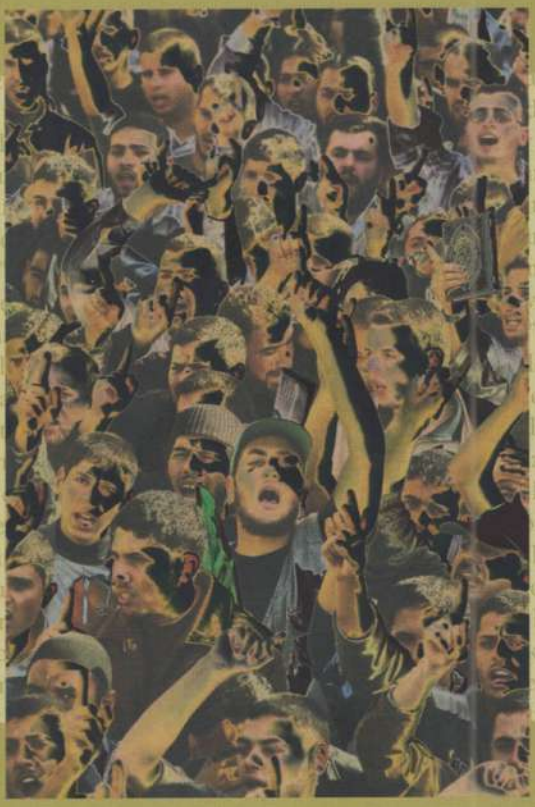
M. Hardt & A. Negri

ORTAK ZENGİNLİK



İngilizce'den Çeviren: Eflâ-Barış Yıldırım

AYRINTI

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 doğan yazar, yirmi üç yaşında Alman tarihselciliği üzerine hazırladığı teziyle felsefe diploması alır. 1957-1958 yılları arasında Benedetto Croce Tarihsel Çalışmalar Enstitüsü'nde çalışır ve 1959 yılında Hukuk Felsefesi profesörlüğü unvanını kazanır. 1967 yılına dek Padua Üniversitesi'nde asistan olarak görev yapar ve aynı yıl devlet kuramları alanında profesör olur.

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 Hıristiyan Demokrat Parti'yle koalisyona 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 yılları arasında 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 hapistedir 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 terorizminden 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 şunlardır: *Revolution Retrieved: Selected Writings on Marx, Keynes, Capitalist Crisis and New Social Subjects 1967-1983* (1988); *The Politics of Subversion: A Manifesto for the Twenty-First Century* (1989) [*Yıkıcı Politika-21. Yüzyıl İçin Bir Manifesto*, Çev. Akın Sarı, Otonom Yay., 2006]; *Communists Like Us: New Spaces of Liberty, New Lines of Allience* (1990); (Michael Hardt'la birlikte) *The Savage Anomaly: The Power of Spinoza's Metaphysics and Politics* (1991) [*Yaban Kuraldışılık-Spinoza Metafiziğinin ve Siyasetinin Gücü*, Çev. Eylem Canaslan, Otonom Yay., 2005]; *Marx Beyond Marx: Lessons on the Grundrisse* (1991) [*Marx Ötesi Marx-Grundrisse Üzerine Dersler*, Çev. Münevver Çelik, Otonom Yay., 2006]; *Labor of Dionysus: A Critique of the State-Form* (1994); *Time For Revolution, Continuum* (2003) [*Devrim Zamanı*, Çev. Yavuz Alogan, Ayrıntı Yay., 2005]; (Félix Guattari'yle birlikte) *Empire* (2000) [*İmparatorluk*, Çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yay., 2003] ve *Multitude-War and Democracy in the Age of Empire* (2004) [*Çokluk-İmparatorluk Çağında Savaş ve Demokrasi*, Çev. Barış Yıldırım, Ayrıntı Yay., 2004]..

Ayrıntı: 576
Ağır: 27

Ortak Zenginlik
Michael Hardt & Antonio Negri

Kitabın Özgün Adı
Common Wealth

İngilizce'den Çeviren
Eflâ-Barış Yıldırım

Yayıma Hazırlayan
Ahmet Ergenç

Düzelti
Mehmet Celep

© 2009 by Michael Hardt and Antonio Negri

Bu kitabın Türkçe yayım hakları
Ayrıntı Yayınları'na aittir.

Kapak Fotoğrafı
Abid Katib / Getty Images News / Getty Images Turkey

Kapak Tasarım
Orhan Deliorman

Kapak Düzeni
Gökçe Alper

Dizgi
Hediye Gümen

Baskı
Kayhan Matbaacılık San. ve Tic. Ltd. Şti.
Davutpaşa Cad. Güven San. Sit. C Blok No.: 244
Topkapı/İst. Tel.: (0212) 612 31 85

Birinci Basım *2011*

Baskı Adedi *2000*

ISBN 978-975-539-595-1
Sertifika No.: 12156

AYRINTI YAYINLARI
Hobyar Mah. Cemal Nadir Sok. No.:3 Cağaloğlu - İstanbul
Tel.: (0212) 512 15 00 Faks: (0212) 512 15 11
www.ayrintiyayinlari.com.tr & info@ayrintiyayinlari.com.tr

Ortak Zenginlik

Michael Hardt & Antonio Negri

İçindekiler

Önsöz 9

1. Bölüm
Cumhuriyet (ve Yoksul Çokluğu)

1.1 Mülkiyet Cumhuriyeti 19
1.2 Üretici Bedenler 37
1.3 Yoksul Çokluk 53
De Corpore 1: Olay Olarak Biyo-Politika 69

2. Bölüm
Modernite (ve Alter-Modernite Manzaraları)

2.1 Direniş Olarak Anti-Modernite 79
2.2 Modernitenin Belirsizlikleri 95
2.3 Alter-Modernite 112
De Homine 1: Biyo-Politik Akıl 129

3. Bölüm
Sermaye (ve Ortak Zenginlik Uğruna Mücadeleler)

3.1 Sermaye Bileşiminin Başkalaşımları 141
3.2 Krizden Toplu Çıkışa Sınıf Mücadelesi 158
3.3 Çokluğun *Kairos*'u 172
De Singularitate 1: Ele Geçirilmiş Sevgiye Dair 185

Intermezzo: Kötülükle Savaşacak Bir Kuvvet 195

4. Bölüm

İmparatorluk'un Dönüşü

4.1 Başarısız Bir Darbenin Kısa Tarihi 207
4.2 ABD Hegemonyasından Sonra 222
4.3 İsyanın Soykütüğü 236
De Corpore 2: Metropol 249

5. Bölüm

Sermayeden Öteye mi?

5.1 Ekonomik Dönüşüm Şartları 263
5.2 Kapitalizmden Arta Kalan 278
5.3 Fay Hattı Boyunca Öncü Şoklar 293
De Homine 2: Eşiği Geç! 307

6. Bölüm

Devrim

6.1 Devrimci Paralellik 319
6.2 İsyankâr Kesişmeler 338
6.3 Devrimi Yönetmek 353
De Singularite 2: Mutluluğu Kurumsallaştırmak 366

Dizin 373

TEŞEKKÜR

Bu kitabın yazımında emeği geçenlerin hepsine burada tek tek teşekkür etme imkânımız yok. Burada yalnızca kitabın yazımı sırasında belli konuları tartıştığımız ve çevirilerde bize yardımcı olan kişileri sayabiliyoruz: Alain Bertho, Arianna Bove, Beppe Caccia, Cesare Casarino, Giuseppe Cocco, Antonio Conti, Patrick Dieuaide, Andrea Fumagalli, Stefano Harney, Fredric Jameson, Naomi Klein, Wahneema Lubiano, Matteo Mandarini, Christian Marazzi, Sandro Mezzadra, Timothy Murphy, Pascal Nicolas–Le Strat, Charles Piot, Judith Revel, Alvaro Reyes, America Vera-Zavala, Carlo Vercellone, Lindsay Waters, Kathi Weeks, Robyn Wiegman ve Tomiko Yoda. Bize çok şey öğreten bütün bu dostlara şükran borçluyuz.

Önsözde Michael Franti'den yaptığımız alıntı *Bomb the World*'dendir: copyright © 2003 Boo Boo Wax. Hakları saklıdır ve izin alınmıştır.

Önsöz

Çokluğun Prens Oluşu

İnsanlar özgürlük mertebesine ancak cesaretleri korkularına ağır bastığı ölçüde ulaşabilir.

Stendhal, *Vie de Napoléon*

Barışçıl olanlara güç ver.

Michael Franti, "Bomb the World"

Küresel dünyamız giderek artan bir şekilde savaş, ıstırap, sefalet ve sömürü tarafından belirleniyor. Bugünün yeni gelişmekte olan İmparatorluk'unun disiplin ve kontrolünden veya yaşamlarımıza kılavuzluk edebilen ve politik eylemimizin zeminini oluşturabilen, aşkın veya aşkınsal prensip ve değerlerden bile yalıtık olan bir yerlere, "dışarı"da olan bir alana sığınmak için çok fazla neden var. Ne var ki küreselleşmenin en başta gelen etkisi ortak bir dünyanın; iyi ya da kötü hepimizin paylaştığı, "dışarısı"nın olmadığı bir dünyanın yaratılmasıdır. Tıpkı nihilistler gibi, sadece tahakkümcü iktidarlara tabi olarak değil, ayrıca bu iktidarların yozlaştırmasıyla da bozulmuş olarak, ne kadar ustaca ve ikna edici bir şekilde eleştirirsek eleştirelim, bu dünyada yaşamaya mecbur olduğumuzu kabul etmek zorundayız. Tüm politik masumiyet düşlerini ve dışarıda kalmaya devam etmemize olanak tanıyan "daha yüksek değerler"i terk edelim! Böylesi nihilist bir kabul, yine de sadece bir araç, alternatif bir projeyi inşa etmeye doğru bir geçiş noktası olmalıdır. Bu kitapta, etik bir projeyi; İmparatorluk içinde ve İmparatorluk'a karşı demokratik politik eyleme dair bir etiği ifade ediyoruz. Çokluğun hareket ve pratiklerinin geldiği noktayı ve olası bir küresel demokrasinin kurumsal formları ve toplumsal ilişkilerini keşfedebilmek bakımın-

dan hangi noktaya gelebileceklerini inceliyoruz. "Prens Oluş" çokluğun öz-yönetim sanatını öğrenme ve toplumsal örgütlenmenin kalıcı, demokratik biçimlerini keşfetme sürecidir.

Bir çokluk demokrasisi ancak hepimiz ortak varoluşu paylaştığımız ve ortak varoluşa iştirak ettiğimiz için tahayyül edilebilir ve mümkündür. "Ortak varoluş"la her şeyden önce, maddi dünyanın herkes tarafından paylaşılacak ortak zenginliğini; klasik Avrupa metinlerinde genellikle bir bütün olarak insanlığın mirası olarak sunulan hava, su, toprağın meyveleri ve doğanın tüm cömertliğini kastediyoruz. Ayrıca ve daha önemlisi ortak varoluşu; toplumsal üretimin bilgiler, diller, kodlar, veriler, duygulanımlar gibi, toplumsal etkileşim ve daha fazla üretim için zorunlu olan sonuçları olarak değerlendiriyoruz. Bu ortak varoluş kavramı, insanlığı doğanın istismarcısı ya da muhafızı olarak doğadan ayrı bir şey olarak konumlandırmaz; daha ziyade, ortak varoluşun zararlı biçimlerini sınırlayıp faydalı olanı destekleyerek, ortak bir dünyadaki etkileşim, sevgi, saygı ve beraber yaşama pratiklerine odaklanır. Küreselleşme çağında, hem bu iki anlamda hem ekolojik ve sosyoekonomik çerçevede ortak varoluşun sürdürülmesi, üretimi ve dağıtımı meselesi giderek daha da merkezi bir öneme sahip olmaktadır.[1]

Fakat çevremizi tamamen sarmış olmasına karşın, bugünün hâkim ideolojilerinin at gözlükleriyle ortak varoluşu görmek zordur. Dünyanın dört bir yanındaki neo-liberal hükümet politikaları, son yıllarda kültürel ürünleri –örneğin enformasyon, fikirler, hatta hayvan ve bitki türlerini bile– özel mülkiyete çevirerek ortak olanı özelleştirmeyi denedi. Biz, diğer birçok kişiyle hep bir ağızdan, bu tip özelleştirmelere direnç gösterilmesi gerektiğini savunuyoruz. Ancak standart görüş, sanki ortak varlık mevzubahis değilmiş ya da hükmünü yitirmiş gibi, özele karşı tek alternatifin devletler veya diğer hükümet kurumları tarafından düzenlenip yönetilmekte olan kamu olduğunu varsayar. Elbette, Amerika ve ortaçağ Avrupası yerlilerininki gibi birçok ortak toprak rejimi yok edilebilsin diye; dünya yüzeyinin, uzunca bir toprak özelleştirmesi süreci aracılığıyla özel ve kamusal mülkiyet olarak neredeyse tamamen

1. Çeşitli alanlardaki son dönem ortak varoluş tartışmaları için, bkz. Nick Dyer-Witherford, *Cyber-Marx* (Urbana: University of Illinois Press, 1999); Augusto Illuminati, *Del comune* (Rome: Manifestolibri, 2003); Massimo De Angelis, *The Beginning of History* (Londra: Pluto, 2007); Peter Linebaugh, *The Magna Carta Manifesto* (Berkeley: University of California Press, 2008); Naomi Klein, "Reclaiming the Commons", *New Left Review*, no. 9 (May–June 2001), 81–89; Donald Nonini, der., *The Global Idea of "the Commons"* (New York: Berghahn Books, 2007); Michael Blecher, "Reclaiming the Common or the Beginning of the End of the (Legal) System", *Entgrenzungen und Vernetzungen im Recht: Liber Amicorum Gunther Teubner*, Der. G.-P.Callies, Andreas Fischer-Lescano, Dan Wielsch ve Peer Zumbansen (New York: DeGruyter, yakında çıkacak).

ikiye bölündüğü doğrudur. Ama yine de dünyamızın büyük bir bölümü hâlâ ortaktır; herkesin erişimine açıktır ve aktif katılım aracılığıyla geliştirilir. Sözgelimi dil, duygular ve jestler gibi genellikle ortaktır ve eğer dil özelleştirilseydi ya da kamusallaştırılsaydı, yani kelimelerimizin, deyimlerimizin, söz öbeklerimizin geniş bir kısmı özel mülkiyet ya da kamu otoritesine tabi olsaydı; o zaman dil ifade, yaratıcılık ve iletişim gücünü kaybederdi. Böyle bir örnek, sanki özel ve kamusal kontroller tarafından yaratılan krizlerin göründüğü kadar kötü olmadıklarını söylercesine okurları telkin etmeyi değil; aksine okurların ortak varoluşun varolduğunu ve neler yapabileceğini fark ederek, kendi görüşlerini yeniden eğitmeye başlamalarına yardımcı olmayı hedefler. Ortak varoluşu ve ortak varoluşun gücünü geri kazanma ve genişletme projesindeki ilk adımdır bu.

Özel ve kamusal arasındaki başka bir alternatife olanak tanımayan ayrım, kapitalizm ve sosyalizm arasındaki eşit derecede tehlikeli siyasi ayrıma denk düşmektedir. Genelde, kapitalist toplumun hastalıkları için tek tedavinin kamu düzenlemesi ve Keynesyen ve/veya sosyalist ekonomi yönetimi olduğu varsayılır ve buna karşılık, sosyalist hastalıkların sadece özel mülkiyet ve kapitalist kontrolle tedavi edilebilir olduğu farz edilir. Bununla beraber, zaman zaman birbirlerine karışmış ve diğer bazı durumlarda şiddetli çatışmalara girmiş olsalar bile, hem sosyalizm hem kapitalizm ortak varoluşu dışlayan mülkiyet rejimleridir. Bu kitapta geliştirmekte olduğumuz siyasi ortak varoluş kurma projesi, bu yanlış alternatifleri –ne özel ne kamusal, ne kapitalist ne sosyalist düsturuyla– çaprazlamasına keser ve politika için yeni bir ufuk açar.

Kapitalist üretim ve birikimin çağdaş biçimleri, aslında sürmekte olan özel kaynak ve zenginlik dürtülerine rağmen, paradoksal bir şekilde ortak varoluşun genişlemesini mümkün kılar; hatta gerektirir. Sermaye, elbette saf bir hükmetme biçimi değil, toplumsal bir ilişkidir ve varlığı, gelişimi kendisine içkin ancak antagonistik olan üretken öznelliklere bağlıdır. Küreselleşme süreçleri aracılığıyla, sermaye sadece tüm dünyayı buyruğu altında bir araya toplamakla kalmaz; ayrıca, hayatı ekonomik değer hiyerarşisine göre düzenleyerek toplumsal yaşamı bir bütün olarak yaratır, ona yatırım yapar ve onu sömürür. Enformasyon, kod, bilgi, görüntü ve duygulanımları içeren son dönemin baskın üretim biçimlerinde üreticiler, giderek artan bir şekilde yüksek bir özgürlük derecesi ve ortak varoluşa, özellikle de ortak varoluşun iletişim ağları, bilgi bankaları, kültürel devreler gibi toplumsal biçimlerine, açık erişim talep ederler. Örneğin internet teknolojilerindeki ilerleme, sınırsız ağlarda başkalarıyla etkileşim ve bağ kurma yeteneği kadar, ortak

kod ve bilgi kaynaklarına doğrudan erişime dayanır. Daha genel olarak, bilgisayar teknolojilerini ister kapsasın ister kapsamasın, ademimerkezi ağlardaki tüm üretim biçimleri özgürlük ve ortak varoluşa erişimi gerektirir. Dahası fikirler, görüntüler ve duygulanımlar da dahil olmak üzere üretilen şeyin içeriği kolaylıkla yeniden üretilir ve böylece kendisini özelleştirmeye ya da kamusal kontrol altına almaya yönelik tüm hukuki ve ekonomik çabalara güçlü bir şekilde direnerek, ortak olmaya eğilim gösterir. Geçiş süreci başladı bile: Çağdaş kapitalist üretim kendi ihtiyaçlarına çözüm ararken, ortak varoluşa dayalı bir toplumsal ve ekonomik düzeni olası hale getiriyor ve bu düzenin temellerini atıyor.

Kendimizi daha yüksek bir soyutlama düzeyine çektiğimizde biyopolitik üretimin asıl çekirdeğinin –ticari üretimden sıklıkla anlaşıldığı gibi– nesnelerin özneler için üretimi değil, daha ziyade öznelliğin kendisinin üretimi olduğunu görebiliriz. Bizim etik ve politik projemizin yola çıkış noktası olması gereken bölge burasıdır. Ancak sabitlenmiş değer ve özneleri sürekli olarak değiştiren öznellik üretiminin hareketli zemininde etik bir üretim nasıl kurulabilir? Gilles Deleuze, Michel Foucault'nun dispositif (öznellik üretiminin maddi, sosyal, duygusal ve bilişsel mekanizmaları ya da araçları) kavramını derinlemesine ele alarak, "*Dispositif*'lere aidiz ve davranışlarımızı onların içinde sergileriz" der. Fakat şayet onların içinde davranıyorsak, etiğin ufku kimlikten oluşa kaydırılmalıdır. Mesele, "ne olduğumuz değil, oluş sürecinde ne olduğumuzdur; yani Öteki, bizim öteki-oluşumuzdur."[2] Bu hâkim noktadan bakıldığında, bugünkü politik eylemin kilit sahnelerinden biri de öznellik üretiminin özerkliği veya kontrolüne dair bir mücadeleyi içermektedir. Çokluk kendisini, ortak varoluş içerisinde bu süreçten doğan tekil öznellikleri oluşturarak yaratır.

Sıklıkla politik kelime dağarcığımızın, günümüz dünyasının yeni olanak ve koşullarını kavramada yetersiz olduğunu fark ederiz. Bu güçlüğü aşmak için bazen yeni terimler icat ederiz; ancak daha ziyade hem taşıdıkları güçlü tarihler nedeniyle hem mevcut dünyamıza dair geleneksel anlayışı bozup, onu yeni bir ışık altında ortaya çıkarmaları nedeniyle, kullanım dışında kalmış eski politik kavramları yeniden canlandırmayı ve diriltmeyi tercih ederiz. Bu kitapta özellikle kayda değer roller oynayan bu tip iki kavram var; yoksulluk ve sevgi. Yoksul, en azından ortaçağdan on yedinci yüzyıla kadar Avrupa'da yaygın bir politik kavramdı; fakat bu tarihçelerin bazılarından olabildiğince çok şey öğrenmeye çalışacak olmamıza rağmen, yoksulun bugün ne olduğuyla

2. Gilles Deleuze, "What Is a *Dispositif?*", *Michel Foucault, Philosopher,* Der. Timothy Armstrong (New York: Routledge, 1992), s.159–168.

daha fazla ilgiliyiz. Yoksulluk bağlamında düşünmek sağlıklı sonuçlar doğurur; çünkü birincisi, bizi geleneksel sınıf tanımlarını sorgulamaya, sınıf bileşiminin nasıl değiştiğini yeni bir gözle incelemeye ve insanların ücret ilişkilerinin içinde ve dışındaki çok çeşitli üretici etkinliklerine bakmaya zorlar. İkincisi, bu şekilde görüldüğünde yoksul yoklukla değil, olanakla tanımlanır. Yoksullar, göçmenler ve "risk altındaki" işçiler (yani sürekli işi olmayanlar) genellikle dışlanmış olarak görülürler; ama gerçekte, ikinci plana atılmış olsalar bile, tamamıyla biyo-politik üretimin küresel ritmi içindedirler. Ekonomik istatistikler yoksulluğu negatif terimlerle kavrayabilir; ancak yenilik için ürettiği yaşamın, dillerin, hareketlerin ya da kapasitelerin biçimleriyle kavrayamaz. Önümüzdeki zorlu görev, yoksulun üretkenliğini ve olanağını güce çevirecek yollar bulmak olacaktır.

Walter Benjamin, her zamanki zarafet ve zekâsıyla, değişen yoksulluk anlayışını daha 1930'larda kavramıştı. Nihilistçe bir hamleyle, bu değişimin yıkımda, özellikle de hepimizi ortak bir duruma sokan Birinci Dünya Savaşı'nın yarattığı yıkıma tanıklık edenlerin deneyiminde yattığına işaret eder. Benjamin, geçmişin yıkıntıları arasından yeni, pozitif bir barbarlık potansiyelinin doğduğunu görür. "Yoksulluk deneyimi barbarın ne için işine yarar? Barbarı sıfırdan yeni bir başlangıç yapmaya, uzun bir yolda kısa bir mesafe almaya, küçük adımlarla başlayıp daha ilerisini oluşturmaya zorlar"[3] Yoksulun "barbarca" üretkenliği, ortak bir dünya yaratmak için başlangıç noktasıdır.

Sevgi, ortak varoluşun üretkenliğini ve gücünü incelemek için başka bir yol sunar. Sevgi, bireyselliğin yalnızlığından bir kaçış vesilesidir; ancak günümüz ideolojilerinin bize söylediği gibi ailenin ya da bir çiftin özel yaşamında yeniden yalıtılmak için değil. Sevgiyi, ortak varoluşun ve sosyal yaşamın üretiminde merkez olarak kabul eden politik bir sevgi kavramına varmak için, daha eski bazı kavrayışları tekrar gündeme getirerek ve bunlar üzerinde çalışarak terimin günümüzdeki birçok anlamından kurtulmak zorundayız. Sözgelimi Sokrates, *Şölen*'de sevginin, kendisinin "sevgi öğretmeni" olan Diotima'ya göre, yoksulluk ve keşiften doğduğunu anlatır. Diotima'nın kendisine öğrettiklerini açıklamaya çalışırken Sokrates, sevginin güzellik ve zenginliğe; böylece de arzunun doyumuna ulaşmak için ideal alana doğru doğal olarak eğilim gösterdiğini savunur. Bununla birlikte, Fransız ve İtalyan feministleri,

3. Walter Benjamin, "Experience and Poverty", *Selected Writings*, Cilt 2 (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2005), s.732. Bkz. Patrick Greaney'in Benjamin'de ve diğer modern Avrupalı şair ve filozoflarda yoksulluk kavramının muhteşem bir analizi için, *Untimely Beggars* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008).

Platon'un Diotima'yı tümüyle yanlış anladığını savunur. Diotima bizi yoksulluk ve arzunun, güzellik ve zenginliğin "tamlığında" "ulvileşmesine" doğru değil; farklılıklarla tanımlanmış olmanın gücüne götürür.[4] Diotima'nın sevgi anlayışı, bize ortak varoluş anlayışımızı genişleten ve bir özgürleşme sürecine işaret eden yeni bir zenginlik tanımı verir.[5]

Yoksulluk ve sevgi, mevcut egemen güçleri devirmek ve bir ortak varoluş tasarısı geliştirmek için çok zayıf görünebileceği için, bunlara hayat veren güç unsuru üzerinde durmamız gerekecek. Kısmen zihinsel bir güçtür bu. Sözgelimi Immanuel Kant, *Aydınlanma*'yı, felsefenin ölümüyle sonuçlanan "fanatik görüşleri" yasaklayabilen ve üstelik düşüncenin her türlü denetimi üzerinde galip gelebilen bir güç olarak tahayyül eder. Jacques Derrida, bu "aydınlanmış" Kant'ı izleyerek, aklı şüphenin gücüne geri getirir ve aklın devrimci tutkusunun tarihin marjinlerinden doğduğunu teslim eder.[6] Biz de dogmatizm ve nihilizmin üstesinden gelmek için böylesi bir zihinsel gücün gerekli olduğuna inanıyor; fakat bunu fiziksel güç ve politik eylemle tamamlama ihtiyacında ısrar ediyoruz. Sevginin, yeni bir ortak zenginlik dünyası yaratabilmek için egemen güçleri fethedecek ve onların yozlaşmış kurumlarını parçalayacak güce ihtiyacı vardır.

Bu kitapta geliştirdiğimiz etik proje, çokluğun İmparatorluk'la birlikte politik inşası yolunun başlangıcını oluşturmaktadır. Çokluk, yoksulluk ve sevginin ortak varoluşun yeniden üretiminde oluşturduğu bir tekillikler setidir; ama çokluğun "Prens-oluşu"nun *dispositif*'lerini ve dinamiklerini tarif etmek için daha fazlası gerekir. Biz çokluğa dayatmak için şapkamızdan yeni aşkınlıklar veya yeni güç istenci tarifleri çıkarmayacağız. Çokluğun "Prens-oluşu", tamamen karar alma sürecinin çokluğa içkin olmasına dayanan bir projedir. Ayaklanmadan çokluğun harekete geçirebileceği devrimci kuruma geçişi keşfetmek zorunda olacağız.

Bu kitabın ismi *Ortak Zenginlik*'le toplumun kurumsal yapısını ve politik oluşumunu irdeleyerek, klasik yönetim incelemelerinin bazı temalarına geri döndüğümüzü ima ediyoruz. Ayrıca bu kavramı oluşturan iki terim arasındaki ilişkiyi bir kez teşhis edince öz-yönetim ve kolektif üretim kapasitemize ve onları geliştirmeye odaklanarak, bir

4. Bkz. Luce Irigaray, *Éthique de la difference sexuelle* (Paris: Minuit, 1984), s.27–39; Diotima, *Il pensiero della differenza sessuale* (Milan: La Tartaruga, 1987); Adriana Cavarero, *Nonostante Platone* (Rome: Editori Riuniti, 1990).

5. Franck Fischbach, Marx ve Spinoza'yı okuyarak ortak varoluş temelli üretkenlik ve farklılığa dayalı benzer bir neşe ve mutluluk kavramı tanımlar. Bkz. *La production des hommes* (Paris: PUF, 2005), s.145.

6. Bkz. Jacques Derrida, *D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie* (Paris: Galilée, 1983).

ortak zenginlik dünyasını yönetme ve kurmanın önemini vurgulamak istiyoruz. Bu kitabın ilk yarısı, ortak varoluşun gelişimini engelleyen ve bozan üç alan olarak sırasıyla cumhuriyet, modernite ve sermaye üzerinde odaklanan, felsefi ve tarihsel bir araştırmadır. Fakat bu alanların her birinde, yoksul çokluğunda ve alte-modernite devrelerinde ortaya çıkan alternatifleri keşfediyoruz. Kitabın ikinci yarısı ise günümüz ortak varoluş alanının politik ve ekonomik bir analizidir. İmparatorluk'un küresel yönetişim yapılarını ve kapitalist komutanın çokluğun mevcut durumu ve potansiyelini ayarlamak için kullandığı araçları inceliyoruz. Analizimiz, devrim için güncel olanaklar ve devrimin gerektireceği kurumsal süreçlere dair bir değerlendirmeyle son buluyor. Kitabın her bölümünün sonunda, metnin gövdesinde ortaya atılan bir sorunun daha farklı ve felsefi bir perspektiften devam ettiği bir altbölüm var. (Bu altbölümlerin işlevi, Spinoza'nın *Etika*'sında Scholia'nın üstlendiği işleve benziyor.) Bunlar ayrıca Intermezzo'yla birlikte süreğen bir inceleme gibi art arda okunabilir.

Bizimkine benzer alanlardan yola çıkan Jean-Luc Nancy, "[Heidegger'in] *Varlık ve Zaman*'ının 'Spinozacı' bir okumasını veya yeniden yazımını önerip önermemeyi" düşünüyor.[7] Biz çalışmamızın, nihilizmin fenomenolojisini alt ederek ve çokluğun, dünyamızı tamamıyla değiştirebilecek ve paylaşılan bir ortak zenginlik kurabilecek yaratıcı ve üretici süreçlerini geliştirerek, bu yöne işaret etmesini umuyoruz. Biz, sadece bir olayı tanımlamak değil; ayrıca bozkırı tutuşturacak kıvılcımı yakalamak istiyoruz.

7. Jean-Luc Nancy, *The Birth to Presence*, Çev. Brian Holmes ve diğerleri (Stanford: Stanford University Press, 1994), s.407, no. 56.

1. Bölüm

Cumhuriyet (ve Yoksul Çokluğu)

> Güneşin gökyüzünde beklemesinden sıkıldım. Dünyanın sentaksı çözülene kadar bekleyemem.
>
> Italo Calvino, *The Castle of Crossed Destinies*[*]

[*] *Kesişen Yazgılar Şatosu*, Çev. Semin Sayıt, YKY, 2007. (ç.n.)

1.1
Mülkiyet Cumhuriyeti

İki büyük gözde konu (insanların çoğunun uğruna çaba gösterdiklerini iddia ettikleri) özgürlük ve mülkiyet, ateşle su kadar zıttır ve bir arada duramaz.

Robert Filmer, "*Observations upon Aristotle's Politiques*"

Böylece, politik anayasa en yüksek noktasında özel mülkiyetin anayasasıdır.

Karl Marx, *Critique of Hegel's Philosophy of Right*[*]

Son Dönemde Politikada Benimsenen Kıyamet Tellallığı Üzerine

Günümüzdeki iktidar kavrayışlarına, yeni emperyalizmler ve yeni faşizmlere dair uyarılarda bulunan bir tür kıyamet tellallığı hâkim. Her şey, egemen iktidar ve istisnai durumlarla, yani hakların genel olarak askıya alınması ve hukukun üstünde duran bir iktidarın ortaya çıkışıyla açıklanır hale geldi. Gerçekten de böylesi bir istisnai durumun kanıtını bulmak çok kolay; şiddetin ulusal ve uluslararası ihtilâfları çözmede son değil de ilk çare olarak ağır basması, işkencenin yaygın kullanımı ve hatta meşrulaştırılması; savaşta sivillerin ayırt edilmeksizin öldürülmesi; uluslararası hukukun çiğnenmesi; ülke içinde hakların ve güvencelerin askıya alınması: liste böylece uzayıp gidiyor. Bu dünya manzarası, ortaçağ Avrupa'sındaki cehennem tasvirlerini andırıyor; bir

* *Hegel'in Hukuk Felsefesi'nin Eleştirisi*, Çev. Kenan Somer, Sol Yayınları, 1997. (ç.n.)

ateş selinde kavrulan insanlar, yine kolu bacağı koparılıp parçalanan başkaları ve onların tam ortasında bedenleri bütün bütün mideye indiren büyük bir şeytan. Bu tablonun sorunu şu; tablonun üstün otorite ve şiddete odaklanması bugün hüküm sürmekte olan gerçekten egemen iktidar biçimlerini, yani mülkiyet ve sermayede somutlaşan, hukuka yedirilmiş ve hukuk tarafından desteklenen iktidarı gözlerden gizliyor, bir gizem perdesine bürüyor.

Popüler söylemde kıyametimsi bakış açısı, her yerde yeni faşizmlerin yükseldiğini görür. Birçok kişi Ebu Garip, Guantanamo, Felluce ve Yurtseverlik Yasası'na atıfta bulunarak ABD yönetimini faşist addediyor. Bazıları, Gazze ve Batı Şeria'nın devam eden işgali, diplomasi yerine suikastlar ve buldozerlerin kullanımı ile Lübnan'ın bombalanmasını anarak İsrail'i faşist olarak nitelendiriyor. Daha başkaları ise Müslüman dünyasındaki teokratik hükümet ve hareketleri nitelemek için "İslamofaşizm" terimini kullanıyor. Pek çok kişinin "faşizm" terimini, desteklemedikleri politik bir rejim ya da hareketi nitelemek için, genel olarak, basitçe "çok kötü" anlamına gelecek şekilde kullandığı elbette doğru. Ama tüm bu durumlarda "faşist" terimi kullanıldığında, terim iktidarın otoriter yüzünü ve kaba güce dayanan yönetim biçimini aydınlatırken; her günkü anayasal ve yasal süreçleri, kâr ve mülkiyetin yarattığı daimi basıncı gözlerden gizliyor ya da bir gizem perdesine bürüyor. Aslında, bir dizi aşırı olayın ve durumun anlık parlak ışıkları, birçok kişinin iktidarın gündelik ve sürekli yapılarını görmesini engelliyor.[1]

Bu kıyamet söyleminin akademik dünyadaki en belirgin yansıması egemenlik kavramına aşırı vurgu yapılmasıdır. Egemen, bu tip yazarların kabul ettiği gibi istisnai bir konumda durarak yöneten kişidir ve dolayısıyla hukukun hem içinde hem dışında durur. Bu görüşe göre modern iktidar, ilahi otorite kavramlarının sekülerleştirilmesi değil de egemen iktidarın toplumun üzerinde ve toplumsal yapıların dışında üstün bir konum işgal etmesi anlamında, tamamen teolojiktir. Belli açılardan bu entelektüel eğilim, Thomas Hobbes'a ve onun toplumsal alana musallat olan büyük Leviathan'ına dönüşü temsil ediyor; ama asıl olarak da bu eğilim, 1930'lar Avrupa'sında, tam ortasında Carl Schmitt'in durduğu, özellikle Almanya'da yapılan tartışmaları yeniden gündeme getiriyor. Tıpkı popüler söylemlerde olduğu gibi burada da iktidarın ekonomik ve hukuki yapıları, sadece ikincil ya da en fazla egemen iktidarın buy-

1. ABD hükümeti üzerinde merkezileşen solcu bir faşizm suçlaması örneği için, bkz. Naomi Wolf, "Fascist America, in 10 Easy Steps", *The Guardian*, 24 April 2007. "İslamofaşizm"in sağcı kullanımının bir örneği için, bkz. Norman Podhoretz, *World War IV: The Long Struggle against Islamofascism* (New York: Doubleday, 2007).

ruğundaki araçlar olarak değerlendirilerek gölgede bırakılıyor. Dolayısıyla, bir eğilim olarak, bütün modern iktidar biçimleri egemenlik ya da faşizme kayar ve toplumsal düzenin hem içindeki hem dışındaki her şeyin kontrol altında tutulduğu bu kamp alanı, modern toplumun paradigmatik alanı haline gelir.[2]

Bu kıyamet söylemleri –hem egemen iktidarın akademik analizi hem popüler faşizm suçlamaları–, iktidarla politik ilişkilenişi ortadan kaldırıyor. Böyle bir iktidarın doğasında, şu anda hüsrana uğramış ve engellenmiş olsa da daha sonra özgürleştirilebilecek hiçbir kurtuluş gücü yoktur. Böyle bir iktidarı demokratik bir yolla dönüştürme umudu yoktur. Bu iktidara karşı çıkmak ve onu yok etmek gerekir; hepsi bundan ibarettir. Aslında bu egemenlik kavramında zımnen bulunan teolojik yan, aşırı uçlar arasında yaptığı Manişeist ayrımdır: ya bu aşkın egemenliği onaylarız ya da ona bütünüyle karşı çıkarız. 1970'lerde sol terörist gruplar devletin faşist olduğunu iddia ettiğinde, bunun onlar için silahlı mücadelenin tek mevcut yol olduğu anlamına geldiğini hatırlamakta fayda var. Bugün yeni bir faşizmden bahseden solcular, genel olarak silahlı bir mücadele çağrısı yapmaktansa, ahlâki bir nefret ve teslimiyete meyledi yorlar ancak temel mantık aynıdır: Egemen bir faşist iktidarla politik ilişkilenme olamaz; bu iktidarın tek bildiği şey vahşettir.

Fakat bugün gerçekte karşımıza çıkan iktidarın temel biçimi, fazla dramatik ya da şeytani olmaktan ziyade dünyevi ve olağandır. Teolojiyle politikayı karıştırmayı artık bir kenara bırakmamız gerekiyor. Baskın çağdaş egemenlik biçimi –eğer bunu hâlâ böyle isimlendirmek istiyorsak– tamamen hukuk sistemleri ve hükümet kurumları içine yedirilmiş ve bunlar tarafından desteklenen; sadece hukuk değil, eşit ölçüde özel mülkiyet egemenliği tarafından da nitelenen cumhuriyetçi bir biçimdir. Başka bir deyişle, politik alan özerk bir alan değildir; aksine tamamen ekonomik ve hukuki yapılara yedirilmiştir. İktidarın bu biçiminde, olağanüstü ya da istisnai hiçbir şey yoktur. Doğallık iddiası –aslında sessiz ve görülmez günlük işleyişi– bu iktidar biçimini kavramayı, analiz etmeyi ve ona meydan okumayı aşırı şekilde zorlaştırır. O halde; ilk görevimiz egemenlik, hukuk ve sermaye arasındaki sıkı ilişkileri gün ışığına çıkarmak olacaktır.

---

2. Egemenlik üzerine yoğunlaşan çağdaş düşünürler arasında Giorgio Agamben'in çalışması kuşkusuz en teferruatlı ve kayda değer olanıdır. Bkz. özellikle de *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life,* Çev. Daniel Heller-Roazen (Stanford: Stanford University Press, 1998) [*Kutsal İnsan,* Çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, 2001.]; *State of Exception,* Çev. Kevin Attell (Chicago: University of Chicago Press, 2005). Bkz. ayrıca Jean-Claude Monod, *Penser l'ennemi, affronter l'exception: Réflexions critiques sur l'actualité de Carl Schmitt* (Paris: La découverte, 2007).

Çağdaş siyasal düşüncede, Euhemerus'un İÖ dördüncü yüzyılda Antik Yunan mitolojisi için yürüttüğüne benzer bir operasyona ihtiyacımız var. Euhemerus tüm tanrı mitlerinin aslında sadece insanların eylemlerine dair tarihsel hikâyelerin tekrar anlatma yoluyla genişletilmiş, abartılmış ve yüceltilmiş halleri olduğunu açıklamıştı . Benzer şekilde bugün de inananlar, iktidarın baskın biçimleri aslında bütünüyle bu dünyadan olduğu halde; benzer şekilde bizim üzerimizde, erişilmez doruklarda duran egemen bir iktidar tahayyül ediyor. Yeni bir politik Euhemerusçuluk, insanların göklerdeki egemenliği aramaktan vazgeçip, yeryüzündeki iktidar yapılarını fark etmesine yardımcı olabilir.[3]

Çağdaş egemenlik teorilerinin kıyamet görüntülerinden ve teolojik iddialardan arınıp, bunları toplumsal alana indirdiğimizde artık ihtiyacımız olan şey bugünün toplumunda iktidarın nasıl işlediğine daha yakından bakmaktır. Bu perspektif değişimini felsefi terimlerle *aşkın* analizden *aşkınsal* eleştiriye bir adım olarak düşünebiliriz. Immanuel Kant'ın felsefedeki "Kopernik Devrimi", akıl ve anlağı aşkın özler ve şeylerin kendilerinde sabitlemeye yönelik ortaçağa özgü tüm girişimlere bir son verdi. Felsefe, düşünce ve deneyime içkin aşkınsal yapıları açığa sermeye çabalamalıdır. "Nesnelerin kendisinden ziyade, nesneleri biliş biçimimizle –bu biliş *a priori* olanaklı olduğu sürece– ilgili olan her bilgiye aşkınsal diyorum."[4] Kant'ın aşkınsal düzlemi böylece, ne doğrudan doğruya tamamen deneyimin içkin gerçeklerinde ne de onların tamamen dışında olan bir konum işgal eder. Kant'ın açıklamasına göre, bu aşkınsal alan, bilgi ve deneyimin olanaklılık koşullarının bulunduğu yerdir.

Kant'ın aşkınsal eleştirisi temelde akıl ve bilgi üzerine odaklanırken, bizimki iktidarı hedeflemektedir. Tıpkı Kant'ın, ortaçağ felsefesinin aşkın özler ve kutsal sebepler uğraşını yerle bir etmesi gibi; biz de aslında kralın hükümdarlık ayrıcalıklarına dair eski kavrayışın mirası olan istisnai yönetim [*rule over the exception*] temelli egemenlik teorilerinin ötesine geçmek zorundayız. Bunun yerine, hukuk ve sermayenin temel güçler olduğu, iktidarın aşkınsal düzlemi üzerine odaklanmalıyız. Böylesi aşkınsal iktidarlar insanları, bir egemenin buyruğu aracılığıyla veya zor kullanarak değil; bir toplumsal yaşam olanağının koşullarını yapılandırarak rızaya zorlar.

3. Léon Robin, *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique* (Paris: Renaissance du livre, 1923), s.209–212.
4. Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason,* Der. Paul Guyer ve Allen Wood (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), A11, B25, s.149.

Hukukun aşkınsal bir yapı olarak işlev gördüğü önsezisi, Hans Kelsen'den John Rawls'a kadar, tüm anayasal düşünce ve hukuk okullarının teorisinde Kantçı biçimselciliğin geliştirilmesini sağladı.[5] İnsan düşünce ve eyleminin esası olarak görülen mülkiyet; anayasal devlet ve hukukun egemenliğinin düzenleyici fikri olarak işlev görür. Bu aslında tarihsel bir dayanak değil; etik bir yükümlülük, ahlâki düzenin kurucu bir biçimidir. Birey kavramı *olmak*la değil, *sahip olmak*la tanımlanır; başka bir deyişle, birey "derin" bir metafiziksel ve aşkınsal birlikten ziyade mülkiyet ya da servetle donatılmış, bugün giderek artan bir şekilde hissedar gibi "baba mirasını" çağrıştıran terimlerle tanımlanan "yüzeysel" bir varlığa göndermede bulunur. Aslında, birey kavramı aracılığıyla mülkiyetin meşrulaştırılmasının aşkın figürü, yasallığın aşkın biçimselliğine dahil edilir. Yani istinai durum anayasaya dahil edilmiştir.

Sermaye de kendi kurallarını, yani sosyal yaşamı şekillendiren ve hiyerarşik yapıları ve tahakküm biçimlerini doğal ve zorunlu gösteren ekonomi kurallarını dayatan, gayri şahsi bir egemenlik biçimi olarak işlev görür. Bir azınlığın elinde yoğunlaşmış mülkiyetin gücü, çoğunluğun yaşamını sürdürebilmek için emek gücünü satma ihtiyacı, küresel nüfusun geniş kesimlerinin bu sömürü devrelerinden bile dışlanması gibi kapitalist toplumun temel unsurları birer *a priori* olarak işlev görür. Öyle normalleştirilmiş ve kullandığı güç öylesine kişisellikten arındırılmıştır ki bunu şiddet olarak kabul etmek bile güçtür. Kapitalist kontrol ve sömürü öncelikle dışsal bir egemen iktidara değil; görünmez, içselleştirilmiş yasalara dayanır. Mali mekanizmalar her zamankinden daha fazla gelişirken, olası toplumsal yaşam koşullarının kapitalist belirlenimi her zamankinden daha kapsamlı ve eksiksiz hale gelir. Elbette, çok soyut olduğu için finans sermayesinin çoğu insanın yaşamından uzaktaymış gibi göründüğü doğrudur; ancak finans sermayesine bir *a priori*'nin genel gücünü veren de insanların para piyasalarıyla ilişkilerini fark etmediği durumlarda bile –kişisel ve ulusal borç, soya fasulyesinden bilgisayara kadar her türden üretimi sağlayan mali araçlar ve para ve faiz oranlarının manipülasyonu aracılığıyla– sermayeyi giderek evrensel hale getiren de işte bu derin soyutlamadır.

O halde bizim aşkınsal eleştirimiz, Kant'ın savının biçimini izleyerek, birbirine geçmiş sermaye ve hukukun –bizim mülkiyet cumhuriyeti dediğimiz şeyin– tüm yüzey ve safhalarında toplumsal yaşam olana-

5. Hukuki düşüncenin Kantçı biçimlerine ilişkin daha önceki analizimiz için, bkz. Michael Hardt ve Antonio Negri, *Labor of Dionysus: A Critique of the State-form* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994), s.217–261[*Dionysos'un Emeği*, Çev. Ertuğrul Başer, İletişim Yayınları, 2003]; Antonio Negri, *Alle origini del formalismo giuridico* (Padua: Cedam, 1962), Bölüm 1.

ğının koşullarını nasıl belirlediğini ve bunlara nasıl hükmettiğini göstermek zorundadır. Ama açıkçası bizimki, Kant'a sadık olmayan, yanlı, Kant'ın çalışmasını çapraz kesen bir uyarlamadır. Kant'ın eleştirel perspektifini, onun epistemolojik şemasının biçimsel yapısının, mülkiyet ve hukukun iktidarınınkine karşılık geldiğini teşhis ederek benimsiyoruz; ancak aşkınsal alanı onaylamaktan çok, ona meydan okumayı amaçlıyoruz. Kant'ın, sermaye egemenliğini veya sermayenin anayasal devletini devirmekle hiçbir ilgisi yoktur. Aslında Alfred Sohn-Rethel, Kant'ın özellikle de *Saf Aklın Eleştirisi*'nde burjuva toplumunun iktidar ve mülkiyet yapılarını doğal ve kaçınılmaz bir şeymiş gibi göstererek, "burjuva toplumun tamamen normal olduğunu ispatlamaya" çalıştığını iddia edecek kadar ileri gidiyor.[6]

Ancak buradaki kavgamız aslında Kant'la değil. Biz, sadece onun bize sunduğu araçları bugünün egemen güçlerine karşı koymak için kullanmak istiyoruz. Nihayetinde de mülkiyet cumhuriyetinin bu aşkınsal eleştirisinin pratik sonuçlarının, egemenlik ve faşizme dair "aşkın" analizlerin karakteristik özelliği olan o güçsüzlük ve üzücü teslimiyetin üstesinden nasıl geleceğini vurgulamalıyız. Sermayeye, cumhuriyetçi anayasaya ve iktidarın aşkınsal biçimleri olarak kesişimlerine dair eleştirimiz; ne mutlak ret ne de elbette, kabul ve rıza anlamına gelir. Bunun yerine eleştirimiz, demokratik bir geleceğe işaret eden unsurları yeni bir dayanakla özgürleştiren; en önemlisi de sermayede kapatılmış canlı emek ve sermaye cumhuriyetinin ağılına tıkılmış çokluğu serbest bırakan aktif bir dönüşüm ve direniş sürecidir. Böylesi bir eleştiri, bu nedenle eskiye dönüşü ya da gelecekteki bir *ex nihilo*'nun yaratımını değil; eskinin kabukları içinde yeni bir toplum yaratan bir başkalaşma sürecini amaçlamaktadır.

Cumhuriyetçi Mülkiyet Hakları

"Cumhuriyetçilik" terimi modern politik düşünce tarihinde rekabet halinde olan, sıklıkla çatışan bir dizi farklı politik eğilimi isimlendirmek için kullanıldı. Thomas Jefferson, hayatının son döneminde Amerikan Devrimi'nin ilk yıllarını ele alırken, "Monarşi olmayan her şeyin cumhuriyetçi olduğunu hayal ettik"[7] diye belirtir. İngiltere ve Fransa'daki

6. Alfred Sohn-Rethel, *Intellectual and Manual Labour* (Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press, 1978), s.35.
7. Thomas Jefferson Samuel Kercheval, 12 Temmuz 1816, *Writings*, Der. Merrill Peterson (Washington, D.C.: Library of America, 1984), s.1396.

devrimci dönemlerde de bu terim daha geniş değilse bile, kesinlikle eşit genişlikte siyasi duruşlar yelpazesini ifade ediyordu. Ancak modern cumhuriyetçiliğin özel bir tanımı eninde sonunda diğerleri karşısında galip geldi: mülksüzleri dışlayan ya da ikinci plana atan, mülkiyet egemenliğine ve özel mülkiyet haklarının dokunulmazlığına dayanan bir cumhuriyetçilik. Abbé Sieyès'e göre mülksüzler, sadece "sefilce ödenen kol güçleri ve emilmiş ruhlarından başka bir şeyleri olmayan devasa bir *iki ayaklı aletler* kalabalığıdır."[8] Cumhuriyet ve mülkiyet kavramları arasında zorunlu ya da içsel bir bağ yok ve aslında mülkiyete dayalı olmayan alternatif ya da yeni cumhuriyet anlayışlarını restore etmeyi ya da yaratmayı deneyebiliriz. Bizim iddiamız basitçe mülkiyet cumhuriyetinin tarihsel olarak ortaya çıktığı ve baskın hale geldiğidir.[9]

Üç büyük burjuva devriminin –İngiliz, Amerikan ve Fransız– rotası, mülkiyet cumhuriyetinin ortaya çıkışı ve tahkim edilişini yansıtıyor. Bu üç örnekte de anayasal düzenin ve hukukun egemenliğinin kuruluşu, özel mülkiyeti yasallaştırmaya ve korumaya hizmet etti. Bu bölümün ilerleyen sayfalarında, İngiliz Devrimi'nin radikal demokratik gelişim sürecinin, mülkiyet sorunu tarafından nasıl da engellendiğini detaylı bir şekilde inceliyoruz: "Mülk sahibi bir halk" "yoksul bir çokluk" ile yüz yüze gelmiştir. Biz burada daha çok mülkiyetin Amerikan ve Fransız devrimlerindeki rolüne kısaca değineceğiz.

Bağımsızlık Bildirgesi, Amerikan Devrimi'nin anayasal gücünü kabul ettikten ve yeni, dinamik ve açık politik biçimler aracılığıyla ifade edilen bir öz-yönetim mekanizmasını öngördükten sadece on yıl sonra *Federalistler* ve Anayasa taslağını çevreleyen tartışmalar, bu orijinal öğelerin birçoğunu kısıtladı ve bunlara karşı çıktı. Anayasal tartışmalardaki belirgin çizgiler, devletin egemen yapısını pekiştirerek yeniden sunmayı ve cumhuriyetin kurucu dürtüsünü anayasal güçler arasındaki dinamik içinde soğurmayı amaçlıyordu. Bildirge'de, kurucu iktidar esas unsur olarak tanımlanırken; Anayasa'da bu güç hükümetin sorumluluğu ve mülkiyetinde olan ulusal bir miras, anayasal egemenliğin bir parçası olarak anlaşılıyordu.

Kurucu iktidar, oluşturulan kamu hukukunun dışına atılmak yerine, en başta mülkiyet hakkı olmak üzere Anayasa'nın üzerine inşa edildiği güç ilişkileri tarafından engellenmiştir (ve vatandaşlık pratiklerinden dışlanmıştır). Hukuk teorisyenleri, her biçimsel anayasanın ardında;

8. Emmanuel-Joseph Sieyès, *Écrits politiques,* Der. Roberto Zapperi (Paris: Éditions des archives contemporaines, 1985), s.81.

9. Quentin Skinner ve J.G.A Pocock'un analizlerini bağdaştıran, İngiltere'de cumhuriyet düşüncesinin kusursuz bir tarihsel temsili için, bkz. Jonathan Scott, *Commonwealth Principles* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004).

özel bir çerçeve içinde yazılı anayasaya zemin oluşturan ve kanunun, hukuki yorumun ve idari kararların saygı göstermesi zorunlu olan sınırları ve yönelimleri tanımlayan güç ilişkileri olarak anlaşılan, bir "maddi" anayasanın yattığını anlatır bize.[10] Başlangıçta köle sahiplerinin haklarını da kapsayan mülkiyet hakkı, ABD vatandaşlarının tüm diğer anayasal hak ve özgürlüklerine ışık tutan bu maddi anayasanın olmazsa olmaz dayanağıydı. Charles Beard klasik analizinde, "Anayasa esas itibarıyla, temel özel mülkiyet haklarının hükümetten önce geldiğine ve ahlâken halk çoğunluklarının erişiminin ötesinde olduğu kavramına dayanan ekonomik bir belgeydi"[11] diye yazar. Birçok düşünür, Beard'ın Anayasa'yı hazırlayan kurucuların kendi kişisel ekonomik menfaat ve zenginliklerini koruyor olduğu iddiasına itiraz etti; ancak Beard'ın analizinde karşı çıkılmayan ve ikna edici özelliğini hiç kaybetmeyen görüş, tartışmaya katılan tarafların Anayasa'yı ekonomik çıkarların ve mülkiyet hakkının üzerine dayanan bir şey olarak gördükleriydi. Sözgelimi John Adams, "mülkiyetin Tanrı yasaları kadar kutsal olmadığı fikri topluma kabul ettirildiği anda ve mülkiyeti korumak için hukuki bir yaptırım ve kamu adaleti olmadığında, anarşi ve tiranlık başlar" diye yazar.[12] Mülkiyetin Anayasa'daki kutsal konumu, kurucu iktidarın gelişimi ve işleyişine esaslı bir engel teşkil eder.

Mülkiyet hakkının anayasadaki etkisinin aşırı ancak kayda değer bir örneği, mülkiyet hakkının silah taşıma hakkının anlamını değiştirme şeklidir. Bu hak, on yedinci ve on sekizinci yüzyıl Anglo-Amerikan geleneğinde, özgürlüğü kazanmak ve korumak için kolektif hak olarak tanınmıştır ve tiranlık olarak anlaşılan sürekli ordulardan ziyade, militanların ve halk ordularının kurulmasını gerektirmiştir.[13] Amerika Birleşik Devletleri'nde bu gelenek neredeyse tümüyle bozuldu ve İkinci Düzenleme'yle karşıt bir anlam kazandı: Herkes herkesin düşmanıdır, herkes mülkünü çalmak isteyenlere karşı temkinli olmak zorundadır. Silah taşıma hakkının özel mülkiyeti korumaya dönüşmesi, tüm merkezi anayasal kavramların tersine çevrilmesinin bir ürünüdür. Birçok ki-

10. Maddi anayasa üzerine, bkz. Costantino Mortati, *La costituzione in senso materiale* (Milan: Giuffrè, 1940); Ernst Forsthoff, *Rechtsstaat im Wandel* (Stuttgart: Kohlhammer, 1964).
11. Charles Beard, *An Economic Interpretation of the Constitution of the United States* (New York: Macmillan, 1913), s.324.
12. John Adams, "Defense of the Constitutions of Government of the United States", *The Works of John Adams,* 10 vols., Der. Charles Francis Adams (Boston: Little, Brown & Co., 1850), 6:9.
13. Silah taşıma hakkı üzerine, bkz. J. G. A. Pocock, "Historical Introduction", *The Political Works of James Harrington* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), s.138–143; Antonio Negri, *Insurgencies,* Çev. Maurizia Boscagli (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999), s.163–164; Joyce Lee Malcolm, *To Keep and Bear Arms: The Origins of an Anglo-American Right* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1994).

şinin ABD siyasal düşüncesinin karakteristik özelliği olarak ilan ettiği özgürlük, devrimci Fransız deneyiminin dayanışma, adalet ve eşitlik ilkelerinin aksine, kapitalist uygarlığın bir mazeretine indirgendi. Ayrıca mülkiyetin korunmasının merkeziliği, devrimci dönemlerde de mevcut fakat ikincil olan; ancak anayasal tartışmalarda öne çıkan insan doğası hakkındaki kötümserliğin de sorumlusudur. Sözgelimi James Madison, "Ama hükümet dediğimiz şey, insan doğasındaki tüm tezahürleri bünyesinde toplayan en büyük organizmadan başka nedir ki? Eğer insanlar melek olsaydı, hiçbir hükümete gerek olmazdı" diye yazar.[14] Özgürlük, insan varlığının –insan doğasının doğuştan gelen çatışmalarının iç savaşa dönüşmesine karşı bir siper olarak hizmet gören– negatif gücü haline gelir. Fakat bu doğuştan gelen çatışma anlayışının en dibinde, mülkiyet için mücadele bulunur. Silahlanmış bireyler bu özgürlüğün tek garantörüdür. *Homo politicus** *Homo proprietarius*'a** dönüşür sadece.

Fransız Devrimi örneğinde mülkiyet haklarının merkeziliği, sıra dışı bir şekilde dinamik ve bazen de şiddetli biçimde gelişmiştir. 1789'dan 1793 ve 1795'e kadar birbirini izleyen devrimci Fransız anayasalarına (ve özellikle bunların önsözü mahiyetindeki İnsan ve Vatandaş Hakları Bildirgesi'ne) basit bir bakış attığımızda, anayasal düşüncenin gelişiminin nasıl sürekli olarak mülkiyet talebiyle yönetildiğini görürüz. Örneğin, mülkiyet hakkı üç durumda da neredeyse aynı çerçevede onaylanır (1789 Anayasası'nın ikinci maddesinde ve 1793 ve 1795 anayasalarının birinci maddelerinde); ancak 1789 ve 1793'te mülkiyet hakkı "baskıya direnme" hakkıyla bağlantılıyken; 1795'te sadece "güvenlik"le ilintili hale gelir. Eşitlik ise, 1789 Anayasası'nın altıncı maddesi ve 1793 Anayasası'nın dördüncü maddesinde her öznenin temel hakkı olarak tanımlanırken (ve böylelikle mülkiyete de uygulanırken); 1795 Anayasası'nın altıncı maddesinde eşitlik hükmü vatandaşların ya da onların temsilcilerinin çoğunluğunun yönetimine tabi kılınır. Eşitlik giderek artan bir şekilde biçimsel, serveti koruyan ve (mülkiyet sahibi olarak anlaşılan) bireylerin, el koyma ve sahiplik gücünü kuvvetlendiren bir hukuki yapı olarak tanımlanır hale gelir.

Cumhuriyette, geleneksel *jus reale,* yani şeyler üzerindeki haklar anlamına gelen "ayni haklar" kavramının, Fransız Devrimi'nin rotasında nasıl yeniden keşfedildiği üzerine odaklandığımızda mülkiyetin merkezileşmesine dair daha önemli ve girift bir manzara ortaya çıkıyor. Artık

14. *The Federalist,* no. 51, Der. Benjamin Fletcher Wright (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1961).

* Lat.: Siyasal insan. (ç.n.)

** Lat.: Mülk sahibi insan. (ç.n.)

imtiyaz ve dışlama tayin eden statik bir değerler tablosu ve kurumlar seti oluşturmadıkları sürece bu "ayni haklar" özelde de mülkiyet hakları, çok açık olarak eski rejimlerde olduğundan daha fazla değildir. "Ayni haklar" Fransız Devrimi'nde emeğin üretkenliği tarafından tanımlanan yeni bir ontolojik ufuktan doğar. Bununla birlikte Fransa'da, tüm burjuva devrimlerinde olduğu gibi, bu ayni hakların ortaya çıkmakta olan kapitalist ideolojiyle paradoksal bir ilişkisi vardır. Bir yandan, destansı Jakoben döneminde öncelik sahibiymiş gibi görünen evrensel, soyut haklar karşısında ayni haklara aşama aşama daha büyük bir önem atfedilir. Özel mülkiyet, en azından, insanın doğayı değiştirme ve kendine ait kılma kapasitesine vurgu yapar. Örneğin 1975 Anayasası'nın beşinci maddesi, "Mülkiyet birinin kendi eşyasını, gelirini, kendi emeğinin ve sanayinin ürünlerini kullanma ve tadını çıkarma hakkıdır" der. Gelgelelim devrim ilerledikçe, referans noktasında genel istencin soyut alanından, mülkiyet düzeninin ve hakkının somut alanına bir kayma olur.[15] Öte yandan, kira ve gelirlerin temelini oluşturan ayni haklar doğrudan emekten ileri gelen "dinamik haklar"a karşıt ve hatta dinamik haklar devrimin erken döneminde ayni haklar üzerinde egemen gözükmesine rağmen; ayni haklar aşamalı olarak dinamik olanlar üzerinde egemen hale gelir ve merkezi olup çıkar. Bir başka deyişle, başlangıçta üretimin arkaik koşulları olarak ikinci plana atılmış, dinamik haklar lehine bir kenara fırlatılmış görünen toprak ve köle mülkiyeti, kapitalist ideoloji eşliğinde tekrar sahneye çıkmıştır. Üstelik, mülkiyet hakkı burjuva devrimleri tarafından kabul edilen yeni haklar manzumesi içinde bir kez daha merkez haline geldiğinde, artık basitçe bir ayni hak gibi durmaz; aksine tüm temel haklar için bir model haline gelir. Sözgelimi 1804 tarihli Fransız Medeni Kanunu'nun 544. maddesi bugün hâlâ ortak varoluşa ait olan kavramları niteleyen bir mülkiyet tanımı verir: "Yasa ya da düzenlemelere aykırı bir şekilde kullanılmamak kaydıyla, en somut manada mülkiyet nesnelere sahip olma ve onları elden çıkarma hakkıdır."[16] Locke'dan Hegel'e Avrupa politik düşüncesinin hâkim anlayışına göre, insanların nesneleri mal edinmek konusundaki mutlak hakları, hukuken tanımlanmış özgür bireyin temel ve nihai hedefidir.

Cumhuriyet anayasasında mülkiyetin merkeziliği, Haiti Devrimi'ne ve bu devrime karşı takınılan aşırı düşmanlığa bakarak negatif bir bakış açısından doğrulanabilir. Elbette köleleri özgürleştirmiş olan Haitili devrimciler özgürlük açısından, Avrupa ya da Kuzey Amerika'daki emsallerinin tümünden daha ileri olarak değerlendirilmelidir; buna karşı-

15. Bkz. Negri, *Insurgencies*, s.205–212 ve 235–236.
16. Henry Cachard, der., *The French Civil Code* (Londra: Stevens ve Sons, 1895), s.134.

lık on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıl cumhuriyetçilerinin muazzam çoğunluğu, sadece Haiti Devrimi'ne soğuk durmakla kalmayıp, ayrıca bu devrimi bastırmak ve etkilerini frenlemek için mücadele etmiştir. Aslında, sonraki iki yüzyıl boyunca tarihçiler Haiti'yi modern cumhuriyetçi devrimlerin büyük tapınağından öylesine dışlamışlardır ki devrim olayının hatırası bile sessizliğe mahkûm edilmiştir. Günümüz Avrupa ve Amerika Birleşik Devletleri perspektifinden bakıldığında, Haiti Devrimi, esasen, hiç şüphesiz derine gömülü ideolojileri ve ırksal üstünlük kurumları nedeniyle olanaksız bir olaydı; ancak kabul etmeliyiz ki Haiti Devrimi mülkiyet egemenliğini ihlal ettiği için de olanaksız bir olaydı. Burada basit bir mantık işlemektedir: Cumhuriyet özel mülkiyeti korumalıdır; köleler özel mülktür; dolayısıyla cumhuriyetçilik kölelerin özgürleştirilmesine karşı olmalıdır. Haiti örneğinde aslında cumhuriyetçilerin özgürlüğe ve eşitliğe değer verdikleri yönündeki yalan doğrudan mülkiyet egemenliğiyle çelişir ve mülkiyet galip gelir. Bu anlamda Haiti Devrimi'nin cumhuriyetçilerin listesinden dışlanması, mülkiyetin cumhuriyet için kutsal olan konumunun güçlü bir kanıtıdır. Haiti Devrimi şu ya da bu şekilde cumhuriyetçi ruha uygun düşmediği için değil; aksine cumhuriyetçilik özgürlük ruhuna uygun yaşamadığı ve Haiti başkaldırısında köleliğe karşı eşitlik bulunduğu için, Haiti Devrimi'nin cumhuriyetçi devrimler listesinden çıkarılması gerçeğe daha uygundur.[17]

Mülkiyete verilen öncelik tüm modern sömürgecilik tarihlerinde açığa çıkar. Avrupalı bir güç ne zaman akıl, verimlilik ve hukukun egemenliği adına sömürgelerine yeni yönetim uygulamaları götürse; tesis ettiği temel "cumhuriyetçi erdem" mülkiyet egemenliği olmuştur. Sözgelimi, on sekizinci yüzyılın sonunda Bengal'de, Britanyalı sömürge otoriteleri ve East Indian Company yönetimleri tarafından mülkiyetin, özellikle de arazi mülkiyetinin güvenliğini garanti almak için kurulan ve varolan Bengal mülk sahipleri sınıfı Zamindar'ın konumunu güçlendiren, dolayısıyla da vergileri artıran ve hazineyi güçlendiren "Kalıcı Yerleşke"de bu durum açıktır. Yerleşkeye yol açan tartışmaları analiz eden Ranajit Guha, böylesi yarı-feodal bir toprak yerleşkesinin, bir kısmı Fransız Devrimi'nin büyük hayranı olan İngiliz burjuvaları tarafından yazılmış olması gerçeği karşısında şaşkınlığa düşüyor. Guha, Avrupa burjuvazisi-

17. Tasavvur edilemez bir olay olarak Haiti Devrimi üzerine, bkz. Michel-Rolph Trouillot, *Silencing the Past: Power and the Production of History* (Boston: Beacon Press, 1995), s.70–107. Haiti'nin modern devrimler tapınağındaki yeri üzerine, bkz. Nick Nesbitt, *Universal Emancipation: The Haitian Revolution and the Radical Enlightenment* (Charlottesville: University of Virginia Press, 2008); Laurent Dubois, *Avengers of the New World: The Story of the Haitian Revolution* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2004); Sibylle Fischer, *Modernity Disavowed: Haiti and the Cultures of Slavery in the Age of Revolution* (Durham: Duke University Press, 2004).

nin fethedilen toprakları yönetirken kendi iktidarına toplumsal bir temel bulabilmek için cumhuriyetçi idealler vaat ettiğini; ama gerçekte orada sadece burjuva cumhuriyetinin ana prensibini, yani mülkiyet egemenliğini tesis ediyor olduğu sonucuna ulaşıyor. Mülkiyetin güvenliği ve dokunulmazlığı, cumhuriyetçi zihne o kadar sıkıca sabitlenmiştir ki sömürgeci otoriteler bunun yayılımının iyi bir şey olup olmadığını sorgulamazlar.[18]

Son olarak, yirminci yüzyılın ilk yarısında refah devletinin kurulmasıyla, kamu mülkiyeti cumhuriyetçi anayasada daha önemli bir rol kazanmıştır. Bununla birlikte mülkiyet hakkının geçirdiği bu dönüşüm, kamu koşullarının üretim ilişkileri karşısında gitgide güçlenmeye başlamasını yansıtarak emek örgütlenmesinin kapitalist dönüşümünü takip eder. Ancak tüm bu değişikliklere rağmen, eski hüküm hâlâ geçerli kalır: *l'esprit des lois, c'est la propriété.** 1920'lerde yazan Evgeny Pashukanis, bu gelişimi sıra dışı bir açıklıkla öngörmüştür. Pashukanis şu iddiada bulunuyor:

> Açıkça görülüyor ki hukuki kavramların mantığı, ticari üretimin içerdiği sosyal ilişkilerin mantığına denk düşmektedir ve özel hukuk sisteminin tarihi, otoritelerin idaresinde değil de bu ilişkilerde aranmalıdır. Aslında tahakküm ve tabi kılmanın mantıksal ilişkileri hukuki kavramlar sistemine sadece kısmen dahil edilmiştir. Bu yüzden, hukuksal devlet kavramı bir teori haline hiçbir zaman gelemeyebilir; ancak gerçeklerin ideolojik bir çarpıtması olarak sürekli karşımıza çıkacaktır.[19]

Pashukanis için tüm hukuk denen şey gerçekte özel hukuktur ve kamu hukuku, burjuva hukuk teorisyenleri tarafından uydurulmuş ideolojik bir figürden ibarettir. Bizim buradaki amacımız için merkezi olan, mülkiyet kavramı ve mülkiyetin savunulmasının her modern siyasal anayasanın temeli olmaya devam etmesidir. Bu, büyük burjuva devrimlerinden günümüze kadar cumhuriyetin bir mülkiyet cumhuriyeti olduğu anlamına gelir.

*Sapere Aude!***

---

18. Bkz. Ranajit Guha, *A Rule of Property for Bengal: An Essay on the Idea of Permanent Settlement,* 2. der. (Durham: Duke University Press, 1983).

* Fr.: Yasaların ruhu, mülkiyettir. (ç.n.)

19. Evgeny Pashukanis, *General Theory of Law and Marxism, Selected Writings on Marxism and Law,* Der. Piers Bierne ve Robert Sharlet (Londra: Academic Press, 1980), s.69. Pashukanis üzerine, bkz. Hans Kelsen, *The Communist Theory of Law* (New York: Praeger, 1955); Antonio Negri, "Rileggendo Pashukanis", *La forma stato* (Milan: Feltrinelli, 1979), s.161–195. Daha genel olarak, özel ve kamusal hukuk arasındaki ilişki üzerine, bkz. Karl Renner, *The Institutions of Private Law and Their Social Functions,* Çev. Agnes Schwarzschild (Londra: Routledge ve Kegan Paul, 1949); John R. Commons, *Legal Foundations of Capitalism* (New York: Macmillan, 1924); tarihsel bir bakış açısından, Franz Wieacker, *The History of Private Law in Europe,* Çev. Tony Weir (Oxford: Clarendon Press, 1995).

** Lat.: Bilmeye cüret et! (ç.n.)

Kant, doğrudan politik veya ekonomik görüşlerinden ötürü olmasa bile; epistemolojik ve felsefi sorgulamalarıyla keşfettiği iktidar biçimleri nedeniyle, mülkiyet cumhuriyetinin peygamberidir. Kant'ın aşkınsal eleştiri yöntemini takip etmeyi öneriyoruz; ama bunu yaparken ona hep kafa tutan, bilinçli bir şekilde sapkın ve sadakatsiz takipçileriz. Bizim sunduğumuz siyasal tasarı, sadece (Kant'la birlikte) aşkın egemenliğe bir saldırı ve (Kant'a karşı) mülkiyet cumhuriyetinin aşkınsal iktidarını istikrarsızlaştırmayı amaçlayan bir eleştiri değil; aynı zamanda ve nihayetinde (Kant ötesi) sosyal hayatın içkin iktidarlarının olumlanmasıdır, zira üzerine demokrasinin inşa edilebileceği tek olası alan bu içkin sahnedir...

Bizim içkinliği olumlamamız, toplumun kendiliğinden ya da dolaysız kapasitelerine duyulan bir inanca dayanmaz. İçkinliğin toplumsal düzlemi, politik olarak örgütlenmelidir. Bizim eleştirel projemiz, basitçe iktidar mekanizmalarının reddedilmesinden ve onlara şiddet uygulanmasından ibaret değildir. Ret, elbette tahakküm dayatmasına karşı güçlü ve önemli bir tepkidir ancak tek başına negatif bir hareketin ötesine geçmez. Ayrıca şiddet de iliklerimize işlemiş tahakküm şiddetini yeniden yönlendirerek, genellikle bir tür bumerang etkisi göstererek; kaynaklandığı iktidarı geri vuran ciddi, zorunlu bir tepki doğurabilir. Ancak böylesi bir şiddet de sadece tepkiseldir ve yeni hiçbir şey yaratmaz. Bu kendiliğinden tepkileri, reddi direnişe, şiddeti de güç kullanımına dönüştürerek eğitmeliyiz. Bunlardan ilki her durumda doğrudan bir tepki verme biçimiyken; ikincisi gerçeklikle bir karşılaşmadan ve politik içgüdü ve alışkanlıklarımızın, hayal gücü ve arzularımızın eğitiminden doğar. Daha önemlisi ise, direniş ve eşgüdümlü güç kullanımı iktidara verilen negatif tepkinin ötesine geçerek, toplumsal yaşamın içkin düzleminde örgütsel bir alternatif oluşturma projesine doğru genişler.

Örgütlenme ve keşif ihtiyacı, paradoksal olarak bizi tekrar Kant'a ya da aslında Kant'ın yazılarının her yerinde işleyen ve modern iktidarın otoritesi ve hükmüne bir alternatif sunan minör bir sese götürür. Bu alternatif, örneğin Kant'ın çok bilinen, kısa ve öz "*An Answer to the Question: 'What is Enlightenment?'*" ["'Aydınlanma Nedir?' Sorusuna Bir Yanıt"] metninde açık olarak görünür.[20] Olgunlaşmamışlık durumundan, bizim için konuşan ve düşünen otoritelere bağlılığımız üzerine yükselen bir kendi kendini sürdüren bağımlılık halinden çıkıp, kendi adımıza konuşma, düşünme beceri ve arzumuzu oluşturmamızın anahtarı, diyor Kant yazısının başında Horace'ın buyruğunu hatırlaya-

20. Immanuel Kant, "An Answer to the Question: 'What is Enlightenment?'", *Political Writings*, 2. der., Der. H. S. Reiss (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), s. 54–60.

rak, *sapere aude*'dir, yani "bilme cüretidir". Fakat bu Aydınlanma anlayışı ve Aydınlanma'nın bu tanımlayıcı buyruğu, Kant'ın makalesinde aşırı derecede belirsiz kalıyor. Bir yanda Kant benimsememiz gereken düşünce şeklini açıklarken, aslında bu düşünce şeklinin hiç de cüretkar olmadığı açığa çıkar: Bizi sorumluluğunu bilen bir şekilde toplumda belirlenmiş rollerimize uymaya, vergi ödemeye, asker olmaya, devlet memuru olmaya ve II. Frederick'in hükümranlığının otoritesine kesin itaate zorlar bu düşünce şekli. Karşınızda hayatı sıkı kurallara göre düzenlenmiş olan Kant duruyor; saatinizi onun sabah yürüyüşlerinin zamanına göre ayarlayabileceğiniz söyleniyor. Gerçekte Kant'ın çalışmasının izlediği ana yol, Aydınlanma'yı, varolan toplumsal düzeni destekleyen ve onunla uyuşan "aklın düzeltilmesi" süreci olarak değerlendiren katı Avrupa rasyonalist geleneğinin bir parçasıdır.

Öte yandan, Kant Aydınlanma'nın buyruğunu aykırı bir şekilde okuma olanağının kapısını da açar: Gerçekten de "bilmeye cüret et", aynı zamanda "nasıl cüret edileceğini bil" anlamına da gelir. Bu basit ters çevirme, özerk bir şekilde düşünme, konuşma ve davranmanın içerdiği riskin yanı sıra, gerekli olan cesaret ve yürekliliğe işaret eder. Bu, genelde gizli, yeraltında olan, metinlerine gömülü; ancak zaman zaman gaddar, volkanik, yıkıcı bir güçle patlak veren minör Kant'tır; gözü pek, cesur Kant'tır. Burada akıl, artık kurulu sosyal otoriteyi destekleyen yükümlülüğün dayanağı değil; daha ziyade, şimdinin değişmezliğini kırıp geçen ve yeniyi keşfeden isyankâr, itaatsiz bir güçtür. Nihayetinde söylediklerimiz ve düşündüklerimizin hiçbir anlamı olmayacak, derhal susturulacaksa, neden kendimiz için konuşmaya ve düşünmeye cesaret edelim ki? Kant'ın eleştirel yöntemi aslında iki yönlüdür; eleştirileri, bilgi ve görüngünün aşkınsal koşullarının sistemini tanımlar; ayrıca zaman zaman dünyanın özgür, biyo-politik inşası için anahtar olan insani bir iktidar ve keşif nosyonunu tamamlamak için aşkınsal düzlemin ötesine geçer. Majör Kant mülkiyet cumhuriyetinin aşkınsal düzenini istikrarlı kılmanın araçlarını sağlarken minör Kant içkinliğin biyo-politik düzleminde özgür yaratım ve başkalaşıma yolu açarak mülkiyet cumhuriyetinin kurumlarını tahrip eder.[21]

21. Bizimkine görece yakın bir minor Kant okuması için, bkz. Michel Foucault, "What Is Enlightenment?", *Ethics: Subjectivity and Truth,* Der. Paul Rabinow (New York: New Press, 1997), s.303–320; Foucault, Immanuel Kant'ın, *Anthropologie d' un point de vue pragmatique* kitabına önsöz (Paris: Vrin, 2008), s.11–79. Son yıllarda bizi burada ilgilendiren Minör Kant'tan değişik ölçülerde farklılık gösteren alternatif Kant görüntüleri sağlayan birçok parlak ve orijinal kitap yayımlandı. Bkz. özellikle Peter Fenves, *Late Kant* (New York: Routledge, 2003); Kojin Karatani, *Transcritique: On Kant and Marx,* Çev. Sabu Kohso (Cambridge, Mass.: MIT Press, 2003).

Kant'taki bu alternatif, iki politik yolu birbirinden ayırmamıza yardımcı olur. Majör Kant'ın çizgisi günümüzdeki politik düşünce alanında, son derece sadık bir şekilde akıl ve Aydınlanma'dan bahseden, ancak bilmeye cüret etmenin ve nasıl cüret edeceğini bilmenin kesiştiği alana gerçekte hiç girmemiş sosyal demokrasi teorisyenleri tarafından sürdürülmektedir. Onlar için Aydınlanma, kurulu toplumsal yapıların kabul edilmesini, demokrasi ve haklara dair uzlaşmacı bir yaklaşıma rıza gösterilmesini ve kötünün iyisine boyun eğilmesini gerektiren, hiçbir zaman tamamlanmayacak bir projedir. Bu nedenle sosyal demokratlar mülkiyet cumhuriyetini asla radikal olarak sorgulamazlar; ya gücünü umarsız bir şekilde görmezden gelirler ya da safça mülkiyet cumhuriyetinin bir demokrasi ve eşitlik toplumu yaratmak için dönüştürülebileceğini varsayarlar.

Örneğin Jürgen Habermas ve John Rawls'un sosyal demokrat projeleri aşkınsal ve biçimsel şemaya dayalı bir toplumsal düzeni sürdürmeyi amaçlar. Hem Habermas hem Rawls, kariyerlerinin başlarında toplumsal dönüşüme yönelen daha dinamik kavramlar önermişti: Habermas, radikal üretici öznel kapasite için olanak açan Hegelci bir öznellikler-arası kavramı üzerinde çalışmış, Rawls ise toplumsal karar ve kurumların öncelikle toplumun en avantajsız kesimine fayda sağlaması gerektiğini savunan "farklılık ilkesi" üzerinde ısrar etmişti. Bu öneriler, ne kadar farklı yönlerde olsalar bile; bir toplumsal dönüşüm dinamiği sunarlar. Ne var ki kariyerlerinin devamında toplumsal dönüşümün ve öznel kapasitenin bu olanakları ya seyreldi ya da tamamen terk edildi. Habermas'ın iletişimci akıl ve eylem kavramları tüm toplumsal gerçekliği devamlı uzlaştıran, böylece varolan toplumsal düzenin verili çerçevesini kabul eden, hatta güçlendiren bir süreci ifade eder hale geldi. Rawls ise öznel kapasiteleri ve dönüştürücü süreçleri etkisizleştiren; bunun yerine vurguyu toplumsal sistemin dengelerini sürdürmeye yapan, biçimsel ve aşkınsal bir yargı şeması inşa etti. Bu nedenle, Habermas ve Rawls'da bulduğumuz sosyal demokrasi versiyonu, "düzeltme" retoriğine karşın aşkınsal biçimselciliğin şemaları aracılığıyla toplumsal düzeni pekiştiren majör Kant'ın Aydınlanma anlayışını yansıtır.[22]

22. Habermas'ın öznellikler-arası üzerine erken çalışmalarının bir örneği için, bkz. Jürgen Habermas, "Labor and Interaction: Remarks on Hegel's Jena *Philosophy of Mind*", *Theory and Practice,* Çev. John Viertel (Boston: Beacon Press, 1973), s.142–169. Habermas'ın iletişimsel kamusal alan üzerine sonraki çalışması için, bkz. öncelikle *The Theory of Communicative Action,* 2 cilt, Çev. Thomas McCarthy (Boston: Beacon Press, 1984). Rawls için, onun çalışmasında belirlediğimiz iki unsur da şu eserde bulunabilir: John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971).Onun düşüncesindeki hareketin yeniden dağıtım şemalarından ayrılışı için, bkz. *Collected Papers,* Der. Samuel Freeman (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999).

Anthony Giddens ve Ulrich Beck, temeli çok daha ampirik ve pragmatik olan bir sosyal demokrasi modeli önerir. Habermas ve Rawls bir açıdan toplumsal düzlemin "dışarı"sında olan bir uzlaşma ve hareket noktasına gerek duyarken, Giddens ve Beck "içeri"den başlar. Giddens, şüpheci bir bakış açısı benimseyerek, reform sürecinde olan, tabiri caizse toplumsal düzlemden aşkınsal düzleme doğru ilerleyen bir toplumun yeterli bir temsilini ampirik ve görüngüsel bir düzeyden biçimlendirmeyi dener. Fakat toplum itaat etmeyi reddettiğinde, gettolar başkaldırdığında ve toplumsal çatışmalar her yerde filizlenip doğrudan sosyal gerçeklikten doğan reformist bir uzlaşma fikrini sürdürmeyi imkânsızlaştırdığında, Giddens reform sürecinin tamamlanmasını sağlayabilecek egemen bir iktidara başvurur. Paradoksal bir biçimde Giddens, aşkınsal bir proje sunar ve sonra da bu şekilde aşkın bir iktidara başvurduğu için, kendi projesini heba etmek zorunda kalır. Ulrich Beck, ayağını gerçek toplumsal alana basmaya ve toplumsal alanı oluşturan tüm belirsiz mücadeleler, belirsizlikler, korku ve tutkularla uğraşmaya, Giddens'dan ve aslında diğer bütün sosyal demokrat teorisyenlerden daha fazla isteklidir. Beck, örneğin işçilerin fabrika rejimlerine ve fabrikaların kapatılmasına karşı mücadelelerinin dinamiklerini kavrayabiliyor. Bununla birlikte, Beck üretimin modern fabrika rejimi gibi bir toplumsal biçiminin tükenişini analiz edebilmesine karşın yeni toplumsal güçlerin doğuşunu tam olarak kavrayamıyor. Onun düşüncesi böylece en nihayetinde kendi analizlerine bile rehberlik eden aşkınsal yapının sabitliğine çarpıp kalıyor. Beck'e göre modernite hiper-moderniteye yol açmaktadır ki aslında hipermodernite nihayetinde modernitenin temel yapılarının bir devamıdır sadece.[23]

Benzer sosyal demokrat duruşlar, David Held, Joseph Stiglitz ve Thomas Friedman'a kadar çeşitlilik gösteren günümüz küreselleşme teorisyenleri arasında da yaygındır. Kantçı yankılar burada o kadar güçlü değil, ancak bu teorisyenler, sermaye ve mülkiyetin yapısını hiç sorgulamadan küresel sistem reformu vazeder.[24] Tüm bu farklı figürlerdeki sosyal demokrasinin esası, bazen eşitlik, özgürlük ve demokrasiyi bile hedef alan mülkiyet cumhuriyetinin yapılarını sorgulayamayan –ve

23. Bazı temsili çalışmalar için, bkz. Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity* (Stanford: Stanford University Press, 1990); Giddens, *The Third Way: The Renewal of Social Democracy* (Cambridge: Polity, 1998) [*Üçüncü Yol, Sosyal Demokrasi'nin Yeniden Dirilişi*, Çev. Mehmet Özay, Birey Yayıncılık, 2000]; Ulrich Beck, Anthony Giddens ve Scott Lash, *Reflexive Modernization* (Cambridge: Polity, 1994); Ulrich Beck, *Risk Society: Towards a New Modernity*, Çev. Mark Ritter (Londra: Sage, 1992).

24. Bizimkinden bazı biçimlerde farklı olan "küresel sosyal demokrasi"nin bir eleştirisi için, bkz. Walden Bello, "The Post-Washington Dissensus" (Washington, D.C.: Foreign Policy in Focus, September 24, 2007).

hatta bu yapıları güçlendiren– toplumsal reform önerisidir. Bu şekilde sosyal demokratik reformizm, sermayenin reformizmiyle mükemmel bir şekilde uyuşur. Sosyal demokratlar, sanki daha fazla zaman ve daha büyük çabalarla arzulanan reformlar sonunda nihayete erecekmiş gibi kendi projelerini tamamlanmamış diye nitelendirmeyi severler; ama aslında bu iddia tamamen aldatıcıdır çünkü hiç sorgulanmayan aşkınsal mülkiyet ve hukuk yapıları süreci daha başından sekteye uğratır. Sosyal demokratlar, varolan toplumsal düzenin tüm öğelerinin, paradoksal olarak sapasağlam yerinde kaldığı Aydınlanma sürecini savunarak, majör Kant'ın aşkınsal konumunu eksiksiz bir inançla sürdürüyor. Mülkiyet cumhuriyetini reforme etmek veya mükemmelleştirmek, asla eşitlik ve özgürlüğe yol açmaz; sadece mevcut eşitliksizlik ve özgürlüksüzlük yapılarını daimi hale getirir. Sağduyulu bir on yedinci yüzyıl muhafazakârı olan Robert Filmer, bu bölümde epigraf olarak kullanılan pasajda, özgürlük ve mülkiyetin su ve ateş kadar zıt olduğunu ve bir arada beraber duramayacağını çok iyi kavramıştır.

Bu tip yeni-Kantçı duruşlar, aldatıcı olsalar bile, zararsız gözükebilirler ancak tarihte, özellikle de faşizmin yükseliş döneminde ciddi boyutlarda zararlı roller oynamıştır. Elbette, bu tür trajediler yaşandığında kimse kabahatsiz değildir; ancak 1920'ler ve 1930'ların yeni-Kantçılığı burjuva toplumunun ve Avrupa politikasının merkezi ideolojisini oluşturur ve aslında sosyal demokratik reformizme açık tek ideolojidir. Öncelikle Marburg (Hermann Cohen ve Paul Natorp sayesinde) ve Heidelberg'de (Heinrich Rickert ve Wilhem Windelband'la birlikte); ama ayrıca Oxford, Paris, Boston ve Roma'da tüm olası Kantçı varyasyonlar çiçek açmıştı. *Geisteswissenschaften*'ın* tüm sistemi üzerinde, etkisi ve genişliği bu kadar derin olan ideolojik bir konser belki de hiç olmamıştır. Şirket patronları ve sendikacılar, liberaller ve sosyalistler rolleri bölüşmüş; bazıları orkestrada, diğerleri koroda söylüyordu. Fakat bu konserde ahengi tamamen bozan bir şey vardı; kendileri için burjuva rasyonelliğinin gelişimi anlamına gelen, toplumun kaçınılmaz reformuna ve ilerlemeci ruha duyulan dogmatik bir inanç. Bu inanç, politik bir dönüşüm gerçekleştirme istencine, hatta bu uğurda mücadeleye girme riskine dayanmaz. Faşizm ortaya çıktığında da zaten hemen modernitenin aşkınsal bilinci yok edildi. Bu olguya bakıp yas tutmak zorunda mıyız? Aşkınsal yanılgılara sahip olan günümüz sosyal demokrat düşünürlerin, daha önce söylediğimiz gibi, karşı karşıya kaldığımız ve 1930'unkilerden farklı olan riskler ve tehlikelere öncellerinden daha et-

* Alm.: Beşeri bilimler. (ç.n.)

kili bir yanıtları varmış gibi gözükmüyor. Aksine, gelişmekte olan bu aldatıcı inanç, artık rutine dönüşmüş bir Aydınlanma'nın kurallarını savunmak yerine başka türlü davranmaya ve bilmeye cüret eden herkese karşı şiddet uygulayan aşkınsal iktidar mekanizmalarına dokunmazken, gerçek politik eylem ve mücadele yöntemlerini maskeleyip engelliyor.

İlerleyen sayfalarda, bilme cüretinin, aynı zamanda nasıl cüret edileceğini bilmeyi gerektirdiğini düşünen minör Kant'ın yöntemini geliştirmeyi deneyeceğiz. Bu da bir Aydınlanma projesi; ancak bir materyalizm ve başkalaşım metodolojisinin direniş, yaratıcılık ve keşif güçlerini göreve çağırdığı, alternatif rasyonelliğe dayalı olan bir Aydınlanma projesi. Majör Kant, bugün bile mülkiyet cumhuriyetini savunmak ve desteklemek için enstrümanlar sağlarken; minör Kant mülkiyet cumhuriyetini nasıl devireceğimizi ve bir çokluk demokrasisini nasıl inşa edeceğimizi görmemize yardım ediyor.

1.2
Üretici Bedenler

In girum imus nocte
Et consumimur igni.
(Gece boyu seyahat ettik
Ve ateş bizi yuttu/ bağışladı..)

Guy Debord

Marksist Mülkiyet Eleştirisi'nden...

Karl Marx ilk dönem çalışmalarında *Yahudi Sorunu* ve *Hegel'in Hukuk Felsefesi'nin Eleştirisi*'nden *1844 El Yazmaları*'na kadar– tüm kapitalist yasal yapıların temeli olarak bir özel mülkiyet analizi geliştirir. Sermaye ve hukuk arasındaki ilişki, aynı zamanda hem olağandışı şekilde soyut hem tamamıyla somut olan paradoksal bir iktidar yapısını tanımlar. Bir yandan yasal yapılar, toplumsal gerçekliğin toplumsal içeriğe görece ilgisiz, soyut temsilleridir; öte yandan kapitalist mülkiyet, emek sömürüsünün somut koşullarını tanımlamaktadır. İkisi de tüm toplumsal uzam boyunca genişleyen, eşgüdümlü çalışan ve deyim yerindeyse soyut ve somut düzlemleri bir arada tutan bütünleştirici toplumsal çerçevelerdir. Marx, bu paradoksal somut ve soyut sentezine, emeğin özel mülkiyetin pozitif içeriği olduğu kabulünü ekler. "Özel mülkiyet ilişkisi" diyor Marx,

> *emek* olarak özel mülkiyet ilişkisini, *sermaye* olarak özel mülkiyet ilişkisini ve bu ikisinin *bağlantısını* örtük bir şekilde içerir. Bir tarafta, insan etkinliğinin, kendisine, insana ve doğaya ve böylelikle bilince ve yaşamsal

> ifadeye tamamen yabancı bir etkinlik olarak insan etkinliğinin üretimi olarak *emek*; dolayısıyla da günden güne, başarılmış hiçlikten mutlak hiçliğe, toplumsal ve bu nedenle gerçek varolmayışına yuvarlanan, sadece bir *işçi* olarak insanın soyut varlığı; öte taraftan da, içinde nesnenin tüm doğal ve toplumsal kişiselliğinin *tüketildiği* ve özel mülkiyetin doğal ve sosyal niteliğini yitirdiği (yani tüm politik ve sosyal görünüşlerini yitirmiş ve hatta *görünüşte* hiçbir insan ilişkisiyle kirletilmemiş), *sermaye* olarak insan emeğinin üretimi var.[25]

Böylece kapitalist biçiminde özel mülkiyet, –insanın ticari meta olarak üretimi– tam anlamıyla bir sömürü ilişkisi üretir ve insan ihtiyaçlarının ve yoksulluğunun maddiliğini sahne dışına atar.

Bu erken dönem metinlerinde Marx'ın eleştirel yaklaşımı güçlüdür; ancak hukuk aracılığıyla işleyen mülkiyetin insan yaşamını belirlemesinin tüm sonuçlar kümesini kavramakta yetersizdir. Yirminci yüzyılın birçok Marksist yazarı, kapitalist toplumda sömürü ve baskıyı oluşturan çok çeşitli maddi dinamikleri açıklamak için özel mülkiyet eleştirisini hukuki bağlamın ötesine taşır. Örneğin Louis Althusser, bu perspektif kaymasını açıkça ifade eder ve bunu akademik ve filolojik açıdan Marx'ın kendi düşüncesinde toy hümanizminden olgun materyalizme geçiş anlamında bir kırılma olarak tahayyül eder. Althusser aslında burada aşkınsal biçim açısından sömürü olarak mülkiyet analizinden, mülkiyetin kapitalist toplumun üretimi ve yeniden üretiminde bedenlerin maddi örgütlenmesi olması açısından analizine bir geçiş olduğunu tespit eder. Bu geçişte felsefe politikaya yol verirken, deyim yerindeyse eleştiri hakikat düzeyine yükseltilir ve aynı zamanda da yerinden edilir. Kabaca aynı dönemde Max Horkheimer, Theodor Adorno ve Frankfurt Okulu'nun diğer yazarları, özellikle de ABD kapitalist gelişiminin koşullarıyla yüzleşirken, Marksizm içinde benzer bir değişime kapı açarlar: yapı ve üstyapı arasındaki kavramsal sınırların çöküşüne, bunun sonucunda yönetimin maddi olarak etkin ideolojik yapılarının (Althusser'in "devletin ideolojik aygıtları"na denk düşen) inşasına ve toplumun tamamen sermayenin boyunduruğuna sokuluşuna vurgu yaparlar. Bu çok çeşitli müdahalelerin sonucunda, eleştiri "fenomenolojikleşmiştir"; yani eleştiri ve nesnesi arasındaki ilişkiyi maddi bir *dispositif* olarak, bedenlerin kolektif boyutu içinde değerlendirmeye yönelik bir değişim, kısaca aşkınsaldan içkine doğru gerçekleşen bir değişim yaşanmıştır.[26]

---

25. Karl Marx, *Economic ve Philosophical Manuscripts, Early Writings,* Çev. Rodney Livingstone ve Gregor Benton (Londra: Penguin, 1975), s.336 [*1844 El Yazmaları,* Çev. Murat Belge, Birikim Yayınları, 2000].

26. Althusser'in Marx'ın düşüncesindeki kırılma kavramsallaştırması için, bkz. Louis Althusser, *For Marx,* Çev. Ben Brewster (New York: Pantheon, 1969) [*Marx için,* Çev. Işık Ergüden,

Bu değişim, Marksist gelenek içinde kabul edilmesi zor olagelmiş bir perspektife doğru ilerler: bedenlerin bakış açısı. Bu değişimi, Althusser ve Frankfurt Okulu'na atfettiğimizde biraz haksızlık ediyoruz; çünkü bu tür yazarların sadece akademik düzeyde sezdiği ya da şüphelendiği gerçek geçişin, asıl militanlık veya aktivizm içinde geliştirilen teori düzeyinde nihayetine erdirildiğine inanıyoruz. Fransa'daki *Socialisme ou barbarie* ve İtalya'daki *Quaderni rossi* dergileri, 1960'larda Marksist analiz içinde beden bakış açısının teorik-pratik önemini belirtenler arasında ilk olmuştu. Güney Asyalı *Subaltern Studies* dergisinde işçi ve köylü isyanlarının incelenmesi de birçok açıdan paralel çizgiler geliştirdi; kesinlikle bu dönemin tüm dünya çapındaki Marksist analizlerinde başka benzer deneyimler ortaya çıktı. Anahtar nokta, analizin tabi kılınan ve sömürülenin mücadelesine; her kurumsal ilişki ve her toplumsal örgütlenme figürünün matrisi olarak görülen bu mücadeleye odaklanmasıdır. 1960'ların başında Mario Tronti, "Bu noktaya kadar hep sermayeyi analiz ettik; ancak artık tüm tarihsel hareketin ilkesi olarak mücadeleyi analiz etmemiz gerekiyor" diye yazar.[27] Tronti gibi *Quaderni rossi*'de merkezi bir figür olan Raniero Panzieri, Marksizm bir sosyoloji olarak doğmasına rağmen, temel görevin bu sosyolojik perspektifi sadece politik bir bilime değil, gerçekten bir devrim bilimine dönüştürmek olduğunu ekler. Başka bir örneği ele alırsak, *Socialisme ou barbarie*'de Cornelius Castoriadis, devrimci araştırmanın daima toplumsal hareket biçimlerini takip etmesi ve bunlar tarafından yeniden tanımlanması gerektiğini vurgular. Son olarak ise Hans-Jürgen Krahl, 1968 olaylarını önceleyen Alman sosyalist gençlik hareketlerinin kalbindeki olağanüstü tartışmaların ortasında, her teorik yapı nosyonunun somut deneyime dayandırılabilmesi için, her türlü aşkınsal devrimci süreç kavramından bir kopuş yaşanması gerektiği konusunda ısrar eder.[28]

Bu bağlamda 1970'teki, "Contribution à la prise de conscience d'une classe qui sera la dernière" başlıklı Sitüasyonist Manifesto'ya tekrar bakmak oldukça ilginçtir. Bu öncü metinde etkileyici olan şey, kesinlikle absürd dadaist beyanları veya sofistike "Letterist" paradoksları değil;

İthaki Yayınları, 2002]. Frankfurt Okulu için, bkz. örneğin Max Horkheimer ve Theodor Adorno, *The Dialectic of Enlightenment,* Çev. Edmund Jephcott (Stanford: Stanford University Press, 2002) [*Aydınlanma'nın Diyalektiği Felsefi Fragmanları I-II,* Çev. Oğuz Özügül, Kabalcı Yayınları, 1995-96].

27. Mario Tronti, *Operai e capitale* (Turin: Einaudi, 1964), s.89. Bkz. ayrıca *Socialisme ou barbarie* antolojisi (Paris: Acratie, 2006); Ranajit Guha ve Gayatri Spivak, der., *Selected Subaltern Studies* (New York: Oxford University Press, 1988).

28. Bkz. Raniero Panzieri, *Lotte operaie nello sviluppo capitalistico* (Turin: Einaudi, 1976), s.88–96; Cornelius Castoriadis, "Recommencer la revolution", *Socialisme ou barbarie,* no. 35 (January 1964), 278–; Hans-Jürgen Krahl, *Kostitution und Klassenkampf* (Frankfurt: Neue Kritik, 1971), Bölüm 31.

daha çok, emeğin somut koşullarına dair, gayri maddi üretim tüm diğer değer kazanma süreçleri üzerinde egemen hale gelirken, emek gücünün sermaye kontrolünden ayrıldığını kısmi fakat doğru bir şekilde kavrayabilen, bir inceleme olduğu gerçeğidir. Bu sitüasyonist işçi incelemesi, yirmi birinci yüzyılın toplumsal dönüşümünün olağandışı bazı biçimlerini öngörür. Bilişsel ya da entelektüel emek gibi gayri maddi metaların üretimine yönelen canlı emek, sürekli kendisine dayatılan sınırları aşar ve tüketilmeyen arzu ve çoğalan yaşam biçimlerini ortaya çıkarır. Gayri maddi üretim egemen olduğunda, kapitalist süreçlerin tüm unsurlarının yeni bir bakış açısıyla, bazen tarihsel materyalizmin geleneksel analizini tamamen tersine çeviren bir çerçevede değerlendirilmesi gerekir. "Kapitalizmden komünizme geçiş" olarak isimlendirilmiş olan şey, pratikte bir özgürleşme süreci, yeni bir dünyanın inşası biçimini alır. Başka bir deyişle, bir işçi incelemesi yürütme faaliyeti aracılığıyla, eleştirinin "fenomenolojikleştirilmesi" devrimci bir hal alır ve Marx'ı yeniden yaşam verilmiş olarak buluruz.

Bütün hak ve hukuk ideolojilerini, bütün aşkınsal uzlaşı veya diyalektik ilişkileri reddederek yola çıkan bu beden fenomenolojisinin Marksist teoriye bu şekilde girişi, politik olarak örgütlenmelidir; aslında 1968 olaylarının bazı temellerini sağlayan şey, bu perspektiftir. Bu entelektüel gelişme, bazı açılardan üç yüzyıl önceki İtalyan Rönesans'ının bilimsel dönüşümlerini akla getiriyor. Rönesans filozofları gerçekliğin doğasını anlamak için, skolastik geleneğe yönelik eleştirilerini deneylerle birleştirmiş; örneğin insan bedenlerin işleyiş mekanizmalarını ortaya çıkarmak için bisturileri ve neşterleriyle parçalayacakları hayvanlar bulmak üzere şehri taramışlardı. 1950'ler ve 1960'lardaki teorisyenler de, diyebiliriz ki, modernite sonuna varırken, Marksist geleneğin sadece felsefi bir eleştirisinin değil; aynı zamanda fabrika ve toplumsal mücadelelerin değerlendirilmesi aracılığıyla, kolektif bedenlerin yeni anatomisini ortaya çıkaran neşterler kullanarak bu felsefi eleştiriyi militan deneyiminde temellendirme gereğini kabul ediyorlar.

Avrupalı Marksist teori içindeki bu geçişe birçok farklı yoldan varılmıştır. Temel soykütüğü, hiç şüphesiz, fabrikaların içinde ve dışında ücret taleplerinden toplumsal taleplere ilerleyen işçi mücadelelerinin gelişim seyrini takip eder ve böylece mücadelenin düzlemini ve analizi toplumsal yaşamın tüm köşelerine ulaşacak şekilde genişletir. Mücadelelerin dinamiği, sadece antagonistik değil, aynı zamanda yapıcı, daha doğrusu kurucudur; yeni bir politik ekonomi çağını yorumlar ve bunun içinde yeni alternatifler ortaya koyar. (Bu ekonomik dönüşümü ve içindeki kurucu mücadeleleri, 3. Bölüm'de ayrıntılı bir şekilde inceleyece-

ğiz.) Ancak diğer bazı önemli entelektüel gelişmeler de kuşkusuz bir şekilde Avrupalı Marksist teorisyenlerin bedenler bakış açısına doğru ilerlemelerine olanak tanıdı ve onları bu noktaya zorladı. Örneğin Simone de Beauvoir'ın çalışması ve feminist düşüncenin ikinci dalgasının başlangıcı, güçlü bir şekilde, temelden maddi ve bedensel olan toplumsal cinsiyet farklılıkları ve hiyerarşileri üzerine odaklanır. Özellikle bu yıllarda sömürgecilik karşıtı mücadelelerden doğan ırkçılık karşıtı düşünce, hem tahakküm yapılarını hem özgürleşme mücadelelerinin olanaklarını kavramada bedenler bakış açısını benimsemesi için Avrupa Marksist teorisinin üzerinde baskı oluşturdu. Alain Resnais'nin 1950'lerdeki iki filminde bedenin teorik merkeziliğine giden çok farklı, başka bir yolu kavrayabiliriz. *Night and Fog* [Gece ve Sis] ve (Marguerite Duras tarafından yazılan) *Hiroshima mon amour* [Hiroşima Sevgilim], Yahudi soykırımı ve Japonya'daki atom bombalarının korkusunu yaşayan hayali bir Avrupalı entelektüeller nesline dikkat çeker. Soykırım eylemlerinin gerçekliği ve tehdidi yaşam temasının kendisini sahnenin merkezine iter, böylece de ekonomik üretime ve yeniden üretime yapılan her gönderme bedenlerin merkeziliğini ihmal edemez hale gelir. Bu perspektiflerin her biri –feminist düşünce, ırkçılık ve sömürgecilik karşıtı düşünce ve soykırım bilinci– bu nesilden Marksist teorisyenleri, sadece çalışan bedenlerin metalaştırılmasını değil; aynı zamanda cinselleştirilen ve ırksallaştırılan bedenlerin işkencesini de kabul etmeye zorlar. İnsan ruhunun yoksulluğu ve tatminsizliğini –Freud'dan Marcuse'a kadar– konu alan klasik çalışmalar serisinin, sömürgeci-kapitalist vahşetin bir ansiklopedisi olarak okunabilecek olması tesadüf değildir.

Buradaki paradoks şu ki sermayenin 1960'lardaki zafer anında bile; üretim tarzı ve yaşamın metalaştırılması tarafından doğrudan bedenlere yatırım yapılıp da bedensel ilişkiler tamamen soyutlaştığında bile, bedenler endüstriyel ve toplumsal üretim içinde derhal ayaklanma biçiminde merkez sahneye tekrar dönmüştür. Bu, bizi daha önce analiz ettiğimiz burjuva toplumun temel zorunluluğuna; yani bizzat cumhuriyetin temeli olarak mülkiyet hakkına geri götürür. Bu cumhuriyetin istisnai değil, toplumsal düzenin hem aşkınsal koşul hem maddi kuruluşunu açığa çıkaran normal koşuludur. Sadece bedenler bakış açısı ve gücü, mülkiyet cumhuriyeti tarafından kullanılan disiplin ve kontrole meydan okuyabilir.

...Bedenlerin Fenomenolojisine

Felsefe daima, kaybolan bir tarihsel dönemi geçmişe dönük olarak aydınlatmak için alacakaranlıkta ortaya çıkan Minerva'nın baykuşu değildir. Felsefe bazen tarihi öngörür ve bu her zaman iyi bir şey değildir. Avrupa'da muhafazakâr felsefeler sıklıkla, yirminci yüzyılın faşizmlerinin ve büyük totaliter rejimlerinin yükselişi de dahil olmak üzere, tarihsel olaylar için ideolojik temeller öngörmüş ve ortaya koymuştur.[29] Örneğin yüzyılın başında Avrupa düşüncesinde egemen olmuş ve totaliteryan olayları öngörmüş iki yazarı ele alalım: Henri Bergson ve Giovanni Gentile. Onların çalışmaları, bizi bedenlerin fenomenolojisine yeni ve güçlü bir perspektifle geri götüren bir soykütüğünün izini sürmemize yardımcı olur.

Gerici politik ideolojiler üzerinde derin bir etkisi olan bu erken yirminci yüzyıl Avrupa düşüncesi akımının temel geleceğe dönük unsuru, merkezine bir radikal eylem etiği koyan bir yaşam felsefesinin keşfidir. Eleştirel geleneğe, aşkınsal epistemolojilere ve Kantçı liberal ideolojiye öfke kusan vitalizm, kısmen böyle bir etkiye sahiptir çünkü zamanının egemen politik ve ekonomik gelişmelerine tekabül eder. Kapitalist komuta, yıkıcı bir güç olarak işçi hareketinin ilk ciddi dışavurumlarıyla krize girmiştir ve sermayenin sabit değerleri kaotik bir görecilik tehdidi altında gibidir. Kapitalist ideolojinin başlangıcına dönmesi, değerlerini yeniden olumlaması, karar alma güçlerini sınaması ve sosyal dolayım mekanizmaları tarafından önüne konulan her engeli yok etmesi gerekir. Böylesi bir bağlam, kör ve mağrur bir iradecilik [*voluntarism*] için bereketli bir zemin sağlar. Bergson'un akış, Gentile'nin ise yadsımasız diyalektik olarak yapılandırdığı vitalizm, hegemonik bir iradeyi onaylamak için güçlü bir ideoloji sunar. Tarih kavrayışı kendisini iktidarın teleolojisine göre şekillendirirken, bedeli aşkınsal soyutlama öder. Bergson yaşamını bir Katolik, Gentile ise bir faşist olarak sonlandırır: bu, tarihin onların düşüncesine yeniden nasıl girdiğini gösterir. Tarihin mutlak bir görecelikle tehdit edildiğine inanıldığında, dini değerler ya da iradeci onaylamalar tek alternatifmiş gibi gözükür.

Dönemin büyük tarihselci düşünürleri de bu iki kutup arasına sıkışmıştır: ya görecelik ya da dini/iradeci bir kaçış. Örneğin Wilhelm Dilthey ve Graf Paul Yorck von Wartenburg arasındaki on dokuzuncu yüzyıl sonunda geçen yazışmalarda bu çizgiler net olarak seçilebilir.

29. Bkz. örneğin Georg Lukács, *The Destruction of Reason,* Çev. Peter Palmer (Atlantic Highlves, N.J.: Humanities Press, 1980).

Yorck için görecilik, kinizm ve materyalizm anlamına gelirken; Dilthey için görecilik tarihsel süreç içinde ve bu süreç aracılığıyla yaşamsal ve tekil bir onaylama olanağını sağlar.[30] Bu tartışma, epistemolojik bağlamda ve tarih ile vaka arasındaki ilişki bağlamında, vaka ve aşkının uzun "Avrupa iç savaşında" korkunç biçimler aldığı ve tarihselciliğin faşizmin ve popülizmin çeşitli figürlerinde basitçe politik yön kaybı anlamına geldiği yirminci yüzyıl Avrupa trajedilerini önceden haber verir. Eleştirel geleneğin yıkımı ve yeni-Kantçılığın çözülmesi, vitalist duruşların Avrupa'daki karmaşık kültürel ve politik tartışmalar sahnesinde egemen hale gelmesinin zorunlu bir önkoşuludur.

Fenomenoloji bu bağlamda anti-Platoncu, anti-idealist ve her şeyden önce anti-aşkınsal bir devrimi yürütmek için ortaya çıkar. Fenomenoloji, öncelikle post-Hegelci tarihselciliğin şüpheci ve göreciliğe dayalı etkilerini aşma girişimi olarak ortaya çıkar; ancak aynı zamanda, her kavram ve fikirde yaşam tarzı ve maddi tözü yeniden keşfe yönelir. Kantçılığın girift mirasını ve vitalizmin vahşi sonuçlarını değerlendiren fenomenoloji eleştiriyi aşkınsal soyutlamadan uzaklaştırır ve yaşanmış deneyimle bir bağlantı olarak yeniden formüle eder. Yirminci yüzyıl fenomenolojisinin büyük gücü, somut ve belirlenimli varlığa odaklanmasında yatmaktadır ki bu da Marksizmin mülkiyetin eleştirisinden bedenlerin eleştirisine doğru geçirdiği, daha önce izini sürdüğümüz, dönüşüme tekabül eder.

Martin Heidegger etkileyici bir fenomenoloji yolu belirler; ancak bu yol –bizi burada ilgilendiren– bedenlerin onaylanması ve eleştirisine ulaşmada başarısız olur. Modernitenin başarısızlığı ve değerlerinin yıkımına dair derinlikli bir değerlendirme, Heidegger'in düşüncesinin her yerine nüfuz etmiştir. Heidegger, insanın üretici kapasiteleri aracılığıyla varlığı yeniden inşa edecek bir araç geliştirebilmek için değil; daha ziyade bizim dünyasal koşulumuza, güçsüzlüğümüze ve ölüme dair bir tefekkür olarak fenomenolojiyi klasik ontolojiye geri getirir. İnşa edilebilen, direniş ve mücadelelerin ortaya çıkardığı her şey burada daha ziyade güçsüzleştirilir ve varlığın yüzeyine "atılmış" şeyler olarak görülür. Bergsoncu vitalizm, Gentile'nin iradeciliği ve tarihselci görecilik de dahil olmak üzere fenomenolojinin dışarı attığı şeyi Heidegger, mevcut varlık yapısının dokusu olarak ortaya koyarak, arka kapıdan içeri alır. Örneğin Heidegger'in *Gelassenheit*, yani vazgeçiş, müdahil olmaktan feragat etme kavramı; sadece yazgıyı tarihle karıştırarak erken vitalizm ya da iradeciliği geri getirmekle kalmaz, aynı

30. *Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg, 1877–97*, Der. Sigrid von der Schulenburg (Halle: Niemeyer, 1923).

zamanda bunları faşizmin bir bahanesi olarak yeniden tasarlar. Reiner Schürmann, "*Varlık ve Zaman*'ı okuyan hangi insan" diye soruyor, "birkaç yıl sonra Heidegger'in *Da-sein*'ı birisinin istencine emanet edeceğini düşünebilirdi ki? *Da* üzerinde egemen olan şarta bağlı bir istencin bu şekilde tesis edilmesi, Heidegger'in düşüncesinin antropoloji, teoloji ve de popülizmini belirler."[31] Fenomenolojinin felsefede yaptığı devrimi karakterize eden bedenlerin eleştirisi ve onaylanması, böylece Heidegger'de tamamen kaybolur.

Bu Heideggerci yörünge yine de fenomenolojinin Edmund Husserl'den Maurice Merleau-Ponty'ye kadar uzanan çok daha önemli bir yolunu karartmamalıdır. Alman akademisi tarafından dayatılan aşkınsalın spekülatif sandığına kapatılmış olsa bile, Husserl hayatını, birey olarak öznenin tutarlılığını kırmaya ve bilgiyi yönelmişlik [*intentionality*] aracılığıyla düşünerek öznelliği, diğeriyle bir ilişki olarak yeniden inşa etmeyi denemeye harcamıştır. (Bu proje, kapitalizm ve ulusal egemenliğin, emperyalizm ve savaşın Avrupa bilimlerinin amaç ve anlamlarını ele geçirdiği 1930'larda Husserl'in Avrupa bilimlerinin gelişmesini ve etik içerik yoksunluğunu suçlamasına yol açtı). Merleau-Ponty'de bedenlerin somut gerçekliği içinde varolmak, başkalıkla çok daha temelden bir ilişkiyi, algısal kiplerde ve varlığın dilsel formlarında diğerleri arasında varolmayı ifade eder. Başkalık deneyimi ise, daima bir ortak varoluş oluşturma projesi tarafından çapraz kesilir. İçkinlik böylece, sadece metafiziksel aşkına değil, epistemolojik aşkınsalcılığa karşı da bir içkinlik olarak, felsefenin müstesna ufku haline gelir. O halde, bu noktada Merleau-Ponty ve diğerlerinde, fenomenolojinin bu güzergâhının, hukuka ve mülkiyet düzenine, doğal veya kökensel [*originary*] bir yapı olarak insan haklarına ve hatta (birey, ulus, devlet vs olarak) kimlik kavramının kendisine getirilen Marksist eleştirilerle kesişmesi bir tesadüf değildir. Elbette fenomenoloji bu dönemde aşkınsal eleştiriyi dışarıda bırakan ve direniş ve bedenlerin üretkenliğini onaylayan, aşağıdan gelen böylesi bir inşa sürecini onaylayan tek felsefi eğilim değildir; başka yerlerde de, örneğin kurucu bir Spinozacı etikle sabit değerlerin Nietzscheci eleştirisini bir araya getiren materyalist gelenekteki benzer önermeleri ele aldık. Ancak fenomenoloji, bedensellik [*corporeality*] ve başkalık [*alterity*] arasındaki ilişkiyi muhtemelen diğerlerinden daha güçlü bir şekilde vurgulamaktadır.

Merleau-Ponty'nin çalışması aracılığıyla fenomenolojinin soykütüğünün izini bu şekilde sürmek, bize ayrıca Michel Foucault'nun

31. Reiner Schürmann, *Des hégémonies brisées* (Toulouse: T. E. R., 1996), s.650.

çalışması üzerine de aydınlatıcı bir perspektif sağlar. Yaptığı iktidar analizinde Foucault'nun, varlığı soyut ya da aşkınsal figürlerde değil; bedenlerin somut gerçekliğinde ve onların başkalığında ortaya koyarak, merkezi unsurları nasıl benimsediğini ve daha da ileri taşıdığını görebiliyoruz.[32] Foucault iktidarın merkezi, aşkın bir yerinin olmadığı; aksine sadece pratikleriyle ve disiplinci rejimleriyle bedenlerin yüzeyi boyunca kılcal damarlar biçiminde ilerleyen sayısız mikro-iktidarlar olduğu konusunda ısrar ettiğinde, birçok yorumcu Foucault'nun Marksist geleneğe ihanet ettiği itirazında bulunmuştu (ve Foucault da bu izlenime bizzat katkıda bulunmuştu). Fakat bizim görüşümüze göre, çalışmalarının bu aşamasında Foucault'nun bedenler ve iktidar analizi, Merleau-Ponty'nin önayak olduğu hattı izleyerek; kapitalist toplumun tüm aşkınsal yapılarıyla birlikte mülkiyet eleştirisini, bedenlerin fenomenolojisine geri getirme ihtiyacı konusunda genç Marx'ın tamamıyla kavrayamadığı sezgileri gerçekten güçlü bir şekilde ortaya koyar. Foucault, Marksizm ile ilişkisinde birçok kisveye (*larvatus prodeo*) bürünür ancak bu ilişki yine de son derece derinliklidir.

Bedenlerin fenomenolojisi, Foucault'da en yüksek noktasına biyo-politik analizinde ulaşır ve burada, eğer temel şeylere odaklanırsak, Foucault'nun araştırma gündemi oldukça basittir. Ortaya atılan ilk aksiyom şudur: Bedenler varlığın biyo-politik dokusunun yapıcı unsurlarıdır. İktidarın sürekli oluştuğu ve dağıldığı biyo-politik düzlemde bedenler direnir; bu da ikinci aksiyomdur. Bedenler varolabilmek için direnmek zorundadır. Tarih bu yüzden, sadece biyo-iktidarın tahakküm aracılığıyla gerçekliği kurguladığı ufuk olarak anlaşılamaz. Bilakis tarih, biyo-politik antagonizmler ve biyo-iktidara karşı direnişler tarafından belirlenir. Foucault'nun üçüncü aksiyomu, bedensel direnişin öznelliği sadece yalıtık veya bağımsız bir şekilde değil; aynı zamanda diğer bedenlerin direnişiyle girift dinamikler içinde ürettiğidir. Öznelliğin bu direniş ve mücadele aracılığıyla üretimi, analizimizin öngördüğü gibi sadece varolan iktidar formlarının tahribi için değil; aynı zamanda alternatif özgürleşme kurumları için de bir merkez sağlar. Burada daha önceki tartışmamıza dönersek, Foucault minör Kant'ın, sadece bilmeye cesaret eden değil; ayrıca nasıl cesaret edileceğini bilen Kant'ın bayrağını ileri doğru taşımaktadır.

32. Foucault ve Merleau-Ponty arasındaki ilişki için, bkz. Daniel Liotta, *Qu'est-ce que une reprise? Deux études sur Foucault* (Marseille: Transbordeurs, 2007).

Köktenciliğin Yok Olan Bedenleri

"Köktencilik" genellikle katı ve tavizsiz inanç sistemlerine gönderme yapan, müphem, olur olmaz kullanılan bir terim haline geldi. Çeşitli köktencilikleri, şaşırtıcı bir şekilde çok büyük oranda birleştiren şey, bedenle kurdukları kendine özgü ilişkileridir. İlk bakışta, köktenciliklerin, biyo-politik için merkezi önemde olan bedensel perspektifin aşırı bir örneğini sunduğu varsayılabilir. Gerçekte bu köktencilikler, bedenlerin girdi ve çıktılarını, alışkanlıklarını ve pratiklerini, tüm yüzeyleriyle birlikte yoğun bir tetkik ve değerlendirmenin nesnesi yaparak bedenlere olağandışı, hatta takıntılı bir ilgi gösterir. Ancak biraz daha yakından baktığımızda, beden hakkındaki köktenci ihtiyatlılığın, bedenlerin biyo-politik için merkezi önemde olan üreticiliğine, yani varlığın eylem halindeki bedenler aracılığıyla aşağıdan inşa edilmesine izin vermediğini görürüz. Aksine, köktenciliklerin temel kaygısı, bedenlerin üretkenliğini engellemek ya da frenlemektir. Son tahlilde köktencilikler aslında bedenleri, takıntılı dikkatin nesneleri de değil de onların üzerinde duran aşkın biçimlerin veya özlerin göstergeleri olduklarında ancak görünmez kılar. (Bu, köktenciliklerin neden modern iktidar yapılarının bu kadar dışındaymış göründüklerinin sebeplerinden biridir; köktencilikler en nihayetinde aşkınsal düzlemden çok aşkına göndermede bulunur). Bedenle kurulan bu ikili ilişki –hem beden üzerine odaklanan hem onu görünmez kılan– elverişli bir köktencilik tanımıdır; çünkü bize birbirlerinden tamamen farklı olan çok çeşitli köktencilikleri bu ortak nokta etrafında bir araya getirme imkânı tanır ve zıtlık aracılığıyla, biyo-politik perspektifin değer ve karakteristiklerinin daha keskin çizgilerle belirginleşmesini sağlar.

Büyük dinsel köktenciliklerin –Yahudi, Hıristiyan, Müslüman ve Hindu– tümü; beslenme sınırlamaları, bedensel ritüeller, cinsel dayatma ve yasaklar ve hatta bedensel feragat ve utanç pratikleri aracılığıyla, bedenleri yoğun ilgi ve irdeleme konusu yapar. Köktencileri diğer dindarlardan ayıran şey her şeyden önce, bedene verdikleri aşırı önemdir: bedenin ne yaptığı, halk arasında hangi bölümlerinin açıkta kaldığı, içine neyin girdiği ya da dışına neyin çıktığı. Köktenci normlar bedenin bir parçasının bir örtü, başörtüsü veya elbise parçaları arkasında gizlenmesini talep ettiğinde bile, bu normlar aslında bedene verilen bu aşırı önemin işaretleridir. Dinsel köktencilikte kadınların bedeni hiç kuşkusuz en takıntılı inceleme ve düzenleme nesnesidir; ancak erkeklerin bedenleri, ergenlerin bedenleri, bebeklerin bedenleri ve hatta ölülerin bedenleri de dahil olmak üzere hiçbir beden tamamen tetkik ve kontro-

lün dışında değildir. Köktenci beden güçlüdür, patlayıcıdır, tehlikelidir ve bu nedenle sürekli denetim ve ilgi gerektirir.

Fakat dinsel köktencilikler aynı zamanda bedenleri nihayetinde ayrıştırıp aşkın krallığa kavuşturmaları konusunda da birleşir. Beden üzerindeki dinsel köktenci odaklanma aslında ruhu kavramak için bedeni x-ray altında nasıl görünüyorsa öyle görür. Eğer beslenme sınırlamaları basitçe bir beden sağlığı meselesi olsaydı, elbette ayrıntılı bir diyet listesi oluşturulur ve domuz, sığır veya balık tüketimi hakkındaki emirler kalori sorunlarına ve gıda kaynaklı hastalıklara dayandırılırdı. Ancak bedene giren şeyler, ruh için ne yaptığı ve ne anlam ifade ettiği açısından ya da daha çok öznenin dinsel topluma ait oluşu açısından gerçekten önemlidir. Bu iki sorun, gerçekte birbirinden çok uzak değildir; çünkü bu perspektiften ruh sağlığı kimliksel aidiyetin sadece bir ölçüm endeksidir. Benzer şekilde bedeni kıyafetlerle kapatma, içsel bir erdemin işaretidir. Hatta bedenin nihai silinmesi, en çok köktenci şahadet kavramında belirgindir. Şehidin bedeni destansı eyleminin merkezindedir ancak bu eylem gerçekte aşkın bir öte dünyaya dikkat çeker. İşte burası bedenle kurulan köktenci ilişkinin en uç noktasıdır; burada bedenin onaylanışı aynı zamanda bedenin yok edilişidir.

Milliyetçi köktencilikler de nüfusa gösterdikleri ilgi ve ihtimam aracılığıyla aynı şekilde bedenlere odaklanır. Milliyetçi politikalar bedensel sağlık ve refah için doğum oranları ve sağlık önlemleri, beslenme ve konut, hastalık kontrolü ve yeniden üretim pratiklerini analiz eden geniş bir teknikler stratejisi uygular. Ulusu, bedenlerin kendisi oluşturur ve böylece ulusun en yüksek amacı bedenlerin güçlendirilmesi ve korunmasıdır. Bununla birlikte dinsel köktencilikler gibi milliyetçilikler de bedenler üzerinde dikkatle odaklanmış gibi görünmekle birlikte gerçekte bedenleri sadece ulusal kimliğin nihai, aşkın öznesinin bir belirtisi ya da işareti olarak görür. Ahlâki yüzüyle milliyetçilik, milli bir karakter görmek için bedenlerin ötesine bakarken, askeri yüzüyle bedenlerin savaşta feda edilmesini, milli ruhun ifşası olarak görür. Dolayısıyla şehit ya da vatansever asker, bedenin nasıl gözden kaybedildiğinin ve arkasında yalnızca daha yüksek bir düzeyin göstergesini bıraktığının anlaşılması bakımından milliyetçilik için de paradigmatik bir figürdür.

Bedenle kurulan bu karakteristik ikili ilişki göz önüne alındığında, beyaz üstünlüğünü (ve genelde ırkçılığı) köktenciliğin bir biçimi olarak düşünmek anlamlı hale geliyor. On dokuzuncu ve yirminci yüzyılda modern ırkçılığın karakteristik özelliği, ırksal hiyerarşileri deriye, derinin rengine, kokusuna, dokusuna ve şekline yerleştiren bir tür

"epidermalizasyon" sürecidir.[33] Beyaz üstünlüğü ve kolonyal iktidarın karakteristik özelliği bedene gösterilen manyaklık derecesinde bir ilgi olmasına karşın, ırkın bedensel göstergeleri hiç de sabit ve güvenilir değildir. Beyaz kabul edilen ancak beyaz olmayan biri, beyaz egemenliğini savunanlar için en büyük endişe kaynağını teşkil eder ve aslında ABD'nin edebi ve kültürel tarihi, kalıtım ve ırksal belirsizliğin yarattığı endişelerle doludur. Ancak bu kaygıların ortaya çıkardığı şey, beyaz egemenliğinin aslında bedenlerle ilgilenmediği; en azından basit bir şekilde ilgilenmediği; daha ziyade bedeni aşan bir özü yakalamak için bedenin ötesine baktığıdır. Irkçılıklar ve milliyetçilikler arasındaki temel ortak bağı oluşturan, ata ve soylara işaret eden kan söylemleri, bedenin ötesindeki bu asli farklılığı öngörme şekillerinden biridir. Aslında, biyo-teknolojiler ve DNA testlerinin ırksal farklılığın yeni tanımlamalarını mümkün kılmasıyla birlikte son dönemdeki ırksal tartışmalar belirli açılardan deriden moleküler düzeye taşındı; ancak bu moleküler bedensel özellikler de ırk çerçevesinde bakıldığında, aşkın bir ırksal özün tek gerçek göstergesidir.[34] Ayrıca, ırkçılıkta her zaman ruhsal veya metafizik bir yan vardır. Fakat bunların tümü, bizi beyaz egemenliğinin hiç de bedenlerle ilgili olmadığını söylemeye yönlendirmemelidir. Aksine, diğer köktencilikler gibi ırkçılığın tanımlayıcı özelliği de bedenle kurulan ikili ilişkidir. Beden her şeyden önemlidir ve aynı zamanda yok edilir.

Bedenle kurulan bu aynı ikili ilişki, son olarak ekonomizmin bir köktencilik türü olarak değerlendirilmesi gerektiğine işaret eder. İlk bakışta ekonomizm de –ekonomik ilişki ve etkinliklerin maddi gerçeklerinin ideoloji, hukuk, politika, kültür vs gibi diğer daha az maddi faktörleri gerektirmeksizin kendi yeniden üretimleri için yeterli olduğunu savunduğu sürece– çıplak maddilikleri içerisinde, tamamen bedenlerle ilgilidir. Ekonomizm her şeyden önce hem üretilmiş maddi malları hem onları üreten ve piyasaya taşıyan maddi insan bedenlerini meta olarak kabul ederek, metaların bedenine odaklanır. İnsan bedeninin kendisi, diğer metalar ve onların üretken tüketimi tarafından sürekli olarak üretilmek ve yeniden üretilmek zorundadır. Bu anlamda ekonomizm sadece bir bedenler dünyası görür; üretici bedenler, üretilmiş bedenler ve tüketilmiş bedenler. Bu şekilde bedenler üzerine aşırı bir biçimde yoğunlaşmış görünmesine rağmen; ekonomizm gerçekten de bedenleri

33. Bkz. örneğin Frantz Fanon, *Black Skin, White Masks,* Çev. Charles Markmann (New York: Grove, 1967), s.116 [*Siyah Deri, Beyaz Maske*, Çev. Cahit Koytak, Versus Kitap Yayınları, 2009].

34. Yeni tıp teknolojilerinin ırksal söylemi değiştirme biçimi üzerine, bkz. Paul Gilroy, *Against Race: Imagining Political Culture beyond the Color Line* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000), s.44–48.

aşan değeri görmek için bedenler aracılığıyla bakar. Bu yüzden hem kapitalist hem sosyalist biçimlerinde ekonomizmin "metafiziksel incelik ve teolojik nüansları"dır karşımıza çıkan.[35] Bu perspektiften bakıldığında, insanların ve diğer metaların gerçek bedenleri son tahlilde ekonomizmin nesneleri değildir; mesele gerçekte onların üzerinde ya da arkasında duran ekonomik değerin niceliğidir. Bu nedenle insan bedeni diğer tüm metalardan farksız bir meta haline gelebilir; çünkü her şeyden önce, değer açısından ele alındıklarında tekillikleri kaybolur. Bu nedenle ekonomizmin de bedenle tipik köktenci bir ilişkisi vardır: Maddi beden her şeyden önemlidir ve aynı zamanda değerin aşkın düzleminin gölgesinde kalır.

Fakat bu tezin aldığı son bir biçimin de izini sürmemiz gerekiyor. Dinsel, milliyetçi, ırkçı ve ekonomist tüm bu köktencilikler; sonunda bedeni ve onun gücünü yadsımasına rağmen, en azından başlangıçta bedenin öneminin altını çizer. Bu, üzerinde durup düşünmemiz gereken bir şeydir. Başka bir deyişle, beden üzerinde köktenci odaklanmadan sapılması ve bu odaklanmanın ihlal edilmesi, bedenlerin ihtiyaçlarını ve tüm güçlerini onaylayan bir perspektif için bir çıkış noktası olabilir.

Dinsel köktencilikle ilgili olarak, en etkileyici ve zengin (aynı zamanda en girift ve çelişkili) örneklerden birisi, İran Devrimi'ne uzanan yıllarda Şah yönetimine karşı halkçı İslamcı hareketlerde Foucault'nun dikkatini çeken biyo-politik potansiyeldir. İtalyan gazetesi *Corriere della Sera* tarafından görevlendirilen Foucault, 1978 Eylül ve Kasım'ında İran'a ikişer haftalık iki ziyaret yapar ve rejime karşı başkaldırının gelişiminin, ülkedeki güç ilişkilerinin, İran petrolünün Soğuk Savaş'taki öneminin, Şah'ın politik iktidarının, baskının gaddarlığının vs etraflı bir politik analizini içeren bir dizi makale kaleme alır. Bu makalelerde Foucault, elbette siyasal İslam'ı desteklemez ve açıkça böylesi bir İslam'da ya da Şii din adamları sınıfında devrimci hiçbir yan bulunmadığında ısrar eder; ancak Avrupa'da ve başka yerlerdeki diğer tarihsel örneklerde olduğu gibi, dinin İran'da halk sınıflarını harekete geçiren bir mücadele biçimine önayak olduğunu kabul eder. Bu terimleri kullanmasa bile Foucault'nun İran direnişinde, İslamcı köktenciliğin biyo-politik gücü üzerine düşündüğünü tahayyül etmek zor değil. *History of Sexuality*'nin [Cinselliğin Tarihi]* ilk cildini ya-

35. Marx, fetişizm üzerine meşhur pasajında metaların metafizik karakterini açıklar. *Capital*, Cilt 1, Çev. Ben Fowkes (New York: Vintage, 1976), s.163–177 [*Kapital*, Cilt 1, Çev. Alaattin Bilgi, Sol Yayınları, 1978].

* *Cinselliğin Tarihi*, Çev. Hülya Uğur Tanrıöver, Ayrıntı Yayınları, 2003. (ç.n.)

yımlamasından sadece iki yıl önce ve hemen sonrasında Collége de France'da biyo-politiğin doğuşu üzerine ders verecektir. Dolayısıyla bu makalelerde Foucault'nun halk hareketlerinde dini güçlerin günlük yaşam, aile bağları ve sosyal ilişkileri özenle düzenleme biçimine hassasiyet göstermesi hiç de şaşırtıcı değildir. Başkaldırı bağlamında Foucault, "Onlar için din, öznelliklerini radikal biçimde değiştirecek bir şey bulma vaadi ve garantisi gibiydi" diye açıklar.[36] Bizim Şah'ın devrilmesinin ardından baskıcı teokratik bir rejimin, kendisinin karşı çıktığı bir rejimin iktidara geldiği gerçeğinden ötürü Foucault'yu suçlamak gibi bir niyetimiz yok. Bunun yerine, onun makalelerinde en kayda değer bulduğumuz yan, isyanın dinsel köktenciliğinde ve beden üzerine odaklanışında, eğer farklı bir şekilde kullanılıp, teokratik rejimin sınırları dışına çıkarılabilseydi, radikal bir öznellik değişimi getirebilecek ve bir özgürlük projesine katkıda bulunabilecek biyo-politik güçlerin ayırdına varmış olmasıdır.

Milliyetçilik açısından, milliyetçiliğin içerdiği potansiyel olarak ilerici unsurları kavramak için böylesi bir girift örneğe ihtiyacımız yok. Özellikle ulusal kurtuluş mücadeleleri süresince, milliyetçilik sayısız politik pratiğin deneyimlenmesi için bir tezgâh işlevi gördü.[37] Sözgelimi, Cezayir Devrimi'nin ortasında bir psikiyatrist olarak çalışan Frantz Fanon'un analiz ettiği özgürlük ve zulmün yoğun bedensel doğasını düşünelim. Sömürgeciliğin bütün kurumları ve gündelik uygulamalarına işleyen o vahşet, sömürgeleştirilenlerin kemiklerinde birikmişti. Dr. Fanon, termodinamik bir sistem olarak, içeriye giren şiddetin başka bir yerden dışarıya çıkmak zorunda olduğunu açıklar: Bu kendini en çok sömürgeleştirilenlerin zihinsel hastalıklarında içe yönelmiş, kendine uygulanan bir şiddet olarak veya kabileler, klanlar ve bireyler arasında kan davası da dahil olmak üzere sömürgeleştirilenler arası bir şiddet biçiminde belli eder. O halde Fanon için ulusal kurtuluş mücadelesi, şiddetin dışarıya, geldiği yere, yani sömürgeciye karşı yeniden yönlendirilmesi için bedenin eğitilmesidir.[38] Bu nedenle işkence edilmiş, acı çeken bedenler devrimci milliyetçilik bayrağı altında kendi gerçek

36. Michel Foucault, "L'esprit d'un monde sans esprit" (Pierre Blanchet ve Claire Brière ile röportaj), *Dits et écrits,* Cilt 3 (Paris: Gallimard, 1994), s.749. Bkz. ayrıca Foucault, "Téhéran: la foi contre le chah" a.g.y., s.683–688. Foucault'nun İran Devrimi üzerine makale ve röportajlarının İngilizce tercümelerine ek olarak, Janet Afary ve Kevin Anderson, *Foucault and the Iranian Revolution* (Chicago: University of Chicago Press, 2005), s.179–277.

37. Ulusalcılık ve milliyetçi düşüncenin öneminin özellikle de tabi ülkelerdeki devamının güçlü bir savı için, bkz. Pheng Cheah, *Spectral Nationality* (New York: Columbia University Press, 2003) ve *Inhuman Conditions: On Cosmopolitanism and Human Rights* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2006).

38. Frantz Fanon, *Wretched of the Earth,* Çev. Richard Philcox (New York: Grove, 2004) [*Yeryüzünün Lanetlileri*, Çev. Şen Süer, Versus Kitap Yayınları, 2009].

güçlerini yeniden keşfedebilirler. Elbette Fanon, bağımsızlığa bir kez ulaşıldıktan sonra millet ve milliyetçiliğin devrimin açmış olduğu dinamikleri yeniden kapatan bir engel haline geleceğinin gayet iyi farkındadır. Milliyetçilik köktencilikten asla kesin olarak kaçamaz; ancak bu bizi milliyetçiliğin, özellikle de ulusal kurtuluş mücadeleleri bağlamında, bedenler üzerine yoğun odaklanışının eğer farklı bir şekilde yönlendirilseydi biyo-politik pratiklerinin sıra dışı şekilde güçlü olabileceği gerçeğine karşı körleştirmemelidir.

Beyaz üstünlüğünün bedene odaklanışı aracılığıyla biyo-politik bir pratiğe doğru nasıl bir açılım sağladığını görmek için, köktenciliğine bir parça ironik yaklaşmalıyız. Bir örnek vermek gerekirse, 1960'lar ve 1970'lerde ABD'deki Siyah Güç hareketi, ırkçı düşünceye zemin oluşturan insan farklılıklarının epidermalizasyonunu dönüştürmüş ve yeniden değerlendirmiştir. Siyah Güç ten rengi, saçın niteliği, yüz özellikleri vs özellikleri bakımından bedenin yüzeyine odaklanır; ancak beyazlaştırılan ten ya da düzleştirilen saç üzerinde durmaz. Siyah olmak amaçtır; çünkü siyah sadece güzel olmakla kalmaz, aynı zamanda siyahlığın anlamı özgürlük mücadelesidir.[39] Bedenlerin üzerine odaklanmayı siyahlığı onaylamanın bir aracı olarak kullanan bu söylem, ırkçılık karşıtı olmaktan ziyade bir karşı-ırkçılık söylemidir. Ne var ki bu karşı-ırkçılık bumerangının bedenlere yapılan vurguyu bedenlerin yok edildiği ve baskın unsurun gerçekten de özsel, ruhsal siyahlık olduğu bazı aşkın ve metafizik anlarla birleştirmediğini, birleştirdiğinde de bir başka köktencilik türü haline geldiğini belirtmeliyiz. Maddi olana, bedenin gücüne ve güzelliğine bağlı kalan karşı-ırkçılık, biyo-politik bir pratik için olanak açar.

Son olarak, Marx erken dönemli klasik politik ekonomi okumalarında bize ekonomizmi yıkma imkânını gösterir. Adam Smith ve diğerlerinin çalışmalarında, bedenlere ve bedenlerin üretkenliğine yönelen yoğun odaklanmayı kavrar; ancak aynı zamanda çalışan bedenlerin üretkenliğinin nasıl daraltıldığını ve sonunda bedenler sadece sermaye için değer üreticisi haline geldiğinde bu üretkenliğin nasıl karanlığa gömüldüğünü de derinlemesine kavrar. Bu, Marx külliyatının bedenlerin üreticiliğini yaşamın tüm alanlarında yeniden sağlamayı denediği en lirik bazı parçaları için de esin kaynağıdır. Özel mülkiyetten özgürleştirilmiş emek, "dünyayla görmek, duymak, koklamak, tatmak, hissetmek, düşünmek, tasarlamak, istemek, davranmak, sevmek gibi *insani*

39. Siyahlık ve özgürlük üzerine, bkz. Cedric Robinson, *Black Marxism* (Londra: Zed Press, 1983); Fred Moten, *In the Break: The Aesthetics of the Black Radical Tradition* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2003).

ilişkiler"; kısaca tüm duyu ve kapasitelerimizle, eşzamanlı olarak yakın bir ilişki kurar.[40] Emek ve üretim yaşamın bütün alanlarını kateden bu genişletilmiş formda kavrandığında, asla gölgede bırakılıp, herhangi bir aşkın ölçüt veya iktidara tabi kılınamaz.

Öyleyse bu çerçevelerin her birinde, köktenciliğin karakteristik özelliği olan o "beden üzerine yoğun odaklanış", biyo-politik perspektif için yeni bir açılım imkânı sunar. Dolayısıyla biyo-politik, köktenciliğin nihai panzehridir; çünkü aşkın, ruhsal bir değer veya yapının dayatılmasını, bedenlerin gölgede bırakılmasını reddeder ve bunun yerine bedenlerin gücünde ısrar eder.

40. Marx, *Economic and Philosophical Manuscripts,* s.351. [*1844 El Yazmaları,* Çev. Murat Belge, Birikim Yayınları, 2000].

1.3
Yoksul Çokluk

> Bir Ortak Zenginlik . . . tüm aşağı ve yoksul çokluğun diğer Zümreler kaale alınmaksızın yönetilmesidir.
>
> Sir Walter Raleigh, *Maxims of State*

> Denizciler, hainler ve kaçkınların nükte ve esprisi, maun bir masanın etrafında oturanların kültürlü sohbetlerinin ötesindedir. Olmak zorundadır da. Celladın ilmeği bugün sayısız milyonların boyunlarına dolanmış sıkılı duruyor ve onların bu hiç şaşmaz mizahı, her daim önlerini kesen yıkım tehdidi ve kaos içindeki bir dünya karşısında yaşamı ve akıl sağlığını koruma çabasıdır.
>
> C. L. R. James, *Mariners, Renegades, and Castaways*

Çokluk: Yoksulun Adı

Cumhuriyetin baskın biçimi mülkiyet tarafından tanımlandığı için çokluk, yoksullukla karakterize edildiği sürece, onun karşısında durur. Fakat bu çelişki, sadece zenginlik ve yoksulluk çerçevesinde değil; aynı zamanda ve daha da önemlisi üretilen öznellik biçimleri bakımından kavranmalıdır. Özel mülkiyet, aynı anda hem (birbirleriyle rekabetleri içinde) bireysel olan hem kendi mülkiyetlerini (yoksula karşı) korumak için bir sınıf olarak birleşen öznellikler yaratır. Büyük modern burjuva cumhuriyet anayasaları, bireyselcilik ve mülkiyetin sınıf çıkarları arasındaki bu dengeye arabuluculuk eder. O halde, çokluğun yoksulluğu, bu perspektiften görüldüğünde, çokluğun sefaletine ya da mahrumiyetine hatta onun eksikliğine göndermede bulunmaz; tam

tersine hem bireyselciliğe hem mülkiyetin imtiyazlı, birleşik toplumsal bedenine karşı olan, radikal bir şekilde çoklu ve açık beden politikasıyla sonuçlanan toplumsal bir öznellik üretimini belirtir. Bir başka ifadeyle yoksul, hiçbir şeyi olmayanı değil; sosyal düzen ya da mülkiyet gözetmeksizin, toplumsal üretim mekanizmalarına dahil edilenlerin oluşturduğu geniş çokluğu ifade eder. Bu kavramsal çatışma, aynı zamanda politik bir çatışmadır da. Yoksulun üretkenliği, yoksul çokluğu mülkiyet cumhuriyeti için gerçek ve etkin bir tehdit haline getiren şeydir.

Çokluk ve yoksulluk arasındaki kurucu ilişkiyi bu şekilde anlamanın temelleri on yedinci yüzyıl İngiltere'sinin politik mücadelelerinde atılmıştır. "Çokluk" terimi o dönemin popüler politik söylem ve risalelerinde, neredeyse teknik bir anlam kazanmış, mevki ve mülkiyetten bağımsız bir politik grubu oluşturmak için bir araya toplanan herkesi ifade etmek için kullanılmıştı.[41] Bu şekilde tanımlanan çokluğun, egemen politik gruplardan en bariz şekilde dışlandıkları için toplumun en alt tabakasında yer alanları ve mülksüzleri ifade etmesi anlaşılabilir bir şeydir; fakat aslında farklı toplumsal mevki ve grupların bir karışımı olan, sınırsız, açık ve kapsayıcı bir toplumsal gruptur bu. Sözgelimi, Nahum Tate, Shakespeare'ın yeniden yazımı olan *II. Richard*'da (1681) bir meslek listesiyle çokluğu tanımladığında, bu karma toplumsal grup hakkında bir fikir verir: "Ayakkabıcı, nalbant, dokumacı, derici, kumaşçı, biracı, kasap, berber ve anlaşılmaz bir gürültü çıkaran sayısız diğerleri".[42] Fakat Tate'in gelişmekte olan çalışan sınıflara bir gönderme olarak işlev görebilecek esnaf çokluğu bile çokluğun sınırsız doğasını –mevki ya da mülkiyeti dikkate almayan varoluşunu– veya çokluğun toplumsal ve politik bir grup olarak gücünü yeterince yansıtmaz.

Çokluğun yoksullukla tanımlayıcı ilişkisini, 1647'de Eşitlikçiler ve New Model Army'nin* hizipleri arasında, İngiltere için yeni bir anayasanın doğası ve özellikle de oy hakkı üzerine yürütülen Putney Tartışmaları'nda daha açık bir şekilde görmeye başlarız. Eşitlikçiler, oy hakkının sadece mülk sahibi olanlarla sınırlanmasına şiddetle karşı çıkar. Onlar adına konuşan Albay Thomas Rainsborough, "çokluk" terimini kullanmaz; ancak argümanlarında yoksulu sınırsız ve karma bir politik grup olarak sunar. Rainsborough, "Bence İngiltere'deki en yoksul kişi, yaşamak için en büyük hayata sahip olan kişidir; bu yüzden

41. David Wootten, der., *Divine Right and Democracy* (New York: Penguin, 1986), s.273. Russ Leo'nun on yedinci yüzyıl İngiliz düşüncesinde çokluğun rolünü çalışmadaki rehberliği için ona minnettarız.

42. Nahum Tate, *Richard the Second,* 2.1.25, Wolfram Schmidgen'den alıntı, "The Last Royal Bastard and the Multitude", *Journal of British Studies* 47 (January 2008), 64.

* İngiliz İç Savaşı'nda Parlamento için savaşan ordu. (ç.n.)

tam olarak, efendim, bence açıktır ki bir yönetim altında yaşayacak her insan öncelikle, kendisini o yönetimin altına kendi rızasıyla koymalıdır; bana göre İngiltere'deki en yoksul insan hiç de o yönetime tam anlamıyla bağlı olan değil, kendisini o yönetimin altına koyacak sesi olmayan insandır."[43] Rainsborough, "en yoksul kişi" ifadesiyle aşırı bir noktaya göndermede bulunduğunda, politik bir gruba işaret eder; ancak bu yoklukla sınırlanan hatta tanımlanan bir özne değildir. Daha ziyade bu yoksul çokluğu, mülkiyet ayrımı olmayan bir politik grup sınırsız, Tate'in esnaf listesini kapsayan ancak onlarla sınırlı olmayan karma bir gruptur. Üstelik, Rainsborough için açık ve kapsayıcı olarak bu yoksul kavramı evrensel (veya en azından genişletilmiş) oy hakkı ve eşit temsili doğrudan destekler ve hatta zorunlu kılar. Gerçekte Rainsborough'nun Putney Tartışmaları'ndaki asıl muhatabı General Ireton bu politik özne sınıflandırmasının, mülkiyet egemenliği için taşıdığı tehdidi hemen idrak eder. Ireton'a göre, eğer oy herkesin hakkıysa, o zaman mülkiyet neden herkesin hakkı olmasın ki? Bu aslında mantığın bizi götürdüğü yerdir.

