César Rendueles

Sosyofobi

Dijital Ütopya Çağında Siyasal Değişim



iletişim

CÉSAR RENDUELES 1975 yılında Girona'da doğan Rendueles, Madrid Complutense Üniversitesi'nde felsefe doktorasını tamamladı. İspanya Ulusal Araştırma Konseyi'nde (CSIC) araştırmacı, Madrid Complutense Üniversitesi'nde sosyoloji profesörü olarak çalışmaktadır. *Capitalismo Canalla* (2015) (*Haydut Kapitalizm*), *Contra la Igualdad de Oportunidades* (2020) (*Fırsat Eşitliğine Karşı*) ve *The Commons* (2023) (*Müşterekler*) gibi kitapları ondan fazla ülkede yayımlandı. Karl Marx'ın *Kapital*'inin yanı sıra Walter Benjamin, Karl Polanyi, Jeremy Bentham ve Antonio Gramsci gibi yazarların çalışmalarını yayına hazırladı.

Sociophobia. Political Change in The Digital Utopia
© 2022 César Rendueles

İletişim Yayınları 3397 • Araştırma-İnceleme Dizisi 577
ISBN-13: 978-975-05-3622-9
© 2024 İletişim Yayıncılık A.Ş. / 1. BASIM
1. Baskı 2024, İstanbul

EDİTÖR Mehmet Atala
DİZİ KAPAK TASARIMI Ümit Kıvanç
KAPAK Suat Aysu
KAPAK İLLÜSTRASYONU Berfin Deniz
UYGULAMA Hüsnü Abbas
DÜZELTİ Berkay Üzüm

BASKI Ayhan Matbaası · SERTİFİKA NO. 44871
Mahmutbey Mahallesi, 2622. Sokak, No: 6/31 Bağcılar 34218 İstanbul
Tel: 212.445 32 38 • Faks: 212.445 05 63

CİLT Güven Mücellit · SERTİFİKA NO. 45003
Mahmutbey Mahallesi, Devekaldırımı Caddesi, Gelincik Sokak,
Güven İş Merkezi, No: 6, Bağcılar, İstanbul, Tel: 212.445 00 04

İletişim Yayınları · SERTİFİKA NO. 40387
Cumhuriyet Caddesi, No. 36, Daire 3, Seyhan Apartmanı,
Harbiye Mahallesi, Elmadağ, Şişli 34367 İstanbul
Tel: 212.516 22 60-61-62 • Faks: 212.516 12 58
e-mail: iletisim@iletisim.com.tr • web: www.iletisim.com.tr

CÉSAR RENDUELES

Sosyofobi

Dijital Ütopya Çağında Siyasal Değişim

Sociophobia
Political Change in The Digital Utopia

ÇEVİREN ***Alev Türker Ok***

iletişim

İÇİNDEKİLER

TÜRKÇE BASKIYA ÖNSÖZ
SOSYAL ERİME:
DİJİTAL DİSTOPYADA HAYATTA KALMAK 7

ÖNSÖZ
KÜLTÜR ENDÜSTRİSİ 2.0
YA DA KATILIM KÜLTÜRÜ ÇAĞINDA
DİJİTAL ÜTOPYALARIN SONU
ROBERTO SIMANOWSKI 23

SIFIR NOKTASI: SOSYOFOBİ 31
Nükleer Savaş Sonrası Kapitalizm 31
Küresel Panoptikon 43
Karşı Tarih 54

1 DİJİTAL ÜTOPYA 63
Siber Fetişizm 63
***Copyleft* Ütopyacılığı** 95
İşbirliği 2.0 119

2 **KAPİTALİZMDEN SONRA** 149
Özgürleşme ve Karşılıklı Bağımlılık 149
Kurumsal İmgelem 183

SON: 1989 221

KAYNAKÇA 229

SOSYAL ERİME: DİJİTAL DİSTOPYADA HAYATTA KALMAK

Ağustos 2011'de Papa XVI. Benedict, her üç yılda bir düzenlenen bir Katolik toplantısı olan 26. Dünya Gençlik Günü için Madrid'i ziyaret etti. Dünyanın dört bir yanından gelen yüz binlerce genç, kavurucu güneşin altında birkaç gün geçirdi. Madrid'deki bir hastanenin acil servisinde çalışan bir doktor arkadaşım o hafta şehirdeki bütün ertesi gün haplarının tükendiğini ve Barselona'dan ek malzeme sipariş edilmesi gerektiğini söyledi. Aslında bu tamamen öngörülebilir bir durumdu. Dünya Gençlik Günü organizatörleri, yarı giyinik ve prezervatif kullanmaya isteksiz, aylak gençlerden oluşan bir kalabalığı bir araya getirdiklerinde ne olacağını düşünüyorlardı ki?

2023 yılından bakıldığında, yüzyılın başındaki siber ütopik projeler, hormon patlamasının eşiğindeki binlerce gencin Zen rahipleri gibi davranacağı umudu kadar aptalca geliyor. Bugün internete, sosyal ağlara ve dijital ekosistemin tamamına derin bir hayal kırıklığıyla bakıyoruz. Bize öfke, anlamsızlık, kızgınlık, saldırganlık ve yalandan oluşan nihilist bir distopya gibi görünüyor neredeyse. Peki, ortak bir ya-

şam projesi ya da müzakere araçları olmayan bireyleri anonim bir dijital alanda bir araya getirip aralarındaki etkileşimin denetimini, onların dikkatini çekmek ve paraya çevirmek için tasarlanmış algoritmalara teslim ettiğimizde tam olarak ne olacağını düşünüyorduk ki?

* * *

Bu kitap on yıl önce ilk kez yayımlandığında, SYRIZA (Radikal Sol Koalisyon) kıta ölçeğinde bir ekonomik demokratikleşme projesi olasılığıyla finansal Avrupa'yı sarsıyor, göstericiler İspanya sokaklarını doldurmaya devam ediyor, bütün dünya Tunus, Mısır ve Suriye meydanlarında olup bitenleri anbean takip ediyor, anti-kapitalist eylemcilerin protesto çığlıkları Wall Street'ten bile duyuluyordu. Geleceğin tarihçileri, otuz yıla yayılmış bir neoliberal hegemonyayı havaya uçuran böyle çalkantılı bir politik bağlamda, bilgisayarlar, dijital ağlar ve yazılım hakkında neden bu kadar çok tartışma yapıldığını merak edecek muhtemelen.

O dönem politik solun söyleminde teknolojik tartışmaların ne kadar merkezî bir yer tuttuğunu bugün anlamamız zor. Muhalif toplumsal hareketler, özgür kültürde, ticari olmayan işbirliğinin geleneksel kooperatifçilikten daha yenilikçi ve çekici bir yolunu görmek istiyordu. Geriye dönüp baktığımızda biraz utanç verici olsa da, *hacker* figürünü Leninist profesyonel devrimcinin bir tür *aggiornamento*'su [güncelleme] olarak idealize etmek alışılmadık bir durum değildi. Bunun nedeni, tekno-ütopyacılığın radikal sola yıpratıcı bir ikilemden çıkış yolu sunmasıydı. Bir yandan, özgürleştirici projelerin esas hedefi her zaman özgürlük oldu: Kapitalizmde sadece üst sınıfların sahip olduğu, bireyin en iyi yeteneklerini geliştirme fırsatını evrenselleştirmek için. Ama öte yandan, böyle bir kolektif proje ancak eşitlikçi karakterini garanti altına alan bir ortak dayanışma ortamında

hayata geçirilebilir: Maksimum bireysel özgürlüğün, sağlam topluluklar, çoğulcu değerler ve çok uyumlu toplumlarda farklılığın yüceltilmesi bağlamında sağlanmasıyla... Bu, bir araya getirilmesi imkânsız bir yapboz gibi görünürken internet birdenbire kapitalist labirentteki gizli bir arka kapı olarak karşımıza çıkıverdi.

Dijitalleşmeyi hedeflemenin politik bir çıkmaz sokak olduğu bugün aşikâr görünüyor ama politik çelişkilerimizi çözecek teknolojik bir *deus ex machina*'nın cazibesine direnmek zordu. Aslında tekno-ütopyacı solun da sosyal demokrat ve uzlaşmacı bir versiyonu vardı. Büyük Durgunluk'un epeydir ortalığı kasıp kavurduğu 2009 yılında, dönemin İspanya Başbakanı José Luis Rodríguez Zapatero, seçim mitinginde, ülkemizin "daha az tuğlaya ve daha fazla bilgisayara" ihtiyacı olduğunu ileri sürüyordu. Milyonlarca insanın kripto balonunun saadet zinciri tuzağına düştüğü günümüzde, bunun İspanya'yı onlarca yıldır süründüren emlak diktatörlüğünün neden bu kadar avantajlı bir alternatifi olduğunu anlamak zor.

İlerici güçleri bu ideolojik ortama özgü bir tür teknolojik naiflikle suçlamak haksızlık olur. Tekno-ütopyacılık, neoliberal küreselleşmenin vahşi döneminden miras kalan ataletin bir parçasıydı. Alternatif de pek iç açıcı değildi: Sözü uzatmamı mazur görürseniz, uygarlığın kaderinin ayrılmaz bir şekilde tozlu Olivetti'lerine bağlı olduğuna inanan bir grup melankolik Avrupalı entelektüel. Gerçek şu ki, post-Keynesyen kuralsızlaşmış kapitalizm, ilk andan itibaren dijital iletişimin hegemonik modeliyle derin bir yakınlık kurdu. Neoliberal karşıdevrim ile kurumsallıktan arındırılmış, özel ve pazarlanabilir bir dijital iletişim sistemi projesi birbirini besledi. Gelişen teknolojiler, savaş sonrası mali denetim sistemlerinin kaldırılmasını haklı göstermeye yardımcı oluyor ve neoliberaller genel olarak küresel bir iletişim ağı-

nın inşasını politik projelerinin önemli bir maddi temeli olarak görüyordu. Ama dijital teknolojinin, kapitalizmin şimdiye kadar yoksun olduğu bir şeyi sağladığını da anladılar: Bir toplum modeli ve kendine özgü bir kültür; küresel piyasaların samimi ve parasal olmayan bir şekilde gündelik toplumsal bağlara yansıması.

* * *

Dijital ütopya çağında, iletişim teknolojisi, olumsuz yönlerden (şirket denetimi, devlet gözetimi...) azade olmasa da gelişen demokratikleşme süreçlerinin önemli bir vektörü olan politik bir savaş alanı olarak da algılandı. Tekno-politik hipotez, "artırılmış gerçeklik" kavramına analoji yoluyla, bir artırılmış politik deneyim olanağı ya da en azından, ultra-tüketimci kitle toplumlarına özgü politik hoşnutsuzluk sürecine canlandırıcı bir alternatif sundu.

Dijital dönüş sadece önceki politik birikimi zenginleştirmekle kalmayacak, demokratik politik müdahale ihtimalinin koşullarında ve meşrulaştırma biçimlerinde önemli bir değişime yol açacaktır. Bu perspektiften bakıldığında, çağdaş toplumlardaki yeni temsil, katılım ve demokratik müzakere dinamikleri ile internet ve sosyal medyanın dağıtılmış ve işbirliğine dayalı mimarisi uyumlu olacaktır. Bunun altında yatan neden, iletişim teknolojisiyle ilişkili büyük bir tarihsel duraklama yaşandığı ve bunun toplumsal ilişkilerimizi, ekonomik yapıyı, kültürel tezahürleri ve sonuç olarak politik ve antropolojik olarak kendimizi anlamamızı etkilediği teziydi.

Bu tarihsel kırılma, öncelikle, kuşaklararası süreksizlik hipoteziyle ifade edilecektir. Yüzyılın başında Marc Prensky tarafından ortaya atılan "dijital yerliler" kavramının çok çeşitli ampirik araştırmalarla çabucak çürütüldüğü doğru. Siva Vaidhyanathan'ın alaycı bir ifadeyle belirttiği gibi, dört

yaşındaki çocuklarımızın akıllı telefonları bu kadar ustalıkla kullanmasının nedeni daha önce bilinmeyen Faustvari becerilere sahip olmaları değil, bu telefonların dört yaşındaki çocuklar tarafından kullanılmak üzere tasarlanmış cihazlar olması. Bununla birlikte, Prensky'nin teorisi ampirik olarak zayıf olduğu halde, dijital *Zeitgeist*'ı başarıyla kavrıyordu. Özünde, iletişim teknolojilerinin çığır açan bir değişime, derin ve kalıcı bir tarihsel kopuşa yol açtığı fikrinin gündelik, sezgisel terimlere (ebeveynler ve çocuklar arasındaki ilişki) tercümesiydi.

Dolayısıyla, kuşaklararası teknolojik süreksizlik fikri, modernitenin jeopolitik temellerinin dijital dönüşümü hipoteziyle yakından ilişkiliydi. Bu bakış açısından, *dijital dönüşüm*, ulus-devletin önemli bir aktör ve politik hegemonya üreticisi olarak zayıflaması bağlamında, coğrafi mesafenin ya da yerel geleneklerin önemi olmadığı yeni bir küresel kimliğe bürünen çok sayıda insanın yakın yerel çevresinden kopmasına neden oluyordu. Örneğin Michael Hauben 1992'de yazdığı ve temel bir metin olarak kabul edilen yazısında şöyle diyordu: "21. yüzyıla hoş geldiniz. Siz bir *netizen*'siniz (Ağdaş) ve Ağ'ın mümkün kıldığı küresel bağlanabilirlik sayesinde bir dünya vatandaşısınız. Herkesi yurttaşınız olarak görüyorsunuz. Fiziksel olarak bir ülkede yaşıyorsunuz ama küresel dijital ağ aracılığıyla tüm dünyayla iletişim halindesiniz. Sanal olarak, dünyadaki her *netizen* ile kapı komşusu olarak yaşıyorsunuz. Coğrafi ayrılığın yerini aynı sanal alanda var olmak alıyor."

"Dijital yerli" kavramı gibi dijital köy fikri de çok eleştirildi. Küresel kimlik teorisyenleri, haklı olarak, dijital teknolojinin farklı politik, kültürel veya ekonomik koşullardaki spesifik uygulamalarının etkilerini hafife almakla suçlandı. Benzer cihazlar aracılığıyla dünyanın her yerinden gelen içeriğe erişebiliyoruz ama internet, kullanımları açısından

hâlâ çok yerel ve her bölgenin gerçekliğine ayak uyduruyor. Bu eleştirel perspektiften, siber fetişist yanılsamalar, gerçek dijital alanla çok az ilişkisi olan, daha çok yerel analog çatışmaları yeniden üreten ve güçlendiren bayağı bir kozmopolitliği teşvik edecektir.

Ancak yine, küresel dijital vatandaşlık kavramı çok az ampirik desteğe sahip olsa da, gerçek dönüşümlerin hayalî bir yeniden formülasyonuydu. Küresel kimlik ideolojisi, Sovyet Bloku'nun çöküşünden bu yana dünya çapında gerçekleşen ekonomik deregülasyon süreciyle son derece uyumluydu. Şili'de, İngiltere'de, İspanya'da ya da Türkiye'de, neoliberalizmin, ulus-devletlerin halk egemenliğini azaltmaya yönelik küresel bir projeyle –çatışmasız olmasa da– uyumlu olan çok farklı yerel ifadeleri ortaya çıktı. Aslında, küresel vatandaşlık söyleminin temel kavramları iletişim teorisi bağlamında değil, *yönetim* bağlamında ortaya çıktı. En azından kısmen, neoliberal insan kaynakları uzmanlarına göre, şirketlerin ekonomik rekabetin arttığı yersiz yurtsuzlaşmış ortamda katlanmak zorunda olduğu örgütsel dönüşümleri tanımlamak için geliştirilen kavramların bir geri dönüşümünü oluşturuyor bu söylem.

Ne de olsa tekno-politik hipotez, kolektif toplumsal travmalarımızı hafifletmek için fazlasıyla telafi edici bir araç oldu her zaman. Geçtiğimiz birkaç on yıl boyunca dijital teknolojiler, kamu işlerinin müzakereci yönetimine ilgisini giderek yitiren izler kitle demokrasilerinin özgürleştirici yeniden politikleşmesini, felç edici psikolojik rahatsızlıkların yıkıcı dalgasından mustarip toplumlarda akışkan ve çoklu –ve dolayısıyla artan– öznellik biçimlerini, baş döndürücü bir toplumsal kırılganlaşma çağında yeni sosyal ağ stratejilerini vaat etti. Her şeyden önce, neoliberal finansallaşma ve işgücü esnekliğinin yol açtığı yaşamsal güvencesizlik endişesi, yalnızca ekonomik büyüme vaatleri ve etkili öznelliğin

genişlemesine ilişkin post-materyalist beklentilerle değil, giderek artan bir şekilde dijital teknolojilerin ilerlemesiyle de kontrol altına alındı. Küreselleşme maddi tehlikelerle dolu yeni bir dünyaydı ama aynı zamanda bireysel yeniden keşif ve gelişim için heyecan verici fırsatlar ve teknolojik gelişme yoluyla küresel bağlanabilirlik sunuyordu.

* * *

Bugün bu dijital ütopyanın uğursuz ikizini yaşıyoruz. Neoliberal proje çökmeye başladığında, her şeyden önce insan yüzlü bir güvencesizlik fantezisini de beraberinde getirdi. Fordist zincirlerden olumlu bir kopuşun, heyecan verici yaşam tarzlarının yaratıcı arayışı yoluyla kişisel kendini gerçekleştirme olanaklarını katlanarak artıracağına dair sahte vaatler hızla boşa çıktı. En azından birkaç yıl boyunca, dijital teknolojiler çok yüksek korunma ve uzlaşma beklentilerini bünyesinde biriktirerek çürümekte olan bir toplumsal rejimin son cankurtaran sandalı oldu. Bu nedenle dijital teknoloji, Büyük Durgunluk, işgücü sorunları, ekolojik kriz, eğitime dair ikilemler, kültürel zorluklar, hoşgörüsüzlük, otoriterlik ve geri kalan her şeyin çözümü olarak sadece solda değil, politik yelpazenin tamamında hayal edilmeye başlandı. Fütürist görünümlü birkaç cihaz ve bir geniş bant bağlantısının olumlu ve büyük bir sıçramaya yol açacağının düşünülmediği tek bir kolektif veya kişisel yaşam alanı düşünmek gerçekten zor.

O zamandan bu yana, teknolojik "çözümcülük"* üzerine oynanan bahisler önce azaldı ve sonra tersine dönerek kasvetli ve hatta distopik bir tekno-politik atmosfer yarattı. Küresel kapitalizmde teknoloji şirketlerinin merkezî konumda olduğu çok açık ama bu ayrıcalıklı konumun neoliberal pro-

(*) *Solutionism*: Morozov'un, doğru kod, algoritmalar ve robotlar kullanıldığında, teknolojinin insanlığın bütün sorunlarını çözeceği düşüncesine verdiği ad – ç.n.

jeyi yumuşattığı ya da bozulmasına bir alternatif sunduğu söylenemez. Aksine, emeğin güvencesizliği, tekelci yoğunlaşma ve finansallaşma uygulamalarını şiddetlendirme eğiliminde. Geçtiğimiz birkaç on yıl boyunca demokratikleşme ve eşitlik için büyük umut olan "ağ toplumu", sonunda tarihteki en büyük oligopollerden bazılarının gelişerek hiçbir hükümetin kontrol edemediği dijital mega-şirketler haline gelmesi için ideal bir ortam olduğunu ortaya koydu. Keza, yaygın sosyal ağ imgesi giderek, zekânın ve katılımın arttığı umut veren bir alandan çok bir saldırganlık, neo-Nazi aşırılığı, panoptik denetim ve *yalan haber* cangılı oluyor.

Parlamentolarımızda ve medyamızda, güçlü, yeni muhafazakâr politik figürler, çatışmacı ve tehditkâr olarak algılanan bir dünyada kozmopolit toplumsallığın başarısızlığına bir alternatif olarak meşrulaştırılıyor. Belirsiz ama ürkütücü bir dizi küresel tehlikeden korunma vaadi karşılığında ödenmesi gereken bedel olarak özgürlük ya da hoşgörüden vazgeçiliyor. Post-ütopik teknolojiler –her yere yayılan *sosyal medya*, kurumsal yapay zekâ ve Büyük Veri– bu post-neoliberal otoritarizmin dijital versiyonu. Platform ya da yapay zekâ, bizden yurttaşlık ve işçi haklarımızdan, mahremiyetimizin kontrolünden ve demokratik egemenliğimizden vazgeçmemizi talep ediyor; tıpkı radikal sağ gibi. Buna karşılık bize korkunç belirsizliklerle dolu bir dünyada hesaplanabilirlik ve düzen vaat ediyor. Bu kuşkusuz, seçmenlerinin yaralı narsisizmine seslenen aşırı sağcı politikacıların vaatleri kadar sahte ama siber fetişizm dili aracılığıyla atavizmden ve neo-faşist bağlardan arındırılmış bir vaat.

COVID-19 krizi, post-ütopik dijital iletişim sistemlerine bu uysalca teslimiyeti hızlandırdı. Sadece birkaç hafta içinde, kamu idareleri ve her türlü şirket, faaliyetlerinin büyük bir bölümünü internet üzerinden yürütmek zorunda kaldı. Geleneksel toplumsallaşma alanlarının çoğunun yerini Fa-

cebook, Instagram ve WhatsApp (hepsi aynı şirkete bağlı) alırken, sinema ve konser salonlarımızın yerini Netflix ve Spotify aldı. Ofisler ve toplantılar, özel uygulamalardan oluşan yoğun bir ağla birbirine bağlanan yüz binlerce eve yayıldı. Bir anlamda, yaygın dijitalleşme projesinin sınırlarını gösteren karanlık ve belirsiz bir toplumsal deneydi bu. İnternet merkezci fantezileri gerçekleştirmek ve gündelik hayatımızı teknolojik olarak tamamen sömürgeleştirmek için pandemi kadar vahşi ve şiddetli bir şey gerekiyormuş. Aile ilişkileri şöyle dursun, eğitimin ya da çeşitli sanatsal ifadelerin dijital versiyonlarının, artırılmış sanal gerçeklik vaatlerinden son derece uzak, kötü taklitler olduğu ortaya çıktı sıklıkla. Her hâlükârda, pandemi, halihazırda içinde yaşadığımız teknolojik gerçekliği bize büyüteçle ve genelleşmiş bir şekilde gösterdi: Toplumsal yaşantımızı ve mesleki faaliyetlerimizi sürdürmek, eğlenceye, kültüre ya da eğitime erişmek için büyük teknoloji şirketlerinin dayattığı koşulları kabul etmenin şart olduğunu keşfettik. Gerçekte var olan dijital toplumun özü açıkça gözlerimizin önüne serildi: Devasa özel şirketlerin hem üretim faaliyetlerinin hem de ortak yaşamımızın temel altyapılarını kontrol etmesine izin veren ve bunun karşılığında bize bitmez tükenmez sıkıcı video konferanslar ve sosyal ağlarda zehirli ilişkiler sunan tekelci bir ağ.

* * *

Belki de en çarpıcı olan nokta, ütopyadan teknolojik distopyaya varan bu dönüşüm sürecinin hiç de şaşırtıcı olmaması. Bu kolektif çaresizlik ve aşırı dijital bağımlılık durumu çok tanıdık ve tutarlı hissettirdi. Bunun nedeni, en azından kısmen, teknolojiyi şeytani bir ekonomik ve politik kara kutu olarak algılamamızı doğallaştıran özgür kültür hareketinin neredeyse tamamen yok olması. Günümüzün anlaşılmaz cihazlarıyla (tabletler ve akıllı telefonlar) ya da Amazon'dan

TikTok'a ve YouTube'a kadar sosyal medya platformları ve ağlarıyla kıyaslandığında, Microsoft ya da yüzyılın başındaki DRM (dijital haklar yönetimi) neredeyse insani bir yanı olan kurumsal kapitalizmin kibar ifadeleri gibi görünüyor: Sarkacın coşkulu tekno-ütopyacılıktan Hobbescu dijital kıyamet kuramına doğru salınımı, *copyleft*'i, dijital işbirliğini, medya karşıtlığını, gerilla iletişimini sildi süpürdü.

Dünyanın her yerinde hâlâ ağlar üzerinden işbirliği yapan, çalışmalarını açık kaynak haline getiren, *hacklab*'ler düzenleyen ve dijital sınırlamalara karşı mücadele eden pek çok insan var kuşkusuz, ama ne yazık ki kamusal alanda programlı varoluşları büyük bir yer tutmuyor. Bu, dijital müştereklerin özelleştirilmesini isteyen güçlerin zaferi değil tam olarak, daha da kötüsü. Yenilgi en azından anlaşılabilir bir şey; acı verici olabilir ama bir anlamı var. Biz tersine, piyasanın başarısızlıklarına alternatif olarak merkezî planlama ihtiyacını kabul etmiş ve sonra bu görevi BlackRock'a* vermişiz sanki. Distopya buydu, her gündelik harekette görülebilen Orwellvari bir denetim değil, tetikte olmayı gereksiz kılan uysal bir kayıtsızlık bile değil: Daha ziyade coşkulu bir teslimiyet.

Özgür kültürün can çekiştiği, sadece en açık sözlü ve politik olarak iddialı kolektif girişimlerin gerilemesinde görülmüyor. İşbirliğine dayalı kültür kaynakları gibi temel ve ideolojiden arındırılmış dijital işbirliği biçimleri bile çöktü. Eskiden erişebildiğimiz, bazıları gerçek klasikler olan çok sayıda kitap, film, albüm, resim veya film altyazısını P2P'de bulmak günümüzde giderek zorlaşıyor. Aslında, bir *Torrent* istemcisinin nasıl kullanılacağını, hatta *peer-to-peer*'ın ne anlama geldiğini bilen internet kullanıcıları bulmak da giderek zorlaşıyor. Dijital İskenderiye Kütüphanesi çoktan yandı ve kimsenin umurunda olmadı.

(*) BlackRock, Amerika Birleşik Devletleri (ABD) merkezli, çokuluslu yatırım şirketidir – e.n.

Ücretsiz kaynakların yerini özel platformların alması azımsanacak bir durum değil. Kültürün korunması üzerinde korkutucu etkileri var ve kurumsallıktan arındırılmış özgür kültürün sınırlarının paradigmatik bir örneği. Bilimsel yayınların dijitalleştirilmesi süreci başladığı ve dergiler yavaş yavaş basılı versiyonları yayımlamayı bıraktığı zaman, bazı kütüphaneciler erişilebilirlikteki artışın belgelerin muhafaza edilmesi açısından risk yarattığı uyarısında bulundu. Kâğıt kopyalar coğrafi olarak uzak birçok kütüphaneye dağılıyordu, bu nedenle hepsinin kazara ya da kasıtlı olarak yok edilme ihtimali yoktu. Kütüphanelerin basılı yayınları birbirlerine ödünç vermesi, bilgi paylaşımının yavaş ve zahmetli ama sağlam bir yoludur. Dijitalleşme dünyanın her yerinden erişime izin verir ama dijital bir dergi, alanını kapatırsa sonunda bütün içeriği yok olabilir. Bu kırılganlığın kaynağı maddi değil, kurumsal: Dijital yayınlar, görevi bilgiyi korumak olan halk kütüphanesi sistemine eşdeğer bir güvenlik ağı tarafından desteklenmiyor. Aslında, bilimsel yayınlar söz konusu olduğunda bu tam olarak doğru değil, çünkü bunların birçoğu koruma ve istikrar sağlayan devlet üniversitelerine ve araştırma merkezlerine bağlı. Bilimsel hayvanat bahçesinin ötesinde, internet cangılında bu görev resmî olmayan *peer-to-peer* işbirliği ağlarına terk edilmiş.

Buradaki paradoks, internetin kökenlerinin kamu kurumlarına sıkı sıkı bağlı olması. Sadece günümüzün dijital teknolojisinin temellerini atan temel bilimlere yapılan büyük yatırımlar nedeniyle değil. Merkezî olmayan bir ağ modeli, çok farklı görevlere ve yönetim biçimlerine sahip heterojen kamu kuruluşları tarafından desteklenmiş ve bu nedenle merkezcil bir dijital iletişim sistemi tercih edilmiştir. Öte yandan büyük telefon şirketleri bu seçeneği uzun süre reddetti ve Fransız Minitel gibi merkezî iletişim ağlarını tercih etti. İnternetin politik tarihi, başlangıçta büyük iletişim te-

kellerinin arkasındaki kamu kuruluşları tarafından desteklenen bu dağıtılmış modelin, nasıl yavaş yavaş kapitalizm tarihindeki en büyük tekellerden bazılarının gelişmesine ve aynı zamanda parçalı ve epizodik bir bireysel dijital deneyime uygun, tamamen özelleştirilmiş bir ekosisteme dönüştüğünü gözler önüne seriyor.

Dijital kurumsuzlaşma sorunu, emek, finans, barınma, ulaşım, bilimsel yenilik ve kuşkusuz politik iletişim gibi –kütüphanecilikten çok daha tartışmalı ve karmaşık– diğer alanlarda da katlanarak artıyor. O zamanlar bu sorunu dikkate bile almadık çünkü dijital aktivizm, politik sol arasında çok yaygın olan ve yenilgileri fırsatlar olarak yorumlamaktan ibaret olan feci bir yanılsamayı yeniden üretti ve güçlendirdi. Sendikacılığın yok oluşunu nostaljik işçicilik yükünden kurtuluş olarak, siyasi partilerin çöküşünü bürokratik örgütlerin demir kafesinden kurtuluş olarak ve son olarak kültüre aracılık eden kurumların –gazeteler, yayınevleri, plak şirketleri, kütüphaneler– dağılmasını, gönüllü çalışmaya dayalı, merkezsiz bir dijital modelin yaygınlaşması sayesinde kültüre erişimin demokratikleşmesi olarak yeniden yorumlayarak kendimizi kandırdık.

2013'ten itibaren İspanya'da bazı yeni politik örgütler, genel 15-M öfkesini, kazanan bir seçim gücüne dönüştürmeye çalıştığında, dijital kurumsuzlaşmanm nihilist etkilerini görme fırsatımız oldu. Net kuralları olan birleşmiş bir örgütlenmenin yokluğunda, kamuya açık forumlardaki ya da Telegram gruplarındaki çevrimiçi tartışmalar, tartışmanın dolaysızlığı ve kitlesel doğasının geleneksel müzakere normlarının yerini alacağı umuduna dayanan devasa bir iletişim balonu yarattı.

Sonuç felaketti: Bir tür işlevsiz demokratik performans. Açık dijital oylamadaki aşırı artış bunun en iyi kanıtı. Basit bir çevrimiçi prosedürün ardından ve önceden herhangi bir

tartışma yapılmadan, binlerce anonim birey, seçim listeleri ve programlarına, parti liderliklerinin bileşimine ama aynı zamanda Podemos liderinin Madrid'in eteklerinde bir villaya taşınmasının uygun olup olmadığı gibi tuhaf konulara karar veren oylamalara katılabildi. Sanırım hayatım boyunca katıldığım politik örgütlerde, bir tartışmayı karara bağlamak için oylamayı gerektirecek durumların sayısının bir elin parmaklarını geçmediğini söyleyebilirim. Oylama, çoğunluğun azınlıklar üzerindeki dayatması anlamına geldiği için her zaman müzakerenin başarısızlığı olarak görülüyordu. Öte yandan dijital politik platformlar, tam da örgütlenme olmadığı için sürekli bir oylama halindeydi. Oylama, varlığı medya ve sosyal ağlarda en çok hissedilen liderlerin görüşlerinin sistematik olarak dayatıldığı referandum dinamiklerini destekleyen demokratik bir seraptı.

* * *

Kısacası zamanımızın tekno-politik felaketi, ütopyacı siber fetişizmin tıpatıp aynısı olduğu için bize bu kadar tanıdık geliyor. 21. yüzyılın ilk on yılı boyunca en önemli tekno-politik sorun, internetle özdeş gibi görünen zayıf ve akışkan kimliklerin özgürleştirici gücünden nasıl yararlanılacağıydı. Çağdaş neo-otoritarizm oyunun kurallarını değiştirdi. Bize internetin, kırılgan toplumsal ortamlarda ekstremofil organizmalar gibi çoğalabilen *aşırı* güçlü politik kimliklerle son derece uyumlu olduğunu gösterdi. Bu dijital narsisizm, radikal sağın ilkel üreme alanında gelişti ama hızla ilerici siyasi ekosistemlere yayıldı. Sol kanat Trumpçılık, bütün versiyonlarıyla (neo-Stalinist, transfobik, komplocu, ekolojik çöküşçü) belirgin bir mağduriyet duygusu, neredeyse patolojik bir şekilde güçlü liderlik arayışı ve zorunlu olarak dijital ağların temel bir rol oynadığı yoğun ama son derece bireyselleşmiş bir politik katılımla ayırt edilen çok saldırgan bir politik virüstür.

Dijital tekno-politikayı, unutulmaya mahkûm dönemsel bir serap, modernitenin sayısız teknolojik saçmalıklarından biri daha olarak ele almak çok cazip geliyor. Aslında, teknolojik ekosistemin maddiyat sonrası, neredeyse ruhani bir alan olarak meleksi kavranışına bir çırpıda son verdiği için çağdaş dijital distopyaya teşekkür etmeliyiz. *Kriptobro*ların* maço kabalığı, en şehirli siber fetişizmin her zaman gizlemeye çalıştığı gerçeği küstahça gözler önüne seriyor: Akıllı telefonlarımız duman çıkarıyor, kedi yavrusu videolarımız fauna çeşitliliğinin yok olmasına neden oluyor. Bitcoin madenciliğinin korkunç enerji tüketimi, *dijital dönüşün* çevre üzerindeki etkisinin görünen uç kısmı sadece: Çevre üzerinde çok büyük bir etkisi olan madencilik hafriyatı, hava taşımacılığından daha büyük bir karbon ayak izi, acınası atık geri dönüşüm oranları... Dijital ütopya, her şeyden önce, tamamen maddi nedenlerle gerçekleşmeyecek: Batılıların bugünkü teknolojik tüketimini evrenselleştirmek için –siber fetişizmin hayal ettiği ölçeğe genişletmek bir yana– bizimki gibi birkaç dünya gerekir.

Paradoksal olarak, dijital ütopyanın maddi olarak gerçekleşme ihtimalini ortadan kaldıran nedenler, güçlü ve gerçekçi bir tekno-politik projeyi her zamankinden daha önemli hale getiriyor. Edimsel bir çelişki içindeyiz. Dijital teknolojinin güncel kullanımları, eko-sosyal krizi çözmeyeceği gibi şiddetini artıracak. Öte yandan, çevresel felaketten kaçınmak için teknolojinin yoğun ama tamamen farklı bir kullanımına ümitsizce ihtiyacımız var. Asıl tekno-politik trajedi israf: Ağlarımız ve cihazlarımızdan, en güçlü alternatif politik kullanımlarını bile geliştiremeyecek kadar yetersiz bir şekilde yararlanıyoruz sistematik olarak. Bir tonluk dizel bir taşıtı, 80 kiloluk bir insanı bir paket sigara almaya götürmek

(*) Kripto para dünyasındaki toksik davranışlara sahip erkek yoğunluğuna atıf yapan bir adlandırma – e.n.

için hareket ettirmenin eşdeğeri, komik olmayan *mem*leri paylaşmak için Apollo 11'dekinden binlerce kat daha güçlü bir işlemci kullanmak.

Bolluk sonrası ve ekolojik olarak yaşayabilir toplumlara geçişimizi sağlamak, planlamak, izlemek ve genel olarak organize etmek için teknolojiye ihtiyacımız olacak: Bugün hayal bile edemediğimiz bir teknoloji ya da daha doğrusu teknolojinin toplumsal kullanımları. Bunun için, aynı anda hem daha mütevazı hem de daha iddialı bütçelerle özgür kültürü yeniden oluşturmamız gerekiyor. Daha mütevazı çünkü dijital teknoloji, siber fetişizmin hayal ettiği gibi toplumlarımızı tepeden tırnağa değiştirecek dışsal bir güç değil. Daha iddialı, çünkü özgür kültürün geleceği, özgürleştirici ve yaratım sonrası politik dönüşümün tarihî hareketine katılma kapasitesine bağlı. Ve bu ortak yol hiç kuşkusuz bugün hayal bile edemeyeceğimiz tekno-politik olasılıkları gün ışığına çıkaracaktır.

CÉSAR RENDUELES
Madrid, Mayıs 2023

KÜLTÜR ENDÜSTRİSİ 2.0 YA DA KATILIM KÜLTÜRÜ ÇAĞINDA DİJİTAL ÜTOPYALARIN SONU

ROBERTO SIMANOWSKI

Radyo çok erken geldi. Bertolt Brecht'in 1932'de radyonun işlevi üzerine verdiği bir konferansta ileri sürdüğü gibi, radyoyu icat eden toplum kesinlikle onun için yeterince gelişmiş değildi: "Halk radyoyu beklemiyordu, tersine radyo halkı bekliyordu." Herkese bir mikrofon uzatmak ve toplumun kendi içinde konuşmasını sağlamak yerine, diyordu Brecht, yayıncılık işindeki insanlar eski tiyatroyu ve yazılı basını taklit ederek gökyüzündeki "sahneden" kitlelere söylev veriyordu. Brecht, radyoyu bir "dağıtım aygıtı"ndan "kamu yaşamında mümkün olan en mükemmel iletişim aygıtı"na dönüştürme görevinin yerine getirilmesinin, var olan toplumsal düzende imkânsız olduğunu ama bir diğerinde mümkün olabileceğini, dolayısıyla o toplumsal düzenin geliştirilmesinin gerektiğini düşünüyordu.[1]

Bütün bir toplumsal düzenin alaşağı edilmesi için başlangıç noktası olarak bir iletişim aracı mı? Matbaanın bulun-

1 Bertolt Brecht, "The Radio as an Apparatus of Communication", *Brecht on Film and Radio*, der. ve çev. Mark Silberman, Bloomsbury, Londra, 2000, s. 41, 43. Makale ilk olarak şurada yayımlanmıştır: *Blätter des Hessischen Landestheaters*, sayı 16, Temmuz 1932.

masının toplumsal sonuçlarını düşünürsek, bu çok da tuhaf bir fikir değil. Ama herkesin bir mikrofona erişmesi için 20. yüzyılın sonunu beklemek gerekecekti. Ancak internetle birlikte ve ondan sonra, gerçekten de Web 2.0'ın sosyal ağlarıyla birlikte, her mesaj alanın bir mesaj gönderene dönüşmesine izin veren iki yönlü bir iletişim aracı ortaya çıktı. Bu, Brecht'in radyo için hayal ettiği halkın hazır olduğu anlamına mı geliyordu?

İlk başta insanlar iletişim aracının tam da zamanında geldiğini düşündülerse de bu kez çok geç gelmişti. Sosyalist toplumsal sistemlerin ölümünün Dünya Çapında Ağ'ın (World Wide Web, www) doğumuyla aynı yıl gerçekleşmesi –tarihî bir tesadüf– bütün toplumsal ütopyacı heveslerin yeni iletişim araçları alanına taşınmasını destekleyen bir kanıt gibi görünüyordu. Bu nedenle, kısa bir süre sonra, siber uzayın gerçek dünyadaki hükümetlerden bağımsızlığını ilan etmesi sürpriz olmadı; kuşkusuz ancak hemen hemen hiç kimse bu uzayı işgal etmekle gerçekten ilgilenmediği sürece devam eden bir düşünceydi bu. Bugün bütün toplumsal değişim enerjisi "Büyük Veri", "Endüstri 4.0" ve "Nesnelerin İnterneti" sloganlarıyla orada üretiliyor ve tüketiliyor.

Bir süre, yeni binyılla birlikte ticaretin hâkimiyeti ele geçirmesi bile iyimserliği ortadan kaldıramadı ve bugün hâlâ bazı çok inatçı tipler o iyimserliği koruyor. Çünkü siber uzay şimdi daha açık bir şekilde tanındığı için, internet serbestçe erişilebilir bir alan olmaya devam ediyor: Artık kapı görevlileri yok, düşünce polisi yok, seçkin kanaat önderleri yok, bilgiye ve çok genişlemiş bir kamusal alana özgür erişim var. Kabul etmek gerekir ki, Jürgen Habermas'ın *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü* üzerine tarihsel çalışmasıyla sık sık yapılan karşılaştırma zaten her zaman temelsizdi, çünkü Habermas'a göre, müzakereci demokrasi modeli, gelenek-

sel kitle iletişim araçlarının asimetrik, ideal olarak aynı zamanda kendi üzerine düşünen ve çokyönlü söylem kültüründe, internetin simetrik ve merkezsiz kültürüne göre daha iyi durumdaydı. Çünkü internet kamusal tartışmayı sadece kurumsal denetimden kurtarmıyor; can alıcı biçimde, aynı zamanda politik temaların merkezî rolünden de kurtarıyor ve *iki kat dağılmış* bir kamu yaratıyor: Çok küçük gruplar halinde, akıllı telefonlarının menzilini aşan hemen hemen hiçbir şeyi dikkate bile almak istemeyen gruplar halinde ayrılmış bir kamu.[2]

Brecht ve ondan sonra birçok kişiye göre bireyin özgürleşmesini vaat eden "kamu yaşamındaki iletişim aygıtı" –başarısının acı ironisi olarak– Brecht'in radyo için ortaya koyduğu asgari talebin temelini aşındırıyor: Politik bilgi ve tartışmanın yeri olarak toplumun eleştirel farkındalığım keskinleştirmesi talebi. Brecht'in radyo eleştirisi ("belirleyici kamusal işlevlere bu kadar doğal bir yatkınlığı olan teknik bir buluşun, mümkün olan en masum eğlenceyi *sonuçlarından sorumlu olmadan* sürdürmek için harcanan böylesine hummalı çabalarla karşılanması") Wikileaks, politik blog yazarları ve orada burada cesaretle sürdürülen eleştirel yorumlara rağmen, internet için de ve hatta daha fazla geçerli.[3]

Radyonun "dışlayıcı güçlere" karşı durmasını sağlayacak "dışlananların örgütlenmesi", çeşitli sosyal ağlarda gerçek oldu ama Brecht'in ve diğerlerinin bir zamanlar ümit ettiği gibi statükoya meydan okumak için değil. 1989'da ilan edilen tarihin sonu, tarihin –sömürünün olmadığı özgür bir yaşamın ortaya çıkışı olarak– henüz başlamadığını ifade eden Adorno'nun perspektifinin de sonu anlamına geliyor-

2 Jürgen Habermas, "Political Communication in Media Society: Does Democracy Still Have an Epistemic Dimension? The Impact of Normative Theory on Empirical Research", *Europe: The Faltering Project*, çev. Ciaran Cronin, Polity, Cambridge, Mass, 2009, s. 138.

3 Bertolt Brecht, *a.g.e.*, s. 43.

du. Toplumsal sanrıdan (*Verblendungszusammenhang*) kurtulmuş bir hayata dair konuşmalar daha az duyulur oldu. Eğlence artık yanlış hayatla bir uzlaşma olarak küçümsenmiyor ve özgürleşme artık esas olarak sosyal ağlarda kendini ifade etme ve markalaşma anlamına geliyor. Brecht ve Adorno'nun yok etmek istediği toplumun hayatta kalma sırrı, sosyal ve mobil iletişim araçlarının müşterek varlığı sayesinde insanları, toplumsal alternatifler hakkında düşünmeye fırsat bulamayacak şekilde 7/24 meşgul tutan katılım.

İnternet çok geç geldiği için muhtemelen olacağı şey olamadı. Serbest piyasa ekonomisi, insanlığın geleceği için çekişen rakiplerini somut tüketici kültürüyle yenilgiye uğrattıktan sonra, yeni medya sisteminin insanlardan bekleyebileceği şey, insanların yeni medya sistemini dönüştürdükleri şeyden daha fazlası olamazdı: Toplumsal yaratıcılığa ve politik eğitime ayrılmış birkaç küçük niş ile her zaman ve her yerde erişilebilen sanal bir alışveriş merkezi; reklamlarla çevrelenen ve dikkat ekonomisinin yasalarına tâbi olan bu nişler nihayetinde, neoliberal toplumsal model için tedarik zincirleri olarak hizmet veriyor.

Ama daha önce de internetin gelmesi için uygun bir zaman olmadı. İnternetin aygıtları –hiper-okuma, çoklu görev, *power browsing*,* filtre balonu, anmda/anlık zevk, niceleme ve benzeri– Brecht'in hedeflediği kamusal alana taban tabana zıt. Sadece bir tık uzakta olan bir sonraki dikkat çelici şeyle birlikte, çaba gerektiren şeyler için gösterilmesi gereken sabır buharlaşıyor. Karmaşık sorulara hızlı yanıtları olmayan herkes beğenilerin kesilmesiyle anında ve alenen cezalandırılıyor. Peki sorumlu olan ortam mı? Yoksa sadece insanlık durumu mu? Antropolojik ve teknolojik durum, arka plandaki politik ve ekonomik çıkarların üzerindeki bir örtü mü?

(*) Videoyu, alt başlıklar kullanarak yüksek hızda tarama – ç.n.

1920'lerde Brecht'in çağdaşları, sadece aşırı radyo dinlemeye verilen ad olarak "radiotitis" konusunda değil, bir istasyondan diğerine geçmek için sürekli kanal ayarı yapma ("tunitis") konusunda da uyarılarda bulunuyordu. Farklı kanallar, halkın üniversitesi ve özgürleşme aracı olarak radyo için sonun başlangıcıydı, çünkü nerede daha ilginç bir şey varsa oraya koşup durmayı mümkün kılıyordu. Teknolojik ardıllarının sağladığı ayartıları kimse tahayyül edemedi – uzaktan kumandayla zaplama ya da hiper-linklere tıklama. Ama radyo dinleyicilerine yönelik eleştiri, daha Brecht'in zamanında, radyonun yaratmaya başladığı kamusal alanı herkesin beklemediğini gösteriyor.[4]

César Rendueles'in bakış açısından, Brecht'in medya ütopyası yaklaşık olarak böyle görünebilir. Brecht'in radyo teorisi, Rendueles'in kitabının da internete odaklanarak ama ütopyacı bir uç noktanın tuzağına düşmeden giriştiği sol medya eleştirisinin erken bir örneği. Rendueles'in eleştirisi ise tersine, Evgeny Morozov'un, 2011 tarihli kitabı *The Net Delusion: The Dark Side of Internet Freedom*'da [*Twitter'dan Sonra Bir Tarih Kaldı mı? Sanal Ağ Yanılsaması*] bireysel ve toplumsal yaşamları tamamen internet odaklı olan ya da internetten sadece iyi şeyler bekleyen insanlara verdiği adla "internet merkezciler"i ve "siber ütopyacılar"ı hedef alıyor. Rendueles, Morozov'un siber ütopyacılara karşı temel argümanlarını (veri koruma, gözetim, *slaktivizm*,* teknolojiye aşırı güven) alıyor ve geliştirerek, bilgiye özgür erişimin ve etkileşimli iletişim biçimlerinin otomatik olarak daha iyi bir

4 Friedrich Pütz, "Die richtige Diät des Hörers" (1927, Dinleyiciler İçin Uygun Diyet) ve J. M. Verweyen, "Radiotitis! Gedanken zum Radiohören" (1930, Radyotitis! Radyo Dinlemek Üzerine Düşünceler), *Medientheorie. 1888-1933. Texte und Kommentare*, Albert Kümmel ve Petra Löffler (der.), Suhrkamp, Frankfurt, 2002.

