini geliştirerek durmaksızın yeniden önerilir.

59

Bu öncüller temelinde bir diğer sonuç ele alınmalıdır. Eğer iletişim hegemonik üretim sektörlerinden biriye ve bütün biyo-politik alanda faaliyet gösteriyorsa, o zaman iletişimle biyo-politik bağlamı birlikte var olan alanlar olarak ele almalıyız. Bu bizi, örneğin Jürgen Habermas'ın betimlediği haliyle eski düzlemin oldukça ötesine taşır. Sonuç olarak Habermas iletişimsel eylem kavramını geliştirdiği ve kavramın üretici biçimini ve ondan türeyen ontolojik sonuçları başarıyla gösterdiğinden hâlâ küreselleşmenin bu sonuçlarının dışında bir noktada, varlığın enformasyonla kolonileştirilmesine karşı durabilen bir hayat ve hakikat noktasında duruyordu.²⁶ Ne var ki, emperyal makine bu dışsal noktanın artık var olmadığını gösteriyor. Tam tersine, iletişimsel üretim ve emperyal meşruluğun kuruluşu el ele yürür ve artık birbirinden ayrılamaz. Makine kendi geçerliliğini kendisi sağlar ve kendini üretir, yani sistemiktir. Makine her tür çelişkinin içini boşaltan ya da çelişkileri etkisiz kılan toplumsal dokular örür; makine öyle durumlar yaratır ki, farkı zor yoluyla silmeden önce, sanki onu anlamsız bir kendini yaratıcı ve düzenleyici denge oyununa dahil eder. Başka bir çalışmada ileri sürdüğümüz gibi, postmodern duruma hitap eden her tüzel teori, toplumsal üretimin bu özel olarak iletişimsel tanımını dikkate almak zorundadır.²⁷ Emperyal makine, bir denge bağlamı üreterek ve/veya

25. Bkz. Stephen Bradley (der.), *Globalization, Technologies, and Competition: The Fusion of Computers and Telecommunications in the 90s* (Cambridge, Mass.: Harvard Business School Press, 1993); ve Simon Serfaty, *The Media and Foreign Policy* (Londra: Macmillan, 1990).

26. Bkz. Jürgen Habermas, *Theory of Communicative Action*, çev. Thomas McCarthy (Boston: Beacon Press, 1984) [*İletişimsel Eylem Kuramı*, çev.: Mustafa Tüzel, Kabalcı Yay., 2001]. Bölüm 3.4'te, iletişimle üretim arasındaki bu ilişkiyi daha ayrıntılı bir biçimde tartışıyoruz.

27. Bkz. Hardt ve Negri, *Labor of Dionysus*, b. 6 ve 7.

karmaşaları azaltarak, bir evrensel yurttaşlık projesi sunmuş gibi yaparak ve bu amaçla iletişimsel ilişkilerin her ögesine yönelik müdahalelerini sıklaştırarak ve bütün bunlarla birlikte tamamen postmodern bir tarzda kimliği ve tarihi çözerek yaşar.²⁸ Ne var ki, birçok postmodernist değerlendirmenin aksine, emperyal makine bırakın büyük anlatıları ortadan kaldırmayı, kendi iktidarını geçerli kılmak ve kutlamak için onları (özellikle ideolojik büyük anlatıları) fiilen üretir ve yeniden üretir.²⁹ Dil aracılığıyla üretim, gerçekliğin dilsel üretimi ve kendini geçerlileştirme dili arasındaki bu örtüşme emperyal hakkın etkililiğini, geçerliliğini ve meşruluğunu anlamak için önemli bir anahtardır.

D. MÜDAHALE

Bu yeni meşruiyet çerçevesi *meşru kuvvet kullanımını*, yeni biçimlerini ve yeni eklemlenmelerini kapsar. Oluşum sürecinde, yeni iktidar bir yanda meşruiyetinin temelleri kurulurken aynı zamanda da kuvvetinin ne denli etkili olduğunu göstermelidir. Aslında, yeni iktidarın meşruiyeti kısmen kullandığı kuvvetin etkililiğine dayanır.

Yeni iktidarın etkililiğini gösterme tarzıyla yavaş yavaş sahneyi terk eden eski uluslararası düzenin tarzı arasında hiçbir ilişki olmadığı gibi, yeni iktidar eski düzenin bıraktığı araçları da pek kullanmaz. Emperyal makinenin düzenleniş biçimleri bir dizi yeni özellikle, sınır tanımayan eylem alanı, eylemlerinin tekillliği ve simgesel yerelliği, bastırma eyleminin toplumun biyo-politik yapısının bütün yönleriyle bağlantılı oluşu gibi özelliklerle tanımlanır. Daha iyi bir terim bulamadığımızdan bunlara “müdahale [intervention]” demeyi sürdürüyoruz. Burada kavramsal değil, terminolojik bir yetersizlik söz konusudur sadece;

28. Martin Albrow ve Elizabeth King'in (der.), *Globalization, Knowledge, and Society* (Londra: Sage, 1990) kitabındaki yazarların aşırılıklarına ve Bryan S. Turner, *Theories of Modernity and Postmodernity* (Londra: Sage, 1990) ve Mike Featherstone (der.), *Global Culture, Nationalism, Globalization, and Modernity* (Londra: Sage, 1991)'deki görece ılımlılığa rağmen, bu yazarların çeşitli tutumları arasındaki fark gerçekte oldukça önemsizdir. Hep aklımızda tutmalıyız ki, bir “küresel sivil toplum” imgesi sadece bazı postmodernist filozofların ve Habermas'ın (Jean Cohen ve Andrew Arato gibi) izleyicilerinin değil, daha önemlisi uluslararası ilişkiler alanındaki Locke'çu gelenekten düşünürlerin kafasında doğmuştur. Bu ikinci grup Richard Faik, David Held, Anthony Giddens ve (bazı bakımlardan) Danilo Zolo gibi önemli teorisyenleri içine alır. Küresel bağlamda sivil toplum kavramı için, bkz. Michael Walzer (der.), *Toward a Global Civil Society* (Providence: Berghahn Books, 1995).

29. Jean Baudrillard'ın *The Gulf War Did Not Take Place* (çev.: Paul Patton Bloomington: Indiana University Press, 1995) gibi yakın tarihli yazılarının put-kırıcı alaycılığıyla, Fransız postmodernizminin belli bir kesimi tam bir sürrealist çerçeveye kaymıştır.

çünkü bunlar gerçekte tüzel anlamda bağımsız toprak parçalarına yapılan müdahaleler olmaktan çok, hâkim iletişim ve üretim yapısı tarafından birleştirilmiş bir dünyada yürütülen eylemlerdir. Sonuçta müdahale içselleşmiş ve evrenselleşmiştir. Bir önceki bölümde hem karşılıklı bağımlı üretim rejimlerinden oluşan ulus-üstü alanda parasal mekanizmalar ve finansal manevralarla ilgili yapısal müdahale araçlarından, hem de iletişim alanındaki müdahalelerden ve bunların sistemin meşruiyeti üzerindeki etkilerinden bahsettik. Burada ise yerkürenin her tarafında emperyal makine adına fiziksel kuvvet kullanımıyla ilgili yeni müdahale biçimini irdelemek istiyoruz. Bugün İmparatorluğun karşı çıktığı düşmanlar askeri olmaktan çok ideolojik bir tehdit oluşturuyor belki, ama yine de kaba kuvvetle yürütülen İmparatorluğun iktidarı ve bu iktidarın etkililiğini garantiye alan bütün düzenlemeler daha şimdiden teknolojik olarak son derece ileridir ve politik olarak da sağlam desteklere sahiptir.³⁰

61

Emperyal müdahaleye yönelik meşru kuvvetler deposu daha şimdiden tıka basa doludur ve yalnızca askeri değil, ahlâki müdahale ve tüzel müdahale gibi biçimleri de barındırır. Aslında, İmparatorluğun müdahale güçleri ilk olarak öldürücü silahlardan değil, ahlâki araçlardan hareketle düşünülerek çok daha iyi anlaşılabilir. Ahlâki müdahale dediğimiz şey bugün haber medyası ve dinsel örgütler dahil çeşitli organlar tarafından hayata geçirilir; ama bunlar içinde en önemlileri hükümet dışı örgütler (STK)* denen örgütlerin bazılarıdır. Söz konusu örgütlerin, doğrudan hükümetlerin güdümünde olmadıkları için, etik ya da ahlâki buyruklar temelinde faaliyet yürüttüğü varsayılır. STK terimi çok çeşitli grupları tarif eder, ama biz burada asıl olarak Uluslararası Af Örgütü, Oxfam ve Sınır Tanımayan Doktorlar gibi kendini yardım işine ve insan haklarının korunmasına adanmış küresel, bölgesel ve yerel örgütleri kastediyoruz. STK'ler aslında (bu durum katılımcıların niyetlerinin aksine olsa bile) yeni dünya düzeninin en güçlü barış silahların-

30. Soğuk Savaş'ın son dönemlerindeki "demokrasiyi güçlendirme" ve "demokratik geçiş" nosyonlarından "barışı güçlendirme" şeklindeki emperyal teorilere geçişte kesintisiz bir süreklilik vardır. Birçok ahlâk felsefecisinin haklı bir dava olarak Körfez Savaşı'nı desteklerken, hukuk teorisyenlerinin Richard Faik öncülüğünde bu savaşa karşı çıktıklarına değinmiştik. Örneğin, bkz. Richard Falk, "Twisting the U.N. Charter to U.S. Ends", Hamid Mowlana, George Gerbner ve Herbert Schiller (der.), *Triumph of the Image: The Media's War in the Persian Gulf* (Boulder: Westview Press, 1992), s. 175-190. Ayrıca, bkz. Danilo Zolo, *Cosmopolis: Prospects for World Government* (çev.: David McKie Cambridge: Polity Press, 1997) içindeki Körfez Savaşı tartışması.

* Türkçede daha çok sivil toplum kurumları olarak bilindiği için, STK kısaltmasını tercih ediyoruz. (ç.n.)

dan –İmparatorluğun yardım kampanyaları ve avuç açtırma düzenlerinden– bazılarıdır. Bu örgütler silahsız, şiddetsiz ve sınır tanımayan “haklı savaşlar” verirler. Ortaçağdaki Dominikenler ve modern dönemin şafağındaki Cizvitler gibi, bu gruplar da evrensel ihtiyaçları tespit eder ve insan haklarını savunurlar. Kullandıkları dil ve yürüttükleri faaliyetler yoluyla bu örgütler önce (ciddi zararlarını önleme umuduyla) mahrumiyeti düşman olarak tanımlarlar, sonra da onu günah olarak saptarlar.

Burada Hristiyanlığın ahlâk anlayışına göre, kötülüğün iyiden mahrum olma şeklinde ortaya konduğu ve günahın iyiyi inkâr etme suç işlemek şeklinde tarif edildiğini hatırlatmadan geçemeyeceğiz. Bu mantık çerçevesi içinde, yoksullukla baş etme gayretlerinde bu STK’lerin günahkârları (daha doğrusu tam olarak engizisyon diliyle Düşman’ı) herkesin önünde suçlamaya yönelmeleri tuhaf olmak bir yana, gayet doğaldır; ayrıca sorunlarla fiili olarak uğraşma görevini “seküler kanat” a bırakmalarında da şaşılacak bir yan yoktur. Bu şekilde, ahlâki müdahale emperyal müdahalenin cepheye sürdüğü kuvvet haline gelmiştir. Aslında, bu müdahale aşağıdan gelecek istisnai durumu haber verir ve bunu da sınır tanımaksızın, en etkili iletişim araçlarını kullanarak ve bunları simgesel Düşman üretimine yönlendirerek yapar. Bu STK’ler İmparatorluk kuruluşunun biyo-politik bağlamına boğazma kadar gömülmüştür; bunlar İmparatorluğun adalet adına yatıştırıcı ve üretken müdahalesine özlem duyarlar. Bu yüzden, (Richard Falk gibi) eski enternasyonalci okulun dürüst hukuk teorisyenlerinin bu STK’lerin cazibesine kapılmalarında şaşılacak bir yan yoktur.³¹ STK’lerin yeni düzeni barışçı bir biyo-politik bağlam olarak göstermesi, bu kuramcılarının ahlâki müdahalenin dünya düzeninin habercisi olarak ürettiği acımasız sonuçları görmelerine engelmış gibi görünüyör.³²

Ahlâki müdahale sıklıkla ortamı askeri müdahaleye hazırlayan ilk eylem olarak hizmet görür. Böylesi durumlarda askeri operasyon uluslararası onay almış bir polis eylemi olarak sunulur. Bugün askeri müdahale giderek eski uluslararası düzen, hatta BM örgütleri tarafından

31. Temsili bir örnek olarak, bkz. Richard Falk, *Positive Prescriptions for the Future*, World Order Studies Program Occasional Paper no. 20 (Princeton: Center for International Studies, 1991). STK’lerin Locke’çu “küresel anayasacılık” çerçevesiyle az çok nasıl birleştiklerini görmek için, Amsterdam’daki BM Ceza Mahkemesi Başkanı Antonio Cassese’in *International Law in a Divided World* (Oxford: Clarendon Press, 1986) ve *Human Rights in a Changing World* (Philadelphia: Temple University Press, 1990) kitaplarına ek olarak, kamuoyuna yaptığı açıklamalara bakılmalıdır.

32. BM’ye yönelik reform önerileri az çok bu doğrultudadır. Bu çalışmaların iyi bir kaynakçası için, bkz. Joseph Preston Baratta, *Strengthening the United Nations: A Bibliography on U.N. Reform and World Federalism* (New York: Greenwood, 1987).

alınan bir kararın ürünü olmaktan çıkar. Bugün askeri müdahale büyük bir çoğunlukla tek taraflı olarak Amerika Birleşik Devletleri tarafından dayatılan bir şeydir; ABD kendi kendine asli görevini tayin eder ve sonra müttefiklerine İmparatorluğun o anki düşmanının bir askeri müdahaleyle etkisiz hale getirilmesi ve/veya ezilmesi teklifinde bulunur. Bu düşmanlara genellikle, polis zihniyetinden gelen kaba bir kavramsal ve terminolojik indirgemeyle, terorist denir.

Önleme ve bastırma arasındaki ilişki, etnik çatışmalara müdahale durumunda özellikle açıktır. Etnik gruplar arasındaki çatışmalar ve ardından yeni ve/veya yeniden canlandırılan etnik kimliklerin güç kazanması, ulusal politik hatlar temelindeki eski gruplaşmaları etkili bir biçimde dağıtır. Bu çatışmalar küresel ilişkilerin dokusunu akışkan hale getirir, yeni kimlikleri ve yeni yerellikleri olumlayarak kontrol altına alınması daha kolay bir malzeme sunar. Böylesi durumlarda bastırma eylemi önleme eyleminden geçerek biçimlenebilir ve bu önleme eylemi (son tahlilde barışta, ama ancak yeni savaşların ardından pekişecek olan) yeni ilişkiler ve İmparatorluğun kuruluşu açısından işlevsel olan (daha doğrusu daha işlevsel, daha iyi uyarlanabilir olan) toprak esasına dayalı ve politik yeni oluşumlar kurulur.³³ Önleyici eylem yoluyla hazırlanan bastırma eylemine ikinci bir örnek bazı korporatif iş çevreleri ya da “mafyalalar”a, özellikle de uyuşturucu ticaretine bulaşmış olanlara karşı yürütülen kampanyalardır. Bu grupların kontrol altına alınmalarını kolaylaştırmak için eylemlerinin suç ilan edilmesi ve bizatihi varlıklarının toplumsal tehlike haline getirilmesi, fiili olarak bastırılmalarından daha önemli olabilir. “Etnik teroristler”i ve “uyuşturucu mafyaları”nı kontrol etmek emperyal iktidardan yana olan polis eyleminin geniş yelpazesinin merkezinde yer alsa da, bu eylemlilik gene de normal, yani sistemiktir, tıpkı emperyal hakkın geçerliliğinin ve meşru işleyişinin zorunlu ve sürekli polis gücü tarafından desteklenmesi gibi, “hakkı savaş” da “ahlâk polisi” tarafından etkili bir biçimde desteklenir.

Uluslararası ya da ulus-üstü mahkemelerin bu ilkeyi izlemekle yükümlü oldukları açıktır. Ordu ve polis mahkemelerden önce gelir ve mahkemelerin daha sonra uygulaması gereken adaletin kurallarını ko-

33. Bu, ABD askeri birimleri tarafından yayımlanan bazı stratejik belgelerde ileri sürülen görüştür. Mevcut Pentagon doktrinine göre, piyasa demokrasisini genişletme projesi hem (pragmatik ve sistemik) uygulama alanları temelinde yeterli mikro-stratejilerle, hem de güçlü çatışmalı kültürel kamplarda mevcut olan ve bu kampların çözümlerine yol açacak kritik noktaların ve çatlakların tespitiyle desteklenmelidir. Bu bağlamda, Paris'teki Strateji Enstitüsü'nden Maurice Rounai'nin çalışmalarına bakınız. Ayrıca, Bölüm 1.1, dipnot 28'de aktarılan ABD müdahaleciliğini konu alan çalışmalara bakınız.

yar. Yeni dünya düzeninin kuruluşunun temelinde yatan ahlâki ilkelere yoğunluğu, bunun aslında geleneksel kuruluş mantığının tersyüz edilmesi olduğu gerçeğini değiştiremez. Emperyal kuruluşun arkasındaki etkin taraflar şundan emindir: İmparatorluğun yapısı yeterli bir düzeye gelince, mahkemeler adaletin tanımlanmasındaki lider rollerini üstlenebilecektir. Ama şimdilik ellerinde fazla bir güç olmasa da, uluslararası mahkemelerin faaliyetlerinin kamuoyunda sergilenmesi çok önemlidir. Nihayetinde İmparatorluğun kuruluşu için uygun olacak yeni bir tüzel işlev oluşturulmalıdır. Mahkemeler süreç içinde sadece yenilmişlere mahkûmiyet kararları veren bir organ olmaktan çıkıp, ahlâki düzen içindeki ilişkileri, polis eylemlerini ve emperyal egemenliği meşrulaştırıcı mekanizmaları dayatan ve yaptırıma bağlayan yasal bir organ ya da organlar sistemi olma yönünde dönüşmek zorunda kalmaktadır.³⁴

Demek ki, hem ahlâki hem de askeri olan bu sürekli müdahale, aslında daimi bir istisnai durum ve polis eylemine dayalı meşrulaştırma paradigmasından kaynaklanan kuvvet kullanımının mantıksal biçimidir. Müdahaleler, sürekli olarak yapılsa bile, her zaman istisnaidir. Bunlar polis eylemleri biçimini alır, çünkü bir iç düzeni korumayı amaçlar. Dolayısıyla müdahale, polis eylemleri yoluyla İmparatorluğun ahlâki, normatif ve kurumsal düzenine doğrudan katkıda bulunan etkili bir mekanizmadır.

E. İMTİYAZLAR

Göründüğü kadarıyla, geleneksel olarak egemenlik imtiyazları denen şey aslında İmparatorluğun kuruluşunda tekrarlanmakta ve hatta öz olarak yenilenmektedir. Eğer klasik ülke içi ya da uluslararası hukukun kavramsal çerçevesi içinde kalacak olsaydık, hiç tereddütsüz ulus-üstü nitelikli devlet benzeri [quasi-state] bir yapının oluşmakta olduğunu söyleyebilirdik. Ama bu, mevcut durumun doğru bir nitelemesi gibi gelmiyor bize. İmparatorlukta modern egemenlik imtiyazları yeniden ortaya çıkarken tamamen farklı bir biçim alır. Örneğin, egemenliğin bir

34. Bir kez daha, Richard Faik ve Antonio Cassese'nin eserlerine bakabilirsiniz. Özellikle, BM Adalet Divanı tarafından yargısal işlevlerin yerine getirilmesine ilişkin bir "zayıf" kavrayışın zaman içinde nasıl genellikle sol politik güçlerin etkisiyle, "güçlü" bir kavrayış haline geldiğini vurgulamalıyız. Başka bir deyişle, Adalet Divanı'nın BM çatısı altında yasal önlemler alma işlevini yerine getirmesi talebinden, bu mahkemenin BM ve organlarının kararlarında, devletler arasında normların belirlenmesi ve somut adaletin sağlanması yönünde etkin rol üstlenmesi ve bunu insan hakları adına doğrudan müdahalede bulunacak kadar ileri götürmesi talebine geçmiştir.

işlevi olarak askeri kuvvet kullanımı modern ulus-devletler tarafından yerine getiriliyordu, şimdi ise bu işlevi İmparatorluk yerine getiriyor; ancak gördüğümüz gibi artık bu tür operasyonların haklılık gerekçeleri bir daimi istisnai duruma dayanıyor ve operasyonlar polis eylemleri biçimini alıyor. Adaleti sağlamak ve vergiler koymak gibi öteki imtiyazlar da aynı şekilde algılanabilirlik eşiğinin hemen üstünde duruyor. İmparatorluğun kuruluş sürecinde tüzel otoritenin marjinal konumunu zaten tartışmıştık; aynı şekilde denebilir ki, vergi koyma marjinal bir konum işgal ediyor ve bu konumunda giderek özgül ve yerel acil ihtiyaçlarla bağlantılı hale geliyor. Aslında İmparatorluk egemenliğinin marjinlerde, sınırların esnek, kimliklerin melez ve akışkan olduğu yerlerde gerçekleştiği söylenebilir. İmparatorluk için hangisinin, merkezin mi yoksa çevrenin mi daha önemli olduğunu söylemek güçtür. Aslında merkez ve çevre sürekli olarak konum değiştiriyor, her tür belirli konumdan kaçıyor. Hatta diyebiliriz ki, sürecin kendisi virtüeldir ve gücü virtüelin gücünde yatar.

Her şeye rağmen bu noktada şöyle bir itiraz gelebilir: Virtüel de olsa, çevrede de eylem yapsa, emperyal egemenlik kurma süreci birçok bakımdan son derece gerçektir! Biz kesinlikle buna karşı çıkmayı düşünmedik. Biz burada daha çok özel türden bir egemenliğin söz konusu olduğunu iddia ediyoruz; bu egemenlik, “son kertede” eyleme geçtiği oranda eşiksel [liminal] ya da marjinal görülmesi gereken süreksiz bir egemenlik biçimi, tek referans noktasını kullanabildiği gücün mutlaklığa yerleştiren bir egemenliktir. İmparatorluk böylelikle yüksek teknoloji ürünü bir makine biçiminde kendini gösterir: Virtüeldir, marjinal olayı kontrol etmek üzere kurulmuş, tahakküm etmek ve gerektiğinde (robot üretiminin en ileri teknolojilerine koşut olarak) sistemin aksaklıklarına müdahale etmek üzere örgütlenmiştir. Ne var ki, emperyal egemenliğin virtüelliği ve süreksizliği kuvvetinin etkisini azaltmaz; tam tersine bu özellikler, onun günümüz tarihsel bağlamındaki etkililiğini ve son tahlilde dünya sorunlarını çözmek için kullanılabileceği meşru gücü göstererek, bizatihi İmparatorluk aygıtına güç katar.

Şimdi artık, bu yeni biyo-politik öncüller temelinde, İmparatorluk figürü ve hayatının günümüzde tüzel modele göre kavranıp kavranamayacağı sorusunu sorabiliriz. Daha önce gördük ki, bu tüzel model en ileri gelişme düzeyine erişmiş BM ve öteki büyük uluslararası örgütlere göre anlaşıldığında bile uluslararası hukukun mevcut yapılarıyla kurulamaz. Bu kurumların bir uluslararası düzen tasarımları, olsa olsa yeni emperyal iktidar yönündeki bir geçiş süreci olarak kabul edilebilir. İmparatorluğun kuruluşu ne sözleşme ya da anlaşma temelli bir me-

kanizma temelinde, ne de herhangi bir federatif kaynakla gerçekleşir. Emperyal normatifliğin kaynağı yeni bir makineden, yeni bir ekonomik-endüstriyel-iletişimsel makineden, kısacası küreselleşmiş bir biyo-politik makineden doğar. Demek ki dikkatimizi şimdiye kadar uluslararası düzenin temellerini kuran şeyden başka bir şeye, birçok farklı gelenekte modern ulus-devletler sistemine dayandırılan hak biçiminden kaynaklanmayan bir şeye yöneltmeliyiz. Bununla birlikte, İmparatorluğun yaradılışı ve virtüel figürünü, realist, kurumcu, pozitivist ya da doğgal hakçı çerçevelerde sunulmuş herhangi bir eski tüzel teori aracılığıyla kavramanın imkânsızlığı, bizi yalın kuvvete dayalı kinik bir çerçeveyi ya da buna benzer bir Machiavellici konumu kabullenmeye zorlamalıdır. İmparatorluğun doğuşunda gerçekten de işleyen bir akılcılık vardır ve bu, tüzel gelenekten çok, endüstriyel yönetimin ve teknolojinin politik kullanımlarının genellikle gizli olan tarihi açısından bakıldığında anlaşılabilir. (Burada bu çizgide ilerlemenin sınıf mücadelesinin dokusunu ve kurumsal etkilerini de ortaya sereceğini aklımızda tutmalıyız, ama bu meseleye bir sonraki bölümde geleceğiz.) Sözü edilen bu akılcılık, bizi biyo-politikanın ve biyo-politik teknolojilerin tam göbeğine oturtacak bir akılcılıktır.

Eğer Max Weber'in iktidarın meşruluk biçimlerine ilişkin meşhur üç parçalı formülünü yeniden ele almak istiyor olsaydık, İmparatorluğun tanıma kattığı nitel sıçramanın şu üç ögenin öngörülemez karışımından oluştuğunu söyleyebilirdik: (1) geleneksel iktidarın tipik unsurları, (2) fizyolojik olarak biyo-politik bağlama uyarlanmış bürokratik iktidarın genişlemesi ve (3) bütünü tekilleştirme ve emperyal müdahaleleri etkili kılma gücü üzerinde şekillenen, "karizma" ve "olay" tarafından tanımlanan bir akılcılık.³⁵ Bu yeni-Weberci açılımı niteleyen mantık, matematiksel değil işlevsel, tündengelimsel ya da tümevarımsal değil, rizomatik ve dalgasal olurdu. Bu mantık, dilsel sekansların makinesel anlamlama [denotation] sekanslarından ve aynı anda yaratıcı, konuşma diline ait ve indirgenemez yeniliklerden oluşan setler şeklinde düzenlenmesiyle ilgilenecekti.

Emperyal iktidar ilişkileri, sistemin üretici kuvvetini, yeni biyo-politik ekonomik ve kurumsal sistemi temel nesnesi olarak yorumlar. Emperyal düzen yalnızca biriktirme ve küresel yayılma güçleri temelinde değil, aynı zamanda kendisini daha köklü bir biçimde geliştirme, yenden doğma ve kendisini dünya toplumunun biyo-politik örgüsünün her

35. Bkz. Max Weber, *Economy and Society*, çev.: Guenther Roth ve Claus Wittich (Berkeley: University of California Press, 1968), c. 1, b. 3, k. 2, "The Three Pure Types of Authority," s. 215-216.

yanına yayma kapasitesi temelinde de oluşmuştur. Emperyal iktidarın mutlaklığı, ontolojik üretim ile yeniden üretim makinesine ve dolayısıyla biyo-politik bağlama tamamen içkin oluşunu tamamlayan bir koşuldur. Belki nihayetinde bu bir tüzel düzen olarak gösterilemez, ama yine de bir düzendir: virtüelliği, dinamizmi ve işlevsel sonuçsuzluğuyla tanımlanan bir düzen. Dolayısıyla temel meşruluk biçimi makinenin derinliklerinde, toplumsal üretimin kalbinde kurulacaktır. Toplumsal üretim ve tüzel meşruluk birincil veya ikincil kuvvetler ya da altyapı veya üstyapının öğeleri olarak değil, daha çok mutlak paralellik ve iç içe geçmişlik, biyo-politik toplumun bütünlüğü içinde yan yana varoluş şeklinde anlaşılmalıdır. İmparatorlukta ve onun biyo-iktidar rejiminde, ekonomik üretimle politik kuruluş zaman içinde örtüşme eğilimi taşır.

III

İmparatorluk içinde alternatifler

68

Proleter hareket, uluslararası bütün öteki iktidarların yerine geçecek işçi konseyleri iktidarı biçiminde somutluk kazandığında, kendi ürünü haline gelir ve bu ürün üreticinin kendisidir. Bu üretici kendi kendisinin amacıdır. Ancak o zaman hayatın o ihtişamlı inkârı inkâr edilmiş olacaktır.

Guy Debord

Şimdi fırınları yakmanın zamanı; ve sadece ışık görünmeli gözümüze.

José Martí

Hegel'le flört ederek söyleyecek olursak, İmparatorluğun kuruluşu *kendi için değil, kendinde* iyidir.¹ Modern emperyalist iktidar yapılarının en güçlü operasyonlarından biri dünya halkları arasına çomak sokmak, onları karşıt kamplara ya da daha doğrusu bir sürü çatışan tarafa bölmektir. Hâkim ülkelerdeki proletaryanın belli kesimleri çıkarlarının ulusal kimliklerine ve emperyal kaderlerine bağlı olduğuna bile inandırılmıştı.

1. Burada Marx'ın *Capital*'e yazdığı (çev.: Ben Fowkes New York: Vintage, 1976) 24 Ocak 1873 tarihli meşhur sonsözündeki (s. 102-103) anlamıyla "Hegel'le flört etmek"i kastediyoruz. Hegel'in terimleri Marx için olduğu gibi, bizim için de argümanın çerçevesini çizmek açısından yararlıdır, ama bu yararlılık çabucak somut sınırlarına erişecektir.

Dolayısıyla, bu modern iktidar yapılarına karşı en önemli ayaklanma ve devrim örnekleri, sömürüyle birlikte milliyetçilik, kolonyalizm ve emperyalizmle de mücadele edenlerdi. Bu olaylarda insanlık sihirli bir anda ortak özgürlük arzusuyla birleşecek ve modern tahakküm mekanizmaları bir kerede toptan yıkıldığında biz de geleceği bir an için göreceğiz gibi görünüyordu. Ayaklanan kitleler, onların özgürlük arzusu, alternatifler kurma deneyimleri ve kurucu iktidar örnekleri en iyi halleriyle hep ulusal, kolonyal ve emperyalist yönetimin ötesine, ilişkilerin enternasyonalleşmesine ve küreselleşmesine işaret etmişti. Zamanımızda çokluk tarafından harekete geçirilmiş bu arzuya İmparatorluğun inşası ile (tuhaf ve sapkın, ama yine de somut bir biçimde) yanıt veriliyor. Hatta denebilir ki, İmparatorluğun inşası ve küresel ağları, modern iktidar makineleri karşısındaki çeşitli mücadelelere ve özel olarak çokluğun özgürlük arzusuyla yürüttüğü sınıf mücadelesine bir *karşılıktır*. Çokluk İmparatorluğu var olmaya davet etmiştir.

69

Ne var ki, İmparatorluğun *kendinde* iyi olduğunu söylemek, *kendi için* iyi olduğunu söylemek değildir. İmparatorluk kolonyalizm ve emperyalizmin sona erdirilmesinde bir rol oynamış olabilir, ama aynı İmparatorluk birçok bakımdan yıktığı rejimlerdekinden çok daha acımasız bir sömürüye dayanan kendi iktidar ilişkilerini de kurar. Modernlik diyalektiğinin sonu sömürü diyalektiğinin sonunu getirmemiştir. Bugün neredeyse bütün insanlık şu ya da bu oranda kapitalist sömürü ağları tarafından yutulmuş ya da bu ağlara tabi kılınmıştır. Artık muazzam servetleri kontrol eden küçük bir azınlığın güçsüzlük sınırında yaşayan yoksul çokluktan giderek çok daha fazla kopuşuna tanık oluyoruz. Kolonyalizm ve emperyalizm çağı boyunca yerleşmiş baskı ve sömürünün coğrafi ve ırksal çizgileri birçok bakımdan –bırakın silinmeyi– katlanarak belirginleşmiştir.

Bütün bunları kabul etmekle birlikte, önceki iktidar yapılarına yönelik herhangi bir nostaljiyi ortadan kaldırmak ve eski düzene dönüşü her tür politik stratejiyi –örneğin küresel kapitalizmden korunmak için ulus-devleti yeniden canlandırmaya çalışmayı– reddetmek amacıyla, İmparatorluğun inşasının ileriye atılmış bir adım olduğunda ısrar ediyoruz. Biz tıpkı Marx'ın kapitalizmin kendinden önceki toplum biçimleri ve üretim tarzlarından daha iyi olduğunu vurguladığı anlamda İmparatorluğun daha iyi olduğunu iddia ediyoruz. Marx'ın görüşü, hem kapitalist toplum öncesine ait dar ve katı hiyerarşilere karşı sağlıklı ve yalın bir tiksinti duyması, hem de yeni durumda özgürlük potansiyelinin çoğaldığını kabul etmesi temelinde biçimlenmişti. Aynı şekilde bugün biz de İmparatorluğun modern iktidarın zalim rejimlerini

ortadan kaldırdığını ve aynı zamanda özgürlük potansiyelini çoğalttığını görüyoruz.

70 Bu tezi ortaya atarken soldaki dostların ve yoldaşların yarattığı akıntıya ters yönde kulaç atmakta olduğumuzu gayet iyi biliyoruz. 1960'lerden sonra komünizm, sosyalizm ve liberal solun uzun yıllar süren kriz dönemlerinde, hem kapitalist gelişme açısından hâkim ülkelerde hem de madun ülkelerinde, eleştirel düşüncenin önemli bir kısmı sıklıkla politik analizi *mücadelelerin yerelleşmesi* temeline oturttu ve toplumsal öznelerin ya da ulusal ve bölgesel grupların kimliklerine dayanan direniş odakları oluşturma peşine düştü. Bu tür argümanlar bazen "yer-temelli" hareketler ya da politikalara göre kurgulandı; bu bağlamda (kimlik ya da toprak parçası olarak anlaşılan) yerin sınırları, küresel ağın farklılaşmamış ve homojen uzamına karşı gelecek şekilde ortaya kondu.² Başka zamanlarda bu tür politik argümanlar sol milliyetçiliğin eski geleneğine dayanır; bu gelenekte (en iyi örneklerde) ulus, yabancı ve/veya küresel sermayenin tahakkümüne karşı birincil savunma mekanizması olarak düşünülür.³ Bugün çeşitli "yerel" sol stratejilerin temelindeki bu genel geçer mantık bütünüyle tepkisel bir görünüm arz ediyor: Şayet kapitalist tahakküm giderek daha fazla küresel hale geliyorsa, bunun karşısındaki direnişlerimiz de yerel olanı korumalı ve sermayenin hızlanan akışına setler çekmelidir. Bu açıdan bakıldığında, sermayenin reel küreselleşmesi ve İmparatorluğun kuruluşu mülksüzleşme ve yenilgi işaretleri olarak değerlendirilecektir.

Ancak bazı militanlarının mücadele ruhuna hayranlık ve saygı duymamıza rağmen, bize göre bu yerelci tutum hem yanlış hem de zararlıdır. Yanlıştır, zira her şeyden önce sorun yetersiz bir şekilde ortaya konmuştur. Birçok anlatımda sorun, küreselin homojenlik ve farklılaşmamış kimlikler gerektirdiği, oysa yerelin heterojenliği ve farklılığı koruduğu varsayılarak, yerel ve küresel arasında sahte bir ikilemin yaratılmasına dayanıyor. Bu tür argümanlarda genellikle örtük olarak yerel farklılıkların bir anlamda doğal olduğu ya da en azından bunların kökenlerinin kuşku götürmediği varsayılır. Yerel farklılıklar şimdiki

2. Bu kuşkusuz basitleştirilmiş bir anlatımdır; birçok çalışma yere dair çok daha incelikli tartışmalar yürütür. Ancak bize öyle geliyor ki, bu politik analizler dönüp dolaşıp sınırlı yerel kimlik ya da toprağın "korunması" veya "savunulması"na gelir. Doreen Massey, *Space, Place, and Gender* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994) adlı kitabında, özellikle s. 5'te, yerin sınırlı değil, akışlar karşısında açık ve geçirimli olduğu bir yer politikasını savunur. Ne var ki bize göre, sınırsız bir yer nosyonu, kavramın içeriğini tamamen boşaltır. Yer üzerine literatürün parlak bir eleştirisi ve alternatif bir yer kavrayışı için, bkz. Arif Dirlik, "Place-based Imagination: Globalism and the Politics of Place", basılmamış taslak.

3. Ulus kavramını Bölüm 2.2'de ayrıntılı bir biçimde irdeliyoruz.

manzaranın öncesinde de vardır ve küreselleşmenin tecavüzüne karşı savunulmalı ya da korunmalıdır. Bu tür varsayımlar düşünüldüğünde, birçok yerellik savunmasının geleneksel ekoloji dilini benimsemesi ve hatta bu “yerel” politik projeyi doğanın ve biyolojik çeşitliliğin savunulmasıyla özdeş görmesi şaşırtıcı olmasa gerektir. Bu görüş kolaylıkla toplumsal ilişkileri ve kimlikleri sabitleyen ve romantikleştiren bir tür ilkçilik [primordialism] halini alabilir. Halbuki, burada dikkate alınması gereken şey, özellikle *yerelliğin üretimidir*, yani yerel olarak görülen aynılıkları [identities] ve farklılıkları yaratan ve yeniden yaratan toplumsal makinelerdir.⁴ Yerelliğin farklılıkları ne önceden vardır ne de doğaldır; bunlar aksine belli bir üretim rejiminin sonuçlarıdır. Küresellik de aynı şekilde kültürel, politik ya da ekonomik *homojenleştirme* olarak anlaşılmamalıdır. Küreselleşme, yerelleşme gibi bir kimlik ve farklılık üretim *rejimi*, ya da daha doğrusu *homojenleştirme* ve *heterojenleştirme* rejimi olarak anlaşılmalıdır. O halde, küreselle yerel arasındaki ayrımı anlatmak için daha iyi bir çerçeve çizilebilir ve bu çerçeve farklı akış ve engel ağlarına gönderme yapabilir. Bu çerçevede yerel uğrak ya da bakış açısı yeniden yurt edindiren [reterritorializing] engellere ya da sınırlara öncelik verirken, küresel uğrak yersizyurtsuzlaştırıcı [deterritorializing] akışın hareketine öncelik verecektir. Her halü kârda, bir biçimde sermaye ve İmparatorluğun küresel akışlarına karşı korunabilen ve bir anlamda *dışarıda* kalan yerel kimlikler(i yeniden) kurabileceğimizi iddia etmek yanlıştır.

71

Küreselleşmeye direnme ve yerelliği savunma doğrultusundaki bu sol strateji, aynı şekilde birçok durumda yerel kimlikler olarak ortaya çıkan şeylerin otonom ya da özbelirlenimli olmayıp kapitalist emperyal makinenin gelişmesini destekliyor ve ondan besleniyor olmaları nedeniyle de zararlıdır. Emperyal makinenin yürüttüğü küreselleşme ya da yersizyurtsuzlaşma süreci, aslında yerelleşmeye ya da yeniden yer-yurt edinmeye karşı değildir; bu süreç daha ziyade hareketli ve değişken farklılaşma ve özdeşleşme devrelerini oyuna katmıştır. Yerel direniş stratejisi düşmanı yanlış teşhis eder ve böylelikle maskeler. Biz hiçbir şekilde kendi başına ilişkilerin küreselleşmesine karşı değiliz; aslında, söylediğimiz gibi, bu sürecin başını çekenler, sol enternasyonalizmin en sağlam güçleri olmuştur. Düşman daha çok bizim İmparatorluk de-

4. “Yerelliği insan eylemliliğinin temel bir maddi özelliği olarak görüyorum; ama bu yerellik toplumsal olarak üretilmiş bir şeydir”, David Harvey, *The Limits of Capital* (Chicago: University of Chicago Press, 1984), s. 374. Arjun Appadurai de “yerelliğin üretimi” konusunu Harvey’le aynı çizgide tartışır: *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996), s. 178-199.

diğımız özgöl bir küresel ilişkiler rejimidir. Daha önemlisi, bu yereli savunma stratejisi İmparatorluk içinde var olan gerçek alternatifleri ve potansiyelleri karanlığa gömdüğü ve hatta inkâr ettiği için zararlıdır. Artık bir dışarıyla, politikalarımıza saflık getireceğı düşünölen bir duruş noktasıyla hiçbir işimiz olamaz. İmparatorluk sahasına girmek ve analizimizi küresel çokluğun gücüne dayandırarak bütün karmaşıklıkıyla birlikte onun homojenleştirici ve heterojenleştirici dalgalarına göğüs germek, hem teorik hem de pratik olarak daha doğru bir yoldur.

A. RES GESTAE’NİN ONTOLOJİK DRAMASI

72

Modernlik bize kardeşler arası ölümcöl savaşları, yıkıcı “gelişme”yi, zalim bir “uygarlığı” ve daha önceleri tahayyöl edilmemiş olan bir şiddeti miras bırakmıştır. Erich Auerbach’ın bir zamanlar yazdığı gibi, Batı edebiyatında haklı olarak gerçekçilik iddiasında bulunabilecek tek tür trajedidir ve belki de bu, özellikle Batı modernliğinin dünyaya dayattığı trajedi yüzünden doğrudur.⁵ Toplama kampları, nükleer silahlar, soykırım savaşları, kölelik, apartheid: Trajedinin bunun gibi çeşitli sahnelerini saymak zor değildir. Yine de biz, modernliğin trajik özelliğı üzerinde durmakla, sanki o yaşanmış trajediler sadece birer yanılsamaymış ya da daha doğrusu değişmez kaderimizmiş gibi, gerçek yıkımları varlığın olumsuzluğuna ilişkin metafizik anlatılara dönüştüren Schopenhauer’den Heidegger’e Avrupa’nın “trajik” filozoflarını izlemeyi kesinlikle düşünmüyoruz. Modern olumsuzluk herhangi bir aşkın âlemde değil karşımızdaki sert gerçeklikte yer alıyor: Birinci ve İkinci Dünya Savaşlarındaki muharebe alanlarında, Verdun’un ölüm tarlalarından Nazi fırınlarına ve Hiroşima’yla Nagazaki’de on binlerin bir anda yok edilişine varan örneklerde, Vietnam ve Kamboçya’daki napalm bombalarında, Setif ve Soweto’dan Sabra ve Şatila’ya kadarki katliamlarda ve daha nice örnekte. Böylesi acılara Eyüp sabrı bile dayanmaz! (Ve böylesi bir listeyi derleyen herkes yaşanmış trajedilerin niceliğı ve niteliğı açısından listenin ne kadar yetersiz olduğunu hemen fark eder.) Eğer bu modernlik sonuna gelmişse ve eğer emperyalist tahakküm ile sayısız savaşın ilk akla gelen nedeni konumundaki modern ulus-devlet dünya sahnesinden siliniyorsa, ne diyelim, uğurlar olsun! Kendimizi o modernliğin güzel günlerine ilişkin her türlü anlamsız nostaljiden arındırmalıyız.

5. Erich Auerbach, *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature*, çev.: Willard Trask (Princeton: Princeton University Press, 1953).

Bununla birlikte, biz *historia rerum gestarum*'a, yani miras aldığımız objektif tarihe dayanan modern iktidarı politik olarak mahkûm etmekle yetinemeyiz. Aynı zamanda *res gestae*'nin, yani çokluğun süren ve bugün İmparatorluk içinde yeniden biçimlenen tarih yapma gücünü de düşünmemiz gerekir. Mesele, çokluğa dayatılan bir zorunluluğu—bütün modern dönem boyunca yerel sefaletten ve sömürüden kaçış çizgisi olarak bizatihi çokluk tarafından belli bir ölçüde istenen zorunluluğu—bir özgürlük imkânına, insanlığın bu yeni alanındaki yeni bir olabilirlik koşuluna dönüştürme meselesidir.

Ontolojik drama tam bu noktada, İmparatorluğun gelişmesinin kendi eleştirisine dönüştüğü, kuruluş süreçlerinin de yıkılış süreçleri halini aldığı bir sahnede perde açılırken başlar. Bu drama, burada, bu süreçler içinde varlığın üretilmesi ve yeniden üretilmesi anlamında ontolojiktir. Çalışmamız ilerledikçe bu drama da ayrıntılarıyla gözler önüne serilecek, ama en başından bunun basitçe diyalektik aydınlanmanın başka bir çeşitlemesi olmadığı konusunda ısrarcı olmamız gerekiyor. Biz burada parlak bir gelecek umudunun göz kamaştıran ışığını size sunmak amacıyla araftan (bizim örneğimizde yeni emperyal makine kisvesine bürünmüş olan araftan) mecburi geçişin bilmem kaçınıcı versiyonunu önermiyoruz. Vaat edilmiş bir amaç adına her tür geçiş aşamasını haklı çıkaran ideal bir teleoloji şemasını da tekrar gündeme getirmiyoruz. Tam tersine, buradaki akıl yürütme tarzımız diyalektik-olmamayı ve mutlak anlamda içkin olmayı amaçlamış iki yöntemsel yaklaşıma dayanıyor: Bunlardan biri, hegemonik dili ve toplumsal yapıları altüst etmeyi ve bunu yaparak çokluğun yaratıcı ve üretken pratiklerinde yatan alternatif bir ontolojik temeli açığa çıkarmayı hedefleyen *eleştirel ve yapısökümcü* [deconstructive] yaklaşımdır; ikincisi ise, öznel üretim süreçlerini etkili bir toplumsal ve politik alternatif, yeni bir kurucu iktidar oluşturma yönünde geliştirmeye çalışan *yapıcı* [constructive] ve *etik-politik* yaklaşımdır.⁶

Eleştirel yaklaşımımız emperyal düzenin gerçek bir ideolojik ve maddi yapısöküme uğratılması ihtiyacına yöneliktir. Postmodern dünyada, İmparatorluk gösterişi çeşitli kendini meşrulaştırıcı söylemler ve yapılar aracılığıyla kurulmuştur. Yıllar önce Lenin, Horkheimer, Adorno ve Debord gibi farklı düşünürler bu gösteriyi muzaffer kapitalizmin

6. Bir kolektif özne temelinde eleştiri ile inşa arasında kurulan bu yöntemsel bağ, Marx'ın kendi tarih yazılarında gayet iyi açıklanmış ve XX. yüzyılda heterodoks Marksist tarih yazımı geleneği tarafından geliştirilmiştir; E.P. Thompson'ın, İtalyan işçici yazarların ve Güney Asyalı maduniyet tarihçilerinin eserlerini örnek olarak sayabiliriz.

kaderi olarak kabul etmişti. Önemli farklarına rağmen bu yazarlar kapitalist gelişme yoluna ilişkin somut öngörülerde bulunurlar.⁷ Bu gösteriye ilişkin bizim giriştiğimiz yapışöküm tek başına metinsel olmamalı, enerjisini sürekli olarak olayların doğası ve bugün devrim halinde olan, emperyal süreçlerin somut belirlenimleri üzerinde yoğunlaştırmalıdır. Eleştirel yaklaşım böylelikle sürecin çelişkilerini, devrelerini ve krizlerini gün ışığına çıkarmayı amaçlar; çünkü bu uğrakların her birinde tahayyül edilen tarihsel gelişme zorunluluğu alternatif olabilirliklere açılabilir. Bir başka deyişle, *historia rerum gestarum*'un, yani hüküm süren küreselleşmiş kapitalizm hayaletinin yapışökümü, alternatif toplumsal örgütlenmelerin olabilirliğini ortaya çıkarır. Belki de eleştirel ve maddeci bir yapışökcümlüğün yöntemsel iskelesiyle ancak bu kadar gidebiliriz; ama bu bile muazzam bir katkıdır!⁸

Bu noktada birinci yöntemsel yaklaşım bayrağı ikinciye, kurucu ve etik-politik yaklaşıma devretmek zorundadır. Burada *res gestae* tarafından durmaksızın ortaya atılan somut alternatiflerin ontolojik alt-katmanı üzerinde, tarihsel bağlam içinde eylemde bulunan öznel kuvvetler üzerinde kafa yormamız gerekiyor. Burada yeni bir akılcılık değil, farklı akılcı eylemlerin yeni bir senaryosu –hegemonik düzeni reddeden, kaçış çizgileri öneren ve alternatif kurucu güzergâhlar oluşturan bir dizi eylem, direniş, istenç ve arzu– karşımıza çıkıyor. Eleştiriye açık olan ve etik-politik yaklaşımın elden geçirip yeniden düzenlediği bu reel alt-katman, felsefenin reel ontolojik referans noktasını, aslında bir özgürlük felsefesine uygun alanı temsil eder. Bu yaklaşım yöntemsel bakımdan her tür tarih felsefesinden ayrı durur, çünkü her tür belirlenimci tarihsel gelişme kavrayışını ve sonuçların her tür “akılcı” kutlanışını reddeder. Tersine, bu yaklaşım tarihsel olayın nasıl olup da potansiyellikte mevcut olduğunu gösterir. Çin devrimcilerinin çok güzel dile getirdiği anti-Konfüçyüsçü (ve anti-Platonik) formüle göre, “ikinin birleşmesi oluşturmaz biri; bir ikiye açılır.”⁹ Felsefe, tarih gerçekleştik-

7. Örneğin, bkz. Guy Debord, *Society of the Spectacle* [Gösteri Toplumu, çev.: Ayşen Ekmekçi-Okşan Taşkent, Ayrıntı Yay., 1996]. Bu eser belki de, kendi çılgın üslubu içinde, sermayenin zaferine ilişkin günümüz bilincinin en iyi anlatımıdır.

8. Bu yapışökcü yöntemin –erdemleri ve kusurlarıyla birlikte– iyi bir örneği olarak Gayatri Spivak'ın çalışmalarına, özellikle onun Ranajit Guha ve Gayatri Spivak (der.), *Selected Subaltern Studies* (New York: Oxford University Press, 1988), s. 3-32'deki giriş yazısına bakınız.

9. Bkz. Arif Dirlik, "Mao Zedong and 'Chinese Marxism'", Saree Makdisi, Cesare Casarino ve Rebecca Karl (der.), *Marxism beyond Marxism* (New York: Routledge, 1996), s. 119-148. [Marksizmin Ötesinde Marksizm, İmge Yay., 2005] Ayrıca, bkz. Arif Dirlik, "Modernism and Antimodernism in Mao Zedong's Marxism," Arif Dirlik, Paul Healy, ve Nick Knight (der.), *Critical Perspectives on Mao Zedong's Thought* (Atlantic Heights, N.J.: Humanities Press, 1997), s. 59-83.

ten sonra, mutlu sonu kutlamak üzere uçan Minerva'nın baykuşu değildir; aksine, felsefe olaya uygulanan öznel önerme, arzu ve praksistir.

B. "ENTERNASYONAL"IN NAKARATLARI

Enternasyonalizmin proleter mücadelelerin ve genelde ilerici politikaların anahtar bir kavramı olduğu dönemler yaşadık, hem de uzak olmayan geçmişte. "Proletaryanın vatani yoktur" ya da daha doğrusu "proletaryanın vatani bütün dünyadır" deniyordu. "Enternasyonal", devrimcilerin marşı, ütöpik geleceğin şarkısıydı. Aslında, enternasyonalist derken farklarını koruyan, ama bazı sınırlı anlaşmalar yapan çeşitli ulusal kimlikler arasındaki bir tür konsensüsü anlıyorsak, bu sloganlarda dile getirilen ütopyanın gerçekten enternasyonalist olmadığını unutmamalıyız. Aksine, proletarya enternasyonalizmi anti-ulusçu, dolayısıyla ulus-üstü ve küreseldi. Dünyanın bütün işçileri, birleşin! Birleşin ama, milli kimlikler temelinde değil, sınır ve yasak tanımadan, doğrudan ortak ihtiyaçlar ve istekler temelinde.

Enternasyonalizm aktif bir kitlesel öznenin iradesiydi ve bu irade ulus-devletlerin kapitalist sömürünün anahtar failleri olduğunu ve çokluğun sürekli olarak onların anlamsız savaşlarına sürüklendiğini, kısacası ulus-devletin, çelişkileri giderilemez ve çözülemez, ancak yıkılabilir bir politik biçim olduğunu kabul ediyordu. Enternasyonal dayanışma gerçekten de ulus-devletin yıkılması ve yeni bir küresel toplum kurulması projesiydi. Bu proleter program, sosyalist ve komünist partilerin proletarya üzerinde hegemonya kurdukları yüzyıl boyunca ürettikleri genelde müphem taktiksel tanımların arkasında yer alıyordu.¹⁰ Eğer ulus-devlet tahakküm zincirinin temel halkasıysa, ulusla tanımlandığı müddetçe *ulusal* proletaryanın birincil görevi kendini ortadan kaldırmak ve böylelikle enternasyonal dayanışmayı kapatıldığı zindandan meydanlara taşımaktı. Enternasyonal dayanışma başkalarının iyiliği için bir yardım ya da diğerkâm eylem, başka bir ulusal işçi sınıfı için soylu bir fedakârlık değil, her ulusal proletaryanın kendi arzusuna ve

10. Sosyalist ve komünist partilerin "ulusal politika" konusundaki taktik belirsizlikleri için, öncelikle Otto Bauer'ın *Die Nationalitätenfrage und die Sozialdemokratie* (Vienna: Wiener Volksbuchhandlung, 1924) adlı yapıtı gibi Avusturyalı Marksistlerin eserlerini ve Stalin'in etkili "Marxism and the National Question" makalesini incelemek gerekir. Bkz. *Marxism and the National and Colonial Question* (New York: International Publishers, 1935), s. 3-61 [*Marksizm ve Ulusal Sorun ve Sömürge Sorunu*, çev.: M. Erdost, Sol-Onur Yayınları, 1994]. Bölüm 2.2'de bu yazarlara döneceğiz. Özgün ve ilginç bir örnek için, bkz. *Les marxistes et la question juive* (Paris: La Brèche, 1990).

özgürlük mücadelesine uygun ve ondan ayrılmaz bir eylem olarak benimsenmek zorundaydı. Proletarya enternasyonalizmi, sürekli olarak ulus-devletlerin sınırlarının ve hiyerarşilerinin ötesine taşan ve ütopyik geleceğini ancak küresel alanda gören paradoksal ve güçlü bir politik makine kurmuştu.

76 Bugün bu tür bir proleter enternasyonalizminin zamanının dolduğunu hepimiz açıkça kabul etmeliyiz. Ama bu, enternasyonalizm kavramının kitleler arasında gerçekten yaşadığı ve arkasında acılar ve isteklerin bir tür jeolojik kalıntısını, zaferler ve yenilgilerle dolu anıları, ideolojik gerilimler ve ihtiyaçların bir tortusunu bıraktığı gerçeğini değiştirmez. Üstüne üstlük proletarya bugün sadece enternasyonal değil, (en azından eğilim olarak) küresel de olmuştur. Hatta küreselleşme ve İmparatorluğa bu geçiş döneminde, ulus-devletlerin gücündeki gerilemeye bakarak proleter enternasyonalizminin fiilen zafer “kazandığı”nı bile söylemek cazip gelebilir belki; ama bu tuhaf ve ironik bir zafer anlayışı olacaktır. William Morris’in bu kitaba epigraf olarak aldığımız tümcesinde ifade ettiği gibi, şunu demek daha doğrudur: Uğruna savaş-tıkları şey, yenilmelerine rağmen gerçekleşmiştir.

Proleter enternasyonalizm pratiği, en açık haliyle enternasyonal mücadele devrelerinde görülmüştü. Bu çerçevede (ulusal) genel grev ve (ulus) devlete karşı ayaklanma, gerçekte ancak uluslararası arenada özgürlük mücadeleleri ve süreçleri arasındaki iletişimin unsurları olarak anlam kazanıyordu. Mücadeleler, Berlin’den Moskova’ya, Paris’ten Yeni Delhi’ye, Cezayir’den Hanoi’ye, Şangay’dan Jakarta’ya, Havana’dan New York’a kadar, bütün XIX. ve XX. yüzyıl boyunca etkileşim içinde olmuştur. Tıpkı daha erken dönemlerde Karayipler’de tüccar gemilerinin adadan adaya köle isyanı haberlerini taşıyıp sönmek bilmeyen inatçı bir yangın dizisini ateşlemeleri gibi, bir ayaklanma haberi yayılıp her yeni bağlamda hayat buldukça bir devre oluşuyordu. Bir devrenin oluşması için, haberleri alanların olayları kendi dillerine “tercüme” edebilmeleri, mücadeleleri kendi mücadeleleri olarak kabul edebilmeleri gerekir; böylelikle zincire bir halka daha eklenmiş olur. Bazı örneklerde “tercüme”nin çok gelişmiş olduğunu görüyoruz: XX. yüzyıl başlarında Çinli entelektüeller Filipinler ve Küba’daki anti-kolonyal mücadeleleri duyabilmiş ve bu mücadeleleri kendi devrimci projelerinin koşullarına göre tercüme etmişlerdi. Başka örneklerde daha doğrudan tercümeler de söz konusu olmuştur: İtalya’da, Torino’daki fabrika konseyleri hareketinin doğrudan esin kaynağı Rusya’daki Bolşevik zaferin haberleri olmuştur. Mücadeleleri bir zincirin halkaları gibi birbirine iliştilirilmiş olarak düşünmek yerine, her bir bağlamda uy-

gun bir konakçı [host] bulmak için biçim değiştiren bir virüs gibi düşünmek daha doğru olur.

Bu devrelerin aşırı yoğun olduğu dönemlerin haritasını çıkarmak zor olmaz. İlk dalga 1848 yılında Birinci Enternasyonal'in politik heyecanı ile başlayıp 1880'ler ve 1890'larda sosyalist politik ve sendikal örgütlerin kuruluşuyla sürer ve 1905 yılındaki Rus Devrimi ve ilk enternasyonal anti-emperyalist mücadeleler devresi ardından zirveye ulaşır.¹¹ İkinci dalga 1917 Sovyet Devrimi'yle yükselişe geçen, ancak bir yandan faşizmler tarafından zorla bastırılan, öte yandan New Deal ve anti-faşist cepheler tarafından etkisiz hale getirilen uluslararası mücadeleler dalgasıdır. Ve nihayet Çin Devrimi'yle başlayan, Afrika ve Latin Amerika özgürlük mücadeleleriyle gelişen ve 1960'lı yıllarda dünya çapında patlamalara varan bir dalga olmuştur.

77

Bu uluslararası mücadele devreleri sermaye kurumlarının gelişmesinin, sermayenin girdiği bir reform ve yeniden yapılanma sürecinin ardında yatan gerçek motordur.¹² XIX. ve XX. yüzyıldaki en güçlü ayaklanma olaylarında tanık olduğumuz proleter, anti-kolonyal ve anti-emperyalist enternasyonalizm, komünizm mücadelesi ile birlikte sermayenin küreselleşmesi ve İmparatorluğun oluşumu süreçlerini öngörmüş ve onlara yön vermiştir. Demek ki, İmparatorluğun kuruluşu proleter enternasyonalizmine bir yanıtıdır. Kapitalist gelişmenin kitlesel mücadeleler tarafından bu şekilde öngörülmesi ve yönlendirilmesinde ne diyalektik ne de teleolojik bir yan vardır. Tersine, mücadeleler bizatihi arzusunun yaratıcılığının, yaşanmış deneyimlerin ütopyalarının, tarihselliğin potansiyellik olarak işleminin tezahürleridir; kısacası, mücadeleler *res gestae*'nin çıplak gerçeğidir. Teleoloji denen şey ancak olgudan sonra, *post festum* kurulur.

Küreselleşmeyi önceleyen ve biçimlendiren mücadeleler, amacı kendisini yer-yurt edinmeye zorlayan katı rejimlerden kurtulmak olan canlı emek gücünün ifadeleridir. Karşısında biriken ölü emekle kavgaya tutuşan canlı emek, her zaman için yer-yurt edindiren yapıları, ulusal örgütleri ve onu tutsak eden politik figürleri parçalamayı amaçlar. Canlı emeğin gücü, dur durak bilmez eylemliliği ve yersizyurtsuzlaştırıcı arzusuyla birlikte, bu kopuş süreci tarihin bütün pencerelerini aç-

11. XIX. yüzyıl sonları ve XX. yüzyıl başlarındaki (Çin açısından görünen haliyle) anti-emperyalist mücadele devreleri için, bkz. Rebecca Karl, *Staging the World; China and the Non-West at the Turn of the Twentieth Century* (Durham: Duke University Press, basılıyor).

12. Mücadelelerin kapitalist gelişme ve yeniden yapılanma öncesinde ortaya çıktığı ve onların habercisi olduğu varsayımına ilişkin, bkz. Antonio Negri, *Revolution Retrieved* (Londra: Red Notes, 1988).

mıştır. Çokluğun eylemliliği ve onun öznellikle arzuyu üretme perspektifini benimsediğimizde, küreselleşmenin, önceki sömürü ve denetim yapılarının somut anlamda yersizyurtsuzlaştırılmasına yol açtığı oranda nasıl gerçekten çokluğun bir özgürleşme koşulu olduğu da anlaşılabilir. Ama bu özgürlük potansiyeli bugün nasıl gerçeklik kazanabilir? Ulus-devleti parçalayıp gömen ve İmparatorluğa geçişi belirleyen bu aynı kabına sığmaz özgürlük arzusu, acaba şimdiye ait küllerin altında, yani endüstriyel işçi sınıfı merkezli enternasyonalist proleter özneyi yakan ateşin külleri altında hâlâ sıcaklığını koruyor mu? Bu öznenin yerini ne aldı? Yeni bir çokluğun ontolojik temelinin küreselleşmenin eklemlenmesi sürecinde pozitif ya da alternatif bir fail olabildiğini hangi anlamda söyleyebiliriz?

C. KÖSTEBEK VE YILAN

Bizzat emeğin ve devrimin öznesinin temelli olarak değiştiğini kabul etmemiz gerekiyor. Proletaryanın bileşimi değişmiştir, dolayısıyla bizim proletarya anlayışımız da değişmelidir. Biz kavramsal olarak *proletaryayı*, emeği kapitalist üretim ve yeniden üretim biçimleri tarafından doğrudan ya da dolaylı olarak sömürülen ve bu biçimlere tabi kılınan herkesi kapsayan geniş bir kategori olarak anlıyoruz.¹³ Bundan önceki bir devirde proletarya kategorisi, paradigmatic figürü erkek kitle sel fabrika işçisi olan *endüstriyel işçi sınıfı* etrafında düşünülüyordu ve bazen proletarya bu sınıfa indirgeniyordu. Hem ekonomik analizlerde hem de politik hareketlerde endüstriyel işçi sınıfına çoğu kez (köylü emeği ve yeniden üretici emek gibi) öteki emek figürleri üzerinde önderlik rolü biçiliyordu. Günümüzde bu işçi sınıfı elbette ki sahneyi terk etmiş değil. Bu sınıfın varlığı son bulmadı, ama kapitalist ekonomideki ayrıcalıklı konumu ve sınıf bileşimindeki hegemonik yeri ortadan kalktı. Proletarya eski günlerinde değil; ama bu, onun ortadan kalktığı anlamına da gelmiyor. Bu, daha çok, bir kere daha proletaryanın bir sı-

13. Bu proletarya nosyonu, Marx'ın kendi terimleriyle, tam anlamıyla ekonomik bir kategorinin kişileştirilmiş hali olarak, yani sermaye koşullarında emek öznesi olarak da anlaşılabilir. Emek kavramını yeniden tanımladığımız ve buna bağlı olarak anlaşılan eylemliliklerin ufkunu genişlettiğimiz zaman (bunu başka çalışmalarda yaptık ve bu kitapta da sürdüreceğiz), ekonomik ve kültürel arasındaki geleneksel ayrım çöker. Ancak Marx'ın en ekonomist anlatımlarında bile proletarya tam anlamıyla *politik* bir kategori olarak anlaşılmalıdır. Bkz. Michael Hardt ve Antonio Negri, *Labor of Dionysus* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994), s. 3-21; ve Antonio Negri, "Twenty Theses of Marx", Saree Makdisi, Cesare Casarino ve Rebecca Karl (der.), *Marxism beyond Marxism* (New York: Routledge, 1996), s. 149-180.

nıf olarak yeni bileşimini anlamak gibi analitik bir görevle karşı karşıya olduğumuz anlamına geliyor.

Sömürülen ve kapitalist tahakküme tabi olan *herkesi* proletarya kategorisi altında toplayışımız, proletaryanın homojen ya da farklılaşmamış bir birim olduğunu göstermemelidir. Aslında proletarya çeşitli yönlerde ve biçimlerde bölünmüştür. Bazı emek ücretli, bazıı değildir; bir kısım emek fabrika duvarları içine hapsedilmiş, diğer bir kısım sınırlandırılmamış toplumsal alana yayılmıştır; bazı emek bir günde sekiz saatle ve haftada kırk saatle sınırlıdır, bazıı bütün hayatı kaplar; bazı emek en düşük değere layık görülür, bazıı kapitalist ekonominin zirvesine çıkmıştır. Bölüm 3.4'te, günümüzde aktif olan çeşitli üretim figürleri içinde maddi olmayan emek gücü figürünün (iletişim, ortak faaliyet [cooperation] ve duygulanımların üretimi ve yeniden üretimiyle ilgili emek figürünün) hem kapitalist üretim şemasında hem de proletaryanın bileşiminde giderek merkezi bir konuma geldiğini savunacağız. Burada işaret etmek istediğimiz nokta, bütün bu çeşitli emek biçimlerinin bir biçimde kapitalist disipline ve kapitalist üretim ilişkilerine tabi olduğudur. Bu, sermaye içinde olma ve sermayenin devamını sağlama gerçeği proletaryayı bir sınıf olarak tanımlayan şeydir.

Bu yeni proletaryanın arzularını ve ihtiyaçlarını ifade ettiği mücadele biçimlerine daha somut bir şekilde bakmamız gerekiyor. Geçtiğimiz elli yılda, özellikle de 1968'den Berlin Duvarı'nın yıkılışına kadar geçen yirmi yılda, kapitalist üretimin yeniden yapılanması ve küresel anlamda yayılması proleter mücadelelerdeki bir dönüşüm eşliğinde olmuştur. Söylediğimiz gibi, ayaklanma halindeki emeğin ortak arzularını iletme ve tercüme etmesi temelindeki enternasyonal mücadeleler devri artık kapanmıştır. Ne var ki, mücadeleleri bir araya toplamanın özgün biçimi olan bir devrin kapanmış olması basitçe her şeyin sonu olmamıştır. Tam tersine, dünya sahnesinde çokluğun sömürüye karşı çıkışının belirtilerini gösteren ve yeni bir tür proleter dayanışması ve militanlığından işaretler taşıyan etkili olayları görebiliriz.

XX. yüzyılın son yıllarındaki en radikal ve güçlü mücadeleleri bir düşünün: 1989'daki Tiananmen Meydanı olayları, İsrail devlet otoritesine karşı yürütülen İntifada, Los Angeles'taki Mayıs 1992 ayaklanması, 1994'te başlayan Chiapas isyanı, Aralık 1995'te Fransa'yı ve 1996'da Güney Kore'yi felce uğratan grev dalgaları. Bu mücadelelerin her biri özgündür ve salt bölgesel kaygılar temelindedir, öyle ki bunlar hiçbir biçimde küresel olarak yayılan bir ayaklanma zincirinin halkaları olamamıştır. Bu olayların hiçbirisi bir mücadeleler devresine esin kaynağı olmamıştır, çünkü ifade ettikleri arzular ve ihtiyaçlar farklı bağ-

lamlara aktarılabılır değildir. Başka bir deyişle, dünyanın öteki parçalarındaki (potansiyel) devrimciler Pekin, Nablus, Los Angeles, Chiapas ya da Seul'deki olaylara kulak vermemiş ve hiç tereddüt etmeden onları kendi mücadeleleri olarak kabul etmeyi düşünmemişlerdir. Dahası, bu mücadeleler başka bağlamlarla iletişim kurmayı başaramamakla kalmamış, yerel iletişimi bile sağlayamamıştır; bu yüzden sıklıkla doğruları yerde kısa süre yaşamış, bir kıvılcım gibi parlayıp sönmüşlerdir. Bu kuşkusuz çağımızın merkezi ve en ivedi politik paradokslarından biridir: Kıvanç duyduğumuz iletişim çağında *mücadeleler her şeyi yapmış, ama iletişim kuramamıştır*.

80

Bu iletişimsizlik paradoksu, ortaya çıkan mücadelelerin sergilediği yeni gücü kavramayı ve ifade etmeyi son derece zorlaştırıyor. Mücadelelerin yaygınlık, süre ve iletişimde kaybettiklerini yoğunlukta kazandıklarını görebilmemiz gerekir. Bu mücadeleler kendi yerel ve yakın çevrelerine odaklanmış olmakla birlikte, bunların hepsinin ulus-üstü anlama sahip sorunları, yani yeni emperyal kapitalist düzenleme figürüne özgü sorunları gündeme getirdiğini anlayabilmeliyiz. Örneğin, Los Angeles'ta isyanları ateşleyen şey birçok bakımdan o (post-)kent-sel bölgeye özgü yerel ırksal uzlaşmazlıklar ile toplumsal ve ekonomik dışlama mekanizmalarıydı; ama olaylar post-Fordist sosyal kontrol rejimine karşı çıkışın ifadesi olur olmaz, çabucak genel bir düzeye de sıçradı. Bazı bakımlarda İntifada'nın gösterdiği gibi Los Angeles isyanları da göstermiştir ki, toplumsal uzlaşmayı sağlayan Fordist pazarlık rejimlerinin ve mekanizmalarının çöküşü, toplumsal ve ırksal çeşitlilik sergileyen anakent bölgelerinin ve nüfusun yönetimini son derece kırılan hale getirmiştir. Taşınır malların yağmalanması ve taşınmaz mülklerin yakılması sadece metafor değil, post-Fordist toplumsal dolayım-ların hareketliliğinin ve uçuculuğunun reel küresel koşulu-ydu da.¹⁴ Chia-pas örneğinde de isyan asıl olarak yerel meseleler üzerine odaklanı-yordu. Bunlar, bir dereceye kadar çoğu Latin Amerika ülkesindeki ırksal hiyerarşilerin ortak özelliği olan ve Meksika toplumuna ve devletine özgü sayılabilecek dışlanma ve temsil yokluğu sorunu-ydu. Bununla bir-likte, Zapatista isyanı dolaysız olarak NAFTA tarafından dayatılan to-plumsal rejime karşı bir mücadele olduğu kadar, daha genelde dünya pa-zarının bölgesel kuruluşundaki sistemli dışlama ve tabi kılma mekaniz-malarına karşı da bir mücadeleydi.¹⁵ Nihayet, tıpkı Seul'deki gibi Paris

14. Bkz. Michael Hardt, "Los Angeles Novos", *Futur antérieur*, no. 12/13 (1991), 12-26.

15. Bkz. Luis Gomez (der.), *Mexique: du Chiapas à la crise financière*, Ek, *Futur antérieur* (1996).

ve bütün Fransa'da 1995 yılı sonlarındaki kitlesel grevler de özgül yerel ve ulusal emek meseleleri (örneğin emekli maaşları, ücretler ve işsizlik) üzerine gidiyordu; ama çok geçmeden mücadele Avrupa'nın yeni toplumsal ve ekonomik yapılanmasına açık bir karşı çıkış olarak da kabul edildi. Fransa grevleri her şeyden önce yeni bir kamu nosyonu için, hemen her yerde az ya da çok kapitalist küreselleşme projesine eşlik eden neo-liberal özelleştirme mekanizmalarına karşı yeni bir kamusal alanın oluşturulması için çağrı yapmıştı.¹⁶ Belki de bütün bu mücadeleler, özellikle birbirinden kopuk oluşları ve bir dalga biçiminde yaytay genişleme şansı bulamayışları yüzünden, diklemesine sıçramak ve dolaysız bir biçimde küresel düzeye temas etmek zorunda kalmışlardı.

Bunun yeni bir enternasyonalist mücadeleler dalgası değil de toplumsal mücadelelerde yeni bir niteliğin ortaya çıkışı olduğunu kabul etmek zorundayız. Başka bir deyişle, bu mücadelelerin, bütün çeşitliliklerine rağmen hangi yeni özellikleri taşıdıklarını fark etmeliyiz. İlkin, yerel koşullarda sağlam kökleri olmakla birlikte, her mücadele hemen küresel düzeye sıçrıyor ve emperyal kuruluşun geneline saldırıyor. İkincisi, bütün bu mücadeleler ekonomik ve politik mücadele arasındaki geleneksel ayrımı parçalıyor. Mücadeleler artık aynı anda ekonomik, politik ve kültürel, dolayısıyla biyo-politik, yani hayatın biçimi üzerine yürütülen mücadelelerdir. Bunlar, yeni kamusal alanlar ve yeni cemaat biçimleri yaratan kurucu mücadelelerdir.

Bütün bunları görmek zorundayız, doğru, ama bu o kadar da kolay değil. Aslında kabul etmeliyiz ki, bu durumların gerçek yeniliğini tespit etmeye çalışırken bile, bu mücadelelerin her zaman zaten eski, modası geçmiş, anakronik oldukları yolundaki rahatsız edici izlenimden kurtulamıyoruz. Tiananmen Meydanı'ndaki mücadelelerde hâkim olan dil uzun zaman önce modası geçmiş görünen bir demokrasi söylemiydi; gitarlar, başa bağlanan bantlar, çadırlar ve sloganlar, hepsi 1960'lar Berkeley'nin zayıf bir yankısı gibi görünüyordu. Los Angeles isyanları da 1960'larda ABD'yi sarsan ırksal çatışmalar depreminin artçı sarsıntıları gibi görünüyordu. Paris ve Seul'deki grevler bizi kitlesel fabrika işçileri çağına geri götürmüştü; sanki bunlar ölüm döşeğindeki bir işçi sınıfının son nefesleriydi. Gerçekten yeni öğeler barındıran bütün bu mücadeleler, daha başlarken zaten eski ve miadını doldurmuş görünüyordu; bunun nedeni özellikle bu mücadelelerin iletişim kuramamaları, dillerinin tercüme edilemez oluşuydu. Mücadeleler, televizyonda,

81
F6

16. Öncelikle, bkz. *Futur antérieur*, no. 33/34, *Tous ensemble! Réflexions sur les luttes de novembre-décembre* (1996). Ayrıca, bkz. Raghu Krishnan, "December 1995: The First Revolt against Globalization", *Monthly Review*, 48, no. 1 (Mayıs 1996), 1-22.

internette ve akla gelebilen her tür kitle iletişim aracında son derece medyatikleştirilmiş olmalarına rağmen, iletişim kuramıyorlar. Burada bir kere daha iletişimsizlik paradoksuyla karşılaşlıyoruz.

Mücadelelerin iletişim kanalını tıkayan somut engelleri elbette görebiliyoruz. Bu engellerden biri, mücadelelerin yöneldiği ortak bir düşman tanımının yokluğudur. Pekin, Los Angeles, Nablus, Chiapas, Paris, Seul: Bunların hepsi tamamen tikel örnekler gibi görünüyor, halbuki aslında hepsi de doğrudan küresel İmparatorluk düzenine saldırıyor ve reel bir alternatif arıyor. Demek oluyor ki, asli politik görev ortak düşmanın doğasını açığa çıkarmaktır. Birincinin doğal sonucu olan ikinci engel ise, her bir mücadelenin özel dilini kozmopolit bir dile

82

“tercüme edebilen” ortak bir mücadele dilinin olmamasıdır. Dünyanın başka yerlerindeki mücadeleler ve hatta bizim kendi mücadelelerimiz anlaşılmaz bir yabancı dilde yazılmış gibi. Bu durum da önemli bir politik göreve işaret ediyor: anti-emperyalizm ve proleter enternasyonalizmi dillerinin geçmiş dönemdeki mücadelelerde yaptığı gibi, iletişimi kolaylaştıran yeni bir ortak dilin kurulması. Belki de bunun yeni bir iletişim türü, benzerlikler değil farklılıklar temelinde işleyen tekilliklerin iletişimi olması gerekiyor.

Ortak bir düşman saptamak ve ortak bir mücadele dili bulmak önemli politik görevlerdir elbette ve biz de bu kitapta mümkün olduğu kadar bunlar üzerinde duracağız; ama sezgilerimiz diyor ki, böyle bir analiz çizgisi en nihayetinde yeni mücadelelerin sunduğu gerçek potansiyeli kavrayamaz. Başka bir ifadeyle, sezgilerimize göre, mücadelelerin bir daire içinde yatay olarak eklemlenmesi modeli, artık çağdaş mücadelelerin nasıl küresel anlam kazandığını anlamamıza yetmiyor. Böyle bir model aslında mücadelelerin gerçek yeni potansiyelini görmemizi engelliyor.

Marx XIX. yüzyıl Avrupası’nda ortaya çıkan proleter mücadeleler dalgasının sürekliliğini bir köstebek ve yeraltındaki tüneller benzetmesiyle kavramaya çalışmıştı. Marx’ın köstebeği açık sınıf çatışmaları zamanında toprak üstüne çıkıyor ve sonra tekrar yeraltına çekiliyordu; ama orada kış uykusuna yatmayıp tünellerini kazıyor, zamanla bağını koparmıyor, tarihi ileriye doğru itiyor ve böylece zamanı geldiğinde (1830, 1848, 1870) tekrar yeryüzüne çıkıyordu. “İyi iş becerdin yaşlı köstebek!”¹⁷ Korkarız Marx’ın yaşlı köstebeği artık öldü. Aslında, bize öyle geliyor ki, günümüzün İmparatorluğa geçiş döneminde köstebeğin

17. Karl Marx, *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte* (New York: International Publishers, 1963), s. 121 [*Louis Bonaparte’in 18 Brumaire’i*, çev.: Sevim Belli, Sol-Onur Yayınları, 1990].

kazdığı tünellerin yerini yılanın sonsuz kıvrılışları almıştır.¹⁸ Modern dünyanın derinlikleri ve onların toprak altındaki geçitlerinin hepsi postmodern dönemle birlikte artık yüzeye çıkmıştır. Günümüz mücadeleleri yüzeyde, emperyal manzaraların üzerinde sessizce kayıp gidiyor. Belki de mücadeleler arası iletişimsizlik ve gelişkin iletişim kanallarının yokluğu, bu mücadelelerin zayıflığından çok güçlülüğünün bir göstergesidir; çünkü bütün bu hareketler zaten kendi başlarına altüst edicidir ve onların etkililiklerini garanti altına almak için hiçbir dış yardım ya da uzantıya ihtiyacı yoktur. Belki de sermaye küresel üretim ve denetim ağlarını ne kadar genişletiyorsa, her tekil isyan noktası da o kadar güçlü olabiliyordur. Bu yılanı mücadeleler sadece kendi güçlerine odaklanarak, enerjilerini sıkı ve gergin tek bir kıvrımda yoğunlaştırarak, emperyal düzenin en sağlam eklemlerine doğrudan darbeler indiriyor. İmparatorluk, virtüel merkezine yüzeyin her noktasından dolaysız şekilde erişilebilen yüzeysel bir dünya sunuyor bize. Bu noktalar yeni bir mücadeleler dalgasına benzer bir şey oluşturacaksa, bu, mücadelelerin iletişimsel yayılmasıyla değil, tekil belirişleriyle, her bir mücadeleyi tek tek niteleyen yoğunlukla tanımlanan dalgalar olacaktır. Kısacası, bu yeni aşamayı tanımlayan olgu şudur: Bu mücadeleler yatay olarak bağlantılı değildir; her mücadele dikey olarak, doğrudan İmparatorluğun virtüel merkezine sıçrar.

Devrimci gelenek açısından şöyle bir itiraz dile getirilebilir: XIX. ve XX. yüzyıllardaki devrimci eylemlerin başarılı taktikleri özellikle emperyalist zincirin *en zayıf halkasını* koparma kapasitesine sahipti ve bu, devrimci diyalektiğin alfabesiydi; öyleyse günümüzde durum pek parlak görünmüyor. Bugün tanık olduğumuz yılanı mücadelelerin hiçbir açık devrimci taktik ortaya koymadığı ya da taktikler açısından bakıldığında kesinlikle anlaşılabilir olabileceği elbette doğrudur. Ne var ki, bugünkü gibi emperyalist örgütlerin en üst düzeylerine saldıran bir dizi sert ve yıkıcı toplumsal hareketle karşı karşıya kalındığında, artık eski strateji ve taktik ayrımı yararlı olmayabilir. İmparatorluğun kuruluşuyla iktidarın “dışında bir şey” kalmamıştır, dolayısıyla –eğer zayıf halkadan küresel gücün eklem yerlerinin kırılma olduğu dışsal bir noktayı anlıyorsak– artık zayıf halkalar da yoktur.¹⁹ Önemli sayılmak iste-

18. Bkz. Gilles Deleuze, "Postscript on Control Societies", *Negotiations*, çev.: Martin Joughin (New York: Columbia University Press, 1995), s.177-182.

19. Üçüncü Enternasyonal'in taktiklerinin özünü oluşturmakla kalmayıp bir bütün olarak anti-emperyalist gelenek tarafından da kabul edilen "en zayıf halka" teorilerine karşı, 1960'ların ve 70'lerin İtalyan Operaismo hareketi bir "en sağlam halka" teorisi ileri sürmüştü. Temel teorik tezler için, bkz. Mario Tronti, *Operai e capitale* (Torino: Einaudi, 1966), özellikle, s. 89-95.

yen her mücadele İmparatorluğun kalbine, onun kuvvetini aldığı yere saldırmalıdır. Ama bu gerçek, sanki sadece Washington, Cenevre ya da Tokyo'daki toplumsal hareketler İmparatorluğun kalbine saldırabilirmiş gibi, herhangi bir coğrafi bölgeye ayrıcalıklı bir konum kazandırmıyor. Aksine, İmparatorluğun inşası ve ekonomik ve kültürel ilişkilerin küreselleşmesi demek, İmparatorluğun merkezine her noktadan saldırılabilir demektir. Eski devrimci okulun taktiksel meseleleri artık bir daha su yüzüne çıkamayacak biçimde tarihe gömülmüştür; günümüz mücadelelerinin izleyebileceği tek strateji İmparatorluk içinden çıkacak bir kuruca karşı-iktidar stratejisidir.

Mücadelelerin kendilerine bakarak bu durumun yeniliğini ve devrimci potansiyelini kabul etmekte zorlananlar, mücadelelere tepki göstermek zorunda kalan emperyal iktidara bakarak bunu kolayca anlayabilirler. Bu mücadeleler iletişime tamamen kapalı oldukları zaman bile diken üstündeki İmparatorluğun bakışlarını üzerlerinde hissederek.²⁰ Hükümet organları ve yönetim kurulu odalarında bu mücadelelerden dersler –baskı araçları talep eden dersler– çıkarılır. Birinci ders şudur: Eğer kapitalist küreselleşme süreçleri devam edecekse, böylesi olaylar tekrar edemez. Ne var ki, bu mücadelelerin kendi ağırlıkları, kendilerine göre yoğunlukları vardır; daha da önemlisi bunlar emperyal iktidarın işlem ve gelişmelerine içkindir. Mücadeleler bizatihi küreselleşme süreçlerini kuşatmıştır ve bu süreçleri var ederler. Emperyal güç, onlar pasifleştirmek için, onlara dair gizemli imgeler kurmak için, ama en önemlisi hangi küreselleşme sürecinin mümkün, hangisinin mümkün olmadığını keşfetmek için mücadelelerin adlarını fısıldar. Emperyal küreselleşme süreçleri böyle çelişkili ve paradoksal bir yolla, İmparatorluğun kendi araçlarının çapını ölçmek amacıyla onları hem sınır hem de fırsat olarak tanıyarak bu olaylarla yüzleşmekten kaçınmaz. Küreselleşme süreçleri, eğer doğrudan emperyal gücün en üst düzeylerine temas eden çokluğun bu patlamaları tarafından sürekli olarak hem

20. Bu saptırma ve sessizce geçiştirme tekniklerine dair bol miktarda belgeyi *Le Monde Diplomatique*'ten *Z Magazine* ve *Covert Action Bulletin*'a kadar birçok yayın organında bulmak mümkündür. Noam Chomsky sayısız kitabı ve konferanslarıyla bıkıp usanmadan bu tür saptırmaları ortaya çıkarmakta ve onlara karşı mücadele etmektedir. Örneğin, bkz. Edward Herman ve Noam Chomsky, *Manufacturing Consent: The Political Economy of Mass Media* (New York: Pantheon, 1988) [*Rızanın İmalatı: Kitle Medyasının Ekonomi Polisiği*, çev.: Ender Abadoğlu, Aram Yay.]. Körfez Savaşı iletişimin emperyal yönetimine mükemmel bir örnek oluşturur. Bkz. W. Lance Bennett ve David L. Paletz (der.), *Taken by Storm: The Media, Public Opinion, and U.S. Foreign Policy in the Gulf War* (Chicago: University of Chicago Press, 1994); ve Douglas Kellner, *The Persian Gulf TV War* (Boulder: Westview Press, 1992).

engellenip hem de ileriye itilmezse, bu süreçler var olamayacak ya da bir yere gelip duracaktır.

D. İKİ BAŞLI KARTAL

Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'nun amblemi olan iki başlı kartal, başlangıç için İmparatorluğun çağdaş biçimini yeterince temsil edebilir. Bir farkla ki, eski amblemden kartalın iki başı ülke topraklarının her parçasının görece otonom ve barış içinde yan yana var olduklarını gösterircesine iki yana bakarken, bizim örneğimizde iki baş biri diğeri-ne saldıracak vaziyette yüz yüze bakacaktır.

85

Emperyal kartalın birinci başı, biyo-politik komuta makinesi tarafından inşa edilmiş bir tüzel yapı ve kurulu iktidardır. Tüzel süreç ve emperyal makine her zaman çelişiklere ve bunalımlara gebedir. Düzen ve barış –İmparatorluğun el üstünde tuttuğu en yüce değerler– hiçbir zaman sağlanamaz, ama gene de sürekli olarak vazedilir. İmparatorluğun tüzel kuruluş süreci, (en azından en titiz teorisyenler tarafından) onun gelişiminin bedeli olduğu düşünülen bu kalıcı kriz içinde yaşanır. Bununla birlikte, her zaman bir artık söz konusudur. İmparatorluğun durmadan genişlemesi ve biyo-politik alanın karmaşıklığına ve derinliğine giderek daha sıkı tutunma yönündeki daimi baskı, sürekli olarak, emperyal makineyi bir çatışmayı çözmüş görüldüğü anda başka çatışmaların içine iter. İmparatorluk bunları kendi projesiyle bağdaştırmaya çalışır; ama onlar, uzamda hareketli ve zamanda esnek yeni alanın bütün öğeleriyle birlikte, her defasında bağdaşmaz nitelikleriyle ayağa dikilir.

Emperyal kartalın öteki başı bu uçsuz bucaksız ummanda gemisini yüzdürmeyi öğrenen küreselleşmenin üretici ve yaratıcı öznelere dönüşen çokluktur. Onlar durmaksızın devinim halindedirler ve sisteme sürekli yeni düzenlemeler dayatan tekil ve olay takımları oluştururlar. Bu sürekli devinim coğrafi olabilir, ama karışma ve melezleşme süreçleri yanında biçim değişikliklerine de işaret eder. “Sistem” ile “sistem dışı hareketler” arasındaki ilişki, bu sürekli değişken ve sınırsız ortamda herhangi bir denklik mantığına vurulamaz.²¹ Yeni çokluğun

21. Mücadeleleri sistemle tersyüz edilmiş bir benzeşim biçiminde aynı düzleme indirgeme operasyonu, Immanuel Wallerstein ve dünya sistemi okulundan yazarların (başka bir bakımdan oldukça etkileyici ve önemli olan) eserlerinde uygun bir şekilde temsil edilmektedir. Örneğin, bkz. Giovanni Arrighi, Terence Hopkins ve Immanuel Wallerstein, *Antisystemic Movements* (Londra: Verso, 1989) [*Sistem Karşıtı Hareketler*, çev.: Celal A. Kanat, Bülent Somay, Semih Sökmen, Metis Yay., 1995].

ürettiği sistem dışı unsurlar bile, sistemle tersyüz edilmiş haliyle dahi bağdaşır bir ilişki kuramayan küresel güçlerdir. Emperyal düzende patlak veren her isyan sistemin bütününde bir şok dalgası tetikler. Bu açıdan bakıldığında, içinde yaşadığımız kurumsal çerçeveye temel özelliğini veren, onun radikal olumsuzluğu ve istikrarsızlığı, daha doğrusu *olayların akışının* önceden kestirilemezliğidir; bu olay akışları daima zamansal açıdan daha kısa ya da yoğundur ve dolayısıyla daha az kontrol edilebilir niteliktedir.²² İmparatorluk açısından, olaylar sıklaştıkça bu olayların önceden kestirilemeyen zamansal dizilişlerine müdahale etmek zorlaşmaktadır. Mücadelelerin sergilemekte olduğu en anlamlı özellik, neredeyse eşzamanlı hale gelebilen, genellikle birikim yaratan ani hızlanmalar, tam anlamıyla ontolojik bir güç ortaya koyan ve İmparatorluğun en hassas dengelerine beklenmedik darbeler indiren patlamalardır.

Tıpkı İmparatorluğun kendi kuvvet gösterisi esnasında sürekli olarak sistemik yeni bileşimleri belirlemesi gibi, yeni direniş figürleri de mücadelelerin akışı içinde biçimlenir. İmparatorluğu içinde ve karşısında durmak günümüz çokluğunun varoluşunun bir başka temel karakteristiğidir. Yeni mücadele figürleri ve yeni öznellikler olayların konjonktürü içinde, evrensel göçebelik içinde, bireylerin ve insan kitlelerinin genel karışımı ve melezleşmesi içinde ve emperyal biyo-politik makinenin teknolojik değişimleri içinde üretilir. Bu figürler ve öznellikler üretilmektedir, çünkü mücadeleler gerçekten de sistem karşıtı olsa da *sadece* emperyal sisteme *karşı* konumlanmamıştır; bunlar sadece negatif kuvvetler değildir. Onlar aynı zamanda pozitif olarak kendi kurucu projelerini de dile getirir, geliştirir ve güçlendirirler; onlar güçlü tekillik takımları yaratarak canlı emeğin özgürleşmesi için çalışırlar. Çokluk hareketinin bu kurucu özelliği, bin bir yüzüyle, aslında İmparatorluğun tarihsel kuruluşunun pozitif alanıdır. Bu tarihselci bir pozitiflik değil, aksine, çokluğun *res gestae*'sinin bir pozitifliği, çatışmalı ve yaratıcı bir pozitifliktir. Çokluğun yersizyurtsuzlaştırıcı iktidarı, İmparatorluğun sürmesini sağlayan üretken bir kuvvet olduğu kadar onun yıkılışını talep eden ve zorunlu kılan bir kuvvettir de.

Yine de, bu noktada, metaforumuzun işe yaramadığını ve iki başlı kartalın İmparatorlukla çokluk arasındaki ilişkinin yeterli bir temsili olmadığını kabul etmemiz gerekiyor; çünkü bu metafor iki düzlemi tek bir düzleme indirger ve böylece düzlemlerin ilişkilerini belirleyen somut

22. Daha önce sözünü ettiğimiz sınırlılıkları akılda tutarak, burada Félix Guattari'nin eserlerine, özellikle *Chaosmosis* (çev.: Paul Bains ve Julian Pefanis, Sydney: Power Publications, 1995) adlı yapının son bölümünde yazdıklarına bakılabilir.

hiyerarşileri ve süreksizlikleri kavrayamaz. Bu açıdan bakarsak, İmparatorluk bariz olarak çokluğun üzerinde durur ve yeni bir Leviathan gibi onu her şeyi kuşatan makinesinin yönetimine tabi kılar. Bununla birlikte, toplumsal üretkenlik ve yaratıcılık açısından, bizim ontolojik perspektif dediğimiz açıdan bakıldığında, hiyerarşi tersine dönmüştür. Çokluk toplumsal dünyamızın gerçek üretici gücüyken, İmparatorluk yalnızca çokluğun hayat damarlarını kurutan bir kapandır, ya da Marx'ın söyleyebileceği gibi ancak canlıların kanını emerek hayatını sürdürebilen, ölü emeğin biriktirilmesinden beslenen bir vampir rejimidir.

Bu ontolojik bakış açısını benimsediğimizde, daha önce irdelediğimiz tüzeli çerçeveye dönebilir ve uluslararası kamu hukukundan İmparatorluğun yeni kamu hukukuna, yani İmparatorluğu tanımlayan yeni hak kavrayışına geçişe musallat olan gerçek zaafların nedenlerini anlayabiliriz. Başka bir deyişle, emperyal hakkın, uluslararası kamu hukuku (ulus-devletler, uluslararası Westphalia düzeni, Birleşmiş Milletler vb) için referans noktaları olan eski değerleri tahrip etmeye kalkıştığında mustarip olduğu ketlenme ve sürekli istikrarsızlık ile bu sürece eşlik eden savrulup sarsılmalar, tam anlamıyla *ontolojik* bir boşluğun belirtileridir. İktidar kendi ulus-üstü figürünü kurarken bu iktidarın bastığı hiçbir sağlam zeminin olmadığını, daha doğrusu kendisini ileri fırlatacak motordan yoksun olduğunu söyleyebiliriz. Demek oluyor ki, biyo-politik emperyal bağlamanın yönetim aygıtı ilk bakışta boş bir makine, gösterişli bir makine, asalak bir makine olarak görülmelidir.

Çokluğun yaratıcı hareketi İmparatorluk kuruluşuna yeni bir varlık duyusu [sense] dayatır; daha doğrusu bu duyu alternatif bir paradigma olarak bu süreçte hep olmuştur. Bu duyu İmparatorluğa içseldir ve onun kuruluşuna ivme kazandırır; söz konusu varlık duyusu pozitiflik kuran bir negatiflik ya da böyle herhangi bir diyalektik süreç olarak değil; mutlak pozitif bir kuvvet olarak, hâkim gücü, daha sonra alternatif olarak ortaya çıkacağı soyut ve boş bir birleşmeye iten bir güç olarak işlev görür. Bu açıdan, İmparatorluğun kurulu iktidarı sadece varlık ve üretimin yokluğu, çokluğun kurucu gücünün soyut ve boş bir izi olarak görüldüğü zaman, biz analizimizin gerçek duruş noktasını tespit edebileceğiz. Bu, hem stratejik hem de taktik niteliğe sahip olan ve bu ikisinin arasında fark kalmadığında beliren bir duruş noktasıdır.

Althusser, inzivaya çekildiği bir dönemde yazdığı olağanüstü bir metinde Machiavelli'yi yorumlamış ve Prens'in devrimci bir politik manifesto olarak düşünülüp düşünülemediği gibi gayet makul bir soru ortaya atmıştı.¹ Bu soruya yanıt vermek için Althusser önce Prens'in özelliklerini Marx ve Engels'in paradigmatic politik manifesto niteliğindeki Komünist Parti Manifestosu'yla kıyaslayarak "manifesto formu"nu özel bir metin yazma tarzı olarak tanımlamaya girişir ve iki metin arasında inkâr edilemez yapısal benzerlikler bulur. İki metinde de argüman, "söylemle 'nesnesi' ve söylemle 'öznesi' arasında özel ilişkiler kuran tamamen özgün bir aygıttan [dispositif]" (s. 55) oluşur. İki durumda da politik söylem nesneyle özne arasındaki üretken ilişkiden, bu ilişkinin kendisinin res gestae'nin, yani hedefine yönelmiş kendini kuran bir kolektif eylemin bakış açısı olmasından doğar. Kısacası, (gerçekte hükümet biçimini analiz eden klasik biçimiyle ya da bir yönetim bilimine varan çağdaş biçimiyle) politika bilimi geleneğinin açıkça dışında olan Machiavelli ve Marx-Engels manifestoları, politikayı çokluğun hareketi olarak, amacı da öznenin kendini üretimi olarak tanımlar. Burada karşımıza çıkan materyalist bir teleolojidir.

Althusser, bu önemli benzerliğe rağmen bu iki manifesto arasındaki farkların anlamlı olduğunu söyleyerek sürdürür. Birincil fark şudur: Marx-Engels'in metninde, metnin duruş noktasını belirleyen özne (modern proletarya) ve nesne (komünist parti ve komünizm), öznenin gelişen örgütlenmesinin nesnenin yaratılmasını gerektireceği anlamında bir aradadır. Machiavelli'nin projesinde ise özneyle (çokluk) nesne (Prens ve özgür devlet) arasında giderilemez bir mesâfe vardır. Bu mesafe Machiavelli'yi Prens'te nesne ve özne arasında bağ kurma kapasitesine sahip demokratik bir aygıt arayışına iter. Başka bir ifadeyle, Marx-Engels'in manifestosu doğrusal ve zorunlu bir nedensellik çizgisi izlerken, Machiavelli'nin metni daha çok bir tasarı ve bir ütopya ortaya koyar. Althusser, son olarak, iki metnin de etkili bir biçimde teorik önerileri praksis düzeyine çıkardığını tespit eder; iki metin de şimdiki gelecek için boş, "vide pour le futur" (s. 62) olarak alır ve bu boş alanda varlığın yeni bir konumunu oluşturan öznenin içkin eylemini kurar.

Peki ama bu içkinlik alanı seçimi, acaba postmodernliğin isyankâr öznesi için uygun bir politik söylem tarzı olacak bir manifesto biçimini

1. Louis Althusser, "Machiavel et nous", *Écrits philosophiques et politiques*, c. 2, ed.: François Matheron (Paris: Stock/IMEC, 1995), s. 39-168.

tanımlamak için yeterli midir? Biyo-politik açıdan düşünüldüğünde –yani küresel anlamda kapitalist üretim tarzının hâkimiyetinde olan hayat, üretim ve politikanın kesintisiz bir devresi olarak anlaşıldığında– postmodern durum belirgin bir biçimde paradoksaldır. Bir yandan, bu durumda, toplumun bütün kuvvetleri üretici güçler olarak harekete geçirilmeye yatkındır, ama öte yandan bu aynı güçler sürekli daha soyut bir küresel tahakküm altındadır ve dolayısıyla hayatın yeniden üretilmesine yönelik aygıtları anlamaktan âcizdirler. Postmodern dönemde “tarihin sonu” ısrarla dayatılır, ama bu dayatılma biçiminin sonucunda, aynı zamanda paradoks olarak insanlığın bütün güçleri emeğin, toplumun ve hayatın küresel yeniden üretimine katılmaya çağrılır. Bu çerçevede politika (idare ve yönetim olarak anlaşıldığında) bütün şeffaflığını kaybeder. İktidar, kurumsal normalleştirme süreçleri aracılığıyla, toplum ve hayat üzerindeki kontrolünü niteleyen ilişkileri açığa çıkarmak ve yorumlamak şöyle dursun, tam tersine onları gizler.

Bu koşullarda devrimci bir politik söylem nasıl yeniden canlandırılabilir? Ona nasıl yeni bir tutarlılık kazandırılabilir ve bu söylem olası bir manifestoyu nasıl yeni bir materyalist teleolojiyle doldurabilir? Postmodern durumda özne (çokluk) ve nesneyi (kozmo-politik özgürlük) bir araya getirecek bir aygıtı nasıl kurabiliriz? Kuşkusuz, basitçe Marx-Engels manifestosunda sunulan izleri takip ederek bu başarılamaz; içkinlik alanı argümanını tamamen varsaydığımız zaman bile başarı söz konusu değildir. Marx ve Engels’in üretken özneyle özgürleşme sürecinin yan yana varoluşu olarak gördükleri şey, postmodern dönemin soğuk sükûneti içinde akla hayale sığmaz. Yine de, bizim postmodern açımızdan bakılırsa, Machiavelli’nin manifestosunun terimleri yeni bir güncellik kazanıyormuş gibi görünür. Machiavelli benzetmesini biraz daha genişlettiğimizde, sorunu şu şekilde koyabiliriz: Çeşitli ağlar arasında dağılmış üretken emek nasıl bir merkez bulabilir? Çok olanın beyinlerinin ve bedenlerinin maddi ve maddi olmayan üretimi nasıl bir ortak duyu ve yön oluşturabilir; daha doğrusu, çokluğun bir özne olarak kurulmasıyla demokratik bir politik aygıtın kuruluşu arasındaki boşluğu kapatma çabası prensini nasıl bulacaktır?

Yine de, bu benzetme en nihayetinde yetersiz kalıyor. Machiavelli’nin prensi, projeyi öznenen uzaklaştıran ve yöntemin radikal içkinliğine rağmen politik işlevi yüksek bir düzeye emanet eden bir ütöpik koşul olmaktan kurtulamıyor. Halbuki her tür postmodern özgürleşme bu dünyada, içkinlik düzleminde, hiçbir ütöpik dışarısı ihtimaline meydan vermeden başarılmak zorundadır. Bugün politikanın öznellik olarak ifade edilme biçimi hiç de açık değildir. Bu sorunun çözümü projenin

öznesiyle nesnesi arasında sıkı bağlar kurmayı ve onları Machiavelli ya da Marx-Engels'in başardığından daha köklü bir içkinlik ilişkisi içinde kavramayı, başka bir deyişle onları kendini üretme süreçleri içinde kavramayı gerektirecektir.

Belki de, Spinoza'nın modern dönemin şafağında "peygamber kendi halkını yaratır" derken ortaya koyduğu materyalist teleoloji nosyonunu yeniden keşfetmemiz gerekiyor.² Belki de, Spinoza'yla birlikte bu peygamberlerin arzusunun karşı konulmaz olduğunu ve çoklukla özdeş hale geldikçe daha da güçlendiğini kabul etmemiz gerekiyor. Bu peygamberlere özgü işlevin politik ihtiyaçlarımıza etkili bir biçimde yanıt verip veremeyeceği ve İmparatorluğa karşı postmodern devrimin potansiyel bir manifestosunu savunup savunamayacağı hiç de belli değildir, ama belli benzerlikler ve paradoksal örtüşmeler göze çarpmaktadır. Örneğin, Machiavelli aşağıdan yukarıya yeni bir toplum kurma projesinin "silah" ve "para" gerektirdiğini öne sürerken ve onları dışarıda aramamız gerektiğinde ısrar ederken, Spinoza şöyle yanıt verir: Zaten onlara sahip değil miyiz? Gereken silahlar tam da çokluğun yaratıcı ve peygamberlere özgü kudretinde yatmıyor mu? Belki biz de, kendimizi postmodernliğin devrimci arzusunda konumlandırarak, şöyle diyebiliriz: Zaten "silahlar"a ve "para"ya sahip değil miyiz? Machiavelli'nin ısrarla gerekli olduğunu söylediği türden para, aslında çokluğun, biyo-politik üretim ve yeniden üretimin içkin failinin üretkenliğinde yatıyor olabilir. Sözü edilen türden silahlar çokluğun kendi üretken gücünde ve asalak postmodern düzeni sabote etme ve yıkma potansiyelinde yatıyor olabilir.

Günümüzde bir manifesto, bir politik söylem, Spinoza'nın sözünü ettiği peygamberlere özgü bir işlevi, çokluğu örgütleyen bir içkin arzu işlevini yerine getirmeyi istemeli. Sonuç olarak burada hiçbir belirlenim ya da ütopya yoktur: Bu, daha çok radikal bir karşı-güç, ontolojik olarak herhangi bir "vide pour le futur" üzerine değil, çokluğun fiili etkinliği, onun yaratımı, üretimi ve gücü üzerine oturan bir karşı-güçtür; yani bir materyalist teleolojidir.

2. Bkz. Baruch Spinoza, *Theologico-Political Treatise*, Chief Works, c. 1, çev.: R.H.M. Elwes (New York: Dover, 1951).

İkinci Bölüm

Egemenlik yolları

I İki Avrupa, iki modernlik

İster yanılmazlığı kabul edip egemenliği bundan çıkarsayın, ister önce egemenliği ortaya koyup yanılmazlığı türetin, her iki yolla da bir mutlak gücü tanımak ve kutsamak zorunda kalırsınız. Ve ister hükümetlerin baskısı, ister filozofların akli yoluyla olsun, halkı ya da kralı egemen yaparsanız sonuç aynıdır.

François Guizot

Robert Musil'in *Niteliksiz Adam* romanında, XX. yüzyıl başı Viyanası'nda yaşayan aydın bir aristokrat olan Kont Leinsdorf modernliğin karmaşaları üzerine düşünüp bir sonuca vardığında temel bir paradoksun içinde sıkışıp kalır ve şöyle der: "Hâlâ anlamadığım şey şu: İnsanların birbirlerini sevmeleri gerektiğini, sevmeleri için de hükümetin onları hararetle desteklediğini biliyoruz, bu hiç de yeni değil. Peki, nasıl oluyor da aniden bir ya/ya da durumu ortaya çıkıyor?"¹ Musil'in dünyasının hayırseverleri açısından, modernliğin merkezinde, bir yandan arzu ve birliğin içkin kuvvetleri ile cemaat sevgisi, öte yandan da toplumsal alana bir düzen dayatan ve bu düzeni uygulayan kuşatıcı bir otoritenin

1. Robert Musil, *The Man without Qualities*, çev.: Sophie Wilkins (New York: Knopf, 1995), 2:1106.

ağır eli arasında bir çatışma vardır. Bu gerilim devlet egemenliği tarafından çözülmeli ya da en azından uzlaştırılmalıdır, ama durmaksızın bir ya/ya da sorusu olarak su yüzüne çıkmaktadır: ya özgürlük ya kölelik, ya arzunun serbest bırakılması ya bastırılması. Kont Leinsdorf Avrupa modernliğinin tamamında etkili olan ve modern egemenlik kavramının temelinde yatan bir çelişkiyi tüm çıplaklığıyla görür.

Modern Avrupa felsefesi içindeki çeşitli gelişmelerle ortaya çıkmış bir figür olan egemenlik kavramının izini sürmek, bize Avrupa ve modernliğin bölünmez ya da barışı hâkim kılan kurgular olmayıp, başından itibaren mücadele, çatışma ve bunalımlar tarafından belirlendiğini gösterecektir. Avrupa modernliğinin kuruluşunda, modern egemenlik kavramını ilk defa eklemlen üç uğrak tespit ediyoruz: birincisi, içkinlik alanının devrimci keşfi; ikincisi, bu içkin güçlere karşı tepki ve otorite biçiminin krizi; ve üçüncüsü, modern devletin içkin güçler alanını aşan ve dolayımlayan bir egemenlik mekânı olarak oluşumuyla bu krizin geçici ve kısmi çözümü. Bu ilerleme sürecinde Avrupa modernliği giderek egemenlik ilkesinden ayrılamaz hale gelmiştir. Yine de, Kont Leinsdorf'un yakındığı gibi, modernlik doruklara çıktığında bile başlangıçtaki gerilim sürekli olarak bütün şiddetiyle kendini gösterir.

Modern egemenlik, asıl olarak modernliğin evrimiyle eşgüdüm içinde Avrupa'da gelişmiş olması anlamında, Avrupalı bir kavramdır. Kavram Avrupa-merkezciliğin kuruluşunda temel taşı olmuştur. Bununla birlikte, modern egemenlik Avrupa'dan çıkmış olmakla birlikte, büyük oranda Avrupa'nın dışarıyla ilişkileri ve özel olmakla birlikte kolonyal proje ve bu projeye karşı direnişler sürecinde doğup gelişmiştir. Demek ki, modern egemenlik, hem içeride hem de dışarıda Avrupa'ya tepkinin ve Avrupa tahakkümünün kavramı olarak ortaya çıkmıştır. Bu ikisi aynı gelişmenin yan yana var olan ve birbirini tamamlayan iki yüzüdür: Avrupa içerisinde hükmetmek ve Avrupa'nın dünyaya hükmetmesi.

A. DEVRİMCİ İÇKİNLİK DÜZLEMİ

Her şey bir devrimle başladı. Avrupa'da, 1200 ile 1600 yılları arasındaki dönemde, ancak tüccarlar ve orduların katedebildiği ve ancak sonraları yazılı basının icadının birleştirebileceği geniş bir alanda, olağanüstü bir şey oldu. İnsanlar kendi hayatlarının efendileri, kentlerin ve tarihin yapıcıları ve göklerin kâşifleri olduklarını ilan ettiler. İkinci [dualistic] bir bilinç, hiyerarşik bir toplum vizyonu ve metafizik bir bi-

lim fikrini miras aldılar, ama gelecek kuşaklara bir deneysel bilim fikri ile tarih ve kentlere dair kurucu bir kavrayış bıraktılar ve varlığı bilgi ile eylemin içkin bir alanı olarak tanımladılar. Politika, bilim, sanat, felsefe ve teolojide eşzamanlı olarak doğan bu ilk dönem düşüncesi, modernlikte rol oynayan güçlerin radikalliğini gösterir.

Genellikle Avrupa modernliğinin köklerinin temel niteliğinin, dünyevi işlerde ilahi ve aşkın otoriteyi reddeden bir sekülerleşme sürecinden neşet etmek olduğu söylenir. Bu süreç kuşkusuz önemliydi, ama bize göre aslında modernliğin asli olayının sadece bir belirtisiydi: *bu dünyanın güçlerini olumlamak, içkinlik düzlemini keşfetmek*. “Omne ens habet aliquod esse proprium”, yani her varolanın tekil bir özü vardır.² Duns Scotus’un bu önermesi, ortaçağın analogik ve dolayısıyla ikili, yüklemlenin nesnesi niteliğindeki varlık anlayışını –bir ayağı bu dünyada, öteki ayağı aşkın bir âlemde olan bir varlığa dair anlayışı– altüst eder. XIV. yüzyıl başlarındayız; geç ortaçağın sancıları çekiliyor. Duns Scotus çağdaşlarına zamanın karmaşası ve çürümesine ancak düşüncüyü varlığın tekilliğine odaklayarak çare bulunabileceğini anlatıyor. Bu tekillik gelip geçici ya da tesadüfi değil, ontolojiktir. Bu önermenin kuvveti ve dönemin düşüncesi üzerindeki etkisini, Duns Scotus’un yaşadığı Kuzey Britanya’dan binlerce mil uzakta, Dante Alighieri’nin verdiği karşılıktaki görüyoruz. Dante’ye göre, bu tekil varlık güçlüdür, zira “*totam potentiam intellectus possibilis*”i, yani mümkün zekânın bütün gücünü aktüel hale getirir.³ Avrupa modernliğinin doğuşuyla, insanlık dünyadaki gücünü keşfetmiş ve kendine biçtiği bu değeri akıl ve aklın potansiyeline ilişkin yeni bir bilinçle bütünleştirmiştir.

XV. yüzyılda çok sayıda düşünür bu yeni içkin ontolojik bilginin tutarlılığını ve devrimci özgünlüğünü kanıtladı. Üç temsilci sese kulak verelim: Önce, Cusali Nicholas: “Akıl yürütme zekânın *quia est*’ten *quid est*’e” bir hareketidir; ve *quid est, quia est*’ten sonsuz uzak olduğundan, böyle bir hareket hiçbir zaman sona ermeyecektir. Bu hareket büyük haz verir, çünkü zekânın kendi hayatıdır; böyle bir hareket tatminini bu olguda bulur ancak, çünkü devinimi bitkinlik değil, ışıık ve ısı üretir.”⁴ İkinci olarak Pico della Mirandola: “Tanrıyı yaşayan ve bi-

2. Johannes Duns Scotus, *Opus Oxoniense*, Kitap IV, Distinctio XIII, Quaestio I, *Opera Omnia*, c. 8 (Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1969), s. 807.

3. Dante Alighieri, *De Monarchia*, ed.: Louis Bertalot (Frankfurt: Friedrichs-dorf, 1918), Kitap I, b. 4, s. 14.

* (Lat.) Bir şeyin neden olduğu. (y.h.n.)

** (Lat.) Bir şeyin ne olduğu. (y.h.n.)

4. Cusali Nicholas, “Complementum theologicum”, *Opera*, c. 2 (Frankfurt: Minerva, 1962), b. 2, s. 93 ve sonrası (Jacques Lefèvre tarafından gözden geçirilmiş tıpkı basım [Paris: 1514]).

len bir varlık olarak kavradığınızda, her şeyden önce bu bilgi ve bu hayatın tamamen kusursuz olduğundan emin olun. Her şeyi mükemmel bilen bir bilgiyi düşünün ve buna bilen her şeyi kendi başına bildiğini ekleyin; o halde onun dışarısını araştırmaya gerek yoktur, ki zaten bu onun mükemmelliğini bozacaktır.”⁵ Pico della Mirandola bu şekilde uzak, aşkın bir Tanrı kavramı yerine ilahi bir bilgi makinesi olarak insan aklını koyar. Nihayet, Bovillus şöyle der: “Doğası gereği sadece insan [*homo*] olan, sanatın zengin katkısıyla iki misli insan, yani *homo homo* haline gelir.”⁶ İnsanlık kendi güçlü sanatları ve pratikleriyle zenginleşir ve kendini iki misline çıkarır ya da daha doğrusu kendini daha yüksek bir iktidar mevkiine yükseltir: *homo homo*, yani karesi alınmış insanlık.

Demek ki, modernliğin köklerinde bilgi aşkın düzlemde içkin düzleme geçmiş ve sonuç olarak bu insan bilgisi bir yapma, doğayı dönüştürme pratiği haline gelmiştir. Sir Francis Bacon’ın kurguladığı dünya şöyledir: “Sanatlarda ve bilimlerde keşfedilmiş ne varsa onlar artık kullanımları, tefekkür, gözlem, muhakeme yoluyla yeniden düzenlenebilir [...] çünkü en soğuk gerçekleri ve doğanın gizli sırlarını zihin ve zekânın daha gelişkin kullanımına sokmak ve daha mükemmel olan tekniğiyle işlemek iyidir.”⁷ Bu süreçte Galileo Galilei ilahi bilgiye denk bilgi edinme imkânımızın olduğunu savunur (ve bu *de dignitate hominis* dairemizi tamamlayacaktır):

İdrakımızın yoğun olduğunu düşünerek ve yoğunluk teriminin beraberinde çeşitli önermeleri yoğun biçimde, yani mükemmel şekilde taşıdığını varsayarak diyebilirim ki, insan zekâsı bazı şeyleri o kadar mükemmel şekilde anlar ve bunlar hakkında o kadar mutlak bir kesinliğe erişir ki, onun idrakı doğanın idrakine eşit hale gelir; saf matematiksel bilimler, yani geometri ve aritmetik de bunlar arasındadır. İlahi zekâ şeylerin tamamını bildiği için, bunlarla ilgili sonsuz sayıda daha fazla önermeyi de bilir. Ancak insanın, idrak ettiği o az sayıdaki önerme hakkındaki bilgisi de, nesnel kesinliği itibarıyla Tanrısal bilgiye eşittir.⁸

XIII. yüzyıldan XVI. yüzyıla uzanan dönem içindeki bütün bu felsefi

5. Giovanni Pico della Mirandola, *Of Being and Unity*, çev.: Victor Hamm (Milwaukee: Marquette University Press, 1943), s. 21-22.

6. Carolus Bovillus (Charles de Bovelles), *Il libra del sapiente*, ed.: Eugenio Garin (Torino: Einaudi, 1987), b. 22, s. 73.

7. Francis Bacon, *Works*, der.: James Spalding, Robert Ellis ve Donald Heath (Londra: Longman and Co., 1857), 1:129-130 [*Denemeler*, çev.: Akşit Göktürk, İnkılap Kit., 1985].

8. Galileo Galilei, *Opere* (Floransa: G. Barbèra Editore, 1965), 7:128-129.

gelişmelerde devrimci olan yan, daha önce sadece göklere atfedilen yaratma gücünün artık yeryüzüne indirilmesi idi. Bu, içkinlik düzleminin bütünlüğünün keşfidir.

İnsanlık, felsefe ve bilimde olduğu gibi politikada da ortaçağ aşkınlığının kendisinden almış olduğu şeyi modernliğin bu erken döneminde yeniden eline geçiriyordu. Bu üç ya da dört yüzyıllık zaman diliminde, bir insani evrensel temelinde ve bir tekillikler çokluğunun eylemi yoluyla otoritenin yeniden kurulması süreci, korkunç trajediler ve kahramanca fetihler arasında büyük oranda başarıldı. Örneğin, Ockhamlı William kilisenin inananlar çokluğu olduğunu –“Ecclesia est multitudo fidelium”⁹– iddia ediyordu. Bu, kilisenin Hristiyan cemaatinden üstün ve ayrı olmadığı, o cemaate içkin olduğu anlamına geliyordu. Padualı Marsilius, Cumhuriyet için de aynı tanıımı yapmıştı: Cumhuriyetin ve yasalarının gücü üstün ilkelerden değil, yurttaşlar topluluğundan kaynaklanır.¹⁰ Geç ortaçağ dönemindeki Dante ve onun “mümkün zekâ” savunmasından, Thomas More’a ve politik düzenlemenin temeli olarak emek ve doğal hayatın “muazzam ve açıklanamaz gücü”nün kutlanmasına; Protestan tarikatların demokrasisinden Spinoza ve onun demokrasinin mutlaklığı nosyonuna, artık yeni bir iktidar ve yeni bir özgürlük kavramı harekete geçirilmiştir. Spinoza’ya geldiğimizde aslında içkinliğin ufkuyla demokratik politik düzenin ufkı tamamen örtüşmüştür. İçkinlik düzlemi, tekillikğin güçlerinin gerçeklik kazandığı ve yeni insanlık hakikatinin tarihsel, teknik ve politik olarak belirlendiği bir düzlemdir. İşte bu yüzden, yani herhangi bir dışsal dolayım olamayacağı için, tekil olan çokluk olarak sunulmuştur.¹¹

Modernliğin başlangıç hamleleri devrimcidir ve eski düzen bunlar sayesinde alaşağı edilmiştir. Modernliğin kuruluşu yalıtılmış halde teoriyle değil, pratik ve gerçekliğin dönüşümlerine sıkıca bağlı teorik edimlerle gerçekleşmiştir. Bedenler ve beyinler kökten dönüştürülmüştür. Bu tarihsel öznelleşme süreci, çokluğun hayat tarzında paradigmatik ve geri dönüşü olmayan bir değişimi belirlemiş olması anlamında devrimciydi.

9. Ockhamlı William, *A Short Discourse on the Tyrannical Government*, çev.: John Kilcullen (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), Kitap III, b. 16, s. 104. Bu çeviride “multitudo fidelium”un karşılığı “congregation of the faithful”dur [inananlar cemaati].

10. Bkz. Padualı Marsilius, *Defensor Pads* (Cambridge: Cambridge University Press, 1928).

11. Modernliğin kökenlerinin bu devrimci yönü Spinoza’nın eserlerinde en açık ve en yoğun şekilde sentezlenmiş haliyle bulunabilir. Bkz. Antonio Negri, *The Savage Anomaly*, çev.: Michael Hardt (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991) [*Yaban Kuraldışılık*, çev.: Eylem Canaslan, Otonom Yay., 2005].

Modernlik birleştirici bir kavram değildir ve en azından iki kip halinde belirir. Daha önce tanımladığımız birinci kip modernlik, radikal bir devrimci süreci anlatır. Bu modernlik geçmişle bağlarını koparır, dünya ve hayata ilişkin yeni paradigmanın içkinliğini ilan eder. Bu modernlik bilgi ve eylemi bilimsel deney olarak geliştirir, insanlığı ve arzuyu tarihin merkezine yerleştirerek demokratik bir politikaya yönelimi tanımlar. Zanaatçıdan astronoma, tüccardan politikacıya, dinde olduğu gibi sanatta da, maddi varoluş yeni bir hayat etrafında yeniden biçimlenmiştir.

98 Ancak bu yeni oluşum bir savaşa yol açmıştır. Böylesine radikal bir altüst oluş güçlü bir çatışmayı nasıl kıskırtmazdı? Bu devrim bir karşı-devrime nasıl yol açmazdı? Aslında kelimenin tam anlamıyla bir karşı-devrim söz konusuydu: Ne geçmişe dönebildiği ne de yeni güçleri ortadan kaldırabildiği için, ortaya çıkmakta olan hareket ve dinamiklerin kuvvetini tahakküm altına alıp etkisiz kılmayı amaçlayan kültürel, felsefi, toplumsal ve politik bir girişimdi bu. Bu, yeni güçlerle savaşmak ve onları tahakküm altına alacak kuşatıcı bir iktidar kurmak üzere tasarlanmış olan ikinci kipteki modernlikti. Bu, Rönesans devrimi içinde ortaya çıkan ve devrimin yönünü değiştirmek, yeni insanlık imgesini aşkın bir düzleme taşımak, bilimin dünyayı dönüştürme kapasitelerini görelileştirmek ve hepsinden önemlisi çokluk adına iktidarın yeniden ele geçirilmesine karşı çıkmak üzere ortaya çıkan bir karşı-devrimdi. İkinci kip modernlik, aşkın bir kurulu iktidarı içkin bir kurucu iktidarın karşısına, düzeni arzusunun karşısına yerleştirir. Rönesans bu yüzden savaşla noktalanmıştır, dinsel, toplumsal savaşla ve iç savaşla...

Avrupa Rönesansı, ama her şeyden önce ona niteliğini kazandıran eserleriyle İtalyan Rönesansı, modernliğin gerçekleşmesi konusunda yaşanan iç savaşın alanıydı. Reform hareketi Avrupa çapında yayıldığına, kitlelerin dinsel bilinçlerinde hümanist kültürün alternatiflerini tekrar canlandırarak ilkinde eklenen ikinci bir kasırga etkisi yaptı. Böylece iç savaş halkın hayatına girdi ve insanlık tarihinin en ücra köşelerine kadar nüfuz etti. Sınıf mücadelesi, kapitalizmin doğuşunda, yeni emek tarzının yaratıcılığıyla yeni sömürü düzenini hem ilerleme hem de buna yönelik tepki emareleri taşıyan bir mantık içinde harmanlayarak, bu alan boyunca ilerledi. Söz konusu olan, Michelangelo'nun Sistina Şapeli'nin tavanına çizdiği türden bir titanlar çarpışmasıydı: modernliğin doğuşundaki trajik çatışmaydı bu.

Avrupa modernliğinin devrimi kendi Thermidor'unu doğurdu. Mo-

demlik paradigması üzerinde yürütülen hegemonya mücadelesinde, zaferi devrimin gücünü etkisiz hale getirmek isteyen ikinci kipteki modernlik güçleri kazandı. Artık geçmişe dönmek mümkün olmamakla birlikte, komuta ve otorite ideolojilerini yeniden yerleştirmek ve böylelikle kitlelerin endişe ve korkularıyla, insanların hayatın belirsizliklerini azaltma ve güvenliği artırma arzularıyla oynayarak yeni bir aşkın güç kurmak mümkündü. Devrim durdurulmalıydı. XVI. yüzyıl boyunca, devrimin ürünleri bütün ihtişamıyla kendini her gösterdiğinde sahne alacakaranlığa boyanmalıydı. Barış isteği her şeyin önüne geçmişti; peki ama hangi barış? Avrupa'nın göbeğindeki Otuz Yıl Savaşları tüm dehşetiyle bu kaçınılmaz krizi gözler önüne sererken, bilinç, hatta en parlak ve yetkin bilinç bile, Thermidor'un zorunluluğuna, sefil ve aşağılayıcı barış koşullarına boyun eğdi. Barış, daha önceleri dönüşüm yolunu gösteren hümanist, Erasmusçu çağrışımalarını kısa sürede yitirmiş bir değerdi. Barış sefil bir hayatta kalma koşulu, ne pahasına olursa olsun ölümden kaçış yolu haline gelmişti. Barış sadece mücadele gücünün tükenmesi ve tutku tefeciliği demekti. Thermidor kazanmış, devrim bitmişti.

Bununla birlikte, devrimin Thermidor'u krize bir çare olamadı ve krizi sürdürdü. İç savaş sona ermedi, ama modernlik kavramı tarafından soğuruldu. *Modernliğin kendisi krizle tanımlanır*; bu, içkin, kurucu ve yaratıcı kuvvetlerle düzeni yeniden tesis etmeyi amaçlayan aşkın iktidar arasındaki durmak bilmez çatışmadan doğmuş bir krizdir.¹² Bu çatışma modernlik kavramının anahtarıdır, ancak etkili bir biçimde tahakküm ve kontrol altında tutulmuştur. Kültürel ve dinsel devrimler katı ve bazen acımasız muhafaza yapılarına yönelmeye zorlanmıştır. XVII. yüzyılda, Avrupa yeniden feodal hale gelmiştir. Reform karşıtı Katolik Kilisesi bu gerici tepkinin ilk ve en etkili örneğiydi, çünkü kilise daha önce de bir reform depremiyle ve devrimci arzuyla sarsılmıştı. Protestan kiliseler ve politik rejimler karşı-devrimin düzenini yaratmakta çok gecikmediler. Bütün Avrupa'da bağnazlık ateşleri yakıldı. Ama yine de yenilikçi hareketlerin tabandaki özgürlük çalışmaları sürdü. Bu hareketler uzamların kapandığı yerlerde, beraberlerinde bastırılması imkânsız bir deneyimin arzu ve umutlarını da alarak göçebeliğe

12. Nietzsche'den Heidegger ve Adorno'ya, negatif düşüncenin çeşitli XIX. ve XX. yüzyıl felsefi çerçeveleri, modern metafiziğin sonunu ilan etmekte ve modernliği krizle ilişkilendirmekte haklıdır. Bununla birlikte, bu yazarların genel olarak göremedikleri şey, burada iki modernliğin sahnede olduğu ve krizin de doğrudan onların çatışmasının sonucunda çıktığıydı. Bu nedenle, söz konusu düşünürler modern metafiziğin sınırlarını aşan modernliğe yönelik alternatifleri göremediler. Negatif düşünce ve kriz için, bkz. Massimo Cacciari, *Krisis: saggio sulla crisi del pensiero negativo da Nietzsche a Wittgenstein* (Milano: Feltrinelli, 1976).

ve çıkışa [exodus¹³] yöneldiler.¹³

Avrupa modernliğinin iç çatışması aynı anda bir dış çatışma olarak küresel düzeye de yansdı. Rönesans düşüncesinin gelişmesi hem Avrupalıların Amerika'yı keşfine, hem de dünyanın geriye kalan kısmında Avrupa tahakkümünün başlangıcına denk düşüyordu. Samir Amin'in yazdığı gibi, "Rönesans insanlık tarihinde niteliksel bir kopuş anlamına geliyorsa, bunun nedeni özellikle o tarihten itibaren Avrupalıların, uygarlıklarıyla dünyayı fethedebilecekleri fikrinin artık gerçekçi bir hedef haline geldiğinin bilincine varmalarıdır [...] Avrupa-merkezcilik, daha önce değil, o andan itibaren berraklaşır."¹⁴ Bir yandan, Rönesans hümanizmi insan eşitliği, tekillik ve cemaat, ortaklaşalık ve çokluk gibi devrimci nosyonlara can vermişti ve bu nosyonlar dünya çapındaki güçler ve arzulara yankı bulmuş, başka insan topluluklarının ve toprakların keşfiyle birlikte dalga dalga yayılmıştı. Ancak diğer yandan, Avrupa içindeki kurucu ve altüst edici kuvvetleri kontrol altına almayı isteyen aynı karşı-devrimci güç, öteki nüfus kitlelerini Avrupa hâkimiyetine sokmanın olabilirliğini ve gerekliliğini fark etmeye başlamıştı. Avrupa-merkezcilik yeni kurulan insan eşitliği fikrinin potansiyel tehlikelerine bir tepki hareketi olarak doğmuştu; söz konusu olan dünya çapında bir karşı-devrimdi. Burada da ikinci kipteki modernlik galebe çalmıştı, ama yine kesin bir biçimde değil. Avrupa modernliği başlangıcından itibaren iki cephede verilen bir savaştır. Avrupa hâkimiyeti her zaman kriz içindedir ve zaten Avrupa modernliğini tanımlayan da bu aynı krizdir.

XVII. yüzyılda kriz olarak modernlik kavramı tam anlamıyla yerli yerine oturdu. Yüzyıl Giordano Bruno'nun kazığa bağlanıp yakılmasıyla başladı ve ardından Fransa ile İngiltere'de korkunç iç savaşlar patlak verdi; ama hepsinden önemlisi otuz yıllık Alman iç savaşının dehşet manzaralarına tanık olundu. Aynı zaman diliminde Amerika kıtalarının Avrupalılar tarafından fethi ile yerli halkların katledilmesi ve köleleştirilmesi bütün şiddetiyle sürüyordu. Yüzyılın ikinci yarısında,

* Exodus: Negri ve Hardt bu terimi Tevrat'taki Çıkış'ı çağrıştıracak şekilde kullanıyorlar. Negri ve Hardt'in kullandıkları bağlamda, terim herhangi bir göç hareketine değil, yeni siyasi alternatifler oluşturmayı hedefleyen bir geri çekilme hamlesine gönderme yapmaktadır. (y.h.n.)

13. Avrupa modernliğinin bu geçiş aşamaları için, bkz. Ernst Bloch, *The Principle of Hope*, 3 cilt, çev.: Neville Plaice, Stephen Plaice ve Paul Knight (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1986); ve (tamamen farklı bir entelektüel ve yorumbilimsel bağlamda) Reinhart Koselleck, *Critique and Crisis: Enlightenment and the Pathogenesis of Modern Society* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1988).

14. Samir Amin, *Eurocentrism*, çev.: Russell Moore (New York: Monthly Review Press, 1989), s. 72-73 [*Avrupamerkezcilik*, çev.: Mehmet Sert, Ayrıntı Yay., 1993].

mutlak monarşi Kıta Avrupası'ndaki ülkelerde özgürlüğe giden yolu kesinlikle tıkamış gibiydi. Mutlakiyet rejimi modernlik kavramını sabitlemeyi ve yeni aşkınlıklar tayin edip uygulamaya koyarak modernliği tanımlayan krizi aşmak istiyordu. Bu arada Avrupa dışının fethi yavaş yavaş kolonyalizmin yolunu açıyor, tehlikelere açık nitelikteki altın ve zenginlik arayışı ile yağmanın yerini ticaret ayrıcalıkları, istikrarlı üretim tarzları ve Afrikalı köle ticareti alıyordu. Bununla birlikte, XVII. yüzyıl kırılgan, barok bir yüzyıldı ve onu böylesine belirsiz yapan da buydu. Toplumsal dünyanın uçurumlarında, bu yüzyılın gömmeye çalıştığı şeyin anısı hep yankılanıyordu.

Bu gerçeğe tek ama muhteşem bir referansla tanıklık edebiliriz: yüzyılın ikinci yarısına damgasını vuran Spinoza'nın içkinlik felsefesi. ¹⁰¹ Bu felsefe, insanlığı ve doğayı Tanrı mertebesine koyarak, dünyayı bir pratik alanına dönüştürerek ve çokluğun demokrasisini politikanın mutlak biçimi olarak olumlayarak, devrimci hümanizmin harikalarını yenileyen bir felsefedir. Spinoza, ölüm fikrini –devletlerin ve iktidarların özgürlük arzusu ve umudu karşısında bir silah gibi taşıdıkları ölümlü– düşünce özgürlüğüne karşı şantaj yapmak için kullanılan bir rehin olarak düşünmüş ve bu fikri felsefesinden atmıştı: “Özgür bir insan hiçbir şey üzerine ölüm üzerine düşündüğünden daha az düşünmez ve onun bilgisi ölüm üzerine değil hayat üzerine bir tefekkürdür.”¹⁵ Hümanistlerin zekânın yüce bir ifade biçimi olarak gördükleri bu sevgiyi Spinoza tekilliklerin özgürlüğünün tek olası temeli ve kolektif hayatın etik harcı olarak koyar. “Doğada bu entelektüel Sevgi'ye karşı olan ya da onu çekip alabilecek hiçbir şey yoktur.”¹⁶ Bu düşünce çağlayanında, Spinoza, XVII. yüzyıl boyunca hümanizmin devrimci programının kesintisiz olarak sürdürüldüğünü açığa vuruyordu.

C. AŞKIN AYGIT

Modernliğin krizini çözmeyi amaçlayan karşı-devrimci proje Aydınlanma yüzyıllarında hayat buldu.¹⁷ Bu Aydınlanma'nın birincil görevi,

15. Baruch Spinoza, *Ethics; Collected Works of Spinoza*, (der.) Edwin Curley, c. 1, (Princeton: Princeton University Press, 1985), b. IV, önerme 67, s. 584.

16. Agy., b. V, önerme 37, s. 613.

17. Argümanımızın dayandığı eserler için, bkz. Ernst Cassirer, *The Philosophy of the Enlightenment*, çev.: Fritz C. A. Koelln ve James S. Pettegrove (Princeton: Princeton University Press, 1951); Max Horkheimer ve Theodor Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, çev.: John Cumming (New York: Continuum, 1972); ve Michel Foucault, "What Is Enlightenment?" *Ethics: Subjectivity and Truth; The Essential Works of Foucault*

biçimsel olarak özgür öznelardan oluşmuş bir çokluğu disiplin altına almaya muktedir bir aşkın aygıt kurarak, ortaçağ kültürünün mutlak ikiciliğine düşmeksizin içkinlik fikrini tahakküm altına almaktı. *Ancien régime* kültürünün ontolojik ikiciliği yerini işlevsel bir ikiciliğe terk etmek ve modernliğin krizi uygun dolayım mekanizmaları yoluyla çözülmek zorundaydı. Çokluğun, Spinoza tarzı bir yaklaşımla ilahi düzen ve doğayla doğrudan, dolayumsuz bir ilişki içinde, hayatın ve dünyanın etik yaratıcısı olarak anlaşılmasını önlemek her şeyden önemliydi. Aksine, her durumda karmaşık insan ilişkileri bütününe dolayım dayatılmalıydı. Filozoflar bu dolayımın nereye yerleştirileceğini ve hangi metafizik düzlemi işgal edeceğini tartışıyorlardı; ama bir biçimde dolayımın bütün insan eylemleri, sanatları ve birlikleri için vazgeçilmez bir koşul olarak tanımlanması esastı. Bu yüzden, hümanizmin devrimci düşüncesinin üretici eksenini oluşturan *vis-cupiditas-amor* (kuvvet-arzu-aşk) üçlüsünün karşısına bir özgün dolayımlar üçlüsü çıkarıldı. Doğâ ve deneyim *fenomenler filtresinin* aracılığı olmaksızın anlaşılamazdı; insan bilgisi *zekânın düşünümü* aracılığı olmadan yaratılamazdı; ve etik dünya *aklın şematizmi* olmaksızın iletilemezdi. Söz konusu olan bir dolayım biçimidir, daha doğrusu deneyimi görelileştiren, insan hayatı ve tarihinde dolayumsuz ve mutlak her kerteği ortadan kaldıran bir düşünümsel kıvrılma, bir tür zayıf aşkınlıktır. Peki ama bu görelilik niçin zorunlu olsun? Bilgi ve istence niçin mutlaklık hakkı verilmesin? Çünkü çokluğun her kendini-kurma hareketi, önceden kurulmuş bir düzene boyun eğmek zorundadır; çünkü insanların varlık içinde özgürlüklerini dolayumsuz olarak kazanabileceklerini savunmak altüst edicidir. Bu, hegemonyacı Avrupa modernliği kavramının kurulduğu ideolojik geçişin asli çekirdeğidir.

Bu kuruluştaki ilk stratejik şaheseri René Descartes yaratmıştı. Descartes her ne kadar yeni bir hümanist bilgi projesi peşinde olduğunu söylese de, aslında aşkın düzeni yeniden kurdu. Descartes, akli Tanrıyla dünya arasındaki biricik dolayım alanı olarak koyarken, gerçekte ikiciliği deneyimin ve düşüncenin tanımlayıcı özelliği olarak yeniden olumluyordu. Bu noktada dikkatli olmamız gerekiyor. Descartes'ta dolayım hiçbir zaman yeterince tanımlanmamıştır, daha doğrusu, metne sadık kalacak olursak, dolayımın gizemli bir biçimde sadece Tanrı'nın iradesinde bulunduğunu görürüz. Descartes'ın kurnaz manevrası asıl olarak şudur: O, düşüncenin aşkın dolayım işlevindeki merkeziliğinden bahsederken bir tür ilahi aşkınlık kalıntısı tanımlar. Descartes'm iddiasına göre dolayım mantığı düşüncede yatar ve Tanrı bu sahneden çok

uzaktır; ancak Blaise Pascal diye biri ortaya çıkar ve tamamen haklı olarak bunun sadece Descartes'ın bir el çabukluğu olduğunu söyler.¹⁸ Aslında Descartes'ın Tanrısı çok yakındır: Tanrı, aşkınsal kuralın bilince ve düşünceye zorunlu, evrensel ve dolayısıyla önceden kurulu bir şey olarak kazanmasının garantisidir:

Lütfen, tıpkı bir kralın krallığındaki yasaları koyması gibi, doğadaki bu yasaları koyanın da Tanrı olduğunu iddia etmekte ve her yerde haykırmakta tereddüt etmeyin. Zihnimizde tartıştığımızda anlayamayacağımız hiçbir doğa yasası yoktur. Tıpkı bir kralın, eğer bunu yapmaya yetecek gücü olsaydı, yasalarını bütün uyruklarının yüreklerine işleyeceği gibi, bunlar da doğuştan zihinlerimize kazanmıştır. Öte yandan, Tanrının büyüklüğünü bilsek bile onu kavrayamayız. Ama bizim O'nun kavranamaz olduğu şeklindeki 103 yargımız O'na daha büyük bir saygı duymamızı sağlar; tıpkı uyruklarının hakkında pek fazla şey bilmedikleri bir kralın daha haşmetli görünmesi gibi. Burada önemli olan, uyrukların kralın olmadığı fikrine kapılmamaları için, onu varlığından kuşku duymayacak kadar tanımalarıdır.¹⁹

Hümanist öznellik ilkesi tarafından açılmış olan potansiyellik alanı, aşkın kural ve düzen dayatması tarafından önsel [a priori] şekilde sınırlandırılmıştır. Descartes hümanizmin temizlediği alana gizliden gizliye teolojiyi yeniden sokar ve bunun aygıtı kesinlikle aşkınsaldır.

Descartes'la birlikte Aydınlanma çağıının, daha doğrusu burjuva ideolojisi çağıının başladığını görüyoruz.²⁰ Descartes'ın önerdiği aşkın aygıt, Avrupa Aydınlanma düşüncesinin ayırıcı özelliğidir. Hem ampirist hem de idealist akımlarda, aşkınsalcılık ideolojinin biricik ufkudur ve izleyen yüzyıllarda felsefenin hemen her önemli akımı bu projenin içine çekilecektir. Entelektüel emekle kurumsal, politik ve bilimsel retorikler arasındaki sembiyoz ilişki bu aşkınsallık alanında mutlak hale geldi ve her kavramsal oluşum da aşkınsallığın damgasını taşıdı: Bu oluşumlar arasında politikadaki biçimselleşme, bilim ve teknolojinin için araçsallaştırılması ve toplumsal uzlaşmazlıkların dindirilmesi sayılabilir. Kuşkusuz, bu alanların her birinde tarihsel bakımdan özgün gelişmelere rastlıyoruz; ama her şey her zaman Avrupa modernliğinin kendisi hakkında anlattığı bir büyük anlatıya, aşkınsallık diliyle anlatılan bir masal çizgisine bağlıdır.²¹

18. Bkz. Jacques Chevalier, *Pascal* (Paris: Plon, 1922), s. 265.

19. René Descartes, "Letter to Mersenne (15 April 1630)", *Philosophical Letters*, (der.) Anthony Kenny (Oxford: Blackwell, 1970), s. 11. Orijinal Fransız baskısı için, bkz. *Oeuvres complètes*, (der.) Charles Adam ve Paul Tannery (Paris: Vrin, 1969), 1:145.

20. Bkz. Antonio Negri, *Descartes politico o della ragionevole ideologia* (Milano: Feltrinelli, 1970).

21. Avrupalıların kendilerine yönelik hoşnutluklarının bu aşkın çizgisini izleyen çok da-

Immanuel Kant'ın eserleri birçok bakımdan bu gelişmenin merkezinde yer alır. Kant'ın düşüncesi son derece zengindir ve sayısız yöne açılır, ama biz burada asıl olarak Avrupa modernliğinin zirvesi olarak aşkın ilkeyi taçlandıran çizgiyle ilgilimiz. Kant özneyi metafizik ufkun merkezine yerleştirmeyi başarır, ama aynı zamanda daha önce sözünü ettiğimiz üç işlemde geçirerek özneyi kontrol altına alır: deneyimin içinin fenomenler alanında boşalması, bilgiyi entelektüel dolayımına indirgemek ve etik eylemi aklın şematizmi içinde nötr hale getirmek. Descartes'ın ikiciliği yeniden olumlamak için medet umduğu dolayım, Kant tarafından, ilahilikte değil, ama bir sözde-ontolojik eleştiride –yani, bilincin düzenleyici bir işlevinde ve iradenin ayırım gözetmeyen iştahında– maddi varoluş atfedilir. İnsanlık evrenin merkezidir, ancak bu sanat ve eylem yoluyla kendini *homohomo* yapan insanlık değildir. Deneyim içinde kaybolmuş, etik ideal peşinde yolunu şaşırmış bir insanlıktır o. Kant öznenin keşfini bizatihi krizin kendisi olarak koyduğunda tamamen bilinçli olarak bizi modernliğin krizinin içine savurur; ama bu kriz eylemin ve bilginin tek ve dışlayıcı ufkunu aşkımsallığın bir savunusu haline getirilmiştir. Dünya ideal biçimlerden oluşan bir mimari yapı haline gelir ve bizim payımıza düşen tek gerçeklik olur.

Romantizm hiçbir zaman Kant'ta olduğu kadar kuvvetle vurgulanmamıştır. Kantçı felsefenin ana izleği budur: aşkınsal olanın zorunluluğu, her türlü dolayım-sızlık biçiminin imkânsızlığı, varlığın kavranması ve eyleminde her türlü canlı figürün çıkarılıp alınması. Bu açıdan bakıldığında, Arthur Schopenhauer'ı Kantçılığın ve onun romantik jestinin en parlak okuyucusu olarak değerlendirmek gerekir belki de. Şeyin görünüşünü şeyin kendisiyle yeniden birleştirmenin imkânsız değilse bile çok güç olması, tam anlamıyla bu acı ve ihtiyaç dünyasının lanetidir. Zaten bu yüzden asil ve yüce kuvvetlerin, yüzünü hakikate ve ışığa dönmüş kuvvetlerin gelişip güçlenebileceği şekilde kurulmuş bir dünya değildir bu.²² Başka bir deyişle, Schopenhauer Kantçılığı hümanist devrimin kesin anlamda tasfiyesi olarak kabul eder.

Aynı nedenle Schopenhauer, Hegel karşısında çok daha şiddetli bir tepki gösterir; düşüncesinin barbarlığını belirtmek için Hegel'e "entelektüel Caliban" adını takar.²³ Schopenhauer, Hegel'in Kant'ın aşkın eleştirisindeki solgun kuruculuk işlevini böylesine şiddetli bir hamleyle katı bir ontolojik figüre dönüştürmesini tahammül edilemez bir şey

ha yakın tarihli bir örnek için, bkz. Massimo Cacciari, *Geo-filosofia dell'Europa* (Milano: Adelphi, 1994).

22. Bkz. Arthur Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, çev.: E.F.J. Payne, 2 c. (New York: Dover, 1966).

23. Agy., "Preface to the Second Edition", s. xxi.

olarak değerlendirir. Ne var ki bu, Avrupalı modernlik ideolojisiindeki aşkınsal unsurun kaderiydi. Hegel karşı-devrimci gelişmenin başlangıcından beri örtük olanı açığa vurmuştu: Modern insanlığın özgürlüğü ancak tahakkümünün bir sonucu olabilir; çokluğun içkin amacı zorunlu ve aşkın devlet gücüne dönüştürülür. Hegel'in içkin olanın ufkunu yeniden kurduğu ve bilginin belirsizliğini, eylemin kararsızlığını ve Kantçılıktaki salt inanç açılımını sildiği doğrudur. Ancak Hegel'in kurduğu içkinlik, çokluğun potansiyelinin reddedildiği ve ilahi düzen masasına tabi kılındığı kör bir içkinliktir. Hümanizmin krizi diyalektik bir dramaturjiye dönüştürülmüştür ve tüm sahnelerde amaç her şeyken, araçlar sadece süstür.

Artık çabalayan, arzulayan ya da seven hiçbir şey yoktur; potansiyel olanın içeriği sonuç tarafından engellenmiş, kontrol edilmiş ve hegemonya altına alınmıştır. Paradoksal olarak, ortaçağ Hristiyan geleceğindeki analogik varlık bir diyalektik varlık olarak yeniden canlanmıştır. Schopenhauer'in Hegel'e, sonraları Avrupa tahakkümüne karşı direnişin ve Avrupalı olmayan arzunun olumlanmasının simgesi haline gelecek olan Caliban adını takması ironiktir. Ne var ki, Hegel'in Öteki draması ve köle ile efendi arasındaki çatışma ancak tarihsel arkaplanında Avrupa yayılması ve Afrika, Amerika ve Asya halklarının köleleştirilmesi olan bir sahnede gerçekleşebilirdi. Başka bir ifadeyle, hem Hegel'in felsefi olarak mutlak Tin içinde Öteki'ni sağaltmasını, hem de onun aşağı halklardan yola çıkarak Avrupa'da zirveye ulaşan evren tarihini, Avrupa fetihleri ve kolonyalizm dönemindeki reel şiddetten ayrını düşünmek imkânsızdır. Kısacası, Hegel'in tarihi yalnızca devrimci içkinlik düzlemine yapılan kuvvetli bir saldırı değil, Avrupalı olmayan arzunun da inkârıdır aynı zamanda.

Nihayet, yeni bir zorlama edimiyle, o "entelektüel Caliban" modernliğin gelişimine yeni bir zamansallık kavrayışı sokmuş ve bu zamansallığın, tamamlanan ve sonuna varan bir diyalektik teleoloji olacağını göstermişti. Kavramın bütün genetik kurgusu sürecin sonunda uygun bir temsile kavuşuyordu. Modernlik tamamlanmıştı ve ötesine gitmenin imkânı yoktu. Demek ki yeni ve kesin bir şiddet eyleminin sahneyi belirlemesi tesadüfi değildi: Krizin diyalektiği devletin tahakkümüyle yatıştırılmıştı. Barış ve adalet bir kere daha hüküm sürüyordu: "Kendi için ve kendinde devlet etik bir bütündür [...] Tanrının dünya üzerindeki yürüyüşü için devletin varlığı esastır."²⁴

24. G.W.F. Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, çev.: H.B. Nisbet, (der.) Allen Wood (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), §258 Ek, s. 279 (çeviri değiştirilerek kullanıldı).

Hegel'in modernliğin metafizik dramasına sunduğu politik çözüm, modern Avrupa politikasıyla metafizik arasındaki köklü ve yakın ilişkiyi gösterir. Politika metafiziğin merkezine oturmuştur, çünkü modern Avrupa metafiziği özgürleşmiş tekilliklerin ve çokluğun devrimci kuruluşunun meydan okuyuşuna karşı ortaya çıkar. Politika, çokluğa düzen dayatabilen, çokluğun kendiliğinden örgütlenmesini ve yaratıcılığını otonom olarak sergilemesini engelleyebilen aşkın bir aygıt sağladığı oranda, ikinci kipteki modernliğin vazgeçilmez silahı olarak işlev görür. İkinci kipteki modernliğin, doğayı dönüştürmekte olan yeni kuvvetleri yönetmek ve onlardan kâr elde etmek için, her şeyden önce hem Avrupa'da hem de kolonilerdeki yeni toplumsal üretim figürleri üzerindeki denetimini garantiye alması gerekir. Metafizikte olduğu gibi politikada da, hâkim tema üretim ve tüketimi engellemekten başka bir işe yaramayan ortaçağ aşkınlığını ortadan kaldırmak, bunu yaparken de yeni insanlığın birlik ve üretim tarzlarına yetecek bir biçimde aşkınlığın tahakküm etkilerini muhafaza etmektir. Dolayısıyla, modernliğin temel sorunu siyaset felsefesinde kendini gösterir; bu alanda, yeni dolaşım biçimi devrimci içkinlik biçimlerine yönelik en yetkin karşılığı bulur: aşkın bir politik aygıt.

Thomas Hobbes'un nihai ve mutlak bir egemen yönetici, "yeryüzünde bir Tanrı" önermesi, aşkın bir politik aygıtın modern kuruluşunda temel bir rol oynar. Hobbes'un mantığının ilk uğrağı insan toplumunun başlangıç durumu olarak iç savaş, bireysel failer arasında genel bir çatışma varsayımdır. İkinci uğrakta, savaşın ölümcül tehlikeleri karşısında hayatın sürmesini güvenceye almak için insanlar bir lidere mutlak eylem, daha doğrusu iktidar hakkı tanıyan bir sözleşme yapmak zorundadırlar. Bu sözleşmeye göre lider, insanlığı hayatta kalma ve üreme araçlarından mahrum etme dışında insanlara her şeyi yapabilir. "Doğru aklın var olmadığı görüldüğünde, birinin ya da birilerinin aklının bu konumu doldurması gerekir; ve o biri ya da birileri muktedir egemendir."²⁵ Temel geçiş süreci bir sözleşmeyle, bütün toplumsal eylem ya da seçimlerden önce gelen tamamen örtük bir sözleşmeyle tamamlanır; bu sözleşme çokluğun bütün otonom gücünü onun üzerinde duran ve ona hükmeden bir egemen iktidara devretmiştir.

Bu aşkın politik aygıt, modern felsefenin, gelişiminin zirvesinde,

25. Thomas Hobbes, *The Elements of Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 1928), Kısım II, Kitap 10, paragraf 8, s. 150.

yani Kantçı şematizm ve Hegelci diyalektikte ortaya koyduğu zorunlu ve kaçınılmaz aşkın koşullara denk düşer. Hobbes'a göre, çeşitli bireylerin tekil iradeleri birleşir ve aşkın egemenin iradesinde temsil edilir. Egemenlik, demek ki, hem *aşkınlık* hem de *temsil* olarak tanımlanır; bu iki kavram hümanist geleneğin çelişkili bulduğu kavramlardır. Bir yandan, egemenin aşkınlığı, dışsal bir teolojik destek üzerine değil, insan ilişkilerinin içkin mantığı üzerine kurulmuştur. Öte yandan, bu egemen iktidarı meşrulaştırma işlevi gören temsil, bu iktidarı uyruklar çokluğuna tamamen yabancılaştırır. Kendinden önceki Jean Bodin gibi Hobbes da "egemen hükümdarın ve mutlak iktidarın temel özelliği uyruklarına genelde onların rızalarını almaksızın adalet dağıtmaktır"²⁶ görüşünü savunur, ama Hobbes bu nosyonu egemen iktidarı önsel olarak meşrulaştıran sözleşme temelli bir temsil şemasıyla bütünleştirmeyi başarır. Burada modern egemenlik kavramı aşkın saflık halinde doğmuştur. Birlik sözleşmesi itaat sözleşmesine içkindir ve ondan ayrılamaz. Bu egemenlik teorisi modernliğin krizine ilk politik çözümdür.