Çokluk teriminin tarihteki izini sürersek filolojik bir muammayla karşılaşırız; çünkü çokluğu savunanların politik yazı ve konuşmalarının metinsel kayıtları çok sınırlıdır. On yedinci yüzyıl İngiliz metinleri arşivinde referansların büyük bir çoğunluğu olumsuzdur; çokluğu yok etmek, lekelemek ve inkâr etmek isteyenler tarafından yazılmıştır bu metinler. Terimi çoğu kez, çokluğa karşı olumsuz yargıyı iki kat pekiştiren, aşağılayıcı sıfatlar önceler: kanunsuz çokluk, başıboş çokluk, cahil çokluk vs. İki önemli şahsiyete göz atalım yeter: Robert Filmer ve Thomas Hobbes sadece çokluğun haklarını değil, aynı zamanda varlığını da inkâr etmeye çalışır. Filmer, tarihsel önem atfettiği kutsal metinlere dayandırdığı tartışmasında, Kardinal Bellarmine gibi yazarlar tarafından ortaya atılan, çokluğun ortak doğal haklardan ötürü sivil düzeni belirleme gücüne sahip olduğu iddialarına karşı çıkar. Filmer, gücün doğal hak gereği eşit olarak tüm çokluğa verilmediği; ancak sadece Âdem'e, yani otoritesi haklı olarak tüm aile reislerine geçen babaya verildiği itirazında bulunur. "En başta bir topluluk olma doğal hakkına sahip bağımsız bir çokluk diye bir şey asla olmadı" diye haykırıyor Filmer. "Bu, bugünlerde birçoklarının kurgusu ya da hayalinden başka bir şey değildir".[44] Hobbes, çokluğun varlığına daha

43. *The Putney Debates,* Der. Geoffrey Robertson (Londra: Verso, 2007), s.69.

44. Robert Filmer, "Observations upon Aristotle's Politiques", *Patriarchia and Other Writings,* Der. Johann Sommerville (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), s.236. Filmer'ın çokluğun iktidarının reddi üzerine, bkz. ayrıca a.g.y., s.1–68.

doğrudan politik temellerde meydan okur. Çokluk politik bir bünye değildir ve Hobbes'a göre çokluğun politik olması için, birlik olma istenci ve eylemiyle tanımlanan bir halk haline gelmesi zorunludur. Bir başka ifadeyle, politik olmak için çok olan bire indirgenmelidir ve bunu yaptığında da çokluğun kendisi, özünü yadsımış olur: "Çokluk politik bir bünyede birleştiğinde ve böylece bir halk olduğunda ... ve onların istençleri aslında egemende birleştiğinde, tekillerin talep ve hakları ortadan kalkar; egemen iktidara sahip olan ya da olanlar tüm talepleri onlar için yapar ve daha önce çoğul olarak *onların* hak ve talepleri denen şeyi şimdi tekil olan *kendi* adıyla sahiplenir."[45] Filmer ve Hobbes, bize çokluğun yalnızca negatif bir yansımasını sunan ya da çokluğa tepki gösteren on yedinci yüzyıl İngiliz politik düşüncesindeki baskın akımın temsilcileridir. Ancak kesinlikle bu tepkinin yoğunluğu –Filmer ve Hobbes'un duyduğu korku ve nefret– davalarının ne kadar kuvvetli olduğunun kanıtıdır.

On yedinci yüzyıl İngiliz düşüncesinde çokluğun politikasını incelemek için kullanılan bir başka strateji fizik alanına dönmektir; zira fiziksel ve politik bedenler için aynı temel yasaların eşit olarak geçerli olduğu düşünülüyordu. Örneğin Robert Boyle, mevcut tüm bedenlerin homojen, basit unsurların alaşımları olduğu yönündeki egemen görüşe, çokluk ve karışımın doğada ilksel olduğunu söyleyerek meydan okur. Boyle, "Sayısız küçük bedenler kümesi oradan oraya hareket eder" ve bu hücrelerden oluşan "çokluklar şimdi kâh bir Beden'le kâh bir başkasıyla birleşmeye güdümlüdür" diye yazar.[46] Tüm bedenler zaten hep karma çokluklardır ve sürekli olarak hücrelerin birliğinin mantığı aracılığıyla daha ileri karışımlara açıktır. Fiziksel ve politik bedenler aynı yasalara uyduğundan, Boyle'un sınırsız çokluklarının fiziği, politik çokluğun ve onun karma bedeninin doğrudan olumlanması anlamına gelir. Aslında Hobbes'un bu tehlikeyi anlayarak Boyle'a bağıra çağıra karşı çıkması hiç de şaşırtıcı olmasa gerek.[47]

45. Thomas Hobbes, *The Elements of Law Natural and Politic*, Der. J. C. A. Gaskin, pt. 2 (Oxford: Oxford University Press, 1994), Bölüm 21, s.125. Çokluğu bir birliğe indirgeme buyruğu için, bkz. ayrıca Hobbes, *Leviathan*, Der. C. B. Macpherson (Londra: Penguin, 1968), Bölüm 16 ve 17, özellikle s. 220–221 ve 227–228 [*Leviathan*, Çev. Semih Lim, YKY, 2010]. Çokluk ve halk arasındaki ayrım için, bkz. Hobbes, *De Cive* (New York: Appleton Century-Crofts, 1949), Bölüm 12, sec. 8, s.135 [*Elementa Philosophica De Cive: Yurttaşlık Felsefesinin Temelleri*, Çev. Deniz Zarakolu, Belge Yayınları, 2007].

46. Wolfram Schmidgen'den alıntı, "Empiricist Multitudes in Boyle and Locke", Society for Literature Konferansı'ndaki sunum, Science, and the Arts, Chicago, Fall 2005. Bu paragraf boyunca Schmidgen'in analizini takip ediyoruz.

47. Hobbes-Boyle zıtlıkları ve bilimsel tartışmalar ve politik toplumsal düzen problemleri arasındaki ilişki için, bkz. Steven Shapin ve Simon Schaffer, *Leviathan and the Air-Pump: Hobbes, Boyle, and the Experimental Life* (Princeton: Princeton University Press, 1985).

Fiziksel ve politik çokluk nosyonları arasındaki bu bağlantıyı tamamlamak için, İngiliz Kanalı'nı geçerek Hollanda'ya yolculuk etmemiz gerekiyor. Boyle'unki gibi Baruch Spinoza'nın fiziği de saf bedenlerin herhangi bir atomizmine karşı çıkar ve bunun yerine karışım ve bileşim süreçlerine odaklanır. Burada bu yazarların farklı epistemolojilerinin –biri rasyonalist-mekanist teori ve öteki hücrelere dayalı deneysel kavrayış– detaylarına girmeye gerek görmüyoruz; çünkü iki yazar da doğanın temel parçacıklar arasındaki karşılaşmalar aracılığıyla oluştuğunu tasavvur eder.[48] Karşılaşma ya daha küçük bedenlere ayrışma ya da yeni, daha büyük bir beden oluşturmayla sonuçlanır. Spinoza'nın politikasında çokluk benzer bir şekilde, aynı sapma ve karşılaşma mantığından oluşan karma, girift bir bedendir. Çokluk böylece diğer tüm bedenlerle karşılaşmalara açık olması anlamında kapsayıcı bir bedendir ve çokluğun politik yaşamı bu karşılaşmaların niteliğine, neşeli ve daha güçlü bedenler oluşturup oluşturmadığına veya üzücü ve daha güçsüz olanlarına ayrışıp ayrışmadığına bağlıdır. Bu radikal kapsayıcılık, Spinoza'nın çokluğunun, bir yoksul çokluğu olduğunu açıkça gösteren öğelerden biridir. Burada yoksul bir kez daha toplumdaki en düşük kesimiyle sınırlandırılmış bir şey olarak değil; mülkiyet ve mevkiden bağımsız, herkese açık bir oluşum olarak kavranmalıdır. Son olarak Spinoza, bu çokluğu demokrasinin tek olası öznesi olarak tanımlamaya yönelik temel ve kararlı bir adım atar.[49]

Çokluk ve yoksulluk arasındaki bu ilişkiyi daha iyi anlamak için, aynı yoksul çokluğu gösterisinin Rönesans İtalya'sındaki kiliseye bağlı ve sivil karar mercileriyle nasıl yüzleştiğini anlamak üzere birkaç yüzyıl geriye gitmemiz gerekiyor. Assisili Francis'in dilencilik emri, birbiriyle yakından bağlantılı olan kilise iktidarının çürümüşlüğü ve özel mülkiyet kurumuna karşı çıkabilmek için yoksulluk erdemini öğütler. Fransiskenler, kilise rahipleri ve havarilerin temel prensiplerine –"habebant omnia communia" (her şeyi ortak tut, ortak kullan) (Elçilerin İşleri 2:44)– göndermede bulunan Gratian'ın *Decretum*'unun mottolarına –"iure naturali sunt omnia omnibus" (kutsal yasayla her şey herkese aittir) ve "iure divino omni sunt communia" (kutsal yasayla her şey ortaktır)– dogmatik bir değer verir. Papalık ve Fransiskenler arasında (ve

48. Spinoza ve Boyle arasındaki farklılıklar, detaylı bir şekilde Spinoza'nın Henry Oldenburg'la yazışmalarında açıklanır. Bu polemiğin son dönemdeki bir analizi için, bkz. Luisa Simonutti, "'Dalle sensate esperienze' all'ermeneutica biblica", *Spinoza: Ricerche e prospettive,* Der. Daniela Bostrenghi ve Cristina Santinelli (Naples: Bibliopolis, 2007), s.313–326; Elhanan Yakira, "Boyle et Spinoza", *Archives de philosophie* 51, no. 1 (1988), 107–124.
49. Bkz. Antonio Negri, *The Savage Anomaly* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991). [*Yaban Kuraldışılık*, Çev. Eylem Canaslan, Otonom Yayıncılık, 2005].

Fransiskenlerin kendi içinde) üç yüzyıl sonraki Putney Tartışmaları'nı haber veren, mülkiyet egemenliğini onaylayan ve böylece de doğa yasalarının emrettiği komünyonu yadsıyanlar ile dünya üzerinde güzel ve adil bir toplumun sadece ortak zenginlik temelinde yaratılabileceğine inananları karşı karşıya getiren şiddetli bir tartışma yaşanmıştır. Aslında sadece birkaç yıl sonra 1324'te Padualı Marsilius, yoksulluğu sadece Hıristiyan mükemmelleşmesinin değil, bizi burada ilgilendiren temel şey olan demokratik toplumun da yegâne temeli olarak sunar.[50]

Modernitenin yüzyılları boyunca "çokluk" kavramı, dünyanın diğer kısımlarında on yedinci yüzyıl İngiltere'sinde kazandığı teknik ve politik anlamıyla kullanılmamıştır; ancak bir yoksul çokluğu heyulası yerkürenin çevresini dolaşır ve kök saldığı her yerde özel mülkiyet rejimini tehdit eder. Örneğin çokluk Thomas Münzer ve Anabaptistler tarafından Alman prenslerine karşı başlatılan ve sürdürülen on altıncı yüzyılın büyük köylüler savaşında ortaya çıkar.[51] 1781'de La Paz'daki İspanyol egemenliğine saldıran Tupac Katar'dan Britanyalı East Indian Company'nin egemenliğine karşı 1857 Hint İsyanı'na kadar Avrupa'nın sömürgeci rejimlerine karşı isyanlarda, yoksul çokluğu mülkiyet cumhuriyetine meydan okur. Elbette denizde de üretim ve ticaretle ilgili denizcilik faaliyetlerini yürütenler kadar bunları yağmalayan korsan şebekeleri de çokluktan oluşur. Bu örnekte de olumsuz imaj ağır basar: Çokluk, mülkiyet ve düzeni tehdit eden çok başlı bir beladır.[52] Bu çokluk tehdidinin bir parçası, çokluğun denizciler, yersiz yurtsuzlar, hizmetçiler, askerler, esnaflar, emekçiler, hainler, reddedilmişler, korsanlar ve büyük okyanuslar boyunca dolaşan sayısız diğerlerinin bileşiminden oluşan çeşitliliğidir. Tehdit aynı zamanda, bu çokluğun mülkiyet ve mülkiyetin egemenlik yapılarının altını oyacak olmasıdır. İktidarın ve mülkiyetin adamları, denizlerde gezinen bu tehlikeli yaratıklar hakkında uyarılarda bulunurken peri masalları anlatmıyor; gerçek ve güçlü bir politik tehdidi kavramaya ve etkisizleştirmeye çalışıyorlardı.

Son olarak Jacques Ranciére, politikanın doğasını on yedinci yüzyıldaki çokluk tartışmalarında gördüğümüze çok yakın bir çerçevede kav-

50. Fransiskanizm'in mülkiyetle ilgili hukuk teorisi üzerine, bkz. Giovanni Tarello, "Profili giuridici della questione della povertà nel francescanesimo prima di Ockham", *Scritti in memoria di Antonio Falchi* (Milan: Giuffrè, 1964), s.338–448. Özgürleşme teolojisi bağlamında çağdaş bir politik perspektif olarak Fransisken onaylaması üzerine, bkz. Leonardo Boff, *Saint Francis: A Model for Human Liberation* (New York: Crossroad, 1982). Marsilius'un "yüce yoksulluk" kavramı üzerine, bkz. *Defender of Peace*, Çev. Alan Gewirth (New York: Columbia University Press, 1956), özellikle de Discourse II, Bölüm 12–14, s.187–233.

51. Bkz. Franz Mehring, *Absolutism and Revolution in Germany, 1525–1848* (Londra: New Park Publications, 1975).

52. Bkz. Peter Linebaugh ve Marcus Rediker, *The Many-Headed Hydra* (Boston: Beacon Press, 2000).

rar. Ranciére için "politikanın tüm temeli yoksul ve zengin arasındaki mücadeledir" ya da daha doğrusu der Ranciére, ortak varlığın yönetiminde payı olmayanlarla onu kontrol edenler arasındaki mücadeledir.[53] Ranciére'in söylediği gibi, politika, hesaba katılma hakkı olmayanlar kendilerini hesaba kattırdıklarında ortaya çıkar. Payı olmayan kesim, yoksul kesim, zengin kesime hiçbir şekilde benzeş olmadığını derhal eklemek koşuluyla, başlangıç için çokluğun muhteşem bir tanımıdır. Zengin kesim, mülkiyet cumhuriyeti kisvesi altında tüm toplumu temsil ediyormuş gibi yaparak yalan-yanlış evrensellik iddialarında bulunur; ama aslında birliği ve homojenliği mülkiyet sahipliğiyle teminat altına alınmış, dışlayıcı bir kimliğe sahiptir. Yoksul kesim ise tam aksine, toplumun dışlayıcı bir bölümünün kimliği değildir; daha ziyade tüm çeşitliliği içinde açık ve çoğul bir öznellik üretimiyle can bulmuş, rütbeye ya da mülkiyete bakılmaksızın toplumsal üretim mekanizmalarına yerleştirilenlerin tümünün bir oluşumudur. Yoksul çokluğu, salt varlığıyla mülkiyet cumhuriyeti için nesnel bir tehdit oluşturur.

Yoksuldan Kim Nefret Eder?

Genellikle herkes, yoksuldan nefret edermiş gibi gözükür. Tiksintilerini genellikle sanki yoksulluk içsel bir başarısızlığın işaretiymiş gibi ahlâki terimlerle dışavuran veya bazen bu tiksintiyi merhamet ve şefkat terimleriyle maskeleyen zenginler, yoksuldan kesinlikle nefret eder. Hatta çok da yoksul olmayanlar bile, kısmen yakında olabileceklerinin bir görüntüsünü onlarda gördükleri için yoksuldan nefret eder. Yoksuldan nefretin farklı formlarının arkasında yatan şey korkudur çünkü yoksul mülkiyet için doğrudan bir tehdit teşkil eder; çünkü yoksul, sadece zenginlikten mahrum değildir, hatta zenginliği çalmakta tıpkı roman kahramanı Jean Valjean gibi haklı olabilecek biri de değildir, o aynı zamanda mülkiyet cumhuriyetinin altını oyabilme ve onu devirebilme gücüne de sahiptir. Adolphe Thiers Fransız Ulusal Meclisi'nin 1950'deki bir oturumunda "Dışlamak istediğimiz şey, halk değil değersiz çokluktur" iddiasında bulunur. Thiers, çokluk tehlikelidir ve hukuk tarafından yasaklanmalıdır diye devam eder; çünkü çokluk çok hareketlidir ve birleşik bir yönetimin nesnesi olarak kavranması imkânsızdır.[54] Nefret

53. Jacques Rancière, *Disagreement,* Çev. Julie Rose (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999), s.11.

54. Adolphe Thiers, Jeffrey Schnapp ve Matthew Tiews'ten alıntı, der., *Crowds* (Stanford: Stanford University Press, 2006), s.71.

ve korkuya dair bu tip örnekler, tersine çevrilmiş bir şekilde, yoksulun gücünün bir onaylanması ya da en azından bir ilanı olarak okunmalıdır.

Yoksulu bölmek, onu eylem ve ifade araçlarından mahrum bırakmak gibi pratik manevraların tarihi aynı zamanda, yoksulun gücünü ehlileştirme, altını oyma ve hiçleştirmeye yönelik ideolojik çabaların eşit derecede uzun kaydıdır. Bu ideolojik operasyonların birçoğunun, belki de yoksulun mülkiyet egemenliği için teşkil ettiği tehdidin Hıristiyanlıkta çok yoğun bir şekilde hissedilmiş olmasından ötürü, Hıristiyan teolojisi ve doktrini bağlamında yürütülmüş olması ilginçtir. Papa XVI. Benedict, 2006'da piskoposlara gönderdiği *Deus caritas est** genelgesinde yoksulun gücünü ideolojik olarak gizemlileştirmeye ve kutsal kitaptaki temellerine doğrudan meydan okumaya çalışıyor. Papa, her şeyin ortak paylaşımı yönündeki ilahi emirlerin modern dünyada uygulanamayacağını iddia ediyor ve üstelik Hıristiyan toplumunun toplumsal adaletin böylesi sorunlarıyla ilgilenmemesi gerektiğini, bunların çözümünü hükümetlere bırakması gerektiğini söylüyor. Papanın savunduğu şey, yoksulun güçlü öznelerden ziyade merhamet nesneleri olarak dışarıda bırakılarak, yoksullar ve acı çekenler adına hayır etkinlikleri düzenlenmesidir. XVI. Benedict'in tutumunda gerçekten orijinal olan hiçbir şey yoktur. O sadece yoksula karşı sefere çıkan Hıristiyan ideolojik Haçlılar cephesindeki en yeni artçıdır.[55]

Gizemlileştirme aracılığıyla yoksulun gücünü etkisizleştirmeye yönelik ideolojik çabanın zirveye çıktığı (ya da dibe vurduğu) girişimlerden biri de Martin Heidegger'in "Yoksulluk" ("Die Armut") başlıklı 1945 Haziran tarihli kısa dersidir. Ders sahnesi, dramatik ve kayda değerdir. O yılın Mart'ından sonra, Fransız askeri birlikleri Ren'i geçtiğinde, Heidegger ve Freiburg Üniversitesi'nin felsefe bölümünden bazı meslektaşları, kentin doğusundaki Kara Orman'ın tepelerinde bulunan, ders vermeye devam ettikleri Wildenstein Şatosu'na sığındılar. Haziran sonunda Fransız askerleri şatoya varmak üzeredir ve Heidegger hiç şüphesiz farkındadır ki Sovyet ordusu Elbe kıyılarındadır; Viyana düşmüştür ve Berlin'in düşüşü de çok uzakta değildir. Son dersi için Hölderlin'in on sekizinci yüzyılın son yıllarında, Fransız Devrimi sırasında yazılmış bir cümlesini yorumlamayı uygun bulur: "Bizimle, her şey tinsel olanda yoğunlaştı; zengin olmak için fakir olduk." Bu cümleyi alıntıladığı ilk yerde Heidegger el yazmalarına şöyle bir kenar notu düşer: "Dünya tarihinin şu anında, bizim için neden bu cümleyi yorumlamayı seçtiğimi yorumun kendisi açıklığa kavuşturacaktır." Heidegger

* Lat.: Tanrı sevgidir. (ç.n.)

55. Papa XVI. Benedict, *God Is Love* (San Francisco: Ignatius Press, 2006).

tarihi bir felakete, yani Nazi projesinin sonu, onun algıladığı biçimiyle Alman halkının ve Almanya'nın sonu ve komünizmin ilerleyişine, yoksulluk üzerine ontolojik bir söylemle karşılık verir.[56]

Heidegger dersin tam anlamının dersin dünya tarihindeki yeri içinde ortaya çıkacağına işaret etmiş olmasına rağmen, biz önce dersin felsefi içeriğini açıklayarak başlayalım. Heidegger her zamanki yöntemini izleyerek Hölderlin'in cümlesindeki bütün anahtar kelimeleri sorgulayarak yola koyulur. Hölderlin "biz" ile neyi kasteder? Cevap basittir: biz Almanları. "Tinsel" olanla neyi kasteder? Heidegger okurları buna da şaşırmayacaktır: Tinselle Hölderlin, insan özünün Varlık'la ilişkisi tarafından tanımlandığı gerçeği anlamına gelen temel ontolojik ilişkiyi kasteder. Tinsel üzerine bu yoğunlaşma ve sonrasında Varlık üzerine yapılan bu vurgu, cümlenin ikinci yarısındaki zenginlik ve yoksulluğun ontolojik bir okuması için Heidegger'i hazırlar. Yoksulluk, diye söze başlar Heidegger, normal kullanımın ima ettiği gibi –ki buna göre yoksulluk maddi gerekliliklere sahip olmama durumunu ifade eder– mülkiyetle ilgili değildir. Yoksulluk sahip olmaya değil, varlığa göndermede bulunur. "Yoksulluğun özü bir varlıkta yatar. Gerçekten yoksul olmak şu anlama gelir: Zorunlu olmayan dışında, hiçbir şeyimizin eksik olmadığı bir halde olmak."[57] Bu noktada; Heidegger yoksulluğun zorunluluk ve dolayısıyla kısıtlamayla tanımlandığı, zorunlu-olmayanla ilişkilenme ayrıcalığı sunan zenginliğin ise özgürlüğe muktedir olduğu yönündeki banal bir sonuca ulaşma riskine girer. Böylesi bir kavramsallaştırma, banal olmasının yanı sıra, Hölderlin'in cümlesindeki fakir oluştan zengin oluşa doğru ilerleyen nedenselliği bile açıklayamaz.

Heidegger bulmacayı, sıklıkla yaptığı gibi Alman etimolojisine başvurarak çözer. *Freie* ya da "özgür"ün türediği eski Almanca sözcük *frî* bir şeyin gerçek özünü bozmamak, saklamak ya da korumak anlamına gelir. Bir şeyi özgürleştirmek, diye devam eder Heidegger, her tür zorunluluk kısıtlamasına karşı o şeyin özünü korumak anlamına gelir. O halde özgürlüğün özgürleştirilmesi, zorunluluğu tersine çevirir veya dönüştürür: "Dolayısıyla zorunluluk, tüm Metafizik'in anladığı gibi hiçbir şekilde özgürlüğün karşıtı değildir, daha ziyade özgürlük kendi içinde dönüştürülmüş zorunluluktur." Bu Heidegger'in işi halletmesine

56. Martin Heidegger, "Die Armut", *Heidegger Studies,* Cilt 10 (Berlin: Duncker & Humblot, 1994), s. 5–11. Çeviri bize aittir. Heidegger'in ders sahnesinin açıklaması için, Philippe Lacoue-Labarthe'in metnin Fransızca baskısına yazdığı harikulade girişi izledik, Martin Heidegger, *La pauvreté* (Strasbourg: Presses Universitaires de Strasbourg, 2004), s.7–65. F.-W. von Herrmann, *Heidegger Studies*'teki metnin orijinal baskısına düştüğü derleyen notunda (s.11), Heidegger'in dünya tarihi hakkında bir kenar notu düştüğünü söyler.
57. A.g.y., s.8.

olanak tanır. Elbette yoksulun özgürlüğün merkezinde yatan "zorunlu olmayan"dan mahrum olduğu doğrudur. "Mahrum olduğumuz şey sahip olmadığımızdır; ancak bize sahip olan, mahrum olduğumuz şeydir." Bunu, "her şeyin tinsel olan üzerinde" yani insanlığın özündeki Varlık'la ilişki üzerinde yoğunlaşması ölçüsünde kabul ederiz. Mahrumiyetimizde bile, bir anlamda, Varlık'la ilişkimiz aracılığıyla, zorunlu olmayanın özgürlüğüne aidizdir: "İnsanlığın özü bir kez gerçekten Varlık'ı ve insanlığı özgürleştirmek arasındaki ilişkiye olması gerektiği gibi tutunduğunda, yani insanın özü bir kez zorunlu-olmayandan mahrum olduğunda, insanlık o zaman gerçek anlamda yoksul haline gelir."[58] Yoksul oluş, zengin oluşa yol açar; çünkü yoksulluğun kendisi Varlık'la bir ilişkiyi belirtir ve bu ilişkide zorunluluk özgürlüğe, yani özgürlüğün gerçek özünün saklanması ve korunmasına dönüşür. Heidegger böylece, yoksul oluşun haddizatında zengin oluş olduğu sonucuna ulaşır.

Heideggerci felsefenin giriftliğine alışık olmayanlar bu noktada, yoksulluk ve zenginlik arasındaki ayrımı bulanıklaştıran böylesi bir jimnastiğe neden girişildiğini sorabilir. Cevap, Heidegger'in başlangıçtaki kenar notunda bize söylediği gibi, onun karşılaştığı "tarihsel-dünya" durumunda, özellikle de yaklaşan Sovyet orduları ve eli kulağında olan Nazi yenilgisinde bulunmalıdır. Heidegger'in antikomünizmini çalışmasının bir başka yerinde ontolojik terimlerle ifade ettiğini hatırlamalıyız. Sözgelimi yaklaşık on yıl kadar önce *Metafiziğe Giriş*'te Heidegger, metafiziksel bakış açısından Amerika Birleşik Devletleri ve Sovyetler Birliği'nin teknolojinin serbest bırakılması projelerinde ittifak halinde olduğunu iddia eder. Bunlar açık olarak Heidegger'in gözünde her şeyin tinsel olan üzerine yoğunlaşmadığı toplumlardır. Ancak neden Haziran 1945'te Heidegger yoksulluğun ontolojik konumunu incelemeye karar vermiştir? Görünüşe göre cevap, Heidegger'in belirli bir yoksulluk kavramının komünizmin özü ve onun ilksel uygulanışı olduğunu düşünmesinde; dolayısıyla düşmanı kendi evinin çimlerinde yenmek istemesinde yatıyor. Aslında Heidegger'in komünizme karşı savaşı dersin son bölümlerinde açığa çıkar. Onun komünizmin iddia ettiğini düşündüğü gibi yoksul, zengine karşıt değildir; aksine yoksulluğun gerçek anlamı sadece insan özünün Varlık'la ilişkisini kavrayan "tinsel" perspektiften keşfedilebilir.[59]

58. A.g.y., s.8, 9.

59. Slavoj Žižek benzer şekilde Heidegger'in Stalingrad çarpışmasına atfen "zaferin özü" açıklamasına odaklanarak, 1942'deki Hölderlin'in ilahisi "The Ister" üzerine derslerinde antikomünizmini nasıl bir ontolojik sava dönüştürdüğünü gösterir. Daha genel olarak Žižek, Heidegger'in ontolojisinin merkezi unsurunun Nazi militarizmi için bir mazeret olduğunu iddia eder. Bkz. Slavoj Žižek, The Parallax View (Cambridge, Mass.: MIT Press, 2006), s.275–285 [Yamuk Bakmak, Çev. Tuncay Birkan, Metis Yayınları, 2004].

Bu, komünist ideolojiye karşı kesinlikle garip ve etkisiz bir meydan okumadır; ancak bizi burada ilgilendiren şey daha ziyade, Heidegger'in yoksulun gücünü gizemlileştirme biçimi ve yoksulluk kavramını kurtarma kisvesi altında Heidegger'in aslında yoksulluğu nasıl mahkûm ettiğidir. Heidegger'in gözünde Varlık'la ilişkisi sayesinde yoksula itibar kazandırılsa bile, yoksul bu ilişkide her türlü güce sahip bir tanrı karşısındaki güçsüz yaratıklar gibi tamamen edilgen kalır. Bu açıdan bakıldığında Heidegger'in yoksula yaklaşımı, Papa XVI. Benedict'in hayırseverliğinin daha karmaşık bir versiyonudur sadece. Yoksul, sadece ve sadece gücü tamamen etkisizleştirildiği ve edilgenliği garanti altına alındığında cömertlik ve merhametin bir nesnesi olabilir. Bu hayırsever dış görünüşün arkasında kalın bir şekilde örtülü olan yoksul korkusu, (papa için özgürleşme teolojisinde cisimleşmiş) bir komünizm korkusuyla yakından bağlantılıdır.

Heidegger, komünizm ve yoksulluk arasında doğrudan bir bağlantı kurar; ancak yoksuldan duyulan nefretin, sıklıkla ırkçılık için bir maske olarak hizmet gördüğü ayrıca hatırlanmalıdır. Adorno'nun izinden yürüyerek, Heidegger örneğinde Nazi Almanya'sında otoriter kişisellik ve antisemitizm arasındaki bağ hakkında kurgusal bir sav tahayyül edilebilir.[60] Eğer Kuzey ve Güney Amerika bağlamına dönersek, durum, yoksula duyulan nefretin neredeyse daima ince bir şekilde örtülü veya şekil değiştirmiş bir ırkçılığı ifade etmesidir. Yoksulluk ve ırk, iki Amerika kıtasında da öyle yakından bağlantılıdır ki bu nefret kaçınılmaz olarak siyah bedenlerden duyulan tiksinti ve koyu tenli insanlara yönelen bir nefretle karışır. Henry Louis Gates Jr. ve Cornell West Amerika Birleşik Devletleri hakkında şunu söylüyor: "Bu ülkede ırk farklılıkları ve sınıf farklılaşması, birinin nerede bitip diğerinin nerede başladığını çok azımızın bileceği şekilde, ıstırap ve sefaletin kazanında birlikte kaynayıp karışmıştır."[61] Bir yerde yoksuldan nefret varsa, muhtemelen yakınlarda bir yerde pusuya yatmış ırksal bir korku ve nefret de vardır.

Bu kadar açık olmayan bir başka bağlantı, Heidegger'in yoksulu ontolojik olarak ikinci sınıfa atışını, Carl Schmitt'in politik teolojisi ve aşkın egemen iktidarı onaylamasına bağlar. Böyle bir bağlantı, Heidegger metafiziğin sonu hakkında çok ısrarlı olduğu ve Varlık'a, ontoloji alanında Schmitt'in politik egemen pozisyonuna benzer bir pozisyon teşkil edecek olan aşkın bir öze yerleştirmeyi reddettiği için, beklen-

60. Bkz. Theodor Adorno, Else Frenkel Brunswik, Daniel Levinson ve R. Nevitt Sanford, *The Authoritarian Personality* (New York: Harper & Brothers, 1950).
61. Henry Louis Gates Jr. ve Cornell West, *The Future of Race* (New York: Knopf, 1996), s. xiii.

meyen bir şey olarak görülebilir. Ancak yine de aradaki bağ, tayfın diğer ucunda, içkinliğin gücünden korkmaları ve içkinliğin gücünü aşağılamalarında açıkça ortaya çıkar. Schmitt'in egemen iktidar kavramı ve Führer teorisi, yoksul çokluğu ve onun gücünü –tıpkı Heidegger'in analizinin ontolojik olarak aşağılaması gibi– politik olarak kısıtlamayı hedefler. Bu, hem Schmitt'in hem Heidegger'in Nazi rejimini desteklediği gerçeğinin önemsiz bir anekdot olmadığını da gösteren bir şeydir. Muhafazakâr düşünürlerden öğrenme üzerine bir yasak bütünüyle yersizdir ve aslında son dönemde birçok solcu akademisyen, yoğun olarak Schmitt ve Heidegger'in çalışmalarına dayanmıştır; ancak onların muhafazakâr olduğu, çalışmalarında bunun kesintisizce ortaya çıktığı gerçeği asla unutulmamalıdır.[62]

Heidegger ve Schmitt'in meydan okumadığı ancak basitçe gizemlileştirdiği ve kontrol altına almaya çalıştığı şey, yoksulun aksi yöne işaret eden; keşfe, öznelliğe ve kurulu gerçekliğe müdahale ve varlık yaratma gücüne dayanan ontolojik bir bağlantısıdır. Bu, insanlık ve varlık arasında bir ilişki ortaya koyması anlamında tinsel olabilir; ancak aynı zamanda maddi, somut yapıcı pratikleri açısından eşit derecede maddidir de. Bu, yoksulun bizim incelemek istediğimiz ontolojik gücüdür; ki bu güç, Heidegger ve Schmitt'in nasıl karşı çıkılacağına hiçbir fikrinin olmadığı komünizm anlayışının merkezinde duran bir güçtür.

Yoksulluk ve Güç

On yedinci ve on sekizinci yüzyılın büyük burjuva devrimlerinin rotasında, çokluk kavramı politik ve hukuksal dağarcıktan silinmiş ve bu şekilde cumhuriyet (*res communis*'ten ziyade *res publica*) kavramı, mülkiyeti muhafaza etme ve onaylamanın bir aracı olarak dar bir şekilde tanımlanmıştır. Mülkiyet sadece cumhuriyeti değil, aynı zamanda halkı da tanımlayan anahtar bir kavram haline gelmiştir ki ikisi de evrensel kavramlar olarak sunulmalarına rağmen aslında yoksul çokluğu dışlar.

Bu dışlama, Hobbes'un çokluk ve halk arasındaki kavramsal ayrımının temel içeriğini oluşturur. Hobbes, kralın halk olduğunu ilan eder; çünkü çokluğun aksine halk, birleşik bir nesnedir ve tek bir şahıs ta-

62. Heidegger ve Schmitt arasındaki güçlü bir teorik ilişki tezi üzerine, bkz. Jean-Claude Monod, *Penser l'ennemi* (Paris: La découverte, 2007); Carlo Galli, *Genealogia della politica: Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno* (Bologna: Il Molino, 1996).

rafından temsil edilebilir. Hobbes'un ayrımı yüzeyde basitçe geometriktir: çokluk çoğulken (ve bu nedenle tutarsız, kendini yönetmekten âcizken); halk birdir (ve bu nedenle egemenliğe muktedirdir). Bu sadece, Boyle ve Spinoza bağlamında gördüğümüz bedenlerin fiziği hakkındaki tartışmanın, küçük bir eklentiyle politik sonuçlara işaret eden bir tercümesidir. Fakat bu noktada, Hobbes'a göre halkın birliğinin arkasında yatan şeyi sormamız gerekiyor. On yedinci yüzyıl İngiliz politik söyleminde "halk"ı, parlamento üyeleri için oy kullanmayı sağlamaya yeterli derecede bağımsız mülkü olanlar anlamında "özgür mülk sahipleri" olarak kavramak sıra dışı bir şey değildir. Bir başka deyişle, mülkiyet halkı bir arada tutan çimentodur; mülkiyetin yokluğu da çokluğu çoğulluğa mahkûm eder. Hatta Hobbes, *Behemoth*'da yoksulu halktan dışlayarak, mülkiyetin işlevini daha açık hale getirir. Hobbes, "meslekleri özel kazançları olan" tüccarların tek başarısı diye yazar; "alım ve satım zekâsı sayesinde" ve "yoksullara emeklerini kendi fiyatları üzerinden sattırarak aşırı zenginleşmeleridir; böylece yoksul insanların çok büyük bir kesimi Bridewell'de [hapishane] çalışarak, iplik eğirme, dokumacılık ve yapabilecekleri diğer işlerle elde edebileceklerinden daha iyi bir yaşam elde ederler."[63] Yoksulu toplumdan dışlayan mülkiyet yokluğu, Hobbes için tesadüfi bir gerçek değil; ancak mülkiyeti olanlara mülkiyeti sürdürme ve artırma imkânı tanıyan, zorunlu ve sürekli yeniden üretilen bir koşuldur. Yoksul çokluk, halkı ve halkın mülkiyet cumhuriyetini ayakta tutan temel direktir.

Machiavelli, bu ilişkiyi bize diğer taraftan gösterir ve yoksula can veren direnişe ışık tutar. Machiavelli, zengin Floransalılara (*popola grasso*) karşı on dördüncü yüzyıl yün işçilerinin (*ciompi*) isyanındaki adsız bir asi için kaleme alınan bir konuşmada "Hepimizi çırılçıplak soyun, benzer olduğumuzu göreceksiniz" der. Machiavelli'nin ajitasyonu, yün fabrikalarının zengin sahiplerini kastederek, "Bize onların, onlara da bizim kıyafetlerimizi giydirin" diye devam eder, "ve hiç şüphesiz, sadece yoksulluk ve zenginlik bizi eşitsiz kıldığı için, biz soylu gözükeceğiz onlar sefil." Yoksulların isyanlarının şiddeti için vicdan azabı duymalarına gerek yoktur; çünkü "bizde olduğu gibi açlık ve cezaevi korkusunun olduğu yerde, cehennem korkusu olamaz ve olmamalıdır." Sadık uşaklar, diye açıklar hatip, hâlâ sadece uşaktır ve iyi insanlar sürekli yoksuldur. Öyleyse şimdi, "sadece kendimizi onlardan özgürleştirme değil aynı zamanda onlardan çok üstün hale gelme" vaktidir; öyle ki "onlar daha fazla yas tutmak ve sizin onlardan korktuğunuzdan

63. Thomas Hobbes, *Behemoth*, Der. Ferdinand Tönnies (New York: Barnes & Noble, 1969), Dialogue 3, s.126.

daha fazla sizden korkmak zorunda kalsınlar."[64] Bu pasajın temelinde, yoksulluğun insan doğasının kendisinin bir karakteristiği olmadığı fikri vardır. Machiavelli diğer metinlerinde, Lucretius'un kendisinden önce ve Leopardi'nin kendisinden sonra yaptığı gibi, insanlığın zalim, güvenilmez bir evrendeki yazgısına matem tutarak, insan yoksulluğu ve zayıflığının doğal bir versiyonu üzerinde durur. Sözgelimi *The Golden Ass*'ta, "hayvanlar âleminin bütün canlıları örtünmüş olarak doğar" iddiasında bulunur, "sadece insan korunmasız, tamamen çıplak [*ignudo*] doğar; onu koruyacak ne postu ne dikeni ne tüyü ne vücudunu kaplayan kılları ne de pulları vardır."[65] Ancak eski materyalist analizlerin durağan karakterinden doğan bu geleneksel realist çizgi, Machiavelli'yi tatmin etmez. Aksine onun materyalist yönteminin şenlikli hale gelmesi, yani sadece realist değil aynı şekilde, *ciompi* örneğinde olduğu gibi, mülkiyet ve mülkiyetin kurumlarına karşı dinamik ve isyankâr olması gerekir.

Burada Machiavelli, modern politik düşünce içinde, çokluğu sadece sermayenin doğmakta olan iktidarları tarafından yürütülen vahşi el koyma sonucu çıkan bir artık olarak veya sadece üretimin ve yeniden üretimin yeni koşullarının tutsakları olarak değil; aynı zamanda, ortak bir toplumsal yaşam, ortak bir toplumsal zenginlik gibi hâlâ ortak varoluşun izlerini taşıyan bir rejim içinde kendisini sömürülen olarak kavrayan bir direniş gücü olarak kavrayan kökten alternatif bir yol gösterir. Yoksul hem dışlanan hem içerilen paradoksal bir konum teşkil eder; ki bu da en başta yoksulluk ve zenginlik arasında ama ayrıca tali plana atılma ve üretim, hiyerarşi ve ortak varoluş arasında varolan bir dizi toplumsal çelişkiyi açığa çıkarır. Machiavelli'nin gösterdiği alternatif hakkındaki en önemli şey yine de bu toplumsal çelişkilerin dinamik olması, direniş ve zıtlıktan besleniyor olmasıdır. Machiavelli'nin tarihi ve politik analizlerindeki kilit nokta öfkeden sosyal düzensizlik ya da isyanların (*tumulti*) yaratımına doğru ilerleyen ve dolayısıyla da zenginlikten dışlanan ancak zenginliğin üretiminde içerilen çokluğun başkaldırısının koşullarını sunan süreçtir. İnsanlık asla çıplak değildir, asla yalın yaşamla karakterize edilmemiş, sürekli giydirilmiştir: sadece ıstırap hikâyeleriyle değil, üretme kapasitesi ve başkaldırma gücüyle de donatılmıştır.

Spinoza, söz konusu Makyavelist alternatifi ileri taşır ve diğer birçok kavramsal ilerlemenin yanı sıra, bu iktidarı bedensel açıdan vurgular. O, bedeni sadece yoksulluk ve ihtiyaçların ifade edildiği bir yer

64. Niccolò Machiavelli, *Florentine Histories,* Çev. Laura Banfield ve Harvey Mansfield Jr. (Princeton: Princeton University Press, 1988), bk. 3, Bölüm 13, s.122–123.

65. Niccolò Machiavelli, *The Golden Ass, Machiavelli: The Chief Works,* 3 cilt, Der. Allan Gilbert (Durham: Duke University Press, 1965), Bölüm 8, vv. 118–123, 2:772 (Çeviri düzeltilmiştir).

olarak kavramaz; aynı zamanda bedende sınırları hâlâ bilinmeyen bir gücün bulunduğunu vurgular: "Bir Beden'in neler yapabileceğini henüz kimse bilmiyor."[66] Spinoza bu iki koşulu, yoksulluk ve iktidarı, toplumun üretimine doğru ilerleyen bir dinamikte ilişkilendirir. Sözgelimi çocukların bilgisizliği veya bedenlerimizin zayıflığı ya da insanın toplumsal şartlarının gaddarlığı üzerinde düşündüğünde Spinoza yoksulluğun bu hallerini, daima sosyalliğin ve aşkın oluşturulması aracılığıyla zayıflık ve yalnızlığın dışına çıkan bir dönüşüm mantığı için hareket noktası olarak sunar. Spinoza'nın bu çeşitli biçimlerde tanımladığı güç, bir ortak varoluş arayışı olarak özetlenebilir: Tıpkı epistemolojide olduğu gibi o gerçekliği oluşturan ve bize daha büyük bir düşünme gücü veren "ortak kavramlar"a odaklanır ve etikte eylemin eksenini ortak mallara doğru yönlendirir; politikada da tekil bedenlerin birlikte ortak bir güç oluşturabileceği mekanizmalar arar. Çokluğun yoksullukla savaştığı ve ortak zenginlik yarattığı bu ortak güç, Spinoza için demokrasi olanağını destekleyen en temel kuvvettir.

Marx, Machiavelli'nin yoksulun gücünün toplumsal başkaldırının merkezinde durduğu yönündeki sezgisini ve Spinoza'nın çokluğun iktidarının demokrasi olanağına temel olduğu hipotezini kabul ederek, bu alternatif yörüngeye bir adım daha ekler. Diğerleri gibi Marx da yoksulluğun tam anlamıyla kapitalist biçimlerinin kökenlerini, ilkel birikim olarak adlandırılan şeyin çeşitli ve uzun süreçlerinde bularak muhakemesine yoksullukla başlar. Topraktan ve diğer üretim araçlarından koparıldıklarından işçiler iki kat özgürdür: Kölelikle sınırlanmamaları anlamında ve aynı zamanda mülkiyetsiz, hatta hiçbir toprağa erişim hakkı olmaksızın, hiçbir yükümlülükleri olmaması anlamında özgür. Proletarya, bir yoksul çokluğu olarak yaratılır. "Yaşam araçları ve emek araçlarından soyundurulan emek kapasitesi" diyor Marx, "aslında mutlak yoksulluktur ve işçi, emek kapasitesinin kişileşmiş halidir sadece... Aslında kavramsal konuşursak, o bir *fakir*dir." Burada Marx'ın bahsettiği fakir, sadece açlıktan ölme sınırında sefalet içinde yaşayanları değil; aynı zamanda canlı emekleri, sermaye birikiminde nesneleşmiş emekten koparıldığı sürece, tüm işçileri kasteder. Ancak çıplaklık ve yoksulluk madalyonun sadece bir yüzüdür. Machiavelli ve Spinoza gibi, Marx da proletaryanın yoksulluğunu; canlı emeğin, kapitalist toplumdaki "maddi zenginliğin genel olanaklılığı" olması anlamında doğrudan proleteryanın gücüne bağlar. Canlı emek böylece hem

66. Baruch Spinoza, *Ethics, Complete Works,* Çev. Samuel Shirley (Indianapolis: Hackett, 2002), bk. 3, Proposition 2, Scholium, s. 280 [*Etika,* Çev. Hilmi Ziya Ülken, Dost Yayınları, 2004].

nesne olarak "mutlak yoksulluk" hem özne olarak "genel olanaklılık" olur. Marx, yoksulluk ve gücün bu patlayıcı bileşimini, özel mülkiyete dönük, onun tam kalbinde bulunan bir temel tehdit olarak kavrar.[67]

Bu noktada bazı okurlar, muhtemelen bizim yoksulluk ve çokluk gibi kavramlara olan güvenimizin, Marksist kategorileri umutsuzca karıştırdığı, Sözgelimi vahşi el koymadan doğan "prekapitalist" sefalet ile ücretli emek ve sömürünün tam kapitalist sefaleti arasındaki farkı muğlaklaştırdığı itirazında bulunacaktır. Bu şekilde, Marx'ın materyalist yöntemine ihanet etmiş ve analizinin sınıf karakterini bulandırmış oluruz. Bizi eleştirenler, ütopik sosyalistlerin bile Marx ve bilimsel sosyalizmdeki sömürü analizini bu kadar gizemlileştirmediğini haykırabilir! Fakat biz, yaklaşımımızın tıpkı geleneksel Marksist analizler kadar materyalist olduğunu; fakat daha sonraki bölümlerde detaylıca inceleyeceğimiz gibi, kısmen emeğin ve sömürünün değişen doğası nedeniyle, emekçi sınıflar etrafında âdet olduğu üzere çizilmiş bazı sınırları yıktığını iddia ediyoruz. Sözü edilen değişimlerden biri, sömürünün bugün artık üretici bir işlev olmaya değil, salt bir tahakküm aracı olmaya eğilim göstermesidir. Bu durum şu gerçekliğe denk düşer: Hareketlilik, esneklik ve risk tarafından belirlenen çalışma ve yaşam tarzlarının, dünya çapında çok çeşitli bağlamlarda ve farklı şekillerde, sömürü ve üretimin kapitalist rejimleri tarafından her zamankinden çok daha ciddi bir şekilde dayatıldığı bir dönemde, ücretli işçiler ve yoksul artık niteliksel olarak farklı koşullara tabi değildir; tam tersine ikisi de üreticiler çokluğu içine eşit olarak özümsenmiştir. Yoksul, ister ücret alsın ister almasın, artık sadece kapitalist üretimin coğrafi sınırları içine veya tarihsel kökenine değil; giderek artan bir şekilde kapitalist üretimin kalbine yerleştirilmektedir ve böylece yoksul çokluk devrimci dönüşüm projesinin merkezinde de boy gösterir.[68]

67. Karl Marx, "Economic Manuscript of 1861–63", Çev. Ben Fowkes, Karl Marx ve Frederick Engels, *Collected Works,* Cilt 30 (New York: International Publishers, 1982), s.40. Bkz. ayrıca *Grundrisse,* Çev. Martin Nicolaus (New York: Vintage, 1973), s.295–296 [*Grundrisse,* Çev. Sevan Nişanyan, Birikim Yayınları, 2008]. Dussel'in bu sorun üzerine *Kapital* taslaklarının ardışık okumalarına kesinlikle katılıyoruz. Onun özgürleşme teolojisine olan ilgisini ve katılımını düşündüğümüzde, Dussel'in özellikle de Marx'ın yoksulluk üzerinde odaklanmasına karşı hassas olması sürpriz sayılmaz. Bkz. Enrique Dussel, *Towards an Unknown Marx: A Commentary on the Manuscripts of 1861–63,* Çev. Yolvea Angulo, Der. Fred Moseley (Londra: Routledge, 2001), s.6--11 ve 240–245.

68. Beverly Silver, genellikle toplumsal cinsiyet ve ırkın nasıl kurucu sınıf kimlikleri olduğunu ihmal eden bir biçimde, işçi sınıfı olarak anılan şeyin etrafını saran sınırları vurguladığında benzer bir noktaya dikkat çeker. İşçi sınıflarının nasıl oluşturulduğunu ve bozulduğunu analiz etmek için Silver bir Polanyi modeli (sömürüyü el koyma ve vahşet olarak vurgulayarak) ve bir Marx modelini (ekonomik fenomene odaklanarak) bir araya getirir. Bkz. Beverly Silver, *Forces of Labor: Workers' Movements and Globalization since 1870* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), s.16–25. Bu sorunların Marx'ın ilkel birikim kavramıyla ilişkisinin muhteşem bir tartışması için, bkz. Svero Mezzadra, "Attualità della preistoria: Per una rilettura del cas.24 del Capitale, I", *La condizione postcoloniale* (Verona: Ombre corte, 2008), s.127–154.

*De Corpore**1: Olay Olarak Biyo-Politika

Ben resim çiziyorum, ben Doğa'yım, ben gerçeğim.

Gustave Courbet

Michel Foucault'nun biyo-iktidarı nasıl anladığını kavramak için bu terimi, Foucault'nun bu terim üzerinde çalışmaya başladığı dönemde, 1970'li yılların ikinci yarısında [*Hapishanenin Doğuşu*] (1975) ve *Cinselliğin Tarihi*'nin ilk cildinde (1976) geliştirdiği, daha genel iktidar teorisi bağlamına yerleştirmeliyiz. Bu kitaplarda Foucault'nun iktidar kavramı sürekli olarak ikilidir. Foucault, dikkatinin büyük bölümünü disiplinci rejimler, iktidar mimarileri ve tahakküm kurmaktan çok özneler üreten bir iktidarın, yaygın ve kılcal ağlar aracılığıyla uygulanması üzerinde yoğunlaştırır. Fakat bu kitapların tamamında Foucault, bazen bağımsız konuşmalar ya da kenar notları gibi duran kısımlarda sürekli olarak iktidara bir öteki (hatta bir öteki iktidar) kuramlaştırır ancak bunun yeterli bir ismini bulamamış gibidir. Foucault'nun en sık kullandığı terim direniştir ancak direniş, genellikle anlaşıldığı gibi karşı olduğu iktidara bağımlı ve tabi olduğundan, bu terim onun aklında olanı tam olarak kapsamaz. Burada Foucault'ya Marksist "karşı-iktidar" kavramı önerilebilir; ancak bu terim, karşı olduğu iktidara benzer olan ikinci bir iktidarı da beraberinde getirir. Bizim bakış açımıza göre, bu kitapların her yerinde işlerlik gösteren iktidara öteki fikri, en iyi şekilde iktidara sadece direnmeyen; fakat aynı zamanda ondan özerk olmayı isteyen alternatif bir öznellik üretimi olarak tanımlanır.

* Lat.: Beden Üzerine. (ç.n.)

İktidarın ikiliğine dair bu kavrayış Foucault'nun biyo-iktidar kavramını geliştirme girişimine yaklaşmamıza yardımcı oluyor. Burada da Foucault'nun dikkati öncelikle, nüfusun, onun sağlığının, yeniden üretim kapasitesinin vb idaresi aracılığıyla işleyen yaşam üzerindeki iktidara –ya da daha doğrusu yaşamı yönetme ve üretme iktidarına– odaklanır. Ancak direniş olarak yaşamda ısrar eden ikincil bir akıntı, alternatif bir varoluşa doğru çabalayan bir öteki yaşam gücü daima vardır. Direniş perspektifi, bu iki güç/iktidar arasındaki ayrımı netleştirir: Kendisine karşı mücadele ettiğimiz biyo-iktidar, doğası ya da biçimi itibarıyla, özgürlüğümüzü savunduğumuz ve aradığımız yaşam gücüyle kıyaslanamaz. İki "yaşam gücü" arasındaki bu ayrımı belirginleştirmek için, biyo-iktidarla biyo-politik arasında –Foucault'nun yazılarının ima ettiği ancak kendisinin tutarlı bir şekilde kullanmadığı– terminolojik bir ayrıma gidiyoruz; buna göre, biyo-iktidar (oldukça kabaca) yaşam üzerindeki iktidar, biyo-politika ise direnmek ve alternatif bir öznellik üretimi belirlemek için yaşam gücü olarak tanımlanabilir.

Bununla beraber, belli başlı Foucault yorumları, biyo-politiğin bu ikili doğasını yeterince kavrayamıyor. İlkin François Ewald ve daha sonra da Roberto Esposito'nun temsil ettiği akım, biyo-politik alanı öncelikli olarak nüfusun normatif yönetimi açısından analiz eder. Bu bakış açısı, hayatın, bireyleri istatistiksel bir perspektiften görmeyi, onları geniş normatif kümelere –bu kümeleri oluşturan mikrosistemler öznel olmaktan çıkarılıp, homojenleştirildikçe daha tutarlı hale gelen kümelere– sınıflandırmayı gerektiren bir *sigorta matematiğiyle* yönetilmesine tekabül eder. Bu yorum filolojik sadakat gibi bir meziyete sahip olmasına karşın (her ne kadar Foucault'nun yapıtlarına dair çok dar bir perspektif sunsa da), yaşam karşısında her şeyi kuşatan, tehdit eden iktidara karşı hiçbir alternatif iktidar ya da etkin direniş ortaya koymadığı, sadece belirsiz bir eleştiri ve ahlâki öfke sunduğu için, bizi Foucault ve biyo-politiğe dair basit bir "liberal" yaklaşımla baş başa bırakır.[69]

Giorgio Agamben'in yorumu merkezinde toplanan (ve belirli bir noktaya kadar Jacques Derrida ve Jean-Luc Nancy'nin çalışmalarından doğan) bir ikinci anlayışsa, biyo-politiğin belirsiz ve çelişkili bir alan olduğunu kabul eder; ancak direnişi sadece en uç sınırda, iktidarın totaliter bir biçiminin marjinlerinde, imkânsızlığın eşiğindeki bir edim olarak görür. Bu yazarlar sanki burada Hölderlin'in "Patmos" şiirinin meşhur dizelerini yorumluyor gibidir: "Wo aber Gefahr ist, wächst /

69. Bkz. François Ewald, *L'État-providence* (Paris: Grasset, 1986); Roberto Esposito, *Bios: Biopolitics and Philosophy*, Çev. Timothy Campbell (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008).

Das Rettende auch" [Tehlikenin olduğu yerde / Kurtuluş da çiçek açar]. Bu yorum tarzı, biyo-politikayı biyo-iktidardan belirli bir düzeyde ayırır; ancak biyo-politikayı güçsüz ve öznelliksiz bırakır. Bu yazarlar Foucault'da, biyo-politikanın her türlü özerk, yaratıcı eylem olanağından soyundurulmuş bir tanımını arar; ancak gerçekte biyo-politik direnişin tüm yapıcı kapasitesini yadsımak için analizlerinin bu noktasında tekrar Heidegger'e müracaat ederler. Agamben, Heidegger'in *Gelassenheit** nosyonuna geri dönen, bir alternatif oluşturmaktan tamamen âciz, körü körüne bir ret olan "işlevsiz etkinlik"in (*inoperosità*) biyo-iktidardan kopuş olanağını barındıran tek olanak olduğunu iddia ederek, teolojik-politik bir hamleyle biyo-politiğin içeriğini değiştirir.[70]

Son olarak, genellikle Foucault ve terminolojisine göndermeyle sunulmasa bile yaşamı natüralist ve/veya aşkınsal değişmez varoluşa göndermede bulunarak kavrayan yazarları da kapsayan bir üçüncü biyo-politika yorumu akımı oluşturabiliriz. Bu açıdan bakıldığında sözgelimi Noam Chomsky'nin önerdiği değişmez mantıksal-dilbilimsel yapılarda veya Gilbert Simondon, Bernard Stiegler ve Peter Sloterjdik gibi yazarlardaki birey-öncesi ve bireylerarası dilbilimsel ve üretici ilişkilerin ontolojik sürecinde, biyo-politik öznelliğe atfedilen belirli bir özerklik vardır. Ancak bu öznellik, varolan iktidar yapılarına karşı direniş olarak sunulmuş olsa bile, değişmez ve natüralist çerçevesi içine kapatıldığı için dinamik bir karakterden yoksundur. Bu değişmezlerin biyo-politik direnişi, asla alternatif yaşam biçimleri yaratamaz.[71]

Bu yorumların hiçbiri, Foucault'nun biyo-politika kavramında bizim için önemli olan şeyi yansıtmıyor. Bizim okumamız, biyo-politiği sadece yerelleştirilmiş üretken yaşam güçleriyle, örneğin duyguların ve dillerin, sosyal işbölümü ile bedenlerin ve arzuların etkileşimi dolayısıyla üretilmesi, kendi ve diğerleriyle ilişkinin yeni biçimlerinin keşfi gibi şeylerle özdeş kılmaz; biyo-politiği aynı anda hem direniş hem öznelliksizleştirme (*de-subjectification*) olarak sunulan yeni öznelliklerin yaratımı olarak da onaylar. Eğer Foucault'nun metninin filolojik analizine çok yakından bağlı kalırsak, şu merkezi noktayı gözden kaçı-

* Alm.: Sağduyululuk. (ç.n.)

70. Bkz. Agamben, *Homo Sacer;* Jean-Luc Nancy, *The Inoperative Community,* Çev. Peter Connor, Lisa Garbus, Michael Holland ve Simona Sawhney (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991). Jacques Derrida'nın *Writing ve Difference* ve *Margins of Philosophy* gibi erken çalışmaları, tamamen farklı bir yaklaşım geliştirmelerine rağmen benzer sonuçlara ulaşır. Bazı açılardan Derrida'nın sonraki çalışmaları, "biyo-politik" açıdan politik bir yaklaşım belirler. Bkz. özellikle *Specters of Marx,* Çev. Peggy Kamuf (New York: Routledge, 1994) [*Marx'ın Hayaletleri,* Çev. Alp Tümertekin, Ayrıntı Yayınları, 2001]; *Politics of Friendship,* Çev. George Collins (Londra: Verso, 1997).

71. Bkz. örneğin Noam Chomsky ve Michel Foucault, *The Chomsky-Foucault Debate* (New York: New Press, 2006).

rabiliriz: Foucault'nun biyo-iktidar analizinin hedefi, iktidarın özneler için ve özneler aracılığıyla nasıl işlediğinin basit bir deneysel tanımına değil; aynı zamanda alternatif öznelliklerin potansiyel üretimine yönelir ve böylece iktidarın nitel olarak farklı biçimleri arasında bir ayrım yapmayı gözetir. Bu nokta, Foucault'nun özgürlük ve direnişin zorunlu olarak iktidar işleyişinin önkoşulu olduğu iddiasında açıktır: "İktidarın işleyişi, diğerlerinin eylemlerinin üzerindeki bir eylem kipi olarak tanımlandığında, bu eylemler insanların diğer insanlar tarafından yönetilmesiyle karakterize edildiğinde –terimin en genel anlamında– önemli bir unsur olur: özgürlük. İktidar yalnızca özgür özneler üzerinde ve sadece onlar özgür olduğunda uygulanır... İktidar ilişkisinin tam kalbinde, onu sürekli olarak provoke eden istencin itaatsizliği ve özgürlüğün inadı bulunur."[72] Biyo-politik, bu ışık altında olay olarak ya da aslında sıkı bir özgürlük olayları dokusu olarak ortaya çıkar.

Biyo-iktidarın aksine biyo-politika, her şeyden önce "özgürlüğün inadının" normatif sistemi sekteye uğratması anlamında bir *olay* karakteri taşır. Biyo-politik olay, varolan düzenin ve tarihin devamlılığını kestiği sürece dışarıdan gelir; ancak bu durumun tamamen negatif anlamda bir kopuş olarak değil ama aynı zamanda, deyim yerindeyse, içeriden doğan bir yenilik olarak da anlaşılması gerekir. Foucault, olayın yaratıcı karakterini, dilbilim üzerine erken çalışmalarında kavramıştı: Bir dilbilimsel keşif anı olarak *la parole* (konuşma), *la langue*'ye (dil) onun da ötesine yayılan bir olay olarak müdahale eder ve onu keser.[73] Ancak biyo-politik bağlamda, olayın sadece dilbilimsel ve epistemolojik değil aynı zamanda antropolojik ve ontolojik bir düzlemde, bir özgürlük edimi olarak kavranması gerekir. Bu bağlamda, *la parole*'nin *la langue*'nin ötesinde yenilikçi parçalanmasıyla kendini belli eden olay; normlarının ve yaşam tarzlarının birikimiyle, bir öznelleştirme kuvveti, yeni bir öznellik üretimi tarafından öznellik alanındaki bir müdahaleye dönüştürülür. Biyo-politik olayın bu istilası yeniliğin kaynağı ve aynı zamanda hakikatin ölçütüdür. Materyalist bir teleoloji, yani tarihi yaratanların arzusu ve özgürlük arayışlarının rehberlik ettiği, tabandan yükselen bir tarih konsepti, burada paradoksal olarak Nietzscheci bir ebedi dönüş fikriyle ilişkilendirilir. Güç istenci tarafından harekete geçirilen olayın tekilliği ebedi gerçeği yansıtır; olay ve ona hayat veren öznel-

72. Michel Foucault, "The Subject ve Power", Hubert Dreyfus ve Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism ve Hermeneutics* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), s.221–222 [*Özne ve İktidar*, Çev. Işık Ergüden, Osman Akınhay, Ayrıntı Yayınları, 2000].

73. Foucault'da dilsel yenilik üzerine, bkz. Judith Revel, *Foucault* (Paris: Bordas, 2006); Arnold Davidson, *The Emergence of Sexuality: Historical Epistemology and the Formation of Concepts* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2001).

lik, neden sonuç ilkesi tarafından belirlenen bir çizgisel sürece göndermede bulunan tüm tarih kavramlarını terk ederek, tarihi inşa eder ve ona anlam verir. Olay ve hakikat arasındaki bu ilişkiyi kavramak, Foucault'nun biyo-politiğine karşı çok sık yöneltilmiş olan görecilik eleştirilerine kulaklarımızı tıkamamıza imkân tanıyor. Biyo-politikayı bir olay olarak kavramak, hem yaşamı kurucu eylemlerle dokunmuş bir kumaş olarak anlamamıza hem zamanı strateji terimleriyle algılamamıza imkân veriyor.

Bu noktada Foucault'nun olay terimi, Alain Badiou'nun önerdiğinden kolayca ayırt edilebilir. Badiou, olayı hakikatin yatağı olarak sunup, çağdaş felsefenin merkezi sorunsalı olarak konumlandırarak büyük bir hizmette bulundu. Badiou'ya göre olay, indirgenemez çokluğuyla, yani "muğlak" doğasıyla, hakikatlerin sınanışını basit yargı biçimlerinden soyutlar. Badiou ve Foucault arasındaki fark, iki yazarın da olay söz konusu olduğunda dikkatini, zamansal olarak, nereye yoğunlaştırdıklarına baktığımızda ortaya çıkar. Badiou'da bir olay –en sık kullandığı örneklerden, İsa'nın çarmıha gerilmesi ve dirilişi, Fransız Devrimi ya da Çin Kültür Devrimi– esasında meydana geldikten *sonra* değer ve anlam kazanır. Böylece Badiou, olaya geriye dönük olarak anlam veren müdahale ve sürekli olarak olaya göndermede bulunan genelleyici prosedürler ve bağlılık üzerinde yoğunlaşır. Buna karşılık Foucault, geçmişe dönük bir bakıştan ziyade geleceğe dönük bir bakış gerektiren olayın üretimini ve üretkenliğini vurgular. Olay, deyim yerindeyse, varoluşun ve varoluşu boydan boya kateden stratejilerin içindedir. Bir diğer ifadeyle Badiou'nun olaya yaklaşımının kavramakta başarısız olduğu şey, Foucault'nun olayın içinden vurguladığı iktidar ve özgürlük arasındaki bağlantıdır. Aslında, olaya geçmişe dönük bir yaklaşım bize, devrimci olaylar yaratmak ve egemen politik öznelliklerden kurtulmak için tarihsel süreçleri içinde çaba sarf etmek zorunda olan isyankâr etkinliğin rasyonalitesine erişim imkânı sunmaz. Olayları meydana getiren süreçlerin içsel mantığı olmaksızın olay, dışarıdan bakıldığında –yaygın bir şekilde Tertullian'a mal edilen *credo quia absurdum* "İnanıyorum çünkü saçma" paradoksu tekrarlanarak– bir inanç meselesi olarak kabul edilebilir.[74]

Biyo-politik olay, yaşam üretimini bir direniş, keşif ve özgürlük edimi olarak konumlandırarak, politik strateji olarak çokluk figürüne

74. Olay teorisi Badiou'nun çalışmasının her yerinde mevcuttur. Temsili bir yaklaşım için, bkz. Alain Badiou, *Being and Event,* Çev. Oliver Feltham (New York: Continuum, 2005), pts. 4 ve 5, s.173–261. Badiou'nun çağdaş politik hareketlerin, "baskın politik öznellikler"den varolan tahakküm mekanizmalarıyla kopuşamayacağı iddiası için, bkz. "Prefazione all'edizione italiana", Badiou, *Metapolitica* (Naples: Cronopio, 2001), s.9–15, s.13–14.

dönmemizi sağlar. Çok farklı bir alandan bir örneği, bir İtalyan antifaşist partizanı olan Luciano Bolis'in anılarındaki kum taneleri ve çokluğun direnişi arasındaki ilişkiyi (Walt Whitman'ın demokratik çimen yapraklarını anımsatırcasına) nasıl konumlandırdığını ele alalım. Bolis, mücadeleye katılan çokluğun ıstırabı yanında kendi fedakârlığının sadece bir kum tanesi olduğunun gayet iyi farkındadır. Bolis, "bu 'kum taneleri'nin öykülerini yazmanın hayatta kalanların görevi olduğuna inanıyorum çünkü özel durumlar veya farklı hassasiyetler nedeniyle o 'çokluğun' parçası olmayanlar bile, Kurtuluşumuzun ve dayandığı değerler kümesinin bedelinin kan, terör ve intizar şeklinde ödendiğini ve tüm bunların gerisinde ise, bugün hâlâ yanlış anlaşılan, burun kıvrılan ve gönül rahatlığıyla reddedilen tek kelimelik bir sözcüğün, 'partizan' sözcüğünün yattığını anlamıştır" diye yazar.[75] Biyo-politika, öznellik ve tarih arasında partizan bir ilişkidir; bu ilişki, çok parçalı bir strateji tarafından imal edilmiş, olaylar ve direnişler tarafından biçimlendirilmiş ve politik karar mekanizmasını mücadeledeki bedenlerin inşasına bağlayan bir söylem tarafından ifade edilmiştir. Gilles Deleuze, dünyayı kaybetmemize ya da onun bizden alınmasına matem tutarken, yaşamın biyo-politik üretimini benzer bir partizan tutumla "dünyaya inanmak" olarak sunar. "Eğer dünyaya inanırsanız ne kadar önemsiz olurlarsa olsunlar, kontrolü bertaraf eden olaylara neden olursunuz; yüzey ya da hacimleri ne kadar küçük olursa olsun yeni uzam-zamanlar yaratırsınız... Kontrole direnme ya da boyun eğme yetimiz, her hareketimizde ayrı değerlendirilmelidir."[76] Direniş olayları, sadece kontrolden kaçma değil; ama aynı zamanda yeni bir dünya yaratma gücüne sahiptir.

Yine farklı bir alandan, bedenlerin biyo-politik iktidarının son bir örneği olarak Meister Eckhart'ın "*Jesus Entered*" söylevini ele alalım:

> Şimdi dikkat kesil ve bak! Eğer bir insan daima bir bakire olarak kalsaydı asla meyve vermezdi. Eğer bereketli olacaksa, insanın mutlaka bir zevce olması gerekir. "Zevce" burada akla verilebilecek en asil isimdir ve aslında "bakire"den bile soyludur. Erkeğin Tanrı'yı kendi içinde hissetmesinin gerekmesi iyidir ve bu hissedişiyle o bir bakiredir. Fakat Tanrı'nın onda mümbit hale gelmesinin gerekmesi daha da iyidir; çünkü bir hediyenin mümbit oluşu, hediye için tek minnettarlık nedenidir. Ruh, minnet duyarak karşılığında doğum yapar ve İsa'yı Tanrı'nın baba yüreğine geri taşıdığında zevce olur.[77]

75. Luciano Bolis, *Il mio granello di sabbia* (Turin: Einaudi, 1946), s.4.
76. Gilles Deleuze, *Negotiations,* Çev. Martin Joughin (New York: Columbia University Press, 1995), s.176 [*Müzakereler*, Çev. İnci Uysal, Norgunk Yayıncılık, 2006]
77. Reiner Schürmann, *Meister Eckhart: Mystic vand Philosopher* (Bloomington: Indiana University Press, 1978), s.4.

Eckhart dikkatlerimizi biyo-politik olayın üretkenliğine toplamaya çalışıyor; ancak çantasından neler de çıkıyor! Böyle bir pasajı okumak için, onu birçok farklı fotoğraf banyosundan geçirir gibi, son elli yıldaki feminist teorinin içinden baştan başa geçirmek gerekir: Simone de Beauvoir'ın Kadın'ın, büyük ölçüde biyolojik üretim kapasitelerine sıkıca bağlayarak, kadınları ikincil kılan bir ataerkil kurgu olduğuna dair analiziyle başlayıp; daha sonra ataerkilliğin özel bir Hıristiyan tarzını ve bakire/fahişe ikiliğinin süreğenliğini ortaya seren dindar feminist akademisyenlere geçmek; son olarak Avrupa politik felsefesinin külliyatında, kadın figürlerinin kamusal alandan nasıl dışlanması gereken birer kaos ve tehlikeli doğurganlık simgeleri olduğunu gösteren politik feminist teorisyenlere bakmak gerekiyor. Bu erkek egemen ve heteroseksist etiketler çıkarıldığında, Eckhart'ın pasajından ortaya çıkan görüntü kesinlikle eşcinsel/queer bir görüntüdür! Erkek, kadın haline dönüşürken üretkenlik öne fırlar ve burada Eckhart'ın mistik bakış açısı, Freud'un bildirdiği gibi, Tanrı tarafından gebe bırakılmak ve yeni bir insan ırkı verebilmek için kadın haline dönüştüğüne inanan Başkan Schreber'in hezeyanlarını anımsatır. İlginç bir şekilde, Eckhart'taki üretkenlik cinsiyet değişimi anıyla uyumluluk gösterir. (Eckhart, erkek dişilliğinde bulduğu aynı üretkenliği kadın erilliğinde kabul edebilir miydi?) Biyo-politik olay aslında daima eşcinsel/queer bir olaydır; egemen kimlik ve normları parçalayarak iktidar ve özgürlük arasındaki bağlantıyı açığa çıkaran ve böylelikle alternatif bir öznellik üretimini başlatan yıkıcı bir öznelleştirme sürecidir.

Böylelikle biyo-politik olay, metafiziksel tözcülüğün veya kavramsalcılığın tüm biçimlerinden ayrılır. Varlık olayda yaratılır. Biyo-politik olayın bu şekilde kavranışının, Amerikan pragmatizminde uyandırdığı yankılarını kaydetmek oldukça ilgi çekicidir. Charles Peirce, "Eğer doğa bize son derece tekdüze görünüyorsa" diye yazar, "sadece gücümüz arzularımıza uyarlandığı içindir."[78] Pragmatistler, aslında, biyo-politik olayın edimsel bir analizini önerir ve biyo-politik gücün hareketlerinin eşit olarak karşı yönde işlediğini gösterir: Başka bir deyişle, arzularımız da doğaya uyarlanmıştır. Bu konuya ikinci kısmın sonundaki *De Homine** 1'de geri döneceğiz. (Okurlar, bu özet tartışmaların devam eden bağımsız bir tartışma olarak da okunabileceğini akıllarında tutmalıdır).

78. Charles Peirce, *Elements of Logic, Collected Papers of Charles Sveers Peirce,* Der. Charles Hartshorne ve Paul Weiss (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1960), s.474.
* Lat.: İnsan Üzerine.

2. Bölüm

Modernite (ve Alter-Modernite Manzaraları)

> Bizler her şeye hazır, kâinata açılıyoruz... Ama biraz daha derine inersek, bu tutkumuzun tamamen aldatmaca olduğu ortaya çıkar.. Kâinatı fethetmek istemiyoruz biz, sadece Dünya'nın sınırlarını kâinatın en uç sınırlarına kadar genişletmek istiyoruz... Başka dünyalara ihtiyacımız yok bizim. Aynalara ihtiyacımız var. Başka dünyalarla ne yapacağımızı bilmiyoruz.
>
> Stanislaw Lem, *Solaris*

2.1
Direniş Olarak Anti-Modernite

> Hint deneyiminin gösterdiği gibi, sömürgeci egemenliğin biçimsel olarak ortadan kaldırılması, tek başına ele alındığında, sömürgeci bilgi yönetimini sonlandırmak açısından pek bir işe yaramaz.
>
> Ranajit Guha, *A Rule of Property for Bengal*

Modernite İçinde İktidar ve Direniş

Modernite her zaman ikilidir. Akıl, Aydınlanma, gelenekten kopuş, sekülerizm ve benzeri terimlerle tanımlamadan önce, modernite bir iktidar ilişkisi olarak anlaşılmak zorundadır; yani tahakküm ve direniş, egemenlik ve özgürleşme mücadelesi olarak.[1] Bu görüş, modernitenin; ister barbar, dindar ister ilkel olarak anlaşılsın, kolonilerdeki/sömürgelerdeki modern öncesine karşı Avrupa'dan doğduğu yönündeki standart anlatıyla çelişir. Walter Mignolo, "sömürgecilik olmaksızın modernite de yoktur çünkü modernitenin kurucu öğesi sömürgeciliktir" iddiasında bulunur.[2] Sömürgecilik modernitenin kalbindeki hiyerarşiye işaret ettiği sürece kurucu bir unsurdur. Öyleyse modernite, sadece Avrupa'da ya da sömürgelerde değil, iki tarafı da kesen iktidar ilişkisinde bulunur.[3] Bu yüzden, sömürgeci tahakküme karşı gösterilen dire-

1. Modernliğin ikili doğası ve onu tanımlayan hiyerarşik ilişki için, bkz. Michael Hardt ve Antonio Negri, *Empire* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000), s.69–92. [*İmparatorluk,* Çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, 2001.
2. Walter Mignolo, *The Idea of Latin America* (Cambridge: Blackwell, 2005), s. xiii. Dünya sisteminde merkez-çevrenin yönetimi olarak modernite tanımı üzerine, ayrıca bkz. Enrique Dussel, *Etica de la liberación* (Madrid: Trotta, 1998), s.19–86.
3. Dussel, Avrupalı olmayan ancak tüm gezegen için bir olgu olan modernite nosyonunu isim-

nişler gibi anti-modernite güçleri, modernitenin dışında değil; tümüyle ona içkindir, yani iktidar ilişkisi içindedir.

Amerika, Asya ve Afrika kıtalarındaki Avrupalı yayılmanın *fetihler* olarak değil de sömürgeci *karşılaşmalar* olarak algılanmasında ısrar eden tarihçilerin akıllarından geçen şeyin en azından bir kısmı, anti-modernitenin modernite içinde olduğu gerçeğidir. Fetih kavramı, Avrupalı yayılmanın şiddet ve vahşetini vurgulamanın avantajına sahiptir; ancak sömürgeleştirileni pasif olarak dışarıda bırakmaya da uygundur. Üstelik daha önce varolan uygarlığın ya yok edildiğini ve sömürgeleştireninkiyle değiştirildiğini ya da sömürgeci dünyanın dışında duran bir şey olarak el değmeden korunduğunu ima eder. Bu geleneksel görüş, sömürgeleştirilmiş Hint toplumunu, Sözgelimi Ranajit Guha'nın yazdığı gibi, "ya on dokuzuncu yüzyıl Britanya'sının liberal burjuva kültürünün bir kopyası ya da önceki pre-kapitalist kültürünün salt bir kalıntısı olarak" resmeder.[4] Modernite tabiri caizse bu ikilinin arasında, yani tahakküm edenle tabi kılınanı ilişkilendiren hiyerarşinin arasında yatar bir yerde ve bu ilişkide her iki taraf da değişir. Karşılaşma kavramı, iktidar ilişkisinin ikiliğini ve tahakküm ve direniş mücadelesinden doğan karışım ve dönüşüm süreçlerini vurgular.

Konuyu sömürgeci karşılaşmalar açısından değerlendiren tarihçiler iki önemli gerçeğe işaret eder: Sömürgecilik öncesi uygarlıklar birçok örnekte oldukça ileri, zengin, derin ve karmaşık uygarlıklardır ve sömürgeleştirilenin modern uygarlık denilen şeye katkısı azımsanmayacak düzeydedir ve büyük ölçüde görmezden gelinmiştir. Bu perspektif, geleneksel ve modern, yabani ve medeni gibi yaygın kabul gören ikilikleri parçalayıp dağıtır. Burada bizim savımız için daha önemli olan şey şudur: Modernitede yaşanan karşılaşmalar, daimi karşılıklı dönüşüm süreçleri biçiminde kendini gösterir.

Örneğin İspanyollar Meksika'nın merkezine ulaşmadan uzun zaman önce, Nahualar (Nahuatl dilini konuşan Aztek krallığının yerlileri) *altepetl* isimli, aşağı yukarı Akdeniz şehir devletlerinin boyutlarında, son derece gelişmiş kentler inşa etmişti. Bir *altepetl*, metropolün farklı kısımlarının, egemene yapılan ödemeler ve emek yükümlülüklerinin düzenli devresel bir dönüşüne denk düştüğü, hücresel ya da birimsel bir mantığa göre düzenlenir. Cuauhtémoc'un 1521'de Cortés'e teslim olmasından sonraki uzun İspanyollaştırma dönemi boyunca, *altepetl*

lendirmek için "trans-modernite" kavramını geliştirir. Bkz. Enrique Dussel, *The Invention of the Americas*, Çev. Michael Barber (New York: Continuum, 1995).

4. Ranajit Guha, *Dominance without Hegemony: History and Power in Colonial India* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1997), s.97–98.

basitçe Avrupalı kentsel biçimlerle yer değiştirmedi; ancak el değmeden bozulmamış olarak da kalmadı. Tüm erken İspanyol yerleşimleri ve yönetsel biçimleri –*encomienda,* kırsal bölge kiliseleri, yerel yerli yönetimleri ve idari birimler– varolan *altepetl* üzerine inşa edilmiş ve onların biçimine uyarlanmıştır.[5] Nahua uygarlığı değişmeden, olduğu haliyle sürüp gitmemiştir; aynı şekilde İspanyol uygarlığı da. Aksine, müzik, dil ve diğer kültürel biçimler, Atlantik boyunca sayısız yoldan iki tarafa akarak, iki tarafı da dönüştürerek, kentsel yapılar ve yönetim pratikleri aracılığıyla aşamalı olarak birbirine karışmıştır.[6]

Bir başka, çok daha doğrudan politik bir örnek alacak olursak, Amerika Birleşik Devletleri'nin şekillenmesinden çok önce, Kızılderili federasyonu Iroquois, altı ulus –Mohawklar, Oneidalar, Onondagalar, Cayugalar, Tuscaroralar ve Senecalar– arasındaki ilişkileri idare etmek için dengeli güç dağılımı, ordu ve sivil otoritelerin birbirinden ayrılması ve daha sonra ABD Anayasası'nda kendini gösterecek birçok diğer özelliği de içeren federalist bir sistem geliştirmişti. Iroquois federalizmi, on sekizinci yüzyıl Amerika Birleşik Devletleri'nde genişçe tartışılmış ve Benjamin Franklin ve Thomas Jefferson gibi tarihsel şahsiyetlerin hayranlığını kazanmıştı. Amerika yerlilerinin Avrupalı yerleşimcilere yaptıkları, ürünlerin nasıl ekileceği, kışların nasıl atlatılacağı gibi maddi destekler ulusal mitolojiye dahil edilmiş ancak ABD'nin politik oluşumları genellikle saf Avrupa kökenli oluşumlar gibi sunulmuştur.[7] Bu tip örnekleri vermemizin nedeni, modernitede yaşanan karşılaşmalara rengini veren şeyin karışım ve iki taraflı dönüşümler olduğunu göstermektir

Bununla birlikte bu örneklerdeki sorun, modernitenin eşitsiz iktidar ilişkisi ve uyguladığı şiddeti ihmal etmesidir. Modernitenin hâkim güçleri, sadece *farklılıklarla* değil *direnişlerle* de karşılaşır. Ranajit Guha'nın açıkladığı gibi sömürgeci tarih yazımının öncelikli olarak başardığı ve karşı durulması gereken şey, "Britanya egemenliği altındaki Hindistan'ın siyasi tarihindeki direnişi görünmez kılmaya yönelik bir

5. James Lockhart, *The Nahuas after the Conquest* (Palo Alto: Stanford University Press, 1992), s.14. Bkz. ayrıca Michael Ennis, "Historicizing Nahua Utopias" (Ph.D. diss., Duke University, 2005).

6. Bkz. örneğin Serge Gruzinski, *The Conquest of Mexico: The Incorporation of Indian Societies into the Western World, 16th–18th Centuries,* Çev. Eileen Corrigan (Cambridge: Polity Press, 1993).

7. Iroquois federalizmi üzerine, bkz. Iris Marion Young, "Hybrid Democracy: Iroquois Federalism and the Postcolonial Project", *Political Theory and the Rights of Indigenous Peoples,* Der. Duncan Ivison, Paul Patton ve Will Sanders (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), s.237–258; Donald Grinde ve Bruce Johansen, *Exemplar of Liberty: Native America and the Evolution of Democracy* (Berkeley: University of California Press, 1991).

sihirbazlık numarasıdır"[8] Modernitenin saf bir Avrupalı icadı olduğu fikrinde psikotik bir yan vardır çünkü dünyanın geri kalanının, özellikle de Avrupalı tahakkümüne girmiş bölgelerinin, modernitenin işleyişi ve inşasındaki rolünü sürekli inkâr etmek zorundadır. Bu inkârı, bir tür psişik bastırmadan ziyade psikanalitik anlamda bir *peşin hüküm/kapatma* (*foreclosure*) anı olarak düşünmemiz daha doğru olabilir. Psikanalistler, bastırılan unsur ya da fikir içeride derine gömülürken, kapatılanın dışa sürüldüğü ve böylece egonun, fikir kendisinde hiç vücut bulmamış gibi davranabileceği açıklamasında bulunur. Bu yüzden, bastırılan şey nevrotik özneye geri dönme anında içeriden yükselirken; kapatılan şey, psikotik özne tarafından dışarıdan gelen bir tehdit olarak deneyimlenir. Bu örnekte kapatılan unsur sadece, Avrupa'yı tüm modern ilerlemenin kaynağıymış gibi göstermek suretiyle, modern kültür ve topluma Avrupalı olmayan halklar ve uygarlıkların katkılarının tarihi değil; ayrıca ve daha önemlisi, Avrupa'nın kendini anlamlandırma biçimi için asıl tehlikeyi oluşturan modernite içinde ve modernliteye karşı olan sayısız *direniştir*. "Anti-modern"i öteki kılmak için harcanan tüm o hiddetli çabaya rağmen, direniş içeride kalır.[9]

Anti-modernite güçlerinin modernite içinde, ortak karşılaşma düzleminde olduğunda ısrar etmek, elbette modern dünyanın homojen olduğunu söylemek değildir. Coğrafya uzmanları haklı olarak, uzama dair sürekli konuşmalara rağmen, sömürgecilik sonrası ve küreselleşmeye dair günümüz teorik tartışmalarının, ölgün ve gerçek farklılıklardan yoksun uzamlar sunduğundan yakınıyorlar.[10] Merkez-çevre modeli modernitenin iktidar ilişkisinin ikiliğini uzamsal açıdan oldukça iyi yansıtan bir çerçevedir; çünkü tahakküm eden merkez ve tabi olan çevre sadece birbirleriyle ilişkisi içinde varolur ve çevre, merkezin gelişim ihtiyaçlarına cevap vermek için sistematik olarak "az gelişmiş" bırakılır.[11] Fakat modernitenin bu coğrafyaları, direnişi tahakkümün dışında bir şey olarak tasavvur ettiğinde anlamını yitirir. Avrupa ya da "Batı" çoğu zaman, bu ilişkide tahakkümcü kutup, homojen ve birleşik olarak tahayyül edilir ve böylece Avrupa'daki o uzun özgürlük ve sınıf

8. Guha, *Dominance without Hegemony*, s.89.

9. Oldukça genel terimlerle Jacques Lacan'ın peşin tercih *(forclusion)* nosyonunu kastediyoruz. Bkz. Dylan Evans, *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis* (New York: Routledge, 1996), s.64–66.

10. Bkz. örneğin Matthew Sparke, *In the Space of Theory: Postfoundational Geographies of the Nation-State* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2005); James Ferguson ve Akhil Gupta, "Spatializing States: Toward an Ethnography of Neoliberal Governmentality", *American Ethnologist* 29, no. 4 (November 2002), 981–1002.

11. Dünya sistemleri teorisi, en açıklayıcı ve en etkileyici merkez-çevre modelini sunar. Bkz. Immanuel Wallerstein, *World-Systems Analysis: An Introduction* (Durham: Duke University Press, 2004).

mücadeleleri tarihi görünmez kılınır.[12] Buna paralel olarak, birçok kişi sadece Avrupalı tahakkümün yansımaları olarak kavradıkları tahakküm ve kontrolün Avrupa dışındaki biçimlerini görmez. Bu hata, basit bir şekilde, çevre ve merkez sayısını çoğaltarak, örneğin her tabi kılınan ülkede olduğu kadar Avrupa içinde de yeni çevre ve merkezler bularak düzeltilemez. Modemiteyi anlamak için tahakküm ve direnişin birbirine dışsal olduğunu varsaymaya, anti-modemiteyi dışarıya göndermeye bir son vermeli ve direnişlerin içeride olan farklılıklara işaret ettiğini kabul etmeliyiz. Sonuçta ortaya çıkan coğrafyalar, basitçe kente karşı kır, Avrupa'ya karşı Avrupa dışı ya da küresel Güney'e karşı küresel Kuzey'den daha karmaşıktır.

Modemiteyi bir iktidar ilişkisi olarak tanımlamanın son bir sonucu ise modernitenin tamamlanmamış bir proje olduğu anlayışını zayıflatmasıdır. Eğer modernite, sırf barbarlık ve irrasyonaliteye karşı bir güç olarak düşünülseydi, modemiteyi tamamlama çabası, daha önce tartıştığımız ve Jürgen Habermas ile diğer sosyal demokrat teorisyenler tarafından paylaşılan bir nosyon olarak, zorunlu olarak ilerlemeci bir süreç olarak görülebilirdi.[13] Fakat modemiteyi bir iktidar ilişkisi olarak kavradığımızda, modemiteyi tamamlamak sadece aynının devamı, tahakkümün yeniden üretilmesidir. Daha fazla modernite veya daha tam bir modernite bizim sorunlarımıza bir yanıt değildir. Bilakis! Bunun yerine bir alternatifin ilk işaretleri için, anti-modernite güçlerini, yani modern tahakküme içkin direnişleri incelemeliyiz.

Modern Cumhuriyette Köle Mülkiyeti

Modernitenin ve cumhuriyetçiliğin tarihi o kadar iç içe geçmiştir ki bazen ayırt edilemez hale gelir. Daha önce gördüğümüz gibi, on yedinci ve on sekizinci yüzyılda birkaç farklı cumhuriyet anlayışı rekabet halindedir ve bunlardan bazıları aslında çokluğun egemenliğine çok benzer bir şeye göndermede bulunur ancak içlerinden sadece bir anlayış, o da mülkiyet cumhuriyeti anlayışı baskın çıkar. Bu cumhuriyet, modemiteye çok uygundur; çünkü mülkiyet ilişkileri, modemiteyi oluşturan ikti-

12. Bkz. Neil Lazarus, "The Fetish of 'the West' in Postcolonial Theory", *Marxism, Modernity, and Postcolonial Studies,* Der. Crystal Bartolovich ve Neil Lazarus (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), s.43–64.

13. Bkz. Jürgen Habermas, "Modernity: An Unfinished Project", *Habermas and the Unfinished Project of Modernity,* Der. Maurizio Passerin d'Entrèves ve Şeyla Benhabib (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1997), s.38–58; *The Philosophical Discourse of Modernity,* Çev. Frederick Lawrence (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1987).

dan ilişkisinin bir biçimi, imtiyazlı bir biçimidir. Cumhuriyet, mülkiyet ve modernite arasındaki bu yakın bağı irdeleyebileceğimiz, özellikle açıklayıcı alanlardan biri ise belki de paradoksal bir şekilde, modern köleliğin tarihidir. Kölelik cumhuriyet için bir yüz karası olmakla birlikte, on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyılın önemli bir kısmı boyunca, siyah ırkın köleliği ve köle ticareti, Avrupa ve Amerika çapında cumhuriyetçi hükümetlerin belirgin, hatta merkezi özelliklerinden biridir. Amerika Birleşik Devletleri'nde köle ilişkileri ve köle emeğiyle üretim, cumhuriyetin ve cumhuriyet ekonomisinin belirgin köşe taşlarından ikisidir. Fransa ve İngiltere'de, ulusal sınırlar içinde ABD ile kıyaslanabilir sayıda köle olmamasına rağmen, kölelik ve köle ticareti ulusal ekonomilerin, politik tartışmaların ve sömürgeci yönetimlerin ayrılmaz unsurudur. Köleliğin cumhuriyet içinde nasıl sımsıkı kök saldığını görmek için, yüzeyin çok altına bakmaya gerek yok. O halde sorulacak soru şudur: Kölelik standart cumhuriyetçilik ve modernite anlayışlarına bu kadar karşıtken; nasıl olmuş da modern cumhuriyetler içinde geçmişin kıyıda köşede duran bir kalıntısı değil, temel bir dayanağı olarak bu kadar uzun süre varlığını sürdürebilmiştir?

Kölelik cumhuriyet için bir yüz karasıdır; çünkü her şeyden önce, cumhuriyetin özündeki ideolojik ilkelerle, eşitlik ve özgürlük ilkeleriyle çelişir. Kadınlar ve mülksüzler gibi nüfusun diğer kesimleri de cumhuriyetçi anayasalar tarafından politik haklar ve eşitlikten mahrum bırakılmıştır; ancak kölelerin eşitliksizliği ve özgürlüksüzlüğü en aşırı ideolojik çelişkiyi teşkil eder. Birçok on sekizinci –ve on dokuzuncu– yüzyıl cumhuriyetçi metni köleliği, cumhuriyetçi özgürlük ve eşitliğe karşı temel engel olarak sunmasına rağmen, bu metinler genellikle antik köleliğe atıfta bulunurken kendi toplumlarını besleyen Amerika kıtalarındaki siyah köleliğini, kendi zamanlarının köleliğini görmezden gelir.[14] Bu ideolojik körlük, köleleri gözlerden gizleme, varlıkları inkâr edilemediğinde ise onları modern öncesi dünyanın kalıntıları olarak dışarıda bırakma ve böylece cumhuriyet ve moderniteye yabancı kılma operasyonunun bir parçasıdır.

Köleliğin cumhuriyetin yüz karası oluşunun ikinci nedeni, kapitalist özgür emek ideolojisine ters düşmesidir. Kapitalist ideoloji de köleliği temel negatif arka plan olarak kullanır: Kapitalizmin özgürlük tanımına göre, ücretli işçiler kendi emek güçlerine sahiptir ve dolayısıyla emeklerini ücret karşılığı satmakta özgürdür. Kölelerin aksine, kendi emek güçlerinin sahibi olan işçiler, mülkiyet cumhuriyetine ideolojik olarak

14. Bkz. Susan Buck-Morss, "Hegel and Haiti", *Critical Inquiry* 26, no. 4 (Yaz 2000), 821–865.

massedilebilir. Üstelik kölelik, emek ve mülkiyet arasındaki temel ayrımı bulandırdığı için, köleler mülkiyet cumhuriyeti içindeki maksimum ideolojik çelişki noktasını, ya özgürlüğün ya da mülkiyetin korunabildiği ancak ikisinin birden korunamadığı noktayı oluşturur. Cumhuriyetçi ve kapitalist ideolojik tezgâhlar burada tekrar köleleri görünmez kılmak için ya da köleleri sadece, sermayenin eninde sonunda tarihten sileceği modern öncesi ekonomik ilişkilerin kalıntısıymış gibi göstermek için işlemeye başlar.[15]

Ne var ki sorun sadece ideolojik değil, aynı zamanda maddi ve ekonomik de olduğunda, köleleri görünmez kılmak o kadar da kolay değildir. Kölelik ve ücretli emek arasındaki ilişkiyi bu tarih güzergâhında çözümlemek zordur. Eğer dikkatimizi birçok tarihçenin yaptığı gibi Batı Avrupa ülkeleriyle sınırlarsak, kapitalist üretimin gelişimi köle üretiminden görece bağımsızmış gibi gösterilebilir ya da en çok, köle ticareti ve köle üretimi Avrupa'da endüstriyel sermayenin doğuşunu mümkün kılan zenginliğe büyük bir dışsal kaynak sağlayan bir şey gibi görülebilir. Üstelik, birçok tarihçinin belirttiği gibi, köle çiftliği sistemi, endüstriyel fabrikanın en nihayetinde uygulayacağı üretim şeması, işbölümü ve disiplin rejimlerini geliştirmiş ve mükemmelleştirmiştir. Fakat bu açıdan bakıldığında, sanki kölelik ve kapitalizm zamansal bir ardışıklık oluşturuyormuş, sermaye ve modernite köleliğe karşıtmış ve yavaşça belki ama mutlaka köleliğe bir son verecekmiş gibi gözükür.

Fakat bir kez ufkumuzu geniş tutar ve sermayenin doğumu ve büyümesine temel oluşturan bağlamın, insanlar, zenginlik ve metaların Avrupa'nın çok ötesine geçen akışının geniş devrelerinde bulunduğunu kabul edersek; o zaman köleliliğin en azından on sekizinci yüzyıl ve on dokuzuncu yüzyılın büyük bir bölümü boyunca tamamen kapitalist üretime entegre olduğunu görebiliriz. Marx, "Siyahların Surinam'daki, Brezilya'daki, Kuzey Amerika'nın güney bölgelerindeki köleliği... günümüz endüstriyalizminin işlemesi için makineler, kredi vs kadar önemlidir" diye yazar. "Kölelik olmadan pamuk, pamuk olmadan da modern endüstri olmazdı. Sömürgeleri değerli kılan köleliktir, dünya ticaretini yaratan sömürgelerdir ve dünya ticareti, geniş ölçekli makine endüstrisinin zorunlu koşuludur."[16] Köleler ve proleterler, dünya çapındaki kapitalist işbölümünde tamamlayıcı roller oynar; ancak Jamaika, Recife ve Alabama'nın köleleri aslında İngiltere ve Fransa'nın kapita-

15. Kapitalizmin gelişmesinde köleler ve mülkiyetin zıtlığı üzerine, mali spekülasyonun kökeni üzerine bir vurguyla, bkz. Ian Baucom, *Specters of the Atlantic: Finance Capital, Slavery, and the Philosophy of History* (Durham: Duke University Press, 2005).

16. Marx'tan Pavel Vasilyevich Annenkov'a, 28 Aralık 1846, Karl Marx and Frederick Engels, *Collected Works,* cilt 38 (New York: International Publishers, 1982), s.101–102.

list ekonomilerine Birmingham, Boston ve Paris'teki işçilerden daha az dahil değildir. O halde kapitalizmin köleliği zorunlu olarak aşındırıp yok edeceğini varsaymaktan ziyade bu ikisinin, on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıllar boyunca, biri genel olarak Atlantik'in doğu yakasına diğeri de batısına yerleşmiş, devasa bir ayrım mekanizması aracılığıyla birbirini desteklediğini kabul etmeliyiz.[17]

Yine de bu söylenenlerin hiçbiri, modern köleliğin özünde yatan ırksal hiyerarşiyi kavramıyor. Tıpkı köleliğin, mülkiyet cumhuriyetinde bir sapma olarak görülmesi gibi, ırkçılık da, sanki modernite kendisini mükemmelleştirerek er ya da geç ırkçılığı yasaklayacakmış gibi bizi bir kez daha tamamlanmamışlık hipotezine götüren benzer bir ideolojik perspektiften, modernitenin bir deformasyonu ve dışsal bir unsuru olarak tahayyül ediliyor. Buna karşı, siyah köleliğinin mülkiyet cumhuriyetiyle içsel ilişkisini kabul etmek, ırkçılığı modernitede sadece bir ideoloji olarak değil; aynı zamanda maddi, kurumsal bir pratikler sistemi, yani kölelik kurumunun çok ötesine uzanan bir iktidar yapısı olarak görmemize yardımcı olur. Demek oluyor ki modernitedeki ırksal hiyerarşilerin sürekliliği, sadece kölelikte değil, aldıkları diğer sayısız biçimde de, modernitenin "tamamlanmamış" olduğunun değil, aksine ırk ve modernite arasındaki yakın ilişki olduğunun bir göstergesidir.[18] Daha önce sömürgecilik olmaksızın modernitenin de olamayacağını söylemiştik ve burada, ırkın benzer bir kurucu rol oynadığını görüyoruz. Modernite, sömürgecilik ve ırkçılık, üçü birlikte girift bir yapı olarak işler ve her biri, diğerleri için zorunlu bir destek işlevi görür.

Bu nedenle kölelik, travmatik kölelik gerçekliğinin varlığını hiç kabul etmeyerek ya da bu gerçekliği dışarı atarak kendi ideolojik tutarlılığını inkâr ya da kapatma yoluyla koruyan mülkiyet cumhuriyetinin psikozunun bir simgesi olarak hizmet görebilir. Hiç şüphesiz bu, Haiti Devrimi'nin modern tarihte bu kadar görmezden gelinmesinin nedenlerinden biridir. Daha önce söylediğimiz gibi, Haiti Devrimi son tahlilde cumhuriyetçi ideolojiye İngiliz, ABD veya Fransız devrimlerinden çok daha bağlıdır; en azından "eğer tüm insanlar eşit ve özgürse, o halde kesinlikle hiç kimse köle olamaz" temel önermesi açısından. Hal böyleyken, Devrimler Çağı'nın tarihsel anlatımlarında Haiti nadiren yer alır.

17. Kapitalist üretim tarzı ve kölelik arasındaki tarihsel ilişki üzerine, bkz. Sidney Mintz, *Sweetness and Power: The Place of Sugar in Modern History* (New York: Penguin, 1985); Immanuel Wallerstein, *The Modern World-System: Mercantilism and the Consolidation of the European World-Economy, 1600–1750* (New York: Academic Press, 1980) [*Modern Dünya-Sistemi 2: Avrupa Dünya-Ekonomisinin Pekiştirilmesi ve Merkantilizm, 1600-1750*, Çev. Latif Boyacı, Bakış yayınları, 2005]; Robin Blackburn, *The Making of New World Slavery* (Londra: Verso, 1998).
18. Modernite için ırkın merkeziliği üzerine, bkz. Paul Gilroy, *The Black Atlantic* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993).

Haiti Devrimi'nin yolu, çelişkili kuvvetler, trajik dönüşler, feci sonuçlarla doludur; ancak tüm bunlara rağmen, köleliğe karşı ilk modern devrim olmaya devam eder ve bu nedenle ilk gerçek modern devrim olarak anılabilir. Yine de bunu söylemek, cumhuriyet ve moderniteyi, maddi ve kurumsal içeriklerine göre değil, sadece kendi ideolojik tanımlamalarına göre değerlendirmek olurdu; Haiti Devrimi ise ilkini geliştirirken, ikincisinin açığını gösterir. Köleleri özgürleştirmek, mülkiyet kuralını ihlal eder ve ırksal ayırıma karşı yasalarla (1805 Haiti Anayasası'nın yaptığı gibi; Madde 14, tüm Haitilileri deri renginden bağımsız olarak siyah ilan eder) kurumsal ırk hiyerarşisinin altını oyar. Belki de Haiti Devrimi'nin zamanın (ve bizim zamanımızın) Avrupalı ve Kuzey Amerikalı cumhuriyetçilerinin ezici çoğunluğu açısından akla hayale sığmaz bir olay olarak görülmesi şaşırtıcı olmamalıdır. Haiti Devrimi sessizliğe gömülür veya dışarı atılır; çünkü cumhuriyetçilik ve modernitenin ideolojisi ve özü arasındaki derin bir çelişkiyi açığa çıkarır.[19]

Modern cumhuriyet ve kölelik arasındaki yakın ilişkiyi –ya da daha genel olarak modernitenin ikiliğini– kabul etmenin bir avantajı da kölelerin gücü ve direnişlerini göstermesidir. Köle, soyut bir kategori olarak kavrandığında, sıklıkla bir mutlak boyun eğme figürü, özgürlükten tamamen yoksun bir özne olarak sunulur. Köleler böylece, Foucault'nun daha önce alıntıladığımız, iktidarın sadece özgür özneler üzerinde uygulandığı iddiası için, anlamlı bir sınır teşkil eder. Eğer köleler gerçekten mutlak tahakküm koşulları altında olsaydı, Foucault'ya göre onlar üzerinde uygulanan bir iktidar olmazdı. Elbette kölelerin özgür olduğunu iddia etmek kulağa çelişkili geliyor. Foucault'nun kastettiği şey, tüm öznelerin ne kadar dar olursa olsun, onların *direnme* kapasitelerine zemin olabilecek bir özgürlük alanına sahip olmasıdır. O halde iktidarın sadece "özgür" özneler üzerinde uygulanabileceğini söylemek gerçekten de iktidarın sadece direnen özneler, hatta özgürlükleri iktidar uygulanmasından önce gelen özneler üzerinde etkin olabileceği anlamına gelir. Bu perspektiften köleler en çok, güneş batımından doğumuna kadar, efendinin kamçısının menzili dışında olduklarında değil; üzerlerinde iktidar uygulanmasına direndiklerinde özgür olur.[20] Baruch Spinoza da benzer bir iddiada bulunuyor ve bu iddiayı ontolojik bir temele

19. Modernitenin doğasını ve özellikle de inkâr nosyonunu anlamada Haiti Devrimi'nin önemi üzerine, bkz. Sibylle Fischer, *Modernity Disavowed: Haiti and the Cultures of Slavery in the Age of Revolution* (Durham: Duke University Press, 2004). Bkz. ayrıca 1805 Haiti Anayasası; bu anayasa Fischer'in kitabında ek olarak mevcuttur, s.275–281. Haiti Anayasası'nda bile özel mülkiyet kutsal ve dokunulamaz olarak değerlendirilir (Madde 6).

20. Bu Foucaultçu perspektif, bazı açılardan George Rawick'inkini anımsatır, George Rawick, *From Sundown to Sunup: The Making of the Black Community* (Westport, Conn.: Greenwood Press, 1972).

oturtuyor: "Hiç kimse, bütün haklarını ve dolayısıyla da gücünü insan olmaktan çıkacak kadar başkasına devredemez; istediği her şeyi yapabilen bir egemen güç de asla olmayacaktır."[21] Köle direnişi, yoksulluk ve özgürlük olarak icra edilen güç arasındaki ilişkiyi en uç sınıra taşır.

Tarihsel açıdan bu düşünce, köle ayaklanmalarının, isyanlarının ve toplu çıkışların oynadığı belirleyici rolü aydınlatır. Kölelik, ne sanki modern öncesi bir kalıntıymış gibi cumhuriyetçi değerlerin soylu vicdanı tarafından ne de sanki sermayenin tümüyle yok etmesinin zaman aldığı bir pre-kapitalist formmuş gibi sermayenin ilerici güçleri tarafından yıkılabilir. Aksine kölelik, kölelerin, köleliği bir yönetim şekli olarak savunulamaz, bir üretim şekli olarak da verimsiz kılan kendi direnişleri tarafından yok edilir.[22] W.E.B Du Bois, kölelerin ABD'deki kendi kurtuluşlarının kahramanı olduklarını ve İç Savaş'ın sonucunu belirlediklerini savunarak, bu hipotezin uç bir örneğini sunar. Du Bois, plantasyon sistemini sabote edebilmek, Konfederasyon Ordusu'na yiyecek ve silah akışını durdurabilmek için kölelerin bir toplu çıkış, Konfederasyon savaşçılarının direnişinin kırılmasına yardımcı olan "sonunda belki de yarım milyon insanın doğrudan katıldığı bir genel grev" gerçekleştirdiğini açıklar.[23] Du Bois, bu genel grevi köle direnişinin uzun tarihini özetleyen ve daha da önemlisi, siyah kölelerin sadece kendi kurtuluşlarında değil ancak bir bütün olarak insanlık yolunda özgür özneler olarak nasıl belirleyici bir rol oynadığını gösteren bir sembol olarak sunuyor. Du Bois, "[demokrasi ve kölelik arasındaki] bu uyuşmazlığı değerlendirmeye zorlayan, kurtuluşu kaçınılmaz kılan ve modern dünyayı, tüm ırk ve renklerden insanları kapsayan bir demokrasi fikrini bütünüyle kabul etmeye değilse bile en azından düşünmeye zorlayan, Zenci'nin kendisiydi" diyor...[24] Kölelerin direnişleri ve isyanları, demek oluyor ki mülkiyet cumhuriyeti ve modernitenin kalbindeki çelişkiyi bir bütün olarak açığa çıkarır.

Benzer bir olguya, Doğu Avrupa'daki, din savaşlarını takiben feodal ilişkilerin on yedinci yüzyılda restorasyona tabi tutulmasından, ulus devletin doğumuna kadar uzanan ikinci kölelik ve kulluk dalgasında da rastlıyoruz. Hem Marx hem Max Weber, sadece üretim tarzının gelişim aşamalarına dair determinist teoriyle uyuşmadığı için değil –Doğu Avrupa'daki işçiler, hareketlerinin görece özgürleşmesinin bir aşamasın-

21. Baruch Spinoza, *Theological-Political Treatise,* Çev. Samuel Shirley (Indianapolis: Hackett, 2001), Bölüm 17, s.185 [*Teolojik Politik İnceleme,* Çev. Reyda Ergün, Cemal Bali Akal, Dost Kitabevi Yayınları, 2008].

22. Bkz. Robin Blackburn, *The Overthrow of Colonial Slavery* (Londra: Verso, 1988); Yann Moulier Boutang, *De l' esclavage au salariat: Économie historique du salariat bridé* (Paris: PUF, 1998).

23. W. E. B. Du Bois, *Black Reconstruction* (New York: Russell & Russell, 1935), s. 67.

24. W. E. B. Du Bois, *The Gift of Black Folk* (New York: AMS Press, 1971), s.139.

dan sonra, kapitalist üretim tarzının işleyişi *içinde* tekrar kul düzeyine indirgenir– ayrıca pre-endüstriyel dönemde, emek gücünün özgürlüğü ve hareketinin, sermayenin tahammül edemeyeceği bir direniş gücü ve antagonizmi nasıl çoktan oluşturduğunu gösterdiği için bu tarihe odaklanır. Aslında bu kulluk şekilleri, kısmen köylülerin Batı Avrupa metropollerine göçüyle, er geç yok edilir. Bu çıkış yoluyla, kulun efendiyle olan antagonizmi, kapitalist sınıf karşısında işçi sınıfının "soyut" nesnel antagonizmine dönüşür.[25] Burada bir kez daha üzerinde durulması gereken nokta, kulluk koşullarında bile, "özgür öznelerin" direnme gücü olduğu ve bir anti-modernite kuvveti olan direnişin, modern tarih hareketlerini anlamak için anahtar teşkil ettiğidir.

Köle direnişi üzerine düşünmenin belirgin hale getirdiği bir diğer unsur da kölelerin, Orlando Patterson'un "toplumsal ölüm" dediği sürece maruz kalmasına rağmen, kendi direnişlerinde canlı kalmalarıdır. İnsanlar "salt yaşam"a indirgenemezler; eğer bu kavramdan tüm özgürlük alanlarından ve direnme gücünden mahrum bir yaşamı anlayacaksak elbette.[26] İnsanlar sadece daha önce tartıştığımız Makyavelist anlamda, çıplaktır: öfke ve güç ve umut doludur. Bu bizi, insanın ikili doğasının sadece hiyerarşiyle değil; aynı zamanda antagonizmle belirlendiği gerçeğine ışık tutarak, bizatihi modernite tanımlamasına geri getirir. Köle direnişi, ideolojik özgürlük ve eşitlik değerlerine karşı geldiği için değil –bilakis Du Bois'in net şekilde ifade ettiği gibi, köle isyanları bu değerlerin modernite içindeki en yüksek örnekleri arasındadır– modernitenin iktidar ilişkisinin çekirdeğindeki hiyerarşik ilişkiye meydan okuduğu için bir anti-modernite kuvvetidir. Anti-modernite, bu şekilde kavrandığında, modernitenin kendisine içkindir ve ondan ayrılamaz.

Biyo-İktidarın Sömürgeciliği

Anti-modernite, sadece boyun eğdirmenin dışsal biçimleri –köle sahibinin kırbacı ve fatihlerin kılıcından kapitalist toplumun polis ve cezaevlerine kadar– aracılığıyla değil; aynı zamanda ve daha önemlisi, öznelleştirmenin içsel mekanizmaları aracılığıyla modernitenin iktidar ilişkisinde kontrol altında tutulur. Modernite-sömürgecilik-ırkçılık üçlü

25. Bkz. Furio Ferraresi ve Sandro Mezzadra, introduction to Max Weber, *Dalla terra alla fabbrica: Scritti sui lavoratori agricoli e lo Stato nazionale (1892–1897)* (Bari: Laterza, 2005), s.vii–xliv; Moulier Boutang, *De l'esclavage au salariat,* s.109–130.

26. Bkz. Orlando Patterson, *Slavery and Social Death* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985). "Yalın yaşam" üzerine, bkz. Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life,* Çev. Daniel Heller-Roazen (Stanford, Stanford University Press, 1998).

hükümdarlığının teknikleri ve araçları, tabi kılınan nüfusu sarmalar ve ona nüfuz eder. Bu elbette, modernitenin toptan ve mutlak kontrolden oluştuğunu değil; daha ziyade dikkatimizi bir kez daha modernitenin içinde doğan direnişlere yeniden yoğunlaştırmamız gerektiğini ima eder. Bir başka deyişle, modern iktidarın yaygınlığıyla anti-modernite güç odaklarının içselliği uyum içindedir.

Sömürgecilik sonrasına ilişkin en etkileyici çalışmaların bazıları, sömürgeci iktidarın yaygın, hatta tümden kuşatıcı doğasını göstermek için temsil tarzlarının ve ideolojik kurguların etkinliğine vurgu yapar. Sözgelimi Edward Said'in oryantalizm incelemesi, sömürgeleştirilmiş ve tahakküm altına alınmış toplumların –romanlarda, tarihlerde, yönetsel belgelerde ve sayısız diğer metinlerde– temsilinin, sadece sömürgeleştirenlerin aklındaki sömürgeci hiyerarşiyi nasıl meşrulaştırdığını değil; aynı zamanda sömürgeleştirilenin bilincini de nasıl şekillendirdiğini yansıtır.[27] Gayatri Spivak'ın bastırılmışın konuşamadığı yönündeki o ünlü ve provokatif, iddiası, benzer şekilde temsilin ideolojik gücüne odaklanır. Britanya sömürgeci ideolojisi ve geleneksel ataerkil ideoloji arasındaki *sati* ya da dul yakmak geleneğine dair tartışmalarda, Spivak dulların Hindistan'da iki kez susturulmuş, acınacak bir durumda olduğunu savunur: Bir yanda "esmer kadınları esmer erkeklerden kurtaran beyaz adamlar" söylemi ve diğer tarafta "kadınlar ölmek istiyor" diyen geleneksel kabul vardır. Böylesi ideolojik kurgular sömürgeci sahneyi tamamen doldurur ve Spivak'ın örneğindeki bastırılmış kadının konuşabileceği hiçbir alan bırakmaz.[28] İdeolojik ve temsili yapılara dair bu analizler çok güçlüdür; bunun nedeni kısmen, bu analizlerin sömürgeciliğin (*coloniality*) sadece, ne kadar genelleştirilirse genelleştirilsin, hep sınırlı ve yalıtılabilir kalacak olan şiddet ve güç tarafından değil; toplumun genelinde sınır tanımaksızın yayılan sömürgeci bilinç tarzlarına ve bilgi biçimlerine, en azından sessiz, rıza gösterilmesiyle de nasıl başarıldığı ve sürdürüldüğünü yansıtmasıdır.

Modern sömürgeci ideolojik kontrolün en güçlü araçlarının bazılarına dini kurumlar hükmeder. İslam, Hinduizm ve Konfüçyüsçülük gibi tüm büyük dinlerin, farklı biçimlerde olsa da bunda parmağı vardır ve bugün Afrika ve Latin Amerika'da muazzam bir şekilde yayılan Hıristiyan Protestan ve Pentekostal kiliseleri baskın bir rol oynuyor;

27. Edward Said, *Orientalism* (New York: Pantheon, 1978) [*Şarkiyatçılık*, Çev. Berna Ülner, Metis Yayınları, 1999].
28. Gayatri Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999).

ancak uzun tarihi ve Avrupalı fetih ve sömürgeleştirmelerle içsel bağı nedeniyle Katolik Kilisesi'ne burada özel bir yer ayrılmalıdır. Amerika kıtalarının İspanyollarca fethi ve sömürgeleştirilmesi esnasında Katolik Kilisesi'nin keşişleri ve rahiplerinin İspanyol Krallığı'nın asker ve generalleri için ideolojik ve ahlâki bir bütünleyicisi olarak işlev gördüğü, şimdiye kadar pek çok kez söylenmiş bir şeydir. Kilise, sadece dinsizleri Hıristiyanlığa kazanma görevini ifa etmez; ayrıca onların akıllarını kullanma kapasitelerini, Hıristiyan olma yeteneklerini ve hatta insanlıklarını sorgulayarak, yerli halkların yetileri ve doğası hakkında ayrıntılı ideolojik yapılar tasarlar. Katolik Kilisesi'ndeki bu ırkçı ve sömürgeci ideolojik yapıların belki de en çarpıcı yönü dayanıklılıklarıdır: Papa XVI. Benedict bile 2007'deki Brezilya ziyaretlerinde bu yapıları tekrarlayabilmiştir. Papa, Amerika kıtalarının halklarına atıfta bulunarak, "İsa, sessizce isteyenler için Kurtarıcı'dır" iddiasında bulunur. "Onlar, kültürlerini bereketli kılmaya, ruhlarını temizlemeye ve vücut bulan Dünya'nın onlara ektiği sayısız tohumu geliştirmeye ve böylece İncil'in gösterdiği yollarda onlara rehberlik etmeye gelen Kutsal Ruh'u kabul etti. Aslında İsa'nın ve İncil'inin öğretisi hiçbir noktada Kolomb öncesi kültürleri yabancılaştırmadığı gibi, yabancı bir kültürün dayatması da değildir."[29] Papa'nın iddialarının açık hale getirdiği gibi, ideolojik yapı, boyun eğdirilene içkindir ve içkin olmak zorundadır ki o dışarıdan bir dayatma olarak değil; halihazırda mevcut olan, gerçekleşmeyi bekleyen bir şey olarak deneyimlenebilsin.

Birçok kolonyal ve post-kolonyal düşünürün yaptığı gibi, bu tür ideolojik yapıları ve temsilleri eleştirmek, kesinlikle çok önemlidir; ancak böylesi projelerin eksik bir yanı var. İdeoloji eleştirisi son kertede daima, yayılmacı bile olsa, ideolojinin bir şekilde boyun eğdirilmiş öznelere (ya da onların çıkarlarına) dışsal veya en azından onlardan yalıtık durabilir bir şey olduğunu varsayar. Bir başka deyişle ideoloji ve temsil kavramları, modernite-sömürgecilik-ırkçılık girift yapısının derinliğini kavrayabilecek kadar uzağa gitmez. Sözgelimi, genellikle ırkçılık veya "ırk düşüncesi" bir ideoloji olarak düşünüldüğünde, modernitenin bir başarısızlığı ya da sapması olarak sunulur ve böylece, yaygınlığına rağmen, bir bütün olarak modern toplumdan görece yalıtılır. Ne var ki ırkçılık, sömürgecilik gibi, modernitenin sadece içkin değildir; aynı zamanda modernitenin kurucusudur. Stokely Carmichael ve Charles Hamilton'ın savunduğu gibi, ırkçılık sadece basit bir kişisel peşin hükümlülük ya da önyargı değil; ideolojik düzeyin çok

29. Papa XVI. Benedict, "Inaugural Address of the Fifth General Conference of the Bishops of Latin America ve the Caribbean", 13 Mayıs 2007, www.vatican.va.

ötesine gitmesi anlamında, iktidarın yönetimsel, ekonomik ve sosyal düzenlemeleri aracılığıyla ifade edilmesi ve vücut bulması anlamında "kurumsal"dır.[30] Barnor Hesse, "Böylesi bir kavrayış, vurguyu farklı fizyonomiler ve otokton kan metaforlarının kodlanmış fikirlerinin görünüşte otonom ideolojik evreninden, 'pratikler rejimlerine' kaydırır" diye yazar.[31] Hesse, başka bir deyişle ırkçılığın ideoloji değil yönetişimsellik [*governmentality*] olarak daha iyi anlaşılacağını öne sürer. Bu önemli bir değişimdir: modernite-sömürgecilik-ırkçılık giriftliğini tanımlayan iktidar ilişkisi, temel olarak bir bilme değil yapma sorunudur ve böylece, bizim eleştirimiz ideolojik ve epistemolojik olana değil, politik ve ontolojik olana odaklanmalıdır. Modernitenin ırkçılığı ve sömürgeciliğini biyo-iktidar olarak kavramak, iktidarın sadece bilinç formlarını değil; yaşam formlarını da düzenlediğini, bunun da tali özneleri tümüyle sarmaladığını vurgulayarak ve dikkatlerimizi, iktidarın sadece öznellikler için dışsal bir baskı ve yasak kuvveti değil; aynı zamanda ve daha da önemlisi, onları içkin bir şekilde üreten, üretici bir iktidar olduğu gerçeğine odaklayarak, perspektif değişimini tamamlamaya yardım eder.

Katolik Kilisesi'ne dönecek olursak, kilisenin on yedinci yüzyıla kadar Peru'da ve Amerika'daki başka yerlerde sömürgeci rejimin temel dayanağı olarak kurduğu kötü ünlü İspanyol Engizisyonu'nu, biyo-iktidar uygulamasının prototipi olarak düşünebiliriz. Engizisyon [Sorgu], elbette İspanyol ve Hıristiyan olmanın ne anlama geldiğinin aşırı arıtılmış bir tanımını geliştiren ve dayatan, inançsızları, dine karşı gelenleri, kilise ve kraliyet düşmanlarını ortaya çıkaran ve teşhir eden ideolojik bir yapıdır ancak ayrıca daha sonra modern devlet bürokrasilerini oluşturacak protokolleri, işlemleri, düzenlemeleri ve kayıt tutma sistemini icat eden son derece gelişmiş bir bürokrasidir de. Lima Engizisyonu, modern öncesi bir irrasyonelliğin kalıntısından ziyade; modernliği oluşturan iktidar ilişkileri ve hiyerarşileri paradigmatik bir şekilde üreterek, ırk düşüncesi, sömürgecilik ve yönetimsel yapılarını bir araya getirmesi bakımından modernitenin doğum yeri olarak görülebilecek kadar ideal bir yerdir. Engizisyon aşırı bir örnek olabilir ancak hakikatin itirafı, doğru davranış ve diğer sayısız pratik ve prosedürler

30. Stokely Carmichael ve Charles Hamilton, *Black Power* (New York: Vintage, 1967).

31. Barnor Hesse, "Im/Plausible Deniability: Racism's Conceptual Double Bind", *Social Identities* 10, no. 1 (2004), 24. Bkz. ayrıca Hesse, "Discourse on Institutional Racism", *Institutional Racism in Higher Education*, Der. Ian Law, Deborah Phillips ve Laura Turney (Londra: Trentham Books, 2004), s.131–148. Daha genel olarak modern devletin gelişiminde ırksal hiyerarşinin merkeziliği, bkz. David Theo Goldberg, *The Racial State* (Oxford: Blackwell, 2002).

aracılığıyla öznelerin nasıl üretildiğini çok açık terimlerle ortaya koyar. Modernite-sömürgecilik-ırkçılık iktidarları hiçbir zaman salt üstyapısal olmadı; aksine, tahakküm altındaki halkların kolektif varlığı boyunca işleyen ve onların bedenlerini sarmalayan, yaşam biçimlerini içkin olarak üreten maddi aygıtlar olageldi.[32]

Sömürgecilik eğer içkin olarak, yaşam biçimleri üreterek, işleyen bir biyo-iktidar biçimiyse, bu, direnişin dayanak yeri olmadığı ve zorunlu olarak yenilgiye uğratılacağı anlamına gelmez mi? Bu soruyu çok daha spesifik tarihsel terimlerle ortaya koyan Nathan Wachtel, on altıncı yüzyıl Peru'sundaki tüm sömürgecilik karşıtı isyanların gerçekten alt edilip edilmediğini sorar. Wachtel, "Eğer savaşın sonucu ve sömürgeci durum düşünülürse elbette evet" diye yanıtlar, "ancak yerli isyanlarının içinde geliştikleri bağlama göre farklı formlar alabildiğini biliyoruz" diye de ekler. Perulu Kızılderililer daha çok geleneksel yöntemlere dayanırken, Şili'deki Araucanianlar, savaşın belirli Avrupalı araçlarını benimsedi; ayrıca direniş küçük ölçekli pasif biçimlere de büründü. Gelgelelim Wachtel, bulmayı beklediğimiz sonuçların tersine çevrilmesine de hazırlıklı olmamız gerektiği sonucuna ulaşır. Bazen bir yenilgi gibi gözüken şey bir zafere dönüşür ki bunun tersi de doğrudur ve gerçekte zaferi ve yenilgiyi bu şekilde yargılamak en faydalı ölçüt olmayabilir.[33] Bu bizi tekrar daha genel bir teorik soruna götürür: Biyo-iktidarın bedenlere derinlemesine nüfuz eden bir işleyişe sahip olduğu gerçeği, direniş için yer olmadığı anlamına mı gelir? Bu soru, iktidara içkin olan her şeyin iktidar için işlevsel olduğunu kabul eden Foucault'nun iktidar anlayışına karşı yöneltilen birçok itirazı tekrarlar. Yine de bu noktayı anlamak için Watchel'in işaret ettiği türde "bir perspektif ters çevirimine" ihtiyacımız var. İktidarı temel olarak ve direnişi de ona tepki olarak düşünmemeliyiz; aksine kulağa her ne kadar paradoksal gelirse gelsin, direniş iktidardan önce gelir. Burada Foucault'nun iktidarın sadece özgür özneler üzerinde uygulandığı tezinin ne kadar önemli olduğunu görebiliriz. Öznelerin özgürlüğü, iktidarın uygulanışından önce gelir ve onların direnişi basitçe o özgürlüğü ileri taşıma, genişletme ve güçlendirme çabasıdır. Bu bağlamda direniş için bir dışarısı, dışsal bir dayanak veya destek düşü, hem nafile hem güçsüzleştiricidir.

32. Bu paragraf boyunca Irene Silverblatt'ın aydınlatıcı analizini takip ediyoruz, Irene Silverblatt, *Modern Inquisitions: Peru and the Colonial Origins of the Civilized World* (Durham: Duke University Press, 2004).

33. Nathan Wachtel, *The Vision of the Vanquished: The Spanish Conquest of Peru through Indian Eyes, 1530–1570,* Çev. Ben Reynolds ve Siân Reynolds (New York: Barnes & Noble, 1977).

Bizim kavramsal projemiz, bu şekliyle, sözcük sırasının yerini değiştirerek anlamı pekiştirme olarak kurgulanabilir. İlk hamle, modernite-sömürgecilik-ırkçılık girift yapısının incelenmesini, ideolojinin dışsal pozisyonundan biyo-iktidarın içsel pozisyonuna kaydırır. İkinci hamle ise anti-modern direnişlerin içinden, kopuşa ve bir alternatifin kuruluşuna muktedir olan biyo-politik mücadelelere açılarak, karşıt yönde ilerler.

2.2
Modernitenin Belirsizlikleri

> Alegría, bir kıvılcımın ardından peş peşe alevler parlayıp, devrimin iki Amerika kıtasının boynunda ateşten bir gerdanlık oluşturuncaya kadar, karanlıkta asılı kalmış bir dünya haritası tahayyül ediyordu.
>
> Leslie Marmon Silko, *Almanac of the Dead*

Marksizm ve Modernite

Modernite konusunda Marksist gelenek belirsiz, hatta bazen de çelişiktir. Marksizm moderniteyi bir ilerleme olarak sevinçle karşılayan ve tüm anti-modernite kuvvetlerini hurafe ve geri kalmışlık olarak eleştiren güçlü bir akım barındırır; ancak aynı zamanda en açık haliyle sınıf mücadelesine yakından bağlı teorik ve politik konumlarda açığa çıkan bir anti-modernite çizgisini de içerir. İşçiler, köylüler ve kapitalist kontrol altına giren diğer herkesin sermayeye direnişi, modernite içinde anti-modernitenin merkezi bir örneğini oluşturur.

Karl Marx'ın eserleri, moderniteyi ilerlemeyle tanımlayan görüş için sağlam bir temel sunar. Sözgelimi *Grundrisse*'nin "kapitalist üretimi önceleyen biçimler"in analizine ayrılmış bölümlerinde Marx, Asyatik ve antik (köleliğe dayalı) üretim tarzlarını, kapitalist tarza bağlayan belirlenim ilişkilerinde ısrar eder. Ekonomi tarihine dair bu teleolojik okuma, bazen aynı tarihsel dönemde birlikte mevcut olan ekonomik biçimler ve pratikler arasındaki ayrımı tespit eder ve Marx'ın biraz farklı bir bağlamda "insan anatomisi maymun anatomisi için bir anahtar içerir" derken kullandığı aynı kaba evrimci mantığı kullanarak, her

şeyi kesin olarak kapitalist üretim tarzının merkeziliğine bağlar. Marx, Engels'le birlikte, birçok çalışmasında Avrupa'nın dışında olanları, sermayenin gelişiminden yalıtık ve tarihsel ilerleme kapasitesinden yoksun, durağan bir şimdide kilitli "tarihsiz halklar" olarak görme eğilimdedir.[34] Bu, Marx'ın bu dönemde, yani 1850'lerde, sömürgecilik karşıtı direnişlere, köylü mücadelelerine ve genelde kapitalist üretime doğrudan katılmayan tüm emekçilerin hareketlerine gereken önemi vermeyişinin nedenini açıklayan bir şeydir. Bu perspektif ayrıca, sömürgeye kapitalist üretim tarzını götürdüğü için Marx'ın sömürgeleştirmeyi (örneğin Hindistan'daki Britanya egemenliği) zorunlu bir süreç olarak görmesine yol açar.[35] Bu bağlamda, on dokuzuncu ve erken yirminci yüzyılda Avrupalı tarihçiler ve sosyal bilimcilerin Marx'ın çalışmasının bu unsuruna yönelik ana eleştirilerinin, Marx'ın analizinin teleolojik, evrimci yönüne karşı çıkmadığını eklemeliyiz. Sözgelimi Max Weber, gelişmeyi değerlendirme kriterlerini dinsel, politik, kültürel ve diğer olguları kapsayacak şekilde genişletir ancak belirlenimci ilerleme mantığını dokunmaz.[36]

Marx'ın düşüncesinin modernleştirici ve ilerlemeci çizgisi, Marksist söylemlerin geniş yelpazesinde yeniden üretilir. Daha önce bahsettiğimiz, sosyal demokrat "tamamlanmamış" modernite nosyonu, bu akımın Marx'la ilişkisi yüzeysel olmasına rağmen, benzer varsayımlara dayalıdır. Bilimsel sosyalizmin uzun geleneği de sosyalist endüstriyel kalkınma politikalarıyla birlikte Marx'ın düşüncesinin bu yönünden kaynaklanır. Endüstriyel işçi sınıfının dışındaki başkaldırı ve emek figürlerinin pre-kapitalist veya ilkel olarak küçümsenmesi Marksist gelenek içinde kayda değer bir yere sahiptir.[37]

Dünya sistemleri teorileri, Marx'ın düşüncesindeki bu hattın sonraki düşünürlere miras kalışının muğlak; ancak yine de önemli bir örneğini sunar. Dünya sistemleri teorilerinin esinlendiği Ferdinand Braudel'in çalışmasında ve hatta daha önce kapitalist gelişimin morfolojik teorile-

34. Bkz. Roman Rosdolsky'nin Engels eleştirisi, *Engels and the "Nonhistoric" Peoples: The National Question in the Revolution of 1848*, Çev. ve Der. John-Paul Himka (Glasgow: Critique Books, 1986); daha genel olarak Eric Wolf, *Europe and the People without History* (Los Angeles: University of California Press, 1982).

35. Bkz. örneğin Karl Marx, "The British Rule in India" ve "The Future Results of British Rule in India", *Surveys from Exile, Political Writings*, Cilt 2, Der. David Fernbach (Londra: Penguin, 1973), s.301–307 ve 319–325.

36. Ekonomizmin tarihsel koşullarından özgürleşme güçsüzlüğümüze bir yas tutma çağrısı veya uğraşı olarak Weber'in meşhur bilim ve politika dersleri. Bkz. Max Weber, *The Vocation Lectures*, Çev. Rodney Livingstone (Indianapolis: Hachett, 2004).

37. Marksist geleneğin bu yönlerinin eleştirisi için, bkz. Cedric Robinson, *Black Marxism* (Londra: Zed Books, 1983), s.9–63; Ward Churchill, der., *Marxism ve Native Americans* (Boston: South End Press, 1983).

rinde bile, dünya piyasasının, kapitalist meta ihracı kapasitesinin görece çizgisel gelişim süreci aracılığıyla oluşturulduğu kabul edilir. Bu teoriye göre sermaye, aşamalı olarak tüm dünyayı içine çeker. Elbette bu kesinlikle yaşanacaktır; ancak bu kadar basit ve doğrusal bir biçimde olmak zorunda değildir. Dünya sistemleri perspektifinin, küresel yayılma analizinde mutlak bir çizgisel ilerleme sunmadığı doğrudur: Kapitalist entegrasyon süreçlerinin tersinmez şeyler olarak sunulması anlamında doğrusal olan uzamsal ilerlemeye, kapitalist yayılımın döngüsel çelişkilerini tanımlayan bir zamansal bakış eşlik eder. Hegemonik gelişme merkezleri, bu döngüler ve bu döngülerin (ilkel birikimden endüstriyel merkezileşmeye ve mali birikime doğru ilerleyen ve mali birikimin yarattığı krizden sonra tekrar geri dönen) ritimleri içerisinde, daha önce Akdeniz kıyılarından Atlantik kıyılarına ve bugün de Pasifik bölgesine doğru coğrafik olarak kayma göstermiştir ve sonuç olarak uzamsal hiyerarşileri ve/veya dışlanan alanları belirlemiştir. Bununla birlikte bu teoriler döngüsel çeşitlilikleri hesaba kattıklarında bile, kapitalist gelişim ve yayılımın sistematik doğası değişmez. Bu şemanın "sistem karşıtı" hareketlere gönderme yaptığında bile yeterince açıklayamadığı şey anti-modernite kuvvetleridir: Bu şema, sınıf mücadelesini tarihsel, toplumsal ve ekonomik gelişmenin belirlenmesindeki temel olarak kavrayamıyor; sermayeyi, emek gücü ve sermaye egemenliğini bir araya getiren (ve parçalara ayıran) bir ilişki olarak anlayamıyor ve son olarak, kapitalist üretimle doğrudan ilişkili olanlardan başka öznelerin direnişlerini yeterince hesaba katamıyor. Dünya sistemleri teorilerinin daha az başarılı bir versiyonu da, her aşamanın ekonomik ve toplumsal ilişkilerin gelişiminin daha ileri düzeydeki bir derecesini tanımladığı ardışık aşamalar aracılığıyla gerçekleşen bir gelişme kavramına dayanır. Ancak dünya sistemleri teorisi en yetkin uygulayıcılarının ellerinde bile, anti-modernitenin karanlık güçlerini kavramadığı sürece, Marksizm ve modernite arasındaki bağlantıyı yeniden üretir.[38]

Fakat Marksizmi bir bütün olarak ilerlemeci bir modernite nosyonuyla özdeşleştirmek bir hata olacaktır. Marksist gelenek içinde,

38. Aralarında önemli farklılıklar bile olsa, Immanuel Wallerstein ve Giovanni Arrighi gibi yazarların çalışmalarını burada bir araya getiriyoruz. Bizim görüşümüze göre Arrighi, küreselleşme döneminde devresel ekonomik kalkınmadaki süreksizlik problemini başarıyla açıklayan tek kişidir. Özellikle de yeni bir toplumsal ve politik ilişkiler aşaması belirleyecek olan küreselleşme süreçleri üzerindeki, görece bir barışçıl Çin egemenliğiyle karakterize olmuş yeni bir devre öngörür. Bkz. *Adam Smith in Beijing* (Londra: Verso, 2007) [*Adam Smith Pekin'de*, Çev. İbrahim Yıldız, Yordam Kitap, 2009]. Daha genel olarak çağdaş politik ve teorik tartışmalarda Arrighi'nin çalışmasının ve dünya sistemleri teorisinin önemi üzerine, bkz. Perry Anderson, "Jottings on the Conjuncture", *New Left Review*, no. 48 (November–December 2007), 5–37.

aslında kapitalist modernite iktidarını devirmeye ve onun ideolojisini yıkmaya adanmış, sınıf mücadelesi ve devrimci eyleme en yakın geleneklere baktığımızda bambaşka bir tabloyla karşı karşıya kalırız. Erken yirminci yüzyılda ortaya çıkan anti-emperyalist teori ve politik tasarılar, Marksizm ve devrimci komünizm içinde anti-modernitenin önemli bir örneğini sunar. Rosa Luxemburg'un çalışmasında, kapitalist şirketlerin gerçekleştiği ve değer kazandığı düzlem, kapitalist piyasanın genişleyen sınırlarına ve temel olarak, sömürge sınırlarına dayanır. Kolektif kârın pekiştirilmesi aracılığıyla dünyanın kapitalist boyunduruk altına alınması, bu sınırlarda –ve devam eden bir ilkel birikim aracılığıyla sermayenin yayılma kapasitesinde– gerçekleşir. Ancak bu gelişim, Luxemburg'un bakış açısına göre, muazzam çelişkiler yaratır ve Luxemburg'un çelişki ve kriz nosyonları, kapitalist modernite karşı ortaya çıkan öznel kuvvetleri vurgular:

> Sermaye içerideki ve dış dünyadaki kapitalist olmayan tabakaları zalimce yıkmaya giriştikçe, bir bütün olarak işçilerin yaşam standardını düşürdükçe, sermayenin gündelik tarihindeki değişimler de artar. Ortaya bir dizi siyasal ve toplumsal felaket ve sarsıntı çıkar ve periyodik ekonomik kaos veya felaketler tarafından sekteye uğratılan bu koşullar altında, birikim artık devam edemez. Ancak sermayenin kendi yarattığı bu doğal ekonomik açmaza ulaşılmasından önce bile, uluslararası işçi sınıfı için sermaye egemenliğine karşı başkaldırı zorunlu hale gelir.[39]

Gelişmenin bu sınırlarında, anti-modernite kuvvetleri; yani proleter isyanların yarattığı kapitalist krizler sürekli hale gelir.

Lenin'in eserlerinde kapitalist krizin öznel yüzü çok daha dramatiktir. Birinci Dünya Savaşı'nda büyük kapitalist güçler çelişen emperyalist hesapları için birbirleriyle savaşırken, savaşa ve savaşı doğuran kapitalist mantığa karşı verilen mücadele, anti-kapitalist ve sömürgecilik karşıtı mücadeleler için ortak bir zemin sunar. Lenin'in "popüler özeti" *Emperyalizm* finans sermayesi, bankalar ve benzerlerinin bir analizini sunmasının yanı sıra, emperyalistler arası savaşın dünya işçileri için sadece sefalet ve ölüm değil; aynı zamanda onları bölen ideolojik bariyerleri kırma fırsatı sunduğunu da belirtir. Lenin şovenizm ve reformizmiyle emperyalizme etkin şekilde destek olan Avrupa ülkelerindeki "emek aristokrasisi"ne sayıp döker ve sömürge ve yarı-sömürgelerdeki "milyonlarca insanı", "kapitalizmin 'uygarlık' topraklarındaki ücret-

39. Rosa Luxemburg, *The Accumulation of Capital*, Çev. Agnes Schwarzschild (New York: Monthly Review, 1951), s.466–467 [*Sermaye Birikimi*, Çev. Tufan Ertan, Belge Yayınları, 1986].

li köleleriyle" bir araya getirecek ortak bir anti-emperyalist mücadele potansiyelinden bahseder.[40] Komünist harekete can veren kapitalist modernite karşıtı bu ortak mücadelenin gücü, ilerlemeci söylemlerin teleolojisi ve belirlenimciliğinden tamamen ayrılır.

Mao Zedung, devrimci komünist teorinin bu çizgisini sürdürür ve ondaki anti-modernite gücünü vurgular. Mao, Çin'in ekonomik ve toplumsal gelişiminin sadece modernite modellerini izleyerek tamamlanamayacağını kabul eder. Yönetim yapılarının reformu ve işçileri kapitalist egemenlikten özgürleştirmek için yaşam koşullarının dönüştürülmesi, alternatif bir yol gerektirir. Elbette Mao'nun çiftçilerin politik rolünü öne çıkarışı –daha genel olarak Stalinist ekonomik düşünceye getirdiği güçlü eleştiri gibi– Ortodoks tutumlardan aşırı derecede önemli bir kopuşu ifade eder.[41] Wang Hui, Mao'nun en aşırı modernizasyon projesinde bile güçlü bir anti-modernite unsuru olduğunu belirtir. Wang Hui'ye göre bu "anti-modern modernizasyon teorisi", Çin düşüncesinin geç Quing döneminden bu yana sahip olduğu karakteristik özellikleri, devrimci komünist geleneğin anti-modernitesiyle birleştirir.[42]

Devrimci komünist düşünce içinde –alıntı yaptığımız yazarlarda dahi hep müphem, modernite ve ilerleme fikirleriyle karışık olduğunu kabul etmek zorunda olduğumuz– bu anti-modern akımı bir kez tespit ettiğimizde, Marx'ın çalışmasına farklı bir gözle yeniden bakmamız gerekir; çünkü Marx'ın çalışması daha önce de öne sürdüğümüz gibi modernite çizgisini bütün olarak desteklemez. Marx, *Kapital* üzerine on yıllarca çalıştıktan ve kendisini aceleyle komünist bir Enternasyonal yaratma tasarısına adadıktan sonra, yaşamının son yıllarında; yani 1870'lerin ikinci yarısında pre-kapitalist ya da kapitalist olmayan mülkiyet biçimleriyle ilgilenmeye ve Lewis Morgan, Maksim Kovalevsky, John Phear, Henry Maine, John Lubbock ve Georg Ludwig Maurer gibi modern antropoloji ve sosyolojinin kurucularını okumaya başlar. Marx, burjuva mülkiyetinin paralel olarak varolan birçok mülkiyet biçiminden sadece bir tanesi olduğu ve kapitalist mülkiyet egemenliğinin, sadece acımasız ve girift bir disiplinci eğitim aracılığıyla kazanıldığı tezini geliştirir. Böylece 1850'lerin ortasında geliştirdiği sabit "pre-kapitalist biçimler" teorisini tersine çevirir: Marx ekonomik yasaların tarihsel

40. V. I. Lenin, *Imperialism: The Highest Stage of Capitalism* (New York: International Publishers, 1939), s.10 (1920 Fransızca ve Almanca baskılara önsöz). [*Emperyalizm, Kapitalizmin En yüksek Aşaması*, Çev. Cemal Süreya, Sol Yayınları, 1969].

41. Bkz. Mao Tsetung, *A Critique of Soviet Economics*, Çev. Moss Roberts (New York: Monthly Review, 1977).

42. Wang Hui, *China's New Order* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2003), s.150. Bkz. ayrıca Jean-Louis Rocca, *La société chinoise vue par ses sociologues* (Paris: Presses de Sciences Po, 2008).

ve toplumsal koşullardan bağımsız hareket ettiği iddiasını sorgular ve Avrupa tarihini, içinde radikal farklılıklar barındıran tüm dünya perspektifi karşısında ikincil konuma atarak, bakış açısını bir bakıma daha önceki görüşlerinin Avrupa-merkezci sınırlarının ötesine taşır.

Marx'ın erken dönemindeki modern "ilerleme" varsayımından kopuşu, 1870'lerin sonunda iki Rus devrimci grubunun arasında hakemlik daveti aldığı dönemden sonra pekişmiş gibi görünüyor: Bir taraf, Marx'ın kendi çalışmasından alıntı yaparak komünizm mücadelesi başlamadan önce Rusya'da kapitalizmin geliştirilmesi gerektiğinde ısrar ederken, diğer taraf, bir Rus köylü komünü olan *mir*'de komünizm için zaten bir temelin varolduğunu savunur. Marx burada kendisini tuhaf bir konumda bulur; çünkü temel yazıları ilk grubunun tutumunu desteklerken, mevcut düşüncesi ikincisiyle uyum içindedir. Marx, sözgelimi Vera Zasulich'e yazdığı bir mektupta, sorunu değerlendirebilmek için "saf teoriden Rus gerçekliğine inmek zorundayız" iddiasıyla iki görüşü uzlaştırmayı dener. Marx bu dönemde yazdığı bir başka mektupta, *Kapital*'de tanımladığı Batı Avrupa'daki komünal mülkiyetin yıkımının tarihsel zorunluluğunun, Rusya ya da başka bir yere aynen uyan bir evrensel tarih olmadığını açıklar. "Benim Batı Avrupa'da kapitalizmin doğuşuna ilişkin tarihsel taslağımı, içinde bulundukları tarihsel koşullar ne olursa olsun, tüm halkların yazgısı tarafından dayatılan, tarihsel-felsefi bir genel gelişim teorisine dönüştürmek" bir hatadır.[43] Rusya'da aslında devrimin görevi, sermayenin Rus komününü tehdit eden "ilerici" gelişimini durdurmaktır. "Eğer devrim uygun bir anda gelirse" diyor Marx, "eğer tüm kuvvetlerini kırsal komünün gelişimine izin verecek şekilde yoğunlaştırırsa, böyle bir devrim Rus toplumunda bir yenilenme ve kapitalist sistem tarafından köleleştirilen diğer ülkeler üzerinde bir üstünlük unsuru olarak kısa sürede gelişecektir."[44] Anti-modernite güçlerinin bu kabulü ve Étienne Balibar'ın Marx'ın "anti-evrimci" hipotezi dediği şey, Marx'ın bir çelişkisini mi gösteriyor? Eğer öyleyse bile, bu bize sağlıklı veya Marx'ın düşüncesini zenginleştiren bir çelişki gibi geliyor.[45]

Marx'ın bu fikir alışverişinde sezermiş gibi göründüğü ancak açık seçik belirleyemediği unsur, anti-modernitenin devrimci formlarının

43. Marx'tan Nicolai Mikhailovsky'ye [ayrıca "Otechestvenniye Zapiski"ye mektup olarak bilinir], Kasım 1877, Karl Marx ve Frederick Engels, *Collected Works,* Cilt, 24 (New York: International Publishers, 1989), s.200.

44. Karl Marx, "First Draft of Letter to Vera Zasulich", Mart 1881, a.g.y., s.360.

45. Marx'ın Rus komünü hakkındaki mektubu üzerine, bkz. Étienne Balibar, *The Philosophy of Marx* (Londra: Verso, 1995), s.106–112 [*Marx'ın Felsefesi,* Çev. Ömer Laçiner, Birikim Yayınları, 1986]; Enrique Dussel, *El último Marx (1863–1882) y la liberación latinoamericana* (Ixtapalapa, Mexico: Siglo XXI, 1990), s.238–293.

ortak varoluşta sıkıca yerleşmiş olduğudur. José Carlos Mariátegui, Avrupa'nın hem içinde hem dışındaki anti-modern direnişin bu yanını kavrayan ayrıcalıklı bir konumda duruyor. 1920'lerde Avrupa'ya seyahat ettikten ve buradaki sosyalist ve komünist hareketleri inceledikten sonra, kendi yerli Peru'suna döner ve Andlı Kızılderili toplumlarının, yani *ayllus*'un, paralel bir temele dayandığını keşfeder. Yerli toplumlar toprağa ortak erişim, emeğin ortak formları ve komünal sosyal örgütlenmeyi; Mariátegui'ye göre, devrim öncesi Rusya köylülerinin, Marx'ın da ilgilendiği *mir* örgütlenmesine benzer bir şey olarak korur ve muhafaza eder. Mariátegui, "Kızılderililer, yüzlerce yıllık cumhuriyetçi yasalara rağmen, bireyselci olmadılar" diye yazar; onlar aksine ortak varoluş temelinde bir toplumda ısrar ettiler.[46] Mariátegui, geleneksel İnka toplumunun teokratik ve despotik unsurlarını kesinlikle göz ardı etmez; ancak aynı zamanda direniş için bir temel işlevi gören ortak varoluşta sağlam bir kök de bulur. Mariátegui Avrupa komünizmiyle bağı aracılığıyla, elbette Kolomb öncesi zamanlardan el değmeden korunan bir kalıntı veya Avrupa politik hareketlerinin bir türevi olarak değil; ancak direnişin modern toplum içindeki dinamik bir ifadesi olarak, yerli halkların ve "İnka komünizmi"nin potansiyeli ve önemini kavrar. Avrupa içinde ve dışında anti-modernite, öncelikle ortak varoluşun toplumsal ifadesinde anlaşılmalıdır.