(*) Çok az çaba ya da taahhüt gerektiren, sosyal medya ya da çevrimiçi dilekçeler gibi yollarla politik ya da toplumsal bir amacı destekleme pratiği – ç.n.

topluma yol açacağı yanılsamasının ilkeli bir eleştirisi haline getiriyor. Siber ütopyacılığın arkasında, sonunda "piyasaya teslim olduğumuz" bir modern heteronomi durumuna yol açan "ekonomik liberalizmin temel bir ilkesi olarak" sosyofobiden başka bir şey yoktur.

Eleştiri bir yandan, Lenin'in "sosyalizm, Sovyet iktidarı artı elektrifikasyondur" sloganıyla başlayarak, teknolojik ilerlemenin genellikle modern ütopyacı rüyalarla el ele gittiğini düşünen sola yönelik. Diğer yandan, internet aktivistlerinin "bilgi serbest olmak istiyor" sloganından, özellikle "'serbest piyasa'daki gibi 'serbest'" anlamını çıkaran neoliberal kapitalizme yönelik. Uber, Airbnb ve Click-worker.com gibi endişe verici örnekleri olan "deregülasyon stratejileriyle", neoliberal kapitalizm *gerçek* toplumsal ağları, tarihsel olarak gelişmiş dayanışmaları ve *Gemeinschaft*'ı, yani kökü "paylaşılan" (*gemein*) anlamına gelen topluluğu yok ediyor. Medyanın ve genel durumun bu analizi, Rendueles'in –Martin Heidegger'in tersine ama Bernard Stiegler'a benzer bir şekilde– Facebook ya da Twitter gibi sosyal ağların ötesinde ve siber fetişizmin toplumsal yıkımının tersine, "ampirik toplumsal bağlarımızın maddi temeli" olarak korunması gereken *Sorge*, yani bakım verme üzerinde yoğunlaşmasına yol açıyor: "İnternet, televizyon dizilerini paylaşmak için harika ama bakım vermek için değil." Bu siber ütopyacılık eleştirisinin nihai hedefi, Rendueles'in açıkça belirttiği gibi, "önceki politik dönüşüm programlarının yeniden formüle edilmesi" ve bu programların "toplumsal dayanışmayı yeniden sağlama amacının önem kazanması".

Rendueles argümanında Brecht ve Adorno'ya atıfta bulunmasa bile, kitap, internetin sonunda kültür endüstrisinin bir müttefiki olduğu konusunda şüpheye yer bırakmıyor: "Diyelim ki internet kamusal alanın cisimleşmesidir ama bu durumda sivil toplumun hedefinin amatör porno ve kedi vide-

oları olduğunu kabul etmemiz gerekecektir. Şaka değil bu. Ampirik çalışmalarda internetin işbirliğini ve politik eleştiriyi teşvik etmekten çok sınırladığı, sistematik olarak tespit ediliyor." Bu, bir zamanlar Brecht'in radyoyu gördüğü gibi, interneti "kamu yaşamındaki mümkün olan en mükemmel iletişim aygıtı" ve "dışlananların örgütlenmesi" olarak görmek isteyen herkese göre çarpıcı bir tahlil.[5] Yöntem eski bir yöntem; bu arada, Rendueles'in vurguladığı gibi, Batılı eğlence endüstrisinin ürünlerine gitgide daha hoşgörülü hale gelen otoriter rejimler tarafından giderek daha çok anlaşılan bir yöntem: "Çin Komünist Partisi, Lady Gaga'nın düşman değil müttefik olduğunu anladı." En ünlü cümlelerinden birinin bize anımsattığı gibi, bu Adorno'ya göre kültür endüstrisinin olumlu etkisiydi: "Eğlencenin vaat ettiği özgürleşme, olumsuzlama olarak düşünmekten kurtulmaktır." Bu olumsuzlamanın olumsuzlanması, mobil ve sosyal medya onu spesifik yayın programlarından ve eğlence yerlerinden kurtardığında radikalleşir.

Rendueles'in kitabı, Brecht'in ve Adorno'nun anlayışına göre, *Digital Maoism, Computationalism, Alone Together, Networks Without a Cause, The Shallows, Uberworked and Underpaid* ya da belki de en etkilisi *The Net Delusion* gibi kavramlar ve başlıklarla yaklaşık on yıldır yeni medyanın tartışmalı sonuçlarını analiz eden eleştirel medya teorisinin ruhunu yansıtıyor. Bazıları *Reading Marx in the Information Age*'i [*Enformasyon Çağında Marx Okumak*] de öneriyor ve *Critical Theory and Digital*'i ekliyor. Rendueles'in bir yazar olarak motivasyonu, kitabın son bölümünün simgesel başlığı "1989"un düşündürdüğü gibi, İspanya'da 2011'de ortaya çıkan 15-M hareketindeki gerçek politik enerji deneyimiydi. Tam olarak yeni iletişim araçlarına dayanmayan ama ancak "tüketimci siber fetişizmin yarattığı tehlikeli çıkmazı aşabil-

5 Bertolt Brecht, *a.g.e.*, s. 42, 43.

diği" için mümkün olan bu deneyim, Rendueles'in iki yönlü amacını belirledi: Post-kapitalist bir toplumun olabilirliğine inanmak ve internetin, özellikle de sosyal ağların neoliberal mekanizmalarına karşı bu toplumun yaratılmasını savunmak. Sonuç, patlamaya hazır bir bomba hissi veren bir deneme. Şiddetli bir hızla bir hedeften sonrakine ilerleyen ve güçlü de olsa hiçbir tezden ürkmeyen bir deneme. Düşünmenin bir an bile gevşemesine izin vermeyen, ustaca sergilenen bir hiper-metin.

SIFIR NOKTASI: SOSYOFOBİ

Nükleer Savaş Sonrası Kapitalizm

Bir baba ile oğlu, yıllardır bir arabanın bile geçmediği terkedilmiş Kuzey Amerika otoyollarında günlerdir yürüyor. Her şey kalın bir kül tabakasıyla kaplı ve buz gibi yağmurların döküldüğü bulutlardan güneşin zerresi bile sızmıyor. İkilinin bütün derdi yiyecek ve içilebilir su bulmak, soğuğa dayanmak ve hasta olmamak. Yapayalnızlar. Bu çorak ülkede toplumsal davranışın sadece yozlaşmış biçimleri kalmış. Ara sıra, sürü halinde dolaşıp başkalarını soyan, köleleştiren, onlara tecavüz ve işkence eden, insan denilmesi zor kişilerle karşılaşıyorlar. Yamyamlık sürekli bir tehdit.

Cormac McCarthy'nin nükleer savaş sonrası geleceğe dair distopik romanı *Yol*'un konusu bu. İnanması güç olsa da bunların birçoğu 19. yüzyılın son üçte birinde çok geniş bir coğrafi bölgede aynen ve defalarca gerçekleşti. Tarihçi Mike Davis'in olağanüstü çalışması *Üzerinde Güneş Batmayan Katliam*'da küresel geçim krizi olarak adlandırdığı şey, Viktorya döneminin ikinci yarısına damgasını vurdu: Otuz ila el-

li milyon insanın ölümüne neden olan ve buna rağmen geleneksel tarih kitaplarında hemen hemen hiç yer almayan bir kıyım.

Etkilenen birçok başka bölge olsa da esas olarak Hindistan, Çin ve Brezilya'da çok sayıda insan, büyük kuraklıklar, kıtlıklar ve El Niño fenomeniyle ilişkili başka doğal afetler sırasında açlıktan ve salgın hastalıklardan telef oldu.[1] Keşmir'den Şansi'ye, Mato Grosso'dan Etiyopya'ya kadar bütün dünya bir karabasanın içine düştü. O zamanlar gezegenin uzak köşelerinde olanlara dair bilginin malum kaynaklarından biri olan misyonerlerin tasvir ettiği sahneler korkunçtu. İnsanlar ne buldularsa yediler: yapraklar, köpekler, sıçanlar, çatı kaplama malzemeleri, avuç avuç toprak... Sonra sıra insan kalıntılarına geldi ve sonunda kendi komşularını öldürüp yediler.

Yamyamlık, gerçekten de toplumsal yapının genel çöküşünün sıradan bir aşamasıydı ve mutlaka sonuncusu da değildi. Uçsuz bucaksız bir bölgede, hukukun egemenliği imkânsız bir fantezi gibi dağıldı: Tapınaklar yakmak için kullanıldı, insanlar kendi akrabalarını köle olarak sattı, eşkıyalık yaygınlaştı. Asırlık komünal yapılar, birkaç yıl içinde, hemen hemen hiçbir iz bırakmadan yok oldu. Fiziki coğrafya bile bir kıyamet sahnesini andırıyordu: Eşi görülmemiş kuraklıklar geniş alanların çölleşmesine neden oldu ve Kutsal Kitap'ta sözü edilenler kadar büyük çekirge istilaları kalan ekinleri de mahvetti. Bu aşırı çölleşme zaman zaman çorak toprak üzerine bir kül tabakasının yağmasına yol açtı.

19. yüzyılın büyük kısmı Avrupa'da görece bir barış dönemiydi, en azından hemen önce olanlarla kıyaslandığında... Ama Batı dünyası tarafından sömürgeleştirilen ülkeler-

1 Mike Davis, *Late Victorian Holocausts: El Niño Famines and the Making of the Third World*, Verso, New York, 2002 [*Üzerinde Güneş Batmayan Katliam: El Nino Kıtlıkları ve Üçüncü Dünyanın Açlıkla İnşası*, çev. Umut Haskan, Yordam Kitap, İstanbul, 2012].

de manzara o kadar iç açıcı değildi. Kongo Bağımsız Devleti –geleceğin Demokratik Kongo Cumhuriyeti– 1885'ten 1908'e kadar, hiç abartısız Belçika Kralı II. Leopold'un özel mülküydü. Zalim bir turbo-ticaret, kölelik ve vahşi şiddet düzeninin yaratıldığı bu yirmi yıl boyunca hayatını kaybedenlerin sayısının beş milyonu aştığı, hatta on milyona ulaştığı düşünülüyor. Ticari sömürünün Belçika modeli, Kongo'nun doğal kaynaklarının çılgın bir hızla yağmalanmasına dayanıyordu. II. Leopold bütün halkı bir kararnameyle köleleştirmiş, kitlesel idamlar ve sistematik işkenceyle bir korku imparatorluğu yaratmıştı. Tembel işçilerin ellerini kesmek ve ibretiâlem olarak sergilemek sıradan bir cezaydı.

Mike Davis'in sözünü ettiği ekolojik katliamlar, sömürgeleştirmenin dolaysız sonucu olmaktan çok, üzerinde geliştiği zemin ve daha sonraysa yan ürünüydü. 19. yüzyılın büyük güçleri, bu büyük felaketlerin neden olduğu yoksunluklardan yararlanarak, imparatorluklarının yayılma hızını ve şiddetini inanılmaz bir şekilde artırdı. Kapitalizm dünyanın büyük kısmına tam anlamıyla bir askerî istila olarak geldi. İnsanlık daha önce hiç bu kadar hızlı ve büyük ölçekli bir sömürgeleştirme görmemişti. 1875 ile Birinci Dünya Savaşı arasında, dünya yüzeyinin dörtte biri, bir avuç Avrupa Ülkesi, Amerika Birleşik Devletleri (ABD) ve Japonya arasında bölüşüldü. Britanya, topraklarını 10,5 milyon kilometrekare (Avrupa büyüklüğünde bir alan), Fransa 9 milyon, Almanya ise 2,5 milyon kilometrekareden fazla genişletti.[2]

Metropolün girdiği her yerde yerel kurumları yerle bir etmek için ayrıntılı planlar geliştirildi. Yüzyıllardır varlığını sürdüren toplumsal yapılar, modern bir ekonomik, politik ve askerî aygıt aracılığıyla bir tür denetimli bağımlılı-

2 Eric Hobsbawm, *The Age of Empire, 1875-1914* (New York: Pantheon, 1987), 59 [*İmparatorluk Çağı, 1875-1914*, çev. Vedat Ulvi Aslan, Dost Kitabevi, Ankara, 1999].

ğı yerleştirmeye yönelik kaba ve sistemsiz ama sonuçta etkili olan bir girişimle birkaç yıl içinde yanıp kül oldu. Büyük ekolojik afetler bu girişime manevi destek verdi. Kültürlü Avrupalılara göre, bu ülkeler kendi geri kalmışlıklarının kurbanıydı. Bu paternalist modernleştirme bazen acı verici olabilse de onların kendi iyiliği içindi. Karl Marx "The British Rule in India" (Hindistan'da Britanya Yönetimi) başlıklı 1853 tarihli bir makalesinde bu görüşü empatiyle dile getiriyordu:

> Şimdi, bu sayısız çalışkan patriyarkal ve zararsız toplumsal örgütlenmenin altüst olmasına ve parçalanmasına tanıklık etmek insani duyguları incitse de... zararsız görünen bu şiirsel köylü toplulukların, her zaman Doğu despotizminin sağlam zeminini oluşturduğunu, insan zihnini batıl inancın uysal aracı yaparak, geleneksel kurallar altında köleleştirerek, asaletten ve tarihsel enerjiden tamamen yoksun bırakarak, onu mümkün olan en dar alana hapsettiğini unutmamalıyız... İngiltere'nin sadece en aşağılık çıkarlar için Hindistan'da toplumsal bir devrime neden olduğu ve bu çıkarları dayatma biçiminin aptalca olduğu doğru. Ama mesele bu değil. Mesele, Asya sosyal devletinde kökten bir devrim olmadan insanlığın kaderini gerçekleştirip gerçekleştiremeyeceği. Gerçekleştiremez diyorsak, bütün suçlarına rağmen İngiltere bu devrimin gerçekleştirilmesinde tarihin bilinçsiz aracıydı. O vakit, eski bir dünyanın parçalanma manzarası kişi olarak duygularımızı ne kadar incitse de tarihsel olarak Goethe'yle birlikte haykırmaya hakkımız var: "Neş'emizi artırırdı bu acı, / Şimdi azap mı vermeli bize? / Yiyip bitiren on binlerce canı, / Timur'un hükümdarlığı değil mi?"[3] [Johann Wolfgang von Goethe, *Doğu-Batı Divanı*, çev. Senail Özkan, Ötüken Neşriyat, İstanbul.]

3 Karl Marx, *New-York Daily Tribune*, 25 Haziran 1853.

Gerçeklik çok daha karmaşıktı. "Eski" kelimesi tarihsel olarak "kırılgan" kelimesinin değil daha çok "sağlam" kelimesinin eşanlamlısıdır. Geçmişte, geleneksel kurumlar, El Niño'nun yol açtığı büyük felaketlerin etkileriyle baş etmek için genellikle çok etkili olan yollar buldu. Ölüm oranlarını çok azaltan ya da en kötü durumda, yıkımdan sonra toplulukların yeniden inşasına yardım eden basit destek sistemleri yarattılar. Oysa kurumsal dış iskeletlerinin tahrip olması, bütün olarak kıtaları, toplumsal ve maddi açıdan savunmasız bıraktı. Davis'in sözcükleriyle, "Milyonlarca insan 'modern dünya sisteminin' dışında değil, tam da onun ekonomik ve politik yapılarına zorla katılma sürecinde öldü. Bu insanlar Liberal Kapitalizmin altın çağında öldü."[4]

Viktorya dönemi kıyımları bildiğimiz dünyanın toplumsal düzenini kurdu. Bu kıyımlar eşitsizliğin küresel ölçekteki modelidir: Dünya ekonomisinin merkezindeki ülkelerde görece sınırlı bir tabakalaşma (açık olmak gerekirse ABD'de daha fazla ve Norveç'te daha az) ve dünya nüfusunun üçte biri için yaşamaya hayal meyal benzeyen bir şey.

Batı'da hiç de tesadüfi olmayan bir şekilde "sosyal güvenlik" olarak bilinen bir kurumsal düzenlemeler bileşimi, piyasanın değişken iklimine karşı korunma sağlıyordu. Bunun ironik sonucu, "modern dünya sisteminin" merkezinin, bu düzenlemeye, dünyanın geri kalanına tavsiye ettiği ölçüde katılmayı reddetmesidir. İzleri Otto von Bismarck'a kadar sürülebilen ama Soğuk Savaş'ta doruk noktasına ulaşan bir dinamik bu. Sözde refah devletlerinin kurucu miti, bunların sağgörü, mutabakat, diğerkâmlık ve geçmişteki hatalardan alınan derslerin sonucu olduğudur. Aslında bu devletler, Sovyet yolunun Avrupa'daki çekiciliğini azaltmak için ABD'nin yürüttüğü zekice ve gayretli bir stratejinin parçasıydı. İnsanlığın geri kalanı, yani insanlığın çoğunluğu bu ka-

4 Mike Davis, *a.g.e.*, s. 9.

dar şanslı değildi. Viktorya dönemi kıyımlarıyla başlayan tarihsel süreçler, sonraları "Üçüncü Dünya" olarak bilinen şeyi yarattı ve tanımladı.

Kapitalizmin dünya çapında konsolidasyonu hâlâ vahim sonuçlar doğurabilecek yıkıcı süreçlere sıkı sıkıya bağlı. Geleneksel kurumların imha edilmesi, milyarlarca insanın yaşadığı bir ekosistem oluşturdu. Gezegenin büyük kısmında, inşa edilen mekân ile doğal kaynaklar arasındaki ilişki esas olarak büyük bir felaketten sonra görülmesi beklenebilecek ilişkidir. Katrina Kasırgası 2005'te Louisiana'dan geçtiğinde, "Üçüncü Dünya'ya Hoş Geldin" deyişi, New Orleans'taki kasırga kurbanları arasında popülerdi. Bu alaycı bir slogan değil, gerçekten de isabetli bir tanımlamaydı.

Son yüzyılın sonundan beri, tarihte ilk kez, şehirlerde yaşayan insanların sayısı kırsal bölgelerde yaşayanlardan fazla. 2050'de oranın %70'e %30 olması bekleniyor. Ama kırdan "şehre" toplu bir göçten söz etmek yanıltıcı olur. Aslında uzmanlar günümüzdeki şehirleşme oranı konusunda kesinlikle anlaşamıyor, çünkü "şehir" kavramı tamamen bulanıklaştı. Günümüzde yaşam alanlarının çoğu, genellikle şehirlerle ilişkilendirilen özelliklerden yoksun, dağınık, son derece düşük nitelikli yerleşim birimlerinden oluşuyor. Bunlar ayırt edilebilir sınır çizgilerinin, suyun, elektriğin, caddelerin, asfalt yolların, hatta sözcüğün alışılageldik anlamında evlerin bulunmadığı bitişik kentler. Sorunun boyutlarına dair söylenen hiçbir şey abartı olmaz:

> Varoşlarda yaşayanlar, gelişmiş ülkelerin şehir nüfusunun sadece %6'sını oluştururken, en az gelişmiş ülkelerde sarsıcı bir şekilde kentlerin %78,2'sini oluşturuyor; bu, küresel kent nüfusunun tam üçte birine denk geliyor... Varoşlarda yaşayanların oranının en yüksek olduğu yerler Etiyopya (inanılır gibi değil ama kent nüfusunun %99,4'ü),

Çad (yine %99,4), Afganistan (%98,5) ve Nepal (%92)... Dünyada nüfusu birkaç yüz ile bir milyon arasında değişen 200.000'den fazla varoş olduğu tahmin ediliyor. Sadece Güney Asya'nın beş büyük metropolünde (Karaçi, Mumbai, Delhi, Kalküta ve Dakka) toplam nüfusu 20 milyonu aşan yaklaşık 15.000 ayrı varoş topluluğu var.[5]

Toplumsal sorunlara ilişkin algımızı zorlayan, büyüyen bir küresel gerçeklik bu. Her şeyden önce, Batı'daki ortalama ömür artışının sofistike tıbbi ve farmakolojik ilerlemelerin sonucu olduğu inancının tersine, uzmanlar en önemli faktörün sıhhi tesisatın yaygınlaşması olduğunda anlaşıyor. İnsanlığın hastalığa karşı icat ettiği en etkili silahlar gerçekten de sarnıçlar ve lağımlar. Öte yandan bu sistemlerin bulunmadığı yerlerde dışkının birikmesi bütün dünyada önemli bir kent sorunu. Hiçbir sıhhi tesisat altyapısından yararlanmayan iki buçuk milyar insan, lağımlar, foseptikler ya da tuvaletler olmadan, kendi boku içinde yaşıyor; düpedüz bulduğu yere işeyip sıçıyor. Herhangi bir atık yönetiminin olmadığı on milyon nüfuslu Kinşasa gibi yerlerde durum Dantevari oranlara ulaşıyor. Sıhhi altyapısı olmayan yerlerde yaşayan insanların günde on gram dışkı yuttuğu tahmin ediliyor. Bunun tek sonucu tiksinti duygusuna yol açması değil. Son on yılda ishalden ölen çocuk sayısı, İkinci Dünya Savaşı'ndan beri silahlı çatışmalarda ölen insan sayısından fazla.[6]

Aşırı yoksul kentsel bölgeler ya da dev varoşlar, 21. yüzyılın sömürge sorunu; Viktorya dönemi kıyımları gibi, bunlar da ekonomik liberalizmin ürünü. 1980'lerde uluslararası ekonomik kurumlar Üçüncü Dünya'ya, gerçek küresel sonuçlarını ancak şimdi anlamaya başladığımız bir yoksullaşma ve eşitsizlik programı dayattı. Devalüasyonu, eğitim ve

5 Mike Davis, *Planet of Slums*, Verso, New York, 2006, s. 23-26 [*Gecekondu Gezegeni*, çev. Gürol Koca, Metis Yayınları, İstanbul, 2007].

6 Rose George, *The Big Necessity*, Metropolitan, New York, 2008, s. 2.

sağlık hizmetlerinin özelleştirilmesini, yerel endüstrinin imhasını, gıda maddeleri sübvansiyonunun kesilmesini ve kamu kesiminin küçültülmesini destekleyen politikalar, zaten korkunç yetersizliklerden mustarip olan bir kentsel alanı tamamen yoksullaştırmakla kalmadı, aynı zamanda çokuluslu tarım ve hayvancılık şirketlerine kâr sağlarken bağımsız çiftçileri mahveden bir kırsal toplu göçü tetikledi.

Gecekondu mahalleleri, kumarhane kapitalizminin öteki yüzünü, giderek daha spekülatif ve teknolojik hale gelen bir ekonominin insan kalıntılarını zapt eden setlerini oluşturuyor. Bunlar hayal bile edemeyeceğimiz ölçekte potansiyel bir çatışma kaynağı. Temsil ettikleri sorunlar, artık sadece etik, ekonomik ya da politik değil, gerçekten de aşılmaz ekolojik sınırlamalarla ilişkili. Dünyanın efendileri Malthus'un korkunç kâbuslarını gerçek yapmaya karar vermiş adeta.

Üçüncü Dünya'nın ortaya çıkışı, Batı ülkelerinin yurttaşlarının politik beklentilerini derinden etkiledi; en dipteki periferinin gerçekliği, bizi toplumsal değişimin bedeline özellikle duyarlı hale getirdi. Batı liberalizminin ters yüzü olarak sunulan görüntü, akılsız, mantıksız ve totaliter bir antropolojik magma görüntüsü. İçten içe, geç kapitalizmin alternatifini geleneksel toplulukların dayanışması olarak değil, cehennemî bir yoksulluk, yozlaşma, suç, köktendincilik ve şiddet döngüsü olarak görüyoruz.

Aslında bu esas olarak psikologların "kayıptan kaçınma" dedikleri bir bilişsel eğilimin ideolojik tercümesi. Bilinen bir deneyde, bir grubun üyelerine çeşitli nesneler verilir ve bunları alıkoymak için ne kadar ödemeye razı oldukları sorulur. İkinci bir grubun üyelerine ise aynı nesneler gösterilir ve bunları satın almak için ne kadar ödemeye gönüllü oldukları sorulur. Genellikle insanlar, bir dakika önce verilmiş ve daha önce hiç istemedikleri bir şey olsa bile, kendilerinin olduğunu düşündükleri bir şeyi ellerinde tutmak için, kendi mülkleri

olarak görmedikleri bir şeyi elde etmek için ödemeye gönüllü olduklarından daha fazlasını ödemeye isteklidir, nesne tamamen aynı olsa da. Rasyonel seçim kuramına göre, nesnel olarak aynı olan bir duruma farklı tepki göstermemiz saçmadır.

Batı demokrasilerinde yurttaşların çoğu, ciddi bir temsil krizi ve irrasyonel, istikrarsız ve etkisiz ekonomik politikalardan mustarip bir politik sistemi elde etmek için pek fazla ödeme yapmazdı ama böyle bir sistemden kurtulmanın bedelinin düşünülemeyecek kadar yüksek olduğuna inanıyorlar. Şeyleri olduğu gibi kabul etmenin, alternatif bir sisteme geçişin maliyeti ve potansiyel imkânsızlığı gibi iyi nedenleri olabilir ama bunlar aklımızdan bile geçirmediğimiz sorular. Rasyonel hesaplamalar yapmak yerine değişikliği ürkütücü bir kayıp olarak tanımlıyoruz. Tüketimciliği, popülizmi ve finans ekonomisini yeriyoruz ama bunları kapıdaki barbarların günümüz versiyonuna karşı son kale olarak görüyoruz. Liberal bireyciliğe karşı bildiğimiz tek alternatif köktendincilik ve dev varoşların sefaleti olduğu için sürekli antropolojik yoğunluk korkusu içinde yaşıyoruz. Sanki Goldman Sachs genel merkezi ile Villa 31 olarak bilinen Buenos Aires varoşu arasında hiçbir şey yokmuş gibi.

Özgürlük ideali bir kez ortaya çıktığında kalıcıdır ve hiçbir politik proje onu göz ardı edemez. Franco karşıtı bir aktivist bir keresinde bana, 1960'larda polis bir öğrenci gösterisine saldırdığında, gösterici arkadaşlarından birinin, kendisini döven polisi "Ama ben özgürlük istemiyorum! Özgürlük istemiyorum!" diye bağırarak yatıştırmaya çalıştığını anlatmıştı. Polis, muhtemelen haklı olarak, göstericinin samimiyetine inanmamış ve onu dövmeye devam etmişti. Politik yaşamda özgürlük ortaya çıktığında, kimse samimiyetle köleleştirilmeyi tercih edeceğini söyleyemez. En fazla boyun eğmeyi, özgürlüğün daha doğru bir biçimi olarak görmek için kendimizi kandırabiliriz.

Keza, kişisel karşılıklı bağımlılık ilişkileri kuşku konusu haline geldiğinde, onları hiçbir şey kurtaramaz. Toplulukçu [*communitarian*] bağların parçalanması içimizi acıtsa bile, Marx gibi biz de bunda olumlu bir yan buluyoruz elimizde olmadan. Sosyofobinin en kaba ve ırkçı yönü, bir barbar istilasından, zarafetle ve özenle işlenmiş bireyci hayatlarımız üzerine püskürecek bir toplumsal bütüncülük magmasından duyulan korkudur.

Modern sömürgeciliğin zirvesinde, popüler kültür bu fobileri günümüzde naif, hatta komik görünen bir samimiyetle ifade ediyordu. İsviçreli denemeci Sven Lindqvist, erken dönem bilimkurgu eserleri arasından çok ilginç örnekler derledi. 1910'da, sosyalist bir yazar olan Jack London "The Unparalleled Invasion"ı ("Eşsiz İstila") yayımladı. Sarı Tehlike ve demografik krize dair, gelecekte geçen bir öyküdür bu. 1970'te Çin aşırı kalabalıktır. Jeolojik boyutlarda dev bir tehdit halini almış, "ürkütücü bir yaşam selidir". "Şimdi imparatorluğunun sınırlarından bir buzulun bütün kesinliği ve ürkütücü yavaşlığıyla komşu bölgelere taşıyordu." Batının bu Malthusçu soruna bulduğu zarif yanıt, beş yüz milyon kadar insanı, metne göre Çin'de yaşayan herkesi biyolojik silahlarla yok etmek ve kusursuz bir şekilde rasyonel ve makul bir toplumsal yeniden inşa sürecini başlatmak için insanların yaşamadığı bölgeyi sömürgeleştirmekti. Soykırım ütopyanın hizmetinde. Robert A. Heinlein'ın ilk romanı *The Sixth Column*'da (Altıncı Kol) bu önleyici tedbirler için vakit yoktu; Lindqvist'in özetlediği haliyle, "pan-Asyalı güruhlar Amerika'ya akın etmişti. Sorun, gerçek insanlara zarar vermeden 400 milyon 'sarı insansı'yı öldürmekti. Amerika'nın en büyük dehaları, Rocky Dağlarında saklanıyor ve 'Moğol kanını' yok eden ama diğer kanlara dokunmayan bir ışın yaratıyordu."[7]

7 Sven Lindqvist, *A History of Bombing*, New Press, New York, 2001, s. 86 [*Bombalamanın Tarihi*, çev. Selahattin Çelik, Yeni İnsan Yayınevi, İstanbul, 2009].

Günümüz versiyonunun daha incelikli olduğunu söylemek zor, ama daha yaygın. Sıradan ama anlamlı bir örnek olarak, müzik eleştirmeni Víctor Lenore, alt sınıfın dinlediği ve dans ettiği İspanyolca sözlü müziği, uzmanların nasıl sistematik bir şekilde kaba, tekrara dayalı, hatta ahlâksız olmakla eleştirdiğini anlatıyor. İngilizce konuşulan dünyadan gelen en son şarkılar, İspanya'da gördükleri kabul sınırlı olduğu halde ana akım medyada öne çıkarken, albümleri, çoğunlukla alt sınıf arasında yedi milyondan fazla satan Camela gibi tekno-rumba grupları hakkında haber bulmak hemen hemen imkânsız. Eleştirmenler, göçmenlerin tercih ettiği reggaeton, kuduro ya da kumbiya gibi müzik türlerini estetik yozlaşma ve cinsiyetçiliğin dipsiz kuyusu olarak görüyor. Mesela Karlheinz Stockhausen'in besteleri gibi soyut müziğe tutku besleyenlerin günümüz popunu garip ve azgelişmiş bulması belki anlaşılabilir. Ancak bu, *New Musical Express* adlı dergi tarafından önceden onaylanmaları koşuluyla, hiç de orijinal olmayan, kötü icra edilmiş, ironik olma iddiası taşıyan parçaları her zaman kabul eden çoğu eleştirmen için geçerli değil. Zengin Batı'nın nefret ettiği müzik, çoğunlukla çiftlerin birbirine sıkı sıkı sarılarak dans ettiği müziktir. Bir reggaeton dans pisti, Batı'nın simgesel kâbusunun temsilidir: Fazlasıyla cinsellik kokan ve çoğunlukla şiddet içeren şarkı sözlerine eşlik eden, sıkış tepiş, terli, az eğitimli insan güruhu.

Sosyofobi evrensel bir eğilim ve ondan kaçış yok. Geleneksel toplumsal ilişkilerin sükûnetine ve yavaş tempolu hayata özlem duyan birçok kırsal ve komünal hareketin temelini, bireyci yalıtılmışlığın değil, toplumsal aşırılığın mekânı olarak büyük şehir imgesi oluşturuyor. Walter Benjamin'in "Baudelaire'deki Bazı Motifler Üzerine" başlıklı 1939 tarihli bir metinde mükemmel bir şekilde ifade ettiği gibi: "Büyük şehir kalabalığının, ilk görende uyandırdığı duygular korku,

nefret ve dehşetti. Poe'ya göre onda barbarca bir şey var; disiplinin güçbela evcilleştirebildiği bir şey. Sonraları James Ensor, büyük şehrin disiplinini barbarlığıyla karşılaştırmaktan hiç bıkmadı."

Ronald Reagan'ın 1980 başkanlık kampanyası sırasında kullandığı uçağın adı *Free Enterprise II* [Hür Teşebbüs II] idi. Bu saçmalık, kendi kendiyle alay etmeyi bir tür pazarlama stratejisine çevirdi. Kapitalizmin etkileyici gerçekliklerinden biri, büyük meşrulaştırma söylemleri olmadığı halde küresel ölçekte kendini kabul ettirmiş olmasıdır. Piyasa toplumunun Perikles'i, Cato'su ya da Augustinus'u yok. Haklar bildirgesi, kurucu sözleşmeleri ya da anıtları yok. Bu çok çarpıcı, çünkü bu kadar büyük bir sadakati ve gündelik yaşamın bu derece ritüelleştirilmesini çok az toplum talep etmiştir. Piyasa, başka yayılmacı, evrenselci projelerin, örneğin Katolik Kilisesi ve Roma İmparatorluğu'nun aklına bile getirmediği bir yoğunlukta hayatlarımızın içine sızıyor. Ama United Fruit Company'nin, kazandığı savaşların anısını yaşatmak için bir Zafer Takı yok. Bize spekülatif zenginliğin maddi mallara ve hizmetlere dönüşümünü kabul ettirmek için ölü bir dilde "Abrakadabra!" diyen bir rahip yok.

Toplumsal gerçekliğimize ilişkin hâkim söylem, onu yadsıma eğiliminde. Politikacılar, nesnel olarak modern dünyaya özgü toplumsal olgular olan eşitsizlik, sömürü ve yabancılaşmadan, sadece onları sürekli ve kaçınılmaz gelişim sürecinin ikincil zararı olarak göstermek için söz ediyor. Bu anlamda, radikal ekonomik liberalizm, bugünün zalimliklerini savunmak için... onları gerçekçi bir şekilde tanımlamaya cesaret etmesiyle takdiri hak ediyor. Liberalizm, sosyal nihilizmin baş dönmesini kabul etti. Sosyofobiyi bir seçenek olarak arzu ediyor.

Küresel Panoptikon

Kurt Vonnegut'un ilk romanı *Otomatik Piyano*'da, New York, Amerika Birleşik Devletleri'nin neredeyse tamamen otomatikleşmiş bir ekonomiyi denetleyen teknokratik seçkinleri için özel bir kulübe dönüşmüştür. İnsanların çoğu aşırı maddi yoksulluğa karşı korunaklıdır ama manasız işler yaptıkları ve politik temsilden yoksun oldukları son derece yabancılaşmış hayatlar sürmektedir. Romanın başında, devlet konuğu olarak Birleşik Devletler'i ziyaret eden Doğulu aristokrat Bratpuhr şahıyla tanışırız. Şah Amerikan yaşam tarzına büyük bir ilgi gösterir. Rehberi Halyard, sıradan bir vatandaşın rutinini anlatır: maaş karşılığında çalışmak, küçük bir evde yaşamak, borç ödemek ve benzeri. Tercümanı Khashdrahr'ın yardımıyla ziyaretçi durumu hemen kavrar.

> "Haaa" dedi Şah, başını sallayarak, "*Takaru.*"
>
> "Ne dedi?"
>
> "*Takaru*" dedi Khashdrahr. Yani "Köle."
>
> "*Takaru* değil" dedi Halyard, doğrudan Şah'a hitap ederek.
>
> "Yurt-taş."
>
> "Haaaa" dedi Şah. "*Yurt-taş.*" Mutlulukla gülümsedi.
>
> "Takaru-yurttaş. Yurttaş-Takaru."
>
> "*Takaru* değil!" dedi Halyard.[8]

Bir açıdan toplumumuzun diğerlerinden hiçbir farkı yok ve modern politik eleştiri büyük ölçüde bunu ortaya koymaya adanmış durumda: serflerle ücretli işçiler arasındaki benzerlikler, piramitleri inşa eden kölelerle Viktorya döneminde Manchester pamuklu dokuma fabrikalarında istih-

8 Kurt Vonnegut, *Player Piano*, Scribner, New York, 1952; Delacorte, New York, 1971, s. 19 [*Otomatik Piyano*, çev. Irma Dolanoğlu-Çimen, Metis Yayınları, İstanbul, 1997].

dam edilen çocuklar (hatta Sovyetler Birliği'nin büyük hidrolik santrallerini inşa eden Stalin'in mahkûmları) arasındaki süreklilik. Ama başka bir bakış açısından her şey farklı ve bu farklılıklar belirleyici. Antropolojik normdan tamamen uzaklaştık; ama bu temel farklılığa, bunun kültürel önemine ve bundan istikrarlı bir sistem üretme konusundaki yeteneksizliğimize dair farkındalığımız zayıf ve muğlak.

Son iki yüzyıldır, daha önce hayal bile edilemeyecek düzeyde bir toplum mühendisliği deneyine kapıldık. Macar tarihçi Karl Polanyi, maddi olarak hayatta kalması piyasa ilişkilerine bağlı bir topluma ilişkin liberal idealin, en basit ifadeyle ütopik olduğunu söylüyordu. Tarih boyunca toplulukların çoğu, mal ve hizmet mübadelesinde ticareti bir şekilde kullandı ama geleneksel pazarlar her zaman marjinaldi, en azından son derece sınırlı kurumlardı. Pazar, tam anlamıyla bir mekândı; belirli günler kurulan pazaryeri. Herodot'un anlatısına göre, bir Spartalılar heyeti, Kiros'u sarayında ziyaret ederek Yunanistan'a saldırırsa başına gelecekleri bildirdiğinde, Pers kralı, özel olarak birbirlerini aldatmak amacıyla şehirlerinde bir mekân –pazar– yaratmış bir halktan korkmadığı yanıtını verir.

İlk kez modern çağda, pazar toplumsal gerçekliğin bütün yönlerini istila eden bir kurum haline geldi. Ticaret bedenimizi ve ruhumuzu gasp etti. Hayatımızın büyük bir bölümünü emek piyasasında satıyoruz, ipotek olarak bilinen karmaşık finansal araçları kullanarak, hava şartlarından korunmak için çatılar satın alıyoruz, karbon emisyonları piyasasında soluduğumuz havanın ticareti yapılıyor, yediklerimiz karmaşık bir spekülasyon zincirinin parçası...

Oysa hemen hemen bütün geleneksel toplumlar toprak, temel gıdalar ve para gibi bazı temel mal ve hizmetleri pazarın dışında tutmaya özen gösteriyordu. Ticaret, herkesin karşısındakinden çıkar elde etmeye çalıştığı bir rekabet biçimidir.

Pazarda tek tartışılmaz davranış kuralı, "düşüğe al, yükseğe sat" kuralıdır. Biz nasıl ki pokerde tek evini ortaya süren ya da Rus ruleti oynayan birinin, sadece riskli değil aynı zamanda yanlış bir şey yaptığını düşünüyorsak, kapitalizm öncesi toplumlar da, maddi olarak hayatta kalmayı, rekabetin belirsizliğine teslim etmenin delilik olduğunu düşünüyordu: Riskin ödüle oranı çok yüksek. İnsanların her zaman yiyeceğe, giysiye, barınağa ve temel bakıma ihtiyacı olacaktır. Bu ihtiyaçları, pazarın iniş çıkışlarına tâbi kılmak mantıklı mı? Gözlerimizi kapatmak ve serbest arz ve talep oyununun çoğunluğun ihtiyaçlarını yeterince karşılayacağını ummak anlamlı mı? Binlerce yıl boyunca yanıt kocaman bir hayırdı. Ama tabii ki biz şimdi, o zamana göre çok daha akıllıyız.

Polanyi'nin piyasanın hayatımıza nasıl yerleştiğini açıklamak için kullandığı ifadeyle "piyasa sistemi", normal toplumsal ilişkilerden çok bir *falanster** ya da bir komüne benzer. Ütopik bir programdır ve bazen söylendiği gibi bütün insanlık tarafından paylaşılan ticari bir dürtünün barışçıl bir şekilde gerçekleşmesi değildir. Serbest piyasa hiçbir zaman var olmadı ve hiçbir zaman var olmayacak. Serbest piyasa düşüncesi, inanılmaz acılara yol açan bir kuruntu. Ve bütün ütopyalar gibi iç çelişkilerle dolu başarısız bir proje. Bu nedenle, kapitalist serbest piyasa hayalinin, onun sahte vaatlerinden kâr eden seçkinleri de beraberinde sürükleyerek iskambil kâğıdından bir ev gibi çökmesini önlemek için, devletin düzenli olarak müdahale etmesi gerekiyor. Son yıllarda kamu fonlarının yoğun bir şekilde bankacılık sistemini zor durumdan kurtarmak için kullanılmasını, kamu iktisadi teşebbüslerinin lağvedilmesini ve en zengin bir avuç insanın faydalandığı fiilî vergi muafiyetini savunmak için aynı argümanlar kullanılıyor. Kapitalizm hiçbir zaman tutarlı olmaya çalışmadı.

(*) Fransız ütopik sosyalist Fourier'nin tasarladığı bir ortak yaşam topluluğu – ç.n.

Ekonomik liberaller, arkadan düğmeli olduğu için ancak birinin yardımıyla iliklenebilen ve böylece bir kardeşlik hissi oluşturan ceketler giyen Henri de Saint-Simon'un müritlerini anımsatıyor. Fark tabii ki piyasa ideolojisinin zafer kazanmış olması ve artık sağduyu gibi görünmesi. Ama var olan hiçbir toplumla uyumlu olmayan o keskin, eski kokuyu duymak için tek yapmamız gereken, zamanımızın ideolojik köklerini kazarak biraz daha derine inmek.

The Yes Men, finans kurumlarının ve büyük şirketlerin uluslararası iş zirvelerindeki temsilcilerinin taklidini ve parodisini yapan bir sanat topluluğu. Topluluğun en temel saptaması, şirketler dünyasını dehşete düşürmenin imkânsız olduğu. Kendilerini Dünya Ticaret Örgütü'nün üyeleri olarak tanıtıp, herkesin önünde aşağıdaki gibi bazı girişim önerilerinde bulunmuşlar: Siestayı kanunla yasaklamak, köle ticaretini geri getirmek, bir oy ya da insan hakları piyasası oluşturarak, kendi halkının temel haklarını ihlal etmeye ihtiyaç duyan bir ülkenin diğerinden bir ihlal kotası satın alabilmesini sağlamak ve dünyada açlığa son vermek için yoksulların önceden sindirilmiş hamburgerleri "geri dönüştürmesi". Bu öneriler işadamları ve devlet görevlilerinden oluşan izleyiciler tarafından ilgi ve onaylama mırıltılarıyla karşılanmış.

Kapitalizmin parodisini yapmak imkânsızdır. Çalışmayı, gıda üretimini ve paranın harcanma biçimini, piyasa adını verdiğimiz her yerde hazır ve nazır, zorunlu, rekabetçi spor çerçevesinde örgütleyen bir dünyayı hiçbir şey dehşete düşüremez. Beladan uzak durmaya çalışarak kendi işine bakan bu mazbut, makul, mantıklı insanların dünya görüşü aslında ütopik bir görüş. Bu dünya görüşünün mahşeri mesajının sağlam felsefi temelleri var ve 18. yüzyıl faydacılığına kadar izi sürülebilir. Birçok eleştirmen, faydacıları, büyük emelleri olmayan naif pragmatist, küçük burjuva entelektüelleri olarak küçümser. Bu bir hata. Onlar kılık değiştirmiş Branch

Davidians* üyeleri. Radikal nihilist projelerinin kendi başarısı projenin işini bitirdiği için, düşünceleri bize yavan ve ilham verici olmaktan uzak görünüyor.

Faydacılığın kurucu babası Jeremy Bentham aslında cesur bir eksantrik, Aydınlanma'nın bir Yes Men'iydi. Vasiyetinde, bir anatomi dersinde incelendikten sonra kadavrasına kimyasal koruyucular uygulanmasını, kendi giysilerinin giydirilmesini ve bir ahşap kabine konularak kendi deyişiyle bir "auto-icon" yaratılmasını istemişti. Mumyalanmış cesedini University College London'da görmek hâlâ mümkün. Bentham hayatını toplumsal dönüşüme adamıştı. Kendini reformcu olarak görüyordu ve ölüm sonrası son bir radikal müdahaleyle, büyük antropolojik evrensel ilkelerin birine, defin törenlerinin ortaya çıkışının insanlaşma sürecindeki önemli bir dönüm noktasını temsil ettiği düşüncesine meydan okumaktan geri durmadı.

Bentham teamülü büsbütün reddetmedi. Bedeninin bir çöplüğe atılmasını talep etmedi. Cenaze töreninin gelişmiş bir yeniden düzenlenişine geçmek için, bedeninin ilk başta nesnel olarak ölü beden muamelesi görmesi gerekiyordu. Bentham'ın sisteminin ana unsurunun ölümle ilgili bir parodisidir bu: Toplumsallığın, kişilerarası ilişkilerin rasyonel temellerde yeniden kurulabilmesine zemin oluşturacak en küçük ortak paydasını aramak. Bentham insanın toplumsal doğasını kabul ediyor ama etnolojik olarak ağdalı doğal kardeşlik fikrine güvenmiyordu. Toplumsallıkla birbirine bağımlılık, boş inançlar, iflah olmaz tutkular ve yanlış bilinci ayırt etmek istiyordu. Doğal toplumsal bağların toplulukçu kusurlarını düzeltmek için bir tür cerrahi müdahaleyi savunuyordu.

Faydacılığın merkezinde, Bentham'ın zamanında felsefi bağlamda istisnai olmayan bir düşünce, en fazla sayıda insan

(*) 1955'te Benjamin Roden tarafından kurulan bir kıyamet tarikatı – ç.n.

için en büyük mutluluğu sağlamak amacıyla, her insan faaliyetinin, yarattığı haz ya da acıya göre değerlendirilmesi gerektiği düşüncesi yer alır. Bentham bu klişeyi radikal bir politik dönüşüm kaynağı haline getirdi. Özünde mümkün olan en mutlu insan grubu, grubu oluşturan bireylerin kendilerine en fazla haz getiren faaliyetlerine izin veren gruptur, sadece etik ya da ontolojik bir bireycilik adına değil, daha çok bir yararlılık meselesi olarak: Bir bireyi neyin mutlu ettiğini bireyin kendisinden daha iyi kimse bilemez, hele hele devlet hiç bilemez. Bireysel mutluluk arayışı, herkes için mümkün olan en fazla mutluluğun yaratılmasına olanak veren hayati bilgiyi toplumsal sisteme iletir. Mutluluk kaynakları özel ve çok çeşitlidir; bu nedenle hangi isteklerin en makbul olduğu tartışılamaz.