107

Hobbes'un egemenlik teorisi yaşadığı tarihte mutlak monarşinin gelişmesi açısından işlevseldi; ama aslında bu aşkın teorik şema monarşi, oligarşi ve demokrasi gibi çeşitli yönetim biçimlerine de aynı şekilde uygulanabilirdi. Burjuvazi ağırlığını koydukça, bu iktidar şemasına gerçekte hiçbir alternatif yokmuş gibi görünüyordu. Demek ki, Rousseau'nun demokratik cumhuriyetçiliğinin sonunda Hobbes'çu modele benzemesi tesadüf değildi. Rousseau'nun toplumsal sözleşmesi, bireysel iradeler arasındaki uzlaşmanın genel bir iradenin kuruluşu içinde gelişmesini ve tasfiye edilmesini, genel iradenin tekil iradelerin devredilmesinden devlet egemenliğine doğru ilerlemesini güvenceye alır. Bir egemenlik modeli olarak Rousseau'nun "mutlak cumhuriyet"i Hobbes'un "yeryüzündeki Tanrı"sından, yani mutlak monarşisinden aslında hiç de farklı değildir. "Doğru anlaşıldığında, [sözleşmedeki] bütün bu maddeler tek bir kapıya, yani her bir birliğin, haklarıyla birlikte, bütün topluluğa toptan devredilmesine çıkar."²⁷ Rousseau'nun popüler ve demokratik anlamda egemen gücü tanımlamak için saydığı öteki koşullar, aşkın temelin mutlaklığı karşısında tamamen anlamsız kalır. Özellikle Rousseau'nun doğrudan temsil nosyonu, zorunlu olarak

26. Jean Bodin, *On Sovereignty: Four Chapters from the Six Books of the Commonwealth*, (der. ve çev.) Julian Franklin (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), s. 23 (Kitap I, b. 8'den).

27. Jean-Jacques Rousseau, *On the Social Contract, The Collected Writings of Rousseau*, c. 4, (der.) Roger Master ve Christopher Kelly (Hanover, N.H.: University Press of New England, 1994), Kitap I, b. 6, s. 138 [*Toplum Sözleşmesi*, çev.: Vedat Günyol, Adam Yayınları].

onunla bağlantılı olan bütünlüğün temsili tarafından çarpıtılmış ve tamamen etkisiz hale getirilmiştir ve bu, Hobbes'çu temsil nosyonuyla mükemmel bir uyum gösterir. Hobbes ve Rousseau aslında Jean Bodin'in XVI. yüzyılın ikinci yarısında kavramsal olarak tanımladığı paradoksu tekrarlamaktan başka bir şey yapmamışlardır. Egemenliğin gerçek anlamda ancak monarşide var olduğu söylenebilir, çünkü yalnız tek bir birim egemen olabilir. Eğer yönetimde iki, üç ya da çok birim olursa egemenlikten söz edemeyiz, çünkü egemen başkalarının yönetimine tabi olamaz.²⁸ Demokratik, çoğulcu ya da popüler politik biçimler ilan edilebilir edilmesine, ama modern egemenlik gerçekte sadece tek bir politik figüre, yani bir tekil aşkın iktidara sahiptir.

Ne var ki, modern egemenlik teorisinin temelinde çok önemli bir başka unsur, egemen otorite biçiminin içini dolduran ve onun varlığını sürdürmesini sağlayan bir içerik vardır. Bu içerik, kapitalist gelişme tarafından ve piyasanın toplumsal yeniden üretim değerlerinin temeli olarak olumlanması tarafından temsil edilir.²⁹ Her zaman örtük ve her zaman aşkın aygıt içinde etkin olan bu içerik olmasaydı söz konusu egemenlik biçimi modernlik boyunca hayatta kalamazdı ve Avrupa modernliği dünya çapında hegemonik bir konum elde etmeyi başaramazdı. Arif Dirlik'in belirttiği gibi, Avrupa-merkezcilik kendini diğer (Çin-merkezcilik gibi) etnik-merkezciliklerden ayırmış ve her şeyden önce sermaye güçleri tarafından desteklendiği için küresel ağırlık kazanmıştı.³⁰

Avrupa modernliği kapitalizmden ayrılamaz. Modern egemenliğin biçimi ile içeriği arasındaki bu merkezi ilişki Adam Smith'in çalışmalarında ayrıntılarıyla işlenmiştir. Smith, özel zenginleşmeyle kamusal çıkar arasındaki çelişkiyi açığa çıkaran bir endüstri teorisinden hareket eder. Bu iki düzeyin ilk sentezi piyasanın "görünmez el"ine emanet edilmiştir: Kapitalist "sadece kendi kazancını düşünür", ama "bir görünmez el tarafından kendi niyetinin parçası olmayan bir amaca doğru yönlendirilir."³¹ Ne var ki bu ilk sentez kırılgan ve gelip geçicidir. İda-recilerin ve yasa koyucuların bilimi olduğu düşünülen politik ekonominin, bu sentezi çok daha ileri taşınması gerekir. Bu sentez piyasanın "gö-

28. Bkz. Bodin, *On Sovereignty*.

29. C.B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism* (Oxford: Oxford University Press, 1962).

30. Bkz. Arif Dirlik, *The Postcolonial Aura* (Boulder: Westview Press, 1997) [*Postkolonyal Aura*, çev.: Galip Doğduaslan, Boğaziçi Yay.].

31. Adam Smith, *The Nature and Causes of the Wealth of Nations* (Oxford: Clarendon Press, 1976), Kitap IV, b. ii, paragraf 9, s. 456 [*Ulusların Zenginliği*, çev.: Ayşe Yunus, Mehmet Bakırcı, Alan Yay., 1997].

rünmez el”ini bizatihi politik ekonominin ürünü olarak anlamalı ve böylelikle politik ekonomi piyasanın otonomluğunun koşullarını kurmaya yönelmelidir: “İster tercih, isterse kısıtlama sistemi olsun bütün sistemler böylelikle tamamen etkisiz hale getirilmiş olduğundan, açık ve basit doğal özgürlük sistemi kendini kendi bildiği gibi kurar.”³² Ama bu durumda bile sentez güvence altına alınmış olmaktan uzaktır. Sonuçta bir üçüncü geçiş gereklidir. Asgariye indirilen ama etkili olan devlet açısından yapılması gereken şey, tüm toplumsal işlevleri ve emek faaliyetlerini tek bir değer ölçütüne indirgeyerek özel kişilerin refahıyla kamu çıkarını denkleştirmektir. Devletin müdahale edip etmemesi tali bir meseledir; önemli olan devletin çıkarların müzakeresine içerik kazandırması ve bu müzakerenin akılcı eksenini temsil etmesidir. Modern devletin politik aşkınsallığı bir ekonomik aşkınsallık olarak tanımlanır. Smith’in değer teorisi modern egemen devlet kavramının ruhu ve tözüdür.

109

Hegel’de, modern egemenlik teorisiyle kapitalist politik ekonomi tarafından üretilen değer teorisinin sentezi nihayet gerçekleşmiştir; aynı şekilde Hegel’in eserlerinde modern egemenlik teorisinin mutlakıyetçi ve cumhuriyetçi veçhelerinin, yani Hobbes’çu ve Rousseau’cu veçhelerin birliğine dair bilincin mükemmel bir gerçekleşmesini buluruz.

Medeni hukuk [*Privatrecht*] ve özel refah alanlarıyla, aile ve sivil toplum alanlarıyla ilişkisinde devlet *dışsal* bir zorunluluk ve üstün iktidardır; bu alanların yasaları ve çıkarları bu iktidarın doğasına tabidir ve söz konusu olanlar bu iktidara bağlıdır. Ama öte yandan devlet bu alanların *içkin* amacıdır ve kuvvetini evrensel ve nihai amacıyla bireylerin tikel çıkarlarının birliğinden, bireylerin devlet karşısında hakları olduğu kadar *görevlerinin* de olması durumundan alır.³³

Evrensel ve tikel arasındaki Hegelci ilişki, Hobbes ve Rousseau’nun egemenlik teorisiyle Smith’in değer teorisini yeterli ve işlevsel terimlerle bir araya getirir. Modern Avrupa egemenliği kapitalist egemenliktir; sermayenin gelişmesiyle bağlantılı olarak bireysellik ve evrensellik arasındaki ilişkiyi üstten belirleyen bir yönetim biçimidir.

32. Agy., Kitap IV, b. ix, paragraf 51, s. 687.

33. Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, §261, s. 283.

Egemenlik ve sermayenin sentezi tam anlamıyla başarıya ulaştığında ve iktidarın aşkınlığı otoritenin aşkın bir uygulamasına dönüştüğünde, egemenlik bütün toplumu yöneten politik bir makine haline gelir. Egemenlik makinesinin çalışmaları yoluyla çokluk her an düzenli bir bütünlüğe dönüştürülür. Bu geçiş büyük önem vermeliyiz, çünkü burada aşkınsal şemanın nasıl somut işlevler gören bir ideoloji olduğunu ve modern egemenliğin *ancien régime* egemenliğinden ne kadar farklı olduğunu tüm çıplaklığıyla görürüz. Bütün dışsal politik iktidarlara karşı bir politik iktidar, bütün öteki devletlere karşı bir devlet olmasına ek 110 olarak, egemenlik aynı zamanda bir polis gücüdür de. Bu egemenliğin, tekillikleri bir bütünlük içinde, herkesin iradesini genel irade içinde toplama mucizesini sürekli ve yaygın olarak gerçekleştirmesi gerekir. Modern bürokrasi aşkınsal olanın asli organıdır, *dixit** Hegel. Hegel devlet görevlilerinden oluşan organı abartıp yarı-Tanrısal bir kutsallığa büründürmüş olabilir, ama en azından bu kesimin modern devletin etkili işleyişi içindeki merkezi rolünü açıklığa kavuşturur. Bürokrasi yasallıkla örgütsel etkililiği, iktidar makamıyla iktidar uygulamasını, politikayla polisliği birleştiren aygıtı işletir. Böylelikle olgunlaşan aşkınsal modern egemenlik teorisi toplumu iktidarın içine çekerek yeni bir “birey”i gerçek kılar. İdari mekanizma geliştikçe, toplumla iktidar, çoklukla egemen devlet arasındaki ilişki adım adım tersine çevrilir, öyle ki artık toplumu iktidar ve devlet üretir.

Fikirler tarihindeki bu geçiş aslında toplumsal tarihteki gelişmelere paralel ilerler. Bu, devletin örgütsel dinamiklerinin ortaçağ tarzı hiyerarşiden modern disipline, komutadan işleve geçişine denk düşen bir gelişmedir. Sadece en parlak iki örnekten bahsedecek olursak, Max Weber ve Michel Foucault uzun uzadıya iktidarın sosyolojik figürlerindeki bu dönüşümleri anlatırlar. Ortaçağ toplumundan modern topluma giden bu uzun geçiş döneminde, politik rejimin ilk biçimi, daha önce gördüğümüz gibi, aşkınlık temelinde kuruldu. Ortaçağ toplumu iktidar kademelerinin hiyerarşik şemasına göre örgütlenmişti. Modernliğin, gelişim sürecinde parçaladığı şey bu şemadır. Foucault buna egemenlik paradigmasından yönetsellik paradigmasına geçiş adını verir; burada, egemenlik toplumsal alan üzerindeki tek komuta noktasının aşkınlığı anlamına, yönetsellik ise tüm toplumda işleyen genel disiplin ekonomisi anlamına gelir.³⁴ Biz bunu egemenlik nosyonu içinde bir geçiş,

* Latince “dedi” anlamına gelen kalıplaşmış sözcük. (y.h.n.)

34. Bkz. Michel Foucault, “La 'gouvernementalité'”, *Dits et écrits* (Paris: Gallimard, 1994), 3:635-657.

yeni bir aşkınlık biçimine geçiş olarak düşünmeyi tercih ediyoruz. Modernlik hâkimiyetin geleneksel aşkınlığı yerine düzenleyici işlevin aşkınlığını geçirir. Disiplin düzenlemeleri daha klasik çağda oluşmaya başlamıştı, ama ancak modern dönemle birlikte ki, bu disiplinci diyagram bizatihi yönetimin diyagramı haline gelmiştir. Bu geçiş süreci boyunca, yönetim devletin her zaman toplumsal gerçekliğe daha yakın olması ve böylelikle toplumsal emeği üretmesi ve düzenlemesi için sürekli, yaygın ve amansız bir gayret sarf eder. Böylelikle Tocqueville tarzı eski tez, yani yönetsel organların farklı toplumsal çağlar boyunca sürekliliğe sahip oldukları tezi, tam olarak devre dışı bırakılmamış olsa bile tepeden tırnağa yenilenmiştir. Ama Foucault bir adım daha ileri gider ve şunu savunur: Yönetim tarafından uygulamaya konan disiplin süreçleri toplum içinde o kadar derinlere işlerler ki, kendilerini nüfusun yeniden üretiminin kolektif biyolojik boyutunu hesaba katan aygıtlar olarak düzenlemeyi başarırlar. Modern egemenliğin gerçekleşmesi biyo-iktidarın doğuşudur.³⁵

111

Foucault'dan önce, Max Weber de modern egemenliğin oluşumuna katılan yönetsel mekanizmaları betimlemişti.³⁶ Foucault'nun analizi artzamanlı genişliği itibariyle uçsuz bucaksızken, Weber'in analizi eşzamanlı derinliği itibariyle güçlüdür. Modern egemenlik tartışmamız bakımından Weber'in katkısı her şeyden önce modernliğin açılış hamlesinin bir yarma hareketi olduğu iddiasıdır; bu, devletin yeniden sahip lenmesi karşısında bireylerin ve çokluğun sahip olduğu yaratıcı koşuldur. Böylelikle devlet egemenliği bu kuvvet ilişkisinin düzenlenmesi olarak tanımlanır. Modernlik her şeyden önce karşıt güçlerin bu geriliminin mührünü taşır. Her meşrulaştırma süreci bu gerilim tarafından düzenlenir ve onun kopuşa yol açma kapasitesini sekteye uğratma ve yaratıcı girişkenliğini yeniden kurma işlevi görür. Modernliğin krizinin yeni bir egemen iktidarda sona erdirilmesi geleneksel meşrulaştırma sürecinde olduğu gibi, eski ve yarı-doğal biçimlerde gerçekleşebilir; ya da bundan ziyade karizmatik meşrulaştırmada olduğu gibi, kutsal ve yenilikçi, akıldışı şekilde yenilikçi biçimlere sahip olabilir; ve nihayet, büyük oranda geç modernliğin en etkili biçimi olarak, yönetsel aklileştirme biçimine bürünebilir. Bu meşrulaştırma biçimlerinin analizi Weber'in yaptığı ikinci anlamlı katkıdır ve paradigmanın ikiliğinin kabulünü içeren ilk katkı üzerine inşa edilir. Üçüncü anlamlı nokta ise Weber'in dönüşümün işlemsel [procedural] karakterini, çeşitli meşrulaştır-

35. Foucault'nun biyo-iktidar nosyonu tartışmamız için Bölüm 1.2'ye bakınız.

36. Bkz. öncelikle, Max Weber, *Economy and Society*, 2 cilt, çev.: Guenther Roth ve Claus Wittich (Berkeley: University of California Press, 1968).

ma biçimlerinin her zaman mevcut ve olası iç içe geçişlerini ve bunların toplumsal gerçekliğin kontrolünde sürekli olarak yayılma ve derinleşme kapasitelerini ele almasıdır. Buradan son bir paradoks daha çıkar: Bu süreç modernliğin krizini bir yanda sona erdirirken, öte yanda yeniden başlatır. Krizi sona erdirmeye sürecinin biçimi modernliğin doğuşu kadar kritik ve çatışmalıdır. Bu bakımdan Weber'in çalışmasının büyük meziyeti, modern devlet egemenliğine ilişkin Hegel'in üretmiş olduğu kendinden emin ve muzaffer kavrayışı yerle bir etmesinden gelir.

112 Weber'in analizleri, Heidegger'den Lukács'a, oradan Horkheimer ve Adorno'ya kadar, modernlik eleştirisiyle uğraşan düşünürler tarafından çabucak benimsendi. Bu düşünürlerin hepsi Weber'in modernlik yanılısamasını ortaya serdiğini kabul etti; bu yanılısamaya göre, modernliğin temelinde bulunan uzlaşmaz ikilik, üretici güçler ve üretim ilişkileri dahil toplumun ve politikanın tamamını kuşatan birleştirici bir sentezle çözülebilirdi. Son olarak, bu düşünürler modern egemenliğin tepe noktasına eriştiğini ve düşüşe geçtiğini kabul ettiler.

Modernlik çökerken yeni bir dönem başlar ve biz burada bir kere daha modernliğin başlangıcında ve temelinde bulunan o çarpıcı antitezle karşılaşırız. Bir şey değişmiş midir gerçekten? İç savaş tüm şiddetiyle yeniden patlamıştır. Üretici güçlerin gelişimiyle tahakküm ilişkileri arasındaki sentezin kırılma ve ihtimal dışı olduğu bir kere daha görülmüştür. Çokluğun arzuları ve her tür tahakkümle uzlaşmazlığı, onu bir kere daha kendini egemen iktidarı destekleyen meşrulaştırma süreçlerinden geri çekmeye sevk etmiştir. Kuşkusuz, kimse bunu ilk hümanist devrime can veren arzuların eski dünyasına bir dönüş olarak hayal etmeyecektir. Yeni öznellikler yeni mekânlarda yaşıyor; modernlik ve kapitalist ilişkiler, kendi gelişim süreçlerinde sahneyi baştan sona değiştirdi. Ama yine de bir şey olduğu gibi duruyor: Sürekli olarak bu başlangıç noktalarından kopup gelen mücadelelerin yeniden ortaya çıkışına tanık oluyor ve bir *déjà vu* duygusuna kapılıyoruz. Devrim deneyimi modernliğin peşi sıra, ama bu kez modernliğin böylesine çelişkili bir biçimde oluşturduğu yeni koşullarda yeniden doğacaktır. Macchiavelli'nin kökenlere dönüşü sanki Nietzsche'nin kahramanca bengi dönüşüyle bütünleşmiş gibidir. Her şey farklıdır, ama sanki hiçbir şey değişmemiş gibidir. Acaba bu yeni bir insan gücünün ortaya çıkışı mıdır? "Lakin insan ruhunun sırrı budur: Kahraman onu terk ettiğinde, ancak o zaman düşlerinde ona, o üstün-kahramana yaklaşmıştır."³⁷

37. Friedrich Nietzsche, *Thus Spake Zarathustra*, çev.: Thomas Common (New York: Modern Library, 1967), b. 35, "The Sublime Ones", s. 111 [Böyle Buyurdu Zerdüş, çev.: Ayşe Duman, Akış Yay., 1994].

Michel Foucault'nun cinselliğin tarihi üzerine son çalışmaları Rönesans hümanizminin yarattığına benzer bir devrimci dürtüyü bir kere daha ortaya çıkardı. Kendiliğe yönelik etik kaygı, kendini yaratmaya yönelik bir kurucu güç olarak yeniden belirdi. Bizi İnsan'ın öldüğüne inandırmak için bu kadar gayret gösteren bir yazar, bütün meslek yaşıntısı boyunca anti-hümanizm bayrağını elinden düşürmeyen bir düşünür, nasıl olur da sonunda hümanist geleneğin bu merkezi değerlerini savunur? Foucault'nun kendisiyle çeliştiğini ya da ilk konumundan çark ettiğini ima etmek gibi bir niyetimiz yok; kendisi her zaman söyleminin sürekliliğini vurgulamıştır. Bundan ziyade, Foucault son çalışmasında paradoksal ve yakıcı bir soruyu dile getirir: İnsan'ın ölümünden sonra hümanizm ne demektir? Daha doğrusu, bir anti-hümanist (ya da insan sonrası [posthuman]) hümanizm ne demektir?

113
F8

Bu soru, en azından kısmen iki farklı hümanizm nosyonunun yarattığı terminolojik kafa karışıklığından doğan bir sözde paradokstur yalnızca. 1960'larda Foucault ve Althusser için son derece önemli bir proje olan anti-hümanizm, Spinoza'nın üç yüz yıl önce verdiği bir kavgaıyla çok yakından bağlantılıdır. Spinoza imperium in imperio [krallık içinde krallık] olarak insanlık anlayışının her türlüünü reddediyordu. Başka bir ifadeyle, Spinoza bir bütün olarak doğa yasalarından farklı her tür insan doğası yasasını reddeder. Donna Haraway, insan, hayvan ve makine arasına koyduğumuz engellerin ortadan kaldırılmasında ısrar ederken Spinoza'nın projesini günümüze taşır. Eğer İnsan'ı doğadan farklı bir şey olarak düşünecek olursak, İnsan denen bir şey var olamaz. Bu kabullenme tam da İnsan'ın ölümü dediğimiz şeydir.

Bununla birlikte, bu anti-hümanizm, Cusano'dan Marsilius'a kadar süren yukarıda özetlediğimiz Rönesans hümanizminin devrimci ruhuyla çelişmez. Aslında bu anti-hümanizm, doğrudan Rönesans hümanizminin sekülerleştirme projesinden, daha doğrusu onun içkinlik düzlemini keşfinden doğar. İki proje de aşkınlığa yapılan bir saldırı üzerine temellenir. Doğa üzerinde Tanrıya bir iktidar veren dinsel düşünceyle, aynı iktidarı doğa üzerinde konumlanan İnsan'a veren modern "seküler" düşünce arasında kesin bir süreklilik vardır. Sadece, Tanrının aşkınlığı İnsan'a aktarılmıştır. Daha önce Tanrı için söz konusu olduğu gibi, doğanın üzerinde ve ötesinde kendi başına duran bu İnsan'ın da bir içkinlik felsefesinde yeri yoktur. Yine Tanrı gibi, bu aşkın İnsan figürü çabucak toplumsal hiyerarşi ve tahakküm dayatmaya yönelir. Demek ki her

tür aşkınlığın reddi olarak anlaşılan anti-hümanizm, hiçbir biçimde vis viva'nın,* yani modern geleneğin devrimci akımını canlandıran yaratıcı hayat gücünün reddiyle karıştırılmamalıdır. Tersine, aşkınlığın reddi bu içkin gücü düşünmenin koşuludur felsefenin anarşik bir temelidir. "Ni Dieu, ni maître, ni l'homme."**

Foucault'nun son çalışmalarındaki hümanizm, o halde, yirmi yıl önce kendisinin ilan ettiği İnsan'ın ölümüyle çelişkili, hatta ondan ayrı bir şey olarak görülmemelidir. Bir kez post-insan bedenlerimizi ve zihinlerimizi tanırsak, bir kez kendimizi zaten olduğumuz o simianlar ve siborglar*** olarak tanırsak, o zaman vis viva'yı, bütün doğaya olduğu gibi bize de can veren ve potansiyellerimizi fiili hale getiren yaratıcı kuvvetleri keşfetmemiz gerekecektir. Bu, İnsan'nın ölümünden sonraki hümanizmdir; bu Foucault'nun "le travail de soi sur soi"**** dediği, kendimizi ve dünyamızı yaratmayı ve yeniden yaratmayı amaçlayan sürekli kurucu projedir.

114

* Canlının kuvveti; bir bedenin direniş karşısında ya da çalışma esnasında gösterdiği güç. (ç.n.)

** (Fr.) Ne Tanrı, ne efendi, ne de insan. (ç.n.)

*** Simian: İnsan-maymun melezi; siborg: İnsan-makine melezi. (ç.n.)

**** (Fr.) Kendinin kendi üzerinde çalışması. (ç.n.)

II Ulus-devlet egemenliği

115

Yabancılar, lütfen bizi Fransızlarla baş başa bırakmayın!

Paris'te bir duvar yazısı, 1995

Vatanımız için öldüğümüzü düşünüyorduk, ama çabucak banka kasaları için öldüğümüzü fark ettik.

Anatole France

Avrupa modernliği adım adım şekillenirken, iktidar makineleri de krize çareler üretmeye çalışıyor, sürekli olarak krizi çözecek ya da en azından kontrol altına alacak bir artık [surplus] arıyordu. Bir önceki bölümde, krize karşı bulunan çarelerden birini, modern egemen devletin gelişmesine giden yolun izini sürdürdük. İkinci yaklaşım ulus kavramına, birinci yolu önvarsayan ve onun üzerinde şekillenen, düzen ve hâkimiyeti yeniden tesis etmek için daha mükemmel bir mekanizma kuran bir gelişmeye ağırlık verir.

Avrupa'da ulus kavramı patrimonial ve mutlakiyetçi devlet alanında gelişti. Patrimonial devlet monarkın mülkü olarak tanımlanıyordu. Avrupa çapında farklı ülkelerdeki benzer biçimleriyle patrimonial ve mutlakiyetçi devlet, feodal toplumsal ilişkileri ve üretim ilişkilerini yönetmek için gereken politik biçimdi.¹ Feodal mülkiyete vekil tayin edilmesi ve bu mülkiyetin kullanımının da toplumsal güç oranlarına göre belirlenmesi zorunluydu, tıpkı izleyen yüzyıllarda yönetim kademelelerine vekil tayin edilmesinin zorunlu olacağı gibi. Tıpkı, metafizik âleme baktığımızda gördüğümüz gibi, egemen monarşik organın Tanrının bedeninin parçası olması gibi, feodal mülkiyet de monarkın bedeninin parçasıydı.²

XVI. yüzyılda, Reform döneminin ve modernlik güçleri arasındaki şiddetli çatışmaların ortasında, patrimonial monarşi hâlâ barışın ve toplumsal hayatın garantisi olarak sunuluyordu. Monarşi toplumsal gelişme üzerinde hâlâ öyle bir kontrol gücüne sahipti ki, bu süreci kendi tahakküm makinesi içinde massedebiliyordu. "Cujus regio, ejus religio"; ya da, din hükümdarın toprak üzerindeki kontrolüne tabi olmalıdır. Bu deyişin hiçbir diplomatik yanı yoktu; aksine, yeni düzene geçişin idaresini tamamen patrimonial hükümdarın eline bırakıyordu. Din bile hükümdarın mülküydü. XVII. yüzyılda, modernliğin devrimci güçleri karşısındaki mutlakiyetçi tepki hareketi patrimonial monarşik devleti yüceltmiş ve onu bir silah olarak kendi amaçlarına alet etmişti. Ne var ki, bu noktada, patrimonial devletin yüceltilmesi paradoksal ve belirsiz olmaktan kaçamazdı, çünkü iktidarının feodal temelleri çöküyordu. İlksel sermaye birikimi süreçleri iktidar yapılarına yeni koşullar dayatıyordu.³ Üç büyük burjuva devrimi (İngiliz, Amerikan, Fransız) ça-

1. Bu devletin bütün Avrupa'daki ortak biçiminin ve çeşitlemelerinin kapsamlı bir analizi için, bkz. Perry Anderson, *Lineages of the Absolutist State* (Londra: New Left Books, 1974).

2. Bkz. Ernst Kantorowicz, *The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology* (Princeton: Princeton University Press, 1957); ve "Christus-Fiscus" makalesi, *Synopsis: Festgabe für Alfred Weber* (Heidelberg: Verlag Lambert Schneider, 1948), s. 223-235. Ayrıca, bkz. Marc Leopold Bloch, *The Royal Touch: Sacred Monarchy and Scrofula in England and France*, çev.: J.E. Anderson (Londra: Routledge and Kegan Paul, 1972).

3. Feodalizmden kapitalizme ekonomik geçişi modern Avrupa felsefesinin gelişimiyle bağlantılandıran bir analiz için, bkz. Franz Borkenau, *Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild: Studien zur Geschichte der Philosophie der Manufakturperiode* (Paris: Félix Alcan, 1934). Bu sorunla ilgili felsefi literatürün parlak bir tartışması için, bkz. Alessandro Pandolfi, *Genéalogie et dialectique de la raison mercantiliste* (Paris: L'Harmattan, 1996).

ğına kadar, bu modele başarıyla karşı çıkabilecek hiçbir politik alternatif yoktu. Mutlakıyetçi ve patrimonyal model bu dönemde ancak politik güçlerin belli bir tavizi sayesinde ayakta duruyordu, ama asıl olarak yeni üretici güçlerin ortaya çıkışı nedeniyle içten içe eriyordu. Her şeye rağmen bu model hayatta kaldı ve çok daha önemlisi, sonraki yüzyıllara kalacak olan bazı temel özelliklerinin gelişmesiyle dönüşüme uğradı.

Mutlakıyetçi ve patrimonyal modelin dönüşümü, toprak temelli patrimonyallığın teolojik temelinin yerine, eşit oranda aşkın olan yeni bir temelin kurulduğu aşamalı bir süreç içinde gerçekleşti.⁴ Artık kralın ilahi bedeni yerine, ulusun tinsel kimliği toprak ve nüfusu ideal bir soyutlama olarak koyuyordu. Daha doğrusu, fiziksel toprak parçası ve nüfus, ulusun aşkın özünün uzantısı olarak düşünülüyordu. *Dolayısıyla, modern ulus kavramı monarşik devletin patrimonyal bedenini miras almış ve onu başka bir biçimde yeniden icat etmiştir.* Bu yeni iktidar bütünlüğünün çatısı, kısmen bir yanda yeni kapitalist üretim süreçleri, öte yanda ise eski mutlakıyetçi yönetim mekanizmaları tarafından kurulmuştu. Bu sorunlu yapısal ilişki ulusal kimlikle istikrara kavuşturuldu: Söz konusu kimlik, kan ilişkilerinin biyolojik bir sürekliliği, toprağın uzamsal bir sürekliliği ve dilsel ortaklık temelinde kurulmuş kültürel, birleştirici bir kimlikti.

Bu süreçte egemenle ilişkinin maddiliği korunduysa da, birçok unsurun değiştiği kuşku götürmez. En önemlisi, patrimonyal ufkun yerini ulusal ufuk aldıkça, tebaanın (*subjectus*) feodal düzeni yurttaşın (*cives*) disiplinci düzenine teslim oluyordu. Nüfusun tebaa olmaktan yurttaşlığa geçişi edilgin bir rolden etkin bir role geçişin göstergesiydi. Ulus her zaman etkin bir kuvvet olarak, toplumsal ve politik ilişkilerin üretken bir biçimi olarak sunulmuştur. Benedict Anderson ve diğerlerinin işaret ettikleri gibi, ulus sıklıkla kolektif bir tahayyül ve yurttaşlar cemaatinin aktif bir yaratılışı olarak yaşanır (ya da en azından öyleymiş gibi işlev görür).⁵ Bu noktada patrimonyal devletle ulus-devlet arasındaki yakınlığı ve özgün farkı görebiliriz. Ulus-devlet patrimonya devletinin hem toprak hem de nüfusu bütünleştiren kimliğini tıpatıp yeniden üretir, ama ulus ve ulusal devlet modern egemenliğin kırılmalı-ğım ortadan kaldıracak yeni araçlar sunar. Bu kavramlar, egemenliği en katı haliyle maddileştirir; egemenlik ilişkisini (sıklıkla onu doğallaştır-

4. Bkz. Pierangelo Schiera, *Dall'arte de governo alle scienze dello stato* (Milano, 1968).

5. Bkz. Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (Londra: Verso, 1983) [*Hayali Cemaatler*, çev.: İskender Savasır, Metis Yay., 1993].

arak) bir şey haline getirir ve böylelikle toplumsal uzlaşmazlığın her tür izini siler atar. Ulus, egemenlik ve modernlik kavramlarını, onları tanımlayan çatışma ve krizden kurtarmaya çalışan bir tür ideolojik kes-tirme yoldur. Ulusal egemenlik modernliğin çatışmalı köklerini (eğer bunlar tamamen tahrip edilmemişse) askıya alır ve iktidarlarını devlet otoritesine teslim etmeye yanaşmayan modernlik içindeki alternatif yolları tıkar.⁶

Modern egemenlik kavramının ulusal egemenlik kavramına dönü-şümü belli yeni maddi koşulları da gerektirmiştir. Bu dönüşüm, en önemlisi, kapitalist birikim süreçleriyle iktidar yapıları arasında yeni bir dengenin tesisini gerektirir. İngiliz ve Fransız devrimlerinin gayet iyi gösterdiği gibi, burjuvazinin politik zaferi, ulusal egemenliğin mü-kemmelleştirilmesi yoluyla modern egemenlik kavramının mükemmel-leştirilmesine denk düşüyordu. Ulus kavramının ideal boyutunun arka-sında birikim süreçlerine çoktan hâkim olmuş sınıf figürleri yatıyordu. Böylelikle, “ulus” aynı anda hem Rousseau’cu “genel irade”nin teme-liydi, hem de üreticilerin ideolojisinin, “ihtiyaçlar cemaati; yani paza-rın kapitalist düzenlemesi olarak gördüğü, Avrupa’daki uzun ilksel bi-rikim döneminde az çok liberal ve her zaman burjuva niteliğe sahip ol-muş kesimdi.

XIX. ve XX. yüzyıllarda ulus kavramı çok farklı ideolojik bağlam-larda ortaya atılmış, ne liberal devrim ne de aynı düzeyde ilksel birikim yaşamış olan Avrupa içi ve dışı bölge ve ülkelerde halk hareketlerinin başını çekmiş, ancak bununla birlikte hep kapitalist modernleşmenin bir kavramı olarak sunulmuş ve her zaman için sınıflar arası politik bir-lik talebi ve ekonomik gelişme ihtiyaçlarına yanıt verdiği iddiasını ta-’şımıştır. Başka bir ifadeyle, ulus, modernliği ve gelişmeyi sağlayabile-cek tek ve eşsiz etkin araç olarak savunulmuştur. Rosa Luxemburg, Bi-rinci Dünya Savaşı öncesi yıllarda Üçüncü Enternasyonal içindeki tar-tışmalarda büyük bir kararlılıkla (ama sonuç alamadan) ulusçuluğa kar-şı çıkmıştı. Luxemburg, devrimci platformun bir unsuru olarak Polon-ya’nın “ulusların kendi kaderlerini tayin hakkı” politikasını takip etme-sine karşı çıkıyordu; ama onun ulusçuluk üzerine söyledikleri çok da-ha geneldir.⁷ Kapitalist gelişmeyle ilgili belirsizliklerin kuşkusuz çok

6. Bkz. Étienne Balibar, "The Nation Form: History and Ideology", Étienne Balibar ve Immanuel Wallerstein, *Race, Nation, Class* (Londra: Verso, 1991), s. 86-106 [*Irak, Ulus, Sınıf*, Metis Yay., 1995]. Ayrıca, bkz. Slavoj Žizek, "Le rêve du nationalisme expliqué par le rêve du mal radical", *Futur antérieur*, no. 14 (1992), s. 59-82.

7. Luxemburg'un konuyla ilgili makaleleri *The National Question*, (der.: Horace Da-vis, New York: Monthly Review Press, 1976) içinde toplanmıştır. Luxemburg'un tu-tumlarının titiz bir analizi için, bkz. Joan Cocks, "From Politics to Paralysis: Critical

iyi farkında olmasına rağmen, Luxemburg'un ulus eleştirisi bizatihi modernleşmenin eleştirisi değildi. Orta ve Doğu Avrupa'dan gelen bir göçmen olarak yaşadıkları yüzünden bu konuya aşırı hassas olmasına rağmen, Luxemburg asıl olarak ulusçuluğun Avrupa işçi sınıfı içinde kesin olarak yaratacağı bölünmeyle de ilgili değildi. Aksine Luxemburg'un en güçlü argümanı şuydu: Ulus diktatörlük demektir ve bu yüzden kesinlikle hiçbir demokratik örgütlenme çabasıyla bağdaşmaz. Luxemburg, ulusal egemenliğin ve ulusal mitolojilerin topraksal egemenlik güçlerini canlandırarak ve etkin bir topluluğu seferber ederek bu güçlerin projesini modernleştirdiğini ve demokratik örgütlenme alanını etkili bir biçimde ele geçirdiğini fark ediyordu.

Egemenlik kavramını canlandıran ve ona yeni bir tanım kazandıran ulus kurma süreci, çok geçmeden her tarihsel bağlamda bir ideolojik karabasan haline geldi. Çokluk ile onu tek bir birimin yönetimine indirgemek isteyen bir iktidarın çelişkili yan yana var oluşundan, yani özgür öznelliklerin yeni bir üretici takımı ile onu sömürmeyi isteyen bir disiplinci iktidarın yan yana var oluşundan çıkan modernlik krizi, nihayetinde ulus kavramıyla, egemenlik ya da devlet kavramlarıyla olduğundan daha iyi bir şekilde etkisiz hale getirilmiş ya da çözülmüş değildir. Ulus ancak krizi ideolojik olarak maskeleyebilir, onun yerini değiştirebilir ya da gücünü erteleyebilir.

B. ULUS VE MODERNLİĞİN KRİZİ

Avrupa düşüncesinde ulusal egemenlik kavramına giden yolun başında Jean Bodin'in eserleri durur. Bodin'in ilk kez 1576'da, yani Rönesans krizinin tam ortasında ortaya çıkan *Les six livres de la République* adlı şaheseri, temel mesele olarak dönemin Fransa ve Avrupası'ndaki iç savaşları ve din savaşlarını alıyordu. Bodin politik krizleri, çatışmaları ve savaşı görmüştü, ama bu kopuş unsurları onun, teorik ya da ütöpik anlamda bile herhangi bir masalsı alternatif ortaya koymasına yol açmamıştı. Bu yüzden Bodin'in eseri yalnızca modern egemenlik tanımına eşsiz bir katkı olmakla kalmamış, aynı zamanda ulusal anlamlara

Intellectuals Answer the National Question", *Political Theory*, 24, no. 3 (Ağustos 1996), 518-537. Lenin, Luxemburg'un konumuna her şeyden önce bağımlı ülkelerdeki ulusçu (hatta burjuva ulusçu) hareketlerin "ilerici" niteliğini kabul etmediği için, oldukça eleştirel bakıyordu. Lenin böylelikle, aslında herkesin ayrılma hakkı anlamına gelen ulusların kaderlerini tayin hakkını olumluyordu. Bkz. V.I. Lenin, *The Right of Nations to Self-Determination* (Westport, Conn.: Greenwood Press, 1951), s. 9-64 [*Ulusların Kaderlerini Tayin Hakkı*, çev.: M. Erdost, Sol-Onur Yay., 1992].

nyla egemenliğin daha sonraki gelişiminin etkili bir öngörüsü de olmuştur. Bodin, gerçekçi bir duruş noktası benimseyerek, modernliğin egemenlik anlayışını başarıyla öngörmüştü.

Bodin'e göre egemenlik Hükümdar ve çokluğun, kamu ve özelin birliği yoluyla kurulamazdı. Ayrıca sözleşmecilik ya da doğal hak çerçevesi içinde kalındığı müddetçe egemenliğin sorunları çözülemezdi. Aslında, politik iktidarın ve egemenlik tanımının kökeninde, bir tarafın öteki taraf üzerindeki zaferi, bir tarafı egemen, öteki tarafı da tebaa haline getiren bir zafer yatar. Egemenliği yaratan zor ve şiddettir. İktidarın fiziksel belirlenimleri *plenitude potestatis*'i (iktidarın tamlığını) dayatır. Bu, iktidarın tamlığı ve birliğidir, çünkü "[cumhuriyetteki] üyelerin birliği, geri kalan herkesin etkililiğinin bağlı olduğu, tek bir yönetici altındaki birliktir. Bir egemen hükümdar bu yüzden kaçınılmazdır, çünkü cumhuriyetin tüm üyelerini şekillendiren, onun iktidarındır."⁸

Bodin doğal hak çerçevesini ve onun şöyle ya da böyle mutlaka baş vurduğu aşkınsal bakış açılarını devre dışı bıraktıktan sonra, kendi kökenlerini ve yapısını gerçekçi ve dolayısıyla tarihsel olarak kuran bir egemen, daha doğrusu devlet figürü çizer. Modern devlet bu dönüşümün içinden doğmuştu ve ancak bu süreç içinde gelişmesini sürdürebilirdi. Bu, modern egemenlik teorisini topraksal egemenlik deneyimine bağlayan ve teorisinin bu deneyimi mükemmelleştirmesini sağlayan teorik menteşedir. Bodin'in öğretisi, Roma hukukunu öne çıkararak ve onun hak kaynaklarını eklemleme ve mülkiyet biçimlerini düzenleme kapasitesine dayanarak, modernliğin krizinden kaynaklanan güçlüklerin üstesinden gelecek gibi görünen ve yönetim olarak eklemlenen birleşik bir politik birim teorisi haline geldi. Teorik ilginin merkezinin meşruluk sorunundan, birleşik bir organ olarak devletin ve onun egemenliğinin yaşaması sorununa kayması önemli bir ilerlemeydi. Bodin, "politik egemenlik hakkı"ndan söz ederken zaten egemenliğin ulusal (ve fiziksel) üst-belirlenmesini öngörmüş ve böylelikle kendisinden sonra yüzyıllar boyu izlenecek özgün ve dolambaçsız bir yol açmış oluyordu.⁹

8. Jean Bodin, *Six Books of the Commonwealth*, çev.: M.J. Tooley (Oxford: Blackwell, 1955), Kitap VI, b. 6, s. 212 (çeviri değiştirilerek kullanılmıştır).

9. Bodin'in yaşadığı XVI. yüzyıl Avrupası'nın dinamiklerini çok iyi irdeleyen eserler olarak, bkz. Julian H. Franklin, *Jean Bodin and the Rise of Absolutist Theory* (Cambridge: Cambridge University Press, 1973); ve Gérard Mairet, *Dieu mortel: essai de non-philosophie de l'État* (Paris: PUF, 1987). Avrupa politik düşüncesinde uzun bir geçmişi olan egemenlik nosyonunun gelişme seyrini izlemek için, bkz. Gérard Mairet, *Le principe de souveraineté* (Paris: Gallimard, 1997).

Bodin'den sonra, XVII. ve XVIII. yüzyıl Avrupası'nda egemenlik temasına merkezi bir rol atfeden ve ulusal egemenlik kavramını öngören iki düşünce okulu eşzamanlı olarak gelişti: doğal hak geleneği ve gerçekçi (ya da tarihselci) devlet teorisi geleneği.¹⁰ Bu okulların ikisi de aşkın egemenlik kavramını maddi çatışmanın koşullarını kavrayan gerçekçi bir yöntemle uzlaştırdılar. İki okul da egemen devletin inşasıyla daha sonra ulus adını alacak sosyopolitik topluluğun inşasını birleştiriyordu. Bodin'de olduğu gibi, bu okulların ikisi de sürekli olarak teorik egemenlik kavramının kriziyle karşı karşıya kalıyordu; aslında bu kriz bizatihi modernliğin uzlaşmaz güçleri ve devlet figürünün tüzel ve yönetsel inşası tarafından sürekli olarak yeniden başlatılan bir krizdi.

121

Grotius'tan Althusius'a ve Thomasius'tan Puffendorf'a uzanan doğal hak okulunda, aşkınsal egemenlik figürleri yeryüzüne indirilmiş, kurumsal ve yönetsel süreçlerin gerçekliği zeminine oturtulmuştu. Egemenlik, iktidarın yönetsel yapısının her düğümünde müdahalede bulunmak üzere düzenlenmiş bir çoklu sözleşmeler sistemi devreye sokularak bölüştürülüyordu. Bu süreç devletin tepesine ve sadece egemenlik hakkına yönelik değildi; bundan ziyade, meşruluk sorunu iktidar uygulamasının eklemlenmeleri aracılığıyla işlevini yerine getiren bir *yönetsel makine* açısından ifade edilmeye başlanmıştı. Egemenlik ve itaat döngüsü, kendini kopyalayarak, çoğaltarak ve toplumsal gerçeklik zemininde yayılarak kendi üzerine kapanmıştı. Egemenlik modernliğin kriziyle ilgili karşıtlar açısından daha az araştırılırken, bu uzlaşmazlıkları eklemlen ve iktidar diyalektiği içinde bir birliği hedefleyen, bunu da egemenliği tarihsel dinamikler yoluyla soyutlayıp maddileştirerek yapan yönetsel bir süreç olarak daha çok araştırılır olmuştu. Doğal hak okulunun önemli bir kesimi böylelikle aşkın egemenliği somut yönetim biçimleri aracılığıyla bölüştürme ve eklemleme fikrini geliştiriyordu.¹¹

Ancak doğal hak okulunda örtük olan bu sentez, tarihselcilik bağlamında aşikâr hale geldi. Kuşkusuz, Fransız Devrimi sonrasında gerici okullar tarafından geliştirilen bir tezi, yani egemenlik teorisini ulus teorisiyle birleştiren ve bu ikisini ortak bir tarihsel toprakla temellendiren tezi Aydınlanma tarihselciliğine atfetmek doğru olmaz. Ama yine de sonraki gelişmelerin tohumları bu dönemde atılmıştı. Doğal hak okulunun önemli bir kesimi aşkın egemenliği somut yönetim biçimleriyle

10. Bkz. Friedrich Meinecke, *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte* (Münih: Oldenbourg, 1924). Ayrıca, Wilhelm Dilthey'in *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*, (*Gesammelte Schriften*, c. 2, Leipzig: Teubner, 1914) içinde toplanmış makalelerine bakınız.

11. Bunun önemli bir istisnası için, bkz. Otto von Guericke, *The Development of Political Theory*, çev.: Bernard Frey (New York: Norton, 1939).

açıklayan bir görüş geliştirirken, Aydınlanma'nın tarihselci düşünürleri *tarihsel sürecin özneliliğini* kavramaya ve buradan hareketle egemenliğin kullanım hakkı ve uygulanışı için sağlam bir zemin aramaya girişmişti.¹² Örneğin, Giambattista Vico'nun eserlerinde bütün Aydınlanma çağını yarıp geçen o dehşetli göktaşı, yani tüzel egemenlik kavramının belirlenimleri, tarihsel gelişmenin gücünde temellenmişti. Aşkın egemenlik figürleri, aynı anda hem insani hem de ilahi olan Tanrısal bir sürecin göstergelerine tercüme ediliyordu. Egemenliğin tarih içindeki bu kuruluşu (ya da aslında maddileştirilmesi) çok güçlüydü. Her ideolojik kurguyu gerçeklikle yüzleşmeye zorlayan bu tarihsel zeminde, modernliğin genetik krizi hiçbir zaman sona ermedi. Sona ermesine gerek de yoktu, çünkü bizatihi kriz, hepsi hâlâ aşkın egemenin hükmüne tabi olan, tarihsel ve politik gelişme üzerinde durmaksızın uç veren yeni figürler üretiyordu. Sorunsalın ne dâhice tersyüz edilmesi! Ama aynı zamanda egemenliğin ne eksiksiz gizemlileştirilmesi! Krizin, sürekli ve çözümsüz bir krizin unsurları artık ilerlemenin etkin unsurları olarak değerlendiriliyordu. Aslında, mevcut dünyayı tarihin amacının düzenlenişi haline getiren Hegel'in "etkililik" [effectiveness] savunusunu ilk haliyle daha o zaman Vico'da bulabiliriz.¹³

Ne var ki, Vico'da imalar ve değinmeler halinde bulunan şeyler geç dönem Alman Aydınlanması'nda açık ve radikal bir duyuru olarak ortaya çıkar. Önce Hannover Okulu'nda ve ardından J.G. Herder'in eserlerinde, modern egemenlik teorisi sadece toplumsal ve kültürel bir süreklilik şeklinde düşünülen şeyin, yani toprağın, nüfusun ve ulusun gerçek tarihsel sürekliliğinin analizine yönelmişti. Vico'nun ideal tarihin bütün ulusların tarihinde yattığına ilişkin argümanı Herder'de daha radikal bir hale gelmişti; öyle ki artık her insani mükemmellik belli bir açıdan ulusaldır.¹⁴ Böylelikle kimlik artık toplumsal ve tarihsel farklılıkların ısrarla sürmesi olarak değil, bir kökensel birliğin ürünü olarak kavranıyordu. Ulus, tarihsel gelişmeyi *önceleyen* eksiksiz egemenlik

12. Bkz. Friedrich Meinecke, *Historicism: The Rise of a New Historical Outlook*, çev.: J.E. Anderson (Londra: Routledge and Kegan Paul, 1972).

13. Hegel idealizminin Vico'daki tohumlarını görmek için, bkz. Benedetto Croce, *The Philosophy of Giambattista Vico*, çev.: R.G. Collingwood (New York: Russell and Russell, 1964); Hayden White, "What Is Living and What Is Dead in Croce's Criticism of Vico", (der.) Giorgio Tagliacozzo, *Giambattista Vico: An International Symposium* (Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1969), s. 379-389. White, Croce'nin, Vico'nun tarih felsefesini bir tin felsefesi haline getirerek, onun eserlerini nasıl idealist terimlere aktardığını vurgular.

14. Bkz. Giambattista Vico, *De Universi Juris principio et fine uno, Opere giuridiche* (Floransa: Sansoni, 1974), s. 17-343; ve Johann Gottfried Herder, *Reflections on the Philosophy of the History of Mankind*, çev.: Frank Manuel (Chicago: University of Chicago Press, 1968).

figürüdür; daha doğrusu, kökeninde önceden zaten biçimlenmemiş hiçbir tarihsel gelişme olamaz. Başka bir ifadeyle ulus, egemenlik kavramına, ondan önce var olduğu iddiasıyla destek verir.¹⁵ Ulus artık tarih boyu işleyen makine, tarihe yön veren “dâhi” olmuştur. Nihayet ulus bütün insan eyleminin ve bizatihi toplumsal hayatın olabilirlik koşulu haline gelir.

C. ULUSUN HALKI

Nihayet, XVIII. yüzyılın sonları ile XIX. yüzyılın başları arasında, ulusal egemenlik kavramı Avrupa’da en gelişkin haliyle ortaya çıktı. Kavramı bu kesin tanımını veren travma, Fransız Devrimi olmuştur. Bu travmanın sonucu ise ulus kavramının gerici bir yaklaşımla sahiplenilmesi ve kutlanmasıdır. Ulus kavramını gerçek bir silah haline getiren bu hızlı şekil değişimindeki başlıca unsurlar, özet haliyle Emmanuel-Joseph Sieyès’in eserlerinde görülebilir. El altından dağıtılan muhteşem *What Is the Third Estate?* [Üçüncü Zümre Nedir?] makalesinde Sieyès ulus kavramını üçüncü zümre, yani burjuvazi kavramıyla bağlantılandırır. Sieyès egemenlik kavramını hümanist köklerine kadar izlemek ve onun devrimci olabilirliklerini keşfetmek peşindeydi. Bizim amacımız açısından en önemli nokta şudur: Sieyès’in devrimci eylemlilikle yoğun olarak ilgilenmesi, onun ulus kavramını *inşa edici bir politik kavram*, kuruluşu dair bir mekanizma olarak yorumlamasına imkân veriyordu. Ama gün geçtikçe, özellikle Sieyès’in geç dönem eserlerinde, yandaşlarının eserlerinde, ama hepsinden önce onun iftiracılarının sonraki çalışmalarında ortaya çıktığı gibi, ulus her ne kadar politika yoluyla biçimlenmiş de olsa, son tahlilde *tinsel bir insanın ürünü*ydü; böylece ulus kavramı devrimden arındırıldı ve tümüyle Thermidor yandaşlarına teslim edildi. Ulus artık açıkça egemenlik sorununa yönelik burjuva hegemonyası çözümünü özetleyen kavram olmuştur.¹⁶

Ulus kavramının halkçı [popüler] ve devrimci olarak sunulduğu zamanlarda –ki aslında Fransız Devrimi döneminde durum buydu– birileri çıkıp şöyle diyebilirdi: Ulus, modern egemenlik kavramıyla onun boyun eğdirme ve tahakküm aygıtından ayıklanmış, demokratik bir

15. Oldukça farklı bir bağlamda Emmanuel-Joseph Sieyès ulusun mutlak önceliğini açıkça ilan eder: “Ulus her şeyden önce gelir; o her şeyin kaynağıdır.” Bkz. *Qu’est-ce que le Tiers État?* (Cenova: Droz, 1970), s. 180.

16. Sieyès’in eserleri ve Fransız Devrimi’nin gelişimi için, bkz. Antonio Negri, *Il potere costituente: saggio sulle alternative del moderno* (Milano: Sugarco, 1992), b. 5, s. 223-286.

topluluk nosyonunun hizmetine verilmiştir. Ulus kavramıyla halk kavramı arasındaki bağlantı aslında güçlü bir yenilikti ve diğer devrimci gruplar kadar Jakoben duyarlılığın da merkeziydi. Gelgelelim, bu ulusal ve halkçı egemenlik nosyonunda devrimci ve özgürlükçü olarak görünen şey, gerçekte vidanın biraz daha sıkılmasından, modern egemenlik kavramının en başından beri yanından ayırmadığı boyun eğdirme ve tahakkümün biraz daha yayılmasından başka bir şey değildi. Modernliğin krizine bir çözüm olarak egemenliğin kırılgan gücüne destek bulmak amacıyla önce ulusa başvuruldu, ulusun da kırılgan bir çözüm olduğu ortaya çıkınca bu kez halktan medet umuldu. Başka bir ifadeyle, tıpkı ulus kavramının öncelik iddiasında bulunarak egemenlik nosyonunu tamamlaması gibi, halk kavramı da bir başka hileli mantıksal gerileme yoluyla ulus kavramını tamamlar. Her bir mantıksal geri adım, egemenliğin temelini gizemlileştirerek, yani kavramın doğallığına dayanarak, onun gücünü pekiştirme işlevi görür. Ulusun kimliği ve ondan da önce halkın kimliği, doğal ve kökensel görünmek zorundadır.

Bunun aksine, bizim yapmamız gereken bu kavramları doğallıktan arındırmak, ulusun ne olduğunu ve nasıl yapıldığını sorarken, aynı zamanda halkın ne olduğunu ve nasıl yapıldığını sormaktır. “Halk” ulusun kökensel temeli olarak sunulsa da, *aslında modern halk kavrayışı ulus-devletin bir ürünüdür* ve ancak onun özgün ideolojik bağlamında varlığını sürdürür. Çok çeşitli bakış açılarından ulus ve ulusçuluk üzerine yapılan birçok çağdaş analiz, özellikle halk kavramının ve kimliğinin doğallığını sorgusuz sualsiz benimsedikleri için yanlış yola sapmıştır. Belirtmemiz gerekir ki, halk kavramı çokluk kavramından çok farklıdır.¹⁷ Daha XVII. yüzyılda, Hobbes bu farkı ve onun egemen düzenin kuruluşundaki önemini gayet iyi biliyordu: “İnsanların bir halkla bir çokluk arasında yeterince ayırım yapmamaları, sivil, özellikle de monarşik yönetim için büyük bir engeldir. Halk belli ölçüde bir olan, tek bir irade taşıyan ve kendisine tek bir eylem atfedilebilen bir şeydir; bunların hiçbirisi çokluk için söylenemez. Halk bütün hükümetleri yönetir. Zira monarşilerde bile kumanda halktadır; zira halk kendi iradesini bir kişinin iradesi aracılığıyla hayata geçirir [...] (ne kadar paradoksal görünsürse görünsün) kral halktır.”¹⁸ Çokluk çeşitliliktir, bir tekillikler alanı, açık bir ilişkiler takımıdır. Bu ilişkiler takımı ne homojen ne de kendi-

17. Çoklukla halk arasındaki farkın mükemmel bir analizi için, bkz. Paolo Vimo, "Virtuosity and Revolution: The Political Theory of Exodus", (der.) Paolo Vimo ve Michael Hardt, *Radical Thought in Italy* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996), s.189-210.

18. Thomas Hobbes, *De Cive* (New York: Appleton Century-Crofts, 1949), Bölüm XII, Kısım 8, s. 135.

siyle özdeşir, kendi dışındakilerle belirsiz ve kapsayıcı bir ilişkiye girer. Buna karşın halk kendi içinde özdeşliğe ve homojenliğe yönelirken, dışta olanla farklılığını ortaya koyar ve onu dışlar. Çokluk sonu olmayan bir kurucu ilişkiyken, halk egemenlik için hazırlanmış kurulu bir sentezdir. Halk, çokluğun çeşitli iradeleri ve eylemlerinden bağımsız ve sıklıkla onlarla çatışma halinde olan tek bir irade ve eylem ortaya koyar. Her ulus, çokluğu bir halk haline getirmek zorundadır.

İki temel çeşitte operasyon XVIII. ve XIX. yüzyıllarda Avrupa'da modern halk kavramının ulus kavramıyla ilişki içinde inşa edilmesine katkıda bulunur. Bu ikiliden daha önemli olanı, kendi yerli Öteki'leriyle karşıtlık diyalektiği içinde Avrupa halklarının kimliğini kuran kolonyal ırkçılık mekanizmalarıdır. Ulus, halk ve ırk kavramları hiçbir zaman birbirinden çok uzak düşmemiştir.¹⁹ Mutlak bir ırksal farklılığın kuruluşu, homojen bir ulusal kimlik kavramının asli temelini oluşturur. Günümüzde göç ve çok-kültürcülük Avrupa'da çatışmalar yaratırken sayısız parlak çalışma ortaya çıkıyor ve bu çalışmalar, bazılarının inatçı nostaljisine rağmen, Avrupa toplumları ve halklarının asla gerçek anlamda saf ve tek-tip olmadığını gösteriyor.²⁰ Halk kimliği, farklılıkları gizleyen ve/veya saf dışı bırakan hayali bir düzlemde kuruldu; pratik düzlemde bu, ırksal itaate ve toplumsal arılaşmaya denk düştü.

Halkın inşasında rol oynayan ve birincisi tarafından kolaylaştırılan ikinci temel operasyon, bütün nüfusun hegemonik bir grup, ırk ya da sınıf tarafından *temsili* yoluyla iç farklılıkların silinmesidir. Temsilci grup ulus kavramının etkililiğinin arkasında duran etkin faildir. Fransız Devrimi esnasında, Thermidor ve Napoléon dönemi arasında ulus kavramının asli içeriği ortaya çıkmış, terim devrim kavramı ve güçlerine karşı panzehir işlevi görmüştü. Sieyès'in ilk dönem çalışmalarında bile ulusun krizleri yatıştırmaya nasıl hizmet edeceğini ve burjuvazinin temsilciliği yoluyla egemenliğin nasıl yeniden ele geçirileceğini açıkça görebiliriz. Sieyès bir ulusun ancak *tek bir* genel çıkarı olabileceğini iddia eder: Eğer ulus birden fazla çıkarı kabul edecek olsa, düzen kurmak imkânsız olurdu. Toplum düzeni zorunlu olarak amaçlarda *birlik* ve araçlarda uyum öngörür.²¹ Fransız Devrimi'nin ilk yıllarında ulus kavramı halkçı hegemonya kuruluşunun ilk varsayımı ve bir toplumsal sınıfın ilk bilinçli manifestosuydu; ama bu aynı zamanda tamamıyla ba-

19. Bkz. Étienne Balibar, "Racism and Nationalism", Étienne Balibar ve Immanuel Wallerstein, *Race, Nation, Class* (Londra: Verso, 1991), s. 37-67. Ulus sorununa bir sonraki bölümde, kolonyal bağlamda döneceğiz.

20. Örneğin, bkz. Robert Young, *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture, and Race* (Londra: Routledge, 1995).

21. Bkz. Sieyès, *Qu'est-ce que le Tiers État?*

şarılı olmuş bir seküler dönüşümün, bir taç giyme töreninin, vurulan nihai damganın ilanıydı. Ulus kavramı hiçbir zaman kendini devrimci olarak sunduğunda olduğu kadar gerici olmamıştır.²² Paradoksal olarak bu, tamamlanmış bir devrimden, tarihin sonundan başka bir şey olamaz. Devrimci eylemlilikten ulusun ve halkın tinsel kuruluşuna geçiş kaçınılmazdır; bu geçiş, ulus ve halk kavramlarına içkindir.²³

Ulusal egemenlik ve halk egemenliği, demek ki, tinsel bir kuruluşun, yani bir kimlik kuruluşunun ürünleriydi. Edmund Burke'nin Siyès'e karşı çıkarken takındığı tutum, çağının ateşli tartışmalar ikliminin bizde yarattığı izlenimin aksine, pek de derin bir farklılık içermiyordu. Aslında Burke için bile, ulusal egemenlik tinsel bir kimlik kuruluşunun ürünüdür. Bu gerçek, Kıta Avrupası'nda karşı-devrimci projenin ölçülerine uyanların çalışmalarında çok daha açık olarak görülebilir. Bu tinsel kuruluşa ilişkin Kıta Avrupası'ndaki kavrayışlar, hem tarihsel hem de iradeci ulus geleneklerini canlandırmış ve tarihsel gelişme kavrayışına ulusal egemenlik içinde aşkınsal bir sentez katmıştır. Bu sentez ulus ve halk kimliğinde her zaman zaten tamamlanmış bir şeydir. Örneğin Johann Gottlieb Fichte, az çok mitolojik terimlerle, anavatanın ve halkın dünyevi ebediyetin temsilcisi ve ölçüsü olduğunu ileri sürer; onlar burada, yeryüzünde ölümsüz olabilen iki şeydir.²⁴ Romantik karşı-devrim aslında Aydınlanma devriminden daha gerçekçiydi. Bu karşı-devrim, zaten başarılı olmuş olanın çerçevesini çizmiş, yerini sabitlemiş ve onu ebedi hegemonya ışığında kutlamıştı. Üçüncü Zümre iktidar demektir; ulus onu tümleyen tasavvurdur; halk onun sağlam ve doğal temelidir; ulusal egemenlik de tarihin zirvesidir. Burjuva hegemonyasına karşı her türlü tarihsel alternatif böylelikle burjuvazinin kendi devrimci tarihi aracılığıyla bertaraf edilmiş oluyordu.²⁵

22. Bkz. Roberto Zapperi'nin giriş yazısı, s. 7-117.

23. Aradan yüz yıldan fazla süre geçtikten sonra Antonio Gramsci'nin ulusal-halkçı nosyonu özellikle bu hegemonik sınıf operasyonunu proletaryanın hizmetine sokma girişimi olarak anlaşıldı. Gramsci için, ulusal-halkçı nosyonu, altında aydınların halkla birleşeceği bir nosyondur ve dolayısıyla halkın hegemonyasını kurmanın güçlü bir aracıdır. Bkz. Antonio Gramsci, *Quaderni del carcere* (Torino: Einaudi, 1977), 3:2113-20. Gramsci'nin ulusal-halkçı nosyonunun mükemmel bir eleştirisi için, bkz. Alberto Asor Rosa, *Scrittori e popolo*, 7. Basım, (Roma: Savelli, 1976).

24. Johann Gottlieb Fichte, *Addresses to the German Nation*, çev.: R.F. Jones ve G.H. Turnbull (Westport Conn.: Greenwood Press, 1979).

25. Belirtmemiz gerekiyor ki, Rudolf Haym'dan Franz Rosenzweig'e kadar Hegel'in çeşitli liberal yorumcuları, onun politik düşüncesini, bu düşüncecinin ulusal yanlarına ağırlık vererek sadece onarmayı başarmıştı. Bkz. Rudolf Haym, *Hegel und sein Zeit* (Berlin, 1857); Franz Rosenzweig, *Hegel und der Staat* (Münih, 1920); ve Eric Weil, *Hegel et l'État* (Paris: Vrin, 1950). Rosenzweig, Hegel'in düşüncesinde, ulusla etik arasındaki kaçınılmaz bağlantının trajedisini en iyi anlayan düşünürdü. Bkz. Franz Rosenzweig, *The Star of Redemption*, çev.: William Hallo (New York: Holt, Rinehart

Ulusal egemenlik kavramına ilişkin bu burjuva kavrayış önceki modern egemenlik kavramlarını çok gerilerde bırakır. Bu kavrayış tikel ve hegemonik bir modern egemenlik imgesini, hem tarihselleştirdiği hem de evrenselleştirdiği burjuva zaferi imgesini pekiştirir. Ulusal tikellik kudretli bir evrenselliştir. Uzun bir gelişme döneminin bütün ipleri orada bir örgü haline gelir. Halkın ve ulusun kimliğinde, yani tinsel özünde, kültürel anlamlarla harmanlanmış bir toprak parçası, ortak bir tarih ve dilsel bir cemaat vardır; ama daha da önemlisi, bir sınıf zaferinin pekişmesi, istikrarlı bir piyasa, ekonomik yayılma potansiyeli ve yatırım yapılacak, medeniyet götürülecek yeni uzamlar vardır. Kısacası, ulusal kimliğin kuruluşu sürekli olarak güçlendirilen bir meşruluğu, kutsal ve parçalanamaz bir birliğin gücünü ve hakkını garanti altına alır. Bu, egemenlik kavramında belirleyici bir değişimdir. Ulus ve halk kavramlarıyla birleşen modern egemenlik kavramı, merkezini çatışmaların ve krizlerin uzlaştırılmasından bir ulus-özneyle onun hayali cemaatinin birleştirici bir deneyimine kaydırır.

127

D. MADUN ULUSÇULUĞU

Buraya kadar olan bölümde ağırlığı Avrupa'nın dünya üzerinde tahakküm kurduğu süreçte Avrupa'daki ulus kavramının gelişmesine verdik. Halbuki Avrupa'nın dışında ulus kavramı genellikle çok farklı bir işlev görmüştür. Aslında bazı bakımlardan, şu bile söylenebilir: Ulus kavramı hâkim gruplar yerine madun gruplar arasında kendine yer bulduğunda, sahip olduğu işlev tersine döner. Daha açık ifade edecek olursak, *ulus kavramı hâkim kesimin elinde hareketsizlik ve restorasyon sağlarken, madun kesimlerin elinde değişim ve devrim için bir silah olur.*

Bağımlı ülkelerdeki ulusçuluğun ilerici doğası son derece müphem olan başlıca iki işlevle tanımlanır. En önemlisi, ulus daha güçlü ulusların ve dışsal ekonomik, politik ve ideolojik kuvvetlerin tahakkümü karşısında bir savunma hattı olarak hizmet gördüğü oranda ilerici görünür. Bağımlı ulusların kendi kaderlerini tayin hakkı, aslında hâkim kuvvetlerin kontrolünün dışına çıkma hakkıdır.²⁶ Böylelikle, anti-kolonyal

and Winston, 1971); ve bu çalışmanın mükemmel bir yorumu için, bkz. Stéphane Moses, *Système et révélation: la philosophie de Franz Rosenzweig* (Paris: Seuil, 1982).

26. "Bu yüzden [sosyalistler] hiç tereddütsüz ezen ülkelerin (özellikle, "büyük" denen ulusların) sosyal-demokratlarından, *ezilen* ulusların -terimin politik anlamıyla- kendi kaderlerini tayin hakkını, yani politik ayrılma hakkını tanımalarını talep etmek zorunda olduklarını savunur." Lenin, *The Right of Nations to Self-Determination*, s. 65.

mücadeleler ulus kavramını işgalci düşmanı yenmek ve püskürtmek için bir silah olarak kullanmışlardır; aynı şekilde anti-emperyalist politikalar da yabancı sermayenin büyük gücü karşısında ulusal duvarlar dikmiştir. Ulus kavramı tahakküm altındaki nüfusu ve kültürü aşağı gören hâkim söylemi etkisiz hale getirmekte bir ideolojik silah işlevi görmüştür; ulus olma iddiası halkın asaletini olumlama, bağımsızlık ve eşitlik taleplerini meşru kılmıştır. Bu durumların her birinde, *ulus, tam da güçlü dış kuvvetler karşısında sağlam bir savunma hattı olması anlamında ilerici*dir. Ne var ki, bu duvarlar dış tahakküm karşısında koruyucu işlevleriyle ne kadar ilerici görünürse görünsün, korudukları içerisi bakımından kolaylıkla tam tersi bir rol oynayabilir. Madalyonun ¹²⁸ yabancı güçlere direnen yanı, ulusal kimlik, birlik ve güvenlik adına iç farklılıkları ve muhalefeti bizzat bastırarak, içeride eşit ama ters yönde bir baskı uygulayan hâkim bir güç olur. Koruma ve ezme fiillerini birbirinden ayırmak pek kolay değildir. Bu “ulusal koruma” stratejisi, tahripkâr olmasına rağmen zaman zaman zorunlu görünen iki tarafı keskin bir kılıçtır.

Ulus, potansiyel bir cemaatin ortaklığını tayin ettiği oranda bir ikinci anlamda daha ilerici görünür. Bağımlı ülkelerde ulusun “modernleştirici” etkileri arasında dinsel, etnik, kültürel ve dilsel engelleri yıkarak ayrı duran nüfusu birleştirmesi de vardır. Örneğin Endonezya, Çin ve Brezilya gibi ülkelerde birliğin sağlanması, bunun gibi sayısız engelin aşılmasını gerektiren sürekli bir uğraştır; birçok örnekte bu ulusal birlik zemini Avrupalı kolonyal güçler tarafından hazırlanmıştır. Diaspora halkı örneklerinde de, madun grubun oluşturduğu cemaati tahayyül etmek için kullanılabilecek tek kavramın ulus olduğunu söyleyebiliriz; örneğin Aztlán, Kuzey Amerika’da manevi bir Latin ulusu olan “la Raza”nm coğrafi anayurdu olarak tahayyül edilir. Benedict Anderson’ın dediği gibi ulusun bir hayali cemaat olarak anlaşılması gerektiği doğru olabilir; ama biz burada bu iddianın tersine çevrilmiş olduğunu görmek zorundayız: *ulus, cemaati hayal etmenin tek yolu haline gelmiştir!* Her bir cemaat tahayyülü bir ulus olarak yukarıdan kodlanır ve bu yüzden cemaat kavrayışımız son derece yoksullaşır. Tıpkı hâkim ülkeler bağlamında olduğu gibi, burada da çokluğun çeşitliliği ve tekilliği halka giydirilen özdeşlik ve homojenlik deli gömleği içinde yoksanır. Bir kere daha madun ulusu birleştiren güç, hem ilerici hem de gerici yüzle-riyle, iki tarafı keskin bir kılıç olur.

Madun ulusçuluğunun aynı anda hem ilerici hem de gerici olan özelliklerinin ikisi de ABD’deki siyah ulusçuluğu geleneğinde bütün müphemliğiyle mevcuttur. Herhangi bir topraksal belirlenimden yok-

sun (ve kuşkusuz öteki madun ulusçuluğu hareketleri çoğunluğundan farklı) olmasına rağmen, siyah ulusçuluğu da, bazen kendini belirli bir toprağa yerleşmiş uluslarla benzer bir konuma yerleştirmeye çalışarak, iki temel ilerici işlevi yerine getirir. Örneğin, 1960'ların başında Bandung Konferansı ve yükselişe geçen Afrika ve Latin Amerika ulusal kurtuluş mücadelelerinin yarattığı muazzam ivmeyle, Malcolm X, Afro-Amerikan mücadelelerin taleplerini "yurttaş hakları"ndan "insan hakları"na yöneltmeye çalışmış, böylelikle retorik anlamda başvuru merciini ABD Kongresi'nden, BM Genel Kurulu'na kaydırmıştı.²⁷ En azından Marcus Garvey'den beri birçok Afro-Amerikan lider gibi Malcolm X de bir ulus ve bir halk adına konuşmanın gücünü çok açık biçimde görüyordu. Ulus kavramı burada hegemonik "dış" güçten *ayrılma* gibi savunmaya yönelik bir konumu ifade eder ve aynı zamanda birleşik cemaatin *otonom gücünü*, halkın gücünü temsil eder.

Ancak, bu gibi teorik ve retorik önermelerden çok daha önemli olan, siyah ulusçuluğunun fiili pratikleridir; yani bizzat failleri tarafından siyah ulusçuluğunun ifadeleri olarak anlaşılmış olan cemaat eğitim birimlerinden aşevlerine, ayrı okullara ve cemaatin ekonomik gelişmesi ve kendine yeterli hale gelmesi yönündeki projelere kadar, çok çeşitli eylemler ve olgulardır. Wahneema Lubiano'nun dediği gibi, "siyah ulusçuluğu, siyah Amerikalıların hayatındaki mevcudiyetinin kuşatıcılığmdan dolayı anlamlıdır."²⁸ Bütün bu çeşitli eylemlilikler ve hayat alanlarındaki siyah ulusçuluğu, kelimenin tam anlamıyla, cemaati kuran ve onun kendi kaderini tayin etmesine ve kendini kurmasına imkân sağlayan kendini değerli kılma çevrimlerine damgasını vurur. Demek ki, siyah ulusçuluğunun farklı bir görüngüler demetinden oluşmasına rağmen, biz hâlâ bu görüngülerde madun ulusçuluğunun iki temel ilerici işlevini tanıyabiliyoruz: cemaatin savunulması ve birleştirilmesi. Siyah milliyetçiliği Afro-Amerikan halkın ayrılma ve otonom gücünü gösterme yönündeki her eylemine damgasını vurabilir.

Ne var ki, siyah ulusçuluğu örneğinde de ilerici unsur kaçınılmaz

27. Bkz. Malcolm X, "The Ballot or the Bullet", *Malcolm X Speaks* (New York: Pathfinder, 1989), s. 23-44. Malcolm X'in ulusçuluğunun, özellikle yaşamının son yıllarında The Organization of Afro-American Unity'yi [Afrikalı-Amerikalı Birliği Örgütü] kurma çalışmaları arasındaki ulusçuluğunun bir tartışması için, bkz. William Sales, Jr., *From Civil Rights to Black Liberation: Malcolm X and the Organization of Afro-American Unity* (Boston: South End Press, 1994).

28. Wahneema Lubiano, "Black Nationalism and Black Common Sense: Policing Ourselves and Others", (der.) Wahneema Lubiano, *The House That Race Built* (New York: Vintage, 1997), s. 232-252; alıntı s. 236. Ayrıca, bkz. Wahneema Lubiano, "Standing in for the State: Black Nationalism and 'Writing' the Black Subject", *Alphabet City*, no. 3 (Ağustos 1993), s. 20-23.

olarak gerici gölgelerini yanında taşır. Ulus ve halkın baskıcı güçleri, ihtiyaç duydukları gıdayı cemaatin kendini değerli kılma süreçlerinden alır ve cemaatin çoğulluğunu tahrip ederler. Siyah milliyetçiliği kendi temelini (örneğin sınıf farklarını silerek) Afro-Amerikan halkın tek-tipliği ve homojenliği üzerine kurarken ya da cemaatin bir kesimini (örneğin Afro-Amerikan erkekleri) bütünün *de facto* temsilcileri olarak tayin ederken, madun ulusçuluğun ilerici işlevlerinin köklü müphemliği olabildiğince açık bir biçimde ortaya çıkar.²⁹ Dışa karşı –cemaatin gücünü, otonomluğunu ve birliğini göstermek amacıyla– savunmacı bir rol oynayan aynı yapılar, içeride cemaatin çoğulluğunu yoksayarak baskıcı bir rol oynar.

130

Yine de vurgulamamız gerekir ki, ulus kavramının bu müphem ilerici işlevleri esas olarak ulus ile egemenlik arasında etkili bir bağ kurulmadığında, yani hayali ulus (henüz) var olmadığı, sadece bir düş olarak kaldığında mevcuttur. Ulus egemen bir devlet olarak biçimlenmeye başlar başlamaz ilerici işlevleri tamamen kaybolur. Jean Genet Kara Panterler ve Filistinlilerin devrimci coşkularından büyülenmişti, ama onların egemen bir ulus haline gelir gelmez devrimci niteliklerini de yitireceklerini kabul ediyordu: “Filistinliler kurumsallaştığı gün artık onların tarafını tutmayacağım. Filistinliler öteki uluslar gibi bir ulus haline geldiği gün ben orada olmayacağım.”³⁰ Ulusal “kurtuluş” ve ulus-devletin kuruluşuyla birlikte, modern egemenliğin bütün baskıcı unsurları kaçınılmaz olarak var gücüyle sahneye çıkacaktır.

E. ULUS-DEVLETİN TOTALİTERLİĞİ

Ulus-devlet bir egemenlik kurumu olarak işlev gördüğünde, nihayet modernliğin krizini çözebilir mi? Halk kavramı ve onun egemenlik kavramında yol açtığı biyo-politik yer değiştirme, kurucu güçle kurulan güç arasındaki ve üretici güçlerin dinamiğiyle üretim ilişkileri ara-

29. “Siyah egemenlik” sorunu, W.E.B. Du Bois’nın 1920 ve 1930’larda Liberya’yı desteklemesine ilişkin Cedric Robinson’ın değerlendirmesindeki temel meseledir. Robinson, Du Bois’nın modern egemenlik güçlerini gözü kapalı desteklediğine inanır. Bkz. Cedric Robinson, “W.E.B. Du Bois and Black Sovereignty”, (der.) Sidney Lemelle ve Robin Kelley, *Imagining Home: Culture, Class, and Nationalism in the African Diaspora* (Londra: Verso, 1994), s. 145-157.

30. Jean Genet, “Interview avec Wischenbart”, *Oeuvres complètes*, c. 6 (Paris: Gallimard, 1991), s. 282. Genel olarak Genet’nin Kara Panterler ve Filistinlilerle ilgili deneyimi için *Prisoner of Love* (çev.: Barbara Bray, Hanover, N.H.: Wesleyan University Press, 1992) adlı son romanına bakınız [*Sevdalı Tutsak*, çev.: Yaşar Avunç, Ayrintı Yay., 2005].

sındaki sentezin koşullarını ve mekânını bizi içinde yaşadığımız krizden kurtaracak biçimde değiştirmeyi başarır mı? Genellikle ilerici, sosyalist ve anti-empyrialist hareketlerin içinden gelen geniş bir düşünür, şair ve politikacı kesimi bu soruya kesinlikle “evet” yanıtını vermiştir. XIX. yüzyılda Jakoben solun ulusal sola çark edişinden, İkinci ve Üçüncü Enternasyonal’de giderek daha yoğun biçimde ulusal programların benimsenmesinden kolonyal ve postkolonyal dünyada kurtuluş mücadelelerinin aldığı ulusçu biçimlerden tutun, günümüzde ulusların küreselleşme süreçleri ve bu süreçlerin tetiklediği felaketler karşısındaki direnişlere kadar, her şey şu görüşü destekler görünüyor: Ulus-devlet modern egemen devletin tarihsel ve kavramsal felaketinin ötesinde yeni bir dinamik üretmiştir.³¹

131

Ancak biz ulusun işlevine farklı bir açıdan bakıyoruz ve bize göre ulus ve ulusun halkı hüküm sürdüğü müddetçe modernliğin krizi ısrarla sürecektir. XIX. ve XX. yüzyıl Avrupası’nda egemenlik kavramının soykütüğünü yeniden ele aldığımızda açıkça görüyoruz ki, modernliğin devlet biçimi önce ulus-devlete denk düşer ve ardından ulus-devlet biçimi bir dizi barbarlığa kapıyı açar. XX. yüzyıl başlarında sınıf mücadelesi modernliğin gizemli sentezini su yüzüne çıkarıp bir kez daha devletle çokluk ve üretici güçlerle üretim ilişkileri arasındaki güçlü antitezi gösterdiğinde, antitez doğrudan Avrupa iç savaşına, egemen ulus-devletler arası bir çatışma kisvesine bürünmüş bir iç savaşa neden oldu.³² İkinci Dünya Savaşı’nda Avrupa’nın çeşitli faşist rejimleriyle birlikte Nazi Almanyası doğrudan sosyalist Rusya’nın karşısına dikildi. Uluslar, çatışma halindeki sınıf öznelerini gizemlileştirme araçları ya da bunların ikamesi olarak sunuldu. Nasıl Nazi Almanyası modern egemenliğin ulusal egemenliğe dönüşümünün ve kapitalist biçimle eklenmesinin ideal tipiyse, Stalinist Rusya da halk çıkarının ve ondan türeyen acımasız mantığın, kapitalizmden kurtuluş özlemiyle tutuşan

31. Benedict Anderson filozofların haksız bir biçimde ulus kavramını hor gördüklerini ve bizim bu kavramı tarafsız bir açıdan görmemiz gerektiğini savunur. “Zorluk kısmen insanların biinçdişi olarak (tıpkı büyük Ç ile yazılan Çağ gibi) büyük harfle Ulusçuluk’a maddilik atfetme ve sonra da ‘O’na bir ideoloji payesi verme eğiliminde oluşlarında gelir. (Herkesin yaşadığı bir çağ olsa da, Çağ sadece analitik bir kategoridir.) Bana öyle geliyor ki, ulusu ‘liberalizm’ ya da ‘faşizm’e ait değil, ‘kan bağı’ ve ‘din’e ait bir şeymiş gibi algılamak işleri kolaylaştıracaktır.” Anderson, *Imagined Communities*, s. 5. Herkes tıpkı bir çağa, ırka, toplumsal cinsiyete vs ait olması anlamında bir ulusa aittir. Buradaki tehlike, Anderson’ın ulusu ve bizim ona aidiyetimizi doğallaştırmasında yatar. Biz tam tersine ulusu doğal olmaktan kurtarmalı ve onun tarihsel kuruluşunu ve politik etkilerini görmeliyiz.

32. İki dünya savaşı ile sınıf mücadelesi arasındaki ilişki için, bkz. Ernst Nolte, *Der Europäische Bürgerkrieg, 1917-1945* (Frankfurt: Propylaen Verlag, 1987).

üretici güçleri kendi maksatları için seferber ederek bir ulusal modernleşme projesine dönüşmesinin ideal tipidir.

Burada biz modern egemenlik kavramını ulusal [nasyonal] sosyalist tarzda ilahlaştırılmasını ve bunun ulusal egemenliğe dönüşümünü analiz edebildik: Hiçbir şey bu geçiş dönemindeki iç tutarlılığı iktidarın Alman burjuvazisinin himayesi altında Prusya monarşisinden Hitler rejimine aktarılmasından daha açık bir biçimde gösteremezdi. Ancak bu geçiş dönemi, bu iktidar değişimindeki patlayıcı şiddet, Alman halkının örnek itaatkârlığı, ulusun hizmetinde gösterdiği askeri ve sivil kahramanlığı ve bizim entelektüel bir kısaltmayla, (Yahudi soykırımının simgesi olarak) Auschwitz ve (komünistlerin, eşcinsellerin, Çingenele-
132 rin ve diğerlerinin yok edilmesinin simgesi olarak) Buchenwald diyebileceğimiz ikincil sonuçlar gayet iyi bilinmektedir. Bu hikâyeyi başka uzmanlara ve tarihin lanetine havale ediyoruz.

Biz burada, bu çağda Avrupa’da yaşanan ulusal sorunun diğer bir yüzüyle ilgililiyiz. Başka bir ifadeyle, Avrupa’da ulusçulukla sosyalizm kol kola yürüdüğünde gerçekte olan neydi? Bu soruya yanıt vermek için Avrupa sosyalizminin tarihindeki birkaç merkezi uğrağa yeniden bakmak zorundayız. Özellikle unutmamamız gereken şey şudur: Sosyalist Enternasyonal, kuruluşu üzerinden çok geçmeden –XIX. yüzyıl ortasıyla sonu arasında– güçlü ulusal hareketlerle uzlaşmak zorunda kalmış ve bu karşılaşma sürecinde işçi hareketinin başlangıçtaki enter-nasyonalist tutkusu çabucak buharlaşıp uçmuştu. Almanya, Avusturya, Fransa ve hepsinden önemlisi İngiltere’deki en güçlü Avrupa işçi hareketlerinin politikaları çok gecikmeden ulusal çıkarlar bayrağına sarıldı. Sosyal demokrat reformculuk, tamamen ulus adına yapıldığı düşünülen bu uzlaşmaya seferber edildi. Sınıf çıkarları arasındaki, yani her bir ülkede proletarya ile burjuva hegemonik yapının belli tabakaları arasındaki bir uzlaşmaydı söz konusu olan. Ne Avrupa işçi hareketinin bazı kesimlerinin Avrupa ulus-devletlerinin emperyalist girişimlerini desteklediği iğrenç ihanetler tarihinden, ne de kitleleri Birinci Dünya Savaşı’ndaki katliama razı etmede Avrupalı reformcuların paylaştığı affedilmez çılgnlıktan bahsetmeye gerek var.

Sosyal demokrat reformculuğun bu konumları savunmasını sağlayan bir teorisi vardı. Bu teoriyi, Musil’in Kont Leinsdorf’unun çağdaşları olan birkaç Avusturyalı sosyal demokrat profesör icat etmişti. Alp Dağları’ndaki Kakania’nın iç açıcı atmosferinde ve “Kant’a dönüş”ün huzur verici entelektüel ortamında, Otto Bauer gibi profesörler ulusu modernleşmenin temel bir unsuru olarak düşünmenin zorunluluğunda

ısrar ediyorlardı.³³ Aslında bu profesörler, (bir karakter cemaati olarak tanımlanan) ulusla (toplum olarak anlaşılan) kapitalist gelişmenin karşılaşmasından son tahlilde proletaryanın ve onun toplum içindeki ilerici hegemonyasının yararına işleyecek bir diyalektiğin doğacağına inanıyorlardı. Bu program, ulus-devlet kavramının bölünebilir değil organik, aşkınsal değil aşkın olduğu gerçeğini ve onun, aşkınlık halinde bile, proletaryanın toplumsal uzamları ve toplumsal serveti yeniden ele geçirme yönündeki her hamlesine karşı çıkmak üzere kurulduğunu unutupordu. Eğer tamamen kapitalist sistemin reformuna bağlı kalıyorsa ve her tür devrimci açılıma düşmansa, modernleşmenin anlamı ne olabilirdi ki? Bu yazarlar, kutlamanın bedelini ödemeden ulusun mevcudiyetini kutlamışlardı. Daha doğrusu onlar, ulus kavramının yıkıcı gücünü gizemleştirilerek kutluyorlardı ulusu. Bu veriler ışığında, emperyalist projelere ve emperyalistler arası savaşa verilen destek sosyal demokrat reformculuk açısından gerçekten mantıklı ve kaçınılmaz bir tutumdur.

Bolşevizm de, özellikle Stalin'in devrim öncesinde Marksizm ve ulusal sorun üzerine yazdığı meşhur makale aracılığıyla, ulusçu mitoloji âlemine girdi.³⁴ Stalin'e göre uluslar doğrudan devrimcidir ve devrim modernleşme demektir. Ulusçuluk, gelişmenin kaçınılmaz bir aşamasıdır. Ancak Stalin'in yorumu sayesinde milliyetçilik sosyalist olurken, sosyalizm de Rusya olmuş ve Korkunç İvan Lenin'in yanında bir mezara konmuştur. Komünist Enternasyonal Rus ulusal çıkarlarının "beşinci kol"u olan bir meclise dönüşmüştür. Komünist devrim nosyonu –Avrupa ve dünyanın üzerinde dolaşan ve Paris Komünü'nden 1917 Sen-Petersburg'una ve Mao'nun Uzun Yürüyüş'üne kadar birçok olayda asker kaçaklarını, enternasyonalist partizanları, grevci işçileri ve kozmopolit entelektüelleri bir araya getiren o yersizyurtsuzlaştırıcı hayalet– sonunda ulusal egemenliğin yeniden yer-yurt edinmiş rejimi haline getirilmişti. Avrupa'daki ulusçu sosyalizmin ulusal [nasyonal] sosyalizme benzemesi trajik bir ironidir. Bazı liberallerin sandığı gibi bunun nedeni "iki aşırı ucun birleşmesi" değil, ikisinin de temelinde soyut ulusal egemenlik makinesinin olmasıdır.

Soğuk Savaş'ın en kızgın günlerinde politika bilimine sokulan tota-

33. Avusturyalı sosyal demokrat teorisyenler bağlamında düşünülmesi gereken ana metin Otto Bauer'in *Die Nationalitätenfrage und die Sozialdemokratie* (Vienna: Wiener Volksbuchhandlung, 1924) adlı kitabıdır. Bu kitaptan İngilizce alıntıların bulunduğu metin için, bkz. *Austro-Marxism*, çev.: Tom Bottomore ve Patrick Goode (Oxford: Clarendon Press, 1978).

34. Bkz. Josef Stalin, "Marxism and the National Question", *Marxism and the National and Colonial Question* (New York: International Publishers, 1935), s. 3-61.

litarianizm kavramı, sorunun ancak dışsal unsurlarına temas ediyordu. En tutarlı biçimiyle totalitarianizm kavramı, demokratik kamusal alanın yıkılışını, Jakoben ideolojilerin sürmesini, aşırı ırkçı milliyetçilik biçimlerini ve piyasa güçlerinin yoksanmasını suçlamak için kullanılıyordu. Ne var ki totalitarianizm kavramının somut olguları çok daha derinlemesine bir şekilde irdelemesi ve bunlar hakkında daha iyi bir açıklama getirmesi gerekirdi. Sonuçta totalitarianizm sadece toplumsal hayatın tümleyici etkileri ve onların küresel bir disiplin normuna tabi kılınmasından ibaret değildir; bizatihi toplumsal hayatın yoksanması, temelinin aşınması ve çokluğun varoluş imkânının teorik ve pratik olarak ortadan kaldırılması da bu kavramın kapsamına giriyordu. Totaliter olan şey toplum ve devletin organik temeli ve birleşik kaynağıdır. Cemaat dinamik bir kolektif yaratım değil, baştan beri var olan bir kurucu mittir. Kökensel nitelikli bir halk nosyonu bir kimlik tanımlar ve bu kimlik, çokluk içindeki farklılıkların kurucu etkileşimini engellerken, nüfus imgesini de homojenleştirir ve arılaştırır.

Sieyès, totalitarianizmin ilk nüvelerini daha XVIII. yüzyıl ulusal ve halkçı egemenlik kavrayışlarında, monarşinin mutlak iktidarını etkili bir biçimde koruyan ve bunu ulusal egemenliğe dönüştüren kavrayışlarda görüyordu. Sieyès, bir an için, totaliter demokrasi denebilecek şeyin geleceğini görmüştü.³⁵ Fransız Devrimi'nin III. Kuruluş Yılı üzerine bir tartışmada Sieyès, "bir cumhuriyet [*ré-publique*] yerine bir yeni-total [*ré-total*] öngören planlara" karşı çıkıyordu; çünkü bu "özgürlük için ölümcül ve hem kamusal hem de özel alan için zararlı olacaktır."³⁶ Ulus kavramı ve ulusçuluk pratikleri başlangıçtan itibaren cumhuriyete değil, "yeni-total", total şey, yani toplumsal hayatın totaliter şekilde yukarıdan kodlanmasına giden yolu hazırlamıştır.

35. Bu terimi J.L. Talmon'un *The Origins of Totalitarian Democracy* (Londra: Secker and Warburg, 1952) adlı kitabından aldık, ama yazarın politik bakış açısını takip etmiyoruz.

36. Aktaran: Roberto Zapperi, Sieyès'in, *Qu'est-ce que le Tiers État?* kitabına giriş, s. 7-117; alıntı, s. 77.

Toussaint L'Ouverture'e

Toussaint, insanlardan en mutsuz insan!
 Köylünün saban hışırtısı mı bu
 Kulağına çalınan ses,
 Yoksa derin zindanların inine sinen sağır sessizliği mi
 Yastık ettin başına;—
 Ah! Çaresiz Önder
 Nasıl bulacaksın tahammül gücünü ve nereden!
 Ama ölme gene de;
 Neşeli bir çehreyle sürdür davanı!
 Asla doğrulamayacak gibi düşsen bile,
 Yaşa ve gülümse.
 Senin için çalışacak hava, toprak ve gökler;
 ardında bıraktığın Güçler;
 Ve sen eseceksin en hafif kımıltıyla,
 sen ve görkemli yandaşların;
 Zaferler ve kederler arkadaşların,
 Aşk elbette ve ele avuca sığmaz aklı İnsanoğlunun.

William Wordsworth*

To Toussaint l'Ouverture

Toussaint, the most unhappy man of men! / Whether the whistling Rustic tend his
 plough / Within thy hearing, or thy head be now / Pillowed in some deep dungeon's
 earless den;— / O miserable Chieftain! where and when / Wilt thou find patience! /
 Yet die not; do thou / Wear rather in thy bonds a cheerful brow: / Though fallen thy-
 self, never to rise again, / Live, and take comfort. Thou hast left behind / Powers
 that will work for thee; air, earth, and skies; / There's not a breathing of the com-
 mon wind / That will forget thee; thou hast great allies; / Thy friends are exultations,
 agonies, / And love, and man's unconquerable mind.

William Wordsworth

* Çev.: Pınar Savaş.

Şimdi bir adım geri çekilip egemenlik kavramının soykütüğünü kolonyalizm açısından irdelememiz gerekiyor. Modernliğin krizi başından itibaren ırksal tabiyet ve kolonileştirmeye yakın ilişki içinde olmuştur. Ulus-devlet ve onun ayrılmaz parçası olan ideolojik yapılar kendi etki alanları içinde halkın arılığını yaratmak ve yeniden üretmek için durmaksızın çalışırken, bu alanın dışında, ulus-devlet Ötekiler üreten, ırksal farklılıklar yaratan ve modern egemenlik öznesinin çerçevesini belirleyip onu destekleyecek sınırlar koyan bir makinedir. Ama bu sınırlar ve engeller geçirendirler ve daha çok Avrupa'yla dışarıları arasındaki iki yönlü akıntıyı düzenlemeye yararlar. Şarklı, Afrikalı, Amerikan yerlisi, bunların hepsi Avrupa kimliğinin ve bizatihi modern egemenliğin negatif kuruluşu için zorunlu bileşenlerdir. "Kara kıtalar"la üretim ilişkisinin Avrupa ulus-devletlerinin ekonomik temeli olarak hizmet görmesi gibi, Avrupa Aydınlanması'mın kara Ötekisi de Avrupa'nın temelinde yer alır.¹ Avrupa modernliğine içkin ırksal çatışma, modern egemenliği belirleyen daimi krizin bir başka belirtisidir. Koloni, zorunlu ikiz ve bastırılması imkânsız uzlaşmaz karşıt olarak, Avrupa modernliğinin diyalektik zıddıdır. Kolonyal egemenlik modernliğin krizini çözmek için bir başka yetersiz girişimdir.

A. İNSANLIK BİR VE BİRÇOKTUR

Avrupa keşifler çağı ve bunun ardından yeryüzündeki insanlar ve uzamlar arasında giderek yoğunlaşan iletişim her zaman için beraberinde gerçek bir ütopyacı öğeyi de taşımıştır. Ama o kadar çok kan dökülmüş, o kadar fazla hayat ve kültür yok edilmiştir ki, yayılma ve yerküreyi kontrol altına alma dönemindeki Batı Avrupa (ve sonraki ABD, Sovyet ve Japon) barbarlığını ve terörünü mahkûm etmek çok daha ivedi bir görev gibi duruyor. Bununla birlikte, küreselleşme yönündeki ilerlemenin her zaman ayrılmaz parçası olmuş ütopyacı eğilimleri –bu eğilimler modern egemenlik güçleri tarafından sürekli yenilgiye uğratılmış olsa da– unutmamanın önemli olduğunu düşünüyoruz. Devrimci Rönesans hümanizmi düşüncesinde görülen farklılıkları sevmeye ve evrensel insan özgürlüğü ve eşitliğine inanma fikri burada küresel çapta yeniden ortaya çıkar. Küreselleşmenin bu ütopyacı öğesi bizi emperya-

1. "Rönesans'ın karanlık yüzü [...], klasik geleneğin kolonyal yayılmanın haklılık gerekçesi olarak yeniden doğuşuna vurgu yapar." Walter Mignolo, *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, and Colonization* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1995), s. vi.

lizmin ve ırkçı tahakkümün bütünleştirici kuvvetlerine bir tepki olarak kolayca tikelciliğe ve tecritçiliğe düşmekten alıkoyan, bunun yerine bi-zi bir karşı-küreselleşme, karşı-İmparatorluk projesine katılmaya iten şeydir. Ne var ki, bu ütopyacı uğrak müphem olmaktan hiçbir zaman kurtulmuş değildir. Sürekli olarak egemen düzen ve tahakkümle çatışma halindeki bir eğilimdir bu ve bütün müphemlikleriyle birlikte bu eğilimin üç örneğini Bartolomé de Las Casas, Toussaint L'Ouverture ve Karl Marx'ın yazılarında görürüz.

Avrupalıların Hispaniola'da Amerika kıtasına ayak basmalarının ilk elli yılında, Bartolomé de Las Casas fatihlerin ve kolonistlerin barbarlığına ve Amerikan yerlilerini köleleştirip soykırıma uğratmalarına 137 dehqet içinde tanık oluyordu. Altına ve güce aç İspanyol askerleri, yöneticileri ve kolonistlerinin çoğunluğu bu yeni dünyada yaşayan insanları hiç tereddütsüz Öteki olarak, insandan aşağı olarak, ya da en azından doğal nedenlerle Avrupalıların astı olarak gördüler; Las Casas bize yeni gelen Avrupalıların bu insanlara nasıl hayvanlara davrandıklarından bile kötü davrandıklarını anlatır. Bu bağlamda, İspanyol misyonunun bir parçası olan Las Casas'ın Amerikan yerlilerinin insanlığında ısrar etmek ve İspanyol yöneticilerinin acımasızlığına karşı çıkmak için kendini o zamanın genel kanısından yeterince ayırabilmiş olması şaşırtıcıdır. O bütün bunlara tek bir ilkeye dayanarak karşı çıkıyordu: *İnsanlık bir ve eşittir*.

Yine de, kabul edilmesi gerekir ki, bu iyi yürekli Chiapas rahibinin insancıl projesine içten bağlı bir misyonerlik ruhu da söz konusuydu. Sonuçta Las Casas eşitliği ancak aynılık temelinde düşünebilir. Amerikan yerlileri ancak potansiyel olarak Avrupalı, ya da daha doğrusu potansiyel olarak Hristiyan oldukları oranda Avrupalılarla eşittir: "İnsanların doğası aynıdır ve İsa hepsini aynı şekilde çağırır."² Las Casas Amerika kıtalarını Avrupa-merkezci görüşün dışında algılamaktan uzaktır; bu görüşe göre Amerikan yerlilerine en büyük yardım ve cömertlik, onları doğru dinin ve kültürün denetimi ve himayesi altına alarak yapılabilir. Yerliler gelişmemiş potansiyel Avrupalılardır. Bu anlamda Las Casas vahşilerin ıslah edilebilirliğine ilişkin XX. yüzyıl söylemine kadar uzanan bir söylem içinden konuşur. Tıpkı XVI. yüzyıldaki Yahudiler gibi Amerikan yerlileri açısından da zulümden kurtuluşun yolu önce Hristiyanlığı kabul etmekten geçer. Las Casas aslın-

2. Bartolomé de Las Casas, *In Defense of the Indians*, (der.) Stafford Poole (De Kalb: Northern Illinois University Press, 1974), s. 271. Ayrıca, bkz. Lewis Hanke, *All Mankind Is One: A Study of the Disputation between Bartolomé de Las Casas and Juan Gines de Sepulveda in 1550 on the Intellectual and Religious Capacity of the American Indians* (De Kalb: Northern Illinois University Press, 1974).

da engizisyona çok da uzak değildir. İnsanlığın bir olduğunu kabul eder, ama aynı zamanda birçok olduğunu göremez.

Las Casas'tan iki yüz yıl sonra, XVIII. yüzyılın sonlarında, Amerika kıtaları üzerindeki Avrupa tahakkümü işgal, katliam ve talanın ötesine geçip büyük ölçekli köle üretimi ve ticari ayrıcalıklar temelinde daha istikrarlı bir kolonyal yapıya kavuştuğunda, Toussaint L'Ouverture adlı siyah köle bir Fransız kolonisi olan Saint-Domingue'de (şimdi ki Haiti'de) modern köleliğe karşı ilk başarılı bağımsızlık mücadelesine önderlik etmişti. Toussaint L'Ouverture Fransız Devrimi'nin en saf haliyle Paris'ten yayılan havasını ciğerlerine çekmişti. Fransız devrimciler *ancien régime*'e karşı çıkarak "özgürlük, eşitlik ve kardeşlik" şiarıyla evrensel insan haklarını ilan ettiklerine göre, Toussaint'in düşüncesinde siyahlar, melezler ve kolonilerdeki beyazlar da geniş yurttaş hakları şemsiyesi altına girebilirlerdi. Toussaint Avrupa'da feodal aristokrasiye karşı kazanılan zaferi ve evrensel değerlerin yüceltilmesini, "ırk aristokrasisi"ne karşı bir zafer ve köleliliğin kaldırılması olarak alıyordu. Şimdi herkes yeni Fransız cumhuriyetindeki özgür yurttaşlar, eşit kardeşler olacaktı. Toussaint'in Fransız askeri ve sivil liderlere yazdığı mektuplar devrim retoriğini doğrudan mantıksal sonucuna götürüyor ve böylelikle bu retoriğin ikiyüzlülüğünü ortaya seriyordu. Belki saflığından, belki de bilinçli bir politik taktik gereği, Toussaint devrim liderlerinin en gözde ilkelerine nasıl ihanet ettiklerini gösterir. Toussaint, 6. yılın 14 Brumaire günü (5 Kasım 1797) Directoire'a yazdığı bir raporda Fransız liderleri uyarır, köleliğe dönüşün ve ilkelerden taviz vermenin mümkün olmadığını söyler. Özgürlük ilanı geriye alınmaz: "Özgürlüğün nimetlerinden faydalanmış insanların o özgürlüğün ellerinden alınmasına sessiz kalacaklarını mı düşünüyorsunuz? [...] Hayır, zincirlerimizi parçalayan o eller bizi yeniden zincire vurmayaacaktır. Fransa, ilkelerini çiğnemeyecek ve verdiği en büyük nimetten bizi mahrum etmeyecektir."³

Paris'te büyük bir güven içinde ilan edilen evrensel hakların Saint-Domingue'de bulunduğu yankı Fransızların yüreklerine korku salmıştı. Aimé Césaire'in belirttiği gibi, Toussaint L'Ouverture projeyi o kadar ileri götürmüştü ki, "*sadece düşünülmüş olanı* somut gerçeklikten, hakkı onun fiili halinden ve aklı onun kendi hakikatinden" ayıran çizgiyi aşmıştı.⁴ Toussaint, İnsan Hakları Beyannamesi'ni her kelimeye hakkı-

3. Aktaran, C.L.R. James, *The Black Jacobins*, 2. baskı (New York: Random House, 1963), s. 196.

4. Aimé Césaire, *Toussaint Louverture: la révolution française et le problème colonial* (Paris: Présence Africaine, 1961), s. 309.

nı vererek okumuş ve metnin tamamının pratiğe geçirilmesinde ısrar etmişti. Toussaint'in anladığı devrim, sırf kayıp bir Afrika dünyasına geri dönmek ya da dünyadan soyutlanmış bir halde geleneksel yönetim biçimlerini yeniden kurmak amacıyla Avrupa hâkimiyetinden özgürleşmeyi değil, giderek kendi içinde bağlantılı hale gelen dünyada yeni elde edilmiş özgürlük ve eşitlik biçimlerine yönelmeyi amaçlıyordu.⁵

Ancak Toussaint yer yer öyle bir dille yazar ki, sanki özgürlük düşüncesi Fransızlar tarafından yaratılmıştır ve sanki hem kendisi hem de isyancı yoldaşları ancak Paris bahsettiği için özgürdürler. Bu tavır, Fransız yöneticiler karşısındaki alaycı dalkavukluğunda gördüğümüz gibi, Toussaint'in sadece bir retorik stratejisi olabilir; ama kimse özgürlüğün Avrupalı bir fikir olduğunu düşünmemelidir. Saint-Domingue'in köleleri yakalanıp Afrika'dan getirildikleri günden itibaren efendilerine karşı ayaklanma halindeydi. Özgürlük onlara bahsedilmemişti; aksine onlar özgürlüğü kanları ve canları pahasına elde etmişlerdi. Ne özgürlük aşkı, ne de özgürlüğün fethi Fransa kökenliydi; Saint-Domingue'li siyahların özgürlük için dövüşmeyi Parislilerden öğrenmeleri gerekmiyordu. Toussaint'in aldığı ve gayet iyi yararlandığı şey, onun özgürlük arayışına meşru bir biçim veren Fransız devrimcilerinin kendilerine özgü retorikleriydi.

139

XIX. yüzyılda Karl Marx, tıpkı kendisinden önce yaşamış Las Casas ve Toussaint L'Ouverture gibi, giderek artan küresel etkileşim ve iletişim süreçlerinin ütopyacı potansiyelini görmüştü. Las Casas gibi Marx da Avrupalıların işgal ve sömürsünün acımasızlığı karşısında dehşete kapılmıştı. Avrupa'da kapitalizm, işgal edilen ve kolonileştirilen Avrupalı-olmayan halkların akıttığı ter ve kan sayesinde doğmuştu: "Avrupa'daki ücretli emekçilerin örtülü köleliği için dayanak noktası olarak, Yeni Dünya'nın mutlak köleliği gerekliydi."⁶ Toussaint L'Ouverture gibi Marx da insan özgürlüğünü pratik yoluyla gerçekleştirilecek ve hiçbir insanı dışlamaması gereken evrensel bir proje olarak anlıyordu.

Marx'taki bu küresel ütopyacı damar yine de müphemdi; 1853 yılında Britanya yönetimindeki Hindistan hakkında *New York Daily Tribune* için yazdığı bir dizi makalede açıkça görülebileceği gibi, belki de yukarıdaki iki örnekte olduğundan daha fazla müphemdi. Marx'ın bu makalelerdeki birincil amacı Doğu Hindistan Şirketi'nin statüsü üzerine o zamanlar Britanya Parlamentosu'nda süren tartışmalara açıklık

5. Bkz. Eugene Genovese, *From Rebellion to Revolution: Afro-American Slave Revolts in the Making of the Modern World* (Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1979), s. 88.

6. Karl Marx, *Capital*, çev.: Ben Fowkes (New York: Vintage, 1976), 1:925.

getirmek ve tartışmanın Britanya'nın kolonyal yönetiminin tarihi içindeki yerini tayin etmekte. Marx, Britanya "uygarlık"ının Hindistan'a sokulması sırasında yaşanan vahşeti, Britanya sermayesi ve Britanya hükümetinin doymak bilmez hırsının yol açtığı tahribatı ve acıları kaydetmekte kuşkusuz hiç tereddüt etmez. Ancak aynı Marx, doğrudan Rönesans'ın devrimci yüzünü hatırlatırcasına, körü körüne Hindistan toplumundaki statükoyu destekleyerek Britanya barbarlığına karşı çıkmanın anlamsızlığı konusunda bizi uyarır. Marx'a göre Britanya'nın kolonyal istilası öncesi Hindistan'da mevcut olan köy sisteminde alkışlanacak hiçbir şey yoktu: Britanya'nın neden olduğu yıkım ve acıya "tanık olan her insan gibi lanet okuyoruz, ama şunu da unutmamalıyız: Bu pastoral köy cemaatleri belki saldırgan olmayabilirler; ama bunlar her zaman Şark despotizminin sağlam temelleri olmuş, insan zihnini bağınazlığın karşı konulmaz aracı haline getirmiş, onun bütün ihtişamını ve tarihsel enerjisini soğurup geleneksel yönetim biçimleri altında köleleştirilmesini sağlamış, onu mümkün olan en dar cendereye sokmuşlardır."⁷ Aynı şekilde, Hintli prenslerden oluşan hâkim yapı da, İngilizlere tepki gösteriyor olsa bile, hiçbir desteğe layık değildir: "İngiltere'deki Kraliyet ve aristokrasinin barbarca ihtişamı'm suçlayan bu insanların, büyük çoğunluğu İngiliz entrikalarıyla hayat bulmuş yakın dönem yağmacıları olan ve eski rejimde olduğu kadar bile itibar sahibi olmayan Hint Nabob'lar, Rujah'lar ve Jagidar'ların yıkılması karşısında gözyaşı dökmelerinde şaşılacak bir şey yoktur."⁸

Kolonyal durum çabucak iki kötü alternatif arasında bir seçim meselesi olup çıkmıştır: ya Britanya sermayesi ve Britanya yönetimine boyun eğmek, ya da geleneksel Hintli toplumsal yapılara dönmek ve Hintli prenslere boyun eğmek; ya yabancı tahakküm ya da yerel tahakküm. Marx için ise bu iki alternatifi de reddeden başka bir yol, itaatsizliğe ve özgürlüğe açılan bir yol olmalıdır. Bu anlamda, "İngiltere'nin işlediği suçlar ne olursa olsun", yeni bir toplumun var olabileceği koşulları yaratan bu ülke, "devrimin ortaya çıkışında tarihin bilinçsiz aracı olmuştur."⁹ Sermaye, belli koşullarda Aydınlanma'nın bir kuvveti olabilir. O halde Toussaint gibi Marx da sadece bazı yalıtılmış ve geleneksel baskı biçimlerini yeniden kurmak için yabancı tahakkümün yıkılmasını anlamsız buluyordu. Alternatif, küresel mücadelenin yaygın

7. Karl Marx, "The British Rule in India", *Surveys from Exile, c. 2, Political Writings* (Londra: Penguin, 1973), c. 306.

8. Karl Marx, "The Native States", *Letters on India* (Lahor: Contemporary India Publication, 1937), s. 51.

9. Marx, "The British Rule in India", s. 307.

ağlarıyla bağlantısı olan, yeni bir özgürlük biçimine yönelmekti.

Gelgelelim, Marx'ın hayal edebileceği tek "alternatif" yol Avrupa toplumlarının halihazırda geçmiş olduğu yoldu. Marx'ın Hindistan toplumunun farklılığı ve onun barındırdığı farklı potansiyeller hakkında hiçbir fikri yoktur. Bu yüzden Marx Hindistan'ın geçmişini boş ve durağan bir şey olarak görebiliyordu: "Hindistan toplumunun hiçbir tarihi, en azından bilinen bir tarihi yoktur. Hindistan tarihi diyebileceğimiz şey direnmeyen ve değişmeyen bir toplumun edilgenliği üzerine imparatorluklar kuran işgalciler silsilesinin tarihinden başka bir şey değildir."¹⁰ Hindistan toplumunun hiçbir tarihi olmadığı iddiası, Hindistan'da hiçbir şeyin olmadığı değil, Hindistan toplumu edilgen, "diren-meyen ve değişmeyen" bir yapıda kalırken olayların akışının tek başına dış güçler tarafından belirlendiği anlamına gelir. Kuşkusuz Marx, Hindistan'ın geçmişi ve o günü hakkındaki kıt bilgisinin sınırları içinde konuşuyordu.¹¹ Ancak sorun Marx'ın bilgi yoksunluğu değildir. Asıl mesele Marx'ın Avrupa dışındaki tarihi ancak Avrupa'nın halihazırda geçmiş olduğu yolda hiçbir sapma göstermeden ilerlemek olarak kavrayabilmesidir. "İngiltere Hindistan'da biri yıkıcı, öteki de yeniden yapıcı olan ikili misyonu yerine getirmek zorundadır; yani eski Asya tipi toplumu yok etmek ve Asya'da Batılı toplumun maddi temellerini atmak."¹² Hindistan ancak bir Batılı topluma dönüşerek ilerleyebilir. Bütün dünya ancak Avrupa'nın izini takip ederse ileriye gidebilir. Marx'ın Avrupa-merkezciliği son tahlilde Las Casas'ınkinden pek farklı değildir.

B. KOLONYAL KÖLELİĞİN KRİZİ

Modern dönemde dünyada karşılıklı bağların ve karşılıklı iletişimin yaygınlaşması sürecinde ütopyacı damar sürekli olarak su yüzüne çıkmakla birlikte, bu damar Avrupa'nın tahakküm kuvvetleri tarafından askeri ve ideolojik olarak sürekli bastırıldı. Bunun ilk sonucu tarihte eş görölmedik boyutta katliamlar yapılması ve Avrupa dışı dünyada Avrupa yönetiminin ırksal, politik ve ekonomik yapılarının kurulması ol-

10. Karl Marx, "The Future Results of British Rule in India", *Surveys from Exile*, c. 2, *Political Writings* (Londra: Penguin, 1973), s. 320.

11. Aijaz Ahmad, Marx'ın Hindistan tarihi anlatımının doğrudan Hegel'den alınmış gibi görüldüğüne işaret eder. Bkz., Aijaz Ahmad, *In Theory: Classes, Nations, Literatures* (Londra: Verso, 1992), s. 231 ve 241 [Teoride Sınıf, Ulus, Edebiyat, çev.: Ahmet Fethi, Alan Yay., 1995].

12. Marx, "The Future Results of British Rule in India", s. 320.

du. Avrupa üstünlüğünün doğuşu büyük oranda Avrupa'nın doymak bilmez gibi görünen servet açlığını besleyen sermayenin gelişimi ve yayılması sayesinde gerçekleşti. Ne var ki, kapitalizmin küresel yayılması ne tek-tip, ne de tek-sesli bir süreç olmuştur. Kapitalizm farklı bölgelerde ve farklı insan topluluklarında eşit olmayan bir gelişme göstermiştir, izlenen yolların çeşitliliğine uygun olarak ileriye fırlamış, tereddüt etmiş ve gerilemiştir. XVII. yüzyıl sonlarından XIX. yüzyıl ortalarına kadar geçen dönemde iki Amerika'daki büyük ölçekli kolonyal kölecilik tarihi de buna benzer sarmal bir yol izlemiştir. Bu, pre-kapitalist değil, aksine sermayenin karmaşık ve çelişkili gelişmeleri için de yaşanmış bir tarihtir.

142

Köle emeğiyle büyük ölçekli plantasyon üretimi, XVII. yüzyıl ortalarında Avrupalıların silahları ve hastalıkları nedeniyle ölen yerli halkların arkada bıraktıkları boşluğu doldurmak üzere Afrika'dan köle ithal eden İngiliz ve Fransız plantasyon sahipleri tarafından Karayipler'de başladı. XVIII. yüzyıl sonuna doğru, iki Amerika'daki köle emeğinin ürünleri Avrupa ticaretinin toplam değerinin üçte birini oluşturuyordu.¹³ Avrupa kapitalizmi iki Amerika'daki bu kölecilik üretimi karşı son derece belirsiz bir tutum sergiliyordu. Birçoklarının yaptığı gibi, kapitalizm hem ideolojik hem de maddi olarak özgür emek üzerine kurulduğundan, kapitalizmin köle emeğiyle taban tabana zıt olması gerektiği mantıklı bir şekilde düşünülebilir. Bu açıdan bakıldığında, kolonyal kölecilik sermayenin zaman içinde başarıyla ortadan kaldırdığı feodalizme benzer eski bir üretim tarzı olarak görülecektir. Kapitalist özgürlük ideolojisi bu durumda Aydınlanma'nın kayıtsız şartsız kuvveti olacaktır.

Bununla birlikte, sermayenin kolonyal kölecilikle ilişkisi aslında çok daha içli dışlı ve karmaşıktır. Her şeyden önce, kapitalizmin ideolojisi gerçekten de kölecilikle uzlaşmaz olsa bile, pratikte sermaye dünya çapında mevcut kölecilik üretim sistemlerini bünyesine almak ve güçlendirmekle kalmamış, başta iki Amerika'da olmak üzere, eşine rastlanmamış bir düzeyde *yeni kölecilik sistemleri de yaratmıştır*.¹⁴ Sermayenin kölecilik sistemleri yaratması bir anlamda kapitalizmin çiraklık dönemi olarak yorumlanabilir; buna göre kölecilik, Avrupa işgalini önceleyen doğal (yani kendine yeten ve yalıtılmış) ekonomilerden gerçek anlamda kapitalizme geçiş aşaması olarak işlev görmüştür. Aslında Karayipler'deki plantas-

13. Robin Blackburn, *The Overthrow of Colonial Slavery, 1776-1848* (Londra: Verso, 1988), s. 3 ve 11.

14. Bkz. Elizabeth Fox Genovese ve Eugene Genovese, *Fruits of Merchant Capital: Slavery and Bourgeois Property in the Rise and Expansion of Capitalism* (Oxford: Oxford University Press, 1983), s. vii.

yonların XVIII. yüzyıldaki boyutları ve örgütlenmelerinin bazı açılardan Avrupa'da XIX. yüzyılda kurulan endüstriyel büyük işletmelerin öncüsü olduğu doğrudur.¹⁵ Ancak iki Amerika'daki köleci üretim ve Afrika köle ticareti, yine de tek başına, hatta ağırlıklı olarak kapitalizme geçiş değildi. Bunlar Avrupa kapitalizminin temelini oluşturan yüksek sömürünün görece istikrarlı bir desteği, bir dayanağı olmuştur. Burada bir çelişki yoktur: Kolonilerdeki köle emeği Avrupa'da kapitalizmi mümkün kılmıştı ve ondan vazgeçmek Avrupa sermayesinin çıkarına değildi.

Avrupalı güçlerin Atlantik ötesi köle ekonomisinin temellerini attığı dönemde Avrupa'da, asıl olarak da Doğu ve Kuzey Avrupa'da, tarım ekonomisinin yeniden feodalleştirilmesi ve böylelikle emeğin serbest hareketinin engellenmesi ve emek piyasasının koşullarının dondurulması yönünde güçlü bir hamle göze çarpıyordu. Avrupa ikinci bir serflik dönemine geri savrulmuştu. Burada asıl mesele sadece burjuvazinin akıldışılığını mahkûm etmek değil, emek gücünün hareketini sınırlayan mekanizmalar olarak *serflik ve köleliğin kapitalist üretimle nasıl mükemmel bir uyum içinde olabileceğini* görmektir. Kölelik, serflik ve –Pasifik'teki kulicilik ve Latin Amerika'daki peonaj'dan* Güney Afrika'daki apartheid'e kadar– emeğin baskıcı örgütlenmesinin büründüğü bütün öteki biçimler, kapitalist gelişme süreçlerine içsel asli unsurlardır. Bu süreçte kölelik ve ücretli emek, kapitalist gelişmenin eşgüdümlü adımlarına uygun dans partnerleri olmak üzere birbirlerini seferber etmiştir.¹⁶

Kuşkusuz, XVIII. yüzyıl sonları ve XIX. yüzyıl başlarında Avrupa ve Amerika'daki birçok soylu ve aydın hareketi ahlâki bir temelde köleliğe karşı mücadele yürütüyordu. Bununla birlikte, kölelik karşıtı argümanların ancak sermayenin çıkarlarına hizmet ettiği zaman, örneğin bir rakibin köleci üretimden elde ettiği kârın kesilmesine hizmet ettiği zaman kayda değer bir gücü olmuştu. Ancak o zaman bile bu argümanların gücü sınırlıydı. Aslında ne ülke içindeki ahlâki argümanlar, ne de dışarıdaki kâr hesapları Avrupa kapitalizmini köleci rejimleri dağıtmaya itebilmişti. Ancak kölelerin ayaklanmaları ve devrimler yeterli bir kaldıraç olabilirdi. Tıpkı sermayenin işçi muhalefetine örgütlü tehdidine bir yanıt olarak üretimi yeniden yapılandırmaya ve yeni teknolo-

15. Blackburn, *The Overthrow of Colonial Slavery*, s. 8.

* Gündelik işçi. (ç.n.)

16. Kapitalist gelişmede ücretli emekle kölelik ilişkisi Yann Moulier Boutang'ın, *De l'esclavage au salariat: économie historique du salariat bridé* (Paris: Presses universitaires de France, 1998) adlı kitabında ele aldığı temel meseledir.

jileri kullanmaya yönelmesi gibi, örgütlü köleler iktidarlarına bir tehdit oluşturana ve bu tarz üretim sistemini savunulamaz kılana kadar Avrupa sermayesi köleci üretimi terk etmeyecekti. Başka bir ifadeyle, kölelik ekonomik nedenlerle terk edilmemiş, politik kuvvetler tarafından yıkılmıştır.¹⁷ Politik kargaşa elbette sistemin kârlılığını azalttı, ama daha önemlisi ayaklanan köleler gerçek bir karşı-güç oluşturdular. Haiti Devrimi kesinlikle modern köle isyanları tarihinde dönüm noktasıydı ve bu devrimin hayaleti XIX. yüzyıl başlarında, tıpkı Ekim Devrimi'nin hayaletinin bir yüzyıl sonra Avrupa kapitalizminin tepesinde dolaşacağı gibi, iki Amerika'nın üzerinde dolaşıyordu. Ancak unutulmamalıdır ki, karşı çıkma ve ayaklanma iki Amerika'nın tamamında, 144 New York City'den Bahia'ya kadar, köleliğin ayrılmaz bir parçası olmuştur. Bizatihi modernliğin ekonomisi gibi, köleci ekonomi de bir kriz ekonomisiydi.

Serflik ve kölelik rejimlerinin kapitalist üretim ve gelişmeye içkin olduğu iddiası, emek sarf eden öznelere komuta ilişkisinden kurtulma arzularıyla sermayenin nüfusu sabit toprak parçaları içinde tutma girişimleri arasındaki yakın ilişkiye işaret eder. Yann Moulier Boutang kapitalist gelişme tarihinde bu kaçış çizgilerinin asli önemini vurgular:

Emek piyasasını özgürlük yönünde harekete geçiren şey, anonim, kolektif, sürekli ve başa çıkılmaz bir ihlal gücüdür. Bu aynı güç liberalizmi özgür emek, mülkiyet hakkı ve açık sınırlar konusunda bahaneler üretmeye mecbur etmiştir. Bu, aynı zamanda, burjuva ekonomistlerini emeği hareketsiz kılacak, disiplin altına alacak ve ardı arkası gelmeyen kaçış unsurlarını bertaraf edecek modeller kurmaya zorlamıştır. Bütün bunlar binlerce yeni kölelik biçiminin icat edilmesine ve yeniden icat edilmesine neden olmuştur. Birikimin bu kaçınılmaz özelliği, liberal çağdaki proleterleşme sorununu önceler. Bu özellik, modern devletin temellerini kurar.¹⁸

Çokluğun yersizyurtsuzlaştırıcı arzusu kapitalist gelişme sürecinin tamamını harekete geçiren motordur ve sermaye sürekli olarak bunu kontrol altında tutmaya çalışır.

C. BAŞKALIĞIN ÜRETİMİ

Kolonyalizm ve ırksal ast-üst ilişkisi, salt ekonomik ve politik anlamda değil, kimlik ve kültür açısından da Avrupa modernliğinin krizine

17. Bu, Robin Blackburn'un *Overthrow of Colonial Slavery* adlı kitabındaki temel argümanlardan biridir. Özellikle, bkz. s. 520.

18. Moulier Boutang, *De l'esclavage au salariat*, s. 5.

geçici bir çözüm olarak işlev görür. Kolonyalizm başkalık figürleri kurar ve bunların akışını karmaşık bir diyalektik yapı olarak ortaya çıkan şeyin içinde tutmayı başarır. Avrupa kimliğini kuran ve ayakta tutan şey en nihayetinde Avrupalı olmayan ötekilerin negatif inşasıdır.

Kolonyal kimlik her şeyden önce Manikeist bir dışlama mantığıyla işler. Franz Fanon'un söylediği gibi, "kolonyal dünya ikiye ayrılmış bir dünyadır."¹⁹ Kolonileştirilenler yalnızca fiziksel ve topraksal bakımdan ve haklar ile ayrıcalıklar bakımından değil, düşünce ve değerler bakımından da Avrupa uzamından dışlanır. Kolonileştirilmiş özne, metropole ait muhayyilede öteki olarak kurulur ve böylelikle kolonileştirilen kişi mümkün olduğu ölçüde uygar Avrupa'nın temel değerlerinden yoksun bırakılır. (Biz onları anlayamayız; onlar kendilerini kontrol edemezler; onlar insan hayatına değer vermezler; onlar ancak şiddetten anlarlar.) Irksal farklılık bütün kötülük, barbarlık, sınırlandırılmamış cinsellik vb kapasitelerini yutabilen bir tür kara deliktir. Dolayısıyla, kolonileştirilen siyah özne her şeyden önce ötekiliği içinde karanlık ve gizemli görünür. Kimliklerin bu kolonyal inşası ağırlıklı olarak metropole koloni arasındaki sınırın sabitliğine dayanır. Kimliklerin hem biyolojik hem de kültürel anlamda arılığı çok büyük önem taşır ve sınırların korunması dikkate alınması gereken bir endişe nedeni olur. Fanon'un işaret ettiği gibi, "aslında bütün değerler kolonileştirilmiş ırkla ilişkiye geçer geçmez geri döndürülemeyecek bir biçimde zehirlenir ve sakatlanır."²⁰ Bu arı Avrupa uzamını koruyan sınırlar sürekli bir kuşatma altındadır. Kolonyal hukuk, hem dışlayıcı işlevi yerine getirerek hem de sınırın iki yanındaki öznelere farklı biçimde uygulanarak, temelde bu sınırlar etrafında işler. Apartheid, kolonyal dünyanın bölmelere ayrılmasının sadece bir biçimi, belki de en fazla simgesel olan biçimidir.

Hemen her zaman bölünmenin doğallaştırılmasına yardım eden fiziksel işaretler olsa da, kolonyal dünyayı ayıran duvarlar sadece doğal sınırların üzerine dikilmez. *Başkalık verili değildir, üretilmiştir.* Bu öncül, Edward Said'in çığır açan çalışması da dahil, son yıllarda ortaya çıkan çeşitli araştırmaların ortak hareket noktasıdır: "Ben, Şark'ın doğanın değişmez bir olgusu olmadığı, [...] Şark'ın yaratılmış ya da benim deyişimle 'Şarklılaştırılmış' olduğu varsayımından yola çıktım."

19. Franz Fanon, *The Wretched of the Earth*, çev.: Constance Farrington (New York: Grove Press, 1963), s. 38 [*Yeryüzünün Lanetlileri*, çev.: Şen Süer, Versus Yay., 2007]. Kolonyal dünyanın Manikeist bölünmeleri için, bkz. Abdul JanMohamed, "The Economy of Manichean Allegory: The Function of Racial Difference in Colonialist Literature", *Critical Inquiry*, 12, no. 1 (Güz 1985), 57-87.

20. Fanon, *The Wretched of the Earth*, s. 42.

Şarkiyatçılık basitçe gerçek bir nesnenin daha kesin bir bilgisini elde etme yönündeki akademik bir proje değil, açılanması sürecinde kendi nesnesini de yaratan bir söylemdir. Bu Şarkiyatçı projenin başlıca iki özelliği Mağrip'ten Hindistan'a kadar Şark'ı homojenleştirmesi (bütün Şarklılar neredeyse her yerde aynıdır) ve özelleştirmesidir (Şark ve Şarklılık zaman dışı ve değişmez kimliklerdir). Sonuç, Said'in işaret ettiği gibi, olduğu haliyle, bir ampirik nesne olarak Şark değil, Şarklaştırılmış olan, Avrupa söyleminin bir nesnesi olarak Şark'tır.²¹ O halde Şark, en azından bizim Şarkiyatçılıktan bildiğimiz haliyle, Avrupa'da üretilmiş ve Şark'a ihraç edilmiş bir söylem yaratımıdır. Bu temsil aynı anda hem bir yaratma, hem de bir dışlama biçimidir.

146

Başkağın bu kültürel üretimine karışmış akademik disiplinler arasında antropoloji belki de en önemli başlıktı; yerli ötekinin Avrupa'ya ithali ve Avrupa'dan ihracı bu başlık altında yapılmıştı.²² Avrupalı olmayan halkların reel farklılıklarından hareketle XIX. yüzyıl antropologları farklı doğaya sahip bir öteki varlık kurmuşlardır; farklı kültürel ve fiziksel özellikler Afrikalı, Arap, Aborijin vb olmanın özü olarak kabul ediliyordu. Kolonyal yayılma zirveye eriştiği ve Avrupalı güçler Afrika için birbirlerinin boğazına sarıldığı zaman, antropoloji ve Avrupalı olmayan halklar üzerine yapılan çalışmalar sadece akademik bir heves olmanın ötesine geçerek geniş bir kamusal eğitim alanı haline gelmiştir. Öteki –doğal tarih müzeleri, ilksel insanların halka teşhiri gibi yollarla– Avrupa'ya ithal edilmiş ve böylelikle popüler imgelem için gidecek kullanışlı hale getirilmiştir. Hem akademik hem de popüler biçimleriyle XIX. yüzyıl antropolojisi, Avrupalı olmayan özneleri ve kültürleri Avrupalıların ve onların uygarlıklarının gelişmemiş versiyonları olarak sunuyordu: Onlar Avrupa uygarlığına giden yoldaki aşamaları temsil eden ilksel işaretlerdi. İnsanlığın uygarlığa evrilmesinin artzamanlı aşamaları böylelikle yerküreye dağılmış çeşitli ilksel halklar ve kültürlerin şahsında eşzamanlı olarak kavranıyordu.²³ Bu evrimci uy-

21. Edward Said, *Orientalism* (New York: Vintage, 1978), s. 4-5 ve 104 [Şarkiyatçılık, çev.: Berna Ülner, Metis Yay., 1999].

22. Kültürel antropoloji, son birkaç on yıl boyunca disiplinin geçmişteki en güçlü akımlarının kolonyalist projelere ne kadar destek verdiğini gün ışığına çıkararak radikal bir öz-eleştiri yapmıştır. Bu eleştirinin ilk klasik metinleri için, bkz. Gérard Leclerc, *Anthropologie et colonialisme: essai sur l'histoire de l'africanisme* (Paris: Fayard, 1972); ve Talal Asad (der.), *Anthropology and the Colonial Encounter* (Londra: Ithaca Press, 1973). Yakın dönemdeki çok sayıda çalışma arasından biz Nicholas Thomas'ın, *Colonialism's Culture: Anthropology, Travel, and Government* (Princeton: Princeton University Press, 1994) adlı kitabını özellikle yararlı buluyoruz.

23. Bu argüman Valentin Mudimbe'nin *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge* (Bloomington: Indiana University Press, 1988) adlı kitabında açıkça savunulmaktadır; özellikle, bkz. s. 64, 81 ve 108.

garlıklar teorisinde Avrupalı olmayan ötekilerin antropolojik temsili Avrupalıların üstün konumlarını ve dolayısıyla bir bütün olarak kolonyal projenin meşruluğunu onaylama ve geçerli kılma hizmeti görmüştür.

Aynı şekilde tarih disiplininin önemli bir kısmı da başkalığın ve böylelikle kolonyal yönetimin meşruluğunun akademik ve popüler üretimine boğazına kadar batmıştı. Örneğin Hindistan'a gelip de işlerine yarar hiçbir yazılı tarih örneği bulamayan Britanyalı yöneticiler, kolonyal yönetimin çıkarlarını koruyacak ve ilerletecek kendi "Hindistan tarihlerini" yazmak zorunda kaldılar. Britanyalılar Hindistan'ın geçmişi-
ni ona vâkıf olmak ve onu işe koşturmak üzere tarihselleştirmek zorundaydılar. Bu Britanya mamulü Hindistan tarihi, yine de, tıpkı kolonyal devletin oluşumu gibi, ancak Avrupalı kolonyal mantıkların ve modellerin Hindistan gerçekliğine dayatılmasıyla elde edilebilirdi.²⁴ Hindistan'ın geçmişi böylece Britanya tarihinin bir parçası haline getirildi; daha doğrusu Britanyalı düşünürler ve yöneticiler bir Hindistan tarihi icat ettiler ve onu Hindistan'a ihraç ettiler. Bu tarih yazımı Raj'ı desteklemiş ve zamanla tarihi Hindistanlıların vâkıf olamayacakları bir şey haline getirmiştir. Böylece Hindistan ve Hindistanlıların gerçekliği yerine onları Avrupa'nın ötekisi olarak, uygarlık teleolojisi içindeki ilkel bir aşama olarak koyan güçlü bir temsil geçirilmişti.

147

D. KOLONYALİZMİN DİYALEKTİĞİ

Kolonyalist temsillerin mantığı içinde, ayrı bir kolonileştirilmiş öteki kurma ve aynılıkla [identity] başkalık ayrımı yapma, paradoksal bir biçimde hem mutlak, hem de son derece mahrem bir mesele haline geldi. Aslında bu süreç diyalektik olarak bağlantılı iki uğraktan oluşur. Birinci uğraktan, farklılık aşırıya itilmek zorundadır. Kolonyal muhayyilede kolonileştirilmiş olan kişi, uygar âlem dışına kovulmuş bir öteki olmakla kalmaz, daha ziyade Öteki olarak, mutlak olumsuz ve ufuktaki en uzak nokta olarak kavranır ve üretilir. Örneğin XVIII. yüzyıl kolonyal köle sahipleri bu farklılığın mutlaklığını açıktan kabul ediyorlardı. "Zenci sadece doğası ve huyu itibariyle Avrupalılardan farklı olmakla kalmayıp, Avrupalıların *tersi* olan bir varlıktır. Nezaket ve şefkat yüreğinde silinmez ve ölümcül bir nefret uyandırır; kırbaç darbeleri, hakaretler ve taciz ise şükran, sevgi ve kopmaz bir bağlılık yaratır!"²⁵ İşte

24. Ranajit Guha, *An Indian Historiography of India: A Nineteenth-Century Agenda and Its Implications* (Kalküta: Centre for Studies in Social Sciences, 1988), s. 12.

25. *An Inquiry into the causes of the insurrection of negroes in the island of St. Domingo* (Londra ve Philadelphia: Cruikshank, 1792), s. 5.

köle sahiplerinin bir köle karşıtı hareketin bildirisinde anlatılan mantığı. Avrupalı olmayan özneler Avrupalılarla *taban tabana* zıt bir tarzda davranır, konuşur ve düşünürler.

148

Öteki'nin farklılığı, mutlak olması nedeniyle, ikinci bir uğrakta Kendilik'in kuruluşu olarak tersine çevrilebilir. Başka bir ifadeyle, kolonileştirilmiş Öteki'nin kötülüğü, barbarlığı ve ahlâksızlığı Avrupalı Kendilik'in iyiliği, medeniliği ve doğruluğunu mümkün kılan şeydir. Önce garip, yabancı ve uzak görünen, böylelikle çok yakın ve içli dışlı hale gelir. Kolonileştirileni bilmek, görmek ve hatta ona dokunmak, bu bilgi ve temas yalnızca temsil düzeyinde gerçekleşmiş ve kolonilerdeki ya da metropoldeki aktüel öznelerle alakasız olsa bile, vazgeçilmezdir. Köleyle yakından mücadele etmek, onun tenindeki teri hissetmek, kokusunu duymak efendinin canlılığını belirler. Ne var ki, bu içli dışlılık mücadeleye tutuşmuş iki kimlik arasındaki ayrımı hiçbir biçimde bulandırmaz, yalnızca sınırların ve kimlik aralığının denetlenmesini daha önemli hale getirir. *Avrupalı Kendilik'in kimliği bu diyalektik hareket içinde üretilir.* Bir kere kolonyal özne mutlak Öteki olarak kurulduktan sonra, artık daha üst bir birliğin altına alınabilir (iptal edilebilir ve bir üst seviyeye yükseltilebilir). Mutlak Öteki, en uygun olana geri yansıtılır. Metropol öznesi ancak kolonileştirilmiş olanla zıtlık içinde gerçekten kendisi haline gelir. İlk başta basit bir dışlama mantığı olarak görünen şeyin olumsuz bir tanıma diyalektiği olduğu anlaşılır. Kolonileştiren kolonileştirileni olumsuzlama olarak üretir, ancak diyalektik bir çevirme hareketi sayesinde kolonileştirilen olumsuz özne, bu kez kolonileştiren pozitif Kendilik'i kurmak için olumsuzlanır. Hem modern Avrupa düşüncesi, hem de modern Kendilik zorunlu olarak Paul Gilroy'un "ırksal terör ve tabi kılma ilişkisi" dediği şeye bağlıdır.²⁶ Yalnızca Avrupa kentlerinin değil bizatihi modern Avrupa düşüncesi-nin şatafatlı eserleri, kendi Ötekisiyle girdiği bu diyalektik mücadele temelinde yükselir.

Kolonyal dünyanın gerçekte hiçbir zaman bu iki parçalı basit diyalektik yapıya uymadığını aklımızdan çıkarmamalıyız. Örneğin devrim öncesi XVIII. yüzyıl Haiti toplumuna ilişkin yapılmış her araştırma sadece beyazları ve siyahları ele almakla yetinmemeli, en azından mülkleri ve özgürlükleri söz konusu olduğunda beyazlarla, beyaz olmayan ten renkleri nedeniyle de siyahlarla birleşen mulattoların konumunu da hesaba katmalıdır. En basit ırksal terimlerle bile konuşuyor olsak, bu toplumsal gerçeklik en azından üç analiz eksenini gerektirir; ama bu bile

26. Bkz. Paul Gilroy, *The Black Atlantic* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993), s. 1-40.

somut toplumsal bölünmeleri kavramak için yetersiz kalır. Ayrıca farklı sınıftan beyazlar arasındaki, özgür siyahlar ve kaçak kölelerin çıkarlarıyla siyah kölelerin çıkarları arasındaki çatışmaları da görmemiz gerekir. Kısacası, kolonilerdeki reel toplumsal durum hiçbir zaman katıksız karşıt güçler arasındaki mutlak bir ikili yapıya indirgenemez. Gerçeklik her zaman serpilip gelişen çokluklar sunar. Ne var ki, burada bizim argümanımız gerçekliğin bu basit ikili yapıyı sunduğu değil, aynılıkları ve başkalıkları üreten soyut bir makine olarak kolonyalizmin kolonyal dünyaya ikili bölünmeler dayattığıdır. Kolonyalizm, farklılıkları mutlak hale getiren, sonra da karşıt olanı Avrupa uygarlığının kimliğinin boyunduruğuna sokan belirgin tek bir karşıtlık yaratarak, reel toplumsal farklılıkları homojenleştirir. *Gerçeklik diyalektik değildir, diyalektik olan kolonyalizmdir.* 149

Kolonyal temsillerin ve kolonyal egemenliğin biçim olarak diyalektik olduğunu kabul eden Jean-Paul Sartre ve Franz Fanon gibi birçok düşünürün çalışmaları bu bakımdan çok faydalıdır. Her şeyden önce, diyalektik kurgu mücadele içindeki kimliklerin asla özsel olmadığını kanıtlar. Beyaz ve siyah, Avrupalı ve Şarklı, kolonileştiren ve kolonileştirilen, hepsi birbiriyle ilişki içinde işlev kazanan temsillerdir ve (görünüşlerine rağmen) doğada, biyolojide ya da zihinde zorunlu hiçbir gerçek temele sahip değildirler. Kolonyalizm aynılık ve başkalık üreten bir soyut makinedir. Yine de, kolonyal durumda bu farklılıklar ve aynılıkların sanki mutlak, özsel ve doğalmış gibi işlev görmesi sağlanır. Dolayısıyla diyalektik okumanın ilk sonucu ırksal ve kültürel farklılığın doğayla bağıni koparmaktır. Bu demek değildir ki, bir kere yapay kurgular oldukları tanınır tanınmaz kolonyal kimlikler buhar olup uçar; tersine, onlar gerçek yanılısamalardır ve sanki özselmiş gibi işlev görmeyi sürdürürler. Bu tanıma kendi içinde bir politika değil, sadece anti-kolonyal bir politikanın mümkün olduğunun göstergesidir. İkinci, diyalektik yorum, kolonyalizmin ve kolonyal temsillerin sürekli olarak yeniden yapılması gereken şiddetli bir mücadele temelinde kurulduğunu ortaya serer. Avrupalı Kendilik gücünü hissetmek ve korumak için, kendini sürekli kılmak için şiddete ve kendi Ötekisiyle karşılaşmaya ihtiyaç duyar. Kolonyal temsilleri sürekli olarak destekleyen genelleştirilmiş savaş durumu tesadüfi olmadığı gibi istenmeyen bir durum da değildir; şiddet kolonyalizmin zorunlu temelidir. Üçüncü olarak, kolonyalizmi olumsuz bir tanıma diyalektiği olarak koymak mevcut durumda içkin olan yıkıcı potansiyeli ortaya çıkarır. Fanon gibi bir düşünür için Hegel'e yapılan göndermenin anlamı şudur: Efendi ancak içi boş bir tanıma biçimi yaratabilir; ölüm kalım mücadelesi

sayesinde, tam bilinç yönünde ileriye atılma potansiyeline sahip olan Köle'dir.²⁷ Diyalektik, hareket olmaksızın düşünülemez, ama bu Avrupa egemen öznenin diyalektiği durgunluğa düşmüştür. Başarısız diyalektik, negatiflik yoluyla tarihi ileriye götürecek gerçek bir diyalektiğin olabileceğini gösterir.

E. BAŞKALIK BUMERANGI

150 Birçok yazar, özellikle İkinci Dünya Savaşı sonunda başlayıp 1960'lar boyunca süren kolonyalizm karşıtı yoğun mücadeleler döneminde, Avrupa egemen kimliğini kuran ve pekiştiren kolonyalizmin bu pozitif diyalektiğinin buna uygun bir negatif ve dolayısıyla devrimci diyalektikle karşılanması gerektiğini savunmuştu. Bu yazarlara göre, sadece yaratılan aynılıkların ve farklılıkların yapaylığını sergileyerek –ve dolayısıyla doğrudan insanlığın sahici evrenselliğinin bir olumlanmasına varmayı umut ederek– kolonyalist başkalık üretimini yenilgiye uğratamayız. Mümkün olan tek strateji bizatihi kolonyalist mantığı tersine çeviren ya da altüst eden bir stratejidir. Sartre şunları yazar: “Bütün ezilen halkları aynı mücadelenin saflarında bir araya getirerek varılacak birlik öncesinde, kolonilerde benim ayrılık ya da olumsuzluk uğrağı adını vereceğim bir uğraktan geçilmelidir: Bu ırkçılık-karşıtı ırkçılık bizi ırksal farklılıkların ortadan kaldırılmasına götürecek tek yoldur.”²⁸ Sartre bu negatif diyalektiğin nihayetinde tarihi harekete geçireceğini hayal eder.

Bu negatif diyalektik çok sık olarak kültürel terimlerle, örneğin zencilik projesi, yani siyah özü keşfetme ya da siyah ruhu ortaya çıkarma arayışı olarak anlaşılmıştır. Bu mantığa göre kolonyalist temsillere verilecek yanıt bunlara denk ve simetrik temsiller içermek zorundadır. Kolonileştirilenin siyahlığı kolonyal muhayyilede kurgulanmış bir üretim ve bir gizemleştirme olarak tanınsa bile, siyahlık bu anlatımda karşı çıkılmak ya da inkâr edilmek şöyle dursun olumlanan şeydi, hem de bir öz olarak! Sartre'a göre, Aimé Césaire ve Léopold Senghor gibi zenciliğin devrimci şairleri Avrupa diyalektiğinden miras aldıkları negatif kutbu benimser ve sonra onu yoğunlaştırıp bir özbilinç uğrağı haline getirerek pozitif bir şeye dönüştürürler. Evcilleştirilmiş Öteki, ar-

27. Bkz. Franz Fanon, *Black Skin, White Masks*, çev.: Charles Lam Markmann (New York: Grove Press, 1967), s. 216-222 [*Siyah Deri, Beyaz Maskeler*, çev.: Mustafa Haksöz, Sosyalist Yay., 1996].

28. Jean-Paul Sartre, "Black Orpheus", *"What Is Literature?" and Other Essays* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1988), s. 296.

tık bir istikrar ve denge gücü olmaktan çıkmış, yabanıl, gerçek Öteki haline, yani denklik ve otonom girişim kapasitesine sahip hale gelmiştir. Sartre'ın gayet güzel ve tehditkâr bir ifadeyle ilan ettiği gibi, bu "bumerang uğrağıdır."²⁹ Negatif uğrak Avrupa Kendiliği'nin yıkım sürecini başlatabilir; bunun nedeni de özellikle Avrupa toplumunun ve değerlerinin kolonileştirilenin evcilleştirilmesi ve negatif boyunduruğu temelinde kurulmuş olmasıdır. Negatiflik uğrağı, nihai ırksız bir toplum amacına giden yolda herkesin eşitliğini, özgürlüğünü ve ortak insanlığını tanıyan gerekli bir ilk adım olarak tarif edilir.³⁰

Ancak bu Sartre'cı kültürel politikanın tutarlı diyalektik mantığına rağmen, ileri sürülen strateji bize tamamen yanılsama ürünü geliyor. Kolonyal gücün elinde kolonyal dünyanın gerçekliğini gizemlileştiren 151 diyalektiğin gücü kabul edilmiş, ama bu kez sanki diyalektik kendi başına tarihin hareketinin somut biçimiymiş gibi anti-kolonyal projenin bir parçası haline gelmiştir. Halbuki gerçeklik ve tarih diyalektik değildir ve hiçbir idealist dil cambazlığı tarih ve gerçekliği diyalektikçe uygun hale getiremez.

Ancak negatiflik stratejisi, bumerang uğrağı, diyalektik-olmayan bir biçime ve kültürel olmaktan çok politik terimlere vurulduğunda tamamen farklı bir ışık altında görülür. Örneğin, Fanon siyah kimliği bilinciyle kültürel zencilik politikalarını reddeder ve devrimci antitezi bunlar yerine fiziksel şiddet terimleriyle ortaya koyar. Orijinal şiddet uğrağı kolonyalizm uğrağıdır: kolonileştirilenin kolonileştiren tarafından tahakküm altında tutulması ve sömürülmesi. İkinci uğrak, yani kolonileştirilenin bu orijinal şiddete verdiği karşılık, kolonyal bağlam içinde her tür sapkın biçimi alabilir. "Kolonileştirilmiş bu insan önce kendi halkına karşı uygulanan, iliğine işlemiş bu saldırganlığı sergileyecektir."³¹ Kolonileştirilen insanlar arasında rastladığımız ve bazen eski kabilesel ya da dinsel uzlaşmazlıkların kalıntıları olduğu düşünülen şiddet, gerçekte çoğu kez kolonyal şiddetin hurafeler, mitler, danslar ve zihinsel rahatsızlıklar olarak su yüzüne çıkan patolojik yansımalarıdır. Fanon, kolonileştirilen insanlara şiddetten uzak durmalarını tavsiye etmez. Kolonyalizm bizatihi kendi işleyiş mekanizmalarıyla şiddeti kö-

29. Jean-Paul Sartre, "Preface", Fanon, *The Wretched of the Earth*, s. 20.

30. "Aslında zencilik diyalektik bir ilerlemenin vurgusuz vuruşu [*le temps faible*] gibidir: Beyaz üstünlüğünün teorik ve pratik onayı tezdir; zenciliğin zıt bir değer olma konumu olumsuzluk uğrağıdır. Ama bu olumsuz uğrak kendi başına yeterli değildir ve bunu kullanan siyahlar onu çok iyi bilirler; bilirler ki, bu uğrak ırksız bir toplumda insan varlığının sentezinin ya da gerçekleştirilmesinin hazırlanmasını amaçlar. O halde zencilik kendini yok etmek içindir, o bir "varış" değil, "geçiş"tir; bir araçtır, amaç değil." Sartre, "Black Orpheus", s. 327.

31. Fanon, *The Wretched of the Earth*, s. 52.

rükler ve onunla doğrudan yüzleşilmediğinde kendisini bu yıkıcı patolojik biçimlerde göstermeyi sürdürür. Doktor Fanon'un tavsiye edileceği tek tedavi yöntemi denk bir karşı-şiddettir.³² Dahası, bu tek kurtuluş yoludur. Hiçbir zaman özgürlük mücadelesi vermemiş olan ve sadece efendisinin ağzına bakan köle ilelebet köle olarak kalacaktır. Bu tam da ABD'deki beyaz hâkimiyetinin şiddetine karşı bir strateji olarak Malcolm X'in önerdiği "karşılıklık"tır.³³

152

Ne var ki, hem Fanon hem de Malcolm X açısından, bu negatif uğrak, bu şiddetli karşılıklık, hiçbir diyalektik senteze götürmez; bu, ahenkli bir gelecekte ulaşılacak mutluluk değildir. Bu açık negatiflik sadece gerçek bir uzlaşmazlığın sağlıklı dışavurumu, doğrudan bir kuvvet ilişkisidir. Nihai bir sentez aracı olmadığından dolayı, bu negatiflik kendi başına bir politika değildir, yalnızca kolonyalist tahakkümden bir kopuş önerir ve alanı politikaya açar. Gerçek politik kuruluş süreci, kolonyal egemenliğin diyalektiğinden ayrı, pozitif bir mantıkla işleyen bu açık kuvvetler alanında hayat bulmak zorundadır.

F. ULUSAL KURTULUŞUN ZEHİRLİ HEDİYESİ

Madun ulusçuluğu, önceki bölümde savunduğumuz gibi, gerçekten de önemli ilerici işlevler görmüştür. Ulus, ezilen gruplar arasında hem grubu dışarının tahakkümüne karşı korumak için kullanılan bir savunma silahı, hem de cemaatin birliği, otonomluğu ve gücünün bir işareti olarak hizmet vermiştir.³⁴ Bağımsızlık mücadeleleri ve sonrasında ulus, politik modernleşmenin zorunlu aracı ve dolayısıyla özgürlüğe ve kendi kaderini tayine giden vazgeçilmez yol olarak görünür. Biçimsel eşitlik ve egemenlikleri dahil, uluslar arasındaki küresel demokrasi vaadi, BM Kurucu Antlaşması'nda yazılıdır: "Örgüt ve Üyeleri [...] bütün üyelerin egemenliği ve eşitliği ilkesine [...] göre hareket edecektir."³⁵

32. Agy., s. 58-65.

33. Bkz. Malcolm X, "The Ballot or the Bullet", *Malcolm X Speaks* (New York: Pathfinder, 1989), s. 23-44.

34. Unutmamalıyız ki, komünist ve sosyalist hareketler alanında ulusçuluk söylemi yalnızca kolonyal güçlerden kurtuluş mücadelesini meşrulaştırmakla kalmamış, yerel devrimci deneyimlerin egemen sosyalist güçlerin modellerinden otonom ve farklı olduklarında ısrar etmenin bir aracı olarak da hizmet görmüştür. Örneğin Çin devrimcileri, Marksizmi Çin köylüsünün diline, yani Mao Zedung düşüncesine aktararak Sovyet kontrolüne ve Sovyet modellerine direnebilmişti. Benzer bir biçimde, daha sonra Vietnam'dan Küba ve Nikaragua'ya, devrimciler Moskova ve Pekin'e göre otonom olduklarını ortaya koymak için mücadelelerinin ulusal niteliğini vurgulamışlardır.

35. Charter of the United Nations, Madde 2.1; Bkz. Leland Goodrich ve Edvard

Ulusal egemenlik yabancı tahakkümünden kurtulma ve halkların kendi kaderini tayin hakkı anlamına gelir ve böylelikle kolonyalizmin kesin bir yenilgisine işaret eder.