Sosyalist Kalkınma

Marksist teori geleneğinin modernitesiyle ikircikli bir ilişkisi varken, sosyalist devletler pratiği modernitesiye daha su götürmez bir şekilde bağlıdır. Üç büyük sosyalist devrimin hepsi de –Çin, Küba ve Rusya'da– bu devrimlere yol açan devrimci mücadeleler güçlü anti-modernite kuvvetleriyle dolu olmasına rağmen, tereddütsüz bir şekilde modernleştirme projelerini takip etmiştir. Sayısız yazarın tartıştığı gibi, egemen kapitalist devletler yirminci yüzyıl boyunca küresel modernite-sömürgecilik hiyerarşilerini yeniden üreten ekonomik kalkınma politikaları ve ideolojilerini, herkesin çıkarınaymış gibi göstererek teşvik etmiş ve dayatmıştır. Ne var ki sosyalist devletlerin programları, karşı oldukları kapitalist ülkelerdeki iktidar yapı ve figürlerini sapkınca tek-

46. José Carlos Mariátegui, *Seven Interpretive Essays on Peruvian Reality* (Austin: University of Texas Press, 1971), s.57. Mariátegui'de "İnka komünizmi" ve Avrupa komünizmleri arasındaki ilişki üzerine bkz. s.35–44, 74–76; "Prologue to *Tempest in the Andes*", *The Heroic and Creative Meaning of Socialism: Selected Essays of José Carlos Mariátegui*, Der. Michael Pearlman (Atlantic Highlves, N.J.: Humanities Press, 1996), s.79–84.

rarlayarak, aynı kalkınma fikirlerine eşit ölçüde bağlı kalmıştır. Devrim sonrası sosyalist ülkeler için merkezi bir ideolojik dayanak olarak varlığını sürdüren emperyalizm eleştirisi, kalkınmacı politik ekonomiyle kol kola yürümek zorunda kalmıştır.

Bolşevik zaferden çok önce, daha önce söylediğimiz gibi, devrimci düşüncenin güçlü teorik akımları, sosyalizmin hedefi olarak çok fazla özgürleşme değil de egemen ülkelerin modernizasyonunu tekrarlayacağı, hatta onu bile geride bırakacağı düşünülen daha yüksek bir kalkınma hedefini önlerine koymuştu. Ulusal bir halkın ve sosyalist bir devletin kuruluşunun ikisi de alternatif ihtiyaçların ve yerli geleneklerin özerk bir şekilde kalkınmasına mâni olan, kalkınmacı ideoloji için işlevseldir. Bazen ulusal ekonomik kalkınma, kapitalist ülkeleri yakalayabilmek için geçilmesi gereken bir Araf olarak sunulur; ancak daha sıklıkla cennetin kendisi olarak görülür. Tıpkı modernite eleştirisinin rasyonalite veya Aydınlanma'ya karşı olmak anlamına gelmemesi gibi, elbette kalkınma eleştirisi de refahın reddini ima etmez (tam tersine!). Bu eleştiri daha ziyade, daha önce söylediğimiz gibi, farklı bir bakış açısı edinmemizi ve modernite ve kalkınma programlarının, sadece kendilerini belirleyen hiyerarşileri ürettiğini kavramamızı gerektirir.[47]

Modernite ve sosyalist devletlerin ekonomik programlarının kalkınmacılığının belirsizliği, Lenin'in daha 1898'de yazdığı *Rusya'da Kapitalizmin Gelişmesi* adlı kitabında görülebilir. Bu kitapta Lenin'in onayladığı modern ekonomik kalkınma modeli, altsınıfların "modern öncesi" –ya da aslında anti-modern– antagonizmini görüp değerlendirmeye almasıyla tamamen çelişir. Lenin bu çelişkiyi erteleyerek çözmeyi dener: Ekonomik ilerleme, bastırılmış sınıfların kapitalist egemenliğe etkin şekilde karşı koyabilecek noktaya ulaşmalarına imkân vermek için şimdilik gereklidir. Ancak dikkat edilmeli ki Lenin sorunu çözmeyi ne zaman geleceğe ertelese –en dikkat çekici şekilde de devletin sönümlenmesi teorisinde– sadece gerçek bir problemin üzerini örtmektedir. Olgunlaşma sürecinin veya dönüşümün asla sonu gelmez ve çelişki baki kalır. Bu örnekte Lenin'in yoksun olduğu şey, devrimci mücadele ruhu değil; kapitalist ideolojinin mistifiye edici işleyişi ve ilerleme kavramı hakkında yeterli bir analizdir.[48] Benzer şekilde, kalkınmacı ideo-

47. Kalkınmacı söylemlerin yararlı bir tarihi için, bkz. Gilbert Rist, *The History of Development* (Londra: Zed Books, 2002). Kalkınmacı ideolojiler ve politik ekonomi eleştirisi için, bkz. Arturo Escobar, *Encountering Development* (Princeton: Princeton University Press, 1994); Giuseppe Cocco ve Antonio Negri, *GlobAL* (Rome: Manifestolibri, 2006).

48. Bu, Althusser'in Sovyet ideolojisinin yıkıcı sonuçlarına karşı polemikleri arasında Lenin'e karşı yönelttiği eleştiridir. Bkz. Louis Althusser, *Lenin ve Philosophy,* Çev. Ben Brewster (New York: Monthly Review Press, 1971) [*Lenin ve Felsefe,* Çev. Erol Tulpar, Murat Belge, Bülent Aksoy, Birikim Yayınları, 2008].

lojiler ve sosyalist devletlerin ekonomi politikaları, devrimci güçlere ve onlara yol gösteren teorilere ihanet etmez ancak modern ilerlemeyi parlatarak ve anti-modernite unsurlarını dışlayarak, bu güçlerin müphemliğini ortadan kaldırır.

Yirminci yüzyılın son on yılında gerçekten varolan sosyalizmin "büyük umudu" hayal kırıklığına dönüştüğünde, üç büyük sosyalist deneyimin de ortak bir krizin kucağına düşmesi tesadüf değildir. Mesela Sovyetler Birliği'nin kalkınma modeli eğer kapitalist kalkınma diline tercüme edilmiş bir kurtuluş yanılsaması değilse neydi? Sovyet deneyimi, kalkınma aşamaları aracılığıyla, kapitalist modernitenin sosyalizm retoriğine beceriksiz bir şekilde massedilip dönüştürülmesi aracılığıyla, ekonomik bağımlılıktan bir çıkış tahayyül etti. Marksizm, tüm anti-modernite unsurlarının gerici, gelişmemiş olarak dışlandığı, evrimci bir süreç teorisine indirgendi. Sovyet krizi, politik yapıların demokratik statüsü, bürokratik seçkinlerin yönetim mekanizmalarıyla birlikte toplumsal gelişimin tüm yönlerini ve sömürgecilik benzeri Sovyet yayılmacılığının jeopolitik durumunu etkiledi.

Çin'de kriz, sistemin çöküşüne değil evrilmesine yol açtı; fakat bu, kapitalist emek organizasyonu eşliğinde kalkınma sürecinin tamamen merkezi siyasi yönetimi anlamına gelen bir evrimdi. Bu sürece ya sosyalist, bürokratik ve merkezi araçlar üzerinden ya da maaş eşitsizlikleri ve kötü çalışma koşullarından rekabet avantajı ve kâr sağlayan birleşik bir dünya piyasası çerçevesindeki piyasa kuvvetlerine destek verip, alan açan, toplumsal olarak ademimerkezi bir yöntemle yön verilebilir. Neo-liberalizme giden Çin yolu –sınırlı özelleştirme, devam eden devlet kontrolü, kentsel ve kırsal bölgeler arasında yeni hiyerarşilerle yeni sınıf ayrımlarının yaratılması vs– kapitalist ülkelerinkinden farklıdır; ancak daha az etkili değildir. Geriye dönüp baktığımızda, Çin'de şu anda varolan neo-liberal rejim, kalkınmacı ideolojinin sosyalist rejim içinde başından beri ne kadar güçlü olduğunu daha iyi görmemize yardım ediyor.

Son olarak Küba, şimdiye kadar sadece kendisini zamanda dondurarak, başlangıçtaki bileşenlerini kaybetmiş bir tür sosyalist ideolojiyi korur hale gelerek, krizin sonuçlarını kendinden uzak tutmayı başarabildi. Buna rağmen, krizin muazzam baskısı derin etkilerini taşımaya devam ediyor. Küba ise sürekli olarak geleceğini belirleyecek görünen iki korkutucu alternatifi bertaraf etmek zorunda: Sovyet deneyiminin feci sonu ya da Çin'in neo-liberal evrimi.

Aynı sosyalist ideoloji, on yıllar boyunca Hindistan ve Doğu Asya'dan Afrika ve Latin Amerika'ya azgelişmiş ya da gelişmekte olan

diye nitelendirilen ülkeleri de dolaştı. Burada da kapitalist kalkınma teorileri ve sosyalist bağımlılık teorileri arasında güçlü bir süreklilik vardı.[49] Modernite ve modernizasyon projesi, devrimci mücadelelerde ortaya çıkan anti-modernite kuvvetlerinin bastırılması ve kontrolü için bir anahtar haline geldi. Gelecek için sürekli olarak yanıltıcı vaatler dağıtan; ancak sadece varolan küresel hiyerarşileri meşrulaştırmaya hizmet eden "ulusal kalkınma" ve "tüm halkın devleti" görüşleri, sosyalist ideolojinin en zararlı safralarından birisi oldu. Aslında "tüm halkın birliği" adına, sınıf çatışmasının (aslında bastırırken) üstesinden geliyormuş gibi yapan ve böylece faşist ve komünistin, Sağ ve Sol'un politik anlamlarını da bulandıran politik operasyonlar düzenlendi. Sosyalizm maskesi arkasına gizlenmiş bu gerici modernite tasarısı, en güçlü şekilde ekonomik kriz anlarında ortaya çıkar: Bu, 1930'lardaki korkunç Sovyetler deneyiminin bir parçasıydı ve bazı açılardan bugün yeniden tekrarlanıyor ancak bu defa "tüm halkın birliği" adına değil; daha ziyade seçilmiş Sol ve Sağ'ın, parlamenter ve popülist "merkezcilik" için, Étienne Balibar'ın "aşırı merkez" olarak isimlendirdiği şeyi yaratmak üzere çılgınca yarışması adına.[50]

Üç büyük sosyalist deneyimin "hatalı bakış açısı" Sovyet bürokratlarının eski bir deyişiyle ironik olarak söyleyecek olursak, kapitalist kalkınmanın ilerlemeci normlarının "gerçekten varolan sosyalizm"in yönetici sınıflarının bilincinde içselleştirilmesinden değil; paradoksal bir şekilde, bu normların neredeyse hiç içselleştirilmemesinden kaynaklanır. Bu sosyalizm deneyleri başarısız olmasına rağmen, Rusya ve Çin'deki kapitalist gelişme başarısız olmadı. Görece kısa krizlerden sonra bu ülkeler kapitalizme, güya kapitalist gelişimden koptukları zamanda olduklarından daha zengin ve çok daha güçlü döndüler. "Gerçekten varolan sosyalizm"in güçlü bir ekonomik kalkınma ve ilkel birikim makinesi olduğu ortaya çıktı. Sosyalizm, diğer yeniliklerin yanı sıra, az gelişmişlik koşulları altında, kapitalist devletlerin sadece döngüsel kriz aşamalarında benimsediği araçlar (sözgelimi Keynesyen araçlar gibi) geliştirdi ve şu anda varolan küresel düzende kullanılmaya devam eden (Bölüm 4'te göreceğimiz gibi) "istisnai yönetim" araçlarını öngördü ve bunları normalleştirdi. Küresel kapitalist kalkınmanın

49. Wallerstein, Wilsonyanizm ve Leninizm arasında büyük bir ideolojik karşıtlık olduğunu ve yirminci yüzyılın ikinci yarısında kapitalist modernizasyon teorisi ve sosyalist bağımsızlık teorisi arasında devam eden bu tartışmada iki tarafın da ortak bir ulusal kalkınma ideolojisini paylaştığını savunur. Bkz. Immanuel Wallerstein, "The Concept of National Development, 1917–1989: Elegy and Requiem", *American Behavioral Scientist* 35, no. 4–5 (March–June 1992), 517–529.

50. "Merkezin aşırılığı" üzerine, bkz. Étienne Balibar, introduction to Carl Schmitt, *Le léviathan dans la doctrine de l'état de Thomas Hobbes* (Paris: Seuil, 2002), s.11.

bugünkü tükenişini düşünürsek, "gerçekten varolan sosyalizm"in krizi günümüz için son derece önemli hale geliyor. *De te fabula narratur:* Anlatılan senin hikâyendir.

Bununla birlikte, Rusya, Çin ve Küba'daki muzaffer sosyalist devrimlerin, dünya çapındaki anti-kapitalist ve anti-emperyalist kurtuluş mücadelelerine ne kadar yardım ettiğini ve onlara nasıl esin kaynağı olduğunu unutmak ya da küçümsemek yanlış olacaktır. Bizim bu devrimlere yönelik eleştirimizin, egemen ideolojinin onları hafızadan silmeye yönelik vahşi saldırılarına destek veren bir girişim olmadığını aklımızdan çıkarmamalıyız. Bu devrimlerin her biri, bir tür mikrobik bulaşma yoluyla dünyaya yayılan, bu devrimlerin umut ve düşlerini diğer hareketlere ileten mücadele devrelerini ateşledi. Aslında, tarihin bu noktasında, sosyalist devletlerin bu tartışılmaz krizlerinin özgürleşme hareketlerinin gidişatına ne derece engel olduğu veya yardım ettiğini gerçekçi bir şekilde ölçebilmek faydalı olacaktır. Başka bir deyişle, eğer 1917'de başlayan "kısa yirminci yüzyıl"ın 1989'da Pekin ve Berlin arasında sona erdiğini söylersek, bu, hiçbir şekilde komünizm umudu ve hareketinin o tarihte bittiği anlamına gelmez; aksine başka bir yüzyılın başladığı anlamına gelir. Biz bugün anti-modernite güçlerinin kapitalist küreselleşme süreçleri içinde ve ona karşı bazı hareket biçimlerini inceleyecek ve sosyalist devletlerin tuzağına düştüğü kalkınmacı ideoloji kafesinden bir kaçış rotası bulmaya çalışacağız.

Her durumda, bu sosyalist tarihten açıkça ortaya çıkan bir gerçek var: Artık özgürleşme ve kurtuluş mücadeleleri modernleşme ve aşamalı kalkınma çerçevesinde şekillendirilemez. Sosyalist devrimler ve ulusal bağımsızlık mücadelelerinde gerçeğe dönüştürülemeyen anti-modernitenin gücü, bizim zamanımızda el değmemiş olarak bir kez daha öne çıkar. Che Guevara, kapitalist modernitey sadece basitçe yeniden ürettiğini kavradığı yapısal determinizm ve sosyalist doktrinin tarihsel çizgiselliğinden kopmayı denediği yaşamının son yıllarında bu gerçeği sezmiş gibidir. Che, "Bize kapitalizmden kalan kör bıçakların yardımıyla sosyalizmi gerçekleştirme hayalini takip etmek" diye yazar, çıkmaz bir yoldur. "Komünizmi kurmak için, yeni maddi bir temelle eşzamanlı olarak yeni bir insanlık [*el hombre nuevo*] yaratmak zorunludur."[51] Che kesinlikle, sosyalist kalkınmacılığın kısıtlarını ilk elden bilmektedir. Devrimden sonraki yıllarda ulusal bankanın başkanı

51. Ernesto Guevara, "Socialism and Man in Cuba", *Che Guevara Reader,* Der. David Deutschmann (Melbourne: Ocean Press, 2003), s. 217 (translation modified). Che'nin Sovyet ekonomi politikasının ortodoksluğunun eleştirisi için, bkz. Ernesto Che Guevara, *Apuntes críticos a la economía política* (Havana: Centro de estudios Che Guevara, 2006).

ve endüstri bakanı olarak görev yapmıştır. Fakat 1965'te gizemli bir şekilde ortalıktan çekilmiş ve önce Kongo sonra da öldürüldüğü Bolivya'daki devrimci mücadelelere katılmak için yola çıkmıştır. Bazıları bu Küba'yı ve hükümet makamlarını bırakma kararını, bir romantiğin yeni bir macera arayışının veya ulusal bir ekonomi inşa etmek gibi zor bir işe soyunma isteksizliğinin bir emaresi olarak görür. Bunun yerine biz, onun bu kararını sosyalist devletin bürokratik ve ekonomik deli gömleğinin bir reddiyesi, kalkınma ideolojisinin emirlerine karşı bir başkaldırı olarak yorumluyoruz. Onun komünizmi kurmak için aradığı yeni insanlık, asla orada bulunamayacaktır. Onun vahşi yaşama firarı, özgürleşme mücadelesinde tanıştığı anti-modernite kuvvetlerini yeniden keşfetmeye yönelik umutsuz bir girişimdir gerçekten. Bugün, sadece aşağıdan gelen hareketlerin, yalnızca üretken ve politik süreçlere dayalı hareketlerin, bir yenilenme ve dönüşüm bilinci kurma kapasitesine sahip olduğu, Che'nin döneminden bile daha açıktır. Bu bilinç artık bir zamanlar sosyalist bilim denen şeyin organik parçası olan entelektüel kesimden gelmez; bu bilinç, özerk olarak ve yaratıcı bir şekilde anti-modern ve anti-kapitalist umut ve düşleri ortaya koyan emekçi sınıflar ve çokluktan doğar.

Caliban'ın Diyalektikten Kurtuluşu

Modernite tarihi boyunca, genellikle Aydınlanma ve rasyonalizmin en radikal tasarılarının yanı başında sürekli olarak yaratıklar peyda olmuştur. Rabelais'den Diderot'ya ve Shakespeare'den Mary Shelley'ye Avrupa'da yaratıklar, sanki modern rasyonalitenin sınırları onların aşırı derecede yaratıcı güçleri karşısında çok yetersiz kalıyormuş gibi, muazzam derecede orantısız ve dehşet verici taşkın figürler olarak tecelli eder. Avrupa dışında da anti-modernite kuvvetleri, bu kuvvetlerin güçlerini kontrol etmek ve bu kuvvetler üzerindeki tahakkümü meşrulaştırmak için, yaratıklar olarak sunulur. Kızılderililer arasındaki insan kurban etme hikâyeleri, on altıncı yüzyıl İspanyolları için onların zalimlik, vahşet ve çılgınlıklarının bir kanıtı olarak hizmet görmüştür; tıpkı daha yakın bir tarihte Afrika sömürgecileri için yamyamlık fikrinin gördüğü işlev gibi. On altıncı ve on yedinci yüzyıllarda Avrupa ve Amerika kıtalarında geniş bir coğrafyaya yayılan cadı avları, cadı yakmalar ve cadı mahkemeleri, anti-modernite kuvvetlerinin, akıl ve dine ihanet eden irrasyonalite ve hurafeler olarak sunulmasının başka örnekleridir. Aslında cadı avları özellikle de kısa süre önce sömürgecilik, kapitalist

egemenlik ve ataerkil tahakküme direnen, kadınların önderlik ettiği yoğun köylü isyanlarının mekânı olmuş bölgelerde ortaya çıkar.[52] Ancak modernite, yaratıklarıyla baş etmekte ve onları aşırı heyecanlı bir tahayyülün ürünleri, yanılsamalar olarak bertaraf etmekte zorluk çekiyor. Marx, "Perseus, avladığı yaratıklar onu göremesin diye sihirli bir şapka giyerdi" diye yazar. "Biz ise yaratıkların varlığını inkâr etmek için, sihirli şapkayı gözlerimiz ve kulaklarımızın üzerine çekiyoruz."[53] Ancak yaratıklar gerçek ve onların modernite hakkında bize anlatacaklarını anlamak için gözümüzü kulağımızı açmamız gerekiyor.

Max Horkheimer ve Theodor Adorno anti-modernite yaratıklarını –irrasyonalizm, mit, tahakküm ve barbarlık– Aydınlanma'yla diyalektik bir ilişki içine çekerek kavramaya çalışıyorlar "Hiç şüphemiz yok ki" diyorlar, "toplumdaki özgürlük, Aydınlanmacı düşünceden ayrılmaz. Ne var ki biz, bu düşüncenin kendisinin, bugün her yerde yer alan gerileme virüsünü [Aydınlanma'nın tersine çevrilmesi], somut tarihsel biçimlerden, iç içe geçtiği toplumsal kurumlardan daha az taşımadığını eşit açıklıkla fark ettiğimize inanıyoruz."[54] Onlar modernitenin, karşıtıyla içinden çıkılamayacak kadar yakın bir ilişkiye saplanmış olduğunu, kaçınılmaz bir şekilde kendi yıkımına yol açtığını düşünürler. 1940'ların başlarında ABD'de sürgündeyken yazan Horkheimer ve Adorno, Almanya'daki Nazi yükselişini ve rejimdeki rasyonalite ve barbarizm karışımını anlamak için çaba göstermişlerdir. Naziler, onlara göre anormal değildir; aksine modernitenin kendi doğasının bir tezahürüdür. Bu yazarlara göre proleterler de aynı diyalektiğe tabidir; öyle ki onların özgürlük ve rasyonel toplumsal örgütlenme tasarıları kaçınılmaz bir şekilde total, yönetimsel bir toplumun yaratılması için işlevselдir. Horkheimer ve Adorno, bu diyalektikte hiçbir kapsama ya da çözme anı görmez; tek gördükleri modernitenin ideallerinin sürekli bir hüsranı ve hatta tedrici bir biçimde karşıtlarına dönüşmesidir; öyle ki en nihayetinde gerçek bir insani koşulu gerçekleştirmek yerine, yeni tür bir barbarizme batmaktayız.

Horkheimer ve Adorno'nun savı, Marksist düşüncenin teleolojik modernleştirici çizgisinden kati ayrılığı nedeniyle olağanüstü öneme sahiptir; ancak bize göre, modernite ve anti-modernite arasındaki ilişkiyi

52. Bkz. Silvia Federici, *Caliban and the Witch* (New York: Autonomedia, 2004); Luisa Muraro, *La Signora del Gioco* (Milan: Feltrinelli, 1976).
53. Karl Marx, *Capital,* Cilt 1, Çev. Ben Fowkes (New York: Vintage, 1976), s.91 [*Kapital*, Cilt 1, Çev. Alaattin Bilgi, Sol Yayınları, 1978].
54. Max Horkheimer ve Theodor Adorno, *The Dialetic of Enlightenment,* Çev. Edmund Jephcott (Palo Alto: Stanford University Press, 2002), s.xvi [*Aydınlanma'nın Diyalektiği Felsefi Fragmanları I-II,* Çev. Oğuz Özügül, Kabalcı Yayınları, 1995-96].

bir diyalektik olarak inşa ederek iki hata yaparlar. Birincisi, bu formülasyon anti-modernite kuvvetlerini homojenize etme eğilimi gösteriyorki, Naziler gibi bazı anti-modernite güçleri aslında nüfusu köleleştiren korkunç yaratıklar inşa ederler; ancak diğerleri, kabına sığmaz özgürlük figürleriyle egemenlik ve hiyerarşi ilişkilerine meydan okur. İkincisi, bu ilişkiyi diyalektiğe kapatarak, Horkheimer ve Adorno, anti-modernite güçlerini, modernite güçleri karşısında, hatta ona zıt olarak durmakla sınırlar. Bu durumda diyalektik, bir hareketin prensibi olmaktan ziyade, ilişkiyi durağan, işlemez bir hale getirir. Bu, Horkheimer ve Adorno'nun çıkış yolu göremedikleri, insanlığı karşıtların sonsuz oyununa mahkûm ettikleri gerçeğini açıklayan bir şeydir. Öyleyse sorun kısmen anti-modernite figürleri arasındaki farklılıkları kavramadaki başarısızlıktan gelir; çünkü bu figürlerin en güçlü ve bizi en çok ilgilendirecek olanları moderniteyle yansıtıcı (*specular*), negatif bir ilişki kurmaz; daha ziyade, basitçe modern ve rasyonel olan her şeye karşı olmayan ancak yeni rasyonaliteler ve özgürleşme biçimleri geliştiren diyagonal bir tutum benimser. Bizim, anti-modernitenin pozitif, üretici yaratıklarının, özgürleşme yaratıklarının nasıl sürekli modernitenin tahakkümünü kırdığı ve bir alternatif gösterdiğini kavrayarak, Horkheimer ve Adorno'nun diyalektiğinin kurduğu kısırdöngünün dışına çıkmaya ihtiyacımız var.

Bu diyalektikten kurtulmanın bir yolu, ilişkiye modernitenin yaratıklarının açısından bakmaktır. Örneğin, Shakespeare'in *Fırtına*'dasındaki barbar, sakat Caliban; sömürgeleştirilen yerlinin ürkütücü, korkunç bir canavar olarak güçlü bir sembolüdür. (Caliban isminin kendisi, aynı zamanda sömürgeci dönem boyunca yok edilen Karayip Adaları'nın yerli nüfusu Caribler için kullanılan *cannibal* [yamyam] kelimesi için uygun bir anagram olabilir.) Büyücü Prospero, canavarı eğitmeyi ve onunla arkadaş olmayı denediğini; ancak yaratık kızı Miranda'yı tehdit edince, onu bir ağaç içine hapsederek vahşiyi dizginlemekten başka çaresi kalmadığını anlatır. Yerlinin canavarlığı ve vahşiliği, klasik metni izleyerek, modernite adına Avrupalı egemenliğini meşrulaştırır. Bununla birlikte Caliban, basitçe öldürülemez ya da kovulamaz. Prospero, "Ondan mahrum kalamayız" diye Miranda'ya açıklar. "Odur bizim ateşimizi yakan/odunumuzu getiren ve dairelerimizde hizmet eden/bize yarar sağlayan."[55] Yaratığın emeği gereklidir ve bu nedenle ada toplumu içinde tutulmak zorundadır.

Caliban figürü aynı zamanda, yirminci yüzyılda Karayipler'deki sömürgecilik karşıtı mücadelelerde direnişin bir sembolü olarak yeniden

55. William Shakespeare, *The Tempest*, 1.2.311–313. [*Fırtına*, Çev. Can Yücel, Adam Yayınları, 1991].

kullanıldı. Sömürgeciler tarafından yaratılan canavar imajı, yeniden değerlendirilerek sömürgeleştirilenin ıstırabının ve onların sömürgeciye karşı kurtuluş mücadelelerinin öyküsünü anlatmak için kullanıldı. Roberto Fernández Retamaz, "Prospero adayı istila etti" diye yazar, "atalarımızı öldürdü, Caliban'ı köleleştirdi ve kendisini anlaşılır kılmak için ona kendi dilini öğretti. Caliban, onu lanetlemek için, 'kızıl veba'nın ona musallat olmasını dilemek için, aynı dili, ki bugün artık diğerine sahip değil, kullanmaktan başka ne yapabilirdi? Bizim kültürel durumumuzu, gerçekliğimizi daha iyi ifade edecek başka bir metafor bilmiyorum... Bizim tarihimiz, bizim kültürümüz, Caliban'ın tarihi ve kültürü değilse, nedir?"[56] Caliban'ın kültürü, sömürgeci tahakkümün silahlarını tekrar ona karşı çeviren direnişin kültürüdür. O halde Küba Devrimi'nin zaferi, Retamar için, Caliban'ın Prospero karşısındaki zaferidir. Aimé Césaire benzer bir şekilde Shakespeare'in oyununu, çok uzun süre Prospero tarafından köle edilen Caliban'ın, sadece fiziksel esaretinin zincirlerini kırarak değil; aynı zamanda ideolojik olarak da kendisini, sömürgecilerden alarak içselleştirdiği –azgelişmiş, yetersiz ve bayağı– canavar imajından kurtararak, nihayet özgürlüğünü kazanacağı şekilde yeniden yazar. "Caliban'ın aklı" böylece Avrupalı metinlerden ayrı ve özerk gelişmesinde Afro-Karayip düşüncesi için bir figür haline gelir.[57]

Bu sömürgecilik karşıtı Caliban, Horkheimer ve Adorno'nun bizi kapana kısılmış bir halde bıraktığı diyalektikten bir çıkış yolu önerir. Avrupalı sömürgecilerin perspektifinden canavar, akıl ve delilik, ilerleme ve barbarlık, modernite ve anti-modernite arasındaki diyalektik mücadelede kontrol altına alınır. Buna karşılık sömürgeleştirilenin perspektifinden, özgürleşme mücadelesinde en az sömürgeciler kadar, hatta onlardan da fazla akıl ve uygarlıkla donatılmış olan Caliban, özgürlük arzusu, diyalektiğin zincirini parçalayarak, biyo-iktidarın sömürgeci ilişkisinin sınırlarını aştığı sürece ancak canavara dönüşür.

Canavar yaratığın bu vahşi gücünü kavramak için, Avrupa felsefesinde tipik ırkçılık ve öteki korkusunu ifade etmesinin yanı sıra, yaratığın dönüşüm gücünü vurgulayan bir başka örneğe bakalım. Spinoza, oğlunun kısa zaman önceki ölümünden sonra bazen onun sesini huzursuz edici derecede duymaya devam eden arkadaşı Pieter Balling'den bir mektup alır. Spinoza kendi sanrılarından bilmece gibi

56. Roberto Fernández Retamar, *Caliban and Other Essays*, Çev. Edward Baker (Minneapolis: University of Minnesta Press, 1989), s.14.

57. Bkz. Aimé Césaire, *A Tempest*, Çev. Richard Miller (New York: TGC Translations, 2002), act 3, scene 5. Bkz. ayrıca Paget Henry, *Caliban's Reason: Introducing Afro-Caribbean Philosophy* (New York: Routledge, 2000).

bir örnekle cevap verir bu mektuba: "Bir sabah, gökyüzü henüz ışırken, çok derin bir rüyadan uyandığımda rüyamda gördüğüm şeylerin sanki gördüklerim gerçekmiş gibi canlı bir şekilde gözlerimin önünde öylece durduğunu fark ettim; özellikle de daha önce hiç görmediğim siyah, uyuz bir Brezilyalı'nın görüntüsü hiç gitmiyordu."[58] Bu mektupta işaret edilecek ilk şey siyah, uyuz Brezilyalıyı bir tür Caliban olarak ırkçı bir şekilde kurgulamasıdır ki bu muhtemelen Spinoza'nın on yedinci yüzyılda Brezilya'da iş kuran Hollandalı tüccar ve girişimcilerin, özellikle de Hollandalı Yahudilerin deneyimlerinden edindiği ikinci el bilgilere yaslanmaktadır. Spinoza elbette, Avrupalı filozoflar arasında böylesi ırkçı imgeler kullanmak konusunda yalnız değildir. Batı külliyatında adı ön sıralarda anılan çoğu yazar –en başta da Hegel ve Kant– sadece genelde Avrupalı olmayanları ve özellikle de daha siyah ırkları akılsızlık figürleri olarak anmakla kalmayıp, onların zihinsel yetilerinin daha düşük olduğunu ispatlamak için savlar öne sürmüştür.[59] Eğer mektubu okumayı bu noktada kesersek, Spinoza'nın canavarında en ilginç olan şeyi ıskalarız; çünkü Spinoza, canavarın kendisi için tahayyül gücünü temsil ettiğini açıklar. Spinoza için hayal gücü yanılsama yaratmaz; gerçek bir maddi kuvvettir. Hayal gücü, bir bedenle diğer bir beden, bir fikirle diğer bir fikir arasında ortak olanı kavradığımız açık bir olanak alanıdır ve sonuçta oluşan ortak kavramlar, düşünme ve eyleme gücümüzü arttırmaya yönelik daimi projemizin yapıtaşlarıdır. Ancak varolan bilgi ve düşüncenin sınırlarının ötesine geçtiği ve dönüşüm ve özgürleşme olanağı sunduğu için, hayal gücü Spinoza için her zaman aşırıdır. O halde Spinoza'nın Brezilyalı canavarı, sömürgeci zihniyetinin bir göstergesi olmasının yanı sıra, hayal gücünün aşırı, vahşi gücünü ifade eden bir figürdür. Anti-modernitenin tüm figürlerini, karşıt kimliklerin uysal diyalektik bir oyununa indirgediğimizde, onların canavarca hayal güçlerinin özgürleştirici olanaklarını gözden kaçırırız.[60]

58. Spinoza'dan Pieter Balling'e, 20 Temmuz 1664, Baruch Spinoza, *Complete Works,* Çev. Samuel Shirley (Indianapolis: Hackett, 2002), s.803.

59. Spinoza'nın mektubu üzerine kapsamlı bir kaynakça ve derli toplu bir analiz için, *Spinoza atlantico* (Milan: Mimesis, yakında çıkacak). Bkz. ayrıca Michael A. Rosenthal, "'The black, scabby Brazilian': Some Thoughts on Race and Early Modern Philosophy", *Philosophy and Social Criticism* 31, no. 2 (2005), 211–221; Warren Montag, *Bodies, Masses, Power: Spinoza and His Contemporaries* (Londra: Verso, 1999), s. 87–89 ve 123. Kant'ın ırkçılığı üzerine, bkz. Emmanuel Chukwadi Eze, "The Color of Reason: The Idea of 'Race' in Kant's Anthropology", *Postcolonial African Philosophy* (Oxford: Blackwell, 1997), s.103–140.

60. Spinoza'da hayal gücünün güçleri üzerine, bkz. Antonio Negri, *The Savage Anomaly* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991), s.86–98 [*Yaban Kuraldışılık*, Çev. Eylem Canaslan, Otonom Yayıncılık, 2005]. Bkz. ayrıca Daniela Bostrenghi, *Forme e virtù della immaginazaione in Spinoza* (Naples: Bibliopolis, 1996).

Elbette, hiç de özgürleştirici olmayan anti-modernite kuvvetlerinin geçmişte olduğu gibi bugün de varolduğu bir gerçektir. Horkheimer ve Adorno, Nazi projesinde gerici bir anti-modernite görmekte haklıdır ve biz de çeşitli modern etnik temizleme projelerinde, Ku Klux Klan'ın beyaz üstünlüğünü savunan fantezilerinde ve ABD yeni-muhafazakârlarının dünya tahakkümü çılgınlıklarında bunu tespit edebiliriz. Tüm bu projelerdeki anti-modern unsur, modernitenin kalbindeki ilişkiyi kırmak ve mütehakkimi tabi kılınanla uğraşmaktan azat etmektir. Juan Donoso Cortés'den Carl Schmitt'e kadar egemenlik teorileri, modernite ilişkisini kırmaya ve egemeni özgürleştirerek modernitenin özündeki mücadeleye bir son vermeye çalıştıkları kadarıyla anti-moderndir. Bu teoriler tarafından sunulan sözde siyasi özerklik aslında yönetenlerin yönetilenlerden özerk olmaları, boyunduruk altındakilerin direniş ve meydan okumalarından azat edilmeleridir. Bu rüya elbette bir yanılsamadır; çünkü tıpkı Prospero'nun Caliban'ı olmadan yapamayacağı ve kapitalistlerin asla baş belası işçiler olmaksızın olamayacağı gibi, yönetenler de tabi kılınanlar olmadan asla yaşamlarını sürdüremezler. Buna rağmen, bunun bir yanılsama olduğu gerçeği, bunu bugün de sayısız trajediler yaratmaya devam etmekten alıkoyamıyor. Bu canavarlar, kâbusların gerçek malzemeleridir.

Bu durum bize anti-modernite güçlerinin analizi konusunda iki pozitif görev yükler. İlki, egemeni özgürleştirerek ilişkiyi kırmayı hedefleyen iktidarın gerici anti-modern tutum ve davranışlarıyla tabi kılınanın özgürlüğünü genişleterek ve direnişi onaylayarak hiyerarşilere meydan okuyan ve hiyerarşileri yıkan özgürleştirici anti-modern güçler arasında açık bir ayrım belirlemektir. Öyleyse ikinci görev de direniş ve özgürlüğün tahakküm ilişkisini nasıl sürekli aştığını ve bu nedenle de modern iktidarla kurulan herhangi bir diyalektik aracılığıyla ıslah edilemeyeceğini kavramaktır. Bu canavar yaratıklar, modernite ve anti-modernite arasındaki karşıtlığın ötesine ilerleyen yeni yaratıcı güçleri serbest bırakacak anahtara sahiptir.

2.3
Alter-Modernite

Mesrin: Nerelisin?
Azor: Dünyalı.
Mesrin: Benim bildiğim dünyayı mı kastediyorsun?
Azor: Ah, onu bilmiyorum, birçok dünya var!

Marivaux, *La dispute*

İçinde birçok dünyanın mümkün olduğu bir dünya.

Zapatista sloganı

Anti-Modernitede Nasıl Sıkışıp Kalmamalı

Bu noktaya kadar anti-moderniteyi, en azından üç anlamda, moderniteye içkin bir direniş biçimi olarak açıkladık. Anti-modernite, birincisi, modern öncesini ya da modern olmayanı gelişen modernite kuvvetlerinden koruma çabası değil; daha ziyade modernitenin iktidar ilişkileri içindeki bir özgürlük mücadelesidir. İkincisi, anti-modernite moderniteye coğrafi olarak dışsal değildir; onunla bir arada varolur. Avrupa toprakları moderniteyle ve sömürgeleştirilmiş dünya anti-moderniteyle özdeşleştirilemez. Tıpkı dünyanın ikincil konuma düşürülmüş bölgelerinin eşit derecede modern olması gibi, anti-modernite de köle isyanlarında, köylü başkaldırılarında, proleter devrimlerinde ve tüm özgürleşme hareketlerinde, egemen dünyanın tarihi boyunca etkilidir. Son olarak, anti-modernite, basitçe modern iktidarın işlevini yerine getirmesinin ardından, bir tepki olarak gelişmiyor oluşu anlamında, zamansal olarak moderniteye dışsal değildir. Aslında anti-modernite –moderni-

tenin iktidar ilişkilerinin ancak hiyerarşi ve tahakküme direniş aracılığıyla özgürlüğü ifade eden özgür özneler üzerinde uygulanabilmesi anlamında– modernitеden önce gelir. Modernite, bu özgürleşme kuvvetlerini kontrol altına almak için tepki vermek zorundadır.

Fakat bu noktada, özellikle de özgürleşme mücadelelerinin vahşi, aşırı, canavarımsı karakterini kavradıktan sonra, anti-modernite kavramı ve pratiklerinin sınırlarına ulaşıyoruz. Aslında, tıpkı modernitenin asla antimoderniteyle ilişkisini koparmaması gibi, anti-modernite de nihayetinde moderniteye bağlıdır. Bu aynı zamanda direniş kavramı ve pratiklerinin de genel bir açmazıdır: Bir kutuplaşma ilişkisi içinde sıkışıp kalma riskleri vardır. Halbuki bizim, dirençten alternatife ilerleyebilmemiz ve özgürlük hareketlerinin nasıl özerklik kazanabileceği ve modernitenin iktidar ilişkilerini nasıl kırabileceğini kavrayabilmemiz gerekiyor.

Küreselleşme karşıtı hareketlerden gelen terminolojik bir ipucu, bize bu ikilemden bir çıkış yolu gösteriyor. 1990'ların sonunda ve yeni milenyumun ilk yıllarında küresel sistemin liderlerinin buluşmalarında, Kuzey Amerika ve Avrupa çapında geniş protestolar düzenli olarak görülmeye başladığında, medya onları hızlı bir şekilde "küreselleşme karşıtı" olarak tanımladı. Bu hareketlerde yer alanlar bu kavramdan rahatsızdı; çünkü küreselleşmenin mevcut biçimine karşı çıkmakla birlikte, onların birçoğu genel olarak küreselleşmeye karşı değildi. Aslında, onların önermeleri, alternatif fakat eşit küresel ticaret ilişkileri, kültürel alışveriş ve politik süreçlere odaklanır ve hareketlerin kendisi küresel ağlar inşa etmiştir. Bu hareketlerin kendileri için öngördüğü isim, o halde, küreselleşme karşıtlığından ziyade, "alter-küreselleşme"dir (veya Fransa'da yaygın olduğu gibi, *altermondialiste*). Bu terminolojik kayma –küreselleşme ve küreselleşme karşıtlığı– zıtların oyunu esaretinden firar eden ve vurguyu dirençten alternatife kaydıran çapraz [*diagonal*] bir çizgi önerir.

Benzer bir terminolojik hamle, bize modernite ve anti-modernite tartışmaları düzlemini değiştirme imkânı tanır. *Alter-modernite*'nin moderniteyle çapraz bir ilişkisi vardır. Alter-modernite modernitenin hiyerarşileriyle mücadeleye anti-modernite kadar dikkat çeker; ancak direniş kuvvetlerini daha açık bir şekilde özerk bir alana doğru yönlendirir. Buna karşı, tam burada alter-modernite teriminin yaratabileceği yanlış anlaşılmalara dikkat çekmeliyiz. Bazıları için kavram, moderniteyi temel özniteliklerini koruyarak yeni küresel koşullara adapte etmenin reformist bir süreci anlamına gelebilir. Başkaları için, özellikle de coğrafi ve kültürel olarak tanımlandığında, bir Çin modernitesi, bir Avrupa modernitesi, bir İran modernitesi gibi modernitenin alternatif

biçimlerini ifade edebilir. Buna karşılık biz "alter-modernite" terimiyle, bizim kavramsallaştırmamızda terim anti-modernite geleneğinden doğduğu için, modernite ve onu tanımlayan iktidar ilişkisinden bir kopuşu kastediyoruz; ancak aynı zamanda karşıtlık ve direnişin ötesine geçtiği için anti-moderniteden de ayrılır.

Frantz Fanon'un "sömürgeleştirilmiş entelektüel"in evrim aşamaları tezi, modernite ve anti-moderniteden alter-moderniteye nasıl ilerleneceği konusunda temel bir rehber sağlar. Fanon'a göre sömürgeleştirilen entelektüel, ilk aşamada, Avrupa orijinli her şeyin modern, iyi ve doğru olduğuna inanarak ve böylece sömürgeci geçmiş ve şimdiki kültürünü değersizleştirerek, Avrupa kültürü ve düşüncesini mümkün olduğu kadar benimser. Bu tür asimile edilmiş entelektüeller, koyu deri renkleri hariç, Avrupalılardan daha modern ve Avrupalı hale gelir. Bununla birlikte birkaç cesur sömürgeleştirilmiş entelektüel ikinci bir aşamaya ulaşır ve iktidarın sömürgeci karakterine ve Avrupa-merkezci düşünceye karşı başkaldırır. Fanon, "Sömürgeleştirilmiş entelektüel kurtuluşunu teminat altına alabilmek için" diye açıklar, "beyaz kültürün üstünlüğünden kaçabilmek için, bilinmeyen köklerine dönmeye ihtiyaç duyar ve barbar halkı arasına karışıp kaybolur."[61] Modernitenin ırk, cinsiyet, sınıf veya cinsellik çizgilerine uygun olarak kurumsallaştırılmış hiyerarşilerinden kaçmaya ve onlara karşı çıkmaya çalışan anti-modern entelektüellerin egemen ülkelerde bürünebileceği tüm benzer biçimleri ayırt etmek ve tabi kılınanın kimlik ve geleneğini dayanak noktası ve pusula olarak onaylamasını kavramak da kolaydır. Fanon, bu anti-modern entelektüel tutumun asaletini kavrar ancak aynı zamanda, ulusal bilinç, "siyahlık" ve pan-Afrikanizm tehlikelerine dikkat çekmesine çok benzer bir şekilde, bu tutumun gizli tuzakları hakkında uyarılarda bulunur. Şöyle ki: İster geçmiş acılar ister geçmiş zaferler adına olsun, kimliği ve geleneği olumlamanın modernitenin tahakkümüne karşı çıkışta bile, statik bir pozisyon yaratma tehlikesi taşır. Entelektüel, anti-modernitede sıkışıp kalmaktan kaçınmalı ve onu aşarak üçüncü bir aşamaya geçmelidir. Fanon, "Geleneğe sıkıca tutunmaya veya aşınmış gelenekleri canlandırmaya çalışmak, sadece tarihe değil, halka da karşı gelmektir" diye devam eder. "Bir halk, sömürgeciliğin acımasızlığına karşı silahlı veya hatta politik mücadeleyi desteklediği zaman, gelenek anlam değiştirir."[62] Böylece kimlik sabit

61. Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth,* Çev. Richard Philcox (New York: Grove, 2004), s.155 [*Yeryüzünün Lanetlileri*, Çev. Şen Süer, Versus Kitap Yayınları, 2009].
62. A.g.y., s.160. Fanon'un yeni bir insanlık nosyonu için, bkz. Lewis Gordon, *Fanon and the Crisis of European Man* (New York: Routledge, 1995).

kalmadığı gibi, aksine, devrimci bir oluşa dönüştürülmek zorundadır. Fanon için devrimci sürecin doğrudan sonucu, modernite ve anti-modernite arasındaki statik karşıtlığın ötesine geçen ve yaratıcı, dinamik bir süreç olarak ortaya çıkan yeni bir insanlığın yaratımı olmak zorundadır. Anti-modernitеden alter-modernitеye geçiş, zıtlıkla değil, kopuş ve dönüşümle tanımlanır.

Alter-modernite ile anti-modernite arasındaki sınırın incelenebileceği özellikle karmaşık alanlardan biri de geçen yirmi yıl içinde başta Amerika kıtaları ve Pasifik'te gelişen yerlilik söylemleri ve hareketleridir. Elbette burası, klasik bir anti-modernite alanıdır: Avrupa işgallerinden bu yana yerli gelenek ve kimliklerin onaylanması, güçlü bir savunma silahı olarak hizmet etti. Paradoksal bir şekilde, özellikle de hakların Avustralya, Yeni Zelanda ve Kanada'da olduğu gibi tarihsel sözleşmelere dayalı olduğu bazı toplumlardaki yerli hakları talepleri de anıların ve geleneğin korunmasıyla ilintilidir ve bu nedenle kimlikten sapmayı etkin şekilde cezalandırır. Yerleşimci toplumların hepsinde görülen liberal çokkültürcülük ideolojisine göre, yerli özneler otantik bir kimlik sergilemeye çağrılır veya hatta zorlanır.[63] Buna rağmen birçok çağdaş yerli hareketi ve söylemi, anti-modernitеden kaçmayı ve alter-modernitеye doğru açılmayı başarıyor.

Anti ve alter-modern konumlar arasındaki belirsizlikler, mesela Guillermo Bonfil Batalla'nın 1980'lerin başında bir araya getirdiği Latin Amerikalı yerli teorisyenlerin yazılarından oluşan bir antolojide açıktır. Batalla girişte, tüm yazarlarda ortak olan *Indianidad* (Kızılderi-lilik) projesinin gerçekten "Kızılderili"nin yok edilmesini hedeflediğini açıklar. Batalla, yok edilme kelimesiyle elbette, aslında geçen beş yüzyıl boyunca modernitenin doğrudan bir nesnesi olmadığında da bir yan ürünü olagelmiş Kızılderililerin fiziksel imhasını kastetmez. Bu ifadeyle Batalla, liberal oligarşilerin Latin Amerika çapında, yerli medeniyetler müzelere gönderilsin diye ırklar arası evlilik, göç ve eğitim aracılığıyla "Kızılderili'yi" ortadan kaldırarak, Latin Amerika çapında yerli halkları İspanyollaştırma ve asimile etmeye yönelik "modernleştirici" politikalarına paralel bir süreci de kastetmez. Kızılderili'yi yok etme projesi, aksine, sömürgeciler tarafından yaratılan bir kimlik imhasıdır ve dolayısıyla sağlam bir şekilde sırtını anti-modernitеye yaslamıştır. Bununla birlikte, bizim için kritik nokta, argümanın bir sonraki halka-

63. Bkz. örneğin Elizabeth Povinelli, *The Cunning of Recognition: Indigenous Alterities and the Making of Australian Multiculturalism* (Durham: Duke University Press, 2002); Manuhuia Barcham, "(De)Constructing the Politics of Indigeneity", *Political Theory and the Rights of Indigenous Peoples,* Der. Duncan Ivison, Paul Patton ve Will Sveers (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), s.137–151.

sında ortaya çıkar. Bir seçenek, kolonyal kimlik bir kez yok edilince otantik kimlikleri –Quiché, Maya, Quechua, Aymara vs gibi– geleneksel toplumsal örgütlenme ve otorite tarzlarıyla Avrupa uygarlığıyla karşılaşmadan çok önce varoldukları hale geri döndürmektir. Böylesi bir görüş tamamen anti-modernite geleneğinin ve Fanon'un ardışık düzeninin ikinci aşamasında kalır. Bonfil Batalla'nın buradaki ve diğer çalışmalarındaki söylemi, genel olarak, anti-modernitenin kimlik formasyonları içinde kapalı kalır; ancak o yine de başka bir seçeneğe doğru bir açılım önerir. "Etnik kimlik, soyut, tarihi olmayan bir itici kuvvet değildir" diye yazar; "toplumsal oluşum yabancı olan bir boyut veya sonsuz ve değişmez bir prensip de değildir."[64] Bu toplumsal oluşum fikri, yerliciliğin anti-modernitesinden, yerli bir alter-moderniteye doğru bir çıkış olanağı önerir.

Romancı Leslie Marmon Silko, alter-modernitenin en ilginç teorisyenlerinden birisidir. Onun romanları toprak hırsızlığının, özel mülkiyet saltanatının, militarizmin ve modern tahakkümün diğer yönlerinin birçok yerli Amerikalı'nın hayatını mahvetmeye nasıl devam ettiğini gösterir. Bununla birlikte Silko'nun romanlarının en belirgin yönü tüm antimodern kimlik ve gelenek formasyonlarını parçalayan karışım, hareket ve dönüşüm süreçleridir. Bu romanlar, çölde sürekli olarak sınırları geçip giden mestizalar/mestizolar,* siyah yerliler, "kırmalar", kabilelerinden dışlanmış Kızılderililer ve diğer melez figürlerle doludur. Onun hikâyelerinin kahramanları, geçmişi, ihtiyarların bilgeliğini ve atalarının kutsal kitaplarını asla unutmaz; ancak geleneği canlı tutmak ve atalarının kehanetlerine kulak verebilmek için, sürekli olarak dünyayı yenilemek ve kendilerini dönüştürmek zorundadırlar. Yerli Amerikalı pratikleri, bilgileri ve seremonilerinin güçlerini sürdürmesi için sürekli olarak dönüştürülmeleri gerekir. Dolayısıyla, Silko'nun dünyasında, sadece yok edicilere isyan etmek ve yaşamımızı sürdürmek için değil; aksine geçmişten kalan en kıymetli mirasımızı korumak için devrim tek yoldur.[65]

Meksika'daki yerli hakları için verilen Zapatista mücadeleleri, bu alter-modernitenin belirgin bir politik örneğini sunar. Zapatistalar, kimlik haklarına bağlı tartışmalı stratejilerden hiçbirisini takip etmez: Onlar ne

64. Guillermo Bonfil Batalla, "Utopía y revolución", *Utopía y revolución: El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina,* Der. Bonfil Batalla (Mexico City: Nueva Imagen, 1981), s. 24. Bkz. ayrıca Bonfil Batalla, *México profundo: Una civilización negada* (Mexico City: Grijalbo, 1987).

* Latin Amerika'daki İspanyol ve Portekiz imparatorluklarında, Avrupalı ve Armendian atalardan gelen insanları nitelemek için kullanılır. (ç.n.)

65. Bkz. Leslie Marmon Silko, *Ceremony* (New York: Penguin, 1977); *Almanac of the Dead* (New York: Penguin, 1991); *Gardens in the Dunes* (New York: Simon ve Schuster, 1999).

(pozitif hukuk geleneği uyarınca) yerli kimliğinin diğer kimliklere eşit olduğunun yasalarla kabulünü talep eder; ne de (doğal hukuka göre) devlet karşısında geleneksel yerli iktidar yapı ve otoritelerinin egemenliği talebinde bulunur. Aslında çoğu Zapatista için, politikleşme süreci zaten hem Meksika devletiyle bir çatışmayı hem yerli toplumların geleneksel otorite yapılarının bir reddini gerektirir. Bu nedenle yerli hakları ve kültürü üzerine Ernesto Zedillo hükümetiyle 1996'da yürütülen San Andrés Anlaşmaları'nda, anayasal reformları tartışırken Zapatista stratejisine rehberlik eden prensipler, özerklik ve öz-belirlenimdir. Bununla birlikte, hükümet anlaşmayı tamamlamada başarısız olduğunda, Zapatistalar özerk bölgesel yönetim kürsüleri (*caracoles*) ve "iyi yönetim konseyleri" (*juntas de buen gobierno*) kurarak, kendi prensiplerini eyleme geçirmek için bir dizi projeye başladı. Demek ki Zapatista toplumlarının üyelerinin baskın olarak yerli olmasına ve hatta ırkçılığa karşı sürekli ve güçlü bir şekilde mücadele etmelerine rağmen, onların politikaları sabit bir kimliğe dayanmaz. Onlar "olduğumuz kişi olma" değil; daha ziyade "olmak istediğimiz olma" hakkını talep eder. Böylesi hareket prensipleri ve öz-dönüşüm, Zapatistaların anti-modernitede sıkışıp kalmamalarına ve alter-modernite düzleminde ilerlemelerine olanak verir.[66]

Alter-modernite böylece, anti-modern mücadelelerin uzun tarihinde sadece bir kesintiyi değil; aynı zamanda modern egemenlik ve anti-modern direniş arasındaki her sabit diyalektikle bir kopuşu gerektirir. Anti-moderniteden alter-moderniteye geçişte, tıpkı gelenek ve kimliğin dönüştürülmesi gibi, direniş de artık, alternatiflerin inşasına adanmak suretiyle, yeni bir anlam kazanır. Direnişin temelini biçimlendiren özgürlük, daha önce açıkladığımız gibi öne çıkar ve yeni bir politik projeyi duyurmak üzere bir olay inşa eder. Bu alter-modernite kavramı, sosyalizm ve komünizm arasındaki ayrımı belirlememiz için bize yol gösterir: Sosyalizm müphem bir şekilde modernite ve anti-modernite arasında dururken; komünizm, alter-modernite yollarını geliştirmek için ortak varoluşla doğrudan bağ kurarak hem modernite hem anti-moderniteden kopmak zorundadır.

66. Shannon Speed ve Alvaro Reyes, "Rights, Resistance, and Radical Alternatives: The Red de Defensores Comunitarios ve Zapatismo in Chiapas", *Humboldt Journal of Social Relations* 29, no. 1 (2005), 47–82.

Cochabamba'daki Çokluk

Alter-modernite, sadece bir kültür ve uygarlık değil; aynı oranda bir emek ve üretim sorunudur. Buna rağmen, modern dönem boyunca, genellikle mücadelenin bu alanlarının birbirlerinden ayrıldıkları ve hatta birbirlerine karşıt olduğu düşünülmüştür. Tümüyle yanlış olmasa da dünyanın birçok bölgesindeki klişe, uygarlık mücadelelerine antimodern gündemi olan renkli halklar ve yerli gruplar katılırken; emek mücadelelerine modernleşmeci projelerde yer alan sanayi işçilerinin liderlik ettiği şeklindedir. Bu durumda, uygarlık mücadelelerinin perspektifinden, emek hareketinin amaç ve politikaları, ırkçı pratiklerini tekrarlayarak ve Avrupa-merkezci kültürel bakış açılarını güçlendirerek egemen sınıflarınki kadar zararlı olabilirken; emek hareketlerinin perspektiflerinden de uygarlık mücadeleleri sıklıkla gerici, modern öncesi hatta ilkel olarak görülür. Ayrıca birçok başka öznellik türü de bu çatışmaya çekilmiştir. Köylü hareketleri, bazen bu ayrımın bir tarafına bazen diğerine yakınlaşmıştır; toplumsal cinsiyet mücadeleleri ise bazen bu tarafların biri bazen her ikisiyle de ittifak kurmuşsa bile, daha sıklıkla ikisi tarafından da tahakküm altına alınmıştır. Bu tür ideolojik ve pratik çelişkiler, komünist, ulusal kurtuluşçu ve anti-emperyalist hareketler içindeki ittifakları kısıtlamış, hatta bazı durumlarda parçalamıştır. Bununla birlikte anti-modernitеden alter-modernitеye geçiş, bu mücadele alanlarının, en azından potansiyel olarak, onların birleştirilmeleri ya da bir tanesinin diğerleri üzerinde egemen olması anlamında değil; özerk olarak paralel yollarda ilerlemeleri anlamında, saflarının yeniden belirlenmesiyle kayda değer bir değişimi beraberinde getirir.

Evo Morales'in 2005'te devlet başkanlığına seçilmesinin önünü açan Bolivya'daki toplumsal hareketler, alter-modernitenin bu paralelliğinin iyi bir örneğidir; bu paralellik, özerkliği ve farklı taleplerle toplumsal öznellikler arasındaki bağlantıyı ifade eden politik biçimleri belirgin hale getirir. Bu mücadele halkalarının iki zirvesi, Cochabamba ve civarındaki vadilerde su kaynaklarının kontrolüne dair 2000 yılında verilen kavga ve El Alto ve dağlık arazilerdeki doğal gaz kaynaklarını kontrol hakkı için 2003'te yapılan savaştır. Genel hatlarıyla bunlar, son yıllarda dünya çapında yükselen neo-liberalizme direnişin klasik örnekleridir. Bolivya içlerindeki orta ölçekli bir kent olan Cochabamba örneğinde, Dünya Bankası ulusal hükümete su sistemini, "gerçek bir ücretlendirme sistemi" kuracak olan yabancı yatırımcılara satarak, kamunun vereceği su hizmeti için gerekli masraflardan kurtulma tavsiyesinde bulundu. Hükümetin bu tavsiyeye uyması ve su tedarik siste-

mini satmasından sonra, yabancı konsorsiyum, protestoların başladığı dönemde bölgesel su fiyatlarını derhal yüzde 35 artırdı. 2003'teki gaz savaşı da aynı senaryoyu izledi. Üstelik bunlar münferit örnekler değil, en azından 2000'den 2005'e kadar ülke çapında devam eden üst düzey bir hareketliliğin en göze çarpan noktalarıydı. Bu mücadelelerde en dikkat çekici şeyse, geniş bir yelpazeye yayılmış ekonomik ve toplumsal talepler çeşitliliğini yatay ağlarda eşgüdümlü bir hale getirmeleridir; böylece, belki de anti-modernite den alter-modernite ye geçişi diğer herhangi bir deneyimden çok daha açık bir şekilde yansıtmış oluyorlardı.

Bu durumun karmaşıklığını daha iyi kavramak için, Bolivya toplumu ve hareketlerinin her adımda çokluğu nasıl temsil ettiklerini görmeliyiz. Her şeyden önce, bu mücadelelerde söz konusu olan (toprak, emek ve doğal kaynaklara ilişkin) salt ekonomik bir sorun ya da salt ırksal, kültürel veya uygarlığa dair sorun değildir. Bu mücadelelerde bunların tümü bir aradadır. İkincisi, bu alanların her birinde mücadeleye katılmış bir öznellik çokluğu vardır. Toplumbilimci René Zavaleta, 1970'lerdeki Bolivya'yı bir *sociedad abigarrada* –İngilizce'ye kabaca çok renkli, alacalı ve hatta soytarı toplum olarak tercüme edilebilir– olarak nitelediğinde bu çokluğu ifade etmektedir.[67] Zavaleta bu sosyal farklılığı, sanki modernite homojen sınıflar, kimlikler ve sosyal kurumlarla tanımlanırmış gibi Bolivya'nın "modern öncesi" karakterinin bir işareti olarak, negatif bir açıdan görür. Buna karşı bizim kavramsallaştırmamıza göre Bolivya, sadece Fransa veya Hindistan veya Kanada kadar modern değil; aynı zamanda onlar kadar anti-modernite ye açıktır. Zavaleta'nın kavradığı farklılık, alter-modernite bağlamında, sosyal dönüşümün bir anahtarıdır. Buradaki mesele, incelenen toplumsal çoklukların nasıl etkileşim içinde olduğu; spesifik olarak, onların ortak mücadelede nasıl işbirliği yaptığıdır. Bu dinamiği anlamak için, söz konusu *sociedad abigarrada*'nın doğasına daha yakından bakmamız ve sosyal hareketleri oluşturan çeşitli sosyal tekillikler arasındaki ilişkileri kavramamız gerekiyor.

Mücadelelerde yer alan ırksal grupların geniş farklılığı açıktır: Avrupalı atalardan gelenlerin yanı sıra, en kalabalıkları Aymara ve Quechua olan Bolivya'daki resmi olarak otuz altı farklı yerli etnisite

67. Bkz. René Zavaleta, *Las masas en noviembre* (La Paz: Juventud, 1983); *Lo nacional popular en Bolivia* (Mexico City: Siglo XXI, 1986). Zavaleta'nın bir *sociedad abigarrada* olarak Bolivya nosyonu için, bkz. Walter Mignolo, "Subalterns and Other Agencies", *Postcolonial Studies* 8, no. 4 (November 2005), 381–407; Luis Atezana, *La diversidad social en Zavaleta Mercado* (La Paz: Centro Boliviano de Estudios Multidisciplinares, 1991), s.109–160; Luis Tapia, *La producción del conocimiento local* (La Paz: Muela del Diablo Editores, 2002), s.305–325.

veya halkla birlikte, karışık ırk mirasının çeşitli nüfus katmanları. Hareketlerin çoğul ya da çok renkli olarak sınıflandırıldığı eksenlerden biri budur. Emek sektörleri ve biçimleri, eşit derecede çeşitlidir; ancak bu eksen biraz Bolivya ekonomik tarihi bilgisi olmadan anlaşılamaz. 1952 Devrimi'nden sonra işçi ve köylü hareketleri güçlü sendikalarda örgütlendi ve Bolivyalı madenciler, görece az sayıdaki sanayi emekçisiyle birlikte, ulusal politikada merkezi bir rol oynadı. Bununla birlikte, artan politik ve askeri baskıya ve daha önemlisi, Bolivya emek gücünü dönüştüren ekonomik yeniden yapılanmaya bağlı olarak, eski işçi sınıfının hegemonyası 1980'lerin sonunda sona erdi. En büyük madenlerden bazıları kapandı ve bir nesil önce maden işçisi olarak eğitilmiş birçok köylü, iş aramak için tekrar göç etmek zorunda kaldı. İşçilerin, giderek artan bir şekilde bir yerden başka bir yere, bir işkolundan başka bir işkoluna geçmeye zorlanması ve hatta emek gücünün daha geniş bir kesiminin sabit sözleşmeler olmadan çalışmak zorunda kalmasıyla birlikte, işçi sınıfı bileşim açısından daha da giriftleşti ve dünya çapındaki diğer işçi sınıfları gibi, daha esnek ve hareketli hale geldi. Sonuçta oluşan işçilerin ve çalışma koşullarının hareketliliği, işçi sınıfının merkezi yapılarda dikine örgütlemesini artık imkânsız hale getirdi. Tıpkı diğer ülkelerde otomobil işçilerinin veya çelik işçilerinin artık böylesi roller oynayamayacak olması gibi, madenciler de artık tüm Bolivya işçi sınıfının çıkarlarını hegemonik olarak temsil edemiyor. İşçi sınıfı içindeki tüm hegemonya ilişkileri ve temsilleri böylece sorgulanır hale geldi. Geleneksel sendikaların, sınıf özneleri ve deneyimlerinin karmaşık çokluğunu hakkıyla temsil etmesi artık mümkün değildir. Buna rağmen bu değişim, işçi sınıfına bir veda işareti veya hatta işçi mücadelesinin bir çöküşüne değil; daha ziyade proletaryanın ve yeni bir mücadeleler fizyonomisinin giderek artan çokluğuna işaret eder. Bolivya sosyal hareketleri en azından kesişen iki eksen etrafında "çok renkli" bir özellik gösterir: birincisi ırksal, etnik ve kültürel eksen ve ikincisi ortak mücadelede yer alan emeğin çeşitli sektörlerinin ekseni.[68]

Zavaleta'yı izleyen çağdaş bir Bolivyalı akademisyenler grubu, alter-modernitenin içsel olarak farklılaştırılmış mücadelelerini isimlendirmek için, eski sınıf-biçimine karşılık, "çokluk biçimi"ni kullanır. Çokluk biçimi, bir *sociedad abigarrada*'daki mücadeleleri karakterize eden şeydir. Zavaleta, çok boyutluluğu nedeniyle sınıfın aktif birliğine

68. Bkz. Alvaro García Linera, *Re-proletarización nueva clase obrera y desarrollo del capital industrial en Bolivia (1952–1998)* (La Paz: Muela del Diablo Editores, 1999); "La muerte de la condición obrera del siglo XX" Alvaro García Linera, Raquel Gutiérrez, Raúl Prada ve Luis Tapia, *El retorno de la Bolivia plebaya* (La Paz: Muela del Diablo Editores, 2000), s.13–50.

nazaran çokluğu pasif ya da salt kendiliğinden bir şey olarak görürken; bu çağdaş akademisyenler çokluğu tutarlı bir politik projenin kahramanı olarak anlar. Çokluk, bir yandan mücadeledeki toplumsal tekilliklerin çok boyutluluğunu vurgulayan; öte yandan da onların ortak eylemlerini koordine etmeyi ve onların yatay örgütsel yapılardaki eşitliğini sürdürmeyi amaçlayan politik bir örgütlenme biçimidir. Örneğin, 2000'de Cochabamba'daki mücadeleleri organize eden "Suyu Savunma Koordinasyonu" böylesi bir yatay yapıdır. Çağdaş Bolivya deneyimlerinin açık hale getirdiği şey aslında, çokluk-biçiminin sadece işçi sınıfının çeşitli bileşenlerinde ve sadece ırksal ve etnik alandaki çoğullukta değil; ancak bu iki eksen arasında da politik örgütlenme inşa etmeyi nasıl başardığıdır. Alvaro García Linera, "hareketlerin bu şekilde parçalara ayrılması" diye açıklar, "toplumun kendisinin etnik, kültürel, politik, sınıfsal ve bölgesel olarak bölünmüş yapısını ifade eder ve bu da bizi toplumu hiyerarşik bir birleştirme değil, daha ziyade geçici yatay ağlar olarak açık bir şekilde ifade etmenin araçlarını yeniden yaratmaya zorlar."[69] Çokluk-biçimi tüm kapıları açan sihirli bir anahtar değildir; ancak gerçek bir politik problemi hakkıyla ortaya koyar ve bu problemi ele almanın modeli olarak, eylemlerini yatay ağlardaki paralel yollarda eklemleyerek birlikte toplumu dönüştürmeye muktedir olan özerk ve eşit toplumsal tekilliklerin ucu açık bir dizgesini öne sürer.[70]

Bu nedenle çokluk, tekilliklerin sayısız çoğulluğu arasında özerklik, eşitlik ve dayanışma ilişkileri tarafından karakterize edilen alter-modern mücadelelerin özgünlüğünü kavrayabilen, bir uygulamalı paralelizm anlayışıdır. Dünya çapındaki başka birçok mücadelede olduğu gibi, Bolivya mücadelelerinde de tüm işçileri temsil edebilen veya onlara rehberlik edebilen madenciler gibi tek bir emek figürü yoktur. Bunun yerine madenciler, sanayi işçileri, köylüler, işsiz insanlar, öğrenciler, ev işçileri ve emeğin diğer sayısız sektörü mücadeleye eşit derecede

69. Alvaro García Linera, introduction to *Sociología de los movimientos sociales en Bolivia,* der. García Linera (La Paz: Diakonía/Oxfam, 2004), s.17.

70. Zavaleta'nın "çokluk" terimini kullanışı için bkz. René Zavaleta, "Forma classe y forma multitud en el proletariado minero en Bolivia", *Boliva, hoy,* Der. Zavaleta (Mexico City: Siglo XXI, 1983), s.219–240. Kavramın çağdaş düşünürler tarafından kullanılışı için, bkz. Raquel Gutiérrez, Alvaro García Linera, Raúl Prada, Oscar Vega ve Luis Tapia'nın da aralarında olduğu "Comuna" grubunun çalışmaları. Raquel Gutiérrez, Alvaro García Linera ve Luis Tapia'nın yer aldığı temsili metin, "La forma multitud de la política de las necesidades vitales", *El retorno de la Bolivia plebeya,* s.133–184; García Linera, "Sindicato, multitud y comunidad: Movimientos sociales y formas de autonomía política", *Tiempos de rebelión* (La Paz: Muela del Diablo Editores, 2001), s.9–79; Raúl Prada, "Politica de las multitudes", *Memorias de Octubre* (La Paz: Muela del Diablo Editores, 2004), s.89–135. Zavaleta'nın "çokluk" terimini kullanışıyla Comuna grubunun kullanışı arasındaki fark üzerine, bkz. García Linera, "Sindicato, multitud y comunidad" s.39, no. 30.

katılır. Benzer şekilde Bolivya mücadelelerine de ne yerli olmayan gruplar ne de gerçekten yerli olan gruplar önderlik eder. Buradaki yol gösterici ilke daha önce Zapatista bağlamında gördüğümüzün aynısıdır: Hedef, kimliklerin tanınması, korunması veya onaylanması değil; çokluğun kendi kaderini belirleyebilme gücüdür. Alter-modernitede, anti-modernitenin özellikle de uygarlık ve emek mücadelelerindeki engel ve bölmelerinin yerini, çoğulluğu politik projenin temel unsuru olarak öngören yeni bir mücadele fizyonomisi alır.

Bolivyalı çokluğun mücadeleleri aynı zamanda alter-modernitenin başka bir asli özelliğini daha yansıtır: Çokluğun temeli ortak varoluştadır. Öncelikle, bu mücadelelerin merkezi talepleri açıkça su ve gaz gibi doğal kaynakların özelleştirilmemesini hedefler. Alter-modernitenin çokluğu bu anlamda, mülkiyet cumhuriyetine karşı işler. İkincisi ve daha önemlisi, çokluğun mücadeleleri, ortak varoluşun bir doğal kaynak olarak değil; toplumsal bir ürün olarak görüldüğü ortak örgütsel yapılara dayanır ve bu ortak varoluş, ilerleme ve yaratıcılığın tükenmez kaynağıdır. Örneğin El Alto kentinde, 2003'teki mücadeleleri canlandıran Ulusal Gazı Savunma Komiteleri zaten varolan yerel öz-yönetim yapıları ve pratikleri temelinde işledi. El Alto, temel olarak son yirmi yılda kırsal dağlık arazilerden başkente göç etmiş Aymara halklarının yaşadığı, La Paz'ın genişleyen bir varoşudur. O halde mücadeleler, bir yandan, kırsal Aymara toplumlarının ortak varoluşa dayalı örgütleniş modelleri ve öz-yönetim pratikleri tarafından koşullanır ve oradan büyür: doğal kaynaklar ve mülkiyete ortak erişim, toplum ilişkileri için ortak sorumluluk vs. Öte yandan da kent çapında bir federasyon olarak örgütlenen El Alto'daki mahalle komiteleri, öz-yönetimin bir başka temelini oluşturur. Mahalle komiteleri eğitimden sağlığa ve diğer sosyal hizmetlere, paylaşılan kaynaklar ve vatandaş sorumlulukları hakkında kararlar alarak, hükümet tarafından sağlanmayan çok çeşitli hizmetleri sağlar. 2003'te patlak veren kitlesel hareketlilik bazılarının varsaydığı gibi kendiliğinden bir isyan değil, zaten varolan ağların ve yerleşik öz-yönetim pratiklerinden büyüyen olgun bir örgütlü yapıydı.[71]

71. El Alto'daki varolan öz-yönetim yapılarında 2003 başkaldırısı temelinde iki muhteşem kaynak, farklı yönleri vurgular: Mahalle konseyleri üzerinde durmak için, bkz. Raúl Zibechi, *Dispersar el poder: Los movimiento como poderes antiestatales* (Buenos Aires: Tinta Limón, 2006), s.33–60; Aymara toplum yapıları üzerinde durmak için, bkz. Pablo Mamani, *El rugir de las multitudes* (La Paz: Ediciones Yachaywasi, 2004), s.139–159. Aralarında hip-hop ve diğer kültürel biçimlerin rolünün de olduğu El Alto'daki isyankâr genç ve öğrenci öznelliklerinin biçimleri üzerine, bkz. Jiovanny Samanamud, Cleverth Cárdenas ve Patrisia Prieto, *Jóvenes y política en El Alto* (La Paz: PIEB, 2007). Son olarak, El Alto'daki 2003 başkaldırısında çokluğun rolünü yansıtan felsefi bir çalışma için, bkz. Raúl Prada, *Largo octubre* (La Paz: Plural, 2004). Lia Haro'ya Bolivya'daki araştırmalarını bizimle paylaştığı için minnettarız.

Bu, tekillikler setinden oluşan ve kendi kaderini tayin pratikleri ve ortak varoluşa dayalı çokluk tasavvuru, hâlâ alter-modernitenin temel bir unsurunu ıskalamaktadır: alter-modernitenin sürekli başkalaşımı, karışması ve hareketi. Her tekillik bir toplumsal oluşumdur. O halde çokluğun temsil ettiği, sadece ortak mücadelede yer alan bir *sociedad abigarrada* değildir; aynı zamanda sürekli başkalaşım süreci içindeki bir toplumdur. Direniş ve diğerleriyle işbirliği, ne de olsa, daima dönüştürücü bir deneyimdir. Çok renkli parçaların durağan bir mozaiğinden ziyade; bu toplum daha çok, renklerin sürekli olarak yeni ve daha güzel modeller biçimlendirmek için değiştiği, hatta yeni renkler yaratmak için birlikte eridiği bir kaleydoskopa benzer.

Kopuş ve Kuruluş

Bu bölümde, hem anti-modern mücadelelerin içinde nasıl büyüdüklerini hem onların ötesine nasıl geçtiklerini vurgulayarak bazı alter-modernite manzaralarını izledik. Alter-modernitenin çokluk formunu deneyen bazı toplumsal hareketlerin işaret ettiği görevi, sadece modernite ve anti-modernitenin kimlikleri tarafından kurulan hiyerarşik ilişkilere meydan okumayı ve direnmeyi değil; aynı zamanda ortak varoluşa dayalı alternatif toplumsal ilişkileri yaratmayı da kapsar. Alter-modernite böylece hiper-modernite ve post-moderniteyle bazı özellikler paylaşır fakat onların söylemlerinden temel bir şekilde farklılık gösterir.

Oyuncul bir tür milliyetçi kısa yolu takip ederek hiper-modernite kavramından öncelikle Almanların, post-moderniteden ABD entelektüellerinin ve alter-moderniteden, bizim alter-moderniteyi tercih etmemizin Frankofonlukla hiçbir ilgisi olmamasına rağmen, Fransızların sorumlu olduğunu söyleyebiliriz. Tüm bu kavramlar, modernitedeki veya moderniteden tarihsel kopuşu anlatır; ancak bu kırılmanın doğası ve açtığı olanaklar önemli açılardan farklılık gösterir. "Hiper-modernite" kavramıyla, çağdaş dünyada modernite prensiplerinden bir kopuşu değil; daha çok modernitenin belli başlı bazı kurumlarının bir dönüşümünü öneren Ulrich Beck ve Jürgen Habermas gibi yazarlar tarafından ifade edilen ikinci modernite veya refleksif modernite gibi kavramları, bir grup altında toplamayı kastediyoruz. Bu perspektifler ulus-devlette, emek ve kapitalist üretimin düzenleme ve konuşlanmasında, toplumun biyo-politik örgütlenmesinde, çekirdek ailede vb olabilecek yapısal değişikliklerin pek çoğunu kabullenir; ancak bu değişimlerin hiçbiri onlar için moderniteden kopuş anlamına gelmez ve zaten onlar da bunu arzu

etmez. Bu perspektifler daha ziyade, moderniteyi modernize etmeyi ve modernitenin kendi kurumlarına modernitenin ilkelerini yansıtarak onları mükemmelleştirmeyi tahayyül ederler. Fakat bize göre bu hipermodernite, inancını direnişe değil reforma bağlayarak modernitenin merkezindeki hiyerarşileri sürdürür; böylece toplumun sermaye tarafından "gerçek özümsenmesinin [*real subsumption*]" yeni formlarını görüp tanıdıklarında bile kapitalist egemenliğe meydan okumaz.[72]

Post-modernite, bazı yazarlar için kutlama, diğerleri içinse matem nedeni olan modernitenin çekirdek unsurlarının sonunu ilan ederek, hiper-moderniteden çok daha eksiksiz bir kopuşa işaret eder. Önceki çalışmamızda biz de toplumsal alanın geniş bir çeşitliliğindeki yeni olanakları ve koşulları temsil eden tarihsel bir kopuşun önemini vurgulamak için, örneğin maddi olmayan üretimin hegemonyasının doğuşunda üretim ilişkilerinin yeniden düzenlenmesiyle ekonomik düzlemde ve ulusal egemenlik yapılarının gerilemesi ve küresel kontrol mekanizmalarının ortaya çıkışıyla politik düzlemde post-modernite kavramından faydalandık. Buna rağmen post-modernite kavramı, sona ermiş olana odaklanarak her şeyden önce negatif bir tasarım olduğundan, kavramsal olarak belirsizdir. Gerçekte post-moderniteyi olumlayan pek çok yazar "negatif düşünce" gelenekleriyle ve/veya *Krisis* felsefeleriyle ilişkilendirilebilir.[73] Söz konusu yazarlar Aydınlanma'nın yıkıcı kaderine ve yeni iktidar figürleri karşısında aklın güçsüzlüğüne odaklanır; ancak aklın krize cevap vermedeki yetersizliği karşısındaki güçlü protestoları ve reddiyelerine rağmen, bu iktidara direnen ve özgürlük için çaba gösteren mevcut öznelliklerin kapasitelerini kavramaktan âcizdir onlar. *Krisis* filozofları, dolayısıyla, Aydınlanmacı düşüncenin ve onun Avrupa-merkezciliğinin egemen çizgisinin kesinlikle çöktüğünü, belki de bazı durumlarda farkında olmadan, doğru olarak kavrar; ancak Aydınlanma eleştirisinin mezarını ziyaret ederken sadece zayıf bir düşünce ve estetizm önerebiliyorlar ve doğal olarak mezarın başında teolojiden konuşmaya başlarlar.[74] Aşırı bir çeşitlilik gösteren post-modernite teo-

72. Bkz. örneğin Ulrich Beck ve Christoph Lau, "Second Modernity as a Research Agenda: Theoretical and Empirical Explorations in the 'Meta-Change' of Modern Society", *British Journal of Sociology* 56, no. 4 (December 2005), 525–557. Hiper-modernite ve post-modernite sorunu üzerine, bkz. ayrıca Antonio Negri, *Fabrique de porcelaine* (Paris: Stock, 2006).

73. Jean-Marie Vincent, modernitenin üstesinden gelmeyi, uygarlığın bir "totalizasyonu" ile kültürel bir "cesaret kırılmasının" buluşma noktası olarak analiz eder. Bkz. Jean-Marie Vincent, *Max Weber ou la démocratie inachevée* (Paris: Éditions du Félin, 1998), s.184–189. Bkz. ayrıca Massimo Cacciari, *Krisis: Saggio sulla crisi del pensiero negativo da Nietzsche a Wittgenstein* (Milan: Feltrinelli, 1976).

74. Jean-François Lyotard ve Richard Rorty'den Jean Baudrillard ve Gianni Vattimo'ya kadar post-modernizmin zayıf versiyonları, bazen teolojiye düşen bu tür estetikleştirilmiş tepkiler verir.

rileri, genellikle toplumsal normların ve geleneklerin çağdaş uçuculuğundan bahseder; ancak kavramın kendisi güçlü bir direniş fikri içermediği gibi modernitenin "ötesini" neyin oluşturduğunu da açıklamaz.

Buna karşı alter-modernite, moderniteyle hem hiper- hem post-moderniteden daha temel bir kopuşa işaret eder. Aslında alter-modernite moderniteden iki kez kopar: çünkü alter-modernite ilk olarak, anti-modernite mücadelelerinde ve bu mücadelelerin modernitenin çekirdeğindeki hiyerarşilere direnişlerinde temellendirilmiştir; ikinci olarak da diyalektik karşıtlığı reddederek ve direnişten alternatiflerin öngörülmesine ilerleyerek anti-moderniteden kopar. Burada, hiper-modernite yanlılarında olduğu gibi, modernitenin çekirdek prensiplerinin dönüştürülebileceği ve mükemmelleştirilebileceği inancı bulunmaz. Anti-modernite mücadeleleri, bu yanılgıların tortusunu çok uzun süre önce alıp götürdü. Ve alter-modernite, post-modernitenin çoğu önermesine karşılık güçlü yeni değerler, yeni bilgiler ve yeni pratikler sağlar; kısaca, alter-modernite öznellik üretimi için bir *aygıt* [*dispositif*] oluşturur.

Şimdi, alter-modernitenin sadece diğer kavramlara karşıt olarak değil; kendi terimleriyle tanımlanması için, her biri alter-modernitede bir araya gelen mücadele tarihlerini betimleyen üç genel sorgulama hattı öneriyoruz. İlki, Avrupa Aydınlanma'sının hattı ya da daha doğrusu, Avrupa Aydınlanma'sı içindeki alternatif bir hattır. Bunun bir örneğini, daha önce Machiavelli, Spinoza ve Marx arasındaki bağlantıların izini sürerek verdik. Burjuva toplumunun ve modern Avrupa felsefesinin başlangıcından beri, bu hat egemen mutlakçılığa karşı, her ne kadar cumhuriyetçi bir maske altında yürütülmüş olsa bile, mutlak demokrasi arayışını ifade etmiştir.[75] Immanuel Kant ve Friedrich Nietzsche gibi Avrupa felsefesi külliyatının merkezi figürlerinin çoğu, bu hat bakımından müphem konumlar işgal etmiştir; ancak onları ve bir bütün olarak Avrupa düşüncesini eleştirme ihtiyacı, asla geleneğin ve geleneğin temel filozoflarının aynı zamanda olağanüstü güçlü özgürleşme anlayışına sahip olduklarını da bize unutturmamalıdır. İnsanlığı, yoksulluk ve sömürü, hurafe ve tahakkümün ağırlığından özgürleştirme arzusu, bazen modernitenin iktidar ilişkilerini meşrulaştıran ve pekiştiren tahakkümcü aşkınsal yapı tarafından bastırılabilir ya da tanınmaz hale getirilebilir; ancak yine de bu arzu Avrupa düşüncesinde bir alternatif hat, bir yeraltı hattı olarak varlığını hep sürdürür.

Dünya çapındaki işçi hareketleri de genellikle dramatik ve bazen trajik şekillerde; modernite, anti-modernite ve alter-modernite arasın-

75. Bkz. Jonathan Israel, *Radical Enlightenment* (Oxford: Oxford University Press, 2001).

daki sınırlar boyunca işleyen ikinci bir hat oluşturur. Burada da hem Marksist teoride hem sosyalist pratikte, alternatif hat genellikle bastırılmış ve tanınmaz kılınmıştır. İşçi hareketlerinin egemen teorilerinde, sürecin ve kapitalist gelişmenin çizgisel bir doğruda ilerleyeceği ideolojisi genellikle, yeniliğin kaynağının Avrupa düşüncesi ve toplumu olduğu ve böylece dünyanın geri kalanının gelecek rotasını önceden belirlediği kanısıyla kol kola girmiştir. Sosyalist devletler ve "gerçekten varolan sosyalizm" kapitalist modernitenin üretici ilişkilerinin sürdürülmesi ve ilerlemenin "aşamalı olarak" sürdürülmesi gerektiği yönündeki kesin inançlarını, ortalığa döküp sergilemeseler bile, hep muhafaza etmişlerdir. Bu yaklaşıma karşı aman vermez bir eleştiri, yine de bizi gelenek içinde varolan alternatif hattı görmekten alıkoymamalıdır. Daha önce belirtildiği gibi, güçlü kararsızlık anlarının geleneğin önemli düşünürlerinin ortak özelliği olduğunu akılda tutmalıyız: Marx'ın ilk ve son dönemlerinde, komünizmi özel mülkiyet eleştirisi çerçevesinde kavrama girişiminde ve kendi teorilerinin Avrupa-merkezci, ilerlemeci doğasına ilişkin eleştirilerinde; Lenin'in düşüncesinin anti-emperyalist mücadele alanını yeniden açması ve komünist eylemi, kapitalist gelişiminin yapıtaşlarından uzağa çekmesinde yeniden ortaya çıkan eğilimde; Mao'nun ortak varoluşa dayalı yeni bir uygarlık inşa edip radikal bir anti-kapitalist devrimi daha da ileri taşımak ile piyasa ekonomisi ve otoriter devletin bürokratik inşası arasında yaşadığı çelişkide (ki bu Japonya'ya karşı gerilla savaşı ve Uzun Yürüyüş'ten İleri Doğru Büyük Sıçrama ve Kültür Devrimi'ne kadar işleyen bir gerilim hattıdır) gördüğümüz kararsızlıklar. (Belki de aslında 1989 Tiananmen İsyanı'nı anlamanın en iyi yolu, Pekinli öğrencilerin ve işçilerin taleplerini, parti hiyerarşisinin süreç içinde dayatmakta olduğu kapitalist disiplin ve yönetim yapılarının vahşetine ve çalan tehlike çanlarına karşı bu demokratik hattın radikal umudunu yenileme girişimi olarak okumaktır). Yine de bu geleneğin yenilgi ve felaketlerine rağmen, sömürü ve hiyerarşiye karşı kurtuluş mücadeleleri devrimci deneyiminin gerçekliğinde ve anti-modern direnişin tüm anlarında, modernitenin keşfettiği emir komuta ilişkisinden kesin olarak kopma olanağı sunan alternatif bir yol da mevcuttur. Yıllar sonra, belki de geriye bakıp, gerçekten varolan sosyalizmin ve onun çöküşünün sonucunun, sadece emeğin örgütlenişini belirliyor gibi görünen sömürü ve tahakküm arasındaki toplumsal ilişkinin aslında tüm topluma nasıl nüfuz ettiğini görebiliriz. Başka bir deyişle biyo-iktidar egemenliğine geçiş, gerçekten varolan sosyalizm deneyimleri içinde nihai formunu almıştır; dolayısıyla burada da biyo-politika kuvvetleri ortaya çıkar ve alter-modernitenin hatlarını belirler.

Üçüncü bir hat sömürgecilik, emperyalizm ve çok değişik biçimler almış ırk temelli egemenliğe direnen anti-modernite kuvvetlerini birbirine bağlar. Daha önce, bu tür hareketlerin tepkisel, zıt bir pozisyonda sıkışmaları ve modernite diyalektiğinin dışına asla çıkamamaları tehlikesinden söz etmiştik. Ancak daha da ciddi bir tehlike, başarılı başkaldırıların sonuçta modernitenin hiyerarşik iktidar ilişkilerini yeniden üretmeleridir. Kaç muzaffer ulusal özgürlük mücadelesi, ulusun küresel hiyerarşinin dibindeki konumunu onaylayarak ve halklarını sefilliğe mahkûm ederek, yalnızca kapitalist mülkiyet ilişkilerini daimi hale getiren sömürgecilik sonrası devletlerin kurulmasıyla ve bu devletler eliyle küçük bir elit grubun hükümranlığıyla son bulmuştur! Ama yine de anti-modernite geleneği içinde daima alter-modern kuvvetler ve biçimlerin ortaya çıkış olasılığı bulunur; özellikle de ortak varoluş, görmüş olduğumuz gibi, sadece toprak veya doğal kaynaklar gibi verili bir öğe olarak değil, daha önemlisi, bir toplumsal ilişkiler veya yaşam biçimleri ağı gibi bir sonuç olarak mücadelelerin temeli ve amacı biçiminde ortaya çıktığında.

Ne var ki bu üç hattın hiçbirisi, alter-modernitenin yeterli bir tanımını oluşturmak için tek başına yeterli değildir. Bizim tezimiz şudur: Bu üç alanın her birinde sürekli olarak yenilgiye uğratılmış ve geçmişe kapatılmış anti-modernite kuvvetleri bugün diğer alanlardaki direniş hatlarıyla bağlantıya geçtiğinde alter-modernite olarak yeniden kurgulanabilir. Kapitalist totalite, çoğu kişi tarafından görüldüğü gibi, bir varış noktası ya da tüm çelişkilerin massedilebileceği "tarihin sonu" değil, bir sınırdır; direnişler üretimin ve toplumsal yaşamın tüm alanlarında bu sınır boyunca gelişip serpiliyor. Bu üç hat, alter-modernitenin gerektirdiği başkalaşımı, antropolojik dönüşümü kavrayacak şekilde iç içe geçirilmelidir. Frantz Fanon ve Che Guevara'nın farklı bağlamlarda onayladığı gibi, moderniteyi yenilgiye uğratmak ve anti-modernitenin ötesine geçebilmek için, yeni bir insanlık yaratılmak zorundadır.

Anti-moderniteden alter-moderniteye bu geçiş, bazı bakımlardan entelektüelin çağdaş rolüne de ışık tutar. Birincisi normatif yapıların, toplumsal hiyerarşilerin, sömürünün vs eleştirisi gereklilik olmaya devam etse bile, bu entelektüel etkinlik için yeterli bir temel değildir artık. Entelektüel aynı zamanda, mücadelelerin arzuları ve pratiklerini normlar ve kurumlara dönüştürüp, yeni sosyal örgütlenme tarzları öne sürerek, yeni teorik ve sosyal düzenlemeler yaratabilecek kapasitede olmalıdır. Bir başka deyişle, eleştiri faaliyeti artık geçmişle kopuştan sürekli olarak yeni bir geleceğin planını çıkarma yönünde, ileri itilmek zorundadır. İkincisi burada öncülere, hatta Gramscici anlamda ilerle-

me güçleriyle organik bağı olan entelektüellere yer yoktur. Entelektüel, diğerleri arasında tekil bir varlık olarak çokluğu yaratmayı hedefleyen ortak araştırma projesinde yer alan bir militandır ve sadece bir militan olabilir. Entelektüel, dolayısıyla, tarihin hareketlerini belirlemek için "cephenin önünde" veya bu hareketleri eleştirmek için "kenarda" değil, bütünüyle "içeride"dir. Entelektüelin işlevi bugün birçok açıdan radikal bir farklılık geçirmiş olsa bile, bazı bakımlardan Hıristiyanlığın ilk yüzyıllarındaki "kilise babaları" bağlamında gelişen özelliklerini de korumaktadır. Yoksulu iktidara karşı örgütleyen ve sadece geleneksel bilgi ve âdetlerden radikal bir kopuşu değil; tıpkı bugün bizim yeni bir kültür ve yeni yaşam tarzları bulmak için kapitalist modernitede bir çıkış yolu bulmak zorunda oluşumuz gibi, aynı zamanda yeni pratik ve düşünce sistemlerinin keşfini gerektiren "kilise babalığı", birçok açıdan İmparatorluk içinde devrimci bir harekettir. O halde yarı şaka yollu, şöyle diyebiliriz: Entelektüel artık sadece yanlışı reddetme ve sahte yüzlerin maskelerini indirmekle ve sadece bilgi pratiklerinin yeni mekanizmalarına vücut kazandırmakla yükümlü değildir; entelektüel aynı zamanda, diğerleriyle birlikte bir ortak araştırma sürecinde yeni bir hakikat üretmekle de yükümlü olan *yeni* bir "kilise babalığı" rolü üstlenmiştir.

De Homine 1: Biyo-Politik Akıl

> İnsanların sadece yüksek sesle düşünebildiğini hayal et. (Sadece yüksek sesle okuyabilen insanlar olduğu gibi.)
>
> Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations**, no. 331

Deliliğin Tarihi'nde Foucault, insanların ve düşüncelerinin kapatılması ve dışlaması aracılığıyla deliliğin nasıl icat edildiğini detaylı bir şekilde anlatmakla ve bu tarihi ortaya çıkararak, sadece aklın egemenliğini zayıflatmayı denemekle kalmaz; aynı zamanda deliliğin ötesinde yatan bir başka hakikate dikkat çeker. Foucault, "delilik gerçeğinin üretiminin, bilgi ilişkileri olmayan biçimlerde de tezahür etmesi mümkün müdür?" diye sorar.[76] Alter-modernitenin perspektifi, akıl/delilik ikilisinin ötesine geçen başka bir zihniyet dünyasına uzanır. Ama deliliğin *ötesindeki* gerçek nedir? Ya da daha basit bir şekilde, bu *öteki* nasıl mümkündür ve nerede bulunabilir?

Bu sorulara verilecek mantıksal yanıtlardan birisi, gerçek ve mantığı *dışarıda* aramaktır. Aslında, Foucault'nun delilik çalışmasından söz edildiğinde, sömürgeci aklın sömürgeleştirilenler üzerindeki etkilerini ve deliliğin sömürgeleştirilene atfedilişini analiz etmek için, çalışmanın, Foucault'nun düşüncesinin Avrupalı sınırlarının ötesine

* Felsefi Soruşturmalar. Çev. Haluk Barışcan, Metis Yayınları, 2007. (ç.n)

76. Michel Foucault, "Le pouvoir psychiatrique", *Dits et écrits,* 4 cilt. (Paris: Gallimard, 1994), 2:686. Bkz. ayrıca Jacques Derrida'nın Foucault eleştirisi, "Cogito and the History of Madness", *Writing and Difference,* Çev. Alan Bass (Chicago: University of Chicago Press, 1978), s.31–63; Foucault, "Réponse à Derrida", *Dits et écrits,* 2:281–295.

genişletilmesi gerekir.[77] Yirminci yüzyılın ikinci yarısındaki en güçlü epistemoloji eleştirilerinden bazıları, kimlikte ve tabi kılınmışın konumunda temellenen dışarıdan ya da başka yerden bakış açıları inşa etmiştir. "Caliban'ın aklı" ve sömürgesizleştirici epistemolojiler Avrupa-merkezciliğe karşı çıkan örneklerdir; feminist epistemolojilerse bilgi ve düşünce üretimindeki toplumsal cinsiyet egemenliğine meydan okuyor.[78] Bu çalışma alanlarının en büyük katkılarından birisi, bilgi sistemlerinin, modernliği karakterize eden iktidar ilişkileri ve hiyerarşilerin içinde yerleşik olduğunu göstererek, geleneksel epistemolojilerin sahte evrensellik ve nesnellik maskelerini düşürmüş olmasıdır.

Ayrıca böylesi epistemolojik eleştirilere gücünü veren dışarıdan bakış ve kimlik temellilik, birçok uygulayıcısının gayet iyi farkında olduğu üzere, bir sınırlama da olabilmektedir. Örneğin Donna Haraway, kimliğe dayalı bir dışarıdan bakış açısına dönük herhangi bir arayışın, mutlak saflık mekânı Cennet Bahçesi'ne geri dönüş rüyası olabileceği uyarısında bulunur.[79] Bu duruma, daha önce Fanon'dan devraldığımız bir sloganı kullanırsak, böylesi projelerin anti-modernitede sıkışıp kalma tehlikesi taşıdığını söyleyerek de dikkat çekebiliriz. Politikada olduğu gibi epistemolojide de modernitenin içerisinde olan direniş ve eleştiri güçlerine odaklanmaya ve bu içsel pozisyondan bir alternatif yaratma araçları keşfetmeye ihtiyacımız var. Anti-modernliteden alter-modernliteye geçiş, epistemolojik bağlamda, biyo-politik bir akılsallık/zihniyet kavrayışına yol açmalıdır.

Biyo-politik akıl alanının keşfinde, iki önsezi bize temel kılavuz hizmeti verecektir. İlkin, *ortak varoluşun deneyimlenmesi*, evrensel ve özel karşıtlığıyla yaratılan epistemolojik açmazı aşmak için bir çerçeve sunar. Egemen modern zihniyeti niteleyen yanlış evrenseller bir kez eleştirildiğinde, evrensel değerleri yükseltmeye dönük her yeni girişim haklı olarak şüpheyle karşılanır çünkü eleştiri sadece evrenselliğe ilişkin özel iddiaların değil; aynı zamanda evrensel hakikatlerin dayandığı aşkın ya da aşkınsal temelin de altını oymuştur. Yine de, buna tepki olarak kendimizi basitçe, hakikat iddiası olmayan, tikel bilgilerle sınırlamamız

77. Bkz. Johannes Fabian, *Out of Our Minds: Reason and Madness in the Exploration of Central Africa* (Berkeley: University of California Press, 2000).

78. Henry'ye ek olarak, daha önce alıntı yaptığımız *Caliban's Reason*, bkz. Walter Mignolo, "The Geopolitics of Knowledge and the Colonial Difference", *South Atlantic Quarterly* 101, no. 1 (Kış 2002), 57–96. Farklı feminist epistemolojilerin kapsamlı bir genel görünüşü için, bkz. Linda Alcoff ve Elizabeth Potter, der., *Feminist Epistemologies* (New York: Routledge, 1993); Sandra Harding, der., *The Feminist Stvepoint Theory Reader* (New York: Routledge, 2004).

79. Bkz. Donna Haraway, "A Cyborg Manifesto" ve "Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective", *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature* (New York: Routledge, 1991), s.149–181 ve 183–201.

yetersiz kalır. Ortak varoluş, evrensel ve tikel arasındaki karşıtlığı çapraz [*diagonal*] keser. "Ortak duyu"/"*Common sense*" ya da "ortak bilgi" terimlerinin normal kullanımı, özelin/tikelin sınırlamalarının ötesine geçtiği ve belirli bir sosyal genelliği kapsadığı sürece, aklımızdan geçenin bir kısmını kavrayabilir; ancak bu terimler ortak varoluşu genellikle pasif ve toplumda halihazırda verili olan bir şey olarak görür. Bunun yerine biz, Spinoza'nın "ortak fikirler" kavramını izleyerek, kolektif sosyal pratikler aracılığıyla ortak varoluşun *üretkenliği ve üretimi* üzerinde yoğunlaşacağız. Evrensel gibi ortak varoluş da hakikat iddiasındadır; ancak bu hakikat yukarıdan inmekten ziyade, aşağıdan kurulur.[80]

Bu bizi doğrudan ikinci kılavuz önsezimize götürür: Epistemoloji, mücadele alanına; sadece tahakkümün bugünkü gerçekliğinin eleştirisine yön vermekle kalmayan, aynı zamanda bir başka gerçekliğin inşasına da can veren bir mücadele alanına dayandırılmalıdır. Hakikatin aşağıdan kurulduğunu söylemek, hakikatin direniş ve ortak pratikler yoluyla biçimlendirildiği anlamına gelir. Öyleyse bizim biyo-politika ve gelişimi anlayışımız, daha önce de söylediğimiz gibi sadece antimoderniteden alter-moderniteye politik bir geçişe tekabül etmez. Bu bir bakıma, şimdi farklı bir özelliğiyle, yeni bir hakikat ve yeni bir gerçekliği aynı anda üreten biyo-politik bir mücadele olma özelliğiyle görülen aynı mücadele sürecidir.

Ortak varoluşta bilgi için bir temel keşfetmek, her şeyden önce, bilimsel geleneğin nesnellik yalanlarının bir eleştirisini ama elbette o geleneğe bir dışarısı aramayan türde bir eleştiriyi gerektirir. Bu eleştiri, Foucault'nun "bilgilerin, bizimkisi gibi toplumlarda örgütlenmiş tüm bilimsel söylemin kurumsallaşması ve işleyişi üzerindeki merkezileştirici iktidar etkilerine karşı başkaldırması" olarak nitelediği süreç vasıtasıyla, içeriden doğar.[81] Tahakkümün sömürgeci, kapitalist, erkek egemen ve emperyal pratiklerini destekleyen ve geliştiren hakikat politikasıyla ittifak halinde olan bilimsel nesnelliğin eleştirisi, günümüzde yaygındır ve genel olarak en azından ilerici akademik çevrelerde kabul görmüştür. Bizi özel olarak ilgilendiren ve hatta özellikle içsel, isyancı perspektiften açığa çıkan şeyse, aşkınsallıkla hiçbir ilişkisi olmayan bir ortak öznenin burada kurulmuş olmasıdır.

---

80. Bkz. mesela Antonio Gramsci'nin aydınlatıcı "common sense" tartışmasının bulunduğu "Critical Notes on an Attempt at Popular Sociology". *Selection from the Prison Notebooks,* Çev. Quintin Hoare ve Geoffrey Nowell Smith (New York: International Publishers, 1971), s. 419–472. Spinoza'da ortak varoluş nosyonları için, bkz. Martial Guéroult, *Spinoza,* Cilt 2, *L'âme* (Paris: Aubier-Montaigne, 1974), s.324–333.

81. Michel Foucault, *Society Must Be Defended,* Çev. David Macey (New York: Picador, 2003), s.9. [*Toplumu Savunmak Gerekir,* Çev. Şehsuvar Aktaş , YKY, 2002].

Birçok yazarın ilgisini Ludwig Wittgenstein'nın dil oyunları ve yaşam biçimleri nosyonlarının açtığı politik ve epistemolojik olanaklara çeken şey, aslında burada ortak varoluşun doğuşudur. Wittgenstein retorik bir şekilde kendisine sorar: "Yani, neyin doğru neyin yanlış olduğuna insanların anlaşması mı karar verir diyorsunuz?" Ardından şöyle cevaplar: "Doğru ve yanlış olan insanların söyledikleri şeylerdir ve onlar kullandıkları *dil* üzerinde hemfikirdirler. Bu, fikirler konusunda değil; yaşam biçimleri [*Lebensform*] konusunda varılan bir anlaşmadır."[82] Wittgenstein'nın akıl yürütmesinin iki yönünü belirtmemiz gerekiyor. Öncelikle, Wittgenstein dil ve dil oyunlarında temellendirdiği hakikati, aşkınsaldaki her tür sabitlikten çıkarır ve tartışmanın çerçevesini bilmekten yapmaya dönüştürerek, hakikati pratiğin akışkan, değişken alanına yerleştirir. İkinci olarak, hakikati istikrarsızlaştırdıktan sonra ona yeniden bir tutarlılık kazandırır. Dilsel pratik, yaşam biçimlerinde örgütlenen bir hakikatin kurucusudur: "Bir dili tahayyül etmek; bir yaşam biçimini tahayyül etmek demektir."[83] Wittgenstein'ın kavramları bir yandan kişisel, rastlantısal deneyimlerden ve öte yandan, aşkınsal kimlik ve hakikatlerden kaçınmayı başarır ve bunun yerine bunlar arasında ya da ötesindeki ortak varoluşu açığa çıkarır. Dil ve dil oyunları, nihayetinde, bir yaşam biçimi kavramında nasılsa aynı şekilde, ortak varoluşun örgütlenme ve ifade biçimleridir. Wittgensteincı biyo-politika, kolektif pratikler aracılığıyla bilgiden yaşama, ortak varoluş alanındaki her şeye ilerler.[84]

Felsefi epistemoloji eleştirisi geleneğindeki diğer sayısız örnekler de benzer şekilde ortak varoluşla bağlantılıdır. Örneğin daha önce, fenomenolojide Merleau-Ponty'den Levinas ve Derrida'ya kadar uzanan ve bir bilgi eleştirisini –bir diğer güçlü ortak varoluş anlayışı olan– Mitsein (birlikte-oluş) analitiğiyle harmanlayan çizgiye kısaca değindik. Yine de sorun, basitçe ortak varoluştan söz etmek değil, ortak varoluşun nereye konumlandırıldığıdır; acaba ortak varoluş bir yandan doğallaştırılıyor ya da bir şekilde ilahileştiriliyor mu yoksa kolektif deneyime mi dayandırılıyor? Örneğin işlevselci antropoloji ve sosyolojinin aşina olduğu o mutlaklaştırmayı (*hypostasis*) düşünelim. Philippe Descola böylesi bir işlevselciliği, doğal bir kümeyi oluşturan bütün öğelerin – belirli bir mekânda– durağan bir bütünlüğü sürdürmeyi kabul ettiği bir

82. Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations,* Çev. G. E. M. Anscombe (Oxford: Blackwell, 1953), no. 241, s.75. [*Felsefi Soruşturmalar,* Çev. Haluk Barışcan, Metis Yayınları, 2007].

83. A.g.y., no. 19, s.7.

84. Bilmeden yapmaya ve epistemolojiden politik eyleme geçiş için Wittgensteincı bir sav için bkz. Linda Zerilli, *Feminism and the Abyss of Freedom* (Chicago: University of Chicago Press, 2005).

perspektif olarak nitelendirir.[85] Tıpkı Claude Lévi-Strauss'un "kimlik kavramının her kullanımı, bu kavramın eleştirisiyle başlamak zorundadır" değerlendirmesi gibi; her "tözel kimlik" veya doğal bütünlük, dolayısıyla ortak varoluş kavramının her kullanımı da kendisinin eleştirisiyle başlamak zorundadır.[86] Ortak varoluş, bu yüzden aynı zamanda sürecin sonucu da olan bir zemin ya da önkoşul olarak paradoksal bir konumdadır. Öyleyse analizimiz, araştırmamızın bu noktasından sonra, "ortak varoluş"u değil "ortak varoluşu yaratma"yı hedeflemelidir.

Bizimkine paralel bir yol izleyen bazı çağdaş antropologlar, doğa ve kültür, *Naturwissenschaften** ve *Geisteswissenschaften*** arasındaki ayrımın ötesine giden alternatif, biyo-politik bir akılsallıkta ortak varoluşun rolü üzerine benzer sonuçlara ulaşır. Örneğin Eduardo Viveiros de Castro, modern epistemoloji geleneğini eleştirirken kendisine dayanak olarak Brezilya Amazon yerlilerinin eski ontolojisini kullanır. De Castro yerlilerin –insanın normalde "doğa" dediğimiz şeyle ilişkisi bir "sosyal ilişki" biçimini alacak şekilde– hayvan ve insan olmayan diğer varlıkları da insanmış gibi "şahıslar" olarak kabul edişinin sonuçlarını açıklamak için yerlilerin bakış açısını provokatif bir şekilde alışıldık modern felsefi duruşların bir tersine çevrilmesi olarak kullanır. Sonuç olarak (Kant'tan Heisenberg'e kadar) modern felsefe bakış açısının nesneleri yarattığını savunurken, burada bakış açısı özneyi yaratır ve modern felsefe bir doğa ve çok sayıda kültürü kavrarken, burada bir kültür (her şey bir bakıma insandır) ancak birçok doğa (farklı dünyalar işgal ederler) vardır. Viveiros de Castro böylelikle modern felsefenin "çokkültürcülük"üne karşı yerli usulü bir "çok-doğacılık" geliştirir: "Bir kültür, çoklu doğalar; bir epistemoloji, çoklu ontolojiler. Perspektivizm, bir perspektif temsil olmadığı için, çok-doğacılığı gerektirir. Bir perspektif temsil değildir; çünkü temsiller aklın ya da ruhun malıdır, oysa bakış açısı bedende konumlandırılmıştır" ve "benim 'beden' dediğim şey farklı tözler veya sabitlenmiş biçimler eşanlamlı değildir; bu anlamda beden bir *habitus* oluşturan varoluş biçimleri veya duygular toplamıdır."[87] Çoklu ontolojiler oluşlar arasında sabit ayrımlar ima etmez. Daha ziyade Viveiros de Castro, Araweté kozmolojisi çalışmasında; Oluş'un Varlık'a önsel olduğu ve başkalık ilişkisinin sadece bir kimlik kurma aracı olmadığı, bitmeyen bir süreç olduğu bir

85. Philippe Descola, *Par-delà nature et culture* (Paris: Gallimard, 2005), s.129–131.
86. Claude Lévi-Strauss, der., *L'identité: Seminaire interdisciplinaire* (Paris: PUF, 1983), s.331.
* Alm.: Doğal bilimler. (ç.n.)
** Alm.: Beşeri bilimler. (ç.n.)
87. Eduardo Viveiros de Castro, "Exchanging Perspectives: The Transformation of Subjects into Objects in Amerindian Ontologies" *Common Knowledge* 10, no. 3 (2004), 474–475.

evreni tanımlar: Jaguar-laşma, öteki-leşme.[88] Bizim burada amacımız –ve Videiros de Castro'nun amacı da budur– eski bir yerli ontolojisinin savunuculuğunu yapmak değil; bu perspektifi modern epistemolojiyi eleştirmek ve onu alter-modern bir gerçekliğe doğru itmek için kullanmaktır. Wittgenstein aracılığıyla izlediğimiz rotada gördüğümüz gibi burada da gerekli olan; beden perspektifi aracılığıyla ortaya çıkarılmış farklılıklara daima açık bir varoluşlar çokluğu, bir duygulanımlar toplamı veya oluş biçimi, yani tümü ortak varoluşu yaratma sürecine dayanan yaşam biçimleri üreterek, vurguyu bilmekten yapmaya doğru kaydırmaktır.

Bruno Latour, ortak varoluşun inşa edilmesi gerektiği yönündeki benzer olumlamaya farklı yollardan ulaşır; ancak vardığı nokta basitçe şöyledir: *tâtonnement*'i, yani deneme yanılma ve el yordamıyla ilerlemeyi düzenlemek zorundayız. Doğa ve kültür arasında, dünyayı sürekli parçalar halinde deneyimlediğimiz konusunda Latour'a katılıyoruz; ancak biz çok daha büyük bir güçte, bazı kayıp bütünlükleri yeniden canlandırmakta değil, onları bir ortak varoluş deneyiminin kumaşına dönüştürmek ve *pratik aracılığıyla* onlardan yeni bir yaşam formu inşa etmekte ısrar ediyoruz.[89]

Burada yaptığımız gibi ortak varoluşa çok fazla ağırlık verdiğimizde, bazıları muhtemelen bu yolun farklılığı yadsıyan ya da inkâr eden bir özdeşlik veya aynılık varsayımına çıkacağı itirazında bulunacaktır. Oysa vurgulamamız gerekir ki aksine, ortak varoluş Wittgenstein ya da Viveiros de Castro'nun düşüncesinde ortaya çıktığında, tekilliklerin onaylanmasını da beraberinde getirir. Wittgenstein'ın dil oyunları ve yaşam biçimleri anlayışı, sadece başkalıkla [*alterity*] ilişki kurduğu sürece ortak varoluşu temsil eder: Ortak varoluş, dilsel ifade tekillikleri gibi, tekillikler arasındaki etkileşimlerden oluşmuştur. Aynı şey yerlilerin çoklu ontolojileri ve Viveiros de Casto'nun tanımladığı oluş süreçleri için de geçerlidir. Perspektifteki farklılıklar, sadece fikirler veya prensipler üzerinde değil; aynı zamanda içinde yaşadığımız dünya üzerinde de farklılıkları belirleyebilir veya gerçekten de farklı dünyalarda yaşadığımıza işaret edebilir. Ve oluşlarla tanımlanan her dünya daima başkalıkla yakın ilişki kurar. Kimlik ve farklılık birbirlerine karşıtken, ortak varoluş ve tekillik sadece bağdaşır değil, karşılıklı kurucudur da.

Artık biyo-politik bir aklın karşılamak zorunda olacağı üç karakteristiği koşullu olarak sunabilecek konumdayız: Biyo-politik akıl, rasyo-

88. Eduardo Viveiros de Castro, *From the Enemy's Point of View: Humanity and Divinity in an Amazonian Society,* Çev. Catherine Howard (Chicago: University of Chicago Press, 1992) [orijinal olarak *Araweté: Os deuses canibais* (1986)].
89. Bkz. Bruno Latour, *Politics of Nature,* Çev. Catherine Porter (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2004).

nelliği yaşamın hizmetine, tekniği ekolojik ihtiyaçların hizmetine –ki bizim burada ekolojikle kastettiğimiz şey basitçe doğanın korunması değil, Viveiros de Castro'nun söylediği gibi, insanlar ve insan olmayan varlıklar arasında "toplumsal" ilişkilerin geliştirilmesi ve yeniden üretilmesidir– ve servet birikimini de ortak varoluşun hizmetine sunmak zorundadır. Bu açıklama (şimdi aynı üç koşul üzerinde sondan başlayarak ilerlersek), ortak mallara toplumsal el koyma temelinde yürütülmezse ekonomik değerlendirmenin mümkün olmadığını; teknolojiler doğrudan ortak varoluş projesi tarafından kontrol edilmediği sürece yaşam dünyasının ve onun fiziksel ortamının yeniden üretiminin mümkün olmadığını ve rasyonelliğin çokluğun ortak varoluş özgürlüğünün bir aracı, ortak varoluşun kurulması için bir mekanizma olması dışında işlemesinin mümkün olmadığını açık hale getirir.

Yine de biyo-politik akıl, ortak varoluşta varoluş durumunun ortak varoluşu yaratma sürecine dönüştürüldüğü kolektif pratik alanında temellendirilmediği sürece, bütün bunlar cansız ve hareketsiz kalır. Biyo-politik aklın kolektif pratiği, *stratejik araştırma* biçimine, bir militanlık biçimine bürünmelidir. Bu her şeyden önce, *De Corpore* 1'de tartıştığımız gibi, biyo-politik bağlamda hakikat, ortak bir deneyim tarafından üretilmiş bir oluş olayı olarak doğduğu ve öldüğü için zorunludur. Spinoza bir yerde, şakayla karışık, elinde tuttuğu sesterces ya da emperyalin (iki farklı madeni para) hakikatinden bahsedebilmek ve değerlerini kavrayabilmek için onlara parasal değerini veren ortak sese başvurmak zorunda olduğunu söyler. Hakikat sadece yüksek sesle savunulabilir. Bununla beraber, *De Corpore* 1'de hakikatin sadece iddia edilmemesi gerektiğini; ama aynı zamanda, Spinoza'nın *experientia sive praxis* formülasyonuyla tanımladığı, ortak bir yaşam sürmek isteyen öznelerin aktivizmi tarafından biçimlendirilen bir hakikat prensibi olarak, eyleme dökülmesi gerektiğini gördük. Özne ve hakikat arasında, yurttaşlar ve güçleri arasında hiçbir aşkın ya da aşkınsal güç duramaz. "Politik teori bakımından" diye yazar Spinoza, "Hobbes ve kendim arasındaki fark ... şuradadır: Benim doğal hakkı sürekli bütünlüğü içinde muhafaza etmem ve bir devletin iktidarının bir özne üzerinde bir hakka, sadece kendi iktidarının bir özneninkini aşması oranında sahip olduğunu savunmamdır. Bu, doğada sürekli olan durumdur."[90] Yüksek sesle söylersek, hakikat aracılar olmaksızın ortak yapılan eylemde üretilir.

Bizim aklımızdaki stratejik araştırma türü, bir yandan, sosyolojik mesafeyle politik amaçları harmanlayarak işçilerin ilişki ve koşullarını araştıran; ancak parti entelektüel seçkinlerinin gözüyle duruma tama-

90. Baruch Spinoza, Letter 50 to Jarig Jelles, *Complete Works*, s.891–892.

men dışarıdan bakan geleneksel Marksist "fabrika incelemesi"ne benziyor.[91] Bu araştırma türü, öte yandan, 1960'ların, aslında toplumsal durumun ortak varoluş kumaşında tamamen sarmalanmış bir tür etik pratik olarak algılanan; ancak politik eylem olarak etkin bir şekilde harekete geçirilmemiş "iç-eğitimleri"nin [*teach-ins*] ortak etkileşimsel bilgi üretimi türlerine benziyor.[92] Aklımızdaki stratejik araştırmaya daha yakın, bu ikisinin unsurlarını içeren; ancak onların ötesine geçen üçüncü bir kavrayış daha var: Foucault'nun öznellik üretiminde aktif olan maddi, sosyal, duygusal ve düşünsel mekanizmalar anlamında kullandığı *dispositifler* kavramı. Foucault *dispositif*'i stratejik bir amaç tarafından yönlendirilen bir heterojen elementler ağı olarak tanımlar:

> *Dispositif*'ten temel işlevi, diyelim ki, verili bir tarihsel anda bir talebe [*urgence*] cevap vermek olan bir tür oluşumu anlıyorum. *Dispositif*'in böylece, onun güç ilişkisinin belirli bir manipülasyonu ve o güç ilişkisindekilerle ya onları belirli bir yönde geliştirmek veya engellemek ya da onlara istikrar kazandırıp onlardan faydalanmak için rasyonel ve düzenlenmiş bir müdahaleyi kapsaması [anlamına gelen], muazzam bir stratejik fonksiyonu vardır. *Dispositif* bu yüzden her zaman bir iktidar ilişkisiyle tanımlanır [*un jeu de pouvoir*]; ama sürekli olarak kaynaklandığı ve aynı zamanda koşulladığı bilginin bir ya da birkaç sınırına bağlıdır.[93]

Foucault'nun stratejik bilgi kavramı, ortak varoluşun kolektif üretimini, egemen iktidarı yıkmayı ve güçleri belirli bir yönde yeniden yerleştirmeyi amaçlayan bir müdahale olarak kavramamıza olanak tanır. Bilginin stratejik üretimi bu anlamda doğrudan alternatif bir öznellik üretimini gerektirir. *Dispositif*'in dinamiği sadece bir bilgi sürecinden bir öznellik tarifine genişlemez; aynı zamanda ortak varoluşun kuruluşuna açıktır ve diyebiliriz ki tarihin ve yaşamın içindedir ve bunları devrimci bir dönüşüme uğratma sürecine dahil olur. Biyo-politik akıl bu nedenle *dispositif*'ler ve ortak varoluş arasında bir tür ontolojik rezonans olarak tanımlanır.

Şimdi Foucault üzerinden tüm söylediklerimize, çokluğun geçtiğimiz elli yıl içindeki hareketinin bünyesinde yer alan tartışmalar aracılığıyla bir dizi farklı rota üzerinden de varıldı. Bu rotalardan birisi, 1960'lardaki

91. Bkz. Gianfranco Pala, der., "L'inchiesta operaia di Marx" (1880), *Quaderni rossi,* no. 5 (April 1965), 24–30.

92. 1960'lardaki tartışmaların mantığı üzerine, bkz. for instance, Marshall Sahlins, "The Future of the National Teach-In: A History" (1965), *Culture in Practice* (New York: Zone Books, 2000), s.209–218.

93. Michel Foucault, "Le jeu de Michel Foucault", *Dits et écrits,* 3:299–300.

sanayi işçileri hareketinin krizi ve onların bilimsel bilgilerinden yola çıkar. Fabrikaların içindeki ve dışındaki entelektüeller, işçilerle birlikte duruma bütünüyle içsel olan ve mevcut iktidar ilişkilerine müdahale eden alternatif bilgiler inşa etmek için bir "ortak araştırma" yöntemi geliştirerek, bilgi üretim sürecini parti hiyerarşisinden kurtarmak için mücadele ettiler.[94] Hem uzmanlıklarını sosyal hareketlerin hizmetine sunmak, hem orada geliştirilen bilgi üretimine katılarak ve hareketten öğrenerek kendi araştırmalarını zenginleştirmek için çalışmalarını üniversitelerinin dışına taşıyan öğrenciler ve hocalar ise başka bir rota izledi. Böylesi militan araştırmalar, ahlâki bir görevi yerine getirmek için akademik bir değeri feda etmek şeklinde toplumsal bir hizmet olarak değil; daha büyük bilgi üretimi gücüne yol açtığı için akademik anlamda üstün olarak kabul edilir.[95] İlk olarak son yıllardaki küreselleşme hareketleri arasında gelişen üçüncü bir rota ise fabrikalarda deneysel bir şekilde geliştirilen "ortak araştırma" yöntemlerini benimsemiş ve onları biyo-politik üretimin tüm alanına uygulamıştır. Sosyal merkezlerde ve üniversitelerde, internet sitelerinde ve hareket dergilerinde, toplumsal pratik devrelerine tamamen yerleşmiş olan militan bilgi üretiminin, son derece ileri biçimleri gelişti.[96] Tüm rotalarda, stratejik araştırma daima bilginin *dispositifler* aracılığıyla üretimidir. Stratejik araştırma, gerçekliği dönüştürebilmek için, nihayetinde yeni hakikatlerin üretimini kapsayan öznellik üretimine aktif bir şekilde katılır. "Devrimci düşler politik katılımdan yeşerir" diye yazar Robin Kelley; "kolektif toplumsal hareketler yeni bilginin kuvözleridir."[97] Stratejik araştırma aslında sadece hakkında konuşup, eylememe dökmemenizin mümkün olmadığı bir şeydir.

Enzo Melandri, devrimci bir biçim alacaklarını umarak, pratiğimizin gerçeklikte onaylanması ve doğrulanmasını beklemeye devam ediyoruz, diyor ama aslında onay eksikliği bulunmuyor. Eksik olan şey devrimlerdir. Saman yığınına odaklanmayı bırakıp iğneyi bulmalıyız. Bu süreç, devrimin dalgalı yazgısıyla başarılı ya da başarısız olacaktır.[98]

94. Bkz. Romano Alquati, *Sulla Fiat ed altri scritti* (Milan: Feltrinelli, 1975); *Per fare conricerca* (Turin: Velleità alternative, 1993).

95. Bkz. örneğin Charles Hale, "Activist Research v. Cultural Critique", *Cultural Anthropology* 21, no. 1 (2006), 96–120.

96. Bkz. örneğin Collettivo edu-factory, der., *L'università globale* (Rome: Manifestolibri, 2008); Marta Malo, der., *Nociones comunes: Experiencias y ensayos entre investigación y militancia* (Madrid: Traficantes de Sueños, 2004).

97. Robin Kelley, *Freedom Dreams* (Boston: Beacon Press, 2002), s.8.

98. Burada Melandri'yi izah ederken, umarız anlamından çok uzağa düşmeden, "benzerliği" "onaylama" ile değiştiriyoruz. Bkz. Enzo Melandri, *La linea e il circolo* (Macerata: Quidlibet, 2004), s.810.

3. Bölüm

Sermaye
(ve Ortak Zenginlik Uğruna Mücadeleler)

> Bu nedenle biz, hem Ortak toprakları hem Ortak ormanları geçim kaynağımız olarak ele almayı gerekli buluyor ve talep ediyoruz ve sizi de kendimize üstün değil, kendimize eşit görüyoruz; çünkü doğduğumuz topraklar olan *İngiltere*'nin, şahıslar arasında ayırımcılık yapılmadan, herkesin geçimi için ortak bir Hazine olduğunu çok iyi biliyoruz.
>
> Gerrard Winstanley ve diğerleri,
> "*A Declaration from the Poor Oppressed People of England*"

3.1
Sermaye Bileşiminin Başkalaşımları

> Yabancı bir dilde yazmanın zihnimiz üzerindeki etkisi, tekrarlanan perspektiflerin *camera obscura*'da yarattığı etki gibidir: *Camera obscura* gerçek nesne ve perspektiflere denk düşen belirli imgeleri hassas bir biçimde oluştururken, *oluşan etki gerçek nesneden ziyade camera obscuraya dayanır.*
>
> Giacomo Leopardi, *Zibaldone*

Biyo-Politik Emeğin Teknik Bileşimi

Ekonomik üretim, kapitalist üretimin sonuçlarının giderek toplumsal ilişkiler ve yaşam biçimleri olduğu bir süreçten geçiyor. Bir başka deyişle kapitalist üretim biyo-politik hale geliyor. Bu yeni duruma uygun yeni araçlar geliştirmeden önce, Marx'ın ekonomik yaşamın mevcut durumunu kavramak için kullandığı yönteme dönmemiz gerekiyor: sermayenin bileşimini incelemek, yani çağdaş üretim süreçlerinde emek gücü ve sabit sermayenin oran ve rolünü ayırt etmek. Ayrıca, özel olarak da öncelikle sermayenin "teknik" bileşimini veya aslında emeğin teknik bileşimini inceleyerek günümüzün küresel ekonomisinde kimin ürettiğini, ne ürettiğini ve nasıl ürettiğini ortaya çıkarmamız gerekiyor. Emeğin teknik bileşiminin genel hatlarını belirlemek, bize sadece kapitalist sömürü ve kontrolün çağdaş biçimlerini kavramak için değil; aynı zamanda sermayeden özgürleşme projemizde elimizde bulunan araçları tartmak için de bir zemin sağlayacaktır.

Politik ekonomi düşünürlerinin üzerinde durduğu üç ana eğilim, dünyanın pek çok yerinde emeğin geçirdiği mevcut dönüşümlere dair

genel bir ilk yaklaşım sağlıyor bize. Bu eğilimlerden birincisi, kapitalist değerlenme süreçlerinde, maddi olmayan üretimin hegemonya veya ağırlık kazanması eğilimidir.[1] André Gorz "ürünlerin maddi olmayan boyutları" yani sembolik, estetik ve toplumsal değerleri, "onların maddi gerçekliğine baskın çıkıyor" şeklinde bir iddiada bulunur.[2] Örneğin imgeler, enformasyon, bilgi, duygulanım, kodlar ve toplumsal ilişkiler; kapitalist değerlenme süreçlerinde, maddi metalara veya metaların maddi yönlerine ağır basar hale geliyor. Elbette bu, otomobil ve çelik gibi maddi malların üretiminin ortadan kaybolduğu veya nicel olarak azaldığı anlamına değil; bu malların değerinin gitgide maddi olmayan faktör ve mallara bağlı ve tabi olduğu anlamına gelir. Hizmet işi, duygusal emek ve düşünsel emek gibi, maddi olmayan mallar (veya maddi malların maddi olmayan yönlerini) üreten emek biçimleri, gündelik dilde kafa ve kalp emeği olarak isimlendirilebilir ancak bu alışıldık mecazlar [*synecdoches*] bizi yanlış yönlendirmemeli: Düşünsel ve duygusal emek salt belirli organlara özgü değildir, aksine tüm beden ve zihni kapsar. Bir başka deyişle ürünler maddi olmadığında bile, üretim edimi hem bedensel hem zihinseldir. Aralarındaki somut farkları soyutlarsak, bu farklı emek biçimlerinde ortak olan unsuru en iyi biyo-politik karakter ifade eder. Robert Boyer, "Gelecek yıllarda ortaya çıkacak modele dair bir tahminde bulunmamız gerekseydi, muhtemelen *insanın insan tarafından üretimi*'nden bahsetmemiz ve bunun doğuşuna olanak tanıyan kurumsal bağlamı araştırmamız uygun olurdu" der.[3] Ayrıca, Christian Marazzi'nin belirttiği gibi kapitalist üretimdeki mevcut değişim bir "antropojenik model"e veya başka bir deyişle, ekonomide bir biyo-politik dönemece işaret ediyor. Bu dönüşümün merkezinde canlı varlıkların sabit sermaye haline gelmesi yer alıyor ve yaşam biçimlerinin üretimi katma değerin temeli haline geliyor. Bu, işte kazanılan ancak daha önemlisi iş dışında otomasyona ve bilgisayara bağlı üretici sistemlerle etkileşim halinde biriktirilen insani beceri, yetkinlik ve bilgilerin uygulamaya koyulmasıyla doğrudan değer üretilen bir süreçtir.[4] O halde, kafa ve kalp emeğinin ayırt edici bir özelliği de üretimin *nesnesinin,* paradoksal bir biçimde, aslında belirli bir toplumsal bir ilişki ya da yaşam biçimi ile tanımlanan bir *özne* olmasıdır.

1. Maddi olmayan üretimin doğmakta olan hegemonyası üzerine, bkz. Michael Hardt ve Antonio Negri, *Multitude* (New York: Penguin, 2004), s.103–115. [*Çokluk,* Çev. Barış Yıldırım, Ayrıntı Yayınları, 2004].
2. André Gorz. *L' immatériel* (Paris: Galilée, 2003), s.35.
3. Robert Boyer, *La croissance, début de siècle* (Paris: Albin Michel, 2002), s.192.
4. Christian Marazzi, "Capitalismo digitale e modello antropogenetico di produzione", *Reinventare il lavoro,* Der. Jean-Louis Laville (Rome: Sapere 2000, 2005), s.107–126.

Emeğin teknik bileşimindeki ikinci ana eğilim, çalışmanın kadınsılaşması şeklinde ifade edilir; ki bu ifade genelde üç görece bağımsız değişime gönderme yapar. Birincisi nicelik anlamında, son yirmi ya da otuz yılda, dünyanın hem egemen hem bağımlı bölgelerinde, ücretli emek piyasasındaki kadın oranının hızlı artışına işaret eder. İkincisi çalışmanın kadınsılaşması, işgününde niteliksel bir değişime; yani hem erkek hem kadınlarda emeğin zamansal "esnekliği"ne işaret eder. Özellikle Avrupa'da ve diğer egemen ülkelerin bazılarında, zamanında çok sayıda işçinin elde ettiği sekiz saat iş, sekiz saat boş zaman ve sekiz saat uykuya imkân tanıyan, düzenli biçimde bölünmüş işgünü hızlı bir gerileme yaşadı. Yarı zamanlı ve kayıt dışı istihdam, düzensiz saatler ve birden çok işte çalışma –ki bağımlı ülkelerde emeğin tipik hali uzun süredir buydu– şimdi egemen ülkelerde bile genelleşiyor. Üçüncüsü çalışmanın kadınsılaşması ifadesi geleneksel olarak "kadın işi" diye bakılan duygusal, hissi ve ilişkisel görevlerin, dünyanın farklı bölgelerinde farklı biçimlerde olsa da emeğin tüm kesimlerinde giderek merkezi önem kazandığına işaret ediyor (Bu durum, yukarıda geçen ilk eğilim olan biyo-politik üretimin baskınlığıyla da yakından ilişkilidir). Bu bağlamda, üretim emeği ve yeniden üretim emeği arasındaki geleneksel ekonomik ayrım geçersiz hale gelir; çünkü kapitalist üretim apaçık biçimde sadece (hatta aslen) metaların değil, toplumsal ilişkilerin ve yaşam biçimlerinin de üretimine yönelir. İş zamanı ve yaşam zamanı arasındaki zamansal ayrım muğlaklaşırken, emeğin üretken gücü toplumsal yaşamı üretme gücüne dönüştürülür. Bu değişimlere dikkat çekmek için "kadınsılaşma" terimine başvurulmasını ancak belirli bir ironiyle kullanıldığı sürece kabul edebiliriz; çünkü bu süreç ne toplumsal cinsiyet eşitliğine yol açmış ne de toplumsal cinsiyete göre işbölümünü ortadan kaldırmıştır. Tam tersine! Duygusal emek, gerek işte gerek iş dışında yine asıl olarak kadından beklenir. Hatta gerektiği şekilde gülümseme, incinmiş duyguları onarma, toplumsal ilişkiler örme ve genel olarak bakım ve yetiştirme gibi görevler uğruna duygusal emek harcamaya istekli olmayan her kadın bir tür canavar olarak görülür. Üstüne üstlük ücretli emek gücüne kitlesel olarak katılmalarına rağmen kadınlar, tüm dünya ülkelerinde ev işi ve çocuk bakımı gibi ücretsiz ev içi emeğin ve üreme emeğinin başlıca sorumlusu olmakla kalmaz; ayrıca hem kırsal hem kentsel bölgelerdeki kayıt dışı sektör işlerinin daha büyük kısmı onlarındır. Kadınların bu çifte işgünü, gerek daha fazla eğitime gerek daha iyi ücretli, daha avantajlı işlere erişmelerinin önünde güçlü bir engel teşkil eder. Emeğin geleneksel olarak kadın işiyle özdeşleştirilen bazı nitelikler etrafında dönüşüme uğratılması ve kadın-

ların ücretli emek gücüne artan katılımı, çoğunlukla kadınların (hatta erkeklerin) içinde bulunduğu koşulların kötüleşmesiyle sonuçlandı. "Kadınsılaştırma" teriminin bu yanıltıcı yanları nedeniyle, söz konusu değişimleri –bu süreçlerin cinsiyetçileştirilmiş doğasını akılda tutmak kaydıyla– emeğin *biyo-politikleşmesi* olarak kavramayı daha faydalı buluyoruz; bu ifadeyle emek ve yaşam arasındaki, üretim ve yeniden üretim arasındaki sınırların giderek bulanıklaştığını vurguluyoruz.[5]

Emeğin teknik bileşiminin üçüncü ana eğilimi, toplumsal ve ırksal karışım süreçleri ve yeni göç motiflerinin sonucudur. Dev şirketlerden küçük işletmelere, tarım şirketlerinden imalata, ev içi emekten inşaata kadar egemen ülkelerdeki tüm düzeyden kapitalist girişimler, yerel işgücüne ek olarak daimi bir yasal ve yasadışı göçmen akışına ihtiyaç duyar; bu, kapitalist sınıflar içinde sürekli olarak ideolojik çatışmalar üretir çünkü daha sonra göreceğimiz gibi, her ne kadar kapitalist sınıflar maddi çıkarları itibarıyla göçmen akışının lehinde olsalar da, ahlâk anlayışları, milliyetçilikleri ve genellikle de ırkçılıkları gereği buna karşı çıkarlar. Ayrıca, genellikle üretimin çok özgün sektörlerinde güneyden güneye muazzam uluslararası emek akışları ve tek ülke içinde kitlesel emek göçleri mevcuttur. Elbette ki özgür olmamalarına, aksine yüksek oranda belirli, genellikle aşırı tehlikeler içeren güzergâhlara zorlanmış olmalarına rağmen; bu göçler emek hareketini gerçek anlamıyla küreselleştirerek, niceliksel bakımdan dönüştürür. Aynı zamanda emek piyasası niteliksel olarak da dönüştürülür. Bir yandan hem geleneksel olarak kadınlar için tasarlanan –ev işi, seks işçiliği, yaşlıların bakımı ve hemşirelik gibi– işlerde; hem ayrıca elektronik, tekstil, ayakkabı ve oyuncak gibi genç kadın çalışanların artık baskın olduğu üretim sektöründeki düşük vasıflı, emek-yoğun işlerde çalışmak için kadınların akışın artan bir bölümünü oluşturmasından ötürü, emek göçünün toplumsal cinsiyeti yön değişiyor. Bu değişim çalışmanın "kadınsılaşması"yla el ele gider ve genellikle Güney'in kadınlarının "maharetli parmakları"na dair ırksal klişelerle iç içe geçmiştir. Chandra Mohanty, "çalışma kategorilerinin yerelleştirilmesinde kullanılan *esneklik, geçicilik, görünmezlik* ve *evcillik* fikirleri, Üçüncü Dünya kadınlarının cazip bir ucuz işgücü olarak görülmesinde hayati

5. Çalışmanın kadınlaşması üzerine, bkz. Guy Standing, "Global Feminization through Flexible Labor: A Theme Revisited", *World Development* 27, no. 3 (March 1999), 583–602; V. Spike Peterson, *A Critical Rewriting of Global Political Economy* (Londra: Routledge, 2003), s.62–65; Valentine Moghadam, *Globalizing Women* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2005), s.51–58; Nazneed Kanji ve Kalyani Menon-Sen, "What Does the Feminisation of Labour Mean for Sustainable Livelihoods", International Institute for Environment ve Development, Ağustos 2001.

öneme sahiptir" diye yazar.[6] Öte yandan emek göçü, ırksal ayırım ve çatışma tarafından karakterize edilir (ve her zaman edilmiştir). Göçler bazen küresel sınırlarını geçerek emeğin ırksal ayırımlarını vurgular ve bazen de, özellikle de egemen ülkelerde, ırksal hiyerarşiler çatışmanın parlama noktası haline gelir. Bununla birlikte göç, olağanüstü zorluk ve ıstırap koşulları yarattığında bile, çıkış ve karşılaşma aracılığıyla hem ekonomik hem toplumsal bakımdan her zaman ırksal bölünmeyi altüst etme ve dönüştürme potansiyeli taşır.

Bu üç ana eğilim, daha önce söylediğimiz gibi, üretim ve yeniden üretim arasındaki ayrımı muğlaklaştırarak, biyo-politik üretimin ekonomik ağırlık merkezini maddi metaların üretiminden toplumsal ilişkilerin üretilmesine kaydırması nedeniyle, iktisat biliminin geleneksel kavram ve yöntemlerine kayda değer bir meydan okuma teşkil eder. Ekonomik analiz yöntemleri genellikle niceliksel ölçülere dayandığı ve otomobil, bilgisayar ve tonlarca buğday gibi sayılabilir nesnelerin değerlerini hesapladığı için, ekonomistlerin isimlendirdiği biçimiyle gayri maddi değerler ve gayri maddi varlıklar bir sorun teşkil eder. Politik ekonomiye dair eleştiriler, Marksist gelenek de dahil olmak üzere, genellikle artı-değer ve sömürüyü anlamak için ölçümsel ve niceliksel yöntemlere odaklanmıştır. Buna karşı biyo-politik ürünler, tüm niceliksel ölçümleri *aşmaya* ve paylaşılması kolay ve özel mülkiyet olarak kuşatılması güç olan *ortak* biçimlere bürünme eğilimi gösterir. Bu yeni ışık altında Marx'a geri dönersek, onun çalışmasındaki sermaye tanımları yelpazesinin bize aslında bu biyo-politik bağlamı analiz etmek için önemli bir ipucu verdiğini görürüz. Ortak zenginlik kapitalist toplumda öncelikle muazzam bir metalar toplaşması olarak görünmesine rağmen, Marx sermaye denen şeyin, meta üretimi aracılığıyla bir artı-değer yaratımı süreci olduğunu açığa çıkarır. Ancak Marx, bu kavrayışı bir adım ötesine taşıyarak, sermayenin özünde bir *toplumsal ilişki* veya aslında, meta üretimi üzerinden artı-değer yaratımı aracılığıyla, bir toplumsal ilişkinin sürekli olarak yeniden üretimi olduğunu ortaya çıkarır. Sermayeyi bir toplumsal ilişki olarak kavramak, biyo-politik üretimi analiz etmek için bize ilk anahtarı sunar.

Michel Foucault, Marx'ın "l'homme produit l'homme" sonucuna yol açan düşünce çizgisinin tüm tuhaflığı ve zenginliğini takdir etmiştir. Foucault, Marx'ın sözünü bir hümanizm ifadesi olarak anlamamamız

6. Chandra Mohanty, "Women Workers and Capitalist Scripts", *Feminist Genealogies, Colonial Legacies, Democratic Futures,* Der. M. Jacqui Alexander ve Chandra Mohanty (New York: Routledge, 1997), s.20. Bkz. ayrıca Peterson, *A Critical Rewriting of Global Political Economy,* s.65–68.

gerektiği uyarısında bulunur. "Bana göre üretilmek zorunda olan, doğanın tasarladığı veya özünün buyurduğu haliyle insan değildir; henüz varolmayan ve ne olacağını bilemeyeceğimiz bir şey üretmek zorundayız." Foucault ayrıca bunu geleneksel olarak kavrandığı gibi, ekonomik üretimin bir devamı olarak anlamama uyarısında bulunur: "İnsanın insan tarafından bu üretiminin, değer, zenginlik veya ekonomik kullanımın bir nesnesinin üretimi gibi olduğunu düşünenlere katılmıyorum; aksine bu, olduğumuz şeyin yıkılması ve tamamıyla başka, tümden bir yenilik olan bir şeyin yaratılmasıdır."[7] Başka bir deyişle, bu üretimi, üreten özne ve üretilen nesne çerçevesinde anlayamayız. Aksine, üretici ve ürünün ikisi de öznedir: İnsanlar üretir ve insanlar üretilir. Foucault bu durumun patlayıcılığını (tümüyle kavramış gibi görünmese de) açıkça sezer: Biyo-politik süreç, sermayenin bir toplumsal ilişki olarak yeniden üretimiyle sınırlı değildir; fakat aynı zamanda sermayeyi yok edebilecek ve tümüyle yeni bir şey yaratabilecek özerk bir süreç için de bir potansiyel temsil etmektedir. Biyo-politik üretim ve özetlediğimiz üç ana eğilim, ileride daha detaylı açıklayacağımız gibi, sömürü ve kapitalist kontrolün yeni mekanizmalarına açık bir şekilde işaret eder; ancak Foucault'nun sezgisini takip ederek, başlangıçtan itibaren biyo-politik üretimin, özellikle de kapitalist ilişkileri aşma ve daima ortak varoluşa işaret etme biçimlerinde emeğin artan özerkliğini nasıl onayladığı ve bir özgürleşme tasarısında kullanılabilecek silahları veya araçları nasıl sağladığına dikkat etmeliyiz.

Biyo-Politik Sömürü

Emeğin teknik bileşiminin genel hatlarını –kim üretir, ne üretir ve nasıl üretir– açığa çıkararak Marx'ın sermayenin bileşimini araştırma yönteminin ilk yarısına biyo-politik üretimin ortaya çıkışı bakımından dikkat çektik. Şimdi de değişken sermaye ve sabit sermaye veya "organik" metaforunun Marx için taşıdığı anlam bakımından canlı emek ve ölü emek (makineler, para, hammaddeler ve metalar) arasındaki ilişkiden oluşan, sermayenin "organik bileşimi"ne dönüyoruz. Günümüzde sermayenin organik bileşimini incelemek, sömürünün yeni koşulları kadar, artı-değer üretiminin biyo-politik bağlamdaki yeni koşullarına da dikkat çekmek zorunda olacaktır. Bir başka deyişle organik bileşim, yal-

7. Michael Foucault, "Entretien" (Duccio Tromadori ile birlikte), *Dits et écrits*, 4 cilt. (Paris: Gallimard, 1994), 4:74 [İngilizce'de, *Remarks on Marx* (New York: Semiotext(e), 1991), s.121–122]. Röportajdaki bu noktada Foucault, Frankfurt Okulu'ndan farklılığını tartışır.

nızca kapitalist üretimin "nesnel" koşullarına değil; ama aynı zamanda ve daha da önemlisi, sömürü ve başkaldırıda ifadesini bulan, kapitalistler ve işçiler arasındaki antagonistik ilişkide saklı "öznel" koşullara da işaret eder.

Bugün kapitalist birikim, üretim süreçlerine giderek artan bir biçimde dışsaldır ve bu nedenle sömürü *ortak varoluşa el koyulması* biçimini alır. Bu değişim temelde iki biçimde ifade buluyor. Neo-liberalizmi eleştiren düşünürler genellikle, kapitalist birikimin bugün giderek artan bir şekilde hem kamusal zenginliği hem ortak varoluşta toplumsal olarak bulunan zenginliği özel mülkiyete dönüştürerek, mülksüzleştirme aracılığıyla işleyen yağmacı bir süreç olduğunu vurgular.[8] Sözgelimi Naomi Klein kamusal endüstrilerin, kamusal refah yapılarının, kamusal ulaşım ağlarının vs yoğun biçimde özelleştirilmesini sağlamak için, ister bilinçli bir şekilde askeri ve politik olarak üretilmiş, ister çevresel bir felaketten doğmuş olsun, bir şok anının avantajını kullanan ve dünya çapında birçok ülkeye uygulanan neo-liberal ekonomi politikası modelinin analizinde, "felaket kapitalizmi" nosyonunu kullanır.[9] Dünyanın bağımlı bölgelerini ve Afrika'nın büyük bir bölümünü kapsayan, özellikle de devlet yapılarının bilhassa zayıf olduğu ülkeler üzerine çalışan düşünürler, neo-liberal birikimin doğal kaynaklar biçimindeki ortak varoluşa el koyma yoluyla yürütüldüğü örnekleri vurgular. Petrolün, altının ve diğer maddelerin çıkarılması işlemleri egemen devletlerin ve güçlü hukuksal yapıların olmadığı, savaştan bitap düşmüş bölgelerde gelişir. Genellikle çok az yerel işçi çalıştıran yabancı kapitalist firmalar, zenginliği çıkarır ve geçmişteki sömürgeci rejimlerde icra edilen yağmacılığı anımsatan yollarla ülke dışına aktarır.[10] O halde Marksist düşünürlerin son yıllarda dikkatlerini ilkel birikim kavramı üzerinde yoğunlaştırmaları şaşırtıcı değildir; çünkü bu kavram, doğrudan insani, toplumsal ve doğal zenginliğe el koyma aracılığıyla, örneğin Afrikalı köleleri plantasyon sahiplerine satarak veya Amerika kıtalarının altınlarını yağmalayarak, Marx'ın zenginliğin birikimini kapitalist üretim süreçlerinin dışında anlamasına olanak sağlamıştır. Bununla birlikte 2. Bölüm'de gördüğümüz gibi çağdaş Marksist düşünürler, ilkel birikimin böylesi mekanizmaları ve kapitalist üretim süreçleri arasında çizgisel

8. Bkz. örneğin David Harvey'in neo-liberalizm analizi, *The New Imperialism* (Oxford: Oxford University Press, 2003); *A Brief History of Neoliberalism* (Oxford: Oxford University Press, 2005). Bkz. ayrıca Aihwa Ong, *Neoliberalism as Exception* (Durham: Duke University Press, 2006).