Bu strateji, fiyatlandırmanın, kaynak dağılımını optimize etmenin ideal bir aracı olduğu düşüncesinin dolaysız bir sonucudur. Neoklasik ekonomi Bentham'dan ilham almıştır. Mükemmel bir dünyada, fiyatlandırma otomatik olarak toplanan bilgi birimlerini en düşük maliyetle iletir. Böylece tek bir kurumun üretebileceğinden daha yüksek bir toplumsal koordinasyon seviyesine ulaşılabileceğine inanılmaktadır. Bu perspektiften bakıldığında, merkezî planlamanın bilgi akışını aksatarak koordinasyonu engellemesi kaçınılmazdır.

Bentham'a göre kolektif mutluluğun en üst düzeye çıkarılması rasyonel toplumsal bağların anahtarıdır. Sadece ölçek ekonomisi için bir araya geliriz: Birlikte, tek başımıza ulaşabileceğimizden daha büyük mutluluğa ulaşabiliriz. Hıristiyan yardımseverliği de dahil olmak üzere toplumsal davranışı örgütlemek isteyen her kolektif müdahale, bizi birleştiren tek rasyonel motivasyon olan bireysel tatmin arayışını bozar ve engeller. Kardeşlik –sadakat, mutabakat, kolektif düşünce ve başkalarına muhtaç olma– toplumun rasyonel temelini imha eder. O zamandan beri bu sosyofobi ekonomik libe-

ralizmin temel öğretisi oldu; sadece ekonomist Milton Friedman gibi en samimi, açık ve ahlâken en itici temsilcileri, şunları söylemeye cüret etse de:

> Liberale göre... ideal, sorumlu bireylerin özgür ve derin tartışma temelinde ulaştıkları oybirliğidir... Bu bakış açısından, piyasanın rolü... uyumluluk olmadan oybirliğine izin vermesi, etkili bir nispi temsil sistemi olmasıdır. Öte yandan, açıkça politik olan kanallar aracılığıyla yapılan eylemin tipik özelliği, önemli ölçüde uyumluluğu gerektirme ya da dayatma eğilimi taşımasıdır... Açık politik biçimiyle nispi temsilin kullanılması bile bu sonucu değiştirmez. Gerçekten temsil edilebilen münferit grupların sayısı çok sınırlıdır, piyasanın nispi temsiliyle kıyaslandığında aşırı derecede sınırlıdır... Politik kanalların kullanılması, kaçınılmaz olmakla birlikte, istikrarlı bir toplum için vazgeçilmez olan toplumsal uyumu zorlama eğilimindedir... Piyasanın yaygın kullanımı, piyasanın kapsadığı faaliyetlerin hepsi için uyumluluğu gereksiz hale getirerek, toplumsal dokudaki gerginliği azaltır. Piyasanın kapsadığı faaliyetlerin alanı genişledikçe, açık bir şekilde politik olan kararları gerektiren ve dolayısıyla üzerinde anlaşmaya varılması gereken meselelerin sayısı azalır.[9]

Piyasa ütopyası, yoğun bir dinsel, ailevi, duygusal ve sınıfsal bağlar ağma göğüs germemiz gerekmeden arzularımızı tatmin etmemize izin verir. Bu basitçe, bir dükkâna girip bir çift ayakkabı satın almakla ayakkabıları Noel olarak bilinen yorucu armağan mübadelesi ritüeliyle elde etmeye çalışmak arasındaki farktır. Ekonomik liberaller, Homeros'un zamanındaki Yunanlara benzemediğimizi söylüyor. Sert rekabe-

9 Milton Friedman, *Capitalism and Freedom*, University of Chicago Press, Chicago, 1962; yeni baskı, University of Chicago Press, Chicago, 1982, s. 22-24 [*Kapitalizm ve Özgürlük*, çev. Doğan Erberk, Nilgün Himmetoğlu, Eksi Kitaplar, İstanbul, 2017].

te, kararsız tanrılarla çekişmeye ya da yıpratıcı dinsel törenlere mecbur olmadan, pazardan üç ayaklı bir tabure, bronz biblolar ve bir şarap tulumu edinebiliriz.

Ama Bentham çok daha büyük emeller peşindeydi. Bu projeyi toplumun bütün zorlayıcı yönlerine genişletmeyi amaçlıyordu. Birleşik Devletler'de yeni muhafazakâr sağın politik projesi bazen alaylı bir şekilde sağ kanat Keynesçilik olarak tanımlanır: Sadece retorik olarak liberal ve aslında son derece müdahaleci. Reagan yönetiminden beri, devletin etkisini serbest piyasa lehine sınırlandırma ihtiyacına ilişkin takıntılı bir tartışma yürütülüyor. Bu sınırlama sağlık ve eğitim gibi alanlarda uygulamaya kondu ama ordu, polis ve cezaevi sistemine yapılan kamu harcamaları astronomik bir şekilde arttı. Bu çelişkinin suçlusu Bentham değildi. Onun ütopyacılığı daha samimiydi ve liberal ideallerden uzaklaşabilecek herhangi bir baskıyı ya da denetimi kabullenmeyi reddetti.

Bentham'ın vaktinin, parasının ve enerjisinin çoğunu adadığı proje, okullar, hastaneler, askerî kışlalar, fabrikalar ve özellikle hapishaneler gibi gözetimin gerekli olduğu her kuruma uygulanabilen bir mimari ve örgütsel tasarım olan Panoptikon'du. Panoptikon dairesel bir yapıdır. Gözlenen bireyler, binanın çevresine yerleştirilen hücrelerde tek başlarına yaşar ve muhafızlar binanın merkezindeki bir gözetleme kulesinde oturur. Farklı yükseklikler, gizli geçitler, paravanlar, arkadan aydınlatma ve basit iç iletişim sistemleri gibi yapısal mekanizmalar, muhafızların görünmeden tutukluları gözlemlemesine izin verir.

18. yüzyılın ikinci yarısında, Bentham yazdığı sıralarda, cezaevi sistemine ilişkin tartışmalar Avrupa'nın politik gündeminde önemli bir yer tutuyordu. Ne de olsa, modern toplumun temelini oluşturan momente, ünlü Fransız hapishanesi Bastille Baskını damgasını vurmuştu. O zamanın hapis-

haneleri esas olarak toplumun küçük ölçekli modelleri, suçluları muhafızlardan ve ziyaretçilerden ayırt etmenin gerçekten zor olduğu ve tutukluların yaşam kalitesinin, toplumsal ya da ekonomik statülerine göre çok değiştiği kaotik yerlerdi. Tutukluların gündelik yaşamı hemen hemen hiçbir zaman düzenlenmiyor ve genellikle kendi yönetim sistemlerini yaratmalarına izin veriliyordu.

Bentham bu mikrokozmosu, toplumsal ilişkileri toplulukçu temeller yerine rasyonel temellerde yeniden inşa etmek için bir laboratuvar olarak kullandı. Panoptikon'un teknolojik anahtarı, merkezî kuleden ne zaman gözlemlendiklerini hiçbir zaman bilmeyen tutukluların sürekli görülebilir olmasıdır. Açıkta olmanın neden olduğu bu belirsizlik, sürekli denetimin sağladığı etkileri sağlar ama en düşük maliyet ve kişisel etkileşimle... Başka bir deyişle, Panoptikon'un yaptığı şey, liberal sosyofobiyi tahakküm alanına uygulamaktır. Ütopyada da başkalarını, yapmayı tercih etmeyecekleri şeyleri yapmaya zorlayan insanlar olacaktır ama boyun eğdirilen bireyler, kendilerine boyun eğdirenlerle, topluluk sürtüşmelerinin olmadığı bir alanda etkileşime girecektir.

Panoptikon modern uluslararası güç ilişkilerinin mükemmel bir modeli. Kimse, Batı ile çevre ülkeler arasındaki ilişkinin cömertliğe dayandığını ya da küresel ekonomik tabakalaşmanın eşit ticari şartların sonucu olduğunu düşünecek kadar saf olamaz. Ama bu incelikli bir tahakküm ve galiplere ucuza geliyor. O da tıpkı Panoptikon gibi, muhafızların müdahaleci ve daimi varlığına değil, piyasanın, uluslararası finans kurumlarının ve politik anlaşmaların yaptırımlarına tamamen açık olmaya dayanıyor. Kuşkusuz Irak'a karşı yürütülen Afyon Savaşları'ndan beri, hiçbir büyük güç, pazarları kelimenin tam manasıyla silah zoruyla açma düşüncesini reddetmedi ama bu politik olarak da ekonomik olarak da pahalı bir seçenek, onur kırıcı olduğu da düşünülebilir. Was-

hington'un, Amerika Birleşik Devletleri'nin ticari çıkarlarını kovalarken yol açtığı ölümler, kesinlikle Roma'nın imparatorluğunu genişletmek için neden olduğu ölümlerden daha fazla ama ABD savaş esirleri Route 66'da çarmıha gerilmiyor, gizli hapishanelere ve gözaltı merkezlerine gönderiliyor. Gerçek boyun eğdirme sadece uluslararası Panoptikon'un kurallarını ihlal etmeye cesaret eden uluslara ayrılıyor; bunlar Guatemala, İspanya, Şili, Arjantin, Brezilya, Endonezya, Haiti, Cezayir, Nikaragua ve günümüzde Paraguay'ın da yer aldığı uzun bir liste oluşturuyor.

Serbest piyasa ütopyası başarısız oldu. Bu felaket, yıkıcılığı giderek artan spekülatif krizlere yol açtı ve açıyor; kişisel kazanç arayışı mümkün olan her tür politik kısıtlamayı aştığında, ümitsizce öngörülebilecek bir sonuç bu. İnsanların geçimi için gerekli olan toplumsal ve maddi koşulların kibirle küçümsenmesine dayanan bir ekonomik sistem, sonunda kendini yeniden üretme çabası boşa çıkan, kendi kendini yok eden bir yapıya dönüşmeye mahkûmdur.

Carlos Slim, Amancio Ortega, Bill Gates ve Warren Buffett'in servetleri tamamen sanaldır, yanılsamadır. Kimse bu kadar parayı nakde çeviremez. Onların zenginliği özünde lüks bir mal. Paleokapitalizm bugün bize sevimli gelebilecek naif bir gösteriş kültürüyle ayırt ediliyordu. Örneğin 19. yüzyılın sonuna doğru New York'ta bir yemek davetinde,

> konuklar karşılarında kum yığılı bir masa ve birer küçük altın kürek buldular; işaret verildiğinde kazmaya ve kum içine gömülmüş elmasları ve başka pahalı ziynet eşyalarını aramaya davet edildiler. Muhtemelen şimdiye kadar sahneye konulanların en saçması olan başka bir partide, toynakları kaplanmış birkaç düzine at, büyük ve saygın bir restoran olan Sherry'nin balo salonuna sokuldu ve masaların etrafına bağlandı, böylece kovboy kıyafeti giymiş kadınlı-er-

> kekli konukların bir New York balo salonunda, at sırtında akşam yemeği yemek gibi yeni ve son derece anlamsız bir zevki tadabilmeleri sağlandı.[10]

Ama bu aşırılık, ortalama büyüklükte bir ülkenin GSYİH'sine eşit bir kişisel servet biriktirme hırsının yanında sönük kalıyor.

Panoptikon ütopyası da başarısız oldu. Bu felaket bildiğimiz gibi Üçüncü Dünya'nın ortaya çıkmasına yol açtı. Yoksullaşmış ülkelerin geleneksel toplumları, eşitsiz mübadele ve ekonomik sömürgeciliğe teslim olarak yok olmakla kalmadı. Aksine önceden bastırılmış olan cemaatçilik korkutucu bir şiddetle yeniden ortaya çıktı. Bu toplumların yıkılması toplumsal sürtüşmeyi yok etmedi; daha ziyade onu sefalet, şiddet, fanatizm ve hastalığa dönüştürdü:

> Uganda'da, amacının On Emir'e göre bir devlet kurmak olduğunu ilan eden Tanrı'nın Direniş Ordusu, üye toplamak için ücra bir yerdeki bir okulu askerî birliklerle kuşatarak ateşe veriyor. Kaçmayı başaran erkek çocuklara vurulma ya da askerlere katılma seçeneği tanınıyor. Daha sonra, katılmayı seçenlerden, eve geri dönmelerini zorlaştıran bir kötülük yapmaları, örneğin kendi köylerinde yaşlı bir kadına tecavüz etmeleri isteniyor.[11]

Medellín'den bir arkadaş vaktiyle, Kolombiya'da silahlı politik çatışmaların azalmasının, şehirdeki şiddeti azaltmayıp onu dönüştürdüğünü söylemişti. Şimdi cinayetler *combo*lar, yani şehrin en yoksul topluluklarının harap olmuş bölgeleri için mücadele eden yeni yetme çeteleri tarafından işleniyor. Çete üyelerinin rap videolarına ve Amerikan televizyonuna düşkünlüğünün ölümcül sonuçları oluyor. Görü-

10 Bill Bryson, *At Home: A Short History of Private Life*, Double-day, New York, 2010, s. 217.

11 Paul Collier, *The Bottom Billion*, Oxford University Press, New York, 2007, s. 28.

nüşe göre, çete üyeleri televizyondaki gangsterleri taklit ederek iki yana ateş ettiği ve denetimsiz bir şekilde büyük bir alana kurşun yağdırdığı için kenarda duran birçok masum insan öldü. Pier Paolo Pasolini tüketimciliğin toplum üzerinde yıkıcı bir etkisi olduğuna inanıyordu. Bugün bu sadece bir metafor olmaktan çıktı.

Karşı Tarih

Her şeye rağmen kapitalizm, tarihsel olarak, genellikle düşündüğümüzden çok daha karmaşık ve tutarsız bir gerçeklik. Tüm dünyada 800 milyon kişinin, çalışan sayısı 100 milyonu aşan kooperatiflere üye olduğu düşünülüyor. Birleşmiş Milletler'e göre, Finlandiya'daki hanelerin yarısının ve Japonya'daki hanelerin üçte birinin bir üyesi kooperatif katılımcısı. Kenya'nın GSYİH'sinin %45 kadarı ve Yeni Zelanda'nmkinin %22'si kooperatiflere atfedilebilir. Sadece birkaç örnek vermek gerekirse Norveç'te sütün %80'i, Kore'de balığın %71'i, Singapur'da perakende piyasasının %55'i, Brezilya'da tarımsal ürünlerin %40'ı kooperatiflerden geliyor ve Kolombiya'da sağlık sektörünün %24'ü kooperatiflere ait. Üstelik milyonlarca insan piyasa ekonomisinin tamamen kıyısında yaşıyor; hâlâ avcılık ve toplayıcılıkla geçinen insanlar bile var.

Çokuluslu şirketleri kadir-i mutlak görme eğilimindeyiz ama aslında onların gücü en büyük ülkelerin gücü yanında sönük kalıyor. Finansal spekülasyonda meblağlar astronomik, çünkü sanal rakamlarla iş yapılıyor. Ancak gerçek ekonomi söz konusu olduğunda, hiçbir işletme dünyanın en zengin ülkelerinin gelirinin yakınına bile yaklaşamaz. Kamu sektörü bütün dünyada istihdamın %10'undan fazlasını temsil ediyor; bir örnek vermek gerekirse, dünyanın en büyük özel işvereni olan Walmart için çalışan kişilerin sayısı, Almanya'daki kamu çalışanlarının sayısının yarısından sa-

dece biraz fazla. Küresel düzeyde, ülke içi geçim ekonomileri hâlâ çok önemli. Dünyanın aktif işgücünün sadece yarısı bir işçi-işveren ilişkisi içinde: "Çin'de önemli bir fenomen olan devlet kapitalizmini dışarıda tutarsak... küresel işgücünün en fazla %40'ı doğrudan bir sermaye-emek bağlantısı içinde çalışıyor."[12]

Liberal ve panoptik distopyalar arasında gidip gelen modern toplumumuzun birçok karşı tarihi var ve bunlar geçmişin bir kenara bırakılabilecek kalıntılarından ibaret değil. Aslında bu deneyimlerde, bugünün keşfedilmemiş potansiyelini meydana çıkaracak düşüncelerin gizli bir deposunu bulabiliriz. Toplumsal özgürleşme için çabalayan politik projeler, zamanımızın bu arka yüzünün bir parçası.

Sosyalist, anarşist, komünist ve otonomist hareketler, kapitalist heteronomiyi yıkmaya ve hayatımızın sorumluluğunu üstlenmemizin hiç değilse kuramsal olarak mümkün olacağı bir kamusal alan tesis etmeye çalıştı. Sık sık söylenenin aksine, onların projeleri her zaman mütevazıydı. Bertolt Brecht "Der Kommunismus ist das Mittlere" [Komünizm Makul Olandır] başlıklı şiirinde, radikalizm suçlamalarını reddeder. Ona göre radikal olan, bütün maddi, ahlâki ve ekolojik sınırları yıkan kapitalizmin konumudur. Walter Benjamin, toplumsal devrim üzerine düşünceleriyle bu fikri son noktasına vardırdı: "Marx, devrimlerin dünya tarihinin lokomotifi olduğunu söylüyor. Ama gerçek çok farklı olabilir. Belki de devrimler tren yolculukları değil, bu yolculukta insanlığın imdat frenini çekmeye çalışmasıdır."

Anti-kapitalistler, çağımızın büyük dramlarının, yani toplumsal ve maddi eşitsizliğin, ekonomik istikrarsızlığın, ırkçılığın ve ataerkil politikaların aslında birkaç küçük düzenlemeyle çözülebileceğini anlamıştır: Belki de tek ihtiyacımız

12 Göran Therborn, *The World: A Beginner's Guide*, Polity, Cambridge, 2011, s. 178 [*Dünya - Bir Kılavuz*, çev. Ebru Kılıç, Versus Kitap, İstanbul, 2012].

eğitim ve üretim araçları mülkiyetinin yeniden dağıtımı. Bu küçük sorunları dünya çapında bir distopya yaratma noktasına kadar abartmak, moderniteyi, kişisel tatmin, nefret ve boyun eğdirmenin kaynakları ve baskıcı olmayan bir kardeşlik modelinin olanaklı olup olmadığı gibi çok daha geniş kapsamlı konuları ele alamaz hale getirdi. Bu devrimciler sadece dünya nüfusunu beslemek, eğitmek ve radikal demokrasiyi getirmek istedi; içinde bulunduğumuz politik ve teknolojik gelişim aşamasında hem arzu edilir hem de olanaklı görünebilecek bir hedef bu. Projeyi bu kadar ürkütücü yapan tam da bu aslında: Dünya nüfusunun beslenmesinin, tam tersine, bildiğimiz haliyle dünyanın yok edilmesi anlamına geldiğini ima edebilmesi.

Gerçi dürüst olmak gerekirse, bu özgürleştirici programlar her zaman daha iddialı ve açıkça ütopyacı bir önermenin bazı yönlerini korudu. İstisnasız hepsi, geleneksel toplumların bireysel özgürlüğü sınırlandıran ve otorite ile batıl inançları yücelten topluluk odaklı zincirlerinin kırılmasını teşvik etti. Ama aynı zamanda modern bireyciliği, dayanışmanın azalmasını ve son derece zayıf bağlarla bir arada tutulan toplumsal kitlelerin ortaya çıkışını da şiddetle eleştirdiler. Bu bağlamda topluluğa geri dönüşü önerdiler, ama topluluğun geleneksel olmayan temeller üzerinde inşa edilen bir biçimine. Aydınlanmış toplumun ayırt edici özelliği olan bireysel özgürlüğü, ortak kişisel gelişime katkıda bulunan sağlam toplumsal bağlarla birleştirmeye çalıştılar. Bugünün diliyle, sadece postmodern tüketimciliğin atomize olmuş bireyciliğine değil, geleneksel toplumlara sefalet ve fanatizm biçiminde gerici bir geri dönüşe de alternatif önermeye çalıştılar.

Doğrusu sonuç pek cazip değildi. "Sosyalist Yeni İnsan", burjuva erdemlerini sağlam halk gelenekleriyle birleştirmek istiyordu. Karşılıklı bağımlılık ilişkilerinin yerini, körü körüne dayanışma aldı. Sovyet propagandasını esas alarak de-

ğerlendirecek olursak, kapitalizm sonrası yeni özne, büyük mühendislik başarılarına aşırı hayranlık, bürokratik otoriteye itaat ve bir kır faresi ile bir futbol takımı kaptanı arasında bir yere sıkışmış bir toplumsal ruhun baş döndürücü bir kokteyliydi.

Bu benzersiz ütopik unsurla durmadan alay edenler, parlamentonun halkın iradesini cisimleştirme kapasitesinden söz eden insanlar olmuştur her zaman; sanki halkın iradesi bir temsiliyet ölçerle ölçülebilecek bir tür fiziksel değişkenmiş gibi. *Profesör Caritat'ın Şaşırtıcı Aydınlanması* Steven Lukes'ün, çağdaş politik kuramları daha çok Swift ya da Voltaire tarzında incelediği eğlenceli, ütopik bir romandır. Romanın kahramanı Nicholas Caritat toplulukçuluk, liberalizm, faydacılık ve otoritarizm öğretilerinin aşırı uçlarına götürüldüğü çeşitli ülkelerde talihsiz bir geziye çıkar. Caritat'ın sadece sosyalist ütopyayı, yani Proletarya'yı bir rüyada ziyaret etmesi anlamlıdır. Proletarya'daki bir giysi fabrikası şöyle bir şeydir:

> Nicholas işçilerin zaman zaman kalktıklarını ve yer değiştirdiklerini fark etti: Bir terzi, tasarım bölümüne katılıyor, bir makine bakım görevlisi bir zanaatkâra dönüşüyor, bir muhasebeci kesme işine başlıyordu. En yüksek platformda, uzun boylu, esnek vücutlu, zarif, fevkalade çekici genç kadınlar ve güneşte yanmış, kaslı ve atletik görünüşlü genç erkekler, yavaş ve erotik bir yürüyüşle o gün üretilen giysilerin mankenliğini yapıyordu. Binlerce göz onları görmek için sürekli yukarıya bakıyordu. Karl, bireyin emeğinin ürününe yabancılaşmasının bu şekilde önlendiğini açıklıyordu Nicholas'a: işçilerin, kolektif emeklerinin nihai ürününü istedikleri zaman görmek için yukarı bakmaları yeterliydi.[13]

13 Steven Lukes, *The Curious Enlightenment of Professor Caritat*, Verso, New York, 1995, s.191 [*Profesör Caritat'ın Şaşırtıcı Aydınlanması*, çev. Fisun M. Demir, Pharmakon Kitap, Ankara, 2019].

Bu parodiler adil olmayabilir ama tipik devrimci toplumsal bağ anlayışı, çağdaş Batı demokrasilerinin muhalif politikaları reddetmesinin başlıca ve en mantıklı nedenlerinden biri. Toplumsallığın yeni biçimlerinin ortaya çıkışına dayanan politik programlar, taraftarları arasında bile endişe yaratıyor. Sanki bu önerilerin bütünü aslında samimi bir biçimde ortaya konmamış gibi, sanki var olmalarının tek sebebi, savunucularının düşüncelerini pratiğe geçirme şansına asla gerçekten sahip olmayacaklarını bilmeleriymiş gibi. Bireyci, bencil, şüpheci olmaktan ve dayanışmacı olmamaktan neden vazgeçeceğimiz hiç de açık değil.

Ama 20. yüzyılın muhalif politik hareketlerinin özlemlerine ilişkin arkeolojik bir kazı değil bu. Tersine bu sorular çağdaş ideolojinin ufkunda merkezî bir yer işgal ediyor. Postmodernite istihdamın, kişilerarası ilişkilerin ve politik bağlılıkların sürekliliğini havaya uçurarak geleneksel toplumsal bağların imhasını hızlandırdı. Bunların yerine sunduğu alternatif, toplumsallığın yeni biçimleri olduğu düşünülen bir şeye, yani kırılgan özneler arasındaki temasların büyüyen bir ağına, karmaşık teknolojik araçlar yardımıyla bağlanan sık ama zayıf düğümlere dayanıyor.

Kişilerarası ilişkilerden ve grup dinamiklerinden söz ederken, çevrimiçi temas türlerinin dilini giderek daha fazla kullanıyoruz. İnternetin ve dijital cihazların önemli bir rol oynamadığı yerlerde bile, mesela politik, ekonomik ve demografik değişikliklerde, kültürel ürün ya da aile bağlarında, duygusal ya da estetik deneyimlerde, ağlardan ve bağlantılardan söz ediyoruz.

Hiper-kapitalizmin ve Üçüncü Dünya'nın çifte başarısızlığı nedeniyle kendimizi sorgulama gereği duymuyoruz, çünkü toplumlarımız kendilerini, bolluğu zayıflığını telafi eden toplumsal bağlardan oluşan, gelgeç ama yoğun bir ağsı ortam olarak görüyor. Böylece internetin sosyolojik komü-

nizm ütopyasını bir gerçeklik haline getirmesi bekleniyor: Bireysel özgürlükle komünal nezaket (ya da en azından vekil Facebook ve Google+ neyi sağlayabiliyorsa onun) arasında hassas bir denge. 17. yüzyıl filozofları doğal dünyayı ve insan öznelliğini açıklamak için saat metaforunu kullanıyordu. Günümüzde, toplum bilimciler, dijital teknoloji dolayımlı olsun ya da olmasın her tür ilişkiyi, mesela göçü, emeği, cinsiyeti, kültürü, aileyi ve benzerini açıklamak için Ağ metaforunu kullanıyor.

Ben bunların oldukça zayıf analojiler olduğuna ve uzun dönemli tarihsel süreçleri anlamamızı zorlaştırdığına inanıyorum. Ancak ilginç olan, toplumsal ilişkiler üzerine düşünme biçimimizdeki bu dönüşümün, daha adil, daha az yabancılaşmış bir dünyada yaşama amacımızı ve bu amaca ulaşmak için düşünmemiz gerekenleri etkileme biçimi. İletişim ağlarının fetişleştirilmesinin, politik beklentilerimizi derinden etkilediğine kesinlikle inanıyorum. Kısacası, beklentilerimizi azalttı.

Sosyalizm yeni toplumsal ilişkilerin tesisini başka bir güne bıraktı: Bunlar politik imgelemimizin ve büyük toplumsal ayaklanmanın sonucu olacaktı. Postmodernite bize geleceğin zaten geldiğini ve tadını çıkarmak için tek yapmamız gerekenin bir Android ile bir iPhone arasında seçim yapmak olduğunu söylüyor. Devrimci geleneğin hatalı bir şekilde ütopyacı kavramlarla çözdüğü şeyi, internet manyakları hatalı bir şekilde teknolojik terimlerle çözüyor. Artık ütopyaya ihtiyacımız yok; ihtiyacımız olan tek şey bir *Torrent* istemcisi indirmek. Bir ideolojik sistemin sorunları diğerine baş aşağı yansıtılmış gibi. Durum, Stephen Frears'ın *Sammy and Rosie Get Laid* (Sammy ve Rosie İşi Pişirdi) filmini getiriyor akla. Filmde bir karakter heteroseksüel seksi, "kadın gelmeye çalışır ve gelemezken, erkeğin gelmemeye çalıştığı ama geldiği" seks olarak tanımlıyor.

Özgürleştirici geleneklere göre kardeşlik, modernliğin bazı maddi, toplumsal ve politik sorunlarının adım adım ve sebatla çözülmesinin sonucu olacaktı. Çağdaş fütürizm bu formülü tersine çeviriyor: Dijital devrim, serbest piyasanın ekonomik sorunlarını çözmek için, bilgi, yaratıcılık ve bağlanabilirlik [*connectivity*] temelinde yeni ticari ilişkileri destekliyor. Küresel Panoptikon belasını da tek darbeyle ortadan kaldıracak. Azgelişmiş ülkeler umutsuz sefalet ve ticari bağımlılık döngüsünü kıracak. Günümüzde birçok Afrikalı, bir bilgisayar sahibi bile olmadan gelişmiş mobil cihazlar kullanıyor. Böylece en yoksul ülkeler bütün gelişim aşamalarını atlayacak ve endüstri eziyetini bile çekmek zorunda kalmadan çatışmasız bir ekonomiye ulaşacak. Hindistan hâlâ kast sisteminin boyunduruğu altında olan mülksüz köylülerin ülkesi olmaktan çıkıp, doğrudan eşitlikçi bir programcılar, mühendisler, bilgisayar korsanları ve topluluk yöneticileri toplumuna dönüşecek. Mısır, Batı'nın koruması altındaki bir Üçüncü Dünya diktatörlüğünden en gelişmiş siber demokrasiye geçecek... Ve bütün bunlar giyotinler, Kışlık Saraylar, savaş ekonomileri, ithal ikameleri, okuryazarlık misyonları ya da aşı kampanyaları olmadan gerçekleşecek. Bütün bunlar sadece piyasaya değil, onun yeni ve geliştirilmiş versiyonu olan dijital etkileşime kucak açılarak gerçekleştirilecek.

Bence siber ütopyacılık özünde kendini kandırmanın bir biçimi. Dayanışma ve kardeşliğin önündeki en büyük engellerin, eşitsizlik ve metalaştırma olduğunu görmemizi önlüyor. Öte yandan, klasik özgürleştirici projelerin de –sosyalizm, komünizm ve anarşizm– en azından programları çerçevesinde başarısız olduğuna inanıyorum. Günümüz bağlamında talepleri mantıksız olduğu için ya da talepleri karşılandığı için değil. Aslında tam tersi doğru. Sorun şu ki özgürlük ve eşitlik, bu kadar az sayıda insanın özdeşleştiği

programlara bırakılamayacak kadar acil ve önemli. Kendisini bir ağ olarak düşünen bir toplum, böyle düşünmeyen bir toplumla aynı değildir. Bu nedenle, her siber ütopyacılık eleştirisi, önceki politik dönüşüm programlarının yeniden formüle edilmesine ve onların toplumsal dayanışmayı yeniden sağlama amacının yeniden sahiplenilmesine yol açmalıdır.

Aslında dijital iletişim araçlarının yarattığı toplumsal coşku asılsızdır, dekoratiftir. Ortak varoluşumuzun teşvik etmesi gereken şeyi, yani birbirimize gösterdiğimiz ilgiyi teşvik etmeye faydası yoktur. Aynı şey eşitlikçilik 2.0, yani toplumsal farkın Ağ'da en aza indiği duygusu için de geçerli. Radikal demokrasi evrensel bir müşteri-hizmet hattı değildir. Eğer durup düşünürseniz bunun biraz saçma olduğu anlaşılacaktır. Porsche Cayenne kullanan aptalın ya da pitbull köpeğini çocukların olduğu bir parkta tasmasız bırakan kadının veya alışveriş merkezindeki, *Bridge and Tunnel* dizisinden fırlamış tiplerin kamu hayatına müdahale etme konusunda sizinle aynı haklara sahip olduğu anlamına gelir. Eski sol, bu acayip düşünceyi çoğu kişiye hem mümkün hem arzu edilir görünecek şekilde nasıl sunacağını biliyordu. Bu programın yeniden canlandırılabileceğini düşünmüyorum ama tabii ki onu kararlı seçkincilik karşıtı projelerle değiştirmemiz gerekiyor; solun en sonunda vardığı sosyolojik çıkmazı –bireysel özerklik ve kişisel gelişimle de uyumlu birleştirici ve uygulanabilir bir toplumsal düzen arayışını– da açık açık ele alarak.

Özet olarak, ben karmaşık, aydınlanmış toplumların demokratikleşme, eşitlik, özgürlük ve dayanışma meselelerini gerici kolektivizm ya da sosyalist hayal ürünü "Yeni İnsan" tuzağına düşmeden çözmek için gerekli hammaddelere sahip olduğuna inanıyorum. Ama Ağ'ın ideolojik olarak fetişleştirilmesi, bu arayışın önündeki en önemli engel.

Bu kitapta politik olarak en ilerici görünen unsurlara özel dikkat göstererek ilk başta çağdaş siber ütopyacılığı inceleyeceğim ve sonra geleneksel anti-kapitalist programların üzerine eğilemediği meseleleri incelemek için bir adım geriye gideceğim. Amacım günümüz fütürist ideolojisinin fetişleştirilmesini kırmak ve şimdiye kadar gömülü kalmış önceki olanakların ortaya çıkmasına izin vermek için bir tür şok yaratmak. Bunun pratik bir yararı olabilir belki.

En azından, komünist ütopyacılık ile ağsı topluluk ideolojisinin yan yana konması, postmodern çağda toplumsal bağların doğasına ilişkin bir şeyleri kavramamıza yardım edecektir. Bence internet, geleceğin topluluklarının rafine türlerinin geliştiği sofistike bir laboratuvar değil; daha çok, göz ardı etmeyi tercih etsek de hâlâ bize musallat olan eski sorunların köhne biçimlerini barındıran harap bir hayvanat bahçesi.

1

DİJİTAL ÜTOPYA

Siber Fetişizm

Teknolojik determinizmin, özellikle Marksist biçiminin namı kötü; en azından söz konusu teknoloji petrol sızdırıyorsa, duman çıkarıyorsa, kurşun gibi ağırsa ya da genel anlamda analogsa. Uzun süredir, uygulamalı bilimleri kritik bir faktör olarak kabul eden toplumsal değişim açıklamalarının basit ve tek nedenli olduğu düşünülüyor ve anlaşılan, bu kötü bir şey. Günümüzde teknolojik determinizm bütün şiddetiyle geri geldi ama sadece bilgi ve iletişim teknolojileriyle ilişkili olarak. Turbo-enjeksiyon teknolojisindeki ilerlemelerin anlamlı toplumsal dönüşümlere yol açtığını ileri sürmeye kimse meraklı değil, oysa böyle olduğu neredeyse kesin. Buna karşılık, Twitter zaman akışındaki bir paylaşım, medya üzerindeki etkisine bağlı olarak, Tarım Devrimi kadar temel bir toplumsal değişim olarak görülüyor. Karşımızda duran ekonomik uçuruma karşı hükümetlerimizin önerdiği tek çözüm, yapısal işsizlikten dünyadaki açlığa ve çevre kirliliğine kadar her derde deva olan "bilgi ekonomisi" düsturunu tekrarlamanın ötesine geçmiyor.

Aslında teknolojik determinizmin belirli bir derecesi makul olduğu gibi kaçınılmaz da; en azından, toplum bilimlerinin, gözlemlenebilen fenomenlerin edebî yorumlarını sunmakla kalmayıp, bunların gerisindeki nedenleri keşfetmeyi amaçlaması gerektiğini düşünenlerimiz için. Sosyolojide ya da tarihte "neden" teriminin, esas olarak evrensel ve ölçülebilir kurallılıklarla eşanlamlı olduğu doğa bilimlerine göre çok daha genel bir anlamda kullanıldığı bir gerçek.

Fizik bilimleri bir nedensellik fikrini, yani nedenlerin, kesin olarak doğrulanabilen etkilerin katalizörleri olduğu fikrini kafamıza nakşetti: Mesela bir cisim diğeri üzerinde etki yapar ve yörüngesinde bir değişikliğe neden olur. Ama tarih ve toplum bilimleri kafa karıştırdıkları ölçüde karmaşık olmayan nedensellik modelleriyle çalışır; tam da deneyimlerimize ilişkin ayrıntılı açıklamalar formüle edemediğimiz kendi hayatımızda olduğu gibi. Gündelik bilişsel pratiğimizde, değişime en çok direnç gösteren en dayanıklı sistemleri nedenler olarak tanımlarız genellikle.

Bu genel anlamda nedenler, net bir şekilde tanımlanan bir etkiye yol açmaktan çok olanaklara ilişkin ufku sınırlandırır. Nedenselliği, bir olaylar sisteminin ya da bir olaylar sistemi olarak anladığımız şeyin, değişime direnme yeteneğiyle tanımlama eğilimindeyiz. Örneğin bir kişinin aldığı eğitimin, nasıl biri olduğu üzerinde önemli bir etkisi olduğunu söylediğimizde, net bir nedensellik zincirini tanımlamayız, daha çok ebeveynlerin çocuklarına aktardığı ve yaşamlarının çeşitli aşamaları boyunca değişmeyen bazı alışkanlıklara işaret ederiz. Keza mali krizin nedenlerinin belirlenmesi, çok sayıda birey ve kurum önlemek için elinden geleni yaptığı halde krizin nasıl ortaya çıktığının gösterilmesini gerektirir.

Uygulamalı bilimler, bu tür nedenleri aramak için ilke olarak uygun bir yerdir. Elimizdeki teknoloji, çevremizle ilişki kurma biçimimizi ve toplumumuzun örgütlenme biçimi-

ni koşullandırır. Öte yandan teknoloji, başka fenomenlere kıyasla değişimden daha zor etkilenir. Kuramda pek çok nüansa işaret edilebilse de –konstrüktivistlerin uzmanlık alanı tam olarak budur– yanmalı motor üreten fabrikaların yönetimine ilişkin yasaları değiştirmenin, yanmalı motorun kendisini dönüştürmekten daha kolay olması akla uygun görünüyor.

Bununla beraber, uzun ömürlülüğü esas alan bu nedensel atıf biçimi kendi başına, teknolojinin toplumsal ilişkileri nasıl etkilediğine (gerçekten etkiliyorsa) dair, çok genel olmanın ötesine geçen bir bilgi vermez. Belirli bir toplumun teknolojik gelişim seviyesinin, kalıcı toplumsal yapılarla yakından ilişkili olduğundan tamamen eminiz. Örneğin kölelik, avcı-toplayıcı toplumlarda önemli bir rol oynamadı. Bunun nedeni, Neolitik Çağ öncesi toplumların doğaları gereği iyi kalpli olmaları değil, düşük teknolojik gelişim koşullarının az miktarda artık üretmesidir. Bir topluluğun hayatta kalmasını sağlamak için topluluğun bütün üyeleri çalışmak zorundaydı. Bu nedenle köleler efendilerinin iş yükünü hafifletmeyecek; hatta kullanılabilir doğal kaynaklar üzerinde yük olacaklardı.

Genel olarak, tarih boyunca, teknolojik ilerlemelerin maddi eşitsizliğin artmasıyla pozitif bir bağlantısı olduğuna inanmak için nedenler var. Ama bu tür iddialar son derece muğlak, neredeyse klişe. 1950'lerde ekonomist Simon Kuznets bu iddiaları, ampirik olarak sağlam temellere dayanan sofistike bir kurama dönüştürmeye çalıştı. Bu iddiayı kanıtlamak için onlarca yıl uygulanan ve giderek karmaşıklaşan testler son derece başarısız sonuçlar verdi: Zenginliğin yeniden dağıtımına ve eşitlikçi ideallere bağlı toplumlarda, teknolojik ilerleme daha fazla eşitlikle uyumludur.

Tamamen farklı ve çok daha somut bir mesele, teknolojinin politik olarak ne sunabildiğidir. Teknolojik ilerleme, modern ütopyacı hayallerle el ele gitti. Lenin, sosyalizmin Sov-

yetler artı elektrik olduğunu söylediğinde, tek savunucusu politik sol olmayan köklü bir inancı ifade ediyordu. Le Corbusier, 1930'larda, Paris'in tarihî merkezinin tamamen yıkılmasını öneriyordu; bundan sadece birkaç on yıl önce Baron Haussmann tam da bunu yapmıştı. Le Corbusier'nin tezi hem teknik hem şiirseldi: "Modern çağın organik mimari varlıklarını yaratmak için, toprağın yeniden bölünmesi, serbest ve kullanılabilir hale getirilmesi, makine uygarlığının büyük eserlerinin yaratılmasında kullanılabilir olması şart."[1]

Çok sayıda ekol ve yeniden düzenleme sayesinde, bu felsefe çağdaş mimari ideolojisini istila etti. Birçok mimar, naif olduğu kadar etkisiz bir şekilde, bir tür toplum mühendisliğini uygulama hakkını hissetti kendinde; bazen dostça, iyi niyetle, çalışmalarını yerel topluluklara, en azından tasarım ürünü koltuklarından hayal ettikleri haliyle yerel topluluklara uyarlayarak, bazen de saldırgan bir şekilde. Lewis Mumford, aşağıdaki satırları yazarken, bu yaklaşımın zaaflarını çok iyi özetliyordu: "teknikteki kazanımlar hiçbir zaman otomatik olarak toplumun hanesine yazılmaz: Bunun için politikada da aynı ölçüde becerikli buluşlara ve uyarlamalara ihtiyaç vardır ve kültür ile uygarlığın araçları olarak mekanik gelişmelere hiç düşünmeden dolaysız bir rol atfetme alışkanlığı, makineden karşılığını veremeyeceği bir talepte bulunmak anlamına gelir."[2]

Marx'ın bu konudaki görüşü oldukça karmaşıktı ve çelişkilerden ari değildi. Bildiğimiz gibi, Marx'a göre teknoloji tarihsel değişimde önemli bir rol oynadı. Ama sosyalist özgürleşme söz konusu olduğunda, teknolojinin rolü tamamen hazırlayıcı bir roldü.

---

1 Le Corbusier, *Aircraft*, Trefoil, Londra, 1935, s. 85 [*Aircraft*, çev. Sezai Saraç, Ketebe Yayınları, İstanbul, 2022].

2 Lewis Mumford, *Technics and Civilization*, University of Chicago Press, Chicago, 2010, s. 215 [*Teknik ve Uygarlık*, çev. Emre Can Ercan, Açılım Kitap, İstanbul, 2018].

Marx'ın tezi aslında oldukça kötümserdir: Önemli maddi ilerlemeler olmadan politik özgürleşme hayal bile edilemez. Kıtlık hüküm sürdüğü sürece, işbirliği ve diğerkâmlığın hiçbir şansı yoktur. Sosyalizm, maddi bolluk ortamını gerektirir; bu tam da Sanayi Devrimi'nin başladığı ortamdır. Kapitalizm, kendi kendini imha etmeden önce, özgürlüğe giden yolda yararlanmamız gereken bir tür fırsat kapısıdır. Mesele şudur ki, üretim güçleri belirli bir gelişim seviyesine eriştiğinde, teknolojinin verimli ve eşitlikçi kullanımına yönelik politik karar, Hobbescu çatışmalara son verebilir ve daha dostane politik ilişkiler için yeni bir alan açabilir. Toplumsal devrim bu kararı alma sürecidir. Öte yandan Marx, özgürleştirici toplumsal ilişkilerin desteklenmesinde ya da bu yeni özerklik ortamına ulaşıldığında yabancılaşmanın giderilmesinde teknolojinin özel bir rol oynamasını beklemiyordu.

Çağdaş teknolojik determinizm tam tersini öneriyor. Öncelikle, teknolojinin toplumsal yararlılığını en yüksek seviyeye çıkarmak için büyük bir politik değişimin gerekli olduğunu ileri sürmüyor. Bilakis, bu düşünce biçimine göre, günümüz teknolojisi, kamusal alanı düzene sokan geleneksel mekanizmaları aşması anlamında post-politiktir. İkinci olarak, teknolojik determinizm teknolojiyi özgürleştirici toplumsal dönüşümün otomatik bir kaynağı olarak görüyor. Bu nedenle, teknolojik determinizmden çok teknolojik fetişizmden ya da –bu ideolojinin en çok iletişim teknolojisi alanında geliştiğini düşünerek– siber fetişizmden söz etmemiz gerekiyor.

"Meta fetişizmi" ifadesi, *Kapital*'in ilk cildindeki kısa bir pasajda yer alır. Marx bu ifadeyi, kapitalizmde bazı önemli toplumsal süreçlerin doğasının kendisini nasıl sadece pazar üzerindeki etkileri vasıtasıyla gösterdiğini, böylece aslında insanlar arasındaki ilişkileri, mal ve hizmetlerin ticari etkileşimleri olarak görmemize yol açtığını anlatmak için kul-

lanır. Birbirimizi, pazarın bir parçası olarak, sattığımız ve satın aldığımız mallar aracılığıyla anlarız. Kaliforniya ideolojisinin* yandaşları, Silikon Vadisi'ndeki internet odaklı büyük parti merkezinden tam da bunu ileri sürüyor. Onların bakış açısından, aygıtlar arasındaki etkileşim daha adil ve müreffeh bir toplumsal düzenin temellerini atmakla kalmaz, bu toplumsal değişimi fiilen gerçekleştirir.

Siber fetişistlere göre teknoloji hayati bir öneme sahip ama tezlerine bakarsak, etkisini sanki büyü yoluyla uyguluyor. Bu siber fetişistler, teknolojik değişimin toplumsal yapıları nasıl etkilediğine dair hiçbir somut ipucu sunmuyor. Bu nedenle, içinde yer aldıkları güç ilişkilerinden ve maddi koşullardan çok, etik ya da yasal sorunlara odaklanan önerileri son derece –bazen bir manifesto biçimini alacak kadar açık bir şekilde– ideolojik ya da biçimsel olma eğiliminde. Birkaç Harvard profesörünün bütün dünyada protesto hareketlerinin ve aktif yurttaşlığın ikonları haline geleceğini otuz yıl önce kimse hayal edemezdi.

Açıkçası, son birkaç on yılda, telif hakkı meselelerinin, ekonomiyi, uluslararası ilişkileri, kamu kaynaklarına erişimi ve sivil özgürlükleri doğrudan etkileyen çatışmaların merkezinde yer aldığı ortaya çıktı. Gerçeklik, bilişsel kapitalizm kuramcılarının inanmamızı isteyeceğinden daha karmaşık. Monsanto'nun biyolojik korsanlığı ile Hollywood filmlerinin kamu malı olmaması için mücadele eden lobiciler arasında bir tür kavramsal bağlantı olduğu kesin. Ama Kerala'daki bir kırsal topluluk ve Kuzey Amerikalı bir eski film hayranı birbirinden radikal biçimde farklı gerçekliklerle karşı karşıya, öyle ki Marx'ın *Grundrisse*'de ortaya koyduğu "genel zekâ" gibi kavramlar bunları açıklamakta tamamen başarısız kalıyor.

(*) Teknolojik determinizme dönük inanç ile bireyci özgürlük anlayışını harmanlayan, Silikon Vadisi'nde cisimleşmiş, siber ütopyacı yaklaşım – e.n.

Çok yakın zamana kadar patentlerin ve telif haklarının, ticaret hukukunun anlaşılması güç ve oldukça sıkıcı bir alanının parçası olduğu da doğru. Ama o zamanlar bile Britanya polisinin çok sayıda korsan müzik albümüne el koyması gibi, fikrî mülkiyet haklarıyla ilişkili skandal haberler zaman zaman medyaya ulaşıyordu. Mesele kuşkusuz işletmeleri ve hükümetleri de yakından ilgilendiriyordu. Nitekim fikrî mülkiyete ilişkin yasalar ve geliştirilen ticari stratejiler, geçen yüzyılın sanayi tekellerini ve uluslararası ilişkilerini şekillendiren mahkeme salonu savaşlarının birçoğunda önemli bir rol oynadı.