Gelgelelim, ulusal egemenliğin ilerici işlevleri her zaman güçlü iç tahakküm yapılarını da beraberinde getirir. Ulusal kurtuluşun kötü sonuçları dışarıdan, “kurtulmuş” ulusun içine girdiği dünya ekonomik sistemi açısından bakıldığında daha da çıplak olarak görünür. Anti-kolonyalist ve anti-emperyalist mücadelelerin Gandi ve Ho Chi Minh’ten Nelson Mandela’ya kadar sayısız lideri tarafından müjdelediği, ulusçuluğun politik ve ekonomik modernleşmeye denk düştüğü şeklindeki denklem, gerçekte aksi sonuç veren bir tuzak olmaktan kurtulamaz. Bu denklem halk güçlerini seferber eder ve bir toplumsal hareketi ateşler; ¹⁵³ ama bu hareket nereye gider ve hangi amaçlara hizmet eder? Çoğu durumda bu, yürütülmesi *başkasına havale edilen* bir mücadeleyi içerir; bu mücadele içinde modernleşme projesi projeden sorumlu yeni bir yönetici sınıfı iktidara yerleştirir. Eli kolu bağlı devrim böylelikle yeni burjuvaziye hediye edilir. Denebilir ki, bu Ekim Devrimi’yle noktalanması gereken bir Şubat Devrimi’dir. Ama takvim şaşmıştır bir kere, Ekim hiçbir zaman gelmez, devrim “gerçekçilik” çamuruna batar ve modernleşme dünya piyasasının hiyerarşileri içinde kaybolup gider. Peki ama bu dünya piyasasının kurduğu kontrol, ulusçu hayalin, o otonom ve kendini merkeze koyan gelişme hayalinin zıddı değil midir? Anti-kolonyal ve anti-emperyalist mücadelelerin ulusçuluğu gerçekte tersine işler ve kurtulmuş ülkeler kendilerini uluslararası ekonomik düzen içinde tabi bir konumda bulur.

Özgürlükçü bir ulusal egemenlik, tam anlamıyla çelişkili olmasa bile belirsiz bir kavramdır. Bu ulusçuluk, çokluğu *yabancı* tahakkümden kurtarmayı amaçlarken, aynı oranda şiddetli *ülke içi* tahakküm yapıları kurar. BM’nin eşit ve otonom ulusal öznelerin ahenkli bir ortaklığı olarak çizdiği pembe tabloya bakılarak, yeni egemenlik kazanmış ulus-devletin konumu anlaşılamaz. Postkolonyal ulus-devlet kapitalist piyasanın küresel örgütlenmesi içinde asli ve tabi bir unsurdur. Partha Chatterjee’nin savunduğu gibi, ulusal özgürlük ve ulusal egemenlik bu küresel kapitalist hiyerarşi içinde sadece güçsüz olmakla kalmaz, bizzat onun örgütlenmesine ve işlemesine katkıda bulunur:

Ulusçuluk kendi başına alındığında dünyanın hiçbir yerinde Akıl’la sermayenin evliliğinin meşruluğuna kafa tutmamıştır. Ulusçu düşünce [...] bu ka-

fa tutuşun ideolojik araçlarından yoksundur. Ulusçuluk metropol sermayesiyle halk-ulus arasındaki çatışmayı ulusun politik hayatını devlet bünyesinde massederek çözer. Edilgen devrimin korunağı ulus-devlet şimdi “ulus” için küresel sermaye düzeni içinde bir yer bulmaya girişirken, sermayeyle halk arasındaki çelişkileri daima askıda tutmaya çalışır. Bütün politika artık ulusu-temsilen-devletin öncelikli ihtiyaçlarına göre belirlenir.³⁶

Bu temsilin bütün mantık zinciri şöyle özetlenebilir: çokluğu temsil eden halk, halkı temsil eden ulus ve ulusu temsil eden devlet. Her bir halka modernliğin krizini askıda tutmaya yönelik bir çabadır. Temsil, her bir örnekte soyutlama ve kontrol yönünde atılmış yeni bir adımdır. 154 Hindistan’dan Cezayir’e ve Küba’dan Vietnam’a, *devlet ulusal kurtuluşun zehirli hediyesidir*.

Ancak postkolonyal ulus-devletin zorunlu bağımlılığını açıklayan son halka sermayenin küresel düzenidir. Biçimsel olarak egemen ulus-devletleri kendi düzenine tabi kılan küresel kapitalist hiyerarşi, uluslararası tahakkümün kolonyalist ve emperyalist devrelerinden tamamen farklıdır. Kolonyalizmin sonu aynı zamanda modern dünyanın ve modern yönetim sistemlerinin de sonudur. Modern kolonyalizmin sonu, elbette, gerçekte kayıtsız şartsız özgürlük çağının kapısını açmak yerine, küresel bir düzlemde işleyen yeni yönetim biçimleri üretmiştir. İşte bu noktada İmparatorluğa geçişin ilk somut işaretini görüyoruz.



Bulaşma

Louis-Ferdinand Destouches’un (Céline) Afrika’ya gittiğinde bulduğu şey hastalıktır. Gecenin Sonuna Yolculuk’un Afrika’yla ilgili unutulmaz bölümünde yazar, kendi ateşinin yol açtığı sanrılar içinde, tüm dokusu hastalıkla kaplanmış halkı anlatır: “Bu bölgedeki yerliler yakalanılabilecek her tür hastalık [toutes les maladies attrapables] yüzünden dehşetli acılar çekiyordu.” Cemiyet-i Akvam tarafından hijyen uzmanı olarak Afrika’ya gönderildiği düşünülecek olursa, Doktor Destouches’tan bekleyebileceğimiz belki tam da budur; ancak kuşkusuz Céline de kolonyal bilincin basmakalıp düşünceleriyle hareket ediyordu.

36. Partha Chatterjee, *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse?* (Londra: Zed Books, 1986), s. 168 [*Milliyetçi Düşünce ve Sömürge Dünyası*, çev.: Sami Oğuz, İletişim Yay., 1996].

1. Louis-Ferdinand Céline, *Journey to the End of the Night*, çev.: Ralph Manheim (New York: New Directions, 1983), s. 145 [*Gecenin Sonuna Yolculuk*, çev.: Yiğit Berner, YKY, 2002].

Kolonyalizmle hastalık arasındaki bağlantının iki tarafı vardır. Her şeyden önce, sadece yerli nüfusun hastalıktan kırılıyor oluşu tek başına kolonyal proje için bir haklılık gerekçesidir: “Bu zenciler hasta! Göreceksin! Bunlar tamamen çürük [tout crévés et tout pourris]! [...] Bozulmuş hepsi!” (s. 142) Hastalık hem fiziksel hem de ahlâki çürümenin, uygarlıktan yoksunluğun işaretidir. Demek ki kolonyalizmin uygarlaştırma projesi, kendi taşıdığı hijyenle haklılaştırılır. Ama madalyonun öteki yüzünde, Avrupalı açısından bakıldığında, kolonyalizmin birincil tehlikesi hastalıktır, daha doğrusu bulaşmadır. Louis-Ferdinand Afrika’da “her türden bulaşıcı hastalığı” bulur. Fiziksel bulaşıcılık, ahlâki çürüme, delilik: Kolonyal toprakların ve nüfusun karanlığı bulaşıcıdır ve Avrupalılar her zaman tehlike altındadır. (Conrad’ın *Karanlığın Yüreği* romanında Kurtz’un gördüğü şey de özünde bu aynı gerçektir.) Bir kere saf ve uygar Avrupa’yla çürük ve barbar Öteki arasında bir farklılık ilişkisi kurulduktan sonra, sadece hastalıktan sağlığa giden bir uygarlaşma süreci değil, aynı zamanda sağlıktan hastalığa giden tersine bir süreç de kaçınılmaz hale gelir. Bulaşma daimi ve mevcut bir tehlikedir, uygarlaştırma misyonunun kara yüzüdür.

Céline’in *Yolculuk*’unda ilginç olan, kolonyal topraklardaki hastalığın gerçekte ölümün değil de hayatın aşırı bolluğunun bir işareti olmasıdır. Anlatıcı Louis-Ferdinand sadece Afrika insanlarını değil bütün Afrika kıtasını “canavarca” bulur (s. 140). Cangılın hastalığı, hayatın hemen her yerden fışkırması, her şeyin sınırsız büyümesidir. Bir hijyen uzmanı için ne büyük dehşet! Koloninin yaydığı hastalık hayatın sınırlarının yokluğu, sınırsız bir bulaşma halidir. Kişi geriye dönüp baktarsa Avrupa güven verici şekilde steril görünür. (Karanlığın Yüreği’nde, Belçika Kongosu’ndan dönen Marlow’un Brüksel’de gördüğü ölümcül donukluk anlatılır; ama kolonideki canavarca, sınırsız ve aşırı hayat bolluğu karşısında Avrupa’nın steril ortamı huzur verici görünür.) Hijyen uzmanının bakış açısı aslında kolonyalist bilinçteki endişeleri tanımak için ayrıcalıklı bir konum sağlayabilir. Avrupa’nın işgal eylemleri ve kolonyalizm sonucu ortaya çıkan korku, sınırsız temas, akış ve mübadele korkusudur; ya da gerçekte bulaşma, ırkların karışması ve sınırsız hayat korkusudur. Hijyen koruyucu duvarlar gerektirir. Avrupa kolonyalizmi sürekli olarak erdemli mübadele ve bulaşma tehlikesi arasındaki çelişkiyle boğuşur ve bu yüzden onun temel özelliği metropolle koloni ve kolonyal topraklar arasında yaşanan karmaşık bir akış ve hijyenik sınırlar oyunundan doğar.

Günümüzün küreselleşme süreçleri kolonyal dünyanın sınırlarının birçoğunu yerle bir etmiştir. Yeni küresel köyümüzde sınırsız akışın or-

tak şekilde kutlanmasının yanı sıra hâlâ artan ilişkiden duyulan bir endişe ve kolonyalist hijyen için duyulan şiddetli özlem hissedilebilir. Küreselleşme bilincinin karanlık yüzü bulaşma korkusudur. Eğer küresel sınırları yıkar ve küresel köyümüzde evrensel temasa açılırsak, hastalık ve çürümenin yayılmasını nasıl önleriz? Bu endişe AIDS salgını söz konusu olduğunda tüm çıplaklığıyla ortaya çıktı.² Kuzey ve Güney Amerika, Avrupa, Afrika ve Asya'da AIDS'in ışık hızıyla yayılması yeni küresel bulaşma tehlikelerini gösterdi. AIDS önce bir hastalık olarak ve sonra küresel bir salgın olarak tanımlanırken, AIDS'in kaynaklarına ve yayılmasına ilişkin haritalar da çizildi; bu haritalarda, yoğunluğun Orta Afrika ve Haiti üzerinde olduğu görülür. Nedenler ise bize kolonyalist imgelemi hatırlatır: sınırlanmamış cinsellik, ahlâki çürüme ve hijyen yokluğu. Gerçekten de AIDS'ten korunma yolları üzerine hâkim söylem tamamen hijyen üzerine kurulur: İlişkiden kaçınmalı ve korunma yöntemleri uygulamalıyız. Tıbbi ve insani yardım örgütlerinde çalışanlar, hastalık kapan, hijyene zerre kadar saygı göstermeyen bu insanlarla çalışırken çaresizlik içinde ellerini havaya kaldırırılar! (Bir düşünün, Doktor Destouches bu duruma ne derdi!) AIDS'in yayılmasını durdurmaya yönelik uluslararası ve ulus-üstü projeler kişilerin ulusal sınırları geçmeleri için HIV testlerini şart koşarak bir başka düzeyde koruyucu sınırlar dikmeye çalışır. Ne var ki, ulus-devletlerin sınırları giderek her türlü akış karşısında çaresiz kalıyor. Kolonyal sınırların hijyen kalkanlarını hiçbir şey geri getiremez. Küreselleşme çağı evrensel bulaşma çağıdır.

2. Bkz. Cindy Patton, *Global AIDS/Local Context*, basılıyor; ve John O'Neill, "AIDS as a Globalizing Panic", Mike Featherstone (der.), *Global Culture: Nationalism, Globalization, and Modernity* (Londra: Sage, 1990), s. 329-342.

IV

Geçiş belirtileri

157

İşte bizim halkımızın, insanlığımızın dışındaki adam. Sürekli açlık çekiyor; andan, uzayıp giden o işkence anından başka hiçbir şeyi yok [...] Hep tek bir şeyi var onun: acıları. Bütün yer-yüzünde derdine derman olacak hiçbir şey yok, ne ayağını basabileceği bir toprak, ne de tutunabileceği bir dal parçası; onun payına, hiç olmazsa tutunacak bir ipi olan sirk cambazından çok daha azı düşmüş.

Franz Kafka

Kolonyalizmin sona ermesi ve ulus güçlerinin gerilemesi modern egemenlik paradigmasından emperyal egemenlik paradigmasına genel bir geçişin göstergesidir. 1980'lerden itibaren ortaya çıkan çeşitli postmodernist ve postkolonyalist teoriler bize bu geçiş hakkındaki ilk bilgileri verir, ama bunların sundukları perspektif oldukça sınırlı kalır. "Post-" önekinin gösterdiği gibi, postmodernist ve postkolonyalist teorisyenler geçmiş yönetim biçimlerini ve onların bugünkü kalıntılarını eleştirmekten ve onlardan kurtulma arayışından hiçbir zaman bıkmadılar. Postmodernistler tahakkümün kaynağı olarak gördükleri Aydınlanma'nın hâlâ süren etkileriyle uğraşırken, postkolonyalist teorisyenler kolonyal düşünce artıklarıyla kavgaya tutuştular.

Biz postmodernist ve postkolonyalist teorilerin bir açmaza saplanıp kalabileceklerini, çünkü günümüzdeki eleştiri nesnesini yeterince tanımadıklarını, yani bugünkü gerçek düşman hakkında yanıldıklarını düşünüyoruz. Ya artık toplumumuzda bu eleştirmenlerin (ve bizim) be-
timlemek ve karşı durmak için bu kadar çok zahmete katlandıkları modern iktidar biçimi hüküm sürmüyorsa? Ya bu teorisyenler geçmiş bir tahakküm biçiminin kalıntılarıyla, şimdi üzerlerine çökmüş yeni biçimi göremeyecek kadar meşgullerse? Ya eleştirinin hedeflediği nesne olan hâkim güçler bu türden bir postmodernist meydan okuyuşu etkisiz hale getirebilecek kadar dönüşüme uğramışsa? Kısacası, ya yeni bir iktidar paradigması, bir postmodern egemenlik, bu teorisyenlerin kutladığı melez ve parçalı özneliliklerin farklılık temelli hiyerarşileri aracılığıyla modern paradigmayı ve yönetim biçimini yerinden etmişse? Bu durumda, modern egemenlik biçimleri artık mesele olmayacak, özgürlükçü görünen postmodernist ve postkolonyalist stratejiler de bir tehdit oluşturmayacak, aksine aslında yeni yönetim stratejilerine denk düşecek ve hatta ister istemez onları güçlendirecektir.

Şirket sermayesi ve dünya piyasası ideolojilerini ele almaya başladığımızda kesinlikle görülecektir ki, modern egemenliğin ikili yapılarına ve özcülüğüne kafa tutmak için farklılık, akışkanlık ve melezlik politikasını savunan postmodernist ve postkolonyalist teorisyenler iktidar stratejileri tarafından tamamen kuşatılmıştır. İktidar onların saldırdıkları kaleyi zaten boşaltmış, onların arkalarına geçmiştir ve farklılık adına yürüttükleri savaşta onlara destek olmaktadır. Bu teorisyenler kendilerini önlerinde açılmış olan bir kapıyı ittirirken bulurlar. Bunu derken, postmodernist ve/veya postkolonyalist teorisyenlerin bir biçimde küresel sermayenin ve dünya piyasasının piyonu haline geldiklerini kastetmiyoruz. Anthony Appiah ve Arif Dirlik bu düşünürleri “komprador entelijansiya” ve “küresel kapitalizmin entelijansiya” konumuna yerleştirerek tehlikeli bir iş yapıyorlar.¹ Bu çalışma alanlarının önemli bir bölümünü harekete geçiren demokratik, eşitlikçi ve hatta yer yer anti-kapitalist arzulardan kuşku duymamak gerekir.* Mesele şu ki, yeni düşman yalnızca eski silahlara karşı dirençli olmakla yetinmiyor, aslında o silahlara dayanarak geliştiriyor ve bunları tam kapasiteyle kullanma konusunda sözümona rakiplerine katılıyor. Yaşasın farklılık! Kahrolsun özcü ikilikler!

1. Arif Dirlik, *The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism* (Boulder: Westview Press, 1997), s. 52-83; Alıntı, s. 77.

* Ancak bu teorilerin yeni iktidar paradigması bağlamında sağladıkları faydaları incelemek önemlidir.

Postmodernist ve postkolonyalist teoriler belli bir oranda dünya piyasasının yayılmasını ve egemenlik biçimindeki geçişi yansıtan ya da bu olguların izini süren önemli *sonuçlardır*. Bu teoriler İmparatorluğa işaret ederler, ama bunu muğlak ve karmakarışık bir biçimde, bu geçişin yarattığı paradigmatik kopuşun bilincinde olmaksızın yaparlar. Bu geçişin derinlerine inmek, koşullarını inceden inceye araştırmak ve yeni İmparatorluğu oluşturan çizgileri açığa çıkarmak zorundayız. Postmodernist ve postkolonyalist teorilerin değerini ve sınırlarını görmek bu projenin ilk adımıdır.

A. FARKLILIK POLİTİKASI

159

Postmodernist söylemin eleştirel güçlerini tam olarak değerlendirebilmek için önce modern egemenlik biçimleri üzerinde durmamız gerekiyor. Daha önceki bölümlerde gördüğümüz gibi, modern egemenliğin dünyası Manikeist, yani Ben ve Öteki, beyaz ve siyah, içerisi ve dışarı, yöneten ve yönetileni tanımlayan bir dizi ikili [binary] zıtlıklarla bölünmüş bir dünyadır. Postmodernist düşünce özellikle modernliğin bu ikili mantığına kafa tutuyor ve bu bakımdan modern patrimonyalizm, kolonyalizm ve ırkçılık söylemlerine meydan okuma mücadelesi verenlere önemli kaynaklar sağlıyor. Postmodernist teoriler bağlamında, kültürlerimizin ve aidiyet duygularımızın melezliği ve karışıklığı, modern kolonyalist, cinsiyetçi ve ırkçı kurguların arkasında duran ikili Ben ve Öteki mantığına meydan okuyor görünür. Benzer bir biçimde, farklılığa ve özgünlüğe yapılan postmodernist vurgu, iktidarın evrenselleştirici söylem ve yapılarının totalitaryanizmine meydan okuyor; parçalanmış toplumsal kimliklerin olumlanması, hem modern öznenin hem de modern ulus-devletin egemenliğine ve beraberlerinde getirdikleri bütün hiyerarşilere karşı çıkmamanın bir aracı olarak beliriyor. Bu postmodernist eleştirel duyarlılık bu açıdan son derece önemlidir, çünkü modern egemenliğin bütün gelişim seyri açısından bir kopuş önermesi (ya da kopuş belirtisi) olma özelliği taşır.

Postmodernizm bayrağı altında toplanmış sayısız söylem hakkında bir genelleme yapmak zordur; ama bunların çoğu, en azından dolaylı bir biçimde, Jean-François Lyotard'ın modernist büyük anlatılara yönelik eleştirisi, Jean Baudrillard'ın kültürel simülakrı olumlaması ya da Jacques Derrida'nın Batı metafiziği eleştirisine dayanıyor. Mümkün olan en temel ve indirgemeci formüle döküldüğünde, postmodernist teoriler birçok yandaşları tarafından tek bir ortak paydayla tanımlanır:

genel bir Aydınlanma saldırısı.² Bu açıdan bakarsak, eylem çağrısı bel-
lidir: Aydınlanma sorundur ve postmodernizm çözümdür.

160 Ne var ki, postmodernist açıdan “Aydınlanma” ya da “modernlik”
derken tam olarak neyin kastedildiğine daha yakından bakmamız gere-
kior.³ Daha önce ileri sürdüğümüz gibi, modernlik tek-tip ve homojen
bir şey değil, en azından iki ayrı ve çatışan gelenek tarafından kurul-
muş bir şey olarak anlaşılmalıdır. Birinci geleneğin öncüsü, Duns Sco-
tus’tan Spinoza’ya içkinliğin yerinin keşfi ve tekillikle farklılığın kut-
lanması ile el ele giden Rönesans hümanizmi devrimi olmuştur. İkinci
gelenek, yani Rönesans devriminin Thermidor’u, ikiliklerin kurulması
ve dolayımı yoluyla birincinin ütopyacı kuvvetlerini denetim altına al-
mayı hedeflemiş ve sonunda geçici bir çözüm olarak modern egemen-
lik kavramına varmıştır. Postmodernistlerin sadece beyaz erkek Avru-
palı hâkimiyetini sürdürmek için aklın evrenselliğini göklere çıkaran
bir modernliğe ve bir Aydınlanma’ya karşı muhalefet ederken gerçek-
te bizim sınıflandırmamızdaki ikinci geleneğe saldırmakta oldukları
(ve ne yazık ki birinciye ihmal ettikleri ya da karanlıkta bıraktıkları)
unutulmamalıdır. Başka bir ifadeyle, postmodernist teoriyi bütünüyle
Aydınlanma ya da bütünüyle modernliğe karşı değil, özel olarak mo-
dern egemenlik geleneğine karşı bir meydan okuma olarak ortaya koy-
mak daha doğru olacaktır. Daha da kesin bir dille, en tutarlı haliyle bu
çeşitli teorik karşı çıkışlar, modern tahakküm, dışlama ve hâkimiyetin
merkezi mantığı –hem farklılığın çokluğunu ikili zıtlıklara havale eden,
hem de bu farklılıkları sonunda birlikçi bir düzene hapseden bir mantık–
olarak diyalektiğe bir meydan okuyuşta birleşirler. Bu mantığa gö-
re şayet modern iktidar diyalektikse, postmodernist proje diyalektik ol-
mamak durumundadır.

Postmodernist söylemleri modern egemenliğin diyalektik biçimine
bir saldırı olarak tanımladıktan sonra, bu söylemlerin siyahla beyaz,
erille dişil vb arasındaki hiyerarşileri koruyan sınırları yapısöküme ta-
bi tutarak ırkçılık ve cinsiyetçilik gibi tahakküm sistemlerine nasıl kar-
şı çıktıklarını daha iyi görebiliriz. Postmodernistlerin teorik pratikleri-
ni modern ve günümüz özgürlük mücadeleleri yelpazesinin tamamının
mirasçısı olarak görebilmelerinin nedeni de budur. Avrupa’nın politik-
ekonomik hegemonyası ve kolonyal yönetimine karşı meydan okuyuş-

2. Örneğin, bkz. Jane Flax, *Thinking Fragments* (Berkeley: University of California Press, 1990), s. 29.

3. Birçok postmodernist teorisyenin çeşitli modernist düşünceleri tek bir “Aydınlan-
ma” başlığı altına nasıl soktuklarına ilişkin bir yorum için, bkz. Kathi Weeks, *Constituting Feminist Subjects* (Ithaca: Cornell University Press, 1998), b. 2.

lar tarihi, ulusal kurtuluş mücadelelerinin başarıları, kadın hareketi ve ırkçılık karşıtı mücadeleler hep postmodernist politikanın miras aldığı şeyler olarak yorumlanır; çünkü bunlar da modern egemenlik düzenini ve ikiliklerini yıkmayı amaçlar. Eğer modern olan beyaz ve erkek Avrupasının iktidar alanıysa, postmodern olan da tam simetri oluşturacak bir tarzda beyaz olmayan, erkek olmayan ve Avrupalı olmayanın özgürlük alanıdır. Bell Hooks'un dediği gibi, bir farklılık politikası olarak radikal postmodernist pratik, en iyi haliyle yerinden edilenlerin, marjinalliğe itilenlerin, sömürülenlerin ve ezilenlerin değerlerini ve seslerini birleştirir.⁴ Modern egemenliğin ikili yapıları ve ikicilikleri, yerlerine yenileri kurulsun diye yıkılmaz; "biz farklılıkları sınırları delip geçecek şekilde kurdukça" bizatihi ikili yapıların iktidarı çözülür.⁵

161
F11

Postmodernist düşünce, geniş bir uzman kesimi tarafından, yeni bir akademik ve entelektüel pratik paradigması için bir çağrı ve uzmanların kendi alanlarında hâkim akademik paradigmaları dağıtmaları için gerçek bir fırsat olarak kabul edilmiştir.⁶ Bizim açımızdan en önemli örneklerden biri uluslararası ilişkiler alanındaki postmodern meydan okumadır.⁷ Burada "modernist" araştırma paradigması az çok gerçekçilik ve yeni-gerçekçilik yöntemleriyle özdeştir ve bu yüzden genelde ulus-devlet iktidarı, devletin meşru zor kullanımı ve toprak bütünlüğüyle eşanlamlı kullanılan egemenlik kavramına ağırlık verir. Postmodernist bir açıdan bakarsak, bu "modernist" uluslararası ilişkiler, smır-

4. Bell Hooks, *Yearning: Race, Gender, and Cultural Politics* (Boston: South End Press, 1990), s. 25.

5. Jane Flax, *Disputed Subjects* (Londra: Routledge, 1993), s. 91.

6. Postmodern eleştiri açısından zorunlu olan şey, önce bu alanda "modernist" in ne anlama geldiğini belirlemek, sonra da belli bir postmodern düşünce biçimiyle tutarlı olan ve modernizmin arkasından gelen bir paradigma ortaya koymaktır. Örneğin, ilk bakışta böylesi bir operasyon için aday olma şansı küçük görülen bir alanı, kamu yönetimini, yani bürokrasiler çalışmasını düşünün. Bu alana hâkim modernist araştırma paradigması "Wilson'a (politik alanın idari alandan ayrılması), Taylor'a (bilimsel yönetim) ve Weber'e (hiyerarşik komuta mekanizması) atfedilen tarafsız kamu yönetimi reçetesi" tarafından belirlenmiştir (Charles Fox ve Hugh Miller, *Postmodern Public Administration: Toward Discourse*, Thousand Oaks, Calif.: Sage, 1995, s. 3). Bu paradigmanın miadını doldurduğuna ve demokratik olmayan yönetsel pratiklere yol açtığına inanan düşünürler postmodernist düşüncelyi bu alanı dönüştürmek için bir silah olarak kullanabilirler. Bu durumda, söz konusu düşünürler, daha etkin kamusal etkileşim yaratacak ve böylelikle bürokrasiyi demokratikleştirecek bir postmodern model olarak "temel-olmayan söylem teorisi" önerirler (s. 75).

7. Bkz. James Der Derian ve Michael Shapiro (der.), *International/Intertextual Relations: Postmodern Readings of World Politics* (Lexington, Mass.: Lexington Books, 1989); Jim George, *Discourses of Global Politics: A Critical (Re)Introduction to International Relations* (Boulder: Lynne Rienner Publications, 1994); ve Michael Shapiro ve Hayward Alker Jr. (der.), *Territorial Identities and Global Flows* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996).

ları kabul ediş ve sınırlara ağırlık veriş yüzünden, hâkim iktidarı ve ulus-devletlerin egemenliğini desteklemeye eğilimlidir. Dolayısıyla bu alandaki düşünürler felsefi ve edebi postmodernistler tarafından geliştirilmiş olan “Aydınlanma”nın ikili yapılarının eleştirisiyle, modern devlet egemenliğinin sabit sınırlarına meydan okuma arasında belirgin bir ilişki kurarlar. Postmodernist uluslararası ilişkiler teorisyenleri, yönetici iktidarın sınırlarını yapısöküme uğratarak, düzensiz ve kontrol edilemez uluslararası hareketler ve akışlar üzerine ışık tutarak ve böylelikle istikrarlı birlikler ve zıtlıkları çatlatarak devletlerin egemenliğine kafa tutmaya çalışırlar. “Söylem” ve “yorum”, modernist bakış açılarının kurumsal katılığına karşı güçlü silahlar olarak sunulur. Sonuçta ortaya çıkan postmodernist analizler küresel bir farklılık politikasının, devletlerin koyduğu kesin ülke sınırlarını tanımayan, pürüzsüz bir dünya yüzeyindeki bir yersizyurtsuzlaşmış akışlar politikasının olabilirliği-ne işaret eder.

Birçok postmodernist teorisyen modern egemenlik mantığına alenen karşı çıkmakla birlikte, genelde ondan kurtulma potansiyelimiz hakkında tam bir şaşkınlık içindedir; belki de bunun nedeni tam da bugün bu mantığı destekleyen iktidar biçimlerini açıkça tanıyamıyor oluşlarıdır. Başka bir ifadeyle, teorilerini bir politik özgürlük projesi olarak sunduklarında, postmodernistler hâlâ eski düşmanın gölgelerine, yani Aydınlanma’ya karşı ya da aslında egemenliğin ve bu egemenliğin ikili bir yaklaşım benimseyerek farklılık ve çokluğu Aynı ve Öteki arasındaki tek bir alternatif indirgemesinin modern biçimlerine karşı savaşılmaktadır. Gelgelelim, melezliği ve sınırları delen özgür farklılıklar oyununu olumlamak ancak iktidarın sadece özsel kimlikler, ikili bölünmeler ve istikrarlı zıtlıklar yoluyla hiyerarşi kurduğu bir bağlamda özgürlüktür. Günümüz dünyasında iktidar yapıları ve mantıkları postmodernist farklılık politikasının “özgürleştirici” silahlarına karşı tamamen bağışıklık kazanmıştır. Aslında İmparatorluk da bu modern egemenlik biçimleriyle bağlarını koparmaya ve sınırlar boyunca bir farklılıklar oyunu kurmaya can atıyor. Demek ki, bütün iyi niyetine rağmen, postmodernist farklılık politikaları emperyal yönetimin işlevleri ve pratikleri karşısında etkisiz olmakla kalmıyor, bilakis onlarla örtüşüyor ve onlara destek oluyor. Tehlike şuradan geliyor: Postmodernist teoriler başlarını arkaya çevirip bütün dikkatlerini kaçtıkları eski iktidar biçimlerine öylesine vermişler ki, ister istemez, kollarını açmış onları bekleyen yeni iktidarın kucığına düşmekten kurtulamıyorlar. Bu açıdan, postmodernistlerin kutlayıcı olumlamaları, eğer düpedüz gilemleştiren değilse, rahatlıkla saflık ifadesi olarak görülebilirler.

Bizim çeşitli postmodernist düşünce akımlarında gördüğümüz en önemli şey, onların temsil ettikleri tarihsel olgudur: Bu akımlar modern egemenlik geleneği içindeki bir kopuşun belirtisidir. Elbette, (Rönesans hümanizminin çizgisini izleyen bütün cumhuriyetçilerle birlikte) Frankfurt Okulu'nun büyük düşünürlerini de kapsayan, modern egemenliğe karşı çıkan uzun bir "anti-modern" düşünce geleneği vardır. Ama yeni olan şudur: Postmodernist teorisyenler modern egemenliğin sonuna işaret ediyor ve yeni bir kapasite, modern ikili yapıların ve kimliklerin çerçevesi dışında düşünmeye, bir çoğulluk ve çokluk düşüncesi geliştirmeye yönelik bir kapasite sergiliyorlar. Bu teorisyenler, ne kadar karışık ve bilinçsiz bir şekilde olursa olsun, İmparatorluğun kuruluşuna açılan geçişi gösteriyorlar.

B. MELEZLİKLERİN KURTULUŞU YA DA KOLONYAL İKİLİKLERİN ÖTESİ

Postkolonyal çalışmalar içinde belli bir akım da küresel farklılık politikaları öneriyor ve postmodernist teoriyle aynı çizgide ilerliyor. Bizim daha önceki bölümlerde sunduğumuz modern egemenlik analizimiz zaten postkolonyalist ve postmodernist teoriler arasında potansiyel olarak güçlü bir zihniyet uyumu olduğunu tespit etmişti. Modern egemenlik Avrupa'nın küresel tahakküm eğilimiyle özdeşleştiği ve daha önemlisi kolonyal yönetim ve emperyalist pratikler modern egemenliğin kuruluşunda merkezi bileşenler olduğu oranda, postmodernist ve postkolonyalist teoriler gerçekten de ortak bir düşmana sahiptir. Postmodernizm bu ışık altında tamamen post-Avrupa-merkezcilik olarak görünür.

Postkolonyal çalışmalar geniş ve çeşitlilik arz eden bir söylemler grubunu kapsar; ama biz burada Homi Bhabha'nın çalışmalarına ağırlık vermek istiyoruz, çünkü bunlar postmodernist ve postkolonyalist söylemler arasındaki süreklilik çizgisinin en açık ve en iyi ifade edilmiş örneğini oluşturur. Bhabha'nın saldırdığı asıl ve değişmeyen unsurlardan biri *ikili bölünmelerdir*. Aslında, onun sunduğu haliyle bütün postkolonyal proje, kolonyalist dünya görüşünün dayandığı ikili bölünmelerin reddi olarak tanımlanabilir. Dünya ne ikiye bölünmüş ne de karşıt kamplara (merkez-çevre, Birinci Dünya-Üçüncü Dünya) ayrılmıştır; aksine dünya sayısız kısmi ve hareketli farklılıklar tarafından tanımlanır ve her zaman da öyle olmuştur. Bhabha'nın dünyayı ikili ayrımlara göre görmeyi reddetmesi aynı zamanda onu bütünlük teorilerini ve toplumsal öznelerin aynılığı, homojenliği ve özsellliği teorilerini

reddetmeye sevk etmiştir. Bu çeşitli retler birbiriyle çok yakından bağlantılıdır. İkili dünya kavrayışı, iki parçaya ayrılmış kimliklerin her bir yarısının özcülüğü ve homojenliğinin yanı sıra, sınırdaki karşılıklı ilişkiler aracılığıyla tüm deneyimin tutarlı bir toplumsal bütünlüğün boyunduruğuna sokulması demektir. Kısacası, Bhabha'nın analizine musallat olmuş ve bu çeşitli zıtları tutarlı bir biçimde bağlantılandıran hayalet Hegelci diyalektik, yani birbirine karşı duran özsel toplumsal kimlikleri tutarlı bir bütünlüğün altına sokan bir diyalektiktir. Bu anlamda, denebilir ki, postkolonyal teori (ya da en azından bu versiyonu), postmodernist teorilerle birlikte, her şeyden önce diyalektik olmayışıyla tanımlanır.

164

Bhabha'nın diyalektik eleştirisi, yani ikili bölünmelere, özsel kimliklere ve bütünleştirmelere saldırısı hem toplumların gerçek doğası hakkında bir sosyolojik iddia, hem de toplumsal değişimi amaçlayan bir politik projedir. Aslında birincisi ikincisinin olabilirlik koşuludur. Toplumsal kimlikler ve uluslar hiçbir zaman gerçekten tutarlı bir bütünlük sergileyen hayali cemaatler olmamıştır; kolonileştirilenin koloninin söylemini taklit etmesi bütün kimlik nosyonunu yeniden eklememiş ve onu özüne yabancılaştırmıştır; kültürler her zaman zaten kısmi ve melez oluşumlardır. Bu toplumsal olgu, ikili iktidar ve kimlik yapılarını altüst edebilecek bir politik projenin kendisine dayanak yapabileceği temeldir. O halde, Bhabha'nın özgürleşme mantığı özet olarak şöyle işler: İktidar ya da toplumsal baskı güçleri toplumsal öznelliklere ikili yapılar ve bütünleştirici mantıklar dayatarak, onların farklılığını bastırarak işlevlerini yerine getirir. Ne var ki, bu baskıcı yapılar hiçbir zaman bütünsel değildir ve farklılıklar her zaman bir biçimde (taklit, ikirciklilik, melezleşme, parçalanmış kimlikler vb yollarla) kendini gösterir. O halde, postkolonyal politik proje hüküm süren ikili yapıların iktidarını yıkmak için farklılıklar çokluğunu olumlamaktır.

Bhabha'nın ikili ve bütünleştirici iktidar yapılarının parçalanması ve yerinden edilmesinin ardından geleceğini söylediği ütopya, yalıtılmış ve parçalı bir varoluş değil, yeni bir tür cemaat, bir "evsizler" cemaati, yeni bir enternasyonalizm, diasporadaki bir halktır. Bhabha'ya göre, farklılığı ve melezliği olumlamak, kendi başına bir cemaati olumlamaktır: "Evsizler dünyasında yaşamak, onun ikircimlerini ve belirsizliklerini kurgu dünyasında canlanmış ya da kırılma ve parçalanmalarını sanat eserinde işlenmiş bulmak da derin bir toplumsal dayanışma arzusunu olumlamaktır."⁸ Bhabha'ya göre alternatif cemaatin tohumları kültürün yerelliğine, melezliğine ve onun toplumsal hiyerarşilerin ikili

yapıları karşısındaki direnişine gösterilecek yakın ilgiyle yeşerir.

Bu postkolonyalist çerçevede düşman olarak (ve gerçekte olumsuz zemin olarak) hizmet gören hâkim iktidar biçimini anlama konusunda dikkatli olmalıyız. Burada, iktidarın yalnızca diyalektik ve ikili bir yapı aracılığıyla işlediği varsayılıyor. Başka bir ifadeyle, Bhabha'nın tanıdığı tek tahakküm biçimi modern egemenliğin tahakkümüdür. İşte bu yüzden, örneğin, Bhabha sanki bu iki terim karşılıklı olarak yer değiştirebilirmiş gibi "hiyerarşik ya da ikili" diyebiliyor: Ona göre genelde hiyerarşi zorunlu olarak ikili bölünmelere dayanır; öyle ki kendi başına melezlik hiyerarşiyi ortadan kaldırma gücüne sahiptir. Melezliğin kendisi, farklılıkların sınırların ötesindeki karşılıklı oyununu düzenleyen, somut bir farklılık politikasıdır. Postkolonyal ve postmodern tam bu noktada, modern egemenlik diyalektiğine ortak saldırıda bulunmaları ve bir farklılık politikası olarak özgürleşmeyi önermeleri noktasında birleşir.

165

Tıpkı postmodernist teorisyenler gibi, Bhabha benzeri postkolonyal teorisyenler de bizi asıl olarak içinde bulunduğumuz çağ değişiminin, yani İmparatorluğa geçişin belirtileri oldukları oranda ilgilendiriyor. Belki de bu söylemler ancak modern egemenlik rejimleri silinip giderken mümkündür. Yine de, tıpkı postmodernistler gibi genelde postkolonyalist teorisyenler de bu geçişe ilişkin karmakarışık bir görüş ortaya koyuyorlar; zira eski bir iktidar biçimine saldırma noktasında takılıp kalıyor ve ancak o eski alanda etkili olabilecek bir özgürlük projesi öneriyorlar. Postkolonyalist bakış açısı hâlâ asıl olarak kolonyal egemenlikle ilgilidir. Gyan Prakash'ın dediği gibi, "postkolonyal, bir felaketin sonrası olarak, bir sonra olarak –üzerinden kolonyalizm geçtikten sonra– vardır." Bu bakımdan, postkolonyal teori tarihi yeniden yorumlamak için çok verimli bir araç olabilir, ama günümüz küresel düzenini teorileştirme açısından son derece yetersiz kalır. Kuşkusuz postkolonyal teori etiketi altındaki en parlak düşünürlerden biri olan Edward Said, mevcut küresel iktidar yapılarını ancak bunlar Avrupa kolonyalist yönetiminin kültürel ve ideolojik kalıntılarını taşıdıkları oranda mahkûm edebiliyor.¹⁰ Said, "Birinci Dünya Savaşı sonunda yıkılmış olan büyük imparatorlukların [yani Avrupa emperyalizminin] taktikleri ABD tarafından kopya ediliyor" suçlamasında bulunuyor.¹¹ Burada eksik olan şey, çağdaş dünyayı düzenleyen iktidar yapıları ve mantıkları-

9. Gyan Prakash, "Postcolonial Criticism and Indian Historiography", *Social Text*, no. 31/32 (1992), 8.

10. Bkz. Edward Said, *Culture and Imperialism* (New York: Vintage, 1993), s. 282-303 [*Kültür ve Emperyalizm*, çev.: Necmiye Alpay, Hil Yay., 1998].

11. Edward Said, "Arabesque", *New Statesman and Society*, 7 (Eylül 1990), s. 32.

nın yeni oldukları kavrayışıdır. İmparatorluk modern emperyalizmlerin zayıf bir yankısı değil, baştan sona yeni bir yönetim biçimidir.

C. KÖKTENCİLİK VE/VEYA POSTMODERNİZM

XX. yüzyılın son yirmi otuz yılında görülen ve halen süren tarihsel geçişin bir başka belirtisi köktenci [fundamentalist] denen hareketlerin yükselişidir. Sovyetler Birliği'nin çöküşünün ardından, büyük jeopolitik ideologları ve tarihin sonu teorisyenleri hep bir ağızdan küresel düzen ve istikrarın karşısına dikilen birincil tehlikenin köktenci hareketler olduğunu söylediler. Gelgelelim, köktencilik birbirine hiç benzemeyen olguları bir araya toplayan zayıf ve karışık bir kategoridir. Genel itibariyle, ne kadar çeşitlilik sergilemiş olurlarsa olsunlar, hem içerden hem de dışarıdan bakıldığında köktenci hareketleri birleştiren şeyin, bunların anti-modernist hareketler, doğuştan gelen kimliklerin ve değerlerin başkaldırıları, tarihsel bir ters akıntı, bir modernleşme-bozumu [de-modernization] olarak anlaşılmaları olduğu söylenebilir. Bununla birlikte, çeşitli köktenci hareketleri modern-öncesi dünyanın yeniden canlanması olarak değil, günümüzde sürmekte olan tarihsel geçişe karşı güçlü bir tepki hareketi olarak anlamak hem daha doğru, hem de daha yararlıdır. Bu anlamda, postmodernist ve postkolonyalist teoriler gibi köktenci hareketler de İmparatorluğa geçişin bir belirtisidir.

Günümüz medyasında “köktencilik” terimi sıklıkla bu isimle geçen çeşitli toplumsal oluşumları indirger ve özellikle de İslamcı köktencilik anlatır; sonra bu karmaşık akım her şeyden önce “Batı-karşıtı” olan şiddet yanlısı ve hoşgörü yoksunu bir dinsel bağnazlığa indirgenir. Kuşkusuz, İslamcı köktencilik çeşitli biçimler alır ve bütün modern çağ boyunca süren uzun bir geçmişe sahiptir. İslamcı canlanma ve reformculuk XVIII. ve XIX. yüzyıllarda güçlüydü ve günümüzdeki İslamcı radikalizm biçimleri bu hareketlerle belirgin benzerlikler taşıyor. Ne var ki, İslamcı köktenci hareketlerin en sağlam birliği *modernliğe ve modernleşmeye kararlı bir biçimde karşı olma* noktasında kurulur. Politik ve kültürel modernleşme bir sekülerleşme süreci olduğundan, İslamcı köktencilik, politik kuruluşların merkezine kutsal metinleri ve politik iktidar konumuna hem din adamı hem de yasa koyucu olarak dini liderleri koymak suretiyle buna karşı çıkar. Yine, toplumsal cinsiyet rolleri, aile yapıları ve kültürel biçimler açısından da genel olarak değişmez, geleneksel bir dinsel biçimin, ileriye doğru değişen seküler modernlik biçimlerine karşı durduğu düşünülür. Köktencilik moderniz-

min dinamik ve seküler toplumu karşısına durağan ve dinsel bir toplum diyor gibi görünür. Demek ki, bu açıdan bakıldığında, bir anti-modernizm olarak İslamcı köktencilik, toplumsal modernleşme sürecini tersine çevirme, modernliğin küresel akışından kopma ve modern-öncesi bir dünya yaratma gayreti içindedir. Örneğin, 1979 İran Devrimi bu açıdan eski düzeni yeniden canlandıran bir karşı-devrim olarak görülecektir.

ABD'deki Hristiyan köktenci hareketler de kutsal metinler temelinde geçmişteki toplumsal biçime denk düştüğü tahayyül edilen bir düzen yaratarak toplumsal modernleşme karşıtı hareketler şeklinde karşımıza çıkıyor. Bu hareketler kuşkusuz uzun bir ABD geleneğiyle, Amerika'da hem Avrupa'nın yozlaşmasından, hem de "uygar olmayan" dünyanın yabanılığından uzak yeni bir Kudüs, bir Hristiyan cemaat yaratma projesiyle aynı çizgide görülmelidir.¹² Mevcut Hristiyan köktenci grupların en önde gelen toplumsal gündemi, geçmiş bir devirde var olduğu hayal edilen istikrarlı ve hiyerarşik çekirdek ailenin (yeniden) yaratılmasıdır; ve dolayısıyla bu gruplar özellikle kürtaja ve eşcinselliğe karşı Haçlı Seferleri düzenlemeye yönelmişlerdir. ABD'deki Hristiyan köktenci hareketler ayrıca sürekli olarak (farklı zamanlar ve farklı yerlerde, az çok aleni bir şekilde) bir beyaz üstünlüğü ve ırksal aralık projesinin çekim alanına girer. Yeni Kudüs hemen her zaman beyaz ve ataerkil bir Kudüs olarak hayal edilir.

Ne var ki, köktenci hareketlerin ortak şekilde modern-öncesi ya da geleneksel bir dünyaya ve onun toplumsal değerlerine dönüş ile nitelenmesi, aydınlatıldığından daha fazlasını karanlığa gömüyor. Aslında köktenci geçmişe dönüş vizyonları genel olarak tarihsel yanılsamalara dayanır. Örneğin Hristiyan köktencilerinin müjdelediği istikrarlı, çekirdek heteroseksüel ailenin arılığı ve bütünselliği ABD'de hiçbir zaman var olmamıştır. Bu hareketlerin ideolojik temeli olarak hizmet gören "geleneksel aile", aile kurumu içindeki somut tarihsel deneyimlerden çok televizyon programlarından kaynaklanan yamalı bir değerler ve pratikler bohçasından fazlası değildir.¹³ Bu, Disneyland'deki Main Street USA gibi, geçmişe yansıtılan, günümüz endişe ve korkularının

12. Anders Stephanson, ABD'yi bir "yeni Kudüs" olarak gören anlayışlara ilişkin mükemmel bir anlatı kaleme almıştır: Bkz. *Manifest Destiny: American Expansionism and the Empire of Right* (New York: Hill and Wang, 1995).

13. "Çoğu 'altın çağ' vizyonları gibi 'geleneksel aile' de [...] yakından bakıldığında buharlaşıp uçar. Bu vizyon, hiçbir zaman aynı zaman ve aynı yerde yan yana var olmamış yapılar, değerler ve davranışların tarih-dışı bir karmasıdır." Stephanie Coontz, *The Way We Never Were: American Families and the Nostalgia Trap* (New York: Basic Books, 1992), s. 9.

merceğinden geçirilerek geriye dönük şekilde oluşturulan kurgusal bir imgedir. Hristiyan köktencilerin “geleneksel aileye dönüş” çağrısı hiç de geçmişe dönük değildir; bu, daha çok günümüz toplumsal düzenine karşı çıkan bir politik projenin parçası niteliğindeki yeni bir buluştur.

Benzer bir biçimde, İslamcı köktencililiğin mevcut biçimleri de geçmişin toplumsal biçimlerine ve değerlerine bir dönüş olarak anlaşılmamalıdır ve uygulayıcılar açısından da bu böyledir. Örneğin Fazlur Rahman şöyle diyor: “Aslında, İslamın temelindeki iki orijinal kaynağın Kuran ve Hz. Muhammet’in Sünneti olduğunu ısrarla belirtmedikleri sürece, İslam içindeki bu gibi olgulara ‘köktenci’ demek de yanlıştır. Bu kaynakları vurgulamayanlar, içtihadı, özgün düşüncüyü savunmaktadırlar.”¹⁴ Günümüzün İslamcı radikal hareketleri gerçekten de ağırlıklı olarak “özgün düşünce”ye ve özgün değer ve pratiklerin icadına dayanıyor. Bu değer ve pratikler başka uyanış ya da köktencilik dönemlerindeki değer ve pratikleri yansıtıyor olabilirler, ama gerçekte şimdiki toplumsal düzene duyulan tepki tarafından yönlendirilirler. O halde iki durumda da köktenci “geleneğe dönüş” aslında yeni bir buluştur.¹⁵

Köktenci hareketleri tanımlayan anti-modern dürtü, demek ki, *pre-modern* değil *postmodern* bir proje içinde daha iyi anlaşılabilir. Köktencililiğin postmodernizmini gösteren şey asıl olarak Avrupa-Amerika hegemonyasının bir silahı olarak modernliği reddetmesidir ve bu bakımdan İslamcı köktencilik gerçekten de paradigmatik bir örnektir. İslamcı gelenekler bağlamında köktencilik postmodernidir, zira modernliği her zaman Avrupa-Amerika hegemonyası tarafından massedilme ya da ona boyun eğme olarak okuyan İslamcı modernizm geleneğini reddeder. Akbar Ahmed şöyle yazar: “Postkolonyal dönemin ilk yıllarında, modern demek Batılı eğitim, teknoloji ve endüstrileşmeyi izlemek demekse, postmodern de geleneksel İslami değerlere geri dönüş ve modernizmin reddi anlamına gelecekti.”¹⁶ Yalnızca kültürel açıdan bakıldığında, İslamcı köktencilik postmodern teorisinin paradoksal bir

14. Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1984), s. 142.

15. “Hor görülen İslam dünyasının köktencililiği geçmişten gelen bir gelenek değil postmodern bir olgu, Batılı modernleşmenin başarısızlığına karşı kaçınılmaz bir ideolojik tepkidir.” Robert Kurz, “Die Krise, die aus dem Osten kam.” Makalenin İtalyanca çevirisi, için bkz., *L'onore perduto del lavom*, çev.: Anselm Jappe ve Maria Teresa Ricci (Roma: Manifestolibri, 1994), s. 16. Daha genel olarak, gelenek ve grup kimliği nosyonları etrafındaki günümüz safsaralarına ilişkin, bkz. Arjun Appadurai, “Life after Primordialism”, *Modernity at Large* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996), s. 139-157.

16. Akbar Ahmed, *Postmodernism and Islam* (New York: Routledge, 1992), s. 32 [*Postmodernizm ve İslam*, çev.: Osman Ç. Deniztekin, Cep Kitapları, 1996].

türüdür; postmodernistdir ve bunun tek nedeni kronolojik olarak İslamcı modernizmi izlemesi ve ona karşı çıkmasıdır. Ama jeopolitik açıdan bakılırsa, İslamcı köktencilik daha doğru bir anlamda postmodernisttir. Rahman şunları yazar: “Mevcut postmodern köktencilik önemli bir bakımdan yenidir, çünkü temel yönelimi Batı karşıtlığıdır [...] Bu yüzden klasik modernizmi katıksız bir Batılılaştırıcı kuvvet olarak mahkûm eder.”¹⁷ Kuşkusuz, İslamın bazı etkili akımları dinin doğuşundan beri bir bakıma “Batı-karşıtı”dır. Günümüz köktenci başkaldırısında yeni olan, aslında yeni emperyal düzende ortaya çıkmakta olan güçlerin reddidir. Demek ki, bu açıdan bakıldığında, İran Devrimi dünya piyasasının güçlü bir reddi olduğu oranda, bu devrime ilk postmodern devrim diyebiliriz.

Postmodernizmle köktencilik arasındaki bu izdivaç, postmodernist ve köktenci söylemlerin çoğu yönden taban tabana zıt oldukları –melezlikle saflık, farklılıkla aynılık, hareketlilikle durağanlık arasındaki karşıtlıklar– düşünülürse, tuhaf bir birlikteliktir. Bize öyle geliyor ki, postmodernistler ve köktencilerin şimdiki kuşağı aynı zaman diliminde ortaya çıkmakla kalmamışlar, aynı duruma karşılık olarak, ama küresel hiyerarşinin zıt kutuplarında, çarpıcı bir coğrafi dağılım gösterecek şekilde ortaya çıkmışlardır. Büyük oranda basitleştirerek denebilir ki, postmodernist söylemler ağırlıklı olarak küreselleşme süreçlerindeki kazananlara, köktenci söylemler de kaybedenlere cazip gelmiştir. Başka bir ifadeyle, artan hareketlilik, belirsizlik ve melezleşme yönündeki mevcut küresel eğilimler bazıları tarafından bir tür özgürleşme olarak görülürken, bazıları tarafından acıların artması olarak yaşanır. Kuşkusuz, Fransa’daki Ulusal Cephe ve ABD’deki Hristiyan köktencililiğinden Müslüman Kardeşler’e köktenci projelerin destek birlikleri, küresel ekonominin yakın tarihli dönüşümleri sonucunda giderek alt sınıflara düşenler ve dışlananlar, sermayenin artan hareketliliği tarafından en çok tehdit edilenler arasından çıkmıştır. Küreselleşme süreçlerindeki kaybedenler, belki de aslında bize sürmekte olan dönüşüm hakkında en sağlam ipuçlarını verir.

D. DÜNYA PİYASASININ İDEOLOJİSİ

Postmodernist ve postkolonyalistlerin gözde kavramlarının birçoğu mevcut şirketleşmiş sermayenin ve dünya piyasasının ideolojisiyle çok güzel uyur. Dünya piyasasının ideolojisi her zaman temel karşıtı ve

17. Rahman, *Islam and Modernity*, s. 136.

öz karşıtı söylemin en mükemmel örneği olmuştur. Dolaşım, hareketlilik, çeşitlilik ve karışım dünya piyasasının olmazsa olmaz koşullarıdır. Ticaret beraberinde farklılıkları getirir ve farklılıklar ne kadar çok olursa o kadar hoştur! Farklılıklar (metaların, insanların, kültürlerin vb farklılığı) hiçbir şeye sabit sınırlara saldırdığından daha şiddetli saldırmayan dünya piyasasında sonsuz bir çoğalma yaşıyor gibidir; dünya pazarı sonsuz çoğulluğu ile ikili bölünmeleri etkisiz hale getirir.

170

Günümüzün dünya piyasası giderek daha bütünlüklü bir şekilde gerçekleşirken, ulus-devlet sınırlarını da yıkıyor. Bir önceki dönemde, ulus-devletler küresel üretim ve mübadelenin modern emperyalist örgütlenmesi içindeki asli faillerdi, ama dünya piyasası söz konusu olduğunda ulus-devletler giderek birer engel olarak görünüyor. Eski ABD Çalışma Bakanı Robert Reich dünya piyasasında ulusal sınırların aşıldığını saptamak ve bu gelişmeyi kutlamak açısından mükemmel bir konumdadır. Reich şunları söylüyor: “Hemen her üretim unsuru –para, teknoloji, fabrikalar ve ekipman– sınırlardan kolayca geçiyor, bir [ulusal] ekonomi fikri anlamını yitiriyor.” Gelecekte, “ne *ulusal* ürünler ya da teknolojiler, ne de ulusal şirketler ya da ulusal endüstriler olacak. En azından artık bizim anladığımız anlamda ulusal ekonomiler olmayacak.”¹⁸ Ulusal sınırların çöküşüyle birlikte dünya piyasası ulus-devletlerin dayattığı ikili bölünme türlerinden kurtulmuştur ve ortaya çıkan bu yeni özgür alanda görülen şey sonsuz sayıda farklılıktır. Bu farklılıklar elbette pürüzsüz bir küresel uzam boyunca serbestçe etkileşim kurmak yerine, son derece farklılaşmış ve hareketli yapılardan oluşan küresel güç ağlarında sıraya dizilir. Arjun Appadurai bu yapıların yeni niteliğini kır manzarası [landscape], daha doğrusu deniz manzarası [seascape] benzetmesiyle açıklıyor: Appadurai, çağdaş dünyaya baktığında, finans-manzaraları [finanscapes], tekno-manzaralar ve etno-manzaralar vb görüyor.¹⁹ Bu “-manzara” kelimesi bir yandan çeşitli alanların akışkanlığına ve düzensizliğine işaret ederken, öte yandan da finans, kültür, meta ve demografi gibi çeşitli alanlar arasındaki biçimsel ortaklığı anlamamıza imkân veriyor. Dünya piyasası gerçek bir farklılık politikası oluşturunuyor.

Dünya piyasasının çeşitli manzaraları sermayeye daha önce hayal edilememiş potansiyeller sağlıyor. O halde, postmodernist düşüncenin ve onun merkezi kavramlarının, pazarlama, yönetim organizasyonu ve

18. Robert Reich, *The Work of Nations* (New York: Random House, 1992), s. 8 ve 3.

19. Bkz. Arjun Appadurai, “Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy”, *Modernity at Large* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996), s. 27-47.

üretim organizasyonu gibi sermayeye uygun çeşitli teori ve pratik alanlarında gelişip serpilmesine şaşkırmamak gerekir. Postmodernizm gerçekten de küresel sermayenin işleyiş mantığıdır. Pazarlama belki de postmodernist teorilerle en yakın ilişki içindeki alandır ve hatta denebilir ki kapitalist pazarlama stratejileri uzun süredir *avant la lettre* postmodernistti. Bir yandan, pazarlama pratikleri ve tüketicilerin tüketim faaliyetleri postmodernist düşüncenin ilk geliştiği alan olmuştur; örneğin belli postmodernist teorisyenler sürekli yapılan alışverişi, metaların ve metalaştırılmış imgelerin tüketimini postmodern deneyimin paradigmatik ve tanımlayıcı faaliyetleri, hiper-gerçeklikteki kolektif seyahatlerimiz olarak görürler.²⁰ Öte yandan, farklılık ve çoğulluk gibi kavramlara verdiği ağırlık, fetişizmi ve simülakrı kutlaması ve her zaman yeni ve moda olana hayranlığıyla, postmodernist düşünce meta tüketiminin ideal kapitalist şemaları için eşsiz bir anlatım sunar ve bu özelliğiyle mükemmel pazarlama stratejileri için bir fırsattır. Bir pazarlama teorisyeninin söylediği gibi, “çağdaş piyasa pratikleriyle postmodernizmin ilkeleri arasında çok belirgin paralellikler var.”²¹

Pazarlama denen şey farklılıklar üzerine yükselen bir pratiktir ve ne kadar verili farklılık varsa pazarlama stratejileri o kadar gelişebilir. Daha çok melez ve farklılaşmış insan kitleleri, her biri özgün pazarlama stratejileri gerektiren “hedef piyasalar”ın sayısını artırmaktadır; on sekiz, yirmi yaş arası Latin eşcinsel erkekler için bir strateji, Çinli-Amerikan yeniyetme kızlar için bir başka strateji vb. Postmodern pazarlama her bir metanın ve her bir grubun farklılığını tanıır ve buna uygun stratejiler belirler.²² Her farklılık bir fırsattır.

Postmodern pazarlama pratikleri günümüz sermayesinin tüketim döngüsünü, dışadönük yüzünü temsil eder; ama biz kapitalist üretim devrelerinin içinde yer alan postmodern eğilimlerle bundan daha da çok ilgiliz. Üretim alanı söz konusu olduğunda, postmodern düşünce

* Daha adı konmadan. (ç.n.)

20. Örneğin, bkz. Jean Baudrillard, *Selected Writings*, (der.) Mark Poster (Oxford: Blackwell, 1988); ve Umberto Eco, *Travels in Hyper-reality*, çev.: William Weaver (Londra: Picador, 1986), s. 3-58.

21. Stephen Brown, *Postmodern Marketing* (Londra: Routledge, 1995), s. 157. Brown’ın işaret ettiği gibi, pazarlama pratiği postmodern olmakla birlikte, pazarlama teorisi inatla “modernist” (burada pozitivist anlamına geliyor) kalmayı sürdürüyor. Elizabeth Hirschman ve Morris Holbrook da *Postmodern Consumer Research: The Study of Consumption as Text* (Newbury Park, Calif.: Sage, 1992) adlı çalışmalarında pazarlama teorisi ve tüketici araştırmalarının postmodern düşünceye direnmesinden yakınır.

22. Bkz. George Yudice, "Civil Society, Consumption, and Governmentality in an Age of Global Restructuring: An Introduction", *Social Text*, no. 45 (Kış 1995), 1-25.

belki de en büyük etkiyi yönetim ve örgütlenme teorisi alanında yapar. Bu alandaki yazarlara göre, büyük ve karmaşık modern örgütlenmeler, katı sınırları ve homojen birimleri nedeniyle, postmodern dünyada iş yapmak için uygun değildir. Bir teorisyen şunları yazıyor: "Postmodern örgütlenmenin belli ayırıcı özellikleri vardır; en başta küçük ya da orta ölçek ve karmaşıklığa verilen önem, çalkantılı örgütsel ve çevresel koşullara karşı esnek yapıların ve kurumlararası işbirliği tarzlarının benimsenmesi bu özellikler arasındadır."²³ Demek oluyor ki, postmodern örgütlenmelerin ya farklı sistem ve kültürler arasındaki sınır üzerinde kurulmuş olduğu ya da içsel olarak melez olduğu tasavvur edilmiştir. Postmodern yönetim için asıl mesele organizasyonların hareketli, esnek ve farklılıkla baş etmeye muktedir olmasıdır. İşte burada postmodern teorisyenler devreye girer ve zemini kapitalist örgütlerin iç yapılarındaki dönüşüme uygun hale getirirler.

Bu örgütler içindeki "kültür" de postmodern düşüncenin reçetelerini benimsemiştir. Ulusal sınırlar üzerinde duran ve küresel sistemin bağlantılarını oluşturan büyük ulus-aşırı şirketler, iç yapı anlamında, dar kalıplara sıkışmış yerel modern şirketlerden kültürel olarak daha çeşitli ve akışkandır. Yöneticiler tarafından danışman ve strateji uzmanı olarak istihdam edilen şirket kültürünün çağdaş guruları şirketler içindeki çeşitlilik ve çok-kültürlülüğün verim ve kârlılığını vazediyorlar.²⁴ ABD'deki şirket ideolojisine (ve belki daha az, ama yine de önemli oranda ABD'deki şirket pratiğine) daha yakından bakacak olursak, şirketlerin basitçe toplumsal cinsel ve/veya ırksal Öteki'ni dışlayarak çalışmadıklarını açık olarak görürüz. Aslında modernist ırkçı ve cinsiyetçi eski teoriler bu yeni şirket kültürünün bariz düşmanlarıdır. Şirketler kendi alanlarındaki farklılıkları kapsamayı gözetir ve böylelikle şirketin çalışma mekânlarında yaratıcılığı, özgür etkileşimi ve çeşitliliği en yüksek düzeye çıkarmayı amaçlar. Farklı ırklar, cinsler ve cinsel yönelimlerden insanlar potansiyel olarak şirket yapısına dahil edilir; işyerlerindeki gündelik rutin işler beklenmedik değişiklikler yapılarak ve bir eğlence ortamı yaratılarak canlandırılır. Eski sınırları yıkan ve yüzlerce çiçek açsın!²⁵ Sonuç olarak, patronun görevi bu enerji-

23. William Bergquist, *The Postmodern Organization: Mastering the Art of Irreversible Change* (San Francisco: Jossey-Bass, 1993), s. xiii. Ayrıca bkz. David Boje, Robert Gephart Jr. ve Tojo Joseph Thatchenkery (der.), *Postmodern Management and Organizational Theory* (Thousand Oaks, Calif.: Sage, 1996) içindeki makaleler.

24. Bkz. Avery Gordon, "The Work of Corporate Culture: Diversity Management", *Social Text*, 44, c. 13, no. 3 (Güz/Kış 1995), 3-30.

25. Bkz. Chris Newfield, "Corporate Pleasures for a Corporate Planet", *Social Text*, 44, c. 13, no. 3 (Güz/Kış 1995), 31-44.

leri ve farklılıkları kârlılık yararına örgütlemektir. Haklı olarak bu projeye “çeşitlilik yönetimi” denir. Bu ışık altında şirketler yalnızca “ilerici” değil, aynı zamanda “postmodernist” olarak, gerçek bir farklılık politikasının liderleri olarak görünür.

Sermaye üretim süreçleri de postmodernist projelerin yankısı olan biçimler almaktadır. Üretimin nasıl esnek ve melez ağlar içinde örgütlenir hale geldiğini analiz etmek için (özellikle Bölüm 3.4’te) bolca fırsatımız olacak. Bize göre bu, sermayenin ve dünya piyasasının çağdaş dönüşümlerinin gerçek bir postmodernleşme süreci olduğunu göstermesi bakımından en önemli unsurdur.

Biz kuşkusuz, postmodernliği dünya piyasasının günümüzdeki gerçekleşmesine eşlik eden yeni bir sermaye birikimi ve metalaşma aşaması olarak gören David Harvey ve Fredric Jameson gibi çağdaş teorisyenlerle aynı fikirdeyiz.²⁶ Dünya piyasası tarafından tespit edilen küresel farklılık politikasını tanımlayan şey özgür etkileşim ve eşitlik değil, yeni hiyerarşilerin dayatılması, daha doğrusu sürekli hiyerarşi yaratma sürecidir. Postmodernist ve postkolonyalist teoriler (ve çok farklı bir şekilde köktenci teoriler) gerçekte sürmekte olan bu geçişin işaretlerini haber veren bekçilerdir ve bu anlamda vazgeçilmez bir işlevi yerine getirirler.

E. HAKİKAT KOMİSYONLARI

Postmodernist ve postkolonyalist söylemlerin çok özgün coğrafi bölgelerde ve belli nüfus katmanları arasında etkili olduğunu hiç aklımızdan çıkarmamalıyız. Politik bir söylem olarak postmodernizm Avrupa, Japonya ve Latin Amerika’da geçer akçedir; ama asıl uygulama alanını ABD entelijansiyasının elit bir kesimi içinde bulmuştur. Benzer bir biçimde, belli postmodernist eğilimleri barındıran postkolonyal teori, ağırlıklı olarak Avrupa ve ABD’nin metropolleri ve büyük üniversiteleri arasında mekik dokuyan bir kozmopolit kesim içinde gelişmiştir. Bu özgül nitelik teorik yaklaşımları geçersiz kılmaz, ama bunların politik içerimleri ve pratik etkileri hakkında bir an durup düşünmemizi sağlamalıdır. Sahiden ilerici ve özgürlükçü sayısız söylem tarih boyunca elit kesimler arasından çıkmıştır ve burada bu tür teorileri toptan aynı kefeye koyup sorgulamak gibi bir niyetimiz yoktur. Bu teorisyenle-

26. Bkz. Fredric Jameson, *Postmodernism, Or, The Cultural Logic of Late Capitalism* (Durham: Duke University Press, 1991) [*Postmodernizm*, çev.: Nuri Plümer, Y.K.Y., 1994]; ve David Harvey, *The Condition of Postmodernity* (Oxford: Blackwell, 1989).

rin özgüllüğünden daha önemli olan, onların kavramlarının farklı coğrafı ve sınıfsal mekânlarda bulduğu yankılardır.

174 Kuşkusuz, dünya çapında birçok kişiye melezlik, hareketlilik ve farklılık kendi başına doğrudan özgürlükçü görünmez. Çok sayıda insan hareketliliği acılarının bir parçası olarak görür, çünkü bu insanlar yerlerinden sökülüp artan bir hızla sefalet koşullarına mahkûm edilmişlerdir. Onlarca yıldan beri, modernleşme sürecinin bir parçası olarak her ülkede ve dünya çapında kırsal alanlardan metropol merkezlerine doğru kitlesel göçler yaşanmaktadır. Uluslararası emek akışı yakın dönemde sürekli artmıştır. Bu artış, yalnızca yasal ve yasadışı misafir işçiler ya da göçmenleri içeren güneyden kuzeye akışta değil, Körfez ülkelerindeki Güney Asyalı işçiler örneğinde olduğu gibi güney bölgeleri arasındaki geçici ya da yarı-kalıcı işçilerin göçlerini kapsayan güneyden güneye akışta da gözlemlenir. Ancak, bu muazzam emek göçü bile açlık ve savaşlarla yerlerinden ve yurtlarından zorla sürülmüş insanların sayıları ve çektikleri sefalet yanında cüce kalır. Orta Amerika'dan Orta Afrika'ya ve Balkanlar'dan Güneydoğu Asya'ya, dünyaya şöyle bir baktığımızda böylesi bir hareketliliğe maruz kalanların başına gelen felaketleri görebiliriz. Onlar için sınırlar arası hareketlilik sıklıkla yoksulluk içinde zoraki göç anlamına gelir ve bu hiç de kurtuluş değildir. Aslında içinde yaşayacakları istikrarlı ve belirli bir yer, belli bir hareketsizlik, onların en acil ihtiyaçları olabilir.

“Aydınlanma” karşısındaki postmodernist epistemolojik meydan okuma da –bu meydan okumanın büyük anlatılara saldırısı ve hakikat eleştirisi de– Avrupa ve Kuzey Amerika'nın entelektüel seçkinler ortamının dışına taşındığında özgürlükçü havasını hemen yitirir. Örneğin El Salvador'daki iç savaş sonunda oluşturulan Hakikat Komisyonu'nun ya da Latin Amerika ve Güney Afrika'daki diktatörlükler ve otoriter rejimler sonrasında kurulmuş benzer kurumların icraatlarını düşünün. Devlet terörü ve gizemlileştirmesi bağlamında, hakikat kavramına öncelik vermek güçlü ve zorunlu bir direniş biçimi olabilir. Yakın geçmişe dair hakikatleri –yaptıklarından dolayı devlet görevlilerine sorumluluk yükleyen ve bazı durumlarda bedel ödeten hakikatleri– tespit edip kamuoyuna açıklamak buralarda demokratik bir geleceğin vazgeçilmez bir önkoşulu olarak ortaya çıkar. Aydınlanma'nın büyük anlatıları buralarda özel olarak baskıcı bir işlev görmediği gibi, hakikat kavramı da akışkan ya da istikrarsız değildir; tam tersine! Hakikat, bu generalin şu sendika liderinin işkenceye alınması ve öldürülmesi emrini verdiği, bu yüzbaşının şu köyde katliam yaptığıdır. Bu tür hakikatleri kamuya açıklamak modernist politikanın örnek bir Aydınlanma pro-

jesidir ve bu bağlamda hakikat eleştirisi yapmak söz konusu rejimin gizemlileştirici ve baskıcı güçlerine yardım etmekten başka bir şeye hizmet edemez.

Mevcut emperyal dünyamızda, postmodernist ve postkolonyal söylemlerin anlattığımız özgürlükçü potansiyeli ancak belli hakları kullanan, belli bir servet düzeyinde yaşayan ve küresel hiyerarşi içinde belli bir mevkide olan bir elit kesimin durumuna uygundur. Ama bunun kabul edilmesi bu görüşlerin tamamen reddedildiği anlamına gelmez. Bu bir ya/ya da meselesi değildir. Kendi başına ne farklılık, melezlik ve hareketlilik, ne de hakikat, arılık ve durağanlık özgürlükçüdür. Gerçek devrimci pratik *üretim* düzeyine gönderme yapar. Hakikat bizi özgür yapmaz, ama hakikatin üretiminin kontrolünü ele geçirmek yapacaktır. Hareketlilik ve melezlik özgürlükçü değildir; ama hareketlilik ve durağanlık, arılık ve karışıklık üretiminin kontrolünü ele geçirmek öyledir. İmparatorluğun gerçek hakikat komisyonları çokluğun kurucu meclisleri, hakikat üretiminin toplumsal fabrikaları olacaktır.

175



Yoksul

Her tarihsel dönemde, hemen her zaman ve her yerde aynı olan bir tarihsel özne, sıklıkla olumsuz olarak, ama gene de ısrarcı bir tavırla ortak bir yaşam tarzıyla tanımlanır. Bu, güçlünün ya da zenginin yaşam tarzı değildir; onlar sadece kısmi ve yereldir, quantitate signatae. Bütün çağlar boyunca bir yere bağlı olmayan saf farklılığın yegâne "ortak ismi" yoksulluktur. Yoksul, çaresiz, dışlanmış, bastırılmıştır ve sömürülmektedir; ama yine de yaşar! Yoksul, hayatın ortak paydası, çokluğun temelidir. Postmodernist yazarların bu figürü nadiren teorileştirmeye kalkışmaları garip, ama aynı zamanda aydınlatıcıdır. Gariptir, çünkü yoksul, bir bakıma ebedi bir postmodern figürdür: Arada bir yerde ama her yerde hazır, farklı, hareket halindeki özne figürüdür o, varoluşun bastırılmaz nitelikli rastlantısal karakterinin kanıtıdır.

Bu ortak isim, yoksul, aynı zamanda insanlığın her türlü olabilirliğinin de temelidir. Niccolo Machiavelli'nin işaret ettiği gibi, modernliğin din ve ideolojilerinin devrimci aşamasına temel özelliğini veren "başlangıçlara dönüş" döneminde, yoksul hemen her zaman peygamberlik özelliğine sahip bir figür olarak görülmüştür; yoksul sadece dünyada olmakla kalmaz, aynı zamanda dünyanın olabilirlik koşuludur. Ancak yoksul radikal bir biçimde aktüel olanı ve şimdi mevcut olanı yaşar, çaresizlik ve acı içindedir ve bu yüzden ancak yoksul, varlığı

yenileme kapasitesine sahiptir. Yoksul, çokluğun ilahiliği herhangi bir aşkınlık anlamına gelmez. Tam tersine, burada ve ancak burada, bu dünyada, yoksulun varoluşunda içkinlik alanı sergilenmiş, olumlanmış, pekiştirilmiş ve açılmıştır. Yoksul yeryüzündeki tanrıdır.

176 Bugün aşkın bir Tanrı yanılısamı bile yok. Yoksul bu imgeyi çözmüş ve onun gücünü kendisine aktarmıştır. Uzun zaman önce modernlik Rabelais' nin kahkahasıyla, yoksulun midesinin gerçekçi üstünlüğüyle, çaresiz insanlıkta "belden aşağı" ne varsa dışa vuran bir poetikayla sahneye girmişti. Daha sonra, ilksel birikim süreçleri boyunca, proletarya kendini maddiliği ve içkinliğiyle ifade edebilen bir kolektif özne olarak, sadece peygamberlik yapan değil, aynı zamanda üreten bir yoksullar çokluğu olarak ortaya çıktı ve böylelikle virtüel değil somut olan imkânların kapısını açtı. Ve nihayet bugün, biyo-politik üretim rejimleri ve postmodernleşme süreçleri içinde, yoksul boyun eğdirilmiş, sömürülen bir figürdür, ama bütün bunlara rağmen bir üretim figürüdür. İşte yeniliğin yattığı yer burasıdır. Bugün her yerde, yoksul kavramının ve onun ortak isminin temelinde bir üretim ilişkisi yatıyor. Postmodernistler bu geçişi yorumlamakta niye bu kadar âciz kalıyorlar? Onlar bize şunu söylüyorlar: Sınırları yıkıp geçen bir dilsel üretim ilişkileri rejimi birleşik ve soyut değerler evrenine girmiştir. Peki ama kimdir "enlemesine" yaratan özne? Dile yaratıcı bir anlam veren kimdir? Yoksul değilse kimdir, kimdir boyun eğdirilmiş ve arzulayan, yoksun bırakılmış ve güçlü, her zaman daha güçlü olan? Burada, küresel üretimin bu krallığında, yoksul artık yalnızca peygamberlere özgü kudretiyle değil, ortak servetin üretimindeki vazgeçilmez varlığıyla da ayırt ediliyor ve her zaman daha fazla sömürülüp yönetimin ücretlerine daha sıkı tabi kınıyor. Yoksulun kendisi güçtür. Dünya Yoksulluğu vardır, ama her şeyden önce Dünya İmkânı vardır ve yalnızca yoksul buna muktedirdir.

Vogelfrei, yani "özgür kuş", Marx' ın proletaryayı betimlemek için kullandığı sözcüktür; modernliğin başlangıcında, ilksel birikim süreçlerinde iki kez özgürdür bu kuş: Birincisi, efendinin mülkü olmaktan (yani esaretten) kurtulduğu için özgürdür ve ikincisi, üretim araçlarından "özgür bırakılmıştır", topraktan koparılmıştır, kendi emek gücünden başka satacak bir şeyi yoktur. Bu anlamda proletarya salt zenginlik olabilirliği haline gelmeye zorlanmıştır. Bununla birlikte, Marksist geleneğin hâkim akımı, özellikle "kuşlar kadar özgür" oldukları ve fabrika disiplinine, sosyalizmin inşası için zorunlu olan disipline bağlı oldukları için yoksullardan nefret etmiştir. Düşünün, Vittorio De Sica ve Cesare Zavattini 1950' lerin başındaki şahane filmleri Miracle in

Milan'ın [Milano'da Mucize] sonunda yoksulu bir süpürgecinin üzerinde uçurduklarında, sosyalist gerçekçiliğin sözcüleri ütopyacılık suçlamasıyla onları nasıl şiddetle protesto etmişlerdi.

Vogelfrei bir melek ya da iflah olmaz bir şeytandır. Ve burada, yoksulu proleter ve proleterleri bir kurtuluş ordusuna (ordu fikri bütün ağırlığıyla kurtuluş fikri üzerine çökmüştü) dönüştürme yolundaki bu kadar çabadan sonra, postmodern dönemde bir kere daha gözleri kamaştıran parlak gün ışığında çokluk, yoksulun ortak ismi ortaya çıkıyor. Yoksul tamamen gün ışığına çıkıyor, çünkü postmodernlikte boyun eğdirilenler sömürülenleri içlerine çekmişlerdir. Başka bir deyişle yoksul, her yoksul kişi, yoksul halk çokluğu, proleterler çokluğunu yalayıp yutmuş ve sindirmiştir. Salt bu olgu sayesinde, yoksul üretken hale gelmiştir. ¹⁷⁷_{F12} Sokaklarda satılan bedenler, her şeyi elinden alınmış insan, açlık içindeki çokluk bile... Her biçimiyle yoksul artık üretken hale gelmiştir. Ve yoksul bu yüzden her zaman olduğundan daha önemlidir: Yoksulun hayatı evreni kaplamış, özgürlük ve yaratıcılık arzusuyla onu kuşatmıştır. Yoksul her tür üretimin koşuludur.

Rivayete göre postmodernist duyarlılığın kökeninde ve postmodernizm kavramının kuruluşunda, gençliklerinde fabrika disiplini ve reel sosyalizmin parlak ufuklarını selamlamış, ancak 1968 krizleri ardından pişman olup tövbe etmiş, komünizmin toplumsal serveti yeniden ele geçirme iddiasının nafile olduğunu iddia etmeye başlamış Fransız sosyalist düşünürler vardı. Bugün aynı düşünürler umursamaz bir tavırla değişim değerinin evrensel zaferine kafa tutan her toplumsal mücadelenin yapısını söküyor [deconstruct], bu mücadeleleri bayağılaştırıyor ve onlara gülüp geçiyorlar. Medya ve medya kültürü bize dünyanın yeni çağını bu düşünürlerin anladıklarını söylüyor; ama bu doğru değil. Postmodernliğin keşfi politika ve üretim alanının merkezindeki yoksulun gündeme getirilip hakkında yeni önermeler kaleme alınmasından oluşuyordu. Gerçekten kâhince olan şey, bütün ütopyacı yanılsamalardan ve hepsinden önemlisi bir kurtuluş disipliniinden özgür şekilde yoksulluğun "modern zamanlar"ını yorumlarken, aynı zamanda yoksul adını hayatla, özgür bir hayat ve özgür bir üretkenlikle bağlantılandıran Charlie Chaplin'in yoksul, özgür kuş gülüşüydü.

V

Ağ biçimindeki iktidar: ABD egemenliği ve yeni İmparatorluk

178

Eminim ki daha önce hiçbir anayasa geniş bir imparatorluk ve özyönetim açısından bizimki kadar etraflı düşünülmemiştir.

Thomas Jefferson

Bizim anayasamız o kadar basit ve pratiktir ki, özünü kaybetmeksizin vurgularda ve düzenlemelerde yapılacak değişikliklerle olağandışı ihtiyaçların karşılanması her zaman mümkündür.

Franklin D. Roosevelt

Emperyal egemenliğin doğasını açıklamak için önce zaman içinde bir adım geriye gitmeli, bu egemenliğin zeminini hazırlayan ve tarihhöncesini oluşturan politik biçimleri ele almalıyız. Amerikan Devrimi modern egemenliğin soykütüğünde büyük bir yenilik ve kopuş anını temsil eder. Bağımsızlık mücadelelerinden doğan ve zengin bir alternatif olanaklar sürecinde biçimlenen ABD kuruluş projesi, modern egemenlik geleneği içinde nadide bir çiçek gibi açmıştır. ABD’de egemenlik nosyonundaki ilk gelişmeleri izlemek, onun şimdiye kadar anlattığımız modern egemenlikten önemli farklarını tanımamıza imkân verecek ve yeni bir emperyal egemenliğin üzerinde biçimlendiği temelleri ortaya çıkaracaktır.

Amerikan Devrimi ve *Federalist*'in yazarlarının ilan ettiği “yeni politika bilimi”, modern egemenlik geleneğinden, “kökenlere dönüş” fikrinden kopuyor, aynı zamanda da bir ve çokluk arasında dolayım işlevi gören yeni diller ve yeni toplumsal biçimler geliştiriyordu. Modern egemenliğin Hobbes’çu ya da Rousseau’cu biçimiyle sunulan yıpranmış aşkınsalcılığına karşı Amerikan kurucuları ancak cumhuriyetin demokrasiye düzen verebileceğini, daha doğrusu çokluk düzeninin iktidar ve hak yetkisinin aktarılmasından değil, çokluk içi bir düzenlemeden, iktidar ağlarının demokratik bir etkileşiminden doğması gerektiğini düşünmüştü. Başka bir ifadeyle, yeni egemenlik ancak (ikisi de merkezi ¹⁷⁹ bir iktidar oluşturan ve iktidarın çokluğun elinde kalmasını sağlayan) sınırların ve dengelerin, denetim ve denge mekanizmalarının anayasa tarafından düzenlenmesinden doğabilir. Artık burada iktidarın aşkınlığına ne gerek, ne de yer vardır. *Federalist* yazarlarına göre:

Politika bilimi, çoğu başka bilim gibi, büyük yeniliklere sahne olmuştur. Çeşitli ilkelerin ya hiç bilinmeyen ya da eski devirlerde yarım yamalak bilinen etkisi artık daha iyi anlaşılıyor. İktidarın farklı kesimler arasında düzenli şekilde bölüştürülmesi, yasal denge ve kontrollerin devreye sokulması, mevkilerini layık oldukları sürece koruyan yargıçlardan oluşmuş mahkemelerin kurulması, halkın kendi seçtiği vekiller aracılığıyla yasama organında temsil edilmesi: Bunlar ya tamamen yeni buluşlardır ya da modern zamanlarda mükemmel olma yolunda önemli ilerlemeler kaydetmişlerdir. Bunlar, sayelerinde cumhuriyet hükümetinin üstün yanlarının korunabileceği ve kusurlarının azaltılıp önlenebileceği araçlardır. Üstelik de güçlü araçlar...¹

Burada şekillenen şey, Kurucu Babalar’ın bütün metinlerinde görülen yoğun dinselliğe rağmen, olağanüstü seküler ve içkinci bir fikirdir. Bu, Rönesans’ın devrimci hümanizmini yeniden keşfeden ve onu bir politika ve anayasa bilimi olarak mükemmelleştiren bir fikirdir. İktidar, kendilerini ağlar içinde düzenleyen ve yönlendiren bir dizi iktidarlardan toplamı tarafından kurulabilir. Egemenlik, birliğini yoksamadan egemenliği alt birimlere bölen ve onu sürekli olarak çokluğun yaratıcı hareketine tabi kılan çok geniş bir eylemlilik alanı içinde uygulanabilir.

ABD Anayasası’ndaki gelişmeleri ve politik egemenlik nosyonunu Machiavellici gelenekle ilişkilendiren J.G.A. Pocock gibi çağdaş tarih-

1. Alexander Hamilton, James Madison ve John Jay, *The Federalist*, (der.) Max Beldt (Oxford: Blackwell, 1948), s. 37. Bu bölüm, Hamilton tarafından kaleme alınmış *Federalist* no. 9’dan alınmıştır.

çiler, modern egemenlik kavramındaki bu sapmayı anlamak yönünde epey yol katetmişlerdir.² Söz konusu tarihçiler, ABD Anayasası'm devletin varlık nedeni ve devlet kaynaklı her türlü adaletsizlik için bir mazeret arayışı olan barok ve karşı-reformcu Machiavellicilikle değil, yenilmiş ama ezilmemiş Avrupalı demokratların, İngiliz Devrimi'nin öncülerinden esinlenerek Atlantik çıkışında [exodus] yeniden inşa ettikleri cumhuriyetçi Machiavellici gelenekle ilişkilendirirler.³ Bu cumhuriyetçi gelenek Machiavelli'nin kendi metinlerinde sağlam bir dayanak bulur. Her şeyden önce, *kurucu bir iktidar* olan, yani içsel ve içkin bir toplumsal dinamiğin ürünü olan Machiavellici bir iktidar kavramı vardır. Machiavelli için iktidar her zaman cumhuriyetçidir, her zaman çokluğun hayatının ürünüdür ve onun ifade dokusunu oluşturur. Rönesans hümanizminin özgür kenti bu devrimci ilkeye bağlı bir ütopyadır. Burada geçerli olan ikinci Machiavellici ilkeye göre, bu demokratik egemenliğin toplumsal tabanı her zaman çatışmalıdır. İktidar karşı-güçlerin ortaya çıkışı ve etkileşimi aracılığıyla örgütlenir. Dolayısıyla, kent sürekli kuruluş süreçlerinde eklemlenen çoğul toplumsal çatışmalar aracılığıyla biçimlenmiş bir kurucu iktidardır. Cumhuriyetçi antik Roma'nın örgütlenmesini Machiavelli böyle yorumlar ve Rönesans'ın kent nosyonu gerçekçi bir toplumsal teori ve pratik kuruluşuna böyle hizmet eder: Toplumsal çatışma iktidarın istikrarının temeli ve kentin yayılma mantığıdır. Machiavelli'nin düşüncesi politikayı daimi bir hareket olarak yeniden tasarlayan bir Kopernik devrimi başlatmıştır. Atlantik demokrasi doktrininin temel ilkeleri cumhuriyetçi Machiavelli'den alınmıştır.⁴

Bu cumhuriyetçi Roma, Machiavelli'ye cazip gelen ve Atlantik cumhuriyetçilerine yol gösteren tek Roma değildi. Cumhuriyetçilerin yeni "politika bilimi" aynı zamanda emperyal Roma'dan, özellikle Polybius'un yazılarında temsil edilen Roma'dan esinlenmişti. Polybius'un emperyal Roma modeli, her şeyden önce toplumsal güçlerin uz-

2. Bkz. J.G.A. Pocock, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition* (Princeton: Princeton University Press, 1975); ve J.C.D. Clark, *The Language of Liberty, 1660-1832* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994).

3. Cumhuriyetçi geleneğin İngiliz Devrimi'nden Amerikan Devrimi'ne doğru Atlantik üzerinden geçişi için, bkz. Antonio Negri, *Il potere costituente* (Milano: Sugarco, 1992), b. 3 ve 4, s. 117-222; ve David Cressy, *Coming Over: Migration and Communication between England and New England in the Seventeenth Century* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987).

4. Yine, bkz. Negri, *Il potere costituente*. Ayrıca, bkz. J.G.A. Pocock, "States, Republics, and Empires: The American Founding in Early Modern Perspective", Terence Ball and J.G.A. Pocock (der.), *Conceptual Change and the Constitution* (Lawrence: University Press of Kansas, 1988), s. 55-77.

laştırılmasına ilişkin cumhuriyetçi sürece sıkı sıkıya bağlıydı ve çeşitli hükümet biçimlerinin bir senteziyle bu süreci bir sonuca götürüyordu. Polybius mükemmel iktidar biçimini monarşik iktidarı, aristokratik iktidarı ve demokratik iktidarı birleştiren karma bir anayasa tarafından yapısı belirlenmiş iktidar olarak kavıyordu.⁵ ABD'deki yeni politik bilimciler bu üç iktidarı cumhuriyetçi kuruluşun üç dalı olarak örgütlediler. Bu iktidarlara arasındaki herhangi bir dengesizlik bir çürüme belirtisiydi ve bu da Polybius'un etkisinin ikinci göstergesiydi. ABD'nin Machiavellici Anayasası çürüme karşısında, hem grupların hem de bireylerin, hem grupların hem de devletin çürümesi karşısında dengeli bir yapıdır. Anayasa bütün çokluğu eyleme geçirerek ve onun kurucu kapasitesini örgütlü karşı-güçler ağırları içinde, çeşitli ve eşitlenmiş işlevlerin akışı içinde, dinamik ve yayılan bir öz-düzenleme süreci içinde örgütleyerek, her türlü devresel çürüme eğilimine direnmek üzere tasarlanmıştı.

Gelgelelim, bu antik modeller ABD deneyimine temel özelliklerini vermekte ancak bir noktaya kadar etkilidir, çünkü birçok bakımdan bu deneyim gerçekten yeni ve özgündü. Hem Alexis de Tocqueville hem de Hannah Arendt, çok farklı dönemlerde bu yeni ideolojinin ve yeni iktidar biçiminin farklılığını yakalamıştı. Bu ikiliden ihtiyatlı davranan Tocqueville olmuştur. ABD'de yeni politik dünyanın canlılığını anlamış ve çeşitli hükümet biçimlerinin sentezinin düzenli bir kitle demokrasisinin potasında nasıl eritildiğini görmüş olmasına rağmen, Tocqueville Amerika'da demokratik devrimin doğal sınırlarına dayandığını da iddia etmişti. Tocqueville'in Amerikan demokrasisinin eski çürüme döngüsünden kaçıp kaçamayacağı hakkındaki yargısı ya karışık, ya da hepten karamsardı.⁶ Buna karşılık, Hannah Arendt Amerikan demokrasisini hiç tereddüt etmeksizin modern politikanın icat alanı olarak kutluyordu. Ona göre Amerikan Devrimi'nin merkezi fikri, özgürlüğün kurumsallaşmasını, daha doğrusu özgürlüğün işlerlik kazanabilmesini güvenceye alan politik bir organın kuruluşuydu.⁷ Arendt bütün ağırlığı toplum içinde bu demokrasinin kurumsallaşmasına, yani temellerin sabitliğine ve işlevlerin istikrarına veriyordu. Arendt'in tahminine göre, devrim kurucu güçler dinamiğini sona erdirmeyi ve kurulu iktidarın istikrarını sağladığı oranda başarılıdır.

ABD Anayasası'nda belirlenen bu iktidar ağı nosyonunu daha son-

5. Bkz. Polybius, *The Rise of the Roman Empire*, çev.: Ian Scott-Kilvert (Harmondsworth: Penguin, 1979), Kitap VI, s. 302-352.

6. Bkz. Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, 2 cilt (New York: Knopf, 1994), özellikle 1:3-16'daki yazarın girişi.

7. Bkz. Hannah Arendt, *On Revolution* (New York: Viking, 1963).

ra değerdendireceğiz; ama burada sadece bu nosyonun özgünlüğüne değinmek istiyoruz. Politik iktidarı aşkın bir âleme havale eden ve böylelikle iktidarın kaynaklarını halktan uzaklaştırıp halka yabancılaştıran modern Avrupa'nın egemenlik kavramlarına karşılık, burada egemenlik kavramı tamamen toplumun içindeki bir iktidara gönderme yapar. Politika topluma karşı bir şey değildir, tersine toplumu bütünler ve tamamlar.

B. YAYGIN İMPARATORLUK

182 Bu yeni egemenlik ilkesinin ABD tarihi boyunca nasıl gelişip dönüşüme uğradığının analizine geçmeden önce, bir an için dikkatimizi kavramın kendi doğasında yoğunlaştıralım. ABD egemenlik nosyonunun ilk özelliğı, modern Avrupa egemenliğindeki aşkınlık niteliğinin aksine iktidarın içkinliğı fikrini ortaya atmasıdır. Bu içkinlik fikri bir üretkenlik fikrine dayanır. Aksi halde ilkenin hiçbir etkisi olmazdı: Tek başına içkinlikte, hiçbir şey toplumun politik olmasını sağlayamaz. Toplumu oluşturan çokluk üretkendir. Demek ki ABD egemenliğı çokluğun düzenlenmesinden ibaret değildir, çokluğun üretken sinerjisi sonucunda doğmuştur. Rönesans'ın hümanist devrimi ve ardından Protestan mezhepler hep birlikte bu üretkenlik fikrini geliştirmiştir. Protestan etiğı paralel olarak denebilir ki, ancak çokluğun üretken güçleri Tanrının varoluşunu ve yeryüzünde ilahi gücün mevcudiyetini gösterir.⁸ Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi bu yeni iktidar fikrini en açık sözcüklerle kucaklamıştır. İnsanlığın her tür aşkın iktidardan kurtuluşunun temelinde çokluğun kendi politik kurumları ve toplumu kurma gücü yatar.

Ne var ki, bu kurucu üretim ilkesi bir tür diyalektik bale gösterisi içinde bir kendi üzerine düşünüm işlemine tabi tutulmuş ya da bu işlem tarafından açıklanmıştır. Bu da ABD egemenlik nosyonunun ikinci özelliğidir. Egemenliğin içkinlik düzlemindeki kuruluş sürecinde, bizihi çokluğun çatışmalı ve çoğulcu doğasından kaynaklanan bir sonluluk deneyimi de ortaya çıkmıştır. Yeni egemenlik ilkesi sanki kendi iç sınırını üretir. Bu engellerin düzeni sekteye uğratmasını ve projenin içini tamamen boşaltmasını önlemek için egemen iktidar kontrol uygulamasına güvenmek zorundadır. Başka bir deyişle, ilk olumlama uğrağı-

8. Burada doğrudan Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, çev.: Talcott Parsons (New York: Scribner's, 1950) [*Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhı*, çev.: Zeynep Aruoba, Hil Yay., 1985] kitabına gönderme yapıyoruz; ayrıca, bkz. Michael Walzer, *Exodus and Revolution* (New York: Basic Books, 1985).

nın ardından egemenlik projesinin erekselliğini koruyan, çokluğun kurucu gücünün diyalektik olumsuzlanması gelir. Acaba böylelikle yeni kavramın gelişim seyri içinde bir kriz noktasına mı varmış oluyoruz? Çokluk sonlu ve dolayısıyla özel düzeltme ve kontrol araçlarına gerek duyan bir şey olarak tespit edildiğinde, başta iktidarın kaynağını tanımlarken reddedilen aşkınlık, uygulamada arka kapıdan içeri mi buyur edilir?

Bu sonuç kalıcı bir tehdit oluşturur, ama yeni ABD egemenlik kavramı, bu içsel sınırlarının farkına vardıktan sonra neredeyse sanki kendi Anayasasından kontrol fikrini ve düşünüm uğrağını kovmak istercesine, olağanüstü bir güçle dışarıya açılmıştır. Bu egemenlik nosyonunun üçüncü özelliği, onun sınırları belirsiz bir alanda yürütülen açık, ¹⁸³ yayılmacı bir projeye duyduğu yakınlıktır. ABD Anayasası'nın metni kendi üzerine düşünüm uğrağına son derece duyarlı olmakla birlikte, Anayasa'nın ruhu ve işleyişi bütün hukuksal ve politik tarihi boyunca kararlı bir biçimde yayılmacı hareketlere, iktidarın demokratik temelini yeni baştan ilanına açık olmuştur. Yayılma ilkesi sürekli olarak sınırlama ve kontrol kuvvetlerine karşı mücadele etmiştir.⁹

Bu Amerikan deneyiminin antik dönemdeki kuruluş deneyimine ve özellikle emperyal Roma'dan esinlenmiş politik teoriye bu kadar benzeresi çarpıcıdır! Bu gelenekte, sınır ve yayılma arasındaki çatışma her zaman yayılmaya yönelerek çözülüyordu. Machiavelli, demokratik temelleri hem sürekli çatışma üretmeye, hem de yeni toprakların ele geçirilmesine neden olan bu cumhuriyetleri yayılmacı olarak tanımlıyordu. Polybius yayılmacılığı üç yönetim biçiminin mükemmel sentezinin mükâfatı olarak görüyordu, çünkü böylesi bir iktidarın yüksek biçimi çokluğun her sınırı ve her kontrol mekanizmasını ezip geçme yönündeki demokratik baskısını teşvik eder. Yayılma olmazsa, cumhuriyet sürekli olarak çürüme döngüsüne girip yok olma tehlikesi yaşayacaktır.¹⁰

Ağ biçimindeki iktidar nosyonunda içkin olan bu demokratik yayılma eğilimi, diğer salt yayılmacı ve emperyalist yayılmacı biçimlerden ayrı görülmelidir. Temel fark şudur: İçkin egemenlik kavramının yayılmacılığı dışlayıcı değil içleyicidir. Başka bir ifadeyle, bu yeni egemenlik yayıldıkça karşısına çıkan öteki güçleri kendine eklemeyi ya da tahrir etmeyi, tersine onları ağına içine alarak kendini onlara açar. Açılan

9. Anayasa içindeki çatışmaların ayrıntılı bir analizi için, bkz. Michael Kammen, *A Machine That Would Go of Itself* (New York: Knopf, 1986).

10. Machiavelli bütün *Discourses* boyunca, Polybius'u yorumlarken, Cumhuriyet'in yozlaşmaya düşmemesi için genişlemesinin zorunlu olduğunu vurgular. Bkz. Negri, *Il potere costituente*, s. 75-97.

şey konsensüsün temelidir ve böylelikle karşı iktidarlar ve kurucu iktidarların ağı aracılığıyla bütün egemen yapı sürekli olarak yenilenir. Özellikle bu yayılma eğilimi nedeniyle yeni egemenlik kavramı derinlemesine reformcudur.¹¹

184 Şimdi demokratik cumhuriyetin *yayılma eğilimini* aşkın egemenliklerin *yayılmacılığından* ya da asıl konumuz olan modern ulus-devletlerin yayılmacılığından net biçimde ayırabiliriz. Ağ şeklinde işleyen yayılmacı bir iktidar olarak egemenlik fikri, bir demokratik cumhuriyet ilkesiyle İmparatorluk fikrini bağlayan ara çizgi üzerinde dengeye oturur. İmparatorluk ancak evrensel bir cumhuriyet olarak, sınırsız ve içleyici bir mimari içindeki bir iktidarlar ve karşı-iktidarlar ağı olarak anlaşılabilir. Bu emperyal yayılmanın ne emperyalizmle, ne de fetih, talan, soykırım, koloni kurma ve kölelik amaçlı devlet örgütleriyle bir ilgisi vardır. Böylesi emperyalizmlere karşı, İmparatorluk ağ biçimindeki iktidar modelini genişletir ve güçlendirir. Kuşkusuz, bu emperyal süreçlerini tarihsel olarak ele aldığımızda (ABD tarihindeki bu süreçler üzerinde ileride duracağız), İmparatorluğun yayılma uğraklarının kan ve gözyaşıyla yıkandığını tüm çıplaklığıyla görürüz; ama bu iğrenç tarih iki kavram arasındaki farkı ortadan kaldırmaz.

Emperyal egemenliğin temel özelliği belki de *uzamının her zaman açık* olmasıdır. Daha önceki bölümlerde gördüğümüz gibi, XVI. yüzyıldan itibaren Avrupa’da gelişmiş modern egemenlik, uzamı sınırlı bir şey olarak kavramış ve uzamın sınırlarını her zaman egemen idari yapıyla denetlemişti. Modern egemenlik özellikle sınır temelinde kurulmuştur. Buna karşılık emperyal kavrayışta iktidar, düzeninin her zaman yenilenen ve her zaman yeniden yaratılan mantığını yayılmada bulur. Bu emperyal iktidar tanımı sayısız paradoks doğurur: Öznelerin farksızlığı üretici ağların tekilliğiyle el ele gider; İmparatorluğun açık ve yayılan uzamı onun durmaksızın yeniden yer-yurt edinmesiyle birlikte var olur vb. Ancak aynı zamanda bir demokratik cumhuriyet de olan bir İmparatorluk fikri tam da bu paradoksların aşırı terimlerinin ilişkilendirilmesi ve birleştirilmesiyle oluşur. Bu kavramsal paradoksların yarattığı gerilim emperyal egemenliğin pratikte eklemlenmesi ve kurulması süreci boyunca duyulacaktır.

Son olarak, bir barış fikrinin İmparatorluğun gelişimi ve yayılmasının temelinde yattığını unutmamamız gerekiyor. Bu, aşkın barış fikriyle, yani yalnızca aşkın egemenin, doğası savaş tarafından belirlenen bir

11. “Hak İmparatorluğu”nda reformizm ve genişleme bileşimini mükemmel bir şekilde açıklayan bir analiz için, bkz. Anders Stephanson, *Manifest Destiny: American Expansion and the Empire of Right* (New York: Hill and Wang, 1995).

topluma dayatabileceği barışla taban tabana zıt olan içkin bir barış fikridir. Burada doğa, tersine, barış demektir. Virgilius belki de bu Roma barışının en iyi anlatımını sunmuştur bize: "Kâhinlerin bildirdiği nihai çağ geldi; /Yüzyılların görkemli düzeni yeniden doğdu."¹²

C. AÇIK SINIRLAR

Emperyal egemenlik nosyonu ABD kuruluş tarihinin farklı aşamaları boyunca yaşanan uzun bir süreçte gerçeklik kazandı. Kuşkusuz, yazılı bir belge olarak ABD Anayasası (birkaç son derece önemli düzenleme dışında) az çok değişmeden kaldı; ama Anayasa aynı zamanda yalnız- 185 ca hukukçular ve yargıçlar tarafından değil, toplumun bütün üyeleri tarafından da uygulanan maddi bir tüzel yorum ve pratik rejimi olarak anlaşılmalıdır. Bu maddi, toplumsal kuruluş, cumhuriyetin kurulduğu günden beri köklü değişikliklere uğradı. Aslında, ABD kuruluş tarihi dört ayrı aşamaya ya da rejime ayrılmalıdır.¹³ Birinci aşama Bağımsızlık Bildirgesi'nden başlayıp İç Savaş ve Yeniden Yapılanma'ya giden dönemi kapsar; son derece çelişkilerle dolu olan ikinci aşama İlerleme çağıdır ve Theodore Roosevelt'in emperyalist doktrininden Woodrow Wilson'ın uluslararası reformuna kadar geçen döneme uzanarak yüzyıl dönümünü kapsar; üçüncü aşama New Deal ve İkinci Dünya Savaşı'ndan başlayıp Soğuk Savaş'ın yükselişi boyunca sürer; ve nihayet dördüncü aşama 1960'ların toplumsal hareketleriyle başlayıp Sovyetler Birliği ve Doğu Avrupa bloğunun dağılmasına kadar sürer. ABD kuruluş tarihindeki bu aşamaların her biri emperyal egemenliğin gerçekleşmesine yönelik yeni bir adım anlamına gelir.

Anayasa tarihindeki ilk aşamada, yani Thomas Jefferson ile Andrew Jackson'ın başkanlık dönemleri arasında, açık sınır uzamı cumhuriyetçi demokrasinin kavramsal alanı haline geldi: Bu açılma Anayasa'ya ilk güçlü tanımını kazandırdı. Özgürlük bildirgeleri devletin anayasasının açık bir süreç, kolektif bir kendini yapma olarak görüldüğü bir uzamda anlam kazanıyordu.¹⁴ En önemlisi, bu Amerikan alanı Avrupa'ya özgü merkezileşme ve hiyerarşi biçimlerinden kurtulmuştu.

12. Virgilius, Eclogue IV, *Opera*, (der.) R.A.B. Mynors (Oxford: Clarendon Press, 1969), dizeler 4-5, s. 10. Orijinali şudur: "Ultima Cumaei uenit iam carminis aetas; / magnus ab integro saeculorum nascitur ordo."

13. Bruce Ackerman ABD kuruluş tarihindeki ilk üç rejim ya da döneme dair bir açıklama sunar. Bkz. *We The People: Foundations* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991), özellikle, s. 58-80.

14. "Her şeyden önce paylaşılan duygu, bu ülkenin toplumsal, ekonomik ve uzamsal açıklığıyla biricik olan yeni tür bir ülke olduğuydu." Stephanson, *Manifest Destiny*, s. 28.

Tocqueville ve Marx, zıt kutuplardan bakarak şu noktada buluşuyorlardı: Amerikan sivil toplumu feodal ve aristokratik iktidarın ağır prangalarını parçalayarak gelişmemiş, ayrı ve çok farklı bir temelden hareket etmiştir.¹⁵ Antik bir düş yeni yeni mümkün hale gelir sanki. Sınırsız bir toprak parçası insanlığın arzularına (*cupiditas*) açıktır ve bu insanlık böylelikle Avrupa'daki hümanist ve demokratik devrime saldırıp onu rayından çıkarmış olan erdem (*virtus*) ile şans (*fortuna*) arasındaki ilişkinin krizinden kaçabilir. Yeni Amerika Birleşik Devletleri'nin bakış açısından, insan gelişmesi önündeki engeller tarih değil doğa tarafından konur; ve doğa aşılmaz zıtlıklar ya da sabit toplumsal ilişkiler getirmez. Doğa dönüştürülecek ve aşılabilecek bir alandır.

O halde, daha bu ilk aşamada Avrupa'dakinden farklı yeni bir egemenlik ilkesi olumlanmıştır: Özgürlük egemen kılınmış ve egemenlik açık ve sürekli bir yayılma sürecinde radikal bir biçimde demokratik olarak tanımlanmıştır. Sınır bir özgürlük sınırıdır. Bu uçsuz bucaksız ve hareketli sınır önvarsayılmamış olsaydı Federalistlerin sözleri ne kadar boş olurdu ve "yeni politika bilimleri" ne kadar yetersiz kalırdı! Savaş fikri gibi, Avrupa'daki modern egemenlik kavramının merkezinde yer tutan kılık fikri de Amerikan deneyiminin kuruluş süreçlerinden önsel olarak çıkarılıp atılmıştır. Hem Jefferson hem de Jackson sınırın maddiliğini anlamış ve onu demokrasinin yayılmacılığını destekleyen temel olarak tanımıştı.¹⁶ Özgürlük ve sınır bir karşılıklı içermeye ilişkisine sahiptir; özgürlüğün önündeki her zorluk, her sınırlama üstesinden gelinecek bir engel, aşılabilecek bir eşiktir. Atlantik'ten Pasifik'e, yeni kaçış çizgilerine daima açık bir zenginlik ve özgürlük alanı uzanır. Bu çerçeve içinde, Bağımsızlık Bildirgesi'nin içkin ilkelerini anayasal kendi üzerine düşünümün bir aşkın düzenine tabi kılan Amerikan Anayasası içinde geliştiğini gördüğümüz müphem diyalektiğin en azından kısmi bir yerinden edilmesi ya da çözümü vardır. Geniş açık alanlar üzerinde, kurucu eğilim anayasa hükmü üzerinde, il-

15. Marx, Amerikalı ekonomist Henry Charles Carey üzerine analiz yaparken ABD'nin ekonomik kökenlerini açıklıyordu. ABD "burjuva toplumunun feodal sistem temelinde değil, kendinden geliştiği bir ülkedir." Karl Marx, *Grundrisse*, çev.: Martin Nicolaus (New York: Vintage, 1973), s. 884. Marx ayrıca (Avustralya gibi koloni olarak yerleşime açılan diğer ülkelerle birlikte) ABD'deki kapitalist gelişmenin farklılığını tartışmıştır. Bkz. *Capital*, çev.: Ben Fowkes (New York: Vintage, 1976), 1:931-940. Tocqueville'in, ABD'nin sosyoekonomik köklerine dair analizi için, bkz. *Democracy in America*, c. 1, b. 2 ve 3, s. 26-54.

16. Thomas Jefferson "yayılmayı istikrarlı, güvenli ve müreffeh bir Özgürlük İmparatorluğunun kaçınılmaz bir doğal sonucu olarak görüyordu." Robert Tucker ve David Hendrickson, *Empire of Liberty: The Statecraft of Thomas Jefferson* (Oxford: Oxford University Press, 1990), s. 162.

kenin içkinliğine yönelik eğilim düzenleyici düşünüm üzerinde ve çokluğun inisiyatif iktidarın merkeziliği üzerinde galebe çalar.

Gelgelelim, Amerikan kuruluş tarihinin ilk aşamasında böylesine önemli bir rol oynayan açık uzamlar ütopyası, bu haliyle bile kaba bir tabiyet ilişkisini maharetle gizler. Kuzey Amerika toprağı, ancak yerli Amerikalıların varlığı bilerek göz ardı edilirse –ya da gerçekte onlar farklı bir insaniyet düzenine tabi alt-insanlar, doğal çevrenin bir parçası olarak görülürse– boş bir alan olarak tahayyül edilebilir. Tıpkı ekilebilir hale getirmek için toprağın çalılardan ve molozlardan temizlenmesi gerektiği gibi, bu alan da yerli halktan temizlenmeliydi. Sınırdaki halklar nasıl sert kış ayları için hazırlık yapmak zorundalarsa, yerli halklara karşı da silahlanmak durumundadırlar. Yerli Amerikalılar sadece doğanın oldukça can sıkıcı bir parçası olarak değerlendiriliyordu ve onların sürülüp atılması ve/veya yok edilmesini amaçlayan sürekli bir savaş gündemdeydi. Burada kuruluş mekanizması içinde çözülemeyen bir çelişkiyle yüz yüze geliyoruz: Yerli Amerikalılar kurucu eğilimin parçası olarak sınırların genişletilmesi hareketine dahil edilemezlerdi; tam tersine, onlar uzamı açmak ve yayılmayı mümkün kılmak için bu topraklardan sökülüp atılmak zorundalardı. Onların varlığı tanınacak olsaydı, kıta üzerinde ne gerçek sınır, ne de doldurulacak boşluk kalırdı. Onlar Anayasa'nın dışında, onun negatif temeli olarak vardılar: Başka bir ifadeyle, onların sürülmesi ve yok edilmesi Anayasa'nın işlerlik kazanması için vazgeçilmez bir koşuldu. Yerli Amerikalılar kuruluş mekanizmasının o kadar dışına atılmış ve dışlanmışlardı ki, bu çelişki tam anlamıyla bir kriz olarak bile görülmeyebilir.

Demokratik cumhuriyetin kuruluşundan İç Savaş'a kadar süren bu ilk aşamada, kuruluş dinamiği bir iç çelişki sonucunda krize girdi. Yerli Amerikalılar Anayasa'nın dışına atılmış olsalar da, Afrikalı Amerikalılar başlangıçtan itibaren Anayasa içinde kabul ediliyorlardı. Sınır kavrayışı ile bir açık demokrasi uzamı fikri ve pratiği, aslında aynı oranda açık ve dinamik bir halk, çokluk ve *gens* kavramıyla iç içe geçmişti. Cumhuriyet halkı yeni bir halk, yeni boş (ya da boşaltılmış) toprakları dolduran *çıkış halindeki [in exodus] bir halktı*. Amerikan uzamı başlangıçtan itibaren geniş, sınırsız bir uzam olmakla kalmamış, aynı zamanda yoğun bir uzam, bir çapraz geçişler uzamı, sürekli bir melezleşmeler “pota”sı da olmuştur. Amerikan özgürlüğünün ilk gerçek krizi bu iç uzamda, bu yoğun uzamda şekillendi. Kolonyal iktidarlardan miras alınan bir pratik olan siyahların köleliği, özgür bir halkın oluşması önünde aşılmaz bir engel olarak duruyordu. Büyük Amerikan *anti-kolonyal* kuruluşu, tam göbeğindeki bu paradigmatik *kolonyal* kurumu

bünyesine katmak zorundaydı. Yerli Amerikalılar dışlanabilirdi, çünkü yeni cumhuriyet onların emeğine bağımlı değildi. Ama siyah emek gücü yeni ABD'nin asli bir dayanağıydı: Afro-Amerikalıların Anayasa'ya dahil edilmeleri zorunluydu, ama bunlar eşit olarak dahil edilemezdi. (Elbette kadınlar da benzer bir konumdalardı.) Güneyli anayasacılar, Anayasa'nın diyalektik, kendi üzerine düşünömlü ve "federalist" uğrağı içinde, toplumsal işbölümüne ilişkin bu sapkın yoruma –Bağımsızlık Bildirgesi'nde ifade edilen eşitlik ilkesiyle taban tabana zıt bu yoruma– izin verdiğini, hatta bunu talep ettiğini göstermekte hiç bir sıkıntıya düşmüyorlardı.

188

Bu çelişkinin nazik doğası, ancak uzun ve fırtınalı müzakereler sonucunda kaleme alınabilmiş olan Anayasa taslağındaki tuhaf uzlaşmada görülebilir: Buna göre köle nüfus Temsilciler Meclisi'nde her eyalet için kaç temsilci olacağını belirlemede oy kullanabilirdi, ama beş kölenin oyu üç özgür insanın oyuna eşitti. (Güney eyaletleri Kongre'deki güçlerini artırmak amacıyla bu oranın mümkün olduğu kadar yüksek olmasını istiyor, Kuzeyliler de düşük olması için mücadele ediyorlardı.) Anayasacılar aslında farklı ırkların anayasal değerini *nicelleştirmek* zorunda kalmışlardı. Anayasamın çerçevesini çizenlerin ilan ettiğine göre, temsilci sayısı "belli sayıda Yıl boyunca Hizmet vermek zorunda olanlar dahil olmak üzere ve vergi ödemeyen Kızılderililer hariç tutulmak üzere tüm özgür İnsanların toplamına, diğer tüm insanların beşte üçünün eklenmesiyle belirlenir."¹⁷ Beyaza bir ve yerli Amerikalıya sıfır vermek görece az sorun yaratır; ama beşte üç, bir anayasa için çok saçma bir rakamdır. Afro-Amerikan köleler ne tam olarak içerelebiliyor, ne de tümüyle dışlanabiliyordu. Siyah köle, paradoksal olarak Anayasa'nın hem bir istisnası, hem de bir temel ilkesiydi.

Bu çelişki yeni yeni gelişmekte olan ABD egemenlik nosyonu açısından bir kriz demektir, çünkü bu nosyonun temeline can veren serbest dolaşım, karışım ve eşitlik kavramlarını baltalıyordu.¹⁸ Emperyal egemenlik hem içeride hem de sınırlarda engelleri her zaman aşmak zorundadır. Bu sürekli aşma emperyal uzamı açık yapan şeydir. Siyahla beyaz, köleyle özgür kişi arasındaki muazzam iç engeller emperyal bütünleşme mekanizmasını sekteye uğrattıyor ve açık uzamlara ilişkin ideolojik iddiayı çarpıtıyordu.

17. ABD Anayasası, Madde I, bölüm 2. Beşte üç kuralı için, bkz. John Chester Miller, *The Wolf by the Ears: Thomas Jefferson and Slavery* (New York: Free Press, 1977), s. 221-225.

18. Anayasal Konvansiyon'dan İç Savaş'a kadar siyahların neden olduğu Anayasa krizlerinin kısa bir özeti için, bkz. Kammen, *A Machine That Would Go of Itself*, s. 96-105.

Abraham Lincoln İç Savaş'ı yönetirken ulusu yeniden kurduğunu düşünmekte kesinlikle haklıydı. On Dördüncü Madde, yurttaş hakları ve Afro-Amerikalıların eşitliği üzerine yüzyıldan fazla sürecek hukuki mücadeleleri başlattı. Üstüne üstlük, kölelik üzerine yürütülen tartışmalar yeni topraklar üzerine tartışmalardan ayrılamazdı. Söz konusu olan ulus *uzamının* yeniden tanımlanmasıydı. Mesele, çoğul bir cemaat halinde birleşmiş çokluğun sürgününün gelişimini sürdürüp sürdüremeyeceği, kendini mükemmel hale getirip getiremeyeceği ve yeni bir kamusal alan düzenini gerçekleştirip gerçekleştiremeyeceğiydi. Yeni demokrasi bütün ırksal bölünmeleriyle birlikte aşkınsal ulus fikrini yerle bir etmek ve sadece miras alınanlara değil, cemaat kuruluşu ve yayılmasına dair yeni bir etiğe dayanan kendi halkını yaratmak zorundaydı. Yeni ulus ancak ve ancak melez kimliklerin politik ve kültürel idaresi sonucunda ortaya çıkan bir ürün olabilirdi. 189

D. EMPERYAL UZAMIN KAPANMASI

Geniş Amerikan açık uzamları sonunda tükendi. Yerli Amerikalıları her geçen gün daha uzağa itip daha dar alanlara sıkıştırmak bile yeterli gelmedi. XIX. ve XX. yüzyıllarda, Amerikan özgürlük düşüncesi, yeni ağ biçimindeki iktidar modeli ve modern egemenliğe getirdiği alternatif anlayış, açık alanın sınırlı olduğunun fark edilmesine gelip dayandı. ABD Anayasası bu andan itibaren sürekli olarak çelişkili bir sınır üzerinde dengede duracaktır. Yayılmacı kuruluş projesi ne zaman sınırlara gelip dayansa, cumhuriyet Avrupa tarzı bir emperyalizme eğilim duymaya başlıyordu. Ne var ki, her zaman başka bir seçenek daha vardı; bu da emperyal egemenlik projesine dönmek ve bu projeyi bir biçimde ABD'nin kökenindeki "Roma" misyonuyla tutarlı hale getirmekti. ABD politik projesinin bu yeni draması 1890'lardan Birinci Dünya Savaşı'na kadar sürecek İlerleme çağında sahneye konmuştu.

Sınıf mücadelesinin ABD sahnesinde ön plana çıkması da aynı döneme denk düşer. Sınıf mücadelesi kıtlık sorununu mutlak terimlerle değil kapitalizmin tarihine uygun terimlerle, yani gelişmenin nimetlerinin toplumsal işbölümünün sınır çizgileri boyunca bölüşülmesindeki eşitsizlik olarak gündeme getiriyordu. Sınıfsal bölünme, kuruluştaki yayılmacı dengeyi bozma tehlikesi taşıyan yeni bir sınır olarak ortaya çıkmıştı. Aynı zamanda, sermayenin büyük tröstleri, serveti üretkenlikten ve parayı üretim ilişkilerinden kopararak yeni finansal güç biçimleri örgütlemeye başlamıştı. Bu değişim Avrupa'da -finansal sermaye

toprak gelirinin toplumsal konumu ve aristokrasi üzerine kurulmuş olduğundan– görece sürekli bir gelişme olarak yaşanmış olsa da, ABD’de patlayıcı bir olaydı. Bir güç tekel kurduğunda ağ denen şey tahrip olacağı için, bu durum ağ örgüsü halindeki bir kuruluşun olabirlirliğini tehlikeye sokuyordu. Uzamda yayılma artık mümkün olmadığı ve çatışmaları çözme amaçlı bir strateji olarak kullanılamadığı için, toplumsal çatışma doğrudan şiddetli ve uzlaştırılmaz bir olay olarak görülüyordu. Büyük ABD işçi hareketinin sahneye çıkışı anayasal uzlaşma uzamının kapanmasını ve çatışmaların uzamsal yer değiştirmesinin imkânsızlığını doğrulamıştı. Haymarket Meydanı ayaklanması ve Pulmann grevi bunu yüksek sesle ve açıkça ilan ediyordu: Artık açık uzam yoktur, bu yüzden çatışma tam burada, göğüs göğüse bir çarpışma sonucu çözümlenecektir.¹⁹ Aslında, iktidar uzamsal sınırlarına vardığında, kendi üzerine katlanmaktan başka yol bulamaz. Bütün kartların oynanmak zorunda olduğu yeni bağlam işte buydu.

Uzamin kapanması başlangıçtaki Amerikan kuruculuk ruhuna karşı ciddi bir tehdit demektir ve bu tehdide cevap vermenin yolu hileli bir yoldur. ABD’yi Avrupa benzeri bir egemenlik tarzına dönüştürmek için bundan daha kuvvetli bir dürtü olamazdı. “Tepki”, “aktif karşı-devrim”, “önleyici polis” ve “Pinkerton Devleti” gibi kavramlarımızın hepsi bu dönemin ABD’inde gelişmişti. ABD’deki sınıfsal baskının Avrupa kayzerleri ve çarlarınınkinden eksik kalır yanı yoktu. Asli faillerin (örneğin Frick, Carnegie, Mellon ve Morgan’ın) isimleri artık yalnızca yardım kuruluşlarının şeref defterlerini süslüyor olsa da, bugün bile bu acımasız kapitalist baskı ve devlet baskısı dönemi sürüyor. Bu baskı son derece acımasızdı – ve o ne kadar güçlüyse, direniş de o kadar güçlüydü! Önemli olan da budur aslında. Eğer olaylar farklı gelişmiş olsaydı, baskıya karşı direnişler bu kadar güçlü olmasaydı, emperyalizmden farklı bir yönetim biçimi olarak İmparatorluk üzerine böyle bir kitabın yazılması için hiçbir neden kalmayacaktı.

Kuzey Amerika kıtasında uzamın kapanması karşısındaki olası tepki biçimleri çeşitli, çelişkili ve çatışmalıydı. Kurucu gelişmelerin seyrine en büyük etkiyi yapan iki öneri de XX. yüzyıl başlarında ABD “ilerlemeciliği” çerçevesinde yapılmıştı. Bu önerilerden birini Theodo-

19. XIX. yüzyıl sonları ve XX. yüzyıl başlarında ABD endüstriyel işçi sınıfının güçlü bir kuvvet olarak ortaya çıkışı üzerine, bkz. David Brody, *Workers in Industrial America: Essays on Twentieth-Century Struggles* (Oxford: Oxford University Press, 1980), s. 3-47; Stanley Aronowitz, *False Promises: The Shaping of American Working-Class Consciousness* (New York: McGraw-Hill, 1973), s. 137-166; ve Bruno Ramirez, *When Workers Fight: The Politics of Industrial Relations in the Progressive Era, 1898-1916* (Westport, Conn.: Greenwood Press, 1978).

re Roosevelt, diğerini ise Woodrow Wilson ortaya atmıştır; birincisi tamamen geleneksel bir Avrupa tarzı emperyalist ideolojiden yararlanmış, öbürüyse kurucu ağ biçimindeki iktidar kavrayışının yaygınlaştırılması olarak uluslararası bir barış ideolojisi benimsemişti. Bu önerilerin ikisi de aynı meseleyi yanıtlamayı amaçlıyordu: toplumsal ilişkilerdeki kriz ve bunun sonucu olarak Jefferson'cu uzamın krizi. İkisi açısından da önem taşıyan ikinci unsur, güçlü tröstlerin kuruluşu sonucu Anayasa'da mevcut olan ağ biçimindeki iktidarın çürümesiydi. Bu başkanların ikisinin de yönetimlerinin belirleyici unsuru –Roosevelt dönemindeki demiryolları mevzuatından Wilson dönemindeki iş ve finans dünyası mevzuatına kadar– önemli ilerici anti-tröst yasalarının kabul edilmesiydi. Ortak sorunları ise, o zaman ağ biçimindeki iktidar modeli tümüyle parçalamış olan uzlaşmaz sınıf çelişkilerinin nasıl çözüme kavuşturulabileceğiydi. İkisi de sistemin sınırları içinde bunun imkânsız olduğunu kabul ediyordu; bu da onların üçüncü ortak noktasıydı. Açık alanlar tükenmişti; hareket alanları tümünden tükenmemiş olsa bile, demokratik koşullar içinde hareket imkânı kalmamıştı. 191

Uzamın kapanmasına içeride çözüm bulmak imkânsız olduğundan, Amerikan ideolojisinin ilerlemeciliği dışarıya gönderme yapılmadan gerçekleşmezdi. Her iki yaklaşım da dışa açılmayı vurgulamıştır; ancak Wilson'ın projesi Roosevelt'inkinden çok daha ütopyacıydı. Roosevelt açısından, İspanyol-Amerikan Savaşı ve San Juan Tepesi'ne Rough Riders saldırısı çözümün ilk örneğini oluşturuyordu ve Roosevelt popülist bir çizgiye kaydıka bu imge eskisinden çok daha merkezi bir hale gelmişti. Roosevelt'in uzamın sınırlarına bulduğu çözüm, ABD modelinin başlangıçtaki özelliklerini terk edip, Cecil Rhodes'un popülist kolonyal emperyalizmine ve Fransız Üçüncü Cumhuriyeti'nin ilerici emperyalizmine benzer hedefler ve yöntemler izlemektir.²⁰ Bu emperyalist çizgi ABD'nin Filipinler'deki kolonyalist deneyimine yol açtı. Roosevelt'in iddiasına göre, “barbarlık koşullarında yaşayan insanlara karşı görevimiz, onların zincirlerinden kurtulduklarını görmektir.” Filipinliler gibi uygar olmayan insanların kendi kendilerini yönetmelerine imkân verecek herhangi bir özgürlük mücadelesinden taviz vermek, bu yüzden “uluslararası bir suç” olacaktı.²¹ Kendisinden önce-

20. ABD yayılcılığıyla Avrupa emperyalizmi arasındaki ilişkinin dış politika açısından iyi bir tahlili için, bkz. Akira Iriye, *From Nationalism to Internationalism: U.S. Foreign Policy to 1914* (Londra: Routledge and Kegan Paul, 1977).

21. Aktaran, Frank Ninkovich, "Theodore Roosevelt: Civilization as Ideology", *Diplomatic History*, 20, no. 3 (Yaz 1986), 221-245; alıntı s. 232-233. Ninkovich, Roosevelt'in emperyalizminin “uygarlığın yayılması” temeline nasıl sıkı sıkıya bağlı kaldığını gösteriyor.

ki Avrupah ideologlar kuşağıyla aynı çizgideki Roosevelt, emperyalist işgal ve tahakkümün uygun bir haklılık gerekçesi olarak “uygarlık” nosyonuna güveniyordu.

192

Uzam krizine Wilson’ın bulduğu çözüm tamamen farklı bir rota izlemiştir. Wilson’ın Anayasa’da yer alan ağ biçimindeki iktidarın uluslararası uzantısını oluşturma projesi gerçek bir politik ütopyaydı. Wilson’ın Amerikan ideolojisine getirdiği yorum ABD’de de takdir edilmemişti, ama hiçbir yerde Versailles Antlaşması döneminin Avrupası’nda olduğu kadar istihzayla karşılanmamıştı. Avrupa ve dünya barışı için Wilson’cı projeyi taçlandıracak olan Cemiyet-i Akvam hiçbir zaman Kongre’nin veto engelini aşamadı; ama ABD anayasal projesinin uzantısı olan ve iktidar ağlarıyla örülü yeni bir dünyanın ürünü olarak barış fikrine dayanan Wilson’ın dünya düzeni kavramı güçlü ve uzun süreli bir öneriydi.²² Bu öneri ABD Anayasası’nın ve onun yayılan İmparatorluk fikrinin başlangıç mantığına uyuyordu. Avrupalı modernistler böyle bir postmodern İmparatorluk önerisi karşısında kendilerini gülmekten alamıyorlardı: Dönemin kayıtları, Wilson’cı projenin reddinin kendi diktatörlük ve savaş projelerinin merkezi bir unsuru olduğunu ilan eden faşistlerle birlikte Georges Clemenceau ve Lloyd George’un alayları ve hakaretleriyle doludur. Ama iftiralara maruz kalan zavallı Wilson’a bugün çok farklı bir gözle bakılıyor: evet, Wilson bir ütopyacıdır, ama uluslar Avrupası’m bekleyen korkunç geleceğe dair parlak kehanetlerde bulunmuştur. O, gerçekleştirilmesi kuşkusuz imkânsız olan bir dünya barış hükümetinin mucidiydi, ama bu icadı İmparatorluğa geçişin etkili bir motoru olmuştur. Bütün bunlar Wilson fark etmediyse bile, doğrudur. Aslında burada emperyalizmle İmparatorluk arasındaki farka somut olarak değinmeye başlıyoruz ve bu Wilson’cı ütopyalarda büyük bir budalanın zekâsını ve uzak görüşlülüğünü görebiliriz.

E. AMERİKAN EMPERYALİZMİ

ABD Anayasası’nın üçüncü aşaması ya da rejiminin, Ulusal Çalışma İlişkileri Yasası gibi New Deal düzenlemelerinin kabulüyle birlikte tam anlamıyla başladığı söylenebilir; ama bizim amaçlarımız açısından bu dönemin başlangıcını daha erken bir tarihe, hatta 1917’deki Bolşe-

22. Woodrow Wilson ve ilerlemeci enternasyonalizmin getirdikleri üzerine, bkz. Thomas Knock, *To End All Wars: Woodrow Wilson and the Quest for a New World Order* (Oxford: Oxford University Press, 1992).

vik Devrimi ve bu devrimin yarattığı tehdidin ABD ve bütün dünyadaki yankılarına kadar çekmemiz gerekiyor. Geriye dönüp bakarsak, Ekim Devrimi ardından gelen yıllarda Soğuk Savaş'ın, yani dünya topraklarının iki kutuplu bölünmesinin ve iki sistemin çılgın bir rekabete girmesinin köklerini görebiliriz. Batı Avrupa'da benzer refah sistemlerinin kuruluşu ve New Deal yasaları, Sovyet deneyinin ortaya çıkardığı tehdide, yani hem içeride hem de dışarıda işçi hareketlerinin artan gücüne karşı bir tepki olarak düşünülmüştü.²³ ABD giderek daha fazla sınıf uzlaşmazlıklarını yatıştırma güdüsüyle hareket ediyordu ve böylelikle anti-komünizm ilk buyruk haline geldi. Soğuk Savaş ideolojisi Manikeist bölünmenin en abartılı biçimlerini doğurdu ve bunun bir sonucu olarak modern Avrupa egemenliğini belirlediğini gördüğümüz bazı merkezi unsurlar ABD'de yeniden ortaya çıktı.

193
F13

Bu aşamada ve bütün XX. yüzyıl boyunca, kurucularının istediği nadir bulunan türden demokratik bir ulus, yani Özgürlük İmparatorluğu olmanın çok uzağına düşen ABD'nin hem içeride hem de dışarıda doğrudan ve zalim emperyalist projelerin mimarı haline gelmesi giderek belirginleşti. Dünya polisi ve dünya çapında özgürlük mücadelelerinin bastırılmasındaki beyin olarak ABD hükümeti figürü, 1960'larda, hatta Soğuk Savaş'ın başladığı yıllarda değil, Sovyet Devrimi yıllarında, hatta belki de daha önceki yıllarda doğmuştur. Emperyal egemenliğin gelişmesinde *istisnalar* olarak sunmuş olduğumuz şeyler belki de gerçek bir eğilim, ABD'nin Anayasa tarihi içinde bir alternatif olarak alınmalıdır. Başka bir ifadeyle, belki de bu emperyalist pratiklerin kökü, ülkenin kuruluş zamanlarına, siyah köleliğine ve yerli Amerikalılar karşısında yürütülen soykırım savaşıma kadar izlenmelidir.

Daha önce siyah köleliğini İç Savaş öncesindeki anayasal bir sorun olarak ele aldık; ama ırksal ast-üst ilişkileri ve siyah emek gücünün aşırı sömürülmesi On Üçüncü, On Dördüncü ve On Beşinci Maddelerin kabul edilmesinden sonra da uzun süre devam etmiştir. Afro-Amerikalıların etrafında dikilen ideolojik ve fiziksel engeller her zaman açık uzamlar ve karma nüfuslar gibi emperyal nosyonlarla çelişmiştir. Özellikle ABD'deki siyah emek gücünün konumu işbölümü, çalışma koşulları ve ücret yapısı bakımından Avrupa rejimlerindeki kolonyal emeğin konumuyla büyük paralellikler taşır. Aslında siyah emeğin aşırı sömürülmesi, bize ABD tarihi boyunca etkili olan emperyalist eğilimin bir örneğini, içeriden bir örneğini verir.

23. Bkz. Antonio Negri, "Keynes and the Capitalist Theory of the State", Michael Hardt ve Antonio Negri, *Labor of Dionysus* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994), s. 23-51.

Bu emperyalist eğilimin ikinci örneği –dışarıdan bir örneği– Monroe Doktrini tarihinde ve ABD'nin Kuzey ve Güney Amerika üzerinde kontrol kurma çabalarında görülebilir. 1823 yılında Başkan James Monroe tarafından ilan edilen Monroe Doktrini her şeyden önce Avrupa kolonyalizmi karşısında bir savunma önlemi olarak sunulmuştu: Özgür ve bağımsız Amerika kıtaları “bundan böyle Avrupalı bir gücün gelecekteki kolonileştirme girişimine konu olmayacaktır.”²⁴ ABD iki Amerika'daki ulusların Avrupa saldırganlığı karşısındaki koruyucusu rolüne soyunmuştu; bu doktrin, ABD'nin “bir uluslararası polis gücü” olduğunu iddia eden Theodore Roosevelt'in yaptığı bu ilaveyle birlikte nihayet açık hale gelmişti. Ancak ABD'nin Kuzey ve Güney Amerika'daki sayısız askeri müdahalesini tek başına Avrupa saldırısı karşısında bir savunma olarak nitelemek için insanın kendini çok zorlaması gerekir.²⁵ Yankee politikası anti-emperyalist kisveye bürünmüş güçlü bir emperyalizm geleneğidir.

Soğuk Savaş süresince bu emperyalist yönelim –ya da korumakla tahakküm kurmak arasındaki muğlaklık– daha yoğun ve yaygın hale geldi. Başka bir deyişle, dünyadaki bütün ülkeleri komünizmden (daha doğrusu Sovyet emperyalizminden) korumak, bu ülkeleri emperyalist tekniklerle tahakküm altına almak ve sömürmekle aynı şey haline geldi. Vietnam'a ABD müdahalesi bu eğilimin en güzel örneği olarak düşünülebilir. Bir açıdan ve kuşkusuz ABD hükümetinin Soğuk Savaş ideolojisi çerçevesinde, Vietnam'daki savaş “hür dünya”yı komünizmden koruma, bu dünyanın ilerlemesini sürdürme yönündeki küresel bir politik stratejiye uygundur. Ne var ki savaş pratikte aynı zamanda Avrupa emperyalizminin ABD eliyle sürdürülmesinden başka bir şey olamazdı. 1960'larda Avrupalı kolonyal güçler ağır yenilgilere uğruyor ve kontrolü kaybediyordu. Avrupalılar yaşlı boksörler gibi ringi başları önde terk etmeye başlamış ve ABD yeni şampiyon olarak ringe çıkmıştı. ABD askeri çevreleri Fransızların Dien Bien Phu'da yaşadıkları türden bir aş-

24. Monroe'nün orijinal bildirgesinin etkileri en iyimser yorumla belirsizdir ve Ernst May, bu doktrinin uluslararası meseleler kadar ülke içindeki politik baskılar sonucu ortaya çıktığını savunur; bkz. *The Making of the Monroe Doctrine* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1975). Bu doktrin aslında ancak Theodore Roosevelt'in emperyalist kampanyalarıyla, özellikle de Panama Kanalı'nı açma projesiyle birlikte etkili bir dış politika aracı haline gelmiştir.

25. Latin Amerika ve özellikle Orta Amerika'ya ABD askeri müdahalelerinin uzun tarihi için, bkz. Ivan Musicant, *The Banana Wars: A History of United States Military Intervention in Latin America* (New York: Macmillan, 1990); Noam Chomsky, *Turning the Tide: U.S. Intervention in Central America and the Struggle for Peace* (Boston: South End Press, 1985); Saul Landau, *The Dangerous Doctrine: National Security and U.S. Foreign Policy* (Boulder: Westview Press, 1988).

ğılanmaya uğramayacak kadar güçlü olduklarından zerre kadar kuşku duymuyorlardı. Amerikalılar Vietnam'da kaldıkları kısa zaman diliminde bir Avrupalı emperyalist güce yakışan bütün şiddeti, acımasızlığı ve barbarlığı sergilediler. Görüldüğü kadarıyla ABD, Avrupalı güçlerin emperyalizm tacını giyip emperyalist pratiklerde onlardan fazlasını yaparak kendisini gerileyen Avrupa güçlerinin yasal vârisi ilan ediyordu.

Bilindiği üzere Vietnam'daki ABD macerası yenilgiyle sona erdi. Vietnamlılar, eşi görülmemiş bir cesaret ve özveriyle art arda gelen iki emperyalist güçle savaştılar ve zafer kazandılar; ne yazık ki bu zaferin meyvelerinin de son derece acı olduğu görüldü. Gelgelelim, ABD açısından ve bizim kısa anayasa tarihimizin terimleriyle bakıldığında, Vietnam Savaşı emperyalist eğilimin son nefesi ve dolayısıyla yeni bir anayasa rejimin geçiş noktası olarak görülebilir. Avrupa tarzı emperyalizmin yolu artık bir daha açılmayacak biçimde kapanmıştı; bundan sonra ABD hem geri çekilmek, hem de şanına yakışır bir emperyal yönetim için ileriye atılmak zorunda kalacaktı. 195

Tarihsel bir kısaltma yaparak, ABD Anayasası'nın bu üçüncü rejiminin bitişi ve dördüncü rejiminin başlangıcını 1968 yılına yerleştirebiliriz.²⁶ Ocak ayındaki Tet saldırısı ABD'nin emperyalist maceralarının onarılamaz askeri yenilgisi anlamına geliyordu. Ama daha önemlisi, her kuruluş rejimi değişikliği öncesinde olduğu gibi, içerideki güçlü toplumsal hareketler zaten cumhuriyetçi ilkelere ve başlangıçtaki kuruluş ruhuna geri dönüş baskısı yapmaya başlamıştı. Tam da ABD dışarıdaki bir emperyalist maceraya boğazına kadar battığı, başlangıçtaki kuruluş projesinden mümkün olan en uzak noktaya düştüğü bir sırada, o kurucu ruh içeride –yalnızca savaş karşıtı hareketlerde değil, aynı zamanda medeni haklar ve Siyah Güç hareketlerinde, öğrenci hareketlerinde ve nihayet ikinci dalga feminist hareketlerde– en güçlü haliyle fışkırmıştı. Yeni Sol'un çeşitli bileşenlerinin ortaya çıkışı, kurucu iktidar ilkesinin güçlü bir şekilde olumlanmasının ve toplumsal uzamların yeniden açılışının ilanıydı.

26. William Chafe, toplumsal tarih açısından 1968'i ABD'de bir rejim değişikliği olarak alır: "Verili bir anı betimlemek için 'sınır çizgisi' sözcüğünü kullanan her tarihçi, tarihsel süreçlerin karmaşıklığını aşırı basitleştirme riskine girer. Ne var ki, sözcük belli bir kuvvetler dağılımına göre oluşan bir tahakkümün sona ermesi ve bir diğerinin başlamasındaki dönüm noktasını göstermek için kullanılacak olursa, ABD'de 1968'de ne olduğunu anlatmanın bir yolu olarak bu sözcük gayet uygun görünüyor." William Chafe, *The Unfinished Journey: America since World War II* (Oxford: Oxford University Press, 1986), s. 378. Chafe, bizim, kuruluş rejiminde bir kayma, yani bir kuvvetler dağılımının tahakkümünün sona ermesi ve bir diğer kuvvetler dağılımının tahakkümünün başlaması dediğimiz şeyi tam anlamıyla yakalamıştır. Hareketlerdeki cumhuriyetçi ruhun analizi için, bkz. s. 302-342.

ABD, belirsiz bir biçimde emperyalizm tacını başına geçirdiği Soğuk Savaş boyunca, eski emperyalist güçleri kendi rejimine tabi kıldı. ABD tarafından yürütülen Soğuk Savaş sosyalist düşmanı yenilgiye uğratmadı ve belki de bu hiçbir zaman onun birincil amacı olmamıştı. Sovyetler Birliği kendi iç çelişkilerinin ağırlığı altında ezildi. Soğuk Savaş'ın yaptığı, en fazla Sovyet bloğu içinde yankılanarak bu patlayıcı çelişkileri katlayan belli yalıtım koşullarını üretmek olmuştur. Soğuk Savaş'ın en önemli etkisi, eski güçlerin çöküşünü hızlandırarak ve bir emperyal düzen kuruluşunda ABD'nin öncülüğünü doğurarak emperyalist dünya içindeki hegemonya haklarını yeniden düzenlemesiydi. ¹⁹⁶ Yeni türden bir hegemonik girişim için zemin zaten hazır olmasaydı, ABD Soğuk Savaş'tan zaferle çıkmış olmayacaktı. Bu emperyal proje, yani küresel bir ağ biçiminde iktidar projesi, ABD kuruluş tarihindeki dördüncü aşama ya da rejimdir.

Soğuk Savaş'ın sona erdiği dönemde ve sonrasındaki yıllarda, uluslararası polis gücünü uygulama sorumluluğu tam anlamıyla ABD'nin omuzlarına "bindi." Körfez Savaşı ABD'nin bu gücünü eksiksiz kullanabildiği ilk örnek oldu. Gerçekte bu savaş söz konusu hedefler, bölgesel çıkarlar ve politik ideolojiler açısından önemsiz bir bastırma operasyonuydu. Doğrudan ABD ve müttefikleri tarafından yönetilen bunun gibi çok savaş gördük. Irak uluslararası hukuku çiğnemekle suçlanmıştı ve bu yüzden yargılanmalı ve cezalandırılmalıydı. Körfez Savaşı'nın önemi, ABD'nin *kendi ulusal saiklerinden hareketle değil, küresel hak adına* uluslararası adaleti sağlayabilecek tek güç olarak tarih sahnesine çıkışından kaynaklanır. Kuşkusuz daha önce de birçok güç olur olmaz evrensel çıkarlar için hareket ettiği iddiasında bulunmuştu; ama ABD'nin bu yeni rolü farklıdır. Belki de en doğrusu, bu evrensellik iddiasının da yanlış olabileceğini, ama yanlışsa bile yeni bir biçimde yanlış olduğunu söylemektir. Dünya polisi ABD, emperyalist çıkarlarla değil emperyal çıkarlarla hareket ediyor. Bu anlamda Körfez Savaşı gerçekten de, George Bush'un iddia ettiği gibi, yeni bir dünya düzeninin doğuşunu ilan etmiştir.

Bununla birlikte, emperyal düzenin meşruluğu yalnızca yasal yaptırımların etkililiğine ve onu dayatacak askeri güce dayandırılmaz. Bu meşruluk, hegemonik failin gücünü hem kalıcı hem de yasal olarak artıracak uluslararası tüzel normların üretimi yoluyla gelişmelidir. Burada Wilson'la başlamış olan anayasal süreç sonunda olgunlaşmış ve yeniden ortaya çıkmıştır. Birinci ve İkinci Dünya Savaşları arasında,

yani Wilson'cu mesihçilik ve New Deal'cı uluslararası ekonomik-politik girişimler arasındaki dönemde (bu konuya Bölüm 3.2'de tekrar döneceğiz), bir sürü uluslararası örgüt kurulmuştu; bu, sözleşme esasına dayanan geleneksel uluslararası hak anlayışında, normatiflik ve verimlilik artışı denen şeyi üretti. Bu artık, BM'yi kuran San Francisco anlaşmalarının ruhunda yaygın ve eğilim olarak evrensel bir temele kavuştu. Birleştirici iç süreç Soğuk Savaş tarafından yavaşlatılmış, ama tam olarak engellenememişti. Soğuk Savaş yıllarında hem hak üretme kapasitesine sahip uluslararası organların sayısında hızlı bir artış, hem de direnişleri bu örgütlerin işleyişine indirgeme eğilimi vardı. Bölüm 1.1'de bu farklı uluslararası organların çoğalmasının ve bir dizi simgesel ilişki içinde güçlenmesinin –sanki biri meşruluğunu diğerinden alıyormuş gibi– sözleşme ve müzakere temelli bir uluslararası hak kavramını nasıl devre dışı bıraktığını ve bunun yerine merkezi bir otorite, ulus-üstü meşru bir yasal eylem motoru önerdiğini vurguladık. Böylelikle nesnel sürece öznel bir maske takılmış oluyordu. Sınırlı bir müzakereler ve anlaşmalar temelinde doğmuş olan büyük uluslararası kurumlar, hakları yaptırıma bağlayan birer merkezi otoriteymiş gibi davranmaya başlayan örgütlerin ve faillerin çoğalmasına yol açtı.

197

Soğuk Savaş'ın sona ermesiyle birlikte, ABD'den yeni bir ulus-üstü hak nosyonunun karmaşık oluşum sürecini güvence altına alma ve ona tüzel etki kazandırma rolü üstlenmesi isteniyordu. Nasıl Hristiyanlığın ilk yüzyılında Romalı senatörler Augustus'tan kamunun çıkarı için emperyal yönetim güçlerini üstlenmesini istemişlerse, bugün de uluslararası örgütler (BM, uluslararası para örgütleri ve hatta insan hakları örgütleri) ABD'den yeni bir dünya düzeninde merkezi rol üstlenmesini istiyor. Haiti'den İran Körfezi'ne ve Somali'den Bosna'ya kadar yüzyıl sonundaki bütün bölgesel çatışmalarda ABD'nin askeri müdahalesi istenmiştir ve bu çağrılar sadece ABD'nin kamuoyu muhalefetini etkisiz hale getirmek için uydurduğu şeyler değildir; bunlar gerçektir ve sağlam temellere dayanır. ABD ordusu, sanki gönülsüzmüş gibi, barış ve düzen adına bu çağrılara yanıt vermek zorunda kalacaktır. Bu belki de İmparatorluğun temel özelliklerinden biridir; yani İmparatorluk sürekli olarak kendisini var olmaya çağıran bir dünya bağlamında yerini alır. ABD barış polisidir; ama sadece son anda, ulus-üstü barış örgütleri bir örgütlü müdahale ve ortak bir yasal ve örgütsel girişim talep ettiğinde.

Yeni bir küresel emperyal otorite kurulmasında ABD'nin ayrıcalıklı konumda olmasının birçok nedeni vardır. Bu kısmen, SSCB'ye karşı mücadelede merkezi figürken yeni yeni birleşen dünya düzeninde

merkezi figür haline gelen ABD'nin rolünün (özellikle askeri rolünün) sürekliliğiyle açıklanır. Ancak, bizim burada izlediğimiz kuruluş tarihi açısından, ABD'nin bu ayrıcalığının önemli oranda kendi anayasasındaki emperyal eğilimden geldiğini görebiliriz. Jefferson'ın dediği gibi, ABD Anayasası yayılmacı İmparatorluk için biçilmiş kaftandır. Bir ke-re daha vurgulamamız gerekiyor ki, bu anayasa emperyaldir, emperyalist değil. Emperyaldir, çünkü (her zaman gücünü çizgisel olarak kapalı uzamlara yaymayı ve egemenliği altındaki bağlı ülkeleri işgal etmeyi, yıkmayı ve onlara boyun eğdirmeyi amaçlayan emperyalist projenin aksine) ABD kuruluş projesi bir açık uzamı yeniden eklemleme ve sınırsız bir alanda uzanan ağlar içinde sonsuz çeşide sahip ve tekil ilişkileri yeniden kurma modeline göre tasarlanmıştır.

198

Çağdaş İmparatorluk fikri ABD'nin içerideki kuruluş projesinin küresel çapta yayılmasıyla doğmuştur. Aslında, *içsel* kuruluş süreçlerinin yayılması yoluyla biz İmparatorluğun kuruluşuna yönelik bir sürecine giriyoruz. Uluslararası hak her zaman *dışsal* taraflar arasında bir müzakere ve sözleşme süreci olmak zorunda olmuştur; Thukydides'in Melos Diyalogu'nda tasvir ettiği antik dünyada, devlet akıllı çağında ve modern uluslararası diyaloglarda durum budur. Bugün ise hak *içsel* ve kurucu bir kurumsal süreç barındırır. Anlaşma ve birlik ağları, aracılık ve itilaf çözme kanalları ve devletin çeşitli dinamiklerinin eşgüdümü hep İmparatorluk içinde kurumsallaşır. Bugün biz küresel sınırın emperyal egemenliğin açık bir alanına dönüşmesinin ilk aşamasını yaşıyoruz.

VI Emperyal egemenlik

199

İmparatorluğun yeni insanları taze başlangıçlara, yeni bölümlere ve yeni sayfalara inanan insanlardır; ben ise eski hikâyeyle boğuşur, onun bitmeden evvel bana neden onu uğraşmaya degecek bir hikâye olarak düşünmüş olduğumu açık edeceğimi umut ederim.

J.M. Coetzee

Modernliğin ikiciliklerini mahkûm etmeyi amaçlayan uzun bir modern eleştiri geleneği vardır. Ama bu eleştirel gelenek bizatihi modernliğin paradigmatik uzamı içinde, hem “içeride” hem “dışarıda”, krizin eşğinde ya da kriz noktasında konumlanmıştır. Ne var ki, emperyal dünyaya geçişte artık bu sınır çizgileri kalmamıştır ve böylelikle modern eleştirel strateji artık etkisini yitirmeye yüz tutmuştur.

Örneğin, Kant’tan Foucault’ya modern Avrupa felsefe tarihinde “Aydınlanma Nedir?” sorusuna verilen yanıtları ele alalım. Kant Aydınlanma buyruğuna klasik modernist açıklamasını önerir: *Sapere aude* (bilme cüretini göster), yani mevcut “olgunlaşmamışlık” durumundan kurtul ve toplumsal alanın ortasında aklın kamusal kullanımını kutla.¹

1. Immanuel Kant, "An Answer to the Question: 'What Is Enlightenment?'" , *Political*

Foucault'nun karşılığı, tarihsel olarak konumlandırıldığında, hiç de farklı değildir. Foucault, Kant'm daha makul politik konumlara yöneltmek istediği II. Fredrick despotizmiyle değil, politik fikir alışverişi için geniş bir kamu alanının tartışmasız kabul edildiği Fransız Beşinci Cumhuriyeti'nin politik sistemiyle uğraşıyordu. Bununla birlikte Foucault'nun verdiği yanıt, geleneksel olarak öznelliğin "içerisi" ile kamusal alanın "dışarısı" denebilecek şeyleri birbirine bağlayan sınırdan durmanın zorunluluğunda ısrar eder; Foucault'nun terimlerinde sistemin "içerisi"ni öznelliğin "dışarısı"ndan koparmak için bu ayrım tersine çevrilmiş olsa bile durum değişmez.² Modern eleştirinin akılcılığı ve ağırlık merkezi bu sınır üzerinde yer almaktadır.

Foucault bu sınırları ve modern kamusal alan kavrayışını aşmayı gözetken bir başka soruşturma hattından söz eder. "Mesele [...] şudur: Yapabilirliklerin [capacités] artışı iktidar ilişkilerindeki yoğunlaşmadan nasıl koparılabilir?" Ve bu yeni görev yeni bir yöntem gerektirir: "İçerisi-dışarısı ikiliğinin ötesine geçmek zorundayız." Ancak Foucault'nun yanıtı oldukça gelenekseldir: "Sınırlarda olmalıyız."³ Sonuçta, Foucault'nun felsefi Aydınlanma eleştirisi Aydınlanma'nın bakış açısına geri döner. İçerisi ve dışarısı arasındaki bu gelgitlerde, modernlik eleştirisi son tahlilde modernliğin terimlerini ve ufkunu aşmak yerine modernliğin sınırları üzerinde dengede durur.