9. Naomi Klein, *The Shock Doctrine* (New York: Metropolitan Books, 2007).

10. Güney ve Orta Afrika'da çıkarım ekonomileri üzerine, bkz. James Ferguson, *Global Shadows: Africa in the Neoliberal World Order* (Durham: Duke University Press, 2006), s.194–210.

bir tarihsel ilişkinin, öncekinin sonrakine yol açtığı ilerlemeci gelişim tarihlerinin bulunmadığını; daha ziyade ilkel birikimin sürekli olarak kapitalist üretimle yeniden ortaya çıktığı ve birlikte varolduğu daimi bir geri-ileri hareketinin söz konusu olduğunu göstererek, genellikle Marx'tan bir sapma gösterir. Ve bugünün neo-liberal ekonomisi giderek artan bir şekilde ortak varoluşa el koyulması yoluyla birikim sağlamaktan yana olduğundan, ilkel birikim kavramı daha da merkezi bir analitik araç haline gelmiştir.[11]

Bununla birlikte, neo-liberal politikalara mülksüzleştirme ve el koyma açısından yaklaşan, ortak varoluşa el koyulmasının ilk biçimi sermayenin organik bileşimini analiz etmemiz için bize yeterli araçları sağlamaz. Bu yaklaşım, devlet politikalarını ve ölü emek servetini tümüyle açıklamasına rağmen, sermayenin organik bileşimini incelemek için zorunlu olan diğer unsur, yani canlı emeğin üretkenliği hakkında çok az şey söyler. Başka bir şekilde söylersek, politik ekonomistler (ve politik ekonomi eleştirmenleri) kapitalist birikimi yalnızca veya temel olarak varolan zenginliğe el koyma olarak sunan neo-liberalizm kavrayışlarıyla tatmin olmamalıdır. Sermaye özünde, çalıştırdığı ve sömürdüğü emek gücü aracılığıyla zenginlik üreten, *üretken* bir sistem olmalıdır ve öyledir.

Ortak varoluşa el koymanın biyo-politik sömürüyü merkez alan ikinci biçimi, sermayenin organik bileşimine dair çok daha iyi bir Marksist incelemeyi mümkün kılar. Daha önce ana hatlarıyla belirlediğimiz emeğin teknik bileşimindeki dönüşümün üç ana eğiliminin hepsi de sermayenin artı-değer üretmek için el koyduğu zenginliğin –bilgiler, enfarmasyon, imgeler, duygulanımlar, sosyal ilişkiler gibi– ortak varoluş formlarının üretiminde rol oynar. Tam burada, bu ikinci biçimin esas olarak ilkinden farklı bir ortak varoluş nosyonuna işaret ettiğini not etmek gerekir. İlk ortak varoluş anlayışı görece durağan, genellikle doğal kaynakları kapsayan geleneksel bir görüştür. Erken modern Avrupa sosyal teorisyenleri, işlenebilecek bereketli topraklar ve dünyanın meyveleri de dahil olmak üzere ortak varoluşu, genellikle kutsal metinlerden kanıtlarla dini açıdan sunarak, insanlığın emrindeki doğal zenginlik olarak kavrarlar. Sözgelimi John Locke: "Kral Davud'un söylediği gibi Tanrı, (Psal. Cxv. 16.) tabiatı insanın çocuklarına vermiştir; onu ortak varoluş olarak insanlığa vermiştir."[12] İkinci ortak varoluş anlayışı, hem

11. İlkel birikim üzerine, bkz. Jason Read, *The Micro-Politics of Capital* (Albany: SUNY Press, 2003); Sandro Mezzadra, "Attualità della preistoria", *La condizione postcoloniale* (Verona: Ombre corte, 2008), s.127–154.

12. John Locke, *Second Treatise of Government* (Indianapolis: Hackett, 1980), s.18 [*Sivil Toplumda Devlet*, Çev. Serdar Taşçı, Hale Akman, Metropol Yayınları, 2002].

emeğin üretimini hem gelecek üretimin araçlarını içeren dinamik bir anlayıştır. Bu ortak varoluş sadece paylaştığımız dünya değil; ancak aynı zamanda yarattığımız dildir, kurduğumuz toplumsal âdetlerdir, ilişkilerimizi tanımlayan sosyallik tarzlarıdır vs. Ortak varoluşun bu biçimi, ilkinin aksine, az bulunurluk mantığıyla açıklanamaz. Thomas Jefferson çok bilinen bir cümlesinde, "Benden bilgi alan insan, benim bilgimi azaltmadan, kendini eğiten; kendi lambasını, benimkinin ışığını azaltmadan, benden ışık alarak yakan insandır"[13] diye belirtir. Ortak varoluşun bu ikinci formuna, yani yapay ortak varoluşa ya da aslında doğa ve kültür arasındaki ayrımı bulanıklaştıran ortak varoluşa el konulması, biyo-politik emek sömürüsünün yeni biçimlerini anlamak için anahtar niteliktedir.

Biyo-politik üretimi analiz ederken, Marx'ın düşüncesinin yörüngesini, gençlik hümanizmine kadar geri gitmeden, tersine çevirerek, sömürüden tekrar yabancılaşmaya dönme gereği duyuyoruz. Biyo-politik üretim, yabancılaşmanın özniteliklerini tamamen farklı biçimlerde görmemizi sağlar. Sözgelimi bilişsel ve duygulanımsal emek bakımından sermaye, işçiyi sadece emeğin ürününden değil, bizatihi emek sürecinin kendisinden yabancılaştırır; o kadar ki işçiler çalışırken kendi düşünme, sevme ve şefkat kapasitelerini hissetmezler.[14] Ancak bu yabancılaşma kategorisine dönüş aynı zamanda, özellikle sermayenin üretici rolünü tanzim eden nitelikler gibi, sömürüye sıkıca bağlı olan bazı özniteliklerin kaybolmaya yüz tuttuğu olgusuyla da uyum içindedir. Biyo-politik emeği baskılayabilmesine, onun ürünlerine el koyabilmesine, hatta bazı durumlarda üretimin zorunlu araç ve gereçlerini sağlayabilmesine rağmen, sermaye *üretici işbirliğini* örgütlemez. Geniş ölçekli endüstri söz konusu olduğunda, Marx kapitalistin, sömürü mekanizmalarıyla çok yakından ilişkili olan, üretim sürecindeki temel rolünü, yani işbölümünü sağlayıp işçileri fabrikada bir araya getirmesini, onlara çalışacakları araçları vermesini, işbirliğiyla yapılacak işleri tasarlamasını ve işbirliğini dayatmasını kabul eder. Marx'ın tahayyül ettiği kapitalist, tıpkı savaş alanındaki bir general veya orkestra şefi gibi işbirliğinin garantisidir.[15]

13. Thomas Jefferson'dan Isaac McPherson'a, 13 Ağustos 1813, *The Writings of Thomas Jefferson,* Der. Andrew A. Lipscomb ve Albert Ellery Bergh, 20 cilt. (Washington, D.C.: Thomas Jefferson Memorial Association, 1905), 13:333.

14. Duygulanımsal emekle ilgili olarak yabancılaşma kavramı üzerine bkz. Kathi Weeks, "Life within and against Work: Affective Labor, Feminist Critique ve Post-Fordist Politics", *Ephemera* 7, no. 1 (2007), 233–249. Bkz. ayrıca Christophe Dejours, der., *Plaisir et souffrance dans le travail,* 2 cilt. (Paris: Aocip, 1987–88); Yves Clot, *La fonction psychologique du travail* (Paris: PUF, 1999).

15. İşbirliği üzerine, bkz. Karl Marx, *Capital,* Cilt 1, Çev. Ben Fowkes (New York: Vintage, 1976), s.439–454 [*Kapital*, Cilt 1, Çev. Alaattin Bilgi, Sol Yayınları, 1978].

Buna karşılık biyo-politik üretimde, sermaye işbirliği düzenini, en azından aynı oranda belirlemez. Düşünsel ve duygusal emek, çağrı merkezleri veya gıda hizmetleri gibi kimi en sıkı ve en ağır sömürü koşullarında bile, işbirliğini genellikle kapitalist komuta zincirinin dışında, özerk olarak üretir. İşbirliğinin entelektüel, iletişimsel ve duygulanımsal araçları genellikle üretici karşılaşmaların kendi bünyesinde yaratılır ve dışarıdan yönlendirilemez. Aslında, işbirliğini sağlamak bir yana, sermayenin biyo-politik emek gücünü sömürmenin merkezi bir unsuru olarak *işbirliğine el koyduğunu* bile söyleyebiliriz. Bu el koyma, birey olarak işçiden değil de (çünkü işbirliği zaten bir kolektifliği gerektirir); daha çok enformasyon akışları, iletişim ağları, toplumsal kodlar, dilsel yenilikler ve duygu ve tutku pratikleri düzeyinde açıkça işleyen toplumsal emek alanından doğar. Biyo-politik sömürü ortak varoluşa el koyulması demektir ve dolayısıyla toplumsal üretim ve toplumsal pratik düzeyinde gerçekleşir.

Sermaye, demek oluyor ki kendisine belli anlamlarda *dışsal olarak* üretilen değeri biyo-politik sömürü aracılığıyla ele geçirir ve ona el koyar. Biyo-politik üretim egemen hale gelirken, ekonomistlerin değer artış ve düşüşlerini anlamak için "dışsallıklar" nosyonunu daha sık kullanması tesadüf değildir. Örneğin onlara göre, iyi eğitimli bir nüfus belirli bir ülkede faaliyet gösteren bir şirket için pozitif bir dışsallıktır ve aynı şekilde kötü eğitimli nüfus ise negatif bir dışsallıktır: Şirketin üretkenliği, tamamen kendisine dışsal olan faktörler nedeniyle artar ya da düşer.[16] Dışsallıklar sorununa ileride daha detaylı bir şekilde döneceğiz; ancak burada ekonomistlerin, sermayeye dışsal olan faktörlerin giderek artan önemini kavradığını çünkü aslında, geleneksel ekonomik formülasyonu tersine çevirerek ifade edecek olursak, sermayenin zenginlik üretimine ve üretici süreçlere giderek artan bir oranda dışsallaştığını öne sürebiliriz. Bir diğer ifadeyle, biyo-politik emek giderek artan bir oranda özerkleşiyor. Neo-liberalizm analistlerinin söylediği gibi, özerk olarak üretilen ortak zenginliğe el koymayı ve onu ele geçirmeye çabaladığı sürece, sermaye yağmacıdır.

Aynı noktayı farklı bir ekonomik terminolojiyle ve biraz farklı bir perspektiften değerlendirecek olursak, emek gücünün sömürüsü ve artı-değer birikiminin, kâr yerine *kapitalist rant* çerçevesinde anlaşılması gerekir.[17] Kâr temel olarak üretim süreçlerindeki içsel bağlantılar

16. Ekonomideki dışsallıklar üzerine, bkz. Yann Moulier Boutang, *Le capitalisme cognitif* (Paris: Amsterdam, 2007); Carlo Vercellone, der., *Capitalismo cognitivo* (Rome: Manifestolibri, 2006).

17. Bkz. Carlo Vercellone, "Finance, rente, et travail dans le capitalisme cognitif", *Multitudes,* no. 32 (March 2008), 32–38.

aracılığıyla üretilirken, rant genellikle dışsal bir ele geçirme tarzıdır. 1930'larda John Maynard Keynes "rantiyenin ötenazisini" ve dolayısıyla sermayenin temel bir figürü olarak "işlevsiz yatırımcının" ortadan kayboluşunu öngördü ve bunu memnuniyetle karşıladı. Keynes, "kapitalizmin rantiyeci veçhesini, işini tamamladığında ortadan kaybolacak bir geçiş aşaması olarak" kavradı. Buna göre, sermayenin geleceği, üretimi denetleme ve düzenlemede aktif olarak yer alan kapitalist yatırımcıya aittir.[18] Günümüz biyo-politik üretim mekanizmaları içinde değerin ortak varoluştan ele geçirilmesi ise aksine, giderek artan bir oranda değerin üretiminde kapitalist müdahale olmaksızın tamamlanmaktadır. Rantın bu yeniden gündeme gelen ağırlığı, bize, Keynes'in işlevsiz yatırımcılar olarak hakir gördüğü çok geniş toplumsal katmanla birlikte finans sermayesinin, emek süreçlerinden neredeyse tamamen soyutlanmış bir düzeyde yaratılan değeri ele geçirerek ve ona el koyarak, bugün neden kapitalist birikimin idaresinde merkezi bir konum işgal ettiği konusunda temel bir fikir verir.

Marx'ın kavramları üzerine son bir yorum: Marx'ın emeğin sermayeye "gerçek özümsenmesi" [*real subsumption*] kavramını birçok noktada çalışmamız açısında çok kullanışlı bulduk; Marx'ın bu kavramla kastettiği şey, sermayenin artık basitçe daha önceden sermaye dışında yaratılmış olan emek faaliyetlerini disiplin aygıtları ve üretim süreçleri içinde eritmekle kalmayıp (bu sadece biçimsel bir özümsemedir), emeği tamamen kapitalist bünyeyle bütünleştirerek, emeğin yeni, tam anlamıyla kapitalist biçimlerini yaratmasıdır. Biyo-politik bağlamda sermayenin sadece emeği değil ancak bir bütün olarak toplumu veya aslında toplumsal yaşamın kendisini özümsediği söylenebilir; çünkü yaşam hem biyo-politik üretimde işe koşulan hem üretilendir. Ne var ki sermaye ve üretken toplumsal yaşam arasındaki ilişki, artık Marx'ın anladığı anlamda *organik* değildir; çünkü sermayenin üretim süreçlerindeki rolü giderek dışsallaşmakta ve azalmaktadır. Biyo-politik emek gücü kapitalist bünye içinde işleyen bir organ olmaktan ziyade giderek daha fazla özerk hale geliyor; sermaye de disiplinci rejimleriyle, ele geçirme aygıtlarıyla, el koyma mekanizmalarıyla, mali ağlar ve benzeri şeylerle basitçe bu beden üzerinde bir parazit gibi geziniyor. Emeğin güçlenen özerkliği ve organik ilişkinin parçalanması, şimdi dikkatlerimizi çevireceğimiz kapitalist üretim ve kontrol krizinin yeni formları için de son derece hayati bir önem taşıyor.

18. John Maynard Keynes, *The General Theory of Employment, Interest ve Money* (Londra: Macmillan, 1936), s.376.

Biyo-Politik Üretim ve Kontrol Krizleri

Sermaye krizde. Ama ne var ki bunda? Gazetelerde her gün krizle ilgili haberler okuyoruz: borsa krizi, kredi krizi, mortgage krizi ve krizin tüm çeşitleri. Bazı insanlar para kaybeder ve diğerleri zenginleşir. Bir zamanlar insanlar kapitalist ekonominin nesnel eşitsizliğinin, döngülerinin ve salgın gibi yayılan üretim, dolaşım ve kâr krizlerinin eninde sonunda çöküşe yol açacağına inanırlardı. Aksine, sermayenin en zeki analistlerinin bize uzun süredir söylediği gibi, sermaye yıkarak veya daha doğrusu krizlerin yarattığı yaratıcı yıkım yoluyla işler. Aslında günümüz neo-liberal ekonomik rejimlerinde kriz ve felaket, kamu mallarını özelleştirmenin ve kapitalist birikimin yeni mekanizmalarını yürürlüğe koymanın kaldıraçları olarak her zamankinden daha önemli hale geldi.[19] Ancak kapitalist krizlerin hepsi aynı değildir.[20] *Nesnel* ekonomik krizler kapitalist birikim için işlevsel olabilirken; *öznel* ve politik olan (veya gerçekte eşit derecede ekonomik ve politik) krizler sermayeye karşı ciddi bir tehlike teşkil eder. Böylesi bir kriz, bugün biyo-politik üretim bağlamında ortaya çıkıyor. Bu krizde, emek gücünün yeni teknik bileşiminin güçleri kapitalist kontrol biçimleri tarafından zapturapt altına alınamıyor; aslında kapitalist kontrolün işleyişi biyo-politik üretkenlik için giderek artan bir şekilde engel haline geliyor.

Bugünkü krizin ana hatlarını çizmeden önce, 1960'ların emek ve toplumsal mücadelelerinin egemen ülkelerdeki refah devleti modelinin temellerini sarsmasının ardından 1970'lerde ortaya çıkan, benzer bir kapitalist kontrol krizinin temel kavramlarını hatırlamak gerekiyor. O dönemki kapitalist üretim ve devlet krizi sadece sürekli olarak daha yüksek ücret, yaratılan zenginliğin yeniden daha iyi bir paylaşımı ve emekçi sınıfların yaşam kalitesinin geliştirilmesini talep eden işçi mücadelelerinden değil; aynı zamanda işçilerle birlikte, sürekli artan toplumsal ve politik taleplerde bulunan ve az çok eşgüdümlü hareket eden bir dizi diğer toplumsal hareketlerin genel bir başkaldırısından kaynaklanmıştı. Samuel Huntington, "siyahlar, Hintliler, Meksikalılar, beyaz etnik gruplar, öğrenciler ve kadınların" devletten taleplerde bulunmasının sadece ekonomik ve mali bir kriz değil; aynı zamanda ve daha da önemlisi bir kontrol krizi yaratmasının matemini tutarken, bir parça da olsa tehlikeyi seziyordu.[21] Yine de bu tür krizleri, diğer krizler

19. Bkz. yine Klein, *The Shock Doctrine*.
20. Geleneksel politik ekonomi tarafından kavranan kriz biçimleri üzerine, bkz. Adelino Zanini, *Economic Philosophy* (Oxford: Peter Lang, 2008).
21. Bkz. Michel Crozier, Samuel Huntington ve Joji Watanuki, *The Crisis of Democracy* (New York: NYU Press, 1975), s.61.

ve bunların sonucunda sermaye ve devletin dönüşümüyle ilişkisi içinde değerlendirmek önemlidir. Refah devletinin kendisi, temel olarak yirminci yüzyıl başındaki işçi mücadelelerinin yarattığı krizlere etkin bir yanıt olarak on yıllarca işlev görse de refah devletinin mekanizmaları 1970'lerde ortaya çıkan yeni toplumsal ve ekonomik güçleri artık kontrol edemez hale geldi. 1970'lerin krizine verilen karşılık, refah devletinden neo-liberal devlete ve biyo-politik üretim ve kontrol biçimlerine geçiş oldu.

Biz bu tarihsel gelişmeleri, kapitalist egemenlik yapıları ve özgürleşme mücadeleleri arasındaki daimi, karşılıklı olarak belirleyici bir ilişki çerçevesinde okuyoruz. (Bu ilişkiyi diyalektik olarak nitelendirmekten kaçınıyoruz; çünkü bu ilişkide sentetik bir çözülme değil, bir geri-ileri hareketi mevcuttur yalnızca.) Bir tarafta, işçi mücadeleleri ve sosyal mücadeleler sermayenin yeniden yapılandırılmasını belirlerken; diğer yandan da bu yeniden yapılandırılan koşullar, gelecek mücadelelerin şartlarını belirler. Bir başka deyişle, emeğin teknik bileşiminin her dönüşümüyle birlikte kapitalist gelişmenin her döneminde, işçiler isyanın yeni biçimlerini geliştirme ve sermayeden özerkleşme doğrultusunda yeni araçlar kullanır; buna karşılık, sermaye üretim, sömürü ve kontrolün temelini, teknik bileşimi bir kez daha dönüştürerek yeniden yapılandırmak zorunda kalır; işçiler bir kez daha yeni isyanlar için yeni araçlar keşfeder ve bu böyle sürer gider. Demek oluyor ki tezimizi şöyle özetleyebiliriz: Bugün bu tip bir kriz anına daha ulaşmış bulunuyoruz.

Bugünkü biyo-politik krize ilk yaklaşım için, daha önce sözünü ettiğimiz emeğin dönüşümündeki üç genel eğilime dönebiliriz. Her eğilim, emek gücünün kapitalist kontrol stratejilerine işaret eder; ancak her bir örnekte de kontrol mekanizmalarının biyo-politik emeğin üretkenliğiyle çeliştiğini ve değer yaratımını engellediğini, dolayısıyla da krizi alevlendirdiğini görürüz. İlk eğilim emeğin bilişsel, duygulanımsal ve biyo-politik biçimlerinin gelişimiyle ilgili olarak, kapitalist tahakküm stratejileri yoğun ve yaygın bir şekilde gelişir. Yoğun stratejiler ağırlıklı olarak, özel ve/veya devlet kurumlarının, çeşitli disiplin, takip ve gözlemleme tekniklerini kullanarak, toplumsal üretim süreçlerini izlediği ve düzenlediği komuta zincirlerine benzer yapılar oluşturarak, üretici işbirliğinin ortak varoluş alanını bölüp parçalar. Diğer yoğun stratejiler, örneğin ilköğretimin özelleştirilmesi ve ortaöğretimden desteğin çekilmesi aracılığıyla kamusal eğitim kurumlarını işlevsiz kılarak, biyo-politik üretim için bir temel işlevi gören ortak varoluşu güçsüzleştirir. Yaygın stratejiler ise mali işlemlerle ayırt edilebilir; çünkü finans üretici ağlara doğrudan müdahalede bulunmaz ama birikmiş olan bilgi-

ler, kodlar, imgeler, duygusal pratikler ve bunların ürettiği biyo-politik ilişkilerde gömülü bulunan ortak zenginliğe el koyarak ve onu özelleştirerek yayılır. Dolayısıyla, sermayenin el koyma süreçleri, biyo-politik emeğin toplumsal olarak yarattığı ortak varoluşun karşısında durur. Bu açıdan finans dünyası, görece ayrıklığı içinde, toplumsal emek gücünün hareketlerini taklit eder; ya da aslında bu hareketlere ayna tutup, bunları tersine çevirir. Bununla birlikte, ortak varoluşu gelişimin nesnesi değil de öznesi olarak kavradığımızda, kendi "yaşam biçimlerini" sürdürmek ve yeniden üretmek için çabalayan çokluğun, geleneksel disiplin ve kontrol rejimleriyle tehdit edilemeyeceği de açığa çıkar. Devletin sosyal refahı teminat altına almak ve özel girişimin limit aşımlarını düzeltmek için bankaları kurtarmak zorunda kaldığı ABD mortgage krizi ve onu izleyen küresel ekonomik kriz, sermaye ve canlı emek arasındaki çatışmanın finans düzleminde sahne almaya başladığını göstermektedir.

Burada ilk çelişkiyle karşılaşırız çünkü yoğun ve yaygın stratejilerin ikisi de ortak varoluşu yok eder; ilki ortak varoluşu üretim temelinde parçalar veya güçsüzleştirir, ikincisi ise ortak sonuçları özelleştirir. Ortak varoluşun her yok edilişinde, biyo-politik emeğin üretkenliği azalır. Sözgelimi, çok uzmanlaşmış bir alan olan ancak bir bütün olarak biyo-politik üretimin temel niteliklerini paylaşan bilimsel bilginin üretimini ele alalım. Bilimsel bilginin üretilmesi için konu ile ilgili bilgiler, yöntemler ve geçmiş bilimsel etkinlikten doğan fikirlerin geniş bir bilimsel toplumun erişimine açık olması; dergiler, konferanslar vb aracılığıyla araştırmacılar ve farklı laboratuarlar arasında yüksek derecede gelişmiş işbirliği ve dolaşım mekanizmalarının oluşturulması gereklidir. Gelecekteki bilimsel üretimlerin onu bir temel olarak kullanabilmesi için yeni bilginin de ortaklaştırılması gerekir. Biyo-politik üretim bu şekilde, varolan ortak varoluştan yeni bir ortak varoluşa ulaşan, sırası geldiğinde, artan üretimin bir sonraki anında hizmet gören, sağlıklı bir döngü kurmalıdır. Bununa birlikte ortak varoluşun bölünmesi ve ona el konulması, kaçınılmaz olarak bu sağlıklı döngüyü yok eder ve böylelikle sermaye giderek artan bir şekilde biyo-politik üretimdeki bir engel haline gelir.

Çalışmanın "kadınsılaşmasına" tekabül eden ikinci bir kapitalist kontrol stratejisi, emeğin tüm biçimlerini piyasa esnekliğine denk düşen sayısız modele göre örgütleyerek, müphemlik dayatmasıdır. Yirminci yüzyılın ikinci yarısında emek gücünün geniş kesimlerinin sıkıca düzenlenen işgünüyle görece istikrarlı, garantili çalışma deneyimi yaşadığı Avrupa'da ve Japonya'da geçen otuz yılda müphem hale gelen emek süreci özellikle gözle görülür oldu. İşçiler giderek artan

bir şekilde, hem kariyerleri boyunca hem bir işgünü içinde birçok iş arasında gidip gelmek zorunda kalıyor. Yani müphemliğin merkezi özelliklerinden biri de, hem işgünü hem iş kariyeri açısından yeni bir zaman rejimi dayatmasıdır veya başka bir şekilde söylersek, müphemlik, çalışma zamanı ile çalışılmayan zaman arasındaki ayrımı yok ederek, işçilerin her zaman çalışmasını değil ama daima işe uygun olmasını gerektirerek, işçilerin zamanla bağını belirleyen bir kontrol mekanizmasıdır.[22] Egemen ülkelerdeki kadınlar ve ırksal azınlıklar için veya güvencelerden yoksun, kayıt dışı emek düzenlemelerinin uzun süredir bir norm olduğu bağımlı ülkelerdeki kadın ve erkek işçilerin ezici çoğunluğu için, emeğin müphemliği elbette yeni bir şey değildir. Bugün ise müphemlik dünya çapında emek gücünün tüm düzeylerinde genel bir hal, hatta bazı yeni ve aşırı formlar alıyor. Ders niteliğinde bir antropolojik örnek, bu aşırı müphemliği yansıtmaktadır. Danny Hoffman'ın anlatımına göre Liberya'nın başkenti Monrovia'nın bir kenar mahallesinde Muhammed isimli bir adam, birçoğu Liberya veya Sierra Leone'de savaşmış binlerce genç adamı, bir dizi kayıt dışı iş için organize eder ve görevlendirir. Muhammed adamlarını bir gün geçici olarak Liberya'nın güneydoğusundaki yasadışı elmas madeninde, bir başka gün ülkenin başka bir bölgesindeki kauçuk plantasyonunda çalışmaya gönderir; hatta BM bünyesindeki bir kurumdan yardım almak amacıyla iki bin adamını bir silahsızlanma programında eski savaşçılar olarak sunacağı özel bir yerleşim birimine gönderirken, bir yandan da adamları daima askeri operasyonlara hazır tutar. Bu grup, müphem emeğin aşırı bir örneğini oluşturur: Sınırsız bir şekilde esnek ve hareketli olan, her tür iş için daima hazır olan bir *population flottante*.[23] Artık bunu yedek sanayi ordusu olarak veya herhangi türden bir yedek ordu olarak düşünmenin bir anlamı yoktur; çünkü terimin gönderme yaptığı "asıl ordu" yani güvencesi olan, istikrarlı emek gücü mevcut değildir. Daha doğrusu, müphemliğin kontrol rejimleri altında tüm emek gücü bir yedek ordu haline gelir; işçiler patronlarının elinin altında daima hazırdır. Müphemlik, dolayısıyla, işçilerin zamanları üzerindeki kontrollerini yitirdikleri özel bir yoksulluk türü, bir zamansal yoksulluk olarak kavranabilir.

22. Avrupa'da toplumsal kırılganlık üzerine, bkz. Anne Gray, *Unsocial Europe: Social Protection or Flexploitation?* (Londra: Pluto Press, 2004); Andrea Fumagalli, *Bioeconomia e capitalismo cognitivo* (Rome: Carocci, 2007); Evelyne Perrin, *Chômeurs et précaires, au cœur de la question sociale* (Paris: La dispute, 2004); Pascal Nicolas-Le-Strat, *L'expérience de l'intermittence* (Paris: L'Harmattan, 2005); Antoniella Corsani ve Maurizio Lazzarato, *Intermittents et précaires* (Paris: Amsterdam, 2008).

23. Danny Hoffman, "The City as Barracks: Freetown, Monrovia, and the Organization of Violence in Postcolonial African Cities", *Cultural Anthropology* 22, no. 3 (2007), 400–428.

Emek müphemliği, biyo-politik üretim için gerekli zaman kontrolünü tersyüz etmesinden ötürü, ikinci çelişkiyi sunar. Fikirlerin, imgelerin veya duygulanımların üretimi günün belirli saatleriyle pek sınırlanamaz ve dolayısıyla biyo-politik üretim çalışma zamanı ve çalışılmayan zaman arasındaki geleneksel işgünü ayrımlarını aşındırma eğilimi gösterir. Biyo-politik emeğin üretkenliği ve özel olarak da biyo-politik üretimin içerdiği yaratıcılık, kendi zamanlarını örgütlemek için üreticilerin özgürlüğünü gerektirir ancak müphemliğin dayattığı kontrol, zamanı sizden alıp götürür; öyle ki müphem bir durumda çalıştığınızda zamanınızın hiçbir kısmı size ait değildir. Elbette sizden istendiği zaman düşünebilir ve duygulanım [*affect*] üretebilirsiniz ama bunu ancak yalnızca yaratıcılık ve potansiyel üretkenliği sınırlayan, mekanik bir tekrar olarak yapabilirsiniz. O halde çelişki, zamanı özerk olarak organize etmesine olanak tanınan biyo-politik emeğin üreticiliği ile biyo-politik emeği kontrolden mahrum bırakan müphemlik tarafından dayatılan engeller arasında yatar.

Artan göçler ve emek gücünün karışımına çare olarak düşünülen üçüncü bir kapitalist kontrol stratejisi, emek akışını yönlendirmek ve durdurmak için fiziksel ve sosyal engellerin inşasıdır. Varolan sınırları güçlendirmek ve yenilerini koymak, genellikle bir tür ahlâki panik, hatta medeniyet paniği ile kol kola yürütülür. ABD'nin Meksikalılar ya da Avrupa'nın Müslümanlar tarafından istila edileceği korkusu, emek hareketliliğini engelleme stratejileriyle iç içe geçmiştir ve onları destekler. Irkçılığın eski araçları ve ırksal ayırımcılık, tüm dünyada hem egemen hem bağımlı ülkelerde kontrol silahları olarak keskinleştiriliyor. Engeller dikilmesi sadece ulusal sınırlarda değil, aynı zamanda ve belki de daha önemlisi, metropol alanları ve kırsal bölgeler boyunca nüfusu parçalanıp, kültürel ve sosyal karışım engellenerek her bir ülke içinde gerçekleştirilir. Öte yandan, göçlere karşı sınırlara dikilen duvarların yanı sıra, yasadışı olma halinin ülke içindeki topluluklara etkisi üzerinde de durmalıyız. Kaçak olmak sadece insanları sosyal hizmetler ve vatandaşlık haklarından mahrum bırakmaz, aynı zamanda onların toplumun diğer kesimleriyle özgürce karışmasını ve ilişkiye girmesini engeller. Tıpkı müphemliğin bir zaman yoksulluğu yaratması gibi, coğrafi ve sosyal bariyerler de uzam yoksulluğunu artırır.

Göçlerin engellenmesinin ve ayrımlar yaratılmasının üretimle çelişkisi, en azından bir yanıyla açıktır. Egemen ülkelerdeki hükümetler ne zaman yasadışı göçmenleri dışarıda tutma konusunda "başarılı" olsa, iş çevreleri derhal emek kıtlığını eleştirmeye başlar: Eğer yasadışı göçmenler yoksa, domatesleri ve elmaları kim toplayacak, kim yaşlılara

bakacak ve ev işlerini yapacak, atölyelerde kim çalışacak? Bernard Mandeville iki yüzyılı aşkın bir süre önce, "Mülk düzeninin iyi sağlandığı yerlerde" demişti, "parasız yaşamak daha kolaydır yoksulsuz yaşamaktan; yoksul olmazsa işleri kim yapardı?"[24] Hareket ve karışımla ilgili çelişki, daha derin bir düzlemde daha da yoğun olarak tekrarlanır. Üretkenliği artırmak için biyo-politik üretimin sadece hareketi üzerinde kontrole değil, kültürel ve toplumsal olarak farklı olan diğerleriyle, eşit koşullarda, sürekli etkileşime de ihtiyacı vardır. Günümüz ekonomistleri tasarım, marka yaratma, uzmanlaşmış endüstriler, moda ve kültür endüstrileri gibi sektörlerdeki yaratıcılık hakkında çok şey söylüyorlar; fakat biyo-politik emeğin yaratıcılığının, daimi kültürel akış ve karışımlar barındıran açık ve dinamik bir eşitlikçi kültür gerektirdiğini genellikle ihmal ediyorlar.[25] Uzamın kapatılması ve toplumsal hiyerarşilerin dayatılması aracılığıyla sağlanan kontrol, üretim için bir engeldir. Bu perspektiften bakıldığında çelişki, gerçekten de içerme ve dışlama arasındaki bir çatışmadır ve hükümetler düzeyinde iki baskın entegrasyon modelinin de geçirdiği kriz bunu gözler önüne sermektedir: genellikle Fransa ile özdeşleştirilen cumhuriyetçi-asimilasyoncu strateji ve Britanya'nın tipik çokkültürcü stratejisi. (ABD farklı ölçülerde karıştırarak iki stratejiyi de denemiş ve bu stratejilere öncülük etmiştir.) Bu modeller krizdedir çünkü ortak amaçları, ne kadar aksini iddia ederlerse etsinler, toplumsal hiyerarşileri yaratıp sürdürmek ve toplumsal alanı kapatmaktır; ki bu da biyo-politik üretime sekte vurur.

Bu çelişkilerin üçü de sermayenin sömürü ve kontrol tekniklerinin biyo-politik emeğin üretkenliğine engel olmaya eğilim gösterdiği gerçeğine işaret ediyor. Sermaye, mevcut ortak varoluştan biyo-politik üretim aracılığıyla zaman içinde yeni üretim sürecinin temeli olarak işlev görecek genişletilmiş bir ortak varoluşa yol açacak sağlıklı bir birikim döngüsü yaratmakta başarısız oluyor. Aksine sermaye, biyo-politik emeği kontrol etmek ve ortak varoluşa el koymak için her müdahalesinde, süreci baltalayarak sekteye uğratıyor. Bu elbette tamamen yeni bir olgu değildir. Politik ekonomi eleştirisi, Marx'ın döneminden beri, kapitalist üretimin toplumsal doğası ve kapitalist birikimin özel doğası arasındaki çelişkiye odaklanmıştır; ancak biyo-politik üretim bağlamında bu çelişki, sanki daha yüksek bir güce erişmiş gibi, şiddetini çarpıcı bir şekilde artırmıştır.

24. Bernard Mandeville, *The Fable of the Bees,* cited in Marx, *Capital,* 1:764.

25. Richard Florida, "yaratıcı sınıfın" müsamaha, açıklık ve farklılıkla karakterize olmuş bir toplumda gelişeceğini iddia eder, bkz. *The Rise of the Creative Class* (New York: Basic Books, 2002).

3.2
Krizden Toplu Çıkışa Sınıf Mücadelesi

Ağır başlı ruh halinden usandım artık
Şimdi tekrar gerçek şeytanı oynama zamanı
Johann Wolfgang von Goethe, *Faust*

Emek ve Sermaye Arasındaki Açık Toplumsal İlişki

Biyo-politik üretim bağlamında, sermayenin sadece toplumsal bir ilişki olarak değil; aynı zamanda *açık* bir toplumsal ilişki olarak anlaşılması gerektiğini ortaya koyduk. Sermaye daha önce emek gücü ve emek üzerindeki komutasını kendi içinde bir arada tutardı; Marksist bir dilde söylersek, sermaye, değişken sermaye (ücretli emek gücü) ve sabit sermayenin organik bir bileşimini kurabiliyordu. Ancak bugün, sermayenin organik bileşimi içinde büyüyen bir kopuş, değişken sermayenin (ve özellikle de biyo-politik emek gücünün) politik kontrol ve komuta kuvvetleriyle birlikte sabit sermayeden ayrıldığı, sermayenin gitgide artan bir dağılışı söz konusu. Biyo-politik emek, kendine ait toplumsal işbirliği formları oluşturma ve değeri özerk olarak üretme eğilimi gösteriyor. Aslında toplumsal örgütlenmesi daha fazla özerkleştikçe, biyo-politik üretim de daha fazla üretkenleşir. Sermaye bu nedenle, tutarlı bir üretim döngüsü yaratmakta ve bir değer yaratımı sürecinde emek gücünü sentezlemekte veya özümlemekte her zamankinden daha fazla zorlanıyor. Belki de artık bu emek gücünü ifade etmek için "değişken sermaye" terimini bile kullanmamamız gerekir; çünkü bu emek gücünün sabit sermayeyle olan üretici bağı her zamankinden daha incedir.

Öyleyse sermayenin ölmeye yüz tuttuğunu, tükendiğini mi ilan etmeliyiz? Yoksa devrim zaten başladı mı? Veya daha teknik terimlerle söylersek, değişken sermaye kendisini sabit sermayenin pençesinden tamamen kurtardı mı? Hayır! Daha önce söylediğimiz gibi, kriz çöküş anlamına gelmez ve ne kadar ciddi olursa olsun, sermayenin çelişkileri asla sermayenin ölümü demek değildir ve dahası, kapitalist egemenliğe bir alternatif de yaratmaz. Aksine, sermaye içindeki kopuş ve biyo-politik emeğin doğmakta olan özerkliği, siyasi bir açılımı temsil eder. Sermaye ilişkisindeki kopuş üzerine oynayabilir ve biyo-politik emeğin yeni yeni ortaya çıkan özerkliği üzerine bir siyasi proje inşa edebiliriz. Sermayenin sunduğu açık toplumsal ilişki bir fırsat sağlasa da eşiğin atlanması için siyasi bir örgütlenme gerekir. Abbé Sieyès Fransız Devrimi'nin arifesinde Üçüncü Zümre'nin [*Third Estate*] değerinin ne olduğunu sorup, "Her şey; ancak siyasi olarak bir hiç!" dediğinde, ekonomik durumun yarattığı benzer bir eşik temelinde felsefi ve politik bir polemik başlatır. O dönemde, toplumsal üretimin merkezi olarak yükselen Üçüncü Zümre, artık eski rejimin yöneten güçlerine itaat etmeye ve onlara vergi ödemeye istekli değildi.

Biyo-politik üretim, sömürü ve kontrolün genel hatlarını kabaca özetledikten sonra geliştirmek zorunda olduğumuz şey, bugünkü sınıf mücadelesinin koşullarıdır: Sınıf mücadelesi hangi kaynaklara dayanıyor, çatışmanın temel toplumsal çizgileri nelerdir ve bu çatışmanın örgütlenmesi için uygun olan politik biçimler hangileridir?

Bazı temel unsurlarla işe koyulalım. Sermayenin toplumsal ilişkisini bir manivelayla açan biyo-politik emeğin sermaye karşısındaki yeni yeni ortaya çıkan özerkliği öncelikle iki olguya dayanır. İlki, kısmen de olsa zaten açıklamış olduğumuz, ortak varoluşun hem temel hem ürün olarak ekonomik üretimdeki merkezi veya yoğunlaştırılmış yeni rolüdür. İkincisi, emek gücünün üretkenliğinin, sermaye tarafından istihdamı tarafından belirlenmiş sınırları giderek daha fazla *aştığı* gerçeğidir. Emek gücü sermayeyle ilişkisinde, potansiyel olarak, her zaman fazla verir; şöyle ki, insanlar işte ürettiğinden çok daha fazlasını yapma ve çok daha fazlasını üretme kapasitesine her zaman sahiptir. Bununla birlikte, üretim süreçleri, özellikle de endüstriyel süreç geçmişte sermayenin sınırlarını aşan potansiyelin gerçekleşmesini ciddi düzeyde sınırlamıştır. Sözgelimi, otomobil işçileri olağanüstü mekanik ve teknolojik bilgi ve vasıflara sahiptir; ancak bunlar esasen çalışma yeri odaklıdır: Bu vasıflar ev garajlarındaki bazı kaba onarım işlerinin dışında, sadece fabrikada ve dolayısıyla ancak sermayeyle bağlantısı içinde gerçekleştirilebilir. Buna karşılık duygulanımsal ve zihinsel yetenekler, işbirliği ve

örgütsel ağlar oluşturma kapasiteleri, iletişim vasıfları ve biyo-politik emeği karakterize eden diğer yetiler genellikle çalışma yeri odaklı değildir. İlişkileri sadece işte değil, aynı zamanda sokakta, evde komşular ve arkadaşlarla da düşünebilir ve geliştirebilirsiniz. Biyo-politik emek gücünün kapasitesi çalışmayı aşar ve yaşamın içine yayılır. Bu kapasite için "fazlalık" kelimesini kullanırken tereddüt ediyoruz; çünkü emek gücünün veya bir bütün olarak toplumun bakış açısından, emek gücü asla çok fazla değildir. O yalnızca sermayenin bakış açısından fazladır çünkü bireysel kapitalist tarafından el konabilecek bir ekonomik değer üretmez; halbuki, kısaca göreceğimiz gibi, böylesi bir üretim sermayenin, genellikle dışsallıklar olarak, geniş bir toplumsal düzeyde el koyabileceği ekonomik değerler üretir.

Bu noktada, bir ilk hipotez geliştirme cesaretini gösterebiliriz: Sınıf mücadelesi, biyo-politik bağlamda toplu çıkış [*exodus*] biçimine bürünür. Burada toplu çıkış derken, en azından başlangıçta, emek gücünün potansiyel özerkliğini gerçekleştirerek sermayeyle olan ilişkisinden *çıkma* sürecini kastediyoruz. Dolayısıyla toplu çıkış, biyo-politik emek gücünün üretkenliğinin reddi değil; tersine onun üretici kapasitelerine sermaye tarafından konulan ve kısıtlayıcılığı giderek artan engellerin bir reddidir. Toplu çıkış, sermayenin toplumsal ilişkisi içindeki açılmayı izleyip eşiği geçerek yaratılan, sermayeyle ilişkisiyi aşan üretici kapasitelerin bir ifadesidir. O halde bir ilk yaklaşım olarak, sınıf mücadelesinin bu formunu bir tür *maroonage*[*] olarak düşünmeliyiz. Kendini yöneten toplumlarını ve *quilombo*'larını[**] kurmak için toplu olarak köleliğin zincirlerini kırıp kaçan köleler gibi, sermayeyle olan bağından çekilen biyo-politik emek gücü de üretici güçlerini gerçekleştirmesine olanak veren yeni yaşam biçimleri ve yeni toplumsal ilişkiler kurmak ve keşfetmek zorundadır. Ancak *maroon*'ların aksine bu toplu çıkış, zorunlu olarak başka bir yere gitme anlamına gelmez. Tam burada kalırken, içinde yaşadığımız toplumsal örgütlenme tarzı ve üretim ilişkilerini dönüştürerek bir kaçış çizgisini takip edebiliriz.

Elbette sınıf mücadelesi, daha sonra ayrıntılı bir şekilde inceleyeceğimiz gibi, kapitalist komutaya direnmeyi ve kapitalist iktidarın temellerine saldırmayı hâlâ içinde barındırır; ancak sınıf mücadelesi aynı zamanda kapitalist üretim ilişkilerinden ve sermayeyle ilişkiden bir toplu çıkışı gerektirir. Öte yandan, işçiler açısından *direniş* için gereken

* Maroonage: İspanyolca "vahşi" ve "ehlileşmemiş" anlamına gelen cimarron kelimesinden türeyen, *maroon* adı verilen kaçak kölelerin bilinen yerleşim yerlerinin dışında, bataklıklar ve ormanlarda kurmuş oldukları, bazıları devlet denebilecek kadar genişleyen toplulukların genel adı. (y.h.n.)

** *Maroonage*'ların Brezilya'daki karşılığı. (y.h.n.)

koşullar emek ilişkisinin kendisinde veri olarak vardır; çünkü işçiler her zaman hayır deme, sermayeye emek gücü sunmayı durdurma gücüne sahiptir ve üretim sürecini sekteye uğratma yetileri üretme kapasitelerinde hep mevcuttur; ne var ki *toplu çıkış* koşulları için aynı şeyi söyleyemiyoruz. Toplu çıkış, sadece ortak varoluş –hem ortak varoluşa erişim hem onu kullanılır kılma yetisi– temelinde mümkündür ve kapitalist toplum, tüm üretim araçlarını ve aslında toplumsal yaşamın tümünü özelleştirerek, ortak varoluşu maskelemeye veya devre dışı bırakmaya güdülenmiş gibidir. O halde politik örgütlenme sorunlarına dönmeden önce, bugün toplumda varolan ortak varoluş formlarını daha kapsamlı bir şekilde incelememiz gerekiyor.

Ortak Varoluşun Hayaletleri

Ortak varoluşun hayaletleri, örtük ve gizemli biçimlerde bile olsa kapitalist toplumun tamamında ortaya çıkar. Sermaye, ideolojik olarak tiksinmesine karşın, bugün giderek daha çok açığa çıkan bir şekilde ortak varoluşsuz yapamaz. Ortak varoluşun bu hayaletlerinin izini sürebilmek için, üretici toplumsal işbirliğinin ve kapitalist toplumda bu işbirliğini temsil edilen çeşitli soyutlama tarzlarının rotasını takip etmemiz gerekiyor. Ortak varoluşun gerçekten de varolan bu biçimlerinin bazılarını açığa çıkarmak, çokluğun sermayeyle ilişkisinden toplu çıkışı için temeller oluşturmaya doğru atılan bir ilk adımdır.

Metropolün kendisi devasa bir ortak zenginlik deposudur. Kent ve mimarlık tarihi uzmanlarının açıkladığı gibi, modern kentlerin oluşumu, endüstriyel sermayenin gelişmesiyle yakından bağlantılıdır. İşçilerin coğrafi yoğunlaşması, iletişim ve taşımacılık sistemlerinin, diğer endüstrilerin ve kaynakların birbirine yakınlığı ve kent yaşamının diğer öznitelikleri, endüstriyel üretim için zorunlu unsurlardır. On dokuzuncu ve yirminci yüzyıl boyunca kentlerin büyümesi ve kentsel uzamın nitelikleri, endüstriyel fabrika, o fabrikanın ihtiyaçları, ritimleri ve toplumsal örgütlenme biçimleri tarafından belirlendi. Bununla birlikte, bugün *endüstriyel metropolden biyo-politik metropole* bir kaymaya tanıklık ediyoruz. Biyo-politik ekonomide, üretim süreçleri ve kenti oluşturan ortak varoluş arasında doğrudan ve giderek yoğunlaşan bir ilişki vardır. Kent elbette, sadece binalar ve caddeler, geçitler ve parklar, atık sistemleri ve iletişim ağlarından oluşan kurulu bir ortam değildir; kent aynı zamanda kültürel pratiklerin, entelektüel devrelerin, duygusal ağların ve toplumsal kurumların canlı bir dinamiğidir. Kentin taşıdığı bu unsur-

lar, biyo-politik üretimin sadece önkoşulları değil, aynı zamanda sonuçlarıdır; kent, ortak varoluşun kaynağı ve içine aktığı haznedir. (Biyo-politik metropolün dinamiklerini daha kapsamlı bir şekilde 4. Bölüm'ü takip eden *Beden Üzerine* 2'de açıklayacağız.)

Metropolün ortak zenginliğini ve onu özelleştirme çabalarını kavramak için kullanılabilecek bir mercek ise, çok ciddi ve acil bir şekilde etrafındaki sis perdesinin dağıtılması gereken bir alan olan kentsel emlak ekonomisidir. Bu noktada, toprak rantı ve arsa değerinin klasik iktisatçılar için büyük zorluklar sunduğunu hatırlamak faydalı olacaktır. Eğer emek, Adam Smith'in aksiyomuna göre tüm zenginliğin kaynağıysa, o halde genel olarak arsa veya emlak değeri neye tekabül eder? Emek, elbette toprağın işlenmesi ve üzerinde yapılar kurulması aracılığıyla toprağa dahil edilir; ancak bu özellikle de kentsel bir uzamdaki emlakın değerini yeterince açıklamaz. Öte yandan toprak rantının/kirasının bir tekel fiyatı olduğunu söylemek de merkezi sorunu çözmez. Emlakın değeri, içsel olarak açıklanamaz; ancak sadece dışsal faktörlerle ilişkisi içinde anlaşılabilir.[26]

Günümüz emlak ekonomistleri, kent içindeki bir dairenin, bir binanın veya bir arsanın değerinin yalnızca emlakın inşaatının boyutları ve nitelikleri gibi kendindeki içsel nitelikleri tarafından değil; aynı zamanda ve hatta daha temel olarak, hem hava kirliliği, trafik sıkışıklığı, yüksek suç oranı ve cumartesi geceleri uyumayı imkânsız hale getiren alt kattaki diskotekler gibi negatif dışsallıklar hem oyun alanlarına yakınlık, dinamik yerel kültürel ilişkiler, entelektüel değişim çevreleri ve huzurlu, cazip toplumsal etkileşimler gibi pozitif dışsallıklar tarafından da belirlendiğini gayet iyi bilir. Bu dışsallıklarda, ortak varoluşun bir hayaletiyle karşılaşırız. Bu ekonomistlerin kafasını meşgul eden temel şey, dışsallıkların mülkiyet ilişkilerinin dışına düşmesi ve dolayısıyla da piyasa mantığına ve alım satıma direnç göstermeleridir. Ekonomistler işlek serbest piyasalarda, insanların rasyonel kararlar aldığını; ancak "piyasa çarpıklıkları" ve dışsallıklar ne zaman sahneye çıksa ve toplumsal maliyetler özel maliyetleri karşılayamaz hale gelse, piyasa rasyonalitesinin kaybolduğunu ve ortaya çıkan sonucun "piyasa başarısızlığı" olduğunu iddia ediyorlar. Akılların almadığı şey, özellikle de kentsel alanlarda emlakın değerinin öncelikle dışsallıklar tarafından belirlenmesidir. Piyasa başarısızlığı bir kuraldır. Buna karşılık, en orto-

26. Fredric Jameson finans kapital ve mimari bağlamında toprak rantı probleminin kusursuz bir analizini sunar, "The Brick and the Balloon: Architecture, Idealism, and Lve Speculation", *The Cultural Turn: Selected Writings on the Postmodern, 1983–1998* (Londra: Verso, 1998), s.162–190.

doks neo-liberal ekonomistler zamanlarını, örneğin trafik ya da kirliliği parasallaştırma yolları arayarak, toplumsal maliyeti özel maliyetle eşitlemek ve böylelikle piyasadaki alışverişe mantık kazandırmak suretiyle, durumu "rasyonalize" etme ve ortak varoluşu özelleştirme planları yaparak harcıyor; böylece ortak varoluş alınıp satılabilecek ve piyasa kurallarına boyun eğecektir.[27]

Burada, dışsallıkların önemli ve büyüyen rolünün, bizim politik ekonominin bazı genelgeçer varsayımlarını yeniden düşünmemize olanak sağladığını parantez içinde belirtmeliyiz. Tıpkı geleneksel olarak iktisatçılar tarafından varsayılan ranttan/kiradan kâra geçiş sürecinin bugün tersyüz olması gibi; öngörülen (salt edinilmişliğe dayalı) "mutlak rant/kira"dan (emlaka eklenen emeğin değerine dayalı) "görece rant/kira"ya geçiş eğiliminin de tersyüz edilmesi söz konusudur. Emlaka katılan emeğin boyutlarının değerin belirlenmesindeki etkisi, biyo-politik üretimin ve kentin yeniden üretiminin genel toplumsal devrelerinde, emlaka dışsal olan "ortak çalışma"ya nazaran gitgide azalırken, eğilim bugün tekrar görece rant/kiradan mutlak rant/kiraya doğru kayıyor.[28]

Kentsel değer alım satımının günlük icracıları olan emlak şirketleri, yere sağlam basan ayakları ve cüzdanlarını sıkıca kavramış muhteris elleriyle, ortak varoluşun baskın rolünü anlamak için hiçbir karmaşık teoriye ihtiyaç duymaz. Onların, bir ayindeymiş gibi "muhit, muhit, muhit" diye sürekli tekrarladıkları şey, negatif dışsallıkları minimize, pozitif dışsallıklarıysa maksimize etme stratejisini ifade etme biçimleridir. Muhit aslında sadece, parkların yanı sıra, bölgesel ilişkilerin kalitesi, iletişim kanalları, entelektüel ve kültürel dinamikler gibi ortak zenginliğe erişimin ve yakınlığın bir adıdır. Emlak şirketleri, dışsallıkları özelleştirme ve piyasaları "rasyonalize etme" ihtiyacı duymaz. Aslında gözlerini ortak varoluşa dikmiş olan bu şirketler, metropolden ve onun "irrasyonelliğinden" para kazanma konusunda gayet yetkindir.

Bizim amacımız elbette emlakla nasıl zengin olunacağı üzerine tavsiye vermek değil, ortak varoluşun hayaletlerinin izini sürmektir. Emlak şirketlerinin pratikleriyle birlikte emlak ekonomisi teorileri, metropolün ortak varoluşun sadece maddi değil; aynı zamanda ve dahası, hem iyi hem kötü gayri maddi unsurların da muazzam bir deposu olduğunu gösterir. Fakat ekonomistlerin anlamadığı şey ortak zenginliğin nereden geldiğidir. Ortak varoluş, piyasa ve kapitalist örgütlenmenin meka-

27. Bkz. sayısız literatürün sadece bir örneği olarak, Edward Glaeser, "Market and Policy Failure in Urban Economics", *Chile: Political Economy of Urban Development*, Der. Glaeser ve John R. Meyer (Cambridge, Mass.: Harvard School of Government, 2002), s.13–26.

28. Bkz. Antonio Negri ve Carlo Vercellone, "Le rapport capital / travail dans le capitalisme cognitif", *Multitudes*, no. 32 (March 2008), 39–50.

nizmaları perspektifinden dışsalmış gibi gözükebilir ama biyo-politik üretim süreçlerine tamamen *içseldir.* Ortak varoluşta üretilen *wealth,* kısmen emlak spekülatörleri ve finansçıları tarafından soyutlanmış, ele geçirilmiş ve özelleştirilmiştir ve bu, daha önce gördüğümüz gibi, ortak varoluşun müteakip üretimleri önünde bir engel teşkil etmektedir. Kentlerdeki sanatçı muhitleri ve zengin semtleri arasındaki klasik diyalektik bu açmaza iyi bir örnektir: Ekonomik olarak daha fazlasına gücü yetmeyen yoksul sanatçılar emlak değeri düşük olan bir bölgeye yerleşir ve burada sanatın yanı sıra, yeni bir kent görünümü de üretir. Onların etkinliği bölgeyi entelektüel olarak daha cazip, kültürel olarak daha dinamik ve revaçta bir hale getirirken, emlak değerleri artar ve bunun sonucu olarak, sanatçılar artık bu bölgede yaşayamaz hale gelerek taşınmak zorunda kalır. Ardından zenginlerin yerleşmesiyle bölge yavaş yavaş entelektüel ve kültürel karakterini kaybederek, sıkıcı ve steril hale gelir. Kentin ortak zenginliğine emlakçılar ve spekülatörler tarafından sürekli olarak el konulmasına ve özelleştirilmesine rağmen, ortak varoluş hâlâ orada bir hayalet olarak yaşamaya devam eder.[29]

Ortak varoluşun hayaletlerinin izini sürebileceğimiz bir diğer uçsuz bucaksız alan da finanstır. Georg Simmel, metropolün niteliklerinin, paranın talep ettiği niteliklerle aynı olduğunu belirtir: ayrıntılı bir işbölümü, kişisel olmayan karşılaşmalar, zamansal uyum vb.[30] Aslında bu çeşitli niteliklerin altında yatan şey büyük ölçüde soyutlama gücüdür. Finans sermayesi, sanki bir çarpıtan aynada yansıtıyormuşçasına, ortak varoluşu hem temsil eden hem gizemlileştiren muazzam bir soyutlama motorudur.[31]

Finans sermayesi uzun süre ekonomik riskleri artırmak ve hiçbir şey üretmemekle eleştirildi ve 2008 küresel krizinden sonra da finansa yönelik lanet okumalar olağanüstü yaygınlık kazandı. Bu eleştirilere göre, finans demek kumarhane kapitalizmi demektir ve hiçbir toplumsal faydası olmadığı gibi yasal bir kumar biçiminden öte bir şey de değildir. Endüstriyel sermayenin itibarı doğrudan üretici güçleri yönetip yönlendirmesi ve maddi ürünlere değer katmasından gelirken; finans ürünleri tamamen kurgusaldır, paradan para kazanır; gerçek değer üretiminden kopuktur ve dolayısıyla bir parazit olarak varlığını sürdürür. Finansal

29. Kentsel alanlardaki ortak varoluş üzerine, bkz. Henri Lefebvre, *Critique of Everyday Life,* 3 cilt, Çev. John Moore (Londra: Verso, 1991).

30. Bkz. Georg Simmel, "The Metropolis and Mental Life", *The Sociology of Georg Simmel,* Der. Kurt Wolff (Glencoe, Ill.: Free Press, 1950), s.409–424.

31. Paranın eşitleyici, dolaşım aracı ve sermaye olarak muhteşem bir analizi için, bkz. Michel Aglietta, *Macroéconomie financière* (Paris: La découverte, 2002); Aglietta ve André Orléan, *La monnaie: Entre violence et confiance* (Paris: Odile Jacob, 2002).

araçların risk yönetiminde olduğu kadar spekülasyonda da kullanılmasına ve biyo-politik ekonominin giderek artan şekilde maddi olmayan ürünlere yöneltilmesine rağmen, bu tür eleştiriler kısmen doğrudur; çünkü bu eleştiriler, finansın gerçek doğasını kavramaktan uzaktır. Eğer finansal spekülasyon kumar olarak kavranacaksa, bu zekâya ve bilgiye dayalı bir kumardır; tıpkı hayvanın ve parkurun fiziksel koşullarını ince ince hesaplayan bir bahisçi gibi yatırımcı da bazıları oldukça soyut olan bir dizi gösterge üzerinde ince hesaplar yaparak üretim sektörünün gelecek performansı hakkında bir karar vermek zorundadır. Finans sermayesi özünde, ortak varoluşu, yani özgün bir metayı, bir metalar alanını veya başka bazı aktifleri veya olguları üretmek için zorunlu olan ortak ilişki ve ağları *temsil eden* incelikli bir makinedir. Bu temsil, ortak varoluşun kendisinden sıra dışı bir soyutlanma sürecini içerir ve gerçekten de finans ürünleri, doğrudan üretime değil de gelecekteki üretimin temsillerine veya temsillerin temsillerine göndermede bulunabilmek için her zamankinden daha soyut, daha içrek biçimler alır. Finansın soyutlama gücü baş döndürücüdür ve bu yüzden matematiksel modeller bu kadar önemlidir. Buna rağmen soyutlama denilen şey ancak temsil edilen zenginliğin toplumsal doğası nedeniyle mümkündür. Soyutlamanın her düzeyinde finansal araçlar, doğrudan ya da dolaylı olarak üretim süreçlerine katılan geniş toplumsal ağları ele geçirir. Başka bir deyişle bu soyutlama gücü, ortak varoluşa dayanır ve aynı zamanda da ortak varoluşu gizemlileştirir.[32]

Finansın rolü, diğer sermaye biçimlerine nazaran son yirmi otuz yılda katlanarak arttı. Giovanni Arrighi, bunu, finansın on dokuzuncu yüzyılın sonu ve daha önceki dönemlerde Britanya merkezli yükselişine paralel olan döngüsel bir fenomen olarak yorumlar.[33] Fakat bize göre, finansın yükselişini biyo-politik üretimin yükselen eşzamanlı merkeziliğiyle ilintilendirmek daha önemlidir. Biyo-politik emek özerk olduğu sürece finans, kendisine dışsal olarak üretilen ortak zenginliğe el koymaya ve onu üretim süreçlerinden soyutlamaya yeterli bir kapitalist araçtır. Ve finans, ortak toplumsal yaşamın üretkenliğini ve ürününü bir şekilde temsil etmeden, ona el koyamaz. Bu açıdan finans, paranın kendi gücünden başka bir şey değildir. Georg Simmel, "Para, en saf haliyle katışıksız etkileşimi temsil eder" diye yazar; "para en soyut kavramı, anlaşılır hale getirir; para, asıl önemi bireyselliklerin ötesine ulaşmakta

32. Bkz. Christian Marazzi, *E il denaro va: Esodo e rivoluzione dei mercati finanziari* (Turin: Bollati Boringhieri, 1998); *Capital and Language: From the New Economy to the War Economy*, Çev. Gregory Conti (New York: Semiotext(e), 2008).

33. Bkz. Giovanni Arrighi, *The Long Twentieth Century* (Londra: Verso, 1994). [*Uzun Yirminci Yüzyıl*, Çev. Recep Boztemur, İmge Kitabevi Yayınları, 2003]

yatan bireysel bir şeydir. Bu nedenle para insanın, sadece tekil ve somut örnekler üzerinden kavranabilen fakat ancak tekil, bütün tekillikleri birbirine bağlayan ve böylelikle gerçekliği yaratan canlı zihinsel sürecin cisimleşmesi haline geldiğinde gerçekten anlaşılan, dünyayla ilişkisinin yeterli bir ifadesidir."[34]

Finans, ortak varoluşu en geniş toplumsal şekliyle kavrar ve soyutlama aracılığıyla, kâr üretebilmek için özelleştirerek ve gizemli kılarak ortak varoluşu alınıp satılabilir bir değer olarak ifade eder. Bizim burada finans sermayesini kınamak veya yüceltmek gibi bir niyetimiz yok. Biz finans sermayesini, üzerinde gizlice dolaşan ortak varoluş hayaletlerinin izini sürmek için bir çalışma alanı olarak incelemeyi amaçlıyoruz.

Emlak piyasası ve finans örneklerimizin ikisi de soyutlama ve ortak varoluş arasında kararsız ve gergin bir ilişkinin varlığını gösterir. Yine de bu tartışmaya daha yakından bakmadan önce, Marx'ın sermayenin soyutlama gücüne yaklaşımına bakarak bu belirsizliği kısa ve özlü bir şekilde aydınlatabiliriz. Soyutlama, hem sermayenin işleyişi hem onun eleştirisi için esastır. Marx'ın *Kapital*'deki hareket noktası aslında soyut emeği, metaların mübadele değerinin belirleyici temeli olarak analiz etmesidir. Marx, kapitalist toplumda emeğin, özgün uygulamalarına bakmaksızın genel emek olarak düşünülmesi için, terzinin, tesisatçının, makinistin emeğinden soyutlanmak zorunda olduğunu açıklar. Metaların yapısına işleyen bu soyut emek artık, değerlerinin evrensel olarak ölçülebilmesine ve son tahlilde paranın genel bir denklik aracı olarak işlev görmesine imkân sağlayan, tüm metaların paylaştığı ortak tözdür. Marx'ın birçok okuru, metnin açılış sayfalarından politik koordinatlar çıkarsayıp, bu ayrımları politik tutumlarla ilişkilendirmek için gayret gösterir: Somut emekten yana, soyut emeğe karşı ve kullanım değerinden yana, mübadele değerine karşı. Fakat Marx soyutlamaya ikircikli yaklaşır. Evet, soyut emek ve mübadele sistemi artı-değer üretme ve kapitalist kontrolü sürdürme mekanizmalarıdır; ancak farklı faaliyet alanlarındaki emeğin ortak niteliklerini temsil eden soyut emek, aynı zamanda bizim işçi sınıfını tahayyül etmemizi mümkün kılan şeydir. Soyut emek yoksa işçi sınıfı da yoktur! Bu, kendi çıkarlarını gözetirken ve temel işlevlerini teminat altına alırken, sermayenin bir yandan da kapitalist üretim tarzına direnmenin ve nihayetinde onu devirmenin araçlarını nasıl yarattığını gösteren bir başka örnektir. Kapitalist soyutlama her zaman ortak varoluşa dayanır ve ortak varoluşsuz yaşayamaz; ancak sürekli olarak onu gizemlileştirmeye çalışır. Soyutlamanın müphemliği de buradan gelir.

34. Georg Simmel, *The Philosophy of Money*, 3. der., Der. David Frisby, Çev. Tom Bottomore ve David Frisby (New York: Routledge, 2004), s.129.

Yozlaşma ve Toplu Çıkış

Her toplumsal kurum, ortak varoluşa dayanır ve aslında faydalandığı, düzenlediği ve yarattığı ortak varoluş tarafından tanımlanır. Bu nedenle toplumsal kurumlar, toplu çıkış projesi için temel kaynaklardır. Ancak ortak varoluşun tüm biçimlerinin faydalı olmadığını unutmamalıyız. Tıpkı ekonomistlerin dilinde bazı dışsallıkların pozitif ve diğerlerinin negatif olması gibi, ortak varoluşun bazı biçimleri, Spinoza'nın söyleyebileceği şekilde, bizim birlikte düşünme ve eyleme gücümüzü artırırken, bazıları da bu güçleri azaltır. Faydalı biçimler üretimin motoruyken, zararlı biçimler, toplumsal etkileşim ağlarını engelleyerek ve toplumsal üretim güçlerini azaltarak yozlaşmayı yayar. Dolayısıyla toplu çıkış, ortak varoluşun faydalı biçimlerini azami seviyeye çıkaran ve zararlı biçimlerini asgari seviyeye indiren bir seçme sürecini, başka bir deyişle, yozlaşmaya karşı mücadele etmeyi gerektirir. Gördüğümüz üzere sermaye, el koyma ve kontrol araçlarıyla, ortak varoluşu parçaladığı ve özelleştirdiği için kesinlikle ortak varoluşun yozlaşmasının bir biçimini oluşturur; ancak yönetici toplumsal kurumlar içinde ortak varoluşun yozlaşmasının görece bağımsız biçimleri de bulunabilir.

Kapitalist toplumun, ortak varoluşun yozlaşmış bir biçimde görüldüğü en önemli üç toplumsal kurumu aile, şirket ve ulustur. Üçü de ortak varoluşa hareketlilik katar ve ona erişim sağlar; ancak aynı zamanda onu kısıtlar, çarpıtır ve bozar. Çokluğun bu toplumsal alanlarda, ortak varoluşun faydalı, üretken biçimlerini zararlı ve yozlaştırıcı biçimlerinden ayıracak bir eleme işlemi yürütmesi gerekir.

Aile belki de günümüz toplumunda ortak varoluşu harekete geçiren ilk kurumdur. Birçok insan için aile, kolektif toplumsal deneyimin, işbirliğine dayalı emek düzenlemelerinin, sevgi ve şefkatin yegâne değilse bile en azından asli mekânıdır. Aile ortak varoluşun temelinde yer alır; aynı zamanda, bir dizi hiyerarşi, sınırlama, dışlama ve çarpıtma dayatarak onu bozar da. Birincisi aile, ortak varoluşu daima bastıran ve ezen bir normatif toplumsal cinsiyet makinesidir. Aile otoritesinin ataerkil yapısı farklı kültürlere göre değişse de genel biçimini korur; emeğin aile içinde cinsiyete göre bölünmesi sıklıkla eleştirilse bile, olağanüstü bir süreklilik arz eder ve aileler tarafından dikte edilen heteronormatif model, dünya çapında çok az değişir. Aile, toplumsal cinsiyet hiyerarşileri dayatarak ve toplumsal cinsiyet normlarını uygulayarak ortak varoluşu çürütür; öyle ki alternatif toplumsal cinsiyet pratikleri ya da alternatif cinsel arzu ifadelerine dönük her girişim daima engellenir ve cezalandırılır.

İkinci olarak aile, tüm diğer olası biçimleri gölgede bırakıp onları etkisiz kılarak, toplumsal muhayyilede mahremiyet ve dayanışma ilişkisinin tek modeli olarak işlev görür. Kuşaklar arası ilişkiler kaçınılmaz olarak ebeveyn-çocuk ilişkisi olarak tahayyül edilir (bu nedenle örneğin çocukların bakımı ve yetiştirilmesinden sorumlu öğretmenlerin öğrencilerine ebeveyn gibi davranması gerekir) ve aynı kuşaktan olanlar arasındaki arkadaşlıklar (bir erkek kardeşler takımı ve kız kardeşler birliği gibi) kardeşlik ilişkisi olarak sunulur. Cinsel ilişki temelinde olsun olmasın, tüm alternatif akrabalık yapıları ya yasaklanmış ya da tekrar aile düzeni altına sokulmuştur. Tüm içsel hiyerarşisini, cinsiyet normlarını ve hetero-normatifliğini kaçınılmaz olarak beraberinde taşıyan aile modelinin ayrıksı doğası, sadece dayanışma ve mahremiyetin diğer formlarını kavramak için duyarlı bir toplumsal hayal gücü yokluğunun değil; aynı zamanda alternatif toplumsal ilişkiler ve ailevi olmayan yakınlık yapılarını yaratma ve deneme özgürlüğünün yokluğunun da kanıtıdır.[35]

Üçüncü olarak, aile arzuları ve çıkarları kişilerin ötesine taşıyıp, topluma doğru genişletir gibi görünmesine rağmen, bazı en aşırı narsisizm ve bireyselcilik biçimlerini serbest bırakır. Aslında düpedüz egoizm olmasına rağmen, insanların ailelerinin çıkarlarına göre davranmanın bir tür fedakârlık olduğuna gönülden inanmaları dikkate değerdir. Sözgelimi okul kararları, kendi çocuklarının çıkarlarının karşısına diğerlerinin veya bir bütün olarak toplumun çıkarlarını koyduğunda, birçok ebeveyn genellikle çocuğu kendilerinin bir uzantısı veya yeniden üretimi olarak görmenin garip narsisizmiyle, en saldırgan antisosyal argümanları bir erdem halesi altında dile getirir ve çocukları için ne gerekiyorsa onu yaparlar. Bir aile devamlılığı mantığı üzerinden geleceğe duyulan ilgiyi meşrulaştıran politik söylem (bazı kamusal politikaların çocuklarınızın iyiliği için zorunlu olduğunu kaç kere duydunuz kim bilir?) ortak varoluşu, insanın kendi soyu aracılığıyla yansıttığı bir tür bireyselciliğe indirger ve geleceği daha genel toplumsal kavramlarla yorumlama konusunda olağanüstü bir yeteneksizliği açığa vurur.[36]

Son olarak, aile özel mülkiyetin birikimi ve transferi için çekirdek bir kurum olarak hizmet görerek ortak varoluşu bozar. Eğer mirasın hukuki formu aileye dayalı olmasaydı, her kuşak özel mülkiyetin biri-

35. Judith Butler, Antigone'nin Creon'a karşı iddiasını, aile heteromormatifliği egemenliğinin dışındaki alternatif yakınlık yapıları kurma özgürlüğünü düşünmenin bir yolu olarak yaratıcı bir şekilde okur. *Antigone's Claim: Kinship between Life and Death* (New York: Columbia University Press, 2000) [*Yaşam ve Ölümün Akrabalığı*, Çev. Ahmet Ergenç, Kabalcı Yayınevi, 2008]. Bkz. ayrıca Valerie Lehr, *Queer Family Values* (Philadelphia: Temple University Press, 1999).

36. Bkz. Lee Edelman, *No Future: Queer Theory and the Death Drive* (Durham: Duke University Press, 2004).

kimini kesintiye uğratmış olurdu. Elbette bizim yalıtılmış bireyler haline gelmemiz için değil; aksine, ailenin vaat ettiği ve sürekli inkâr edip yozlaştırdığı ortak varoluşa eşit ve özgür katılımı sağlamamız için... Kahrolsun aile!

Ortak varoluşun hem üretildiği hem yozlaştırıldığı bir diğer yapı ise şirkettir. Genel olarak kapitalist üretim, toplumsal işbirliğinin ortak varoluş ağlarını geliştirmek ve onların sonuçlarını özel birikim olarak ele geçirmek açısından muazzam bir aygıttır. Birçok işçi için işyeri, ailelerinin dışında başkalarıyla toplumsal işbölümü ve kolektif tasarımları deneyimledikleri tek mekân, günümüz toplumunun bireyselciliği ve izolasyonundan kaçtıkları tek yerdir. Planlı bir şekilde birlikte üretim, Marx'ın deyimiyle "hayvan ruhunu" harekete geçirir ve böylelikle işyerlerinde toplumsallığın ve üretici alışverişin ödül ve hazlarını üretir. Tahmin edilebileceği gibi, şirketler işçilerden işyerinde yaşadıkları bu güdülenim ve tatmini şirketin şahsına atfetmelerini bekler ve sonuçta onlardan daimi bir adanmışlık ve sadakat talep eder. İdeolojik nakarat, bize şirket için iyi olanın hepimiz için iyi olduğunu söyler durur. Kapitalist toplumda çalışmanın ortak varoluşla iç içe geçtiği ve çeşitli derecelerde –ve elbette emek gücünün düşük seviyelerinde daha az olmak üzere– toplumsal ve üretici işbölümü için bir alan sağladığı doğrudur ve bu yadsınamaz bir gerçektir. Bununla birlikte, daha önce uzun uzadıya açıkladığımız gibi, üretimde yer alan ve yaratılan ortak varoluşa sadece el konulmaz; ortak varoluş aynı zamanda sermayenin hiyerarşi ve kontrol dayatması aracılığıyla engellenir ve bozulur. Burada eklememiz gereken şey şudur: Şirket de ortak varoluşu oluşturma ve bozmanın bazı biçimleri açısından dikkat çekici şekilde aileye benzer. İki kurum da kolaylıkla günümüz toplumunun çölündeki ortak varoluş vahaları olarak görülebilir. Bununla beraber ailede olduğu gibi çalışmada da işbölümü ilişkileri katı içsel hiyerarşilere ve dışsal sınırlamalara tabidir. Sonuç olarak, ailenin dehşetinden kaçmak isteyen birçok kişi şirketin sıcak kucağına koşar veya tam tersine, bazıları da şirketten kaçarak aileye sığınır. Çalışmayla aile arasındaki çok tartışılan "denge" aslında ortak varoluşun iki bozulmuş formu, iki ehvenişer arasında bir seçimden başka bir şey değildir; fakat çok fazla sayıda insan için bunlar çarpıtılmış olsa bile, ortak varoluşa erişim sağlayan yegâne toplumsal alanlardır.[37]

37. ABD'de çalışan çiftlerin aile ve işi dengeleme mücadelesi üzerine, bkz. Arlie Russell Hochschild, *The Time Bind: When Work Becomes Home and Home Becomes Work*, 2. der. (New York: Holt, 2001); Kathi Weeks, "Hours for What We Will: Work, Family, and the Movement for Shorter Hours", *Feminist Studies* 35, no. 1 (Spring 2009).

Son olarak ulus da ortak varoluşun hem konuşlandırıldığı hem bozulduğu bir toplumsal kurumdur. Birçok kişi, ulusa ait olmayı, nüfusun kolektif kültürel, toplumsal ve politik ifadelerini kapsayan bir ortak varoluş alanı olarak deneyimler. Ulusun toplumsal yaşamın merkezi alanı olduğu iddiası, kriz ve savaş dönemlerinde, halk ulusal birlik adına farklılıkları bir kenara bırakmaya çağrıldığında yükselir. Benedict Anderson'un etkileyici formülasyonuna göre ulus, ortak bir tarihten veya bir dizi dilsel ve kültürel gelenekten ziyade, hayali bir cemaattir ki bu da bir ortak konuşlanmayla aynı şeydir. Buna karşı, ulusun hayal edilebilir *yegâne* cemiyet, toplumsal dayanışma ve bireyselcilikten kaçışın yegâne ifadesi haline gelmesi, politik alternatiflerimizin zavallı durumunun ne kadar da dramatik bir göstergesidir! Politikaların *sadece* ulus adına yürütülebiliyor olması ne kadar zavallıca! Ulusta da, elbette tıpkı aile ve şirkette olduğu gibi, ortak varoluş ciddi düzeyde kısıtlayıcı işlemlere tabi tutulur: Ulus içsel ve dışsal olarak hiyerarşiler ve dışlama mekanizmaları tarafından tanımlanır. Ulus, kaçınılmaz olarak farklı olanların tümünü dışlayan veya ikincil konuma indiren "bir halkın", bir ulusal kimliğin kuruluşu ve yürütülmesi aracılığıyla işler. Ulusun ve halkının, toplumsal alanı birleştiren merkez mekanizmalarıyla birlikte, özellikle de sömürgecilik ve emperyalizm karşıtı mücadelelerdeki bazı durumlarda, özgürleşme mücadelelerinin bir parçası olarak işlev gördüğü doğrudur; ancak o zamanlarda bile Frantz Fanon'un ifadesiyle ulus ve ulusal bilincin "gizli tuzakları" ancak savaş hiddeti yatıştıktan sonra tam olarak kavranabilir. Zafer için ve halkın ve ulusun birliği için yapılan fedakârlık çağrıları, kulaklarımızda sürekli faşist bir yankı uyandırır; çünkü bunları en çok, hem egemen hem bağımlı ülkelerde, otoriter, totaliter ve militarist maceraların tekrarlanan nakaratları olarak duyarız. Bunlar, ortak varoluşun ulusun elinde maruz kaldığı yozlaşmanın sadece bir boyutudur.[38]

Bizde uyandırdıkları tiksintiye rağmen; ailenin, şirketin ve ulusun bozulmuş biçimlerde bile olsa ortak varoluşla iç içe geçip, onu harekete geçirdiğini ve bu şekilde çokluğun toplu çıkışı için önemli kaynaklar sağladığını unutmamalıyız. Tüm bu kurumlar, üretici işbirliği ağları, serbestçe erişilebilir olan zenginlik kaynakları ve ortak varoluş arzusunu uyandıran ve aynı zamanda da bu arzuya ket vuran iletişim döngüleri sunar. Çokluk aile, şirket ve ulusu terk etmek; aynı zamanda onların

38. Pheng Cheah, özellikle de dünyanın tabi bölgelerinde düşünce ve politika merkezi ve özgürlüğün ağırlık merkezi olarak, ulus lehine en güçlü savlardan birini sunar. Bkz. *Spectral Nationality: Passages of Freedom from Kant to Postcolonial Literatures of Liberation* (New York: Columbia University Press, 2003); *Inhuman Conditions: On Cosmopolitanism and Human Rights* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2007).

seferber ettiği ortak varoluşun vaatleri üzerine inşa edilmek zorundadır. Biyo-politik üretim bağlamında, ortak varoluşa erişimin yolunu açma ve genişletmenin üretim ve yeniden üretim araçlarının kontrolünü ele geçirme anlamına geldiğini, bunun sermayeden çekilmenin ve çokluğun özerkliğinin kuruluş süreci için temel olduğunu ve bu toplu çıkış tasarısının sınıf mücadelesinin bugün aldığı asıl biçim olduğunu akılda tutmak gerekiyor.

Savaşçı bir ruha sahip okurlarımız, toplu çıkış olarak sınıf mücadelesi fikrini kabul etmeye yanaşmayabilir; çünkü anlara göre, burada yeterince kavga yoktur. Ancak endişeye mahal yok. Musa, iktidardakilerin savaş olmadan sizin öylece çıkıp gitmenize izin vermeyeceklerini çok önce öğrenmişti. Daha önemlisi, toplu çıkış, çıplak yaşam, yani yalınayak ve meteliksiz olarak terki diyar etmek anlamına gelmez. Hayır, kesinlikle! Ortak varoluşu yeniden ele geçirme anlamında, bizim geçmişteki emeklerimizin sonuçlarını ve geleceğimizi özerk bir şekilde üretmenin ve yeniden üretmenin araçlarını, yani bizim olanı almamız gerekiyor. İşte savaş alanı budur.

3.3
Çokluğun *Kairos*'u

> Bütünün yüzünü değiştirmeden bırakan tedrici ufalanma, tek bir parıltısıyla yeni dünyanın çehresini aydınlatan bir güneş ışığıyla kesilir.
>
> G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*

Çokluğun Yapabilecekleri

Tüm nesnel koşullar hazır: Biyo-politik emek sürekli olarak kapitalist komutanın sınırlarını ihlal ediyor; sermayenin toplumsal ilişkisinde biyo-politik emeğe özerkliğini talep etme imkânı veren bir kırılma mevcuttur; biyo-politik emeğin toplu çıkışı ortak varoluşun sürekli yaratımı ve varlığında verilidir; sermayenin sömürü ve kontrol mekanizmaları giderek artan bir şekilde biyo-politik emekle çelişiyor ve onu engelliyor. Ancak karşı koyan nesnel koşullar da mevcut: Yeni kapitalist mekanizmalar ortak varoluşa el koymak ve onu özelleştirmek için alışılmamış yollar buluyor ve eski toplumsal kurumlar durmaksızın ortak varoluşu çürütüyor. Tüm bunların bizi getirdiği yer neresidir? Nesnel koşulların analizi bizi ancak buraya kadar taşır, daha ileri götürmez. Kapitalist kriz, otomatik olarak çöküşe yol açmaz. Biyo-politik ortak varoluş alanında üreten ve üretilen tekillikler çokluğu kendiliğinden toplu çıkışa kalkışıp özerkliğini kurmaz. Eşiği geçmek ve politik olaylar yaratmak için politik örgütlenmeler gerekir. Kronolojik zamanın tekrarını ve monotonluğunu kıran fırsat anı anlamına gelen *kairos*'un politik bir özne tarafından yakalanması gerekir.

Çokluğu, toplu çıkış ve özgürleşme tasarısını politik olarak örgütlemek açısından yeterli bir kavram olarak düşünüyoruz; çünkü birlik, merkezi liderlik ve hiyerarşiye dayanan geleneksel örgütlenme biçimlerinin, varolan biyo-politik üretim bağlamında, her zamankinden de fazla, cazip olmadığı gibi geçerli de olmadığına inanıyoruz.[39] Çokluk önermesi son birkaç yıldır entelektüel ve politik çevrelerde tartışılıyor; kavramı değerlendirme ve arındırma açısından bu tartışmalardan faydalanabiliriz. En verimli bulduğumuz eleştiri ve karşı çıkışlar, genel olarak iki temel sorun üzerinde odaklanıyor. Bunların ilki, çokluğun tutarlı bir politik eylem geliştirme yeteneğine ilişkindir; ikincisi ise çokluğun eylemlerinin ilerici veya özgürleştirici karakterine ilişkin.

Bu sorunlardan ilkine ilişkin en etkili çokluk kavramı eleştirmenleri, bizim, özellikle biyo-politik bağlamda, toplumun radikal bir çoğulluktan oluştuğu veya daha doğrusu, indirgenemez tekilliklerin bir çokluğu olduğu yönündeki görüşümüzü kabul ediyor. Sorun, bu tekilliklerin politik olarak bir arada eylemde bulunup bulunamayacakları ve bunu nasıl gerçekleştirecekleridir. Burada önemli olan, politik kavramının kendisidir. Örneğin Pierre Macherey, oldukça haklı biçimde, politikanın kişisel değil, toplumsal bir düzeyde karar alma yetisi gerektirdiğini belirtir. Macherey, "Çokluğun dokuları, bir beden haline nasıl gelebilir?" diye sorar. "Politik bir kendiliğin müdahalesi zorunludur; bu durumdaki kendilik, çokluğun rizomatik yapısını sürdürürken, kendisi kolektif olmak ve her tür dikey düzen biçimini reddetmek zorundadır ve böylece bir yataylık düzleminde serimlenmesini gerektiren kendi içkin yazgısına sadık kalır. O halde çokluk, kendisini oluşturan tekilliklerin özerkliğini feda etmeden kendisini nasıl örgütleyebilir?"[40] Macherey, çokluğun çoğul yapısının politik bir engel veya meydan okuma teşkil ettiğini düşünür; çünkü politik bir grup olarak eylemde bulunmanın ve karar almanın birlik olmayı gerektirdiğini varsaymaktadır. Bu nedenle her tür çokluk tasarısını bir çelişkide sıkışmış gibi görür: Çokluk ya yatay çoğulluğunu feda edip, artık onu bir çokluk olmaktan çıkaracak birleşik bir dikey örgütlenme benimseyecek; ya da yapısını olduğu gibi sürdürecek ve o zaman da politik karar ve eyleme muktedir olmayacak.

Ernesto Laclau da benzer biçimde, çokluğun çoğulluğunu ve içrekliğini [*immanence*], çokluğun politik kapasitesi önündeki bir engel olarak değerlendirir. Laclau, bugün çokluğun önkoşullarının mevcut olduğu; toplumsal alanın radikal şekilde heterojen olduğu tespitine katılır.

39. Bkz. Hardt ve Negri, *Multitude*.
40. Pierre Macherey, "Présentation", Citéphilo, Palais des Beaux-Arts, Lille, 19 November 2004.

Çokluk çizgisi boyunca ilerleyen Laclau'ya göre, politik eylem içreklik alanındaki tekilliklerin aralarındaki politik ilişkileri yapılandırmak ve tanımlamak için bir eklemlenme sürecine girmelerini gerektirir. Ancak Laclau, eklemlemenin meydana gelebilmesi için içreklik düzeyinde, süreci yönlendirmeye ve tüm tekillikler için bir kimlik noktası olarak hizmet görmeye muktedir olan yönlendirici bir hegemonik gücün ortaya çıkmasının zorunlu olduğunda ısrar ederek, farklı bir yöne sapar. Hegemonya, tekillikler çoğulluğunu bir birlik olarak sunar ve böylece çokluğu da, birliği sayesinde politik eylem ve karar almaya muktedir olduğu farz edilen halka dönüştürür: "*Par excellence* politik operasyon, her zaman bir 'halk'ın ürünü olacaktır."[41] Macherey gibi Laclau da çokluğu, politika yolunda olan ancak henüz politik olmayan bir figür olarak değerlendirir.

İkinci eleştiri hattı, esas olarak çokluğun politik eylemde bulunup bulunamayacağıyla değil; çokluğun politik eylemlerinin izleyeceği yönle, başka bir deyişle çokluğun politikliğinin biçimiyle değil, içeriğiyle ilgilidir. Bu yazarlar, çokluğun politik karar ve eyleminin, özgürlüğe doğru yönleneceğini düşünmek için hiçbir neden görmezler. Örneğin çokluk kavramını en verimli şekilde geliştirmiş düşünürlerden biri olan Paolo Virno, çokluğun politikliğini son derece belirsiz bulur; çünkü onun gözünde çokluk ne kadar toplumsal dayanışma gösteriyorsa aşağı yukarı o kadar da saldırganlık sergiler. Tıpkı uzun bir politik felsefe geleneğinin, doğal durumda insanın daima iyi olduğunu varsaymanın saflık veya sorumsuzluk olduğu uyarısında bulunması gibi Virno da biyo-politik üretim tarafından nitelenen "doğal durumun" belirsizliğini vurgular. Çokluğun elindeki iletişim, duygu, bilgi vb'nin yanı sıra dilsel de olan yeni güçlü araçların genel eğilim olarak iyilik için olma zorunluluğu yoktur; bu araçlar kolaylıkla kötüye de kullanılabilir. Virno böylece, çokluğun pozitif politik kapasitelerine dair her tartışmanın negatif kapasiteyi de unutmaması gerektiğinde ısrar eden "realist" bir konumu savunur.[42]

Étienne Balibar, benzer şekilde çokluk kavramının, eylemlerinin ilerici veya sistem karşıtı bir nitelik taşımasını temin edecek içsel politik ölçütlerden mahrum olduğunda ısrar eder. Nitekim çokluğun, küresel sömürü sistemlerine direndiği ve karşı çıktığı kadar, katkıda bulunması da muhtemeldir. Virno gibi Balibar da çokluğun –örneğin çokluk

41. Ernesto Laclau, *On Populist Reason* (Londra: Verso, 2005), s.153 [*Popülist Akıl Üzerine*, Çev. Nur Betül Çelik, Epos Yayınları, 2007].
42. Bkz. Paolo Virno, "Il cosidetto 'male' e la critica dello Stato", *Forme di vita*, no. 4 (2005), 9–36.

korkusunun ikili anlamı bakımından açıkladığı– belirsiz konumunu vurgular. Balibar'a göre çokluğun hem duyduğu hem kaynaklık ettiği korku, çeşitli politik istikametlere yol açabilir. Balibar'ın görüşlerini bir benzetmeyle açıklayacak olursak, çokluk sağlam bir tekne olabilir ancak dümeni olmaksızın bu yolculuğun nerede biteceğini kestirmenin imkânı yoktur.[43]

Slavoj Žižek ve Alain Badiou, bu çokluk sorgulamasını bir adım daha ileri götürerek, çokluğun politik yöneliminin belirsiz olmadığını, tersine tahakküm güçleriyle aynı safta yer aldığını öne sürer. Žižek, aslında anti-kapitalist mücadele maskesi takarken bile, çokluğun kapitalist iktidarı taklit edip desteklediği suçlamasında bulunur ve çokluk tasavvurundaki hataların izini Marx'a kadar sürer. Ona göre Marx'ın hatası, sermayenin kendi mezar kazıcılarını yarattığına; kapitalist toplum ve üretimin gelişmesinin, bizzat sermayenin kendi içinde, devrime muktedir, antagonistik bir politik özneyi, yani proletaryayı yarattığına inanmaktı. Bununla birlikte Žižek, sermayenin içsel olarak ürettiği sözümona antagonizmlerin ve alternatiflerin aslında sisteme destek olmaktan öteye gidemeyeceğini savunur. Žižek, örneğin sermayenin sonsuz çeşitlilikteki metalar ve bu metalara dair arzular aracılığıyla piyasa ve tüketim alanında hızla artan çoğullukları nasıl yarattığı üzerine odaklanır. O halde, bu perspektiften, çokluğun çoğulluğu ve onun yatay ağ yapıları, sermayenin kendi ademimerkezi ve topraktan temelli olmayan konuşlanmasını yansıtır; dolayısıyla, ona direndiğini düşündüğünde bile, çokluğun eylemleri kaçınılmaz olarak kapitalist yönetimi taklit eder ve yeniden üretir. Žižek, radikal dönüşüm ve özellikle de kapitalist egemenliğe devrimci karşı çıkışın asla, çokluk gibi, sermayenin içinden doğmayacağında ısrar eder.[44]

Žižek çokluk tahayyülünün yanlışlarını Marx'taki bir hataya bağlarken, Badiou yanlışların izini Foucault'nun çalışmasında ve direniş kavramında arar. Direniş daima iktidarla iç içe olduğundan, Badiou'nun mantığına göre, direniş hiçbir zaman iktidardan kaçamaz ve dahası, iktidarla bağını koparmak için bir olayın zorunluluğunu asla kabul etmez. Badiou yaratıcı, sistem karşıtı bir çokluk tahayyülünün sadece hülyalı bir halüsinasyon (*un rêverie hallucinée*) olduğunu iddia eder: "Bu örnekte 'direniş' denen şey, iktidarın gelişim seyrinin bir bileşenidir yal-

43. Bkz. Étienne Balibar, "Spinoza, the Anti-Orwell: The Fear of the Masses", *Masses, Classes, Ideas,* Çev. James Swenson (New York: Routledge, 1993), s.3–38; "Potentia multitudinis, quae una veluti mente dicitur", *Ethik, Recht und Politik,* Der. Marcel Senn ve Manfred Walther (Zurich: Schulthess, 2001), s.105–137.

44. Bkz. Slavoj Žižek, *The Parallax View* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 2006), s.261–267 [*Yamuk Bakmak,* Çev. Tuncay Birkan, Metis Yayınları, 2004].

nızca." Dolayısıyla, varolan çokluk hareketleri, Badiou'nun gözünde pek az önem taşır: "Tüm gördüğümüz, küçük burjuva kitle hareketlerinin miadını doldurmuş repertuarından çıkmış, her tür disiplinden kaçmaya özel bir özen gösterirken, gürültü patırtıyla hiçbir şey yapmadan sahip olma hakkı talep eden çok sıradan gösterilerdir. Oysa biliyoruz ki disiplin, her yerde, hakikatin anahtarıdır."[45] Aslında Badiou'nun çokluk eleştirisi, Žižek'inkinin bir uzantısı ve genellemesidir: Žižek Marx'ın hatasına işaret ederek, çokluğu sermayeyle mücadele maskesi altında sadece sermayenin hâkimiyetini taklit etmek ve desteklemekle suçlarken; Badiou, Foucault'ya gönderme yaparak, çokluk ve diğer direniş projelerinin aslında sadece iktidarın gelişiminin bir bileşeni olduğunu savunur.

Çokluğun Ortak Doğası

Çokluğun politik yetileri ve yönelimine ilişkin bu soru ve eleştiriler faydalıdır; çünkü bunlar konuya odaklanmamıza ve kavramın biyo-politik gerçekliğimizdeki örgütsel özgürleşme projeleri için ne derece yeterli olacağını anlamamıza yardımcı olacaktır. Bu eleştirilere cevap verebilmek için, çokluğun kendiliğinden bir politik özne değil, bir politik örgütlenme tasarısı olduğunu göstermemiz ve dolayısıyla tartışmayı çokluk *oluş*tan, çokluğu yapmaya/*yaratmaya* kaydırmamız gerekiyor. Bu sorunları doğrudan ele almadan önce, çokluğun bazı felsefi ve politik temellerini açıklamamız, özellikle de çokluğun doğayla etkileşimini ve doğayı dönüştürme yollarını sorgulamamız gerekiyor.

Çokluk da "halk" gibi bir politik kuruluş sürecinin sonucudur; fakat halk çoğul toplumsal alanın üzerinde duran bir hegemonik iktidar tarafından bir birlik olarak oluşturulurken, çokluk hegemonyasız içreklik alanındaki eklemlenmeler aracılığıyla oluşur. Bu iki sürecin politika ile doğal durum arasında farklı ilişkiler ortaya çıkardığını kavrayarak, bu farklılığı değişik bir pencereden görebiliriz. Uzun bir politik teori geleneği bize, hegemonya veya egemenliğin kuruluşunun, doğal durumun anarşisinden sivil devletin politik yaşamına geçişi gerektirdiğini söyler. Bununla birlikte çokluğun kuruluşu, doğal durumla sivil ya da politik devlet arasındaki bu ayrımı bulanıklaştırır: Doğal durumu asla geride bırakmamasına karşın tamamen politiktir. Bu, doğadaki dönüşümün çokluğun kuruluşunda aktif rol aldığını fark ettiğimizde, göründüğü kadar paradoksal değildir.

45. Alain Badiou, "Beyond Formalization: An Interview", Çev. Bruno Bosteels ve Alberto Toscano, *Angelaki* 8, no. 2 (August 2003), 125.

Kültürel ve toplumsal etkileşimden yalıtık ve onlara önsel, sabit ve durağan bir doğa anlayışının getirdiği politik engelleri kavrayan feminist düşünürler, doğanın sürekli olarak nasıl oluşturulduğunu ve dönüştürüldüğünü gözler önüne sermiştir. Örneğin Judith Butler, doğanın sabitliğini sorgulayarak, geleneksel cinsiyet-toplumsal cinsiyet ayrımına karşı çıkar. Butler, ikinci dalgası boyunca ana akım feminist teorinin toplumsal cinsiyetinin nasıl da esnek ve toplumsal olarak kurulmuş bir yapı olduğunu araştırdığını; ancak cinsel farklılıkların doğal, biyolojik ve dolayısıyla durağan olduğunu varsaydığını açıklar. Bunun yerine Butler, toplumsal cinsiyetin yanı sıra, cinsiyetin de toplumsal olarak kurulduğunu ve Foucault'yu takip ederek, cinsiyet ve cinsel farklılıkların söylemsel [*discursive*] oluşumlar olduğunu savunur. Bu, cinsiyetin biyoloji ve bedenlerle doğrudan bağlantılı olduğunu yadsımak değil; daha ziyade cinsiyet hakkında düşündüklerimiz ve bildiklerimizin, onu kavrayış tarzımızın belli toplumsal söylemlere ayrıştırılamayacak bir biçimde yedirilmiş olduğunu söylemek anlamına gelir.[46] Diğer feminist düşünürler, doğanın toplumsal yapılar ve pratiklere göre nitelik değiştirdiğini göstermek üzere, bu savı bilimsel ve biyolojik çerçevede sürdürür. Mesela Anne Fausto-Sterling, doğanın ve bedenlerin toplumsal etkileşimler aracılığıyla nasıl durmaksızın dönüştürüldüğü ve özellikle de bizim cinsiyet ve cinsel farklılık olarak algıladığımız şeyin, tümüyle toplumsal ve kültürel pratikler ile bilince nasıl yedirildiğini açıklar. Fausto-Sterling'e göre, bedenin doğadaki en sabit unsurlarından biri olarak düşündüğümüz insanın kemik yapısı bile, gelişimi için özgün koşullar gerektirir ve büyüme süresince, birçoğu özgün toplumsal cinsiyet pratikleri tarafından tanımlanan bedensel pratiklerle olan karmaşık ilişkilere bağlı olarak farklı şekillerde değişir. Kültür, kemikleri şekillendirir.[47] Bu, doğa diye bir şeyin olmadığı değil; daha ziyade doğanın durmaksızın toplumsal ve kültürel etkileşimler tarafından dönüştürüldüğü anlamına gelir. Doğanın mutasyona tabi olduğu iddiası, kurucu bir ontolojinin felsefi önermesiyle, yani varlığın toplumsal eylem ve pratikler tarafından dikte edilen bir oluş sürecine tabi olduğu fikriyle yakından bağlantılıdır. Spinoza'nın dağarcığında Tanrı veya varlık veya

46. Bkz. Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism ve the Subversion of Identity* (New York: Routledge, 1990) [*Cinsiyet Belası,* Çev. Başak Ertür, Metis Yayınları, 2008]; *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex"* (New York: Routledge, 1993).

47. Anne Fausto-Sterling, *Sexing the Body: Gender Politics and the Construction of Sexuality* (New York: Basic Books, 2000), s. 4. Kemik gelişimi ve cinsellik sorunu üzerine, bkz. Fausto-Sterling, "The Bare Bones of Sex: Part 1 –Sex and Gender", *Signs* 30, no. 2 (2005), 1491–1527. Daha genel olarak bilim çalışmalarında toplumsal cinsiyet ve bedensellik üzerine, *Psychosomatic: Feminism and the Neurological Body* (Durham: Duke University Press, 2004).

doğa, dünyadaki koşulların etkileşiminden yalıtılmış ya da bu etkileşimden önce geliyor değildir; aksine tümüyle onlar tarafından oluşturulur.[48]

Doğanın değişkenliği ve elastikiyetine dair bu gözlemler aslında ortak varoluşa göndermede bulunur ve aslında doğa dediğimiz ortak varoluşun bir diğer adıdır. Ancak daha önce sözünü ettiğimiz iki ortak varoluş görüşü arasındaki ayrımı akılda tutmak önemlidir. Geleneksel görüş, ortak varoluşu toplumun dışındaki bir doğal dünya olarak sunarken; biyo-politik ortak varoluş kavramı tabiat, hava, elementler veya bitki ve hayvan yaşamıyla sınırlı kalmayıp; aynı zamanda ortak diller, alışkanlıklar, jestler, duygular, kodlar gibi insan toplumunun kurucu unsurlarına da göndermede bulunarak, yaşamın tüm alanlarına eşit olarak nüfuz eder. Öte yandan, Locke ve Rousseau gibi düşünürlere ve dolayısıyla geleneksel görüşe göre, toplumun oluşumu ve tarihin ilerlemesi, özel mülkiyet olarak etrafına çit örerek kaçınılmaz olarak ortak varoluşu yok ederken; biyo-politik anlayış ortak varoluşu sadece korumayı değil, aynı zamanda onu üretmenin koşullarını yaratma mücadelesiyle birlikte, onun faydalı formlarını güçlendirip, zararlı, yozlaşmış formlarından kurtularak ortak varoluşun nitelikleri arasında bir seçim yapmayı da vurgular. Bunu bir ortak varoluş ekolojisi; bir karşılıklı bağlılık, sevgi ve karşılıklı dönüşüm dinamiği içerisinde insani ve insani olmayan dünya üzerine, doğa ve toplum üzerine eşit olarak odaklanan bir ekoloji olarak niteleyebiliriz. Artık, egemenlik geleneğinin ısrarla savunduğu gibi, çokluğun politikleşmesinin doğal durumu terk etmeyi gerektirmediğini; aksine, eşzamanlı olarak doğada, kültürde ve toplumda işleyen bir ortak varoluş dönüşümünü [*metamorphosis*] gerektirdiğini anlamak için daha iyi bir konumdayız.

Ortak varoluşun dönüşümü, bizi doğrudan doğruya öznellik üretimi problemine götürüyor. 1980'ler ve 1990'lardaki hararetli postmodernizm tartışmalarının nasıl da bu sorunun etrafında gerçekleştiğini hatırlamak faydalı olacaktır. Tartışmanın bir tarafında, genellikle bilincin üretimi üzerine odaklanan post-modernistler bulunuyordu. Bazı açılardan bu post-modernistlerin konumu, klasik Frankfurt Okulu'nun yabancılaşmış bilincin kapitalist toplumda, onun kültür endüstrilerinde, zorunlu tüketiminde ve meta kültüründe üretildiği tezini tekrarla-

48. Kiplerin Spinoza'da ontolojik olarak kurucu karakteri üzerine, bkz. Gilles Deleuze, *Expressionism in Philosophy: Spinoza,* Çev. Martin Joughin (New York: Zone Books, 1990) [*Spinoza – Pratik Felsefe,* Çev. Ulus Baker, Norgunk Yayıncılık, 2005]; Antonio Negri, *The Savage Anomaly: The Power of Spinoza's Metaphysics and Politics* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991) [*Yaban Kuraldışılık*, Çev. Eylem Canaslan, Otonom Yayıncılık, 2005]; daha güncel, Laurent Bove, *La stratégie du conatus* (Paris: Vrin, 2001).

dı; ancak Frankfurt Okulu'nun kasveti, yerini daha neşeli bir mizaca bırakmıştı. Öznelliğin metalaştırılmış kapitalist devrelerde üretildiği iddiası, bazı tartışmacılara oyun ve olumsallığa dayalı zayıf bir özgürlük anlayışını müjdeliyormuş gibi geldi. Tartışmanın diğer tarafındaysa, sadece akıl, gerçeklik ve hakikat adına değil; aynı zamanda politik bir özgürleşmenin olanakları adına öznenin modernist savunucuları bulunuyordu. İktidar işleyişinin dışında bulunan istikrarlı bir öznenin, sınıf politikası, ırk politikası, feminizm ve diğer kimlik alanlarındaki politikalar için bir temel olarak zorunlu olduğu düşünülmekteydi. Hiç kuşkusuz indirgeyici terimlerle tarif ettiğimiz bu iki taraf, en gözle görülür tartışmaları tekelleri altına aldı; ancak bizimkine çok daha yakın olan üçüncü bir yaklaşım, aynı dönemde Foucault, Deleuze ve Guattari tarafından geliştirildi. Bu yazarlar, öznelliğin kurumsal mimariler, psikanalitik söylem, devlet aygıtları vb içinde üretilmesinin toplumsal mekanizmalarına odaklanır; ancak öznelliğin iktidar aygıtları tarafından üretilmesini sevinç ya da umutsuzlukla karşılamazlar. Onlar öznellik üretimini daha ziyade, politik mücadelenin cereyan ettiği asli alan olarak değerlendirir. Buradan hareketle, öznellik üretimi devrelerine müdahale etmeye, kontrol aygıtlarından kaçmaya ve özerk bir üretim için temeller oluşturmaya ihtiyacımız var.[49]

Öznellik üretimi politikası, daha önce analiz ettiğimiz ortak varoluşun dönüşüm sürecini daha iyi anlamamıza yardımcı olur. Fikirlerin, kodların, imgelerin, duyguların ve toplumsal ilişkilerin biyo-politik üretimi insan öznelliğinin kurucu unsurlarını doğrudan etkiler: Öznelliğin doğduğu ve konakladığı alan tam olarak burasıdır. Ekonomik üretim hâlâ öznenin doğayla bir uğraş içine girmesi, nesnenin emek yoluyla dönüştürülmesi olarak kavranabilirse de, giderek artan bir biçimde biyo-politik emeğin dönüştürdüğü "doğa" öznelliğin ta kendisidir. Ekonomik üretim ve öznellik arasındaki bu ilişki, dolayısıyla, emek sürecine dair geleneksel görüşlerin altını oyar ve potansiyel olarak baş döndürücü bir döngü yaratır. Bununla birlikte, üretim sürecine ortak varoluşun dönüşümü açısından yaklaşarak paradoks gibi gözüken bu güçlüklerin üstesinden gelebiliriz. Şu çok açıktır ki biyo-politik üretim için merkezi önemde olan bu türden ekonomik süreçler, aynı zamanda doğa ve öznelliğin dönüştürüldüğü ve oluşturulduğu ontolojik süreçlerdir.

49. Birçok feminist teorisyen, post-yapısalcılığı ve kimlik taleplerini yadsıyan benzer sonuçlara ulaşmaya başladı. Bkz. örneğin Rey Chow, "The Interruption of Referentiality: or, Poststructuralism's Outside", *The Age of the World Target* (Durham: Duke University Press, 2006), s.45–70.

O halde çokluk, bir varlık değil bir yaratım olarak ya da daha doğrusu, sabit veya statik olmayan ancak bir yaratım süreci tarafından durmaksızın dönüştürülen, zenginleştirilen, kurulan bir varlık olarak anlaşılmalıdır. Fakat sürecin arkasında bir yaratıcı bulunmadığından, bu özel bir yaratım türüdür. Çokluk, öznellik üretimi yoluyla, kendisinin sürekli öteki haline getirilmesinin bizatihi müsebbibi, kesintisiz bir kolektif öz-dönüşüm sürecidir.

Çokluk Olmaktan Çokluğu Yaratmaya

Perspektifimizi çokluk olmaktan çokluğu yaratmaya bir kez kaydırıp, çokluğu temeli ortak olan daimi bir dönüşüm süreci olarak kavradığımızda, kavramın daha önce özetlediğimiz eleştirilerini yanıtlamak için daha elverişli bir konuma ulaşırız. İlk gruptaki sorgulamalar, hegemonya tarafından birleştirilmediği için çokluğu politik olarak âciz kabul eder. Burada sorun, sadece hegemonik, birleştirilmiş öznelerin mi yoksa aynı zamanda yatay olarak örgütlenmiş çoğullukların mı politik eyleme muktedir olduğunun belirlenmesidir. Daha önceki ekonomik gözlemlerimize göndermede bulunarak bu soruları yanıtlayabiliriz. Biyo-politik üretim sadece ve sadece ortak varoluş alanında meydana gelebilir. Fikirler, imgeler ve kodlar sadece tek başına bir dâhi, hatta çıraklarının desteğini almış bir usta tarafından değil; ancak işbirliği içindeki geniş bir üreticiler ağı tarafından üretilebilir. Emek, kapitalist komutadan giderek artan bir şekilde özerkleşmeye eğilim gösterir ve böylece, sermayenin el koyma ve kontrol mekanizmaları üretkenliği kısıtlayan engeller haline gelir. Biyo-politik üretim, şefsiz çalan bir orkestradır ve bir şef kürsüye ayak basacak olursa, orkestra sessizliğe gömülecektir.

Biyo-politik ekonomik üretim modeli burada bize bir politik eylem analojisi olarak hizmet eder: Tıpkı geniş bir toplumsal çoğulluğun maddi olmayan ürünler ve ekonomik değerler üretmesi gibi, bir çokluk da politik kararlar üretebilir. Yine de bu bir analojiden daha fazlasına tekabül eder; çünkü birisi için zorunlu olan aynı etkin kapasiteler diğeri için de yeterlidir. Bir başka deyişle, üreticilerin işbirliğini özerk bir şekilde örgütleme ve planlı bir biçimde kolektif üretimde bulunma yetenekleri, kolektif karar alma için gerekli araç ve alışkanlıkları sağlayarak, politik alan için de doğrudan sonuçlar doğurur. Bu açıdan Hannah Arendt gibi yazarlar tarafından öngörülen, ekonomik üretim ve politik eylem arasındaki ayrım işlevsizleşir. Arendt'in, politik eylemi, ortak bir dünyada iletişime geçen ve işbirliği halinde olan tekillikler alanı olarak karak-

terize eden politika anlayışı, çoğulluk ve özgürlüğe odaklanır. Arendt bunu işyerinde yalıtılan ve araçsal bir biçimde ürün yaratmaya zorlanan *Homo faber*'in* ekonomik alanından ayrı tutar. Ekonomik üretici, politikayı tanımlayan eylem ve konuşmayı aylaklık ve boş laf olarak görür. İş, "üretim sürecinin gücü son üründe tümüyle emilene ve tamamen tüketilene" dek yalnızca bir *telos*'a [amaç] doğru sürdürülürken, politik sürecin gücü asla tek bir üründe tüketilmez; aksine büyür: "Sonuçları çoğalırken, insan ilişkileri alanında kalıcı olan şey bu süreçlerdir ve bu süreçlerin kalıcılığı insanlığın kalıcılığı kadar sınırsız olduğu gibi, maddenin dayanıksızlığı ve insanın ölümlülüğünden bağımsızdır."[50] Arendt, temel modeli olarak fabrikayı görerek, açıkça ekonomik bir maddi üretim paradigmasına göndermede bulunuyor; ancak bakışlarımızı bir kez biyo-politik üretime kaydırdığımızda, Arendt'ın politik olana atfettiği tüm niteliklerin ekonomik olan için de eşit derecede geçerli olduğunu açıkça görürüz: Geniş bir tekillikler çoğulluğunun ortak bir dünyadaki işbirliği, konuşma ve iletişime odaklanma ve hem ortak varoluşa dayalı hem ortak varoluşta sonuçlanan sürecin sonu gelmez devamlılığı. Bu üretim tarzını isimlendirmek için "biyo-*politik*" terimini kullanmamızın bir nedeni de budur; çünkü ekonomik kapasiteler ve edimlerin kendileri doğrudan doğruya politiktir. Tam burada, Arendt'in ayrıca emek olarak isimlendirdiği üçüncü bir temel insan etkinliği ayrımına gittiğini belirtmemiz gerekiyor. Arendt'in kastettiği emek, bedenin biyolojik işleyişine ve dolayısıyla yaşamsal gereksinimlerin üretimine tekabül eder. Arendt bu emeğin hem koşulunun hem amacının yaşamın kendisi olduğunu açıklar. Elbette Arendt, bu emek kavramını temel olarak, politik alanı ihtiyaçlar dünyasından ayırmak için bir tutumsal kâğıdı olarak kullanır; ancak bir kez daha Arendt'ın ayrımlarının giderek işlevsizleştiğine tanık oluyoruz. Politika belki de hiçbir zaman yaşam ve ihtiyaçlar alanından gerçekten ayrılabilir olmamıştır; ancak bugün biyo-politik üretim giderek artan bir şekilde sürekli olarak yaşam formları üretmeyi hedefliyor. "*Biyo*-politik" teriminin faydası da burada yatıyor. O halde, çokluğu yaratmaya odaklanmak, çokluğun üretken etkinliğinin aynı zamanda nasıl bir politik öz-yaratım edimi olduğunu kavramamıza olanak sağlar.

Artık nihayet çokluğun politik kapasiteleri hakkındaki ilk sorular dizisine kolaylıkla yanıt verecek bir konumda bulunuyoruz. Politik eylem ve karar alma için tekilliklerin örgütlenmesinin doğrudan doğruya ve kendiliğinden gerçekleşmediği elbette doğrudur; fakat bu, hegemonya

* Lat.: Alet yapan insan. (ç.n.)

50. Hannah Arendt, *The Human Condition* (Chicago: University of Chicago Press, 1958), s.233 [*İnsanlık Durumu*, Çev. Bahadır Sina Şener, İletişim Yayınları, 1994].

ve birleştirmenin, ister bir devlet, ister bir parti, ister bir halk olsun, egemen ve birleştirici bir iktidarın oluşturulmasının, politikanın zorunlu koşulu olduğu anlamına gelmez. Kendiliğindenlik ve hegemonya alternatifleri tek değildir. Çokluk, ortak varoluştaki tekilliklerin çatışmalı ve işbirliğine dayalı etkileşimleri aracılığıyla, kendini örgütleyecek gücü geliştirebilir. Öte yandan bu eğilim kabul edilse bile, politik olarak örgütlenme, eyleme ve karar verme kapasiteleriyle yeterince donatılıp donatılmadığına bakmaksızın, çokluğun bu tür bir sorumluluğa hazır olup olmadığını sormak gayet makul olacaktır. Lenin'in 1917 Ekim Devrimi'nden bir gün önce yaptığı uyarıyı hatırlayalım: Asla bir ideal veya hayal ürünü bir toplum temelinde devrim yapmayın! Lenin, Rus halkının kendisini yönetmeye hazır olmadığını; aksine bir geçiş dönemi boyunca kendisine rehberlik edecek egemen bir güce ihtiyaç duyduğunu iddia eder. Onlar işte itaat etmek üzere eğitilmişlerdir; onlar denetçi ve idarecilere muhtaçtır: Onların işte bir patronu vardır ve bu nedenle politikada da bir patrona ihtiyaç duyarlar.[51] Lenin'in uyarısının mantığı, hem biyo-politik üretimin çağdaş ekonomideki hegemonya eğilimi hem beraberinde getirdiği nitelik ve kapasitelere dair daha önce yaptığımız açıklamalar üzerinde muazzam bir basınç yaratıyor. Eğer öz-örgütlenme kapasiteleri ve halkın günlük yaşamında, işlerinde veya daha genel olarak toplumsal üretimde işbirliği gerçekçi bir şekilde tesis edilebilirse, o zaman çokluğun politik kapasitesi de bir sorun olmaktan çıkar.

İlerici midir yoksa gerici midir, mevcut iktidar sistemine direnir mi yoksa onu destekler mi gibi, çokluğun politik yönelimine dair ikinci sorular dizisini ele almak bu kadar kolay değildir. Daha önceki bölümlerde, iktidarın yalnızca özgür özneler üzerinde uygulandığı savından hareketle iktidara önsel olan bir direniş anlayışı öne sürmüş ve dolayısıyla, sistemin "içinde ve karşısında" konumlanmış olmasına rağmen direnişin iktidar yapılarını güçlendirmeye veya tekrarlamaya mahkûm olmadığını söylemiştik. Öte yandan, olayların sadece "dışarıdan" geldiği, dolayısıyla da temel politik görevimizin olaylara ve olayların hakikatine sadık kalarak, olay gerçekleştikten sonra da disiplini sürdürmek olduğu yönündeki olay görüşünden farklı olan biyo-politik bir olay fikri öne sürdük. Bu olay görüşünü benimseyenlerin yapabilecekleri tek şey bir başka olayın gelişini Mesihvari bir şevkle beklemektir. Bunun aksine biyo-politik olaylar, ortak varoluş üretiminin yaratıcı edimlerinde bulunur. Bu yaratım ediminde gerçekten de gizemli bir yan vardır; ancak bu her gün çokluk içinden fışkıran bir mucizedir.

51. V. I. Lenin, *State ve Revolution* (New York: International Publishers, 1971), s.43. [*Devlet ve Devrim*, Çev. Süheyla Kaya, İsmail Yarkın, İnter Yayınları, 1995].

Yine de direniş ve olayların yaratılması, çokluğun politik yönsemesini tesis etmez. Ortak varoluşun karakteristikleri ve çokluğun ortak varoluşla olan ilişkisi, bize nasıl ilerlememiz gerektiğine dair bazı işaretler sunar. Pierre Macherey, ortak varoluşun daima iktidarın sınırlarını aşan isyankâr karakterine dikkat çeker. "Ortak yaşamdan" diyor Macherey, "işbirliği ve dayanışmayı işe koşan tüm kolektif yaratım figürleri, bir kez harekete geçirildiğinde sınırsızca genişleyebilen bir ağ anlaşılmalıdır. Ortak yaşamın, mecburen isyan ettiği her sistem ve her sabit düzeni aşmasının nedeni de budur."[52] Ortak varoluş temelli çokluğun, iktidarın sınırlarını sürekli olarak aştığı gerçeği, ortak varoluşun hâkim sistemle uyuşmazlığının ve bu anlamda sistem karşıtı doğasının işaretidir; ancak bu yine de ortak varoluşun özgürleştirici politik yönsemesini tesis etmez.

Çokluğun politik doğrultusunun bir özelliği; aile, şirket ve ulus da dahil olmak üzere toplumsal kurumlarda birikmiş tüm yozlaşmış ortak varoluş türevlerinden toplu çıkış olmasıdır. Çokluk, faydalı olanı seçmek ve ortak varoluşun zararlı formlarını terk etmek zorundadır. Bu kurumlardaki ortak varoluşun yozlaşmış hali, artık görebileceğimiz gibi, hiyerarşiler, ayrımlar ve sınırlar aracılığıyla söz konusu kurumların öznellik üretimini ve dahası ortak varoluş üretimini tıkamasıdır. Seçim ve toplu çıkış aracılığıyla çokluk, tekrar harekete geçmek, üretim süreçlerini tekrar açmak zorundadır.

Politik yönseme aynı zamanda, sadece onun politik kuruluşu değil aynı zamanda ekonomik üretimi olarak da anlaşılan, çokluğun *yaratımında* da tanımlanabilir olmalıdır. Biyo-politik üretim bağlamında çokluk, ortak varoluşta çalışarak ve ortak varoluşu üreterek, sürekli olarak kendisini dönüştürür. Bu, Marx'ın Charles Fourier'nin proletaryanın dönüşüm halindeki bir özne olduğu, emek yoluyla dönüştüğü; dahası çalışmanın kısıtlamalarından özgür olduğu zamanlardaki toplumsal, dayanışmacı, yaratıcı etkinliği aracılığıyla dönüştüğü yönündeki ütopik görüşüne duyduğu hayranlığı akla getiriyor. Marx, Fourier'nin bakışını genişleterek, "süreç" diye açıklar, "o halde hem oluş sürecindeki insanla ilgili olarak disiplin; hem, kafasında toplumun birikmiş bilgisini taşıyan, olmuş insanla ilgili olarak pratik, deneysel bilim, maddi olarak yaratıcı ve somutlaştırıcı bilimdir."[53] Çokluğun, ortak varoluşun genişlemesinde temellenmiş, üretimdeki öz-dönüşümü, çokluğun politik alandaki öz-yönetim doğrultusunun ilk işaretini verir.

52. Macherey, "Présentation."
53. Karl Marx, *Grundrisse,* Çev. Martin Nicolaus (Londra: Penguin, 1973), s.712 [*Grundrisse,* Çev. Sevan Nişanyan, Birikim Yayınları, 2008].

Yine de ortak varoluşun yozlaşmış formlarını terk eden ve faydalı formlarındaki ortak varoluşun daha ileri üretimlerine adanmış biyo-politik olaylar tarafından yeniden canlandırılan tüm bu unsurlar, çokluğun politik örgütlenişini yeterli şekilde tayin edemez. Bu noktada, doğrudan örgütlenme sorununa eğilmemiz gerekiyor; çünkü çokluğun ilerici, özgürleştirici, sistem karşıtı karakterinin, kendine ait dayanıklı kurumlarında sağlanmak ve tahkim edilmek zorunda olacağı alan burasıdır. Önce *De Singularitate* 1'de ve bu bölümü takip eden Intermezzo'da ve daha sonra kitabın ikinci yarısı boyunca ele alacağımız temel görevlerden birisi, çokluk için yeterli bir politik örgütlenme teorisi inşa etmek olacaktır. Örgütlenme alanı, çokluğun devrimci bir figür olabileceği yerdir ve gerçekten de bugün devrime muktedir tek figür çokluktur.

*De Singularitate** 1: Ele Geçirilmiş Sevgiye Dair

Sevginiz yabanarısı ve orkide gibi olsun.
Gilles Deleuze ve Félix Guattari

Yoksulun çokluğundan alter-modernite projesine, biyo-politik emeğin toplumsal üretkenliğinden kapitalist komutadan toplu çıkışa kadar, buraya kadar üzerinde durduğumuz tüm teorik unsurlar taşıdıkları tüm güce rağmen, onları bir araya getiren ve tutarlı bir projede birleştiren başka bir unsur olmaksızın birbirlerinden ayrı düşme riski taşırlar. Eksik olan sevgidir. Evet, bu kavramın birçok okuru rahatsız ettiğini biliyoruz. Bazıları koltuklarında mahcubiyetle kıvranacak ve başkaları da tepeden bir bakışla sırıtacaktır.[54] Sevgi, duygusallıkla o kadar suçlanmıştır ki; felsefi söylem için neredeyse hiç, politik söylem için ise hiç mi hiç uygun görülmemiştir. Birçok kişi, sevgiyi anlatmayı şairlere bırakın diyecek ve kendilerini sevginin sıcak kucağına bırakacaktır. Bunun yerine biz, sevginin felsefe ve politika için asli bir kavram olduğunu ve sevgiyi tartışmak ve geliştirmek konusundaki başarısızlığın çağdaş düşüncenin en önemli zaaflarından biri olduğunu düşünüyoruz. Sevgiyi rahiplere, şairlere ve psikanalistlere bırakmak pek de akıllıca değildir. O halde bizim yapmamaz gereken şey, felsefi ve politik söylemden sevgiyi dışlayan yanlış kavrayışları ortadan kaldıran bir ev temizliğine girişip, faydasını yansıtacak şekilde kavramı yeniden tanımlamaktır. Bu

* Lat.: Tekillik Üzerine.

54. Daniel Bensaïd bizim sevgi kavramını kullanışımızdan özellikle rahatsız olmuş gözükür. Bkz. *Un monde à changer* (Paris: Textuel, 2003), s.69–89; "Antonio Negri et le pouvoir constituent", *Résistances* (Paris: Fayard, 2001), s.193–212.

süreçte, düşüncelerinin soğuk kesinliğine rağmen filozofların, siyaset bilimcilerin ve hatta ekonomistlerin gerçekten de sevgi hakkında çok sık konuştuğunu göreceğiz. Eğer bu kadar utangaç olmasalardı, bize çok daha fazla şey söylerlerdi. Bu geliştirmekte olduğumuz projenin canlı kalbinin sevgi olduğunu, sevgi olmadan geri kalan her şeyin cansız bir yığın olarak kalacağını göstermemize yardımcı olacaktır.

Sevgiyi felsefi ve politik bir kavram olarak anlamak için, yoksulun ve yoksulluk içinde yaşayanlar arasında her yerde görülebilecek sayısız toplumsal dayanışma ve toplumsal üretim tarzının perspektifinden başlamak faydalı olacaktır. Dayanışma, başkalarını gözetme, bir cemaat yaratma ve ortak projelerdeki işbirliği, yoksullar için hayatta kalmanın asli mekanizmalarıdır. Bu bizi, yoksulluğun daha önce vurguladığımız unsurlarına götürür. Yoksulluk maddi yoksunlukla tanımlansa bile, insanlar asla çıplak yaşama indirgenemez; çünkü onlar daima üretim ve buluş güçleriyle donatılmışlardır. Aslında yoksulun gerçek özü, mahrumiyeti değil gücüdür. Bir grup olduğumuzda, bir araya gelip bireysel bedenlerimizin tek tek her birinden daha güçlü olan bir toplumsal bünye oluşturduğumuzda, yeni ve ortak bir öznellik kurarız. O halde, yoksula bakış açımız sayesinde edindiğimiz bizim hareket noktamız, sevginin, bir ortak varoluş ve öznellik üretimi süreci olduğudur. Bu süreç, sadece maddi ürünler ve diğer gereksinimleri üretmek için bir *araç* değil; aynı zamanda başlı başına bir *amaç*tır.

Eğer böylesi bir ifade kulağa çok duygusal geliyorsa, aynı noktaya politik ekonomi analizi aracılığıyla da ulaşılabilir. Bölüm 3'te gösterdiğimiz gibi, biyo-politik üretim bağlamında ortak varoluşun üretimi, ne ekonomik üretimden ayrı ve ona dışsaldır ne de özel alanda veya yeniden üretim alanında soyutlanmıştır; aksine, sermaye üretiminin ayrılmaz bir parçasıdır. Sevgi –duygulanım ağlarında, işbirliği tasarımlarında ve toplumsal öznelliklerde– ekonomik bir güçtür. Bu şekilde kavrandığında sevgi, sıklıkla karakterize edildiği gibi kendiliğinden veya edilgen değildir. Sanki bir yerlerden gizemli bir şekilde geliyormuş gibi, sevgi içimizde öylesine doğmaz. Aksine sevgi, ortak varoluşta planlanan ve gerçekleştirilen bir eylem, biyo-politik bir olaydır.

Sevgi felsefi anlamda da varlık üreticisi olarak, üretkendir. Sevgi anlamına gelen öznellik üretimiyle ilgilendiğimizde, dünyada sadece yeni özneler ve yeni nesneler yaratmış olmayız. Aksine yeni bir dünya, yeni bir toplumsal yaşam üretiriz. Bir başka deyişle varlık, içinde ve karşısında yaşamın vuku bulduğu bazı durağan altyapılar değil; daha ziyade müdahale gücüne daima sahip olduğumuz canlı bir ilişkidir. Sevgi, varolanla kopuşa ve yeninin yaratımına işaret eden, ontolojik

bir olaydır. Varlık sevgi tarafından kurulur. Bu ontolojik olarak kurucu kapasite, aynı zamanda, filozoflar arası sayısız çatışmaya sahne olan bir savaş alanı olagelmiştir. Örneğin Heidegger, daha önce değerlendirdiğimiz yoksulluk üzerine dersinde, ontolojik olarak kurucu olan bu kavrama şiddetli bir şekilde karşı çıkar. Heidegger'in zorunlu olanın, insanlığın Varlık'la ilişkisi olduğunu savunan tezine göre insanlık; zorunlu olmayandan mahrum kaldığında zenginleşmek üzere yoksullaşır. Ancak Heidegger'in bu ilişki içinde tahayyül ettiği biçimiyle yoksul, kurucu kapasiteye sahip değildir ve aslında bir bütün olarak insanlık, Varlık'ın karşısında güçsüzdür. Bu noktada Spinoza, Heidegger'in tam karşısında durur. Heidegger gibi Spinoza da insanlığın varlıkla ilişkisini kavradığında zenginleşeceğini söyleyebilir; ancak Spinoza için bu ilişki tamamıyla farklıdır. Özellikle Spinoza'nın *Etika*'sının gizemli beşinci kitabında, varlığı aktif olarak sevgi aracılığıyla kurarız. Spinoza, her zamanki geometrik kesinliğiyle sevgiyi neşe, yani dışsal bir nedenin kavranışıyla birlikte eylem ve düşünce gücümüzün artışı olarak açıklar. Sevgi aracılığıyla bu dışsal nedenle bir ilişki kurar ve yeni, daha güçlü beden ve akıllar kurarak neşemizi tekrarlamaya ve artırmaya çalışırız. Başka bir deyişle Spinoza için sevgi, daima yükselmeyi amaçlayan, Tanrı sevgisine, bir bütün olarak doğanın sevgisine, en kapsayıcı haliyle ortak varoluşa ulaşana kadar, daha fazla güçle daha fazla yaratmayı isteyen bir ortak varoluş üretimidir. Her sevgi ediminin, oluşa duyulan sevgi aracılığıyla, mevcut oluştan kopup, yeni bir oluşun yaratıldığı bir ontolojik olay olduğu söylenebilir. Her şeyin ötesinde oluş, özelleştirilmeyi ya da kapatılmayı reddeden ve sürekli olarak herkese açık kalan ortak varoluşu ifade etmenin sadece bir başka biçimidir. (Özel ontoloji diye bir şey yoktur.) O halde sevginin ontolojik olarak kurucu olduğunu söylemek, basitçe sevginin ortak varoluşu ürettiği anlamına gelir.

Sevgiyi ortak varoluşun üretimiyle özdeşleştirdiğimiz anda; tıpkı ortak varoluşun kendisi gibi sevginin de son derece belirsiz ve yozlaşmaya elverişli olduğunu kabul etmemiz gerekiyor. Ancak bugün klasik söylemde ve popüler kültürde sevgi diye geçen şey, ağırlıklı olarak sevginin yozlaşmış formlarıdır. Bu yozlaşmanın gerçekleştiği yer, sevgide ortak varoluştan aynıya, yani ortak varoluşun üretiminden, aynının tekrarına veya bir birleştirme sürecine doğru yaşanan kaymadır. Aksine, sevginin faydalı formlarının ayırt edici özelliği, ortak varoluş ve tekilliklerin hiç durmaksızın karşılıklı etkileşim içinde oluşudur.

Sevginin bir yozlaşmış formu, örneğin komşunu sev emrinin dar bir yorumuna dayandırılabilecek, en yakın olanları, sana en çok benzeyenleri sevme çağrısı olarak anlaşılabilecek özdeşleştirmeci sevgidir. Aile

sevgisi –önce ve en çok aile içindekileri sevme ve dolayısıyla dışarıda olanları dışlama veya arka planda tutma baskısı– özdeşleştirmeci sevginin bir biçimidir. Irk ve ulus sevgisi veya vatanseverlik, sana benzeyenleri daha çok ve dolayısıyla farklı olanları daha az sevmeye dönük baskının benzer örnekleridir. O halde ortak varoluşun yozlaşmış biçimleri olan aile, ırk ve ulus, şaşırtıcı olmayan bir şekilde sevginin yozlaşmış biçimlerinin de temelidir. Bu perspektiften halkçılığın, ulusalcılığın, faşizmlerin ve çeşitli dinsel köktenciliklerin nefretten çok sevgiye dayandığını; ancak bu sevginin, özdeşleştirmeci sevginin korkunç derecede yozlaşmış biçimleri olduğunu söyleyebiliriz.

Bu yozlaşmayla savaşmak için bir başlangıç stratejisi, komşunu sev emrinin, komşuyu en yakın veya sana en çok benzeyen olarak değil; aksine öteki olarak gören, daha kapsayıcı, daha cömert bir yorumunu geliştirmektir. Franz Rosenzweig, "Bu nedenle komşu ... sadece bir yer işgal edicidir" diye yazar: "Sevgi aslında komşusunun bu yerini her an alabilecek her şeyin –insanlar ve şeylerin– cisimleşmesine doğru yönelir, sonunda da her şeye ve tüm dünyaya uygulanır."[55] O halde tektanrılı dinler için her dini buyruğun cisimleşmesi olan komşunu sev emri, bizim diğerini ya da aslında başkalığı sevmemizi gerektirir. Eğer açıklama olarak kutsal metinlerin yorumları tatmin edici değilse, yabancı sevgisinin devamlı şekilde merak, büyüme ve keşifle tanımlanan bir karşılaşma olarak yeniden ortaya çıktığı Walt Whitman'ın şiiri düşünülebilir. Nietzsche'nin Zerdüşt'ü, komşu sevgisinden daha yüksek olanın "en uzaktakinin sevgisi" olduğu telkininde bulunduğunda, Whitman'ı tekrarlar.[56] Yabancı sevgisi, en uzaktakinin sevgisi ve başkalık sevgisi, sevgiyi daima aynıyı tekrarlamaya zorlayarak onun üretkenliğini sakatlayan ve çarpıtan özdeşleştirmeci sevginin zehrine karşı bir panzehir işlevi görebilir. O halde burada sevginin bir başka anlamı, biyo-politik olay olarak ortaya çıkar: Sevgi sadece varolandan kopuş ve yeninin yaratımına işaret etmekle kalmaz; aynı zamanda tekilliklerin üretimi ve bir ortak varoluş ilişkisinde tekilliklerin oluşturulmasını da ifade eder.

Yozlaşmış sevginin ikinci bir biçimi, sevgiyi bir birleşme, aynılaşma süreci olarak sunar. Kültürlerimizde baskın olan, Hollywood'un orta malı olarak her gün pazarladığı o romantik sevgi fikri, çiftlerin bir birlik halinde kaynaşmasını gerektirir. Bu yozlaşmış romantik sevgi-

55. Bkz. Franz Rosenzweig, *The Star of Redemption,* Çev. Barbara Galli (Madison: University of Wisconsin Press, 2005), s.234.

56. Friedrich Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra,* Çev. Adrian Del Caro (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), s.44–45 [*Böyle Buyurdu Zerdüşt,* Çev. Turan Oflazoğlu, Cem Yayınevi, 1999].

nin çift-evlilik-aile biçimindeki zorunlu ardıllığı, insanların bir yapboz parçasıymış gibi kendi eşlerini bulmasını ve sonra da birlikte bir bütün oluşturmalarını (veya bütünü restore etmelerini) tahayyül eder. Birleşme biçimindeki bu sevgi sürecinin aynısı, aynı zamanda birçok farklı dinsel gelenekte, özellikle de bu geleneklerin mistik kayıtlarında da ifade edilir: Tanrı sevgisi, kutsal bir birlikte kaynaşma anlamına gelir. Bu tür mistik birleşme anlayışlarının, sözlenme, kutsal evlilik gibi şeyleri akla getirecek şekilde geleneksel romantik sevgi dilini kullanması hiç şaşırtıcı değildir; çünkü bunlar da aynı amaca yöneliktir: Çok olanı bir, farklı olanı aynı yapmak. Benzer şekilde, vatanseverliğin çeşitli biçimleri, birleşmiş bir ulusal halk, ulusal bir kimlik oluşturabilmek için farklılıkları ve başkalıkları bir tarafa koyan (ya da iten) bu fikri paylaşır. Aslında, sevginin birleşme olarak bu ikinci yozlaşması, sevginin ilk özdeşleştirmeci yozlaşmasına çok yakından bağlıdır: aynı olanı sevme, aynı yapan sevgi.

Buradaki savımız için, şu ana kadar zaten açıklığa kavuşmuş olması gereken felsefi bir anahtar, ortak varoluştaki çoklu tekilliklerin dinamiğinin, bir ve çok arasındaki eski diyalektikle bir ilişkisinin olmayışıdır. Bir, çok olanın karşısında dururken, ortak varoluş çok olanla uyumludur ve hatta içsel olarak çeşitliliklerden oluşur. Ortak varoluş ve çok boyutluluk arasındaki bu uyum, politik eylem alanında sunulduğunda basit terimlerle (belki de çok basit) anlaşılabilir: Eğer bir ortak varoluş dünyasını paylaşıyor olmasaydık, bu durumda birbirimizle iletişim kuramaz veya birbirlerimizin ihtiyaç ve arzularıyla ilgilenmezdik; eğer çoklu tekillikler olmasaydık, bu durumda iletişim kurmaya ve birbirimizi etkilemeye ihtiyaç duymazdık. Bu açıdan, politikanın ortak bir dünyada tekilliklerin oluşumu ve etkileşimi olarak kavranması konusunda Hannah Arendt'le hemfikir olduğumuzu söyleyebiliriz.[57]

O halde sevginin, öznellik üretimini durma noktasına getiren ve ortak varoluşu lağveden özdeşleştirme ve birleştirme aracılığıyla yozlaştırılmasına karşı savaşmak için öncelikli strateji, tekilliklerin ortak varoluştaki karşılaşmalarını teşvik etmektir. Aynılık ve birlik, yaratımı değil; sadece farklılık yaratmayan tekrarı getirir. Buna karşılık sevgi, tekilliklerin ortak varoluşta zamanı geldiğinde yeni bir ortak varoluş ve yeni tekillikler üreten karşılaşmaları ve deneyimleri tarafından tanımlanmalıdır. Ontolojik bağlamda sevgi sürecini *kuruluş* olarak nitelerken, burada politik bağlamda sevginin *tertip [composition]* gücünü vurgulamalıyız. Müzikal bir partisyondaki parçalar gibi, sevgi de tekil-

57. Arendt, *The Human Condition,* in particular s.50–57. [*İnsanlık Durumu,* Çev. Bahadır Sina Şener, İletişim Yayınları, 1994].

likleri birlik halinde değil, bir toplumsal ilişkiler ağı olarak tertip eder. Sevginin ortak varoluşun kuruluşu ve tekilliklerin tertibi şeklindeki bu iki yüzünü bir araya getirmek; sevgiyi maddi, politik bir edim olarak anlamak için yapmamız gereken temel şeydir.

Bu tartışmaya, ekonomik üretimin gerçekten de bir sevgi meselesi olduğunu öne sürerek başlıyoruz; ancak ekonomistlerin sorunu bu şekilde görmediğinin tamamen farkındayız. Ekonomistler aslında Bernard Mandeville'in on sekizinci yüzyıl başında kaleme aldığı hiciv kitabı *The Fable of the Bees*'i sevgi karşıtı bir ilahi, ekonomi ve sevgi arasında hiçbir ilişki bulunmadığının bir ispatı olarak uzunca bir süre övdüler. Mandeville zengin ve güçlü; ancak yalan, açgözlülük, tembellik ve korkaklık gibi her türlü kişisel zaafla dolu bir arı kovanının hikâyesini anlatır. Kovanın ahlâkçılarının kötülüğe karşı yergileri hiçbir fayda getirmez. Sonunda kovanın sürekli arp çalmaktan yorgun düşmüş tanrısı, tüm arıları erdemli yaparak, kötülükleri bertaraf eder; ancak o bunu yapar yapmaz, kovandaki çalışma hayatı durma noktasına gelir ve arı cemaati dağılır. Masal açık olarak sosyal ahlâkçıları ve rasyonalist ütopikleri hedefler. Kendisinden önce gelen Machiavelli ve Spinoza gibi, Mandeville de insanların nasıl *olması gerektiği* üzerine vaaz vermek yerine, sosyal teorisyenlerin insanların nasıl *oldukları* üzerine çalışmalarını ve aslında onlara can veren tutkuları analiz etmeleri gerektiğinde ısrar eder.

Mandeville'in masalı, on sekizinci yüzyıl İngiliz toplumunda hedeflediği skandalı yarattı; ancak Adam Smith'in de aralarında olduğu bazı düşünürler, bu eseri kapitalist ideolojinin bir onaylanması olarak değerlendirdi. Smith, Mandeville'in kamusal faydanın kaynağının erdem değil kötülük olduğu polemiğini –örneğin insanlar açgözlülükten çalışır, korkaklıktan yasaya uyar vs– piyasada vuku bulan alışverişlerin ve kapitalist ekonominin temeli olan öz çıkar fikrini desteklemek için kullandı. Eğer her edim öz çıkardan doğarsa, bu durumda kamusal çıkar da, görünmez el tarafından yönetilmesi koşuluyla, piyasa etkinliğinden doğar. Elbette sempati ve diğer ahlâki duyguların yılmaz bir savunucusu olan Smith kötülüğü savunmaz; istediği basitçe yanlış yerleşmiş ahlâki emirleri ve iyi niyetli kamusal kontrolü ekonominin dışında tutmaktır. Smith'in piyasa alanından en katı şekilde yasakladığı şey ise ortak varoluştur: Kamusal çıkar, sadece özel çıkarlardan doğar. Smith çok bilinen bir metninde, "Akşam yemeğimizi yiyebiliyorsak, bunun nedeni kasabın, biracının, fırıncının hayırseverliği değil; kendi çıkarlarını gözetiyor oluşlarıdır. Onların insanlığına değil kendilerini sevmelerine hitap ediyoruz ve onlara bizim kendi gereksinimlerimizden değil, onların iyiliği-

ne olan şeylerden bahsediyoruz" diye yazar.[58] Yani bizim bir başkasına duyduğumuz sevginin, ekonomik mübadele alanında yeri yoktur.

Kovan içindeki topluma değil de arıların kovan dışındaki polenleme etkinliğine odaklandığımızda, daha farklı, güncellenmiş bir ekonomik yaşam masalına ulaşıyoruz. Bal arıları için, arı kovanına uçma mesafesinde bulunan çiçekler, pozitif bir dışsallık teşkil eder. Kovana götürmek için balözü toplayan arılar, bir elma ağacının üzerindeki çiçek kümesinden diğerine, bir kiraz ağacından diğerine uçup durur. Bir arı balözü toplarken, bacağı poleni çiçeğin başçığına yayar ve o bir diğerine geçerken, onun bacağındaki polenlerden bazıları bir sonraki çiçeğin tepeciğine yapışır. Öyleyse çiçekler için arı etkinliği, meyve üretmek için zorunlu olan çapraz polenlemeyi tamamlayan bir pozitif dışsallıktır. Bu ekonomik arı ve çiçek masalı, arıların çiçeklerin ihtiyacını karşıladığı ve buna karşılık çiçeğin arının ihtiyaçlarını tatmin ettiği erdemli mübadeleler ve pozitif dışsallıklara dayalı bir karşılıklı yardım toplumu önerir.[59]

Masal toplumsal üretimin temeli olarak erdemi ve amaç taşıyan karşılıklı yardımı sunduğu için, Mandeville ve Smith'in bu masal karşısında kaşlarını çattıklarını hayal edebiliriz. Bizim de arı poleni masalı hakkında tereddütlerimiz var ancak farklı bir nedenden ötürü: Bizim tereddüdümüzün kaynağı onun yücelttiği sevgi türüdür. Arılar ve çiçekler gerçekten de bir sevgi türü önerirler; ancak durağan, yozlaşmış bir sevgi türünü. (Onlara insan davranışları atfederek arı ve çiçeklere insani nitelikler atfettiğimizi biliyoruz; ancak hayvan masallarının tüm yaptığı da bu değil midir?) Arı ve çiçek arasındaki evlilik, cennette yapılmış bir eşleşmedir; onlar, birbirlerini "tamamlayan" ve bir bütün oluşturan, ortak varoluşu aynılık ve birliğe indirgeyen iki yarımdır. Ancak bu birlik ortak varoluşun üreticiliğinin bir modeli değil midir diye sorulabilir. Bal ve meyve üretmez mi bu birlik? Evet, bu bir tür üretim olarak isimlendirilebilir; ancak aslında sadece aynının tekrarıdır. Bizim aradığımız –ve sevgide önemli olan– şey ise, yeni topluluklar oluşturan ve ortak varoluşun yeni formlarını kuran, öznellik üretimi ve tekilliklerin karşılaşmasıdır.

O halde, yeni bir masal yazmak için türleri değiştirelim. Çiçekleri, dişi yabanarılarının cinsel organı şeklinde olan belli orkideler, dişi yabanarılarının cinsel feromon hormonunun kokusunu yayar. Böylece erkek yabanarıları cinsel organlarını her çiçeğe batırarak ve bu işlem esnasında poleni onların bedenlerine yayarak bir orkideden diğerine geçerken; polenleme, sahte çiftleşme [*pseudocopulation*] aracılığıyla

58. Adam Smith, *The Wealth of Nations,* Der. Edwin Cannan (New York: Modern Library, 1994), s.15 [*Milletlerin Zenginliği,* Çev. Haldun Derin, İş Bankası Kültür Yayınları, 2009].
59. Pozitif bir dışsallık örneği olarak tozlaşma üzerine, bkz. Boutang, *Le capitalisme cognitif.*

tamamlanır. Félix Guattari, Gilles Deleuze'e bir mektubunda delikanlılığa özgü bir neşeyle hayretini belirtir: "Yani yabanarıları çiçekleri düzer. Yabanarıları bu işi öylesine yaparlar, bir hiç uğruna, sadece eğlence için!"[60] Guattari'nin bu örnekten duyduğu sevinç, kısmen bu örneğin genellikle doğaya atfedilen çalışkanlık ve "üretkenlik" gibi vasıfların temelini çürütmesi gerçeğinden kaynaklanır. Bu yabanarıları, sizin vazifesine sadık arılarınız değildir; onlar hiçbir şey üretmeye güdümlü değildir. Sadece eğlenmek istemektedir. Guattari'nin ilgisini çeken ikinci bir nokta, bu polenleme hikâyesinin onun ömrü boyunca sevginin çiftler arasında ve aile içinde yozlaşmasına karşı sürdürdüğü amansız mücadelesini desteklemesidir. Yabanarıları ve orkideler, arılar ve çiçeklerin aksine, hiçbir evlilik ve sürekli birlik masalı anlatmaz; daha ziyade, özellikle de AIDS salgını saldırısından önce bazı eşcinsel erkek gruplarında yaygın olan –ve Jean Genet, David Wajnarowicz ve Samuel Delany'nin yazılarının bazı bölümlerde görülen– o gezgin ve çoklu cinsellik senaryolarını akla getirir. Bu, Guattari'nin (veya Genet, Wojnarowicz ya da Delany'nin) bir sevgi modeli olarak, gezgin ve anonim cinselliğe gıpta ettiğini söylemek değildir; daha ziyade onlar, sevgiyi tekilliklerin karşılaşmasına açarak, onun çiftler arasında ve aile içinde yozlaşmasına karşı bir panzehir sunarlar.

Yabanarısı ve orkide öyküsü, Guattari'nin ilk mektubundan birkaç yıl sonra Deleuze ve Guattari'nin *Bin Yayla*'sında basıldığında, öykü kibarlaştırıldı ve evrimsel söylem bağlamında sunuldu. Deleuze ve Guattari her şeyden önce, botanikçilerin sıklıkla söylediği gibi orkidenin yabanarısını özendirmediğini veya onu aldatmadığını vurgular. Orkide, bir yabanarısı-oluştur (yabanarısının cinsel organı oluş) ve yabanarısı bir orkide-oluştur (orkidenin yeniden üreme sisteminin parçası oluş). Merkezi olan bu iki oluş arasında, birlikte yeni bir topluluk, bir yabanarısı-orkide makinesi oluşturan karşılaşma ve etkileşimdir. Masalda niyetler ve çıkarlar bulunmaz: Yabanarıları ve orkideler, karşılıklı yardımlarında erdemin ne en mükemmel örneğidir ne de egoist kendini sevme modelleridir. Deleuze ve Guattari'nin makinesel dili, "Bunun anlamı nedir?" sorusunu sormaktan kaçınmalarını ve bunun yerine, "Bu nasıl işler" diye sormalarını sağlar. Masal böylece bize, yabanarısı-orkide aşkının öyküsünü anlatır, başkalığın karşılaşmasına dayalı, aynı zamanda bir farklı oluş sürecinin aşkını.[61]

60. Félix Guattari, *The Anti-Oedipus Papers,* Der. Stéphane Nadaud, Çev. Kélina Gotman (New York: Semiotext(e), 2006), s.179.
61. Gilles Deleuze ve Félix Guattari, *A Thousand Plateaus,* Çev. Brian Massumi (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987), s.10.