Örneğin, 20. yüzyılın başında, Amerika Birleşik Devletleri çoktan sanayi dünyasının önde gelen gücü haline geldiğinde, Almanya stratejik uygulamalı kimya alanında ön sıradaki yerini korudu. 1912'de, ABD'de bütün kimya patentlerinin %98'i Alman şirketlerinin elindeydi. Birinci Dünya Savaşı sırasında işler değişti. David Noble'a göre "Organik bazlı patlayıcı ihtiyacını eşi görülmemiş bir düzeye çıkaran ve bu yüzden de Almanya'dan bağımsız bir yerli sanayi ihtiyacını doğuran savaş, bu durumu tamamen değiştirdi. ABD hükümeti... Almanların elindeki bütün patentlere el koydu... [ve] patentleri yediemin olarak idare edecek ve Amerikan şirketlerine basit lisanslar verecek özel bir kurum [oluşturdu]."[3] 1917 ve 1926 arasında, el konulan yedi yüzden fazla patent Amerikan şirketlerine verilerek zaten güçlü olan kurumlar hâkim konuma getirildi. El konulan patentlerden en çok yararlananlar arasında DuPont, Kodak, Union Carbide, General Chemical ve Bakelite gibi şirketler vardı.

Ancak bu süreçler önemli oldukları halde, hiçbir zaman bugün sahip oldukları ekonomik etkiye, kamusal görünürlüğe ve politik öneme sahip olmadı. Eksantrik bir Alman milyonerin Yeni Zelanda merkezli şirketine karşı büyük öl-

3 David Noble, *America by Design*, Knopf, New York, 1977, s. 16.

çekli bir FBI operasyonunun bütün dünyada gazetelerin ön sayfalarına çıkması ve binlerce kişi için bir endişe konusu olması, daha birkaç yıl önce hepimize saçma görünürdü.

Günümüzün en saygın teknoloji uzmanlarının bazıları, fikrî mülkiyet sorunlarıyla ilgileniyor. Hukuki meseleler, teknolojinin toplumsal yapılar, güç ilişkileri ve bireysel kimlik üzerindeki etkilerine gösterilen ilgiyi geride bırakıp, son teknik ve bilimsel tartışmaların merkezine yerleşti. Bu bağlamda, en güçlü popüler sözcüler, bilginin serbest dolaşımı safına geçerek telif hakkı endüstrisine karşı birlik oldu.

İş dünyası kamuoyu mahkemesinde kaybetti. Julian Assange *Rolling Stone*'un kapağını süsledi, Lawrence Lessig *The West Wing*'de canlandırıldı, Justin Timberlake *The Social Network*'te Sean Parker'ı oynadı, Linus Torvalds büyük Hollywood prodüksiyonlarındaki karakterlere ilham oldu ve bir göktaşına adı verildi ve Richard Stallman bir karşıkültür ikonuna dönüştü. Sektörün, imajını geliştirme konusunda elde ettiği sonuçlar bariz bir şekilde daha kötü. *South Park* filminde, bir general Bill Gates'i idam ederken Windows 98 üzerinde donuyor ve dizinin yeni bir bölümünde Steve Jobs dijital çağın Josef Mengele'si olarak gösteriliyor.

Telif hakkı çekişmeleri, analog dünyadaki toplumsal hareketlerin tartışmalarına kadar yayılıyor. Nitekim İspanya'da, 2011 yılının Mayıs ayında başlayan kemer sıkma karşıtı 15-M hareketinin katalizörlerinden biri, telif hakkıyla korunan malzemelerin internetten indirilmesini sınırlandırmayı amaçlayan *Ley Sinde*'ye ya da Sürdürülebilir Ekonomi Kanunu'na karşı kampanyaydı. Ortak mülkiyet ve piyasayla ilişkileri üzerine düşünceleri, en azından Marx'ın yakacak odun hırsızlığı yasalarına ilişkin *Rheinische Zeitung*'daki erken dönem yazılarına kadar geriye doğru izlemek mümkün. Ama bu düşüncelerin, kapitalizmin ve alternatiflerinin temel dinamiklerinin açıklanmasında merkezî bir rol oynamaya baş-

laması yeni bir durum. *Copyleft** inisiyatifleri, sadece endüstriyalizmin kahramanlık çağında değil günümüz ekonomilerinde de sistemik bir mevcudiyet olarak ortak mülkiyetin gaspına dikkat çekiyordu.

Bilgiye açık erişimi savunan hareketlerin, neoliberal karşıdevrimi önlemeyi amaçlayan stratejilerin uyarlanmış bir biçimini soldan aldığını söylemek abartı olmaz bence. Fikrî mülkiyet inisiyatiflerinin politik özgürleşme programlarıyla genellikle pek işi olmadığı için bu özellikle ironik. Aslında bu inisiyatiflerin bazı liderleri metalaşmış, sınıf ayrımcı bir ortamda tam evlerinde gibiler.

Bu telif savaşlarının aktivistlerin bu kadar ilgisini çekmesinin nedeni, anti-kapitalistlerin son iki yüzyıldır tespit ettiği birçok sorunu bir araya toplaması. İçinde yaşadığımız ekonomik sistem o kadar paradoksal ki, inanılmaz teknolojik ve toplumsal fırsatlar yaratıyor ama genellikle bunları değerlendiremiyor. Modern toplum, en azından sezgisel olarak, çözüm olması gereken şeyleri sistemik sorunlara dönüştürmekte uzmanlaştı. Teknolojik ilerlemeler boş zaman yaratmak yerine grevlere ve işsizliğe yol açıyor; üretkenlik artışı bolluk yerine aşırı birikim krizlerine neden oluyor; medya, kitlelerde aydınlanma yerine yabancılaşma yaratıyor...

Telif hakları yasasına baktığımızda, sadece günümüz toplumlarının kazançları özelleştirme ve kayıpları toplumsallaştırma eğilimini değil, aynı zamanda bölüşüm metalaştırılmadığı zaman maddi bollukla baş etme konusunda çektiği güçlüğü görmeye başlıyoruz. Emek piyasasının ortadan kaldırılması düşüncesi, anlaşılır bir şekilde birçok insanın kafasını karıştırıyor. İnsanlar, şeylerin doğasında, karmaşık bir toplumda rekabetçi piyasa ilişkilerini işbölümünün ka-

(*) Bir programın –ya da başka bir çalışmanın– özgür yazılım haline getirilmesi, programın tüm değiştirilmiş ve geliştirilmiş sürümlerinin de özgür yazılım olması için genel bir yöntem – ç.n.

çınılmaz, hatta istenir bir yolu yapan bir şey olduğuna inanıyor.

Ortalama ekonomistin bakış açısından, piyasa odaklı toplumlarda kişisel kazanç arayışı ile mal ve hizmet tedariğinin örgütlenme biçimi arasında sadece ahlâki değil aynı zamanda nedensel bağlantılar vardır. Fırıncılar para kazanmasa, her sabah işe gelmek için hiçbir motivasyonları olmazdı; tabii ki un üreticilerinin ya da buğdayı hasat edenlerin de... Üstelik kaç ekmek yapmak gerektiğini, ne tür ve ne kadar una ihtiyaç olduğunu ve buna benzer şeyleri anlamaları çok zor olurdu.

Fikrî mülkiyet söz konusu olduğunda, piyasanın dijital malzeme bolluğu ortamındaki organizasyon yeteneği bugünlerde biraz tartışmalı. Rock müzisyenlerinin mültimilyoner olma umutlarını tamamen kaybetmeleri durumunda, gitarlarını cenaze ateşinde yakacağına inanan insanlar var. Bunun aslında, milli piyango olmasa hayatımızı vasat bir maddiyatla geçireceğimizi düşünerek umutsuzluğa kapılacağımızı sanmaktan farkı yok. Bununla beraber, piyasanın yaratıcılığı teşvik edip etmediğine bakılmaksızın, son kullanım tarihi olmayan tamamlanmış bir dijital dosyanın, hemen hemen sıfır masrafla ilanihaye dağıtılmasını önleyen caydırıcılar, maddi olmaktan çok toplumsal. Piyasada üretilen malların ve hizmetlerin çoğu için durum böyle değil.

Dijital mallarda arz ile talep arasındaki ilişki, sıradan ticari ortamda olduğundan çok daha karmaşık. Bir taraftan, bolluk sadece önceki üretim için söz konusu, şimdiki ve gelecekteki üretim hâlâ pahalı ve değerli. Tazmin ya da finanse edilmeyi bekleyen ve başka koşullar altında ürünlerini sunamayan ya da sunmak istemeyen sanatçılar var. Öte yandan, daha önce yaratılmış malların dağıtımı önünde fiyat engeli olmadığı zaman, simgesel güçlükler ortaya çıkıyor ve insanların beklediği ile sanatçıların sunabildikleri ve sunabilecekle-

ri arasındaki ilişkiyi dönüştürüyor. Estetik, duygusal ve politik faktörler, arz ve talep arasındaki ilişkiye, piyasa bağlamında hayal bile edilemeyecek bir yoğunlukta nüfuz ediyor. Bu faktörler sanatçıları etkileyerek, geleneksel piyasada ne bedava ne de ücret karşılığı kabul edecekleri projeleri kabul etmelerine yol açıyor. Geleneksel ekonomik bakış açısından, mesela tanınmamış bir Japon animasyon dizisinin altyazılarını isimsiz olarak ve bedavaya çevirmek için çok fazla zaman ve enerji harcamak neredeyse akıldışıdır.

Bu nedenle, telif hakkını kuşatan meselelerin bir önerme boyutu da var. Her şeyden önce, birçok insan telif hakkı savaşlarının, 1970'lerin Keynesçi iktisadının çıkmaz sokağına bir alternatifin, devlet bürokrasisi ile özelleştirme arasındaki üçüncü bir yolun tohumlarını içerdiğini hissediyor. Telif hakkı endüstrisini eleştiren programlar, sık sık yeni işbirliği stratejileri geliştiriyor. Güçlü bir diğerkâm bileşene sahip ve merkezileşmenin az olduğu yeni koordinasyon biçimlerini teşvik eden birçok inisiyatif var. Üstelik bunların birçoğunun hiçbir ticari yetkisi yok ve resmî kurumlardan hiçbir destek almıyorlar.

İkinci olarak, görünüşe göre, telif hakkı tartışmaları, solun örgütsel güçlüklerini aşmasını sağlamak için özellikle uygun bir evrensel alanda gelişiyor. Fikrî mülkiyete ilişkin çatışma, farklı ideolojik geleneklerden bireylerin anlaşmasını sağlıyor sanki. Ancak aynı zamanda mutabakat noktaları, yani metalaşmanın aşılması, diğerkâmlık, karşılıklılık, solun klasik programına çok benziyor.

En azından *Komünist Manifesto*'dan bu yana, anti-kapitalizm evrenselliğin peşinde. Sosyalist proje işçi sınıfını merkezine alıyordu ama sadece temel insani özlemleri temsil ettiği ölçüde. Sol, internetin işbirliği hareketlerinde, eski evrenselci geleneğinin havalı, teknolojik olarak gelişmiş bir versiyonunu bulmuş gibi. Bugün baldırı çıplakların (*sans-*

culottes) yerine özgürlük bilinci rolünü oynayan ve toplumsal olarak angaje, aydın bir öncünün üyeleri olarak dijital işbirliği projelerine katılanlar artık iPhone'suzlar (*sans-iPhone*). Aktivistler, uzun zamandır ilk kez, örgütlenme geleneklerinin dışında kalan bireylerle, hatta karşıt görüşleri savunanlarla aynı platformları ve projeleri paylaşıyor. Wikipedia'nın kurucusu Jimmy Wales, Friedrich Hayek'ten, ünlü bilgisayar korsanı Eric S. Raymond'dan yaptığı kadar rahat ve olumlu alıntılar yapan bir anarkokapitalist. Bunun esas nedeni, internetin gittikçe daha fazla, Habermas'ın iletişimsel eylem idealinin bütünüyle gerçekleşmesi olarak görülmesi: Analog engellerle karşılaşmayan, etkileşime girerken ortak rasyonaliteleri engellenmeyen özgür bireyler.

Bu iki düşüncenin de –telif hakkı ve teknolojinin sağladığı evrensellik– özünde hatalı olduğuna inanıyorum. Telif hakkı kuşkusuz politik bir savaş alanı ama miras aldığımız pratik ikilemlere hiçbir şekilde otomatik bir çözüm sunmuyor. Tersine bunları, bir ütopyacılık ve fetişizm bileşimi sayesinde görünmez kılındıkları iletişim ağları alanında yeniden üretiyor.

Şu ya da bu teknolojik yeniliğe dayanan toplumsal gelişim umutları, hem piyasadan hem de devletin eylemlerinden kaynaklanan kısıtlamalarla baş etmek gerektiği için hep boşa çıkıyor. Nicholas Negroponte'nin yüz dolarlık bilgisayarlar üretmek için başlattığı proje önemli bir örnek; bu projenin sonuçları, ticari ve kurumsal engellerin paradigmatik bir bileşimiyle büyük ölçüde sınırlandı. One Laptop per Child (OLPC) (Her Çocuğa Bir Laptop) olarak bilinen girişimin amacı, özellikle yoksul ülkelerdeki çocukların kullanması için tasarlanan düşük maliyetli taşınabilir bilgisayarların seri üretimiydi.

İlk aşamalar ümit verici görünüyordu. Prototipler alandaki uzmanlardan genel olarak olumlu tepkiler aldı. Sorunlar, Negroponte Şangay'da bilgisayarı üretmek isteyen bir ima-

latçı bulduktan sonra başladı. Bu şirket, ilk siparişlerin temini için yatırım yaptı; ilk yıl için beklenti yedi milyon kadardı. Ama fiilen sipariş edilen cihaz sayısı sadece bir milyon oldu. İmalatçı, önceden ürettiği bilgisayarların fiyatını önemli ölçüde artırarak zararını telafi etti. Diğer tarafta, OLPC, bilgisayarları satın alacak ve uygun kamusal programlar vasıtasıyla dağıtacak güvenilir kurumsal kanallar –hükümetler ve eğitim kurumları– bulamadı.

Özetle, yüz dolarlık bilgisayarı imal etmek maddi olarak mümkündü ama standart ticari yapılar içinde değil. Aslında, netbook ve tabletlerdeki patlamanın, piyasada gözden kaçmış bir alanı ortaya çıkaran OLPC projesinin dolaysız bir sonucu olduğu yaygın bir şekilde kabul ediliyor. Netbook imalatçılarının tek yaptığı, projenin bütün toplumsal ve eğitsel özelliklerini yok etmek ve çok güçlü olmasa da küçük, basit ve bağımsız bir bilgisayar üretme amacını tamamen ticari olarak yorumlamaktı. Ayrıca OLPC projesinin ancak yerleşik eğitim sistemleri olan zengin, dolayısıyla böyle bir ihtiyacı olmayan ülkelerde ya da sağlam kurumsal temelleri olan birkaç yoksul ülkede kolayca uygulanabileceği çabucak ortaya çıktı. OLPC'nin en büyük etkiyi yaptığı yerlerden birinin, solcu bir hükümeti olan, bölgedeki en iyi eğitim programlarının birini uygulayan ve okuryazarlık oranı neredeyse %100 olan Uruguay olması hiç de tesadüf değil.

İnternetin demokrasi, katılım ve işbirliğini desteklemek için ayrıcalıklı bir platform olduğu yönündeki yaygın imajı tam da bu şekilde defalarca gerçekliğe tosladı. Medya ve telekomünikasyon alanındaki uzmanlar, iletişim teknolojilerinin yan ürününe karşı her tür politik muhalefetten kaçınmak için olguları olabildiğince çarpıtma eğiliminde. Gerçek şu ki internete açık erişim, doğrudan politika ve sivil katılım hakkında eleştirel düşünceye yol açmadığı gibi tersine onu engelliyor.

Evgeny Morozov özenli çalışmasında birçok başka şeyin yanı sıra, Toronto Üniversitesi'ndeki Citizen Lab tarafından, internet sansüründen etkilenen ülkelerin yurttaşlarının internete anonim erişimini kolaylaştırmak için geliştirilen bir *copyleft* aracı olan Psiphon'u inceliyor.[4] Psiphon sansürün olmadığı ülkelerden işbirliği yapan kullanıcıların bilgisayarlarını, devletin iletişim teknolojilerini denetlediği ülkelerde yaşayan kullanıcıların bağlanabildiği vekil sunuculara dönüştürüyor. Kullanıcı ile Psiphon vekili arasında engellenemeyen, güvenli, şifrelenmiş bir bağlantı kuruluyor. Başka bir deyişle bu, sansüre karşı merkezileştirilmiş bir çözüm değil, daha ziyade dağıtımlı, işbirliğine dayanan bir *copyleft* ağı. Sibernetik ütopyanın da kendisi desek yeridir. Ama Psiphon'un Batılı katılımcıları, Çin'den ve sansür uygulanan başka ülkelerden Psiphon'un sunucularına erişim talep eden çok sayıda kişinin, çevrimiçi vaktini pornografi ve ünlü dedikoduları izleyerek geçirdiğini ve Uluslararası Af Örgütü hakkında bilgi indirmediğini keşfetti. Diyelim ki internet kamusal alanın cisimleşmesidir ama bu durumda sivil toplumun hedefinin amatör porno ve kedi videoları olduğunu kabul etmemiz gerekecektir. Şaka değil bu. Ampirik çalışmalarda internetin işbirliğini ve politik eleştiriyi teşvik etmekten çok sınırladığı sistematik olarak tespit ediliyor.

* * *

Bir süre önce, mizah gazetesi *The Onion*'da "İlaçlar İlaçlara Karşı Savaşı Kazanıyor" başlıklı bir makale yayımlandı. Telif hakkı sektörünün tekelini koruma girişimleri de buna benziyor. Dünya Çapında Kesintisiz Savaş,* Napster'dan** Me-

4 Evgeny Morozov, *The Net Delusion*, Public Affairs, New York, 2011, s. 71.

(*) World Wide War - World Wide Web'e gönderme yapıyor – ç.n.

(**) Dijital ses dosyalarının dağıtımına odaklanmış bir *peer-to-peer* dosya paylaşım uygulaması – ç.n.

gaupload'a* kadar internet sitelerini kapatarak, hem tarihsel materyalizmde hem de Joseph Schumpeter'a kadar uzanan yaratıcı yıkım kuramlarında var olan ekonomik bir sorunu radikal bir şekilde gözler önüne seriyor. Kapitalist ekonominin, teknolojik gelişimle paradoksal bir ilişkisi var. Yenilik, kazançların ana kaynağı ama konsolide artık-değer kaynakları için zararlı.

Dijital devrim bunun mükemmel bir örneği. Bu devrimin esas olarak iki uzlaşmaz sonucu oldu. Bir yandan, orijinallerin yayımlanması, sanatsal ve kültürel ürünleri, ekonomistlerin terime verdikleri anlamda ortak mülkiyete dönüştürdü. Öte yandan dijitalleşme, fazla bedel ödemeden fikrî mülkiyetten yararlanma şansını artırdı. Belirli bir eşiğin ötesinde, telif hakkı, gerçek ürünle ilişkisi uzak, spekülatif bir gelir kaynağıdır.

Kamu malları, mutlaka devlet tarafından idare edilen mallar değildir. Bunların özelliği, onları zaten kullanan insanların erişiminin, yeni kullanıcıların ortaya çıkmasıyla sınırlanmamasıdır (Ekonomistlerin diliyle bu kullanıcılar "tüketimde rakip değildir"). Kamu mallarının başka bir önemli özelliği, kullanımlarının piyasanın mekanizmalarıyla sınırlanamamasıdır (yani bunlar "tüketiminden kimsenin dışlanamadığı" mallardır). Üretimlerine katılsın ya da katılmasın herkes onlardan yararlanabilir; bu itibarla bu malları üretmenin maliyeti, bunlara bir fiyat biçilerek karşılanamaz.

Kamu malları ve fikrî mülkiyet, her zaman kararsız bir denge durumunda bir arada var oldu. Analog radyo ve televizyon yayınları, devlet ve tüzel kişiler tarafından tedarik edilen kamu mallarıydı. Bunlara erişimi teknolojik olarak sınırlandırmanın hiçbir yolu yoktu: Anteni olan herkes bir istasyona bağlanabilir ve onu tüketmeden ondan yararlanabi-

(*) Çevrimiçi Korsanlığı Önleme Yasası nedeniyle kurucusu tutuklanan ve 19 Ocak 2012 itibarıyla kapatılan dosya barındırma sitesi – ç.n.

lirdi. Kullanıcıların tükettikleri içerik için ödeme yapmalarını sağlamak imkânsız ya da çok güçtü. Tıpkı bir sokak müzisyeninin performansı gibi: Yoldan geçen herkes müziğin keyfini çıkarabilir ve sanatçı bilet keserek eserlerine erişimi sınırlandıramaz.

Telifli ürünler ise çok farklı özelliklere sahip. Analog kitaplar ve kayıtların tüketimi genellikle rekabetçi ve dışlayıcıdır. *Karamazov Kardeşler*'in bir kopyasını okuyorsam, sizin de aynı cildi aynı anda kullanmanız mümkün değildir. Kitabı edinmek için, bir fiyat koyarak erişimimizi sınırlandıran bir kitapçıya gitmemiz gerekir (bir kütüphaneye de gidebiliriz ama bu başka bir konu). Bununla birlikte, fikrî mülkiyet kavramı bu durumlarda bile çeşitli sorulara yol açıyor: Kayıtlar ve romanlar kamu malları değil, peki ya gerekli beceriye sahip birinin ezberleyebileceği ve tekrarlayabileceği bir şiir ya da melodiye ne demeli?

Bu soruların basit yanıtları yok. Maddi olmayan üretimin değişken tablosunda net sınırlar çizmek güç. Fikrî mülkiyet yasalarının basmakalıp sözlerle doldurulmasının ve böylesine yapay bir hava taşımasının nedeni de bu. Yasalara anlam veren ve kurallarını az çok kabul edilebilir kılan, çok daha sezgisel olan hedefiydi: Sanatçıların, yazarların, aracıların ve kamunun çıkarlarını uzlaştırabilen bir yasal denge sistemi arıyordu. Bu özünde, eserlerin, yaratıcılarının ve üreticilerinin tekelinde olmasına izin verilmesi ama kamu akılda tutularak sınırlı bir tekel yaratılması anlamına gelir.

Batıda fikrî mülkiyete ilişkin yasalara, maddi olmayan malların üretim ve dağıtım işini ve sanatçıların ve yazarların tazminini büyük ölçüde piyasaya bırakma kararı damgasını vurdu. Sonuçlar çokyönlüydü. Önceki yüzyılın kültürel üretimi en azından nicel olarak muazzamdı. Ödediğimiz bedel sadece bu üretimin metalaşması değil, aynı zamanda sınıf, toplumsal cinsiyet ve ırkla ilişkili önyargıların çoğalma-

sıydı. On yıllardır dünya ürkütücü bir Anglosakson kültürel hegemonyasının etkisi altında yaşıyor. Bilginin yayılmasında iş başında olan ideolojik filtreler konusuna girmiyorum bile.

Piyasa sisteminin seçilmesi, yaratıcılığı teşvik etme çabasından çok daha fazla, aracıların ve özel dağıtımın korunmasıyla, yani telif hakkı endüstrisine sadakatle ilişkiliydi. Kasıtlı bir seçimdi; başka seçenekler de vardı. Ne de olsa, ticari olmayan desteğin tarihte oldukça iyi bazı sonuçları olmuştu; öncelikle Yunan tragedyası ve Rönesans sanatı gibi.

Kültür piyasası bugünlerde de pek hegemonik değil. Örneğin, halk arasında entel müzik denilen müzik, ticari amaçlı olmayan kuruluşlar tarafından hemen hemen her zaman destekleniyor. Yayın dünyasında, kâr amacı gütmeyen kurumlar, denemeler ve şiir gibi saygın ama ticarete pek de uygun olmayan türlerin yayımlanmasını genellikle destekliyor. Bazı ülkelerde, devlet televizyonu, doğrudan kullanıcılar vergilendirilerek finanse ediliyor. Bazı müzeler bağışlarla kaynak sağlıyor; keza sokak müzisyenleri gelen geçene şapkalarını uzatıyor. Farklı bir üretim, dağıtım ve tazmin sistemi, örneğin piyasanın marjinal bir rol oynadığı, en azından böyle merkezî bir rol oynamadığı bir sistem de gelişebilirdi pekâlâ. Bu minvalde verilebilecek başka bir örnek de çok çeşitli kamu kurumları ve özel kuruluşlar, örneğin üniversiteler, araştırma merkezleri, ordular, vakıflar, şirketler tarafından desteklenen temel bilimler.

Her hâlükârda, müzik ya da film üretiminin karşılığını çoğaltma ve dağıtım temelinde ödeyen geleneksel sistem, dijitalleşme ve internetin kitleselleşmesiyle çöktü. E-kitap okurlarının artması, yayıncılık sektörü ve yazılı basın için benzer bir geleceğe işaret ediyor. Ürünlerinin ortak mülkiyete dönüşmesini, donanımı denetleyerek önleyebilen yaratıcı meslek sahipleri, hâkim ödeme modellerini kullanıyor. Video oyunları ve sahne sanatları için durum bu. Gönüllü

küçük bağışlara dayanan modeller gibi başka finansman modelleri kuramsal olarak mümkün ama hâlâ görece marjinal ve ancak sınırlı durumlarda etkili.

İşin tuhafı, fikrî mülkiyetin dağıtıldığı ve karşılığının ödendiği geleneksel sistemlerdeki kriz, telif hakkı endüstrisinden elde edilen kazançlarda ve bunların küresel ekonominin merkezinde yer alan ülkeler üzerindeki etkisinde kaydedilen hızlı ve büyük artışla paralel gidiyor. Birkaç on yıldır, fikrî mülkiyet, kapitalizmin temel bir bileşeni haline geldi.[5] Amerika Birleşik Devletleri için en büyük geliri üreten üç sektörün hepsi –kimya, eğlence ve yazılım endüstrileri– fikrî mülkiyet haklarını korumanın bir biçimine dayanıyor. Genellikle fikrî mülkiyetle teknolojik yenilik ve onun ekonomik büyüme üzerindeki etkisi arasındaki ilişki vurgulanıyor. Buna karşılık, telif hakkı ile üretken olmayan kazançlar arasındaki organik ilişki hemen hemen hiçbir zaman tartışılmıyor. Fikrî mülkiyetin bazı biçimlerini ortak mülkiyete dönüştüren teknolojiler, onu spekülatif bir kâr kaynağına da dönüştürebilir.

Kapitalizmin ortodoks, saygın versiyonunda, finansal ürünler, gelecekteki üretici girişimleri öngörmek ve ekonomiye likidite zerk etmek için yaratılır. Yazarlara, sanatçılara ve dağıtımcılara, fikrî mülkiyetleri üzerinde tanınan tekel buna benziyor. Zaman, çaba, yetenek ve paradan oluşan bir yaratıcı yatırımın altının asalaklıkla oyulmamasını garantiliyor. Her iki durumda da Batı ekonomilerinin gerçekliği, toplumsal sözleşmenin özgün şartlarını bir süredir tersine çeviriyor. Uluslararası Ödemeler Bankası'na göre, 2007'de finansal işlemlerde mübadele edilen genel toplam, dünyanın GSYİH'sinin yetmiş katıydı. Çağdaş Batı kapitalizminde en önemli kâr kaynağı spekülasyon; aynı zamanda tekel hakkı,

5 Igor Sádaba, *Propiedad intelectual. ¿Bienes públicos o mercancías privadas?*, Catarata, Madrid, 2008, s. 57 vd.

telif hakkını özgün amaçlarından ayırdı ve onu kendi başına bir amaç haline getirdi.

Gerçek ekonomi ile finans dünyası arasındaki bütün bağların kopmadığı açık. Örneğin, Goldman Sachs tarımsal türevler spekülasyonundan astronomik kazançlar elde ediyor. Bu yatırımların mümkün olmasının nedeni, büyük ölçekli tarım endüstrisinin ve buna uygun talebin varlığı. Keza, başarılı fikrî ürünler, dijital çağda telif hakkı endüstrisinin zorunlu bir bileşeni. Her ne kadar David Bowie müziğinin haklarını 1997'de borsaya kaydettirdiyse de, şimdilik hiçbir ikincil kültür piyasası yok. Telif hakkına dayanan kârın gerçek kaynağı, belirli bir eşiğin üzerinde hemen hemen sıfır marjinal maliyetle üretilen malları satmanın teknolojik, ticari ve kültürel olarak mümkün olması. Büyük fikrî mülkiyet kodamanları, üretime hemen hemen hiç yatırım yapmadan kazanç elde edebiliyor. Spekülatif finans gibi, telif hakkı endüstrisi de bir para makinesi ve bu ayrıcalığın bedelini hepimiz ödüyoruz.

Bu tuhaf duruma katlanmamızın bazı nedenleri ideolojik. Aşırı finans kapitalizmini ve telif hakkı endüstrisinin en spekülatif uygulamalarını, bilgi toplumunun meşrulaştırıcı normalliğine direnen sapmalar olarak ele alma eğilimindeyiz. Sayıları hiç de az olmayan bazı heterodoks toplum bilimciler de dahil olmak üzere birçok kişi, günümüz ekonomisinde değer yaratımının maddi olmayan bilişsel pratiklere dayandığına ve bunun geçmişteki bir durumdan büyük bir kopmaya işaret ettiğine ikna olmuş durumda.

Bizzat maddi olmayan emek ve bilgi ekonomisi kavramları çetrefilli. Bu kavramlar çok farklı süreçleri aynı etiket altında bir araya getiriyor. Yazılım geliştirmek yaratıcılık gerektiriyor olabilir ama muhtemelen örneğin, 21. yüzyılın başlarında mühendisliğin gerektirdiği kadar değil. Öte yandan, bir telepazarlamacının emeği maddi olmaktan aynı ölçüde

uzak olmakla birlikte, genellikle Ford'un montaj hattıyla ilişkilendirilen faaliyetlere çok daha fazla benziyor. Gerçek şu ki bilgi teknolojisi, tam da eski endüstriyel makineler gibi işçinin yeteneklerini artırabilir de azaltabilir de. Bazı çokuluslu çabuk yemek şirketleri operatörlerinin okuma-yazma bilmesini gereksizleştiren simgelerin ve ikonların olduğu terminaller kullanıyor.

Yaratıcı emeğin ele avuca sığmaz yapısıyla ekonomik olarak baş etme güçlüğü, tarihsel olarak, fikrî üretimin tam yapısına ilişkin konu dışı boş laflara takılıp kalmadan, söz konusu emeğin karşılığının ödenmesine ve korunmasına izin veren uzlaşmalar arayışına yol açtı. Mesela hangi bilimsel araştırmanın verimli olacağını tahmin etmek çok güç olduğu için, bilimsel araştırmaları üniversitelerdeki öğretime katmak, bu araştırmaların sürdürülmesini sağlayan stratejilerden biridir. Üniversite öğretim üyelerine, görünür ve denetlenebilir emekleri, yani eğitim faaliyeti karşılığında ödeme yapıyoruz ve zamanlarının başka bir kısmını çok daha serbest bir şekilde araştırmaya adamalarına izin veriyoruz. Genel olarak ekonomide de benzer bir şey oluyor. Geniş anlamda entelektüel emeğin merkezî bir önem taşıdığına kuşku yok; merkeziliği kısmen günümüz ekonomilerindeki kâr dağılımı açıklayabilir. Ancak araştırma ve buluşun, piyasaya yeni, rekabetçi ürünler getirmek için bazen gerekli olması gibi sıradan bir olgunun ötesinde, entelektüel emeğin nasıl bu kârın kaynağı olduğu hiç de o kadar açık değil.

Yüksek vasıflı maddi olmayan emeğin coğrafi dağılımı, iPad satışlarından elde edilen kârların, neden cihazların monte edildiği Çin'deki fabrikalardan çok Kaliforniya'daki birkaç işletmede yoğunlaştığını açıklıyor. Ancak başka bir bakış açısından, en kârlı alanların bazılarında bilginin önemi, çatışma dolu süreçlerle koşullanıyor. Birkaç on yıldır, vasıfsız imalat işlerinin sayısı azalmak şöyle dursun küresel

ölçekte çok arttı. Bu, örneğin iPad'lerin nasıl ucuza üretilebildiğini ve sonuç olarak çok fazla satılabildiğini açıklıyor. Erik S. Reinert'in dediği gibi,

> Yeni teknolojilerin *üretiminde* uzmanlaşan ulusların deneyimleri, genellikle, tüketici ulusların ya da aynı teknoloji için ihtiyaç duyulan hammaddeleri tedarik eden ulusların deneyimlerinden çok farklı... Örneğin bilgi teknolojisi (BT), Seattle'daki Microsoft yönetim merkezinde, otel endüstrisine kıyasla çok farklı sonuçlara yol açar. Bütün Avrupa'da otel işletmeciliğinin yanı sıra sahaflık işinde de BT kullanımı kâr paylarının düşmesine yol açtı ve ücretler ve kârlar üzerindeki basıncı artırdı.[6]

Öte yandan, maddi olmayan yaratıcı emekle onun spekülasyona benzeyen parazit versiyonu arasında net bir ayrım yapmak imkânsız. Bir uçta tedavi edilemeyen bir hastalık için bir aşının bulunması, diğer uçta ise biyolojik korsanlık yer alıyor; ama bu ikisi arasında, erişiminin önüne katı engeller dikilen teknolojilerin geliştirilmesi gibi daha muğlak uygulamalardan oluşan geniş bir repertuar uzanıyor.

Başka bir deyişle, bilginin günümüz değerler silsilesindeki merkezî rolünü, uluslararası rekabet bağlamındaki işbölümünden ayırmak imkânsız. Küresel eşitsizlik, tekno-bilimle piyasa ekonomisi arasındaki ilişkinin özsel bir sonucu değil. Küresel bilgi ekonomisinde kimin ne kazandığını belirleyen faktör sınıf mücadelesidir, *Nature* dergisindeki bir kör çalışmanın sonucu değil. Bilgi toplumu kuramcıları, en başarılı kapitalist toplumlarda kutsal maneviyata yönelik bir tür doğal eğilimi analiz ettikleri kanısı uyandırıyor. Aslında bize sundukları şey, dünya ekonomisinin merkezindeki ülkelerin, çevre ülkeleri hâkimiyet altında tutmak için geliş-

6 Erik S. Reinert, *How Rich Countries Get Rich. . . and Why Poor Countries Stay Poor*, Carroll & Graf, New York, 2007, s. 186-188.

tirdiği politik, ekonomik, hatta askerî stratejilerin taraflı bir açıklaması.

1970'lerden itibaren, en zengin ülkeler eşzamanlı olarak, spekülatif kazançlarını artırmak için en yüksek katma değere sahip üretim süreçleri üzerinde hak iddia etmeye çalıştı. Fikrî mülkiyetin korunması, bu iki dinamiği yasa yoluyla birleştiriyor. En yüksek kârları üreten endüstriler, fikrî mülkiyeti koruma önlemlerine bel bağlıyor ve hükümetler bu yasal korumayı sağlamaya dünden hazır. Aynı zamanda, bu işletmeler, teknolojik avantajlarını sistematik olarak spekülatif amaçlarla kullanıyor. Monsanto biyolojik araştırma yapmak için kaynaklara ve teknolojiye sahip ve bu araştırma için kendisine sunulan korumayı, biyolojik korsanlık için bir kılıf olarak kullanıyor. Hollywood dünyanın geri kalanını ürünlerine gark edecek bir konumda ve bu nedenle filmlerinin kamusal alana geçmeyeceğinden emin olmak istiyor. Microsoft ve Apple (ve daha küçük bir ölçekte Oracle ve Adobe) ürünlerine fahiş fiyatlar biçmelerine izin veren tekelci bir pozisyonu güvenceye aldı. 2013'te, bir Avustralyalı için, uçakla ABD'ye gidip Adobe Photoshop CS6 satın almanın, ürünü Avustralya'da satın almaktan daha ucuza geldiği ortaya çıktı.

Neoliberal küreselleşmeyle ilişkilendirdiğimiz uluslararası anlaşmalarda fikrî mülkiyetin çekiciliği artıyor. Bu sadece bilgi ekonomisinin yükselişinin tanınması anlamına gelmiyor; daha çok, spekülatif kazançları, yani Batılı ülkelerin, kendileri için giderek elverişsiz bir hale gelen jeopolitik bir ortamın merkezindeki konumlarını korumalarına izin veren kazançları artırmaya yönelik yasal bir manivela.

Telif hakkı endüstrisinin ve finans kapitalizminin son birkaç on yıldaki gelişimi, tedirgin edici bir paralellik gösteriyor. Tarihsel olarak, spekülatif uygulamaların artışı, genellikle getiri oranlarının azalmasındaki son aşamalara bağlıdır.

Başka bir deyişle, fiilî üretim bir kâr kaynağı olarak gücünü yitirdiği zaman, finans ekonomisi bütün gücüyle devreye girer. Son ekonomik deregülasyonun kökenleri, Batılı ekonomik seçkinlerin, o noktaya kadar keyfini sürdükleri kâr seviyelerini koruma konusunda artan zorlukları azaltmak için 1970'lerin ortalarında geliştirdikleri politikalarda yatıyor. Üretimle para kazanmanın geleneksel yollarının ortadan kalkması, başka iş girişimlerini, ikincil piyasalar ve döviz spekülasyonu gibi tehlikeli, yıkıcı girişimleri hükümetler ve yatırımcılar için iyice çekici hale getiriyor.

Benzer bir şekilde, tam da şirket kazançları kültürel içerik üretiminin doğrudan sonucu olmaktan çıktığı anda, dijital devrim fikrî mülkiyet spekülasyonunu kârlı bir işe dönüştürdü. Dijital medyanın, telif hakkı endüstrisi için bir saatli bomba olduğunu herkes kabul ediyor. Kullanıcılar bir kez bir ana dosyaya eriştikten sonra, dosyanın ticari (korsan DVD'lerin caddelerde satılması gibi) ya da ticari olmayan (P2P dosya paylaşımı gibi) gayriresmi kanallardan dolaşıma girmesi an meselesi. Buna rağmen, çok fazla satılan ilk dijital ortam –CD– altın yumurtlayan tavuk gibi görünüyor. Telif hakkı endüstrisinin, vinil plaklar ve kasetlerden çok daha ucuza üretilen malları satmasına ve fiyatının neredeyse üç katma satmasına imkân verdi. En kârlı ürünlerin birçoğu, giderleri çoktan karşılanmış kataloglara dayanıyordu; bir Elvis ya da Dylan albümünü çıktığı sırada zaten almış olan insanların, manasızca yüksek bir fiyata CD olarak yeniden satın almalarını sağlamanız mümkün oluvermişti birdenbire.

O andan itibaren bu spekülatif uygulamalar, ekonomik sistemin her yerine yayılarak, paralı kanallardan, cep telefonu sektörü aracılığıyla yazılım satışına kadar başka faaliyetlerin merkezine yerleşti. İspanya'daki SGAE gibi, telif hakkını yöneten kuruluşların gayrimenkul spekülasyonuyla iliş-

kili büyük skandallara bulaşmaları hiç de önemsiz değil.[7] Lehman Brothers iflasından çok etkilenen, İtalya'daki SIAE için de aynı şey geçerli.

Dijitalleşmiş fikrî mülkiyetten, finansallaştırma yoluyla kâr elde etmenin başka bir başarılı ticari modeli, Google, Amazon, eBay ve Apple'ın App Store'u gibi dağıtım platformları. Bu işletmelerin sırrı boyutlarında yatıyor. Bu şirketler, aşırı konsolidasyon sayesinde, son derece küçük kârların birikmesiyle çok büyük paralar kazanabiliyor. Prensip olarak, bu gayet meşru bir durum. Ama bu şirketlerin büyüklüğü, sonunda kültürel arz ve talebi değiştirecek kadar orantısız bir düzeyde etkili olmalarını sağlıyor. Onlar sadece tarafsız aracılar değil; bizim ve kültür üreticilerinin beklentilerini şekillendiriyorlar. Bu pratikler ile yatırılan muazzam miktarlarda paranın önemli bir unsur olduğu para spekülasyonu arasındaki çarpıcı paralellik burada gözler önüne seriliyor.

Bu gelişim, günümüz telif hakkı endüstrisinde desteklenen içeriği önemli ölçüde etkiledi. Dijital ortamdan kâr elde etmeyi hedefleyen spekülatif model, aşırı reklama dayalı konsolidasyonu ve metalaştırmayı ödüllendiriyor ve daha yavaş tempolu yaratıcı faaliyetleri cezalandırıyor. Apple pazarlamayı sanat haline getirdi. İnsanlar, birkaç gün sonra kolayca satın alabilecekleri ve birkaç ay içinde milyonlarca kişinin sahip olacağı bir ürünü ilk satın alan olmak için Apple mağazalarının önünde kuyruğa girdiğinde, yabancılaşmanın tarihi, bir dönüm noktasına ulaştı. (2011'de, Nike'ın yeniden üretilen Air Jordan 11 Retro Concord'unun bulunduğu birçok mağazada izdiham yaşandı ama hiç değilse o sınırlı bir üretimdi.) Microsoft ve Google, Coca-Cola ve McDonald's'ı gölgede bırakan ve Avrupa Komisyonu gibi ko-

7 David Aristegui, "Un ministerio de cultura en la sombra", *CT o la Cultura de la Transición, Debolsillo, Madrid*, 2012. Ayrıca bkz. David Aristegui, "Capitalismo de casino y derechos de autor", http://info.nodo50.org/Capitalismo-de-casino-y-derechos.html.

münizme sempati duyduğundan kuşkulanılan çeşitli kuruluşların tekrar tekrar sorguladığı hegemonik konsolidasyon stratejileri geliştirdi.

Pazarlamada bu kadar kötü olan ne? Reklamcılık farklı ürünleri farklı şekillerde etkiler. Günümüz toplumlarının aşırı tüketimciliğine dayanamayacak bazı mallar ve hizmetler var. Reklamcılar, aslında özellikle çekici görünmeyen malların –örneğin spor arabalar ve SUV'lar yerine hibrit otomobillerin, hatta bisikletlerin– satışının başarıyla artırılabileceğini kanıtladı ama bunun aşılması zor kısıtlamaları, örneğin bazı yaratım türlerinin koşullarıyla ilişkili kısıtlamaları var. Analog dünyada, bunun çok parlak olmasa da net bir örneği, yayıncılık sektörünün geçirdiği en son dönüşümdür. Genellemeler yapmak zor olsa da geleneksel yayınevlerinin, hatta büyük kârlar elde edenlerin işi, doğası gereği büyük ölçüde zanaatkârlık olarak tanımlanabilecek bir işti. Her zaman tesadüfi çoksatarlar olsa da yayıncılar esas enerjilerini saygın yazarlar ve türler için bir okuyucu topluluğu oluşturmaya adıyordu. Dahası, deneme derlemeleri ve akademik metinler gibi, uzun sürede kısmen iyi satan çalışmaları da küçümsemiyorlardı.

Bugün, yayıncılık sektörü tamamen kumarhane ekonomisiyle bütünleşmiştir. Bir zamanlar genel yayın yönetmenlerinin oturduğu koltuklara CEO'lar yerleşti. Çarpıcı bir konsolidasyon sürecinden geçen büyük yayınevlerinin amacı, büyük kısa dönemli sermaye kazançları üreten bir çoksatar bulmak. Hemen sonuç almazlarsa bırakacakları düzinelerce yazarı ve kitabı yayımlamalarının nedeni bu. Pazarlama bu süreçte temel bir rol oynuyor. Şiir derlemeleri gibi kısa dönemde çok fazla ses getirme ihtimali olmayan kitaplar sektör tarafından ıskartaya ayrılıyor.

Bu dinamik, sadece hangi kitapların satışa sunulduğunu belirlemekle kalmıyor. Okumanın taşıdığı anlamı da çok de-

ğiştirdi. 1950'lere ya da 1960'lara kadar ulusal edebiyatçılar listesi, esas olarak şairler ve deneme yazarlarından oluşuyordu. Günümüzde bu merkezî konumu elinde tutanlar romancılar ve ille de en cüretkâr olanları değil. Bu bir seçkincilik meselesi değil. Ben aslında bilimkurgu ve cinayet romanları okumaya bayılırım ve Artaud ya da Gadamer'in olmadığı bir dünyayı pekâlâ yaşanmaya değer bir dünya olarak düşünebilirim. Ama bu ticari stratejiler, kültürümüzde, okuma ve yazmayla ilişkili pratiklerde önemli bir geribesleme döngüsü yaratıyor.

Çağdaş popüler müzik örneğinde, düşük üretim maliyetlerinin –yeni demokratikleşen dağıtım, iletişim ve tanıtım kanallarıyla birlikte– çarpıcı karşıtlıklar yarattığı doğru. Ancak bu, yeni bir üretim modelinden çok, ticari olmayan, amatör üretim ağlarının genişlemesini ve yenilenmesini temsil ediyor. Kimse gerçekten bu konuda konuşmasa da bunlar bir noktaya kadar zaten var olan dinamiklerdi. Örneğin *hardcore punk** tutkunları, endüstrinin tam kıyısında, küçük ama sağlam bir dağıtımcılar, dinleyiciler ve fanzinler ağı oluşturdu. Fugazi gibi büyük uluslararası üne sahip gruplar bile, konserleri düzenleyenlerin biletleri için biçebileceği fiyatı sözleşmeyle sınırlandırıyordu.

Benzer bir işbirliği uygulamasının iyi bir örneği, *northern soul* olayıydı. 1960'ların sonuna doğru, Kuzey İngiltere'deki genç *soul* müzik tutkunları, hafta sonlarını *soul* müzik çalınan kulüplerde toplanarak geçirmeye başladı. Bu amaçla dünyanın dört bucağına gidecek işçi sınıfından gençlerdi bunlar. Bir süre sonra, *soul*'un en büyük hitleri onlara biraz tekrara dayalı gelmeye başladı ama müzik endüstrisinin o sırada sunduğu ürünler de çok ilgilerini çekmedi. Buldukları çözüm, ABD'de *soul* müzikte uzmanlaşmış küçük plak şir-

(*) 1970'lerin sonunda ortaya çıkan bir punk rock müzik tarzı ve kültürü; genel olarak normal punk rock'tan daha hızlı ve serttir – ç.n.

ketlerinin eski kayıtlarını tarayarak listelere girememiş plakları bulmaktı. *Northern soul*'un altın çağında, Kuzey Amerika piyasasından fark edilmeden geçen ama bu İngiliz fanların çok değer verdiği 45'likler çok fazla ithal edilmişti. *Northern soul*, pratik olarak kendine ait hiç müzik üretmemesi ama endüstrinin, ileri doğru tüketimci hamlesini yaparken geride bıraktığı binlerce kayıttan beslenmesiyle benzersizdir.

