Postyapısalcı anarşizmin siyaset felsefesi

Todd May



İngilizceden çeviren: Rahmi G. Öğdül

AYRINTI

TODD MAY

Clemson Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde profesör olarak görev yapmaktadır. Aynı zamanda, *Between Genealogy and Epistemology: Psychology, Politics, and Knowledge in the Thought of Michel Foucault* (Soykütük ve Epistemoloji Arasında: Michel Foucault'nun Düşüncesinde Psikoloji, Siyaset ve Bilgi, Penn State, 1993); *The Moral Theory of Poststructralism* (Postyapısalcılığın Ahlâk Teorisi, 1995) ve *Reconsidering Difference-Nanyc, Derrida, Levinas, and Deleuze* (Farklılığı Yeniden Düşünmek-Nancy, Derrida, Levinas ve Deleuze, 1997) adlı kitapların yazarıdır.

Ayrıntı: 286
İnceleme dizisi: 155

Postyapısalcı Anarşizmin Siyaset Felsefesi
Todd May

İngilizceden çeviren
Rahmi G. Öğdül

Yayıma hazırlayan
Sedef Özge

Kitabın özgün adı
The Political Philosophy of Poststructuralist Anarchism

The Pennsylvania State University press/1994
basımından çevrilmiştir.

© The Pennsylvania State University

Bu kitabın Türkçe yayım hakları
Ayrıntı Yayınları'na aittir.

Kapak illüstrasyonu
Sevinç Altan

Kapak düzeni
Arslan Kahraman

Düzelti
Sait Kızılırmak

Baskı ve cilt
Mart Matbaacılık Sanatları Ltd. Şti. Tel: (0 212) 212 03 39-40

Birinci basım *2000*

ISBN 975-539-274-2

AYRINTI YAYINLARI
Dizdariye Çeşmesi Sk. No: 23/1 34400 Çemberlitaş-İstanbul Tel: (0 212) 518 76 19 Faks: (0 212) 516 45 77

Todd May

Postyapısalcı Anarşizmin Siyaset Felsefesi



Kathleen, David
ve Rachel için

İçindekiler

— ÖNSÖZ 9
I. GİRİŞ 11
II. MARKSİZMİN BAŞARISIZLIĞI 28
III. ANARŞİZM 60
IV. ERKİN OLUMLULUĞU VE HÜMANİZMİN SONU 85
V. POSTYAPISALCI BİR ANARŞİZME DOĞRU ADIMLAR 106
VI. ETİK SORULAR 143

— KAYNAKÇA.....183
— DİZİN.....188

Önsöz

Bu kitap Amerikan Felsefe Derneği (American Philosophical Association)'nin Doğu Kesimi toplantılarına katılmak üzere Pittsburgh'den Washington'a giderken, trende bir konuşma olarak başladı. Dostum Mark Lance'e postyapısalcı siyasal kuramı açıklamaya çalışıyordum. Olabildiğince sabırla dinledi ve ardından ekledi, "bu bana anarşizm gibi gözüküyor." Bu yorum, 1989'da *Philosophy and Social Criticism*'de yayımlanan "Is Post-Structuralist Political Theory Anarchist?/Post-Yapısalcı Siyasal Kuram Anarşist mi?" başlıklı makalenin ve sonuçta bu kitabın tohumunu oluşturdu.

Feminist kuramla tanışık olanların, burada geliştirilen çoğu perspektifin feminizm ile uyuşumlar taşıdığını keşfedeceklerini ve

bazılarının ise neden metin içinde bu uyuşumları tartışmadığımı merak edebileceklerini biliyorum. Açıklaması basit; kendi uzmanlık alanımın kısıtlamalarından dolayı. Aynı anda hem feminizm ve hem de postyapısalcılığa doğru adil yaklaşmak kendi konumumu aşan bir kavrayışı gerektirecekti. Bu nedenle bu görevi bir başkasına bırakmak zorundaydım.

Metne yönelik titiz yorumları ve düşünceli önerileri için Mark Poster ve Thomas Dumm'a teşekkür ediyorum. Nancy Love'ın yüreklendirmesi projenin sürdürülmesine yardım etti. Penn State Press'den Sandy Thatcher, Kate Capps ve Cherene Holland ile çalışmak bir zevkti. Chuck Purrenhage bir kez daha İngiliz dilini benim saldırılarımdan korudu. Ve Mark Lance yıllarca bana, kullanabilme yeteneğimi aşan entelektüel zenginlikler sağladı.

I
Giriş

Özellikle Kıta Avrupası geleneğindeki siyaset felsefesi, sürekli olarak bunalıma düşen bir projedir. Bu bunalım zorunluluktan kaynaklanır, çünkü siyaset felsefesi, mevcut olan ile olması gereken arasındaki değişken uzamda ikamet etmektedir. Bu uzamın diğer sakinleri olan geleneksel etik ve metafizikten farklı olarak siyaset felsefesinin çalışması, kutuplardan biri tarafından yönlendirilmekten çok her iki kutup arasındaki gerilim tarafından yönlendirilir. Bu nedenle Kant, etiği adaletten ayırır ve adaletin, sadece doğru istenç belirlenmesini değil, istençler çokluğunun dengelenmesini de gerektirdiğini kanıtlar.[1] Kant'a göre etiğin görevi

1. "Bu nedenle adalet, özgürlüğün evrensel yasasıyla uyum içinde, bir kişinin istencinin bir başkasının iştenciyle birleşebildiği koşulların biraraya gelmesidir"

mevcut olandan ayrı olarak, olması gerekeni tartışmak ve daha sonra olması gerekenin mevcut olana nasıl uygulanacağını sormaktır. Bu görüş, yararcılık (utilitarianism) ve pratik uslamlama kuramları gibi tümüyle farklı etik projeler içinde hâlâ canlı olarak bizimle birliktedir.[2] (Aşağıda, olması gerekenin mevcut olandan bu tür ayrılmasını reddeden bir etik görüş ileri süreceğim).[3] Alternatif olarak metafizik, mevcut olan üzerinde durur; onun projesi dünyamızı betimlemektir. Ancak metafizik, genellikle etik olarak adlandırılabilen düşüncelerden tümüyle ayrılamaz: temellerini sağlayan epistemoloji içinde ikamet eden normatifliği paylaşır.

Oysa siyaset felsefesi sadece mevcut olana dayanarak olması gerekeni tartışmıştır. Toplumsal konfigürasyon değişirken felsefi yaklaşımın da değişmesi gerekir.

"Bir zamanlar eskimiş sanılan felsefe yaşamını sürdürüyor, çünkü onu gerçekleştirecek an kaçırılmıştır" diye yazar Adorno.[4] Adorno'nun sözünü ettiği eskimişlik komünist devrimden sonra Marx'ın tahmin ettiği şeydir: ancak somut varoluşu ile hedefi arasındaki birliğin gerçekleşmesiyle felsefenin karşısına dikilecek bir eskimişlik. Hegelci açıdan bakıldığında, Adorno'nun burada doğru olarak gördüğü şey, mevcut dünya ile tasarlanan dünya arasındaki uyuşmazlık olmadığı takdirde (ve Marx'a göre dünyayı tasarlamak, dünyanın olanaklarını onun varoluşundan geliştirmektir),

---

(Kant, *The Metaphysical Elements of Justice*, çev. John Ladd [Indianapolis: Bobbs Merill, 1965], s. 12). Doğal olarak Kant bu gerilimi, özgürlüğün birliğini daha yüksek bir düzeye yerleştirerek çözmeye çalışır. Fakat bu çözüm girişimi, mevcut olan ile olması gereken arasında bir gerilim olduğuna dair kendi kabullenmesini etkilemez.

2. Yararcılık örneği için bkz. Smart ve Bernard Williams'ın *Utilitarianism* içinde C.C. Smart'ın "An Outline of a System of Utilitarian Ethics" (Cambridge: Cambridge University Press, 1973). Pratik uslamlama kuramları örneği için bkz. *Morals by Agreement* (Oxford: Oxford University Press, 1986) ve *Impartial Reason* (Ithaca: Cornell University Press, 1983).

3. Bkz 6. Bölüm. Bu bölümde ileri sürülen görüş etik açısından, olması gerekeni mevcut olan ile bağlayan tek yol değildir. Çok farklı bir biçimde olsa da doğalcı kuramlar da bunu gerçekleştirir. Örneğin bkz. Richard Brandt, *A Theory of the Good and the Right* (Oxford: Clarendon Press, 1979) ve Peter Railton, "Moral Realism", *Philosophical Review*, cilt 95, no. 2 (1986): 163-207.

4. Adorno, *Negative Dialectics*, çev. E.B. Ashton (New York: Seabury Press, 1973), s. 3.

siyaset felsefesine de gerek olmayacağıdır. Siyasal felsefe kesinlikle bu uyuşmazlığın ifadesidir.

Siyaset felsefesinin şu anda bunalımda olması, yerinde ve hatta sevindiricidir. Doğu Avrupa ve Sovyetler Birliği'nde komünizmin çöküşü, olabileceklere dayanan bir vizyon üzerinde inşa edilmiş olan varoluşun temellerini çökertecek biçimde, araziyi yeniden biçimlendirmiştir. Marksizm öldü sloganının anlamı budur. Bu demek değildir ki Doğu Avrupa ya da Sovyetler Birliği siyasal değişim için bir model sundu. Bu fikir yıllarca önce, çok inatçı olanlar dışında kalan herkes tarafından terk edildi. Ancak son zamanlara kadar Marksizm söyleminin, -hem kuram hem de gerçeklik açısından- kusurlarının giderilebilir olduğu düşünülen siyaset felsefesine yeterli umut ve anlam kazandırdığı görüldü. Fakat tüm Marksist düşünce ve müdahale içinde yeralan özneler tarafından reddedilmesi, bu görünümü boşa çıkardı.

Tabi ki bu, kapitalizmin *siyaset felsefesi olarak* zafer kazandığı anlamına gelmiyor. Siyaset felsefesinin sonuna ya da bazılarının iddia ettiği gibi nihai birliğini sağlayan kapitalizmle birlikte tarihin sonuna ulaşmadık.[5] Mevcut dünya ile olabilecek ya da olması gereken dünya arasındaki gerilimin sonunu ilan etmek, Kruşçev'in Stalin hakkındaki açıklamalarından sonra Sovyet Marksizmini destekleyen Batılılardan bile daha fazla darkafalı olmaktır. Gerekli olan şey, daha az siyaset felsefesi ve daha az eleştiri değil, aksine daha çok siyaset felsefesi ve eleştiridir. Söyleminin bu "daha çok"u yıllarca bastırması, tarihsel Marksizmin önemli yanılgılarından biri olmuştur.

Bu denemenin amacı, özellikle sadece sağladığı vizyon bakımından değil, savunduğu müdahale düzeyi ve biçemi bakımından da serbest pazar liberalizmi ve Marksizmden farklı bir alternatif siyaset felsefesi çerçevesi sunmaktır. Bu çerçeve, güncel olan, ancak bir *çerçeve* olarak yeterince ilgi çekmemiş bir siyaset felsefesi geleneğinden geliştirilmektedir: Fransız postyapısalcı dü-

5. Tarihin sonuna ulaşıldığına ilişkin yakın zamanlardaki tartışmalar, Francis Fukuyama'nın "*The End of History?*'/Tarihin Sonu mu?" [*The National Interest* 16 (1989): 3-18.] başlıklı makalesi ile kışkırtıldı.

şüncesi. Açıklayacağım nedenlerden ötürü bu çerçeveye, esas olarak Michel Foucault, Gilles Deleuze ve Jean-François Lyotard'ın yazılarını dahil ediyorum.

Tam olarak bu terimlerle olmasa da postyapısalcı siyasal düşünce, özellikle Marksist projenin çöküşüyle birlikte, mevcut olan ile olabilecek dünya arasındaki gerilimi ifade eden alternatif bir siyasal müdahale vizyonu sunmuştur. Postyapısalcılığın sağladığı bu çerçeve doğasından –somut, sınırlı çözümlemeleri benimseyerek, küresel söylemden kaçınması– dolayı çok fazla tartışılmamıştır. Postyapısalcılıkta makro-siyasetler yerlerini mikro-siyasetlere bırakır. Bu çözümlemeleri daha genel bir felsefi çerçeveye yerleştirme girişimleri, ilk bakışta postyapısalcı projeye bir ihanet olarak ele alınabilir. Temel mikro-siyasete yönelik bağlılığına ihanet etmeksizin, postyapısalcılığı anarşist gelenek içine yerleştirerek, postyapısalcı bir çerçeve oluşturmanın nasıl mümkün olabileceğini daha sonra göreceğiz. İlk önce postyapısalcı kuramın iş gördüğü siyasal sicili anlamak gerekiyor.

Üç farklı tipteki sivaset felsefesi arasında ayrım yapılabilir; biçimsel, stratejik ve taktik. Biçimsel siyaset felsefesi her iki kutup arasındaki gerilime rağmen, ya olması gereken ya da mevcut olan kutbuna bağlı kalmasıyla karekterize edilir. Bu bağlı kalma bir derece sorunudur: felsefe yapmayı bir kutup ne denli yakından yönlendirirse o felsefe o kadar biçimseldir. Daha fazla biçimsel siyasal düşünce, daha az biçimsel olandan tür bakımından farklı felsefi konumlar üretir. Biçimsel siyaset felsefesini yönlendiren soru şudur: adil bir toplumun doğası ya da en azından önemli nitelikleri neler olacaktır? Bu tür felsefi sorunun en ünlü örneği John Rawls'un *A Theory of Justice*'idir.[6] Bir kişinin adil bir toplumdaki nihai yerine ilişkin bir cehalet durumunda (orijinal konumunda), karar verme kuramının maksimum ilkesini kullanarak Rawls, tüm ussal varlıkların toplumlarının köşe taşları olarak seçim yapacağı ilkesini sağlamaya çalışır. Rawls'un türettiği ilkeler olan, özgürlük ve eşit fırsat ilkeleri ve farklılık ilkesi, "adil bir toplum" olarak ad-

6. Cambridge: Harvard University Press, 1971.

landırdığı şeyi karakterize ederler.

Rawls'un ilkeleri türetme yöntemi –bir cehalet perdesinin arkasında alınan karar– onun felsefesini biçimsel bir felsefe yapar. Ancak ütopyacı değildir. Rawls felsefi işlemini, insanların ussal açıdan öz-çıkarcı varlıklar oldukları varsayımına dayandırır.[7] Bu nedenle Rawls'un mevcut olanı anlatması, bir taslak olarak kalmasına, siyasal durumumuzun tam gelişmiş betimlemesinden daha çok ussal öz-çıkarın kabul edilmesiyle sınırlı olmasına karşın, mevcut olan ile olması gereken arasında bir gerilim yaratır. Ne var ki bu taslak anlatım bile Rawls'un programının belirlemesine yardımcı olur; bu anlatım olmasaydı eğer, adil bir toplum kavramına en önemli katkısı –farklılık ilkesi–, düşüncesinde bağlantılar olmadan ortaya çıkacaktı.

Rawls'un yapıtı ile Robert Nozick'in *Anarchy, State and Utopia*'sı[8] arasındaki fark, biçimsel siyaset felsefesi ile tüm siyasal öğeleri terk eden bir etik felsefe arasındaki ayrımdır. Rawls'un karar-kuramsal yapısı aracılığıyla sağladığı şeyin, "adaletin son-durum ilkeleri; bir toplumun dağıtım yapılarını belirleyen ya da en azından sınırlayan ilkeler olduklarını belirterek, Nozick kendi işlemini Rawls'unkinden ayırır.[9] Nozick, bu tür ilkelerin insanların kendi çabalarıyla yasal olarak sahiplendikleri şeyleri onlardan alıp götürmeyi benimsedikleri gerekçesiyle, adaletsiz olduklarını ileri sürer. Adaletin son-durum ilkeleri yerine süreç (ya da dediği gibi "tarihsel ilkeler")[10] temelinde düşünülmesi gerektiğini savunur. Yalın olarak ifade edilirse, adil biçimde kazanılan ve adil biçimde aktarılan bir mülkiyet (burada "adalet" yaptırımın yokluğu olarak tanımlanır) makul olarak sorulabilecek herşeyle uyum içindedir. Adil kazanım ve aktarım adalet kavramını tüketir; farklılık ilkesi

7. Bu durum özellikle, Kantçı etiğe paralel olan adalete yönelik bir yaklaşım sağladığı *A Theory of Justice*'in 40. Bölümünde onun savını kuşkulu kılar. Kantçı etik çıkarlarımıza aldırmaksızın ne yapmamız gerektiği üzerine kuruludur; Rawls'un doğruluk-olarak-adalet kavramı etik savları, özellikle öz-çıkar ile uğraşmak üzere tasarlanmış bir işlemle temellendirerek yumuşatır.
8. New York: Basic Books, 1974.
9. Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, s. 198.
10. Agy. s. 155.

benzeri özgül son-durum üleştirici taleplerine bağlanmak, adaletsizliği başlatmaktır.[11]

Her birinin hakkına düşebilen çeşitli değerlerden ayrı olarak, adaleti nitelendirmesi bakımından Nozick Rawls'dan ayrılır; Nozick, şeyleri dünyada gerçekten bulundukları tarzda ele alma düşüncesinden uzaktır. Nozick ile birlikte, adil olanın felsefesi, dünyanın güncel kompozisyonuna ait olgulara dayanmayan bir toplum kuralı olmak zorundadır. Nozick dünyanın nasıl olması gerektiğini betimler ve olması gerekenin mevcut olana nasıl uygulanacağına yönelik imalarda bulunur. Pekçok insanın öz-çıkarcı olduğunu kabul etmesine karşın bu kabulleniş düşüncesinde rol oynamaz. Aslında onun adalet ilkeleri, insanların gerçekte neye benzediklerine ve ne tür bir dünya içinde yaşadıklarıyla ilişkisiz biçimde iş görecektir. Bu kesinlikle, düşüncesinin ütopyacı öğesidir.

Ancak biçimsel siyaset felsefesinin olmalı-kutbuna uymasına gerek yoktur. Marksizm içinde, verili bir toplumsal bağlamın yapısındaki hakim olan siyaset felsefesi kutbunu görecek kuramsal ip uçları vardır. Burada örnek olarak evrimci sosyalistlerin kimi yapıtları kadar İkinci Enternasyonal'in mekanik felsefesi de verilebilir (bkz. Bölüm 2). Çoğu sonuçlarının Eleştirel Kuramcıların stratejik Marksizmine dayanmasına karşın, etik düşünceler gerektirecek bir tarihin olumsallığı yerine proletaryanın bilinçlenmesinin tarihsel zorunluluğunu daha fazla vurgulayıcı diyalektik bir toplumsal değişim kavramını ifade eden Georg Lukacs'ın ilk yazıları da önem taşımaktadır.[12] (Burada tarihsel olumsallığın ve ciddi olarak bakıldığında etiğin el ele gittiğinin belirtilmesi gerekiyor: tarih gerekliyse eğer, bireyin doğru biçimde davranmasının sorumluluğu ciddi olarak azalmasa da olumsuzlanır. Bu nedenle [göreceğimiz gibi tarihin olumsallığını vurgulayan] Althusser'inki gibi bir Marksizm siyaset felsefesinin biçimsel tarafına değil, stratejik tarafına denk düşer. Toplumsal değişime yönelik yaklaşımında kişisel sorumluluğu yadsıdığı gö-

11. Buradaki Nozick'in tartışması için özellikle bkz s. 151-52 ve 178.
12. Bkz. Lukacs, *History and Class Consciousness*, çev. Rodney Livingstone (Cambridge: MIT Press, 1971).

rülse bile etiği ciddiyetle ele alır.)

Lukacs açısından burjuva toplumunun kendisini başarılı biçimde yeniden üretebilmesinin nedeni, herşeyi -maddi nesneler, emek, zaman- değiştirilebilir, yalıtılmış, hesaplanabilir bir metaya dönüştürmesidir. İnsanlar hem kendilerine hem de ürettikleri nesnelere yabancılaştırılır. Ancak proletarya bu yabancılaşmanın üstesinden gelme konumundadır, çünkü sadece o bu metalaşmanın ya da "şeyleşme"nin bilincine varabilir: "Burjuvazi düzenli biçimde her yeni niteliksel kazanımı gerisin geri niceliksel düzeye dönüştürür...Buna karşın 'aynı' gelişim proletarya için farklı bir sınıfsal anlam taşımaktadır: bu, *yalıtılmış bireylerin ortadan kaldırılması* anlamına gelir, işçilerin, emeğin toplumsal niteliğinin bilincine varabilecekleri anlamına gelir."[13] Şeyleşme kapitalist toplum boyunca gelişirken proletaryanın bilinçlenmesi de artar; sonunda kapitalist düzeni devirerek, şeyleşmeyi alt eder. Bu durum yeni bir düzene, içinde etik ve tarihsel olanın diyalektik biçimde bütünlük halinde biraraya getirildiği komünist topluma yol açar.[14] (Lukacs'ın düşüncesinin bu yönü üzerinde Hegel'in etkisi belirgindir.)

Lukacs'ın mevcut olan kutbuna öncelik tanımasına karşılık, örtük olsa bile etik kutbunun da var olduğu belirtilmelidir. Lukacs'ın olumlu bir gelişim olarak sosyalist toplumun gelmesini beklediği açıktır. Bu gelişi kolaylaştıran herşeyi kucaklar. Bu nedenle Lukacs'ın kendi yapıtının yeri öz-bilinç gelişiminde bir uğrak olarak yorumlanmalıdır. Proleter bilinci ilerleten bir olay gibi onun yazıları da sadece tarih değil, bir etik meseledir. Olmalı kutbu, tarihin hareketinden sonra gelmesine karşın kendisine ayrılmış bir uzama sahiptir. Kaçınılmaz bağlam diyalektiğinin açınımını, olumlu bir etik değer anına doğru götürür.

Biçimsel siyaset felsefesinden stratejik siyaset felsefesine geçiş, siyaset felsefesinin tek bir kutbuna bağlanma durumundan her iki kutup arasındaki gerilimde yaşamaya doğru bir geçiştir. Bu geçişin

13. Lukacs, agy içinde "Reification and the Consciousness of the Proletariat" s. 171.
14. Agy s. 161-62.

akışkan olmasına karşın, daha kesin olarak "stratejik" kategorisi altına giren felsefe tipi, biçimsel olarak karakterize ettiğimizden niteliksel açıdan farklılık gösterir. İlgisini, klasik siyasal strateji uzmanı Vladimir Ilyich Lenin'in ortaya attığı "Ne yapmalı?" sorusu üzerinde yoğunlaştırır. Stratejik siyaset felsefesinde etik hedefler bağlamsal anlayışa boyun eğmezler. Stratejik siyaset felsefesi, tarihin ve toplumsal koşulların zorunlu olarak açınmadığını, aksine zaman zaman değişebilir ve hatta gerileyebilir olduğunu onaylar. Fakat ne tarih ne de toplumsal koşullar ikincildir; onlara sadece etik bir programı gerçekleştirmek için değil, ayrıca müdahale açısından somut olanakları saptamak için de danışılır. Bu anlamda sadece tarihsel ve toplumsal durum, etik istekler açısından yorumlanmakla kalmaz, ayrıca etik program bu durum tarafından sınırlandırılır ve belki de kısmen belirlenir. "Stratejik" kategorisi altına yerleştirilen siyaset felsefesinin kendisini, felsefe yapmanın gerçekleştiği somut tarihsel koşullara yöneltmesinin nedeni budur.

Stratejik siyaset felsefesinde olan-kutbu ile olmalı-kutbu arasındaki bu etkileşime diyalektik adını verirken dikkatli davranmalıyız. Bu iki kutbun etkileşmesinden zorunlu olarak elde edilmiş, daha yüksek sentez yoktur. İlişkilerini karakterize ederken "gerilim" teriminin daha uygun düşmesinin nedeni budur. Marksist strateji uzmanlarının ellerinde bu proje, bu gerilimi diyalektik bir tarzda ele alacaktır. Örneğin, proletaryanın erki yönetici burjuvaziden alabilmek üzere devlet aygıtını ele geçirme ihtiyacını kanıtlamaya çalışırken Lenin, burjuvazinin son örnekte siyasal konumunu korumak için erkin bir kısmını yeniden dağıtabildiğini gösteren, Marx'ın Fransa'daki 1848-51 olaylarının tarihsel çözümlemesine, *Louis Bonaparte'ın Onsekizinci Brumaire*'ine başvurdu. Lenin bu ele geçirmenin zorunluluğunu diyalektik olarak anlar; ancak tam bir demokratik devletin, devlet olma durumunun ve erkin tek elde toplanmasının sonuna işaret edeceğini ileri sürer: "Devrim tek başına burjuva devletine 'son' verebilir. Genel olarak devlet yani en mükemmel demokrasi, sadece 'sönüp gidebilir.'"[15]

15. Lenin, "The State and Revolution/Devlet ve Devrim" (1917) *Essential Works of Lenin* (New York: Dover, 1966) içinde, s. 87.

Stratejik siyaset felsefesi diyalektik düşünceyi gerektirmez; bunun kanıtı, "İtalya'yı barbarların elinden kurtarma" etik çağrısı taşıyan Machiavelli'nin *Hükümdar*'ının söylemidir.[16] Çeşitli tarihsel kaynaklardan, fakat özellikle de Roma tarihinden elde ettiği kanıtlara dayanarak Machiavelli, bir yöneticinin ülkesini iç ve dış tehlikelerden nasıl koruyabileceğini göstermeye çalışır; ayrıca "yeni bir hükümdar ve kendisine şeref ve halkına refah kazandırmak üzere halkını biçimlendirecek basiretli ve becerikli bir adam için, potansiyel açıdan uygun koşulların geldiğini" ileri sürer.[17] Bu iş için bu metnin muhatabı olan Lorenzo de'Medici'yi önermesi şaşırtıcı değildir. *Hükümdar*, "Ne yapmalı?"sorusunu yanıtlayarak verili bir siyasal gerçeklik bağlamı içinde etik bir gündem geliştirmeye çalışan, diyalektik olmayan bir siyaset felsefesi örneğidir.

Burada karakterize edildiği kadarıyla stratejik siyaset felsefesinin, hiçbir biçimde felsefenin sınırları içine girmemesi, daha çok siyasal programlar veya gündemlerin sicilleriyle birlikte bulunması yönünde itiraz olabilir. Her şeyden önce Rawls veya Nozick'ten farklı olarak, burada, "Adalet nedir?" sorusuyla ilgilenmiyoruz. Daha doğrusu bu sorunun yanıtı bir biçimde var kabul edilir; bu proje sadece, tarihsel ve toplumsal kısıtlamalar göz önüne alındığında var olduğu kabul edilen adaletin en iyi nasıl ilerletileceğini gösterir. Siyaset felsefesinin "Adalet nedir?" sorusuyla birlikte, Aristoteles'in zamanından beri açık biçimde "Ne tür bir toplum yaratmaya çalışmalıyız?" sorusuyla da uğraştığını anımsamalıyız.[18] Bu soru, kendisini ortaya çıkaran tarihsel, siyasal ve toplumsal koşulların ele alınmasını dışlamaz. Bu nedenle adaletin ele alınmasının, sorunun ortaya çıktığı koşulların ele alınmasından ayrılmasına gerek yoktur. Hobbes veya Locke gibi daha

16. Machiavelli, *The Prince and Selected Discourses*, çev. Daniel Donno (New York: Bantam Books, 1966), s. 87.
17. Agy
18. "Eğer tüm topluluklar biraz iyiyi amaçlıyorsa, hepsinin en yükseği olan ve geriye kalan her şeyi kucaklayan devlet ya da siyasal topluluk hepsinden daha büyük derecede iyiyi ve en yüksek iyiyi amaçlar" (*Politics* 1.1. 1252a, çev. Benjamin Jowett, *Basic Works of Aristotle* içinde, yayımlayan Richard McKeon [New York: Random House, 1941], s. 1127).

belirgin biçimde biçimsel siyasal düşünürlere ek olarak, siyaset felsefesi geleneğinin Aristoteles'i, Marx'ı ve Rousseau'nun *Konuşmalar*'ını da içermesinin nedeni budur.

Ayrıca çoğu kez bu soruya verilen yanıtların anlamlı olmaya başlaması, adalet sorusunun ortaya çıktığı çeşitli koşulların tanınmasıyla gerçekleşir. Örneğin Marx'ın yapıtlarında, kendi güncel durumuna uyguladığı, yeterince örneklenmiş bulmadığı ve ardından onu devrimin gerekli olduğu sonucuna vardıran, önceden kararlaştırılmış bir adalet nosyonu bulmak, Marx'ı yanlış yorumlamak olacaktır. Tüm siyaset felsefesi yani Nozick'in uğraştığı türden *a priori* bir etik düşünüm (reflection) olmayan felsefe, salt etik düşüncelerin güncel bir siyasal alana uygulanmasına indirgenemez. Biçimsel benzeri gibi stratejik siyaset felsefesi de Rawls'un "düşünümsel denge" adını verdiği sınırlar içinde ifade edilir. "Düşünümsel denge" durumunda, "ileri geri giderek, bazen sözleşmesel şartların koşullarını değiştirerek, bazen de yargılarımızı geri çekip onları ilkeye uydurarak, sonunda hem akla uygun koşullar ortaya koyan, hem de uygun biçimde sadeleştirilmiş ve uyarlanmış önemli yargılarımıza uyan ilkeleri kabullenen bir içsel durum tanımlaması bulacağımızı farzediyorum."[19] Rawls'un burada sadece etik düzeyde oluşan bir düşünümsel süreçten söz eden sert çıkışına yanıt olarak, aranılan dengenin özel ile genel etik savlar arasında değil, kendimizi bulduğumuz duruma gösterilen somut etik tepki ile bu tepkiyi yönlendiren genel ilkeler arasında olduğunun belirtilmesi gerekiyor. Somut etik böyle yorumlandığında, bağlamsal düşünceleri adalet üzerine düşünümlere taşımaktadır. Biçimsel ile stratejik düşünme arasındaki ayrım, felsefe ile program arasındaki katı ayrıma değil, mevcut olan ile olması gereken kutuplarından birine bağlanma ile iki kutbun yarattığı gerilimde yaşama arasındaki ayrıma denk düşer.

Siyaset felsefesi ile siyasal programlar arasında yapılan kesin ayrım fikrinden vazgeçmeliyiz. Bu durum taktik siyaset felsefesini ele aldığımızda daha da belirginleşecektir. Ancak bu ayrımı tüm-

19. Rawls, *A Theory of Justice*, s. 20.

den bırakmamıza gerek yok. Daha çok siyaset felsefesinin ve siyasal programların mevcut olan ile olması gerekene yönelmekten kaçınamamaları nedeniyle, bu ayrım bir tür farkı yerine, bir derece farkı olarak görülmelidir. Çözümlemekten uzaklaşıp müdahale önerilerine doğru gidildikçe, felsefeden programa geçiş yapılır. Bu geçiş, mevcut-olan kutbunun yerini, olması gereken kutbunun alması değil, daha çok her ikisinden de aynı anda bir geriye çekiliştir: siyaset felsefesinin uzamı olan gerilimden bir geri çekilme. Bir siyasal program açısından bu gerilim artalanda yer alır; sorunları çözülür. Stratejik ve programatik sorular aynıdır: "Ne yapmalı?" Fakat programatik durumda bağlam ve etiğe yönelik genel düşünceler, araştırma konusundan daha çok müdahalenin işgördüğü ufukta yer alır. Bu anlamda *Hükümdar* bir uç-durum örneğidir; ya stratejik ya da programatik açıdan yorumlanabilir.

Çeşitli stratejik siyaset felsefelerini birbirine bağlayan ve onları taktik siyaset felsefesinden ayıran temel özelliklerden biri, stratejik siyaset felsefesinin tek bir hedefe yönelen, üniter bir çözümleme içermesidir. Kendi projesinin siyasal evrenin merkezinde yer aldığını kabul eder. Marksistlere göre tabi ki ekonomik ilişkiler altyapısı bu merkezi konumu işgal eder. Machiavelli için bu, İtalya'nın yönetilmesidir. Stratejik düşünce biçiminde, bir toplumu dolduran baskı ve adaletsizlikler çeşitliliği ve adalet olasılığı tek bir sorunsalda konumlanır; eğer bu sorunsal uygun biçimde çözümlenir ve müdahale için doğru sonuçlar çıkarılırsa, adalet olabildiğince sağlanacaktır. Bu durum, altyapı ile üstyapı arasındaki Marksist ayrımın kaynağıdır. Altyapı (bir anlamda Marksistler arasında bir tartışma kaynağıdır), üstyapıyı üretir. Siyasal ve toplumsal değişimin, önem kazanabilmesi için, bir altyapı dönüşümüne dayandırılması gerekir. O halde indirgenebilirlik, stratejik siyasal düşüncenin özünde yatar. Tüm sorunlar temel bir soruna indirgenebilir; adalet, temel sorunu çözme meselesidir.

Stratejik siyaset felsefesinin kendi dünyasını, merkezinde öz ya da temel sorunsal bulunan ve çevresinde çeşitli türemiş sorunsalların yer aldığı eş merkezli halkalar olarak tasvir ettiği düşünülebilir. Bu demek değildir ki dünya ya da merkezdeki halka bir

anlamda değişmez veya kararlıdır. Marksistlere göre bu öz, tarihin akışı içinde devrimci değişimler geçirir, ancak ekonomik bir öz olmaya devam eder. Bir tarihsel anda ekonomik, bir başka tarihsel anda ise siyasal olan, değişen bir öze sahip bir felsefeyi düşünmek bile mümkün olacaktır. Önemli olan öz halkasının içeriği ya da doğası değil, düşüncenin eş merkezli halkalar şeklinde ilerlemesidir. Farklı olarak taktik düşünce, toplumsal ve siyasal dünyayı bir halka olarak değil, birbiriyle kesişen çizgilerden oluşan bir ağ olarak tasvir eder.

Taktik siyaset felsefesi ve stratejik düşünce, mevcut olan ile olması gereken kutupları arasındaki gerilim içinde yaşamlarını sürdürmeyi seçmişlerdir. Stratejik düşünce gibi, taktik siyaset felsefesi de esas olarak tek bir kutba yaslanarak yeterli bir siyaset felsefesi ifade etme girişiminin boş bir çaba olduğunu anlamış ve iki kutup arasındaki etkileşime büyük önem vermiştir. Ancak taktik düşünce bu denkleme bir başka gerilim daha katar. Stratejik siyaset felsefesi, tüm adaletsizliklerin nedenini açıklayabilen yasal alan içinde merkezi bir sorunsalı savunarak ya da varsayarak erkin, esas olarak ya da büyük çoğunlukla sorunsalın odaklandığı mevziden türevlendiğini kabul eder. Ekonomik çözümlemenin merkezi sorunsal olduğu yerde, ekonomik yapı, temel ya da en önemli erk mevziidir. Aksi takdirde, bu mevzinin üzerinde yoğunlaşmak yararsız olacaktı. Bir stratejinin, erk uygulanmayan bir noktaya müdahale etmesine gerek yoktur; erkin olmadığı yerde adaletsizlik de olmayabilir. (Bu demek değildir ki, erk bilinçli zordur; reklam ya da ideoloji, en az ücret kontrolü ya da polis gücü kadar erk uygulamalarıdır.) Stratejik siyaset felsefecisi açısından erk, (en azından öncelikle) bir merkezden yayılır.

Taktik siyaset felsefesi için, erkin konumlandığı bir merkez yoktur. Başka türlü söylendiğinde, erkin ve sonuçta siyaset indirgenemezdir. Erkin ortaya çıktığı pek çok farklı mevzi vardır ve toplumsal dünyanın yaratılması sırasında bu çeşitli mevziler arasında bir etkileşim gerçekleşir. Bu durum, erkin yoğunlaşma noktalarını ya da uzamsal imgeleme uygun gelen, çeşitli (belki de daha kalın) çizgilerin kesişme noktalarını yadsımamaktadır. Fakat erk

bu noktalardan kökenlenmez; daha çok onların etrafında yığışır. Bu nedenle taktik düşünce, çözümlemelerini, sadece var olan ile olması gereken arasındaki değil, aynı zamanda indirgenemez olan ancak karşılıklı olarak kesişen erk pratikleri arasındaki gerilimin nitelendirildiği bir ortam içinde gerçekleştirir.

Bu yüzden, taktik düşünce bir başka önemli noktada daha stratejik düşüncenin karşısında yer alır. Merkezi bir sorunsal ve merkezi bir erk mevzii bulunması durumunda, buradaki erk ilişkilerini çözümlemeye ve bu ilişkilere karşı direnişi yönetmeye özel olarak uygun olan insanların bulunması da olasıdır. Onların bu konumları, bu mevziye dair bilgilerinden ya da onunla ilişkilerinden veya baskı araçlarına etkin biçimde erişmelerine izin veren toplumsal düzen içindeki yerlerinden kaynaklanır. Kısaca, stratejik siyaset felsefesi, öncü bir parti ile birlikte anılan müdahale tipine denk düşer. Perspektifi nedeniyle taktik düşünce, bir öncü aracılığıyla özgürleşme fikrini reddeder. Eğer erk merkezsizleşmişse, eğer baskı mevzileri çok sayıdaysa ve birbirleriyle kesişiyorlarsa, herhangi bir bireyler grubunun, özellikle kendisini siyasal değişimdeki öncü bir role uygun bulması mümkün değildir. Postyapısalcı temsiliyet eleştirisi denilen şey, siyasal düzeyde, bir grup ya da partinin etkin biçimde bütünün çıkarlarını temsil edebileceği fikrinin, öncünün kesin olarak reddedilmesidir.

Özellikle Foucault, Deleuze ve Lyotard'ın yapıtlarında somutlaştığı biçimiyle postyapısalcılık, burada "taktik" adını verdiğimiz, siyaset felsefesi türüne ilişkin geleneği oluşturmuşlardır.[20] Bu düşünürlerin siyasal bağlanmaları, biçimsel ya da stratejik olsun hakim siyaset felsefesi geleneğinin doğrudan karşısında yer alır ve siyasal müdahale için yeni ve belki de daha iyi bir perspektif öneren bir siyaset felsefesi yapma olasılığını tanımlar. Projelerinin sınırlarını kesin biçimde çizmek istiyorsak, bu düşünürlere ait metinlerin sadece başka ülke ve geleneklerdeki çağdaşlarının me-

20. Başkaları da vardır. Güncel feminist siyasal düşüncedeki çoğu, burada resmedildiği gibi taktik siyaset felsefesi kavramıyla birleşirler. Fakat bu tür düşüncenin ele alınması, yukarda önsözde belirttiğim gibi, bu metnin ve benim uzmanlık alanımın dışına çıkar.

tinlerinden değil, ayrıca postyapısalcı olarak sınıflandırılmış Fransız çağdaşlarının yapıtlarından da ayrıldığını anlamalıyız. Örneğin Jacques Derrida, bu düşünürlere ait kimi epistemolojik ve metafizik bağlanmaları paylaşmasına karşın, açık biçimde ifade edilmiş siyaset felsefesi önermemiştir.[21] Öte yandan Jean Baudrillard, siyaset üzerinde odaklaşmış olmasına karşın, taktik bir düşünür olmaktan çok stratejik bir düşünürdür. Düşüncesi, çoklu ve yerel olmak yerine, indirgemeci ve kapsayıcı olmaya eğilim gösterir.[22] Bundan böyle "postyapısalcı" terimini, Foucault, Deleuze ve Lyotard'ın yapıtlarının çizdiği ortak perspektif için saklı tutacağız. Bu saklı tutmaya hiçbir felsefi önem yüklenmiyor; sadece siyasal bir düşünce çizgisinin sınırlarını belirlemek için uygun bir yoldur bu.

Taktik ya da stratejik düşünceye bağlanma arasında kararsızlık sergilemesine karşın, çağdaş postyapısalcı düşüncenin habercisi olarak karakterize edilebilecek genel siyasal perspektif ve çözümleme türleri barındıran bir siyasal düşünce geleneği vardır. Bu gelenek anarşizmdir. Ayrıca anarşizm, felsefesini özgül çözümleme aracılığıyla değil, genel bir tarzda ifade etmesi nedeniyle, postyapısalcı siyaset felsefesinin anlaşılacağı bir çerçevenin ana hatlarını sağlamaktadır. Postyapısalcılık gibi anarşizm de temsili siyasal müdahaleyi reddeder. Anarşistler açısından, erkin yoğunlaşması, erkin kötüye kullanılması için bir davetiyedir. Bu nedenle anarşistler siyasal müdahaleyi, bir indirgenemez mücadeleler çokluğu içinde ararlar. Kropotkin'in yazdığı gibi, "[T]oplumsal yaşamdaki daha ileri bir gelişme, erkin ve düzenleyici işlevlerin yönetici bir yapının ellerinde daha da yoğunlaşması doğrultusunda değil, aksine hem bölge hem de işlev bakımından merkezsizleştirme yönündedir."[23]

---

21. Elbette Derrida siyasal konulara ilişkin hem yazmış hem de katılmıştır. Buna rağmen daha kapsamlı bir siyasal perspektif ifade etmemiştir-ve olasılıkla buna karşı direnecektir.
22. Baudrillard'daki bu eğilime dair daha fazla bilgi için bkz. Douglas Kellner'ın tartışması *Jean Baudrillard: From Marxism to Postmodernism and Beyond* (Stanford, Stanford University Press, 1989), özellikle 3. Bl.
23. Peter Kropotkin, "Anarchist Communism" (1887) *Kropotkin's Revolutionary Pamphlets* içinde, yay. Roger Baldwin (New York: Dover, 1970), s. 51.

Fakat geleneksel anarşizmin merkezsizleştirme için önerdiği gerekçeler, her zaman taktik siyaset felsefesiyle yakınlık göstermez. Pek çok anarşistin, mücadele ile baskı arasında bir simetrinin var olduğunu –mücadelenin pek çok noktada yürütülme gerekçesinin, erkin pek çok noktada uygulanması olduğunu– anlamış olmasına karşın, merkezsizleştirmeyi, günümüzün merkezileşmiş toplumsal yapısına bir alternatif olarak gören anarşist düşüncede rekabetçi bir nesil vardır. Bu nesil açısından, çeşitli düzeylerde çoklu mücadelelerin zorunluluğu, aslında erkin stratejik yoğunlaşmasının reddedilmesinden kaynaklanır. Bu daha sonra devlet başkanlarına karşı terörist saldırılar gibi, algılanan bir kaynaktaki erki ortadan kaldırma girişimlerine yol açmıştır çoğunlukla. Dahası neredeyse tüm anarşistler üniter bir insan özü kavramına güvenirler: insan özü iyidir; bu nedenle erkin uygulanmasına gerek yoktur. İnsan özü kavramı, postyapısalcılar tarafından stratejik düşüncenin, kendi baskı pratiklerine yol açan bir diğer yönü olarak eleştirilmiştir. Bu sorunlar ve anarşizm ile postyapısalcılık arasındaki ilişki 3., 4. ve 5. Bölümlerde ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

Bu üç siyaset felsefesi tipinin tanımlanmasının ardından şu sorunun sorulması gerekiyor: Neden taktik olana yönelelim? Eğer başka felsefelerin özgül ifadeleri ile tatmin olmuyorsak, bu, onların ortaya çıktığı felsefi ve siyasal perspektif tipini toptan reddetmemizi gerektirmez. Her şeyden önce Rousseau'nun kusurlu bir toplumsal sözleşme kavramına sahip olması, demokrasi karşıtı bir argüman değildir. Taktik felsefeyi destekleyen argümanın çoğu, bu yazı içinde sunulacaktır; fakat onun çekiciliği işin başında belirtilmelidir. *Partisan Review* ile yaptığı bir görüşmede Michel Foucault şöyle diyordu:

> "Sovyetler Birliği'ndeki erk mekanizmaları –denetleme, gözetleme sistemleri, cezalandırma–, burjuvazinin erkini pekiştirme mücadelesinde daha küçük ölçekli ve daha az yoğun olarak kullandığı mekanizmaların versiyonlarıdır.... Reel ya da hayali pek çok sosyalizm için şu söylenebilir: Burjuva devletindeki erkin çözümlenmesi ile onun gelecekte yok olacağı fikri arasında kayıp bir terim vardır -erk

mekanizmasının kendisinin çözümlenmesi, eleştirisi, yıkımı ve alt aşağı edilmesi."[24]

Yirminci yüzyıl sosyalizm deneyimleri bize bir şey öğretmişse eğer, o da tepedeki erk değişimlerinin toplumsal dönüşümü getirmeyeceğidir. Bunun nedeni olarak erkin tepede yoğunlaşmış olarak kaldığı ve erkin etkilediği insanlara asla dağıtılmadığı söylenebilir; bu tür bir anarşist düşünce revaçtadır. Eğer durum böyleyse, sadece erkin aşağıdan ele geçirilmesi gerekmektedir. Ancak bu argüman, postyapısalcı çözümlemelerin kuşkuyla karşıladığı bir varsayıma dayanır: erk *aşağıda* değil *aşağıya* uygulanır. Eğer erkin uygulanması, meşru iddiaların bastırılmasından ibaret olmakla kalmayıp, ayrıca bu iddiaların kuruluşunda etkili oluyorsa, aşağıyı yeni bir toplumun tohumlarının ekileceği verimli bir toprak olarak düşünmek artık anlamını yitirir. Daha da önemlisi, erk, bir zorlayıcı kuvvet olarak sadece yukardan aşağıya uygulanmıyorsa, o zaman yukarısı ve aşağısının görünümü kuşkulu bir hal alır. Eş merkezli halkaların görünümü gibi yukarı ve aşağının görünümü de, eğer psikoloji ve psikanaliz, cinsellik, dil ve benzerlerine ilişkin postyapısalcı çözümleme doğruysa, hedefini – ya da daha doğrusu hedeflerini– kaçıran stratejik siyasal düşünce biçimine ait yanlış yöne sevk edici eğretilemeleri üretir.

En azından şimdiye kadar ele alınan örneklerin çoğunda, hem stratejik hem de taktik düşüncenin temelinde genellikle "radikal", "solcu" veya "ilerici" olarak etiketlenmiş bir siyasal yönelim yatmaktadır. Bu yönelim, güncel siyasal düzenlemelere ve (kimi kez belirsiz) etik bağlanımlar kümesine karşı derin bir güvensizlik beslemektedir. Burada neden sadece bu yönelimin tartışıldığı ve tartışılacağı merak edilebilir. Bu sınırlama, adalet sorusunun çoktan yanıtlandığı ve geriye kalanın ise dünyanın bu yanıta en iyi biçimde nasıl uydurulacağını anlamak olduğu varsayımını yaratmaktadır. Bu soruya ilk yanıt zaten verilmişti: bir adalet sorusu

24. Foucault, "The Politics of Soviet Crime" (1976), çev. Mollie Horwitz, *Foucault Live* içinde yeniden basım, yay. Sylvere Lotringer (New York: Semiotext [e], 1989), s. 130.

yaklaşımı, bu yazının bağlamını oluşturan siyasal yönelimde yer alanlar kadar safkan olmasalar da belirli etik bağlanmaları varsayar. Ancak daha önemli bir yanıt, bu yönelimde örtük olarak bulunan etik bağlanmaların akla uygun olduğunu göstermeye çalışmaktır. Bu taahhütlerin tam olarak ele alınmasının bu yazının sınırlarını aşmasına karşın, son bölümde postyapısalcıların siyasal çözümlemeleri ve felsefelerinin etik olabilirliğini savunmaya çalışacağım. Bu tür bir savunu, sadece belirli etik konumlar tasarlamayı içermeyecektir; bir zamanlar görüldüğü gibi, etik konumlar çelişmeli olmadıklarını kanıtlayabilirler. Daha da önemlisi, postyapısalcılar açık etik tartışmalarından her zaman kaçındıkları için, etiğin ne olduğuna dair bir tasvir, postyapısalcı söylemin özgül kuramsal müdahalelerine ve suskunluğuna anlaşılabilirlik katacak metafizik bir tasvir olacaktır. Bu tasvir etik yaşamı, üzerinde siyasal çözümlemelerin kurulacağı temeller olarak değil, postyapısalcı siyasal yazıları desteklediği kadar bu yazılarla etkileşime de giren –Wittgenstein'ın bir "yaşam biçimi" diyebileceği– bir pratik olarak göstermektedir.

Siyaset felsefesine alternatif bir yaklaşım ihtiyacının ortaya çıktığı bağlamı anlamak için, bu yüzyıl içinde gelişim gösteren Marksist siyaset felsefesinin yazgısını izlemek gerekiyor. Bu iz sürme, açılan ve görmezlikten gelinen kuramsallaştırma alanlarına daha özgül bir bakış yöneltecek ve böylelikle stratejik siyasal düşünce açısından anarşist bir alternatifin tartışılması için bizleri hazırlayacaktır. Çünkü Marksizm geçen yüz yıl boyunca stratejik düşünceye hakim olmuştur; ve gelecekteki siyasal düşünceye dair ilk ders, onun ölümünden çıkartılabilir.

II

Marksizmin başarısızlığı

Neydi yanlış giden? Marksistlerin bundan başka sorulacak sorularının olmadığı görülüyor. *Kapital*'den yüz yirmibeş yıl, Rus Devrimi'nden ise yetmişbeş yıl sonra, "reel sosyalizm"de, bir eşitler toplumuna kapitalizmde olduğu kadar bile yaklaşamadık; maddi olarak artık ilerlemiyoruz. Marksist projenin neden başarısız olduğu ve bu başarısızlığı alt edecek bir belirtiyi neden göstermediğini sormanın pek çok biçimi vardır. Bizim sorma biçimimiz, siyaset felsefesiyle uyum içinde olacaktır. Var olan ile olması gerekene ilişkin Marksist çözümlemeler arasında neden uyumsuzluk var? Tarihin açınımı sırasında üstesinden gelineceği umulan, bağlamsal olan ile etik olan arasındaki gerilim, neden Marksist projenin tamamen çürütülmesi olarak duruyor? Ador-

no'nun soracağı gibi, neden hâlâ felsefenin varlığına gerek duyuluyor?

Bu sorulara yönelmek için, Batı Marksizminin çeşitli düşünüş biçimlerini izlememiz gerekiyor: Leninizm, Eleştirel Kuram, yapısalcı Marksizm, İtalyan *autonomia* hareketi ve Cornelius Castoriadis'in denemeleri. Elbette bu düşünüş biçimleri Marksizmin tümünü kapsamıyor. Fakat burada üzerinde durulması gereken nokta, Marksizmin tarihsel özeti değil, şimdi olduğu biçimi almasının nedenlerinin anlaşılmasıdır. Bu bölümdeki tartışmanın göstermeye çalıştığı şey, Marksizmin, ardışık hayal kırıklıklarıyla uğraşırken, anarşizmin benimsediği perspektife daha da yaklaşarak –fakat asla bu pespektifle tümüyle uyuşmayarak– kendisini yeniden formüle etmeyi sürdürmesidir. Bu tartışma, her ne kadar çakışmasa da, *Hegemony and Socialist Strategy*/Hegemonya ve Sosyalist Strateji'de Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe'un oluşturduğu Marksizmin tarihsel gözden geçirilmesini tamamlayıcı bir tartışma olarak görülebilir.[1] Bu yapıtta Laclau ve Mouffe –hem bir karşıtlık durumu hem de bu karşıtlığa ait konturların ve cephelerin kararsızlığı olarak tanımladıkları– Gramscici hegemonya izleğinin artan öneminin izini sürerler ve bu izleği, indirgemeci toplumsal mücadele çözümlemelerinin başarısızlığına bir tepki olarak gösterirler.[2] Bu tarihten çıkaracağımız derslerin (hangi hareketleri örnek olarak seçeceğimizi etkileyen dersler), Laclau ve Mouffe'unkinden kimi noktalarda ayrılmasına karşın, yirminci yüzyıl Marksizminin genel eğilimiyle ilişkili olarak kuşkusuz aramızda bir uyuşma da vardır.

Bu tartışmada, Marx'ın yazılarının öneminden uzaklaşacağız. Marx'ın yazıları önemli oldukları denli, statü ve önemlerine yöneltilen sorular bakımından dillere düşmüşlerdir. Eğer Marx bir tarihsel belirlenimciyse, bilim ile ne anlatmak istiyordu; eğer bir biçimci ya da strateji uzmanıysa, altyapı ile üstyapı arasında ne tür ilişkiler gördü: çağdaş siyasal müdahale açısından yapıtının yaşayabilirliği bu içiçe geçmiş sorulara verilecek yanıtlara bağlıdır.

1. Çev. Winston Moore ve Paul Cammack (Londra: Verso, 1985).
2. Bkz. özellikle s. 136.

Fakat bu sorular ve bu yaşayabilirlik burada ele alınmayacak. Başka bir yerde ciltler dolusu tartışılmıştır. Daha çok sorularımız bizi, Marx'ın yazıları yönüne değil, bu yazıların siyaset felsefesindeki mirası yönüne sevk etmektedir. Yönelmemiz gereken Marx'tan çok Marksizmdir.[3]

Marx'ın bir biçimci ya da strateji uzmanı olup olmadığının kesinlik kazanmamasına karşın, Lenin'in bir strateji uzmanı olduğu konusunda kuşkuya yer yoktur. Lenin, "Devlet ve Devrim"deki Marx irdelemesini, Marx'ın, güncel tarihsel koşullarda saklı olan sosyalizmin olanaklarını ve tehlikelerini Paris Komünü'nden öğrenmesi bağlamında yapar: "(Marx), eski toplum*dan* yeni toplumun *doğuşunu*, doğal bir tarihsel süreç olarak eski toplumdan yeni topluma doğru dönüşüm biçimlerini araştırdı".[4] Lenin açısından tüm siyasal yapıtlar, sonucun her zaman kuşkulu olmasına karşın var olan ile olması gereken arasındaki ayrımdan ortaya çıkar. Bu nedenle kuramsal mücadele çok önemlidir: "devrimci bir kuram yoksa devrimci bir hareket de yoktur."[5] Tarih sonuçlarını kendiliğinden ortaya çıkarmaz; kazanmak isteniyorsa, tarih mülk edinilmelidir ve mülk edinilmek isteniyorsa, tarihin anlaşılması gerekir.

"Ne Yapmalı?"nın dersleri, Lenin'in bir strateji uzmanı olarak düşüncesinin anlaşılması için anahtar oluşturur. 1905'de yazılan bu denemenin amacı, bir kuramsal kuşku çağında Rus Marksistlerine doğru yolu göstermektir. Alman Sosyal Demokrat Edward Bernstein'ın savunduğu evrimci sosyalizm ile Lenin'in Devrimci Sosyalizmi arasındaki mücadele, bu denemenin bağlamını oluşturur.

---

3. Marx'ın yazılarından adil bir topluma giden bir rotanın olup olmadığı sorusunu yanıtlayamadan Marksizmin ölmesi tümüyle olasıdır. "Reel sosyalizm"in ölümüyle birlikte Marx, tamamen işitilmeden, Hegelci tarih çöplüğüne atılacaktır olasılıkla. Ancak tarihte, tamamen işitilme nadiren gerçekleşir; Marx'ın yazgısı, kendisinin söylediği şey ve söylerken anlatmak istediği şey tarafından değil, daha çok başkalarının aktarmaları ile belirlenecektir. Bu nedenledir ki, amaçlarımız açısından onun mirası yazılarının yorumundan daha önemlidir.

4. Lenin, "State and Revolution" (1917), *Essential Works of Lenin* içinde (New York: Dover, 1966), s. 306.

5. Lenin, "What Is To Be Done?/Ne Yapmalı?" (1905), *Essential Works of Lenin* içinde, s. 69.

Evrimci sosyalizmin temel ilkesi, toplumun, sosyalistlerden sadece daha fazla toplumsal demokratikleşme çabası isteyen tarihsel güçlerin oluşturduğu konjonktüre doğru kendiliğinden ilerlemesidir.[6] Sosyalizm burjuva toplumunun rakibi değil, mirasçısı olmalıydı. Marx'ın, proletaryanın giderek sefilleşmesi ve bu nedenle kutuplaşmanın artması ve sonuçta devrimin zorunlu olması beklentisini yadsıyan bu ilke, parlamenter mücadele biçimlerine ve özellikle sendikal talepler reformizmine katkıda bulundu. Bu nedenle evrimci sosyalizm, her ne kadar var olana bağlanması açısından biçimci olmasa da, kendi siyaset felsefesi açısından yoğun biçimde var olan-kutbuna dayanmaktadır.

Lenin'in evrimci sosyalizme karşı çıkışı, hem reformizmine hem de bu reformizmin arkasındaki çözümlemeye karşı çıkıştır. İşçi mücadelesinin sendikal taleplerle, Lenin'in terimleriyle "ekonomizm" ile sınırlanması, işçilerin karşılaştıkları temel soruna – üretim araçlarının özel mülkiyeti– yönelmeyi reddedip, burjuvazinin çıkarlarına uygun davranmaktır. Bu nedenle sonunda sendikacılık, sosyalizmden daha çok kapitalizme yardakçılık eder. Bu çözümlemede, devrimci komünizm ve kapitalizme teslim olmak dışında başka alternatifler yoktur: "*[T]ek seçenek*: ya burjuva ya da sosyalist ideolojidir. Orta yol yoktur (çünkü insanlık 'üçüncü' bir ideoloji yaratmamıştır, ve ayrıca sınıf düşmanlıklarıyla paramparça olmuş bir toplumda asla bir sınıf-dışı ya da sınıf ideolojisi-üstü olamaz)."[7]

Evrimci sosyalizme karşı çıkarken Lenin, yirminci yüzyıl Marksizmi için bir gündem oluşturur. Bu gündem, stratejik siyasal müdahale olmalıdır: yani kendisinden sapmanın ya gerileme ya da ihanet sayılacağı tek hedefli bir müdahale. Lenin, sadece tek bir ilerici seçeneğin –"orta yol yoktur"– olması olgusundan, Marksist siyaset açısından tanımlayıcı üç doğruluk çıkarır: tek mücadele, tek kuram, tek önderlik olabilir ancak. Tek mücadelenin gerekliliği Marx'ın çözümlemesinin mirasıdır: eğer baskının temeli işçilerin

6. Bkz. Edward Bernstein, *Evolutionary Socialism: A Criticism and Affirmation*, çev. Edith Harvey (New York: Schocken Books, 1961).
7. Lenin, "What Is To Be Done?" s. 82.

sömürülmesinde yatıyorsa, baskıyı sona erdirmek için bu sömürünün bitirilmesi zorunludur. Marx'a göre, altyapı-üstyapı etkileşimi üzerine ne söylenirse söylensin, ekonomik ilişkilerde temel teşkil eden birşeyler vardır. Bu yüzden sınıf mücadelesi güncel toplum yapısı için belirleyicidir. Bu mücadele, başka mücadeleler arasında bir mücadele değildir.[8]

Lenin'in tek kuram argümanı, sınıf savaşı önceliğinin doğrudan yansımasıdır. Lenin'in uslamlamasına göre, bu mücadeleyi göz önünde bulundurarak, her kuramsal öneri, iki değerli olarak anlaşılmalıdır: ya sınıf mücadelesinin devrime doğru ilerlemesine yardım eder ya da burjuvazinin devrim olasılığını önlemesine ve sonuçta egemenliğini sürdürmesine yardım eder. Evrimci sosyalizm, iki sınıf arasındaki kutuplaşmayı, iki sınıfın temel açıdan uzlaşmaz çıkarlarını bulandırarak, burjuva ideolojisi tarafında yer alır. Lenin açısından, devrimci mücadeleye zarar veren, evrimci sosyalizmin burjuva önerileri değildir. Sorun, tam tersidir. Kendisini burjuva önerileri yaparken bulmasının nedeni, sınıf çözümlemesinin önünü kesmesiyle birlikte, kendisini burjuva tarafında bulmasıdır. Önerileri, stratejik konumundan kaynaklanır; bu öneriler konumunu tanımlamazlar.[9]

Lenin'in üçüncü doğruluğu, kaçınılmaz biçimde ilk ikisini izler. Eğer tek kuram tarafından tanımlanmış tek mücadele varsa, tek önderlik olabilir ancak. Bu önderlik, kuramı ve bu kuramın uygulanışını anlayan bir grup insandan oluşmalıdır: "öncülük rolü, ancak gelişmiş bir kuramın yönlendirdiği bir parti tarafından yerine getirilebilir."[10] Bu tür bir önderliğin, öncülüğün gerekirliği, mücadelenin ideolojik zorunlulukları tarafından belirlenir. Devrim

8. Tek mücadele çözümlemesi, işçilerin, kapitalizmin yıkılmasından tümüyle muzaffer olarak çıkmalarının gerekli olduğu anlamına geliyor; tüm direniş cepleri ortadan kaldırılmalıdır. Lenin'in daha sonra "Devlet ve Devrim"de söylediği gibi, "tek sınıf mücadelesini tanıyanlar henüz Marksist değillerdir....bir Marksist, sınıf mücadelesi kabulünü, proletarya diktatörlüğü kabulüne dek genişleten birisidir.
9. Örneğin: "kitle hareketinin kendiliğindenliğine boyun eğme ve Sosyal-Demokrat siyaseti sendika siyasetine düşürme, kesinlikle emek hareketini bir burjuva demokrasisi aracına dönüştürmek için zemin hazırlamak anlamına geliyor" ("What Is to Be Done?" s. 125.).
10. Agy., s. 70.

gereksinimi işçiler için açık değildir. İşçiler, sendika mücadelesinin yöneldiği acil çıkarlara sahiptirler. Yaşama ve çalışma koşullarıyla ilgili olan bu çıkarlar, yönetimsel kabullenmelerle kısmen ve kısa dönem için karşılanabilir. Ancak bu çıkarlar, üretim araçlarının kamusal mülkiyeti dışında nihai olarak gerçekleştirilemez. Bunun aksini inandırmaya çalışan bir çözümleme, *farketmeseler bile* işçilere zarar vericidir. Ve işte Leninist öncü kuramının can alıcı noktası. İşçilere kendi hakiki çıkarları öğretilmelidir; bu konuda yanılırlar. Çünkü "tüm ülkelerin tarihi, işçi sınıfının salt kendi çabasıyla sadece sendikal bilinç geliştirebildiğini göstermektedir."[11]

Burada Lenin'in savunduğu şeyi anlamak çok önemlidir. İşçilerin talep ettiği her şeyin yanıltıcı olduğunu iddia etmiyor. Bu tür bir iddia, tüm proleter deneyiminin geçerliliğini yadsımak olacaktır. Eğer bu yadsınsaydı, devrimin devindirici gücünün ne olacağı merak konusu olacaktı: üstesinden gelinecek mutsuzluk ya da en azından meşru mutsuzluk olmayacaktı. Daha çok Lenin'in iddia ettiği şey şudur: işçiler kendi deneyimleri temelinde, meşru arzular geliştirirler, ancak sonuçta bu arzular, onları gerçekleştireceğine inandıkları yollar tarafından gerçekleştirilemezler. Doğru yolu keşfetmek için, kendilerini tek mücadele ve kuramı hakkında eğitecek öncü bir partiye gerek duyarlar. Laclau ve Mouffe'un belirttiği gibi:

> Marksizm tarafından işçi sınıfına verilen ontolojik ayrıcalık, toplumsal temelden siyasal kitle hareketi önderliğine taşınır. Leninist kavrayışta, işçi sınıfı ve onun öncüsü, hegemonik pratikler tarafından siyasal olarak yeniden oluşturulan çoklu demokratik talepler ile sınıf kimliğini kaynaştırarak bu kimliği dönüştürmeye kalkmaz; onun yerine bu talepleri, kendi sınıf hedeflerinin izlenmesi sırasındaki evreler, gerekli ancak geçici adımlar olarak kabul eder. Bu koşullar altında 'öncü' ile 'kitleler' arasındaki ilişkiler, baskın olarak dışsal ve manipülatif bir nitelik taşıyabilir ancak.[12]

11. Agy., s. 74.
12. Laclau ve Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, s. 56. Yazarlar, bu mücadele kavrayışı ile (Marx'ın yapısal koşullarına karşıt olarak) Leninci düşünceye askeri koşulların girişi arasındaki bağlantıyı göstermeyi sürdürürler (s. 57).