Mandeville'in arıları, (en azından Smith'in okumasına göre) piyasada emek ve eşya alıp satan, kendi çıkarlarında ısrarlı ve ortak faydaya kulakları sağır olan özgür bireysel aktörler temelinde kurulan kapitalist düş için bir modeldir. Buna karşı çiçekleriyle birlikte karşılıklı yardımın erdemli birliğine katılan vazifelerine sadık arılar, sosyalist ütopya hikâyesidir. Fakat bu arıların tümü, endüstriyel üretim hegemonyasının modası geçmiş dönemine aittir. Orkideleri seven yabanarılarıysa, biyopolitik ekonominin koşullarına işaret eder. Hiçbir şey üretmezken, bu yabanarıları nasıl bir ekonomik üretim modeli olabilir diye sorulabilir. Arılar ve çiçekler bal ve meyve üretir; ancak yabanarıları ve orkideler sadece zevk ve güzellik yaratan hedonistler ve estetlerdir! Yabanarıları ve orkidelerin etkileşiminin önsel olarak maddi metalarla sonuçlanmadığı doğrudur; ancak onların maddi olmayan üretimleri göz ardı edilmemelidir. Onların aşkının, tekilliklerinin karşılaşmalarında ortak varoluştaki her bir tekilliğin daimi dönüşümünün işaretini taşıyan yeni bir topluluk yaratılır. Başka bir deyişle yabanarısı-orkide aşkı, biyo-politik ekonomiyi canlandıran öznellik üretiminin bir modelidir. Hadi o zaman, çalışkan arılarla vedalaşalım ve yabanarısı-orkide aşkının oluşları ve tekilliklerine odaklanalım!

Intermezzo
Kötülükle Savaşacak Bir Kuvvet

> Dünyada ve cennette Horatio, senin felsefendeki hayallerden daha fazlası var.
>
> William Shakespeare, *Hamlet*

Sevgi, bir ilişki motoru olarak, iki anlamda ortak varoluş gücüdür: Sevgi, hem ortak varoluşun ortaya koyduğu hem de ortak varoluşu kuran güçtür. Dolayısıyla sevgi aynı zamanda, tekilliklerin bileşiminin birlik veya kimlik yerine iletişim ve işbirliği ağındaki her katılımcının artan özerkliğine yol açtığı, özgürlüğe doğru bir harekettir. Sevgi, yoksulun sefalet ve yalnızlık dolu bir yaşamdan çıkma ve çokluğu yaratma tasarısına katılma gücüdür. Çalışmamıza devam ederken, bu özgürlük ve eşitlik yürüyüşünün toplumsal ve politik kurumların oluşturulmasını nasıl uzun ömürlü kılacağı, güçlendireceği ve pekiştireceğini saptamak göreviyle yüz yüze olacağız.

Tüm bunlar, denebilir ki melekler için tasarlanmış bir politik teori için kulağa hoş geliyor ama insanlar için değil; çünkü insanlar her zaman sevgiye dayanarak hareket etmezler ve genellikle de ortak varoluşu yok ederler. İnsanların temelden iyi olduklarını varsaymaktansa, onları temelinde kötücül olarak görmek daha gerçekçi olmaz mı? Böylesi "gerçekçi" veya aslında karamsar bir görüş, Thomas Hobbes'un "herkesin herkese karşı savaşı" görüşünden, Helmuth Plessner'in, insanları "potansiyel olarak sınırsız bir tür-içi saldırganlık" ile karakterize eden politik antropoloji önermesine kadar Avro-Atlantik politik felsefedeki egemen görüştür.[1]

1. Bkz. Helmuth Plessner, *Macht und menschliche Natur* (Frankfurt: Suhrkamp, 1981). Plesnner'in tür-içi saldırganlığı nosyonu üzerine, bkz. Paolo Virno, "Il cosidetto 'male' e la critica dello Stato," *Forme di vita,* no. 4 (2005), 9–36.

Bu perspektiften bakıldığında, sevgiye dayanan ve insan kalbinde pusuya yatmış kötülüğü hesaba katmayan bir politik antropoloji, en iyi ihtimalle saflıktır. İnsanların, bizim onların olmasını istediğimiz şey olduklarına ve insan doğasının temelinde iyi olduğuna inanmak tehlikelidir; çünkü aslında bu inanç, kötülüğe karşı çıkmak ve ona karşı koymak için zorunlu olan politik ve kavramsal araçların temelini çürütür. Bunun yerine, insanların ne kadar tehlikeli olduğu ve özellikle de insan doğasına rengini veren şeylerin nifak, vahşet ve çatışma olduğu üzerine odaklanan bir teori, diyor sözü edilen yazarlar, bu kötülüğü tedavi edip, baskı altına alabilir ve böylece kötülüğü kontrol altında tutan bir toplum inşa edebilir.

İnsanlığı bizim olmasını istediğimiz gibi değil de olduğu gibi anlayacak politik düşünceyi gerektiren gerçekçi bir bakış açısının son derece önemli olduğu fikrine katılıyoruz. İnsanlar doğuştan iyi değildir. Son bölümde geliştirdiğimiz kavramlar açısından bu, ortak varoluş ve sevginin belirsizliğine, yani onların pozitif biçimler kadar negatif biçimler de alabileceğine tekabül eder. Ayrıca, bir insan çokluğunun kendiliğinden eylemleri, söylediğimiz gibi sistem karşıtı veya özgürlüğe doğru yönelmiş olmak zorunda değildir. Aksine Spinoza'nın ifadesiyle, insanlar sıklıkla sanki kurtuluşlarıymış gibi kölelikleri için mücadele eder.[2]

Fakat politik antropolojinin karamsar kavrayışının sorunu şudur: Bu bakış açısı, temeldeki her tür iyiliği haklı olarak reddettikten hemen sonra; kötülüğü, aynı şekilde insan doğasının temel, değişmez bir unsuru olarak sunar. Kötülük bazı düşünürler tarafından dinsel kavramlarla aşkın (örneğin günah) olarak; diğer bazıları tarafındansa aşkınsal bir unsur (insan toplumunun sınırına işaret eden radikal bir kötülük) olarak sunulur. Aziz Pavlus, bu iki formülasyonu tek bir ayette birleştirmeyi başarır: "Yasaları olmasaydı, günahı bilemezdim" (Romalılara Mektup: 7:7). Eğer kötülük radikalse, etkisizleştirilmek ve baskı altında tutulmak zorundadır; kötülük ve günah, Kant'ın deyimiyle "aklın uykusundan" kaynaklanan "zorunlu yanılgılar" olarak kabul edilseler bile denetim altına alınmalıdır. Hukuk normu (ve dolayısıyla, tüm toplumsal davranışlar dizisini *a priori* normlara göre kontrol etme işlevini hukuka veren pratikler ve teorik mekanizmalar) bu metafiziksel çerçevede radikal kötülük ontolojisinin aşkın tamamlayıcısı olmuştur.[3] Buna rağmen,

2. Baruch Spinoza, *Theologico-Political Treatise, Complete Works,* Çev. Samuel Shirley (Indianapolis: Hackett, 2002), s.389–390. [*Teolojik Politik İnceleme,* Çev. Reyda Ergün, Cemal Bali Akal, Dost Kitabevi Yayınları, 2008].

3. Bkz. Immanuel Kant, *Religion within the Boundaries of Mere Reason and Other Writings,* Der. ve Çev. Allen Wood ve George Di Giovanni (Cambridge: Cambridge University Press, 1998). Kant'ın kötülük teorisindeki belirsizlikler ve çelişkiler için, bkz. Victor Delbos, *La philosophie pratique de Kant* (Paris: Félix Alcan, 1905), s.621. Daha genel olarak, bkz. Richard Bernstein, *Radical Evil* (Cambridge: Polity, 2002). Hukuka biçimsel, *a priori* unsurlara

metafiziksel temeller politik tartışmaların çoğunda gerekli bile değildir. İnsan doğasındaki kötülük, basitçe deneysel olarak onaylanır: Savaşlar, zalimlikler ve ıstırap! İnsanların yaptıkları ve her gün yapmaya devam ettikleri şu kötülüklere bir bakın! Bu, seküler bir tanrısallık gibi bir şeydir: Dünyada bu kadar çok kötülük varken ve insanlar bu kadar sık kötülük yaparken, insanlar nasıl iyi olabilir ki? O halde, ister dini ister felsefi ve/veya deneysel temelli olsun, karamsar politik antropolojiler, kötülüğü toplumda daima sınırlandırılması ve kontrol altında tutulması gereken, insan doğasının değişmez bir niteliği olarak görür.

Ancak burada yine yanlış sorulmuş bir soruyla karşı karşıyayız. İnsan doğasının iyi ya da kötü olup olmadığını sormak, her şeyden önce iyi ve kötünün değişmez değil, olumsal değerlendirmeler olması nedeniyle yanlıştır. Bunlar, irade kullanımından sonra ortaya çıkan yargılardır. Örneğin Spinoza, kendisinden sonra gelen Nietzsche gibi, insanların bir şeyi iyi olarak gördükleri için onun uğruna çaba göstermediklerini; aksine onun için çaba göstermelerinden ötürü onu iyi olarak değerlendirdiklerini söyler. Noam Chomsky ile bir tartışmasında Foucault adalet sorununun –bu örnekte haklı savaş– ancak politik eylemden sonra ortaya çıktığını söylediğinde, Spinoza'nın bakış açısını çok daha açık politik kavramlarla ortaya koymuştur: Proletarya savaşın haklı olduğunu düşündüğü için yönetici sınıflarla savaşmaz; daha ziyade yönetici sınıfları devirmek istediği için sınıf savaşının haklı olduğunu düşünür.[4] İyi ve kötünün, tıpkı haklı ve haksız gibi, güç ilişkilerine dayanan göreceli ilişkiler olduğunu söylemek; bunların varolmamasından ziyade, basitçe onların sabitlenmiş, değişmez temeller olmadığı anlamına gelir.

İnsan doğasının iyi mi kötü mü olduğu sorusu bir başka nedenle de hatalı bir sorudur; çünkü politik antropolojiyi her türde değişmezlere dayandırmak bizi bir çıkmaza sürükler. Başka bir deyişle sorun, insan doğasını tanımlayan değişmezin ne olduğu değil, *insan doğasının ne olabileceğidir.* İnsan doğasına (eğer ona bu ismi vermekte ısrarlıysak) dair en önemli gerçek, onun sürekli dönüştürülebileceği ve dönüştürüldüğüdür. Gerçekçi bir politik antropoloji, bu dönüşüm sürecine odaklanmak zorundadır. Bu bizi tekrar, örgütlenme ve öz-dönüşüm üzerinden çokluğu yaratma sorununa götürür. İyi ve kötüye dair sorular, ancak

---

dayalı düzenleyici bir işlev veren hukuki biçimselcilik figürleri üzerine, bkz. Antonio Negri, *Alle origini del formalismo giuridico* (Padua: Cedam, 1962).

4. Bkz. Baruch Spinoza, *Ethics,* pt. 3, Proposition 9, Scholium, in *Collected Works,* s.284 280 [*Etika,* Çev. Hilmi Ziya Ülken, Dost Yayınları, 2004]; Michel Foucault ve Noam Chomsky, "Human Nature: Justice vs. Power," *The Chomsky-Foucault Debate* (New York: New Press, 2006), s.51.

çokluk yaratılmaya başlandıktan sonra, çokluk projesi bağlamında ortaya konabilir.

İnsan doğasında kötülüğün sabitliğine karşı çıkarak, bizzat kötülük kavramının kullanımını imkânsızlaştırmayı amaçlamıyoruz. Kötülük mevcuttur. Onun bizi çepeçevre sardığını görüyoruz. Ancak kötülük sorunu öyle bir şekilde ortaya konmalıdır ki kötülüğün soykütüğü, bize ona karşı savaşmak için bir anahtar verecek biçimde anlaşılabilsin. Politik antropolojinin karamsar görüşü, kötülüğün varlığını kabul eder; fakat kötülüğe değişmez muamelesi yaparak, kötülüğün kökenini anlamaya dönük tüm girişimleri tıkar: Kötülük vardır, o kadar.

Bizim politik antropoloji önermemiz, kötülüğü, sevgi ve ortak varoluşun bir türevi ve çarpıtılması olarak kavramaktır. Kötülük, sevginin, sevgi için bir engel yaratan yozlaşmasıdır veya aynı şeyi başka bir perspektiften söylersek, kötülük, ortak varoluşun, onun üretimi ve üretkenliğini tıkayan bir yozlaşmasıdır. Dolayısıyla kötülük, sevgi karşısında hiçbir orijinsel veya öncelikli varlığa sahip değildir; aksine ona ancak ikincil bir konumda durur. Daha önce sevginin ırkçılıklar, milliyetçilikler, halkçılıklar ve faşizmler içindeki yozlaşmasından söz etmiş ve benzer şekilde ortak varoluşun sadece kapitalist el koyma ve özelleştirmesi aracılığıyla yıkımını değil; aynı zamanda ortak varoluşun aile, şirket ve ulus içindeki kurumsallaştırılmış yozlaşmasını analiz etmiştik. Kötülüğün yozlaşma ve engel olarak bu ikili konumu, bize soruşturmamız için bazı başlangıç ölçütleri sunar.

Kötülük sorununu bu şekilde ortaya koymak, Spinoza'nın bize bir sevgi politikası modeli olarak hizmet eden kavrayışına dönmemize olanak tanıyor. Bu tartışmaya, klasik Spinozacı geometrik ardıllıkla başlamamız gerekir: Spinoza, duyumlar düzeyinde bir yaşam için özlem ve yaşam özlemi (*conatus*) tanımlar; bu özlem duygulanımlar aracılığıyla işleyen arzu (*cupiditas*) üzerine inşa edilir ve arzunun içinde yönlendirilir: Buna karşılık arzu, akılda işleyen sevgide (*amor*) güçlenir ve onaylanır. Bu ardıllık hareketi yadsımadan ziyade –uğraş, arzu veya arzu, sevgi tarafından yadsınmaz– tedrici bir birikimi kapsar ve bu nedenle arzu ve sevgi gittikçe yükselen yaşam uğraşlarıdır. Öte yandan bu süreç, doğrudan doğruya politiktir; çünkü bu ardıllığın tüm kavramlarının amacı, kolektif toplumsal yaşamın oluşturulması ve daha genel olarak ortak varoluşun kurulmasıdır. Spinoza, "Yalnızlık korkusu tüm insanlarda varolduğundan, yalnız olan hiç kimse kendisini savunacak ve yaşamın zorunluluklarını karşılayacak kadar güçlü olmadığından, denebilir ki, insanlar doğal olarak sivil devleti arzular; insanların sivil devleti tamamen tasfiye etmeleri de söz konusu olmamıştır" diye

yazar.[5] Bu alıntı, toplumun oluşturulmasında insan doğasının yadsınmasını teorize eden on yedinci ve on sekizinci yüzyıl yazarlarının görüşlerini akla getirir; ancak temel farklılık, Spinoza'nın bunu pozitif, kümülatif bir ilerleme olarak sunmasıdır: Özgürlüğe doğru çaba ve ortak varoluş, yaşamın en temel düzleminde yer alır; daha sonra arzu, ortak varoluşun kuruluşunu harekete geçirir ve son olarak sevgi, toplumu oluşturan ortak varoluş biçimlerini pekiştirir. İnsan doğası, bu ardıllıkta yadsınmaz, aksine dönüştürülür.

Fakat Spinoza, tam bir realisttir. Spinoza, ortak varoluşun sevgi aracılığıyla toplumsal kuruluşunun pürüzsüz işlemeyeceğini ve engelleri de insanların yaratacağını kabul eder. Yüzeysel olarak bakıldığında Spinoza'nın açıklaması insanların genellikle kötülük, kibir, korku ve hurafeden ötürü bu engelleri yarattığı yönündedir. O halde, bir kimsenin kötülükle savaşmak için kibir ve korkunun üstesinden gelmesi gerektiği için; aklın hakikatle terbiye edilmesi ve iradenin de doğru bir şekilde uygulanması kötülüğün panzehridir. Ancak herhangi bir Stoacı da bunu bize söyleyebilirdi! Spinoza'nın farklılığı daha derin bir düzeyde, akıl ve bedenin terbiyesinin veya geliştirilmesinin sevginin hareketine dayandırılmasında yatar. O kötülüğü, örneğin Augustinus gibi, bir varlık mahrumiyeti olarak kavramaz veya bir sevgi yoksunluğu olarak sunmaz. Kötülük daha ziyade yozlaşmış, sevginin işleyişini engelleyecek şekilde çürümüş bir sevgidir. O halde cehalet, korku ve batıl inancı sadece akıl yoksunluğu olarak değil; ancak kendisine karşı döndürülmüş bir aklın gücü ve eşit derecede de engellenmiş ve bozulmuş bir bedenin gücü olarak değerlendirmek gerekir. Sevgi nihayetinde ortak varoluşu yaratma gücü olduğu için, kötülük ortak varoluşun çözülmesi veya daha doğrusu yozlaşmasıdır.

Bu yaklaşım bize, insanların bazen neden kölelikleri için kurtuluşlarıymış gibi çaba gösterdiğinin, yoksulların neden kimi zaman diktatörleri desteklediğinin, işçi sınıfının neden aşırı sağ partilere oy verdiğinin ve istismar edilen eş ve çocukların neden istismarcılarını koruduğunun Spinozacı bir açıklamasını sunar. Böylesi durumlar açık olarak cehalet, korku ve batıl inancın sonuçlarıdır; ancak bunu yanlış bilinç olarak isimlendirmek, dönüşüm için yetersiz araçlar sunar. Ezilenleri hakikatle donatmak ve onlara çıkarlarını öğretmek, bu manzaranın değişimine çok az katkıda bulunur. Kölelikleri için savaşan insanlar, kokuşmuş, başarısız ve bozulmuş toplumun ve sevginin sonuçları olarak daha iyi bir şekilde anlaşılır. O halde, kötülüğü karşımıza alırken sorulacak ilk

5. Baruch Spinoza, *Political Treatise*, Bölüm 6, *Complete Works*, s.700–701. [*Teolojik Politik İnceleme*, Çev. Reyda Ergün, Cemal Bali Akal, Dost Kitabevi Yayınları, 2008].

soru, "*Hangi tür sevgi kokuşmuştur? Ortak varoluşun hangi örnekleri yozlaşmıştır?*" olmalıdır. İnsanlar çürümüş sevgiye ve ortak varoluşun yozlaşmış biçimlerine güçlü şekilde bağımlıdır. Üzücü bir şekilde, genellikle bunlar, sevginin ve ortak varoluşun onların bildiği tek biçimidir! Bu bağlamda, Spinoza'nın etiği, beden ve aklın hastalıklarını tedavi eden; fakat daha önemlisi, bizim zihinsel ve bedensel güçlerimizin nasıl yozlaştırıldığını, nasıl kendilerine karşı döndürüldüklerini ve nasıl özyıkımcı hale geldiklerini saptayan, tıbbi bir çerçevede düşünmesi anlamlıdır. Belki de bu etik ve politik tedavi modeli, Freud'un Spinoza'ya neden bu kadar hayranlık duyduğunu da açıklamaktadır.

Ancak bu sadece bir tedavi modeli değildir. Etik ve politika, sevgi ve kuvvet arasındaki –birçok metafiziksel, aşkınsal ve dini yaklaşımın uygulamaya çalıştığı– ayrımı bertaraf eden bir "kuvvet ontolojisi"nde bir araya gelir. Materyalist bir perspektiften bakıldığındaysa sevgi, kuvvet sevginin güçlerini somutlarken, varlık ve kuvvet arasındaki ilişkinin önerme halindeki ve kurucu bir öğesidir. Sözgelimi Marx, maddenin "gönül çelen tebessümler"inden ve onun "duygulu, şiirsel cazibesi"nden söz ederek, "Bacon'da [ve genel olarak Rönesans'ta] materyalizm, çok yanlı bir gelişmenin tohumlarını hâlâ saf bir şekilde kendi içinde tutmaktadır" diye yazar. Maddenin bu biçimleri, "bir dürtü, yaşamsal bir ruh ve gerilim" hatta "maddenin bir eziyeti"yle donatılmış "varlık kuvvetleri"dir.[6] Sevgi ve kuvvet arasında, canavarca bir ilişki vardır! Ancak ben ve diğerleri arasındaki ilişkiyi somutlaştıran bu taşkın kuvvet, bu *monstruum* her toplumsal kurumun temelidir. Spinoza'nın, kurumların gelişmesini nasıl *conatus* veya uğraşın maddiliğinden, yalıtılmış tekillikleri çoklukta birleştiren akılcı, kutsal sevgiye yönelik hareket içinde sunduğunu görmüştük. Her ne kadar tamamen farklı bir perspektiften olsa da Wittgenstein'ın acı üzerine meditasyonlarını da aynı şekilde nitelendirebiliriz. Bir varlık/oluş yoksunluğunun işaretleri olan Spinozacı yalnızlık ve ortak varoluş, bir dilsel deneyim oluşturmanın ve nihayetinde ortak yaşam biçimleri kurmanın dışında paylaşılamaz olan Wittgensteincı acı kavramının ikisi de bizi ortak varoluşa doğru iter. Kuvvet ve sevgi birlikte, varlığın yozlaşmasına ve bu yozlaşmanın getirdiği sefalete karşı çareler oluşturur.[7]

Dolayısıyla, sevgi sadece ortak varoluşu üreten ve onu toplumda pekiştiren ontolojik bir motor değil; aynı zamanda açık bir savaş alanıdır.

6. Karl Marx ve Frederick Engels, *The Holy Family, Collected Works,* cilt 4 (New York: International Publishers, 1975), s.128.

7. Wittgenstein'ın acı hakkındaki tartışmaları için, bkz. Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations,* Çev. G. E. M. Anscombe (Oxford: Blackwell, 1984) [*Felsefi Soruşturmalar,* Çev. Haluk Barışcan, Metis Yayınları, 2007].

Sevginin gücünü düşünürken, hiçbir garanti olmadığını daima akılda tutmamız gerekir; sevginin işleyişi ve sonuçlarında otomatik hiçbir yan yoktur. Sevgi kötüye giderek, süreci tıkayıp engelleyebilir. Kötülükle savaşmak, bu nedenle, bir sevgi eğitimini ya da talimini gerektirir.

O halde, tüm bu süreci netleştirmek için, sevgi gücü için sürdürülen üç operasyon ya da etkinlik alanını belirginleştirmemiz ve bir araya getirmemiz gerekiyor. İlk ve öncelikli olarak, sevginin gücü ortak varoluşun kuruluşu ve son tahlilde toplumun oluşumudur. Bu, sevgi bir birlikte ortaya çıkmak zorundaymış gibi, tekdüze bir toplum oluşturmak için toplumsal tekilliklerin farklılıklarının yadsınması anlamına gelmez; aksine, onları toplumsal ilişkide birleştirmek ve böylelikle ortak varoluşu kurmak anlamına gelir. Ancak sevgi sürecinin, ortak varoluşun yozlaşmış biçimlerinin üretimine yönelebilmesinden ötürü; kokuşmuş ortak varoluşu yok eden ve tıkayan engeller –bazı durumlarda ortak varoluşun çeşitliliğini kimliğe ve birliğe indirgeyerek, bazı diğer durumlarda da ortak ilişkiler içindeki hiyerarşileri dayatarak– yaratabilmesinden ötürü; sevginin gücü, aynı zamanda ve ikinci olarak, kötülükle savaşmak için bir kuvvet olmak zorundadır. Sevgi bu durumda artık öfke, itaatsizlik ve antagonizm biçimini alır. Toplu çıkış, kimlik iddialarından çekilerek, boyun eğdirme ve kölelikten kaçarak, ortak varoluşun yozlaşmış kurumlarıyla savaşmanın daha önce saptadığımız bir aracıdır. Sevgi gücünün bu ilk iki biçimi –sevginin birliktelik ve isyan güçleri ile ortak varoluşu kurma ve yozlaşmaya karşı savaşma güçleri– üçüncüsünde birlikte işler: çokluğu yaratmak. Bu proje, toplu çıkış sürecini, ortak varoluş kurumlarını yaratmayı hedefleyen örgütsel bir projeyle bir araya getirmek zorundadır. Bu biçimlerin üçüne de can veren çokluğun *Bildung*'u veya talim terbiyesidir. Sevginin sağlıklılığı ve ortak varoluşu sayısız toplumsal biçimde gerçekleştirmesi, doğuştan ya da kendiliğinden değildir. Sevginin yayılımı öğrenilmeli ve yeni alışkanlıklar, arzularımızın duygusal ve politik bir eğitim süreci olan kolektif örgütlenmesi aracılığıyla oluşturulmalıdır. Yeni toplumsal kurumlarda pekiştirilen alışkanlıklar ve pratikler artık dönüştürülmüş olan insan doğamızı da kuracaktır.

Bu noktada açıktır ki sevgi her zaman kuvvet kullanımını içerir veya daha kesin olarak sevgi eylemlerinin kendileri birer kuvvet konuşlanmasıdır. Sevgi bir melek olabilir ancak silahlı bir melektir. Daha önce gördüğümüz gibi, sevginin kurucu gücü ve onun ortak varoluş yaratımı, onu varlık üretimini, gerçeklik üretimini kapsayan bir ontolojik kuvvet olarak adlandırabileceğimiz anlamına gelir. Ortak varoluşun hiyerarşik kurumları ve yozlaşmalarından toplu çıkış ve onlara karşı isyana odak-

landığımızda, savaşçı sevgi kuvveti figürü daha açık hale gelir. Üstelik, çokluğu yaratmak ve onun ortak varoluş kurumlarını oluşturmak, kurucu bir politik kuvvet olarak isimlendirilebilecek bir şeyi gerektirir. Ancak gerçekte sevginin bu üç kurumu birbirinden ayrı şeyler değildir. Onlar açıkça sevginin gücünün farklı biçimleridir.

Şunu da açıkça belirtmeliyiz ki sevgi ve kuvvet arasındaki bağın garantisi yoktur. Sevginin ırksal, ataerkil, özdeşleştirmeci ve diğer yozlaşmış biçimleri kuvvetten yoksun değildir. Aslında bu yozlaşmış biçimler genellikle, sanki sevginin ortak varoluşa adanmışlığından sapmalarının üzerini kapatacakmışçasına aşırı bir kuvvete sahiptir. O halde, sevginin kuvveti, sevginin yozlaşmalarının kuvvetinden ayırt edilemez midir? Hayır; kuvvet kullanımına ilişkin bu şekildeki bir kaygı, yersiz bir evham örneğidir. Sevginin kuvvetini ayırt etmek için birçok kriteri kolayca sayabiliriz. İlk kriter, kuvvet ve sevgi arasındaki bağın içeriğinin, toplumsal dayanışma ve politik eşitlik süreçlerindeki tekilliklerin etkileşiminden oluşan ortak varoluş olmasıdır. İkinci kriter, sevginin kuvvetinin yönünün bu tekilliklerin özgürlüğüne yönelik olmasıdır. Üçüncü kriter, bu kuvvet uygulanışının örgütlenme biçimlerinin, sevginin değişmez dikey iktidar ilişkilerinde her sabitlenişinde, örgütlenmeyi tekrar herkesin katılımına açarak bu konumunu aşması ve sınırlarından taşmasını sağlayacak şekilde daima açık, kurucu ve yatay olmasıdır. Dördüncü kriter, sevgi ve kuvvet arasındaki ilişkinin, tek taraflı olmayan ve bir kolektif öz-yönetim ilişkisinde, tekilliklerin konsensüsü ve her birinin özerkliğinde meşrulaştırılmasıdır. Beşinci kriter, bu kuvvetin daima, kendisinin kurumlarda her zamankinden daha güçlü bir şekilde devam etmesine imkân verecek bir süreci pekiştirmesidir. Bu liste böyle uzayıp gidebilir.

Gerçek zorluklar, kriterleri belirlediğimiz kavramsal düzeyde değil, savaşı yürütmemiz gereken politik alanda karşımıza çıkar. Sevginin gücünü ve yozlaşmasını açıkça anladığımızda bile, toplumlarımızdaki kötülükle, bizim ve başkalarının bağımlısı olduğu toplumsal varoluşun yozlaşmış biçimleri ve uykuya dalmış sevgiye açık gözlerle yüz yüze geldiğimizde bile bir başarı garantisi yoktur. Giacomo Leopardi, meşhur şiiri *Lentfa ginestra*'da, sevginin kırılganlığını ve görünüşte kaçınılmaz ölüm yazgısı ve yıkıma karşı ortak mücadele eden tekillikleri anlatır. Korkutucu volkanik dağ Vezüv tehditkâr bir şekilde göğe doğru yükselmektedir; ama kırılgan sümbüller Vezüv'ün yamaçlarını hiç ara vermeden sarmaya devam etmektedir. Eğer zafer önceden garanti edilmiş olsaydı, mücadeleye girmek çok kolay olurdu. Leopardi, sevginin, karşısında yığılan muazzam kuvvetlerin büyüklüğüne bakmadan

sürekli savaşmasını kutlar. Zafer mümkündür ve volkan korkusu, sadece umut, insan toplumunu inşa etmek üzere örgütlendiğinde yenilgiye uğratılabilir.[8]

Son olarak, kötülüğe ve onunla savaşma araçlarına dair anlayışımızın ortaya çıkardığı politik farklılığımızı vurgulayabilmek için çıkış noktası olarak kullandığımız karamsar politik antropolojilere geri dönelim. Çalışmaları bizimkine çok yakın olan yazarlar arasında bile, insan doğasının değişmez bir unsuru olarak kötülük fikrini, kötülüğü kısıtlamayı hedefleyen bir politikaya bağlayan çağdaş bir eğilim görüyoruz. Pavlus'un *katechon* (engelleyen) figürünü sunduğu, İncil'deki mektubundan bir pasaj, bu mantık çizgisini geliştirmek için harika bir vesile sunuyor. Pavlus, *katechon*'un şeytani bir figür olan "kanun tanımaz"ı engellediğini ve böylece zamanı gelene kadar kıyameti ertelediğini açıklar (Selaniklilere 2. Mektup: 1-12). Bu gizemli "engelleyici" Hıristiyan teolojisinde genellikle bir egemen iktidar olarak yorumlanagelmiştir: Erken Hıristiyan dönemde Tertullian, *katechon*'u Roma imparatorluğu olarak saptar ve yirminci yüzyılda Carl Schmitt onun bir Hıristiyan İmparatorluğu olduğunu savunur. Yapılan özgün göndermeden bağımsız olarak, bu yazarlar bu *katechon*'un bizi daha büyük bir kötülükten koruyan ehvenişer olduğu konusunda hem fikirdir. Bu nosyon, karamsar bir politik antropolojinin işaret ettiklerine mükemmel bir şekilde denk düşer. Eğer kötülüğün veya tür içi saldırganlığın veya benzer bazı unsurların insan doğasının bir değişmezi olduğunu kabul edersek, kötülüğü engellemek, bizi "ehvenişer" politikasına hapseden politikanın ana hedefi olmasa bile, hedeflerinden biri olacaktır.[9]

Bizim kötülüğü, ortak varoluşun yaratılmasında sevginin yozlaşması ve sevginin karşısındaki bir engel olarak kavramamız; kötülüğü engelleyen değil, kötülükle savaşan bir politikaya yol açar. Kötülük sevgi karşısında tali olduğu için, kötülüğü dışarıdan kontrol altına almakla sınırlı kalmayıp, aksine kötülüğün içsel mekanizmalarına erişime sahibiz. Sevgi, kötülüğe karşı mücadele için bir savaş alanıdır. Dahası sevginin asli oluşu, bu savaşta sahip olduğumuz güce işaret eder. Eğer kötülük asli olsaydı, ona karşı çaresiz olurduk. Bu durumda bir İmparatorluk'un kötülüğü engellemesine ve ölümü uzakta tutmasına güvenmemiz gerekirdi. Ancak kötülük sevgiden türediği için, kötülü-

8. Bkz. Antonio Negri, *Lenta ginestra* (Milan: Sugarco, 1987).

9. Carl Schmitt, *The Nomos of the Earth,* Çev. G. L. Ulmen (New York: Telos, 2003), s.59–60. Giorgio Agamben, bu Pauline bölümünü okurken çalışmasının tipik parlaklığını ve bilgeliğini sergiler. *The Time That Remains,* Çev. Patricia Dailey (Stanford: Stanford University Press, 2005), s.108–112. Paolo Virno *katechon*'u, çokluk kurumu için anahtar olarak öngörür. *Multitude: Between Innovation ve Negation* (New York: Semiotext(e), 2008), s.56–67.

ğün gücü zorunlu olarak daha azdır. Sevgi, ölümden daha güçlüdür. Ve bu şekilde sevgi aracılığıyla eyleyerek, kötülükle savaşma gücüne sahibiz. Böyle bir sevgi politikasının, ehvenişerin yönetimini kabul etmeye ihtiyacı yoktur. Bu, kötülüğü bir kerede ve tamamen yenebileceğimizi tahayyül etmeliyiz anlamına gelmez; hayır, sevginin ve ortak varoluşun yozlaşmaları sürecektir. Bunun anlamı şudur: Bu savaş bizim savaşımızdır ve kazanmak zorundayız.

Bu noktadan itibaren, bu kitabın ikinci yarısında, çokluğun hareketleri içinde yeni bir öznellik üreten ve kurumlar oluşturan ortak varoluşun mekanizmalarını keşfetmeye çalışacağız. Ancak bu tartışmayı geride bırakmadan önce, sosyalist ve Bolşevik parti anlayışlarında sevgi ve kuvvet arasındaki ilişkiye dair korkunç bir tarihsel deneyim üzerinde durmamız gerekiyor. Temel önerme rasyonel ve makuldür: Biz yalıtılmışken hiçbir şey mümkün değildir ve öfkenin ve kişisel isyanın değerini sadece birlik etkinleştirebilir ve çoğaltabilir. Bu nedenle, bilgi ve tutkuyla silahlanmış, sağlam bir grup yaratmak için militanlar kol kola ilerler. Bu, toplumu dönüştürmek için bir kıvılcım olacaktır. Ancak buna rağmen sonuç, yanlıştır: Partinin norm ve kriterleri, onun kararları (ve hattâ yaşam ve ölüm hakkı) el altından ancak amansız bir şekilde, hareketlerin deneyimlerinden yalıtılmıştır ve kapitalist yabancılaşmanın mantığı tarafından emilerek, bürokratikleştirilmiş ve tiranlaştırılmıştır. Çok boyutluluğa kuvvetini vermesi gereken şey, kimliğin vahşetine dönüştürülmüştür. Birlik, aşkın bir değer olarak yansıtılmış ve devrimin sloganı ortak varoluşun yozlaşmasına hizmet etmiştir. Hayır, parti kötülüğü yenilgiye uğratmayacaktır. Bugün, bu yozlaşmanın anısı, kötülükle savaşacak bir kuvvet keşfetmek için bizi daha da ileri itmektedir.

4. Bölüm

İmparatorluk'un Dönüşü

Savaş ve zaferlerle, askeri düzen ve zekânın en yüksek noktasıyla özdeşleştirilen ve bu şeyler için en yüce fedakârlıklar yapmaya alıştırılmış bir halkın kendi özgür iradesiyle, "Kılıcı kırıyoruz" diye haykıracağı ve askeri kurumlarını en derin temellerine kadar yerle bir edeceği o büyük an belki de bir gün gelip çatacaktır.

Friedrich Nietzsche, *Human, All Too Human*

4.1
Başarısız Bir Darbenin Kısa Tarihi

> Dünya işlerini, dünya bunu sevsin ya da sevmesin, biz yürüteceğiz. Dünya bunu engelleyemez... ve sanırım, biz de.
>
> Joseph Conrad, *Nostromo*

Ölü Ölüyü Gömsün

Yeni milenyumun ilk on yılının jeopolitik açıdan en kayda değer olayı, belki de tek-yanlılığın kesin yenilgisidir. Geçen milenyumun sonunda, yeni yönetişim süreçlerini harekete geçiren ve küresel düzenin yeni yapılarını kurmaya başlayan tamamen yeni bir küresel durum ortaya çıkmıştı. Temel olarak ulus-devletlerin iktidarına dayanan daha önceki emperyalizmlerden nitelik olarak farklı olan, yeni bir İmparatorluk şekillenmişti. Ne var ki başta ABD yönetimi olmak üzere küresel sahnenin egemen kuvvetleri, İmparatorluk'un oluşturulmasında doğrudan yer almak yerine, geçmişin hayaletlerini dirilterek, politik yönetimin ölü figürlerini sahneye çıkıp tökezlemeye ve köhne ihtişam rüyalarını yeniden sergilemeye zorlayarak, yeniliği inkâr etti ve bastırdı. Emperyalist fetih, ulusal zafer, tek-yanlı karar alımı ve küresel liderlik ihtiraslarının tümü, dehşet verici ölçüde gerçek vahşetle yeniden canlandı. Bu fantezilerin en güçlü olduğu Amerika Birleşik Devletleri içinde, geçmişte alternatif olarak gözüken kavramların –izolasyonizm, emperyalizm ve enternasyonalizm– tümü, âdeta aynı tasarının farklı yüzleri haline getirilip, ABD istisnaiciliği [*exceptionalism*] ipliğiyle birbirine iliştirilerek diriltildi ve iç içe örüldü. Yine de bu hayaletvari

figürlerin cansız bir yığına dönüşmeleri sadece birkaç yıl aldı. Yirmi birinci yüzyılın başındaki finansal ve ekonomik kriz, ABD'nin emperyalist zaferine son darbeyi vurdu. On yılın sonundaysa, tek-yanlılığın askeri, politik ve ekonomik başarısızlığının genel bir kabulü oluşmuştu bile.[1] Artık İmparatorluk oluşumu çıplak gerçeğiyle yüzleşmekten başka seçenek kalmamıştı.

Bu on yıllık süre, tek kutuplu dünya düşlerine son verdi. Uluslararası ilişkiler uzmanlarının geleneksel anlatısı, yirminci yüzyılın –kökleri Westphalia Barışı'na kadar uzanan ancak gerçek küresel biçimi, ABD, Avrupa ve Japon emperyalist tasarılarında ortaya çıkan– bir dizi egemen ulus-devlet tarafından yönetilen çok kutuplu bir dünyadan, iki süper-gücün Soğuk Savaşı tarafından belirlenen iki kutuplu bir dünyaya geçişe tanıklık ettiğini söyler. Birçok uzmanın ve politikacının gözünde Sovyetler Birliği'nin çöküşü ve Soğuk Savaş'ın sonu, çok kutupluluğun bir türüne dönüş veya rakibi ya da eşi olmayan tek emperyalist, tek süper güç ABD'de merkezileşen, tek kutuplu bir sistemin yaratılışı arasında bir alternatif sundu. Ne var ki on yılın sonundaki ABD hegemonyasını ve tek-yanlı yönetimi tesis etme girişimi ve başarısızlığı, tek kutuplu dünya görüşünün bir yanılgı olduğunu ispatladı. Bu noktada, ABD iktidarının stratejistleri bile, tek kutupluluğun çöküşünün eski iki veya çok kutuplu düzene dönüş değil; yeni bir düzenin ortaya çıkışı olduğunu kavramaya başlıyor. ABD Dışişleri Bakanlığı'nda eski politika planlama direktörü olan Richard Haass, şöyle diyor:

> İlk bakışta dünya bugün çok kutuplu gibi gözükebilir. Büyük güçler –Çin, Avrupa Birliği (AB), Hindistan, Japonya, Rusya ve ABD– dünya nüfusunun sadece yarısından biraz fazlasını kapsar ve küresel gayri safi yurt içi hasılanın (GSYİH) yüzde 75'ine ve küresel savunma harcamalarının yüzde 80'ine tekabül eder. Ancak görünüşler, yanıltıcı olabilir. Bugünün dünyası, klasik çok kutupluluktan temel bir şekilde farklılık arz eder: çok daha fazla iktidar merkezi var ve bunların sadece birkaçı ulus-devlet değil. Aslında, günümüz uluslararası sisteminin başlıca özelliklerinden birisi ulus-devletlerin iktidar üzerindeki tekelini ve bununla beraber, bazı alanlarda egemenliklerini de kaybetmiş olmasıdır. Bölgesel ve küresel örgütlenmeler yukarıdan, milis kuvvetleri aşağıdan ve bir dizi sivil toplum kurumu (STK) ve dernek ise karşıdan devletlere meydan okuyor. İktidar artık, birçok elde ve birçok yerde bulunmaktadır.

Dolayısıyla Haass'a göre, geleneksel geometrilerden –tek kutuplu, iki kutuplu ya da çok kutuplu– hiçbirisi, doğmakta olan küresel düze-

1. Bkz. örneğin Philip Gordon, "The End of the Bush Revolution", *Foreign Affairs* 85, no. 4 (Temmuz–Ağustos 2006), 75–86.

ni yeterli şekilde tarif etmez. Haass değerlendirmesine, "Yirmi birinci yüzyıl uluslararası ilişkilerinin karakteristik prensibi, kutupsuzluğa dönüştür: Dünya, bir veya iki ya da hatta birkaç devletin değil; daha ziyade çeşitli türden iktidarlara sahip olan ve onları uygulayan düzinelerce aktörün egemenliğindedir. Geçmişten tektonik bir kaymayı temsil eder bu"[2] diye devam eder. Aslında Soğuk Savaş'ın sonundan beri biçimlendirilen günümüz küresel düzeninin, egemen ulus-devletler, büyük dernekler, uluslar-üstü ekonomik ve politik kurumlar, çeşitli STK'lar, medya holdingleri ve bir dizi diğer iktidar türünün geniş işbirliğini gerektiren bir iktidarlar dağılımı veya daha doğrusu iktidar ağı tarafından karakterize edildiğini düşünmek, artık daha tartışılmaz, hatta basmakalıp bir hal aldı. Başka bir deyişle, yirmi birinci yüzyılın sorununun İmparatorluk'un sorunu olduğu görüşü, hızlı bir şekilde ortak kanıya dönüşmektedir.[3]

O halde bu on yıl, kaybedilmiş bir dönem midir? Yeniden diriltilmiş emperyalist maceralara ve tek-yanlılık aldatmacalarına doğru yaptığımız –emperyalist makineyi, sadece onun mutlak tükenişini gözler önüne serecek kadar "mükemmelleştiren"– bu dolambaçlı yolculuktan sonra, şimdi daha önce olduğumuz yere geri mi döndük? Bu süreç boyunca, hem şeklinin netleşmesi hem de yeni doğrultularda ilerlemesi bakımından, İmparatorluk'un oluşumunun nasıl ilerlediğini görmek için, tek-yanlılığın başarısızlığına ve çok-yanlılığın imkânsızlığına daha yakından bakmamız gerekiyor.

ABD merkezli bir tek-kutuplu düzen yaratma girişimi, aslında, küresel sistem içinde ABD'nin monarşik iktidarını geliştirebilmek için yeni yeni ortaya çıkan emperyal düzenin –diğer egemen ulus-devletler ve uluslar-üstü kurumlar gibi– tüm "aristokratik" güçlerine dramatik bir şekilde boyun eğdirmeyi hedefleyen bir darbedir. Darbe, yükselen İmparatorluk biçimini eski ancak bu defa sadece bir emperyalist gücün olduğu bir emperyalizme dönüştürme girişimiydi. Darbenin başlıca olayları ve nihai başarısızlığı, şimdiye kadar gazeteciler ve uzmanlar tarafından etraflı bir şekilde kaydedildi. Bir "Yeni Amerikan Yüzyılı" planı, 2001'in 11 Eylül'ünde Dünya Ticaret Merkezi ve Pentagon'a saldırılar gerçekleşmeden çok önce yürürlükteydi; ancak her darbe, bir

2. Richard Haass, "The Age of Nonpolarity: What Will Follow U.S. Dominance," *Foreign Affairs* 87. no. 3 (Mayıs - Haziran 2008), 44–56. Bkz. ayrıca Haass'ın Ortadoğu'daki ABD hâkimiyetinin sonu analizi, "The New Middle East," *Foreign Affairs* 85, no. 6 (Kasım – Aralık 2006), 2–11. Benzer bir görüş için, bkz. Fareed Zakaria, *The Post-American World* (New York: Norton, 2008).

3. Bkz. Michael Hardt ve Antonio Negri, *Empire* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000).

tetikleyiciye, iktidarın kontrolünü eline almasını meşrulaştıran bir felakete ihtiyaç duyar. "Terörle savaş" söylemi, emperyal sistem içinde bir olağanüstü hali meşrulaştırdı ve darbe, tek-yanlı kontrolün tesisi, ulus-devletlerin statülerinin Washington'un istenciyle uyumluluklarına göre yükseltilmesi veya düşürülmesi, uluslararası ve uluslar-üstü kurumların özerkliğinin ve kapasitesinin temelinden çürütülmesi gibi yöntemlerle küresel düzen güçlerini ABD'nin elinde yoğunlaştırma çabalarını harekete geçirdi. Yükselişe geçen emperyal sistemde, tüm küresel kararların geçirileceği merkezi bir otorite yürürlüğe sokulmuştu. Afganistan ve Irak'ın istila ve işgalleri en can alıcı bölümlerdi; ancak darbe aynı zamanda küresel sistemde bir dizi ekonomik ve politik operasyonla da iç içe geçmişti. Dolayısıyla askeri başarısızlık, belki darbenin çöküşünün en görülür yansımasıydı ama kesinlikle tek ölçütü değildi. O halde bu perspektiften bakıldığında, birçok kişinin bıkmadan usanmadan tekrarladığı gibi, her şeyin 11 Eylül'de değiştiği iddiası doğru değildir. Tarihsel kırılma söylemi darbe kuvvetlerinin işini kolaylaştırdı; ama darbenin başarısız olmasından ve tozun temizlenmesinin ardından şimdi daha açıkça görebiliyoruz ki saldırılar ve onu takip eden tek yanlı maceralar, dehşet verici ve trajik olmalarına rağmen, gerçekte radikal değişim anları değil, İmparatorluk'un oluşturulmasındaki adımlardı.[4]

Darbenin kuvvetli olduğu ilk günlerde, bazı planlayıcı ve destekçilerinin, başta ABD ve İngiltere'ninkiler olmak üzere eski emperyalist oluşumlara övgüler düzmesi tesadüf değildi. "Emperyalist" kavramı on yıllar boyunca, tüm politik görüngede "faşist" suçlamasıyla kıyaslanabilecek bir hakaret olarak işlev görürken; küçük ancak önemli bir uzman ve politikacılar topluluğu, birdenbire emperyalizmi sevgiyle bağrına bastı! Diğerleri, terimi kullanmaktan bile kaçınırken, emperyalizmin tüm geleneksel özürlerine yeniden can vermeye başladı: Küresel ortamı yeniden yapılandırma yetisi, uygarlaştırıcı etkisi, ahlâki üstünlüğü vs. Daha ihtiyatlı uzmanlar ve politikacılarsa, darbeyi ve onun başarısını peşinen kabul etti; ama darbenin aşırılıklarına karşı uyarıda bulunarak, hâkimiyetini daha insani ve uzun ömürlü kılmaya çalıştı. Bu çabanın tipik örneği, aşırı şekilde "kaba güce" dayanmanın tehlikelerine karşı uyarıda bulunan ve kuvvetli bir "yumuşak güç" dozu tavsiye eden çe-

4. Giovanni Arrighi, darbenin başarısızlığını ve emperyalist tasarısını daha da uzun bir tarihsel alana yerleştirir: "Yeni Amerikan yüzyılı için yeni emperyalizm tasarısı, muhtemelen, ABD'nin bir dünya devletinin merkezi olmak için 60 yıllık uzun mücadelesinin utanç verici bir sonuna işaret eder. Mücadele, en muzaffer anlarında bile dünyayı değiştirdi. ABD çabasında asla başarılı olamadı." Giovanni Arrighi, *Adam Smith in Beijing* (Londra: Verso, 2007), s.261.

şitli hegemonya tartışmalarıydı.[5] Fakat farklılıklarına rağmen bu çeşitli tutumların hepsinde yürürlükte olan şey, politik düzene dair emperyalist bir kavrayıştı.

Darbeye göbeğinden bağlı ve onun başarısından kesin emin olan hayalciler, neo-con denen hayli kalabalık bir gazeteciler, düzmece akademisyenler ve ABD medyasının muhafazakâr sektörlerinde ve ana blokunda güçlü bir etkiye sahip olan hükümet yetkilileri grubuydu. Bu ideologlara, ABD'nin karşı konulamaz şekilde iktidarda olduğu, diğer ulusları ilgilendiren politik meselelerde tek-yanlı kararlar verdiği ve dolayısıyla da küresel barışı garanti ettiği bir küresel politik düzen vizyonunu paylaşmaları anlamında "idealist" denebilir. Bu grup, kendi buyruklarının izlenmemesinin uğursuz sonuçları hakkında uyarıda bulunarak felaket tellallığı yapmaktan da geri durmaz. David Frum ve Richard Perle, kaygı verici bir şekilde, terörle savaşta "Amerikalılar için orta yol yoktur" diyorlar. "Ya zaferler ya da soykırımdır bu yolun sonu."[6] Bu ideologlar İmparatorluk'a –yani yükselen emperyal oluşum içindeki geniş iktidarlar ağıyla işbirliğine– temelden karşıdır ve emperyalizm yanlısıdır. Onların savaş çığlığı aslında, "Ya Emperyalizm ya ölüm!"dür.

Bu neo-con diye bilinen yeni-muhafazakârların hayalleri ne kadar genişse dayanakları bir o kadar zayıftır. O kibirli hallerinden ötürü, emperyalist bir iktidar uygulamak ve tek-yanlı hegemonyayı sürdürmek için zorunlu olan temellere çok az özen gösterirler. Planları tamamen askeri güce dayanır; ancak bir sonraki bölümde göreceğimiz gibi, basitçe stratejik bir dönüşüme inandıkları için, yeni askeri kapasiteler geliştirme veya keşfetmekte başarısız olurlar. Dahası, ekonomik planlamaya da şaşırtıcı derecede az ilgi gösterirler. Bazen neo-liberal ekonominin yandaşlarıyla ittifak kurarlar; ancak bu da onların vizyonunun kıyısında köşesinde kalan bir şeydir. Onların gündeminin özü politiktir: ABD'nin, küresel politik ilişkileri düzenlemek ve ona hükmetmek için, tek-yanlı "küresel ortamı şekillendirme" kapasitesini tesis etmek ve uygulamak. Bununla birlikte, yeni-muhafazakârlar politik alanda bile, ahlâki ve politik otorite kazanma ihtiyacını göz ardı ederler. Onlara göre, ulus-devletler ve diğer önemli güçler, Washington'ın isteklerine sorgusuz sualsiz

5. "Yumuşak Güç" kullanımı savları için, bkz. Joseph Nye, *Soft Power* (New York: Public Affairs, 2004) [*Yumuşak Güç*, Elips Yayınları, 2005]; *The Paradox of American Power* (Oxford: Oxford University Press, 2002) [*Amerikan Gücünün Paradoksu*, Çev. Gürol Koca, Literatür Yayıncılık, 2003].

6. David Frum ve Richard Perle, *An End to Evil: How to Win the War on Terror* (New York: Random House, 2003), s.7 [*Şeytana Son! Terörde Savaş Nasıl Kazanılır?* Çev. Gökçe Kazmaz, Truva Yayınları, 2004].

boyun eğmek zorundadır. Kısaca yeni-muhafazakârlar, uzak geçmişte kalmış büyük İngiliz emperyalistlerinin tavrını takınırlar fakat düşlerini destekleyecek güçleri olmadığı –tahakkümü ve hegemonyayı devam ettirecek rızayı sürdürme kuvvetleri olmadığı– için sadece gülünç birer figür olup çıkarlar.[7] Bu yeni-muhafazakârlar oldukça tuhaf bir tasarıyla yola çıktılar: Hegemonya için zorunlu önkoşullara kayıtsız kalıp, hatta onları küçümseyip, hegemonyada ısrar etmek.

Darbenin başarısızlığı bariz olarak görüldükten sonra, yeni-muhafazakârlar ayrı kamplara dağıldı. En kurnaz ve en fırsatçı olanlar konumlarını kaydırarak, örneğin küresel düzen için ulus-devletlerin gücünü yeniden savunmaya başlayarak ve zaten darbeyle asla gerçekten hemfikir olmadıklarını iddia ederek, kariyerlerini kurtarmaya çalıştı. Buna karşın kararlı unsurlar vizyona bağlı kaldı ve genellikle Irak'ta yapılan askeri hatalara odaklanarak basitçe Bush yönetimini veya başkalarını, tasarıyı başarısız bir şekilde yürütmekle suçladı.[8] Elbette, darbe sadece beceriksizlik nedeniyle başarısızlığa uğramadı. ABD tek-yanlılığı ve emperyalist tasarıları, darbe onları dize getirip birkaç kanlı yıl boyunca pataklamadan önce de zaten ölüydü. Belki de yeni-muhafazakârlar, zaten sıfırı tüketmiş bir ideoloji için en uygun mezar kazıcılardır.

Bu dönemin yukarıda bahsettiğimize tuhaf bir şekilde paralel ilerleyen bir diğer tarihsel anormalliği de bu darbeyi emperyalizme bir dönüş olarak analiz eden bilimsel ve popüler sol kitaplardaki patlamadır. Kabaca 2003'ten 2005'e kadar birkaç yıl için, bu tür kitaplar kitapçıların raflarına hâkim oldu. Bu kitaplardaki açıklamalara bakacak olursak, yeni bir dünya düzeni, yeni bir İmparatorluk biçimi yoktu; dolayısıyla da yeni kavram ve teorilere de ihtiyaç yoktu. Oh ne rahat! Küresel düzen ve tahakküm, sanki yirminci yüzyılda yaşıyormuşuz gibi, ABD emperyalizmi tarafından tanımlanacaktı. Elbette bu argümanlar ilk bakışta doğru görünüyor çünkü darbe gerçekten de emperyalizmi diriltme girişimidir; ancak derine indikçe bu tezlerin özünde yanlışlığı bellidir. Ölü kuşakların geleneği hâlâ yaşayanların beyinleri üzerine bir kâbus gibi çökmeye devam ediyor. Aslında bu yazarlar, darbe kışkırtıcılarının palavralarına aldanmış, onların diriltilmiş figürlerini ve emperyalist

7. Niall Ferguson, ABD'nin en belirgin emperyalist yanlısı eleştirmenidir; Ferguson ABD'yi gerçek bir emperyalist gücün yapması gerekeni yapmamakla ağır şekilde eleştirmektedir. Bkz. *Colossus* (New York: Penguin, 2004).

8. İdeolojiyi kırmayı deneyen bir yeni-muhafazakâr örneği için, bkz. Francis Fukuyama, *After the Neocons* (Londra: Profile, 2006). İnanmaya devam eden örnekler için, bkz. Richard Perle, Norman Podhoretz, Max Boot, ve diğerlerinin sempozyum makaleleri. "Defending and Advancing Freedom," *Commentary* 120, no. 4 (Kasım2005).

iktidar pozlarını sorgulamadan kabul etmişlerdir. Bu türden yeni (ya da o kadar da yeni olmayan) ABD emperyalizmi teorileri, gerçekten de ABD istisnaiciliğinin tersyüz edilmiş bir tekrarıdır; öyle ki ABD burada –şakşakçıları ve mazeretçilerinin söyleyeceği gibi– özgürlük ve demokrasi erdemi ve misyonu nedeniyle değil, hükmetme istenci nedeniyle ve dahası, birçok ulus-devletin de bu istenci paylaşmasından ötürü, bunu gerçekleştirme gücüne sahip olması nedeniyle istisnai bir konumdadır. Ancak vakit geldi, bırakalım ölü ölüyü gömsün.[9]

ABD Hegemonyasının Tükenişi

Darbenin başarısız olması ve ABD'nin küresel ilişkiler üzerindeki tek-yanlı kontrolünü tesis etme girişiminin neredeyse tamamen boşa çıkması ışığında şimdi, emperyal sistemin içine düştüğü mevcut durumu analiz edebilmek için; askeri, ekonomik, politik ve ahlâki ilişkilerdeki kırılmayı etraflıca incelememiz gerekiyor. Bunlar içinde askeri başarısızlık, en belirgin ve çarpıcı olanıdır. Afganistan'ın istila edilmesi ve Taliban yönetiminin çabucak yıkılması, gerçekten de sadece bir başlangıçtı. Birleşmiş Milletler'in ve geleneksel belli başlı müttefiklerinden bazılarının karşı gelmesine rağmen, Irak ABD'nin "tek başına da yürüyebileceğini" kanıtlayacağı bir deney sahası olacaktı. Bağdat karşılaşılan küçük bir direnişin kırılmasının ardından kısa sürede fethedildi, ABD ve müttefiklerinin kuvvetleri tüm ülke toprağına yayıldı ve bir ABD işgal yönetimi oluşturuldu. 2003 yazına kadar görev tamamlanmıştı: Tek-yanlı askeri iktidar, etkinliğini gösterdi ve darbe, ayakları yere sağlam basar gibi görünmeye başladı. Muzaffer, gücünü kullanabileceği yeni arenalar (Suriye? İran?) aramaya başladı.

Ancak izleyen birkaç yıl içinde varsayılan askeri zafer uçup gitti: Önce direnişin işgal kuvvetlerine karşı ilk damlaları düştü; daha sonra periyodik ani yağmurlar ve son olarak da yoğun sağanaklar. Bir dönem başarılı bir şekilde işgal kuvvetlerinin ve atanmış hükümetin kontrolü altına alındığı bildirilen Afganistan'ın, kısa zaman sonra ciddi çatışmalarla çalkalandığı ortaya çıktı. Irak'ta işgalci askeri güçler ve onların yeni kurulan Irak hükümetindeki muadilleri, parmağıyla duvardaki deliği tıkayan çocuğun* konumuna düştüler. Ölü sayısıyla birlikte amansız

9. Akademinin bu daha aklı başında çizgisinden iki örnek için, bkz. Ellen Wood, *Empire of Capital* (Londra: Verso, 2003); Tariq Ali, *Bush in Babylon: The Recolonisation of Iraq* (Londra: Verso, 2003).

* *Hans Brinker; or, the Silver Skates: A Story of Life in Holland* adlı romanda duvardaki bir deliği parmağıyla kapatarak sel felaketini engelleyen küçük çocuğa gönderme. (y.h.n.)

ve sınırsız bir iç savaş ihtimali de arttı. Bölgedeki ABD kuvvetlerinin "artışı" ve Irak'taki vahşetin düşüşü son tahlilde ortaya çıkan gerçeği değiştiremez. Irak deney sahasında, tek-yanlı askeri iktidar küresel düzeni yaratma ve teminat altına alma gücünü ispatlayamadı; aksine bunu yapmaya ne kadar yetersiz olduğunu gösterdi. ABD bu işin sonunda zaferini ilan etse bile, tek-yanlılık Irak'ta yenilgiye uğradı.

Geri dönüp Irak'taki başarısızlığa baktığımızda, askeri düşüncenin iki yerleşik hakikati öne çıkıyor. Bunların ilki, fetihçi ve işgalci bir ordunun gerekli boyutu ve bileşimini gösteriyor. Irak'taki tek-yanlılık tasarısının başlıca unsurlarından biri ise, genellikle "askeri devrim" veya "savunma dönüşümü" olarak anılan askeri stratejidir. Generallerin ve askeri kurumların genel itirazlarına rağmen en açık şekilde ABD Savunma Bakanı Donald Rumsfeld döneminde desteklenen bu strateji, iki temel stratejik yeniliğe dayanır: Çarpışmada koordineli enformasyon ve silah teknolojisi kullanımı aracılığıyla asker sayısını düşürmek ve askeri birlikleri daha yumuşak, daha hareketli ve esnek olacak şekilde yeniden örgütlemek. 2003'teki "Bağdat zaferi" ve bu stratejinin görünüşteki başarısı, kabaca asker kaybı olmaksızın (daha doğrusu, ABD askeri kaybetmeden) düşmanı alt eden siborg ve robot ordu düşlerinden esinlenmişti. Bununla birlikte Irak direnişi büyürken, stratejinin etkinliği de çabucak yıkıldı. Böylece, teknolojik olarak donatılmış hareketli birliklerle görece küçük organize bir ordunun, güçlü bir saldırı silahı işlevi gördüğü; fakat ele geçirilmiş alanları savunma yetisinden mahrum olduğu veya gazeteci diliyle söylersek, savaşı kazanabileceği ancak barışı sağlayamayacağı açığa çıktı. İşgallerin, büyük sayılar gerektirdiği geleneksel görüşü genel kabul olarak geri döndü. 2007'nin ilk dönemlerine gelindiğinde, Rumsfeld'in Savunma Bakanlığı'ndan kovulmasıyla birlikte ABD hükümeti "askeri devrim"in çekirdek stratejilerinden vazgeçti ve bunun yerine, Irak'taki birliklerin sayısını çarpıcı bir şekilde artırdı.[10]

Irak yenilgisiyle yeniden onaylanan ikinci geleneksel askeri görüş, cephenin iki tarafındaki muazzam öznellik farklılıklarını vurgular. Silahlı direniş, özellikle de işgalci bir orduya karşı silahlı direniş, muhteşem bir öznellik üretimi motorudur. İşgal, Iraklılar arasında, bazen dehşet verici ve vahşi biçimler alan, yaralanma ve ölüm pahasına olağanüstü bir isteklilik yaratmıştır. Bu bize bir kez daha, işgalcinin varlığının, direniş üretmek için yeterli olduğunu öğretiyor. Bununla birlikte işgalci ordu açısından, savaşla 11 Eylül saldırıları arasında bağ kurmak

10. "Askeri sorunlarda devrim" analizimiz ve onun Irak'taki uygulanışı için, bkz. Michael Hardt ve Antonio Negri, *Multitude* (New York: Penguin, 2004), s.41–62.

ve daha genel olarak radikal İslam veya "terörizm"i küresel bir düşman olarak bütünleştirmek için yürütülen tüm ideolojik kampanyalara rağmen, böyle bir öznellik üretimi söz konusu değildir. Geçmişte vatanseverlik, yabancı topraklarda bir savaş çabasını destekleyebilen bir öznellik üretimini mümkün kılmıştır; fakat bugün bu mekanizmanın etkinliği sınırlıdır. İşgalci ordular artık kadrolarını, şu ya da bu biçimde, paralı askerlerden oluşturmaya meyİlediyor. Machiavelli, sağladığı öznellik üretimi nedeniyle "silahlı bir halkın" paralı ordu karşısındaki üstünlüğünü çok uzun süre önce kavramıştı. Teknolojik ilerleme, bu öznel dengesizliğe hiçbir zaman çare olamaz.

Tek-yanlılığa dayalı ABD askeri stratejisi önündeki bu iki engel – teknolojik dönüşümlerin sınırları ve öznellikteki dengesizlik– sokak savaşında etkisini güçlü bir şekilde bir arada hissettirir. Askeri stratejistler, isyancıların ve direnişçilerin giderek artan bir şekilde kent merkezlerinde konuşlanacaklarının ve "askeri devrim"in seferber ettiği teknolojik aygıtların bu ortam için hâlâ çok yetersiz olduğunun farkındadır.[11] Kentsel alanın labirenti andıran koridorlarında uzaktan savaşmak ve öldürmek zordur. Ayrıca metropol, kitabın bu bölümünün sonundaki *De Corpore* 2'de tartıştığımız gibi, bir öznellik üretimi fabrikasıdır. Ortak varoluşun yerleşik mekânları, iletişim devreleri ve metropolü oluşturan toplumsal alışkanlıklar, direnişteki öznellik üretiminin güçlü çoğaltıcıları olarak işlev görürler. Bir metropol bir gecede tutuşturulabilir ve alevlerin söndürülmesi uzun zaman mümkün olmayabilir.

Elbette bir muharebenin kaybedilmesi, bir askeri stratejinin tümden yanlış olduğunu göstermez. Bazıları mutlaka, bu fiyaskonun, eski Baas Partisi üyelerini etkisiz hale getirmedeki, Irak ordusunu lağvetmedeki veya direnişe yeterince hızlı şekilde karşılık vermedeki başarısızlık gibi, tamamen taktiksel hatalardan kaynaklandığını söyleyecektir. Buna karşılık biz de gayet rahatlıkla, ABD ordusundaki stratejistlerin ve müttefik düşünce kuruluşlarının, "askeri devrim"i kentsel ortamlar için yeniden formüle etmeye, teknolojik ve stratejik yenilikler aracılığıyla ve soyut teoriler ve video oyunu simülasyonlarının yardımıyla "sürekli bölge hâkimiyeti" gibi hedefler koymaya devam ettiğinden emin olabiliriz.[12] Yine İsrail ordusu teorisyenleri de askeri birlikleri riske atmadan kentsel ortamları kontrol edecek etkin stratejiler geliştirmek üzere sıkı

11. Bkz. Jennifer Taw ve Bruce Hoffmann, *The Urbanization of Insurgency* (Santa Monica, Calif.: Rand Corporation, 1994); Stephen Graham, "Robo-War Dreams: Global South Urbanization and the United States Military's 'Revolution in Military Affairs,'" LSE Crisis States Working Papers, 2007.

12. Stephen Graham, "Imagining Urban Warfare," *War, Citizenship, Territory,* Der. Deborah Cohen ve Emily Gilbert (New York: Routledge, 2007), s.33–56.

çalışmalar yürütüyor.[13] Ne var ki gelecekteki yenilikler ve gelişmelerden bağımsız olarak, bu stratejilerin ABD'nin tek-yanlı askeri tasarısını destekleyemeyeceği daha şimdiden açıktır.

ABD'nin Irak'taki savaşının asıl mimarları, budala veya deneyimsiz askeri stratejistler olabilirler; ancak kesinlikle aklı başında politik düşünürlerdir. Onlar, büyük orandaki ölü sayısının içerideki desteğin temellerini sarsmasının kesin olduğunun bilincindedir. Bu mimarlar, aynı zamanda Afganistan ve Irak'ın ötesinde, ileriyi, tek-yanlı küresel düzenin gelecekteki gereksinimlerini düşünmektedir. Eski askeri stratejinin mantığında, ABD ordusunun Rusya ve Çin gibi diğer büyük güçlere denk olabilmesi mümkün değildir. ABD gerekli sayısal çokluğa sahip değildir. Yeni stratejinin vaadi, sayısal dengesizliğin üstesinden gelmek ve asimetriyi avantaja dönüştürmektir. Yaratıcıları, böylesi bir teknolojik-stratejik avantajın uzun ömürlü, tek-yanlı bir askeri kontrolü yaratmak için tek umut olduğuna inanır. Ne var ki politik mantığın ihtiyaçlarına yanıt vermelerine rağmen, bu stratejilerin askeri açıdan, Afganistan ve Irak'taki gibi görece küçük, kötü donanımlı milislere karşı bile başarılı olamadığı kanıtlanmıştır.

Darbe süresince ve başarısız olduğu dönem boyunca, ABD'nin uluslararası politik hegemonyası da hızlı bir şekilde zayıfladı. 2003 Irak işgalinin mimarlarından bazıları, muhtemelen ABD tanklarının Bağdat'ta çiçekler ve öpücüklerle karşılanmasını ve dahası, diğer ulus-devletlerin savaşa liderlik ettiği için ABD'ye minnet duymasını bekliyordu. Yakın gelecekte, yirminci yüzyılın önemli bir bölümü boyunca –özellikle de Soğuk Savaş'ın en yoğun yılları süresince– ABD'nin dünyanın birçok bölgesinde sahip olduğu egemen konumun keyfini sürdüğünü hatırlamak oldukça güçleşecek. ABD egemenliğinin ideolojik açıklaması, ABD'nin hem yurt içinde hem de dışarıda daima özgürlük ve demokrasiyi teşvik ettiği ve savunduğu görüşüne dayalıydı. Gelgelelim, açık veya örtülü operasyonlarla Guatemala ve Şili'den Filipinler ve Endonezya'ya kadar diktatörlükleri destekleyerek, demokratik olarak seçilmiş hükümetlerin altını kazan ABD yönetiminin uzun tarihini çok yakından biliyoruz.[14] ABD hegemonyasına gösterilen rızanın gerçek nedeni, diğer ulus-devletlerin, ABD'nin eylemlerinin daima kendi ulu-

13. Bkz. Eyal Weizman, *Hollow Land: Israel's Architecture of Occupation* (Londra: Verso, 2007).

14. Noam Chomsky, tüm dünyada demokratik hükümetlerin temellerini oyan ABD müdahalelerinin yorulmak bilmez bir tarihçisidir. Bkz. diğer kitaplarının yanı sıra, *Hegemony or Survival: America's Quest for Global Dominance* (New York: Owl Books, 2004). Özellikle de Latin Amerika'yla ilgili olarak, bkz. Greg Grandin, *Empire's Workshop: Latin America, the United States, and the Rise of the New Imperialism* (New York: Metropolitan Books, 2006).

sal çıkarlarını veya daha doğrusu iktidardakilerin çıkarlarını geliştirmesi gerçeğine dayanır. Ne var ki maddi çıkarlar zorunlu olarak "idealist" ideolojik mantıkla birleştiği ve onsuz yaşamını sürdüremediği için, bu hassas bir dengedir.[15] Cicero'nun Roma için söylediği gibi, müttefikleri için ABD'nin küresel liderliği genellikle *imperium'dan** *ziyade patrocinium*'dur.**

Ebu Garip Cezaevi'nin fotoğrafları, ABD'nin politik ve ahlâki otoritesinin erozyona uğrayışının ve özgürlük ve demokrasi savunucusu imajının temel haklar ve uluslararası hukukun ihlalcisi imajına dönüşerek tersyüz olmasının bir sembolü olarak işlev görebilir. Elbette eleştirel sesler, on yıllardır ABD ordusunun ölüm timleri eğitmesini ve işkenceyi teşvik etmesini protesto etti. Ne var ki Irak'taki tutuklulara işkence eden ve onları aşağılayan ABD askerlerinin fotoğrafları, erdemli ABD imajından geriye kalanı tamamen parçalayıp, ABD hükümetinin uluslararası hukukun ihlali pahasına işkenceyi teşvik ettiği ve onayladığının altını çizerek, dikkati Guantanamo ve diğer kuraldışı hapishanelerdeki işkence ve terörün, ABD tarafından politik ve askeri bir araç olarak yaygın şekilde kullanılmasına kaydırdı. Ebu Garip'te çekilen fotoğrafların kamuoyuna sızmasından sonra Thomas Friedman, "sadece Irak'taki savaşı kaybetmekten çok daha önemli şeyleri kaybetme tehlikesindeyiz" uyarısında bulunmuştu: "Dünyada ahlâki otorite aracı ve esin kaynağı olarak Amerika'yı kaybetme tehlikesiyle yüz yüzeyiz."[16] ABD kesinlikle, hakların en büyük ihlalcisi veya işkencenin en büyük savunucusu değildir; ancak ABD'nin imajı artık hak ve hukuk, özgürlük ve demokrasinin yükseltilmesi için bir model olarak işlev göremez.

ABD hegemonyasının ideolojik kılıfının yıpranma nedeninin, içinin zaten boşaltılmış olmasından kaynaklandığı kanaatindeyiz. Başka bir deyişle, diğer güçler, artık ABD'nin uluslararası eylemlerinin, savaşlarının, tek-yanlı maceralarının, ekonomik modellerinin vs daima kendi çıkarlarını gözettiği kanısına vardılar. Bir sonraki bölümde bu kaymayı, ekonomik çıkarlar bakımından daha yakından analiz etmek zorunda olacağız; fakat şu anda darbenin başarısızlığının ABD'nin kaba ve yumuşak gücünün düşüşüyle, yani askeri stratejisinin yenilgisi ve ahlâki ve politik otoritesinin çöküşüyle nasıl kesiştiğini kavramak yeterli olacaktır.

---

15. Emmanuel Todd, daha önce ABD'nin küresel hegemonyasına inanan ancak sonra gözleri gerçeğe açılan Avrupalıların iyi bir örneğidir. Bkz. *After the Empire: The Breakdown of the American Order*, Çev. C. Jon Delogu (New York: Columbia University Press, 2003).

* Lat.: Egemenlik. (ç.n.)

** Lat.: Patronluk. (ç.n.)

16. Thomas Friedman, "Restoring Our Honor," *New York Times*, 6 Mayıs 2004.

Bir Dolar Ne Kadar Eder?

ABD tek-yanlılığının çöküşü ve ABD'nin emperyal sistem içindeki darbe girişimi, yalnızca askeri bir kuvvet veya stratejinin işi değildir. Politik ve ahlâki otoriteyle birlikte, ekonomik güçlülük de hegemonya için zorunlu olan "yumuşak gücün" bir parçasıdır. Tek-yanlılık tasarısının ekonomik, askeri ve politik/ahlâki yönleri, birbirinden bağımsız mantıklara göre işler; fakat iktidarın yükselişi süresince biri diğerini destekleyip, düşüşte de aşağı çekerek, karşılıklı olarak hareketlere ivme kazandırırlar. Hegemonya kurmuş iktidarın ekonomik alandaki başarısı en kaba terimlerle –en azından günümüz kapitalizmi koşullarında– kârı kapitalistler arasındaki genel bir düzeyde sadece kendi ulusal çıkarları için değil; aynı zamanda müttefik iktidarlarınınki için de teminat altına alma yetisine dayanır. Ekonomik hegemonyayı ölçümleme kesinlikle hata payı içeren bir bilimdir; ancak tek-yanlı ABD ekonomik kontrolüne "güvenoyu" vermeyenlerin büyüyen korosunun seslerinin duyulduğu birçok arenadan semptomları okuyabiliriz.

ABD'nin Irak'taki askeri yenilgisi en gözle görülür unsur olmasına rağmen, onun ekonomik başarısızlığı belki de daha kayda değerdir ve tek-yanlılık tasarısının imkânsızlığının güçlü bir örneğini sunar. Irak'taki petrol rezervlerin kontrolü, hiç kuşkusuz önemlidir; ancak işgalin asıl ekonomik amacı, radikal bir neo-liberal dönüşüm deneyi yürütmekti.[17] Paul Bremer'in liderlik ettiği Irak işgal yönetimine, emek hakları, devletin sahibi olduğu endüstriler ve sosyal güvenlik sistemleri de dahil olmak üzere Irak ekonomisinin mevcut toplumsal yapılarını yok edip, ekonomik alanı düzleyerek; deyim yerindeyse, temiz bir yüzey yaratıp, oradan yani sıfır noktasından saf bir neo-liberal ekonomi kurma emri verilmişti. Ne var ki Bremer'in rejimi, (kendi güçsüzlüğüne ek olarak) bir dizi sert ekonomik direniş tarafından engellendi. Rejim, ekonomik metaları özelleştirmenin ve onları yabancı şirketlere satmanın zorluğunu kısa sürede öğrendi. Bir yandan yabancı şirketler satın alma konusunda isteksizdi çünkü ülkede devam eden vahşet iş yapmayı neredeyse tamamen imkânsızlaştırıyordu; öte yandan şirketler uluslararası hukukun işgalci bir rejim tarafından satılan ulusal endüstriler ve kaynaklar üzerindeki sahipliğini meşru olarak kabul etmeyeceğinden korkuyordu. Saf bir neo-liberal ekonominin yaratımı aynı zamanda, Iraklı işçilerin özelleştirmeye direnişi nedeniyle de imkânsızdı. Naomi

17. "Petrol için kan"ın 2003 Irak işgalini anlamak için neden yetersiz bir alan olduğunu anlamanın incelikli bir analizi için, bkz. Retort, *Afflicted Powers: Capital and Spectacle in a New Age of War* (Londra: Verso, 2005), s.38–77.

Klein, gerçekten de devlete ait endüstri kuruluşlarından kovulan bazı işçilerin derhal askeri direnişe katıldığını belirtir. O halde tek-yanlı ABD tasarısı Irak'ta askeri başarısızlığın yanı sıra, ekonomik olarak da, yani kâr üreten ve kârı teminat altına alan bir ekonomik rejim yaratmada da başarısız olmuştur. Irak, tek-yanlılık tasarısı çerçevesinde ABD askeri kontrolü ve politik hegemonyasıyla birleşmiş genel bir radikal neo-liberal dönüşüm stratejisine bir örnektir.[18]

Doğrudan tatmin edici bir yanıt bulmak imkânsız olmakla birlikte, asıl soru, "terörle savaş", politik hegemonya ve ekonomi politikalarıyla iç içe geçen ABD tek-yanlılığının iş dünyasının ve küresel sermayenin lehine olup olmadığıdır. Burada sorulan açık olarak, bunun Halliburton veya Bechtel gibi belli birkaç şirketin lehine olup olmadığı değil; ancak bir bütün olarak kolektif sermayenin lehine olup olmadığıdır. Bu soruyu ele almanın işe yarar yollarından biri de ABD'nin kendi isteklerini, uluslararası ekonomik anlaşmalarla diğer ulus-devletlere dayatma gücüne odaklanmaktır. ABD gerçekten de ekonomik hegemonyasına rıza kazanmakta gitgide zorlanmaktadır. Örneğin, 2001'de Doha'da ve 2003'te Cancún'da başlayan ve birkaç yıldır süren Dünya Ticaret Örgütü zirvelerinin Doha turunda, ABD önerilerine karşı büyüyen bir direnç görülmüştü. Yapılan her yıllık toplantı artık, genellikle egemen ülkelerdeki tarıma yapılan destekler ve endüstriyel ve tarımsal piyasalara giriş konusunda kilitlenmeler yaşandığında, başarısız ilan ediliyor. Muhtemelen bu açıdan ABD için en kayda değer sembolik yenilgi, ABD'nin Amerika Kıtalarının Serbest Ticareti (FTAA) için Latin Amerika'nın desteğini kazanmadaki başarısızlığıdır. Geçen yüzyılın çok büyük bir bölümünde Washington "arka bahçesine" yaslanabilmiş ve Latin Amerikalı ulusların desteğine güvenebilmişti. Gelgelelim, 2005'te Mar del Plata'da Latin Amerika hükümetleri en azından kısmen, ABD'nin ekonomik hegemonyasından bağımsızlıklarını ilan edebildi. Bu sadece ulusal egemenliğin politik bir onaylanışı değil; aynı zamanda ve daha kayda değer bir şekilde, bu ülkelerin yönetici elitlerinin artık ABD hegemonyasını kendi ekonomik çıkarları için faydalı görmediklerinin bir göstergesidir. O halde bu farklı başarısızlıkların tümü, Bağdat'tan Mar del Plata'ya kadar, Washington'un iradesine karşı koyan bu direnişlerin tümü, ABD'nin yumuşak gücüne bir dizi "güvensizlik" oyu olarak, ABD'nin tek-yanlılık temelli ekonomik tasarısının başarısızlığının semptomları olarak okunabilir.

18. Neo-liberal dönüşümün temiz yüzey modeli üzerine, bkz. Naomi Klein, *The Shock Doctrine: The Rise of Disaster Capitalism* (New York: Metropolitan Books, 2007) [*Şok Doktrini*, Çev. Selim Özgül, Agora Kitaplığı, 2010]. ABD'nin Irak işgalinin ekonomik projesi üzerine, bkz. Klein, "Baghdad Year Zero," *Harpers* (Eylül 2004), 43–53 ve *The Shock Doctrine*, s.389–460.

Uluslararası ekonomik hegemonyanın en temel göstergesi, ulusal para biriminin işlerliği ve konumu olabilir. Doların, ABD ekonomisine duyulan uluslararası güveni ve ABD'nin ekonomik liderliğine gösterilen rızayı temsil eden egemenliği onlarca yıl boyunca, doların küresel ekonomide temel rezerv ve asli nakit para birimi olarak oynadığı rolle ölçüldü. Bu, doların diğer para birimlerine karşı daima daha yüksek bir değeri sürdürdüğü anlamına gelmez. Aslında döviz kurlarının manipülasyonu, içsel ekonomik sorunları uluslararası arenada çözme mekanizması olarak egemen güce hizmet eder. Dolar bugün hâlâ küresel para birimi olarak iş görüyor; ancak bu, sadece doların geçmişteki zaferlerinden kaynaklanan bir etkidir. Giovanni Arrighi, "ABD hegemonyası, katışıksız tahakkümün aksine" diye yazar, "büyük olasılıkla zaten sona ermiştir; fakat tıpkı sterlinin İngiliz hegemonyası sona erdikten sonra otuz, kırk yıl daha uluslararası para birimi olarak kullanılmaya devam etmesi gibi, doların bu işlevi de bir süre daha devam edebilir."[19] Belki gelecekte bir gün avro veya yen ya da para birimlerinin yeni bir kombinasyonu egemen konuma yükselecek; fakat o zamana kadar doların hegemonyası çoktan bitmiş olacak.

2007'nin başındaki ABD mortgage krizi ve onu takip eden küresel mali ve ekonomik krizler, ABD ekonomisinin mevcut küresel konumuna ilişkin bazı önemli verileri göstermektedir. Bu kriz, bir yandan, New Deal'ın ve ABD ekonomisindeki refah devleti yapılarının kazanımlarının, ağırlıkla küresel mali piyasalara yaklaşarak ne derece yok edildiğini açığa çıkarır. Küreselleşme, ABD'nin ekonomik özelleştirme politikalarını istikrarlı hale getirmiş ve sağlama almıştı. Öte yandan, ABD'li konut sahiplerinin mortgage ödemelerini yapmaları imkânsızlaştığında, bütün dünyada kapitalistlerin ABD krizinden ne kadar çok etkilendiği açığa çıktı. ABD piyasasının hegemonyası, küresel yatırımlar için hâlâ cazip olmasına rağmen, çarpıcı şekilde zayıfladı. Doların değeri, giderek artan bir şekilde parasal sembolü olduğu ülkenin üretkenliğine değil de, onun küresel mali piyasalara şantaj yapma gücüne bağlı hale geldi.[20]

ABD'nin tek-yanlılık tasarısının başarısızlığının çeşitli hatları, 2005'teki Katrina Kasırgası'ndan sonra bir kusursuz fırtına olarak bir noktada toplandı. Acil duruma yanıt vermekle yükümlü hükümet kurumlarının çürümüşlüğü ve yetersizliği, aslında yıllardır gerekli koşullardan sistematik olarak mahrum bırakılmış bir toplumsal yapının sadece yüzeysel yansımalarıydı. Başarısız ekonomik politikaların dünya

19. Arrighi, *Adam Smith in Beijing*, s.384. Bkz. ayrıca s.198–202.
20. Paul Krugman'ın analizlerinin bazı yönlerini paylaşıyoruz, *Conscience of a Liberal* (New York: Norton, 2007)

çapında hissedilen etkileri, artık çarpıcı bir şekilde yurt içinde de ortaya çıkmıştı. ABD'li izleyiciler dünyanın bağımlı bölgeleriyle özdeşleştirmeye alışkın oldukları görüntülerle karşı karşıya kaldıklarında içerisi ve dışarısı arasındaki ayrımın ortadan kalkması sinirsel bir gerginliğe yol açmıştı ve bazı gazeteci ve politikacıların, yerinden yurdundan olmuş kitleleri "mülteci" olarak nitelemesinin neden olduğu hiddet, bu sinirsel gerginliğin bir belirtisiydi. Kasırganın feci sonuçları aynı zamanda ABD'nin süregelen ırksal ayırımcılığını ve ırk ve yoksulluk arasındaki güçlü paralelliği açığa vurdu. Felaket Louisiana ve Mississippi gibi sadece yüksek oranda Afrika kökenli Amerikalıların yeterli kaynaklardan mahrum halde yaşadığı bölgelerin değil; aynı zamanda hükümet kurumları ve medyanın farklı ırksal topluluklara nasıl farklı tepki gösterdiğinin de hatırlanmasına neden oldu. Kasırgayı takip eden haftalarda, ABD'de hükümet kurumlarından ortak önyargılara kadar bütün toplumsal düzeylerde varolan ırkçılık en canlı şekilde sahnedeydi. Nihayetinde Katrina felaketi, ABD nüfusunun Irak savaşına desteğinde bir dönüm noktası oldu. Bazı yorumcular, savaşa harcanan para nedeniyle ulusal altyapının ihmal edilmesi, Missisippi ve Louisiana Ulusal Muhafızları'nın, savaş bölgesinde görevlendirilmesi nedeniyle yardım çalışmalarına katılamayışı gibi, doğrudan bağlantılara dikkat çekti; fakat biz kamuoyunun zihninde kurulan bağlantının daha soyut ve derin bir düzeyde daha güçlü bir şekilde işlediğinden şüpheleniyoruz. "Bağdat Zaferi" üzerine şanlı emperyalist kutlamalardan sadece iki yıl sonra, 2005 yazına gelindiğinde tek-yanlılık tasarılarındaki çatlaklar her yerde görülüyordu ve Katrina'yı izleyen felaket sadece bunun bir tasdiki niteliğindeydi. Olaylar yıllarca sürüp gidebilirdi; ancak darbenin başarısız olduğu zaten açıktı.

4.2
ABD Hegemonyasından Sonra

> Vilayetler, gerçekleştirdikleri değişimlerde genellikle düzenden düzensizliğe gider ve ondan sonra tekrar düzensizlikten düzene geçerler; çünkü doğa, dünyevi şeylerin hareketsiz durmasına izin vermez.
>
> Machiavelli, *Florentine Histories*

Ara Dönem

ABD tek yanlılığı tasarısının başarısızlığı, birçok analistin, küresel hegemonya için halef adayı aramaya başlamasına yol açtı. Yerkürenin büyük bölümünü, Müslüman birliğini teokratik kontrol altında tutma temelinde düzenleyebilecek yeni bir hilafet doğacak mıdır? Bugün birleşik olan Avrupa egemen konumunun iadesini talep edecek ve küresel ilişkilere hükmedecek midir? Veya dünyanın geri kalanı sadece Çin'in tek-yanlı hegemonyasını uygulamaya koymaya hazır olacağı anı mı bekliyor? Ne var ki biz, tüm bu "tahtın yeni vârîsleri" görüşlerini inandırıcı olmaktan uzak buluyoruz; çünkü bu görüşler, küresel düzenin biçiminin emperyalist kalmaya devam ettiği ve tek-yanlı ABD hegemonyasını tesis etme gücünden yoksun olsa bile, diğer bazı ulus-devlet veya egemen iktidarların buna muktedir olduğu varsayımına dayanır. Bize göre ABD tek-yanlılığının çöküşü, sadece bir ABD tasarısının değil; aynı zamanda ve daha önemlisi tek-yanlılığın kendisinin başarısızlığını gösterir. Küresel düzenin biçimi geri döndürülemez şekilde değişmiştir. Bizler bugün bir geçiş döneminde, eski emperyalizmin ölmüş olduğu ve yeni İmparatorluk'un doğmakta olduğu bir ara dönemde yaşıyoruz.

Giovanni Arrighi, ABD hegemonyasının sona yaklaştığının en derli toplu ve ikna edici analizlerinden birini sunuyor. Arrighi'nin birikim devreleri kavrayışına göre, küresel ekonomik sistemdeki hegemonik bir iktidarın yükseliş dönemi yeni üretici süreçlerdeki sürekli yatırımlar tarafından karakterize edilirken, üretimden finansa kayış, bir çöküş belirtisidir. Dolayısıyla ABD ekonomisinin 1970'lerde başlayan finansallaşma süreci, Arrighi'ye göre İngiliz ekonomisinin hegemonyasının çöküş dönemine paralel olan bir "sonbahar" aşamasının sinyalini verir. Arrighi için, ABD'nin gerileyen ekonomik hegemonyasıyla bağlantılı olan askeri başarısızlıkları çöküşün bir başka kanıtıdır; öyle ki doların altın standardından bağımsızlaştırılması ve ilk petrol krizinden kısa süre sonra yaşanan Vietnam Savaşı ABD'nin *ilk* krizini ifade ederken, Irak'ın işgali *son* krizidir. Arrighi böylelikle, ABD liderliğindeki küresel birikim devresinin yerini, Doğu Asya merkezli (eski çalışmalarında Japonya'nın ve daha yakın çalışmalarında ise Çin'in komutasında olduğunu düşündüğü) yeni bir devrenin alacağı hipotezini geliştirir. Ne var ki Arrighi'nin savını --çalışmasındaki bazı unsurlar bu yöne işaret etmesine rağmen– ABD hegemonyasının İngiliz veya daha da önceki Hollanda, Ceneviz, Venedik hegemonyasını tekrarlayışı gibi, Çin veya bir başka ulus-devletin de ABD hegemonyasının biçimini tekrar edeceğini öne süren bir sav olarak okumak hata olacaktır. Yeni birikim devreleri, yeni bir küresel politik düzen ile coğrafyanın ve dünya sermayesinin işleyiş tarzının yeniden düzenlenmesini gerektirir. Başka bir deyişle, ne Çin yeni bir emperyalist güç olacak ne de ulus-devlet hegemonyasının özelliklerini daha geniş bir ölçekte tekrar eden küresel bir mega-devlet ortaya çıkacaktır. Aslında Arrighi'nin analizinin en yenilikçi yanı, Adam Smith'i yaratıcı ve dikkatli bir şekilde okuyarak dile getirdiği bir "dünya uygarlıkları arasında daha fazla eşitliğe dayanan dünya piyasası toplumunun" ortaya çıkmaya başladığı önermesidir. Çin'in yükselişini, dikkate değer bir şekilde, bir bütün olarak bağımlı ülkelerin egemen ülkeler karşısındaki –birikimin tek bir ulus devletin hegemonyasına dayalı olmayan yeni bir biçimini uygulamaya koyan– genel yükselişinin bir parçası olarak değerlendirir. O halde Arrighi'nin tezinin önemli bir sonucu da ABD hegemonyasının çöküşünün, küresel ekonomik ve politik sistem üzerinde –emperyalist, tek-yanlı ve tüm diğer biçimleriyle– tek bir ulus-devlete dayalı hegemonyanın sonuna işaret etmesidir. Şimdi doğmakta olan küresel düzen, kökten bir şekilde alışılmışın dışında bir biçim almak zorundadır.[21]

21. Arrighi, *Adam Smith in Beijing*, s.8. Bkz. ayrıca Giovanni Arrighi, *The Long Twentieth Century* (Londra: Verso, 1994) [*Uzun Yirminci Yüzyıl*, Çev. Recep Boztemur, İmge Kitabevi Yayınları, 2003].

Kendilerini daha önce ABD hegemonyasına adamış teorisyen ve politikacılardan bu değişimi kavrayacak kadar zeki olanları, şimdi başka bir küresel düzen paradigması geliştirmek ve küresel düzensizlik tehdidiyle başa çıkmak zorunda. Fakat onların hayal gücü o kadar sınırlı ki küresel düzen sorununu çözecek tek-yanlılığın çöküşüyle birlikte, derhal sınırlı bir grup egemen ulus-devletin işbirliği halinde yönlendirdiği uluslararası bir düzen olan çok-yanlılığa sarıldılar. Henry Kissinger bunu açıkça ilan eder: "Dünya on yedinci yüzyıl Avrupa'sını anımsatıyor; fakat dünyanın on dokuzuncu yüzyıl Avrupa'sı olması gerekiyor."[22] On yedinci yüzyıl Avrupa'sında, Otuz Yıl Savaşları'ndan önce dünya kaotik bir durumdaydı. Savaşı sona erdiren Westphalia Barışı, din ve mutlak egemenlik prensibini düzenleyerek bir Avrupa düzeni yarattı. Dolayısıyla egemen iktidarlar arasındaki anlaşmaların dışında hiçbir uluslararası düzen ve ulus-devletlerin dışında iktidar uygulayan hiçbir yapı bulunmuyordu. Kissinger'a göre, on dokuzuncu yüzyıla gelindiğinde Westphalia'nın öngördüğü politik dünya mükemmel bir düzeye ulaşmıştı. Kissinger buna ek olarak, bugün arzulanabilir tek farklılığın, dinin ideoloji lehine kaybolması ve böylece egemen devletlerin çoğul ittifakının yenilenmesi olacağını belirtir. Kissinger bile, on altıncı yüzyıl Avrupa'sının politik yönetimle dinsel otoriteyi ilişkilendiren *cuius regio, eius religio** prensibinin bugün dünya düzeninin temeli olarak hizmet göremeyeceğini kabul ediyor. Medeniyetler çatışmasına değil; ulus-devletler arasındaki çok-yanlı ittifaka odaklanıyor. Yeni-muhafazakâr, tek-yanlı düşlerden vazgeçen Francis Fukuyama da Kissinger'ın güçlü devletlerin işbirliğine dayalı çok-yanlı bir düzen çağrısını tekrarlıyor. Fakat hem Fukuyama hem de Kissinger, uluslararası kurumların desteğine dayanmayan, devletler esasına dayalı çok-yanlı bir düzenleme tahayyül ediyor.[23] Kissinger'ın hayal gücünün böylesi bir düzen tarif etmek için tekrar on dokuzuncu yüzyıla dönmesinin nedeni de muhtemelen budur.

Halbuki çok-yanlı bir düzeni sürdürebilecek olan uluslararası sistem tamamen dağılmıştır. Savaş sonrası düzeni desteklemek için 1945'ten sonra inşa edilen uluslararası ve uluslar-üstü kurumların tümü krizdedir. Bunlardan sadece birini ele alacak olursak; Birleşmiş Milletler'in kurulmasıyla, "gereklilikleri" belirten, *yapılması gerekeni söyleyen* uluslararası düzeyde bir yargının, ulus-devletlerin ittifakıyla kurulabileceği ve uygulanabileceği düşünülmüştü. Ne var ki bugün, çok-yanlı ahlâki yü-

22. Henry Kissinger, International Bertelsmann Forum'daki konuşması, 23 Eylül 2006, alıntı, Daniel Vernet, "Le monde selon Kissinger," *Le monde,* 25 October 2006.

* Lat.: Kimin toprağı, onun dini. (ç.n.)

23. Francis Fukuyama, *State-Building* (Ithaca: Cornell University Press, 2004) [*Devletin İnşası*, Çev. Devrim Çetinkasap, Remzi Kitabevi, 2005].

kümlülük gücünü yitirdi. Bu, Birleşmiş Milletler'in kuruluşundaki, uluslararası bir düzenin temel yanlarını kurumsallaştırma çabasının boşuna olduğu anlamına gelmez. Üzerini örttüğü adaletsizliklere ve egemen güçler tarafından sıklıkla manipüle edilmesine rağmen Birleşmiş Milletler, bazı dönemlerde barışın asgari standartlarını uygulamada başarılı oldu. Sadece Soğuk Savaş süresince Birleşmiş Milletler yargı düzeninin üstesinden geldiği birçok felaketten bazılarını düşünelim: 1956'nın iki büyük krizinde, örneğin Macaristan ve Süveyş'te, Birleşmiş Milletler'in gerçekçi politik yönsemesi, dünyanın çok daha yıkıcı patlamalardan korunmasını sağladı. BM düzeni, bir "Kutsal İttifak" veya emperyal bir diktatörlükten ziyade, çelişik ve bozulmalara daima açık; ancak güvenilir ve nihayetinde gerçekçi bir biçimde aktif bir uluslararası hukuk sistemiydi. BM'nin başlangıcının kökenleri aslında on dokuzuncu yüzyılda değil, faşizmin yirminci yüzyıldaki sayısız demokratik esinlenmeyi açığa çıkaran yenilgisinde yatmaktadır. Ancak bu kurumun etkinlik koşulları tükendi. Birleşmiş Milletler Sözleşmesi'nin geçerliliği ve ruhu ortadan kalktı. Kısaca, çok-yanlı bir düzen, uluslararası sözleşme ve işbirliği düzenlemeye muktedir yeni bir Westphalia, bugün büyük ölçüde imkânsızdır; çünkü onun dayanacağı kurumsal düzen –Birleşmiş Milletler'den Bretton Woods kurumlarına kadar– artık etkinliğini yitirmiştir.

O halde tek-yanlılığın başarısızlığı, bir dönem için onun temel rakibi gibi görülen şeyin, yani çok-yanlılığın yeniden doğuşuna yol açamaz. Gerçekten de uluslararası sistem, ABD'nin darbe girişimini kaldıramadı. Samson yenildiğinde, düşmanlarını kendisiyle beraber alaşağı etmişti. Ancak gerçekten de çok-yanlı bir düzen için zorunlu olan uluslararası kurumlar, tek-yanlılık nihai darbeyi vurmadan önce zaten sendeler vaziyetteydi. Her halükârda, tek-yanlılığın yenilgiye uğramasıyla, çok-yanlılık ve onun uluslararası kurumları, günümüzün –askeri, ekonomik, ideolojik ya da hukuksal alanlardaki– zorluklarına cevap veremez. Dolayısıyla, bu bağlamda Kissinger'ın Westphalia'ya dönme çağrısını ciddiye almak bile mümkün değildir.

Emperyal Yönetişim

Tek-yanlılık birkez başarısız olduğunda ve çok-yanlılığın imkânsızlığı bir kez açığa çıktığında, politik tahayyülü sadece küresel düzenin daha önceki biçimleriyle sınırlı olanlar için geriye kalan tek şey düzensizliktir; küresel piyasalarda hüküm süren bir tür orman kanununun etkisi altında herkesin herkese karşı savaşıdır. Fakat şu çok açık ki, tek-yanlı veya çok-

yanlı kontrolün zayıfladığı durumlarda bile küreselleşme devam eder. Küresel sistemi düzenlemek için, doğmakta olan yeni yönetim, düzenleme ve kontrol biçimlerini kavramamız gerekiyor. Yeni bir perspektifi bir kez benimsediğimizde, kısmi, tamamlanmamış, bazı açılardan kırılgan; ancak yine de gerçek ve etkin olan girift bir küresel normlar, yapılar ve otoriteler ağının halihazırda varolduğunu görmeye başlayabiliriz.

Saskia Sassen'in ekonomik ve politik kontrolün yeni yeni ortaya çıkan kurumsal biçimlerine dair eksiksiz analizi, bizim bu yeni küresel düzen sorgulamamız için sağlam bir temel sunar. Sassen, sanki ikisi karşılıklı olarak birbirini dışlarmış gibi, küreselleşme sürecinin karşısına ulus-devletlerin devam eden önemini koyan tüm tartışmalara kesin bir nokta koyar. Sassen'in tezine göre ortaya çıkmakta olan küresel düzen, sadece ulus-devletlerin dışında değil, aynı zamanda ve daha da önemlisi, ulus-devletin belli bileşenlerinin "ulusal olmaktan çıkarılması" sürecini başlatarak –ki bu süreç ulusları giderek artan bir şekilde küresel gündemler ve sistemlere doğru yönlendirmektedir– ulusların içinde oluşuyor. Başka bir deyişle, ulusal olan küreselin içinde olduğu kadar, küresel olan de ulusal olanın içindedir. Sassen böylelikle, gelişmekte olan küresel politik ve kurumsal düzeni, "ulus-devlet ve devletlerarası sistemin kritik yapıtaşları olmaya devam ettiği; ancak yalnız olmadığı ve her yönüyle derin bir şekilde başkalaştığı" kümeleşmeler olarak kavramayı önerir.[24] Sassen, küresel düzen koşullarının, bir yandan ne ABD'nin ne de tahtta hak iddia eden bir başkasının tek-yanlı kontrol uygulayıp, emperyalist projeleri başarıyla yürütebileceği ve öte taraftan, hiçbir çok-yanlı devletlerarası kurumsal yapının, kendi başına küresel sistemi yönetemeyeceği ve düzenleyemeyeceği şekilde nasıl değiştiğini gösterir. Sassen'in küresel düzeni belirlediğini düşündüğü kümeleşmeler, uluslar-üstü, ulusal ve ulusal olmayan kurumlar ve otoritelerin bir karışımından oluşur.

Geniş bir yazarlar topluluğu, ulus-devletin içinde ve dışında oluşan bu otorite ve kümeleşmeler yeniliğini açıklamak için "yönetim" yerine "yönetişim" kavramını kullanır. "Küresel yönetişim" terimi genellikle, hegemon bir iktidar veya uluslararası sistem gibi kapsayıcı bir iktidarın yokluğunda, daha çok özel bir amaçla ve değişken bir biçimde işleyen ve normları üreten, düzenleyici yapılara göndermede bulunmak için kullanılır.[25] Kavramın en dikkat çekici iki soykütüğü belirli açılardan

24. Saskia Sassen, *Territory, Authority, Rights* (Princeton: Princeton University Press, 2006).
25. "Küresel yönetişim" terimine faydalı bir giriş için, bkz. Gianfranco Borrelli, *Governance* (Naples: Dante & Descartes, 2004); David Held ve Anthony McGrew, der., *Governing Globalization* (Oxford: Polity, 2002).

uyumluluk arz eder ancak tartışmaların seyrini çok farklı şekillerde değiştirir. İlk olarak, "yönetişim" kavramı şirket söyleminden gelir ve devlet yapılarının aksine kapitalist şirketlerin tipik otorite yapılarıyla yönetim ve şeffaflık mekanizmalarını vurgular. Şirket idaresine yapılan bu gönderme, en azından, küresel düzeni devlet aktörleriyle sınırlı bir biçimde değil; devlet, şirket ve diğer yönetici kurumları kapsayan melez bir sistem olarak kavramanın bir aracı olarak hizmet eder.[26] İkinci olarak, yönetişim fikri aynı zamanda felsefi bir söylemden, özellikle idari süreçlerdeki aktörler, düzenleme ve normatiflik arasındaki ilişki tarafından belirlenen yaratıcılık üzerine odaklanarak, çok farklı biçimlerde yeni bir hükümet kavramının soykütüğünü araştıran Michel Foucault ve Niklas Luhmann'ın çalışmalarından gelir. Hem Luhmann hem de Foucault geleneksel egemenlik anlayışlarını ve egemenliğin hükmetme gücünü, daha esnek karar alma mekanizmalarına ve daha açık müzakere süreçlerine uyarlamaya çalışır. Bu bağlamda yönetişim, politik iletişimin yönünün tersyüz edilişidir: Sistemin ağırlık merkezi, devlete bağlı ve devlet-dışı aktörler arasında karar alma ağları içinde birçok seviyede gerçekleşen daha büyük bir işbölümüne doğru kayarken; aşağıdan yukarıya işleyen süreç yukarıdan aşağı olanın yerini alır ve tümevarımsal bir süreç, tümdengelimci bir süreçle yer değiştirir.[27]

Yönetişim kavramının iki ana soykütüğü –şirket temelli ve felsefide– günümüzdeki durumun analiz edilebileceği yeni bir bakış açısı geliştirmemize yardımcı olur. Küresel yönetişim, tek bir iktidar merkezinden kaynaklanan komuta ve hukuki statü birliğine dayanan bir yönetişim modeli değildir. Daha ziyade, muazzam derecede eşitsiz iktidarların birlikte işlediği bir devlet-içi ve devlet-dışı aktörler çokluğundaki daimi bir müzakere süreci, konsensüse dayalı planlama ve koordinasyon için bir araçlar düzenlemesidir. Küresel alanda politika geliştirme sürecini, sadece bu aktörler arasındaki işbirliği belirleyebilir. Günümüzde küresel düzen, küresel ölçekte heterojen bir talepler ve iktidarlar topluluğu oluşturan bir dizi farklı norm, âdet, statü ve yasayla tanımlanır.

Farklı düşünürler, yönetişim fikrini bir hayli farklı küresel düzen modelleri kurmak için geliştirmektedir. Esas olarak ekonomi ve finanstan gelen bir model, yönetişimdeki etkinlik ölçüsü olarak, "piyasa

26. Bkz. örneğin Robert Cobbaut ve Jacques Lenoble, *Corporate Governance: An Institutionalist Approach* (The Hague: Kluwer Law International, 2003).

27. Foucault'nun yönetişimsellik nosyonu üzerine, bkz. Graham Burchell, Colin Gordon ve Peter Miller, der., *The Foucault Effect: Studies in Governmentality* (Chicago: University of Chicago Press, 1991). Luhmann ve otonomlar okulu için, bkz. Niklas Luhmann, *Legitimation durch Verfahren* (Frankfurt: Suhrkamp, 1969); Gunther Teubner, *Law as an Autopoietic System* (Oxford: Blackwell, 1993); Alessvero Febbraio ve Gunther Teubner, der., *State, Law, ve Economy as Autopoietic Systems* (Milan: Giuffrè, 1992).

değerleri"ne odaklanır. Uluslararası ekonomik ve toplumsal ilişkilerin kurallarını belirleyen ve yöneten, bu sürekli faaliyetin somut kurumsal figürleridir. Bu model, yönetişimi, çok merkezli ve devlet-içi ve devlet-dışı kurumlar tarafından yürütülen ve dağıtılan bir düzenleme mekanizması olarak kavrar; ancak bu kavrayış esas olarak şirket temelli görüşten kaynaklandığı için, otoritenin ve yönetimin yapılarını ve işleyişlerini genellikle, sadece ticaret ve kârı kolaylaştırdığı sürece kavrar.[28]

Yeni-kurumsal liberal gelenekten gelen ikinci bir model, yönetişimi, çıkar ve yetki ilişkileri dahilinde egemenlik sonrası küresel hükümet biçimleri kurabilen bir makine olarak kavrar. Bu model, uluslararası ilişkiler içinde asli aktörler olarak devletlere odaklanan, böylece devlet ve devletlerarası kurumların yeni küresel bağlamda işlemeye devam etme, bazen de dönüştürülme şekillerini öne çıkaran realist gelenekten ayrılan; ancak yine de onunla yakından bağlantılı olan bir model olarak anlaşılmalıdır. Bu modelin kullanışlılığı, sözgelimi yerel çatışmaları düzenlemek ve çözmek için hem ülke içinde hem de uluslararası açılan sayısız müzakere ve yüzleşme alanında kanıtlanmıştır. Fakat yeni-kurumsal yönetişim bu tip bir faaliyetle sınırlı değildir; aynı zamanda önleyici polis gücü ve özel amaçlı mahkemelere başvurur ve bu şekilde, yönetsel yapıları entegre etmek ve kullanmak için etkin bir mekanizmalar ağı yaratır.[29]

Yönetişimin üçüncü modeli, kişisel düzeye dayanan işlem ve süreçlerle etkin bir şekilde ele alınamayacak kolektif çıkarları doğrudan yönetmek için, emeğin sendikal kurumlarının yeni-şirketsel araçlarını gündeme getirir. Yönetişim burada, devletleri ve yönetsel kurumları normatif üretim alanından geri çekip ortak kuralların üretimi alanıyla sınırlayan, istikrarlı bir yargı düzeni için aşamalı bir şekilde tek bir alan kurmaya çalışarak, çoğul ve poliarşik yargıya rıza gösteren aktörlerin yön verdiği çıkarlar arasındaki değişimlerin öz-düzenlenmesi süreci olarak tanımlanır.[30] Bu model bize, uluslararası kurumları, egemen ulus-devletleri, çokuluslu şirketleri, kıtasal ve bölgesel ittifakları ve benzerlerini kapsayan; açık, kurucu bir süreç yaratmak için işbirliği yapan farklı politik ve ekonomik kurumları bir oligarşide birleştiren

28. Sabino Cassese, *Lo spazio giuridico globale* (Bari: Laterza, 2003); *Oltre lo Stato* (Bari: Laterza, 2006).

29. Bkz. örneğin Robert Keohane ve Joseph Nye, "Between Centralization and Fragmentation: The Club Model of Multilateral Cooperation and Problems of Democratic Legitimacy," Kennedy School of Government Working Paper no. 01–004, February 2001; Robert Keohane, *Power and Governance in a Partially Globalized World* (New York: Routledge, 2002).

30. Bkz. örneğin Bob Jessop, "The Regulation Approach and Governance Theory", *Economy ve Society* 24, no. 3 (1995), 307–333; Mary Kaldor, *Global Civil Society* (Oxford: Polity, 2003).

İmparatorluk'un yönetişim anlayışına ilişkin, diğerlerinden çok daha açıklayıcı bir fikir verir. Aslında bu modelin ışığı altında küresel sermaye, kapitalist çıkarları ve örgütlenmiş emek kuvvetlerini genel uzlaştırma araçlarıyla birleştiren düzenleyici bir yapı kurmak için, Anglosakson "gotik rejimi" ile Germanik "Puffendorf model"ini eklektik bir şekilde karıştırır gibi gözükür. Rohan Dükü bunu on yedinci yüzyılda "Trutina Statuum" diye isimlendirmiştir; bir devletler "dengesi" veya aslında, düzenleyici bir devlet-içi ve devlet-dışı aktörler kümesini oluşturan ve ortadan kaldıran bir mekanizma.[31] Bu, mutlak tin felsefesi uyarınca tarihin birleşik ilerleyişini şart koşan Hegelci devletten çok farklıdır. Günümüzün küresel yönetişim pratikleri ve yapıları aksine olağanüstü çoğul ve esnek süreçler sunar.

Bu modellerin tümü, yönetişim fikrini, aşağıdan inşa edilen, değişken, çok düzlemli ve/veya çok merkezli bir geometri tarafından tesis edilen bir çoğulcu düzenleme biçimi olarak sunar. Tıpkı büyük şirketler ve çokuluslu firmaların zaman zaman devletlerin yürütmesi gereken asgari toplumsal eşitlik ve yeniden dağıtma yönetişim standartları sunması (ve uygulaması) gibi, kesinlikle devletler de (bazıları diğerlerinden daha fazla olmak üzere) küresel politika geliştirmenin farklı altyapıları arasındaki bağlantıların yapıldığı stratejik alanlar olmaya devam eder. Dolayısıyla farklı yönetişim görüşleri, komutayı egemenlikten uzaklaştıran, onu piyasa için yeterli hale getiren ve bir dizi aktör arasında dağıtan hukuk üretiminin *dispositiflerinin* anayasal olmaktan çıkarılıp, (*deconstitutionalization*) yönetsel hale getirilmesi (*governmentalization*) fikrini paylaşır.[32]

Gelgelelim, bu yönetişim demokrasiyle karıştırılmamalıdır. Evet, çoğul aktörlerden oluşur, göreceli esnek ve açıktır ve en azından devlet egemenliğinin yapılarına kıyasla "aşağıdan" oluşturulmuştur. Ancak çoğulluğu yüksek derecede, biri diğerine hiyerarşik olarak bağlı bir iktidarlar oligarşisiyle, sadece imtiyazlı bir zümreyle kısıtlanmıştır; açıklığıysa mülkiyet ve iktidarın etkileriyle önemli oranda sınırlanmıştır. Çoğulluğu ve açıklığı gerçekten de en iyi şekilde piyasa değişimlerinin yapıları ve pratikleriyle olan ilişkisinde anlaşılabilir. Bu anlamda "post-demokratik" komuta pratikleri, en ince ayrıntısına kadar küresel yönetişimin içine işlemiştir.

---

31. Hans Maier, *Die ältere deutsche Staats-und Verwaltungslehre*, 2. der. (Munich: C. H. Becksche, 1980), s.223. Maier refers to Friedrich Meinecke, *Weltbürgertum und Nationalstaat* (Munich: R. Oldenbourg, 1911).

32. Bkz. Svero Chignola, der., *Governare la vita* (Verona: Ombre corte, 2006). Bkz. ayrıca Ulrich Beck, *Politik der Globalisierung* (Frankfurt: Suhrkamp, 2003); Ulrich Beck ve Edgard Grvee, "Empire Europa," *Zeitschrift für Politik* 52, no. 4 (2004), 397–420.

Bu küresel yönetişim analizleri, en azından, tek-yanlı ve çok-yanlı yapıların etkisizliğinin zorunlu olarak bir iktidar boşluğu ve kaos yaratmadığını gösteriyor olsa gerek. ABD darbesinin ardından küresel sermaye ekonomik, sosyal, politik ve askeri krizleri belli açılardan kontrol altına almıştır. Bu noktada, bugün gelişmekte olan İmparatorluk'un bazılarına, daha önce alıntı yaptığımız bir terimi kullanırsak, kutupsuz bir dünya gibi gelmesini anlamak zor değildir. Ancak bir kez yeni gözlüklerle baktığımızda, aslında ortada yeni otorite biçimlerini kuran ve yeni düzenleme ve yönetim normları ve pratiklerini belirleyen, devlet-içi ve devlet-dışı aktörler kümesini oluşturan bir etkinlik sağanağı ve kutuplar çoğulluğu olduğunu görebiliriz. Bu anlamda, yıllık Dünya Ekonomik Forumu'nun mekânı olan Davos'un, Washington'dan daha önemli hale geldiğini söyleyebiliriz. Küresel sistem, gerçekten de otorite yapılarının ve düzenleme mekanizmalarının bölünmüş, genellikle etkisiz ve eşit olmayan bir biçimde uygulandığı bir krizdedir; ancak bu kriz, küresel yönetişim süreçlerinin oluşmakta olan yeni İmparatorluk'un altyapısını oluşturduğu bir ara döneme işaret eder.

Afrika İçin Yeni Kapışma

Emperyalizm döneminin kapandığını ve yeni bir emperyal düzenin cisimleştiğini kabul etmek, hiçbir şekilde toplumlar içinde ve arasındaki hiyerarşi ve ayrımın sona erdiği veya hatta zayıfladığı anlamına gelmez. Bazı kapitalist küreselleşme savunucularının dünyanın giderek "düzleştiği," küresel ekonominin pürüzsüz bir alan haline geldiği ve ekonomik fırsatlar ve üretimin küresel çapta giderek eşitlendiği yönündeki iddiaları hiç kuşkusuz ideolojik bir mistifikasyondur. Süregelen ve yeni küresel işgücü ve iktidar bölüşümleri zaman zaman –örneğin Vietnam'ı Çin'den, Cezayir'i Fransa'dan veya Nijerya'yı Britanya'dan ayıran– ulusal sınırları aşıyor olabilir; fakat aslında farklılık ve hiyerarşiye dair devlet-merkezli görüşün geçmişte birçok durumda hatalı olduğu zaten ortaya çıkmıştır. Burada önemli olan nokta şu ki bu ayrımlar gelişmekte olan emperyal oluşumda zayıflamamış, hatta birçok durumda daha da şiddetlenmiştir. Bu tezleri dile getirenler arasında önde gelen sayısız düşünür, antropolog ve coğrafyacı, küreselleşen dünyanın düzleşmediğini; aksine çarpıcı bir şekilde eşitsiz, eski ve yeni hiyerarşi ve farklılık hatlarıyla dolu olduğunu gözler önüne sermektedir.[33]

33. Bkz. mesela Doğu Asya ile ilgili olarak, Aihwa Ong, *Neoliberalism as Exception* (Durham: Duke University Press, 2006); Afrika ile ilgili olarak, James Ferguson, *Global Shadows:*

Bizim analizimiz açısından en önemli unsur, emek ve iktidar bölüşümlerinin toplumsal kontrol mekanizmaları olarak hizmet etme biçimleridir. Coğrafi eşitsizlikler ve ayrımlar, emperyalist dönemde olduğu gibi, hâlâ hiyerarşileri koruma ve toplumsal uzlaşmazlıkları yerinden etme (ve bu şekilde onları kontrol etme) işlevi görmektedir. Usta emperyalist Cecil Rhodes, bu işlevleri gayet iyi anlamıştı: "Benimsediğim fikir, toplumsal bir sorunun çözümüdür; yani, Birleşik Krallık'ın 40 milyon sakinini kanlı bir iç savaştan korumak için, biz sömürgeci devlet adamları, nüfus fazlasını yerleştirmek, onlar tarafından fabrikalar ve madenlerde üretilecek ürünlere yeni pazarlar sağlamak için yeni topraklar ele geçirmeliyiz. Her zaman söylemiş olduğum gibi İmparatorluk, bir ekmek davasıdır. Eğer iç savaştan kaçınmak istiyorsanız, emperyalist olmak zorundasınız."[34] Elbette artık bu coğrafi ayrımları sürdürecek sömürgeci yönetimler ve sömürge bölgeleri mevcut değil; ancak yine de bu ayrımlar hiyerarşiyi sürdürme ve toplumsal çatışmaları çözme araçları olarak, sermaye ve sermayenin küresel yönetim mekanizmaları için hâlâ zorunludur. Günümüzde eşitsizlik zaman zaman çok daha belli bölgelere sıkışmış olarak, tek bir kenti boydan boya kateder. Örneğin coğrafi ayrımlar, özellikle de Avrupa'da, zengin beyaz kent merkezleri ile yoksul siyah çevreler arasında eşitsizliği yaratmanın ve sürdürmenin bir modeline dönüşmüştür. Los Angeles'tan Rio'ya kadar Amerika kıtalarının büyük kentleri, daha az eşmerkezli bir şekilde tanımlanan coğrafi ayrım motifleriyle farklı bir modeli temsil eder. Genişleyen metropoller olan Lagos ve Cakarta, ayrım ve bölüşümün başka örneklerini sunar. Emek ve iktidar bölüşümleri aynı zamanda, kuzey-güney, doğu-batı hattında ve ayrıca çapraz olarak ilerleyen ulus-aşırı ve kıtalararası çizgiler boyunca başka bir ölçekte de işler. Burada, olağanüstü derecede önemli bir görev olmasına karşın, bu eşitsiz gelişmelerin haritasını çıkarmayı amaçlamıyoruz. Bizim iddiamız basitçe, bazen kökten yeniden düzenlenen ve genellikle de yoğunlaştırılan bu bölünmelerin, İmparatorluk'un oluşumunda değişmeden kalması ve Rhodes'un anladığı biçimiyle, hiyerarşiyi koruyup, toplumsal çatışmayı çözerek kontrolü sürdürmek için hâlâ zorunlu olmasıdır.

Mevcut durumun, Marx'ın emeğin sermaye tarafından biçimsel olarak özümsenişinden, kapitalist küreselleşme süreçlerine tekabül eden gerçek özümsemeye doğru tedrici olarak geçildiğine dair analizinden

---

Africa in the Neoliberal World Order (Durham: Duke University Press, 2006). James Mittelman emek ve iktidarın küresel ayrımları nosyonunu geliştirir. *The Globalization Syndrome* (Princeton: Princeton University Press, 2000).

34. Cecil Rhodes, V. I. Lenin'den alıntı, *Imperialism* (New York: International Publishers, 1939), s.79. [*Emperyalizm, Kapitalizmin En yüksek Aşaması*, Çev. Cemal Süreya, Sol Yayınları, 1969]

nasıl farklılık gösterdiğini kavramak bu noktayı açıklığa kavuşturabilir. Marx'a göre, kapitalist üretimin dışında yaratılan emek pratikleri ve ilişkileri olduğu gibi kapitalist üretime dahil edildiğinde özümseme *biçimsel* kalır. Örneğin zanaatkârların üretim yöntemlerinin fabrika tesislerine nasıl dahil edilip sürdürüldüğünü veya kapitalist olmayan tarımsal pratiklerin kapitalist tarın biçimlerinde nasıl muhafaza edildiğini düşünün. O halde biçimsel özümseme, sermayenin hem içindeki hem de dışındaki olgulara işaret eder. Fakat sermaye artık kapitalizm dışı biçimlere bağlı olmayan yeni emek süreçlerini, dolayısıyla tam olarak kapitalist biçimi yarattığında özümleme *gerçek* hale gelir. Fabrikalarda üretilen endüstriyel emek süreçleri Marx'a göre gerçek özümlemenin başlıca örnekleridir. Gerçekten özümlenen emek, artık sermayenin içerisi ve dışarısı arasındaki sınırda değil, tümüyle içerisindedir. Rosa Luxemburg gibi yirminci yüzyılın önemli emperyalizm teorisyenlerinden bazıları, emperyalizmi kapitalist olmayan ekonomilerin, egemen, kapitalist ekonomiler tarafından biçimsel olarak özümlenme süreci olarak analiz ederek, Marx'ın analizini tek bir toplumun ötesine genişletmiştir. Bu görüşe göre biçimsel özümleme, emperyalistlerin hiyerarşileri sürdürmek ve toplumsal çatışmaları çözmek için kullandığı, sermaye ve onun dışarısı arasındaki bir ayrıma, bir sınır çizgisine dikkat çeker. Dolayısıyla bu teze göre küreselleşme süreci, tüm toplumları kapitalist üretim devreleri içine çekerek, biçimsel özümlemeden gerçek özümlemeye genel bir geçişi gerektirir. Marx ve Engels'in çok bilinen bir şekilde ilan ettiği gibi sermaye, kendi imgesinden bir dünya yaratmak için, tüm ulusları yok olma pahasına kapitalist üretim tarzını benimsemeye zorlar. Ne var ki gerçek özümleme aşamasında tüm dünyayı tek bir kapitalist bütün olarak tahayyül etmek, kolaylıkla emek ve iktidarın coğrafi ayrımlarının olmadığı, düz veya pürüzsüz bir dünya hayaline yol açabilir. Gerçekten de bu küreselleşme sürecinde, sermaye için yeni "dışarılar" değil de kapitalist dünyada ciddi ayrımlar ve hiyerarşiler yaratarak, gerçek özümlemeden biçimsel özümlemeye ilerlemekte olan bir karşı hareketin varlığını kabul etmemiz gerekiyor. Fakat bu elbette, bir geçmişe dönüş anlamına gelmiyor: Coğrafyası eski ve yeni sınırlar ve bölmelerle lime lime olmuş küreselleşen kapitalist dünyada, biçimsel ve gerçek özümlemeye yönelik hareketler birlikte bulunur.[35]

35. Gerçek ve biçimsel boyunduruk üzerine, bkz. Karl Marx, *Capital,* Cilt 1, Çev. Ben Fowkes (New York: Vintage, 1976), s.1019–38 [*Kapital Cilt 1,* Çev. Alaattin Bilgi, Sol Yayınları, 1978]. Rosa Luxemburg'un emperyalizmin dışarısını içselleştirme olarak analizi için bkz. *The Accumulation of Capital,* Çev. Agnes Schwarzchild (New York: Monthly Review Press, 1968) [*Sermaye Birikimi,* Çev. Tufan Ertan, Belge Yayınları, 1986]. Küreselleşme bağlamındaki biçimsel ve gerçek boyunduruğun önceki analizi için, bkz. *Empire,* s.254–256.

Gerçek özümlemeden biçimsel özümlemeye bu dönüş hareketi, belli açılardan, kapitalist el koymanın birçok miadı dolmuş, asalakça biçimlerinin son dönemde yeniden ortaya çıkışına tekabül eder. Eğer Kissinger'ın hayal ettiği gibi, on dokuzuncu yüzyıl uluslararası düzenlemelerine bir dönüş varsa, o da bugün, o yüzyılın son on yılında Avrupalı ulus-devletlerin kıtayı sömürgelere ayırarak, toprak üzerindeki emperyalist kontrol için verdiği mücadeleye benzer yeni bir "Afrika kapışmasına" tanıklık ediyor oluşumuzdur. On dokuzuncu yüzyıl Avrupalıları, esas olarak Afrika'dan çıkarabilecekleri fildişi ve altın gibi zenginlik biçimlerinin hayalini kuruyordu. Bugün, dünyanın bütün bölgelerinden benzer türde bir çıkarım yeniden tesis edilip, önemlli bir konuma ulaşıyor; David Harvey bu çıkarım sürecini, temel olarak zenginlik üretiminden ziyade varolan zenginliğin mülkiyetine, yasal veya yasadışı araçlar aracılığıyla ve en çok da yasallık sınırlarının belirsiz olduğu durumlarda, genellikle yoksuldan veya kamu sektöründen el konuluşunun bir biçimi olan, "mülksüzleştirme aracılığıyla birikim" olarak isimlendirir.[36] Biçimsel özümlemenin eski unsurları, güçlüler arasındaki bu diğerlerini mülksüzleştirerek birikim sağlama yarışında açıkça yeniden ortaya çıkar.

Bu el koyma kapışması elbette ekonomi-ötesi bir vahşetle desteklenir ve tesis edilir. Naomi Klein, mülksüzleştirme aracılığıyla birikimin ve neo-liberal ekonomi politikalarının, askeri darbe veya işgalden, ekolojik bir felakete kadar değişebilen bazı şok biçimleriyle sahneye konulduğu bu sistemi "felaket kapitalizmi" olarak nitelendirir. Elbette sermaye daima, en çok da onları zenginlik ve üretimin yoğunlaşması için bir kaldıraç olarak kullanarak, felaketlerden kâr sağlama yolları bulmuştur. Bununla birlikte, Klein'a göre, 1970'lerden bu yana ve giderek artan bir şekilde mevcut ara dönem ve onun düzensizlikleri süresince, mülksüzleştirerek el koyma ve felaket yoluyla ekonomik dönüşüm egemen model olmaya başlamıştır.[37]

Burada yeni bir Afrika kapışması adını verdiğimiz şey, dünyanın her yanında açıkça cereyan ediyor; ancak özellikle de Afrika'da yoğun ve net biçimler alıyor. Sierra Leone'nin elmas madenlerinden Uganda'nın petrol havzalarına kadar, genellikle yabancı şirketlerin elinde ve yasadışı milislerin koruması altında olan maden çıkarma kapitalizminin biçimleri, yerel ekonomilerde egemen hale gelmeye başladı. James Fer-

36. Bkz. David Harvey, *The New Imperialism* (Oxford: Oxford University Press, 2003) [*Yeni Emperyalizm,* Everest Yayınları, 2004]; *A Brief History of Neoliberalism* (Oxford: Oxford University Press, 2005).
37. Klein, *The Shock Doctrine.*

guson, standart anlatının aksine; istikrar, barış ve hukukun egemenliğinin bu bağlamda ekonomik büyümeye denk düşmediğine dikkat çeker. Daha ziyade, Ferguson, "dünyanın (Dünya Bankası ve IMF reformcularının ifadesiyle) en 'başarısız' ülkelerinin, yabancı yatırım sermayesini çekmekte en başarılı olanlar arasında" olduğunu gözlemler.[38] Yüzyıl önce mücadeleye Avrupa devletleri liderlik ederken, bugün ganimetleri küresel yönetişimin girift biçimlerinin örtüsü altında bölüşenlerse, asıl olarak şirketlerdir.

Belki de bu bağlamda bazı eski, görünüşte modası geçmiş kavramların, kapitalist küreselleşme süreçlerinin farklılıklarını ve eşitsizliklerini tanımlamak üzere tekrar sahne almaları pek de sürpriz sayılmaz. Bazı önde gelen Çinli tarihçilerin, 1980'li yılların başında Marx'ın "Asyatik Üretim Tarzı" kavramına geri dönmesi çarpıcı bir örnektir. Marx, büyük oranda Hegel'in tarih teorisinden ödünç aldığı bu kavramı, Avrupa'daki kapitalist gelişim dinamikleriyle kıyasladığı, kendi kendine yeten köy toplumlarının üretim fazlasına el koyan, despotik bir devletin merkezinde bulunduğu, durağan ve dolayısıyla tarih-dışı bir toplumsal üretim aygıtını tarif etmek için kullanır. Asyatik Üretim Tarzı kavramı, 2. Bölüm'de belirttiğimiz gibi, Marksistler ve Marksist olmayanlar tarafından benzer şekilde hem tarihsel açıdan yanlışlığı hem de Avrupa-merkezciliği nedeniyle eleştirilmişti. Bununla birlikte, Rebecca Karl, Mao sonrası dönemde kavramı yeniden canlandıran Çinli tarihçilerin, herhangi bir genel dünya tarihi kavrayışında Asya'yı ikincil konuma düşürmek için değil; Çin'in küresel kapitalist sistemdeki istisnai pozisyonunu belirtmek için bunu yaptığını açıklar. Çinli tarihçiler Asyatik Üretim Tarzı'nın "sonsuz durağanlığını" bir güçlülük olarak kavrar: Çin egemenliğinin binlerce yıllık istikrarı, Çin'in devlet-merkezli kapitalist gelişimini onaylar.[39] Bize çok tartışmalı görünen Asyatik Üretim Tarzı kavramının kullanışlı olup olmadığını bir yana bırakırsak, bu tarihçilerin dikkat çektiği farklılıklar çok gerçektir. Ne var ki biz bunları bir *dışarı* olarak değil, daha ziyade gelişmekte olan emperyal oluşum *içindeki* hiyerarşi ve ayrım çizgilerinin işareti olarak saptıyoruz.

Mevcut küresel durumun düzensizliği ve giriftliği –şiddet, ekonomik el koyma, politik tahakküm gibi çeşitli modası geçmiş araçların yeniden ortaya çıkışıyla birlikte– küresel düzenin koşullarını anlamak için birçok insanın tek-yanlı hegemonya ve çok-yanlı işbirliği gibi eski

38. Ferguson, *Global Shadows,* s.196. Bkz. ayrıca Patrick Bond, *Looting Africa* (Londra: Zed Books, 2006).
39. Rebecca Karl, "The Asiatic Mode of Production: National and Imperial Formations," *Historein* 5 (2005), 58–75.

modellere bakmasına yol açtı. Geçmişin hayaletleri bu ara dönemde sürekli olarak kendini gösterse de biz gelişmekte olan dünya düzeninin kökten yeni olan bir çerçevede okunması gerektiğinde ısrar ediyoruz. William Robinson, bu yeniliği göz önüne alarak, "Hegemonya tacı muhtemelen ABD'den yeni bir hegemonik ulus-devlet veya hatta bölgesel bir bloka değil, ulus-aşırı bir yapılanmaya geçecek" öngörüsünde bulunur.[40] Küresel yönetişim bağlamında oluşturulan otorite merkezleri ve kümelenmelere odaklandığımızda görebiliyoruz ki yalnızca çeşitli ulusal, uluslar-üstü ve ulusal olmayan güçlerin işbirliği yoluyla işleyebilen yeni bir emperyal oluşum doğuyor. Bizim gelecekteki politikamız, bu İmparatorluk bağlamında şekillenmek zorundadır.

40. William Robinson, *A Theory of Global Capitalism* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2004), s.129.

4.3
İsyanın Soykütüğü

> Ben kalabalıktan, sürüden nefret ederim. Kalabalık bana her zaman aptal ya da aşağılık zulümlerin suçlusu gibi gelmiştir... Kalabalığı, isyan günleri hariç hiçbir zaman sevmedim, belki o zamanlar bile sevmedim! O günlerde, havada muhteşem bir esinti vardır ve insan, doğanınki kadar *büyük*, ancak daha coşkulu olan bir insan şiirselliğiyle sarhoş olduğunu hisseder.
>
> Gustave Flaubert'ten Louise Colet'e, 31 Mart 1853

İsyan Tarihe Hayat Verir

Bu bölümde, doğmakta olan İmparatorluk'un başlıca niteliklerini, onun devlet ve devlet-olmayan iktidarlardan oluşan bileşimini, yönetişim kümelerini, içsel çelişkilerini, coğrafi hiyerarşilerini ve iktidar ve emek ayrımlarını özetledik. Gözümüz kulağımız varolan küresel düzenin zayıflıkları ve belirsizliklerinde olsa bile, bunların nesnel koşullardan ibaret olmakla kalmayıp, en azından güçlünün bakış açısından, halihazırda görünür olmayan çelişki ve uzlaşmazlıkların sonuçları olabileceğinden şüphe duymaya başlamamız gerekiyor. Gerçekten de eğer küresel düzeni anlama konusunda daha fazla mesafe katedeceksek, ona diğer taraftan, direniş ve isyanın bakış açısından yaklaşmak zorundayız demektir. Bu bizi, Bölüm 2'de açıkladığımız metodolojik prensibe, özetle şu özgürlük aksiyomuna geri götürür: İktidar yalnızca özgür öznеler üzerinde uygulanabilir ve bu nedenle bu öznelerin direnişi gerçekten de iktidara ardıl değildir; aksine önsel olan özgürlüklerinin bir

ifadesidir. Özgürlüğün bir uygulama alanı olarak isyan, iktidarın tepki olarak alacağı biçimlerden önce gelmekle kalmaz, aynı zamanda onları önceden tasarlar. O halde, şayet gelişmekte olan İmparatorluk'un doğasını daha iyi anlamak istiyorsak, ona karşı baskı oluşturan uzlaşmazlıkları, isyanları ve ayaklanmaları incelememiz gerekiyor. Bu özgürlük mücadeleleri, iktidar yapılarının tüm gelişimini belirler.[41]

İmparatorlukların temel olarak içsel gelişmelerden ötürü çökmesi de bu prensibi takip etmektedir. Mesela Roma İmparatorluğu, gerçekten de barbar istilalar nedeniyle değil; meşruluğunun içteki çöküşü ve emperyal komuta karşıtı kuvvetlerin ve sınıf mücadelesinin yükselişi nedeniyle dağıldı. Benzer biçimde Sovyetler Birliği'nin çöküşü de temel olarak Soğuk Savaş'ın askeri ve politik basıncından değil; özgürlüksüzlüğe karşı iç isyanlar ve özelde de geniş-ölçekli endüstrinin, disiplinin aşırı biçimlerine dayanan sosyalist yönetimi ve biyo-politik üretimin doğmakta olan biçimlerinin gerektirdiği özerklik arasındaki çelişkiden kaynaklandı.[42]

O halde bizim görevimiz, küresel yönetişimin bozuk dünyasında iktidarın özgürlük ve adalet karşıtı tutumlarıyla, hiyerarşi ve kontrolün çeşitli biçimleriyle ve el koyma ve sömürünün acımasız biçimleriyle yüz yüze kalan özneler tarafından ifade edilen *öfke* temelinde aşağıdan doğan antagonistik öznelliklerin örgütlenme çerçevesini incelemektir. Öfke, Spinoza'nın belirttiği gibi, isyan ve başkaldırı hareketlerinin çıkış noktası olan temel alandır, sıfır noktasıdır. O halde neden en başa dönmemiz gerektiği sorulabilir. Dünya çapında militarizm, kapitalist küreselleşme ve diğer bir dizi adaletsizlikle savaşan, uzun bir geçmişi olan muhalefet partileri ve hatta bazı sol hükümetler var; bir yüzyılı aşkın süredir işçiler adına görüşmeler yürüten sendikalar var ve temel gereksinimlerden yoksun olanları korumak ve onlara hizmet etmek için uğraşan her türden sivil toplum örgütü var. O halde Amerika'yı yeniden keşfetmeye ne gerek var? Analizimizin bu noktasında, neden basitçe direnişin varolan kurumsal biçimlerini incelemiyoruz? Bu kesinlikle önemli bir görevdir ve biz zaten daha önceki çalışmamızda günümüz emperyal komutasına karşı varolan çokluk hareketlerinin kapsamlı bir dökümünü yapmak için hatırı sayılır bir enerji harcadık; geleneksel mücadele ve isyan modellerinin değiştirilmek zorunda olduğunu ve mevcut durumda da dönüştürülüyor olduğunu, örneğin sendikaların

41. Burada Foucaultçu terimlerle ifade ettiğimiz özgürlük aksiyomu, 1960'lar ve 1970'lerde E. P. Thompson, Mario Tronti ve Karl-Heinz Roth gibi yazarlar tarafından yürütülen "işçilerin bakışaçısı"nın metodolojik prensiplerinin bir devamıdır.
42. Sovyetler Birliği'nin yıkılışı hakkındaki bu savımız için, *Empire*, s.276–279.

biyo-politik üretim kapsamında nasıl yoksul ve işsizlik tehdidi altında olanları kapsayacak yeni stratejiler geliştirmek zorunda olduğunu, toplumsal hareketlerin ulusal sınırlar içinde ağlar oluşturması gerektiğini ve benzeri hususları vurguladık.[43] Bu kitabın daha önceki bölümlerinde de örneğin ırk ve emek mücadelelerini bir araya getirerek, alter-modernitedeki çokluk hareketlerini inceledik. Buradaysa soruna, en temel, soyut noktadan başlayarak ve çokluğun oluşturulmasına yeni bir perspektifle geri dönüşü mantıksal olarak inşa edecek daha felsefi bir bakış açısından yaklaşmak istiyoruz. Bu daha felsefi yaklaşımı, deneysel araştırmaların bir tamamlayıcısı olarak değerlendiriyoruz.

O halde, isyan ve başkaldırının hammaddesi olarak öfkeyle başlayalım. Spinoza'nın bize hatırlattığı gibi, öfkede, baskıya karşı harekete geçme ve kolektif acımızın nedenlerine karşı koyma gücümüzü keşfederiz. Öfkenin ifadesinde, gerçek varlığımız isyan eder.[44] Dolayısıyla öfke, belli bir miktarda şiddet içerir. Bu, daha önce de değindiğimiz gibi, işçi patronuyla karşı karşıya geldiğinde, vatandaş devletle, sömürgeleştirilmiş sömürgeciyle vb çarpıştığında, iktidarın şiddetine karşı bir özgürlük ifadesi olan iktidara direnişin, bir kuvvet boyutunu daima içerdiği gerçeğiyle yakından ilintilidir.

Fakat iktidarın istismarı ve dayatmalarına karşı öfkeden doğan kuvvet ve direniş, doğrudan veya kendiliğinden ve dolayısıyla biraz safça ortaya çıkabilir (yine de bu nedenden ötürü daha az güçlü olmaz). Öfke, daima belirli bir engel veya ihlale yanıt olarak, tekil bir fenomen olarak doğar. O halde, bir öfke *stratejisi* mümkün müdür? Öfke, politik bir kendi kaderini tayin etme sürecine yol açabilir mi?[45] Modern politik hareketlerin tarihinde, öfkeye dayalı kendi kendini örgütleyen hareketlerin önemli örnekleri genellikle *jakörileri* [*jacqueries*] olarak isimlendirilmiştir: On altıncı ve on yedinci yüzyılda Avrupa'da görülen öfkeli köylü ayaklanmalarından, on dokuzuncu ve yirminci yüzyılın kendiliğinden işçi isyanlarına, sömürgecilik karşıtı başkaldırılardan ırksal isyanlara kadar kent ayaklanmalarının, yiyecek isyanlarının çeşitli biçimleri vs. Genelde bu tür olaylar politik tarihlerde negatif olarak tasvir edilir. Ortalama görüş, evet, kesinlikle diye devam eder, bu insanlar acı

43. Bu tema *Multitude* boyunca işler.

44. Spinoza'nın öfke kavramı üzerine, bkz. Laurent Bove, *La stratégie du conatus* (Paris: Vrin, 1997); Filippo Del Lucchese, *Tumulti e indignation: Conflitto, diritto e moltitudine in Machiavelli e Spinoza* (Milan: Ghibli, 2004).

45. Adaletsizlik deneyimine karşılık veren bir toplumsal mücadele teorisi için, bkz. Emmanuel Renault, *L'expérience de l'injustice* (Paris: La découverte, 2004). Renault'nun incelemesi, Axel Honneth'in iletişimsel "aşkınsallar" analizini tekrar toplumsal çatışmalar ve emek sömürüsüne getiren hipotezine dayanır. Bkz. Honneth, *Kritik der Macht* (Frankfurt: Suhrkamp, 1988); *The Struggle for Recognition* (Cambridge: Polity, 1995).

çekiyor ve haklı sebepleri var; ancak onların eylemlerinin kendiliğindenliği yanlış yollara sapmalarına neden oluyor. Bir yandan jakörinin şiddeti makul ölçüleri aşar ve görünüşe bakılırsa gazabının nesnelerini ayırt etmeksizin yok eder: Haiti'de isyancı köleler tarafından öldürülen beyaz sömürgecilerin hikâyelerini veya 1967 yazındaki isyanlar süresince alevler içindeki Detroit görüntüsünü düşünelim. Öte yandan jakörinin kendiliğindenliği, bu standart anlatıya göre, arkasında devrilmiş iktidara alternatif olarak hiçbir örgütsel yapı, hiçbir yasal kurum bırakmaz. Jaköri anlık bir şimşek gibi çakıp söner. François Villon'un muhteşem şiirleri, jakörilerin kısa maceraları ve trajik yazgılarıyla doludur. Böyle olduğu halde, bazılarının salgın dediği ve modern tarihi duraksatan böylesi ayaklanmaların, Avrupa ve Rusya'dan Hindistan ve Çin'e, Afrika'dan Amerika kıtaları ve ötesine uzanan daimi varlığını kavramamız gerekiyor.[46] Kısa süreli olmalarına ve süreksizliklerine rağmen, bu jakörilerin sürekli olarak yeniden ortaya çıkışı, sadece tahakküm mekanizmalarını değil; aynı zamanda iktidar yapılarının kendisini de derinden belirler.

Jakörilerin ortaya çıkardığı politik problemi gündeme almadan önce, onlara büyük oranda niteliklerini veren şeyin karşı geldikleri üretim ilişkileri olduğunu unutmamalıyız. Bu perspektiften isyanlar, genellikle varsayıldıklarından çok daha az genel ve çok daha zekicedir: Max Weber'in terimleriyle ifade edecek olursak, bir jaköri *zweckadequat*; yani amacı için yeterli ve kendiliğindenliği içinde bir şekilde "örgütlü" olabilir. Modern dönem boyunca köylü isyanları, aristokratik ve sömürgeci iktidarın sembolik bölgelerini yok ederek, rant kurumlarına karşı yükselmiştir. Endüstri işçilerinin ayaklanmalarıysa, asıl olarak sabit sermaye ve makinelerin sabotajı aracılığıyla gelişir. Bizim için en ilgi çekici olanı, Paris varoşları merkezli Kasım 2005 olayları gibi toplumsal üretimin biyo-politik rejimine karşı mücadelelerin; okullara ve ulaşımın kamusal ve özel araçlarına, yani toplumsal emek gücünün metropollerde yoğunlaşan sömürüsü için asli olan toplumsal hareketlilik ve ayrım koşullarına odaklanarak, yeni bir zekâyı yansıtmasıdır.[47]

İsyan, zenginliğin tahribi ve iktidar yapılarının toplumsal sabotajı, aslında her zaman örgütlenme okulları olagelmiştir. Jakörilerin saçtığı dehşet, feodal lordlara, sömürgeci iktidarlara, ırkçı rejimlere vs karşı, onların içindeki baskı altına alınmış özgürleşme güdüsüne tekabül eder. Jakörilerde örgütlenme bir tekil talepler dizisi olarak ortaya çıkmasına

46. Kapitalist sistem içinde sürekli olarak ortaya çıkan çelişkiler için, bkz. Guido Rossi, *Il conflitto epidemico* (Milan: Adelphi, 2003).
47. Bkz. Alain Bertho, *Nous autres, nous mêmes* (Paris : Du Croquant, 2008).

rağmen, çokluğun eylemini ortaklaştırmak için her zaman bir basınç vardır; bu örgütsel inisiyatif en çok enformel ağların yeniden üretimi ve kuruluşu biçimini alır. Örneğin Avrupa tarihinde on dördüncü yüzyıl Floransa'sındaki *ciompi* isyanından, on yedinci yüzyıl Napoli'sindeki Masaniello isyanına ve on altıncı yüzyıl Alman köylü isyanlarından Fransa'daki *ancien regime*'e karşı yükselen tüm isyanlara kadar, geçmişte jakörilerden doğan örgütler genellikle kentlerde isyan ve kırsal alanlarda göçerlik biçiminde görüldü. Bu açıdan, Rus Devrimi kentsel bir jaköri modeli (aynı zamanda kırsal alandaki hareketlilikle bağlantılı); Çin devrimi ise Uzun Yürüyüş'ün başından sonuna kadar göçer, kırsal bir jaköri modeli olarak değerlendirilebilir. Bununla birlikte, analizimizde ilerledikçe, bugün jakörilerin, özellikle de metropol düzlemi açısından, bu iki karakteristiği yeni bir örgütsel figürde birleştirdiğini göreceğiz.

Bu noktada, muhafazakâr teorisyenlerin de –özellikle de Carl Schmitt gibi büyük İspanyol ve Alman karşıdevrimci geleneklerde yer alanların– jakörüler üzerine odaklandıklarını; ancak tam tersi bir anlam atfederek onları, devrimci hareketlerin önayak olduğu dönüşümlere karşı kurulu iktidarları savunan ve meşrulaştıran tutucu olaylar olarak gördüklerini belirtmemiz gerekiyor.[48] Ne var ki bu analizlerin temel açmazı, jakörilerin geleneksel bir yönetici yapıya "halk nezdinde" nasıl meşruluk kazandırdığını görürken, onların yaratıcı ve göçer bir iktidara verdikleri daha derin bir meşruiyete gözlerini kapamalarıdır. Jakörüler, kendilerine özgü bir biçimde, daima ikili bir gücü ifade eder: Egemen güçlere karşı yeni güç; bir sömürü yapısına karşı çıkan bir yaşam biçimi ve bir komuta figürüne karşı çıkan bir özgürleşme projesi. Jakörilerin kentsel ve kırsal modelleri günümüz dünyasında daha çok karışıp, iç içe geçtikçe bu ikili güç daha fazla ortaya çıkar.

Bu kitapta ve diğer kitaplardaki analizlerimizde, genellikle üreticilerin üretim ilişkilerini reddetmesi ve yine üreticilerin bu ilişkileri ortadan kaldırmak için maddi koşulları örgütleyişi sonucunda kurulu düzenin parçalanışına odaklanıyoruz. Gerçekten de çalışmamız için temel hareket noktalarından birini oluşturan Marksist ve komünist devrimci gelenekler, devrimci süreci esas olarak ekonomik üretim alanı içinde meydana gelen bir olay olarak değerlendirir. Bugün, bu geleneklerin bir parçası olarak kalmak isteyenler için bile, devrimci eylem perspektifinin, çok daha geniş olarak, biyo-politik düzlemde kavranması gerekiyor. Bölüm 3'te uzunca ısrar ettiğimiz gibi, ekonomik üretimin alanı toplumsal düzleme boydan boya yayılmış ve ekonomik değerin üretimi giderek artan bir şekilde toplumsal ilişkiler ve yaşam biçimlerinin üretiminden

48. Carl Schmitt, *Theorie des Partisanen* (Berlin: Duncker & Humblot, 1963).

ayırt edilemez hale gelmiştir. Artık bir işçi devrimi yeterli değildir; yaşamda bir devrim, bir yaşam devrimi gerekmektedir. Georges Sorel, bu kaymayı sezer görünmekte ancak toplumsal düzenin çürümesine karşı öfke ifadeleriyle sömürü karşıtı mücadeleler arasındaki maddi bağlantıyı kavrayamamaktadır. Sorel, *le grand soir*'ı, zorunlu olduğuna inandığı bir mit olarak formüle eder. Aslında zorunlu olan şey, Lenin'in haklı olarak ısrar ettiği gibi, etik-politik öfkeyle iktidarın kurumsal somut tezahürlerine ve sembollerine karşı jakörilerin uyguladığı durdurulamaz şiddet, el koyma ve sabotaj eylemleri arasındaki bağlantıdır.[49]

Fakat Lenin, bizim de tamamen katıldığımız bir şekilde, merkezi sorunun, isyanın her anının bir yönetim anına nasıl dönüştürüleceği, isyanın nasıl uzun ömürlü ve sarsılmaz kılınacağı, yani jakörilerin nasıl etkin kılınacağı olduğunu ekler. Fabrika işçileri için birçok dönemde ve dünyanın birçok yerinde, antagonistik ilişkinin istikrarlı hale getirilişi, sınıf mücadelesi aracılığıyla bu ilişki (hem kişisel hem de sosyal güvenlik, sosyal hizmetler gibi şeyleri de kapsayan toplumsal düzeylerde) bir ücret sorununa dönüştürülerek başarıldı. Bununla beraber, biyo-politik üretim bağlamında sömürü, sosyal güvenlik ve hayatta kalma mücadelelerinin parasal ve ücretsel sorunlara çevrilmesi giderek artan bir şekilde imkânsızlaşmaktadır. O halde, biyo-politik düzlemde isyan eylemine nasıl istikrar kazandırılabilir? Eski sosyalist ve komünist cevaplar burada bir işe yaramıyor. Bu soruna yeni yanıtlar bulmak için şimdi direnişin politik antropolojisine dönüp bakmamız gerekiyor. Jakörilerdeki isyan ve öfke ifadesinin bir dönüşüm süreci için asli olduğundan hiç kuşkumuz yok; ancak örgütlenme olmaksızın bu hedef başarılamaz. Başka bir deyişle, jakörilerden yeterli değildir ama gereklidir.