İktidar sistemi eleştirisi için bakış açısı hizmeti gören bu aynı sınır yeri nosyonu, yani hem içeride hem de dışarıda olan bir yer nosyonu, modern politik teorinin eleştirel geleneğine de can verir. Modern cumhuriyetçilik uzun süre gerçekçi temeller ve ütopyacı girişimlerin bir bileşimi olarak nitelenmiştir. Cumhuriyetçi projeler her zaman hâkim tarihsel süreçlerde kök salar, ama politik alanı dönüştürmeyi ve böylelikle bir dışarısı, yeni bir özgürlük alanı yaratmayı gözetir. Bize göre, modern politik teorinin bu eleştirel geleneğinin en önemli üç örneği Machiavelli, Spinoza ve Marx'tır. Onların düşünceleri, her zaman modern egemenliğin kuruluşunun gerçek süreçlerine dayanmıştır ve bu egemenliğin çelişkilerinin patlamasını, böylelikle alternatif bir topluma alan açılmasını sağlamaya çalışmıştır. Dışarısı içeriden kurulur.

Machiavelli için, demokratik bir politika inşa edecek olan kurucu iktidar ortaçağ düzenindeki kopuştan ve modernliğin kaotik dönüşüm-

Writings, (der.) Hans Reiss, 2. Basım (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), s. 54-60.

2. Michel Foucault, "What Is Enlightenment", *Ethics: Subjectivity and Truth*, c. 1, *The Essential Works of Foucault 1954-1984*, (der.) Paul Rabinow (New York: New Press, 1997), s. 303-319.

3. *Agy.*, s. 315.

lerini düzenleme zorunluluğundan doğar. Yeni demokratik ilke, doğru-
dan gerçek tarihsel sürece ve çağın krizinin taleplerine yanıt niteliği ta-
şıyan bir ütopyacı girişimdir. Spinoza'da da modern egemenlik eleştiri-
sini tarihsel sürecin içinden çıkıp gelir. Sadece sınırlı biçimlerde varlı-
ğını sürdürebilen monarşi ve aristokrasinin düzenlemelerine karşı Spi-
noza demokrasiyi mutlak yönetim biçimi olarak tanımlar; çünkü de-
mokraside toplumun tamamı, bütün çokluk yönetir; aslında, demokra-
si mutlağın gerçekleştirilebileceği tek yönetim biçimidir. Ve son ola-
rak, Marx açısından, ücret mücadelelerinden politik devrimlere kadar
her özgürlükçü girişim, değişim değeri dünyasına karşı, kapitalist ge-
lişmenin kipliklerine karşı kullanım değerinin bağımsızlığını çıkarır; 201
ama bu bağımsızlık ancak bizatihi kapitalist gelişme içinde var olur.
Bütün bu örneklerde modernlik eleştirisi iktidar biçiminin tarihsel ev-
rimi içinde, bir dışarı arayan içeride konumlanmıştır. Bir dışarı arayışının en radikal ve aşırı biçimlerinde bile içerisi hâlâ projenin temeli
–bazen bir negatif temeli– olarak varsayılır. Machiavelli'deki yeni bir cumhuriyetin kurucu oluşumunda, Spinoza'daki çokluğun demokratik özgürlüğünde ve Marx'taki devletin devrimci yıkımında, içerisi ütopya olarak yansıtılan dışarısı içinde belirsiz ama bir o kadar da kararlı biçimde yaşamayı sürdürür.

Burada modernliğin modern eleştirisinin hiçbir zaman bir perspektif kaymasına imkân veren gerçek bir kopuş noktasına erişmediğini savunmak gibi bir niyetimiz olmadığı gibi, projemizin bu modern eleştirel temellerden yararlanamayacağını da söylemiyoruz. Machiavellici özgürlük, Spinozacı arzu ve Marksist canlı emek kavramlarının hepsi de gerçek bir dönüştürücü güç –gerçeklikle yüzleşme ve varoluşun verili koşullarının ötesine gitme gücü– içeren kavramlardır. Modern toplumsal yapılarla olan belirsiz ilişkilerinin çok ötesine uzanan bu eleştirel kavramların kuvveti, en başta ontolojik talepler olarak ortaya konmuş olmalarından gelir.⁴ Modernliğin modern eleştirisinin gücü burjuva gerçekçiliğinin şantajına boyun eğilmediği yerde, başka bir ifadeyle kendisini her zaman zaten mevcut olanla sınırlayan türdeşliğin [homology] baskılarından kurtulup ütopyacı düşünceye yeni bir kurucu biçim kazandırıldığı yerde ortaya çıkar.

Bu eleştirilerin sınırları, onların yalnızca yöneldiğimiz hedefi değil eleştiriye temel olan bakış açısını da dönüştürme güçlerini sorguladığımızda açığa çıkar. Bu zorluğu göstermek için kısa bir örnek yeter. Spi-

4. Modern metafizikle politik teori arasındaki ilişki üzerine, bkz. Antonio Negri, *The Savage Anomaly*, çev.: Michael Hardt (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991).

noza'nın *Etik*'inin beşinci bölümü belki de modernliğin modern eleştirisinin en gelişmiş örneğidir. Spinoza gerçeğin tüm bilgisini kurmak, zihin ve bedenin mutlağa erişerek pozitif anlamda özgürleşmesinin yolunu keşfetmek için teorik bir meydan okuyuşa yönelir. Bütün diğer modern metafizik konumlar, özellikle Descartes ve Hobbes'un ilk önemli temsilcileri olduğu aşkınsalıcı konumlar, bu özgürleşme projesine oranla önemsiz ve gizemlileştiricidir. Spinoza'nın ana hedefi tekil ve kolektif içkinliğin mutlak kuruluşuyla paralel olarak doğru bilginin birliğinin ontolojik gelişimi ve güçlü bedendir. Felsefi düşünce daha önce hiçbir zaman Avrupa metafiziğinin geleneksel ikiciliklerini bu kadar radikal bir biçimde zayıflatmamış ve sonuç olarak hiçbir zaman politik aşkınlık ve tahakküm pratiklerine bu kadar güçlü bir biçimde meydan okumamıştı. İnsan yaratıcılığı damgası taşımayan her ontoloji bir kenara atılmıştır. Varoluş sürecini ve doğayla insanların eylemini yönlendiren arzu (*cupiditas*), hem doğal hem de ilahi olanı saran aşka (*amor*) dönüştürülür. Bununla birlikte, *Etik*'in son bölümünde, bu ütopya gerçeklikle ancak soyut ve belirsiz bir ilişki içindedir. Zaman zaman bu yüksek düzeyli ontolojik gelişmeden ayrılan Spinozacı düşünce gerçeklikle yüzleşmeye kalkışır ancak asetiklik önerisi gerçeklik ile ilahilik dilini uzlaştırmaya yönelik mistik bir girişim içinde durur, sendeler ve kaybolur. Nihayet, modernliğin diğer büyük modern eleştirmenleri gibi Spinoza'da da bir dışarıyı arayışı yere çakılır ve mistisizmin fantazmalarını, mutlağın olumsuz sezgilerini önermekten başka bir şey yapamaz.

A. ARTIK DIŞARISI YOKTUR

İçerisi ve dışarıyı olarak anlaşılan alanlar ve bu ikisi arasındaki ilişki çeşitli modern söylemlerde farklı biçimlerde düzenlenmiştir.⁵ Bununla birlikte, uzamsal içerisi ve dışarıyı ayrımı bize göre modern düşüncenin genel ve temel bir özelliğidir. Modernden postmoderne ve emperyalizmden İmparatorluğa geçişte, içerisiyle dışarıyı arasındaki ayrım giderek silinir.

Bu dönüşüm egemenlik nosyonu açısından görüldüğünde özellikle

5. En çok hayran olduğumuz çağdaş düşünürlerin çoğunda –hatta diyalektikten uzaklaşan Foucault ile Blanchot'da ve hatta modern düşüncenin en belirsiz ve en puslu noktası olan içerisi-dışarı arasındaki marjinde duran Derrida gibi yazarlarda– bu uzamsal içerisi-dışarı ayrımının çeşitli biçimlerini bulduk. Foucault ve Blanchot için, bkz. Foucault'nun "Maurice Blanchot: The Thought from Outside" makalesi, çev.: Brian Massumi, *Foucault /Blanchot* (New York: Zone Books, 1987) ["Dışarı Düşüncesi", *Seçme Yazılar 6*, Ayrıntı Yay., 2006, s. 189-214.] Derrida için, bkz. *Margins of Philosophy*, çev.: Alan Bass (Chicago: University of Chicago Press, 1982).

belirgindir. Modern egemenlik genelde (hayali ya da gerçek) bir toprak parçası ve bu toprağın dışarıyla ilişkisine göre belirlenmiştir. Örneğin, Hobbes'tan Rousseau'ya ilk dönem modern toplumsal teorisyenler sivil düzeni doğanın dışsal düzenine karşı ya da zıt olan bir sınırlı ve içsel uzam olarak anlıyordu. Sivil düzenin sınırlanmış uzamı ve yeri, doğanın dış uzamlarından ayrı oluşlarıyla tanımlanır. Benzer bir biçimde, modern psikolojinin teorisyenleri itkileri, tutkuları, içgüdüleri ve bilinçdışım metaforik olarak uzamsal terimlerle, insan zihnindeki bir dışarı olarak, doğanın içimizin derinlerindeki bir uzantısı olarak anlıyordu. Burada Kendilik'in egemenliği dürtülerin doğal düzeni ve aklın ya da bilincin uygar düzeni arasındaki diyalektik ilişkiye dayanır. Son olarak, modern antropolojinin ilksel toplumlar üzerine çeşitli söylemleri, uygar dünyanın sınırlarını belirleyen dışarıyı şeklinde işler. Bütün bu değişen bağlamları içinde modernleşme süreci, dışarının içselleştirilmesi, yani doğanın uygarlaştırılmasıdır.

Emperyal dünyada, uygar düzenle doğal düzen arasındaki bu egemenlik diyalektiği sona ermiştir. Bu, çağdaş dünyanın postmodern olduğunu söylememizin temel nedenlerinden biridir. Fredric Jameson'ın söylediği gibi, "postmodernizm, modernleşme sürecinin tamamlandığı ve doğanın ilelebet kaybolduğu zaman karşımıza çıkan dünyadır."⁶ Kuşkusuz hâlâ dünyamızda ormanlar, kuşlar ve fırtınalar olacak ve biz psişelerimizi doğal içgüdülerin ve tutkuların yönlendirdiğine inanmayı sürdüreceğiz; ama bu kuvvetlerin ve olguların artık dışarı olarak anlaşılmayacağı, yani bunların artık kökensel ve uygar düzenin eserinden bağımsız olarak görülmeyeceği anlamında, bir doğa yoktur. Postmodern bir dünyada bütün olgular ve kuvvetler yapaydır ya da tarihin parçasıdır denebilir. İçerisi ve dışarıyı arasındaki modern diyalektiğin yerini bir oranlar ve yoğunlaşmalar, melezlik ve yapaylık oyunu almıştır.

Dışarıyı, yine liberal politik teoride kamusal ve özel arasındaki ilişkiyi tanımlayan oldukça farklı bir modern diyalektik bakımından da çökmüştür. Liberal politikanın mekânını oluşturan modern toplumun kamusal alanları postmodern dünyada yok olmaya yüz tutmuştur. Liberal geleneğe göre, özel uzamlarındayken evinde olduğunu hisseden modern birey, kamusal alanı dışarı olarak görür. Dışarıyı politikaya özgü mekândır; orada bireyin eylemi ötekilerin huzurunda teşhir edilir ve ötekiler tarafından tanınmayı bekler.⁷ Gelgelelim, postmodernleşme

6. Fredric Jameson, *Postmodernism, Or, The Cultural Logic of Late Capitalism* (Durham: Duke University Press, 1991), s. ix.

7. Burada asıl olarak Hannah Arendt'in *The Human Condition* (Chicago: University of Chicago Press, 1958) [*İnsanlık Durumu*, çev.: Bahadır Sina Şener, İletişim Yay.,

sürecinde böylesi kamusal mekânlar giderek özelleştirilmiştir. Kentin manzarası kamusal karşılaşmalara ve ortak meydanlara yönelik modern bakıştan, alışveriş merkezlerinin, otoyolların ve kapılar ardına gizlenmiş cemaatlerin kapalı mekânlarına doğru kaymaktadır. Los Angeles ve Sao Paulo gibi megalopollerin mimarisi ve şehir planı, bir dizi korunaklı ve yalıtılmış iç mekân yaratarak, kamusal giriş ve etkileşimi farklı insanların rastgele karşılaşmalarının bile önüne geçecek derecede sınırlamayı amaçlamaktadır.⁸ Bir başka seçenek olarak, Paris banliyölerinin nasıl olup da etkileşim ya da iletişim yerine yalıtılmışlığı kışkırtan bir dizi düzensiz ve belirsiz mekân haline geldiğini düşünün. Kamusal mekânlar öylesine özelleşmiştir ki, artık toplumsal örgütlenmeyi özel ve kamusal mekânlar ya da içerisi ve dışarıları arasındaki bir diyalektiğe göre anlamak imkânı ortadan kalkmıştır. Modern liberal politikanın mekânı kaybolmuştur; bu açıdan bakıldığında, postmodern ve emperyal toplumumuz politik olanın yokluğuyla tanımlanır. Aslında, politikanın aktüel mekânı silinmiştir.

Bu bakımdan Guy Debord'un gösteri toplumu analizi, yazılışından otuz kırk yıl sonra çok daha yerinde ve önemli görünüyor.⁹ Emperyal toplumda gösteri virtüel bir mekân, daha doğrusu politikanın bir *yok-yeridir*. Gösteri aynı anda öylesine birleşmiş ve yayılmış haldedir ki, içeriği dışarıdan –doğal olanı toplumsaldan, özeli kamusalardan– ayırmak imkânsız hale gelmiştir. Liberal kamusal nosyonu, yani başkalarının huzurunda eylemde bulunduğumuz dışarıdaki yer, hem evrenselleştirilmiş (çünkü artık biz her zaman başkalarının gözünün önündeyiz, güvenlik kameralarıyla izleniyoruz), hem de gösterinin virtüel mekânları içinde tasfiye edilmiş ya da aktüel olmaktan çıkarılmıştır. Dışarısının sonu liberal politikanın da sonudur.

Son olarak, askeri anlamda da artık bir dışarı yoktur. Francis Fukuyama günümüzdeki tarihsel geçişin tarihin sonuna gelinmesi olgusuyla tanımlandığını iddia ederken, büyük çatışmalar çağının sona ermesini kastediyordu: Egemen güç artık kendi Ötekisiyle karşılaşmayacak ve artık kendi dışarıyla karşı karşıya kalmayacak, daha ziyade kendine layık alan olarak gördüğü bütün yerküreyi yutacak biçimde sınırlarını yavaş yavaş genişletecektir.¹⁰ Emperyalist, emperyalistler ara-

1994] kitabında geliştirdiği politik nosyonunu düşünüyoruz.

8. Los Angeles için, bkz. Mike Davis, *City of Quartz* (Londra: Verso, 1990), s. 221-263. Sao Paulo için, bkz. Teresa Caldeira, "Fortified Enclaves: The New Urban Segregation", *Public Culture*, no. 8 (1996); 303-328.

9. Bkz. Guy Debord, *Society of the Spectacle*, çev.: Donald Nicholson-Smith (New York: Zone Books, 1994).

10. Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man* (New York: Free Press,

sı ve anti-emperyalist savaşlar bitmiştir. Bu tarihin sonu barışın hükümlanlığı çağını başlatmıştır. Daha doğrusu küçük ve iç çatışmalar çağına girmiş bulunuyoruz. Los Angeles ve Granada'dan Mogadişu ve Saraybosna'ya, her emperyal savaş bir iç savaştır, bir polis eylemidir. Aslında iktidarın iç ve dış kolları arasındaki (orduyla polis, CIA'le FBI arasındaki) görev bölüşümü giderek bulanıklaşıp belirsizleşmektedir.

Bize göre Fukuyama'nın işaret ettiği tarihin sonu, modernliğin merkezindeki krizin, modern egemenliğin temeli ve varlık nedeni olan tutarlı ve tanımlayıcı çatışmanın sonuna işaret ediyor. Tarih tam olarak ve ancak Hegelci terimlerle anlaşıldığı oranda, yani bir çelişkiler diyalektığının, bir mutlak olumsuzlama ve boyunduruk oyununun hareketi olarak görüldüğünde sona ermiştir. Modern çatışmaları belirleyen ikilikler bulanıklaşmıştır. Modern egemen Kendilik'in sınırlarını çizebilecek olan Öteki parçalanıp dağılmıştır ve artık egemenlik mekânını sınırlayabilecek bir dışarısı kalmamıştır. Dışarısı krize tutarlı bütünlüğünü vermiş olan şeydir. Bugün ABD ideologlarının tek ve birleşik bir düşman tespit etmeleri giderek zorlaşmaktadır; buna karşın, her yerde küçük ve ele avuca sığmaz düşmanlar vardır.¹¹ Modernlik krizinin sonu minik ve tanımsız krizlerin çoğalmasına, bizim tercih ettiğimiz deyişle bir hep-krize [omni-crisis] yol açmaktadır.

Burada, kapitalist piyasanın her zaman içerisi ve dışarısı arasındaki her türlü bölünmeye karşı işleyen bir makine olduğunu hatırlatmak yararlı olacaktır (bu noktaya Bölüm 3.1'de döneceğiz). Kapitalist piyasanın önüne çeşitli engeller ve dışlamalar çıkar, ama o her zaman daha çoğunu kendi alanına alma uğraşından vazgeçmez. Kâr ancak sözleşme, anlaşma, mübadele ve ticaretle yaratılabilir. Dünya piyasasının gerçekleşmesi bu eğilimin vardığı son nokta olacaktır. İdeal biçimiyle dünya piyasası için bir dışarısı yoktur; bütün yerküre onun alanıdır.¹² Bu yüzden dünya piyasasını emperyal egemenliği anlamak için bir model olarak kullanabiliriz. Belki de, tıpkı Foucault'nun Panoptikon'u

1992) [*Tarihin Sonu ve Son İnsan*, çev.: Zülfü Dicleli, Gün Yay., 1999].

11. "Savaş makinesinin [...] bakışının, yeni tür bir düşman, bir başka devlet ya da bir başka rejim olmayan bir düşman, 'l'ennemi quelconque' [herhangi bir düşman] üzerine çevrildiğini görüyoruz." Gilles Deleuze ve Felix Guattari, *A Thousand Plateaus*, çev.: Brian Massumi (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987), s. 422.

12. Kuşkusuz dünya pazarında sermaye ve mal akışının asgariye indiği yoksul bölgeler vardır. Bazı durumlarda bu yoksulluk (Irak'a uygulanan ticaret ambargosunda olduğu gibi) açıkça politik bir karar sonucu belirlenir, bazı durumlarda ise (Sahra altı Afrika'daki devresel sefalet ve kıtlık gibi) küresel sermayenin iç mantığından kaynaklanır. Ama her durumda bu bölgeler dünya pazarına bir dışarı oluşturmaz. Daha ziyade bu bölgeler küresel ekonomik hiyerarşinin en alt tabakaları olarak dünya pazarı içinde işlev görürler.

modern iktidarın diyagramı olarak tanınması gibi, dünya piyasası –gerçekte bir mimari olmaktan çok bir anti-mimari olmasına rağmen– emperyal iktidarın diyagramı olarak çok faydalı olabilir.¹³

Modernliğin çizgili uzamı sürekli olarak kendi dışarıısıyla diyalektik bir etkileşim içinde olan ve bu etkileşim üzerine kurulan *mekânlar* oluşturmıştır. Buna karşılık, emperyal egemenliğin uzamı pürüzsüzdür. Modern sınırların ikili bölünmelerinden ve çizgilerinden kurtulmuş izlenimi veren bu uzam aslında o kadar çok sayıda fay hattı tarafından kesilmiştir ki, sürekli ve tek-tip bir uzam olarak görünür. Bu anlamda, modernliğin açıkça tanımlanmış krizi, yerini emperyal dünyanın hep-krizine bırakır. İmparatorluğun bu pürüzsüz uzamında hiçbir iktidar yeri yoktur; iktidar her yerde ve hiçbir yerededir. İmparatorluk bir *ou-topia*, daha doğrusu bir *yok-yer*dir.

B. EMPERYAL İRKÇILIK

Modern egemenlikten emperyal egemenliğe geçişin bir göstergesi, toplumumuzda ırkçılığın biçiminde görülen değişimdir. Her şeyden önce ırkçılığın genel çizgilerini tespit etmenin giderek güçleştiğini belirtmek zorundayız. Aslında politikacılar, medya ve hatta tarihçiler sürekli olarak modern toplumlarda –köleliğin sona ermesinden kolonyalizme karşı mücadelelere ve sivil haklar hareketlerine giden dönemde– ırkçılığın hızla azalmakta olduğunu anlatırlar. Irkçılığın belli özgün geleneksel pratikleri kuşkusuz azalmıştır ve Güney Afrika’da apartheid yasalarının kaldırılmasını bütün bir ırk ayrımı çağının simgesel kapanışı olarak görmek cazip gelebilir. Gelgelelim, bize göre ırkçılık gerilememiştir, tam tersine çağdaş dünyada hem genişlik hem de şiddet bakımından fiilen ilerlemeler kaydetmektedir. *Modern* ırkçılığın paradigması olarak (Güney Afrika’da, kolonyal kentte, ABD’nin güneydoğusunda ya da Filistin’deki) Manikeist bölünmeleri ve dışlayıcı katı pratikleri alacak olursak, sormamız gereken şey *postmodern* ırkçılık biçiminin ve günümüz emperyal toplumundaki stratejilerinin ne olduğudur.

Birçok yazar bu geçişi ırkçılığın hâkim teorik biçiminde bir değişik-

13. Foucault’nun diyagram kavramının mükemmel bir açıklaması için, bkz. Gilles Deleuze, *Foucault*, çev.: Seàn Hand (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988), s. 34-37.

* Deleuze ve Guattari bilgisayar ortamındaki iletişimin iki farklı örgütlenmesini anlatmak için çizgili uzam (striated space) ve pürüzsüz uzam (smooth space) kavramlarını kullanırlar. Çizgili uzam, reel dünyaya öykünen, belli bir amaca yönelik yollar-dan, çizgilerden oluşmuş, merkezi bir örgütlenmedir. Pürüzsüz uzam ise akışkan, rizomatik ve açık uçlu bir uzamdır. (ç.n.)

lik, biyoloji temelli ırkçılık teorisinden kültür temelli bir ırkçılık teorisine geçiş olarak betimliyor. Hâkim olan modern ırkçı teori ve onun getirdiği ayrımcı pratikler ırklar arasındaki özsel biyolojik farklılıkları merkeze almıştır. Kan ve genler irksal farklılığın somut tözü olarak ten rengindeki farklılıkların arkasında durur. Madun halklar böylelikle (en azından zımnen) insandan başka bir şey, farklı bir varlık düzeni olarak anlaşıyordu. Bu biyoloji temelli modern ırkçı teoriler ontolojik bir fark –varlık düzeninde zorunlu, ezeli ve karşı konulmaz bir çatlak– ima eder ya da ararlar. Dolayısıyla, bu teorik konuma yanıt olarak, modern ırkçılık-karşıtlığı biyolojik özcülük nosyonunu reddeder ve ırklar arasındaki farklılıkların toplumsal ve kültürel kuvvetler tarafından kurulduğunu iddia eder. Bu modern ırkçılık-karşıtı teorisyenler toplumsal inşaıcılığın [social constructivism] bizi biyolojik belirlenimin deli gömleğinden kurtaracağı inancıyla hareket ederler: Eğer farklılıklarımız toplumsal ve kültürel olarak belirlenmişse, bütün insanlar ilke olarak eşittir, tek bir ontolojik düzene tabidir ve tek bir doğaya sahiptir.

Ne var ki, İmparatorluğa geçişle birlikte biyolojik farklılıkların yerini irksal nefret ve korkunun anahtar temsilleri olarak sosyolojik ve kültürel gösterenler aldı. Bu biçimiyle emperyal ırkçı teori modern ırkçılık karşıtlığına arkadan saldırır ve fiili olarak onun argümanlarını seçip kullanıma sokar. Emperyal ırkçı teori ırkların yalıtılabilir biyolojik birimler oluşturmadığı ve doğanın farklı insan ırklarına bölünemeyeceği görüşlerine katılır. Yine bu teori bireylerin davranışlarının, yetilerinin ya da eğilimlerinin kanlarının ya da gen yapılarının değil, tarihsel bakımdan belirlenmiş farklı kültürlere ait oluşlarının sonucu olduğu görüşüne de katılır.¹⁴ Böylelikle farklılıklar sabit ve değişmez olmaktan çıkar ve toplumsal tarihin olumsal sonuçları haline dönüşür. Emperyal ırkçı teori ve modern ırkçılık-karşıtı teori gerçekte büyük oranda aynı şeyi söyler ve bu bakımdan onları ayırmak zordur. Aslında tam da bu göreci ve kültürel argüman zorunlu olarak ırkçılık-karşıtı var sayıldığı için, toplumumuzun tamamının hâkim ideolojisi ırkçılığa karşıymış gibi ve emperyal ırkçı teori de hiç ırkçı değilmiş gibi görünür.

Bununla birlikte, emperyal ırkçı teorisinin nasıl işlediğine daha yakından bakmamız gerekiyor. Étienne Balibar yeni ırkçılığı farklılık temelli bir ırkçılık, irksız bir ırkçılık, ya da daha özele inersek biyolojik

14. Bkz. Étienne Balibar, "Is There a 'Neo-Racism'?" Étienne Balibar ve Immanuel Wallerstein, *Race, Nation, Class* (Londra: Verso, 1991), s. 17-28; alıntı, s. 21. Avery Gordon ve Christopher Newfield liberal ırkçılık olarak çok benzer bir şeyi tarif ediyorlar; bu tür ırkçılık ağırlıklı olarak "ırkçı sonuçlara verilen destekle bir arada var olan bir ırkçılık karşıtlığı" olarak tanınır. Bkz. "White Mythologies", *Critical Inquiry*, 20, no. 4 (Yaz 1994), s. 737-757, alıntı s. 737.

ırk kavramına dayanmayan bir ırkçılık olarak adlandırıyor. Balibar'a göre biyoloji temel ve dayanak olarak terk edilmiş olsa bile, kültür biyolojinin oynadığı role soyunarak boşluğu doldurur.¹⁵ Genelde doğanın ve biyolojinin sabit ve değişmez, kültürün ise biçim verilebilir ve akışkan olduğunu düşünürüz; kültürler tarih içinde değişebilir ve sonsuz sayıda melez yapılar oluşturmak üzere birbirlerine karışabilir. Gelgelelim, emperyal ırkçı teori açısından kültürlerin esnekliği ve bağdaşırlığının katı sınırları vardır. Son tahlilde, kültürler ve gelenekler arasındaki farklılıklar aşılamaz. Emperyal teoriye göre kültürlerin karışmasına izin vermek ya da bu konuda ısrarcı olmak, nafile olduğu kadar tehlikelidir de: Sırlar ve Hırvatlar, Hutular ve Tutsiler, Afro-Amerikalılar ve Koreli-Amerikalılar ayrı tutulmalıdır.

Bir sosyal farklılık teorisi olarak kültürel konum biyolojik olandan daha az "özcü" değildir ya da en azından sosyal farklılık ve ayırım için eşit oranda güçlü bir teorik zemin hazırlar. Ancak bu her şeye rağmen çoğulcu bir teorik konumdur: Bütün kültürel kimlikler ilkesel bakımdan eşittir. Sözü edilen çoğulculuk bu kimlikler ve farklılıklar temelinde davranmayı kabul ettiğimiz, ırklarımıza uygun davrandığımız müddetçe kim olduğumuza dair bütün farklılıkları tanır. Dolayısıyla ırksal farklılıklar ilkesel olarak olumsuzdurlar, ama toplumsal ayrılığın göstergeleri olarak pratikte son derece zorunludurlar. Teoride ırk ya da biyolojinin yerine kültürü koymak böylelikle paradoksal olarak ırkın korunması teorisine dönüşür.¹⁶ ırkçı teorideki bu değişim bize emperyal teorisinin nasıl olup da hem geleneksel olarak ırkçılık-karşıtı bir konum olduğu düşünülen bir konumu benimseyebildiğini, hem de hâlâ güçlü bir toplumsal ayırım ilkesini koruyabildiğini gösteriyor.

Bu noktada emperyal ırkçı teorisinin bir hiyerarşi teorisi değil bir ayırım teorisi olduğunu unutmamamız gerekiyor. Modern ırkçı teori ayırmacılığı zorunlu kılan temel koşul olarak ırklar arasında bir hiyerarşi kurarken, emperyal teori ilkesel olarak farklı ırkların ya da etnik grupların üstünlükleri ya da aşağılıklarına ilişkin hiçbir şey söylemez. Bunu salt olumsal, pratik bir mesele olarak görür. Başka bir ifadeyle, ırksal hiyerarşi toplumsal koşulların bir nedeni olarak değil, sonucu olarak görülür. Örneğin belli bir bölgede Afro-Amerikan öğrenciler uyum

15. Balibar, "Is There a 'Neo-Racism'?", s. 21-22.

16. Bkz. Walter Benn Michaels, *Our America: Nativism, Modernism, and Pluralism* (Durham: Duke University Press, 1995); ve "Race into Culture: A Critical Genealogy of Cultural Identity", *Critical Inquiry*, 18, no. 4 (Yaz 1992), s. 655-685. Benn Michaels kültürel çoğulculukta ortaya çıkan ırkçılık türünü eleştirir, ama bunu öyle yapar ki sanki yeni bir liberal ırkçılığı destekler. Gordon ve Newfield'in bu çalışmayla ilgili yaptığı "White Mythologies"de yayımlanan mükemmel eleştiriye bakınız.

testlerinde Asyalı-Amerikan öğrencilere göre her zaman daha düşük notlar alırlar. Emperyal teori bu durumu herhangi bir ırksal geriliğe değil kültürel farklılıklara bağlar: Asyalı-Amerikan kültürü eğitime daha çok önem verir, öğrencileri gruplar halinde çalışmaya teşvik eder vb. Farklı ırklar hiyerarşisi ancak *a posteriori* şekilde, kişilerin kültürlerinin bir sonucu olarak, yani performanslarına bakılarak belirlenir. O halde, emperyal teoriye göre, ırksal maduniyet teorik bir soru değildir ve serbest rekabet yoluyla, bir tür kültürel pazar meritokrasisi yoluyla doğar.

Elbette ırkçı pratik illa ki ırkçı teorinin kendi hakkındaki anlayışına uymaz; bu noktaya kadar biz teoriyle pratik arasında bir uygunluk var saydık. Oysa bizim açımızdan bakıldığında açıkça görülecektir ki, emperyal ırkçı pratik merkezi bir destekten yoksun kalmıştır: Artık modern ırksal dışlama pratiklerinin temeli olarak görülen bir ırksal üstünlük teorisi yoktur. Öte yandan Gilles Deleuze ve Félix Guattari'ye göre, "Avrupa ırkçılığı [...] hiçbir zaman dışlama ya da birilerini Öteki olarak tasarlama üzerinden yürütülmemiştir [...] Irkçılık Beyaz-Erkek simasına göre sapma oranları belirlenerek yürütülür; bu, uyumsuz özellikleri giderek dışmerkezli ve geriye dönük dalgalarla bütünleştirme çabasıdır [...] Irkçılık açısından bakıldığında, dışarıyı olmadığı gibi dışarıda kalan insan da yoktur."¹⁷ Deleuze ve Guattari bizi ırkçı pratiği ikili bölünmelere ve dışlamaya göre değil, farklılık temelli bir işleme stratejisine göre anlamaya zorlar. Hiçbir kimlik Öteki olarak tasarlanmamıştır; hiç kimse alandan dışlanmaz ve dışarıyı yoktur. Nasıl ki emperyal ırkçı teori insan ırkları arasında hiçbir özsel farklılığı kendine dayanak noktası yapamıyorsa, emperyal ırkçı pratik de ırksal Öteki olanı dışlayarak hareket edemez. Beyaz üstünlüğü daha ziyade önce değişkenliği ele alma ve ardından farklılıkları beyazlıktan sapma oranlarına göre yukarıdan aşağıya sıralama yoluyla işler. Bunun nefretle, yabancı korkusuyla, bilinmeyen Öteki'yle hiçbir ilişkisi yoktur. Bu, yakınlıktan doğmuş ve komşunun farklılık oranları aracılığıyla geliştirilmiş bir nefrettir.

Bu demek değildir ki toplumlarımızda ırksal dışlamalar görülmez; kuşkusuz kentsel alanlar ve tüm yerküre ırksal sınır çizgileriyle sayısız bölgeye ayrılmıştır. Burada asıl önemli nokta, ırksal dışlamanın genel olarak farklılık temelli bir işleme sonucunda doğmuş olmasıdır. Başka bir ifadeyle, apartheid ya da Jim Crow yasalarını ırksal hiyerarşinin paradigması olarak koymak bugün için bir hatadır ve belki geçmiş söz konusu olduğunda da yanıltıcıdır. Farklılık yasalarda yazılı değildir ve

17. Deleuze ve Guattari, *A Thousand Plateaus*, s. 178.

başkalık dayatması Ötekilik noktasına kadar dayanmaz. İmparatorluk farklılıkları mutlak terimlerle düşünmez, ırksal farklılıkları hiçbir zaman doğanın bir farklılığı olarak koymaz. Söz konusu olan hep bir derece farklılığıdır; farklılık zorunlu değil, her zaman için rastlantısaldır. Ast-üst ilişkileri daha değişken ve esnek olan, ama yine de istikrarlı ve acımasız ırksal hiyerarşiler yaratan gündelik pratik rejimleri içinde hayata geçirilir.

210 Emperyal ırkçılığın biçim ve stratejileri, daha genel olarak modern egemenlik ile emperyal egemenlik arasındaki karşıtlığı yakından görmemizi sağlar. Kolonyal ırkçılık, modern egemenliğin ırkçılığı, farklı olanı önce uç noktaya iter ve sonra Öteki'ni Kendilik'in olumsuz temeli olarak yeniden ayağa diker (bkz. Bölüm 2.3). Bir halkın modern inşası bu operasyonla çok yakından ilgilidir. Bir halk basitçe ortak bir geçmiş ve paylaşılan arzular ya da potansiyellere göre değil, asıl olarak onun kendi Ötekisi ile, dışarısı ile olan diyalektik ilişkisi içinde tanımlanır. (Diasporada olsun ya da olmasın) bir halk her zaman (ister virtüel isterse aktüel) bir yere göre tanımlanır. Buna karşılık emperyal düzenin bu diyalektikle uzaktan yakından ilgisi yoktur. Emperyal ırkçılık ya da farklılık temelli ırkçılık ötekileri kendi sınırları içine alır ve sonra bu farklılıkları bir kontrol sistemi içinde yönetir. Halklara ilişkin sabit ve biyolojik nosyonlar böylelikle akışkan ve şekilsiz bir çokluk içinde çözülür; bu çokluk kuşkusuz çatışma ve uzlaşmazlık çizgileri boyunca yayılır, ama hiçbir çizgi sabit değildir ve daimi sınırlar oluşturmaz. Emperyal toplumun yüzeyi durmaksızın öylesine değişir ki, her türlü yer nosyonunu istikrarsız hale getirir. Modern ırkçılığın merkezi uğrağı onun sınırında, içerisi ve dışarısı arasındaki küresel antitez içinde yer alır. Yaklaşık yüz yıl kadar önce Du Bois'ın dediği gibi, XX. yüzyılın sorunu ırk sınırı sorunudur. Buna karşılık, belki de gözünü XXI. yüzyıla dikmiş olan emperyal ırkçılık farklılıklar oyununa ve sürekli olarak genişleyen alanı içindeki mikro-çatışmaların idaresine dayanır.

C. ÖZNELLİĞİN MEYDANA GELMESİ VE BOZULMASI ÜZERİNE

Dışarıyla içerisi arasındaki ayrımın giderek yok olması, öznenliğin toplumsal üretimi açısından önemli anlamlar taşır. Kurumsal analizler üzerine modern toplumsal teorinin ileri sürdüğü merkezi ve en bildik tezlerden birine göre, öznenlik önceden verili ve kökensel olmayan, en

azından belli bir oranda toplumsal kuvvetler alanında oluşmuş bir şeydir. Bu anlamda, modern toplumsal teori tedrici bir biçimde her tür toplum-öncesi öznellik nosyonunun içini boşaltmış ve öznenin üretimi- ni hapishane, aile, fabrika ve okul gibi belli başlı toplumsal kurumların işleyiş mekanizmalarına yerleştirmiştir.

Bu üretim sürecinin iki özelliği üzerinde durmamız gerekiyor. Birinci olarak, öznellik daimi bir toplumsal meydana getirme sürecidir. Patron işyerinde ya da lise müdürü okul koridorunda sizi selamladığında bir öznellik şekillenir. Kurum bağlamındaki özne için tasarlanmış maddi pratikler (ister diz çökerek dua etmek, isterse çocuk bezi değiştirmek olsun) öznellik üretim süreçleridir. O halde, dönüşlü bir biçimde, özne bizatihi kendi eylemleriyle işlenir, meydana getirilir. İkinci olarak, kurumlar her şeyden önce öznellik üretiminin yapılacağı (ev, kilise, sınıf, dükkân gibi) özel bir yer sağlar. Modern toplumun çeşitli kurumları öznellik fabrikalarından menkul bir takımada olarak görülmelidir. Birey yaşamı boyunca belli bir çizgiyi izleyerek (okuldan, kışlaya, oradan da fabrikaya) çeşitli kurumlara girip çıkar ve onlar tarafından biçimlendirilir. İçerisi ve dışarısı ilişkisi temeldir. Her kurumun kendi öznelleştirme kuralları ve mantığı vardır: “Okul size ‘artık evde değilsin’, ordu da ‘artık okulda değilsin’ der.”¹⁸ Bununla birlikte, birey her kurumun duvarları içinde en azından kısmen öteki kurumların kuvvetlerine karşı korunur; cemaat içinde normalde aile kuralları geçmez, evde de normalde fabrika disiplini işlemez. Sınırları açıkça belli olan bu kurumsal yer, üretilen öznelliklerin düzenli ve sabit biçimine [form] yansır.

Emperyal topluma geçişte modern koşulun ilk özelliği kesinlikle hâlâ geçerlidir, yani öznellikler hâlâ toplum fabrikasında üretilir. Aslında toplumsal kurumlar her zamankinden daha yoğun bir biçimde öznellik üretir. Denebilir ki, modern toplumsal inşa teorisi uçlara götürüldüğü ve bütün öznelliklerin yapay olduğu kabul edildiği zaman post-modernizm ortaya çıkar. Ama bugün, hemen herkesin söz konusu kurumların her yerde kriz içinde olduğunu ve sürekli parçalandığını söylediği bir dönemde, bu nasıl mümkündür? Bu genel kriz hali illa ki kurumların artık öznellik üretmediği anlamına gelmez. Değişen daha çok ikinci koşuldur, yani öznenin üretim yeri artık aynı şekilde tanımlanmaz. Başka bir deyişle kriz, kurumların sınırlı uzamını belirlemek için kullanılan çitlerin yıkıldığı anlamına gelir; öyle ki, bir zamanlar ağırlıklı olarak kurumsal duvarlar içinde işleyen mantık şimdi toplumsal

alanın tamamına yayılmıştır. İçerisi ve dışarıyı ayırt edilemez hale gelmektedir.

212

Kurumlardaki bu hep-kriz farklı örneklerde farklı görünümser sergiler. Örneğin, ABD nüfusunun sürekli azalan orana sahip bir bölümü çekirdek ailede, sürekli artan orana sahip bir bölümü de hapishanelerde yaşıyor. Buna rağmen her iki kurum da, yani hem çekirdek aile hem de hapishane, etkinlik alanlarının giderek belirsizleşmesi anlamında kriz içindedir. Çekirdek ailedeki krizin ataerkil güçlerde bir gerilemeye yol açtığı söylenemez. Tam tersine, “aile değerleri” söylemleri ve pratikleri toplumsal alan boyunca her yerde görünür. Eski bir feminist slogan olan “kişisel olan politiktir” öylesine tersine çevrilmiştir ki, kamusal ve özel arasındaki sınırlar parçalanmış ve “mahrem kamusal alan”ın her yanında kontrol mekanizmaları harekete geçmiştir.¹⁹ Benzer bir biçimde, hapishanenin krizi hapisçi mantık ve tekniklerin giderek öteki toplumsal alanlara yayılması demektir. Emperyal toplumda öznellik üretimi eğilim olarak herhangi bir özgün yerle sınırlı değildir. Her zaman aile içinde, her zaman okulda, her zaman hapishanede vb olabilirsiniz. Demek ki bu genel çöküş sürecinde, kurumların işleyişi hem daha yoğun hem de daha yaygındır. Kurumlar dağılmalarına rağmen çalışır, belki de ne kadar dağılırsa o kadar iyi çalışır. Üretim yerinin belirsizliği üretilen özne *biçimlerinin* belirlenimsizliğine denk düşer. O halde emperyal toplumsal kurumlar akışkan bir öznelere meydana getirme ve bozma süreci içerisinde görülebilir.

Bu geçiş hâkim ülkeler ve bölgelerle sınırlı olmayıp farklı oranlarda dünya çapında genellik kazanmaktadır. Kolonyal yönetime mazeret arayanlar, kolonilerde toplumsal ve politik kurumlar, yeni bir uygar toplumun iskeletini oluşturacak kurumlar inşa edilmesini her zaman sevinçle karşılamışlardır. Modernleşme sürecinde en güçlü ülkeler bağımlı ülkelere kurumsal biçimler ihraç ederken, mevcut postmodernleşme sürecinde *ihraç edilen şey kurumların genel krizidir*. İmparatorluğun kurumsal yapısı, içinde bir virüs taşıyan yazılım programına benzer; öyle ki, bu yapı etrafındaki kurumsal biçimleri sürekli olarak değiştirir ve bozar. Emperyal kontrol toplumu eğilim olarak her yerde günlük düzenin parçasıdır.

19. Bkz. Lauren Berlant, *The Queen of America Goes to Washington City: Essays on Sex and Citizenship* (Durham: Duke University Press, 1997). Yazarın “kişisel olan politiktir” sloganının gerici bir biçimde tersine çevrilmesine ilişkin yorumu için, bkz. s. 175-180. Yine yazarın “mahrem kamusal alan” üzerine yaptığı mükemmel analiz için, bkz. s. 2-24.

Genel emperyal komuta aygıtı gerçekte üç ayrı uğraktan oluşur: Bunların biri içleyici, diğeri farklılık temelli ve üçüncüsü idaridir. İlk uğrak İmparatorluğun yüce gönüllü, liberal yüzüdür. Irkına, inancına, rengine, toplumsal cinsiyetine ya da cinsel yönelimine bakılmaksızın herkes İmparatorluk sınırlarından içeri buyur edilir. İçleyici uğrağında İmparatorluk farklılıklara kördür, kesinlikle hiçbir fark gözetmeksizin herkesi kabul eder. İmparatorluk, esnemeyen ya da başa çıkılamayan, bu nedenle de toplumsal çatışmalara yol açabilecek olan farklılıkları bir kenara koyarak evrensel bir işleme mekanizması yaratır.²⁰ Farklılıkları bir kenara bırakmak farklılıkları özsel olmayan ya da görelî şeyler olarak görme-²¹³ mizi ve farklılıkların olmadığı değil, onları görmezden geldiğimiz bir durum tasavvur etmemizi gerektirir. Bir cehalet peçesi, evrensel bir kabulün yolunu açar. İmparatorluk bu farklılıklara ilgisiz olduğunda ve kurucu unsurlarını farklılıkları bir kenara koyacak şekilde davranmaya zorladığında, emperyal uzamın tamamında bir örtüşen uzlaş [overlapping consensus] var olabilir. Farklılıkları bir kenara koymak aslında çeşitli kurucu öznelerdeki potansiyeli alıp götürmek anlamına gelir. Sonuçta ortaya birbirini etkisiz hale getiren güçlerin kamusal alanı çıkar ve bu alan İmparatorluğun özünü oluşturan bir evrensel hak nosyonu kurup onu meşrulaştırır. İçleyici ve etkisizleştirici farksızlık yasası, emperyal yönetim koşullarında olan ve olabilecek bütün öznelerle eşit olarak uygulanması anlamında evrensel bir temeldir. Demek ki, bu ilk uğraktan İmparatorluk bir evrensel bütünleştirme makinesi, gördüğü herkesi barışçı bir tavırla davet eden sonsuz iştahla açılmış bir ağızdır. (Yoksullarını, açlarını, ezilmiş kitlelerini... bana ver.) İmparatorluk ötekileri uzağa itmek için sınırlarını güçlendirmez, aksine güçlü bir anaför gibi ötekileri barışçı düzenine çeker. Farklılıkları ve sınırları bastıran ya da bir kenara koyan İmparatorluk, içindeki öznelliklerin hiçbir ciddi direniş ya da çatışmayla karşılaşmaksızın kaydıkları pürüzsüz bir uzam yaratır.

Emperyal kontrolün ikinci uğrağı, farklılık temelli uğrağı, emperyal alana kabul edilen farklılıkların olumlanmasını içerir. Tüzel açıdan farklılıkların bir kenara atılması gerekirken, kültürel açıdan farklılıklar kutlanır. Artık biyolojik ve özsel değil, kültürel ve olumsal görüldükleri için, bu farklılıkların İmparatorluğun içleyici mekanizmasını nitele-

20. Liberal İmparatorluk düzeni John Rawls'un önerdiği türden bir "örtüşen uzlaş" yaratır; bu tür uzlaşta, herkesten hoşgörü adına "kapsamlı doktrinler"ini bir kenara bırakmaları istenir. Bkz. John Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993). Bu kitabın eleştirel bir değerlendirmesi için, bkz. Michael Hardt, "On Political Liberalism", *Qui Parle* 7, no. 1 (Güz/Kış 1993), 140-149.

yen ortaklık ya da örtüşen uzlaşısı ana eksenine zarar vermediği düşünülür. Bunlar çatışma yaratmayan, gerektiğinde bir kenara atabileceğimiz türden farklılıklardır. Örneğin, Soğuk Savaş'ın sona ermesinden bugüne, ABD, BM ve öteki küresel organların sıkı destekleriyle sosyalist ve eski sosyalist ülkelerdeki etnik kimlikler etkin bir biçimde (yeniden) yaratılmaktadır. Yerel diller, geleneksel yer adları, sanatlar, el zanaatları vb sosyalizmden kapitalizme geçişin önemli bileşenleri olarak kutlanmaktadır.²¹ Bu farklılıklar, kontrol dışı çatışmalara neden olmak yerine barışçıl bölgesel kimliklerin birer gücü olarak işlev görecekları varsayımıyla, "politik" değil "kültürel" farklılıklar olarak ele alınıyor. Benzer bir biçimde, ABD'de çok-kültürcülüğe resmi destek sağlayan birçok kurum evrensel işleme şemsiyesi altında geleneksel etnik ve kültürel farklılıkların kutlanışını içeriyor. Genelde, İmparatorluk farklılıklar yaratmıyor, verili olanı alıyor ve onunla birlikte çalışıyor.

214 Farklılık temelli emperyal kontrol uğrağının ardından, bu farklılıkların genel bir komuta ekonomisi içinde idaresi ve kademelendirilmesi gelir. Kolonyal iktidar saf, ayrı kimlikleri tespit etmekle uğraşırken, İmparatorluk hareket ve karışma devreleri üzerinde çalışır. Kolonyal aygıt karışık, ayrı parçaların eritildiği bir tür potayken, emperyal kontrol toplumu "anbean, durmaksızın kendini değiştiren bir yap-boz tahatası ya da bir noktadan diğerine kalıp değiştiren bir süzgeç gibi" sürekli ayar değiştirerek işler.²² Kolonyal olan, tek çözümlü basit bir denklem ortaya koyar; emperyal olan ise sürekli değişen ve her zaman eksik ama yine de etkili bir dizi çözümü kabul eden çoklu değişkenler karmaşasıyla karşı karşıyadır.

O halde, belli bir anlamda kolonyal olan daha ideolojik, emperyal olan ise daha pragmatik olarak düşünülebilir. Emperyal stratejinin bir örneği olarak XX. yüzyıl başlarındaki New England fabrikalarını ve Apalaşlar kömür madenlerini düşünün. Fabrikalar ve madenler, çeşitli Avrupa ülkelerinden yeni göç etmiş, beraberlerinde sıkı işçi militanlığı geleneğini getiren insanların emeğine bağlıydı. Bununla birlikte, patronlar potansiyel olarak patlamaya hazır bu işçi karışımını bir araya toplamaktan çekinmediler. Aslında patronlar her bir fabrikada ve her bir madende farklı ulusal kökenli işçilerin dikkatlice hesaplanmış oranda bir araya getirilmesinin güçlü bir denetim formülü olduğunu görmüşlerdi. Her çalışma grubundaki dilsel, kültürel ve etnik farklılık-

21. Örneğin Çin'de etnik kimliklerin (yeniden) yaratılması üzerine, bkz. Ralph Litzinger, "Memory Work: Reconstituting the Ethnic in Post-Mao China", *Cultural Anthropology*, 13, no. 2 (1998), s. 224-255.

22. Gilles Deleuze, "Postscript on Control Societies", *Negotiations*, çev.: Martin Joughin (New York: Columbia University Press, 1995), s. 177-182; alıntı s. 179.

lar istikrar sağlıyordu, çünkü bunlar işçi örgütleriyle mücadelede bir silah olarak kullanılabilirdi. Potanın kimlikleri eritmemesi ve her bir etnik grubun kendi farklılıklarını koruyarak ayrı bir cemaat şeklinde yaşamını sürdürmesi patronların çıkarınaydı.

Çok benzer bir stratejiyi yakın tarihlerde herhangi bir Orta Amerika muz plantasyonundaki işçi yönetimi pratiklerinde görebiliriz.²³ İşçiler arasındaki çoklu etnik bölünmeler çalışma sürecinde bir kontrol unsuru olarak işlev görür. Ulus-üstü şirket –Avrupa ve Afrika kökenlilerden tutun, farklı Amerikan yerli gruplarına kadar– her bir etnik işçi grubuna farklı yöntemlerle yaklaşp farklı oranlarda sömürü ve baskı uygular. Farklı etnik köken ve kimlik profillerinin yanı sıra, işçiler arasındaki uzlaşmaz çelişkiler ve bölünmelerin kârı artırdığı ve denetimi kolaylaştırdığı görülmüştür. Yalnızca Avrupa’da değil Afrika, Asya ve Amerika kıtalarında da XX. yüzyıl sonunda etnik ve ulusal farklılıkların yeniden ortaya çıkışı, İmparatorluğun karşısına sürekli bir akış halinde olan sayısız değişkenli çok daha karmaşık bir denklem çıkarmıştır. Bu denklemin tek bir çözümünün olmaması hiç de dert değildir. Tam tersine: Olumsuzluk, hareketlilik ve esneklik İmparatorluğun gerçek gücüdür. Emperyal “çözüm”, bu farklılıkları yoksamak ya da küçültmek değil, aksine onları olumlamak ve etkili bir komuta aygıtı içinde düzenlemek olacaktır.

Bu yüzden emperyal stratejinin doğru formülü “böl ve fethet” değildir. İmparatorluk genellikle bölünme yaratmak yerine var olan ya da potansiyel farklılıkları tanır, onları yüceltir ve genel bir komuta ekonomisi içinde düzenler. İmparatorluğu üç buyruğu şudur: İçine al, farklılaştır, yönet.

E. KRİZDEN BOZULMAYA

İkinci bölümün başında kriz olarak modern egemenlik nosyonunu geliştirmiştik; buradaki kriz, bir yanda arzunun içkin kuvvetlerinin alayla ve çokluğun ortak faaliyetiyle öte yanda bu kuvvetleri kontrol altına almak ve onlara bir düzen dayatmak isteyen aşkın otorite arasındaki sürekli çatışma temelinde tanımlanan bir krizdi. Buna karşılık, şimdi emperyal egemenliğin merkezi bir çatışma etrafında değil, esnek bir mikro-çatışmalar ağı aracılığıyla örgütlendiğini görebiliyoruz. Emperyal toplumun çelişkileri ele gelmez; bunlar çoğalan ve bir yere ait ol-

23. Bkz. Phillipe Bourgois, *Ethnicity at Work: Divided Labor on a Central American Banana Plantation* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1989).

mayan çelişkilerdir ve her yerdedir. O halde, emperyal egemenliği tanımlayan kavram kriz değil hep-kriz, ya da bizim deyişimizle bozulma olabilir. İmparatorluğun ilk anından itibaren yoz ve çürük olması, Polybius'tan Montesquieu ve Gibbon'a klasik yazının bulunduğu ortak noktadır.

216 Bu terminoloji kolaylıkla yanlış anlaşılabilir. Şu noktayı aydınlatmak önemlidir: Emperyal egemenliği çürüme olarak tanımlarken niyetimiz hiçbir zaman ahlâki bir suçlama yapmak değildir. Günümüz ve modern kullanımıyla bozulma [corruption] kavramı bizim amacımızı anlatma açısından zayıf hale gelmiştir. Bu sözcük şimdilerde genel olarak ahlâki, iyi ve saf olandan sapmış olanı anlatıyor. Biz ise kavramı daha ziyade hiçbir ahlâki vurgusu olmayan genel bir çözülme ya da mutasyon süreci anlamında kullanmak istiyoruz; bu, kavramın büyük oranda unutulmuş olan antik dönemdeki kullanımıdır. Örneğin Aristoteles bozulmayı bedenlerin bir oluş süreci olarak ele alır ve bu, meydana gelmenin [generation] tamamlayıcısı bir süreçtir.²⁴ O halde, bozulmayı de-jenerasyon [de-generation] olarak, meydana gelme ve oluşmanın zıddı bir süreç, potansiyel olarak uzamları değişime açan bir başkalaşım uğrağı olarak düşünebiliriz. Emperyal bozulma, çözülme ve de-jenerasyondan söz ettiğimizde akla gelen bütün o bildik imgeleri unutmak zorundayız. Burada böyle bir ahlâkçılığın hiçbir yeri yoktur. Daha önemli olan, biçim [form] hakkındaki bir argümandır; başka bir ifadeyle İmparatorluğun bir biçim akışı tarafından –bir formasyon ve deformasyon, meydana gelme ve dejenerasyon gelgitiyle– nitelendiğidir.

Emperyal egemenliğin bozulmayla tanımlandığını söylemek bir yandan İmparatorluğun saf değil melez olduğu, öte yandan da emperyal yönetimin parçalanmayla işlediği anlamına gelir. (Burada bozulma sözcüğünün [corruption] Latince kökü kesindir: *Cum-rumpere*, parçalamak.) Emperyal toplum her zaman ve her yerde parçalanıyor, ama bu demek değildir ki zorunlu olarak yıkıma gidiyor. Bizim anlattığımız modernlik krizi nasıl içkin ya da zorunlu bir çöküşe işaret etmiyorsa, İmparatorluğun çürümesi de hiçbir ereksellik ya da görünürdeki bir son anlamına gelmiyor. Başka bir ifadeyle, modern egemenliğin krizi (1929'da borsanın çöküşüne kriz denmesinde söz konusu olduğu gibi) dönemsel ya da istisnai değildi, modernliğin kuralıydı. Benzer bir biçimde, bozulma emperyal egemenlikte bir sapma değil, onun özü ve

24. Bkz. Aristoteles, *De generatione et corruptione*, çev.: C.J.F. Williams (Oxford: Oxford University Press, 1982). Genelde felsefede meydana gelme ve bozulma kavramlarına ilişkin, bkz. Reiner Schürmann, *Des hégémonies brisées* (Mouvezin: T.E.R., 1996).

yaşam biçimidir. Örneğin emperyal ekonomi tam anlamıyla bozulmay-
la vardır, aksi halde işleyişini sürdüremez. Kuşkusuz, bozulmayı İmpa-
ratorluğun trajik kusuru olarak gören, onsuz İmparatorluğun zafer ka-
zanacağını düşünen bir gelenek vardır: Çok farklı iki örnek olarak Sha-
kespeare ve Gibbon'ı düşünün. Biz bozulmayı rastlantısal olmaktan
çok zorunlu bir şey olarak görüyoruz. Daha doğrusu İmparatorluk bü-
tün ilişkilerin rastlantısal olmasını gerektirir. Emperyal iktidar her tür-
lü belirlenimli ontolojik ilişkinin kopuşu üzerine kurulmuştur. Bozul-
ma sadece herhangi bir ontolojinin yokluğunun işaretidir. Ontolojik
boşlukta, bozulma zorunlu ve nesnel hale gelir. Emperyal egemenlik,
bozulmanın doğurduğu çok sayıdaki çelişki üzerinde yol alır; onu istik-
rara kavuşturan, istikrarsızlıkları, karışımları ve melezlikleri; onu tes-
kin eden, sürekli olarak doğurduğu panik ve endişe ortamıdır. Bozulma
sürekli değişim ve başkalaşım sürecine, temel-karşıtı temele, deontolo-
jik varlık tarzına damgasını vurur.

Böylelikle modern egemenlikten emperyal egemenliğe –halktan
çokluğa, diyalektik muhalefetten melezlik idaresine, modern egemen-
liğin yerinden İmparatorluğun yok-yerine, krizden çürümeye– geçişin
kavramsal göstergesi olan bir dizi ayrıma gelmiş bulunuyoruz.



Ret

*Bartleby yapmamayı tercih ederdi. Herman Melville'in klasik hikâye-
sinin gizi, reddin mutlaklığında yatar. Patronu ondan görevlerini yeri-
ne getirmesini istediğinde, Bartleby sakın bir biçimde sürekli olarak,
"Yapmamayı tercih ederdim" diye tekrarlar. Melville'in karakteri
uzun bir tarihi olan çalışmayı reddetme geleneğinin parçasıdır. Elbet-
te her işçi bir anlamda patronunun otoritesine karşı çıkmayı ister, ama
Bartleby bunu uç noktaya taşır. O sırf şu ya da bu işe itiraz etmediği
gibi, işi reddederken herhangi bir gerekçe de sunmaz; edilgen ve mut-
lak bir şekilde reddeder. Bartleby'nin tutumu, kısmen kendisi son
derece sakın ve durgun olduğundan, ama daha çok da reddi mutlak
olacak kadar belirsiz olduğundan, aslında karşısındakini çaresiz bıra-
kır. Bartleby basitçe yapmamayı tercih eder.*

*Melville'in metafiziğe olan büyük eğilimi düşünüldüğünde, Bart-
leby'nin ontolojik yorumlara davetiye çıkarmasına şaşmamak gerekir.¹*

1. Bkz. özellikle, Gilles Deleuze, "Bartleby, ou la formule", *Critique et clinique* (Pa-
ris: Minuit, 1993), s. 89-114; ve Giorgio Agamben, "Bartleby o della contingenza",
Bartleby: la formula della creazione (Macerata: Quodlibet, 1993), s. 47-92.

Reddi öylesine mutlaktır ki, *Bartleby* tamamen boş, nitelsiz bir adam olarak, ya da Rönesans filozoflarının deyişle *homo tantum*, yani başka bir şey değil de yalnızca insan olarak belirir. Salt edilgenliği ve her türlü tikeli reddedişle *Bartleby* bize bir genel varlık figürü, kendi içinde varlık, başka hiçbir şey olmayan varlık örneği sunuyor. Ve hikâye sürerken o kadar soyunuyor ki –çıplak insanlığa, çıplak hayata, çıplak varlığa o kadar yaklaşıyor ki– sonunda siliniyor, *Manhattan*’ın kötü şöhretli hapisanesi *Tombs*’un dehlizlerinde buhar olup uçuyor.

218 J.M. Coetzee’nin şahane romanı *The Life and Times of Michael K*’nin ana karakteri *Michael K* de bir mutlak ret figürüdür. Ama *Bartleby* hareketsizken ve neredeyse edilgenliği içinde taşlaşmışken, *Michael K* her zaman için ayaklarının üzerinde, hareket halindedir. *Michael K* bir bahçivandır, sade biridir, o kadar sadedir ki bu dünyaya ait değilmiş gibi görünür. İç savaşla bölünmüş kurgusal bir ülkede *Michael K*’nin yolu sürekli olarak tellerle, engellerle ve otoritelerin diktiği kontrol noktalarıyla kesilir; ama o sessizce bunları reddetmeyi başarır ve yoluna devam eder. *Michael K* sadece sürekli hareket etmiş olmak için yoluna devam etmez. Engeller sadece hareketi sekteye uğratmayıp hayatı da durdurur gibi görünür ve bu yüzden *Michael K* hayatın devinimini sürdürmek için onları mutlak anlamda reddeder. Onun gerçekten yapmak istediği balkabağı yetiştirmek ve onların arsızca büyümesini görmektir. *K*’nin otoriteyi reddi *Bartleby*’ninki kadar mutlaktır ve bu mutlaklık ve sadelik onu da ontolojik yalınlık düzlemine oturtur. *K* de çıplak evrenselliğe yaklaşır: “sınıflandırmaların üzerinde ve altında konumlanan bir insan ruhu”,² sadece *homo tantum* varlık.

Bu yalın insanlar ve onların mutlak retleri otoriteye olan nefretimi zi kışkırtır. Çalışmanın ve otoritenin reddi ya da gerçekte gönüllü köleliğin reddi, özgürlükçü politikaların başlangıç noktasıdır. Çok önce-
leri Étienne de La Boétie tam da böylesi bir ret politikası önermişti: “Bundan böyle hizmet etmemeye karar verin, bir anda özgür olursunuz. Ben sizden, tiranın tepesine binip onu alaşağı etmenizi istemiyorum, sadece artık onu desteklemeyin yeter; işte o zaman onun tıpkı temel direkleri yıkılmış büyük *Colossus* gibi kendi ağırlığı yüzünden çöküşünü ve parçalara ayrılışını izleyeceksiniz.”³ *La Boétie* reddin poli-

2. J.M. Coetzee, *The Life and Times of Michael K* (Harmondsworth: Penguin, 1983), s. 151.

3. Étienne de La Boétie, *The Politics of Obedience: The Discourse of Voluntary Servitude*, çev.: Harry Kurz (New York: Free Life Editions, 1975), s. 52-53. Fransızcada, *Discours de la servitude volontaire, Œuvres complètes* (Genova: Slatkine, 1967), s. 1-57; alıntı s. 14 [Gönüllü Kulluk Üzerine Söylev, çev.: Mehmet Ali Ağaoğulları, İmge Kitabevi, 1995].

tik gücünü, tahakküm ilişkisine girmeyi reddedişimizin gücünü ve göçe yönelmek suretiyle üzerimizde tahakküm kuran egemenin gücünü boşa çıkarabileceğimizi görmüştür. *Bartleby ve Michael K, La Boétie*'nin gönüllü köleliği ret politikasını sürdürür ve onu mutlak anlamına taşırlar.

Bu ret kuşkusuz bir özgürlük politikasının başlangıç noktasıdır, ama sadece bir başlangıçtır. Kendi başına ret boştur. Bartleby ve Michael K güzel insanlar olabilirler, ama mutlak saflık içindeki varlıkları bir uçurumun kıyısında asılı durur. Onların otoriteden kaçış çizgileri tamamen yalnızlık üzerine kurulmuştur ve onlar sürekli olarak intihara rın kıyısında dolaşırlar. Politik anlamda da kendi başına ret (çalışmayı, otoriteyi, gönüllü hizmeti ret) ancak bir tür toplumsal intihara yol açar. Spinoza'nın dediği gibi, toplumsal bünyenin zorba kellesini uçurmakla yetinirsek, parçalanmış bir toplumun cesediyle baş başa kalırız. Yapmamız gereken, reddin çok ötesine geçen bir projeye girişmek, yeni bir toplumsal beden yaratmaktır. Bizim kaçış çizgilerimiz, bizim çıkışımız [exodus] kurucu olmalı ve gerçek bir alternatif yaratmalıdır. Tek başına reddin ötesinde ya da bu reddin bir parçası olarak, yeni bir hayat tarzı ve her şeyden önce yeni bir cemaat kurmamız da gerekiyor. Bu proje homo tantum'un çıplak hayatına değil homohomo'ya, kolektif zekâ ve cemaat aşkıyla zenginleşmiş olan karesi alınmış insana götürür bizi.*

219

* Exodus: "Çıkışla biz, cepheden karşı çıkma biçiminde değil; eksilme yoluyla, iktidarı ve itaati ret yoluyla yürütülen bir mücadele türünü anlatıyoruz. Çıkış, sadece çalışmayı ve otoriteyi ret değildir; hareket ve arzunun önündeki engelleri reddeden her türlü göç ve harekettir." A. Negri; bir internet sohbetinden. (ç.n.)

Karşı-İmparatorluk

220

Bu İlahi Kent, yeryüzündeki kutsal yolculuğunu sürdürürken bütün insanları çağırır ve böylece bütün dilleri konuşan yabancılardan bir toplum oluşturur.

Aziz Augustinus

Her köyde “anavatan için ölenlerin anısına” dikilmiş ve bize tepeden bakan bütün o gülünç heykelleri yıkmak ve yerlerine firarilerin anıtlarını dikmek istiyoruz. Firarilerin anısına dikilen anıtlar aynı zamanda savaşta ölenleri de temsil edecektir, çünkü onların hepsi savaşa lanet okuyarak ve kaçanların mutluluğunu kıskanarak öldüler. Direniş hareketi firarilikten doğmuştur.

Antifaşist partizan, Venedik, 1943

Şimdi argümanımızda bir dönüm noktasına geldik. Şu ana kadar –modernliği bir kriz olarak kabul ettiğimizden yeni bir emperyal egemenlik biçiminin ilk oluşumlarına dair analizlerimize kadar– izlediğimiz hat, dünya düzeninin kuruluşundaki dönüşümleri anlamamızı sağladı. Ama eğer biz aynı zamanda yeni bir *üretim* rejimine de dikkati çekmezsek, o *düzen* içi boş bir kabuk olmanın ötesine geçemez. Bundan başka, henüz ne tür politik öznelliklerin İmparatorluğun kuvvetlerine karşı koyabileceklerine ve onları yıkabileceklerine ilişkin tutarlı herhangi bir anlatı kaleme alabilecek duruma da gelmedik; çünkü bu öznellikler ancak üretim alanında ortaya çıkacak. Öyle bir noktadayız ki, sanki geleceğimize hayat verecek figürlerin ancak gölgelerini görebiliyoruz. Bu ne-

denle artık orada faaliyetinde bulunan figürleri görmek için üretimin gizli mabedine iniyoruz.

Ne var ki, sorunsalın üretici, ontolojik boyutuna ve orada yükselen direnişlere temas etmeyi başardığımızda bile, hâlâ İmparatorluk karşısına dikilen mevcut bir politik alternatif gösterebilecek ve onu somut olarak irdeleyebilecek bir konumda olmayacağız; hatta kitabın sonunda da bu durum değişmeyecek. Ve bizimki gibi bir politik anlatımdan hiçbir zaman böylesine etkili bir tasarı çıkmayacak. Bu ancak pratikte çıkacak bir şeydir. Marx'ın, düşüncesinin belli bir noktasında bir sıçrama yapıp kapitalist topluma etkili bir alternatif olarak komünizmi somut terimlerle kavraması için Paris Komünü'ne ihtiyacı vardı. Kolektif pratiğin dehasından çıkacak böylesi bir ya da birçok deneyim, somut bir adım atmak ve İmparatorluk ötesinde yeni bir toplumsal bünye yaratmak için kesinlikle zorunlu olacaktır.

221

TEK BİR BÜYÜK SENDİKA!

Çalışmamız, İmparatorluğun gücünün ve emperyal egemenlik mekanizmalarının ancak en genel düzeyde, küresellikleri içinde ele alındıkları zaman anlaşılabilirliği hipoteziyle yola çıkmıştı. Biz, İmparatorluğa ve onun dünya piyasasına meydan okumak ve direnmek amacıyla, ortaya aynı şekilde küresel bir alternatif koymanın zorunlu olduğuna inanıyoruz. İrksal, dinsel ya da bölgesel terimlerle tanımlanmış, İmparatorlukla “bağını koparmış”, sabit sınırlarını İmparatorluğun gücüne karşı kalkan yapmış, yalıtılmış haldeki tikel bir cemaate ilişkin herhangi bir önerme, sonuçta gelip bir tür gettoya kapanmaya mahkûmdur. İmparatorluğa, sınırlı ve yerel bir otonomi amaçlayan bir projeyle direnmek mümkün değildir. Daha önceki herhangi bir toplumsal biçime sırtımızı dayayamayacağımız gibi, kendimizi yalıtarak da ilerleyemeyiz. Yapmamız gereken, İmparatorluğun içinden geçip öteki tarafından çıkmaktır. Deleuze ve Guattari, sermayenin küreselleşmesine direnmek yerine süreci hızlandırmak zorunda olduğumuzu söylemişlerdi: “Ama devrimci yol hangisidir? Böyle bir yol var mıdır? Dünya piyasasının dışına çıkmak mı gerekir? [...] Yoksa tam tersi yönde mi ilerlemeliyiz? Yani piyasanın kodları çözme ve yersizyurtsuzlaştırma hareketinde daha da ileri mi gitmeliyiz?”¹ İmparatorluğa ancak kendi genellik düzeyinde ve dayattığı süreçleri kendi mevcut sınırlarını aşacak şekilde zor-

1. Gilles Deleuze ve Felix Guattari, *Anti-Oedipus*, çev.: Robert Hurley, Mark Lane ve Helen Lane (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983), s. 239.

layarak etkili bir biçimde karşı durulabilir. Bu meydan okuyuşu görmek ve küresel düşünüp küresel davranmak zorundayız. Küreselleşme bir karşı-küreselleşme, İmparatorluk da bir karşı-İmparatorlukla göğüslenmek zorundadır.

222

Bu bakımdan Aziz Augustinus'un kokuşmuş Roma İmparatorluğu'na karşı çıkma projesine dair öngörüsü bize esin kaynağı olabilir. Hiçbir sınırlı cemaat emperyal yönetim karşısında başarılı olamaz ve bir alternatif ortaya koyamazdı; bunu bütün insan topluluklarını ve bütün dilleri tek bir yolculukta birleştiren evrensel, Katolik nitelikli bir cemaat başarabilirdi. İlahi kent, bir araya gelmiş, işbirliği yapan ve iletişime giren yabancılardan oluşmuş bir evrensel kenttir. Ne var ki, Augustinus'un söylediğinin aksine, bizim yeryüzündeki kutsal yolculuğumuzun kendi ötesinde hiçbir aşkın amacı yoktur; bu yolculuk mutlak anlamda içkindir ve öyle kalacaktır. Yabancıları cemaat içinde toplayan, bu dünyayı yurdu haline getiren sürekli hareket halindeki yolculuğumuz hem araç hem de amaçtır, daha doğrusu amaçsız bir araçtır.

Bu açıdan Dünya Endüstri İşçileri (IWW) örgütü modern zamanların büyük Augustinusçu projesidir. Wobblies –onlara böyle deniyordu– XX. yüzyılın ilk yirmi otuz yılında ABD’de, Massachusetts’teki Lawrence ve New Jersey’deki Peterson’dan Washington’daki Everett’e kadar güçlü grevler ve ayaklanmalar örgütlemişti.² Wobblies’in durmak bilmez hareketi aslında sabit ve kalıcı yönetim yapıları kurmaksızın eskinin kabuğu içinde yeni bir toplum yaratan içkin bir kutsal yolculuktu. (Gerçekten de IWW’ye resmi soldan gelen başlıca eleştiri, güçlü olmalarına ve sıklıkla zaferle sonuçlanmalarına rağmen, örgütlediği grevlerin hiçbir zaman arkada kalıcı sendikal yapılar bırakmamış olmasıydı.) Wobblies kalabalık ve hareket halindeki göçmen nüfus içinde olağanüstü başarı kazanmıştı, çünkü onlar bu melez emek gücünün bütün dillerini konuşuyorlardı. “Wobbly” adının nasıl ortaya çıktığına ilişkin bilinen iki hikâye, hareketin bu iki merkezi özelliğini, yani örgütsel hareketliliği ve etnik-dilsel melezliği örnekliyor: Birinci hikâyeye göre Wobbly sözcüğü bir merkez yokluğunu, IWW militanlığının esnek ve önceden kestirilemez yolculuğunu ifade eder; ikinci hikâyeye göre ise Wobbly, Seattle’da bir Çinli aşçının IWW harflerini yanlış telaffuz ederek “I Wobbly Wobbly” demesi sonucu ortaya çıkmıştır. IWW’nin asli odak noktası, projesinin evrenselliği idi. (Her ne kadar

2. IWW’nin en iyi tarihsel anlatımlarından biri John Dos Passos’un devasa romanı *USA* (New York: Library of America, 1996) [*U.S.A./42. Enlem*, çev.: Oya Dalgıç Adam Yayınları, 1983] içindedir. Ayrıca, bkz. Joyce Kornbluh (der.), *Rebel Voices: an I.W.W. Anthology* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1964).

pratikte bunu sadece Meksika'ya kadar genişletebilmiş olsalar da) dünya çapında bütün dillerden, ırklardan ve sektörlerden işçiler, "Tek Bir Büyük Sendika"da birleşmeliydi.

IWW'den aldığımız ipuçlarıyla ve bu anlamda Augustinus'la yollarımızı tamamen ayırarak, politik vizyonumuzu modern demokrasinin radikal cumhuriyetçi geleneğiyle aynı çizgide biçimlendireceğiz. Bugün cumhuriyetçi olmak ne anlama gelir? Modernlik içinde radikal bir demokratik alternatif oluşturmuş bu uzlaşmaz konumu savunmanın postmodern çağda nasıl bir anlamı olabilir? Eleştirinin mümkün ve etkili olabileceği duruş noktası neresidir? Bu modernlikten postmodernliğe geçiş döneminde, hâlâ eleştirimizi yapabileceğimiz ve alternatif oluşturabileceğimiz bir yer var mıdır? Başka bir deyişle, eğer İmparatorluğun yok-yerine mahkûmsak, acaba biz güçlü bir yok-yer kurabilir ve onu somut biçimde, bir postmodern cumhuriyetçilik alanı olarak gerçekleştirebilir miyiz?

223

SÖMÜRÜNÜN YOK-YERİ

Bu sorunsalı ortaya koymak amacıyla kısa bir parantez açalım. Daha önce sözünü ettiğimiz gibi, Marx'm kuramsal yöntemi, modernliğin modern eleştirisi geleneğine paralel olarak, içerisi ve dışarı arasında diyalektikçe dayanır. Proletarya mücadeleleri –gerçek, ontolojik anlamda– kapitalist gelişmenin motorudur. Bu mücadeleler sermayeyi sıkıştırır ve giderek daha yüksek teknolojik düzeylere yönelmeye mecbur eder, böylelikle emek süreçlerini dönüştürür.³ Mücadeleler sermayeyi sürekli olarak üretim ilişkilerinde reform yapmaya ve tahakküm ilişkilerini dönüştürmeye zorlar. İmalattan büyük ölçekli endüstriye, finans kapitalden piyasanın ulus-üstü yeniden yapılanması ve küreselleşmesine kadar, kapitalist gelişmeyi belirleyen şey her zaman için örgütlü emek gücünün teşebbüsleri olmuştur. Bu tarih boyunca sömürünün yeri diyalektik olarak belirlenmiş bir yerdir. Emek gücü en içsel unsurdur, bizatihi sermayenin kaynağıdır. Bununla birlikte, emek gücü aynı zamanda sermayenin dışarısını, yani proletaryanın kendi kullanım değerini, kendi otonomluğunu tanıdığı ve özgürlük umutlarını temellendirdiği yeri temsil eder. Sömürünün reddi –ya da aslında direniş, kundaqlama, boyun eğmeme, isyan ve devrim– yaşadığımız gerçekliğin

3. "1830'dan beri yapılmış buluşların bütün tarihini yalnızca sermayeye işçi sınıfına karşı kullanılacak silahlar sağlamak amacıyla açıklamak mümkündür." Karl Marx, *Capital*, çev.: Ben Fowkes (New York: Vintage, 1976), 1:563.

motor gücünü oluşturur ve aynı zamanda bu gerçekliğin yaşayan karşıtıdır. Marx'ın düşüncesinde, kapitalist gelişmenin içerisi ile dışarısı arasındaki ilişki, tamamen proletaryanın sermayenin hem içerisi hem de dışarısında konumlanan ikili duruş noktasında belirlenir. Bu uzamsal biçimleniş birçok kişiyi değişim değerinden ve kapitalist ilişkilerden uzak olan saf kullanım değerinin yerini olumlama hayaline dayanan politik tutumlara sevk etmiştir.

224

Çağdaş dünyada bu uzamsal düzenleme değişmiştir. Bir yanda kapitalist sömürü ilişkileri her yere yayılarak fabrikayla sınırlı olmaktan çıkmış ve bütün toplumsal alanı işgal etmiştir. Öte yanda, toplumsal ilişkiler toplumsal üretimle ekonomik üretim arasında herhangi bir dışsallığı imkânsız hale getirerek üretim ilişkilerini tümünden sarmıştır. Üretici güçlerle tahakküm sistemi arasındaki diyalektiğin artık *belirli bir yeri yoktur*. Emek gücünün nitelikleri (fark, ölçü ve belirlenim) artık kavranır olmaktan çıkmıştır; aynı şekilde sömürü de artık yerelleştirilemez ve nicelleştirilemez. Aslında sömürü ve tahakkümün nesnesi artık özgün üretici faaliyetler değil, evrensel üretme kapasitesi, yani soyut toplumsal faaliyet ve onun kapsayıcı gücü haline gelmektedir. Bu soyut emek yeri olmayan bir faaliyettir, ama yine de çok güçlüdür. Ortak şekilde çalışan kafaların ve kolların, zihinlerin ve bedenlerin bütünüdür bu; hem ait-olmamadır, hem de canlı emeğin yaratıcı toplumsal yayılışıdır; hareketli ve esnek işçilerden oluşan çokluğun çabası ve arzusudur; aynı zamanda entelektüel enerjidir ve entelektüel ve duygulanımsal [affective] emekçiler çokluğunun dilsel ve iletişimsel inşasıdır.⁴

Kullanım değeri tarafından belirlenmiş içerisi ve değişim değerinin dışarısı hiçbir yerde bulunamaz; bu yüzden, hep bir ayrılabilirlik yanılsamasına dayanan herhangi bir kullanım değeri politikası artık kesinlikle anlaşılmaz hale gelmiştir. Ama bu demek değildir ki üretim ve sömürü son bulmuş olsun. Ne yenileşme ve gelişme, ne de iktidar ilişkilerinin sürekli yeniden yapılaşması sona ermiştir. Tam tersine, üretici güçler yerellikten kopup tamamen evrensel hale geldikçe yalnızca metaları değil, zengin ve güçlü toplumsal ilişkileri de üretiyor, hem de eskiye göre daha fazla... Öte yandan bu yeni üretici güçlerin yeri yoktur, çünkü bu güçler her yeri işgal etti ve bu belirsiz yok-yerde üretiyor ve kullanılıyorlar. İnsan yaratıcılığının evrenselliği, özgürlük, arzu ve canlı emeğin sentezi, postmodern üretim ilişkilerinin bu yok-yerinde ger-

4. Emekle değer arasındaki değişen ilişki için, bkz. Antonio Negri, "Twenty Theses on Marx", (der.) Saree Makdisi, Cesare Casarino ve Rebecca Karl, *Marxism Beyond Marxism* (New York: Routledge, 1996), s. 149-180; ve Antonio Negri, "Value and Affect", *Boundary 2*, 26, no. 2 (Yaz 1999).

çekleşiyor. İmparatorluk dünya üretiminin yok-yeridir ve emek bu yok-yerde sömürülür. Bunun karşısında ve İmparatorlukla hiçbir olası homolojiyi öngörmeksizin, burada bir kere daha modern cumhuriyetçiliğin devrimci biçimciliğini [formalism] buluyoruz. Bu halihazırda bir biçimciliktir, çünkü yersizdir; ancak bireysel ve kolektif öznelardan soyutlanmış olarak değil de onların bedenlerini ve zihinlerini oluşturan genel güç olarak tanındığı oranda kudretli bir biçimciliktir. Yok-yerin küresel çapta bir beyni, yüreği, gövdesi, kolları ve bacakları vardır.

KARŞI-OLMA: GÖÇERLİK, FİRAR, ÇIKIŞ

225
F15

Bu soru başlarken sorduğumuz soruya geri getiriyor bizi: Bugün cumhuriyetçi olmak ne anlama gelir? Daha önce gördüğümüz gibi, iç-risi ve dışarısı arasındaki diyalektiğin açılışı şeklindeki modern eleştirel yanıt artık mümkün değildir. Etkili bir postmodern cumhuriyetçilik nosyonu zorunlu olarak *au milieu* [ortada], yaşanan küresel çokluk deneyimi temelinde kurulacaktır. En temel ve saf düzeyde üzerine parmak basabileceğimiz bir unsur *karşı olma istencidir*. Genelde, karşı olma istenci çok açıklama gerektirmiyor gibi görünür. Otoriteye itaat etmeme en doğal ve sağlıklı edimlerden biridir. Bize görüldüğü kadarıyla, sömürülenlerin direneceğinden ve –zorunlu koşullar yerine gelince– isyan edeceğinden kuşku duyulamaz. Ne var ki bugün her şey bu kadar açık olmayabilir. Uzun bir siyaset bilimi geleneği, sorunun insanların neden isyan ettikleri değil, neden etmedikleri olduğunu söylemektedir. Ya da daha doğrusu, Deleuze ve Guattari’nin dediği gibi, “siyaset felsefesinin temel sorunu hâlâ Spinoza’nın tüm çıplaklığıyla gördüğü (ve Wilhelm Reich’in yeniden keşfettiği) bir sorundur: ‘İnsanlar neden kölelikleri için sanki kurtuluşlarıymış gibi canla başla savaşıyor?’”⁵ Bugün siyaset felsefesinin ilk sorusu direniş ve isyanın olup olmayacağı ya da niçin olacağı değil, isyan edilecek düşmanın nasıl belirleneceğidir. Gerçekten de düşmanı tayin edememek direniş iradesini sıklıkla paradoksal döngülere sokan şeydir. Bununla birlikte, sömürünün artık özel bir yerinin olmadığı ve artık özel fark ya da ölçüleri belirleyemeyeceğimiz kadar derin ve karmaşık bir iktidar sistemine gömüldüğümüz düşünülürse, düşmanı tayin etmek hiç de azımsanacak bir iş değildir. Düşmanlarımız olan sömürü, yabancılaşma ve ast-üst ilişkilerinin yol açtığı sıkıntıyı yaşıyoruz ama baskı üretiminin konumunu bilmiyoruz. Ve buna rağmen hâlâ direniyor, hâlâ mücadele ediyoruz.

5. Deleuze ve Guattari, *Anti-Oedipus*, s. 29 (çeviri değiştirilerek kullanılmıştır).

Bu mantıksal paradokslar abartılmamalıdır. İmparatorluğun yeni alanında sömürü ve tahakküm genellikle özel yerlerle tanımlanamıyor olabilir, ancak bunların var olduğundan kuşku duyulamaz. Sömürü ve tahakkümün dayattığı buyruğun küreselliği, çokluğun üretici genel faaliyetlerinin –bir fotoğraf negatifi misali– tersyüz edilmiş imgesidir. Bununla birlikte, emperyal güçle çokluğun gücü arasındaki bu tersyüz edilmiş ilişki herhangi bir benzeşime işaret etmez. Gerçekte emperyal güç artık çokluğun güçlerini disiplin altına alamamakta, ancak bu güçlerin genel toplumsal ve üretken kapasitelerini denetim altına almaktadır. Ekonomik açıdan, ücret rejimi yerine düzenleyici bir işlev gören esnek ve küresel bir para sistemi geçmiştir; normatif buyrukların yerine de kontrol ve polislik prosedürleri geçer; ve tahakkümün uygulanması iletişim şebekeleri aracılığıyla biçimlenir. Bu bize sömürü ve tahakkümün emperyal alanda nasıl genel bir yok-yer oluşturduğunu gösterir. Sömürü ve tahakküm hâlâ somut olarak, çokluğun etinde ve kemiğinde yaşanmakla birlikte o kadar şekilsizdir ki, sanki artık saklanacak hiçbir yer kalmamıştır. Eğer artık dışarısı olarak görülecek hiçbir yer yoksa, her yerde karşı olmak zorundayız. Bu karşı-olma dünyadaki her aktif politik konumun, her etkili arzusun –belki de demokrasinin kendisinin– asli bir özelliği haline geliyor. Avrupa’daki ilk antifaşist partizanlar, ihanet içindeki hükümetlerine cephe alan o silahlı kaçaklar, gayet yerinde bir deyimle “karşı-insanlar” olarak adlandırılıyordu.⁶ Bugün çokluğun genelleşmiş karşı-oluşu emperyal egemenliği düşman olarak tanımalı ve onun iktidarını yıkmak için yeterli araçları keşfetmelidir.

Burada bir kez daha ilk haliyle demokratik ilkeyi görüyoruz: firar, çıkış ve göçerlik. Disiplin çağında *sabotaj* temel bir direniş nosyonuyken, emperyal kontrol çağında bu nosyon *firar* olabilir. Modernlikte karşı-oluş sıklıkla kuvvetlerin doğrudan ve/veya diyalektik karşı karşıya gelişleri anlamına gelirken, postmodernlikte karşı-olma en büyük etkiyi eğik ya da diyagonal bir duruşla sağlayabilir. İmparatorluğa karşı yürütülen savaşlar eksilme ve çekilme yoluyla kazanılabilir. Bu firarın bir yeri yoktur; bu, iktidar alanlarını boşaltmak anlamına gelir.

Modernlik tarihi boyunca emek gücünün hareketliliği ve göç, işçilerin zorla sokulduğu disiplin koşullarını sekteye uğratmıştır. Ve ikti-

6. İtalyan Rönesansı’nı anlatan en önemli romanlardan biri Elio Vittorini’nun *Uomini e no* (İnsanlar ve İnsan Olmayanlar) adlı kitabıdır; burada insan olmak karşı olmak anlamına gelir. Nanni Balestrini’nin 1960 ve 1970’ler İtalyası’ndaki sınıf mücadelesi hakkında anlattığı hikâyeler bu pozitif karşı-olma tespitine esin kaynağı olmuştur; bkz. özellikle, *Vogliamo tutto* (Milano: Feltrinelli, 1971) ve *The Unseen*, çev.: Liz Heron (Londra: Verso, 1989).

dar bu hareketlilik karşısında en aşırı şiddetini kuşanmıştır. Bu bakımdan kölelik, emek gücünün hareket kabiliyetini engellemek için kurulan en baskıcı aygıtlar olarak görebileceğimiz çeşitli emek ücreti rejimleriyle bir süreklilik içerisinde düşünülebilir. Amerika kıtalarındaki siyah köleliğin tarihi hem emeğin hareketini kontrol altına almanın ne kadar hayati bir gereklilik olduğunu, hem de köleler açısından kaçıp kurtulma arzusunun ne oranda bastırılamaz bir arzu olduğunu gösteriyor; Middle Passage'ın* kapalı gemilerinden tutun, kaçak kölelere uygulanan incelikli baskı tekniklerine kadar her şey bunun kanıtıdır. Hareketlilik ve kitlesel işçi göçebeliliği her zaman bir ret ve bir özgürlük arayışının ifadesidir; dehşetli sömürü koşullarına direniş, özgürlük ve yeni hayat koşulları arayışdır bu. Aslında üretim tarzlarının genel bir tarihini, sadece sermayenin emeğin teknolojik koşullarını düzenlemesi açısından değil, işçilerin (kırdan kente, kentten metropole, bir devletten diğerine, bir kıtadan ötekine) hareketlilik arzuları açısından yazmak ilginç olurdu. Böyle bir tarih, Polanyi'ye kadar sayısız düşünür için teorik çerçeve hizmeti gören, emeğin örgütlenme aşamalarına ilişkin Marksist kavrayışı temelden değiştirebilirdi.⁷

Bugün emek gücünün hareket kabiliyeti ve göç hareketleri olağanüstü boyutlara ulaşmıştır ve bunların kavranması zordur. Modern dönemin (siyah ve beyaz Atlantik göçü de dahil) en önemli göç hareketleri bile zamanımızın muazzam nüfus hareketleri karşısında devede kulak kalır. Dünyada bir hayalet dolaşıyor ve bu, göç hayaletidir. Eski dünyanın bütün güçleri ittifak halinde bu göçe karşı acımasız bir operasyon yürütüyor; ama hareket durdurulabilecek gibi değil. Üçüncü Dünya denen dünyadan kaçış, politik mülteci akınları ve entelektüel

* Köle taşıyan gemilerin seferleri üç aşamada gerçekleşiyordu; birinci aşamada gemiler Afrika kıyılarına tekstil ürünleri, alkol, eski püskü silahlar taşıyordu. İkinci aşamada Afrika'dan yüklenen köleler plantasyonlara taşınıyordu ve üçüncü aşamada plantasyonlardan merkezlere tütün, şeker ve rom taşınyordu. Seferin köle taşınma aşamasına Middle Passage deniyordu. (ç.n.)

7. Yann Moulier Boutang, Marksist "endüstriyel yedek ordu" kavramının, bizim bu hareketliliğin gücünü anlamamızın önünde özellikle güçlü bir engel olarak çıktığını savunur. Bu çerçevede, genel olarak emek gücünün bölünmesi ve katmanlara ayrılması nicel gelişme mantığı tarafından, yani kapitalist yönetimin üretimci akıl yürütmesi tarafından önceden belirlenen ve sabitlenen bir şey olarak anlaşılır. Bu katı ve tek sesli komuta mekanizması öyle güçlü görünür ki, emek gücünün bütün biçimlerinin tek başına ve tartışmasız biçimde sermaye tarafından belirlendiği düşünülür. İstihdam edilmeyen insanlar ve göçmenler bile bir "yedek ordu" olarak sermaye tarafından ortaya çıkarılan ve belirlenen şeyler olarak görülür. Emek gücü, sermayenin katı yasalarına tamamen tabi olduğundan, öznellikten ve farklılıktan yoksun bırakılır. Bkz. Yann Moulier Boutang, *De l'esclavage au salariat* (Paris: Presses universitaires de France, 1998).

emek gücü transferlerinin yanında tarım, imalat ve hizmet proleterlerinin muazzam hareketliliğine tanık oluyoruz. Yasal ve mevzuata uygun hareketler gizli göçler yanında cüce kalıyor: Ulusal egemenlik sınırları kevgire dönmüş ve her tür düzenleme bu şiddetli basınç karşısında çaresiz. Ekonomistler bu olguyu çeşitli denklemlerle ve modellerle açıklamaya çalışıyorlar; ancak bunlar ne kadar eksiksiz olursa olsun, bastırılmaz özgür hareket arzusunu açıklamaktan uzaktır. Aslında olumsuz anlamda itici güç, emperyal yeniden üretimin sefil kültürel ve maddi koşullarından firardır; ama olumlu olarak ileriye doğru çeken, küreselleşme süreçlerinin her bireyin ve toplumsal grubun bilincine kazıdığı arzu zenginliği ile ifade ve üretim kapasitelerinin birikimidir, yani belli bir umuttur. Firar ve çıkış emperyal postmodernlik içinde ve ona karşı güçlü bir sınıf mücadelesi biçimidir. Ama bu hareketlilik hâlâ bir kendiliğinden mücadele düzeyindedir ve daha önce belirttiğimiz gibi günümüzde çoğu kez yoksulluk ve sefaletten başka bir şey olmayan yeni bir köksüzlük koşulu doğurmaktadır.

Yeni bir göçebe güruh, yeni bir barbarlar ırkı İmparatorluğu istila etmek ya da boşaltmak üzere ayağa kalkacak. Nietzsche, ilginçtir, bu insanların kaderini daha XIX. yüzyılda görmüştü: “Sorun: XX. yüzyılın barbarları nerede? Belli ki onlar ancak muazzam sosyalist krizlerin ardından sahneye çıkacak ve yerlerini pekiştireceklerdir.”⁸ Nietzsche’nin o çılgın zekâsıyla gördüğü şeyin ne olduğunu tam olarak söyleyemeyiz; ama Berlin Duvarı’nın yıkılışı ve bütün Sovyet Bloğu’nun çöküşünden başka hangi olay firar ve çıkışın gücüne, göçebe güruhun gücüne daha güçlü bir örnek oluşturabilir ki? “Sosyalist disiplin”den firarda, dizginlenemez hareketlilik ve kitlesel göç sistemin çöküşüne katkıda bulunan belli başlı unsurlardı. Aslında üretici kadroların firarı bürokratik Sovyet dünyasının disiplinci sistemini dağıtmış ve kalbinden vurmuştur. Son derece eğitilmiş işçilerin Doğu Avrupa’dan kitleler halindeki çıkışı, Duvar’ın çöküşünü çabuklaştıran önemli bir etkidir.⁹ Sosyalist devlet sisteminin tikel koşullarına işaret ediyor olsa da, bu örnek gösteriyor ki emek gücünün hareketliliği gerçekte açık bir politik kavgayı ifade edebilir ve rejimin yıkılışına katkıda bulunabilir. Yine de daha fazlasına ihtiyacımız var. Yalnızca çokluğun yıkıcı kapasitelerini örgütlemekle kalmayacak, aynı zamanda çokluğun arzuları yoluyla bir

8. Friedrich Nietzsche, *The Will to Power*, çev.: Walter Kaufman ve R.J. Hollingdale (New York: Vintage, 1968), s. 465 (no. 868, Kasım 1887-Mart 1888).

9. Çıkışı reel sosyalizmin çökmesine neden olan dinamiklerden biri olarak betimliyoruz; bkz. *Labor of Dionysus* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994), s. 263-269.

alternatif oluşturabilecek bir kuvvete ihtiyaç duyuyoruz. Karşı-İmparatorluk aynı zamanda yeni bir küresel vizyon, dünyada yaşamının yeni bir yolu olmalıdır.

Modernlik boyunca sayısız cumhuriyetçi politik proje hareketliliği mücadele ve örgütlenme açısından ayrıcalıklı bir alan olarak kabul etti: Bu projeler, Rönesans döneminde Socian'lar adıyla bilinen gruptan (yani İtalya'dan Polonya'ya Avrupa'nın Katolik ulusları karşısında isyan ateşini körükleyen, kendi ülkelerinden kovulmuş Toskanalı ve Lombardiyalı Reform önderleri ve zanaatkârları) Avrupa'daki katliamlar karşısında Atlantik-ötesi göçler örgütleyen XVII. yüzyıl tarikatlarına ve 1910'larda ABD çapında IWW'nin eylemcilerinden 1970'lerde Avrupa'daki otonomcu hareketlere kadar çeşitlilik gösterir. Bu modern örneklerde hareketlilik aktif bir politika haline gelmişti ve politik bir konum oluştuyordu. Emek gücünün bu hareketliliği ve bu politik çıkış birbirine dolanmış binlerce iplikten oluşuyordu; tıpkı modernliğin cumhuriyetçiliğiyle modern sınıf mücadelesinin iç içe geçmesi gibi, eski gelenekler ve yeni ihtiyaçlar birbirine karışmıştı. Postmodern cumhuriyetçilik, eğer doğup geliyecekse, benzer bir görevi başarmak zorundadır.

229

YENİ BARBARLAR

Bu karşı güçler, bir yanda insani durumlarının yerel ve tikel sınırlamalarından kaçarken, öte yandan da yeni bir beden ve yeni bir hayat kurmak için sürekli mücadele etmelidir. Bu zorunlu olarak şiddet yüklü ve barbarca bir geçiştir; ama Walter Benjamin'in dediği gibi, bu olumlu bir barbarlıktır: "Barbarlık mı? Kesinlikle. Biz, yeni ve olumlu bir barbarlık nosyonu sunmak için bunu onaylıyoruz. Deneyim yoksulluğu barbarı neye zorlar? Yeniden başlamaya, sıfırdan başlamaya..." Yeni barbar "hiçbir şeyi kalıcı görmez. Ama tam da bu nedenden dolayı her yerde yollar görür. Başkalarının duvarlara ya da dağlara tosladığı yerde, orada bile bir yol bulur. Ama her yerde bir yol bulduğu için, her yerde önüne çıkan ne varsa temizlemek zorundadır [...] Her yerde yollar gördüğünden, her zaman kendini yol ayrımlarında bulur. Hiçbir an, bir sonraki adımın neler getireceğini bilemez. Var olan her şeyi moloz yığınınna çevirir, ama bunu moloz aşkına değil molozdan geçip yolunu sürdürmek için yapar."¹⁰ Yeni barbarlar olumlayıcı bir şiddetle yıkar ve

10. Birinci pasaj için, bkz. Walter Benjamin, "Erfahrung und Armut", *Gesammelte Schriften*, (der.) Rolf Tiedemann ve Hermann Schweppenhäusen (Frankfurt: Suhr-

kendi maddi varoluşları yoluyla yeni hayat yolları döşerler.

Bu barbarca yayılmalar genel insan ilişkileri üzerinde etkilidir, ama biz bugün onları her şeyden önce bedensel ilişkilerde, toplumsal cinsiyet ve cinsellik biçimlerinde görebiliriz.¹¹ Kabul edilmiş bedensel normlar ile toplumsal cinsiyetler arası ve içi cinsel ilişkiler giderek daha fazla tehdit altına giriyor ve dönüşüme uğruyor. Bedenler yeni insan-ötesi [posthuman] bedenler yaratmak üzere dönüştürülüp değiştiriliyor.¹² Söz konusu bedensel dönüşümün ilk koşulu, insan bedeninin bir bütün olarak doğadan hiç de farklı olmadığını, insan ve hayvan, dişi ve erkek, insan ve makine arasında sabit ve zorunlu hiçbir sınırın olmadığını kabul etmektir; bu, doğa denen şeyin her türden yeni değişime, karışma ve melezleştirmeye açık olan yapay bir alan olduğunu kabul etmekten başka bir anlama gelmez.¹³ Biz yalnızca bilinçli olarak geleceksel sınırları yıkmakla, örneğin karşı cinse özgü kıyafetleri giymekle kalmıyor, aynı zamanda *au milieu* [ortadaki] yaratıcı ara bölgede, sınırların arasında ve sınırları göz ardı ederek hareket ediyoruz. Günümüzdeki bedensel mutasyon bir *antropolojik çıkış* demektir ve emper-

230

kamp, 1972), c. 2, s. 213-219; alıntı s. 215. İkinci pasaj için, bkz. "The Destructive Character", *Reflections*, (der.) Peter Demetz (New York: Schocken Books, 1978), s. 302-303.

11. Cinselliğin ve cinsel sapkınlığın göçleri üzerine, bkz. François Peraldi (der.), *Polysexuality* (New York: Semiotext(e), 1981) ve Sylvère Lotringer, *Overexposed: Treating Sexual Perversion in America* (New York: Pantheon, 1988). Arthur ve Marilouise Kroker arılık ve normalliği reddeden bedenlerin ve cinselliklerin yıkıcılığını vurgulayan makaleler yazmışlardır; bkz. Arthur ve Marilouise Kroker (der.), *The Last Sex: Feminism and Outlaw Bodies* (New York: St. Martin's Press, 1993). Son olarak, bedensel ve cinsel dönüşümleri anlatan en iyi kaynak belki de Kathy Acker'ın romanlarıdır; örneğin, bkz. *Empire of the Senseless* (New York: Grove Press, 1988). 12. Bedendeki insan-ötesi [posthuman] değişimler için, bkz. Judith Halberstam and Ira Livingston, "Introduction: Posthuman Bodies", *Posthuman Bodies* (Bloomington: Indiana University Press, 1995), s. 1-19; ve Steve Shavero, *The Cinematic Body* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993). İnsan bedenindeki potansiyel değişiklikler üzerine ilginç bir çalışma için, bkz. Alphonso Lingis, *Foreign Bodies* (New York: Routledge, 1994). Ayrıca, Stelarc'ın performans sanatının bir örneği olarak, bkz. Stelarc, *Obsolete Body: Suspensions* (Davis, Calif.: J.S. Publications, 1984).

13. İnsanlar, hayvanlar ve makinelerin sınırları üzerine yapılmış bütün çalışmalara temel olabilecek temel metinler şunlardır: Donna Haraway, *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature* (New York: Routledge, 1991); ve Deleuze-Guattari, *Anti-Oedipus*, özellikle s. 1-8. 1990'larda, özellikle ABD'de, bedensel göçerlik ve dönüşümün politik potansiyeli üzerine sayısız çalışma yayımlandı. Konuya farklı açılardan yaklaşan çok ilginç feminist örneklerden üçü için, bkz. Rosi Braidotti, *Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory* (New York: Columbia University Press, 1994); Camilla Griggers, *Becoming-Woman in Postmodernity* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996) ve Anna Camaiti Hostert, *Passing* (Roma: Castelvecchi, 1997).

yal uygarlığa “karşı” cumhuriyetçi biçimlenişin son derece önemli ama aynı oranda müphem bir unsurudur. Antropolojik çıkış, asıl olarak mutasyonun olumlu, kurucu yüzünün belirmeye başladığı uğrak olduğu için önemlidir. Bu, eylem halindeki ontolojik bir mutasyon, *yok-yerde bir ilk yeni yerin* icat edilmesidir. Bu yaratıcı evrim yalnızca var olan herhangi bir yeri işgal etmekle kalmaz, yeni bir yer de icat eder; bu, yeni bir beden yaratan bir arzu, modernliğin bütün doğalcı benzeşimlerini parçalayan bir başkalaşımdır.

Gelgelelim söz konusu antropolojik çıkış nosyonu hâlâ çok müphemdir, çünkü yöntemleri, yani melezleşme ve mutasyon, emperyal egemenliğin uyguladığı yöntemlerin aynısıdır. Örneğin siber-punk kurgunun karanlık dünyasında, kendi kıyafetini seçme özgürlüğü sıklıkla her şeyi kapsayan bir kontrolün gücünden ayrı düşünülemez.¹⁴ Hiç kuşkusuz bedenlerimizi ve kendimizi, belki de siber-punk yazarların hayal ettiğinden çok daha radikal bir biçimde değiştirmemiz gerekiyor. Yaşadığımız çağdaş dünyada çeşitli yerlerine takı takmak ya da dövme yaptırmak, punk modası ve çeşitli taklitleri gibi bedenin artık herkesin bildiği estetik mutasyonları, bu bedensel dönüşümün ilk işaretleridir; ama sonuçta bunlar burada gereken türden radikal mutasyona ışık tutmuyor. Karşı olma istenci gerçekte hiçbir biçimde buyruk altına giremeyen bir bedene ihtiyaç duyar. Bu istencin aile hayatına, fabrika disiplinine, cinsel hayatın geleneksel biçimlerine vb uyarlanamayan bir bedene ihtiyacı vardır. (Eğer bedeninizin bu “normal” hayat tarzlarını reddettiğini fark ederseniz umutsuzluğa düşmeyin; size verilen armağanı kabul edin!)¹⁵ Ne var ki yeni beden, radikal bir biçimde normalleştirilmeye radikal boyutlarda hazır olmamanın yanı sıra, yeni bir hayat da yaratabilmelidir. Yok-yerin bu yeni yerini tespit etmenin çok ötesine, basit karışım ve melezleşme deneyimlerinin ve bunlar etrafındaki deneyimlerin olabildiğince ötesine geçmeliyiz. Bütünlüklü bir politik yapıt ortaya koyma noktasına, hümanistlerin bahsettiği sanat ve bilgi tarafından üretilmiş *homohomo* anlamında ve Spinoza’nın bahsettiği aşkla dolu en üst bilinç tarafından yaratılan güçlü beden anlamında bir

231

14. Kontrol ve mutasyon belki de siber-punk romanın belirleyici temalıdır. Çığır açıcı bir örnek olarak, William Gibson’ın *Neuromancer* (New York: Ace, 1984) [*Neuromancer*, çev.: Melike Altıntaş, Sarmal Yay., 1998] adlı kitabına bakmak yeterlidir. Ne var ki, bu temalar üzerine yapılmış en ilginç çalışmaları belki de William Burroughs’un romanları ve David Cronenberg’in filmlerinde bulabilirsiniz. Burroughs ve Cronenberg üzerine, bkz. Steve Shaviro, *Doom Patrols: A Theoretical Fiction about Postmodernism* (Londra: Serpent’s Tail, 1997), s. 101-121.

15. Normalleştirilmiş bedenler ve normalleştirilmiş hayatlara karşı bu tavsiye belki de Félix Guattari’nin tedavi pratiğinin merkezi ilkesidir.

yapay oluş [artificial becoming] noktasına erişmek zorundayız. Barbarların sonsuz yollarından yeni bir hayat tarzı oluşturmamız.

232

Ama böylesi dönüşümler, sadece biçim ve düzen çerçevesinde şekil aldığı müddetçe her zaman zayıf ve müphem kalmaya mahkûmdur. Kendi başına melezlik içi boş bir tavidir ve tek başına düzenin reddi bizi sadece hiçliğin kıyısına getirip bırakır; ya da daha kötüsü, bu tavırlar emperyal güce meydan okumaktan çok onu güçlendirme tehlikesi taşır. Yeni politika ancak dikkatimizi biçim ve düzen sorunundan üretim rejimleri ve pratikleri sorununa kaydırduğumuzda gerçek içeriğine kavuşur. Bu hareketliliğin ve yapaylığın yalnızca küçük ayrıcalıklı grupların istisnai deneyimlerini değil, çokluğun ortak üretici deneyimini temsil ettiğini anlamamız, üretim alanında mümkün olacaktır. Daha XIX. yüzyılda proleterler kapitalist dünyanın göçebeleri olarak kabul ediliyordu.¹⁶ Yaşamları bir coğrafi bölgeye çakılıp kalmış olsa bile (sıklıkla durum buydu zaten), proleterlerin yaratıcılıkları ve üretkenlikleri bedensel ve ontolojik göçleri tanımlar. Bedenlerin antropolojik başkalaşımı, kurucu etkileri ve ontolojik içerimleri olan yeni teknolojilerle ve emeğin ortak deneyimi yoluyla başarılmıştır. Araçlar her zaman, hem bireysel anlamda, hem de kolektif toplumsal hayat anlamında bir tür antropolojik mutasyon olarak, emek pratiklerimiz yoluyla bedenlerimizle bütünleşen takma insan uzuvları olarak işlev görürler. Çıkışın çağdaş biçimi ve yeni barbar hayat, araçların bizi modern insanlığın koşullarından kurtaracak nitelikte yaratıcı [poietic] takma uzuvlar haline gelmesini talep eder. Daha önce açtığımız Marksçı paranteze dönecek olursak, içerisi ve dışarısı arasındaki diyalektik sona erdiğinde ve kullanım değerinin ayrı yeri emperyal alandan silindiğinde, emek gücünün yeni biçimleri insanı (daha doğrusu insan-ötesi-ni) yeni baştan yaratmakla yükümlü hale gelir. Bu görev, ağırlıklı olarak yeni ve giderek maddi olmaktan çıkan duygulanımsal ve entelektüel emek gücü biçimleri yoluyla, bu biçimler tarafından kurulan cemaat içinde ve bunların bir proje olarak sunduğu yapaylıkta başarılabaktır.

Bu geçişle birlikte, Heidegger ve Adorno'dan Derrida'ya, modernlikten çıkış için güçlü bir araç sağlamış olan eleştirel düşüncenin yapı-

16. "Proletarya [...] Batı dünyasındaki göçebenin vârisi olarak ortaya çıkar. Doğu kaynaklı göçebelik temalarına başvuranlar yalnızca anarşistler olmamıştır; en başta burjuvalar proleterleri göçebelerle eş tutmakta hiç tereddüt etmemiş, Paris'i göçebelerin musallat olduğu bir şehre benzetmişlerdir." Gilles Deleuze ve Félix Guattari, *A Thousand Plateaus*, çev.: Brian Massumi (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987), s. 558, dipnot 61.

sökümcü safhası etkisini yitirmiştir.¹⁷ Artık bu parantez kapanmış ve önümüze yeni bir görev çıkmıştır: yok-yerde yeni bir yer inşa etme görevi; insanın, yaşamının ontolojik olarak yeni belirlenimlerini –varlığın güçlü bir yapaylığını– kurma görevidir bu. Donna Haraway’ın insan, hayvan ve makine arasında belirsiz bir sınırdan duran siborg’a dair hikâyesi, bugün bizi yapısökümden çok daha etkili bir biçimde bu yeni olabilirlik alanlarına sokuyor; ama unutmayalım ki bu bir masaldır, başka bir şey değil. Bu potansiyel başkalaşım alanlarını fiili hale dönüştürmek için teorik pratiği ateşlemesi gereken kuvvet, hâlâ (ve her zamankinden daha şiddetle) ortak yeni üretici pratiklerin deneyimi ve üretici emeğin yeni iletişimsel, biyolojik ve mekanik teknolojilerinin plastik ve akışkan alanında yoğunlaştırılmasıdır. 233

O halde, bugün cumhuriyetçi olmak her şeyden önce İmparatorluk içinde, onun melez, değişken alanları üzerinde mücadele etmek ve bu alanlara karşı inşa faaliyetinde bulunmak anlamına gelir. Ve hınç ve nostaljiden kaynaklanan bütün tavırlara ve bütün ahlâkçı tutumlara karşı tedbirli olmak adına eklememiz gerekir ki, bu yeni emperyal alan yaratım ve özgürlük için daha büyük imkânlar sağlamaktadır. Çokluk, karşı-olma istenci ve özgürlük arzusuyla, öte tarafından çıkmak üzere İmparatorluğa yüklenmelidir.

17. Bkz. Antonio Negri’nin Jacques Derrida’nın *Specters of Marx* kitabı için yazdığı makale: "The Specter's Smile," Michael Spinker (der.), *Ghostly Demarcations* (Londra: Verso, 1999) s. 5-16.

Üçüncü Bölüm

Üretimdeki geçişler

I Emperyalizmin sınırları

237

Dünya neredeyse bütünüyle parsellendi ve geri kalan da bölüş-türülmekte, işgal edilmekte ve kolonileştirilmektedir. Geceleri başınızın üzerinde gördüğünüz şu yıldızları, asla erişemeyeceğimiz o muazzam dünyaları bir düşünün. Yapabilseydim gezegenleri de alırdım; sık sık bunu düşünürüm. Onların bu kadar berrak, ama gene de o kadar uzak olmaları beni üzüyor.

Cecil Rhodes

XX. yüzyılın büyük bir bölümünde emperyalizm eleştirisi Marksist te-orinin en etkin ve ivedi alanları arasındaydı.¹ Bu argümanların birçoğu bugün kuşkusuz eskimiş ve bunların değindikleri koşullar baştan sona dönüşüme uğramıştır. Ama bu onlardan öğrenecek hiçbir şeyimizin ol-madığı anlamına gelmez. Bu emperyalizm eleştirileri emperyalizmden

1. Kautsky'den Lenin'e emperyalizm tartışmaları açısından mükemmel bir kaynakça için, bkz. Hans-Ulrich Wehler (der.), *Imperialismus* (Köln: Kiepenheuer and Witsch, 1970), s. 443-459. İki Dünya Savaşı arasında başlayan ve 1960'lara kadar süren em-peryalizm tartışmaları için, bkz. Dieter Senghaas (der.), *Imperialismus und struktu-relle Gewalt* (Frankfurt: Suhrkamp, 1972), s. 379-403. Tartışmaların İngilizce özetini veren yararlı bir kaynak için, bkz. Anthony Brewer, *Marxist Theories of Imperialism: A Critical Survey* (Londra: Routledge and Kegan Paul, 1980).

İmparatorluğa geçişi anlamamıza yardımcı olur, çünkü belli bakımlardan bu geçişi önceden görmüştür.

238

Marksist düşünce geleneğinin emperyalizm üzerine geliştirdiği merkezi argümanlardan biri, kapitalizmle yayılma arasında içkin bir ilişkinin olduğu ve kapitalist yayılmanın alacağı politik biçimin kaçınılmaz olarak emperyalizm olacağı yolundadır. Marx'ın kendisi emperyalizm hakkında çok az şey yazmıştır, ama kapitalist yayılmaya ilişkin analizleri bu eleştiri geleneğinin tümü açısından merkezi önem taşır. Marx'ın en iyi açıkladığı şey, sermayenin sürekli olarak içerisi ve dışarısının sınırlarını yeniden düzenlemek suretiyle işlevini yerine getirmesidir. Gerçekten de, sermaye sabit bir alan ve insan topluluğunun sınırları içinde kalarak işlemez; her zaman sınırları aşar ve yeni uzamları içselleştirir: "Dünya piyasası yaratma eğilimi sermaye kavramında doğrudan verilidir. Her sınır aşılabilecek bir engel gibi görünür."² Sermayenin bu kabına sığmaz karakteri bizatihi sermayenin özüyle ilgili hep var olan bir kriz noktasıdır: Durmaksızın yayılma, sermayenin dindirilemez bir susuzluğu gidermeye yönelik her zaman yetersiz, ama bir o kadar da zorunlu gayretidir. Bu krizin ve bu engellerin zorunlu olarak sermayeyi çöküşe götüreceğini ima etmek istemiyoruz. Tam tersine, bir bütün olarak modernlik için olduğu gibi, sermaye için de kriz normal bir koşuldur ve sermayenin sonuna değil, eğilimine ve işleyiş tarzına işaret eder. Sermayenin emperyalizm kurgusu ve emperyalizmin ötesine geçmesi, sınırlarla engeller arasındaki karmaşık oyunda verilir.

A. BİR DIŞARISI İHTİYACI

Marx, sermayenin durmak bilmez yayılma ihtiyacını analiz ederken, öncelikle *gerçekleşme* sürecine ve böylelikle üretici olarak işçiyle metaların tüketicisi olarak işçi arasındaki eşitsiz nicel ilişkiye ağırlık verir.³ Gerçekleşme sorunu sermayeyi sınırlarının ötesine sürükleyen

2. Karl Marx, *Grundrisse*, çev.: Martin Nicolaus (New York: Vintage, 1973), s. 408; Marx'ın kapitalist üretimin içsel "engelleri" üzerine tartışması için, bkz. *Capital*, c. 3, çev.: David Fernbach (Londra: Penguin, 1981), s. 349-375.

3. Bu argüman, üretilen tüm metaları tüketememenin kapitalizmin hayati kusuru olduğunu ve onun zorunlu olarak çöküşüne neden olacağını savunan bir dizi *yetersiz tüketim* teorisi hayaletini canlandırmıştır. Birçok Marksist ve Marksist olmayan ekonomist, kapitalizmin çok üretip az tüketme eğiliminin onun felaketini getireceğine ilişkin fikirlere inandırıcı bir biçimde karşı çıkmıştır. Marx ve Luxemburg'daki yetersiz tüketim argümanlarının bir değerlendirmesi için, bkz. Michael Bleaney, *Underconsumption Theories* (New York: International Publishers, 1976), s. 102-119 ve

unsurlardan biridir ve dünya piyasasına dönük yönelimi ortaya koyar. Sorunu anlamak için sömürden başlamak zorundayız. *Grundrisse*'de şöyle yazar Marx: "İlk olarak, sermaye işçileri zorunlu emeğin ötesine, artık-emeğe geçmeye zorlar. Ancak bu yolla sermaye kendini gerçekleştirir ve artıkdeğer yaratır" (s. 421). İşçilerin (zorunlu emeğe denk düşen) ücretleri, işçiler tarafından üretilen toplam değerden düşük olmalıdır. Ama bu artıkdeğer, gerçekleşmek için yeterli bir piyasa bulmalıdır. Her bir işçi tükettiğinden daha çok değer üretmek zorunda olduğundan, tüketici olarak işçinin talebi hiçbir zaman artıkdeğer için yeterli bir talep olamaz. Kapalı bir sistemde, kapitalist üretim ve mübadele süreci bu nedenle bir dizi engelle tanımlanır: "Sermaye, demek ki, 239 zorunlu emek zamanını canlı emek kapasitesinin değişim değerine engel olarak; artık-emek zamanını zorunlu emek zamanına engel olarak; artıkdeğeri artık-emek zamanına engel olarak koyar" (s. 422). Bütün bu engeller üretici olarak işçiyle tüketici olarak işçi arasındaki eşitsiz ilişki tarafından belirlenen tek bir engelden doğar.

Kuşkusuz, sermaye sınıfı (kârına ortak olan öteki sınıflarla birlikte) bu fazladan değerın bir kısmını tüketecektir, ama tümünü tüketemez; çünkü bunu yaparsa yeniden yatırıma gidecek hiçbir artıkdeğer kalmaz. Kapitalistler, bütün artıkdeğeri tüketmek yerine bundan feragat etmeli, yani biriktirmelidirler.⁴ Kapitalistlerin hazzı reddetmelerini ve artıkdeğeri kendi tüketimleri için "harcamak"tan olabildiğince kaçınmalarını talep eden, sermayenin ta kendisidir.

Kapitalist ahlâkın ve feragatin bu kültürel açıklaması, yine de kapitalist üretim içinde ortaya çıkan gerçek ekonomik engellerin sadece bir belirtisidir. Bir yanda, kâr denen bir şey olacaksa, işçiler tükettiklerinden daha fazla değer üretmek zorundadırlar. Öte yanda ise, birikim denen bir şey olacaksa, sermaye sınıfı ve ona bağlı diğer kesimler bu artıkdeğerin tümünü tüketemezler. Kapitalistler ve onlara bağlı kesimler-

186-201; Ernest Mandel, Introduction to Karl Marx, *Capital*, c. 2, çev.: David Fernbach (Harmondsworth: Penguin, 1977), s. 69-77. Ayrıca, Nikolay Buharin'in kaleme aldığı etkili Rosa Luxemburg eleştirisi için, bkz. *Imperialism and the Accumulation of Capital*, (der.) Kenneth Tarbuck, çev.: Rudolf Wichmann (Londra: Allen Lane, 1972), s. 151-270. Belirtmemiz gerekiyor ki, nicel hesaplara dayalı ekonomik zorunluluk, bazen Marx ve Luxemburg'un argümanlarının biçimini etkiler, ama hiçbir zaman özünü teşkil etmez. Her zorunluluk gerçekte tarihsel ve toplumsaldır. Marx ve Luxemburg'un tespit ettiği şey, sermayenin nasıl tarihsel olarak yayılmaya, kendi dışına açılmaya ve kendi alanındaki yeni pazarlarla bütünleşmeye yöneldiğini ya da buna mecbur olduğunu açıklamaya yardımcı olacak bir ekonomik engeldi.

4. Kapitalist tüketimden feragat teorisi üzerine Marx'ın analizi için, bkz. *Capital*, c. 1, çev.: Ben Fowkes (New York: Vintage, 1976), s. 738-746 ve *Capital*, 3:366.

le birlikte işçi sınıfı yeterli bir pazar oluşturamaz ve üretilen bütün metalleri satın alamazlarsa, o zaman sömürü gerçekleşiyor ve artıkdeğere el konuyor olsa bile, bu değer gerçekleştirilemez.⁵

Marx bir adım daha öteye gider ve emeğin üretkenliği arttıkça bu engelin de sürekli olarak büyüdüğüne işaret eder. Üretkenliğin artışı ve bunun sonucunda sermayenin bileşimindeki yükselişle birlikte, değişken sermaye (yani işçilere ödenen ücret) metallerin toplam değerinin giderek daha küçük bir parçasını oluşturur. Bu da işçilerin tüketim gücünün üretilen metalara göre giderek daha da yetersiz kalması demektir: “Üretkenlik ne kadar artarsa, tüketim ilişkilerinin dayandığı dar temelle o kadar çok çatışmaya girer.”⁶ Sermayenin gerçekleşmesi böylelikle tüketim güçlerinin “dar temel”i sorunu karşısında tıkanmaktadır. Unutmayalım ki, bu engelin bir nüfusun mutlak üretim gücüyle ya da mutlak tüketim gücüyle hiçbir ilgisi yoktur (hiç kuşkusuz proletarya daha fazla tüketebilirdi ve bunu isterdi); bu engel daha çok kapitalist üretim ve yeniden üretim ilişkileri içinde bir nüfusun *görelî tüketim gücüne* gönderme yapar.

Marx’a göre, sermaye üretim sürecinde yaratılan artıkdeğeri gerçekleştirmek ve aşırı üretimden doğan değer kaybından kaçınmak için alanını genişletmek zorundadır: “Sermayeye dayalı üretimin bir önkoşulu, sürekli olarak genişleyen bir dolaşım alanının –ister bu alanın kendisinin doğrudan genişlemesi, isterse içindeki daha fazla noktanın üretim noktası haline getirilmesi yoluyla– üretilmesidir” (s. 407). Dolaşım alanının genişlemesi kapitalist alan içindeki mevcut piyasaların yeni ihtiyaçlar ve isteklerle yoğunlaştırılması yoluyla başarılabilir, ama işçilerin harcayabilecekleri ücret miktarı ve kapitalistlerin biriktirme ihtiyaçları bu yayılmanın önünde ciddi bir engel oluşturur. Alternatif olarak, yeni insanları kapitalist ilişki içine çekerek ek tüketiciler yaratılabilir; ancak bu, arz ile talep arasındaki, yani yaratılmış değer ile işleyişin parçası olan proleterler ve kapitalistler tarafından tüketilebilecek değer arasındaki temelde eşitsiz ilişkiyi istikrara kavuşturamaz.⁷ Tam tersine, yeni proleterler her zaman ürettikleri şeyin değeri için yetersiz bir piyasa olarak kalacak ve böylelikle her zaman sorunu daha

5. “Toplam meta kütlesi, toplam ürün satılmalıdır, hem sabit ve değişken sermayenin yerini alan kısım, hem de artıkdeğeri temsil eden kısım... Eğer bu olmazsa ya da kısmen veya üretimin maliyetinden daha düşük bir fiyata olursa, işçi kesinlikle sömürülmüş olmakla birlikte, onun sömürülmesi genelde kapitalist için gerçekleşmiş olmaz, hatta bu sömürünün, ortaya çıkan artıkdeğerin gerçekleşmesini hiçbir şekilde içermemesi muhtemeldir.” Marx, *Capital*, 3:352.

6. Agy., 3:353.

7. Üretimin ve piyasaların yaygınlaşması için, bkz. Marx, *Grundrisse*, s. 419; *Capital*, 1:910-911; 2:470-471; 3:349-355.

büyük çapta yeniden üreteceklerdir.⁸ Sermaye için tek etkili çözüm dışarıya açılmak ve metallerini mübadeleye sokup onların değerlerini gerçekleştirebileceği kapitalist olmayan pazarlar bulmaktır. Dolaşım alanının kapitalizmin alanının dışına doğru genişlemesi istikrar bozucu eşitsizliğin yerini değiştirir.

Rosa Luxemburg, Marx'ın gerçekleşme sorununa ilişkin analizini geliştirmiş, ama analizin yönünü de değiştirmiştir. Luxemburg, sermayenin artıkdeğerini gerçekleştirmesi için "kapitalist olmayan dış tüketicilerin gerçekten vazgeçilmez oluşunu" (s. 365-66) sermayenin kendi dışına bağımlılığının bir göstergesi olarak görür. Kapitalizm "kendi başına var olamayan, öteki ekonomik sistemlere bir aracı ve bir zemin olarak ihtiyaç duyan ilk ekonomi tarzıdır."⁹ Sermaye, gözünü sürekli kendi sınırlarının dışına dikmeksizin ve dış çevresinden beslenmeksizin yaşamını sürdüremeyen bir organizmadır. Sermaye için dışarıyı vazgeçilmezdir.

241
F16

Belki de denetim alanını genişletme yönündeki bu doymak bilmez ihtiyaç Avrupa sermayesinin hastalığıdır, ama belki de bu, Avrupa'yı modern çağda dünyanın hâkimi haline getiren motor güçtür. Fernand Braudel'e göre, "Belki de 'Asya Burnu' denecek kadar dar bir alana sıkışmış olan Batı'nın meziyeti dünyaya muhtaç olması, kendi bahçesinin dışına açılmayı göze almasıydı."¹⁰ Sermaye var olduğu andan itibaren bir dünya gücü ya da daha doğrusu tek dünya gücü olmaya eğilim duyar.

B. DIŞARISINI İÇSELLEŞTİRMEK

Sermaye sadece gerçekleşmenin gereklerini karşılamak ve yeni pazarlar bulmak için değil, aynı zamanda birikim çevrimindeki bir sonraki uğrağın, yani *kapitalize etme* sürecinin gereklerini yerine getirmek için yayılır. Artıkdeğer (kapitalist alan içinde yoğunlaşmış piyasalar ve ka-

8. "Kapitalist üretimin gerçek engeli, yine sermayenin kendisidir." Marx, *Capital*, 3:358.

9. Rosa Luxemburg, *The Accumulation of Capital*, çev.: Agnes Schwarzchild (New York: Monthly Review Press, 1968), s. 365-366 ve 467. Luxemburg'un sermaye birikimi analizleri, Marx eleştirileri ve kapitalizmin çöküşü teorisi, kitap ilk çıktığı andan itibaren birçok tartışmaya konu olmuştur. Bu konuların iyi bir özeti için, bkz. Mandel'in giriş yazısı, *Capital*, 2:11-79, özellikle s. 62-69; Joan Robinson, "Giriş", Luxemburg, *The Accumulation of Capital*, s. 13-28 ve Paul Sweezy, *The Theory of Capitalist Development* (New York: Oxford University Press, 1942), s. 202-207.

10. Fernand Braudel, *Capitalism and Material Life, 1400-1800*, çev.: Miriam Kochan (New York: Harper and Row, 1973), s. 308.

pitalist olmayan pazarlara bağıllık yoluyla) para biçiminde gerçekleş-tikten sonra, bu gerçekleşmiş artıkdeğer üretim alanına yeniden yatırıl-malı, yani yeniden sermaye haline gelmelidir. Gerçekleşen artıkdeğer-in kapitalize edilmesi, bir sonraki üretim çevrimi için kapitalistin ek sabit sermaye girdileri (hammaddeler, makineler vb) ve ek değişken sermaye (yani emek gücü) satın almasını zorunlu hale getirir ve bu da daha fazla gerçekleşme için piyasanın daha fazla genişletilmesini ge-rektirecektir.

242

Ek sabit sermaye (özellikle daha fazla ve daha yeni materyaller) arayışı sermayeyi talan ve hırsızlık özelliği taşıyan bir tür emperyaliz-me yönlendirir. Rosa Luxemburg'un söylediği gibi, sermaye "bütün dünyayı yağmalar, üretim araçlarını dünyanın her köşesinden, her dü-zeydeki uygarlıktan ve her toplum biçiminden, gerektiğinde zorla, el koyarak temin eder [...] Sermaye açısından, zaman içinde bütün dünya-yı ele geçirmek ve gerçekleştirdiği artıkdeğer için üretici emek bulmak amacıyla hem nicel hem de nitel anlamda üretim araçlarını sınırsız seç-me özgürlüğüne sahip olmak zorunlu hale gelir."¹¹ Ek üretim aracı el-de ederken, sermaye kapitalist olmayan çevresiyle ilişkiye girer ve o çevreye bağlı hale gelir, ama o çevreyi içselleştirmez, daha doğrusu, o çevreyi zorunlu olarak kapitalist yapmaz. Dışarısı, dışarısı olarak kalır. Örneğin, altın ve elmas Peru ve Güney Afrika'dan çıkarılıyor ya da şeker-kamışı Jamaika ve Java'da üretiliyor, ama bu ülkeler ve o üretim ka-pitalist olmayan ilişkiler içinde varlığını gayet iyi sürdürüyor olabilir.

Buna karşılık, ek değişken sermaye bulmak, yeni emek gücünü işe koşmak ve proleterler yaratmak bir kapitalist emperyalizm anlamına gelir. Kapitalist alandaki mevcut işçilerin çalışma saatlerini uzatmak da kuşkusuz ek emek gücü yaratabilir, ama bunun bir sınırı vardır. Bu ye-ni emek gücü ihtiyacı için sermaye sürekli olarak kapitalist olmayan gruplar ve ülkeler arasından yeni proleterler yaratmaya ve devşirmeye mecburdur. Kapitalist olmayan çevrenin adım adım proleterleştirilme-si, ilksel birikim süreçlerinin sürekli olarak yeniden açılması ve dolayısıyla kapitalist olmayan çevrenin *kapitalize edilmesi* demektir. Luxem-burg bunu kapitalist işgalin gerçek tarihsel yeniliği olarak görür: "Bü-tün fatihler ülkeyi tahakküm altına almak ve sömürmek amacı güdü-yorlardı, ama hiçbirisi halkı üretici güçlerinden yoksun bırakmakla ve onun toplumsal örgütlenmelerini dağıtmakla ilgilenmemişti."¹² Kapita-lize etme sürecinde *dışarısı içselleştirilir*.

11. Luxemburg, *The Accumulation of Capital*, s. 358.

12. Agy., s. 372.

Bu yüzden, sermaye yalnızca kapitalist olmayan toplumlarla açık mübadeleye girmek ya da onların servetlerine el koymakla kalmayıp, aynı zamanda onları bizatihi kapitalist toplumlara dönüştürmeye de mecburdur. Bu, Rudolf Hilferding'in sermaye ihracı tanımının özünü oluşturur: "Ben 'sermaye ihracı' derken, dışarıdan artıkdeğer emmeyi amaçlayan değer ihracını kastediyorum."¹³ İhraç edilen, kendini besleyen ya da kopyalayan bir ilişki, bir toplumsal biçimdir. Tıpkı bir misyoner ya da vampir gibi, sermaye yabancı olana dokunur ve onu kendine uygun hale getirir. Marx ve Engels şöyle yazar: "Burjuvazi bütün ulusları, acı içinde yok olma pahasına, burjuva üretim tarzına uymaya zorlar; onları kendisinin uygarlık dediği şeyi içlerine almaya, yani biz-zat burjuva olmaya zorlar. Tek kelimeyle, burjuvazi dünyayı kendi suretinde yaratır."¹⁴ Ekonomik terimlerle, bu uygarlık ve modernleşme kapitalistleşme, yani kapitalist üretim ve birikimin genişleyen çevrimleri içinde erime anlamına gelir. Bu şekilde, kapitalist olmayan çevre (toprak parçası, toplumsal biçimler, kültürler, üretici süreçler, emek gücü vb) biçimsel olarak sermayenin boyunduruğuna sokulur.

243

Burada unutmamamız gerekiyor ki, Avrupa sermayesi gerçekte kapitalist olmayan toprakları, sanki bunların hepsi homojen hale gelirmiş gibi "kendi suretinde" yeniden yaratmaz. Aslında, Marksist emperyalizm eleştirisi sermayenin dışarısını içselleştirme sürecini kabul ettiğinde, genel olarak bu süreçlere içkin olan eşitsiz gelişmenin ve coğrafi farklılığın önemini göz ardı etmiştir.¹⁵ Kapitalist olmayan çevrenin her bir parçası *farklı olarak* dönüştürülmüştür ve bunların hepsi de sermayenin genişleyen bünyesiyle *organik olarak* bütünleşmiştir. Başka bir ifadeyle, dışarısının farklı parçaları bir benzerlik modeline göre değil, bütünlüklü bir bünye içinde birlikte işlev gören farklı organlar olarak içselleştirilmiştir.

Bu noktada, kapitalist yayılmanın temel çelişkisini görebiliriz: Sermayenin artıkdeğeri gerçekleştirme ihtiyacını karşılamak için kendi dışına, kapitalist olmayan çevreye muhtaç oluşu, gerçekleşmiş artıkdeğeri kapitalize etme ihtiyacını karşılamak üzere kapitalist olmayan çevre-

13. Rudolf Hilferding, *Finance Capital: A Study of the Latest Phase of Capitalist Development*, (ed.) Tom Bottomore (Londra: Routledge and Kegan Paul, 1981), s. 314 [*Finans Kapital-1*, çev.: Yılmaz Öner, Belge Yay., 1995].

14. Marx ve Engels, *Manifesto of the Communist Party* (Londra: Verso, 1998), s. 40 [*Komünist Manifesto*, Heyet, Bilim ve Sosyalizm Yay., 1994].

15. Eşitsiz gelişme ve kapitalist gelişmenin coğrafi farklılıkları için, bkz. David Harvey, *The Limits to Capital* (Chicago: University of Chicago Press, 1984) ve Neil Smith, *Uneven Development: Nature, Capital, and the Production of Space* (Oxford: Blackwell, 1984).

nin içselleştirilmesiyle çelişir. Tarihsel bakımdan bu süreçler genellikle bir sıra içinde gerçekleşir. Bir toprak parçası ya da nüfus önce mübadeleye ve gerçekleştirmeye uygun bir dışarısı olarak erişilebilir hale getirilir ve sonraki adımda gerçek anlamda kapitalist üretim alanına dahil edilir. Ne var ki, önemli nokta şudur: Bir kere çevrenin bir parçası “uygarlaştırılır uygarlaştırılmaz”, yani burjuvazinin yeni yeni genişlettiği kapitalist üretim alanının sınırları içine organik olarak alınır alınmaz, bu bölge artık sermayenin artıkdeğerini gerçekleştirmesi için zorunlu olan dışarısı olamaz. Bu anlamda kapitalistleşme gerçekleşmenin önüne bir engel diker ve bunun tersi de doğrudur; daha doğrusu, içselleştirme dışarıya bağlılıkla çelişir. Sermayenin susuzluğunu yeni kanla dindirmek şarttır ve sermaye sürekli olarak yeni sınırlar aramak zorundadır.

Birikim döngüsünün bu iki uğrağının, yani gerçekleştirme ve kapitalize etme uğraklarının doğrudan çatışmaya girdiği ve birbirini zayıflattığı bir zamanın geleceğini varsaymak gayet mantıklıdır. XIX. yüzyılda, kapitalist yayılma alanının (maddi kaynaklar, emek gücü ve pazarlar açısından) hem Avrupa’da hem de başka yerlerde sonsuza kadar uzandığı sanılıyordu. Marx’ın zamanında kapitalist üretim küresel üretim içinde çok az bir yer tutuyordu. Esas olarak sadece birkaç ülke (İngiltere, Fransa ve Almanya) kapitalist üretim yapıyordu ve bu ülkelerde bile geniş bir kapitalist olmayan üretim alanı –köylü tarımı, zanaat-kâr tarzı üretim vb– mevcuttu. Ama Luxemburg’a göre, yerküre sonlu olduğu için mantıksal çatışma bir noktada somut bir çatışma haline gelecekti: “Emperyalizm kapitalist olmayan uygarlıkların çöküşünü ne kadar şiddetle, ne kadar acımasız ve ne kadar eksiksiz gerçekleştirse, kapitalist birikim zemini ayağının altından o kadar hızla kayar. Emperyalizm tarihsel olarak kapitalizmin ömrünü uzatma yöntemi olmakla birlikte, aynı zamanda onu hızla sonlandırmanın güvenilir bir aracıdır.”¹⁶ Bu çelişkili gerilim kapitalist gelişmenin bütün aşamalarında mevcuttur; ama en gelişkin haliyle ancak sınırda, kriz noktasında –sermaye insanlığın ve yeryüzünün sonluluğuyla karşılaşır karşılaşmaz– ortaya çıkar. Burada büyük emperyalist Cecil Rhodes örnek kapitalist olarak ortaya çıkar. Yerküre uzamlarının sonu gelmekte ve sermayenin emperyalist yayılması sınırlarına varmaktadır. Hep yeni maceralar peşinde koşan Rhodes özlemle ve arzuyla dolarak gözlerini yıldızlara diker ve bu yeni sınırların dehşetli cazibesi karşısında hüsrana kapılır; ne kadar yakın ama ne kadar da uzaktır o yıldızlar.

Emperyalizm ve kapitalist yayılma eleştirileri her ne kadar sıklıkla

16. Luxemburg, *The Accumulation of Capital*, s. 446.

tamamen nicel ve ekonomik terimlerle sunulmuş olsa da, Marksist teorisyenlerin meselesi asıl olarak *politik*dir. Bu, ekonomik hesapların (ve bunların eleştirisinin) ciddiye alınmaması gerektiği anlamına gelmez; bu daha çok, ekonomik ilişkilerin, politik yönetim ve tahakküm ilişkilerinin parçası olarak tarihsel ve toplumsal bağlamla gerçek anlamda eklemlendiği oranda dikkate alınması gerektiği anlamına gelir.¹⁷ Bu yazarlar açısından ekonomik yayılma sorununda en önemli politik mesele kapitalizmle emperyalizm arasındaki kaçınılmaz bağın gösterilmesi-
dir. Eğer kapitalizmle emperyalizm özsel olarak ilişki içindeyse, bu mantığa göre emperyalizme (ve onun yarattığı savaşımlara, sefalete, yoksulluğa ve köleliğe) karşı her mücadele aynı zamanda kapitalizme karşı doğrudan bir mücadele olmak zorundadır. Kapitalizmin çağdaş dü-
zenini emperyalist olmayan bir düzen haline getirerek iyileştirmeyi amaçlayan her politik strateji safça ve boş bir çaba olmanın ötesine gi-
demez, çünkü kapitalist yeniden üretim ve birikimin özü zorunlu olarak emperyalist yayılmayı içerir. Sermaye başka türlü davranamaz; bu onun doğasında vardır. Emperyalizmin kötülüklerinden bizatihi kapitalizmi yıkmaksızın kurtulmak mümkün değildir.

245

C. EŞİTLEME VE BOYUNDURUK

Lenin'in emperyalizm üzerine kitabı asıl olarak başka yazarların analizlerinin bir sentezini geniş bir okur kitlesine ulaştırmak için kaleme alınmıştı.¹⁸ Ama Lenin'in metni özgün katkılar da yapar ve bunlardan en önemlisi emperyalizm eleştirisini öznel açıdan ortaya koymaktır. Lenin böylelikle bu eleştiriye krizlerin devrimci potansiyeline dair Marksist anlayış ile bağlantılandırır. Lenin bize anti-emperyalist öznel-
liğin üretimine yönelik bir araç, bir dizi makine sağlar.

Lenin argümanlarını genellikle polemikler biçiminde sunar. Emperyalizm analizi de ağırlıklı olarak Rudolf Hilferding ve Karl Kautsky'nin tezlerine karşı kaleme alınmıştır. Bununla birlikte, eleştirile-
rini geliştirmek için Lenin bu iki yazarın teorik varsayımlarını büyük

17. "Tıpkı, en küresel ifadesini teşkil ettiği iktidar gibi emperyalizm de ekonomik kavramlardan kaynaklanan hiçbir açık tanımın nesnesini oluşturabilecek bir nosyon değildir. Emperyalizm ancak tam gelişkin bir devlet teorisi temelinde kavranabilir." Michel Aglietta, *A Theory of Capitalist Regulation*, çev.: David Fernbach (Londra: New Left Books, 1979), s. 30.

18. Asıl olarak, bkz. V.I. Lenin, *Imperialism: The Highest Stage of Capitalism* (New York: International Publishers, 1939) [*Emperyalizm-Kapitalizmin En Yüksek Aşaması*, çev.: Cemal Süreya, Sol-Onur Yay., 1992] ve *Notebooks on Imperialism*, c. 39, *Collected Works* (Moskova: Progress Publishers, 1977).

bir titizlikle ele almış, hatta yer yer benimsemiştir. En önemlisi, Lenin Hilferding'in şu temel tezini benimsemişti: Sermaye dünya piyasasının emperyalist inşası yoluyla yayıldığı oranda, üretimin çeşitli dalları ve sektörleri arasındaki kâr oranlarının *Ausgleichung*'unun (eşitlenmesinin) önüne daha büyük engeller dikilir. Oysa barışçıl kapitalist gelişme en azından eşitlenmiş ekonomik koşullar yönünde bir eğilime dayanır: eşit metalar için eşit fiyat, eşit sermaye için eşit kâr, eşit çalışma için eşit ücret ve eşit sömürü vb. Hilferding emperyalizmin –kapitalist gelişme içindeki ulusları ve toprakları giderek daha katı bir biçimde yapılandıran ve otoriteyi ulusal tekellere veren emperyalizmin– eşit kâr oranının oluşmasını engellediğini ve böylelikle uluslararası gelişmede başarılı bir kapitalist aracılık imkânını zayıflattığını kabul ediyordu.¹⁹ Sonuçta dünya piyasasının tekeller tarafından tahakküm altına alınması ve bölünmesi, eşitlenme sürecini neredeyse imkânsız kılmıştı. Hem ticaret savaşlarının hem de cephe savaşlarının habercisi olan bu çelişkinin çözülebilmesi ve eşitliğin sağlanması, ancak ulusal merkez bankalarının müdahalesine ya da daha iyisi, birleşik bir uluslararası bankanın müdahalesine bağlıydı. Kısacası Lenin, Hilferding'in, sermayenin tekel tarafından belirlenen yeni bir uluslararası gelişme aşamasına girmiş olduğu ve bunun hem çelişkilerin derinleşmesine, hem de eşitliğin krizine yol açtığı varsayımını kabul etmişti. Ne var ki, Lenin birleşik bir uluslararası banka ütopyasının ciddiye alınabileceğini ve böylelikle krizlerin kapitalist bir *Aufhebung*'unun (içine alıp aşma) gerçekleşebileceğini kabul etmiyordu.

Lenin, Hilferding'in çalışmasını başlangıç noktası olarak alan Kautsky'nin konumunu daha da ütöpik ve zararlı görüyordu. Kautsky, aslında, kapitalizmin, dünya pazarının gerçek bir politik ve ekonomik birliğini yaratabileceğini öne sürmüştü. Emperyalizmin şiddetli çatışmalarını yeni bir barışçıl kapitalizm aşaması, bir "ultra-emperyalizm" aşaması izleyebilirdi. Sermayenin büyükleri, ulusal finans-kapitaler arasındaki rekabet ve çatışmanın yerine uluslararası birleşik bir finans-kapital koyarak, tek bir dünya tröstünde birleşebilirlerdi. Böylelikle, Kautsky'ye göre, sermayenin barışçıl şekilde boyunduruk altına almayı ve çözümünü başaracağı bir aşamayı tahayyül edebiliriz; bu aşamada birleşik bir banka değil, az çok devletler tarafından düzenlenecek piyasa güçleri ve tekeller, bir biçimde kâr oranlarının küresel eşitlenmesini belirle-

19. Bkz. Hilferding, *Finance Capital*, özellikle, s. 183-235. Hilferding'in analizi büyük oranda Marx'ın rekabet yoluyla genel kâr oranının eşitlenmesi teorisine bağlı kalır; bkz. *Capital*, 3:273-301.

meyi başarabilir.²⁰ Lenin, kapitalist gelişme içinde çeşitli ulusal finans-kapitallerin uluslararası ortak faaliyette bulunma ve muhtemelen tek bir dünya tröstü kurma yönünde bir eğilime sahip olduklarına ilişkin temel Kautsky'ci teze katılır. Lenin'in büyük bir şiddetle karşı çıktığı şey, Kautsky'nin bu barışçıl gelecek vizyonunu o andaki gerçekliğin dinamiklerini yoksamak için kullanmasıydı; Lenin böylelikle Kautsky'nin mevcut durumun "çelişkilerini köreltme yönündeki son derece gerici arzu"suna karşı çıkmaktaydı.²¹ Devrimciler, geleceğin belirsiz nitelikli barışçıl ultra-emperyalizmini beklemek yerine, o anda sermayenin mevcut emperyalist örgütlenmesinin getirdiği çelişkilerle uğraşmalıdır.

Sonuç olarak Lenin genelde bu yazarların analitik önermelerini benimserken, politik önermelerini reddediyordu. Lenin, tekellerin tahakkümü altında bir dünya piyasası kurulması eğilimine ilişkin Hilferding'in analizine tamamen katılmakla birlikte, kâr oranları konusunda aracılık yapıp bu oranları eşitleyebilecek böyle bir sistemin halihazırda işlemekte olduğu tezine karşı çıkıyordu. Lenin bunu teorik olarak değil, politik olarak reddediyordu. Lenin tekelleri aşamada kapitalist gelişmenin bir dizi çelişkiyle boğuşacağını ve komünistlerin buna göre davranmak zorunda olduklarını savunuyordu. Emperyalist kâr oranını eşitleme yönündeki her kapitalist çabaya karşı çıkmak işçi hareketinin sorumluluğuydu ve gelişmenin nesnel çelişkilerine müdahale edip onları derinleştirmek de devrimci partinin göreviydi. En çok kaçınmak zorunda olduğumuz şey, sermayenin gücünü korkunç boyutlarda artıracak ve uzun bir zaman için tahakküm zincirinin en çelişkili ve dolayısıyla en zayıf halkaları üzerinde mücadele imkânını ortadan kaldıracak olan "ultra-emperyalizm" eğiliminin gerçeklik kazanmasıydı. Lenin, bir umut ya da bir kehanet olarak, şöyle yazar: "Bu gelişme öyle koşullarda, öyle bir hızla, öylesine –yalnızca ekonomik değil, politik, ulusal vb de olan– çelişkiler, çatışmalar ve altüst oluşlar içinden geçerek ilerliyor

20. Karl Kautsky, "Zwei Schriften zum Umlernen", *Die Neue Zeit*, 30 Nisan, 1915, s. 144. Kautsky'nin emperyalizm üzerine yazdıklarından alıntılar için, bkz. *Karl Kautsky: Selected Political Writings*, (der. ve çev.) Patrick Goode (Londra: Macmillan, 1983), s. 74-96.

21. V.I. Lenin, "Preface to N. Bukharin's Pamphlet, Imperialism and the World Economy", *Collected Works* (Moskova: Progress Publishers, 1964), 22:103-107; alıntı s. 106. Ayrıca bkz. Lenin, *Imperialism*, s. 111-122. Lenin, mevcut durumun potansiyel çatışmalarını ve pratik fırsatlarını ihmal eden Kautsky'nin konumunun Marx'ın yönteminden bir sapma olduğunu söylerken haklı olmakla birlikte, Kautsky'nin birleşik bir dünya pazarı kurulması eğilimine ilişkin yorumu, Marx'ın eserleriyle paralellik gösteriyordu; özellikle Hindistan'daki kolonyalizmi ele aldığı makalelerde, Kautsky bir dünya pazarı kurma yönündeki doğrusal bir emperyalist eğilimden bahseder. Bkz. özellikle, Karl Marx, "The Future Results of British Rule in India", *Surveys from Exile*, c. 2, *Political Writings* (Londra: Penguin, 1973), s.319-325.

ki, kaçınılmaz olarak emperyalizm patlayacak ve kapitalizm, bir dünya tröstü somutluk kazanmadan *çok önce*, yani ulusal finans-kapitalerin dünya çapındaki ‘utra-emperyalist’ birleşmesi gerçekleşmeden önce, kendi karşısına dönüşmüş olacaktır.”²²

248

Lenin’in analitik önermelerle politik konumlar arasındaki mantıksal manevrası kuşkusuz son derece karmaşıktı. Bununla birlikte, Lenin’in akıl yürütme biçimi öznel açıdan çok etkiliydi. İlya Babel’in söylediği gibi, Lenin’in düşüncesi, işçi sınıfının gerçekliği analizini, bu sınıfın politik örgütlenmesinin zorunluluğuna taşıyan “düz bir hattın gizemli kıvrımı” boyunca ilerliyordu. Lenin emperyalizm tanımındaki sorun yaratan unsur fark etmiş ve işçi sınıfının öznel pratiklerinde yalnızca kapitalist gerçekleşme krizlerinin doğrusal çözümüne karşı (Luxemburg’un da değindiği) potansiyel engelleri görmekle kalmamış, aynı zamanda bu pratiklerin –mücadeleler, ayaklanmalar ve devrimlerin– bizatihi emperyalizmi yıkabilmesinin mevcut ve somut imkânlarını da kavramıştı.²³ Bu anlamda Lenin emperyalizm eleştirisini teoriden pratiğe taşımıştır.

D. EMPERYALİZMDEN İMPARATORLUĞA

Lenin’in analizindeki en kayda değer veçhelerden biri bir politik kavram olarak emperyalizm eleştirisidir. Lenin modern egemenlik sorunsalını ve kapitalist gelişme sorunsalını tek bir bütünlüklü eleştiride toparlamış ve eleştirinin farklı çizgilerini bir araya getirerek modernliğin ötesine bir an için bakabilmeyi başarmıştı. Başka bir ifadeyle, emperyalizm kavramını politik olarak yeniden irdeleyen Lenin, herhangi bir Marksistten çok daha başarılı bir biçimde, sermayenin emperyalizmin ötesindeki yeni bir aşamaya geçişini öngörebilmiş ve ortaya çıkmakta olan emperyal egemenliğin yerini (daha doğrusu yok-yerini) tespit etmişti.

Lenin emperyalizm üzerine çalışırken dikkatini yalnızca döneminin çeşitli Marksist yazarlarının eserlerine vermemiş, John Hobson’a kadar gerilere giderek onun burjuva popülist emperyalizm eleştirisine de kulak vermişti.²⁴ Lenin Hobson’dan çok şey öğrenmişti – yeri gelmişken

22. Lenin, "Preface to N. Bukharin's Pamphlet, Imperialism and the World Economy", s. 107.

23. Antonio Negri, *La fabbrica della strategia: 33 lezioni su Lenin* (Padua: CLEUP, 1976).

24. Lenin’in Hobson’a borcu için, bkz. Giovanni Arrighi, *The Geometry of Imperialism: The Limits of Hobson's Paradigm*, çev.: Patrick Camiller (Londra: Verso, 1978), s. 23-27.

söyleyelim, benzer şeyleri Alman, Fransız ya da İtalyan popülist emperyalizm teorisyenlerinden de pekâlâ öğrenebilirdi. Lenin, özellikle, Avrupa ulus-devletlerinin emperyalizmi tek tek her ülkede doğan politik çelişkileri kendi sınırları dışına taşımak için kullandığını öğrendi. Ulus-devlet emperyalizmden sınıf mücadelesini ve onun istikrar bozucu etkilerini çözmesini, daha doğrusu başka yere taşımasını ister. Cecil Rhodes emperyalizmin bu işlevinin özünü çok açık ifadelerle ortaya koymuştu: “Benimsediğim o aziz fikir, bir toplumsal sorunun çözümüdür; yani, biz kolonyal devlet adamları Birleşik Krallık’ın 40 milyon sakinini kanlı bir iç savaştan korumak için, fazla nüfusu yerleştirmek, onlar tarafından fabrikalarda ve madenlerde üretilmiş metalara yeni pazarlar sağlamak için yeni topraklar ele geçirmeliyiz. Her zaman söylediğim gibi, İmparatorluk bir ekmek davasıdır. İç savaştan kaçınmak istiyorsanız, emperyalist olmak zorundasınız.”²⁵ Modern devlet emperyalizm sayesinde içeride düzeni ve egemenliği korumak için sınıf mücadelesi ve iç savaş ihraç eder.