Hem *hardcore* hem *northern soul* örneğinde, ticari olmayan ya da kâr amacı gütmeyen dağıtım çok kompakt topluluklara dayanıyordu. Günümüzde, yerel alana bağlı olmadan da bu tür dağıtım kuramsal olarak mümkün. İnternet dünyanın her yerine dağılmış bireysel kullanıcılara ulaşmayı mümkün hale getirdi. Ancak gerçek şu ki Ağ fiilen bu tür bir sanal topluluk yaratmadı, bunun yerine var olan çevrimdışı ortamlardan asalakça beslendi.

Kültürel alan içinde bile, bu amatör modellerin sınırsız bir şekilde büyüyeceğini hayal etmek saflık olur. Bu modeller, örneğin klasik müzik ve etnomüzikoloji gibi sanatsal bağlamlarla uyumsuz görünüyor. Her iki durumda da üretim maliyetleri son derece yüksek. Bir orkestranın karmaşık bir parçayı icra etmesi için gerekli olan provalar uzun bir süre alabilir ve güvenilir bir müzisyenler kadrosunu gerektirir. Etnomüzikoloji genellikle kamu kurumları tarafından ödenen geniş çaplı araştırmaları gerektirir. Ama bu, klasik müziğin, Avrupa'daki güncel dağıtım modelini tanımlayan bu tuhaf bürokrasi ve star sistemi karışımına mahkûm olduğu anlamına gelmez. Venezuela'nın "El Sistema" olarak da bilinen ulusal gençlik orkestraları ağı bunu kanıtlıyor. Aynı şekilde, etnomüzikoloji, Violeta Parra'nmkiler gibi olağanüstü akademi dışı ve amatör müdahalelerle zenginleşiyor. Bununla birlikte, kâr amacı taşımayan ortak çalışma girişimlerine yönelik coşkunun, sistemin sınırlarına çarpacağı durumlar olduğunu düşünmek mantıklı görünüyor.

Kitap dünyasına geri dönersek, kültürel kapı bekçilerinin aracılığı, ikamesi olmayan önemli bir rol oynuyor. Bir pop şarkısını dinlemek ve vaktimizi harcamaya değip değmediğine karar vermek görece hızlı bir süreç. İlgimizi çekip çekmediğine karar vermek için genellikle birkaç saniye yeter ve bu nedenle uzman olmayanların, en azından bazı işlevleri için kayıt stüdyolarının yerini alması mümkün. Romanların ya da denemelerin değerlendirilmesi ise çok daha yavaş ve karmaşık bir süreç. Her birimiz, (teknik olarak mümkün olduğu üzere) eserlerinin dağıtılmasının gerektiğine inanan yazarların bütün potansiyel önerileri arasından değerli olan kitapları seçmek zorunda kalsaydık, bildiğimiz haliyle yazılı kültürümüz yok olurdu. Yayınevleri velveleyi azaltır ki bu, internetin en iyi yaptığı şey değil.

İnternetteki kullanıcı yorumları, edebî beğeninin oluşturulmasında temel faktörler olarak uzman eleştirilerinin ve reklamların yerini almaya başladı. İlk başta bu bizi, piyasanın ve uzmanların sultasından kurtaracak bir demokratikleşme gibi görünüyordu. Ama gerçeklik, bu ümitleri çabucak boşa çıkardı:

> Bir süre, kısmen internetin anonimliği sayesinde, yazarların (ya da yazar adaylarının) kendi çalışmalarını takma adlarla övmeleri, çevrimiçi forumlarda giderek yaygınlaşan bir uygulamaydı... Spektrumun diğer ucunda, isimsiz kullanıcılar, açıkça hasmane duygular besledikleri insanlar tarafından yazılmış kitapları sert bir dille eleştiriyordu... Amazon gibi sitelerdeki eleştiriler ve sıralamalar, e-kitapların başarısını belirleyen parametreler haline geldi; böyle olunca da yayınevleri ve özellikle kendi kitaplarını kendileri yayımlayan yazarlar, kitaplarını üst sıralara taşımak için çok çeşitli stratejiler geliştirdi.[8]

8 Yeyo Balbás, "Negocio de reseñas 2.0", *Cultura libre*, http://www.cultura libre.org/negocio-de-resenas-2-0/.

İnternet kitap işini de uzman eleştirilerini de ortadan kaldırmadı; daha çok amatör eleştirileri şaibeli bir iş haline getirdi. Amazon'da para karşılığında eleştiriler yazan şirketler var. Örneğin GettingBookReviews.com, beş yüz dolar karşılığında yirmi olumlu eleştiri yayımlıyordu. Bir milyon e-kitap satan ilk kişisel yayıncı olan John Locke, bu şirkete farklı platformlarda yayımlanmak üzere yaklaşık üç yüz eleştiri ısmarladı.

Finansallaştırma bilimsel ilerlemeleri de etkiledi. Teknobilim hâlâ üretim kârının önemli bir kaynağı olduğu için burada durum o kadar açık değil. Yüksek riskli yatırımların, kısa vadede en çok kâr getirecek alanları destekleyerek araştırmaların taraflılığını giderek artırdığı doğru. Bununla birlikte, sonuç ideal olmasa da durumdan bir eşik-altı ipotekten ya da bir tekel suiistimalinden söz ettiğimiz gibi söz etmek kesinlikle abartı olur.

Bu, sektörün zamanın ruhuna bağışıklığı olduğu anlamına gelmiyor, üstelik sadece biyolojik korsanlık açısından da değil. Dot-com balonu, patent istifleme yarışını başlattı. Patent istifçileri, iflas etmiş şirketlerin patentlerini ya da hiç kullanılmamış patentleri satın alarak bir lisans portföyü yaratan şirketlerdir. Amaçları yenilik değildir. Ellerinde bulunan patentlerin ihlali nedeniyle dava açmak için, piyasadaki şirketleri izlerler. Bu yolla, araştırmaya bir kuruş yatırmadan hukuk davalarıyla astronomik paralar kazanırlar. Bu bakımdan patent istifleme, biçim olarak spekülasyona benzeyen asalak bir faaliyet. Finans şirketleri, güya üretimi daha dinamik hale getirmek için yarattıkları ikincil piyasanın işleyişini bozarak doğrudan kâr elde ediyor. Patent istifçileri, bilimsel buluşları korumak için yaratılan yasaları çarpıtarak kâr ediyor. Bu sanıldığı kadar önemsiz değil: 1990 ile 2010 arasında patent istifçilerinin, icatlarla uğraşan şirketlere beş yüz milyar dolara mal olduğu tahmin ediliyor.

Patent istifçiliğinin tarihi uzun ama şu anda olağanüstü bir hızla büyüyor. Giderek daha fazla kurumsal spekülatör, patent istifçiliğini kendi iş modellerinin doğal bir parçası olarak tanımlıyor. Büyük borsa spekülatörleri, başka şirketlere sistematik olarak dava açmak için çok sayıda lisans topluyor. Büyük şirketler de kendilerini korumak için dev patent portföylerini kapatarak piyasayı kızıştırıyor. Bir patent spekülasyonu balonunun başlangıcına tanıklık ediyoruz. Örneğin, Google 2011 yazında, Motorola'nın mobil cep telefonu bölümünü, 1990'ların Dot-com balonunu anımsatan bir hamleyle son derece yüksek bir fiyata satın aldı. Çünkü 6.000'den fazla patente sahip iflas etmiş bir şirket olan Nortel'in ihalesini, Microsoft ve Apple'm da içinde bulunduğu bir grup yatırımcıya kaptırdıktan sonra, acilen 17.000'den fazla patent elde etmesi gerekiyordu.

Ekonominin finansallaşması, fikrî mülkiyetin kamu mülkiyetine dönüşmesi ve telif hakkı endüstrisinin metalaştırdığı içerikteki değişiklik arasındaki ilişki, özgür kültür taraftarları tarafından tam olarak anlaşılmadı. Endüstrinin, aslında potansiyelleriyle daha uyumlu olan yeni teknolojilere ve telif hakkı düzenlemelerine direncinin, kurumsal ataletin sonucu olduğu ileri sürülüyor genellikle. Bu bakış açısından, bilgi ve iletişim teknolojileri, değişebilen ve yeni teknolojik koşullara uyum sağlayabilen içerik üretici şirketlerin erişebileceği mükemmel iş fırsatları sunuyor. Telif hakkı endüstrisi, büyüklüğün artık önemli olmadığı yeni, zahmetsiz bir ortama uyum sağlamayı reddeden analog bir dinozor.

Bu konuda sık sık partisyon kriziyle karşılaştırmalar yapılıyor. 20. yüzyılın başında, müzik endüstrisinin temeli, yayıncılık şirketlerinin temsil ettiği besteciler adına partisyon satışlarıydı. Kitaplar ve dergiler için geçerli olan yasalar burada da geçerliydi. Gramofonun bulunmasıyla birlikte, bu partisyonların yayıncıları, yasaların olduğu gibi kalmasını,

yani bir şarkının kaydını yapmak isteyen bir sanatçının, telif hakkı sahibinden açık bir şekilde izin istemek zorunda olmasını talep etti. Bunun yerine, yeni teknolojinin toplumsal yararlarını en iyi şekilde kullanan bir yasa uygulandı.

> Bir müzik yayıncısına iki sent ödeyen [herkes], yayıncının yayımladığı bir şarkının piyano rulosunu yapma hakkına sahip olacaktı... İnsanların istedikleri zaman ve istedikleri yerde müzik dinleme imkânını eşi görülmemiş bir şekilde artıran yeni bir teknoloji vardı: gramofon. Eski telif hakkı kanunları, yayıncıların, çıkardıkları bir partisyonun bütün kullanımlarını denetleyebileceğini söylüyor, böylece bu yeni teknolojinin kullanılmasını imkânsız hale getiriyordu. Buna verilen yanıt, yeni teknolojiyi, çözülmesi gereken bir sorundan çok bir çözüm, hatta bir kutlama vesilesi olarak ele alan yeni telif hakkı kanunları oldu.[9]

Cory Doctorow burada hem haklı hem haksız. Partisyon satışlarındaki azalma ve kültürel ürün satışlarında halihazırda yaşadığımız kriz tamamen farklı durumlar. Bugün sorun bazı sanatçıların zengin olması, diğerlerinin olmaması değil, daha çok, en azından bazı alanlarda, sanatıyla geçinebilen sanatçıların sayısının giderek azalması. Bunun nedeni kapitalizmde, ürünle ilişkili teknolojik yeniliğin, örneğin yeni bir yönlendiricinin icat edilmesinin ekonomik etkisinin, bir seyahat acentesi olmadan uçak bileti satın almanın bir yolunun bulunması gibi süreçle ilişkili bir yenilikten çok farklı olması. İlki genellikle kârları artırır, ikincisi ise düşürür. Kuşkusuz insanlar müzik dinlediği için, örneğin ADSL sağlayarak ya da kulaklık satarak ve hatta yukarıda açıklananlar gibi spekülatif uygulamalarla para kazanan işletmeler

9 Cory Doctorow, "De cómo los derechos de autor deberían cambiar para ajustarse a la tecnología", *Minerva* 9, 2008, http://www.revistaminerva .com/articulo.php?id=278.

hâlâ var. Partisyonlar ve ses kayıtları gibi geleneksel röprodüksiyon endüstrileriyle karşılaştırıldığında, bu para kazanma yollarının can alıcı farkı, kültürel malların üretimiyle organik bir ilişkilerinin olmaması.

Birçok kültür üreticisi son yıllarda kâr etmeye çalıştı ama kulaklık imalatçılarının, müşterilerinin dinlediği müziğe karşı kayıtsızlıkları, klasik telif hakkı endüstrisinin pragmatizminden ve metalaştırmasından tamamen farklı. Sadece birkaç çoksatardan söz etmek gerekirse, bir John Ford filmi çekmek, bir Beatles CD'si yapmak, bir Tolkien kitabı çıkarmak ile bir geniş bant tedarik etmek ya da reklam yeri satmak arasındaki fark apaçık.

Dijitale dönüştürme bazı sanatçılar ve işletmeler için uygulanabilir bir seçenek olsaydı bile bunun değer verdiğimiz bütün faaliyetler için geçerli olup olmayacağı açık değil. Farklı kurumsal bağlamlar, farklı fikrî ürün türlerini farklı şekillerde etkiliyor. Örneğin, günde yüzden fazla yeni kitabın piyasaya çıktığı İspanya'da, yayımlanan kitaplarda arz talebi kat kat aşıyor. Bunun yanı sıra, kısa bir süre içinde olmak şartıyla kitapçıların kitapları dağıtımcılara nispeten düşük maliyetle iade etmelerine genellikle izin veriliyor. Bu dinamiklerin bir araya gelmesinin sonucu, daha yavaş satan eserlerin cezalandırılması ve yazın piyasasının kızıştırılması. Dedektif romanları genellikle çok uzun olduğu halde birkaç saat içinde tükenebiliyor. Çok daha yavaş okunan deneme derlemeleri, orta ya da uzun vadede akıbetlerinin ne olacağı anlaşılamadan kitapçılardan geri çekiliyor.

Dijital alanda da benzer bir durum ortaya çıkabilir. Bazı sanatçılar uyum sağlamak için, kurumsal kanalların yokluğu nedeniyle takdirini gösterememiş birçok hayranı olabilecek ürünleri gözden çıkarmayı seçebilir. Piyasada bazı başarısızlık biçimleri tam da böyle ortaya çıkıyor ve benzerlik tesadüfi değil. Ticaretin sadık savunucuları, fiyatlandırma-

mn, herhangi bir merkezî sistemden çok daha etkili bir koordinasyon aracı olduğunu iddia ediyor. Ama bu, madalyonun sadece bir yüzü. Fiyatlandırma, kıtlık ve rekabetle ilişkili bilgi verir ama işbirliği, üretim fazlası ve karar alma süreçlerine ilişkin bilgileri gizler.

Bildiğimiz anlamda dijital alan, kaliteli kültür ürünleri üretmek ve dağıtmak için ideal ortam olmayabilir. İnternet, bilimkurgu romanlarının yayımlanmasını ve karşılığının alınmasını sağlayabilir ama şiirsel düzyazı için bunu yapamaz; akıllı telefon oyunları için uygun bir platform olabilir ama hesaplama kuramı için değildir. Çağımızın en parlak bazı zihinlerinin, son derece çocuksu faaliyetlerle meşgul olduğunu kabul etmek için müzmin bir kötümser olmaya gerek yok. Bilgisayar bilimcisi Jaron Lanier'a göre,

> Kanser tedavilerini ya da azgelişmiş ülkeler için güvenli içme suyu kaynaklarını araştırmak yerine, sosyal ağların erişkin üyelerinin oyuncak ayıların ve ejderhaların küçük dijital resimlerini paylaşmasını sağlayacak yollar arayan MIT doktoralı mühendislerle dolu odalara rastlıyoruz. Teknolojik gelişkinlik arayışında yolun sonu, insanlığın anaokulu seviyesine gerilediği bir oyun evine çıkıyor sanki.[10]

Teknolojik Darwinciler, içerik hakkında yargıda bulunmaktan kaçınarak, neyin kalıcı olmayı hak ettiğinin kararını piyasaya bırakıyor. Bu strateji günümüzde dijital alan içindeki çatışmaları anlamanın anahtarı.

Copyleft Ütopyacılığı

Telif hakkı endüstrisi muhaliflerine göre dijital devrim iyi haber olarak karşılanmalı, haklılar da. Bilgi ve iletişim teknolojisi, bilginin ve sanatın yayılmasında olağanüstü olumlu

10 Jaron Lanier, *You Are Not a Gadget*, Vintage, New York, 2011, s. 182.

değişikliklere yol açma potansiyeline sahip. Bu düşünceler, genellikle binyılcı coşkuyla savunulsa da pek tartışma konusu olmuyor. Muhtemelen Bill Gates de aynı şeye inanıyor.

Bu muhalifler, dijitalleşmenin yarattığı sorunların, sadece telif hakkı endüstrisi tarafından konulan yapay bariyerlerden ve kısıtlayıcı bir bireysel özgürlükler anlayışından kaynaklandığına inanıyor gibi. Bu yapay kıtlık kaynakları ortadan kaldırılır kaldırılmaz, bolluk ve toplumsal uyumun mutlak hâkimiyeti başlayacak sanki. Aslında sorun farklı ve çok somut. Dijital dağıtıma yönelik teknolojik seçenekler, karşıt politik programların savunduğu çeşitli toplumsal üretim ve tüketim bağlamlarıyla karmaşık bir ilişki sürdürüyor.

19. yüzyıldan beri ütopyacılığı alt etmeye çalışan özgürleşme hareketlerinin kökenlerine kadar izi sürülebilen bir sorun bu. Kapitalizmin sosyalist alternatiflerini savunanlar, önerilerinin, sanayileşmiş toplumlar için maddi olarak ulaşılabilir ve onların kültürel gerçekliğine uygun olduğunda ısrar etti. Nitekim, projelerini politikada ve teknolojide iki bileşenli modern devrimin tam anlamıyla gerçekleşmesi olarak sundular. Sosyalizm, gerçek anlamıyla burjuva özgürlüğünü, eşitliğini ve kardeşliğini getirecek, aynı zamanda kapitalizmde kaydedilen teknolojik ilerlemelerin daha verimli, daha rasyonel bir şekilde kullanılmasını sağlayacaktı. Başka bir deyişle, sosyalizm kendisini devrimden önceki durumla uyumlu bir alternatif olarak sunuyordu. Ama tam da bu süreklilik düşüncesi, bir dönüşüm sürecine ihtiyaç olduğuna işaret ediyordu: Önemli pratik bedellere ve ahlâki ikilemlere yol açan politik eylem yoluyla kurucu bir deneyim. Kapitalizmin sonu, ütopyacı sosyalistlerin inandığı gibi sanayici bir abrakadabrayla gelmeyecekti.

Bu bakımdan, telif hakkı endüstrisinin çağdaş muhaliflerinin, bu alanda geleneksel solun argümanlarından uzaklaşması şaşırtıcı değil. Sol, 20. yüzyıl boyunca, yaratıcılar, ara-

cılar ve kamu çıkarı arasındaki ilişkinin, sonuncunun lehine düzenlenmesini talep etti. Bu strateji, genellikle sanatçılarla ittifaklar kurulmasını gerektiriyordu. Tabii ki bütün sanatçılarla değil, sadece ticari ücretlendirme sisteminden yararlanmayan ve kültürel pratikleri hegemonik olanlardan farklı olanlarla.

Telif hakkı piyasasında sanatçılara bir piramit sistemine göre ödeme yapılır. Üstelik bu piyasanın marka yönetimi aracılığıyla ürün farklılaşmasına odaklanması, doğal bir homojenleştirme eğilimine sahip olduğu anlamına geliyor. Bunun bir karikatürü, endüstrinin bize Cristina Aguilera ve Britney Spears, Lady Gaga ve Kesha, Coldplay ve The Killers arasında seçim yapma imkânı sunması ama Alban Berg ve Gana *highlife* müziği* arasında seçim yapma imkânı sunmaması. İşte bu nedenle, telif hakkı endüstrisine yönelik eleştiri, sanatçılara nasıl ödeme yapıldığına ilişkin tutumların yanı sıra *hem* üretim *hem* dağıtım kanallarına erişimin ve dağıtıma değer görülen içeriğin demokratikleşmesini eşzamanlı olarak benimsiyor.

Bu tutumların her zaman, hatta genellikle tutarlı olduğunu ileri sürmek abes olur; sağlıklı olduklarını söylemek daha da abes. Sol, uzun ve karışık bir sanatsal tutuculuk, avangardizm, popülizm ve kültürel seçkincilik tarihine sahip. Ancak geleneksel olarak, telif hakkı endüstrisine yönelik çağdaş eleştirinin tamamen ötesine geçen en az üç alanı bir araya getirdiğini belirtmek gerek: İçeriğin serbest dağıtımı, bilgiye gerçek erişim için toplumsal koşullar (sadece bunun varsayımsal olarak mümkün kılınması değil) ve sanatçıların nasıl geçineceği sorunu. Solun tutumu, geleneksel olarak, kamusal ya da komünal iletişim ağlarının vurgulanmasını ve sanatçılar için ticari olmayan ücretlendirme sistem-

(*) Avrupa ve Amerika Birleşik Devletleri enstrümanlarıyla çalınan bir Batı Afrika müzik türü – ç.n.

lerinin ve piyasaya alternatif pedagojik yapıların desteklenmesini içeriyordu.

Telif hakkı endüstrisinin çağdaş eleştirmenlerinin yaklaşımı bundan çok farklı ve aslında bazı durumlarda bunun zıddı. Bu yaklaşım, birbiriyle ilintili iki hususa odaklanıyor; bunların birincisi etik, ikincisi ise toplumda üretimin örgütlenme biçimiyle ilişkili. İki hususun ortak noktası, ikisinin de bireyci ve usule ilişkin olması. Bu illaki kötü bir şey değil; nitekim soldan birçok kişi değişikliği coşkuyla karşıladı.

İlk bakışta, *copyleft*, muhalif kültürel hareketlerin amaçlarına ulaşmış ve birtakım çözülmez ideolojik ikilemleri çözmüş gibi görünüyordu. İçeriğin kendisine değinmeyerek ve onun yerine merkezî koordinasyonun olmadığı, ticari olmayan bir alternatif sunarak, solcu geleneğin en sinir bozucu argümanlarının bazılarından kurtulmuş gibiydi: Devrimci kültürel pratik nedir? Bürokrasi gerçekten piyasadan daha mı iyidir? Piyasa ekonomisine alternatif arayışı, çoğunlukla özünde gerici, uygulamada ise etkisiz önerilere yol açtı. *Copyleft*, hem piyasanın hem de onun ticari olmayan alternatiflerinin en iyi yanlarını koruyor sanki. Bireysel yaratıcılığı teşvik ediyor, işbirliğine izin veriyor ve hem bürokratik denetimi hem metalaşmayı sınırlandırıyor. Daha ne olsun?

Copyleft'in çıkış noktasının yazılım geliştirme olması çok anlamlı. Özgür kültür hareketinin en iyi örneği spesifik bir çatışmadır: GNU projesi olarak bilinen, tamamen açık bir işletim sisteminin yaratılması.

Hikâyeyi bilmeyen yok. 1983 yılında, programcı Richard Stallman, Unix'le (güvenilir ve yaygın bir şekilde kullanılan bir işletim sistemi) uyumlu bir sistem geliştirme amacını açıkladı; bu işletim sistemi, işbirliği ruhuyla geliştirilecek ve gelecekte hiçbir zaman özelleşmemesi garanti altına alınacaktı. Bu nedenle projenin, her kullanıcıya sistemi çalıştırma, kopyalama, değiştirme ve dağıtma hakkı vermenin

yanı sıra, bu hakların gelecekte kısıtlanmasını önleyen özel bir lisansa ihtiyacı vardı. Bu düşünce *copyleft* olarak tanındı.

Copyleft, birbiriyle bağlantılı dört özgürlüğü temel alıyor: Programı çalıştırma özgürlüğü, nasıl çalıştığını inceleme ve değiştirme özgürlüğü, kâr amacıyla ya da kâr amacı gütmeden kopyaları dağıtma özgürlüğü ve değiştirilmiş sürümün kopyalarını üçüncü şahıslara dağıtma özgürlüğü. Bu dört özgürlük "viral" bir yapıya sahip: Herkes *copyleft* lisanslı bir ürün üzerinde bu özgürlükleri kullanabilir ama *copyleft* lisanslı bir üründen üretilen bütün ürünler için aynı lisans geçerli olmak zorunda. *Copyleft* lisans, yazılımla sınırlı değil; her tür fikrî mülkiyete uygulanabilir. Örneğin, biri Wikipedia'nın yeni ve geliştirilmiş basılı bir sürümünü satmak istiyorsa, kimseden izin istemeden satabilir ama o sürümün de orijinalinin verdiği kullanım özgürlüğüne izin vermesi gerekir.

Copyleft'i esas olarak bilgisayar dünyasındaki kökenleri şekillendirdi ve bu nedenle bu alanın dışında benimsenmesi hayli şaşırtıcı. Mesela bir matematik ders kitabının, bazı öğrencilerin ihtiyaçlarına göre değiştirilebilmesinin ya da bazı noktalarda genişletilebilmesinin yararlı olacağı düşünülebilir. Buna karşılık, şiirler ya da felsefi denemeler gibi işlevsel olmayan metinlerde değişiklik yapmanın, özgürlüğe nasıl hizmet edeceği birçok kişi için o kadar açık değil. Ama bu meseleleri abartmamak lazım. Değişiklik, sanatın bazı alanlarında, örneğin tiyatro için yazılan eserlerde istisnai bir şey değil. Oyunlar genellikle, yaratıcı ya da lojistik nedenlerle uyarlanır. Örneğin, erkekler hapishanesindeki bir tiyatro grubu, oyunu sahneye koyarken kadın rollerini çıkarabilir.

Özgür yazılım söz konusu olduğunda, değişiklik temel ve vazgeçilmez bir unsur. Programların kaynak koduna açık erişim anlamına geldiği için, bunun sadece hukuki değil aynı zamanda teknolojik içerimleri vardır. Bizzat Richard Stallman kendi GNU projesini şöyle özetliyordu: "GNU'nun esas

amacı özgür yazılım olmak. GNU'nun Unix'e karşı hiçbir teknik avantajı olmasa bile, kullanıcılarının işbirliği yapmasına izin vererek toplumsal bir avantaja ve kullanıcının özgürlüğüne saygı göstererek etik bir avantaja sahip olacak."[11]

Copyleft'in en önemli özelliği, geniş bir anlamda, bilgi akışını sınırlandıran bariyerleri gerçekten yıkma kararlılığı. Bir deklarasyon olarak, son derece düzenleyici ve usullere dair sıkı kuralları var. Bu usullerin, bir sonucun olumlu olup olmadığını belirlemek için önsel bir kriteri yok. Bu bakış açısına göre, kurallara uyuyorsa sonuç iyidir. Usule aykırı kriterlere örnek olarak, Şili diktatörü Augusto Pinochet'nin, soldan kimsenin meclise seçilmemesi koşuluyla demokratik bir seçimin sonuçlarını kabul edeceğini ifade eden beyanı verilebilir. *Copyleft* destekçilerine göre bilgiye erişimi ne amaçla olursa olsun sınırlandırmak çok zararlı. Bu nedenle, gerçek *copyleft* düzenlemeleri, finansal kazanç da dahil olmak üzere herhangi bir amaçla lisanslı materyali dağıtma özgürlüğünü içeriyor.

Copyleft, telif hakkı endüstrisine, sadece bir bilgi tekeli üstüne kurulduğu ölçüde karşı çıkıyor. Aslında *copyleft* sola özgü ticaret karşıtı bazı pratiklere açıkça muhalif. Ticari kullanım olmaması koşuluyla çoğaltmaya izin veren lisanslar *copyleft* değil. Bu, özgür kültür dünyasında büyük çatışmalara yol açtı. Telif hakkı endüstrisini eleştiren müzisyenlerin, yazarların ve film yapımcılarının çoğu, örneğin, her yerde bulunan Creative Commons* Atıf-GayrıTicari-AynıLisanslaPaylaş lisansı** aracılığıyla, sadece ticari olmayan

11 "GNU Projesi," en son 1 Aralık 2015'te değiştirilen GNU İşletim Sistemi, http://www.gnu.org/gnu/thegnuproject.en.html

(*) Telif hakları alanında esneklik ve paylaşımı yaygınlaştırmak amacıyla kurulmuş küresel ölçekte bir düşünce hareketi ve kâr amacı gütmeyen bir kuruluş – ç.n.

(**) Kullanıcıların eser sahibine atıfta bulunmak koşuluyla eseri sadece ticari olmayan amaçlar için kullanmalarına ve uyarlamalarına izin veren lisans. Buna ek olarak kullanıcıların eseri uyarlamaları halinde uyarlamayı aynı lisans ya da uyumlu bir lisans kapsamında başkalarıyla paylaşmaları koşulunu getirir – ç.n

amaçlarla ücretsiz çoğaltmaya izin veren lisansı kullanıyor. Yazılım geliştiriciler ise genellikle programlarının herhangi bir amaçla kullanılmasına izin veriyor.

Açıkçası, *copyleft*'i yaratan bilgisayar bilimcileri, baştan beri sistemin sağladığı özgürlük ile, ücretsiz olup olmadığı arasındaki fark konusunda ısrarlıydı. "'İfade özgürlüğü'ndeki özgürlük, 'bedava bira'ya benzemez", yazılım dünyasında sözcüğün iki anlamlılığını belirtmek için sık sık tekrarlanan bir slogan.* Bu bağlamda, bilginin hangi yolla üretildiği ve nasıl kullanılacağı, lisans verme sırasında konuyla ilgili görülmez. *Copyleft* savunucuları ile müzik ve yayıncılık dünyaları arasındaki gerilimin kaynağı bu. Birçoğu maaşlı çalışan ya da isterse maaşlı çalışabilecek programcılara yapılan ödemeye ilişkin toplumsal koşullar, örneğin genellikle serbest çalışan ve satılan her eserden yüzde alan müzisyenlerin koşullarından tamamen farklı.

Usul standartları, bunu değinmesi zor bir konu haline getiriyor ve ben bunun, özgür lisansın yayılmasını sınırlandırdığına inanıyorum. Başkalarına, eserleri ticari amaçlarla çoğaltma özgürlüğünün verilmesinin uygulanabilir bir seçenek olmadığı durumlar var; örneğin, bağımsız müzisyenlerin durumu. Ancak tam tersi durumlar da var. Sanatçı ücretinin bazı biçimleri, özgür lisans konusundaki çatışmayı *azaltmalı*. Mesela devlet orkestralarının çoğunda, müzisyenler performanslarına ilişkin büyük kısıtlamalar dayatıyor: Bir kaydın sadece birkaç dakika kullanılmasına bile bir komitenin izin vermesi gerekiyor. Üstelik bunlar yeterli maaş alan, çalışma koşulları oldukça iyi olan ve istihdamının devam etmesi hemen hemen garantilenmiş devlet memurları. Onların performansının, kelimenin dar anlamında kamusal alan-

(*) "Free as in 'free speech,' not as in 'free beer'", İngilizcede "free" kelimesinin hem serbest/özgür hem bedava anlamına gelmesi nedeniyle yapılan bir kelime oyunu – ç.n.

da olmasını beklemek çok mantıklı. Ayrıca sübvanse edilen başka çalışmalar, örneğin filmler, görsel sanat eserleri ve burslarla desteklenen doktora tezleri var. Tamamen sübvanse edilmiş bir filme kısıtlayıcı bir lisans vermek ya da filmi yayımlaması için devlet televizyonu sisteminden ücret talep etmek anlamlı mı?

Genel olarak, *copyleft*'in müştereklerin özelleştirilmesini engelleme etkinliği ile *copyleft* taraftarlarının, üretimin toplumsal koşullarını ve bu özgürlüklerin kullanımlarını dikkate alma direnci arasında açık bir gerilim var. Tarihsel olarak, kapitalizmde müştereklerin kaynaklarını özelleştirme süreci, el koyma yoluyla temellük mekanizması olarak ya da modern bir işgücünün ortaya çıkışında temel bir faktör olarak önemli ve çokboyutlu bir rol oynadı. *Copyleft*, doğrudan bu süreçleri hedef alıyor.

Ama müştereklerin gaspı, tekele giden tek yol değil; hatta ana yol bile değil. Pazarlama, ölçek ekonomileri, ayrıcalıklı bilgi, tüketici öngörüsüzlüğü ve politikacılar ile büyük sermaye arasındaki suç ortaklığı: *Copyleft* taraftarları bu meselelerle ilgilenmemeye ya da daha doğrusu onları kısıtlayıcı yasaların tatsız bir yan ürünü olarak ele almaya karar verdi. Küçük girişimcilerin ve sanatçı kooperatiflerinin büyük sermayeye karşı durabildiği, yaratıcılığın ve sıkı çalışmanın uygun şekilde ödüllendirildiği bir dünyadan söz ediyorlar bize. Bu perspektiften bakıldığında, tek engel, tekelcilerin diktiği yasal tel örgüler.

Bu anlamda, *copyleft* en son neoliberal deregülasyon stratejilerine tedirgin edecek kadar benziyor. *Copyleft*'e göre, sorun bilgi piyasası değil, emek piyasası hiç değil; sorun, bilginin dolaşımının ve kullanılmasının önündeki engeller. Ticari ilişkiler, bilgi iletimi için muhtemel bir kanal ve bu nedenle bizatihi zararlı değil. Zararlı olan lisanslar. Bu düşünce kabul edildiğinde, tekellere ve ücretlere yöneltilen eleşti-

ri, metalaştırmanın önündeki bütün engellerin suçlanmasına sadece bir adım uzakta. *Copyleft*'i savunan herkes piyasa taraftarı değil ama birçoğu bunun kişisel bir seçim olduğunu ve mutlaka bilgi edinme özgürlüğüyle ilişkili olmadığını düşünüyor. Sonunda, "'serbest'in 'piyasada'ki gibi 'serbest'" olduğu anlaşılıyor.

Piyasanın etkili bir dağıtım sistemi olarak görülmesine karşı birçok eleştiri getirildi. Çok makul bir itiraz sebebi, fiyatlandırmanın farklı dağıtım yaklaşımlarını gerektiren farklı malları ve hizmetleri homojenleştirme eğilimi. Bir usul stratejisi olarak, *copyleft* farklı ürünlerin ya da alanların bu şekilde eşitlenmesini yeniden üretiyor: bir aşı, politik bilgi, bir video oyunu, bir kelime işlemcisi, bir şarkı... için patent.

* * *

Sol, bilginin serbest dolaşımı konusunda her zaman bu kadar kararlı değildi. Bence bu, ifade özgürlüğüne özel bir önem vermediği anlamına gelmiyor. Tam tersi. Sadece usul meselelerine odaklanmıyordu. Aslında bu sadece politik solun bir özelliği de değil. Almanya'da 1960'ların sonuna doğru bir seçim tartışması sırasında, örneğin Sosyal Demokrat Willy Brandt, Hıristiyan Demokrat Birliği adayı Kurt Georg Kiesinger'i Batı Almanya'da özel televizyon istasyonlarını onaylamayı planlamakla suçluyordu. Galeyana gelen Kiesinger, özel istasyonların Alman demokrasisinin sonu anlamına geleceğini ileri sürerek suçlamayı reddetti.[12]

Hakikaten yakın zamana kadar Avrupa'da özel televizyon istasyonları, devlet televizyonlarıyla birlikte var olduklarında bile, ifade özgürlüğünün önünde önemli bir tehdit olarak görülüyordu. Televizyonun kamuoyu üzerinde muaz-

12 Toni Domènech bu anekdotu şurada anlatmaktadır: "Después de la utopía. Coloquio entre Antoni Domenech y Daniel Raventós", *Minerva* 15, 2010, s. 59. http://www.circulobellasartes.com/revistaminerva/index.php?id=19.

zam bir etkisi olduğu ama başka iletişim araçlarının, örneğin gazetelerin yaptığı gibi düşünmeyi teşvik etmediği düşünülüyordu. Bu nedenle kamusal alanın, hakikate daha az önem verdiği ve ticari baskılara daha çok tâbi olduğu düşünülen özel televizyon istasyonlarının etkisinden korunması gerekiyordu.

Çağdaş medya ideolojisine göre, bu çok paternalist bir yaklaşım. Belki de öyledir. Ve devlet televizyonu çok daha iyi, hatta çok farklı davranıyor gibi görünmese de ticari temelli medya çoğulculuğu hakkındaki bu çekincelerin görece sağduyulu olduğu da doğru. Zararlı olduğu ortaya çıkabilecek düzenlemelerle karşı karşıya kalınca, sürecin sonucunu dikkate almadan usul sorunlarına odaklanmak, hem saf hem sorumsuz bir yaklaşım. Finans spekülasyonunun hatası buydu: Sorun ikincil piyasaların kuramsal olarak yararlı olup olmadığı değil, hangi riskleri doğurduğu ve insanların yaşadığı bir dünyada hangi sonuçlara yol açabileceği. Keza, yayın organlarının tekelci bir şekilde özelleştirilmesini, muhtemelen bunu izleyecek ve bir kez harekete geçirildikten sonra hemen hemen geri döndürülemeyecek toplumsal süreçleri dikkate almadan, sadece yasal olup olmadığı açısından değerlendirmenin çok fazla anlamı olmayacaktır.

Genel olarak, bilgiye özgür erişimin eleştirel bilinci geliştirdiği düşüncesi düpedüz yanlış. Morozov, eski Demokratik Alman Cumhuriyeti (DAC) liderlerinin, ilginç bir şekilde, Batı televizyonunu izleyebilen şehirlerin, Batı Alman kanallarını almayanlara göre komünist rejimden daha memnun olduğunu saptadıklarını açıklıyor.[13] *Dallas* dizisi, diktatörlüğün zayıflatılmasına yardım etmedi; onu güçlendirdi. Bugün birçok otoriter rejim, Batı eğlencelerine karşı fevkalade hoşgörülü. Çin Komünist Partisi, Lady Gaga'nın düşman değil müttefik olduğunu anladı.

13 Evgeny Morozov, *a.g.e.*, s. 63 vd.

Keza, kamusal alanda üretilen bilginin ticari kullanımı da sorgulanabilir. Bir kamu kurumunda geliştirilen bir aşıya bir *copyleft* lisansı verilmesi, ekonomik çerçeveye bağlı olarak çok farklı sonuçlara yol açabilir: Bir laboratuvar karteli, aşıyı sadece, onu üretebilecek ve dağıtabilecek bir halk sağlığı sistemi olmayan ülkelerde yüksek fiyattan satmak üzere üretebilir. Benzer bir şekilde bir yayınevi, sistematik olarak, internette bir *copyleft* lisansı kapsamında yayımlanan çevirileri alabilir ve onları kitap piyasasına zaten hâkim olduğu, teknolojik olarak daha az gelişmiş ülkelerde basılı olarak yayımlayabilir.

Sola göre, bilginin tekelci yoğunlaşması demokrasiyle uyumlu değil. Özgür bilgi savunucularının çoğu, bilginin fiilen sadece birkaç elde toplanmasına karşı; ancak sonuçları anti-tröst yasalarına benzer bir şekilde değerlendirerek durumu tersine çevirmek için pek az öneri getirildi. Çünkü bu, ifade özgürlüğünün tamamen usul olarak anlaşılmasına dayanan bir hukuki duruma aykırı olacaktır.

Copyleft'in ikinci tanımlayıcı özelliği işbirliği. *Copyleft*, fikrî mülkiyet üzerindeki kısıtlamaları ortadan kaldırarak, ortak çalışma ağlarındaki karşılaşmalar yoluyla kendiliğinden bir araya gelen üretken alanların yaratılmasını teşvik ediyor. Bunun hem entelektüel hem toplumsal boyutları var. İki durumda da, üretilen malzemenin içeriğine, malzemenin kullanılma biçimine ve dağıtım koşullarına ilişkin değer yargıları tanımlanmıyor.

Entelektüel boyut, Kaliforniya ideolojisine göre internetin, bilgi parçalarının birleşerek genellikle "kovan zihin" olarak tanımlanan şeyi oluşturduğu bir alan olduğu düşüncesiyle ilişkili. En sık zikredilen iki örnek, Wikipedia ve özgür yazılımın ortak çalışmayla, ticari olmayan bir şekilde geliştirilmesi. İki projenin de nevi şahsına münhasır olduğu ve genelleştirilemeyeceği ise hemen hemen her zaman unutuluyor: Tek-

nolojik, kültürel, politik, üretken ve bilimsel uygulamaların çoğu bu iki projenin özel niteliklerini paylaşmıyor.

Büyük yazılım programları her zaman ortak çalışmayla geliştirilir; bu özellik özgür yazılıma özgü değil. Yazılım geliştirme bölümlere ayrılabilir ve ayrılmalıdır. Bütün gece garajında tek başına çalışan bağımsız programcılara dair bir efsane yaratıldı. Aslında, büyük bir projenin, bir tür montaj hattında kolektif bir şekilde çözülecek bir dizi sorun halinde bölünmesi, sadece bir seçenek değil bir zorunluluk. Örneğin, Windows 95'in başka türlü ortaya çıkabileceği hayal bile edilemez. Programlama konusunda olağandışı olan, birçok geleneksel üretim sürecinin aksine, kesin zamansal ya da mekânsal sürekliliği gerektirmemesi. Ayrıca başka resmî olmayan ortak çalışma türleriyle kıyaslandığında, programlamanın, en azından bir noktaya kadar, anlaşmazlıkların halledilmesini ya da en azından bazı kişilerin otoritesinin tekrar onaylanmasını mümkün kılan teknik kriterleri var.

Örneğin geleneksel bir film yapımı, bu özelliklerin hemen hemen hiçbirine sahip değil. Birçok kişinin, belirli bir zamanda, belirli bir yerde, spesifik koşullar (teknik şartlar, hava koşulları ve benzeri) altında bulunmasını gerektirir. Bazı küçük roller dışında, bu insanların birçoğunun –en azından oyuncuların– yerini başkası alamaz ve belirli teknik prosedürlere bağlı kalmak şart değildir. Bazı metodolojiler derinlere kök salmış olabilir ama biri onları kale almamaya karar verirse bir derleme hatası ortaya çıkmaz. Pasolini en büyük eserlerinin bazılarını, sinemasal uzlaşımlar hakkında en ufak bir fikri olmadan çekti. Başka kültürel pratikler, bu niteliklerin bazılarını paylaşıyor ama hepsini değil. Film endüstrisinden başka bir örnek, hiyerarşiler ve zaman baskısı önemli olmakla birlikte genellikle ortak çalışmayla yazılan televizyon senaryoları. Animasyonların parçalara ayrılması ise potansiyel olarak çok daha kolay.

Sık sık gündeme gelen ikinci örnek, çok sayıda anonim katılımcının eşit koşullarda ve bir dizi teknik araç ve editörlük kuralının yardımıyla katkıda bulunduğu bir ortak yayın projesi olan Wikipedia. Wikipedia'nın işleyişi çok basit: Herhangi bir kullanıcı bir makaleyi uygun gördüğü şekilde değiştirebilir ya da yaratabilir. Başka kullanıcılar da bu çalışmayı reddedebilir, düzeltebilir ya da genişletebilir ve benzeri. Tek yapmanız gereken bir maddeyi aramaktır, o maddenin olmadığı ortaya çıkarsa ya da bir şekilde standardın altındaysa, örneğin eksikse, özensizse, kötü yazılmışsa, kendiniz maddeyi yaratabilir ya da değiştirebilirsiniz.

Ancak bir ansiklopedi hazırlamanın birçok alışılmadık yönü var. Büyük ölçekli her ansiklopedi ortak çalışmayı gerektirir, sadece Wikipedia değil. Ansiklopediler genellikle –denemelerin ya da köşe yazılarının aksine– tarafsızlığı hedefler. Monografilerin tersine, özgün tezler ortaya atmazlar, daha çok özgün eseri esas alan yardımcı metinlerdir. Ansiklopediler, biliminsanları ve uzmanlardan oluşan bir topluluğun üzerinde anlaştığı birikmiş bilgiyi derler. Bu anlamda, Wikipedia'nın Ağ'daki ortak çalışma başarısının bir örneği olduğu iddiası döngüsel bir mantığa dayanıyor. Ortak çalışmaya katılanların sayısı bir yana, aynı şey Diderot ve D'Alembert'in *Encyclopédie*'si [*Ansiklopedi*] için de söylenebilir.

Aslında, Wikipedia'da ayırt edici olan, ortak çalışmaya dayanmasından çok uzman olmayanlar tarafından derlenen bir ansiklopedi olması: İçeriğine ilişkin tartışmalar yatay ve bir öğrencinin bir makaleyi düzenleme hakkı, kadrolu bir profesörünkiyle aynı. Ayrıca en azından kuramda, Wikipedia'da giriş yapmanın önündeki bilişsel engeller, özgür yazılımdakinden çok daha az. İnternet merkezcilere göre, Wikipedia, her birimizin sahip olduğu uzman bilgisi parçalarıyla çevrimiçi olarak bütüne katkıda bulunduğumuzu kanıtlıyor.

İspanya'daki bir genç, Guadiana Nehri'nin su rejimi hakkında hiçbir şey bilmese de yazlarını ailesiyle birlikte orada geçirdiği için, o maddede sözü edilen bir kentin adındaki bir yazım hatasını düzeltebilir. İddiaya göre, öykünün kıssadan hissesi, zekânın kolektif olduğu ve çok küçük münferit birimlerden oluştuğu. Doğru araçlarla, bilgi kırıntıları birikerek yeni anlayış seviyelerine yol açabilir.

Bilgi ağlarının sihri, bu bilişsel parçaların, merkezî koordinasyon olmadan düzenli bir şekilde derlenmesine izin vermesi. Aslında, bu ağları bir merkezî düğüm denetliyor olsaydı, bu derlemenin daha iyi yapılamayacağı söyleniyor sık sık. Bu iddia, en azından Wikipedia konusunda son derece şüpheli. Wikipedia makalelerinin kalitesine ilişkin birkaç çok iyimser değerlendirme, uzmanların katkılarına dayanıyor. "Dalgacık" ve "Sinüs dalgası" girişlerini yazan kullanıcıların uzman olduğu varsayılabilir. Bu anlamda, Wikipedia'nın, geleneksel bir şekilde örgütlenmiş akademik kurumların paraziti olduğu söylenebilir. Bilgi kolektif bir emek olabilir, ama Wikipedia'nın bunun kesin bir kanıtını sunduğu çok tartışmalı.

Ortak çalışmaya dayalı entelektüel aktivitenin sık sık sözü edilen başka bir örneği için de bu doğru. Kitle kaynak kullanımı, geleneksel olarak bir kişi ya da örgütlü bir grup tarafından uygulanacak görevleri yerine getirmek için, büyük bir insan grubunu bir araya getiren açık bir davet. Sonuçlar çok çeşitli; başarısızlıklar çok ama bazı gerçek başarı öyküleri de var. Washington Üniversitesi tarafından geliştirilen bilgisayar oyunu Foldit başarılı bir örnek. Oyun, proteinlerin yapısını ve katlanmasını, amino asit dizileri temelinde öngörmek için tasarlanmış bir biyoinformatik simülasyonu. Program hiçbir uzman biyokimya bilgisi olmayan insanların, proteinlerin doğal formlarının bulunmasına yardım edebilmesi için geliştirildi. Katılmak isteyenler, prote-

in için en verimli konfigürasyonu bulma yarışında, geometrik şekilleri hareket ettirerek bir video oyunu oynar: Yapınız ne kadar az enerji gerektiriyorsa o kadar fazla puan alırsınız. 2011'de, 200.000 oyuncu bu yöntemi kullanarak 18.000 benzersiz model yarattıktan sonra, HIV'e benzer bir retrovirüsün enziminin üç boyutlu yapısı belirlenebildi.