Direnişin Antropolojisi

Bu noktada, bir "devrimci biyo-politik" teorisi veya daha doğrusu, biyo-politik bağlamda bir devrim teorisi geliştirmemiz ve bugünün politik antropolojik yapılarını, yani itaat ve direniş koşullarını açıklayarak, bu teorinin temellerini keşfetmemiz gerekiyor. Intermezzo bölümünde Hobbes'tan Schmitt'e kadar uzanan karamsar politik antropoloji geleneğini eleştirmiştik. Şimdi bu sahneyi tamamlamak için, kafası aşkınsal

49. Georges Sorel, bkz. öncelikle onun Walter Benjamin yorumlaması, *Reflections on Violence*, Der. Jerome Jennings (Cambridge: Cambridge University Press, 1999). Lenin için, bkz. öncelikle *What Is to Be Done?* ve *State and Revolution* [*Devlet ve Devrim*, Çev. Süheyla Kaya, İsmail Yarkın, İnter Yayınları, 1995], ayrıca Antonio Negri, *Thirty-three Lessons on Lenin* (New York: Columbia University Press, yakında çıkacak).

şemada meşruiyet aramakla meşgulken; ayaklarını mülkiyetçi bireycilik varsayımına dayayarak, kapitalist toplumsal düzen için güçlü bir mazeret sunan ancak genç Marx ve C. B. Macpherson tarafından vaktiyle etkin bir şekilde eleştirilmiş olan, Locke'dan Kant'a kadar uzanan özgürlük geleneğine dair bir eleştiriyi eklemeliyiz.[50] Belki de burada, günümüzün neo-liberal ve yeni-muhafazakâr ideolojilerinde örtük olan politik antropolojinin bu iki geleneği nasıl birleştirdiğine dikkat çekmek daha faydalı olacaktır. Bu, genel olarak güvensiz ve korku dolu bir yaşam-dünyasına yerleştirilmiş, sınırsız bir mülkiyetçi bireycilik anlamına gelir: Biyo-iktidarın mutlak egemenliği altında, kapitalist toplumun en ince ayrıntısına kadar olağanüstü gizemlileştirilmesi.[51] Bu gizemlileştirmelere karşı, sömürünün bu toplumun temelinde durmaya devam ettiğini, dolayısıyla onu sürdürmek için canlı emek gerektiğini ve çokluğun kapitalist otoriteye rıza göstermesi gerektiğini kavramamız gerekiyor. İşte, öfkeyi kabartan ve isyanın da yöneltilmesi gereken egemen budur. Eğer kapitalist toplumdaki antropolojik koşulların tümünü biyo-iktidarın kapitalist biçimleri oluşturuyorsa, itaatsizlik, başkaldırı ve isyan biçimlerinin de benzer şekilde biyo-politik, yani ortak varoluş gerçekliğine yedirilmiş tekil ifadeler oldukları çıkarımını yapmak zor olmayacaktır. Spinoza'nın tanımlamasına göre "öfke, bir başkasına zarar vermiş birine yönelen nefrettir."[52] Bu, isyanın ortak varoluşta nasıl temellendiğini yansıtır.

Öfke, itaatsizlik, isyan ve ayaklanma, toplumun antropolojik dokusundaki kesinti ve aynı zamanda paradoksal olarak süreklilik figürlerini oluşturur. Bunlar jakôriler bağlamında gördüğümüz gibi devamlı olarak yeniden ortaya çıkar ve dahası, kalıcı toplumsal örgütlenmenin koşullarını yaratır. Michel Foucault, isyanın hem tekil, yerel doğasında hem de onun kalıcı etkilerinin devamlılığında ısrar eder: "Kimsenin, 'Benim için isyan, tüm insanlığın özgürleşmesine katkıda bulunacaktır' deme hakkı yoktur. Ancak, 'İsyan yararsızdır, her şey her zaman aynı olacaktır' diyenlere de katılmıyorum. İktidarın karşısında yaşamlarını tehlikeye atanlara ahlâki nutuk atılmaması gerekir. İsyan etmek doğru

50. Bkz. C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism* (Oxford: Clarendon Press, 1962); Karl Marx, *A Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right* ve *Economic ve Philosophical Manuscripts, Early Writings,* Çev. Rodney Livingstone ve Gregor Benton (Londra: Penguin, 1975).

51. Yeni-muhafazakâr düşüncenin felsefi öncülleri, genellikle gerici Avrupa geleneğinde bulunmaz; ancak daha ziyade doğal hak teorilerinde, özellikle de bireyselciliği ve aşkınsalı Hobbesçu bir iktidar tanımını bir araya getiren Leo Strauss ve Michael Oakeshoot'unkilerde bulunur.

52. Baruch Spinoza, *Ethics,* in *Complete Works,* Çev. Samuel Shirley (Indianapolis: Hackett, 2002), pt. 3, Definitions of the Affects, no. 20, s. 314. [*Etika,* Çev. Hilmi Ziya Ülken, Dost Yayınları, 2004].

mudur yanlış mı? Bu soruyu açık bırakalım. İnsanlar ayaklanır, bu bir gerçektir. Bu, öznelliğin (muhteşem insanlarınki değil, ancak herkesinki) tarihe katılma ve ona can verme şeklidir."[53] Sürekli olan sadece isyanın yarattığı kesinti değildir, "insanlar ayaklanır, bu bir gerçektir"; ancak dahası isyan, çokluğun tarih yapma şekli, aksi halde ölecek şeye hayat öpücüğü verme biçimidir.

Devrimci endüstriyel işçi hareketinde, "içinde ve karşısında" şiarı işçi eyleminin yaratıcı gücünü oluşturuyordu: Fabrika içinde ve sermayeye karşı. Profesyonel endüstri işçisi döneminden kitle işçisi dönemine "değişken sermaye"nin "sabit sermaye" içinde ve karşısında olduğu bu ilişki emeğin teknik bileşimi ve örgütlü proletaryanın politik bileşimine bağlı olarak çeşitli biçimlere büründü. Bugün biyo-politik üretim bağlamında, fabrika artık sermaye üretiminin temel alanı olmamasına rağmen, bu anlayış devam etmektedir ama dönüşüme uğramıştır: Proletarya bir bütün olarak toplum içindedir ve orada üretir; proletarya bu aynı toplumsal bütünlüğe karşıdır. Bu, politika ve isyanın bir başka koşuluna götürür bizi. Sömürü ve yabancılaşmanın reddi, artık daha açık bir şekilde bir bütün olarak sermaye toplumuna yönelir ve böylelikle bir toplu çıkış süreci, sermayenin egemenliğinden bir tür antropolojik (ve ontolojik) ayrılmaya işaret eder.

Direnişin politik antropolojisi bugün aynı zamanda; geçmiş, bugün ve geleceğin ilişkisini tanıyan yeni bir zamansallık tarafından karakterize edilir. Emek ve kapitalist sömürünün zamansallıklarının nasıl değiştiğine bakınca, yaşanan bu kaymayı kabaca kavrayabiliriz. Marx ve Marksist gelenek, iki temel zamansal ayrıma odaklanır: Zorunlu emek zamanı (işçinin hayatını sürdürmek için zorunlu olan değerin üretildiği zaman) ve artı-emek zamanı (kapitalist tarafından el konulan değerin üretildiği zaman) arasındaki ayrımla çalışma zamanı ve yaşam zamanı arasındaki ayrım. 3. Bölüm'de tartıştığımız gibi biyo-politik üretimde bu zamansal ayrımların ikisi de çöker. Zorunlu emek zamanı ve artı-emek zamanı bugün, giderek artan bir şekilde ardışık olarak değil, eşzamanlı olarak kavranmak zorundadır; benzer şekilde iş zamanı yaşam zamanının tamamına yayılır, sömürü ve denetim mantığıyla yaşam zamanını sarıp sarmalar. Kapitalist değerlemenin ve el koymanın zamansallığı, demek ki artık düzenli zaman birimlerinin ardışıklığı çerçevesinde değil; daima çizgisel zamansallık için bir istisna olarak ortaya çıkan bir tür eşzamanlılık olarak anlaşılmalıdır. Daha önceki biyo-politik üretim analizimiz, geleneksel kapitalist zaman ayrımlarının bu şekilde

53. Michel Foucault, "Inutile de se soulever?", *Le monde,* 11–12 Mayıs 1979, yeniden basım, *Dits et écrits,* cilt 3 (Paris: Gallimard, 1994), s.793.

gitgide çöküşünü, üretim ve sömürü, çalışma ve yaşamın bu şekilde iç içe geçişini kavramak için tekrar tekrar yoksul figürüne dönmüştü. Yoksulun perspektifinden baktığımızda bu yeni zamansallığın farklı bir karakterini kavrıyoruz. Yoksulun biyo-politik üretkenliği, daima kendisine dayatılan ölçüleri aşar; kapitalist sömürü mekanizmalarından daima taşar. O halde burada karşı karşıya kaldığımız şey aslında zamanın eski ölçülerinin ötesine geçen, iki zamansallıktır: istisnailiğin kapitalist zamansallığı ve aşmanın çoklukçu zamansallığı. Ernst Bloch'un söylediği gibi kapitalist zamansallığın kökleri şimdinin içindeyken, proleter zamansallık geleceğe doğru yöneldiği için, sermaye ve emek, daha önce asimetrik, eşzamanlı olmayan zamansallıklarla çatışmıştı; ancak şimdi, onlar aynı zamansal ufuk üzerinde iki alternatif sunarlar.[54] Bugün aslında devrim artık gelecekte olacak, bizden ayrı bir olay olarak tahayyül edilemez; devrim şimdide, bir anlamda içinde geleceği zaten taşıyan bir "aşan" şimdide yaşamak zorundadır. Devrimci hareket, kapitalist kontrolle aynı zamansallık ufkunda bulunur ve onun "içinde ve karşısında" olan konumu, kapitalist komutanın kuraldışılığının karşısında, çokluğun aşan üretkenliğini ifade eden bir toplu çıkış aracılığıyla belirginleşir.

1968'in mücadeleleri, kapitalist gelişme ve toplumsal devrimin üzerinde çatıştığı düzlemlerin ve zamansallıkların bu şekilde çakışmasını, muhtemelen ilk kez açığa çıkardı. Aslında 1968'de, sömürünün ve sözleşmeli emek kurumlarının diyalektik ilişkisi bağlamına yerleştirilen ve bu bağlamda ilerleyen sosyalist işçi hareketleri tarihinin son aşamasına girmişti. Bu diyalektik ikilik yok edildi: Artık ne "emek süreçleri"nden "yalıtık" bir emek sendikası; ne de üretimi karakterize eden ortak toplumsal akıldan "yalıtık" bir patron bir anlam ifade eder. Burjuvazinin 1968 olaylarından nefreti de buna dayanmaktadır. Emek hareketlerinin diyalektik koşulları ortadan kaldırıldığında, sermayenin dayandığı kurumsal uzlaştırma mekânları da ortadan kaldırılmış olur.

Kapitalist yönetişimin bir düzen getirmek zorunda olduğu durum budur; ama bu zor olduğu kadar, belki de imkânsız bir görevdir. Egemenlik yapıları, daha öne tartıştığımız gibi, artık sömürü süreçlerine hükmetmek için toplumsal alanın üzerinde duramaz; ancak deyim yerindeyse, içinde yer almalıdır. Bu, küresel yönetişim düzeninin neden zorunlu olarak istikrarsızlık ve güvensizlikle karakterize edildiğini gösterir.

Bu aynı zamanda, jakoriyi yeniden düşünmemizi gerektiren bir durumdur. Jaköri, ortak varlıksal ontolojik temelleri ve toplu çıkışa göster-

54. Ernst Bloch, *The Principle of Hope,* 3 cilt, Çev. Neville Plaice, Stephen Plaice ve Paul Knight (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1986).

diği eğiliminin ışığında, bu yeni antropolojik koşula yerleştirildiğinde ne ifade edebilir? İsyandaki öfkenin hiddeti, isyanın kaçınılmazlığı ve saldırganlığı nasıl örgütlenebilir? Bu bağlamda kendiliğindenlikten örgütlenmeye giden yol nedir? Burada, direnişin antropolojik koşulları aslında tamamen değişmiştir. Diğer çalışmalarımızda, çokluğu diğer kalabalık, güruh ve kitlelerden ayırmak için genellikle büyük sıkıntılar çekerken; burada öfkesi ve isyanı yöneltilip örgütlenirken, bu toplumsal oluşumların sağlıklarını yeniden kazanma olasılıklarını görmek oldukça ilginçtir. Köleleştirilen, ezilen, sömürülen, tahakküm altındaki tüm sınıfların yeni bileşimi gerçekten de sınıf mücadelesinin eseri olagelmiştir. O halde, bu bölümün epigrafında Flaubert'in söylediklerini takip ederek; kalabalıktan, bir tür insan şiirselliğine ulaştığı isyan günleri hariç nefret ettiğimizi söyleyebiliriz. Bu gelecek şiiri, çokluğun yaratılması için yazılması gereken şeydir.

İsyan Coğrafyaları

Emeğin biyo-politik dönüşümünün bazı zamansal boyutlarını analiz ettikten sonra şimdi emeğin uzamsal boyutlarını mercek altına almamız gerekiyor. Bu incelemeye 3. Bölüm'de ulaştığımız metropolün biyo-politik üretimin temel alanı haline geldiği iddiamızdan başlayabiliriz. Bununla, sermaye üretiminin artık fabrikayla veya bir başka yalıtık alanla sınırlı olmaktan ziyade, tüm hücrelerine kadar bütün toplumsal alana yayılmasını kastediyoruz. İletişim, toplumsal farklılıklarla beklenmedik karşılaşmalar, ortak olana erişim ve kolektif yaşam biçimlerinin üretimi gibi geleneksel olarak metropolle birlikte görülen nitelikler, bugün giderek artan bir biçimde hem kentsel hem de kırsal çevreleri karakterize etmektedir ve dahası, bu nitelikler biyo-politik üretimdeki merkezi unsurlardır. Toplumsal yaşam, bu metropoliten alanda üretir ve üretilir.

Göç baskısıyla birlikte, biyo-politik emek gücüne dayatılan esneklik ve hareketlilik, olağanüstü bir yersiz yurtsuzlaşma dinamiği yaratır. Sınırların çöküşünden ve göçerlikten bahsederken, sınırların çöküşünün göçerliği belirlemediğini, aksine göçerliğin kendisinin sınırları işlevsizleştirdiği ve kapitalist kontrolün mekânsal istikrarını tehdit ettiği konusunda net olmalıyız.[55] Endüstriyel sermayenin tipik eski gelişme planı, kentleşme, endüstrileşme ve devlet oluşumlarını ilişkilendirebilmişti;

55. Bkz. Svero Mezzadra, *Diritto di fuga* (Verona: Ombre corte, 2006); Enrica Riga, *Europa di confine* (Rome: Meltelmi, 2007).

ancak biyo-politik üretim bu süreci dağıtır. Kolektif sermaye, giderek artan bir şekilde hareketli ve esnek bir çoklukla karşı karşıyadır. Bu durum, komuta ve sömürü açısından bakıldığında, olsa olsa kaotik ve düzensiz görünebilir. Dolayısıyla sermayenin karşı karşıya kaldığı görev, sürekli olarak sınırları yeniden yapılandırmak, emekçi nüfusu yeniden bir mekâna bağlı hale getirmek ve toplumsal uzamın sabit boyutlarını yeniden inşa etmektir. Bir başka deyişle sermaye, kendi düzeni ve komutası için zorunlu olan sınırları yeniden yapılandırmak için yerelleşmiş toplumsal hiyerarşilerin yeni tanımlarını sürdürmek zorundadır.

Bu yeni ayrım ve hiyerarşi çizgilerinin yaratımı, daha önce tarif ettiğimiz, Marx'ın gösterdiği biçimsel özümlemeden gerçek özümlemeye geçiş hareketini tersyüz eden genel sürecin bir örneğidir. Ne var ki sınırların inşası ve biçimsel özümleme hareketinin –sanki köylü veya el emeği ve endüstriyel emeğin arasındaki veya kapitalist toplumlarla sömürgeleştirilmiş bölgeler arasındaki ayrım yeniden ortaya çıkmış gibi– basitçe eski hiyerarşilere bir dönüş anlamına gelmediği açıkça görülmelidir. Bu evrimsel bir sürecin tersine dönmesi değil, tarihsel bir yeniliktir.[56] Bu, politik egemenlik ve otorite figürleri için de geçerlidir: Miadını doldurmuş figürler yeniden ortaya çıkıyormuş gibi gözüktüğünde bile, aslında yeni şeylerdir bunlar. Ancak buradaki fark, politik egemenlik figürlerinin dönüşüm sürecinin nedenleri değil sonuçları olmasıdır. Daha önceleri üstyapı olarak isimlendirdiğimiz politik yapılar, toplumsal dönüşümün nitelikleri ve ritimlerine görece bağımsız varlıklarını sürdürür. Kitabın bundan sonraki bölümlerinde bu politik yapıları incelemeye döneceğiz.

Emeğin, biyo-politik üretimde kendisine dayatılan esneklik ve hareketlilikten kaynaklanan merkezi özniteliği onun aynı zamanda belirsiz/güvensiz doğasıdır da: yani çalışma zamanıyla yaşam zamanının kayıt dışı ve değişen işlerin zor koşullarında ve görevlerinde iç içe geçtiği, garantili sözleşmeler, sabit vardiyalar ve güvenli istihdamdan yoksunluk durumları. Avrupa bağlamında risk altındaki işçilerin sembolik alanı, yoksul metropol ortamları, yani banliyödür. Banliyö insanları, sadece yaşamak için her gün kenti bir ucundan diğerine kateder ve onların geniş bir kısmı, ömürleri boyunca kıtasal ve kıtalararası kitlesel göçlere katılır; ancak yine de onların hareketleri daima metroda, sokaklarda ve alışveriş merkezlerinde ve kentin her yerinde polis ve mülkiyet hiyerarşileri tarafından durdurulmak gibi bir dizi girift engele tabidir. Banliyö insanları, tümüyle ekonomik ve toplumsal üretim süreçlerinin içinde olmalarına rağmen; aynı zamanda toplumsal olarak dışlanır ve böyle-

56. Emek gücünün dönüşümüyle ilgili evrimsel değerlendirmelere karşı bir sav için, bkz. André Gorz, *L'immatériel* (Paris: Galileé, 2003).

likle, belirsiz/güvensiz emeğin kontrol ve sömürü tarzları için uygun bir simge olarak hizmet eder.[57]

Açıkçası içerideki ve dışarıdaki sınırları sürekli olarak işlevsizleştiren bu belirsiz/güvensiz emek dünyasında, kitleleri temsil etmek ya da onlara liderlik etmek isteyecek bir politik öncü için yer yoktur. Sadece işbirliği yapan ve iletişim halinde bulunan çalışan öznellikler ağı vardır. Elbette bu ağ sıklıkla, özellikle de banliyö veya gettonun politik merkeziliği basitçe fenomenolojik bir unsur olarak değil, politik bir *dispositif* olarak yeniden ortaya çıktığında, çelişkili unsurları barındırır.[58] Daha önce, günümüz sömürü yapılarının, yoksulluğu ve toplumsal emek gücünün belirsiz/güvensizliğini sürdürerek, sınırların devamlı yeniden inşasını ve uzamın yeniden formüle edilmesini gerektirdiğini söylemiştik. Fakat bu çeşitli hiyerarşilere geçiş esnasında, öfkenin ve jakörilerdeki ifadesinin asli olduğu bir an vardır. Burada politik sorun, yoksullar, risk altında olanlar ve sömürülenler, metropolün uzam ve zamanına yeniden el koymak istediğinde karşımıza çıkar. Merkezi program, direnişten öneriler getirmeye ve jakörıden örgütlenmeye ilerlemek zorundadır; ancak bu, engelleriyle başa çıkmak zorunda olduğumuz, olağanüstü derecede zor bir görevdir.

Dolayısıyla biyo-politik üretimin ve onun ağlarının hem zamansallığı hem de uzamsallığı çelişiktir; ancak bu çelişik doğa en azından bir açılmaya, bir potansiyele işaret eder. Bu ağlar aracılığıyla, direnişten, öznelliklerin kuvvet biriktirmesine olanak tanıyan önermelerin savunulmasına geçmemiz nasıl mümkündür? Buradaki sorun, isyan anının nasıl tesis edileceği ve genişletileceği değil; daha ziyade güç birikimi ve mücadelelerin olgunlaşmasının temellerinin nasıl saptanacağıdır. Buna rağmen, çeşitli zamansallıklar olayda patlak verir ve farklı uzamsal figürler jakörıde birleştirilir. Kapitalist yönetişim gibi, jakörı de toplumsal uzamı yeniden formüle eder; fakat jakörı bunu bir yandan da, hiyerarşileri yok ederek, yeni hareket kanalları açarak ve mekânla yeni ilişkilenmeler yaratarak yapar. Bu yeniden bileşim olayı nasıl gerçekleşebilir? Böylesi bir kuvvet, öfkeyi besleyen sevgiyi açıkça ifade ederek nasıl toplumsal bir tasarının ruhu haline gelir? Burada şunu eklemeliyiz: Toplumsal yeniden üretim, gelir, refah ve vatandaşlık haklarının uygulanışı için verilen mücadeleler genellikle çokluğun yaşam zamanı ve yaşam uzamına yeniden el koyma biçimini alır. Bu örgütsel bir prog-

57. Bkz. Robert Castel, *L'insécurité sociale* (Paris: Seuil, 2003). Fransa'da emek kırılganlığı üzerine, bkz. Antonella Corsani ve Maurizio Lazzarato, *Intermittents et précaires* (Paris: Amsterdam, 2008). Fransız *banliyölerindeki* toplumsal koşullar üzerine, bkz. Stéphane Beaud ve Michel Pialoux, *Violence urbaines, violence sociale* (Paris Fayard, 2003); Loïc Wacquant, *Parias urbains* (Paris: La découverte, 2006).

58. Bkz. Judith Revel, *Qui a peur de la banlieue?* (Paris: Bayard, 2008).

ramı tanımlamak için yeterli değilse de, yine de pozitif bir belirleme, bir iktidar endeksidir. Ekonomik-politik talepler çokluğun uyguladığı kuvvet ile sıkıca iç içe geçirildiğinde ve bir olayı başarıyla belirlediğinde, işte o zaman isyanın kuvveti tarihe müdahil olur ve devrimci bir programın yeniden doğuşu ortaya çıkmaya başlar.

Bu gelişmeye karşı ve hatta onun potansiyeline karşı, paradoksal bir biçimde "terörist" olarak damgalanan bütün direniş biçimlerine karşı terör uygulanır. Jakköriler, yeniden el koyma mücadeleleri ve metropol başkaldırıları, kapitalist biyo-iktidarın temel düşmanı haline gelir. Fakat bu isyan biçimleri, metropolle –tıpkı endüstriyel işçi sınıfının mücadelelerinin fabrikayla olan ilişkisi gibi– bir ilişki halinde olan biyo-politik üretim düzleminde doğan toplumsal isyanlardır sadece. Fabrikada olduğu gibi burada da ikili bir ilişki vardır: İçinde ve karşısında duran banliyö insanları, metropole yeniden el koymak ve onu yok etmek, metropolün zenginliğine, iletişim ve işbirliğine el koymak ve onun hiyerarşilerini, ayrımlarını ve komuta yapılarını yok etmek isterler. İnatçı, temel bir çelişkidir bu.

Bu durumda herhangi bir program tanımlaması ve çözüm önerisi, küresel bir toplumsal uzam içinde verili olmak zorundadır. Daha önce gördüğümüz gibi ne ulusal egemenlikler ne de uluslararası kurumlar veya STK'lar küresel toplumsal uzamı tek başlarına düzenlemeye muktedirdir. Hatta bu farklı iktidarların küresel yönetişim rejimlerindeki melez kümeleri bile küresel çaptaki uzamsal düzenlemeleri belirlemeyi başaramaz. Yegâne olası temel, insan topluluklarının küresel hareketlerinde ve onların küresel normları ve sömürü düzenlerini reddedişlerinde bulunabilir. Başkaldırıyı kozmopolit bir düzeyde küresel toplumsal uzam alanına taşımak, üretici toplumsal ağlarda, banliyölerde, metropollerde ve çokluğu yaratma sürecinde proletaryayı birbirine bağlayan tüm ağlarda derinleşen yerel direnişler içinden geçmek anlamına gelir. Küresel çapta kamusal uzamı inşa etmek, toplu çıkışı esnasında çokluğun, yoksulun direnişinin antropolojik koşullarını pekiştirip, kuvvetlendirebilen kurumları yaratmasını gerektirir.

5. ve 6. bölümlerde, politik örgütlenme ve devrimi şu ana kadar yaptığımızdan çok daha somut bir açıdan incelemek zorunda olacağız. Bununla birlikte, bu noktaya ulaşmadan önce mevcut politik ekonomi eleştirisini gözden geçirmek ve sonra da bir politik kurumlar teorisi geliştirmek zorundayız. Ancak bu konuyu burada bırakmadan önce şunu hatırlamalıyız: Sömürülenlerin isyanı ve yoksulların jakörileri olmaksızın, eleştirel düşünce veya bir örgütlenme tasarısı mümkün değildir.

De Corpore 2: Metropol

Ayrılmaz kentler inşa edeceğim,
kolları birbirinin boynuna sarılı.
Yoldaşların sevgisiyle,
Yoldaşların insanca sevgisiyle.

Walt Whitman, "For You O Democracy"

Metropol ilk olarak çokluğun iskeleti ve omuriliği, yani –onun etkinliğini destekleyen– inşa edilmiş bir ortam ve –bir duygular, toplumsal ilişkiler, alışkanlıklar, arzular ve kültürel devreler havuzu ve beceri dizisi oluşturan– toplumsal bir ortam olarak değerlendirilebilir. Metropol sadece çokluğun geçmişini, boyun eğişlerini, acılarını ve mücadelelerini kaydedip, tekrar harekete geçirmez; aynı zamanda geleceği için olumlu ve olumsuz koşullar sunar. Ne var ki bu tip organik metaforlar yanıltıcı olabiir; çünkü bu türden metaforların genellikle işlevselci ve hiyerarşik ilişkilere işaret ettiği düşünülür: Baş komuta eder, eller itaat eder vs. Bunun yerine biz metropolü, *inorganik beden*, yani çokluğun organsız bedeni olarak anlıyoruz. "Doğa," der Marx, Deleuze ve Guattari'ye esin veren bir pasajda, "yani insan bedeni olmadığı sürece doğa, insanın inorganik bedenidir."[59] Marx doğanın, yaratıcı insan etkinliğinin temeli olan ortak varoluşun zenginliğini oluşturduğunu ve bunun karşılığında, geçmişteki insan etkinliğinin de doğada yazılıp, kaydedildiğini açıklar. Biyo-politik üretim döneminde metropol, çokluğun inorganik bedeni olarak, bu rolünü giderek artan bir şekilde yerine getirir.

59. Karl Marx, *Economic and Philosophical Manuscripts, Early Writings*, s.328. Bu bölümün Deleuze ve Guattari tarafından yorumu için, bkz. *Anti-Oedipus*, Çev. Robert Hurley, Mark Seem ve Helen Lane (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983), s.4–5.

Üretime odaklandığımızda aslında çok daha kesin ve anlamlı bir analojiye ulaşırız: *Fabrika endüstriyel işçi sınıfı için neyse, metropol de çokluk için odur.* Fabrika, önceki dönemde asli faaliyet alanını oluşturuyor ve endüstriyel işçi sınıfının üç merkezi etkinliği –üretimi, sınıf içi karşılaşmaları ve örgütlenmesi ve de antagonizm ve isyanı dışavurumları– için koşullar sunuyordu. Ne var ki çokluğun günümüzdeki üretici etkinlikleri, fabrika duvarlarını aşar ve tüm metropole nüfuz eder ve bu süreçte bu etkinliklerin nitelik ve potansiyeli kökten bir şekilde dönüştürülür. Çokluğun yukarıda işaret ettiğimiz üretim, karşılaşma ve antagonizma alanlardaki etkinliklerini sırasıyla değerlendirerek bu değişikliğin izini süreceğiz..

Metropol biyo-politik üretimin alanıdır; çünkü ortak varoluşun, birlikte yaşayan insanların, kaynakları paylaşmanın, iletişimde bulunmanın, metaları ve fikirleri değiş tokuş etmenin alanıdır. Çağdaş İtalyanca, aslında ortaçağ Latince'sinin anlam dünyasını korur; bu yüzden ortak varlık [*common*] –İtalyanca *il comune*– kent anlamına gelir. Biyo-politik üretim için temel olarak işlev gören ortak varlık, 3. Bölüm'de ortaya çıkardığımız gibi, esas olarak toprak, mineraller, su ve gazın maddi elementlerinde bulunan "doğal ortak varlık" değil; diller, imgeler, duygular, kodlar, alışkanlıklar ve pratiklerde bulunan "yapay ortak varlık"tır. Bu yapay ortak varlık metropol alanı boyunca işler ve metropolü kurar. O halde metropol, biyo-politik üretimin devrelerine entegre edilmiş ve tümüyle ona yedirilmiştir: Metropole yedirilmiş olan ortak varoluş rezervine erişim üretimin temelidir ve üretimin sonuçları da metropole işlenir ve metropolü yeninde kurup dönüştürür. Metropol, ortak varoluşun üretimi için bir fabrikadır. Fakat geniş ölçekli endüstrinin aksine, işbirliği şemaları üretici süreçlerin kendisinde üretildiği ve komutanın tüm dayatmaları üretkenlik için bir engel teşkil ettiği için, bu biyo-politik üretim döngüsü giderek artan bir şekilde özerkleşir. O halde üretkenliği işbirliği düzeni ve kapitalist komutaya dayanan endüstriyel fabrika *kâr* üretirken, metropol öncelikle özerk olarak yaratılan zenginliğe sermaye tarafından el konulmasının tek aracı olan *rantı* üretir. Dolayısıyla kentsel taşınmaz değerler büyük oranda ortak varoluşun veya metropolün tüm alanına yedirilmiş, ekonomistlerin "dışsallıklar" dediği şeyin bir ifadesidir. Biyo-politik üretimin bu özelliklerine 3. Bölüm'de değindik; ama şimdi bunların metropolde nasıl konumlandığını daha iyi anlayabilecek durumdayız.

Biyo-politik üretim, yeni bir metropol biçimi yaratarak, kenti dönüştürüyor. Mimarlar ve kent tarihçileri arasında genel kabul gören bir dönemselleştirme, kentin değişiminin kentin ekonomik işlevinin değiş-

şimine paralel ilerlediğini belirtir. Tarımsal üretimin egemen olduğu toplumlarda ve genel olarak kapitalizm öncesi toplumlarda kentler bir mübadele alanı sunar. Metalar temel olarak başka bir yerde üretildiği, tepelerdeki madenlerden çıkarıldığı veya tarlalarda yetiştirildiği için *ticari kent* üretimden yalıtıktır. On sekizinci yüzyıldan itibaren büyük endüstriyel kentlerin oluşumu, işçileri kentsel alanlarda yoğunlaştırır ve maden işleme tesisleri, çelik imalathaneleri ve otomobil fabrikaları gibi bir dizi endüstriyi birbirine yakınlaştırır. *Endüstriyel kent*, kapitalist üretimin yükselişini mümkün kılan başlıca kaldıraçlardan birisidir. Elbette kent içinde, zanaat ve imalat gibi bir tür üretim daima olmuştur; ancak fabrika ekonominin hegemonik üretim uğrağını kente transfer eder. Fabrikanın alanı kent içinde olmasına rağmen, yine de yalıtıktır. Endüstriyel işçi sınıfı fabrikada üretir ve sonra bir başka yaşam faaliyeti için fabrika duvarlarını aşıp, kente geçer. Bugün ise nihayet *biyo-politik kent* doğuyor. Biyo-politik üretimin egemenliğine geçişle birlikte, ekonomik üretim alanı ve kentin alanı çakışmaya eğilim gösteriyor. Artık birini diğerinden ayıran bir fabrika duvarı bulunmuyor ve "dışsallıklar" artık onlara değer kazandıran üretim alanına dışsal değil. İşçiler kentin her yerinde, her kuytusunda ve oyuğunda üretiyor. Aslında, ortak varoluşun üretimi, kent yaşamının ta kendisi haline geliyor.[60]

Ortak varoluşa ve toplumsal yaşamın üretkenliğine yedirilmiş ve onun tarafından üretilmiş olmasına ek olarak, metropolü tanımlayan başka bir özellik daha var: Önceden kestirilemeyen, tesadüfi karşılaşma veya daha doğrusu, başkalıkla karşılaşma. Charles Baudelaire'den Virginia Woolf'a ve James Joyce'dan Robert Musil ve Fyodor Dostoyevski'ye kadar modernist Avrupa edebiyatındaki temsiller, ortak varoluş ve karşılaşma arasındaki bu ilişkiyi vurgular. Köy yaşamı, aynının monoton bir tekrarı olarak tasvir edilir. Köyünüzdeki herkesi tanırsınız ve bir yabancının gelişi şaşırtıcı bir olaydır. Buna karşılık metropol, tekillikler arasında yaşanan öngörülemez karşılaşmaların alanıdır; sadece tanımadıklarınızla değil, aynı zamanda başka bir yerden gelen, kültürü, dili, bilgisi, zihniyeti farklı olan insanlarla da karşılaşırsınız. Örneğin Baudelaire, metropole girişi, insan kendisini tamamen karşılaşmalara, "ortaya çıkan umulmadık şeye, yoldan geçen yabancıya" *(à l'imprévu qui se montre, à l'inconnu qui passe)* bıraktığında "evrensel komünyon" sarhoşluğunu ortaya çıkaran "çoklukta yıkanmak" *(prendre*

60. Saskia Sassen, finans faaliyetlerinde merkezileşen "küresel kent"i tanımlamak için kentsel biçim ve modellerin benzer bir soykütüğünü izler. Genellikle olduğu gibi, bizim düşünce şeklimiz Sassen'e oldukça yakındır; ancak bizim finanstan ziyade biyo-politik üretime odaklanmamız, çağdaş metropolün potansiyeli ve yaşamının önemli derecede farklı bir görüşünü verir.

un bain de multitude) olarak kavrar.[61] İlk bakışta çok boyutlulukla ve tekilliklerin karşılaşmasıyla çelişen veya hatta ona zıt bir şeymiş gibi görünebilmesine rağmen; aslında ortak varoluş daha önce biyo-politik üretim bağlamında gördüğümüz gibi, aynılığın aksine, tamamen esnek ve uyumludur. Baudelaire'in metropol bağlamında gösterdiği gibi, ortak varoluş ve umulmadık karşılaşma, karşılıklı olarak birbirlerine ihtiyaç duyar.

Metropolü bir kez bu niteliklerle –ortak varoluşa yedirilmişlik ve tesadüfi karşılaşmalara açıklık olarak– tanımladığımızda, metropol yaşamının tüm gezegen için genel bir koşul haline gelişi netleşir. Bu, niceliksel açıdan, dünya tarihinin son dönemde bir eşiği geçtiği gerçeğine tekabül eder: Gezegenin nüfusunun çoğunluğu ilk kez kentsel alanlarda yaşamaktadır. Ancak kentsel alana ve dünya nüfusuna dair bu niceliksel bakış, bizim dikkat çekmek istediğimiz dönüşümü yeterince kapsamlı bir şekilde kavrayamıyor. Bizim niteliksel bakış açımız, kent ve kır arasındaki, kentsel ve kırsal arasındaki geleneksel ayrımların nasıl çöktüğü ve yeniden organize edildiğidir. Örneğin Marx on dokuzuncu yüzyıl Fransa'sındaki politik manzarayı analiz ederken ve kent proletaryasının politik kapasitesini köylülerinkinden ayırırken, iletişim ve işbirliği üzerine akıl yürütür. Proletarya sadece haberlere ve bilgiye erişime sahip değildir; aynı zamanda, proleterler arasında tartışma ve fikir alışverişi devreleri yaratarak içsel olarak da iletişim kurma yeteneğine sahiptir. Kent proletaryası yan yana çalışarak, fabrikada hazır bir işbirliği pratiğine sahiptir. Bununla birlikte on dokuzuncu yüzyıl Fransız köylüleri, en azından Marx'ın gözünde, köylülerin kırsal alana dağılmış aile veya küçük cemaat birliklerinde ortak ilişki ve toplum dokusundan yoksun, yalıtılmış olması anlamında iletişimsizdi. Veya başka bir ifadeyle, Marx köylülerin "doğal ortak varoluş"a, proleterlerin ise politik eylem için zorunlu gördüğü "yapay ortak varoluş"a ait olduğunu düşünür. Fakat günümüzde, iletişim ve toplumsal işbirliği devreleri gezegen çapında genel hale geliyor. Kırsal yaşam, artık yalıtılmışlık ve iletişimsizlikle karakterize edilmemektedir. Elbette ortak varoluşun farklı yoğunlaşmaları mevcuttur; ancak ayrım çizgilerinin kırsal veya kentsel ortamla bağı her geçen gün azalıyor.[62]

61. Charles Baudelaire, "La foule," *Œuvres complètes,* Der. Marcel Ruff (Paris: Seuil, 1968), s.155.

62. Bizim, iletişim ve işbirliğinin politik kapasitelerinin yokluğu tarafından tanımlandığı biçimiyle köylülüğün alacakaranlığı hakkındaki savımız için, bkz. *Multitude,* s.115–127. Marx'ın on dokuzuncu yüzyıl Fransa'sında köylülüğün politik kapasiteleri için, bkz. *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte* (New York: International Publishers, 1998), s.123–129 [*Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i,* Çev. Sevim Belli, Sol Yayınları, 1990].

Dünyanın metropolleştiğini belirtirken, hiçbir şekilde her yerin aynılaştığını kastetmiyoruz; daha ziyade farklı yerlerin, sundukları ortak varoluş ve karşılaşmaların farklı nitelikleri uyarınca ayırt edilmesi gerektiğini söylüyoruz. Daha önce ekonomik dışsallıklar bağlamında gördüğümüz gibi, ortak varoluş pozitif ya da negatif olabilir: Bir metropoldeki dinamik yerel kültürel devreler ortak varoluşun pozitif biçimiyken; kirlilik, trafik, toplumsal çatışmalar ve benzerleri, negatif biçimlerdir. Ve benzer şekilde karşılaşmalar faydalı veya zararlı olabilir. Mimarlar ve mimari tarihçileri, 1930'ların Berlin, New York, Şanghay gibi klasik, yoğun metropol biçimlerinin yerini alan düzensiz, biçimsiz dağınık "megapol"lerin ABD'deki yükselişine karşı çıkarken, ortak varoluşun seyreltilmesini ve tekillikler arasındaki karşılaşmaların artan bir şekilde engellenmesini protesto ediyorlar. Onlara göre megapolün en bariz şekilde mahrum olduğu şey, bu yoğun kültür farklılığıdır.[63] Mike Davis benzer şekilde gezegeni gitgide saran genel koşulu tanımlamak için "slum" kavramını kullandığında, insanların yoksulluğundan ziyade, insanları çevreleyen negatif ortak varoluş biçimlerini ve tabi oldukları zararlı karşılaşmaları vurgulamayı amaçlıyor.[64] Bize göre, bu oluşumların tümü, yoğunluk dereceleri ve sundukları ortak varoluş ve karşılaşmaların nitelikleri uyarınca farklılaşmış metropollerdir.

Lagos ve Kinshasa'dan Johannesburg'a kadar Afrika'daki kentsel biçimlerin, yani Afropolisin, özgünlüğünü inceleyen bir dizi çağdaş çalışma var. Düşünürler, çoğu aşırı mahrumiyet ve yoksullukla karakterize edilmiş olsalar bile, bu kentleri derme çatma mahallelerden oluşan başarısız kentler olarak görmenin yeterli olmadığında ısrar ediyor. Dışsal bir bakış açısından, çoğu Afrika metropolünün kentsel planlamadan büyük oranda mahrum olduğu veya olanların da etkisiz kaldığı açıktır. Ancak bu düşünürler, yıkık dökük, yetersiz altyapı ve sefalet içindeki nüfusa rağmen; metropollerin aslında, dışarıdan bakanlar için büyük oranda görünmez olan iletişim, hareketlilik, istihdam, değişim ve işbirliğinin enformel ağlar aracılığıyla gayet iyi işlediği gerçeğine odaklanırlar. Başka bir deyişle, yoksul çokluğu, karşılaşmanın kapsayıcı devreleri aracılığıyla daima ortak kaynakları yaratarak ve keşfederek, hayatta kalmak, barınak bulmak ve toplumsal yaşam biçimleri üretmek için stratejiler geliştirir. Bu elbette şu anlama gelmez: Yoksul için endişelenmeyin, onların yaşamı çok güzel! Tüm kentler böyle olmalı! Bu çalışmaların önemi, yoksulların aşırı zor koşullarda bile ne yapabile-

63. Megakent üzerine, bkz. Kenneth Frampton, "Towards a Critical Regionalism," *The Anti-Aesthetic*, Der. Hal Foster (Port Townsend, Wash.: Bay Press, 1983), s.26–30.
64. Bkz. Mike Davis, *Planet of Slums* (Londra: Verso, 2006).

ceklerini, ortak varoluşu nasıl üretebileceklerini ve karşılaşmaları nasıl örgütleyebileceklerini göstermesidir.[65]

Fakat burada metropolün karakter özelliği olarak kullandığımız karşılaşma kavramı, sadece pasif ve kendiliğindendir. Fabrika endüstriyel işçi sınıfı için neyse, metropolün de çokluk için aynı şey olabilmesi, sadece bir karşılaşma yeri değil, aynı zamanda bir politika ve örgütlenme alanı da olmasına bağlıdır. Yunanca'daki *polis* kavramı bu tanıma denk düşer: Tekillikler arasındaki karşılaşmaların politik olarak düzenlendiği yer. Metropolün büyük zenginliği, sözgelimi, insanlar işbirliği halinde yeni bir şey oluşturmak için farklı kapasite ve bilgileriyle iletişime geçtiğinde uygun karşılaşmaların yeni bir ortak varoluş üretimiyle sonuçlanmasıdır. Aslında uygun karşılaşma, tekil bedenlerin yalnızken oluşturabileceklerinden daha yetkin olan yeni bir toplumsal beden üretir. Elbette her karşılaşma, neşeli bir karşılaşma değildir. Örneğin komşunuzun gürültüsü sizi gece uyandırdığında veya çöpü koktuğunda ya da daha genel olarak trafik sıkıştığında veya metropolün hava kirliliği tüm sakinlerinin yaşam kalitesini bozduğunda olduğu gibi, metropolde diğerleriyle karşılaşmaların çoğunluğu çatışmalı ve yıkıcıdır; ortak varoluşun zehirleyici biçimlerini üretir. Başkalarıyla yeni, daha güçlü bir toplumsal beden oluşturan ve daha neşeli bir ortak yaşam üreten, iletişim ve işbirliğini teşvik eden yeni bir ilişki kurmak kolay değildir. Aksine uygun olmayan, çatışmalı karşılaşmalar, toplumsal bedenin sağlığını bozar ve çokluğun ortak yaşamını çürütür. Gerçekte birçok karşılaşma ihtimali genellikle zararlı olduğundan, metropol sakinleri ortak varoluş alanına görünmez duvarlar dikip, sanki ciltleri duygusuzlaşmış, hissizleşmiş, ölgünleşmiş gibi temassız bir halde, başkalarıyla karşılaşmaktan kaçınmak için kendilerini kapatır, birbirlerini görmeden sessizce yürür geçerler. Seçkinler kendilerini yerleşim alanlarında öyle bir kapatırlar ki, kendilerinden radikal şekilde farklı olanlara yakın olsalar bile, sadece kendileriyle aynı olanlarla etkileşime girmeyi başarırlar. Bu, metropolü tanımlayan nitelik bozulduğu zaman, onun artık bir ortak uzam ve diğeriyle karşılaşma uzamı olmadığı; artık işbirliği ve iletişimin alanı olmadığı zamandır.[66]

---

65. Bkz. örneğin Achille Mbembe ve Sarah Nuttall, der., *Johannesburg: The Elusive Metropolis* (Durham: Duke University Press, 2008); Filip de Boeck ve Marie-Françoise Plissart, *Kinshasa: Invisible City* (Ghent: Ludion, 2004); AbdouMaliq Simone, *For the City Yet to Come* (Durham: Duke University Press, 2004); Rem Koolhaas, der., *Lagos: How It Works* (Baden: Lars Müller, yakında çıkacak).

66. Karşılaşmanın felsefi bir incelenişi için, bkz. Gilles Deleuze'ün Spinoza'nın neşeli ve üzücü tutkularla ilgili duygulanım teorisi yorumu, *Expressionism in Philosophy: Spinoza,* Çev. Martin Joughin (New York: Zone Books, 1990) [*Spinoza – Pratik Felsefe,* Çev. Ulus Baker, Norgunk Yayıncılık, 2005]. Farklı karşılaşma biçimlerinin politik bir değerlendirmesi

Metropol politikası, karşılaşmaların örgütlenmesidir. Bu politikanın hedefi, şenlikli karşılaşmaları teşvik etmek, onları tekrarlamak ve hoşnutsuz karşılaşmaları asgariye indirmektir. Bu, şenlikli karşılaşmalar yaratmak ve dolayısıyla her zamankinden daha muazzam kapasiteli toplumsal bedenler yaratmak için ilk olarak, bir başkalığa açıklık ve diğerleriyle ilişki kurma kapasitesi gerektirir. İkinci ve belki de daha önemli olarak, bu süreç çatışmalı, yıkıcı ilişkilerden kaçınmayı ve bunlardan kaynaklanan tehlikeli toplumsal kurumları ayrıştırmayı gerektirir. Son olarak, kendiliğinden karşılaşmaların büyük bir bölümü doğrudan şenlikli olmadığı için, bu metropol politikası çatışmalı karşılaşmaları mümkün olduğu kadar şenlikli ve üretici karşılaşmalara dönüştürmeyi keşfetmeyi gerektirir.[67]

Bu noktada şurası açık olmalıdır: Metropoldeki karşılaşmaların örgütlenmesi sadece politik bir mesele değil, aynı zamanda doğrudan ekonomik bir meseledir de. Şenlikli karşılaşmalar ekonomik olarak anlamlı edimlerdir ve aslında birçok açıdan biyo-politik ekonominin zirvesini oluşturur. Ortak varoluş bu karşılaşmalarda keşfedilir ve üretilir. Bu bize, daha öne yazdığımız bir sloganın yeni bir yüzünü gösterir: Fabrika endüstriyel işçi sınıfı için neyse metropol de çokluk için odur. Çokluğun şenlikli karşılaşmalarının örgütlenmesi, işçilerin fabrika zemininde, dayanışma gruplarında üretici konuşlandırılmasına, belirli makineler etrafında kümelendirilerek veya montaj hattı üzerinde koordine edilerek üretken bir şekilde kullanılmasına tekabül eder; ancak zenginliğin biyo-politik üretimi –ki asıl önemli nokta budur– sermayenin perspektifinden değil, çokluğun perspektifinden kavranmak zorundadır. Sermaye aslında metropoldeki şenlikli karşılaşmaları düzenleme değil; sadece üretilen ortak zenginliğe el koyma yetisine sahiptir. Çokluk, bu karşılaşmaları özerk olarak örgütlemek ve metropol politikası için gerekli bir tür eğitimi uygulamaya koymak zorundadır. 1960'ların ortasında Black Power hareketi bağlamında, büyük ABD kentleri siyahların baskın olduğu bir hal aldığında, Grace ve James Boggs "Kent siyah adamın toprağıdır" sloganıyla benzer bir özerk örgütlenme politikası önermişti.[68] Özerklik bayrağı altındaki hareketler aslında, endüstriyel kent krizine ve nihayetinde ABD hegemonyası krizine yol açan

için, bkz. El Kilombo ve Michael Hardt, "Organizing Encounters and Generating Events," *Whirlwinds: Journal of Aesthetics and Protest* (2008), www.joaap.org.

67. Mumbai incelemesinde, Arjun Appadurai, "derin demokrasi" olarak tanımladığı ve aşağıdan gelen karşılaşmaların örgütlenmesi olarak benzer bir metropol politikası nosyonu sunar. Bkz. "Deep Democracy: Urban Governmentality and the Horizon of Politics," *Public Culture* 14, no. 1 (2002), 21–47.

68. Grace ve James Boggs, "The City Is the Black Man's Lve," *Monthly Review* 17, no. 11 (Nisan 1966), 35–46.

temel motordu. Ancak günümüzde kent isyanlarına, hâlâ güçlü şekilde ırkla tanımlanmalarına rağmen, artık bu endüstriyel figürler liderlik etmiyor. Metropoldeki üretim kapitalist değer yaratma süreçlerine yedirilirken; kent isyanları, tıpkı fabrikalara ve fabrikalardaki makinelere sabotaj salgınları başlatan ilk endüstriyel işçi grevleri gibi, yeni örgütlenme biçimlerini müjdeleyen orijinal unsurlar sunuyor.

Fakat çokluğun, metropol örgütlenmesini serbestçe ve barışçıl bir şekilde yönlendirmesine asla izin verilmez. Ortak varoluş ve karşılaşmalara ek olarak, metropol ayrıca ve belki de en önemlisi, antagonizm ve şiddet tarafından tanımlanır. Son bir etimolojik not metropolün bu özelliğine işaret ediyor: Antik Yunanca'da *metropolis*, sömürgelere hükmeden ve onları kontrol eden "ana kent"tir. Bu da Fransızca'da terimin emperyalist dönemde nasıl kullanıldığını gösterir: Metropol Fransa, Avrupa topraklarını Afrika, Asya, Pasifik ve Karayipler'deki Fransız sömürgelerinden ayırırdı. Bugün "metropol" hâlâ hiyerarşiye işaret eder; fakat coğrafyası kayma göstererek daha girift bir hale gelmiştir. Elbette, örneğin, New York ve Mexico City, Londra ve Mumbai, Paris ve Dakar, Şanghay ve Chengdu gibi günümüz metropolleri arasında sömürge ilişkilerini genel olarak tekrarlayan önemli eşitsizlikler varolmaya devam ediyor. Fakat bu hiyerarşilere ek olarak, bu eşitsizliklerin her metropol içinde, farklı mahalleler arasında ve içinde –bazen de birbirine çok yakın mesafelerde– varolduğunu görmemiz gerekir. Bu, dünya yüzeyinin ısı haritalarının uzaydan görülen haline benzeyen, bir yoğunluklar ve eşikler coğrafyasıdır.

Günümüzün tüm metropolleri, hiyerarşiler ve ayrımlar aracılığıyla ortak varoluşu yozlaştırdığı ve kurumsallaşmış ırkçılıklar, zengin ve yoksulun birbirinden ayrılması ve diğer birçok dışlama ve boyun eğdirme stratejisi aracılığıyla faydalı karşılaşmaları engellediği için, patolojiktir. Örneğin São Paulo'nun bir duvarlar kenti olduğunu söylemek, onun hastalığına teşhis koymaktır.[69] Ve patoloji, sadece pozitif karşılaşmaları engellemekle kalmayıp, ayrıca sizi negatif karşılaşmalar bombardımanına tutar. Dünyanın egemen coğrafyalarının pek çok bölgesinde, eğer yoksul ve koyu tenliyseniz, polis tarafından durdurulmadan metroya binemez veya arabanızı kullanamazsınız. Dünyanın tahakküm altındaki bölgelerinde ise oturduğunuz semt muhtemelen suçun ve temiz su ve yeterli kanalizasyon eksikliği nedeniyle hastalıkların pençesinde kıvranıyor olacaktır. Metropol bir cangıldır ve metropolün sunduğu ortak varoluş ve karşılaşma biçimleri, kaçmanız gerekenleri temsil eder.

69. Teresa Caldeira, *City of Walls: Crime, Segregation, and Citizenship in São Paulo* (Berkeley: University of California Press, 2000).

Metropoldeki ayrımlar, ekonomik olarak daima rant ve gayri menkul değerleri tarafından üretilir ve yürütülür. Zenginlerin ev satın alarak bir bölgenin değerini artırması, her metropolde küresel hiyerarşi ve eşitsizlikleri daha küçük bir ölçekte yeniden üreterek, toplumsal ayrımları yaratan ve sürdüren bir silahtır. 3. Bölüm'de tartıştığımız gibi, rant ve gayri menkul değerleri, doğrudan ekonomistlerin kenti kuşatan pozitif ve negatif dışsallıklar dediği ortak varoluştan sağlanır. Bununla birlikte rantın ortak varoluşla ilişkisi sadece pasif, parazitsel değildir. Rant kesinlikle, kâr sağlayan endüstri kapitalizmi biçimlerine nazaran, üretimin örgütlenmesiyle doğrudan bir ilişkiye sahip değildir; ancak zenginliğin sınıf ayrımlarını koruyarak ve genişleterek ele geçirilmesi ve yeniden dağıtılması, yine de toplumsal üretimle ve özel olarak da maddi olmayan emek gücünün üretkenliğinin örgütlenmesiyle ilişkilidir. Bu durum, 5. Bölüm'de göreceğimiz gibi, rantın neden neo-liberalizmin ve zenginliği sınıf çizgileri boyunca yeniden dağıtmasının yanı sıra maddi olmayan ürünlere ve hizmet üretimine adanmış olan neo-liberal finansallaştırma rejimlerinin paradigmatik ekonomik aracı haline geldiğini açıklamaya yardımcı olur. Rant, metropolde üretilen ve pekiştirilen ortak zenginliği zenginlerin elinde özelleştirerek, *ortak varoluşun toplumsal olmaktan çıkarılması* aracılığıyla işler. Haussmann'ın Paris bulvarlarının açıkça görülür çizgileri, bu iktidar konuşlanması için zorunlu değildir. Rant ve gayri menkul, toplumsal sömürünün *dispositiflerini* yapılandıran ve kentsel dokunun tüm hücrelerine sızan her yerde hazır ve nazır kontrol ve ayrıştırma araçlarıdır. Günümüz metropolünün dokusu, şiddetin herhangi bir diğer biçimi kadar hırçın ve acımasız olan sessiz bir ekonomik kontrol uygular.[70]

Bu bize, "fabrika endüstriyel işçi sınıfı için neyse, metropol de çokluk için odur" tespitimizin üçüncü ve son bir gerekçesini sunar: Metropol, tıpkı fabrika gibi, sömürü ve hiyerarşinin, şiddet ve ıstırabın, korku ve acının alanıdır. Fabrika işçilerin nesillerdir bedenlerinin parçalandığı, endüstriyel kimyasal maddelerle zehirlendiği ve tehlikeli makinelerle öldürüldüğü yerdir. Metropol de özellikle yoksullar için, tehlikeli ve zehirli bir yerdir. Ancak tam da bu yüzden metropol ayrıca antagonizm ve isyanın alanıdır. Biyo-politik üretim, daha önce gördüğümüz gibi

70. Kentsel rant ve finans üzerine, bkz. Carlo Vercellone, "Finance, rente et travail dans le capitalisme cognitive," *Multitudes*, no. 32 (Mart 2008), 27–38, ayrıca bu sayıdaki diğer makaleler. Bkz. ayrıca Agostino Petrillo, "La rendita fondiaria urbana e la metropolis," Uninomade, Bologna, 8 Aralık 2007 tarihindeki sunum. Toplumsal yapının ıslahı üzerine, bkz. Neil Smith, *The New Urban Frontier: Gentrification and the Revanchist City* (New York: Routledge, 1996); uluslararası bir perspektif için, Rowland Atkinson ve Gary Bridge, *Gentrification in a Global Context: The New Urban Colonialism* (New York: Routledge, 2005).

özerklik gerektirdiğinden, sermaye giderek üretici süreçlere dışsal hale gelir ve böylece sermayenin değere el koyması araçlarının tümü ortak varoluş için engel teşkil eder ve ortak varoluşu yok eder ya da yozlaştırır. Sermaye belki de paradoksal bir şekilde, zenginlik üretmenin önündeki bir engel haline dönüşür. Çokluğun öfkesi ve antagonizmi, böylelikle sadece hiyerarşi ve kontrolün şiddetine karşı değil; aynı zamanda ortak varoluşun üretkenliği ve karşılaşmanın özgürlüğünün de bir savunmasına yönelir. Ancak bu üretici çokluk tam olarak nerede isyan edebilir? Endüstriyel işçiler için fabrika bariz savaş alanını sağlar: Patron karşınızdadır, makineler sabote edilebilir, tesisler işgal edilebilir, üretim kesilebilir vs.

Metropoldeki çokluğun, isyanını yönelteceği benzer bir alanı yokmuş ve dolayısıyla öfkesinin heba olma riski varmış gibi görünüyor; ancak son yıllarda bir dizi metropol jakörisinin bu soruna deneme yanılma yoluyla çözüm bulduğuna tanık olduk. Örneğin 2001'de Arjantin'de başlayan *piqueteros,* fabrika ve metropol arasında kurduğumuz benzerliği harfi harfine geliştirir: Kapısını tutacakları bir fabrikası olmayan işsiz işçiler, bunun yerine sokakları kapayıp, trafiği engelleyerek, metropolü durma noktasına getirerek kenti "kuşatmaya" karar verir. Bir başka deyişle, *piqueteros* metropole karşı bir tür yasadışı grev denemesi yaptı. 2000 ve 2003 yılları arasında Bolivya'daki 2. Bölüm'de analiz ettiğimiz, su ve gaz savaşları, sık sık büyük kentleri bağlayan otoyolları kapatarak, benzer taktikler geliştirdi. 2003'te mücadelenin zirvesinde, isyancı çokluk, yoksulların, ağırlıkla yerlilerin yaşadığı La Paz'ı çevreleyen varoş El Alto'dan indi ve ırk ve servet bariyerlerini aşıp, seçkinler arasında panik yaratarak kent merkezini ve ayrıcalıklı beyaz bölgeleri işgal etti. Paris varoşlarında 2005'te doğan isyan benzer biçimde metropolün hareketliliğini engelleyerek –banliyölülerin kendilerini inkâr eden toplumsal hareketlilik araçları olarak gördükleri otomobilleri ve eğitim yapılarını yakarak– ırk ve zenginlik hiyerarşilerine saldırdı. Bolivya gibi Fransız isyanı da ortak varoluşa el konulması ve karşılaşmaların engellenmesine karşı bir protestoda, ırk ve emek antagonizmlerini birleştirdi. Bu isyanlar, sadece metropol *içinde* değildir, aynı zamanda ona *karşıdır* da; metropolün biçimine, patolojilerine ve yozlaşmalarına karşıdır.[71]

Fakat jakörı ve kendiliğinden isyanlar her zaman faydalı değildir ve sık sık kendine zarar verebilir. O halde, metropoldeki çokluk politikası

71. Ekim ve Kasım 2005'teki Fransız başkaldırısı üzerine, bkz. Revel, *Qui ha peur de la banlieue?;* Bertho, *Nous autres, nous meme;* Guido Caldiron, *Banlieue* (Roma: Manifestolibri, 2005).

için –aslında birçok durumda ortak varoluşu ve şenlikli karşılaşmaları üretmekten önce gelmek zorunda olan– üçüncü görev, metropolün ayrımları ve hiyerarşilerine karşı antagonizmleri örgütlemek, nefret ve öfkeyi metroplün şiddetine karşı yönlendirmektir. Yıkım da, nefret ettiğinize, ıstırabınızın kaynağına saldırmak da şenliklidir! Dünyanın metropolleştirilmesi, ille de sadece hiyerarşi ve sömürü yapılarının genelleştirilmesi anlamına gelmez. Bu aynı zamanda isyanın genelleştirilmesi ve sonra da muhtemel olarak, işbirliği ve iletişim ağlarının büyümesi, tekillikler arasındaki karşılaşmalar ve ortak varoluşun artan yoğunlaşması anlamına gelebilir. Çokluğun kendisini evinde hissettiği yer burasıdır.

5. Bölüm

Sermayeden Öteye mi?

Savaştan sonra eline düştüğümüz uluslararası ancak bireyci dekadan kapitalizm bir başarı değildir. Akıllıca değildir, güzel değildir, adil değildir, erdemli değildir... ve iyilik getirmiyor. Kısaca, ondan hoşlanmıyor ve ondan tiksinmeye başlıyoruz. Ancak onun yerine ne koyacağımızı düşünmeye başlayınca, kafamız tamamen karışıyor.

John Maynard Keynes, "National Self-Sufficiency"

5.1
Ekonomik Dönüşüm Şartları

> Ev yanarken, akşam yemeği bile unutulur – Evet, ancak insan küllerin arasından yine bulur çıkarır onu.
>
> Friedrich Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*

Neo-Liberal Zombiler

ABD tek-yanlılığı ve ekonomik neo-liberalizm arasındaki evlilik, görece yeni bir birlikteliktir. İkili arasındaki cilveleşme muhtemelen, 1973'te CIA tarafından desteklenen ve Milton Friedman ve "Şikago Boys"un hazırladığı bir ekonomik planı yaşama geçiren Augusto Pinochet liderliğindeki Şili askeri darbesiyle başlamıştı. İlişki, Margaret Thatcher'ın 1979'da İngiltere Başbakanlığı'na seçilmesiyle ciddileşti. Lakin birliktelik ancak Ronald Reagan'ın 1980'de Beyaz Saray'a çıkmasıyla nihayete erdi. Bu noktadan sonra, kamusal malları ve endüstrileri radikal bir şekilde özelleştirmeye yönelik ekonomi politikası, emek örgütlerine amansız bir saldırı ve bir serbest ticaret ideolojisinin, ABD'nin küresel politik ve askeri ilişkilerdeki egemenliğiyle el ele gitmesi gerektiği kaçınılmaz ve doğal görülmeye başladı. Masal, Reagan'ın Berlin Duvarı'nı yıktığı ve sadece Sovyetler Birliği'ni değil, sosyalizmin kendisini de dünya çapında ABD iktidarı tarafından desteklenen neo-liberal ekonomik politikaya artık bir alternatif olmadığını gösterecek şekilde alt ettiği şeklinde devam eder.[1]

1. Pinochet'den Reagan ve ötesine kadar ABD tek yanlılığı ile neo-liberalizm arasındaki bağlantıyı gösteren iki eşsiz anlatım için, David Harvey, *A Brief History of Neoliberalism* (Ox-

Elbette, aksi yöndeki tüm bu söylemlere rağmen, çeşitli alternatifler mevcuttu. Özellikle de 4. Bölüm'de gördüğümüz gibi, genellikle egemen Avrupalı ulus-devletler arasındaki bir ittifakı kapsayan küresel iktidarın çeşitli çok-yanlı düzenlemeleri, bu dönem boyunca ABD tek-yanlılığıyla yarıştı. Çok-yanlılık seçenekleri elbette anti-kapitalist değildi; ancak onlar devlet kontrolü ve özelleştirme, sosyal devlet yapıları ve serbest piyasaların farklı karışımlarını sunmuştu. Aslında bu rekabet, kolaylıkla söylenebileceği gibi, politik düzenlemelerin kârı ve küresel kapitalist sistemin devamlılığını daha iyi teminat altına alabilmesine dayalıydı. Bir yönetim kurulu odası veya hükümet ofisinde değil de, geniş bir aktörler yelpazesinde alınan, politik içerikli neo-liberalizm ve ABD tek-yanlılığının evlilik kararı, küresel ekonominin Fordizm'den post-Fordizm'e veya bazı ekonomistlerin söylediği gibi endüstriyel üretim merkezli bir modelden, biyo-politik üretim merkezli bir modele dönüşümünü kontrol edebilmesi için kapitalist komutayı güçlendirdi ve merkezileştirdi. Özellikle de geçmişe bakılarak değerlendirildiğinde görülüyor ki, bu aşırı bir karardı; ancak bu aşırılık, yerine getirmeye çalıştığı görevin büyüklüğünün ve dönüşümü yönetmenin zorluğunun bir işaretiydi.

ABD tek-yanlılığının çöküşüyle birlikte evlilik de dağıldı. Tek-yanlılığın politik ve askeri cephaneliğindeki teçhizatın kapitalist dönüşümü yönetme kapasitesinde olmadığı kanıtlandı ve son zamanlarda, on yıl ya da daha fazla süredir, aralıksız devam eden küresel savaş boyunca, ekonomik düzensizlik arttı. Yetersizlikler, ABD'nin mali açıdan erimesi ve onu takip eden küresel ekonomik krizle birlikte açık seçik görülür hale geldi. Gerçekten de krizin ve sermayenin dönüşümünün doğasına baktığımızda, tek-yanlılığın silahlarının, neo-liberalizmin yüzleştiği zorlukları çözmek için tamamen elverişsiz olduğu çok açıktır.

En sentetik terimlerle ifade edecek olursak, krize, biyo-politik emeğin yeni ontolojisi yol açtı. Günümüz ekonomisinde merkezi bir rol olarak gelişen entelektüel, duygusal ve düşünsel emek, fabrika toplumu döneminde geliştirilen komuta ilişkisi ve disiplin biçimleriyle kontrol edilemez. Daha önce de savunduğumuz gibi, biyo-politik üretimin hegemonyasına geçiş aslında, kapitalist kontrolün emperyalist ve endüstriyel disiplinci modeline karşı 1960'lar ve 1970'lerde yerküre çapında verilen mücadelelerin birikimiyle harekete geçirildi. Bu geçiş, kapitalist kontrol ve üretimin bir biçiminin, işçi hareketleri ve toplumsal mücade-

ford: Oxford University Press, 2005); Naomi Klein, *The Shock Doctrine* (New York: Metropolitan Books, 2007).

leler tarafından yenilgiye uğratılmasına verilen bir cevaptı.[2] Bu geçişi yönetmek için emperyalist tahayyülle birlikte ABD tek-yanlılığından medet ummak, aslında yeni bir hastalığı eski yöntemlerle tedavi etme girişimiydi. Son kertede, kapitalist ekonomik stratejiyi, tek-yanlılıkla eklemleme kararının öncelikli sorumlusu aslında pek de ABD yönetimi değildir; sorumlu, dünyanın korku içindeki borsaları ve zenginlerin kolay paniğe kapılan ruhu halidir. Burjuva güvensizliğine dikkat! Bu elbette, piyasaları sakinleştirme ve kâr için istikrar sağlamak için sermayenin güçlü bir merkezi politik otoriteye ilk bel bağlayışı değildir. Ancak, bu geçişin doğasının ve biyo-politik üretim için zorunlu olan koşulların, bu miadını doldurmuş disiplin ve kontrol biçimlerine ters düştüğü anlaşılmıştır.

Bölüm 4'te gördüğümüz gibi tek-yanlılığın politik ve askeri bakımdan yenilgisi açık hale geldiğinde, belli başlı yorumcu ve politikacılar, neo-liberalizme politik destek sağlamak için kendilerinden emin bir şekilde çok-yanlılığa koştular. Çok-yanlılık her zaman, örneğin dünyanın her yerinden hükümet ve şirket liderlerini İsviçre Davos'ta bir araya getiren Dünya Ekonomik Forumu'nun resmi ideolojisi olmuştur. Bu mantık, her zamankinden daha küresel bir dünyanın, giderek artan bir şekilde çok-yanlı bir iktidar sistemine dayanma ihtiyacı duyduğunu söyler; ancak böylesi bir çok-yanlı destek, hiçbir yerde bulunmaz. Tek-yanlılık, çok-yanlılığı yenilgiye uğrattı: ABD, kendi başına yönetmek için çok zayıf kalmış olabilirdi; ancak çok-yanlı düzenlemeleri engellemek için yeterince güçlüydü. Ancak bu, tek-yanlılık bir kez başarısız olunca, çok-yanlılığın onun yerini devralacağı anlamına gelmez. Aksine, çok-yanlılığın temelleri, tek-yanlılık ona öldürücü darbeyi vurmadan önce de zaten çürümüştü. Neo-liberal bir ekonomik projeyi desteklemeye ne tek-yanlılık ne de çok-yanlılık muktedirdir. Aslında, neo-liberalizmi desteklemek için politik bir biçim aramak beyhude bile olabilir. "Politikanın özerkliği" partizanlarının aksine, biz politik iktidarın bir ekonomik sistemi bağımsız olarak yapılandırabileceği ve sürdürebileceğine inanmıyoruz. Buradaki sorun sadece politik desteğin eksikliği değil; aynı zamanda ve daha önemlisi, neo-liberalizmin kendisinin yetersizliğidir.

Neo-liberalizmin başarısız olduğunu ve aslında bir kapitalist üretim programı olmaya hiçbir zaman muktedir olmadığını anlamak için, perspektifimizi değiştirmemiz ve biyo-politik alana odaklanmamız gerekiyor. Neo-liberal politikanın tüm temel karakteristikleri –güçlü özel

2. Bkz. Michael Hardt ve Antonio Negri, *Empire* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000), s.260–303.

mülkiyet ve zayıf emek hakları, ortak varlığın ve kamusal malların özelleştirilmesi, serbest piyasalar ve serbest ticaret– ticarete ve zenginliğin yeniden dağılımına odaklanır. David Harvey haklı olarak, "neoliberalizasyonun başlıca başarısı" diye iddia eder, temel olarak halkın ve yoksulların mülksüzleştirilmesi aracılığıyla zenginlik birikimi stratejileri sayesinde "zenginlik ve geliri, üretmekten ziyade yeniden dağıtmasıdır." Bu anlamda diye sürdürür Harvey, neo-liberalizm temelde sınıf iktidarını pekiştirme tasarısıdır.[3] Neo-liberal politikalar altında her ülkede ve tüm dünyada, zenginler gerçekten de çok daha zengin ve yoksullar da buna karşılık daha yoksul hale geldi. Çıkarım –petrol, gaz ve minareller– temelli işletmeler neo-liberalizmin paradigmatik endüstrileridir. Ancak neo-liberalizm döneminde ulaşılan zenginlik "üretiminin" büyük bir bölümü, Birinci ve Üçüncü Dünya'da olduğu gibi, eski İkinci Dünya'da da kamu mülkiyetinde, endüstrilerinde ve kurumlarında bir araya getirilmiş zenginlik özel ellere aktarılarak, sosyalizmin cesedinden beslenmek suretiyle elde edilmişti. Kapitalist üretim tarzının özünün zenginlik üretmek olduğunu ve böyle de olmak zorunda olduğunu unutmamamız gerekiyor; ancak bu tam olarak neo-liberalizmin zaafıdır. O halde, neo-liberalizmin krizi, tek-yanlılık ve çok-yanlılığın politik düzenleme ve mülkiyeti yeniden dağıtımının garanti edilmesine etkin destek sağlamasındaki başarısızlıktan değil; üretimi canlandırmak ve düzenlemek için bir taslak sunmasındaki yetersizlikten kaynaklanır. Hiçbir kapitalist strateji böyle bir taslak olmaksızın uzun süre yaşayamaz.

Neo-liberalizmin sürdürülebilir bir ekonomik program olabileceği yanılgısı, birçok kişinin post-endüstriyel bir ekonomideki üretimin doğasını kavramada ne kadar zorlandığının bir göstergesidir. Elbette, fabrika kapılarında sıralanan otomobilleri, çelik direkleri ve buzdolaplarını veya çiftliklerde yetişen tonlarca buğdayı görmek, saymak kolaydır; ancak biyo-politik ekonomide egemen hale gelen maddi olmayan ürünlerin, görüntülerin, kodların, bilgilerin, duygulanımların ve hatta toplumsal ilişkilerin ve yaşam biçimlerinin doğru miktarını tam olarak nasıl söyleyebilirsiniz?

Bu durumun yeniliğini kavramak için, sözgelimi kapitalist ekonomi tarihinde bilginin üretici rolünün küçük bir krokisini ele alalım. Ekonomi tarihçileri uzunca bir süre, emek ve pratik aracılığıyla gelişen bilginin merkantilist dönemde zaten üretici bir güç olarak kabul gördüğünde ısrar etti.[4] Endüstriyel kapitalizmde bilgi, gelişmenin temel bir

3. Harvey, *A Brief History of Neoliberalism*, s.159.
4. Bkz. David Landes, *The Wealth and Poverty of Nations* (New York: Norton, 1999); Michael Polanyi, *The Tacit Dimension* (Londra: Routledge, 1967).

kuvveti olmaya devam etti; ancak endüstriyel model şekil aldıkça, bilgi, işçilerin pratiğinde vücut bulan ve onların vasıfları ve teknik bilgisinde birleştirilen içsel bir unsur olmaktan ziyade, giderek artan bir şekilde işçilerden bağımsız ve dolayısıyla onları kontrol etmeye muktedir dışsal bir güç haline gelmeye başladı. Endüstriyel kapitalizm olgunlaştıkça, bilgi temel bir unsur haline geldi; ancak tümüyle komuta sistemi içine emildi. Buna karşılık bugünün ekonomisinde, bir bakıma kitlesel entelektüellik gibi, toplumun her köşesine yayılan bilgi kontrol sisteminin ulaşımı dışında merkezi bir üretici güç haline geliyor ve bu değişim, endüstriyel modelin altını oyuyor. Carlo Vercellone şöyle yazar:

> Endüstriyel kapitalizmin krizi büyük oranda, birincisi, üretkenliği reddeden alternatif emek biçimlerini yaratarak emeğin bilimsel organizasyonu olarak isimlendirilen süreci aşan bilgilerin toplumsallaştırılması ve bu bilgilere yeniden el koyulması ve ikincisi, metalara değil ancak "insanın insan tarafından üretilmesini" ve yaygın entelektüel kapasitelerin yeniden üretimini hedefleyen yoğun bilgi ürünlerine dayalı olan üretici olmayan bir gelişme tarzının motoru ve sektörleri olarak refah devletinin kolektif hizmetlerinin (sağlık, eğitim, araştırma vs.) genişletilmesi olmak üzere iki ana eksen üzerinde oturan alternatif bir gelişim modeli öngören toplumsal dönüşümün bir sonucudur.[5]

Başka bir deyişle üretim, yaşam biçimleri üreten "antropogenetik" bir hal alıyor. Bilginin ekonomik üretim içinde izlediği bu yörüngeden iki gerçek açığa çıkar. Birincisi bilgi artık sadece (meta formunda) bir değer yaratma aracı değildir; daha ziyade, bilgi üretiminin kendisi bir değer yaratma sürecidir.[6] İkincisi bu bilgi artık bir kapitalist kontrol silahı olmaktan çıkmakla kalmaz, aynı zamanda aslında sermaye de paradoksal bir durumla yüz yüzedir: Bilgi üretimi yoluyla değer yaratmaya mecbur kaldığı oranda, bilgi sermayenin kontrolünden kaçar.

Burada, biyo-politik üretim döneminde sermayenin sadece neo-liberal biçimlerinin değil, genel olarak sermayenin karşılaştığı bir çelişkiye temas ediyoruz. Bu çelişkinin sonuçlarını daha detaylı bir şekilde açıklayacağız; ancak şu an için, neo-liberalizmin sadece tek-yanlılığa tabi olduğu ve onunla birlikte battığı için krize girmediğini kavramak yeterlidir. Aslında neo-liberalizm zaten ölüdür; çünkü biyo-politik üre-

5. Carlo Vercellone, "Sens et enjeux de la transition vers le capitalisme cognitif," "Transformations du travail et crise de l'économie politique" konferansında yapılan sunum, Paris 1 Sorbonne Üniversitesi, 12 Ekim 2004. Bkz. ayrıca Robert Boyer, The Future of Economic Growth (Cheltenham: E. Elgar, 2004).

6. Bkz. örneğin Kenneth Arrow, "The Economic Implications of Learning by Doing," Review of Economic Studies 29, no. 3 (June 1962), 155–173.

tici güçleri kapsamak ve kavramakta başarısızdır; üretimi besleyecek ve zenginlik üretimini artıracak bir tasarı sunamaz. Biyo-politik üretim, başka bir deyişle, sermaye için bir sorun teşkil eder ve neo-liberalizmin bu soruna bir cevabı yoktur.

Sosyalist Yanılgılar

Tıpkı belli başlı yorumcular ve politikacıların tek-yanlılığın yenilgisi açık hale gelince tekrar çok-yanlılığa (onun zaten ölmüş olduğunu görmeksizin) koşması gibi; aynı şahsiyetler neo-liberalizmin başarısızlığı açık hale gelince bu kez de sosyalizme veya ekonominin düzenlenmesinin ve kontrol edilmesinin bazı hükümet biçimlerine (hükümetlerin gücünün tamamen tükendiğini fark etmeksizin) döndü. Bu iki ideoloji; neo-liberalizm ve sosyalizm, günümüz ekonomik tasavvurunda rakipsiz kutuplar gibi görülür. Buna rağmen, ikisi de biyo-politik ekonomideki üretimi kontrol etme ve canlandırma yetisine sahip değildir.

Sosyalizm, yirminci yüzyıl boyunca Soğuk Savaş'ın ayırdığı iki tarafta da güçlü bir ekonomik üretim modeli sundu. Sosyalizm ve kapitalizm hiçbir zaman karşıt olmadı; daha ziyade, Sovyetler Birliği'nin eleştiren analistlerin birçoğunun iddia ettiği gibi, sosyalizm, kapitalist üretimin devlet tarafından yönetilmesini sağlayan bir rejimdir. Güçlü sosyalist unsurlar –bürokratik planlama, ekonominin düzenlenmesi, devlet tarafından işletilen endüstriler ve kamu hizmetleri, eşgüdümlü devlet sermaye düzenlemesi ve emek örgütlenmesi– aynı zamanda kapitalist ülkeler genelinde de yaygındı. Ve yüzyılın ikinci yarısında az gelişmiş ülkelerin ve aynı ölçüde ABD ve Sovyetler Birliği'nin müttefiki olan ülkelerin ekonomik ideolojisini belirleyen kalkınmacılığın çeşitli biçimleri, benzer şekilde devlet müdahalesi ve bürokratik planlama aracılığıyla üretici kapasiteleri artırmanın üzerine odaklanmıştı. Bağımlılık teorileriyle yakın ilişkide olan ithal ikameci sanayileşme programları da benzer şekilde piyasalar ve gümrük tarifelerinin devlet tarafından kontrol edilmesine ve ulusal endüstrilerin düzenlenmesi ve oluşturulmasına devletin müdahale etmesine dayanır.[7] Son tahlilde sosyalizm, endüstriyel sermayenin teşviki ve düzenlenmesine yönelik bir rejim, hükümet ve bürokratik kurumlar tarafından dayatılan bir çalışma disiplini rejimidir. Fakat endüstriyel ekonomiden biyo-politik üretime geçişle birlikte, sosyalist yönetim ve düzenleme tüm etkinliğini yitirmiştir.

7. Küreselleşme perspektifinden bağımlılık teorilerinin bir analizi için, bkz. Giuseppe Cocco ve Antonio Negri, GlobAL (Buenos Aires: Paidos, 2006).

Sosyalist ideolojinin, endüstriyel modeli yönetme ve ötesine geçmedeki yetersizliği, örneğin Sovyetler Birliği'nin çöküşüne yol açan önemli bir unsurdur. Silahlanma yarışının maliyeti, Afganistan'daki askeri yenilgi ve hatta ticari metalara dönük halkın ilgisi gibi klasik anlatıların hepsi biraz açıklama gücüne sahiptir; ancak bize göre, Sovyetler Birliği'nin son dönemlerinde toplumsal üretimin önündeki engeller ve içsel toplumsal dinamiklere bakmak çok daha önemlidir. Alexei Yurchak, 1960'lardan 1980'lere kadar olan dönemi kapsayan "geç sosyalizm" dönemini inceleyen harika etnografik çalışmasında, Sovyet toplumunun Soğuk Savaş döneminde totalitaryanizmi inceleyen teorisyenlerin iddia ettiği gibi bir çöl olmaktan çok uzak olduğunu, aksine olağanüstü dinamik bir kültür ve ideolojik ortam olduğunu gösterir. Elbette bu dinamizm, sosyalist rejim tarafından beslenmedi veya güçlendirilmedi; tam aksine, rejim kültürel ve toplumsal yaratıcılığın önüne, derin bir durgunluğa yol açan bitmek tükenmek bilmez engeller koydu. Dolayısıyla, Yurchak'ın anlamlı tasvirine göre, çöküşü yaşayanlar bu çöküşü hem hiç beklenmedik hem de tamamen olağan bulmuştu: Sosyalist rejimin iktidarı onlara sanki hep sürecekmiş gibi geliyordu; ancak aynı zamanda onlar rejimin artık daha fazla yaşayamayacağını biliyordu.[8] Sosyalist rejim, bir endüstri toplumu üzerinde disiplini etkili bir şekilde uyguladı; ancak biyo-politik üretime geçiş bir kez baş gösterdiğinde, sosyalist disiplin artık biyo-politik üretimin gerektirdiği özerklik ve toplumsal yaratıcılık önünde sadece bir engel haline geldi.

Sosyalizm ve biyo-politik üretimin uyuşmazlığı, sadece Sovyet modeli için değil; bürokratik planlama, devlet düzenlemesi ve bütün sosyalizm türleri için de geçerlidir. En temel ve dolayısıyla en soyut düzeyde, sosyalizmin bizim kavradığımız haliyle en temel iki yönü –ekonomik etkinliğin kamusal yönetimi ve disiplinci bir çalışma rejimi– biyo-politik üretimle doğrudan doğruya çatışır. Daha önce dile getirdiğimiz gibi, işbirliği düzeni artık sermaye tarafından, fabrikada olduğu gibi dışsal olarak sağlanmayıp, üretici süreçlerin içinde üretildiği için biyo-politik emek giderek artan bir şekilde kapitalist kontrolün dışına çıkıp özerkleşir. Özerklik aynı şekilde, devlet kontrolünden ve hükümetin disiplin biçimlerinden de ayrı durmayı gerektirir. Belki "komutla düşünmek" veya "düzenle duygulanımsal ilişkiler yaratmak" mümkün olabilir; ancak sonuçlar özerk toplumsal etkinlik aracılığıyla ulaşılanlara kıyasla daha solgun olacaktır. Üstelik, biyo-politik üretimin sonuçları, toplum-

8. Alexei Yurchak, *Everything Was Forever, Until It Was No More: The Last Soviet Generation* (Durham: Duke University Press, 2006). Sovyetler Birliği'nin çöküşüyle ilgili daha önceki değerlendirmemiz için, bkz. Hardt ve Negri, *Empire*, s.276–279.

sal öznellikler ve ilişkiler de dahil olmak üzere, doğrudan ontolojik bir boyuta sahiptir. Değer bu süreçte üretilir; ancak bu değer ölçülemez ya da başka bir deyişle, herhangi bir hesap çizelgesinin birimlerini daima aşar; şirketlerin çift kayıt sistemli defterlerine sığmaz ve ulus-devletin kamu bilançolarını allak bullak eder. Bir fikrin, bir imgenin veya bir ilişkinin değerini nasıl ölçebilirsiniz? Biyo-politik emek sürecinin özerkliği ve üretilen değerin ölçülemez, taşkın doğası, kapitalist komutanın mevcut çelişkisinin iki anahtar unsurudur. Artı-değeri ele geçirmek için, sermaye üretici tekillikleri yabancılaştırmak, üretici şirketin kontrolünü ele geçirmek, değerin maddi olmayan, aşmaya eğilim gösteren karakterini etkisizleştirmek ve üretilen ortak varoluşa el koymak zorundadır ve tüm bunlar üretim sürecinin kendisinin altını oyar ve ona engel teşkil eder. Hükümet yönetimi ve kontrolü de bu çelişkiyi aynen üretir. Ortak varoluşa el konulsun ya da konulmasın ve onun değeri özel kesimler veya kamu araçları tarafından kuşatılsın ya da kuşatılmasın, kapitalist komuta veya hükümet kontrolü altında sonuç aynıdır: Biyo-politik üretim devresinin gelişimi önlenir ve bozulur.

Hangi politik rejimin bugün üretimi hem besleyip hem de kontrol edebileceğini inceleyebilmek için toplumsal üretim ve toplumsal zenginliğin ne anlama geldiğini daha ileri ekonomik terimlerle açıklamamız gerekiyor. Birçok ekonomist, bu sorunu incelemek ve üretime dair kaba ekonomici görüşlerin ötesine geçebilmek için "toplumsal sermaye" kavramını kullanır. Onlar, bizim atomize bireylerden oluşan bir toplum olmadığımızı; aksine güven ve anlayış, bilgi ve davranış, dil ve alışkanlık, ortak bilgi ve davranış normlarından oluşan bir toplumsal dokuyla birbirimize bağlı olduğumuzu savunurlar. Güven ve ortak anlayış olmaksızın piyasadaki alışverişler meydana gelemezdi. Toplumsal bilgi ve normlar olmadan, işçiler işbirliği yapamaz ve birlikte üretemezdi. Bu nedenle toplumsal sermaye, bütünleyici bir kavramdır: Çeşitli topluluk biçimleri, endüstriyel sermaye, finans sermayesi, ticari sermaye ve tüm diğerlerinin işlemesini mümkün kılan bir zenginlik stoku oluşturur.[9] Bu toplumsal sermaye anlayışı, maddi olmayan toplumsal ilişkilerin ekonomik rolüne başarılı bir şekilde eğilir; ancak bu ilişkilerin gerçek üretim sürecinin kıyısında köşesinde kaldığını düşünür. Başka bir deyişle, toplumsal sermayenin kendisi üretken sermaye değildir. Üstelik, sermayenin temel biçimlerine bağımlı olduğu düşünüldüğü için, ekonomistler daima, toplumsal sermayeyi ölçümlemek ve endüstriyel hesap çizelgelerinin sınırları içine kapatmak için formüller

9. Kavramın farklı kullanımlarının kapsamlı bir genel görünümü için, bkz. David Halpern, *Social Capital* (Cambridge: Polity, 2005).

düzenleyerek, ona kendi taslaklarına uygun bir biçim vermeye çalışırlar. Fakat bu tür toplumsal sermaye anlayışları aslında kapitalist üretimin endüstriyel modelini bütünlemeyi ve tamamlamayı hedeflediği ve kapitalist üretimin nicelikleri ve dengelerinin kavramsal düzeni içinde kaldığı için, biyo-politik üretime geçiş tarafından, biyo-politik üretimin özerk üretkenliği ve ölçüleri aşması tarafından ortaya çıkarılan kontrol ve düzenleme paradokslarının hiçbirisini çözemez.

Sosyal demokrasinin geleneksel versiyonları bugün, kapitalist üretimi ve kapitalist toplumu yönetmek için adil, insani ve sürdürülebilir bir politika olarak sunulmaya devam ediyor; ancak bu teoriler biyo-politik üretimin ortaya çıkardığı zorluklarıyla başa çıkma araçlarından tamamen yoksundur ve bu yeni durum karşısında çaresizdir. Büyük işletmeler ve kurumsal işçi sendikaları arasında karşılıklı güven ve anlaşma tesis etmeyi, her olası çatışmayı uzlaştırmayı ve işçiler için makul kazanımlar elde etmeyi savunan sosyal demokrat doktrin; sadece şirketler dünyasının çıkmaz sokaklarında sıkışmakla kalmamış, gelişen işçi kategorilerine de giderek daha fazla yabancılaşmıştır. Toplumsal sermaye teorileri gibi, sosyal demokrasi de biyo-politik üretimin yeni şartlarını en fazla Fordist endüstri ve onun birikim tarzının bir tamamlayıcısı veya uzantısı olarak kavrar. Dolayısıyla bu perspektiften biyo-politik emeğin politik olarak anlamlı biçimleri ancak ve ancak geleneksel işçi sendikası yapılarına uymaya zorlanabilenlerdir. Aslında, sosyal demokrasi sadece geçmişten beri süregelen üretim ilişkileri ve biçimlerini görebilir; geri kalanların tümü, sosyal demokrasinin perspektifine göre hiç varolmamıştır.

Anthony Giddens tarafından teorileştirilen ve Tony Blair tarafından hayata geçirilen "üçüncü yol" sosyal demokrasisi, Fordist dönemin şirketçi sendika politikasının (en azından ideolojik olarak) geride kaldığını kavraması bakımından doktriner sosyalizme karşı analitik bir ilerlemeyi temsil eder. Bu yenilenmiş sosyal demokrasi neo-liberal politikanın bazı anahtar unsurlarını –fiyat serbestisi, özelleştirme vb– esasen kabul eder ve bunları, toplumsal ve biyo-politik emek gücünün dayanışması ve toplumsal gelişimi aracılığıyla yaratılan ekonomik değere dair daha geniş bir kavrayışla birleştirir. Muhtemelen sonuçta ortaya çıkan şey, biyo-politik üretime dair daha kapsamlı bir farkındalık ve biyo-politik üretimin sonuçlarını kontrol altına almaya yönelik –bu sonuçları kapitalist kâr ve gelişime daha uygun hale getiren– daha kapsamlı girişimlerdir; fakat hâlâ biyo-politik üretimin ortaya koyduğu zorlukları çözmek için hiçbir araç yoktur. Hiçbir sosyalist düzenleme biçimi, neo-liberalizm elementleriyle birleştirildiğinde bile, biyo-politik üretimi kendi

yapıları içinde "rasyonalize" edemez ve büyümesini teşvik edemez. Biyo-politik üretim, ortak varoluşa aittir. Onu ne kamusal ne de özel mekanizmalar yönetebilir ve kontrol altına alabilir.

Bugün neo-liberalizm ve denetimsiz kapitalizmin yarattığı yıkım ve krizin bir sonucu olarak sosyalizm veya ekonomi üzerinde devlet kontrolüne dayalı bazı biçimler için yapılan acil, çaresiz çağrılar duyulabilir. Sermaye gerçekten de hem fiziksel hem de toplumsal biçimleri içerisinde ortak varoluşu endişe verici bir hızla yok ediyor. İklim değişimi, kaynakların tüketilmesi ve diğer ekolojik felaketler giderek artan tehditler olarak karşımızda duruyor. Aşırı toplumsal eşitsizlik, ezici yoksulluk, zenginlik, ırk ve ulusa dayalı bariyer ve hiyerarşiler ve diğer birçok tehdit de ortak varoluşun toplumsal biçimlerini paramparça ediyor. Fakat yazılıp çizilen birçok kıyamet senaryosu karşısında, çözümün devlet yönetimi ve denetimi olduğu farz ediliyor. Devlet denetimi en azından en kötü mali çöküş senaryolarını bertaraf edebilir! Elbette bazı devlet kontrolleri gezegeni kurtarabilir veya en azından gezegenin çöküşünü yavaşlatabilir! En azından küresel elitlerin mülksüzleştirme yoluyla edindiği zenginliğin bir kısmını yoksullara geri dağıtabilir! Sosyalizm sıklıkla, denetimsiz kapitalizmin yol açtığı hasarın hazır reçetesi olarak işlev görür. Elbette, hükümetlerin gezegenin yıkımına son vermeleri gerektiğine ve zenginliğin tüm yerküre çapında eşitçe yeniden dağıtılmasının adil olacağına tüm kalbimizle katılıyoruz. Ancak bu kavrayışla işleyen sosyalizm görüşü, daha önce eleştirdiğimiz neo-liberalizme çok benzer bir şekilde bunu zenginliğin yeniden dağıtımının bir mekanizması olarak görür; ama zenginliğin üretimi olarak değerlendirmez. Bizim için sosyalizmin yanılgıları konusunda öncelikli mesele, tıpkı neo-liberalizmin olduğu gibi, sosyalizmin de biyo-politik üretim döneminde üretimi artırma, yönlendirme ve düzenleme görevlerini yerine getiremeyecek olmasıdır.

Sosyalizm üzerine bu kısa tartışmayı kapatmadan önce, geçen yüzyıl boyunca tamamen karanlıkta kalmış bir farklılığı, sosyalizm ve komünizm arasındaki farklılığı hatırlamamız gerekiyor. Bugünkü standart gazetecilik dilinde, komünizm daha çok ekonomi ve toplumun merkezileştirilmiş bir şekilde devlet tarafından kontrol edilmesini, faşizme paralel bir totaliter yönetim biçimini ifade etmek için kullanılır. Bir kavramın bu denli yozlaştırıldığı zamanlarda bazen o kavramın kullanımdan kaldırılması ve arzulanan şeyi adlandırmanın başka bir yolunun bulunması gerekebilir. Ancak bu kez biz, en azından bu örnekte, bu kavram ve gerçek anlamı üzerinde mücadele etmeyi daha anlamlı buluyoruz. Saltık kavramsal bir düzeyde, komünizmi şu şekilde tanım-

lamaya başlayabiliriz: Kapitalizm için özel olan neyse, sosyalizm için kamusal olan neyse, komünizm için de ortak olan odur.[10] Ancak bu ne anlama gelir? Bu, kitabın geri kalanında araştırmak zorunda olacağımız sorunlardan biridir.

Küresel Aristokrasi ve Emperyal Yönetişim

Politik ve ekonomik küresel yönetim için önerilen tüm seçenekler, gerekli vasıflardan yoksun gözüküyor. Tek-yanlılığın yenilgisi kesin olarak ortaya çıktığında, çok-yanlılık çoktan çürük temelleri üzerine çökmüştü; neo-liberalizmin kapitalist üretimi yönetme yeteneği olmadığı anlaşıldığında, sosyalizm ve devlet yönetiminin tüm versiyonları, biyo-politik üretici güçlerle baş etme ve onları geliştirme konusundaki âczini zaten göstermişti. Yine de küresel kapitalist ekonomi işlemeye devam ediyor. O halde üretim nasıl düzenleniyor ve yönetiliyor? Kâr nasıl sürdürülüyor ve teminat altına alınıyor? Bu gereklilikleri yerine getirmek için yürürlükte olan tamamen realize olmuş bir ekonomik sistem mevcut değil. Tıpkı emperyal yönetimin girift çok-düzeyli biçimlerinin küresel iktidar yapıları bakımından varolan ara dönem süresince bir yönetim biçimi kurması gibi, ulusal ve uluslararası hukuk ve iktidar yapılarının karmaşık bir yamalı bohçası da, üretim, ticaret, finans ve mülkiyet ilişkilerini düzenleyerek, bugünkü geçiş dönemi süresince küresel ekonominin işleyişini destekliyor.

Daha önce emperyal yönetişimin niteliklerine ilişkin söylediklerimizi bu ekonomik alan için de söyleyebiliriz. Burada da küreselleşmeye karşı ulus-devletin rolünü öne çıkaran eskimiş tartışmaların hiçbir faydası olmayacaktır. Sermayenin artan küreselleşmesi, daha doğrusu küresel sermayenin yoğunlaşması ve dal budak salması karşısında, bir yandan ulusal yapıların düzenleme görevi için tek başına yeterli olmadığı ve öte yandan da küresel sermayeyi, ulus-devletlerin ulusal sermayeyi düzenlediği biçimde düzenleyecek bir küresel devlet olmadığı açıktır. Aslında, ekonomik yönetim, düzenleme ve kontrol mekanizmalarını tanımlayan *karşılıklı politik bağımlılıktır*. Bu elbette, diğer şeylerin yanı sıra, bağlantılı ulusal mekanizmalar, ikili ve çoklu anlaşmalar, uluslararası ve uluslar-üstü kurumlardan oluşan, olağanüstü karışık bir alandır. Karışım, sadece bu unsurların eklektizmi nedeniyle değil; bü-

10. Nick Dyer-Witherford, ortak varoluş ve ortak zenginliğe dayalı toplumu isimlendirmek için "commonism" kavramını kullanır. Bkz. "Commonism," Turbulence 1 (Haziran 2007), 81–87; *Cyber-Marx* (Urbana: University of Illinois Press, 1999).

yük oranda dayandığı, birçoğu daha önceki çok-yanlı küresel çerçevede geliştirilmiş uluslararası önemli ekonomik kurumların kendisinin zayıf ve istikrarsız olması nedeniyle de kırılgandır. Bugün, bu kurumların varlık nedenleri olan krize çare bulma yetisine sahip olmadıklarını birbiri ardına nasıl ispatladıklarını görüyoruz: Uluslararası Para Fonu nakit krizini çözemiyor; Dünya Bankası yoksulluk krizini çözemiyor, Birleşmiş Milletler'in Gıda ve Tarım Örgütü (FAO) bir gıda krizini çözemiyor; Dünya Ticaret Örgütü ticari bir krizi çözemiyor vs. Bu kurumlar elbette tamamen kullanışsız değil; ancak uzun ömürlü, istikrarlı bir küresel ekonomik düzen için yeterli bir temel oluşturmuyor. Dünya piyasası, dağıtım ağları, bağlantılı üretici yapılar gibi unsurlardan oluşan kapitalist küreselleşme kapitalist iktidar yapılarının çok ötesine geçmiş bulunuyor.

Bu, tezgâhta kimsenin durmadığını; yani küresel sermayenin politik, hukuksal ve kurumsal düzenleme ve destek olmaksızın işlediğini söylemek değildir. Kapitalist iktidarın küresel yapıları işliyor işlemesine; ancak sistemin farklı düzeylerinde birbirine öylece iliştirilmiş, geçici ve her duruma özel olarak. Başka bir çalışmada, küresel ekonomik yönetim ve denetim alanında geliştirilen –ulusal hukuk sistemleri tarafından yeterince çözümlenmemiş sözleşmeleri yönetebilmek için– eski *lex mercatoria*'yı yeniden yorumlayan yasal anlaşmalar gibi bazı özgün mekanizmalara değinmiştik.[11] Buradaysa, kapitalist bir iktidar yapısını ve onun yasal çerçevesini, daha genel bir perspektiften ve küresel yönetişim yapılarıyla ilişkisi içinde değerlendirmek istiyoruz.

Emperyal yönetişim perspektifinden bakıldığında hemen açığa çıkan şey, bu küresel ekonomik iktidar yapılarının "aristokratik" doğasıdır. Biz doğmakta olan İmparatorluk'un, biraz ironik bir şekilde, Polybios'un Antik Roma methiyelerine dayanarak; bir monark, sınırlı bir aristokrasi ve daha genel bir (düzmece-)demokratik temeli birleştiren piramitsel bir yapı içeren karma bir kuruluşa sahip olduğunu öne sürüyoruz.[12] Joseph Nye, karma İmparatorluk'un bu aynı piramitsel görüntüsünü, daha modern bir analojiyle sunar. Nye, "Dünya politikasının gündemi, üçboyutlu bir satranç oyunu halini aldı" diye açıklar,

> Bu oyun yatay olduğu kadar dikey olarak da oynandığında kazanılabilir ancak. ABD, klasik devletlerarası askeri sorunların yönetiminin en tepesinde, gelecek yıllarda da muhtemelen tek süper güç olarak kalacaktır ve geleneksel tek-kutupluluktan veya hegemonyadan bahsetmek anlamlı olacaktır.

11. Michael Hardt ve Antonio Negri, *Multitude* (New York: Penguin, 2004), s.169–171. *The Indiana Journal of Global Legal Studies*, bu sorunlar üzerine eşsiz bir kaynaktır.
12. Hardt ve Negri, *Empire*, s.304–324.

> Bununla birlikte, devletlerarası ekonomik sorunların yönetimi söz konusu olduğunda iktidarın dağılımı şimdiden çok-kutupludur. ABD ticaret, antitröst veya mali düzenleme sorunlarına ilişkin istediği sonuçları; Avrupa Birliği (AB), Japonya ve diğerleriyle anlaşmaksızın elde edemez. Bu dağılımı "Amerikan hegemonyası" olarak isimlendirmek pek anlamlı olmayacaktır. Uluslar-üstü sorunların yönetiminin en dibinde ise iktidar, devletler ve devlet-dışı aktörler arasında geniş bir alana dağılmış ve kaotik bir biçimde örgütlenmiştir. Bunu "Amerikan imparatorluğu" veya "tek kutuplu dünya" olarak isimlendirmenin hiçbir anlamı yoktur.[13]

Nye'ın iktidar oyununun orta bölümüne, aristokrasi hâkimdir ve Nye'ın da belirttiği gibi aristokrasi temel olarak küresel ekonomi yönetimi ve denetimiyle ilgilenir; burası çok-yanlı devlet ilişkilerinin, çokuluslu ve ulus-üstü şirketlerin ve küresel ekonomik kurumların alanıdır. Onları düzenleyen çeşitli devlet figürleri, kurumsal figürler ve şirketlerle yakın işbirliği içinde olan ve yeni bir küresel aristokrasi işlevi gören uluslar-üstü veya küresel bir kapitalist sınıfın oluşumunu birçok düşünür belgeledi.[14] Fakat buradaki asıl derdimiz, bu aristokrasinin sosyolojik tanımına değil; küresel ekonomik yönetim ve düzenlemenin, emperyal sistemin piramitsel düzenlemesi içindeki aristokratik işlevlerinin yapısal bir değerlendirmesini yapabilmektir.

Bu aristokratik düzey hakkında belirtilmesi gereken şeylerden ilki, barışçıl bir şekilde işbirliği yapan, homojen, eşit iktidarlardan oluşmadığıdır. Aristokratlar daima mücadeleci bir grup olmuştur. Örneğin Dünya Ekonomik Forumu zirveleri ya da Dünya Ticaret Örgütü müzakerelerinde, küresel aristokratik yapının iç işleyişine baktığımızda güçler arasındaki hiyerarşiyi görüyoruz; ayrıca şeytani manevralarıyla kendi iradesini dayatan ve diğerlerini dışlayan egemen devletleri, birleşip onlara karşı duran ikincil konumdaki devletleri ve ticaret, anti-tröst etkinlik, mali düzenleme, mülkiyet yasası gibi şeylere ilişkin çeşitli diğer stratejiler ve iktidar oyunlarını da görüyoruz. Ve düzenleyici hükümet yapıları ve şirketler arasındaki dinamikler, hem ulusal hem de uluslararası olarak, toplantı odalarının hem içinde hem de dışında meydana gelen başka bir aristokrasi-içi rekabet alanıdır. Finans gazetelerinde bunlara dair haberler, bazen suç haberleri gibi değil, spor haberleri gibi okunur.

Aristokrasi elbette, farklı ülkelerde çok farklı modellere göre örgütlenir. "Sömürgecilik sonrası" aristokrasiler, belki de en yeni modeller-

13. Joseph Nye, "U.S. Power and Strategy after Iraq," *Foreign Affairs* 82, no. 4 (Temmuz - Ağustos 2003), s.60-73.
14. Bkz. örneğin William Robinson, *A Theory of Global Capitalism* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2004), s.33–84.

dir. Rusya'da mafya çeteleri ve bir dizi hükümet yetkilisiyle birlikte endüstriyel ve mali oligarklardan oluşan bir aristokrasi ortaya çıktı. Çin'deyse post-sosyalist aristokrasi modeli, girişimciler ve iş dünyası elitlerinin sıkı kontrol altındaki katılımıyla birlikte, büyük oranda parti ve devlete dayandırıldı. Bu post-sosyalist aristokrasilerde sosyalizmden kalan, temel olarak bürokratik mekanizmalar ve merkezi iktidar devreleriyle birlikte parti imtiyazları oldu.

Fakat aristokrasinin iç dinamikleri ve bileşiminden çok daha önemli veya eşit derecede önemli olan şey, küresel aristokrasinin emperyal yapının diğer yapılarıyla bir bütün olarak değerlendirilen girift ilişkileridir. Bir yandan aristokrasi ve monark arasında daimi bir çatışma görüyoruz. Monarkın, aristokratların taleplerini dinlemeyi reddettiği tek-yanlılık, sadece askeri ve politik kuvvetlerinin tükenişi nedeniyle değil; aynı zamanda binlerce irili ufaklı aristokratik isyan nedeniyle de başarısız oldu. Aristokratik şikâyetler çok sayıda ve oldukça yüksek seslidir: İkincil devletlerin yanı sıra diğer egemen ulus-devletler de küresel kapitalist sistemde yer almak ve onun nimetlerinden faydalanmak ister; şirketler, bu sistemdeki sonu gelmez savaşların iş yapma açısından kötü olduğunun farkındadır ve sayısız diğer şikâyetler... Nye'ın söylediği gibi, İmparatorluk'un bu orta, aristokratik düzeyindeki çok-kutuplu düzenin "Amerikan Hegemonyası" tarafından belirlendiğini söylemek çok fazla anlam ifade etmez. Ancak monarkla yaşanan bu sürekli çatışmalar, bizi aristokrasinin monarşiye bir son verme niyeti taşıdığı veya bir gün çokluğun tarafını tutacağını düşünme yanılgısına düşürmemeli. (On dokuzuncu yüzyıl Fransız tarihi, aristokrasi ve burjuvazinin proletarya ve yoksulları oyuna getirip ön cephelere sürdüğü ve çarpışma kazanıldıktan ve yeni bir monarşik veya emperyal düzen sağlandıktan sonra onları kırımdan geçirdiği bu tür tuzaklarla doludur). Küresel aristokrasinin monarka ihtiyacı vardır: Onun Washington'da (veya Pekin'de) merkezi bir askeri iktidara; Los Angeles'ta (veya Mumbai'de) merkezi bir kültürel iktidara; New York'ta (veya Frankfurt'ta) merkezi bir mali iktidara vs ihtiyacı vardır. Aristokrasi, monarkı işbirliği yapmaya zorlayarak ve kârdan daha büyük bir payı kendisi için alarak, daima daha avantajlı bir ilişkinin pazarlığını yapma mücadelesi verir.

Öte yandan küresel aristokrasi aynı zamanda, emperyal piramidin üçüncü ve en alt düzleminde bulunan "halkı" temsil ettiğini iddia eden organizmalar ve kurumlarla da sürekli müzakere yürütmek ve işbirliği yapmak zorundadır. Bazı zamanlarda, bağımlı ulus-devletlerin politik elitleri, büyük dinlerin papaları ve imamlarının yaptığı gibi, küresel halkın temsilcileri kılığına bürünürler fakat genellikle kendi paylarını ar-

tırmaya çalışan aristokrasinin yoksul kuzenleridirler sadece; bazı diğer zamanlarda insancıl STK'lar ve yardım kuruluşları halkı (en azından çıkarlarını) temsil ediyormuş gibi gösterilir ve elbette egemen medya daima halkın sesi rolünü oynamaktan mutludur. Emperyal sistemin bu düzeyi tozun dumanın ve çarpıtan aynaların diyarıdır; çünkü sonuçta yeterli temsil aracı ve temsil edilecek küresel bir halk bulunmamaktadır. Ancak temsil iddiaları yine de temel bir rol oynar. Özellikle aristokrasi bakımından, bu üçüncü düzey kargaşa içindeki çokluğu kapsayacak dolayım mekanizmalarını sunar. Aralarındaki didişme ve rekabete rağmen tüm aristokratları ve monarkları birleştiren şey, avam tabakasından duydukları korkudur. Aristokrasi çokluğu yönetme ve çoklukla baş etme yeteneğinden yoksun olmasına karşın, emperyal sistemin üçüncü düzeyiyle yürüttüğü daimi müzakereler, aristokrasiye bazı kontrol mekanizmaları ve korkusunu dindirme araçları sağlar.

Yani emperyal sistemden herhangi bir aristokratik kopuş söz konusu değildir. Küresel aristokrasi sürekli olarak hem üzerindeki monarşik düzeyle hem de aşağıdaki "halk" düzeyiyle sürekli çatışacak, üstelik daima iç çatışmalarla uğraşacaktır; fakat bu hiçbir zaman iktidardan daha büyük bir pay iddia edip, kâr bölüşümünü müzakere eden bir mevki yarışından daha fazlasına tekabül etmez. Emperyal yapının üç düzeyinin de birbirine ihtiyacı vardır ve tek başlarına işleyemezler.

Emperyal sisteme dönük gerçek tehditler, içsel çelişki ve çatışmalarda değil, çokluğun direnişlerinde yatar. "Dolayısıyla pratik [aristokratik] hükümetin mutlak olmamasının nedeni" diye yazar Spinoza, "çokluğun hükümdarlar için bir korku nesnesi olması, dolayısıyla da bir özgürlük derecesini muhafaza etmesidir ki çokluk bunu yazılı yasalar aracılığıyla olmasa bile dile getirilmeyen bir kavrayışla ortaya koyar ve muhafaza eder."[15] Yoksul çokluğu, alter-modernite kuvvetleri ve biyopolitik üretici güçlerin hepsi, bu kitabın ilk yarısında analiz ettiğimiz gibi, giderek artan bir şekilde özerkleşmektedir ve daha önce onları denetim altında tutan kontrol ve önlem biçimlerini aşarlar. Analizimize devam etmek ve de emperyal yönetime karşı koyup, sonunda onun yerini almak için doğmakta olan alternatiflerin neler olduğunu açıklamak için ortak varoluş alanına yeniden eğilmemiz gerekiyor.

15. Baruch Spinoza, *Political Treatise*, *Complete Works*, Çev. Samuel Shirley (Indianapolis: Hackett, 2002), chas.8, para. 4, s.725 (çeviri değiştirilmiştir).

5.2
Kapitalizmden Arta Kalan

> Ancak kapitalist üretim, doğal bir sürecin acımasızlığıyla, kendi yadsımasını yaratır. Bu, yadsımanın yadsımasıdır. Bu yadsıma özel mülkiyeti yeniden tesis etmez; ancak kapitalist dönemin başarıları temelinde gerçekte kişisel mülkiyeti kurar: yani işbirliği yapmak ve emeğin ürettiği üretim araçlarına ve toprağa ortak olarak sahip olmak...
>
> Karl Marx, *Kapital*

Ortak Varoluşun Biyo-Politik Devreleri

Bugün ekonomik üretimi anlamanın anahtarı, hem üretici kuvvet hem de zenginliğin içinde üretildiği biçim olarak, ortak varoluştur. Ancak özel mülkiyet, Marx'ın ifadesiyle, bizi öyle aptallaştırdı ki gözlerimiz ortak varoluşu görmez oldu! Öyle görünüyor ki ekonomistler ve politikacılar, sanki ortak varoluş hiç olmamış gibi, dünyayı özel ve kamusal arasında bölünmüş olarak, ya kapitalistlerin mülkiyetinde ya da devlet kontrolünde görüyorlar. Aslında ekonomistler ortak varoluşu bilir bilmesine; fakat onu genellikle "dışsal ekonomiler" veya basitçe "dışsallıklar" olarak ekonomik ilişkilerin tamamen dışına koyar. Ancak biyo-politik üretimi anlamak için, ortak varoluşu ekonomik yaşamın merkezine getirerek, bu perspektifi tersyüz etmemiz ve *üretici dışsallıkları içselleştirmemiz* gerekiyor. Ortak varoluşun bakış açısı, ekonomik değerlenme süreçlerinin günümüzdeki dönüşüm boyunca toplumsal yaşam yapılarına nasıl her zamankinden daha içsel hale geldiğini açığa çıkarır.[16]

16. "Bilişsel üretim bağlamında ekonomik dışsallıkların içselleştirilmesi üzerine, bkz. Carlo

Dışsallık kavramı ekonomik düşünce içinde uzun bir tarihe sahiptir. Yirminci yüzyıl başlarında Alfred Marshall, endüstriyel bölgelerde toplumsal olarak gelişen bilgi ve uzmanlık da dahil olmak üzere tekil firma veya endüstrinin dışında meydana gelen gelişim ve ekonomik aktiviteye göndermede bulunmak için "dışsal ekonomi" kavramını kullanır.[17] Kavram, yirminci yüzyılı takip eden ekonomi literatüründe giderek artan bir sıklıkla kullanılmaya başlar; ancak kavramın anlamı farklılık arz eder ve genellikle belirsizdir. Elbette, gerçek ekonomi alanının, özel mülkiyet mübadeleleri alanının dışında olan her şeyi tanımlayan "dışsal ekonomi" esasen negatif bir kavram olduğu için bu şaşırtıcı sayılmamalıdır. O halde dışsal ekonomi ekonomistlerinin çoğu için, basitçe dışarıda, karanlıkta kalan her şeyi ifade eder. 1950'lerde J.E. Meade, iki tip dışsal ekonomi veya "gayri ekonomi" [*diseconomy*] arasında bir ayrıma giderek kavramın ifade ettiği alanı aydınlatmıştır: arıların meyve ağaçlarını polenleme etkinliğini de dahil ettiği "ödenmemiş faktörler" ve meyve bahçesine düşen yağış miktarını da kapsayan "atmosfer."[18] Fakat bu faktörlerin her birinin aynı zamanda insani, toplumsal bir karşılığı olduğunu kavramak hiç zor değil: Ev işleri gibi karşılığında para ödenmeyen insan etkinlikleri ve doğal ortamı etkileyen her şeyi, sözgelimi aşırı ağaç kesiminin yağmur miktarını etkilemesini, kapsayan toplumsal atmosfer. Elma üretimi için bile, ortak varoluşa işaret eden bu "dışsal" faktörlerin merkezi önemde olduklarını kolaylıkla görebiliriz. Ekonomistlerin piyasaya dışsal olan her şeyi artık görmezden gelemeyeceklerini kavrayarak dışsal faktörlere karşı saldırganlaşmasıyla birlikte sorun çok daha ilgi çekici bir hal alıyor. Bazı ekonomistlere göre dışsal ekonomiler "kayıp piyasalar" hatta "piyasa başarısızlıklarının" işaretleridir. Bu ekonomistlere göre hiçbir şey piyasanın dışında olmamalı ve hiçbir üretici meta "sahipsiz" kalmamalıdır; çünkü böylesi dışsallıklar piyasa tarafından dayatılan verimlilik mekanizmalarından kaçacaktır.[19]

Ortak varoluşun son yıllarda çok daha açık bir görünüm kazanması büyük oranda ekonomistlerin değil, hukukçuların ve hukuk teorisyen-

Vercellone, *Sommes-nous sortis du capitalisme industriel?* (Paris: La Dispute, 2003); bu görüşle ilgili bazı tereddütlerle birlikte, Yann Moulier Boutang, *Le capitalisme cognitif* (Paris: Éditions Amsterdam, 2007).

17. Marshall'ın dışsal ekonomiler nosyonu üzerine, "Marshallian External Economies," *Economic Journal* 103, no. 417 (Mart1993), 454–458; Marco Bellandi, "Some Remarks on Marshallian External Economies and Industrial Tendencies," *The Economics of Alfred Marshall*, Der. Richard Arena ve Michel Quéré (New York: Palgrave Macmillan, 2003), s.240–253.

18. J. E. Meade, "External Economies and Diseconomies in a Competitive Situation," *Economic Journal* 62, no. 245 (March 1952), 54–67.

19. Bkz. Andreas Papandreou, *Externality and Institutions* (Oxford: Clarendon Press, 1994), s.53–57. Bu paragraf boyunca Papandreou'nun muhteşem dışsallık kavramı tarihini izliyoruz.

lerinin çalışmalarından ileri gelir. Gerçekte fikri mülkiyet hakkındaki tartışmalar, ortak varoluşa ve onun kamuyla etkileşimine odaklanmamayı imkânsızlaştırdı. Yochai Benkler, "Bir açık ortak kaynak olarak yönettiğimiz ve o olmaksızın insanlığın düşünülemeyeceği en önemli kaynak" diye yazar, "insanlığın o yirminci yüzyıl öncesi bilgi ve kültürünün tümü, yirminci yüzyılın ilk yarısının en bilimsel bilgileri ve çağdaş bilim ve akademik öğrenimin tümüdür."[20] Miras aldığımız bu ortak bilgi ve kültür, hem özel hem de kamusaldan ayrılır ve genellikle onlarla çelişir. Ortak varoluşun özel mülkiyetle çelişmesi genellikle ilgi odağı olmuştur: Patentler ve telif hakları, bilgiyi özel mülkiyete dönüştürmenin, son yıllarda en göze çarpan iki mekanizmasıdır. Ortak varoluşun kamusalla ilişkisi eşit derecede önemlidir; ancak sıklıkla muğlakta bırakılmıştır. Ortak varoluş –örneğin ortak bilgi ve kültür gibi– ile ona erişimi düzenlemeye çalışan kamusal, kurumsal düzenlemeleri birbirinden kavramsal olarak ayırmak önemlidir. Dolayısıyla özel, kamusal, ortak varoluş arasındaki ilişkiyi üçgen şeklinde düşünmek uygundur; ancak bu da kolayca üçünün, ortak varoluşun özel ve kamusal arasında kaldığı kapalı bir sistem oluşturabileceği izlenimini verir. Aksine ortak varoluş, özel ve kamusaldan farklı bir düzlemde varolur ve ikisinden de tamamen özerktir.

Enformasyon ekonomisi ve bilgi üretimi alanında, ortak varoluşun özgürlüğünün üretim için temel olduğu gayet açıktır. İnternet ve donanım teknisyenleri ve uzmanları sıklıkla, ağ ortamında ortak varoluşa –ortak bilgiler, ortak kodlar, ortak iletişim devreleri– erişimin yaratıcılık ve büyüme için asli olduğuna dikkat çeker. Bu uzmanlar, fikri mülkiyet hakları aracılığıyla bilgi ve kodun özelleştirilmesinin, ortak varoluşun özgürlüğünü yok ederek üretimi ve yeniliği engellediğini savunur.[21] Ortak varoluşun bakış açısından, standart ekonomik özgürlük anlatısının tamamen tersyüz edildiğini görmek önemlidir. Bu anlatıya göre, özel mülkiyet özgürlüğün (ve de verimlilik, disiplin ve yeniliğin) kamusal kontrole karşı duran merkezidir. Şimdiyse bunun yerine, ortak varoluş –serbest erişim, serbest kullanım, özgür ifade, serbest etkileşim– özel kontrolün, yani özel mülkiyet tarafından yürütülen kontrolün, onun yasal yapılarının ve piyasa güçlerinin karşısında duran özgürlük ve yeniliğin merkezidir. Bu bağlamda özgürlük, sadece ortak varoluşun özgürlüğü olabilir.

20. Yochai Benkler, "The Political Economy of the Commons," *Upgrade* 4, no. 3 (Haziran 2003), 7.

21. Bkz. örneğin Lawrence Lessig, *Free Culture* (New York: Penguin, 2004); Kembrew McLeod, *Freedom of Expression: Resistance and Repression in the Age of Intellectual Property* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2007).

Daha önce dışsal olarak kabul edilen ortak varoluş, biyo-politik üretim çağında tamamen "içselleştirilmiş" hale gelir. Başka bir deyişle ortak varoluş, hem doğal hem de yapay biçimlerinde ekonomik üretimin tüm sektörlerinde merkezi ve temel unsur haline geliyor. O halde ortak varoluşu "kayıp piyasalar" veya "piyasa başarısızlıkları" olarak dışsallıklar biçiminde görmek yerine, aslında özel mülkiyeti "kayıp ortak varoluş" ve "ortak varoluş başarısızlıkları" açısından değerlendirmeliyiz.

Bir kez ortak varoluş bakış açısını benimsediğimizde, politik ekonominin birçok merkezi kavramı yeniden düşünülmek zorundadır. Bu bağlamda, örneğin değerlenme ve birikim kişisel değil, zorunlu olarak toplumsal bir karakter alır. Ortak varoluş, geniş, açık toplumsal alanlarda varolur ve işler. O halde hem değer yaratımı hem de ortak varoluşun birikimi, toplumsal üretici gücün genişlemesine göndermede bulunur. Bu anlamda ekonomik büyüme, toplumun büyümesi olarak anlaşılmak zorundadır. Bununla birlikte "toplumsal büyüme" burada kullanılmayacak kadar belirsiz ve soyut görünebilir. Elbette –daha ekonomik düşünenleri çok az tatmin edeceğinin farkında olarak– bu birikim fikrine, onu toplumsal sinir sistemi çerçevesinde kavrayarak daha felsefi bir kesinlik verebiliriz. Ortak varoluşun birikimi, pek de bizim daha fazla fikir, daha fazla görüntü, daha fazla duygulanım vs sahibi olmamız anlamına gelmez; ancak daha önemlisi, gücümüzün ve duyularımızın artışı anlamına gelir: Yani düşünme, hissetme, görme, birbirimizle ilişkilenme ve sevme güçlerimizin artışı. O halde ekonomiye daha yakın bir ifadeyle, bu büyüme hem toplumda erişilebilir ortak varoluş stokunun artışını hem de ortak varoluş temelli artırılmış bir üretim kapasitesini kapsar.

Politik ekonominin bu tür kavramlarını toplumsal terimlerle yeniden düşünmemizi sağlayan gerçeklerden birisi, biyo-politik üretimin kıtlık mantığıyla sınırlanmamış oluşudur. Biyo-politik üretim, zenginlik ürettiği hammaddeleri yok etmez veya azaltmaz. Biyo-politik üretim, biyo'yu tüketmeden işe koşar. Üstelik, onun ürünü dışlayıcı değildir. Bir fikri veya imgeyi sizinle paylaştığımda, benim bu imge veya fikirle düşünme kapasitem azalmaz; aksine, fikirleri ve imgeleri değişmemiz, benim kapasitelerimi artırır. Ve duygulanımların üretimi, iletişim devreleri ve işbirliği tarzları doğrudan doğruya toplumsaldır ve paylaşılabilir.

Biyo-politik üretimin öznitelikleri bizi, ekonomik devre kavramını da yeniden düşünmeye zorlar. İş devrelerini anlamak, bütün makroekonomi derslerinin özünü oluşturur. Endüstriyel üretimin hegemonyası altındaki kapitalist ekonomiler, tekrarlanan bir ardışıklık boyunca periyodik olarak hareket eder: büyüme, zirveye çıkış, düşüş, büyüme...

bu devreler böylece sürüp gider. Ekonomistler genellikle bu devrenin enflasyon, işsizlik oranları ve arz ve talep arasındaki dengesizlik gibi "nesnel" nedenlerine odaklanır ve dolayısıyla enflasyonu düşürürken büyüme ve istihdam oranını sürdürmeye çalışarak ani yükseliş ve düşüşleri ılımlı hale getirecek mali ve parasal çözümler bulmaya çalışır. Daha önceki çalışmamızda endüstriyel iş devrelerini analiz ederken, "öznel" nedenleri, özellikle de işçilerin kapitalist komutaya karşı örgütlü ret ve direnişini vurgulamayı daha aydınlatıcı bulmuştuk. Elbette işçi isyanı, genellikle enflasyon, arz ve talep dengesizliği ve üretim ve dağılım kesintisi gibi nesnel ekonomik göstergelerin "ötesindedir." Bu perspektif, sözgelimi, 1970'lerin mali ve ekonomik krizlerini, 1960'lardaki işçi mücadelelerinin yoğunluğu ve artışının ışığı altında değerlendirir.[22] Gerçekten de en azından 1930'lardan beri, hükümetler iş devrelerinin dalgalanmasını; ücretler, istihdam ve refah programları aracılığıyla "öznel" nedenleri çözmeye çalışan toplumsal politikalarla yönetmeye çalıştı. Fakat ister nesnel ister öznel olarak görülsün, endüstriyel iş devresinin ani yükseliş ve düşüşler arasında gidip gelişi değişmemiş; mali, parasal ve toplumsal politikalarla bazen ılımlı hale getirilmesine karşın bu yükseliş ve düşüşler asla tamamen önlenememiştir.

Biyo-politik devreyse çok farklıdır. Ekonomi hâlâ büyüme ve gerilemeye tabidir; ancak bunlar artık ortak varoluşun nitelikleri bağlamında anlaşılmak zorundadır. Israrlı bir şekilde tekrarladığımız gibi, ortak varoluşun faydalı olduğu kadar zararlı biçimleri de vardır ve bazı toplumsal kurumlar ortak varoluşu güçlendirirken, bazıları yozlaştırır. Eğer biyo-politik ekonomik büyüme, bizim genel toplumsal gücümüzü artıran toplumsal bir bileşim süreci olarak anlaşılırsa, o halde gerileme de belli zehirlerin bir bedenin bileşimini bozması anlamında toplumsal bileşimin bozulması olarak anlaşılmak zorundadır. Ortak varoluşun zehirli biçimleri ve ortak varoluşu yozlaştıran kurumlar, toplumsal zenginliği yok eder ve toplumsal üretkenliğin önüne engeller koyar. Biyo-politik üretim için zorunlu olan merkezi faktörlerden birisi de üretici ağların kapitalist komutadan ve yozlaşmış toplumsal kurumlardan özerkleşmesi olduğu için; sınıf mücadelesi sıklıkla kontrolden çıkıp, özerkliği tesis ederek toplu çıkış biçimine bürünür. Ortak varoluşun üretimi sadece kontrol ilişkilerini değil; ancak aynı zamanda önlem çerçevelerini de aştığı için, profesyonel ekonomistlerin niceliksel göstergeleri, bu biyo-politik alan üzerine çok sınırlı bir bakış açısı sunar. Aksine, işe yarar

22. İşçi mücadelelerini ekonomik kriz ve devrelerin motoru olarak yorumlayan bir örnek için, bkz. Antonio Negri, "Marx on Cycle and Crisis," *Revolution Retrieved*, Emery ve John Merrington (Londra: Red Notes, 1988), s.43–90.

ekonomik göstergeler niteliksel olmalıdır. Toplumu oluşturan ortak varoluşun nitelikleri nelerdir? Üretici toplumsal kuvvetler için ortak varoluş ne kadar erişilebilirdir? Üretici ağlar, kontrol biçimlerinden ne kadar özerktir? Toplumsal kurumlar hangi boyutta ortak varoluşa ve onun faydalı biçimlerinin üretkenliğine erişimi güçlendirir veya engeller? Eğer böyle göstergeler varolsaydı, bu göstergeler kökten bir şekilde aritmik olan, toplumsal bileşim ve ayrışmanın eşikleri tarafından tanımlanan bir biyo-politik devrenin izini sürerdi. Ancak biyo-politik üretime dair yeterli bir ekonomi bilimi halen yazılmış değildir.

Ortak Varoluşun *Tableau Économique*'i*

François Quesnay, 1758'de tarımsal ekonomide bir yatırım ve tüketim dengesi sunan Ekonomik Tablo'nun ilk versiyonunu yayımladı. Quesnay'in tablosu, toplum boyunca parasal değişimleri bir zikzak biçiminde takip eder: Zanaatkârlar tahıl alır, çiftçiler el ürünü eşyalar alır, toprak sahipleri yabancı tüccarlarla alışveriş yapar ve bu süreç böyle devam eder. Paranın zikzak çizen hareketleri, her toplumsal sınıf alım ve satım için diğerlerine bağlı olduğu için ekonomik sistemin ahengini yansıtır. Quesnay'in tablosu, Fizyokratik doktrin için merkezi olan iki iddiayı yansıtır: Bir ulusun zenginliği, sadece hazinesindeki altın ve gümüşle değil, safi hasılasıyla tanımlanır ve zanaat ve imalat onlara yatırılanlardan daha büyük bir değer üretmediği düşünüldüğü için, tarım ekonomide üretim yapılan tek sektördür. O halde, Quesnay'e göre, artı-değere temel olarak kira biçiminde toprak sahipleri el koyar.

Karl Marx, Ekonomik Tablo'dan çok etkilenmiş ve sermayenin basit ve genişletilmiş yeniden üretimine dair analizinde; kapitalist üretim, dolaşım, mübadele ve tüketim devreleri aracılığıyla değer yollarını takip ederek, Quesnay'in tarım için çıkardığı haritayı endüstriyel ekonomiyi formüle etmek üzere çıkarmaya çalışmıştır. Quesnay'e kıyasla Marx'ın çalışmasını tanımlayan önemli farklılıkların ikisi, kapitalist ekonomide zenginlik kaynağının toprak yerine emek olması ve kapitalist sistemin sabit bir dengede olmayıp, sürekli olarak büyüme ihtiyacında, devamlı olarak yeni piyasalar; yani hammaddeler, yeni üretici güçler vs arayışında olmasıdır. Bu sistemde artı-değere, temel olarak kâr biçiminde kapitalistler el koyar.

* Fr.: Sözcük anlamı Ekonomik Tablo olan ve ilk olarak 1758'de François Quesnay tarafından ortaya atılan ve Fizyokratların ekonomik teorilerinin temelini oluşturan çizelge. (ç.n.)

Bugün biyo-politik ekonomide üretim, dolaşım ve değere el koymanın izlerini süren yeni bir Ekonomik Tablo yaratmaya ihtiyacımız var. Bu elbette –tıpkı Marx'ın endüstriyel sermaye üzerine yoğunlaşmasının tarımın önemli olmaktan çıktığı anlamına gelmemesi gibi– endüstriyel ekonominin artık ekonominin önemli bir sektörü olmadığını söylemek değildir. Bunun yerine, bizim iddiamız, biyo-politik üretimin, endüstrinin yüzyılı aşkın süredir oynadığı rolü üstlenerek çağdaş ekonomide egemen hale geliyor olduğudur. Daha önceki dönemde tarımın, endüstrinin mekanik yöntemlerini, ücret ilişkilerini, mülkiyet rejimleri ve işgününü benimseyerek endüstrileşmek zorunda kalması gibi, şimdi de endüstri biyo-politikleşmek ve iletişimsel ağları, entelektüel ve kültürel devreleri, imge ve duygulanım üretimini vs her zamankinden daha merkezi olarak birleştirmek zorundadır. Başka bir deyişle, endüstri ve üretimin tüm diğer sektörleri aşamalı olarak ortak varoluşun Ekonomik Tablo'suna uymaya zorlanacaktır.

Ne var ki yeni bir Ekonomik Tablo yaratmanın iki zorluğu var. İlki, biyo-politik emeğin özerkliğinin, Quesnay'in zikzak hareketlerinden birini devre dışı bırakarak, tablonun bütünlüğünü tehdit etmesidir. Sermaye hâlâ biyo-politik emeğe bağımlıdır; ancak biyo-politik emeğin sermayeye bağımlılığı gitgide zayıflamaktadır. Üretim için zorunlu olan işbirliği ilişkilerini yürütmek ve materyal sağlamak için kapitalist komutaya veya yönetimin bazı diğer biçimlerine bağlı olan endüstriyel emeğin aksine biyo-politik emek, ortak varoluşa doğrudan erişim ve işbirliğini içsel olarak üretme kapasitesine sahip olma eğilimindedir. İkincisi ekonomik tablolar genellikle niceliklerle dolu olmasına rağmen, toplumsal yaşam, ortak varoluş ve biyo-politik üretimin tüm ürünleri, ölçütleri yadsır ve aşar. Niteliklerle dolu bir ekonomik tablo nasıl yaratılabilir? Sistemin dengesini belirlemek için niteliksel unsurların girdi ve çıktıları nasıl dengelenebilir? Örneğin öznellik üretiminin biyo-politik değer yaratımı için giderek artan bir şekilde nasıl merkezi bir halde geldiğini düşünelim. Öznellik bir kullanım değeridir ancak özerk olarak üretme kapasitesi olan bir kullanım değeridir; aynı şekilde öznellik bir mübadele değeridir ancak sayıya dökmesi imkânsız olan bir mübadele değeridir. Açıkça görülüyor ki bu farklı türde bir tablo olmak zorundadır.[23]

Marx'ın endüstriyel üretim için geliştirdiği çerçeve, biyo-politik üretim bağlamında hâlâ kullanışlıdır; ancak yeniden formüle edilmek

23. Biyo-politik emeğin özerkliği ve yaratıcılığını çok farklı şekillerde vurgulayan analizler için, bkz. McKenzie Wark, *A Hacker Manifesto* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2004); Richard Florida, *The Rise of the Creative Class* (New York: Basic Books, 2002).

zorundadır. Örneğin Marx işgününü, işçi toplumunu sürdürmek için zorunlu olan değerin yaratıldığı zorunlu emek zamanı ve kapitalist tarafından el konulan artı-değerin üretildiği artı emek zamanı olarak ikiye böler. Biyo-politik bağlamda, zorunlu emeğin ortak varoluşu üreten şey olarak değerlendirilmesi gerekir; çünkü toplumsal yeniden üretim için zorunlu olan değer ortak varoluşa yedirilmiştir. Endüstriyel sermaye bağlamında, işçilerin toplumsal olarak zorunlu olarak değerlendirilen düzeye yükseltmek için mücadele verdiği, kapitalistlerinse düşürmeye çalıştığı ücret ilişkileri zorunlu emek üzerindeki sınıf çatışmasının başlıca alanıydı. Biyo-politik ekonomi bağlamında bu çelişki devam eder ancak ücret ilişkileri artık bunu içermez. Başlıca alan, giderek artan bir şekilde ortak varoluş üzerindeki bir mücadele halini alır. Ortak varoluşa dayalı toplumsal yeniden üretim, daha önce gördüğümüz gibi, işçilerin sadece ücretler aracılığıyla tatmin edilemeyeceklerinde ısrar ederek toplumsal üretimin ihtiyaç ve mekanizmalarına vurgu yapan "toplumsal sermaye" teorisyenleri tarafından savunulan benzer konumları hatırlatabilir. Fakat genel olarak "toplumsal sermaye" savunucuları, toplumsal yeniden üretimi temin etmek için sosyal demokratların devlet müdahalesi önerilerine geri dönüyorlar. Halbuki ortak varoluş temelli toplumsal yeniden üretim, özel veya kamusal yönetim veya komuta dışında anlaşılmak zorundadır.

Eğer zorunlu emek ve onun ürettiği değer, ortak varoluş içindeki toplumsal yeniden üretim ağlarına göre anlaşılırsa, o zaman artı-emek ve artı-değeri sermaye tarafından el konulan ortak unsurlar ve toplumsal işbirliği biçimleri olarak anlamamız gerekir. Sermayenin el koyduğu şey, kişisel zenginlik değil, toplumsal bir gücün ürünüdür. Artı-değer oranı o halde, Marx'ın tanımlamasını yeniden yazacak olursak, sermayenin sadece işçinin emek gücünü değil; aynı zamanda toplumsal emek gücünü oluşturan ortak üretici gücünü sömürme düzeyinin ifadesidir.[24] Sonuç olarak, kapitalist üretimin toplumsal doğası ile kapitalist birikimin özel karakteri arasındaki Marx'ın sık sık hatırlattığı çelişki, biyo-politik dönemde her zamankinden daha açık hale gelir. Sermaye ortak varoluşu biriktirdiğinde ve onu özel hale getirdiğinde, onun üretkenliğinin engellendiği veya zayıflatıldığını akılda tutmak gerekir. Dolayısıyla bu, piyasa içindeki ve dışındaki antagonistik ve özerk olan üretici toplumsal kuvvetlerin, kapitalist birikim için zorunlu olduğu; ancak onun komutasını tehdit ettiği, olağanüstü derecede vahşi ve patlayıcı bir du-

24. Marx'ın burada yeniden yazdığımız artı-değer oranı için, bkz. Karl Marx, *Capital*, Cilt 1, Çev. Ben Fowkes (New York: Vintage, 1976), s.326 [*Kapital*, Cilt 1, Çev. Alaattin Bilgi, Sol Yayınları, 1978].

rumdur. Deyim yerindeyse sermaye köşeye sıkışmış bir durumdadır: Eğer kulaklarından yakaladığı kurdu tutmaya devam ederse ısırılacak, serbest bırakırsa artık yaşamayacaktır.[25]

Sermaye krizle tanımlanır. Rosa Luxemburg kapitalist yeniden üretimin genişleyen devrelerinin kaçınılmaz olarak emperyalistler arası savaşa yol açtığı sonucuna ulaşalı beri neredeyse yüzyıl oldu. Burada ise sermaye, toplumsal emek gücünün giderek artan bir şekilde özerk, antagonistik ve yönetilemez biçimleriyle karşı karşıya geldiği için sermaye ilişkisinin kendisinde bir kriz görüyoruz. Kapitalist kontrolü sürdürmek için iki seçenek var gibi görünüyor: savaş veya finans. Savaş seçeneği denendi ve geçen yılların tek-yanlı askeri maceralarıyla büyük oranda tüketildi. Güvenlik önlemleri, hapsetme, toplumsal gözetim, bir dizi temel sivil ve insan hakkı ihlali ve savaşın getirdiklerinin geri kalanıyla, toplum kısa bir süre için kontrolü pekiştirebilir; ancak bu aynı zamanda üretkenliğin, en çarpıcı şekilde de özgürlük, iletişim ve toplumsal etkileşimin asli olduğu biyo-politik ekonomideki üretimin altını oyar. Küresel aristokrasi, daha önce gördüğümüz gibi, kısmen iş yapma açısından elverişsiz olması nedeniyle, tek-yanlılık ve onun askeri rejiminin sona ermesine yardımcı olmuştur. Finans seçeneği çok daha etkilidir. Finansallaştırına birçok açıdan, Fordist toplumsal ilişkinin ve endüstriyel sermayenin dayandığı diğer toplumsal temellerin krizine verilen kapitalist yanıttı. Biyo-politik ekonominin hızla değişen ve giderek artan şekilde küreselleşen toplumsal üretim devrelerine ancak zenginlik elde edip denetimi dayatan finans ayak uydurabilir. Sadece finans, sosyal refah harcamalarını aynı zamanda kısarken, biyo-politik emeğin esnekliği, hareketliliği ve kırılganlığıyla yarışabilir ve onu denetleyebilir! Finansın kilit özelliği üretici süreçlerin dışında kalmasıdır. Finans toplumsal emek gücünü organize etmeye veya nasıl işbirliği yapılacağını dayatmaya çalışmaz. Finans, biyo-politik üretime özerkliğini teslim eder; ancak yine de belli bir mesafeden onun ürettiği zenginliğe el koyar.[26]

Ortak varoluşa dair bir Ekonomik Tablo, Quesnay ve Marx tarafından sırayla tarımsal ve endüstriyel ekonomiler için yapıldığı şekilde yaratılamaz. Bu tablolar, sadece mübadelenin değil, aynı zamanda çeşitli ekonomik aktörler ve sonuçta sosyal sınıflar arasındaki birbirine bağlılık ilişkilerinin çizgilerini takip eder. Ortak varoluşa yedirilmiş

25. Thomas Jefferson bu deyimi – "kurdu kulaklarından yakalamak" – ABD sisteminin siyah köleliğini ne kaldırabileceğini ne de sürdürebileceğini ifade etmek için kullanır. Bkz. Jefferson'dan John Holmes'a, 22 Nisan 1820, *Writings,* Der. Merrill Peterson (New York: Library of America, 1984), s.1433–35.

26. Bkz. Christian Marazzi, *Capital and Language*, Çev. Gregory Conti (Cambridge, Mass.: MIT Press, 2008). [*Sermaye ve Dil*, Çev. Ahmet Ergenç, Ayrıntı Yayınları, 2010].

biyo-politik emeğin gittikçe artan özerkliği nedeniyle bu ilişkilerin karşılıklılıkları kırılır. Sermaye elbette, el koyabileceği zenginliği üretmek için hâlâ emeğe ihtiyaç duyar; ancak biyo-politik emeğin giderek artan antagonizmi ve direnişiyle karşılaşır. O halde, mübadelelere dair bir ekonomik tablo yerine burada bulduğumuz şey, muhtemelen üç sütunda düzenleyebileceğimiz bir mücadeleler tablosudur. İlk sütun, biyo-politik emeğin özgürlüğünün savunulmasıyla tanımlanır. Post-endüstriyel emek gücünün bileşimi, işçilerin sabit kontratlardan ve garantili çalışmadan yoksun olduğu, kariyeri boyunca bazen de bir işgünü içinde bir işten diğerine geçmek ve birçok durumda kent ve kıtalar çapında büyük mesafeler katetmek zorunda olduğu zoraki bir hareketlilik ve esneklikle karakterize edilir. Biyo-politik emek (sanki Fordist fabrikanın sabitliğine geri dönmeyi düşlüyormuş gibi) hareketlilik ve esnekliği başlı başına reddetmez; ancak sadece bunlar üzerindeki dışsal kontrolleri reddeder. Biyo-politik emeğin üretkenliği, kendi hareketlerini ve dönüşümünü belirlemek için özerkliğe ihtiyaç duyar; üretici karşılaşmalar kurmak, işbirliği ağları oluşturmak, zararlı ilişkilerin dışına çıkmak vs için özgürlüğe ihtiyaç duyar. Bu ilk sütundaki mücadeleler, demek oluyor ki çalışma denetimini reddeden, yani yaratıcılığın özgür gücünü savunan, çalışmaya karşı ortak varoluş mücadeleleridir. İkinci sütun, toplumsal yaşamın savunulmasıyla tanımlanır. Fordist sistemde refah devleti hizmetleriyle desteklenen ücret, karşılamakta genelde başarısız olsa bile, proletaryanın hayatını sürdürmesini teminat altına alacak şekilde tasarlanmıştı. Risk altındaki işçiler sınıfı, yani proletarya değil riskoletarya; bugün, ücretle tamamen farklı bir ilişki içindedir. Hayatını sürdürmesi için hâlâ ücrete bağlıdır; ancak hayatını sürdürmek için diğer toplumsal zenginlik kaynaklarından elde edilebileceği araçlara ve gelire her zamankinden daha fazla dayandığından, giderek artan bir şekilde sermayeyle kurulan bu ilişkinin dışında kalır. Bu ikinci sütundaki mücadeleler, ücrete karşı ortak varoluş çerçevesinde kavranabilir, yani toplumsal yaşamı yeniden üretmek için geliri savunan; ancak gitgide vahşileşen ve ücret ilişkileri tarafından dikte edilen güvenilmez bağımlılığa karşı duran bir mücadele. Tablomuzun üçüncü sütunu, demokrasinin savunulması tarafından tanımlanmak zorundadır. Bugün henüz emekleme aşamasında olan bu mücadeleler, biyo-politik üretimin özerkliği için sabit bir temel sağlayarak, toplumsal üretici kuvvetlerin demokratik örgütlenmesini yaratacak toplumsal kurumlar geliştirmek zorunda olacaktır. Dolayısıyla, üçüncü sütundaki mücadeleler sermayeye karşı ortak varoluş mücadeleleri olacaktır. Bu tablonun sütunlarını doldurmak da günümüzde üzerimize düşen görev oluyor.

Bir İkiye Ayrılır

Kültür Devrimi'nin en hararetli dönemi olan 1960'lı yılların ortasında, Mao Zedung'u izinden giden Çinli entelektüeller, "Bir İkiye Ayrılır" sloganını, sınıf mücadelesine devam etme çağrısı ve proleter perspektifin onaylanışı olarak ilan ettiler. Bu entelektüellere göre, onların karşısında yer alanlar burjuva perspektifini benimsedi ve "İki birde birleşir" sloganını rehber olarak seçti.[27] Bu Maoist slogan, sermayenin kitabın bu kısmında analiz ettiğimiz krizini yansıtır. Biyo-politik emek kapitalist yönetim ve denetim karşısında her zamankinden daha özerk ve antagonistik hale gelirken, sermaye emeği kendi yönetim yapıları içine entegre etmekte gittikçe daha da zorlanmaktadır.

Endüstriyel üretim bağlamında sermayenin emeği entegre etme kapasitesi peşinen kabul edilir. Kavramsal olarak bu, en açık şekilde, Marx üretim süreçlerini analiz ederken sermayeyi sabit sermaye –sadece kendi değerlerini ürünün değerine aktaran, hammadde ve makineler gibi tüm üretici unsurlar– ve değişken sermaye –ürüne kendi değeri olan ücretten daha fazla değer katması anlamında değeri değişen emek gücü– diye ikiye ayırdığında ifade edilmiştir. Değişken sermaye kavramının kendisi, emek gücünü ve böylelikle bir bütün olarak işçi sınıfını sermaye içine yerleştirir. Emeğin sermayeye bu şekilde entegre edilmesi elbette emeğin her zaman kapitalist gelişim için işlevsel ve barışçıl olduğu anlamına gelmez. Aksine, radikal endüstriyel işçi hareketleri, emeğin sermaye içinde ve ona karşı olduğunu, sermayenin gelişimini engellediğini, sabote ettiğini ve yıktığını gözler önüne serer. Mario Tronti'nin 1960'lardaki analizinin büyük katkılarından birisi de işçi mücadelelerinin kapitalist gelişmeden önce geldiğini göstermesiydi. Tronti, "Sorunu tersyüz etmek" diye yazar, "yönümüzü değiştirmek ve en başından başlamak zorundayız ve bu başlangıç, işçi sınıfı mücadelesidir. Toplumsal olarak gelişmiş sermaye düzeyinde, kapitalist gelişme işçi mücadelelerine tabidir, onlardan sonra gelir ve kendisinin yeniden üretimini sağlayan siyasi mekanizmayı bu mücadelelere karşılık gelecek hale sokmalıdır."[28] İşçiler başkaldırı sırasında kapitalist mülk sahipleri karşısındaki özerkliklerini ve onlarla olan uzlaşmazlıklarını ortaya koyduğu için, Tronti'nin analiz ettiği işçi isyanının birin ikiye ayrılışı-

27. Kültür Devrimi'nin bu bölümü diğerlerinin yanı sıra Debord ve Badiou'ya da esin kaynağı olmuştur. Bkz. Guy Debord, *The Society of the Spectacle*, Çev. Donald Nicholson-Smith (New York: Zone Books, 1994) [*Gösteri Toplumu*, Çev. Ayşen Ekmekçi, Ayrıntı Yayınları, 2010], s.35; Alain Badiou, *The Century*, Çev. Alberto Toscano (Cambridge: Polity, 2007), s.58--67.