Lenin emperyalizmi modern devletin evrim sürecinde yapısal bir aşama olarak görüyordu. Lenin, modern Avrupa devletinin ilk biçimlerinden ulus-devlete ve sonra emperyalist devlete giden zorunlu ve doğrusal bir tarihsel ilerleme olduğunu tahayyül etmişti. Bu gelişmenin her bir aşamasında, devlet popüler görüş birliği kurmanın yeni araçlarını keşfetmek zorundaydı. Dolayısıyla emperyalist devlet de çokluğu ve onun kendiliğinden nitelikli sınıf mücadelesi biçimlerini ideolojik devlet yapısına katmanın bir yolunu bulmak, çokluğu bir halka dönüştürmek zorundaydı. Bu analiz, daha sonra Gramsci’nin düşüncesinin merkezi teması haline gelecek olan hegemonya kavramının ilk politik anlatımıdır.²⁶ Böylelikle Lenin’in yorumuna göre emperyalist popülizm, sadece modernliğin krizine bir çözüm olarak egemenlik önermesinin yeni bir çeşididir.

Emperyalizmi egemenliğin hegemonik bir unsuru olarak gören yorum temelinde, Lenin emperyalist politikaların yapılaştıracı etkilerini ve totaliter sonuçlarını gösterebilirdi. Lenin kapitalist gelişmenin “içe-

25. Cecil Rhodes, aktaran: Lenin, *Imperialism*, s. 79.

26. Bugün, tarihsel revizyonizmin sayısız çeşidiyle karşı karşıya olduğumuz bir sırada, yiğidin hakkını yiğide vermek özellikle önemlidir. Faşistler ve son tahlilde faşizme arka çıkan patronlar tarafından işkenceden geçirilen ve öldürülen, her şeyden önce bir komünist ve bir militan olan zavallı Gramsci, Marksist bir politikaya yer bırakmayan tuhaf bir hegemonya nosyonunun kurucusu sayılmakla ödüllendirildi. (Örneğin, bkz. Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics* [Londra: Verso, 1985], özellikle, s. 65-71.) [*Hegemonya ve Sosyalist Strateji*, çev.: Doğan Şahiner, Ahmet Kardam, Birikim Yay., 1996]. Kendimizi böylesine cömert ödüllere karşı korumak zorundayız!

risi" ile "dışarısı" arasındaki ayrımı giderek zayıflatan emperyalizmin merkezkaç dinamiğini tüm çıplaklığıyla kavramıştı. Luxemburg'un emperyalizm eleştirisi "dışarısı" üzerinde, yani hem hâkim hem de bağlı ülkelerde çokluğun kapitalist olmayan kullanım değerlerini yeniden örgütleyebilen direnişler üzerinde yükseliyordu. Halbuki Lenin'in bakış açısından, bu duruş ve strateji savunulamazdı. Emperyalist politika tarafından dayatılmış yapısal dönüşümler ister hâkim, isterse madun ülkelerde olsun, dışarıda olmaya hiçbir imkân bırakmama eğilimindedir. Eleştirinin bakış açısı dışarıda değil, modern egemenlik krizinin içerisinde konumlanmak zorundaydı. Lenin, modern egemenliğin emperyalist aşamasının ulus-devletler arasında doğrudan ölümcül çatışmalara neden olduğu Birinci Dünya Savaşı'yla birlikte, krizin gelip çatığına inanıyordu.

Son olarak Lenin, emperyalizm ve tekelci aşamanın aslında sermayenin küresel yayılmasının ifadeleri olmakla birlikte, emperyalist pratiklerin ve bu pratikleri sürdüren kolonyal yönetim biçimlerinin sermayenin daha fazla gelişmesinin önündeki engeller haline geldiklerini düşünüyordu. Lenin, birçok emperyalizm eleştirmeni tarafından belirtildiği gibi, emperyalist aşamada sermayenin işlevini yerine getirmesi ve yayılması için zorunlu olan rekabetin, tekellerin büyümesiyle beraber zorunlu olarak gerilediğini vurguluyordu. Ticari ayrıcalıklar ve koruyucu gümrük tarifeleriyle, ulusal ve kolonyal toprak parçalarıyla emperyalizm, ekonomik, toplumsal ve kültürel akışın önüne geçip onu başka kanallara akıtarak sürekli olarak sabit sınırlar koyuyor ve bunları güçlendiriyordu. Bizim daha önce (Bölüm 2.3) kültürel açıdan incelediğimiz ve Luxemburg'un ekonomik açıdan savunduğu gibi, emperyalizm, ağırlıklı olarak bu sabit sınırlara ve içerisi ile dışarısı arasındaki ayrıma dayanır. Emperyalizm aslında sermayeye deli gömleği giydirir; daha açık ifade edecek olursak, emperyalist pratikler tarafından yaratılmış sınırlar belli bir noktada kapitalist gelişmeyi ve kapitalist dünya piyasasının eksiksiz gerçekleşmesini engeller. Sermaye neticede emperyalizmi aşmak ve içerisi ile dışarısı arasındaki engelleri parçalamak zorundadır.

Bu sezgiler temelinde, Lenin'in emperyalizme ve onun krizlerine dair analizinin bizi doğrudan İmparatorluk teorisine götürdüğünü söylemek abartı olacaktır. Bununla birlikte, Lenin'in devrimci bakış açısının kapitalist gelişmenin nirengi noktasını, daha doğrusu çözülmek zorunda olan Gordion düğümünü açığa çıkardığı da doğrudur. Lenin'in dünya devrimine ilişkin pratik ve politik önerisi yenilgiye uğramış olmakla birlikte (daha sonra bu yenilginin nedenleri üzerinde duracağız),

onun öngördüğü gibi bir dönüşüm zorunluydu. Lenin'in emperyalizmin krizine dair analizi Machiavelli'nin ortaçağ düzeninin krizi analiziyle aynı güç ve zorunluluğa sahipti: Tepki devrimci olmak zorundaydı. Bu Lenin'in eserlerindeki içkin alternatiftir: *Ya dünya komünist devrimi ya da İmparatorluk*; ve bu iki seçenek arasında derin bir benzerlik vardır.

E. KAPİTAL'İN EKSİK CİLTLERİ

Emperyalizmden İmparatorluğa geçişi anlamak için, sermayenin gelişimine bakmanın yanında bu geçişin soykütüğünü sınıf mücadelesi açısından da anlamalıyız. Aslında böyle bir bakış açısı muhtemelen reel tarihsel hareketler açısından daha önemlidir. Salt sermayenin dinamiklerinin eleştirisine ayrıcalık veren emperyalizme ve ötesine geçiş teorileri, en derin çekirdeğinden itibaren kapitalist gelişmenin itici gücü olan gerçek etkili motorun, yani proleter hareketlerin ve mücadelelerin kuvvetini eksik değerlendirme zaafına düşer. Bu motoru tanımak çok zor olabilir; bunun nedeni genellikle bu motorun devlet ve egemen sınıfların ideolojisi tarafından maskelenmiş olmasıdır. Ama bu motor belli belirsiz ve ara sıra kendini gösterdiği zamanlarda bile etkilidir. Tarih, ancak öznellik onu yönlendirdiği zaman, ancak (Nietzsche'nin dediği gibi) özneliliğin ortaya çıkışı tarihin gelişimindeki etkin nedenleri ve ereksel nedenleri yeniden biçimlendirdiği zaman bir mantığa sahiptir. Proletaryanın gücü tam da burada yatar.

Böylelikle, sınıf mücadelesi özneliliğinin emperyalizmi İmparatorluğa dönüştürdüğü hassas geçiş noktasına gelmiş bulunuyoruz. Kitabımızın bu üçüncü bölümünde, proleter sınıf mücadelesinin küresel doğasını ve proletaryanın sermayenin dünya piyasasını gerçekleştirme yönündeki gelişmesini önceden kestirebilme ve tasarlayabilme yeteneğini ortaya çıkarmak üzere, İmparatorluğun ekonomik düzeninin soykütüğünü irdeleyeceğiz. Ne var ki, bizi bu araştırmada destekleyebilecek bir teorik çerçeve henüz elimizde yok. Eski emperyalizm analizleri burada yeterli olamaz, çünkü sonuçta bu analizler öznellik analizinin eşiğine gelip durur ve daha çok kapitalizmin kendi gelişmesinin çelişkileri üzerine yoğunlaşır. Bizim proletaryanın toplumsal hareketlerinin özneliliğini küreselleşme ve küresel düzen kuruluşu süreçlerinde merkezi bir noktaya koyacak bir teorik çerçeveye ihtiyacımız var.

Marx'ın düşüncesinde, bizim burada karşılaştığımız sorunların çözümü açısından özellikle aydınlatıcı olabilecek bir paradoks bulun-

maktadır. *Kapital*'in taslağını çıkarırken yaptığı özetlerde, Marx yazımı hiçbir zaman tamamlanmamış olan üç cilt planlamıştı: Birinci cilt ücret, ikinci cilt devlet ve üçüncü cilt de dünya piyasası üzerine olacaktı.²⁷ Denebilir ki, ücret üzerine düşünülen cildin içeriği –tabii bunun gerçekten ücretliler üzerine bir cilt olacağını varsayıyoruz– Marx'ın *The Eighteenth Brumaire, The Class Struggles in France* [*On Sekiz Brumaire, Fransa'da Sınıf Mücadeleleri*] gibi politik ve tarihsel yazılarında ve Paris Komünü üzerine yazılarında mevcuttur.²⁸ Ama devlet ve dünya piyasası üzerine yazılması tasarlanan ciltlerin durumu tamamen farklıdır. Marx'ın bu sorunlar üzerine tuttuğu çeşitli notlar dağınıktır ve yeterli olmaktan çok uzaktır; hatta bu ciltlerin özet halinde taslakları bile çıkarılmamıştır. Marx'ın devlet kavramı üzerine yaptığı yorumlar genel bir teorik tartışmadan çok ulusal politikaların özgün analizine –İngiliz parlamentarizmine, Fransız Bonapartizmine, Rus otokrasisine vb– yöneliktir. Bu örneklerin ulusal sınırlara sahip oluşu, genel bir teoriyi imkânsız kılan şeydi. Her bir ulus-devletin kuruluş özelliği, Marx'ın görüşünde, sömürü rejimlerindeki farklılıklara paralel olarak farklı ulusal ekonomilerdeki kâr oranı farklılığı tarafından –kısacası, farklı ulusal gelişme alanlarındaki değerlendirme süreçlerinde tikel devletin üst-belirleyici rolü tarafından– koşullanıyordu. *Ulus-devlet sınırın tekil bir örgütlenmesiydi*. Bu koşullarda genel bir devlet teorisi rastgelelikten kaçamaz ve ancak en soyut terimlerle kavranabilirdi. Dolayısıyla, Marx'ın *Kapital*'in devlet ve dünya pazarı üzerine tasarladığı ciltleri yazma konusunda çektiği güçlükler tamamen birbirine bağlıydı: Devlet cildi dünya piyasası anlaşılmadan yazılamazdı.

Bununla birlikte, Marx'ın düşüncesi kapitalist değerlendirmeye politik komuta süreçlerinin dünya çapında yakınlaşacağı ve örtüşeceği bir ana yönelikti. Ulus-devlet onun çalışmalarında ancak geçici bir rol oynuyordu. Kapitalist gelişme süreçleri, değerlendirmeyi ve sömürüyü küresel bir üretim sisteminin ürünleri olarak belirler ve bu alanda ortaya çıkan her engel uzun vadede aşılabilir niteliktedir. Marx şöyle yazı-

27. Bkz. Roman Rosdolsky, *The Making of Marx's "Capital,"* çev.: Peter Burgess (Londra: Pluto Press, 1977).

28. Ücret üzerine eksik cilt için, bkz. Antonio Negri, *Marx Beyond Marx*, çev.: Harry Cleaver, Michael Ryan ve Maurizio Viano (New York: Autonomedia, 1991), s. 127-150; ve Michael Lebowitz, *Beyond Capital: Marx's Political Economy of the Working Class* (Londra: Macmillan, 1992) [*Kapital'in Ötesi: Marx ve İşçi Sınıfının Politik İktisadi*, çev.: Arif Geniş, Phoenix Yay., 2006]. Marksist devlet teorisinin varlığı sorununa ilişkin, bkz. Norberto Bobbio ve Antonio Negri arasındaki tartışma: Norberto Bobbio, *Which Socialism?* (Cambridge: Polity Press, 1987).

yordu: “Dünya piyasası yaratma eğilimi bizatihi sermaye kavramında doğrudan verilir. Her sınır aşılacak bir engel olarak görünür.”²⁹ Bir Marksist devlet teorisi ancak bütün bu sabit engeller aşıldığı ve sermaye ile devlet etkili bir biçimde örtüştüğü zaman yazılabilir. Başka bir ifadeyle, ulus-devletlerin çöküşü tam anlamıyla devlet ve sermaye ilişkisinin eksiksiz gerçekleşmesidir. Fernand Braudel’in söylediği gibi, “kapitalizm ancak devletle özdeş hale geldiğinde, ancak devlet olduğunda zafer kazanır.”³⁰ Belki de nihayet bugün (eğer hâlâ ihtiyaç duyuluyorsa) Marx’ın iki kayıp cildinin taslağını çıkarmak mümkündür; daha doğrusu, onun yönteminin ruhuna sadık kalarak ve Marx’ın devlet ve dünya piyasası hakkındaki derin düşüncelerini toparlayarak İmparatorluğun devrimci bir eleştirisi yazılabilir.

Devlet ve dünya piyasası analizleri İmparatorluk koşullarında başka bir nedenle daha mümkün olmuştur, çünkü bu gelişme noktasında sınıf mücadelesi iktidarın örgütlenmesine *sınırsız* etki eder. Kapitalist gelişme küresel çapa ulaştığında, hiçbir aracı olmaksızın, doğrudan çoklukla karşı karşıya kalır. Dolayısıyla diyalektik, daha doğrusu sınır ve sınırın örgütlenmesi bilimi buharlaşıp uçmuştur. Ulus-devleti kendi yıkımına iten ve böylelikle bu devletin diktiği engelleri aşan sınıf mücadelesi, İmparatorluğun kuruluşunu analiz ve çatışma alanı olarak karşısına alır. O halde, bu engel olmadığında, mücadele tamamen açıktır. Sermaye ve emek doğrudan çatışmalı bir biçimde karşı karşıya gelmiştir. Bu, komünizmin her tür politik teorisinin temel koşuludur.



Döngüler

Emperyalizmden İmparatorluğa ve ulus-devletten küresel piyasanın politik düzenlenmesine, tanık olduğumuz şey, tarihsel materyalizm açısından bakılacak olursa, modern tarihteki nitel bir geçiştir. Bu geçişin muazzam önemini açıklamakta yetersiz kaldığımız zaman bazen çaresizce olup biteni postmodernizme giriş olarak tanımlıyoruz. Bu anlatımın zaaflarını kabul etmekle birlikte, bazen bunu ötekilere tercih ediyoruz; çünkü en azından postmodernlik çağdaş tarihte bir çağ değişimine işaret ediyor.¹ Ne var ki, görünüşe bakılırsa, başka yazarlar için-

29. Marx, *Grundrisse*, s. 408.

30. Fernand Braudel, *Afterthoughts on Material Civilization and Capitalism*, çev.: Patricia Ranum (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1977), s. 64.

1. “Çoğu zaman dillerden düşmeyen ‘postmodern’ sözcüğünden herkes kadar ben de sıkılıyorum; ama ne zaman bu kayrama boyun eğdiğim için pişmanlık duymaya başlasam, onun yanlış kullanımları ve kötü ününe lanet okusam ve ne zaman bir

de bulunduğumuz durumun farklılığını yeterince değerlendiremiyor ve analizi geriye, tarihsel evrimin döngüsel bir anlayışının kategorilerine yönlendiriyorlar. Onlara kalırsa, bugün yaşamakta olduğumuz şey ekonomik gelişme biçimlerinin ya da hükümet biçimlerinin düzenli olarak tekrarlanan döngüleri içindeki yeni bir aşamadan başka bir şey değildir.

254 Greko-Romen antik düşüncesinden miras aldığımız hükümet biçimleriyle ilgili teorilerden, Oswald Spengler ve José Ortega y Gasset gibi XX. yüzyıl yazarlarının uygarlığın döngüsel gelişmesi ve çöküş teorilerine kadar, tarihsel döngüler hakkında sayısız teori biliyoruz. Kuşkusuz, Platon'un hükümet biçimlerinin döngüsel evrimiyle Polybius'un Roma İmparatorluğu savunusu arasında ya da Spengler'in Nazi ideolojisiyle Fernand Braudel'in kuvvetli tarihselciliği arasında ciddi farklar vardır. Bununla birlikte, biz bütün bu mantık yürütme tarzlarını tamamen uygunsuz buluyoruz; çünkü her döngü teorisi insanların niyetleri ve direnişleri, yenilgileri ve zaferleri, neşeleri ve acıları üzerinde hüküm süren bir nesnel yasa dayatarak tarihin insan eyleminin bir ürünü olduğu gerçeğine gülüp geçiyor. Ya da daha kötüsü, bu yaklaşım insan eylemini döngüsel yapıların ritmine uygun şekilde dans ettiriyor.

Giovanni Arrighi "uzun yirminci yüzyıl" üzerine zengin ve ilginç bir analiz kaleme almak için uzun döngüler yöntembilimini benimsemişti.² Kitap ağırlıklı olarak 1970'lerde ABD hegemonyası ve birikim modelindeki krizin (örneğin, 1971 yılında doların altın standardına göre iki katı değer kaybetmesi ve ABD ordusunun Vietnam'da yenilmesi gibi göstergeleri olan krizin) nasıl dünya kapitalizminin tarihinde temel bir dönüm noktası olduğunu anlamaya odaklanmıştı. Ne var ki Arrighi, günümüzdeki geçişe yaklaşmak için bir adım geri gitmemiz ve bu krizi kapitalist birikim döngülerinin uzun tarihi içine yerleştirmemiz gerektiğine inanır. Fernand Braudel'in yöntemini izleyen Arrighi, Cenevizliler, Hollanda ve Britanya'dan sonra ABD'yi koyarak, kapitalist birikimin dört büyük sistemik döngüsünü, dört "uzun yüzyıl"ını anlatan muazzam bir tarihsel ve analitik aygıt kurgular.

Bu tarihsel bakış açısı Arrighi'yi her şeyin nasıl geri döndüğünü ya da özellikle kapitalizmin her zaman nasıl geri döndüğünü göstermeye

parça tereddüt içinde kavramın çözdüğünden daha çok sorun çıkardığı sonucuna varsam, kendimi hangi kavramın meseleleri bu kadar etkili ve ekonomik bir biçimde anlatabileceği sorusu karşısında çaresiz hissediyorum." Fredric Jameson, *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism* (Durham: Duke University Press, 1991), s. 418.

2. Giovanni Arrighi, *The Long Twentieth Century: Money, Power, and the Origins of Our Times* (Londra: Verso, 1994).

iter. Demek ki 1970'lerdeki kriz hiç de yeni bir şey değildir. Bugün ABD'nin başını çektiği kapitalist sistemde bulunan her şey yüzyıl önce Britanya'nın, ondan önce Hollanda'nın, daha önce de Cenevizlilerin başına gelmişti. Kriz, ilk maddi genişleme (üretime yatırım) aşamasından ikinci (spekülasyon da dahil) finansal genişleme aşamasına giden her sistemik birikim döngüsünde dönüm noktası olan bir geçişi gösteriyordu. Arrighi'ye göre 1980 başlarından itibaren ABD ekonomisine temel özelliğini veren finansal yayılma yönündeki bu geçiş daima güzü hatırlatır: Bu, bir döngünün sonunun geldiğine işarettir. Bu geçiş özel olarak dünya kapitalist sistemi üzerindeki ABD hegemonyasının sonunu gösterir, çünkü her uzun döngünün sonu daima kapitalist birikimin sistemik süreçlerinin merkezinde coğrafi bir kaymayı gösterir. Arrighi şöyle yazar: "Bu tür kaymalar, birikimin bir sistemik döngüsünden ötekine geçişin işareti olan bütün krizlerde ve finansal yayılmalarda görülür."³ Arrighi'ye göre, ABD kapitalist birikimin bir dahaki uzun döngüsünün başını çekmesi için meşaleyi Japonya'ya teslim etmiştir.

Biz burada Arrighi'nin ABD'nin çöküşü ve Japonya'nın yükselişine ilişkin bu varsayımı ortaya atmakta haklı olup olmadığını tartışmak niyetinde değiliz. Bizi daha çok ilgilendiren, Arrighi'nin döngüsel argümanının bağlamı içinde kalınarak sistemdeki bir kopuşu, bir paradigma değişimini, bir olayı anlamanın imkânsız oluşudur. Tam tersine, burada her şey her zaman geriye döner ve kapitalizm tarihi böylelikle aynının ebedi dönüşü haline gelir. Sonuçta, böylesi bir döngüsel analiz kriz ve yeniden yapılanma süreçlerinin motorunu maskeler. Arrighi'nin kendisi dünya çapında işçi sınıfının koşulları ve hareketleri üzerine kapsamlı araştırmalar yapmış olmakla birlikte, bu kitap bağlamında ve onun tarihsel aygıtının ağırlığı altında görünen odur ki, 1970'lerin krizi hem hâkim, hem de madun ülkelerde proleter ve anti-kapitalist saldırının sonucu olmaktan çok, sadece kapitalist birikimin nesnel ve kaçınılmaz döngülerinin bir parçasıdır. Krizin motor gücü bu mücadelelerin birikmesiydi ve bunlar kapitalist yeniden yapılanmanın koşullarını ve doğasını belirlemişti. Ama yine de, 1970'lerdeki kriz hakkındaki herhangi bir tarihsel tartışmadan daha önemli olan şey, günümüzün kopuş imkânlarıdır. Üretimin ulus-üstü ağlarının, dünya piyasası döngülerinin ve kapitalist yönetimin küresel yapılarının neresinde bir kopuş potansiyelinin ve sadece kapitalizmin geçmiş döngülerini tekrar etmeye yazgılı olmayan bir geleceğin motor gücünün mevcut olduğunu fark etmek zorundayız.

II Disiplinci yönetilebilirlik

256

Bir kapitalist demokrasinin, benim tezimi kanıtlayacak büyük deneyi gerçekleştirmek için zorunlu olan harcamayı örgütlemesi politik bakımdan imkânsız görünüyor – savaş koşulları hariç.

John Maynard Keynes, 29 Temmuz 1940

Eski emperyalizmin –dış kaynaklı kâr için sömürmenin– bizim planlarımızda yeri yok.

Başkan Harry S. Truman, 20 Ocak 1949

Emperyalizm üzerine Marksist teorik analizlerin ilk büyük dalgası Birinci Dünya Savaşı dönemi etrafında yoğunlaşmıştı. Dünya kapitalist sistemindeki bazı köklü değişimler daha o dönemde ortaya çıkmaya başlar. 1917'deki Sovyet Devrimi ve ilk büyük emperyalistler arası savaştan sonra, kapitalist gelişme belli ki eskisi gibi olamazdı. Dediğimiz gibi, açık bir seçim söz konusuydu: ya dünya komünist devrimi ya da kapitalist emperyalizmin İmparatorluğa dönüşümü. Sermaye bu meydan okuyuşa yanıt vermek zorundaydı, ama dünya genelindeki koşullar buna pek uygun değildi. 1920'lerde emperyalist ülkelerdeki kapitalist gelişme sorunları doruğa çıkmıştı. Savaşın en uç noktaya ittiği endüstriyel üretim artışı ve yoğunlaşması, önde gelen kapitalist ülkelerde bütün hızıyla sürüyordu ve Taylorizmin yaygınlaşması giderek daha

yüksek üretkenlik düzeylerine imkân veriyordu. Ne var ki, bu akılcı emek örgütlenmesi piyasaların akılcı örgütlenmesine değil piyasa anarşizmine yol açmıştı. Hâkim ülkelerdeki ücret rejimleri Fordist model dönemi boyunca her zamankinden daha kuvvetli ve katı hale geldi. Sabit yüksek ücret rejimleri kısmen Ekim Devrimi'nin ortalığa saldıgı tehdide bir karşılık, komünizm hastalığının yayılmasına karşı koyacak bir aşı işlevi görüyordu. Bu dönem zarfında, Cemiyet-i Akvam'ın kirli örtüleri altında Almanların, Avusturyalıların ve Türklerin toprakları galipler arasında bölüştürülürken, kolonyal yayılma da tüm hızıyla sürüyordu.

İşte 1929 büyük ekonomik krizinin altında bu unsurlar yatıyordu; bu kriz, hâkim kapitalist ülkelerde hem kapitalist fazla yatırımın, hem de proleter eksik tüketimin yol açtığı bir krizdi.¹ Wall Street'in "Kara Cuma"sı krizin başladığını resmen ilan ettiğinde, yöneticiler kapitalist sistemin genel sorunlarıyla yüzleşmek zorunda kaldılar ve –hâlâ kaldıysa– bir çare arayışına girdiler. Barış müzakereleri süresince Versailles'da yapılmak zorunda kalınan şeyler –sadece kaybedenleri cezalandırmanın ötesinde emperyalistler arası savaşın *nedenlerini* görüşmek²– şimdi artık tek tek her ülke içinde yapılmak zorundaydı. Kapitalizm kökten dönüştürülmek zorundaydı. Ne var ki, belli başlı emperyalist ülkelerin hükümetleri bu işi başarabilecek durumda değildi. Büyük Britanya ve Fransa'da reform gerçekte hiçbir zaman olmamış, birkaç girişim de muhafazakâr tepkiler karşısında batağa saplanmıştı. İtalya ve Almanya'da, kapitalist ilişkileri yeniden yapılandırma projesi zamanla Nazizme ve faşizme evrildi.³ Japonya'da da kapitalist gelişme

257
F17

1. Bkz. James Devine, "Underconsumption, Over-investment, and the Origins of the Great Depression", *Review of Radical Political Economics*, 15, no. 2 (Yaz 1983), 1-27. 1929 ekonomik krizi üzerine ayrıca, bkz. John Kenneth Galbraith'in klasik analizi: *The Great Crash, 1929* (Boston: Houghton Mifflin, 1954); bu çalışma krizin nedeni olarak spekülasyona ağırlık vermektedir. Ayrıca aynı konudaki yakın tarihli bir çalışma için, bkz. Gérard Duménil ve D. Lévy, *La dynamique du capital: un siècle d'économie américaine* (Paris: PUF, 1996). Daha genel olarak, 1929 krizinin XX. yüzyıl politik ekonomisine miras bıraktığı teorik sorunlar için, bkz. Michel Aglietta, *A Theory of Capitalist Regulation*, çev.: David Fembach (Londra: New Left Books, 1979); ve Robert Boyer ve Jacques Mistrail, *Accumulation, inflation, crises* (Paris: PUF, 1978).

2. John Maynard Keynes belki de Versailles Konferansı konusunda en açık görüşlü kişiydi. Daha konferans sırasında ve konferansın ardından yazdığı "The Economic Consequences of Peace" makalesinde Keynes, 1920'lerin ekonomik krizini derinleştiren unsurlardan biri haline gelecek olan şeye, galip devletlerin politik bencilliğine karşı çıkıyordu.

3. 1929 ekonomik ve politik krizine ilişkin bu türden bir yorum, François Furet, Ernst Nolte ve Renzo De Felice tarzı "revizyonist" tarihsel kavrayışların tam karşısına konulmalıdır. Bu yorum, XX. yüzyılın politik tercihlerinin belirlenmesinde *ekonomik* un-

militarizm ve emperyalizm biçimini alıyordu.⁴ Yalnızca ABD’de kapitalist reform hayata geçirilmiş ve demokratik bir New Deal olarak sunulmuştur. New Deal ekonomik gelişmeye ilişkin burjuva tarzı düzenlemenin daha önceki biçimlerinden somut bir kopuş anlamına geliyordu. Bizim analizimiz açısından, New Deal’ın önemi yalnızca tekil bir hâkim kapitalist ülkedeki üretim ve iktidar ilişkilerini yeniden yapılandırma kapasitesine göre değil, her şeyden önce bütün dünyadaki etkilerine –doğrudan ya da açık olmayan, ama gene de derin etkilerine– göre değerlendirilmelidir. New Deal’la birlikte emperyalizmi aşma yönündeki somut süreç kök salmaya başlamıştı.

A. DÜNYA İÇİN YENİ BİR ANLAŞMA [A NEW DEAL]

ABD’de New Deal hem popüler hem de elit kesimler arasında güçlü bir politik özneliliğin desteğini almıştı. Yüzyıl başından itibaren Amerikan ilericiliğinin süreklilik gösteren liberal ve popülist yüzleri Franklin Delano Roosevelt’in eylem programında birleşiyordu. Haklı olarak denebilir ki, FDR Theodore Roosevelt ve Woodrow Wilson’ın temsil ettiği Amerika’nın emperyalist misyonu ile reformist kapitalizmin bir sentezini yaparak Amerikan ilericiliğinin çelişkilerini çözmüştür.⁵ Bu öznelilik, süreç içinde ABD kapitalizmini ve yenilenen ABD toplumunu dönüştüren itici güçtü. Devlet yalnızca çatışmaları çözen arabulucu olarak değil, aynı zamanda toplumsal hareketin motoru olarak da göklere çıkarılmıştı. Devletin tüzel yapısındaki dönüşümler, toplumsal güçlerin geniş bir çoğunluğunun güçlü bir katılımına ve kendini ifade etmesine imkân verebilen işleyiş mekanizmalarını harekete geçirdi. Emek ve para politikalarında Keynesçilik uygulanırken, devlet de ekonomik düzenlemelerde merkezi rol oynuyordu. ABD kapitalizmi bu reformlarla

surun büyük önemine işaret eder. Buna karşın, revizyonist tarihler yüzyılın gelişmelerini genel olarak belirleyici kutuplarında komünizm ve faşizmin durduğu dialektik zıtlık içindeki fikirlerin doğrusal bir ilerlemesi olarak yorumlar. Örneğin, bkz. François Furet, *Le passé d’une illusion: essai sur l’idée communiste au XXe siècle* (Paris: Robert Laffont, 1995), özellikle komünizm ve faşizm arasındaki ilişkiyi tartıştığı bölüm (s. 189-248).

4. Bkz. John Halliday, *A Political History of Japanese Capitalism* (New York: Pantheon, 1975), s. 82-133.

5. Herkesten çok Arthur Meier Schlesinger gibi “liberal” tarihçiler Amerikan ilerlemesinin sentetik özellikleri üzerinde ısrar etmektedirler. Bkz. *Political and Social Growth of the American People, 1865-1940*, 3. Basım (New York: Macmillan, 1941). Ayrıca, bkz. Arthur Ekirch, Jr., *Progressivism in America: A Study of the Era from Theodore Roosevelt to Woodrow Wilson* (New York: New Viewpoints, 1974).

bir atılım içine girdi ve bir yüksek ücretler, yüksek tüketim rejimi ve aynı zamanda yüksek çatışma düzeyi rejimine doğru gelişti. Bu gelişme, modern refah devletini oluşturacak üçlüyü doğurdu: emek örgütlenmesinde Taylorizm, ücret rejiminde Fordizm ve toplumun makro-ekonomik düzenlenmesinde Keynesçiliğin sentezi.⁶ Söz konusu olan, Avrupa örneğinde olduğu gibi, kamu yardımıyla emperyalist girişimleri iç içe sokan ekonomik ve toplumsal politikaların ürünü sayılabilecek refah devleti değil; birikim sürecine yönelik daha büyük bir katılım eşliğinde bir disiplin rejimi dayatarak toplumsal ilişkilerin tamamını kuşatan bir devlettir. Bu, liberal planlama uygulayan bir devlet tarafından düzenlenen, şeffaf olmayı isteyen bir kapitalizmdir.

Roosevelt'in refah devletine ilişkin ileri sürdüğümüz savunmasının biraz abartılı olduğunu belirtmeliyiz; bundaki amacımız, merkezi tezimizi ortaya koymaktır. Bize göre (Birinci Dünya Savaşı ardından önde gelen kapitalist devletlerin hepsinde ortak krizlere çözüm bulmayı amaçlayan) New Deal modeli, İmparatorluk yönünde gelişen güçlü bir öznelliğin ilk örneğidir. New Deal *disiplinci* hükümetin en üst biçimini üretmiştir. Disiplinci hükümet derken basitçe o hükümeti örgütleyen tüzel ve politik biçimlere gönderme yapmıyoruz. Biz, disiplinci bir toplumda, tüm üretici ve yeniden üretici eklemlenmeleriyle birlikte bütün toplumun sermaye ve devletin komuta sistemine sokulması ve toplumun, aşamalı olarak ama önüne geçilemez bir süreklilik içinde, sadece kapitalist üretimin kriterlerine göre yönetilmeye başlaması olgusuna gönderme yapıyoruz. *Dolayısıyla, disiplinci toplum bir fabrika-toplumdur.*⁷ Disiplincilik, aynı anda hem bir üretim biçimi, hem de bir yö-

6. Bu, Michel Aglietta'nın *A Theory of Capitalist Regulation* ve Benjamin Coriat'ın *L'atelier et le chronomètre* (Paris: Christian Bourgois, 1979) adlı kitaplarında izini sürdükleri merkezi gelişmedir. Ayrıca, bkz. Antonio Negri, "Keynes and the Capitalist Theory of the State", Michael Hardt ve Antonio Negri, *Labor of Dionysus* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994), s. 23-51 ve "Crisis of the Planner-State: Communism and Revolutionary Organisation", *Revolution Retrieved* (Londra: Red Notes, 1988), s. 91-148. New Deal ve Keynesçiliğin iyi bir analizi için ayrıca, bkz. Suzanne de Brunhoff, *The State, Capital, and Economic Policy*, çev.: Mike Sonenscher (Londra: Pluto Press, 1978), s. 61-80.

7. Michel Foucault tarafından geliştirilen disiplin nosyonunun ağırlık noktası kuşkusuz bizimkinden farklıdır; ama uygulamada aynı pratiklere ve aynı uygulama kapsamlılığına gönderme yapıyoruz. Foucault'nun asıl ilgilendiği teorik mesele, disiplinin kurumsal mimariler aracılığıyla düzenlendiği, disiplin iktidarının belli bir merkezi kaynaktan bulunmayıp uygulamadaki kılcal oluşumlarda ortaya çıktığı ve öznelliklerin disiplini içselleştirip onun pratiklerini uygulamaya geçirmek suretiyle üretildiğidir. Bu meseleler bizim için de geçerlidir. Ama bizim asıl ilgilendiğimiz mesele, fabrikadan kaynaklanan disiplin pratikleri ve ilişkilerinin, hem üretim hem de yönetim mekanizması olarak, yani bir toplumsal üretim rejimi olarak bütün toplumsal alanı nasıl kuşattığıdır.

netim biçimidir; öyle ki disiplinci üretim ve disiplinci toplum bütünüyle örtüşme eğilimine girer. Bu yeni fabrika-toplumda, üretici öznellikler ekonomik gelişmenin tek boyutlu ürünleri olarak biçimlenir. Toplumsal işbölümünün figürleri, yapıları ve hiyerarşileri giderek daha çok yaygınlaşır ve en ince ayrıntısına kadar tanımlanır; aynı zamanda sivil toplum devlet tarafından yutulur: Yeni maduniyet kuralları ve disiplinci kapitalist rejimler bütün toplumsal alanı kapsar.⁸ Disiplinci rejim, tam da en üst düzeye eriştiğinde ve en eksiksiz şekilde uygulandığında, bir toplumsal düzenlemenin, aşılma sürecindeki bir toplumun uç sınırı olarak açığa çıkar. Bu, kuşkusuz, büyük oranda sürecin arkasındaki motor güçten, yani gelecek bölümde üzerinde duracağımız direniş ve başkaldırı gibi öznel dinamiklerden kaynaklanır.

Sonuç olarak, New Deal modeli her şeyden önce ABD politikasına özgü bir gelişme, ülke içi ekonomik krize bir çözümdü; ama bu model aynı zamanda ABD ordusunun İkinci Dünya Savaşı süresince dalgalandırdığı bir bayrak haline de gelmişti. ABD'nin savaşa niçin girdiğine ilişkin birçok açıklama yapılmıştır. Roosevelt her zaman uluslararası politikanın dinamikleri tarafından istemeden savaşa çekildiklerini iddia etmiştir. Buna karşın, Keynes ve ekonomistler –1937 tarihinde işçi taleplerinin politik baskısıyla yeni tür bir krizle karşı karşıya kalan– New Deal'ın gerekliliklerinin ABD hükümetini savaş yolunu seçmeye mecbur bıraktığını düşünüyorlardı. Dünya pazarının yeniden paylaşılmasına yönelik uluslararası bir mücadele karşısında ABD savaştan kaçamazdı; bunun başlıca sebebi de New Deal'la birlikte ABD ekonomisinin yayılmacı bir aşamaya girmiş olmasıydı. Her iki durumda da, ABD'nin İkinci Dünya Savaşı'na girişi New Deal'ı Avrupa emperyalizminin krizine kopmaz bağlarla bağlıyor ve onu dünya yönetimi sahnesine alternatif, yeni bir model olarak sokuyordu. O andan itibaren, New Deal reformunun etkileri yerkürenin tamamında hissedilecekti.

Savaş sonrasında birçok kişi New Deal modelini (ABD hegemonyasının barışçıl güçlerinin denetimi altında) savaşın yaralarının sarılmasının tek yolu olarak görmüştür. Bir ABD yorumcusunun yazdığına

8. Bu gelişmeyi betimleyen ve onun sonuçlarını kestiren temel metin, 1940'larda kaleme alınmış olan Max Horkheimer ve Theodor Adorno'nun *Dialectic of Enlightenment* (çev.: John Cumming, New York: Herder and Herder, 1972) adlı kitabıdır. Daha sonra sayısız çalışma disiplinci toplumu ve onun bir "biyo-politik toplum" olarak gelişmesini anlatmıştır; bu çalışmalar farklı kültürel ve entelektüel geleneklerden çıkmakla birlikte, eğilimi tanımlama noktasında tutarlılık gösterir. Bu çalışmalar arasındaki en güçlü ve en zeki iki kutup için, bkz. Herbert Marcuse, *One-Dimensional Man* (Boston: Beacon Press, 1964) [*Tek Boyutlu İnsan*, çev.: Aziz Yardımlı, İdea Yay., 1990] –biz buna Anglo-Alman kutup diyoruz– ve Michel Foucault, *Discipline and Punish*, çev.: Alan Sheridan (New York: Pantheon, 1977) –bu da Latin kutup.

göre, “ancak bizim tökezleyen New Deal’a göre çok daha kapsamlı ve tutarlı olan, dünyaya yönelik bir New Deal, Üçüncü Dünya Savaşı’nın ortaya çıkışını engelleyebilir.”⁹ İkinci Dünya Savaşı ardından yürürlüğe konan ekonomik yeniden yapılanma projeleri, aslında hem galip Müttefiklere, hem de mağlup güçleri kapsayan bütün hâkim kapitalist ülkelere New Deal tarafından inşa edilen modele uygun, disiplinci topluma yönelik bir yayılmacı model dayatmıştır. Devlet temelli kamusal yardımların daha önce Avrupa ve Japonya’da görülen biçimleri ve (hem liberal hem de nasyonal-sosyalist biçimleriyle) korporatist devletin gelişmesi böylelikle kökten değişmiş oluyordu. “Sosyal devlet”, daha doğrusu, istikrarlı bir para rejimi tarafından çizilen bir kolektif pazarlık şeması içinde insanların üretimini ve yeniden üretimini düzene koyarak halk topluluklarının yaşam döngülerini daha geniş ve daha derinlemesine olarak dikkate alan küresel disiplinci devlet doğmuştur. ABD hegemonyasının genişlemesiyle birlikte dolar tahta oturdu. Doların (Avrupa’da Marshall Planı ve Japonya’da ekonomik yeniden yapılanma yoluyla) öncelik kazanması, savaş sonrasında yeniden yapılanmaya giden engellenemez yoldu; (Bretton Woods anlaşmaları yoluyla) dolar hegemonyasının kuruluşu bütün değer standartlarında istikrar arayışıyla bağlantılıydı; ve ABD askeri gücü hâkim ve madun kapitalist ülkelerin her biri açısından nihai egemenliğin uygulanışını belirliyordu. 1960’lı yıllara gelinirken bu model genişletildi ve mükemmelleştirildi. Bu, New Deal sayesinde, dünya çapındaki kapitalizm reformunun Altın Çağı’ydı.¹⁰

B. KOLONİLERİN ÖZGÜRLEŞMESİ, MERKEZSİZLEŞME VE DİSİPLİN

ABD hegemonyası altındaki ekonomik ve toplumsal reform projesinin bir sonucu olarak, hâkim kapitalist ülkelerin emperyalist politikası savaş sonrası dönemde dönüşüme uğruyordu. Yeni küresel sahne ağırlık-

9. Freda Kirchwey, "Program of Action", *Nation*, 11 Mart 1944, s. 300-305; aktaran, Serge Guilbaut, *How New York Stole the Idea of Modern Art: Abstract Expressionism, Freedom, and the Cold War*, çev.: Arthur Goldhammer (Chicago: University of Chicago Press, 1983), s. 103.

10. İkinci Dünya Savaşı’ndan sonra New Deal modelinin öteki hâkim ülkelere yayılmasına ilişkin, bkz. Paul Kennedy, *The Rise and Fall of the Great Powers; Economic Change and Military Conflict from 1500 to 2000* (New York: Random House, 1987), s. 347-437; ve Franz Schurmann, *The Logic of World Power: An Inquiry into the Origins, Currents, and Contradictions of World Politics* (New York: Pantheon, 1974).

lı olarak üç mekanizma ya da aygıt etrafında tanımlanmış ve örgütlenmiştir: (1) aşamalı bir biçimde ABD'den kaynaklanan hiyerarşik çizgilere paralel olarak dünya piyasasının yeniden biçimlenmesini sağlayan kolonilerin özgürleşme süreci; (2) üretimin aşamalı olarak merkezsizleşmesi ve (3) birbirini izleyen evrimler yoluyla disiplinci üretim rejimini ve disiplinci toplumu dünya çapında yayan bir uluslararası ilişkiler çerçevesinin oluşturulması. Bu özelliklerin her biri emperyalizmden İmparatorluğa evrilme sürecinde atılmış birer adımdır.

262 İlk mekanizma olan kolonilerin özgürleşmesi, kuşkusuz diğerlerine göre çok daha acı ve vahşi bir süreçti. Bu konuyu Bölüm 2.3'te zaten kısaca tartıştık ve kolonyalizmden kurtulmak için verilen zorlu mücadeleleri kolonileştirilenlerin bakış açısından gördük. Burada süreci hâkim güçler açısından tarihselleştirmemiz gerekiyor. Elbette yenik Almanya, İtalya ve Japonya'nın kolonyal toprakları tamamen tasfiye edildi ya da öteki güçler tarafından paylaşıldı. Ama bu zaman zarfında galiplerin (İngiltere, Fransa, Belçika ve Hollanda) kolonyal projeleri de sekteye uğradı.¹¹ Kolonilerdeki büyüyen kurtuluş hareketleriyle karşı karşıya gelmelerine ek olarak, bu devletler aynı zamanda ABD ve Sovyetler Birliği arasındaki iki kutuplu bölünme karşısında da felce uğramıştı. Kolonilerdeki özgürlük hareketleri de çok geçmeden bu Soğuk Savaş kıskacının dişlerine yakalanmıştı ve kendi bağımsızlıklarına odaklanmış hareketler iki kamptan birini seçmek zorunda kalmıştı.¹² 1947 yılında Yunanistan krizi sırasında Truman'ın söyledikleri, Soğuk Savaş süresince kolonyal ve postkolonyal güçler açısından doğruluğunu korudu: "Dünya tarihinin şimdiki anında hemen her ulus alternatif yaşam tarzlarından birini seçmek zorundadır."¹³

Kolonilerin özgürleşmesinin doğrusal gelişim çizgisi böylelikle bir küresel taraf olma ve uluslararası düzenin iki modelinden birinin peşine takılma zorunluluğuyla sekteye uğruyordu. Genelde kolonilerin

11. Genelde kolonilerin tasfiyesi sürecine ilişkin, bkz. Marc Ferro, *Histoire des colonisations: des conquêtes aux indépendances, XIIIe-XXe siècle* (Paris: Seuil, 1994); Frank Ansprenger, *The Dissolution of the Colonial Empires* (Londra: Routledge, 1989); ve R.F. Holland, *European Decolonization, 1918-1981* (Londra: Macmillan, 1985).

12. Kolonyal yönetimlerden kurtuluş mücadelelerinde ABD hegemonyasının etkisi üzerine, bkz. Giovanni Arrighi, *The Long Twentieth Century* (Londra: Verso, 1994), s. 69-75; ve François Chesnais, *La mondialisation du capital*, gözden geçirilmiş baskım (Paris: Syros, 1997).

13. Harry S. Truman, *Public Papers* (Washington, D.C.: United States Government Printing Office, 1947), s. 176; aktaran, Richard Freeland, *The Truman Doctrine and the Origins of McCarthyism* (New York: Schocken, 1971), s. 85. Soğuk Savaş'ın getirdiği iki kutuplu ideolojik bölünmeler için, bkz. yine Kennedy, *The Rise and Fall of the Great Powers*, s. 373-395; ve Schurmann, *The Logic of World Power*.

özgürleşmesinden yana olan ABD, Soğuk Savaş'ın zorunlulukları ve eski emperyalizmlerin yenilgisi nedeniyle asli rolünü kapitalizmin uluslararası muhafızı ve dolayısıyla eski kolonyal güçlerin ne yapacağı belirsiz vârisi olarak saptamak zorunda kaldı. Böylece hem anti-kolonyal özneler hem de ABD tarafından, kolonilerin özgürleşmesi süreci çarpıtılmış ve rayından çıkarılmış oluyordu. ABD bir küresel düzeni miras aldı; ama bu küresel düzenin yönetim biçimleri onun kendi anayasal projesiyle, emperyal egemenlik biçimiyle çelişiyordu. Vietnam Savaşı miras kalan eski emperyalist hırkayı ABD'nin kararsız bir tavırla son defa sırtına giyişine örnekti ve olası bir emperyal "yeni sınır" açılımını engelleme tehlikesi taşıyordu (bkz. Bölüm 2.5). Bu aşama, sonuçta eski emperyalist güçlerin külleri üzerine inşa edilecek olan yeni emperyal tasarının olgunlaşması karşısındaki son engeldi. Vietnam Savaşı'nın ardından yeni dünya piyasası adım adım örgütlendi: Bu, Avrupalı emperyalist güçlerin sabit sınırlarını ve hiyerarşik uygulamalarını yıkan bir dünya piyasasıydı. Başka bir ifadeyle, kolonilerin özgürleşmesi sürecinin tamamlanması tahakküm ilişkilerinin dünya çapında yeni bir hiyerarşiye kavuşturulmasının kapıda olduğunu gösteriyordu; ve anahtarlar tamamen ABD'nin ellerindeydi. Kolonilerin ilk döneminin acı ve vahşi tarihi ardından, komuta merkezinin gücünü daha az askeri araç ve daha çok dolarla gösterdiği ikinci aşamaya gelindi. Bu, İmparatorluğun kuruluşu yönünde atılmış dev bir adımdı.

İkinci mekanizma üretim mekânları ve akışlarının merkezsizleşmesi süreciyle tanımlanır.¹⁴ Burada, kolonilerin özgürleşmesinde olduğu gibi, savaş sonrası dönem iki aşamaya ayrılır. Birincisi, yani neo-kolonyal aşama, eski hiyerarşik emperyalist prosedürlerin ve bağımlı bölgelerle hâkim ulus-devletler arasındaki eşitsiz mübadele mekanizmalarının –derinleştirilmesi değilse bile– sürdürülmesini içerir. Ne var ki, bu birinci dönem kısa bir geçiş dönemiymiş ve aslında yirmi yıl içinde sahne baştan sona değişmişti. 1970'lerin sonuyla, daha doğrusu Vietnam Savaşı'nın sona ermesiyle birlikte, ulus-aşırı şirketler faaliyetlerini tam anlamıyla dünya çapında, yerkürenin her köşesinde yürütmeye başladı. Bu şirketler postkolonyal ülkelerin ve madun bölgelerin ekonomik ve politik dönüşümlerinin temel motoru haline geldi. Şirketler ilk olarak

14. İmalatın ve hizmetlerin merkezsizleşmesi (ve bununla birlikte komuta mekanizmalarının merkezileşmesi) için, bkz. Saskia Sassen, *The Mobility of Labor and Capital: A Study in International Investment and Labor Flow* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), özellikle s. 127-133; ve *The Global City: New York, London, Tokyo* (Princeton: Princeton University Press, 1991), s. 22-34. Daha genelde, sermaye hareketi ve buna karşı ya da bunu sınırlayıcı unsurlar için, bkz. David Harvey, *The Limits to Capital* (Chicago: University of Chicago Press, 1984), s. 417-422.

madun ülkelerde yeni bir üretici kuşak oluşturmak için zorunlu olan teknoloji transferini gerçekleştirmeye yaradı; ikinci olarak bu ülkelerde emek gücünü ve yerel üretici potansiyelini harekete geçirdi; ve son olarak da bu şirketler yerkürenin tamamını kapsayan geniş bir zeminde dolaşıma giren servet akışlarını tek bir kanalda topladı. Bu çoklu akış kanalları öz olarak ulus-aşırı şirketlerin hareketini ve faaliyetini, güvence alan ve eşgüdüm sağlayan –tabii eğer doğrudan kontrol etmiyorsa– ABD yönünde birleşmeye başlamıştı. Bu, İmparatorluğun kuruluşunda belirleyici bir aşamaydı. Ulus-aşırı şirketlerin faaliyetleri yoluyla, kâr oranlarındaki uzlaş ve eşitlenmeler hâkim ulus-devletlerin gücünden bağımsız hale gelmişti. Dahası, yeni postkolonyal ulus-devletlere bağlı kapitalist çıkarların inşası, ulus-aşırı şirketlerin müdahalelerine karşı çıkmak şöyle dursun, bizatihi ulus-aşırı şirketler zemininde gelişti ve onların kontrolünde şekillenme eğilimine girdi. Üretim akışlarının merkezsizleşmesi yoluyla, yeni bölgesel ekonomiler ve yeni bir küresel iş-bölümü belirmeye başlamıştı.¹⁵ Henüz hiçbir küresel düzen yoktu; ama bir düzen biçimlenmekteydi.

Kolonilerin özgürleşmesi ve akışın merkezsizleşmesine paralel olarak gelişen bir üçüncü mekanizma, dünya çapında disiplinci üretim ve yönetim biçimlerinin yaygınlaşmasını içeriyordu. Bu sürecin anlaşılması son derece güçtür. Postkolonyal ülkelerde disiplin her şeyden önce halk yığınlarının özgürlük seferberliğinden bir üretim seferberliğine geçişini sağlamayı gerektiriyordu. Bütün dünyada köylüler tarlalarından ve köylerinden koparılmış ve dünya üretiminin yanan fırınma atılmıştı.¹⁶ Hâkim ülkelerden (özellikle de ABD'den) taşınmış ideolojik model, Fordist ücret rejimleri, Taylorist emek örgütlenmesi yöntemleri ve modernleştirmeci, paternalist ve koruyucu bir refah devletinden ibaretti. Sermayenin bakış açısından, bu modelin hayali yeterli disiplini almış her işçinin eninde sonunda küresel üretim süreci –bir küresel fabrika-toplum ve bir küresel Fordizm– içinde birbirinin yerine geçirilebilir hale gelmesiydi. Fordist rejimdeki yüksek ücretler ve beraberinde gelen devlet desteği işçilere disiplini kabul etmelerinin ve küresel fabrikaya girmelerinin birer ödülü olarak sunuluyordu. Bununla birlikte, hâkim ülkelerde gelişmiş olan bu özgün üretim ilişkilerinin küresel ekonominin madun ülkelerinde asla aynı biçimde gerçekleşmediğini

15. Bkz. Wladimir Andreff, *Les multinationales globales* (Paris: La Découverte, 1995); ve Kenichi Ohmae, *The End of the Nation-State: The Rise of Regional Economies* (New York: Free Press, 1995).

16. Köylülerin kapitalist disipline direnişleri için, bkz. James Scott, *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance* (New Haven: Yale University Press, 1985), s. 235 ve sonrası.

söylemeyi unutmayalım. Fordizmi niteleyen yüksek ücret rejimi ve refah devletini niteleyen geniş toplumsal destek ağı, madun kapitalist ülkelerde ancak kısmen ve sınırlı bir kesim için gerçekleşmişti. Öte yandan bütün bunlar aslında gerçekleşmek zorunda da değildi; bu vaatler modernleşme projesi için yeterli uzlaşmayı sağlamaya yarayan ideolojik havuç işlevini görüyordu. Bu girişimin asıl özü, modernleşmeye yönelik asıl hamle –ki sonuçta bu hamle başarılıydı– tüm toplumsal üretim ve yeniden üretim alanlarında disiplinci rejimin yayılmasıydı.

Sosyalist devletlerin liderleri bu disiplinci projeye özünde katılıyorlardı. Lenin'in meşhur Taylorizm hevesi daha sonra Mao'nun modernleşme projelerinde fazlasıyla yankı buluyordu.¹⁷ Kolonilerin özgürlüğüne yönelik resmi sosyalist reçete de kapitalist ulus-aşırı şirketlerin ve uluslararası organların dayattığı temel mantığı izliyordu: Her postkolonyal yönetim disiplinci rejim için yeterli bir emek gücü yaratmak zorundaydı. Sayısız sosyalist ekonomist (özellikle yakın bir tarihte kolonyalizmden kurtulmuş ülke ekonomilerini planlama konumunda olanlar) gelişmenin tek yolunun endüstrileşmeden geçtiğini iddia ediyor¹⁸ ve "periferik Fordist" ekonomilerin yaygınlaşmasının getireceği faydaları sayıyordu.¹⁹ Fayda sağlanacağı düşüncesi bir yanılısamaydı ve yanılısama uzun sürmedi, ancak bu durum sözü edilen postkolonyal ülkelerin modernleşme ve disiplincileşme yolunu önemli oranda değiştiremedi. Bu yol sanki önlerindeki tek açık yoldu.²⁰ Disiplincilik her yerde kuraldı.

265

17. Mao dönemi Çin'indeki ekonomik modernleşme projeleri için, bkz. Maurice Meisner, *Mao's China and After*, 2. Basım (New York: Free Press, 1986), s.113-139.

18. Örneğin Robert Sutcliffe şunları yazar: "Hiçbir büyük ülke endüstrileşme olmadan zenginleşmemiştir [...] Her politik sistemde, daha çok zenginlik ve daha iyi hayat koşulları endüstrileşmeyle yakından ilişkilidir." Robert Sutcliffe, *Industry and Underdevelopment* (Reading, Mass.: Addison-Wesley, 1971).

19. Küresel ve periferik Fordizm için, bkz. Alain Lipietz, *Mirages and Miracles: The Crises of Global Fordism*, çev.: David Marcey (Londra: Verso, 1987) ve "Towards a Global Fordism?", *New Left Review*, no. 132 (1982), s. 33-47. Lipietz'in Anglo-Amerikan ekonomistler arasındaki alımlanmasına ilişkin, bkz. David Ruccio, "Fordism on a World Scale: International Dimensions of Regulation", *Review of Radical Political Economics*, 21, no. 4 (Kış 1989), s. 33-53; ve Bob Jessop, "Fordism and Post-Fordism: A Critical Reformulation", (der.) Michael Storper ve Allen Scott, *Pathways to Industrialization and Regional Development* (Londra: Routledge, 1992), s. 46-69.

20. Örneğin, bkz. Giovanni Arrighi ve John Saul, "Socialism and Economic Development in Tropical Africa", *Essays on the Political Economy of Africa* (New York: Monthly Review Press, 1973), s. 11-43; John Saul, "Planning for Socialism in Tanzania", Uchumi Editorial Board (der.), *Towards Socialist Planning* (Dar Es Salaam: Tanzania Publishing House, 1972), s. 1-29; ve Terence Hopkins, "On Economic Planning in Tropical Africa", *Co-existence*, 1, no. 1 (Mayıs 1964), s. 77-88. Afrika'da ekonomik gelişme stratejilerinin ve planlarının başarısızlığına ilişkin iki değerlendirme için, bkz. Samir Amin, *Maldevelopment: Anatomy of a Global Failure* (Londra: Zed Books, 1990), özellikle, s. 7-74; Claude Ake, *Democracy and Development in*

Bu üç mekanizma –kolonilerin özgürlüğü, üretimin merkezlesmesi ve disiplinin sağlanması– New Deal’ın emperyal gücünü niteler ve eski emperyalizm pratiklerinin ne kadar ötesine geçtiğini sergiler. Kuşkusuz, 1930’lar ABD’inde New Deal politikalarını ilk kez kaleme alanlar fikirlerinin bu kadar geniş bir uygulama alanı bulabileceğini hiçbir zaman hayal etmemişlerdi; ama daha 1940’larda, yani savaşın ortasında, dünya liderleri bunun küresel ekonomik ve politik düzenin yerleşmesindeki rolünü ve gücünü görmeye başlamışlardı. Harry Truman göreve başladığı günden itibaren eski Avrupa tarzı emperyalizmin planlarında hiçbir rol oynayamayacağını anlamıştı. Hayır, yeni çağ yeni şeylere gebeydi.

266

C. MODERNLİĞE GİRİŞ VE MODERNLİKTEN ÇIKIŞ

Kolonilerin özgürlüğe kavuşması ve merkezlesme dönemi boyunca küresel sahnenin egemen figürü Soğuk Savaş’tı, ama bugünden baktığımızda Soğuk Savaş’ın rolünün ikincil olduğu izlenimini ediniyoruz. Soğuk Savaş’ın yansımaları zıtlığı hem ABD emperyal projesini hem de Stalinist sosyalist modernleşme projesini boğmuş olsa da, bunlar gerçekte sürecin tamamındaki tali unsurlardı. Asıl önemli olan, önemi Soğuk Savaş tarihinin çok ötesine uzanan unsur, Üçüncü Dünya’nın modernleşme ve gelişme kisvesi altında süren devasa postkolonyal dönüşümüydü. Son tahlilde bu proje Soğuk Savaş’ın dinamiklerinden ve kısıtlamalarından görece bağımsızdı ve her şey olduktan sonra denebilir ki, Üçüncü Dünya üzerinde iki iktidar bloğu arasındaki rekabet özgürleşme süreçlerini sadece hızlandırmıştır.

Bu süreç boyunca anti-kolonyal ve anti-emperyalist mücadelelerin başını çeken Üçüncü Dünya seçkinleri, Soğuk Savaş’taki bölünmenin iki tarafından birinde yer almış ve iki durumda da kitlesel kurtuluş projesini modernleşme ve gelişme açısından tanımlamıştı. Ne var ki bizim ve bizim gibi modernliğin uç sınırında dengede duranlar için, özgürlüğü modernleşmeye dönüştürme konusundaki trajik perspektif yokluğunu görmek zor değildir. Modernlik miti –ve dolayısıyla egemenlik, ulus, disiplinci model mitleri– gerçekte seçkinlerin neredeyse yegâne ideolojileriydi; ama buradaki en önemli unsur bu değildir.

Çokluğun belirlediği devrimci kurtuluş süreçleri fiili olarak modernleşme ideolojisinin ötesine taşmış ve zaman içinde muazzam bir

yeni öznellik üretimi ortaya çıkarmıştı. Bu öznellik ne iki kutuplu ABD-SSCB ilişkisi içine ne de ikisi de modernliğin tahakküm kalıplarını yeniden üretmekten öteye geçmeyen iki rakip rejim içine sığabiliyordu. Nehru, Sukarno ve Çu En Lay 1955'te Bandung Konferansı'nda bir araya geldiklerinde ya da 1960'larda bağlantısızlar hareketi ilk kez oluştuğunda açığa çıkan, bu ülkelerin sefaletinin korkunç boyutları ya da modernliğin zaferlerini yineleme umudundan çok, madun yığınların bizatihi üretmiş oldukları muazzam özgürlük potansiyeliydi.²¹ Bu bağlantısızlık perspektifi yeni ve genel bir arzunun ilk işaretiydi.

İki kamptan birinin tahakkümü altına düşmemek için kurtuluştan sonra ne yapılması gerektiği sorusu yanıtız kaldı. Buna karşılık açık ve büyük potansiyele sahip olan şey, modernliğin ötesine geçmeye 267 çalışan öznelliklerdi. Gelişme alternatifleri olarak Sovyet ve Çin devrimlerinin ütopyacı tahayyülleri, bu devrimler yerinde saymaya başlayınca, daha doğrusu modernliği aşmanın bir yolunu bulamayınca cazibesini yitirdi. ABD modeli gelişme yolu da eşit oranda kapalı görünüyordu, çünkü bütün bir savaş sonrası dönemde ABD kendini yeni bir umudun taşıyıcısı olmaktan çok eski emperyalizmlerin polis gücü olarak sunmuştu. Madun nüfusların özgürlük mücadelesi patlayıcı ve kontrol edilemez bir karışım olmayı sürdürdü. 1960'ların sonuna gelindiğinde, dünya yüzeyindeki her kavşakta etkisini hissettiren özgürlük mücadeleleri, (hem liberal hem de sosyalist kisve altında yürütülen) kapitalist modernleşme projesinin ağırlıklarından kurtulup açık denizlere açılmasını sağlayan bir güç, bir hareketlilik ve bir esneklik kazanmıştı. Bu hareketler iki kutuplu ABD-Sovyet bölünmesi görüntüsünün ardındaki yekpare disiplinci modeli görebiliyordu ve o modele karşı az çok belirsiz, az çok gizemli, ama kesin olarak gerçek olan büyük mücadeleler verildi. Bu muhteşem yeni öznellik bir paradigma değişimine işaret etti ve onu zorunlu kıldı.

Modern egemenlik konusundaki teori ve pratiğin uygunsuzluğu bu noktada belirgin hale geldi. 1960'lar ve 1970'ler boyunca disiplinci modernleşme modeli bütün dünyaya dayatılmış, hâkim ülkelerde devreye sokulan refah politikaları artık önüne geçilemez hale gelmiş ve madun ülkelerin liderleri tarafından safça alkışlanmış olsa da, modern

21. Bandung Konferansı'na ve önemine ilişkin ilginç bir kişisel anlatım için, bkz. Richard Wright, *The Color Curtain: A Report on the Bandung Conference* (New York: World, 1956). Konferansta yapılan önemli konuşmalar için, bkz. George McTurnan Kahin, *The Asian-African Conference* (Ithaca: Cornell University Press, 1956). Bağlantısızlar hareketi için, bkz. Leo Mates, *Nonalignment: Theory and Current Policy* (Belgrad: Institute for International Politics and Economics, 1972); ve M.S. Rajan, *Nonalignment and Nonalignment Movement* (Yeni Delhi: Vikas Publishing, 1990).

egemenlik mekanizmaları, iletişim medyası ve ağlarının bu yeni dünyasında bile artık yeni öznellikleri yönetmek için yeterli değildi. Bu noktada modern egemenlik paradigması etkisini yitirirken klasik emperyalizm ve anti-emperyalizm teorilerinin de bütün açıklayıcı gücünü kaybettiğine işaret etmemiz gerekiyor. Bu teoriler, genelde, emperyalizmin aşılması sürecini ele alırken, bu süreci modernleşme ve modern egemenlik paradigmasının mükemmel bir devamı olarak görüyordu. Ama gerçekte olan bunun tam tersiydi. Kitleselleştirilmiş öznellikler, insan grupları ve ezilen sınıflar modernleşme süreçlerine girer girmez, bu süreçleri dönüştürmeye ve aşmaya başlıyorlardı. Kurtuluş mücadeleleri, dünya pazarıyla tanışır tanışmaz ve ona bağımlı hale gelir gelmez, yetersiz ve trajik modern egemenlik anahtarının hiçbir kapıyı açmadığını görmekte gecikmediler. Sömürü ve tahakküm artık onların modern biçimlerine dayatılamazdı. Bu muazzam yeni öznellik güçleri, kolonileşmekten kurtulup modernliğe vardıklarında, *asli görevin modernliğe girmek değil modernlikten çıkmak olduğunu* anlıyorlardı.

D. YENİ BİR KÜRESEL PARADİGMAYA DOĞRU

Dünya ekonomik ve politik düzeninde bir paradigma değişimi gerçekleşiyordu. Bu geçişin önemli bir unsuru, bir hiyerarşi ve emir-komuta yapısı olarak dünya pazarının, önceleri eski emperyalist güçlerin faaliyet yürüttüğü bütün bölgelerde ve ülkelerde daha önemli ve belirleyici hale gelmesiydi. Dünya pazarı küresel dolaşım ağlarını düzenleyebilecek bir aygıtın temel unsuru olarak ortaya çıkmaya başladı. Ama bu birleşme hâlâ biçimsel [formal] bir düzeyde kendini gösteriyordu, çünkü özgürlük mücadeleleri ve genişleyen kapitalist dolaşımın çatışmalı alanında doğan süreçler zorunlu ya da dolaysız olarak dünya pazarının yeni yapılarıyla bağdaşmaktan uzaktı. Dolayısıyla bütünleşme eşitsiz bir biçimde ve farklı hızlarla ilerliyordu. Farklı bölgelerde ve sıklıkla da aynı bölge içinde, farklı toplumsal yeniden üretim rejimlerinin yanı sıra, ayrı emek ve üretim tarzları yan yana yaşıyordu. Küresel üretimin yeniden yapılanmasında tutarlı bir merkezi eksen gibi görülebilecek olan şey binlerce parçaya ayrılırken, birleşme süreci her yerde tekil bir olgu olarak yaşıyordu. Tek boyutlu olmaktan uzak olan bu süreç, yani üretim üzerindeki denetimi yeniden yapılandırma ve birleştirme süreci, gerçekte sayısız farklı üretim sisteminin patlamasıydı. Dünya pazarının birleşme süreçleri paradoksal olarak çeşitlilik ve farklılaşmalar yoluyla işliyordu, ama yine de yönelim reeldi.

Dünya piyasasının birleşme eğiliminin birkaç önemli sonucu olmuştur. Bir yanda, emeğin ve toplumun disiplinci örgütlenme modelinin hâkim ülkelerin ötesine genişlemesi, dünyanın geriye kalan bölümünde tuhaf bir yakınlaşma etkisi doğurdu; bu kesimdeki ülkeler aynı anda hem yakına çekiliyor, hem de bir getto içinde yalıtılıyorlardı. Yani özgürlük mücadeleleri kendilerini hem “zafer kazanmış”, hem de dünya piyasasının gettosuna sıkışmış halde buldular; bu, sınırları belirsiz bir getto, bir gecekondu mahallesi, bir favelaydı. Öte yandan, çok sayıda insan bu süreçlerin bir sonucu olarak kitleler halinde *ücret özgürleşmesi* [wage emancipation] adı verilebilecek bir evreyi yaşamaya başladı. *Ücret özgürleşmesi*, işçilerin yığınlar halinde, ister fabrikada veya tar- 269 lada, isterse toplumsal üretimin başka bir alanında modern kapitalist üretimin disiplinci rejimine tabi hale gelmeleri anlamına gelir; dolayısıyla bu insanlar emperyalizmin sürdürdüğü yarı-kölelikten kurtulmuşlardı. Ücret sistemine giriş kanlı olabilir (ve olmuştur da); acımasız baskı sistemlerini yeniden üretebilir (üretmiştir de); ama yeni gecekondu mahallelerinin ve favelaların derme çatma konutlarında bile ücret ilişkisi yeni ihtiyaçların, arzuların ve taleplerin oluşmasında belirleyicidir. Örneğin, ücretli işçi haline gelmiş ve yeni emek örgütlenmesi disiplinine tabi olan köylüler birçok durumda eskisine göre daha kötü koşullarda yaşarlar ve kimse onların geleneksel toprağa bağlı emekçilerden daha özgür olduklarını söyleyemez; ama onların içine artık *yeni bir özgürleşme arzusu* işlemiştir. Yeni disiplin rejimi küresel bir emek gücü piyasası yaratma eğilimini oluştururken, aynı zamanda onun antitezinin olabilirliğini de inşa eder. Yani bu disiplin rejimi, ondan kaçma arzusu ve eğilim olarak özgür olmak isteyen işçilerin disiplin tanımaz çokluğunu da inşa eder.

Küresel proletaryanın büyük kesiminin artan hareketliliği dünya piyasasının birleşme eğiliminin bir başka önemli sonucudur. Emek gücü akışının temelde koloniyle metropol arasında dikey şekilde düzenlendiği eski emperyalist rejimlerin aksine, dünya piyasası geniş yatay yollar açar. Bir disiplin modeline göre örgütlenmiş küresel piyasanın kuruluşu, hareketliliği her yöne dağıtan gerilimler tarafından katedilir; bu, ağaçsı [arborescent] değil, enlemesine yayılan rizomatik bir hareketlilik. Biz burada yalnızca mevcut durumun fenomenolojik bir betimlemesini yapmak değil, aynı zamanda bu durumdaki içkin olabilirlikleri de tanımak istiyoruz. Disiplin altına alınmış emek gücünün yeni enlemesine hareketliliği önemlidir; çünkü bu somut, güçlü bir özgürlük arayışına, disiplinci rejim içinde muhafaza ve kontrol edilmesi imkân-

sız yeni ve göçerlere özgü arzuların oluşumuna işaret eder.²² Doğru, dünya çapında birçok işçi özgürleşmeyle en ufak bir alakası dahi olmayan sefil koşullarda zoraki göçe maruz kalmaktadır. Aynı şekilde, bu hareketliliğin emek gücünün maliyetini pek artırmadığı da doğrudur; aslında, işçiler arasındaki rekabeti artıran bu hareketlilik çoğu zaman emek maliyetini düşürür. Yine de bu hareketlilik sermayeye pahalıya patlar, çünkü hareket demek durmaksızın artan bir özgürlük arzusu demektir.

270

Sermayenin küresel disiplinci paradigmasının bazı önemli makro-ekonomik etkileri vardır. Nüfusun hareketliliği ulusal piyasaların (özellikle ulusal emek piyasalarının) tek başına ayakta tutulmasını giderek zorlaştırır. Kapitalist komuta sisteminin uygulanması için yeterli alan artık ulusal sınırlarla ya da geleneksel uluslararası sınırlarla belirlenemez. Çalışmak ya da refah için Birinci Dünya'ya gitmek üzere Üçüncü Dünya'dan kaçan işçiler iki dünya arasındaki sınırları zayıflatırlar. Üçüncü Dünya, dünya piyasasının birleşme sürecinde aslında kaybolmuyor, aksine Birinci Dünya'ya giriyor, tekrar tekrar üretilen ve yenisinden üretilen gittolar, gecekondu, favelalar şeklinde bu dünyanın tam göbeğine yerleşiyor. Buna karşılık, Birinci Dünya da borsalar, bankalar, ulus-aşırı şirketler ile para ve komuta ekonomisinin soğuk gökdenlenleri biçiminde Üçüncü Dünya'ya aktarılıyor. Hem ekonomik coğrafya, hem de politik coğrafya öylesine istikrarsız hale geliyor ki, çeşitli bölgeler arasındaki sınırlar artık akışkan ve hareketli oluyor. Sonuç olarak, kapitalist yönetim ve komuta sisteminin etkili biçimde uygulanabileceği tek tutarlı alanın bütün dünya piyasası olması eğilimi beliriyor.

Bu noktada kapitalist rejimler dünya piyasasını örgütleme becerilerini sağlama almak için bir reform ve yeniden yapılandırma sürecine girmek zorundadır. Bu eğilim ancak 1980'lerde açıkça görülmeye başlar (ve Sovyet modernleşme modelinin çöküşünün ardından kesinlik kazanır), ama daha ilk andan itibaren bile belli başlı özellikleri açıkça ortadadır. Bu, küresel sürecin yeni bir genel kontrol mekanizması, dolayısıyla politik olarak sermayenin küresel alanının yeni dinamiklerini ve aktörlerin öznel boyutlarını eşgüdüm'ü hale getirebilecek bir mekanizma olmak zorundadır; bu eğilim, komuta sisteminin emperyal boyutuyla öznel enlemesine hareketliliğini eklemleme kapasitesine sahip olmak zorundadır. Gelecek bölümde bu sürecin tarihsel olarak na-

22. Özelliklerin kuruluşuna ve göçerliğe ilişkin, bkz. Gilles Deleuze ve Felix Guattari, *A Thousand Plateaus*, çev.: Brian Massumi (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987), özellikle, s. 351-423.

sıl gerçekteştğini görecek ve böylelikle küresel bir yönetim aygıtının kuruluş sürecini doğrudan ele almaya başlayacağız.

E. GERÇEK BOYUNDURUK VE DÜNYA PİYASASI

Bu bölümü bitirmeden önce, açıcılabıcı olabilmek için, tek bir dünya piyasasının gerçekteşmesi yönündeki bu eğilimle disiplinci üretim ve yönetim paradigması arasındaki ilişkiye daha yakından bakmamız gerekiyor. Disiplinci rejimlerin dünya çapında yayılması nasıl oluyor da İmparatorluğun temel bir soykütüksel uğrağını temsil ediyor? Bunun neden böyle olduğuna ilişkin bir açıklamayı Marx'ın toplumun kapitalizmin boyunduruğuna girmesinin aşamalarına ilişkin anlatımıyla, yine onun tek bir dünya pazarı oluşumu eğilimine ilişkin analizini birbirine bağlayarak yapabiliriz. Bu iki hareket belli bir noktada fiilen örtüşür ya da daha doğrusu toplumun gerçek kapitalist boyunduruğu genelde dünya pazarının kurulmasıyla tamamlanır. 271

Daha önce emperyalizm pratiklerinin sermayenin kendi dışarısını içselleştirmekle ve dolayısıyla emeğin sermaye tarafından *biçimsel anlamda boyunduruk* altına alınmasıyla ilgili olduğunu gördük. Marx “biçimsel boyunduruk” deyimini sermayenin kendisi dışındaki bir alandan doğan emek pratiklerini kendi üretim ilişkileri içine katma süreçlerini adlandırmak için kullanır.²³ Bu yüzden, biçimsel boyunduruk süreçleri içkin olarak kapitalist üretim ve kapitalist piyasalar alanının yayılmasıyla ilişkilidir. Belli bir noktada, kapitalist yayılma sınırlarına dayandıkça, biçimsel boyunduruk süreçleri artık merkezi rol oynayamaz. Emeğin sermayenin *gerçek boyunduruğu* altına girmesi süreçleri dışarıya bağlı değildir ve benzer yayılma süreçleri gerektirmez. Gerçek boyunduruk sürecinde, emeğin sermayeye katılmasıyla sağlanan bütünleşme yaygın olmaktan çok yoğun bir harekettir ve toplum giderek daha eksiksiz bir biçimde sermaye tarafından biçimlendirilir. Kuşkusuz bir dünya piyasası olmaksızın da gerçek boyunduruk süreçleri vardır, ama gerçek boyunduruk süreçleri olmaksızın tamamen gerçekleşmiş bir dünya piyasası olamaz. Başka bir ifadeyle, dünya piyasasının gerçekteşmesi ve kâr oranlarının dünya çapında eşitlenmesi ya da en azından denetlenmesi sadece finansal ya da parasal etmenlerin sağlayabileceği bir şey olamaz, aksine toplumsal ve üretimsel ilişkilerin dönüşümü yoluyla gerçekteşmek zorundadır. Disiplin bu dönüşümün temel

23. Marx'ın biçimsel ve gerçek boyunduruk kavramları için öncelikle, bkz. Karl Marx, *Capital*, c. 1, çev.: Ben Fowkes (New York: Vintage, 1976), s. 1019-38.

mekanizmasıdır. Sermayenin gelişimiyle nüfusun proleterleşmesi tek bir süreç içinde bütünleştiği ve yeni bir toplumsal gerçeklik ortaya çıktığı zaman, politik komuta sistemi bu sürece (yani disiplinci rejimin küresel bir yarı-devletine) uygun bir biçimde ve düzeyde değişmek ve eklenmek zorundadır.

272 Marx'ın gerçek boyunduruk süreçlerine ilişkin sezgileri bize aradığımız anahtar vermiyor. Biçimsel boyunduruktan gerçek boyunduruğa geçiş aktif öznel güçlerin pratiklerine bakarak açıklanmalıdır. Başka bir ifadeyle, emek süreçlerinin küresel çaptaki Taylorist örgütlenmesi tarafından dayatılan en aşırı disiplincilik bile gerçekte yeni bir komuta biçimi için duyulan ihtiyacı belirleyemez; bunu belirleyen aktif toplumsal öznelliklerin ifadesi olabilir ancak. Salt kapitalist girişimciliğin acı meyvesi olmaktan çok uzak olan piyasaların küreselleşmesi süreci, aslında dünya çapında Taylorist, Fordist ve disiplinli emek gücünün isteklerinin ve taleplerinin sonucuydu. Bu anlamda, biçimsel boyunduruk süreçleri gerçek boyunduruğu öngörmüş ve olgunlaştırmıştır; bunun nedeni (Marx'ın inanır görüldüğü gibi) gerçek boyunduruğun biçimsel boyunduruğun ürünü olması değil, biçimsel boyundurukta ancak gerçek boyunduruğun kontrol edebileceği özgürleşme ve mücadele koşullarının oluşmasıydı. Arzulayan öznelliklerin hareketleri gelişmeyi ileriye taşımış ve geriye dönüşün olmadığını ilan etmiştir. Bu hareketlere karşılık olarak, hem hâkim, hem de madun ülkelerde, artık disiplinci koşullar altında tutulması imkânsız olan güçler üzerinde komutayı sağlamak amacıyla yeni bir kontrol biçimi yaratılmak zorundaydı.



İlksel birikimler

Tam proletaryanın dünya sahnesinden çekiliyor görüldüğü bir sırada, proletarya evrensel emek figürü haline geliyor. Bu iddia aslında görüldüğü kadar paradoksal değildir. Silinmekte olan şey, sayı olarak kaybolmayan, hatta sayısı da azalmayan –yalnızca hegemonik konumunu kaybetmiş ve coğrafi olarak yer değiştirmiş olan– endüstriyel işçi sınıfının hegemonik konumudur. Ama biz “proletarya”yı sadece endüstriyel işçi sınıfı olarak değil, sermayenin yönetimi altında madun konumda olan, sömürülen ve üretim yapan herkes olarak anlıyoruz. O halde, bu açıdan, sermaye üretim ilişkilerini giderek daha fazla küreselleştirirken, bütün emek biçimleri proleterleşme eğilimi gösteriyor. Her toplumda ve bütün dünyada proletarya her zamankinden daha genel bir niteliğe sahip bir toplumsal emek figürüdür.

Marx proleterleşme süreçlerini ilksel birikime, kapitalist üretim ve yeniden üretimin ortaya çıkışından önce zorunlu olan asli ya da öncel birikime göre betimliyordu. Zorunlu olan sadece servetin ya da mülkün birikimi değil, bir toplumsal birikimdir, yani kapitalistlerin ve proleterlerin yaratılmasıdır. Demek ki asli tarihsel süreç her şeyden önce üreticiyi üretim araçlarından koparmayı içerir. Marx için, bu toplumsal dönüşümün yaşandığı İngiltere örneğini anlatmak yeterliydi, çünkü İngiltere zamanın kapitalist gelişmesinin “en üst noktası”nı temsil ediyordu. Marx’ın anlattığı gibi, İngiltere’de proleterleşme ilk kez ortak toprakların çitlerle çevrilip kapatılması, köylülerin mülklerinden kovulması ve serserilik ile avareliğin şiddetle cezalandırılmasıyla başlatılmıştı. Böylelikle İngiliz köylüsü daha önce sahip olduğu bütün geçim araçlarından “özgür” kılınmış ve yeni üretim kasabalarına doluşarak kapitalist üretimin ücret ilişkisi ve disiplinine hazır hale getirilmişti. Buna karşılık, kapitalistlerin yaratılması için gerekli asıl motor, ticaret kanalıyla İngiltere dışından, daha doğrusu işgal, köle ticareti ve kolonyal sistemden geldi. Marx şöyle yazar: “Açık talan, köleleştirme ve cinayetler yoluyla Avrupa dışından elde edilen hazineler anavatana getirilmiş ve burada sermayeye dönüştürülmüştür.”¹ Ülke içine bu muazzam servet akışı eski feodal üretim ilişkilerinin kapasitesini aşıyordu. İngiliz kapitalistleri bu yeni serveti işletebilecek yeni komuta sistemini oluşturmaya soyunmuşlardı.

Ancak yine de İngiltere’deki proleterleşme ve kapitalistleşme deneyimini bütün deneyimlerin temsilcisi olarak almak hatalı olur. Üç yüz yıldan uzun bir zaman diliminde, kapitalist üretim ve yeniden üretim ilişkileri dünya çapında yayılırken, ilksel birikim her zaman üreticilerin üretim araçlarından koparılmasını ve bu şekilde proleterler ve kapitalistler olmak üzere iki sınıfın yaratılmasını içermiş olsa da, her bir toplumsal dönüşüm süreci değişik bir yol izlemiştir. Her bir örnekte, daha önce var olan toplumsal ve üretici ilişkiler ile geçiş süreçleri farklıydı; hatta ortaya çıkan kapitalist üretim ilişkilerinin ve özellikle de yeniden üretim ilişkilerinin biçimi, özgün kültürel ve tarihsel farklara paralel farklılıklar sergiliyordu.

Bu önemli farklara rağmen, modern ilksel birikim süreçlerini bir yandan servet ve komuta arasındaki, bir yandan da içerisi ile dışarıları arasındaki ilişkiye ışık tutan iki genel model altında toplamak yararlıdır. Bütün örneklerde, ilksel sermaye birikimi servet ve komutanın yeni bir bileşimini gerektirir. Marx’ın İngiltere için anlattığı ve genel

1. Karl Marx, *Capital*, c. 1, çev.: Ben Fowkes (New York: Vintage, 1976), s. 918.

olarak bütün Avrupa için geçerli olan ilk modelin ayırıcı özelliği şudur: Sermayenin ilksel birikimi için gerekli yeni servet dışarıdan (kolonileştirilen topraklardan) gelmiş, komuta ise içeride (İngiltere ve Avrupa'daki üretim ilişkilerinin evrimi yoluyla) ortaya çıkmıştır. Avrupa dışındaki modern ilksel birikim süreçlerinin çoğunu niteleyen ikinci modelde iş koşullar tersine döner, öyle ki yeni servet içeriden, komuta dışarıdan (özellikle Avrupa sermayesinden) gelir. Servet/komuta ve içerisi/dışarı ilişkisinin iki modelde tersyüz oluşu bütün dünyada sermayenin ekonomik, politik ve toplumsal oluşumunda bir dizi farka neden olur. İki modelden türeyen bu farkların birçoğu az gelişmişlik teorisyenleri tarafından merkez ve çevreye özgü kapitalist oluşumlar olarak uygun şekilde tasvir edilmiştir.²

274

Modernlikten postmodernliğe geçerken bu ilksel birikim süreçleri aslında sürmektedir. İlksel birikim bir kere olup biten bir süreç değildir; aksine kapitalist üretim ilişkileri ve toplumsal sınıflar sürekli olarak yeniden üretilmek zorundadır. Değişen, ilksel birikim modeli ya da kipidir. Her şeyden önce, iki modern modeli birbirinden ayıran içerisi ve dışarı ilişkisi arasındaki etkileşim zamanla azalmıştır. Daha önemlisi, emeğin ve biriktirilen servetin doğası değişmektedir. Postmodern dönemde, biriktirilen servet giderek maddi olmayan servet haline gelir ve toplumsal ilişkileri, iletişim sistemlerini, enformasyonu ve duygulanımsal ağları içerir. Buna uygun olarak, toplumsal emek de giderek maddi olmayan bir emek haline geliyor; bu emek eşzamanlı olarak toplumsal hayatın bütün veçhelerini doğrudan üretiyor ve yeniden üretiyor. Proletarya evrensel emek flgürü haline geldikçe, proleter emeğin nesnesi de aynı şekilde evrensel hale geliyor. Toplumsal emek hayatın kendisini üretiyor.

Enformasyon birikiminin postmodern ilksel birikim süreçlerinde ve üretimin her geçen gün daha çok toplumsallaşmasında oynadığı merkezi rolü vurgulamamız gerekiyor. Yeni enformasyon ekonomisi yükseldikçe, kapitalist ilişki ortaya çıkmadan önce belli bir enformasyon birikimi zorunludur. Enformasyon, önceki içerisi ve dışarı kavramlarını sekteye uğratarak ve aynı zamanda daha önceleri ilksel birikimi tanımlayan zamansal ilerleyişin hızını azaltarak, kurduğu ağlar yoluyla hem serveti, hem de üretimin komutasını ele geçirir. Başka bir ifadeyle, enformasyon birikimi (Marx'ın analiz ettiği ilksel birikim gibi) daha önce var olan üretici süreçleri tahrip eder ya da en azından onların

2. Öncelikle, bkz. Samir Amin, *Accumulation on a World Scale*, çev.: Brian Pearce (New York: Monthly Review Press, 1974); ve André Gunder Frank, *Capitalism and Underdevelopment in Latin America* (New York: Monthly Review Press, 1967).

yapısını bozar; ancak (Marx'ın ilksel birikiminden farklı olarak) enformasyon dolayumsuz olarak bu üretim süreçlerini kendi ağlarına dahil eder ve farklı üretim alanları boyunca en yüksek üretkenlik düzeylerini yaratır. Böylelikle bütün toplum bir biçimde enformasyon temelli üretimin ağlarına dahil olurken, gelişmenin zamansal aşamaları da dolayumsuz hale gelir. Enformasyon ağları toplumsal üretimin eşzamanlılığına benzer bir şey olmaya eğilimlidir. Bu nedenle, enformasyon birikimindeki devrim, üretimin daha büyük oranda toplumsallaşması yönünde muazzam bir hamleyi gerekli kılar. Toplumsal uzam ve zamansallığın azalışına paralel olarak artan bu toplumsallaşma, sermayenin artan üretkenlikten hiç kuşkuya yer bırakmayacak şekilde yarar sağladığı bir süreçtir; ama bu aynı zamanda sermaye çağının ötesi-²⁷⁵ sini, yeni bir toplumsal üretim tarzını da gösteren bir süreçtir.

III

Direnif, kriz, dönüfüm

276

Mücadelenin sürekliliğini sağlamak kolaydır: İşçilerin yalnızca kendilerine ve karşılarında duran patrona ihtiyacı vardır. Ama örgütün sürekliliği az rastlanır ve karmaşık bir şeydir: Örgüt kurumsallaşır kurumsallaşmaz çabucak ya kapitalizm tarafından ya da işçi sınıfı tarafından kapitalizmin hizmetine sokulur hale gelir.

Mario Tronti

Yeni Sol [...] Elvis'in kıvrak kalçasından doğdu.

Jerry Rubin

Bundan önce Vietnam Savaşı'nın ABD'nin kuruluş projesinden ve İmparatorluk yönündeki eğiliminden bir sapma olduğunu söyledik. Ama bu savaş aynı zamanda Vietnamlıların özgürlük arzusunu, köylü ve proleter öznelliğini ifade ediyordu ve hem emperyalizmin en son biçimlerine, hem de uluslararası disiplin rejimine karşı direnişin temel örneğiydi. Vietnam Savaşı çağdaş kapitalizm tarihinde somut bir dönüm noktasını temsil eder, zira Vietnam direniş i o zamana kadar birbirinden ayrı ve uzak duran dünya çapındaki bir dizi mücadelenin simgesel merkezi olarak görülebilir. Çokuluslu sermayenin boyunduruğuna sokulan köylülük, (post)kolonyal proletarya, gelişmiş kapitalist ülkelerdeki endüstriyel işçi sınıfı ve yeni entelektüel proletarya hep birlikte küreselleşmiş disiplinci rejimin fabrika-toplumdaki ortak sömürü

mekânına yönelmişti. Çeşitli mücadeleler tek bir ortak düşmana karşı birleşti: *uluslararası disiplinci düzen*. Bu mücadeleye katılanlar bazen bilinçli bazen de bilinçsiz olarak nesnel bir birlik oluşturmuyorlardı. Disiplinci rejimlere karşı sürdürülen uzun mücadeleler dalgası olgunlaşmıştı ve sermayeyi kendi yapılarını yeniden düzenlemeye ve paradigmatik bir değişime gitmeye zorladı.

A. İKİ, ÜÇ, DAHA FAZLA VİETNAM

1960'larda uluslararası kapitalist üretim sistemi bir kriz yaşıyordu.¹ Kapitalist kriz, Marx'ın anlattığı gibi, sermayenin genel bir devalüas- 277
yon sürecine girmesi ve proletaryanın kâr oranını aşağıya çekme baskısının bir sonucu olarak üretim ilişkilerinin köklü bir biçimde yeniden düzenlenmesi anlamına gelir. Başka bir ifadeyle, kapitalist kriz sadece sermayenin kendi dinamiklerinin bir ürünü değildir; kapitalist krize doğrudan proletaryanın mücadelesi neden olur.² Bu Marksist kriz nosyonu 1960'lar sonunda ortaya çıkan krizin en önemli özelliklerine ışık tutar. Kâr oranının düşüşünü ve bu dönemde komuta ilişkilerinin sekteye uğramasını anlamının en iyi yolu, bu olguları uluslararası kapitalist sisteme yönelik proleter ve anti-kapitalist saldırıların birleşmesi ve birikmesinin bir *sonucu* olarak görmektir.

Hâkim kapitalist ülkelerde bu dönem asıl olarak disiplinci kapitalist emek rejimine yönelik çok şiddetli bir işçi saldırısına tanık olmuştur. Bu saldırı, her şeyden önce, genelde çalışmanın reddi, özelde ise fabrikada çalışmanın reddi olarak kendini ifade ediyordu. Saldırının hedefi, verimliliği ve fabrika emeğinin verimliliğini artırma temelindeki her türlü gelişme modeliydi. Disiplin rejiminin reddi ve çalışmama alanının olumlanması yeni bir dizi kolektif pratik ve yeni bir hayat tarzının belirleyici özellikleri haline geldi.³ İkinci olarak, saldırı kapitalist emek

1. 1960'larda ve 70'lerde kapitalist üretimin krizi ve yeniden yapılanması için, bkz. Michael Piore ve Charles Sabel, *The Second Industrial Divide* (New York: Basic Books, 1984). Finansal ve ekonomik krizler için, bkz. Jacques Mistrail, *Accumulation, inflation, crises* (Paris: PUF, 1978).

2. Bkz. Antonio Negri, "Marx on Cycle and Crisis", *Revolution Retrieved* (Londra: Red Notes, 1988), s. 43-90.

3. Bkz. kolektif yazılmış "Do You Remember Revolution?" ve Paolo Virno tarafından yazılmış "Do You Remember Counter-revolution?" başlıklı tarihsel makaleler; (der.) Paolo Virno ve Michael Hardt, *Radical Thought in Italy* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996), s. 225-259. Ayrıca, bkz. Paolo Carpignano, "Note su classe operaia e capitale in America negli anni sessanta", Sergio Bologna, Paolo Carpignano ve Antonio Negri, *Crisi e organizzazione operaia* (Milano: Feltrinelli, 1976), s. 73-97.

piyasadaki bölünmelerin altüst olmasına yardım etti. Emek piyasasının önde gelen üç özelliği –toplumsal grupların (sınıf tabakası, ırk, etnik köken ya da cinsiyete göre) ayrılması, emek piyasasının akışkanlığı (toplumsal hareketlilik, hizmet sektörüne kayış, doğrudan ve dolaylı üretken emek arasındaki yeni ilişkiler vb) ve soyut emek piyasasındaki hiyerarşiler– işçi taleplerinin artan katılığı ve genelliği tarafından tehdit ediliyordu. Sermayenin artan toplumsallaşması proletaryanın toplumsal birleşmesine de yol açıyordu. Bu giderek birleşen ses, genel güvence altına alınmış bir toplumsal ücret ve yüksek bir refah düzeyi talebini dile getiriyordu.⁴ Üçüncü ve son olarak, işçi saldırısı doğrudan kapitalist komuta sistemine yönelmişti. Çalışmanın reddi ve proletaryanın toplumsal birleşmesi toplumsal emeğin zoraki örgütlenmesine ve disiplinci komuta yapılarına karşı cepheden saldırmak üzere bir araya gelmişti. Bu işçi saldırısı, sermayenin ekonomik örgütlenmesinin politik sınır merkezlerini savunmasız bıraktığı ve vurduğu oranda, tamamen politiktir; hatta birçok kitle pratiği, özellikle gençlerin pratikleri, hiç tartışmasız apolitik görünse de durum buydu.

Madun ülkelerde köylü ve proleter mücadeleler de yerel ve uluslararası politik rejimlere reform dayatıyordu. Onyıllar boyu süren devrimci mücadeleler –Çin Devrimi’nden Vietnam’a ve Küba Devrimi’nden Latin Amerika, Afrika ve Arap dünyasındaki sayısız kurtuluş mücadelelerine–, çeşitli sosyalist ve/veya ulusçu reformist rejimlerin karşılamak zorunda olduğu ve doğrudan uluslararası ekonomik sistemi istikrarsızlığa iten bir proleter ücret talebinin öne çıkmasına yol açmıştı. Modernleşme ideolojisi, “gelişme” getirmediğinde bile, yerleşik üretim ve yeniden üretim ilişkilerini aşan yeni arzular yaratıyordu. 1960’lı ve 70’li yıllarda hammadde, enerji ve belli tarımsal girdi maliyetlerindeki ani artış, bu yeni arzuların ve uluslararası proletaryanın ücret konusunda artan baskısının uzantısıydı. Bu mücadelelerin etkileri yalnızca bir nicelik meselesi değildi, aynı zamanda krizin şiddetini gösteren ve nitelik olarak yeni bir unsuru belirliyordu. Yüz yıldan uzun bir zamandır emperyalizm dünya çapında bütün üretim biçimlerini sermayenin denetimine sokmaya çalışmıştı ve bu eğilim bu geçiş döneminde sadece şiddetleniyordu. Eğilim zorunlu olarak uluslararası proletaryanın potansiyel ya da virtüel birliğini yaratıyordu. Bu *virtüel birlik* hiçbir zaman *küresel bir politik birlik* olarak aktüel hale gelmedi, ama yi-

4. “1960’ların refah patlaması” için, bkz. Frances Fox Piven ve Richard Cloward, *Regulating the Poor: The Functions of Public Welfare* (New York: Pantheon, 1971), özellikle, s. 183-199. Ayrıca, bkz. Piven ve Cloward, *The New Class War: Reagan’s Attack on the Welfare State and Its Consequences* (New York: Pantheon, 1982).

ne de önemli etkilere yol açtı. Başka bir ifadeyle, burada önemli görünen, uluslararası aktüel ve bilinçli emek örgütlenmesinin az sayıdaki örneği değildi; önemli olan, özellikle, kökten farklı olmalarına rağmen, hepsinin uluslararası disiplinci sermaye rejimine karşı çıkıyor olmaları nedeniyle çakışan mücadelelerin *nesnel* olarak örtüşmesiydi. Artan çakışma bizim mücadelelerin birikmesi adını verdiğimiz şeyi yaratıyordu.

Mücadelelerin birikmesi, uzun süredir işçiler arasında herhangi bir küresel birliği engellemek üzere uluslararası işbölümü hiyerarşilerine güvenen kapitalist stratejiyi etkisiz hale getiriyordu. Daha XIX. yüzyılda, Avrupa emperyalizmi henüz tamamen gelişmeden önce, Engels, 279 çıkarları kolonyal emek gücünün saflarına katılmaktan çok Britanya emperyalizmi projesinde yattığı için İngiliz proletaryasının bir "emek aristokrasisi" konumuna düştüğünden yakınıyordu. Emperyalizmlerin çöküş döneminde uluslararası sıkı işbölümleri elbette yerinde duruyordu; ama her ülkede ulusal işçi sınıfının emperyalist avantajları kaybolmaya yüz tutmuştu. Madun ülkelerdeki ortak proleter mücadeleler, krizi metropolden onun madun topraklarına aktarma yolundaki eski emperyalist stratejinin başarı şansını elinden almıştı. Artık Cecil Rhodes'un, ekonomik baskıları emperyalist tahakküm altındaki toprakların acımasız etkin teknikler sayesinde hâlâ barışçıl kalmayı sürdüren düzene kaydırarak Avrupa'daki sınıf mücadelesinin ülke içinde yarattığı tehlikeleri yatıştırmak şeklindeki eski stratejisi uygulanamazdı. Emperyalist topraklarda oluşan proletarya artık örgütlü, silahlı ve tehlikeliydi. Demek ki, uluslararası ya da çokuluslu proleter birliğin kapitalist disiplin rejimine karşı tek bir ortak saldırı yürütme yönünde bir eğilimi vardı.⁵ Bağımlı ülkelerde proletaryanın direnişi ve öncülüğü hâkim kapitalist ülkeler proletaryasının hem üzerinde hem de içinde bir simge ve model olarak yankı buluyordu. Birleşme yönündeki bu hareket sayesinde, uluslararası sermayenin bütün alanlarında süren işçi mücadeleleri zaten Birinci ve Üçüncü Dünyalar arasındaki bölünmenin sonunu ve dünya proletaryasının tamamının politik bütünleşme potansiyelini ilan ediyordu. Mücadelelerin birleşmeye yönelmesi uluslararası arenada ortaklaşa çalışmanın devrimci örgüte dönüştürülmesi ve virtüel politik birliğin aktüel hale getirilmesi sorununu gündeme taşıyordu.

Mücadelelerin bu nesnel birleşmeleri ve birikmeleriyle birlikte, daha önceleri sınırlı da olsa bir kullanım alanı bulabilen Üçüncü Dünya-

5. Bkz. Luciano Ferrari Bravo, "Introduzione: vecchie e nuove questioni nella teoria dell'imperialismo", Luciano Ferrari Bravo (der.), *Imperialismo e classe operaia multinazionale* (Milano: Feltrinelli, 1975), s. 7-70.

cı perspektifler artık tamamen işe yaramaz hale gelmişti. Biz Üçüncü Dünyacılık derken, uluslararası kapitalist sistemin birincil çelişkisi ve uzlaşmazlık noktasının Birinci Dünya'nın sermayesiyle Üçüncü Dünya'nın emeği arasında olduğunu öne süren anlayışı kastediyoruz.⁶ Dolayısıyla, bu görüşe göre devrim potansiyeli tamamen ve tek başına Üçüncü Dünya'dadır. Bu görüş doğrudan ya da üstü kapalı bir biçimde çeşitli bağımlılık teorilerinde, azgelişmişlik teorilerinde ve dünya sistemi perspektiflerinde dile getirilmiştir.⁷ Üçüncü Dünyacı perspektiflerin sınırlı üstünlüğü şuradan gelir: Bu görüş, yeniliklerin ve değişimin her zaman Avrupa-Amerika ekseninden doğduğu ve ancak buradan doğabileceği yolundaki "Birinci Dünyacı" ya da Avrupa merkezci görüşleri doğrudan karşısına almıştır. Ne var ki, bu yanlış iddianın yansımalarından hareketle şekillendirdiği muhalefet yalnızca eşit oranda yanlış bir tutuma yol açar. Biz bu Üçüncü Dünyacı perspektifi yetersiz buluyoruz, çünkü bu bakış Birinci ve İkinci Dünyalardaki emeğin yeniliklerini ve çatışmalarını göz ardı eder. Dahası ve bizim argümanımız açısından en önemlisi, Üçüncü Dünyacı perspektifin bütün dünyada, hâkim ülkelerde olduğu gibi madun ülkelerde de, mücadelelerin gerçek birleşme eğilimine gözlerini kapamasıdır.

B. KRİZE KAPİTALİST YANIT

Mücadelelerin küresel akışı kapitalist ve emperyalist disiplin kapasitelerine sekte vururken, dünyayı neredeyse otuz yıldır tahakküm altına almış ekonomik düzen, ABD hegemonyası ve kapitalist büyümenin Altın Çağı çözülmeye başladı. Savaş sonrası dönemdeki kapitalist uluslararası gelişme yönetiminin biçimi ve içeriği 1944 yılında New Hampshire'da Bretton Woods'ta toplanan konferansta saptanmıştı.⁸ Bretton Woods sistemi üç ana unsura dayanıyordu. Sistemin ilk özelliği sosya-

6. Claude Ake bütün dünya kapitalist sistemini "burjuva ülkeler" ve "proleter ülkeler" arasındaki bir çatışma olarak niteleyecek kadar ileri gider; bkz. *Revolutionary Pressures in Africa* (Londra: Zed Books, 1978), s. 11.

7. Bu Üçüncü Dünyacı perspektif Immanuel Wallerstein, André Gunder Frank ve Samir Amin'in çoğu yazısında vardır.

8. Bretton Woods Konferansı'ndaki olaylar ve öncüler hakkında etraflı bir tarihsel anlatım için, bkz. Armand Van Dormael, *Bretton Woods: Birth of a Monetary System* (Londra: Macmillan, 1978). ABD'nin savaş sonrası dönemde Bretton Woods'ta ekonomik planlama ve Dumbarton Oaks'ta politik bir planlama ortaya koyarak giriştiği hegemonya hazırlıkları üzerine kapsamlı görüşler ortaya koyan bir tarih çalışması için, bkz. George Schild, *Bretton Woods and Dumbarton Oaks: American Economic and Political Postwar Planning in the Summer of 1944* (New York: St. Martin's Press, 1995).

list olmayan tüm ülkeler üzerinde ABD'nin kapsamlı ekonomik hegemonyasıydı. Bu hegemonya, stratejik tercih olarak görece serbest ticarete dayalı bir liberal gelişmenin ve ayrıca doların gücünün garantisi olarak (bütün dünyada üçte biri ABD'nin elinde olan) altının kabul edilmesi yoluyla güvence altına alınıyordu. Dolar, "altın kadar iyiydi." İkincisi, sistem ABD ve diğer hâkim kapitalist ülkeler (önce Avrupa ve daha sonra Japonya) arasında parasal istikrar anlaşması talep ediyordu; bu, daha önce İngiliz Sterlini ve Fransız Frangı'nın tahakkümü altında olan Avrupa emperyalizminin geleneksel toprakları üzerinde yapılmış bir anlaşmaydı. Hâkim kapitalist ülkelerdeki reform böylelikle ABD'ye yönelik ihracat fazlasıyla finanse edilebilir ve dolara dayalı para sistemiyle güvenceye alınabilirdi. Son olarak, Bretton Woods sosyalist olmayan bütün madun ülkeler üzerinde ABD'nin yarı-emperyalist bir hâkimiyet kurmasını dayatıyordu. ABD içindeki ekonomik gelişme ve Avrupa'yla Japonya'da istikrar ve reform, madun ülkelerle ilişkisi sayesinde elde ettiği emperyalist süper-kârları biriktirdiği müddetçe, ABD'nin garantisi altındaydı. 281

ABD parasal hegemonya sistemi kökten yeni bir düzenlemeydi; çünkü daha önceki (özellikle Britanya'nın kurduğu) uluslararası parasal sistemlerin kontrolü tam anlamıyla özel bankerlerin ve finans kuruluşlarının elindeyken, Bretton Woods kontrolü, Uluslararası Para Fonu ve Dünya Bankası dahil, hükümete bağlı ve düzenleyici nitelikte bir dizi örgüte ve son tahlilde ABD Federal Reserve'e* vermişti.⁹ Dolayısıyla Bretton Woods, New Deal modelinin küresel kapitalist ekonomi üzerindeki hegemonyasının parasal ve finansal yüzü olarak anlaşılabilir.

Nihayet ABD, Avrupa ve Japonya'daki işçi hareketlerinin sürekliliği istikrar ve reformun maliyetini artırdığında ve madun ülkelerdeki anti-emperyalist ve anti-kapitalist mücadeleler süper-kârların elde edilmesine engel olmaya başladığında, Bretton Woods'un Keynesçi ve yarı-emperyalist mekanizmaları krize girdi.¹⁰ Emperyalist motor artık ilerleyemez olduğunda ve işçi hareketleri giderek daha talepkâr hale geldiğinde, ABD ticaret dengesi büyük oranda Avrupa ve Japonya'ya doğru meyiletmeye başladı. Krizin –şaha kalkmış olmaktan ziyade emekleyen– ilk aşaması 1960'lı yılların başıyla sonu arasında yaşandı. Bretton Woods'un şart koştuğu kontrol mekanizmaları doları *de facto* başka paraya çevrilemez hale getirdiğinden, uluslararası üretim ve tica-

* ABD'deki Merkez Bankaları sistemi. (ç.n.)

9. Giovanni Arrighi, *The Long Twentieth Century* (Londra: Verso, 1994), s.278-279.

10. Bretton Woods mekanizmalarının çökmesiyle birlikte 1970'lerde başlayan uluslararası finansal krizler için, bkz. Peter Coffey, *The World Monetary Crisis* (New York: St. Martin's Press, 1974); ve Arrighi, *The Long Twentieth Century*, s. 300-324.

retin parasal dolayımı, görece serbest sermaye dolaşımının güçlü bir eurodolar piyasasının kuruluşunun ve hâkim ülkelerdeki hemen her yerde politik paritenin sabitlenmesinin damgasını vurduğu bir aşamadan geçerek geliyordu.¹¹ Bununla birlikte Avrupa, ABD ve Japonya'da 1968 patlaması ve ardından Vietnamlıların ABD'ye karşı askeri zaferi bu geçici istikrarı bozdu. Durgunluk beraberinde enflasyonun gemi azıya almasını getirdi. Krizin ikinci safhasının 17 Ağustos 1971 tarihinde başladığı söylenebilir; bu tarihte Başkan Nixon doları *de jure* başka paraya çevrilemez hale getirerek ve Avrupa'dan ABD'ye yapılan bütün satışlardan yüzde on ek vergi alarak doları altın standardından koparmıştı.¹² ABD'nin bütün borçları fiilen Avrupa'nın üzerine yığılmıştı. Bu operasyon sadece ABD'nin ekonomik ve politik gücü sayesinde gerçekleşmişti ve böylelikle Avrupalılara hem anlaşmanın başlangıç koşulları, hem de sömürü ve kapitalist komutanın en üst noktası olarak ABD hegemonyası hatırlatılmış oldu.

1970'lerde kriz resmi ve yapısal hale geldi. Bretton Woods'ta icat edilen politik ve ekonomik dengeler modeli tamamen çökmüştü; geriye ise sadece kaba ABD hegemonyası gerçeği kalmıştı. Hâkim ülkelerde Bretton Woods mekanizmalarının gerileyen etkililiği ve Fordist para sisteminin dağılması, uluslararası bir sermaye sisteminin yeniden inşası için ekonomik ilişkilerin kapsamlı bir yeniden yapılanmasının ve dünya komuta sisteminin tanımında bir paradigma değişiminin zorunlu olduğunu gösteriyordu. Ne var ki, böylesi bir kriz sermayenin bakış açısından her zaman için tümüyle olumsuz ya da istenmeyen bir olay değildir. Marx, sermayenin, dönüştürme gücü nedeniyle aslında ekonomik krizde temel bir çıkarının olduğunu iddia eder. Sistemin tamamı açısından bakıldığında tek tek kapitalistler tutucudur; onların gözü, uzun dönemde toplam sermaye için zararlı bir yol bile olsa, kısa dönemde bireysel kârlarını azamileştirmekten başka bir şeyi görmez. Ekonomik krizler bu direnişleri kırar, kâr getirmeyen sektörleri yıkar, üretim örgütlenmesini yeniden oluşturur ve teknolojileri yeniler. Başka bir ifadeyle, ekonomik kriz genel bir yüksek kâr oranını yeniden sağlayan bir dönüşümün itici gücü olabilir ve böylelikle işçi saldırıları tarafından belirlenen alana etkili bir müdahale imkânı yaratabilir. Serma-

11. Bir kriz ögesi olarak eurodolar maliyesi konusunda, bkz. Jeffry Frieden, *Banking on the World: The Politics of American International Finance* (New York: Harper and Row, 1987), s. 79-122.

12. Doların başka paralara çevrilebilirliği ve 1971'deki Nixon manevrası konusunda, bkz. David Calleo ve Benjamin Rowland, *America and the World Political Economy: Atlantic Dreams and National Realities* (Bloomington: Indiana University Press, 1973), s. 87-117; ve Coffey, *The World Monetary Crisis*, s. 25-42.

yenin genel devalüasyonu ve işçi örgütlenmesini dağıtma çabaları, krizin içeriğinin –dolaşım ve aşırı üretim dengesizliğinin– dönüştürülerek gelişme ve sömürü arasındaki ilişkiyi yeniden kuran örgütlü bir komuta aygıtı kurulmasına hizmet eder.

1960'lar ve 70'lerdeki mücadelelerin şiddeti ve tutarlılığı düşünüldüğünde, mücadeleleri yatıştırma ve komutayı yeniden kurma görevlerini başarması için sermayenin önünde iki yol vardı ve sermaye sırasıyla ikisini de denedi. Ancak sınırlı bir etkisi olan birinci yol, *baskıcı seçenek*, tam anlamıyla muhafazakâr bir operasyondur. Sermayenin bastırma stratejisi, emek piyasasını ayırıp parçalayarak ve bütün üretim çevrimi üzerinde denetimi yeniden kurarak toplumsal süreci tamamen tersine çevirmeyi amaçlıyordu. Sermaye böylelikle emeğin bir kesimini kendi yapıları içine almak ve bu işçilerle marjinal hale getirilen nüfus arasındaki ayrımı pekiştirmek suretiyle emek gücünün sınırlı bir kesimi için garantili bir ücreti temsil eden örgütlere ayrıcalık tanıyordu. Hem her ulus içinde, hem de uluslararası alanda bir hiyerarşik ayrımlar sisteminin yeniden inşası, toplumsal hareketlilik ve akışkanlığın kontrol altına alınmasıyla başarıldı. Üretimin otomasyonu ve bilgisayarlaşması da dahil teknolojinin baskı amaçlı kullanımı, bu çaba içinde kuşanılan değişmez bir silahtı. Kapitalist üretim tarihinde daha önce yaşanan temel teknolojik dönüşüm (yani bant sistemi ve seri üretim rejiminin gündeme getirilmesi), doğrudan üretici süreçlerde yapılan önemli değişiklikleri (Taylorizm) ve yeniden üretimin toplumsal çevriminin düzenlenmesinde dev bir adımı (Fordizm) içeriyordu. Ne var ki, 1970'lerin teknolojik dönüşümleri, otomatik akılcılaştırma hamlesiyle birlikte, bu rejimleri etkililikleri bakımından son sınırlarına, kırıma noktasına kadar itmişti. Taylorist ve Fordist mekanizmalar artık üretici ve toplumsal güçler dinamiğini kontrol edemezdi.¹³ Eski kontrol sistemi çerçevesinde uygulanan baskı belki krizin yıkıcı güçleri ve işçi saldırısının öfkesi için bir supap işlevi görebilirdi, ama son tahlilde bu da bizi kapitalist üretimi boğacak olan ve kendi kendinin altını oyan bir formüldü.

O halde, ikinci yol da denenmek zorundaydı. Teknolojik dönüşüm artık baskı yerine *proletaryanın bileşimini değiştirmeyi* amaçlayacak ve böylelikle onun yeni pratikleri ve biçimlerini bünyesine katacak, tahakküm altına alacak ve onlardan kâr elde edecekti. Krize bulunan ikinci kapitalist çözüm yolunun, paradigmatik bir değişim olan yolun

13. Fordizmin sınırları ve sermayenin bir post-Fordist üretim ve birikim şeması bulma ihtiyacı konusunda, bkz. Benjamin Coriat, *L'atelier et le robot: essai sur le fordisme et la production de masse à l'âge de l'électronique* (Paris: Christian Bourgois, 1990).

ortaya çıkışını anlamak için kapitalist strateji ve planlamanın doğrudan mantığının ötesine bakmak zorundayız. Kapitalist biçimler tarihi her zaman zorunlu olarak bir *tepki* tarihi olmuştur: Kendi mekanizmalarına kalsa sermaye asla bir kâr rejimini terk etmez. Başka bir ifadeyle, kapitalizm sistemik dönüşümlere ancak mecbur olduğunda ve mevcut rejim artık savunulamaz hale geldiğinde başvurur. Süreci aktif unsurunun açısından kavramak için, öteki tarafın bakış açısını, yani proletaryayla birlikte günbegün kapitalist ilişkilerin içine çekilen kapitalist-olmayan dünyanın bakış açısını benimsememiz gerekiyor. Proletaryanın gücü sermayeye sınırlar dayatır ve yalnızca krizi belirlemekle kalmaz, aynı zamanda dönüşümün koşullarını ve doğasını da tayin eder. *Proletarya gerçekte sermayenin gelecekte benimsemek zorunda kalacağı toplumsal ve üretici biçimleri bulur.*

Kendimize ABD'nin hegemonyasını kriz boyunca korumayı nasıl başardığını sorarak proletaryanın bu belirleyici rolüne ilişkin ilk izlenimleri edinebiliriz. Belki de paradoksal olarak, sorunun yanıtı büyük oranda, ABD'li politikacıların ya da kapitalistlerin dehasında değil, ABD proletaryasının gücünde ve yaratıcılığında yatıyor. Daha önce başka bir açıdan Vietnamlıların direnişinin mücadelelerin simgesel merkezi olduğunu söylemiş olsak da, uluslararası kapitalist komutanın paradigmatik değişimi açısından bakıldığında, ABD proletaryası uluslararası ya da çokuluslu işçilerin arzu ve ihtiyaçlarını en eksiksiz ifade eden öznel figür olarak ortaya çıkar.¹⁴ ABD proletaryasının Avrupa ya da başka yerlere göre düşük partileşme ve sendikalaşma oranına sahip olması yüzünden zayıf olduğu yolundaki ortak kanıya rağmen, belki de onu tam da bu nedenlerle güçlü olarak görmeliyiz. İşçi sınıfının gücü temsili kurumlarda değil, bizatihi işçilerin çatışmalarında ve otonomluğunda yatar.¹⁵ İşte ABD endüstriyel işçi sınıfının gerçek gücünü göstermiş olan budur. Kaldı ki, proletaryanın yaratıcılığı ve kavgacılığı aynı zamanda, hatta belki daha da önemli bir oranda, fabrikalar dışında çalışan insanlardan gelmiştir. Aktif olarak çalışmayı reddedenler bile

14. Fredric Jameson Birinci Dünya'da, 1960'larda, özellikle de ABD ve Fransa'da gelişen toplumsal mücadelelerin 1950'ler ve 1960'lar boyunca Üçüncü Dünya'da gelişen güçlü anti-kolonyal ve kurtuluş mücadelelerinin çizgisini izlediğini (hatta o mücadelelerden doğduğunu) savunur. Bkz. Fredric Jameson, "Periodizing the 60s", *Ideologies of Theory: Essays, 1971-1986* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988), 2:178-208, özellikle, s. 180-186.

15. Bkz. Giovanni Arrighi, "Marxist Century, American Century: The Making and Re-making of the World Labor Movement", Samir Amin, Giovanni Arrighi, André Gunder Frank ve Immanuel Wallerstein, *Transforming the Revolution: Social Movements and the World System* (New York: Monthly Review Press, 1990), s. 54-95.

(hatta özellikle onlar) ciddi tehditler ve yaratıcı alternatifler ortaya koymuşlardır.¹⁶ O halde, ABD hegemonyasının nasıl olup da sürdüğünü anlamak için, ABD kapitalizminin öteki ülke kapitalistleri üzerinde kurduğu güç ilişkilerini tespit etmek yetmez. ABD hegemonyası fiili olarak ABD proletaryasının karşıt gücüyle ayakta kalmıştır.

Görünüşte ABD'nin elinde tutmayı sürdürdüğü yeni hegemonya, bu noktada hâlâ sınırlı ve disiplinci yeniden yapılanmanın eski mekanizmaları içine kapatılmış haldeydi. Yeniden yapılanma sürecini politik ve teknolojik değişim çizgilerine paralel olarak tasarlamak için bir paradigma değişimine gerek vardı. Başka bir ifadeyle, sermaye *proletaryanın yeni öznellik üretimini* karşısına almak ve ona yanıt vermek 285 zorundaydı. Bu yeni öznellik üretimi (daha önce bahsetmiş olduğumuz refah mücadelesinin ötesine geçerek) nihayet maddi-olmayan emeğin gelişmeleri içinde ifadesini bulan bir ekolojik mücadeleye, bir yaşam tarzı mücadelesi diyebileceğimiz bir noktaya varmıştı.

C. SERMAYE EKOLOJİSİ

Hâlâ sermayenin krize verdiği yanıtla ilişkin ikinci yolun doğasını, onu disiplinci modernleşmenin mantık ve pratiğinin ötesine taşıyacak paradigma değişimini anlayabilecek bir konumda değiliz. Bir kere daha bir adım gerilememiz ve ikisi de dönüşümü zorunlu kılan ve dönüşümün koşullarını dayatan uluslararası proletarya ile kapitalist olmayan çevrenin sermayeye dayattığı sınırları irdelememiz gerekiyor.

Birinci Dünya Savaşı yıllarında birçok gözlemciye, özellikle de Marksist emperyalizm teorisyenlerine göre ölüm çanları çalmış ve sermaye ölümcül bir felaketin eşiğine gelmişti. Kapitalizm onyıllar boyunca bir genişleme seferi sürdürmüş, birikimi için yerkürenin önemli bir kısmını tüketmiş ve ilk kez sınırlarının en uç noktalarına gelip dayanmak zorunda kalmıştı. Bu sınırlar daraldıkça emperyalist güçler kaçınılmaz olarak kendi aralarında ölümüne savaflara tutuşuyordu. Rosa Luxemburg'un söylediği gibi, artık değeri gerçekleştirip sermaye haline getirmek ve böylelikle birikim döngülerini sürdürmek için sermaye kendi dışına, kapitalist-olmayan çevreye bağımlıydı. XX. yüzyıl başlarında, kapitalist birikimin emperyalist maceraları çevredeki kapitalist-olmayan doğayı kısa zamanda tüketecek ve sermaye açıktan öle-

16. Robin Kelley yazdığı şahane ABD siyah işçi sınıfı tarihinde proleter reddin dinamiklerini ve alternatif biçimlerin yaratılışını örnek bir anlatımla sunuyor: *Race Rebels: Culture, Politics, and the Black Working Class* (New York: Free Press, 1994).

cek gibi görünüyordu. Kapitalistilişkinin dışında kalan –ister insan, hayvan, bitki, isterse maden olsun– her şey sermaye ve onun yayılması açısından doğa olarak görülüyordu.¹⁷ Böylelikle kapitalist emperyalizm eleştirisi bir ekolojik –doğanın gerçek sınırlarını ve tahribinin feci sonuçlarını kabul ettiği oranda tam anlamıyla ekolojik– bilincin ifadesi oluyordu.¹⁸

Gelin görün ki bizim bu kitabı yazdığımız ve XX. yüzyılın sona erdiği şu günlerde, kapitalizm mucizevi bir biçimde sağlıklı ve birikimi her zamankinden daha güçlü. Yüzyıl başında emperyalist çatışmaları doğanın sınırlarına gelip dayanmış bir ekolojik felaketin belirtileri olarak gören sayısız Marksist düşünürün titiz analizleriyle bu gerçeği nasıl uzlaştırabiliriz? Sermayenin süregiden sağlığının bu gizemini açıklayabilmenin üç yolu vardır: Birincisi, bazılarına göre sermaye artık emperyalist değildir; reform yapılmış ve saat geriye alınarak sermaye serbest rekabetin yeniyetmelik günlerine döndürülmüş, kapitalist-olmayan çevresiyle korumacı, ekolojik bir ilişki geliştirmiştir. Marx'tan Luxemburg'a kadar birçok teorisyen böylesi bir sürecin bizatihi kapitalist birikimin ruhuna aykırı olduğunu göstermemiş olsalardı bile, çağdaş küresel politik ekonomiye şöyle üstünkörü bir bakmak bu açıklamanın hemen bir kenara atılması gerektiğini gösterir. Gayet açık ki, kapitalist yayılma XX. yüzyılın ikinci yarısında artan bir hızla sürmüş, yeni topraklar kapitalist pazara açılmış ve kapitalist-olmayan üretim süreçleri sermaye yönetimine tabi kılınmıştır.

İkinci bir varsayım şu olabilir: Kapitalizmin öngörülleri haksız çıkarılan dayanıklılığı, sadece daha önce analiz ettiğimiz yayılma ve birikim

17. Ekolojik düşüncede de –en azından onun en verimli paradigmalarında– söz konusu “doğa”nın hem insan doğası, hem de insani olmayan doğa olduğunu açıkça görebiliriz; ekoloji yalnızca şeylerin korunmasıyla değil, ilişkilerin ve öznelliklerin üretilmesiyle de ilgilidir. Bkz. Félix Guattari, *Les trois écologies* (Paris: Galilée, 1989) [*Üç Ekoloji*, çev.: Ali Akay, Bağlam Yay., 2000]; ve Verena Andermatt Conley, *Ecopolitics: The Environment in Poststructuralist Thought* (Londra: Routledge, 1997). Franco Piperno bu “ekolojik” düşünce çizgisini farklı bir dille de olsa sürdürür: Bkz. *Elogio dello spirito pubblico meridionale* (Roma: Manifestolibri, 1997).

18. Rosa Luxemburg, “dışarı”nın önemini ve gerçek sınırlarını düşünme çabasıyla, belki de XX. yüzyılın ilk ekolojik düşünürüdür. André Gorz ve James O'Connor gibi yazarlardaki Marksist ekolojik düşüncenin en iyi örnekleri (her ne kadar doğrudan ondan kaynaklanmamış olsalar da) Luxemburg'un anti-emperyalist argümanına benzer bir argümanı benimser: Kapitalist üretim zorunlu olarak doğaya doğru genişlemesi ve doğanın tahribi anlamına gelir; bu yalnızca gezegenimizdeki hayat açısından trajik sonuçlar yaratmakla kalmaz, bizatihi kapitalizmin geleceğini de belirler. André Gorz için, bkz. *Ecology as Politics*, çev.: Patsy Vigderman ve Jonathan Cloude (Boston: South End Press, 1980); James O'Connor için, bkz. “Capitalism, Nature, Socialism: A Theoretical Introduction”, *Capitalism, Nature, Socialism*, 1, no. 1 (1989), s. 11-38.

süreçlerinin bir deva.nını içerir; sadece o zamanlar çevrenin tamamen tahribi henüz acil gündem değildi ve sınırlara dayanma ve ekolojik felaket anı henüz gelmemiştir. Kapitalist-olmayan çevrenin küresel kaynaklarının gerçekten de çok geniş olduğu ortaya çıkmıştır. Yeşil Devrim denen şey dünyadaki kapitalist-olmayan tarımın büyük bir kesimini kapitalizme tabi kılmış ve diğer modernleşme projeleri yeni toprakları ve uygarlıkları kapitalist birikim çevrimine katmış olsa da, hâlâ kapitalist üretime tabi kılınacak büyük (kuşkusuz aynı zamanda da sınırlı) emek gücü havzaları ve maddi kaynaklar ile yayılan piyasalara yönelik potansiyel mekânlar kalmıştır. Örneğin, Sovyetler Birliği ve Doğu Avrupa'da sosyalist rejimlerin çöküşü ve Mao sonrası dönemde Çin ekonomisinin açılışı, küresel sermayenin, (sosyalist modernleşme yılları boyunca kapitalizm boyunduruğu altına girmek üzere hazırlanan) kapitalist-olmayan çevreye ait engin topraklara nüfuz etmesine olanak sağlamıştır. Halihazırda dünya kapitalist sistemiyle güven uyandıracak şekilde bütünleşmiş bölgelerde bile, genişleme için bol miktarda fırsat vardır. Başka bir ifadeyle, bu ikinci varsayıma göre, kapitalist-olmayan çevrenin kapitalist dünyanın biçimsel boyunduruğu altında olması durumu sürmektedir ve dolayısıyla birikim en azından kısmen bu biçimsel boyunduruk yoluyla hâlâ işlev görebilir. Demek ki sermayenin gelip çatan kıyamet gününün kâhinleri yanılmamış, sadece çok erken konuşmuşlardı. Oysa, kapitalist-olmayan çevrenin sınırlılığı bir gerçektir. Er ya da geç zengin doğal kaynaklar tükenecektir.

İkinciye tamamladığını söyleyebileceğimiz üçüncü varsayıma göre ise, günümüz sermayesi birikimini bir genişlemiş yeniden üretim çevriminin boyunduruğu yoluyla sürdürüyor, ama giderek artan şekilde kapitalist-olmayan çevreyi değil, bizatihi kendi kapitalist alanını boyunduruk altına alıyor. Yani boyunduruk artık *biçimsel* değil, *gerçek* tir. Sermaye artık gözünü dışarıya değil, kendi alanının içine dikeyiyor; dolayısıyla sermayenin yayılması dışa doğru genişlemek yerine içe doğru yoğunlaşır. Bu geçiş sermayenin teknolojik örgütlenmesindeki nitel bir sıçrama etrafında gerçekleşir. Endüstri devriminin daha önceki aşamaları makine yapımı tüketim mallarını, daha sonra da makine yapan makineleri piyasaya sürmüştü; ama şimdi karşımıza makine yapımı hammaddeler ve yiyecekler, kısacası makine yapımı doğa ve makine yapımı kültür çıkıyor.¹⁹ O halde Fredric Jameson'ı izleyerek diye-

19. "Dolayısıyla geç kapitalizm, ekonominin bütün dallarının ilk kez bütünüyle endüstrileştiği bir dönem olarak kendini gösterir; buna [...] üst-yapının artan mekanikleşmesini de ekleyebilirsiniz." Ernest Mandel, *Late Capitalism*, çev.: Joris De Bres (Londra: Verso, 1978), s. 190-191.

biliriz ki postmodernleşme, mekanik ve endüstriyel teknolojiler bütün dünyayı kucaklayacak kadar yaygınlaştığında, modernleşme süreci tamamlandığında ve kapitalist-olmayan çevrenin kapitalizmin biçimsel boyunduruğu altına girmesi süreci sınıra vardığında ortaya çıkan ekonomik süreçtir. Modern teknolojik dönüşüm süreçleri yoluyla, doğa tümünden sermaye haline gelmiş ya da en azından sermayeye tabi olmuştur.²⁰ Modern birikim kapitalist olmayan çevrenin biçimsel boyunduruğuna, postmodern birikim ise bizatihi kapitalist alanın gerçek boyunduruğuna dayanır. Bu, görünüşe bakılırsa, “ekolojik felaket” tehdidine yönelik gerçek kapitalist yanıt, geleceğe bakan bir yanıttır.²¹ Bununla birlikte, toplumun ve doğanın endüstrileştirilmesinin tamamlanması, yani modernleşmenin tamamlanması sadece postmodernliğe geçişin önkoşulunu ortaya koyar ve dönüşümü ancak olumsuz terimlerle, yani *post-* olarak kavrar. Gelecek bölümde, doğrudan gerçek postmodernleşme süreçlerini ya da üretimin enformatikleştirilmesini ele alacağız.

D. DİSİPLİN REJİMİNE SALDIRI

Bu geçişi derinliğine anlamak için, onun emek gücünün öznel dönüşümlerinde yatan belirleyici temeline bir biçimde değinmek zorundayız. 1960’lar ve 70’ler boyunca süren kriz döneminde, hem hâkim hem de madun ülkelerde refahın yayılması ve disiplinin evrenselleşmesi, emekçi çokluk için ek bir özgürlük alanı yarattı. Başka bir deyişle, işçiler, emeğin toplumsal güçlerini yaymak, emek gücünün değerini artırmak, ücretin ve refahın karşılamak zorunda olduğu ihtiyaçlar ve istekler demetini yeniden tanımlamak için disiplin çağından ve her şeyden önce bu çağın durgun anlarıyla (Vietnam krizleri dönemi gibi) politik istikrarsızlık dönemlerinden faydalandılar. Marx’ın terminolojisi-ni kullanarak diyebiliriz ki, zorunlu emeğin değerinde büyük artışlar olmuştu ve kuşkusuz sermaye açısından en önemli nokta, zorunlu emek zamanı artarken buna uygun olarak artık-emek zamanının (dolayısıyla kârın) düşmesidir. Kapitalist açısından, zorunlu emeğin değeri nesnel

20. “Çağımızın bu daha saf kapitalizmi böylelikle şimdiye kadar hoş gördüğü ve hoşgörü karşılığında sömürdüğü pre-kapitalist örgütlenme adacıklarını ortadan kaldırdı.” Fredric Jameson, *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism* (Durham: Duke University Press, 1990), s. 36.

21. Sermayenin teknolojik ilerlemeler yoluyla sürekli olarak (insani ve insani olmayan) çevresiyle yıkıcı ilişkisini uzlaştırabileceğini ileri sürmek gibi bir niyetimiz yok. Teknolojik ilerlemenin yapabileceği şey çatışma sahasını kaydırmak ve krizi ertelemektir; ama sınırlar ve uzlaşmaz çelişkiler olduğu gibi kalır.

bir ekonomik nicelik –tahıl, petrol ve öteki malların fiyatı gibi emek gücünün fiyatı– olarak görünür, ama gerçekte bu değer toplumsal olarak belirlenir ve bütün bir toplumsal mücadeleler dizisinin göstergesidir. Toplumsal ihtiyaçlar demetinin tanımı, çalışma dışı zamanın niteliği, aile ilişkilerinin örgütlenmesi, kabul edilmiş yaşam beklentileri hep beraber devrededir ve işçinin yeniden üretiminin maliyeti tarafından temsil edilir. 1960’lar ve 70’lerdeki kriz dönemi boyunca toplumsal ücretlerdeki (hem çalışma ücretleri hem de refah bakımından) muazzam artış, doğrudan yeniden üretim alanında, çalışma dışı alanda, yani hayat alanında oluşan toplumsal mücadelelerin birikiminden kaynaklanmıştı.

Toplumsal mücadeleler yalnızca yeniden üretim ve toplumsal ücret maliyetlerini artırmamış (ve böylelikle kâr oranını düşürmemiş), aynı zamanda ve daha önemlisi bizatihi emeğin niteliğinde ve doğasında bir değişimi de zorlamıştır. Özellikle işçilere bırakılan ve işçilerin elde ettiği ek özgürlük alanının çok geniş olduğu hâkim kapitalist ülkelerde disiplinci toplumsal fabrika rejiminin reddi, beraberinde bütün bir üretici etkinlikler dizgesinin toplumsal değerinin yeniden değerlendirilmesini getiriyordu. Disiplinci rejim artık genç insanların arzularını ve ihtiyaçlarını kontrol altında tutmayı başaramıyordu. Bütün bir çalışma hayatı boyunca düzenli ve istikrarlı bir biçimde günde sekiz saat, yılda elli hafta çalışmayı garanti eden bir iş bulma ihtimali, anne ve babaların çoğunun rüyasını süslemiş olan normalleştirilmiş toplumsal fabrika rejimine girme ihtimali şimdi bir tür ölüm gibi görünüyordu. Disiplin rejimine karşı çeşitli biçimler alan kitlesel ret yalnızca bir olumsuz dışavurum değil, aynı zamanda bir yaratım anı, Nietzsche’nin değerlerin yeniden değerlendirilmesi [transvaluation of values] dediği şeydi.

Çeşitli biçimlerdeki toplumsal karşı çıkışlar ve denemeler, disiplin rejimi, onun seri üretim fabrikaları ve çekirdek aile yapısı için tipik olan sabit maddi üretim programı türü şeylere değer verilmemesi etrafında dönüyordu.²² Bu hareketler aksine daha esnek bir yaratıcılık dinamiğine ve *maddi-olmayan* üretim biçimleri denebilecek şeylere değer veriyordu. 1960’lar ABD’indeki hareketler içinde yer alan geleneksel “politik” kesimler açısından, bu dönemde büyük bir hınçla her yerden fışkıran çeşitli kültürel deneyim biçimlerinin hepsi “reel” politik ve ekonomik mücadeleler çizgisinden bir tür sapma olarak ortaya çıkıyordu, ama bu kesimin göremediği şey bu “*sadece kültürel*” *denen dene-*

22. Stanley Aronowitz, 1960’lardaki ABD toplumsal hareketlerin toplu geçidini yeniden değerlendiriyor: Bkz. *The Death and Rebirth of American Radicalism* (Londra: Routledge, 1996), s. 57-90.

yimin son derece derin politik ve ekonomik etkilerinin olduğu.

290 “Boş ver gitsin” 1960’larda Haight-Ashbury’de ve tüm ABD’de olup bitenleri anlatmak için gerçekten yetersiz bir deyiştir. Buradaki iki önemli operasyon, disiplinci rejimin reddi ve yeni üretici biçimlerin denenmesiydi. Ret çeşitli kılıklara bürünüyordu ve binlerce gündelik pratikten çıkıyordu. Kolej öğrencileri iş aramak yerine LSD’yi deniyor, genç kadınlar evlenmeyi ve bir aile kurmayı reddediyor, “hımbıl” Afro-Amerikan işçi her yolu deneyip çalışmayı reddederek “CP” (renkli tenli insanlar [colored people]) devrini başlatıyordu.²³ Fabrika-toplumsal öldürücü tekrarlarını reddeden gençlik yeni hareketlilik ve esneklik biçimleri, yeni yaşam tarzları icat ediyordu. Öğrenci hareketleri bilgi ve entelektüel emeğe yüksek bir toplumsal değer verilmesini zorluyordu. “Kişisel” ilişkilerin politik içeriğini açığa vuran ve ataerkil disiplini reddeden feminist hareketler, yüksek duygu ya da şefkat içerikli emek gerektiren, bunun yanı sıra toplumsal yeniden üretim için zorunlu hizmetler etrafında kümelenen ve geleneksel olarak kadın işi adanmış işlerin toplumsal değerini yükseltiyordu.²⁴ Bütün bu hareketler dizisi ve gelişmekte olan karşı-kültür, ortak faaliyetin ve iletişimin toplumsal değerine ışık tutmuştur. Toplumsal üretim ve yeni öznelliklerin üretimi değerlerinin bu kitlesel yeniden değerlendirilmesi, emek gücünde güçlü bir dönüşümün yolunu açmıştır. Bir sonraki bölümde bu hareketlerin değer göstergelerinin –hareketlilik, esneklik, bilgi, iletişim, ortak faaliyet, duygulanım– sonraki yıllardaki kapitalist üretimin dönüşümünü nasıl belirleyeceğini göreceğiz.

“Yeni toplumsal hareketler”e ilişkin çeşitli analizler, kendi önemlerini asgariye indiren dar ekonomik bakış açılarına karşı kültürel hareketlerin politik öneminde ısrar etmekle büyük bir hizmet görmüştür.²⁵ Bununla birlikte bu analizler kendilerini aşırı sınırlamıştır, çünkü tam da karşı çıktıkları bakış açıları gibi onlar da ekonomik ve kültürel olana ilişkin dar anlayışları sürdürmüştür. En önemlisi, söz konusu analizler *kültürel hareketlerin derin ekonomik gücünü*, daha doğrusu ekonomik ve kültürel olguların giderek birbirinden ayrılmaz hale gelişini görememiştir. Bir yanda kapitalist ilişkiler toplumsal üretim ve yeniden

23. Yine, bkz. Kelley, *Race Rebels*, özellikle direnişin gizli tarihine ilişkin, s. 17-100.

24. ABD feminist hareketlerinin 1960’lar ve 70’lerde ortaya koyduğu karşı çıkışın tarihi için, bkz. Alice Echols, *Daring to Be Bad: Radical Feminism in America, 1967-1975* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989).

25. Bkz. örneğin Judith Butler, “Merely Cultural”, *New Left Review*, no. 227 (Ocak-Şubat 1998), s. 33-44. Bu çizgide “yeni toplumsal hareketler”in politik yorumu açısından en etkili metin Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe’un *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics* (Londra: Verso, 1985) adlı kitabıdır.

üretimin bütün veçhelerini, bütün yaşam alanlarını kuşatacak şekilde genişlerken, öbür yandan da kültürel ilişkiler değerin üretim süreçlerini ve ekonomik yapılarını yeniden belirliyordu. Bir üretim rejimi ve her şeyden önce bir öznellik üretim rejimi tahrip ediliyor ve mücadelelerin muazzam birikimiyle bir başkası icat ediliyordu.

Değer ve emekteki çarpıcı değişimler etrafında oluşan bu yeni öznellik üretim çevrimleri, disiplinci toplum örgütlenmesinin son dönemi içinde ve ona karşı gerçekleşiyordu. Hareketler bir paradigma değişimi ihtiyacı konusundaki kapitalist bilinci öncelemiş ve bunun biçimini ve doğasını tayin etmişti. Vietnam Savaşı olmasaydı, 1960'ların işçi ve öğrenci ayaklanmaları olmasaydı, '68 ve kadın hareketlerinin ikinci dalgası olmasaydı, bir dizi anti-emperyalist mücadele olmasaydı, sermaye kendi güç düzenlemelerini sürdürmekten memnun, üretim paradigmasını değiştirme derdinden kurtulduğu için mutlu olacaktı! Memnuniyetin birkaç sağlam nedeni vardı: Çünkü gelişmenin doğal sınırları işine yarıyordu; çünkü maddi-olmayan emeğin gelişmesi tarafından tehdit ediliyordu; çünkü dünya emek gücünün enine hareketliliğinin ve melezleşmesinin, daha önce hiç yaşanmamış bir düzen üzerinde sınıf mücadelelerinin ve yeni krizlerin önünü açabileceğini biliyordu. Fordizmden post-Fordizme, modernleşmeden postmodernleşmeye üretimin yeniden yapılanmasını, yeni bir özneliliğin doğuşu önceler.²⁶ Disiplinci rejimi mükemmelleştirme aşamasından üretici paradigmanın değişimi aşamasına geçiş, bileşimi zaten değişmiş olan bir proletarya tarafından aşağıdan yönlendirilmişti. Sermayenin (bunu yapmaya muktedir olsa bile) yeni bir paradigma icat etmeye ihtiyacı yoktu, çünkü *gerçek anlamda yaratıcı an zaten yaşanmıştı*. Sermayenin sorunu daha çok doğayla ve emekle yeni bir ilişki içinde, bir otonom üretim ilişkisi içinde zaten otonom olarak üretilmiş ve tanımlanmış olan yeni bileşimi tahakküm altına almaktı.

Bu noktada disiplinci sistem tamamen işe yaramaz hale gelmişti ve artık terk edilmeliydi. Sermaye emek gücünün yeni niteliğini olumsuz olarak yansıtmayı ve tersyüz etmeyi başarmalı, bir kere daha komutayı ele geçirebilmek için kendini yeni duruma uyarlamalıydı. Bu nedenle, bize öyle geliyor ki, (Japonya ve Doğu Asya sermayesinin belli başlı unsurları gibi) disiplinci üretim modelinin aşırı modernleşmesine büyük oranda ve her şeyiyle bağlı endüstriyel ve politik güçler bu geçişten en çok mağdur olacak kesimlerdir. Yeni dünyayla başa çıkabilecek

26. Bkz. Antonio Negri, *The Politics of Subversion: A Manifesto for the Twenty-first Century*, çev.: James Newell (Oxford: Polity Press, 1989) [*Yıkıcı Politika*, çev.: Akın Sarı, Otonom Yay., 2006].

tek sermaye yapılanması, emek gücünün yeni maddi-olmayan, ortaklık temelli, iletişimsel ve duygulanımsal bileşimine kendini uyarlayan ve onu yönlendiren bir yapılanma olacaktır.

E. SOVYET DİSİPLİNİNİN SON ÇIRPINIŞLARI

Yeni paradigmanın koşulları ve biçimlerine ilişkin başlangıç nitelikli bir tasvir sunduğumuzu düşünerek, bu paradigma değişiminin yaptığı büyük bir öznel etkiyi, yani Sovyet sisteminin çöküşünü kısaca irdelemek istiyoruz. Sovyet dünyası üzerine çalışan birçok düşünürle paylaştığımız teze göre,²⁷ hem Fordist ve Taylorist olan üretim tarzı, hem de Keynesçi-sosyalist ve bu yüzden içeride modernleşmeci, dışarıda emperyalist olan politik tutum yüzünden, sistem disiplinci yönetim modelini aşmakta yapısal zaafa düşerek krize girmiş ve parçalanmıştır. Sistemin idari mekanizmalarını ve üretici aygıtlarını emek gücündeki değişimlere uyarlamada yeterince esnek olmaması dönüşümün zorluklarını ağırlaştırıyordu. Sovyetler'in uzun süren yoğun modernleşme döneminden miras kalmış hantal devlet bürokrasisi, küresel olarak ortaya çıkmakta olan öznelliklerin –önce modernleşme süreci içinde, sonra da bu modernleşmenin gelip dayandığı sınırlarda– dışa vurduğu yeni taleplere ve arzulara karşılık vermek zorunda kaldığında, Sovyet iktidarını bir açmaza düşürüyordu.

Postmodernizmle birlikte ortaya çıkan meydan okuma ilk olarak düşman güçlerden değil, emek gücünün yeni öznelliklerinden ve onun yeni entelektüel ve iletişimsel bileşiminden geliyordu. Rejim, özellikle dar görüşlülüğü yüzünden, bu öznel taleplere yeterince karşılık vermekten âcizdi. Sistem disiplinci modernleşme modeli temelinde işleyişini sürdürebilirdi –aslında belli bir süre sürdürmüştür de– ama yeni paradigmaya ve onun karmaşık mekanizmalarına can vermenin temel koşulları olan emek gücünün yeni hareketliliği ve yaratıcılığıyla modernleşmeyi birleştiremiyordu. Yıldız Savaşları, nükleer silahlanma yarışı ve uzay fetihleri bağlamında, Sovyetler Birliği askeri ve teknolojik açıdan hâlâ rakipleriyle boy ölçüşebilirdi, ama sistem öznellik cephesin-

27. Örneğin, Fredric Jameson, Sovyetler Birliği'nin çöküşünü, "en azından modernizm açısından bakıldığında, onun başarısızlığına değil başarısına" bağlar. Bkz. "Actually Existing Marxism", Saree Makdisi, Cesare Casarino ve Rebecca Karl (der.), *Marxism Beyond Marxism* (Londra: Routledge, 1996), s. 14-54; alıntı s. 43. Daha genelde, (iki taraftan da yürütülen) Soğuk Savaş propagandasının nasıl Sovyet rejimi içindeki toplumsal tarihin gerçek hareketlerini görmemizi engellediğine ilişkin, bkz. Moshe Lewin, *The Making of the Soviet System* (New York: Pantheon, 1985).

deki rekabete dayanabilecek durumda değildi. Başka bir ifadeyle, Sovyetler Birliği tam da gerçek iktidar savaşlarının yaşandığı alanlarda rekabet edemiyor ve ekonomik sistemin rekabete dayalı üretkenliğinden ileri gelen meydan okumalara göğüs geremiyordu; çünkü iletişim ve sibernetiğin ileri teknolojileri ancak öznellikte kök saldığı, daha doğrusu üretici öznellikler tarafından canlandırıldığı zaman etkilidir. Sovyet rejimi için, yeni öznelliklerin gücünü idare edebilmek bir ölüm kalım meselesiydi.

Bizim tezimize göre, Stalin yönetiminin acıklı son yılları ve Kruşçev'in ölü doğmuş reformlarının ardından Brejnev rejimi, yüksek bir olgunluk düzeyine erişmiş olan, muazzam savaş ve üretim seferberliklerinin ardından artık toplumsal ve politik tanınma isteyen üretici bir sivil toplumu dondurmak istemişti. Kapitalist dünyanın dehşetli Soğuk Savaş propagandası ve olağanüstü ideolojik çarpıtma ve yanlış haber üretme makinesi, Sovyet toplumundaki somut gelişmeleri ve orada serpilip açılan politik diyalektiği görmemizi engelliyordu. Soğuk Savaş ideolojisi bu topluma totaliter sıfatını yakıştırmıştı; ama aslında o bünyesinde son derece güçlü, en az ekonomik gelişme ve kültürel modernleşme ritimleri kadar güçlü yaratıcılık ve özgürlük örnekleri taşıyan bir toplumdur. Sovyetler Birliği'ne totaliter bir toplum yerine bürokratik bir diktatörlük demek daha doğrudur.²⁸ Ve ancak bu çarpık tanımları bir yana bıraktıktan sonra Sovyetler Birliği'nde üretilen ve yeniden üretilen politik krizlerin en sonunda rejimi gömecek bir noktaya nasıl geldiğini görebiliriz.

Krizin nedeni, bürokratik diktatörlük karşısındaki direnişti. Sovyet proletaryasının çalışmayı reddetmesi, aslında kapitalist ülkelerde proletaryanın benimsediği ve hükümetleri bir kriz, reform ve yeniden yapılanma döngüsüne zorlayan mücadele yönteminin aynısıydı. Bizim tespitimiz şudur: Rus kapitalizminin gelişmesinde görülen gecikmelere rağmen, İkinci Dünya Savaşı'nın muazzam kayıplarına rağmen, görece kültürel yalıtılmaya, görece dünya piyasalarından dışlanma durumuna, insanların hapsedilmesi, açlığa mahkûm edilmesi ve öldürülmesi gibi acımasız politikalara rağmen, bütün bunlara ve bunların hâkim kapitalist ülkelerdekilerden muazzam farklarına rağmen, Rusya ve Sovyet bloğundaki öteki ülkelerin proletaryası 1960'lar ve 70'lerde ka-

28. Bkz. Leon Trotsky, *The Revolution Betrayed*, çev.: Max Eastman (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1937) ve Cornelius Castoriadis, *Devant la guerre* (Paris: Fayard, 1981). Bkz. ayrıca Denis Berger'in Sovyetler Birliği'nin çöküşüne ilişkin makaleleri: "Perestroika: la révolution réellement existante?", *Futur antérieur*, no. 1 (1990), s. 53-62; "Que reste-t-il de la perestroïka?", *Futur antérieur*, no. 6 (1991), s. 15-20; ve "L'Union Soviétique à l'heure du vide", *Futur antérieur*, no. 8 (1991), s. 5-12.

pitalist ülkelerdeki proletaryayla aynı sorunları gündeme getirmeyi başarmıştır.²⁹ Rusya ve Sovyet kontrolü altındaki öteki ülkelerde bile, daha yüksek ücret ve daha fazla özgürlük talepleri sürekli olarak modernleşme ritimlerine paralel şekilde yükselmiştir. Ve tıpkı kapitalist ülkelerde olduğu gibi, artık entelektüel üretim güçlerinin yeni gelişimi temelinde muazzam üretici kapasiteler sergileyen yeni bir emek gücü figürü bu ülkelerde de ortaya çıkıyordu. Sovyet liderlerinin disiplinci bir savaş ekonomisinin (ki söz konusu olan sürekli olarak retorik yoluyla icat edilen bir savaştı), sosyalist çalışma ve ekonomik gelişme ideolojisinin, yani artık hiçbir anlamı olmayan sosyalist sermaye yönetiminin yapıları içinde hapsetmeye çalıştıkları şey, işte bu yeni üretim gerçeği, bu canlı entelektüel çokluktu. Sovyet bürokrasisi yeni emek gücünün *postmodern* seferberliği için zorunlu teçhizatı sağlamaktan âcizdi. Bu bürokrasi ondan korkuyor, disiplinci rejimin çökmesinden, daha önce-leri üretimi canlandıran Taylorist ve Fordist hale getirilmiş öznelerin dönüşümünden dolayı dehşete düşüyordu. Kriz işte bu noktada artık kaçınılmaz ve –Brejnevci kış uykusunun hareketsizliği düşünüldüğünde– feci sonuçlar doğuracak hale gelmiştir.

Bizim için önemli olan işçilerin bireysel ve biçimsel [formal] özgürlüklerinin yokluğu ya da bu özgürlükler karşısındaki saldırılardan çok, modernleşme potansiyelini tüketmiş ve artık daha yüksek bir üretkenlik düzeyini ifade etmek için sermaye birikiminin sosyalist yönetiminden kurtulmayı isteyen bir çokluğun üretici enerjisinin ziyan edilmesi idi. Bu bastırma ve bu enerji, zıt yönlerden etkide bulunarak, Sovyet dünyasının kâğıttan bir kale gibi çökmesini sağlayan güçlerdi. Glasnost ve perestroika kuşkusuz Sovyet gücünün bir özeleştirisi anlamına geliyor ve sistemin üretkenliğinin yeniden sağlanmasının koşulu olarak demokratik bir geçişi zorunlu kılıyordu, ama bunlar krizi durdurmak amacıyla iş işten geçtikten sonra ve utana sıkıla uygulamaya konmuştu. Sovyet makinesi, ancak yeni üretici öznelliklerin üretebileceği yakıttan yoksun kaldı, içine döndü ve yavaşlayıp tamamen stop etti. Entelektüel ve maddi-olmayan emek kesimleri rejimden desteğini çekti ve onların bu çıkışı [exodus] sistemin ölüm ilanı oldu; ölüm nedeni modernleşmede sosyalist zafer, bunun sonuçlarını ve artıklarını kullanmadaki yeteneksizlik, postmodernliğe geçiş talep eden öznel koşulların havasız kalmasından gelen bir nihai boğulmaydı.

29. Bize öyle geliyor ki, 1980'lerdeki "Kültür Ateşi" hareketine kadar hüküm süren Mao sonrası dönemde Çin proletaryasının değişen toplumsal pratikleri hakkında benzer argümanlar yürütebilir. Bkz. Xudong Zhang, *Chinese Modernism in the Era of Reforms* (Durham: Duke University Press, 1997). Zhang bu dönemde destansı bir yaratıcılığın ortaya çıktığını anlatır.

Postmodernleşme ya da üretimin enformatikleşmesi

Postmodernizm bir kerede ne olduğunu söyleyip sonra gönül rahatlığıyla kullanabileceğimiz bir şey değildir. Bu kavram, –böyle bir kavram varsa– kesinlikle tartışmamızın sonunda ortaya çıkmalıdır, başında değil.

Fredric Jameson

Washington'dan gelen iyi haber: İstisnasız tüm Kongre üyeleri bir enformasyon süper-anayolunu destekliyor. Kötü haber: Hiç kimse bunun ne anlama geldiğini bilmiyor.