Ancak Foldit, Wikipedia gibi bir bilgi derleme sistemi değil. Bilakis rızaya dayalı toplumsal manipülasyona dair bir vaka çalışması. İşbirliği ancak oyunu oynama kararı sürdüğü ölçüde devam ediyor. Bir yerel elektrik şirketinin, bölgedeki bütün egzersiz bisikletlerine dinamolar takması ve sonra üretilen enerjiyi kullanmasına benziyor. Bu tam olarak "ortak çalışmayla enerji üretimi" olarak adlandırılamaz. Foldit, birçok görevin göründüğünden daha çokyönlü olduğunu ve beklenmedik yetenekler gerektirdiğini (kimya ana dalında özel katlama ya da video oyunları oynama dersleri yoktur) açıkça gösterdiği için ilginç. Bu etik bir ikileme yol açmak zorunda değil ama programı olmadığı bir şeyle karıştırmayalım. Bir kodu kırmak için güçlü bir bilgisayar ya da dağıtımlı bir sistem kullanarak çok sayıda kombinasyonu test etmeye benziyor. Bu bazen etkili bir yöntem olabilir ama kodu tersine mühendislikle çözmekle aynı şey değil. Aslında, Foldit, üç boyutlu uzamsal akıl yürütmede insanların bilgisayarlardan daha güçlü hesap makineleri olduğu şeklindeki –çok doğru– düşünce temelinde geliştirildi.

Doğru olup olmamasından bağımsız olarak kovan zihin düşüncesi bir metafor olarak etkisini artırıyor. Entelektüel işbirliği ile piyasanın yarattığı ortak çalışmanın nevi şahsına münhasır biçimleri arasındaki benzerlik çok açık. Geleneksel ortak çalışma biçimleri, yüz yüze etkileşim yoluyla ya da düzenlenmiş kurumların ve organizasyonların sınırları içinde gelişir. İşbirliğinin, başka çıkarların –kasıtlı ya da kasıtlı olmayan– bir yan ürünü olabileceği düşüncesi çok daha

tuhaf. Toplumsal koordinasyonun, kişisel çıkara dayalı bireysel eylemden kendiliğinden ortaya çıktığı, kurumsal müdahaleye gerek olmadığı öğretisini yayan modern çağda, piyasanın evrenselleşmesiyle bağlantılı bir düşünce. Bilginin küçük parçalardan oluştuğu düşüncesi ile fiyatlandırmanın kaynak tahsisi optimizasyonunun ideal yolu olduğu görüşü arasındaki simetri apaçık.

Kaliforniya ideolojisine göre, doğru iletim kanalları bir kez tesis edildikten sonra merkezileşmemiş entelektüel birikim doğal olarak gerçekleşir: Bilgi, enformasyon parçalarının kendiliğinden koordinasyonunun sonucudur. Kolektif zekâ, entelektüel serbest piyasa sistemine çok benzer. İnsanlar kolektif bilgiye katkıda bulunduklarına inanabilir ya da inanmayabilir ve bunu yapmaya istekli olabilir ya da olmayabilir. Bunun önemi yoktur. Kovan zihin, etkileşimin bir yan ürünüdür.

Bu görüşün en az iki ciddi sorunu var. İlki, piyasayı düzenleyici bir kuvvet olarak idealize eden herkes tarafından paylaşılıyor. Aslında hem kalıcı hem yaygın olan serbest piyasa gibi bir şey hiç olmadı ve büyük ihtimalle asla olmayacak. Neoklasik ekonomistler bunun nedeninin, yeterli çabayı göstermememiz olduğunu ileri sürüyor. Onlara göre serbest piyasanın başarısızlıkları, kamu müdahalelerini ve tekelleri yok etme çabasının yetersizliğine bağlanabilir.

Şaşırtıcı istikrarsızlığına ve yıkıcı ikincil sonuçlarına rağmen, varlığını böyle bir inatla sürdüren başka bir ekonomik sistem düşünmek zor. Gerçek şu ki, hem insanların rekabetçi olmayan şekillerde işbirliği yapmaya yönelik doğal eğilimini yok etmek hem de metalaştırmanın neden olduğu toplumsal hasarı sınırlandırmak konusunda, piyasa devletin ya da başka kurumların müdahalelerine bağımlı olduğu için deregülasyon hep lafta kalır. Fiyatlandırma ideolojisinin en önemli katkısı, bu müdahaleleri kapitalizmin tarihsel nor-

mundan ziyade istisnai durumlar olarak yeni bir çerçeveye oturtup bunları önemsiz göstermektir.

Kovan zihin de böyledir. Sözde kolektif zekâ örneklerinin yüzeyini kazıdığınızda, dijital bilişsel süreçlerin geleneksel olanlara çok benzediğini hemen görürsünüz. Nitekim bu girişimlerin, ağsı yapılarına ilişkin olarak söylenenlere rağmen, aslında geleneksel ortak çalışmaya dayalı girişimlere çok benzemeleri nedeniyle başarılı olduğu ileri sürülebilir. Bu girişimler dijital teknoloji nedeniyle değil, ona rağmen başarılı oldu.

Örneğin Wikipedia sadece bir ansiklopedi değil. Aynı zamanda, sayısız küçük parçadan oluştuğu imajının ima ettiğinden çok daha küçük bir kullanıcılar topluluğu. Milyonlarca insan Wikipedia'yı kullandığı ve binlerce insan zaman zaman katkıda bulunduğu halde, siteyi geliştirmek için vakit harcayan insan sayısı aslında çok sınırlı. Bunların bir kısmı yöneticiler, yani Wikipedia hakkındaki en önemli ve tartışmalı kararların bazılarını alan, editoryal ayrıcalıklara sahip kullanıcılar. Bu anlamda, yöneticilerin Wikipedia'nın sosyolojik topluluğunun çekirdeğini oluşturduğunu ileri sürmek abartı olmaz. Sonuç olarak, yöneticilerin genellikle editörlerin geleneksel kitap dünyasında davrandığı gibi davrandığını düşünürsek, Wikipedia'nın iş akışı, sonunda ortak çalışmaya dayanmayan geleneksel bir ansiklopedininkine çok benziyor. Bu durum, ansiklopedinin kalitesinin artırılmasına fiilen yardım ediyor ama bu pragmatik gerçeklikle Wikipedia'nın benimsediği ve yöneticilerinin bizzat savunduğu popüler, parçalı, anonim ortak çalışma ideolojik ilkesi arasında bir çelişki olduğu için aynı zamanda bir çatışma kaynağı.

İkinci sorun motivasyonla ilgili. Fiyatlandırma savunucuları, kişisel kazanç arayışının kasıtlı olmayan yan etkisinin, koordinasyon ya da diğerkâmlığın sağlayacağından da-

ha büyük bir kolektif refah üretmek olduğunu ileri sürüyor. O halde kolektif refah mutlaka bireysel bir erdem arayışından kaynaklanmaz. Dünyevi etik, toplumsal davranışla uyumludur. Bencil itkilere boyun eğmek, ahlâken hoşa gitmeyebilir ama bir bütün olarak toplum için mutlaka zararlı değildir. Aynı şey işbirliği ağlarının gerisindeki motivasyonlar için de söylenebilir mi? İnsanlar neden çevrimiçi ortak çalışma yapıyor?

Copyleft sadece bilginin toplanması için bir araç olarak değil, aynı zamanda daha geleneksel bir toplumsal anlamda işbirliğini destekliyor. İnsanların projeleri birlikte üstlenmeleri için zemini hazırlıyor ve onları bu yönde motive ediyor. *Copyleft*'in sol içindeki popülerliğine en fazla katkıda bulunan yönü kesinlikle bu. Yasal ve maddi engellerin olmaması bu işbirliğini teşvik ediyor. Bir programın kaynak koduna ya da bir ansiklopedi maddesinin metnine erişebiliyorsam, onları değiştirebilir ve sonunda daha iyi bir hale getirebilirim. Her projeye ilk aşamada başlamak ya da projelerin birbirini dışladığını düşünmek zorunda değilim, çünkü benim katkım bir müdahaleler zincirinin bir parçasını oluşturuyor. Bazen bu tip girdiler bir organizasyon (örneğin, birlikte bir ders kitabı yazan bir grup matematik profesörü) tarafından resmî olarak koordine edilebilir ama ilginç olan bunun şart olmaması. Katkılarım çok aralıklı olabilir ve diğer katkıda bulunanlarla en küçük bir temasım olmayabilir ama ben yine de bir işbirliği topluluğunun parçası olabilirim. Bu işbirliğinde esas olan bilgi ve iletişim teknolojisi. Birkaç yazar bir araya gelip bir matematik kitabı yazabilir ama aralarında sık sık kişisel temas yoksa bunu yapmak çok daha güçtür.

Bu mesele göründüğünden daha önemli. Sosyalistlerin piyasa sistemine getirdikleri temel eleştirilerden biri, bu sistemde ekonomik özgürlüğün, bir şirketin ön kapısında so-

na ermesiydi. Yani, ücretli bir işçi, feodalizmdekinin tersine bir işi kabul edip etmemekte özgür ama kabul ettiği zaman, genellikle son derece dikey ve hiyerarşik olan şirket içi kural ve düzenlemelere itaat etmek zorunda. İşletmeler, görünüşte eşitlikçi bir yasal çerçeveye sahip otoritarizm adaları ve uyanık erişkin hayatlarımızın yarısını onların içinde geçiriyoruz.

Ancak demokrasiyi şirket duvarları içine sokmanın bedeli çok yüksek. Bir kooperatif gibi etkili bir işçi topluluğunun yaratılması, kişisel bağlılık ile kurumsal mimarinin nazik bir kombinasyonunu gerektirir. Bütün kararların, örneğin teknik ya da acil meselelerle ilgili olanların demokratik tartışmaya tâbi olması gerekmez. Ayrıca sıkı toplumsal bağlar, mutlaka ideal bir çalışma ortamına yol açmaz. Sadakat ve bağlılık gibi avantajlar var ama müzakere güçlüğü gibi dezavantajlar da var.

Copyleft'in solda bu kadar başarılı olmasının nedenlerinden biri, yatay ortak çalışmanın bedelini çok azaltıyor gibi görünmesi. Bilgi teknolojisinin, bilgi birikimini başka süreçlerin kasıtlı olmayan sonucuna dönüştürerek entelektüel ortak çalışmayı otomatikleştirdiğini ileri sürmek için kullanılan argümanlarla, toplumsal işbirliğini azalttığını iddia etmek için kullanılanlar aynı. Kişisel bağların olmaması, projeye bağlılık seviyeleri farklı olan bireylerin ortak çalışma projelerine istedikleri gibi girip çıkmalarına izin veriyor. Coğrafi olarak sınırlanmadığı ve sosyal medyanın dalga etkisi her katılımcının birçok başka katılımcıya bağlanmasına izin verdiği için, işbirliği muazzam bir ölçekte gerçekleşebiliyor. Başka bir deyişle solun önemli bir bölümü siber ideoloji dogmalarının birini benimsemiş durumda: Bilgi teknolojisinin içkin toplumsal etkileşimi kolaylaştırma kabiliyeti.

Aslında, teknolojinin bireyler arasındaki ilişkilerin güçlendirilmesine ve genişletilmesine yardım edebileceği dü-

şüncesi çok saçma. Kısmen sismik bir ölçekte teknolojik değişimin tarihi olan son üç ya da dört yüzyıllık tarih, insanlığın bir zamanlar bildiği toplumsal ilişkilerin giderek zayıflamasına yol açtı. Toplum bilimciler modernleşmeyi, geleneksel topluluk bağlarının parçalanmasına bağlama konusunda hemen hemen hemfikir. 18. yüzyıla kadar, erkeklerin ve kadınların çoğu, hayatlarının nasıl olacağını, nerede yaşayacaklarını, hangi yaşta evleneceklerini ve mesleklerinin ne olacağını az çok biliyordu. Sanayileşme, metalaşma ve şehirlerin büyümesi –demokratikleşme ve Aydınlanma gibi– geçmişte bireysel yaşamları ve kolektif kararları şekillendiren sembolik temeli yok etme eğilimi gösterdi. Bu, birçok kişiye, hayatının önceden düzenlenmesinden kurtulma imkânı verdi ve bol bol fırsat yarattı ama aynı zamanda güvensizliğe ve yön kaybına yol açtı.

Teknolojik ilerlemelerin, deneyimin ve toplumsal bağların parçalanmasının –doğrudan bir nedeni değilse– bir uyaranı olduğu genel olarak anlaşılıyor. Adam Smith, bir iğne fabrikasında işgücünün çok küçük görevlere bölünme biçimine hayrandı ama hiçbir zaman bu yaklaşımın toplumsallık ya da kişisel gelişim için yararlı olabileceğini düşünmedi. Teknolojik olarak ileri ekonomilere özgü aşırı işbölümü, işyerlerimizde yerine getirdiğimiz görevleri ve bunların hayatımızın başka yönleriyle ilişkisini tam olarak anlamamızı zorlaştırıyor.

Sosyolog Richard Sennett'e göre, son birkaç on yılda bu dinamik daha da belirginleşti. Yaygın metalaşma, kişiliğin, öznelliğin aşınmasına yol açtı. Parçalanan sadece emek süreçleri değil: Bizzat uğraşlar ve meslekler hayatımıza bir tutarlılık hissi getirmiyor artık. Genel olarak hiçbir şey getirmiyor bu hissi. Birçok sosyoloğa göre, kişisel kimlikte, yani kendimizi anlama biçimimizde radikal bir dönüşüm oldu. Artık kendimizi az çok kalıcı fiziksel ve toplumsal bir çer-

çeveye bağlı, tutarlı bir süreklilik olarak değil, heterojen deneyimlerin, gelgeç duygusal bağlantıların, birbiriyle ilgisi olmayan işlerin, geçici evlerin ve çatışan değerlerin uyumsuz bir dizisi olarak görüyoruz.

Bilgi teknolojisi bu bağlamda paradoksal. Günümüz ideolojisine göre, bilgi teknolojisinin etkileri, geleneksel teknolojinin etkilerinin tam tersi. Kuşkusuz bu, geleneksel öznelliğe ve toplumsal ilişkilere geri dönmemiz için bizi motive etmesi gerektiği anlamına değil, modern yaşama özgü kırılgan toplumsal bağları onarabilen yeni bir toplumsal bağlar neslinin tohumu olacağı anlamına geliyor.

Birçok politik aktivistin, modern kişisel özgürlük ve özerklik talebiyle uyumlu bir topluluk biçimine duyulan sosyalist özleme yanıt verir gibi görünen bu düşünceyi cazip bulması boşuna değil. Sosyalizm, bireysel özgürlüğün korunduğu bir kardeşlik modelinin peşinde koştu ve *copyleft* bu idealin simgesi gibi görünüyor: Kişisel bağımlılıklar oluşturmadan, ortak çalışmaya dayalı çok çeşitli faaliyetlere katılan bireyler. *Copyleft* sayesinde sonunda bireysel özgürlük ve yaratıcılık, güçlü topluluk temelleri ve ekonomik gelişmeden oluşan erdemli bir döneme ulaşacağımız düşünülüyor.

Bununla birlikte, özgür bilgiye dönük bu tip özlemler liberal toplumsallık düşüncesine benzetilebilir. Ya da en azından bir versiyonuna. Kapitalizmin tarihsel meşruiyeti, sadece Hobbes'un antropolojik kötümserliğine dayanmıyordu. Bütün ticaret savunucuları, toplumu sıfır toplamlı bir oyun olarak görmüyordu. Tam tersine piyasa, politik komplonların bol olduğu toplumlara özgü vahşi baskı ve çatışmanın bir çözümü olarak da görülüyordu. Bu tam da Montesquieu'nün, 18. yüzyılda işletmelerin yüzeysel de olsa dostane ve sakin toplumsal ilişkiler oluşturabildiğini ifade etmek için türettiği "yumuşak ticaret" (*doux commerce*) deyiminin ar-

kasındaki düşünce. Montesquieu, piyasayı, modern çağın ilk yıllarında Avrupa'yı dev bir savaş alanına dönüştüren büyük dinsel ve politik tutkuların bir alternatifi olarak görüyordu.

Birçok Aydınlanma düşünürü toplumsal ilişkilere kuşkuyla yaklaşıyor ve ticaretin, kültürel ve politik farkların açık çatışmaya dönüşme yönündeki doğal eğilimini hafiflettiğine inanıyordu. Ticaretin, insani erdemin gerçekleşmesi için ideal zemin olduğuna asla inanmıyorlar ama onu bir ehvenişer, politik ya da dinsel savaşın daha iyi bir alternatifi olarak görüyorlardı. Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*'de açıkça şöyle yazar:

> Ticaret yıkıcı önyargıların çoğuna karşı bir ilaçtır; çünkü hemen hemen genel bir kural olarak, nazik tavırlarla karşılaştığımız her yerde ticaret gelişir ve ticaretin olduğu yerde nazik tavırlarla karşılaşırız... Tutkuları onları kötü olmaya teşvik ettiği halde, çıkarlarının insancıl ve erdemli davranmalarını gerektirdiği bir durumda olmaları, insanlar için ne büyük mutluluk.[14]

Politik ve dinsel çatışmaların Avrupa'da yarattığı katliamın anısı bu düşünürlerin belleğine kazınmıştı. Bazıları ticaretin, Atina ya da Roma'daki politik ilişkilerden belki daha az erdemli ama daha az saldırgan olan dostane bağlar geliştirebileceğine inanıyordu. Ticaret lehine girilen bahis aslında tarihsel çöküşün sonucuydu. Yapıcı politika Perikles'in ya da Solon'un çağdaşları için mümkündü, 18. yüzyıl Avrupalıları için değil. XV. Louis döneminde politik büyüklük arayışı felakete yol açma eğilimindeydi. İş anlaşmalarına özgü toplumsal bağları tercih etmek daha iyiydi; bunlar yüzeysel ve en küçük ortak paydaya uygundu ama en azından

14 Montesquieu, *The Spirit of Laws*, Edinburgh, 1768, 2.20.1, 2.21.20 [*Kanunların Ruhu Üzerine*, çev. Berna Günen, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2017].

sakin ve samimiydi. Montesquieu'nün önerisi, özünde, toplumsal beklentiler çıtasını aşağı çekerek politik istikrarı geliştirmekti.

Avrupa Birliği de (AB) benzer kökenlere sahip. AB'nin öncüsü olan Avrupa Kömür ve Çelik Topluluğu (ECSC), Batı Avrupa'nın bazı kısımlarında, açıkça bölgedeki askerî çatışmayı önlemenin bir aracı olarak ortak ticari çıkarlar yaratmaya çalıştı. Çok çeşitli politik ve kültürel çabalar, Fransa ve Almanya arasındaki tarihsel düşmanlığın, gezegeni iki dünya savaşma sürüklemesini önleyememişti. Bu mucizeyi ticaret sağlayacaktı.

Kumarhane kapitalizmi çağında, piyasanın toplumsal gücüne duyulan bu inancı sürdürmek zor. Ancak internet, kendisini uygun bir vekil olarak sunuyor. Kimse Facebook arkadaşlarına ya da Twitter'da takipçilere sahip olmanın gerçek arkadaşlıkla aynı şey olduğunu ileri sürmeyecektir ama genelleşmiş toplumsal kırılganlık çerçevesinde arkadaşlığa belki de en çok bu kadar yaklaşabiliriz. Bugünün destekçileri için bu ileri bir adım bile olabilir: Antropolojik yüklerden kurtulmuş olarak kendimizi tekrar keşfetme ve yaratıcı yeteneklerimizin çoğunu gerçekleştirme şansı. Yaygın bir görüşe göre, toplumumuzu bir arada tutan tutkal, ortak ilgilerinden başka hiçbir ilişkisi olmayan özerk bireylerin bir araya geldiği çevrimiçi bir ortamda üretiliyor. Anahtar, bilgi teknolojisi aracılığıyla kurulan toplumsal bağların, öznelliğin postmodern parçalanmasıyla bir arada var olabilmesi. Üstelik bağlar bu teknolojiye dayanıyor.

Anonimlik ve dolaysızlık; istersek, istediğimiz zaman ve seçtiğimiz kimlikle ortak çalışma yapmamıza, paylaşmamıza ve bir topluluğa katılmamıza izin veriyor. İnternette anlık tercihlerinin ötesinde hiçbir geçmişi ya da geleceği olmayan bir dizi süreksiz öznellik bir arada var oluyor. Bilgi teknolojisi, ampirik kişilikleri, bölümlere ayrılmış bir dizi kim-

lik halinde ayrıştırıyor ve en önemlisi katılım araçları vasıtasıyla toplumsal aktiviteyi yeniden oluşturmak için teknik bir mekanizma sağlıyor. Geleneksel toplumsal ilişkilerin yerini dağınık ve süreksiz –ama çoğaltılmış, teknolojik olarak güçlendirilmiş– bağlantılar alıyor. Artık geniş ailelerimiz, yakın arkadaşlarımız ya da mesleki kariyerlerimiz olmayabilir ama bilgi çok daha geniş alanlarda dolaşıyor. Teknoloji dünyasına katılım, bireysel kimliklerimizin aşırı plastikliğini pekiştiren vektör. Facebook kullanıcıları... Facebook kullanıcıları olma konusunda birleşiyor.

Bu siber toplumsallığın sırrı, Montesquieu'nün ticari samimiyetinde olduğu gibi, beklentilerimizi düşürmesi. Aslında, Web 2.0 araçları modernitedeki zayıf toplumsal bağlar ya da postmodern kişilik parçalanması sorununu çözmedi; psikofarmakolojik ilaçların yaygın kullanımının endüstriyel yabancılaşma deneyimini ortadan kaldırmayıp sadece daha az çatışmalı hale getirmesi gibi, teknolojik toplumsal protezlerin yaygınlaşmasıyla daha fark edilmez olmalarını sağladı. Bilgi teknolojisi, güçlenmiş bir toplumsal gerçeklik değil fakirleşmiş bir toplumsal gerçeklik yarattı. Kitle kültürü ilk kez sadece bir metafor değil. İnternet post-komünal bir bağlamda toplumsallığı geliştirmedi; sadece toplumsal bağlardan beklentimizi azalttı. Kolektif zekâmıza da katkıda bulunmadı; sadece zeki bir yorum olarak gördüğümüz şeye ilişkin standardı düşürdü (140 karakter oldukça mütevazı bir ölçü).

İşte bu nedenle, Jaron Lanier'ın açıkladığı gibi, bağlanırlık, sosyal ağlar, bulut bilişim ve paylaşım artışı, kitle kültürü dinamiklerinin son derece olumsuz bir şekilde yüceltilmesine yol açtı; toplulukçuluktan çok José Ortega y Gasset'in gerici kâbuslarını andırırcasına. Tamamen kurumsal olmaktan çıkarılmış bir dijital bağlamda, toplumsallık (Facebook "arkadaşları") ve ortak çalışma (dijital medya

ana sayfalarında ilan edilen "beğenmeler") temsilleri, çevrimiçi alanlarda bireysel, iradi yakınlaşmalardan sanki sihirle ortaya çıkıyor. Lanier, hegemonik teknoloji modelinin insan kişiliğine ilişkin görüşümüzü nasıl daralttığına işaret ediyor:

> Makinelere, parça yığınlarına ya da diğer teknolojik ilahlara zekâ atfedilmesi, aydınlattığından daha çok şeyi karartıyor. İnsanlara bir bilgisayarın zeki olduğu söylendiğinde, insanlar bilgisayarın daha yararlı olacak şekilde değiştirilmesini talep etmek yerine, bilgisayarın daha iyi çalışıyor gibi görünmesini sağlamak için kendilerini değiştirme eğilimi gösteriyor.[15]

Bir sohbet (*chat*) odasındaki sohbet, bir aile ya da akran grubu gibi bir toplumsal bağ olarak görülebilir mi? Bu biraz politik özgürlüğü, hangi ürünü satın alacağımızı seçme özgürlüğüyle karşılaştırmak gibi değil mi? En önemlisi, toplumsallık çıtasını aşağı çekme düşüncesi, neden teknoloji söz konusu olduğunda ticarette olduğundan daha iyi olsun ki?

İşbirliği 2.0

Açık bilgi hareketlerinde tuhaf bir paradoks var. Bir taraftan teknolojinin potansiyelini gözlerinde büyütüyorlar. Teknolojik ilerlemeler, hiçbir zaman içinde gerçekleştikleri toplumsal bağlamdan bağımsız değil ve bazı durumlarda radyo bilgisayardan çok daha etkili bir iletişim aracı olabiliyor. Öte yandan bu hareketler, savlarının birçoğunda şaşılacak derecede atavik olabiliyor. Siber ütopyacı çevrelerde, işsizlik, politik temsil eksikliği, toplumsal cinsiyet eşitsizliği ve mali kriz gibi milyonlarca insanı etkileyen süreçlerden bu ka-

15 Jaron Lanier, *a.g.e.*, s. 34.

dar az söz edilmesi çok ilginç; özellikle zamansal ve mekânsal olarak ortadan kalkmış önemsiz olaylara verilen önem düşünüldüğünde.

Uzmanlar, dijital haklar yönetimi (*digital-rights management*, DRM), yani dijital cihazların kullanımını sınırlandıran erişim denetimi teknolojileriyle, 17. ve 19. yüzyıllar arasında İngiltere'de ortak araziye el konulmasını kolaylaştıran yasal çitleme süreci arasında paralellik kuruyor. Ayrıca çevrimiçi cömertlikle 20. yüzyılın başına kadar Amerika Birleşik Devletleri'nin kuzeybatısındaki Amerikan Yerlileri arasında kutlanan geleneksel şölenler, yani potlaç arasında benzerlikler buluyorlar. İnterneti, kökleri İran'a dayanan seküler ticari mübadele kurumu olan bir pazaryeri gibi düşünmemizi istiyorlar.

Bu önemsiz bir nokta değil. Teknoloji bilginlerinin çoğunun, çağdaş toplumun sorunlarını nasıl tamamen yok saydığını ortaya koyuyor; sanki internet, endüstriyel toplumlara özgü şiddetli ve çözümü olanaksız çelişkileri parantez içine alarak, geleneksel toplumların nazik ve anlaşılabilir dünyasıyla yeniden bağlantı kurmamıza izin veriyormuş gibi. Bu eğilim siber aktivizme de sirayet etti. Belki de bu nedenle, metalaştırmaya karşı siber aktivizm saflarından çıkan tek alternatif müştereklerin geri kazanılması oldu; esas meziyeti, içinden çıkması beklenen kurumsal modeli belirlememizi şart koymayan bir tarihsel kalıntı.

Müşterekler, yok olmuş ya da yok olmanın eşiğine gelmiş, teknolojik gelişimi sınırlı toplumlara ait olduğu için entelektüel bir zemin olarak özellikle uygun. Bazı rahatsız edici sorulardan kaçınmanın en elverişli yolu: Hangisi daha iyi, işçi kooperatifleri federasyonu, yani Mondragon Korporasyonu gibi, ticari bir ortamda çalışan profesyonel bir yapıya sahip bir kooperatif sistemi mi yoksa eko-köyler gibi, hegemonik sistemlerle bağını tamamen koparan anarşist bir alterna-

tif mi? Piyasanın alternatifi merkezî planlama mı? Kâr güdüsü olmadan rekabet olabilir mi?

İnsanlar neden vakitlerini programlama, tercüme, altyazı koyma, yazı yazma, müzik ve film paylaşma için fedakârca harcamaya karar verir? Bazı durumları açıklamak kolay; mesela dosya paylaşma sitelerinde ücretli içerik sağlayıcıların ve çalışmalarını yayımlamanın başka bir yoluna sahip olmayan yazarların durumu. Ancak birçok başka durumda bu çalışma anonim bir şekilde ve kâr güdüsü olmadan yürütülüyor. Bu geleneksel bir toplumsal ilişki değil ama onu tüketimciliğe özgü yüzeysel bağlar olarak görmek indirgemeci bir yaklaşım olacaktır.

Çoğumuz sık sık sadece yakın çevremizdeki başka insanlarla işbirliği yaparız: çocuklarımız, ebeveynlerimiz, arkadaşlarımız. Yüz yüze ilişkilere dayanan bu tip etkileşimin kendine has bazı özellikleri var; ilişkinin taraflarının değiştirilemez olması gibi. Bir kardeş ya da arkadaş ölürse ikamesini bir veri tabanında bulamayız.

Modern toplumlarda, kişisel olmayan ortak çalışmanın büyük ölçekli modellerini de görüyoruz: Bunların en önemli ikisi emek piyasası ve devlet bürokrasisi. İkisi de her türlü kural, baskı aracı, bilgi ve fiziksel altyapıyla ayrıntılı bir kurumsal çerçeveyi gerektiriyor. Örneğin maaşlar aslında, karşılıklı bağımlılık ağlarından çok, öncelikle –ama sadece değil– kişisel çıkara dayanan koordinasyon biçimlerini örgütlemek için tasarlanmış son derece karmaşık düzenlemeler.

Çoğu durumda dijital ortak çalışma, geleneksel kişilerarası ilişkilere, resmî organizasyonlara ya da kişisel çıkara dayanmıyor. Bilgi teknolojisi, çok zayıf ya da var olmayan kurumlar içinde ve kişisel ilişkiler olmadan işbirliğini beslemeyi nasıl başarıyor? Bu sorunun en genel yanıtı, diğerkâmlığı kolaylaştırması. Piyasa, kişisel çıkara dayalı iş-

birliğini kolaylaştırmakta iyi ama cömertlik ve başkalarının mutluluğuna ilgi duymayı sağlamak açısından zayıf. Aile ve akran ağları genellikle bir diğerkâmlık unsuru içeriyor ama her zaman ve mutlaka değil. Ancak bu ilkeyi genelleştiremeyiz ve herkese kardeş gibi davranamayız. Çevrimiçi işbirliği, iki dünyanın en iyi yanlarını sunuyor gibi: evrenselcilik ve diğerkâmlık.

Bilgi teknolojisi diğerkâmlık için bir tür piyasa, bir yetenek karaborsası üretiyor. Bir yandan, çevrimiçi etkileşimler, piyasadaki gibi kişisel çıkara dayanmıyor. Rivayete göre, bir zamanlar bir projeden artakalan dev bir kum yığınından kurtulmak isteyen bir müteahhit "Bedava kum" yazan bir tabela asmış. İsteyen kimse çıkmamış. Ertesi gün, "İNDİRİM: 50 kilo kum bir sent," yazan yeni bir tabela asmış ve kum çabucak tükenmiş. Piyasada –ve dolayısıyla diğer geleneksel ticaret alanlarında– diğerkâm olunamaz. Kötü olacağı için değil; sadece diğerkâm motivasyonlar piyasanın düzenleyici çerçevesiyle uyumlu olmadığı için. Bu biraz, Arjantin çizgi romanı *Mafalda*'da geçen, Mafalda'nın arkadaşı Felipe'ye bir satranç takımının hediye edildiği sahneye benziyor. Felipe, Mafalda'ya "Najdorf* kadar iyi" satranç oynamadığını söyler ve ekler: "Hedefi benden çok daha iyi tutturuyor olmalı."**

Örneğin, kitaplarımı parasız dağıtabileceğim hemen hemen hiçbir ticari platform yok. Dünyadaki hiçbir kitapçı, kitaplarımla bedava uğraşmayı kabul etmeyecektir ve haklıdır. Ama bazen sadece ticaret terminolojisinin bir yana bırakılması, diğerkâmlığın ortaya çıkmasına izin vermek için yeterli oluyor. Bir emekliler grubu, yerel baroya başvurarak, düşük gelirli yaşlılara indirim yapmaya razı olacak baro üyele-

(*) Miguel Najdorf (1910-1997), büyükusta unvanına sahip Polonya asılı Arjantinli satranç oyuncusu – e.n.

(**) Felipe satrancın, taşların satranç tahtası üzerine uzaktan atılmasıyla oynandığını zannediyor – ç.n.

rinin olup olmadığını sormuş, hiçbir yanıt alamamıştı. Bunun üzerine, emekliler birliği, ihtiyacı olanlara ücretsiz hizmet vermeye gönüllü avukatlar olup olmadığını sorduğunda birçok kişi gönüllü oldu.[16]

Ticari olmayan kişilerarası ilişkiler istikrara dayanır ve genellikle, en azından bazı durumlarda, diğerlerine belli bir düzeyde ilgi göstermemiz beklenir. Çevrimiçi etkileşimlerimiz düzensiz ve çok az kişisel yatırım gerektiriyor. Ancak internet, piyasadan farklı olarak, diğerkâmlığa alan tanıyor.

Bunun mümkün olmasının nedeni, akademik perspektiften bakıldığında diğerkâmlıkla bencillik arasında çok da büyük bir fark olmaması. Kişisel çıkar diğerkâmlıktan daha anlaşılır olduğu için, rasyonel seçim kuramcıları genellikle kişisel çıkara dayalı davranışı inceler. Diğerkâmlık kişisel çıkara indirgenebilir ama tersi yapılamaz. Bu indirgeme, diğerkâm davranışın daha derin anlamını tahrif edebilir ama metodolojik olarak doğrudur. Diğerkâmlık, karar yapısı açısından diğerleri gibi bireysel bir tercih. Diğerkâmlık başka birinin çıkarlarını kendi çıkarlarının önüne koymaktan ibaret; bencillik ise tam tersi. Ekonomistlere göre bu tercihleri tamamen farklı iki davranış türü olarak görmek için de bir neden yok, spor arabalardan hoşlanmayı SUV'lardan hoşlanmaya tamamen zıt bir davranış olarak ele almak için bir neden göremediğimiz gibi. Diğerkâmlık da bencillik de hazcı hesaplamanın sonucu olarak, yani belirli bir şekilde davranmaktan aldığımız tatmin miktarıyla açıklanabilir.

Bu, bilişsel psikolojideki üzücü bir keşifle uyumlu: Nesnel olarak daha ciddi olduğunu düşündüğümüz trajedilere kıyasla, bizi öznel olarak etkileyen trajedilerde çok daha merhametliyiz. Daha fazla bilgiye erişmenin, daha fazla dayanış-

16 Dan Ariely, *Predictably Irrational: The Hidden Forces That Shape Our Decisions*, *HarperCollins*, New York, 2008, s. 71 [*Akıldışı Ama Öngörülebilir*, çev. Asiye Hekimoğlu Gül, Filiz Şar, Optimist Kitap, İstanbul, 2020].

maya ve diğerkâmlığa yol açtığı doğru değil; aslında hemen hemen her zaman daha azma yol açıyor. Başkaları için kaygı duyma ihtimalimizi artıran şeyler, empati yaratan şeylerdir: Örneğin, her yıl milyonlarca çocuğun sıtmadan öldüğünü gösteren bir istatistik değil ama hasta bir çocuğun görüntüsü. Buradan, toplumsallığın, empati yaratan yüz yüze ilişkilerle sınırlı değilse, diğerkâmlığa (bireyin başkaları için duyduğu kaygı) dayalı olmadığı anlamı çıkıyor sanki.

Bu nokta daha ayrıntılı olarak ele alınmayı hak ediyor. Gündelik hayatımızda iki farklı davranış türüne göre hareket ederiz: araçsal ve normatif. Araçsal rasyonalite kavramına göre, istediğiniz (istediğinizi düşündüğünüz) şeyi elde etmek için elinizdeki en iyi (olduğuna inandığınız) aracı seçerseniz rasyonel davranmış olursunuz. Piyasada bizden beklenen davranış biçimi budur. Bu bakış açısından, bir davranışı rasyonel olarak sınıflandırmak söz konusu olduğunda, arzunun kendisi konu dışıdır: Çoğunluğun iyiliğini sağlama arzusu da olabilir, nesli tükenmek üzere olan bir türün yaşayan son üyesini öldürme ve kesme arzusu da. Spektrumun diğer ucundaki normatif davranış, kökenleri tamamen açık olmayan ve araçsal rasyonaliteye indirgenemeyen bir ortak kurallar sistemine dayanır. Aile hayatımızı ve arkadaş çevremizi yöneten bu davranış biçimidir.

Jon Elster aydınlatıcı olabilecek bir örnek sunuyor. Diyelim ki John Smith, bir çocuğa arabasını yıkaması için on dolar vermeye razı ama bir sent daha fazla vermek istemiyor. Çocuk on bir dolar isterse John arabasını kendi yıkamak için yarım saat harcayacak. Şimdi, John'un komşusunun, arabasını yıkaması için John'a yirmi dolar teklif ettiğini varsayalım. John'un teklifi nasıl bir öfkeyle reddedeceğini hayal etmek hiç zor değil. Yarım saatine biraz önce biçtiği on bir dolarlık değeri bir kenara bırakmasına neden olan gizemli kuvvetler aslında toplumsal normlardır.

Düzenlemeler ve rasyonalite arasındaki ayrım o kadar temel ki, onları açık bir ikili karşıtlık olarak anlama eğilimindeyiz. Aslında, onları bir bütünlüğün iki ucu olarak düşünmek çok daha anlamlı. Açık yararcı boyutları olan toplumsal normlar genellikle araçsal bir bileşen içerir. Örneğin, aile ilişkileri geleneksel ekonomilerde temel bir unsur olduğu için, evlilik bağı tesis etmek için çeyiz genellikle çok önemlidir. Bunun nedeni, eski insanların katı kalpli, bencil ve eşleriyle duygusal ilişkiler kurma kapasitesinden yoksun insanlar olmaları değil, daha çok ev içi ile ekonomi arasında kategorik bir ayrım yapmamalarıdır. Bunun paradoksal sonucu, bugün anladığımız anlamda ekonominin, insanların hayatında daha az merkezî bir yer tutması ve aile ilişkilerinin daha fazla korunmasıydı. Diğer uçta, arkasında araçsal bir faktör olan etik normlara bağlılığı genellikle daha az değerli görüyoruz. Tanıklığı için ödüllendirilen bir tanığa, risklere rağmen tanıklık yapana güvendiğimiz kadar güvenmiyoruz.

Ortodoks ekonomistler, her şeyi araçsal davranış üzerinden açıklamaya çalışıyor, çünkü böylesi daha basit; sonuçta bu davranış tamamen temel bir mantığı izliyor. Harfiyen araçsal rasyonaliteye göre davranmak –belirli bir amaca ulaşmanın en iyi yolu olduğu düşünülen şeyi seçmek– için tek gereken basit bir bilgisayar programı. Basit mantık temelinde, tartışmalı yararın karmaşık matematik hesaplarını yapabiliriz (buna akademik ekonomi diyoruz). Ancak normlar bağlama ve yoruma göre değişebiliyor; daha da kötüsü nasıl oluştuklarına dair en küçük bir fikrimiz bile yok.

Mahkûmun açmazı işte bu nedenle ilginç. Üyeleri sadece bireyci yarar kriterlerine göre hareket eden bir grubun varacağı son noktanın bir meseli gibi. Açmaz şu: Bir grubun bütün üyeleri rasyonel kişisel çıkara göre hareket ettiğinde, bu şekilde hareket etmedikleri duruma göre zararlı çıkacak-

tır. Öte yandan, araççı bir perspektiften, hiçbirinin rasyonel kişisel çıkara göre hareket *etmemek* için bir nedeni yoktur. Başka kimse işbirliği yapmıyorsa, *sizin* yapmanızın anlamı olmaz; herkes yapıyorsa onlardan istifade etmek daha anlamlıdır. Kimse vergi ödemiyorsa benim ödemem saçma olur çünkü fedakârlığım hiçbir anlam ifade etmez; herkes ödüyorsa benim ödemem yine saçma olur çünkü diğerlerinin sırtından geçinebilirim.

Bu kısırdöngüler gerçek dünyada nadiren görülür çünkü gruplar genellikle, kolektif çabaları (vergi ödemek gibi) düzenleyen yönetmelikler ve işbirliğini destekleyen ve beleşçileri cezalandıran kurumlar (vergi tahsildarlığı gibi) oluşturur. Sorun, bu tür normların ve kurumlarm, araççı hesaplamalardan kaynaklanamayacağının gösterilmiş olması; bunlar perspektifte radikal bir değişikliği gerektiriyor. Öykünün kıssadan hissesi, hiç kuşkusuz, en etkili toplumsal etkileşimin, bazı durumlarda araççı bir perspektiften bakıldığında irrasyonel olduğu. Mahkûmun açmazının sözde çözümleri, işbirliğinin gerçekleşmesi için gereken araççı olmayan normların sayısını, en azından kuramda, mümkün olduğu kadar sınırlamaya çalışıyor.

Genel olarak, mahkûmun açmazı, toplumsal normlarla araçsal rasyonalite arasındaki ayrımı net bir şekilde ortaya koyuyor ve dar bireycilik anlayışının çok sınırlandırıcı olduğunu gösteriyor. Gerçek hayatta işler mahkûmun açmazının varsaydığı gibi olsaydı, bildiğimiz anlamda toplum var olmazdı. Toplumsallık, bireysel inançlara ve arzulara indirgenemeyen normlara ve kurumlara bağlıdır.

Daha önce söylediğim gibi, araççı davranış bireycidir ama bencil olmak zorunda değildir. Pratik akıl yürütmemde, kişisel tercihlerimi diğerlerinin tercihlerinin önüne yerleştirmemin pek önemi yoktur. Biçimsel bir ifadeyle, karar yapısı aynıdır. Dolayısıyla bireysel diğerkâm davranış da kişisel çı-

kara dayalı davranış kadar mahkûmun açmazına tâbidir. Örneğin, banka soyan bir çifti ele alalım. Çift tutuklanır ve iletişim kurmaları engellenir. Polisin elinde sadece ikinci derece kanıtlar vardır ve ikisi de itiraf etmezse sadece bir yıl hapishanede tutulabilirler. Biri itiraf eder, diğeri etmezse, itiraf eden on yıl hapis cezası alacak ve diğeri serbest kalacaktır. İkisi de itiraf ederse, savcı hoşgörülü olacak ve her birine beşer yıl hapis cezası isteyecektir. Çift birbirine delice âşıktır ve her biri kendini düşünmeden diğerinin serbest kalmasını ister. Bu durumda ikisi de itiraf edecek ve ikisi de beş yıl hapis cezası alacaktır. Her senaryoda itiraf, diğeri için en iyi sonucu veriyor gibi. Ancak ikisi de itiraf ederse, diğeri için sonuç, kendilerini korumak için birlikte çalışabilselerdi varılacak sonuçtan daha kötü olacaktır.

Toplumsal normlara bağlılık da tamamen bencil, samimiyetsiz ya da kötü niyetli olabilir. Herkes uygun gördüğü nedenle kurallara uyar ve nedenin önemi yoktur; önemli olan kurallara uymaktır. Bencilliğin tam tersi diğerkâmlık değil, daha çok uzlaşmadır. Uzlaşma düşüncesi, araçsal rasyonaliteye indirgenemeyen normlara bağlı kalmamızın biricik yoluna işaret eder. Bu her zaman, hatta genellikle büyük bir ahlâki seçim meselesi değildir. Spektrumun bir ucunda, sadece kurallara uymak için kurallara uyarız. Örneğin, sofra adabına uygun davranırken, amacını düşünmeyiz; öyle yapıldığı için biz de öyle yaparız: Normlar bizi bazı davranışlara bağlar. Bu kuralları keyifle ya da keyif almadan uygulayabiliriz, önemli olan bunun bize verdiği zevk ya da buna dair inançlarımız değil, bu yükümlülüklere bağlılığımızdır. Tony Soprano'nun Nietzsche evresinden geçen ve ailesiyle birlikte kiliseye gitmeyi reddeden ergen oğluna dediği gibi: "Tanrı ölmüş olabilir ama sen yine de onun kıçını yalayacaksın." Jon Elster daha kibar bir tarihsel örnek sunuyor:

> Komünizmin "olgun" evresinde... resmî ideolojinin ilkelerine kimsenin inanmadığını herkes biliyordu ama yine de herkes inanıyormuş gibi konuşmak ve davranmak zorundaydı... Liderlerin, insanları herkesin önünde saçma beyanlarda bulunmaya zorlamasının nedeni, onları söyledikleri şeye inandırmak değil, onları ahlâken sarsan ve direnme güçlerini azaltan bir suç ortaklığı ve suçluluk durumu yaratmaktı. Aslında birey olarak içleri öyle boşaltılmıştı ki, eski Doğu Almanya'dan bir kadının dediği gibi, "birdenbire 'açıkça konuşamaz' ya da 'düşündüğümü söyleyemez' durumdaydım. Tam olarak ne düşündüğümü bile bilmiyordum."[17]

Yükümlülük diğerkâm davranışı genellikle çok etkiler. Bu nedenle ikisi genellikle karıştırılır. Ama bu normatif yükümlülükler, diğerkâmlığa dayanmıyorsa neye dayanıyor? Esas olarak kişilerarası ilişkilere ve kurumlara. Bunların ikisi de, ister bencil beleşçilik biçiminde ister bir adaletsizliğe karşı ahlâki bir tavır almak biçiminde olsun, sisteme karşı gelme arzusunu, olanağını, fırsatını ve yararını sınırlandırıyor.

Gerçek şu ki bir normu benimsediğimizde irrasyonel robotlar gibi hareket etmeyiz; kurallara kısmen uymak ya da hiç uymamak gibi çeşitli alternatifler düşünebiliriz. Ayrıca normlar genellikle kesin ya da açık olmayıp bağlama göre çok değişir. Kurallara uyduğumuzu ya da yaptığımız ihlalin önemsiz ya da haklı olduğunu düşünerek kendimizi aldatabiliriz. İşte bu nedenle birçok toplumsal norm sistemi, normlara uyulmasını sağlamak için "ilk çocuğunuzu yaz gündönümünde çakmak taşından baltayla öldürün yoksa adil insanlar heyeti ikinizi de ölene kadar taşlayacak" şeklinde prosedürler ve mekanizmalar içerir. Tüzükler, prose-

17 Jon Elster, *Closing the Books: Transitional Justice in Historical Perspective*, Cambridge University Press, New York, 2004, s. 109-110.

dürler ve denetim kombinasyonu, kabaca kurum dediğimiz şeydir, bir şeyi yapmanın kodlanmış bir şeklidir; bir organizasyonla ya da bir toplulukla (yani kolektif bir fail) karıştırılmaması gerekir.

Normlarla kurumlar arasındaki ilişki çok açık, normlarla topluluklar arasındaki ilişki ise o kadar açık değil. Genel olarak, kişisel ilişkilerin önemli olduğu ampirik toplulukları etkileyen normlar ve soyut toplulukları etkileyen normlar vardır. İkinci durumda, topluluk sonunda normlarının toplamından ibaret olabilir. Klasik sosyoloji birincil ve ikincil örgütlenmelerden söz eder. Bu aslında sorunlu bir ayrımdır: En mantıklı yaklaşım yine durumu istikrarlı bir bütünlük gibi görmek olacaktır. Bir uçta, toplulukla algılanabilir hiçbir ilişkisi olmayan pratikler yer alır; sofra adabının iyi olması ya da sıraya girme davranışımızı belirleyen toplumsal normlara uymak gibi. Diğer uçta, aile ilişkileri gibi, güçlü duygusal yönleri olan örgütlenmeler bulunur. İlk gruba bağlılığımız ikinci gruba bağlılığımızdan zayıftır, çünkü bu normlara uymamızın genellikle tek nedeni, uymamak için gerçek bir fırsat ya da iyi bir neden olmamasıdır.