28. Mario Tronti, *Operai e capitale*, (Turin: Einaudi, 1971), s.89.

nın bir örneği olduğu düşünülebilir; ancak takip eden zamanlarda, grev sona erdiğinde, iki tekrar birde birleşir. Veya daha doğrusu, Tronti'nin diyalektiği iki parçalı bir harekettir: İşçi mücadeleleri sermayeyi yeniden yapılanmaya zorlar; kapitalist yeniden yapılanma işçi örgütlenmesi için eski koşulları yok eder ve yenilerini sunar; yeni işçi isyanları sermayeyi yeniden yapılanmaya zorlar ve bu böyle sürer gider. Fakat bu iki parçalı diyalektik, devrimci bir etkinliğe geçmediği sürece, sermayeyle içsel bağını asla koparmaz.

Endüstriyel üretimden biyo-politik ekonomiye geçiş, Tronti'nin fabrikada önceden gördüğü düzenlemeyi belli açılardan gerçekleştirip geliştirerek bu durumu değiştirir. Endüstriyel şirket artık, en azından egemen ülkelerde, daha önce olduğu gibi üretici güçleri merkezileştirme ve emek gücünü sermayeye entegre etme gücüne sahip değildir. Bununla birlikte, görmüş olduğumuz gibi şirket-temelli sermayenin hegemonik ve entegre edici gücünün tükenişi, kapitalist gelişimin sonuna işaret etmez. Şirket-temelli sermayenin yerine, bir bütün olarak toplumun, üretici etkinliğin ve dolayısıyla da sermayeye karşı başkaldıran ve çatışan emeğin de temel alanı olduğu, toplum-temelli bir sermaye doğdu.[29] Biyo-politik üretimin bu toplumsal alanında, toplum-temelli sermaye bağlamında, şirket-temelli sermayede işlev gören entegre edici mekanizmalar artık işleyemez. Burada bir gerçekten de ikiye ayrılır: Giderek artan şekilde özerk bir emek gücü ve bunun sonucu olarak, giderek artan şekilde katışıksız denetim haline gelen bir sermaye. Dolayısıyla emek gücü artık sermayenin bünyesine entegre edilmiş değişken sermaye değildir; tersine, ayrı ve giderek artan bir şekilde karşıt bir güçtür.[30]

Bu ikiye ayrılış, ikili bir hareketin sonucudur. Bir yandan, biyo-politik emek giderek artan bir şekilde özerkliğini ortaya koyuyor. Biyo-politik emeğin üretici işbirliği ve kendi kendini yöneten toplumsal üretimi örgütleme gücüne gittikçe daha fazla sahip olurken, biyo-politik emeğe dayatılan bütün kapitalist denetim mekanizmaları, onun üretkenliğini azaltır ve antagonizm üretir. Diğer yandan, sermaye emekten zenginlik elde ederken bile, emeği ilişkilerinden her zamankinden daha fazla dışlamaya zorlanır. 3. Bölüm'de analiz ettiğimiz emeğin teknik bileşiminin karakteristik özellikleri bu ikili hareketi yansıtır. Örneğin, biyo-politik üretimde işgününün tedrici bir çözülüşü söz konusudur. Aslında

29. Marx'ı izleyerek bu durumu, toplumun sermaye içindeki gerçek boyunduruğu olarak nitelendiriyoruz. Marx'ın gerçek boyunduruk nosyonu için, bkz. *Capital*, 1:1019–38 [*Kapital*, Cilt 1, Çev. Alaattin Bilgi, Sol Yayınları, 1978].

30. 1970'li yıllardaki durumu yansıtan bir analiz için, bkz. Antonio Negri, "Marx on Cycle and Crisis," *Revolution Retrieved*, Çev. Ed Emery ve John Merrington (Londra: Red Notes, 1988), s.43–90.

küresel olarak çok az işçi için uygulanmış olan sekiz saat iş, sekiz saat boş zaman, sekiz saat uyku biçimindeki Fordist endüstriyel vaat, artık düzenleyici bir fikir olarak işlev görmez. Ekonominin hem imtiyazlı ve hem de tali sektörlerinde, iş zamanı ve çalışma dışı zaman arasındaki ayrım işlevsizleşiyor. Daha önemlisi fabrika yaşamının zamansal ölçütleri –fabrikadan hareketle bir bütün olarak topluma genelleştirilen zamanı yönetme yöntemleri, dakiklik, zaman disiplini– artık uygulanmamaktadır. İşçiler birçok bakımdan kendi zamanlarını organize etmekte serbest bırakılmışlardır ki bu genellikle imkânsız bir hedeftir. Alman sosyologlar, çalışmanın toplum içine (uzamsal açıdan) ve yaşam içine (zamansal açıdan) yayılmasını isimlendirmek için *Entgrenzung der Arbeit* [çalışma sınırlarının kaldırılması veya gevşetilmesi] kavramına göndermede bulunur.[31] İkinci ve yakından ilintili bir örnek de emeğin biyo-politik üretimdeki artan güvencesizliğidir. Garantili, istikrarlı çalışma, birçok açıdan sermaye düzeni içindeki endüstriyel emeğin içsel doğasının somut örneğiydi. En uç örnek, çalışma yaşamları boyunca ve sonrasında bakımları şirket tarafından üstlenilen sadık işçiler ve aileleriydi. Fakat sermaye emek gücünün her zamankinden geniş bir bölüğünün emeğini giderek artan bir şekilde güvenceden yoksun bırakarak, dışlayarak; istikrar, refah ve destekle bağını koparak emeği dışarı atıyor. İşgününün çözülüşü ve emeğin artan güvencesizleşmesi elbette işçilerin kapitalist tahakkümden özgür olduğu anlamına gelmez. Hiç de değil! İşçiler dünyalarını hâlâ metalar dünyasının içinde, kapitalist toplumsal yaşamın metalaştırılmış zamansallıklarına göre düzenlemek zorundadır. Güvencesiz işçiler, kendilerini hâlâ, belki daha da fazla meta olarak düşünmek zorundadır. Tüm işçiler, birçok bakımdan, kapitalist tahakküme tabi kalmaya devam eder.

O halde, "birin ikiye ayrıldığını" ilan ettiğimizde, sermayenin ölümünü değil, daha ziyade sermayenin emek gücünü kendisine entegre etme konusundaki giderek artan yeteneksizliğini belirtiyor ve böylece sermaye kavramının iki uzlaşmaz öznelliğe bölünüşünü tespit ediyoruz. Ortaya çıkan sonuç, ikili bir öznellik üretimi; daha doğrusu, aynı toplumsal dünyada birlikte yaşayan çatışmalı, iki karşıt öznelliğin üretimi tarafından karakterize edilir. Üretken rolünü, üretici işbirliğini düzenleme yeteneğini ve emek gücünün yeniden üretiminin toplumsal mekaniz-

31. Endüstriyel zaman disiplini ve onun toplum boyunca ilerlemeci genelleştirilimi için, bkz. E. P. Thompson, "Time, Work-Discipline, and Industrial Capitalism", *Past & Present*, no. 38 (1967), 56–97. Alman sosyologlar arasında *Entgrenzung der Arbeit* hakkındaki tartışmalar için, bkz. Karin Gottschall ve Harald Wolf, "Introduction: Work Unbound", *Critical Sociology* 33 (2007), 11–18. Dikkatimizi bu alandaki literatüre çektiği için Stephan Manning'e teşekkür borçluyuz.

malarını kontrol etme yeteneğini aşamalı olarak kaybeden bir kapitalist iktidar, kendisini özerk olarak sürdürmek ve yeni bir dünya yaratmak için zorunlu kurucu kapasiteleri giderek artan bir şekilde kazanan bir üretici öznellikler çokluğuyla, sıklıkla tedirgin bir şekilde birlikte yaşar.

Bu noktada, işçi sınıfını sermayeye yeniden entegre etmek mümkün müdür? Bu daha önce analiz ettiğimiz, sosyal demokrasi tarafından ileri sürülen bir yanılgıdır. Bu bir yandan, sermayenin üretici güçlerle iç içe geçebileceği, onları yönetip organize edebileceği mekanizmaların yeniden yaratılması; öte yandan da sermayenin işçi sınıfının toplumsal üretimini garanti altına alması için zorunlu toplumsal mekanizmalar ve sosyal güvenlik yapılarının yeniden canlandırılması anlamına gelirdi. Fakat seçkinler arasında böyle bir politik istenç olsaydı bile, bunun mümkün olduğuna inanmıyoruz. Kedi çantadan dışarı fırlamıştır artık ve ne olursa olsun onu tekrar içeri tıkmanın yolu yoktur. Veya başka terimlerle ifade edersek, iki çatışan öznellikten bir birlik oluşturacak olan eski üç parçalı diyalektik artık işlemeyecektir. Bu diyalektiğin birlik ve entegrasyon iddiaları, bu noktada sadece sahte vaatlerdir.

Bu bölünmüş durumda iktidarı sürdürmek için başlıca kapitalist strateji, daha önce söylediğimiz gibi, finansal kontroldür. Marx bu durumu, paranın ikili doğasına dair analizinde birçok açıdan öngörmüştü. Politik olarak nötr yüzünde para, kapitalist toplumda içinde barındırılan emek miktarına dayanarak metaların değerini temsil eden, mübadele aracı ve evrensel eşdeğerdir. Ancak para, diğer yüzünde, değerin temsilinin yegâne alanı olarak, emeği denetleyecek gücü elinde tutar. Para, toplumsal üretimden elde edilen zenginliğin özel ellerde biriktirilen, dolayısıyla da toplumsal üretime hükmetme gücüne sahip olan bir temsilidir.[32] Finans dünyası, girift temsil araçlarıyla, paranın değere el koymak ve biyo-politik üretim üzerinde kontrol uygulamak için vazgeçilmez olan bu iki yüzünü genişletir ve büyütür.

Marx, paranın iki yüzünü belirledikten sonra, bu iki yüzün birbirleriyle çatıştığını ve böylelikle meta mübadelesinin genel eşiti olarak emek değerinin temsili ve sermaye tarafından belirlenen toplumsal üretim koşulları arasında bir antagonizm bulunduğunu tespit eder. Paranın tahakkümüne karşı geliştirilen geleneksel bir anti-kapitalist strateji, kullanım-değerlerinin tarihöncesi dünyasına bir dönüş hayaliyle takas ve/veya özel amaçlı bir değiş tokuş sistemi kurarak –sadece kapitalist denetimi değil, aynı zamanda genel eşitleyici olarak paranın rolünü

32. Marx'ın *Grundrisse*'sindeki "Chapter on Money" yorumu için, bkz. Antonio Negri, *Marx beyond Marx*, Çev. Harry Cleaver, Michael Ryan, ve Maurizio Viano (New York: Autonomedia, 1991), s.21–40 [*Marx Ötesi Marx*, Çev. Münevver Çelik, Otonom Yayıncılık, 2006].

de bertaraf etmek suretiyle– paranın temsil işlevlerinin ikisini de yok etmektir. İkinci bir strateji de paranın bir yüzünü savunmak, diğerine saldırmaktır: Parayı değerin temsili olarak muhafaza eder bu yaklaşım; ancak adil ticaret ve eşit mübadele ideali uyarınca, paranın, denetimde etkili olan, üretimin genel toplumsal alanını temsil etme gücünü yok eder. Paranın iki temsil fonksiyonunu da muhafaza eden; ancak bunların kontrolünü sermayenin elinden çekip alan üçüncü bir strateji mümkün müdür? Paranın üretimin toplumsal alanını temsil etme gücü (ve genel olarak finans dünyası) çokluğun elinde, sefalet ve yoksulluğu devirme gücü olan bir özgürlük aracı olabilir mi? Tıpkı endüstriyel işçi sınıfını bir dizi farklı sektördeki çalışanları kapsayan, bütünlüklü, aktif bir özne olarak kavramak için soyut emek kavramının zorunlu olması gibi, para ve finans soyutlamaları da benzer şekilde emeğin esnek, hareketli, güvencesiz farklı biçimlerinden çokluk yaratmanın bir aracını sunar mı? Bu sorulara henüz cevap veremeyiz; ancak paraya bu şekilde yeniden el koymak, bugün devrimci etkinliğin yönüne işaret eder. Ve bu, ikiye ayrılan birin nihai parçalanma anı demek olacaktır.

5.3
Fay Hattı Boyunca Öncü Şoklar

> Kapitalist performansın [sermayenin gelecekteki gelişiminin] muhtemel seyriyle hiçbir alakası yoktur. Birçok uygarlık, daha vaatlerini tam manasıyla karşılayacak zamanı bulamadan yok oldu. Bu yüzden, bu performansın gücüne dayanarak kapitalist *intermezzo*'nun muhtemelen süreceği üzerine tartışmayacağım. Aslında, şimdi tamamen aksi yönde bir çıkarımda bulunacağım.
>
> Joseph Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy*

Sermayenin Muhtemel Seyri

Sermaye açısından her şey yolunda gitmiyor ve geleneksel yöntemler, sermayenin hastalıklarını tedavi etmekte âciz kalıyor. Ne özel, neo-liberal ilaçlar (tek-yanlı veya çok-yanlı liderlik altında) ne de kamusal, devlet-merkezli çareler (Keynesyen veya sosyalist) olumlu bir etki gösteriyor ve aslında bunlar durumu sadece daha da kötüleştiriyor. Hastalığı cidden ve saldırganca tedavi etmenin hastanın ölümüne neden olabileceğinin farkında olsak bile, yeni bir tedavi aramak için elimizden geleni yapmamız gerekiyor. Ötenazi sonuçta en insani yöntem olabilir; ancak bu gerçeği kabul etmeden önce, vicdanlı bir doktor, doğru teşhisi koymak ve başarılı bir tedavi geliştirmek için elinden gelen tüm çabayı sergilemek zorundadır.

Bazıları, krizlerine rağmen sermayenin gayet iyi durumda olduğu karşılığını verebilir. Tüm şu zenginleşen insanlara bakın! Borsaların nasıl refleks gösterdiğine bakın! Üretilen tüm şu mallara bakın! Ancak,

Joseph Schumpeter'in bu bölümün epigrafında söylediği gibi, kâr oranı gibi diğer geleneksel performans ölçüleri, sağlık hakkında hüküm vermekle alakalı ölçüler olmayabilir.[33] Sermaye elbette ölümsüz değildir; fakat dünyaya geldi ve tıpkı tüm diğer üretim tarzları gibi dünyaya veda edecek. Bizim hedefimiz, anlamlı belirtileri bulup çıkarmak, bu belirtilerin nasıl tedavi edilebileceklerini değerlendirmek ve sermaye için bir ön tanıya ulaşmaktır.

Schumpeter'in yarın asrı aşkın bir süre önce teşhis ettiği bir belirti, sermayenin girişimcilik kapasitelerinde görülen düşüştür. Yirminci yüzyılın başında, girişimciliğin on dokuzuncu yüzyıl kapitalist gelişme modellerinin yaygın olduğu Avusturya'da çalışan Schumpeter, girişimciliği sermayenin yaşamsal bir kuvveti olarak kutladı. Birçok kişi, diye açıklıyor Schumpeter, girişimciliğin özünü risk almak olarak yanlış anlıyor; halbuki risk almak yalnızca bir spekülasyondur. Schumpeter'in girişimcisi, yeni şeyler sunan, yaratma neşesiyle hareket eden bir mucittir; sermayenin kesintisiz ileri doğru hareketini sağlayan, güçlü bir Nietzscheci kahraman birey fikrinden güçlü esintiler taşıyan bir figürdür. Fakat ABD'ye taşındıktan sonra bu ülkedeki gitgide bürokratikleşen şirket kültürünü analiz eden Schumpeter, yirminci yüzyılın ortasına gelindiğinde sermayenin girişimci işlevinin ortadan kalkacağını ve mekanikleştirilmiş, yönetim kurulu odalarını dolduran yüzsüz gri takım elbiselerin ve yönetim rasyonalitesinin hükmettiği rutin bir ekonomik ilerleme biçiminin, bu girişimciliğin yerini alacağı öngörüsünde bulunur. Schumpeter, yenilik ve girişimcilik bir kez gücünü kaybettiğinde sermayenin uzun süre varlığını sürdüremeyeceğine inanmaktadır.[34]

Ancak bugün birçok kişi, bilgisayar çağında, sermayenin girişimci işlevinin Microsoft'un yönetim kurulu başkanı Bill Gates ve Apple Computers'ün başkanı Steve Jobs gibi figürler tarafından yeniden geliştirildiğini ve yenilendiğini iddia edecektir. Gerçekten de onlar medya için büyük bir rol oynarlar; ancak Schumpeter'in anladığı anlamda gerçek girişimciler değildir onlar. Onlar sadece pazarlamacı ve spekülatördür: Onlar iPod ya da Windows'un son versiyonunu satmak için şirketin yüzünü temsil ederler ve servetlerinin bir bölümünü bu ürünün başarısına yatırırlar; ancak yeniliğin kaynağı değildir onlar. Apple ve Microsoft gibi şirketler, uçsuz bucaksız bilgisayar ağları ve internet temelli üreticiler-

33. Kâr oranının düşüşü ve ekonomiz kriz üzerine, bkz. Robert Brenner, *The Boom ve the Bubble: The U.S. in the World Economy* (Londra: Verso, 2002).

34. Girişimcinin karakteri üzerine, bkz. Joseph Schumpeter, *The Theory of Economic Development* (1911), Çev. Redvers Opie (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1934), s.128–156. Girişimcinin sonunun yaklaşması üzerine, *Capitalism, Socialism, ve Democracy* (New York: Harper & Brothers, 1942), s.131–134.

den doğan, şirketin ve onun çalışanlarının sınırlarının çok ötesine geçen yenilikçi enerjiyi kaynak olarak kullanarak yaşarlar. Biyo-politik üretim aslında çok katlı bir girişimcilik tarafından aşağıdan yukarı doğru oluşur. O halde Schumpeter, ekonomik yeniliğin kaynağı olan kapitalist girişimcinin ortadan kalktığı konusunda haklıdır; ancak onun yerine dokuz başlı çokluğun biyo-politik girişimci olarak doğacağını kavrayamamıştır.

Bu bizi sermayenin hastalığının ikinci belirtisine, yani üretici güçleri harekete geçirmek ve geliştirmek konusundaki başarısızlığına yöneltir. Marx ve Engels, Avrupa'da feodal ilişkilerinden kapitalist üretim ilişkilerine yüzyıllar süren geçiş sürecini analiz ederken, üretici güçlerin gelişmesine odaklanırlar: Feodal ilişkiler üretici güçlerin gelişimini giderek artan şekilde engellerken, üretici güçleri beslemek ve ileri taşımak için kapitalist mülkiyet ve mübadele ilişkileri doğar. "Bu üretim ve mübadele araçlarının gelişmesinin belli bir aşamasında" diyor Marx ve Engels *Manifesto*'da, "feodal toplumun ürettiği ve mübadeleyi yürüttüğü koşullar, tarımın ve imalat endüstrisinin feodal örgütlenmesi; yani kısacası feodal mülkiyet ilişkileri, zaten gelişmiş olan üretici güçlerle artık uyuşmaz hale geldi ve bir prangaya dönüştü. Paramparça edilmeliydiler ve edildiler."[35] Sermaye de dahil olmak üzere her üretim tarzı, başlangıçta üretici güçleri etkili bir şekilde geliştirir; ancak sonuçta onları dizginler ve bu şekilde bir sonraki üretim tarzının temellerini hazırlar. Bu, bir fakirleşme tezi değildir. Soru, insanların her zamankinden daha mı kötü olduğu değildir. Soru daha ziyade şudur: İnsanların yetenekleri ve potansiyeli daha eksiksiz bir şekilde geliştirilebilir mi?

Kapitalist mülkiyet ilişkileri, giderek artan bir şekilde böylesi bir prangaya dönüşüyor. Buna karşı; kapitalist gelişimin yüksek bir düzeyde devam ettiği itirazı yöneltilebilir: Örneğin dijital elektronik cihazların hızı her iki yılda iki kat artmaya devam ediyor. Fakat bu tür performans ölçümleri, temel olarak insani, toplumsal ve öznel güçler bakımından ölçümlenmesi gereken üretici güçlerin –ki bunlar için bilimsel bir ölçüt yoktur– gelişimini yansıtmaz. İnsanların kapasiteleri ve yaratıcılıklarının eksiksiz bir şekilde geliştirilip geliştirilmediğine ya da geliştirilmediklerinde, kaç yaşamın heba olup gittiğine karar vermek zorundayız. En temel düzeyde, bir üretim tarzının sağlığı bu şekilde değerlendirilmelidir. Aslında bugün dünya çapında, kapitalist üretim ilişkilerinin insanlığın her zamankinden daha büyük kesimlerinin yeteneklerine pranga vurduğuna dair gittikçe artan işaretler görüyoruz. Bağımlılıktan mustarip bölgelerde giderek artan sayıda insan, sermayenin

35. Karl Marx ve Friedrich Engels, *The Communist Manifesto* (Oxford: Oxford University Press, 1992), s.8 [*Komünist Manifesto*, Çev. Muzaffer İlhan Erdost, Sol Yayınları, 1998].

bakış açısına göre "harcanabilir" hale gelirken, egemen ülkelerde sık sık "iş yaratmaksızın büyüme" sözleri telaffuz ediliyor. Daha genel bir anlamda, sermaye tarafından istihdam edilenlerin çoğunluğunun kendi eksiksiz üretici kapasitelerini geliştirmelerine ne kadar az izin verildiği, potansiyellerinden çok uzak, rutin görevlerle sınırlandırıldığı açıktır. Biyo-politik üretim bağlamında, bunun herkese bir iş vermek veya tam istihdamla hiç ilgisi yoktur; daha ziyade düşünme ve yaratma, imgeler ve toplumsal ilişkiler üretme, iletişim kurma ve dayanışma gücümüzün genişlemesinin teşvikiyle ilişkisi vardır. Sermaye sanki insanlığın emrinde çalışmakla yükümlüymüş gibi, bunu ahlâki bir suçlama olarak sunmanın lüzumu yok. Bu durumu ahlâkçılar olarak değil, hasta sağlığını değerlendiren doktorlar olarak görmeyi hedefliyoruz. Ve ekonomik bir sistemin varolan üretici güçlerden faydalanamaması ve onların büyümesini destekleyememesini, barındırdırdığı nüfusun yeteneklerini ve yetilerini harcaması, önemli bir hastalık belirtisidir.

Sermayenin hastalıklarının bu belirtileri, kapitalist birikimin tekrarlanan krizleriyle sonuçlanır. 2008'in başındaki büyük mali ve ekonomik krizler, bütün dikkatleri bu gerçek üzerine çekti yeniden. Geleneksel olarak kapitalist kriz, söylediğimiz gibi, üretimden dağılıma, gerçekleştirmeye ve tekrar üretime giden bir devredeki tıkanmayı vurgulayan bir perspektiften, nesnel koşullarla kavranır. Ya para biçiminde ya da meta biçimindeki değer, devredeki herhangi bir noktada hareketsiz kaldığında, örneğin emek kıtlığı veya üretimi durduran grev veya dolaşımı durduran ulaşım kördüğümünde, metaları satmak için ve değer ve kârlarını gerçekleştirmek için talep yetersiz olduğunda, sonuç krizdir. Halbuki kriz bugün öznel bir çerçevede ele alınmalıdır. Biyo-politik metalar –fikirler, duygulanımlar, kodlar, bilgiler, enformasyon ve imgeler– hâlâ kendi değerlerini gerçekleştirmek için dolaşıma girmek zorundadır; ancak bu dolaşım, artık üretim süreçlerine içseldir. Biyo-politik devre, aslında aynı zamanda öznellik ve toplumsal yaşam üretimi olan ortak varoluş üretiminde de tamamen içerilir. Süreç, nereden bakıldığına bağlı olarak, hem ortak varoluş aracılığıyla öznellik üretimi hem de öznellik aracılığıyla ortak varoluş üretimi olarak anlaşılabilir. O halde biyo-politik devrenin krizi, öznellik üretimindeki bir tıkanma veya ortak varoluş üretiminin önünde bir engel olarak anlaşılmalıdır.

Kendisini hasta hisseden Mösyö Sermaye bir gün Doktor Subtilis'i ziyaret eder ve her gece tekrarlanan bir rüyanın kendisini rahatsız ettiğini söyler. (Biliyoruz ki sermayeye kısa yoldan insan davranışları ve arzuları olan bir özneymiş gibi davranmak, tıpkı borsalara, sinirli, depresif veya kaygısız denebilecek duygusal bir hayat atfetmek gibi yanıltı-

cıdır. Ancak teşbihte hata olmaz deyip biz bir adım daha ileri gidelim!) Mösyö Sermaye, rüyasında güneşte parlayan olgun meyvelerle dolu bir ağacın altında durur; ancak eklem iltihabından mustariptir ve kollarını en aşağıdaki dallardan bile meyve toplayacak kadar kaldıramamaktadır. Açlıktan midesine ağrılar girer; ama o hemen önündeki enfes meyveyi bile sadece izleyebilmektedir. Sonunda, büyük bir çabayla uzanıp meyvelerden birini kavramayı becerir; ancak çekip de baktığında, dehşet içinde, avcunda kupkuru bir insan kafası tuttuğunu görür! Doktor, lütfen, bunun anlamı nedir? Doktor Subtilis, "Sizin probleminiz" diye cevap verir, "sadece rahatsız bir bilinç değil, aynı zamanda sıkıntılı bir bedendir. Biyo-politik üretim döneminde, özneler ve nesneler arasındaki geleneksel ayrım yıkılmıştır. Artık özneler, akabinde özneleri yeniden üreten nesneleri üretmezler. Öznelerin ortak varoluş aracılığıyla özneleri eşzamanlı olarak ürettiği ve yeniden ürettiği bir tür kısa devre bulunmaktadır. Ellerinize almaya çalıştığınız şey Mösyö Sermaye, öznelliğin ta kendisidir. Ancak ne yazık ki ve ne acı ki ellerinizi öznellik üretimine uzatarak, üretici güçleri soldurarak ortak varoluşu yok edip, süreci sekteye uğratıyorsunuz." Elbette bu teşhis Mösyö Sermaye'nin kafasını tamamen karıştırır; ancak yine de bir tedavi için doktora ısrar eder. "Peki" diye sürdürür Doktor Subtilis, "eski özel ve kamusal denetim çareleri, neo-liberalizm ve sosyal demokrat stratejiler olayları sadece daha içinden çıkılmaz hale getirir." Sonunda, uzun uzun düşündükten sonra, Doktor gizemli bir şekilde bulduğu çözümü dillendirir: "Size tek söyleyebileceğim Mösyö Sermaye, meyveye dokunmayın!"

Sermayenin geleceğine ilişkin bu iç karartıcı ön tanıyı vererek, sermayenin bir gece içinde çökeceğini öne sürmüyoruz. Ve *Zusammenbrückstheorien* veya çöküş teorileri denilen, burjuvaziyi korkutmayı ve proletarya arasındaki devrimci coşkunluğu teşvik etmeyi amaçlayan eski kapitalist kıyamet anlayışlarıyla cilveleşmiyoruz.[36] Bugün aslında, dramatik krizler karşısında bile, sermayenin nihai ölümünden söz etme cüretini gösteren herkes, derhal bir yıkım teorisyeni olarak dışlanabiliyor. (Kapitalist üretim tarzının ne zaman ve nasıl sona ereceği sorusunu Keynes ve Schumpeter'in daha önce yaptığı gibi ele alan çağdaş ekonomistlerin sayısının bu kadar az olması, dikkate değerdir.)[37] Biz,

36. Bkz. örneğin Henryk Grossmann, *The Law of Accumulation and Breakdown of Capitalist Systems: Being Also a Theory of Crises* (1929), Çev. Jairus Banaji (Londra: Pluto Press, 1992).
37. Bazı çağdaş aykırı ekonomistler, post-kapitalist bir geleceğin genel hatlarının taslağını çıkarır. Bkz. örneğin J. K. Gibson-Graham, *A Postcapitalist Politics* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2006); Michael Albert, Parecon: *Life after Capitalism* (Londra: Verso, 2003). [*Umudu Gerçeğe Dönüştürmek Kapitalizmin Ötesinde Yaşam*, Çev. Taylan Doğan, Bgst Yayınları, 2007].

kıyamet tellallığı yapmıyoruz; ancak basitçe iki temel varsayıma dayanarak sermayenin hastalığının belirtilerini okuyoruz: Sermaye ilelebet egemen olmaya devam etmeyecek ve kendi egemenliğini sürdürürken, sonunda kendisinin yerini alacak toplum ve üretim tarzının koşullarını yaratacak. Bu, tıpkı feodal üretim tarzından kapitalist üretim tarzına geçişte olduğu gibi, uzun bir süreçtir; sermayenin hayati eşiği ne zaman geçeceğini söylemek mümkün değildir; ancak daha şimdiden biyo-politik üretimin özerkliği, ortak varoluşun merkeziliği ve bunların kapitalist sömürü ve denetimden gitgide kopuşuna bakarak, daha şimdiden yeni bir toplumun eskisinin kabukları içinde yaratıldığını görebiliriz.

Cumhuriyetten Toplu Çıkış

Tarihsel açıdan egemen olarak ortaya çıkan ve temel amacı mülkiyeti korumak ve ona hizmet etmek olan cumhuriyetçi yönetim, sermayenin gelişimini besleyerek, onun aşırılıklarını düzenleyerek ve çıkarlarını teminat altına alarak, sermaye için yeterli bir destek işlevi gördü. Ne var ki mülkiyet cumhuriyeti, artık sermayeye yeterli hizmet sunmak şöyle dursun, üretim üzerinde bir pranga haline geldi. Daha önce, çokluğun cumhuriyetten toplu çıkışının yanı sıra, cumhuriyet ve çokluk arasındaki farkı temel olarak politik bir perspektiften inceledik. Şimdi, bu aynı soruna, biyo-politik dönemde ekonomik ve politik süreçlerin her zamankinden daha yakın olarak, bazen ayırt edilemez derecede birbirine örüldüğünü elbette akılda tutarak, ekonomik üretim perspektifinden yaklaşmamız gerekiyor. Cumhuriyetin hangi yönleri, üretici güçlerin gelişimini ve ortak varoluş üretiminin yolunu tıkamaktadır? Hangi politik ve toplumsal düzenlemeler bu engelleri kaldırabilir, bu gelişmeleri destekleyebilir ve sermayenin hastalığını tedavi edebilir? Bu bölümde üretici güçlerin genişletilebilmesi ve prangalarından kurtulmuş bir ortak varoluş üretimi için –başka bir deyişle sermayeyi kurtarabilmek için– çokluğa özgürlük, eşitlik ve demokrasi sağlayacak bir politikanın şart olduğunu göreceğiz.

Bir önceki bölümde, özgürlüğün ortak varoluş üretimi için hangi anlamda zorunlu olduğunu gördük. Öznellik üreten çokluk, ortak varoluşu üretebilmek ve geliştirebilmek için bugün ya özel/kapitalist ya da kamu/devlet otoritesinden özerk olmak zorundadır. Daha önceki üretim kapitalist tarafından organize edilebilirdi ve hatta birçok durumda öyle olmak zorundaydı da. Kapitalist, örneğin proleterleri fabrikada bir araya getirerek, onları makinelerin etrafında birleştirerek, onlara belirli

görevler tayin ederek ve iş disiplinini uygulayarak işbirliği araçlarını sağlıyordu. Ayrıca devlet de bazen, üretici süreçler için zorunlu olan işbirliği ve iletişim araçlarını sağlayarak üretimi benzer şekilde organize edebiliyordu. Cumhuriyetin sermayeyle ilişkisi, her birinin çokluk üzerindeki otoritesini sürdürerek kamusal ve özel arasındaki bu denge ve alternatif tarafından karakterize edildi. Cumhuriyet bazen özel üzerinde bazen de kamusala daha çok odaklandı; ancak her biri bir üretimi düzenleme otoritesi olarak işlev gören bu kutuplar, aşırı uçlardı. Gelgelelim biyo-politik üretimde, üretici öznellikler çokluğunun organizasyonu için zorunlu olan işbirliği ve iletişim, içsel olarak üretiliyor. Artık kapitalist veya devletin üretimi dışarıdan organize etmesi zorunlu değildir. Aksine, dışsal örgütlenmeye dönük her girişim, çokluk içinde zaten işliyor olan öz-örgütleme süreçlerini bozar ve yozlaştırır. Çokluk etkin olarak üretir ve dahası, kendi koşullarıyla, kendi yoluyla, kendi işbirliği ve iletişim mekanizmalarıyla bunu yapması için özgürlük sağlandığında, yeni üretici güçler geliştirir. Bu özgürlük, büründüğü hem özel hem de kamusal kisveleriyle bir denetim aygıtı olarak mülkiyet cumhuriyetinden toplu çıkışı gerektirir.

Burada zorunlu olan özgürlük kesinlikle bireyselci bir özgürlük değildir; çünkü ortak varoluş sadece iletişim ve dayanışma aracılığıyla, bir tekillikler çokluğu tarafından, toplumsal olarak üretilebilir. Ayrıca bu özgürlük, sanki tüm üreten öznellikler homojen bir bütünde birleştirilmiş gibi, kolektivist bir özgürlük de değildir. Bu, daha önce metropolün özgürlük alanı olduğunu, tekil öznellikler arasındaki karşılaşmaların örgütlenme alanı olduğunu söylediğimiz anlamda bir özgürlüktür. Özgürlüğün gerektirdikleri, eski sözleşme formüllerinin –hem vatandaşlar ve devlet hem de işçiler ve sermaye arasındaki sözleşmelerin–, nasıl giderek artan bir şekilde üretim önünde engel haline geldiğini gösterir. İster itaat karşılığında güvenlik değiş tokuş edilsin, ister ücret karşılığında emek-zamanı; sözleşmenin sonucu her zaman, sürekli ve kaçınılmaz olarak öznellik aracılığıyla ortak varoluş üretimini sekteye uğratan, hatta tümden tıkayan bir otoritenin meşrulaştırılması ve tesis edilmesidir. Aynı zamanda sözleşmeye katılan tarafların bireyselliği de –bu bireysellikleri ister önceden varolan şeyler, ister tarihsel-politik bir sürecin sonucu olarak değerlendirelim– ortak varoluş üretimini engeller. Sözleşmede, bireyler otorite figürüyle dikey bir ilişki içine çekilir; ancak kendilerine benzer başkalarıyla yatay bir ilişkiye girmezler. Nasıl bir birey ortak fikirler temeline ve diğerleriyle entelektüel iletişime dayanmaksızın yeni bir fikir yaratamazsa, aynı şekilde bir birey asla ortak varoluş üretemez. Ortak varoluşu sadece bir çokluk üretebilir.

Tıpkı politik özgürlüğün ekonomik üretimin çıkarları için zorunlu olması gibi, politik eşitlik de zorunludur. Hiyerarşiler, işbirliği ve iletişimin zorunlu biçimlerini bozarak ortak varoluşu bölümlere ayırır ve insanları ortak varoluştan dışlar. Büyük anlatı metaforu, biyo-politik üretimin toplumsal devrelerini kavramak için geleneksel bir araç haline gelmiştir. Örneğin bilgi veya duygulanım üretimi bir anlatı olarak tasarlandığında, herkesin aynı bilgi, yetenek ve kapasiteye sahip olduğunu varsaymak ve böylece herkesin aynı şeyi söylediğini varsaymak saçma olduğu kadar verimsiz de olurdu. Anlatı her şeyden önce bu farklılıklar nedeniyle üretkendir. Şunu tekrar etmekte fayda var: Eşitlik aynılığa, homojenliğe veya birliğe işaret etmez; tam aksine. Üretim aynı zamanda farklılıklar hiyerarşiler kurduğunda, örneğin sadece "uzmanlar" konuşup diğerleri dinlediğinde de sınırlanır. Biyo-politik alanda ortak varoluş üretimi daha etkin oldukça daha fazla insan farklı yetenek ve yetileriyle özgürce üretici ağlara katılabilir. Dahası, katılım tüm dahil olanlar katılımları aracılığıyla daha donanımlı hale geldiği için üretici güçleri genişleten bir tür pedagojidir.

Bununla birlikte büyük anlatı metaforu, bu üretici ilişkilere dair, bu ilişkileri oluşturan karşılaşmaların niteliğine kayıtsız olan fazlasıyla uyumlu ve barışçıl bir tablo çiziyor. Birçok insan bir anlatıya dahil edildiğinde bile susturulur ve yeterli işbirliği araçları olmaksızın basitçe daha fazla ses eklemek, çabucak kakafoniye yol açabilir ve insanların bir şey anlamasını imkânsız hale getirebilir. *De Corpore 2*'de metropolle ilişkili olarak tespit ettiğimiz gibi, toplumun şu anki verili durumunda, çoğu kendiliğinden karşılaşma yersizdir ve ortak varoluşun yozlaşmasına veya negatif, zehirli bir biçiminin üretimine neden olur. O halde, üretimi artırmak ve üretici güçlerin genişlemesini desteklemek için ihtiyaç duyduğumuz eşitlik hiyerarşilerden mümkün olduğunca uzak olan açık, genişleyen karşılaşma ağlarıyla karakterize edilen bir eşitlik olmasına karşın; bu eşitliğe erişmek için izleyeceğimiz ilk eylem rotası genellikle kendimizi zararlı ilişkilerin ve ortak varoluşun yozlaşmış biçimlerinin dışına çıkararak, bu anlatıyla bağımızı koparmamızı gerektirecektir. Böylesi kopuş pratikleri, birçok örnekte, eşitliğe doğru atılan ilk adımdır.

Özgürlük ve eşitlik aynı zamanda, hegemonyanın temelini oluşturan politik temsilin karşısında, demokrasinin olumlanması demektir. Temsilin iki kertesi, analizimizden sonra birbiriyle çok yakından ilişkili olduklarını göreceğimiz gibi, çok önemlidir. İlki, çokluktan bir halk inşa etmek için gerekli olan temsildir. Ernesto Laclau'nun parlak bir şekilde açıkladığı gibi, bir halk elbette doğal veya kendiliğinden bir oluşum de-

ğildir; halk dediğimiz şey, daha ziyade, varolan öznelliklerin çoğulluğu ve çeşitliliğini, bir lider, yönetici bir grup ve bazı durumlarda merkezi bir fikir aracılığıyla birliğe çeviren temsil mekanizmaları tarafından oluşturulur. Laclau, "Demokratik taleplerin çoğulluğundan halka ait bir kimlik inşa etmeksizin" diye açıklar, "hegemonya yoktur."[38] Temsilin en açık haliyle anayasal düzeyde görülen ikinci kertesi, temsilciler ve temsil edilenler arasında ayrıştırıcı bir sentez işlevi görür. Örneğin ABD Anayasası temsil edileni aynı anda hem hükümete bağlamak hem de ondan ayırmak için tasarlanmıştır. Temsilcilerin temsil edilenden bu ayrımı aynı şekilde hegemonya için bir temeldir.[39] Bu iki kertedeki temsil mantığı ve hegemonya bize halkın ancak lideriyle, liderin de ancak halkıyla varolduğunu bildirir ve bu düzenleme, insanlar aristokrasiyi kendi oylarıyla seçmiş olsalar bile, demokratik değil aristokratik bir yönetim biçimini belirler.

Ne var ki biyo-politik üretimin ihtiyaçları, doğrudan politik temsil ve hegemonyayla çelişir. Temsil edimi, kimlik oluştururken tekillikleri gölgede bıraktığı ve homojenleştirdiği sürece, daha önce sözünü ettiğimiz zorunlu özgürlük ve çoğulluğun altını oyarak ortak varoluş üretimini kısıtlar. Bir halk belki mevcut olan ortak varoluşu koruyabilir; ancak ortak varoluşun yeni örneklerinin üretimi, tekillikler arasındaki karşılaşma, işbirliği ve iletişime sahip bir çokluk gerektirir. Dahası, temsilciler ve temsil edilenler arasındaki ayrım tarafından yaratılan hegemonya, aynı zamanda ortak varoluş üretimi için de bir engeldir. Bu tür hiyerarşiler sadece biyo-politik üretime sekte vurmakla kalmaz; aynı zamanda çokluğun dışından üretici süreçler üzerinde hegemonya kurmanın veya kontrol uygulamanın tüm örnekleri, biyo-politik üretimi yozlaştırır ve sınırlar.

Başka bir deyişle, üretici güçlerin genişlemesini ve ortak varoluş üretimini desteklemek için, sermayenin biyo-politik krizinden kaçınmak ve onun hastalıklarını tedavi etmek için, hegemonya ve temsilin öngördüğü aristokrasi değil, demokrasi gereklidir. Bu üreticiler demokrasisi, özgürlük ve eşitliğe ek olarak, asli bir unsur daha gerektirir: Üretimi organize edecek, işbirliği ve iletişim biçimlerini yaratacak ve yeniliği ileri doğru itecek karar gücü. Bireysel kapitalistin veya hatta kapitalist sınıfının üretici işbirliğini düzenleyerek ve ona müdahale ederek ilerlemeye dönük her çabasının, sadece ortak varoluşu yozlaştırması

38. Ernesto Laclau, *On Populist Reason* (Londra: Verso, 2005), s.95. [*Popülist Akıl Üzerine*, Çev. Nur Betül Çelik, Epos Yayınları, 2007].
39. Politik temsil ve demokrasi arasındaki çatışmayı en kapsamlı tartışmamız için, bkz. Hardt ve Negri, *Multitude*, s.241–247.

ve onun üretimini engellemesine rağmen, kapitalist girişim mitolojisi baki kalır. Bunun yerine yükselmesi gereken (ve zaten yükseliyor olan), karar gücüyle donatılmış bir öznellikler üretme demokrasisi içinde işleyen bir ortak varoluş girişimciliği, bir çokluk girişimciliğidir.

Son olarak, çokluğun mülkiyet cumhuriyetinden, üretim üzerindeki denetim hiyerarşilerinden ve tüm diğer toplumsal hiyerarşilerden toplu çıkışı belki de bir ortak kararın en önemli örneğidir. Bu karar nasıl alınacaktır? Bir oylama olacak mıdır? Henüz böylesi bir demokrasinin işlevini ve yapılarını tarif edecek konumda değiliz; ancak artık açıkça görüyoruz ki en azından sermayenin hastalıklarını tedavi etmek ve biyo-politik üretimin gelişmesini desteklemek için bu demokrasiyi kurmak zorunludur.

Sismik Uyarlama: Sermaye İçin Reformist Bir Program

Gözlemlerimiz bize, sermayenin felakete giden bir yol izlediğini, sadece başkalarını –küresel ortam ve en başta da en yoksul kesimi– değil, aynı zamanda kendisini de yok ettiğini gösterdi. Sermaye ölüm yolculuğundan kurtarılabilir mi? Sermayenin hastalıkları için başarılı bir tedavi sunan son büyük ekonomik düşünür John Maynard Keynes'ti. Onun çalışmasının temelinde, üretimin devlet düzenlemesi, üreticiler için refah yapıları, etkin talep canlandırması için geliştirilen rejimler ve sayısız diğer çareler bulunuyordu. Gelgelelim, bugün biyo-politik dönemde, bu eski ilaçların artık işlemez olduğunu ve aslında bazen hastalığı ilerlettiğini gördük. Ancak bu, reformların artık mümkün olmadığı anlamına gelmez. Bizim tezimiz temelinde, faydalı reformlardan oluşan bir listeyle ortaya çıkmak o kadar da zor değil; ancak böyle bir program sunmanın kesinlikle paradoksal bir yönü var. Her şeyden önce küresel aristokrasinin bugün yeterli reformlar yürütmeye muktedir olduğu veya sermayenin felaket yolundan dikkate değer herhangi bir sapma gösterdiği şüphelidir. İkincisi ise, böylesi reformlar gerçekten de kurumsallaştırılmış olsaydı, bu reformlar sermayenin hastalığını tedavi ederken, aynı zamanda doğrudan doğruya sermayeyi aşarak yeni bir üretim tarzına işaret edecekti. Bu durum bize eski bir Yidiş şakasını hatırlıyor. Soru: Bir karga arasındaki fark nedir? Cevap: Soldaki hariç, iki kanadı da aynı uzunlukta. Bu aynı paradoksal ruh halinde devam edelim: Eninde sonunda bir anlama geleceğini varsayarak; ancak her şeyin eninde sonunda anlamsızlığa çıkacağını bilerek, bu mantığı elimizden geldiği kadar sürdürelim.

Sermayenin krizleri bugün, görmüş olduğumuz gibi, sadece nesnel tezahürleriyle –kredi krizi, enflasyon, durgunluk, artan enerji fiyatları, düşen konut fiyatları, nakit krizleri, ekolojik tahribat vs– değil; aynı zamanda ve daha önemlisi, öznel tezahürleriyle de anlaşılmak zorundadır. Üretici öznellikler karşısında sayısız engel dikilmiştir: Ortak varoluşa erişimi engelleyen ve onu yozlaştıran bariyerler, bir arada yaratma ve üretici karşılaşmaları düzenleme gibi gereksinimlerin yokluğu vs. En acil reformlar, ortak varoluşun girişimciliğini ve toplumsal ağların dayanışmacı yeniliğini geliştirmek için yapılması gerekenleri hayata geçirecek olanlardır. Küresel aristokrasinin yakın bir zamanda tavsiye için bize başvurmasını beklemiyoruz; ancak biz yine de sermaye için bir program oluşturabilecek bazı olası reformlar sunacağız.

İlk reform seti, biyo-politik üretim için zorunlu altyapıyı sağlamayı hedefler. En belirgin olanı ise dünyanın çoğunluğunun mahrum olduğu, yeterli fiziksel altyapı ihtiyacıdır. Dünyanın geri kalmış denilen bölgelerindeki büyük metropollerde muazzam bir nüfus, içme suyu, temel sağlık koşulları, elektrik, makul fiyatlı gıda ve yaşamı sürdürmek için diğer fiziksel gereksinimlerden yoksun olan zehirli ortamlarda, ölümün eşiğinde sefalete katlanmaya mahkûm halde yaşıyor. Achille Mbembe'nin önerdiği gibi, bu tablo biyo-politikten ziyade, toplumsal ve fiziksel ölümü yöneten bir nekropolitik olarak isimlendirilmelidir. Çevre tahribatı yeterli gıda, temiz hava ve su ve yaşamı sürdürmek için gerekli diğer ihtiyaçlara erişimin önünde bir engel olduğu için, temel altyapı ihtiyaçlarını karşılamak çevresel bir sorundur. Sermaye, belli toplumların üstünü harcanabilir şeyler olarak çizemez; biyo-politik ekonomide herkesin üretici olmasına ihtiyacı vardır.[40]

Bununla birlikte çıplak yaşam, biyo-politik üretim için yeterli değildir. Üretici öznellikleri desteklemek için, aynı zamanda toplumsal ve entelektüel bir altyapı gereklidir. Biyo-politik üretim çağında, asli araçlar artık iplik dokuma tezgâhları veya çırçır makineleri ya da metal presleme araçları değil; ilişki kurmanın dilsel, duygulanımsal araçları, düşünce araçları vesairedir. İnsanlar elbette zaten beyne, dilsel yeteneklere ve ilişki kapasitelerine sahiptir; ancak bunların geliştirilmesi gerekir. Bu, biyo-politik ekonomide temel ve ilerlemiş eğitimin neden daha önce olduğundan bile önemli olduğunu gösterir. Herkesin, hiçbirisi doğal olarak ortaya çıkmayan dil, kodlar, fikirler ve duygulanımlarla nasıl çalışması gerektiğini ve dahası, diğerleriyle nasıl çalışacağını öğ-

40. Bkz. Achille Mbembe, "Necropolitics," *Public Culture* 15, no. 1 (2003), 11–40. Dünyanın tabi bölgelerindeki metropollerin feci fiziksel koşulları üzerine, bkz. Mike Davis, *Planet of Slums* (Londra: Verso, 2006).

renmesi gerekir. Okuryazarlıkla başlayıp, yavaş yavaş beşeri bilimler kadar doğal ve sosyal bilimlerde de yüksek eğitim düzeyine ilerleyen, herkes için zorunlu bir küresel eğitim seferberliğine benzer bir şeyin kurumsallaştırılması gerekecektir.[41]

Toplumsal ve zihinsel bir altyapı olarak eğitimle ilgili bu önermenin doğal bir sonucu olarak, çokluğun düşünme, diğerleriyle dayanışma yetilerinin tam olarak geliştirilmesi ve pratiğe geçirilmesi için, kültür ve eğitimin açık bir altyapısının kurulması gerekecektir. Böylesi bir altyapı, açık bir fiziksel katman (kablolu ve kablosuz ağlara erişim), açık bir mantıksal katman (örneğin, açık kod ve protokoller) ve açık bir içerik katmanı (kültürel, zihinsel ve bilimsel çalışmalar gibi) içermek zorundadır. Böylesi bir ortak altyapı, patentler, telif hakları ve maddi olmayan mülklerin diğer biçimleri de dahil olmak üzere, insanların varolan fikirler, imgeler ve kodlar rezerviyle temasa geçip, onları yeniden üretmek için kullanmalarını engelleyen özelleştirme mekanizmalarına karşıdır. Ortak varoluşa böylesi açık erişimler, aynı zamanda ilaç ve bilimsel araştırmanın diğer meyvelerinin makul maliyetlerle herkes için mevcut olması gibi, tüm diğer zorunlu mal ve hizmetleri sağlama üstünlüğüne sahiptir.[42]

Bir başka zorunlu altyapı reformu, ilerlemiş araştırmaların teknolojik ihtiyaçlarını karşılayacak yeterli fonu sağlamaktır. Sözgelimi, patentleri sürdürmek için öne sürülen savlardan birisi de, patentler ortak varoluşa erişimi sınırlasa ve bu şekilde üretici kapasiteleri azaltsa bile, şirketlerin araştırma ve geliştirme için kâra ihtiyacı olmasıdır. Pek çok araştırma türünün –ilaç, tıbbi ürünler, bilgisayar bilimleri ve maddi bilimler gibi– büyük yatırımlar gerektirdiği doğrudur. Eğer patentler ve telif haklarının ürettiği muazzam kârlar olmasaydı, bu türde araştırmaları desteklemek için özel veya kamusal kurumlar aracılığıyla bazı diğer fonların sağlanması gerekecekti.

Fiziksel, toplumsal ve gayri maddi altyapıya ek olarak, bir başka reformlar dizisi de biyo-politik üretim için gerekli özgürlüğü sağlamak zorundadır. Zorunlu olan ilk özgürlük, bize göre ulusal sınırlar dışında ve içinde göç etme ve aynı zamanda bir yerde kalma özgürlüğünü ifade eden hareket özgürlüğüdür. Analizimizdeki birçok noktada daha önce gördüğümüz gibi, biyo-politik üretkenlik, faydalı karşılaşmaları düzenlemeyi ve ortak varoluşun zararlı ilişkileri ve zehirleyici biçimlerinden çekilme yetisini gerektirir. Hareket özgürlüğü böylelikle, çokluğun en

41. Christopher Newfield, beşeri ve sosyal bilimlerde yüksek eğitimli bir kamu için biyo-politik eğitimdeki ihtiyacı vurgular. Bkz. *Unmaking the Public University* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2008).

42. Ortak bir entelektüel, kültürel ve iletişimsel altyapı için, bkz. Yochai Benkler, *The Wealth of Networks* (New Haven: Yale University Press, 2006).

yaratıcı olabileceği, en neşeli karşılaşmaları üretebileceği ve en üretici ilişkileri kurabileceği alana akmasına olanak tanıyan bir uzam özgürlüğünü yapılandıracaktır. Bu özgürlüğü desteklemek ve bu şekilde biyo-politik üretimi artırmak için bizim görebildiğimiz tek yöntem açık vatandaşlık inşa etmektir.

İkinci özgürlük reformu zamana ilişkindir; çünkü yaşamlarımızda serbest olmayan zamanın en önemli bölümü çalışırken harcanır. Daha önce tespit ettiğimiz gibi, biyo-politik emeğin özerkliğini ihlal eden her şey, patronun komutası da dahil olmak üzere, üretkenliğin önünde engeldir. (Aslında biyo-politik dönemde --çağrı merkezinde, ofis masasında, tarlada veya fabrikada– çalışırken harcamaya zorlandığınız zamanın ne kadar olduğunu ölçmek, sömürünün iyi bir kriteridir.) Zaman özgürlüğünü onaylayacak bir reform, ulusal veya küresel bir uzamda işinden bağımsız olarak herkese ödenen asgari bir garanti gelirin oluşturulmasıdır. Geliri çalışmadan ayırmak, herkese zaman üzerinde daha fazla kontrol olanağı sağlar. Kendimiz de dahil olmak üzere birçok yazar, ekonomik adalet (zenginlik, geniş bir şekilde yayılmış toplumsal bir ağ boyunca üretilir) ve toplumsal refah (varolan ekonomide tam istihdama yakın bir şey asla başarılamayacağından, aynı zamanda işsiz kalanlara da gelir sağlanmalıdır) temelinde garanti bir geliri savundu. Bununla birlikte burada, tüm nüfusun yaşam için temel asgari koşullara sahip olmasının nasıl sermayenin çıkarına olacağını kavramamız gerekiyor. Çokluğun özerkliğini ve zaman üzerindeki kontrolünü sağlamak, biyo-politik ekonomideki üretkenliği beslemek için aslidir.[43]

Biyo-politik üretim için gerekli olan özgürlük, aynı zamanda toplumsal ilişkileri kurma ve özerk toplumsal ilişkileri yaratmayı da kapsar. Bu türde kapasiteleri geliştirmek için olası bir reform, çokluğun toplumsal dayanışma ve öz-yönetimi öğrenmesine olanak verecek katılımcı demokrasi mekanizmalarının tüm hükümet seviyelerinde tesis edilmesidir. Thomas Jefferson'ın savunduğu gibi, yönetime katılım, halkın kapasitelerini geliştiren ve daha fazlası için onların iştahını artıran bir öz-yönetim pedagojisidir. Demokrasi, sadece pratikte öğrenebileceğiniz bir şeydir.[44]

---

43. Birçok ekonomist, garanti gelirin egemen ülkelerde nasıl uygulanabilir olduğunu detaylarıyla anlattı –Avrupa'da ve ABD'de ciddi tasarılar geliştirildi– ancak açık olarak, nüfusunun büyük bölümünün yoksulluğun kapasitesini bozduğu kesimlerden oluştuğu dünyanın tabi bölgelerinde böyle bir sistem daha da önemlidir. Brezilya hükümetinin yoksul ailelere bir garanti geliri karşılayacak şekilde yoksul ailelere para dağıtılmasını öngören "aile maaşı" (*bolsa familia*) deneyimi, önemli bir örnektir çünkü; böylesi programların en zengin ülkelerden başka yerlerde de uygulanabileceğini gösterir.

44. Jefferson'ın çokluğun öz-yönetimde kendini yetiştirmesi olarak "bölge sistemi" önerisi üzerine bkz. Michael Hardt, *Thomas Jefferson: The Declaration of Independence* (Londra: Verso, 2007). Katılımcı demokrasideki çağdaş deneyler üzerine bkz. America Vera-Zavala, *Deltagande demokrati* (Stockholm: Agora, 2003).

Bunlar, kapitalist üretimi kurtarmak için zorunlu reformlardan sadece birkaçıdır ve daha önce de söylediğimiz gibi, ekonomik ilişkilere hükmeden küresel aristokrasinin, muazzam mali ve ekonomik krizlerle yüz yüzeyken bile bu reformları kurumsallaştırma yetisi veya isteği olduğuna inanmak için hiçbir nedenimiz yok. Reformlar, sadece mücadele aracılığıyla, sadece sermaye onları kabul etmeye zorlandığında ortaya çıkacaktır. Toplumsal yaşam için fiziksel ve gayri maddi altyapı talep eden sayısız mücadeleler, tıpkı çokluğun özerkliği ve özgürlüğü için verilen mücadeleler gibi daha şimdiden yoldadır. Reformların başarılması için bunların geliştirilip, yoğunlaştırılması gerekecektir.

Bu noktada, bazı okurlar, bizim devrimci niyetlerimizden şüphe duymaya başlayabilir. Biz neden sermayeyi kurtarmak için reformlar öneriyoruz? Bu sadece devrimi ertelemez mi? Biz burada, farklı bir dönüşüm anlayışıyla çalışıyoruz. Açık söylemek gerekirse, bizim anlayışımız "ne kadar kötüyse, o kadar iyidir" sloganını teşvik eden, kapitalist egemenliğin sonunu felaket getiren ve bir şekilde küllerinden doğan yeni bir ekonomik düzen tarafından takip edilen krizlerden bekleyen yıkım teorilerinden farklıdır. Bizim anlayışımız aynı zamanda, devlet düzenlemesini, denetimini ve toplumsal üretimin yönetimini güçlendirerek zenginlik ve kontrolün özelden kamuya devredilmesini öngören sosyalist dönüşüm anlayışından da farklıdır. Bizim üzerinde çalıştığımız dönüşüm türü, bunların yerine çokluğun hem özel hem de kamusal kontrol karşısında gittikçe özerkleşmesini, toplumsal öznelerin işbirliği, iletişim ve sosyal karşılaşmalarda alacakları eğitim ve yetiştirilme aracılığıyla dönüşmesini ve dolayısıyla da gittikçe artan bir ortak varoluş birikimini gerektirir. Sermayenin kendi mezar kazıcılarını yaratma biçimidir bu: Kendi çıkarlarını takip ederek ve kendi yaşamını korumayı sürdürerek, üretici çokluğun artan özerkliğini ve gücünü beslemek zorundadır. Güç birikimi belli bir eşiği geçtiğinde ise, çokluk ortak zenginliği özerk olarak yönetme yetisiyle birlikte ortaya çıkacaktır.

De Homine 2: Eşiği Geç!

> Eğer biri gerçekten de Etik üzerine olan bir Etik kitabı yazabilmiş olsaydı, bu kitap bir infilakla, dünyadaki tüm diğer kitapları yok ederdi.
>
> Ludwig Wittgenstein, "Lecture on Ethics"

Post-endüstriyel dönemde bir şirketin değeri nedir? Geleneksel olarak bir girişimin değeri, başlangıç sermayesi hesaplanarak ve buna emek maliyetleri, malzemeler, tesisin bakımı, malların ulaşımı vs için ödenen miktar eklenerek belirlenir. Bunlar belki karmaşık hesaplamalardır ancak her şey çift kayıt sistemli muhasebe defterinin sütunlarına uygun olabilir. Charles Dickens'ın *Hard Times*'ının ruhsuz fabrikatörü Thomas Gradgrind, bu şekilde yaşamın tüm yönlerini kendinden emin bir şekilde nicelikselleştirir: "Bir kural ve bir iki ölçek ve her zaman elinin altında bulundurduğu çarpım tablosuyla ... insan doğasının herhangi bir kısmını ölçüp tartmaya ve size ne kadara geldiğini tam olarak söylemeye hazır."[45] Bütün değerler kesinlikle ölçülebilirdi ve politik ekonomi klasiklerinin bize söylediği gibi, bütün değerlerin izi, kaynağı olan emeğe kadar sürülebilirdi. Değer böylece, emeği disipline etmeye ve işçilerin çabalarını, binlerce işçinin gerçek maddi çabasını ölçmeye ve imalatta organize denetimin acımasızlığına dayanıyordu.

Bir şirketin değeri bugün, giderek artan bir derecede, bazen olağanüstü bir hızla yaratılabilen ve yok edilebilen "şirket itibarı" gibi gayri

45. Charles Dickens, *Hard Times* (Ware, Hertfordshire: Wordsworth Classics, 1995), s.4 [Zor Zamanlar, Çev. Süleyman Çelik, Recep Şükrü Güngör, Timaş Yayınları, 2003].

maddi ve soyut varlıklara dayanır. Ekonomistler, şirket değerini şirketin ününden, piyasadaki konumundan, çalışan ilişkilerinden, yönetimsel becerilerinden, hükümet yetkilileriyle ilişkilerinden ve diğer gayri maddi varlıklardan türetilen değer olarak tanımlar. Dolayısıyla şirket değerini nicelikselleştirmek ve diğer soyut varlıkları ölçmek, muhasebecilere azap çektiren aşırı zor bir işlemdir. Aslında, soyut varlıklar da dahil olmak üzere bir şirketin değeri, genellikle borsalar, bankalar, satıcı ve alıcılar, aynı sektördeki çeşitli girişimciler, derecelendirme kuruluşları ve gayri maddi olmayan komisyoncu ve sanayicilerin fikir birliğine varmasıyla belirlenir. Bir işletmenin değeri ve onun soyut varlıkları, piyasa işlevlerinin parasal bir maddileştirilmesi gibi görünmektedir.[46] O halde şirketin değeri sorunu, bir "emek olarak değere karşı şirket-değeri olarak değer" sorunu mudur? Bu alternatif, mali piyasalar bunu zaten kendilerine mal etmemiş ve çağdaş kapitalizm kendini buna uyarlamamış olsaydı gülünç bir alternatif olurdu. Bu alternatif insana bugün üretimde emek gücünün olup olmadığını bile sorgulatabilirdi neredeyse. Zenginlik gerçekten de efendilerin beyninden mi akar? Hayır, elbette akmaz. O halde, neden, şirket itibarıyla dalga geçip ve soyut değerler üzerindeki gizem perdesini kaldırmaktansa, bunları bu kadar ciddiye alıyoruz?

Soyut değerler sorununa cevap verebilmek için, rotamızı değiştirip, değere dair emek teorisinin geleneksel kavrayışlarına kısaca bir göz atmamız gerekiyor. Kendimizi de bir parçası gördüğümüz Marksist gelenekte, değer teorisi iki biçim alır. Bunların ilki, emek tüm üretici faaliyetlerin ortak özü olduğu sürece tüm metalarda mevcut olan soyut emeğe dair bir teoridir. Marksistler, bu niteliksel kavrayışın, emek değerinin ölçülmesi sorununa odaklanan niceliksel bir değer kanunu nosyonuna nasıl dönüştürüldüğünü analiz eder. Değerin büyüklüğü, belli bir meta ve onu üretmek için zorunlu olan emek zamanı arasındaki –"basit emek" birimlerinde ifade edilebilecek– bağı ifade eder. Paul Sweezy'ye göre bu niceliksel değer teorisinin ortaya koyduğu temel sorun, emek gücünün bir meta üreticileri toplumundaki çeşitli üretim dallarına dağılımını düzenleyen kanunlar aramaktır. Sweezy, "Modern bir ifade kullanacak olursak" diye açıklar, "değer kanunu, esas olarak ilk başta basit meta üretimi bağlamında geliştirilen ve sonra kapitalizme uyarlanan bir genel denge teorisidir."[47] Emeğin belli durumlarda büründüğü her biçi-

46. Firma değeri ve maddi olmayan varlıklar üzerine, bkz. Michel Aglietta, "Le capitalisme de demain" (Paris: Fondation Saint-Simon, 1998); Baruch Lev, Intangibles: Management, *Measurement, and Reporting* (Washington, D.C.: Brookings Institute, 2001).

47. Paul Sweezy, *The Theory of Capitalist Development* (New York: Oxford University Press, 1942), s.53.

min arkasında, önemi ve gelişimi –son aşamada– toplumun zenginlik üretme gücüne bağlı olan, toplumsal ihtiyaçlara göre bir kullanımdan diğerine aktarılma yetisine sahip küresel bir emek gücü yatar.

Değer kanunu, emeğin değerini bir antagonizm figürü, sistemde bir denge unsurundan ziyade açık ve daimi bir kopuş olarak gören ikinci bir biçime daha bürünür. Marx'ın tüm eserlerinde, emek gücü kavramı değer kanununun ilk versiyonunun aradığı dengenin işleyişinden görece bağımsız olarak değer kazanan bir üretim unsuru olarak görülür. Bu, "birliğin" bir ölçüt olarak idealleştirilmek yerine, durağan bir nicelikten ziyade sistemin dinamik bir unsuru olan "zorunlu emek"le ilişkisinde bulunduğu anlamına gelir. Tarihsel olarak, zorunlu emek mücadeleyle belirlenir ve proletaryanın daima büyüyen ihtiyaçları üzerine inşa edilir: Zorunlu emek, çalışmaya karşı mücadelenin ve üretici etkinliği dönüştürme çabasının bir ürünüdür. Böylece, değer kanununu, kapitalist sistemin dengesinden ziyade yapısal bir dengesizlik motoru olarak değerlendiren ikinci bir görüş açısı doğar. Bu perspektiften bakıldığında değer kanunu, yapısal bir denge krizi üretmeye yardımcı olduğu sürece, gerçekten de artı-değer yasasının bir parçasıdır. Değer kanunu bir bütün olarak kapitalist gelişmeye uygulandığında, sadece dolaşım ve orantısızlık krizleri (yani, sistemik denge modeline indirgenebilir olgular) değil; aynı zamanda mücadeleler tarafından ve döngünün –büyüyen talebi, başka bir deyişle, üretici öznelerin ihtiyaç ve arzularını içermenin imkânsızlığından doğan– öznel dengesizliği tarafından yaratılan krizler üretir. Bu çerçevede, değer/artı-değer yasası hem sürekli yapısızlaştırma yasası hem de kapitalist gelişimin yeniden yapılandırılması ve dönüşüm gücü olarak çokluğun bileşimi ve yeniden bileşiminin yasası olarak ortaya çıkar. Dolayısıyla, klasik politik ekonomi tarafından tanımlanan değerin emek teorisi, sermaye post-endüstriyel dönemde örgütlenmenin yeni biçimlerini ürettikçe, kapitalist gelişim sürecinde yok olur.[48]

Fakat bu değer yasasının ötesine geçiş süreci, değer yasasının ilk başta yarattığı tüm çelişkileri derinleştirerek geri getirir. Bunlardan ilki, "basit emek" ile "vasıflı ve karmaşık emek" arasındaki zıtlıktır. Bu emek kavramlarından ikincisi, bir ölçü birimi olarak değerlendirilen ilkinin çoğaltıcısı durumuna indirgenemez. Vasıflı emeğin en büyük

48. Değer teorisi üzerine, bkz. Isaak Rubin, *Essays on Marx's Theory of Value*, Çev. Miloš Samardžija ve Fredy Perlman (Detroit: Black ve Red, 1972); Ronald Meek, *Studies in the Labour Theory of Value* (Londra: Lawrence ve Wishart, 1956); Claudio Napoleoni, *Smith, Ricardo, Marx*, Çev. J. M. A. Gee (Oxford: Blackwell, 1975). Değer yasasının artı-değer yasasına düşüşü üzerine, bkz. Mario Tronti, *Operai e capitale* (Turin: Einaudi, 1966); Negri, Marx beyond Marx. Kriz teorisi üzerine, bkz. Negri, "Marx on Cycle and Crisis." [*Marx Ötesi Marx*, Çev. Münevver Çelik, Otonom Yayıncılık, 2006]

kullanım değerinin (başka bir deyişle, onun en yüksek üretici düzeyinin), üretimde istihdam edilmiş emeğin doğasında olan "farklılık" ile izah edilmekten ziyade, emeğin ürününün değerinden çıkarsanabileceği yönündeki anlamsız iddianın kökeni burada yatar. İkinci zıtlık, "üretici" ve "üretici olmayan" emek arasındaki karşıtlıktır. Klasik tanımlama bize, üretici emeğin, üretici olmayan emekten farklı olarak, doğrudan sermaye ürettiğini söyler. Ne var ki bu tanımlama, üretkenlik ve daha genel olarak da üretici güç kavramını fena halde indirgeyen bir tanımlamadır. Üretici emek, şayet böyle bir terim kullanılacaksa, bir araya getirdiği basit emek birimlerinin niceliğiyle ilişkisinden ziyade toplumsal işbirliğindeki yeri tarafından tanımlanmak zorundadır ve emek sermayenin buyruğu altına daha fazla girdikçe, bu tespit daha da doğru bir hal alır. İşbirliği ve ortak varoluş, emeği üretkenleştirir ve üretici güçler geliştikçe ve giderek artan şekilde ortak varlıklar haline geldikçe işbirliği büyür. Son olarak, üçüncü zıtlık şu ki zihinsel, bilimsel, iletişimsel ve duygulanımsal etkinlik de dahil olmak üzere biyo-politik emek gücü, ne basit emek toplamına ne de (ne kadar girift olursa olsun) işbirliğine indirgenebilir. Biyo-politik emek, yaratıcılık tarafından, ortak varoluşun bir ifadesi olarak yaratıcılık tarafından karakterize edilir.

Bu çelişkiler, bugün gerçek, acil ve önemli hale geliyor; başka bir deyişle bunlar, artık basitçe sistemdeki zıt eğilimleri temsil etmiyor. Kapitalizm geliştikçe, bu çelişkiler somut çözümsüzlük haline geldi. Basit ve karmaşık emek arasındaki ayrım, Marx'ın basit işbirliği olarak tanımladığı tarihsel kapitalist gelişim aşaması için geçerli olabilir; ancak daha imalat aşamasında bir çözümsüzlük halini alır. Benzer şekilde, imalat için bazı geçerlilikleri olan üretici ve üretici olmayan emek arasındaki ayrım da geniş ölçekli endüstri döneminde çözümsüzlük halini alır. Şimdi, post-endüstriyel dönemde, biyo-politik emeğin üretici değeri, üretimin her diğer unsurunun dışlanmasından ziyade içerilmesi aracılığıyla hegemonik hale geldi. Bu evrim nedeniyle, değer kanununu (klasik formülasyonu içinde) ekonomik sistemin küresel üretkenliğinin bir ölçü yasası ve onun dengesinin yasası olarak değerlendirmek imkânsız hale geldi. Ölçüyü, piyasa değerleri terimleriyle, şirket değeri, soyut değerler vb ile yeniden icat etmeye yönelik çağdaş girişimler, değer yasasının üretkenliği ölçmedeki yetersizliğini yansıtır; ancak bu girişimler, üretici gücün doğasında, hâlâ emeğe dayalı olan gerçek bir değişime işaret eder.[49] Ölçme, sermaye için zaruri olarak kalsa bile emek ve değeri ölçmek üzere tasarlanmış *dispositif*'lerin tümü –üretici ve üretici olmayan emek, emek-zamanı ve çalışma gününün düzenlen-

49. Bkz. André Orléan, *Le pouvoir de la finance* (Paris: Odile Jacob, 1999).

mesi, emek bileşimi ve/veya endüstrinin bir bütün olarak üretim üzerindeki hegemonyası, işçi ücretleri ve toplumsal gelir gibi– artık krizdedir ve biyo-politik toplumda uygulanamazlar.

Bu noktada, yeni bir değer teorisine ihtiyacımız var. Ancak bu gerçekten de bir değer teorisi mi olacaktır? Bu kitabın her bölümünün sonundaki tartışmalar dizininde, emek gücünün ekonomi ve iktidar akışlarını aştığı figürleri takip ettik. İlkinde, biyo-politik olayın gelişimin, zamansal rutinin ve tarihin çizgisel yayılımının devamlılığını nasıl aştığında ısrar ettik. İkincisinde, biyo-politik akıl ve bilgi üretiminin, modernitede yorumlanan araçsal iktidar ve bilgi normlarını aştığını vurguladık. Üçüncüsünde, tüm kurulu iktidarları aşan kurucu bir toplumsal güdü olarak sevgiyi tartıştık. Bu tartışmalarla uyumlu bir işleve sahip olan Intermezzo'da taşkın gücüyle sevginin aynı zamanda, yozlaşmış sevgiye karşı bir koruma eğitimi gerektirdiğini ve kötülükle savaşmak için bir kuvvete ihtiyacı olduğunda ısrar ettik. Son olarak, dördüncüsünde, çokluğun metropoldeki ortak varoluş üretimindeki sınır aşımana somut bir şekil vermeye başladık. Şimdi de bu tarihsel ve ontolojik taşma dünyasının bizimle olan öznel alakasını sunacak bir konumda bulunuyoruz.

Aşmanın biyo-politik için ne anlama geldiğini belirlemek için, değeri ölçmek için tasarlanmış geleneksel modeller ve bu ölçülemeyen figür arasındaki farkı ortaya koymamız gerekecek. Biyo-politik bağlamda değer, bütün ekonomik ve politik kontrol eşiklerinin dışına taşar. Değerin ölçüsü, ne bir bütün olarak emek gücünün zorunlu yeniden yaratımına ayrılmış zamanın niceliğinden ne de sonuçta ortaya çıkan toplumsal düzenden türetilebilir. Biyo-politik değer işbirliği ortaklığına dayanır. Değerlenme tarafından yorumlanan ihtiyaçlar özneden yükselir ve karşılığında sürekli olarak onları dönüştürür: ortak varoluşun alanı, öznellik üretimi tarafından beslenir. Spinoza, "Eğer iki bir araya gelir ve güçlerini birleştirirse, daha fazla güce ve sonuç olarak ikisi de doğa üzerinde tek başlarına sahip olduklarından daha fazla hakka sahip olurlar: İttifaka katılan sayı büyüdükçe, onların birlikte sahip oldukları hak da artar" varsayımında bulunur.[50] Mevcut durumda değer, bir bütün olarak yaşam etkinliğine gönderme yapmak zorundadır ve dolayısıyla, üretici emeğin ölçülemezliği ve taşkınlığı, toplumun tüm biyo-politik örgüsünü bir uçtan diğerine kateden bir süreçtir.[51]

50. Spinoza, *Political Treatise*, Bölüm 2, para. 13, s.686 (çeviri değiştirilmiştir) [Teolojik Politik İnceleme, Çev. Reyda Ergün, Cemal Bali Akal, Dost Kitabevi Yayınları, 2008].
51. Bkz. Maurice Nussenbaum, "Juste valeur et actifs incorporels," *Revue d'économie financière*, no. 71 (August 2003), 71–85.

Eşiği geçmek bize, biyo-politik aşma sürecinin, modern politik ekonomi geleneğinin emek gücünü ve değer üretimini kontrol etmek için inşa ettiği bariyerleri aşmak anlamına gelen ilk tanımını verir. Epistemolojik açıdan aşma, dilin devamlılığını yinelemekle tatmin olmayan; ancak bunun yerine bir yandan anlamların birikmiş ve ifade edilmemiş gücünü ve öte yandan işaretlerin yenilikçi bir ifadesini açığa çıkaran, dilsel bir yenilik ve kopuş edimidir.[52] Fiziksel açıdan veya aslında bizim bedenlerin biyo-fiziği olarak isimlendirdiğimiz şey açısından, aşma yaşam biçimlerinin devamlı bir dönüşümü ve ortak varoluştaki toplumsal yaşamın her zamankinden daha çok hızlandırılmış bir keşfidir. Materyalist felsefe tarihinde, bedenlerin fiziksel yeniliği daima bir *clinamen*; yani atomları tekil rotalarından saptırmak ve böylelikle olayı belirlemek için onların düşüşüne kasıtlı olarak müdahale eden unsur olarak sunulmuştur. Aşma, bir *dispositif*, sadece kendi oluşumunu fark etmekle kalmayıp, aynı zamanda oluş üzerinde deneyler yapan ve sürece müdahale eden bir arzu dinamiği olarak anlaşılmalıdır. Son olarak etikte, bir sevgi eğitimi deneyimi olarak görüldüğünde, bu aşma artık biyo-politik sürecin ürünü olarak değil; onun edimsel makinesi olarak –Wittgenstein'ın bu bölümün epigrafında söylediği gibi– tüm açıklığıyla patlayarak ortaya koyar.[53]

Felsefe tarihinde, sürekli bastırılmasına rağmen, değerin onaylanmasını bir yaşam ifadesi olarak savunan ve onu bir yaratım gücü olarak yorumlayan sürekli bir miras mevcuttur. İradenin araçsal bilgiyi aşma prensibi, Antik Yunan'dan bu yana güçlü bir muhalefetle karşı karşıya kalmış, dogmatik felsefe tarafından yaşama dayatılan zihinsel hiyerarşilerle karşılaşmıştır. Ancak felsefe tarihindeki, direniş ve kaçış çizgilerinin bu alternatif akımı yaşamaya devam eder. Bunu, örneğin, Augustinus'un insanı varlığın kendisini dönüştürmenin eşiğine yükselten bir hür iradeyi onaylamasında görebiliriz. Hakikati araçsal rasyonellikle tanımlayan entelektüalizme karşı, Augustinus hür iradenin her şeye nüfuz ettiğini onaylar: "Voluntas est quippe in omnibus; imo omnes nihil aliud quam voluntates sunt."* [54] Bunu aynı zamanda, Ernst

52. Bu ikili yöntem üzerine, bkz. Giorgio Agamben, *Signatura rerum* (Milan: Bollati Boringhieri, 2008).

53. Burada Deleuze'ün Spinoza'nın *Ethics* yorumuna bir göndermede bulunuyoruz. Bkz. Michael Hardt, Gilles Deleuze (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993) [*Gilles Deleuze, Felsefede Bir Çıraklık*, Çev. İsmail Öğretir, Ali Utku, Birey Yayınları, 2002]; Antonio Negri, "Kairos, Alma Venus, Multitudo", *Time for Revolution*, Çev. Matteo Mandarini (Londra: Continuum, 2003) [*Devrimin Zamanı*, Çev. Yavuz Alogan, Ayrıntı Yayınları, 2005].

* Lat.: Hepsinde (korku, arzu, neşe, üzüntü) irade olacaktır; aslında hepsi de iradenin duygulanımlarından başka bir şey değildir.

54. Augustine, *De civitate dei*, bk. 14, Bölüm 7, cited in Heinz Heimsoeth, *Les six grands thèmes de la métaphisique* (Paris: Vrin, 2003), s.223.

Bloch'un bize hatırlattığı gibi, içeriğin yaratıcılığında ısrar eden ve *eductio formarum* ile insanın yorumlama ve yaşam güçlerini geliştirmesinde ısrar eden İbni Sina'nın "Aristotelian Left"inde ve İbni Rüşd'de de bulabiliriz.[55] Duns Scotus'tan Cusalı Nicholas'a, Spinoza'dan Nietzsche ve Deleuze'e kadar bu aşma ve etik edimsellik dispositiflerinin gelişimini resmedebiliriz. Bu alternatif soykütüğü, belki de, bir güç istenci olarak sevgi anlayışıyla, yani ortak varoluş öznelliklerin ontolojik üretimiyle doruğa ulaşmaktadır.

Fakat hâlâ aşmada, eşiği geçişte temellendirilmiş yeni bir değer teorisine ihtiyacımız var. Her şeyden önce belirtmeliyiz ki böylesi bir teorinin, değeri tarihsel bir olayın algısından başka bir şey olarak ortaya çıkarmasını beklemiyoruz. Marx'tan Nietzsche'ye kadar işleyen en güçlü teorik deneyimde, değer zaten tarihsel olarak belirlenmiş bir yenilik, yani kurucu etkinlik olarak değerlendirilir. Wilhelm Dilthey, "insanın bu sosyo-tarihsel gerçeklik için yaptığı her şey, iradenin oyuna dahil edilmesiyle üretilir; iradede, son, saik [*motive*] kisvesine bürünmüş eyleyici [*agent*] haline gelir" diye yazdığında, bunu gayet iyi özetler.[56] Michel de Certeau, benzer şekilde Foucault'nun tarihsel araştırmasındaki *dispotisitif*'lerin gelecek için biriken yaşam olaylarının "bir kahkaha gibi" patlamasını tetiklediğini gösteriyor.[57] Ancak daha ileri gitmemiz gerekiyor. Biz Wittgenstein'ın tanımladığı biçimiyle, patlama aşamasındayız: Tekil, etik, yeni ve indirgenemez bir belirlenim.

Tüm bunlar, bir değer teorisinin, belirlenimcilikten kurtulan, yaşamın zamansallık ve uzamlarını yaratıcı terimlerle yeniden tanımlayan bir dispositif olarak anlaşılabileceği ve öyle de olması gerektiği anlamına gelir. Aşmak, yaratıcı bir etkinliktir. Yeni bir değer teorisi, bugün çokluğun arzusunun ifadeleri olan ekonomik, politik ve toplumsal yenilik güçleri temeline dayanmak zorundadır. Değer, direniş taşmaya dönüştüğünde, yaratıcı ve sınırsız bir hal aldığında ve dolayısıyla insan etkinliği iktidar dengesini aşıp, ondan bir kopuş belirlediğinde yaratılır. Bundan dolayı değer, biyo-politik süreçlerin kurucu unsurları ve biyo-iktidarın yapısı arasındaki ilişki, dengeyi reddettiğinde yaratılır. Devlet ve sermayenin kolektif organizmalarının kendi meşruluklarını tanımlamak için varsaydıkları gelişim üzerindeki kontrol, çokluğun, emek gücünün ve tüm toplumsal tekillikler takımının direnişini artık dizginleyemez olduğunda, ancak o zaman bir değer olacaktır.

55. Ernst Bloch, *Avicenna und die Aristotelische Linke* (Berlin: Rütten & Loening, 1952).
56. Wilhelm Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, Cilt 1, Gesammelte Schriften (Leipzig: Teubner, 1914), s.47.
57. Michel de Certeau, "Le rire de Michel Foucault", *Revue de la Bibliothèque Nationale*, no. 14 (Kış, 1984), 10–16.

Bu hipotez, bir dizi politik konuma yol açar. Bunlardan ilki ve en önce geleni, sömürüye karşı emek gücüdür. Kapitalist komutanın dengesizliğini belirleyen unsurlar, başkaldırı, sabotaj, endüstriyel ayaklanma, temel gelir talepleri, çokluğun zihinsel emeğinin örgütlenmesi ve kurtuluşu ve benzeri şeylerdir. Kapitalist iktidar, bu dengesizliği ya statik ya da dinamik bir şekilde takip edip, yönetebilir. Kontrol altına alma ve/veya yönetişimin farklı teknikleri arasındaki seçim, direnişin yoğunluğu tarafından belirlenir. Çokluğun aşan kuvvetleri kazandığında, sistem bir kriz durumuna girer ve baskı, sadece kapitalist örgütlenmenin en ilerlemiş ve karmaşık düzeylerinde veya daha ziyade, iktidar yapılarında reform süreçlerinden başlanarak uygulanabilir.[58]

Tartışmanın aşma etkinliği kavramını direnen öznellikler perspektifinden sunan ikinci uğrağı, tekilliği kimlik karşısında konumlandırır. Kimliğin temel bir kapitalist mistifikasyon ve baskı aracı olduğu analizinden daha önce bahsetmiştik ve 6. Bölüm'de bu konuya tekrar döneceğiz. Bu bağlamda kimlik, çokluğun kuruluşunda tekillikler tarafından üretilen gelişimleri ve bir kimlik diyalektikleri aracılığıyla ortak varoluşu etkisizleştirmek veya ezmek için hareket eder. Ne var ki tekillikler, tıpkı çokluğun asla bir birlik olamaması gibi asla kimliğe indirgenemez.

Üçüncü olarak, bu hipotez mülkiyet cumhuriyetine karşı çokluk önermesinde bulunur. Emek ve yaşam bir aşma eylemi sergilediğinde, daima, bugün üretkenliğin tek işareti olan ortak varoluşun kuruluşuna yönelir. Fakat mülkiyet cumhuriyeti, ortak varoluşu bireysel sahiplik ve liberal politik temsile uygun olarak yeniden tahsis edebilmek için, ortak varoluşu boyunduruk altına almaya, sömürmeye ve özelleştirmeye çalışır. Bu tasarı, ortak varoluşun gücünü oksijensiz bırakır ve etkisizleştirir. Kapitalist sömürünün burjuva kimlik politikası ve cumhuriyetçi aşkınlık, gerçekten de nekropolitik veya tanato-politiktir. Biyo-iktidar, her yerde ve daima biyo-politik üretimin aşma etkinliğine karşı tepki gösterir.

O halde, ekonomik bağlamda değerin tanımı nedir? Bu soru, ekonomiyi, açıkça biyo-direniş, biyo-devrim, hatta biyo-mutluluğa olduğu kadar aynı zamanda biyo-politik ve biyo-topluma gönderme yaparak biyo-ekonomiye çevirmediğimiz sürece anlamsızdır! Kapitalistler, ekonomiyi matematiğe dönüştürerek yok ederken, onu tekrar yaşam alanına ve *oikonomia*'nın antik anlamına döndürmek bize bağlıdır. Ekonomik değer, piyasanın mali alışkanlıkları aracılığıyla işleyen toplumun

58. Ekonomik yeniliğin tarihsel kopuş olarak bir yorumu için, özellikle de Schumpeter'in çalışmasında, bkz. Adelino Zanini, *Economic Philosophy: Economic Foundations and Political Categories*, Çev. Cosma Orsi (Oxford: Peter Lang, 2008).

kapitalist düzenlemesinin ötesinde ve karşısındaki (zihinsel, dokunsal, duygulanımsal, iletişimsel) işbirliği etkinliği tarafından ulaşılan o taşan, aşan süreçle tanımlanır. Eğer değer ölçüsü hâlâ bir anlama sahip olacaksa, bu ortak varoluş üretiminin demokratik işleyişi tarafından belirlenmek zorundadır. Komünistler olarak eski bir özdeyişe tekrar sahip çıkmamızda fayda var: Özgürlük sadece politik bir değer değildir; o her şeyden önce ekonomik veya daha doğrusu, biyo-politik bir değerdir. Bu politik değerlendirmelerden yola çıkarak, toplumsal etkinlik ve ortak emeğin aşan hareketini düşünmeye başlayabiliriz. 6. Bölüm'de göreceğimiz gibi, biyo-politik üretimin işaret ettiği şimdinin ontolojisinin, radikal bir demokratik yapı tarafından tamamlanması gerekmektedir.

Biz dik bir yokuş öneriyoruz; ancak bu zaten tırmanılmaya başlanmış bir yokuştur. Endüstriyel kapitalizme karşı işçi direnişinin gelişimi üzerine çalışırken Marx, benzer bir hazırlık süreci takip eder: "İşçilerin makineler ve makinelerin sermaye tarafından istihdam edilmesi arasında bir ayrım yapmayı öğrenmesi ve saldırılarını üretimin maddi araçlarından bu araçları kullanan toplum biçimine yöneltmeleri zaman aldı ve deneyim gerektirdi."[59] Biyo-politik üretimin çağdaş proleter öznelerinin de saldırılarını nereye yönelteceklerini öğrenmesi gerekiyor; çokluğun şimdi ortak varoluşta kurulduğu ve sermayenin giderek artan bir şekilde sadece bir engel olarak kavranabileceği gerçeği bunu daha da kolaylaştıracaktır.

59. Marx, *Capital*, 1: 554–555.

6. Bölüm

Devrim

Demokrasi sözcüğünü kâğıt üzerine sık sık bastık. Yine de şunu ne kadar tekrar etsem azdır; bu sözcüğün gerçek özü –kalemden veya dilden gelen hecelerinin ardındaki yankılar veya öfke fırtınalarına rağmen– hala uykudadır, hâlâ uyandırılmamıştır. Bu sanırım, tarihi yazılmamış olan büyük bir sözcüktür; çünkü bu tarih hâlâ sahnelenmeyi beklemektedir.

Walt Whitman, "*Democratic Vistas*"

6.1
Devrimci Paralellik

Bana dayatılandan başka ırkım yok. Ait olmaya mahkûm edildiğimden başka ülkem yok. Geleneklerim yok. Ben özgürüm. Sadece geleceğim var.

Richard Wright, Pagan Spain

Bir *mestiza* olarak, ülkem yok, benim anavatanım beni sürdü... (Bir lezbiyen olarak ırkım yok, kendi halkım beni reddediyor; ama ben tüm ırklarını; çünkü bende tüm o ırklardaki queer* var.)

Gloria Anzaldúa, *Borderlands*

Ben sonsuza dek aşağılık bir ırktanım.

Arthur Rimbaud, "Cehennemde Bir Mevsim"

Arafta Kimlik Politikaları

Son dönemde kimlik politikalarına ilişkin birçok şey yazılıp çizildi. Bir yandan, Sağ'ın (ve de Sol'un önemli bir bölümünün) baskın refleksi, toplumsal hiyerarşilerden, ayrımlardan ve bunların yarattığı kimlik hasarlarından bahseden herkesi suçlayarak, ideolojik bir "kimlik-körü" bakış açısı sürdürmek ve onun polisliğini yapmaktır. Barack Obama'nın ABD Başkanı seçilmesi "ırksallık sonrası" bir döneme girdiğimiz iddialarını yeniden güçlendirdi. Öte yandan, bizim hedefleri-

* Queer: İngilizce'de "tuhaf, garip, acayip" anlamlarına gelen, önceleri eşcinselleri aşağılama amacıyla kullanılan ancak günümüzde her türlü cinsel ayırımcılığa karşı mücadelede pozitif bir anlam kazanmış olan kavram. (y.h.n.)

miz açısından çok daha önemli olan radikal Sol'daki birçok kişi, kimlik politikalarının devrim için engeller yarattığı eleştirisinde bulundu. Bu tez, kimliklerin kabulü ve onaylanmasının –sınıf, ırk, toplumsal cinsiyet, cinsellik, hatta bazen dinsel kimlikler– toplumsal yaraları açığa çıkarabileceğini, toplumsal hastalıkların çözümünü talep edebileceğini ve devrim ve kurtuluş için silahlar yaratabileceğini; ancak devrim için zorunlu olan toplumsal dönüşümü, özellikle de öz-dönüşümü sağlayamayacağını iddia ediyor. Fakat tüm devrimci hareketlerin temeli kimliktir. İşte karşı karşıya olduğumuz muamma: Devrimci politika kimlikten başlamak zorundadır fakat orada bitemez. Burada önemli olan şey, kimlik politikası ve devrimci politika arasında bir ayrım yapmak değil, aksine kimlik politikası içerisindeki –muhtemelen hepsi paradoksal bir şekilde kimliğin ortadan kaldırılmasını amaçlayan– paralel devrimci düşünce ve pratik çizgilerini takip etmektir. Başka bir deyişle, devrimci düşünce, kimlik politikasından kaçınmayıp, kimlik politikası aracılığıyla iş görmeli ve ondan öğrenmelidir.

Kimliğin mülkiyet cumhuriyeti içindeki ve mülkiyet cumhuriyetine karşı mücadeleler için öncelikli bir araç haline gelmesi kaçınılmazdır; çünkü kimlik mülkiyet ve egemenliğe dayanır. İlk düzeyde, mülkiyet egemenliği, kimliği yaratmanın ve hiyerarşiyi sürdürmenin bir aracıdır. Örneğin mülkiyet, sadece dünyanın birçok bölgesinde mülkiyet hakları tarihi köle ticareti hikâyelerine derin bir şekilde yedirildiği için değil, aynı zamanda mülkiyet sahibi olma ve onu elden çıkarma hakları, hem ayırımcılığın yasallaştırılmış düzenlemelerinin yardımıyla hem de onlar olmaksızın ırksallaştırıldığı için ırkla derin bir şekilde iç içe geçmiştir. Benzer şekilde, dünyanın her yerinde erkeklerin mülkiyet ayrıcalıkları; eşin bir eşya olması fikrinden kadın trafiğine, miras yasalarından toplumsal cinsiyetçi mülkiyetin daha göze çarpmayan biçimlerine kadar kadınlara boyun eğdirilmesini tanımlar. Fakat ikinci ve daha derin bir düzeyde, kimlik mülkiyettir. Burjuva ideolojisinin on yedinci ve on sekizinci yüzyıl eksenlerini oluşturan egemen birey ve mülkiyetçi bireyselcilik, kimliği felsefi anlamda bir mülkiyet olarak sunar: John Locke, "Her insan bir *mülk* sahibidir; kendi *şahsı*" diye yazar.[1] Kimlik aynı zamanda, maddi anlamda da mülkiyet olarak işlev görür. Sözgelimi, Cheryl Harris, beyazlığın, "yasa, beyazlık 'sahiplerine' diğer mülkiyet türleri sahipleriyle aynı ayrıcalık ve hakları sunduğu" sürece bir mül-

1. John Locke, *Second Treatise on Government* (Indianapolis: Hackett, 1980), s. 19 [Sivil Toplumda Devlet, Çev. Serdar Taşçı, Hale Akman, Metropol Yayınları, 2002]. Bkz. ayrıca C. B. MacPherson, *The Political Theory of Possessive Individualism* (Londra: Oxford University Press, 1964).

kiyet olduğunu açıklar.[2] Devredilebilir olmamasına rağmen, mülkiyetin çoğu biçimi gibi kimlik de bir hiyerarşi ve dışlama gücünü elinde bulunduran bir unvan ve sahipliktir. Kimlik, mülkiyet cumhuriyetinin bir silahıdır; ancak kendisine karşı çevrilebilen bir silahtır.

Devrimci projelere dair yaptığımız okumada, her kimlik alanında üç ortak göreve rastlıyoruz. Bunların ilki, kimliğin mülkiyet olarak barındırdığı şiddeti açığa çıkarmak ve bir anlamda bu kimliği yeniden edinmektir. Örneğin, Afro-Amerikan kimliğin "ilk sahnesi" bu açıdan Hester Hala'nın çığlığıdır denebilir: Frederick Douglass, otobiyografisinde köle kimliğinin ve genel olarak siyahlığın, kendisi için efendisi tarafından kamçılanan halasının, Hester Hala'nın çığlıklarını dinleyişinin yol açtığı dehşette kök saldığını anlatır.[3] Aynı zamanda W.E.B. Du Bois ve Frantz Fanon'un da otobiyografik açılardan ifade ettiği gibi, siyahlık gerçeğini kavramak, sadece farklılığın keşfi değil, aynı zamanda ve her şeyden önce kolektif bir boyunduruğun ve vahşetin de keşfidir. Buna rağmen kimliğin vahşetinin, özellikle de bu vahşete tabi olmayanlar için büyük oranda görülmez olması, bu şiddete karşı gelmeyi çok daha zor bir hale getirir. Du Bois'nin, bir örtünün boyunduruk altındakileri egemen toplumun bakışından gizlediği yönündeki meşhur tezinin ifade ettiği şeylerden biri de budur. Boyunduruk altındakiler, gün ışığında evleri temizleyen, çocuklara bakan, malları üreten ve genel olarak hükmedenlerin yaşamlarının sürmesini sağlayan kişilerken bile, gizemli bir şekilde gözden gizlenirler, görünmezdirler. O halde, bugün kimlik politikalarının en yaygın biçimi olan itaatsizliğin ilk hedefi, örtüyü yırtarak veya üzerine yükselerek ve toplumun her köşesinde işleyen hiyerarşi yapılarını açığa çıkararak bu görünmezliğe saldırmayı gerektirir.

Kimliğin şiddetin görünür kılma mücadelesi bugün, egemen söylemin, özellikle de Kuzey Amerika ve Avrupa'da ırk, toplumsal cinsiyet, cinsiyet ve sınıf hiyerarşilerinin aşıldığını iddia ettiği bir dönemde, çok daha yakıcı bir görev olarak öne çıkabilir. Bu hikâye, evet, kınanacak bazı toplumsal hiyerarşiler vardı, diye devam eder, kölelik ve Jim Crow yasaları vardı, kadınların ataerkillik altında genelleştirilmiş bir boyunduruğu, baskı ve yerli nüfusların soykırımı, fabrikalarda ve berbat atölyelerde işçilere baskı vardı ama tüm hepsi artık geçmişte kaldığı için, toplum "kimlik-körü" olmak zorundadır. Beyaz Saray'da siyah bir

2. Cheryl Harris, "Whiteness as Property", *Harvard Law Review* 106, no. 8 (Haziran 1993), 1731. Bkz. ayrıca George Lipsitz, *The Possessive Investment in Whiteness*, (Philadelphia: Temple University Press, 2006).

3. Bkz. Saidiya Hartman'ın Douglass ve halası Hester'e seslenişi: *Scenes of Subjection: Terror, Slavery, and Self-Making in Nineteenth-Century America* (Oxford: Oxford University Press, 1997).

adam olması, bu söylemin nihai doğrulanması olarak sunuluyor. Bu görüşe göre feminizmin, ırkçılık karşıtı eylemciliğin, işçi mücadelelerinin ve diğer kimlik politikalarının hükmü kalmamıştır ve toplumsal kimlik ayrımları sadece bu ayrımlardan söz etmeye devam edenler tarafından sürdürülüyor. Kimlik çizgileri boyunca toplumsal eşitsizlik bilincini güçlendirenler işte bu şekilde sınıf, ırk, cinsiyet ve diğer kimlik ayrımlarını yaratan kişiler olarak gösterilir. Sonuç olarak, giderek artan bir şekilde "renk-körü" ırkçılık, "toplumsal cinsiyet-körü" cinsiyetçilik, "sınıf-körü" sınıf baskısı ve benzerlerinin paradoksal biçimleriyle karşı karşıya kalıyoruz.[4]

Örneğin ABD'de ırk üzerine yoğunlaşan eleştirel düşünürler, bunu ironik bir değişimle açıklıyorlar; hukuki sivil haklar paradigmasının bir versiyonu –bugün hâkim olan hukuki söylemin, ırkçılık-karşıtlığı adına, hukuki düşünce ve uygulamada "ırk-körü" perspektifleri zorunlu kılması anlamında– muzaffer konumdadır. Bu uzmanlar, ırka karşı hukuki körlüğün, basitçe devam eden ırksal hiyerarşileri gizlediğini ve onlara hukuki araçlarla karşı çıkmayı daha da zorlaştırdığını savunur.[5] Latin Amerika'daki liberal oligarşiler bağımsızlıktan bu yana benzer bir "ırk-körü" ideolojiyi harekete geçirdi ve "Kızılderili"yi (fiziksel yok etme aracılığıyla olmadığı zamanlarda) eğitim, karma evlilik ve göç aracılığıyla ortadan kaldırmak amacıyla, yerli nüfusu İspanyollaştırdılar; öyle ki yerel uygarlıkların kalıntıları müzelere havale edilecek ve sadece turistik malzemeye dönüşecek hale geldi. Böylesi ulusal bütünleşme söylemleri elbette ırksal boyunduruğu yok etmedi veya çoğu durumda azaltmadı bile; sadece devam eden sömürge düzenini daha az görülür ve savaşması daha zor hale getirdi.[6] Bir örnek daha verecek olursak, piyasa ideolojisi, her bireyi satmak için piyasaya mal getiren, özgür ve eşit meta sahibi olarak görmesi anlamında "sınıf-körüdür": Proleterler kendi emek güçleriyle gelirler, kapitalistler ise taşıdıkları para ve mülkiyetle. Ancak bu piyasa ideolojisi, mülkiyet ve yoksulluğun "ekonomik" ve –fetih, emperyalizm, dışlama ve sınıf ayrımlarını yaratan ve sürdüren toplumsal kontrolün– "ekonomi-dışı" şiddetiyle birlikte, emek süreçlerinde varolan hiyerarşi ve denetimi de maskeler. Okurların bunlara ve diğer kimlik alanlarındaki –kadınların maruz kal-

4. Bkz. örneğin Eduardo Bonilla-Silva, *Racism without Racists: Color-Blind Racism and the Persistence of Racial Inequality in the United States* (Lanham, Md.: Rowman & Littlefield, 2003).

5. Bkz. örneğin Gary Peller, "Race Consciousness", *Critical Race Theory*, Der. Kimberlé Williams Crenshaw ve diğerleri (New York: New Press, 1996), s.127–158.

6. Bkz. örneğin Silvia Rivera Cusicanqui, "*Oppressed but not defeated*": *Peasant Struggles among the Aymara and Qhechwa in Bolivia*, 1900–1980 (Geneva: United Nations Research Institute for Social Development, 1987).

dığı, bazen evlilik ve aile örtüsü altındaki cinsel şiddetin gizli biçimleri ve homofobi ve heteronormatifliğin şiddeti de dahil olmak üzere– benzer savlara zaten gayet aşina olduğundan eminiz.

Elbette, kimlik şiddeti ve hiyerarşisi, sadece bir bilinç sorunu (veya bağnazlık ve önyargı) sorunu değildir; mülkiyetin diğer formları gibi, kimlik de temel olarak toplumsal yapılar ve kurumlar aracılığıyla hiyerarşiyi sürdürür. Dolayısıyla, çeşitli alanlardaki kimlik politikalarının ilk pozitif hedefi, acımasız bir şekilde gerçek; ancak genellikle gizlenmiş olan körlükle savaşmak ve kimlik çizgileri uyarınca işleyen toplumsal boyunduruk, ayrım ve dışlama rejim ve mekanizmalarını görünür kılmaktır. Kimlik boyunduruğunu mülkiyet olarak görünür kılmak, bir anlamda, kimliğe yeniden el koymaktır. Kimlik politikasının ilk hedefi, dolayısıyla, geleneksel komünist söylemdeki *mülksüzleştirenlerin mülksüzleştirilmesi* konumuna yerleştirilebilir.

Ne var ki kimlik politikaları genellikle, bazen soluk gurur ve onaylama ifadeleri eklense bile, bu görevle başlar ve biter. Wendy Brown, toplumsal şiddet ve hiyerarşiyi açığa çıkarmaya yönelik kimlik projelerinin mağduriyete sığındığında tıkanıp kaldığını, bir hınç tavrıyla mağduriyet durumunu sürdürme yönünde bir grup eğilimi doğurduğunu iddia ediyor. Kimliğin bir sahiplik olarak görülüp bir mülkiyet olarak savunulduğunu söyleyebiliriz. Böylesi kimlik politikalarındaki en önemli eksiklik, Brown'ın altını çizdiği gibi, bu politikaların temeli olması gereken *özgürlük güdüsü*dür.[7] Feminist teori ve siyahlarla ilgili en heyecan verici son dönem çalışmaların bazıları, aslında siyah radikalizmin ve feminizmin merkezine canlılık kazandırmak için özgürlük söylemine bir dönüşü savunur. Örneğin Fred Moten, siyahlığı, itaat ve boyunduruk işareti olarak değil (veya sadece değil), bir güç ve hareket konumu olarak kavrar. "Siyahlığın performatif özü" köleleştirmeye direniş veya daha genel olarak özgürlük arayışıdır.[8] Moten, bir bakıma Du Bois'nin siyah halkın özel yetilerinden biri olarak sıklıkla gönderme yaptığı kurtuluş güçlerini ve Cedric Robinson'ın özgürlük ve gücün tüm siyah radikallik geleneğine merkez olduğu iddiasını tekrar.[9] Benzer bir biçimde Linda Zerilli, feminizmi bir özgürlük pratiği olarak değerlendirmeyi dener ve bu nedenle feminizmin ikinci dalgasının başlangıcındaki bazı güçlü akımlarına dönüp bakar. Zerilli'ye göre özgürlük mer-

7. Wendy Brown, *States of Injury* (Princeton: Princeton University Press, 1995).
8. Fred Moten, In the Break: *The Aesthetics of the Black Radical Tradition* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2003). Bkz. ayrıca Robin Kelley, *Freedom Dreams: The Black Radical Imagination* (Boston: Beacon Press, 2002).
9. Siyah radikalizmi geleneği üzerine, bkz. Cedric Robinson, *Black Marxism* (Londra: Zed, 1983).

kezli bir feminizm, pek bilgiyle (ve örneğin kadınların toplumsal olarak tabi kılındığı biçimleri ortaya çıkararak) değil, yapmayla, "dönüştürme, dünya inşası ve yeniyi baştan başlatmakla" ilgilidir.[10] Aynı paralelde bir örnek daha ele alacak olursak, devrimci Marksizm geleneği, yalnızca işçi sınıfının maruz kaldığı şiddet ve acıyı açığa çıkararak değil; sermayeye tekrar saldırma ve özgürlüğünü ondan kazanmaya muktedir olan bir işçi gücü figürü inşa ederek de proleter kimliği sermayeye karşı bir silah ve sınıf mücadelesinin motoru olarak sunar. O halde, kimlik politikasının ikinci görevi, tahakküm altına alınmış kimliği özgürlük arayışında bir silah olarak kullanarak; tahakküm yapılarına karşı öfkeden isyana ilerlemek ve böylece o geleneksel rolü, devlet iktidarının ele geçirilmesi rolünü oynamaktır.

Kimlik politikasının bu ikinci görevi, yani özgürlük mücadelesi, mağduriyete saplanıp kalma ve çekilen acılara odaklanma riskine karşı işler; ancak sürecin kimlikte sabitlenmiş hale gelmeyeceğini ve bir durma noktasıyla sonlanmayacağını garanti etmez. Özgürlük, varolan bir öznenin kurtuluşu olarak düzenlendiğinde, kimlik bir savaş makinesi olmaktan çıkar ve bir egemenlik biçimine dönüşür. Mülkiyet olarak kimlik, ne kadar isyancı olursa olsun, mülkiyet cumhuriyetinin yönetici yapıları içine yerleştirilebilir.

Kimlik politikalarının, bu şekilde süreci durdurma noktasına getiren, özellikle de 1990'larda yaygın bir versiyonu, kimlik politikasını genellikle Hegelci diyalektik mantığının rehberliğinde bir tanınma projesi olarak sunar. Charles Taylor ve Axel Honneth gibi kimlik politikasının en göz alıcı savunucularının çalışmalarının bazılarında tanınma için mücadele, varolan kimlikleri ifade etmeyi, onların özgünlüklerini onaylamayı ve nihayetinde tüm kimlik ifadeleri için çokkültürlü bir hoşgörü ve karşılıklı anlayış çerçevesinin inşasını hedefler. Tanınma, bu politikanın yerine ahlâkı koyarak, özgürlük arayışını bir ifade ve hoşgörü projesinde indirger. Burada, Marx'ın Hegel'in diyalektiğini eleştirisi bir kez daha faydalıdır: Bu diyalektik yeniyi yaratmaktan ziyade varolanı onaylar. Kimlik böylece bir araç olmaktan çıkar ve bir amaca dönüşür.[11]

Kimlik politikasının, bu şekilde süreci durma noktasına getiren bir başka versiyonu, daha ziyade genel bir biçimde kimliği egemenleştirme çabası olarak anlaşılan milliyetçiliktir. Örneğin, sömürgecilik karşıtı

10. Linda Zerilli, *Feminism and the Abyss of Freedom* (Chicago: University of Chicago Press, 2005), s.65.

11. Bkz. Charles Taylor, *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition* (Princeton: Princeton University Press, 1994); Axel Honneth, *The Struggle for Recognition* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1996); Nancy Fraser'ın tanınma politikasının faydalı bir eleştirisi için, *Justice Interruptus* (New York: Routledge, 1996).

mücadelelerden ve bu mücadelelerin ulusal özgürleşme hedeflerinden esinlenen ABD'deki siyah milliyetçiliği, nadiren belli bir coğrafyayla ilişkilendirilir; bu hareket daha ziyade ayrılma ve kendi kaderini tayin hakkına, topluluğun ekonomisini kontrol etme ve yönetmeye vs işaret eden ırksal kimlik egemenliğini hedefler. Benzer şekilde toplumsal cinsiyet milliyetçiliği tarafından belirlenen bazı feminist politika akımları ya da gay ve lezbiyen milliyetçilikleri tarafından belirlenen gay ve lezbiyen politikaları bulmak zor değildir; ayrıca işçi milliyetçiliği biçimine bürünen uzun ve karmaşık bir işçi politikası tarihi de söz konusudur. Bu örneklerin her birinde millet metaforu, söz konusu topluluğun bir bütün olarak toplumdan görece ayrılmasına ve bir egemen halkın yaratılmasına işaret etmektedir. Çokkültürcü tanınma mücadelelerinin aksine, bütün milliyetçilikler tahakküm yapılarına daima isyan eden savaşçı oluşumlardır. Fakat bu tür milliyetçilikler nihayetinde kimliğin sabitliğini pekiştirir. Her milliyetçilik kimlik kurallarına itaati zorunlu kılan, topluluk üyelerinin davranışlarını ve diğerlerinden ayrılıklarını denetleyen disiplinci bir oluşumdur. Bu tür nedenlerden ötürü, siyah milliyetçiliğinin en devrimci savunucularından bazıları –örneğin Malcolm X ve Huey Newton– nihayetinde, ileride kısaca göreceğimiz gibi, milliyetçi duruşlardan uzaklaşırlar. Kimlik politikasının bu iki hedefini devrimci bir politikaya doğru taşımanın anahtarı, şiddet ve tahakkümü görünür kılmanın ve bunlara karşı isyan edip, özgürlük için mücadele etmenin sonuçta kimliğe geri dönüp, orada durması anlamına gelmeyeceğinden emin olmaktır. Devrimci olmak için, kimlik politikasının ileri doğru hareket etmeyi sürdürmenin bir aracını bulması gerekir.

Burada *kurtuluş* ile *özgürleşme* arasındaki terminolojik ayrım can alıcı önemdedir: Kurtuluş kimliğin özgürlüğü, *gerçekte olduğun şey* olma özgürlüğü için çabalarken; özgürleşme, öz-belirlenim ve özdönüşüm özgürlüğünü, *ne olabileceğini* belirleme özgürlüğünü hedefler. Kimlik üzerinde odaklanmış politika, öznellik üretimini dumura uğratır; özgürleşme ise öznellik üretimine müdahil olup, kontrolü ele almayı, sürecin ileri doğru hareketini sağlamayı gerektirir.

Devrim Korkunçtur

İlk iki hedefi desteklemek, kimliğin isyankâr işlevini ilerletmek ve kimlik politikasını devrimci bir projeye doğru taşımak için üçüncü bir politik hedef zorunludur: kimliğin yıkımı için çabalamak. Kimliğin özyıkımı, devrimci politikanın kimlikle başlayıp, nasıl orada bitmeyebi-

leceğini anlamak için anahtar bir işleve sahiptir. Bu paradoksal süreç, kulağa diyalektik bir yadsıma gibi gelebilir; fakat aslında bu, göreceğimiz gibi, kesinlikle pozitif bir öz-dönüşüm ve başkalaşım hareketidir. Dahası bu, feminizm, ırk politikası, sınıf politikası ve diğer kimlik politikalarının devrimci akımlarını, devrimci olmayan versiyonlardan ayıran bir turnusol kâğıdıdır.

Bu paradoksal konumu anlamak için en iyi örneği, belki de devrimci komünist gelenek sunar. Bu geleneğe göre, bir sınıf olarak kendini ortadan kaldırmaya eğilim gösterdiği sürece proletarya insanlık tarihindeki ilk gerçek devrimci sınıftır. Burjuvazi, tıpkı aristokrasi ve önceki tüm yönetici sınıfların yaptığı gibi, sürekli olarak kendisini muhafaza etmeye çalışır. Mario Tronti, "Sermayeye karşı mücadele edebilmek için, işçi sınıfı sermayeye olduğu kadar kendisine karşı da mücadele etmek zorundadır... İşçilerin çalışmaya karşı mücadelesi, işçinin kendisine karşı mücadelesidir" diye yazar; başka bir deyişle, kimlik politikası, insanın kendi kimliğini yok etmesini hedefler.[12] Bu komünist önerme ilk başta gözüktüğü kadar paradoksal değildir; çünkü devrimci işçiler kendilerini değil, onları işçi olarak tanımlayan kimliği yok etmeyi hedefler. Başka bir deyişle, sınıf mücadelesinin öncelikli amacı kapitalistleri öldürmek değil, onların imtiyazı ve otoritesini sürdüren kurumları ve toplumsal yapıları tahrip etmek ve böylece, proleter tahakkümünün koşullarını da ortadan kaldırmaktır. Başka bir yerde uzunca açıkladığımız *çalışmanın reddi*, bu projenin merkezi sloganıdır. Çalışmanın reddi ve işçinin nihai ortadan kaldırılışı, üretim ve yeniliğin sonu anlamına gelmez; tersine, yaratıcı güçlerimizin gelişmesine izin veren ve bunu tesis eden, henüz hayal edilmemiş üretim ilişkilerinin sermayenin ötesindeki keşfi anlamına gelir.[13] İşçi kimliğinin ötesine geçen bu hareket ilk iki görevi –onların işçi olarak tahakküm altına alınışlarını belirleyen hiyerarşi ve şiddetin yapısal ve kurumsal biçimlerini görünür kılmak ve bu yapılardan özgürleşmek için mücadele etmek– özetler ve daha da ileri taşır. Burada elbette işçi kimliğinin onaylanması veya tanınmasına ve kendini yok etmenin bir silahı olmasının dışında bir mülkiyet olarak kimliğe sahip çıkılmasına yer yoktur. Kimliğin ortadan kaldırılması projesi, demek oluyor ki o geleneksel *mülkiyet ve devletin ortadan kal-*

12. Mario Tronti, *Operai e capitale* (Turin: Einaudi, 1966), s.260.

13. Çalışmanın reddinin kısa bir tanımı için, bkz. Paolo Virno ve Michael Hardt, *Radical Thought in Italy* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994), s.263. Bkz. ayrıca Antonio Negri, *Books for Burning: Between Civil War and Democracy in 1970s Italy*, Çev. Timothy Murphy ve Arianna Bove (Londra: Verso, 2005); Mario Tronti, "The Strategy of Refusal", *Autonomia: Post-Political Politics, Semiotext(e)*, Der. Sylvère Lotringer ve Christian Marazzi (Cambridge, Mass.: MIT Press, 2008), s.28–34.

dırılışı rolünü yerine getirir. Devrimci komünizmin bir kurtuluş değil ancak özgürleşme projesi olması için –işin kurtuluşu değil ancak işten özgürleşme– onun işçi kimliğinin ötesinde bir öz-dönüşüm süreci başlatması gerekir.

Bu formülasyon, sınıf politikasının devrimci ve devrimci olmayan biçimleri arasındaki ayrımı netleştirmeye yardımcı olur. Devrimci politika, işçi koşullarının kapitalist toplumsal yapılar içinde iyileştirilmesini hedeflemez. Daha iyi iş koşulları, daha yüksek ücretler, çeşitlendirilmiş sosyal hizmetler, yönetime daha geniş katılım ve diğer reformları elde ederek, işçiler tanınma hedefine ve hatta belki de kurtuluşa ulaşabilir; ancak sadece işçiler olarak kimliklerini muhafaza ederek. Devrimci sınıf politikası, işçi tahakkümünün kurumlarını ve yapılarını yok etmek ve böylece işçinin kendi kimliğini –öznellik üretimini ve toplumsal ve kurumsal bir yenilik sürecini harekete geçirerek– ortadan kaldırmak zorundadır. Devrimci bir sınıf politikası ayrıca işçilerin yeni yönetici sınıf olarak iktidarı devralmaları ve dolayısıyla bir toplumsal sınıfın iktidar koltuğundaki bir başkasının yerini aldığı uzun tarihi devam ettirmek anlamına gelmez. Bu politika, varolan sınıf kimliklerinden birini evrenselleştirerek, herkesi ya burjuva ya da proleter yaparak toplumsal eşitlik yaratmayı da hedeflemez. Bu devrimci olmayan tasarıların her birisi, işçi kimliğini bozulmadan bırakırken, devrimci süreç bu kimliği ortadan kaldırmak zorundadır. Ancak toplum kapitalistler ve işçiler olmadan ne olacaktır ve nasıl üretim yapacaktır? Bu tam olarak, bizim özerk ortak zenginlik üretimi çerçevesinde bu kitap boyunca ve 5. Bölüm'de açıkladığımız şeydir.

Lütfen kimliğin böylesi bir devrimci ortadan kaldırılışının kimlik politikasının ilk iki görevini zaafa uğratacağı veya kaosa ve toplumsal bir kayıtsızlığa yol açacağı yönündeki korkularınızı şimdilik askıya alın. Bu sorunları değerlendirmeye yakında döneceğiz. İlk önce, bu analizi diğer kimlik alanlarına genişletmek ve paralel bir biçimde onlardan her birinde devrimci olanın aynı zamanda nasıl kimliğin öz-yıkımı tarafından tanımlandığını kavramak istiyoruz.

Devrimci feminizm, toplumsal cinsiyeti kaldırma hedefiyle diğer feminist perspektiflerden ayrılır. Devrimci feminizm insanın kadın doğmadığını ancak kadınlaştığını göstermesinin yanı sıra, ataerkilliğin vahşetini açığa çıkararak, onun toplumsal kurumlarına karşı isyan ederek, kadınların eşitliği ve kurtuluşunu talep ederek, kadının bir kimlik olarak ortadan kaldırılışını hedefler. Wendy Brown, "Devrimci feminizmin vaat ettiği şey" diye açıklar, "yeni erkekler ve kadınlar olabilecek olmamızdı; toplumsal cinsiyet üreten koşulları tam anlamıyla avcumuzun içine alarak, onları farklı bir şekilde üretebilmekti; basitçe yalnızca

hukuk ve diğer kurumların toplumsal cinsiyet önyargılarından arındırılabileceğini değil, bizatihi insanın tarihte bilindiği haliyle toplumsal cinsiyetin ötesinde üretilebileceğiydi."[14] Gayle Rubin, daha önce amacı "toplumsal cinsiyeti yaratan toplumsal sistemin ortadan kaldırılması" olarak açıkça belirtmişti.[15] Belki de Linda Zerilli'nin daha önce bahsettiğimiz çalışmaları gibi "özgürlük merkezli" çağdaş feminizm akımları, özgürlük arayışını bir kurtuluş değil bir özgürleşme olarak kavradığı sürece, cinsel kimliği muhafaza etmek ve onaylamak yerine, kimliği ortadan kaldırıp ve toplumsal cinsiyet ilişkilerini dönüştürdüğü sürece bu devrimci feminizme paralel olarak değerlendirilmelidir. Donna Haraway, bu devrimci önermeyi basitçe "toplumsal cinsiyetsiz korkunç bir dünyaya dair ütopik bir düş" olarak tanımlar.[16] Devrimci proje reformist kurtuluş vizyonunun –toplumsal cinsiyet farklılığı olmayan değil, cinsiyet hiyerarşisi olmayan bir dünya– ötesine geçer ve kendi kimliğini yok etmeyi hedefler. Farklılıklar olacaktır; elbette bir tekillikler çoğulluğu olacaktır; ancak bu, şu anda toplumsal cinsiyet olarak kavradığımız şey olmayacaktır. Dolayısıyla devrimci feminizm, Rabelais'nin kastettiği anlamda korkunçtur, yaratıcılık ve keşif gücüyle dolup taşar.

Bu perspektiften, *queer* politikaları, kimlik politikalarının en bariz devrimci biçimi olabilir; çünkü bu politikalar, Michael Warner, Judith Butler ve Eve Sedgwick gibi en önemli savunucularının çalışmalarında, kimlik politikalarını doğrudan doğruya kimlik eleştirisine bağlar. Başka bir deyişle *queer* politikaları, diğer toplumsal cinsiyet hiyerarşileriyle birlikte heteronormatiflik ve homofobinin de hâkimiyet ve şiddet ilişkilerini açığa çıkarır ve bunlara karşı mücadele projeleri sunar; ancak aynı zamanda, sıklıkla José Muñoz'un "kimliksizleştirme" diye isimlendirdiği süreçler aracılığıyla, kadın, erkek ve diğer toplumsal cinsiyet kimliklerin yanı sıra "homoseksüel"i kimlik olarak ortadan kaldırmaya (veya en azından istikrarsızlaştırmaya ve sorunsallaştırmaya) çalışır. Annamarie Jagose, "*Queer*'in, yerini pekiştirmek, hatta istikrara kavuşmak gibi bir derdi yoktur" görüşünü savunur, "*queer*, bir kimlikten ziyade bir kimlik *eleştirisi*dir."[17] Ne var ki, diğer birçok yazarın çalışmasında ve bugün giderek artan bir kamusal söylemde, "*queer*" bir kimlik eleştirisi olarak değil, basitçe bir başka kimlik kategorisi, sıklıkla da LGBT (lezbiyen, gay, biseksüel ve transeksüel) olarak kı-

14. Wendy Brown, *Edgework* (Princeton: Princeton University Press, 2005), s.108.
15. Gayle Rubin, "The Traffic in Women", *The Second Wave of Feminism*, Der. Linda Nicholson (New York: Routledge, 1997), s.54.
16. Donna Haraway, "A Cyborg Manifesto", *Simians, Cyborgs, and Women* (New York: Routledge, 1991), s.181.
17. Annamarie Jagose, *Queer Theory: An Introduction* (New York: NYU Press, 1996), s.131.

saltılan bir kategori olarak kullanılır. Diğer kimlik alanlarında devrimci olmayan ve devrimci akımlar arasında kavramsal (ve politik) ayrımlar olduğunu belirttiğimiz gibi, *queer* teori ve *queer* politika alanlarının da *queer*'i bir kimlik olarak onaylayan savunma projeleriyle *queer*'i bütün toplumsal cinsiyet kimliklerini ortadan kaldırmak ve bir dizi oluşu harekete geçirmek için bir silah olarak kullanan önermeler arasında ikiye ayrıldığını belirtmemiz gerekiyor.[18]

Aynı zamanda siyah radikalizmi de, özellikle Kuzey Amerika'da, Karayipler'de, Britanya'da ve diğer diyasporik yerleşimlerde, diğer kimlik alanlarında olanlara paralel bir devrimci öneride temellenmiş, beyaz egemenliğine karşı isyanı siyahlığı ortadan kaldırma fikriyle bütünleyen güçlü bir geleneğe sahiptir. Fanon, kariyerinin başlarında, "Benim önerim" diye yazar, "renkli insanın kendisinden özgürleşmesinden başka bir şey değildir."[19] Sadece ırksal hiyerarşinin yıkımını değil, aynı zamanda bizim bildiğimiz biçimiyle ırkın da ortadan kaldırılmasına işaret eden bu "kendinden özgürleşme" Fanon'un terimleriyle, yeni bir insanlığın yaratımıdır. Daha önce Fred Moten'in çalışmasından alıntı yaptığımız ve siyah radikalizmi geleneği için merkezi olan özgürlük arayışı; özgürlük kurtuluş olarak değil, özgürleşme ve dolayısıyla da insanlığın ırksal kimliğin ötesindeki dönüşümü olarak kavrandığında, böylesi bir devrimci önermeyi ima eder. Bu açıdan, Malcolm X ve Huey Newton'un kimliğin milliyetçi onaylanması ve devrimci projeler arasındaki çelişkiyi kavradıklarında, daha önce savundukları siyah milliyetçisi konumlarını sonunda sorgulamalarını ve ondan uzaklaşmalarını tespit etmek ilgi çekicidir. Özellikle de Newton, ırksal kimliğin ve tahakküm yapılarının yok edilişine işaret eden bir politik özgürleşme çerçevesi tasarlama çabası içinde, devrimci çerçeveyi aşamalı olarak milliyetçilikten enternasyonalizme ve nihayetinde enterkomünalizme [*intercommunalism*] kaydırır.[20] Son olarak, bu devrimci önermeyi, Paul Gilroy'un siyah politik

18. *Queer* teori içindeki ayrım ve daha genel olarak "*queer*" kavramıyla ifade edilenlerin çeşitliliğinin eksiksiz bir özeti için, bkz. Nikki Sullivan, *A Critical Introduction to Queer Theory* (New York: NYU Press, 2003), s.37–56; Jagose, *Queer Theory*, s.101–132.

19. Frantz Fanon, *Black Skin, White Masks* (New York: Grove, 1967), s.8 [Siyah Deri, Beyaz Maske, Çev. Cahit Koytak, Versus Kitap Yayınları, 2009]. Lewis Gordon, Fanon'un yeni bir insanlık çağrısını vurgular. *Fanon and the Crisis of European Man* (New York: Routledge, 1995).

20. Malcolm X için, bkz. "The Young Socialist Interview", *By Any Means Necessary* (New York: Pathfinder, 1992), s.179–188, s.181; Angela Davis, "Meditations on the Legacy of Malcolm X", *The Angela Y. Davis Reader*, Der. Joy Jones (Oxford: Blackwell, 1998), s.279–288. Huey Newton için, bkz. Erik Erikson ve Huey Newton, *In Search of Common Ground* (New York: Norton, 1973), s.27–32; Judson Jeffries, *Huey S. Newton: The Radical Theorist* (Jackson: University of Mississippi Press, 2002), s.62–82; Alvaro Reyes, "Huey Newton e la nascita di autonomia", *Gli autonomi*, Cilt 2, Der. Sergio Bianchi ve Lanfranco Caminiti (Rome: Derive/approdi, 2008), s.454–476.

söylemini ırkın yok edilişine doğru kaydırma çabalarının temeli olarak okuyoruz. Gilroy'a göre bugün ırksal kimlik görünüşte sabitlenmiş ve yenilmez bir hal almışken, en iyisinden bir tanınma nesnesiyken; o bunun yerine "ne kadar acil bir şekilde gerekirse gereksin sadece beyaz egemenliğinden değil, tüm ırksallaştırma ve ırk temelli düşünceden, ırksallaştırılmış görüşten, ırksallaştırılmış düşünceden ve düşünceye dair ırksallaştırılmış düşünceden de özgürleşmeyi talep etmeyi" önerir.[21] Eğer Gilroy'un konumunu sonuna dek izleyecek olursak, elbette ırk sadece bir düşünce nesnesi olarak değil; aynı zamanda ve daha önemlisi toplumsal hiyerarşi, ayrım ve tahakküm yapıları ve kurumları olarak yok edilmek zorundadır. Kimliğin ortadan kaldırılması, bir kez daha, mülkiyet ve egemenliğin ortadan kaldırılmasına işaret eder. Yeni bir insanlığın yaratılmasını, sadece tahakküm altındaki bir kimlik olarak siyahlığın değil, beyazlık ve diğer bütün ırksal kimliklerin yanı sıra siyahlığın kendisini yok eden bir özgürleşme projesi mümkün kılabilir ancak.[22]

Kimlik politikasından doğan bu paralel devrimci önermeler, devrimci projenin temel yönlerini vurgulayan iki önemli eleştiriyle karşılaşır. Bunların ilki, kimliği ortadan kaldırma iddiasının, kimlik politikasının bizim üçüncü görevimiz olan toplumsal baskıyı açığa çıkarma ve ona karşı savaşma gücünün altını oyduğunu; başka bir deyişle, ilk iki görevle –bunları zorunlu analitik ve politik araçlardan yoksun bırakarak– çeliştiğini iddia eder. Bu bakış açısına göre, kimliği ortadan kaldırma çabası sadece, kimliği ve kimlik hiyerarşilerini görünmez kılan egemen, muhafazakâr stratejiyi besler. Birçok feminist düşünür, örneğin, Judith Butler'ın eserlerini, özellikle de *Gender Trouble* ve *Bodies That Matter*'ı kadın kategorisini sorgulamak ve istikrarsızlaştırmakla eleştirir. Toplumsal cinsiyetçi kimliği temel almadan, toplumsal cinsiyet hiyerarşilerini vurgulayıp, analiz etmek ve bunlara mücadele etmek mümkün olmayacaktır.[23] Paul Gilroy'un ırksal kimliği ortadan kaldırma amacını ortaya koyan ırk bilinci karşıtı argümanları, iki paralel itirazla karşılaşır: Irk düşüncesi olmaksızın, ırkçılığın vahşetini görünür kılmanın yolu yoktur ve siyah kimliği olmadan, beyaz egemen-

21. Paul Gilroy, *Against Race* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000), s.40.

22. Devrimci siyah geleneklere paralel olarak, ABD'de beyazlığı yok etmeyi hedefleyen bir "yeni köleliği kaldırma akımı" ortaya çıktı. Bu yazarlar cezbedici ve kışkırtıcı bir retorikle, beyazlığın imtiyazlarının ortadan kaldırılması anlamında, beyaz ırkın her anlamda ortadan kaldırılmasının zorunlu olduğunu yazdılar. Bkz. David Roediger, *Towards the Abolition of Whiteness* (New York: Verso, 1994); Noel Ignatiev ve John Garvey, *Race Traitor* (New York: Routledge, 1996).

23. Toril Moi, örneğin, öncelikle Simone de Beauvoir üzerinde durarak, Butler'ın önerdiği kadar problematik olmayan bir kadın kategorisini savunur. Bkz. *What Is a Woman? and Other Essays* (Oxford: Oxford University Press, 1999), s.3–120.

liğine karşı mücadele için bir isyan figürü yoktur.[24] Böylesi eleştiriler, üç görevin birbirinden ayrılmaz olduğu gerçeğinin altını çizer. İlk ikisi olmadan, üçüncüsünü –kimliği ortadan kaldırmak– izlemek, saflıktır ve varolan hiyerarşileri karşı koyması daha zor hale getirme riskini taşır. Ama üçüncüsü olmadan, ilk ikisi kimlik oluşumlarına bağlı kalır ve bir özgürleşme sürecini başlatamaz. Dahası, net bir şekilde açıklamak için bunları birinci, ikinci ve üçüncü şeklinde ardışık olarak sunmuş olmamıza rağmen; bu görevlerin tümü, örneğin, devrimci anı belirsiz bir gelecek dilimine ertelemeden, eşzamanlı olarak sürdürülmelidir.

Farklı kimlik alanlarındaki devrimci önermelerin ikinci bir eleştirisi, kimliği ortadan kaldırmanın bizi kayıtsız bir toplumsal alanda bırakarak, genelde farklılıkları ortadan kaldırmakla sonuçlanacağı uyarısıyla, farklılık adına yapılır. Örneğin bazıları, cinsiyet ötesi bir dünyaya dönük *queer* ve feminist ütopyaların, farklılık ve arzudan yoksun androjen oluşlarla dolu olacağından korkar. Kimliği ortadan kaldırmanın –bu örnekte toplumsal cinsiyet kimliği– genel olarak farklılığı ortadan kaldırarak, böylece herkesi aynılaştırmak anlamına gelmediğini kavramak önemlidir. Aksine, toplumsal hiyerarşilere işaret etmeyen farklılıkların açığa çıkarılmasına ve çoğaltılmasına yardımcı olur. Örneğin Eve Sedgwick, cinsel arzularımızın sayısız farklılıklarının, tamamen arzularımızın nesnesinin cinsiyetiyle tanımlanan, heteroseksüel ve homoseksüel olarak iki kategoriye kapatıldığını gözlemler veya aslında bundan yakınır. Eğer bu at gözlüklerinden kurtulmuş olabilseydik, cinsel arzular evreninin, genellikle kayda değer sayısız farklılıklarla dolu olduğunu görürdük.[25] Heteroseksüel ve homoseksüel, iki toplumsal cinsiyet kimliğiyle birlikte ortadan kaldırıldığında, Deleuze ve Guattari'nin demekten hoşlandığı gibi iki cinsiyet ya da sıfır cinsiyet değil; ancak *n* cinsiyetler olarak, bir cinsel farklılıklar çokluğu ortaya çıkabilir.[26] Paul Gilroy da benzer şekilde diyaspora kavramını, bir farklılıklar çoğaltımı tarafından karakterize edilen ırksal olmayan bir toplum anlayışı için kullanır. Gilroy, diyasporanın perspektif ve koşullarının, değişmez bir köken ve onun saf, sabitlenmiş bir kimliği için bir nostaljiye işaret etmediğini; ancak aksine, karışım ve hareketin mümkün kıldığı toplumsal yaratıcılık ve zenginliği aydınlattığını açıklar. Böylelikle Gilroy,

24. Hortense Spillers, örneğin "ırksızlığın" amacına itiraz etmez; ancak bu noktaya çıkan Gilroy'un yolunu sorgular. Bkz. "Über against Race", *Black Renaissance/Renaissance Noire* (Spring 2001), 59–68.

25. Eve Kosofsky Sedgwick, *Epistemology of the Closet* (Berkeley: University of California Press, 1990), s.1–66.

26. Bkz. Gilles Deleuze ve Félix Guattari, *Anti-Oedipus*, Çev. Robert Hurley, Mark Seem ve Helen Lane (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983), s.296.

Britanya'nın metropollerinin çokkültürlü toplumsal yaşamında doğduğunu gördüğü bir durum olan "şenlikli" sıfatıyla, yani toplumsal farklılıkların serbest etkileşimi ve birlikte yaşaması tarafından tanımlanan bir toplum tahayyül eder.[27] Ve devrimci bir projenin, kimliklerin çokkültürlü tanınmasının ötesine geçip, artık ırksal olarak kavramadığımız çoğalan farklılıklar arasında bir şenliği yaratması gerekir.

Üç öncelikli politik görevi aracılığıyla kimlik sorununu bu noktaya kadar izledikten sonra bu noktada kavramı yeniden değerlendirmemiz gerekiyor; çünkü aslında, burada analiz etmekte olduğumuz süreç için kimlikten daha yeterli olan kavram, Duns Scotus ve Spinoza'dan Nietzsche ve Deleuze'e kadar Avrupa düşüncesinde uzun bir tarihi olan *tekillik*tir. (Avrupa düşüncesinin bu alternatif çizgisi için 5. Bölüm'ün sonundaki *De Homine* 2'ye bakınız.) Kimliğe kıyasla tekillik kavramı, içsel olarak onu çokluğa bağlayan üç temel karakteristikle tanımlanır. Her şeyden önce tekillik, kendisi dışındaki bir çokluğa işaret eder ve onunla tanımlanır. Hiçbir tekillik kendi başına varolamaz ve kavranamaz; varlığı ve tanımı zorunlu olarak toplumu oluşturan diğer tekilliklerle ilişkisinden türer. İkinci olarak her tekillik, kendi içindeki bir çok boyutluluğa işaret eder. Her tekilliği boydan boya kesen sayısız ayrım, tekilliğin altını oymaz; aslında onun tanımını oluşturur. Üçüncü olarak, tekillik her zaman, zamansal bir çok boyutlulukla, bir farklı oluş süreciyle iç içedir. Bu karakteristik gerçekten de toplumsal çok boyutluluğu oluşturan diğer tekilliklerle ilişkili olduğu sürece ilk ikisini izler ve çok-boyutluluğun her tekillik içindeki içsel bileşimi daima akış halindedir.[28]

Perspektifimizi kimlikten tekilliğe kaydırmak, özellikle de sürecin devrimci anını açık hale getirir. Kimlik açısından bu süreç sadece özyıkımın negatif, paradoksal çerçevesinde anlaşılabilirken; tekillik açısından bu daha ziyade bir başkalaşım anıdır. Bu bağlamda, tekilliklerin doğası farklılaşmak olduğu için devrimci sürecin farklılıkların çoğalmasıyla sonuçlanması hiç de anlaşılmaz değildir. Dolayısıyla tekillik kavramı, çokboyutluluğu ve başkalaşımıyla, kimlik üzerine söylemlere sık sık musallat olan tüm diyalektik yanılgıları ortadan kaldırma meziyetine sahiptir. Tekillik, bir çok boyutluluklar alanı olarak ortak varoluşa işaret eder ve böylece mülkiyet mantığını yıkar. Mülkiyet için kimlik neyse, ortak varoluş için de tekillik odur. Bu nedenle kimlik ve tekillik

27. Gilroy'un diyaspora ve melezlik nosyonu üzerine, bkz. Paul Gilroy, *Against Race* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000), s. 97–133. Şamata üzerine, bkz. aynı yazara ait *After Empire* (Oxfordshire: Routledge, 2004), s.xi ve passim.

28. Tekillik, Gilles Deleuze, Alain Badiou ve birkaç diğer çağdaş Fransız düşünürün sözlüğünde teknik bir terim olarak işlev görür. Bizim kavramı tanımlayışımızın, onlarınkiyle paylaştığı unsur, tekillik ve çokluk arasındaki ilişki üzerine bir odaklanmadır.

arasındaki bu ayrım, daha önce alıntıladığımız iki özgürlüğe ulaşma anlayışı arasındaki ayrıma denk düşer: Kimlikler kurtarılabilir; ancak sadece tekillikler kendilerini özgürleştirebilir.

Kimliğin ortadan kaldırılmasının bu devrimci süreci, akılda tutmalıyız ki korkunç, vahşi ve travmatiktir. Kendinizi kurtarmayı denemeyin; aslında sizin *benliğiniz* kurban edilmek zorundadır! Bu, özgürleşmenin, bizi hiçbir özdeşleşme nesnesinin olmadığı bir farksızlık denizine atması anlamına değil, varolan kimliklerin artık çapa olarak işlev görmeyeceği anlamına gelir. Birçok kişi, ırk, toplumsal cinsiyet veya diğer kimlik biçimleri olmayan bir dünyanın bilinmeyen sularına dalmaktansa, uçurumun kenarından geri çekilerek, oldukları kişi kalmayı deneyecektir. Ortadan kaldırma aynı zamanda, daha önce sözünü ettiğimiz, ortak varoluşun yozlaşmasına neden olan aile, şirket ve ulus gibi tüm kurumlarının yıkımını gerektirir. Bu egemen sınıflara karşı genellikle şiddetli bir savaşı ve aynı zamanda, bu kurumlar kısmen şu anda kim olduğumuzu tanımladığından ötürü, kan dökmekten kesinlikle daha acılı bir operasyonu gerektirir. Devrim, kalbi zayıf olanlar için değildir. Devrim canavarlar içindir. Ne olabileceğinizi keşfetmek için, olduğunuz şeyi kaybetmeniz gerekir.

Devrimci Kümeleşmeler

Kimlik politikasının ya da aslında tekillik politikasının üç öncelikli hedefini tanımladıktan sonra, tekillikler arasındaki ilişkileri incelememiz gerekiyor. Irk, sınıf, toplumsal cinsiyet ve cinsellik mücadeleleri birbirleriyle ne oranda uyuşur veya çelişir? Şimdiye kadar farklı kimlik alanlarında ortak olan görevlerin altını çizmek suretiyle, hem tahakküm hem de isyan ve özgürlük süreçlerinin biçimlerinin paralel doğasını vurguladık. Şimdi çelişkiler ve onları çözme araçları üzerine odaklanmamız gerekiyor.

Kimlik politikasının kendisi, analitik ve politik gelenekler arasında aktarım süreçlerini mümkün kılan belli bir paralellik varsayar; zira ırksal tahakküm yapıları, toplumsal cinsiyet ve sınıf ve benzerleri üzerinden kurulan tahakküm yapılarıyla bazı ortak unsurlar paylaşır. Düşünürler ve aktivistler için olağanüstü derecede üretken olagelen bu aktarımlar aynılığa işaret etmez –ırk, sınıf, toplumsal cinsiyet ve cinsel hiyerarşilerin işlediği ve onlara karşı koymakta kullanılabilecek analitik yapı ve stratejiler niteliksel olarak farklıdır–; fakat aktarım ortak varoluşa dayanır.

Ortak varoluştaki bu temel, kimliklerin ayrık ve çelişik olduğunu inkâr etmez. *Kesişimsellik* kavramı, ayrımı iki açıdan faydalı bir şekilde vurgular. Her şeyden önce, çoklu kimlikler kesişmektedir; bir başka deyişle siyah lezbiyenler ve Aymara köylüleri örneğinde olduğu gibi, şiddet ve hiyerarşi yapıları belli öznelerde çakışır. Bu her kimliğin, içsel olarak diğer kimliklere bölündüğü anlamına gelir: Irksal hiyerarşiler toplumsal cinsiyet ve sınıfları böler, toplumsal cinsiyet hiyerarşileri ırkları ve sınıfları böler vs. (Bu içsel çok boyutluluk, söylediğimiz gibi, tekilliği, kimlikten daha yetkin bir kavram yapan nedenlerden birisidir.) İkinci olarak, çeşitli kimliklerin politik gündemlerinin ille de örtüşmesi gerekmez; aksine, genellikle ayrık, uzak veya hatta çelişiktirler. Örneğin ırksal şiddeti açığa çıkarmak ve ona karşı mücadele etmek ille de toplumsal cinsiyet tahakkümüne karşı verilen mücadeleye katkı sunacak diye bir koşul yoktur; aksine, tarihsel olarak, işçi mücadeleleriyle birlikte ırkçılık karşıtı mücadeleler, toplumsal cinsiyet tahakkümünü çoğu kez görmezden gelmiş ve hatta bu tahakküme katkı sağlamıştır. Başka bir deyişle, kesişimsellik analizi, kimliklerin maruz kaldığı şiddet ve tahakkümün kesişen biçimleri bir şekilde paralel olmasına karşın, onları ele almaya yönelik politik projelerin çelişebileceği –ve bazılarına göre de mecburen çeliştiği– gerçeğinin altını çizer. Fakat bizim analizimiz bağlamında, kimliklerin tanınması, onaylanması ve hatta kurtuluşu aslında mecburen çelişebilirken, tekilliklerin özgürlük hareketleri paralel gelişimler boyunca birbirine eklemlenme potansiyeline sahiptir. Kesişimsel analiz, yine de eklemleme ve paralelizmin kendiliğinden gerçekleşmediğini ancak başarılması gerektiğini yansıtır.[29]

Paralelizm Spinoza'nın sunduğu modele göre düşündüğümüzde aslında kesişimsellik derslerini geliştirmenin ve kavramanın bir aracı haline gelir. Spinoza'nın sözde paralelizmi, onun "fikirlerin düzeni ve bağlantısı, şeylerin düzeni ve bağlantısıyla aynıdır" önermesi tarafından tanımlanır.[30] Spinoza, iki özelliğin, düşünce ve uzantının görece bağımsız olduğunu –çünkü akıl bedenin davranışına veya beden aklın düşünmesine neden olamaz– ve buna rağmen düşünce ve uzantı alanlarındaki gelişimlerin aynı düzende ve bağlantıda ilerlediğini; çünkü onların hem ortak bir töze katıldığı hem de onu ifade ettiği konusunda ısrar eder. O halde, kimlik alanlarını özelliklerine göre kavramak, her birinin görece özerkliğini vurgular. Tıpkı aklın bedenin davranmasına

29. Kesişimsel analizin klasik bir önermesi için, bkz. Kimberlé Williams Crenshaw, "Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color", Stanford Law Review 43, no. 6 (July 1991), 1241–99.

30. Baruch Spinoza, *Ethics*, *Complete Works*, Der. Samuel Shirley (Indianapolis: Hackett, 2002), pt. 2, Proposition 7, s.247.

neden olamaması gibi, sınıf mücadelesi de zorunlu olarak toplumsal cinsiyet baskısına çözüm olmaz; ırk mücadeleleri zorunlu olarak homofobi ve heteronormatifliğe saldırmaz vs. Buna rağmen, isyan ve özgürleşme yolları, tekilliklerin her alandaki başkalaşımı aynı düzen ve bağlantıda ilerleyebilir (ve bize göre, ilerlemek zorundadır). Yine de Spinoza'nın modelinin aksine, buradaki paralelizm verili değildir; politik olarak kazanılmalıdır. Bu potansiyel koşutlukları anlamak ve açığa çıkarmak için bir aktarım süreci, hem her alanın dilinin özerkliğini ilan eden hem de onlar arasındaki iletişimi tesis eden bir süreç gereklidir. Bunların çelişkilerini çözmek ve bunları tekrar birbirine bağlamak için politik bir eklemleme süreci gereklidir. Sonuçta ortaya çıkan şey, isyan ve başkalaşım anlarının aynı anda havada uçuştuğu bir politik etkinlik kovanı gibi bir şeydir. Bu kovanı, zekâsı ve içsel örgütlenmesiyle birlikte sonraki kısımlarda incelememiz gerekecek.

Bu paralelizm iddiası, açık olarak, hiçbir alan veya toplumsal antagonizmin diğerleri karşısında öncelikli olmadığı anlamına gelir. Slavoj Žižek, kimlik politikaları tarafından teşvik edilen hâkim çokkültürlülük doktrini olarak gördüğü şeye karşı çıkarken, sınıf mücadelesinin niteliksel olarak ırk ve toplumsal cinsiyet mücadelelerinden farklı (ve onlara üstün) olduğunu savunur. "Irk/toplumsal cinsiyet/sınıf dizisinin gizlediği şey, sınıf örneğinde politik uzamın farklı mantığıdır: Irkçılık ve cinsiyetçilik karşıtı mücadeleler, ötekinin tam olarak tanınması için mücadele ederken, sınıf mücadelesi ötekini devirmeyi ve kontrolü altına almayı, hatta yok etmeyi hedefler; bu doğrudan bir fiziksel yok etme olmasa bile, sınıf mücadelesi diğerinin sosyo-politik rolü ve işlevinin yok edilmesini hedefler."[31] Daha önce bahsettiğimiz kimlik mücadelelerinin bir mülkiyet olarak kimliğe saplanıp kalma tehlikesi taşıdığı ve bir özgürleşme süreciyle iç içe geçme konusunda başarısız olduğu anlamında Žižek'in öncelikli eleştirisine katılıyoruz. Fakat Žižek, sınıf mücadelesinin zorunlu olarak ırkçılık ve cinsiyetçilik karşıtı mücadelelerden bu şekilde farklı olduğunu varsayarken yanılıyor. Kimlikte sıkışmış, işçi kimliğini onaylayan ve çalışmayı kutsayan çok fazla sınıf politikası biçimi gördük. Yine de daha önemlisi, Žižek'in toplumsal cinsiyet ve ırk politikalarının devrimci formlarını kavramaktaki başarısızlığıdır: Tıpkı devrimci sınıf mücadelesinin tüm burjuva insanları değil, onların "sosyo-politik rolü ve işlevini" (işçinin sosyo-politik rolü ve işlevinin yanı sıra diye eklemek isterdik) yok etmeyi hedeflemesi gibi, devrimci feminist ve ırkçılık karşıtı politikalar da sadece cinsiyetçi ve

31. Slavoj Žižek, *The Parallax View* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 2006), s.362 [Yamuk Bakmak, Çev. Tuncay Birkan, Metis Yayınları, 2004].

ırkçılara, hatta ataerkillik ve beyaz egemenliğine saldırmaz; toplumsal cinsiyet ve ırk kimliklerinin kökenlerine de saldırır. Dolayısıyla Žižek, devrimci sınıf mücadelesini, ırk ve toplumsal cinsiyet mücadelelerinin devrimci olmayan versiyonlarıyla kıyaslayarak yanlış bir mukayese yapıyor. Çeşitli mücadeleler devrimci olmayan versiyonlarında –örneğin işçilerin ücret talepleri, cinsel şiddetten hukuki korunma ve boyunduruk altındaki gruplar için sosyal haklar veya müspet eylemler gibi–, genellikle son derece önemli olsalar da çok büyük farklılıklar gösterirler ve sık sık birbirleriyle çelişirler. Fakat bu mücadeleler, devrimci versiyonlarında; kimliği, mülkiyeti, egemenliği yok etmeleri, dolayısıyla da bir çok boyutluluklar alanı açmaları anlamında paraleldir.