Bu nedenle istekler ile çıkarlar arasında ayrım yapmamız gerekiyor. İstekler hakkında proletarya yanılgıya düşmeyebilir. Çıkarlar konusunda ise yanılabilir ve çoğunlukla yanılmaktadır. Mutsuzluk deneyimi tümüyle haklı gösterilebilir; fakat anlamı ve çözümünün bu deneyimin dışından gelmesi zorunludur.

Meşru istekler ile yanıltıcı çıkarlar arasındaki ayrım çizgisi, dağınık bir çizgidir. Ancak Batı Marksizmi'nin tüm tarihi bu çizgiye bağlıdır. Arzulanan şey, tatminkâr bir ücret ödenmesi ve meşru bir isteğin yerine getirilmesi midir, yoksa meşru istekle yanıltıcı bir çıkarın bir bileşkesi midir? Eğer kapitalizm altında sefilleşme artar ve işçiler buna rağmen yaşam standartlarından hoşnut kalırlarsa ya da tatsız siyasal faaliyetlere katılacak denli hoşnutsuzluk göstermezlerse, bu bir meşru istek mi yoksa bir yanıltıcı çıkar mıdır? İkisi arasındaki ayrım çizgisinin, ancak işçilerin yadsınmayacak denli sefilleştiği ve açıkça yeterli olmayan tarzlarda çözümler aradıkları örneklerde sürdürülebildiği görülmektedir. Aksi takdirde neden bazılarının meşru, diğerlerinin ise yetersiz bir çözümleme ürünü olduklarını gösteren bir başka çözümlemeye daha gerek vardır. Bu çözümleme olmadığında, sadece meşru istekleri yasallaştırma tehlikesine düşülür. Bu tür yasallaştırma kuramda yanıltıcı olabilir; pratikte ise bunun bir felaket olduğu kanıtlanmıştır.

Meşru istekler ile yanıltıcı çıkarlar arasındaki ayrım çizgisinin yasallaşması, Sovyetler Birliği'nin tarihidir. Lenin'i iki disiplin tipini –kitle mücadelesinin kendiliğinden disiplini ile Lenin'in aradığı, ve Luxemburg'un ise burjuva düşünce ürünü olarak gördüğü otoriter disiplin– birbiriyle karıştırması nedeniyle suçlayan Rosa Luxemburg bunu önceden görmüştü.[13] Luxemburg'a göre, işçi sınıfının kendiliğinden istek ve etkinlikleri izlemesine zarar verecek şekilde, sosyalizm hedefine yönelik disiplin dayatılması, bırakınız işçilere özgürlük sağlamayı, en can alıcı özellikleri bakımından burjuva toplumunun yinelenmesi olacaktır. Kendi diyalektik hareketi sayesinde olabildiğince uygun sonuçlara varması bakımından işçi sınıfına güvenmek gerekiyor: "Tarihsel olarak, ger-

13. Luxemburg, "Leninism or Marxism?" *The Russian Revolution and Leninism or Marxism?* içinde (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1961).

çekten devrimci bir hareket tarafından işlenen hatalar, en zeki Merkez Komitesi'nin yanılmazlığından son derece daha verimlidir."[14]

İşçi kendiliğindenliği tarihsel olarak, Luxemburg'un kendisine yüklediği inancı doğrulamadı –belki de bunun nedeni kısmen, yanlış olarak Luxemburg'un sınıf kutuplaşmasının artacağını varsaymasıydı. Laclau ve Mouffe bu sorunu, Luxemburg'un kendiliğindenciliğe yetki vermesi ile yine Luxemburg'un tüm pratik etkinliklerin önüne geçen bir sınıf kimliği varsayımı arasındaki gerilime dek izlerler.[15] Olaylar, disiplin sorununa ilişkin olarak Luxemburg'u haklı çıkarmıştır. (Burada Luxemburg'un eleştirisi, Foucault'nun önceki bölümde aktarılan düşünceleriyle yakın koşutluklar taşımaktadır.) İşçi çıkarının, sonunda bir yönetici sınıfa dönüşen bir öncü tarafından, işçilerin deneyimine dışsal olarak tanımlanması sorunu, Sovyetler Birliği'ndeki Leninizmin mirasıdır. Buna rağmen Leninizmin temel varsayımı –işçi sınıfının istekleriyle çıkarları arasında bir ayrımın olması– Sovyet Marksizmi ile sınırlı değildir.

İşçi sınıfının özü bakımından devrimci olduğu fikrini hem Sovyet Marksistleri hem de Batı Marksistleri paylaşırlar. Her ikisi açısından da sorun, işçi sınıfında görünüş ile öz arasındaki çatışmayla nasıl baş edileceği olmuştur. Sovyetler açısından, bu sorun yasama ve siyaset yoluyla "yukarıdan" ele alınmıştır. İktidar konumuna geçemeyen Batı Marksistleri açısından ise bu sorun, "aşağıdan" ele alınmıştır. Onlar için can alıcı soru, işçilerin devrimciler olarak nasıl tanımlanacaklarıyla değil, işçilerin neden kendilerini devrimci olarak tanımlamadıklarıyla ilişkilidir. Var olan ile olması gereken arasındaki birliğin gerçekleşmesini önleyen, öz ile görünüş arasındaki bu çelişkiye yönelik en etkili çözümlemeleri önerenler Eleştirel Kuramcılar, özellikle de Theodor Adorno ve Max Horkheimer olmuştur.

Beklenen devrimin gerçekleşmesini neyin önlediği tartışmasını, Eleştirel Kuramcılar başlatmadı. Gramscici hegemonya çö-

14. Agy., s. 108.
15. Laclau ve Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, s. 11-12.

zümlemesi[16] ve Lukacs'ın şeyleşme ve metalaşma üzerine yazdıkları,[17] burjuva tahakküm kuramlarıdır ve işçileri özgürleşmeye götürecek yollardır. Lukacs'ın yapıtı, özellikle Eleştirel Kuramcılar açısından değerli olduğunu tanıtlamıştır.[18] Ünlü denemesinde Lukacs, günümüz kapitalizmini niteleyenin, işçileri de içerecek şekilde her şeyin, bir meta –toplumsal dünyadaki kaynaklarla ilişkisi olmayan, yalıtılmış, değiştirilebilir bir nesne– biçimine dönüşmesi olduğunu ileri sürer: "O halde bireyin atomlaşması, kapitalist üretim 'doğal yasaları'nın toplumdaki her yaşam tezahürünü örtecek denli yayılmış olduklarının fark edilmesi açısından tek tepkedir."[19] Bu "şeyleşmiş" dünyada, şeylere dair gerçeğin, şeylerin toplumsal bütün içindeki yerlerini anlayarak değil, matematik aracılığıyla elde edildiği görülüyor. Diyalektik totalizasyon (şeylerin tezahürünün ardındaki içiçe geçmiş toplumsal ilişkileri anlama) yerine ussal hesaplama baskın hale gelir. Buna karşın her şeyin şeyleştiği de söylenemez. Daha doğrusu sadece kapitalist bakma tarzından dolayı şeyler böyle *görünür*. Özellikle proletarya çok iyi şekilde, bu nicelikleşme deneyimi nedeniyle, şeyleşmenin bilincine varacak durumdadır. Proletarya, şeyleşme ideolojisini tanıyacak –"bir sahte görünüş"– ve devrim aracılığıyla totaliteyi yeniden kuracak tarihsel gücü oluşturur:[20] şeylerin, meta biçiminin uyumsuzluğu içinde görünmeleri yerine, birleşik bir bütün içinde bir yere sahip oldukları bir dünya. Öz, görünüşle birleşecek ve bununla birlikte, olması gereken var olana dönüşecektir.

Eleştirel Kuramcıların düşüncesinde bu tür bir birleşmenin olu-

16. Bkz. Antonio Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, çev. ve yay. Quintin Hoare ve Geoffrey Nowell Smith (New York: International Publishers, 1971) özellikle s. 242-64.
17. Bkz. özellikle Georg Lukacs, "Reification and the Consciousness of the Proletariat" (1922), *History and Class Consciousness* içinde, çev. Rodney Livingstone (Cambridge: MIT Press, 1971).
18. Martin Jay, Eleştirel Kuram tarihi olan *The Dialectical Imagination* (Boston: Little, Brown & Co., 1971)'de şöyle yazar: "yazarı daha sonra bu kitap hakkında ne düşünürse düşünsün, *History and Class Consciousness*, [Walter] Benjamin'in kabul ettiği gibi onlar [Eleştirel Kuramcılar] açısından ufuk açıcı bir yapıttı" (s. 174).
19. Lukacs, "Reification and the Consciousness of the Proletariat," s. 91-92.
20. Agy., s. 101.

şabileceğine dair artan kuşkular vardı;[21] buna karşın kapitalist kültürün herşeyi şeyleştirdiği –daha doğrusu matematikleştirdiği– fikri, düşüncelerinin ana motifini oluşturmuştur. *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde[22] Horkheimer ve Adorno, Aydınlanmanın yerinden etmeyi düşündüğü mitik düşünce çeşidine bir dönüş olarak, Aydınlanma matematiksel düşüncesinin yükselişini izler. Bu yeni mit, ussallık (us=hesaplama) adına tüm çağdaş toplumları ele geçirir ve kendisi dışındaki diğer toplumların tümünün usdışı olduklarını iddia ederek kendisini haklı çıkarır. Bu nedenle "Aydınlanmanın ruhu, ateş ve yıkımın yerine, yozlaşmaya yol açması nedeniyle, usdışılık ile ilişkilendirdiği utanç duygusunu geçirir."[23] Herşeyin uymak zorunda olduğu yeni bir totalizasyon doğar. Bu yeni totalizasyonun bedeli, yabancılaşmadır: "İnsanlar, üzerinde erk uyguladıklarından yabancılaşarak erklerinin artmasının bedelini öderler."[24] Bu yabancılaşma elbette, kendilerinden de yabancılaşmayı kapsamaktadır.

Bu yeni totalizasyon nasıl sürdürülmektedir? İnsanlar, kendilerinin derin biçimde böylesine yabancılaşmasına nasıl izin veriyorlar? Horkheimer ve Adorno açısından yanıt, "kültür endüstrisi"nde yatmaktadır. Burjuva kültürü yaygınlaşmıştır; herkesi kapitalizmin emirlerine boyun eğdirme projesi, filmler, televizyon, gazete ve benzerleri biçiminde herkese ulaşır. Bu nedenle Aydınlanma miti, çağdaş toplumla uzaktan ilişkisi olanlar da dahil olmak üzere herkese durmaksızın iletilir. Bastırılmasına gerek olmadan her direniş, kültür gösterisi içinde bir başka gösteriye dönüştürülerek etkin biçimde boğulur: mülk edinilemeyen direniş kendi saçmalığının bir kanıtı olarak sadece sistem dışına atılır. Kültür endüstrisinin nihai amacı haz sağlamaktır, ancak "beyan edil-

21. Theodor Adorno'nun son büyük yapıtı, *Negative Dialectics*, çev. E. B. Ashton (New York: Seabury Press, 1973), olasılığı tümüyle yadsıdı: "Gerçeklik içinde ya da gerçekleşme noktasında biri olma yeminini bozarsa eğer, felsefe kendisini insafsızca eleştirmeye zorlanır." (s. 3)
22. Horkheimer ve Adorno, *Dialectics of Enlightenment*, New York: Seabury Press, 1972.
23. Agy., s. 31.
24. Agy., s. 9.

diği gibi berbat bir gerçeklikten değil, direniş düşüncesinin son kalıntısından kaçış olan" bir haz sağlamaktır.[25]

Tablo umutsuzdur. Marksist düşüncenin bu tabloyla birlikte, Leninizmin stratejik hesaplamalarınkine hiç benzemeyen bir alana girdiği görülür. Fakat Lenin'den Horkheimer ve Adorno'ya dek düşüncenin temelleri aynı kalır. Her ikisi açısından tek bir düşman vardır: kapitalizm. Lenin kapitalizmi esas olarak ekonomik açılardan ele alırken, Eleştirel Kuramcıların "kültürel kapitalizm"e dönüşü, kapitalizm çözümlemesini değiştirmez. Bu bakımdan Eleştirel Kuram, Lenin'in düşüncesini radikalleştirir. Eleştirel Kuram, ekonomik alanı, toplumsal ilişkiler açısından belirleyici olarak görmek yerine, toplumsal ilişkilerin modeli olarak görür. Eleştirel Kuram için ilişkili ile ilişkisiz arasında belirlenmesi gereken bir ayrım yoktur; herşey ilişkilidir, çünkü hepsi aynı sistemin parçasıdır. "Ne yapmalı?"nın Lenin'i açısından, burjuva düşüncesini ilerleten düşman tehlikesinin lokal ve tanımlanabilir olmasına karşın, Eleştirel Kuramcılar açısından bu tehlike yaygındır ve tanımlanabilir failleri yoktur.

Ancak Leninist çözümlemenin radikalleşmesi, olabilecek siyasal eyleme yönelik tahmini değiştirdi. Daha doğrusu, olumlu müdahale olanaksız kılınmıştır: tüm direniş ya kapitalizmin parametreleri içinde güç kazanabilir ya da marjinalleşebilir. Bir ölçüde Eleştirel Kuramcılar, kapitalist projeyi muzaffer olarak gördüler; kapitalizmin dışarısı ya da en azından etkili bir dışarısı yoktur (bu koyu kötümserlik, tüm Eleştirel Kuramcılar tarafından paylaşılmıyordu. Örneğin Herbert Marcuse böylesine umutsuz değildi; ancak *One-Dimensional Man*/Tek Boyutlu İnsan'da,[26] çağdaş yabancılaşmış toplumsallaşma sisteminin yaygın olduğu görüşünü paylaştı.) Pek çok Eleştirel Kuramcı için açık bırakılan tek direniş alanı, yalıtılmış bir reddetme edimiyle kıyaslandığında sisteme daha az tehdit oluşturan sanat alanıydı. Sanat, şeytansı kapitalist totalizasyona rağmen felsefesini kuran bir stratejik düşüncenin etik kutbunu oluşturur.

25. Agy., s. 144.
26. Boston: Beacon Press, 1964.

Bu ölü son, rastlantısal değildi. Eleştirel Kuram projesi bir başarısızlığı çözümlemekti: yani işçi sınıfının Marksist perspektifi kucaklamada gösterdiği başarısızlık. Buna karşın Eleştirel Kuramcıların kendilerine sağladıkları tek kaynak, stratejik Marksist siyaset felsefesi aracılığıyla mevcut olan kaynaklardır: tek mücadele, tek kuram, tek öncü. Öncü varsayımı olmaksızın (Marksizmin tüm başarısızlığını incelemek için kendilerini donanımlı kabul eden entelektüeller olarak, Eleştirel Kuramcıların öncüye benzer bir konuma yerleştikleri görülmesine karşın), çözümlemelerinin yazgısı, umutsuzdu. Kendilerine, direniş olasılığını yeniden oluşturabilecekleri kaynak bırakmadılar. Tek mücadele görünürde yoktu, çünkü bu mücadeleyi yapabilecek olan tek sınıf asimile olmuştu. Sınıf kutuplaşmasının üstesinden gelinmemişti; onun yerine, devrimci motivasyona muktedir bir içgörü olarak tek mücadele, özgürleşmesi olanaksız ölçüde anlaşılmaz kılınmıştı. Sonuçta bir devrim düşüncesinin olabilirliği uzaklaşmıştı, çünkü matematik ussallık tüm usu sarıp sarmalamıştı. Bu noktayı Habermas apaçık olarak gördü:

> Bir taraftan bu düşünüm [Aydınlanmanın Diyalektiği], yol gösterici bir evrensel uzlaşma fikri aracılığıyla yorumlanabilen bir doğruluk kavramı önermektedir.... Öte yandan Horkheimer ve Adorno, sadece bu doğruluk kavramını önerebilirler; görüşlerine göre araçsal nedenlere bağlı olmayabilen bu belirlenimleri açıklamak istedikleri takdirde, usdan önce gelen bir nedene güvenmeleri gerekecekti.[27]

Buna karşın, Habermas bu ikilemin, Marksizmin temeli olan stratejik modeli kuşkulu kılıp kılmadığını merak etmek yerine, yapının kurulduğu malzemeyi değiştirmeyi seçti. Habermas açısından, "erken eleştirel kuramın programı, bu ya da şu olumsal koşul yüzünden değil, bilinç felsefesi paradigmasının tükenişinden dolayı iflas etti."[28] Gerekli olan şey, stratejik modelin terk edilmesi değil,

27. Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action*, c. 1: *Reasons and the Rationalization of Society*, çev. Thomas McCarthy (Boston: Beacon Press, 1984), s. 382.
28. Agy., s. 386.

öznelden daha çok dilbilimsel açılardan yeniden düzenlenmesiydi.

Siyasal özneler her zaman asimilasyona uğrayabilirler. Buna karşın asimilasyon olgusu, evrensel asimilasyon bile tüm direniş kaynaklarının tükendiğini göstermez. Araştırılması gereken şey, özneler ve onların deneyimlerinin ampirik kuruluşu değil, insan etkinliğinin yapısıdır. Ancak bu düzeyde direniş araçlarının keşfedilip keşfedilmeyeceği ve nerede keşfedileceği söylenebilir. Felsefe geleneği (aynı zamanda da Eleştirel Kuram geleneği) içinde kalan Habermas, yapısı araştırılmayı gerektiren insan etkinliği olarak usu seçti. Usun yapısı içinde asimilasyona karşı bir direniş aracı bulmak olası mıydı? diye soruyordu Habermas.

Bu tür bir aracın, çok önemli iki yönü vardır. Birincisi, burjuva usunun asimilasyonundan kaçması gerekiyor. İkincisi, kendisini ussal olarak temellendirebilmesi gerekiyor. İkinci rolü yerine getirilmediği takdirde, Horkheimer ve Adorno'nun çözümlediği (bir başka açıdan ikamet ettiği) aynı marjinalleşmeye maruz kalacaktı. Başka deyişle direnişin hâlâ bir us, kendini açıklayabilecek bir us olması gerekiyordu. Buna karşın bu usun, aşkın ya da tarihdışı olmasına gerek yoktu. Kendisini tüm zamanlar için temellendirmesine ya da tüm toplum biçimleri için geçerli bir eleştiri sunmasına gerek yoktu. Daha çok, sadece gelişkin kapitalist kültür bağlamı içinde ilişkili olmalı ve kendi kendini temellendirmeliydi.

Bu us için Habermas, iletişim eyleminin dilbilimsel yapısını seçti. İletişim eyleminin dilbilimsel pratiklere soktuğu şey, burjuva kültürünün çarpıtmalarından arınmış ve hem us bağlamı içinde hem de eleştiri nesnesi tarafından henüz asimile edilmemiş bu kültürün eleştirisine kaynak sağlayabilen iletişim olasılığıdır. Habermas'ın anladığı kadarıyla, geleneksel kültürün ve söylencelerin düşüşü, geleneksel tabulardan arınmış bir söylem olasılığına, yani zincirlerinden kurtulmuş ussal konsensus olasılığına yol açtı. Ussal konsensus beklentisi, konsensusun ulaşıldığı "ideal konuşma durumu"nu gerektirir.[29] Bu varsayım, iletişimi motive etmek için

29. Habermas, *Legitimation Crisis* (çev. Thomas McCarthy, Boston: Beacon Press, 1975, s. 107-8.) içinde bu fazlasıyla yanlış anlaşılmış terimin bir açıklamasını verir; ideal konuşma durumunun dört öğeyi gerektirdiğini söyler: 1) parantez içine alınmış iddiaların (yani söz konusu iddiaların) sınırsız tartışılması;

gerçekleşebilmek zorunda değildir: sadece ideal hedef olarak hizmet etmelidir. Habermas, ussal söylemin, tek bir tipten oluşmadığını, her biri kendi yapısını ve geçerlilik iddia kümesini taşıyan beş farklı tipten oluştuğunu ileri sürer: kuramsal söylem, pratik söylem, estetik eleştiri, sağaltıcı eleştiri ve açıklayıcı söylem.[30] Her söylem tipi içindeki varsayım, o söylem tipine ait geçerlilik iddialarının en azından bir ölçüde gerçekleşebilmesidir (aksi takdirde iletişim neden?); bu yüzden bir ideal konuşma durumu, her birinin doğasında var olan iletişim etkinliğinin hedefidir.

Bu beş ussal söylem tipi, içinde gündelik etkinliklerimizi yürüttüğümüz "yaşam-dünyası"nın parçasını oluştururlar. Fakat ileri kapitalizm pratikleri bu yaşam-dünyasının, dokunulmamış ya da etkilenmemiş bir tarafını bırakmaz. Kapitalizm yaşamdünyasını, kendi hesapçı ussallık yapılarıyla, kâr güdüsüyle, bireycilikle ve şeyleştirmeyle "sömürgeleştirmeye" çalışır. Bu sömürgeleştirme, çeşitli ussallık söylemlerini "iletişim" söylemleri yerine "stratejik" söylemlere dönüştürerek çarpıtır ve sonuçta bağımsız değerlendirme ve eleştiri (ve ardından da eleştiri sonuçlarına dayalı siyasal müdahale) olasılıklarını engeller. Bu yüzden bir özgürleştirici siyasetin başlangıçtaki gerekliliği, yaşamdünyasındaki çeşitli mevzilerden kaynaklanan iletişim etkinliğini yeniden ileri sürmektir. Habermas'ın, burjuva kapitalizminden farklı seslerle konuşan feminizm, çevrecilik ve diğer direniş hareketleri etrafındaki

---

2) sadece tartışma amacıyla paranteze alınmış iddialar üzerinde odaklanma; 3) güç ya da zor tehdidinin olmaması; ve 4) doğruluk (ya da daha genel olarak söylem tipine uygun geçerlilik) arayışı dışındaki tüm motivasyonların bir kenara bırakılması. Habermas'ın, gerçeklikte bir ideal konuşma durumuna ulaşılabileceğini ileri sürmediği belirtilmelidir ve bu, aşağıda tartışılacaktır. *Theory of Communicative Action*'da terimi kullanmasa da, çözümlemesinde bu terim gerekmektedir: örneğin, "[iletişimsel] pratiğin özünde bulunan ussallığa, iletişimsel olarak başarılmış bir anlaşmanın sonunda gerekçelere dayandırılması olgusu içinde rastlanmaktadır" (1:17). Burada Habermas, iletişim etkinliği varsayımının, olmadığı takdirde ussallığına gönderme yapacak zemin bulamayacağı bir ideal konuşma durumu olduğunu kabul etmelidir.

30. Habermas, *The Theory of Communicative Action*, 1:23. Habermas "Aracı Düşünümler" kümesinde, bu beş kategoriyi Anglo-Amerikan konuşma edimi kuramıyla ilişkilendirerek, onlara yönelik daha ayrıntılı bir savunma oluşturur (1:273-338).

çeşitli mücadelelerde sürüp gittiğine inandığı şey budur.[31]

Habermas kapitalist "sömürgeleştirme" eleştirisini daha genel us ve iletişim etkinliği çerçevesine yerleştirerek, Horkheimer ve Adorno'da rastladığı ikilemden kaçınır. Habermas özünde, Horkheimer ve Adorno'nun tanımladığı şeytansı totalizasyon tuzağından kaçmak için, sadece devrimin önkoşulu olarak değil, bu devrimi asimile etme girişimlerinin de önkoşulu olarak, devrimden *önce* var-olan ile olması-gereken birliğini sağlamaya çalışır. O halde Habermas'ın stratejisi, sadece birliği hedeflemez, bu birliği gerekli de kılar. Ayrıca bu önkoşul nedeniyle Habermas, kendi kültürünün dilbilimsel parametreleriyle tarihsel açıdan bağlı olan kendi çözümlemesini önererek, iletişim eyleminin aşkın bir açıklamasına eşlik edebilecek zayıflıktan kaçınır.

Buna karşın, bu felsefenin olabilirliğine ilişkin varsayımlar, Habermas açısından sorun yaratır. İlk bakışta çözümlemesinin, biçimsel düzey lehine stratejik düzeyi terk ettiği görülür; Althusser'in tarihsel güçlerin komünizme geçiş için temel sağladığını ileri sürmesine benzer biçimde, Habermas da direniş kaynaklarını sağlayan bağlamsal bir gerçekliği çözümlüyor. Fakat Habermas'ın iddiası ussallığın, tarihsel durumumuz içinde, ideal konuşma durumunu gerekli kılacak ölçüde kurulduğudur.[32] Habermas ideal konuşma durumunun ulaşılsa da ulaşılmasa da bir devindirici olarak iş gördüğünü kabul ederek, ideal konuşma durumuna ulaşıldığını hiçbir yerde ileri sürmez ve görünüşte buna gerek duymaz. Gerçekte ise bu duruma ulaşılabileceğini ileri sürmesinin engellendiği görülür. Bu durumun özgül bir örnek içinde oluştuğunu ileri sürmek, kişiyi bu durumun ideal konuşma durumu olduğunun nasıl bilineceği sorusuyla karşı karşıya bırakır. Bu soruyu yanıtlamak, sınırsız bir geri çekilişe yol açacak olan, ideal ile çarpıtılmış konuşma arasındaki farkı söyleyebilme önkoşulunu gerektirir. Ancak ideal konuşma durumuna hiçbir şekilde ulaşılmıyorsa, sadece ideal ko-

31. Yaşam dünyasının ve sömürgeleştirilmesinin çözümlenmesi, Habermas'ın *The Theory of Communicative Action*, c. 2: *Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason* [çev. Thomas McCarthy (Boston: Beacon Pres, 1989)] içinde, özellikle "Aracı Düşünümler"lerde işlenir.

32. Bkz. Habermas, *The Theory of Communicative Action*, 1:386.

nuşma durumu varsayım olarak kalıyorsa, Habermas'ın iletişim eylemi çözümlemesi, Horkheimer ve Adorno'nun iddia ettiği gibi çağdaş toplumu dönüştüren kapitalist totalizasyondan kaçmaya yönelik boş bir olasılık dışında başka bir şeye nasıl izin verecektir?

Habermas'ın, ideal konuşma durumu nosyonunun ikili görev yapmasını istediği görülüyor. İdeal konuşmanın, sağlam temellendirilmiş eleştirinin ortaya çıkabileceği alanı açan bir gerçeklik gücü taşımasını ister. Ancak bu durumu bir gerçeklik olarak düşünmenin tutarsızlığını bilen Habermas, önkoşulunun stratejik çözümlemesini sunarak, ileri kapitalist kültüre yönelik bir tür meydan okuma için olanak yaratabileceğini ümit eder. Aslında kavram her iki hesapta da başarısız olur. İdeal konuşma durumu nosyonunun Habermas'ın açıkladığı ussallık yapısı içinde stratejik açıdan etkili olması isteniyorsa, bu nosyonun ulaşılabilir bir hedef olması gerekir. Ancak ulaşılabilir olduğu tutarlı olarak düşünülemez ve bu nedenle strateji başarısız olur.

Habermas'ın ikilemi, kendi stratejik temelinden ayrı düşünülemez. Eleştirel Kuramcılar gibi Habermas da kuramlaştırmalarını yaygın kapitalist kültürün gölgesinde gerçekleştirir. Aradığı şey, onun ve başkalarının etkili direniş oluşturmalarına izin verecek bir sığınaktır. Eleştirel Kuramcılar ve Lenin'den farklı olarak Habermas, bir öncü fikrinden kararlı biçimde uzaklaşır. Eleştiri için açmaya çalıştığı alan herkesin kullanımına açıktır ve sözünü ettiği bu alandan konuşan gruplar, öncü gruplar değildir. Habermas'ın, direnişin temel hedefini oluşturan tek mücadeleye bağlanması bile tümüyle belirgin değildir. Fakat kapitalizmi tek sorun kaynağı olarak görmesi bakımından Habermas'ın düşüncesi, geleneksel Marksist düşünce içinde yer alır.

Habermas açısından toplumsal mekan, bazen belirli noktalarda diğerleriyle çakışan erk ilişkilerine sahip, birbiriyle kesişen pratikler kümesi oluşturmaz. Aksine kapitalizm, toplumsal mekanın tümünü kaplar; yaşamdünyasını sömürgeleştirmesi bakımından bütünseldir. Bu nedenle her direniş edimi, aynı hedefe nişanlanmış bir oktur. Nihai amaç bu hedefin yıkımı –ya da en azından zayıflatılması– olabilir ancak. Yaşamdünyasının iyileştirilmesi açı-

sından feministler ve ekolojistler gibi taktik yönelimli grup etkinliklerinin değeri, müdahalelerinin özgül yerel etkilerinde değil, daha çok kapitalizmin yaşamlarımız ve özellikle de söylemlerimiz üzerinde taşıdığı hükmün gevşetilmesinde yatar. Bu nedenle Habermas'ın düşüncesinin uç noktasında, tek mücadele olmasa bile, çeşitli mücadelelere yönelik tek bir amaç vardır; yokluğunda bu mücadelelerin hiçbir anlamının olmayacağı bir amaç bulunur. Stratejik çözümlemeyi devindiren şey bu tek amaçtır ve Habermas'a göre yüzleştiğimiz tek düşman, bu amacı zorunlu kılmıştır. Bu çözümleme, Leninizmin totaliterciliğinden ve Horkheimer ve Adorno'nun umutsuzluğundan kaçınsa da, kendisini devindiren tekçi anlayışa yem olur. Habermas'a göre kapitalizm toplumsal mekanımızı kuşatan ilke olmasaydı eğer, Habermas, aradığı siyasal müdahale için kaynaklarını kullanamadığı aşkın benzeri bir yapıya sığınmaya gerek duymayacaktı.

Batı Marksizminin stratejik bağlantısı elbette Eleştirel Kuramcılarla bitmiyor. Diğer iki Marksist gelenek, varoluşcu Marksizm ve yapısalcı Marksizm, Marksist siyaset felsefesi alanını tanımlamaya katkıda bulunmuşlardır. Baş savunucusu Louis Althusser aracılığıyla yapısalcı Marksizm, kendisini varoluşcu Marksizmin ve bu Marksizmin erken hümanist Marx üzerindeki vurgusunun doğrudan karşıtı olarak gördü.[33] Sartre'ın büyük felsefi yapıtı *A Critique of Dialectical Reason*,[34] Marx'ın daha belirlenimci yorumlarına karşın, insanların aslında özgür varlıklar olması fikriyle uyumlu bir Marksizmin ifade edilebileceğini gösterme girişimiydi. Varoluşculuk ile yapısalcılık arasında çok sayıda tartışma konusu olmasına karşın, her iki Marksizm türü de çeşitli merkezi ilkeler üzerinde anlaşmaya varır: birincisi, tarihin önceden belirlenemez olması; ikincisi, özgür varlıklar olarak insan kav-

33. Örneğin bkz. *For Marx* içindeki (çev. Ben Brewster, Londra: Verso, 1979, özellikle s. 155.) Althusser'in makalesi "The '1844 Manuscripts' of Karl Marx/ Karl Marx'ın 1844 Elyazmaları" ve *Reading Capital* içindeki (çev. Ben Brewster, Londra: New Left Books, 1970, özellikle 5. Bölüm) "Marxism Is Not a Historicism/Marksizm bir Tarihselcilik değildir."
34. Çev. Alan Sheridan-Smith (Londra: New Left Books, 1976).

ramının, insanların kendi yaşamlarının gidişatı üzerinde denetime sahip oldukları anlamına gelmemesi; üçüncüsü, bu nedenle Marksist felsefenin, önemli olumsal olaylara maruz kalmış bir ekonomik altyapısı olan toplumsal bir karmaşayı yorumlama sorunu olması. Ayrıldıkları nokta ise ikinci ilkeyi farklı olarak sahiplenmeleridir. Varoluşçular açısından toplumsal yapılar, tortulaşmış ve kendi aktörlerine gerisin geri tepkiyen özgür eylemin sonucudur: Sartre'ın "praktiko-inert"i. Yapısalcılar ise insanları özgür varlıklar olarak kavramlaştırmazlar; siyaset felsefesiyle ilgisi bulunmayan özgürlük fikrini ele aldıkları ölçüde, özgürlüğü yadsımazlar. Bu yüzden pratikler ve toplumsal güçler üzerinde yoğunlaşırlar ve antropolojik kaygıları göz ardı ederler. Her ikisinin de ortak bir stratejik temeli paylaşmaları nedeniyle burada, yakın dönemde daha etkili olması bakımından yapısalcı Marksizm üzerinde duracağız.

Althusser'in siyasal düşüncesi, mekanik Marx yorumlamalarına karşı mücadele girişimi olarak anlaşılabilir. Althusser'e göre Marksizm, "Hegelci modelin kuramsal varsayımını, orijinal yalın birlik varsayımını reddeder."[35] Marksizmi karakterize eden şey, her biri tek bir ilke tarafından yönlendirilen tarihsel evreler dizisi değil, aksine en azından yüzeyinde rastlantısal ve olumsal olduğu gözüken bir tarihtir. Bu, Althusser'in "üstbelirlenimci" kavramının arkasında yatan motivasyondur. Tarihi tek bir çizginin açınımı olarak gören perspektif ile "'çelişme'nin, içinde bulunduğu toplumsal gövdenin toplam yapısından ayrılamaz olduğu, varoluşun biçimsel koşullarından ve hatta yönettiği *örneklerden* ayrı düşünülmediği" perspektif arasındaki farkı göstermek için Althusser üstbelirlenim kavramını, Hegelci çelişme kavramıyla belirgin bir karşıtlık içinde tanımlar.[36]

Althusser'in çelişme yerine üstbelirlenimi geçirmesi, belirli bir toplumun ekonomik ilişkilerinin, geleneksel Marksist anlamda toplumun üstyapısının ortaya çıktığı temeli oluşturmadığını göstermektedir. Daha doğrusu, somut bir birlik içinde "bir araya

35. Althusser, "On the Materialist Dialectic", *For Marx* içinde, s. 198
36. Althusser, "Contradiction and Overdetermination", *For Marx* içinde, s. 101.

gelen", toplumsal koşullar bolluğu vardır.[37] Bir devrimci durumun ortaya çıkması açısından özgül bir tarihsel konjonktürün, üretici güçler ile üretim ilişkileri arasındaki çelişkiye göre daha fazla önem taşıması gerekir: "Eğer bu çelişmenin, en güçlü anlamda '*etkin*' olması, bir kopuşsal ilke olması gerekiyorsa, köken ve anlamları ne olursa olsun...bir kopuşsal birlik içinde '*kaynaşacak*' denli 'koşul' ve 'eğilim' birikiminin olması gerekmektedir."[38]

Bu noktada, Althusser'in açımlamasında gerçek Marksizm kalıp kalmadığı merak edilebilir. Çelişmenin üstbelirlenmeyle ikame edilmesi, ekonomik olanın merkeziliğinden vazgeçmek ve bununla birlikte Marx'ın düşüncesinin özünü reddetmek mi demektir? Althusser, Marksizmi rastlantıların bir pratiği olarak değil de, bilimsel bir pratik olarak savunduğunu iddia ettiği ölçüde, bu sorun daha da yakıcı hale gelmektedir. Marx'ın erken dönem çalışmalarının hümanizminden "epistemolojik kopuş"unu, toplumsal durumumuza daha az değil daha fazla sıkıca yapılanmış bir yaklaşım olarak görmeyeceksek, ne olarak göreceğiz peki?

Althusser bize ipucunu bizzat kendisi verir. "Marx en azından bize 'zincirin iki ucu'nu vermiş ve bizlerden bu iki uç arasında nelerin olup bittiğini bulmamızı istemiştir: bir yanda, (*ekonomik*) *üretim tarzı tarafından son tahlilde belirlenme;* öte yandan *üstyapıların ve özgül etkilerinin görece özerkliği.*"[39] Bunlar arasında olup bitenlerin, verili bir tarihsel bağlam içinde ve bu bağlama özgü güçlerin ürünü olarak çözümlenmeleri gerekir. Bu demek değildir ki bu güçler arasında birlik yoktur. Althusser verili bir toplumsal bağlamı, ekonomik çelişki tarafından belirlenmeyen ancak bu çelişki tarafından yönetilen "hakim konumdaki yapı" olarak tanımlar."[40] Bunun nedeni; ekonomik düzenin kendisini üretmesi ve sömürünün devam edebilmesi için, muhalifleri uzaklaştıran (kimi kez zorla bastıran) bir üstyapı tarafından pekiştirilmesidir: "üstyapının varoluşunu ve doğasını neyin karakterize ettiğini *yeniden*

37. Agy., s. 100.
38. Agy., s. 99.
39. Agy., s. 111
40. Althusser, "On the Materialist Dialectic" s. 200-202.

üretim temelinde düşünmek mümkündür ve gereklidir."[41] Fakat Lenin'in "zayıf halka" kuramına uygun olarak sistemin zayıf noktasının, sistemi çökertmek için bastırılması gereken noktanın altyapıdan daha çok üstyapıda olması mümkündür.[42] Tarihe olumsallığını veren budur; ve son tahlilde ekonomik belirlenim ile üstyapının olası özerkliği arasında neyin olup bittiğini Marx'ın bizlere söyleyememesinin nedeni budur.

Marx'ın başlattığı bilim, ne tek bir nedensellik çizgisi ne de tinsel ve etik kaygıların etkisi tarafından belirlenmiş yapıların bilimiydi. Buna karşılık yapıları, aşırıbelirlenmiş ve tahakküm edilmiş olarak anlayan bilimdi bu: "[M]arksist kuramda çelişmenin bir devindirici gücü olduğunu söylemek, kesinlikle *karmaşık bütünün yapısı içine yerleşmiş gerçek mücadeleyi, gerçek yüzleşmeyi* ima ettiğini söylemektir."[43] (Marx'ın varoluşçu ve yapısalcı yorumları bu birleşme noktasında birbirlerine çok yaklaşırlar. Bunların arasındaki fark şudur: varoluşçular değişimi, insan özgürlüğü ile tortulaşmış pratikleri arasındaki diyalektiğin ürünü olarak görürlerken, yapısalcılar değişimi toplumsal yapıya müdahale eden pratiklerin ürünü olarak görürler.) Bu anlayışta kuramın kendisi bir "*özgül pratik biçimi*"ne dönüşür, çünkü kuramla uğraşmak, verili bir noktadaki toplumsal bağlama, belki de bir devrimci bağlama girmektir.[44]

Althusser'in Marx'ı mülk edinmesi, oldukça bilinçli biçimde Leninci bir mülk edinmedir.[45] Hümanist ya da indirgemeci Marx okumalarına karşıt olarak Althusser, Marksizmi tutarlı bir siyasal gerçeklik tanısı ve siyasal eylem için yeterli bir öneri olarak yeniden değerlendirmek istedi. Ancak sonunda kendi Marksizmi de, Eleştirel Kuramı sermayenin yaygınlığını kabul etmek zorunda bırakan aynı gerçekliğe takıldı: proletaryanın komünizme yönelik hiç

41. Althusser, "Ideology and Ideological State Apparatuses" (1970), *Lenin and Philosophy* içinde, çev. Ben Brewster (New York: Monthly Review Press, 1971), s. 136.
42. Bkz. Althusser, "Contradiction and Overdetermination", s. 94-96.
43. Althusser, "On the Materialist Dialectic", s. 215.
44. Agy., s. 167.
45. Bkz. örneğin, Althusser'in "Lenin and Philosophy"si, *Lenin and Philosophy* içinde.

bir arzusu yoktu. Lenin'den farklı olarak, Althusser, aradığı türden bir devrimci durum içinde yaşamadı. Kendisini toplumsal bağların çözülmeye yüz tuttuğu bir bağlamda –Paris 1968 Mayıs olayları– bulmuştu. Öğrenci ayaklanmalarını bastırmak üzere De Gaulle hükümetiyle gizli anlaşma yapan Komünist Partisi'ni suçlamayı reddetti, çünkü işçilerin yönlendirdiği bir ayaklanma değildi.[46] Bu olumsallık-kuramcısının, öğrenci –ve daha sonra da işçi– ayaklanmasına karşı takınılan tutucu komünist tutuma ilişkin sessiz kalması merak konusudur. Fakat Althusser'in Leninist Marksizme bağlanması onu başka bir yola götüremezdi. Tarihsel açıdan olumsal bir duruma bile siyasal müdahale belirli bir türde olmak zorundaydı: proletarya diktatörlüğüne yönelim. Bu belirli türde olmaması nedeniyle öğrenci ayaklanmasını savunmadı. Fakat alternatif olarak proletarya devrimci bir güç durumuna geçmediği için yönelecek bir yeri de kalmadı. Belki de devrimci kuramın sürekliliği ya da tarihsel açıdan olumsal bir olay, mücadele çizgisini daha belirgin kılacak ve mücadeleyi keskinleştirecektir. Gerçi günümüzde bu, tarihin akışı olacak gibi gözükmüyor.

Buna karşın Althusser'in düşüncesinde, farklı bir yönde izlendiğinde stratejik siyasal düşüncenin yıkımına doğru giden bir çizgi vardır.[47] Bu tür bir çizgi Althusser'deki, kuramın olumsal bir tarihsel bağlamdaki pratik olması görüşünden ortaya çıkar. Eğer durum böyleyse kuram sadece bir "doğrulatma", söylem nesnesinin tek doğruluğundan söz etme sorunu değildir. Ayrıca ihtiyacı olanlara araç sağlama sorunudur da. Bu görüş Marksistler tarafından genel olarak paylaşılsa da, Althusser'in yazılarında hakim

46. Fransız Komünist Partisi ile 1968 olayları arasındaki ilişilere dair bkz. Richard Johnson'ın The French Communist Party Versus the Students: Revolutionary Politics in May-June 1968 (New Haven: Yale University Press, 1972), özellikle komünist entelektüellerle öğrenci hareketi arasındaki ilişkilerin ayrıntısı için 5. Bölüm.

47. Laclau ve Mouffe, Althusser'in "üstbelirlenim" kavramının girişinde, "stratejik düşünme" adını vereceğim düşünceden uzaklaşmasını görürler. Genellikle Althusserci kurama az sempati duyarlar, yine de Althusser'in son tahlilde ekonomik belirlenimden söz etmesini bir tahakküm olmaktan çok kesinlikle bir belirlenim olarak yorumlarlar (Bkz. Laclau ve Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, s. 97-105 özellikle 99 ve 104.

bir konum kazanır. Bunun nedeni düşüncesinin, kuramın devrimci mücadeledeki yeriyle ilişkili olmasıdır. Tek doğru bilim düşüncesinden geri çekilmeyle birlikte bu görüş, toplumsal mekana ilişkin çok sayıda doğruluğun olabileceğini kabul etmeye yanaşır; bazı doğrular belirli mücadeleler açısından diğerlerine göre daha fazla önem taşıyabilirler. Kuramın, kendileri hakkında yazılan insanların yanı başında pratiğe sokulması gerekir; bu fikir bakış açısında radikal bir değişime yol açmaktadır. Toplumsal mekana ilişkin çeşitli doğru kuramların olabileceğini kabul eder, ancak kendi kuramını desteklemeyi amaçladığı mücadeleye bağlar. Bir Marksist yönelim içinde kalan bu tür düşüncenin gerçekleşme umudu, 1970'ler İtalya'sındaki *autonomia* (özerklik) hareketinde yatmaktadır.

Özerklik hareketi, Batı Avrupa'daki devrimci proleter öznelliğin yeniden ileri sürülmesi girişimidir. Bu hareket, Eleştirel Kuram'la olan karşıtlığı içinde anlaşılabilir; Amerikalı özerklik kuramcısı Harry Cleaver'ın sözleriyle, Eleştirel Kuram'daki "tahakküm kavramı, 'tahakküm edilen'i fiilen etkin bir tarihsel özne olarak ortadan kaldıracak denli bütündür."[48] Özerklik hareketi proletaryayı, kendi çıkarlarına sahip özerk bir öznellik olarak hem pratikte hem de kuramsal düzeyde yeniden kurmaya çalıştı. Bu öznellik, proleter erkin bir öncü parti içindeki temsilcilere terk edilmesiyle değil (daha doğrusu, özerklik hareketi İtalyan Komünist Partisi'ne doğrudan karşıtlık içinde gelişti), çeşitli yönleri – işçiler, ev kadınları, öğrenciler, tüketiciler ve benzerleri– bakımından gündelik yaşamın yeniden talep edilmesiyle aranıyordu.

Autonomia hareketi içindeki en önemli kuramsal hamle, Marx'ın kapitalizm çözümlemesindeki iki farklı ve uzlaşmaz sınıf üzerindeki vurgusuydu. *Autonomia*'nın başlıca kuramcısı olan Antonio Negri *Marx Beyond Marx*'da, Marx'ın en önemli metninin, bilimsel *Kapital*'den daha açık olan *Grundrisse* olduğunda ısrar etti. Marx'ın uzlaşmazlık vurgusunu şu şekilde özetledi: "*antagonizma, sistemin gelişiminin motorudur.*"[49] Kapitalizm iki sınıfın ay-

48. Cleaver, *Reading Capital Politically* (Austin: University of Texas Press, 1979), s. 42.

49. Negri, *Marx Beyond Marx*, çev. Harry Cleaver, Michael Ryan ve Maurizio Viano (South Hadley: Bergin&Garvey, 1984), s. 54.

rışımı ve karşılıklı antagonizması olarak gelişir; gelişme ilerledikçe, antagonizma derinleşir. Ancak sınıf çatışması üzerindeki bu yeni vurgu, Marx'ın sefilleşmenin artacağına dair tahmininin doğru çıkmaması sonucunda kutuplaşmanın nasıl oluşabileceğinin açıklanmasını gerekli kılar. Bu açıklama *autonomia*'nın "toplumsal fabrika" tartışmalarında ortaya çıktı. Eleştirel Kuramcıların anladığı gibi kapitalizm, sermayenin yönetimi altında toplumun "homojenleştirilmesi"ni[50] teşvik ederek, denetimini toplumsal mekanın her köşesine yaymaya çalışır: "Sermaye, emek ve yaşamın bütünlüğüdür."[51] Kapitalizm altındaki tüm toplumsal yaşam, içinde kapitalist gereksinmenin –artı değerin sömürülmesi– en mükemmel biçimde karşılandığı bir fabrikaya dönüşmeye başlar. Bu eğilim, kapitalizmin yaşayabilmesi için gerekli olan, ev kadınlarının ve öğrencilerin yaptıkları serbest işte görülebilir.[52]

Fakat kapitalizmin bu eğiliminin sonucu, Eleştirel Kuramcıların anladığı gibi, proletaryayı yönetimi altına yerleştirmek değil, aksine kapitalizm altında acı çeken çeşitli toplumsal gruplara birlik getirmesi olmuştur. Birlik, artan sefilleşmenin değil, sermaye tarafından gerçekleştirilen farklı ancak tamamlayıcı sömürülme deneyimlerinin ortak kabulünün bir ürünüdür. Özerklik hareketinin kapsamlı çözümlemesi nedeniyle sayıları çok daha büyük rakamlara ulaşan emekçi sınıfların mücadelesi, sermayenin homojenleştirmesini kıracak ve insanların yaşamlarını oluşturan ihtiyaç çokluğunu yeniden ortaya çıkaracak –ve doyuracaktı. Negri'ye göre: "İşçi sınıfı erki, sermaye erkinin yadsınmasıdır. Merkezileşmiş, homojen burjuva erkinin, sermayenin siyasal sınıflarının yadsınmasıdır. Homojenliğin çözülmesidir."[53]

Ancak bu çözülme, devleti ele geçirme biçiminde, "yukarıdan" gelemez. İnsanların günlük yaşam düzeylerinde ortaya çıkmalıdır.

---

50. Agy., s. 113.
51. Agy., s. 122.
52. Toplumsal fabrika ve İtalya'daki feminist hareketle ilişkisine dair bkz. Cleaver'ın *Reading Capital Politically*, s. 57-62.
53. Negri, *Marx beyond Marx*, s. 150.

Autonomia'nın önerdiği şey, iş yavaşlatmaları, öğrenci ve ev kadınlarının ücret talepleri ya da kapitalizmin ritüelleriyle işbirliğine girmemek gibi, artı değer elde etme girişimlerinin reddedilmesiydi. Kapitalizm "aşağıdan" yıkılacaktı, başka türlüsü mümkün değildi. Dahası kapitalizmin bu tür yıkımı ve alternatiflerin gelişimi, "komünizm" denilen, tarihteki bir başka evreye yol açacak bir devrimci geçişi oluşturmadı. Kapitalizme teslim olmayı reddetmenin kendisi, komünizmin kuruluşudur: "bu, geçişi komünizmle tanımlama sorunu değil, aksine...*komünizmi geçişle tanımlamaktır*."[54] Kapitalizmi açık biçimde düşman olarak gördükten sonra insanlar artık öznelliklerini, devletin ele geçirilmesi sırasında kendilerini temsil edeceklerini söyleyen bir gruba teslim olarak değil, aksine artı değer sömürüsü sürecine katılmayı reddederek ve aynı zamanda, bu tür retlerle onlara açılan toplumsal mekanın karmaşıklığı içinde farklı ve doyurucu yaşamlar geliştirme yolları arayarak doğrudan göstereceklerdir.

Özerklik hareketi Habermas'ın kuramıyla, hem umut için bir gerekçeyi hem de öncü siyasetin reddini paylaşır. Habermas gibi o da, ezilenleri temsil eden bir grup yerine ezilen bireyler tarafından harekete geçirilebilen bir kuramı geliştirmeye çalışır. Dahası özerklik hareketi, müdahalelerini yarı aşkın bir iletişim mekanı yerine toplumsal mekanda oluşturmaya çalışması bakımından Habermas'a göre bir ilerleme olarak görülebilir. Ancak yine de özerklik hareketi Habermas, Althusser ve tüm 1917 sonrası Batı Marksist geleneğinin kuramsal gelişimlerini harekete geçiren benzer sorundan kaçınamaz: kuram ile gerçeklik arasındaki farklılık. 1970'lerde, İtalyan toplumunda çoklu ve örtüşen direniş biçimlerinin olduğu doğrudur.[55] Baskının (İtalyan hükümeti Negri'yi Başbakan Aldo Moro'nun öldürülmesi olayına karışmakla suçladı) ve iç hareket yokluğunun biraraya gelmesiyle komünist geçiş gerçekleşmedi.

Başarısızlığına karşın özerklik hareketi, Marksist stratejik çö-

54. Agy., s. 154

55. Bu hareketlerin özetleri için bkz. Cleaver'ın *Reading Capital Politically*, s. 51-66 ve Michael Ryan'ın Negri'nin *Marx Beyond Marx* kitabına yazdığı kısa tarihsel giriş, s. xxvii-xxx.

zümlemeden farklı olarak, başka bir siyasal çözümleme yoluna işaret eden bir öğe ortaya attı: tek bir birleşik ve üstün çözümlemenin sınırları içinde kalan değil, çoklu ve indirgenemez çözümlemelerin çeşitliliğine dayanan bir siyasal çözümleme. *Autonomia* çağdaş toplumdaki her biri kendi çıkarına sahip konumların çokluğunu kabul ediyordu; homojenlikten uzaklaşmayı onaylıyordu. Bu kabulleniş, Althusser'in sınıfa bağlı çözümleme nosyonunu bir adım daha öteye taşımaktadır. Özerklik bağlamında, bir toplumsal mekan bilimi sorunu yoktur. Bunun için kuram ve pratik fazlasıyla iç içe geçmiş ve *neredeyse* fazlasıyla yerel olarak belirlenmiştir. Hareketin stratejik düşünceye geri dönüşü, sermayenin monolitik olarak yorumlanmasında ortaya çıkar. Eğer monolitik bir düşman karşısında çıkarlar ve ihtiyaçlar çokluğunun savunulması isteniyorsa, o zaman da Habermas'ın karşılaştığı sorun, kılık değiştirmiş olarak geri döner: tüm mücadele kapitalizme karşı ortak mücadeleye dahil edilir. Eğer tüm mücadele, nihai olarak artı değerin elde edilmesine direnebilmeyle ölçülüyor ve tanımlanıyorsa, o zaman başka düşmanlara karşı verilen alternatif mücadelelere gerek yoktur. Tarihsel olarak gerçekleşememesi ya da (tarihin bu anında) ampirik olarak mümkün olamaması nedeniyle bir kısıtlama olan bu yinelenen kısıtlamanın üstesinden gelmek için, Marksizm ile bir kopuşun yaşanması gerekmektedir. Bu kopuş özerklik hareketini etkilemiş bir kuramcı olan Cornelius Castoriadis tarafından bir ön hazırlık olarak zaten gerçekleştirilmişti.

Castoriadis'in Fransız siyaset felsefesi üzerindeki etkisi, 1949 yılında Claude Lefort'la birlikte kurucusu oldukları *Socialisme ou Barbarie* dergisi ve grubuyla başladı.[56] (Jean-François Lyotard bu grubun ilk üyelerindendi.) Derginin projesi, sadece modern kapitalist toplumdaki değişimleri değil, aynı zamanda Sovyetler Birliği'ndeki sosyalist projenin ölümünü de çözümlemekti. Bir Marksist perspektif içinde çalışmasına karşın Castoriadis, Birleşik Devletler ile SSCB'nin ikili hegemonyasını yeni (daha doğrusu yeni bir rol taşıyan eski) bir görüngünün –bürokrasinin– ürünü ola-

56. *Socialisme ou Barbarie* tarihi için, bkz. Arthur Hirsch'in *The French New Left* (Boston: South End Press, 1981), özellikle s. 113-31.

rak gördü. Uluslararası düzende bürokrasinin hakim bir ekonomik biçim olarak ortaya çıkması, 1929'daki mali çöküntüye dayanmaktadır.[57] Elli yıldan beri süren sermayenin yoğunlaşmasına yönelik hareket ve onun devletle ittifakı, çöküntüden sonra dünya ölçeğinde hız kazandı. Kapitalist ülkelerde, bu yoğunlaşma özel ellerde kalırken, SSCB'de kamusallaştı. Buna rağmen proletaryanın bakış açısından (belki de SSCB'de sermaye ve devletin doğrudan ittifakının sömürüyü daha da etkili kılması dışında) sonuç aynıydı. Gerçekten de, "bürokrasi" kesinlikle, ekonomi ve siyasal erk ile bu erkten gelişen toplumsal sistem arasındaki bu ittifaktır.

Çağdaş toplumda bürokrasinin tırmanışı yeni bir sınıf mücadelesini belirledi: "Devlet mülkiyeti ve bürokrasi, geleneksel mülkiyet biçimlerini ve klasik dönemin burjuvazisini bir kenara iterken, toplum içindeki temel çatışma zenginlik sahipleriyle mülksüzler arasında eski mücadele olarak sona erer ve yerine üretim sürecindeki yöneticiler ile yürütücüler arasındaki çatışma geçer."[58] Proletarya artık, üretim aracı sahiplerine emeğini satan grup olarak tanımlanmaz; daha çok ekonomik süreci yukardan yönetenler tarafından belirlenmiş emirleri yerine getiren gruptur. Mülk sahipliğinin el değiştirmiş olduğu iddia edilmiyor; çoğunlukla da el değiştirmiyor. Bunun yerine, sömürüyü belirleyen şeyin, sadece ekonomik değil, bir ekonomik-siyasal konu olduğu iddia ediliyor.

Castoriadis'in çözümlemesi, biraz kıyısında olsa da Marksist çözümlemenin sınırları içinde kaldı. Var-olan "sosyalist" devlete yönelik Marksist bir eleştiri sunmak kesinlikle mümkündür ve *Socialisme ou Barbarie* buna çalışan birkaç sol dergiden biriydi. Ayrıca, Castoriadis'in Sovyetlerin bürokrasiye sapmasının ana nedenlerinden biri olarak tek ülkede sosyalizmin imkansızlığını iddia etmesiyle bu SSCB eleştirisinin önü bir ölçüde kesilir. (Castoriadis bu imkansızlığı, kapitalizmin bir sosyalist toplumu oluşturmaya yönelik her türlü girişimi yıkma çabasının bir ürünü olarak

57. Cornelius Castoriadis, "Socialism or Barbarism" (1949) *Political and Social Writings*, çev. David Ames Curtis (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988) içinde özellikle 1:82-84
58. Agy., 1:79.

açıklar.) Fakat 1958 yılında Castoriadis bir çözümleme biçimi olarak Marksizmi toptan reddetti. Reddetmesi kısmen işçilerin öz-yönetimine –*autogestion* Castoriadis'in terimiydi– model sağlamış olan 1956 Macaristan ayaklanmasından[59] ve kısmen de Fransız işçi sınıfının De Gaulle'e oy vererek 1958 seçimlerinde komünizmi desteklemede gösterdikleri başarısızlıktan[60] kökenlendi. Bu zamana gelinceye dek Castoriadis, Sovyet bürokrasi sorununun Marksizmin yirminci yüzyıldaki mülk edinilmesinde değil, fakat Marksizmin kendisinde yattığını anlamıştı. Ayrıca 1955-1958 arasındaki makaleler dizisinde Marksist geleneğe eşlik eden modeller yerine Proudhon ya da Kropotkin'in anarşizmiyle ortak yanlar taşıyan bir öz-yönetimli toplum tasviri geliştirdi.[61] Castoriadis, alternatif görüşlerini en yetkin olarak ünlü makalesi "Modern Capitalism and Revolution"da önerdi.[62]

Bu makalede iki katlı bir argüman sunar. Birincisi kapitalizmin geleneksel Marksist tasviri yanlıştır: sorunu yanlış yere yerleştirir. İkincisi, ancak, temel bir çelişki içeren ve farkında olmayı ve mücadeleyi gerektiren, kapitalizm ile ilgili bir sorun *vardır*. Argümanın ilk kısmıyla ilgili olarak: "[G]eleneksel Marksizm için, kapitalizmin 'nesnel' çelişkileri esas olarak ekonomiktir ve sistemin işçi sınıfının ekonomik taleplerini karşılamadaki radikal yeteneksizliği bunları sınıf mücadelesinin devindirici gücü yapmıştır."[63] Castoriadis bunun tümüyle yanlış olduğunu gösterir.

59. Castoriadis'in Macar ayaklanması çözümlemesi *Political and Social Writings*, cilt II içindeki "The Proletarian Revolution Against the Bureaucracy"de sunulmaktadır. Ayaklanmanın onun üzerindeki etkisi şu iddiası ile ölçülebilir: "sadece hissedilmeye başlayan yankılanması, yirminci yüzyılın ikinci yarısında dünyayı değiştirmiş olacaktır.

60. Castoriadis'in Marksizmi reddetmesinin evrimi hakkında bkz. Hirsch, *The French New Left*, s. 122-27. Aynı zamanda bu reddetme *Socialisme ou Barbarie*'ye diğerlerinin arasına Jean-François Lyotard'ın katılmasına neden olur. Aşağıda göreceğimiz gibi, daha sonra Lyotard bir anarşist model için Marksizmi reddetti.

61. Castoriadis, "On the Content of Socialism", *Political and Social Writings* cilt I, bölüm I; cilt II, bölüm II ve III. Castoriadis'in daha sonraki yazılarında eğilim gösterebileceği Marksist geleneğe bir istisna, David McClellan tarafından *Marxism After Marxism* içinde tartışılan "konsül komünizmi" olacaktı (Boston: Houghton Mifflin, 1979, s. 170-74.).

62. *Political and Social Writings*, 2:226-343.

63. Agy., 2:227.

Marx'ın kendisi bu devindiriciliği, düşen kâr oranına yönelen bir eğilim üzerine inşa edilmiş, sömürünün artma zorunluluğuna dayalı, sefilleşmenin çoğalacağı tahmini üzerinde temellendirdi. Gerçekte ise kapitalistler, işçileri yoksulluk düzeyine indirmeksizin, kâr oranının düşmesini önleyebilmişlerdir.[64] Onların böyle yapmaları, kapitalizmde, Marx'ın düşündüğünden daha fazla hakkaniyet olduğunu göstermez. İşçi sınıfı mücadelesi nedeniyle –sendikalaşma, grevler ve ele geçirmeler sayesinde– işçilerin yaşam standartları düşeceği yerde yükselmiştir.

Aslında Marx bu yüzden iki hata yapmıştır: birincisi, düşen kâr oranını ele alırken; ikincisi ve devrimci etkinliğe daha fazla zararlı olanı, işçilerin durumlarını iyileştirmek için eyleme geçmeden önce kendilerinin yoksulluk noktasına dek sömürülmelerine izin vereceklerini varsayarken. Castoriadis şöyle yazar: "Marx'ın ücret ve sonuçları kuramıyla artan sömürü kuramı aynı postüladan yola çıkar: işçinin sermaye tarafından tümüyle bir nesne (bir meta) statüsüne indirilmesi."[65] İkinci hatadaki tehlikeli olan şey, bu hatanın; işçilere kendi çıkarlarının öğretilmesi gerektiği ve işçilerin kendi yararları doğrultusunda bilgili mücadeleler yürütemeyecekleri (Leninist) önkoşullarına yol açmasıdır. Bu önkoşul, Sovyetler Birliği'ni karakterize eden türden bir "bürokratik siyaset"in kurulmasına dönüşür.[66] Sonuç olarak, bürokratik "sosyalist" siyaset ile bürokratik kapitalist siyaset arasında pek fark kalmaz; sonuçta her ikisi de yaşamlarını yönetmeleri bakımından işçileri erksizleştirirler.

Castoriadis bu çözümlemeye dayanarak, argümanın ikinci kısmını oluşturan olumlu öneriyi yapar. Eğer kapitalizmdeki temel çelişkinin tümüyle ekonomik olduğunu söyleyen Marksist varsayım yanlışsa, bunun nedeni temel çelişkinin olmaması değildir. Çelişki mevcuttur ve (Sovyetler Birliği'nin devlet kapitalizmini de

64. "Modern Capitalism and Revolution"a yaptığı bir ilavede Castoriadis, Marx'ın düşen kâr oranı argümanının, sermaye artışının, artı değer artışından daha hızlı olacağına dair gerekçesiz bir varsayıma dayandırıldığını ileri sürer (agy., 2:318-19).
65. Agy., 2:256.
66. Agy., 2:258.

kapsayan) modern, bürokratik kapitalizmin özünde bulunur. Bürokratik kapitalizmin ihtiyaç duyduğu şey, işçilerin katılımıdır; onsuz sistem yaşayamaz. Ancak ihtiyaç duyulsa da bu katılım aynı zamanda, işçilerin iş alanlarındaki karar-alma süreçlerine katılmaları engellenerek yadsınır. İşçilerin emeğine ihtiyaç duymasına karşın kapitalizm *yapısı gereği*, işçilerin emeklerini kullanmaları için gerekecek motivasyonu dışlamaktadır. Böylelikle "kapitalist toplum örgütlenmesi, nevrotik bir bireyin çelişkili olması gibi çelişkilidir: yönelimlerini sadece bu yönelimlere sürekli olarak karşıtlık sergileyen edimler aracılığıyla gerçekleştirmeye çalışabilir."[67] Bu çelişki toplumsal yaşamın tüm düzeylerinde –oy kullanmayı gerektiren, ancak siyasal sürece katılımı dışlayan bir siyasette, iş etiğini gerektiren ancak ekonomik yaşamı mübadele değerine indirgeyen bir etik sistemde– görülmektedir.