Kongre Üyesi Edward Markey

Ortaçağdan itibaren ekonomik paradigmaların, her biri ekonominin başat sektörünü tanımlayan üç ayrı uğraktan geçtiği genelde kabul görmektedir. Birinci paradigmada, tarım ve hammadde çıkarılması ekonomiye hâkimdir; ikincide, endüstri ve dayanıklı mallar üretimi ayrıcalıklı konumu işgal eder; şu anda sürmekte olan üçüncü paradigmada ise, hizmet sağlama ve enformasyonun manipülasyonu ekonomik üretimin en önemli unsurudur.¹ Dolayısıyla hâkimiyet önce birinci, sonra ikinci ve ardından üçüncü üretim tarzına geçer. Ekonomik *modernleşme* bi-

1. Modern üretim aşamalarını tartışan muazzam bir literatürün terimlerini ortaya koyan metinler için, bkz. Daniel Bell, *Coming of Post-industrial Society* (New York: Basic Books, 1973); Alain Touraine, *Post-industrial Society*, çev.: Leonard Mayhew (New York: Random House, 1971).

rinci paradigmadan ikinciye, tarımın hâkimiyetinden endüstri hâkimiyetine geçişi içerir. Modernleşme endüstrileşme demektir. Biz ikinci paradigmadan üçüncüye, endüstrinin hâkimiyetinden hizmetler ve enformasyon hâkimiyetine geçişe bir ekonomik *postmodernleşme*, daha doğrusu *enformatikleşme* süreci adını verebiliriz.

296 Bu üç paradigma arasındaki geçişlerin en belirgin tanımı ve işareti, öncelikle her bir durumda bu üretim alanlarının her biriyle ilgili nüfusun oranına ya da çeşitli üretim sektörleri tarafından üretilen toplam değerlerin yüzdesine göre, yani nicel olarak kendini gösterir. Geçtiğimiz yüz yıl boyunca egemen kapitalist ülkelerdeki istihdam istatistikleri gerçekten de çarpıcı değişimlere işaret eder.² Ne var ki, nicel görünüş bu ekonomik paradigmlar hakkında ciddi yanlış anlayışlara neden olabilir. Nicel göstergeler ne bir paradigmadan diğerine geçiş sürecindeki *nitel* dönüşümü, ne de her bir paradigma bağlamında ekonomik sektörler arasındaki *hiyerarşiyi* kavrayabilir. Modernleşme sürecinde ve endüstriyel hâkimiyet paradigmasına geçişte, tarım üretimi nicel olarak (hem çalışan işçilerin yüzdesi hem de üretilen toplam değerlerin oranı açısından) düşmekle kalmamış, daha önemlisi, tarımın kendisi de dönüşüme uğramıştır. Tarım, endüstrinin tahakkümü altına girdiğinde, nicel açıdan ağırlığını koruduğu durumlarda bile, endüstrinin toplumsal ve finansal baskılarına maruz kalır, üstelik tarımsal üretimin kendisi endüstrileşir. Kuşkusuz tarım yok olmamıştır ve modern endüstriyel ekonomilerin asli bir bileşeni olarak yerini korumuştur; ama söz konusu olan artık dönüşüme uğramış ve endüstrileşmiş bir tarımdır.

Nicel bakış açısı küresel sistem içindeki ulusal ya da bölgesel ekonomiler arasındaki hiyerarşileri de göremez; böylece benzerliğin bulunmadığı yerlerde benzerliklerden bahsederek her türden tarihsel yanlış anlayışa meydan verir. Örneğin, nicel açıdan bakan biri, emek gücünün çoğunluğunun tarım ya da madencilikle meşgul olduğu ve değer çoğunluğunun da bu sektörlerde üretildiği (Hindistan ya da Nijerya gibi) bir XX. yüzyıl toplumunun, geçmişte bir zaman işçilerin ya da bu sektörlerde üretilen değerlerin aynı oranda dağıldığı (Fransa ya da İngiltere gibi) başka bir toplumla benzer bir konumda olduğunu varsayabilir. Tarihsel yanılısma benzetmeyi dinamik bir ardışıklık şeklinde tasarlar; buna göre bir ekonomik sistem, gelişme sürecinde sanki tüm sistemler aynı hattı takip ederek ilerliyormuş gibi, bir önceki dönemde ötekini geçtiği aynı konumu ya da aşamayı geçer. Ancak nitel açıdan,

2. Bkz. Manuel Castells ve Yuko Aoyama, "Paths towards the Informational Society: Employment Structure in G-7 Countries, 1920-90", *International Labour Review*, 133, no. 1 (1994), s. 5-33; alıntı s. 13.

yani küresel iktidar ilişkileri içindeki konumlarına göre bakıldığında, bu toplumların ekonomileri hiçbir biçimde kıyas kabul etmez konumlar işgal eder. İkinci örnekte (geçmişteki Fransa ya da İngiltere’de) tarımsal üretim ekonomik alanda hâkim sektör iken, ilk örnekte (XX. yüzyıl Hindistan ya da Nijeryası’nda) tarım dünya sistemi içinde endüstriye tabi durumdadır. Bu iki grup ekonomi, aynı yolu izlemek şöyle dursun, kökten farklıdır, hatta tahakküm ve maduniyet bakımından ayrı durumları temsil eder. Hiyerarşideki bu farklı konumlarda, bir sürü ekonomik unsur –mübadele ilişkileri, kredi ve borç ilişkileri vb– tamamen farklıdır.³ İkinci örnekteki ekonomik gelişme çizgisinin birinci örnekteki benzer bir konumu gerçekleştirebilmesi için iktidar ilişkilerini tersine çevirmesi ve –örneğin Avrupa’nın Akdeniz dünyasının ortaçağ ekonomisinde yaptığı gibi– döneminin ekonomik alanında hâkim bir konum kazanması gerekir. Kısacası, tarihsel değişim ekonomik alanın tamamındaki iktidar ilişkilerine göre tanımlanmak zorundadır.

A. GELİŞME YANILSAMALARI

Savaş sonrası dönemde ABD hegemonyasının New Deal modeliyle eşgüdüm içinde dayattığı ekonomik *gelişme* söylemi, bu gibi hatalı tarihsel benzetmeleri ekonomik politikalar için temel olarak kullanır. Bu söylem bütün ülkelerin ekonomik tarihini, her biri farklı zamanlarda gelişen ve farklı hızlara sahip tek bir gelişme kalıbını izleyen bir tarih olarak kavrar. Böylelikle ekonomik üretimleri halihazırda hâkim ülkeler düzeyinde olmayan ülkeler, gelişmekte olan ülkeler olarak görülür; bu ülkeler daha önce hâkim ülkelerin geçtiği yolu izlemeyi sürdürür ve onların ekonomik politikalarını ve stratejilerini tekrar ederlerse, sonunda benzer bir konuma ya da aşamaya geleceklerdir. Bununla birlikte, gelişmeci görüş gelişmiş ülkeler denen ülke ekonomilerinin sadece belli nicel unsurlar ya da iç yapılar tarafından değil, aynı zamanda ve daha önemli bir oranda *küresel sistemdeki hâkim konumları* tarafından tanımlandığını kavrayamaz.

Ağırlıklı olarak 1960’larda Latin Amerika ve Afrika bağlamında gündeme gelen azgelişmişlik ve bağımlılık teorilerinin ortaya koyduğu gelişmeci görüş eleştirileri, özellikle bir bölgesel ya da ulusal ekonomik sistemin evriminin büyük oranda kapitalist dünya sisteminin hiye-

3. Üçüncü Dünya ülkelerinin borç krizine katkıda bulunan yanlış tarihsel benzetmeler için, bkz. Cheryl Payer, *Lent and Lost: Foreign Credit and Third World Development* (Londra: Zed Books, 1991).

rarşı ve iktidar yapıları içindeki yerine bağlı olduğunu vurguladıkları için yararlı ve önemliydi.⁴ Hâkim bölgeler gelişmeyi sürdürürken madun bölgeler azgelişmişliklerini sürdürecekler, her iki taraf da küresel iktidar yapısı içinde birbirini destekleyen kutuplar olarak var olacaktı. Madun ekonomilerin gelişmediklerini söylemek değişmedikleri ya da büyümedikleri anlamına gelmez; daha çok *küresel sistem içinde madun konumda kaldıkları* ve böylelikle hiçbir zaman vaat edilen hâkim ve gelişmiş ekonomiyi yaratamadıkları anlamına gelir bu. Bazı durumlarda tekil ülkeler ya da bölgeler hiyerarşı içindeki konumlarını değiştirmeyi başarabilir; ama önemli olan, kimin hangi konumda olduğuna bakmaksızın, hiyerarşinin belirleyici unsur olarak yerinde durmasıdır.⁵

Ne var ki, azgelişmişlik teorisyenleri de ekonomik gelişmeye ilişkin benzer bir yanılsamayı yinelerler.⁶ Şematik bir özet yapacak olursak, bu teorisyenlerin mantığının iki geçerli tarihsel iddiadan yola çıktığını, ama sonra bunlardan bir yanlış sonuç çıkardığını söyleyebiliriz. İlk iddiaya göre, kolonyal rejimlerin ve/veya öteki emperyalist tahakküm biçimlerinin dayatılması yoluyla madun ekonomilerin azgelişmişliği yaratılmış, onların hâkim kapitalist ekonomilerin küresel ağıyla bütünleşmeleri, bu ağ ile kısmi olarak eklemlenmeleri ve böylece bu hâkim ekonomilere somut ve sürekli bağımlılıkları yoluyla bu azgelişmişlik sürdürülmüştür. İkinci iddiaya göre ise, hâkim ekonomiler tamamen eklemlenmiş ve bağımsız yapılarını en başta görece yalıtılmışlık içinde, öteki ekonomilerle ve küresel ağlarla ancak sınırlı bir bütünleşmeye girerek geliştirmişlerdi.⁷

Ne var ki, söz konusu teorisyenler az çok kabul edilebilir bu tarihsel iddialardan geçersiz bir sonuca varırlar: Eğer gelişmiş ekonomiler tam eklemlenmeyi görece yalıtılmışlık içinde başarmış, azgelişmiş ekonomiler ise küresel ağlarla bütünleşmek suretiyle parçalanmış ve

4. Azgelişmişlik ve bağımlılık teorilerinin klasik metinleri için, bkz. André Gunder Frank, *Capitalism and Underdevelopment in Latin America* (New York: Monthly Review Press, 1967); ve Fernando Enrique Cardoso ve Enzo Faletto, *Dependency and Development in Latin America*, çev.: Marjory Mattingly Urquidí (Berkeley: University of California Press, 1979). Çok kısa bir gelişme aşamaları teorisi eleştirisi için, bkz. Immanuel Wallerstein, *The Capitalist World-Economy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), s. 3-5.

5. Gelişme söylemi bir yanılsamaydı, ama bütün "gelişen" dünyada kendi iktidar yapılarını ve kurumlarını oluşturan reel ve etkili bir yanılsamaydı; bkz. Arturo Escobar, *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World* (Princeton: Princeton University Press, 1995), s. 73-101.

6. Bağımlılık teorilerindeki gelişmeci ideolojinin bir eleştirisi için, bkz. *agy.*, s. 80-81.

7. Bkz. örneğin, Claude Ake, *A Political Economy of Africa* (Harlow, Essex: Longman, 1981), s. 136. Bu aynı zamanda André Gunder Frank ve Samir Amin'in eserlerinde sunulan genel çerçevedir.

bağımlı hale gelmişse, az gelişmiş ekonomilerin görece yalıtılmasına yönelik bir proje, gelişme ve tam eklemelenmeyle sonuçlanacaktır. Başka bir ifadeyle, az gelişmişlik teorisyenleri, hâkim kapitalist ülkelerin ekonomistleri tarafından piyasaya sürülen “sahte gelişme”ye bir alternatif olarak, bir ekonomiyi bağımlılık ilişkilerinden koparıp görece yalıtılmışlık içinde otonom bir ekonomik yapı eklemlemeyi içeren “hakiki gelişme”yi savunuyorlardı. Bu, hâkim ekonomilerin gelişme biçimi olduğundan, az gelişmişlik döngüsünden kurtulmanın yolu oradan geçmek zorundaydı. Ancak bu akıl yürütme bizden ekonomik gelişme yasalarının bir biçimde tarihsel değişimin getirdiği farklılıkları açacağına inanmamızı ister.

Paradoksal olarak, bu alternatif gelişme nosyonu karşı çıktığı hâkim ²⁹⁹ gelişme ideolojisinin temelinde yatan aynı tarihsel yanılgıya düşer. Dünya piyasasının gerçekleşme eğilimi, günümüzde bir ülkenin ya da bölgenin, geçmişin koşullarını yeniden yaratmak ve hâkim kapitalist ülkelerin bir zamanlar yaptığı gibi gelişmek için kendisini küresel ağlardan koparabileceği ya da yalıtılabileceğine ilişkin her türlü anlayışı yıkar. Bugün hâkim ülkeler bile küresel sisteme bağımlıdır; dünya piyasasının etkileşimleri sonucunda bütün ekonomiler genel olarak dağılmaktadır. Yalıtılmışlık ya da ayrılık yönündeki her türlü girişim, sadece daha acımasız bir küresel sistem tahakkümü, güçsüzlük ve yoksulluk anlamına gelecektir.

B. ENFORMATİKLEŞME

Modernleşme ve endüstrileşme süreçleri toplumsal alanın tüm unsurlarını dönüşüme uğratmış ve yeniden tanımlamıştır. Tarım endüstri halini alarak modernleştiğinde, çiftlik zamanla bütün disiplini, teknolojisini, ücret ilişkileriyle bir fabrika haline geldi. Tarım endüstri halini alarak modernleşti. Daha genel olarak, toplumun kendisi insan ilişkilerini ve hatta insan doğasını dönüştürme noktasına varana kadar yavaş yavaş endüstrileşti. Toplum bir fabrika haline geldi. XX. yüzyıl başlarında, Robert Musil insanlığın kırsal tarım dünyasından toplumsal fabrikaya geçiş döneminde uğradığı dönüşüm üzerine mükemmel düşünceler ortaya koymuştu: “İnsanların doğal olarak kendileri için hazır bekleyen koşullarda büyüdükleri ve bunun kişinin kendisi olmasının çok makul bir yolu olduğu bir zaman vardı. Ama her şeyin altüst olduğu bugünlerde, her şeyin büyüdüğü topraktan koptuğu bir dönemde, hatta ruhun üretimi bile söz konusu olduğunda, insanlar adeta geleneksel el beceri-

lerinin yerine makine ve fabrikaya uygun bir tür zekâ koymak durumundadırlar.”⁸ İnsan olma süreçleri ve bizatihi insanın doğası, modernleşme tarafından tanımlanan geçiş sürecinde kökünden dönüşüme uğradı.

Ama günümüzde *modernleşme sona ermiştir*. Başka bir ifadeyle, endüstriyel üretim artık tahakkümünü öteki ekonomik biçimler ve toplumsal olgulara doğru genişletemiyor. Bu değişimin bir belirtisi istihdamdaki nicel değişikliklerde görülebilir. Modernleşme süreci emeğin tarım ve madencilikten (birinci sektör) endüstriye (ikinci sektör) göçüyle tanımlanırken, postmodernleşme ya da enformatikleşme süreci emeğin endüstriden hizmet alanına (üçüncü sektör) göçüyle tanımlanır ve hâkim kapitalist ülkelerde, özellikle de ABD’de 1970 başlarından itibaren gerçekleşen bir kaymayla kendini gösterir. Hizmetler sağlıktan eğitime, finanstan taşımacılığa, eğlence ve reklama kadar geniş bir alanı kapsar. İşlerin çoğu son derece değişkendir ve esnek beceriler gerektirir. Daha önemlisi, işlerin temel özelliği genelde işin yapılmasında bilginin, enformasyonun, duygulanımın ve iletişimin merkezi rol oynamasıdır. Bu anlamda, birçok insan post-endüstriyel ekonomiye enformasyon ekonomisi adını verir.

Modernleşmenin bittiği ve küresel ekonominin günümüzde enformasyon ekonomisi yönünde bir postmodernleşme sürecine girdiği iddiası, artık endüstriyel üretimin sonunun geleceği ya da yerkürenin en hâkim bölgelerinde bile önemli bir rol oynamayacağı anlamına gelmez. Tıpkı endüstrileşme süreçlerinin tarımı dönüştürdüğü ve onu daha verimli hale getirdiği gibi, enformasyon devrimi de imalat süreçlerini yeniden tanımlayarak ve gençleştirerek endüstriyi dönüştürecektir. Burada idari bakımdan işlevsel olan yeni buyruk, “imalatı bir hizmet gibi gör” şeklindedir.⁹ Sonuç olarak, endüstriler dönüşüme uğrarken, imalatla hizmetler arasındaki ayrım bulanıklaşır.¹⁰ Nasıl modernleşme süreci yoluyla her türlü üretim endüstrileşme eğilimine girmişse, postmodernleşme süreciyle de her türlü üretim hizmet üretimi haline gelir, enformatikleşir.

Kuşkusuz, postmodernleşme projesi bütün ülkelerde, hatta hâkim

8. Robert Musil, *The Man without Qualities*, çev.: Sophie Wilkins (New York: Knopf, 1995), 2:367.

9. François Bar, "Information Infrastructure and the Transformation of Manufacturing", William Drake (der.). *The New Information Infrastructure: Strategies for U.S. Policy* (New York: Twentieth Century Fund Press, 1995), s. 55-74; alıntı s. 56.

10. Bkz. Robert Chase ve David Garvin, "The Service Factory", Gary Pisano ve Robert Hayes (der.), *Manufacturing Renaissance* (Boston: Harvard Business School Press, 1995), s. 35-45.

kapitalist ülkelerde bile aynı yolu izlememiştir. 1970'ten beri G-7 ülkelerindeki istihdam rakamlarında görülen değişimler temelinde Manuel Castells ve Yuko Aoyama iki temel model ya da enformatikleşme yolu tespit etmiştir.¹¹ İki model de post-endüstriyel hizmetlerde istihdam artışını içerir, ancak bu modeller farklı türden hizmetlere ve hizmetlerle imalat arasında farklı ilişkilere ağırlık verir. Birinci yol bir *hizmet ekonomisi modeline* eğilim gösterir ve ABD, İngiltere ve Kanada tarafından yönlendirilir. Bu model endüstriyel işlerde hızlı bir düşüşü ve buna paralel olarak hizmet sektöründeki işlerde bir artışı içerir. Özel olarak, sermayeye yön veren finansal hizmetler öteki hizmet sektörlerini tahakkümü altına almıştır. Tipik olarak Almanya ve Japonya'da görülen ikinci modelde, *enfo-endüstriyel modelde*, endüstriyel istihdam birinci modele göre daha yavaş düşer ve daha önemlisi, enformatikleşme süreci mevcut endüstriyel üretimin gücüyle tamamen bütünleşerek onu pekiştirir. Dolayısıyla bu modelde doğrudan endüstriyel üretimle ilişkili hizmetler öteki hizmetlere göre daha önemli olmayı sürdürür. Bu iki model, ekonomik geçişi yönlendirme ve geçişten bir avantaj sağlamanın iki stratejisini temsil eder; ama açıktır ki, ikisi de ekonominin enformatikleşmesi ve üretici akışlar ile ağların büyük önem kazanması yönünde kararlılıkla ilerler.

Dünyanın madun ülkeleri ve bölgeleri böylesi stratejileri hayata geçirmekten âciz olmakla birlikte, postmodernleşme süreçleri onlara geri dönüşü olmayan değişimler dayatır. Enformatikleşme ve hizmetlere kaymanın başka yerde değil de büyük bir ağırlıkla hâkim kapitalist ülkelerde gerçekleşmekte oluşu, çağdaş küresel ekonomik durumu doğrusal gelişme aşamalarına göre yorumlayan bir anlayışa düşmemize neden olmamalıdır. Hâkim ülkelerde endüstriyel üretim düşerken, bu üretimin ağırlıklı olarak madun ülkelere, örneğin ABD ve Japonya'dan Meksika ve Malezya'ya ihraç edildiği doğrudur. Sözü edilen coğrafi kaymalar ve yer değiştirmeler bazılarının şöyle bir kaniya kapılmasına neden olabilir: Ekonomik aşamaların yeni bir küresel örgütlenmesi vardır; buna göre hâkim ülkeler enformatik hizmet ekonomileri, onların ilk madunları endüstriyel ekonomiler ve daha yoğun bir maduniyet yaşayanlar ise tarımsal ekonomilerdir. Gelişme aşamaları perspektifinden bakıldığında, örneğin günümüzdeki endüstriyel üretim ihracı koşullarında Ford'un 1990'larda Brezilya'da kurduğu bir otomobil fabrikası, 1930'larda Detroit'te kurulan bir Ford fabrikasıyla kıyaslanabilir, çünkü iki üretim örneği de aynı endüstriyel aşamaya aittir.

11. Bkz. Castells ve Aoyama, "Paths towards the Informational Society", s. 19-28.

Gelgelelim, daha yakından bakacak olursak iki fabrikanın kıyasla-
namaz ve aradaki farkların son derece önemli olduğunu görebiliriz. Her
şeyden önce, iki fabrika teknoloji ve üretim pratikleri bakımından kök-
ten farklıdır. Sabit sermaye ihraç edilirken, genel olarak en yüksek
üretkenlik düzeyinde ihraç edilir. O halde, 1990'lar Brezilyası'ndaki
Ford fabrikası 1930'larda Detroit'teki Ford fabrikasının teknolojisiyle
kurulmayacak, aksine eldeki en ileri ve en üretken bilgisayar ve enfor-
masyon teknolojileri temelinde kurulacaktır. Bizatihi fabrikanın tekno-
lojik altyapısı, kendini tam anlamıyla enformasyon ekonomisi içine
yerleştirecektir. İkincisi ve belki de daha önemlisi, iki fabrika bir bütün
olarak küresel ekonomi açısından farklı tahakküm ilişkileri içinde bu-
lunur. 1930'ların Detroit otomobil fabrikası hâkim konumu ve en yük-
sek değeri üretmesiyle küresel ekonominin zirvesinde duruyordu;
1990'ların otomobil fabrikası, ister Sao Paulo ya da Kentucky'de, ister-
se Viladivostok'ta olsun, küresel ekonomide madun –yüksek değerli
hizmet üretimine tabi– bir konum işgal eder. Bugün bütün ekonomik
etkinlikler enformasyon ekonomisinin tahakkümüne girme ve nitel ola-
rak bu ekonomi tarafından dönüştürülme eğilimine girmiştir. Küresel
ekonomideki bu coğrafi farklılaşmalar, farklı gelişme aşamalarının yan
yana yaşadığının değil, üretimdeki yeni küresel hiyerarşinin ana hatla-
rının işaretidir.

Madun bölgeler açısından giderek modernleşmenin artık ekonomik
ilerleme ve rekabetin anahtarı olmadığı belli oluyor. Sahra altı Afrika
gibi hiyerarşinin en alt bölgeleri sermaye akışlarından ve yeni tekno-
jilerden tam anlamıyla dışlanmış ve bu yüzden bu bölge insanları aç-
lık sınırında yaşıyorlar.¹² Küresel hiyerarşide orta düzey konumlar için
rekabet, endüstrileşme üzerinden değil üretimin enformatikleşmesi üze-
rinden yürütülüyor. Hindistan ve Brezilya gibi değişik ekonomileri için-
de barındıran geniş ülkeler, eşzamanlı olarak her düzeyden üretim süre-
cini –enformasyon temelli hizmet üretimi, modern endüstriyel mal üre-
timi ve geleneksel zanaatlar, tarım ve madencilik– destekleyebiliyorlar.
Bu üretim tarzlarının düzenli bir sırayla birbirini takip etmelerine gerek
yoktur; bunlar daha ziyade birbirine karışır ve yan yana var olurlar. Bütün
bu üretim tarzları dünya pazarının ağırları içinde ve enformasyon te-
melli hizmet üretiminin tahakkümü altında varlığını sürdürüyor.

12. Manuel Castells dünya ekonomisinin en madun bölgelerini "Dördüncü Dünya" olarak tanımlar. Bkz. "The Informational Economy and the New International Division of Labor" adlı makalesi, Martin Carnoy, Manuel Castells, Stephen Cohen ve Fernando Enrique Cardoso, *The New Global Economy in the Information Age* (University Park: Pennsylvania State University Press, 1993), s. 15-43.

1950'lerden günümüze İtalyan ekonomisindeki dönüşümler açıkça gösteriyor ki, görece geri ekonomiler hâkim bölgelerle aynı aşamaları bire bir izlemek yerine alternatif ve karma yapılanmalar içinden geçerek evriliyor. İkinci Dünya Savaşı sonrasında İtalya hâlâ ağırlıklı olarak bir köylü toplumuydu; ama 1950'ler ve 60'larda, çılgınca ancak eksik kalacak bir modernleşme ve endüstrileşme sürecine girerek ilk ekonomik mucizeyi gerçekleştirdi. Ama sonra, 1970'lerde ve 80'lerde, endüstrileşme süreçleri henüz tamamlanmamışken, İtalyan ekonomisi bir başka dönüşüm, bir postmodernleşme süreci yaşadı ve ikinci ekonomik mucizeyi gerçekleştirdi. Bu İtalyan mucizeleri gerçekte ona hâkim ekonomileri yakalama imkânı veren ileri atılımlar olmaktan çok, gelişimlerini henüz tamamlamamış farklı ekonomik biçimlerin karışımlarını temsil ediyordu. Burada en önemli şey, belki de İtalyan örneğini bütün öteki geri kalmış ekonomiler için işe yarayacak genel bir model yapabilecek şey, *İtalyan ekonomisinin bir sonraki aşamaya (enformasyon) geçmeden önce eksiksiz bir başka aşama (endüstrileşme) yaşamamış olmasıydı*. Çağdaş iki ekonomiste göre, İtalya'nın yakın tarihlerde yaşadığı dönüşüm "ön-endüstrileşmeden ön-enformatikleşmeye ilginç bir geçiş"i temsil ediyor.¹³ Çeşitli bölgeler kısmi endüstrileşme ve kısmi enformatikleşmeyle köylü unsurlarını karıştırarak gelişecektir. Böylelikle bütün ekonomik aşamalar aynı anda yaşanır ve dünya çapında tür olarak değil oran olarak değişen bir melez ve karma ekonomiyle harmanlanır.

Tıpkı modernleşmenin bir önceki çağda yaptığı gibi, postmodernleşme ya da enformatikleşme de bugün insan oluşun yeni bir tarzına işaret ediyor. Musil'in söyleyebileceği gibi, ruhun üretimi söz konusu olduğunda, gerçekten de endüstriyel makinelerin geleneksel tekniklerinin yerine enformasyon ve iletişim teknolojilerinin sibernetik zekâsının geçirilmesi gerekir. Pierre Lévy'nin siber-uzamın antropolojisi dediği şeyi icat etmeliyiz.¹⁴ Metaforlardaki bu değişim bize dönüşümün ilk işaretlerini veriyor, ama bir enformasyon ekonomisine geçişte ortaya çıkan insan nosyonumuzdaki ve bizatihi insanlıktaki değişimleri açık olarak görmek için olaya daha yakından bakmamız gerekiyor.

13. Castells ve Aoyama, "Paths towards the Informational Society", s. 27.

14. Pierre Lévy, *Collective Intelligence: Mankind's Emerging World in Cyberspace* (New York: Plenum Press, 1997).

Bir enformasyon ekonomisine geçiş zorunlu olarak emeğin niteliği ve doğasındaki bir değişimi içerir. Bu, ekonomik paradigmlar arası geçişin en dolaysız sosyolojik ve antropolojik sonucudur. Günümüzde enformasyon ve iletişim, üretim süreçlerinde asli bir rol oynamaya başlamıştır.

Bu dönüşümün en başta gelen özelliklerinden biri, çoğu kişi tarafından, –otomobil endüstrisi temel referans noktası alınarak– fabrika emeğinde Fordist modelden Toyotist modele geçiş olarak görülür.¹⁵ Bu modeller arasındaki başlıca yapısal değişim, metaların üretimi ve tüketimi arasındaki iletişim sistemiyle, yani fabrikayla piyasa arasındaki enformasyon akışıyla ilgilidir. Fordist model üretim ve tüketim arasında görece “suskun” bir ilişki kurmuştu. Fordist çağda standart metaların seri üretimi yeterli bir talebi varsayabilir ve böylece piyasanın sesini “dinlemeye” pek ihtiyaç duymayabilirdi. Tüketimden üretime doğru bir geri-besleme devresi, piyasalarda, üretim tekniklerindeki değişimleri kamçılayacak değişimlere imkân veriyordu, ama bu iletişim devresi (planlama ve tasarım yapılarının sabit ve bölümlü kanalları yüzünden) sınırlıydı ve (seri üretimin teknolojileri ve işleyiş mekanizmaları yüzünden) yavaş işliyordu.

Toyotizm üretimle tüketim arasındaki Fordist iletişim yapısının tersyüz edilmesine dayanır. Bu modele göre, ideal olarak, üretim planlaması piyasalarla sürekli ve doğrudan iletişime girecektir. Fabrikalar sıfır stok bulunduracak ve metalar mevcut piyasaların mevcut taleplerine göre anında üretilenecektir. Dolayısıyla, bu model sadece daha hızlı bir geri-besleme halkasıyla değil, ilişkinin tersine çevrilmesiyle de ilgilidir, çünkü en azından teoride, üretim kararı fiili olarak piyasanın kararından sonra ve o karara göre verilir. En uç örneklerde, meta tüketici onu seçmeden ve satın almadan önce üretilmez. Ama genelde bu modeli sürekli bir karşılıklı etkileşim ya da üretimle tüketim arasında hızlı iletişim yönündeki çaba olarak kavramak daha doğru olacaktır. Bu endüstriyel bağlam, bize bugün iletişim ve enformasyonun üretimde merkezi bir rol oynamaya başlamasının ne anlama geldiğine dair bir ilk

15. Fordist ve Toyotist modellerin karşılaştırılması için, bkz. Benjamin Coriat, *Penser à l'envers: travail et organisation dans l'entreprise japonaise* (Paris: Christian Bourgois, 1994). Toyota üretim yöntemlerinin ilk dönem gelişmelerinin kısa bir tarihi için, bkz. Kazuo Wada, "The Emergence of the 'Flow Production' Method in Japan", Haruhito Shiomi ve Kazuo Wada (der.), *Fordism Transformed: The Development of Production Methods in the Automobile Industry* (Oxford: Oxford University Press, 1995), s. 11-27.

gösterge sunar. Denebilir ki, araçsal eylem ve iletişimsel eylem enformatikleşmiş endüstriyel süreçte dolaysız bir biçimde iç içe geçmiştir; ama hemen eklemek gerekir ki, bu, iletişim nosyonunu salt piyasa ve-rilerinin aktarılmasına indirgeyen zayıf bir anlayıştır.¹⁶

Ekonominin hizmet sektörleri daha zengin bir üretici iletişim modeli sunar. Çoğu hizmet aslında sürekli enformasyon ve bilgi alışverişi üzerine kurulmuştur. Hizmet üretimi sonuçta ortaya maddi ve kalıcı bir mal çıkarmadığından, bu üretimle ilgili emeği *maddi-olmayan emek* olarak adlandırıyoruz; yani bir hizmet, bir kültürel ürün, bilgi ya da iletişim gibi maddi-olmayan mallar üreten emek.¹⁷ Maddi-olmayan emeğin bir özelliği, bir bilgisayarın işleyişiyle benzerliği gösterilerek anlaşılabılır. Bilgisayarların giderek yaygınlaşan kullanımı süreç içinde emek pratikleri ve ilişkilerini ve aslında buna paralel olarak bütün toplumsal pratikleri ve ilişkileri yeniden tanımlamaya başlamıştır. Bilgisayar teknolojisine aşinalık ve yatkınlık hâkim ülkelerde çalışma açısından giderek ilk akla gelen vasıf haline geliyor. Bilgisayarla doğrudan bir ilişki söz konusu olmadığı zaman bile, simgelerin ve enformasyonun bilgisayarın işleyiş modeline göre düzenlenmesi son derece yaygındır. Daha önceki bir çağda işçiler fabrikanın hem içinde, hem de dışında makine gibi davranmayı öğrendiler. Hatta (örneğin Muybridge'in fotoğrafları sayesinde) genelde insan eyleminin mekanik olduğunu kabul etmeyi öğrendik. Bugün ise insanlar giderek artan bir şekilde bilgisayarlar gibi düşünürken, bir yandan da iletişim teknolojileri ve onların etkileşim modeli emek faaliyetleri açısından giderek merkezi hale geliyor. Bilgisayarın bir başka yeni özelliği, kullanılırken sürekli olarak kendi işleyişini yeni koşullara göre uyarlayabilir oluşudur. Yapay zekanın en basit biçimleri bile, bilgisayarın, kullanıcısı ve çevresiyle etkileşim temelinde çalışarak işleyişini genişletmesine ve mükemmelleştirmesine imkân verir. Aynı türden sürekli etkileşimlilik, bilgisayar malzemesiyle doğrudan ilgili olsun ya da olmasın, geniş bir ufka yayılan çağdaş üretici faaliyetlerin özelliğidir. Bilgisayar ve üretimdeki iletişim devrimi emek pratiklerini öyle bir değiştirmiştir ki, bu pratiklerin

305
F20

16. Burada asıl olarak Jürgen Habermas'ın *The Theory of Communicative Action*, (çev.: Thomas McCarthy, Boston: Beacon Press, 1984) gibi çalışmalarıyla iletişimsel ve araçsal eylem arasında yaptığı kavramsal ayrımı düşünüyoruz. Bkz. Christian Marazzi, *Il posto del calzini: la svolta linguistica dell'economia e i suoi effetti nella politica* (Bellinzona, İsviçre: Casagrande, 1995), s. 29-34.

17. Maddi-olmayan emeğin tanımı ve analizi için, bkz. Maurizio Lazzarato, "Immaterial Labor", Paolo Virno ve Michael Hardt (der.), *Radical Thought in Italy* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996), s. 133-147. Bkz. ayrıca aynı derlemenin sonundaki sözlükçede bulunan "maddi-olmayan emek" maddesi, s. 262.

hepsi enformasyon ve iletişim teknolojileri modeline öykünmektedir.¹⁸ Etkileşimli ve sibernetik makineler bedenlerimize ve zihinlerimize takılan yeni protezler, bedenlerimizi ve zihinlerimizi yeniden tanımlamamızı sağlayacak mercekler haline geliyor. Siber-uzamın antropolojisi gerçekte yeni insanlık durumunu tanımaktan başka bir şey değildir.

Robert Reich, bilgisayar ve iletişimle ilgili maddi-olmayan emek türüne “simgesel-analitik hizmetler” –yani “problem çözme, problemi tespit etme ve stratejik aracılık faaliyetleri”yle ilgili işler– adını verir.¹⁹ Bu tür emek en değerli emek olma hakkını talep eder ve o yüzden de Reich bu emek türünü yeni küresel ekonomide rekabetin anahtarı olarak görür. Bununla birlikte, Reich yaratıcı simge manipülasyonu ile ilgili bilgi temelli işlerdeki artışın, aynı zamanda veri girme ve kelime işlem gibi rutin simge manipülasyonu ile ilgili düşük değerli ve düşük vasıflı işlerin artışı anlamına geldiğini kabul eder. İşte bu noktada maddi-olmayan üretim alanında temel bir işbölümü ortaya çıkmaya başlar.

Üretimin enformatikleşmesi ve maddi-olmayan emeğin ortaya çıkışının bir sonucu da emek süreçlerinde gerçek bir homojenleşmenin kendini göstermesidir. Marx açısından, XIX. yüzyılda çeşitli emek faaliyetlerinin somut pratikleri radikal olarak heterojendi: Dokumacılık ve biçki dikiş işleri birbiriyle ilgisi olmayan somut eylemler içeriyordu. Farklı emek etkinlikleri ancak somut pratiklerinden soyutlandığında bir araya toplanabilir ve homojen bir biçimde –artık biçki dikiş ve dokuma olarak değil– genelde insanın emek gücünün harcanması, yani *soyut emek* olarak görülebilirdi.²⁰ Gelgelelim, bugün üretimin bilgisayarlaşmasıyla birlikte, somut emeğin heterojenliği azalmaya yüz tutmuş ve işçi giderek emeğinin nesnesinden kopmuştur. Bilgisayarlı biçki dikiş işi ve bilgisayarlı dokuma işi tam anlamıyla aynı somut pratiklerle, yani simgelerin ve enformasyonun manipülasyonu ile yürütülebilir. Kuşkusuz, araçlar her zaman için emek gücünü emeğin nesne-

18. Peter Drucker maddi-olmayan üretime geçişi uç terimlerle anlatır. “Temel ekonomik kaynak –ekonomistlerin terimini kullanacak olursak ‘üretim aracı’– artık ne sermaye, ne doğal kaynaklar (ekonomistlerin ‘toprak’ dediği şey), ne de ‘emek’tir. Kaynak artık bilgidir ve hep öyle kalacaktır.” Peter Drucker, *Post-capitalist Society* (New York: Harper, 1993), s. 8. Drucker’in anlamadığı nokta, bilginin verili değil üretilmiş bir şey olduğu ve bilgi üretiminin yeni tür üretim araçları ve emeği gerektirdiğidir.

19. Robert Reich, *The Work of Nations: Preparing Ourselves for 21st-Century Capitalism* (New York: Knopf, 1991), s. 177. Reich için en önemli şey üstünlüğün –ve nihayet ulusal hâkimiyetin– küresel ekonomi içindeki bu yeni bölünme çizgileri boyunca, bu yüksek ve düşük değerli görevlerin coğrafi dağılımı yoluyla kazanılabileceği olgusudur.

20. Bkz. Karl Marx, *Capital*, c. 1, çev.: Ben Fowkes (New York: Vintage, 1976), s. 131-137.

sinden belli bir oranda soyutlar. Ne var ki, daha önceki dönemlerde araçlar genel olarak görece esnek bir biçimde belli işlerle ya da belli grup işlerle ilişkiliydi. Belli araçlar belli faaliyetlere denk düşüyordu: örneğin biçki dikiş araçları, dokuma araçları ya da daha sonra bir dikiş makinesi ve buharlı dokuma tezgâhı. Buna karşılık, bilgisayar kendini bütün faaliyetleri yürütebilecek bir evrensel araç, daha doğrusu merkezi araç olarak sunar. O halde üretimin bilgisayarlaşmasıyla emek soyut emek olmaya doğru yol alır.

Bilgisayar modeli yine de hizmetlerin üretilmesiyle ilgili iletişimsel ve maddi-olmayan emeğin sadece bir yönünü açıklayabilir. Maddi-olmayan emeğin öteki yüzü, insani ilişki ve etkileşimdeki *duygulanımsal emektir*. Örneğin sağlık hizmetleri ağırlıklı olarak şefkat ve duygulanımsal emek temelinde yürür; eğlence endüstrisi aynı şekilde duygulanımın yaratılmasına ve manipülasyonuna dayanır. Bu emek, bedensel ve duygulanımsal olsa bile, ürününün elle tutulamaz olması, bir rahatlama, ferahlama, tatmin, heyecan ya da tutku olması anlamında maddi-olmayan emektir. “Kişiye özel hizmetler” ya da mahremiyet alanıyla ilgili hizmetler sıklıkla bu tür emeği anlatmak için kullanılır, ama burada gerçekten esas olan şey duygunun yaratılması ve manipülasyonudur. Böylesi duygulanımsal üretim, mübadele ve iletişim genellikle insani temasla birlikte ortaya çıkar; ama söz konusu temas, eğlence endüstrisinde olduğu gibi, aktüel ya da virtüel olabilir.

Maddi-olmayan emeğin bu ikinci yüzü, yani duygulanımsal yüzü bilgisayar tarafından tanımlanmış olan zekâ ve iletişim modelinin çok ötesine uzanır. Duygulanımsal emek, “kadın işi” üzerine feminist analizlerin “bedensel tarzda emek” dedikleri şeyden yola çıkılarak daha iyi anlaşılır.²¹ Bakım işi kesinlikle tamamen bedensel, vücutla ilgili [somatic] bir iştir, ama ürettiği duygulanımlar maddi değildir. Duygulanımsal emeğin ürettiği şey, toplumsal ağlar, cemaat biçimleri ve biyo-iktidardır. Burada bir kere daha görülebilir ki, ekonomik üretimin araçsal edimi insani ilişkilerin iletişimsel edimiyle birleşmiştir; bu durumda iletişim zayıflamamış, ama üretim insani etkileşimin karmaşıklığı düzeyine erişecek kadar zenginleşmiştir.

Kısacası, enformasyon ekonomisinin zirvesindeki hizmet sektörünün itici gücü olan maddi-olmayan emeği üçe ayırabiliriz. Birincisi, enformatikleşmiş ve bizatihi üretim sürecini dönüştürecek bir şekilde iletişim teknolojilerini bünyesine katmış bir endüstriyel üretimle ilgilidir. İmalat bir hizmet sayılır; dayanıklı malların üretimindeki maddi

21. Bkz. Dorothy Smith, *The Everyday World as Problematic: A Feminist Sociology* (Boston: Northeastern University Press, 1987), özellikle s. 78-88.

emek maddi-olmayan emekle karışır ve maddi-olmayan emek halini almaya başlar. İkincisi, bir yanda yaratıcı ve zekâ ürünü manipülasyona, diğer yanda da rutin simgesel manipülasyona ayrılmış olan, analitik ve simgesel işlerdeki maddi-olmayan emektir. Son olarak, maddi-olmayan emeğin üçüncü türü duygulanımın üretimi ve manipülasyonuyla ilgilidir ve (aktüel ya da virtüel) insani ilişkiyi, yani bedensel tarzda emeği gerektirir. Küresel ekonominin postmodernleşmesinde başı çeken bu üç tür emektir.

Başka bir konuya geçmeden önce, maddi-olmayan emeğin bu biçimlerinin her birinde ortak faaliyetin [cooperation] emeğe tamamen içkin olduğuna işaret etmemiz gerekiyor. Maddi-olmayan emek dolaysız bir biçimde toplumsal etkileşim ve ortak faaliyet gerektirir. Başka bir ifadeyle, maddi-olmayan emeğin ortak oluşu, daha önceki emek biçimlerinde olduğu gibi dışarıdan dayatılmış ve örgütlenmiş bir şey değildir; *ortaklık bizatihi emek faaliyetine tam anlamıyla içkindir.*²² Bu gerçek, emek gücünün “değişken sermaye” olarak, yani sadece sermaye tarafından harekete geçirilen ve bir araya getirilen bir kuvvet olarak görüldüğü (klasik ve Marksist politik ekonomistlere ait) eski anlayışın sorgulanmasını gerektirir; çünkü emek gücünün (özellikle maddi-olmayan emek gücünün) ortak güçleri emeğe kendi değerini kendisinin biçmesi için imkân verir. Beyinler ve bedenler değer üretmek için hâlâ başkalarına ihtiyaç duyarlar, ama ihtiyaç duyulan o başkaları, artık zorunlu olarak sermaye ve onun üretimi yönlendirme yetileri tarafından sağlanmaz. Bugün üretkenlik, servet ve toplumsal artıkların yaratılması, dilsel, iletişimsel ve duygulanımsal ağlar yoluyla ortaklaşa etkileşim biçimini alıyor. Dolayısıyla görünen o ki, maddi-olmayan emek yaratıcı enerjilerini dışavurarak bir tür kendiliğinden ve basit komünizm imkânı sağlar gibi görünüyor.

D. AĞ BİÇİMİNDEKİ ÜRETİM

Endüstriyel ekonomiden enformasyon ekonomisine geçişin ilk coğrafi sonucu, üretimin çarpıcı bir biçimde merkezileşmesidir. Modernleşme süreçleri ve endüstriyel paradigmaya geçiş, üretici güçlerin yoğun

22. Marx, zamanında ortak faaliyeti, üretici güçleri tek bir ortak çaba içinde düzenleyerek ve aralarında eşgüdüm sağlayarak bir orkestra yöneticisi ya da bir muharebe generali gibi işlev gören kapitalistin eylemlerinin sonucu olarak anlamıştır. Bkz. *Capital*, 1:439-454. Toplumsal ve üretici ortak faaliyetin çağdaş dinamiklerinin bir analizi için, bkz. Antonio Negri, *The Politics of Subversion: A Manifesto for the Twenty-first Century*, çev.: James Newell (Oxford: Polity Press, 1989).

olarak bir araya toplanmasını ve emek gücünün Manchester, Osaka ve Detroit gibi fabrika kentler haline gelmiş merkezlere kitleler halinde göçünü kışkırtmıştı. Endüstriyel seri üretimin verimliliği, fabrika mekânı yaratmak, taşıma ve iletişimi kolaylaştırmak için üretim unsurlarının yoğunlaşmasına ve birbirine yakınlaşmasına bağlıydı. Bununla birlikte, endüstrinin enformatikleşmesi ve hizmet üretiminin artan hâkimiyeti, üretimin böylesi bir yoğunlaşmasını artık zorunlu olmaktan çıkardı. Büyüklük ve verimlilik arasında artık doğrusal bir ilişki yoktur; gerçekte, büyük ölçek birçok durumda bir ayakbağı haline gelmiştir. Telekomünikasyon ve enformasyon teknolojilerindeki ilerlemeler üretimin yersizyurtsuzlaşmasına imkân vermiş ve devasa fabrikaları etkin biçimde dağıtarak fabrika kentlerin boşalmasına neden olmuştur. İletişim ve denetim, uzaktan etkili bir biçimde yürütülebiliyor ve bazı durumlarda maddi-olmayan ürünler dünya çapında asgari sürede ve maliyetle taşınabiliyor. Çeşitli ve farklı üretim olanakları tek bir meta'nın eşzamanlı üretiminde eşgüdümlü hale getirilebiliyor, böylece artık fabrikalar çeşitli bölgelere dağıtılabiliyor. Çalışanların sadece yeni enformasyon teknolojileri kullanmalarıyla birlikte, bazı sektörlerde fabrika mekânı dahi ortadan kaldırılabilir.²³

Enformasyon ekonomisine geçişle birlikte, üretim bandının yerini üretimin örgütsel modeli olarak ağ almış, bu gelişme her bir üretim mekânındaki ve üretim mekânları arasındaki ortak faaliyet ve iletişim biçimlerini dönüştürmüştür. Büyük endüstriyel fabrika, emeğin ortak faaliyet devrelerini asıl olarak işçileri fiziksel anlamda işyerinde konuşturarak kuruyordu. Her işçi yakınındaki işçilerle iletişime giriyordu ve iletişim genel olarak fiziksel yakınlıkla sınırlıydı. Ayrıca üretim mekânlarının ortak faaliyeti, hem üretim çevrimleri arasında eşgüdümü sağlamak, hem de üretilmiş metallerin taşıma maliyetini ve zamanını asgariye indirmek için fiziksel yakınlığı gerektiriyordu. Örneğin, maden ocağının çelik fırınından uzaklığı ve bunlar arasındaki taşıma ve iletişim hatlarının verimliliği toplam çelik üretiminin verimliliği bakımından önemli unsurlardır. Benzer şekilde, otomobil üretimi açısından, üretime katılan bir dizi yan kuruluş arasındaki etkili iletişim ve taşıma, sistemin toplam verimliliği için büyük önem taşır. Buna karşılık, enformasyon üretimi ve örgütlü ağ yapısına geçiş, ortak üretim faaliyetini ve verimliliği artık bu oranda bir yakınlık ve merkezileşmeye bağlı olmaktan çıkarmıştır. Enformasyon teknolojileri mesafenin önemini azaltma eğilimindedir. Tek bir süreçle uğraşan işçiler, yakınlık gözetmeden et-

23. Bkz. Saskia Sassen, *The Global City: New York, London, Tokyo* (Princeton: Princeton University Press, 1991).

kili bir biçimde iletişim kurabilir ve ortak şekilde çalışabilirler. Sonuçta, ortak çalışma ağları hiçbir mekânsal ya da fiziksel merkez gerektirmez.

310 Üretimin yersizyurtsuzlaşması eğilimi, bilgi ve enformasyonun işlenmesiyle uğraşan maddi-olmayan emek süreçlerinde daha da belirgindir. Emek süreçleri, yerin ve mesafenin çok sınırlı bir anlam taşıdığı iletişim ağlarıyla neredeyse tamamen bağdaşır bir biçimde yürütülebilir. İşçiler evlerinde oturup ağa katılabilirler. (Hem hizmetlerin, hem de dayanıklı malların) enformatif üretimindeki emek, bizim *soyut ortak faaliyet* dediğimiz şeye bağlıdır. Bu türden emek işçiler arasında bilgi ve enformasyon iletişimine giderek daha fazla merkezi rol biçer; ama ortak faaliyet yürüten bu işçilerin o an orada yüz yüze olmalarına gerek olmadığı gibi, bu işçiler duruma göre birbirlerini tanımıyor ya da sadece aralarında değiş tokuş ettikleri üretim enformasyonu aracılığıyla birbirlerini tanıyor olabilirler. Ortaklaşa faaliyet devresi ağ ve soyut düzeydeki meta içinde pekiştirilir. Üretim mekânları böylelikle yersizyurtsuzlaştırılabilir ve iletişim ağları içindeki koordinatlar olarak virtüel bir varoluşa yönelebilir. Eski dikey endüstri ve şirket modelinin aksine, üretim artık genelde yatay girişim ağları şeklinde örgütlenir.²⁴

Enformasyon ağları aynı zamanda üretimi mekânsal kısıtlamalardan kurtarır, zira aralarındaki mesafe ne olursa olsun üreticiyi tüketiciyle doğrudan ilişkiye sokma eğilimi taşır. Microsoft Corporation'ın kurucu ortağı Bill Gates, iletişim ağlarının dolaşım önündeki engelleri tümüyle ortadan kaldıracığı ve ideal, "sürtünmesiz" bir kapitalizmin doğuşuna imkân vereceği bir gelecek öngörüsünde bulunurken, bu eğilimi uç noktaya taşır: "Enformasyon anayolu" elektronik piyasayı genişletecek, onu nihai ve evrensel aracı haline getirecektir."²⁵ Gates'in vizyonu gerçekleşecek olursa, ağlar bütün uzaklıkları ortadan silecek ve mübadeleleri dolaysız hale getirecektir. Üretim ve tüketim mekânları o zaman, coğrafi yerlerine bakılmaksızın, birbirinin karşısında hâzır olacaktır.

Üretimin yersizyurtsuzlaşması ve sermayenin artan hareketliliği yönündeki bu eğilimler mutlak değildir ve önemli karşı eğilimler de vardır; ama sözü edilen eğilimler geliştikçe emeğin pazarlık gücü zayıflar. Endüstriyel seri üretimin Fordist örgütlenmesi çağında, sermaye belirli bir bölgeye bağlıydı ve bu yüzden sınırlı bir çalışan nüfusla kontrat

24. Ağ-şirket için, bkz. Manuel Castells, *The Rise of the Network Society* (Oxford: Blackwell, 1996), s. 151-200.

* İng. Information highway; enformasyon otoyolu olarak da adlandırılır; internet ve telefon kanalıyla birbirine bağlı küresel enformasyon ve iletişim ağı. (ç.n.)

25. Bill Gates, *The Road Ahead* (New York: Viking, 1995), s. 158.

temelinde ilişki kurmak zorundaydı. Üretimin enformatikleşmesi ve maddi-olmayan üretimin artan önemi, sermayeyi mekân ve pazarlık kısıtlamalarından kurtarma eğilimindedir. Sermaye mekânını küresel ağın bir başka noktasına taşıyarak –ya da taşıma imkânını görüşmelerde bir silah olarak kullanarak– belli bir yerel nüfusla uzlaşma arayışından kaçınılabilir. Belli bir istikrarı ve sözleşme gücü olan çok sayıda emekçi, böylelikle giderek daha güvencesiz hale gelen çalışma koşullarına düşer. Emegin pazarlık gücü bir kere zayıflayınca, sözleşmesiz çalışma, evde çalışma, yarım gün ve parça başı çalışma gibi hiçbir iş güvencesine yer vermeyen eski biçimler, üretim ağı tarafından uygulamaya sokulabilir.²⁶

Ekonominin postmodernleşmesi ya da enformatikleşmesine özgü ³¹¹olan üretici süreçlerin ve mekânların merkezsizleşmesi ve küresel düzeyde dağılması, üretim üzerindeki denetimin aynı oranda merkezileşmesini kısıktır. Üretimin merkezkaç kuvveti denetimin merkezileşme eğilimi tarafından dengelenir. Yerel açıdan bakıldığında, üretim sistemlerine içkin bilgisayar ağları ve iletişim teknolojileri, işçilerin bir merkezden, uzak bir yerden sıkı bir gözetim altında tutulması imkânı yaratır. Emek faaliyetinin kontrolü üretim ağının virtüel gözlem merkezinde [panopticon] potansiyel olarak bireysel ve sürekli hale getirilebilir. Ne var ki, kontrolün merkezileşmesi küresel bir açıdan bakıldığında daha da belirgindir. İmalatın coğrafi olarak dağılması giderek daha çok merkezileşen yönetim ve planlama talebinin yanı sıra, uzmanlaşmış üretim hizmetlerinde, özellikle de finansal hizmetlerde yeni bir merkezileşme talebi de yaratmıştır.²⁷ (New York, Londra ve Tokyo gibi) birkaç önemli şehirdeki finans ve ticaretle ilgili hizmetler, küresel üretim ağlarını yönetip yönlendirmektedir. O halde, kitlesel bir nüfus kaymasıyla birlikte endüstriyel merkezlerin gerilemesi ve boşalması, küresel kentlerin, daha doğrusu kontrol merkezi olan kentlerin yükselişine denk düşmüştür.

26. Bir dizi İtalyan düşünür Kuzey İtalya'daki küçük ve orta ölçekli işletmelerdeki üretim ağının merkezsizleşmesini yeni *otonom emek* devreleri yaratmak için bir fırsat olarak yorumlarlar. Bkz. Sergio Bologna ve Andrea Fumagalli (der.), *Il lavoro autonomo di seconda generazione: scenari del postfordismo in Italia* (Milano: Feltrinelli, 1997).

27. Yoğunlaşmış kontrol merkezlerinde "üretici hizmetleri"nin artışı için, bkz. Sassen, *The Global City*, s. 90-125.

İletişim ağlarının yapısı ve yönetilmesi enformasyon ekonomisindeki üretimin asli koşullarıdır. Bu küresel ağlar, düzeni ve kârları güvence altına alacak şekilde kurulmalı ve denetlenmelidir. Dolayısıyla, ABD hükümetinin küresel bir enformasyon altyapısının kurulması ve düzenlenmesini en öncelikli konulardan biri olarak ele almasında ve iletişim ağlarının ulus-üstü şirketler için en etkin birleşme ve rekabet alanı haline gelmesinde şaşılacak bir yan olmasa gerek.

312 ABD Federal İletişim Komisyonu'nda danışman olan Peter Cowhey bu ağların yeni üretim ve iktidar paradigmasında oynadığı role ilişkin ilginç bir benzetme yapar. Ona göre, yeni enformasyon altyapısının kurulması tıpkı Roma İmparatorluğu'ndaki yol yapımı gibi küresel üretimin ve yönetimin koşullarını ve ortamını sağlar.²⁸ Roma İmparatorluğu'nda üretim ve teknolojinin geniş bir çevreye dağıtılması gerçekte hem emperyal topraklara verilen en kalıcı armağan, hem de bu topraklar üzerinde denetimi sürdürmenin temel koşuluydu. Ne var ki, Roma yolları emperyal üretim süreçlerinde merkezi bir rol oynamaktan çok, sadece mal ve teknoloji akışını kolaylaştırıyordu. Belki küresel enformasyon altyapısı için daha iyi bir benzetme, XIX. ve XX. yüzyıl emperyalist ekonomilerinin çıkarlarına hizmet etmesi için demiryollarının inşa edilmesi olabilir. Hâkim ülkelerdeki demiryolları bu ülkelerin ulusal endüstriyel ekonomilerini güçlendiriyordu; buna karşılık kolonilerde ve ekonomik olarak tahakküm altındaki bölgelerde demiryollarının inşa edilmesi, bu bölgelerin emperyalist ekonomik sisteme katılmalarına imkân vererek, kapitalist girişimlerin faaliyetlerine açılmasını sağlıyordu. Ancak Romalıların yolları gibi demiryolları da emperyalist ve endüstriyel üretimde ancak dışsal bir rol oynuyor, üretimle ilgili iletişim ve taşıma kanallarını yeni hammaddelere, pazarlara ve emek gücüne eriştiyordu. *Yeni enformasyon altyapısının yeniliği, yeni üretim süreçlerine gömülü ve bu süreçlere tam olarak içkin olmasından gelir.* Çağımızda üretimin zirvesinde duran enformasyon ve iletişim, üretilmiş metanın ta kendisidir; ağ da hem üretimin hem de dağıtımın mekânıdır.

Politik terimlerle, küresel enformasyon altyapısı bir *demokratik mekanizmayla* bir *oligopolist* mekanizmanın bileşimi olarak nitelenebilir

28. Peter Cowhey, "Building the Global Information Highway: Toll Booths, Construction Contracts, and Rules of the Road", William Drake (der.), *The New Information Infrastructure* (New York: Twentieth Century Fund Press, 1995), s. 175-204; alıntı s. 175.

ve bu mekanizmalar ağ sistemlerinin farklı modellerine göre işler. Demokratik ağ tamamen yatay ve yersizyurtsuzlaşmış bir modeldir. Bir DARPA (ABD Savunma Bakanlığı İleri Araştırma Projeleri Birimi) projesi olarak başlayan, ama şimdi dünyanın her yerine yayılan internet, bu demokratik ağ yapısının başta gelen örneğidir. Belirsiz ve potansiyel olarak sınırsız sayıda birbiriyle bağlantılı nokta, hiçbir merkezi denetim noktası olmaksızın iletişime girer; bulundukları yerlere bakılmaksızın bütün noktalar sonsuz sayıdaki potansiyel yol ve kanal aracılığıyla bütün diğer noktalara bağlanır. Dolayısıyla internet telefon ağlarının yapısına benzer ve zaten genel olarak bu ağları kendi iletişim yolları olarak bünyesine katar, aynı şekilde iletişim noktaları sağlayan bilgisayar teknolojisine bağlı olarak çalışır. Cep telefonu ve taşınabilir bilgisayarların gelişmesi, ağ içindeki iletişim noktalarını çok daha kökten bir biçimde serbest kılarak, yersizyurtsuzlaşma sürecini pekiştirmiştir. İnternetin başlangıçtaki tasarlanma nedeni düşman saldırısına karşı koymaktı. Bir merkeze sahip olmayışı ve hemen her parçanın otonom bir bütün olarak işleyebilmesi yüzünden, ağ kısmen tahrip edildiğinde bile işleyişini sürdürebilir. Aynı şekilde, ağın varlığını sürdürme amaçlı aynı tasarım unsuru, yani merkezsizleşme, kontrolü de çok zorlaştırır. Ağın hiçbir noktası ötekilerin kendi aralarındaki iletişim için zorunlu olmadığından, iletişimi düzenlemek ya da yasaklamak zordur. Deleuze ve Guattari, bu demokratik modele, hiyerarşisi ve merkezi olmayan bir ağ yapısı anlamında, rizom adını verirler.²⁹

Oligopolist ağ modeline temel özelliğini veren, haberleşme sistemleridir. Bu modele göre, örneğin televizyon ya da radyo sistemlerinde tek ve görece sabit bir yayılma noktası vardır; ama alıcı noktaları potansiyel olarak sonsuz ve coğrafi konum açısından belirsiz olmakla birlikte, kablolu televizyon ağlarının kurulması gibi gelişmeler bu kanalları belli bir oranda sabit hale getirir. Haberleşme ağını niteleyen şey, bu ağın merkezi üretimi, kitlesel dağıtımı ve tekyönlü iletişimidir. Kültür endüstrisinin tamamı –gazete ve kitapların dağıtımından filmlere ve video kasetlere kadar– uzun bir dönem bu modele göre işlemiştir. Görece az sayıdaki şirket (ya da bazı bölgelerde Rupert Murdoch, Silvio Berlusconi ya da Ted Turner gibi tek bir girişimci) bütün bu ağları etkili bir biçimde tahakkümü altına alabilir. Bu oligopolist model rizom yapıya değil, bütün dalların tek bir köke tabi olduğu ağaç yapısına sahiptir.

29. Rizomatik ve ağaçsı yapılar için, bkz. Gilles Deleuze ve Félix Guattari, *A Thousand Plateaus*, çev.: Brian Massumi (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987), s. 3-25.

Yeni enformasyon altyapısının ağları bu iki modelin bir melezedir. Nasıl daha önceki bir çağda Lenin ve diğer emperyalizm eleştirmenleri uluslararası şirketlerin (demiryolları, bankacılık, elektrik gücü ve benzeri alanlarda) yarı-tekellere dönüşüp güçlendiğini tespit etmişlerse, bugün biz de ulus-üstü şirketlerin yeni enformasyon altyapısı üzerinde yarı-tekeller kurma ve bunları pekiştirme yönündeki bir rekabete tanıklık ediyoruz. Çeşitli telekomünikasyon şirketleri, bilgisayar ve bilgisayar programı üreticileri, enformasyon ve eğlence şirketleri, üretici ağları yeni kıtalara bölme ve kontrol etme uğraşı içinde birleşiyor ve faaliyet alanlarını genişletiyor. Kuşkusuz, bu sağlamlaşmış ağda, ağın etkileşimli ve merkezsiz yapısı sayesinde kontrol çabalarına direnecek olan demokratik kısımlar ya da özellikler varlığını sürdürecektir; ama daha şimdiden enformasyon ve iletişimin iktidar yapısının ana unsurlarının (*de facto* ya da *de jure*) birleştirilmesi yoluyla kontrol mekanizmasında muazzam bir merkezileşme görülmektedir: Hollywood, Microsoft, IBM, AT&T gibi. Yeni bir demokrasi ve yeni bir toplumsal eşitlik vaadiyle boy gösteren yeni iletişim teknolojileri, aslında hem hâkim ülkelerde, hem de özellikle dünyanın geri kalan kısmında yeni eşitsizlik ve dışlama mekanizmaları yaratmaktadır.³⁰



Ortak olanlar [Commons]

Modern dönem boyunca kamusal mülkleri özelleştirme yönünde sürekli bir hareket görülmüştür. Avrupa'da, Roma İmparatorluğu'nun dağılması ve Hristiyanlığın yükselişiyle yaratılan geniş ortak topraklar, kapitalist ilksel birikim sürecinde aşama aşama özel ellere aktarılmıştı. Geniş kamusal alanlardan geriye artık sadece destanlara konu olan bir dünya kalmıştır: Robin Hood'un ormanı, Amerikan yerlilerinin geniş ovaları, göçer kabilelerin otlakları vb. Endüstriyel toplumun güçlendirilmesi süresince, kamusal alanların inşası ve yıkılması giderek güçlenen bir sarmal içinde gelişti. Doğru, birikimin zorunlulukları (gelişmeyi hızlandırmak ya da sıçrama yapmak, üretim araçlarını yoğunlaştırmak ve harekete geçirmek, savaş yapmak vb) dayattığı zaman, sivil toplumun geniş kesimleri mülksüzleştirilerek ve servet ile mülk or-

30. ABD'de "enformasyon süper-anayolu"nun sahte eşitlikçi vaatleri konusunda, bkz. Herbert Schiller, *Information Inequality: The Deepening Social Crisis in America* (New York: Routledge, 1996), özellikle s. 75-89. Enformasyon ve teknolojinin eşitsiz dağılımı üzerine daha genel bir analiz için, bkz. William Wresch, *Disconnected: Haves and Have-Nots in the Information Age* (New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 1996).

tak kullanıma açılarak kamusal mülkiyet yaygınlaştırılıyordu. Ne var ki, bu kamusal mülkiyet çok geçmeden yeniden özel ellerde toplanıyordu. Her bir süreçte, doğal kabul edilen komünal mülkiyet, kamunun zararına olacak şekilde en nihayetinde özel yarar için işleyecek ikinci ve üçüncü doğaya dönüştürülür. İkinci bir doğa, örneğin Kuzey Amerika'nın batısında olduğu gibi, büyük nehirlerin üzerine barajlar kurularak ve kurak vadiler sulanarak yaratılır ve ardından bu yeni servet az sayıdaki tarım işletmesine devredilir. Kapitalizm kamusal mal ve hizmetlerin sürekli olarak yeniden özel ellere geçiş döngüsünü harekete geçirir: Ortak mülklerin tasfiyesidir bu.

XX. yüzyılda refah devletinin yükselişi ve düşüşü, sadece bu döngüsel nitelikli kamusal ve özel temellüklerin yeni bir halkasıdır. Refah 315 devletinin krizi öncelikle kamu fonlarıyla kurulmuş olan kamusal yardım ve dağıtım yapılarının özelleştirildikleri ve özel çıkar için tasfiye edildikleri anlamına gelmiştir. Enerji ve iletişim hizmetlerinin özelleştirilmesi yönündeki mevcut neo-liberal eğilim, döngünün bir başka kıvrımıdır. Bu eğilim, muazzam miktarlarda kamu parası harcanarak inşa edilmiş olan enerji ve iletişim ağlarının özel işletmelere bağışlanmasından ibarettir. Piyasa rejimleri ve neo-liberalizm, bu ikinci, üçüncü ve n'inci doğanın özel mülke dönüşmesinden doğar. Bir zamanlar kamu kavramının temeli olarak düşünülen ortak mülkler özel kullanım uğruna tasfiye edilmiş ve kimse parmağını oynatamamıştır. Böylelikle kamusal olan –bir kavram olarak bile– yok edilmiş, özelleştirilmiştir. Ya da daha doğrusu, kamusal olanla ortak olan arasındaki içkin ilişkinin yerini özel mülkiyetin aşkın gücü almıştır.

Buna direnmek (özellikle de refah devletinin tasfiyesine direnmek) başlı başına etik ve önemli bir görev olsa bile, burada niyetimiz kapitalizmin sürekli olarak dünya çapında neden olduğu yıkıma ve mülksüzleştirmeye gözyaşı dökmek değil. Biz daha çok postmodernlik, enformasyon devrimi ve onların sonucu olarak üretim tarzı dönüşümleri almış başını giderken, bugün ortak olana dair işlevsel anlayışın ne olduğunu sormak istiyoruz. Bize öyle geliyor ki, aslında, bugün kapitalizm tarihinde hiçbir zaman yaşamadığımız oranda derin ve köklü bir ortaklık ortamında yaşıyoruz. Gerçek şu ki, biz iletişim ve toplumsal ağlar, etkileşimli hizmetler ve ortak dillerden oluşmuş bir üretici dünyada yaşıyoruz. Ekonomik ve toplumsal gerçekliğimiz yapılan ve tüketilen maddi nesnelerden çok ortak üretilmiş hizmetler ve ilişkiler tarafından belirleniyor. Üretmek giderek daha fazla eylem ve iletişim ortaklığı kurmak anlamına geliyor.

Bir mal ya da hizmeti ayrıcalıklı şekilde kullanma hakkı ve o mala

sahip olmaktan gelen tüm servet üzerinde tasarruf hakkı olarak anlaşılan özel mülkiyet kavramının kendisi bile, bu yeni durumda giderek anlamını yitiriyor. Sadece bu çerçevede mülk edinilebilen ve kullanılabilen mal ve hizmet giderek azalıyor; üreten ve üretirken yeniden üretilip yeniden tanımlanan, cemaattir [community]. Dolayısıyla, klasik modern özel mülkiyet kavramının temeli postmodern üretim tarzıyla birlikte belli bir oranda dağılmıştır.

316 Ancak şöyle bir itiraz getirilebilir: Bu yeni toplumsal üretim tarzı hiç de özel mülkiyet temelinde yükselen tüzel ve politik rejimleri zayıflatmamıştır. Özel mülkiyetin kavramsal krizi pratikte bir kriz halini almamıştır ve aslında özel mülksüzleştirme rejimi evrensel olarak geçerliliğini korumaktadır. Bu itiraz, dilsel ve ortaklaşa üretim bağlamında emek ile ortak mülkiyet örtüşme eğilimine girmemiş olsaydı geçerli olurdu. Özel mülkiyet, bütün tüzel gücüne rağmen, giderek daha fazla soyut ve aşkınsal bir kavram olmaktan ve böylelikle gerçeklikten daha fazla kopmaktan kendini kurtaramaz.

Yeni bir “ortak olanlar” nosyonunun bu alanda ortaya çıkması zorunlu olacaktır. Felsefe Nedir? kitabında Deleuze ve Guattari, yaşadığımız devirde ve iletişimsel ve etkileşimsel üretim bağlamında, kavramların inşasının tek başına epistemolojik bir işlem değil, eşit oranda ontolojik bir proje olduğunu iddia ederler. Kavramları ve onların “ortak isimler” dediği şeyleri kurmak, gerçekten de çokluğun zekâsını ve eylemini birleştiren, bu zekâ ve eylemin birlikte işleyişini sağlayan bir etkinliktir. Kavramlar inşa etmek, gerçeklikte bir cemaat [community] olan bir projeyi var etmek anlamına gelir. Kavramları inşa etmenin, ortak bir şekilde çalışmadan yapılması mümkün değildir. Bu ortaklık, üretimin fenomenolojisi açısından kavramın epistemolojisi açısından, ve pratik açısından, çokluğu tamamen içine alan bir projedir. Ortak olanlar, çokluğun yeniden doğuşu, üretimi ve özgürleşmesidir. Rousseau der ki, doğanın bir parçasını kendi ayrıcalıklı mülkü yapmak isteyen ve onu aşkın özel mülkiyet biçimine dönüştüren ilk insan, kötülüğü icat etmiş olan insandır. Oysa iyi olan ortak olandır.

V Karma kuruluş

317

Enformasyon anayolunun hayranlık uyandıran bir özelliği, sanal eşitliğin reel dünya eşitliğine göre çok daha kolay yaratılabilesidir [...] Biz hepimiz sanal dünyada eşit yaratıldık.

Bill Gates

Üretimde ağ modeli yönündeki paradigma değişimi ulus-aşırı şirketlerin artan gücünü ulus-devletlerin geleneksel sınırları ötesine ve üzerine taşımıştır. Bu ilişkinin yeniliği kapitalistlerle devlet arasındaki uzun süreli iktidar mücadelesi açısından ele alınmak zorundadır. Bu çatışmanın tarihi kolaylıkla yanlış anlaşılabilir. Anlaşılması gereken en önemli nokta şudur: Kapitalistlerle devlet arasında daimi bir çatışma olmasına rağmen, bu ilişki ancak kapitalistler tek tek düşünüldüklerinde gerçekten çatışmalı sayılabilir.

Marx ve Engels devleti kapitalistlerin çıkarlarını yöneten bir yönetim kurulu olarak niteler. Bununla kastedilen şudur: Devletin eylemi zaman zaman tek tek kapitalistlerin doğrudan çıkarlarıyla çelişse bile, her zaman kolektif kapitalistin, yani bir bütün olarak toplumsal serma-

yenin kolektif öznesinin uzun dönemli çıkarına uygun olacaktır.¹ Bu mantığa göre, kapitalistler arasındaki rekabet –serbest olsa bile– bütün kapitalistlerin ortak iyiliğini güvenceye almaz; çünkü kapitalistlerin bencil kâr dürtüleri ileriye görmelerini engeller. Devletin, tek tek kapitalistlerin çıkarlarını uzlaştırmak için onların sermayenin kolektif çıkarı doğrultusunda harekete geçmelerini sağlayarak sağduyulu davranması gerekir. Dolayısıyla, devlet onların kendi kolektif çıkarları için hareket ederken bile kapitalistler devlet iktidarı üzerine kavgalarına devam edecektir. Bu çatışma toplam toplumsal sermaye açısından bakıldığında aslında mutlu, iffetli bir diyalektiktir.

A. DEVLER DÜNYAYI YÖNETİRKEN

Devletle sermaye arasındaki diyalektik, kapitalist gelişmenin farklı aşamalarında farklı biçimler almıştır. Hızlı ve kaba bir dönemleştirme en azından bu dinamiğin temel özelliklerini görmemize hizmet edecektir. XVIII. ve XIX. yüzyıllarda, yani kapitalizm Avrupa’da tam anlamıyla yerleşirken, devlet toplam toplumsal sermayeyle ilgili sorunların üstesinden geliyordu; ama bunun için nispeten sıkıntı yaratmayacak bir müdahale gücüne ihtiyaç duyuyordu. Bu dönem, geriye dönüp bakıldığında (belli oranda çarpıtmanın da etkisiyle) Avrupa kapitalizminin altın çağı olarak görülmüş ve görece küçük kapitalistler arasındaki serbest ticaretle nitelenmiştir. Avrupalı ulus-devletler dışında, henüz güçlü kolonyal yönetimler tam gelişmeden önce, Avrupa sermayesi daha da az kısıtlamayla karşılaşmıştır. Kapitalist şirketler kolonyal ya da koloni-öncesi topraklarda işlerini yürütürken, zor yoluyla kendi tekellerini, kendi polislerini, kendi mahkemelerini kurarak büyük oranda egemen güç haline geliyorlardı. Örneğin Hollanda merkezli Doğu Hindistan Şirketi XVIII. yüzyıl sonuna kadar Java’da işlettiği toprakları kendi egemenlik yapılarına uygun olarak yönetmişti. Şirket 1800 yılında dağıldıktan sonra bile, sermaye bu toprakları devletin dolayımı ya da kontrolünden görece bağımsız olarak yönetmişti.² Durum Britanya’nın Güney Asya ve Afrika kolonilerinde iş yapan kapitalistler için de büyük

1. Marx ve Engels’in devlet teorisiyle ilgili pasajlarının bir analizi için, bkz. Antonio Negri, "Communist State Theory", Michael Hardt ve Antonio Negri, *Labor of Dionysus* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994), s. 139-176.

2. Bkz. M.C. Ricklefs, *A History of Modern Indonesia*, 2. baskı (Londra: Macmillan, 1993). Hollanda yönetimi, geleneksel Java yetkilileri ve ekonomik güçler arasında XX. yüzyılın başlarındaki karmaşık ilişki, Pramodya Ananta Toer’in dört ciltlik tarihsel romanı *The Buru Quartet*’te (çev.: Max Lane, Londra: Penguin Books, 1982-1992) çok iyi anlatılmıştır.

oranda aynıydı. Doğu Hindistan Şirketi'nin egemenliği, şirketi Kraliçe'nin yönetimine sokan 1858 tarihli Doğu Hindistan Sözleşmesi'ne kadar sürdü; yine Güney Afrika'da kapitalist maceracıların ve girişimcilerin hükmü en azından XIX. yüzyıl sonuna kadar devam etti.³ Demek ki, bu dönemin özelliği içeride ve dışarıda devlet müdahalesine pek az ihtiyaç duyulmasıydı: Avrupa ulus-devletlerinde, tek tek kapitalistler büyük çatışmalar yaşamadan (kendi kolektif çıkarlarına uygun olarak) yönetildiler; kolonyal topraklarda ise kapitalistler tam anlamıyla egemendi.

Devletle sermaye arasındaki ilişki, krizlerin giderek sermayenin gelişmesini tehdit ettiği XIX. yüzyılda ve XX. yüzyıl başlarında aşamalı olarak değişti. Avrupa ve ABD'de, şirketler, tröstler ve karteller ulusal sınırların çok ötesine doğru genişleyerek belirli endüstriler ve endüstri kümeleri üzerinde yarı-tekel kuracak kadar gelişmişti. Tekelci aşama kapitalizmin sağlığına doğrudan bir tehdit oluşturdu, çünkü bu sistemin can damarı olan kapitalistler arası rekabeti zaafa uğratiyordu.⁴ Tekellerin ve yarı-tekelin oluşumu aynı zamanda devletin idari yetilerini de zayıflatmış ve böylelikle devasa şirketler kendi tikel çıkarlarını kolektif kapitalist sınıfın çıkarı üzerinde dayatacak güce erişmişti. Sonuç olarak, devletin vergileri ve gümrük oranlarını artırarak, anti-tröst yasalar kabul ederek ve endüstriler üzerinde devlet denetimini genişleterek şirketler üzerinde hâkimiyet kurmayı amaçladığı bir dizi mücadele patlak verdi. Aynı şekilde kolonyal topraklarda da egemen şirketlerin ve gözü kara kapitalistlerin kontrol dışı faaliyetleri giderek krize yol açıyordu. Örneğin 1857 yılında Doğu Hindistan Şirketi güçlerine karşı yapılan Hindistan ayaklanması, Britanya hükümeti için başıboş bırakıldığında kolonilerde kapitalistlerin yaratabilecekleri felaketlerin habercisi oldu. Ertesi yıl Britanya Parlamentosu'ndan geçen Hindistan Yasası, kriz potansiyeline doğrudan bir yanıt niteliği taşıyordu. Avrupalı güçler, kolonyal ekonomik ve toplumsal faaliyetleri güvenli bir biçimde yeniden ulus-devletlerin yasalarına tabi kılarak ve böylelikle krizler karşısında toplam toplumsal sermayenin çıkarlarını güvenceye alarak, zaman içinde kolonyal topraklarda bütünüyle uyumlu ve

3. Bkz. Brian Gardner, *The East India Company* (Londra: Rupert Hart-Davis, 1971) ve Geoffrey Wheatcroft, *The Randalords* (New York: Atheneum, 1986).

4. Marx, sermayenin daha çok yoğunlaşması ve merkezileşmesinin rekabete karşı işlev gördüğünü ve bu yüzden sermaye için yıkıcı bir süreç olduğunu savunur. Bkz. Karl Marx, *Capital*, c. 3, çev.: David Fernbach (Londra: Penguin, 1981), s. 566-573. Lenin aynı argümanı sermayenin tekelci aşamasına ilişkin analizinde ortaya atar: Tekeller kapitalist gelişmenin temeli olan rekabeti ortadan kaldırır. Bkz. V.I. Lenin, *Imperialism: The Highest Stage of Capitalism* (New York: International Publishers, 1939), s. 16-30.

etkin yönetimler kurdu. Ulus-devletler, içeride ve dışarıda, tek tek kapitalistler karşısında toplam toplumsal sermayenin çıkarlarını korumak için daha sert müdahalelerde bulunmaya mecbur kaldı.

Bugün, bu ilişkinin üçüncü aşaması tam bir olgunluğa erişmiştir; yani büyük ulus-aşırı şirketler ulus-devlet otoritesi ve yasal çerçevesinin çok ötesine geçmiştir. Görünüşe göre, yüzyıllar süren bu diyalektik sona ermiştir: *Devlet yenildi; dünyayı artık büyük şirketler yönetiyor!* Solda son zamanlarda bu olguyu kıyamet olarak gören, hiçbir kısıtlamayla karşılaşmayan şirketlerin insanlığı tehlikeye sokacağını savunan ve ulus-devletlerin eski koruyucu gücüne özlem duyan pek çok çalışma ortaya çıktı.⁵ Aynı şekilde, sermaye yandaşları da yeni düzensizleşme [dereglulation] ve serbest ticaret çağını kutluyor. Gelgelelim, durum gerçekten böyleyse, eğer devlet gerçekten kolektif sermayenin meselelerini çözmekte âciz kalmış ve devletle sermaye arasındaki yalın çatışma diyalektiği gerçekte son bulmuşsa, gelecekte en çok korkması gereken herhalde kapitalistlerdir! Devlet yoksa, toplumsal sermayenin kendi kolektif çıkarlarını yansıtacak ve gerçekleştirecek bir aracı da yoktur.

Aslında, ulus-aşırı kapitalist şirketlerin devlet üzerindeki zaferi şimdiki aşamayı yeteri kadar açıklamaktan uzaktır. Ulus-aşırı şirketler ile küresel üretim ve dağıtım ağları ulus-devletlerin gücünü zayıflatmış olmakla birlikte, devlet işlevleri ve anayasal unsurlar yer değiştirerek etkili bir biçimde başka düzlemlere ve alanlara kaymıştır. Sermayeye devlet ilişkisinin nasıl değiştiğine çok daha hassas bir gözle bakmamız gerekiyor. Öncelikle politik ilişkilerin krizini ulusal bağlamda ele almamız gerekiyor. Hem ulusal egemenlik kavramı etkililiğini yitiriyor, hem de politik olanın otonomluğu denen şey.⁶ Bugün uzlaşma ko-

5. Bkz. örneğin Richard Barnett ve John Cavanagh, *Global Dreams: Imperial Corporations and the New World Order* (New York: Simon and Schuster, 1994).

6. Politik teoloji geleneğine ait olan "politikanın otonomluğu" kavramının ilk önemli tanımını politik teolog Thomas Hobbes yapmıştır. Kavram Carl Schmitt'le birlikte çok daha büyük bir önem kazanmıştır: Bkz. asıl olarak, *The Concept of the Political*, çev.: George Schwab (New Brunswick, NJ.: Rutgers University Press, 1976) ve *Verfassungslehre*, 8. baskı (Berlin: Duncker & Humblot, 1993). Burada politik olan, her tür toplumsal ilişkinin zemini olarak, iktidar alanını kurup böylelikle yaşam uzamını güvenceye alan başlangıç takdiri ya da "karanı" olarak anlaşılır. Schmitt'in politik kavramının hiç kuşkuyla yer bırakmayacak biçimde ulus-devletin tüzel tanımıyla bağlantılı oluşu ve ulus-devlet alanının dışına çıkıldığında anlaşılmaz hale gelmesi ilginçtir. Alman ulus-devleti felaketine tanık olduktan sonra Schmitt'in kendisi de bu olguyu kabul etmiş görünür. Bkz. Carl Schmitt, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des jus publicum europæum* (Köln: Greven Verlag, 1950). Schmitt'in politik kavramına ilişkin bildiğimiz en etraflı değerlendirme için, bkz. Carlo Galli, *Genealogia della politica: C. Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno* (Bologna: Il Mulino,

şullarını belirleyen bağımsız bir mekân ve çatışan toplumsal kuvvetler arasında bir dolayım alanı olarak politika nosyonu çok dar bir alana sıkışmıştır. Uzlaşma daha büyük oranda ticari dengelerin eşitlenmesi ve paraların değeri üzerindeki spekülasyonlar gibi ekonomik unsurlar tarafından belirleniyor. Bu hareketlerin kontrolü artık geleneksel olarak egemenliğin teminatı olarak görünen politik kuvvetlerin elinde bulunmuyor ve uzlaşma geleneksel politik mekanizmalarla değil, başka araçlarla belirlenmektedir. Hükümet ve politika ulus-aşırı komuta sistemiyle tamamen bütünleşmiştir. Kontrol mekanizmaları bir dizi uluslararası organ ve işlev aracılığıyla eklemelenmiştir. Bu, çatışmaların uzlaştırılmasına ve sınıf çatışmasının yatıştırılmasına yönelik geleneksel politik kategoriler yerine gerçekte bürokratik dolayım ve yönetim sosyolojisi kategorileriyle işlev gören politik dolayım mekanizmaları için de doğrudur. Politika yok olmamıştır; yok olan, politik olanın otonomluğu nosyonudur.

321
F21

Her türden otonom politik alanın çöküşü, aynı şekilde ulusal politik rejim içinde devrimin ortaya çıkabileceği ya da toplumsal uzamın devlet aygıtları kullanılarak dönüştürülebileceği herhangi bir bağımsız uzamın da çöküşünün işaretidir. Dolayısıyla, geleneksel karşı-iktidar fikri ve genelde modern egemenliğe karşı direniş fikri giderek geçerliliğini yitiriyor. Bu durum belli açılardan Machiavelli'nin farklı bir çağda karşılaştığı bir duruma benziyor: egemen prensliğin, daha doğrusu ilk dönemlerini yaşayan modern devlet güçlerinin karşısında "hümanist" devrimin ya da direnişin acıklı ve feci yenilgisi. Machiavelli, (Plutarkhos'un kahramanları benzeri) bireysel kahramanların eylemlerinin artık prensliğin yeni egemenliğinin kılına bile dokunamayacağını anlamıştı. Egemenliğin yeni boyutlarıyla başa çıkacak yeni bir direniş türü bulunmak zorundaydı. Bugün de biz, XIX. ve XX. yüzyılın önemli olayları içinde gelişen kurumsal işçi örgütleri gibi geleneksel direniş biçimlerinin güçlerini yitirmeye başladıklarını görebiliyoruz. Bir kez daha yeni bir direniş türü bulmak zorunludur.

Son olarak, geleneksel politika ve direniş alanlarının çöküşü, demokratik devletin kendi işlevlerini ulus-aşırı şirketlerin küresel düzey-

1996). Schmitt'in "politik olanın otonomluğu" kavramına ilişkin bu eleştiri, onun düşüncesinden türeyen çeşitli yaklaşımlar için de geçerlidir. Schmitt'in kavrayışını kendi liberal doğal hak kavramı çerçevesine almaya çalışan Leo Strauss ve politik olanın otonomluğunda, Batı Avrupa komünist partilerinin derin bir krize düştüğü bir dönemde liberal politik güçlerle bir uzlaşma alanı bulan Mario Tronti, bu konudaki iki aşırı ucu oluşturur. Bkz. Heinrich Meier, *Carl Schmitt and Leo Strauss: The Hidden Dialogue*, çev.: J. Harvey Lomax (Chicago: University of Chicago Press, 1995). Tronti için, bkz. *L'autonomia del politico* (Milano: Feltrinelli, 1977).

deki komuta mekanizmalarıyla bütünleştirecek biçimde dönüşmesiyle tamamlanmıştır. Hâkim kapitalist ülkelerde, devlet eliyle sömürünün ulusal demokratik modeli, büyüyen çatışma alanlarını dinamik bir biçimde düzenleyebildiği müddetçe –başka bir ifadeyle gelişme potansiyelini ve devlet planlaması ütopyasını canlı tutmayı başarabildiği müddetçe–, ama her şeyden önce tekil ülkelerdeki sınıf mücadeleleri, üzerinde üniter devlet yapılarının konumlanabildiği bir tür iktidar ikiciğini belirlediği müddetçe geçerliliğini korudu. Bu koşullar ortadan kalktığı oranda, hem gerçek, hem de ideolojik anlamda ulusal demokratik kapitalist devlet kendini tahrip etmiştir. Tekil hükümetlerin birlik ve bütünlüğü dağılmış ve parçaların hepsi de giderek iktidarın ulus-aşırı düzlemdeki meşruluğuna gönderme yapan bir dizi ayrı organa (gelecekte ayrı organlara ek olarak bankalar, uluslararası planlama örgütleri vb) yayılmıştır.

Ne var ki, ulus-aşırı şirketlerin ulus-devletlerin kurumsal komuta sisteminin üzerine ve ötesine doğru yükselişini kabul etmek bizi şöyle bir düşünceye sevk etmemelidir: Genelde anayasal mekanizmalar ve kontrol mekanizmaları çökmüştür; ulus-devletlerden görece bağımsız olan ulus-aşırı şirketler serbest rekabet ve kendilerini yönetme eğilimine girmiştir. Bu doğru değildir. Bunun yerine, anayasal işlevler başka bir düzeye taşınmıştır. Geleneksel ulusal anayasa sisteminin çöktüğünü bir kere kabul ettiğimizde, iktidarın ulus-üstü düzlemde nasıl kurumsallaştığına, başka bir ifadeyle İmparatorluk kuruluşunun nasıl biçimlenmeye başladığına da bakmak zorundayız.

B. KÜRESEL KURULUŞ PİRAMİDİ

İlk bakışta ve salt ampirik gözlem düzeyinde, yeni dünyanın kuruluş çerçevesi düzensiz ve hatta kaotik bir dizi kontrol mekanizması ve temsili örgüt olarak kendini gösterir. Bu küresel kuruluş ögeleri geniş bir organlar yelpazesi (ulus-devletler, ulus-devlet birlikleri ve her türden uluslararası örgüt) içinde dağılmıştır; bu ögeler (politik, parasal, sağlıksal ve eğitsel organizmalar gibi) işlevlerine ve içeriklerine göre bölünmüştür ve çeşitli üretici faaliyetler bu organları çaprazlamasına keser. Bununla birlikte, yakından bakacak olursak, bu düzensiz dizgenin de belli referans noktaları vardır. Bunlar düzenleyici ögeler olmaktan çok, küresel tüzel ve politik hayatın düzensizliği içinde görece tutarlılık gösteren ufuk çizgilerinin sınırını belirleyen çerçevelerdir. Küresel iktidarın çeşitli organları ve örgütleriyle biçimlenişini analiz ettiğimiz-

de, her birinin çeşitli düzlemleri olan ve giderek genişleyen üç katmandan oluşmuş bir piramitsel yapıyla karşılaşırız.

Piramidin daralan tepe noktasında, küresel zor kullanma teknelini elinde tutan bir süper-güç, ABD vardır; bu, tek başına hareket edebilecekken BM şemsiyesi altında diğerleriyle ortaklaşa hareket etmeyi tercih eden bir süper-güçtür. Bu özel statü Soğuk Savaş'ın bitimiyle kesinleşmiş ve ilk kez Körfez Savaşı'nda onaylanmıştır. Piramit aşağıya doğru genişlerken, hâlâ ilk katman içinde kalan ikinci düzlemde, belli başlı küresel para araçlarını kontrol eden ve böylelikle uluslararası mübadeleleri düzenleme yetisine sahip bir grup ulus-devlet bulunur. Bu ulus-devletler bir dizi organla –G7, Paris ve Londra kulüpleri, Davos vb– birbirine bağlanmıştır. Son olarak, bu ilk katmanın üçüncü düzleminde küresel düzeyde kültürel ve biyo-politik iktidar kullanan (askeri ve parasal düzeylerde hegemonya uygulayan aynı güçleri az çok içeren) bir dizi heterojen birlik bulunur.

323

İlk ve en üstte bulunan birleşik küresel komuta katmanının altında, komuta mekanizmasının bütün dünyaya dağıldığı, birleşmeden çok eklemelenme özelliği gösteren ikinci katman vardır. Bu katmanın yapısı esas olarak ulus-aşırı kapitalist şirketlerin dünya çapında yaydığı ağlardan, sermaye akışı, teknoloji akışı, nüfus akışı vb ağlarından oluşur. Piyasaları biçimlendiren ve besleyen bu üretici örgütler küresel iktidarın ilk katmanını oluşturan merkezi gücün şemsiyesi ve güvencesi altında enlemesine yayılır. Beş duyunun heykelin yüzüne bir gül değdirilmesiyle oluştuğuna ilişkin eski Aydınlanmacı nosyonu savunuyor olsaydık, ulus-aşırı şirketlerin merkezi iktidarın taştan yapıma hayat verdiğini söyleyebilirdik. Aslında ulus-aşırı şirketler, sermayelerin, teknolojilerin, malların ve insanların küresel dağılımını sağlayarak geniş iletişim ağları kurar ve ihtiyaçların tatminini sağlarlar. Dünya komuta mekanizmasının tek ve tartışmasız tepe noktası böylelikle ulus-aşırı şirketler ve piyasa örgütleriyle eklemelenir. Dünya piyasası yerküre coğrafyasını yeni baştan çizerek toprak parçalarını hem aynılaştırır, hem de farklılaştırır. Yine ikinci katman içinde kalan ve sıklıkla ulus-aşırı şirketlerle iktidarına bağımlı olan bir düzlemde ise, artık öz olarak yerel, toprak temelli örgütlenmelerden oluşmuş genel egemen ulus-devletler dizgesi yer alır. Ulus-devletler çeşitli işlevleri yerine getirir: küresel hegemonik güçlerle politik aracılık, ulus-aşırı şirketlerle pazarlık ve gelirin kendi sınırlı toprakları içinde biyo-politik ihtiyaçlara göre yeniden bölüşülmesi. Ulus-devletler küresel dolaşım kanallarının filtreleri ve küresel komuta eklemelenmesinin regülatörleridir; başka bir ifadeyle, ulus-devletler küresel güçten gelen ve küresel gü-

ce giden servet akışını denetleyip bölüştürür ve kendi topraklarındaki nüfusu bugün hâlâ mümkün olduğu kadarıyla disipline sokar.

324 Nihayet, piramidin üçüncü ve en geniş katmanı küresel güç düzeyinde halkların çıkarlarını temsil eden gruplardan oluşur. Çokluk doğrudan küresel iktidar yapılarına katılamaz; temsil mekanizmaları aracılığıyla filtrelenmesi gerekir. Peki küresel iktidar yapıları içinde hangi gruplar ya da örgütler halkı muhatap alır ve/veya meşru temsil işlevini yerine getirir? Küresel kuruluş içinde Halk'ı kim temsil eder? Daha önemlisi, hangi güçler ve süreçler çokluğu küresel kuruluş içinde temsil edilecek bir Halk'a dönüştürür? Birçok durumda ulus-devletler, özellikle de madun ya da küçük devletler topluluğu bu role soyunur. Örneğin BM Genel Kurulu içinde sayısal çoğunluğu temsil eden, ancak güç bakımından azınlıkta olan madun ulus-devletler topluluğu, büyük güçleri en azından simgesel olarak kısıtlama ve meşrulaştırma işlevi görür. Bu anlamda bütün dünyanın BM Genel Kurulu'nda ve diğer küresel forumlarda temsil edildiği düşünülebilir. Burada, ulus-devletlerin kendileri (hem az çok demokratik ülkelerde, hem de otoriter rejimlerde) Halklarının iradesini temsil eden birimler olarak sunulduklarından, ulus-devletler küresel düzeyde ancak iki hamlede, iki temsil düzeyinden geçerek –çokluğu temsil eden Halk'ı temsil eden ulus-devlet-halk iradesi [popular will] iddiasında bulunabilir.

Bununla birlikte, ulus-devletler kuşkusuz yeni küresel düzen içinde Halk'ı kuran ve temsil eden tek örgütlenme biçimi değildir. Yine piramidin bu üçüncü katmanında, küresel Halk'ın daha açıkça ve daha doğrudan temsili, hükümet organları tarafından değil, ulus-devletlerden ve sermayeden en azından görece olarak bağımsız çeşitli örgütler tarafından gerçekleştirilir. Bu örgütler sıklıkla çokluğun istek ve arzularını küresel iktidar yapılarının işleyişi içinde temsil edilebilir biçimlere dönüştürerek küresel sivil toplum yapıları işlevini gören birimler olarak anlaşılır. Bu yeni küresel oluşum içinde hâlâ medya ve dinsel kurumlar gibi geleneksel sivil toplum unsurlarından örnekleri bulabiliriz. Medya uzun zamandır kendisini devletlerin iktidarı ve sermayenin özel çıkarlarına karşı muhalefette Halk'ın sesi, hatta vicdanı olarak takdim etmektedir. Medyaya biçilen rol, Halk'ın bilmeyi istediği ya da bilmesi gereken her şey hakkında nesnel ve bağımsız bir görüş sağlayarak hükümet eylemleri üzerinde yeni bir denetim ve denge aracı olmasıdır. Bununla birlikte, uzun zamandan beri biliniyor ki medya aslında genelde ne devletlerden, ne de sermayeden bağımsızdır.⁷ Dinsel örgütler

7. Medya ve onun sözde otonomluğunun çok sayıda mükemmel eleştirisi vardır. Bkz. Edward Said, *Covering Islam: How the Media and the Experts Determine How We*

Halk'ı temsil eden sivil toplum kuruluşları arasında daha uzun geçmişi olan bir kesimdir. Devlete karşı Halk'ı temsil ettiği oranda, (hem İslamcı hem de Hristiyan) dinsel köktenciliklerin yükselişi belki de bu yeni küresel sivil toplumun unsurları arasında sayılmalıdır; ancak bu gibi dinsel örgütler devletin karşısına dikilirken sıklıkla kendileri devlet haline dönüşmeye yatkındır.

Küresel sivil toplum içindeki en yeni ve belki de en önemli kuvvetler hükümet-dışı örgütler [non-governmental organizations-NGO] adıyla bilinir.* STK terimine kesin bir tanım getirilmemiştir; ama biz, devlet yapılarından ayrı (ve çoğu kez bu yapılara karşı olan), Halk'ı temsil etme niyetinde olan ve Halk'ın çıkarlarına göre hareket eden her tür örgüte STK diyeceğiz. Çoğu kimse aslında STK'yi "halkın örgütleri" ile eşanlamlı görür, çünkü Halk'ın çıkarı devlet çıkarından farklı olmasıyla tanımlanır.⁸ Bu örgütler yerel, ulusal ve ulus-üstü düzeylerde faaliyet yürütür. Dolayısıyla STK terimi muazzam sayıda ve heterojen nitelikteki örgütler dizisini bir kavram altında toplar: 1990'ların başında dünyada on sekiz binden fazla STK'nin olduğu kayıtlara geçmişti. Bu örgütlerin bazıları (Hindistan'daki Ahmedabad Kendi Kurduğu İşte Çalışan Kadınlar Birliği gibi) sendikaların geleneksel işlevlerine benzer işlevleri yerine getirir; bazıları (Katolik Destek Hizmetleri gibi) dinsel tarikatların misyonerlik görevlerini yürütür ve bazıları da (Yerli Halklar Dünya Konseyi gibi) ulus-devletler tarafından temsil edilmeyen halkları temsil etme peşindedir. Bu geniş ve heterojen örgütlerin işleyişini tek bir tanım altında açıklamaya çalışmak nafile olacaktır.⁹

325

Bazı düşünürlere göre STK'ler, devlet iktidarının dışında ve sıklıkla bu iktidarla çatışma halinde olduklarından küresel kapitalizmin neo-liberal projesiyle çelişmez, ona hizmet ederler. Bu görüşe göre, küresel

See *the Rest of the World* (New York: Pantheon, 1981); Edward Herman ve Noam Chomsky, *Manufacturing Consent: The Political Economy of Mass Media* (New York: Pantheon, 1988).

* Biz bunlara sivil toplum kuruluşları (STK) diyoruz. (ç.n.)

8. Bkz. örneğin Elise Boulding, "IGOs, the UN, and International NGOs: The Evolving Ecology of the International System", Richard Falk, Robert Johansen ve Samuel Kim (der.), *The Constitutional Foundations of World Peace* (Albany: SUNY Press, 1993), s. 167-188; alıntı, s. 179.

9. Çeşitli STK'lerin eylemlerinin niteliğine ilişkin, bkz. John Clark, *Democratizing Development: The Role of Voluntary Organizations* (West Hartford, Conn.: Kumarian Press, 1990); Lowell Livezey, *Nongovernmental Organizations and the Ideas of Human Rights* (Princeton: The Center of International Studies, 1988) ve Andrew Natsios, "NGOs and the UN System in Complex Humanitarian Emergencies: Conflict or Cooperation?", Peter Diehl (der.), *The Politics of Global Governance: International Organizations in an Independent World* (Boulder: Lynne Reiner, 1997), s. 287-303.

sermaye ulus-devlet iktidarlarına yukarıdan saldırırken, STK “paralel bir stratejiyle ‘aşağıdan’” saldırır ve neo-liberalizmin “cemaatçi yüz”ünü gösterir.¹⁰ Birçok STK’nin eylemlerinin küresel sermayenin neo-liberal projesine hizmet ettiği gerçekten de doğru olabilir, ama bunun bütün STK’lerin eylemleri için geçerli olmadığını aklımızdan çıkarmalıyız. Hükümetler-dışı olmak, hatta ulus-devletlerin iktidarlarına karşı olmak tek başına bu örgütlerin sermayenin çıkarlarıyla aynı safta yer aldığını göstermez. Devletin dışında ve devlete karşı olmanın birçok yolu vardır ve neo-liberal proje bunlardan sadece biridir.

326 Argümanımız açısından ve İmparatorluk bağlamında bizim en çok ilgilendiğimiz kesim, içimizden en zayıf olanları, kendini temsil edemeyenleri temsil etmeye çalışan bir grup STK’dır. Bazen genel olarak insancıl örgütler olarak nitelenen bu STK’ler aslında çağdaş küresel düzen içindeki en güçlü ve en önemli örgütler haline gelmiştir. Bu örgütler gerçekte kendilerini dar bir grubun özel çıkarlarını gözetmek yerine doğrudan küresel ve evrensel insan çıkarlarını temsil etmekle yükümlü görür. İnsan hakları örgütleri (örneğin Uluslararası Af Örgütü ve Americas Watch), barış grupları (Witness of Peace ve Shanti Sena) ve tıbbi yardım ve açlıkla mücadele kuruluşları (Oxfam ve Sınır Tanımayan Doktorlar) işkence, açlık, katliam, hapishane ve politik cinayetler karşısında insan, hayatını savunur. Bu kuruluşların politik eylemleri evrensel bir ahlâki çağrıya dayanır: Önemli olan insan hayatıdır. Bu bakımdan belki de STK’lerin kendini temsil edemeyenlerin (savaş halindeki insanlar açlık çeken kitleler vb) temsilcisi olduğunu, hatta bütünlüğü içinde küresel Halk’ı temsil ettiğini söylemek doğru değildir. Söz konusu kuruluşlar bunun ötesine geçer. Bu STK’lerin gerçekte temsil ettikleri Halk’ın temelinde yatan yaşam enerjisidir ve böylelikle bu kuruluşlar politikayı türün hayatı sorununa, bütün genelliği içinde hayat sorununa dönüştürür. Bu STK’ler bereketli biyo-iktidar toprağında her yana uzanır; onlar çağdaş iktidar ağlarının kılcal damarlarıdır ya da (geneldeki metaforumuza dönecek olursak) küresel iktidar üçgeninin geniş tabanıdır. Burada, bu en geniş, en evrensel düzlemde, bu STK’lerin eylemleri biyo-iktidar alanında, bizi hayatin ihtiyaçlarını karşılaması nedeniyle, İmparatorluğun “politika-ötesi” faaliyetleriyle çıkarır.

10. James Petras, "Imperialism and NGOs in Latin America", *Monthly Review*, 49 (Aralık 1997), s. 10-27.

Ampirik betimleme düzeyinden bir adım geriye gidecek olursak, ortaya çıkmış unsurların ve öğelerin üç parçaya bölünmesinin bizi doğrudan İmparatorluk sorununa açılan kapıya götürdüğünü görebiliriz. Başka bir ifadeyle, çağdaş ampirik durum Polybius'un Roma için yaptığı ve Avrupa geleneğinin bize kadar taşıdığı, emperyal iktidarı yüce yönetim biçimi olarak gören tasviri andırır.¹¹ Polybius için Roma İmparatorluğu politik gelişmenin zirvesini temsil ediyordu; çünkü üç "iyi" iktidar biçimini –İmparator, Senato ve *comitia*'larda cisimleşen monarşi, aristokrasi ve demokrasiyi– bir araya getiriyordu. İmparatorluk bu iyi biçimlerin bozulma kısır döngüsüne düşmelerini, böylelikle, monarşinin tiranlığa, aristokrasinin oligarşiye ve demokrasinin ayaktakımı yönetimine ya da anarşiye dönüşmesini engelliyordu. 327

Polybius'un analizine göre, monarşi iktidarın birliği ve sürekliliğini sağlamlaştırır. Monarşi emperyal yönetimin temeli ve nihai merciidir. Aristokrasi adaleti, ölçüyü ve erdemi tanımlar ve bunların toplumsal alana yayılmış ağlarını eklemler, yeniden üretim ve emperyal yönetimin el değiştirmesine gözcülük eder. Son olarak demokrasi bir temsil şemasına göre çokluğu örgütler; öyle ki Halk rejimin yönetimi altında bir araya toplanabilir ve rejim Halk'ın ihtiyaçlarını karşılamakla yükümlü kılınabilir. Demokrasi, disiplini ve yeniden bölüşümü güvenceye alır. Bugün karşımıza çıkan İmparatorluk da –*mutatis mutandis* [gerekli uyarlamaların yapıldığı varsayılırsa]– bu üç iktidar biçimi arasında bulunan işlevsel bir denge üzerine kurulmuştur: iktidarın monarşik birliği ve küresel kuvvet kullanma tekeli; ulus-aşırı şirketler ve ulus-devletler kanalıyla aristokratik eklemlenmeler; ve çeşitli türden STK, medya örgütleri ve diğer "halkçı" örgütlerin yam sıra yine ulus-devletler biçiminde karşımıza çıkan demokratik-temsili *comitia*'lar. Denebilir ki, ortaya çıkmakta olan emperyal kuruluş, biçimsel olarak Polybius'un modeliyle bağdaşarak yönetime ilişkin geleneksel üç iyiyi bir ilişki içinde toplar; kuşkusuz bu ilişkinin içeriği Roma İmparatorluğu'nun toplumsal ve politik kuvvetlerinden çok farklıdır.

Kendimizi Avrupa politik düşünce tarihinde Polybius'un yorumlarının soykütüğü içine yerleştirerek Polybius'taki emperyal iktidar modeline ne kadar uzak ve ne kadar yakın olduğumuzu görebiliriz. Yorumun ana çizgisi Machiavelli ve İtalyan Rönesansı'ndan bize uzanıyor.

11. Bkz. Polybius, *The Rise of the Roman Empire*, çev.: Ian Scott-Kilvert (Harmondsworth: Penguin, 1979), Kitap VI, s. 302-352.

* *Comitia*: Antik Roma'da yasama görevlerini üstlenen halk meclisleri. (ç.n.)

Bu çizgi, İngiliz Devrimi öncesinde ve sonrasında tartışmalarda Machiavellici geleneği canlandırmış ve nihayet Kurucu Babalar'ın düşüncelerinde ve ABD Anayasası yazımında en verimli uygulama alanını bulmuştur.¹² Bu yorumlama geleneğinde ortaya çıkan önemli değişiklik, Polybius'un klasik *üç-parçalı* modelinin anayasal inşanın *üç işlevli* modeli haline dönüşmesiydi. Machiavelli'nin Floransası ve hatta devrim öncesi İngiltere gibi hâlâ ortaçağa ait ön-burjuva toplumlarda, Polybiusçu sentez üç ayrı sınıfın organlarını birleştiren bir yapı olarak anlaşıyordu; birlik ve kuvvet monarşiye, toprak ve ordu aristokrasiye, kent ve para ise burjuvaziye kalmıştı. Devlet hakkıyla işlerse, bu organlar arasındaki olası her çatışma mutlaka bütünlük yararına çözümlenirdi. Ne var ki Montesquieu'den Federalistlere kadar, modern politika biliminde bu sentez *organları değil işlevleri* düzenleyen bir modele dönüştürüldü.¹³ Toplumsal grup ve sınıfların kendileri işlevlerin –yürütme, yargı ve temsil işlevlerinin– somutlaşmış hali olarak düşünüldü. Söz konusu işlevler, o işlevleri yerine getiren kolektif toplumsal öznelerden ya da sınıflardan soyutlandı ve bunun yerine saf tüzel öğeler olarak sunuldu. Ardından bu üç işlev, daha önce sınıflar arası sorunların çözümüne destek sağlamış eşitlik ilkesiyle biçimsel bakımdan aynı olan bir eşitlik içinde örgütlendi. Bu, sürekli olarak devletin birliğini ve parçalarının tutarlılığını yeniden üretmeyi başarmış olan bir denetimler ve dengeler, ağırlıklar ve karşı-ağırlıklar denkleğiydi.¹⁴

Bize öyle geliyor ki, İmparatorluk kuruluşuna ilişkin özgün antik Polybiusçu model, bazı bakımlardan, onu dönüştüren modern liberal geleneğe göre içinde yaşadığımız gerçekliğe daha yakındır. Bugün bir kere daha bir iktidarın oluşum ve birikim aşamasındayız; bu aşamada işlevler, öncelikle olası bir eşitlik ve belirleyici düzenlemeler toplamının biçimselliği açısından değil, kuvvet ilişkileri ve kuvvetin maddiliği açısından görülür. İmparatorluğun bu kuruluş aşamasında, (kuvvetler ayrılığı ve işlemlerin biçimsel [formal] yasallığı gibi) modern ana-

12. Bkz. G.A. Pocock, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition* (Princeton: Princeton University Press, 1975).

13. ABD Anayasası'nda organlar modelinin işlevsel modele dönüşümü için, bkz. Antonio Negri, *Il potere costituente: saggio sulle alternative del moderno* (Milano: Sugarco, 1992), b. 4, s. 165-222.

14. Burada, en azından Weimar Cumhuriyeti anayasacılığından beri, Kıta Avrupası anayasa düşüncesi geleneğinin de yalnızca Anglosakson dünyaya ait olduğu varsayılan bu ilkeleri benimsediğini kaydetmek ilginçtir. Bu bakımdan Alman geleneğine ilişkin temel metinler şunlardır: Max Weber, *Parlament und Regierung im neu-geordneten Deutschland* (Münih: Duncker & Humblot, 1918); Hugo Preuss, *Staat, Recht und Freiheit* (Tübingen: Mohr, 1926); Hermann Heller, *Die Souveränität* (Berlin: W. de Gruyter, 1927).

yasacılık gelişmelerinin dile getirdiği taleplere büyük bir öncelik verilmez (bkz. Bölüm 1.1).

Denebilir ki, tanık olduğumuz (oluşum halindeki) İmparatorluk kuruluşu, gerçekte geleneğin savunduğu haliyle “iyi” hükümet biçimlerinden çok “kötü” hükümet biçimlerinin gelişimi ve birlikte varoluşudur aslında. Karma kuruluşun bütün unsurları ilk bakışta çarpıtıcı bir mercekten bakılıyormuş gibi görünür. Monarşi, iktidar birliğinin meşrulaştırıcı ve aşkın koşulu için temel olmak yerine, bir küresel polis kuvveti ve dolayısıyla bir tiranlık biçimi olarak ortaya çıkmıştır. Ulus-aşırı aristokrasi sanki girişimcilik erdemini finansal spekülasyona harcamayı tercih ediyor ve dolayısıyla bir asalak oligarşi görüntüsü veriyor. Son olarak, bu çerçevede emperyal mekanizmanın aktif ve açık unsuru olması gereken demokratik kuvvetler ise, aksine korporatif kuvvetler olarak bir önyargılar ve köktencilikler dizgesi olarak görünüyor ve dolayısıyla eğer düpedüz gerici değilse muhafazakâr olan bir ruh hali sergiliyor.¹⁵ Hem tek tek devletlerde, hem de uluslararası düzeyde, bu sınırlı emperyal “demokrasi” alanı bir *çokluk* (özgür ve üretici pratiklerin evrenselliği) yerine bir *Halk* (kurulu ayrıcalıkları ve düzeni savunan bir örgütlü tikel) temelinde düzenlenmiştir.

329

D. MELEZ KURULUŞ

Ne var ki, bugün ortaya çıkmakta olan İmparatorluk, gerçekte olumsuz, “kötü” biçimiyle bile, antik Polybiusçu modele geri dönüş değildir. Çağdaş düzen postmodern terimlerle, yani bir modern ve liberal karma kuruluş modelinin ötesine geçen bir evrim olarak daha iyi anlaşılabilir. Tüzel biçimselleşme çerçevesi, anayasal teminat mekanizması ve eşitlik şeması; bütün bunlar modern düzlemde postmodern düzleme geçişte iki ana eksen boyunca dönüşüme uğramıştır.

Birinci dönüşüm ekseni kuruluşdaki karışımın doğasıyla ilgilidir; bu, ayrı organlar ya da işlevlerin antik ve modern bir *mixtum* [karışma] modelinden yönetim işlevlerinin mevcut durumdaki melezeleşmesi sürecine bir geçiştir. Gerçek boyunduruk, yani emeğin sermayenin boyunduruğuna sokulması ve küresel toplumun İmparatorlukta massedilmesi süreçleri, iktidar figürlerini (bu figürlerin ilişkilerini tanımlayan)

15. Genellikle soldan yapılan analizlerde İmparatorluğun yaratılışının “kötü” biçimleri canlandırdığına ilişkin kuvvetli bir ısrar vardır. Bkz. örneğin, Étienne Balibar, *La crainte des masses* (Paris: Galilée, 1997). Bu kitap, bir başka açıdan, öznelliklerin (kitle) üretimine ilişkin yeni süreçlerin analizine son derece açıktır.

uzam ölçüsünü ve mesafeyi yok etmeye, bunu da figürleri melez oluşumlar içinde karıştırarak yapmaya zorlar. Uzamsal ilişkilerdeki bu dönüşüm bizatihi iktidar uygulamasını dönüştürür. Her şeyden önce, postmodern emperyal monarşi dünya piyasasının birliği üzerinde hüküm sürmeyi içerir ve dolayısıyla ondan beklenen malların, teknolojilerin ve emek gücünün dolaşımını, sonuç olarak piyasanın kolektif boyutunu güvenceye almasıdır. Ne var ki, monarşik iktidarın küreselleşme süreçleri, sadece biz bunları monarşinin öteki iktidar biçimleriyle girdiği bir dizi melezleşme şeklinde düşündüğümüzde anlam kazanabilir. Emperyal monarşi tek başına ayrı bir yerde karargâh kurmuş değildir; postmodern İmparatorluğumuzun Roması yoktur. Monarşik organizma çok biçimlidir ve uzamsal olarak yayılmıştır. Bu melezleşme süreci, aristokratik süreçteki gelişmeler ve özellikle de üretici ağların ve pazarların gelişmesi ve eklemlenmesi açısından bakıldığında çok daha barizdir. Aslında aristokratik işlevler monarşik işlevlerle tamamen karışma eğilimi taşır. Postmodern aristokrasi söz konusu olduğunda, sorun yalnızca meta üretimi ve satışı için bir merkezle bir çevre arasında dikey bir devre yaratmak değil, aynı zamanda pazarlar içinde ve arasında geniş bir yelpazeye dağılmış üreticilerle tüketicileri sürekli olarak ilişkiye sokmaktır. Üretimle tüketim arasındaki bu çok boyutlu ilişki, meta üretiminin ağırlıkla ağ yapılarına gömülmüş maddi-olmayan hizmetler tarafından belirlenme eğilimi gösterdiği bir dönemde çok daha önemli hale gelir. Burada melezleşme, üretim ve dağıtım devrelerinin oluşumunda merkezi ve belirleyici bir unsur haline gelir.¹⁶ Nihayet, İmparatorluğun demokratik işlevleri, bu aynı monarşik ve aristokratik melez ilişkiler içinde, belli bakımlardan onların ilişkilerini değiştirerek ve yeni kuvvet ilişkileri gündeme getirerek belirlenir. Bu üç düzeyin tamamında, daha önceleri karışım olarak algılanan şey (gerçekten de orada söz konusu olan ayrı ve farklı duran işlevlerin organik etkileşimiydi) şimdi bir işlevler melezleşmesine dönüşür. Dolayısıyla, bu ilk dönüşüm eksenini *karma kuruluştan melez kuruluşa* geçiş aşaması olarak koyabiliriz.

Hem kuruluş teorisinin yerinden edilişini, hem de kuruluşun yeni bir niteliğini gösteren ikinci dönüşüm eksenini açığa çıkaran olgu, geline aşamada komuta mekanizmasının toplumun zamansal boyutları ve dolayısıyla öznellik boyutu üzerinde giderek daha çok artan oranda

16. Bu süreçlerin analizi ve ilgili kaynakçanın iyi bir tartışması için, bkz. Yann Moulier Boutang, "La revanche des externalités: globalisation des économies, externalités, mobilité, transformation de l'économie et de l'intervention publique", *Futur antérieur*, no. 39-40 (Güz 1997), s. 85-115.

uygulanması gereğidir. Monarşik uğrağın nasıl hem malların dolaşımı üzerinde birleşik bir dünya yönetimi olarak, hem de üretimin koşullarını belirleyen kolektif toplumsal emeğin örgütlenmesinde bir mekanizma olarak işlev gördüğünü dikkate almak zorundayız.¹⁷ Aristokratik uğrağın, sadece geleneksel parasal araçlar yoluyla değil, aynı zamanda giderek artan bir şekilde toplumsal faillerin ortaklaşma araçları ve dinamikleri yoluyla, üretim ve dolaşımın ulus-aşırı eklemelenmesi üzerinde kendi hiyerarşik komutasını ve düzenleyici mekanizmalarını kurması gerekir. Toplumsal ortak faaliyet süreçleri bir aristokratik işlev olarak anayasal biçimselleştirmeye tabi tutulmalıdır. Nihayet, hem monarşik hem de aristokratik işlevler yeni melez kuruluşun öznel ve üretici boyutlarını akla getiriyor olsa da, bu dönüşümlerin anahtarı demokratik uğrakta yatar ve demokratik uğrağın zamansal boyutu son tahlilde çokluk olmaksızın anlaşılamaz. Gelgelelim, burada demokrasinin emperyal üst-belirlemesiyle ilgili olduğumuzu, bu üst-belirleme çerçevesinde çokluğun esnek ve uyarlayıcı denetim aygıtlarınca zapt edildiğini aklımızdan çıkarmamalıyız. En önemli nitel sıçrama, yani disiplinci yönetim paradigmasından kontrol paradigmasına sıçrama, tam da bu noktada gerçekleşir.¹⁸ Yönetim doğrudan üreten ve ortak faaliyet yürüten öznelliklerin hareketi üzerine uygulanır, kurumlar sürekli olarak bu hareketlerin temposuna göre oluşturulur ve yeniden tanımlanır; iktidar topografyası artık esas olarak uzamsal ilişkilerle ilgili bir şey olmaktan çıkar, öznelliklerin zamansal anlamda yerinden edilişine yönelir. Burada bir kere daha egemenlik analizimizin daha önce ortaya çıkarmış olduğu şeyle, iktidarın yok-eriyle karşılaşırız. Yok-er İmparatorluğun melez kontrol işlevlerinin yerine getirildiği mekândır.

Bu emperyal yok-erde, kuruluş sürecinin yapılandığı bu melez mekânda, biz hâlâ öznel hareketlerin sürekli ve bastırılmaz mevcudiyetini buluyoruz. Sorunsalımız sanki bir tür karma kuruluş sorunsalı olarak kalıyor; ama şimdi bu sorunsalın içini postmodernliğe geçişin

17. Şimdiye kadar söylediklerimizden anlaşılacağı gibi, varsayımlarımızın altında yatan teorik koşul köklü bir biçimde gözden geçirilmiş bir yeniden üretim analizini içermek zorundadır. Başka bir deyişle, (klasik ekonomi, Marksist teori ve neo-klasik teorilerin yaptığı gibi) yeniden üretimi sadece sermayenin dolaşımının bir parçası olarak gören bir teorik kavrayış, yeni durumumuzun koşullarını özellikle postmodern dönemde dünya pazarının politik ekonomik ilişkilerinden kaynaklanan koşulları eleştirel olarak değerlendiremez. Bölüm 1.2'deki biyo-iktidar tasvirimiz, gözden geçirilmiş bir yeniden üretim analizinin başlangıcını oluşturur. Emek, duygulanım ve biyo-iktidarın bütünleşmesine ilişkin bazı temel öğelerin tanımı için, bkz. Antonio Negri, "Value and Affect" ve Michael Hardt, "Affective Labor", *Boundary 2*, 26, no. 2 (Yaz 1999).

18. Bir kez daha Michel Foucault'nun çalışması ve bu çalışma üzerine Gilles Deleuze'n yorumuna gönderme yapıyoruz. Bkz. Bölüm 1.2'deki tartışma.

getirdiği çok yoğun yerinden etmeler, uyarlanmalar ve melezleşmeler dolduruyor. Burada, her zaman kuruluş süreçlerini belirleyen toplumsaldan politik ve tüzel olana yönelik hareket şekillenmeye başlar; burada, kuruluş sürecinde biçimsel bir tanınma isteyen toplumsal ve politik kuvvetler arasındaki karşılıklı ilişkiler ortaya çıkmaya başlar; ve nihayet burada, çeşitli işlevler (monarşi, aristokrasi ve demokrasi) o işlevleri kuran ve onların kurucu süreçlerinin parçalarını zapt etmeye çalışan öznelliklerin kuvvetini ölçer.

E. KURULUŞ ÜZERİNE MÜCADELE

332

İmparatorluğun kuruluş süreçleri ve figürlerine ilişkin bu analizde bizim nihai amacımız karşı çıkış ve alternatiflerin ortaya çıkabileceği zemini tanımdır. Modern ve antik rejimlerde olduğu gibi İmparatorlukta da kuruluşun kendisi bir mücadele alanıdır, ama bugün ne zeminin niteliği, ne de mücadelenin kendisi açık olarak görünüyor. Günümüz emperyal kuruluşunun genel hatları, her nokta ya da düğümü birbirine bağlayan ilişkilerin kurulduğu bir rizomatik ve evrensel iletişim ağı biçiminde anlaşılabilir. Böylesi bir ağ, görüldüğü kadarıyla, paradoksal olarak mücadele ve müdahaleye hem tamamen açık, hem de tamamen kapalı olacaktır. Bir yandan ağ yapısı biçimsel olarak olası her öznenin ilişkiler ağı içinde aynı anda bulunmasına imkân verir, ancak öte yandan ağın kendisi gerçek ve tam bir yok-yerdir. Kuruluş üzerine mücadele işte bu müphem ve kaygan zeminde yürütölmek zorundadır.

Bu mücadeleyi belirleyecek üç anahtar değişken, ortak olanla tekil olan arasındaki, komutanın aksiyomatığıyle öznenin kendiyle-özdeşliği arasındaki ve özneliliğin iktidar tarafından üretilmesiyle öznelerin kendi otonom direnişii arasındaki alanda etkin olan üç değişken vardır. İlk değişken, ağın, (pozitif olarak) her zaman işlevini yerine getirebileceği ve (negatif olarak) iktidardakilere karşı işlev göremeyeceği şekilde güvenceye alınmasıyla ve genel kontrolüyle ilgilidir.¹⁹ İkinci değişken, ağ içinde hizmetleri bölüştürenler ile ve ağın kapitalist ekonomik sistemi sürdürüp yeniden üretebilmesi ve aynı zamanda sisteme uygun toplumsal ve politik katmanlaşmayı yaratabilmesi için, bu hizmetlerin

19. Bu ilk değişken ve ağın işleyişinin kuruluş bakımından analizi, belli bakımlardan çeşitli kendini üretme merkezli ağ teorileriyle ilişkilidir. Örneğin bkz. Humberto Maturana ve Francisco Varela'nın çalışmaları. Sistemler teorisinin postmodern teoriler bağlamındaki mükemmel bir analizi için Cary Wolfe, *Critical Environments* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1998).

eşit dağıtılması gerektiği iddiasıyla ilgilidir.²⁰ Son olarak, üçüncü değişken bizatihi ağm içinde mevcuttur. Bu değişken, öznellikler arasında farklılıkların üretilmesini sağlayan mekanizmalarla ve bu farklılıkların sistem içinde işlev görecektir biçimde üretilmesini sağlamanın yollarıyla ilgilidir.

Bu üç değişkene göre, her öznellik genel kontrol ağları içinde yönetilen bir özne (modern dönemin başlarındaki anlamıyla, egemen bir güce tabi olan kişi olarak özne [*subdictus*]) haline gelmelidir ve aynı zamanda her öznellik ağ yapıları içinde üretimin ve tüketimin bağımsız bir faili olmalıdır. Bu ikili eklemlenme gerçekten mümkün müdür? Sistemin aynı zamanda hem politik tabiyeti, hem de üretici/tüketici öznelliğini sağlaması mümkün müdür? Böyle bir şey gerçekten mümkün görünmüyor. Sonuçta *evrensel* ağın varoluşunun –ki bu kuruluş çerçevesinin merkezi varsayımıdır– temel koşulu, onun *melez* olması, yani, maksadımıza uygun bir dille söyleyecek olursak, üreten ve tüketen fail mevcut ve etkin olurken, politik öznenin yüzer gezer ve edilgen olmasıdır. Demek ki, bir geleneksel denge halinin basit bir tekrarı olmaktan çok uzak olan yeni karma kuruluşun oluşumu, yerleşik failler arasında temel bir dengesizliğe yol açar ve dolayısıyla üreten ve tüketen özneyi politik tabiyet mekanizmalarından kurtaran (ya da en azından bu öznenin konumunu belirsiz hale getiren) yeni bir toplumsal dinamik doğurur. Burası, özneliliğin üretilmesi ve düzenlenmesi konusundaki mücadelenin asıl mekânının doğuyor görüldüğü noktadır.

Üretim tarzının kapitalist dönüşümünden, postmodernizmin kültürel gelişmelerinden ve İmparatorluğun politik kuruluş süreçlerinden doğacak durum gerçekten bu mudur? Şimdilik kesinlikle bu sonuca varacak konumda değiliz. Bununla birlikte, bu yeni durumda, liberal ve emperyal karma kuruluş mekanizmalarının hep gözettiği eşit ve düzenli katılım stratejisinin, yeni güçlüklerle ve bu süreçte yer alan bireysel ve kolektif üretici öznelliklerin gösterdiği güçlü otonomluk ifadeleriyle karşı karşıya olduğunu söyleyebiliriz. Görünen o ki özneliliğin üretilmesi ve düzenlenmesi alanında ve politik özneyle ekonomik öznenin birbirinden kopması sonucunda, güçler arasındaki bütün kuruluş ve denge oyunlarının yeniden başlayacağı gerçek bir mücadele zemini –somut ve uygun bir kriz, hatta belki de devrim durumu– tespit edebiliriz.

20. Sistemler teorisindeki çeşitli ilerlemeler bizim bu ikinci değişkeni anlamamıza da katkıda bulunmuştur. Niklas Luhmann'ın çalışmaları, hukuk ve toplum felsefesi açısından kendini üreten sistemlerin analizi için en etkili çalışmadır.

Ne var ki, bu analizden çıktığı görünen açık mücadele alanı, bu melez katılım ağlarının yukarıdan manipüle edilmesini sağlayan yeni mekanizmaları dikkate aldığımızda çabucak gözden kaybolur.²¹ Aslında melez kuruluşun ayrı işlevlerini ve organlarını bir arada tutan yapııştırıcı, Guy Debord'un "gösteri" dediği, kamusal söylem ve kanaatleri üretip düzenleyen birleşik ve yaygın bir imge ve fikirler aygıtıdır.²² Gösteri toplumunda, bir zamanlar kamusal alan, yani politik mücadele ve katılımın açık alanı olarak tahayyül edilen şey tam anlamıyla buharlaşmıştır. Gösteri, toplumsal failleri ayrı otomobilleri içinde ve ayrı video ekranları karşısında bireyleştirerek her türden kolektif toplumsallık biçimini tahrip eder ve aynı zamanda yeni bir kitlesel toplumsallık ile eylem ve düşüncenin yeni bir tek-tipliğini dayatır. Bu gösteri alanında, kuruluş üzerine geleneksel mücadele biçimleri artık anlaşılmaz hale gelmiştir.

Medyanın (ve özellikle televizyonun) politikayı tahrip ettiğine ilişkin ortak anlayışın yanlış olmasının tek nedeni, bu anlayışın bu medya çağından önceki bir çağda demokratik politik söylem, ilişki ve katılımın nelerden oluştuğuna ilişkin idealleştirilmiş bir nosyona dayanıyor olmasıdır. Günümüzde politikanın medya tarafından manipülasyonunun farkı, nitelik değil nicelik farkıdır. Başka bir ifadeyle, toplumda kamusal kanaati ve kamusal algıyı biçimlendirmek için daha önceleri de kuşkusuz sayısız mekanizma çalışmıştır; ama çağdaş medya bu iş için muazzam güçlü aygıtlar sağlamıştır. Debord'un dediği gibi, gösteri toplumunda ancak görünen şey vardır ve büyük medya genel nüfusa görünen şey üzerinde tekele yakın bir güce sahiptir. Bu gösteri yasası, medyanın başını çektiği, belki ilk kez ABD'de gelişmiş ve sonra bütün dünyaya yayılmış olan bir manipülasyon sanatı olarak seçim temelli politika alanında hüküm sürer. Seçim zamanlarının söylemi neredeyse yalnızca adayların nasıl görüldüğüne, imajların zamanlamasına ve doluşma sokuluşuna odaklanır. Büyük medya ağları, adaylar ve onların politik partileri tarafından sahnelenen gösteriyi yansıtan (ve kuşkusuz

21. Jameson "kitle kültürünü salt manipülasyon olarak gören" yaklaşımların mükemmel bir eleştirisini yapar. Jameson, kitle kültürünün "işletiliyor" olmasına rağmen belli ütöpik olabilirlikleri de bantırdığını savunur. Bkz. Fredric Jameson, "Reification and Utopia in Mass Culture", *Signatures of the Visible* (New York: Routledge, 1992), s. 9-34.

22. Bkz. Guy Debord, *Society of the Spectacle*, çev. Donald Nicholson-Smith (New York: Zone Books, 1994) ve *Comments on the Society of the Spectacle* (Londra: Verso, 1990).

kısmen biçimlendiren) bir tür ikincil gösteriyi yönetir. Hatta, oldukça yakın tarihlerde yeniden dile getirilen, politik kampanyalarda imajlardan çok somut sorunlara ve konulara ağırlık verme yönündeki eski çağrı, günümüzde iflah olmaz bir saflık gibi görünüyor. Benzer bir biçimde, politikacıların ünlü yıldızlar gibi davranmaları ve politik kampanyaların reklam kampanyası mantığıyla yürütülmesi anlayışları bugün hiç tartışmasız kabul ediliyor; halbuki daha otuz yıl önce bu varsayımlar radikal ve yüz kızartıcı bulunurdu. Politik söylem iyi hazırlanmış bir satıcı dilidir ve politik katılım da tüketilebilir imgeler arasından seçim yapmaya indirgenmiştir.

Gösterinin, kamuoyunun kanaatinin ve politik eylemin *medya tarafından manipüle edilmesini* içerdiğini söylerken, perdenin arkasında küçük bir adamın, görülen, düşünülen ve yapılan her şeyi kontrol eden bir büyük Oz Büyücüsü'nün olduğunu ima etmek istemiyoruz. Gösteriyi yöneten tek bir kontrol noktası yoktur. Ne var ki, gösteri genellikle *sanki* böyle bir merkezi kontrol noktası varmış gibi sürer. Debord'un söylediği gibi, gösteri hem yaygın, hem de birleşiktir. Dolayısıyla, küresel kontrolü sağlamak için hükümetlerin ve hükümetler-üstü güçlerin gizli planlar yaptığı yolundaki son onyıllarda sayıca artan komplo teorileri, hem doğru, hem de yanlış kabul edilmelidir. Fredric Jameson'ın çağdaş sinema bağlamında çok güzel açıkladığı gibi, komplo teorileri bütünü işleyişine aşına olmak açısından kaba, ama aynı zamanda da verimli bir mekanizmadır.²³ Politika gösterisi *sanki* medya, ordu, hükümet, ulus-aşırı şirketler, küresel finans kurumları vb bilinçli olarak ve açık bir şekilde, tek bir güç tarafından yönlendiriliyormuş gibi sahneye konur; oysa gerçekte durum bu değildir.

Gösteri toplumu eski bir silahı kuşanarak hükmünü sürdürür. Hobbes çok zaman önce etkili tahakküm için "üzerinde düşünülmesi gereken Tutku Korku'dur" demişti.²⁴ Hobbes açısından, korku toplumsal düzeni bir arada tutan ve güvenceye alan şeydir ve bugün bile korku gösteri toplumunun önde gelen kontrol mekanizmasıdır.²⁵ Gösteri arzu ve hazla (meta arzusu ve tüketim hazzıyla) işlermiş gibi görünmekle birlikte, aslında korkunun iletişimi aracılığıyla çalışmaktadır; daha doğrusu gösteri korkuyla sarmaş dolaş olmuş arzu ve haz biçimleri ya-

23. Fredric Jameson, "Totality as Conspiracy", *The Geopolitical Aesthetic: Cinema and Space in the World System* (Bloomington: Indiana University Press, 1992), s. 9-84.

24. Thomas Hobbes, *Leviathan*, (ed.) C.B. Macpherson (Londra: Penguin, 1968), s. 200 [*Leviathan*, çev.: Semih Lim, YKY, 1995].

25. Bkz. Brian Massumi (der.), *The Politics of Everyday Fear* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993).

ratır. Modern dönem başlarındaki Avrupa felsefesinin lüğatinde, korku iletişimine *hurafe* deniyordu. Ve gerçekten de korku politikası her zaman bir tür hurafe yoluyla yayılmıştır. Bugün değişen şey, korkuyu yaayan hurafelerin biçimleri ve mekanizmalarıdır.

336 Melez postmodern kuruluşu bir arada tutan korku gösterisi ve kamu ile politikanın medya kanalıyla manipülasyonu, kuşkusuz bir emperyal kuruluş mücadelesinin zeminini kaydırır. Sanki dayanılacak bir yer, olası bir direniş için bir ağırlık kalmamıştır; tek kalan aman vermez bir iktidar makinesidir. Gösterinin gücünü ve geleneksel mücadele biçimlerinin imkânsızlığını kabul etmek önemlidir; ama bu, hikâyenin sonu değildir. Eski mücadele alanları ve biçimleri çökerken, yeni ve daha güçlüleri doğuyor. Emperyal düzenin gösterisi zırlara bürünmüş erişilmez bir dünya olmaktan çok, kendi yıkılışının somut imkânlarına ve devrimin yeni potansiyel güçlerine kapıyı açan bir dünyadır.

Kapitalist egemenlik ya da küresel kontrol toplumunun idaresi

337
F22

Toplum para üzerine kurulduğu müddetçe, bizim yeterli paramız olmayacak.

Aralık 1995'te Paris grevinde dağıtılan bir bildiriden

Bu tam da kapitalist üretim tarzının kapitalist üretim tarzı içinde yok edilmesidir ve dolayısıyla, kendini *prima facie* olarak yeni bir üretim tarzına geçiş noktasından ibaretmiş gibi sunan kendi kendini yok edici bir çelişkidir.

Karl Marx

Sermaye ve egemenlik pekâlâ çelişkili bir çift olarak görülebilir. Modern egemenlik asıl olarak egemenin (ister Prens, devlet, ulus; isterse Halk olsun) toplumsal alan üzerinde *aşkınlığına* dayanır. Hobbes, toplumun ve çokluğun üzerinde yükselen ve onları kuşatan birleştirici Leviathan'ıyla bütün modern politik düşünce için uzamsal egemenlik metaforunu kurmuştur. Egemen, modernliğin krizini çözmeye ya da ertelemeye hizmet eden iktidar fazlasıdır [surplus of power]. Dahası, modern egemenlik, ayrıntılarıyla görmüş olduğumuz gibi, topraklar, insanlar, toplumsal işlevler vb arasında sabit sınırlar yaratılması ve bunların korunması yoluyla işler. Dolayısıyla egemenlik aynı zamanda bir kod fazlası [surplus of code], toplumsal akışların ve işlevlerin yukarı-

dan kodlanmasıdır. Başka bir ifadeyle, egemenlik toplumsal alanın katmanlara bölünmesi yoluyla işler.

338

Sermaye ise, tersine, aşkın bir iktidar merkezine bağlı olmaksızın, tahakküm ilişkilerinin nakil istasyonları ve ağları yoluyla *içkinlik* düzleminde etkin olur. Sermaye tarihsel olarak yeni topraklara doğru genişlemek ve her zaman yeni insanları kucaklamak suretiyle geleneksel toplumsal sınırları parçalama eğilimindedir. Deleuze ve Guattari'nin terminolojisine göre, sermaye akışların kodlarını yaygın bir şekilde çözererek, kitlesel olarak yersizyurtsuzlaştırarak ve sonra bu yersizyurtsuzlaşmış ve kodları çözülmüş akışları bir kanala akıtarak işler.¹ Biz sermayenin işleyişini yersizyurtsuzlaştırma olarak görebilir ve bu işleyişi Marx'm analiz ettiği üç asli veçhede içkin olarak kavrayabiliriz. İlk, ilksel birikim süreçlerinde, sermaye insanları özel olarak kodlanmış yerlerden ayırır ve onları harekete geçirir. Sermaye feodal ilişkileri temizler ve bir "özgür" proletarya yaratır. Sermayenin dünya çapında bıkıp usanmadan tek bir kültürel ve ekonomik üretim ve dolaşım sisteminin ağlarını ve yollarını yaratma hamlesi esnasında geleneksel kültürler ve toplumsal örgütlenmeler tahrip edilir. İkincisi, sermaye bütün değer biçimlerini tek bir ortak düzlemde bir araya toplar ve bunları hepsinin ortak karşılığı olan para bağıyla birleştirir. Sermaye daha önceden kurulmuş bütün statü, unvan ve ayrıcalık biçimlerini nakit para eksenine, yani nicel ve ortak şekilde ölçülebilir ekonomik terimlere indirgeme eğilimindedir. Üçüncüsü, sermayenin işleyiş yasaları üstte durup sermayenin operasyonlarını yukarıdan yönlendiren ayrı ve sabit yasalar değil, bizatihi sermayenin işleyişine içkin olan tarihsel olarak değişken yasalar: kâr oranı, sömürü oranı, artıkdeğerin gerçekleşmesi yasaları gibi.

Dolayısıyla sermaye aşkın bir iktidar değil, içkinlik alanında bulunan bir kontrol mekanizması talep eder. Sermayenin toplumsal gelişmesi yoluyla, modern egemenlik mekanizmalarının –sınırlı ve parçalı bir toplumsal alan üzerine aşkın bir düzen dayatan kodlama, üst-kodlama ve yeniden kodlama süreçlerinin– yerini, zaman içinde bir *aksiyomatik*, yani öncel ve sabit tanımlar ya da terimlere gönderme yapmaksızın çeşitli alanlar boyunca değişkenleri ve katsayıları doğrudan ve eşit oranda belirleyip birleştiren bir dizi denklem ve ilişki alır.² Böyle bir aksiyomatiğin birincil özelliği, ilişkilerin terimleri öncelemeleridir.

1. Gilles Deleuze ve Félix Guattari, *Anti-Oedipus*, çev.: Robert Hurley, Mark Lane ve Helen Lane (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983), s. 224.

2. Deleuze ve Guattari'nin sermayenin aksiyomatiği kavramı üzerine görüşleri için, bkz. Gilles Deleuze ve Félix Guattari, *A Thousand Plateaus*, çev.: Brian Massumi (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987), s. 452-473.

Başka bir ifadeyle, bir aksiyomatik sistem içinde, postulatlar “doğru ya da yanlış olabilecek önermeler değildir, çünkü bunlar görece belirlenimsiz *değişkenler* barındırır. Biz ancak bu değişkenlere belli değerler verdiğimizde, başka bir deyişle onların yerine sabitler geçirdiğimizde, postulatlar seçilen sabitlere göre doğru ya da yanlış önermeler haline gelir.”³ Sermaye işte tam da önermesel fonksiyonların böyle bir aksiyomatiği gibi işler. Paranın genel eşdeğerliği bütün öğeleri nicel ve ortak ölçülebilir ilişkiler içinde bir araya toplar, sonra sermayenin içkin yasaları ya da denklemleri o denklemlerdeki değişkenler yerine konmuş olan belli sabitlere göre bu öğelerin konuşlanma biçimini ve ilişkisini belirler. Nasıl bir aksiyomatik, mantıksal çıkarım ilişkilerini önceleyen her türlü terimi ve tanımını sekteye uğrattırsa, sermaye de kapitalizm öncesi toplumun sabit engellerini yerle bir eder; hatta sermaye kendini dünya piyasasında gerçekleştirdikçe ulus-devlet sınırları bile arka plana kayarak gözden kaybolmaya yüz tutar. Sermaye kodlanmamış akışlar, esneklik, sürekli uyarlanma ve eşitleme eğilimiyle tanımlanan pürüzsüz bir uzama yönelir.⁴

Demek ki modern egemenliğin aşkınlığı sermayenin içkinliğiyle çelişir. Tarihsel bakımdan sermaye bu egemenliğe ve onun hak ve kuvvet yapılarının desteğine dayanmıştır, ama aynı yapılar prensipte sürekli çelişir ve pratikte sermayenin işleyişini engelleyerek, nihayetinde onun gelişimini engeller. Bugüne kadar izini sürdüğümüz modernliğin bütün tarihi bu çelişkinin müzakereye açılması ve aşılması girişimlerinin evrimi olarak görülebilir. Tarihsel uzlaşma süreci eşit bir alma verme olmaktan çok, egemenin aşkın konumundan sermayenin içkinlik alanına doğru tek yönlü bir hareket olmuştur. Foucault XVII. ve XVIII. yüzyıllarda Avrupa’da “egemenlik” (Prens’in iradesi ve kişiliğinde merkezileşmiş mutlak bir egemenlik biçimi) ve “yönetsellik” (merkezsiz bir ekonomi aracılığıyla malların ve insanların idaresinde ifadesini bulan bir egemenlik biçimi) arasındaki geçişin analizini yaparken bu hareketin izini sürer.⁵ Egemenlik biçimleri arasındaki bu geçiş önemli oranda sermayenin erken dönemdeki gelişmesine ve yayılmasına denk düşer.

3. Robert Blanché, *Axiomatics*, çev.: G.B. Keene (New York: Free Press of Glencoe, 1962), s. 30-31.

4. Kuşkusuz, sermayenin işlev görmesi açısından asli olan bir aşkınlık ve ayırım ögesi vardır ve bu sınıfsal sömürüdür. Bu, zaman zaman esnek ya da belli belirsiz de olsa, sermayenin bütün toplumda koruması gereken bir sınırdır. Sınıfsal bölünmeler, bu bölümde daha sonra üzerinde duracağımız yeni ayrımlarda merkezi bir yer tutar.

5. Bkz. Michel Foucault, “La 'gouvernementalité'”, *Dits et écrits* (Paris: Gallimard, 1994), 3:635-657 [“Yönetimsellik” - *Seçme Yazılar 1*, Ayrıntı Yay., 2000, s. 264-287]; ve *Il faut défendre la société* (Paris: Seuil/Gallimard, 1997) [Toplumu Savunmak Gerekir, çev.: Şehsuvar Aktaş, YKY, 2002].

Modern egemenlik paradigmasının her biri aslında sermayenin özgül bir tarihsel dönemdeki işleyişini destekler, ama bunlar aynı zamanda sermayenin gelişmesinin önüne eninde sonunda alt edilmek zorunda olan engeller diker. Bu evrim geçiren ilişki belki de her türden kapitalist devlet teorisinin göğüslemesi gereken merkezi sorunsaldır.

340 Sivil toplum belli bir tarihsel dönemde sermayenin içkin kuvvetleriyle modern egemenliğin aşkın iktidarı arasında arabulucu olmuştu. Hegel “sivil toplum” terimini Britanyalı ekonomistlere yönelik okumalarından almış ve bu terimi ekonomik bireyler çoğulluğunun kendi çıkarı doğrultusundaki çabalarıyla devletin birleşik çıkarı arasındaki bir dolayım olarak anlamıştı. Sivil toplum, (içkin) Çok ve (aşkın) Bir arasındaki dolayımı sağlar. Sivil toplumu oluşturan kurumlar, ekonomik ve toplumsal kuvvetlerin akışlarını düzenleyen, onları tutarlılık içinde birleştiren ve geriye akıtan bir sulama sistemi gibi, birliğin komuta sistemini içkin toplumsal alana yayan kanallar olarak işlev görüyordu. Başka bir ifadeyle, bu devlet-dışı kurumlar kapitalist toplumu devlet düzeni içinde örgütlemiş ve zamanla devlet yönetimini bütün topluma yaymıştır. Bizim kavramsal çerçevemiz açısından şöyle diyebiliriz: Sivil toplum modern devlet egemenliğinin (yukarıdan aşağıya, kapitalist topluma doğru) içkin-oluş alanı ve aynı zamanda kapitalist toplumun ters yönde (aşağıdan yukarıya, devlete doğru) aşkın-oluş alanıydı.

Ne var ki, günümüzde sivil toplum artık sermayeyle egemenlik arasında yeterli bir dolayım noktası olarak iş görmüyor. Sivil toplumu oluşturan yapılar ve kurumlar günümüzde adım adım tükeniyor. Başka bir yerde, bu tükenişin kapitalist devletle emek arasındaki diyalektiğin çöküşü, yani sendikaların etkisinin ve rolünün çöküşü, emeğin kolektif pazarlık gücünün çöküşü ve kuruluştaki emeğin temsilinin çöküşü olarak kavranabileceğini savunmuştuk.⁶ Sivil toplumun tükenişi aynı zamanda disiplinci toplumdan kontrol toplumuna geçişle eşzamanlı bir gelişme olarak kabul edilebilir (bkz. Bölüm 2.6). Bugün, büyük oranda sivil toplum olarak anlaşılan şeyle aynı ya da onunla yakından ilişkili olan ve disiplinci toplumu oluşturan toplumsal kurumlar (okul, aile, hastane, fabrika) her yerde krize girmiştir. Bu kurumların duvarları parçalanırken, daha önceleri onların sınırlı uzamlarında iş gören özneleştirme mantıkları artık toplumsal alanın tamamına yayılıyor. Kurumların çöküşü, sivil toplumun tükenişi ve disiplinci toplumun çözülüşü hep modern toplumsal uzamı bölen çizgilerin silikleşmesini içerir. İşte bu-

6. Bkz. Michael Hardt ve Antonio Negri, *Labor of Dionysus* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994), s. 257-259.

rada kontrol toplumunun ağırları ortaya çıkar.⁷

Sivil toplum ve disiplinci toplumla karşılaştırıldığında, kontrol toplumu içkinlik alanına doğru atılmış bir adım anlamına gelir. Disiplin kurumları, bunların mantıklarının etkililiğinin sınırları ve toplumsal uzamı çizgilerle ayrılmış parçalara bölmeleri, hep toplumsal uzam üzerindeki dikeylik ya da aşkınlık örnekleridir. Bununla birlikte, disiplinci toplumun bu aşkınlığının tam olarak nerede yattığı konusunda çok dikkatli olmamız gerekiyor. Foucault haklı olarak disiplin uygulamasının, komuta altına aldığı öznelliklere mutlak şekilde içkin olduğunda ısrar ediyordu ve bu da analizinin parlak özüyüdü. Başka bir deyişle, disiplin Hobbes'un sandığı gibi yukarıdan yapılacakları buyuran bir dış ses değil, irademizden ayrılması imkânsız, öznelliğimize içkin ve ondan ayrı düşünülemez bir iç zorlama gibidir. Ne var ki, olabilirlik koşullarını ve disiplin uygulamasının etki alanlarını uzamsal olarak belirleyen kurumlar, üretilmiş ve örgütlenmiş toplumsal kuvvetlerle belli bir mesafeyi muhafaza eder. Onlar aslında bir egemenlik mercii, daha doğrusu egemenlikle bir dolayım noktasıdır. Hapishane duvarları hapsedme mantığının uygulanmasını hem mümkün kılar, hem de sınırlar. Bu kurumlar toplumsal uzamda ayrımlar yaratır.

Foucault, bir dizi soyutlama aşamasını eklemleyen *dispositif* ve diyagram teorilerinde, kurumların aşkın duvarlarıyla disiplinin içkin işleyişi arasındaki bu mesafeyi olağanüstü bir maharetle aşar.⁸ Bir ölçüde basitleştirerek, (mekanizma, aygıt ya da tertip olarak çevrilen) *dispositif*'in disiplinin içkin ve aktüel işleyişinin arkasındaki genel strateji olduğunu söyleyebiliriz. Örneğin, hapsedme mantığı hapishane pratiklerinin çokluğunu denetleyen ya da sınırlayan –ve dolayısıyla bu pratiklerden soyutlanmış ve ayrı olan– birleşik *dispositif* tir. İkinci bir soyutlama düzeyinde, *diyagram* disiplinci *dispositif*'in kullanıma açılmasını sağlar. Örneğin, içeridekilerin merkezi bir noktadan her an görünür olmasını mümkün kılan Panopticon tarzı hapishane mimarisi çeşitli disiplinci *dispositif*'leri aktüel hale getiren diyagram ya da virtüel tasarımıdır. Son olarak, kurumların kendileri tekil ve somut toplumsal biçimler altında diyagramı örneklerler. Hapishane (duvarları, yöneticileri, gardiyanları, yasaları vb) mahkûmları, bir egemenin uyruklarına komuta ettiği gibi yönetmez. Hapishane öyle bir uzam yaratır ki, içindekiler hapsedme *dispositif*'lerinin stratejileri ve aktüel pratikler yoluyla

7. Bkz. Michael Hardt, "The Withering of Civil Society", *Social Text*, no. 45 (Kış 1995), 27-44.

8. Foucault'nun diyagram kavramının mükemmel bir açıklaması için, bkz. Gilles Deleuze, *Foucault*, çev.: Seán Hand (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988), s. 34-37.

kendilerini disiplin altına alırlar. O halde şunu söylemek daha doğru olacaktır: Disiplinci kurum kendi başına egemen değildir, ancak bu kurumun toplumsal öznellik üretimi alanından soyutluğu ya da o alana aşkınılığı, disiplinci toplumda egemenliğin uygulanmasına dair anahtar unsurdur. Egemenlik virtüel hale gelmiştir (ama bu yüzden daha az gerçek olduğu söylenemez) ve disiplin uygulaması aracılığıyla her zaman, her yerde aktüelleşir.

Bugün kurumları sınırlayan duvarların çöküşü ve toplumsal ayırım çizgilerinin silinmesi, bu dikey mercilerin düzleşerek kontrol devrelerinin yataylığına geçmelerinin belirtileridir. Kontrol toplumuna geçiş hiçbir biçimde disiplinin sonu anlamına gelmez. Gerçekte, disiplinin içkin işleyişi –yani öznelerin kendilerini disiplin altına sokmaları, biziatihi öznellikler içinde durmaksızın disiplinci mantıkların fısıldanması– toplum geneline çok daha fazla yayılmıştır. Kurumların çöküşüyle birlikte değişen şey, disiplinci *dispositif*’lerin toplumsal alanda uzamsal olarak daha az sınırlı ve bağlı hale gelmesidir. Hapishane disiplini, okul disiplini, fabrika disiplini vb bir melez öznellik üretiminde iç içe geçmiştir. Gerçekte, kontrol toplumuna geçişte disiplinci toplumun aşkın unsurları gerilerken içkin unsurlar artar ve genelleşir.

Kontrol toplumunda öznenliğin içkin üretimi sermayenin aksiyomatik mantığına denk düşer ve bu ikisinin benzerliği egemenlik ile sermaye arasında yeni ve daha eksiksiz bir bağdaşmanın göstergesidir. Sivil toplumda ve disiplinci toplumda öznellik üretimi belli bir dönemde yönetimi ileriye taşımış ve sermayenin genişlemesini kolaylaştırmıştı. Modern toplumsal kurumlar daha önceki öznel figürlerden çok daha hareketli ve esnek toplumsal kimlikler üretti. Modern kurumlarda üretilen öznellikler seri üretim fabrikalarında üretilmiş standart makine parçalarına benziyordu: mahkûm, anne, işçi, öğrenci vb. Her bir parça üretim bandında özgün bir rol oynuyordu, ancak bu parçalar standarttı, seri şeklinde üretilmişti ve kendi türünden herhangi bir parça ile değiştirilebilirdi. Ne var ki belli bir noktada, bu standart parçaların, kurumlar tarafından üretilen bu kimliklerin sabitliği, hareketlilik ve esneklik yönündeki ilerlemenin önünde bir engel oluşturmaya başladı. Kontrol toplumuna geçiş kimlikte sabitlenmiş değil, melez ve değişken bir öznellik üretimi içerir. Modern kurumların etkilerini belirleyen ve yalıtıcı duvarlar zamanla parçalandıkça, öznellikler eşzamanlı olarak sayısız kurum tarafından değişen kombinasyonlar ve ölçüler uyarınca üretilmeye başlanır. Kuşkusuz disiplinci toplumda her bireyin birçok kimliği vardı, ama farklı kimlikler belli oranda farklı mekânlar ve farklı hayat dilimleri tarafından tayin ediliyordu: Kişi evde anne ya da baba,

fabrikada işçi, okulda öğrenci, hapishanede mahkûm ve tımarhanede akıl hastasıydı. Kontrol toplumunda tayin etme ve sınır koyma özelliklerini yitirme eğilimine giren, tam da bu yerler, bu kesin uygulama alanlarıdır. Kontrol toplumunda üretilen bir melez öznellik, bir mahkûm, bir akıl hastası ya da bir fabrika işçisi kimliği taşımayabilir, ama yine de eşzamanlı olarak bütün bu kimliklerin mantıkları tarafından kurulmuş olabilir. O, fabrika dışında fabrika işçisi, okul dışında öğrenci, hapishane dışında mahpus, tımarhane dışında delidir ve aynı zamanda hepsidir. O, hiçbir kimliğe ait değildir ve bütün kimliklere aittir; kurumların dışındadır, ama eskisinden daha yoğun olarak kurumların disiplinci mantıkları tarafından yönetilmektedir.⁹ Tıpkı emperyal egemenlik gibi, kontrol toplumunun öznellikleri de karma kuruluşlara sahiptir.