İnsanların çoğu farklı norm gruplarını benimser. Ancak basit toplumların tipik bir özelliği, bu grupların anlaşılabilir –sanal ya da belki de kendini kandırmaya dayanan ama en azından tutarlı– bir hiyerarşi içinde örgütlenebilmesidir. Kurallar ve yükümlülüklerin farklı katmanları arasında bağlantılar vardır.

Öte yandan modern çağda standart durum karmaşadır. Sosyologlar toplumlarımızı bireyselleşmiş olarak tanımlıyor ama bu tam da doğru değil. Çoğumuz patolojik bir şekilde organizasyonlara –her şeyden önce işe– bağlıyız. Tarihsel olarak, pek az din bizimki kadar çok sayıda taraftara –ücretli işçiler– sahip olmakla övündü. Ama bu sadakat alanları karışıklıklarla dolu. Sadece hesaplanmış kişisel çıkarla bağlı ol-

mamız gereken organizasyonlar için deli gibi çalışıyoruz ve yakın çevremizi, 19. yüzyıldan önce doğmuş birine saçma ve yılışıkça görünecek bir duygusallıkla göklere çıkarıyor ama onu ihmal ediyoruz. Bu anlamda, toplumlarımızı "karmaşık" diye tanımlamak tam da doğru değil, "kaotik" daha uygun bir sıfat olabilir.

Bu tatsız gerçekle baş etmek için bulduğumuz çözüm, Max Weber'in kullandığı anlamda bürokrasi. Toplumsal ortak çalışmanın bazı yönlerini düzenleyen kişilerarası açık kodların oluşturulmasını bir uzmanlar grubuna emanet ediyoruz. Bu tür bir düzenlemenin işlevli olması için, bazı organizasyonların zorlayıcı güce sahip olması gerekir. Bürokratik işbirliğinin bu biçimleriyle geleneksel kurallar arasındaki fark, düzenlemelerin kendisinden çok kişisel katılım seviyesi; bu seviye ilkinde düşük, ikincisinde ise yüksek. Paralı askerlerden ya da toplu askere alınanlardan oluşan modern bir orduyu, mesela özgür Atinalıları askerî güvenliği kolektif bir şekilde sağlayan *hoplitlere*, yani yurttaş-askerlere dönüştüren kurallar sisteminden ayıran budur. Bu bağlılık dağılımı mutlaka kötü bir şey değil. Şehirlilerin, şehrimizin suyunu temin etme çalışmalarına katılma isteği, bir çiftçinin geleneksel sulama sistemi çalışmalarına katılma isteği kadar fazla mı gerçekten?

Ortodoks ekonomi bilimi, araçsal rasyonalitenin insan davranışının temeli olduğunu varsayıyor. Oysa deneysel psikolojinin ilginç bir bulgusuna göre, bu varsayıma sistematik olarak uyan birkaç gruptan biri ekonomistler ve de ekonomi profesörleriyle öğrencileri. İnsan davranışına ilişkin tarihsel olarak saçma ve ahlâken toksik olan bu anlayışın çok etkili olması, bunu önemli gören birkaç insana verdiğimiz orantısız güçten kaynaklanıyor. Bu, bizim Batı'da tecrübe ettiğimiz bir şey. Ne de olsa uzun süre uyduğumuz cinsel töreleri belirleyen, ruhban sınıfının evlenmemiş üyeleriydi.

Kuşkusu olanlar varsa, çevrimiçi ortak çalışma, sistematik olarak bencil olmadığımızı kanıtlıyor. Birçok kişi, azıcık teşvik ya da toplumsal baskıyla bir şeyleri paylaşmayı ve vaktini başkalarına vakfetmeyi seçiyor. Ağ'da hemcinsimize gösterdiğimiz ilgi son derece dağınık olabiliyor ve istikrarlı bir düzenleyici yapıya bağlı değil. İlk bakışta bu hiçbir sorun yaratmıyor gibi. Bilakis, karmaşık toplumlara özgü bir açmazı çözüyor sanki.

Birçok kişi için, kapitalizm, önemli toplumsal ve maddi sakıncalarının yanı sıra, talep ettiği motivasyon türü açısından da daha genel bir sorun arz ediyor: korku, kişisel çıkar, rekabet. Piyasa bazı insan uğraşlarının, kişilerarası bağımlılık ilişkileri olmadan koordinasyonuna izin veriyor. Sonuç olsa olsa ortaya karışık bir durum. Piyasanın, bazı baskıcı geleneklerden geriye kalanların kökünün kazınmasına ve genel anlamda bağımsızlığın ve bireysel özgürlüğün benzersiz bir biçiminin tesisine yardım ettiği doğru. Bunun için ödemek zorunda kaldığımız bedel, insanlarda önemli olduğunu düşündüğümüz bazı ayırt edici özelliklerin, örneğin başka insanlara gösterilen ilginin yok edilmesi oldu. Dijital alanın özelliği ise, piyasanınkilerden farklı olmayan ama başkalarına sırt çevirmemizi gerektirmeyen bir bireycilik ve anonimlik. İnternet, monatlar olmamıza izin veriyor ama bu rasyonel bencilliğe mahkûm olduğumuz anlamına gelmiyor.

Bununla beraber çok önemli bir sınırlama var. Dijital alandaki işbirliği diğerkâmlığa dayanıyor, bir yükümlülükten çok kişisel bir seçim olarak, bir toplumsal norm olarak anlaşılıyor. Sadece dijital alana katılmak otomatik olarak işbirliğini yaratmıyor. İşbirliği yapmayı seçebilirim ya da seçmeyebilirim ve seçimimi gerekçelendirmem gerekir. Bu farkı bir anekdotla açıklamak istiyorum.

Bir aralar, bir grup profesörle birlikte öğleden önce kahve içmeye gidiyorduk. Sözlü bir anlaşmamız yoktu ama hesabı

her seferinde birimiz ödüyorduk. Belirli bir düzen yoktu; her gün biri ödemeyi teklif ediyor ve sonuçta az çok düzenli bir rotasyon oluyordu. Tutar büyük değildi ve kimsenin tam bir eşitlik olmasına aldırdığı yoktu. Ama bir kadın profesörün hiçbir zaman hesabı ödemeyi teklif etmediğini fark etmemek imkânsızdı. Zaman geçtikçe durum daha rahatsız edici oluyor ama kimse onu davranışıyla yüzleştirmeye kalkışmıyordu. Ne de olsa, hesabı sırayla ödeyeceğimiz konusunda hiçbir zaman resmî bir anlaşmamız olmamıştı. Birden bir gün, başka bir meslektaşımız ödemeyi teklif ettiğinde, cimri profesör "Dur, dur. Hep sen ödüyorsun," dedi. "Sonunda," diye düşündüm, "arada bir kendisinin de ödemesi gerektiğini anladı." Ama beni şaşırtarak –ve bir ölçüde hayran bırakarak– kararlı bir şekilde ekledi: "Bugün Alman usulü yapalım."

Cimri profesör, karşılıklılığa (birçok geleneksel toplumda yaygın bir anlaşma) dayanan ortak bir normlar sisteminin parçası olduğunu kabullenmeyi reddediyordu. Ona göre bu bir diğerkâmlık, diğerlerini düşünme meselesi ve dolayısıyla uygun gördüğünde yapabileceği kişisel bir seçimdi. Başka biri için para ödemek istemiyordu; geri kalanlarımızla ilgili kaygısı, onun için para harcamamızı istememekle sınırlıydı.

Benzer bir şekilde, kimse bir davaya bağışlamayı seçtiğim miktarı yargılayamaz: Verdiğim ilk sentle diğerkâm olurum. Buna karşılık, örgütlü işbirliği için genellikle asgari bir eşik vardır. Kapımın önündeki birkaç yaprağı süpürmem, şehrin sokaklarının temizlenmesi gibi ortak bir çalışmaya katıldığım anlamına gelmez. Nitekim bu anlama gelen herhangi bir ima, bir provokasyon olarak görülebilir. Evimin yakınındaki bir süpermarketin dışında bir dilenci vardı. Biri ona bozukluk vermeye çalışırsa, elini geri çeker ve "Bakır toplamıyorum!" diye öfkeyle bağırırdı.

İşbirliğinin nispeten yüksek bir asgari standardı olduğu düşüncesi, temel rasyonalite kuramına genel olarak bi-

linen bir zorluk çıkarır. Birbirini tanımayan ve birbirini bir daha asla görmeyecek iki kişi arasında oynanan *Ultimatum* oyunu, bu noktayı en iyi açıklayan deneydir. İlk oyuncu bir miktar parayı, örneğin yüz doları kendisi ile ikinci oyuncu arasında bir şekilde bölüştürmeyi önerir. İkinci oyuncu öneriyi reddederse ikisi de bir sent bile almaz. İkinci oyuncu öneriyi kabul ederse para öneriye göre bölüştürülür. Ekonomik rasyonalite A'nın mümkün olan en düşük tutarı, örneğin bir sent falan önereceğini söyler ve bir sent sıfırdan daha iyi olduğu için B öneriyi kabul edecektir (bir tür "parayı al ve kaç" tutumu). Ama çoğu durumda A'nın önemli bir miktar, genellikle paranın yarısına yakınını önereceği ve B'nin bunun çok altında kalan bütün önerileri reddedeceği kanıtlandı. Deney farklı kültürel bağlamlarda tekrarlandı ve çok benzer sonuçlar elde edildi.[18] Ancak internette, aynen piyasada olduğu gibi, eşiklerin olmaması tamamen kabul edilebilir bir durum. Kitlesel fonlama tam da bu "parayı al ve kaç" mantığına dayanır.

Keza, işbirliği davranışını gerekçelendirme ihtiyacı, toplumsal olarak istisnai bir durum. Birçok norm sistemi diğerkâm davranışları kapsar. Ancak bu kurallarla ilişkili önemli olan, bunlara uymak için nedenler bulmamızı talep etmemeleri. Nitekim, belirli bir noktanın ötesinde açıklama arayışı, teologların iyi bildiği gibi, bu kural sistemlerinin yıkılmasına varır. Tanrı'nın adını neden boş yere ağzıma almamam gerektiğini kendime içtenlikle ve sistematik bir şekilde sorarsam, sonunda gerçek bir kuşkucu gibi yanıt vermek için yeterince malzemem olur. Vergileri ödemem gerekip gerekmediğini kendime içtenlikle sorarsam, sonunda vergi kaçırma nedeniyle hapse girmem çok muhtemeldir.

18 Kwame Anthony Appiah, *Experiments in Ethics*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2008, s. 132-133.

Bir noktada kurallara uyarız; işte o kadar. Felsefeci John Searle'ün anlattığı gibi, bir bara girip biramı içtikten sonra barmene, "Biramı içerken durumu dikkatli bir şekilde tahlil ettim ve dürüst olmak gerekirse, size kesinlikle ödeme yapmak istemediğimi keşfettim," diyemem. Bir bara girmek, istesek de istemesek de tükettiğimiz şey için ödeme yapmamızı gerektiren bir norm sistemine uyma yükümlülüğünü getirir. Aynı şekilde ve bebekler için ne mutlu ki, bebeğimizin bezini değiştirmek için bunu şiddetle arzu etmemiz gerekmez. Kendini bir çocuğun bakımına adamak, arzuları ve tercihleri bir yana bırakmak ve düzenli bir şekilde az çok gerektiği gibi davranmak anlamına gelir.

Beni bu şekilde etkileyen hiçbir çevrimiçi kurallar sistemi yok. Zekice ve etkili işleyiş kurallarının tanımlanması söz konusu olduğunda, dijital ortak çalışma girişimleri çok yaratıcı. Analog toplulukların, özgür yazılım, Wikipedia ve P2P'den kurumsal yenilikler hakkında öğreneceği çok şey olabilir, ama hiçbir ampirik dijital topluluk kelimenin tam anlamıyla bir bağlılık sağlamaz. Bu nedenle ara sıra Jimmy Wales'den, haklı olarak, Wikipedia'ya bağışta bulunmamızı isteyen bir mesaj alıyoruz. Kulağa çok medeni geliyor ama mesele şu ki, başkalarıyla ilgilenmek tamamen kişisel motivasyona bağlı olsaydı, toplumsallık imkânsız olurdu.

Analog dünyadaki en başarılı emek kooperatiflerinde topluluk bağları güçlü. Dünyadaki en büyük kooperatif projelerinden biri olan Mondragon Korporasyonu bir araya getirdiği 280 işletmeyle İspanya'daki en büyük on iş grubundan biri. Güçlü uluslararası varoluşuyla gurur duyuyor ama coğrafi olarak fazlasıyla Bask şehri Mondragón civarında kök salmış ve orada entegre bir mesleki araştırma ve geliştirme merkezleri ağma, hatta bir kooperatif üniversitesine sahip.

Mondragon Korporasyonu örneği, istikrarlı bir işbirliği sisteminin, bir maliyet ve fayda hesabından çok bir ekosisteme

benzediğini düşündürüyor. Böyle bir sistem, iyisiyle kötüsüyle (ve genellikle kötüsüyle) kişisel ve toplumsal kimliklerimizle, kim olduğumuzu ve ne olmak istediğimizi tanımlayan şeyle ilgili. İnternette bu hemen hemen hiç yok, çünkü benim için toplumsal etkileşime son vermek kolay. Şu ya da bu forumda sohbetleri sistematik olarak sabote edersem, başıma gelebilecek en kötü şey kovulmak. eBay ve Digg gibi platformlar, kullanıcılarının birbirlerini değerlendirmelerine ve itibar kazanmalarına izin veren araçlar sunuyor. Yıkıcı davranış, bu forumlardaki dijital kimliğimi mahvedebilir ve takma adımı bırakmak zorunda kalabilirim. Ama bu çevrimiçi sonuçlar, analog dünyadaki arkadaşlarımızın yaptırımlarıyla ve bunların kendimizi nasıl gördüğümüzü etkileme biçimiyle karşılaştırılamaz. Bu maliyetin daha yüksek olduğu tek durum, sanal eylemlerimden kaynaklanan büyük bir tepkinin, analog benliğimi etkilediği durumdur. Streisand etkisi* sadece bir anekdot değil. İnternetin, analog bir topluluğun etkilerine benzer ve öfkeli bir kalabalığın etkilerinden pek de farklı olmayan toplumsal etkiler üretebildiğini düşündürüyor.

İlginç olan, internette güçlü bir normlar sisteminin olmaması değil, örgütlülük anlamında böyle bir sistemin hiçbir zaman olamayacağına inanmak için haklı sebepler olması. Keza, çevrimiçi bürokrasiye benzeyen bir şey yok ve asla olamaz ama sadece fiilen imkânsız olduğu için değil. Bir devlet, tabii ki astronomik bir maliyetle, böyle bir şeye kalkışabilir ama sonuç, ademimerkezileşmenin elzem olduğu bildiğimiz Ağ'dan başka bir şey olacaktır.

İnternetin bağımsızlık ve işbirliği kombinasyonu için ödediğimiz bedel, gerçek anlamda özyönetimin kalesi olamama-

(*) Saklanmaya, gizlenmeye, sansürlenmeye ya da kaldırılmaya çalışılan bir bilginin internet gibi araçlarla daha geniş kitlelere ulaşması. Adını 2003 yılında Malibu, Kaliforniya'daki evinin fotoğraflarını yayın organlarından kaldırtmaya çalışan fakat fotoğrafların daha çok yayılmasına yol açan Amerikalı şarkıcı ve oyuncu Barbra Streisand'dan almıştır – ç.n.

sı. Çok fazla bağlılık gerektirmediği sürece anonim diğerkâmlığa katılırız. Çevrimiçi özgür içerik üretimi, başka gelir kaynaklarına ve boş zamana dayanması anlamında genellikle asalak bir üretimdir. Şakası yapıldığı gibi, özgür yazılım geliştiricisi olarak para kazanmanın en iyi yolu garson olmaktır. Temel antropolojik karşılıklılık ilkelerine bile saygı duymayan, anonim ve potansiyel olarak hercai bir kalabalık için, kimse geniş anlamda hayatını riske atmak istemez.

Çevrimiçi ortak çalışmalara katılan çoğu kişi, haklı olarak kendisini böyle görmez. Bilgi ve refahın yaygınlaşmasına içtenlikle adanmış olduğuna inanır. İşbirliği faaliyetleri kesinlikle hayatının önemli bir parçasıdır. Biri bana ilk İspanya seyahatlerinden birinde Richard Stallman'a yerel müzik gruplarının birkaç CD'sinin verildiğini anlatmıştı. Stallman, kısıtlayıcı lisansları olan maddi mallara sahip olmak istemediğini açıklayarak hediyeyi kibarca reddetmiş.

Sorun, etik dürüstlük, kişisel sorumluluk ya da tutarlılık duygusu değil, daha çok, işbirliği faaliyetini bireysel seçimin kaprislerine mahkûm etmeden istikrarlı ve etkili bir şekilde yöneten bir normlar sisteminin var olması. Birçok insanın içten içe bu sınırlamayı hissettiğini düşünüyorum, "müşterekler" ifadesinin siber aktivizm jargonunda bu kadar sık yer almasının nedeni de bu.

Müşterekler, birçok geleneksel toplumda, bütün topluluk tarafından üretilen, yönetilen ve kullanılan kaynaklar ve hizmetlerdir. Bunlar, otlaklar ya da ekinler, su, balıkçılık, avcılık, yolların bakımıyla ilişkili işler, hasat kaldırma, çanak çömlek yapma ya da grubun yardıma muhtaç üyelerinin bakımı olabilir. Bu sistem tarih boyunca sayısız adla anıldı: müşterekler, Amerika kıtasında *tequio* ve *minka,* İspanya'da *andecha* ve *auzolan.* Çağdaş sosyoloji bunları ortak havuz kaynakları (*common-pool resources*) olarak adlandırma eğiliminde. Siber aktivistler, bu seküler işbirliği biçimle-

ri ile Wikipedia'ya bir makale yazmak, özgür yazılım programlamak ya da filmlere veya dizilere diğerkâmlıkla altyazı yazmak arasında en azından biçimsel bir benzerlik olduğunu iddia ediyor. Bunun bir anlamı var mı? Müşterekler, özgün bağlamından bu kadar farklı olan bir bağlamda kavramsal olarak neden önemli?

Bu tartışma bizi, Garrett Hardin'in ünlü makalesine, paylaşılan kaynakların yönetiminde nasıl önemli bir ikilemle karşı karşıya kalındığını açıklayan "The Tragedy of the Commons"a (Müştereklerin Trajedisi) götürüyor. Aslında, rasyonel bir şekilde hareket eden ve kişisel çıkarın motive ettiği birkaç birey, paylaşılan sınırlı bir kaynağı bağımsız bir şekilde kullanırsa, hiçbirinin çıkarına uygun olmadığı halde, sonunda kaynağı tüketir ya da yok eder. Mahkûmun açmazının başka bir versiyonu. Müştereklerin trajedisi için genellikle önerilen iki ortodoks çözüm, özelleştirme ve bürokratikleştirmedir. Kaynağı özelleştirmenin gerisindeki mantık, her mal sahibinin kendisine ait kısmın korunmasını sağlaması ve ortak mal sahiplerinin beleşçiliğine karşı önlem almasıdır. Bürokratikleştirmede, dışsal bir organ, nasıl paylaştırıldığını denetleyerek ve ihlalleri cezalandırarak, kaynağı yönetir.

Bu argümana verilen ve çok da sağlam temelleri olmayan tipik bir yanıt, Hardin'i döngüsel mantık yürütmekle suçlamaktır. Sadece müdahil olanların modern rasyonel bencilliğin gerektirdiği gibi davranması durumunda müşterekler konusunda sorun çıkar ama ortak mülkiyetin var olduğu geleneksel toplumların üyeleri bu şekilde hareket etme eğiliminde değildir. Aslında, Hardin sorunu genellikle sanıldığından çok daha dinamik bir şekilde anlıyordu. Tarihsel ayrıntılar konusunda eksikleri olduğu doğru (Hardin Malthusçu bir zoologdu) ama argümanlarını sosyolojik olarak daha doğru ifadelerle yeniden düşünmek zor değil: Müşterek-

ler karmaşık bir toplumda, yani denetimsiz bir ortamda hayatta kalabilir mi?

Bu nedenle ve sıkça söylenenin tersine ekonomist Elinor Ostrom, Hardin'i yalanlamadı. Aksine ortaya aynı derecede ilginç başka bir soru attı: Müşterekler geleneksel toplumlarda nasıl hayatta kalabildi? Neolitik toplumların üyeleri ne etik kahramanlardı ne de kolektivist idealleri koyun gibi körü körüne izleyen aptallar. Kendilerinin ya da ailelerinin ve topluluğun çıkarına olanı bizim kadar anlayabiliyorlardı ve sık sık şeytana uyup toplumsal normlardan uzaklaştılar. Aslında anlaşılmaz olan, müştereklerin trajedisinin neden daha sık vuku bulmadığı. Başka bir deyişle, şaşırtıcı olan, son derece istikrarlı komünal sistemlerin, paylaşılan kaynakları baskıcı dışsal aktörlere bel bağlamadan yüzyıllar boyunca yönetmiş olması.

Ostrom, azimli ampirik araştırmalarıyla, paylaşılan kaynaklara dair istikrarlı ve etkili toplulukçu anlaşmaların ortaya çıkma ihtimalinin yüksek olduğu kurumsal koşulları –geleneksel toplulukların zaman içinde geliştirdiği sofistike bir örgütlenme çerçevesini– tespit etti:

> "Kurum", bazı alanlarda kimin karar almaya uygun olduğunu, hangi eylemlere izin verildiğini ya da hangilerinin yasaklandığını, hangi prosedürlerin izlenmesi gerektiğini, hangi bilginin verilmesi ya da hangilerinin verilmemesi gerektiğini ve eylemlerine bağlı olarak bireylere hangi ödemelerin yapılacağını belirlemek için kullanılan çalışma kuralları bütünü olarak tanımlanabilir... Bir "kural"dan söz edebilmek için, stratejileri kuraldan etkilenen insanların çoğu kuralın varlığından haberdar olmalı ve davranışının başkaları tarafından izleneceğini, kurala uymamasının cezalandırılacağını bilmelidir. Başka bir deyişle, çalışma kuralları ortak bilgidir ve bu kurallar denetlenir ve dayatılır.[19]

19 Elinor Ostrom, *Governing the Commons: The Evolution of Institutions for Collective Action*, Cambridge University Press, New York, 1990, s. 51.

Ostrom ayrıca uzun bir geçmişi olan ortak havuz kaynağı kurumları tarafından paylaşılan çeşitli "tasarım ilkelerini" tanımlıyor.[20] Esas olarak, sistemden etkilenen bireyler ve aileler net bir şekilde tanımlanmalı; kullanım ve dağıtım kuralları yerel bağlamla uyumlu olmalı; katılımcılar, kolektif seçimle bu düzenlemeleri değiştirebilmeli; davranışı denetlemenin ve yaptırım uygulamanın ve çatışmaları çözmenin yolları olmalı; son olarak, katılımcıların örgütlenme hakkı olmalı ve iç içe kolektif yapıların varlığı mümkün olmalıdır.

Bu özellikleri taşıyan birçok ortak havuz kaynakları sistemi, bireysel rekabet yoluyla ya da bir devlet kurumu tarafından yaratılan sistemlere eşit ya da onlardan daha iyi sonuçlar elde etti. Bunlar tesadüfler ya da deneme ve yanılma ürünleri değil, yavaş bir evrim sürecinin sonucu. Yani burada kolektivizme ya da koşulsuz diğerkâmlığa körü körüne itaat durumu söz konusu değil. Aslında, Ostrom'un verdiği örnekler genellikle, çok çeşitli motivasyonları kapsayan uzun süreli tartışmaları içeriyor.

Ostrom'un argümanlarının sınırlılığı, esas olarak, birçoğu örgütsel sorunlarına şık ve etkili çözümler bulmuş olan geleneksel toplulukları incelemesi. Bu örneklerle günümüz dijital ortak çalışmaları arasında bir paralellik kurmak mümkün mü? Tek kelimeyle: Hayır. Bildiğimiz internet Ostrom'un gözlemlediği koşulların hemen hemen hiçbirini sunmuyor, sunamazdı da. Bu noktada şunları iddia ediyorum:

1. Dijital alanda, paylaşılan kaynakların yönetimi için, net bir şekilde tanımlanmış sistemlerin sayısı az. Kimlerin ya da hangi kolektiflerin belirli bir kaynağa erişim hakkı olduğunu ve kaynağın dağıtımından kimin sorumlu olduğunu genellikle kesin olarak bilmiyoruz. Örneğin Wikipedia, ortak çalışmaya katılanların kesinlikle

20 *A.g.e.*, s. 60.

heterojen bir grup oluşturduğu açık bir ortam: düzenli ansiklopediciler, ara sıra katkıda bulunanlar ve sadece ilgilendiği alanlarda (örneğin, politik inançlarıyla ilgili konularda) katkıda bulunan, troller olarak bilinen kavgacı kişiler. Anonim kullanıcıların yeni profiller yaratmasına izin vermemek gibi stratejilerle karşı koyulan somut sorunların bir kaynağı bu. Güvenin temel bir unsur olduğu, son derece kapalı birkaç topluluk da var: Örneğin, pedofiller ya da bilgisayar korsanları için forumlar. Bu alanların suç davranışlarıyla ilişkili olması anlamlı. Bunlar, Isaiah Berlin'in negatif özgürlüğüne benzer bir şekilde, paylaşılan sorumluluktan değil, negatif toplamlı bir oyundan kaynaklanan negatif bir yükümlülük biçimi yaratıyor: Ben kaybedersem sen de kaybedersin.

2. Ortak havuz kaynağı sistemlerinde, yerel koşullarla kaynakların dağıtımını ve kullanımını yöneten kurallar arasında anlamlı bir bağlantı bulunur. Su kaynaklarını paylaşan bir toplulukta, su, kuraklık yıllarında ve bol yağışlı yıllarda farklı şekilde dağıtılır. Dijital iletişim araçları, yapıları gereği genişlemeye elverişlidir ve bağlamdan etkilenmez; bölümlere ayrılmaya daha eğilimlidir. Daha önce işaret ettiğim gibi, programcılar ve yazarlar arasındaki tartışmanın yaygın bir nedeni, özgür yazılıma özgü tam bir *copyleft* lisansın, sözlükler ya da kullanım kılavuzları gibi pratik metinler için, yaratıcı eserler için olduğu kadar sorunlu olmamasıdır. Eserlerin çevrimiçi serbest dağıtımı, canlı performanslar gibi başka gelir kaynaklarına sahip sanatçılar için avantajlı ama film oyuncuları gibi bu seçeneğe sahip olmayanlar için felaket olabilir. Bu bölümlere ayrılma, sistemin kurallarından etkilenen bireylerin çoğunun kuralları değiştirebilmesini de önlüyor; istikrarlı ortak

havuz kaynaklarının başka bir ayırt edici özelliği de böyle bir imkânın olması. Topluluk bağlarının olmayışı, dağıtılmış bir ortamda kolektif karar almanın maliyetini çok yükseltiyor. Bu nedenle birçok işbirliği projesi, daha sonra katılacak olanların uyacağı kuralları belirleyen küçük bir grubun, bazen tek bir kişinin girişimi olarak başlıyor. Dijital işbirliği alanında, etkileri entelektüel liyakatlerini aşan ve daha çok bir kişilik kültüne benzeyen bu kadar çok ikonik figürün (örneğin, Lawrence Lessig ve Linus Torvalds) olmasının nedeni de bu.

3. Ortak havuz kaynağı sistemlerinde, kuralları ihlal edenlere diğer üyeler ya da uzman görevliler tarafından yaptırım uygulanır. Çatışmayı hızlıca çözmek için mekanizmalar da vardır. İnternette ise izleme ve yaptırımların maliyeti çok yüksek, kurallar belirsiz ve ölçek çok büyük olduğu için etkisiz. Denetim mekanizmaları var; bunların bazıları toplumsal (makalelerin puanlandırılması gibi), diğerleri ise hiyerarşik (Wikipedia editörlerinin ve forum gözlemcilerinin görevleri). Bu mekanizmalar beklenece gibi kötü işliyor ve karşılıklı trollük ve sansürcülük suçlamaları sosyal ağlarla hemen hemen eşanlamlı, öfkeli güruh zihniyeti de cabası.
4. En karmaşık ortak havuz kaynağı sistemleri, genellikle birçok seviyede iç içe geçmiş yapılar halinde örgütlenir. Dağıtılmış ağ düşüncesi bunun tam tersi. Örgütlenme hakkının onaylandığını gösteren birkaç küçük işaret var ama bunlar zayıf ve etkisiz. Örneğin Wikimedia Vakfı ve Özgür Yazılım Vakfı var, ama bunların ait oldukları projelerle ilişkileri büyük ölçüde zamanaşımına uğramış.

Bu sınırlılıklar dijital alanın ötesine uzanıyor. Birçok kişi, paylaşılan kaynaklar ekonomisini, neoliberal kapitalizmin bir alternatifi olarak görüyor. Sistem içinde, mal ve hizmetleri düzenleyen somut normlarla ilgilenmeden müştereklere bağlı olunabileceğine inanıyor gibiler. Bu yanlış. Ostrom, paylaşılan bir kaynağın kullanılmasının, kaynağın nasıl yönetildiğini belirleyen kurallara uyulmasıyla eşanlamlı olduğunu gösterdi, tıpkı satranç oynamanın satrancın kurallarına uyulduğunu ima etmesi gibi. Bu sistemler farklı uzmanlık ve katılım seviyelerini içerebilir ama sadece muğlak bir dayanışma kavramını ya da genel olarak kamu mülkiyetine bağlılığı onaylayan bir kabul işareti değildir. Ortak havuz kaynağı sistemleri özel yönetimden de devlet idaresinden de farklıdır.

Paylaşılan kaynaklar ekonomisinin karmaşık toplumlarla uyumlu olabileceğine inanan birinin, paylaşılan kaynakların dağıtımını ve denetimini yönetmek için, ampirik toplumsal ilişkilerin yüksek anonimlik seviyeleri ve kırılganlığıyla uyumlu kurallar olduğunu da iddia etmesi gerekir. Modern toplumlar sadece avantacılık fırsatlarını ve nedenlerini değil, aynı zamanda çözülecek sorunların karmaşıklığını da artırır. Bir hastanedeki onkoloji servisinden büyük bir kentin içilebilir su tedariğine kadar, çok sayıda önemli organizasyonun yönetimine büyük ölçekli katılımın önündeki sınırlamalar kurumsal olduğu kadar bilişseldir.

Bir ortak havuz kaynakları sisteminin karar merkezinde yer almanın teknik imkânsızlığı önemli bir sınırlama olabilir. Katkıda bulunduğumuz ve işleyişini kavradığımız malları ve hizmetleri genellikle daha anlamlı buluruz. Sürece katılımımız ne kadar azsa, onunla özdeşleşmemiz o kadar zor. Bu nedenle bürokratik ve teknik olarak karmaşık süreçlere, iyi niyetle katılımcı uzantılar ekleme girişimleri genellikle başarısız oluyor. Kentsel yeniden gelişim bağlamında, kent

sakinleriyle kamu bütçesi hazırlama toplantıları ve görüşmeleri çok vakit ve enerji gerektiriyor; buna rağmen kullanıcılar, söz konusu malların ve hizmetlerin fiilî kullanımı, yönetimi ve dağıtımına ilişkin kararların dışında kalıyor.

Kısadan hisse: Müştereklerin yönetimi, topluluk yaşamına ilişkin geleneksel bir anlayışa ayrılmaz bir biçimde bağlıdır. Anonim ve seyrek etkileşimlerin dolandırıcılığın cazibesini artıracağı norm sistemlerinin başarısında, topluluk içindeki zengin, uzun süreli ilişkiler elzemdir. Ostrom kendisi de buna işaret ediyor ve ortak havuz kaynaklarının anlaşılmasında rasyonel seçim kuramının yetersizliğini gösteriyor:

> [Bu modeller] küçük ölçekli ortak havuz kaynaklarına el koyanların davranışını tanımlamak için çok daha az yararlı... Bu tür durumlarda, bireyler sınırlandırılmış bir fiziksel ortamda, birbirleriyle tekrar tekrar iletişim kurar ve etkileşime girer. Böylece kime güvenileceğini, eylemlerinin birbirleri ve ortak havuz kaynakları üzerinde nasıl etkileri olacağını ve fayda elde etmek ve zarardan kaçınmak için nasıl örgütleneceklerini öğrenebilirler. Bireyler bu durumlarda hatırı sayılır bir süre yaşadıkları ve ortak normlar ve karşılıklılık modelleri geliştirdikleri zaman, ortak havuz kaynaklarına ilişkin ikilemleri çözmek için kurumsal düzenlemeler oluşturabildikleri toplumsal sermayeye sahip olur.[21]

Bir ortak havuz kaynağının başarısının anahtarlarından biri, ortak havuz kaynaklarını yöneten kurumları yaratma sürecinde ortaya çıkan, Ostrom'un "artımlı özdönüşümler" dediği şeydir. Yani bu süreç, zaman içinde kurumu zenginleştiren bir öğrenme geribesleme döngüsünü tetikler. Buna karşılık, bilgi teknolojisi, iletişimi ve yayılmayı kolaylaştırmak için çok şey yapsa da kurumsal özellikleri (aralıklı ol-

21 *A.g.e.*, s. 183-184.

ması, tartışmaya ayrılmış bir alanı olmaması), işbirliği çabalarının birçok engelle karşılaşmasına yol açıyor.

Siber fetişistler oyunun kurallarının çevrimiçi değiştiğine inanıyor. Bilgi ve iletişim teknolojilerinin, tek seferlik bireysel eylemlerin kesişmesine dayanan benzersiz bir tür toplumsallık yarattığına inanıyorlar. İşbirliği, sadece bilgisayar programlama, hukuki sorunlar, hobiler, cinsel ilişki arayışı, sanatsal yaratım, kolektif ansiklopedi maddeleri yazımı ve bunun gibi ortak ilgilerin birleştirdiği bireylerden oluşan, tamamen iletişimsel bir alandaki ortak etken haline geliyor. Burada kişisel bağlara ya da bir ortak yaşam projesine dayanan bir topluluk söz konusu değil.

Bu bir bakıma, burjuvazinin özel alana dokunmayan, bölümlere ayrılmış bir toplumsal temas fantezisine benziyor; kamusal ekonomik, politik ve kültürel emeğin, faaliyetin kendisine katılımın ötesinde hiçbir bağlılık gerektirmeyen sızdırmaz kaplar içinde gerçekleştiğini görme yönündeki o eski arzuya. Rasyonel seçim kuramının sunduğu toplumsallık imgesiyle de son derece uyumlu. Ekonomistlere göre, hesaplanmış kişisel çıkarın ya da bireysel bir diğerkâmlık tutkusunun sonucu olmayan işbirliği, en önemsiz tezahürlerinde bile sorunludur. Ciddi zihinsel hastalık durumları dışında çoğumuzun doğal karşıladığı, insanın kendisiyle işbirliği bile sorun yaratabilir. Bunun iyi bilinen bir örneği, sigara tiryakisinin paradoksudur. Her sigaranın gelecekte bir hastalığın oluşmasında son derece küçük bir rol oynadığını düşünürsek, tek bir sigaranın yol açtığı zarara göre verdiği zevk çok fazla olduğu için, tiryakinin o sigarayı yakmamak için hiçbir zaman rasyonel bir motivasyonu yoktur. Bununla birlikte, yakılan sigaraların toplamı, toplam faydayı aşan toplam bir hasara, ölümcül bir hastalığa neden olur. Paradoks budur.

Rasyonel seçim kuramının bu kusurunun nedeni, gündelik ampirik kimliğimizi, yani "Ben"i bir kolektif olarak al-

masıdır. Bir tiryaki olarak benim bugünkü versiyonum, bu alışkanlıktan kurtulmaya çalışan benden ya da sigara içtiğim bütün yıllar için pişmanlık duyan, amfizeme yakalanmış benden farklıymış gibi; oysa yaşamı boyunca bütün bu durumları deneyimleyen aynı kişi. Bu yaklaşıma göre, bir kişinin hayatına doğru bakış açısı şimdiki zamana odaklanacaktır. Rasyonel seçim kuramının "ben"i teknik olarak, iç çelişkilerden kaçınmak için hep yeniden doldurulması gereken zaman dışı boş bir kâğıttır. Şüphesiz gerçek insanlar böyle değil. Kurumlara ve toplumsal normlara karşı yükümlülüklerimiz, kişisel tercihlerimize rağmen davranışımızı şekillendiriyor ve toplumdaki eylemlerimizin temeli bu. Bu yüzden ekonomistler, teknik olarak akıldışı olması gereken ama çok etkili olduğu anlaşılan ortak havuz kaynakları gibi kurumların ortaya çıkışını açıklamakta zorlanıyor.

Ancak internette toplumsallık, rasyonel eylem kuramının ilkelerini ihlal etmiyor gibi. Bilgisayarlar, insanların parçalara bölünmüş bireyler gibi davranmalarını sağlayan bir kalıp. Siber uzayda ortak çalışma projeleri, görünüşe göre ampirik kişisel kimliklere ilgisiz teknolojik prosedürlere dayanıyor. Daha önce ileri sürdüğüm gibi, bu anonimlik ve dolaysızlık, istediğimiz zaman, istersek ve seçtiğimiz kişilikle bir dijital toplulukta ortak çalışma yapmamıza, onu paylaşmamıza ve bir parçasını oluşturmamıza izin veriyor. Çevrimiçi ortak çalışma, anlık tercihlerinin ötesinde hiçbir geçmişi ya da geleceği olmayan mükemmel rasyonel karar alıcıların rastgele bir araya gelmesinin ürünü gibi görünüyor. Bilgi ve iletişim teknolojisi, bunu mümkün kılan ideolojik bir maske yaratıyor. Ampirik kişilikleri, bölümlere ayrılmış bir dizi kimlik halinde parçalıyor ve en önemlisi toplumsal etkileşimi katılımcı mekanizmalarla yeniden oluşturmanın teknolojik bir aracını sunuyor.

Bu bakımdan, internet, emek piyasasınınkine benzer bir işlevi yerine getiriyor: Ortak çalışma faaliyetini –bir durum-

da entelektüel emek, diğerinde işgücü emeği– başlangıçta içinde geliştiği kurumsal koşullardan kurtarmak için tasarlanmış pratik bir mekanizma. Bütün önceki toplumlarda karşılıklı bağımlılık ilişkilerine dayanan bir tür bağı, biçimsel bir işleme dönüştüren bir prosedür. Wikipedia'nın, her kullanıcının sunabildiği son derece küçük bilgelik parçalarından oluşması gibi, bilgi ve iletişim teknolojisi, yeni bir tür topluluk, benliğin parçalarından, bir kimliğin son derece küçük bölümlerinden oluşan yeni bir toplumsal düzen kurgusu yaratıyor.

Aslında, büyük bir şirket geniş bir aileye ne kadar benziyorsa, çevrimiçi işbirliği de politik bir topluluğa o kadar benziyor. 20. yüzyılın en önemli çatışmalarını geride bıraktığımız fantezisinden yola çıkıldığında, internet en mükemmel post-politik ütopyadır. Postmodernistler, bu simgesel ve kültürel değişikliklerin, bizi kişisel çıkarın en temel biçimlerinin toplumsal değişimin motoru olduğu kaba liberal bireycilikten uzaklaştırdığını düşünüyor. Ayrıca bazı sorunları çözen ama yaratıcılığı kasvetli bir bürokrasi denizinde boğan refah devleti arzusunu aştığımıza inanıyorlar. Bir yandan yaratıcı ve toplumsal bilince sahip olup öte yandan bireyliğini koruyan girişimcilerle dolu bir dünya hayal ediyorlar. Bilginin, rekabetçi ama adil ve maddiyatçılıktan uzak bir ekonominin temel değeri olduğu ve ekonominin liderlerinin sörfü yatlara, ev yapımı kurabiyeleri havyara, hibrit arabaları spor otomobillere ve adil ticaret kahvesini Dom Pérignon'a tercih ettiği bir dünya.

Bu durumda siber fetişistler hatalı olmakla kalmayıp, gerçek bir soruna yanlış bir çözüm sunuyor. Karmaşık bir toplumda müşterekler sorunu, tam da solun temel etik ikileminin stilize edilmiş bir versiyonudur. Özgür bireyler olmak istiyoruz ve aynı zamanda bir dayanışma ağının ve sadece bürokratik olmayan anlamlı bir bağlılığın parçası olmak isti-

yoruz. Farklı meslekler arasından seçim yapmamıza izin veren ve yeteneği hepimiz için yararlı olacak bir şekilde teşvik eden verimli bir ekonomi istiyoruz. Ama bizi rekabete zorlayan ve eşitsizlik üreten bir emek piyasası istemiyoruz.

Mesele şu ki, her birimiz kendi toplumsal bağlarımızı zorunlu olduğumuz için değil seçerek kurmak istiyoruz, ama geri kalan herkesin, bizi koruyacak ve bu işbirliğinin düzensiz değil sürekli olmasını garanti eden sağlam bir dayanışma ağı oluşturmasını istiyoruz. Tam da tatile gittiğimizde olduğu gibi. İnsanlar –bizim gibi, harika bir yeri ziyaret etmek isteyen insanlar– doluşmamış olsa harika olacak yerlere seyahat ediyoruz. Başka bir deyişle, internetteki işbirliği bizi hızla özgürleştirici hareketlerin kökenlerine geri getiriyor. Gerçek soru şu: Yüzyıllardır toplumsal dönüşüm çabalarından öğrendiğimiz bazı şeyleri mi uygulayacağız, yoksa başladığımız yere geri mi döneceğiz?

2

KAPİTALİZMDEN SONRA

Özgürleşme ve Karşılıklı Bağımlılık

Siber ütopyacılık, modern devrimci hareketlerin ortak bir düşüncesini güncelliyor: Geleneksel topluluklara özgü paternalizmin aşılması ve özgür kişisel gelişime saygı gösterirken dayanışmayı esas alan bir toplumsal ilişkiler biçiminin ortaya çıkması. Bazılarının internetle ilişkili fantezilerinin politik olarak angaje bir eleştirisi, solun bu temel meseleyi sunma biçimini de incelememizi gerektiriyor. Dijital zafer sarhoşluğu iyi bir soruya kötü bir yanıt... post-kapitalist toplum hakkındaki birçok yeni düşünce gibi.

Siber fetişizmin bu kadar çekici olmasının nedeni bugünü, geçmişten şiddet içermeyen, yararlı bir kopuşun sonucu olarak kavramasıdır. Bu bakış açısından biz, önemli toplumsal ve muhtemelen politik yan etkileriyle birlikte teknolojik değişikliklerin şanslı vârisleriyiz. Gerçek şu ki, sırtımızdan atmayı umut ettiğimiz yük ağır bir yük. Tekno-ütopyacılık gerçeği gizleyen bir perde olmaktan çok, gerçekliğin bütün şiddetiyle apaçık gözler önüne serildiği dayanılmaz bir tarihsel mirasın acısını, kendini kandırarak yatıştırmak için bir

merhem. Bu durumda, "Enternasyonal Marşı"nda söylendiği gibi akıl tam olarak gürlüyor sayılmaz, daha çok iPod'larımızdan gelen zararsız, banal bir asansör müziği.*

Yakın geçmişimizin önceki çağlardan daha mutsuz bir dönem olup olmadığını söylemek zor. Bir 13. yüzyıl Orta Avrupa köyünde ve bir Alman ya da Rus toplama kampında açlıktan ya da soğuktan ölmenin hemen hemen aynı olması gerektiğini; bir Ortaçağ duvarına hücum ederken üzerinize kaynar yağ dökülmesi ile Vietnam ormanlarında üzerinize napalm bombası atılmasının muhtemelen çok farklı olmadığını düşünüyorum.

Öte yandan çağımızın büyük zorluklarının ve felaketlerinin, sözcüklerden ibaret kalmayıp eyleme yol açma biçiminin tarihte benzeri yok. Bu eylem, denetimimiz dışında kalan ama doğru koşullar sağlanırsa değiştirilebilecek bir toplumsal düzenin sonucu. En azından bize öyle görünüyor. Slavoj Žižek'in güçlü Lacancı bükümüyle ifade ettiği gibi:

> Ütopik ya da "bilimsel" projelerin ve ideallerin, gelecek planlarının çağı 19. yüzyılın tersine, 20. yüzyıl hedefe yöneldi, doğrudan özlemi çekilen Yeni Düzeni hayata geçirmeyi amaçladı. 20. yüzyılın nihai ve tanımlayıcı ânı, gündelik toplumsal gerçekliğin tersine Gerçeğin doğrudan deneyimlenmesiydi; gerçekliğin aldatıcı katmanlarını soymak için ödenecek bedel olarak bütün şiddetiyle Gerçeğin.[1]

Maneviyat retoriği, dijital alanın yaygınlığı, ağsı toplumsal ilişkiler ve post-Fordizm, bugün her şeyin, iki dünya savaşı, fosil yakıt krizi, sömürgelerin bağımsızlığını kazanması, bloklar arasındaki anlaşmazlıklar, nükleer silahlanma ya-

(*) "Enternasyonal Marşı"nın Türkçe "Zulme karşı hıncımız volkan" olarak çevrilen kısmı İngilizcede "Reason thunders in its volcano" olarak geçtiği için yazarın Enternasyonal'e yaptığı gönderme marşın Türkçe çevirisiyle karşılanamamaktadır - e.n.

1 Slavoj Žižek, *Welcome to the Desert of the Real!*, Verso, New York, 2002, s. 5.

rışı ve neoliberalizm öncesindeki gibi olduğunu saklamaya çalışıyor. İnsanların bugün daha çok ya da az sorunlu olduğu anlamında değil –ki bunu da değerlendirmek güç olacaktır–, daha çok biz görmezden gelsek bile geçmişin sorunlarının peşimizi bırakmadığı anlamında, *Scrooged* (*Benim Gecem*) filminden çok *The Sixth Sense* (*Altıncı His*) filminde olduğu gibi. Duymak istemediğimiz mesaj, siber ütopya umutlarımızın hiçbir zaman gerçekleşmediği.

* * *

Batı, kapitalizmin görkemli yıllarına kadar uzanan yıkıcı toplumsal dinamiklerin bütün etkilerini, Avrupalı olmayan ülkelerin zaten mustarip olduğu etkileri hissetmeye başlayalı yüz yılı biraz geçti. Sistemik aşırı üretim, sömürgeci yayılma, politik sistemlerin krizi; kapitalizmin tesisi 1914'ten 1991'e kadar, zaman zaman "kısa 20. yüzyıl" diye anılan bir dönemde, geniş çaplı toplumsal, ekonomik ve politik gerilimler yarattı ve bunlar daha sonra bütün dünyaya yayıldı. Hâlâ aynı yapbozla uğraşıyoruz ama sanki parçaları neşeli renklere boyadık ve yüksek teknoloji tasarımlarıyla donattık. Sorun aynı ama sonunda daha kafa karıştırıcı ve çözümü daha zor bir hal aldı.