Çelişki iki sınıfın antagonizmasında cisimleşir: üretim süreçlerini yönetenler ile yürütenler. Böylelikle Castoriadis bu kez ilk izleklerine Marksist eğilim olmaksızın geri döner. Onun açısından temel sorun yoksulluk değil, yabancılaşmadır: işçinin aynı zamanda onu dışlayan bir sürece katılması istenir. Castoriadis, yabancılaşma sorununun insan özü sorunu değil, tarihsel bir sorun olduğunu iddia eder. Bu iddia kuşkulu biçimde düşüncesinin geri kalanıyla da uyuşmaktadır, çünkü varsaydığı işçilerin karar-almaya katılma arzusunun, kapitalizm tarafından oluşturulmadığı görülür.[68] Bir özcülüğe (essentialism) dayansın ya da dayanmasın, yabancılaşmanın üstesinden gelinmesi için gerekli şey, para değil, katılımdır. İşçilerin sadece özel yaşamlarında değil, iş yerlerinde de, siyasal yaşamlarında da kendi işlerini yönetmeleri gerekmektedir. Bunu başarmaları için, "insanların toplumda yaptıkları herşeyle ve özellikle insanların gerçek gündelik yaşamlarıyla ilgili toplam bir hareket"in olması gerekiyor.[69] O halde devrim, hedefi mükafat

67. Agy., 2:259.
68. "İnsan doğası yoktur" (agy., 2:286). Castoriadis, kapitalizmin kişiyi iki parçaya ayırdığını, üretim süreci için sadece bir parçanın gerekli olduğunu ileri sürmek ister. Ancak kapitalizmin dışlanmış parçayı nasıl oluşturduğu belli değildir; sistem açısından onun yaratılmasına gerek olmadığı gözüküyor. Bu nedenle o, kapitalist sistemin dışındaki bir değişmezdir.
69. Agy., 2:230.

değil, yönetim olan, "aşağıdan" devrim olmalıdır. Kapitalizmin yıkılışı, yöneticiler ile yürütücüler arasındaki ayrımın yıkılışıdır. Bir sosyalist toplum, ekonomik, siyasal ve kişisel olarak herkesin yönetici olduğu bir toplumdur.

Castoriadis'in sonraki kuramı, İtalyan özerklik hareketi kuramcılarıyla çok fazla ortak yön taşır: ezilenlerin bakış açısından kuramsallaştırma çabası, temsili ya da öncü siyaset yerine doğrudan katılımın üzerinde durulması; ihtiyaç ve çıkarların farklı ve indirgenemez olduklarının kabul edilmesi; ve sınıf kutuplaşmasının ölçütü olarak artan sefilleşmenin reddedilmesi. Tümüyle Marksist modeli reddedip, onun yerine, işçi hoşnutsuzluğunun açıklaması olarak artı değer sömürüsü kavramını elinde tutan *autunomia*'dan daha somut bir işçi hoşnutsuzluğu (özyönetimden yabancılaşma) çözümlemesi önererek anarşizme doğru bir adım daha yaklaşır. Castoriadis'in yazılarını, çözümlemesini bilgilendiren ve metni yöneldiği tek odağı terk etmeye zorlamayan bir çokluk ve indirgenemezlik kaplar; bu açıdan bu yazılar stratejik çözümlemenin sınırlarında bir yer tutar. Castoriadis açısından kapitalizm odakta yer alır ve (*autonomia* kuramcılarının tanımlamasına benzer biçimde genel olarak tanımlanmış) proletarya *böylece* devrimci güç olarak kalır: "proletarya olmaksızın devrim de olmaz ve proletarya kapitalist gelişimin ürünüdür. Toplumu proleterleştirirken sosyalist devrimin temelini... genişleten, kapitalizmin hareketidir."[70]

Castoriadis'e göre bir tek önemli özellik ile tanımlanan bir kapitalizmi ortadan kaldırmanın tek hedefi vardır: yöneticiler ile yürütücüler arasındaki bölünme. Yöneldiği diğer baskı sorunlarının – siyasal, toplumsal, manevi– tümü toplumsal yaşamdaki özyönetimden yabancılaşma figürüne aktarılır. Baskı, söz konusu bu tek özelliğe indirgendiği takdirde, çözümlemesi stratejik çözümlemeden taktik çözümlemeye geçecektir. Bu nedenledir ki kimi zaman –örneğin yönetimsel erkin delegeleştirildiği, fakat siyasal

70. Agy., 2:298. Bu iddianın, bir devrimin kaçınılmazlığı hakkındaki biçimci çözümlemeyle karıştırılmaması gerekiyor. Bunun öncesinde yer alan pasajlarda Castoriadis, devrim için "nesnel" koşulların olmadığını vurguladı. Onun deyişiyle, koşullar ne "nesnel" ne de "öznel"dir, sadece "tarihsel"dir.

erkin tutulduğu bir federe toplum önerisinde– anarşizme çok yakın durmaktadır.[71] Göreceğimiz gibi, tuttuğu izlekler, stratejik bir çözümlemeye, özellikle insanlar ve ihtiyaçlarına ilişkin (ister tarihsel, isterse de aşkın olsun) bir önkoşula geri dönme tehlikesini beraberlerinde taşıyan geleneksel anarşist temalardır. Anarşistler gibi Castoriadis de, işçilere "güvenilebileceği, ihtiyaçları ve arzularının kaotik değil, meşru olduğu iddiasını desteklemek için yabancılaşma nosyonunu kullanır. Kitabın dördüncü bölümünde, hem Castoriadis hem de anarşist hareketin paylaştığı bir varsayım olan ezilenlerin masumluğu varsayımının, yeterince anarşist olmadığı tartışılacaktır.

Tarih Castoriadis'in devrimci tahminlerini doğru çıkarmadı (gerçi işçilerin karar-almaya katılmayı arzuladıkları iddiası, artı değeri yeniden mülk edinmek istemeleri iddiasına göre daha fazla ampirik destek almıştır). Marksist gelenekte yer alan başkalarının iddiaları gibi onun stratejik iddiaları da, etkilemeye çalıştıkları gerçeklik karşısında iflas etmişlerdir. Castoriadis'in ve bir ölçüde de çağdaşı olan Marksistlerin yapıtlarının yöneldiği –taktik siyaset felsefesine yönelik– doğrultuyu araştırmanın zamanıdır. Bu araştırma, Marksist söylemin başarısızlığının tüm stratejik siyaset felsefesinin iflasını gösterdiğini kabul etmez. Daha doğru bir çözümleme tarzı ve acil olarak daha yaşayabilir öneriler kümesi sunacak, henüz incelenmemiş başka stratejik düşünce tiplerinin olması da mümkündür. Ayrıca Marksizm içinde, kullanılmış olanlardan çok daha yararlı, henüz geçilmemiş patikaların olması da olasıdır. Burada sunulmuş olan şeyler, stratejik siyaset felsefesine karşı kanıt değildir. Marksizmin mirası ve onun ölümünün nedenleri –özellikle devrimci tahminlerinin başarısızlığıyla birleştirilmiş çözümlemelerinin indirgemeciliği– stratejik düşüncenin yanlışlığının kanıtını oluşturmaz, başka bir düşünce türüne çağrıda bulunur. Bir başka düşünce türü daha vardır ve Marx öncesinden beri var olagelmiştir. Onun tarihi, bastırılmış bir alternatifin tarihi, Marksizm ve liberalizmin gölgesinde yaşamaya zorlanmış, kabul

71. Castoriadis'in somut önerileri için bkz. "On the Content of Socialism", 2. bölüm, agy., 2:108-49.

görmeyen bir "üçüncü yol"un tarihi olmuştur. Şimdi, bir taraftan Marksistlerin etik bağlanmaları gerçekleştirmek için kurdukları felsefeden kurtulurken, öte yandan bu etik bağlanmaları barındıran bir taktik siyasal düşünce taslağı oluşturmak çabası içindeki bu düşünce tarihine yöneliyoruz.

III

Anarşizm

1872 Eylül'ünde Lahey'de toplanan Uluslararası İşçiler Birliği (Enternasyonal), Mikhail Bakunin'i saflarından ihraç etmek üzere oylama yaptı. Bu ihraç beklenen birşeydi, Bakunin bu konferansa katılmadı bile. Aylarca öncesinden olayların umulmadık biçimde yön değiştireceği belliydi. Bakunin'in Enternasyonal'deki desteği güçlüydü, belki çoğunluğu bile oluşturuyordu. Fakat Lahey'deki konferansın başlamasından önce Bakunin'in Enternasyonal ile olan günlerinin sayılı olduğu kaçınılmaz biçimde belli oldu. Genel Konsey'in (Enternasyonal'in merkez yönetim kurulu) bir üyesi olan Karl Marx bunu sonuca ulaştırmak istiyordu.

Marx ile Bakunin arasındaki tartışma bir süre önce başlamış ve Bakunin'in 1868'de Enternasyonal'e katılmasıyla giderek daha da

şiddetlenmişti. 1871'deki Paris Komünü'nü çevreleyen olaylar ve ardından Fransız yönetiminin Komün destekçilerini bastırması aralarındaki tartışmaya ivedilik kazandırıyordu; gerçi bu tartışma, bu olayların birkaç yıl öncesinden beri şiddetini yitirmeden sürmekteydi. 1871 yılına gelince Marx, Bakunin'in artan desteğine rağmen, Enternasyonal'in doğru yolda ilerlemesi için, kendisinin de üyesi bulunduğu Genel Konsey'in yönetsel erkinin zorlanması – belki de aşılması– gerektiğine karar verdi. Çözüm önerileri arasında Konsey, Enternasyonal'in gelecekteki kongresinin yeri ve zamanına karar verme hakkını kendisinde gören Çözüm 15'i benimsedi. Cenova gibi kongre açısından daha uygun yerlerdeki Bakunin'in kaleleriyle karşı karşıya gelmekten kaçınarak Lahey'i seçti.

Bakunin'in, Lahey konferansında Marx'dan daha güçlü çıkabilmesi olasıydı; Bakunin her ne kadar entrikacı olsa da becerikli değildi. Dahası İtalyan kesimini de içeren Bakunin müttefiklerinin çoğu kongreyi boykot etmeye ve alternatif bir kongre toplamaya karar verdiler. Bakunin'in destekçileri arasında eşgüdümün olmaması nedeniyle, Lahey'deki kongre Marx'ın yandaşlarına terk edildi. Olaylar tersine dönerken bu kongre, sonraları Birinci Enternasyonal olarak adlandırılacak son önemli toplantı olacaktı.[1]

Birinci Enternasyonal'in ölümüne dek Marx ile Bakunin arasındaki tartışma yarı örtük kişisel saldırılar biçiminde yozlaştı; Marx Slav karşıtı önyargılarını sergilerken, Bakunin kendi Alman ve Yahudi karşıtı eğilimleriyle oyalanıyordu. Buna karşın onları harekete geçiren tartışma kişisel olmaktan uzaktı. İkisi arasında, radikal bir toplumsal hareketin nasıl düşünülmesi ve örgütlenmesi gerektiğine ilişkin temel bir ayrım vardı; Bakunin ve Marx'ın Enternasyonal'de işgal ettikleri ilgili konumlar bu ayrımları somutlaştırdı. Marx, kuramsal çözümlemelerini biçimlendirme ve üyelerini işçi sınıfı erkinin uygun taktiği ve örgütlenmesi hakkında

1. Birinci Enternasyonal'deki Marx-Bakunin tartışmasının ayrıntılı ve dengeli tarihi için bkz. Paul Thomas'ın *Karl Marx and the Anarchists* (Londra: Routledge & Kegan Paul, 1980), s. 300-329 daha az ayrıntılı ancak daha kuramsal olarak doğru bir yaklaşım için bkz. James Joll'ün *The Anarchists*, 2. Baskı (Cambridge: Harvard University Press 1980), 79-96.

eğitme amacıyla Enternasyonal'in yönetim komitesinde yer aldı. Bakunin ise farklı ülkelerdeki farklı gruplar arasında dolaşırken karizmatik kişiliğini kullandı ve eylem için uygun aracı saptamak yerine daha çok bu grupları eyleme sürüklemekle ilgilendi. Bakunin, eylemin kendi uygun aracını yaratacağını düşünüyordu. Ayrıca, erkin Enternasyonal'de yoğunlaşmasına karşıydı (ara sıra, ironik biçimde, üyelerini ihraç etme erkini de içerecek şekilde Genel Konsey'e verilen fazladan erki onaylamak üzere oy kullanmasına karşın).[2] Bu son durum daha sonra Engels tarafından alaya alınacaktı: "Bu beyefendiler daha önce bir devrim gördüler mi? Bir devrim kesinlikle var olan en otoriter şeydir; nüfusun bir kısmının diğerleri üzerinde kendi isteklerini tüfekler, süngüler ve top kullanarak empoze ettiği edimdir."[3]

Tartışılan sadece devrimin aracı değildi. Marx açısından devrimin birinci hedefi, proletarya diktatörlüğüydü. Ancak proletaryanın devlet erkini ele geçirmesinden sonra bu erkin sona erdirilmesi söz konusu olabilirdi. Bakunin açısından devlet kesinlikle sorundu. Erk yoğunlaşmasının tüm biçimleri ortadan kaldırılmalıydı. Jura federasyonundaki Bakunin taraftarları, 1871'de Genel Konsey tarafından alınan kararlara, erk yoğunlaşmasını yeniden geri getirme suçlamasını yöneltti: "Gelecekteki insan toplumunun embriyosu olan Enternasyonal, bu andan itibaren özgürlük ve federasyon ilkelerimizin inançlı imgesi olmak zorundadır ve içinden otorite ve diktatörlüğe yol açan ilkeyi çıkarıp atmalıdır."[4]

"Gelecekteki insan toplumunun embriyosu"nu yaratmaya yönelmiş bir örgütteki merkezileşmenin reddedilmesi, anarşizmin daha büyük temel izleğinin bir parçasıdır: temsiliyetin reddedilmesi. Bakunin ve Jura federasyonunun Marx ile tartışmalarında reddettikleri şey, siyasal düzeydeki temsiliyetti. Anarşistler açısından siyasal temsiliyet erkin bir grup ya da bireyden bir diğerine devredilmesini gösterir ve devredilmeyle birlikte erki devralan

2. Thomas, *Karl Marx and the Anarchists*, s. 309.
3. Aktaran Joll, *The Anarchists*, s. 92.
4. Aktaran agy., s. 87.

grup ya da birey tarafından sömürülme tehlikesi ortaya çıkar. Devlete yönelik anarşist saldırıları, temsiliyet eleştirisinin temeli olarak görmek hatadır. Devlet temsiliyeti kurduğu için değil, siyasal temsiliyetin nihai biçimi olduğu için eleştirinin hedefidir. "Gerçekten Anarşist olmanın anlamı"nı tanımlayan Bakunin, "genel oy hakkından kaynaklansa bile, tüm yasamayı, tüm otoriteyi, ve tüm ayrıcalıklı, ehliyetli, resmi ve yasal baskıyı reddediyoruz; genel oy hakkının, onlara tabi olan büyük çoğunluğun çıkarlarına karşı, hakim sömürücü azınlığının avantajına dönüşebileceğinden eminiz" diye yazar.[5]

Temsiliyetteki en önemli öğe erkin devredilmesidir. Özgürleşmenin gerçekleşmesi için, bireyler ve grupların erklerini kendi ellerinde tutmaları gerekir; tüm siyasal mücadelenin uğrunda gerçekleştiği hedefi –yetki ya da erk kazanma (empowerment)– yitirmeyi göze almaksızın bu erk devredilemez. Anarşistler için bu hedef süreç içinde yansıtılmalıdır; aksi takdirde devrimci sürecin çarpıtılma olasılığı an meselesidir. Anarşistler Leninist öncülükten nefret ederler, kesinlikle bunun nedeni, nihai temsiliyet biçimini göstermesidir. Bazı anarşistler, en belirgin olarak da Proudhon, bir kişinin siyasal örgütlenmeye girdiği andan itibaren üstesinden gelinmesi gereken oyunu oynamaya başlayacağını ileri sürerek, her türlü siyasal etkinliğe katılmayı bile reddettiler; özgürleşme, dayanılmaz gerçekliklerin yıkımı ya da reformu ile değil, alternatiflerin kurulmasıyla ortaya çıkar. Proudhon, Marx'a yazdığı bir mektupta "*Devrimci* eylemin toplumsal reform aracı olduğunu düşünmemeliyiz, çünkü bu sözde araç sadece güce, keyfiliğe, kısacası bir çelişkiye başvurma olacaktır" diye yazar.[6]

Anarşist gelenekteki temsiliyet eleştirisi, siyasal temsiliyetten daha fazlasını ifade eder. Anarşist ahlak üzerine bir makalede Kropotkin, bireye saygıya ilişkin şunları yazar: "ahlakçıların her zaman kendilerinde gördükleri hakkı, kimi idealler adına bireyin

5. Mikhail Bakunin, *God and the State*/Tanrı ve Devlet (New York: Dover, 1970), s. 35.
6. Aktaran Joll, *The Anarchists*, s. 52.

sakatlanması hakkını üstlenmeyi reddediyoruz."[7] Siyasal temsiliyet eleştirisini devindiren şey, insanlara kim oldukları ve ne istediklerine dair imajlar vererek, ellerinden bu konular hakkında kendileri için karar verme yetilerinin zorla alınmasıdır. Anarşist gelenek içinde temsiliyetin, sadece siyasal yan anlamları bakımından değil, ayrıca daha geniş olarak insanlardan yaşamları hakkında karar verme hakkını zorla alma çabası olarak da anlaşılması gerekiyor. En belirgin örnekleri siyasal örnekler oluşturuyor, çünkü başka düzlemlerde de, örneğin, etik, toplumsal ve psikolojik düzlemlerde de gerçekleşiyorlar. Beşinci bölümde göreceğimiz gibi, temsiliyetin sonuçları, postyapısalcıları da etkiledi; daha doğrusu postyapısalcıların siyasal müdahaleleri, geleneksel anarşist düşüncenin özünde yer alan temsiliyet öğelerini de kapsayacak biçimde temsiliyet eleştirisini derinleştirdi.

Birinci yaklaşım olarak, anarşist düşüncenin yukarıdan aşağıya yerine aşağıdan yukarıya doğru gerçekleştiğini söyleyebiliriz. Ancak "yukarı" ve "aşağı" imgelemi, anarşizme dair sınırlı bir anlayış sağlamaktadır; yine de çok sayıda anarşist bu imgelemle meşgul olmuştur (belki de Marksist düşünceyi alternatif biçimde tersine çevirme çabası içinde). Örneğin Bakunin, Birinci Enternasyonal'de Marx'ın görüşlerine yönelttiği eleştiride şöyle der: "Devlet, toplumsal konumları, meslekleri, çıkarları ve esinlenmeleri bakımından büyük çeşitlilik sergileyen engin bir halk kitlesinin bir azınlık tarafından yukarıdan aşağıya doğru yönetilmesidir."[8] Yirminci yüzyılda "sosyalizm deneyimleri"nin yavaş yavaş ortaya çıkmasıyla birlikte, yakın zaman anarşist düşünürleri daha merkezsiz bir imgelem lehine, yukarı ve aşağı fikrinden kurtulmuşlardır. Çağdaş anarşist David Wieck'e göre:

> Bir parti erkinin, hükümet erkinin ve özgül bir sınıf erkinin araçları oluşturduğu bir özgürleşme için anahtar kavram olan ekonomik güç,

7. Peter Kropotkin, "Anarchist Morality/Anarşist Etik", *Kropotkin's Revolu-tionary Pamphlets*, yay. Roger N. Baldwin (New York: Dover, 1970), s. 105.29
8. Mikhail Bakunin, "Perils of the Marxist State/Marksist Devletin Tehlikeleri", *The Anarchist Reader* içinde yay. George Woodcock (Sussex: Harvester Press, 1977) s. 141.

> Marksizmin temelini oluşturur. Anarşizmin temelini ise karşıt bir görüş oluşturur: tahakküm ve zorbalığın ortadan kaldırılması; toplumsal sınıfların bilinç durumlarına bakılmaksızın, özgürleşme hareketlerinde veya başka yerde, her birey ve grup tarafından, şu andan itibaren giderek düşüncede ve mümkün olduğunda eylemde, her biçim ve her adımda tahakküm ve zorbalığın olumsuzlanmasına bağlıdır.[9]

Burada anarşist düşünceyle daha uyum içinde ortaya çıkan tablo, bir yukarı ve aşağısı tablosundan daha çok, birbiriyle ilişkili olabilen, ancak birbirine göre önem sıralaması taşımayan bir aşağılar ve yukarılar dizisi tablosudur. Postyapısalcıların "yukarı ve aşağı" fikrini tümüyle reddettikleri ve bu reddetmenin, erk işleyişinin bir yeniden yorumlanmasına dayandığı aşağıda görülecektir: erk sadece baskıcı olarak değil, aynı zamanda üretken olarak düşünüldüğünde, yukarı ve aşağı imgesi artık erkin işleyişini kavrayamaz. Ancak stratejik düşüncenin temelinde yatan bu imgelemden ilk önemli uzaklaşmayı gerçekleştirenler, bir erk merkezine dayanan ve bu nedenle siyasal mücadele ve yeniden-oluşumda temsiliyet olasılığını kabul eden bir çözümlemenin uygulanabilirliğini sorgulayan anarşistler oldu.[10] Stratejik siyasal düşünce ile temsiliyet arasındaki ayrılmaz halkaya ışık tutan anarşistlerdi. Stratejik düşünce sorgulanmaya başlandığında, temsiliyet bir siyasal imkansızlığa dönüşür; temsiliyet, bir siyaset ve etik kav-

9. Wieck, "The Negativity of Anarchism" (1975), *Reinventing Anarchy* içinde, yay. Howard Ehrlich, Carol Ehrlich, David Deleon, ve Glenda Morris (Londra: Routledge & Kegan Paul, 1977), s. 141.

10. Burada, Marksist erk merkeziyle, çözümleme merkezinin aynı olmadığına yönelik bir itiraz olabilir: çözümleme ekonomik sömürüyü merkez alır, fakat erk merkezi çoğunlukla devlettir. Marksist gelenek içinde bu durum, devletin Leninci mülk edinilmesi ve özerklik hareketinin ekonomik mekanizmayı yıkması ve yeniden düzenlemesi gibi farklı alternatiflere izin vermektedir. Orada kalmak, ikinci bölümde gösterilen, tüm mücadelenin ekonomik yapının değişmesine doğru yöneldiğini söyleyen Marksist vurguyu savsaklamaktır. Adına layık bir Marksist açısından sorulması gereken soru şudur: ekonomik yapıyı, sömürünün olmadığı bir yapıya dönüştürmek için ne yapılmalıdır? Bu kabul edildiği zaman, erkin zorunlu olarak ekonomik özden türemediği olgusu, ekonomik yapıya karşı girişilen mücadelenin zorunluluğundan daha az önemli bir noktadır. (Lenin'in zayıf halka kuramını haklı çıkarmak için) üstyapının görece özerkliğini savunmasına karşın, onu ekonomik altyapının yeniden üretimi ihtiyacına yerleştiren Althusser de bu noktayı belirtmiştir.

ram olarak daha yoğun sorgulanmaya başlandığında, stratejik düşüncenin ayakta kalma yeteneği azalır ve bir başka –taktik, siyasal– düşünceye doğru giden patika açılır.[11]

Anarşistlerin temsiliyeti ve stratejik siyaset felsefesini reddetmeleri, siyaset alanının genişletilmesine bir çağrıdır. Kişisel olan siyasaldır diyen feminist slogan ile siyaset her yerdedir diyen postyapısalcı fikir herkesçe biliniyor.[12] Bu sloganlarda teslim edilmesi gereken şey, onların sadece, geleneksel, özellikle de liberal kuramcıların düşündüğünden daha geniş bir alanda iş gördüğünü ima etmeleri değildir. Örneğin Eleştirel Kuramcılar da bunu kabul ediyorlar; yine de erkin yaygınlığını açıklarken, erki tek bir kaynaktan türettiler: kapitalist ekonomik ilişkiler. Anarşistlerin, feministlerin, ve postyapısalcıların sözünü ettikleri siyasal alan genişlemesi, sadece niceliksel değil, aynı zamanda niteliksel bir genişlemedir. Erk daha fazla yere müdahale etmekle kalmaz; müdahalesi farklı tiplerde gerçekleşir. Pekçok feministin anarşist düşünceye gösterdikleri yakınlık rastlantısal değildir: babaerkilliğin işleyişleri ekonomik işleyişlerden daha fazladır ve başkadır. Farklı yönelişi gerektiren bir baskı alanı oluştururlar.[13] Babaerkilliğin eleştirisine ek olarak anarşistler, psikoterapiye, tesis yönetimine, hapishanelere ve yakın zamanlarda ekosistemin ele alınış tarzına eleştiriler yöneltmişlerdir.[14] Çözümlemelerinin kimisinde kapitalizm baskın düşman olarak görülür; ancak bu çözümlemeler bile, eleştirilen bağlam içindeki özgül baskı mekanizmaları üzerinde yoğunlaşmaları bakımından Marksist muadillerinden ayırt

11. Kimi kez Bakunin bile erkin işleyişi için farklı ve indirgenemez, ancak birbiriyle ilişkili kaynakları kabul etti. Örneğin *Tanrı ve Devlet*'de din ve devletçiliği özel kötülükler olarak belirtirken, yaygın bilimciliğin insani işlere yol göstermesi sırasında ortaya çıkan tehlikelere yönelir.

12. "Erk her yerdedir; her şeyi kapsadığı için değil, her yerden kaynaklandığı için" (Michel Foucault, *The History of Sexuality*, Cilt 1: *An Introduction*, çev. Robert Hurley [New York: Random House, 1978], s. 93.)

13. Anarşizm ile feminizm arasındaki benzerlik için bkz. Peggy Kornegger'in *Reinventing Anarchy* içindeki "Anarchism: The Feminist Connection," makalesi, yay. Ehrlich ve ark., s. 237-49.

14. Çağdaş anarşistler arasında Murray Bookchin, ekolojik yönelimli anarşistlerin en göze çarpan örneğidir. Örneğin bkz. Bookchin'in *Remaking Society/ Toplumu Yeniden Kurmak* (Montreal: Black Rose Books, 1989).

edilmektedir; buna karşın kapitalizm bu bağlamın özgülleşebilir bir kaynağı olmak yerine çağdaş toplum için kullanılan bir isim halini alır.

Anarşist perspektifte ortaya çıkan erk ve mücadele görüntüsü, hiyerarşik bir görüntü değil, kesişen erk ağları görüntüsüdür. Aynı zamanda anarşist mücadele, eski hiyerarşilerin yerine yeni ve daha iyi hiyerarşiler geçirmek için değil, hiyerarşik düşünce ve eylemi toptan ortadan kaldırmak için tasarlanır. Görüşleri postyapısalcılarla yakın paralellik taşıyan çağdaş anarşist Colin Ward, erk kavramı ile direnişin doğası kavramının iç içe geçmesini şu biçimde anlatır:

> Piramitler yerine ağlar inşa etmeliyiz. Tüm otoriter kurumlar piramit biçiminde örgütlenirler: devlet, özel ya da kamusal şirketler, ordu, polis, kilise, üniversite, hastane: tüm bunlar, tepede karar-alanlardan oluşmuş küçük bir grup ile aşağıda adlarına karar alınan geniş bir halk tabanına sahip piramit yapılardır. Anarşizm katmanlar üzerindeki etiketleri değiştirmeyi talep etmez, tepede farklı insanların olmasını istemez, alt taraftan kurtulmamızı ister.[15]

Erk ağlarına ilişkin anarşist tablonun derinleştirilmesi gerekiyor; örneğin, ağlar eğretilemesini sadece alternatifleri tanımlarken açık biçimde kullanmasına karşın, gerçekte Ward, piramit yapılar tartışmasında erk ağlarını betimlemektedir. Ağlar ve piramitleri karşı karşıya getirmesinin nedeni, toplumsal mekan kavramından değil, daha çok, özü bakımından baskıcı olan erk kavramından kaynaklanır. Ağlar fikri, anarşist direniş kavramının temelini oluşturmakla kalmaz, direnilecek şeyin temelini de oluşturur. *Bunun nedeni*, direnilecek şeyin ağ biçimde ortaya çıkmasıdır; direnişin de ağ biçimde ortaya çıkması zorunludur.[16]

---

15. Ward, *Anarchy in Action*(Londra: Allen & Unwin, 1973), s. 22.

16. Bakunin'in, toplumsal mekanın ağ niteliğini anladığı pek çok an vardır. Marx'ın ekonomi üzerindeki vurgusuna yönelik eleştirilerinden birinde, Marx'ın ekonomik durum üzerindeki siyasal, yasal ve dinsel etkiler gibi tarihteki diğer öğelere önem vermediğini (haksız biçimde ancak anarşist bakış açısından anlamlı olarak) belirtir. (Michael Bakunin: *Selected Writings*, yay. Arthur Lehning; çev. Steven Cox ve Olive Stevens [Londra: Jonathan Cape, 1973], s. 256.)

Toplumda erkin uygulandığı pek çok nokta vardır. Bu noktalar yalıtılmamıştır; çağdaş toplumda gezginliğin onaylanmaması, çağdaş bireysel öz-anlayışının psikolojik izleklerle dolu olmasıyla ilişkilidir. Bu iki olgu, hapishane görevlilerinin, kendilerinin cezalandırma yerine daha çok rehabilitasyon projesine katıldıklarını sanmalarıyla da ilişkilidir. Foucault *Discipline and Punishment*'da bu olgular arasındaki ilişkilerin evrimini betimler. Fakat ilişkilerin çözümlenmesi, bu ilişkiler arasında hepsini açıklayacak tek bir kaynak bulmayı gerektirmez. Sorunlar bundan çok daha kırılgan biçimde bağlantılı olabilir: bu sorunlar yerel koşullarla, bu koşulların ortaya çıktığı söylenen büyük hareketlere oranla daha fazla ilişkili olabilirler. Ayrıca, yerel koşullar ve onların içinden ortaya çıkan ilişkiler, "büyük hareket" gibi birşeyi besleyebilir. Kapitalist ekonomik ilişkilere benzer yapılar, yerel erk ilişkilerinin nedenleri kadar (veya nedenlerinden daha çok) bu ilişkilerin ürünleri de olabilir.

Toplumsal mekanın siyasal niteliği, anarşistler ve postyapısalcılar tarafından benzer biçimde, bir kaynaktan türeyişlere dayanarak değil, erkin kesişmeleri açısından görülebilir ve görülmektedir. Bu, bazı erk noktalarının, örneğin devletin diğerlerine göre toplumsal düzenleniş açısından daha fazla belirleyici olabilmesini yadsımak değildir. (Özgül bir devlete ait niteliğin yerel koşulların ürünü olması iddiası elbette, devletin belirleyici bir tarzda bu koşullara tepkide bulunabilmesi iddiasını dışarda bırakmaz. Beşinci bölümde göreceğimiz gibi, Gilles Deleuze bu olasılığı betimler.) Bu, bir toplumsal mekan ya da alandaki noktalar arasındaki belirli ilişkilerin, bu toplumsal düzenlenişin anlaşılması açısından daha önemli oldukları ya da diğerlerine göre daha köklü olduklarını yadsımak değildir: örneğin toplumumuzda, toplumsal mekan siyasetini anlamak açısından olasılıkla yasal ilişkiler dinsel ilişkilerden daha önemlidir ve psikolojik ilişkiler etik ilişkilere göre daha köklü olarak pekiştirilmiştir. Bu nedenle kesişen erk ilişkileri ağı görüntüsü, içinde kimi noktalar ve çizgilerin diğerlerine göre daha belirgin olabildiği, ancak hiçbirisinin diğerlerinin ortaya çıktığı ya da geri döndüğü bir merkez işlevi görmediği bir görünümdür.

Eğer bütüncülük (holism), herşeyin başka herşeyle, "toplum" denilen tek bir ilişkiler alanı içinde bağlantılı olması anlamına geliyorsa, erk ilişkileri ağına ilişkin siyasal görüntünün kuramsal bir bütüncülük olmadığını anlamak önemlidir. Birincisi, bağlantılar tahmin edilemez; siyasal çözümleme sırasında keşfedilmeleri gerekir. Tüm erk ilişkileri için tek bir kurucu nedenin bulunduğu varsayılamayacağı gibi, tüm bu ilişkilerin temel olarak birbirleriyle ilişkili olduklarını kabul etmek için de hiçbir neden yoktur. Ayrıca bu ilişkilerin tek bir ortam içinde işlev gördüklerini düşünmek de yanıltıcıdır. Bu nedenle "toplumsal mekan" deyimi bile tümüyle doğru değildir. Siyasal ilişkilerin doldurabileceği bir boş mekan yoktur; sadece ilişkilerin kendileri vardır. "Toplumsal mekan" bu ilişkilerin kümesidir, yoksa ortaya çıktıkları bir mekan değildir. Deleuze ve Guattari toplumsal olana ait bu görüntüyü açıklamak için, yanlara doğru dallanan ve belirli bir kaynak ya da merkez oluşturmaksızın başka gövdelere veya köklere bağlanan bir gövde ya da kök –rizom*– imgesini kullanırlar: "Ağaçlar ya da ağaç köklerinden farklı olarak, rizom bir noktayı bir başka noktaya bağlar ve rizomun öznitelikleri zorunlu olarak benzer yapıya ait özniteliklerle ilişkili değildir; çok farklı gösterge rejimlerini ve hatta gösterge-dışı durumları etkileşime sokar.... Birimlerden değil, boyutlardan, daha çok hareket halindeki yönlerden oluşur. Ne başlangıcı vardır ne de sonu, fakat her zaman, büyüdüğü ve yayıldığı bir orta nokta vardır."[17]

Kendisini oluşturan siyasal ve toplumsal ilişkilerden bağımsız bir toplumsal mekan arayışı, kurucu bir ilke arayışına benzer; her ikisi de çokluk ve çeşitlilik içindeki verili olanı çözümlemek yerine, verili olanı açıklamak üzere nesnesini verili olanın dışında arar. Deleuzecü metaforda bu düşünce, "rizomsal" değil, "ağaçsal"dır. Siyaset felsefesi üzerindeki etkileri bakımından tek bir ku-

17. Gilles Deleuze ve Felix Guattari, *A Thousand Plateaus*, çev. Brian Massumi (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987), s. 21.

* Bir botanik terimi olan rizom, gövdesi metamorfoz geçirip bir yeraltı gövdesine dönüşmüş bitkiler için kullanılır. Yani bitki organbiliminde rizom bir gövde metamorfozudur. Çok sayıda ek kök taşıyan bu gövdeler toprak altında yatay olarak uzanır. Rizomlara örnek olarak süsen ve zencefil bitkisi ve ayrık otları verilebilir. (ç.n.)

rucu neden varsayımına oranla daha az zararlı olmasına karşın, bir ortam olarak toplumsal mekan kavramının arkasında gelişme halindeki stratejik düşünce vardır.[18]

Anarşist siyasal müdahale, erk ilişkilerinin ağımsı karakterinin ve bu ilişkiler üzerinde gelişen, içiçe geçmiş, indirgenemez baskılar farklılığının kabul edilmesinden kaynaklanır. Erk ve baskının merkezsiz olması gibi, direnişin de merkezsiz olması zorunludur. Colin Ward'un belirttiği gibi "nihai mücadele yoktur, sadece çeşitli cephelerde süren bir dizi partizan mücadelesi vardır."[19] Bu direniş görüşünün taktik özelliği ve Marksizmin stratejik karakteriyle olan karşıtlığı, Murray Bookchin tarafından da belirtilir: "Anarşizmin, toplumu, zayıf noktalarını bulmak için sürekli olarak zorlama ve devrimci değişimi mümkün kılacak alanları açmaya çalışma siyasetine karşıt olarak, Marksist kuram bir 'tarihsel sınırlar' ve 'gelişim evreleri' stratejisi etrafında yapılandırılır."[20] Bookchin'in kabul ettiği gibi, direnişin taktik özyapısı onun toplum içinde dallanıp budaklanan değişimler gerçekleştirmesine engel olmaz. Taktiklerin sadece "reformist" olabileceğini varsaymak, önemli bir etmeni göz ardı etmektir: yani, toplumsal mekanın bir çizgiler ağı olarak siyasal özyapısı içinde, erkin belirli noktalarda yığışması ve belirli çizgiler boyunca pekişmesi olgusunun içerilmesi. Bu noktalara yapılan başarılı siyasal müdahaleler titreşimler yaratarak, toplumsal ağın daha farklı bölgelerine etkilerini taşıyacaktır.

Devrimi ve reformu karşı karşıya getirirken yapılan yanlışlık, devrimin toplumda niteliksel değişimi, buna karşın reformun ise sadece niceliksel değişimi gerektirdiği varsayımında yatmaktadır. Ancak burada çizilen alternatif siyaset görüntüsünde, gerçekte sadece niceliksel değişimler vardır ve niteliksel değişimler bunlara

18. Toplumsal mekanın kendi siyasal karakterine indirgenebilir olduğunu iddia etmiyorum. Siyasetin toplumsal mekanın her yerinde olması ve bu mekanın Newtoncu bir tarzda –bu mekanı tanımlayan ağın dışında var olan bir ortam olarak– düşünülmemesine karşın, erki içerseler de, erk ilişkilerine indirgenemeyen ilişkileri tasarlamak hala mümkündür. Siyaset her yerde olsa da herşey değildir.
19. Ward, *Anarchy in Action*, s. 26.
20. Bookchin, *Remaking Society*, s. 135.

dayanarak tanımlanır. O halde bir devrim, temel bir toplum biçiminden bir başkasına doğru bir değişim değildir; daha çok, toplumsal alanın pek çok kısmında değişimlere yol açarak, etkileri topluma yayılan bir değişim ya da bir dizi değişimdir. Hiç kimse, özellikle de anarşistler, ekonomik üretim ilişkilerinde gerçekleşen bir değişimin toplumda derin etkiler yaratacağını yadsımayacaktır. Yadsınan şey, apaçık doğruluktan uzaklaşıp, toplumun ve devrim sorununun bu üretim ilişkilerine (ya da bir başka ayrıcalıklı ilişkiler kümesine) dayanılarak tanımlanmaları gerektiği iddiasına doğru yöneliştir. Eşmerkezli halkalara veya erk hiyerarşilerine ilişkin stratejik görünüm terkedilince, devrimci değişimin reformcu değişimden niteliksel olarak ayırt edilebilmesi fikri de terk edilir. Bu, devrimci değişim olasılığını yadsımak değil, bunların türe ilişkin olmaktan çok, dereceye ilişkin değişimler olduklarını kabul etmektir –ya da daha doğrusu dereceye ilişkin değişimlerin belirli türleri oldukları ölçüde türe ilişkin değişimlerdir. Michel Foucault bu noktayı da kabul etmiştir:

> Bana öyle geliyor ki reform hayaletiyle korkutarak yapılan tüm sindirme, siyasal mücadeleye, siyasal erk alanındaki mücadelelere uygun bir stratejik çözümlemenin [bizim açımızdan bir *taktik* çözümlemenin] yokluğuyla ilişkilidir. Günümüzde kurama biçilen rolün, herşeyi yerli yerinde barındıran küresel sistematik bir kuram saptamak değil, sadece erk mekanizmalarının özgüllüğünü çözümlemek, bağlantı ve uzatmaları belirlemek, ve yavaş yavaş stratejik [yani taktik] bir bilgi inşa etmek olduğunu sanıyorum.[21]

Anarşistler devrimci derece değişimleriyle, mücadele edilen erk ilişkilerinin yerine neyin geçirileceğine ilişkin bir görüş önermişlerdir. Önerilerinin derinlik ve incelmişlik bakımından farklılıklar (anarşizmin bir stratejik siyaset felsefesi olarak mı yoksa taktik siyaset felsefesi olarak mı ele alınacağına ilişkin önemli bir fark) göstermesine karşın, anarşistlerin genellikle üzerinde anlaştıkları şey, "federalizm"dir. Federalizm, bir toplumsal yaşam

21. Foucault, "Powers and Strategies", *Power/Knowledge* içinde, yay. Colin Gordon (New York: Pantheon, 1980), s. 145.

alanında, bir yanda bireylerin ve küçük grupların kendi yaşamlarına karar verme erki ile öte yanda bu kararların, alındıkları toplumsal bağlamı etkilemesi ve bu bağlamca etkilenmesi arasındaki dengenin kabul edilmesinden ortaya çıkar. O halde şu sorunun yanıtlanması gerekiyor: toplumsal yaşamın gerektirdiği daha büyük görevleri yerine getirirken, erkin temsilcilere devredilmesinin önüne nasıl geçilecektir?

Federalizmin gerektirdiği temel ayrım, siyasal erk ile yönetimsel erk arasındadır. Bookchin bu ayrıma şu eklemlemeyi yapar: "Halk tarafından –temsilciler ya da vekiller aracılığıyla değil– doğrudan önerilmediği, tartışılmadığı ve kararlaştırılmadığı takdirde, hiçbir siyaset demokratik açıdan meşru değildir. Bu siyasetlerin yönetimi, sıkı bir kamu gözetimi altında ve siyasetleri oluşturan meclislere karşı tam anlamıyla sorumluluk koşuluyla, halkın vekaletini yürütebilecek nitelikli, hatta seçilmiş bireylerden oluşan kurullara, komisyonlara veya kolektiflere bırakılabilir."[22] Kararlar, bu kararlar tarafından doğrudan –ve çoğu kez dolaylı olarak– etkilenen insanlarca (tercihen konsensus ile fakat belki kimi kez oylayarak) alınmalıdır; bu kararların yürütülmesi, kararların etkilediği insanlardan daha küçük ve belki de ayrı bir grup tarafından gerçekleştirilebilir.[23] Böylelikle parlamenter yönetimin aksine, kararları yürütenlere, bu kararları almaları için yetki verilmez: siyasal düzeyde, erk düzeyinde temsiliyet diye birşey yoktur. Ne de yönetim düzeyinde temsiliyet vardır, çünkü yönetimde kimse bir başkasının adına konuşmaz. Bu düzeyde oluşabilen herşey, diğerlerinin yararına, onların doğrudan direktifleri doğrultusunda iş görür.

22. Bookchin, *Remaking Society*, s. 175.

23. Siyasal olan ile yönetimsel olan arasındaki ayrım, "kolektif anarşistler" ile Max Stirner ve Benjamin Tucker gibi "bireysel anarşistler" arasındaki ayrım çizgisini gösterir. Sonrakiler, daha çok muhafazakar gelenekle ilişkilidir ve Robert Nozick bunun çağdaş bir örneğidir. Birinciler anarşist geleneğin çoğunluğunu oluştururlar ve anarşizme radikal ilerici hareket olarak ününü kazandırmışlardır. Sadece onlar için, insanların birlikte nasıl eyleyecekleri sorusu ortaya çıkabilir. Bu deneme sadece onlarla meşgul olmaktadır. (Genellikle kolektivistlerin arasında düşünülmesine karşın, Proudhon'un güçlü bireyci eğilimlerinin olduğunun belirtilmesi gerekiyor.)

Siyasal olan ile yönetimsel olan arasındaki ayrım, sadece anarşizme özgü değildir. Örneğin, Rousseau *Toplumsal Sözleşme*'sinde bir kişinin özgür eyleme katılmasıyla benzerlik kurarak yasama ile yürütmeyi birbirinden ayırır: yasama; eylemi öneren istence, yürütme ise bu eylemi gerçekleştiren fiziksel güce benzer. Rousseau kategorik olarak, "yasama erkinin sadece halka ait olabileceğini" beyan eder.[24] Ancak Rousseau açısından, sorun bu denli basit değildir. Çünkü insanlar toplumsal sözleşme aracılığıyla toplum olarak biraraya geldiklerinde, birlikteliklerinin ilkesi, her kişinin kendisiyle ve topluluğa karşı tüm haklarıyla ilişkili "tam yabancılaşma"sıdır.[25] Şimdi Rousseau topluluk içinde yabancılaşmanın evrensel olması nedeniyle, bu yabancılaşmanın etkilerine gerçekte hiç kimsenin maruz kalmayacağını belirterek, haklardan yabancılaşmayı kölelikten ayırır. Bu, "genel istenç"in temelidir. Ancak haklar yabancılaşmasının, genel istenç biçiminde, insanların kim olduklarını ve ne istediklerini söyleyen bireysel istençlerin temsiliyetini yaratması nedeniyle hasar meydana gelmiştir. *Toplumsal Sözleşme* gelişirken, bu ilk yabancılaşma ve temsiliyet ediminin zararlı sonuçları kuşku götürmez hale gelir: belirli çıkarların baskısı, hükümdarın yaşam –ve–ölüm erki, yasa-koyucunun rolü, tüm bunlar siyasal erkin genel bir gruba devredilmesiyle aynı soydandır.

Anarşistler küçük grupları sadece yönetimsel amaçlar için kullanırlar, ancak, siyasal erki yerel düzeyde tutma bakımından daha tutarlıdırlar. Ancak bu haliyle ayrım, kolaya kaçıyor; çünkü bir erk olmaksızın yönetimsel grup nasıl davranacak? Erkin baskıcı olarak mı üretken olarak mı anlaşıldığına bakılmaksızın, bir yönetici grubun bazı noktalarda zor kullanmasa da, en azından nüfuz kullanmaksızın haraket etmesi düşünülemez. Buraya kadar kabul edilmesi gerekiyor. Siyasal olan ile yönetimsel olan arasındaki ayrım, değişebilir bir ayrımdır. Ancak bu, siyasetin bilim olmadığını söylemenin bir başka yoludur sadece. Anarşist noktanın itme gücü açıktır: siyasal/yönetimsel ayrımının, mutlak değil görece bir ayrım

24. J.-J. Rousseau, *The Social Contract*, çev. Maurice Cranston (Middlesex: Penguin, 1968), s. 101.
25. Agy., s. 60.

olması, onun hem Marksist hem de liberal görüşlerden farklı bir eylem görüşü olarak hizmet etme yeteneğini azaltmaz.

Federalizmin alabileceği biçimlerin çeşitliliği, anarşizm içinde küçük bir kaynakçaya yol açmıştır. Bakunin gibi pek çok anarşist, federalizmi sonu belirlenemeyen bir mücadelenin ürünü olarak gördüler. Bakunin açısından federalizme yönelen ilk adım, özel mülkiyeti yıkacağını düşündüğü, miras hakkının kaldırılmasıydı.[26] Diğerlerinin, özellikle Proudhon ve Kropotkin'in daha somut önerileri vardı. Proudhon'a göre federalizm, güncel toplumsal düzenlemelerin yıkılmasıyla değil, temelden yeni bir toplum inşasıyla başarılmalıydı. Bunu yapmak için, iki öğeye gerek vardı. Birincisi, güçlü bir çalışma etiği; bu etik iyi bir toplumun ahlaki açıdan iyi üyeleri gerektirmesi ve ahlaki açıdan iyi üyelerin toprağı elleriyle işleyeceklerine dair nostaljik ilkelere dayanıyordu. İkincisi öğe, daha maddi idi. Alternatif bir toplululuğun ortaya çıkması için gelişim araçlarının olması gerekiyordu. Bu nedenle bir kredi birliğinin oluşturulması temel alınmalıydı. (Proudhon gerçekten de bir kredi birliğini –başarısız biçimde– ayakta tutmaya çalıştı.) Proudhon'a göre federalizm, özel mülkiyet ve temsiliyetin olmadığı, ortaklaşa bir toplum oluşturma projesi içinde karşılıklı güven ve yardıma, "karşılıklı dayanışmacılık"a ayrılmamacasına bağlıydı: "*Yasalar sistemi* yerine geçen *sözleşmeler sistemi*, insanın ve yurttaşın gerçek yönetimi olacaktır; halkın gerçek egemenliği, CUMHURİYET."[27]

The Conquest of Bread'de Kropotkin, devlet sosyalizmi yerine

26. Birinci Enternasyonal'deki bu öneri ve tarihine ilişkin bkz. Thomas, *Karl Marx and the Anarchists*, s. 310; bu konu üzerinde Bakunin'in görüşleri için bkz. Michael Bakunin: *Selected Writings*, s. 108-10.

27. P.-J. Proudhon, *The General Idea of the Revolution in the Nineteenth Century*, çev. John Beverley Robinson (Londra: Freedom Press, 1923), s. 206. Proudhon karşılıklı dayanışmaya dayalı bir toplumun etkinliklerini tasarlamayı sürdürür: "insanların *kasl*ara göre değil SANAYİLERe göre sınıflandırılmasıyla ortaya çıkan iş bölümü"; "Kolektif güç, *orduların* yerine İŞÇİ BİRLİKLERİ ilkesi"; "Ticaret, *Yasa*nın yerini alan somut SÖZLEŞME biçimi"; "mübadelede eşitlik"; "Rekabet";"Hükümet hiyerarşisinin *itaate* saldırması gibi FAİZLERE saldıran kredi"; ve "değerler ve özelliklerin dengesi" (s. 244.). Proudhon'un karşılıklı dayanışmaya dayalı bir toplum inşa etme çabaları için bkz. Joll'un *The Anarchists*, 3. böl. ve George Woodcock'ın *Anarchism: A History of Libertarian Ideas and Movements* (Cleveland: The World Publishing Co., 1962), 5. böl.

karşılıklı işbirliğine dayalı bir federalizm görüşü sunar. Gerçekte, böyle kabul edilmese de karşılıklı işbirliğinin, kendi zamanındaki toplumda zaten yaygın olduğunu ileri sürer:

> Geçmişimizin kalıtı olan kör inançlar ve tümüyle yalana, yanılsamaya dayanan eğitim-öğretim sistemimiz bize her yerde hükümeti, yasaları ve yargıyı görmemizi aşılamıştır ve sonuçta da bizlerde, eğer polisin, devletin sürekli uyanıklığı olmasa insanların yabanıl hayvanlara dönüşeceği...düşüncesi yerleşmiştir. Oysa hergün, hiç ayırdına varmadan, insanların kendi aralarında özgürce kurdukları ve devlet koruması altındaki kurumlardan çok daha üstün sonuçlar elde eden, sayısız grubun yanı başından geçer gideriz.[28]

Kropotkin, katılan herkesin yaşamını zenginleştirme amacıyla gönüllü olarak gerçekleştirilen karşılıklı işbirliğine Avrupa'nın uluslararası demiryolu sistemi ve Kızıl Haç örneklerini gösterir (birinci örnek, mali düşünceler tarafından da etkilenebilir bir hedef olsa da). Ayrıca bu örneklerin istisnai olduklarını ileri sürmek için bir neden görmemektedir. Daha çok bu örnekler, kapitalizmin ilerletmekten çok bastırmaya çalıştığı bir olasılığa işaret ederler. Anarşist bir toplumda "yeni bir uyum, herkesin insiyatifi ve halkın yeteneğinin uyanmasından kaynaklanan yüreklilik" olacaktır.[29] *Ekmeğin Fethi*'nin büyük kısmını çeşitli baskıcı, güncel toplumsal -besin, giysi, tarım- alanlarındaki sömürüler ve gelişim halindeki karşılıklı yardımlaşmacı ve federalist olasılıklar kaplamaktadır.

Bu federalizm açıklamalarının ardından, bunların nasıl yorumlanması gerektiği sorusu ortaya çıkar. Bu soruyu ciddiyetle ele almak gerekiyor; anarşizmi anlamak buradan geçiyor. Her ne kadar belirsiz olsalar da bu federalist ifadeler yeni bir toplumun planları olarak mı anlaşılmalı? Yoksa toplumsal ağ içindeki belirli kesimlerin alternatif düzenlemelerine yönelik önermeler olarak mı yorumlanmalıdır? İkinci yorumlama seçildiği takdirde, federalizm taktik düşünceyle uyum içinde kalacaktır. Siyasal yaşamın belirli

---

28. Peter Kropotkin, *The Conquest of Bread*, yay. Paul Avrich (New York: New York University Press, 1972), s. 145.
29. Agy., s. 229.

kesimlerindeki federalist düzenlemeler, özgül koşulların başka toplumsal oluşum tiplerini dikte veya davet edebildiği başka yerlerdeki başka düzenlemelerin önünü kesmez. Bu tür bir yorum, daha çok Ward veya Bookchin gibi çağdaş anarşistlere denk düşer.[30] Bu, sadece federalizmin özgül örneklerine değil, ayrıca erki olabildiğince, kararların etkilediği topluluk içinde tutmaya, genellikle "federalist itki" olarak adlandırılabilen duruma olanak sağlayacaktır. Ancak anarşistler, özellikle de ondokuzuncu yüzyıl anarşistleri kendilerini her zaman bu şekilde yorumlamamışlardır.

Proudhon karşılıklı dayanışmacılığı, mülkiyet sorununa yönelik taktik bir müdahale olarak değil, toplumun alacağı alternatif biçim olarak gördü. Proudhon'un çizdiği, katı biçimde ahlaki, karşılıklı yardımlaşmacı, öncelikle tarımsal olan toplum birimlerinden oluşan görüntü, tıpkı Marx'a göre komünist toplumun adil bir toplumsal düzenleme tanımı olması gibi, adil toplumsal düzenlemelerin temel özelliklerini belirlemeyi amaçlamıştı. Karşılıklı dayanışmacı toplum bir "sözleşme"dir; bunun anlamı şudur: "sizler, özgür insanlar toplumunun bir parçasına dönüşürsünüz. Tüm kardeşlerin sana bağlıdır ve sana, bağlılık, dostluk, yardım, hizmet, mübadele sözü verirler."[31] Kropotkin açısından anarşist bir toplum, özgürlük ve eşitliğe doğru giden doğal tarihsel ilerlemedeki bir sonraki adımdı: "Sosyalizm [Kropotkin anarşist sosyalizmden söz ediyor] ondokuzuncu yüzyıl düşüncesi olur böylelikle.... [S]osyalizmin düsturu şudur: 'Siyasal özgürlüğün tek güvenilir temeli olarak ekonomik özgürlük.'"[32] Birkaç sayfa sonra anarşizmin

30. Bookchin, yeni bir toplumun oluşmasıyla ilgili olarak bu noktada açıktır: "eğer insanlık öz-yönetim kurabilmesi için gereken bir öz-bilinç düzeyine varacaksa, başarısızlıklarımızdan da birşeyler öğrenmemiz gerekir. Duyarlılığın, etiğin, gerçekliği görme biçimlerinin, benliğin eğitim yoluyla; üzerinde düşünülmüş bir söyleme, deneyime, yinelenen başarısızlıklar beklentisine dayanan bir siyaset yoluyla değiştirilmeleri gerekmektedir" (*Remaking Society*, s. 189). Bookchin'in deneyim fikri ile Foucault ve Deleuze'ün kim olduğumuzu deneyimlememizi istemeleri arasında koşutluk vardır (bkz. bu kitabın beşinci bölümü), ancak Foucault ve Deleuze öz-bilinç ve yabancılaşmış ben varsayımlarından vazgeçerler.

31. Proudhon, *The General Idea of the Revolution in the Nineteenth Century*, s. 295.

32. Kropotkin, "Anarchist Communism" (1887), *Kropotkin's Revolutionary Pamphlets* içinde, s. 49.

bu noktaya ilişkin belirsizliğini açığa çıkararak şöyle yazar: "Böylece, toplumsal yaşamdaki daha ileri bir gelişmenin, erkin ve düzenleyici işlevlerin yönetici bir yapının ellerinde daha da yoğunlaşması doğrultusunda değil, hem bölgesel hem de işlevsel bakımdan merkezsizleşme doğrultusunda yattığı açıklığa kavuşmuştur."[33]

Alternatif toplum görüşlerinde Proudhon, Kropotkin ve Bakunin merkezsizleşme gerektiren çelişkili projelerle uğraşmışlar; merkezileşmenin yarattığı indirgemeciliğe karşı çıkarken, kendisi indirgemeci olan bir merkezsizleşme görüşü sunmuşlardır. Anarşizm yorumlarının bu çelişkiyi içermesi gerekmiyor; daha doğrusu anarşistler her zaman kendilerini böyle çelişkili bir biçimde yorumlamadılar –ve bazı çağdaş anarşistler (örneğin Ward) bu çelişkiden sürekli kaçınmaya çalışır. Fakat taktik ve stratejik federalizm arasındaki ayrım pek çok anarşist, özellikle de kurucu anarşistler arasında belirgin değildir. Onların sergiledikleri bu belirsizlik, yukarıda Kropotkin'in merkezsizleşmeye ilişkin alıntısından çıkarılabilen iki yorumda da –biri stratejik, biri taktik– görülebilir.

Bu belirsizlik, sadece anarşizmin federalizme yönelik tavrında ortaya çıkmaz. Ayrıca belirtildiği gibi anarşistler devletin, erk kullanma mevzilerinden sadece birisi mi yoksa en önemlisi mi olduğu konusunda da kararsızdırlar. Anarşistler ondokuzuncu yüzyıl boyunca devlet başkanlarına ve erk simgelerine karşı sayısız suikast ve saldırılar düzenlediler.[34] Anarşist hareketi ve kuramcılarını (en önemlileri ondokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında yaşayanlardır) rahatsız etmiş ve bir ölçüde hala rahatsız etmeyi sürdüren belirsiz, indirgenebilirlik hayaletidir: Mücadele ve mücadeleyi devindiren vizyon tek bir stratejik hedefe indirgenebilir mi yoksa anarşizmin taktik momentleri onun mükemmel ifadesi mi? Anarşizm içindeki bu belirsizliği anlamak için anarşizmin erk kavramına geri dönmek zorundayız, çünkü belirsizlik buradan kaynaklanmaktadır.

---

33. Agy., s. 51.

34. Bu konu üzerinde daha fazla bilgi için bkz. Joll'ün *The Anarchists*, özellikle 5 böl.

Daha önce görmüş olduğumuz gibi anarşistlere göre erk baskıcı bir güç oluşturur. Anarşizmin iş gördüğü erk imgesi, ilişkiye girdiği eylemleri, olayları ve arzuları bastıran –ve çoğu kez yıkan– bir ağırlık imgesidir. Bu imge sadece Proudhon, Bakunin, Kropotkin ve genel olarak ondokuzuncu yüzyıl anarşistleri arasında değil, aynı zamanda çağdaş anarşistler arasında da yaygındır. Bu imge anarşizmin liberal toplumsal kuram ile paylaştığı, erki öncelikle devlet tarafından eylem üzerine konulan kısıtlamalar dizisi olarak gören ve adil olup olmaması o devletin demokratik durumuna bağlı olan bir erk varsayımıdır. Antonio Gramsci'nin hegemonya üzerine çalışmalarının ve Nicos Poulantzas gibi çağdaş Marksistlerin yapıtlarının Marksizmin, erki üretken ve aynı zamanda baskıcı olarak gören bir erk yorumuyla uyumlu olduğunu öne sürmelerine karşın, Marksizm de büyük çoğunlukla erkin baskıcı olduğu varsayımından yola çıkar.[35] Erke ilişkin bu varsayımın kabul edilmesiyle birlikte, artık bu varsayım tüm siyaset felsefesi alanına yayılır.

Eğer erk baskıcıysa, sorulması gereken ana siyasal soru şudur: Erk kullanımı ne zaman meşrudur ve ne zaman meşru değildir? Liberalizm açısından yanıt, erk sahiplerinin erki elde etmeye başladıkları tarzda ve erki uyguladıkları kurallarda yatmaktadır. Marksizm de soruyu benzer biçimde yanıtlar; ancak onun kuralları liberalizminkinden farklıdır. Anarşistler "yönetimsel" olarak adlandırdığımız türden bile olsa tüm erk biçimlerine kuşkuyla yaklaşırlar. Sébastien Faure anarşistlerin ortak özelliklerini "*toplumsal örgütlenmelerdeki Otorite ilkesinin olumsuzlanması ve bu ilke üzerine kurulmuş enstitülerden kaynaklanan tüm kısıtlamalardan nefret*" olarak tanımladı.[36] Bakunin "insanların zihnini ve yüreğini öldürmek, ayrıcalığın ve her ayrıcalıklı konumun özelliğidir" diye

35. Gramsci'nin hegemonya üzerine yapıtlarına ek olarak ayrıca bkz. Poulantzas'ın *State, Power, Socialism*, çev. Patrick Camiller (Londra: New Left Books, 1978), özellikle 1. Kısım. Foucault'nun erk kavramını eleştirmesine karşın, Poulantzas açıkça kendi çözümlemesinin çoğunu bu erk kavramından çıkarır.

36. The *Anarchist Reader* içinde, yay. Woodcock, s. 62.

iddia etti.[37] Daha yakın zamanda David Wieck şöyle yazmıştı: "Anarşizm, tüm erkin, egemenliğin, tahakkümün ve hiyerarşik bölünmenin olumsuzlanmasını ve bunların çözülmesi isteğini ifade eden genel toplumsal ve siyasal fikir olarak anlaşılabilir; ve insanları doğa, us, tarih, Tanrı temelinde, egemenler ile sadece boyun eğenler olarak ikiye bölen tüm ikici kavramların reddedilmesini ifade eder."[38] Anarşistler açısından, baskı kullanarak ezmek, erkin doğasında vardır. Hegelci terminolojiyi kullanırsak eğer, erk, olumsuzlanması gereken bir olumsuzlamadır. Bu olumsuzlanma belki de tümüyle yerine getirilemez. Fakat bu, anarşizmin arzuladığı hedeftir. Bu nedenle erkin, erk mağdurlarının ellerinde kalması gerektiği söylendiğinde, erk orada tutmanın amacının, erki taşıyabileceği olumsuz etkilerden ayırmak olduğunu anlamalıyız. Karar alma süreci erk içerir; bu tür erkin etkilerini olumsuzlama biçimi, kararları alanlarla, bu kararlardan etkilenenlerin aynı insanlar olmalarını sağlamaktır.

Ancak amaçları (baskıcı bir güç olarak anlaşılan) erkin olumsuzlanması olanlar açısından yanıtlanması gereken soru şudur: Neden erkin kaldırılması ya da küçültülmesinin daha iyi bir topluma yol açacağına inanılsın? Adalet ve erkin karşılıklı olarak birbirini engellediğine inanmanın temelleri nelerdir? Bu soru anarşist düşüncenin özüyle ilişkilidir. Çok az istisna dışında (Colin Ward bunlardan biridir) yanıt her zaman aynı olmuştur: insanın özü erk ilişkilerinin bastırdığı ya da yadsıdığı iyi bir özdür. Belki de bu konumun en açık ifadesini Kropotkin'in kitabı *Mutual Aid* gösterir; bu kitap Darwin'e bir yanıt olarak, ailelerine, komşularına ve bazen de türlerine yardım etme çabası içindeki insanların ve başka hayvanların arasında görülen işbirliğinin, yaşama mücadelesi kadar devindirici bir güç olduğunu göstermeye çalışır. Kropotkin "dostluk ve karşılıklı yardım ve destek gereksinimi, insan doğasının öylesine özsel parçasıdır ki tarihin hiçbir kesiminde küçük yalıtılmış aileler halinde, geçinme araçları için birbirleriyle dövüşen insanlara

37. Bakunin, *God and State*, s. 32.
38. Wieck, "The Negativity of Anarchism", s. 139.

rastlamayız"[39] diyordu. Murray Bookchin daha ayrıntılı, benzer bir düşünce sunar: "[D]evrimci proje kalkış noktasını temel bir liberter kuraldan alır: her normal insan toplumun, daha özgül olarak da üyesi olduğu topluluğun işlerini çekip çevirme bakımından yeterlidir."[40]

Anarşist projenin özünde ilk önce, insanların bir doğaya ya da öze sahip oldukları, ikinci olarak da bir kişinin toplumdaki diğer insanlarla adil biçimde yaşamasına olanak tanıyan nitelikleri taşıması anlamında bu özün iyi ya da iyi huylu olduğu varsayımı yatar. İyi-yapıcı özellikler arasında "dostluk", "işbirliği" ya da "yeterlik"in anılmasına karşın, düşünce hep aynı kalır: insanlar, kendilerine ve başkalarına yardımcı olacak ve çoğunlukla zararlı ya da yıkıcı olmayacak biçimlerde doğal olarak kendi işleriyle ilgilenirler. O halde anarşizm, düşüncesinin temelini oluşturan bir tür özcülük (essentialism) ya da doğalcılıkla (naturalism) doldurulur. İnsanlar doğal olarak iyidirler; bu iyiliğin önündeki engeller –özellikle temsiliyet ve erkin kötülükleri– kaldırılırsa, insanlar etkinliklerinde bu iyiliği gerçekleştirecek ve ifade edeceklerdir. Temsiliyet iyiliği çarpıtır, çünkü niteliklerin doğal olarak ortaya çıkmasına izin vermek yerine, bir kişiye ya da bir gruba bir başkasının kim olduğunu ve ne istediğini söylemesine olanak tanır. İktidar, pekala yıkıcı olabilecek çıkarların hatırına iyiliği bastırır.