A. PÜRÜZSÜZ BİR DÜNYA

Egemenlikten içkinlik düzlemine geçişte sınırların çöküşü hem her bir ulusal bağlamda hem de küresel bir ölçekte meydana gelmiştir. Sivil toplumun çözülüşü ve disiplinci kurumların genel krizi, küresel düzen içindeki alt birimleri gösteren ve örgütleyen sınırlar olarak ulus-devletlerin çöküşüne denk düşer. Ulusal sınır çizgilerini düzleyen küresel bir kontrol toplumunun kurulması, dünya piyasasının gerçekleşmesi ve küresel toplumun sermayenin gerçek boyunduruğu altına girmesi el ele yürür.

XIX. yüzyılda ve XX. yüzyıl başlarında emperyalizm sermayenin varlığını sürdürüp genişlemesine katkıda bulundu (bkz. Bölüm 3.1). Dünyanın egemen ulus-devletler arasında paylaşılması, kolonyal yönetimlerin kurulması, ticaret ve gümrük ayrıcalıklarının dayatılması, tekel ve kartellerin yaratılması, hammadde çıkarılan ve endüstriyel üretim yapılan yerlerin farklılaştırılması vb. hepsi küresel yayılma döneminde sermayeye yardımcı bulunmuştu. Emperyalizm, küresel fetih aşamasında sermayenin ihtiyaçlarını gidermeye ve çıkarlarını gözetmeye hizmet etmek üzere tasarlanmış bir sistemdi. Bununla birlikte, emperyalizmin (komünist, sosyalist ve kapitalist) çoğu eleştirmeninin kaydettiği gibi, bu sistem de başından itibaren sermayeyle çatışma içindeydi. O, hastanın hayatım tehlikeye sokan bir ilaçtı. Emperyalizm sermaye-

9. Kimlikle aidiyet ilişkisi ve "herhangi" ["whatever"] bir öznelğin kuruluşu üzerine, bkz. Giorgio Agamben, *The Coming Community*, çev.: Michael Hardt (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993).

yenin yeni topraklara sızması ve kapitalist üretim tarzını yayması için kanallar ve mekanizmalar sağlamakla birlikte, sermayenin, emeğin ve malların serbest akışını etkili bir biçimde engellemiş, bunu ise çeşitli küresel uzamlar arasında katı sınırlar, kesin içerisi ve dışarısı nosyonları yaratıp bunları pekiştirerek ve böylelikle dünya piyasasının tam anlamıyla gerçekleşmesini engelleyerek yapmıştı.

344

Emperyalizm, sermaye akışlarını yönlendiren, kodlayan ve yere bağlayan, belli akışları engelleyip diğerlerini kolaylaştıran bir küresel hat çizme makinesidir. Buna karşılık dünya piyasası kodlanmamış ve yere bağlı olmayan pürüzsüz bir akış uzamı gerektirir. Emperyalizmin hatlar çizmesi ile kapitalist dünya piyasasının pürüzsüz uzamı arasındaki bu çatışma, bize Rosa Luxemburg'un kapitalizmin çöküşüne ilişkin öngörüsünü yeniden değerlendirmemize imkân veren yeni bir perspektif kazandırır. "Emperyalizm kapitalizmin hayatının uzamasına hizmet eden tarihsel yöntem olmakla birlikte, aynı zamanda onu hızlı bir sona sürüklemenin güvenilir aracıdır da."¹⁰ Uluslararası düzen ve emperyalizmin çizgili [striated] uzamı gerçekten de kapitalizmin çıkarlarına hizmet ediyordu, ama bunlar giderek kapitalist gelişmenin yersiz-yurtsuzlaştırıcı akışlarına ve pürüzsüz uzamına bir pranga haline geldi ve sonuçta tasfiye edilmeleri zorunlu oldu. Rosa Luxemburg özünde haklıydı: *Emperyalizm, eğer aşılmamış olsaydı, kapitalizmin ölümü olacaktı*. Dünya piyasasının tam olarak gerçekleşmesi, zorunlu olarak emperyalizmin sonu demektir.

Ulus-devletler iktidarının çöküşü ve uluslararası düzenin çözülüşü, beraberinde "Üçüncü Dünya" teriminin etkililiğinin kesin sonunu getirir. Bu hikâye çok basit bir anlatı gibi yazılabilir. Terim egemen kapitalist ülkelerle belli başlı sosyalist uluslar arasındaki iki kutuplu Soğuk Savaş bölünmesini tanımlamak üzere ortaya atılmıştı; öyle ki burada Üçüncü Dünya bu asli çatışmanın dışında olan, ilk iki dünyanın rekabet alanı halini alan sınır ya da serbest uzam olarak anlaşılıyordu. Soğuk Savaş sona erdiğinden, bu bölünme mantığı artık anlamlı değildir. Bu doğrudur, ancak bu basit anlatının net bir şekilde bitişi önemli kullanımları ve etkileriyle terimin gerçek tarihini açıklamaktan âcizdir.

Daha 1970'lerden başlayarak birçok kişi şunu savunuyordu: Üçüncü Dünya hiçbir zaman var olmamıştı, zira böyle bir kavrayış Paraguay ve Pakistan, Fas ve Mozambik arasındaki önemli toplumsal, ekonomik ve kültürel farklılıkları kavrayamıyor, hatta bunları yok sayıyor, öz olarak ayrı uluslar dizisini homojen bir birim olarak koymaya çalışı-

10. Rosa Luxemburg, *The Accumulation of Capital*, çev.: Agnes Schwarzcild (New York: Monthly Review Press, 1968), s. 446.

yordu. Ne var ki bu reel çokluğu tanımak, küresel fetih seferindeki sermaye için böylesine birleştirici ve homojenleştirici bir kavramın belli bir geçerliliğe sahip olduğu gerçeğine gözlerimizi kapatmamıza yol açmamalıdır. Örneğin Rosa Luxemburg dünyayı kapitalist alan ve kapitalist-olmayan çevre şeklinde bölerken açıkça sermayenin duruş noktasından bakar. Bu çevrenin çeşitli bölgeleri kuşkusuz birbirinden son derece farklıdır, ama sermayenin bakış açısından hepsi dışarıdır; çevre, sermayenin genişleyen birikimi ve gelecekteki fetihleri için potansiyel alandır. İkinci Dünya bölgelerinin tamamen kapalı olduğu Soğuk Savaş boyunca, Üçüncü Dünya gelişmiş kapitalist ülkeler için geriye kalan açık alan, olabilirlikler alanı anlamına geliyordu. Çeşitli kültürel, toplumsal ve ekonomik biçimlerin hepsi potansiyel olarak kapitalist üretimin ve kapitalist pazarların dinamiği içinde biçimsel olarak boyunduruk altına alınabilirdi. Bu potansiyel boyunduruk açısından bakılırsa, uluslar arasındaki gerçek ve temel farklılıklara rağmen, Üçüncü Dünya denen şey gerçekten vardı.

Kapitalist dünyayı merkez, çevre ve yarı-çevre ülkeler olmak üzere üçe ayıran Samir Amin, Immanuel Wallerstein ve diğer yazarların tercihi de aynı şekilde mantıklıdır.¹¹ Merkez, çevre ve yarı-çevre farklı toplumsal, politik ve bürokratik biçimler, farklı üretim süreçleri ve farklı birikim biçimlerine göre ayrılmıştır. (Daha yakın tarihli Kuzey ve Güney kavramsal ayrımının bu bakımdan önemli bir farkı yoktur.) Birinci-İkinci-Üçüncü Dünya kavrayışı gibi, kapitalist alanı merkez, çevre ve yarı-çevre olarak bölmek de uluslar ve kültürler arasındaki reel farklılıkları yoksayar ve karanlığa gömer, ama bunu uzun emperyalist biçimsel boyunduruk süreçlerinde ortaya çıkan politik, toplumsal ve ekonomik biçimlerin birleşme eğilimine ışık tutmak adına yapar. Başka bir ifadeyle, Üçüncü Dünya, Güney ve çevre gibi kavramların hepsi kapitalist gelişmenin birleştirici süreçlerine ışık tutmak adına reel farklılıkları göz ardı eder. Ama bu kavramlar, aynı zamanda ve daha önemlisi, *bir uluslararası muhalefetin potansiyel birliğinin, anti-kapitalist ülkeler ve kuvvetlerin potansiyel kesişmesinin de adıdır*.

Ulus-devletler arasındaki, hatta merkez ve çevre, Kuzey ve Güney ulus-devlet kümeleri arasındaki coğrafi bölünmeler artık, üretimin, birikimin ve toplumsal biçimlerin küresel bölünmelerini ve dağılımını kavramakta yetersiz kalır. Emek ve sermayenin uluslararası bölünmeleri ve akışları, üretimin merkezsizleşmesi ve dünya piyasasının güçlenmesi sayesinde dallanıp budaklanmış ve katlanmış; öyle ki, artık

11. Bu alandaki klasik çalışma için, bkz. Samir Amin, *Accumulation on a World Scale*, çev.: Brian Pearce (New York: Monthly Review Press, 1974).

geniş coğrafi bölgeleri merkez ve çevre, Kuzey ve Güney olarak birbirinden ayırmak mümkün değildir. Latin Amerika'nın güney konisi ya da Güneydoğu Asya gibi coğrafi bölgelerde, en yüksek teknoloji, üretkenlik ve birikimden en düşüğüne kadar her düzeyde üretim, bu düzeylerin aralarındaki farklılığı ve etkileşimi sürdüren karmaşık bir toplumsal mekanizmayla birlikte aynı zaman diliminde, yan yana var olabiliyor. Metropollerde de, zorlu çalışma koşulları kapitalist üretimin en tene noktalarından en dip noktalarına kadar uzanan bir yelpaze içinde varlığını sürdürüyor; New York ve Paris'in küçük imalat atölyeleri Hong Kong ve Manila'dakileri aratmıyor. Geçmişte Birinci Dünya ve Üçüncü Dünya, merkez ve çevre, Kuzey ve Güney gerçekten de ulusal çizgiler boyunca ayrılmış olsalar da, bugün bunlar, çoklu ve kırıklı çizgiler boyunca eşitsizlikleri ve engelleri dağıtmış ve açıkça iç içe geçmiştir. Bunun anlamı ABD ile Brezilya'nın, Britanya ile Hindistan'ın kapitalist üretim ve dolaşım açısından özdeş topraklar olduğunu değil, aralarında nitelik farklılıklarından çok derece farklılıklarının olduğunu söylemektir. Çeşitli ülkeler ve bölgeler Birinci ve Üçüncü Dünya, merkez ve çevre, Kuzey ve Güney olarak düşünülen şeyi farklı oranlarda içlerinde barındırıyor. Eşitsiz gelişme coğrafyası ile bölünme ve hiyerarşi çizgileri artık kalıcı ulusal ya da uluslararası sınırlar boyunca değil, ulus-üstü ve ulus-altı akışta aranmalıdır.

Bazıları, tam da "ulus" madunlar ve yeryüzünün lanetlileri için devrimci bir silah olarak ortaya çıkmışken küresel düzenin hâkim seslerinin ulus-devletin ölümünü ilan etmelerini belli bir haklılıkla protesto edebilirler. Ulusal kurtuluş mücadelelerinin zaferinin ardından ve Bandung Konferansı'm takip eden onyıllar içinde olgunlaşmış, potansiyel olarak uluslararası ittifakları sekteye uğratacak güçlerin ortaya çıkışının ardından, Üçüncü Dünya ulusçuluğunun ve enternasyonalizminin gücünü, onun en önemli ve yol gösterici silahını, yani ulus-devleti elinden almaktan daha fazla ne zayıflatabilir ki! Başka bir ifadeyle, bu karmaşık tarihe en azından makul bir açıklama getiren bu görüşe göre, uluslararası düzenin teminatı ve emperyalist istila ile egemenliğin kilit taşı olmuş ulus-devlet, anti-emperyalist güçlerin yükselişi ve örgütlenmesi sayesinde uluslararası düzen için en tehlikeli unsur haline gelmiştir. Dolayısıyla gerilemekte olan emperyalizm, cephaneliğindeki en değerli silahı bu silah kendisine doğrultulmadan önce terk ve tahrip etmeye mecbur kalmıştır.

Ne var ki, biz ulus-devletin güçlerine yönelik herhangi bir nostalji beslemenin ya da ulusu kutlayacak herhangi bir politikayı yeniden canlandırmanın vahim bir hata olduğuna inanıyoruz. Her şeyden önce, bu

gayretler boşunadır, çünkü ulus-devletin çöküşü bir politik iradeyle tersine çevrilebilecek olan ideolojik bir konumun basit sonucu değildir; bu, yapısal ve geri dönüşü olmayan bir süreçtir. Ulus yalnızca kültürel bir oluşum, bir aidiyet duygusu ve ortak bir miras değil, aynı zamanda ve belki de esas olarak tüzel-ekonomik bir yapıydı. Bu yapının etkililiğinin gerilemesi, GATT, Dünya Ticaret Örgütü, Dünya Bankası ve IMF gibi bütün bir küresel nitelikli tüzel-ekonomik organlar silsilesinin evrimi aracılığıyla kolaylıkla izlenebilir. Bu ulus-aşırı tüzel iskeletin desteklediği üretimin ve dolaşımın küreselleşmesi süreci, ulusal-tüzel yapıların etkisini yürürlükten kaldırmıştır. İkinci olarak ve daha önemlisi, ulus hâlâ etkili bir silah olsa bile, (Bölüm 2.2’de tartıştığımız gibi) beraberinde bütün bir baskıcı yapılar ve ideolojiler yumağını taşır ve ³⁴⁷ ulus-devlete dayalı herhangi bir strateji bu temelde reddedilmelidir.

B. YENİ AYRIMLAR

Gelgelelim, hem sivil toplumun çözülüşü hem de ulusal sınırların çöküşüyle, toplumsal uzamın genel eşitlenmesi ya da düzleşmesi toplumsal eşitsizliklerin ve ayrımların yok olduğu anlamına gelmez. Tam tersine, bunlar birçok bakımdan daha şiddetli hale gelmiş, ama başka bir biçim almıştır. Merkez ve çevre, Kuzey ve Güney terimlerinin artık bir uluslararası düzeni tanımladığını söylemek yerine, tarafların giderek birbirlerine daha çok yaklaştığını söylemek daha doğru olabilir. İmparatorluk, eşit olmaktan tamamen uzak toplumların birbirlerine yakın konumlanmalarıyla nitelenir. Bu durum kalıcı bir toplumsal tehlike yaratır, ayrım çizgilerini ve toplumsal uzamın yeni yönetimini güvenceye almak için kontrol toplumunun güçlü aygıtlarını gerekli kılar.

Dünya megapollerindeki kent mimarisinin eğilimleri bu yeni bölünmelerin bir yönünü gösterir. Los Angeles, Sao Paulo ve Singapur gibi zengin ve yoksul arasındaki gelir uçurumu büyürken fiziksel uzaklığın azaldığı yerlerde, bu grupların ayrılığını korumak için incelikli önlemler almak zorunlu hale gelir. Los Angeles belki de Mike Davis’in “kale mimarisi” adını verdiği eğilimin başını çeken kenttir; bu mimaride yalnızca evler değil, ticaret merkezleri ve hükümet binaları da kapalı ve geçit vermez bir dış cephe sayesinde iç kısımlarda açık ve özgür çevreler yaratır.¹² Kent planlaması ve mimarisindeki bu eğilim bizim daha önce dışarısının sonu adını verdiğimiz durumu ya da açık ve rastlantı-

12. Bkz. Mike Davis, *City of Quartz: Excavating the Future in Los Angeles* (Londra: Verso, 1990), s. 221-263.

sal toplumsal etkileşime imkân veren kamusal alanın çöküşünü somut ve fiziksel anlamda kalıcı hale getirir.

Ne var ki, mimari analiz yeni ayrımlar ve bölünmeler sorununa sadece bir giriş imkânı verebilir. Yeni bölünme çizgileri emek politikasına bakılarak çok daha açık bir şekilde çizilebilir. Dünya çapında emek gücünün farklı grupları arasındaki bağlantıyı gerçek zamanda mümkün kılan bilgisayar ve enformasyon devrimi, işçiler arasında çılgın ve acımasız bir rekabete yol açar. Enformasyon teknolojileri, hem ücret yapılarının katılığı hem de kültürel ve coğrafi farklılıklar bakımından, emek gücünün yapısal direnişlerini zayıflatmakta kullanılmaktadır. Böylelikle sermaye hem zamansal esneklik, hem de uzamsal hareketlilik dayatabilmektedir. Açık ki, bu emek gücünün direnişlerini ve katılığını zayıflatma süreçleri, tam anlamıyla ekonomik kârı azamileştiren bir yönetim biçimini amaçlayan bir politik süreç halini almaktadır. İşte bu noktada emperyal yönetsel eylem teorisi merkezi hale gelir.

348

Emperyal emek politikası öncelikle emeğin fiyatını düşürmeyi amaçlar. Aslında bu bir ilksel birikim, bir yeniden proleterleştirme sürecine benzer. Geçtiğimiz iki yüz yıl boyunca sosyalist politikaların gerçek mihenk taşı olan mesai saatlerinin düzenlenmesi uygulaması tamamen tersine dönmüştür. Çalışma saatleri sıklıkla hafta sonları da dahil hiç tatil yapılmaksızın günde on iki, on üç, on altı saati bulmaktadır; erkekler yanında kadınlar ve çocuklar için, yaşlı ve sakatlar için de iş vardır. İmparatorlukta herkese iş vardır! Sömürü rejimi ne kadar başıboşsa, iş de o kadar çoktur. Yeni işbölümleri bu zeminde yaratılır. Bu işbölümleri (ekonomistlerin diliyle) verimlilik düzeylerine göre belirlenir, ama biz bu değişimi basitçe daha çok iş ve daha düşük ücretler şeklinde özetleyebiliriz. Bütün toplumu silip süpüren “Tanrının Kırbağı”na (Hegel, özellikle Hun Kralı Attila eliyle barbarlık yasasının dayatılmasını böyle anlatıyordu) benzeyen yeni verimlilik biçimleri, işçileri farklılaştırmış ve bölmüştür. Dünyada hâlâ yoksulluğun emeğin daha düşük maliyetlerle yeniden üretilmesini mümkün kıldığı yerler vardır; metropollerde hâlâ tüketimdeki farklılıkların aşağı sınıfları kendilerini daha ucuza satmaya, ya da aslında daha acımasız bir kapitalist sömürü rejimine teslim olmaya zorladığı yerler vardır.

Finans ve para akışları, emek gücünün esnek örgütlenmesi kalıbının hemen hemen aynısını izler. Spekülatif ve finansal sermaye, bir yandan emek gücünün fiyatı nerede en ucuzsa ve yönetim aygıtı nerede en yüksek sömürüyü garanti ediyorsa oraya akar. Öte yandan emek gücü üzerinde katı kurallar uygulamayı sürdüren, tam esneklik ve hareketliliğe karşı çıkan ülkeler, küresel para mekanizmaları tarafından cezalan-

dırılır, baskı altına alınır ve nihayet yıkılır. İşsizlik oranı düşerse, daha doğrusu esnek ve hareketli olmayan işçilerin oranı artarsa borsa düşer. Bir ülkedeki sosyal politikalar İmparatorluğun esneklik ve hareketlilik buyruğuna eksiksiz olarak uymuyorsa, daha doğrusu ulus-devletin direncinin bir timsali olarak refah devletinin bazı unsurları korunuyorsa aynı şeyler olur. Para politikaları emek politikalarının buyurduğu bölünmeleri pekiştirir.

Şiddet, yoksulluk ve işsizlik korkusu son tahlilde bu yeni bölünmeleri yaratan ve ayakta tutan asıl güçtür. Yeni bölünmelerin çeşitli politikalarının arkasında bir iletişim politikası yatar. Daha önce savunduğumuz gibi, devasa iletişim şirketlerinin sunduğu enformasyonun temel içeriği, korkudur. Yoksulların iş için aralarında kavgaya tutuşmalarını ve emperyal proletarya arasında mücadelenin sürmesini sağlayan anahtarlar, daimi bir yoksulluk korkusu ve gelecek için duyulan endişedir. Korku yeni bölünmelerin nihai garantisidir.

349

C. EMPERYAL YÖNETİM

Geleneğin diktiği toplumsal engellerin İmparatorluğun oluşumuyla nasıl aşağıya çekildiğini ve aynı zamanda yeni bölünmelerin nasıl yaratıldığını gördükten sonra, bu gelişmelerin önünü açan yönetsel kalıpları da irdelememiz gerekiyor. Bu süreçlerin çelişkilerle dolu olduğunu görmek zor değildir. İktidar içkin kılınp egemenlik yönetselliğe dönüşürken, yönetim işlevleri ve kontrol rejimleri farklılıkları ortak bir düzleme indirip düzleyen bir süreklilik çizgisi boyunca gelişmek zorunda kalır. Ancak, gördüğümüz gibi, bu süreçte farklılıklar azalmak yerine artmaktadır, öyle ki emperyal bütünleşme nüfusun farklı katmanları arasındaki ayrımın ve bölünmenin yeni mekanizmalarını belirlemektedir. Kısacası emperyal yönetimin sorunu bu bütünleşme sürecini idare etmek, böylelikle ayrılmış ve bölünmüş toplumsal kuvvetleri edilgenleştirmek, harekete geçirmek ve kontrol altında tutmaktır.

Ne var ki, bunları söylediğimizde sorunu hâlâ açıkça ortaya koymuş olmuyoruz. Çokluğun bölünmesi aslında tarih boyunca politik yönetimin koşulu olmuştur. Günümüzdeki fark şuradan gelir: Modern ulusal egemenlik rejimlerinde, yönetimler çatışmaları *doğrusal* bir çizgide bütünleştirme ve bu çatışmaları bastırabilecek tutarlı bir aygıt kurma yönünde, yani hem yönetimin dengeyi sağlama amacına yönelik olarak, hem de yönetsel reformların geliştirilmesine yönelik olarak toplumsal hayatın akılcı bir biçimde normalleştirilmesi amacıyla çalışır-

ken, emperyal çerçevede yönetim kırıklı hale gelmiştir ve yönetimin amacı çatışmaları tutarlı bir toplumsal aygıt dayatarak değil, farklılıkları kontrol altına alarak bünyeye almaktır. Artık emperyal yönetimi, toplumsal hayatın uzamsal merkezini oluşturan burjuva toplumunun dolayımına dayanan bir Hegelci yönetim tanımına göre anlamak mümkün olmadığı gibi, bu yönetimi Weberci bir tanıma, yani sürekli zamansal dolayım ve ortaya çıkmakta olan bir meşruluk ilkesine dayanan bir tanıma göre anlamak da bir o kadar imkânsızdır.

Emperyal yönetimi belirleyen ilk ilke şudur: *Politik amaçların yönetimi, bürokratik araçların yönetiminden ayrılma eğilimine girmiştir.* Demek oluyor ki, yeni paradigma, bürokratik araçlar sisteminin kendi politik amaçlarıyla eşgüdümlü olması için sürekli olarak çabalayan modern devletin eski kamusal yönetim modelinden farklı olmakla kalmaz, ona taban tabana zıttır. Emperyal rejimde, bürokrasiler (ve genelde yönetsel araçlar) amaçlara uygun işlevselliklerinin doğrusal mantıklarına göre değil, farklılık temelli ve çoklu araçsal mantıklarına göre değerlendirilir. Yönetimin sorunu birlik kurma değil, araçların çok işlevli kullanılması sorunudur. Modern devletin meşruluğu ve yönetimi açısından yönetsel eylemlerin evrenselliği ve eşitliği her şeyden önce gelirken, emperyal rejimde esas olan özgün amaçlara yönelik eylemlerin tekilliği ve uygunluğudur.

Ne var ki, bu ilk ilkedен hareketle paradoks gibi görünen bir duruma varılır. Yönetim ne kadar tikelleşir ve artık merkezileşmiş olan politik ve istişari organların aktörü olarak işlev görmez hale gelirse, o kadar otonomlaşır ve çeşitli toplumsal gruplara —iş çevreleri ve emekçiler, etnik ve dinsel gruplar, yasalara uyan ve uymayan gruplar vb— o kadar yakın olur. *Emperyal yönetim* toplumsal bütünleşmeye katkıda bulunmak yerine, *bir dağıtma ve farklılaştırma mekanizması olarak çalışır.* Bu da emperyal yönetimin ikinci ilkesidir. Demek ki, yönetim rejiminin çeşitli toplumsal tekilliklerle bire bir ilişkisine imkân veren özgün işlemlere yatkın olacak ve yönetim etkili hale geldikçe toplumsal gerçekliğin farklı unsurlarıyla teması daha doğrudan olacaktır. Dolayısıyla, yönetsel eylem giderek kendini merkeze alır ve sadece çözmek zorunda olduğu özgün sorunlara göre işlevsellik kazanır. Emperyal rejimin nakil istasyonları ve ağları içinde sürekli bir yönetsel eylem çizgisi görmek giderek güçleşir. Kısacası, evrensellik ve herkese eşit muamele gibi eski yönetim ilkelerinin yerine, işlemlerin farklılaşması ve tekilleşmesi durumu geçmiştir ve bu durum kapsamında herkese farklı muamelede bulunulur.

Artık bütünlüklü ve evrensel bir yönetsel üslup, modern egemenlik

sistemlerini niteleyen yöntemlere benzer bir yöntem bulmak güç olsa bile, bu, emperyal aygıtın dağınık olduğu anlamına gelmez. Yönetmel eylemin otonomluğu ve birliği, ne Kıta Avrupası'nın tüzel sistemlerinden normatif çıkarım yoluyla, ne de Anglosakson sistemlerin işlemsel biçimciliği [procedural formalism] yoluyla kurulur. Bu otonomluk ve birlik başka yollarla, İmparatorluğun kuruluşunda etkin olan yapısal mantıklara uygun olarak yaratılır: örneğin polis ve asker mantığı (daha doğrusu emperyal barış şartlarında potansiyel bozguncu kuvvetlerin bastırılması), ekonomik mantık (piyasanın dayatılması, ki piyasa da para rejiminin hükmüne tabi olur), ideolojik ve iletişimsel mantıklar. Yönetmel eylemin otonomluk ve meşru otorite kazanmasının tek yolu, bu mantıkların farklılık temelli çizgisini izlemektir. Ancak bu otorite kazanımı doğrudan gerçekleşmez. Yönetim stratejik olarak emperyal mantıkların hayata geçirilmesi doğrultusunda faaliyet yürütmez. Emperyal mantıklar bizzatıhi yönetime otoritesini kazandıran büyük askeri, parasal ve iletişimsel araçlara can verdiği müddetçe, yönetim bu mantıklara tabi olur. *Yönetmel eylem asıl olarak stratejik değildir ve dolayısıyla meşruluğunu heterojen ve dolaylı araçlardan alır.* Bu, emperyal rejimdeki yönetmel eylemin üçüncü ilkesidir.

351

Emperyal yönetmel eylemin bu üç “negatif” ilkesini –araçsal nitelik, işlemsel otonomluk ve heterojenlik– gördükten sonra, emperyal yönetimin sürekli olarak şiddetli toplumsal uzlaşmazlıklar yaratmaksızın işlemesini sağlayan şeyin ne olduğunu sormak zorundayız. Parçaları bir bütün oluşturmayan bu kontrol, eşitsizlik ve ayrımcılık sisteminin ne gibi bir meziyeti vardır ki, yeterli bir onay almış ve meşruluk kazanmıştır? Bu bizi dördüncü ilkeye, emperyal yönetimin “pozitif” özelliğine götürür. Emperyal yönetimin birleştirici matrisi ve hâkim değeri, *yerel etkililiğidir.*

Bu dördüncü ilkenin bir bütün olarak yönetmel sistemi nasıl desteklediğini kavramak için ortaçağ Avrupası'nda toprak temelli feodal örgütlerle monarşik iktidar yapıları arasında ya da modern dönemde mafya örgütleriyle devlet yapıları arasında oluşmuş yönetmel ilişkileri düşünün. İki durumda da işlemsel otonomluk, farklılık temelli uygulama, nüfusun çeşitli kesimlerinin toprak temelli bağları ve bunların yanı sıra özgül ve sınırlı meşru güç kullanımı, tutarlı ve birleşik bir düzen ilkesiyle genelde çelişki içinde değildi. Yönetmel iktidar bölüşümüne dayanan bu sistemleri bir arada tutan şey, askeri, finansal ve ideolojik güçlerin özgün düzenlenişinin yerel etkililiği olmuştur. Avrupa'daki ortaçağ sisteminde derebeyi, kral ihtiyaç duyduğunda para ve silahlı asker sağlamaya mecburdu (ama bu arada ideoloji ve iletişim büyük oranda

kilisenin kontrolündeydi). Mafya sisteminde, geniş ailelerin yönetsel otonomluğu ve toplumsal alanın tamamında polis şiddetine benzer bir şiddetin yerleşmesi, kapitalist sistemin ana ilkelerine bağlılığı güvenceye almış ve yönetici politik sınıfa destek olmuştur. Bu ortaçağ ve mafya örneklerinde olduğu gibi, yerleşmiş yönetsel organların otonomluğu emperyal yönetimle çelişmek şöyle dursun, bu yönetimin küresel etkililiğini artırır ve yaygınlaştırır.

352

Yerel otonomluk emperyal rejimin gelişmesinin olmazsa olmaz nitelikli temel bir koşuldur. Gerçekte, İmparatorluktaki nüfus hareketliliği düşünüldüğünde, yönetimin otonomluğu aynı zamanda insanlarla birlikte göçerlere özgü bir yolda ilerlemezse, meşru bir yönetim iddiası havada kalacaktır. Aynı şekilde, bu yönetim eşit oranda esnek, özgün ve sürekli olan işlemsel düzenlemeler yapmaya ve farklılaşmalar yaratmaya muktedir olmazsa, çokluğun parçalarını, onu melez kültürel biçimler ve çok renkli gettolar içinde daha hareketli ve esnek olmaya zorlayan süreçler yoluyla düzene sokmak imkânsız olacaktır. Emperyal rejime rıza, modern haklar temelinde kurulan devletlerde olduğu gibi, iyi yönetimlerin aşkın özelliklerinden gelen bir şey değildir. Rıza daha çok rejimin yerel etkililiği yoluyla oluşur.

Burada yalnızca emperyal yönetimin en genel hatlarını özetledik. Sadece yönetsel eylemin otonom yerel etkililiğine odaklanmış bir emperyal yönetim tanımı, ortaya çıkan tehditler, ayaklanmalar, bozgunlar ve başkaldırıları, hatta yönetimin yerel birimleri arasındaki çatışmalar karşısında sistemi kendi başına güvenceye alamaz. Eğer çatışmaların düzene sokulması ve meşru şiddet kullanma sorunlarının sistemin (üretim, para ve iletişim alanlarında) kendine yönelik düzenlemeleri ve İmparatorluğun dahili polis kuvvetleri tarafından çözülmesi gerektiğini tespit etmişsek, bu argüman tartışmayı emperyal hükümetin “kraliyet ayrıcalıkları”na çeker. İşte bu noktada yönetim sorunu bir komuta sorununa dönüşür.

D. EMPERYAL KOMUTA

Modern rejimler yönetimi komutayla aynı çizgiye taşıma, hatta bu ikisini ayırt edilemez hale getirme eğilimindeyken, emperyal komuta yönetimden ayrı durur. Hem modern hem de emperyal rejimlerde, merkezi olmayan bir yönetimin getirdiği riskler ve olası sapmaların yanı sıra iç çelişkiler bir yüce makamın güvencesini talep eder. Modern devletin tüzel temellerine ilişkin analizleri yapan ilk teorisyenler bunu bir

yüce güce yapılan ilksel bir müracaat şeklinde açıklıyorlardı; ama emperyal komuta teorisi, kendi soykütüğüne ilişkin böyle bir masala gerek duymaz. Bu, ne (Hobbes'ta olduğu gibi) barışı getirecek bir yüce güç talep eden sürekli savaş halindeki bir çokluğun, ne de (Locke ve Hume'da olduğu gibi) sözleşme güvenliği talep eden ticaret erbabının müracaat ettiği bir şeydir. Emperyal komuta daha çok egemenliği oluşturan bütün eski ilişkileri yerle bir eden toplumsal bir patlamanın sonucudur.

Emperyal komuta artık modern devletin disiplinci kalıplarıyla değil, biyo-politik kontrol kalıplarıyla yürütülüyor. Bu kalıpların temeli ve nesnesi, tasnif edilip normalleştirilemez olmakla birlikte yine de yönetilmesi, hatta otonomluğu içinde yönetilmesi gereken bir üretici çokluk³⁵³_{F23}dur. Halk kavramı artık komuta sisteminin örgütlü öznesi olarak işlev görmüyor ve sonuç olarak Halk'ın kimliği yerini çokluğun hareketliliğine, esnekliğine ve durmaksızın farklılaşmasına bırakıyor. Bu değişim iktidarın meşruluğuna ilişkin döngüsel modern düşüncenin gizemini ortadan kaldırır ve bu düşünceyi yıkar; söz konusu modern düşüncede iktidar çokluktan hareketle tekil bir özne inşa ediyor, bu tekil özne de zamanla o iktidarı meşrulaştırıyordu. Bu sofistçe totoloji artık işlemez.

Çokluk postmodern kapitalist sistemin araçlarıyla, gerçek boyunduruğun toplumsal ilişkileri içinde yönetilir. Çokluk ancak içsel hatlar boyunca, üretimde, mübadelede, kültürde, başka bir ifadeyle kendi varoluşunun biyo-politik bağlamında yönetilebilir. Ne var ki, yersizyurtsuzlaşmış bu otonom çokluğun biyo-politik varoluşu otonom bir zekâ sahibi kitleye, Spinoza'nın söyleyebileceği gibi mutlak bir demokratik iktidara dönüşme potansiyeline sahiptir. Bu dönüşüm gerçekleşecek olursa, üretim, mübadele ve iletişimin kapitalist tahakkümü alaşağı edilecektir. Bunu önlemek emperyal yönetimin ilk ve en önemli görevidir. Bununla birlikte, İmparatorluğun kuruluşunun, kendi varoluşu için bu tehdidi yaratan kuvvetlere, üretici ortak faaliyetin otonom kuvvetlerine bağımlı olduğunu aklımızdan çıkarmamalıyız. Onların gücü kontrol altına alınmalı, ama yok edilmemelidir.

İmparatorluğun küresel sermayeye sağladığı güvence, insan toplumlarının bir mikro-politik ve/veya mikro-yönetsel idaresini içermez. Komuta aygıtları, yönetimin işlev gördüğü yerel mekânlara ve hayatın belirlenmiş zamansal dilimlerine nüfuz edemez, tekilliklere ve onların eylemlerine el koyup yönlendiremez. Emperyal komuta aygıtının kuşatmak ve korumak için asıl aradığı ve kapitalist gelişme açısından güvence verdiği şey, daha çok küresel sistemin genel dengesidir.

Emperyal kontrol küresel ve mutlak nitelikli üç araçla yürütülür: bomba, para ve ether.* Etkili bir biçimde İmparatorluğun tepe noktalarında yığılmış termo-nükleer silahlar hayatın her an yok olabileceği anlamına gelir. Bu, egemen devletin meşru bir fiziksel güç tekeline sahip olduğu şeklindeki kavrayışı kökünden değiştiren mutlak bir şiddet operasyonu, yeni bir metafizik ufuktur. Bir zamanlar, yani modern dönemde, bu tekel ya şiddet yüklü ve anarşist eğilimli ayaktakımının, birbirinin boğazını sıkıya can atan düzensiz kitlenin elinden silahların alınması olarak, ya da düşmana, yani devletler şeklinde örgütlenmiş öteki halklara karşı savunma aracı olarak meşrulaştırılıyordu. Bu meşrulaştırma yollarının ikisi de son tahlilde insanların hayatta kalmaları amacıyla yönelikti. Günümüzde artık bu araçlar etkili değildir. Şiddet araçlarının güya kendi türünü yok etme eğilimi taşıyan insanların elinden alınması, artık sadece üretime yönelik topraklar arasındaki bölünmenin sürmesini amaçlayan yönetsel ve polisiye operasyonlar haline geliyor. Devletler arasında bir nükleer savaş olasılığı tahayyül edilemez hale geldikçe, ikinci haklılık gerekçesi de etkisini yitiriyor. Nükleer teknolojiadaki gelişme ve bunların emperyal ellerde toplanması dünyanın çoğu ülkesinin egemenliğini sınırlamaktadır, çünkü bu durum geleneksel egemenlik tanımının asli bir ögesi olan savaşa ve barışa karar verme gücünü bu ülkelerin elinden almaktadır. Kaldı ki, nihai emperyal bomba tehdidi her savaşı sınırlı bir çatışma, bir iç savaş, bir kirli savaş vb olmaya mahkûm etmiştir. Bu durum her savaşı yönetsel gücün ve polis gücünün ayrıcalıklı alanı haline getirmiştir. Modernlikten postmodernliğe ve modern egemenlikten İmparatorluğa geçişi bombanın bakış açısı kadar açık ve seçik gösteren başka bir açı yoktur. İmparatorluk burada son tahlilde hayatın “yok-yer”i olarak, ya da başka bir ifadeyle mutlak yok etme kapasitesi olarak tanımlanmıştır. İmparatorluk, yaşam gücünün mutlak tersine çevrilmesi olduğu kadar, biyo-iktidarın nihai biçimidir de.

Mutlak kontrolün ikinci küresel aracı paradır. Dünya piyasasının kurulması her şeyden önce ulusal piyasaların parasal bakımdan yok edilmesi, ulusal ve/veya bölgesel parasal rejimlerin çözülmesi ve bu piyasaların finansal güçlerin ihtiyaçlarına tabi kılınmasından oluşmuştur. Ulusal para rejimleri tüm egemenliği kaybetme eğilimine girerken, İmparatorluğun politik ve finansal merkezlerinde, yani küresel kentlerde yoğunlaşmış yeni bir tek yanlı parasal yeniden yer-yurt edinme sürecinin gölgesinin yükselişe geçtiğini görüyoruz. Bu, yeni üretici yerellikler, yeni yerel dolaşım devreleri ve dolayısıyla yeni değerler temelinde

* Ether: Radyo dalgalarının iletimini sağlayan madde. (y.h.n.)

inşa edilen evrensel bir para rejimi değil, aksine salt İmparatorluğun politik zorunluluklarına dayanan bir parasal inşadır. Para emperyal hakemdir; ama tıpkı emperyal nükleer tehditte olduğu gibi bu hakemin ne belirli bir yeri, ne de aşkın bir statüsü vardır. Nasıl nükleer tehdit yetkiyi genel bir polis kuvvetinin eline bırakıyorsa, parasal hakem de sürekli olarak dünya piyasasını oluşturan üretici işlevler, değer ölçüleri ve servetin dağıtımıyla ilişki içinde eklemlenir. Parasal mekanizmalar asıl olarak piyasayı kontrol etmenin önde gelen aracıdır.¹³

Ether emperyal kontrolün üçüncü ve son temel aracıdır. İletişimin yönetilmesi, eğitim sisteminin kurulması ve kültürün düzenlenmesi bugün her zamankinden daha fazla egemen ayrıcalıkları olarak görünür. Ama bunların hepsi etherde çözülüyor. Çağdaş iletişim sistemleri 355 egemenliğe tabi olmaktan çok, egemenlik iletişime tabi olmuş görünür; ya da fiiliyatta egemenlik iletişim sistemleri aracılığıyla eklemleniyor. İletişim alanında, yere bağlı ve/veya ulusal nitelikli egemenliğin çözülüşünü getiren paradokslar her zamankinden daha belirgindir. İletişimin yersizyurtsuzlaştırma kapasitesi eşsizdir: İletişim yere bağlı modern egemenliğin zayıflaması ve sınırlanmasıyla yetinmemiştir ve bizzat bir uzama bir düzen verme olanağına saldırmaktadır. İletişim göstergelerin sürekli ve engelsiz bir dolaşımını dayatır. Yersizyurtsuzlaşma asli kuvvettir ve dolaşım, toplumsal iletişimin kendini açığa vurma biçimidir. Bu yolla ve bu etherde, diller dolaşım için işlevsel hale gelir ve her egemen ilişkiyi çözer. Eğitim ve kültür de dolaşım halindeki gösteri toplumuna teslim olmaktan kaçamaz. Burada düzenle uzam arasındaki ilişkinin çözülme sürecinin en uç sınırına varırız. Bu noktada söz konusu ilişkinin ancak ve ancak *bir başka uzamda*, ilke olarak egemen edimlerin eklemlenmesinde muhafaza edilmesi imkânsız bir başka yerde kurulduğunu düşünebiliriz.

İletişim uzamı tamamen yersizyurtsuzlaşmıştır. Bu uzam, fiziksel güç tekeli ve parasal ölçünün tanımı açısından analiz etmekte olduğumuz artakalan, uzamlara göre mutlak anlamda bir ötekidir. Burada bir kalıntı değil bir *metamorfoz*, politik ekonomi ve devlet teorisinin bütün unsurlarının metamorfozu söz konusudur. İletişim, sermayenin toplumu tümünden ve küresel olarak kendi rejimine tabi kılmayı, bütün alternatif yolları kapatmayı başardığı kapitalist üretim biçimidir. Eğer bir alternatif ortaya konacaksa, bu alternatif gerçek boyunduruğun toplu-

13. Michel Aglietta para rejimlerinin şiddet yüklü ve diktatörce güçlerini yapısal olarak açıkça göstermiştir. Bkz. *La violence de la monnaie* (Paris: PUF, 1982). Bkz. ayrıca Werner Bonefeld ve John Holloway (der.), *Global Capital, National State, and the Politics of Money* (Londra: Macmillan, 1995) içindeki makaleler.

mu içinden doğmak ve o toplumun temelindeki bütün çelişkileri açığa çıkarmak zorundadır.

356

Bu üç kontrol aracı bir kere daha emperyal güç piramidinin katmanlarına işaret eder. Bomba monarşik güç, para aristokratik güç ve ether demokratik güçtür. Üç durumda da bu mekanizmaların dizginlerini sanki ABD tutuyormuş gibi görünebilir. Sanki ABD yeni Roma veya bir yeni Roma'lar kümesidir: Washington (bomba), New York (para) ve Los Angeles (ether). Ne var ki, emperyal uzama ilişkin böylesi bir yer temelli kavrayış, emperyal aygıtın çekirdeğindeki temel esneklik, hareketlilik ve yersizyurtsuzlaştırma güçleri tarafından sürekli olarak çelmelenir. Belki kuvvet tekeline ve para yönetimine kısmi yerel belirlenimler atfedilebilir, ama iletişim için böyle bir şey söz konusu olamaz. İletişim, kapitalist gelişmeye yön vererek ve aynı zamanda üretici güçleri dönüştürerek üretim ilişkilerini kuran merkezi unsur haline gelmiştir. Bu dinamik son derece açık bir durum üretir: Burada merkezi güç alanı üretici öznelliklerin gücüyle, iletişimin etkileşimli üretimine katkıda bulunan herkesin gücüyle karşı karşıya gelmek zorundadır. Burada, yeni üretim biçimleri üzerindeki emperyal tahakkümün dolaşım halindeki alanında, iletişim kılcal damarlar biçimini alarak en ücra köşelere yayılmıştır.



Güçlü hükümet devri geçti!

"Güçlü hükümet devri geçti", İmparatorluğun her yerinde muhafazakârların ve neo-liberallerin savaş narasıdır. Newt Gingrich başkanlığında toplanan ABD Cumhuriyetçiler Kongresi (emperyal olması amaçlanan, ama karnavalesk olmaktan öteye geçemeyen bir oturumda), güçlü hükümete "totaliter" ve "faşist" sıfatı yakıştırarak güçlü hükümet saplantısının ipliğini pazara çıkarmaya gayret etti. Sanki Franklin D. Roosevelt'in Henry Ford'la ağız dalaşına girdiği o muhteşem günlere geri dönmüştük! Ya da çok daha az muhteşem olan ilk Margaret Thatcher yönetimi dönemine: Thatcher çılgıncasına ve yalnızca Britanyalıların idrak edebileceği belli bir espri anlayışı içinde, iletişim sistemlerinden suya, demiryolları ve petrolden hastaneler ve üniversitelere kadar ulusa ait bütün kamusal malların elden çıkarılmasını amaçlıyordu. Ne var ki, ABD'de muhafazakâr kanadın en muhteris temsilcileri aşırıya kaçtılar ve sonunda bunu herkes gördü. Asıl mesele ve hayatın acımasız ironisi şuydu ki, onların güçlü hükümete sal-

dırıya geçtikleri dönem, tam da postmodern enformasyon devriminin, çabalarını desteklemesi için güçlü hükümete en çok ihtiyaç duyduğu dönemdi: enformasyon anayollarının kuruluşu, spekülasyonun vahşi dalgalanmaları içinde borsa işlemlerinde dengenin sağlanması, parasal değerlerin sıkıca korunması, üretim tarzının dönüşümüne yardımcı olmak için askeri-endüstriyel sisteme yönelik kamu yatırımı yapılması, bu yeni üretici ağlara uyarlanması için eğitim sisteminde reform vb, bunların hepsi güçlü hükümet gerektiriyordu. Tam o dönemde, Sovyetler Birliği çöktükten sonra, ABD hükümetinin karşısına çıkan emperyal görevler çok acildi ve güçlü hükümet en çok ihtiyaç duyulan şeydi.

Sermayenin küreselleşmesinden yana olanlar güçlü hükümete savaş açtıklarında ikiyüzlü olmakla kalmıyor, nankörlük de ediyorlardı. Güçlü hükümete el koyup yüzyıllarca onu yalnızca kendi çıkarı için çalıştırmış olmasaydı sermaye denen bir şeyden bahsedebilir miydik? Ve bugün güçlü hükümet bütün küresel çokluk üzerinde ölüm gücünü kuşanacak kadar güçlü olmasaydı emperyal sermaye olur muydu? Kapitalist gücü ve zenginliği güvenceye alan bir küresel düzeni üretmek ve yeniden üretmek amacıyla para basan bir güçlü hükümet olmaksızın sermaye mi olurdu? Ya da üretici çokluğun ortak faaliyetini sekteye uğratan iletişim ağları olmasaydı? Kapitalistler ve bütün dünyadaki temsilcileri her sabah kalktıklarında Wall Street Journal'da güçlü hükümete lanet okuyan yazıları okuyacaklarına, diz çöküp güçlü hükümete dua etsinler!

Güçlü hükümetin en muhafazakâr karşıtlarının kendi konumlarının paradoksları altında ezildikleri bu dönemde, biz onların çamura atıp kaçıkları bayraklarını havaya kaldırıp dalgalandırmak istiyoruz. Şimdi, "Güçlü hükümet devri bitti!" diye bağırma sırası bize geldi. Bu slogan niye muhafazakârların ayrıcalıklı mülkü olsun ki? Kuşkusuz, eğitimlerini sınıf mücadelesi içinde alan bizler gayet iyi biliyoruz ki, güçlü hükümet aynı zamanda toplumsal zenginliğin yeniden bölüşümünün bir aracı olmuştur ve işçi sınıfı mücadelesinin baskısı altında, eşitlik ve demokrasi kavgasına hizmet etmiştir. Ama o günler artık geride kaldı. Emperyal postmodernlik günlerinde, güçlü hükümet yalnızca totaliter öznellik üretiminin ve tahakkümün despotik aracı haline gelmiştir. Güçlü hükümet metalara indirgenen öznelliklerin büyük orkestrasını yönetiyor. Ve bu sonuç olarak arzunun sınırlarının belirlenmesidir: Gerçekte bunlar biyo-politik İmparatorlukta, sömürme ve boyun eğdirmeye gücünü yeniden üretmek için küresel ufuk boyunca yeni işbölümünü tayin eden çizgilerdir. Tam tersine biz mücadele ediyoruz, çünkü arzu sınır tanımaz ve (varolma arzusu ve üretme arzusu bir ve aynı şey

olduğundan) hayat sürekli olarak, özgürce ve eşit olarak sevillebilir ve yeniden üretilir.

358 Bazıları şöyle bir itirazda bulunabilir: Üretici biyo-politik evren hâlâ bazı komuta biçimlerine gerek duyar ve gerçekçi konuşacak olursak, güçlü hükümeti yıkmayı değil, onun kontrolünü ele almayı amaçlamalıyız. Çok uzun zamandır sosyalist ve komünist geleneklerin başına bela kesilen böylesi yanılsamalara bir son vermek zorundayız! Tam tersine, çokluk ve onun kendi otonom hükümetini arayışı adına, aynı olanın sürekli tekrarına son vermeliyiz. Marx 150 yıl önce bu tekrardan üzüntüyle söz etmiş, bütün devrimlerin devleti yıkmak yerine mükemmelleştirdiğini söylemiştir. Bu tekrar, içinde yaşadığımız yüzyılda, yani güçlü hükümet, büyük sermaye ve büyük emek gücü arasındaki (liberal, sosyalist ve faşist biçimler kazanan) büyük uzlaşmanın devleti dehşetli yeni ürünler –toplama kampları, gulaglar, gettolar vb– vermeye zorladığı bir dönemde, çok daha açık hale gelmekten başka bir şey yapmamıştır.

Yeni Platon ayağa dikilip bize şöyle bağırarak: Siz bir avuç anarşistsiniz! Bu doğru değil. Eğer (Platon'un diyaloglarındaki ölümsüz muhataplar olan Thrasymakhos ve Kallikles'in yaptığı gibi) üretici ortaklık ağlarında kurulmuş bir maddilik açısından, başka bir ifadeyle üreterek kendisini inşa eden, özgürlük "ortak ismi" altında kurulmuş bir insanlık açısından konuşuyor olmasaydık biz anarşist olurduk. Hayır, biz anarşist değil, liberal ve sosyalist güçlü hükümetlerin insanlığı ne kadar baskı altına aldıklarını ve yıkıma uğrattıklarını görmüş komünistleriz. Biz, tam da üretici ortak faaliyet devrelerinin, emek gücünü kendi hükümetini kurmaya muktedir bir bütün haline getirdiği şu anda, bütün bu baskı ve yıkımların emperyal hükümet tarafından nasıl yeniden yaratılmakta olduğunu gördük.

Dördüncü Bölüm

İmparatorluğun gerileyişı ve çöküşü

I Virtüel güçler

361

Halk artık yok, ya da henüz yok [...] *halk kayıp*.

Gilles Deleuze

Şimdiye kadar ortaya koyduğumuz argümanlarda, genel olarak İmparatorluğu, olanın ve varolanın eleştirisi açısından, dolayısıyla ontolojik terimlerle ele aldık. Ama argümanlarımızı güçlendirmek için İmparatorluk sorunsalını yer yer tutku ve çıkar mekaniğini hesaba katarak ve bir etik-politik söyleme başvurarak dillendirdik; örneğin argümanımızın başlarında çokluğun bakış açısından İmparatorluğun daha önceki iktidar paradigmasına göre daha az kötü ya da daha iyi olduğu değerlendirilmesini yaptık. Hobbes'tan Hume'a kadar geçen dönemdeki İngiliz politika teorisi belki de böylesi bir etik-politik söylemin paradigmatic örneğini oluşturur. Bu söylem toplumsallık öncesi insan doğasının karamsar bir tasvirinden yola çıkar ve aşkın bir iktidar nosyonu aracılığıyla devletin meşruluğunu tesis etmeye girişir. Bu (az çok liberal)

Leviathan herkesin herkese karşı savaşıyla kıyaslandığında daha az kötüdür, çünkü en azından barış sağlar ve sürdürür.¹ Ne var ki bu politik teorileştirme tarzı artık pek kullanışlı değildir. Çünkü bu tarz, öznenin toplum öncesi ve cemaat dışı olarak anlaşılabilirliğini iddia eder ve akabinde özneye bir aşkın toplumsallık dayatır. İmparatorlukta hiçbir öznellik dışsal değildir ve bütün yerler genel bir “yok-yer”in altına alınmıştır. Aşkmsal politika kurgusu artık ayakta duramaz ve argüman olarak kullanılamaz, çünkü artık hepimiz bütünüyle toplumsal ve politik âlemin içinde var olmaktayız. Postmodernliğin bu radikal özelliğini benimsediğimizde, politik felsefe bizi ontoloji sahasına girmeye zorlar.

A. ÖLÇÜ DIŞI (ÖLÇÜLEMEZ OLAN)

Politik teorinin ontolojiyle uğraşması gerektiğini söylerken, her şeyden önce politikanın dışarıdan inşa edilemeyeceğini kastediyoruz. Politika dolaysız olarak verilidir ve bir saf içkinlik alanıdır. İmparatorluk, bedenlerimiz ve zihinlerimizin gömülü olduğu bu sığ düzlemde kurulum ve salt pozitifdir. Onu kuran hiçbir dışsal mantıksal makine yoktur. Dünyadaki en doğal şey, dünyanın politik anlamda birleşik görünmesi, piyasanın küresel, iktidarın da bu evrensellik aracılığıyla örgütlenmiş olmasıdır. Emperyal politika, varlığı küresel uzantısı içinde, ancak rüzgârın ve dalgaların hareket ettirdiği bir büyük umman olarak eklemler. Dolayısıyla aşkınsal imgelemin etkisiz hale getirilmesi, emperyal alanda politik olanın ontolojik olmasının birincil anlamıdır.²

Politik olan aynı zamanda iktidar kullanımını düzene sokmak (daha doğrusu onun fiyatlarını, bölünmelerini ve hiyerarşilerini belirlemek) için kullanılan değer ve ölçünün tüm aşkın belirlenimlerinin tutarlılığını yitirmesi yüzünden de ontolojik olarak anlaşılmalıdır. İmparatorluğa geçişle birlikte ne Rudolf Otto ve Georges Dumézil gibi tarihsel antropologların kullandıkları kutsal iktidar mitleri, ne *The Federalist* yazarlarının betimledikleri yeni politika biliminin kuralları, ne İnsan Hakları, ne de uluslararası kamu hukuku normları kalır. İmparatorluk kendi

1. Bu tarz politik teorileştirme biçimleri için, bkz. C.B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke* (New York: Oxford University Press, 1962) ve Albert O. Hirschman, *The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism before Its Triumph* (Princeton: Princeton University Press, 1977).

2. Politika ve ontoloji arasındaki içkin ilişki için, bkz. Antonio Negri, *The Savage Anomaly*, çev.: Michael Hardt (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991) ve Baruch Spinoza, *Theologico-Political Treatise, The Chief Works of Spinoza*, c. 1, çev.: R.H.M. Elwes (New York: Dover Press, 1951), s. 1-278.

yasalarını dayatır ve hareketli, akışkan ve yerelleştirilmiş işlemler aracılığıyla bir postmodern hak ve postmodern hukuk modeline göre barışı sağlar.³ İmparatorluk, bütün iktidar ilişkilerinin –toplumsal ve kişisel olduğu kadar politik ve ekonomik ilişkilerin de– iç içe geçtiği ontolojik dokuyu oluşturur. Bu melez alan boyunca, varlığın biyo-politik yapısı emperyal kuruluşun içsel yapısının açığa çıktığı yerdir; çünkü biyo-iktidarın kapsayıcılığı içinde her sabit değer ölçüsü çözülme eğilimine girer ve iktidarın emperyal ufku son tahlilde ölçü dışı bir ufuk olarak ortaya çıkar. Yalnızca politik anlamdaki aşkınsal değil, kendi başına aşkınsal kavramı ölçüyü belirlemeyi bırakır.

Batılı büyük metafizik gelenek ölçülemez olanı her zaman hor görmüştür. Aristoteles'in ölçü olarak erdem teorisinden,⁴ Hegel'in varoluştan öze geçişin anahtarı olarak ölçü teorisine,⁵ ölçü sorunu aşkın düzen sorunuyla sıkı bir ilişki içinde olmuştur. Marx'ın değer teorisi bu metafizik geleneğe çok şey borçludur: Onun değer teorisi gerçekte bir değer ölçüsü teorisidir.⁶ Ancak yalnızca İmparatorluğun ontolojik ufkunda dünya nihayet ölçü dışıdır; burada metafiziğin ölçülemez olan için duyduğu büyük nefreti açıkça görebiliriz. Bu nefret düzen için aşkın bir ontolojik temel bulunması yönündeki ideolojik zorunluluktan doğar. Tıpkı Tanrının klasik aşkın iktidar için zorunlu olması gibi, ölçü de modern devlet değerlerinin aşkın temeli için zorunludur. Ölçü yoksa, der metafizikçiler, kozmos yoktur; ve kozmos yoksa devlet de yoktur. Bu çerçevede, ölçülemezlik düşünülemez, daha doğrusu *düşünülmemelidir*. Modern dönemin tamamında, ölçülemezlik bir mutlak lanet, epistemolojik bir yasak olmuştur. Gelgelelim, günümüzde bu metafizik yanılsama kaybolmuştur, çünkü biyo-politik ontoloji ve onun oluşları bağlamında düşünülemez olan şey, aşkın olandır. Bugün hâlâ politik aşkınlık iddia edilirse, bu doğrudan tiranlık ve barbarlığa varır.

Ölçülemezlik dediğimizde, emperyal varlığın politik gelişmelerinin

3. Postmodern hak ve postmodern yasa için, bkz. Michael Hardt ve Antonio Negri, *Labor of Dionysus* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994), b. 6, s. 217-261.

4. Bkz. Rémi Brague, *Du temps chez Platon et Aristote* (Paris: PUF, 1982).

5. G.W.F. Hegel, *Science of Logic*, çev.: A.V. Miller (Atlantic Highlands, NJ.: Humanities Press International, 1989), s. 327-385.

6. Değerin ölçüsü onun düzenli olarak sömürülmesi, toplumsal bölüşümünün normu ve kapitalist anlamda yeniden üretimi demektir. Kuşkusuz Marx, Marx'ın ötesine geçer ve kimse onun emek ve değer tartışmalarının sadece ölçü üzerine bir söylem olduğunu aklına bile getirmemelidir; değer ötesinde, emek her zaman varlığın yaşayan gücüdür. Bkz. Antonio Negri, "Twenty Theses on Marx", Saree Makdisi, Cesare Casarino ve Rebecca Karl (der.), *Marxism Beyond Marxism* (New York: Routledge, 1996), s. 149-180.

her tür önceden oluşmuş ölçünün dışında olduğunu anlatmak istiyoruz. Kastettiğimiz, varlık tarzları ve iktidarın organları arasındaki ilişkilerin her zaman yeniden kurulduğu ve sonsuz çeşitlilik gösterdiği. Komuta göstergeleri (ekonomik değer göstergeleri gibi) her zaman olumsal ve tamamen uyuşumsuz unsurlar temelinde tanımlanır. Elbette emperyal iktidarın bu olumsuzluğun bozguncu hale gelmemesini, onun varlık denizlerinde patlayan fırtınalarla birleşmemesini güvenceye alan tepe ve zirveleri, nükleer silah tekeli, para kontrolü ve etherin kolonileştirilmesi gibi tepe noktaları vardır. İmparatorluk sarayından yapılan düzenlemeler bu olumsuzluğun bir zorunluluk haline gelmesini ve düzensizlik doğurmamasını güvenceye alır. Ne var ki, bu yüce kuvvetler bir düzen figürünü ya da kozmosun bir ölçüsünü temsil etmez; aksine bu kuvvetlerin etkililiği (bomba yoluyla) yıkıma, (para yoluyla) yargılamaya ve (iletişim yoluyla) korkuya dayanır.

Bu noktada söz konusu ölçülemezlik fikrinin adalet fikrinin mutlak yoksanması anlamına gelip gelmediği sorulabilir. Adalet fikrinin tarihi gerçekten de genel olarak –ister bir eşitlik, isterse bir oran ölçüsü olsun– belli bir ölçü nosyonuna gönderme yapmaktadır. Ayrıca Aristoteles’in Theognis’ten aldığı bir mısrayla ifade ettiği gibi, “bütün erdemler adalette özetlenir.” Dolayısıyla, İmparatorluk ontolojisinde değer ölçü dışı olduğunu iddia ederken basitçe anlamsız bir nihilist iddiada mı bulunuyoruz? Hiçbir değer, adaletin ve aslında hiçbir erdem var olamayacağını mı iddia ediyoruz? Hayır, çoktan beri değer ancak ölçü ve düzen figürüyle olumlanabileceğini savunanların aksine biz, değer ve adaletin ölçüye gelmez bir dünyada yaşayabileceğini ve böyle bir dünya tarafından beslenebileceğini ileri sürüyoruz. Burada bir kere daha Rönesans hümanizmi devriminin önemini görebiliriz. *Ni Dieu, ni maître, ni l’homme*: hiçbir aşkın güç ya da ölçü, dünyamızın değerlerini belirleyemez. Değeri yalnızca insanlığın sürekli icat ve yaratma serüveni belirleyecektir.

B. ÖLÇÜ ÖTESİ (VİRTÜEL OLAN)

Politika ölçü dışı bir alan haline gelmiş olsa bile, değer gene de kalır. Postmodern kapitalizmde artık, değeri ölçen sabit bir ölçek olmamakla birlikte, değer hâlâ güçlüdür ve her yerde mevcuttur. Bu gerçek öncelikle sömürünün sürmesinden, ikinci olarak da üretimdeki yeniliklerin

7. Aristoteles, *Nicomachean Ethics*, çev.: Terence Irwin (Indianapolis: Hackett, 1985), s. 119 (1129b30) [*Nikomakhos’a Etik*, çev.: Saffet Babür, Hacettepe Üniversitesi Yay., 1988].

ve servet yaratımının hiç duraksamadan sürüp gitmesinden bellidir; gerçekte, bunlar dünyanın her köşesinde emeği seferber eder. İmparatorlukta, değer *ölçünün ötesinde* inşa edilir. Emperyal küreselleşmenin yarattığı ölçülemez fazlalıklarla ölçü ötesi olan üretici faaliyetler arasındaki karışıklık, bütünlüğü içinde dünyayı yaratan ve yeniden yaratan öznel etkinlik açısından yorumlanmalıdır.

Ne var ki, bizim bu noktada mercek altına almamız gereken düşünce, sermaye postmodern aşamasına geçerken emeğin toplumun kurucu temeli olarak kaldığı şeklindeki basit iddiadan daha asli bir şeydir. "Ölçü dışı" kavramı iktidarın küresel düzeyde üretimi hesaplama ve düzene sokmasının imkânsızlığına gönderme yaparken, "ölçü ötesi" üretici bağlamın canlılığına, arzu olarak emeğin dışavurumuna ve emeğin İmparatorluğun biyo-politik dokusunu aşağıdan yukarıya oluşturma kapasitelerine gönderme yapar. Ölçü ötesi, *yok-yerdeki yeni yere*, her türlü dışsal ölçü rejimine göre otonom olan üretici etkinliğin tanımlandığı yere gönderme yapar. Ölçü ötesi, emperyal küreselleşmenin bütün biyo-politik dokusunu kuşatan bir *virtüellik* demektir.

Biz virtüelden, çoklukta mevcut olan eyleme güçleri kümesini (olma, sevmeye, dönüştürme, yaratma) anlıyoruz. Bundan önce çokluğun virtüel güçler kümesinin mücadeleler yoluyla nasıl kurulduğunu ve arzuyla nasıl pekiştiğini görmüştük. Şimdi virtüelin olabilirlik sınırlarına nasıl basınç uygulayabileceğini ve böylelikle gerçeğe dokunabileceğini irdelemek zorundayız. Olabilir olan yoluyla virtüelden reele geçiş, temel yaratma edimidir.⁸ Canlı emek virtüelden reele giden yolu döşer;

8. Virtüel konusunda, bkz. Gilles Deleuze ve Félix Guattari, *What Is Philosophy?*, çev.: Hugh Tomlinson ve Graham Burchell (New York: Columbia University Press, 1994) [*Felsefe Nedir?*, çev.: Turhan Ilgaz, YKY, 1996]; ve Gilles Deleuze, *Bergsonism*, çev.: Hugh Tomlinson ve Barbara Habberjam (New York: Zone, 1988), s. 94-103 [Bergsonculuk, çev.: Hakan Yücefer, Otonom Yay., 2006]. Bizim virtüellik kavramımız ve onun gerçeklikle ilişkisi Deleuze'ün Bergson'dan hareketle ürettiği kavramdan biraz farklıdır. Bergson'a göre virtüelden aktüele geçişle, olabildiğinden reele geçiş arasında fark vardır. Bergson'un bu ayrımı yaparken ve olabilir-reel üzerinde virtüel-aktüel çiftini kabul ederken temel kaygısı varlığın yaratıcı gücünü vurgulamak ve varlığın yalnızca sayısız olanaklı dünyanın benzerlik temelinde tek bir dünyaya indirgenmesi olmadığı, aksine varlığın her zaman bir yaratım ve önceden görülemez yenilik edimi olduğunu açığa çıkarmaktır. Bkz. Henri Bergson, "The Possible and the Real", *The Creative Mind*, çev.: Mabelle Andison (New York: Philosophical Library, 1946), s. 91-106 [*Zihin Kudreti*, çev.: Miraç Katırcıoğlu, MEB Yay., 1989]. Biz kuşkusuz virtüelliğin yaratıcı güçleri üzerine ısrarla durmanın gerekliliğini biliyoruz, ama bu Bergsoncu söylem bizim için yeterli değildir; çünkü biz aynı zamanda yaratılmış varlığın gerçekliği, ontolojik ağırlığı ve olumsuzluktan zorunluluk yaratarak dünyayı kuran kurumlar üzerinde de ısrarla durmak istiyoruz. Virtüelden reele geçiş üzerine, bkz. Gilbert Simondon, *L'individu et sa genèse physico-biologique* (Paris: PUF, 1964) ve Brian Massumi, "The Autonomy of Affect", *Cultural Critique*, no. 31 (Güz 1995), s. 83-109.

o, olabilirliği taşıyan araçtır. Ekonomik, toplumsal ve politik disiplinin prangalarını parçalamış ve devlet dahil modern kapitalizmin her türlü düzenleyici boyutunu aşmış olan emek, şimdi genel toplumsal etkinlik olarak kendini gösterir.⁹ Emek, mevcut düzene ve onun yeniden üretilmesine yönelik kurallara göre üretimsel fazlalıktır. Bu üretimsel fazlalık, hem kolektif bir kurtuluş kuvvetinin sonucu, hem de emeğin üretkenlik ve özgürleştirme kapasitelerinin yeni toplumsal virtüelliğinin esasıdır.

366

Postmodernliğe geçişte, emeğin asli koşullarından biri ölçü dışı işlev görmesidir. Zamansal emek düzeni ile emeğe dayatılan öteki ekonomik ve/veya politik önlemler yerle bir olmuştur. Bugün emek doğrudan doğruya bilgi, duygulanım, bilim ve dil güçleri tarafından harekete geçirilen bir toplumsal kuvvettir. Gerçekte, emek genel bir zekânın ve genel bir bedenin ölçü dışı üretici etkinliğidir. Emek basitçe aynı anda hem tekil hem de evrensel olan *eyleme gücü* olarak görünür; tekildir çünkü emek çokluğun zihin ve bedeninin ayrıcalıklı alanı haline gelmiştir; ve evrenselidir çünkü çokluğun virtüelden olabilirliğe hareketinde dışavurduğu arzu sürekli bir *ortak şey* olarak kurulur. Ancak ortak olan oluştuğunda üretim gerçekleşebilir ve genel üretkenlik artabilir. Bu eyleme gücünün önünde duran her şey, aşılması gereken bir engelden, sonuçta emeğin eleştirel güçleri ve duygulanımların gündelik tutkulu bilgeliği tarafından kuşatılacak, zayıflatılacak ve yerle bir edilecek bir engelden başka bir şey değildir. Eyleme gücü emek, zekâ, tutku ve duygulanım tarafından tek bir ortak yerde oluşturulur.

Ortak eyleme gücü olarak tanımladığımız bu emek nosyonu cemaatin inşasıyla eşzamanlı, eşzamamlı ve dinamik bir ilişki içindedir. Bu ilişki iki yönlüdür; öyle ki, bir yandan tekil emek güçleri sürekli olarak yeni ortak inşalar yaratır, bir yandan da ortak olan tekilleşmiş hale gelir.¹⁰ Böylelikle, virtüel emek gücünü kendini aşan, ötekine akan ve bu kuşatma yoluyla yaygın bir ortaklık oluşturan bir kendini-değerlendirme gücü olarak tanımlayabiliriz. Emeğin, zekânın, tutkunun ve duygulanımın ortak eylemleri bir *kurucu güç* meydana getirir.

9. Marx'ın soyutlama tartışmaları bu virtüellik ve olabilirlik söylemiyle ikili bir ilişki içindedir. Aslında Marx'taki iki soyutlama nosyonu arasında ayrım bile yapmak mümkündür. Soyutlama bir yandan, sermayenin açısından bakıldığında, eyleme güçlerimizden ayrışımız ve dolayısıyla virtüelin olumsuzlanması anlamına gelir. Öte yandan, emeğin açısından bakıldığında, soyut olan genelde eyleme güçlerimizin toplamıdır ve bizzat virtüeldir. Bkz. Antonio Negri, *Marx Beyond Marx*, çev.: Harry Cleaver, Michael Ryan ve Maurizio Viano (New York: Autonomedia, 1991); ve Karl Marx, *Grundrisse*, çev.: Martin Nicolaus (New York: Vintage, 1973), s. 83-111.

10. Tekil ve ortak arasındaki ilişki için, bkz. Giorgio Agamben, *The Coming Community*, çev.: Michael Hardt (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993).

Anlattığımız süreç salt biçimsel [formal] değil, aynı zamanda maddidir ve biyo-politik düzlemde gerçekleşir. Yeri geldiğinde bu eyleme gücü tarafından sahiplenilen ve bu gücü zenginleştiren eylemin virtüelliği ve maddi koşulların dönüşümü, ölçü ötesi ontolojik mekanizmalar ya da aygıtlar içinde gerçekleşir. Bu ölçü ötesi ontolojik aygıt *yayılmacı bir güç*, bir özgürlük, ontolojik inşa ve her yöne dağılma gücüdür.

Bu son tanım gereksiz gelebilir. Eğer eyleme gücü değeri aşağıdan yukarıya kuruyorsa, ortak olanın ritmine göre değeri dönüştürüyorsa ve kurucu bir tarzda kendi gerçekleşmesinin maddi koşullarını ele geçirebiliyorsa, demek ki o güçte ölçü ötesi bir yayılma kuvveti vardır. Ama bu tanım gereksiz değildir; aksine kavrama yeni bir boyut kazandırır, ³⁶⁷ çünkü yok-yerin pozitif karakterini ve ölçü ötesi ortak eylemin bastırılmazlığını gösterir. Bu yayılmacı tanım, ölçü ötesi olan şeyin yaratıcılığını göstererek anti-diyalektik bir rol oynar. Felsefe tarihine bakarak, bu yayılmacı gücün ne anlama geldiğini tanımlamak amacıyla şunu da söyleyebiliriz: Tekil ve ortak olan açısından eyleme gücü tanımları Spinozacı olmakla birlikte, bu son tanım aslında Nietzsche'ci bir anlayışa dayanır. Eyleme gücünün çok yönlü yayılmacılığı yeniden değerlendirmenin [transvaluation] ontolojik temelini, yani eyleme gücünün yalnızca aşkın ölçü alanından gelen değerleri yıkmakla kalmayıp aynı zamanda yeni değerler de yaratma kapasitesini gösterir.¹¹

İmparatorluğun güçlü, kendini değerlendiren ve kurucu bir emek gücü tarafından baştan sona sürülen ve sulanan ontolojik toprağına, böylelikle reel olmayı isteyen bir virtüellik ekilmiş olur. Olabilirliğin, daha doğrusu virtüel olanı gerçekliğe dönüştüren varlık kipliklerinin [modalities of being] anahtarları bu ölçü ötesi alanda yatar.

C. PARAZİT

Bu noktada şöyle bir itiraz getirilebilir: Çokluğun güçlerine rağmen, bu İmparatorluk hâlâ vardır ve hüküm sürmektedir. Bizzat biz onun işleyişini uzun uzadıya anlattık ve onun aşırı şiddetine ışık tuttuk. Gelgelelim, çokluğun virtüelliği bakımından, emperyal yönetim içi boş bir kabuk, bir parazit gibi görünüyor.¹² Bu, emperyal düzeni ve çokluğun güçsüzlüğünü sürdürmek için İmparatorluğun sürekli yaptığı güç yatırı-

11. Bkz. asıl olarak Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morals*, çev.: Walter Kaufman ve R.J. Hollingdale (New York: Vintage, 1967). [*Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, çev.: Ahmet İnam, Say Yay., 2004].

12. Bkz. Bernard Aspe ve Muriel Combes, "Du vampire au parasite", *Futur antérieur*, no. 35-36 (1996), 207-219.

rımlarının gerçekte etkisiz olduğu anlamına mı geliyor? Eğer durum bu olsaydı, emperyal yönetimin çokluğun ontolojik gelişmelerine göre dışsal olan özelliği hakkında şimdiye kadar geliştirmiş olduğumuz argümanlar çelişkili demektir. Vücutlukla olabilirlik arasındaki bize göre çokluğun eylemi açısından bakıldığında aşılabılır olan uçurum, emperyal tahakküm tarafından başarılı bir biçimde korunmuştur. Görünüşe bakılırsa iki çelişik güç söz konusudur.

Ama biz bunun gerçekten bir çelişki olduğunu düşünmüyoruz. Çelişki sadece formel mantıkta statiktir; halbuki onu olabilirlik alanına, dolayısıyla güç alanına yerleştiren materyalist mantıkta (yani politik, tarihsel ve ontolojik mantıkta) çelişki hiçbir zaman statik değildir. Aslında emperyal yönetimin çokluğun vücutluluğuna dayattığı ilişki basitçe statik bir baskı ilişkisidir. Emperyal yönetimin yatırımları öz olarak negatiftir ve bunlar düzensizliğe dönüşme tehlikesi içeren eylem ve olayları zor yoluyla düzene sokmayı amaçlayan işlemler aracılığıyla hayata geçirilir. Her durumda emperyal yönetimin etkililiği, etkileri uzun süreli olduğunda bile kurucu değil, düzenleyicidir. Emperyal komutanın gereksiz fazlalığı, çoğu zaman politik hayatı kayda alan bir tarihçeyi, daha doğrusu varlığın belirlenimlerinin en zayıf ve tekrara dayalı imgesini verir bize.

Emperyal yönetimin krallık imtiyazları, bomba, para ve iletişimsel ether üzerindeki tekeli, sadece yıkıcı kapasiteler ve dolayısıyla olumsuzlama güçleridir. Emperyal yönetimin eylemi, çokluğun vücutlukla olabilirliği birleştirme projesine ancak onu bozarak ve yavaşlatarak müdahale eder. Bu bakımdan İmparatorluk tarihsel hareketin rotasına temas etmektedir, ama sırf bu nedenle olumlu bir kapasite olarak tanımlanamaz; tam tersine, İmparatorluğun komuta mekanizmasının meşruluğu bu hareketler tarafından giderek zayıflatılır.

İmparatorluğun eylemi etkili olduğunda, bunun nedeni onun kendi kuvveti değil, onun, çokluğun emperyal iktidar karşısındaki direnişinden geri sekmek suretiyle ivme kazanmasıdır. Bu anlamda direnişin aslında iktidara öncel olduğu söylenebilir.¹³ Emperyal yönetim işe karıştığında, çokluğun özgürlükçü itkilerini onları tahrip etmek için seçer ve bunun karşılığında direniş tarafından ileriye çekilir. İmparatorluğun göz kamaştırıcı yatırımları ve bütün politik girişimleri çokluğun varlığını kuran direniş edimlerinin ritimlerine göre inşa edilir. Başka bir ifadeyle, İmparatorluğun düzenleyici ve baskıcı işlemlerinin etkililiği son

13. Direnişin iktidara önceliğine ilişkin, bkz. Gilles Deleuze, *Foucault*, çev.: Seán Hand (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988), s. 89: "İktidar üzerine son söz şudur: Önce direniş gelir."

tahlide çokluğun virtüel, kurucu eylemine kadar izlenmelidir. İmparatorluk kendi başına olumlu bir gerçeklik değildir. Yükselişe geçtiği anda düşer. Her emperyal edim çokluğun direnişinin geri tepmesidir ve her geri tepme çokluğun karşısına aşılabacak yeni bir engel diler.¹⁴

Emperyal komuta yaşamsal ve ontolojik hiçbir şey üretmez. Ontolojik açıdan bakılırsa, emperyal komuta saf olarak olumsuz ve edilgen-dir. Kuşkusuz iktidar her yerdedir; ama virtüellikle olabilirlik arasındaki bağ, çokluğun tek alanı olan bağ her yerde etkin olduğu için iktidar her yerdedir. Emperyal iktidar olumsuz kalıntı, çokluğun faaliyetinden geriye kalandır; o, yaşamsallığını çokluğun daha fazla yeni enerji ve değer kaynakları yaratma kapasitesinden alan bir parazittir. Ama üzerinde konakladığı canlının kanını emen bir parazit kendi varoluşunu da tehlikeye sokabilir. Emperyal iktidarın faaliyetleri kaçınılmaz olarak kendi çöküşüne bağlıdır.

D. GÖÇERLİK VE IRKLAR ARASI KARIŞMA

İmparatorluğun ontolojik dokusu çokluğun ve onun virtüel güçlerinin ölçü ötesi eylemliliğiyle inşa edilir. Bu virtüel, kurucu güçler İmparatorluğun kurulu gücüyle sonsuz bir çatışma içindedir. Bu güçler tamamen olumludur, çünkü “karşı-oluş”ları bir “için-oluş”tur; başka bir ifadeyle, sevgi ve cemaat haline gelen bir direniştir. Biz tam da kendini arzudan hareket edip yaklaşmaktaki bir geleceğe geçişe adanmış olan, virtüelle olabilirli birleştiren sonsuz sonluluk bağlantısında duruyoruz.¹⁵

Bu ontolojik ilişki her şeyden önce bir uzamda işlerlik gösterir. Dünya uzamının virtüelliği çokluğun hareketlerinin ilk belirlenimini oluşturur; bu, reel kılınması gereken bir virtüelliktir. Sadece gelip geçilebilir uzam, bir hayat uzamına dönüştürülmelidir; dolaşım özgürlük haline gelmelidir. Başka bir ifadeyle, hareket halindeki çokluk bir küresel yurttaşlık yaratmalıdır. Çokluğun köleliğe direnişi –bir ulusa, bir

14. Bir yandan zihin gücüne, öte yandan da politik güce dair bu engel ve sınır diyalektikliği, (Heideggerci akımın aksine) Nazizmi ve dolayısıyla kapitalizmi tarihsel ilerlemenin hakiki sınırı olarak kabul eden öznellik fenomenolojisi akımı tarafından gayet iyi anlaşılmıştır. Husserl’den Sartre’a, sınırı eşiğe dönüştürme yönünde merkezi çabalar görüyoruz ve birçok bakımdan Foucault da aynı çizgiyi sürdürmüştür. Bkz. Edmund Husserl, *Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, çev.: David Carr (Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1970); Jean-Paul Sartre, *Critique of Dialectical Reason*, çev.: Quentin Hoare (Londra: Verso, 1990) ve Deleuze, *Foucault*.

15. Bkz. Jacques Rancière, *La méfiance: politique et philosophie* (Paris: Galilée, 1995).

kimliğe ve bir halka ait olmanın köleliğine karşı mücadele ve böylece egemenlikten ve onun öznelliğe koyduğu sınırlardan firar— tamamen olumludur. Göçerlik ve ırklar arası karışma burada erdem figürleri olarak, İmparatorluk alanındaki ilk etik pratikler olarak ortaya çıkar. Bu açıdan bakıldığında, kapitalist küreselleşmenin nesnel uzamı yerle bir olur. Sadece öznel dolaşımın can verdiği bir uzam ve sadece bireylerin ve grupların (yasal ya da gizli) bastırılmaz hareketleri tarafından tanımlanan bir uzam gerçek olabilir. Günümüzde yerele düzülen övgüler, dolaşım ve karışmaya karşı çıktıklarında gerici, hatta faşist olabilir ve böylelikle ulus, etnik köken, ırk, halk vb duvarlarını güçlendirir. Ne var ki, yerel kavramının yalıtılmışlık ve arılıkla tanımlanması zorunlu değildir. Aslında yereli çevreleyen duvarlar parçalanırsa (ve böylelikle kavram ırktan, bölgeden, etnik kökenden, ulustan ve halktan ayrılırsa), yerel doğrudan evrensele bağlanabilir. Somut evrensel, çokluğun bir yerden ötekine geçmesine ve o yeri kendinin kılmasına imkân veren şeydir. Bu da göçerliğin ve karışmanın ortak mekânıdır. Ortak insan türü, sonsuz güce sahip çokrenkli Orpheus, dolaşım yoluyla oluşmuştur; insan cemaati, dolaşım yoluyla kurulur. Her tür Aydınlanma bulutunun ya da Kantçı düşlemin dışında, çokluğun arzusu kozmopolit devlet değil ortak bir türdür.¹⁶ Bir seküler Pentekost'ta olduğu gibi, bedenler karışıktır ve göçerler ortak bir dil konuşur.*

Bu bağlamda ontoloji soyut bir bilim değildir. Ontoloji varlığın üretim ve yeniden üretiminin kavramsal tanınmasını, dolayısıyla politik gerçekliğin arzunun hareketi ve emeğin değer olarak pratik anlamda gerçekleşmesiyle kurulduğunun kabulünü içerir. Günümüzde ontolojinin uzamsal boyutu çokluğun, insan cemaati için duyulan arzunun küreselleşmesine, daha doğrusu ortak kılınmasına ilişkin somut süreçleri yoluyla kendini gösterir.

Bu uzamsal boyutun işleyişinin önemli bir örneği, Üçüncü Dünya'yı sona erdiren süreçlerde ve bununla birlikte Üçüncü Dünya'nın geçmiş mücadelelerinin bütün o haşmeti ve sefaletinde kurtuluş süreçleri boyunca kendini hissettiren arzuların gücünde ve zaferlerini taçlandıran sonuçların zayıflığında görülür. Bugün Üçüncü Dünya'nın özgürleşme mücadelesinin gerçek kahramanları gerçekte eski ve yeni sınırları yerle bir eden göçmenler ve nüfus hareketleri olabilirdi. Aslında, postkolon-

16. Böylesi Kantçı düşlemlerin bir örneği için, bkz. Lucien Goldmann, *Mensch, Gemeinschaft und Welt in der Philosophie Immanuel Kants* (Zürich: Europa Verlag, 1945).

* Negri ve Hardt, burada İncil'de anlatılan, İsa'nın havarilerine Kutsal Ruh'un indiği ve bunun sonucunda hepsinin bir olup yeni bir dil konuştukları olaya atıf yapıyor. (y.h.n.)

yal kahraman bölgesel ve ırksal sınırları sürekli ihlal eden, tikelcilikleri yıkan ve ortak bir uygarlığa işaret eden insandır. Emperyal komuta ise aksine insan cemaatlerini yoksullukları içinde yalnızlığa terk eder ve onların sadece madun postkolonyal ulusların deli gömleği içinde hareket etmelerine imkân verir. Yerellikten çıkış [exodus], gümrük kapıları ve sınırların ihlali ve egemenlikten firar, Üçüncü Dünya özgürleşmesinin etkin kuvvetleridir. Burada her zaman olduğundan daha açık bir biçimde, Marx'ın işaret ettiği *kurtuluş* [emancipation] ile *özgürleşme* [liberation] arasındaki farkı görebiliyoruz.¹⁷ Kurtuluş yeni ulusların ve halkların, yeni hiyerarşiler ve ayrımlarıyla birlikte emperyal kontrol toplumuna girişidir; özgürleşme, tersine, sınırların ve zoraki göç yapılarının yıkılması, uzamın yeniden ele geçirilmesi ve çokluğun bireylerin ve cemaatlerin dolaşımını ve karışmasını belirleme gücü demektir. Kolonyalizm ile ulus-devletlerin emperyalizmi tarafından inşa edilmiş ve Soğuk Savaş tuzağına düşürülmüş Üçüncü Dünya, modern devletin eski politik disiplin kuralları (ve beraberinde getirdiği insan topluluklarına yönelik coğrafi ve etnik düzenleme mekanizmaları) parçalandığında çökmüştür. Üçüncü Dünya, küreselleşmenin bütün ontolojik alanı boyunca, yeryüzünün en lanetli kesimi en güçlü varlık haline geldiğinde yıkılmıştır; çünkü bu kesimin yeni göçer tekilliği en yaratıcı kuvvettir ve onun arzularının her yana yayılması bizatihi yaklaşan özgürlüktür.

Dolaşım gücü çokluğun virtüelliğinin asli bir belirlenimidir ve dolaşmak bir karşı-emperyal ontolojinin ilk etik eylemidir. Biyo-politik dolaşım ve karışımın bu ontolojik özelliği, piyasa işlemleri ya da iletişimin hızı gibi postmodern dolaşıma atfedilen başka anlamlarla karşı karşıya getirildiğinde çok daha açık hale gelir. Hızın ve dolaşmanın bu özellikleri daha ziyade emperyal komutanın şiddetine aittir.¹⁸ Sermaye tahakkümü altındaki mübadele ve iletişim sermayenin mantığıyla bütünleşmiş haldedir ve ancak radikal bir direniş eylemi öznelerin yeni hareketlilik ve melezliğinin üretici anlamlarını yeniden kavrayıp bu öznelerin özgürleşmesini gerçekleştirebilir. Bu kopuş, ama yalnızca bu kopuş, bizi çokluğun ontolojik alanına ve dolaşım ile melezleşmenin biyo-politik olduğu alana getirebilir. Biyo-politik dolaşım; üretim, kendini değerlendirme ve özgürlük [freedom] eylemlerinin temel belirlenimleri üzerine yoğunlaşır ve onları kucaklar. Dolaşım bir küresel çıkış, daha doğrusu göçerliktir; bu bir bedensel çıkış eylemi, daha doğrusu bir ırklar arası karışmadır.

17. Bkz. Karl Marx, "On the Jewish Question", *Early Writings*, çev.: Rodney Livingstone ve Gregor Benton (Londra: Penguin, 1975), s. 211-241.

18. Bkz. Paul Virilio, *L'insécurité du territoire* (Paris: Stock, 1976).

Daha önce (Bölüm 1.2) Marx'ın "genel zekâ" nosyonunun önemi ve sınırları üzerinde durmuştuk. Kapitalist gelişmenin, Marx'ın ancak gelecekteki bir safha olarak şöyle bir göz attığı belli bir noktasında, emek güçleri bilim, iletişim ve dil güçleriyle dolar. Genel zekâ birikmiş bilgiler, teknikler ve beceriler tarafından yaratılmış kolektif, toplumsal bir zekâdır. Emegın değeri böylelikle yeni üretici güçlerin edinilmesi ve serbestçe kullanımı yoluyla yeni bir evrensel ve somut emek gücü tarafından gerçekleştirilmiş olur. Marx'ın gelecek olarak gördüğü şey, bizim içinde yaşadığımız çağdır. Emek gücünün bu radikal dönüşümü 372 ile bilim, iletişim ve dilin üretici güce katılması, bütün bir emek fenomenolojisini ve üretimin bütün bir dünya ufkunu yeniden tanımlamıştır.

Genel zekâ söylemi, sanki yeni emek güçleri sadece kafa emeginden ibaretmiş ve buna ilaveten kol emeği yokmuş gibi (Bölüm 3.4), bütünüyle düşünce alanında hapsolma riski taşır. Görmüş olduğumuz gibi, duygulanımsal emegın yeni güçleri ve yeni konumları emek gücünü en az kafa emeği kadar belirler. Biyo-iktidar, hayatın eşit oranda kafa ve kol emeği içeren bu üretici kapasitelerinin adıdır. Üretim güçleri aslında günümüzde bütünüyle biyo-politiktir; başka bir deyişle üretici güçler yalnız üretim boyunca değil, bütün yeniden üretim alanı boyunca da işler ve bunları doğrudan kurar. Yeniden üretim bağlamının bütünü kapitalist üretimin boyunduruğuna sokulduğunda, yani yeniden üretim ve bu üretimi kendiliklerinden kuran yaşamsal ilişkiler doğrudan üretici hale geldiklerinde, biyo-iktidar üretimin bir faili haline gelir. Biyo-iktidar toplumun sermaye altındaki gerçek boyunduruğunun bir diğer adıdır ve hem sermaye, hem de toplum küreselleşmiş üretim düzeninin eşanlımlı karşılıklarıdır. Üretim İmparatorluğun yüzeyini kaplar ve hayat dolu bir makinedir; buradaki hayat, kendini dolaşımda (emeğin, duygulanımın ve dillerin dolaşımında) olduğu kadar üretimde ve yeniden üretimde de dışa vurarak topluma yeni bir kolektif anlam veren, ortak faaliyetteki erdemin ve uygarlaşmanın farkında olan zekâyla donatılmış bir hayattır.

Bilim, bilgi, duygulanım ve iletişim güçleri antropolojik virtüelliğimizi oluşturan başlıca güçlerdir ve İmparatorluğun yüzeyine yayılmıştır. Bu yayılma, hayatla üretim arasındaki kesişim noktalarını niteleyen genel dilsel bölgelere uzanır. Emek giderek maddi-olmayan emek haline gelir ve değerini üretimdeki tikel ve sürekli bir yenileşme süreci yoluyla gerçekleştirir; emek giderek daha saf ve etkileşimli bir biçimde

toplumsal yeniden üretim hizmetlerini tüketmeye ya da kullanmaya muktedir hale gelir. Zekâ ve duygulanım (daha doğrusu bedenle aynı uzama sahip beyin), tam da asli üretici güçler haline geldiklerinde, faaliyet yürüttükleri alanda üretimle hayatı bağdaştırırlar; çünkü hayat bir dizi beden ve zihin üretiminden ve bunların yeniden üretiminden başka bir şey değildir.

Böylelikle üretimle hayat arasındaki ilişki öylesine değişmiştir ki, artık bu ilişki politik ekonomi disiplininin onu anladığı şekle kıyasla tamamen tersyüz olmuş haldedir. Hayat artık çalışma gününe tabi yeniden üretim çevrimlerinde üretilmiyor; tam tersine, hayat bütün üretime nüfuz etmiş ve onu tahakküm altına almıştır. Aslında, emeğin ve üretimin değeri hayatın bağrında belirleniyor. Endüstri toplumsal faaliyetin ürettiğinden başka bir artık üretmiyor; işte bu yüzden hayatın büyük gövdesinde gömülü duran değer, ölçü ötesidir. Eğer üretim, toplumsal zekâ, genel akıl ve toplumsal ilişkileri tanımlayıp toplumsal varlığın eklemlemelerine hükmeden duygulanımsal dışavurumlar tarafından baştan sona canlandırılmış olmasaydı artık denen bir şey olmazdı. Değer fazlası günümüzde duygulanımlarda, bilgiyle dokunmuş bedenlerde, zekâda ve yalın eylem gücünde belirlenir. Meta üretimi artık tamamen dil aracılığıyla yapılma eğilimindedir; burada dil derken, duygulanımlar ve özel tutkular tarafından sürekli yenilenen zekâ makinelerini kastediyoruz.¹⁹

Bu noktada, burada, emperyal toplumun yüzeylelerinde *toplumsal ortaklığı* neyin kurduğu açık olmalıdır: hayatın sinerjileri ya da daha doğrusu *çıplak hayatın* üretken tezahürleri. Giorgio Agamben “çıplak hayat” terimini insanlığın olumsuz sınırını anlatmak ve modern totaliterliğin kurduğu politik uçurumların arkasında kalan insan edilgenliğinin (az çok kahramanca) koşullarını göstermek için kullanmıştır.²⁰ Biz ise tersine, insanları asgari çıplak hayata indirgeme canavarlığını gösteren faşizm ve Nazizmin çıplak hayatın kazanabileceği muazzam gücü ortadan kaldırma ve üretici ortak faaliyet içindeki çokluğun yeni güçlerinin birikim tarzını silme çabalarının boşuna olduğunu söylüyoruz. Bu görüşe paralel olarak denebilir ki, faşizm ve Nazizmin gerici çılgınlıklarının gemi aızıya alması, sermayenin, toplumsal ortaklığın artık sermaye yatırımının sonucu olmaktan çok otonom bir güç olduğunu ve her

19. Çağdaş ekonomide dilin önemi için, bkz. Christian Marazzi, *Il posto dei caizini: la svolta linguistica dell'economia e i suoi effetti nella politica* (Bellinzona: Casagrande, 1995).

20. Bkz. Giorgio Agamben, *Homo sacer: il potere sovrano e la nuda vita* (Torino: Einaudi, 1995). [Kutsal İnsan, çev.: İsmail Türkmen, Ayrıntı Yay., 2001].

üretim eyleminin önsel ilkesi olarak rol oynadığını keşfetmesiyle gerçekleşmişti. İnsan gücü doğrudan otonom bir ortak güç olarak ortaya çıktığında, kapitalist tarihöncesi sona erer. Başka bir deyişle, toplumsal ve öznel ortak faaliyet artık bir ürün değil bir önvarsayım olduğunda, çıplak hayat üretici gücün sahip olduğu asalete eriştiğinde, daha doğrusu virtüelliğin zenginliği olarak kendini gösterdiğinde, kapitalist tarihöncesi artık sona ermiştir.

374

Çokluğun bilimsel, duygulanımsal ve dilsel kuvvetleri toplumsal üretim koşullarını saldırgan bir tarzda dönüştürür. Üretici güçlerin çokluk tarafından yeniden ele geçirildiği alan bir radikal metamorfozlar alanı, bir Tanrısal faaliyet sahnesidir. Bu dönüşüm her şeyden önce ortak faaliyet yürüten öznellik üretiminin tamamen gözden geçirilmesinden oluşur; bu dönüşüm çokluğun yeniden ele geçirdiği ve yeniden icat ettiği makinelerle kaynaşma ve melezleşme ediminden oluşur; dolayısıyla bu dönüşüm yalnızca uzamsal değil, aynı zamanda –öznenin makineye dönüşmesi (ve kendisini kuran ortaklığın makinede çoğalması) anlamında– mekanik de olan bir çıkış [exodus] hareketinden oluşur. Bu yeni tür bir çıkış, makineye doğru (ya da makineyle birlikte) bir çıkış, bir makinesel çıkıştır [machinic exodus].²¹ Modern işçinin ve modern egemenliğin öznesinin tarihi zaten uzun bir makinesel metamorfoza tanık olmuştur; ama insanla makinelerin melezleşmesi artık modern dönem boyunca izlediği doğrusal hat tarafından tanımlanamamaktadır. Biz artık melezleşmeler ve makinesel metamorfozlar üzerinde tahakküm kurmuş iktidar ilişkisinin parçalanabileceği noktaya geldik. Marx işçilerle makineler arasındaki çatışmanın sahte bir çatışma olduğunu görmüştü: “İşçilerin, makineyle onun sermayenin emrine koşulması arasındaki farkı öğrenmeleri ve böylece saldırılarını maddi üretim araçlarından bu araçları kullanan toplum biçimine yöneltmeleri hem zaman, hem de deneyim meselesiydi.”²² Artık yeni virtüellikler, şimdinin çıplak hayatı, makinesel metamorfoz süreçlerini kontrol altına alma kapasitesine erişmiştir. İmparatorlukta, makinesel virtüelliğin tanımı üzerine, daha doğrusu virtüelle reel arasındaki geçişin farklı alternatifleri üzerine süren politik mücadele, temel nitelikli bir mücadele alanıdır. Bu yeni üretim ve hayat alanı emeğe, öznel ortak faaliyetin etik, politik ve üretimsel anlamda kontrol edebileceği ve etmesi gerektiği metamorfozlarla dolu bir geleceğin kapısını açar.

21. Bu makinesellik kavramı için, bkz. Félix Guattari, *L'inconscient machinique: essais de schizo-analyse* (Fontenay-sous-Bois: Encres/Recherches, 1979); Gilles Deleuze ve Félix Guattari, *Anti-Oedipus*, çev.: Robert Hurley, Mark Lane ve Helen Lane (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983).

22. Karl Marx, *Capital*, c. 1, çev.: Ben Fowkes (New York: Vintage, 1976), s. 554-555.

Yakın dönemde tarihin sonuna ilişkin çok laf edildi ve elbette şimdiki durumu ebedileştirerek tarihin sona erdiğini iddia eden gerici kutlamalara haklı eleştiriler de getirildi. Bununla birlikte, modern dönemde sermayenin gücünün ve onun egemenlik kurumlarının tarihe egemen olduğu ve tarihsel süreç üzerinde hükmünü sürdürdüğü de doğrudur. Postmodern dönemde çokluğun virtüel güçleri bu yönetimin ve kurumlarının sonunu ilan eder. *O* tarih bitmiştir. Kapitalist yönetimin geçici bir süreç olduğu ortaya çıkmıştır. Peki ama eğer kapitalist modernliğin inşa ettiği aşkın ereksellik son noktasına gelmişse, çokluk onun yerine geçecek maddi bir ereği nasıl belirleyebilir?²³

375

Bu soruyu ancak virtüellik ve olabilirlik arasındaki ilişkinin fenomenolojik ve tarihsel bir analizini yaptıktan sonra, yani çokluğun virtüelliğinin olabilirliği geçip gerçeklik haline gelip gelmediği, bunun nasıl ve ne zaman olacağı sorusuna yanıt verdikten sonra yanıtlayabileceğiz. Olabilirin ontolojisi bu anlamda analizin merkezi alanıdır. Bu sorun, Lukács'tan Benjamin'e, Adorno'dan olgunluk dönemindeki Wittgenstein'a, Foucault'dan Deleuze'e birçok yazar tarafından ve aslında modernliğin günbatımını gören hemen herkes tarafından ele alınmıştır. Bütün bu örneklerde sorun o muazzam metafizik engellere karşı ortaya konmuştur! Ve biz şimdi sorunun büyüklüğü karşısında bu yazarların yanıtlarının ne kadar solgun kaldığını görebiliyoruz. Bugün kesin olan şudur: Bu tür bir sorunsal metafizik geleneğin eski modellerini, hatta en güçlü olanları bile tekrarlama tehlikesi doğurmuyor. Aslında bütün metafizik gelenekler artık tamamen yıpranmıştır. Sorunun bir çözümü varsa, bu çözüm mutlaka maddi ve patlayıcı olmak zorundadır. Dikkatimizi öncelikle çokluğu kuran virtüellik unsurlarının yoğunluğuna vermiş olmakla birlikte, artık bu virtüelliklerin birikmekle oldukları ve güçlerine uygun bir gerçekleştirme eşiğine vardıkları şeklindeki varsayım üzerine eğilmemiz gerekiyor. Zaten bu anlamda genel zekâdan ve onun bilgide, duygulanımda ve ortak faaliyetteki eklemlen-

23. Kuşkusuz, bir materyalist erekten söz ederken, özneler tarafından, eylem halindeki çokluk tarafından kurulmuş bir erekten bahsediyoruz. Bu, materyalist bir tarih yorumunu gerektirir. Bu yoruma göre, toplumun kurumları bizzat toplumsal güçlerin karşı karşıya gelişleri ve çatışmaları sürecinde kurulur. Böylesi bir erek önceden belirlenmez, süreç içinde inşa edilir. Thukydides ve Machiavelli gibi materyalist tarihçilerin yanı sıra Epikuros, Lucretius ve Spinoza gibi büyük materyalist filozoflar da insan eylemleri tarafından inşa edilen bir ereği hiçbir zaman reddetmediler. Marx'ın, *Grundrisse*'nin önsözünde yazdığı gibi, maymun anatomisi insan anatomisini açıklamaz, tersine insan anatomisi maymun anatomisini açıklar (s. 105). Erek ancak sonradan, tarihteki eylemlerin sonucu olarak ortaya çıkar.

melerinden söz ediyoruz; ve aynı şekilde çokluğun uzamları ele geçiren ve onları yenileyen göç hareketlerinin çeşitli kolektif biçimlerinden de bu anlamda söz ediyoruz.

376

Burada iki geçiş söz konusudur. Birincisi, virtüelliğin *res gestae* alanını totalize etmesidir. Virtüellik ileriye doğru hamle yapar ve *historia rerum gestarum*'un etkin virtüel tekillikleri tahakküm altına alma kapasitesinin tamamen tükendiğini gösterir. Yeni virtüelliklerin güçlü olarak ortaya çıkmalarıyla ve sermaye ile kurumları tarafından hegemonek olarak kuşatılmış bir varlıktan kendilerini kurtarmalarıyla sona eren, işte bu *historia*'dır. Bugün yalnızca *res gestae*'nin tarihsel kapasitesi vardır; daha doğrusu bugün tarih yoktur, sadece tarihsellik vardır. İkinci geçişte, bu tekil virtüellikler otonomluklarını kazandıkça kendilerini değerlendirebilir hale gelirler. Bu virtüellikler kendilerini icat makineleri olarak dışa vurur. Bunlar eski değer ve sömürü sistemleri tarafından tahakküm altına alınmayı reddetmekle kalmaz, aynı zamanda kendi indirgenemez olabilirliklerini de fiilen yaratırlar. Materyalist bir ereğin tanımlandığı, tekilliklerin eylemi üzerine kurulduğu yer işte burasıdır; bu, *res gestae*'nin bir sonucu olan ve çokluğun makinesel mantığının bir figürü olarak ortaya çıkan bir erekselliktir.

Res gestae, olabilirle reel arasındaki bağlantıyı kuran tekil virtüellikler, ilk geçişte ölçü dışı, ikincisinde ise ölçü ötesidir. Olabilirle reel arasındaki menteşe olan tekil virtüellikler bu kartların ikisini de oynar: yıkıcı (teoride yapısökümcü ve pratikte bozguncu) bir silah olarak ölçü dışı olma ve kurucu güç olarak ölçü ötesi olma. Virtüel ile olabilir, indirgenemez icat ve devrimci bir makine olarak birleşmiştir.

Meydana gelme ve bozulma [Generation and Corruption]*

377

Bütün dünyanın kanını akıtmadan bir damla Amerikan kanı akı-
tamazsın [...] Bizim kanımız Amazon Nehri gibi tek bir yatağa
akan binlerce soylu kandan oluşmuştur. Biz bir ulustan çok bir
dünyayız; çünkü, Melkisedek gibi, bütün dünyayı atalarımızın
ruhu için isteyemezsek, annemiz ya da babamız yok demektir
[...] Bizim atalarımızın soyu evrensel soyun kökeninde kaybol-
muştur [...] Biz bütün zamanların mirasçısıyız ve bütün uluslar-
la mirasımızı paylaşıyoruz.

Herman Melville

Kader, Amerika'nın bundan sonra Batı uygarlığının çevresinde
değil, merkezinde olmasına hükmetmiştir.

Walter Lippmann

Amerikan iş dünyasından kaçmanın yolu yoktur.

Louis-Ferdinand Céline

İmparatorluğun kuruluş teorisi, Avrupalı İmparatorluk teorisyenlerinin
son birkaç binyıldır kabul ettikleri gibi, aynı zamanda İmparatorluğun
çöküş teorisidir de. Yunan-Roma antik döneminde Thukydides, Tacitus
ve Polybius, tıpkı daha sonra Kilise Babaları ve ilk Hristiyan te-
orisyenlerin yapacakları gibi, hep yükseliş ve düşüşün art arda geldiği-
ni anlatmışlardır. Bu örneklerin hiçbirinde, İmparatorluktan bahsedil-

* Negri ve Hardt, bu iki kavramı kullanırken Aristoteles'in İngilizceye *On Generation and Corruption* şeklinde çevrilen *Peri Geneseos kai Pthoras* adlı eserine atıfta bulunuyorlar. *Generation* İngilizcede hem meydana gelme hem de meydana getirme anlamına geldiğinden, çeviride her iki karşılığı da kullandık. Türkçedeki Aristoteles çevirilerinde kullanılan "oluşma" ve "yok olma" terimlerini ise, *İmparatorluk* bağlamına uymadığı için tercih etmedik. (y.h.n.)

mesi basitçe klasik “olumlu” ve “olumsuz” yönetim biçimlerinin dönüşümlü işleyişi teorisini tekrar etme meselesi değildi; çünkü İmparatorluk tanım gereği bu dönüşümlü işleyişin ötesine geçiyordu. Ne var ki, İmparatorluk kavramının içsel krizi, ancak Aydınlanma döneminde ve Avrupa modernliğinin kuruluş döneminde Montesquieu ve Gibbon gibi yazarlar Roma İmparatorluğu’nun çöküş sürecini modern egemen devletlerin politik biçimlerinin analizinde merkezi konulardan biri olarak aldıkları zaman tamamen açık hale gelmişti.¹

A. YÜKSELİŞ VE DÜŞÜŞ (MACHIAVELLI)

378

Klasik antik dönemde, İmparatorluk kavramı zaten krizi önvarsayıyordu. İmparatorluk doğalcı bir yönetim biçimleri teorisi çerçevesinde anlaşıyordu; İmparatorluk iyi ve kötü biçimlerin döngüsel dönüşümünü parçalasa bile, kentin ve bir bütün olarak uygarlığın çürümesine yol açan kaderden kaçamıyordu. Tarihe hükmeden Thyche’dir (Talih ya da Kader) ve Thyche zaman zaman kaçınılmaz olarak İmparatorluğun yarattığı mükemmelliği yıkar. Thukydides’ten Tacitus’a ve Atina’dan Roma’ya, ortak hayat ve komuta biçimleri arasındaki zorunlu denge bu doğrusal kader çizgisine oturtuluyordu. Polybius’un Roma İmparatorluğu analizleri tarihsel gelişmenin döngüsel karakterli olduğuna, dolayısıyla politik olanın insan tarafından inşasının sürekli olarak iyi kent ve iktidar biçimlerinden kötüye, monarşiden tiranlığa, aristokrasiden oligarşiye ve demokrasiden anarşiye kaydığına ve sonuçta yeni bir dönünün başladığına ilişkin bu anlayıştan kopar. Polybius, Roma İmparatorluğu’nun, iyi yönetim biçimlerinin bir sentezini yaratarak bu döngüden kurtulduğunu iddia ediyordu (bkz. Bölüm 3.5). İmparatorluk, böylelikle evrensel uzam ve zaman üzerinde bir yönetim olmaktan çok, kendilerini tarihin zamanının doğal döngüsel karakterinden kurtarmaya çalışan toplumsal güçler aracılığıyla uzamları ve zamansallıkları bir araya toplayan bir hareket olarak anlaşıyordu. Ne var ki, kaderin açtığı yoldan kurtulmak şansa bağlıdır. İyi yönetim biçimlerinin sentezi, yani yurttaşlık erdeminin yönetimi kadere karşı gelebilir, ama onun yerine geçemez. Krizler ve çöküş her gün yeni baştan alt edilmesi gereken belirlenimlerdir.

1. Bkz. Charles de Secondat Montesquieu, *Considerations of the Causes of the Greatness of the Romans and Their Decline*, çev.: David Lowenthal (New York: Free Press, 1965); ve Edward Gibbon, *Decline and Fall of the Roman Empire*, 3 c. (New York: Knopf, 1993).

Avrupa Aydınlanması boyunca, Montesquieu ve Gibbon gibi düşünürler bu sürece ilişkin doğalcı kavrayışı reddettiler. İmparatorluğun çöküşü sosyal bilimlerin terimleriyle, çokluğun tarihsel ve toplumsal inşalarının ve çokluğun kahramanlarının erdeminin sürdürülmesinin imkânsız oluşunun bir sonucu olarak açıklanıyordu. Demek ki, İmparatorluğun bozulması ve çöküşü, tarihin döngüsel kaderi tarafından belirlenen bir doğal önvarsayım değil, insanın sınırsız bir uzam ve zamanı yönetmesinin imkânsızlığının (ya da en azından aşırı zorluğunun) bir ürünüdür. İmparatorluğun sınırsızlığı iyi kurumları işler kılma ve sürdürme kapasitesini zayıflatıyordu. Bununla birlikte, çokluğun arzusunun, yurttaşlık erdeminin ve tarih yapma yönündeki insani kapasitesinin yöneldiği amaç hep İmparatorluktu. Sınırsız uzam ve zamanı desteklemekten âciz, aksine yönetimin evrensel amaçlarını kaçınılmaz olarak sonlu politik ve toplumsal boyutlar içinde sınırlayan kırılgan bir durumdu söz konusu olan. Aydınlanma düşünürleri, bize, mükemmelliğe yakın yönetimin sınırlı uzam ve zaman boyunca ölçülülüğü benimseyerek kurulacağını anlatıyordu. Bu yüzden de İmparatorluk ve komuta gerçekliği arasında kaçınılmaz olarak krizler doğuracak ilkesel bir çelişki yatıyordu.

Geriye dönüp antik dönem kavrayışına bakan ve modernlerin kavrayışını önceleyen Machiavelli, gerçekten bize İmparatorluğun paradoksunu en açık gösteren düşünürdür.² Machiavelli sorunsalı, hem antik dönemin doğallaştırılan alanından, hem de modern dönemin sosyolojik alanından ayırıp içkinlik ve saf politika alanında ortaya koyarak açıklığa kavuşturuyordu. Machiavelli'de yayılmacı yönetim Cumhuriyet'in toplumsal ve politik kuvvetlerinin diyalektiğiyle ilerletilir. Ancak toplumsal sınıfların ve onların politik ifadelerinin açık ve sürekli bir karşı güçler oyunu içinde bulunduğu yerde özgürlük ile genişleme birbiriyle bağlantılıdır ve dolayısıyla ancak orada İmparatorluk mümkün hale gelir. Machiavelli'ye göre, kesin bir yayılmacı özgürlük kavramı yoksa İmparatorluk kavramı da yoktur. O halde, bozulma ve yıkılma unsurlarının yattığı yer tam da bu özgürlük diyalektiğidir. Machiavelli Roma İmparatorluğu'nun çöküşünü tartışırken, her şeyden önce sivil dinin krizi üzerinde, ya da aslında farklı ideolojik toplumsal güçleri birleştirmiş ve onların açık karşı güçler etkileşimine birlikte katılmalarına imkân sağlamış toplumsal ilişkilerin çözülüşü üzerinde durur. Hıristiyanlık, pagan toplumunun canlı tuttuğu yurttaş tutkusunu,

2. Bkz. Machiavelli, *Discourses*, çev.: Leslie Walker (New Haven: Yale University Press, 1950) ve Antonio Negri, *Il potere costituente* (Milano: Sugarco, 1992), s. 75-96.

yurttaşların kuruluş ve özgürlük süreçlerinin sürekli olarak mükemmel-
leştirilmesine çatışmalı ama sadık katılımını yıkarak, Roma İmparator-
luğunu da yıkıyordu.

İyi yönetim biçimlerinin zorunlu ve doğal bozulmasına ilişkin antik
nosyon böylelikle kökten anlamda yerinden edilmiştir, çünkü bu biçim-
ler ancak kuruluşu örgütleyen toplumsal ve politik ilişkiye göre değer-
lendirilebilir. Sınırsız ve kontrol edilemez uzam ve zamanın krizine
ilişkin Aydınlanmacı ve modern nosyon da benzer bir biçimde yer de-
ğiştirmiştir, çünkü o da yurttaşlık gücü alanına geri çekilmiştir: Uzam
ve zaman ancak yurttaşlık temelinde değerlendirilebilir, başka temelde
düşünülemez. Dolayısıyla seçim, yönetimle bozulma ya da İmparator-
lukla çöküş arasında değil, toplumsal temelli ve yaygın yönetim, yani
“yurttaşça [civic]” ve “demokratik” yönetim ile kendi gücünü aşkınlık
ve baskı üzerine kuran her tür yönetim pratiği arasındadır. Burada yay-
gın Cumhuriyet eylemliliğinin temeli ve kalıcı bir İmparatorluğun tek
olabilirliği olarak tırnak içinde “kent” ya da “demokrasi”den bahseder-
ken, bir insan topluluğunun canlılığıyla ve bir karşı güçler diyalektiği
üretme kapasitesiyle bağlantılı bir katılım kavramına, dolayısıyla kla-
sik ya da modern demokrasi kavramıyla çok az ilişkisi olan bir kavra-
ma atıfta bulunduğumuz unutulmamalıdır. Tıpkı Sezar’ın lejyonları,
Napoléon’un, Stalin’in ve Eisenhower’ın orduları gibi Cengiz Han ve
Timurlenk saltanatı bile bu açıdan bakıldığında bir biçimde “demokra-
tik”ti; çünkü bunların her biri yayılma eylemini destekleyen bir nüfu-
sun katılımını mümkün kılmıştı. Bütün bu örneklerde ve genel İmpara-
torluk kavramında asıl olan şey, bir içkinlik alanının olumlanmış olma-
sıdır. İçkinlik çokluğun eylem güzergâhları dışında her tür dışsal sınırı
yokluğu olarak tanımlanır ve içkinlik, olumlamları ve yıkımları
bakımından, ancak oluşumunu ve gelişimini sağlayan olabilirlik rejim-
lerine bağlıdır.

Burada, her İmparatorluk teorisinin İmparatorluğun çöküşünün ola-
bilirliğini kavramakta yararlandığı paradoksun merkezine geri dönmüş
oluyoruz; ama bu defa paradoksu açıklamaya başlayabiliriz. Şayet İm-
paratorluk her zaman bir mutlak olumluluk [positivity], bir çokluk yö-
netiminin gerçekleşmesi ve mutlak anlamda içkin bir aygıtsa, kendisi-
ne karşı çıkan herhangi bir zorunluluk ya da aşkınlık nedeniyle değil,
tam da bu tanımın alanındaki öğelerden dolayı krizlere açık olacaktır.
Kriz –zorunlu olmayan, ancak her zaman muhtemel olan bir kriz– iç-
kinlik alanındaki alternatif bir olabilirliğin işaretidir. Machiavelli kri-
zin bu içkin, kurucu ve ontolojik anlamını kavramamıza yardım eder.
Bununla birlikte, ancak şimdiki durumda kriz ve içkinlik alanının bu

yan yana varoluşu tamamen açık hale gelmiştir. Politik eylemin uzamsal ve zamansal boyutları emperyal yönetimin sınırları değil inşa mekanizmaları olduğundan, içkinlik alanında olumlu ve olumsuzun yan yana varoluşu şimdi açık bir alternatif olarak yapılıyor. Bugün aynı hareketler ve eğilimler İmparatorluğun hem yükselişini, hem de çöküşünü oluşturuyor.

B. FINIS EUROPÆ (WITTGENSTEIN)

Kriz ve çöküş işaretleriyle emperyal ruhun yan yana varoluşu, geçtiğimiz iki yüzyıl içinde Avrupa söyleminde çeşitli kılıflar altında, genel- 381 de ya Avrupa hegemonyasının sonu, ya da demokrasinin krizi ve kitle toplumunun zaferi üzerine bir zihin jimnastiği olarak dile getirilmiştir. Bu kitap boyunca her fırsatta modern Avrupa yönetimlerinin *emperyal* değil *emperyalist* biçimler geliştirdiklerini söyledik. Buna rağmen İmparatorluk kavramı Avrupa’da varlığını sürdürdü ve bu kavramın gerçekliğe sahip olmaması sürekli olarak bir üzüntü kaynağı oldu. İmparatorluk ve çöküş üzerine Avrupa’da süregiden tartışmalar iki temel nedenle bizi ilgilendiriyor: Birincisi, emperyal Avrupa idealinin krizi bu tartışmaların merkezini oluşturur; ikincisi ise, bu kriz İmparatorluk tanımında tam da demokrasinin yattığı gizli yere vurur. Burada aklımızda tutmamız gereken bir başka unsur, tartışmaların yürütüldüğü bakış açısıdır. Bu bakış açısı, İmparatorluğun çöküşünün tarihsel dramasını yaşanmış kolektif deneyim olarak benimser. *Avrupa’nın krizi* teması İmparatorluğun çöküşü üzerine bir söyleme tercüme edilmiş ve bu krizin beraberinde getirdiği bilinç ve direniş biçimleriyle beraber demokrasinin kriziyle ilişkilendirilmişti.

Sorun bu terimlerle gündeme getiren ilk düşünür belki de Alexis de Tocqueville’dir. Tocqueville’in ABD’deki kitle demokrasisine ve onun girişimci ve yayılmacı ruhuna dair analizi, acı ama kâhince bir tanımla, Avrupalı seçkinlerin dünya uygarlığı üzerinde hâkim bir konumda kalmalarının imkânsızlığını ortaya koyuyordu.³ Hegel zaten benzer bir şeyi sezmişti: “Amerika [...] geleceğin ülkesidir ve onun dünya tarihindeki önemi şimdi değil gelecek çağlarda ortaya çıkacaktır. [...] Amerika eski Avrupa’nın tarihsel cephaneliğinden umudunu kesmiş herkes için bir arzu toprağıdır.”⁴ Ama Tocqueville bu geçişi çok daha

3. Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, çev.: George Lawrence (New York: Harper and Row, 1966).

4. G.W.F. Hegel, *Lectures on the Philosophy of World History*, çev.: H.B. Nisbet (Cambridge: Cambridge University Press, 1975), s. 170.

derinlemesine kavramıştı. Avrupa uygarlığının ve emperyal pratiklerinin krize girmesinin nedeni Avrupa erdeminin –daha doğrusu modern egemenlik kurumlarında örgütlenmiş aristokratik ahlâkın– kitle demokrasisinin canlı güçlerinin temposunu yakalamayı başaramamış olmasıdır.

382 Birçok Avrupalının algılamaya başladığı Tanrının ölümü, aslında, onların ancak bir modern mistisizm çerçevesinde anlayabildikleri şeyin, yani gezegendeki merkezi rollerinin tükenişine bir işaret. Nietzsche'den Burkhardt'a, Thomas Mann'dan Max Weber'e, Spengler'den Heidegger ve Ortega y Gasset'e ve XIX. yüzyılla XX. yüzyılın kavşağından geçmiş sayısız başka düşünür kadar hemen herkes için bu sezgi büyük bir acıyla söylenen bir nakarat haline gelmişti!⁵ Toplumsal ve politik arenada kitlelerin ortaya çıkması, modernliğin kültürel ve üretken modellerinin iflâsı, Avrupa emperyalist projelerinin tükenişi ve kıtlık, yoksulluk ve sınıf mücadelesi sorunları üzerine uluslararası çatışmalar, bütün bunlar geri dönüşü olmayan çöküşün işaretleri olarak belirmişti. Nihilizm bu çağa damgasını vurdu, çünkü devir umutsuzluk devriydi. Nietzsche kesin teşhisi koydu: "Avrupa hastadır."⁶ Avrupa topraklarını kırıp geçiren iki Dünya Savaşı, faşizmin zaferi ve şimdi, Stalinizmin çöküşünün ardından milliyetçiliğin ve hoşgörüsüzlüğün en dehşetli hayaletlerinin yeniden ortaya çıkışı, hepsi bu sezgilerin aslında doğru olduğunu gösteren kanıtlar olmuştur.

Ancak bizim açımızdan, Avrupa'nın eski güçlerinin yerine yeni bir İmparatorluğun kurulmuş olması sadece iyi bir haber olabilir. Doğrudan eski rejimden milliyetçiliğe, popülizmden faşizme ilerleyen, bugün de genelleştirilmiş bir neo-liberalizme arka çıkan renksiz ve parazit Avrupalı hâkim sınıfların yüzünü artık kim görmek ister ki? Çürümüş Avrupalı seçkinleri besleyen ve palazlandıran o ideolojileri ve bürokratik aygıtları artık kim ister ki? Ve kim hâlâ her tür canlı varlığın kainatı emen o şirketlere ve o işçi örgütlerine dayanabilir ki?

Burada bizim işimiz Avrupa'nın krizine ağıt yakmak değil, Avrupa'ya yönelik analizlerdeki bazı unsurları, bu kriz eğilimini olumlamakla birlikte, hâlâ olası direnişleri, pozitif tepki noktalarını ve alnyazısının alternatiflerini gösteren unsurları tanımaktır. Bu unsurlar genelde neredeyse zamanlarının kriz teorisyenlerinin iradelerine rağmen ortaya çıkmıştır: Bu bir gelecek zamana –geçmişle ve şimdiyle ilintili bir

5. Massimo Cacciari her zamanki birikimiyle Avrupa idealinin yükselişi ve düşüşüne ilişkin heyecan verici bir analiz sunar. Bkz. *Geo-filosofia dell'Europa* (Milano: Adelphi, 1994).

6. Friedrich Nietzsche, *The Gay Science*, çev.: Walter Kaufman (New York: Random House, 1974), s. 99 (b. 24) [*Şen Bilim*, çev.: Ahmet İnam, Soy Yay., 2004].

gelecek zamana– sıçrayan bir direniştir. Bu anlamda, krizin nedenlerinin etraflı analizleri yoluyla, Avrupa ideolojisinin bu durumu yeni, açık kaynakların tanımlanmasına olanak sağlayabilir. İşte bu yüzden Avrupa krizindeki gelişmeleri izlemek önemlidir; yalnızca Nietzsche ve Weber gibi yazarlarda değil zamanın kamuoyunda da krizin mahkûm ediliş biçimi, bugün içine girmekte olduğumuz yeni dünya İmparatorluğunun temel özelliklerini içeren son derece güçlü bir olumlu yana işaret ediyordu. Eski emperyal dünyanın krizindeki failer yeninin temelleri haline geldiler. Basit mevcudiyetiyle modern geleneği ve onun aşkın gücünü yıkabilen farklılaşmamış kitle, şimdi güçlü bir üretici kuvvet ve kabına sığmaz bir değerlendirme kaynağı olarak görünüyor. Yeni bir hayat enerjisi, neredeyse tıpkı Roma'yı yerle bir eden barbar kuvvetler gibi, Avrupalı Tanrının ölümüyle birlikte geride bıraktığı uf-kumuz olan içkinlik alanına yeniden can veriyor. Avrupa İnsanın krizi ve Avrupa İmparatorluğu fikrinin çöküşüne ilişkin her teori bir biçimde kitlelerin yeni hayat enerjisinin, ya da bizim tercih edeceğimiz bir ifadeyle çokluğun arzusunun bir belirtisidir. Nietzsche bunu dağların tepesinden haykırır: "Avrupa ruhunu benliğimde soğurdum – artık onu içimden çıkarıp atmak istiyorum!"⁷ Modernliğin ötesine geçmek Avrupa-merkezciliğin engellerinin ve aşkınlıklarının ötesine geçmektir ve bu bizi içkinlik alanını politikanın teorisi ve pratiğinin yegâne alanı olarak hiç tartışmasız benimsemeye götürür.

Birinci Dünya Savaşı'nı takip eden yıllarda, bu büyük kıyıma katılmış olanlar umutsuz bir biçimde krizi anlamaya ve kontrol altında tutmaya çalıştılar. Franz Rosenzweig ve Walter Benjamin'in tanıklıklarını düşünün. İkisi açısından da, bir tür seküler kıyamet ilmi [eschatology] kriz deneyiminden kurtuluşu sağlayabilecek mekanizmaydı.⁸ Bu düşünürler, tarihsel savaş ve sefalet tecrübesinin ardından ve belki de eşikte bekleyen soykırımın sezgisiyle, bir umut ve bir kurtuluş ışığı aradılar. Ancak bu gayret diyalektiğin dip akıntısına kapılmaktan kurtulamadı. Kuşkusuz diyalektiğin, Avrupa değerlerini bir arada tutan ve kutsayan o lanetli diyalektiğin içi boşalmıştı ve bu kavram artık tamamen olumsuz terimlerle tanımlanıyordu. Ama bu mistisizmin özgürlük ve kurtuluş aradığı kıyamet sahnesi hâlâ kriz içinde yüzüyordu. Benjamin acı içinde bunu kabul etmişti: "Geçmiş beraberinde kurtuluşu gös-

7. Friedrich Nietzsche, *Werke*, (der.) Giorgio Colli ve Mazzino Montinari (Berlin: de Gruyter, 1967), c. 8, s. 77; aktaran Cacciari, *Geo-filosofia dell'Europa*, s. 9. Pasajın orijinalinde şöyle yazıyor: "Ich habe den Geist Europas in mich genommen – nun will ich den Gegenschlag tun!"

8. Bkz. Franz Rosenzweig, *The Star of Redemption*, çev.: William Hallo (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1971).

teren bir zaman çizelgesi taşır. Geçmiş kuşaklarla şimdikiler arasında gizli bir anlaşma vardır. Yeryüzüne gelişimiz bekleniyordu. Bizden önceki her kuşak gibi, bize de bir zayıf Mesihçi güç, üzerinde geçmişin hak iddia ettiği bir güç bahşedildi.”⁹

Özellikle modernlik krizinin en şiddetli haliyle ortaya çıktığı her yerde bu teorik deneyim yaşandı. Yine bu alanda öteki düşünürler diyalektiğin ve onun bütünü kapsama güçlerinin kalıntılarından kurtulmaya çalıştı. Ama, bize öyle geliyor ki, o günün en parlak düşünürleri bile diyalektikten ve krizden kopmayı başaramadı. Max Weber’de, egemenlik ve meşruiyet krizi ancak irrasyonel karizma figürlerinin yardımıyla çözülebilmiştir. Carl Schmitt’te, egemen pratiklerin ufku ancak “karar” yardımıyla temizlenebilmiştir. Ne var ki, bir irrasyonel diyalektik, gerçeklik krizini çözemeyeceği gibi hafifletemez de.¹⁰ Ve estetize edilmiş diyalektiğin koyu gölgesi, Heidegger’in dağınık ve kırıklı bir varlık üzerindeki pastoral işlev nosyonuna dahi düşer.

Bu sahnenin tüm çıplaklığıyla gözler önüne serilmesini yirmi otuz yıl sonra, yani 1960’larda, Nietzsche’yi yeniden okuyan bir dizi Fransız düşünüre borçluyuz.¹¹ Söz konusu düşünürlerin diyalektiğin işlevinin sona erdiğini anlamaya başlamalarıyla ve bu farkedişin öznelliğin üretiminde odaklanan yeni pratik ve politik deneyimlerde doğrulanmasıyla, yeni okuma eleştirinin bakış açısının yeniden yönlendirilmesini de içerir oldu. Buradaki öznellik üretimi, iktidar olarak, herhangi bir soyut ya da aşkın senteze indirgenemez bir otonomluk kuruluşu olarak bir öznellik üretimiydi.¹² Artık gerçeklik içinde krizin yeriyle ona uygun karşılığı verme arasındaki ilişkiyi belirleyen şey diyalektik değil, ret, direniş, şiddet ve varlığın pozitif olumlanmasıydı. 1920’lerde krizin tozu dumanı içinde tarihe karşı aşkınlık, bozulmaya karşı kurtuluş, nihilizme karşı mesihçilik olarak ortaya çıkan şey, şimdi diyalektiğin her türden olası kalıntısının kesin olarak dışında, karşısında ve dolayısıyla ötesinde yer alan ontolojik anlamda belirli bir konum olarak kuruluyordu. Bu, her türden aşkın unsuru reddeden ve tıne radikal bir biçimde yeniden yön veren yeni bir materyalizmdi.

9. Walter Benjamin, "Theses of the Philosophy of History", *Illuminations*, çev.: Harry Zohn (New York: Schocken, 1968), s. 253-264; alıntı s. 254 (Tez 2) [*Parıltılar*, çev.: Yılmaz Öner, Belge Yay., 1990].

10. Avrupa irrasyonalizminin yazgıları için, bkz. Georg Lukács, *The Destruction of Reason*, çev.: Peter Palmer (Londra: Merlin, 1980).

11. Asıl olarak Gilles Deleuze, Michel Foucault ve Jacques Derrida’ya atıfta bulunuyoruz.

12. Bkz. Hans Jürgen Krah, *Konstitution und Klassenkampf* (Frankfurt: Neue Kritik, 1971).

Bu geçişin derinliğini anlamak için, Ludwig Wittgenstein'm düşün-
cesinin geçişe ilişkin bilinci ve öngörüsü üzerinde durmak yerinde ola-
caktır. Wittgenstein'in erken dönem yazıları XX. yüzyıl başlarında Av-
rupa düşüncesinin hâkim temalarına yeni bir canlılık kazandırıyordu:
Bu temalar, anlam çölünde yaşama ve anlam arama durumu ile, bir to-
tallik mistisizmiyle öznelliğin üretimi yönündeki ontolojik eğilimin
yan yana varoluşuydu. Her tür diyalektikten soyunmuş çağdaş tarih ve
bu tarihin kurgusu, şimdi Wittgenstein tarafından her tür olumsuzluktan
da arındırılıyordu. Tarih ve deneyim böylelikle, krizde tutarlılık bulma
yönünde umutsuz bir çabaya giren öznenin materyalist ve totolojik bir
yeniden tesisinin sahnesi haline geldi. Birinci Dünya Savaşı'nın orta-
sında Wittgenstein şöyle yazıyordu: "Şeylerin nasıl durduğu, Tanrıdır. ³⁸⁵
Tanrı, şeylerin nasıl durduğudur. Din –bilim– ve sanat ancak *benim ha-* _{F25}
yatımın biricikliğine dair bilinçten doğar." Ve yine, "Bu bilinç hayatın
kendisidir. Benim dışımda hiçbir canlı varlık olmasa bile bir etik ola-
bilir mi? Eğer etiğin temel bir şey olduğu varsayılıyorsa, evet, olabilir.
Eğer haklıysam, etik yargı için bir dünyanın verili olması yetmez. O
halde kendi başına dünya ne iyi ne de kötüdür [...] İyi ve kötü ancak *öz-*
ne aracılığıyla sahneye çıkar. Ve özne dünyanın parçası değil, dünya-
nın bir sınırıdır." Wittgenstein, dünyayı totolojik öznelliğin sınırına
yerleştirerek, iyiyle kötünün artık ayırt edilemez olduğu şeyler çölünü
ve Savaş Tanrısı'nı mahkûm eder. "Burada tekbencilüğün, hiçbir esnek-
liğe izin vermeden düşünülmesi durumunda, saf realizmle örtüştüğünü
görebiliriz."¹³ Ama bu sınır yaratıcıdır. Ancak öznellik dünya dışına
yerleştirilirse ve ancak o zaman alternatif tamamen verilidir: "Benim
önergelerimin aydınlatıcı işlevi şu şekilde ortaya çıkar: Beni anlayan
herhangi biri, önergelerimi bu önergelerin ötesine tırmanmak için
–basamak olarak– kullandığında, onların anlamsız olduğunu görür. (O
kişinin merdivene tırmandıktan sonra onu fırlatıp atması gerekir.) O
bu önergeleri aşmalıdır ve o zaman dünyayı doğru olarak görecektir."¹⁴ Wittgenstein, dünyanın marjinal ve öznel aşılımlığı içinde de-
ğil de dünyanın mantığı içinde kalan her türlü anlamın ve her türlü
olası diyalektiğin sona erdiğini kabul eder.

Bu felsefi deneyimin trajik güzergâhı, modernlik krizi ve Avrupa
fikrinin çöküşü algısını, ortaya çıkmakta olan İmparatorluğun tanımı-

13. Ludwig Wittgenstein, *Notebooks, 1914-16*, (der.) G.H. von Wright ve G.E.M. Anscombe, 2. basım (Chicago: University of Chicago Press, 1979), s. 79-80 (1 ve 2 Ağustos ve 2 Eylül 1916) [*Defterler (1914-16)*, çev.: Ali Utku, Birey Yay., 2004].

14. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, çev.: D.F. Pears ve B.F. McGuinness (Londra: Routledge, 1961), s. 74 [*Tractatus Logico-Philosophicus*, çev.: Oruç Aruoba, YKY, 1996].

nın bir (olumsuz ama zorunlu) koşulu haline getirmiş olan unsurları kavramamıza imkân verir. Bu yazarlar çölde çılgılık atan seslerdi. Bu kuşağın bir kısmı toplama kamplarında etkisiz hale getirildi. Diğerleri Sovyet modernleşmesine duydukları kör bir inançla krizi sürdürdü. Bu düşünürlerin önemli bir kısmı ise Amerika'ya kaçtı. Aslında onlar da çölde haykıran seslerdi, ama onların çöldeki hayata ilişkin seyrek ve tekil öngörüler, bize yeni postmodern İmparatorluk gerçekliği içinde çokluğun olabilirlikleri üzerine düşünme imkânı sağlamaktadır. Onlar gelmekte olan İmparatorluğun tamamen yersizyurtsuz olacağını ilk tespit eden yazarlardı; çokluk bugün İmparatorluk içinde nasıl yer alıyorsa, onlar da aynı şekilde yer almışlardı. Olumsuzluk, katılımı reddetme ve her şeyi kuşatan bir boşluğun keşfi: Bu, hiç kuşku götürmez bir biçimde kendini bizatihi kriz tarafından tanımlanmış bir emperyal gerçeklik içine yerleştirmek demektir. İmparatorluk çöldür ve kriz bu noktada tarihin eğiliminden ayrı görülemez. Antik dünyada emperyal kriz doğal döngüsel bir tarihin ürünü olarak anlaşılırken ve modern dünyada kriz bir dizi zaman ve uzam açmazıyla tanımlanırken, şimdi kriz figürleri ve İmparatorluk pratikleri tamamen iç içe geçmiştir. Bununla birlikte, XX. yüzyılın kriz teorisyenleri bize, yeni İmparatorluğun kurulduğu yersizyurtsuz ve zaman dışı bu uzamda ve bu anlam çölünde krize tanık olmanın tekil ve kolektif bir öznenin gerçekleşmesi yönüne, çokluğun kuvvetleri yönüne evrilebileceğini öğretir. Çokluk yerin ve sabit zamanın yokluğunu içselleştirmiştir; o hareketli ve esnektir, ayrıca geleceği sadece her yöne yayılan bir olabilirlikler toplamı olarak kavrar. Yaklaşmakta olan anlama kapalı emperyal evren, öznellik üretiminin çok yönlü totallığıyla doludur. Çöküş artık geleceğe ait bir yazgı değil, İmparatorluğun mevcut gerçekliğidir.

C. AMERİKA, AMERİKA

Avrupalı entelektüellerin ABD'ye gidişleri bir kayıp ülkeyi yeniden keşfetme çabasıydı. Amerikan demokrasisi aslında çıkış demokrasisi üzerine, olumlayıcı ve diyalektik olmayan değerler, çoğulculuk ve özgürlük üzerine kurulmamış mıydı? Yeni sınırlar nosyonunun yanı sıra bu değerler sürekli olarak ABD'nin demokratik temelini ulus, etnik köken ve din gibi bütün soyut engellerin ötesine yayılması halini yeniden yaratmamış mıydı? Bu müzik bazen liberal liderliğin ilan ettiği "Pax Americana" projesinde olduğu gibi yüksek sesle, bazen de her dürist insana toplumsal hareket imkânı, zengin olma fırsatı ve özgürlük

sunan Amerikan rüyasında –kısacası “Amerikan hayat tarzı”nda– olduğu gibi düşük sesle çalındı. Krizi çözenin Avrupa usulü politik ve kültürel projelerinden son derece farklı ve çok daha liberal olan New Deal’m 1930’lar dünya krizini alt etme projesi, bu Amerikan idealine destek oluyordu. Hannah Arendt, Amerikan Devrimi sınırsız bir politik özgürlük arayışı iken Fransız Devrimi kılık ve eşitsizlik üzerine sınırlı bir mücadele olduğu için, Amerikan Devrimi’nin Fransız Devrimi’nden daha üstün olduğunu iddia ediyordu ve bunu yaparken sadece Avrupalıların artık tanımadıkları bir özgürlük idealini kutlamıyor, aynı zamanda bu ideale ABD’de yeniden yer-yurt kazandırıyordu.¹⁵ O halde, belli bir anlamda, sanki ABD tarihiyle Avrupa tarihi arasında var olan süreklilik kopmuş ve ABD farklı bir yola koyulmuş gibi görünüyordu; ama gerçekte ABD bu Avrupalılar için Avrupa’nın kaybetmiş olduğu özgürlük idealinin yeniden canlanışını temsil ediyordu.

387

Kriz içindeki bir Avrupa açısından ABD, Jefferson’ın “Özgürlük İmparatorluğu”, emperyal çağın yeniden hayat bulması demektir. XIX. yüzyılın büyük Amerikan yazarları yeni kıtadaki özgürlüğün destansı boyutlarını dile getirmişlerdi. Whitman’da natüralizm olumlayıcı, Melville’de ise realizm arzulayan bir şey haline gelmişti. Bir Amerikan yeri, özgürlüğün kuruluşu adına yer-yurt ediniyor, aynı zamanda da sınırların açılması ve çıkış yoluyla yersizyurtsuzlaştırılıyordu. Emerson’dan Whitehead ve Pierce’a kadar büyük Amerikan filozofları, Hegelciliği (ya da aslında emperyalist Avrupa’nın mazeret arayışını) yeni ve muazzam, belirli ve sınırlanmamış bir sürecin tinsel akıntılarına açmışlardı.¹⁶

Kriz içindeki Avrupalılar yeni bir İmparatorluğun büyüleyici ezgileriyle mest olmuşlardı. XX. yüzyılda Avrupalıların Amerikancılığı ve anti-Amerikancılığı, kriz içindeki Avrupalılarla ABD emperyal projesi arasındaki zor ilişkinin tezahürleridir. Amerikan ütopyası çok farklı biçimlerde karşılık buldu, ama XX. yüzyıl Avrupası’nın her yerinde merkezi bir referans noktası işlevi gördü. Amerikan ütopyasının zihinleri sürekli meşgul edişi hem krizin getirdiği sıkıntılarda ve avangardların ruh halinde, başka bir deyişle modernliğin kendi kendini tahribi aracılığıyla, hem de dışavurumculuk ve fütürizmden kübizm ve soyut akımlara kadar Avrupa’nın büyük kültürel hareketlerinin son dalgasını ya-

15. Hannah Arendt, *On Revolution* (New York: Viking, 1963).

16. Gilles Deleuze göçerliği ve yersizyurtsuzluğu dolayısıyla sıklıkla Amerikan yazınına övgüler düzer. Öyle görünüyor ki, Deleuze için Amerika, Avrupa bilincinin kapalılığından kurtuluşu temsil ediyor. Bkz. örneğin, "Whitman" ve "Bartleby, ou la formule", *Critique et clinique* (Paris: Minuit, 1993), s. 75-80 ve 89-114.

ratan, belirsiz ama kabına sığmaz yenik istencinde kendini gösteriyordu.

388

İki dünya savaşının ikisinde de ABD ordularının Avrupa'yı kurtarması aynı şekilde politik ve kültürel bir kurtarmayı da beraberinde getirmişti. Bir dizi kültürel ve ideolojik operasyonla, Avrupa üzerinde finansal, ekonomik ve askeri yapılar temelinde kurulan Amerikan hegemonyasının doğal görünmesi sağlandı. Örneğin İkinci Dünya Savaşı'ndan sonraki yıllarda sanatsal üretim mekânının ve modern sanat fikrinin Paris'ten New York'a nasıl kaydığını düşünün. Serge Guilbaut, Paris sanat ortamının savaş ve Nazi işgali tarafından nasıl altüst edildiğine ve savaş sonrası dünyada ABD'nin öncü rolünü öne çıkarmak için yürütülen bir ideolojik kampanyanın ortasında, Jackson Pollock ve Robert Motherwell gibi New York'lu sanatçıların soyut dışavurumculuğunun Avrupa mirasının ve özellikle Paris modernizminin doğal devamı ve vârisi olarak nasıl kabul gördüğüne ilişkin ilginç bir hikâye anlatır:

Amerikan sanatı böylelikle soyut sanat yönünde uzun süreden beri var olan inatçı bir eğilimin mantıksal sonucu olarak görülmüştür. Amerikan kültürü bir uluslararası model statüsü kazanınca, özgün olarak Amerikan olan şeyin anlamı da değişmek zorundaydı: Karakteristik olarak Amerikan olan şey artık bir bütün olarak "Batı kültürü"nü temsilcisi haline geliyordu. Bu yolla Amerikan sanatı bölgesel sanat olmaktan çıkıp uluslararası sanata ve sonra da evrensel sanata dönüştü [...] Bu bakımdan, savaş sonrası Amerikan kültürü, Amerikan ekonomik ve askeri gücüyle aynı temele oturuyordu ve bu kültür "özgür" dünyadaki demokratik özgürlüklerin hayatta kalmasından sorumlu kılınıyordu.¹⁷

Sanatsal üretim ve –daha önemlisi– sanat eleştirisi tarihindeki bu geçiş, ABD küresel hegemonyasını Avrupa krizinin doğal ve kaçınılmaz sonucu kisvesine büründüren çok yönlü ideolojik operasyonun adımlarından biriydi sadece.

Paradoksal olarak, yüzyılın ilk yarısında böylesine şiddetli çatışmalara yol açmış azgın Avrupa milliyetçilikleri gitmiş, yerini yavaş yavaş güçlü bir Amerikancılığı kimin daha iyi ifade edebileceği üzerine bir rekabet almıştı. Aslında Amerikancılığın büyümlü ezgilerini en net duyabilecek olan, Lenin'in Sovyetler Birliği'ydi. Mesele, ABD'de zirveye ulaşmış kapitalizmin sonuçlarını aynen üretmekti. Sovyetler ABD'nin kullandığı araçlara karşı çıkıyor ve sosyalizmin sıkı çalışma

17. Serge Guilbaut, *How New York Stole the Idea of Modern Art: Abstract Expressionism, Freedom, and the Cold War*, çev.: Arthur Goldhamer (Chicago: University of Chicago Press, 1983).

ve özgürlüğü feda etme yoluyla aynı sonuçlara daha verimli bir şekilde erişebileceğini iddia ediyordu. Bu korkunç belirsizlik Amerika sorunu- nu Avrupalı gözünden anlamaya yönelik temel metinlerden olan, Gramsci'nin, Amerikancılık ve Fordizm üzerine yazılarında da görü- lür.¹⁸ Gramsci, emek örgütlenmesinin yeni Taylor'cı biçimleriyle güç- lü kapitalist tahakküm istencini birleştiren ABD'yi gelecek için kaçıl- nılmaz bir referans noktası olarak görüyordu: Tek gelişme yolu buydu. Gramsci'ye göre, bundan sonrası, devrimin (Sovyet Rusya'da olduğu gibi) etkin mi yoksa (Faşist İtalya'da olduğu gibi) edilgen mi olacağı meselesiydi. Amerikancılıkla devlet sosyalizmi arasındaki uyum, so- nuçta uzayın istilas ve nükleer silahlar üzerine tehlikeli bir rekabete varan ve Atlantik'in iki yakasında Soğuk Savaş boyunca ortaya çıkan 389 paralel gelişmeler ışığında çok açık görülmektedir. Bu paralellik gayet açık olarak belli bir Amerikancılığın, onun en güçlü karşınının bile yü- reğine işlemiş olduğunu gösteriyor. XX. yüzyılda Rusya'daki gelişme- ler belli bir oranda Avrupa'daki gelişmelerin küçük çapta tekrarından başka bir şey değildi.

Avrupa bilincinin kendi çöküşünü kabul etmeyi reddetmesi, sıklık- la krizini Amerikan ütopyasına yansıtma biçimini alıyordu. Bu yansıt- ma uzun bir dönem, belki de en iyi ifadesini Hegelci tarihsellikte bul- muş olan ereksel vizyonu sürdürebilecek bir özgürlük alanını yeniden keşfetmenin zorunluluğu ve ivediliği sürdüğü müddetçe devam etti. Bu yansıtmanın paradoksları, inkâr edilemez ve geri dönüşü olmayan bir çöküşle karşı karşıya olan Avrupa bilincinin öteki uca savrularak tepki göstermesi noktasına kadar katlanarak arttı: ABD ütopyasının biçimsel iktidarını olumlama ve tekrarlamış olan birincil rekabet alanı, şimdi bu ütopyanın kesin altüst oluşunu temsil ediyordu. Soljenitsin Rusyası, Arnold Toynbee'nin kişiliğine bürünmüş ABD ütopyasının en karika- türvari ve savunmacı imgelerinin mutlak negatifi haline gelmişti. Post- modern olduğu kadar evrimci de olan tarihin sonu teorilerinin bu ide- olojik karışıklığı tamamlamak üzere ortaya çıkmak zorunda kalmala- rında şaşılacak bir şey yoktur. Tarihin sonunu getirecek olan Amerikan İmparatorluğudur.

Bununla birlikte, ütopyanın kurtuluşu olarak Amerikan İmparator- luğu fikrinin tamamen yamlsamalı olduğunu biliyoruz. Her şeyden ön- ce, oluşmakta olan İmparatorluk bir Amerikan İmparatorluğu olmadığı gibi, ABD de onun merkezi değildir. İmparatorluğun bu kitap boyunca

18. Bkz. Antonio Gramsci, "Americanism and Fordism", *Selections from the Prison Notebooks*, çev.: Quintin Hoare ve Geoffrey Nowell Smith (New York: International Publishers, 1971), s. 279-318.

anlattığımız temel ilkesi, İmparatorluk gücünün fiili ve tespit edilebilir bir yerinin ya da merkezinin olmamasıdır. Emperyal iktidar, hareketli ve eklemli kontrol mekanizmaları aracılığıyla, ağlar içinde dağılmıştır. Bu demek değildir ki, ABD yönetimi ve ABD toprağının başkalarından hiç farkı yoktur: Kuşkusuz ABD, İmparatorluğun küresel parçaları ve hiyerarşileri içinde imtiyazlı bir konum işgal etmektedir. Bununla birlikte, ulus-devletlerin güçleri ve sınırları zayıfladıkça, ulusal topraklar arasındaki farklar da giderek göreceli hale gelmektedir. Bu farklar artık (örneğin metropol toprağı ile koloni toprağı arasında olduğu gibi) nitelik farkları değil, derece farklarıdır.

390

Kaldı ki ABD, İmparatorluğun krizini ve çöküşünü ne durdurabilir, ne de çözebilir. ABD, Avrupalı ya da modern öznenin kaçıp sıkıntılarını ve mutsuzluğunu çözebileceği bir yer değildir; böyle bir yer yoktur. Krizin ötesine geçmenin yolu öznenin ontolojik anlamda yerinden edilmesidir. Bu yüzden, en önemli değişiklik insanlığın içinde gerçekleşmektedir; çünkü modernliğin sona ermesiyle birlikte, kendiliği cemaat dışında, ortak faaliyet dışında ve herkesin bir yok-yerde, yani dünyada ve çoklukta bulunduğu eleştirel ve çelişkili ilişkiler dışında tanımlayabilecek bir şey bulma umudu da sona ermiştir. Burası, İmparatorluk fikrinin, bir toprak parçası olarak, zamanının ve uzamının belirlenmiş boyutları içinde ve bir halkın ve tarihinin bakış açısından değil, sadece evrenselleşme eğilimindeki ontolojik bir insani boyutun dokusu olarak yeniden ortaya çıktığı yerdir.

D. KRİZ

Postmodernleşme ve İmparatorluğa geçiş eskiden beri altyapı ve üstyapı olarak adlandırılan alanların reel olarak birbirine yakınlaşmasıyla ilgilidir. İmparatorluk, dil ve iletişim, daha doğrusu maddi-olmayan emek ve ortaklaşa faaliyet hâkim üretici güç haline geldiğinde oluşur (Bölüm 3.4). Üstyapı işe koşulmuştur ve içinde yaşadığımız evren üretici dilsel ağların evrenidir. Üretim çizgileriyle temsil çizgileri aynı dilsel ve üretici alanda birbirini çaprazlamasına keser ve birbirine karışır. Bu bağlamda, politik ekonominin merkezi kategorilerini belirleyen ayrımlar bulanıklaşır. Üretim, yeniden üretimden ayrılmaz hale gelir; üretici güçlerle üretim ilişkileri birbirine karışır; sabit sermaye değişken sermayenin içinde, beyinlerde, bedenlerde ve üretici öznelerin eşgüdümünde, oluşma ve temsil edilme eğilimi taşır. Toplumsal özneler bu birleştirici makinenin hem üreticisi, hem de ürünleridir. Bu yeni tarih-

sel oluşum içinde artık “dışarı” olan bir imge, bir özne, bir değer ya da bir pratik tespit etmek mümkün değildir.

Gelgelelim, bu bütünlüğün oluşumu sömürüyü ortadan kaldırmaz, daha ziyade onu yeniden, asıl olarak da iletişim ve ortak faaliyetle ilişkili olarak tanımlar. Sömürü ortaklaşalığın iptal edilmesi ve dilsel üretimin anlamlarının geçersiz ilan edilmesidir. Sonuç olarak, İmparatorluk içinde sürekli olarak komuta mekanizmalarına karşı direnişler ortaya çıkar. Sömürü karşıtlığı, küresel üretim ağları boyunca eklemelenir ve her eklem noktasında krizlere yol açar. Kriz kapitalist üretimin post-modern totallığıyla yan yana yaşar ve emperyal kontrole uygundur. Bu bakımdan, İmparatorluğun gerilemesi ve çöküşü artzamanlı bir hareket olarak değil, eşzamanlı bir gerçeklik olarak tanımlanmıştır. Kriz bütünlüğün gelişim ve yeniden şekillenme seyrinin her uğrağında etkisini hissettirir. 391

Toplunun sermayenin gerçek boyunduruğunun altına girmesiyle birlikte, toplumsal uzlaşmazlıklar iletişimsel üretim ve mübadelenin her uğrağında ve her koşulunda çatışma olarak patlayıp yüzeye çıkar. Sermaye bir dünya haline gelmiştir. Kullanım değerine ve kapitalist üretim tarzının dışında kabul edilen tüm değerlendirme süreçlerine ve değerlere yapılan göndermeler yavaş yavaş gözden kaybolmuştur. Öznellik boydan boya mübadele ve dile gömülmüştür, ama bu onun artık edilgen olduğu anlamına da gelmez. İletişimsel üretim ilişkilerinin genelleştirilmesine dayanan teknolojik gelişme krizin bir motorudur ve üretici genel zekâ çatışmaların bir yuvasıdır. Kriz ve gerileme, İmparatorluğa göre dışsal bir şeye değil, onun en derinlerinde yatan bir şeye gönderme yapar. Kriz ve gerileme bizatihi öznellik üretimiyle ilgilidir ve dolayısıyla İmparatorluğun yeniden üretim süreçleriyle hem uygunluk, hem de karşıtlık arz eder. Kriz ve gerileme saklı bir temel olmadığı gibi karanlık bir gelecek de değil, tersine açık ve seçik bir fiili durum, her zaman beklenen bir olay, her zaman mevcut bir gizilliktir.