Spinozacı bir paralelizm görüşü ırk, sınıf, toplumsal cinsiyet, cinsellik ve benzerlerinden oluşan kataloğu yeniden üretmeye eşlik eden o utancı gidermek (Bu "ve benzerlerinden" kısmı özellikle utanç verici) gibi ilave bir avantaja sahiptir. Spinoza, tözün paralel olarak ifade edildiği sayısız özelliğin bulunduğunu ancak insanın sadece bunların ikisini kavrayabildiğini söyler: düşünce ve uzantı, akıl ve beden. Belki de aynı şekilde, toplumumuzda sadece sınırlı bir sayıdakini kavrayabilmemize rağmen, sayısız mücadele ve özgürleşme yolu vardır. Çoğulluk ve hatta belirsiz sayı problem değildir. En önemli olan şey, bunları paralel çizgiler üzerinde ortak bir projede nasıl eklemlediğimizdir.

O halde, devrimin bugün karşılaştığı, bu tekillikler paralelliğinin işaret ettiği en önemli zorluk, devrimci eylemin tek bir alanda başarılı bir şekilde yürütülemeyeceği ve hatta düşünülemeyeceğidir. Paralel gelişmeler olmaksızın her devrimci mücadele karaya oturacak veya kendi üzerine yıkılacaktır. Toplumsal cinsiyet hiyerarşilerini görmezden gelen, hatta şiddetlendiren devrimci bir ırk önermesi, tıpkı ırk alanında paraleline ayak uydurmakta başarısız olan bir sınıf önermesinin yaşayacağı gibi, kaçınılmaz olarak tıkanacaktır. Çok boyutluluk ve paralellik, bugün devrimci politikayı değerlendirmenin standartlarını belirler: Özgürleşmenin çoklu paralel yolları ya karşılıklı birbirini destekleme aracılığıyla ilerler ya da hiç ilerlemez. Başka bir deyişle, devrimci süreç iki ayak üzerinde yürümek gibidir; bir ayak öne doğru adım attığında bir adım daha atabilmesi için önce diğer ayağın bir adım atması gerekir. Zıplayarak birkaç adım gidebilir; ancak çok geçmeden yüzüstü yere kapaklanacağı kesindir. Ancak burada oyunda iki ayaktan çok daha fazlası vardır. Devrim sadece bir kırkayak gibi veya gerçekten de bir çokluk gibi ilerleyebilir. Sadece biyo-politik mücadeleler alanında, sadece paralellikler ve çok boyutluluktan oluşmuş devrimci bir ortak varoluş mücadelesi başarıyla sürdürülebilir.

Buraya kadar savunduğumuz görüşler aracılığıyla tekilliklerin devrimci mücadelesi arasında paralel koordinasyonun mümkün olduğunu yansıtmış olmayı umuyoruz; ancak bu hiçbir şekilde bunun doğrudan veya kendiliğinden olacağı anlamına gelmez. İzleyen bölümlerde tekillikler arasında bir karşılaşma ve eklemleme mantığı, yani devrimi yöneten bir karar alma ve demokratik örgütlenme mantığı geliştirmek zorundayız. Paralel devrimci mücadeleler, isyankâr olaylarda nasıl kesişeceklerini ve devrimci süreçlerini kurumsal biçimlerde nasıl sürdüreceklerini –ki biz bununla, bu süreçleri bürokratik prosedürlerde sabitlemeyi değil, kurucu karşılaşmaları tekrarlanabilir kılıp, dönüşüm sürecini sürekli hale getirmeyi ve kalıcı politik bünyeler yaratmayı kastediyoruz– keşfetmek zorundadır.

Devam etmeden önce belirtmeliyiz ki, bugün düşünürler için devrimi modernite yle tanımlamak ve matem ya da sevinç ifadeleriyle çağdaş dönemde devrimin ölmüş olduğunu ilan etmek alışıldık bir şeye dönüşmüş olsa bile, bizim savımız tam karşıtını önerir. 2. Bölüm'de tartıştığımız gibi modernite daima iki boyutlu olduğu; hiyerarşi, sömürgecilik ve mülkiyet tarafından tanımlanmış olduğu için modern devrim son tahlilde imkânsızdır. Hatta modern disipline ve kontrole direnen anti-modern mücadeleler, dünyayı yeni baştan yaratmak için direnişin ötesine geçen bir özgürlük sürecine bile ulaşamaz. Modernite ve anti-modernite arasındaki mücadelelerden doğan tüm devrimci düşler ve projeler –ki bunların sayısı çok fazladır–, nihayetinde modernitenin ötesine işaret eder. Sadece bugün doğuşuna tanık olduğumuz alter-modernite, ortak varoluş ve tekillikler çokluğu arasındaki etkileşimi temel aldığı için devrimin gerçek alanıdır. En şematik biçimde, moderniteyi tanımlayan kimlik-mülkiyet-egemenlik üçlüsü, alter-modernitede tekillik-ortak varoluş-devrimle yer değiştirir. Devrim şimdi, nihayet, gündemimiz haline geliyor.

6.2
İsyankâr Kesişmeler

> Kendi başlarına insandan başka bir şey değillerdi. Herhangi bir şekilde eşleştiklerinde bile insandan başka bir şey olmazlardı. Ancak hep birlikte, riskli ve yeni bir şeyin; yabancı ve büyüyen ve muazzam bir şeyin zihni, kalbi ve kası oldular. Birlikte, hep birlikteyken, değişimin araçlarıdır onlar.
>
> Keri Hulme, *The Bone People*

Muhafazakâr Kesişmeler: Krizler ve Thermidor'lar

Paralel mücadeleler, devrimci hareket için başlı başına yeterli değildir. Varolan düzene karşı isyanlar, sadece hiyerarşinin toplumsal yapılarını alt etmekle kalmayıp, aynı zamanda mücadeledeki tekillikleri dönüştüren ve onların güçlerini çoğaltan paralel akımların kesiştiği olayları gerektirir. Bu tür isyankâr olayların geçmişte aldığı biçimi ve bugün sahip oldukları yeni potansiyeli, özelde de devrimci süreçte demokratik karar alma potansiyelini kısaca analiz edeceğiz. Fakat kesişmeler ille de devrimci olacak diye bir kaide yok. "Kesişimsel analiz"in, belli toplumsal öznelerde kesişen çoklu tahakküm eksenlerini –hepimiz ırksallaştırılırız, toplumsal cinsiyet ve sınıf konumu tarafından tanımlanırız–, kimlik politikası için olanaklar ve sınırlamalar sunarak nasıl açıkladığını zaten gördük. Bu bölümde ise kesişimin varolan politik düzeni sürdürmek için, isyan ve özgürleşme hareketlerini dar bir alana kapatıp evcilleştiren bir kontrol mekanizması olarak kullanılma biçimlerini inceleyeceğiz.

Egemen modern politik kontrol tarzı –bilhassa da Kuzey Atlantik dünyasında Kantçı felsefenin unsurlarına dayalı olarak– kimliklerin *dolayımı* üzerinden işler. (Bu kitabın farklı noktalarında, aşkınsal dolayımın, tinsel biçimlerin ve ontolojik yapıların deneyimin içeriğini *a*

priori olarak düzenlediği açık bir metafizik tarafından desteklendiğini zaten vurgulamıştık.) Tıpkı klasik metafizikte, kapsayıcı bir şey olarak sunulan öz ve neden veya yaklaşım ve ilişki kategorilerinin ontolojik süreçleri tanımlamak için yeterli olduğunun düşünülmesi gibi; aşkınsal felsefede de üretici olarak sunulan dolayım kategorileri, aşkınsal şematizmi bir makineye benzer bir şekilde yapılandırır. Kant'ın düşüncesi ve Kantçılıkta, aşkınsal şematizm, bilgi ve iktidar yapılarının kuruluşunda giderek artan bir özerklik kazanır. Dolayısıyla kimlikler aşkınsalın biçimsel birliğinde hem dolayımlanır hem de onaylanır.[32]

Modern politik düşünce, bu epistemolojik ve ontolojik dolayımları *temsil* açısından yorumlar. Rousseau ve Hegel gibi yazarlardaki geleneksel iddia, temsilin tüm toplumsal, kültürel ve ekonomik tekillikleri devletin genel çerçevesine yedirebileceğidir. Bunun aksine Carl Schmitt, temsilin anti-demokratik doğasını doğru biçimde kavrar: "Temsili karakter, kesinlikle bu 'demokrasi'de demokratik-olmayan unsuru gösterir."[33] Biz, modern cumhuriyetin tipik temsili mekanizmalarını, hem temsil edileni politik iktidara bağlayan hem de ondan ayrı tutan ayırıcı bir sentez, ikili bir operasyon olarak anlamayı daha doğru buluyoruz. Temsilin aşkınsal alanında kimliklerin dolayımlanması, benzer bir şekilde ikili bir sonuca ulaşır. Bir yandan, somut kimlikler, politik dolayımlama yapılarının (şematik olarak) üretebileceği biçimsel bir birlikten soyut temsillere dönüştürülür. (Halk kavramı böylesi bir biçimsel birliktir.) Diğer yandan da temsil mantığı, kimliklerin durağan ve ayrı kalmasını gerektirir: Sürekli olarak kimliklerimizi sergilemeye zorlanırız ve onlardan herhangi bir sapma durumunda cezalandırılırız. Örneğin Elizabeth Povinelli, Avustralya devletinin, Aborijinlerin haklarını ve kamu kaynaklarını elde edebilmesi için, geçmiş ve kültürlerini koruyarak geleneksel yerli kimliğine bağlılıklarını tekrarlamalarını, aslında aynı kalmalarını veya bir temsile uymalarını gerektirdiğini belirtir.[34] İdealizmin tiranlığı işte böyle bir şeydir. Haklar ve kimlik arasındaki bağlantı, temsili şemanın, tüm kimlikleri tanınma mantığına kapamak ve tekilliklerin oluşlarını denetlemek için kullandığı bir silahtır. Politik dolayımın görünüşteki paradoksu, böylelikle iki ayrı düzlemde

32. Bkz. H. J. De Vleeschauwer, *The Development of Kantian Thought* (New York: T. Nelson, 1962); Ernst Cassirer, *The Problem of Knowledge* (New Haven: Yale University Press, 1959). Bu eser *Marburg Okulu*'nun çalışmasını geliştirir; özellikle de Hermann Cohen'in öğretilerini.

33. Carl Schmitt, *Verfassungslehre*, 6. der. (Berlin: Duncker & Humblot, 1983), s.218. Bkz. ayrıca Olivier Beaud, "'Repräsentation' et 'Stellvertretung': Sur une distinction de Carl Schmitt", *Droits*, no. 6 (1987), 11–20.

34. Elizabeth Povinelli, *The Cunning of Recognition: Indigenous Alterities and the Making of Australian Multiculturalism* (Durham: Duke University Press, 2002).

çözülür: Aşkınsal düzlemdeki soyut birlik ancak kimlikler kendilerinin ayrımını ve değişmeyen karakterlerini toplumsal düzlemde sadık bir biçimde sergilediği sürece devam ettirilir.

Fakat modern politik temsil, dolayımlama mekanizmalarıyla birlikte, uzun süredir bir krizin içinde bulunuyor. Max Weber, Robert Michels, Gaetano Mosca ve Vilfredo Pareto gibi yirminci yüzyıl siyaset bilimcilerinin geniş bir kısmı, temsilin politik partilerin eylemleri aracılığıyla nasıl bürokratikleştiğini ve böylece toplumsal evrensellik için temsil iddialarının, politik yönetimi elitlerin eline bırakarak nasıl tamamen yanıltıcı bir hal aldığını ilan eder.[35] Sayısız yazar, temsil krizini –ve bu nedenle de "demokrasi açığını"– benzer şekilde, dolayım mekanizmaları ve temsil kurumlarından büyük oranda yoksun olan ve varolanların da etkisiz olduğu küresel bağlamda analiz eder.[36] Böylesi temsil krizi analizleri genel olarak "liberalizme dair liberal eleştiriler" olarak isimlendirilmeye uygundur; yani eleştiriler liberalizmi onarmayı ve restore etmeyi hedefler.

Ancak iktidar sistemlerinin temsil krizine yanıtı, toplumsal dolayımın yeni mekanizmalarının yönetişim şeklinde kurulması oldu. 4. Bölüm'de gördüğümüz gibi yönetişim, hiçbir aşkınsal şematizme dayanmaz ve genel olarak sabitlenmiş yapılar aracılığıyla işlemez. Aksine, Gunther Teubner'in "devletsiz anayasallaştırma" olarak tarif ettiği, yasal süreçler aracılığıyla olumsallığa hükmeden bir koşullu hükümet biçimidir.[37] Yönetişim, cumhuriyetçi hoşgörü rejimleri açısından (onların hem çokkültürlü hem de evrenselci biçimlerinde) merkezi olan kimlik temsili için bir şema restore etmeyip, temsilsiz bir toplumsal düzen yaratmaya girişir; yani krizi çözmez ama krizi yönetmeye çalışır. Burada eksik olan, 5. Bölüm'ün sonundaki *De Homine* 2'de önerdiğimiz gibi, kimlik ve temsilin gerektirdiği *ölçüt* mekanizmalarıdır. Nasıl ki sermaye artık değerin ölçülmesine dayalı disiplinci rejimler aracılığıyla üretici süreçlere komuta edemeyip, bunun yerine ele geçirmenin soyut ve esnek mali aygıtlarına dayanmak zorundaysa, temsilci dolayım da toplumu kimliklerin ölçütü olmadan düzenleyemediği gibi, yönetişimin soyut ve esnek kontrolüne dayanır. Bu mekanizmaların soyutluğu ve esnekliği, düzen yapılarının açık uçlu doğasının ve bunları kaostan çok

35. Bkz. Antonio Negri, "Lo stato dei partiti", *La forma stato* (Milan: Feltrinelli, 1977), s.111–149.

36. Bkz. küresel bağlamdaki demokrasi kriziyle ilgili olarak çağdaş konumların sunuşumuz için, Michael Hardt ve Antonio Negri, *Multitude* (New York: Penguin, 2004), s.231–37.

37. Gunther Teubner, "Societal Constitutionalism: Alternatives to State-Centered Constitutional Theory?" *Transnational Governance and Constitutionalism*, Der. Christian Joerges, Inger-Johanne Sve ve Gunther Teubner (Oxford: Hart, 2004), s.3–28.

ince çizginin ayırdığının altını çizer. Bu anlamda yönetişim, bir istisnaları yönetme sistemidir. Dolayımın temsil mekanizmaları olmaksızın, kimliklerin ve toplumsal hiyerarşilerin yönetimi, iki kutup arasında değişimli olarak yapılır: Sanki hiyerarşiler hiç yokmuş gibi yürütülen "kimlik-körü" perspektifler ve bu hiyerarşiler toplumsal yaşamın yadsınamaz faktörleri haline geldiğinde yaşanan "kimlik paniği."

Yönetişim elbette, yönetici iktidarları sürdürmeye ve sermaye çıkarlarını desteklemeye hizmet eder; ancak hiçbir zaman krizi çözmeyi ve ona bir son vermeyi başaramaz. Aslında müzakere ve mücadele süreçleri, yönetişim alanında sürekli olarak yeniden açılır. O halde bazı açılardan, yönetişim sendika mücadelelerinin eski alanlarına benzemektedir ve aslında, bazı yazarlar müzakere ve emek yasası sözleşmesi modelleriyle varolan yönetişim biçimlerine karşı çıkmayı amaçlar.[38] Eski işçi liderleri, "Müzakerelerin sonu yok!" dediklerinde sermayenin nihai hegemonyasını asla sorgulamıyor; ancak yine de mücadelenin önemini teslim ediyorlardı. Yönetişimin (egemen) güçler ve (toplumsal) karşıgüçler arasında açık bir çatışma ve mücadele alanı olduğu gerçeğini küçümsememeliyiz.

Buna karşı, yönetişimin daima istikrarsızlık sınırında işleyen soyut ve esnek mekanizmaları göz önünde tutulursa, yeni-muhafazakârların ve diğer günümüz sağ-kanat ideolojilerinin temsil krizini herhangi bir aşkınsal şematizmi restore ederek değil de ölçüt teorisini sıkı bir şekilde doğa yasasının durağan alanında temellendirerek çözmeye çalışmasının nedenini görmek kolaylaşır. Burke ve Hegel'den Leo Strauss ve Michael Oakeshott'a kadar muhafazakârlık sürekli geleneğe ve töreye gönderme yapmasından ötürü kesinlikle bir görecelilik öğesinde sahiptir; ancak bu aslında sadece sürekli bir ölçütün ontolojik temeli için bir arka plandır. Dolayısıyla, yeni-muhafazakâr stratejiler, ekonomik ve toplumsal değerlerin akışına müsamaha gösterdikleri veya hatta bunları cesaretlendirdikleri sürece, yönetişimin açık uçluluğu ve akışkanlığına, değer ve kimliklerin somut sabitliğiyle karşı çıkar ve hatta bazen kapitalist kontrolün doğmakta olan biçimleriyle çatışır. Yeni-muhafazakârlar bunun yerine, miadını doldurmuş bir rejimi restore edebilmek veya gerçekten de toplumsal gerçekliği muhayyel bir geçmişin temsiline uydurabilmek için, mülkiyet ve toplumsal hiyerarşilerle ilgili olarak mutlak bir değer kriteri sabitlemeye çalışan, yeni bir Thermidor hedefler. Dolayısıyla yeni-muhafazakârlar, gerçekte laik inançları ifade ettiklerinde bile teokrattır: Onların tanrıları değerin sabitliğinin nihai garantörleri olan Merkez Bankası ve Anayasa Mahkemesi'dir.

38. Bkz. Alain Supiot, *Au-delà de l'emploi* (Paris: Flammarion, 1999).

Demokratik Karar Alma Süreci mi?

Demokratik karar alma süreci, paralel kimlik mücadelelerini isyankâr bir kesişmeye, tekillikleri bir çoklukta bir araya getiren devrimci bir eyleme dönüştürür. Bu tanımlama doğru fakat rahatsız edecek kadar safçadır. Böylesi kavramsal soyutlamalar, demokratik karar alma sürecinin inşa edilişinin ardında yatan tutkuların zenginliğini ve giriftliğini asla gerçekten açıklamaz. Bu tutkuların bazıları devrim yönünde mükemmel bir sıra oluşturur –çokluğun neşesi ve gerçekliği korku ve üzüntüye karşı durur; tiranlığa karşı duyulan öfke, baskıya karşı gösterilen direniş, itaatsizlik ve isyanı besler– ancak özgürleşme hareketleri, ezilenler arasındaki içsel çatışma ve yanlış anlaşılmalar nedeniyle her zaman sıkıntı yaşar. Daha önce bahsettiğimiz paralel yollar arasında iletişim kuran, onları ileri doğru itip, daha güçlü kılan aktarım süreci, genellikle bir yanlış yorumlamalar kakofonisi içerisinde yok olup gider. Anlaşmazlık, devrimci hareketlerin günlük, normal koşuludur. Demokratik karar alma süreci bu nedenle, sadece özgürleşme yolunun haritasını çıkarmakla kalmaz, aynı zamanda çokluk içindeki (genellikle günlük ve bıkkınlık verici) çelişkileri çözmek için de bir yapı sağlar. Karar alma sürecinin çokluğu yaratacak ve devrim sürecini daima ileri taşıyacak şekilde nasıl yapılandırılabileceğini incelememiz gerekiyor.

Çokluğu yaratmaya katkıda bulunan kesişmelerden bahsederken, aklımızdan geçen şey, geleneksel olarak *ittifak* veya *koalisyon*dan anlaşılan şeyden farklıdır. Çokluk, tekilliklerin çokluk içinde karşılaşmaları aracılığıyla oluşturulur. Elbette ittifak ve koalisyon hareketleri ortak bir düşmana karşı, genellikle paralel tahakkümlerin farkına varılışı ve farklı toplumsal grupların mücadeleleriyle düzenlenmiştir: Örneğin endüstriyel işçiler ve köylüler, kadınlar veya Afro-Amerikalılar veya sendikalar ve kiliseler.[39] Ancak ittifaklar ve koalisyonlar, onları oluşturan, kurtulmak için yanıp tutuşan sabit kimliklerin asla ötesine geçemez. İsyankâr kesişmelerde tamamlanan eklemleme süreci, kimlikleri tıpkı bir zincirdeki halkalar gibi basitçe eşleştirmez; ancak bu tekillikler arasında ortak varoluşu tesis eden bir özgürleşme süreci içersinde tekillikleri dönüştürür. Bu eklemleme, çokluğun yaratılması esnasında toplumsal varlığı dönüştüren ontolojik bir süreçtir. Jacques Ranchière, "Politika" diye yazar, "her zaman sadece çekişmeli olabilecek bir or-

39. Robin Kelley, isyankâr kesişmelerdeki sınır üzerindeki devrimci ittifaklar dizisini tarihsel bir perspektiften analiz eder. *Freedom Dreams*.

tak varoluş etkinliği alanıdır."[40] Çokluğu yaratma, ortak varoluşu bölen ve paylaştıran bir *pay eşitliği* noktasına varmak zorundadır. Çokluğu yaratma ve dolayısıyla isyan olayı, tekrarlamamız gerekirse, Jean-Paul Sartre'ın önerdiği gibi bir kaynaştırma veya birleştirme süreci değil; ortak varoluştaki kalıcı karşılaşmalar tarafından oluşturulan bir tekillikler çoğalmasının harekete geçirilmesidir.[41] Demokratik karar alma süreci, bu eklemleme ve oluşturma sürecini belirlemek ve sürdürmek zorundadır.

Bu noktada şu açıklığa kavuşmuş olmalı ki burada ileri sürdüğümüz devrim anlayışı yirminci yüzyılın komünist hareketleri tarafından sunulan ve icra edilen anlayıştan kayda değer bir ayrım gösterir. Bu komünist geleneğin önemli akımları, isyan ve devrimi, yeni bir kimliğin yaratımı açısından sunar: Toplumdan ayrı ve onun geri kalanına liderlik etmeye muktedir öncü bir özne. Örneğin Lenin, toplumsal grupların, bir karşı-iktidar oluşturan; fakat karşı olduğu merkezi iktidarın kimliğini belli açılardan yansıtan parti hegemonyası altında verilen mücadelede bir araya getirilmesini tahayyül eder. Rus Devrimi'nin izlediği güzergâhı anlatırken, Troçki benzer şekilde kitlelerin kendiliğindenliğine ilişkin safça anlayışlara karşı uyarıda bulunur. Ona göre, kitlesel başkaldırı, planlama ve karar alma sorumluluğunu alan devrimci önderin yürüttüğü bir "tertibi" gerektirir. Lenin ve Troçki'nin kavrayışları on dokuzuncu yüzyıl sonları ve yirminci yüzyıl başları Rusya'sının gerçekliklerine uygun gerçekçi ve pragmatik araçlar olmuş olabilir ve gerçekten de devrimci eylem için bir karara ulaşmada o dönemin ürettiği sosyalist hareketlerin çeşitli konumlarından daha etkindir; ancak öznellik ve devrimci karar alma teorileri olarak günümüz dünyası için tamamen geçersizdir. Aslında bugün, devrimci süreç için yeterli bir politik figür oluşturmanın çok uzağındayız; fakat her nasıl ortaya çıkarsa çıksın, bu figürün bu gelenekten radikal şekilde farklı bir yol izlemesi gerekecektir. Gerekli olan şey, devrimci karar alma sürecini tesis edecek ve egemen iktidarı, çokluk hareketlerinin üzerinden değil, içinden devirecek bir örgütlenme sürecidir.[42]

40. Jacques Rancière, *Disagreement*, Çev. Julie Rose (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999), s.14.

41. Jean-Paul Sartre, *Critique of Dialectical Reason*, Cilt 1, Çev. Alan Sheridan-Smith (Londra: Verso, 2004).

42. Lenin için, bkz. öncelikle *What Is to Be Done*? (New York: International Publishers, 1969) [Ne Yapmalı?, Çev. Muzaffer İlhan Erdost, Sol Yayınları, 1992]. Lenin üzerine, bkz. ayrıca Antonio Negri, *La fabbrica della strategia: 33 lezioni su Lenin*, (Rome: Manifestolibri, 2004); Slavoj Žižek, *Revolution at the Gates: Žižek on Lenin, the 1917 Writings* (Londra: Verso, 2004) [*Lenin Üzerine*, Çev. Nilgün Aras, Encore Yayınları, 2004]. Troçki için, bkz. *The History of the Russian Revolution*, Çev. Max Eastman (New York: Simon & Schuster, 1932), [*Rus Devriminin Tarihi*, Çev. Bülent Tanatar, Yazın Yayıncılık, 1999].

Yine de komünist gelenek, emek ve üretim süreçlerinin geçirdiği dönüşümlere dair yapılacak bir analiz aracılığıyla günümüzdeki yeni demokratik karar alma potansiyelini araştırmak için kullanışlı bir yöntem sağlar. Daha önce 3. Bölüm'de, sermayenin değişen teknik bileşimini (ki bu aslında emek gücünün teknik bileşimidir), sermayenin organik bileşimiyle (yani değişken ve sabit sermaye arasındaki ilişkiyle) ilişkilendirerek inceledik. Şimdi de proletaryanın teknik bileşimini, proletaryanın politik bileşimiyle ilişkilendirerek inceleyeceğiz. Terminoloji, buradaki önermeyi muğlaklaştırabilir ancak temel önerme basittir: İnsanların çalışırken yaptıkları şey ve ortaya koydukları becerileri (teknik bileşim), onların politik eylem (politik bileşim) alanındaki kapasitelerine katkıda bulunur. Eğer bu kitap boyunca savunduğumuz gibi, proletaryanın teknik bileşimi, nitelikleri üretim sektörlerine uygulanırken biyo-politik üretimin egemen olacağı şekilde değiştiyse, biyo-politik emeğe özgü olan kapasitelere denk düşen yeni bir politik bileşim mümkündür. Teknik bileşimin dönüşümü, kendiliğinden bir şekilde, yeni bir politik mücadele ve devrim figürü yaratmaz –bu örgütlenme ve politik eylem gerektirir– ancak kavranabilecek yeni bir olasılığa işaret eder. Bizim savımız, günümüzde biyo-politik üretimin nitelikleri ve doğasının, demokratik karar alma süreci tarafından tanımlanan bir politik bileşim sürecini mümkün kıldığıdır.

Şunu belirtmemiz gerekiyor ki teknik ve politik bileşim arasındaki bu ilişkiyi ortaya koymak, öncü örgütler sorununu tarihselleştirir ve çok farklı bir ışık altında sunar. Bu husus kaba bir dönemselleştirmeyle netleştirilebilir. Endüstriyel üretimin, profesyonel işçilerin hiyerarşik kademeleriyle karakterize edildiği yirminci yüzyıl başlarında, Bolşevik Parti, Alman *Räte* ve çeşitli konsey hareketleri, bu teknik bileşimi yorumlamak için politik figürler sunarlar: Öncü parti, fabrikadaki profesyonel işçilerin öncüsüne tekabül eder. Endüstriyel üretimin görece vasıfsız muazzam işçi kitleleri tarafından karakterize edildiği dönemde ise kitle partileri –İtalyan Komünist Partisi zaman zaman bu rolü oynar– sendikaları basitçe bir "geçiş kuşağı" olarak görerek ve endüstriyel üretimi tıkamak ve ücretler ve sosyal refahta devamlı bir artış talep etme arasında gidip gelen stratejiler benimseyerek, bu yeni durum için elverişli bir politik figür yaratmaya çalışır. Teknik ve politik bileşim arasındaki ilişkide bu şekilde ısrar etmek, politik örgütlenmelerin nasıl içinde bulundukları gerçekliğe kök saldığını kavradığı ve üretimdeki işçilerin kapasiteleri ve örgütlenmelerini politik olarak yorumlamaya çalıştığı sürece, böylesi politik örgütlenmelere geçerlilik kazandırır (veya en azından bunları açıklar.) Fakat bu şekilde bu politik örgütlenmeler

geri çevrilemez şekilde geçmişe havale edilmiş olur. Emeğin teknik bileşiminin çok derinden değiştiği günümüzde, böylesi öncü politik oluşumları yeniden önermek, en iyi ihtimalle anakroniktir.[43]

Biyo-politik üretimin günümüzde yeni yeni ortaya çıkan hegemonyası beraberinde yeni demokratik kapasiteler getiriyor. 3. ve 5. bölümlerde vurguladığımız birbiriyle çakışan üç gelişme burada can alıcı öneme sahiptir. Bunların ilki, endüstriyel üretimin hegemonyası döneminde kapitalistler genel olarak üretimi düzenleyen işbirliği şemaları ve araçlarını işçilere sunarken, biyo-politik üretimde giderek artan bir şekilde işbirliği üretmekten sorumlu olanın emeğin kendisinin olmasıdır. Bunun sonucunda ortaya çıkan ikinci gelişme, biyo-politik emeğin, üretimi tıkamaya eğilim gösteren ve ne zaman müdahale etse üretkenliği düşüren kapitalist komutadan her zamankinden daha özerk hale gelmesidir. Üçüncüsü ise, kapitalist komuta tarafından yürütülen işbirliğinin dikey, hiyerarşik formlarının aksine; biyo-politik emeğin yatay ağ formları yaratmaya eğilim göstermesidir. Biyo-politik emeğin bu üç karakteristiği, işbirliği, özerklik ve ağ örgütlenmesi, demokratik politik örgütlenme için sağlam yapıtaşları sunar. Lenin'in, insanların işte patrona ihtiyaç duyacak şekilde yetiştirildikleri için, politikada da patrona ihtiyaç duydukları iddiasını hatırlayalım: "Şu an olduğu haliyle insan doğası ... boyunduruksuz, kontrolsüz ve 'idarecisiz' yapamaz."[44] Bugünün biyo-politik üretimi, insan doğasının ne kadar değiştiğini gösterir. İnsanların işte patrona ihtiyacı yoktur. Diğerleriyle iletişim kurabildikleri ve işbirliği yaptıkları, genişleyen bir ağa ihtiyaçları vardır; patron işin yapılması önünde gitgide daha büyük bir engel haline gelmektedir. Emeğin teknik bileşimine odaklanmak bize insanların günlük yaşamda uyguladığı demokratik kapasitelere dair bir fikir verir. Emeğin bu demokratik kapasiteleri, doğrudan doğruya demokratik politik örgütlenmeler yaratıma dönüşmez; ancak bunları hayal etmek ve yaratmak için sağlam bir zemin sunar.

Günümüzdeki demokratik örgütlenme biçimlerinin, öncü örgütlenmelere nazaran sunduğu önemli stratejik avantajları belirtmemiz gerekiyor. Tarihsel olarak, devrimci süreçlere hareketlilik kazandırmak

43. Öncü politik figürlerin bu dönemselleştirmesi, bizim Slavoj Žižek ve Ernesto Laclau'nun önermelerinden farkımızı vurgular. Žižek'in Lenin'e dönüşü, Lenin'in yönteminin pek de eski haline dönüşü değildir (politik bileşimi, proletaryanın varolan teknik bileşimi temelinde tasarlamak); ancak bilakis, emeğin bileşimine gönderme yapmaksızın, öncü politik oluşumun tarihsel olmayan bir tekrarıdır. Laclau bunun yerine, işçici yanından ziyade popülist yanında İtalyan Komünist Partisi tarafından teşvik edilen tipik bir sonraki aşama kavramının hegemonyasına bağlı kalmaya devam eder.

44. V. I. Lenin, *State and Revolution* (New York: International Publishers, 1971), s.43 [*Devlet ve Devrim*, Çev. Süheyla Kaya, İsmail Yarkın, İnter Yayınları, 1995].

için, öncü güç, kapitalist sistemi *istikrarsızlaştırma* sorumluluğu taşıdı. 1970'lerde Batı Avrupa'daki hem anti-Stalinist hem de ulusal komünist parlamento partilerine karşı olan komünist ve otonomist hareketler, şu önermeyi yeniden formüle edip genişletti: Kapitalizmi istikrarsızlaştırma taktiği, kapitalist toplumun hiyerarşi ve komuta yapılarını söken derin ve kökten bir yapıbozum [*destructuring*] stratejisiyle tamamlanmak zorundadır.[45] Biyo-politik emek tarafından önerilen demokratik örgütlenme biçimleri, devrimci etkinliğin tanımlanmasına başka bir unsur daha ekler: istikrarsızlaştıma taktikleri ve yapıbozum stratejilerinden oluşan potaya, çokluğa ortak varoluşu yönetebilme kapasitesi kazandıracak yeni bir iktidar, yeni türde bir iktidar projesini eklerler. Böylece devrim, yeni toplumsal yaşam biçimlerinin üretilmesini hedefler. Bu, yeni bir politik karar alma biçimine işaret eder. Biyo-politik düzlemde, karar alma için gerekli olan bilgi ve irade iç içe geçmiştir, tarihsel varlığa dahil edilmiştir; bu nedenle karar alma süreci her zaman edimseldir ve bu süreçte yer alan öznenin gerçek, antropolojik bir dönüşümüne ya da Jean-Luc Nancy'nin söylediği gibi, karar alma sürecinin koşullarının ontolojik bir dönüşümüne yol açar.[46]

Buradaki ekonomik ve politik olanı bir araya getirme yöntemimiz bazı okurları rahatsız edebilir; hatta belki de ekonomik kuvvetlerin tüm diğer toplumsal yaşam alanlarını belirlediğine inanıyormuşuz gibi, ekonomizm suçu işlediğimiz şüphesi doğurabilir. Hayır, çalışmada ifade edilen bu yatkınlıkların, yeteneklerin ve vasıfların çokluğun günlük yaşamdaki genelleştirilmiş kapasitelerini anlamanın bir aracı olduğunda ısrar ettiğimizde, bu birçok araç arasında sadece bir araçtır; ancak önemli bir araçtır! Daha önce söylediğimiz gibi, Hannah Arendt, ekonomik faktörlerin politik yaşamla olan alakasını önemsemez; çünkü işgücü kapasitelerinin (vazifelerin tekrarının ezberi, komutaya itaat vs.) özerklik, iletişim, işbirliği ve yaratıcılık gerektiren politik yaşamla bağlantılı olmadığına inanır. Bununla birlikte biyo-politik emek, giderek artan bir şekilde bu gerçek politik kapasiteler tarafından tanımlanır ve dolayısıyla ekonomik alanda ortaya çıkan bu kapasiteler, demokratik organizasyonların politik alandaki gelişimini mümkün kılar ve aslında iki alan arasındaki giderek artan genel örtüşmeyi gözler önüne serer. Bu açıdan, bizim savımız, ekonomik ve politik talepleri birleştiren uzun bir devrimci çağrılar hattına yerleştirilebilir. 1. Bölüm'de bahsettiğimiz, çokluğun on yedinci yüzyıl partizanları, mülkiyetin karşısına özgürlüğü koymuştur.

45. 1970'lerdeki komünist hareketlerin gelişimi için, bkz. Negri, *Books for Burning*.
46. Jean-Luc Nancy, "The Decision of Existence," *The Birth to Presence*, Çev. Brian Holmes et al. (Stanford: Stanford University Press, 1993), s.82–109.

Sovyet Devrimi'nin sloganı "barış, toprak ve ekmek"ti. Bizim ekonomik ve politik olanı birleştirmeye yönelik sloganımız, "yoksulluk ve sevgi" veya (böylesi terimleri çok aşırı duygusal bulanlar için), "güç ve ortak varoluş"tur: Yoksulun özgürleşmesi ve toplumsal işbirliği güçlerinin kurumsal gelişimi. Her durumda, politik ve ekonomik olanın kesişimi sadece günümüz toplumsal yaşamının tarifi için değil, demokratik karar alma mekanizma ve pratiklerinin kuruluşu için de temeldir.

Ayaklanma ve Kurum

Devrime giden bir yol açabilmesi için ayaklanmanın kurumsal bir süreç içinde sürdürülmesi ve pekiştirilmesi gerekir. Bu tür bir kurumsal ayaklanma anlayışı, elbette varolan devlet kurumlarını, kıyaslanabilir, benzer kurumların yer değiştirdiği bir darbeyle karıştırılmamalıdır. Söylediğimiz gibi çokluk, başka hedeflere yöneltmek için bile olsa devlet aygıtlarının kontrolünü ele geçirmekle ilgilenmez; daha doğrusu, çokluk devlet aygıtlarını sadece onları parçalamak için ele geçirmek ister. Çokluk devleti bir özgürlük alanı olarak değil, kapitalist sömürüyü teminat altına alıp, mülkiyet egemenliğini savunmakla kalmayan, aynı zamanda da tüm kimlik hiyerarşilerini sürdüren ve denetleyen bir tahakküm odağı olarak değerlendirir. Devlet kurumlarıyla politik ilişkilenme, tahakküm karşıtı mücadeleler için zorunlu ve faydalıdır; ancak özgürleşme hareketi yalnızca bu kurumların yıkımını hedefleyebilir. Bu ayaklanmanın kurumlara ters düştüğüne işaret ediyormuş gibi görünebilir ama aslında, belirttiğimiz gibi, ayaklanmanın kurumlara ihtiyacı vardır; ama farklı türde kurumlara.

Sosyal teori tarihinde uzun süredir varlığını koruyan bir ayrım, *toplumsal çatışmayı* kurumların temeli olarak kabul eden ikincil bir hatta karşılık, bu işlevi *toplumsal sözleşmenin* oynadığını kabul eden bir ana hat sunar. Ana hat, çelişkiyi toplumun dışına atarak toplumsal birliği sürdürmeye çalışırken –sözleşmeye rıza göstermeniz karşılığında isyan ve çatışma hakkınızı kaybedersiniz– ikincil hat, çatışmayı topluma içsel ve onun daimi temeli olarak kabul eder. Örneğin Thomas Jefferson, çokluğun periyodik olarak (ona göre yirmi yıla karşılık gelecek olan her nesilde bir) hükümete karşı isyan etmesi ve yeni bir anayasa oluşturması gerektiği değerlendirmesini yaptığında, bu ikincil düşünce hattına katkıda bulunur.[47] İkincil hattın diğer iki savunucusu Machiavelli ve

47. Bkz. Michael Hardt, "Thomas Jefferson, or, The Transition of Democracy", Thomas Jefferson, *The Declaration of Independence* (Londra: Verso, 2007), s.vii–xxv.

Spinoza da sadece açıkça tanımlanan direniş yolları ve baskı ve otoriteye karşı isyanlar tarafından değil, aynı zamanda ve daha önemlisi çokluk içindeki değişen ve parçalı isyan yolları tarafından da tanımlanan çatışmanın, kurumların zeminini oluşturduğunu kabul eder.[48] İkincil hattaki yazarlar, toplumsal kurumların gelişiminin, ancak çatışma tarafından oluşturulursa ve çatışmaya açık olursa, demokratik olabileceğinde ısrar eder.

Kurumları sadece ana hat uyarınca kavrarsak, ayaklanma bir çıkmaz sokak gibi görünür. Bir yanda, kurumsal süreklilik geliştirmekte başarısız olan başkaldırılar ve isyanlar, tıpkı havuza düşen taşlardan hemen sonra durağan yüzeyin hemen yeniden tesis edilmesi gibi, çabucak bastırılır ve egemen düzen içinde etkisiz hale getirilir. Öte taraftan, temsil aracılığıyla işleyen, birlik ve uyum talep eden kimliğe dayalı kurumların baskın biçimine girmek, ayaklanmanın yol açtığı toplumsal kopuşu bertaraf etmeye hizmet eder. İsyancıların hükümete giren liderlerinin, "Şimdi evlerinize dönmek ve silahlarını indirmek zorundasınız. Biz sizi temsil edeceğiz" diye açıklama yaptıklarını kaç defa duyduk? Fakat ikincil hat uyarınca çatışmaya dayanan bir kurumsal süreç, kopuş ve kuvvetini yadsımaksızın ayaklanmayı pekiştirebilir. Daha önce jakörilere dair tartışmamızda gördüğümüz gibi, devrim ancak sadece bir dizi kolektif alışkanlıklar ve pratikler dizisini, yani yeni bir yaşam biçimini keşfedip kurumsallaştırdığında güçlü ve uzun ömürlü olur. Örneğin Jean Genet, Ürdün'deki Filistinli mülteciler ve fedailerle ve ABD'deki Kara Panterlerle bir araya geldiğinde, bu grupların "tarzı" –Genet bu sözcükle onların yeni yaşam biçimleri keşfini, jestleri ve duygularını olduğu kadar ortak varoluş pratiklerini ve davranışlarını da kasteder– onu büyüler.[49] Eğer tarihçilerin yetenekleri ve araçlarına sahip olsaydık, bir dizi çağdaş başkaldırının alternatif kurumsal biçimlerde nasıl pekiştirildiğini; örneğin New York City'deki 1969 Stonewall isyanının bir dizi gay ve lezbiyen örgütlenme oluşumu aracılığıyla nasıl devam ettirildiğini; ırk ayırımcılığına karşı Güney Afrika'da verilen mücadele boyunca 1976 Soweto ayaklanmaları gibi başkaldırıların nasıl kurumsal bir oluşum sürecinin parçası haline geldiğini; İtalyan işçi isyanlarının 1970'lerde diğerlerinin yanı sıra Porto Marghera, Pirelli ve FIAT fabrikalarında, işçi komitelerinin ve diğer politik kurumları yeni biçimlerinin oluşturulması aracılığıyla nasıl uzatıldığı ve geliştirildiğini veya Mek-

48. Bkz. Filippo Del Lucchese, *Tumulti e indignatio: Conflitto, diritto e moltitudine in Machiavelli e Spinoza* (Milan: Ghibli, 2004).
49. Jean Genet, *Prisoner of Love*, Çev. Barbara Bray (Hanover, N.H.: University Press of New Englve, 1992).

sika'daki 1994 Zapatista ayaklanmasının özerk meclisler, *caracole*'ler veya temel toplumsal yapılar ve iyi hükümet *junta*'ları aracılığıyla nasıl geliştirildiğini araştırmak kesinlikle faydalı olurdu. Her durumda anahtar, kurumsal sürecin isyan tarafından yaratılan toplumsal kopuşu nasıl (ve ne ölçüde) yadsımayıp, geliştirip genişleteceğini keşfetmektir.

Artık elimizde, yeni bir kurum tanımı için önemli unsurlar bulunuyor. Kurumlar, hem egemen iktidarlara karşı başkaldırıların yol açtığı toplumsal kopuşu genişletmeleri hem de içsel uyumsuzluğa açık olmaları anlamında, çatışmaya dayanır. Kurumlar aynı zamanda, bir yaşam biçimi oluşturan kolektif alışkanlıklar, pratikler ve kapasiteleri pekiştirir. Kurumlar, son olarak, onları oluşturan tekillikler tarafından devamlı dönüştürüldükleri için açık uçludur. Bu kurum anlayışı, tekilliklerin çok boyutluluğunu azaltmayıp, tekilliklerin karşılaşmalarını yöneten bir bağlam yarattığı için, daha önce "sevgi eğitimi" olarak isimlendirdiğimiz şeyle çok yakından ilişkilidir: Güçlerini azaltan olumsuz karşılaşmalardan kaçınmak ve güçlerini artıran şenlikli karşılaşmaları uzatmak ve tekrarlamak. Kurumlar böylece, isyan ve devrim sürecinde zorunlu bir bileşen olarak kavranır.

Kurumun benzer bir tanımına, sibernetik ağlardaki üretici etkinliğin ortak deneyimlerine dayanarak da varılabilir. Elbette, ağların politik çağrışımları hakkındaki ilk yazıların bazılarında görülen hevesin bir dizi efsane tarafından belirlendiğini akılda tutmalıyız: Örneğin kontrol edilemeyen ağlar, ağların şeffaflığı her zaman iyidir ve sibernetik kaynaşma her zaman zekicedir.[50] Ağ teknolojileri deneyimi yine de çok boyutluluk ve etkileşim tarafından belirlenen yeni bir karar alma sürecinin gelişimine yol açtı. Eski sosyalist elitler, bir "karar-alma-makinesi" hayali kurarken; ağ bileşenlerinin ve internet kullanıcılarının deneyimleri, sayısız mikro-politik yoldan oluşan bir *kurumsal karar alma süreci* yapılandırdı. "Medya ol" sloganı ağlardaki kendi ifade etme şekillerinin kolektif olarak kontrol edilmesinin politik bir silah haline geldiği bir kurumsal iletişim inşasının ifadesidir. Burada da çatışma ve çok boyutluluk tarafından tanımlanan, kolektif alışkanlıklar ve pratiklerden oluşan ve tekillikler tarafından dönüştürülmeye açık olan bir kurum tanımı buluruz.[51]

Bizim kurum tanımlamamıza karşı –aslında bu tanımın sosyologların ve siyaset bilimcilerin tipik varsayımlarına olan uzaklığını belirtme-

50. Bu ağ politikaları mitleri üzerine, bkz. Carlo Formenti, *Cybersoviet* (Milan: Raffaele Cortina, 2008), s.201–264.

51. Ağ yapılarının politik olanaklılığı üzerine, bkz. Tiziana Terranova, *Network Culture* (Londra: Pluto, 2004); Geert Lovink, *Uncanny Networks* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 2003); Olivier Blondeau, *Devenir média* (Paris: Amsterdam, 2007); Alexander Galloway ve Eugene Thacker, *The Exploit* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2007).

ye hizmet edecek– iki temel itiraz akla geliyor hemen. Kavrayışımızın kurumlarla etkileşime girenlerin kimliği ve bireyselliğini yeterince hesaba katmadığı yönünde sosyolojik bir itiraz tahayyül edebiliriz. Aslında geleneksel sosyolojik görüşe göre, bireyler kurumlara girer ve kimlikler olarak çıkar. Başka bir deyişle kurumlar, bireylere, örneğin sevgi arzusunun evliliğe bağlandığı ve özgürlük arzusunun alışverişe yöneldiği şeklinde formülasyonlar sağlayarak, sessiz bir şekilde bireyleri kurulu davranış örneklerini izlemeye zorlar. Ne var ki bu yaratılmış davranış örnekleri, hiçbir şekilde tüm toplumu tektipleştirmek değil, aksine insanları ırk, cinsiyet ve sınıf özelliklerini, sanki onlar doğal ve zorunluymuş gibi onaylamaya zorlayarak kimlik oluşumlarını tanımlamak anlamına gelir. Buna karşı bizim kurum anlayışımız, bireylerle başlayıp kimliklerle bitmez veya onaylama aracılığıyla işlemez. Egemen iktidara karşı başkaldıran ve sıklıkla birbirleriyle çatışan tekillikler kurumsal sürece girerler. Söylediğimiz gibi, tekillikler tanımları gereği daha baştan çok boyutludur ve daima bir öz-dönüşüm süreciyle iç içedir. Bu kurumsal süreç, bu şekilde bir yaşam biçimi yaratarak tekilliklerin kendi etkileşim ve davranışlarında bazı tutarlılıklar kazanmasına izin verir; ancak asla böylesi örnekleri kimlikte sabitlemez. Belki de temel farklılık hangi tarafın etkin olduğudur: Geleneksel sosyolojik görüşe göre kurumlar bireyleri ve kimlikleri oluştururken, bizim kavrayışımızda tekillikler kurumları oluşturur ve bu nedenle kurumlar sürekli olarak akış halindedir.

Siyaset bilimcilerden ve hukuk teorisyenlerinden, bizim kurum kavramımızın egemenliğin temelini oluşturamayacağı şeklindeki bir itiraz yükseleceğini gözümüzde canlandırabiliriz. Bu perspektif, ekonomik ve toplumsal dünyalardaki bireylerin, doğada olduğu gibi, risk, tehlike ve kıtlık tarafından karakterize edildiğini varsayar. Bireylerin korunması, ancak bireyler kurumlara girdiğinde ve bu şekilde en azından haklarının ve güçlerinin bir kısmını egemen bir otoriteye aktardığında garanti edilebilir. Hukuk teorisyenleri, kurumlardaki kanuni hak ve yükümlülük arasındaki ilişkinin, toplumsal düzeni sürdürmek ve tesis etmek için değişmez olmak zorunda olduğunu vurguladıklarında benzer bir noktaya işaret ederler. Kurumlar, kurulu iktidar için, yani egemenliğin anayasal düzeni için temel olarak hizmet görmek zorundadır. Bizim kavrayışımıza göreyse aksine, kurumlar kurulu bir iktidardan ziyade bir bileşen oluşturur. Kurumsal normlar ve zorunluluklar, düzenli etkileşimlerde tesis edilir; ancak sürekli olarak bir evrim sürecine açıktır. Çokluğu oluşturan tekillikler, kendi hakları veya güçlerini aktarmaz ve böylelikle egemen bir iktidarın oluşumunu önlerler ve iki taraflı karşı-

laşmalarında her biri daha güçlü hale gelir. Kurumsal süreç bu nedenle, çokluğun karşılaştığı iki öncelikli tehlikeye karşı garantili olmasa da bir koruma mekanizması sağlar: dışsal olarak, egemen iktidarın baskısı ve içsel olarak, çokluk içindeki tekillikler arasında yıkıcı çelişkiler.

İsyanın, toplumsal varlığın dokusunu dönüştüren kurumsal bir süreçte genişlemesi, devrim için iyi bir başlangıç noktasıdır. Immanuel Kant, Fransız Devrimi'nin devrim olarak değil, "doğal yasa [*Naturrecht*] üzerinde kurulu bir anayasanın evrimi" olarak anlaşılması gerektiğini ilan ettiğinde, bu tanıma yakınlaşır. Kant özelde, sürecin kamusal ve evrensel doğasını vurgular. "Bu olay ne anlık eylemlerden ne de insanların işlediği suçlardan... ne de başka siyasi yapılar sanki dünyanın derinliklerinden gelircesine ortaya çıkarken sihirli bir şekilde ortadan kayboluveren antik, muazzam siyasi yapılardan ibarettir. Hayır, bu türden bir şey değil. Bu basitçe seyircilerin, kendini bu büyük devrimler oyununda *kamusal* olarak ifşa eden ve bir taraftaki oyuncuların diğer taraftakilere duyduğu evrensel fakat çıkar gözetmeyen bir sempatiyi gözler önüne seren düşünce biçimidir."[52] Devrim, isyanın kurumsal bir sürece, Kant'ın kamusal dediği bizimse ortak varoluş demeyi tercih ettiğimiz, bir yönetim biçimine dönüşmüş halidir.

Kant, devrimin toplumsal varlığı dönüştürmesinin tarihte bir yenilik oluşturduğunu ve geleceğe işaret ettiğini açıklayarak devam eder. "Evrenselliği nedeniyle, bu düşünce biçimi, bir bütün olarak insan ırkının karakterini yansıtır; çıkar gözetmemesi nedeniyle, en azından eğilim olarak, insanlığın ahlâki karakterini, insanların sadece daha iyiye doğru ilerlemeyi umut etmesine olanak tanıyan değil ancak aynı zamanda kapasitesi şimdi için yeterli olduğu sürece kendisi bir ilerleme olan bir karakteri yansıtır."[53] Kant'ın ilerlemeye olan güvenine rağmen devrim, aslında, yeni bir yönetim biçimi olarak, manevra için çok küçük bir boşluk bırakarak geçmiş ve gelecek arasındaki mengenede sıkışmıştır. Devrim sürekli olarak sabit kurulu iktidarın ve geçmişin birikmiş toplumsal ağırlığının baskısıyla savaşmak zorundadır. Örneğin azizlerin ve kralların kafalarını koparmış devrimciler tarafından talan edilen gotik Fransız ve Katalan katedrallerini düşünelim. Evet, onların kıymetli kültürel mirası yıkmalarına biz de öfkeleniyoruz; ancak sürekli olarak hayatlarını zehir eden bir iktidarın sembollerini fiziksel olarak yok etme girişimlerini anlıyoruz. Genellikle, hatta devrimciler kendi eylemlerinin bizi geleceğe taşımak için yeterli olduklarını düşündüklerine bile,

52. Immanuel Kant, *The Conflict of Faculties*, Çev. Mary Gregor (Lincoln: University of Nebraska Press, 1992), s.153 (vurgular eklendi).
53. A.g.y., s.153.

geçmiş kendisini yeniden yürürlüğe koymak için infilak eder. Örneğin Tocqueville, geçmişin gizlice kendisini nasıl yavaş yavaş geri getirdiğini ve devrimci özelliklerde yeniden ortaya çıkardığını anlatır; ancak bu muhafazakârların sıklıkla iddia ettiği gibi bir tarih yasası ve devrimlerin kaçınılmaz yazgısı değil, sadece olası bir sonuçtur. O halde, Kant'ın ilerlemeye olan inancını, birincisi, bir doğa yasası olarak değil ancak devrimci mücadelede temellendirildiğinde ve ikincisi, kurumsal bir biçimde pekiştirildiğinde paylaşabiliriz. Devrimin yarattığı yeni bir yönetim biçimi geçmişi uzak tutarken geleceğe doğru açılır.

6.3
Devrimi Yönetmek

> Devrimci bir yasa; amacı devrimi sürdürmek ve onun gidişatını hızlandırmak veya düzenlemek olan bir yasadır.
>
> Condorcet, *On the Meaning of the Word Revolutionary*

Geçiş Sorunu

Devrimci düşüncenin çok büyük bir bölümü geçiş sorununu öne bile sürmez, sadece uvertüre odaklanır ve onu izlemesi gereken sahnelerin tümünü görmezden gelir. Egemen iktidarların üstesinden gelmek, miadını doldurmuş rejimi yok etmek, devlet makinesini parçalamak –hatta sermaye, ataerkillik ve beyaz egemenliğini devirmek– yeterli değildir. Tüm bunlar, eğer çokluğun oluşumunun halihazırda başarılmış olduğuna inanılsaydı, tümümüz bir şekilde günümüz toplumunun pisliklerinden arınmakla kalmayıp, aynı zamanda ortak varoluşun çok boyutluluğunu yönetmeye ve bir başkasıyla özgürce ve eşitçe işbirliği yapmaya muktedir olsaydık, kısaca demokratik toplum zaten tamamlanmış olsaydı, belki yeterli olabilirdi. Eğer öyle olsaydı, işte o zaman, iktidar yapılarını yok eden kesişimsel olay yeterli olabilir ve baskının tahakkümü altında zaten mevcut olan mükemmel insan toplumu kendiliğinden serpilip gelişirdi. Ancak insan doğası şu an olduğu haliyle mükemmel olmaktan çok uzaktır. Hepimiz kimlikler, hiyerarşiler ve iktidarın mevcut biçimlerinin yol açtığı yozlaşmalarla içiçe geçmiş haldeyiz ve bunların suç ortağıyız. Devrim, daha önce söylediğimiz gibi salt kurtuluş değil, ancak özgürleşme gerektirir; sadece bir yıkım olayı

değil, aynı zamanda yeni bir insanlık yaratan, uzun ve sürekli bir dönüşüm eylemidir. Geçiş sorunu dediğimiz şey şudur: Ayaklanma olayını bir özgürleşme ve dönüşüm sürecine nasıl genişletebiliriz?

Condercet'nin ilan ettiği ve Hannah Arendt'in yaklaşık iki yüzyıl sonra tekrarladığı gibi: "'Devrimci' kelimesi sadece özgürlüğü hedefleyen devrimler için geçerlidir."[54] Biz bunu genişletip, şöyle diyoruz: Devrimler demokrasiyi hedeflemelidir; dolayısıyla da devrimci geçişin yönü ve içeriği, çokluğun demokrasi kapasitelerinin artışı tarafından tanımlanmak zorundadır. İnsanlar kendiliğinden bir şekilde, doğaları gereği, bir başkasıyla özgürce işbirliği yapma ve birlikte ortak varoluşu yönetme yeteneğine sahip değildir. Örneğin ABD İç Savaşı'ndan sonraki Yeniden İnşa'nın vaatlerini, uğradığı ihanetleri ve başarısızlıkları inceleyen W.E.B. Du Bois, kurtuluşun tek başına yeterli olmadığının kesinlikle farkındadır. ABD hükümetinin ve mülksüzleştirilmiş Güneyli köle sahiplerinin tüm hile ve tuzaklarına ek olarak, Kuzeyli haydut kapitalistler tarafından yaratılan sınıf ve renk hiyerarşilerine ek olarak; Du Bois aynı zamanda köleliğin kaldırılmasından sonra bile, nüfusun çok büyük bölümünün, siyah beyaz ayırımı olmaksızın bile, yoksul ve cahil kalmaya devam etmeleri ve demokrasi kapasitesinden mahrum kalmaları sorunu üzerine odaklanır. Kurtuluş, sadece başlangıçtır.[55]

Modern devrimci düşüncenin külliyatında, Lenin devrimci geçişi anlamak için klasik bir pasaj sunar. Daha önce belirttiğimiz gibi Lenin, şu an olduğu haliyle insan doğasının demokrasi yetisine sahip olmadığını savunur. Alışkanlıklarında, rutinlerinde, zihniyetlerinde ve günlük yaşamın milyonlarca kılcal damarında, insanlar hiyerarşiye, kimliğe, ayrıma ve genel olarak ortak varoluşun yozlaşmış biçimlerine bağlıdır. Onlar henüz, efendileri, liderleri ve temsilcileri olmadan kendilerini demokratik olarak yönetebilir durumda değildir. Lenin bu yüzden iki yadsımadan oluşan diyalektik bir geçiş öngörür. İlk olarak, bir diktatörlük dönemi, topluma liderlik edebilmek ve nüfusu dönüştürebilmek için demokrasiyi yadsımak zorundadır. Kendini yönetmeye muktedir yeni bir insanlık bir kez yaratıldığı zaman, diktatörlük yadsınacak ve yeni bir demokrasiye ulaşılacaktır.[56] Lenin sorunu açıkça ortaya koyma bakımından büyük bir yeteneğe sahiptir; ancak bu diyalektik çözüm bugün büyük oranda ve haklı olarak, sadece "geçişsel" diktatörlüğün

54. Condorcet, "Sur le sens du mot révolutionnaire," Œuvres de Condorcet, Der. A. Condorcet ve F. Arago, 12 cilt. (Paris: Firmin Didot, 1847), 12:615. Bkz. ayrıca Hannah Arendt, *On Revolution* (Londra: Penguin, 1963).

55. W. E. B. Du Bois, *Black Reconstruction* (New York: Russell & Russell, 1935), s.206.

56. Bkz. öncelikle Lenin, *State ve Revolution* [Devlet ve Devrim, Çev. Süheyla Kaya, İsmail Yarkın, İnter Yayınları, 1995].

inatla iktidara yapışması nedeniyle değil, ancak çokluğu yaratmak için gerekli demokrasi eğitimini beslememesi nedeniyle de güvenirliliğini yitirmiştir. Bilakis! Diktatörlük, itaat etmeyi öğretir. Demokrasi sadece yapılarak öğrenilebilir.

Geçiş sorununa demokratik araçlar aracılığıyla demokrasiye doğru yönelen, diyalektik olmayan, somut bir çözüm sunulmalıdır. Önceki bölümdeki analizimiz, böylesi bir demokratik geçiş için zaten bazı unsurlar geliştirmişti. Açıkladığımız kesişimsel olay, çokluğun demokratik karar alma kapasitelerini geliştiren kurumsal bir dönüşüm sürecinde pekiştirilmelidir. Dolayısıyla çokluğu yaratmak, demokrasiyi hedefleyen bir demokratik örgütlenme tasarısıdır. Bu geçiş fikri, diyalektiğin bumerang etkisiyle süreci son anda spektrumun diğer ucuna fırlatmasına bel bağlamaktansa, hareket hiçbir zaman bir sona ulaşmasa bile ve geçiş ile hedef arasındaki, araçlar ile amaç arasındaki mesafenin çok küçük hale geldiği ve bir sorun olmaktan çıktığı asimptotik bir yaklaşımı tanımlar. Bu süreç, aşamalı değişim ve devrimi belirsiz bir geleceğe sürekli ertelemekte ısrar eden reformist yanılgıyla karıştırılmamalıdır. Hayır; günümüz toplumundan ve onun egemen iktidarlarından kopuş radikal olmak zorundadır: Ayaklanmanın geçiş sürecinde ortadan kaldırıldığı kadar, geçiş de sürekli olarak ayaklanma kuvvetini yenilemelidir. Başka bir deyişle, mevcut toplumun durumunu değerlendirirken, yapmamız gereken şey bardağın yarısının dolu mu yoksa boş mu olduğu üzerine çekişmek değil, bardağı kırmaktır!

Fakat söylediğimiz gibi geçiş süreci kendiliğinden gerçekleşmez. Geçiş nasıl yönetilebilir? Geçişe rehberlik edecek *politik köşegeni* kim ya da ne çizer? Unutulmamalıdır ki politik hat, her zaman düz ve doğrudan doğruya açık değildir, gizemli kavisler aracılığıyla çaprazlamasına ilerler. Ancak bu sorunlar bizi tekrar öncü, liderlik ve temsil açmazlarına savurur. Tarihteki devrimci hareketler, kitleleri temsil eden karizmatik figürler veya liderlik grupları –parti, cunta, konsey, başkanlık vs– tarafından idarenin ele alınmasına ve sürecin yönetilmesine izin verdi. Üstelik, devrimci mücadele içinde, daha önce sözünü ettiğimiz potansiyel paralelliği kırarak, bir toplumsal grubun diğeri üzerinde ayrıcalıklarını savunmaya yönelik bir sav olarak liderlik ihtiyacını kaç defa duyduk? Endüstriyel işçiler köylülere liderlik etmeyi, beyaz işçiler siyah işçilere liderlik etmeyi, erkek işçiler kadın işçilere liderlik etmeyi talep ettiler. Genellikle liderliğin tesisine, toplumsal, ekonomik, özel veya sadece kültürel olan karşısında "politik olanın özerkliği" iddiaları eşlik etti.[57]

57. "Politikanın özerkliği" savların bir türü için, bkz. Mario Tronti, *Sull'autonomia del politico* (Milan: Feltrinelli, 1977).

Savımız bizi bir çıkmaz sokağa sürüklemiş görünüyor. Bir yanda, geçiş süreci kendiliğinden değildir; politik bir köşegene göre yönlendirilmek zorundadır. Fakat öte yandan, süreci kontrol etme yetkisini herhangi bir toplumsal kimlik veya öncü grup ya da liderin almasına izin vermek, geçişin uğruna çaba harcamak zorunda olduğu demokratik işlevin altını oyar. Bir yanda etkisizlik ve düzensizlik riski ve diğer yanda otorite ve hiyerarşi riski arasında kalan devrimci süreç için yürünecek bir yol yokmuş gibi gözüküyor.

Çıkmaz sokaktan çıkış, *politik köşegeni*, tekrar *biyo-politik diyagrama* sokmak, yani onu insanların günlük yaşamlarında ve özellikle de biyo-politik üretim süreçlerinde zaten işlettikleri kapasitelerin soruşturulmasında temellendirmektir. Daha önce sunduğumuz çerçevede bu, üretici çokluğun potansiyel politik bileşimini açığa çıkarmak ve teknik bileşimini açıklamak anlamına gelir. Burada, 3. ve 5. Bölüm'lerdeki tüm ekonomik analizlerimizin politik sonuçlarını alıyoruz. Gördüğümüz gibi, biyo-politik bağlamda, fikirler, imgeler, kodlar, diller, bilgiler, duygulanımlar vb'nin üretimi, iletişim ve işbirliğinin yatay ağları aracılığıyla ortak varoluşun özerk üretimine doğru, yani yaşam biçimlerinin üretimine doğru meyleder. Yaşam tarzlarının üretimi ve yeniden üretimi, politik eylemin çok kesin bir tanımlamasıdır. Bu, devrimin halihazırda başlamış olduğu ve geçiş sorununun çözüldüğü anlamına gelmez; çünkü birincisi, biyo-politik üretimin özerkliği, hâlâ sermayenin komutası altında yönlendirildiği ve kısıtlandığı için sadece kısmidir ve ikincisi, bu ekonomik kapasiteler, doğrudan doğruya politik kapasiteler olarak ifade edilmez. Ancak bu, şu anlama geliyor: Çokluğun geçişin siyasi köşegenini özerk bir şekilde belirleme kapasitesi, biyo-politik diyagramın ortak varoluş dokusunda gizil, potansiyel, koza halinde mevcuttur. Bu potansiyeli politik eylem ve örgütlenme aracılığıyla gerçekleştirmek, paralel devrimci mücadeleleri kesişen ayaklanma olayları aracılığıyla, kurumsal bir ortak varoluşu yönetme sürecine doğru ileri taşımak anlamına gelecektir.

Antonio Gramsci'nin "pasif devrim" kavramı ve bu kavramın sınırları, politik köşegen ve biyo-politik diyagram arasındaki ilişkinin, geçiş muammasını nasıl çözdüğünü anlamamıza yardımcı olur. Birçok anahtar kavramla yaptığı gibi Gramsci, kavrama daha büyük bir genişlik vermek için çoklu bakış açıları kullanarak "pasif devrim"i çok az farklı anlamlarla çeşitli bağlamlarda kullanır. Gramsci bu kavramı ilk ve öncelikli olarak on dokuzuncu yüzyıl İtalya'sındaki burjuva toplumun pasif dönüşümünü, Fransa'daki burjuvazinin aktif devrimci süreciyle kıyaslamak için kullanır. Gramsci'ye göre pasif devrim, devrimsiz bir

devrimdir; yani öznellik üretimi için güçlü bir merkezi süreç ortaya çıkmaksızın kurumsal ve politik yapıların dönüşümüdür. Toplumsal aktörlerden ziyade "olgular" gerçek kahramanlardır. Gramsci, ikinci olarak "pasif devrim" kavramını, kapitalist ekonomik üretim yapılarının geçirdiği –bilhassa 1920 ve 1930'larda ABD fabrika sisteminin gelişiminde tespit ettiği– mutasyon için kullanır. "Amerikanizm" ve "Fordizm", Marx'ın emeğin sermaye içindeki "biçimsel özümlenmesi"nden "gerçek özümlenmesi"ne geçiş olarak isimlendirdiği süreci, yani gerçek bir kapitalist toplumun inşasını niteler. Sermayenin bu yapısal dönüşümü, geniş bir zaman dilimi boyunca evrilmesi ve güçlü bir özne tarafından güdülenmemesi anlamında pasiftir. "Pasif devrimi" kapitalist toplumun üstyapısal veya yapısal değişimlerine dair tarihsel analizinde betimleyici bir araç olarak kullandıktan sonra, Gramsci, kavramı, üçüncü bir anlamda bir mücadele yolu önermek için kullanıyor gibi görünüyor. Sermaye tarafından özümlenen bir toplumda devrimi nasıl yapabiliriz? Gramsci'nin görebildiği tek cevap, görece "pasif" bir cevaptır; yani sivil toplumun kurumları aracılığıyla uzun bir yürüyüş.[58]

Gramsci'nin çeşitli politik önerileri, Leninizm'in Leninist bir eleştirisi olarak bir araya gelir. Gramsci "manevra savaşını" değil "mevzi savaşını," başka bir deyişle, egemen sınıflara karşı isyankâr bir baltalama değil, hegemonyayı burjuvaziden alma çabası içindeki politik ve kültürel alanlardaki bir dizi çarpışmayı vurguladığı için Leninizm'e eleştirel yaklaşır.[59] Buna rağmen Gramsci'nin eleştirisi, Leninist kalır. On dokuzuncu yüzyıl İtalyan burjuvazisi veya yirminci yüzyıl proletaryası için pasif devrim, aktif devrimden üstün değil; sadece öncelikli alan olası değilken, devrimci sürece önderlik edecek aktif bir özne olmadığında kullanılan basit bir alternatiftir. Gramsci'nin tüm temel fikirleri –mevzi savaşı, hegemonya ve pasif devrim de dahil olmak üzere– devrimci olmayan zamanlar için devrimci etkinliği keşfetmeyi hedefler; ancak bu yine de gelecekte bir zamanda mümkün olabilecek aktif devrimin ufkuna doğru yönlendirilir.

Dolayısıyla Gramsci, birçok açıdan biyo-politik diyagramın peygamberlerinden biridir. Endüstriyel işçilerin öncülüğünün artık aktif bir proleter devrimin öznesi olarak hizmet göremeyeceğini kavrar ve en azından köylülüğe "liderlik etme" konusunda, işçilerin öncülüğünün ne denli azru edilir olduğunu sorgular. Gramsci aynı zamanda, Fordizm'de

58. Bkz. Antonio Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, Çev. Quintin Hoare ve Geoffrey Nowell Smith (New York: International Books, 1971), s.105–120 (Pasif Devrim Üzerine) ve s. 279–318 (Amerikancılık ve Fordizm üzerine). [*Hapishane Defterleri*, Çev. Adnan Cemgil, Belge Yayınları, 2009].

59. Hareket savaşı ve konum savaşı arasındaki ayrım üzerine, bkz. a.g.y., s.229–235.

toplumun sermaye tarafından özümlenişinin, proletaryanın teknik bileşiminin dönüşümüne yol açtığı sonucuna ulaşır ve biyo-politik diyagram içinde eninde sonunda kapitalist üretimin, yapı ve üstyapı arasındaki ayrımı aşarak, kültür ve toplumsal ilişkileri doğrudan ekonomik değer ve üretim alanına getirerek, tüm toplumsal alana yayılmak üzere fabrika duvarlarını aşacağını sezer. Hatta Gramsci, yeni teknik bileşimin, yeni bir öznellik üretimine işaret ettiğini de kavrar: "Amerika'da rasyonelleştirme, yeni türde bir işe ve üretici süreçlere uyan yeni bir insan türü şekillendirme ihtiyacını ortaya çıkardı."[60] Ancak Gramsci, biyo-politik diyagramın gelişmesinin, yeni bir politik köşegen olanağını açacağını öngöremedi; ama zaten nasıl öngörebilirdi ki? Çokluğu yaratmak ve çokluğun devrimci kurumlarda demokratik karar alma kapasitelerinin pekiştirilmesi ve birleştirilmesi, tam da Gramsci'nin pasif devrimden çok aktif bir devrim için zorunlu olarak gördüğü bir öznellik üretimi türüdür. Biyo-politik alanda Leninist Gramsci'ye böyle bir dönüş, düşüncesinin görünüşte farklı olan uçlarını bir araya getirmemize olanak tanır. İsyan veya kurumsal mücadele, pasif veya aktif devrim gibi bir alternatifle karşı karşıya değiliz. Bunun yerine devrim eşzamanlı olarak hem isyan hem de kurum, hem yapısal hem de üstyapısal dönüşüm olmak zorundadır. Bu, çokluğun "Prens-oluş" yoludur.

Devrimci Şiddet

Burası, tartışmada kaçınılmaz olarak şu sorunun sorulacağı yerdir: "Devrim şiddetli olmak zorunda mıdır?" Evet, öyle; ancak sizin düşündüğünüz şekilde değil. Devrim zorunlu olarak kan gölü gerektirmez; ancak bizi kuvvet kullanmaya çağırır. O halde daha uygun soru, şiddetin gerekli olup olmadığı değil, ne türde bir şiddetin gerekli olduğudur. Ve ayaklanma ve kurum arasındaki bağlantıya dair analizimize göre, bu soru iki farklı alanda ayrı ayrı değerlendirilmelidir: Egemen sınıflara karşı mücadele ve çokluğun yaratımı.[61]

İlk alanda, güç kullanımı özgürlüğü kazanmak için gereklidir; çünkü egemen iktidarlar bunu dayatır. Mısırlı Yahudi köleler, Musa'yla birlikte barış içinde ayrılmaktan mutlu olurlardı ancak Firavun onların savaşsız gitmesine izin vermedi; genel olarak, egemenler iktidarları

60. A.g.y., s.286.

61. Geçmişteki çalışmalarımızda çeşitli noktalarda devrimci şiddet sorununu gündeme aldık; ancak bu kitaptaki analizimiz, bazı yeni bakışlar geliştirmemize olanak sağladı. Bkz. Negri, *Books for Burning*; Hardt ve Negri, *Multitude*, s.341–347.

tehdit edildiğinde şiddetle tepki verirler. Özgürleşme, egemen sınıflara karşı savunmacı bir mücadele ve dolayısıyla bir iç savaş, toplumu bölen kamplar arasında uzun bir savaş gerektirir; ancak savaş bile, her zaman ölümcül silahlar ve kan gölü gerektirmez. Gramsci, daha önce sözünü ettiğimiz "manevra savaşı" (St. Petersburg'daki Kışlık Saray'daki saldırı veya Santiago de Cuba'daki Moncada Barracks gibi genellikle silahlı ayaklanmalar) ile "mevzi savaşı" (genellikle kültürel ve politik alanlardaki uzun süreli, silahsız mücadeleyi kapsayan savaş) arasındaki ayrımla, belli durumlar için uygun silah ve kuvvetin farklı türleri arasında bir ayrıma gider. Gramsci'nin, prensip olarak silahlı mücadeleyle hiçbir sorunu yoktur; ki bizim de yok. Mesele basitçe şudur: Silahlar her zaman en iyi silah değildir. Egemen sınıflara karşı en iyi silahın hangisi olduğu –silahlar, barışçıl sokak gösterileri, toplu çıkış, medya kampanyaları, işçi grevleri, kanunlara itaat etmeyen cinsiyet normları, sessizlik, ironi ve pek çok diğerleri gibi– duruma bağlıdır.

"Duruma bağlı" yanıtının çok tatmin edici olmadığını biliyoruz. Yine de yapabildiğimiz en iyi şey, her durumda en iyi silahın ne olduğunu belirlemek için kriter sunmaktır. İlk ve en açık kriter şudur: Etkili olması ve mücadeleyi kazanması en muhtemel olanlar hangi strateji ve silahlardır? Ateş gücü en yüksek olanın her zaman kazanmayacağını akılda tutmalıyız. Aslında, bizim kavrayışımız, bugün "silahsız çokluğun" silahlı bir gruptan çok daha etkili olduğu ve toplu çıkışın saldırıdan çok daha güçlü olduğudur. Bu bağlamda toplu çıkış genellikle sabotaj, işbirliğinden çekilme, karşı-kültürel pratikler ve genelleştirilmiş itaatsizlikler biçimini alır. Böylesi pratikler etkilidir; çünkü biyo-iktidar daima, üzerinde hüküm sürdüğü öznelliklere "tabidir". Onlar alanı tahliye ettiklerinde, biyo-iktidarın katlanamadığı boşluklar yaratırlar. Milenyuma girilen yıllarda patlak veren alter-küreselleşme hareketleri, büyük oranda bu kontrolün devamlılığında kırıklar yaratarak ve bu boşlukları yeni kültürel ifadeler ve yaşam biçimleriyle doldurarak işledi. Aslında bu hareketler arkalarında, eninde sonunda yeni isyan inisiyatifleri tarafından yeniden kullanılacak bir itaatsizlik stratejileri, yeni demokrasi dilleri ve etik pratikler (barış, çevresel özen, vs.) cephaneliği bıraktılar.

İkinci kriter daha da önemlidir: Hangi silahlar ve şiddetin hangi formu, çokluğun kendisi üzerinde en faydalı etkiye sahiptir? Savaşmak her zaman bir öznellik üretimini gerektirir ve sıklıkla düşmana karşı en etkin silahlar, mücadeleyi sürdürenler üzerinde en zehirli etkiye sahip olanlardır. Thomas Jefferson, aşırı bir gayretle 1793'te Fransız Devrimi'nin şiddetini savunduğunda bu ikinci kriteri unutmuş gibi gözükür. Jefferson, William Short'a mektubunda, "Tüm dünyanın özgürlüğü muhalefe-

te bağlıydı" diye yazar, "ve böylesi büyük bir ödülün bu kadar az masum kanıyla kazanıldığı hiç görülmüş müdür? Bu davaya verilen bazı şehitler benim vicdanımı da derinden yaraladı; ama davanın hüsrana uğramasındansa dünyanın yarısının yok edildiğini görmeyi yeğlerdim. Eğer her ülkede sadece Âdem ve Havva kalsaydı ve onlar özgür bırakılsalardı, dünya şimdi olduğundan daha iyi olurdu."[62] Biz kesinlikle Jefferson'ın burada ima ettiği kitlesel katliamı onaylamıyoruz –ve Jefferson'ın da zaten bu bölümde daha çok etki yaratmak için kendi konumunu abartıyor– ancak Jefferson aynı zamanda ortak varoluş üretimini güçlendirmek ve çokluğun yaratımı sürecine yardım etmek için devrimci eyleme duyulan ihtiyacı da ihmal etmektedir. (Biz "özgürlük ya da ölüm" sloganının düşkünü değiliz; ancak "özgürlük ve ölüm" nosyonuna da hiçbir sempati duymuyoruz. Kitlesel katliam değilse, Jefferson Âdem ve Havva ile ne kastediyor? Eğer Jefferson, insanlığı hayali bir orijinal, doğal veya temel koşula geri döndüren bir yalın yaşam nosyonuyla tatmin oluyorsa, bu durumda biz ona karşıyız. Ancak belki, Jefferson, bizimkine yakın bir perspektiften bakarak, devrimci bir süreçten doğacak yeni bir insanlığın yaratımına dikkat çekmek için Âdem ve Havva'yı tahayyül ediyordur. Her durumda, devrimci mücadelede şiddetin biçimleri ve silahları değerlendirilirken, düşmana karşı etkinlik sorunu daima bunların çokluk ve onun kurumlarının inşa sürecine etkilerinin ne olacağı sorununa göre ikincil konumda olmalıdır.

Bu bizi doğrudan doğruya devrimin güç kullanımını gerektirdiği ikinci alana götürür: Çokluğun yaratılması, onun içinde çelişkilerle iç içe geçme ve onları çözme, onu oluşturan tekilliklerin her zamankinden daha faydalı ilişkilere götürülmesi; ancak aynı zamanda, özgürlük için gerekli olan dönüşüm türleri önündeki engellerin aşılması. Kurumların gücü bu rolü kısmen yerine getirir. Jefferson gibi 1793'te yazan Louis de Saint-Just, kurumların devrimci işlevinde ısrar eder: "Terör bizi monarşi ve aristokrasiden kurtarabilir; ancak bizi yozlaşmadan ne kurtarabilir? ... Kurumlar."[63] Saint-Just'ün açıklamasının ilk parçasına şüpheyle yaklaştığımızı, varolan egemen iktidarlar ve onların toplumsal hiyerarşilerine karşı savaş için, bırakın terörü, silahlı mücadelenin cazibesi ve etkinliğini sorgulayarak zaten belirttik; ancak burada bizi daha çok ilgilendiren şey, Saint-Just'ün ikinci bölümdeki yozlaşmaya karşı kurumların kuvvetini onaylamasıdır. Saint-Just, hiç kuşkusuz yoz-

62. Jefferson'dan William Short'a, 3 Ocak 1793, Thomas Jefferson, *Writings*, Der. Merrill Peterson (New York: Library of America, 1984), s.1004.
63. Saint-Just, "Fragments sur les institutions républicaines," *Œuvres choisies*, Der. Dionys Mascolo (Paris: Gallimard, 1968), s.310.

laşmayı, devrimci önderler ve kurumlar tarafından tesis edilen çizgiden sapıp, duruma ayak uydurmak olarak kavrayabilir; ancak biz aynı sloganı –yozlaşmaya karşı kurumlar– çok farklı bir anlamda kullanma eğilimindeyiz.

Bu kitabın çeşitli bölümlerinde, hem toplumsal hiyerarşilerin dayatılması (örneğin, özelleştirme aracılığıyla) ve hem de ortak varoluşun olumsuz biçimlerinin çokluğun gücünü azaltan, öznellik üretimini tıkayan ve iç çatışmalarını alevlendiren kurumlar vasıtasıyla daimi kılınmasının ortak varoluşta yol açtığı yozlaşmaları analiz ettik. O halde, devrimci etkinliğin bir parçası da daha önce aile, şirket ve ulus gibi ortak varoluşun yozlaşmış biçimlerinin kurumları olarak isimlendirdiğimiz şeylerin yıkımıdır. Onlara karşı mücadeleler, birçoğu muhtemelen henüz hayal edilmemiş çoklu cephelerde yapılacaktır ve kan dökülmese bile, savaşların –bizi bilinmeyen şekillerde test ederek– vahşi, çirkin ve acılı olacağından emin olabiliriz. Yozlaşmış aile kurumunu örneğin üreme hakları açısından veya cinsellik, akrabalık yapıları, emeğin cinsel ayrımı veya ataerkil otorite açısından küçük biçimlerde bile olsa tehdit edenlerin nasıl vahşice cezalandırıldığını düşünelim. Bu ve ortak varoluşu yozlaştıran diğer kurumlar yoğun, uzun bir savaş olmadan çökmeyecektir. Yine de Saint-Just, mücadelenin sadece yozlaşmış kurumları yıkmayı değil, yenilerini inşa etmeyi kapsadığını net bir şekilde belirtir. Daha önce söylediğimiz gibi, toplumu tektipleştirerek ve toplumsal normların kabul edilmesini sağlayarak değil, ortak varoluşun faydalı biçimlerini yaratarak, onlara erişimi açık ve eşit tutarak, çokluğu oluşturan tekilliklerin karşılaşmalarına yardımcı olarak ve aynı zamanda onun yolunda duran tüm engellerle mücadele ederek, yozlaşmayla savaşacak yeni kurumlar gereklidir. Bu belki de sadece, daha önce dile getirdiğimiz sevgi eğitiminin kötülükle savaşmanın araçlarıyla silahlandırılması gerektiği yönündeki önermemizin daha somut, pratik terimlerle yeniden ifade edilmesidir.

Devrimcilerin karşılaştığı en dehşet verici şiddet, bizim kimlik politikalarının devrimci akımları içinde bulduğumuz öz-dönüşüm canavarı olabilir. Kim olduğunuzu ardınızda bırakarak kimliğin yıkımı ve ırkın, toplumsal cinsiyetsin, sınıfın, cinsellik ayrımının ve diğer kimlik koordinatlarının olmadığı bir dünyanın inşası, sadece egemen iktidarların yolun her adımında savaşacak olmasından ötürü değil, aynı zamanda bizim temel kimlikleştirmelerimizi ortadan kaldırmamızı ve birer canavara dönüşmemizi gerektirdiği için olağanüstü derecede şiddetli bir süreçtir. Saint-Just ve eli kanlı yandaşları bile böyle bir dehşeti hayal edemezdi.

Kurucu Yönetişim

Devrim sadece hareketlerine rehberlik etmek ve düzenlemek için değil, kurucu iktidar kuvvetlerini yeni bir yaşam biçimi, yeni bir toplumsal varlık olarak tesis etmek için de yönetilmek zorundadır. Hem egemen iktidarlarla ve onların yol açtığı yozlaşmalarla savaşan hem de yeni kolektif alışkanlık ve pratikler tesis eden yeni kurumsal süreçlerin devrimci süreçte isyanı oluşturma ve pekiştirme rolünü tartıştık. Ayrıca biyo-politika bağlamında, demokratik karar alma biçimlerinin geçiş yolunu belirleyen politik köşegeni nasıl üretebileceğini açıkladık. Ancak bu henüz yeterli değil. Bunların tümü yönetimsel, anayasal ve yargısal bir çerçevede desteklenmek zorundadır. Burada savımız yine bir çıkmaz sokağa girer; çünkü analizimizin birçok noktasında, mevcut yönetimsel biçimlerin ve yapıların devrime engel olduğunu zaten açıkladık. Sayısız devrimci hükümet önermesini demokrasi adına eleştirdik: Marx'ın deyimini kullanacak olursak, burjuvazinin mevcut, hazır devlet mekanizmasına el koyma anlamında iktidarı ele geçirme anlayışı; mevcut devlet yapılarına benzer bir "karşı-iktidar" yaratma projeleri; kurucu iktidar yapılarının gelişimini, kurulu bir iktidarın yapılarıyla sınırlı tutmak ve bir diktatörlük şekliyle yöneten diyalektik devrimci geçiş anlayışları. Ancak yine de tamamen farkındayız ki devrimci süreç kendiliğinden değildir ve yönetilmek zorundadır. Devrimci süreç için yeterli bir demokratik yönetim biçimini nasıl icat edebiliriz? Bu icadın, politikacılar ve medyanın temsil yalanlarıyla her gün bize sunduğu sahte demokrasi değil, bir bütün olarak çokluğun aktif ve özerk öz-yönetimi anlamında demokratik olması gerekecektir.

Bu çıkmazı aşmak için, ilk bakışta pek elverişli olmayan bir kaynak gibi gözüken bir alanda yardım buluruz: İmparatorluk içinde temel yönetim biçimleri olarak ortaya çıkan yönetişim yapıları. 4. Bölüm'de çağdaş küresel düzeninin, bir "dünya devleti" biçimi almadığını veya ulus-devlet bağlamında yaratılan yönetimsel yapıları yeniden üretmediğini; ancak bunların yerine giderek artan bir biçimde, duruma özgü ve değişebilen biçimlerde düzenlemek ve idare etmek için kapsayıcı bir politik otoriteye dayanmadan yöneten, yeni yeni ortaya çıkan yönetişim biçimleri tarafından karakterize edildiğini savunduk. Yönetim kavramının soykütüğünü kapitalist şirketlerin düzenleme, yönetim ve şeffaflık yapılarına kadar izledik ve gerçekten de şirket yönetiminin karakteristiklerinin emperyal kuruluştaki çeşitli yönetişim uygulamalarında bariz bir şekilde süregittiğini gördük. Küresel yönetişim, geçmişte oligarşik güçler tarafından genellikle dolaylı bir şekilde kontrol edilen çoğulcu düzenleme biçimleri –mesela mülkiyet ilişkilerinin düzenlen-

mesi– lehine devlet iktidarını meşrulaştırmaya hizmet etmiş olan temsili yapılardan kaçınması anlamında "post-demokratik"tir. Sonuç olarak, yönetişim yapıları, daima değişen koşullara adapte olmak için bir esneklik ve akışkanlığa sahiptir. Bu yapıların yönetmek için istikrar ve düzenlemeye ihtiyacı yoktur; ancak aksine krizi idare etmek ve istisnai koşulları yönetmek için tasarlanmışlardır.

Muhalif düşünceler sunmaya alışkın olanlar, İmparatorluk'taki bu "hükümetsiz yönetim" analizine muhtemelen aksi yönde önermelerle karşılık verecektir: Bu kişiler, İmparatorluk'a, sabitlenmiş yargı yapıları ve düzenlenmiş normatif yönetim süreçleriyle karşı çıkmamız gerekir diyecektir. Ne var ki biz, genel olarak, muhalif karşılıklardan ziyade yıkıcı karşılıklar verme eğilimindeyiz. İmparatorluk'un yönetişim mekanizmaları aslında, biyo-politik bağlamı yorumlama ve tekillik ağlarının giderek artan özerkliğini, çokluk tarafından üretilen taşkın ve ölçülemez biçimlerini ve ortak varoluşun her zamankinden daha muazzam olan gücünü kayda geçirme yeteneğine sahiptir. Bizim eğilimimiz, bu yönetişim kavramını kendimize mal etmek, emperyal kullanılışını altüst etmek ve bir devrim ve demokrasi kavramı olarak yeniden formüle etmektir.

Kimi yazarların küresel yönetişimin işleyişi olarak anladığı federalizm nosyonunda bazı potansiyeller buluruz. Örneğin ABD ve İsviçre gibi geleneksel modellere karşı, bu federalizm devlet egemenliğine karşı yönlendirilmemiştir; ancak, ayrı ve farklı hedefleri uzlaştırmaya ve oldukça geniş bir güç çeşitliliğine eklemlemeye hizmet eder. Ulus-devlet ve İmparatorluk arasındaki boşlukta, federalizm bir dizi farklı bölgesel dolayımlama biçimi inşa eder. Bununla birlikte federalizmin görünüşteki çok boyutluluğu, dolayımlama mekanizmaları bir tür göçebe devlet biçimini yaratmaya çalışırken basitçe kontrol ve egemenliğin biçimlerini yeniden ürettiği için çabucak ortadan kalkar.[64]

Hukuk teorisyenlerinin, özellikle de Niklas Luhmann'ın sistem teorilerine yaslanan bir grup Alman hukuk teorisyeninin yaptığı, küresel yönetişimin iki temel özelliğini vurgulayan yönetişim analizleri, çok daha kullanışlıdır: İlk özellik sabitlenmiş hukuk sistemlerinin sınırlarını ve onların normatif yapılarını aşar, diğeri ise küresel sistemdeki çatışmalar ve çarpışan normlar nedeniyle hukuk sistemlerini parçalar. Yönetimden yönetişime geçiş, böylece hukuki çerçevede, tek ve tümdengelimli normatif yapıların çoğul ve esnek bir yapıya ilerleyişi olarak kavranır. Yönetişim, (uluslararası hukuka ve ulus-devletler arasındaki konsensüse dayalı) küresel hukuk sistemleri için birlik getirmeye yö-

64. Bkz. Olivier Beaud, *Théorie de la fédération* (Paris: PUF, 2007).

nelik bütün nafile girişimleri terk ederek, küresel toplumun parçaları arasındaki normatif uyumluluğu sağlayabilen ve çatışmaları yönetebilen bir ağ mantığı tesis etmeyi dener. Bu şekilde kavranan yönetişim, "istisnailiği yönetir"; ancak Carl Schmitt'in bu terimi egemenliği tanımlamak için kullandığında hayal ettiğinden tamamen farklı bir şekilde. İstisna burada bir karar talep eden anlık bir olay değil, toplum çapında ve zamana yayılmış bir olaydır. Yönettiği ve düzenledikleri toplum istisnalarla dolu olduğu için, yönetişim yapıları daima koşullu ve tesadüfidir; tabiri caizse, küresel toplumun çarpışan dalgalarında yüzen akışkan yapılardır bunlar.[65]

Hukuk teorisyenleri tarafından kavrandığı biçimiyle yönetişimin bazı unsurları, bizim biyo-politik toplum analizimize o kadar uygundur ki bu kitaptaki bir dizi pasajın özeti gibi görülebilir. Bu teorisyenlerin parçalanma diye okudukları yerde, biz bir tekillikler çok boyutluluğu görürüz; toplum ve normatif yapılar arasındaki ilişkide gördükleri taşkınlığı biz, emek ve değer arasındaki ilişkide görüyoruz; normatif durumların istisnai yönetişiminde gördükleri ağ mantığını biz biyo-politik üretimin işbirliğinde analiz ediyoruz ve koşullara bağlı hukuki çerçevelerin temeli olarak okudukları toplumsal çatışmayı, biz devrimci bir kurum anlayışı için temel olarak sunuyoruz. Bu, hukuk teorisyenlerinin maskeli devrimciler oldukları anlamına mı gelir? Hayır! Aslında bize göre onlar toplumsal dönüşüm potansiyeline dair mesafeli, şüpheli ve hatta sinik bir bakış açısını muhafaza ediyor. Fakat küresel yönetişim analizlerinin bizim çokluk analizimize yakınlığı, emperyal yönetişim nosyonunun tersyüz edebileceği, ters çevirebileceği ve devrimci bir kavram haline getirebileceği noktayı belirler. Bu ideal bir diyalektik tersyüz ediş süreci değil, pratik, yıkıcı bir yoldur.

Aslında, emperyal yönetişim yapılarının çok güçlü bir şekilde çokluk hareketlerine tekabül etmesi sürpriz sayılmamalıdır. Yönetişim, çokluğun ifade ettiği yargısal iddiaları ve politik kuvvetleri kumdaki ayak izlerinin ifadeleri gibi yeni köşegenlere göre kaydetmeye ve temsil etmeye zorlanır. Çokluğun mücadeleleri, öncelikle iktidarla ilgiliyken, analizimizdeki çeşitli noktalarda ısrar ettiğimiz gibi, toplumsal yeniliğin ağırlık merkezi olmaları anlamında, iktidar sadece onların kuvvetini ele geçirmeye ve kontrol etmeye girişerek tepki verebilir.

Emperyal biçimi tersine çevirecek kurucu bir yönetişim, sadece normatif bir yönetim figürü ve işlevsel bir işbirliği ve toplumsal konsensüs

65. Bkz. örneğin Gunther Teubner ve Andreas Fischer-Lescano, "Regime Collisions: The Vain Search for Legal Unity in the Fragmentation of Global Law," *Michigan Journal of International Law* 25, no. 4 (2004), 999–1046.

yapısı değil, aynı zamanda toplumsal tecrübe ve demokratik yenilik için toplumsal olarak üretilmiş bir şema ortaya koymak zorunda olacaktır. Bu anayasal bir sistem olacaktır ve bu sistemde "yasa kaynakları" ve onların meşruluk araçları yalnızca kurucu iktidar ve demokratik karar alma sürecine dayanır. Tıpkı isyanın kurumsal olmak zorunda olması gibi, devrim de bu şekilde kurucu olmalı ve birbirini takip eden mücadeleler aracılığıyla, sürekli olarak sistemsel dengenin dışına taşan düzeylerde kendini inşa edip, bir ortak varoluş demokrasisine doğru ilerlemelidir.

Başkaldırı ve isyan dönemsel ve kısa ömürlü olsa da, devrimci sürecin her aşamasında kurumsallık ve kuruculuk istencine benzer bir şey iş başındadır. Bunun bir benzerini Viyanalı büyük sanat tarihçisi Alois Riegl'in *Kuntswollen* kavramında –çevirmesi zor olsa da "sanat istenci" şeklinde ifade edilebilir– buluyoruz. Riegl, bir başka geçiş döneminde, geç Roma sanatının miadını doldurmuş biçimlere nasıl isyan ettiğini ve sadece yeni teknikler ve yeni bir "endüstri" değil, aynı zamanda dünyayı görmenin ve deneyimlemenin yeni biçimlerini nasıl tesis ettiğini analiz eder. O, sürecin sadece devamlılığını değil, aynı zamanda yeniliğini göstererek, geç Roma *Kuntswollen*'ini bu plastik sanatlar dönüşümünü yöneten güç, tüm tekil sanatkârane ifadeleri tutarlı bir kurumsal gelişme olarak eklemleyen bir arzu olarak kavrar. *Kuntswollen*, tutarlı ve kalıcı bir proje ile, hem tarihsel eşiği geçmeyi hem de aşan, taşan toplumsal kuvvetleri örgütlemeyi başarır.[66] Bugün devrimci bir süreç bir *Rechtswollen* tarafından, yani paralel bir şekilde çokluğun tekilliklerini, çokluğun çeşitli başkaldırı ve isyan vakalarıyla birlikte, güçlü ve kalıcı bir ortak süreçte eklemleyen kurumsal ve anayasal bir istenç tarafından yönetilmek zorundadır.

66. Bkz. Alois Riegl, *Late Roman Art Industry* (Rome: Giorgio Brentschneider, 1985). *Kuntswollen* kavramı etrafındaki tartışmalarla ilgili olarak, bkz. Jas' Elsner, "From Empirical Evident to the Big Picture: Some Reflections on Riegl's Concept of Kunstwollen", *Critical Inquiry*, no. 32 (Yaz 2006), 741–766. Walter Benjamin'in Riegl'in kavramının burada önerdiğimiz benzer çizgiler boyunca dönüşümünün aydınlatıcı bir analizi için, bkz. Katherine Arens, "*Stadtwollen*: Benjamin's *Arcades Project* and the Problem of Method," PMLA 122, no. 1 (Ocak 2007), 43–60.

De Singularite 2: Mutluluğu Kurumsallaştırmak

> İnsanlık binaları, resimleri ve öyküleri aracılığıyla, eğer mecbur kalırsa, uygarlıktan sonra hayatta kalmaya hazırlanıyor. Ve her şeyin ötesinde, bunu kahkahalar atarak yapıyor.
>
> Walter Benjamin, "Experience and Poverty"

> Dünyayı yeniden başlatma gücüne sahibiz. Nuh'un zamanından bu yana buna benzer bir durum yaşanmadı.
>
> Thomas Paine, *Common Sense*

O yılına hoş geldiniz! Tarihöncesi, karanlık ve kanla geçen yüzyılların ardından, bir patlamayla değil, huzurlu bir iç çekişle son buluyor. Tarihin başlangıcı, toplumsal mücadelenin sonu değil, daha ziyade hepimizin çatışmaları çözme ve barışçıl, üretici ilişkilere dönüştürme potansiyeline sahip olduğumuz anlamına geliyor. Tarihin başlangıcı tüm gücümüzün tamamen gerçeğe dönüştüğü anlamına da gelmiyor; eğer bundan ibaret olsaydı, tarih daha başlamadan bitmiş olurdu. Bu daha ziyade, hepimizin kolektif olarak toplumsal yaşamın inşasına katıldığımız, demokratik yönetimi uyguladığımız bir eğitim ve yetiştirme sürecidir.

Diderot ve Fontanelle'den Jefferson'a kadar Aydınlanma devrimcileri, Antik Yunan ve Romalıları izleyerek, nihai politik amacı, kamusal mutluluk olarak belirler. Mutluluk bugün bir kez daha, bazı açılardan on sekizinci yüzyıl düşünürlerinin anladığı ve bazı açılardan henüz hayal edemedikleri bir biçimde, bir kez daha politik bir kavram haline gelmelidir. On sekizinci yüzyıl düşünürleri mutlulukla ilk olarak, zevk

gibi geçici bir duygudan ziyade uzun ömürlü bir koşulu kastediyorlar. Mutluluk uzun süren ve tekrar eden bir zevktir. Bu düşünürler, mutluluğun özel değil kamusal olduğunu vurgulayarak, mutluluğun kolektif doğasında da ısrar ediyorlar. Bu ilk iki nitelik, mutluluğun neden yönetimin öncelikli hedefi olması gerektiğini açıklığa kavuşturmaya yetiyor. Mutluluk bir kolektif faydadır; belki de uzun yaşamasını temin etmek için kurumsal bir karakter kazanması gereken, nihai kolektif faydadır. Fakat mutluluk, liderlerin veya temsilcilerin basitçe nüfusa sunduğu bir şey değildir. Pasif değil, aktif bir duygudur. Çokluk, sürekli bir mutluluk durumu yaratabilmek için kendisini yönetmek zorundadır (ve bu nedenle "kamusal"dan ziyade onu "ortak mutluluk" olarak isimlendiriyoruz). Mutluluk, etkinliği yatıştıran bir tatmin durumu değil, arzuyu kışkırtan, istediklerimizi ve yapabileceklerimizi genişletip artıran bir mekanizmadır. Elbette insanlar, kendilerini yönetmek, çatışmaları çözmek, uzun ömürlü, mesut ilişkiler oluşturmak için tam gelişmiş kapasitelerle doğmazlar; ancak hepimizin bunu yapma potansiyeli vardır. Son olarak, mutluluk, bizim demokratik karar alma kapasitelerimizi geliştirme ve kendimizi öz-yönetim konusunda yetiştirme sürecidir.[67]

Dolayısıyla mutluluk talebi, Aydınlanma'nın hedeflerinin onaylanması ve kutsanmasıdır. Aydınlanma'nın bizi ilgilendiren özü, bazılarımızın ya da tümümüzün zaten başardığı veya eninde sonunda ulaşacağı aydınlanmış bir mutlak efendilik, öz-kontrol, bilgi vb iddiası değildir. Aydınlanma'nın özü, insanların yetiştirilebilir olduğunun, kendimizi bireysel olarak, kolektif olarak ve tarihin akışı içinde geliştirebileceğimizin kabulüdür. Ve bu, yönetim alanında, yaparak öğrenmeyi kapsamak zorundadır. "Toplumda kendini yönetme nitelikleri doğuştan değildir" diye açıklar Thomas Jefferson: "Bu nitelikler alışkanlıkların ve uzun bir eğitimin sonucudur."[68] Demokrasi, sadece kendini yönetmek için gerekli olan güçleri zaten geliştirmiş olan bir çokluk hedefi değil, aynı zamanda öğrenme mekanizması; sadece kapasiteyi değil, aynı zamanda yönetime katılına arzusunu artıran, bu güçleri genişleten bir *dispositif* olmak zorundadır. Burası, Diderot ve Machiavelli'nin buluştuğu yerdir; çünkü mutluluk çağrısı, Machiavelli'nin sıklıkla ısrar ettiği gibi şimdi olduğu haliyle insanlığa dayalı, tamamıyla gerçekçi bir politik projedir; ancak insanların nasıl farklılaşabileceklerine, nasıl öğrenebileceklerine, kendilerini nasıl geliştirebileceklerine ve daha önce

67. Bkz. Vivasvan Soni, "Affecting Happiness: The Emergence of the Modern Political Subject in the Eighteenth Century" (Ph.D. diss., Duke University, 2000).
68. Jefferson'dan Edward Everett'e, 27 Mart 1824, Thomas Jefferson, *Writings*, Cilt 16, Der. Andrew Lipscomb (Washington, D.C.: Thomas Jefferson Memorial Association, 1904), s.22.

hayal edilemez olan amaçları nasıl gerçekleştirebileceklerine dair eşit derecede berrak bir kavrayışı da içerir. Mesele, yeni ve her zamankinden büyük kapasitelerimizi ortaya çıkarmak, demokrasinin hem amaç hem de araç olduğu bir politik projeyi başlatmaktır.

Geçmiş insan eliyle işlenmiş felaket ve ahmaklık örnekleriyle dolu olduğu ve ilerlemeye dönük birçok iddia felaket ve yıkıma yol açtığı için, Aydınlanma düşünürlerinin ilerlemeye olan inancıyla uzun süre dalga geçildi. Bazıları Nazi yönetimsel rasyonelliğinin soykırım ve gaz odalarına yol açtığına, bazıları da bilimsel "ilerlemelerin" çevre felaketleri ve nükleer yıkıma yol açtığına işaret ediyor. Aslında otomatik bir ilerleme hareketi yoktur ve yarının bugünden daha iyi olacağının hiçbir garantisi yoktur; ancak bu belirsizliğin kabulü, kimseyi sinik bir sonuca ulaşmaya, dünyamızı, toplumumuzu, kendimizi geliştirme gücüne sahip olduğumuz gerçeğini görmezden gelmeye itmemelidir. Bu, tarihi ileri iten görülmez eller veya nihai nedenlere dair yanılsamalar barındırmayan materyalist bir teleolojidir. Bu, sadece arzularımız ve mücadelelerimiz tarafından ileri taşınan, bir son noktası olmayan bir teleolojidir. İlerleme, ortak mutluluğu gerçekleştirme konusunda artan gücümüzle ölçülecektir ve hepimizin yönetmeye istekli, muktedir ve izinli olduğumuz demokratik bir dünya oluşturacaktır.

Dolayısıyla mutluluğu kurumsallaştırmak, sadece politik değil, aynı zamanda ontolojik bir projedir. Gücümüz her arttığında, olduğumuz şeye yeni bir şey ekleyerek değişir, toplumsal varlığı genişletiriz. Varlık öteki dünyaya ilişkin bazı alanlarda sonsuza dek sabitlenmemiştir; daimi bir oluş sürecine tabidir varlık. İnsan doğası da benzer şekilde değişmez değil, aksine bir yetiştirme ve eğitim sürecine açıktır. Bu, yapabileceklerimizin bir sınırı olmadığı ya da temiz bir sayfa açmak için geçmişten kopabileceğimiz anlamına gelmez: Evrimci biyologların söylemekten hoşlanacakları gibi, doğada sıçramalar yoktur. Yine de dünyamızın ve kendimizin en temel seviyelerinde değişimin mümkün olması ve bu sürece müdahale ederek, onu arzularımız uyarınca mutluluğa doğru yönlendirebilmemiz ne anlama gelir?

Düşünce tarihi uzmanları, politik mutluluk kavramının bir versiyonunun nasıl kaybolduğunu şöyle anlatır: On sekizinci yüzyıl mutluluğu, on dokuzuncu yüzyılda tersyüz edildi ve duygusallaştırıldı. Bernard de Fontenelle'nin *Traité du bonheur*'ı Adam Smith'in *Theory of Moral Sentiments*'ine yol açtı; Saint-Just'ün kamusal mutluluğa dair beyanatları, on dokuzuncu yüzyıl romanlarında görülen evcil hissiyatlara yol açtı; Jefferson'ın politik bir hak olarak mutluluk iddiaları, kişisel memnuniyet anlatılarına terk edildi. Mutluluk, on sekizinci yüzyılda

sıkı sıkıya bağlı olduğu akıldan yalıtıldı ve bugün yalnızca bir tutku, yaptığımız değil ancak hissettiğimiz bir şey ve politik anlamdan yoksun bireysel bir duygu haline geldi. Sempati ve merhamet, ortaklık ve toplumsal kuruluşun mekanizmalarını sağlar ama bunlar güçsüz ve hatta gücümüzü tıkayan mekanizmalarıdır.

Dolayısıyla, politik ve ontolojik mutluluk projesini anlamak için, daha önceki yazarlara bakmamız gerekiyor. Örneğin Spinoza'nın felsefesi ve politikası, bir neşe [*gaudium*], eyleme ve düşünme gücümüzün artışına işaret eden aktif bir duygulanım hedefler. Neşe böylelikle, memnuniyetin olabileceği gibi, sabit bir duygu değil, yetilerimiz arttıkça devam eden dinamik bir süreçtir. Ve bugün, der Spinoza, hâlâ bir bedenin neler yapabileceği ve bir aklın neler düşünebileceğini bilmiyoruz. Beden ve aklın gücünün sınırlarını asla bilemeyeceğiz. Neşenin yolu, bizim tahayyül alanımızı genişletmek için, hissetme ve duygulanma gücümüzü, eyleme ve tutku kapasitemizi artırmak için her zaman yeni olasılıklara açıktır. Spinoza'nın düşüncesinde, aslında, etkileme gücümüz (aklımızın düşünme gücü ve bedenimizin eyleme gücü) ve duygulanma gücümüz arasında bir denklik vardır. Aklımızın düşünce yeteneği büyüdükçe, başkalarının fikirleri tarafından duygulanma kapasitesi de artar; bedenimizin eyleme etkisi arttıkça, diğer bedenlerden etkilenme kapasitesi de artar. Spinoza'ya göre düşünmek ve eylemek için daha büyük bir güce sahip oldukça, diğerleriyle daha çok etkileşime girer ve ortak varoluş ilişkileri yaratırız. Başka bir deyişle neşe, aslında diğerleriyle yaşanan şen karşılaşmaların, bizim gücümüzü artıran karşılaşmaların ve bu karşılaşmaların tekrarlanıp, kalıcı olmasını sağlayan kurumların bir sonucudur.

Spinoza'dan önce de Dante Alighieri neşe ve sevgiyi sadece varlığın değil, ortak varoluşta-varolmanın, yani toplumsal yaşamın üreticisi olarak sundu. Dante için sevgi, hem duygusal sevgi anlayışlarının (örneğin Guido Guinizelli sevginin duygu ürettiğini savunur) hem de rasyonalist görüşlerin (Guido Cavalcanti'ye göre sevgi bilgi üretir) ötesine geçen, dünyayı dönüştüren ve "*vita nuova*" yani yeni bir yaşam yaratan bir kazadır. Dante bize, sevginin bir ortak varoluş pratiği olduğunu söyler. Sevgi, ortak varoluştaki tekilliklerin etkileşimini ve özerkliğini onaylayan şenliğin, birlikte yaşamanın yeni formlarını üretmek için, kenti bir uçtan bir uca katedebilir.[69]

Böylesi politik bir mutluluk anlayışını nasıl yeniden keşfedebilir ya da restore edebiliriz? Bu soruna geleneksel bir cevap, sefalete karşı –

69. Dante ve sevgi üzerine, bkz. Giorgio Agamben, *Stanzas*, Çev. Ronald Martinez (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993); Giorgio Passerone, *Dante: Cartographie de la vie* (Paris: Kimé, 2001).

sadece bir zenginlik ve kaynak yokluğu değil, aynı zamanda ve daha genel olarak, yaratma ve yenilik yapma, kendini yönetme gücünden yoksun olmak anlamına gelen sefalete karşı– politik bir program önerebilir. Sefalet, birisinin yapabileceklerinden, olabileceklerinden yalıtık olma koşuludur. Aslında, mevcut hükümetlerin ve küresel yönetişimin çeşitli kurumlarından talep edilebilecek ve edilmesi gereken bir programın temel taslağından zaten bahsetmiş bulunuyoruz.

Bunun için kurulacak ilk platform sefalete karşı yaşam desteği talep etmelidir, yani hükümetler herkese temel yaşam ihtiyaçlarını sağlamalıdır. Birçok ulusal bağlamda, tüm vatandaşlara garantili bir gelir, üretici, itibarlı bir varoluş için gereksinimlerin karşılanmasına yeterli bir temel gelir sağlamaya yönelik önemli projeler tartışılmıştır. Birçok hükümet ise, özellikle de en varlıklı ülkelerde, zaten tüm vatandaşlarına temel sağlık hizmetini garanti eder. Ancak sefalet içinde yaşayanların büyük bir çoğunluğu, kıtlık ve hastalık tehlikesi içinde yaşayanlar dünyanın başka yerlerinde yaşar. Zorunlu olan şey, ister BM kurumları, vatandaşlık kurumları gibi küresel kurumlar aracılığıyla ister diğer kurumlar aracılığıyla sağlansın, dünya çapında herkes için temel yaşam araçlarını, küresel bir garanti geliri ve gerçek bir evrensel sağlık hizmetini karşılayacak bir küresel inisiyatiftir.

Herkes için temel yaşamın garanti edilmesi sefaletten kurtuluşa yeterli olmayacağından, ikinci bir platform herkesin toplumun kuruluşunda, kolektif öz-yönetimde ve diğerleriyle yapıcı etkileşimde temsil edilme hakkına sahip olmasına imkân tanımak suretiyle hiyerarşiye karşı eşitlik talep etmek zorundadır. Elbette herkesin bir temel eğitime ve temel sosyal ve teknik bilgi ve vasıflara ihtiyacı vardır. Bunlar, herhangi bir politik katılım için zorunlu önkoşullardır. Bu temel unsurlarla donanmış olan herkes, elbette aynı olmayacaktır; ancak toplumun kolektif yönetimine eşit olarak katılabilecektir. Ancak insanlar bugünkü yönetim için gerekli olan vasıflara, bilgilere ve kapasitelere sahip olduklarında bile, iktidar gücünden yalıtıktır. Biz sadece, herkesin katılımına açık bir hükümet istemiyoruz, aynı zamanda herkesi demokratik karar alma sürecinde temsil edecek insanların sınırları geçmesine ve istedikleri yerde yaşamalarına izin verecek bir yönetim istiyoruz. Ulusal bağlamda, bu platformun talep ettiği politik eşitlik türü, genellikle vatandaşlık olarak isimlendirilir. O halde bizim burada kastettiğimiz şey, herkese küresel toplumun yönetimine eşit olarak katılmak için araç ve fırsat sağlanması olan küresel bir vatandaşlığa benzer bir şeydir.

Üçüncü platform, özel mülkiyetin engellerine karşı ortak varoluşa açık erişim talep etmelidir. Bugün herkes için eşit ve serbest kaynak ve

zenginlik kullanımı ve bunun karşılığında da bu kaynaklarla üretim yapması mümkündür. Geçmişteki kaynak yetersizliği bağlamında, elbette, bu türden kaynaklara eşit erişim talebi sıklıkla çözülmez bir yapboz yarattı. Eğer bir tarlada ürün yetiştirirseniz, bir başkasının o tarlayı işlemesi mümkün olmayacaktır; eğer üretmek için şu makineyi kullanırsanız, başka biri onu aynı anda kullanamaz. Fakat bugün üretim ve zenginlik, kaynak yetersizliği mantığına teslim olmaktan giderek uzaklaşıyor. Eğer şu fikri üretici olarak kullanırsanız, onu ben de aynı zamanda kullanabilirim. Gerçekte bir fikirle ne kadar çok kişi çalışır ve o fikir hakkında iletişime geçerse fikir o kadar üretken hale gelir. Üretici ortak zenginliğin artışından yana olmak ve herkesin ona serbest erişime sahip olmasına olanak tanımak, ortak varoluşun çıkarınadır. Yönetim, bilhassa da bilgi birikimini desteklemek zorundadır: Elbette üretimde giderek merkezi hale gelen bilimsel bilgiler ve kodlar, aynı zamanda toplumsal bilgiler ve vasıflar, toplumsal çelişkilerden kaçınma araçlarıdır ve hoş karşılaşmaları tesis etmek, üretici iletişim ve değişimi teşvik etmenin araçlarıdır.

Bu üç platform, bugünün egemen iktidarlarından isteyebileceğimiz meşru ve makul taleplerdir. Bunlar daha önce söylediğimiz metropollerdeki çokluk zenginliğini kuran kurucu karşılaşmalar için en yararlı koşullardan başka bir şey değildir: Herkesin yaşam ve iyi bir sağlık durumu için temel araçlara sahip olması, bir eşitlik ilişkisi içinde karşılaştığımız koşulları, toplumsal olarak etkileşme vasıf ve bilgisiyle yaratmak ve karşılaşmalar için temel olarak hizmet gören ve aynı zamanda karşılaşmalarımız tarafından zenginleştirilen ortak zenginliğe açık erişimi sağlamak. Unutmamalıyız ki analizimizde zaten görmüş olduğumuz gibi, biyo-politik üretim ağlarında, metropol yaşamında ve günlük toplumsal yaşamın dokusunda küresel nüfusun geniş bir kesimi bu kapasitelerin çoğuna zaten sahiptir. Egemen iktidarların bunları garanti altına almasını ve evrenselleştirmesini talep edebiliriz.

Ancak bugünün iktidarlarının, maalesef bu temel talepleri kabul etmek gibi bir niyeti yok. İktidarın bu kibrinin karşısında, en yetkin yanıt, kötü kaderimize yas tutmak ve melankolide debelenmek değil, kahkahayla gülmektir. Dikkatinizi çekeriz, kahkaha ciddi bir meseledir. Zayıflığımızın bir itirafı değil, tam tersine neşemizin bir ifadesi, bir güç işaretidir. "Savaş tiksindirici olsa bile" diye hatırlatıyor Michel Foucault, "insanın militan olmak için üzgün olmak zorunda olduğunu düşünmeyin. Devrimci güce sahip olan şey arzunun gerçekle olan bağlantısıdır –arzunun temsil biçimlerine doğru inzivaya çekilmesi değil.."[70] Bu mutluluğu kurumsallaştırma sürecine, daima kahkahalar eşlik edecektir.

70. Michel Foucault, Önsöz, Deleuze ve Guattari, *Anti-Oedipus*, s.xi–xiv.

Bizimkisi, her şeyden önce, egemen iktidarların gerçekçi eleştirisine eşlik eden bilgi yüklü bir kahkahadır. Yöneticiler, yok ediciler ve yozlaştırıcılar, düşündükleri kadar güçlü değiller ve biz onların hep bildiklerinden daha güçlüyüz. Bugün biyo-politik bağlamda giderek artan bir şekilde, bir ikiye ayrılıyor; yani üretici güçler fikirler, kodlar, duygular, imgeler vb ortak malların üretiminde her zamankinden daha özerk hale geliyor. Sermaye hâlâ üretilen ortak varoluşa el koymayı başarabiliyor ve egemen iktidarlar kontrollerini uygulamaya devam ediyor; ancak bu iktidarların zayıflığının geleceğimiz için işaret ettiği şeyin farkına vararak kahkaha atıyoruz.

Bizimki aynı zamanda sıkı şekilde şimdiye demirlemiş bir yaratım ve neşe gülüşü. Ortak varoluşa serbest ve eşit erişimimiz –ki bu sayede ortak varoluşun yeni ve daha muazzam biçimlerini üretiriz– o canavarca öz-dönüşüm süreci aracılığıyla kimliklerin tahakkümünden özgürleşmemiz, toplumsal öznellik üretimi devrelerini özerk bir şekilde kontrol etmemiz ve genel olarak tekilliklerin çokluğu oluşturması aracılığıyla ortak pratikler inşa etmemiz, güç ve neşemizi artırmanın sınırsız devreleridir. Mutluluğu kurumsallaştırırken, kahkahamız su kadar saftır.

Son olarak bizimki bir yıkım kahkahası, kötülüğe karşı savaşa eşlik eden silahlı meleklerin kahkahasıdır. Mutluluğun karanlık bir tarafı vardır. Spinoza, bir arkadaşı inciten şeyi yok etmenin hazzından bahseder.[71] Bu yıkımın, elbette asla iyi bir sonuç doğurmayan nefretle hiç alakası yoktur. Ve bu neşenin *Schademfreude* ile, diğerlerinin talihsizliğinden gelen keyifle de hiçbir ilgisi yoktur. Zarar veren şeyin yıkımı, o şeyin ortadan kaldırılmasının açığa çıkardığı neşe ve güç artışı karşısında ikincil konumdadır. Kimlik bağımlılığımızın ve genel olarak kölelik koşullarımızın içimizdeki köklerini temizlemek, aşırı derecede acılı olacaktır; ancak biz yine de kahkaha atıyoruz. Aile, şirket ve ulus gibi ortak varoluşu yozlaştıran kurumlara karşı verilen uzun mücadelede, göz yaşlarının sonu yoktur; ancak biz yine de kahkaha atarız. Ve kapitalist sömürüye karşı, mülkiyet egemenliğine karşı, kamusal ve özel kontrol aracılığıyla ortak varoluşu yok edenlere karşı mücadelede dehşet verici ölçüde acı çekeriz; ancak yine de neşeyle kahkaha atarız. Onlar kahkahalarla gömülecektir.

71. Bkz. Spinoza'nın "öfke" tanımı, *Ethics*, pt. 3, Tanım 20, s.314 [*Etika*, Çev. Hilmi Ziya Ülken, Dost yayınları, 2004].

11 Eylül 209, 210, 214

A
Adams, John 26
Adorno, Theodor 38, 39, 63, 107, 108, 109, 111
Afganistan 210, 213, 216, 269
Afrika 80, 90, 103, 106, 147, 221, 230, 233, 239, 253, 256, 348
aile 50, 55, 167, 168, 169, 170, 183, 188, 189, 192, 198, 252, 305, 323, 333, 361
akıl 22, 29, 32, 33, 53, 106, 109, 129, 130, 132, 134, 135, 136, 179, 199, 252, 311, 334, 336
Amerikan Devrimi 24, 25
Arendt, Hannah 180, 181, 189, 346, 354
Arrighi, Giovanni 97, 165, 210, 220, 223
artı-değer 145, 146, 148, 150, 166, 285, 309
Asya Tipi Üretim Tarzı 80, 103, 223, 230, 234, 256
Aydınlanma 14, 31, 32, 33, 35, 36, 39, 79, 102, 106, 107, 124, 125, 366, 367, 368

B
banliyö 247, 248
Baudelaire, Charles 251, 252
Beard, Charles 26
Beauvoir, Simone de 41, 75, 230
Beck, Ulrich 34, 123, 124, 229
Benedict, XVI. Papa 60, 63, 91, 170
Benjamin, Walter 13, 27, 81, 241, 365, 366
Benkler, Yochai 280, 304
Bergson, Henri 42
bilgi 11, 12, 22, 32, 79, 90, 110, 128, 129, 130, 131, 132, 136, 137, 142, 149, 159, 174, 204, 266, 267, 270, 279, 280, 300, 311, 339, 346, 367, 369, 370, 371, 372
Birleşmiş Milletler 213, 224, 225, 274
biyo-politika 12, 13, 32, 45, 46, 49, 50, 51, 52, 70, 71, 72, 74, 75, 94, 123, 130, 131, 133, 134, 135, 137, 141, 142, 143, 145, 146, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 172, 173, 174, 176, 178, 179, 181, 182, 184, 185, 186, 188, 193, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 250, 251, 252, 255, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 271, 272, 273, 277, 278, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 289, 290, 291, 295, 296, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 336, 344, 345, 346, 356, 357, 358, 363, 364, 371, 372
biyo-politik diyagram 12, 13, 32, 45, 46, 49, 50, 51, 52, 70, 71, 72, 74, 75, 94, 123, 130, 131, 133, 134, 135, 137, 141, 142, 143, 145, 146, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 172, 173, 174, 176, 178, 179, 181, 182, 184, 185, 186, 188, 193, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 250, 251, 252, 255, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 271, 272, 273, 277, 278, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 289, 290, 291, 295, 296, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 336, 344, 345, 346, 356, 357, 358, 363, 364, 371, 372
biyo-politik üretim 12, 13, 32, 45, 46, 49, 50, 51, 52, 70, 71, 72, 74, 75, 94, 123, 130, 131, 133, 134, 135, 137, 141, 142, 143, 145, 146,

148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 172, 173, 174, 176, 178, 179, 181, 182, 184, 185, 186, 188, 193, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 250, 251, 252, 255, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 271, 272, 273, 277, 278, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 289, 290, 291, 295, 296, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 336, 344, 345, 346, 356, 357, 358, 363, 364, 371, 372
Blair, Tony 271
Bloch, Ernst 244, 313
Boggs, Grace 255
Boggs, James 255
Bolis, Luciano 74
Bolivya 106, 118, 119, 120, 121, 122, 258
Bonfil Batalla, Guillermo 115, 116
Boyer, Robert 142, 267
Boyle, Robert 56, 57, 65
Braudel, Ferdinand 96
Bremer, Paul 218
Brown, Wendy 26, 323, 327, 328
Butler, Judith 168, 177, 328, 330

C-Ç
Caliban 106, 107, 108, 109, 110, 111, 130
canavar 108, 109, 111, 143
Castoriadis, Cornelius 39
Certeau, Michel 313
Chomsky, Noam 71, 197, 216
Cicero 217
Condorcet 353, 354
cumhuriyet 15, 25, 29, 53, 64, 83, 84, 87, 298
çıplak hayat 48, 66, 171, 186, 208, 303
Çin 73, 97, 99, 101, 103, 104, 105, 113, 208, 216, 222, 223, 230, 234, 239, 240, 276
çokkültürcülük 115, 133
çokluk 10, 25, 36, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 64, 65, 68, 73, 120, 121, 123, 173, 174, 175, 176, 180, 182, 183, 184, 198, 203, 237, 238, 250, 254, 255, 257, 258, 277, 292, 298, 299, 301, 302, 306, 314, 332, 336, 342, 343, 347, 348, 351, 360, 363, 364, 367, 371
çok-taraflılık 7, 9, 12, 13, 14, 19, 20, 23, 24, 25, 28, 31, 34, 35, 38, 40, 41, 44, 46, 47, 50, 55, 56, 58, 59, 60, 63, 65, 68, 69, 70, 71, 73, 74, 81, 83, 84, 85, 86, 87, 90, 91, 93, 98, 102, 104, 106, 108, 109, 110, 114, 116, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 127, 133, 134, 137, 139, 141, 143, 144, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 154, 157, 159, 160, 161, 162, 167, 169, 170, 171, 176, 179, 186, 187, 188, 189, 190, 197, 199, 200, 202, 203, 208, 209, 211, 215, 216, 217, 219, 220, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 239, 240, 248, 250, 252, 253, 256, 264, 265, 266, 268, 269, 272, 273, 274, 275, 276, 279, 281, 282, 283, 284, 286, 290, 293, 295, 296, 299, 300, 304, 312, 320, 321, 332, 334, 335, 336, 337, 340, 343, 344, 345, 347, 349, 350, 351, 353, 354, 355, 356, 358, 359, 360, 361, 363, 364, 369, 371

D
Dante Alighieri 226, 369
Davis, Mike 253, 303, 329
değer 11, 12, 21, 26, 29, 40, 46, 49, 50, 51, 52, 57, 73, 96, 98, 118, 142, 145, 146, 148, 150, 153, 158, 160, 163, 164, 166, 204, 207, 219, 223, 251, 256, 267, 270, 281, 283, 284, 285, 288, 296, 302, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 331, 341, 343, 358, 364
Delany, Samuel 192
Deleuze, Gilles 12, 74, 178, 179,

185, 192, 249, 254, 312, 313, 331, 332, 371
Derrida, Jacques 14, 70, 71, 129, 132
Descola, Philippe 132, 133
devrim 15, 28, 29, 39, 87, 100, 101, 116, 159, 182, 214, 215, 241, 244, 314, 320, 337, 342, 343, 344, 346, 348, 349, 351, 356, 357, 358, 363, 365
dışsallık 191, 279
Dickens, Charles 307
Dilthey, Wilhelm 42, 43, 313
din 49, 50, 88, 224
direniş 24, 31, 36, 43, 44, 45, 66, 69, 70, 71, 73, 79, 80, 82, 89, 93, 101, 111, 112, 113, 117, 125, 127, 130, 131, 160, 175, 176, 182, 183, 214, 218, 236, 238, 241, 248, 312, 313, 314, 323, 342, 348
dispositif 12, 14, 38, 125, 136, 137, 229, 247, 257, 310, 312, 313, 367
diyalektik 40, 42, 107, 108, 109, 110, 111, 125, 153, 164, 244, 289, 291, 324, 326, 332, 354, 355, 362, 364
Donoso Cortes, Juan 111
Douglass, Frederick 321
Du Bois, W. E. B. 88, 89, 321, 323, 354

E
Ebu, Garip 20, 217
Eckhart, Meister 74, 75
egemenlik tablo 20, 21, 22, 23, 24, 58, 79, 107, 108, 111, 117, 124, 153, 178, 224, 227, 228, 246, 324, 337
Ekonomik 13, 102, 141, 145, 164, 179, 181, 218, 230, 248, 263, 265, 275, 283, 284, 286, 314
ekonomizm 48, 346
emek 23, 24, 30, 37, 38, 40, 51, 67, 68, 80, 84, 85, 89, 96, 97, 98, 103, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 158, 159, 160, 161, 162, 165, 166, 167, 169, 172, 179, 181, 183, 193, 218, 229, 231, 232, 236, 238, 239, 242, 243, 244, 245, 247, 257, 258, 263, 264, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 296, 299, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 322, 341, 344, 346, 364
emperyalizm 44, 102, 127, 170, 207, 210, 211, 232, 322
endüstriyel işçi 41, 85, 89, 96, 97, 159, 161, 193, 219, 232, 243, 246, 248, 250, 251, 254, 255, 256, 257, 264, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 276, 279, 282, 283, 284, 286, 287, 288, 290, 292, 307, 309, 310, 314, 342, 344, 345
Engels, Friedrich 68, 85, 96, 100, 200, 232, 295
Engizisyon 92
entelektüel 20, 40, 41, 106, 114, 127, 128, 135, 150, 161, 162, 163, 164, 173, 264, 267, 284, 299, 303, 304
Esposito, Roberto 70
eşitlik 27, 29, 33, 34, 35, 84, 89, 121, 195, 202, 229, 298, 300, 327, 370, 371
Euhemerus 22
Ewald, François 70

F
Fanon, Frantz 48, 50, 51, 114, 115, 116, 127, 130, 170, 321, 329
faşizm 20, 21
Fausto-Sterling, Anne 177
feminist teori 41, 75, 130, 177, 179, 325, 327, 330, 331, 335
feminizm 179, 324, 326, 327, 328
Fenomenoloji 43
Ferguson, James 82, 147, 212, 230, 233, 234
Filmer, Robert 19, 35, 55, 56
finans 23, 98, 151, 153, 154, 162,

164, 165, 166, 251, 257, 270, 273, 286, 292
Flaubert, Gustave 236, 245
Fordizm 264, 357
Foucault, Michel 4, 12, 32, 44, 45, 49, 50, 69, 70, 71, 72, 73, 87, 93, 129, 131, 136, 145, 146, 175, 176, 177, 179, 197, 227, 242, 243, 313, 371
Fourier, Charles 183
Fransız Devrimi 13, 25, 27, 28, 29, 59, 60, 73, 86, 159, 247, 252, 256, 258, 276, 332, 351, 359
Freud, Sigmund 41, 75, 200
Friedman, Milton 34, 217, 263
Friedman, Thomas 34, 217, 263
Frum, David 211
Fukuyama, Francis 212, 224

G
Garcia Linera, Alvaro 375
Gates, Bill 63, 294, 343
Gates, Henry Louis, Jr. 63, 294, 343
geçiş dönemi 9, 38, 40, 115, 118, 126, 127, 130, 132, 151, 153, 163, 182, 222, 246, 247, 264, 269, 271, 273, 289, 295, 309, 344, 353, 354, 355, 356, 357, 362, 363, 365
Genet, Jean 192, 348
Gentile, Giovanni 42, 43
Giddens, Anthony 34, 271
Gilroy, Paul 48, 86, 329, 330, 331, 332
girişimcilik 294, 295
Gorz, Andre 142, 246
göç 115, 120, 122, 144, 145, 304, 322
Gramsci, Antonio 131, 356, 357, 358, 359
Guantanamo 20, 217
Guattari, Felix 179, 185, 192, 249, 331, 371
Guevara, Ernesto (Che) 105, 127
Guha, Ranajit 29, 30, 39, 79, 80, 81, 82

H
Haass, Richard 208, 209
Habermas, Jürgen 33, 34, 83, 123
Haiti Devrimi 28, 29, 86, 87
Hamilton, Charles 91, 92
Haraway, Donna 130, 328
Harris, Cheryl 320, 321
Harvey, David 66, 147, 233, 263, 266
hegemonya 120, 142, 176, 180, 181, 182, 211, 218, 219, 222, 234, 301, 357
Heidegger, Martin 15, 43, 44, 60, 61, 62, 63, 64, 71, 187
Hesse, Barnor 92
hetero-normatif 167
Hobbes, Thomas 20, 55, 56, 64, 65, 104, 135, 195, 241
Hoffman, Danny 155
Huntington, Samuel 152
Husserl, Edmond 44

I-İ
ırk 48, 63, 86, 87, 88, 91, 92, 114, 120, 127, 179, 188, 221, 238, 258, 272, 320, 321, 322, 326, 330, 333, 335, 336, 348, 350
İmparatorluk 9, 14, 15, 79, 128, 203, 205, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 222, 229, 230, 231, 235, 236, 237, 274, 276, 362, 363
insan doğası 27, 345, 353
insanlık 62, 64, 88, 105, 106, 114, 127, 187, 326, 329, 354
isyan 116, 122, 183, 201, 236, 237, 238, 240, 241, 242, 243, 245, 247, 248, 258, 276, 325, 327, 331, 333, 335, 338, 343, 347, 348, 349, 358, 359, 365
işbirliği 119, 123, 150, 154, 158, 159, 170, 180, 181, 182, 183, 186, 195, 224, 225, 227, 228, 234, 235, 247, 250, 252, 254, 259, 269, 270, 275, 276, 278, 281, 284, 285, 286, 287, 289, 299, 300, 301, 306, 310, 311, 315, 345, 346, 347, 353, 354, 364

işçi sınıfı 68, 98, 120, 166, 250, 251, 254, 255, 257, 288, 326

J
Jagose, Annamarie 328, 329
jakköriler 238, 240, 241, 242
Jefferson, Thomas 24, 81, 149, 286, 305, 347, 359, 360, 366, 367, 368
Jobs, Steve 294

K
kahkaha 313, 371, 372
kairos 172
Kant, Immanuel 14, 22, 23, 24, 31, 32, 33, 35, 36, 45, 110, 125, 133, 170, 196, 242, 339, 351, 352
Karl, Rebecca 19, 30, 37, 38, 68, 85, 95, 96, 100, 107, 149, 183, 200, 232, 234, 237, 242, 249, 278, 283, 285, 295
karşılaşma 57, 82, 145, 188, 192, 250, 251, 252, 254, 256, 300, 301, 337
Katolik Kilisesi 91, 92
Katrina Kasırgası 220
Kelley, Robin 137, 323, 342
kent 118, 122, 161, 162, 164, 215, 231, 238, 250, 251, 252, 255, 256, 258, 287
Keynes, John Maynard 1, 151, 261, 297, 302
kimlik 44, 75, 114, 115, 116, 130, 132, 133, 174, 179, 189, 195, 201, 301, 314, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 347, 350, 356, 361
Kissinger, Henry 224, 225, 233
Klein, Naomi 7, 10, 147, 152, 219, 233, 264
komünizm 63, 64, 98, 100, 105, 117, 272, 273
köktencilik 46, 48, 51
kölelik 84, 85, 86, 87, 88, 321, 372
kötülük 190, 196, 197, 198, 199, 203, 204
köylüler 58, 95, 121, 342
Krahl, Hans-Jürgen 39
kriz 98, 103, 104, 152, 153, 154, 157, 159, 170, 172, 208, 220, 230, 282, 286, 294, 296, 314
kurtuluş 21, 50, 51, 103, 105, 109, 126, 320, 323, 325, 327, 328, 329, 353
kurum 167, 168, 169, 239, 349, 350, 358, 364
Küba 101, 103, 105, 106, 109

L
Laclau, Ernesto 173, 174, 300, 301, 345
Latour, Bruno 134
Lenin, Vladimir Ilich 98, 99, 102, 126, 182, 231, 241, 343, 345, 354
Locke, John 28, 56, 148, 178, 242, 320
Luhmann, Niklas 227, 363
Luxemburg, Rosa 98, 232, 286

M
Macherey, Pierre 173, 174, 183
Machiavelli, Niccola 65, 66, 67, 125, 190, 215, 222, 238, 347, 348, 367
Macpherson, C. B. 56, 242
Madison, James 27, 188
Malcolm X 325, 329
Mandeville, Bernard 157, 190, 191, 193
Mao Zedung 99, 288
Marazzi, Christian 7, 142, 165, 286, 326
Mariategui, Jose Carlos
Marshall 136, 279
Marx, Karl 1, 10, 14, 19, 32, 37, 38, 40, 45, 49, 51, 52, 67, 68, 71, 85, 88, 95, 96, 99, 100, 101, 107, 125, 126, 136, 141, 145, 146, 147, 148, 149, 151, 157, 166, 169, 175, 176, 183, 200, 231, 232, 234, 242, 243, 246, 249, 252, 273, 278, 282, 283, 284, 285, 286, 288, 289, 291, 295, 309, 310, 313, 315, 324, 357, 362

Max, Horkheimer 38, 39, 88, 89, 96, 107, 124, 212, 239, 340, 343
Mbembe, Achille 254, 303
Meade, J. E. 279
Melandri, Enzo 137
Merleau-Ponty, Maurice 44, 45, 132
Mignolo, Walter 79, 119, 130
milliyetçilik 47, 50, 325
Mohanty, Chandra 144, 145
Morales, Evo 118
Moten, Fred 51, 323, 329
mutluluk 14, 366, 367, 368, 369
mülkiyet 10, 11, 19, 20, 21, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 41, 44, 45, 53, 54, 55, 57, 58, 59, 60, 65, 66. 83, 84, 85, 86, 87, 88, 99, 116, 122, 126, 127, 145, 162, 178, 229, 246, 266, 273, 275, 278, 279, 280, 284, 295, 298, 299, 302, 314, 320, 321, 322, 323, 324, 326, 330, 332, 335, 337, 341, 347, 362, 372
mülksüzleştirme 147, 148, 233, 272

N
Nancy, Jean-Luc 15, 70, 71, 324, 346
neo-liberalizm 147, 148, 263, 264, 266, 267, 268, 271, 272, 297
Newton, Huey 325, 329
Nietzsche, Friedrich 124, 125, 188, 197, 205, 263, 313, 332
Nye, Joseph 211, 228, 274, 275, 276

O-Ö
Obama, Barack 319
olay 29, 72, 73, 75, 87, 117, 182, 187, 188, 240, 244, 351, 353, 355, 364
ontoloji 63, 187
ortak 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 28, 44, 46, 48, 55, 57, 58, 59, 60, 66, 67, 82, 98, 99, 101, 103, 104, 110, 115, 117, 119, 120, 121, 122, 123, 126, 127, 128, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 139, 142, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 153, 154, 157, 159, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 193, 195, 196, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 209, 221, 228, 242, 244, 245, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 266, 270, 272, 273, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 287, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 306, 308, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 321, 327, 332, 333, 334, 336, 337, 342, 343, 346, 347, 348, 349, 351, 353, 354, 356, 360, 361, 363, 365, 367, 368, 369, 370, 371, 372
ortak varoluş 10, 11, 12, 14, 15, 44, 66, 67, 101, 122, 127, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 148, 149, 153, 161, 163, 164, 166, 167, 169, 170, 172, 178, 180, 182, 183, 186, 187, 188, 189, 195, 196, 199, 200, 201, 202, 242, 250, 251, 252, 253, 254, 256, 258, 273, 277, 278, 280, 281, 283, 284, 285, 287, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 306, 310, 311, 313, 315, 332, 336, 337, 343, 347, 348, 351, 356, 360, 365, 369
ortak zenginlik 14, 15, 58, 67, 161, 327
özgürleşme 14, 40, 41, 45, 63, 68, 79, 96, 102, 105, 106, 108, 109, 110, 112, 113, 125, 141, 146, 153, 170, 173, 176, 239, 240, 325, 327, 328, 329, 330, 331, 335, 336, 338, 342, 347, 353, 354
özgürlük 9, 11, 12, 19, 27, 28, 29, 34, 35, 50, 51, 61, 72, 73, 75, 82, 84, 87, 88, 89, 107, 108, 109, 112, 113, 117, 124, 127, 179, 195, 213, 216, 217, 236, 237, 238, 242, 277, 280, 286, 292, 298, 299, 301, 304, 305, 323, 324, 325, 328, 329, 333, 334, 337, 347, 350, 360
öznellik 12, 50, 53, 54, 59, 69, 70,

71, 72, 74, 75, 118, 119, 125, 136, 137, 178, 179, 180, 183, 186, 189, 191, 193, 204, 214, 215, 284, 290, 296, 297, 299, 311, 325, 327, 343, 357, 358, 359, 361, 372
özümleme 158, 232, 233, 246

P
Panzieri, Raniero 39
paralelizm 121, 335, 336
Patterson, Orlando 89
Perle, Richard 211, 212
Pinochet, Augusto 263
Plessner, Helmuth 195
post-Fordizm 264
Povinelli, Elizabeth 115, 339
Putney Tartışmaları 54, 55, 58

Q
queer 75, 319, 328, 329, 331
Quesnay, François 283, 284, 286

R
Rainsborough, Thomas 54, 55
Ranciere, Jacques
rant 150, 151, 163, 239, 257
Rawls, John 23, 33, 34
Reagan, Ronald 263
Resnais, Alain 41
Retamar, Roberto Fernandez 109
Rhodes, Cecil 231
Riegl, Alois 365
Robinson, William 51, 96, 235, 275, 323
Rosenzweig, Franz 188
Rubin, Gayle 309, 328
Rumsfeld, Donald 214
Rusya 100, 101, 102, 104, 105, 208, 216, 239, 276, 343

S-Ş
Said, Edward 90
Saint-Just, Louis de 360, 361, 368
Sassen, Saskia 226, 251
Schmitt, Carl 20, 21, 63, 64, 104, 111, 203, 240, 241, 339, 364
Schumpeter, Joseph 293, 294, 295, 297, 314
Schürmann, Reiner 44, 74
Sedgwick, Eve 328, 331
sermaye 11, 15, 21, 23, 24, 34, 37, 38, 40, 51, 67, 85, 97, 98, 124, 142, 145, 146, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 157, 158, 159, 160, 164, 165, 167, 186, 229, 230, 231, 232, 233, 239, 243, 244, 245, 246, 250, 258, 267, 268, 269, 270, 271, 284, 285, 286, 288, 289, 290, 291, 294, 296, 298, 299, 303, 306, 309, 310, 315, 340, 341, 344, 353, 357, 358
Shakespeare, William 54, 106, 108, 109, 195
sınıf mücadelesi 98, 160, 171, 241, 282, 335
Sieyes, Abbe 379
Silko, leslie Marmon 95, 116
Simmel, Georg 164, 165, 166
Simondon, Gilbert 71
Siyah Güç 51
Sloterdijk, Peter
Smith, Adam 51, 97, 131, 162, 190, 191, 193, 210, 220, 223, 257, 288, 309, 343, 357, 368
Sohn-Rethel, Alfred 24
Sorel, Georges 241
sosyal demokrasi 33, 34, 271, 291
sosyalizm 11, 103, 104, 105, 117, 126, 268, 269, 272, 273
Sovyetler Birliği 62, 103, 208, 237, 263, 268, 269
Soweto 348
soyutlama 12, 42, 161, 164, 165, 166
sömürgecilik 29, 41, 79, 82, 86, 89, 91, 92, 93, 94, 96, 98, 101, 103, 106, 108, 109, 127, 170, 238, 324, 337
sömürü 9, 23, 38, 68, 125, 126, 141, 146, 147, 149, 150, 153, 157, 159, 172, 174, 240, 241, 243, 244, 246, 247, 248, 257, 259, 298

Spinoza, Baruch 1, 14, 15, 57, 65, 66, 67, 87, 88, 109, 110, 125, 131, 135, 167, 175, 177, 178, 187, 190, 196, 197, 198, 199, 200, 237, 238, 242, 254, 277, 311, 312, 313, 332, 334, 335, 336, 348, 369, 372
Spivak, Gayatri 39, 90
Stiegler, Bernard 71
Stonewall 348
şiddet 23, 31, 36, 50, 80, 90, 234, 238, 241, 256, 257, 323, 324, 325, 328, 334, 358, 361

T
Tate, Nahum 54, 55
tekillik 123, 134, 332, 333, 337, 363
temsil 20, 59, 65, 70, 90, 91, 110, 119, 120, 121, 123, 124, 133, 134, 146, 159, 161, 164, 165, 166, 209, 220, 231, 247, 256, 271, 276, 277, 291, 292, 294, 301, 310, 339, 340, 341, 348, 355, 362, 364, 370, 371
Tertullian 73, 203
Teubner, Gunther 10, 227, 313, 340, 364
Thatcher, Margaret 263
Tiananmen Meydanı 380
toplu çıkış 88, 160, 161, 167, 171, 173, 183, 201, 202, 243, 244, 282, 359
toplumsal cinsiyet 41, 68, 118, 130, 143, 167, 177, 320, 321, 322, 325, 327, 328, 329, 330, 331, 333, 334, 335, 336, 338
Troçki, Leon 343
Tronti, Mario 39, 237, 288, 289, 309, 326, 355

U
Üretim 152, 234, 284, 300

V
Vercellone, Carlo 7, 150, 163, 257, 267, 279
Villon, François 239
Virno, Paolo 174, 195, 203, 326

W
Wachtel, Nathan 93
Wang Hui 99
Weber, Max 88, 89, 96, 124, 239, 340
West, Cornell 63, 83
Whitman, Walt 74, 188, 249, 317
Wittgenstein, Ludwig 124, 129, 132, 134, 200, 307, 312, 313
Wojnarowicz, David 192

Y
yaşam tarzı 43
yerli halklar 380
yoksul 13, 15, 25, 53, 54, 55, 57, 58, 59, 61, 62, 63, 64, 65, 67, 68, 157, 164, 187, 231, 238, 244, 246, 253, 256, 266, 277, 302, 305, 354
Yorck von Wartenburg, Graf Paul 42, 43
yozlaşma 198
yönetişim 15, 207, 226, 227, 228, 229, 230, 235, 236, 244, 247, 248, 274, 340, 341, 362, 363, 364
Yurchak 269

Z
Zapatista 112, 116, 117, 122, 349
Zavaleta, Rene 119, 119, 119, 119, 119, 119, 119, 120, 120, 120, 121, 121, 121, 121, 121
Zerilli, Linda 132, 323, 324, 328
Žižek. Slavoj 175, 176, 335, 336

İmparatorluk 2000 yılında yayımlandığında, küreselleşme çağının politik ve ekonomik meydan okuyuşlarını tayin etmiş ve heyecan verici bir biçimde bunlarda toplumsal örgütlenmenin yeni ve daha demokratik imkânlarını bulmuştu. Şimdi Michael Hardt ve Antonio Negri *İmparatorluk*'la başlayıp, *Çokluk*'la devam eden üçlemeyi *Ortak Zenginlik*'le sonlandırırken, ortak varoluş dünyamızdaki yaşam için bir özgürlük etiği öneriyor ve ortak zenginliğimiz için olası bir kurucu anayasayı tartışıyor.

Mevcut dünya senaryolarını ayıklayıp belli başlı konu başlıklarını seçen Hardt ve Negri, bu kitapta, küresel ortak zenginliği anlamamıza yarayacak kurumsal mantıklar ve yönetişim modelleri üzerine yoğunlaşıyor. Kamu ve özel ayrımı yerine "ortak" fikrini savunan yazarlar ayrıca, "devrimi yönetmek" dedikleri konunun teorik temellerine iniyor.

Her ne kadar bu kitap Hardt ve Negri çizgisinin bir uzantısı ve özeti işlevini görse de, kendi başına bir bütünlük taşıdığı gibi daha önceki çalışmalara aşina olanlar için kolayca okunabilirlik özelliği de taşıyor. Politikanın ve küreselleşmenin sorunlarına kafa yoran herkesin ilgisini çekecek, yeni düşünce ufukları açacak ve bildiğimiz dünyaya yeni bir umutla bakmamızı sağlayacak bir eser *Ortak Zenginlik*.

"Herkes ekonomik sistemimizin çöktüğünü kabul etmiş görünüyor; ancak alternatifler tartışması hâlâ can sıkıcı biçimde dar bir alana sıkışıp kalmış. Hardt ve Negri, okuru mevcut krizin köklerine götürerek ve radikal, son derece insani çözümler önererek bu karanlık tabloyu parçalıyor. Bu kitap için daha iyi bir zaman olamazdı."

Naomi Klein

"*İmparatorluk* üçlemesinin son kitabı *Ortak Zenginlik* bütün sol politik teori geleneğinin güçlü ve tutkulu bir biçimde yeniden ele alınmasıdır. Foucault'nun iddialı biyo-iktidar kavramına açıklık getirip, yazarların kendi çokluk kavramıyla derinleştiren bu kitap, günümüz direnişinin imkânlarının ve aldığı biçimlerin soluk soluğa okunan bir özetini sunuyor. Bu kitap politik olduğu kadar entelektüel olarak da sağlam bir eserdir."

Fredric Jameson

AYRINTI YAYINLARI • "AĞIR" KİTAP
ISBN: 978-975-539-595-1
9 789755 395951

30 TL