Anarşizmin doğalcılığı, bir insani öz önermesi içinde, postyapısalcı siyaset felsefesinin anlaşılması açısından çok önemli olan –ancak doğalcı olmayan– bir içgörü barındırır. Anarşizmin iyicil bir insan özüne başvurmasının amacı, erke karşı direnişini haklı çıkarabilmektir. Anarşistlerin farklı bir erk görüşüne, erki sadece baskıcı değil, aynı zamanda üretken olarak anlayan bir görüşe sahip olduklarını varsayalım: erk sadece eylemleri, olayları ve insanları bastırmakla kalmaz, onları yaratır da. Bu durumda tüm erke karşı direnişi haklı çıkarmak olanaksız olacaktı; erkin açık biçimde

39. Peter Kropotkin, *Mutual Aid: A Factor of Evolution* (Londra: Heinemann, 1902), s. 118.
40. Bookchin, *Remaking Society*, s. 174.

kabul edilebilir yaratımları veya sonuçlarının, kabul edilemez olanlardan ayırt edilmesi gerekecekti. Bu ayırt etme, hümanist doğalcılık temelinde gerçekleşemezdi, çünkü erk, "insan özü"nün yaratıcısı olduğu kadar bu özü bastıran birşey olarak da ele alınabilir. Daha doğrusu, ayırt etmenin, tam anlamıyla etik açılardan gerçekleşmesi gerekecekti. Postyapısalcı perspektifin kendi siyaset kuramını gerçekleştirmek için kesinlikle bu tür bir etik söyleme ihtiyacı olduğu görülecektir; gerçi bir postyapısalcı etik, genellikle siyaset kuramında olduğu gibi kuramı tek başına oluşturmaz, daha çok onu birlikte belirlemek için siyasal ve toplumsal bağlamla etkileşir.

Bu açıdan anarşizmin insanlara yönelik doğalcı bakışının, anarşist siyaset kuramında etik bir rol oynadığını kabul edebiliriz. Bu, böylece ve tek başına ele alındığında anarşizmi, siyasal bir duruştan daha çok, tümüyle etik bir duruşa doğru yöneltir. Ancak görüldüğü gibi durum bundan daha karmaşıktır. Çünkü anarşizm doğalcılık içinde, ya stratejik olana ya da olmalı veya mevcut-olan kutbuna indirgenmeye karşı direnen, yerel ve çoklu çözümlemelerin olabilirliğini barındırır. Ayrıca Colin Ward gibi anarşistler, bir insani öz kavramına bağlanmaksızın, erkin öncelikle baskıcı olarak ele alındığı bir anarşist perspektife sahip olunabileceğini göstermişlerdir. Bu tür bir perspektif içinde federalizme sadece bir taktik olarak bakılabilir: "Anarşist alternatif, parçalanmadır, birleştirme yerine bölünme, birlik yerine çeşitlilik, bir kitle toplumu yerine bir toplumlar kitlesidir."[41] Her durumda da anarşizmin hümanist doğalcılığını açıklamaya çalışması, erke karşı direnişi –tek olasılık olmamasına karşın– haklı çıkarmasından kaynaklanabilir.

Ayrıca doğalcı haklı çıkarma, anarşistlerin etiklerini savunmak zorunda kalmak yerine etiklerini oldukları gibi kabul etmelerine olanak verir. İnsani öz zaten iyiyse, hangi tür insan etkinliğinin iyi ve hangilerinin kötü olduğunu ifade etmeye gerek yoktur; erk ve temsiliyet tarafından engellenmemiş insan etkinliği türleri iyi, bun-

41. Ward, *Anarchy in Action*, s. 52.

lar tarafından engellenmiş insan etkinlikleri ise kötüdür –ya da en azından kötü olma tehlikesi içerirler. "İnsanlığın büyük çoğunluğunun, kendilerini varolan engellerden kurtardıkları aydınlanma ve bütünlük derecelerine bağlı olarak topluma doğrudan yararlı bir biçimde davranacakları ve eyleme geçeceklerine ikna oluruz" diye yazıyordu Kropotkin.[42] Emma Goldman gibi anarşistler doğalcı tarza karşı çıkarken (Goldman, postyapısalcı düşüncenin temelini atan Nietzsche'yi yineleyerek, "*değerlerin, var olan standartlar dışında yeniden ele alınması*"nı istemiştir)[43] anarşizm temel olarak, kendisine yönelik etik bir açıklama sunmanın zorunluluğunu (ve ayrıca sonuncu bölümde tartışılacak bir nokta olan etik ve temsiliyeti bağlayan karmaşık ilişkiler ağını çözmenin gerekirliğini de) tartışılır hale getirerek, iyi olan bir insani öz varsayımına doğru yönelmiştir.

Doğalcılığa doğru yönelmenin motivasyonunu anarşistlerin kuramsal tembelliği değil, erkin işleyiş bakımından oldukça baskıcı olduğu varsayımı oluşturur. Eleştirel Kuramcıların kapitalizme bakışı gibi, bu erk varsayımının kapsamlı alanı, direniş için kendisinde saf, katışıksız bir kaynak keşfedilecek aşkın ya da yarıaşkın bir zemin arayışını kışkırtır. Anarşistlerin Eleştirel Kuramcılardan can alıcı farklılığı, erke ilişkin varsayımlarından ve bu varsayıma gösterdikleri tepkilerden kaynaklanmaz; farklılık bu varsayımın anarşist perspektife, Eleştirel Kuramcılarınkinden farklı bir biçimde hakim olması gerçeğinde yatmaktadır. Anarşizm içinde tartışılmaya başlanan bir başka düşünce daha var; erki baskıcı olarak ele alan varsayımdan arınmış bir yol izleyerek, tümüyle çok katlı ve farklı bir siyaset felsefesine yönelen bir düşünce: taktik siyaset felsefesi.

Hem erki baskıcı olarak ele almaları, hem de hümanist doğalcılık görüşleri anarşistleri kendi içgörülerinden uzaklaştırarak, onları Marksist çözümlemenin indirgemeciliğine yöneltir. Görüldüğü gibi bu varsayımlar, anarşist federalizmin ve devlet erkinin mülk edinilmesini, taktik yorumlama yerine, stratejik bir yo-

42. Kropotkin, "Anarchist Morality", s. 102.
43. *The Anarchist Reader* içinde, yay. Woodcock, s. 159.

rumlamaya doğru yöneltmektedir. Bu ikili varsayım, anarşist düşünceyi rahatsız eden *a priori* olarak adlandırılabilir. Bu varsayımlar *a priori*dir, çünkü siyasal bağlamlarına yönelik anarşist çözümlemeden kaynaklanmazlar, aksine başlangıçtan beri oldukları gibi kabul edilirler. Bunların anarşist düşünceyi "belirlemek" yerine "rahatsız ettiği"ni görmüştük, çünkü Marksizmin aksine bu düşünce akımı çoğunlukla, bu tür *a priori* varsayımların karşısında yer alır. Anarşist düşüncenin *a priori*'si, kendi doğrultusunu içerden belirlemek yerine, anarşizme dışardan empoze eden stratejik bir varsayımlar çiftidir. Colin Ward'un bakış açısında gördüğümüz gibi anarşizm, hümanist doğalcılığın terk edilmesinden sonra da yaşamını sürdürebilir: Ward'a göre, iyicil bir insan özü varsayımına bakılmaksızın, stratejik düşünce ve dünya üzerindeki etkileri bir taktik alternatif açısından yeterli nedenlerdir. Ancak kendisine anarşizm diyen hiçbir siyaset felsefesi, erkin baskıcı varsayımı olmaksızın dile getirilmemiştir. Kuramcıya bağlı olarak daha cılız ya da daha gelişmiş olabilmesine karşın, tüm anarşist felsefeyi yöneten bir *a priori* vardır.

O halde anarşizmin hümanist doğalcılığının kaynağına yönelik sorunun yerini, daha kapsayıcı olan, anarşizmin *a priori*'sinin kaynağı sorunu alır. Bu sorun, stratejik olanın anarşist düşünceyi işgal etmesi sorunundan ayrı düşünülemeyen bir sorundur. Sadece başka bir stratejik açı benimseyerek değil, aksine stratejiyi toptan terk ederek Marksizme bir alternatif ürettiği görülen anarşizm, neden böylesi derin bir biçimde kendi temellerine ihanet ediyor (ya da belki de kendi temellerini yanlış yorumluyor)? Gerçek bir taktik düşüncenin –yani sadece Marksizme değil, ayrıca Marksizmin siyasal mekanı bir hiyerarşi ya da eşmerkezli halkalar grubu olarak sunduğu yol gösterici tabloya da alternatif olan bir siyasal düşüncenin– eşiğine ulaşırken, anarşizm neden gerisin geri dönüyor? Aslında, anarşizmi rahatsız eden stratejik varsayımların, Marksizmi yönlendirenlere göre çok daha fazla mantıksız ve inanılması güç oldukları görülüyor. Anarşist düşünce nasıl bu şekilde yoldan çıkabildi?

Eğer belirli tarzlarda –özellikle siyasal konularda– düşünmek için gerekli motivasyonun kendisi siyasalsa, bu soruların yanıtı, siyasal kuramın dışından değil, içinden gelmelidir. Eğer stratejik siyaset felsefesinden taktik siyaset felsefesine doğru yönelim başarıyla tamamlanırsa, yanıtlanması gereken, iç içe geçmiş iki soru ortaya çıkar: Erkin baskıcı olduğu ve insanların iyi bir öz taşıdıkları varsayımları siyasal açıdan nasıl işlemektedir ve bir taktik siyaset felsefesi bu varsayımlardan nasıl kaçınmalıdır? İlk soru, gelecek bölümün, ikinci soru ise bir sonraki bölümün konusu olacaktır.

IV
Erkin olumluluğu ve hümanizmin sonu

"[A]yrıntılı bir tarzda olmamasına karşın yasal sistemin, esas olarak tümdengelim ve ölüm etrafında yoğunlaşmış bir erkin temsiliyeti açısından yararlılığı doğru olsa da, işleyişi hukukla değil, teknikle; yasayla değil, normalleştirmeyle; cezayla değil denetimle sağlanan erkin yeni yöntemleriyle, devleti ve devlet aygıtını aşan düzeylerde ve biçimlerde kullanılan yeni yöntemlerle tümüyle uyumsuzluğa düşer."[1]

Erkin, her zaman eylem üzerindeki sınırlamalar meselesi olması, bu sınırlamaları, kısıtlamalara dayanarak tanımlamamız gerektiğini göstermez. Foucault'nun belirttiği gibi erkin "yasal-

1. Michael Foucault, *The History of Sexuality/Cinselliğin Tarihi*, 1. Cilt: *An Introduction*, çev. Robert Hurley (New York: Random House, 1978) s. 89.

söylem" modeli, erkin işleyiş modeli olarak, hatalı biçimde birkaç yüzyıl öncesindeki erk işleyişinin hakim biçiminden söz eder.[2] Belirli bir tarihsel dönemi anlamak açısından uygun olsa da, erke ilişkin "baskıcı varsayım" dediğimiz şey, onun yasa çıkarma biçimlerinden biri olarak değil de, erkin tanımı olarak alındığı zaman hatalıdır.[3] Ayrıca erki "yasal" ya da "baskıcı olarak" düşünmeyi sürdürmemiz, sadece erke yönelik hatalı bir görüş olmakla, sadece epistemolojik bir sorun olmakla kalmaz, ayrıca pek çok epistemolojik sorun gibi aynı zamanda siyasal bir sorunu da oluşturur. Postyapısalcıların erk ile bilgi arasındaki etkileşim üzerinde çok zaman harcamalarının nedeni, bildiğimizi sandığımız çoğu şeyin, ağına düştüğümüz ve doğrusu kısmen ürünleri olduğumuz erk ilişkilerinden bağımsız olmamasını anlamalarıdır. Burada, ideolojiyi ekonomik altyapıya tabi olmasından ayırmalarına karşın, Marksist ideoloji kavramını ciddi olarak ele aldıkları söylenebilir. Eğer postyapıcılar haklıysa, erk hakkındaki baskıcı varsayım, anarşistlerin bunu onaylarken sergiledikleri körlük kadar siyasal açıdan önemli bir olgudur.

Deleuze açısından, bilgi her zaman bir sonuçtur; daha sonra ortaya çıkar. Esas olan güçler arasındaki ilişkilerdir. İlk kez Nietzsche hakkındaki erken tarihli kitabında ifade ettiği, "genellikle bir şeyin tarihi, onu ele geçiren güçlerin ardıllığıdır ve sahiplenme mücadelesi veren güçlerin birlikte varoluşudur" varsayımı, Deleuze'ün tüm yapıtlarında karşımıza çıkar.[4] Deleuze'ün düşüncesinde

2. Agy., 1:82.

3. Erkin her zaman haklı olarak yasal açıdan anlaşılması ve Foucault'nun her zaman onu öyle düşünmesi, Foucault üzerine yazdığı kitabında Gilles Deleuze tarafından kabul edilmez: "ilk bakışta diyagramın modern toplumlar için saklı tutulduğunu düşünebiliriz: *Discipline and Punish*, eski egemen rejimi toplumsal alana içkin olan bir kontrol ile değiştirecek ölçüde disiplin diyagramını çözümler. Fakat durum sadece bundan ibaret değildir; onun dışıymış gibi bir güçler diyagramına geri gönderilen her bir tabakalaşmış tarihsel oluşumdur" (*Foucault*, çev. Sean Hand [Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988], s.84). Bana öyle geliyor ki bu perspektif Foucault'cu olmaktan daha çok Deleuze'cüdür, çünkü Deleuze daha aşkın çözümlemelere, Foucault ise daha tarihsel çözümlemelere yöneldi.

4. Gilles Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, çev. Hugh Tomlinson (New York: Columbia University Press, 1983), s.3.

güç oluşturan şey, metinleriyle ya da daha iyisi bu metinlerin konularıyla değişir. Nietzsche hakkındaki kitabında, etkin (active) güçler ve tepkisel (reactive) güçler vardır; *Anti-Oedipus*'da (yoksun değil, üretken olarak düşünülen) arzu güçleri ve toplumsal güçler vardır; Foucault hakkındaki kitabında erk güçleri vardır. Tüm durumlarda güçlere ilişkin can alıcı olan şey, bu güçlerin bir anlamda yaşamı-onaylayanlar ve yaşamı-yadsıyanlar biçiminde ikiye ayrılmalarıdır.[5] Ve tüm durumlarda bilgiye ilişkin can alıcı olan şey, bilginin her zaman bir güçler karmaşasının sonucu olmasıdır. Dünyamızı anlamak istiyorsak, uğraşmamız gereken şey, salt bu güçlerin bir ürünü olan bilgi değil, bizleri ve bilgimizi oluşturan güçlerdir.

Burada Deleuze'e şu şekilde itiraz edilebilir: eğer bilgi, güçlerin ürünü olarak görülüyorsa, bu durum daha işin başında bu güçlerin bilgisini engellemez mi? Eğer bu doğruysa, Deleuze kendini çürüten epistemolojik bir göreciliğe düşmemiş midir (bilginin, kendisi dışındaki güçlerden oluştuğunu Deleuze nasıl bilebilir)? Deleuze bilgiyi "düşünce"den ayırarak bu itirazı savuşturuyor: bilgi bir güçler ürünüdür, ancak düşünce bu güçleri anlama çabasıdır. Deleuze, Foucault'nun tarihsel yapıtları üzerinde durarak, şöyle devam ediyor: "Düşünce kendi tarihini (geçmişi) düşünür, fakat kendisini düşündüğü şeyden (şimdiden) arındırmak ve sonuçta 'başka türlü (geleceği) düşünebilmek' için."[6] Düşünce ile bilgi arasındaki fark, bilginin güç ilişkilerine devredilen tortulu pratikler grubu olması, düşüncenin ise, kendisini oluşturan güç ilişkilerini ifade etme süreci aracılığıyla bu tortulaşmanın yıkımı olmasıdır. Bu nedenle hem düşünce hem de bilgi bizlere doğrulanmış inançlar sunabilirler. Buna karşın düşünce, (göreceğimiz gibi kaynağın, bilginin "dışında" yattığı anlamına gelmeyen) epistemolojik olmayan açılardan bilgi adını verdiğimiz bu özgül inançların kay-

5. Buna dair daha fazla bilgi için bkz. benim makalem "The Politics of Life in the Thought of Gilles Deleuze", *Sub-Stance* 20, no. 3 (1991): 24-35.
6. Deleuze, *Foucault*, s.119. Deleuze, bu kitaptaki "Foldings, or the Inside of Thought (Subjectivation)" bölümünde, Maurice Blanchot'ya dayanarak bilgi ile düşünce arasındaki en açık ayrımını yapar.

nağını betimler ve böylelikle sırası geldiğinde bizleri, tortulaşacak ve yeni düşünceye ihtiyaç duyacak yeni bir inançlar grubuna yöneltmektedir.[7]

Bu perspektifin gerektirdiği ve sonuçta Deleuze'ün projesinin esasını oluşturan şey şudur: 1) inançlarımızın çoğunun temelini, onların içinde değil, onları kuşkulu hale getiren bir perspektifte aramamızın gerekirliği; ve 2) bu inançları onların doğru ya da yanlış olmasına değil, yaşamı onaylayıp onaylamadıklarına (ya da *Anti-Oedipus* dilinde "yararlı" olup olmadıklarına, "iş" görüp görmediklerine) dayanarak değerlendirmek zorunda olmamız.[8] Bir felsefeye ait *a priori*'yle ilişkili olarak Deleuze, bu önselliği oluşturan güçlerin neler olduğunu ve bu güçleri nasıl değerlendirmemiz gerektiğini soracaktır.

Bu tür bir perspektif, erkin esasen baskıcı olduğu varsayımını sorgular. Guattari ile ortak çalışmasında Deleuze, erk işleyişine yönelik farklı bir düşünce önerir. İlk bakışta, arzu ile arzunun içine gömülü olduğu toplumsal arasında yapılan ayrım, geleneksel anarşist paradigmaya bir dönüş olarak görülebilir: "Sadece arzu ve toplumsal vardır, başka bir şey değil."[9] Bu ifade tarafından sunulan tasvir, Deleuze ve Guattari'nin bir yaratıcı güç olarak değer biçtikleri arzunun, arzuyu bir baskıcı güç olarak sınırlayan ve ezen toplumsalın karşıtı olmasıdır. Daha doğrusu toplumsalın, arzunun önüne set çekilmesini, kanalize edilip, düzenlenmesini sağlayan bir şey olarak tanımı ve toplumsalın "yenidenyerlenmeyurdlanma"sı

7. Deleuze'ün, kendi kendini bozguna uğratan bir görecilik suçlamasından her zaman kaçınabildiği açık değil. Örneğin dilin "içerisi"nde olanla "dışarısı"nda olan arasında bir ilişki olma amacını taşıyan, *The Logic of Sense*'de bir dil çözümlemesi önerir (çev. Mark Lester ve Charles Stivale [New York: Columbia University Press, 1990]). Bu da, dilin dışı için ne tür bir erişime sahip olduğumuz ve daha da önemlisi buradan nasıl söz edebileceğimiz sorularını ortaya atar. Bu konuda daha fazla bilgi için bkz. benim makalem, "Difference and Unity in Gilles Deleuze", *Gilles Deleuze and the Theater of Philosophy*, yay. Constantin Boundas ve Dorothea Olkowski (New York: Routledge, 1994).
8. "Belirli bir sonuç sağlandığında, hangi makine onu üretme yeteneğindedir? Ve belirli bir makine sağlandığında, o ne için kullanılabilir?" (Gilles Deleuze ve Felix Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, çev. Robert Hurley, Mark Seem ve Helen R. Lane [New York: Viking Press, 1977], s. 3).
9. Agy., s. 29.

girişimi karşısında "yersizyurdsuzlaşma (deterritorialization)"nın görünüşte değer kazanması bu tür bir yorumlamayı pekiştirecektir.[10] Fakat durum göründüğü denli basit değil. Deleuze ve Guattari açısından anahtar soru, arzunun, arzuya kendi baskısını nasıl ulaştırabileceğidir ve bu sorunun yanıtı gelir: "[A]rzuyu ezen ya da ona boyun eğdiren erklerin kendileri zaten arzu topluluklarının bir parçasını oluşturmaktadır."[11] Bu nedenle arzu kendi zulmüne bulaştırılır ve arzuyu engelleyen veya bastıran bir gücün karşısında duran iyi huylu bir özden söz etmek, indirgemeci olmayan, taktik bir imge yerine, hiyerarşik ve stratejik bir imge geçirmek olacaktır: "Arzu, bürokratik ya da faşist kısımların devrimci ajitasyona çoktan dahil edildikleri bir karışım, bir harmandır."[12] *Anti-Oedipus*'u motive eden soru, arzunun toplumsalın baskısından nasıl kurtulacağı değil, hangi arzu yatırımlarının devrimci ve hangilerinin gerici olduklarına nasıl karar verileceğidir. 6. Bölüm'de belirtildiği gibi bu soru özlerden değil, etiklerden biridir; ve bu anlamda Foucault, *Anti-Oedipus*'a "etik kitabı" demekte kesinlikle haklıydı.[13]

Deleuze ve Guattari açısından erk arzuyu bastırmaz; daha çok, erk tüm arzu topluluklarına dahil edilir. Başka türlü söylendiğinde, eğer bir şey kendisini ele geçiren güçler tarafından oluşturuluyorsa, bu güçlerin aşkın olarak değil, onların mülk edindikleri şeye içkin olarak anlaşılmaları gerekiyor (burada erk (power) ve güç (force) kavramlarını birbiriyle değişebilir biçimde kullandık. Eğer erk baskıcı olmayan olarak yorumlanırsa, Deleuze'ün yapıtındaki ikisi arasındaki ayrım giderilir. Arzu güçlerinin ya da yaşamı onaylayan güçlerin olduğunu söylemek, arzulayıcı ya da yaşamı onaylayıcı erklerin olduğunu söylemekle aynıdır.)[14] Buradaki tasvir, ya-

10. Agy., s. 33.
11. Gilles Deleuze ve Claire Parnet, *Dialogues*, çev. Hugh Tomlinson ve Barbara Habberjam (New York: Columbia University Press, 1987), s. 133.
12. Gilles Deleuze ve Felix Guattari, *Kafka: Toward a Minor Literature*, çev. Dana Polan (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986), s. 60.
13. Deleuze ve Guattari'nin *Anti-Oedipus*'una yazdığı önsöz, s.xiii.
14. Yaşamı-onaylayıcı erkler ile yaşamı-yadsıyıcı erkler arasındaki ayrım, Spinoza'nın *potestas* ile *potentia* arasında yaptığı ayrımı izlemek üzere, hem Deleuze hem de arkadaşı Antonia Negri tarafından ileri sürülmektedir. Bkz. De-

şadığımız ya da daha doğrusu bulunduğumuz dünyayı (özellikle siyasal dünyayı) üretmek üzere etkileşen güçler ya da erkler ağına ilişkindir. Deleuze'ün erkin işlemesine dair geleneksel anarşist tasviri terk etmesi, hem siyasal hem de toplumsal dünyaya ilişkin –bir topluluk tipine değer biçmeden daha çok tüm "arzu toplulukları"nı kendi açısından çözümlemeyi gerektiren– yeni bir tasvir sunmasına yol açar. "Somut toplumsal alanlardaki, özgül anlardaki yersizyurdsuzlaşmanın karşılaştırmalı hareketleri, yoğunluğun sürekli dizileri ve oluşturdukları akışın kombinasyonları araştırılmalıdır."[15] Bu anlamda, Deleuze "Her zaman bir deneyci yani bir çoğulcu olduğumu hissettim" dediğinde dürüst davranır (bu, eşit doğrulukla Foucault ya da Lyotard için de söylenebilir).[16]

İktidara dair yasal ya da baskıcı varsayımın niçin siyasal düşünceye hakim olduğu sorusuna dönmeden önce, çözümlemesinde Deleuze'le hem birleşmesi hem de ondan ayrılması nedeniyle Foucault'nun erke nasıl baktığını anlamak gerekiyor. Foucault Deleuze'den, erke metafizik olarak değil, ampirik olarak yaklaşmasıyla ayrılır. Bu yaklaşım, sadece çözümleme düzeyinde bir farkı değil, ayrıca önemli bir felsefi ayrımı da yansıtmaktadır. Bir görüşme sırasında şöyle demişti: "Tüm çözümlemelerim, insan varoluşundaki evrensel gereksemeler fikrine karşıdır."[17] Deleuze bir taktik siyaset felsefesini desteklemesine karşın, siyasal çözümlemeleri için metafizik bir temel sunmaya çalışırken, Foucault, taktiğe giden en iyi yolun metafizikten topyekün sakınmak olduğunu düşünür. Olmak istediğinden daha çok özcü olarak göründüğü kısa dönemler olmasına karşın, *The Archaelogy of Knowledge*'dan sonraki yapıtlarında bunu oldukça gayretli biçimde yapar. Böylece Foucault bir "erk kuramı"ndan daha çok bir "erk

leuze'ün *Expressionism in Philosophy: Spinoza*, çev. Martin Joughin (New York: Zone Books, 1990), s.102,218. Ayrıca bkz. Negri'nin *The Savage Anomaly: The Power of Spinoza's Metaphysics and Politics*, çev. Michael Hardt (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1990), özellikle s. 69-72.

15. Deleuze ve Parnet, *Dialogues*, s. 135.

16. agy., "İngilizce Baskısına Önsöz", s.vii.

17. "Truth, Power, Self: An Interview with Michel Foucault", *Technologies of the Self*, yay. Luther H. Martin, Huck Gutman ve Patrick H. Hutton (Amherst: University of Massachusetts Press, 1988), s. 11.

çözümü" sunmaya çalışır,[18] çünkü "eğer biri, bir erk kuramı dikmeye çalışırsa, o kimse her zaman belirli bir yerde ve zamanda ortaya çıkacak biçimde onu görmek ve böylece ondan sonuç çıkarmak, onun kökenini yeniden kurmak zorunda kalacaktır."[19]

Foucault, erkin modern dönemdeki işleyişine dair bir çözümleme sunar. *Cinselliğin Tarihi*'nin birinci cildinde bu işleyişin genel niteliklerini en kararlı biçimde ele alır. Burada, modern erke dair dört "önerme" geliştirir: 1) "eşitlikçi olmayan ve devingen ilişkilerin etkileşimi içinde, sayısız noktadan uygulanır" olması; 2) "erk ilişkilerinin, başka ilişki çeşitlerinin dışında kalan bir konumda olmaması"; 3) "erkin aşağıdan gelmesi; yani, erk ilişkilerinin kökünde, yönetenlerle yönetilenler arasında bulunan ve genel bir matris olarak hizmet gören ikili ve herşeyi kuşatıcı karşıtlığın olmaması; 4) "erk ilişkilerinin hem maksatlı hem de öznedışı olmaları."[20] Bu önermeler, erke ilişkin "anarşist" bir görüşün temelini oluşturur. Dahası bu önermelerin tarihsel açıdan bağlı nitelikleri, anarşizmi tüm zamanların kuramı statüsüne yükseltme girişiminden kaçınarak, siyaset felsefesinin onun ifade edilmesi bağlamı içinde gerçekleştiğinin ve bu bağlamı hesaba kattığının kabullenilmesini pekiştirir. Ayrıca her ne kadar metafizik olarak çizilmese de, bu çözümlemenin dış hatları Deleuze'ün güç ilişkileri çözümlemesiyle koşutluk taşır ve siyaset felsefesinde çözümlemeler arasında yakınlaşma için temel oluşturur.

Hem Foucault ve hem de Deleuze tarafından ısrarla üzerinde durulan, erkin kendi nesnelerini bastırmakla kalmayıp, aynı za-

18. Foucault, *History of Sexuality*, 1:82.

19. Foucault, "The Confession of the Flesh" (1977), *Power/Knowledge*, yay. Colin Gordon (New York: Pantheon, 1980), s.199.

20. Foucault, *History of Sexuality*, 1:94. Foucault'nun "maksatlı" sözcüğünü kullanmasının, Foucault'nun erk fikrine ilişkin kimi yanlış anlaşılmaların nedeni ve kimi zamanda Foucault'ya ilişkin kafa karışıklığının kaynağı olduğuna inanıyorum. "yönelmiş" terimi onun amacına daha iyi hizmet edecekti, çünkü Foucault'nun olmaya gerek duyduğundan daha yakın biçimde işlevcilerle anlaşmasını sağlayacak bir öznelci halka içermez. Modern çağdaki iktidarın genel niteliklerine dair bir başka tartışma için bkz. Foucault, "Powers and Strategies," *Power/Knowledge* içinde, s.141-42. Ayrıca bkz. kitabım, *Between Genealogy and Epistemology: Psychology, Politics and Knowledge in the Thought of Michel Foucault* (University Park: Pennsylvania State University Press, 1993), böl. 6.

manda onları yaratması fikri, bu erk çözümlemesinden ayrı düşünülemez. Aşağıda 5. Bölümde Foucault'nun psikolojik özne yaratımının izini sürmesini ve bu yaratımın siyasal önemini göreceğiz. Ancak eğer erkin nesneleri üzerinde değil de içinde, "yukarıdan" değil de "aşağıdan", başka ilişkilerin dışından değil de onların içinden iş gördüğü düşünülürse, bu durum, erkin baskıcı bir güç değil de yaratıcı bir güç olduğunu, sadece direnilmesi gereken şeye değil, ayrıca ve daha sinsi biçimde çoğu kez direnişin kendisinin aldığı biçimlere de yol açmasını icap ettirir. Bu da özgül siyasal çözümlemeyi gerekli kılmaktadır: eğer erk kendi direnişini yaratıyorsa, özgül erk biçimlerinden özgürleşmenin, kaçmaya çalışılan yinelenme tehlikesi nedeniyle, meşgul olunan direniş türlerini hesaba katması gerekmektedir.

Erk ile bilgi arasındaki ilişkilerin önemi burada yatmaktadır. Foucault, Deleuze'ün yaptığı gibi bilgiyi metafizik biçimde erk içine yerleştirmeye çalışmaz. Foucault'nun ikisi arasındaki özgül ilişkilere dair yaptığı çözümleme, kültürümüzde çok önemli bilgi alanları olarak kabul edilen pek çok şeyin, bu bilginin pekiştirdiği erk ilişkilerinden ayrı düşünülemeyeceğini açıklığa kavuşturur: "Bu birliğin içinde ya da temelinde iş gören doğruluk söylemine ilişkin belirli bir ekonomi olmaksızın erkin olası uygulaması olamaz."[21] Cinselliğin üç ciltlik tarihinde Foucault, kişinin cinsel varlık olarak kendisine dair sahip olduğu "bilgi"nin, içinde bulunduğu toplumsal düzenden ayrılamayacağını gösterir. Örneğin eski Yunanlıların -sonlu ve harcanabilir güçleri birleştiren ve ifrat ile iffet arasında bir dengeyi gerektiren- insan bedenine ait bilgileri, kendine hakim olma ve kişinin ev halkını ve sonuçta devleti idare etme pratikleriyle, Yunan kültürünün kısmen belirleyicisi olan pratiklerle katışık haldeydi. Buna karşın, kişinin eylemlerini itiraf etmesinden, cinsel varlık olarak kim olduğunu itiraf etmesine dönüşen, onaltıncı ve onyedinci yüzyıldaki günah çıkarma pratikleri, kim olduğumuza dair modern anlayışa hakim olan içsel benin bilgisine yönelik hareketin parçası oldu.

21. Foucault, "Two Lectures," *Power/Knowledge* içinde, s. 93.

Foucault cinsel bilginin erkin koşullarıyla olan ilişkisindeki bu farklılığı özetleyerek, şöyle yazıyordu: "[Yunanlıların] doğrulukla olan ilişkisi, bireyin, ılımlı bir yaşama yol açan ılımlı bir özne olarak kurulmasının yapısal, araçsal ve varlıkbilimsel koşuluydu; bireyi arzulayan bir özne olarak kendi tekilliği içinde kendi kendisini tanımasını ve bu şekilde açığa çıkarılan arzudan kendisini arındırmasını sağlayan bir epistemolojik koşul değildi."[22] Bu tanımda epistemoloji, Foucault'nun "erk/bilgi" çözümlemesini doğru biçimde bir çözümleme olarak sergileyen siyasetten ayrılamaz. Bilginin siyasal çözümlemesi, bilgiyi siyasete indirgemez; ancak, onun siyasal ve toplumsal pratikler ağıyla kaynaşmasını açığa çıkarır. Üstelik, bu kaynaşma cinselliğin bastırılmasına yönelik değil, onun belirlenmesine ve kontrol edilmesine yöneliktir: "Cinsiyetin kontrol altında tutulması: yani, bir tabu kesinliğiyle değil, yararlı ve kamusal söylemler aracılığıyla cinsiyetin düzenlenmesinin zorunluluğu."[23]

Postyapısalcı erk yaklaşımı, bu yaklaşımın erkin yıkıcı doğasına dair anarşist *a priori* varsayımdan ayrıldığı noktalar ve bilgi ile erkin –her zaman olmasa da– çoğunlukla içiçe geçtiğine dair postyapısalcı görüş ele alındığında, bu görüşün erkin baskıcı ya da yasal olduğu varsayımında siyasal bir anlam görmesi şaşırtmıyor. Bu anlamın üzerinde çok fazla durulmamıştır; daha çok erkin olumluğu ve yerel etkisine dair bir çözümleme veya kuram sunmak üzerinde yoğunlaşılmıştır. Fakat Foucault'nun bir önerisi vardır: "[E]rke ancak, kendisini önemli ölçüde maskelediği durumda katlanılabilir. Erkin başarısı, kendi mekanizmalarını saklama yeteneğiyle orantılıdır."[24] Foucault erkin yasal nosyonunun, devlet gibi kurumlar düzenlemeler ve sınırlama yani yasa yoluyla erklerini tanımlayarak kendilerini yükseltmesiyle birlikte ortaçağdan bu yana kabuk tuttuğunu ileri sürer. Öte yandan ortaya çıkan devlet ve onun müttefik kurumlarının siyasasına karşıt olarak, erki

22. Foucault, *The History of Sexuality*, c. 2: *The Use of Pleasure*, çev. Robert Hurley (New York: Pantheon, 1985), s. 89.
23. Foucault, *History of Sexuality*, 1:25.
24. Agy., 1:86.

uygun olmayan düzenlemelerden kurtarma çabası, erki uygun düzenleme olarak tanımlamaya devam etti. Bu nedenle erk, sınırlansa bile sınırlamaya dayanarak ifade edilir: "Siyasal düşünce ve çözümlemede, kralın başını kesmedik."[25] Bu başarısızlık, erkin açığa çıkarılmayan biçimlerde işlemesine izin vermiştir.

Foucault'nun, erkin keşiften sakınmak için kendini maskelediğini iddia ettiğini söylemek yanlış olacaktır. Bu tür bir yorum, erke fazlasıyla amaçlılık yükler (bazen Foucault bu tür bir yükleme yapsa da). Erkin (en azından modern çağda) gerçekten çalıştığı tarzlarda iş gördüğü düşünülüyorsa eğer, bu, daha verimli siyasal direnişin daha olası olacağı anlamına gelmelidir. Kimi bakımdan erekbilimsel olan bu nokta Aristotelesçi olmaktan çok Darwincidir. Erkin çok sayıdaki işleyişinin başarısını, bunların, erk hakkındaki bir yanlış anlaşılma yüzünden açığa çıkarılmamış oldukları olgusu ile açıklayabiliriz.

Erke ilişkin anarşist *a priori*'nin ondokuzuncu yüzyıldaki genel erkin doğası kavramı ile çakışması, anarşizmi geçirdiği yolculuğu taktik düşünceye dek tamamlamasından alıkoyan siyasal olarak anlamlı bir başarısızlık olarak açıklanabilir. Bu başarısızlığın yirminci yüzyıla dek sürdürülmesi, bir şaşırma nedeni değildir, çünkü siyasal-kuramsal peyzajımıza hâlâ erke ilişkin baskıcı varsayım hakim olmaktadır. Ayrıca görüldüğü gibi anarşist *a priori*'nin diğer yarısını oluşturan bir varsayım olan hümanist doğalcılık –iyi bir insan özü kavramı– da bu peyzajı yönlendirir. Postyapısalcı siyasal düşüncenin tek bir reçete halinde özetlenmesi gerekseydi eğer, bu da, birşeyler başarması gereken radikal siyasal kuramın, tüm biçimleriyle hümanizmi terk etmek zorunda olması olacaktı.

İyi bir insan özü ya da genelde bir insan özü -postyapısalcıları izleyerek "hümanizm" diyeceğimiz bir konum– fikrine karşı postyapısalcı tepkinin kökleri savaş sonrası dönemdeki Fransız düşüncesi tarihine dayanır. Hümanizm varoluşçuların özellikle Sartre ve Merleau-Ponty'nin yapıtlarında Fransız felsefesine geri dönmüştür. Husserl'in görüngübilimsel düşüncesiyle ve Heidegger'in görüngübilimindeki algılayan ve eyleyen özneye öncelik ve-

25. Agy., 1:90-91.

rilmesiyle birleşti. Varoluşcular tarafından görüngübilimin mülk edinilmesinin gerisindeki hareket ettirici düşünce, dünyanın, ampirik ya da aşkın olan, algılayan öznenin araçları olmaksızın kavranamayacağını söyleyen Kantçı düşüncedir. Bu tür bir özne karşılıklı olarak birbirini belirten üç anahtar nitelik taşır: kendisine saydam olan bir bilinç; gönüllü öz-belirlenim; ve (büyük ya da küçük ölçüde) kendi deneyiminin kuruluşu. Sartre'ın ilk yapıtlarında özellikle *Varlık ve Hiçlik*'de öznenin önceliği fikri, radikal bir özgürlük felsefesi içinde üretilir. Bu felsefe özneye ait özün bir hiçlik olmasına, öznenin hiçlikten gizlenmek için kendisini biçimlendirmeye çalıştığı bir dünyanın tamamen mülk edinilmesine dayanır. Bu hiçlik, dünyanın tüm belirlenimlerinden bir özgürleşmedir; Sartre'ın "kötü talih" (*mauvaise fois*) adını verdiği şey, kesinlikle, dünyayı niteleyen varlığın somut belirlenimlerine sahip olmaya başlayarak özgürlük yükünden kaçma çabasıdır.[26]

Özne olasılığının, hem bedensel davranışın bilinçdışı yapısı hem de onu örten toplumsal kurumlar tarafından belirlendiğini kabul eden Merleau-Ponty'nin varoluşçuluğu Sartre'ınkinden daha ölçülüdür. (Marksizme yönelmesinden sonra Sartre toplumsal kurumların belirleyiciliğini kabullenmiştir.) Ancak son yazılarına (en belirgin biçimde *The Visible and the Invisible*)'a dek, Merleau-Ponty'nin felsefi yaklaşımı, öznenin dünya ile etkileşimi içindeki deneyimi aracılığıyla olmaya devam eder. Merleau-Ponty'nin felsefesindeki hümanizm, Sartre'dan kopuşunda önemli bir etmendir; Sartre'ın komünizmi savunmasında ve özellikle Partiye değer yüklemesinde onu rahatsız eden şey, Marksist diyalektikte öznelliğin gerekli bir bileşen olarak rolünü yadsımasıdır.[27]

II. Dünya Savaşı ve sonrasının vahşetleri tek tek açığa çıkarken, hem Sartre ve hem de Merleau-Ponty'nin özneye yerleştirdikleri inançtan kuşku duyulmaya başlandı (özellikle ken-

---

26. Sartre'ın kötü talih için ünlü tartışması için bkz. J.-P.Sartre, *Being and Nothingness*/Varlık ve Hiçlik, çev. Hazel Barnes (New York: Pocket Books, 1956), s. 86-116

27. Sartre'ın eleştirisi için bkz. Maurice Merleau-Ponty, *Adventures of Dialectic* içinde "Sartre and Ultrabolshevism", çev. Joseph Bein (Evanston: Northwestern University Press, 1973), s. 95-201.

dilerinin paylaştığı bir kuşku). Yapısalcılığın yükselişi kısmen, varoluşçuluğun özneye yerleştirdiği önceliğe bir tepki olarak yorumlanabilir. Claude Lévi-Strauss'un antropolojik yapıtları, Jacques Lacan'ın psikanalitik metinleri, Jean Piaget'nin yapısal psikolojisi ve Louis Althusser'in Marx'ın erken hümanizmi reddeden Marksizmi, üreten değil üretilmiş, bir neden değil bir sonuç olarak ortak bir özne kavramını paylaşırlar. Öznenin belirlenimi ister söylence ve akrabalık, bilinçdışı, aklın bilişsel yapıları isterse toplumun siyasal (ve özellikle ekonomik) yapıları aracılığıyla gerçekleşsin, izlek aynı kalır: bir felsefi proje olarak hümanizm, öznenin kuruluşunu yanlış biçimde bir öznel özde aramıştır. Öznenin kuruluşu kendi düşünüm ve karar alanının dışından kaynaklanır, böylelikle öznenin saydamlığı, gönüllülüğü ve öz-kuruluşu bir kerede zayıflatılır.

Postyapısalcılık yapısalcıların özneyi azletmelerini felsefesinde saklar. *The Order of Things*'in İngilizce baskısına yazdığı önsözde Foucault şöyle der: "Reddettiğim bir yaklaşım varsa eğer, o da gözleyen özneye mutlak üstünlük tanıyan, bir eyleme yapıcı bir rol yükleyen, kendi bakış açısını tarihselliğin kökenine yerleştiren - kısacası aşkın bir bilince yol açan- yaklaşımdır (bu yaklaşıma genel olarak görüngübilimsel yaklaşım adı verilebilir)."[28] Deleuze, Hegel'den başlayıp Husserl'e, Heidegger'e dek uzanan felsefi geleneği "Ortaçağdakinden daha kötü bir skolastisizm" olarak tanımlar.[29] Lyotard'ın ilk yayınlanmış çalışması *Phenomenology*; bir ön-yüklemsel özne deneyimi, maddi gerçeklik içinde, özellikle tarihin maddeselliği içinde gömülü olmayan bir deneyimi ifade etmek için görüngübilimin gösterdiği çabanın nasıl da kendi kendini bozguna uğrattığını gösterir: "Anlamın kaynağını nesnel ile öznel arasındaki açıklığa yerleştirirken [görüngübilim], nesnel olanın (varoluşsal olanın değil) olumsuzlama olarak ve galip gelen olarak özneli içerdiğini ve konunun kendisinin anlam olduğunu kabul etmiştir."[30] Fakat kendi kuruluşu ya da eyleminin ilişkili kay-

28. Foucault, *The Order of Things* (New York: Random House, 1970), s. xiv.
29. Deleuze ve Parnet, *Dialogues*, s. 12.
30. J.-F. Lyotard, *Phenomenology*, çev. Gayle Ormiston (Albany: SUNY Press, 1991), s. 135.

nağı olarak özneden kurtulmaya çalışırken, postyapısalcılık da yapısalcıların, belirlenim açıklaması olarak özne dışındaki tekçi yapılara başvurmalarını kuşkuyla karşılar. Görüldüğü gibi, yapısalcılığın yaptığı gibi özneyi yapının altına yerleştirme yerine postyapısalcılık "pratikler" denilebilecek bir kavramı yerine geçirerek özne/yapı çatallanmasını giderir. Postyapısalcılar açısından ilginç olan, ne öznenin kurucu içselliği ne de yapıların kurucu dışsallığıdır, onun yerine hem "özneler"i hem de "yapılar"ı üreten olumsal pratiklerin birbiriyle kenetli ağıdır. İster bu pratikler Deleuze'de ve 1970'lerin Lyotard'ında olduğu gibi güç metafiziğine dayandırılsın ister Foucault'nun yaptığı ve daha yakın dönemdeki Lyotardçı yazılarda olduğu gibi metafizik temeli reddetsinler, bu tür çatallanmaları yukarı/aşağı ve iç/dış olarak tanımlayan olaylar, sonuçlar ve etkilerin çoklu, farklı ve olumsal bir ağı olarak kalırlar. Özneler ve yapılar, kaynaklarının ayrıcalıklı bir varlıkbilimsel alan içinde keşfedilemeyeceği, daha çok ortaya çıktıkları özgül pratikler arasında aranmaları gereken pratiklerin tortularıdırlar.

Foucault'nun hümanizmi reddetmesi, kendi yapıtı hakkında söylediklerinde açıktır: "Amacım. . . kültürümüzde insanların özneler olarak yapıldıkları farklı tarzların bir tarihini yaratmaktır."[31] Erken yapıtlarının yapısalcılıkla daha fazla ortaklıklarının olmasını her ne kadar kabul etmese de, *Disiplin ve Ceza*'nın yayınlanma süreci içinde, kültürümüzün kabul edilmiş "gerçeklikleri"ne yol açan küçük pratikleri incelemek (soykütük) için büyük stratejik toplumsal oluşumlar fikrini (arkeoloji) terk eder. Gerçi her iki dönemde de Foucault, öznenin özü olmadığını ima ederek, öznenin kendi özünün kaynağı olmadığını göstermeye çalışır. *The Order of Things*'in sonunda söylediklerinin gerisinde bu fikir yatmaktadır; epistemik yapılar değişirken, "deniz kıyısındaki kum üzerine çizilmiş bir yüz gibi insan da silinecektir."[32] Öznelliğimizi anladığımız kimi merkezi izleklerin, nasıl bilgiyle olduğu denli si-

31. Foucault, "Afterword" Hubert Dreyfus ve Paul Rabinow'un *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics* içinde (Chicago: University of Chicago Press, 1982), s. 208.
32. Foucault. *The Order of Things*, s. 387.

yasetle de fazlasıyla ilgisi bulunan pratiklerin ürünleri olduklarını gösteren, hapishane ve cinsellik üzerine yapıtlarında bu daha belirgindir:

> Ruhun bir yanılsama ya da ideolojik bir sonuç olduğunu söylemek yanlış olacaktır. Aksine o vardır, bir gerçeklik taşır, cezalandırılanlar üzerinde –ve daha genel olarak denetlenenler, eğitilenler ve ıslah edilenler üzerinde; deliler, evde ve okulda çocuklar, sömürgeleştirilmişler üzerinde; makinenin başına çakılıp kalanlar ve yaşamlarının geri kalanında denetlenenler üzerinde– uygulanan bir erk işleyişi aracılığıyla beden çevresinde, üzerinde ve içinde üretilir. Bu, ruhun tarihsel gerçekliğidir. . .[33]

Foucault açısından, özne kurucu olmaktan çok kurulandır. Ancak bu insanların belirlendiği anlamına gelmez. Bu niteliğiyle özne, hem siyasal hem de epistemolojik olan pratiklerden ortaya çıkmış, tarihsel bir kuruluştur. Kendimizi özneler olarak düşünürüz, özneler olarak davranırız, ve bu anlamda özneleriz: "[O] vardır, bir gerçeklik taşır." Fakat öznellik ["*özne* (subject) sözcüğünün iki anlamı vardır: bir başkasına denetim ve bağımlılık yoluyla tabi olma ve bir vicdan ya da öz-bilgisi aracılığıyla kendi kimliğine bağlı olma"],[34] ortaya çıktığı ve kendisini sürdüren pratiklere bağlı tarihsel bir görüngü olması nedeniyle, yeni pratikler tarafından değiştirilir veya sona erdirilebilir. Bu pratikler -bir öznel istenç eylemi olarak– bir özneden çıkmazlar, fakat eylemlerini tarihsel olaylar ve kurumların olumsal ağına sokan insanlardan kaynaklanabilirler. Bir öz-bilgi tarzı ve bu nedenle de bir yaşayış tarzı olarak mal edinildiği ölçüde, öznelliğin seçimlerimizi, güçlerimizi ve davranışlarımızın normal ve kabul edilebilir olan alanını tanımlayacak olmasına karşın, öznenin kuruluşu, davranışın ayrıntılı belirlenimi değildir.

Deleuze'ün deneyim nesnelerini çakıştıran güçler önermesi, özbelirlenimli bir özne fikrine yönelik bir taahhüdü yıkar. Deleuze'ün

33. Foucault, *Discipline and Punish*, çev. Alan Sheridan (New York: Random House, 1977), s. 29.
34. Foucault, "Sonsöz" s. 212. bkz. ayrıca *History of Sexuality*, 1:60.

reddettiği şey, öznellik fikrinin belirttiği hem kendine hakim olma hem de birliktir. Kendine hakim olmayla ilgili olarak Deleuze yazılarında, hem eylem hem de öz-bilincin belirlen-mesinde bir tür bilinçdışının rolü üzerinde durur. Bu nedenle "bilince, zorunlu tevazusunu hatırlatmak, onu olduğu gibi almaktır: bir semptom; tümüyle tinsel-olmayan güçlere ait etkinliklerin derin bir dönüşümünü gösteren semptom."[35] Dahası bu bilinçdışı güçler, birlikten çok bir çeşitlilik oluştururlar. *Dialogues*'da Deleuze, bireylerin ve grupların üç farklı türden "çizgi"nin kesişme noktası ve gelişimi olduğunu iddia eder: 1) bir kişinin yaşam döngüsündekilere (örneğin aile-okul-ordu-iş-emeklilik) benzer olan, segmentli çizgiler; 2) toplumsal alandaki farklı yönlerden gelen ve "molar" segmentli çizgilerden daha incelikle hareket eden, görünmez güçlerin oluşturduğu moleküler çizgiler; ve 3) bizleri oluşturan özgül molar ve moleküler çizgilerin oluşturduğu belirlenimlerimizden kaçmak için çizdiğimiz başka moleküler çizgilerden oluşan kaçış çizgileri.[36]

Sonuncusunu da içeren tüm bu çizgiler (çoğu zaman) bilinçli rızamız olmaksızın üzerimizde etkide bulunurlar. Dahası, bilinç olarak ele alınacak şeyi de belirlerler; onlar, bilincin semptom olduğu güçlerdir. Bir birlik olmayan, fakat sadece başkalarının yanında bir parça olan bütünü belirleyen parçalardır: "Bir antik heykelin parçaları gibi, orijinal birliğin tıpa tıp aynısı olan bir birliği yaratmak üzere biraraya getirilebilmek ve ortaya çıkarılmak için sadece sonuncu parçayı bekleyen parçaların varoluşu söylencesine artık inanmıyoruz.... merkezi olmayan bütünlüklere inanıyoruz sadece."[37] Ayrıca en azından bize söylenen bütünlerden biri olan "Ödip öznesi" siyasal bir özgürlük projesinin temeli değil, *Anti-Oedipus*'un göstermeye çalıştığı gibi, baskının sürmesidir.

Bilincin önceliğinin bu yıkımı, aynı zamanda özne nosyonunun da bir yıkımıdır, çünkü öznellik, bir kişinin kendi "içindeki" güç-

35. Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, s. 39.
36. Bkz. Deleuze ve Parnet, *Dialogues*, s. 124-34.
37. Deleuze ve Guattari, *Anti-Oedipus*, s. 42.

leri tanıma ve denetleme yeteneğini belirten bir kavramdır. Tarihsel olduğu denli metafizik olması bakımından Foucault'nunkinden farklı olan Deleuze'ün yıkımı, hem bilinçli olarak kavranabilen hem de gönüllü olarak ifade edilebilen ya da yerine getirilebilen bir öz taşıyan öznelliğin üretimi olarak hümanist projeyi kalbinden vurur. Foucault'ya göre, "öz"ümüz olarak adlandırılan, özgürleştirici olmaktan çok baskıcı bir siyasal bir projedir (ve burada bile, özgürleşme nosyonunu, toplumsal olarak bağlı olan bir özsel doğanın serbest kalması olarak anlamamız gerekiyor). Deleuze'e göre öznelliğin özü kendisine ait değildir; tersine çoklu ve çeşitli yerlerden kaynaklanır, yaşanamaz ya da yerine getirilemez, ve Ödip öznesi biçimini aldığında ise siyasal dönüşüme yararlı değil zararlıdır.

Felsefesi, Deleuze ile paylaştığı metafizik bir yönelimden, ampirik yaklaşımı bakımından daha Foucaultcu olan dil kaygısına doğru bir dönüşüm geçiren Jean-François Lyotard, özneyi tümüyle açıklama dışı bırakan felsefeler kurarak, hümanizm konusunda her iki meslektaşını da geride bırakır. Lyotard hiç bir zaman hümanizme ilişkin bir takıntı sergilememiş ve hatta onu yıkmaya bile çalışmamıştır. Mütemadiyen, öznel ya da yapısal olana indirgenemeyen ya da derin biçimde yönelmeyen pratiklerde mevcut olan, anonim ve kişisel olmayan direniş tarzları ve de erk ilişkilerini ifade eden bir siyaset felsefesi yaklaşımı aramıştır. Lyotard, Deleuze ve Guattari'nin *Anti-Oedipus*'unu, modern özne oluşumu açıklaması olarak Ödip'e başvurma ihtiyacı duyduğu için eleştirir: "Deleuze ve Guattari, kendilerine rağmen desteklenmelidirler: kapitalizm gerçekten denklik kuralına boyun eğmiş, bir öksüzler yurdu, bir bekaret yeminidir. Onu destekleyen, büyük iğdişçi değil, denklik konfigürasyonudur: bir yerdeki erkeklerin, bir erkek için yerlerin, erkeğin ve kadının, nesnelerin, mekanların, organların değiştirilebilirliği anlamında denklik.... [B]askı asla durmaz, daha *dışsal* hale dönüşür."[38]

Bu eleştiri, Lyotard'ın erken ve 1970'lerin ortalarındaki ya-

38. J.-F. Lyotard, "Energumen Capitalism", *Semiotext(e)* 2, no. 3 (1977): 22.

pıtlarında Deleuzecü/Nietzscheci çerçeveyi toptan terk ettiği anlamına gelmiyor. O zamanki önemli yapıtı *Economie libidinale*[39] güçlerin yardımıyla kuruluş izleğini ya da fikrini ödünç alır ve arzuyu libido olarak yeniden düzenleyerek, öznel ya da yapısal olana başvurmaksızın kapitalizmin işleyişlerine ve temsiliyete dair bir açıklama sunmaya çalışır. Lyotard'a göre libido hem baskıcı olanı oluşturan hem de ona bir alternatif sunan anonim bir enerjidir. Libido, Deleuze ve Guattari'nin arzu kavramından sadece üretken olması bakımından değil aynı zamanda yıkıcı olması bakımından da farklılık gösterir: "Parlak ya da uzak her yoğunluk iğdiş etme, bastırma, belirsizlik sonucunda ya da büyük Sıfır'ın trajedisi ile değil, yoğunluğun sentetik olmayan hareket olması yardımıyla her zaman *bu ve bu-değil*dir."[40] Bir istisna dışında Lyotard'ın libido kavramı, Freud'un yaşam ve ölüm içgüdüleri kavramını model alır. Ancak Lyotard'a göre bu ikisi ayrılmaz içgüdülerdir, aynı anonim gücün parçalarıdır.

Bu libido kavramının iki yönü vardır ve Lyotard'ın neden hümanizmi reddettiğinin anlaşılmasında çok önemlidirler. Birincisi, Freud'da olduğu gibi libido kurulmuş bir güçten daha çok kurucu bir güçtür. Ayrıca anonimliliği ve kendi kavramlarına (libidonun kavramları hiçbir zaman bu *ve* bu-değil değil, her zaman bu ya da bu-değildir) indirgenemezliği açısından, belirlediği öznenin kavrayışlarından durmaksızın kaçar. Bu nedenle her zaman temsiliyetin ötesindedir; buna karşın aynı zamanda temsiliyetin kaynağıdır da; öznenin bir libido sonucu olmasına karşın, bir saydam öz-bilinç eylemindeki özne tarafından temsil edilemez. İkincisi Lyotard'a göre temsiliyet fikri sorunsaldır; deneyimi temsiliyete indirgeme çabası, alt edilmesi, yetkinleştirilmemesi gereken bir projedir. Temsiliyet, Lyotard'ın (olumlu bir yıkım ya da özyıkım olabilen ölümden farklı olarak) yokluğun olumsuzluğunu sokarak libido üzerinde yaptığı aptallaştırıcı etki nedeniyle *Economie libidinale* zamanında fazlasıyla eleştirdiği, daha genel "sahneye koyma" pratiğinin bir türüdür. Lyotard'ın, libidoyu bir temsiliyet

39. Paris: Les Editions de Minuit, 1974.
40. Lyotard, *Economie libidinale*, s. 25 (kendi çevirim)

şemasına uyarlamaya çalıştığı için Freud'a yönelttiği eleştiri, kendi görüşünü örnekliyor:

> Freud'a göre, bir gösterge olması, bir şeyin (anne) yerine başka bir şeyi (çocuk) geçirmesi nedeniyle filmin rolünün bir sanat yapıtına benzediği açıktır. Ancak libidinal ekonomi öğrencisine göre bu imaj ya da göstergenin işlevi, ilişkili değildir, çünkü kuramsal argüman ile üretilmesi gereken şeyin olumsuzluk olduğunu varsayar. Çocuğun annesinin yokluğunun neden olduğu acı içinde davrandığını söylemek, birdenbire teatral mekanın tüm öğelerini verili olarak kabul etmektir.... Kısacası, zekice kabul ettirdiği ilkeyle ilgilenmediği takdirde, (ikincil olan) temsiliyet düzeni taleplerine teslim olur: birincil süreçlerin olumsuzlamayı tanımadıkları gerçekten doğruysa eğer, güdüler ekonomisinde bir anne yokluğuna yer yoktur...[41]

Temsiliyetin sorunu libidoyu, libidonun olumluluğu ile değil, bir yok nesnenin olumsuzluğu ile yönetilen bir yapı içinde dondurmasıdır. Bir temsiliyet, her zaman orada bulunmayan başka bir şeyin yerine geçmedir ve temsiliyetin söylemini yöneten bu yok nesnedir. Temsiliyet libidoyu kavramsal olarak yakalamaya çalışırken, ona iki biçimde ihanet eder: birincisi, sadece libidonun sonuçlarından biri olmasına karşın, libidonun nedenini açıklayabilecekmiş gibi davranarak; ikincisi, libidonun özüyle değil, sadece temsili haliyle libidoyla ilişkili olan bu açıklamaya olumsuzluk ya da yokluk katarak.

Lyotard'ın libidinal ekonomi açıklaması gibi temsiliyet eleştirisi de, derin biçimde hümanizm-karşıtıdır. Öznenin kendisini anlayabileceği bir öz-temsiliyet jestiyle olur bu; bu öz-temsiliyetin saydamlığı aracılığıyla, benin kendi bilincine doğrudan erişim sağladığının varsayılmasına karşın, temsiliyet edimi temsiliyete yokluk katan, temsilci ve temsil edilen arasındaki bir farklılığı gerektirir.[42] (Burada Lyotard'ın düşüncesi üzerindeki Derridacı etki görülebilir.) Bu nedenle bir öznenin kendi özünü kavrama projesi zorunlu olarak çarpıtılan bir projedir: öznenin libidinal özü özne ta-

41. Lyotard, "Beyond Representation", *Human Context* 7 (1975): 497.
42. Temsiliyete bu farklılığın girişine ilişkin daha tam bir açıklama için bkz. Jacques Derrida'nın Husserlci dilbilim eleştirisi, *Speech and Phenomena*, çev. David Allison (Evanston: Northwestern University Press, 1973).

rafından kavranamaz ve öznel kavrayış çabası içinde "yanlış temsil edilir".

Eğer bir siyasal müdahale başarılı olmak istiyorsa, temsiliyet ile iş gören tüm projelere -insanın özünü kavrama ve gerçekleştirmeye yönelik öznelci projeler de dahil olmak üzere– yol vermek zorundadır; bu tür bir müdahale, temsili yapının bütünlüğü iddialarını yıkma programıyla işe koyulmalıdır. Temsiliyete ve onun olumsuzluğuna indirgenemeyen, aksine libidinal olanın temsili-olmayan ilişkilerine izin veren eylemlerin önünü açmalıdır. Bu zorunlu olarak paradoksal bir proje olacaktır, çünkü tüm siyasal eylemler temsiliyeti içermektedir. Lyotard'a göre amaç, temsiliyeti kaynaklarını tüketerek, sınır noktasına getirerek yıkmaktır. Örnek olarak Lyotard, Klossowski'nin Augustine'i çok rahatsız eden pagan dinindeki tanrıların çokluğu tartışmasını aktarır: "[H]er bağlantı için, bir kutsal ad, her çığlık için, umulan ve umulmayanı karşılaştıran yoğunluk ve bağlantı, bir küçük tanrı, bir küçük tanrıça...duygular geçiti için bir ad olan. Böylece her karşılaşma, bir tanrılık niteliğine, tüm bağlantılar bir etkiler bolluğuna yol açar."[43] Temsiliyetin yıkımı, temsil edilen kendiliklerin bir azalmasından daha çok çoğalması aracılığıyla, temsiliyet sistemini patlama noktasına dek sürükleyen bir çoğalma aracılığıyla olur. (Lyotard'a göre, kapitalizm için de aynısı geçerlidir: sistem "anarşisi", sistemin sınırlarına ve sonuçta sınırların ötesine dek zorlanmalıdır. Kapitalizm eleştirilerek değil, kendi ilkelerinin parçalanacağı sınıra dek geliştirilerek yıkılır.)

1970'lerin sonunda Lyotard fazlasıyla "metafizik" bulduğu libidinal modelden uzaklaşır. Tüm deneyimin temeline libidoyu yerleştirmenin sorunu, temsiliyette eleştirdiği sorunu yinelemesidir: libidonun, tüm temsiliyetlerin dışında olması nedeniyle, ona ilişkin tüm tartışmalar, söyleme egemen olan bir yokluğa göndermeyi içerir. Libidinal ekonomi, olumsuzluk sorununu çözmez, sadece yeni bir biçimini canlandırır. Lyotard libidonun yerine esas olarak ilgisini, temsiliyet-eleştirisi evresi sırasında daha örtük olarak üze-

43. Lyotard, *Economie libidinale*, s. 17. (kendi çevirim).

rinde durulan dile yöneltir. Fakat Lyotard'ın felsefi çerçevesi değişirken, baskı ve ezme aygıtlarını betimleme ile –birleştirici ve temsili olana karşıt olarak– tekil ve indirgenemez olana geri dönüş projeleri yerinde kalır. Geoffrey Bennington'ın belirttiği gibi, "Kitabın [*Economie libidinale*] açık projesi yani *dispositif*leri betimleme ve yerleştirme projesi ile tekilliklerin ve olayların olabilirliğini araştırma projesi Lyotard tarafından hiçbir zaman reddedilmez ve görüşüne göre felsefenin temel ödevidir."[44] Daha sonraki yapıtlarında ve özellikle olgunlaşmasıyla birlikte *The Differend*'da felsefesi stratejik ile taktik bağlanımlar arasında muğlak olan bir felsefeden, daha tümüyle taktik olan bir felsefeye doğru dönüşüm geçirir.

Economie libidinale, direnişin türevlenebileceği tek bir olumluluk kaynağını belirlemeye çalışan geleneksel anarşizm ile benzerlik taşımaktadır. Ayrıca anarşist hümanizme doğrudan karşıtlığı içinde bu olumluluk, anarşizmle birlikte yaygın toplumsal yapıya karşı-konum rolünü paylaşır. Anarşistlere göre yapı, baskılardan oluşan ağdır, Lyotard'a göre ise anlamanın temsili niteliğidir. Fakat her ikisi açısından da bu, deneyimin tümüyle gerçekleşme olanağını engelleyen toplumsal bir yapıdır; böylece güçlü bir olumsuzluk (ya da bir olumsuz güç) her ikisinin açıklamasında da büyük yer tutmaktadır. Lyotard'ın libido kavramının anarşistlerin hümanizmi ele alışlarından çok daha karmaşık ve incelikli olmasına karşın, benzer stratejik izlekler her ikisinde de bulunur. Lyotard'a göre bu izlekler nihai olarak kabul edilemez ve daha sonraki felsefesi onlara karşı bir tepki olarak ele alınabilir.