Bir hayaletler gecesinin tam ortasıdır bu. Hem İmparatorluğun yeni hükümranlığı, hem de çokluğun yeni maddi-olmayan ve ortaklaşa yaratıcılığı karanlıkta hareket ediyor ve hiçbir şey yazgımızın ne olacağını aydınlatamıyor. Bununla birlikte, artık yeni bir referans noktamız var (ve belki yarın yeni bir bilincimiz olacak); bu referans noktası, İmparatorluğun krizle tanımlandığı, çöküşünün her zaman zaten gündemde olduğu ve nihayet her çatışma çizgisinin olaya ve tekilliğe yol açtığı gerçeğidir. Krizin İmparatorluğa içkin ve ondan ayrı düşünülemez oluşu pratikte ne anlama gelir? Bu kapkara gecede bir olay pratiğini pozitif olarak teorileştirmek ve tanımlamak mümkün müdür?

Bu sorulara hemen yanıt vermekten bizi alıkoyan iki büyük engel bulunuyor. Bunların birincisi burjuva metafiziğinin aman vermez gücünden ve özellikle kapitalist piyasanın ve kapitalist üretim rejiminin ebedi ve aşılabilir olmadığına ilişkin durmaksızın pompalanan yanılgıdan kaynaklanıyor. Kapitalizmin tuhaf doğallığı yalın ve basit bir gizemleştirmedi ve kendimizi bundan hemen kurtarmak zorundayız. İkinci engel, şimdiki yönetim biçimine kör bir anarşik ötekiden başka bir alternatif görmeyen ve böylelikle bir sınır mistisizmine kapılmış sayısız teorik tutumdan kaynaklanıyor. Bu ideolojik bakış açısından, varoluşun acıları dile getirilemez, bilince çıkarılamaz ve bir başkaldırı noktası oluşturamaz. Bu teorik tutum sadece umursamazlığa ve kabullenmece pratiklere yol açar. Kapitalizmin doğallığı yanılsaması ve sınırın radikallığı aslında birbirini tamamlar. Bu suçortaklığı elden ayaktan düşüren bir güçsüzlükte ifade bulur. Aslında, bu tutumların hiçbirisi, ne savunmacı ne de mistik tutum, biyo-politik düzenin asli özelliğini, yani üretkenliğini kavrayabilir. Bu tutumlar, çokluğun durmaksızın olabilir ve reel hale gelen virtüel güçlerini yorumlamaktan âcizdirler. Başka bir ifadeyle, bu tutumlar varlığın temel üretkenliğiyle bağlantılarını kaybetmişlerdir.

Krizden nasıl çıkacağımız sorusunu, ancak kendimizi öznellik üretiminin tekil ve yaratıcı süreçleri tarafından zenginleştirilmiş biyo-politik virtüellik düzlemine çekerek yanıtlayabiliriz. Bununla birlikte, içine gömüldüğümüz mutlak ufuk çizgisi içinde, bir anlam boşluğunda ve herhangi bir ölçü yokluğunda var olan değerlerin inkâr edilir görüldüğü bir dünyada, kopuş ve yenilik nasıl mümkün olur? Burada ne bir ke-re daha arzunun bir tanımına ve onun ontolojik fazlasına geri dönmemiz, ne de “öte” boyut üzerinde ısrar etmemiz gerekiyor. Arzunun meydana getirici belirlenimine ve dolayısıyla üretkenliğine işaret etmemiz yeterlidir. Aslında, şimdinin kuruluşunda politik, toplumsal ve ekonomik olanın tamamen birbirine karışmış olması, arzunun krizi göğüsleme yetisini açıklayan –Hannah Arendt’in nostaljik politik uzam ütopyasından çok daha iyi– bir biyo-politik uzamı gözler önüne serer.¹⁹ Böylelikle, bütün kavramsal ufuk baştan sona yeniden tanımlanır. Bi-

19. Hannah Arendt politikayı yeniden anlamak isteyen ABD’li ve Avrupalı politik teorisyenler için en gözde yazar haline gelmiştir. Bkz. örneğin, Bonnie Honig (der.), *Feminist Interpretations of Hannah Arendt* (University Park: Pennsylvania State University Press, 1995) içindeki makaleler; ve Craig Calhoun ve John McGowan (der.), *Hannah Arendt and the Meaning of Politics* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997).

yo-politik unsur arzu açısından ele alındığında, somut üretimden ve eylem halindeki insan birlikteliğinden başka bir şey değildir. Arzu burada üretken uzam olarak, tarihin oluşumunda insani ortaklığın aktüelliği olarak kendini gösterir. Bu üretim sadece ve saf haliyle insani yeniden üretimdir, meydana getirme gücüdür. Arzu eden üretim meydana getirmenin ta kendisi, bir başka ifadeyle, emeğin fazlası ve tekil özlerin kolektif hareketine katılan, o hareketin hem nedeni hem de sonucu olan bir gücün birikimidir.

Analizimiz toplumsal, ekonomik ve politik üretim ve yeniden üretimin örtüştüğü biyo-politik dünyaya sıkı sıkıya kök salmış olduğundan, ontolojik perspektifle antropolojik perspektif de örtüşme eğilimi gösterir. İmparatorluk dünyayı tahrip edebilir durumda olduğu için ³⁹³ onun efendisi gibi davranır. Ne dehşetli bir yanılgı! Gerçekte dünyanın efendileri biziz, çünkü bizim arzumuz ve emeğimiz onu sürekli olarak yeniden meydana getirir. Biyo-politik dünya, (tekilliklerin buluşma noktası olarak) kolektifin motor işlevi gördüğü meydana getirici eylemlerin sonu gelmez bir biçimde iç içe örülmesidir. Çılgınlığa kapılmış olmadıkça hiçbir metafizik, insanlığı yalıtılmış ve güçsüz olarak tanımlama iddiasında bulunamaz. Aşkın bir türden olmadıkça, hiçbir ontoloji insanlığı bireyselliğe indirgeyemez. Patolojik bir türden olmadıkça, hiçbir antropoloji insanlığı olumsuz bir güç olarak tanımlayamaz. Metafiziğin, ontolojinin ve antropolojinin ilk gerçeği olan meydana gelme, bir kolektif mekanizma ya da arzu aygıtıdır. Biyo-politik oluş bu “ilk” boyutu mutlak anlamda yüceltir.

Politik teori, bu yeni gerçeklik tarafından, kendini yeni baştan tanımlamaya zorlanır. Örneğin biyo-politik toplumda korku, Thomas Hobbes’un önerdiği gibi çokluk sevgisini yoksayarak, politikanın sözleşme temelli kuruluşunun biricik motoru olarak kullanılamaz. Daha doğrusu, biyo-politik toplumda egemenin kararı hiçbir zaman çokluğun arzusunu yadsıyamaz. Egemenliğin bu temel modern stratejileri, belirledikleri karşıtlıklarla birlikte bugün de uygulansalardı dünya dururdu, çünkü artık meydana gelme mümkün olmazdı. Meydana gelmenin mümkün olabilmesi için, politikanın sevgi ve arzuya, yani biyo-politik üretimin temel kuvvetlerine boyun eğmesi zorunludur. Politik olan, günümüz politikacılarının kinik Machiavelliciliklerinin bize öğrettiği gibi bir şey olmaktan çok, demokratik Machiavelli’nin söylediği gibi, meydana getirme, arzu ve sevgi gücüdür. Politik teori kendini bu çizgilere uygun olarak yeniden yönlendirmek ve meydana getirme dilini kullanmak zorundadır.

Meydana getirme, İmparatorluğun biyo-politik dünyasının önde ge-

len unsurudur. Biyo-iktidar –doğal ile yapayın, ihtiyaçlar ile makinele-
rin, arzu ile ekonomik ve toplumsal kolektif örgütlenmenin melezleş-
mesi ufku– var olmak için kendini sürekli olarak yeniden meydana
getirmelidir. Meydana getirme, her şeyden önce, üretim ve yeniden
üretimin temeli ve motoru olarak vardır. Meydana getirme bağlantısı
iletişime anlam verir ve bu önceliğe yanıt vermeyen herhangi bir (gün-
delik, felsefi ya da politik) iletişim modeli yanlıştır. İmparatorluğun
toplumsal ve politik ilişkileri bu üretim aşamasını düzenler, meydana
getirici ve üretici biyosferi yorumlar. Böylelikle üretken toplumun ser-
maye altındaki gerçek boyunduruğunun virtüelliğinin sınırına erişmiş
olduk; ama özellikle bu sınırdaki meydana getirmenin olabilirliği ve ar-
zunun kolektif kuvveti bütün gücüyle ortaya çıkar.

F. BOZULMA

Meydana gelmenin karşısında bozulma durur. Felsefenin çeşitli Platon-
cu akımlarının iddia edeceği gibi meydana gelmenin zorunlu parçası
olmaktan uzak olan bozulma, sadece onun bir olumsuzlanmasıdır.²⁰
Bozulma arzu zincirini kırar ve onun üretimin biyo-politik ufku boyun-
ca uzanmasını kesintiye uğratar. Bozulma çokluğun hayatında, en sap-
kın politik bilimin bile gizlemeyi başaramadığı kara delikler ve ontolo-
jik boşluklar oluşturur. Arzunun aksine, bozulma bir ontolojik motor
değil, sadece varlığın biyo-politik pratiklerinin ontolojik temelini
yokluğudur.

İmparatorlukta bozulma her yeredir. Bozulma tahakkümün köşe
taşı ve kilit taşıdır. Bozulma İmparatorluğun yüksek mevkilerinde ve
yönetici tebaasında, en rafine ve en kokuşmuş polis kuvvetlerinde, ege-
men sınıf lobilerinde, yükselen toplumsal grupların mafyalarında, kili-
selerde ve tarikatlarda, skandal yaratanlarda ve yaşayanlarda, devasa
finansal ortaklıklarda ve gündelik ekonomik ilişkilerde mevcuttur. Em-
peryal iktidar bozulma yoluyla dünyaya bir sis perdesi yayar ve çokluk
üzerindeki komuta mekanizması bu kesif duman içinde, ışık ve hakikat
yokluğunda hayata geçirilir.

Bozulmayı nasıl tanıyacağımız ve emperyal gücün dünya çapında
yaydığı farksızlık sisinin boşluğunu nasıl tespit edeceğimiz sır değildir.
Aslında bozulmayı tanıma yetisi, Descartes'ın deyişini kullanacak
olursak "la faculté la mieux partagée du monde", yani dünyada en iyi

20. Meydana gelme ve bozulmanın felsefi kavranışları için, bkz. Reiner Schürmann, *Des hégémonies brisées* (Mouvezin: T.E.R., 1996).

şekilde paylaşılmış olan yetidir. Bozulma kolaylıkla algılanabilir, çünkü hemen bir şiddet biçiminde, bir hakaret olarak kendini gösterir. Gerçekten de bir hakarettir o: Bozulma aslında gücü değere bağlamanın imkânsızlığının işaretidir; dolayısıyla bozulmayı kınamak, doğrudan onun varlık eksikliğini sezmektir. Bozulma bir bedenle bir zihni bunların yapabileceklerinden ayıran şeydir. Biyo-politik dünyada bilgi ve varoluş her zaman değerın üretiminden müteşekkil olduğundan, bu varlık yokluğu bir yara, *socius*'un* bir ölüm isteğı, varlığı dünyadan yoksun bırakma hamlesidir.

Bozulmanın büründüğü biçimler o kadar çoktur ki, bunların listesini çıkarmaya çalışmak denizi bir fincana doldurmaya benzer. Bütününü temsil etmekten uzak olmakla birlikte, biz yine de birkaç örnek vere-
lim. İlk planda, biyo-politik üretim tarafından tanımlanan temel cema-
ate ve dayanışmaya karşı olan ve bunları ihlal eden bireysel tercihler
olarak bozulma vardır. Gücün bu küçük, gündelik şiddeti mafya tarzı
bir bozulmadır. İkinci planda, üretim düzeninin bozulması, daha doğ-
rusu sömürü vardır. Bu, emeğın kolektif faaliyetinden türeyen değerle-
re zorla el konmasını ve biyo-politik *ab origine* kamusalın özelleştiril-
mesini içerir. Kapitalizm bütünıyla bu özelleştirme bozulmasını yaşar.
Aziz Augustinus'un dediğı gibi, büyük hükümdarlar aslında küçük hır-
sızların büyütölmüş yansımalarıdır. Ancak, bu karamsar iktidar kavra-
yışıyla böylesine gerçekçi olan Hippolu Augustinus, parasal ve finan-
sal gücün bugünkü küçük hırsızların görse nutku tutulurdu. Gerçekten
de, kapitalizm (hem bireysel sömürünün ölçüsü, hem de kolektif ilerle-
menin bir normu olarak) değerle ilişkisini köpardığında, doğrudan doğ-
ruya bozulma olarak ortaya çıkar. Kapitalizmin (artıkdeğerin biriki-
minden parasal ve finansal spekülasyona kadar) işleyiş mekanizmaları-
nın giderek soyutlaşan sıralanışı emin adımlarla genel bir bozulmaya
doğru yürüyüş olarak gösterilebilir. Eğer kapitalizm, Mandeville'in
masallarında anlatıldığı gibi, ortaklaşa faaliyet becerisi sayesinde her
şeye rağmen bir arada tutulmasına ve sağdaki ve soldaki bütün ideolo-
jilerinin iddia ettiğı gibi ilerici sayılan bir işlevi yerine getirerek kefare-
tini ödemiş olmasına rağmen, tanımı gereğı bir bozulma sistemiye, öl-
çü bozulduğu ve ilerleme ereğı yıkıldığı zaman, kapitalizmden geriye
bozulmadan başka bir şey kalmaz. Üçüncü planda, bozulma ideolojinin
işleyişi içinde, daha doğrusu dilsel iletişimde anlamların sapması süre-
cinde görünür. Burada bozulma, üretici noktalarına saldırarak ve mey-
dana getirme süreçlerini engelleyerek biyo-politik alana etkide bulu-

* Sözlük anlamı toplumsal benlik, dost, yoldaş; Deleuze ve Guattari'nin bir toplumu kuran, içorganları olmayan bünye anlamında kullandığı sözcük. (ç.n.)

nur. Bu saldırı, dördüncü planda, emperyal yönetim pratikleri içinde terör tehdidi sınırlı ya da bölgesel çatışmaları çözmenin bir silahı ve emperyal gelişmenin bir aygıtı haline geldiğinde sergilenir. Bu durumda emperyal komuta ya gizlenir, ya da birbiri ardına gelen bozulma ve yıkım olarak, sanki ikincinin birinci ve birincinin ikinci için yaptığı çağrışı açığa çıkarmayı amaçlıyormuş gibi görünür. Bu ikisi uçurumun kenarında, emperyal varlık yokluğunda birlikte dans eder.

396 Bu tür bozulma örnekleri sonsuz çoğaltılabilir, ama bütün bu bozulma biçimlerinin temelinde çokluğun tekil özünün tahrip edilmesi olarak tanımlanan ve uygulanan bir ontolojik hükümsüzleştirme operasyonu vardır. Çokluk birleştirilmeli ya da farklı birliklere bölünmelidir: Bu, çokluğu bozma biçimidir. İşte bu nedenle, antik ve modern bozulma kavramları doğrudan postmodern kavrayışa aktarılamaz. Antik ve modern zamanlarda bozulma, zaman zaman yönetim biçimlerinin ve değerlerin restorasyonu gibi değişimlerde bir rol oynayabilecek şekilde değer şemalarına ve/veya ilişkilerine göre tanımlanmış ve bunların bir yanlışlanması olarak gösterilmiş olmakla birlikte, bugün, tam tersine, bozulma yönetim biçimlerinin hiçbir dönüşümünde rol oynayamaz; çünkü bozulmanın kendisi İmparatorluğun tözü ve bütünlüğüdür. Bozulma, yaşam dünyasına hiçbir uygun ya da yeterli referansta bulunmayan yalın komuta faaliyetidir. Bu, zorla gerçekleştirdiği birleştirmeler ve/veya acımasızca bölme eylemleri yoluyla çokluğun tekilliğini yıkma yönelmiş bir komuta mekanizmasıdır. Bu nedenle, İmparatorluk tam da yükselişe geçerken zorunlu olarak geriler.

Üretici biyo-iktidar üzerinde hüküm süren bu negatif komuta figürü, bedensellik açısından bakıldığında çok daha paradoksaldır. Biyo-politik meydana getirme doğrudan çokluğun bedenlerini dönüştürür. Bu bedenler, daha önce gördüğümüz gibi, entelektüel ve ortaklaşa güçle zenginleştirilmiş, halihazırda zaten melez olan bedenlerdir. Postmodern dönemde meydana getirmenin bize sunduğu şey, “ölçü ötesi” bedenlerdir. Bu bağlamda, bozulma yalın bir biçimde hastalık, ketlenme ve sakatlık olarak görünür. İktidarın zenginleşmiş bedenlere karşı davranış biçimi hep bu olmuştur. Bozulma aynı zamanda psikoz, uyuşturucu, acı ve sıkıntı olarak görünür, ancak bu da modern dönem boyunca ve bütün disiplinci toplumlarda hep yaşanmıştır. Bugünkü bozulmanın özgünlüğü ise tekil bedenler cemaatinin parçalanması ve onun eyleminin engellenmesidir; bu, üretici biyo-politik cemaatin parçalanması ve onun hayatının engellenmesidir. Böylelikle, burada bir paradoksla karşı karşıya kalırız. İmparatorluk bedenlerin ortak faaliyet içinde daha çok üretmeleri ve cemaat içinde bedenlerin daha çok zevk al-

maları olgusunu tanır ve bundan yararlanır; ama İmparatorluk, onun tarafından tahrip edilmemek için, bu ortak faaliyet otonomluğunu engellemek ve kontrol altına almak zorundadır. Bozulma, bedenlerin cemaat yoluyla bu “ölçü ötesi” gidişini, bedenlerin yeni gücünün, İmparatorluğun bizatihi varoluşunu tehdit eden bu tekil evrenselleşmesini engellemek üzere harekete geçer. Paradoksun çözümü yoktur: Dünya zenginleştikçe, bu servetin temeli üzerinde oturan İmparatorluk servetin üretim koşullarını daha çok yoksamak zorundadır. Bizim görevimiz, bozulmanın nihai olarak meydana getirmeyi kontrol altına almaktan nasıl vazgeçmeye zorlanabileceğini araştırmaktır.

III

İmparatorluğa karşı çokluk

398

Büyük kitlelerin *duyuların maddi bir dinine [eine sinnliche Religion]* ihtiyacı vardır. Yalnızca kitleler değil, filozoflar da muhtaçtır ona. Akıl ve yüreğin tektanrıcılığı, sanat ve tahayyül gücünün çoktanrıcılığı; ihtiyacımız olan budur [...] Yeni bir mitolojimiz olmalı, ama bu mitoloji fikirlere hizmet etmelidir. Bu bir *akıl* mitolojisi olmalıdır.

Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus
Hegel, Hölderlin ya da Schelling

İletişim yok değil, tam tersine, fazla iletişim var. Yaratıcılık yok. *Mevcut olana direniş yok.*

Gilles Deleuze ve Félix Guattari

Emperyal iktidar artık çatışmanın koşullarını değiştiren dolayımlayıcı şemalarıyla toplumsal kuvvetlerin çatışmasını çözemez. Politikayı kuran toplumsal çatışmalar birbirleriyle doğrudan doğruya, herhangi türden bir dolayım olmaksızın yüz yüze geliyor. Bu, emperyal durumun asıl yeniliğidir. İmparatorluk modern iktidar rejimlerinden daha büyük bir devrim potansiyeli yaratır, çünkü İmparatorluk komuta makinesiyle birlikte bize bir de alternatif sunar; bu alternatif bütün sömürülenler ve ezilenlerdir, İmparatorluğa doğrudan karşı olan ve İmparatorlukla arasında hiçbir dolayım olmayan bir çokluktur. Bu noktada, demek ki, Augustinus'un dediği gibi, bütün gücümüzle "bir ağ gibi örülmüş [...] ve iç içe geçmiş iki şehrin doğuşunu, gelişmesini ve çizilmiş kaderini"

tartışmamız gerekiyor.¹ İmparatorluğu birçok yönüyle ele almış olduğumuza göre, doğrudan çokluğa ve onun potansiyel politik gücüne ağırlık vermeliyiz.

A. İKİ ŞEHİR

Çokluğun İmparatorluk bağlamında nasıl bir *politik özne* haline gelebileceğini özel olarak irdelemeliyiz. Çokluğun varoluşunu İmparatorluğun kuruluşu açısından hiç tereddüt etmeden kabul edebiliriz, ama bu açıdan çokluk sanki emperyal komuta mekanizmaları tarafından meydana getirilen ve yaşatılan bir şey gibi görülebilir. Yeni postmodern ³⁹⁹ İmparatorlukta bütün tebaasına yurttaşlık ihsan eden ve böylelikle çokluğu bir politik özne yapan bir İmparator Caracalla yoktur. Sömürülen ve boyunduruk altında tutulan üreticiler çokluğunun oluşumu, XX. yüzyıl devrimler tarihinde çok açık olarak görülebilir. 1917 ve 1949 arası komünist devrimler, 1930'lar ve 1940'ların büyük antifaşist mücadeleleri ve 1960'larda başlayıp 1989'a kadar süren sayısız özgürlük mücadelesinde, çokluğun yurttaşlık koşulları doğmuş, yayılmış ve pekişmiştir. XX. yüzyıl devrimlerinin her biri, yenilmek şöyle dursun, sınıf mücadelesine ivme kazandırmış ve onun koşullarını dönüştürmüş, yeni bir politik özneliği, emperyal iktidara karşı asi bir çokluğun koşullarını yaratmıştır. Devrimci hareketlerin yakaladığı ritim yeni bir *aetas*'ın, yeni bir olgunluk ve metamorfoz döneminin kalp atışlarıdır.

İmparatorluğun kuruluşu bu yeni güçlerin doğuşunun nedeni değil sonucudur. Dolayısıyla, İmparatorluğun, bütün çabalarına rağmen, toplumsal ve ekonomik ilişkilerin küreselleşmesinin yeni gerçekliğine uygun bir hukuk sistemi kurmayı imkânsız görmesi şaşırtıcı olmasa gerek. (Bölüm 1.1'deki argümanımızın hareket noktası olan) bu imkânsızlığın nedeni, düzenleme alanının aşırı genişlemesi ya da basitçe eski uluslararası kamu hukuku sisteminden yeni emperyal sisteme geçmenin zorluğu değildir. İmkânsızlığın nedeni, mücadeleleriyle kendi imgesinin tersyüz edilmiş bir hali olarak İmparatorluğu yaratan, bu yeni sahnede baş edilmesi imkânsız bir kuvveti ve her tür hak ve hukuk biçimi bakımından bir değer fazlasını temsil eden çokluğun devrimci doğasıdır.

Bu varsayımı teyit etmek için, çokluğun çağdaş gelişimine bakmak ve onun mevcut dışavurumlarındaki canlılığı üzerinde durmak yeterlidir. Çokluk çalıştığında, bütün hayatı otonom olarak üretir ve yeniden

1. Saint Augustine, *The City of God*, çev.: Henry Bettenson (Harmondsworth: Penguin, 1972), s. 430 (Kitap XI, Bölüm 1).

üretir. Otonom olarak üretmek ve yeniden üretmek yeni bir ontolojik gerçeklik kurmak anlamına gelir. Sonuçta, çokluk faaliyetiyle kendini bir tekillik olarak üretir. Bu, imparatorluğun yok-yerinde yeni bir yer tespit eden bir tekillik, ortak faaliyetle üretilen, dilsel cemaat tarafından temsil edilen ve melezleşme hareketleri tarafından geliştirilen bir gerçeklik konumundaki bir tekilliktir. Çokluk, dünya piyasalarının küresel yüzeyinde bütün insanların birbirinin yerine geçebilir olduğuna ilişkin ideolojik yanılsamayı tersine çevirerek kendi tekilliğini olumlar. Piyasa ideolojisi kendi ayakları üzerinde dururken, çokluk, emeğiyle her bir küresel ilişki noktasında insan gruplarının ve düzeneklerinin biyo-politik tekilliklerini öne çıkarır.

400

Geçmişin sınıf mücadeleleri ve devrimci süreçleri ulusların ve halkların politik güçlerini zayıflatmıştır. XIX. yüzyılla XX. yüzyıl arasında yazılan devrimci girizgâh, emeğin bugün gerçekleşmeye başlayan yeni öznel bileşimini hazırlamıştır. Biyo-politik üretim alanlarındaki ortaklaşalık ve iletişim yeni bir üretici tekilliği tanımlar. Çokluk yalnızca ulusların ve halkların ayrım gözetmeksizin bir araya toplanıp karıştırılmasıyla oluşmaz; çokluk *yeni bir şehrin* tekil iktidarındır.

Burada gayet haklı olarak, bütün bunların hâlâ çokluğu, bırakın kendi kaderini eline alma potansiyeli taşıyan bir özne olarak kurmayı, gerçek anlamda bir politik özne olarak bile kurmak için yeterli olmadığı itirazı getirilebilir. Ne var ki bu itiraz aşılmaz bir engel teşkil etmez; çünkü devrimci geçmiş ve çokluğun antropolojik niteliklerinin sürekli olarak kâğıda aktarılmasını ve yeniden formüle edilmesini sağlayan çağdaş ortaklaşa üretken kapasiteler, bir ereği, özgürlüğün maddi bir olumlanmasını ortaya çıkarmaktan kaçamazlar. Antik dünyada Plotinos buna benzer bir şeyle yüzleşmiştir:

“Babalarımızın sevgili yurduna kaçalım öyleyse”: Bu en makul öneridir [...] Atalarımızın yurdu geldiğimiz yerdir ve Babamız orada yaşamıştır. O halde yönümüz nedir, kaçışımız nasıl olacaktır? Bu yürüyerek yapılacak bir yolculuk değildir; ayaklarımız bizi ancak bir toprak parçasından başka bir toprak parçasına götürür; bizi oraya taşıyacak bir at arabası ya da gemi de düşünemezsiniz; bütün bunları bir kenara koyup görmeyi reddetmeniz gerek: Onun yerine gözlerinizi kapatıp içinde uyanan başka bir vizyona, herkesin doğuştan sahip olduğu, ama çok az kişinin dönüp baktığı bir vizyona yönelmelisiniz.²

Antik mistisizmin yeni ereği ifade etme biçimi budur. Ancak günümüz

2. Plotinos, *Enneads*, çev.: Stephen MacKenna (Londra: Faber and Faber, 1956), s. 63 (1.6.8) [*Enneadlar*, çev.: Zeki Özcan, Asa Kitabevi, 1996].

çokluğu hiçbir Tanrı Baba'nın ve hiçbir aşkınlığın olmadığı emperyal yüzeylerde yaşar. Bunun yerine bu yüzeylerde içkin emeğimiz vardır. Çokluğun erekselliği mucizevidir [theurgical] ve teknolojiler ile üretimi kendi sevincine ve kendi gücünün artışına yöneltme imkânından oluşur. Çokluğun, kendisini bir politik özne olarak kurmanın araçlarını bulmak için kendi tarihinin ve mevcut üretim gücünün dışına bakmasına gerek yoktur.

Maddi bir akıl mitolojisi böylelikle oluşmaya başlar; bu mitoloji dillerde, teknolojilerde ve yaşam dünyasını kuran bütün araçlarda inşa edilir. Bu, çokluğu egemen iktidarın her kalıntısından ve İmparatorluğun her türlü "uzun kol"undan ayıran maddi bir duyular dinidir. Akıl mitolojisi, çokluğun ontolojisinin kendini eylemlilik ve bilinçlilik olarak ifade etmesine imkân veren simgesel ve tahayyül ürünü ifadedir. Çokluk dillerinin mitolojisi, bütün haysiyetini ve meşruluğunu yitirmiş bir *Tanrı şehrine* aidiyeti ya da bağlılığı kendi yazgısının gücü sayesinde parçalayan bir *yeryüzü şehri* ereğini dile getirir. Böylelikle metafizik ve aşkın dolayımaların, şiddetin ve bozulmanın karşısına emek ve ortak faaliyetin mutlak kuruluşu, yani çokluğun yeryüzü şehri dikilir.

401
F26

B. SONSUZ YOLLAR (KÜRESEL YURTTAŞLIK HAKKI)

Çokluğun kuruluşu öncelikle çokluğu sınırsız bir mekânda kuran bir uzamsal hareket olarak belirir. Metaların hareketliliği ve dolayısıyla emek gücü gibi belirli bir metanın hareketliliği, kapitalizmin doğduğu günden beri birikimin temel koşulu olarak takdim edilmiştir. Ne var ki, bireylerin, grupların ve kitlelerin bugün İmparatorlukta gördüğümüz türden hareketlilikleri, tamamen kapitalist birikim yasalarına tabi kılınamaz; bu hareketler her adımlarında ölçü sınırlarını aşar ve parçalarlar. Çokluğun hareketleri yeni uzamlara şekil verir, yolculukları yeni yerleşim alanları kurar. Otonom hareket çokluğa yaraşan yeri belirleyen şeydir. Pasaportlar ve yasal belgeler sınırlar aşırı hareketlerimizi düzenlemeye giderek daha az muktedir olacaktır. Bedenlerin üretken akışları yeni ırmaklar ve limanlar tanımlarken, çokluk tarafından yeni bir coğrafya kurulur. Yeryüzü şehirleri birdenbire ortaklaşan insanlığın büyük hangarları ve dolaşımın lokomotifleri, geçici yerleşim yerleri ve yaşayan insanlığın kitlesel dağıtım ağları haline gelir.

Çokluk dolaşım yoluyla uzamı yeniden ele geçirir ve kendini etkin bir özne olarak kurar. Öznelliğin bu kurucu sürecinin nasıl işlediğine baktığımızda görürüz ki, yeni uzamlar olağandışı topolojiler, alttan al-

ta hareketli ve kabına sığmaz rizomlar, kaderin yeni yollarını gösteren coğrafi mitolojilerle tanımlanır. Bu hareketler sıklıkla dehşetli acılar pahasına olur; ama bu hareketlerde ayrıca, etrafında yeni özgürlüklerin kurulduğu yeni uzamları tekrar ele geçirmedikçe tatmin olmayan bir özgürleşme arzusu da vardır. Bu hareketler, yollarının geçtiği ve ulaştıkları her yerde yeni hayat ve ortak faaliyet biçimlerini belirler ve her yerde zenginlik yaratır. Bu zenginlik olmasaydı, asalak postmodern kapitalizm proletaryanın kanını nasıl emeceğini bilemezdi, çünkü bugün üretim giderek daha fazla hareket ve ortaklaşalık, çıkış [exodus] ve cemaat içinde gerçekleşiyor. Meksikalı göçmen işçiler olmaksızın ABD tarımı ve hizmet sektörünü ya da Filistinliler ve Pakistanlılar olmaksızın Arap petrolünü düşünmek mümkün mü? Kaldı ki, kapitalist servet ve özgürlüğün parlak ufuklarına doğru harekete geçen büyük kitlelerin “yasadışı emek”i olmaksızın, Avrupa’da, ABD’de ve Asya’da tasarımdan moda, elektronikten bilime, maddi olmayan üretimin yenilikçi büyük sektörleri olur muydu? Kitlemel göç üretim için zorunlu hale geldi. Her yol düşünüldü, haritalandı ve katedildi. Görünen o ki, bir yol ne kadar yoğun şekilde kullanılmış ve ne kadar acıya yol açmışsa, o kadar üretici hale gelmektedir. “Yeryüzü şehri” imparatorluğun üzerine yaydığı sis perdesi ve karışıklıktan bu yollar sayesinde kurtulur. Bu şekilde çokluk, toprakları geniş ve yaygın olarak yeniden ele geçirmek amacıyla yolculuk yapar ve kendini ifade eder, böylece kendi otonomluğunu olumlayacak gücü kazanır.

Bununla birlikte, hareket halindeki çokluğun potansiyel otonomluğunu tanımak ancak bize gerçek sorunu göstermeye yarar. Kavramamız gereken, çokluğun nasıl örgütlendiği ve pozitif bir politik güç olarak nasıl yeniden tanımlandığıdır. Buraya kadar bu politik gücün potansiyel varoluşunu sadece biçimsel [formal] terimlerle anlatabildik. Çokluğun bilincinin ve politik örgütlenişinin olgunlaşmış biçimlerini irdelemeksizin, İmparatorluğun emek gücünün bu yer temelindeki hareketlerinde daha şimdiden ne kadar güçlü olduğunu görmeksizin durmak yanlış olurdu. Çokluk hareketlerinin kendiliğindenliğinin içindeki ve ötesindeki kurucu bir politik eğilimi nasıl tanıyacağız (ve ortaya çıkaracağız)?

Bu soruya ilk başta karşı taraftan, bu hareketleri bastıran İmparatorluk politikalarını ele alarak yaklaşabiliriz. İmparatorluk gerçekte bu yolları nasıl denetleyeceğini bilmiyor ve bu göç hareketleri kapitalist üretim için gerekli olduğunda bile sadece katılanları cezalandırmaya çalışıyor. Güney Amerika’dan Kuzey Amerika’ya uzanan Kutsal Kitap’ı çağrıştıracak boyuttaki göçlerin güzergâhı, yeni uyuşturucu çarla-

rı tarafından inatla “kokain yolu” olarak adlandırılıyor; ya da Kuzey Afrika ve Sahra altı Afrika’dan çıkışın eklemleme çizgileri, Avrupalı liderler tarafından “terorizmin yolları” olarak görülüyor; ya da Hint Okyanusu’nu geçerek kaçmaya zorlanan nüfusa “Arap cenneti”nin köleleri gözüyle bakılıyor vb. Bütün bunlara rağmen nüfus hareketleri sürüyor. İmparatorluk, politik meşruluk kazanmalarının önüne geçmek için, çokluğun uzamsal hareketlerini kısıtlamak ve yalıtım zorundadır. Bu açıdan bakıldığında, İmparatorluğun çeşitli ulusçu ve köktenci güçleri idare edip yönetme gücünü kullanması son derece önemlidir (Bkz. Bölüm 2.2 ve 2.4). Ayrıca İmparatorluğun bu kural tanımayan asi güçleri düzene sokmak için asker ve polis kuvvetlerini seferber edişi de aynı oranda önemlidir.³ Ne var ki, bu emperyal pratikler kendi başlarına hâlâ çokluğun kendiliğinden hareketlerinin yaşadığı politik gerilimle başa çıkamıyor. *Bütün o baskıcı uygulamalar öz olarak çokluğa ve onun hareketlerine dışsal kalıyor.* İmparatorluk ancak yalıtılabilir, bölenebilir ve ayırabilir. Emperyal sermaye gerçekte çokluğun hareketlerine yılmaz bir kararlılıkla saldırıyor: Denizler ve sınırlar boyunca devriye geziyor; tek tek her ülke içinde bölüp ayırıyor; emek dünyasında ırk, toplumsal cinsiyet, dil, kültür vb arasındaki çatlakları ve sınırları güçlendiriyor. Ama bu durumda bile İmparatorluk, çokluğun üretkenliğine aşırı kısıtlama getirmemeye dikkat eder, çünkü kendisi de bu güce bağımlıdır. Çokluğun hareketlerinin dünya sahnesinde her zaman daha geniş alanlara yayılmasına izin verilmesi zorunludur ve çokluğu bastırma girişimleri gerçekte paradoksaldır, çokluğun gücünün tersyüz edilmiş tezahürleridir.

Bu durum bizi temel sorularımızla yüz yüze getirir: Çokluğun eylemleri nasıl politik hale gelebilir? Çokluk İmparatorluğun baskısına ve durmak bilmez bölgesel ayrımcılığına karşı enerjilerini nasıl örgütleyebilir ve yoğunlaştırabilir? Bu sorulara verebileceğimiz tek yanıt şudur: Çokluğun eylemi asıl olarak İmparatorluğun merkezi baskıcı faaliyetlerinin karşısına doğrudan ve uygun bir bilinçle dikildiği zaman politik hale gelir. Mesele, emperyal girişimleri tanıma ve onlarla baş etme, bunların sürekli olarak düzeni yeniden kurmalarına imkân vermeme meselesidir; yeni kolektif emek gücüne dayatılan sınırları ve ayrımları aşma ve parçalama meselesidir; direniş tecrübelerini bir araya getirme ve onları uyum içinde emperyal komuta mekanizmalarının sinir merkezlerine karşı donanımlı hale getirme meselesidir.

Yine de, çokluğun bu görevi, kavramsal düzeyde açık olmakla bir-

3. İmparatorluğun askeri gücü için, bkz. Manuel De Landa, *War in the Age of Intelligent Machines* (New York: Zone, 1991).

likte oldukça soyut kalıyor. Hangi özgün ve somut pratikler bu politik projeye can verecek? Bu noktada bir şey söyleyemiyoruz. Ama yine de küresel çokluk için bir politik programın ilk unsurunu, ilk politik talebi görebiliyoruz: *küresel yurttaşlık*. Resmi izin belgesi olmadan Fransa'da yaşayan yabancılar, yani *sans papiers* için 1996 yılında yapılan gösterilerde "Papiers pour tous!" pankartları açılmıştı. Herkes için oturma belgesi her şeyden önce herkesin yaşadığı ve çalıştığı ülkede tam yurttaşlık haklarına sahip olması gerektiği anlamına gelir. Bu bir ütopya ya da gerçekçi olmayan bir politik talep değildir. Bu talep sadece insanların yasal statüsünün son yıllarda yaşanan somut ekonomik dönüşümlere uygun olarak yeniden düzenlenmesidir. Sermayenin kendisi emek gücünün daha fazla hareketliliğini ve ulusal sınırları aşan sürekli göçü talep etmiştir. Daha gelişmiş bölgelerdeki (Avrupa, ABD ve Japonya'nın yanı sıra Singapur, Suudi Arabistan vb) kapitalist üretim hiç tartışmasız dünyanın bağımlı bölgelerinden işçilerin o bölgelere göçüne bağımlıdır. Dolayısıyla, bu politik talep kapitalist üretimin zaten var olan gerçeğinin yasal olarak da tanınmasından ve bütün işçilere tam yurttaşlık haklarının verilmesinden başka bir şey değildir. Aslında bu politik talep postmodern dönemde emekle hakkı birbirine bağlayan temel modern kuruluş ilkesinde ısrar eder ve böylelikle sermayeyi yaratan işçileri yurttaşlıkla ödüllendirir.

Bu talep postmodern İmparatorluk koşulları bakımından daha genel ve daha radikal bir biçimde de düzenlenebilir. Çokluk ilk uğrakta her devletin sermaye için zorunlu olan göçleri yasal olarak tanımasını talep ederse, ikinci uğrakta da göç hareketlerini kendisi kontrol etmeyi talep etmelidir. Çokluk göçün olup olmayacağı, olacaksa nereye ve nasıl olacağına karar vermeye muktedir olmalıdır. Çokluk aynı şekilde yerinden kımıldamama ve bir yerlere göçmek yerine sürekli olarak bir yerde yaşama hakkına da sahip olmalıdır. *Kendi hareketini kontrol hakkı, çokluğun nihai küresel yurttaşlık talebidir*. Bu talep, çokluğun üretimi ve hayatı üzerindeki temel emperyal kontrol aygıtına meydan okuduğu oranda radikaldir. Küresel yurttaşlık, çokluğun uzam üzerindeki kontrolü yeniden ele geçirme ve böylelikle yeni haritalar çizme gücüdür.

Hareketli çokluğun sonsuz yolları üzerinde şimdiye kadar ele aldığımız uzamsal boyutlara ek olarak pek çok unsur ortaya çıkar. Özel olarak çokluk zamanı denetim altına alır ve emekteki dönüşümlere odaklanarak tanıyabileceğimiz yeni zamansallıklar inşa eder. Yeni zamansallıkların bu inşasını anlamak, çokluğun nasıl kendi eylemini somut bir politik eğilim olarak bütünlüklü kılma potansiyeli taşıdığını görmemize yardımcı olacaktır.

Biyo-politik üretimin yeni zamansallıkları geleneksel zaman kavrayışları çerçevesinde anlaşılamaz. Aristoteles *Fizik*'te zamanı bir önceyle bir sonra arasındaki hareketin ölçüsü olarak tanımlar. Aristoteles'in 405 tanımını zamanı bireysel deneyimden ve tinselcilikten ayırması nedeniyle muazzam bir değere sahiptir. Zaman çokluğun hareketlerinde vücut bulan ve yaşayan kolektif bir deneyimdir. Ne var ki, Aristoteles burada durmayarak çokluğun deneyimi tarafından belirlenen bu kolektif zamanı aşkın bir ölçü birimine indirgemıştır. Aristoteles'ten Kant'a ve Heidegger'e kadar bütün Batı metafiziğinde zaman sürekli olarak bu aşkın ikametgâha yerleştirilmiştir. Modern dönemde gerçeklik ancak ölçü olarak anlaşıliyordu; ölçü ise ancak aşkın bir düzende varlığı kuşatan (gerçek ya da biçimsel) bir önsel olarak kavranıyordu. Ancak postmodern dönemdedir ki, bu gelenekten gerçek bir kopuş olur; bu kopuş, Aristoteles'in tanımında rastlanan, zamanın bir kolektif kuruluş olduğu yolundaki ilk unsurla değil, ikinci aşkın düzenlemeyle ilgilidir. Postmodern dönemde zaman artık herhangi bir aşkın ölçü, bir önsel tarafından belirlenmez; zaman doğrudan varoluşla ilgilidir. Aristotelesçi ölçü geleneğinin parçalandığı yer burasıdır. Aslında, bizim açımızdan, zamansallığın aşkınlığı, emeği anlaşmayla ya da hesaplama ölçmenin artık imkânsız oluşuyla kesin olarak yıkılmıştır. Zaman yeniden tamamen kolektif varoluşa tabi hale gelmiş ve böylelikle çokluğun ortak faaliyetine ait olmuştur.

Zaman çokluğun içinde şekillenen ve yeniden şekillenen ortak faaliyet, kolektif varoluş ve iletişim ağları yoluyla içkinlik alanında yeniden kazanılır. Zaman önsel olarak verili değildir, kolektif eylemin damgasını taşır. Çokluğun emeğinin yeni fenomenolojisi, emeği ortak faaliyet yoluyla kendisine dayatılan her türlü engeli aşan ve dünyayı durmaksızın yeniden yaratan temel yaratıcı eylemlilik olarak açığa çıkarır. Çokluğun eylemliliği ölçü ötesi zamanı kurar. Böylelikle zaman, bir önceyle bir sonra arasındaki hareketin ölçülemezliği olarak, içkin

bir kuruluş süreci olarak tanımlanabilir.⁴ Ontolojik kuruluş süreçleri, özelliğin üretimi tarafından örülen yeni dokular boyunca, ortak faaliyetin kolektif hareketleri yoluyla açılıp serpilir. Bu ontolojik kuruluş mekânı, yeni proletaryanın kurucu bir güç olarak ortaya çıktığı yerdir.

406

Bu yeni bir proletaryadır, yeni bir endüstriyel işçi sınıfı değil. Bu temel bir ayrımdır. Daha önce açıkladığımız gibi, "proletarya" emeği sermaye tarafından sömürülen herkesi, ortaklaşa faaliyet gösteren çokluğun hepsini tanımlayan genel bir kavramdır (Bölüm 1.3). Endüstriyel işçi sınıfı, proletaryanın ve proleter devrimlerin tarihinde sadece sermayenin değeri ölçüye indirgeyebildiği dönemde ortaya çıkan *kısmi* bir uğraşı temsil ediyordu. Bu dönemde yalnızca ücretli işçilerin emeği üretken görülüyor ve bu nedenle emeğin diğer bütün kesimleri sadece yeniden üretici, hatta üretici olmayan bir şey olarak görülüyordu. Ne var ki İmparatorluğun biyo-politik bağlamında, sermayenin üretimi her zamankinden fazla bizatihi toplumsal hayatın üretimi ve yeniden üretimiyle kesişir; dolayısıyla üretici, yeniden üretici ve üretici olmayan emek arasındaki ayrımları savunmak eskisine göre zorlaşır. Emek, ister maddi ya da maddi-olmayan emek, isterse kafa ya da kol emeği olsun, toplumsal hayatı üretir, yeniden üretir ve bu süreçte sermaye tarafından sömürülür. Biyo-politik üretimin bu geniş çerçevesi sonuçta proletarya kavramının genelliğini kavramamıza imkân verir. Biyo-politik bağlamda üretimle yeniden üretim arasındaki ayrımın zaman içinde ortadan kalkması, bir kez daha zaman ve değer ölçülemezliğine ışık tutar. Emek fabrika duvarları dışına çıktıkça, çalışma gününün herhangi bir ölçüsüne ilişkin bir kurguyu savunmak ve böylece üretim zamanıyla yeniden üretim zamanını ya da çalışma zamanıyla boş zamanı birbirinden ayırmak giderek zorlaşır. Biyo-politik üretim alanında gümbür gümbür çalışan saatler yoktur; proletarya bütün genelliğiyle, her yerde, bütün gün boyunca üretir.

Biyo-politik üretimin bu genelliği, çokluğun ikinci programatik politik talebini açığa çıkarır: *herkes için bir toplumsal ücret ve garantili bir gelir*. Toplumsal ücret her şeyden önce aile ücretine karşı çıkar. Aile ücreti, cinsel işbölümünün temel silahıdır; bu sayede erkek işçilerin üretici emeği için ödenen ücretin aynı zamanda işçinin karısının ve evdeki ona bağımlı kişilerin ücretlenmeyen yeniden üretici emeğini de kapsadığı düşünülür. Aile ücreti ailenin kontrolünü tamamen erkek üc-

4. Zamanın kuruluşu üzerine, bkz. Antonio Negri, *La costituzione del tempo* (Roma: Castelveccchi, 1997); ve Michael Hardt, "Prison Time", *Genet: In the Language of the Enemy*, *Yale French Studies*, no. 91 (1997), 64-79. Bkz. ayrıca, Eric Alliez, *Capital Times*, çev.: Georges Van Den Abeel (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996).

retlinin ellerine teslim eder ve hangi emeğin üretici olup hangisinin olmadığına ilişkin yanlış bir anlayışı besler. Üretici ve yeniden üretici emek arasındaki ayrım silindikçe, aile ücretinin meşruluğu da silinir. Toplumsal ücret aileyi aşarak bütün çokluğa, hatta çalışmayanlara uzanır; çünkü bütün çokluk üretir ve onun üretimi toplam toplumsal sermaye açısından zorunludur. Postmodernliğe ve biyo-politik üretime geçiş sürecinde, emek gücü giderek kolektif ve toplumsal hale gelmiştir. Emeğin bireyselleştirilemediği ve ölçülemediği bir ortamda eski “eşit işe eşit ücret” sloganını desteklemek bile mümkün değildir. Toplumsal bir ücret talebi, bütün nüfusu kapsayacak şekilde, sermayenin üretimi için zorunlu olan bütün faaliyetlere eşit bir karşılık verilmesi talebidir; ⁴⁰⁷ öyle ki toplumsal bir ücret gerçekte garanti edilmiş bir gelir olacaktır. Yurttaşlık herkesi kucakladığında, bu garantili ücrete, toplumun bir üyesi olarak herkesin hakkı olan bir yurttaşlık geliri diyebiliriz.

D. EREK (YENİDEN SAHİPLENME HAKKI)

Biyo-politiğin emperyal alanında üretimle hayat örtüşme eğilimine girdiğinden, sınıf mücadelesi hayatın bütün alanlarında patlama potansiyeli taşır. Şimdi göğüslemek zorunda olduğumuz sorun, sınıf mücadelesinin somut örneklerinin fiili olarak nasıl doğabileceği, dahası bu mücadelelerin nasıl tutarlı bir mücadele programı, düşmanı yok etmeye ve yeni bir toplum inşa etmeye uygun bir kurucu güç oluşturabileceği sorunudur. Aslında sorun şudur: Çokluğun bedeni kendisini nasıl bir erek olarak kurabilir?

Çokluğun ereğinin birinci özelliği dilin ve iletişimin anlamıyla ilgilidir. Eğer iletişim giderek üretimin dokusu haline gelmiş ve eğer dilsel ortaklaşalık giderek üretici bedenselliğin yapısı haline gelmişse, dilsel anlam ve duyu ile iletişim ağları üzerindeki kontrol politik mücadelelerin çok önemli bir meselesi haline gelir. Jürgen Habermas bu gerçeği anlamış görünüyor, ama Habermas dil ve iletişimin özgürleştirici işlevlerini sadece toplumun ayrı ve yalıtılmış kesimlerine bahşeder.⁵ Postmodernliğe ve İmparatorluğa geçiş yaşam dünyasının böylesi bölümlere ayrılmasına izin vermez; iletişim, üretim ve hayatı doğrudan karmaşık bir bütün, açık bir çatışma alanı olarak sunar. Bilim teoris-

5. Bkz. Jürgen Habermas, *Theory of Communicative Action*, çev.: Thomas McCarthy (Boston: Beacon Press, 1984). André Gorz da, *Farewell to the Working Class* (çev.: Michael Sonenscher, Boston: South End Press, 1982) adlı kitabında benzer bir biçimde proletaryanın sadece bir kesimini üretimin yeni iletişimsel hatlarıyla ilişkili olarak ele alıyor.

yenileri ve uygulayıcıları uzun zamandır bu çatışma alanlarıyla ilgilenmektedirler, ama bugün (ister maddi isterse maddi-olmayan emek, ister kafa isterse kol emeği olsun) emek gücünün tamamı dilin anlamları üzerine ve sermayenin iletişimsel toplumsallık alanını kolonileştirmesine karşı mücadeleye giriyor. Bozulmanın ve sömürünün tüm unsurlarını bize dayatan, dilsel ve iletişimsel üretim rejimleridir; bunları sözcüklerde yok etmek fiili olarak yok etmek kadar acil bir görevdir. Eğer ideolojiden hâlâ üstyapıyı, üretime dışsal olan bir fikirler ve dil alanını anlıyorsak, bu aslında bir ideoloji eleştirisi meselesi değildir. Daha doğrusu, emperyal rejim ideolojisinde eleştiri doğrudan doğruya hem politik ekonominin, hem de yaşanmış deneyimin eleştirisi haline gelir. Duyu ve anlam nasıl farklı yönetilebilir ya da alternatif, tutarlı iletişim aygıtlarında nasıl örgütlenebilir? Hayatın ve üretimin dokusunu yaratan dilsel dizgelerin ve iletişim ağlarının performatif çizgilerini nasıl keşfedip yönlendirebiliriz? Bilgi dilsel eylem, felsefe de *bilginin gerçek bir yeniden sahiplenilmesi* haline gelmek zorundadır.⁶ Başka bir deyişle, bilgi ve iletişim mücadele yoluyla hayatı kurmalıdır. Ereğin birinci özelliği, çokluğun mücadelesi yoluyla iletişimle hayat tarzını birbirine bağlayan aygıtlar geliştirildiğinde kendini gösterir.

Her dil ve iletişim ağma bir makineler sistemi denk düşer; makineler ve kullanımları sorunu çokluğun ereğinin ikinci özelliğini anlamamıza imkân verir; bu ikinci özellik birinciyi bütünler ve onu daha ileri taşır. Gayet iyi biliyoruz ki, makineler ve teknolojiler yansız ve bağımsız kendilikler değildir. Onlar, belli pratikleri kolaylaştıran ve diğerlerini yasaklayan, özgün üretim rejimlerinde faaliyete koyulan biyo-politik araçlardır. İzlemekte olduğumuz yeni proletaryanın inşa süreçleri, çokluk kendisini makinesel olarak gördüğünde ve makineler ile teknolojinin yeni bir kullanımının olabilirliğini kavradığında, temel bir eşliği geçmiş olur. Böyle bir durumda proletarya, “değişken sermaye” ve sermaye üretiminin içsel bir parçası olarak boyunduruk altına alınmaz, üretimin otonom bir faili olur. Dil duyusu üzerine mücadeleden yeni bir makineler sisteminin kurulmasına geçişte, erek daha büyük bir kararlılık kazanır. Ereğin bu ikinci özelliği, dilde kurulmakta olan şeyi arzunun özgürlük içindeki kalıcı ve bedensel ilerlemesi haline getirmeye hizmet eder. İnsan ve makinenin melezleşmesi artık yalnızca toplumun kenarında gerçekleşen bir süreç değil, çokluk ve onun güçlerinin kuruluşunun merkezinde yer alan temel bir olaydır.

Bu değişim için büyük kolektif araçlar seferber edilmesi gerektiğinden, erek kolektif bir erek olarak düzenlenmelidir. Erek, çokluğun ku-

6. Burada Barbara Cassin’in “felsefe” terimi için verdiği şaşırtıcı etimolojiyi izliyoruz.

uluşunun bir mekanizması ve öznelar arasında bir karşılaşma mekânı olarak somutlaşmak zorundadır.⁷ Bu, yeni proletaryanın maddi erekselliğinin oluşmasını sağlayan geçişler dizisinin üçüncü özelliğidir. Burada bilinç ve istençten, dil ve makineden tarihin kolektif kuruluşunu desteklemeleri istenir. Bu oluşun ispatı çokluğun deneyimi ve pratiğinden başka bir şeyden oluşamaz. Bu nedenle, kolektifi kuruluştan çok dolaşım yoluyla oluşmuş gibi tahayyül eden diyalektiğin gücü tamamen tükenmiştir. Tarih yapmak bu anlamda çokluğun hayatını inşa etmektir.

Dördüncü özellik biyo-politikayla ilgilidir. Basitçe ve doğrudan doğruya dil ile teknolojinin anlamları üzerine mücadelede, canlı emeğin öznelliği şunu ortaya çıkarır: Yeni bir dünyanın kuruluşunun kolektif bir yolundan söz etmek, hayatın gücü ile onun politik örgütlenmesi 409 arasındaki bağlantıdan söz etmektir. Politik, toplumsal, ekonomik ve yaşamsal olan, burada hep birliktedir; bunlar birbirleriyle ilişkilidir ve tamamen karşılıklı yer değiştirebilir durumdadır. Çokluğun pratikleri bu karmaşık ve birleştirici ufku –hem ontolojik hem de tarihsel bir ufku– kuşatır. İşte burası, biyo-politik dokunun kurucu güce, kuruluşu gerçekleştiren güce açıldığı yerdir.

Böylelikle, beşinci ve son özellik çokluğun kurucu gücüyle –daha doğrusu kendi kuruluşuna kendisi şekil veren çokluğun yaratıcı muhayyilesinin ürünüyle– doğrudan ilişkilidir. Bu kurucu güç, radikal ve ilerlemeci bir dönüşüm sürecine sürekli açılışı mümkün kılar. Bu güç eşitlik ve dayanışmayı, temel olan ama modern kuruluşlar tarihi boyunca soyut kalan bu kırılğan talepleri anlaşılır hale getirir. Postmodern çokluğun, ABD Anayasası'ndan onu bütün anayasaların ötesine geçirip onlara karşı çıkacak şekilde bir emperyal anayasa haline getiren unsurları alması şaşırtıcı olmasa gerek. Bu unsurlar, özgürlüğün sınırsızlığı nosyonu ve bir kurucu iktidarda kutlanan açık bir uzamsallık ve zamansallık tanımlamasıdır. Bu yeni olabilirlikler yelpazesi hiçbir biçimde neyin olacağına ilişkin güvence sağlamaz. Yine de, böylesi şerhlere rağmen, geleceği önceden haber veren somut bir şey vardır: kalp atışlarını hissedebildiğimiz erek, arzu içinde kurduğumuz çokluk.

Şimdi artık çokluğun üçüncü politik talebini formüle edebiliriz: *yeniden sahiplenme hakkı*. Yeniden sahiplenme hakkı her şeyden önce üretim araçlarını yeniden sahiplenme hakkıdır. Sosyalistler ve komünistler uzun zaman proletaryanın üretimde kullandığı makinelere ve materyallere özgürce erişmesini ve onları kontrol etmesini talep etmiş-

7. Kurucu karşılaşma nosyonu için, bkz. Louis Althusser'in akıl hastanesine kapatıldıktan sonra yazdığı eserler, özellikle "Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre", *Écrits philosophiques et politiques*, c. 1 (Paris: STOCK/IMEC, 1994), s. 539-579.

lerdir. Ne var ki, maddi-olmayan ve biyo-politik nitelikli üretim bağlamında, bu geleneksel talep yeni bir biçim alır. Çokluk makineleri yalnızca üretmek için kullanmaz, aynı zamanda, üretim araçları giderek çokluğun zihni ve bedeniyle bütünleştikçe kendisi de giderek makinesel hale gelir. Bu bağlamda, yeniden sahiplenme, bilgi, enformasyon, iletişim ve duygulanımlara özgür erişim ve onlar üzerinde kontrol demektir; çünkü bunlar biyo-politik üretimin asli araçlarından bazılarıdır. Sırf bu üretici makinelerin çoklukla bütünleşmiş olması, çokluğun onlar üzerinde denetim kurduğu anlamına gelmez. Bu, daha çok, çokluğun yabancılaşmasını daha acımasız ve zarar verici kılar. Yeniden sahiplenme hakkı gerçekte çokluğun kendini kontrol etme ve otonom şekilde kendini üretme hakkıdır.

E. POSSE

Çokluğun ereği İmparatorluğa karşı yaşamalı ve politik uzamını ona karşı örgütlemelidir, ama bunu İmparatorluğun sunduğu ontolojik koşullar ve “zamanların olgunluğu” dahilinde yapmalıdır. Çokluğun, zamanı yeniden sahiplenerek ve yeni makinesel sistemleri melezleştirerek nasıl sonsuz yollar izlediğini ve bedensel biçim aldığını görmüştük. Çokluğun gücünün nasıl İmparatorluğun kalbindeki zorunlu boşlukta somut hale geldiğini de gördük. Şimdi mesele bu boyutlar içinde çokluğun özne-oluş sorununu ortaya koyabilmektir. Başka bir deyişle, virtüel koşullar şimdi somut bir figürde gerçek haline gelmelidir. Tanrı şehrine karşı yeryüzü şehri, çokluğun biyo-politik gerçekliğini örgütleyen akıl mitolojisinin bir aygıtı olarak gücünü göstermelidir.

Politik otonomluğu ve üretici eylemliliği içindeki çokluğu ifade etmek için kullanmak istediğimiz sözcük, Latincedeki *posse* –fiil olarak, etkinlik olarak güç– sözcüğüdür. Rönesans hümanizminde, *esse-nosse-posse* (olma-bilme-güce sahip olma) üçlüsü modernlik aşamalı olarak biçimlenirken krize girecek olan kurucu felsefi paradigmanın metafizik çekirdeğini temsil ediyordu. Kökenleri ve aşkınsalcılığa boyun eğmemiş yaratıcı bileşenleriyle modern Avrupa felsefesi, sürekli olarak *posse*’yi ontolojik dinamizmin merkezine yerleştirme eğiliminde olmuştur: *Posse*, yayılan bir kurucu süreçte bilmeyele olmayı birlikte dokuyan makinedir. Rönesans olgunlaşıp karşı-devrimci güçlerle çatışma noktasına eriştiğinde, hümanist *posse* Bacon’ın *inventio* ya da deneyerek bulma nosyonunda, Campanella’nın aşk kavramında ve Spinoza’nın *potentia* deyiminde bir direniş kuvveti ve simgesi haline geldi. *Posse*,

bir beden ve bir zihnin yapabildiği şeydir. Tam da direniş içinde yaşamayı sürdürdüğünden, bu metafizik terim bir politik terim haline gelmiştir. *Posse*, çokluğun kuvvetini ve ereğini, her zaman mümkün olana açık, somutlaşmış bir bilme ve olma kudretini ifade eder.

Günümüzde ABD rap grupları *posse* terimini, grubu müzikal ve edebi olarak tanımlayan kuvveti, postmodern çokluğun tekil farklılığını gösteren bir isim olarak yeniden keşfetmiştir. Kuşkusuz, rap'çiler için yakın referans muhtemelen sürekli olarak şeriften kanun kaçaklarını vurma yetkisi almaya hazır bekleyen silahlı, kaba insan grubu olan Vahşi Batı'nın *posse comitatus*'udur. Ne var ki, tetikte bekleyenlerin ve kanun kaçaklarının bu Amerikan fantezisi bizi pek ilgilendirmiyor. Bizim için, terimin daha derinde gizli etimolojik köklerinin izini sürmek daha ilginç. Bize öyle geliyor ki, belki tuhaf bir kader bu Rönesans nosyonunu yeniledi ve biraz delice bir müdahaleyle, terime bir kez daha görkemli politik geleneğine yaraşır bir anlam kazandırdı.

Bu açıdan, "res-publica"dan değil, *posse*'den söz etmek istiyoruz; çünkü halk [public] ve onu oluşturan tekilliklerin eylemliliği her tür nesnenin (*res*) ötesine geçer ve kuruculuk bakımından orada kuşatılmaz. Aksine, üreticiler tekilliklerdir. Bilgiyle örülmüş ve varlığın metafizik kökünde yer alan Rönesans *posse*'si gibi onlar da (çokluğun emperyal ontolojinin boşluğunda tanımlamakta olduğu) yeni politik gerçekliğin kökeninde olacaktır. *Posse*, çokluğu tekil öznellik olarak kavramamıza en iyi imkân veren duruş noktasıdır: *Posse* çokluğun meydana getirme ve olma tarzıdır.

Bütün yenilikçi süreçlerde olduğu gibi, ortaya çıkan üretim tarzı kurtulmak zorunda olduğu koşulların karşısına konur. Çokluğun üretim tarzı emek adına sömürüye karşı, ortaklık adına mülke karşı, özgürlük adına bozulmaya karşı tanımlanır. Bu üretim tarzı emek sürecindeki bedenlerin kendi kendilerini değerlendirmelerini sağlar, ortak faaliyet yoluyla üretici zekâyı yeniden sahiplenir ve özgürlük içinde varoluşu dönüştürür. Sınıf tarihi ve emekçi militanlığı tarihi, kendini değerlendirmenin, ortaklığın ve politik kendi kendine örgütlenmenin bu yeni ancak gene de belirli yeniden düzenlemelerinin yeni matrisini etkin bir toplumsal proje olarak gösterir.

Kelimenin tam anlamıyla kapitalist işçi militanlığının ilk safhası, yani Fordist ve Taylorist rejimlerin tamamen etkin duruma gelişi öncesindeki endüstriyel üretim safhası, *profesyonel işçi* figürü tarafından, endüstriyel üretim içinde hiyerarşik olarak örgütlenmiş yüksek vasıflı işçi tarafından belirleniyordu. Bu militanlık, asıl olarak işçilerin kendi emek-

lerini ve üretici ortak faaliyetlerini değerlendirebilme gücünü bir *yeni-den sahiplenme* projesinde, yani işçilerin tekil üretici gücü figürünü yüceltecek bir projede kullanılacak bir silaha dönüştürmeyle ilgiliydi. Bu mücadelenin sloganı işçi konseyleri cumhuriyetiydi; ereği bir üreticiler sovyetiydi; ve programı modernliğin eklemelenme sürecinde otonomluktu. Hem modern sendikanın doğuşu, hem de partinin öncü olarak kuruluşu işçi mücadelelerinin bu döneminde başlamış ve onu etkili olarak belirlemiştir.

412

Fordist ve Taylorist rejimlerin yayılmasına denk düşen kapitalist işçi militanlığının ikinci safhası, *kitlesel işçi* figürü tarafından tanımlanıyordu. Kitlesel işçi militanlığı fabrika işinin bir reddi olarak kendi değerini biçme gücüyle bu gücün toplumsal yeniden üretimin bütün mekanizmalarına yayılmasını birleştiriyordu. Programı kapitalist iktidar sistemine gerçek bir *alternatif* yaratmaktı. Kitlesel sendikaların örgütlenmesi, refah devletinin inşası ve sosyal demokrat reformculuk hep kitlesel işçiyle tanımlanan kuvvet ilişkilerinin ve onun kapitalist gelişmeye dayattığı üst-belirlemenin sonuçlarıydı. Komünist alternatif bu aşamada kapitalist gelişme süreçlerindeki bir karşı-iktidar rolünü oynuyordu.

Bugünkü post-Fordist, enformasyona dayalı üretim rejimlerine denk düşen işçi militanlığı safhasında, *toplumsal işçi* figürü ortaya çıkar. Bu toplumsal işçi figüründe, maddi-olmayan emek gücünün çeşitli iplikleri birleşerek bir örgü oluşturur. Günümüz düzenini belirleyen ana unsur, esnek ve göçebe tarzı üretici toplumsal ortak faaliyetin bütün alanlarında kitlesel zekâ ve kendi değerini biçmeyi birbirine bağlayan bir kurucu güçtür. Başka bir deyişle, toplumsal işçinin programı bir *kuruluş* projesidir. Günümüzün üretici çerçevesi içinde, kurucu emek gücü, insanın kendi değerini biçmesi (dünya piyasasının bütün alanlarında herkes için eşit yurttaşlık hakkı), ortak faaliyet (iletişim kurma, diller oluşturma ve iletişim ağlarını kontrol etme hakkı) ve politik iktidar olarak, daha doğrusu iktidarın temelinin herkesin ihtiyaçlarına göre belirlendiği bir toplumun kuruluşu olarak ifade edilebilir. Bu, toplumsal işçinin ve maddi-olmayan emeğin örgütlenmesi, üretici ve politik gücün çokluğun yönettiği, çokluğun örgütlediği ve çokluğun yönlendirdiği bir biyo-politik birim olarak örgütlenmesidir, yani eylem halindeki mutlak demokrasidir.

Posse gelecekteki örgütlenmesinin kromozomlarını üretir. Geçmiş mücadelelerin sonuçlarını geri dönüşsüz bir biçimde pekiştiren ve ontolojik olarak kazanılmış bir gücü bünyesine alan bedenler, bu kavganın ön saflarında yer tutar. Sömürü yalnızca pratik açısından olumsuz-

lanmakla kalmamalı, öncelleriyle birlikte, kökünden iptal edilmeli, gerçekliğin kaynağından kopartılmalıdır. Sömürü maddi-olmayan emek gücü organlarından dışlanmalı, aynı şekilde değer ve duygulanımı aynı güçte birleştiren yeniden üretimin toplumsal bilgilerinden ve duygulanımlarından da (meydana getirme, aşk, akrabalık ve cemaat ilişkilerinin sürekliliği vb) kapı dışarı edilmelidir. Sömürüden uzak yeni bedenlerin kuruluşu yeni üretim tarzı için temel bir koşuldur.

Çokluğun üretim tarzı sermayenin elinden serveti alır ve aynı zamanda ortak faaliyet yoluyla bilimin ve toplumsal bilginin güçleriyle eklemlenen yeni bir servet oluşturur. Ortaklaşalık mülkiyet hakkını ortadan kaldırır. Modern dönemde özel mülkiyet sıklıkla emek temelinde meşrulaştırılmıştı; ama bu denklemin geçmişte gerçekten bir anlamı 413 olduysa bile, bu anlam bugün tamamen geçersizleşmiştir. Bugün üretim araçlarının özel mülkiyeti, ortaklaşa ve maddi-olmayan emeğin hegemonya kurduğu çağda, miadını doldurmuş bir çürümüşlük ve gaddarlıktan başka bir şey değildir. Üretim araçları artık kolektif öznellik, işçilerin kolektif zekâsı ve duygulanımları çerçevesinde yeniden düzene sokuluyor; girişimcilik öznelerin ortak faaliyeti yoluyla genel zekâda yeniden örgütleniyor. Çokluğun politik özne, *posse* olarak örgütlenmesi, böylelikle dünya sahnesinde yerini almaya başlıyor. Çokluk biyo-politik öz-örgütlenmedir.

Kuşkusuz, yeniden sahiplenmenin ve öz-değerlendirmenin belli bir eşiğe ulaşacağı ve bir gerçek olay tertipleyeceği an gelmek zorundadır. Bu an politik olanın gerçekten olumlandığı andır: Yaratılışın tamamlandığı ve öz-değerlendirmenin, öznelerin ortak faaliyet içinde birleşmesinin ve üretimde proleter yönetimin kurucu bir güç haline geldiği andır. Bu, modern cumhuriyetin son bulduğu ve postmodern *posse*'nin doğduğu noktadır. Bu, her tür Tanrı şehriden kuvvetli ve ayrı bir yeryüzü şehrinin kurulduğu andır. Yerleri, zamansallıkları, göçleri ve yeni bedenleri kurma kapasitesi zaten çokluğun İmparatorluk karşısındaki eylemleri yoluyla yeryüzü şehrinin hegemonyasını olumluyor. Emperyal bozulma, bedenlerin üretkenliği, ortak faaliyet ve çokluğun üretkenlik düzenleriyle hız kazanmıştır. Hâlâ beklediğimiz tek olay güçlü bir örgütün kuruluşu, daha doğrusu isyanıdır. Genetik zincir ontolojide oluşmuş ve kurulmuştur; iskelet yeni ortak üretkenlik tarafından sürekli olarak çatılıp yenileniyor ve böylelikle biz sadece *posse*'nin politik gelişmesinin olgunlaşmasını bekliyoruz. Elimizde bu olay için önerecek herhangi bir model yok. Sadece çokluk, pratik deneyleri yoluyla modeller sunacak ve mümkün olanın ne zaman ve nasıl gerçek haline geleceğini belirleyecektir.

Postmodern çağda halk figürü silinirken, militan, çokluğun hayatını en iyi ifade eden figür haline geliyor; militan, biyo-politik üretimin ve İmparatorluğa karşı direnişin failidir. Militan derken, tıpkı papanın iradesinin İsa Cemiyeti' nin şövalyelerinin kalbinde yer etmesi gibi, ruhunu Sovyet devletine adanmış, Üçüncü Enternasyonal' in üzgün, çileci failini kastetmiyoruz. Eylemlerinin bir ideal plandan kaynaklandığını savunarak ödev ve disiplin temelinde eylem yapan militandan da bahsetmiyoruz. Aksine, militan derken kastettiğimiz, XX. yüzyıl devrimlerindeki komünistler ve özgürlük savaşçıları, antifaşist mücadelelerde katledilmiş ve sürgüne gönderilmiş entelektüeller, İspanya İç Savaşı ve Avrupa direniş hareketlerindeki cumhuriyetçiler ve bütün anti-kolonial ve anti-emperyalist savaşlardaki özgürlük savaşçılarıdır. Bu devrimci figürün ilk örneklerinden biri Industrial Workers of the World' ün militan eylemcisidir. Wobbly halk arasında aşağıdan yukarıya, sürekli ajitasyon yoluyla örgütler kurdu; bir yanda bunları örgütlerken öte yanda da ütopyacı düşüncüyü ve devrimci bilgiyi doğurdu. Militan, XIX. yüzyıldan XX. yüzyıla, emeğin kurtuluşu yolundaki "uzun yürüyüş" ün asli faili, işçi sınıfının mücadelesi olarak bilinen o muazzam kolektif hareketin yaratıcı tekilliğidir.

Bu uzun dönem boyunca, militanın etkinliği her şeyden önce kapitalist sömürüye karşı toplumda ve fabrikada direniş pratikleri sürdürmekten oluşuyordu. Aynı şekilde militan etkinlik, direniş içinde ve ötesinde, kapitalizmin gücünü kırmaya ve ona alternatif bir hükümet programıyla muhalefet etmeye yetecek bir karşı-iktidarın kolektif inşası ve uygulanmasıdır. Burjuvazinin umursamazlığına, parasal yabancılaşılmaya, hayatın işgal edilmesine, emeğin sömürülmesine, duygulanımların köleleştirilmesine vb karşı çıkan militan, mücadeleler örgütlüyordu. Başkaldırı militanın gururla salladığı bayrağıydı. Bu militan trajik komünist mücadeleler tarihinde sayısız kez şehit oldu. Çok sık olmamakla birlikte ara sıra, karşı-iktidarın yok edilmesine yönelik baskıcı görevler için hukuk devletlerinin normal yapısı yeterli geliyordu. Bu yapının yeterli gelmediği yerde, faşistler, devlet terörünün beyaz milisleri, daha doğrusu "demokratik" kapitalizmlerin hizmetindeki siyah mafyalar yasal baskı yapılarını desteklemek için yardıma çağrılıyordu.

Bugün, bu kadar çok kapitalist zaferin ardından, sosyalist umutların hayal kırıklıklarıyla beraber sönmesinin ardından ve emeğe yö-

nelik kapitalist şiddetin ultra-liberalizm adı altında pekişmesinin ardından, militanlık örnekleri neden hâlâ ortaya çıksın, neden direnişler derinleşsin ve neden mücadele sürekli olarak yeni bir kararlılıkla yeniden belirsin ki? En baştan belirtmeliyiz ki, yeni militanlık basitçe eski devrimci işçi sınıfının örgütsel formüllerini yinelemek değildir. Günümüz militanı, sömürülenlerin temel insani ihtiyaçları için bile bir temsilci gibi davranamaz. Bugün devrimci politik militanlık, tersine, daima asıl biçimi olmuş olan şeyi yeniden keşfetmelidir; bu, temsili değil, kurucu eylemliliktir. Günümüzde militanlık pozitif, inşa edici ve yenilikçi bir eylemliliktir. Bu biçim altında biz ve sermaye yönetimi karşısında isyan eden herkes, kendimizi günümüz militanları olarak görürüz. Militanlar emperyal komutaya yaratıcı bir yolla direnirler. Başka bir ifadeyle, direniş doğrudan biyo-politik alandaki kurucu bir kuşatmayla ve üretim ile cemaatin ortak aygıtlarının oluşumuyla bağlantılıdır. Günümüz militanlığının tartışmasız yeniliği buradan gelir: O, yıkıcı deneyimin iki yüz yıllık isyan eylemine ait erdemleri yineler, ama aynı zamanda yeni bir dünyayla, hiçbir dışarı tanımayan bir dünyayla bağlantılıdır. Bu militanlık yalnızca bir içeriği, toplumsal yapılar dizgesine canlı ve vazgeçilmez bir katılımı bilir; bu yapıları aşma imkânını tanımaz. Söz konusu içerisi kitlesel zekâ ve duygulanımsal ağların üretken ortaklığı, postmodern biyo-politikanın üretkenliğidir. Bu militanlık direnişten karşı-iktidar, isyandan da bir aşk projesi çıkarır.

Komünist militanlığın geleceğine ışık tutabileceğini düşündüğümüz bir destan var: Assisili Aziz Francesco destanı. Onun yaptığı işe bir bakın. Francesco çokluğun yoksulluğunu mahkûm etmek için yoksulların ortak koşulunu benimser ve orada yeni bir toplumun ontolojik gücünü keşfeder. Komünist militan aynı şeyi yapar, çokluğun ortak koşulundaki muazzam zenginliği görür. Doğmakta olan kapitalizme karşı muhalefetine Francesco her türlü araçsal disiplini reddeder ve nefsin (yoksulluk ile kurulu düzen içinde) öldürülmesine karşı yürüttüğü muhalefetine hayvanlar, kız kardeş ay, erkek kardeş güneş, kırlardaki kuşlar, yoksul ve sömürülen insanlar dahil bütün varlığı ve doğayı kucaklayan şenlikli bir hayatı iktidar ve bozulma istencinin karşısına diker. Postmodern dönemde bir kez daha kendimizi Francesco'nun durumunda buluyor ve iktidarın sefaleti karşısına varlığın şenliğini diyoruz. Bu, hiçbir iktidarın kontrol edemeyeceği bir devrimdir; çünkü biyo-iktidar ve komünizm, ortak faaliyet ve devrim, aşk, yalınlık ve masumiyet içinde bir arada var olurlar. Bu, komünist olmanın bastırılmaz hafifliği ve neşesidir.

1905 Rus Devrimi 77
1917 Sovyet Devrimi 77, 193, 256
1979 İran Devrimi 167, 169

A

ABD 19, 20, 21, 63, 81, 128, 136, 152, 165,
167, 169, 173, 178, 182, 183, 184, 185,
188, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196,
197, 198, 205, 206, 212, 214, 222, 229,
254, 255, 258, 260, 261, 262, 264, 266,
267, 276, 280, 281, 282, 284, 285, 289,
290, 297, 300, 301, 312, 319, 323, 334,
346, 356, 357, 381, 386, 387, 388, 389,
390, 399, 402, 404, 411
ABD Anayasası 179, 180, 181, 183, 186,
189, 192, 195, 198, 328, 409
ABD Federal Reserve (Hazine) 281
adalet 34, 38, 42, 43, 44, 62, 63, 64, 105,
107, 196, 327, 364
Adorno 73, 112, 232, 375
Afrika 77, 105, 129, 139, 142, 143, 146,
154, 155, 156, 215, 278, 297, 302, 318
Agamben, Giorgio 373
ahlâk 43, 44, 45, 61, 62, 64, 143, 155, 156,
216, 239, 326, 382
Ahmed, Akbar 168
Ahmedabad Kendi Kurduğu İşte Çalışan
Kadınlar Birliği 325
AIDS 156
Akdeniz 295
aktüel 43, 95, 148, 175, 204, 210, 278, 279,
307, 308, 341, 342, 393
Almanya 131, 132, 244, 262, 301
Althusius 121
Althusser, Louis 88, 113
altyapı 67, 302, 312, 314, 390
Americas Watch 326
Amerika 19, 20, 63, 100, 105, 137, 138,
142, 143, 144, 167, 168, 181, 186, 194,
227, 280, 381, 389

Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi 182
Amerikan Devrimi 178, 179, 181, 387
Amerikancılık 387, 388, 389
Amin, Samir 100, 345
Anderson, Benedict 117, 128
anti-emperyalizm 82, 268
anti-komünizm 193
Aoyama, Yuko 301
apartheid 72, 143, 145, 206, 209
Appadurai, Arjun 170
Appiah, Anthony 158
Arendt, Hannah 181, 387, 392
Aristoteles 216, 363, 364, 405
aristokrasi 14, 138, 140, 190, 201, 279, 301,
327, 328, 329, 330, 332, 378
Arrighi, Giovanni 254, 255
artıkdeğer 238, 240, 241, 242, 243, 244,
285, 338, 395
artık-emek 239, 288
Assisili Aziz Francesco 415
Asya 105, 141, 156, 215, 402
aşkın egemenlik 107, 121, 122, 184
aşkın iktidar 99, 108, 182, 340, 363
AT&T 314
Atina 378
Atlantik 20, 143, 180, 186, 227, 229, 389
Attila 348
Auerbach, Erich 72
Augustinus, Aziz 37, 220, 222, 223, 395,
398
Augustus 197
Auschwitz 132
Avrupa 18, 19, 22, 28, 31, 34, 35, 36, 45,
47, 57, 72, 81, 82, 94, 95, 98, 99, 100,
101, 103, 105, 106, 109, 116, 118, 119,
121, 123, 125, 127, 131, 132, 133, 136,
138, 139, 141, 142, 143, 144, 145, 146,
147, 148, 149, 150, 151, 155, 156, 163,
165, 167, 168, 173, 174, 182, 184, 185,
186, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195,

199, 202, 209, 214, 215, 226, 229, 241,
243, 244, 249, 259, 260, 261, 266, 273,
274, 279, 281, 282, 284, 297, 314, 318,
319, 327, 336, 339, 351, 379, 381, 382,
383, 385, 387, 388, 389, 402, 404, 410,
414
Avrupa modernliği 28, 36, 94, 95, 98, 100,
102, 103, 104, 108, 115, 136, 144, 378
Avrupa-merkezcilik 94, 100, 108, 137, 141,
163, 383
Avusturya 132
Avusturya-Macaristan İmparatorluğu 85
Aydınlanma 29, 44, 49, 73, 101, 103, 121,
122, 126, 136, 140, 142, 157, 160, 162,
174, 199, 200, 323, 370, 378, 379

B
Babel, İlya 248
Bacon, Francis 96, 410
Bağlantısızlar hareketi 267
Bahia 144
Balibar, Étienne 207, 208
Balkanlar 174
Bandung Konferansı 129, 267, 346
Batı Avrupa 136, 193
Baudrillard, Jean 159
Bauer, Otto 132
Belçika 262
Belçika Kongosu 155
Benjamin, Walter 229, 375, 383
Berkeley 81
Berlin 76
Berlin Duvarı 79, 228
Berlusconi, Silvio 313
Bhabha, Homi 163, 164, 165
bilgisayar 302, 305, 306, 307, 311, 313,
314, 348
Birinci Dünya Savaşı 28, 118, 132, 165,
189, 250, 256, 259, 285, 383, 385
Birinci Enternasyonal 77
biyo-iktidar 21, 48, 50, 51, 52, 53, 54, 55,
67, 111, 307, 326, 354, 363, 372, 394,
396, 415
biyo-politik ontoloji 363
biyo-politik teknoloji 48, 66,
biyo-politik toplum 53, 55, 67, 393
biyo-politika 52, 66, 409, 415
BM (Birleşmiş Milletler) 28, 30, 42, 50, 56,
62, 65, 129, 152, 153, 197, 214, 323, 324
BM Sözleşmesi 29
Bodin, Jean 107, 108, 119, 120, 121
Bolşevizm 133
Bosna 197
Boutang, Yann Moulier 144
Bovillus 96
Braudel, Fernand 27, 241, 253, 254

Brejnev 293
Bretton Woods anlaşmaları 261, 280, 281,
282
Brezilya 128, 301, 302, 346
Britanya 18, 19, 94, 139, 140, 147, 254,
255, 257, 279, 281, 318, 319, 340, 346
Bruno, Giordano 100
Brüksel 155
Buchenwald 132
Burke, Edmund 126
Burkhard 382
Bush, George 196
bürokrasi 110, 292, 294, 350
bürokratik diktatörlük 293

C-Ç

Campanella 410
Caracalla, İmparator 399
Castells, Manuel 301
Céline, Louis-Ferdinand 154, 155, 377
Cemiyet-i Akvam 28, 154, 192, 257
Cenevre 84
Cengiz Han 380
Césaire, Aimé 138, 150
Cezayir 76, 154
Chaplin, Charlie 177
Chatterjee, Partha 153
Chiapas isyanı 79, 80, 82
CIA 205
Cizvitler 62
Clemenceau, Georges 192
Coetzee, J.M. 218
Conrad, Joseph 155
Cowhey, Peter 312
cumhuriyet 45, 97, 107, 120, 134, 179, 183,
184, 187, 188, 189, 379, 380
Cusali Nicholas 95
Cusano 113
Çin 20, 128, 267, 287
Çin Devrimi 77, 278
Çin-merkezcilik 108
çok-kültürcülük 125, 214
çokluk 14, 15, 21, 44, 69, 73, 85, 86, 87, 88,
89, 90, 96, 98, 100, 110, 119, 124, 125,
131, 134, 149, 163, 177, 179, 182, 183,
187, 201, 210, 225, 233, 253, 288, 294,
324, 329, 331, 353, 357, 358, 365, 369,
374, 375, 380, 386, 390, 393, 394, 396,
398, 399, 400, 401, 402, 403, 404, 405,
407, 408, 409, 410, 413
Çu En Lay 267

D

Dante, Alighieri 95, 97
DARPA (ABD Savunma Bakanlığı İleri
Araştırma Projeleri Birimi) 313

Davis, Mike 347
De Sica, Vittorio 176
Debord, Guy 68, 73, 204, 334, 335
dejenerasyon 216
Deleuze, Gilles 49, 50, 53, 209, 221, 225,
313, 316, 338, 361, 375, 398
demokrasi 13, 14, 15, 31, 81, 97, 101, 107,
134, 152, 179, 180, 181, 185, 186, 187,
189, 201, 223, 226, 256, 314, 327, 329,
331, 332, 357, 378, 380, 381, 382, 386,
412
deontolojik varlık 217
Derrida, Jacques 159, 232
Descartes, René 102, 103, 104, 202, 394
despotizm 140, 200
418 Detroit 301, 302, 309
devlet 18, 20, 27, 29, 31, 32, 35, 36, 49, 64,
72, 79, 94, 105, 107, 109, 110, 111, 112,
116, 117, 118, 119, 120, 121, 130, 131,
153, 154, 162, 174, 180, 184, 190, 198,
228, 249, 251, 252, 253, 258, 259, 260,
261, 264, 292, 317, 318, 319, 320, 321,
322, 325, 328, 330, 340, 351, 355, 363,
366, 370, 389
devlet terörü 174, 414
devrim 69, 75, 78, 98, 99, 118, 123, 125,
126, 127, 133, 138, 139, 143, 148, 153,
169, 201, 223, 248, 267, 275, 280, 328,
333, 358, 398, 399, 406, 414, 415
Dien Bien Phu 194
dil 54, 55, 57, 58, 59, 60, 62, 71, 73, 74, 75,
76, 81, 82, 83, 86, 103, 113, 139, 151,
160, 176, 179, 202, 214, 220, 222, 223,
278, 280, 315, 329, 333, 335, 348, 355,
366, 370, 372, 373, 381, 387, 390, 391,
392, 393, 401, 403, 407, 408, 409, 412
diktatörlük 51, 119, 174, 192, 293
Dirlik, Arif 108, 158
disiplinci rejim 265, 269, 272, 276, 290,
291, 294
disiplinci toplum 259, 260, 261, 262, 289,
291, 340, 341, 342, 396
Disneyland 167
dispositif 47, 88, 341, 342
dışavurumculuk 387, 388
diyagram 111, 206, 341
dialektik 38, 73, 77, 87, 105, 107, 136,
145, 147, 148, 149, 150, 151, 160, 164,
165, 182, 183, 188, 203, 206, 210, 217,
223, 226, 232, 253, 318, 320, 367, 384,
385, 386
doğa 32, 39, 48, 54, 74, 82, 96, 101, 102,
103, 106, 113, 114, 145, 146, 147, 149,
164, 178, 182, 184, 185, 186, 187, 188,
202, 203, 207, 208, 210, 230, 245, 255,
274, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 291,

299, 300, 304, 315, 316, 329, 399, 415
doğal hak 40, 66, 120, 121
Doğu Asya 291
Doğu Avrupa 119, 185, 228, 287
Doğu Hindistan Şirketi 139, 319
Dominikenler 62
Du Bois 210
Dumézil, Georges 362
Duns Scotus 95, 160
duygulanım 53, 55, 79, 290, 300, 307, 308,
366, 372, 373, 375, 410, 413, 414
Dünya Bankası 14, 56, 281, 347
Dünya Ticaret Örgütü 347

E

egemen devlet 31, 35, 42, 109, 110, 115,
121, 131, 354, 378
egemen iktidar 32, 106, 107, 111, 112, 182,
401
egemenlik 17, 18, 19, 23, 28, 29, 31, 34, 64,
65, 91, 94, 95, 107, 108, 109, 110, 111,
117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124,
126, 127, 130, 131, 132, 133, 134, 136,
152, 153, 157, 158, 159, 160, 161, 162,
163, 165, 178, 179, 180, 182, 183, 184,
185, 186, 188, 189, 190, 201, 202, 204,
205, 206, 210, 215, 216, 217, 220, 221,
248, 249, 250, 263, 266, 267, 268, 318,
320, 331, 337, 338, 339, 340, 341, 342,
343, 349, 350, 354, 355, 370, 371, 374,
382, 384
Eisenhower 380
ekoloji 71, 285, 286, 287, 288
El Salvador 174
Elvis 276
Emerson 387
emperyal düzen 36, 41, 56, 66, 73, 83, 86,
169, 196, 210, 336, 367
emperyal egemenlik 19, 32, 64, 65, 157,
178, 184, 185, 188, 189, 193, 198, 199,
205, 206, 210, 215, 216, 217, 221, 226,
231, 248, 263, 343
emperyal güç 43, 84, 226, 232, 266, 356,
394
emperyal hak 34, 38, 41, 44, 45, 50, 51, 60,
63, 87, 355
emperyal iktidar 32, 63, 65, 66, 67, 84, 184,
206, 217, 327, 364, 368, 369, 390, 394,
398, 399
emperyal ırkçılık 207, 208, 209, 210
emperyal komuta 213, 352, 353, 369, 371,
396, 399, 403, 415
emperyal kuruluş 34, 41, 42, 44, 64, 81,
327, 332, 336, 363
emperyal meşruluk 59
emperyal monarşi 330

emperyal normatiflik 66
emperyal ontoloji 371, 411
emperyal yönetim 47, 162, 195, 197, 213,
216, 222, 327, 349, 350, 351, 41952, 353,
367, 368, 381, 396
emperyalizm 14, 18, 19, 20, 21, 22, 33, 57,
69, 82, 136, 165, 184, 189, 190, 191, 192,
194, 195, 196, 202, 237, 238, 242, 243,
244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251,
253, 256, 258, 260, 262, 263, 266, 267,
268, 269, 271, 276, 278, 279, 281, 285,
286, 314, 319, 344, 346, 371

Endonezya 128

endüstri devrimi 287

enfo-endüstriyel model 301

enformasyon 47, 55, 59, 274, 41875, 295,
296, 300, 302, 303, 304, 305, 306, 307,
308, 309, 310, 312, 314, 315, 317, 348,
349, 357, 410, 412

enformasyon anayolu 310, 312, 317, 357
enformasyon devrimi 300, 315, 348, 357
enformatikleşme 288, 295, 296, 300, 301,
302, 303, 305, 306, 307, 309, 311

Engels 88, 89, 90, 243, 279, 317, 355

engizisyon 62, 138

enternasyonalizm 71, 75, 76, 77, 82, 164,
346

ereksellik 183, 216, 375, 376, 401, 409

"eşit işe eşit ücret" 407

Etik 202

etnik kimlik 63, 214

etnik köken 215, 278, 370, 386

etnik-merkezcilik 108

F

fabrika-toplum 259, 260, 264, 276, 290

Falk, Richard 62

Fanon, Franz 145, 149, 151, 152

Fas 344

faşizm 77, 373, 382

FBI 205

Federal İletişim Komisyonu 312

Federalist 20, 179, 362

Federalistler 186, 188, 328

Felsefe Nedir? 316

feminist hareketler 195, 290, 419

feodal aristokrasi 138

feodal mülkiyet 116

feodalizm 116, 142

fetişizm 171

Fichte, Johann Gottlieb 126

Filipinler 76, 191

Filistin 206

Fizik 405

Floransa 328

Ford, Henry 301, 356

Fordizm 259, 264, 265, 283, 291, 389

Foucault, Michel 37, 46, 47, 48, 49, 50, 52,
53, 110, 111, 113, 114, 199, 200, 205,
339, 341, 375

France, Anatole 115

Frankfurt Okulu 49, 163

Fransa 18, 79, 81, 100, 119, 132, 138, 139,
169, 244, 252, 257, 262, 296, 297, 404

Fransız Beşinci Cumhuriyeti 200

Fransız Devrimi 121, 123, 125, 135, 138,
387

Fransız Üçüncü Cumhuriyeti 191

Fredrick, II. 200

Fukuyama, Francis 204, 205

fütürizm 387

G

Galileo Galilei 96

Gandi 153

Garvey, Marcus 129

Gasset, José Ortega y 254, 382

Gates, Bill 310, 317

GATT 56, 347

Genet, Jean 130

George, Lloyd 192

Gibbon 45, 216, 217, 378, 379

Gilroy, Paul 148

Gingrich, Newt 356

glasnost 294

gönüllü kölelik 218, 219

gösteri toplumu 204, 334, 335, 355

Gramsci 249, 389

Granada 205

Grotius 35, 121

Grundrisse 239

Guattari, Félix 49, 50, 53, 209, 221, 225,
313, 316, 338, 398

Guilbaut, Serge 388

Guizot, François 93

Güney Afrika 143, 175, 206, 242, 319

Güney Amerika 156, 194, 402

Güney Asya 174, 318

Güney Kore 79

Güneydoğu Asya 174, 346

H

Habermas, Jürgen 59, 407

Haiti (Saint-Domingue) 138, 144, 148, 157,
197

Haiti Devrimi 144

hak 28, 29, 30, 31, 33, 34, 35, 36, 38, 39,
40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 50, 51, 60, 63,
66, 87, 97, 107, 109, 118, 120, 121, 127,
144, 145, 175, 179, 195, 196, 197, 198,
213, 315, 316, 328, 339, 352, 363, 384,
404, 405, 407, 409, 412

- haklı savaş 35, 36, 37, 43, 62, 63
 Hakikat Komisyonu 174, 175
 halk 15, 68, 90, 93, 98, 100, 105, 118, 123,
 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131,
 132, 134, 136, 139, 142, 146, 150, 151,
 153, 154, 157, 164, 177, 179, 182, 187,
 189, 207, 210, 217, 242, 249, 261, 264,
 324, 325, 326, 327, 329, 337, 353, 354,
 361, 370, 371, 390, 400, 411, 414
 halk egemenliği 125, 126
 Hannover Okulu 122
 Hanoi 76
 Haraway, Donna 13, 233
 Harvey, David 173
 Havana 76
 Haymarket Square ayaklanması 190
Heart of Darkness [Karanlığın Yüreği] 155
 Hegel, G.W.F. 68, 104, 105, 106, 109, 110,
 112, 122, 149, 340, 348, 363, 381, 398
 Heidegger, Martin 72, 112, 232, 382, 384,
 405
 Herder, J.G. 122
 hiçlik 232
 Hilferding, Rudolf 243, 245, 246, 247
 Hindistan 139, 140, 141, 146, 147, 154, 296,
 302, 319, 325, 346
 Hint Okyanusu 403
 Hristiyan köktenci hareketler 167
 Hristiyanlık 45, 62, 137, 197, 314, 379
 Hiroşima 72
 Hispaniola 137
 Hitler 132
 Ho Chi Minh 53
 Hobbes, Thomas 106, 107, 108, 109, 124,
 202, 203, 335, 337, 341, 353, 361, 393
 Hobson, John 248
 Hollanda 254, 255, 262, 318
 Hollywood 314
 homo homo 96
 homo tantum 218
 Hong Kong 346
 Horkheimer 73, 112
 Hölderlin 398
 hukuk 34, 41, 42, 50, 51, 59, 62, 64, 65, 87,
 109, 145, 185, 189, 196, 362, 363, 399,
 414
 Hume 353, 361
 hümanizm 100, 101, 102, 103, 105, 113,
 114, 136, 160, 163, 179, 180, 364, 410
 I-İ
 IBM 314
 IMF 56, 347
 ırkçı milliyetçilik 134
 ırksal tabiyet 136
 IWW (Industrial Worker of the World) 222,
 223, 229
 İkinci Dünya Savaşı 28, 72, 130, 150, 185,
 196, 260, 261, 293, 303, 388
 iktidar 13, 14, 19, 20, 27, 31, 32, 33, 34, 37,
 39, 40, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 57, 58,
 59, 60, 61, 63, 65, 66, 67, 68, 69, 73, 83,
 84, 85, 86, 87, 96, 97, 98, 99, 101, 106,
 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 115,
 116, 117, 118, 119, 120, 121, 126, 132,
 134, 144, 153, 158, 160, 161, 162, 164,
 165, 166, 178, 179, 180, 181, 182, 183,
 184, 186, 187, 189, 190, 191, 192, 195,
 196, 200, 201, 205, 206, 214, 217, 224,
 225, 226, 253, 258, 266, 292, 293, 298,
 307, 312, 314, 317, 318, 321, 322, 323,
 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331,
 332, 336, 337, 338, 344, 351, 353, 361,
 362, 363, 364, 365, 368, 369, 374, 378,
 384, 389, 390, 394, 395, 398, 399, 400,
 401, 412, 414, 415
 iktidar fazlası 337
 iletişim 47, 54, 55, 58, 59, 61, 62, 76, 79,
 80, 81, 82, 83, 84, 136, 139, 141, 204,
 222, 226, 268, 274, 290, 293, 300, 303,
 304, 305, 306, 307, 309, 310, 311, 312,
 314, 315, 335, 336, 349, 351, 352, 353,
 355, 356, 364, 371, 372, 390, 391, 394,
 395, 398, 400, 407, 408, 410, 412
 iletişim ağları 310, 312, 315, 323, 332, 357,
 405, 407, 408, 412
 iletişim endüstrileri 58, 59
 İmparatorluk 14, 15, 17, 18, 19, 20, 21, 22,
 23, 27, 28, 30, 33, 34, 35, 36, 39, 40, 42,
 43, 44, 45, 46, 50, 51, 60, 61, 62, 63, 64,
 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 75, 76, 81,
 82, 83, 84, 85, 86, 87, 90, 137, 154, 159,
 162, 163, 165, 166, 175, 178, 184, 190,
 192, 193, 197, 198, 199, 202, 206, 207,
 210, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 220,
 221, 222, 223, 225, 226, 228, 229, 233,
 238, 249, 250, 251, 253, 254, 256, 259,
 262, 264, 271, 276, 322, 326, 327, 328,
 329, 330, 331, 332, 333, 347, 348, 349,
 351, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 358,
 359, 361, 362, 363, 364, 365, 367, 368,
 369, 370, 372, 374, 377, 378, 379, 380,
 381, 382, 383, 385, 386, 387, 389, 390,
 391, 393, 394, 396, 397, 398, 399, 401,
 402, 403, 404, 406, 407, 410, 413, 414
 İngiliz Devrimi 180, 328
 İngiltere 100, 132, 140, 141, 244, 262, 273,
 274, 296, 297, 301, 328
 İnsan Hakları Beyannamesi 138
 internet 82, 313
 İntifada 79, 80
 Irak 196

İran Körfezi 197
İsa 45, 137, 414
İslamcı radikalizm 166, 168,
istisnailik 41, 42, 44, 50, 62, 64, 65, 216,
232
İspanyol-Amerikan Savaşı 191
işçi konseyleri iktidarı 68
İtalya 76, 229, 262, 303, 389

J

Jackson, Andrew 185, 186
Jakarta 76
Jamaika 242
Jameson, Fredric 173, 203, 287, 295, 335
Japonya 173, 255, 257, 261, 262, 281, 282,
291, 301, 404
Java 242, 318
Jefferson, Thomas 20, 178, 185, 186, 191,
198, 387,
Jim Crow yasaları 209
*Journey to the End of the Night [Gecenin
Sonuna Yolculuk]* 154

K

Kafka, Franz 157
Kamboçya 72
kamu hukuku 87, 362, 399
kamusal mülkiyet 315
Kanada 301
Kant, Immanuel 35, 104, 132, 199, 200, 405
Kapital 23, 252
kapitalist emperyalizm 71, 242, 256, 286
kapitalist küreselleşme 81, 84, 370
kapitalist modernlik 118, 375
kapitalist toplum 52, 54, 69, 221, 243, 340
kapitalizm 27, 33, 49, 57, 69, 73, 74, 98,
108, 131, 139, 142, 143, 144, 158, 189,
214, 238, 241, 244, 245, 246, 248, 251,
253, 254, 255, 257, 258, 259, 261, 263,
271, 276, 284, 285, 286, 287, 288, 293,
310, 315, 318, 319, 325, 339, 344, 364,
388, 392, 395, 401, 402, 414, 415
Kara Cuma 257
Kara Panterler 130
Karayipler 76, 142
karşı-devrim 98, 99, 100, 101, 105, 126,
167, 190, 410
karşı-iktidar 31, 32, 84, 184, 321, 412, 414,
415
karşı-İmparatorluk 21, 137, 220, 222, 229
karşı-küreselleşme 137, 222
Karşı-Reformasyon 37
Katolik Destek Hizmetleri 325
Katolik Kilisesi 99
Kautsky, Karl 245, 246, 247
Kelsen, Hans 29, 30, 32, 39, 40

kendilik [self] 30, 45, 148, 149, 203, 205,
210, 372, 408
Kentucky 302
Keynes, John Maynard 256, 260
kimlik 19, 63, 65, 68, 70, 71, 75, 117, 122,
125, 126, 128, 134, 144, 145, 146, 148,
149, 159, 162, 163, 164, 166, 189, 208,
209, 214, 215, 342, 343
kod fazlası [surplus of code] 337
kolonyal devlet 147, 249
kolonyal egemenlik 135, 136, 149, 152, 165
kolonyal hukuk 145
kolonyal iktidar 187, 214
kolonyal ırkçılık 125, 210
kolonyal kimlik 145, 149
kolonyal kölelik 141, 142, 147
kolonyalizm 18, 69, 101, 105, 136, 144,
145, 149, 150, 151, 153, 154, 155, 157,
159, 165, 194, 206, 262, 265, 371
komünal mülkiyet 315
Komünist Enternasyonal 133
Komünist Parti Manifestosu 88
komünizm 70, 77, 88, 177, 193, 194, 221,
253, 257, 308, 415
kontrol toplumu 47, 48, 49, 50, 52, 212,
214, 337, 340, 341, 342, 343, 347, 371
Kopernik devrimi 180
Korkunç İvan 133
korporasyon 56, 57
korporatist devlet 261
Kosova 23
köktencilik 166, 167, 168, 169, 324, 329
kölelik 72, 94, 142, 143, 144, 184, 189, 225,
227, 269
Körfez Savaşı 23, 36, 37, 196, 323
Kruşçev 293
Kudüs 167
Kuran 168
kurucu iktidar 69, 73, 98, 180, 184, 195,
200, 409
Kutsal İttifak 28
Kuzey Afrika 403
Kuzey Amerika 128, 174, 187, 190, 315,
402
Kuzey Britanya 95
Küba 76, 154
Küba Devrimi 278
kübizm 387
küresel düzen 14, 17, 29, 32, 38, 43, 154,
165, 166, 251, 263, 264, 324, 326, 343,
346, 357
küresel ekonomi 19, 169, 264, 266, 300,
301, 302, 306, 308
küresel iktidar 14, 15, 19, 32, 33, 34, 165,
197, 198, 322, 323, 324, 326
küresel kapitalizm 69, 158, 325

küresel proletarya 269
küresel sermaye 70, 154, 158, 171, 287,
326, 353
küresel sistem 29, 38, 172, 296, 297, 298,
299, 353
küresel toplum 22, 75, 329, 343
küresel yurttaşlık 369, 404
küreselleşme 17, 18, 19, 21, 27, 32, 33, 44,
50, 58, 69, 70, 71, 76, 77, 78, 81, 84, 131,
136, 137, 155, 156, 169, 221, 222, 223,
228, 251, 272, 330, 347, 357, 365, 370,
371, 399

L

L'Ouverture, Toussaint 135, 137, 138, 139
La Boétie, Étienne de 218, 219
Las Casas, Bartolomé de 137, 138, 139, 141
Latin Amerika 77, 80, 129, 143, 173, 174,
278, 297, 346
Lenin, V.İ. 73, 133, 245, 246, 247, 248,
249, 250, 251, 265, 314, 388
Les six livres de la République 119
Lévy, Pierre 303
liberal sol 70
liberalizm 144, 315, 326, 382, 415
Lincoln, Abraham 189
Lippmann, Walter 377
Livius 39
Locke, John 353
Lombard 229
Londra 311, 323
Los Angeles 80, 82, 204, 205, 347, 356
Los Angeles ayaklanması 79, 80
LSD 290
Lubiano, Wahneema 129
Luhmann, Niklas 38, 39
Lukács 112, 375
Luxemburg, Rosa 118, 119, 241, 242, 244,
248, 250, 285, 286, 344, 345
Lyotard, Jean-François 159

M

Machiavelli, Niccolo 39, 40, 66, 88, 89, 90,
112, 175, 180, 183, 200, 201, 251, 321,
327, 328, 379, 380, 393
madun ulusçuluğu 127, 128, 129, 130, 152
mafya 63, 351, 352, 394, 395, 414
Mağrip 146
Malcolm X 129, 152
Malezya 301
Manchester 309
Mandela, Nelson 153
Mandeville 395
Manhattan 218
Manila 346
Mann, Thomas 382

Mao 133, 265, 287
Markey, Edward 295
Marksizm 133
Marshall Planı 261
Marx, Karl 23, 49, 69, 82, 87, 88, 89, 90,
137, 139, 140, 141, 176, 186, 200, 201,
221, 223, 224, 238, 239, 240, 241, 243,
244, 251, 252, 253, 271, 272, 273, 274,
275, 277, 282, 286, 288, 306, 317, 337,
338, 358, 363, 371, 372, 374
Marx-Engels 88, 89, 90
Massachusetts 222
materyalizm 52, 253, 384
medeni hukuk 109
medya 61, 82, 166, 177, 206, 268, 324, 327,
334, 335, 336
Meksika 80, 223, 301
Melos Diyalogu 198
Melville, Herman 217, 377, 387
meşru kuvvet kullanımı 60
meta 18, 57, 58, 170, 171, 173, 224, 238,
240, 246, 249, 304, 309, 310, 312, 330,
357, 373, 401
metafizik 45, 62, 94, 102, 104, 106, 116,
202, 354, 363, 375, 393, 401, 410, 411
Michael K, Hayatı ve Yaşadığı Dönem 218
Michelangelo 98
Microsoft Corporation 310, 314
militarizm 258
milliyetçilik 69, 133, 134, 388
Miracle in Milan [Milano'da Mucize] 176
mistisizm 202, 382, 383, 385, 392, 400
modern cumhuriyetçilik 200, 223, 225, 229
modern devlet 94, 109, 110, 112, 120, 144,
162, 249, 321, 340, 350, 352, 353, 363,
371
modern egemenlik 18, 64, 94, 107, 108,
109, 110, 111, 118, 119, 120, 122, 123,
124, 127, 132, 136, 157, 158, 159, 160,
161, 162, 163, 165, 178, 179, 180, 184,
186, 201, 203, 206, 210, 215, 217, 248,
250, 267, 268, 337, 338, 340, 350, 354,
382
modern iktidar 69, 73, 158, 160, 206, 398
modern ırkçılık-karşıtı teori 207
modern kapitalizm 364, 366, 402
modern kolonyalizm 154
modern sınıf mücadelesi 229
modern totalitaryanizm 370, 373
modernizm 166, 168, 169, 388
modernleşme 118, 119, 132, 133, 152, 153,
166, 167, 174, 203, 212, 243, 265, 266,
267, 268, 270, 278, 285, 287, 288, 291,
292, 293, 294, 295, 296, 299, 300, 302,
303, 308, 386
modernlik 19, 22, 40, 69, 72, 93, 94, 95, 98,

99, 100, 101, 105, 108, 111, 112, 116,
118, 119, 160, 166, 176, 200, 201, 205,
216, 223, 226, 229, 232, 238, 266, 268,
274, 354, 357, 384, 385, 410

Mogadişu 205

monarşi 14, 101, 107, 108, 116, 124, 132,
134, 201, 327, 328, 329, 330, 332, 378

monarşik devlet 116, 117

monarşik iktidar 181, 330, 351

Monroe Doktrini 194

Monroe, James 194

Montesquieu 45, 216, 328, 378, 379

More, Thomas 97

Morris, William 76

Moskova 76

Motherwell, Robert 388

Mozambik 344

Muhammet, Hz. 168

Murdoch, Rupert 313

Musa 57

Musil, Robert 93, 132, 299, 303

mutlak iktidar 107, 134,

mutlak monarşi 101, 107

mutlakriyet 101

mutlakriyetçi devlet 116

mülkiyet hakkı 144, 413

mülksüzleşme 70

Müslüman Kardeşler 169

N

Nablus 80, 82

Nagazaki 72

Napoléon 125, 380

Napoléon Savaşları 28

nasyonal (ulusal) sosyalizm 133

Nazizm 373

Nehru 267

neo-liberal özelleştirme 81

neo-liberalizm 315, 326, 382

New Deal 77, 185, 192, 193, 258, 259, 260,
261, 266, 281, 297, 387

New Hampshire 280

New Jersey 222

New York 76, 144, 311, 346, 356, 388

New York Daily Tribune 139

Nietzsche, Friedrich 112, 228, 251, 289,
367, 382, 383, 384

nihilizm 382, 384

Nijerya 296, 297

Niteliksiz Adam 93

Nixon 282

O-Ö

Ockhamlı William 97

oligarşi 107, 327, 329, 378

oligopolist 312, 313

ontoloji 53, 55, 202, 217, 362, 363, 364,

370, 371, 375, 393, 401, 411, 413

ontolojik temel 45, 73, 78, 367

ontolojik töz 53

On Sekizinci Brumaire, Fransa'da Sınıf

Mücadeleleri 252

Orta Afrika 156, 174

Orta Amerika 174, 215

Osaka 309

Otto, Rudolf 362

Otuz Yıl Savaşları 99

Oxfam 61, 326

Oz Büyücüsü 335

ön-endüstrileşme 303

ön-enformatikleşme 303

Öteki 105, 125, 136, 137, 146, 147, 148,
149, 150, 151, 155, 159, 162, 172, 204,
205, 209, 210

özel mülkiyet 315, 316, 413

özgürlük 13, 21, 69, 70, 73, 74, 76, 77, 78,

89, 94, 97, 99, 101, 102, 109, 124, 134,

138, 139, 141, 142, 144, 148, 152, 153,

154, 160, 161, 162, 165, 173, 174, 177,

185, 186, 189, 191, 193, 200, 201, 219,

223, 224, 227, 233, 262, 264, 267, 268,

269, 270, 276, 288, 289, 293, 294, 358,

367, 369, 371, 379, 380, 383, 386, 387,

388, 389, 399, 402, 408, 411, 414

öznellik 23, 45, 46, 51, 54, 57, 58, 73, 78,
86, 89, 103, 112, 119, 122, 158, 174, 200,

210, 211, 212, 213, 220, 245, 251, 258,

259, 260, 267, 268, 272, 276, 285, 290,

291, 292, 293, 294, 330, 331, 332, 333,

341, 342, 343, 356, 357, 362, 370, 374,

384, 385, 386, 391, 392, 399, 401, 406,

409, 411, 413

P

Padualı Marsilius 97

Pakistan 344

panoptikon 205

Paraguay 344

Paris 76, 80, 81, 82, 115, 138, 139, 204,
323, 337, 346, 388

Paris Komünü 133, 221, 252

Pascal, Blaise 103

Pasifik 143, 186

patrimonyal devlet 116, 117

patrimonyal monarşi 116

patrimonyalizm 159

Pekin 80, 82

peonaj 143

perestroika 294

Peru 242

Pico della Mirandola, Giovanni 95, 96

Pierce 387

- Platon 254, 358
 Plotinos 400
 Plutarkhos 321
 Pocock, J.G.A. 179
 Polanyi 227
 polis 37, 41, 46, 50, 51, 62, 63, 64, 65, 110,
 190, 193, 194, 196, 197, 205, 226, 267,
 318, 329, 351, 352, 354, 355, 394, 403
 politik egemenlik 17, 120, 179
 politik ekonomi 66, 108, 109, 286, 308, 355,
 373, 390, 408
 politik iktidar 32, 33, 110, 120, 166, 182,
 323, 412
 politik kuruluş 25, 34, 67, 152, 166, 333
 politik modernleşme 152
 424 Pollock, Jackson 388
 Polonya 118, 229
 Polybios 180, 181, 183, 216, 254, 327, 328,
 329, 377, 378
 post-Avrupa-merkezcilik 163
 post-emperyalist 33
 post-endüstriyel ekonomi 300
 post-Fordizm 291
 postkolonyal proletarya 276
 postkolonyalist 157, 158, 159, 163, 165,
 166, 169, 173
 postmodern aristokrasi 330
 postmodern biyo-politika 115
 postmodern cumhuriyetçilik 223, 225, 229
 postmodern devrim 90, 169
 postmodern egemenlik 58
 postmodern hak 28, 363
 postmodern hukuk 363
 postmodern İmparatorluk 192, 330, 386,
 399, 404
 postmodern ırkçılık 206
 postmodern kapitalizm 364, 402
 postmodernizm 159, 160, 168, 169, 171,
 173, 177, 203, 211, 253, 292, 295, 333
 postmodernlik 19, 22, 40, 88, 90, 173, 177,
 223, 226, 228, 253, 274, 288, 289, 315,
 331, 334, 354, 357, 362, 366, 407
 pozitivism 39, 40
 Prakash, Gyan 165
 proletarya 68, 75, 76, 78, 79, 88, 132, 133,
 176, 223, 224, 240, 251, 269, 272, 274,
 276, 277, 278, 279, 283, 284, 285, 291,
 293, 294, 338, 349, 405, 406, 408, 409
 proletarya enternasyonalizmi 75, 76
 Puffendorf 35, 121
 Pulmann grevi 190
- R
 Rabelais 176
 Rahman, Fazlur 168, 169
 Rawls, John 38, 39
- reform 77, 98, 99, 116, 133, 185, 223, 229,
 257, 258, 260, 261, 270, 278, 281, 286,
 293, 349, 357
 Reich, Robert 170, 306
 Reich, Wilhelm 225
 Rhodes, Cecil 191237, 244, 249, 279
 Robin Hood 314
 Roma 20, 34, 35, 43, 44, 180, 183, 185,
 189, 312, 327, 330, 356, 377, 378, 383
 Roma hukuku 120
 Roma İmparatorluğu 35, 45, 222, 254, 312,
 314, 327, 378, 379, 380
 romantizm 104
 Roosevelt, Franklin D. 178, 258, 356
 Roosevelt, Theodore 185, 191, 194, 258
 Rosenzweig, Franz 383
 Rough Riders saldırısı 191
 Rousseau, Jean-Jacques 107, 108, 109, 203,
 316
 Rönesans 35, 98, 100, 113, 119, 136, 140,
 160, 163, 179, 180, 182, 218, 229, 327,
 364, 410, 411
 Rubin, Jerry 276
 Rusya 76, 131, 133, 293, 294, 389
- S-S
 Sabra 72
 Said, Edward 145, 146, 165
 Saint Pierre, Bernadin de 35
 San Francisco 30, 197
 Sao Paulo 204, 302, 347
 Saraybosna 205
 Sartre, Jean-Paul 149, 150, 151
 Schelling 398
 Schmitt, Carl 41, 384
 Schopenhauer, Arthur 72, 104, 105
 sekülerizm 35, 36, 62, 95, 113, 126, 166,
 167, 179, 370, 383
 Senghor, Léopold 150
 serflik 143, 144
 Setif 72
 Seul 80, 81, 82
 Sezar 380
 Shakespeare 217
 Shanti Sena 326
 sibernetik 303, 306
 siber-uzam 303, 306
 Sieyès, Emmanuel-Joseph 123, 125, 126,
 134
 simülakr 159, 171
 Singapur 347, 404
 sınıf mücadelesi 66, 69, 98, 131, 186, 228,
 229, 249, 251, 252, 253, 279, 291, 322,
 357, 382, 398, 400, 407
 Sınır Tanımayan Doktorlar 61, 326
 Sistina Şapeli 198

sivil toplum 31, 35, 49, 50, 109, 186, 260,
293, 314, 324, 325, 340, 341, 342, 343,
347
Smith, Adam 108, 109
Soğuk Savaş 30, 32, 133, 185, 193, 194,
196, 197, 214, 262, 263, 266, 293, 323,
344, 345, 371, 389
sol enternasyonalizm 71
Soljenitsin 389
Somali 197
sosyal demokrat reformculuk 132, 133, 412
sosyalist devlet 228, 265
Sosyalist Enternasyonal 132
sosyalizm 70, 132, 133, 176, 177, 214, 388,
389
Sovyet bürokrasisi 294
Sovyetler Birliği 166, 185, 196, 262, 287,
292, 293, 357, 388
Soweto 72
soykırım 72, 132, 137, 184, 193, 383
sömürü 13, 54, 69, 73, 78, 79, 98, 139, 143,
151, 161, 175, 176, 177, 193, 215, 223,
224, 225, 226, 227, 239, 240, 246, 252,
268, 272, 276, 282, 283, 322, 338, 348,
364, 376, 391, 395, 398, 399, 406, 408,
411, 412, 413, 414, 415
Spengler, Oswald 254, 382
Spinoza 90, 97, 101, 102, 113, 160, 200,
101, 202, 219, 225, 231, 353, 410
Stalin 133, 293, 380
Stalinizm 382
STK (sivil toplum kuruluşları) 14, 61, 62,
325, 326, 327
Sukarno 267
Suudi Arabistan 404
Şark despotizmi 140
Şarkiyatçılık 146
Şatila 72

T
Tacitus 27, 39, 377, 378
Tanrı 31, 95, 96, 101, 102, 103, 105, 106,
107, 113, 116, 176, 182, 363, 382, 383,
385, 401, 410, 413
tarihsel materyalizm 52, 253
tarım ekonomisi 143
Taylorizm 256, 259, 265, 283
tekbencilik 385
telekomünikasyon 309, 314
teorik egemenlik 121
Thatcher, Margaret 356
Theognis 364
Thomasius 121
Thukydides 39, 198, 377, 378
Tiananmen Meydanı olayları 79, 81
Timurlenk 380

tinsel kimlik 117
tinsel öz 127
tinselcilik 405
tiranlık 327, 329, 363, 378
Tocqueville, Alexis de 111, 181, 186, 381
Tokyo 84, 311
toplumsal kimlik 159, 164, 342
toplumsal ücret 278, 289, 405, 406, 407
topraksal egemenlik 119, 120
Torino 76
totaliter demokrasi 134
totaliter devlet 49
totaliterlik 51, 373
totalitaryanizm 133, 134, 159
Toynbee, Arnold 389
Toyotist model 304
Tronti, Mario 276
Truman, Harry S. 256, 262, 266
Turner, Ted 313
Turquet 46
türdeşlik 201
Türkiye 15
tüzel diktatörlük 51
tüzel düzen 39, 40, 67
tüzel egemenlik 122
tüzel kategoriler 28, 34, 43
tüzel meşruluk 67
tüzel normlar 196
tüzel otorite 65

U-Ü

ultra-empyrializm 246, 247
ultra-liberalizm 415
ulus 20, 115, 116, 117, 118, 119, 121, 123,
124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131,
132, 133, 134, 154, 157, 189, 262, 283,
347
ulusal egemenlik 118, 119, 121, 123, 126,
127, 131, 132, 133, 134, 153, 258, 320,
349
ulusal ekonomi 170, 252, 297
ulusal kimlik 68, 75, 117, 125, 127, 128
ulusal modernleşme 132
ulus-aşırı aristokrasi 329
ulus-aşırı şirketler 172, 263, 264, 265, 270,
317, 320, 321, 322, 323, 327, 335
ulus-devlet 14, 18, 20, 28, 29, 30, 31, 32,
33, 35, 36, 37, 39, 41, 42, 57, 65, 66, 69,
72, 75, 76, 78, 87, 115, 117, 124, 130,
131, 132, 133, 136, 153, 154, 156, 159,
161, 162, 170, 184, 249, 250, 252, 253,
263, 264, 317, 318, 319, 320, 322, 323,
324, 325, 326, 327, 339, 343, 344, 345,
346, 347, 349, 371, 390
Uluslararası Af Örgütü 31, 326
uluslararası düzen 28, 29, 31, 35, 39, 42, 50,

56, 60, 62, 65, 66, 262, 344, 346, 347
uluslararası hak 28, 29, 35, 197, 198
uluslararası hukuk 34, 41, 50, 59, 64, 65,
196

Uluslararası Para Fonu 281
uluslararası proletarya 278, 285
ulus-üstü düzen 30, 31, 40, 56
ulus-üstü egemenlik 34
ulus-üstü hak 51, 197
ulus-üstü hukuk 34, 41, 42
ulus-üstü iktidar 31, 32
ulus-üstü mahkemeler 63
ulus-üstü politik iktidar 33
ulus-üstü şirketler 215, 312, 314
ulus-üstü tüzel kuruluş 56

426 uygarlık 34, 35, 45, 47, 72, 100, 140, 146,
147, 149, 155, 192, 231, 242, 243, 244,
254, 287, 371, 377, 378, 381, 382
ücret özgürleşmesi 269
Üçüncü Enternasyonal 118, 131, 414
üstüya 52, 55, 67, 390, 408
ütopya 30, 35, 39, 75, 77, 88, 90, 164, 180,
187, 192, 201, 202, 246, 322, 387, 389,
392, 404

V-W

Venedik 220
Verdun 72
Versailles 257
Versailles Antlaşması 192
Vico, Giambattista 122
Vietnam 72, 154, 194, 195, 254, 276, 278,
288
Vietnam Savaşı 195, 263, 276, 291
Viladivostok 302
Virgilius 185
virtüel 43, 49, 65, 66, 67, 83, 176, 204, 210,
278, 279, 307, 308, 310, 311, 341, 342,
361, 365, 366, 367, 368, 369, 371, 372,
374, 375, 376, 392, 394, 410
Viyana 93
Viyana Kongresi 28
Wall Street 257, 357
Wall Street Journal 357
Wallerstein, Immanuel 345
Washington 85, 222, 295, 356
Weber, Max 66, 110, 111, 112, 382, 383,
384
Westphalia 87
Westphalia Barışı 28
What Is the Third Estate? [Üçüncü Zümre
Nedir?] 123
Whitehead 387
Whitman 387
Wilson, Woodrow 185, 191, 192, 196, 258
Witness of Peace 326

Wittgenstein 375, 381, 385
Wordsworth, William 135

Y

yabancılaşma 47, 225, 410, 414
yapay zekâ 305
yapısalcı epistemoloji 52, 53
yapısalcılık 53
yapısöküm 73, 74, 160, 162, 232, 233, 376
yan-kölelik 269
yan-tekel 314, 319
yayla 50
Yeni Delhi 76
yeni dünya düzeni 19, 39, 58, 59, 61, 64
yeniden sahiplenme hakkı 409, 410
yeni yer 231, 365
yerel kimlik 71
yerelleşme 70, 71
Yerli Halklar Dünya Konseyi 325
yersizyurtsuzlaşma 19, 71, 77, 78, 86, 133,
144, 162, 221, 309, 310, 313, 338, 344,
353, 355, 356, 386
Yeşil Devrim 287
Yıldız Savaşları 292
yok-yer 204, 206, 223, 224, 225, 226, 231,
233, 248, 331, 332, 354, 362, 365, 367,
390, 400
Yunanistan 262
yurttaşlık 43, 60, 117, 369, 378, 379, 380,
399, 404, 407
yurttaşlık geliri 407
yurttaşlık hakkı 404, 412

Z

Zavattini, Cesare 176
zorunlu emek 239, 288

Michael Hardt & Antonio Negri

Çokluk

İMPARATORLUK ÇAĞINDA SAVAŞ VE DEMOKRASİ

"Ağır" Kitaplar-İnceleme/Çev.: Barış Yıldırım/382 sayfa/ISBN 975-539-433-8

Hardt ve Negri'nin *İmparatorluk*'u yayımlandığında, dünyadaki muhalif güçler uzun yılların ataletini yeni yeni kırmaya, küresel egemenliğin bu yeni biçimini sorgulamaya başlıyordu. Kitapta yazarlar, emperyalizm teriminin artık günümüzü açıklayamadığını, bunun yerine ulus-devletler kadar ulusüstü kurum, şirket ve STK'ları da içeren, her yere yayılan bir emperyal ağın var olduğunu savundular; bu yeni egemenlik biçimi karşısında ulusal ve yerel eksenli direnişlerin etkisiz kaldığını söyleyip yeni bir enternasyonalizm önerdiler. *İmparatorluk*'un tamamlayıcısı niteliğindeki *Çokluk*, Seattle'dan Irak Savaşı protestolarına kadar bu önerinin pratikte denendiği, birçok toplumsal eylemi ve meydan okudukları küresel sürekli savaş halini açıklıyor, bir mücadele perspektifi çiziyor.

Artık düşmanı ve alanı belirsiz olan, sürekli bir küresel savaş hali içinde yaşıyoruz. Bu durum yaşamın her alanına yayılıp, demokrasinin süresiz askıya alınmasına zemin hazırladı. Bu savaş temelinde kurulan yeni sömürü ve ekonomik hiyerarşi topografyasının hatları, ulusal sınırların ötesinde belirginleşiyor: Küresel bir Apartheid düzenine giriyoruz; azınlığın zenginliği, çoğunluğun emeği ve yoksulluğu sayesinde sürüyor. Oysa son yıllardaki direniş dalgasının gösterdiği gibi, küreselleşme aynı zamanda, ülkeler ve kıtalar boyunca uzanan sayısız ortaklaşma biçimine de hayat verdi. Farklı farklı emek biçimleri tekilliklerini korudukları halde, birlikte ortak zeminler geliştiriyorlar ve bunlar her tür üretimin koşulu haline geliyor. Tekillikler, bu ortak payda temelinde etkileşiyor, farklılıklarından vazgeçmeden bir araya geliyor. Çokluk, işte bu tekillik ve ortaklık dinamiğinden doğan özneliktir. Çokluk ne "halk" gibi türdeş bir bütün, ne de "kitleler" gibi parçalı bir yapıdır.

Tekilliklerin hareketi, küresel kapitalist hiyerarşiler için sürekli bir tehdit artık. Onlar bariyerleri aşıyor, duvarların altını oyan bağlantı tünelleri kazıyor; yaratıcılık çizgilerinin her keşişiminde, toplumsal öznellikler daha melez, alaca hale geliyor, kontrolün tektipleştirici gücünden uzaklaşıyor. Özdeşlikler olmaksızın çıkıp tekillikler oluyorlar. Etkileşip karışan diller tek ve birleşik bir dil değil, bir tekillikler çokluğunun bağrında ortak bir güç yaratıyor. Bu ağ tipi yeni örgütlenmeyi anlamak için yazarlar, geçmişin merkezi örgütlerinden gerilla hareketlerine, oradan da alternatif küreselleşme mücadelesine uzanan bir soykütüğü çıkarıyor ve örgütlenme biçimlerinin nasıl gittikçe demokratik ve açık hale geldiğini gösteriyor.

Rüzgârı, denizi ve toprağı boyunduruk altına alamazsınız: Çokluk da emperyal egemenliğin elinden sürekli kayar, çünkü siyasal bir yapının doktriner, hiyerarşik ve disipliner organlarına tamamen hapsedilemez. Tarihte ilk kez mutlak demokrasi olanaklı hale geldi, her tür egemenlik biçimini yok etmek mümkün artık. Bu olanağı gerçekleştirmekse çokluğun projesi...

R. G. Peffer Marksizm, Ahlâk ve Toplumsal Adalet

“Ağır” Kitaplar-İnceleme/Çev: Yavuz Alogan/506 sayfa/ISBN 975-539-219-X

Dünü, bugünü, yarını anlamaya ve açıklamaya yarayan bir dünya görüşü olarak Marksizm’le ahlâkın ilişkisi nedir? Marksistlerin dediği gibi sosyalizm, kapitalizme tercih edilebilir ise bu tercih ahlâki bir bakış açısı içerir mi? Yoksa tarihsel bir zorunluluk mudur?

Marx’ın eserlerinde, açık seçik bir ahlâk teorisi bulmak mümkün değildir. Fakat Marx’ın insanı doğaya ve topluma karşı konumlandırması ahlâki bir bakış açısını öngerektirir. Althusser gibi ahlâkın bir çeşit ideoloji olduğunu söyleyenler olduğu gibi, Marksizmin bilimsel bir metot olarak tarihin yasalarını ortaya koyduğunu söyleyen Marksistler de olmuştur. Oysa Marx’ın ahlâki perspektifi özgürlük, insan topluluğu ve kendini gerçekleştirmeyi kapsar: Kişinin hayatı üzerinde dış müdahalelerin olmamasını, hayatını etkileyen toplumsal karar oluşturma süreçlerine katılım hakkını ve kendini gerçekleştirme araçlarına ulaşabilme hakkına sahip olmayı içerir. Marx bunların azamileştirilmesi ve eşit dağıtımının gerektiğini söyler. Kapitalizm bunları sağlamanın önünde engel teşkil ettiği için mahkûm edilir. Ve gelecek toplum projeksiyonu bu temel üzerine kurulur. Çağın şahit olduğu post-kapitalist toplumların sosyalizmden oldukça uzak olmaları, Marx’ın öngörülerinin yanlışlandığını göstermeye yetmez.

Peffer bu kitapta, Marx’ın ahlâk teorisini “yeniden kurarak” yeterli bir Marksist ahlâk ve toplum teorisine ulaşmayı hedefliyor. Bunun ahlâki bileşeniyse erdemler teorisi ya da bireysel eylem etiği değil, “toplumsal adalet” teorisidir. Devletin sönmüldüğü, zorunlu emeğin ortadan kalktığı, sonsuz maddi bolluk olarak tarif edilen bir sonraki merhaleye geçmemişken, sosyalizmde insan hakları ve toplumsal adalete ihtiyaç vardır. Rawls gibi Marksist olmayan düşünürlerin toplumsal adalet hakkındaki görüşleri revize edilerek kullanışlı hale getirilebilir. Peffer, Rawls’ı salt eleştirmekle yetinmez “toplumsal adalet” bağlamında şu tip yeni önerilerde de bulunur: “Toplumsal ve ekonomik eşitsizlikler, ancak ve ancak en az avantajlı olanların yararına ve adil tasarruf ilkesiyle tutarlı olması halinde haklı görülebilir, ancak bu eşitsizlikler eşit özgürlük değerini ya da özsayı değerini ciddi biçimde zayıflatacak düzeyleri aşmamalıdır.”

Politikada ahlâki seçimlerin rolü yadsınamaz. Peffer, *Marksizm, Ahlâk ve Toplumsal Adalet*’te Marx’ın eserlerindeki örtük ahlâki damarı açığa çıkararak Marksizm’in ahlâkla bağdaşmadığı iddiasını yanıtlar ve yeterli bir Marksist ahlâki ve toplumsal teorisinin ana hatlarını geliştirir.

Bu kitap Marksizm ile etik arasındaki ilişkiyi çağdaş perspektiften ele alan en kapsamlı ve en güvenilir araştırmadır. Marx’la ilgili bilgilere ve ne türde ahlâki ve normatif bir siyasal teorisinin Marksizme denk düştüğüne dair mevcut anlayışımıza katkıda bulunan mükemmel bir çalışmadır. Bu kitap, sadece felsefecilerin değil, siyasal bilimcilerin, sosyologların, iktisatçıların ve genel anlamda siyasetle ilgilenen herkesin ilgisini çekecektir.

Kai Nielsen, University of Calgary

James M. Jasper Ahlâki Protesto Sanatı

TOPLUMSAL HAREKETLERDE KÜLTÜR,
BİYOGRAFİ VE YARATICILIK

"Ağır" Kitaplar-İnceleme/Çev: Senem Öner/582 sayfa/ISBN 975-539-353-6

Bazı insanların "içi acır." Haksızlıklara ve aşağılanmalara boyun eğmezler. Televizyonun başındaki "sessiz çoğunluk"a katılmayı reddeder, sokağa çıkarlar. Vicdanlarının sesini dinleyip söz alır, itiraz eder, yaralanmayı göze alırlar. Hayatla kurdukları ilişkide aktiftirler, bedel ödemeyi bilirler. Hayatı "maruz kalan" değil "edinen" bir şey olarak yaşarlar. Mum ışığı gibi yalın, gösterişsiz ve titrektirler; vicdanı sızlayanlarla ışıklarını paylaşırlar. Gözyaşları kadar kahkahaları da vardır. Çocuk ruhlu ve isyankârdırlar. Protestocudurlar...

Siyasi partilerin, kitle iletişim araçlarının, üniversitelerin ve dini kurumların ahlâki yargılarımız için yol gösterici olmakta yetersiz kaldığı günümüzde protesto hareketleri hayatımızı alınırsatılır/çığnenir olmaktan çıkaran, içimizdeki umudu diri tutan bir etkinlik olmaya başladı. Üstelik Cenova'dan Bergama'ya uzanan bu yeni toplumsal dalganın örgütlenmiş öncüleri, planlanmış gelecekleri, hedeflenmiş iktidarları da yok. Kişiler kendi tarihlerinin, adalet duygularının ve ahlâki kaygılarının çağrısıyla yola çıkıp, buluşup, çoğalıyorlar...

Protestonun dinamikleri hakkında yazılmış en kapsamlı kitaplardan biri olan *Ahlâki Protesto Sanatı*, kişileri protestoya iten saikleri, duygu hallerini, protesto hareketlerinin iç kültürünü, hayata kattığı anlamı inceliyor. Jasper, anti-nükleer, çevre ve hayvan hakları hareketlerini temel alan kapsamlı görüşmelerden, tarihi belgelerden, anketlerden ve kendi protesto deneyimlerinden yararlanarak, toplumsal hareketlerin genel görünümünü sistematik bir biçimde inceliyor. Duygusal ve ahlâki yaratıcılıktan yola çıkarak, ama protesto hareketlerinin kültürel ve psikolojik yanlarını da ihmal etmeden her bir örneğin kendine özgü biyografisini çıkarıyor. Protestocuları hisseden, hatalarından ders alan, projelerini birer sanat yapıtı gibi yaratan sanatçılar olarak ele alıyor. Şimdiye kadar yapılmamış bir şey yaparak, bireysel duygular ile kolektif eylemin kesişme noktasına bakıyor.

Wilde'ın "Ütopya ülkesini barındırmayan bir harita işe yaramaz," Proust'un "Gerçek keşif yolculuğu, yeni manzaralar aramak değil, manzaralara yeni gözlerle bakabilmektir," Emerson'un "İyi insanlar kurallara çok fazla uymamalıdır" saptamalarını yankılayarak protestonun sınırların ve sınıfların ötesine geçen bir karakteri olduğuna işaret ediyor. Protesto geleneğinden yoksun yerlerde toplumsal hareketlerin iktidar yönelimli olduğuna, yapılacak şeylerin "iktidarı ele geçirme" sonrasına ertelendiğine dikkat çekerek, protestocunun "maden ocaklarındaki kanaryalar" gibi hayatımızı kurtaracak çığlıklar attığını haykırıyor...

Jasper'in toplumsal hareketler literatürüne katkısı, *Ahlâki Protesto Sanatı*yla yeni bir olgunluk ve derinlik düzeyine ulaşıyor. Benimsediği kültürel yaklaşımı ustaca kullanarak, hem protesto hareketlerinin genel unsurlarını ayırt etmeyi, hem de tekil hareketlerin kendine özgü yanlarına saygıyla yaklaşmayı başarıyor.

Neil J. Smelser

İyi yazılmış ve sağlam argümanlara dayandırılmış önemli bir kitap olan *Ahlâki Protesto Sanatı*, toplumsal hareketler konusunu sistematik bir bakışla toparlayan iddialı bir çalışma. Jasper, (...) toplumsal hareketlerin büyük çeşitlilik gösteren literatürü içinde okura eleştirel bir zekâyla klavuzluk ediyor; hangi fikirlerin hatalı, hangilerinin özellikle yararlı olduğunu açıklıyor.

William A. Gamson

Eugène Enriquez Sürüden Devlete

TOPLUMSAL BAĞ ÜZERİNE PSİKANALİTİK DENEME

"Ağır" Kitaplar-İnceleme/Çev.: Nilgün Tutall/473 sayfa/ISBN 975-539-434-6

Sürüden Devlete, toplumun, bireyin ve iktidar mekanizmalarının analizinde psikanalitik yöntemi kullanan ender eserlerden biri. Sosyolog Eugène Enriquez, bu kitapta psikanalitik düşünceden yola çıkarak eşsiz bir analize giriyor. Birey ile toplum, birey ile devlet arasındaki ilişkilere sağlam bir bakış açısıyla ışık tutan yazar, öncelikle Freud'un bir anlamda sosyolojik eserleri olan *Totem ve Tabu*, *Musa ve Tektanrıcılık*, *Bir Yanılsamanın Geleceği*, *Uygarlık ve Hoşnutsuzlukları* metinlerinden yola çıkıyor. Enriquez, genellikle hem sosyologlar hem de psikanalistler tarafından es geçilmiş bu Freud eserlerini, basmakalıp düşüncelerin tamamen dışında sistemli bir incelemeye tabi tutarak referans alıyor.

Sürüden Devlete, hepimiz için kilit önem taşıyan bir sorunun cevabını ararken, insanlığın en karanlık dehlizlerine dalıyor: Özgür ve mutlu olmak isteyen insanlar niçin zorbalara, şeflere ya da devletlere boyun eğer? Demokراسي niçin hâlâ bizlere yepyeni bir düşünce gibi gelir?

Sürüden Devlete, gönüllü köleliği tercih edişimizin kavranmasının anahtarlarını psikanalitik düşüncede arayan ve bulan bir metin. İnsanların toplu halde yaşamaya başlamalarıyla ortaya çıkan kolektif görüngülerin, bu görüngülerin aldığı biçimlerin ve anlamların peşinde süren bu arayış, bizi sevgi ve şiddet ilişkisiyle, dışlanma ve kabul görmeyle karşı karşıya getirir. Böylece yazar, Freud'cu sorunsaldan yola çıkarak, toplumsal bağın teorisini, kadın-erkek, yaşlı-genç, insan-doğa, kutsal-kutsal dışı ilişkileri çerçevesinde irdeleyiyor ve modern toplumlardaki iktidar yapılarını da bu temel kavram ve durumların analizine tabi tutuyor. Liberal kapitalist toplum biçimlerinden reel sosyalizm yapılarına, faşist Nazi iktidarından Latin Amerika'daki askeri diktatörlüklere uzanan geniş bir yelpazedeki devlet-kitle-birey ilişkileri, benzer ve farklı yanlarıyla ve psikanalitik temelleriyle ortaya seriliyor.

Toplumsal bağ anlamak, aslında tahakkümü, çatışmaları, açık ya da gizli şiddeti ve sevgiyi anlamaktır. Kutsallığın yeni simgeleri olan çalışma ve paradan yola çıkan yazar, bu modern iktidar mekanizmalarını, cinsiyetler ve kuşaklar arasındaki ilişkilerle, paranoya ve sapkınlıkla birlikte değerlendirerek, ekonominin ve rasyonalitenin baskın olduğu günümüz toplumlarının da aslında Eros'un ve Thanatos'un egemenliğindeki toplumlar olduğunu gösteriyor.

Ve asıl soru, bütün ümitlerin kaynağı olabilecek ümitsizliğin en dibindeki, en dolaysız soru böylece ortaya çıkar: İnsanlığın eşit ve özgür yaşayabilme ümidi, herkesin herkesi sevebileceği bir toplum ihtimali, daha kabaca bir ifadeyle devletsiz bir toplum ihtimali var mı?

İnsan tekinin ve insanlığın karanlık tarihine, imkânsız bir politikanın imkânına ermek isteyen herkesin yanıtını aradığı bu sorunun enine boyuna irdelendiği ender metinlerden biri *Sürüden Devlete*...

Ulrich Bröckling Disiplin

ASKERİ İTAAT ÜRETİMİNİN SOSYOLOJİSİ VE TARİHİ

"Ağır" Kitaplar-İnceleme/Çev: Veysel Atayman/446 sayfa/ISBN 975-539-331-5

Modern insanın tarihi disiplin altına alınmasının tarihi olarak da okunabilir. Disiplin, aile, okul, hapishane gibi disipline edici kurumlardan biri olan orduyu Almanya özelinde inceliyor. Esas olarak erkekleri askere dönüştürmek için hangi yolların kullanıldığını; bir askerin emir alınca kendi hayatını tehlikeye atarak başka askerleri hatta sivilleri öldürecek duruma nasıl getirildiğini anlatıyor. "Düzen ve disiplin" tutkunu toplum mühendislerinin, toplumun en ücra köşelerine kadar askeri disiplin uygulayarak "ölmeyi ve öldürmeyi öğrenen", "güvenilir beden" ve "sadık ruh"lardan oluşan Nazizmi nasıl inşa ettiklerini gösteriyor.

Ulrich Bröckling'e göre modern devlet ile ordu ayrılmaz bir bütün oluşturur. Modern devlet elindeki şiddet kullanma araçlarıyla egemenliğini garantilemiş; savaşa karar verme hakkını elinde tutmakla da insan hayatı hakkında karar verici duruma gelmiştir. Ordular, siyasal egemenliğin en etkili aygıtlarından biri olarak, bir askere devletin çıkarlarının her şeyden, kendi hayatından bile önemli olduğu gerçeğini benimseterek oluşmuştur. Kral, vatan, halk, özgürlük ya da güvenlik için ölmeye ve öldürmeye hazır olmak "devletin vatandaşı" olmanın başlıca koşullarından biridir. Kadını dışarıda bırakarak, şiddet ve saldırganlığı içselleştiren bu "erkekler beraberliği" kendini salt askerlik dönemiyle sınırlamaz. Foucault'nun "büyük bir zindan", Weber'in "çelik gibi sert kabuk" diye adlandırdığı itaati içselleştiren, "homojen biz"i yaratılmasına yönelik "düzenli ve disiplinli" bir süreç, askerlik öncesi ve sonrasında da işler... Bu sürecin çok tutarlı bir sistematığı, amacı vardır: Genç erkeği, bütün ihtiyaçlarının karşılandığı yeni bir ortamda "eski ben"ini öldürerek "çakı gibi bir asker" yapmak ve "tehdit" oluşturduğu korkusuyla "kin ve nefret"i hedef haline getirilen "düşman"a karşı hazırlamak!..

Sürecin tarihsel bir seyri vardır: Cephe savaşlarından teknolojik savaşlara doğru bir değişim yaşanırken asker de değişecektir; dolayısıyla o askeri üreten mekanizma da... Orduların ilk dönemlerinde, bedenin amaca uygun hale getirilmesi disipline etme çabalarının merkezinde iken, on dokuzuncu yüzyılda ulus-devletlerle birlikte ideolojik seferberlik ve tektipleştirme ön plana çıkmış; askerler "vatan için kendini seve seve feda etmeye" başlamışlardır. Yirminci yüzyılın sanayileşmiş savaş ortamında ise, geleneksel sıkı talim pratikleri ve "manevi, ruhsal donanım sağlama" önlemleri sürdürülürken, disipline etme sürecinin merkezine karmaşık silah teknolojilerinin gerektirdiği donanım yerleşmiştir.

Disiplin'de dile getirilen tezler, Almanya örnek alınarak içeriklendirilmiş olsa da kapsamlı bir kaynak taramasıyla yazıldığı için başka orduları da anlamamıza imkân verir. On dokuzuncu yüzyılın sonlarında Osmanlı İmparatorluğu ordusunun modernleştirilme çalışmalarına katılmış olan Helmuth von Moltke, Colmar von der Goltz ve Liman von Sanders gibi yüksek rütbeli Alman subaylarının oynadığı tarihsel rolleri anlamak için de yol göstericidir.

Agnes Heller Bir Ahlâk Kuramı

"Ağır" Kitaplar-İnceleme/Çev.: A. Yılmaz & K. Tütüncü & E. Demirell/832 sayfa/ISBN 975-539-488-5

Bazı insanların vicdanı vardır, içleri acır; sessiz kal(a)mazlar, görmezden gel(e)mezler. Yol ayrımlarında tereddüt etmezler, bir kişilik edinme kaygısı güderler, sürüklenmezler, tavır alırlar. Hayatlarının merkezinde bir tek kendileri yoktur, ötekini içirme bilgisini edinmek için çaba gösterirler, yorulurlar... Uçurumun kenarında yaşarlar...

"Tarihin sonu" ya da "çıkar kişinin doğasında var; her şey alınıp satılabilir" söylemi "değer"in yerini "fiyat"a bırakmasına neden oldu... Artık bir tek "ben ve sahip olduklarım" var! Oysa hayattaki o karanlık uçuruma gözümüz iliştiğinde elimizi tutacak birilerini anyor; adalet, eşitlik, özgürlük istiyor; geleceğimiz hakkında söz sahibi olmak, kendimizi gerçekleştirmek istiyoruz. Seçimlerimizin fiyatını değil, bedelini ödüyor, acı çekiyoruz. Peki, insan ötekinin ayağı kaydığında neden elini uzatır? Yol ayrımlarında tercihlerini neye göre yapar?

Agnes Heller, ahlâkın muhafazakârlara bırakılmayacak kadar önemli olduğu gerekçesiyle kaleme aldığı ve dünyada ilk kez tek cilt olarak Türkçede yayımlanan *Bir Ahlâk Kuramı*'nda modern hayatların karmaşıklığı ve çeşitliliğine hitap etmeyi başarıyor: Soyutlamaların, belirsiz önermelerin değil, somut hayatların içindeki insanların izini sürüyor. Onun insanları çalışan, seven, acı çeken, bocalayan ve tökezleyen, ama gene de "doğruyu arayan" kişiler. Yazar, baskıcı ve göreci olmayan bir ahlâk felsefesi üzerinde düşünürken seçimi bireye bırakıyor; ötekini çağırısını dinleyen, varoluşunun sorumluluğunu üstlenen, boşluğa atlayarak boşluğun bilgisini edinen kişilere... Heller'ın çalışması, kuramı, pratiği ve bireyi ustaca birleştiren kapsamlı ve incelikli bir kılavuz; "yalan söylemeden otorite olunamayacağına" dikkat çekerek duru bir dille ahlâk felsefesinin ana konularını ele alıyor; Platon, Aristoteles, Kant, Hegel, Nietzsche, Kierkegaard, Marx, Heidegger, Derrida ve daha nice filozofla diyaloga giriyor. *Genel Etik*'te ahlâkın kendisinin ne olduğu tartışması kuramsal çerçeveyi çiziyor: Duygular, töreler, kurumlar ve aklın ahlâkın kaynağı olma iddiaları sınanırken, toplum içinde adalet, eşitlik, yasalar ve kurumların ahlâki rolüne dair kavrayışlar sunuluyor. Heller, *Bir Ahlâk Felsefesi*'nde kuramsal çerçevenin içini evrensel norm, ilke ve düsturlarla doldurarak yorumlamacı yaklaşımı normatif yaklaşımla bütünlüyor. *Bir Kişilik Etiği*'nde ise bu normları pratiğe geçirecek bireyin kendisini inceleyerek, iyi hayat arayışıyla çerçeveyi tamamlıyor. II. Dünya Savaşı'nda soykırımdan kurtulmuş, sonraları Komünist Parti'den atılarak sürgüne gönderilmiş olan Heller "güçlünün haklı kılındığı" bir dünyayı anlatsa da, umudunu yitirmemiş... Hatırlayanlar, dinlemeyi umursayanlar ve boşluğa atlamayı düşünenler için...

"Heller önde gelen bağımsız düşünürlerden. Modernite kuramı özgün ve şu an tartışılan pek çok konuya yeni felsefi içgörüler getiriyor."

Richard J. Bernstein, *The New School for Social Research*

Bazı kitaplar vardır, yaşadıkları döneme tanıklık etmekle kalmayıp geleceğe de ışık tutarlar. M. Hardt ve A. Negri'nin *İmparatorluk*'u da çok sayıda düşünür tarafından böylesi bir eser olarak gösteriliyor. *İmparatorluk*'u bu kadar önemli kılan, küreselleşme çağını her yönüyle irdelerken, küreselleşme mağdurlarından yana aktif bir tavır alması, onları küreselleşmenin vahşetinden kurtaracak alternatifler de önermesidir.

Ulus-devletlere dayalı çağ sona erdi. Sermaye küresel çapta önüne çıkan her engeli yıkıyor; Seattle'dan Cenova'ya uzanan isyan dalgasına rağmen, muhalefet güçleri zayıf; karamsarlık iliklere işlemiş durumda. Mevcut durumu açıklamakta emperyalizm kavramı yetersiz kalıyor; yeryüzünü ele geçirmekte olan merkezlessiz ve topraksız egemenlik aygıtını Hardt ve Negri İmparatorluk diye adlandırıyor. İmparatorluk döneminde artık dışarısı kalmamıştır. Egemenlik, tek bir yönetim mantığına göre işleyen ulus-üstü organların eline geçmiştir. Adalet kaygısından yoksun biçimde işleyen sömürü mekanizmaları artık fabrika duvarları ve ulus-devletin sınırlarıyla yetinmeyerek yeryüzünün her köşesine yayılmıştır.

Ama İmparatorluk özgürleşme için yeni imkânlar da sağlamaktadır; Marx'ın kapitalizmin kendinden önceki üretim biçimlerinden ileri olduğunu söylemesi anlamında ilerici bir boyut da içerir. Bu nedenle Hardt ve Negri küresel sermaye karşısında ulus-devleti güçlendiren her türlü politik stratejiyi reddediyor. Onlara göre küreselleşmeye karşı yerele dayalı itirazlar, dışarısı kalmayan bir dünyada dışarı yanılısaması yaratmaktan başka bir işe yaramaz. Artık ülkeden sökülüp atılacak emperyalizm ve ele geçirilecek bir iktidar odağı yoktur; bunları hedefleyen politik hareketler ömrünü tamamlamıştır. Yerelin farklılıkları küreselin homojenliği karşısında direnme gücünü yitirmiştir. İktidarın küreselleşmesi iktidar karşıtlarının küreselleşmesini de beraberinde getirmiştir; ezilen ve sömürülen yığınlar, bütün yeryüzünü yurt edinerek, evrensel yurttaşlık hakkını savunarak insanlığı kucaklayacak gerçek bir enternasyonalizmin temellerini atabilir, hayatlarını otonomlaştırarak yeniden üretebilir; İmparatorluğun her yerdeki kalbine yine her yerden darbe indirebilirler.

Hardt ve Negri, *İmparatorluk*'la değişen dünyayı yorumlamakta zaaf gösteren muhalif düşünceye yeniden atak yapma imkânı sunarken Türkçe basım için yazdıkları önsözde "şenlik" müjdesi veriyor.

İmparatorluk'u okuduktan sonra, kimse kendini "bu kitap mutlaka yazılmalıydı" duygusundan kurtaramaz. Hardt ve Negri'nin ortaya koyduğu şey, çağımız için *Komünist Manifesto*'yu yeniden yazmaktan hiç farklı değil. İmparatorluk, küresel kapitalizmin sonunda kendini yıkacak ilişkiler ürettiğini gösteriyor. Bu kitap, yalnızca "tarihin sonu" kehanetlerinde bulunan tuzu kuru liberaller için değil; günümüz kapitalizmiyle cepheden yüzleşmekten kaçınan sözde-radikal kültür araştırmaları için de ölüm çanları çalıyor.

Slavoj Žižek

İmparatorluk, klasik Marksist yaklaşımdan daha "komünist" bir militanlık ve sınıf mücadelesi öngörüsünde bulunuyor. Kesinlikle, felsefeciler, siyaset bilimciler ve sosyalistler arasında uzun süre ateşli tartışmalara neden olacak. Sonuç ne olursa olsun, devasa bir entelektüel zenginlik sağlayacak.

Etienne Balibar



Michael Hardt



Antonio Negri

6. BASIM

AYRINTI • "AĞIR" KİTAP
ISBN 975-539-332-3



9 789755 393322