Gelecek bölümde Lyotard'ın *The Differend*'daki dil görüşü biraz daha ayrıntılı olarak ele alınacaktır; ancak burada bu görüşün hümanizm-karşıtı bir görüş olduğu belirtilmelidir. Lyotard'a göre dil öznel yetenekler ya da ilgilerle değil, toplumsal yapılar ve tarihsel olumsallıklarla ilişkili olan, birbiriyle rekabet eden "türler"den oluşur. Başka deyişle dil, farklı kullanım tarzları arasında geçen, yaygın olan tarza bağlı olarak farklı sonuçlar taşıyan mü-

44. Bennington, *Lyotard: Writing the Event* (New York: Columbia University Press, 1988), s. 46.

cadeleler alanıdır. Anglo-Amerikan felsefesini karakterize eden anlambilimsel ve sözdizimsel dil yaklaşımlarından farklı olarak (Deleuze gibi) Lyotard dilbilimsel birimlerin anlamı ya da yapısı yerine dilbilimsel mülk edinmelerin siyaseti üzerinde duran, pragmatik bir yaklaşıma yönelir.[45] Fakat bu siyaset, kendisinin nedenleri olduğu kadar sonuçları da olan dil veya öznel yatırımların yapılarına değil, pratiklere geçen bir siyasettir. Böylece Lyotard'ın daha sonraki yapıtları, libidonun hümanizmin karşıtlığının reddedilmesini oluşturmaktan çok, kavramın hâlâ barındırdığı hümanist doğalcılıkla olan benzerliklerini bir terkediştir.

Lyotard, Deleuze ve Foucault, erki sadece olumsuz, baskıcı bir güç olarak görmeyi reddederler; bu reddedişle birlikte siyasal eylemin geçerli kaynağı olarak öznelliğin reddedilmesini de paylaşırlar. Bu kavramlar tarafından belirlenmiş perspektif yerine, geleneksel anarşizmin *a priori*'si diyebileceğimiz yeni bir tip anarşizm geliştirirler. Bu yeni anarşizm birbiriyle kesişen ve indirgenemez olan yerel mücadeleler, temsiliyete dair uyanıklılık, siyasalın tüm toplumsal ilişkiler alanını örtmesi ve toplumsalın kapalı bir bütün, eşmerkezli dairesel alanlar ya da bir hiyerarşi olarak değil de bir ağ olarak ele alınması fikirlerini barındırır. Fakat yeni anarşizm, geleneksel anarşizm açısından bu fikirlerin iskeletini oluşturan stratejik temeli reddeder; onun yerine, "sonuna kadar" taktik olan bir perspektifi geçirir. Bu yeni anarşizmin, projesini nitelendiren kimi özgül kuramsal müdahalelerle birlikte genel konturlarını anlamaya çalışmak zorundayız.

45. Deleuze'ün dili ele alış biçimi için bkz. Gilles Deleuze ve Felix Guattari , *A Thousand Plateaus*, çev. Brian Massumi (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987), özellikle dördüncü yayla, "November 20, 1923: Postulates of Linguistics": dil inandırmak için değil, boyun eğdirmek için üretilir; ve boyun eğmeye zorlamak için" (s. 76).

V
Postyapısalcı bir anarşizme doğru adımlar

Postyapısalcı siyasal kuram geleneksel anarşizme ait *a priori*'nin yerine, bir yandan erkin olumluluğu ya da yaratıcılığı, öte yandan (özne ya da yapıdan daha çok) pratiklerin ya da pratik gruplarının mükemmel çözümleme birimi olduğu fikrini geçirir. Bir "pratik"i kabaca amaç-yönelimli bir toplumsal düzen olarak tanımlayabiliriz. İnsanların bu tür pratiklerle uğraştıklarında ulaşacaklarını düşündükleri amaçlarla, gerçekte bu pratiklerin gerçekleştirdiği sonuçların çoğunlukla çok farklı olduğunu anlamamız gerekiyor – pratiklerin sonuçları, bu pratiklere katılan aktörler açısından muhakkak açık ve görünür değildir. Bunun pek çok nedeni vardır.

Her şeyden önce, pratiklere katılan aktörler, pratiklerin başka

pratiklerle kesişmeleriyle ortaya çıkan sonucu (ki bu da bir pratik olabilir) amaçlamamış olabilirler. Hapishaneler üzerine çalışmasında Foucault'nun tanımladığı, suçluluk kategorisinin –ve pratiğinin– oluşumunda psikolojik ve yasal pratiklerin kesişmesi; bu tür bir kesişmeye örnektir. Jacques Donzelot'nun *The Policing of Families* (ondokuzuncu yüzyıl Fransa'sında aile ve tıp pratiklerinin kesişmesinin postyapısalcı çözümlemesi)'e yazdığı önsözünde Deleuze, şöyle diyordu: "Donzelot'nun yöntemi, birbirini izleyerek ya da kendiliğinden hareket ederek bir kontur ya da yüzey, yeni bir alanın karakteristik özelliğini oluşturmaya çalışan saf küçük mutasyon çizgilerinin yalıtılmasından oluşur. Toplumsal olan, tüm bu küçük çizgilerin kesişiminde yer alır."[1]

İkinci olarak, aktörler katıldıkları pratiklerin sonuçlarını, bu duruma yol açan pratikleri tanımamaları nedeniyle göremeyebilirler. Bu neden birincisinin sonucudur, çünkü pratikler başka pratikleri üretmek üzere kesiştiklerinde, bu başka pratikler, ortaya çıkan pratiğin katılımcılarının farkına varamadıkları, başlangıçtaki pratiklerin amaçlarını yerine getiriyor olabilirler. *Postmodern Durum*'da Lyotard'ın bilimsel bilgi yerine anlatısal bilginin başka biçimlerini geçirme girişiminde kapitalizmin ve bilimin suç ortaklığını tanımlaması, bilimin meşruluğu sorusunu ortaya çıkarır; bu soru çoğunlukla, bilimsel bilginin yerine geçtiği görülen anlatısal bilgi aracılığıyla yanıtlanabilir. Bu nedenle bu yerine geçirme girişimi, bilimsel bilginin hakim olduğu bir çağda anlatısal bilginin canlı tutulmasına yardım etmiştir.

Görünürlüğün olmamasının üçüncü nedeni, postyapısalcı bakış açısından, çok önemlidir. Eylemler, erkten yani başka eylemler üzerindeki kısıtlamalardan ayrılamazlar. Yaratıcı olduğu kadar baskıcı yönleri de bulunan erk, çoğunlukla aktörlerin kavrayışı dışında gerçekleşen tarzlarda eylemleri kanalize eder ve belirler. Bu nedenle yeni kısıtlamalar taşıyan yeni pratikler, toplumsal pratikleri başlatan erk düzenlemelerinden kaynaklanırlar. Kimi kez bu yeni pratikler ve kısıtlamalar bir kimsenin bilgisinden kaçar. Diğer

1. Gilles Deleuze, "Foreword," Jacques Donzelot, *The Policing of Families*, çev. Robert Hurley (New York: Pantheon, 1979), s. x.

zamanlarda ise erk düzenlemelerinin manipülasyonu daha kiniktir: bir başkasıyla kesişen bir pratik, bu başka pratiğe (veya bir üçüncü pratiğe) yardım etmek için mülk edinebilinir ve yardımcı pratiğe katılanlar bu mülk edinilmeyi anlamayabilirler. Yakın zamana kadar, gelişmiş savunma silahları üretiminde durum bundan ibaretti; şimdilerde ise bu durumun, yurttaşların özgürlüklerini saldırıdan korumak kadar zenginlerin yararına kâr-toplayıcı pratiğe de yardım ettiği anlaşılmaktadır.

Sonuç olarak, eğer Deleuze'cü ve Lyotard'cı güçler kavramı benimseniyorsa, pratiklerin güçler mücadelesi ile taşınması, pratiklerin sonuçlarını aktörlerinden gizlemeye yardım eden bu pratiklerin bilinçdışı belirlenmesini gerektirir.

Bu nedenlerden hiçbirisi, pratiklerin mutlak olarak tüm düşünümlerden uzak olduğunu savunmaz; aksine, bu nedenler daha ılımlı bir savı desteklerler: eğer tarih az çok olumsal pratiklerin kesişmesi olarak anlaşılıyorsa, tek bir pratiğin sonucu bu pratiklere katılan aktörlerin amacına indirgenemez. Pratiklerin sonuçlarının anlaşılması hem tarihsel hem de felsefi açılardan bir düşünüm ve inceleme sorunudur. Fakat bilgi pratiklerinin de toplumsal pratikler arasında yer aldığı ve bu tablonun tanımladığı etkileşimden bağışık olmadığı anlaşıldığı zaman bu tablo daha da karmaşık bir hal alır. Bu nedenle bilgi pratikleri, bir araştırma alanının anlaşılması dışındaki amaçlarla kesişebilir ve bu amaçlara yardım edebilir. Bu durum, o araştırma alanı içinde verilen yanıtların daha çok epistemolojik önem mi yoksa siyasal önem mi taşıdığı sorusunu ortaya atar. Foucault'nun belirttiği gibi, "[E]rk açısından yararlı ya da erke direnen bir bilgi külliyatını üreten şey, bir bilgi öznesinin etkinliği değil, erk-bilgisidir: bilgi öznesinin etkinliğini oluşturan ve bu etkinliği bir uçtan öbür uca geçen, bilgi biçimlerini ve olası bilgi alanlarını belirleyen süreçler ve mücadelelerdir."[2]

Postyapısalcılar, özellikle Foucault ve Deleuze, aynı zamanda erk pratikleri de olan toplumsal pratiklerin kesişmesini ifade etmek için Nietzsche'nin soykütük (genealogy) yöntemine başvururlar.

2. Michel Foucault, *Discipline and Punish*, çev. Alan Sheridan (New York: Random House, 1977), s. 28.

Belki de Nietzsche'nin postyapısalcı siyasal düşünce üzerindeki etkisi hiçbir yerde soykütük alanındaki kadar güçlü olmamıştır. *The Genealogy of Morals*'ın, *Nietzsche and Philosophy* ve *Discipline and Punish* üzerindeki etkisi apaçıktır. Bu kitaplar *Gene-alogy*'nin sırasıyla felsefi ve tarihsel yeniden yazımları olarak okunabilir. Bu tür soy-kütük yöntemini mülk edinmemesine karşın, Lyotard'ın yapıtı bile hem *Economie Libidinale*'in libidinal çözümlemesinde hem de *The Differend*'ın tartışmalarında soykütük yönteminin etkisini taşır. İktidarın olumluluğunu ve hümanist projenin tükenmişliğini anlayan bir siyasal çözümleme biçimi olan soykütük, eşsiz bir anarşist yöntem olarak düşünülebilir.

Foucault "Nietzsche, Genealogy, History" başlıklı denemesinde "Soykütük" diye yazar, "zekicedir, kılı kırk yarar ve sabırla belgelenmiştir. Şaşırtıcı ve karışık parşömenler alanında, silinmiş ve pek çok kez yeniden kopyalanmış belgeler üzerinde iş görür."[3] İster bir söylem, bir pratik ister bir kavram olsun, soykütük nesnesinin ortaya çıkışını izlemeye çalışır. Bu tür bir arayışta tek bir köken, nesnesinin kaynaklandığı tek bir kaynak aramaz. Bir başka metinde Foucault şöyle diyor: soykütük, "ya olaylar alanıyla ilişkili olarak aşkın olan ya da tarih boyunca boş tekdüzeliği içinde koşuşturan bir özneye gönderme yapmak zorunda kalmaksızın bilgiler, söylemler, nesne alanları ve benzerlerinin oluşumunu açıklayabilen bir tarih biçimidir."[4] Özneyle olduğu gibi, tarihin karmaşıklığının ve çokluğunun indirgendiği yapı veya fikirlerde de durum aynıdır. Foucault'ya göre tek köken ararken üç tür yanılgıya düşülür. Birinci yanılgı, indirgenemez bir ağ olarak toplumsal ilişkiler görüntüsüne karşıt bir varsayım oluşturan, görünüşlerin arkasında özlerin olduğu varsayımını kabul etmektir. İkincisi, çoğunlukla ikincil dereceden ve dağınık oldukları halde, tarihsel başlangıçları büyük olaylar olarak görmektir. Sonuncusu, baş-

3. Foucault, "Nietzshe, Genealogy, History" (1971), *Language, Counter-Memory, Practice* içinde, yay. Donald F. Bouchard; çev. Donald F. Bouchard ve Sherry Simon (Ithaca: Cornell University Press, 1977), s.139.
4. Foucault, *Power/Knowledge*, yay. Colin Gordon (New York: Pantheon, 1980), s. 117.

langıçlara bir doğruluk nosyonu sokmaktır: bir nesnenin kökeni, onun doğruluğudur, kendisine görünür olduğu andır.[5]

Deleuze'e göre, tek kökenlerin araştırmasıyla ilişkili bir başka yanılgı daha vardır. Bu tür bir araştırma, mülk edinmesi için gereken bir nesnenin ustaca değerlendirilmesini engeller. Bir nesneyi ele geçiren güçler çoğunlukla farklı türdendir –Nietzsche açısından bu güçler hem "aktif (etkin)" hem de "reaktif (tepkisel)"dir– ve kökenleri, ayrı olarak değil tekil olarak varsayma çabası, bu farklı güçleri açıklayacak değerlendirme türünü önceden önler. Bu son nokta çok önemlidir, çünkü bir nesnenin (bizim durumumuzda bir pratiğin) toplumsal ağ içindeki yeri, basit bir konu değildir; ezici veya baskıcı olabilmesiyle ilişkili başka pratikler veya olası pratikler vardır, buna karşın onaylanmaya layık olabilen diğer pratikleri de besleyebilir veya güçlendirebilir. O halde değerlendirme; eleştiri nesnesinin, dolandığı başka nesnelerle ilişkisi içinde değerlendirildiği özenli bir projedir ve bu proje içinde bu başka nesneler de değerlendirilir. Bu tür değerlendirmelerin sınırlamaları, kuramsal olmaktan çok pratiktir. Bu nedenle soykütük değerlendirmesinin sonu, tıpkı başlangıcı gibi birleşik değil, apayrıdır.

Foucault'ya göre, Nietzsche'nin soykütüğü tek bir köken arayışının yerine ikili *Herkunft* ve *Enstehung* yöntemini geçirir: "soy" ve "ortaya çıkış." Soyun işleyişine göre, bir nesnenin birliği bir tekil olaylar dağılımının ürünüdür. Bu nedenle soy, birleşik ve eksiksiz bir bütün olarak ortaya çıkmaya başlamış bir nesneyi oluşturmak için, bu olayların biraraya gelmesini izler. Deleuze ve Guattari'nin arzunun kökeniyle ilgili yorumları gibi, "Ayrışımlar (disjunction), arzu soykütüğünün var saydığı biçimlerdir."[6] Ortaya çıkış, soyun bütünleyicisidir. Tarihsel güçlere ait "tehlikeli tahakkümler oyunu"nun; kimi pratiklerin, nesnelerin veya güçlerin başkalarınca mülk edinilmesi ve yıkılması oyununun, zorunlu iler-

5. Foucault, "Nietzsche, Genealogy, History," s. 142-44.
6. Gilles Deleuze ve Felix Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, çev. Robert Hurley, Mark Seem ve Helen R. Lane (New York: Viking Press, 1977), s. 13.

leme veya hedefin olmadığı bir oyunun izini sürer.[7] Soy ve ortaya çıkış yöntemi, tarihi, (hem olayların olumsallığı nedeniyle, hem de erkin sadece nesneleri bastırmaması, aynı zamanda yeni ödüller oluşturabilen yenilerini de yaratması nedeniyle) ödüllerin çoğunlukla değiştiği ve son noktanın olmadığı, anonim güçler ya da pratikler oyunu olarak ele alır. "Kesintiye uğramamış bir süreklilik içinde soy aramak yanlış olacağı için, ortaya çıkışı tarihsel bir gelişimin son devresi olarak düşünmekten kaçınmalıyız."[8]

Soykütük, nesnesinin tarihsel bir açıklamasıdır; burada tarih olumsal, dağınık, değişen ve hedefsiz olarak ele alınır. Deleuze'ün sözleriyle, soykütük "ampirik ve çoğulcu bir sanat"tır.[9] Ayrıca Deleuze'ün "eleştiri"[10] ve Foucault'nun "iyileştirici bilim"[11] dediği süreç soykütük yönteminin doğasında yer alır. Bunun neden böyle olduğunu anlamak için, bilgilerin kendilerine ait tarihleri, mülk edinilme ve yeniden edinilme dizileri olduğunu hatırlamalıyız. Ayrıca bilgi pratikleri mücadelenin ve direnişin nesneleri ve özneleridir ve bu yüzden bilgiyi değerden arınmış veya erkten arınmış olarak ele almak bir hatadır. Diğer toplumsal pratikler gibi, bilgi kendi soykütüksel soyuna ve ortaya çıkışına sahiptir. Bu olgu, çağdaş postyapısalcı çözümleme ve müdahale için temel oluşturmuştur.

Yanılgılı biçimde bilginin, siyasal düşüncelerden ayrı olarak ele alınması nedeniyle postyapısalcılık, kuramsal enerjilerinin çoğunu bilgi siyaseti üzerinde yoğunlaştırır. Bu yanılgı hümanist projeyle ilişkilidir, çünkü bilgiyi, insanın kendisini arzu ve siyasal etkinin kör ediciliğinden uzaklaştırdığında keşfettiği bir yansız töz olarak tanımlar. İnsanın kendini arzu ve etkiden uzaklaştırması ya da arzu ve etkiyi parantez içine alma projesi; istençten ve dış kısıtlamalardan arınmak için bilincin kendisini kendine görünür

7. Foucaut, "Nietzsche, Genealogy, History," s. 148.
8. Agy.
9. Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, çev. Hugh Tomlinson (New York: Columbia Uniesity Press, 1983), s. 76.
10. Agy., bölüm 3, özellikle s. 87.
11. Foucault, "Nietzsche, Genealogy, History," s. 156.

kılma ve böylelikle bilinecek nesneyi "açık ve seçik" bir tarzda yansıtabilme varsayımı üzerinde kuruludur. Bu görünürlük varsayımı, anlaşıldığı gibi, hedefi kendini anlamak ve gerçekleştirmek olan bir öznel öz fikrinin parçasıdır ve bu haliyle o, postyapısalcılığın gözden çıkardığı hümanist programa aittir.[12]

Fakat postyapısalcılık bir yansız töz olarak bilgi fikrini terk etse de, kendisini gizlediği siyasal yansızlık mantosu nedeniyle bu fikrin, siyasal sonuçlar, daha güçlü sonuçlar taşımayı sürdürmekte olduğunu hâlâ kabul etmektedir. Foucault'nun erk/bilgi açıklamasında ve Deleuze'ün Nietzscheci bilinç eleştirisinde bilgi siyasetinin yerini görmüştük. Gerçi bilginin siyasal sonuçlarına yönelen en sürekli çabalardan biri, Jean-François Lyotard'ın *Postmodern Durum*'udur.[13] Bu kitapta, dünyanın anlaşılmasının hakim biçimi olarak bilimsel bilginin ortaya çıkışı anlatılır. Bu bilgi biçiminin siyasal sonuçları; bir söylemin bilgi olarak nitelenmesi için, kesin kanıt, tümüyle düzanlamsal ifadeler ve edimsel verimlilik normlarına uymak zorunda olmasını dayatarak, başka bilgi tarzlarının karalanmasını gerektirir. Bu gerekler, kapitalizmin doğa ve başkaları üzerinde tahakküm kurma siyasal projesiyle çakışır: "bu şekilde zenginlik, verimlilik ve bilgi arasında bir eşitlik kurulur."[14] Fakat bilimsel bilgi başka anlatısal bilgi biçimlerini ortadan kaldıramaz, çünkü kendi perspektifi aracılığıyla kendisini meşrulaştıramaz: bilimin bilginin tek meşru biçimi olduğuna dair bilimsel kanıt olamaz. Bu nedenle kendisini ya insanın batıl inançlardan, dinden ve zorbalıktan kurtulmasına ilişkin Aydınlanmanın anlatısına ya da kendini kendi açınımı içinde gerçekleştiren Tin'e ilişkin Hegelci kurgusal anlatıya dayandırır.

Lyotard'ın "modern" ya da "büyük" anlatılar adını verdiği bu anlatılar büyük anlatılara yönelik yeni bir "postmodern" kuşku ça-

12. Kökenini Descartes'tan alan ve "dilbilimsel dönüş"ünden beri sadece Kıta Avrupası felsefesinde değil, Anglo-Amerikan felsefesinde de terk edilmiş bilinci tasarlamanın bir biçimiyle de ilişkilidir.
13. Çev. Geoff Bennington ve Brian Massumi (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984).
14. Lyotard, *The Postmodern Condition*, s. 45.

ğına girerken, parçalanıyorlar.[15] Bilimsel bilgiyi kurmuş olan büyük anlatılara yönelik kuşkunun bir kısmı, ironik biçimde bilimin kendisinden kaynaklanır. Son dönem fiziğinin belirsizliği, Gödel kuramı ve ilişkili bilimsel keşifler "bilineni değil, bilinmeyeni üretiyor. Performansı maksimuma çıkarma ile hiç ilgisi bulunmayan ve temelinde ayrım bulunan bir meşrulaştırma modelini öneriyor."[16] Böylelikle, bir zamanlar hegemonya ve kapitalist tahakküm siyasetiyle kesişmesine karşın bilim pratiği şimdi, sadece indirgenebilirliğe değil, ayrıca ayrıma da dayalı farklı bir siyaset tipini destekleyebilen bir doğrultuda gelişiyor: bir anarşist siyaset, merkezsiz erk ve direniş siyaseti. Açıkça söylememesine karşın, Lyotard'ın taslağını çizdiği siyaset, *Cinselliğin Tarihi*'nin ilk cildinde yasal-söylemsel erkten, daha dağınık, üretken erke doğru değişimi çözümleyen Foucault ile paralellik taşır.

O halde bilgi, başka toplumsal nesneler gibi, mücadele ve tahakküm sorunudur: ve bu, soykütüklerin sağlayabildiği bilgiyi gerektirir.[17] Fakat bilgi değerler ve siyasetle bağlantılıysa, o halde soykütük sadece, nesnelerin tarihi hakkında bilgi kazanma sorunu değildir; hangi bilgiye sahip olunması gerektiği sorusunun da sorulması gerekir. Deleuze'ün, Nietzsche'ye göre yanıtlanması gereken acil sorunun, geleneksel metafizik bir soru olan "Nedir?" değil, "Hangisi?" olduğunu ileri sürmesinin nedeni budur.[18] O, hangi güçtür, etkin mi yoksa tepkisel mi ve bir nesneyi ele geçiren, güç istencinin hangi niteliğidir, olumlu mu yoksa olumsuz mu? Deleuze ve Guattari'nin *Anti-Oedipus*'da "Neyi imliyor?" so-

15. Agy., s. xxiii
16. Agy., s. 60.
17. Bu demek değildir ki bilgi gerçekdışı ya da bir yanılsamadır, daha çok, onun gerçekliği ya da yanlışlığı bu meselenin sonu değildir. Yönelinmesi gereken bir siyasal sorun daha vardır; soykütük projesi. Bir şeyin doğru ve aynı zamanda siyasal olarak yüklü olması, postyapısalcılar tarafından her zaman anlaşılmamıştır; çoğunlukla postyapısalcılar -ve "Nietzsche, Genealogy, History" onlardan biridir- kendi kendini çürüten epistemolojik göreciliğe yenik düşerler. Fakat bu görecilik, perspektifleri açısından zorunlu değildir. Bu konu hakkında daha fazlası için bkz. benim yazım *Between Genealogy and Epistemology: Psychology, Politics, and Knowledge in the Thought of Michel Foucault* (University Park: Pennsylvania State University Press, 1993).
18. Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, s. 75-76.

rusunu sormayı bırakıp, onun yerine "Ne üretir? Ne için kullanılabilir?" sorularını sormamızı önermelerinin nedeni de budur.[19] Bunlar soykütüksel sorulardır ve her zaman çift halde bulunurlar, sadece soykütük nesnesine değil, soykütüğün kendisine de uygulanırlar. Soykütüğün kaçınılmaz biçimde etik olmasının, bir değer ya da değerler dizisiyle birleşmiş bir bilgi olmasının nedeni budur: bir "eleştiri", "iyileştirici bilim."

Bu kitabın başında belirtildiği gibi, soruna yaklaşmanın bir başka yolu, soykütüğün kendisini, siyaset felsefesinin mevcut-olan ile olması-gereken kutupları arasındaki gerilimin parçası olarak kabul etmesidir. Soykütük kendi bilgisini, değer yüklü ve bağlamsal açıdan konumlu olarak kabul eder, çünkü değerleri, ortaya çıktıkları bağlamdan –Foucault'nun "doğruluk rejimi" adını verdiği, belirli bir epistemolojik düzenleme içeren bir bağlamdan– ayrılamaz.[20] Soykütük görevini, siyasal alanı yukarıdan izleyerek, bu alanda gerçekleşen mücadelelerden güvenilir bir uzaklıkta durarak gerçekleştirmez. Aksine soykütük, bu mücadelelerin bir parçasıdır ve sağladığı bilgi, doğru olduğunu iddia ettiği halde, kendisini, tarihi oluşturan değişen tahakkümler oyununun nesnesi olan siyasal alanın içine kapatır. Bu nedenle postyapısalcılığa ait siyasal değerlerin ifadesi –ve daha önemlisi, bu değerlerin metaetik ve epistemolojik durumu– genel bir soykütük açıklaması için çok önemlidir; bunlar, gelecek bölümün konusunu oluşturacaklar. Burada kabul etmemiz gereken şey, postyapısalcı siyasal düşüncenin soykütük projesindeki yeri ve etkisidir.

Soykütüğün ürettiği siyaset türü, büyük anlatılara denk düşen büyük ölçekli siyasetlerden daha yerel ve daha yaygındır. Soykütük, pratiklerin oluştuğu, kesiştiği ve baskıcı ilişkilere yol açtığı dağınık noktalarda direniş geliştirir. Sadece ekonomik ya da devlet düzeylerinde değil, aynı zamanda epistemolojik, psikolojik, dilbilimsel, cinsel, dinsel, psikanalitik, etik, bilişsel (vb.) düzeylerde de mücadele eder. Sadece çoklu mücadelelerin, erkin mer-

19. Bu yerine geçme, *Anti-Oedipus* boyunca önerilmektedir, ancak ilk kez 3. sayfada ortaya çıkar.
20. Foucault, "Truth and Power," *Power/Knowledge* içinde, s. 131.

kezileşmesini içermeyen bir toplum yaratması nedeniyle değil, aynı zamanda erkin merkezileşmemesi, erkin bu düzeylerin yüzeyleri boyunca açığa çıkması nedeniyle de bu düzeylerde mücadelesini sürdürür. Eğer soykütük, doğal ve yansız olarak kabul ettiğimiz toplumsal nesnelerin siyasal oluşumunu izlerse, buradan kaynaklanan siyasetin kaçınılmaz olarak yayılım ve çokluk siyaseti; indirgenemez ve çoğunlukla şaşırtıcı yer çeşitliliği içinde erkle yüzleşen bir siyaset olması gerekir. Kısaca soykütüğün ürettiği siyaset bir mikro-siyaset olmak zorundadır. Lyotard'ın gözlemlediği gibi:

> Eğer bir kimse dil oyunları çokluğu sağlayan bir bakış açısına sahipse, eğer o kimse toplumsal bağın tek bir ifade tipinden oluşmadığı, bu oyunların birçok tipinden oluştuğu varsayımına sahipse ve bu oyunların belli bir kısmı biliniyorsa, o zaman buradan, toplumsal ortakların birbirinden farklı pragmatiklere yakalandığı sonucu çıkar.... Ve siyasal konularda kararlar vermek için bugün ihtiyaç duyduğumuzu sandığım fikir bir bütünlük ya da birlik, bir gövde fikri olamaz. O ancak, bir çokluk ya da bir çeşitlilik fikri olabilir.[21]

"Şizoanalizin ya da pragmatiğin, mikro-siyasetin sorunu, asla yorumlamak değil, birey ya da grup olarak çizgilerinizin ve her birindeki tehlikelerin neler olduğunu sormaktır" diye yazar Deleuze.[22] Deleuze'ün burada sözünü ettiği çizgiler, bir kimsenin uğraştığı pratikleri ve sahip olduğu arzuları ve öz-kimlikleri belirleyen güçler ya da pratiklerdir. Pratiklerimiz ve kendimiz olarak bizler, yukarıda görüldüğü gibi, Deleuze'ün söylediği farklı "çiz-

21. Jean-François Lyotard ve Jean-Loup Thebaud, *Just Gaming*, çev. Wlad Godzich (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985), s. 93-94. Lyotard'ın *Economie Libidinale* ile *The Differend* arasındaki geçiş döneminde, postmodernizmi bazen durumumuzun bir betimlemesi ve bazen de durumumuza ilişkin sorunların yatıştırılması için bir reçete olarak anlayarak, postmodernizm yorumunda zaman zaman kararsızlığa düştüğü görülür. İkinci yorumu, geleneksel anarşizmin daha stratejik eğilimleriyle uyuşacaktır. Lyotard'ı ilk biçimde yorumlamayı seçtim, çünkü *The Differend*'da vardığı perspektif, açıkça kendisine daha denk düşer ve yapıtının çoğu, 1970'lerin sonları ve 1980'lerin başlarındaki geçiş dönemi sırasında bile bu perspektife yönelir.

22. Gilles Deleuze ve Claire Parnet, *Dialogues*, çev. Hugh Tomlinson ve Barbara Habberjam (New York: Columbia University Press, 1987), s. 143.

giler"in ürünleriyiz: parçalı çizgiler, moleküler çizgiler ve kaçış çizgileri. Yapıp ettiklerimiz, bu çizgilerce ve onların başka çizgilerle oluşturduğu kesişmelerce belirlenir. Deleuze her zaman çizgilere dayanarak konuşmaz, fakat perspektifi aynı kalır. Örneğin Guattari ile birlikte (Melanie Klein'ın terminolojisini kullanarak) "kısmi nesneler" olan arzu-makinelerinden söz ettiği ve kısmi nesneler arasında makinesel bağlantılar oluşması nedeniyle bütün nesne araştırmasının yanlış yere konduğunu iddia ettiği zaman, sadece başka bir bağlam içindeki benzer noktayı belirtmek için farklı kavramlar kullanıyor. (Deleuze aşağıdaki sözcükleri yazdığında, *Dialogues*'da başvurduğu sersemletici kavramlar dizisini anlamak için anahtar sunar: "Her zaman bir sözcüğü bir başkasıyla değiştirebilirsin. Eğer birinden hoşlanmıyorsan, eğer o sana uymuyorsa, birini al, bir diğerini onun yerine koy.... En olağan kullanıma konulmaları koşuluyla ve tasarladıkları kendiliğin, en adi nesneyle aynı biçimde varolmak üzere oluşması koşuluyla olağanüstü sözcükler yaratalım.")[23]

Eğer bizler ve pratiklerimiz, soykütük yönteminin kuramsal olarak çözdüğü, küçük çizgiler ve kısmi nesnelerden oluşuyorsak, siyasal müdahale bu çizgiler ve onların oluşturduğu kesişmeler boyunca yapılmalıdır. Bu yüzden soykütük, bir mikrosiyasettir. Fakat, mikro-siyasal müdahalelerin gerçekleştiği toplumsal/siyasal ilişkiler ağının tekbiçimli olmaması –erkin, tüm noktalarda aynı ölçüde uygulanmaması ve ayrıca tüm erk uygulamalarının baskıcı olarak adlandırılamaması– nedeniyle, tüm mikro-siyasal müdahalelerin eşit değer taşıdıklarını iddia etmek hata olacaktır. Herşeyden önce, öğretmenlerin ırk ya da milliyete dayalı doğal üstünlük inançları aşılamalarıyla, ebeveynlerin çocuklarına zehirlerden nasıl korunmaları gerektiğini öğretmeleri sırasında farklı erk ölçüsü, türü veya kabul edilebilirliği ortaya çıkar. Postyapısalcı çözümlemenin sunduğu şey, özel önem taşıyan düğümlere (nod) ve kesişmelere yönelik kuramsal müdahalelerdir (bu çözümlemeden birkaç örneği aşağıda inceleyeceğiz). Bu kuramsal müdahalelerin,

23. Agy., s. 3.

kimi baskıcı pratiklerin kurbanlarını oldukları gibi temsil etmeleri değil, kendi durumlarının çözümlemeleri olarak, bu baskıyı alt etmede kullanılacak araçlar olarak hizmet etmeleri istenir. Geleneksel anarşist kuram gibi mikro-siyasal kuram da mikro-siyasal pratiği kendi kendine temsil etmez, bu pratiğin yanında durmaya çalışır. Kuram pratiğin dışında var olmaz; o da bir pratiktir.

Postyapısalcı mikro-siyasetin temsiliyet karşıtlığı, biri epistemik, diğeri ise siyasal olan iki sicil boyunca gelişir. Epistemik olan, görmüş olduğumuz gibi temsiliyete saldırır. İnsanların, siyasal özgürleşmeleriyle açıklayabilecekleri ya da gerçekleştirebilecekleri bir çıkarlar doğasına ya da çıkarlar doğal grubuna sahip olduklarının yadsınmasından oluşur. Bu düzeyde temsiliyet baskıcı değildir; daha çok, sahtedir ya da en iyisinden inanılması güçtür. Başkalarının çıkarlarını, sanki tarihsel bir yazgının açınımı içinde doğal ya da veriliymişler gibi, temsil etmekten söz etmek, sadece insanların neye benzediğine ilişkin bakış açısında yanılgıya düşmektir: hümanizmin yanılgısına düşmektir. Fakat postyapısal-cıların kabul ettikleri gibi, bu yanılgı siyasal açıdan yansız değildir. Bu epistemik yanılgı siyasal bir anlamla ilişkilidir ve bu siyasal anlamın sonuçları geçen iki yüzyıllık Batı tarihini etkilemiştir. Mikro-siyasal çözümleme, epistemolojik ve siyasal tutarsızlığa (veya daha beterine) düşmek istemiyorsa, baskı mağdurlarına kendilerini açıklamayı reddetmeli ve onlarla durumlarının nasıl ortaya çıktığını konuşmakla yetinmelidir. Bir keresinde söyleşi sırasında Deleuze Foucault'ya şöyle demişti: "Bana göre, bizlere –kitaplarınızda ve pratik alanınızda– tümüyle temel olan birşeyi öğreten ilk kişi sizsiniz: başkaları adına konuşmanın saygısızlığını."[24]

Eğer soykütük perspektifi doğruysa, o zaman ne soykütük ne de mikro-siyasal çözümleme kendisi için toplumsal ağın üstünde ayrıcalıklı bir konum iddiasında bulunabilir. En iyisinden, durumumuzun az çok genel bir çözümlemesini ve belki de –gerçi burada çok daha alçakgönüllü ve titiz biçimde– durumumuzun

24. Foucault, "Intellectuals and Power" (1972), *Language* Counter-*Memory, Practice* içinde, s. 209. [*Seçme Yazılar 1- Entelektüelin Siyasi İşlevi* içinde, Michel Foucault, çev.: Işık Ergüden, Ayrıntı Yayınları, 2000]

çözümü veya kaçışı için bir dizi farazi önerme sunabilir. Sunacağı bu önermeler (Foucault çoğunlukla bundan kaçınırken, Deleuze ve Lyotard aksini yapar), alçakgönüllü olmalıdır; bir başka olanaklar dizisini ve belki de bu olanaklara gidecek doğrultuyu gösterebilmesine karşın, bunu, mağdurların çıkarlarını kendilerini temsil etme aldatıcı görünüşü altında yapamaz. Daha doğrusu, soykütük çözümlemesini dolduran etik bağlanmaları paylaşmadıkları takdirde, mağdurları kendilerine mağdur olarak sunamazlar. Ayrıca tüm siyasetin bir pratikler ve erk sorunu olması açısından bu önerilerin farazi olması zorunludur. Hem pratikler hem de erk olumsaldırlar ve kaçışın arandığı bir durumla kıyaslandığında daha kötü olan bir durum yaratabilirler. Foucault bir keresinde "Anlatmak istediğim şey, herşeyin kötü değil, aksine tehlikeli olduğudur; tehlikeli kesinlikle kötüyle aynı şey değildir. Eğer herşey tehlikeliyse, o halde her zaman yapacak birşey buluruz. Bu nedenle benim konumum kayıtsızlığa değil, bir hiper- ve kötümser eylemciliğe yol açar."[25]

O halde mikro-siyaset kuramının, anarşist temsiliyet eleştirisini başarıyla yürüttüğü görülüyor. Postyapısalcılık, epistemik temsiliyet sorununu siyasal sorunla içiçe geçmişliği içinde ifade etmiş ve siyasal temsiliyetin nerede başarısız olduğunu göstererek bu eleştiriyi tamamlamıştır. Geleneksel anarşizmde bu tamamlama yoktur, çünkü bağlandığı hümanizmin temelleri, temsiliyetin alternatifini oluşturmaz, aksine temsiliyet sorunun merkezinde yer alır. Bu kabul edildiği zaman, sadece temsiliyet sorunu belirgin olmakla kalmaz, siyasal mücadeledeki kuramın yeri de belirginleşir. "Kim konuşuyor ve eyliyor?" diye sorar Deleuze ve yanıtlar: "Konuşan ve eyleyen, her zaman bir çokluktur, kişinin içinde bile olsa. Hepimiz 'grupçuklarız.' temsiliyet artık bulunmaz; sadece eylem vardır -röleler olarak hizmet eden ve ağlar oluşturan kuramsal eylem ve pratik eylem."[26]

Fakat mikro-siyasetle uğraşmak, önemli bir soruyu, çoğunlukla

25. Foucault, "Politics and Ethics: An Interview," *The Foucault Reader*, yay., Paul Rabinow; çev. Catherine Porter (New York: Pantheon, 1984), s. 343 içinde Deleuze.
26. Foucault, "Intellectuals and Power," s. 206-7.

mikrosiyasal müdahale taraftarlarına yöneltilen bir soruyu açığa çıkarır: mikro-siyasal pratiğin makro-siyasal yapıyla ilişkisi nedir? Postyapısalcılar devletin ya da kapitalist ekonomik sistemin yararını hiçbir şekilde yadsımazlar. Fakat o halde bu kurumlar postyapısalcı siyasal söylem içinde hangi konumu işgal ederler?

Postyapısalcılığın makro-siyasete yönelik perspektifi birbiriyle ilişkili iki iddiayı içerir: makro-siyasal kurumlara ait pratiklerin (ve kapitalizm gibi kurumsal olmayan makro-siyasal pratiklerin) çoğunlukla yerel pratiklerden ortaya çıkması; ve makro-siyasal kendilikler ortaya çıktığında, onları yaratan yerel pratiklerin sadece onların sonucuna ya da yardımcı yönüne dönüşmemesi. İlk iddia, tarihsel bir iddiadır. Foucault, güncel erk düzenlemelerimizi oluşturan yerel taktiklerin, "yerel koşulların ve tikel ihtiyaçların başlangıç noktasından hareketle türetildiğini ve örgütlendiğini" yazar ve ardından sürdürür "onlar, büyük, tutarlı topluluklarda kullanılmaları için tasarlanmış bir sınıf stratejisinden önce, parçalı bir tarzda biçimlenir. Bu toplulukların bir homojenleşme içermediklerini belirtmek gerekiyor; aksine karşılıklı üstlenme bakımından karmaşık bir destek oyunundan, onların tüm özgül niteliklerini elinde tutan erkin farklı mekanizmalarından oluşuyorlar."[27]

Foucault açısından güncel erk ilişkilerinin yükselişi, özgül yerel pratiklere dek izlenebilir ve bu pratikler temelinde anlaşılmalıdır. Bu yapılmadığı takdirde, baskıcı makro-siyasal kendiliklerin ve pratiklerin yıkılmasıyla, bu kendiliklerde ve pratiklerde yansıtılan erk düzenlemelerinin ortadan kalkacağı varsayımı ortaya çıkacaktır -ve çıkmıştır da. Sadece güncel olmakla kalmayıp aynı zamanda tüm makro-siyasal erk ilişkilerinin mikro-siyasal pratikler temelinde anlaşılması gerektiğini de ileri sürmesi bakımından Deleuze Foucault'dan ayrılır; yerel erk oluşumunu salt tarihsel olarak değil, metafizik olarak da anlar. Ancak her ikisi de makro-siyasetin, mikro-siyasal pratiklere dayandığı ve makro-siyasal pra-

27. Foucault, "The Eye of Power," *Power/Knowledge* içinde, s.159.

tiğe ilişkin anlayışın mikro-siyasal pratiğin anlaşılmasını gerektirdiği konusunda uzlaşırlar: "Tüm molar işlevselcilik yanlıştır, çünkü organik ya da toplumsal makineler, işledikleri biçimde oluşturulmazlar ve teknik makineler kullanıldıkları biçimde monte edilmezler, aksine kendi üretimlerini kendi farklı ürünlerinden ayıran kesin biçimde özgül koşulları gösterirler."[28]

Makro-siyasal kurumlar ve pratiklerin mikro-siyasal pratiklere dayandırılması, makro-siyasal pratiklere ait amaçların, daha büyük ölçekte mikro-siyasal öğelerin amaçları olduğu anlamına gelmez. Yukarda belirtildiği gibi, çeşitli pratiklerin kesişimleri, sonuçları, başlangıçtaki pratiklerin pratisyenleri tarafından önceden görülemeyen başka pratikleri yaratır. Bu nedenle mikro-siyasal erk düzenlemelerinin çoğunlukla makro-siyasal düzenlemeleri pekiştirmelerine (ve makro-siyasal düzenlemeler tarafından pekiştirilmelerine) karşın, bunların özdeş bir yapıyı paylaştıklarını düşünmek yanıltıcı olacaktır. *Postmodern Durum*'da Lyotard modern bilimin (postmoderne karşıt olarak) ortaya koyduğu bilgi görüşünün, verimlilik ve üretkenlik değerlerini güçlendirmesi bakımından kapitalizmin pratikleriyle çakıştığını öne sürer. Buna karşın modern bilim ve kapitalizmin benzer erk ilişkilerini paylaştıkları sonucuna varmaz. Çünkü, birbirlerini güçlendireceklerini düşünecek denli birbirine benzemezler; aksi takdirde en azından siyasal açıdan özdeş olarak ele alınmaları gerekecekti.

Mikro-siyasal ve makro-siyasal pratiklerin heterojenliği, mikro-siyasetin makro-siyasete indirgenemeyeceğini ya da mikro-siyaset tarafından asimile edilemeyeceğini garanti eder. Bu heterojenliğin çeşitli sonuçları vardır. Birincisi mikro-siyasal pratikleri makro-siyasal pratiklere –başka deyişle stratejik siyaset felsefesine ve pratiklerine– indirgeme çabası başarısız olmaya mahkumdur, çünkü bu tür çaba, makro-siyasal ilişkilerin içine işlemiş olan tüm mikro-siyasal ilişkileri ıskalar. Bu projenin yirminci yüzyıldaki felsefi başarısızlığı 2. Bölümde ayrıntılı olarak anlatılmıştır; bu projenin pra-

28. Deleuze ve Guattari, *Anti-Oedipus*, s. 288.

tik başarısızlığı, örneğin Sovyetler Birliği tarihinde ayrıntılı olarak görülür.[29] İkincisi, hem makro- hem de mikro-siyasal erk ilişkilerine dair bilgi, "zekice, kılı kırk yaran ve sabırla belgelenmiş" yerel araştırmalar yardımıyla biraraya getirilmelidir: başka bir deyişle, soykütükleri yardımıyla. Üçüncüsü, makro-siyasal ilişkiler, mikro-siyasal ilişkilere indirgenemezler. Yukarıya doğru bir indirgeme olmayacağı gibi aşağıya doğru da bir indirgeme yoktur. Makro-siyasal pratiklerin çok çeşitli yerel pratiklerin kesişmeleri ve yakınlaşmalarının ürünleri olmaları nedeniyle, makro-siyasal pratiğin doğası kurucu mikro-siyasal ilişkilerin kurucusu olarak yorumlanamaz. Bu nedenle Deleuze şöyle yazar: "[H]erşey siyasaldır, fakat her siyaset aynı zamanda hem bir *makro-siyaset* hem de bir *mikro-siyaset*tir."[30] Ve Foucault "[K]üresel ve yerel süreçler arasında belirli ancak mutlak olmayan bir ilişki vardır" diye yazar.[31] O halde mikro-siyasal soykütükler makro-siyasal soykütüklerin yerine geçmezler; aksine sadece ekler halinde değil, bütünsel halde onlara katılan çalışmalar olarak yanı başlarında durmaları gerekir. Bu açıdan bakıldığında mikro-siyaset, makro-siyasal anlayışı genişletmez, özü bakımından dokunulmamış bırakır. Daha doğrusu mikro-siyasal kuram –ve pratik– makro-siyasal kurumlar ve pratiklere yönelik geleneksel anlayışları ve müdahaleleri yeniden düzenler.

Foucault, Lyotard ve Deleuze'ün özgül soykütüklerini ve diğer mikro-siyasal çalışmalarını burada ele almamızın imkanı yok. Bunlar bu yazarlara ait külliyatın büyük kısmını oluştururlar. Ancak birkaç çalışmayı özetleyen kısa bir taslak, postyapısalcı anarşizmin

29. Foucault pratik noktayı şu biçimde belirtir: "Devlet erkinin önemi ve etkisini küçültmek istemiyorum. Tek bir rol oynaması üzerinde aşırı diretmenin, doğrudan Devlet aygıtı üzerinden geçmeyen mekanizmaları küçümseme riskine yol açacağını hissediyorum. Devleti kendi kurumlarında daha etkin biçimde sürdürmek, etkisini genişletmek ve en çoğa çıkarmak. Sovyet toplumunda el değiştirmesine rağmen toplumsal hiyerarşileri, aile yaşamını, cinselliği ve bedeni kapitalist toplumda oldukları gibi bırakan bir Devlet aygıtı örneğine sahibiz" ("Questions on Geography," *Power/Knowledge* içinde s. 72-73).

30. Deleuze ve Guattari, *A Thousand Plateaus*, çev. Brian Massumi (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987), s. 213.

31. Foucault, "Prison Talk," *Power/Knowledge* içinde, s. 39.

yerel, makro-siyasal pratikler doğurabilen ve indirgemeci olmayan pratiklerin siyasal anlamını nasıl ifade ettiğini görmek açısından iyi bir fırsat olacaktır. Bu amaçla, Foucault'nun modern ruhun soykütüğünü *Discipline and Punish*'de, Lyotard'ın dilin siyasal doğasına ilişkin görüşünü *The Differend*'da ve Deleuze'ün devlet görüşünü dağınık olarak *Anti-Oedipus, A Thousand Plateaus* ve *Dialogues*'da izleyeceğiz.

Foucault'nun modern ruhun –çağdaş psikologlar buna "kişilik" diyeceklerdir– yükselişi tartışması, postyapısalcı anarşizmin merkezinde yer alan soykütüğü düşüncesinin iki yönünü yansıtır. Birincisi, küçük, dağınık ve yerel olan pratiklerin, genellikle hemen toplum içinde yayılan ve stratejik bir tarihsel nedensellik ilkesi temelinde önceden kestirilemeyen sonuçlara nasıl yol açtığını gösterir. İkincisi, modern ruh, bilginin hem öznesi hem de nesnesi olduğu için, bir kuramsal nesne olarak üretimi, bilgi pratikleriyle erk pratiklerinin içiçe geçtiğini gösterir.

Discipline and Punish, disiplin pratiklerinin yükselişi ve genel geçerliliğiyle ayrılmamacasına bağlı olan modern ruhun bir tarihini sunar. Ondokuzuncu yüzyıl öncesi, tercih edilen ceza yöntemi işkenceydi (*supplice* Fransızca terimdir, "işkence" bu orijinal terimin belirttiği kimi ayinsel niteliklerin kaybolduğu serbest bir çeviridir). Bir cezalandırma pratiği olarak işkence, bir kral ya da hükümdara ait erk egemenliğiyle uygunluk içindedir. Bir suç, egemenliğe karşı bir saldırı olduğu için, aynı zamanda da yöneticinin kendisine karşı yapılmış bir saldırıdır. Suçluluk, kamusal düzene saldırdığı için; bu düzenle özdeş olan egemene karşı kişisel bir saldırıyı oluşturuyordu. O halde düzeni restore etmek için egemenin öç alması gerekmekteydi. Egemenin bedenini yeniden egemen olarak tesis etmek için, egemenin bedenine ait erkin, saldırgana karşı gösterilmesi gerekliydi. Sonunda Foucault'nun metninin giriş sayfalarında betimlenen hayret edilecek ölçüde korkunç ayin ortaya çıktı.

İşkence pratikleriyle ilgili olarak, işkencenin ortadan kalkmasına yol açan iki sorun vardı. İlki, işkenceyi seyredenlerde oluştuğu varsayılan korku –egemenin bedenine ait erk korkusu–, çoğunlukla işkence görene karşı bir sempatiye ve sonuçta da

egemene karşı kızgınlığa dönüştü. İkincisi, kamusal işkence gösterisinden ve içerdiği yozlaşmadan dehşete düşen bir reformcular grubu ortaya çıktı. Böylelikle cezalandırma yönteminin değiştirilmesine yönelik baskı oluştu. Cezalandırma daha insaflı olmalıydı, fakat aynı zamanda da kapitalizmin yükselişinin mülkiyet için istediği saygı nedeniyle, daha etkili olmalıydı. Otoriteyi canavarca ve keyfi kullanmak yerine, cezalandırma, reformcuların savundukları gibi, hem insani hem de evrensel olarak uygulanmalıydı.

Dağınık bölgelerde kullanılagelen tekniklerden biri, yasa reformcularının gözüne takıldı. Disiplin (Fransızca terim *surveiller* hem bir disipliner uygunluk hem de gözetleme fikrini belirtir) uzun zamandan beri manastırlarda uygulanmıştı, fakat şimdi farklı biçimlerde okullarda, fabrikalarda ve askerlikte uygulanıyor. Disiplin içinde bedenler, düzenli gözetleme ve bedensel hareketlerin düzenlenmesi aracılığıyla terbiye edilir. Bu yolla erk, sadece yekpare olarak değil, aynı zamanda da inceden inceye ve daha etkin biçimde uygulanır. Bedeni eğiterek, hareketlerini analitik olarak parçalara ayırıp, ardından bu hareketleri disipliner süreçlere bağımlı kılarak uysal bir beden –düzenli olarak öğretilen alışkanlıkların bedeni– yaratılır: "[B]u ıslah tekniğinde restore edilmeye çalışılan şey, daha çok yasal özne değil...boyun eğmiş öznedir, alışkanlıklara, kurallara, düzenlere, sürekli olarak kendi etrafında ve üzerinde uygulanan ve otomatik olarak kendi içinde işlev görmesine izin verilen bir yetkeye bağlı bireydir."[32]

Uysal bedenin ortaya çıkışı, ardından hem (cezalandırıcı olana karşıt olarak) rehabilitatif disipliner pratiğin hem de psikolojik kuram ve pratiğin temelini oluşturacak bir dizi değişimi getirdi. Birincisi, suçluluk şimdi reformcuların düşündüğü gibi sadece egemene ya da devlete karşı değil, normalliğe –bedenin normal olarak etkili ve verimli kullanımına– karşı da yönelmiş bir saldırı olarak görülüyordu. Suçlular artık yasadışı kişiler değil, toplumun verimsiz üyeleriydiler. İkincisi, legal ve illegal ya da izin verilen ve

32. Foucault, *Discipline and Punish*, s. 128-29.

yasak edilen ikili karşıtlığı, ikili olmayan, eş merkezli dairesel, yeni bir karşıtlığa yol açtı: normal ve normaldışı. Tümüyle uysal beden normaldi ve normaldışılık optimum normal durumdan sapmaya dayanarak ölçülüyordu. Sonuçta disiplin şimdi sadece yasayı ihlal edenlere değil, optimal olarak normal olmayana –başka deyişle herkese– uygulanabilirdi. Üçüncüsü, yasal müdahalenin odağı, artık suç edimi değil, suçlunun kendisiydi. Ortaçağ ve Rönesans geleneğinde soyluluk kendi bireysel farklılık işaretlerini üretiyordu; bu geleneğin ters yüz edilmesiyle, şimdi incelenmek, değerlendirilmek ve iyileştirilmek için bireyselleştirilen sapkınlık oldu: "'psiko' kökünü kullanan tüm bilimler, çözümlemeler veya pratiklerin kökenleri, bireyselleştirme işlemlerinin tarihsel ters yüz edilmesine dayanır."[33]

O halde psikolojinin yükselişi, psikolojik müdahaleye eşlik etmekle kalmayıp, aynı zamanda psikolojinin nesnesini –modern ruh– de yaratan bir erk ilişkileri dizisiyle iç içe geçmiştir. Burada bilgi erk ilişkilerinden ayrılamaz; psikolojik bilgiye ait bir epistemolojik projeye bulaşmak, sonuçları, sapkınlığın bireyselleşmesini; izin verilen ile yasak edilen arasındaki ayrımın bulandırılmasını; kendini tanıma sürecinde toplumsal belirleyicilere karşıt olarak "içsel" olanın üzerinde durulmasını ve tüm toplumun gözetlenmesi ve disiplininin haklı çıkarılmasını içeren tarihsel bir siyasal pratiğe girmektir. Bu durumun ne bir komplonun ne de tarihi yöneten aşkın bir ilkenin sonucu olduğu bilinmelidir. Halen yapılmakta olduğu gibi ne psikolojik pratiğin sonuçlarını yaratma niyeti ne de onun ortaya çıkışına ilişkin kaçınılmazlık vardı. "Bu [Foucault'ya göre disiplin ve dolaylı olarak da psikoloji], daha çok, kendi uygulama alanına göre bir diğeriyle örtüşen, yineleyen veya taklit eden, yakınlaşan ve giderek genel bir yöntemin planını üreten, çoğunlukla küçük süreçlerin, farklı kökenlerin ve dağınık lokasyonların çokluğudur."[34] Soykütüklerin amacı kesinlikle bu süreçleri ve sonuçları incelemektir.

Bu tür sonuçları olmayacak ve "psikolojik" sıfatını vermeyi is-

33. Agy., s. 193.
34. Agy., s. 138.

teyebileceğimiz bir pratiği tasarlamanın toplumumuzda bile olanaklı olduğu şeklinde itiraz gelebilir. Foucault'nun modern ruh soykütüğü ne bu olanağa ne de onun tasarlanmasına karşı kanıt sunar. *Disiplin ve Ceza*'nın izlediği şey, olası psikolojik pratikler değil, gerçek pratiklerdir. Foucault güncel pratiklerimizin gömüldüğü erk ilişkilerini göstermeye çalışır. Bildiğimiz gibi, psikolojik pratikleri terk etmek için bazı gerekçeler sunar, ancak baskıcı olmayan psikolojik pratik olasılığını reddetmek için ilke olarak hiçbir gerekçe sunmaz. Bu durum, postyapısalcı toplumsal ilişkiler kavramıyla uygunluk içindedir. Eğer toplum, olumsal olarak ilişkili pratiklerin bir ağıysa, o halde belirli bir pratik ya da pratik tipinin değerini yargılamak, içinde bulunduğu ağ üzerindeki olası etkisini yargılamakla ilişkilidir. Bu tür bir yargıya, ilke olarak değil, ancak toplumsal ağların karmaşıklığı ele alındığında olasılık olarak varılabilir. Böylelikle bir başka psikoloji pratiğinin, "psikolojik" olarak adlandırılması nedeniyle, daha genel psikolojik alanın parçası olarak mülk edinilebileceği ve kendi yönünde sayısız benzer sonuç üreteceği söylenebilir. Bu durumun Birleşik Devletler'de feminist ve gay psikoterapötik pratiklerinin başına geldiği ileri sürülmüştür.[35]

Modern ruhu çağdaş erk ilişkilerinin ekseni olarak görmek çok çekicidir, ancak aynı zamanda da hatalıdır. Psikoloji, modern bir siyasal pratik olmasına karşın, anlamlı olan tek modern erk pratiği değildir. Foucault'nun belirttiği gibi, "Norm erki, disiplin ile açığa çıkar. Bu, modern toplumun yeni yasası mıdır? Norm erki, onsekizinci yüzyıldan beri başka erklere -Yasa, Söz ve Metin-, üzerlerine yeni kısıtlamalar yükleyerek katılır."[36] Bu erklerden Yasa doğallıkla devlet ve pratiklerine gönderme yapar. Deleuze, özellikle Felix Guattari ile birlikte mikro-siyasal devlet görüşü taslağını çizmiştir. Bu görüşü özellikle, bir postyapısalcı makro-siyasal pratik örneği göstermek için özetleyeceğim.

---

35 Bkz. Robert Castel, Françoise Castel ve Anne Lovell, *The Psychiatric Society*, çev. Arthur Goldhammer (New York: Columbia University Press, 1982) s. 231-47.

36. Foucault, *Discipline and Punish*, s. 184.s.

Deleuze ve Guattari'nin devlet görüşünü anlamak için Deleuze'ün, bilinçdışı güçlerin kurucu anlamını vurgulayan metafizik bir görüşle iş gördüğünü hatırlamalıyız. *Bin Yayla*'da Deleuze ve Guattari devleti tartıştıkları yirminci yaylalarında, devleti, "savaş-makinesi"nin "göçebe" güçleri adını verdikleri güçlerin karşısına yerleştirirler. Paul Patton bu yaylayla ilgili olarak, "en genel belirlenimi içinde savaş-makinesi Devlet'in dışında olanı, Öteki'ni temsil eder" diye belirtir.[37] "Göçebe savaş-makinesi"ni *Anti-Oedipus*'daki "arzu" kavramına benzer bir kavram olarak; pek çok bakımdan mülk edinilebilecek yaratıcı ancak yersizyurtsuzlaştırılmış bir güç olarak düşünebiliriz. Bu niteliğiyle göçebe savaş-makineleri verili bir toplumsal düzenlemeye bağlı değildir; sürekli olarak yaratıcıdırlar, ancak yaratıcılıkları doğal olarak verili bir ürün tipi ya da kategorisiyle sınırlı değildir. Bu tür göçebelik Deleuze'ün düşüncesinde merkezi bir yer tutar, yeni ve farklı pratik biçimlerini tasarlama ve böylece alışılmamış kısıtlamalar olarak güncel belirleme biçimlerine direnme olanağı sağlar. (Bu şekliyle "göçebelik", Foucault'nun kendini bilme pratiklerinin olumsallığı üzerinde durmasıyla kavramsal bir benzerlik taşır ve Lyotard'ın daha sonraki yapıtlarında, pragmatik açıdan indirgenemez anlatıları mülk edinmeye çalışması açısından, kapitalizm eleştirisiyle ilişkilidir. Farklılığa değer verilmesiyle ya da en azından sınırlanmamış yaratıcılıkla ilişkili bu düşünce çizgisinin etik içerimleri, bu kitabın altıncı bölümünde tartışılmaktadır.) Göçebeler gezegeni bir uçtan öbür uca dolaşırlar ve bir kara parçasıyla sınırlı değillerdir. Bu tür göçebeliği bir savaş-makinesi yapan şey, kendi yaratıcılığı içinde yıkıcı olması (yaratırken yıkar, bir Nietzscheci bir motif) ve her zaman zıtlık ilişkisi içinde olduğu devlete karşı direnmesidir.

Göçebe savaş-makinesi yaratıcılık ve sınırsızlık aracılığıyla iş görürken, devlet-biçimi asalaklık ve bağlayıcılığa dayanarak işler. (Şimdi açıklanacak nedenlerden ötürü "devlet" yerine "devlet-biçimi" terimini kullanacağız.) Devlet-biçiminin amacı, yaratıcılığın

37. Patton, "Conceptual Politics and the War-Machine in *Mille Plateaux*", *SubStance*, cilt 13, no. 3-4 (1985): bu makale, Deleuze ve Guattari'nin devlet görüşlerinin anlaşılmasını sağlayan önemli bir makaledir.

belirli sınırlar veya belirleyici kategorilerin dışına taşmasına engel olmak için tüm göçebeliği belirli yapılara bağlamaktır. Devlet-biçimi yaratmaz, fakat onun yerine göçebe savaş-makinesinin yaratıcılığından yararlanır; bunu yaparken onu kabul edilebilir ve düzenlenmiş yollara yönlendirir. Deleuze'ün başka bir yerde belirttiği gibi, "Bu demek değildir ki Devlet aygıtının anlamı yok; hem verili bir anda üstüne aldığı ve hem de terk ettiği tüm segmentleri ['segmentler' bir yaşamın kısmi belirlenimleri olarak düşünülebilir] kodladığı göz önünde tutulursa, kendisinin çok özgül bir işlevi var. Ya da daha doğrusu, Devlet aygıtı bir toplumu kodlayan makineyi gerçekleştiren somut bir montajdır."[38]

"Üst-kodlama (overcoding)", devlet-biçiminin göçebe yaratıcılığı düzenlemeye çalıştığı tarzdır. Daha erken bir tarihte *Anti-Oedipus*'da Deleuze ve Guattari şöyle diyorlar: "*üst-kodlama* devletin özünü oluşturan ve hem yaratıcılığını hem de önceki biçimlerden kopuşunu ölçen işlemdir: üst-kodlamaya direnecek akışlardan korku, buna karşın, kodlayan, ve hatta kendisi ölü içgüdü olsa bile egemenin mülkiyetine arzuyu sokan yeni bir yazıtın kuruluşu."[39] Üst-kodlama sırasında, farklı pratikler tek bir kategori ya da ilke altında biraraya getirilir ve bu kategori veya ilkenin varyasyonları olarak anlaşılabilirlikleri sağlanır. Farklı olan, benzer olanın sadece bir başka tarzına dönüşür. Bu şekilde, göçebe yaratıcılığın ürettiği farklı pratiklerin çoğalması, bu pratiklerin yargılandığı tek bir standart ya da standartlar topluluğu yaratarak sınırlandırılır. Deleuze ve Guattari, bir toplumda kadının dolaşımını yöneten bir ilke olarak ensest tabusunu betimleyen Lévi-Strauss gibi yapısalcı antropologların araştırmalarına dayanarak, toplumsal ilişkilerin üst-kodlayıcı ilkesi olarak ensest tabusunun kullanımını tartışırlar. Önemli olan şey, özgül ilkenin kendisi değil, göçebe yaratımın çok çeşitli pratikleri ve ürünlerini mülk edinilmesini ve yargılanmasını sağlayan üst-kodlama ilkesinin bulunmasıdır.

Devlet-biçimine ait niteliklerin, sadece devletlere özgü olmadıkları görülüyor. Deleuze ve Guattari bu konuda uyuşurlar ve

38. Deleuze ve Parnet, *Dialogues*, s. 129.
39. Deleuze ve Guattari, *Anti-Oedipus*, s. 199.

bu uyuşma çözümlemelerinin mikro-siyasal özünü oluşturur. Üst-kodlama, devlet aygıtlarına özgü değildir; toplumsal işleyişlerin, geniş pratik bölgelerini, tek bir ilke veya kategori altında toplamaya çalıştığı her yerde oluşmaktadır.[40] Bu tek ilke ya da kategoriler, bu pratikleri yargılayacak standartlar ve kavrayış tarzları olarak davranır. Bu nedenle Deleuze ve Guattari, devlet-biçimini özgül bir kendilikler grubu olarak değil, "soyut makine" olarak tanımlıyor. Ve yine bu nedenle devlet-biçimi, bir kendilik tipinin aksine bir işleyiş tipinin betimlenmesi olduğu için, devlet-biçimi ile göçebe savaş makinesinin karşıtlığı, Paul Patton'ın "kavramsal siyaset" olarak adlandırdığı şeyin parçasıdır. Şeylerin bu karşıtlık tarzı içinde tasarlanması, yaratıcılığımızın düzenlendiği ve belki de uzlaştırıldığı yollara ilişkin soru sormamıza ve bu düzenlemeden kaçış tarzlarını düşünmemize imkan verir. Patton'ın sözleriyle, "bu girişimin pratik önemi şurada yatar: eleştiri sırasında, yaşamlarımızı ve projelerimizi oluşturan hem bireysel hem de toplumsal süreçlerin değerlendirilmesini sağlar."[41]

Bu durum, üst-kodlamaya karşı direniş göstermeyi gerektirmez; yukarıda tartışıldığı gibi, değerlendirme, kılı kırk yaran ve karmaşık bir iştir. Daha doğrusu, hem yaratıcı hem de baskıcı sonuçlarını keşfetmek ve açıklama dışı bıraktıkları alternatiflere ilişkin sorular sormak için üst-kodlama pratikleri incelenmelidir. Sadece bu tür bir inceleme "Neyi onaylamalıyız?" ve "Neye direnmeliyiz?" sorularının, maruz bırakıldığımız üst-kodlama örüntülerini yinelemeyecek bir tarzda yanıtlanmasına izin verecektir.

Eğer devlet-biçimi, devlete özgü değilse, hangi anlamda o bir

40. Üst-kodlayıcı olarak devlet-biçimi ile onların gerçekleştirildiği özgül devletler arasındaki ayrım, Deleuze ve Guattari'nin *A Thousand Plateaus*'sında *Anti-Oedipus*'da olduğundan daha açık biçimde belirtilir.

41. Patton, "Conceptual Politics and the War-Machine in *Mille Plateaux*", s. 79. Yaratıcılığın düzenlenmesi fikrinin, postyapısalcılığın kaçınmaya çalıştığı, geleneksel anarşizmin hümanist fikirlerine geri döndüğü düşünülebilir. Ancak bu yanlış olacaktır. Yaratıcılığı, ifade modeline, özellikle bir özün ifadesi modeline dayanarak düşünmeye gerek yoktur. Burada özcü birşey varsa eğer, o da Deleuze'ün güç metafiziğidir; ancak bu tür bir metafizik postyapısalcıların reddettiği hümanist öğretilerin hiçbirini ima etmez. İnsanların dahil olduğu projeleri tartıştıklarında, Deleuze ve Guattari'nin hayvan, makine ve jeolojik terimlerini kullanmaları için bu durumun motivasyonun bir kısmını oluşturduğu görülür.

*devlet-biçimi*dir? Gerekçe, devletin üst-kodlamayı kullanmadaki ve ilkelerini ve kategorilerini topluma yaymadaki özel yararında aranmalıdır: "Soyut üst-kodlama makinesi farklı segmentlerin homojenleştirilmesini, dönüştürülebirliğini ve çevrilebilirliğini sağlar; geçitleri bir uçtan öbür uca düzenler ve bunun gerçekleştiği hakim gücü de düzenler. Kendisi Devlete bağlı değildir, ancak etkisi, onu bir toplumsal alanda gerçekleştiren bütünlük olarak Devlete bağlıdır."[42] Devlet, üst-kodlamanın tek işleticisi değildir, ancak işleyişi etkili kılan işleticidir. Üst-kodlama, kaynağını sadece devlette bulmaz, makro-siyasal düzeyde olduğu kadar mikro-siyasal düzeyde de ortaya çıkabilir. (Burada Foucault'nun, psikolojik pratiğe özgü toplumsal kategori olarak normun ortaya çıkışı tartışmasını gözden geçirin.) Devlet olmaksızın, bu tür bir üst-kodlama olasılıkla yürütülmeyecek ve toplumsal pratikler ağı içinde karmaşıklıklar ve açınımlayıcı değişimler halinde kaybolup gidecekti. Devlet çeşitli toplumsal kodları üst-kodlayarak (ve üst-kodlamanın –tümünü değil– çoğunu yazılı kanun halinde yasalaştırarak) bazı kodların sürekliliğini ve diğerlerinin bastırılmasını sağlamaya çalışır ve sonuçta bazı pratiklerin mülk edinilmesi ve yaratımı, diğerlerinin ise marjinalleşmesi veya ortadan kaldırılması ortaya çıkar.[43]

Fakat bu çaba, tümüyle başarılı olmaz: "[D]evlet veya Dünya savaş makinesini [ki göçebe savaş makinesi değil, Devlet savaş makinesidir) olası kılan koşullar, başka bir deyişle sürekli sermaye (kaynaklar ve araçlar) ve insani değişebilir sermaye; sürekli olarak devrimci, halkçı, azınlıkçı, mutant makineleri belirleyen tahmin edilemez insiyatifler, karşı-saldırılar için beklenmedik olanaklar yaratır."[44] Deleuze ve Guattari Devleti bu şekilde ifade ederek, hem mikro-siyasal hem de makro-siyasal olan, devletin işleyişine dair bir görüş sunabilirler. Mikro-siyasaldır, çünkü hem devlet-biçimi hem de devlet-biçiminin iş görme yeteneği sadece ondan kaynaklanmaz: başka pratik ve kurumlar biçiminde ortaya çıkar ve

42. Deleuze ve Parnet. *Dialogues*, s. 129.
43. Aslında yaratılan pratiklerin kimisi, başka pratikleri marjinalize etmek veya ortadan kaldırma amacını güdeceklerdir.
44. Deleuze ve Guattari, *A Thousand Plateaus*, s. 422.

iş görme yeteneği bu başka pratik ve kurumların işleyişine bağlıdır. Fakat o aynı zamanda makro-siyasaldır, çünkü en genel ve etkili kodlama işlemi olarak devletin üst-kodlaması, kodladığı yasalara dayandığı kadar, kendinden yola çıkarak da anlaşılması gereken kendi özgüllüğünü barındırır. Burada, bu devlet görüşünün mikro-siyasal olabilmesine karşın, soykütüksel olmadığına dair itirazlar olabilir. Bu kısmen doğrudur. Deleuze ve Guattari özgül bir tarih sunmadıkları için özgül bir soykütük de sağlamazlar. Daha doğrusu, sağladıkları şeye, "kuramsal" ya da Patton'ın deyişiyle "kavramsal" devlet soykütüğü denilebilir. Bir soykütükçünün, devleti, sadece makro-siyasal değil, mikro-siyasal düzeyde de somutlaştırılmış; mikro-siyaseti sürdürecek yerel pratiklere güvenen ve her zaman empoze etmeye çalıştığı üst-kodlamadan kaçma olanakları sunan; kurum değil soyut makine olarak nasıl ele alacağına dair bir taslak sunarlar. Bu tür taslaklar bir tarih oluşturmazlar, ancak postyapısalcılığın kurmaya çalıştığı anarşist çerçeveyle uyumlu olan bir makro-siyasal pratiğin tarihsel olgularına yönelik bir düşünme tarzı sağlarlar.

Lyotard *The Differend*'de, tarihsel ortaya çıkış kaygılarından uzak bir konumda yazmasına karşın, siyasal düşünceye yönelik soykütüksel ve daha genel olarak postyapısalcı yaklaşımla uyumlu olan bir dil işleyişi fikri geliştirmiştir. Lyotard'a göre dil, sadece birbirleriyle değil, başkalarıyla da kesişen türlerin, birbirlerine indirgenemeyeceği bir pratikler grubu; hem dilbilimsel hem de dilbilimsel olmayan başka pratikleri yaratacak, dilbilimsel olmayan pratikler grubudur. Başka deyişle Lyotard'ın önerdiği şey, tarihsel bir soykütük değil, aksine genel "dil" başlığı altına giren pratikler ağının zaman dilimlerinden oluşmuş tasviridir. Bu nedenle dilin özünü değil, dilin örneklerini araştırır. Ve Deleuze ve Guattari'nin *Anti-Oedipus*'daki yargılarını izleyerek, "Anlamı nedir?" sorusunu değil, "Nasıl çalışır?" sorusunu sorar.[45] Lyotard yaklaşımını *Postmodern Durum*'da şöyle özetler: "Belirli bir işlemi yeğledim: dilin vurgulayıcı olguları ve özellikle bunların pragmatik yönleri."[46]

45. Bkz. Deleuze ve Guattari, *Anti-Oedipus*, özellikle s. 16-22.
46. Lyotard, *The Postmodern Condition*, s. 9. Deleuze ve Guattari ile kar-

Lyotard, dili oluşturan farklı dilbilimsel pratikleri tartışırken Kant'ın Üçüncü Eleştiri'sine başvurur. Orada Kant, farklı söylem türlerinin oluşturduğu "takımada" eğretilemesini verir (Kant açısından bu türler özellikle bilişsel ve etiktir); bu eğretilemede yargının rolü, birini diğerine indirgemeksizin bu türler arasında başarıyla gezinmektir. Lyotard'ın sözleriyle, "her bir söylem türü, bir ada gibi olacak; yargının gücü en azından kısmen, adalar arasında seferler düzenleyen, bir adada bulunanları (veya sözcüğün arkaik anlamında icat edileni) ve kendisini geçerli kılacak bir 'sezgi' olarak hizmet edebilecek olanı bir başkasına sunmaya niyetli bir amiral gibi olacaktır."[47] O halde yargının pratiği, söylem türlerinin uygun bir şekilde kapsanması pratiği değil, aksine söylemleri dengeleyen, uygun zamanda onlara başvurarak birbirleriyle etkileşmelerini sağlayan pratiktir.[48]

Lyotard'ın "tür" terimi, kullandığımız terimler bakımından "dilbilimsel pratik"e karşılık gelir. Bir tür, sadece o tür bağlamı içinde anlamlı olan hareketler için kurallar içeren bir dil pratiğidir. Bu anlamda, Lyotard'ın işaret ettiği gibi, türler, Wittgenstein'ın "dil oyunları"na benzer."[49] Türe ilişkin kısa ve öz bir tanım sunmamasına karşın, Lyotard'ın türlere ilişkin betimlemeleri; türlerin, dilbilimsel (ve zaman zaman dilbilimsel olmayan) deyimlerin (veya hareketlerin) başka deyimleri izleyebileceği kuralları içerdiğini; başkalarının aksine belirli deyimlerdeki risklerin neler ol-

---

şılaştırın: "Dilin olabilirliği koşulunun gerçekleşmesini ve dilbilimsel öğelerin kullanımını tanımlayacak bir (göstergebilimsel veya siyasal) edimbilgisi (pragmatics) olmaksızın dilbilim işe yaramaz" (*A Thousand Plateaus*, s. 85).

47. Lyotard, *The Differend*, s. 130-31.

48. Kant'ın bir proto-anarşist felsefeci olarak daha ayrıntılı yorumu için, bkz. benim "Kant the Liberal, Kant the Anarchist: Rawls and Lyotard on Kantian Justice", *The Southern Journal of Philosophy* 28, no.4 (1990): 525-38.

49. Wittgenstein'a bu borç için bkz. Lyotard, *The Postmodern Condition*, s. 10. *The Differend*'da Lyotard kendisini dil oyunları kavramından uzaklaştırır, çünkü Wittgenstein'ın dil oyunları kavramının fazlasıyla insanbiçimci olduğunu düşünür -genel olarak Wittgenstein'ın dil oyunlarını, oyuncuların kazanmayı amaçladıkları oyunlara fazlasıyla benzer kıldığına inanır (bunun için bkz. s. 55 ve s. 129-30). Wittgenstein'a yöneltilen insanbiçimcilik suçlamasının yanlış olduğunu düşünüyorum, fakat bu suçlama, Lyotard'ın türe bakışına ilişkin bizleri aydınlatır.

duğunu; ve o türe ait hedeflerin ya da erekliliklerin neler olduğunu açığa kavuşturur. Türlerin, bu deyimlere ait siyasal doğaya kattıkları şey, bir kişi konuştuğunda, o kişinin sözcüklerinin, kendilerine verilen yanıtları belirlememesidir: Lyotard'a göre, deyimlerin kendileri tarafından belirlenen bağlantıları yoktur. Bu nedenle deyimlerin kendileri, türlerin bileşenleri değil, aksine bağlantı kurallarıdır. Ve bağlantının kuralı bir deyim tarafından verilmediği için, bağlantının yapıldığı şey, türün yardıma çağrıldığı malzemedir: "gelişen bir deyim, söylem türleri arasındaki bir çatışma içine yerleştirilir.... Türlerin çokluğuyla aynı değerdeki risklerin çokluğu, her bağlantıyı diğerlerinin üzerinde birinin 'zafer'ine dönüştürür. Bu diğerleri, ihmal edilmiş, unutulmuş veya bastırılmış olanaklar olarak kalır."[50] O halde riskler sadece türler içinde değil, ayrıca türlerin arasında da bulunur –özellikle, verili bir zamanda hangi bahis şanslı olacak sorusu. Dil pratiği bu siyasal sorundan kaçınamaz, çünkü o her zaman türleri seçme sorunudur: yani deyimler arasında uygun bağlantı kurallarının seçimi.

Eğer bir türde kaybedilen bahis, bir başka türde kazanılsa, sorun çözülebilirdi. Ancak bu mümkün olmaz. Tür büyük çoğunlukla hakim tür olarak tutulur; başka türlerin risklerinin çevrileceği tür, bilişsel türdür ve örneğini bilim oluşturur. Fakat Lyotard *The Differend*'ın ilk kısmının çoğunu, betimlemeleri ve göndermeleri bakımından bilişsel türün, hakim bir tür olma iddiasını doğal olarak temellendirebildiği gerçeklikle, ayrıcalıklı ilişkisi olmadığını tartışmaya ayırır. Daha doğrusu Lyotard, gönderme ve betimlemenin doğasının, "gerçeklikle ilişki" fikrini tümden terk edilmesini daha anlamlı kıldığını iddia eder. Tüm deyimlerde bize bir dünya "sunulur", ancak her zaman, sunulanı kavradığımızda, kendisini sunma zaten gerçekleşmiş olur; ona erişemeyiz. Deyim bizleri bir dünya içine yerleştirir ve uyup uymadıklarını ya da nasıl bağlantı kurduklarını görmek için deyimlerin karşılaştırılacağı, tüm deyimlerin dışındaki sessiz, dil-öncesi bir dünyayı aramak anlamsız olur. Her zaman deyimler dünyası –her zaman dil– içindeyiz. O

50. Lyotard, *The Differend*, s. 136.

halde dilbilimsel pratik sorunu, diğerlerinin indirgeneceği, "hakiki" türü bulma sorunu değil, her keresinde deyimlerin bağlantısı için uygun türü seçme sorunudur.

Fakat bir tür seçiminin tüm diğer seçimleri ve bunların risklerini dışarıda bırakması nedeniyle, her bağlantı içinde hem bir yaratım hem de bir baskı vardır. Lyotard'ın bu durumu betimlemek için kullandığı terim, "differend"*dır. Şöyle açıklıyor: "Bir davadan ayırt edildiği kadarıyla bir differend, her iki argümana uygulanabilen bir yargı kuralı yokluğu nedeniyle eşit ölçüde çözülemez olan (en az) iki taraf arasındaki bir çatışma durumu olacaktır."[51] "Revizyonist" tarihçi Robert Faurisson'ın Yahudi Soykırımını yadsımasını tartıştığı sırada Lyotard unutulmayacak bir differend örneği verir. Kanıt olarak fırınlara doğrudan tanıklık etmiş kimseleri istemesi nedeniyle ve fırınları görmüş olanların fırınlara tanıklık edemeyecekleri için Faurrison, fırınların var olduğuna dair güvenilir kanıt olmadığı sonucuna vardı. Bilişsel türe ait bu tür, –Lyotard açısından yeterince parodik olmasa da– bir parodi yaşayan kurbanları ve katledilmiş kurbanların ailelerini yadsıdı; Faurisson'ın başvurduğu tür ile kurbanların başvurduğu yakıcı anı ve acıları deyimleyen tür arasında bir differend vardı.

Lyotard'a göre türlerin siyasal sorunları, sadece farkların kaçınılmazlığıyla değil, ayrıca bazı differend'lerin diğerlerine rağmen hakim konuma geçtikleri zaman oluşan baskının sonuçlarıyla da ilişkilidir. Bu sadece deyimlemeleri değil, bazı iddiaları, deneyimleri veya yaratımları meşrulaştıracak biçimde deyimlerin bağlanma olasılığını da engeller. Bu tür bir yadsımayı Lyotard "yanlış" (*tort*) olarak adlandırır: "zararı tespit edecek araçların olmamasının eşlik ettiği bir zarar."[52] Orta-yirminci yüzyıl felsefesinde, etik söylem için anlambilimsel meşruluğu yadsıyan doğrulamacı dil felsefesinin hakimiyeti, bu tür bir yanlış örneği olarak görülebilir.

Yanlışlar hem mikro-siyasal düzeyde (Faurisson'ın soykırım

51. Agy., s. xi
52. Agy., s. 5.
* Dilin anlamı hakkındaki ihtilaf, çatışma ya da fikir ayrılığı anlamında farklılık (ç.n.)

kurbanlarını haksızlık etme çabası, bir mikro-siyasal yanlış örneği olarak görülebilir) hem de makro-siyasal düzeyde gerçekleşebilir. Makro-siyasal yanlış örneği olarak *The Differend*'ın sonlarında Lyotard, kapitalizmin öz-çıkara ve verimliliğe yönelik bir ekonomik türe; verili bir zaman birimine çok fazla şey sıkıştırmaya çabalayan, mağdurları arasında felsefenin düşünümsel etkinliğinin de yer aldığı bir türe ayrıcalık tanımasının sonuçlarından söz eder. (Habermas'ın kapitalizm altında bizim dilbilimsel durumumuza yönelik betimlemesine yakın duran bu makro-siyasal hakimiyet örneği, kapitalizmin, dilbilimsel hakimiyetin ilkesini oluşturduğu fikrini reddetmesi bakımından Habermas'tan ayrılır. Olsa olsa kapitalizm, kendisine indirgenemeyen güçlerin etkileşimi içinde daha büyük bir güçtür, bu anlamda Deleuze'ün devlet görüşüyle benzerlik taşır.) Anlambilim (semantics) ya da sözdizimi (syntactics) yerine edimbilgisini (pragmatics) vurgulayan, dilbilimsel pratikleri (türleri) olumsal açıdan verili, indirgenemez ve kesişen olarak gören, makro-siyasal ilişkilerin onlara nasıl bağlandıklarını gösterecek şekilde aralarında ortaya çıkan mikro-siyasal erk ilişkilerini aktaran ve belirli türlerin hakimiyetinin tarihsel soykütüğüne yardım eden bu dil betimlemesi, dilbilim pratiği siyasetinin nasıl postyapısalcı siyasal bir perspektif ile uyum içinde çözümlenebileceğini gösterir.

Bu çözümlemelerin ve bunlara benzer diğerlerinin akla getirdiği soru şudur: Siyasal sorunlara verilen eski yanıtların -üretim araçlarının mülk edinilmesi, devletin ele geçirilmesi ya da ortadan kaldırılması, tüm erk ilişkilerinin yıkılması- eksik oldukları kabul edilirse, postyapısalcı kuram hem erk ve siyasal baskıya hem de siyasal değişime ne tür bir perspektif önerebilir? Postyapısalcılar açısından kısmen bu sorunun yanıtı, "genel olarak" imkansızdır, çünkü onların çözümlemeleri, erk ve baskının "genel olarak" işlemediğini göstermeye çalışır. Gelecek bölümde, postyapısalcı siyasal eylem görüşünün altında yatan kimi genel etik ilkeleri yalıtmaya çalışacağım; bu ilkelerin postyapısalcılığın siyasal çerçevesini ihlal etmeden "genel olarak" kabul görebileceğini ileri sürüyorum (bir postyapısalcı etiğin olanaksızlığına ilişkin post-

yapısalcıların kendi ifadelerine karşın). Ancak siyasal eylem alanında bile Deleuze, Lyotard ve Foucault tarafından önerilen genel yol gösterici yazıların kimisi, siyasal ilişkilerin yerel, kesişen ve olumsal doğasıyla uyumludur. Bu yol gösterici yazılar, toplumsal, kişisel ve siyasal deneyim çağrısını, konumlanmış özgürlüğün genişlemesini, boyun eğdirilmiş söylem ve türlerin serbest bırakılmasını ve entelektüelin rolünün sınırlanması ve yeniden yönlendirilmesini kapsıyor.

Deleuze'ün deneyim ve özellikle "kaçış çizgileri" kavramları postyapısalcı siyasal düşünceyi dolduran bir izleği yansıtıyor: "İşte nasıl yapılacağı: kendini bir katmanın üzerine yerleştir, onun sunduğu fırsatları değerlendir, üzerinde avanjlı bir yer bul, potansiyel yersizyurdsuzlaşma hareketlerini, olası kaçış çizgilerini bul, onları deneyimle, orada burada akış birleşmeleri yarat, yoğunlukların kesintisizliğini segment segment dene, her keresinde küçük bir toprak parçasına sahip ol."[53] Foucault ve Lyotard gibi Deleuze açısından da siyasal düşünüm etkinliğinin başlıca hedefi, eski pratiklerin kollayıcısı erk ilişkilerini değiştiren, zayıflatan ya da terk eden yeni pratikler için bireyi (bu birey bir kişi, bir grup ya da bir pratik olabilir) özgür bırakmaktır. Felsefi "merak"ın betimlemesini yaparken Foucault da aynı kaygıya yönelir:

> kişinin bilmesi uygun olanı asimile etmeye çalışan türden değil, kişiyi kendisinden özgür kılmayı sağlayacak türden merak.... Felsefi söylem, başkalarına dışarıdan dikte etmeye, onlara doğrularının nerede olduğunu ve bu doğruyu nasıl bulacaklarını söylemeye çalıştığı zaman ya da naif olumluluk dilinde başkalarına karşı bir durum geliştirdiği zaman, gülünç duruma düşer. Fakat kendisine yabancı olan bir bilgi pratiği aracılığıyla kendi düşüncesinde değişebilir olanı keşfetmeye hak kazanır.[54]

Lyotard'da da deneyim izleği merkezi bir yer tutar. Daha başlarda, Lyotard'ın temsiliyet eleştirisi, eyleme, güncel imleyici pratiklerin

53. Deleuze ve Guattari, *A Thousand Plateaus*, s. 61.
54. Foucault, *The History of Sexuality*, 2. Cilt: *The Use of Pleasure*, çev. Robert Hurley (New York: Pantheon, 1985), s. 8-9.

hakimiyetini bertaraf edecek olanaklar açmaya çalıştı. Ve düşüncesinin son on yıldaki gelişimi içinde, Musevilik üzerine Emmanuel Levinas'ın düşünümlerine başvurması ve özellikle de Levinas'ın bir varlıkbilime indirgenemeyen etik alan tartışması, bizlere sunulanların alternatifi olacak pratikleri kurma çağrısıyla sonuçlanır. Lyotard'ın tüm yazılarında, sanat pratikleri her zaman ayrıcalıklı bir deneyim alanı oluşturmuştur: "Bir şair dili – kullanıyor olsa bile– kuşkulu kılma, yani asla üretilmemiş, dilin hoş göremeyeceği ve bizler için asla işitilebilir, algılanabilir olmayabilen figürleri meydana getirme konumundaki kişidir."[55]

Deneyim başka bir şeyi; bir kişiyi, yetiştirildiği pratiklerle ilişkili olan kaçınılmazlık ve zorunluluk duygusundan özgür kılabilen birşeyi deneme etkinliğidir. Ancak deneyimin, pratik sınırların ihlal edilmesinden farklı olduğunun anlaşılması gerekiyor. Felsefe kariyerlerinin ilk başlarında Lyotard, Foucault ve Deleuze'ün, Georges Bataille ve Pierre Klossowski gibi yazarlardaki ihlal fikrinin çok hoşlarına gitmesine karşın, giderek bu düşünceden uzaklaşarak deneyim nosyonuna vardılar. Deleuze, ihlal kavramının ihlal ettiği anlamlara bağlı kaldığını açıklar: "Gösteren, anne ve babasının yanında oyalanmaktan asla vazgeçmeyen küçük sırdır.... Küçük sır genellikle, üzgün bir narsisistik ve sofu mastürbasyondur: fantazi! İhlal, bir Papa ya da bir rahip yasası altındaki ilahiyatçılar için fazlasıyla iyi olan bir kavram."[56] İhlalden farklı olarak deneyim, isyan dışındaki olumlu alternatifleri araştırır. Bu tür bir etkinlik, erki yukarıdan uygulanan baskıcı bir güç olarak değil, tüm toplumsal ilişkilerin bir özelliği olarak tanımlayan bir perspektifle uyum içindedir. Bir postyapısalcı siyasetin görevi, erki tümden yıkmak değil, birlikte yaşanabilecek erk ilişkileri kurmaya çalışmaktır.

Bu niteliğiyle deneyim, ölçülü ve deneye dayalı bir etkinliktir. Bir kişi, sonuçlarına dayanamadığı için terk etmeye hazırlandığı pratikleri oluşturarak deneyimi yaşar. Pratikler ağı içinde yerleşmiş

55. Lyotard, "Notes on the Critical Function of the Work of Art" (1970), çev. Susan Hanson, *Driftworks* içinde yay. Roger McKeon (New York: Semiotext[e], 1984), s. 79.
56. Deleuze ve Parnet, *Dialogues*, s. 47.

olumsallığın tanınması, ardından başka bir tanınmayı getirir: başka pratikler ile umulmadık etkileşimler ya da başka pratiklerin gelişmesi nedeniyle özgürleştirici gibi görünen pratikler, onları başlatanların tahayyül ettiklerinden çok farklı sonuçlar taşıyabilir. Pratiğin hazır bir planı yoktur. Pratiği yargılamaya yardım eden etik ilkeler yerlerinde kalır; ancak onların gerçekleşimi deneyimle yaşanabilir.

Deleuze tarafından tartışılan böyle bir deneyim, "azınlık-oluş deneyimi"dir. Bu kavram en iyi şekilde bir pratiğe katılarak anlaşılabilir; bu pratik, toplumsal pratikler ağı içinde herhangi bir ihlal eyleminde bulunmaksızın yer alırken, bu pratiklere eşlik eden siyasal baskılardan kaçacak yaratıcı olanaklar sergileyerek, hakim pratikleri kesintiye uğratan bir pratiktir. Azınlık-oluşa katılmak; toplumsal rizomun saplarından birini oluşturarak –ya da izleyerek– toplumsal ağ içinde bir kaçış çizgisi inşa etmektir ve bu, aynı hareket içindeki hakim sapları karman çorman eder ve olumlu bir pratik olasılığı oluşturur. Deleuze ve Guattari, dil konusunda şunu iddia eder: "şüphesiz, kişi bir azınlık dilini lehçe olarak kullanarak, onu bölgeselleştirerek ya da gettolaştırarak devrimcileşmez; ancak, azınlığa dair bir dizi öğeyi kullanarak, onları bağlayarak, birleştirerek, özgül, öngörülemeyen, özerk bir oluş icat eder."[57] Azınlık oluşlar estetik (Deleuze ve Guattari'nin Kafka üzerine kitabı, onun yapıtlarının bir azınlık-oluş yazını olduğunu ortaya koyar), ırka dayalı, kültürel, feminist, vb. olabilir. Bütün bu yollar, bir toplumun üyeleri için özgürleştirici olabilecek sonuçları olan pratiklerle deney yapmanın olanaklarını oluşturur. Bunlar, halihazırda mevcut olan pratikler üzerine inşa edilmiş yollardır; ve sadece siyasal olarak etkili hale gelmek için kullanıma sokulmaları gerekir. Ancak, bu kullanım "azınlık" olarak kalmak zorundadır: Azınlık-oluşun görevi tam da budur; azınlık olanı baskın hale getirme görevi değil.

Eğer deney yapma, siyasal pratiğin ayrıcalıklı biçimiyse, Foucault'nun anlamış olduğu gibi, bunun nedeni, siyasal eylem pro-

57. Deleuze ve Guattari, *A Thousand Plateaus*, s. 106.

jesinin baskıdan toplam bir kurtuluş olmaması, aksine konumlanmış özgürlüğe ait yerel mekanların bir genişlemesi olmasıdır:

> Şimdinin doğasına ilişkin bir teşhisin işlevleri hakkında bazı şeyler söylemek istiyorum. Böyle bir teşhis bizlerin ne olduğumuzun basit bir karakterize edilmesinden oluşmaz, aksine –şimdide bulunan kırılganlık çizgilerini izleyerek– mevcut-olanın neden ve nasıl artık mevcut-olan olarak bulunamayacağının anlaşılmasından oluşur. Bu anlamda, bir betimlemenin her zaman, bir somut özgürlük mekanı olarak anlaşılan özgürlük mekanına, yani olası bir dönüşüm mekanına fırsat yaratacak sanal kırılma türleriyle uyum içinde yapılması gerekir.[58]

Konumlanmış özgürlük izleği, Merleau-Ponty'de de görülür, ancak postyapısalcılar onu çok farklı kullanıma oturturlar. Merleau-Ponty'ye göre konumlanmış özgürlük, erken Sartre'ın aksine, kendimizi tümüyle belirleyemeyeceğimiz gerçeğinden kökenlenen metafizik bir öznellik durumudur. Postyapısalcılara göre ise, konumlanmış özgürlük, iki siyasal durumun bir ürünüdür. Birincisi, tüm pratiklerin, pratikler ağı bağlamında oluşmasından ve bu nedenle bu ağ içindeki erk ilişkilerine bağlı olmasından kaynaklanır. İkincisi ise, insan özüne yönelik özgür ya da belirlenmiş ya da hatta konumlanmış olarak özgür metafizik konuşmanın, geleneksel anarşizm eleştirisi içinde tanımlanmış olan hümanizm sorunlarına katılmasından kaynaklanır.

Konumlanmış özgürlüğün genişlemesi, deneyim olarak siyasal müdahale fikriyle uygunluk gösterir. Siyasal pratik, alternatif pratiklere fırsat veren mekanları açmaya çalışır. Konumlanmış özgürlüğün genişlemesi sırasında, bu pratiklere doğrudan katılmayabilir, ancak oluşacak katılım için yer yaratabilir. Örneğin, gay hakları için mücadelenin kendisi alternatif yaşam-biçimleri bakımından bir deneyim oluşturmayabilir (kimi mücadele biçimleri bakımından bir deneyim oluşturabilmesine karşın), ancak başarılı olduğu takdirde, heteroseksüel tekeşliliğin "doğallığı"na gös-

58. Foucault, "Critical Theory/Intellectual History", Gérard Raulet ile bir söyleşi, *Politics, Philosophy, Culture* içinde, yay. Lawrence Kritzman (Londra: Routledge, 1988) s. 36.

terdiğimiz bağlılıktan bizleri kopartabilecek alternatifler için bir alan yaratır. O halde konumlanmış özgürlüğün yaratımı, alternatif pratiklerle her zaman aynı olmasa da bu alternatif pratikleri deneyimlemekle uyum içindedir.

Postyapısalcı kuramın beslediği bir başka siyasal müdahale, boyun eğdirilmiş söylemlerin değer kazandırılmasıdır. Bu tür değer kazandırmanın (örneğin, Bataille ve Klossowski tarafından Sade'a değer kazandırılması), erken dönemdeki siyasal eyleme ait ihlal edici bakışının kalıntısı olarak görülebilmesine karşın, böyle olmayabilir de; ve (Deleuze'ün azınlık-oluş tartışmasının ve Foucault'nun delilik, hasta ve tutuklu üzerindeki yapıtlarının kesinlikle bu değer kazandırma içine girmelerine karşın) özellikle Lyotard değer kazandırmanın olanaklarına dikkat çekmiştir. Bu sadece, Lyotard'ın önerdiği dil edimbilgisinin (pragmatics), yanlışlığın, bir türün bir başka tür tarafından dışarıda bırakılması ya da mülk edinilmesi demek olduğu şeklindeki anlayışa yol açtığı *The Differend*'da görülmez, aynı zamanda onun erken metni *Postmodern Durum*'da da durum böyledir. Bu metinde Lyotard, yerinden etmeye çalıştığı anlatısal bilgiye başvurmaksızın kendisini meşrulaştıramayan bir bilimsel bilginin, anlatısal bilgiye boyun eğdirmesini betimlemektedir. Lyotard'ın bahsettiği –Aydınlanma'ya ait, bilginin cehaletin bağlarından kurtulması anlatısı ve Hegel'e ait tinin giderek kendini gerçekleştirmesi anlatısı–, bilimin meşrulaştırılmasına yardım eden anlatıların hedeflerine ulaşamamalarına karşın, bu başarısızlık, anlatıların hem bir halkın meşrulaştırılması hem de kendini oluşturmasında oynadıkları rolü parçalayamaz. Lyotard'a göre, tek bir büyük anlatı yerine çok sayıda küçük anlatının serpilip gelişmesine izin verilseydi, bu durum, kimi pratiklerin başka pratikler zararına değer kazanması yerine, pek çok pratiğin çok sayıda meşruluk kazanmasına fırsat sağlayacaktı. Lyotard ayrıca, bilimin kendisinin de belirsizlik ilkesi ve Gödel'in eksiklik tanıtı gibi buluşlarla anlatısal imkanlar sağladığını ileri sürer. Çağdaş bilim, "bilineni değil, bilinmeyeni üretiyor. Ve en çoğa çıkarılmış performansla hiçbir ilgisi bulunmayan, ancak paraloji olarak anlaşılan farklılık üzerinde kendisini te-

mellendiren bir meşruluk modeli öneriyor."[59]

Konumlanmış özgürlük yaratımı ve boyun eğdirilmiş söylemlerin serbest kalmasıyla ilişkili olarak, postyapısalcı siyasal kuramın, baskı olarak erk modeline ve baskıdan serbest kalma olarak da kurtuluş görüşüne geri dönmediğinin anlaşılması gerekiyor. Hem baskıcı hem de özgürleştirici pratikler, sadece bir insan doğasının ifadeleri ya da temel veya aşkın sömürü ilkesinin türevleri değil, aynı zamanda yaratımlardır. Hem bu pratiklerin hem de bu pratiklerin içindeki bilginin siyasal olduğunu görmüştük ve evrime ilişkin etik ilkelerin de bunlardan aşağı kalmadığını göreceğiz. Bunlar soykütük dersleridir. O halde konumlanmış özgürlük, alternatif pratiklerce doldurulacak boş bir mekan olarak değil, aksine başka pratiklerin yaratılmasına izin veren, özgül baskıcı pratiklere karşı bir mücadele olarak görülmelidir. Foucault'nun dediği gibi, "özgürleşme bir *pratik*tir."[60] Boyun eğdirilmiş söylemler, erk tarafından bastırılmış insan doğasının dışavurumları olarak değil, aksine çeşitli mekanizmalar –yadsıma, mülk edinme, marjinalleştirme, hatta fetişleştirme– yardımıyla başka pratikler tarafından ezilen pratikler olarak düşünülmelidir. Ayrıca, bu baskının zorunlu olarak komplocu olması gerekmiyor (bazı durumlarda böyle olabilmesine karşın), büyük çoğunlukla bu baskının, birbirleriyle etkileşen ve bu etkileşimler aracılığıyla erk ilişkilerine giren farklı pratiklerin olumsal sonucu olarak düşünülmesi gerekiyor.

Sonuç olarak, bir pratiğin gözlemcisi olmaktan çok, kuramsal pratiklerin bir katılımcısı olarak entelektüelin rolü postyapısalcı kuramda yeniden yönlendirilir. Stratejik kuramda entelektüel; öncü partinin parçasıdır; onun işlevi, baskının doğasını, ilkelerini ve kaçış yollarını ifade etmektir. Postyapısalcı kuram bu işlevi üç nedenden ötürü reddeder. Birincisi, pratiklerin sonuçlarının olumsallığı, baskının tek bir ilke –ya da ilkeler grubu– temelinde anlaşılması olasılığını ve bu baskının anlaşılmasının herhangi bir kişinin görevi olmasını ortadan kaldırır. İkincisi, kuramın ken-

59. Lyotard, *The Postmodern Condition*, s. 60.
60. Foucault, "Space, Knowledge and Power", *The Foucault Reader* içinde, s. 245.

disinin bir pratik olması ve bu nedenle kendi soykütük incelemesine bağlı olması nedeniyle, entelektüelin rolünü meşrulaştıran bilgi ile siyaset arasındaki ayrım sorgulanmaya başlanır. Bilgi pratiğin yukarısında ya da dışında değildir; sonuçlarından yalıtılmış halde yargılanamayacak bir pratiktir. Deleuze şöyle yazar: "pek çok insan açısından felsefe, 'yapılan' bir şey değildir, aksine önceden inşa edilmiş bir gökyüzünde önceden varolan, hazır olarak bulunan birşeydir. Fakat felsefe kuramının kendisi de tıpkı nesnesi gibi bir pratiktir. Kavramların bir pratiğidir ve müdahale ettiği başka pratiklerin ışığında yargılanması gerekir."[61] Üçüncüsü, öncü olarak entelektüel kavramı, temsiliyetçi siyasal müdahale tasvirinden kökenlenir. Öncü olarak entelektüel kavramı, insan doğasına dair özcülüğün reddedilmesi ve siyasal kuramda temsiliyetçiliğin sonuçlarının kabul edilmesiyle birlikte terk edilmesi gereken bir yaklaşımdır.

Postyapısalcılara göre, entelektüelin rolü, evrensel olmaktan çok yerel veya bölgesel olan kuramsal mücadelelere katılmaktan oluşur. Entelektüel, ezilenlere levhalara yazılı kutsal hakikatler bırakmak yerine, yanında mücadele ettiği kişilere çözümlemeler sunar. Foucault ile bir konuşması sırasında Deleuze şöyle der: "bir kuram tam olarak bir alet kutusuna benzer. Gösterenle ilişkisi yoktur. Yararlı olmak zorundadır. İşlev görmek zorundadır. Ve kendisi için olmamalıdır."[62] Ve Foucault, bir başka metinde entelektüelin çerçevesi çizilmiş rolünü şöyle aktarır: "Entelektüel, bir danışman rolünü oynamak zorunda değildir artık. Benimsenecek proje, taktikler ve hedefler, kavgayı yapanların sorunudur. Entelektüelin yapabileceği şey, araçlar sağlamaktır ve bu günümüzde tarihçinin esas rolüdür. Etkin biçimde gerekli olan şey, şimdinin dallanmış, keskin bir algılanmasıdır... savaş alanının topolojik ve jeolojik araştırılması –entelektüelin rolü budur."[63]

Sonuç olarak bu dört siyasal öneri, siyasal eylemin, anarşist

61. Deleuze, *Cinema 2: The Time-Image*, çev. Hugh Tomlinson ve Robert Galeta (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989) s. 280.
62. Foucault, "Intellectuals and Power", s. 208.
63. Foucault, "Body/Power" (1975) *Power/Knowledge*, s. 62.

taktik-ilerlemeci siyasal bir felsefe projesi bağlamında düşünüleceği bir perspektifi kabaca tanımlamaya başlar. Bu öneriler geliştirilebilir, ancak gelişimleri açısından kuramsal düzeyde bir sınırlama vardır, çünkü postyapısalcı anarşizm, geleneksel siyasal kuram yerine özgül çözümlemeler ve müdahalelere çok daha fazla ağırlık verir.

Bir başka açıdan bakıldığında, bazı soruların postyapısalcı kuramcılar tarafından yanıtsız bırakıldıkları görülecektir. Eğer deneyime değer kazandırmamız gerekiyorsa, hangi deneyimlerin siyasal başarılarımız ve hangilerinin başarısızlıklarımız olarak yargılanmaları gerekiyor? Ne tür somut özgürlük alanları yaratmaya çalışmalıyız? Hangi boyun eğdirilmiş söylemlere omuz vermeliyiz ve hangilerini desteksiz bırakmalıyız? Bir entelektüel hangi mücadelelere çözümsel yetenekleriyle yardım etmelidir? Bu sorular siyasal değil, ahlakidir. Bunlar programa ait ifadeleri değil, etik savunmayı gerektirir. Buradaki sorun, ortaya çıkan sorulara özgül yanıtlar envanteri sunmak değildir -pratiklerin olumsallığı, bu tür bir envanteri çabucak tartışmalı kılar. Aksine yönelinmesi gereken şey, siyasal müdahaleyi körleştirmeden değerlendirme ilkeleridir.

Sorun iki katlıdır. Birincisi, ve en az sorun çıkaranı, postyapısalcıların hangi etik ilkeleri desteklediği sorusudur. Deleuze, Lyotard ve Foucault'nun bu soru karşısında ketumluklarının herkesce bilinmesine karşın, böyle olmak zorunda olmadıklarını ileri süreceğiz. İkincisi ise postyapısalcılığın bir etik kabul edip etmeyeceği sorunudur. Yerel ve olumsal olanı vurgulayan bir söylemde, durumlar karşısında salt kişisel tepkiler olmamaları isteniyorsa, görüş açısı bakımından evrensel olan değerlendirme ilkelerine yer var mı?

VI
Etik sorular

İki soru, başlangıcından beri postyapısalcılığın peşini bırakmamıştır: Postyapısalcılık epistemolojik açıdan tutarlı mı? Ve etik açıdan temellendirilebilir mi? Birinci soruyu Foucault'yla ilişkili olarak başka bir yerde yanıtlamaya çalışmıştım.[1] İkinci soru ise hak ettiği ilgiyi asla görmemiştir.

Bu sorulara, çağdaş Eleştirel Kuramcı harekete her zaman katılmasalar da bu hareketle bağlantılı olan bir grup kuramcı –Jürgen Habermas, Nancy Fraser, Peter Dews, Charles Taylor ve Michael Walzer– kadar kararlılıkla ve ciddiyetle yönelen olmamıştır. Eleş-

1. *Between Genealogy and Epistemology: Psychology, Politics and Knowledge in the Thought of Michel Foucault* (University Park: Pennsylvania State University Press, 1993).

tirilerinin ortak yönü, postyapısalcı söylemin etik ilkelere yönelik bir suskunluk sergilediği ve etik ilkeleri doğrulama beceriksizliği gösterdiğidir. Bu kuramcılar eleştirilerini öncelikle Foucault'ya yöneltmişlerdir (ancak Dews erken Lyotard'ı da eleştirir); fakat bu eleştiri, burada geliştirilen perspektifin tümüne uygulanabilir. Bir siyasal kuram olarak postyapısalcılığı bu durumdan kurtarmak için, en azından postyapısalcılığın etik savunma becerisine sahip olmasının gerekliliği ileri sürülmektedir. Bu tür bir savunmadan kendisini alıkoyduğu için postyapısalcılık siyasal kuram olmayı başaramaz. Eleştirmenler bu alıkoymanın kanıtı olarak, postyapısalcıların siyasal görüşlerini etik olarak gerekçelendirme karşısındaki suskunluklarına işaret ediyor ve postyapısalcılara ait siyasal perspektifin bu tür bir gerekçeyi kabul edemeyeceğini kanıtlıyorlar.

Bu bölümde etik gerekçelendirme karşısında postyapısalcı suskunluğun ve bu tür bir gerekçelendirmenin olamayacağına dair Eleştirel Kuramcı iddianın aksini kanıtlayacağım. Tartışma birçok evrede gelişiyor. Öncelikle, postyapısalcı anarşizme yönelik Eleştirel Kuramcı eleştiriyi öğreniyoruz. Ardından, bu eleştiriyle yüzleşme karşısında postyapısalcıların gösterdiği isteksizliği araştırıyoruz. Son olarak da aynı zamanda güncel Eleştirel Kuramcı "söylem etiği" projesine sorular yöneltecek postyapısalcı söylemin etik savunusunu sunuyorum. Sözü edilen proje, sadece belirli bir siyasal perspektifin etik savunusunu değil, tüm etik söylemin temellendirimini göstermeye yönelik bir projedir.

Postyapısalcılık karşısında Eleştirel Kuramcı argüman ilk olarak, postyapısalcıların erki hem yaratıcı hem de yaygın olarak anladıklarını kabul etmekle işe başlar. Michael Walzer şöyle yazar: "Foucault açısından, odak noktası yoktur, daha çok bitimsiz bir erk ilişkileri ağı vardır."[2] Ve Peter Dews: "1970'lerde Foucault'nun eğilimi, erkin baskıcı ve olumsuz yönlerinin önemini en aza indirmek ve erkin işleyişini asıl olarak olumlu ve üretken olarak sun-

2. Michael Walzer, "The Politics of Michel Foucault", Davis Cousins Hoy tarafından yayımlayan *Foucault: A Critical Reader* içinde (Oxford: Basil Blackwell, 1986), s. 55.

maktı" diye belirtir.[3] Eğer erk üretken ve her tarafa yayılmışsa, erke direnmek için nasıl bir gerekçenin olacağı, birbiriyle ilişkili olan (ancak her zaman kesin biçimde ayırt edilemeyen) iki nedenden ötürü merak edilmektedir. Bunlardan birincisi; direnişi haklı çıkarmak için başvurulan etik ilkelerin kendileri toplumsal yaratımlarsa eğer, bu ilkeler ne tür bir haklı çıkarıcı güce sahiptir? Eleştirilerin yöneldiği eleştiri hedeflerinin toplumsal pratikler olmaları; eleştiri zemininin de bir toplumsal pratik (etik söylemin toplumsal pratiği) olması; ve tüm toplumsal pratiklerin (en azından kısmen) erk ilişkilerinin ürünleri olmaları nedenlerinden ötürü, eleştirinin diğer pratiklere hükmetme yeteneğinde olduğunun kabul edilmesini söyleyen etik söylemin toplumsal pratiğine ne demeli? Etiğe hangi zeminlerde ayrıcalık tanıyoruz? Ve eğer herhangi bir etik ilkeye ayrıcalık tanımazsak, siyasal eleştiriyi nasıl haklı çıkarırız?

İkincisi; erk her yerdeyse eğer, o halde tüm direnişin sonucu, sadece başka bir erk ilişkileri grubu olmayacak mı? Erkten siyasal müdahale aracılığıyla kaçınılmaz, sadece erkin etkileri yeniden dağıtılır. Fakat her zaman erk ilişkileri olacaksa eğer, direnişin anlamı ne? Ve eğer erkin uygulamalarına direnmenin anlamı yoksa, o halde postyapısalcılık, bir *siyasal* kuram olarak anlamını yitirir. Nancy Fraser'ın sözleriyle, "Sorun, Foucault'nun fazlasıyla farklı türden şeyleri erk olarak tanımlaması ve öylece bırakmasıdır. Doğru, tüm kültürel pratikler kısıtlamalar içerir. Ancak bunlar farklı türden kısıtlamalardır ve bu nedenle farklı türden normatif tepkileri gerektirirler."[4]

Yukarda belirtilen son nokta, postyapısalcılar açısından erkin doğası gereği sorunsal olduğunu ve bu nedenle siyasal müdahalenin amacının da olabildiğince onu ortadan kaldırmak olduğunu varsayar. Bu varsayım yanlış yerleştirilmiştir. Bu eleştirilerin doğrudan hedefi haline gelen Foucault şöyle yanıtlar: "erk

3. Peter Dews, *Logics of Disintegration: Post-Structuralist Thought and the Claims of Critical Theory* (Londra: Verso, 1987), s. 161-62.
4. Nancy Fraser, "Foucault on Modern Power: Emprical Insights and Normative Confusions," *Praxis International* 1 (1981): 286.

ilişkileri kurtulunması gereken kötü bir şey değildir. . . . Sorun bu ilişkileri [Habermas açısından olduğu gibi] tümüyle saydam bir iletişim ütopyası içinde eritmeye çalışmakla değil; ben'e yasanın kurallarını, yönetim tekniklerini, ve ayrıca bu erk oyunlarının en düşük bir hakimiyet ile oynanmasına izin verecek etiği, etosu, ben pratiğini katmaya çalışmakla ilişkilidir."[5] (Foucault burada "etik" terimini bir kendini oluşturma pratiğini ifade etmek üzere kullanırken, bizim terimi kullanımımız daha gelenekseldir ve bağlayıcı davranış ilkeleriyle ilişkilidir.)

O halde pratiklerin çoğunlukla erk ilişkileri tarafından aşılanması, bu ilişkilerin eleştirel değerlendirilmesine engel oluşturmaz. Sorun, erkin olup olmadığı değil, hangi erk ilişkilerinin kabul edilebilir, hangilerinin kabul edilemez olduğudur. Eleştirmenler postyapısalcılığın kurucularını kabul edilebilirlik sorunu üzerinden değerlendirirler. Peter Dews şöyle yazar:

> Foucault ve Lyotard . . . baskıcı bir gücün, doğruluk ya da kendi görüş noktasının evrensel geçerliliği iddiasındaki bir güç olduğu varsayımına dayanarak. . . . siyasal çatışmayı, iki tür güç arasındaki bir çarpışma olarak kavramsallaştırırlar. Fakat bir ilkenin evrenselliğinin kendiliğinden zorun yokluğunu garantilememesine karşın, evrenselliğin reddedilmesi bu konuda daha az etkilidir, çünkü bir azınlığın kendi perspektifine başkalarına hükmetme hakkını dahil etmesini engeleyecek hiçbir şey yoktur.[6]

Habermas benzer bir üslupla şunu ileri sürer: "Foucault taraf tutma istemine direnir; erkin kötü, çirkin, steril ve ölü olduğu, erkin uygulandığı şeyin ise 'haklı, iyi ve zengin' olduğunu ileri süren 'solcu dogma'yla dalga geçer. Onun açısından 'haklı taraf' yoktur."[7] Ayrıca Foucault açısından haklı taraf olamaz, çünkü eleştirel

5. Foucault, "The Ethic of Care for the Self as a Practice of Freedom" (1984 görüşme), *The Final Foucault* içinde, yay. James Bernauer ve David Rasmussen (Cambridge: MIT Press, 1988)

6. Dews, *Logics of Disintegration*, s. 217.

7. Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*, çev. Frederick Lawrence (Cambridge: MIT Press, 1987), s. 282. Bir bakıma bir postyapısalcı etikle sonuçlandıracağımız durum, bu alıntının ikinci cümlesinin ilk cümleyi izlemediğini göstermeye çalışır.

bir duruşu haklı çıkarabileceği değerlere kuşku beslemektedir: "Fakat eğer bu, sadece karşı-erki seferber etme, stratejik savaşlar ve kurnaz karşılaşmalar sorunuysa, kendimizi erke uyarlamak yerine, modern toplum gövdesinde dolaşım sistemi aracılığıyla her yere yayılan erke karşı neden direniş toparlayalım?"[8] Nancy Fraser'ın belirttiği gibi, "[Foucault], normatif olanın, dilin *her* düzeydeki bütünlüğü içinde gömülü bulunduğu ve katıldığı ölçüyü; ve kendisine rağmen, kendi eleştirisinin modern Batı normatif geleneği içinde oluşmuş betimleme, yorum ve yargı biçimlerini kullandığı ölçüyü değerlendirmeyi başaramaz."[9]

Dews, Habermas ve Fraser tarafından geliştirilen suçlamalar benzer olmasalar da aynı sonuçları taşırlar. Habermas ve Fraser açısından, Foucault'nun Aydınlanmanın değerlerini (ya da Habermas'ın dediği gibi "modernite"yi) reddetmesi, siyasal eleştiri olasılığını ortadan kaldırır. Bağlamımızın tümüyle dışındaki bir duruşu benimseyerek, Foucault, siyasal bir vizyon geliştirme yönünden kendisini bu olasılıktan yoksun bırakır. Alternatif olarak, Foucault, kendi çözümlemesini eleştirel bir güç ile donatmak istediği ölçüde, bunu yapacak devindirici varsayımları terk etmeye zorlanır. Dews açısından özgül sorun modernite değil, evrenselliktir (modernist etik anlamında evrensellik). Bağlayıcı tüm evrensel değerleri önleyerek, Foucault ve Lyotard'ın bir söylemi ya da pratiği baskıcı veya hükmedici olarak değerlendirmeleri önlenir. Her iki eleştiri açısıdan sorun, etik yargının ortaya çıkabileceği bir yerin yokluğudur: postyapısalcı siyasal kuram yaklaşımına imkan tanımaz.

Habermas ve Karl-Otto Apel'in söylem etiğini güdüleyen, kabul edilebilir ile kabul edilemez arasında, temele dayalı bir ayrım sunma gerekliliğidir. Theodor Adorno ve Max Horkheimer tarafından sunulan bütüncül çağdaş toplum eleştirisinin sonuçlarına dayanarak, Habermas'ın da kendi düşünümlerine giriştiği hatırlanacaktır. Sorun, kapitalist toplumun tümüyle asimile edildiği takdirde, eleştirinin ortaya çıkabileceği yerin olmamasıdır.

8. Agy., s. 283-84.
9. Fraser, "Foucault on Modern Power," s. 284.

(Adorno ve Horkheimer'in kapitalizm görüşü ile postyapısalcı siyasal kuramın daha çağdaş Eleştirel Kuramsal yorumu arasındaki benzerliği belirtmek gerekiyor.) İdeal konuşma durumu varsayımı, Habermas'ın kapitalist asimilasyondan eleştirel bir mekan koparma girişiminin bir parçasıdır. Bu kitabın ikinci bölümünde ideal konuşma durumunun siyasal olarak nasıl işlediğini gördük; burada kısaca etik olarak nasıl işlediğine bakacağız.

Apel ve Habermas açısından ideal konuşma durumunun sağladığı şey, doğruluğu hedeflemiş tüm iletişimler için bir gereklilik; tüm iletişimsel etkinliğe aşılanması gereken bir önkoşuldur. Başka türlü söylendiğinde, doğruluğu hedefleyen bir iletişim etkinliği (Habermas'ın daha yakın dönem yazıları, doğruluk-yönelimli iletişim tipleri kadar, anlatımsal, düzenleyici ve zorlayıcı iletişim tiplerini de içerecek denli iletişimsel etkinliği genişletmiştir),[10] bu etkinliğe katılanların, doğruluğu elde etmelerini engelleyebilen bir engeli olabildiğince ortadan kaldırmaya çalışacaklarını varsaymalıdır. Bu nedenle iletişim etkinliğindeki varsayımlar arasında: tüm katılımcıların içtenlikle konuşacakları; diğer katılımcıların dinlemelerine izin verecekleri; ve katılımcıların hile, retorik ya da başka bir çarpıtma biçimiyle değil, en iyi gerekçelerle ikna edilmeye gayret gösterecekleri yer alır. Aslında bu varsayımları gerçekleştirecek iletişim pratiği, ideal konuşma durumunu oluşturacaktır; bu varsayımları yerine getirme yükümlülüğü, iletişimsel etkinliğin etik temelini oluşturur.

O halde iletişimsel etkinliğin tümü, katılanlar üzerinde bağlayıcı olan etik temellere sahiptir. Apel'e göre, "sorunların tartışılmasında gerekli olan *ussal kanıtlama*, evrensel etik normların geçerliliğini varsayar."[11] Bu etik temellerin ihlal edilmesi, iletişim etkinliği aracılığıyla ulaşmayı amaçladığı hedeflerden sapması an-

10. Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action*, c. 1: *Reason and Rationalization of Society*, çev. Thomas McCarthy (Boston: Beacon Press, 1984), özellikle s. 329.

11. Karl-Otto Apel, "The a Priori of the Communication Community and the Foundations of Ethics: The Problem of a Rational Foundation of Ethics in the Scientific Age," *Towards a Transformation of Philosophy*, çev. Glyn Adey ve David Frisby (Londra: Routledge & Kegan Paul, 1980), s. 257.

lamında kişinin kendisiyle çelişmesidir. Bu, mantıksal çelişme değil, "*pragmatik öz-çelişme*"dir:[12] bir kişinin edimsel performansı, bu performansın hedeflerine ulaşmak için gerekli koşullarla çelişir. Ayrıca ideal konuşma durumlarında oluşan ahlaki bir tartışmadan ortaya çıkacak etik ilkeler -ve sadece bu ilkeler- bu formülasyona katılan herkes açısından bağlayıcı olacaktır, çünkü bu formülasyon, katılımcıların iletişim taahhüdü aracılığıyla aradıkları hedef olacaktır. Habermas, bu ilkelerin bağlayıcılığına "D ilkesi" adını verdi: "sadece, pratik bir söylemin katılımcıları olarak, kendi yetenekleriyle ilişki içinde herkesin onayını alan normların geçerli olması."[13]

Aşağıda söylem etiğinin yaşayabilirliğini değerlendireceğiz; burada altı çizilmesi gereken şey, bu tasarımın, iletişim etkinliğinin tümü için evrensel bağlayıcılıktaki etik ilkeleri sağlaması gerektiğidir. Ayrıca her pratiğin Habermas ve Apel'in "iletişim etkinliği" dediği şeyi içermesi ölçüsünde ve iletişim etkinliğinin belirli pratiklerin sınırlarını aşması nedeniyle, söylem etiğinin ilkeleri genellikle toplumsal etkinlik açısından bağlayıcıdır: "Söylem, bağlama-bağlı iletişim eylemlerinin alanını, kendilerine özgü yaşam biçimlerinin dar sınırlarının ötesindeki yetkili özneleri içerecek denli genişleterek, bu eylemlerin önkoşullarını genelleştirir, soyutlar ve uzatır."[14] Sonuçta, bir etik tartışma pratiğinde verilmemeleri, bunun yerine tüm tartışmaların *altında* yer almaları nedeniyle bu ilkeler, haklı olarak baskıcı ya da çarpıtıcı bir siyasal müdahale tarafından asimile edilmemiş olabilen pratik için temel sağlarlar. Kısaca, bu ilkeler, eleştirel bir mekanın -postyapısalcı si-

12. Karl-Otto Apel, "Is the Ethics of the Ideal Communication Community a Utopia? On the Relationship Between Ethics, Utopia and the Critique of Utopia," *The Communicative Ethics Controversy* içinde, yay. Seyla Benhabib ve Fred Dallmyer (Cambridge: MIT Press, 1990), s. 43.

13. Jürgen Habermas, "Discourse Ethics: Notes on a Program of Philosophical Justification," *The Communicative Ethics Controversy*, yay. Benhabib ve Dallmyer, s. 90.

14. Jürgen Habermas, "Morality and Ethical Life: Does Hegel's Critique of Kant Apply to Discourse Ethics?" *Moral Consciousness and Communicative Action,* çev. Christian Lenhardt ve Shierry Weber Nicholson (Cambridge: MIT Press, 1990), s. 202.

yasal kuram tarafından engellendiğini iddia ettikleri bir mekanın–inşa edilebileceği parametreleri oluştururlar.

Postyapısalcı anarşizme uygun düşen etik görüşü ifade etmeden önce, postyapısalcıların kendilerini Eleştirel Kuramcı eleştiriye ne denli açık bıraktıklarını göstermek için biraz duraklayalım. Bu tür bir eleştirinin hatalı olarak temellendirildiğini ileri sürecek olmama karşın, ele aldığımız düşünürler bunun böyle olmadığına inanmak için gerekçeler sunmuşlardır. Belki de geleneksel etiği en şiddetli reddeden Deleuze olmuştur. Örneğin, "her zaman aşkın değerlerin varlığından söz eden Ahlak'ın yerini aldığı" için, Spinoza'nın *Etik*'ine övgüler düzer.[15] Nietzsche gibi Deleuze için de, dış standartlara dayanarak yaşamı değerlendirme tasarısı, yaşamın onaylanmasından daha çok yaşama karşı bir ihanettir. Alternatif olarak, (Deleuze'ün "ahlak" ve burada bizim "etik" adını verdiğimiz şeye karşıt olarak) Spinoza'nın sunduğu türden bir etik, aşkın değerlere başvurarak yaşamı karalamak yerine yaşamın sunduğu olanakları araştırır. Meseleye tümüyle Nietzscheci açıdan bakıldığında, dış standartlara gönderme yaparak bir yaşamı değerlendirme tasarısı, tepkisel (reactive) güçlerin etkin (active) güçlere hükmetmesine izin veren bir tasarıdır; tepkisel güçler, "*etkin kuvveti, yapabileceği şeyden ayıran*" güçlerdir.[16]

Pek çok eleştirmen bir etik yaklaşımın, bir yandan geleneksel etik değerlendirmeyi yaşamda örneği bulunmayan standartlara gönderme yaptığı için suçlarken, öte yandan kendisini, olabilecek ancak henüz olmayan şeylere dayandırmasındaki ironiye dikkat çekmiştir.[17] Sorunun bu kadar basit olmamasına karşın (Deleuze açısından, yaşamı-yadsıyan güçler kadar yaşamı-onaylayan güçlerin de yaşama dışsal olmayıp yaşamın içinde yer aldığını bir

15. Gilles Deleuze, *Spinoza: Practical Philosophy*, çev. Robert Hurley (San Francisco: City Lights Book, 1988), s. 23.
16. Gilles Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, çev. Hugh Tomlinson (New York: Columbia University Press, 1983), s. 57.
17. Bkz. örneğin Vincent Descombes, *Modern French Philosophy*, çev. L. Scott-Fox ve J.M.Harding (Cambridge: Cambridge University Press, 1980), s. 180; ve Vincent Pecora, "Deleuze's Nietzsche and Post-Structuralist Thought," *SubStance*, c. 14, no. 3 (1986): özellikle 48.

başka yerde belirtmiştim),[18] hangi güçlerin yaşamı-onayladığı ve hangilerinin ise yaşamı-yadsıdığının belirlenmesine ilişkin sorun ortadadır. Etkin olan pratikleri tepkisel olanlardan nasıl ayırt edeceğiz ve tanıyacağız? Deleuze'ün bu soruya yanıtı -ki sınamamız gerekiyor- yeterli değildir, çünkü burada söz konusu olan şey, etkin güçlerin nasıl geliştirileceği değil, daha önce geliştirilmiş bir güçler düzeninin ya da bir pratiğin gerçekte etkin ya da tepkisel olup olmadığının nasıl tayin edileceğidir. Diğer bir deyişle, sorun, bir hedefe nasıl ulaşılacağı değil, hangi hedefe ulaşılması gerektiğine karar verilmesidir.

Foucault'nun eylem ilkelerinin belirtilmesine yönelik suskunluğu meşhurdur. *Cinselliğin Tarihi*'nin birinci cildindeki sık sık alıntılanan, "Cinselliğin yayılmasına yöneltilen karşı saldırı için kalkış noktası, seks-arzusu [psikanalitik model] değil, gövdeler ve hazlar olmalıdır"[19] saptaması, Foucault'nun alternatif bir cinsel pratik anlayışı geliştirmesini göstermekten daha çok, kriptisizmini ve yetersiz gelişimini göstermek için alıntılanmaktadır.[20] Tüm yaşamı boyunca Foucault, ya eylem için önerilerde bulunmaktan ya da hangi eylemlerin veya pratiklerin geliştirileceğine ve hangilerinden kaçınılacağına karar verilirken kullanılacak ilkeleri önermekten sakınmıştır. Gerçekten, 5. Bölümde tartışılan, "özgül entelektüel"e ilişkin önerilerinin, ilk bakışta, entelektüel etik söylemin alanının sınırlılığını belirttiği görülür: "Entelektüeller, 'evrensel', 'örneksel', 'herkes-için-adil-ve-doğru' kipinde değil, kendi yaşam veya iş koşullarının onları yerleştirdiği özgül sektörler içinde çalışmaya alışmışlardır."[21]

Ancak bu irdelenmiş suskunluk, Foucault'nun tarihlerindeki tonlamayla keskin biçimde tezat teşkil eder; bu tarihlerde, psi-

18. Todd May, "The Politics of Life in the Thought of Gilles Deleuze," *SubStance* 20, no. 3 (1991): 24-35.
19. Foucault, *The History of Sexuality*, c. 1: *An Introduction*, çev. Robert Hurley (New York: Random House, 1978) s. 157.
20. örneğin, Mark Cousins ve Athar Hussain, *Michel Foucault* (New York: St. Martin's Press, 1984), s. 223.
21. Foucault, *Power/Knowledge*, yay. Colin Gordon (New York: Pantheon, 1980), s. 126.

kanaliz pratikleri, tutuklu rehabilitasyonu, nüfus kontrolü gibi benzer konular etik açıdan kabul edilebilirliklerine dair kuşkularla birlikte tartışılır. Bu çalışmalarda Foucault'nun; siyasal çözümleme alanını sınırlamasına karşın, kendilerini bizlere doğal ve kaçınılmaz olarak sunan pratikleri terk etmemiz için gerekçeler -etik gerekçeler- sağladığı görülür.

Deleuze ya da Foucault'ya nazaran Lyotard, siyasal kuramın etik boyutuna daha fazla uyum sağlamıştır; ancak etik önerilerle meşgul olurken, alışıldık biçimde etik ilkelere eşlik eden normların evrensel bağlayıcılığından sakınmıştır. Jean-Loup Thebaud ile uzun tartışmasında [*Au Juste* (İngilizcesi *Just Gaming*)], adaletle ilgili olarak bu sorunla uzlaşmaya çalışır. Evrensel bir adalet kavramının ifade edilmesinde ortaya çıkan tehlike, dilsel (yani, bilişsel) bir janrın diğerlerine hükmetmesine izin verilmesidir. Thebaud'nun "Neden adil olunmalı?" sorusunu Lyotard şöyle yanıtlar: "emirleri açıklamayı amaçlamış bir söylem, bu emirleri uslamlamanın sonuçlarına, başka önermelerden türevlenmiş önermelere dönüştürür; buradaki önermeler varlık ve tarihe veya ruha ya da topluma dair metafizik önermelerdir....Levinas'ın olduğu kadar Kant'ın konumunda da bana çok güçlü gelen şey, ilke bakımından böyle bir türemeyi ya da tümdengelimi reddetmeleridir."[22] Lyotard şu sonuca varır: etik "dil oyununun kökeni yoktur; türevlenebilir değildir. Buyrun bakalım. Bu, görevin dil oyunlarını çoğaltmak ve inceltmek olduğunu ima etmektedir."[23]

Buradaki konum, *The Differend* içinde geliştirilen konumla aynıdır. Dile ilişkin siyasal tasarı, türlere saygı göstermek ve bazı türlerin öteki türler tarafından hükmedilmesinden kaçınmaktır. *Just Gaming*'e yazdığı sonsözde Sam Weber'in işaret ettiği gibi, buradaki sorun, bu tür bir tasarının içsel açıdan tutarsız olmasıdır: diğerlerinden yalıtılmasını pekiştirerek 'her oyunun' tekilliğini ve'haslığını koruma'ya yönelik kaygı, kesinlikle kaçınılmak istenen duruma yol açar: 'bir oyuna diğerinin hükmetmesi' yani,

22. Jean-François Lyotard ve Jean-Loup Thebaud, *Just Gaming*, çev. Wlad Godzich (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985), s. 45.
23. Agy., s. 49.

kural koyucunun tahakkümü."[24] Dil oyunlarının çeşitliliğine saygı gösterme emri, kesinlikle etik bir emirdir; dahası, evrensel olarak bağlayıcı bir emirdir. "Herkes dil oyunlarının çeşitliliğine saygı göstermelidir" tümcesi, bir kural koyucudur; kural koyucu söylemle sınırlı olmayan, meşgul olunan dil türüne bakılmaksızın uyulması istenen bir emirdir bu.

Başka bir sorun daha var. Tüm türlere eşit derecede saygı gösterilmesine imkan yoktur. Böyle olsaydı eğer, başka türlere hükmetmeyi tasarlayan türlere de eşit ölçüde saygı gösterilmesi gerekecekti –bu durum, kuramsal açıdan tutarsız olmamasına karşın, siyasal açıdan kesinlikle tutarsızdır. Peter Dews'in üzerinde durduğu nokta budur. Bu nedenle dil oyunlarına saygı gösterme emri sadece evrensel olmakla kalmamalı, farklı söylem pratiği türlerinin gelişmesini sağlamak için ayrıntılandırılmalıdır da. Lyotard, türler arasındaki çatışma durumlarında değerlendirmemizi yargının belirlemesi gerektiğini vurgular; ancak bu, kuşatıcı kurallara başvurmayan, Kantçı açıdan karar verme anlamında yargıdır. Fakat bu, doğru olamaz: yargının başarıya ulaşması için, kendisine başvurulan bir ilkenin olması zorunludur. Aşağıda gösterileceği gibi daha doğru bir yargı görüntüsü yargıyı, tümüyle ilkesiz olarak ele almak yerine, belirli durumlarda keskinleşmeyi gerektiren, çoğunlukla yarışan ilkeler sorunu olarak görmeyi gerektirir.[25]

Postyapısalcı anarşizmin, bir eliyle uzaklaştırmak için her çareye başvurduğu etik ilkeleri öbür eliyle geri almak istediği görülüyor. Deleuze, Foucault ve Lyotard'ın kendilerine rağmen, siyasal çalışmalarının çoğunu içiçe geçmiş, ancak çok çekişmeli olmayan birkaç etik ilkeye dayandırdıklarını kanıtlamak istiyorum.

---

24. Agy., s. 104.

25. Steven Hendley, *The Southern Journal of Philosophy* 29, no. 2 (1991): 227-44 içinde "Judgment and Rationality in Lyotard's Discursive Archipelago" başlıklı makalesinde bu konuyu tartışır. Yazarın "çokluğun ussallığı" adını verdiği (239.s.), usun sadece özgül dilsel pratiklerde ortaya çıktığı bir görünüm olan - Foucault'nun özgül "ussallıklar" diyeceği- fakat bu ussallıkların kendilerinden başka pratiklere saygı göstermek ve onlarla etkileşmek için yanıtlayacakları taleplere bağlanabilecekleri bir ilkenin gerekliliğini belirtir. Bu tür bir talebin etik bir talep olduğu, ve bu anlamda etik söylemin başka söylemlerin bağlandığı ilkeleri yarattığı ileri sürülmektedir.

Dahası kendi özgül etik davranışlarında onları ayartan, bu ilkelere yönelik taahhütleridir.

Postyapısalcılığın taahhüt ettiği ilk etik ilke, başkalarının birilerini –ya kendilerini ya da isteklerini– temsil etme uygulamalarından olabildiğince sakınılması gerektiğidir. (Birisinin bir başkasını temsil etme uygulamasıyla, bunu yapmanın yalıtılmış edimin arasında –birisine kızgın gözüktüğünün bir arkadaşı tarafından söylenmesi ile bir terapi oturumunda bunu bir psikoloğun söylemesi arasındaki farka kabaca benzer biçimde– ayrım yapabiliriz.) Postyapısalcıların genel etik ilkeler geliştirmeye yönelik sergiledikleri suskunluğun nedeni kesinlikle bu ilkeye gösterdikleri taahhüttür. Deleuze ve Foucault'nun etik ilkelerden topyekün kaçınırken ve Lyotard'ın etik ilkeleri evrenselleştirmekten kaçınmaya çalışırken yaptığı hata, kaçınmalarının da etik olarak güdülenmiş bir kaçınma olmasıdır. Yukarıda alıntılanan, Deleuze'ün, "bütünüyle temel olan birşeyi: başkaları adına konuşmanın saygısızlığını bize öğrettiği" için Foucault'yu övdüğü konuşmasında, başkalarının davranışlarını bağlaması gerektiğini düşünmediğini kabul etmenin imkansız olacağı bir davranış ilkesi sergiliyor. Elbette bu, insanların başkalarınca temsil edilmeleri uygulamalarına karşı yasaların olmasına ihtiyaç olduğu anlamına gelmiyor; burada "malı/meli", yaptırımlar için bir öneri değil, eylem için bir kural koyucudur.

O halde insanların, temsil etme uygulamalarına katılmamaları gerektiğini söylemek ne anlama geliyor? Ve "olabildiğince" uyarı neden? Son sorunun yanıtı, aşağıdaki etik bir savın doğasına yönelik tartışmamızda açıklığa kavuşacaktır; neredeyse tüm etik ilkelerin uyarılar içerdiğini belirtmeliyim. İlk soruya gelince, ilke, hümanist geleneğin insanlara ilişkin önerdiği özcülüğe bir yanıttır. Eğer doğal bir insan özü varsa, bu özü keşfetmeye ve belki de terbiye etmeye çalışmak mantıksız değildir. Eğer yoksa, kendini yaratmanın önünde bir engel de yoktur. Postyapısalcılar açısından doğal bir insan özünden söz etmenin, epistemik olduğu kadar (hatta daha çok) siyasal bir proje olduğunu da anlıyoruz; dahası, meydana getirdiği siyaset, başka etkilere ek olarak, baskıcı toplumsal iliş-

kilere karşı direnişi azaltıcı bir sonuç da taşımaktadır.

Bu nedenle, Lyotard, Foucault ve Deleuze tarafından onaylanan temsiliyet karşıtlığının (kendilerine rağmen) iki yüzü vardır. Birincisi, başkalarını temsil etme gücünün kendisi baskıcıdır: insanlara kim olduklarını ve ne istediklerini söyleme pratiği, insanlar ile kendilerini yaratma sürecinde olabilecekleri kişiler arasında bir engel diker. Bu ışığın altında *Anti-Oedipus*, insanlar ile olabilecekleri arasındaki güncel temsil engellerini yıkma projesi içeren bir yapıt olarak okunabilir ve bu anlamda Foucault, ona "bir etik kitabı" dediğinde kesinlikle bu yapıtın amacını belirtir. İkincisi, başkalarını temsil etmek, başka baskıcı toplumsal ilişkilerin pekişmesine yardım eder. Örneğin Lyotard'ın *Postmodern Durum*'da işaret ettiği gibi, bir verimlilik pratiği olan bilim ile insanın boş inan bağlarından kendisini özgürleştirmesinin tarihi şeklindeki Aydınlanma anlatısı arasında bir suç ortaklığı vardır. Foucault açısından, disipliner proje, kapitalist toplumsal ilişkileri pekiştirir: "Eğer ekonomik sömürü, emek gücü ile emek ürününü birbirinden ayırıyorsa, disipliner zorun da, artan yetenek ile artan tahakküm arasındaki bağlayıcı halka olan toplulukta kurulduğunu söyleyebiliriz."[26]

İnsanlara kim olduklarını söyleme sorunundan, –en azından bazı durumlarda– ne yapmaları gerektiğini söyleme sorununa yönelik çıkarımlar yaparken postyapısalcılar yanılgıya düşerler. Bu çıkarım, postyapısalcı düşüncede iki farkın ortaya çıkmasına yol açar. İnsan doğasına ilişkin özcülüğe direnirken, insanlara sadece kim olduklarını değil, ne yapmaları gerektiğini söylemeye de direnilmiş olabilir. Fakat temsiliyet karşıtı ilke, insanların neyi istemeleri gerektiğini içermez, daha çok ne yapmaları gerektiğini, hangi pratiklere katılıp hangilerine katılmamaları gerektiğini içerir. İnsanlara ne istemeleri gerektiğini söylemeye karşı gösterilen direnişten, ne yapmaları gerektiğini söylemeye karşı gösterilen direniş yönüne doğru kayma mesafesi ortaya çıkabilir. Burada son direnişin tutarsız olduğunu savunuyorum.

26. Foucault, *Discipline and Punish*, çev. Alan Sheridan (New York: Random House, 1977), s.138.

İsteklere dair meli/malı savlarının kabul edilemezliği, isteklere dair dır-savlarının kabul edilemezliğinin ardından gelmez; fakat postyapısalcılık, insanların ne istemeleri gerektiğiyle bile ilgilenmeye gerek duymaz. Postyapısalcıların etik ile ilgili sorunlarının, başkalarını temsil etme pratikleriyle ilgili olması nedeniyle, bu pratikleri destekleme ya da onlara direnme motivasyonuna değil, sadece bu pratiklere engel olmaları gerekir. Etik bir bağlanma oluşturmalarının gerektiği ve bunun postyapısalcı siyasal kuram ile uygun bir bağlanma olduğu yer, pratik düzeydir. Bazı pratikler kabul edilir, bazıları ise kabul edilemez. Aralarında temsiliyetçi pratiklerin de bulunduğu kabul edilemez pratiklere katılınmaması gerekir.

Postyapısalcılığın temsiliyete değil, belirli bir temsiliyet türüne –normalleştirme– direndiği ileri sürülebilir.[27] Normalleştirme, adının da ima ettiği gibi, bir grupta neyin normal olduğunun belirlenmesi ve insanları bu norma yaklaştırma pratiğidir. *Disiplin ve Ceza*'da Foucault normalleştirmeyi geniş biçimde ele alır ve – yukarıda 5. Bölümde görüleceği gibi– psikolojik söylem ve pratiğin ortaya çıkışıyla ilişkilendirir. Çoğu postyapısalcı müdahalenin, normalleştirmenin gücü ve etkilerine yöneldiği görülse de, normalleştirmeyi, postyapısalcı etik yaptırımların tek hedefi olarak görmek yanıltıcı olacaktır. Örneğin başka kurumlar normalleştirmeyi gerektirmeseler de, Foucault, Deleuze ve Lyotard tarafından desteklenen teslimiyet karşıtı ilkeyi ihlal edecek tarzda, insanları temsil ederler. Bunun bir örneği, normalleştirmenin yükselişi öncesindeki dönemde hükümdarın uyguladığı erktir. Foucalt'nun *Disiplin ve Ceza*'sının açılış sayfalarında tarif ettiği Damiens'in işkencesi, hem hükümdara hem de uyruklarına ait beden ve erklerin temsilini içerir. Bu, sapkınlık heveslerini kırmak ve boyun eğmeyi sağlamak üzere tasarlanmış bir temsiliyettir; ve Foucault bu temsiliyet biçimlerine, modern normalleştirme pratiklerine olduğu denli az sempatiyle yaklaşır. Foucault'nun temsiliyetin klasik öncesi ve modern biçimleri arasında çizdiği

27. Bu olabilirliği ortaya attığı ve beni, bununla ilişkili konumumu netleştirmeye yönelttiği için Profesör Thomas Dumm'a müteşekkirim.

karşıtlık hakkında rahatsız edici olan şey, çok farklı türden pratiklerin sonuçlarındaki benzerliktir. Üzerinde durulması gereken nokta, işkence pratiklerine bağlı erken temsiliyet biçimlerinin etik olarak savunabilirliği ve bu biçimlerin yerine normalleştirmeyi benimseyerek kültür olarak yozlaşmamız değildir. Daha çok, önemli olan, hem normalleştirme ve hem de erken temsiliyet biçimlerinin, insanlar üzerinde az çok benzer zararlı sonuçlar doğurmalarıdır: erken temsiliyet biçimleri seyirlik ve terörist biçimlerde, normalleştirme ise sinsice ve bürokratik biçimlerde etkide bulunur.

Postyapısalcıların temsiliyet karşıtlığı ilkesine bağlılıkları, bir başka etik ilkeye bağlılıklarıyla ilişkilidir: her şeyin denk olduğu alternatif pratiklerin yeşermesine ve gelişmesine izin verilmesi.[28] Bu ilke, üç düşünürümüzde de farklı tarzlarda ortaya çıkar, ancak her birinde önemli bir yer tutar. Postyapısalcıların fark üzerinde gösterdikleri ısrarın özünü oluşturur. Lyotard'ın farklı türler arasında yaratılan farkları alıntılayarak bu türleri koruma projesi, bazı türleri (örneğin etik olanları) diğerlerinin işgalinden koruma çabasıdır. Aşağıda Lyotard'ın etik türü dile getirmesinin bilişselin fazlasıyla hükmü altında olduğu görülmektedir; buna karşın, etik olanın bilişsel olana indirgenmesinin, uzun bir tarihe sahip bir felsefi proje olma durumu devam eder. (Bu tarihin yakın dönemi, etik türün, bilişsel söylemin kurallarına boyun eğmediği durumda, tümüyle etik olanı reddetmeyi içerir.) Bu nedenle, "Yirminci yüz-

28. Stephen White, *Political Theory and Postmodernism* adlı kitabında buna benzer bir ilkeye gönderme yapmıştır (Cambridge: Cambridge University Press, 1991). Yazar postmodernizmin, daha geleneksel "eylem sorumluluğu" nosyonundan ayrılan, "ötekiliğe karşı sorumluluk"u vurguladığını ileri sürer. White, postmodernizmin sorumluluktan söz etmeyi toptan reddettiğine dair iddialara karşı bu sorumluluk nosyonunu savunur ve postmodernizmin gerçekte reddettiği şeyin, eylem sorumluluğuyla ilişkili geleneksel etik nosyonlar olduğunu belirtir. Bir kimsenin eyleme geçme tarzına çeşitli bakımlardan etkide bulunan bu sorumluluk olmaksızın ötekiliğe karşı nasıl sorumlu olunabileceği açık değildir. Sanırım, söz konusu olan şeyin, nasıl eyleme geçileceğine dair geleneksel etik sorular olduğunu kabul etmek daha verimli olacaktır; "postmodernizm" (benim "postyapısalcılık" terimimden daha fazla alanı kaplaması amacıyla kullandığı bir terim) adını verdiği terimde yeni olan şey, bu sorulara verilen kimi yanıtlardır. O halde ötekiliğe karşı sorumluluğun, eyleme geçme sorumluluğuna bir alternatif olarak görülmemesi gerekir; daha çok eyleme geçme sorumluluğunu yönlendiren merkezi bir ilke olarak ele alınmalıdır.

yılın tanıklık ettiği amaçlılık, Kant'ın umduğu gibi, dipsiz uçurumun üzerindeki emniyetsiz geçitleri güvence altına almaktan oluşmamıştır. Daha çok, tüm adlar dünyasının yıkımı pahasına bu uçurumları doldurmaktan ibarettir.... Sermaye tek bir dil ve tek bir ağ isteyendir ve bunları göstermeye çalışmaktan asla vazgeçmez."[29]

Gilles Deleuze'ün düşüncesinin merkezinde farklı düşünme ve eyleme biçimlerini geliştirme taahhüdü yer alır. Erken bir tarihte Nietzsche üzerine yazdığı kitabında bile, Nietzsche'nin erk isteminin özelliği olarak olumlama ile olumsuzlama arasındaki ayrımı belirtir: "Olumsuzlama olumlamanın karşıtıdır, fakat olumlama olumsuzlamadan *farklıdır*.... Olumlama, kendi farklılığının keyfine varmadır."[30] Böylelikle Deleuze, Nietzsche ile Hegel arasında; yeni olanın yaratılmasına ayrıcalık tanıyan bir düşünür ile görünüşte yeni olan herşeyin "olumsuzun çabası" tarafından aynılık oyunu içine gerisin geri itilmesi gerektiğine inanan bir düşünür arasında ayrım yapar. Deleuze'ün Nietzsche'sine göre, efendi, kölenin kabul edilmesini sağlayan biri değil, aksine yeni birşey yaratmak için, kabul edilme projesini toptan azleden biridir. O halde köleyi nitelendiren şey, kabulü kazanmadaki başarısızlığı değil, kabulü sağlama çabasıdır.

Deleuze'ün tüm metinlerinde alternatif pratiklerin geliştirilmesine rastlanır. Örneğin Felix Guattari ile ortak çalışması *Qu'est-ce que la philosophie?* [Felsefe Nedir?]'de Deleuze, felsefe hakkında şunları söyler: "felsefe bir inşacılıktır (konstrüktivizm) ve onun inşacılığının doğası bakımından farklı, iki bütünleyici yönü vardır: kavramlar yaratma ve bir düzlem izleme."[31] (Deleuze ve Guattari'ye göre, kavramlar kendi etkileri tarafından tanımlanırlar ve düzlemler ise, kavramların bu etkileri sonuna dek sürdürdükleri alanlardır.) Bu nedenle felsefe pratiği, etkiler yaratma pratiğidir.

29. Lyotard, "Judiciousness in Dispute, or Kant after Marx," çev. Cecile Lindsay, *The Aims of Representation* içinde, yay. Murray Krieger (New York: Columbia Univesity Press, 1987), s. 64.
30. Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, s. 188.
31. Deleuze and Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?* (Paris: Les Editions de Minuit, 1991), s. 38.

Yoksa hem felsefenin her noktada etik olmasını gerektiren, hem de felsefe pratiğine ait etkilerin etik değerlendirilmesinin, alternatif düşünme yollarının değerlendirilmesinden ayrılmaz olmasını gerektiren bir doğrulara ulaşma pratiği değildir.

Foucault da, özellikle son yazılarının kimisinde, yaşam için yeni ve beklenmedik olanaklar yaratacak, alternatif kendini oluşturma pratikleri bulmaktan söz eder. Araştırmalarının amaçları üzerine düşünürken, şunları yazar: "Beni motive eden şey oldukça basittir: bunun bazı insanların gözünde tek başına yeterli olabileceğini umuyorum. Meraktı bu.... kişinin bilmesi uygun olanı asimile etmeye çalışan türden değil, kişinin kendisini özgür kılmayı sağlayacak türden merak."[32] Ve devam eder: "felsefi söylem, başkalarına dışardan dikte etmeye, onlara doğrularının nerede olduğunu ve bu doğruyu nasıl bulacaklarını söylemeye çalıştığı zaman ya da naif olumluluk dilinde başkalarına karşı bir durum geliştirdiği zaman, gülünç duruma düşer. Fakat kendisine yabancı olan bir bilgi pratiği aracılığıyla kendi düşüncesindeki değişebilir olanı keşfetmeye hak kazanır."[33]

Bu son alıntı postyapısalcılığın temsiliyet karşıtlığı ilkesi ile farklılığı koruma ve geliştirme ilkesi arasındaki ilişkiyi gösteriyor. Ayrıca ikinci ilkedeki farklılığı korumaya yönelik zayıf versiyondan daha çok, farklılığı geliştirmeye yönelik güçlü versiyonu göz önünde tutmak için bir motivasyon sağlar. Eğer güncel pratiklerimizin yarattığı erk ilişkilerinin bir kısmını değiştirmek ya da yıkmak zorundaysak, güncel pratiklerimizin çoğunun, özellikle bilgi pratiklerimizin bize gözüktükleri doğallık ele alındığında, sadece önceden oluşturulmuş alternatif pratiklerin boy atmasına izin vermek değil, ayrıca ortaya çıkmalarını da yüreklendirmek gerekli olabilir.

Fakat burada, farklılığın tek başına, baskıcı olmayan pratikleri sağlamaya yeterli olmayacağına yönelik itiraz olabilir. Postyapısalcılığın, hangi farklılıkların, hangi pratiklerin yüreklendirilmesi

32. Foucault, *The History of Sexuality*, c. 2: *The Use of Pleasure*, çev. Robert Hurley (New York: Pantheon, 1985), s. 8.
33. Agy., 2:9.

ve hangilerinin ise cesaretinin kırılması gerektiğine ilişkin bir açıklama yapmaya ihtiyacı var. Aksi takdirde, Dews'in Lyotard'ı, baskıcı söylemler kurma olasılığına izin verdiği yönündeki suçlaması, gerekli tepkiyi almadan kalacaktır.

Bu itiraza yönelmek için, postyapısalcıların üzerinde durdukları iki etik ilkenin -temsiliyet karşıtlığı ve farklılığın geliştirilmesi- onayladıkları tek etik ilke olmadığı akılda tutulmalıdır. Yazıları boyunca, siyasal konumları haklı çıkarmaya yönelik, genel olarak kabul edilmiş etik ilkeleri yardıma çağırırlar. Örneğin Lyotard, *The Differend*'da Yahudi Soykırımının kötü olduğu etik değerini kabul eder ve bunu bellekte canlı tutma hazırlığının yapılmasını ilke olarak sunar. Foucault'ya göre Fransa'daki sosyal güvenlik sisteminin olumsuz etkilerinden biri, kişisel özerkliği zayıflatmasıdır.[34] "Taleplerin doğasının niceliksel olduğu kadar niteliksel de ('yaşam standardı'ndan daha çok'yaşam niteliği') olduğu"[35] yerlerdeki pratikler, Deleuze'ün umut nedenleri olarak aktardığı siyasal direnişin güncel pratikleri arasında yer alırlar.

Dahası, postyapısalcılar arasında genellikle, etik temelli kapitalizm karşıtı bir duygu vardır. Deleuze'e göre, kapitalizmin dünya pazarının gelişmesi şu sonuçları doğurmuştur: "sömürü, kontrol ve gözetleme araçları, giderek daha fazla incelmiş ve yaygınlaşmıştır ve bir anlamda moleküler (zengin ülkelerin işçileri zorunlu olarak Üçüncü Dünyanın sömürüsüne katılırlar, erkekler ise kadınların sömürüsüne katılırlar ve benzerleri) olmuşlardır."[36] Lyotard kapitalizmin, genellikle "zaman kazanma"ya çalışarak, insanın kendine ve yaşadığı topluma eleştirel gözle yaklaşması için zorunlu olan düşünümü engellediğini belirtir.[37] Foucault, mikro-siyasal mücadelelere katılanların "doğal olarak proletaryanın müttefiği olduklarını, çünkü erkin kapitalist sömürüyü sürdürecek biçimde uy-

34. Foucault, "Social Security," *Politics, Philosophy, Culture* içinde yay. Lawrence Kritzman (Londra: Routledge, 1988), özellikle s. 159-61.
35. Gilles Deleuze ve Claire Parnet, *Dialogues*, çev. Hugh Tomlinson ve Barbara Habberjam (New York: Columbia University Press, 1987), s. 147.
36. Agy. s. 146.
37. Lyotard, *The Differend: Phrases in Dispute*, çev. Georges van den Abbeele (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988), s. xv. ve 176-78.

gulandığını" ileri sürmektedir.[38] Kapitalizmin,'düşüncenin sömürüsü ve engellenmesi etik olarak kabul edilemez' etik ilkesini reddetmeksizin, sömürgeci ilişkileri geliştirdiği veya eleştirel düşünceyi engellediği fikri kabul edilmeyebilir. Bu ilkeler, tartışmasız kabul gören yaygın ilkelerdir. Dahası, yukarda postyapısalcılığın temsiliyet karşıtı etik ilkesi için ikinci motivasyonu aktarırken belirtildiği gibi, temsiliyetin postyapısalcılar açısından kabul edilemez olmasının nedeni kısmen, sonuçlarının başka baskıcı ilişkileri pekiştirmesidir. Bu değerler ve ilkeler, postyapısalcı kuram tarafından geliştirilen iki ilke ile etkileşir ve temsiliyet karşıtı taahhütleri (özellikle farklılığı geliştirme taahhütlerini) ayrıntılandıran ve onları mutlak eylem ilkeleri olmaktan koruyan bir denge oluşturur. Bu nedenle ilkelerin dile getirilmesi sırasında "olabildiğince" ve "her şeyin eşit olduğu" uyarılarının önemi ortaya çıkar.

Postyapısalcılık, genel olarak kabul edilen kimi etik ilkeleri onaylasa da, bu, tümünü onayladığı anlamına gelmeyeceği gibi çözümlemelerinin yeni bir etik mecraya yön vermediği anlamına da gelmez. Son noktayla ilişkili olarak, postyapısalcı kuramın tartıştığı iki ilkenin, tümüyle çekişmeli değillerse, geleneksel etik söylemin merkezinde de yer almayacakları açıktır. Temsiliyetin kişisel özgürlük ile dengelenmesi ve çeşitliliğin gereksiz yere kısıtlanmaması gerekliliği kabul edilebilse de, hiçbir ilkenin, pratiklere ilişkin düşünümlere ait etik düşüncelerin derinlerine indiği sanılmamaktadır. Bunun nedeni kısmen, farklılığın sınırlanmasının ve temsiliyetin çok kötü kusurlar olmadıkları ve bu nedenle daha acil toplumsal hedefler veya daha merkezi etik ilkelerce bastırıldıkları varsayımıdır.

Postyapısalcıların göstermeye çalıştıkları şey, bu ilkelerin marjinalleşmesinin sonucunun, genellikle düşünüldüğünden daha çok zarar verici olmasıdır. Eğer temsiliyetin postyapısalcıların düşündüğü etkileri varsa ve kısıtlayıcı farklılığın sadece kişisel ifade

38. Foucault, "Intellectuals and Power" (1972), *Language, Counter-Memory, Practice*, içinde, yay. Donald F. Bouchard; çev. Donald F. Bouchard ve Sherry Simon (Ithaca: Cornell University Press, 1977), s. 216.

sorunu olmayıp, baskıcı siyasal ilişkiler sorunu da olduğu doğruysa, bu ilkelerin ikincil bir etik statüde marjinalleştirilmesi hem etik hem de siyasal bir hatadır. Burada, sözü edilen birinci nokta, yani postyapısalcılığın tüm geçerli etik bağlanmalarımızı kabul etmediği sorunu ortaya çıkar. Temsiliyete direnmenin, rehabilitasyonun iyiliği tarafından ezilebilen bir ilke olduğu bir toplum, kendisine eşlik eden tüm sonuçlarıyla birlikte normalleştirme projesinin güvenilir bir zemin sağlayabildiği bir toplumdur. Buna karşın, normalleştirmenin etkilerine direnildiği takdirde, rehabilitasyon kabul edilemez olarak düşünülecek ve temsiliyet karşıtlığı ilkesinin, daha ciddi olarak ele alınması gerekecektir. Eğer bilişsel türlerin hakimiyetinin bir topluma getirdiği iyiler, yeterince çekici gözükürlerse, alternatif türleri geliştirmek daha az acil gözükecektir. Yine, tüm türleri bilişsel olana indirgemenin sonuçları yeterince korkunç göründüğünde, iyinin geçerli ayrıcalığına direniş gösterilmesi gerekir.

Postyapısalcı anarşizmin etik düzeyde başardığı şey (etik söylemi reddetmesine karşın), ilk bakışta marjinal gözüken iki etik ilkeyi önemli hale getirmesi ve bu ilkelerin etik perspektifimizin özündeki zorunlu merkeziliklerini göstermesidir. Bu süreç içinde postyapısalcı anarşizm, çatışma içinde olduğu diğer etik bağlanmaları gündeme getirmiş, bu ilkelere yönelik bir bağlanmanın peşisıra getirdiği sonuçların, ilkelerin çekiciliğini yeniden gözden geçirmemizi gerektirip gerektirmediğini sorgulamıştır. Bu etik projeye katılmak, etiği nadiren *tout court* reddeder; bu projeye katılmak daha çok, etik söylemi, bize vaad ettiği tutarsızlıklar ve etkilerin bir kısmını ayırmaya çalışacak denli ciddiyetle ele almaktır. Bu tür bir proje, etik söylemin ne olduğu ve ne olmadığına ilişkin bir görüşü varsayar. İleride bu konuya döneceğiz.

Etikten metaetiğe geçmeden önce, postyapısalcı kuramın etik ilkelerine ve işleyişine doğru vargı-merkezli bir yönelimin olduğunu belirtmek gerekiyor. Bu, postyapısalcılığın bir yararcılık olduğunu söylemek değildir –daha doğrusu böyle bir iddia reddedilmelidir. Aksine yönelimi açısından, ne deontolojik yaklaşımların ne de erdem-etik yaklaşımlarının ona uygun olacağı akılda tutulmalıdır.

Deontolojik yaklaşımlar postyapısalcılığın mikro-siyasal mizacının karşısında yer alır; eğer düşünüm, somut durumlarla birleştirilmek isteniyorsa, sadece pratik uslamlamaya yanıt veren bir dizi görevin belirlenme çabası boşuna olacaktır. Alternatif olarak, pratiklerden daha çok karakterin değerlendirilmesine dayanan bir etik yaklaşım, postyapısalcılığın hümanizm karşıtlığıyla uyuşmazlığa düşer. Postyapısalcılık açısından, karakterin değerlendirilmesi, bir kişinin katıldığı pratiklere dayandırılmalıdır; tersi mümkün değildir.

Ancak bu hiç bir şekilde postyapısalcılığın bir yararcılık olduğunu iddia etmek değildir. Vargı-merkezli düşünce, eylemleri sonuçları açısından değerlendirme taahhüdünü yitirme riskiyle tek bir vargı (consequence) kategorisine indirgenemez. Eğer bir kişi, etik alanın değerlendirilme kolaylığını değiştirmeye istekliyse ki postyapısalcılar kesinlikle isteklidirler, vargıların ayrışımı, etik çözümleme için uygun bir aday olarak düşünülebilir. Postyapısalcı vargı-merkezliliğin tam yetkili savunusu ayrı bir kitabı gerektirir. Ancak verimli bir ön çalışma (postyapısalcılığa yönelmemiş olsa da), bilim felsefecisi Richard Boyd'dan gelmiştir. İyinin, tek bir niteliğe ya da karakteristiğe dayanarak tanımlanamayacağını (geleneksel yararcılar, "mutluluk" ya da "haz" niteliğiyle tanımlarlar), ancak bir "homeostatik küme" olarak tanımlanabileceğini önermektedir. Buradaki fikir, biyolojik türlerin, sahip oldukları tek bir karakteristik ile değil, birbiriyle homeostatik ilişki içinde olan karakteristik kümesiyle kategorize edilmesi gibi (bu karakteristiklerin bir veya ikisi, türün tek bir üyesinde üyeliğini etkilemeksizin eksik olabilir), iyilik de (çoğu kez) karşılıklı olarak pekiştirici vargılardan oluşan bir kümeye dayanarak tanımlanmalıdır. Homeo-statik küme kavramı, postyapısalcı siyasal kuramın zenginliğini yakalayabilen, indirgemeci olmayan bir vargı-merkezliliği tanımlama olanağına izin verir.[39]

39. Boyd, "How to Be a Moral Realist" (Ahlaki bir Gerçekçi nasıl olunur) ile bu etik yaklaşımı sunar [*Essays on Moral Realism*, yay. Geoffrey Sayre-McCord (Ithaca: Cornell Univesity Press, 1988), s. 181-228]. Postyapısalcıların olasılıkla Boyd'un ahlaki gerçekçiliğine direnecekleri belirtilmelidir; ancak bu gerçekçi taahhüdler, homeostatik küme kavramı için gereksizdir. Burada açıklanan etik yaklaşımın uzlaşmak zorunda olacağı bir konu, cezalandırma sorunudur. Ce-

Eğer öceki açıklama doğruysa, o halde iki sav oluşturduk: 1) postyapısalcı anarşizmin siyasal çözümlemelerini destekleyen etik bağlanmalara sahip olmadığı; ve 2) bu bağlanmaların çağdaş etik söyleme yabancı olmadıkları (postyapısalcıların önerdiklerinin, ciddiyetle kabul edilirse, güncel etik pratiğimizde önemli değişimler başlatacak olmalarına karşın). Yine de daha derinde yatan soru yanıtsız kalır. Postyapısalcı siyasal kuram, etik yargı olanağına izin verir mi? Eleştirel Kuramcıların yanıtı gönül rahatlığıyla, olumsuz taraftadır, çünkü etik bağlanmaların, pratikler ağı içinde olmaktan daha çok tüm pratiklerin altında bulunması gerekliliğini görürler. Bir siyasal kuram olarak postyapısalcılık kurtarılmak isteniyorsa, yapılması gereken şey, bir pratik kuramı olarak, kendi erk ilişkileriyle birlikte bir etik bakışın, başka pratikleri yargılama olasılığına izin veren bir etik bakışın kurulmasıdır. İzleyen metaetik düşünceler, Foucault (ben'in pratikleri) ve Deleuze'ün (yaşamın olumlanması) "etik" dediği pratikler için zemin sağlarken, Lyotard'ı ise bir etik önermesi açısından kaygılandıran bir monolitik pratiğin hakimiyeti sorunundan sakınır.

Eğer etik, bir pratikse, saplarından biri Deleuze ve Guattari tarafından tasvir edilen rizom üzerinde yer alır. Başka pratiklerle pek çok tarzda kesişir. Bazılarıyla, yargı aracılığıyla; bazılarıyla, benzer kavramların kullanımından kaynaklanan bir rezonans ile; diğerleriyle, onlarla bütünleşerek; ve bazılarıyla da kendisini onların yerine geçirerek (örneğin bir etik pratiğinin girişi, bir topluluğun sosyal Darwinciliğe bağlanmasının yerini alacaktır) kesişmektedir. Bu durum, postyapısalcı siyasal kuram ile yakınlaşan bir etik bakışın, sadece us gücünden değil, toplumsal ağda yer alan başka pra-

---

zalandırma hakkı, genellikle kişinin yaptığından başka türlüsünü seçmeye muktedir olmasına dayandırıldığı için, bu muktedirliğin -bu özgürlüğün- genellikle öznel insan özünde aranması nedeniyle, postyapısalcılığın, cezalandırmanın, geleneksel özgürlük nosyonu olmaması durumunda nasıl haklı çıkarılabileceğine dair bir açıklama sunması gerekecektir. Bu konunun tam tartışılmasının, fazlasıyla konu dışına çıkmayı gerektirmesine karşın, cezalandırmanın haklı çıkarılmasının, kişinin eyleme geçtiği sırada kendisi açısından hangi pratiklerin kullanılabilir olduğuna ilişkin düşüncelere dayandırılacak olmasına dair kuşku taşıyorum.

tiklerdeki değişimlerden de kaynaklanan, etik değişimlere ve gelişimlere olanak sağlamasını gerektirir. Ayrıca etiğin, mutlaka bağlantısız bir bütün oluşturmayan, kurallar ve ilkeleriyle bir kolaj, bir yaptakçılık (bricolage) olarak görülmesini de gerektirir. Etik pratiğin içsel olarak tutarsız olabilmesi, elbette onun tutarsız olması gerektiğini ima etmez. Ancak ima ettiği şey, etik pratiği değiştirecek şekilde, bir etik ilke ya da etik argümanı bir başkasıyla karşı karşıya getirmenin her zaman mümkün olduğudur.

Burada, tümüyle olmasa da çoğunlukla ilgilendiğimiz etik pratik bölümü, etik yargıdır: başka pratiklerin kabul edilebilirliği ya da edilemezliği yargısı. Ancak bu bizi, etiği bir eylem-yönlendirici pratik olarak düşünmekten alıkoyamaz. Daha çok, etik yargının merkezi yönlerinden biri, hem birisinin hem de başkalarının durumunda, etiğin pratiklerle ilişkili eylemleri desteklemesi ya da eleştirmesidir. Bu nedenle, etiğin bir söylem pratiği, pratikleri ve bu pratikleri kapsayan eylemleri yargılama pratiği olması bakımından üzerinde duracağız. Bu tartışma, söylemsel olmayan bileşenleri bakımından etiğe yönelik olarak söylenmesi gereken herşeyi kavramayabilir, fakat bu tartışma, etik yargıya ilişkin bir postyapısalcı söylem pratiğinin, siyasal kuramın taahhütleriyle nasıl uyumlu olduğunu gösterecektir. Bunu yaparken, bazı yakın dönem Anglo-Amerikan felsefecilerinin özellikle David Wiggins, John McDowell ve Robert Arrington'ın yapıtlarından yararlanacağım.[40]

Etiğin söylemsel pratiği -etik söylem- üç merkezi bileşene sahiptir: olgusal savlar, pratik yargılar ve değer savları. Olgusal savlar, betimlemelerle geleneksel olarak ilişkili savlardır. Deleuze'ün ve erken Lyotard'ın metafiziği ve geç Lyotard'ın farklı türler tas-

40. Bu düşünürlerin –özellikle, pratik-merkezli değil, karakter-merkezli bir metaetik duruş ortaya koyma çabasındaki John McDowell'ın–, düşüncelerinin buradaki kullanım biçimine muhalefet edeceği tahmin edilebilir. Bu düşünürlerin duruşlarındaki önemli noktaları yakalamayı umuyorum ve ayrıca onları da bünyesinde barındıran bir metaetik şeması kurmaya çalışıyorum; ancak, bunların duruşlarından doğrudan burada sunulan metaetik duruşa geçilebileceği şeklinde bir izlenim yaratmak istemem.

lağı; bunların hepsi olgusal açıklamalardır. Bu haliyle, olgusal savlar, Lyotard'ın "bilişsel tür" dediği şey içinde yapılan savlar, bir etik söylemdeki gerekli öğelerdir. Örneğin, eğer bir pratiğin, yargının dayandığı şey üzerinde etkisi olmamışsa, bir etik yargının bu pratiğe uygulanmasının anlamı olmayacaktır.

Etik söylem işlemlerinde çoğunlukla göz ardı edilen bir ayrım olan pratik yargılar ile değerler arasındaki ayrım, olanı söylemek ile olması gerekeni söylemek arasındaki bir ayrımla ilişkilidir. Bir değer savında bulunmak -örneğin, bazı pratiklerin iyi ya da kabul edilebilir olması- bu değeri geliştirmek için kimi gerekçeler sunmasına karşın, kişinin bu değerle uğraşması gerektiğini iddia etmek değildir. Bir başka sav, yapılması gerekene ilişkin bir yargı olan pratik yargıdır. (Şimdiye dek bu pratik yargılara "ilkeler" adını vermiştik. Örneğin postyapısalcı siyasal kuramın geliştirdiği iki pratik yargıdan söz ettik. Uygun olması bakımından aşağıda bu terimi nadiren kullanıyoruz.) Değerler ve pratik yargılar, benzer şekilde etik yargı tipleridir; fakat değerler, pratik yargıların farklı olarak betimlemelere benzer. Bu nedenle değerler, olgusal savlar ile pratik yargılar arasında bir köprü olarak görülebilir. Bu ayrımı vurgulamış olan David Wiggins'in belirttiği gibi: "Eğer bizler, mevcut olan ile olması gereken arasındaki ayrımı, takdir ile karar arasındaki ayrıma karşılık olarak düşünür ve aynı zamanda olan şeye ilişkin sınırlı ve saçma bir fikirden kurtulursak, o zaman bu şeylere dair açıklamalarımızda yeni bir ihtimal olabilir."[41] Burada geliştirmeyi istediğimiz etik söylem tasviri, değerler ve pratik yargıları, bu değerler ve pratik yargılar adına en iyi gerekçelerin ağırlığıyla belirlenmiş, mevcut olan ya da en azından olması gerekene yönelik taahhütleri gerektiren, iddialarda bulunma, bu iddiaları onaylama ve tartışma pratiği olarak bir etik söylem tasviridir. Ancak bu tasvir, Habermas ve Apel'in yarı-aşkın patikasını izleyen bir tasvir değildir ve tartışmamın gelişmesi içinde, bu tür bir patikanın izlenmemesi gerektiğine ilişkin gerekçeler sunacağım.

Başlangıçta kabul edilmesi gereken şey, etik doğruluğa ilişkin

41. Wiggins, "Truth, Invention, and the Meaning of Life," *Essays on Moral Realism* içinde, yay. Sayre-McCord, s. 134.

savların, doğruluğa yönelik olgusal savlardan, bilişsel tür içinde oluşturulan savlardan daha sorunsal olarak görülmemeleridir. Bu yüzyılın ilk yarısında, yaygın olarak Anglo-Amerikan felsefesinde, hiçbir yerde etik savların doğruluk taşımadıklarına ve bu nedenle etik savların doğruluk-değerinden yoksun olduklarına inanılıyordu. Yakın zaman etik açıklamaları, bu savların hiçbir yerde yanıt bulamadıkları varsayımını tartışmıştır.[42] Gerçekçiliğe yönelik metafizik taahhütler içeren bu tür bir tartışma yolu, postyapısalcılar için bir başka alternatiften –doğruluk kavramında bir metafizik yük olduğunu yadsımaktan– daha az çekici olacaktır. Çeşitli deflasyoncu doğruluk açıklamaları, sadece bunu yapmışlardır ve postyapısalcı projeyle birleşirler.

Deflasyoncu doğruluk kuramlarına ilişkin tüm açıklamanın burada verilememesine karşın, bu kuramların merkezinde yer alan şey, bir iddianın "doğru" olarak adlandırmasıyla, iddiaya mevcut olandan daha fazla içerik katılmasının yadsınmasıdır.[43] "'Doğru' gereksiz olmaktan uzaktır, ancak İngilizcedeki rolü atıfa dayalı olmaktan çok mantıksaldır."[44] Bir savın doğru olduğunu söylemek, savdan, çoğunlukla onaylayıcı bir tarzda söz etmektir. Doğruluğun tekabül kuramlarınca yaygın biçimde sorun olarak kabul edildiği gibi, sava yeni bir özellik atfetmemektedir. Böylece, doğruluk sorunuyla ilişkili olarak, etik savların doğruluğu adına söylenecek olan, geleneksel biçimde olgusal savlar olarak düşünülenler adına

---

42. Bunlar ahlaki gerçekçilerdir. Ahlaki gerçekçiliğe ilişkin uzun bir tartışma için bkz. David Brink'in *Moral Realism and the Foundations of Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989) ve Boyd'un "How to Be a Moral Realist," ve Peter Railton'ın "Moral Realism," *Philosophical Review*, no. 95 (1986): 163-207.

43. Deflasyoncu doğruluk kuramlarının bol olmasına karşın, Dorothy Grover, Joseph Camp, Jr ve Nuel Belnap tarafından özellikle çekici bir kuram sunulmuştur ["The Prosenential Theory of Truth," *Philosophical Studies* 27 (1975): 73-125]. "That's true" ve "it's true" deyimlerinin önceden söylenmiş tümceler ya da tümceler grubuna gönderme yapmak üzere tasarlanmış anaforik araçlar olduğunu kanıtlarlar. Başka deyişle, bu deyimler ikame niceliklendirme aracı olarak iş görürler. "that" veya "it"i "doğru"dan ayırmaya çalışan benzer bir düşünce çizgisi, "Pragmatism, Phenomenalism, and Truth Talk" adlı makalesinde Robert Brandom tarafından izlenmektedir [*Midwest Studies in Philosophy* 12 (1988): 75-93].

44 Grover, Camp ve Belnap, "The Prosentential Theory of Truth", s. 123.

söylenecek olandan ne daha azdır ne de daha çoktur.

Bu doğruluk açıklaması göz önünde tutulursa, ahlaki savların durumu -hem değer savları hem de pratik yargılar- açıklığa kavuşur. Birisi, "psikolojik pratik baskıcıdır" dediğinde, bu ancak ve ancak, psikolojik pratik baskıcıysa doğrudur. Benzer şekilde, pratik yargılarla ilişkili olarak biri kalkıp, "insanların temsiliyet pratikleriyle mümkün olduğu kadar uğraşmamaları gerektiğini" söylerse, bu ancak, insanların temsiliyet pratikleriyle mümkün olduğu kadar uğraşmamaları gerekiyorsa doğrudur. Ahlaki bir savın doğruluğunu önermek, bu savın kendisini önermekten başka bir şey değildir. Hangi savın doğruluk olasılığına imkan verdiğinin bilinmesinde, değerleri pratik yargılardan ayıran bir şey yoktur.

Birisinin daha doğallıkla onayımızı kazanan nesnelere inanmasına benzer şekilde ve benzer derecede ahlaki değerlere inanma gerekçelerinin, normal olarak betimsel söyleme yüklenen, açıklayıcı fayda ya da duyulara potansiyel ulaşılabilirlik gibi bir benzerlik ile ilişkisinin olmaması gerekir. John McDowell ahlaki "dünya görüşleri"yle ilgili olarak şunları söylemiştir: "bilimsel olmayan zeminde dünya görüşleri olarak durumlarını soruşturmak, bilim değil, bilimcilik tarafından motive edilmektir."[45] Bu uslamlama, Lyotard'ın geleneksel bilim yaklaşımları eleştirisiyle benzerdir. Bilimsel bilginin anlatı bilgisiyle ilişkisini tartışırken Lyotard, anlatı bilgisinin "bilimsel söylemin sorunlarına yönelik anlayışsızlığına belirli bir hoşgörü eşlik ederken, tersinin ise doğru olmadığını" belirtir. "Bilimci, anlatı önermelerinin geçerliliğini sorgular ve bunların kanıtlama ya da tanıta asla bağlı olmadıkları sonucuna varır. Bu önermeler, farklı bir zihniyete -vahşi, ilkel, gelişmemiş– ait olarak sınıflandırır..."[46]

Bilimcilik sadece bilime kör bir bağlılıktan değil, bilimciliği kaçınılmaz kılan bir söylem türüne bağlanmaktan da kaynaklanır. Bilişsel olan, dilbilimsel pratik modeli olarak düşünüldüğü zaman ve tür, bir gerçekliğin düşünümü ya da tekabülü olarak görüldüğü

45 McDowell, "Are Moral Requiremets Hypothetical Imperatives?" *Proceedings of the Aristotelian Society*; supp. (1978): 19.

46. Lyotard, *The Postmodern Condition*, çev. Geoff Bennington ve Brian Massumi (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984), s. 27.

zaman, etik söylem durumunun (esas olarak betimsel olmadığı için) sorgulanabilir olması ve bilimin (çarpık bir tarzda da olsa) söylem modeline dönüşmesi şaşırtıcı değildir. Lyotard'ın kendisi tam bu noktada yanlış yere yönelir. Etik söylemi ele alışında, bilişsel söylem kadar meşru olduğunu kabul etmesine karşın, tüm gerekçelendirmeleri ve böylelikle tüm doğruluk, bilişsel söylem savlarını asimile eder. Bunu yaparken, tek başına uğraşılamayan, insanlar arasında paylaşılabilen bir pratik olan etik olasılığını da engeller:

> Yükümlü kişi, bir ikileme düşer: ya yasanın söylevcisini belirler ya da yasanın yetkesini ve anlamını teşhir eder ve ancak o zaman yasanın anlaşılır kılınmasıyla birlikte yükümlü olmayı bırakır, bir tartışma nesnesine dönüşür ve yükümlülük değerini kaybeder. Ya da bu değerin teşhir edilemeyeceğini, kendisinin yasanın yerine ifade edemeyeceğini onaylar ve o zaman da bu mahkeme, yasanın gerekçesiz olamayacağı ve bu nedenle de keyfi olacağı için, yasanın onu yükümlü kılmasını kabul edemez.[47]

O halde değerlere ve pratik yargılara inanmamız için bize gerekçeler sağlayan nedir? Gerekçelerin kendileri. Biz ilerlerken ortaya çıkan şey, genel olarak (etik söylemin bir tür olduğu) bir dilbilimsel pratik görüşüdür. Bu görüşte, bir savın doğruluğuna inanmak için yeterli motivasyon, oluşturulabilen ve o savı tüm katılanlara karşı savunabilen gerekçelerdir. Oyunu tümüyle reddeden biri için bu tür gerekçeler mutlaka sağlanamaz, çünkü bu kişi için hiçbir şey bir gerekçe sayılamaz. Kısacası etik, dışardan savunulamaz; bu anlamda bütüncüdür. Bu tür bir savununun gerekliliğe inanma girişimi, kesinlikle bilimciliğin işaretidir. McDowell'ın belirttiği gibi, "hiçbir karar veya yargı, bu türden karar veya yargıların doğruluk olasılığını iddia etme hakkını kazanmamız sırasında, eleştirel incelemeye bağışık olduğu farzedilen, dokunulmaz bir başlangıç noktası olmayacaktır. Bu demek değildir ki, bizler bu hakkı, değer içermeyen bir dünyaya verilen yanıtların dağılımının yansıtmacı (projectivist) tasvirindeki gibi,

47. Lyotard, *The Diffrend*, s. 117.

tüm karar veya yargıların derhal iptal edildiği bir başlangıç konumundan kazanmalıyız."[48]

O halde etik söylem, iki anlamda bütüncüdür: bir başka söylem üzerine kurulamaz (gerçi bir açık bütün olarak, diğer söylemler ile sürekli etkileşim içindedir), ve kendisinin içinde temeller yoktur. Etik söylem, bilişsel (ya da başka bir) söyleme indirgenemez ve başkalarına dayanarak sorgulanamayan değerler veya ilkeler yoktur. Bu son nokta, tüm etik değerlerin eşit olmasını gerektirmez. Daha çok, hiçbir değerin incelemeden bağışık olmamasını gerekli kılar. İncelemenin ortaya çıkaracağı şey, sadece belirli değer veya ilkelerin diğerleriyle karşı karşıya getirildiği sırada keşfedilebilir. Yukarıda tartıştığımız gibi, postyapısalcı anarşizmin temel etik katkısını oluşturan şeyler, bazı değer veya ilkelerin diğerleriyle karşı karşıya getirilmesidir. Burada, bütüncü -ya da temellendirimci olmayan- bir etik görüşün bu olasılığı nasıl kabul ettiği görülebilir.

Foucault, Deleuze ve Lyotard'ın siyasal yazılarında başardıkları şey, hümanizme eşlik eden etik değerler ve pratik yargılar sorununu yeniden açmaktır. Bu tür değer ve yargılara yönelik taahhütlerin bedellerine işaret ederler. Ve önceden etik söylemde marjinal bir yer tutmuş olan alternatif etik savlarına daha fazla ağırlık verilmesini (örtük olarak) önerirler. Buradaki şaşırtıcı sonuç, bu önceden savsaklanan değerlere daha fazla ağırlık vermenin, çoğunlukla onun merkezinde yer alan hümanist değerlere ayrıcalık tanımayı sürdürmeye oranla genel etik görüşümüz ile daha uyumlu olmasıdır.

Bu sonuç, etik görüşlerinin burada açıklanan görüşe göre daha az bütüncü olması dışında, *Hegemony and Socialist Strategy*'de Laclau ve Mouffe'un benimsediği sonuçla benzerdir. Siyasal söylem ve eylemin Aydınlanma değerlerini reddetmemesi, aksine bu değerlere dayandırılması gerektiğini kanıtlarlar: "Bu *nedenle Solun görevi liberal-demokra-tik ideolojiyi terk etmek değil, aksine radikal ve çoğulcu bir demok-rasi yönünde derinleştirmek ve ge-*

48. McDowell, "Projection and Truth in Ethics," *The Lindley Lecture* (Lawrence University of Kansas, 1987), s. 10.

nişletmek olmalıdır."[49] Laclau ve Mouffe'un –yerine başka birşey koymaya çalıştıkları Marksist mirasa karşıt olarak– temelci bir siyasal mekan çözümlemesini reddetmek için zorlayıcı gerekçeler sunmalarına karşın, siyasal sicil üzerinde reddettikleri şeyi etik sicil üzerinde kabul etmek için kendilerine imkan tanırlar. Burada sunulan çözümleme doğruysa eğer, etik sorun, liberal-demokratik değerleri bir bütün olarak kabul etme ya da reddetme sorunu değil, bu değerlerin hangisini başkaları pahasına kucaklamamız gerektiğini sorma sorunudur.

Aydınlanma mirasını *tout court* terk edemeyiz, çünkü böyle yapmak, kişinin siyasal seçimini haklı çıkarma sorumluluğunu bırakmaktır, çünkü tüm etik söylem, Aydınlanmanın bize miras bıraktığı değerlerle bağlantılıdır. Fakat Aydınlanmayı sorgulamadan bütün olarak kabul etmek, bir söylem türünün rizomsal karakterini göz ardı etmektir. Söylem türleri tıpkı başka pratikler gibi, toplumdan yalıtılmış şekilde ortaya çıkmaz. Başka pratiklerin yönleriyle etkileşirler. Bir söylem pratiğinin bağlantısız bir bütün olması mümkün değildir ve etik kesinlikle bağlantısız bir bütün değildir. Bu nedenle bir siyasal kuramın etik projesi, sadece etik mirasımızı kabul etmek ya da "derinleştirmek" değildir; bu etik mirası, özgül bağlanmaların tanımladığı değil, bu bağlanmaların oluşturduğu bütünün tanımladığı parametreler içinden, eleştirel olarak incelemektir.

Söylem etiği, bu noktayı kavramayı başaramaz. Söylem pratiği içindekiler yerine daha çok tüm söylemlerin altında yatan etik bağlanmaları araştırırken söylem etiği kendisini, olumsallıktan ve bir etik bağlanma olasılığını yıkacağı görülen pratik kirliliğinden uzaklaştırmak isteyecektir. Olumsallığın ve kirliliğin etik bağlanmaya engel oluşturmadığını göstermeye çalıştık. Bir bütün olarak Aydınlanmayı ya da modernizmi kabul etmeyi reddetme, onun etik ya da epistemik açıdan bir bütün olarak reddedilmesini oluşturmaz. Foucault'nun altını çizdiği gibi, "her us eleştirisinde veya ussallığın tarihine yönelen her eleştirel sorgulamada büyük ço-

49. Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, çev. Winston Moore ve Paul Cammack (Londra: Verso, 1985), s. 176.

günlukla etkili olan şantaj (ya ussallığı kabul edersin ya da usdışılığa yem olursun), sanki ussallığın ussal eleştirisi mümkün değilmiş gibi işgörür."[50]

Ayrıca, eğer etik söylem bağlantısız bir ağ oluşturmuyorsa, tüm söylemin altındaki bir değeri ya da ilkeyi araştırma projesi, ve bu nedenle eleştiriden tamamen bağışık olan proje, başarısızlığa yargılıdır. Habermas ve Apel, belirli etik ilkelerin gerçekleştirilmesine katılmaksızın hiç kimsenin iletişim etkinliği projesine katılamayacağını kanıtlarlar. Bu tümüyle yanlış değildir (kabul edeceklerinden daha fazla çeşitlilik içeren bir alanda gösteriş yapmalarına karşın).[51] Fakat savlarının gücü, belirli soruşturma tipleri için, belirli bir söylem pratiği tipi için tanımlayıcı olan, yalıtıcı ilkelerinde yatar. Bu ilkeleri ihlal etmek, bu pratiğe katılmamaktır. Bunun nedeni, kişinin inanabildiği bir taahhüde sadece konuşarak ihanet etmiş olması değil, bu pratiklerin tanımladığı pratiğe katılmamasıdır. Bu yüzden, ussal soruşturmaya katıldığı görülen, ancak bu soruşturmanın ilkelerine göre davranmayan birisinin gerçekleştirdiği performatif öz-çelişmesi, o kişinin ya pratiği anlamadığını ya da bu pratiğe gerçekte katılmadığını gösterir. Bu olasılıkların her ikisi, özellikle sonuncusu, ancak pratiğin kendisi etik açıdan haklı çıkarıldığı zaman, etik bir sorun olur. Fakat bu haklı çıkarma, sadece kendilerini etik söylem pratiğiyle ilişkilendiren gerekçelerden kaynaklanabilir. Kısacası, söylem etiği, kendi iddialarını anlamayı beceremez.

Söylem etiği, belirli ilkelere yönelik taahhüdün, başka ilkelere yönelik bir taahhüdü de beraberinde getirdiğini açığa çıkarır. Özellikle vurgulanması gereken siyasal nokta şudur: insanları belirli iletişimsel pratiklerden yoksun bırakan bir kişi, bu pratiklere katılarak aradığını iddia ettiği hedefleri ciddiyetle izlemiyor demektir. Bu

50. Foucault, "Critical Theory/Intellectual History," *Politics, Philosophy, Culture* içinde s. 27.

51. Örneğin, tartışmayı ilerletme yolu olarak başka konuşmacılardaki gizli çatışmaları açığa çıkaran stratejik hareketler yapmak üzere psikanalitik söyleme katılan konuşmacılar açısından bu yersiz olmayabilir. Bunun, Apel ve Habermas tarafından önerilen iletişimsel etkinlik üzerindeki kınamaları karşı karşıya getireceği görülecektir.

durum, hiçbir şekilde postyapısalcı siyasal kuramla çatışma halinde değildir. Eğer bu değerlerden biri ya da hepsi mutlaksa ve erk ilişkileriyle aşılanmış olan ve olumsal bir etik söylem pratiğine dayanarak inceleme yapmayı savunamıyorsa, o zaman bu kuramla çatışma halindedir.

Etik söylem betimsel söylemden ayırt edilemezmiş gibi gözükebilir; bunun nedeni, etik söylemin betimsel söyleme indirgenebilir olması değil, her ikisinin de aynı açıklamaya denk düşen dilbilimsel pratikler olmalarıdır. Eğer durum bundan ibaretse, türlerin indirgenmesi, daha genel olarak da postyapısalcı anarşizmin indirgemecilik karşıtı eğilimi karşısında Lyotard'ın özgül eleştirisini ihlal edeceğiz. Hem ana niteliklerini yalıtmak ve hem de geleneksel biçimde ayırıcı özellikler olarak ele alınan niteliklerin –eylem-rehberliği ve evrensellik– açıklamalarımızda nasıl ortaya çıktığını göstermek için ahlaki söylemi başka söylem tiplerinden ayırt etmenin tam sırasıdır.

Felsefeci Wilfrid Sellars "Some Reflections on Language Game/Dil Oyunu Üzerine Bazı Düşünceler" adlı makalesinde belirli dilbilimsel pratikler ile başka dilbilimsel olan ve olmayan pratikler arasındaki ilişkileri tartışmıştır. İki tip ayırt eder: dil-girişi ve dil-ayrılışı geçişleri. Dil-girişi geçişleri, "birisinin oyunda bir konumu işgal etmeye başladığı... öğrenilmiş geçişlerdir...fakat geçişlerin başlangıç noktası, [oyundaki bir konum] değildir." Dil-ayrılışı geçişleri, "oyundaki bir konumun işgal edilmesinden... oyunda bir konum olmayan bir tarzda hareket etmeye başladığımız... öğrenilmiş geçişlerdir."[52] Eğer etik söylemi bir pratik olarak düşünürsek, dil girişleri bu pratiğe yönelik hareketlerdir; dil ayrılışları ise bu pratiğin dışına çıkıp bir başka söylem ya da pratiğe taşınma hareketleridir. Çoğunlukla etik söylem dil-ayrılışı geçişleriyle ilgilidir. Örneğin, "Kişi, C koşulları altında X eylemini gerçekleştirmelidir" formundaki bir etik savda, eğer durum C koşullarını yerine getiriyorsa, o kişinin X eylemini yerine getirmesi gerektiği ifade edilir. Şimdi gerekçelendirme, bu tür bir savla ilgili

52. Sellars, "Some Reflections on Language Games" (1954), *Science, Perception and Reality* (Londra: Routledge & Kegan Paul, 1963), s. 329.

olarak iç içe geçmiş iki bağlantıda ortaya çıkabilir: 1) kişinin, bu koşullar altında bu eylemi yerine getirip getirmemesi gerektiğine ilişkin soruda; ve 2) belirli bir bağlamda bu koşulların gerçekten oluşup oluşmadığı sorusunda. İki bağlantı arasındaki kıyaslama; etik uyuşmazlığın, C koşulunun oluşması üzerinde anlaşmanın, etik ilkenin gerçekte doğru bir ilke olup olmadığını yeniden düşünmeye davet edebildiği durumlarda ortaya çıkabileceği olgusunda görülebilir. Burada koşulların C tipinde olduğunu ya da orijinal ilkeyi değiştirdiğini yadsıyan alternatifler de vardır. Örneğin, bir fetusun, gebeliğin başlangıcından iki hafta sonra, gelişkin ve pahalı tıbbi aygıtlara bağlandığı takdirde döl yatağının dışında da yaşayabileceği keşfedilmişse, bu durumun, hayatta kalabilirlik anına kadar tercih hakkını savunan birini "hayatta kalabilirlik"i yeniden tanımlamaya ya da bir tercih hakkını savunma duruşunu tümüyle terk etmeye zorlayabildiği düşünülebilir.

Bu iki gerekçe kaynağının anlamı göz ardı edilemez. Hume'a dek gidebilen bir argümanda bazı kuramcılar (kesinlikle postyapısalcılar değil), insan duygularının evrensel olduğunu; uyuşmazlığın sadece durumun ortaya koyduğu olgular ile ilişkili olarak oluşabildiğine inanırlar. Örneğin şuna inanmak da mümkündür: köleliğin etik olarak izin verilebilirliği üzerindeki bir anlaşmazlık, etik duyguların bir çatışması değildir; bu anlaşmazlık daha çok, örneğin bir insanı neyin oluşturduğu ve neyin mülkiyet ilişkileriyle uyumlu olduğuna ilişkin olgusal soruya dayanır. Bu konum, günümüzde John McDowell'ın şu savında yankı bulmaktadır: etik eylem gerektiren durumları, erdemli insanlar daha az erdemli insanlardan farklı biçimde anlarlar.[53] Bir dizi koşulun hangi tanımın

53. Örneğin bkz. McDowell'ın "Are Moral Requiements Hypothetical Imperatives?", s. 20-21. ve "Virtues and reason," *The Monist* 62 (1979): 333: "Erdem sahipliği, sadece belirli tarzda eyleme geçme gerekçeleri olarak başkalarının duyguları hakkındaki olgulara yönelik duyarlılığı değil, ayrıca belirli tarzlarda eyleme geçme gerekçeleri olarak haklara dair olgulara yönelik duyarlılığı da içermelidir; ve her iki türden durum oluştuğu ve ikinci türden bir durum etkilenmesi gereken bir durum olduğu zaman, iyilikseverlik erdemi sahibi bunun böyle olduğunu bilmelidir." Bu makalede McDowell'ın burada bir ahlaki söylem modeli olarak önerdiğim tasımsal uslamlama çeşidine karşı çıktığını belirtmeliyiz. Geçekte bizim yaptığımız örtük ahlaki öğrenme türleri açıklaması ola-

altında yer aldığı sorusunun, etik eylem sorusunun merkezinde yer aldığı doğrudur; fakat etik farklılıklar kolaylıkla bu tür farklılıklara indirgenebilir. Örneğin köleliğin etik olarak izin verilebilir olmasına inanırken (belki de köleliği mülk sahipliğinden ayırarak), bir insanı oluşturan şeyin tüm betimlemeleri üzerinde, insanlar ile mülkiyet arasındaki farklılıklar üzerinde anlaşmaya varılması, etik olarak hâlâ mümkündür. Bu sonuca yönelik bir sav, etik olarak nefret uyandırıcı bulabileceğimiz bir savdır; etik bir iddia olarak durumunu reddedemeyiz bile.

Koşullar ile ilkeler veya pratik yargılar arasındaki bu ayrımda, değerlerin koşulların tarafında yer alma eğiliminde olduğunu belirtmemiz gerekiyor. Örneğin, tasarlanmış bir eylemin, bir cesaret edimi mi yoksa sadece bir kabadayılık mı olduğunu tartışabiliriz. Ancak, durumun içerdiği değerle ilişkili bir kararın, bu durum içinde nasıl eylenmesi gerektiği sorusundan tümüyle ayrı düşmediğini görmek zor değildir. Bunun, McDowell'ın, erdemli kişilerin, durumları, erdemsiz kişilerden farklı şekilde gördüğüne ilişkin iddiasının kaynağı olduğu anlaşılmaktadır.

Gerekçeler sunulur sunulmaz, mutlaka etik sav, eylem-yönlendiriciye dönüşür. "C koşulları yerine gelir" savıyla birlikte "C koşulları altında X eylemi gerçekleştirilmelidir" savı, bir dil ayrılışı için motivasyon sağlar: A eyleminin (denk olan diğer her şeyin) gerçekleştirilmesi. Etik savın özellikle eylem-yönlendirici karakteri, tümüyle olgusal bir sava karşıtlığı içinde görülebilir - örneğin, "C koşulları yerine geldiğinde hava fırtınalıdır"- bu sav yukarıdaki ikinci sav ile birleştiğinde eylem-yönlendirici olmaz. Sırası gelmişken burada, bir "olmalı" nın, bir "olan"dan türevlenip türevlenmediğine dair tartışmanın çözümüne giden yol görülebilir. Özü bakımından iddiamız, bir eylem rehberinin tümüyle bir "mevcut olan"dan türevlenemez olduğudur; fakat bir "olması ge-

rak, onun açıklaması doğru gözüküyor; belirtik ahlaki söylemle ilişkili olarak, burada tanımladığım uslamlama türünün daha doğru bir tablo çizdiği görülüyor. Ahlaki öğrenmenin örtük kalmasının ya da belirtik ve özeleştirel olmasının gerekliliğine inanmak, geçerli ahlaki durumumuzun nasıl değerlendirileceğine bağlı olabilir.

reken"den de türevlenemez. Aslında, her ikisi, eylem için zemin sağlayan etik söylem içinde etkileşir. Kimi bakımlardan etik savların olgusal savlardan farklı olmalarına karşın, bir pratik olarak ele alınan etik söylem içinde etik ve olgusal savların her ikisi de gereklidir. Etik söylem pratiğinin varolması için, özgül yapısı içinde, gerekçeler ağı tarafından birbirleriyle ve diğer pratiklerle birleştirilmiş pratik yargılar, değer-savları ve olgusal savlar olmalıdır.

Ancak her şey bu kadarla kalmıyor. Şimdiye dek etik iddiaları etik savlarından yeterli biçimde ayırt etmedik. Etik iddialar da evrensel bir karakter taşırlar. C koşulları altında X eylemi gerçekleştirilmelidir ya da öldürmek yanlıştır veya kendi hükümetleri tarafından ezilenlere yardım etmek etik açıdan övgüye değerdir savları, bir kültürel bağlamla ilişkilendirilmezler. Bu, etik savların anlambilimini izler; eğer "C koşulları atında X eylemi gerçekleştirilmelidir" savı doğruysa, o zaman C içinde X gerçekleştirilmelidir. Birisinin bu türden savın doğru olduğuna inanması için sahip olduğu en iyi gerekçeler, kesinlikle, etik söylem içinde verilebilen gerekçelerdir. Bu yüzden evrensellik, etik söylemin bir karakteristiğidir, fakat etik dışı gerekçeler açısından iddialarımızı evrenselleştirmeye zorlanıyor olmamızın nedeni bu değildir. Bunun nedeni kesinlikle, etik savların evrensel oldukları anlamına gelmesidir; ve eğer bu savlar doğruysa, herkes açısından bağlayıcıdırlar. Durumunu, rizomsal ağımızın parçasını oluşturan bir dilbilimsel pratik olarak göz ardı ederek, etik söylemi yanlış kavrıyoruz.

Burada etikçi Gilbert Harman'ın geliştirdiği çizgiler boyunca bir itiraz ortaya çıkabilir; Harman'ın etik göreciliği, etik savları kabul etmek için bir nedeni olmayanlar üzerinde bu etik savların bağlayıcılığının reddedilmesine dayanır: "Ahlaki ilkelerimiz, sadece onları paylaşanlar ya da kendi ilkeleri bizim ilkelerimizi kabul etmelerini sağlayan insanlar üzerinde bağlayıcıdır."[54] Harman soruyor, kalkışmak için gerekçesi olmayan birini bir eylemden ya da tasfiye etmek için gerekçesi olmayan birini bir ayıklamadan etik olarak nasıl sorumlu tutabilir? Harman sadece birisinin etik söy-

54. Harman, *The Nature of Morality* (Oxford University Press, 1977), s. 90.

lemi içinde, iyi ya da kötü olan bir eylem ya da kişi bulduğu ölçüde bizim açıklamamızla uyuşmakta, ancak onun etik söylemini paylaşmayan birinin bu söylemin ışığında *sorumlu* tutulabileceği noktasında ise ayrılmaktadır, çünkü bu kişinin böyle bir sorumluluğu almak için hiçbir nedeni yoktur.

Harman'ın genel ilkesi burada doğrudur, fakat bu ilkenin açıklamasını yanlış kavramaktadır. Bir eylem için bir nedene sahip olmanın, neden birisini bu eyleme karşı etik sorumluluktan alıkoymadığı sorulabilinir. Bu sorunun yanıtı kabaca, söz konusu kişinin, eylemin etik açıdan sövgüye mi yoksa övgüye mi değer olduğunu bilmemesidir. (Bu Harman'ın, iyi ya da kötü yargılarını, sorumluluk yargılarından ayırmasına izin verir.) Fakat bu tür bir ilke, etik bir ilkedir ve kesinlikle etik söylem pratiğimizde ikamet eden bir ilkedir. Harman'ın yargıyı hükümsüz kılma ilkesi, söz konusu kişiyle ilişkisi nedeniyle değil, Harman ile paylaştığımız bir söylemin ışığı ile işgören bizlerle ilişkisi nedeniyle bizleri zorlamaktadır. Bu sıfatıyla başka etik savlarla dengelenmesi sırasında ona ilişebilen niteliklere ve yargılara bağlıdır.

Ancak bir başka köşeden itiraz gelebilir. Birisinin, Harman'ın etik sorumluluğa ilişkin haklı, fakat iyi ve kötü yargılara ilişkin haksız olduğunu iddia ettiğini varsayalım. Bu, söylemimizi paylaşmayanların üzerindeki tüm etik yargıları hükümsüz kılmamızı önerecek, tam bir görecilik olacaktır. Bu tür bir iddianın, çelişik etik iddiaların her ikisinin de doğru olabilmesine izin vermesi gerekeceğine ilişkin geleneksel itirazlar bir kenara bırakılırsa, bu tür bir ikna edici konum bulma gerekçesi, onun, reddetmeye çalışıyor olduğu söyleme dayanmasıdır. Etik yargılarımızla ilişkili belirli türden bir kültürel görecilik -buraya uygun düşen bir sözcük "tevazu" olacaktır- pratiğimizin ışığında onun açısından iyi gerekçeler sunulabilmesi nedeniyle zorlayıcıdır. Bu tevazu kendi köklerini, farklı olana saygıda, başka kültürleri asimile etmeye çalıştığımızda başlarına neler geldiğine dair tarihsel görüşte ve kültürümüzün bir yaşama sanatını tamamlayamadığının –kısmen etik bakışımıza dek izlenebilen bir kusur– kabullenilmesinde bulacaktır. Bu nedenle, kültürel göreciliğin doğruluğu, etik söy-

lemimize dışsal olan bir doğruluk değil, aksine içeriye daha yakın olan bir doğruluktur.

Bu tartışma, etik iddiaların evrenselliğinin sorgulanmasına dek gidebilir. İlkelerimizden birisinin tevazu olması, bu ilkelerin evrensel olma iddiasını yıkar mı? Hayır. Söylemimizi, bu ilkeleri evrensellikten daha az bir şeye doğru yumuşatmak üzere bir "tevazu operatörü" uygulayabileceğimiz etik savlara sahip olarak düşünmemeliyiz. Daha çok sorun, ilk olarak ilkelerimizin doğru ifadesini bulmaktır. Etik yargıyı ve bir etik konumun oluşumunu riskli ve belirsiz kılan şey, etik savların statüsü değil, içeriğidir. Belirli bir durumda ne tür sorumluluğun var olduğuna ya da belirli koşullar altında ne yapılacağına dair etik yargıların oluşturulması çoğunlukla güçtür. Bu güçlük, etik savların duruma özgü oldukları inancına yol açabilir. Ancak bu bir yanılsama olacaktır. Etik söyleme bağlı güçlük, hem değerler ve ilkelerin rekabet etmesi hem de kişinin kendisini bulduğu koşulların betimlemelerinin rekabet etmesi olasılığı, doğru bir etik konumu ifade etme olasılığı verildiğinde ortaya çıkacak güçlükten kaynaklanır. Eğer etik, duruma özgü bir şeyse, o zaman genelleştirme olmayacağı için etik diye birşey de olmayacaktır. Alternatif olarak, etik kolay bir iş olsaydı eğer, bunun nedeni, etik söylemin denge kurma görevinin bir parçası olan farklı çıkarlar, dünya görüşleri, tutkular ve görünüşlerin cansız bir uyumluluğa indirgenmesi olacaktı.

Bu nedenledir ki metaetik düzeyinde, yukarıda postyapısalcı etiğin temel etik bağlanmaları olarak ifade edilen iki ilke, *ceteris paribus* uyarıları gerektirir. Bir etik ilkeye yönelik kısmi bağlanmaya ilişkin sorun yoktur; daha çok, bir etik ilkeye yönelik, belki de etkinlik alanı bakımından kısıtlı (bağlanmanın sonuçlarına bağlı olarak) olan bir bağlanma vardır. Bağlanmanın etkileri, daha derinde yer alan bir başka etik bağlanma ile çatıştığı zaman, kısıtlama ortaya çıkacaktır. Belki de postyapısalcıların farklılığı geliştiren bir etik ilke benimsemek yerine etik söylemi tümüyle reddetmeye yönelmeleri, bu noktanın anlaşılmamasına yol açmıştır. Etik savlar tevazuyla uygulanabilirlerse eğer, etik söylem diye bir şey olmaz ve böyle bir söylemi tevazu dışı ilkelerden oluşturma ça-

bası, bir siyasal baskı biçimi olabilir. Bu reddedilmelidir. Eğer ilkeler içeriklerinde tevazuyu taşıyorlarsa, onları reddetmek için bir neden olmaz.

Fakat bir başka zorlukla karşılaşıyoruz, etik pratiğin eşsiz bir betimlemesini verdiğimizi söylemeden önce, açıklamayı biraz daha derinleştirmemizi gerektiren bir zorluk. David Wiggins'in işaret ettiği gibi, evrenselleştirilebilirlik etik savlar yaratamaz, ancak daha önceden yaratılmış olanları sınayabilir. Bir iddianın –genelleştirme aracılığıyla– kabul edilebilirliği anlaşılmadan önce, onun etik olduğu üzerinde anlaşmaya varılmalıdır. Genelleştirmenin etik eylemin üretici ilkesi olarak taşıdığı sorun, genelleştirilecek şey için tüm adayların kabul edilemez olmasıdır: bu adaylar, etik olarak kabul edilebilir savlar ve hatta etik savlar üretemezler.

Açık Kantçı evrenselleştirilebilirliğin sorunu, iyi bilinmektedir. Örneğin bu, bir borçlunun borcunu bağışlatma hakkı olabilir, fakat bu zorunlu olarak, genelleştirilebilir bir ilke değildir, ve bunun yadsınması kesinlikle bir çelişme olmaz. Eğer alternatif olarak, bir kişi evrenselleştirmeden aşkın bir anlamda söz ediyorsa, bunun yadsınması bir çelişme olacaktır, ancak daha ampirik anlamda, o kişi, birisinin genelleştirilmiş görmek istediği bir eylemi diğerlerinin böyle görmek istememesi sorunu ile karşılaşılabilir; ve etik pratik, hiç değilse en azından kısmen diğerlerinin görüşlerini hesaba katmayı gerektirir. Ayrıca bir kişi özgül arzularından sıyrılarak bu soruna yönelirse, genelleştirildiği takdirde, arzulanabilen bir eylemi yargılamak için gerekli olan temel belirsizleşir.[55] Evrenselleştirmeyi hangi ilkelerin etik olduğuna karar verme yöntemi olarak ele almak yerine, halen kabul gören etik ilkeleri, evrenselleştirilebilirlikleri aracılığıyla sınamalı ve düzeltmeliyiz: "Evrenselleştirme, ahlaki fikirler ve ilkelerin başlangıçtaki genelleştirilmesi için bir yöntem ya da bir yöntemin parçası değildir artık. Tümüyle ahlakileşmiş olan üzerinde iş görür ve hiçbir şekilde *prima facie* değildir. En iyisinden plana göre yerleşmiş olandaki *zaten örtük* olanı hatırlatma ya da düzeltme yöntemidir...

55. Wiggins, "Universalizability, Impartiality, Truth," *Needs, Values, Truth* (Cambridge: Basil Blackwell, 1987) içinde özellikle s. 68-78.

[E]vrenselleştirici...bir kaşifin ya da ilk harita yapımcısının rolünde değil, çoktan keşfedilmiş ve doğrudan bilinen bir görünümü ziyaret eden bir mesahacı rolündedir."[56] Yukarıdaki tartışma göz önünde tutulduğunda bu bizim için şaşırtıcı olmamalıdır. Etik söylemin, rizomsal pratikler ağı içinde bir pratik olması nedeniyle, evrenselleştirilebilirliğin, etik iddialar olarak sayılması gereken şey açısından belirleyici olmasını beklemek, daha büyük toplumsal yaşam ağı içinde etik pratiğin yerleşikliğini savsaklamak olacaktır. Gerekli olan şey, etik söylem ve pratikteki evrenselleştirilebilirlik için sadece etraflı değil, ayrıca bertaraf edilemez olan zeminin kabulüdür.

Ayrıca çoğunlukla etik söyleme dışsal olan iddialar olarak ele alınanlar -örneğin, "tevazu operatörü"–, aslında bu söyleme içsel ise, etik söylem önceki pek çok ahlak kuramcısının düşündüğünden daha derinde yer alır. Robert Arrington, sadece doğru bir etik sav olarak sayılanın değil, ayrıca bir etik sav olarak sayılanın da sadece etik söylemimizin ışığı altında kararlaştırılabileceğini önermiştir: "Ahlak; kişisel özerklik ve bütünlük, kişilere saygı, kişilere zarar vermekten kaçınma ve benzer nosyonlarla ilişkilidir. Eğer bir kişi ya da bir toplum bunlardan farklı olan konulara gönderme yapmak üzere 'ahlak' sözcüğünü kullanıyorsa, *bizim* 'ahlak' ile anlatmak istediğimiz *ahlak*tan söz ediyor olduklarını kabul etmeye istekli olmayız."[57] Dahası etik, söylem ya da söylemdışı etik pratiğin örneği olarak düşündüğümüz pratik türlerinden bağımsız olarak tanımlanamaz. Wittgensteinci bir tarzda Arrington, belirli etik savların etiğin kuruluşu için sadece tözsel etik savlar olarak değil "gramatik kurallar" olarak da davrandıklarını ileri sürmektedir:

"Kişi verdiği sözü tutmalıdır" ve "yalan söylemek yanlıştır", eşza-

56. Agy., s. 78-79.

57. Arrington, *Rationalism, Realism and Relativism: Perspectives in Contemporary Moral Epistemology* (Ithaca: Cornell University Press, 1989), s. 252. Arrington'ın "özerklik" ve "bütünlük" gibi terimler kullanmasına karşın, buradan, postyapısalcılar tarafından eleştirilen türden geleneksel öznelliği onayladığı anlaşılmamalıdır. Bir Wittengensteinci olarak Arrington, kişisel kuruluştan daha çok toplumsal pratiklerle ilişkilidir. O halde onun iddiası, metafizik olarak zayıf bir tarzda anlaşılmalıdır.

manlı olarak bir taraftan 'sözünü tutma' ve'yalan söyleme'nin tanımlanmasına, öte yandan yükümlülük ve yanlış yapma ahlaki nosyonlarının tanımlanmasına hizmet ederler.... genel bir ahlak tanımına sarılarak, ahlak anlaşılmaz; ahlak, ahlaki olarak doğruyu söylemek ve sözlerimizi tutmakla ve ayrıca başkalarına saygı göstermek üzere onlara zarar vermekten kaçınmakla yükümlü olduğumuzu bilirsek anlaşılır.[58]

O halde bu gramer kurallarına ilişkin olarak, "onlara *inandığımızı* söylemenin anlamı yoktur, çünkü eğer böyle davransaydık, onlara yanlış olarak inanabilirdik.... [O]nları reddeden biri, ahlakın ne olduğunu tümüyle anlamaz ya da tümüyle ahlakı reddeder."[59]

Biraz yanlış role yerleştirilmiş olsa da Arrington'ın noktası, önemli bir noktadır. Arrington, Wittgensteincı noktayı kabul etmiştir: eğer etik söylem, eylemi gerekçelendirmeye ilişkin bir dilbilimsel pratikse, o halde sonuçta birisinin daha fazla gerekçe öneremememesinin altında temel ilkeler yatar, ve onların ötesinde gerekçeler aramak, birisinin katıldığı dilbilimsel pratiği yanlış anlamaktır. (Örneğin evrenselleştirilebilirlik ilkesini, pratikte tüm diğerlerini destekleyen bir kavram olarak talep etmek bir hata olabilir.) Wittgenstein'ın ileri sürdüğü gibi, "Yaptığımız hiçbir şey mutlak ve nihai olarak savunulamaz. Ancak sorgulanmayan bir başka şeye gönderme yapılarak bu gerçekleşebilir. Bir başka deyişle, neden *böyle* davranmadığınıza (ya da davranmamız gerektiğine) gerekçe gösterilemez, ancak bir istisna dışında; yine *benimsediğiniz* bir amaç haline gelmek zorunda olan belirli bir duruma yol açarak bunu yapabilirsiniz. Bir noktada gerekçelendirme biter; etik söyleme katılmak için konuşmacıların paylaştığı etik söylem pratiği içinde birşeyin olması gerekir. Ancak bu, konuşmacıların paylaşmak zorunda oldukları şeyin önceden söylenebilmesini gerektirmez. Etik söylemimiz olmaksızın sorgulanamayan, yalıtılabilir temel etik iddiaların gerçekten olduğu kuşkulu gözüküyor; yukarıda belirtildiği gibi, etik söylem bundan daha bütüncüdür. Bu, belirli bir tartışma bağlamında, ko-

58. Agy., s. 283.
59. Agy., s. 275.

nuşmacıların tanınabilir biçimde etik söyleme katılmak üzere paylaşmaları gereken temel bir iddia veya iddialar grubunun olamayacağını söylemek değil; daha çok, bu bağlamın dışında "temel" denilebilecek bir etik iddialar listesi olduğuna dair kuşkuculukta direnmektir. Postyapısalcıların kuramsal pratiklerinde sahip oldukları bir noktaya ilgimizi yöneltmeliyiz.

Burada önerdiğimiz etik pratiğin ana hatları pek çok bakımdan kısmidir. Onun belirli anahtar özelliklerini savunmaksızın var olduğunu kabul eder: örneğin doğruluğa bir deflasyonist yaklaşım. Postyapısalcı etiğin tam savunusuna katılmak, bir başka kitap hazırlamayı gerektirecektir. Burada gerçekleştirilmesi için çabalanan şey, hem postyapısalcılıkla uyumlu olan hem de postyapısalcılığın dayandığı etik iddiaları destekleyebilen bir etik yaklaşımı ifade etmektir. Etiği bir pratik olarak düşünmek, birisinin etik bağlanmalarını zayıflatmaz, aksine bunların içindeki kendilerine ait konumlanmış karakteri tanımaktır. Eğer bu etik kavramı, savunulabilir olduğunu kanıtlarsa, ona yöneltilen siyaset ve ayrıca bu siyasetin dayandığı özgül etik iddialar daha makul görüneceklerdir. Burada işe karışan büyük proje, ne temelci ne de hiççi, ne totaliter ne de liberter olan bir siyasal bakış açısı projesi, postyapısalcı siyasal düşünce mirasında en kalıcı olanı –ya da en azından olması gerekeni– ele geçirmeye çalışır: kendi anarşizmini.

Kaynakça

Adorno, Theodor. *Negative Dialectics* [1966], çev. E.B. Ashton, New York: Seabury Press, 1973.

Althusser, Louis. *For Marx* [1965], çev. Ben Brewster. Londra: Verso, 1979.

Althusser, Louis. *Lenin and Philosophy*, çev. Ben Brewster. New York: Monthly Review Press, 1971. [*Lenin ve Felsefe*, çev. B. Aksoy. Istanbul: İletişim Yayınları, 1989].

Althusser, Louis. *Reading Capital* [1968], çev. Ben Brewster. Londra: New Left Books, 1970. [*Kapital'i Okumak*, çev. Celal A. Kanat. İstanbul: Belge Yayınları, 1995.]

Apel, Karl-Otto. *Towards a Transformation of Philosophy* [1972-73], çev. Glyn Adey ve David Frisby. Londra: Routledge & Kegan Paul, 1980.

Aristotle. *The Basic Works of Aristotle*, yay. Richard McKeon. New York: Random House, 1941.

Arrington, Robert. *Rationalism, Realism and Relativism: Perspectives in Contemporary Moral Epistemology*. Ithaca: Cornell University Press, 1989.

Bakunin, Mikhail. *God and the State*. New York: Dover, 1970. [*Tanrı ve Devlet*, çev. R. Çaybaşı, İstanbul: Belge Yayınları, 1998]

Bakunin, Mikhail. *Michael Bakunin: Selected Writings*, yay. Arthur Lenning; çev. Steven Cox ve Olive Stevens. Londra: Jonathan Cape, 1973.

Benhabib, Seyla ve Fred Dallmyer (yay.) *The Communicative Ethics Controversy*. Cambridge: MIT Press, 1990.

Bennington, Geoffrey. *Lyotard: Writing the Event*. New York: Columbia University Press, 1988.

Bernauer, James ve David Rasmussen. *The Final Foucault*. Cambridge: MIT Press, 1988.

Bernstein, Edward. *Evolutionary Socialism: A Criticism and Affirmation*, çev. Edith Harvey. New York: Schocken Books, 1961.

Bookchin, Murray. *Remaking Society*. Montreal: Black Rose Books, 1989 [*Toplumu Yeniden Kurmak*, çev. Kaya Şahin, İstanbul: Metis Yayınları, 1999]

Boundas, Constantin ve Dorothea Olkowski (yay.) *Gilles Deleuze and the Theater of Philosophy*, New York: Routledge, 1993.

Brandom, Robert. "Pragmatism, Phenomenalism and Truth Talk." *Midwest Studies in Philosophy* 12 (1988): 75-93.

Brandt, Richard. *A Theory of the Good and the Right*. Oxford: Clarendon Press, 1979.

Brink, David. *Moral Realism and the Foundations of Ethics*. Cambridge University Press, 1989.

Castel, Robert, Françoise Castel ve Anne Lovell. *The Psychiatric Society*, çev. Arthur

Goldhammer. New York: Columbia University Press, 1982.
Castoriadis, Cornelius. *Political and Social Writings*, cilt 1 ve 2, çev. David Ames Curtis. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988.
Cleaver, Harry. *Reading Capital Politically*. Austin: University of Texas Press, 1979.
Cousins, Mark ve Athar Hussain. *Michel Foucault*. New York: St. Martin's Press, 1984.
Darwall, Stephen. *Impartial Reason*. Ithaca: Cornell University Press, 1983.
Deleuze, Gilles. *Cinema 2: The Time-Image* [1985], çev. Hugh Tomlinson ve Robert Galeta. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989.
Deleuze, Gilles. *Expressionism in Philosophy: Spinoza* [1968], çev. Martin Joughin. New York: Zone Books, 1990.
Deleuze, Gilles. *Foucault* [1986], çev. Sean Hand. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988.
Deleuze, Gilles. *The Logic of Sense* [1969], çev. Mark Lester ve Charles Stivale. New York: Columbia University Press, 1990.
Deleuze, Gilles. *Nietzsche and Philosophy* [1970], çev. Hugh Tomlinson. New York: Columbia University Press, 1983.
Deleuze, Gilles. *Spinoza: Practical Philosophy* [1970], çev. Robert Hurley. San Francisco: City Lights Books, 1988.
Deleuze, Gilles ve Felix Guattari. *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia* [1972], çev. Robert Hurley, Mark Seem ve Helen R. Lane. New York: Viking Press, 1977. [*Kapitalizm ve Şizofreni* 1-2, çev. Ali Akay. İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 1990-1993]
Deleuze, Gilles ve Felix Guattari. *Kafka: Toward a Minor Literature* [1975], çev. Dana Polan. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987.
Deleuze, Gilles ve Felix Guattari. *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris: Les Editions de Minuit, 1991. [*Felsefe Nedir?*, çev. Turhan Ilgaz. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1992.]
Deleuze, Gilles ve Felix Guattari. *A Thousand Plateaus* [1980], çev. Brian Massumi. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987. [*Kapitalizm ve Şizofreni 1, Bin Yayla*, çev. Ali Akay. İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 1990]
Deleuze, Gilles ve Claire Parnet. *Dialogues* [1977], çev. Hugh Tomlinson ve Barbara Habberjam. New York: Columbia University Press, 1987. [Diyaloglar, çev. Ali Akay. İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 1990.]
Derrida, Jacques. *Speech and Phenomena* [1967], çev. David Allison. Evanston: Northwestern University Press, 1973.
Descombes, Vincent. *Modern French Philosophy* [1979], çev. L. Scott-Fox ve J.M. Harding. Cambridge: Cambridge University Press, 1980. [*Modern Fransız Felsefesi*, çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdeal Yayınevi, 1993.]
Dews, Peter. *Logic of Disintegration: Post-Structuralist Thought and the Claims of Critical Theory*. Londra: Verso, 1987.
Donzelot, Jacques. *The Policing of Families* [1977], çev. Robert Hurley. New York: Pantheon, 1979.
Dreyfus, Hubert ve Paul Rabinow. *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.
Ehrlich, Howard, Carol Ehrlich, David DeLeon ve Glenda Morris (yay.) *Reinventing Anarchy*. Londra: Routledge & Kegan Paul, 1977.
Foucault, Michel. *Discipline and Punish* [1975], çev. Alan Sheridan. New York: Random House, 1977.
Foucault, Michel. *Foucault Live*, yay. Sylvére Lotringer. New York: Semiotext(e),

1989.
Foucault, Michel. *The Foucault Reader*, yay. Paul Rabinow; çev. Catherine Porter. New York: Pantheon, 1984.
Foucault, Michel. *The History of Sexuality*. Cilt 1: *An Introduction* [1976], çev. Robert Hurley. New York: Random House, 1978. [*Cinselliğin Tarihi* 1, çev. Hülya Tufan. İstanbul: Afa Yayınları, 1986]
Foucault, Michel. *The History of Sexuality*. Cilt 2: *The Use of Pleasure* [1984], çev. Robert Hurley. New York: Pantheon, 1985. [*Cinselliğin Tarihi* 2, çev. Hülya Tufan. İstanbul: AFA Yayınları, 1988.]
Foucault, Michel. *Language, Counter-Memory, Practice*, yay. Donald F. Bouchard; çev. Donald F. Bouchard ve Sherry Simon. Ithaca: Cornell University Press, 1977.
Foucault, Michel. *Order of Things* [1966]. New York: Random House, 1970. [*Kelimeler ve Şeyler*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 1994.]
Foucault, Michel. *Politics, Philosophy, Culture*, yay. Lawrence Kritzman. Londra: Routledge, 1988.
Foucault, Michel. *Power/Knowledge*, yay. Colin Gordon. New York: Pantheon, 1980.
Fraser, Nancy. "Foucault on Modern Power: Emprical Insights and Normative Confusions." *Praxis International* 1 (1981): 272-87.
Fukuyama, Francis. "The End of History?" *The National Interest* 16 (1989): 3-18. [*Tarihin Sonu mu?*, Ankara: Vadi Yayınları, 1999]
Gauthier, David. *Morals by Agreement*. Oxford: Oxford University Press, 1986.
Gramsci, Antonio. *Selections from the Prison Notebooks*, çev. ve yay. Quintin Hoare ve Geoffrey Nowell Smith. New York: International Publishers, 1971. [*Hapishane Defterleri*, çev. Adnan Cemgil. İstanbul: Belge Yayınları, 1986.]
Grover, Dorothy, Joseph Camp, Jr., ve Nuel Belnap, Jr. "The Prosentential Theory of Truth." *Philosophical Studies* 27 (1975): 73-125.
Habermas, Jürgen. *Legitimation Crisis* [1973], çev. Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1975.
Habermas, Jürgen. *Moral Consciousness and Communicative Action* [1983], çev. Christian Lenhardt ve Shierry Weber Nicholson. Cambridge: MIT Press, 1990.
Habermas, Jürgen. *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures* [1985], çev. Frederick Lawrence. Cambridge: MIT Press, 1987.
Habermas, Jürgen. *The Theory of Communicative Action*. Cilt 1: *Reason and the Rationalization of Society* [1981], çev. Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1984.
Habermas, Jürgen. *The Theory of Communicative Action*. Cilt 2: *Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason* [1985], çev. Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1989.
Harman, Gilbert. *The Nature of Morality*. Oxford: Oxford University Press, 1977.
Hendley, Steven. "Judgment and Rationality in Lyotard's Discursive Archipelago." *The Southern Journal of Philosophy* 29, no. 2 (1991): 227-44.
Hirsch, Arthur. *The French New Left*. Boston: South End Press, 1981.
Horkheimer, Max ve Theodor Adorno. *Dialectic of Enlightenment* [1947]. New York: Seabury Press, 1972. [*Aydınlanmanın Diyalektiği*, çev. Oğuz Özügül. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, cilt 1,1995; cilt 2, 1996.]
Hoy, David Cousins (yay.) *Foucault: A Critical Reader*. Oxford: Basil Blackwell, 1986.
Jay, Martin. *The Dialectical Imagination*. Boston: Little, Brown & Co., 1971. [*Diyalektik İmgelem*, çev. Ünsal Oskay. İstanbul: Ara Yayıncılık, 1989.]

Johnson, Richard. *The French Communist Party versus the Students: Revolutionary Politics in May-June 1968*. New Haven: Yale University Press, 1972.
Joll, James. *The Anarchists*, 2. basım. Cambridge: Harvard University Press, 1980.
Kant, Immanuel. *The Metaphysical Elements of Justice*, çev. John Ladd. Indianapolis: Bobbs-Mervill, 1965.
Keller, Douglas. *Jean Baudrillard: From Marxism to Postmodernism and Beyond*. Stanford: Stanford University Press, 1989.
Krieger, Murray (yay.) *The Aims of Representation*. New York: Columbia University, 1987.
Kropotkin, Peter. *The Conquest of Bread*, yay. Paul Avrich. New York: New York University Press, 1972. [*Ekmeğin Fethi*, çev. Mazlum Beyhan, Ankara: Öteki Yayınevi, 1999.]
Kropotkin, Peter. *Kropotkin's Revolutionary Pamphlets*, yay. Roger N. Baldwin. New York: Dover, 1970.
Kropotkin, Peter. *Mutual Aids: A Factor of Evolution*. Londra: Heinemann, 1902.
Laclau, Ernesto ve Chantal Mouffe. *Hegemony and Socialist Strategy*, çev. Winston Moore ve Paul Cammack. Londra: Verso, 1985. [*Hegemonya ve Sosyalist Strateji*, çev. A. Kardam ve D. Şahiner. İstanbul: Birikim Yayınları, 1992.]
Lenin, Vladimir. *Essential Works of Lenin*. New York: Dover, 1966.
Lukacs, Georg. *History and Class Consciousness* [1968], çev. Rodney Livingstone. Cambridge: MIT Press, 1971.
Luxemburg, Rosa. *The Russian Revolution and Leninism or Marxism?* Ann Arbor: University of Michigan Press, 1961.
Lyotard, Jean-François. "Beyond Representation" [1974] *Human Context* 7 (1975): 495-502.
Lyotard, Jean-François. *The Differend: Phrases in Dispute* [1983], çev. Georges van den Abbeele. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988.
Lyotard, Jean-François. *Driftworks*, yay. Roger McKeon. New York: Semiotext(e), 1984.
Lyotard, Jean-François. *Economie libidinale*. Paris: Les Editions de Minuit, 1974.
Lyotard, Jean-François. "Energumen Capitalism." *Semiotexte*(e) 2, no. 3 (1977): 11-26.
Lyotard, Jean-François. *Phenomenology* [1.baskı 1954], 10.baskı yay., çev. Gayle Ormiston. Albany: SUNY Press,1991.
Lyotard, Jean-François. *The Postmodern Condition* [1979], çev. Geoff Bennington ve Brian Massumi. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984. [*Postmodern Durum*, çev. A. Çiğdem. İstanbul: Ara Yayınları, 1990.]
Lyotard, Jean-François ve Jean-Loup Theabaud. *Just Gaming* [1979], çev. Wlad Godzich. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985.
McClellan, David. *Marxism After Marx*. Boston: Houghton Mifflin, 1979.
McDowell, John. "Are Moral Requirements Hypothetical Imperatives?" *Proceedings of the Aristotelian Society*, supp. (1978): 13-29.
Machiavelli, Niccolo. *The Prince and Selected Discourses*, çev. Daniel Donno. New York: Bantam Books, 1966. [*Hükümdar*, çev. Selahaddin Bağdatlı İstanbul: Sosyal Yayınları, 1994]
Marcuse, Herbert. *One-dimensional Man*. Boston: Beacon Press, 1964. [*Tek Boyutlu İnsan*, çev. Seçkin Çağan. İstanbul: May Yayınları, 1968.]
Martin, Luther H., Huck Gutman ve Patrick H. Hutton. *Technologies of the Self*. Amherst: University of Massachusetts Press, 1988.
May, Todd. *Between Genealogy and Epistemology: Psychology, Politics and Knowledge in the Thought of Michel Foucault*. University Park: Pennsylvania State Uni-

versity Press, 1993.
May, Todd. "Kant the Liberal, Kant the Anarchist: Rawls and Lyotard on Kantian Justice." *The Southern Journal of Philosophy* 28, no. 4 (1990): 525-38.
May, Todd. "The Politics of Life in the Thought of Gilles Deleuze," *SubStance* 20, no. 3 (1991): 24-35.
Merleau-Ponty, Maurice. *Adventures of the Dialectic* [1955], çev. Joseph Bein. Evanston: Northwestern University Press, 1973.
Negri, Antonio. *Marx Beyond Marx*, çev. Harry Cleaver, Michael Ryan ve Maurizio Viano. South Hadley: Bergin & Garvey, 1984.
Negri, Antonio. *The Savage Anomaly: The Power of Spinoza's Metaphysics and Politics* [1981], çev. Michael Hardt. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991.
Nozick, Robert. *Anarchy, State and Utopia.* New York: Basic Books, 1974.
Patton, Paul. "Conceptual Politics and the War-Machine in Mill Plateaux." *SubStance* 13, no. _ (1985): 61-80.
Pecora, Vincent. "Deleuze's Nietzsche and Post-Structuralist Thought." *SubStance* 14, no. 4 (1986): 34-50.
Poulantzas, Nicos. *State, Power, Socialism*, çev. Patrick Camiller. Londra: New Left Books, 1978.
Proudhon, Pierre-Joseph. *The General Idea of the Revolution in Nineteenth Century*, çev. John Beverley Robinson. Londra: Freedon Press, 1923.
Railton, Peter. "Moral Realism." *Philosophical Review*, cilt. 95, no. 2 (1986): 163-207.
Rawls, John. *A Theory of Justice.* Cambridge: Harvard University Press, 1971.
Rousseau, Jean-Jacques. *The Social Contract* [1752], çev. Maurice Cranston. Middlesex: Penguin, 1968. [*Toplum Sözleşmesi*, çev. Vedat Günyol. İstanbul: Adam Yayınları, 1994.]
Sartre, Jean-Paul. *Being and Nothingness* [1943], çev. Hazel Barnes. New York: Pocket Books, 1956.
Sartre, Jean-Paul. *A Critique of Dialectical Reason* [1960], çev. Alan Sheridan-Smith. London: New Left Books, 1976.
Sayre-McCord, Geoffrey (yay.) *Essays on Moral Realism.* Ithaca: Cornell University Press, 1963.
Smart, J.C.C. ve Bernard Williams. *Utilitarianism: For and Against.* Cambridge: Cambridge University Press, 1973.
Thomas, Paul. *Karl Marx and the Anarchists.* Londra: Routledge & Kegan Paul, 1980.
Ward, Colin. *Anarchy in Action.* Londra: Allen & Unwin, 1973. [*Eylemde Anarşi*, çev. H. Deniz Güneri, İstanbul: Kaos Yayınları, 2000.]
White, Stephen. *Political Theory and Postmodernism.* Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
Wiggins, David. *Needs, Values, Truth.* Cambridge: Basil Blackwell, 1987.
Wittgenstein, Ludwig. *Culture and Value*, yay. G.H. von Wright; çev. Peter Winch. Chicago: University of Chicago Press, 1980.
Woodcock, George. *Anarchism: A History of Libertarian Ideas and Movements.* Cleveland: The World Publishing Co., 1962. [*Anarşizm: Bir Düşünce ve Hareketin Tarihi*, çev. Alev Türker, İstanbul: Kaos Yayınları, 1996.]
Woodcock, George (yay.) *The Anarchist Reader.* Sussex: Harvester Press, 1977.

Dizin

1929'daki mali çöküntü 53
1956 Macaristan ayaklanması 54

A
A Critique of Dialectical Reason 44
a priori varsayımlar 83
A Theory of Justice 14
A Thousand Plateaus 122
adalet 15, 16, 19, 20, 21, 26, 152
adalet ve erk 79
adil bir toplum 14
Adorno, Theodor 12, 28, 35, 147, 148
ahlak 150, 180, 181
ahlaki gerçekçiler 167
ahlaki savlar 168
alternatif yaşam-biçimleri 138
Althusser, Louis 16, 44, 45, 46, 48, 51, 52, 65, 96
Althusser'in Marx'ı mülk edinmesi 47
altyapı ve üstyapı 21
Anarchy, State and Utopia 15
anarşist a priori 93, 94
anarşist hareket 58
anarşist olmanın anlamı 63
anarşist proje 80
anarşist siyasal müdahale 70
anarşist siyaset 113
anarşist sosyalizm 76
anarşist temsiliyet eleştirisi 118
anarşist yöntem 109
anarşistler 63, 65, 66, 68, 71, 73, 78, 82
anarşizm 24, 25, 29, 62, 64, 67, 74, 75, 77, 78, 79, 80, 81, 83, 91, 104, 182
anarşizm ile feminizm 66
anarşizmin a priori'si 83, 105
anarşizmin doğalcılığı 80
anarşizmin hümanist doğalcılığı 83
Anglo-Amerikan felsefesi 167
anlambilim (semantics) 134
anlatısal bilgi 107, 112, 139, 168
antagonizma 50
Anti-Oedipus 87, 88, 89, 99, 100, 113, 122, 126, 127, 130, 155
Apel, Karl-Otto 147, 148, 149, 166, 172
Aristoteles 19, 20
arkeoloji 97
Arrington, Robert 165, 180, 181
artı değer artışı 55
artı değer sömürüsü 50, 51
arzu 126
arzu soykütüğü 110
arzu toplulukları 90
arzu ve siyasal etki 111
arzu ve toplumsal 88
arzu-makineleri 116
asimilasyon 40
askeri koşullar 33
aşağıdan 51
aşağıdan devrim 57
autogestion 54
Autonomia (özerklik) hareketi 49, 50, 51, 52, 57
Aydınlanma 37, 112, 139, 147, 155, 170
Aydınlanma mirası 171
Aydınlanma miti 37
aydınlanmanın diyalektiği 37, 39
ayin 122
ayrımın bulandırılması 124
ayrışımlar (disjunction) 110
azınlık-oluş 139
azınlık-oluş deneyimi 137
azınlık-oluş yazını 137

B

babaerkillik 66
Bakunin, Mikhail 60, 61, 62, 63, 64, 66, 67, 77, 78
baskıcı söylemler kurma olasılığı 160
baskıcı varsayım 86
başkaları adına konuşma 154
Bataille, Georges 136, 139
Batı Marksistleri 35
Batı Marksizmi 29, 34, 44
Baudrillard, Jean 24
beden 123
beklenen devrim 35
ben'in pratikleri 164
Bennington, Geoffrey 104
Bernstein, Edward 30
biçimsel siyaset felsefesi 14, 15, 16, 17
bilgi 87, 111, 112, 113, 124
bilgi ile düşünce 87
bilgi ile siyaset 141
bilim 132
bilimcilik 168, 169
bilimsel bilgi 107, 112, 113, 139
bilimsel keşifler 113
bilinç 99
bilinç felsefesi 39
bilişsel 166
Bin Yayla 126
bireye saygı 63
bireysel anarşistler 72
Birinci Enternasyonal 61, 64
Blanchot, Maurice 87
Bookchin, Murray 66, 70, 72, 76, 80
Boyd, Richard 163
boyun eğdirilmiş söylemler 140
burjuva ideolojisi 32
burjuva kültürü 37
burjuva toplumu 17
bürokrasi 52, 53
bürokratik kapitalizm 56
bürokratik siyaset 55
büyük anlatılar 112, 114, 113, 139

C-Ç

Castoriadis, Cornelius 29, 52, 54, 55, 56, 57, 58
ceteris paribus 178
cezalandırma 163, 164
Cinselliğin Tarihi 91, 113, 151
cinsellik 26
Cleaver, Harry 49
çağdaş etik söylem 164
çevrecilik 41
çokluğun ussallığı 153

D

D ilkesi 149
Darwin 79
De Gaulle 54
deflasyoncu doğruluk kuramları 167
değer savları 165, 176
değerler 166, 169, 170
Deleuze, Gilles 14, 23, 24, 68, 76, 86, 87, 88, 90, 91, 92, 96, 97, 98, 99, 100, 105, 107, 110, 111, 112, 116, 117, 118, 121, 122, 125, 134, 135, 136, 137, 139, 141, 142, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 158, 160, 164, 165, 170
Deleuze ve Guattari 69, 88, 89, 100, 101, 110, 113, 126, 127, 128, 130, 137, 158, 164
Deleuze'cü ve Lyotard'cı güçler 108
demokrasi 18, 25
deneyim 136
deneyim izleği 135
deontolojik yaklaşımlar 162, 163
Derrida, Jacques 24
Derridacı 102
devlet 18, 68, 77, 93, 126, 129
devlet kapitalizmi 55
devlet ve devrim 30
devlet-biçimi 126, 127, 128, 129
devrim 20, 32, 33, 36, 39, 56, 62
devrim ve reform 70
devrimci bağlanma 47
devrimci komünizm 31
devrimci sosyalizm 30
devrimden önce 42
Dews, Peter 143, 144, 146, 147, 153, 160
deyimler 132, 133
Dialogues 99, 116, 122
differend 133
dil 26, 104, 130, 137, 152
dil edimbilgisi 139
dil oyunları 131, 153
dil-ayrılışı geçişleri 173
dilbilimsel hakimiyet 134
dilbilimsel mülk edinme 105

dilbilimsel pratikler 131, 133, 134, 173, 176, 181
dilbilimsel yapı 40
dil-girişi geçişleri 173
direniş 37, 38, 39, 40, 43, 67, 114, 128, 155
direniş hareketleri 41
direniş kaynakları 42
direniş siyaseti 113
direniş tarzları 100
dır-savları 156
Discipline and Punish 68, 86, 97, 122, 125, 156
disiplin 34, 35, 123, 124
disiplin pratikleri 122
diyalektik 18, 19
doğalcı kuramlar 12
doğalcılık 80
doğrudan katılım 57
doğruluk 41
doğruluk rejimi 114
Doğu Avrupa ve Sovyetler Birliği 13
Donzelot, Jacques 107
dostluk 80
Dumm, Thomas 156
düğümler (nod) ve kesişmeler 116
dünya görüşleri 168
düşünümsel denge 20

E

Economie Libidinale 101, 104, 109, 115
edimbilgisi (pragmatics) 134
ekolojistler 44
ekonomik sömürü 155
ekonomik yapı 22
ekonomizm 31
Eleştirel Kuram 29, 39, 40, 47, 49, 143, 144, 148, 150
Eleştirel Kuramcılar 16, 35, 36, 38, 43, 44, 50, 66, 82, 164
eleştiri 111, 114
Engels 62
ensest tabusu 127
entelektüel 141
Enternasyonal 60, 61, 62
epistemolojik kopuş 46
erdem sahipliği 174
erk (power) ve güç (force) 89
erk 18, 22, 23, 24, 25, 26, 37, 62, 67, 78, 79, 80, 81, 82, 85, 93, 94, 105, 107, 116, 118, 123, 160
erk ağları 67
erk biçimleri 78
erk çözümlemesi 90, 92
erk değişimleri 26
erk her yerde 66
erk ile bilgi 86, 92
erk ilişkileri 69, 91, 100, 124, 125, 135, 136, 138, 144, 145, 146, 159
erk kuramı 90, 91
erk uygulanması 26
erk/bilgi 93, 112
erk-bilgisi 108
erken hümanist Marx 44
erkin devredilmesi 63
erkin doğası 79
etik 11, 12, 17, 38, 142, 143, 144, 146, 150, 156, 157, 162, 164, 169, 178, 180, 182
etik bağlanma 27, 164, 178
etik bakışı 164
etik değerler 170
etik düşünüm 20
etik eylem 174, 175
etik farklılıklar 175
etik felsefe 15
etik gerekçeler 152
etik görecilik 176
etik iddiaların evrenselliği 178
etik ilkeler 154, 160, 165, 149, 152, 153, 160, 161
etik normlar 148
etik pratik 179, 182
etik savlar 179, 167
etik söylem 153, 165, 166, 169, 170, 172, 173, 176, 178, 180, 181, 176, 181
etik yargılar 165, 177
evrenselleştirilebilirlik 179, 180, 181
evrensellik 147, 173, 176
evrimci sosyalizm 30, 31, 32
eylem ilkeleri 151
eylem rehberi 173, 175
eylemler 107
ezilenlerin masumluğu varsayımı 58

F

farklılığın geliştirilmesi 160
farklılık 14, 15

Faure, Sébastien 78
Faurisson, Robert 133
federalizm 71, 72, 74, 75, 76, 77, 81, 82
felsefe 12, 158, 159
felsefe kuramı 141
felsefe pratiği 158
felsefi söylem 135, 159
feminist siyasal düşünce 23
feminizm 41, 44
Foucault, Michel 14, 23, 24, 25, 35, 68, 71, 76, 78, 85, 86, 87, 90, 91, 92, 93, 94, 96, 97, 100, 105, 107, 108, 109, 110, 112, 113, 117, 118, 119, 121, 122, 122, 125, 129, 135, 136, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 159, 160, 164, 170, 171
Fransız Komünist Partisi 48
Fransız postyapısalcı düşüncesi 13
Fraser, Nancy 143, 145, 147
Freud 101, 102
Fukuyama, Francis 13

G
geçerli etik bağlanmaları 162
gelecekteki insan toplumunun embriyosu 62
genel istenç 73
gerilim 20, 21, 22, 23
Goldman, Emma 82
göçebe savaş-makinesi 126, 127, 128, 129
göçebelik 126
Gödel kuramı 113, 139
görecilik 177
görüngübilim 94, 95, 96
gramatik kurallar 180
Gramsci, Antonio 78
Gramscici hegemonya 29, 35
Grundrisse 49
grupçuklar 118
Guattari, Felix 116, 125, 158

H
Habermas, Jürgen 39, 40, 41, 42, 43, 44, 51, 52, 134, 143, 146, 147, 148, 149, 166, 172
hakim konumdaki yapı 46
haklı taraf 146
Harman, Gilbert 176, 177
hayatta kalabilirlik 174
haz 37, 38
Hegel 17, 96, 139, 158
Hegelci çelişme kavramı 45
Hegemony and Socialist Strategy 29, 170
hegemonya 78
Heidegger 94, 96
Herkunft ve Entstehung 110
hiper ve kötümser eylemcilik 118
Hobbes 19
homeostatik küme 163
Horkheimer ve Adorno 37, 38, 39, 40, 42, 43, 148
Horkheimer ve Adorno'nun umutsuzluğu 44
Horkheimer, Max 35, 147
Hume 174
Husserl 94, 96
hükümdar 19, 21
hümanizm 94, 95, 96, 97, 100, 118, 138
hümanizmin yanılgısı 117

İ
ideal konuşma durumu 40, 41, 42, 43, 148, 149
ihlal 136
ihtiyaç ve çıkarlar 57
iki sınıfın antagonizması 56
ikici kavramlar 79
İkinci Enternasyonal 16
ilerici 26
iletişim etkinliği 149
iletişim eylemi 40
iletişim söylemleri 41
insan doğası 155
insan özü 25, 80, 81, 154
insanbiçimcilik 131
insani öz 82
inşacılık (konstrüktivizm) 158
istekler ve çıkarlar 34
işbirliği 80
işçi sınıfı erki 50
işçi sınıfına güven 34
işkence 122
İtalya 49
İtalyan Autonomia Hareketi 29
İtalyan Komünist Partisi 49
iyi bir insan özü 83, 94
iyileştirici bilim 111, 114

J-K

Just Gaming 152
kaçış çizgileri 135
kadının dolaşımı 127
Kafka 137
Kant 11, 131, 152, 158
Kantçı düşünce 95
Kantçı etik 15
Kantçı evrenselleştirilebilirlik 179
Kapital 28, 49
kapitalist totalizasyon 43
kapitalizm 13, 28, 31, 36, 37, 38, 44, 53, 54, 55, 66, 100, 103, 123, 126, 134, 160, 161
kapitalizm altında sefilleşme 34
kapitalizm pratikleri 41
kapitalizm ve bilim 107
kapitalizmin pratikleri 120
kapitalizmin yıkılışı 57
karar alma süreci 79
karşılıklı dayanışmacı toplum 76
karşılıklı dayanışmacılık 74
kavramsal siyaset 128
kendiliğindencilik 35
kesişen erk ilişkileri ağı 68
kirlilik 171
kişilik 122
kişisel olan siyasaldır 66
Kızıl Haç 75
Klein, Melanie 116
Klossowski, Pierre 103, 136, 139
kolektif anarşistler 72
komünist devrim 12
komünist toplum 17
komünizm 13, 42, 51
konsül komünizmi 54
kontrol ve gözetleme araçları 160
konumlanmış özgürlük 138, 140
konuşmalar 20
kök-rizom 69
kötü talih 95
kriptisizm 151
Kropotkin 24, 54, 63, 74, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 82
Kruşçev 13
kuram ile gerçeklik 51
kuramsal müdahaleler 116
küçük çizgiler ve kısmi nesneler 116
kültür endüstrisi 37
kültürel görecilik 177
kültürel kapitalizm 38

L

Lacan, Jacques 96
Laclau ve Mouffe 33, 35, 48, 170, 171
Laclau, Ernesto 29
Lefort, Claude 52
Lenin 18, 30, 31, 32, 33, 34, 38, 43, 48, 65
Lenin'in zayıf halka kuramı 47
Leninist Marksizm 48
Leninist öncülük 63
Leninizm 29, 35, 38
Leninizmin totaliterciliği 44
Levinas, Emmanuel 136, 152
Lévi-Strauss, Claude 96, 127
liberal-demokratik değerler 171
liberalizm 58, 78
libido 101, 102, 103, 104
Locke 19
Louis Bonaparte'ın Onsekizinci Brumaire 18
Lukacs, Georg 16, 17, 36
Luxemburg 34, 35
Lyotard, Jean-François 14, 23, 24, 52, 54, 90, 96, 97, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 107, 109, 112, 113, 115, 118, 120, 121, 122, 126, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 139, 142, 144, 147, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 160, 164, 165, 168, 169, 170, 173

M

Machiavelli 19, 21
makro-siyasal 119, 120, 121, 129, 130, 134
makro-siyasetler 14
malı/meli 154
Marcuse, Herbert 38
Marksist erk merkezi 65
Marksist felsefe 45
Marksist miras 171
Marksist siyaset felsefesi 27, 44
Marksistler 21, 22
Marksizm 13, 16, 29, 30, 39, 45, 46, 47, 54, 58, 70, 78, 83
Marksizm ile bir kopuş 52
Marx 12, 18, 20, 29, 30, 31, 32, 46, 47,

49, 55, 60, 61, 62, 63, 67, 76
Marx Beyond Marx 49
Marx öncesi 58
Marx'ın erken dönem çalışmalarının hümanizmi 46
Marx'ın varoluşçu ve yapısalcı yorumları 47
McClellan, David 54
McDowell, John 165, 168, 169, 174, 175
Medici, Lorenzo de 19
mekanik Marx 45
meli/malı savları 156
merkezsiz erk 113
merkezsizleşme 77
merkezsizleştirme 25
Merleau-Ponty 94, 95
metaetik 162, 164, 178
metaetik duruş 165
metafizik 11, 12
metalaşma 17, 36
mevcut 22
mevcut olan ile olması gereken 21, 114, 166
mikro-siyasal 119, 120, 121, 129, 130, 134, 160, 163
makro-siyasal kuram 117
mikro-siyasal müdahale 116
mikro-siyaset 14, 115, 116, 118
modern bilim 120
Modern Capitalism and Revolution 54
modern ruh 122, 124, 125
modernist 147
modernite 147
modernizm 171
Mouffe, Chantal 29
Musevilik 136
Mutual Aid 79
müdahale 38
mülkiyet 15
mülkiyet ilişkileri 174

N

ne yapmalı 18, 19, 21, 30, 38
Negri, Antonio 49, 50, 51, 89
Nietzsche 82, 86, 87, 108, 109, 110, 150, 158
Nietzsche and Philosophy ve *Discipline and Punish* 109
Nietzscheci bilinç eleştirisi 112
nihai mücadele 70
normal ve normaldışı 124
normalleştirme 156, 157, 162
Nozick, Robert 15, 19, 20, 72

O-Ö

odaklanma 41
olgusal savlar 165, 166, 176
olması gereken 21, 22
olumlama ile olumsuzlama 158
olumsallık 118, 171
olumsallık-kuramcısı 48
orta yol 31
Ödip öznesi 99, 100
öncü gruplar 43
öncü siyaset 57
öncü siyasetin reddi 51
Öteki 126
ötekiliğe karşı sorumluluk 157
öz-bilinç 76
özcülük (essentialism) 80
özcülük 154, 155
öz-çıkarcı 16
özerklik hareketi 57
özgül entelektüel 151
özgül ussallıklar 153
özgür varlıklar 44, 45
özgürleşme 63, 140
özgürlük ve eşit fırsat 14
öz-kimlik 115
özne (subject) 98, 123
özne/yapı 97
öznelliğin reddedilmesi 105
öznellik 99
öznenin kuruluşu 96, 98
öznenin önceliği 95
özyönetimden yabancılaşma 57
öz-yönetimli toplum 54

P

Paris 1968 mayıs olayları 48
Paris Komünü 30, 61
parti 32, 33
Patton, Paul 126, 128
performatif öz-çelişmesi 172
Phenomenology 96
Piaget, Jean 96
Postmodern Durum 107, 112, 120, 130, 139, 155

postmodern kuşku 112
postmodernizm 115, 157
postyapısalcı 24
postyapısalcı anarşizm 121, 142, 150, 153, 162, 164, 170, 173
postyapısalcı çözümleme 26
postyapısalcı etiğin olanaksızlığı 134
postyapısalcı etik 81, 178, 182
postyapısalcı kuram 139, 140
postyapısalcı siyasal düşünce 14, 182
postyapısalcı siyasal kuram 173
postyapısalcı siyaset 136
postyapısalcı vargı-merkezliliği 163
postyapısalcılar 27, 64, 65, 68, 86, 108, 119, 134, 138, 141, 155, 157, 160, 161, 167, 174
postyapısalcılık 23, 24, 25, 96, 97, 111, 112, 118, 130, 143, 144, 145, 146, 154, 156, 157, 159, 161, 162, 163, 182
Poulantzas, Nicos 78
pragmatik öz-çelişme 149
praktiko-inert 45
pratik 106, 107
pratik uslamlama 12
pratik yargılar 165, 166, 169, 175, 176
pratik yargılar ile değerler 166
pratikler 110, 115, 116, 118, 137
pratiklerin olumsallığı 142
prima facie 179
proletarya 16, 17, 18, 31, 34, 36, 47, 50, 53, 57, 160
proletarya diktatörlüğü 32, 62
proletarya diktatörlüğüne yönelim 48
proleter bilinci 17
Proudhon 54, 63, 72, 74, 77, 78
psikanaliz 26
psiko 124
psikoloji 26, 124, 125

Q-R

Qu'est-ce que la philosophie? [Felsefe Nedir?] 158
radikal 26
Rawls, John 14, 15, 19, 20
reel sosyalizm 28, 30
reformcular 123
rizom 164, 171
rizomsal ağ 176
Rousseau 20, 25, 73
ruhun tarihsel gerçekliği 98
Rus devrimi 28

S-Ş

Sade 139
sanat 38
Sartre 44, 45, 94, 95, 138
sefilleşme 55, 57
segmentler 127, 129
Sellars, Wilfrid 173
sendika mücadelesi 33
sendikacılık 31
sendikal talepler 31
serbest pazar liberalizmi 13
sermaye 50, 158
sermaye artışı 55
sermayenin yoğunlaşması 53
sınıf kimliği 35
sınıf kutuplaşması 35, 57
sınıf mücadelesi 32
sınırsız tartışılma 40
siyasal erk ile yönetimsel erk 72
siyasal müdahale 24, 41, 44, 103
siyasal olan ile yönetimsel olan 73
siyasal programlar 20, 21
siyasal yansızlık 112
siyaset alanının genişletilmesi 66
siyaset felsefesi 11, 12, 13, 14, 16, 20, 21, 27, 28, 91
siyaset her yerde 66
Socialisme ou Barbarie 52, 53
solcu 26
solcu dogma 146
solun görevi 170
somut etik 20
sosyalist toplum 17
sosyalizm 25, 30, 31
sosyalizm deneyimleri 26, 64
Sovyet Marksistleri 35
Sovyetler Birliği 34, 35, 52, 53, 54, 121
soy ve ortaya çıkış 110
soykırım 133
soykütük (genealogy) 97, 108, 109, 111, 113, 114, 115, 116, 117, 121, 123, 130, 140, 141
soyut makine 128
sömürgeleştirme 41, 42
sömürü 32, 160
söylem etiği 144, 171, 172

söylem türleri 171
sözcükler 132
sözdizimi (syntactics) 134
sözleşmeler sistemi 74
Spinoza 89, 150
Stalin 13
Stirner, Max 72
stratejik düşünce 23, 27, 66
stratejik siyasal düşünce 26, 48, 65
stratejik siyasal müdahale 31
stratejik siyaset felsefesi 17, 19, 20, 21, 22, 23, 58, 84, 120
stratejik söylemler 41
suçlular 123
suikast 77
supplice 122
surveiller 123
şeyleşme 17, 36

T
tahakküm 112
takımada 131
taktik 23
taktik düşünce 23, 26
taktik siyaset felsefesi 21, 22, 25, 82, 84
tarihin olumsallığı 16
tarihin sonu 13
tarihsel 56, 58
tarihsel ilkeler 15
Taylor, Charles 143
tehlikeli tahakkümler oyunu 110
tek bir vargı (consequence) 163
tek kuram 32, 39
tek mücadele 31, 32, 39, 43
tek öncü 39
tek önderlik 32
tek ülke sosyalizmi 53
temsil 154, 155
temsiliyet 65, 101, 102, 103, 117, 156, 157
temsiliyet eleştirisi 64
temsiliyet karşıtlığı 155, 160, 159, 161
temsiliyetin reddedilmesi 62
tevazu operatörü 178, 180
That's true ve *it's true* 167
The Archaelogy of Knowledge 90
The Conquest of Bread 74
The Differend 104, 109, 115, 122, 130, 132, 134, 139, 152, 160
The Genealogy of Morals 109
The Order of Things 96, 97
The Policing of Families 107
The Visible and the Invisible 95
Thebaud, Jean-Loup 152
Tin 112
toplumsal 137
toplumsal ağ 110, 117
toplumsal fabrika 50
toplumsal mekan 43, 44, 49, 69, 70
toplumsal pratikler 145
toplumsal sözleşme 25
Toplumsal Sözleşme 73
toplumun homojenleştirilmesi 50
totalite 36
totalizasyon 37, 42
tout court 171
Tucker, Benjamin 72
tür bağlamı 131
tür seçimi 133
türler 132

U-Ü
ussal konsensus 40
ussal söylem 41
ussallık (us=hesaplaşma) 37
usun yapısı 40
uysal beden 123
Üçüncü Eleştiri 131
üçüncü yol 59
üstbelirlenim 45, 46, 48
üst-kodlama (overcoding) 127, 128, 129, 130
üstyapı 45, 46, 47

V-W
var olan ile olması gereken 28, 30, 42
Varlık ve Hiçlik 95
varoluşçu Marksizm 44
varoluşçular 45, 95
varoluşçuluk 96
varoluşçuluk ile yapısalcılık 44
Walzer, Michael 143, 144
Ward, Colin 67, 70, 76, 77, 79, 81, 83
Weber, Sam 152
White, Stephen 157
Wieck, David 64, 79
Wiggins, David 165, 166, 179
Wittgenstein 27, 131, 181

Y-Z

yabancılaşma 17, 37, 56, 58
yabancılaşmış ben 76
Yahudi Soykırımı
yapısalcı Marksizm 29, 44
yapısalcılar 45
yapısalcılık 96, 97
yaptakçılık (bricolage) 165
yararcılık (utilitarianism) 12
yaratıcılık ve sınırsızlık 126
yargı 153, 164
Yasa, Söz ve Metin 125
yaşam biçimi 27
yaşam dünyası 41, 43, 42
yaşam niteliği 160
yaşamın olumlanması 164
yaşamı-onaylama 151
yaşamı-onaylayanlar 87
yaşamı-yadsıma 151
yaşamı-yadsıyanlar 87
yenidenyerlenmeyurdlanma 88
yerel pratikler 119
yersizyurdsuzlaşma 89, 90
yersizyurtsuzlaştırılmış 126
yeterlik 80
yöneticiler ile yürütücüler 57
yukarıdan 50
yukarısı ve aşağısı 26, 64, 65
zor tehdidi 41