İşin doğrusu, 20. yüzyıl, en azından nicel olarak, insanlığın bildiği en kanlı dönemlerden biriydi. 1990 ile 1993 arasında 154 savaş olduğu ve bu savaşların, %80'i sivil olmak üzere yüz milyondan fazla cana mal olduğu söyleniyor. 20. yüzyılın kötülendiğini duymaktan nefret ettiğini söyleyen İtalyan romancı Erri De Luca, Osip Mandelştam'ın seküler çağın ruhunu iyi yakalayan bir şiirini sık sık alıntılıyor: "*Asrım benim, canavarım, kimin elinden gelir / bakmak ta içine gözlerinin / Ve kim kanıyla kaynaştırabilir / Omurlarını iki asrın?*" [Giorgio Agamben, *Çıplaklar*, çev. Suna Kılıç, Alef Yayınevi, İstanbul, 2017, s. 19-21].

O dönemin tanıklıkları, bu olayların insanların algıları üzerinde ne kadar etkili olduğunu ortaya koyuyor. John Berger, nükleer kıyamet korkusunun, bir süre sanatsal uğraşlar gibi kişisel kararlar üzerinde de etkili olacak bir yoğunluk ve derinlikte hissedildiğini anımsıyor:

> Resim yapmayı, yeteneksiz olduğumu düşündüğüm için değil, 1950'lerin başlarında resim yapmak, dünyanın nükleer savaşla yok edilmesini durdurmaya çalışmanın yeterince dolaysız bir yolu gibi görünmediği için bıraktım. Basılı materyal biraz daha etkiliydi. Bize, bu son felaketi önlemek için ne kadar az zaman kalmış gibi göründüğünü, bugün insanların anlamasını sağlamak zor.[2]

1980'lerin sonuna doğru, politik bağlılıklarından çok ironisiyle tanınan postmodern yazar Martin Amis, günümüz bağlamında, anlamsızca görmezden geldiğimiz bir soruna, nükleer savaş tehdidine korku dolu, endişeli yaklaşımıyla dikkat çeken bir derleme olan *Einstein's Monsters*'ı (Einstein'ın Canavarları) yazdı.

Keza politik muhalefet de bu tarihsel momente ayrılmaz bir şekilde bağlı, kolektif bir deneyim. Radikal sol, 20. yüzyılın büyük kısmında kendini hem tamamen öngörülebilir hem de kaçınılmaz olan bir pratik ikileme adadı. Felsefeci Gerald Cohen açıklayıcı bir anekdot anlatıyor:

> Ağustos 1964'te, halam Jennie Freed ve kocası Norman'ın o sıralarda yaşadığı Çekoslovakya'nın Prag kentinde iki hafta geçirdim. Orada yaşamalarının nedeni o sıralar Norman'ın *World Marxist Review* dergisinin editörlerinden biri olmasıydı...
>
> Bir akşam, adalet, daha doğrusu daha genel olarak ahlâki ilkelerle komünist politik pratik arasındaki ilişki hak-

2 John Berger, *A Painter of Our Time*, Vintage, New York, 1996, s. 198 [*Zamanımızın Bir Ressamı*, çev. İlknur Özdemir, Sia Kitap, İstanbul, 2021].

kında bir soru sordum. Norman Enişte soruya müstehzi bir yanıt verdi. "Bana ahlâktan söz etme," dedi, küçümseyerek, "ben ahlâkla ilgilenmiyorum." Üslup ve bağlam sözlerine şöyle bir anlam veriyordu: "Ahlâk ideolojik bir saçmalıktır: Kapitalizm ve sosyalizm arasındaki mücadeleyle hiçbir ilgisi yoktur."

Norman "Bana ahlâktan söz etme" dediğinde, ben şöyle cevap verdim: "Ama Norman Enişte, sen kendini bildin bileli komünistsin. Kuşkusuz politik faaliyetlerin güçlü bir ahlâki bağlılığı yansıtıyor?"

"Ahlâkla hiçbir ilgisi yok," diye yanıtladı, şimdi daha yüksek sesle. "Ben sınıfım için savaşıyorum!"[3]

Eric Hobsbawm, *Aşırılıklar Çağı*'nda, Norman Enişte'den daha da adanmış iki kişiden söz ediyor. Biri, başarılı bir Münihli avukatın 1923'te on beş yaşındayken Almanya Genç Komünistler Birliği'ne katılan kızı Olga Benario. Olga, partneri Otto Braun'la birlikte tutuklanana kadar, sokaklarda Nazi milisleriyle girdiği çatışmalarla tanınıyordu. Benario serbest bırakıldıktan sonra Braun'u kurtarmak için Moabit Hapishanesi baskınına katıldı. Sonradan Sovyetler Birliği'ne kaçmayı başardılar. Benario daha sonra Brezilya'ya gitti ve ülkenin en ücra bölgelerine kadar yayılan bir isyanın lideri olan Luis Carlos Prestes'le tanıştı. İsyan bastırıldıktan sonra Brezilya hükümetinin Nazi Almanyası'na teslim ettiği Benario bir toplama kampında öldü. Otto Braun ise Çin'e gitti ve Mao'nun Uzun Yürüyüş'üne katılan tek Batılı oldu.

1970'lerde, aynı Erri De Luca, İtalyan solcu örgüt Lotta Continua'nın güvenlik güçleri sorumlusuydu. İtalya'nın "Kurşun Yılları"ndaki şiddeti, tuhaf bir mesafelilikle, nesnel bir gerçeklik olarak anlatıyor: "Devrim bir zorunluluk; şiir-

3 Gerald Cohen, *If You're an Egalitarian, How Come You're So Rich?*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2001, s. 101.

sel bir esin değil. Mizaçla ya da yaradılışla ilgisi yok, kahrolası bir zorunluluk."

Her şeye rağmen dışsal kuvvetlerin sonucu olarak, kendi için yaşamakla diğerlerinin hizmetinde yaşamak arasında sürekli bir müzakere olarak deneyimlenen bu çok erdemli hayatlarda, kelimenin en derin anlamıyla trajik bir yan var. Motivasyonlar, kuşkular ve kişisel çatışmaların harekete geçirdiği edimlerden çok, doğal fenomenler gibi görünüyor bu hayatlar. Bu devrimcilerin eylemlerini, büyük ölçekli yapısal süreçler tamamen kuşatıyor sanki; belki de bu yüzden hayatları, kendine özgü öyküler oluşturamıyor pek. Leninist kahramanlar modern romanın gerektirdiği psikolojik derinlikten genellikle yoksun; Madam Bovary'den çok Antigone'a benziyorlar. Mihail Şolohov'un *Ve Durgun Akardı Don* romanında, geleneksel bir Kazak topluluğunun ortasında beliren sosyalist, soğuk ve uzak bir hayalettir. Hayatını başkalarına adamaya karar verdiği halde, bu adamda ne iyilik ne de ahlâki gurur vardır.

Bertolt Brecht bunu çok iyi anladı ve sadece yaratıcı çalışmasını değil, politikasını da buna göre biçimlendirdi. 1953'te, bir işçi grevini bastırmak için Stalinallee'ye* yönelen Sovyet tanklarının gelişini sokakta alkışlayan Brecht'i betimlerken, Žižek bunu her zamanki gibi büyük bir zekâ kıvraklığıyla kavrıyor. Walter Benjamin'in de açıkça ifade ettiği gibi:

> Diyebiliriz ki Marx, hiçbir etik değişikliğe ihtiyaç olmadan, devrimin nasıl tam karşıtından, kapitalizmden doğabileceğini göstermeyi kendisine görev edindi. Brecht aynı sorunu insani düzleme aktarıyor: Devrimcinin herhangi bir değerler sisteminden yoksun adi ve bencil karakterden doğmasını istiyor.[4]

(*) Şimdiki Karl-Marx-Allee – ç.n.

4 Walter Benjamin, "Bert Brecht", *Selected Writings*, cilt 2: 1927-1934, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1999, s. 369.

1968'in kurumlar karşıtı eleştirilerinden doğan politik hareketler, bu nesnelci üslubu sürdürdü. 1971'de Hollanda televizyonunda Noam Chomsky ile Michel Foucault arasındaki ünlü tartışma yayınlandı. Chomsky oldukça geleneksel bir Aydınlanmacı tutum alırken –cinayet ve baskı kötüdür, özgürlük ve eşitlik iyidir– Foucault kuramsal olarak tutarlı ama kesinlikle alışılmadık olan tamamen ahlâk karşıtı bir yanıt verdi:

> Proletarya yönetici sınıfa karşı savaşını, haklı bir savaş olduğunu düşündüğü için vermiyor... Proletarya, tarihte ilk kez, iktidarı almak istediği için yönetici sınıfla savaşıyor... Proletarya iktidarı aldığında, karşısında zafer kazandığı sınıflara şiddetli, diktatörce, hatta kan dökücü bir güç uygulaması çok mümkün olabilir. Buna nasıl itiraz edilebileceğini anlayamıyorum.

Yirmi yıl sonra, Chomsky Foucault'yla karşılaşmasını anımsıyor:

> [Daha önce hiçbir ahlâki değeri olmayan biriyle karşılaşmamıştım.] Biriyle konuşurken genellikle bir ahlâki zemini paylaştığınızı düşünürsünüz... Genellikle, ortak ahlâki kriterler temelinde kendinizi savunursunuz; o zaman, bir savınız olabilir, onu tartışabilirsiniz, konum hakkında neyin doğru neyin yanlış olduğunu bulabilirsiniz. Ama ben onunla, aynı ahlâki evrende yaşamayan biriyle konuşuyormuş gibi hissettim. Yani, kişisel olarak ondan hoşlandım. Sadece onu anlayamadım. Sanki başka bir türe aitti ya da öyle bir şey.[5]

Devrimci sol, pratiklerini ahlâki bir perspektiften sorgulamaya neden bu kadar gönülsüzdü? Neden "farklı bir tü-

5 James E. Miller, *The Passion of Michel Foucault*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2000, s. 203.

re ait" olmakta ısrar etti? Bu soruya küçümseyici bir yanıt vermemek önemli. Birkaç yıl önce, günlük İspanyol gazetesi *ABC*'de "yoksullar daha sabırlı ve zenginler daha cömert olsaydı, her şey düzelirdi," diye yazıyordu biri. Cümle, mutabakat odaklı kişiselci etiğin kusurlarını ortaya seriyor. Tabii ki bütün kuramlar *ABC* yorumu kadar çağdışı ve riyakâr değil. Aşağıdaki cümle, Hans Magnus Enzensberger'in Buenaventura Durruti ve 1930'lardaki İspanyol anarşizmi hakkındaki bir metninde, *Anarşinin Kısa Yazı*'nda yer alıyor: "Her kasabada sigara kullanmaması, kumar oynamaması ve içki içmemesiyle ve ateist olduğu için partneriyle asla evlenmemesiyle (ona sadık olduğu halde) göze çarpan, toplumsal bilince sahip en az bir işçi vardı."

Sosyalizmin öznelliğe çok fazla bel bağlamaya direnmesi, aynı evrende yaşar gibi görünen toplumsal gruplar arasındaki görünmez eşitsizliklerin büyüklük dereceleriyle ilgili. 1971'de, Hollandalı ekonomist Jan Pen, toplumsal eşitsizlik derecesini daha iyi anlaşılabilecek şekilde temsil etmek için, "Gelir Geçit Töreni" adını verdiği bir yol önerdi. Yoksullar çok kısa ve zenginler çok uzun olmak üzere, bir ülkede yaşayan herkesin gelirinin boyuyla temsil edildiği görsel bir temsil bu. En kısalar en önde olmak üzere uzun bir sıra halinde yürümeye başladıklarını hayal ediyoruz. Geçit töreni tam bir saat sürüyor. Ortalama boyun 170 cm olduğunu varsayarsak – (ayda brüt olarak yaklaşık 1.900 doları temsil eder (2010 için İspanya'da, vergilerden sonra ortalama olarak yaklaşık 1.450 dolara eşdeğer)– geçit töreni aşağıdaki gibi bir şey olacaktır:

Geçit töreni çok, çok kısalarla başlar ve önümüzden geçenlerin boyu giderek artar. On dakika sonra, önümüzden geçen insanların boyu 90 cm'nin hemen üzerindedir (1.100 dolar brüt aylık geliri temsil eder). Önümüzden geçenlerin boyu yavaş yavaş artar, yarım saat sonra, yani geçit töreninin ortasında, önümüzden geçenlerin boyu 152 cm'nin hemen

altındadır (1.675 dolar brüt). Beş dakika sonra, 170 cm ortalama boya ulaşırız. Doğruyu söylemek gerekirse çok sıkıcı bir gösteridir bu. Bir sürü insan geçer ve boyları çok yavaş değişir. Kırk sekizinci dakika civarında, 245 cm (2.800 dolar brüt) uzunluğunda, basketbolculara benzer insanlar görünmeye başlar ve yaklaşık beş dakika kaldığında neredeyse 300 cm uzunluğunda insanları görürüz.

Nihayet son dakika durum ilginçleşir. Aşırı uzun insanlar görünmeye başlar: Nüfusun en üst %0,5'i 9 metreden uzundur. Bunlar arasında boyu 1,5 metre civarında olan İspanya Başbakanı Mariano Rajoy yer alır, onu yılda 650.000 dolardan fazla kazanan birkaç bin ücretli işçi izler. İlk olarak bunların en kısaları, aralarında eski başbakan José María Aznar'ın da yer aldığı, boyu sadece yaklaşık 50 metre (Olimpik bir yüzme havuzunun uzunluğu) olanlar görünür. Ardından yılda 10 milyon dolar kazanan ve boyu 800 metrenin biraz altında olan, Banco Santander'in genel müdürü Alfredo Sáez gibi süper maaş alanlar ve ayda 1 milyon dolar kazanan ve boyu 1.000 metrenin biraz altında olan futbolcu Cristiano Ronaldo gelir. Bunlar yine de, en sonda çabucak geçecek süper zenginlere kıyasla nispeten mütevazı boylar. Bu sonuncuların tabii ki maaşı yok. Ama yılda %4 getirisi olan 1,5 milyar dolarlık bir servet düşünüldüğünde, 4.828 metre uzunluğunda, boyu Mont Blanc'ı geçen birine bakacağız. Tahminlerimizde daha ılımlı olsaydık bile (mesela %2 getiri), geçit töreninin bu son anlarında gerçekten inanılmaz bir grubu izleyecektik. Bunlar arasında, başka markaların yanı sıra Zara'ya sahip olan Inditex Fashion Group'un kurucu başkanı Amancio Ortega yer alacaktır. Tahmini 4 milyar doları aşan servetiyle Ortega'nın boyu hemen hemen 64 kilometre olacak ve başı mezosferde olacağı için nefes almakta güçlük çekecektir. Modeli tersine çevirirsek, Real Madrid Futbol Kulübü Başkanı Florentino Pérez ortalama bir boya

sahip olduğunda, normal insanlar akarlara benzer, yani görünmez olur. Gayrimenkulleri hesaba katsaydık ya da geçit töreni dünya çapında olsaydı fark daha da büyüyecekti. Kabaca bütün dünyada 1.200 kişi bir milyar doları aşan bir zenginliği elinde tutarken, yedi milyarlık dünya nüfusu yılda ortalama 18.000 dolar gelire sahip.

Sınıf mücadelesi olarak adlandırılabilecek titanların savaşında etik nasıl bir rol oynuyor? Klasik Marksist yanıta göre, bu savaşta etiğin pek rolü yok; bu pireler ve devler savaşında, genel toplumsal ilişkiler, etiği bir şekilde massediyor. Kıtlık çeken bir Afrika ülkesini ziyaret eden papa fıkrasındaki gibi biraz: Papa, maiyetindeki bir kardinale "Bu çocuklar neden bu kadar zayıf?" diye sorar ve "Çünkü hiçbir şey yemiyorlar, Papa Hazretleri" yanıtını alınca, bir çocuğa doğru eğilir ve şefkatle şöyle der: "Ama çocuğum, yemelisin..." En dogmatik olanlarımız bile, eylemlerimizin ahlâken en azından biraz müphem olduğunu inkâr etmeyecektir. Yapısal eşitsizliklerin insanı dehşete düşüren boyutları, bu müphemliği büsbütün semantik belirsizliğe sürüklüyor.

Özgürleştirici geleneklerin kişilik kültüne karşı çıkışı, modernitenin aslında, önemli toplumsal süreçlerin gündelik hayatımızı çok derinden etkilediği bir geçiş dönemi olduğu düşüncesiyle ilgili. Jeolojik manzaranın sürekli değiştiği yoğun bir sismik aktivite döneminden geçtik sanki. Bunun önemli etik içerimleri var. Klasik etik için, toplumsal, kültürel ve ideolojik bağlam, yerçekimi yasasından çok da farklı olmayan bir zemin sadece. Akıl yürütme açısından bunun haklı nedenleri var: Bağlamın vurgulanması, sonuçta bir görecilik biçimi. Ayrıca, bu eski toplumların çoğunun ekonomik ve toplumsal koşulları son derece istikrarlıydı. Oysa, modernitenin özelliği, Rousseau'nun dediği gibi bir "toplumsal girdap" olması; farkına varsak da varmasak da büyük toplumsal değişim ahlâki hayatımızda hep varlığını hissettiriyor.

Makro düzeydeki demografik ve ekonomik değişiklikler genellikle etik olarak büyük paniğe yol açar. Belli bir büyüklük derecesinin üstündeki herhangi bir şeyle ilgilenmemizi önleyen bilişsel sınırlardan mustaribiz. Hepimizin bildiği gibi, güneş sistemi ve atom temsillerinin ölçekli modeller değil, son derece stilize çizimler olmasının nedeni de bu. Gezegenler arasındaki mesafenin büyüklüğü de, atom altı parçacığın küçüklüğü de sezgisel olarak kavrayabileceğimiz düzeyin ötesinde. Örneğin, dünyayı bir tenis topu büyüklüğünde çizsek, güneşin buna karşılık gelen görüntüsünün dokuz metreden fazla olması gerekir. Bir atomun çekirdeğini bir biber tanesiyle göstersek, atomun görüntüsü 96 kilometrelik bir alana yayılır. Karmaşık, büyük ölçekli ve uzun vadeli süreçlerin bir parçasını oluşturan eylemlere ahlâki bakışımızı etkileyen bilişsel bir önyargımız var sanki. Sol, belki başarısız oldu ama bu zorluğun üstesinden gelmeye çalıştı.

Bu etik güç yitimi ile geleneksel politik çerçeveleri yeni toplumsal ilişki biçimleriyle aşma konusundaki güncel yanılsamalarımız arasında bir bağlantı var. Siber ütopyacılığın muhalif hareketlerde bu kadar sağlam kök salmasının nedeni belki de bu. İnternetin fetişleştirilmesi, büyük modern çatışmaları denklemden çıkarıyor ve bunu yaparak önemli bir sorunu bir çözüme dönüştürmeyi amaçlıyor. Kaliforniya ideolojisi, temel devrimci ikilemi, büyük politik ve maddi çatışmayla ilişkili trajik boyutundan yoksun bıraktı. Bu sorunu basitçe dijital alkışla kabul etti. Bu biraz, Bart'ın ilkokulda sınıf başkanlığına aday olduğu *Simpsonlar* bölümüne benziyor. Bart'ın, sınıfın en çalışkan öğrencilerinden biri olan rakibi, "Bart'a Verilen Bir Oy Anarşiye Verilen Bir Oydur" yazılı posterler asarak bir karalama kampanyası yürütür. Bart buna kendi pozitif kampanyasıyla karşılık verir: "Bart'a Verilen Bir Oy Anarşiye Verilen Bir Oydur!" Siber fetişizm etik bağlılık yaratamaz, doğru. Ama toplumsal ilişki-

lerimizi makinelerin tanımladığı ve kimsenin sınıf mücadelesinden söz etmediği bir zamanda, bu iyi bir haber gibi görünüyor. Sürtüşmesiz topluma bir adım daha yakın.

* * *

Özgürleştirici hareketlerin, zamanımızın en derin toplumsal süreçlerinin bazılarının yapısına ilişkin bir kuramı var. Esas olarak, iki tarihsel dinamik arasında derin bir bağlantı olduğunu ileri sürüyorlar: Sanayi Devrimi ve politik özgürleşme. Bu kurama göre, birini anlamadan diğerini tam olarak anlamak imkânsız. Maddi bir boyutu olmayan hiçbir gerçek politik özgürlük ya da kültürel ilerleme olamaz. Dedikleri gibi, *basın özgürlüğü ancak bir basın organına sahip olanlar için garanti edilir.* Aynı sebeple, maddi koşulları politik olarak etkilemenin gerçek bir yolu yoksa, bu koşulların gelişmesi entropik bir sürece dönüşür.

Temel devrimci sava göre, moderniterin erken bir noktasında, politik özgürleşmeyle ekonomik ilerleme arasındaki denge ve pozitif geribesleme döngüsü kayboldu. Politik seçenekler, ekonomik kazanca göre ayarlanmaya, böylece toplumsal gelişmeyi sınırlandırmaya ve dışlama ve gayrimeşrulaştırma süreçleri üretmeye başladı. Maddi ilerleme ise aşırı üretim, işsizlik, finansallaşma ve gezegenin ekolojik sınırlarını zorlama eğilimiyle engellendi. Bütün bunların, sadece bu politik süreçlerin sakıncalarına değil, aynı zamanda kendi ahlâkımızla evrensel etik kuramlarımız arasında kopuşa yol açtığı düşünülüyordu.

Marksistler, 1848 devrimlerinin başarısızlığını, politikanın ekonomiye teslimiyetinin başlangıcı olarak ele alma eğiliminde. Kamusal hayatın demokratikleşmesine ve bağımsızlaşmasına dair bütün umutlar o yıl ekonomi tarafından yutuldu. Bizzat Marx'ın dediği gibi, modern devlet, burjuvazinin sorunlarıyla ilgilenen bir yönetim kurulundan baş-

ka bir şey değil. Bu kısmen doğru, kısmen de söz sanatı. Gelir vergisinin olmadığı Paraguay ile ve Norveç'i aynı kefeye koymak, en hafif ifadeyle acayip.

Görünüşe göre daha doğru bir ifadeyle, ekonominin politik imkânların menzilini belirlediği söyleniyor. Başka bir deyişle, ekonomik süreçler tam olarak politik örgütlerin ne yapabileceğini dikte etmiyor ama bu örgütlerin yapabileceği seçimleri sınırlandıran bir çerçeve oluşturuyor. Bu öncüle genel olarak katılıyorum ama yine de kuşkularım var. Daha önce toplum bilimlerinde nedensellik düşüncesine ilişkin olarak belirttiğim gibi, bu çok muğlak bir tez. Sınırlar ya da daha doğrusu fırsatlar, bize bizzat seçimler hakkında otomatik olarak bir şey söylemez. Levine, Sober ve Wright açıklayıcı bir örnek sunuyor.

> Şöyle bir durum düşünelim: Bir kişi bir meyve sepetinden bir armut seçiyor. Bu seçimde iki faktör söz konusudur: Sepette bulunan meyvelerin çeşitliliği ve kişinin farklı meyvelere yönelik tercihleri. Dünyada otuz meyve çeşidi olduğunu ve bunların yirmi beşinin sepette bulunduğunu varsayalım. Kişinin armudu seçmesinde daha önemli olan faktör hangisidir: Meyve sepetinin içeriği mi yoksa kişinin meyve zevki mi? Buraya kadar verilen bilgilerin ışığında yanıt belirsizdir. Sepette otuz meyve çeşidinin hepsi olsa bile o kişi yine de armudu seçebilir. Bu durumda, kişinin seçimi üzerindeki yapısal sınırlamanın önemi yoktur. Öte yandan, kişi sepette bulunmayan beş meyveden birini tercih ediyor olsaydı, sınırlandırma süreci, nihai sonucun açıklamasının önemli bir parçası olacaktı. Genel olarak, imkânlarda "sınırlar"ın temsil ettiği azalmanın, "seçimler"in temsil ettiği azalmadan daha büyük mü yoksa daha küçük mü olduğunu belirlemenin basit bir yolu yoktur.[6]

6 Erik Olin Wright, Andrew Levine ve Elliott Sober, *Reconstructing Marxism*, Verso, New York, 1992, s. 148-149.

Bu sadece akademik bir mesele değil. Kapitalizmin izin verdiği seçeneklerin kapsamı, özgürleştirici projelerin sunduğu seçeneklerle aynı olsaydı, kapitalizmin tam olarak nasıl baskıcı olduğunu söylemek zor olacaktı. Bu, birçok kişinin, en azından ekonomik büyüme dönemlerinde Birinci Dünya'nın refah devletlerinde yaşayan birçok insanın inandırıcı bulduğu bir argüman.

İlginç bir karşı sav, bildiğimiz gibi, bize sunulan fırsatların arzularımızı önemli ölçüde etkilediğini ileri sürüyor: Genellikle elde edebileceğimiz şeyi istiyoruz. Aslında, bu sınırlamalar gerçekten ne istediğimizi bilmemizi önleyebiliyor. Fırsatlar çok fazla değilse, kendi kararlarımızı aldığımızı düşündüğümüzde bile bundan emin olamıyoruz. Tıpkı *Matrix*'teki gibi mavi hapı seçiyoruz.

Ama genellikle kolektif olarak iradesiz olduğumuz da doğru. Sistematik olarak kendimize zarar veren seçimler yapma eğiliminde olduğumuzu kabul edersek, biraz sınırlandırılmanın aslında özgürleştirici olduğu ya da en azında iyi bir B planı olabileceği sonucuna varabiliriz. Kendine hâkim olmakta güçlük çeken bazı insanlar, bir süre alışveriş etmemek için kredi kartlarını su dolu bir bardağa koyup donduruyor. (Manyetik şeridine zarar verebileceğiniz için kredi kartını mikrodalgaya koyamayacağınız açık.)

Bu akıl yürütme biçimi, kapitalizmin bize sunduğu özelleştirme gibi bazı seçenekleri eleştirmek için sıkça kullanılıyor. Baş edilemez bir hale gelebileceğinden ya da felakete yol açabileceğinden korktuğumuz süreçleri harekete geçirebilecekleri için kısa dönemde –örneğin, tercih yelpazesinin genişlemesine imkân vererek– yararlı olabilecek bazı ticari seçeneklerin kısıtlamalarını teşvik ediyoruz. Ancak bu argüman, Montesquieu'nün ileri sürdüğü gibi karşıt görüşü savunmak için de kullanılabilir. Kapitalizm, fiilen gerçekleştirilemeyecek kadar erdemli projeleri başlatma felaketi de

dahil olmak üzere, daha az istenen olasılıklara karşı bir set oluşturabilir.

Bence set oluşturma savı yanıltıcı. Bütün özdenetim mekanizmaları bir tür gözden geçirme koşulu içerir. Odysseus, Sirenler tarafından baştan çıkarılmamak için gemisinin direğine bağlanmak istediğinde, özerkliğinden tamamen vazgeçmiyordu; bu sınırlı bir anlaşmaydı. Kredi kartlarını donduran insanların yasal olarak yetkisiz olduğu ilan edilmiyor: İsterlerse hâlâ alışveriş yapabilirler, sadece birkaç saat beklemeleri gerekir.

Bizim aydınlanmış toplumlarımızın geri dönüşsüzlüğe tahammülü yok. Ölüm cezasının bu kadar kötü bir üne sahip olmasının ve kölelikten daha kötü olan ama bizzat kölelik olmayan bazı çalışma koşullarını kabul etmemizin nedeni de bu. Aslında bir gözden geçirme maddesinden yoksunken, kolektif bir özdenetim biçimi olarak görünmek kapitalizmin alametifarikası. Kapitalizm bir özdenetim mekanizması değil, kendi dışındaki bir yasaya, buzdolabına kilit takmaktan çok kendini köleliğe satmakla ortak noktaları olan bir yasaya tâbi. Modern toplumların tabakalaşmasında özgürlük ve eşitlik gösterisinin oynadığı rolü açıklarken, Marx'ın kafasında buna benzer bir şey vardı. Bugün, maddi eşitsizliğin eşi görülmemiş seviyelerine, yasa önünde bireysel haklara ve eşitliğe saygıyla bir arada var olduğu için izin veriyoruz.

Sosyalizmin ahlâkı reddetmesi, etik müdahale için eylemlerimizi ve kapasitemizi koşullandıran toplumsal ve maddi kuvvetlerin büyüklüğü arasındaki asimetriyi dengeleme yönünde bir çaba. Bazı toplumsal süreçler bizi o kadar derinden etkiliyor ki, hayatımızı, uymak istediğimiz ahlâki ilkelere göre yaşamamızı engelliyor. Günther Anders'in "Prometheus'un çelişkisi" adını verdiği şey de bu; şu anda teknolojik olarak küçük eylemlerle büyük etkilere yol açabilecek durumda olduğumuz fikri. Masum edimler bizi akıl almaz so-

nuçlara ulaştırıyor: Sadece cep telefonumuzu kullanarak, istemeden vahşi koltan madenciliğinde binlerce insanın ölmesinin suç ortağına dönüşüyoruz.

Gerçek etik tavır, aldıkları ücretle ancak açlık sınırında yaşayabilen işçilerin ürettiği giysileri giymektense, soğuktan donmayı tercih etmek olurdu. Devrimciler, bu tür bir gönüllü erdemin rağbet görme ihtimalinden çok haklı olarak kuşku duydular ve bu nedenle kendi eylemlerini evrensel etik temelinde yorumlamaktan vazgeçtiler. Bu bağlamda, eylemleri ahlâki temelde açıklamamayı seçmek, hayata geçirilebilir bir etik çerçeve yaratmak için bir girişim olarak yorumlanabilir; gerçekçi bir girişim olmama ihtimali olsa da. Anti-kapitalistler, insanın bir kahraman olmadan iyi olabileceği ve kapitalist yapıların etik, politik ve estetik kararlarımıza sürekli müdahale etmeyeceği bir toplum inşa etmek istiyor. Brecht bu düşünceyi "Bizden Sonra Doğanlara" adlı şiirinde büyük bir duyarlılıkla ifade etti.[7]

Devrimin kuramsal olarak ahlâka kayıtsızlığı, tuhaf bir şekilde iki büyük etik gelenek arasına yerleşiyor. İlke olarak, sosyalist konumlar ile sözleşmecilik olarak adlandırabileceğimiz felsefi akımlar arasında en azından bir miktar örtüşme var. Bu örtüşme, devrimi bir tür "sözleşmecilik öncesi" girişim, toplumsal sözleşmenin sadece bir ideal ya da daha kötüsü adaletsizliği meşrulaştırmak için uydurulmuş bir kurgu olmayacağı maddi ve politik koşulları tesis etmeye çalışan bir kurucu moment haline getirecektir.

Sözleşmeci kuramlar, içindeki her rasyonel varlık tarafından ya da en azından yeterli sayıda Batılı rasyonel varlık tarafından adil ve eşit kabul edilebilmesi için bir toplumun nasıl örgütlenmesi gerektiğini anlamaya çalışıyor. Adaleti, kendine özgü perspektifiyle belirli bir grubun –hatta en kutsal

7 Bertolt Brecht, *Poems 1913-1956*, der. John Willet ve Ralph Manheim, Methuen, New York, 1976, s. 318.

ya da soylu bireylerin– belirlemediği, öznelerarası bir bakış açısından iyi niyetle hareket eden herkesin kabul edeceği bir haklar ve sorumluluklar bütünü olarak kavramanın bir yoludur bu.

Felsefeci John Rawls'a göre, adil bir toplumu örgütlemenin yolu, toplumu oluşturacak insanların hangi toplumsal konumu işgal edeceklerini bilmedikleri durumda, hangi ilkeleri destekleyeceklerinin tahayyül edilmesinden geçer. Kestiğim pastanın hangi dilimlerinin sonunda benim olacağını bilmiyorsam, en akıllıca hareket, dilimlerin hepsini aynı büyüklükte kesmektir. Bu bağlamda, sözleşmecilik, mimarlar hakkındaki fıkradaki gibi kimliğe dayalı basiretsizliğe bir alternatif sunuyor. Bir transatlantik batmak üzeredir ve kaptan bağırır, "Gemiyi terk edin! Kadınlar ve çocuklar filikalara! Erkekler, birer can yeleği kapın!" Kaptan bir grup insanın güvertede kıpırdamadan durduğunu fark eder. "Siz! Neden orada duruyorsunuz?" İçlerinden biri yanıt verir: "Mimarlar hakkında bir şey söylemediniz."

Aslında, sözleşmeci adalet nosyonları, herkesin hayatını nasıl yaşaması gerektiğine dair hiçbir şey söylemez: Birey bir Katolik, bir moda tutkunu, bir feminist, bir asker, bir atlet, bir rasyonel egoist, hatta bir mimar olarak yaşayabilir. Sözleşmecilik sadece bu kişisel projelerin –ne kadar çok, o kadar iyi– diğerlerini kısıtlamadan gelişmesine izin veren birkaç soyut sınır belirler. Çok genel olarak, bu perspektiften bakıldığında adil bir toplum, üyeleri arasında en fazla anlaşmayı sağlayan ve aynı zamanda bireyselliğin en çok sayıda farklı ifadesine izin veren bir toplum olacaktır. Başka bir deyişle, bu yaklaşım, evrensel ahlâki sorumluluğun bir versiyonu –herkesin bağlamı aşan bazı yükümlülükleri olduğu düşüncesi– ile kişisel özgürlüğü birbirine bağlamaya çalışıyor.

Bu iki vektörün bağlantı noktası özerkliktir, yani insanların birbirlerini rasyonel ve kendi kararlarını alabilen saygı-

değer varlıklar olarak kabul etmesi. Marksistler, sadece Aydınlanma'nm değil kapitalizmin de bu tür özerkliği teşvik ettiğine inandı. Kapitalizm politik özgürlüğümüzü önemli ölçüde sınırlıyor ama hiç değilse bizi, geleneksel birbirine bağımlılık ilişkileri biçiminde dışsal kurallara aynı sıkılıkta tâbi olmaktan kurtardı. Burjuvazinin talihsiz başlangıç dönemi, özgür bireylerin mutabakatına dayanan politik bir yapı içinde kişisel bağımsızlığımızı esas alan bir özgürleşme biçimini tasavvur etmemize izin verdi.

Birçok postmodern filozof ve sosyolog bir adım ileri gitti ve bilgi çağı kapitalizminin, bizatihi kişisel gelişim için ideal bir ortam olduğunu ileri sürdü. Onların bakış açısından, hepimizin kendimiz için doğru hayat yolunu özgürce seçebildiğimiz ama ilgilendiğimiz sürenin ötesinde o yola bağlı kalmak zorunda olmadığımız, yoğun ve heyecan verici bir dönemde yaşıyoruz. Toplumsal sözleşme, mümkün olan en fazla kişisel özgürlüğü garanti eden asgari bir birlikte yaşama çerçevesini belirlemekle sınırlandırıldığı için, iyi hayatın ne olabileceğine dair hiçbir hegemonik nosyon olmadığı gibi, bizzat iyi hayat kavramı parçalarına ayrıldı, bir dizi yalıtılmış tercihe bölündü. Bunun altında yatan düşünce, kişisel kimliklerimizin de toplumlarımızm da istikrarlı bir yapıdan yoksun olduğu ve bunun iyi bir şey olduğu düşüncesi. Postmodernlerin internette ümit vaat eden bir yakın gelecek görmekte bu kadar hızlı davranmalarının nedeni de bu.

Sosyalizmin bu ahlâki parçalanmayla ortak noktası çok az. Aslında, başka bir bakış açısından, devrim sonrası toplum, sözleşmeciliğe neredeyse hiç benzemeyen bir etik modele bağlı gibi görünüyor. Post-kapitalist toplumun ayrıntılı bir tarifini vermek söz konusu olduğunda, muhalif hareketler tamamen değilse de biraz müphemdi. Marx, komünist toplumda, kişisel ve yaratıcı gelişimle birlikte bireysel gelişimin özgür ve kolektif bir şekilde gerçekleşeceğini söy-

lüyordu zaman zaman. Yani sosyalizm, insanların iyi hayat düşüncesine ulaşmaya çalışmak üzere özgürce bir araya geldiği genel bir çerçeveden ibaret olmayıp, daha çok tözel bir etik öneridir.

Post-kapitalizm, burjuva yabancılaşmayı alt etmeye ve kolektif kişisel gelişimi teşvik etmeye çalışıyor. Jon Elster'in şık betimlemesiyle, Marksist kişisel gelişim nosyonu, artan marjinal faydaya sahip ve kolektif olarak gerçekleştirilen faaliyetlerle ilişkili.[8] Yapmaktan hoşlandığımız birçok şey, örneğin sosisli sandviç yemek azalan marjinal faydaya sahip: Yediğim her sosisli sandviçin verdiği haz, bir önceki sandviçten aldığım hazdan daha azdır. Tüketim kültürümüzdeki birçok mal için aynı şey geçerli. Buna karşılık, bazı faaliyetler ne kadar çok gerçekleştirilirse o kadar fazla haz veriyor. Bir bakıma bu faaliyetler kendi başlarına bir amaçtır, bu nedenle Aristoteles bunları "mükemmel edimler" olarak adlandırmıştır. Müzik bu gruba dahil edilebilir: Bir müzik aletini çalmayı öğrenmek meşakkatli bir iştir ama ilk aşamayı geçtikten sonra, her çaldığınızda daha fazla haz alırsınız. Okuduğum her kitap ya da hiç değilse bazıları, üç ay sonra modası geçecek hiçbir gömleğin muhtemelen yapamayacağı şekilde değiştirir beni. Bazı sporlar, politik ya da sanatsal faaliyetler ve çocuk yetiştirmek için de aynı şey söylenebilir. Ayrıca, bu faaliyetlerin bazıları ancak başka insanlarla birlikte gerçekleştirilebilir; Beethoven'ın *Pastoral* senfonisini çalmak, bir belediye meclisi toplantısına katılmak ya da bir kooperatifte yeni bir üretim hattı hakkında demokratik kararlar almak gibi.

Başka bir deyişle, sosyalizm daha iyi bir toplumsal örgütlenme biçiminin en azından ana hatlarını sunuyor. Ama, Manolo Blahnik'ler, paintball ve Disney gemi gezileriyle dolu mükemmel bir hayat düşüncesini uslu uslu kabul et-

8 Jon Elster, *An Introduction to Karl Marx*, Cambridge University Press, New York, 1986, s. 45.

mek için bir devrim başlatılmaz; bu nedenle birçok post-kapitalist proje, etik erdem kuramlarıyla yakın bağları koruyor. Kabaca Aristotelesçi denilebilecek bu ahlâki perspektiften, bir topluluğun normları çerçevesinde iyi bir hayat kurma meselesidir etik, sadece rasyonel bir arada yaşama çerçevesini belirleyen genel, hatta evrensel bir toplumsal sözleşme arayışı değil.

Aristoteles'in mirasçıları için, liberalizm kuramlarının sorunu, toplumsal ya da maddi olarak kimsenin üstlenecek bir pozisyonda olmadığı birçok projeyi kabul etmesi. İnternet meselesi bu noktayı açıklıyor. Dijital işbirliği, üretim araçlarının mülkiyetiyle ilişkili bir nedenle engellenmiyor ama gerektirdiği kurumsal koşullar var olmadığı için marjinal bir uygulama olarak kalıyor:

> Bu toplulukçu itiraza göre, liberale göre toplum, bireysel avantaj peşinde koşan bir işbirliği girişiminden, esas çıkarları, üyesi oldukları topluluktan bağımsız olarak ve bir bakıma ondan önce tanımlanan bireylerin oluşturduğu özel bir ortaklıktan ibaret. Böylece, toplumsal bağların başka bir iyiyi, örneğin sadece bireysel bir iyiyi elde etmenin aracı olmanın ötesinde, bizatihi değerli olduğunu tam da doğaları gereği savunan iyi kavramlarının değeri düşürülüyor.[9]

Bu durum, sokağın karşısındaki evden çıkan bir sürü çocuğu izleyen bir Protestan çift hakkındaki Monty Python komedisine benziyor biraz. Geçimlerini sağlayamadıkları için onları insan kobaylar olarak satmaya karar veren yoksul bir Katolik çiftin çocuklarıdır bunlar:

> Adam: Şu lanet Katoliklere bak, lanet dünyayı besleyemeyecekleri lanet insanlarla dolduruyorlar!

9 Stephen Mulhall ve Adam Swift, *Liberals and Communitarians*, Blackwell, Cambridge, Mass, 1992, s. 15.

Kadın: Biz neyiz, canım?

Adam: Protestan! Ve bununla gurur duyuyorum!

Kadın: Peki onların neden bu kadar çok çocuğu var?

Adam: Çünkü her seviştiklerinde bir bebekleri olmak zorunda.

Kadın: Ama biz de aynı durumdayız, Harry.

Adam: Nasıl yani?

Kadın: Yani, demek istiyorum ki, bizim iki çocuğumuz var ve iki kez seviştik.

Adam: Mesele bu değil. İstediğimiz her zaman sevişebilirdik.

Toplulukçu bir bakış açısına benzer bir açıdan, sözleşmecilik kendi kendini baltalıyor. Sözleşmeciliğin adil bir toplumsal düzeni mümkün kılacak koşullara dair anlayışı, iyi hayatın bireysel tanımlarının etkisini ortadan kaldırıyor. Ancak bu şekilde, ortak kişisel gelişim projelerini de önlüyor, çünkü şekilci bir tutumu benimsediğimiz zaman, etik programları keyfî programlar olarak, bir kişisel tercih meselesi olarak görmeye mahkûm oluruz.

Toplumsal bağları sadece çıkarımıza olduğu zaman ve kendi tercihlerimize göre yeniden kuramayız. Birincisi, topluluklar kırılgandır. Toplumsal bağların tahrip edilmesi kolay, yeniden tesis edilmesi ise çok zordur ve psikolog Dan Ariely'nin sunduğu bir vaka çalışmasında gösterildiği gibi, toplumsal ilişkiler oyun hamurundan çok kristale benzer.

İsrail'deki bir çocuk yuvası, çocuklarını yuvadan geç alan ebeveynlere para cezası kesmeye karar vermişti. Girişim beklenmedik sonuçlara yol açtı:

> Para cezasının getirilmesinden önce, öğretmenler ve ebeveynler arasında, geç kalmakla ilişkili toplumsal normlara dair bir toplumsal sözleşme vardı. Şöyle ki, ebeveynler geç kaldıklarında –ki zaman zaman geç kalıyorlardı– bu-

nun için suçluluk duyuyor ve bu duygu onları sonraki günlerde çocuklarını alma konusunda daha dakik olmaya zorluyordu... Ama para cezası getirildiğinde, yuva, istem dışı bir şekilde toplumsal normları piyasa normlarıyla değiştirdi. Artık ebeveynler gecikmelerinin bedelini *ödedikleri* için, durumu piyasa normlarıyla yorumluyordu. Yani, para cezası aldıkları için, geç kalıp kalmamaya kendi adlarına karar verebiliyor ve sık sık geç kalmayı tercih ediyorlardı. Çocuk yuvasının amacının bu olmadığını söylemeye bile gerek yok... En ilginç kısım birkaç hafta sonra, çocuk yuvası para cezasını kaldırdığında ortaya çıktı. Şimdi yuva toplumsal norma geri dönmüştü. Ebeveynler de toplumsal norma dönecek miydi? Suçluluk duyguları da geri gelecek miydi? Kesinlikle gelmedi. Para cezası kaldırıldıktan sonra, ebeveynlerin davranışı değişmedi. Çocukları geç almaya devam ettiler. Hatta, para cezası kaldırıldığında, geç alma sayısında küçük bir artış oldu.[10]

Bu tuhaf durumun nedeni, ikinci olarak, toplumsal ilişkilerin statik değil akışkan olması. Toplumsal ilişkiler, yeniden üretilmesi son derece zor olan karmaşık süreçlerin amaçlanmayan yan ürünüdür.

* * *

Kant ile Aristoteles'i, yani sözleşmecilikle erdem etiğini bir araya getirebileceğini düşünenler için cehennemde özel bir yer ayrılmıştır. Bunlar, bir bakıma tamamlayıcı ama aynı zamanda çelişkili olan iki zıt etik sistemdir. Bu nedenle sosyalistler ikisi arasında köprü kurmak için "Yeni İnsan" fantezisini kullanmaya çalıştı. Kendimizi nihayet, yapay ekonomik müdahalelerin olmadığı rasyonel bir toplum sözleşmesi tesis edebildiğimiz bir toplumda bulduğumuzda, insanın

10 Dan Ariely, *a.g.e.*, s. 76-77.

daha iyi, sosyalist yaşam tarzını benimsemeye hazır bir versiyonu ortaya çıkacaktır.

"Yeni İnsan", Marksizmin büyük mitlerinin bir diğeri olan insan doğasının sonsuz esnekliğine verilen folklorik bir addı. Birçok sosyalist, hayatlarımızın tamamen tarihsel bağlamla belirlendiğine ve zaman dışı antropolojik örgütlenme diye bir şey olmadığına inanıyordu. Adil, mutlu, çekici, işbirliğine açık, diğerkâm ve tatmin olmuş bireylerden oluşan toplumun ortaya çıkması, toplumsal, politik ve maddi ilişkilerin doğru karışımının bulunmasına bağlıydı. Siber fetişizm ise, bu etik seçenekleri onaracak teknolojik dikişleri atması için Best Buy gibi elektronik şirketlerine güvenerek sorundan kaçınmanın ciddiyetten uzak bir yolu gibi görünüyor.

Ahlâki ve toplumsal bir deney olarak, "Yeni İnsan" tam bir fiyasko oldu ama bize ilginç bir yönü işaret ediyor. Bu fiyasko bizi tam zıt düşünceyi ele almaya zorluyor: Antropolojik özelliklerimizin, polemik bir terimle "insan doğamız"ın hem etik hem politik olarak özgürleştirici projelere uygun olduğu düşüncesi. Toplum tarafından şekillendirilebilen kilden başka bir şey olmadığımız şeklindeki çok mantıksız düşünceyi bir kenara bırakırsak, bir tür olarak ayırt edici özelliklerimiz politik ağırlık kazanır.

Modern etik, insanlığın belli başlı özelliklerine çok uyum sağlamadı, çünkü görünen o ki, bu meseleleri ahlâki akıl yürütmemize dahil ettiğimizde, doğalcı bir safsatanın tuzağına düşme riskine giriyoruz (etik yargılar olgulara dayandırılamaz). Sadece bir haklar ve sorumluluklar sisteminin rasyonalitesini dikkate aldığımızda, bu olgusal meselelerin hiçbiriyle ilgilenmiyor, daha çok tutarlılık ve bağlayıcılık gibi biçimsel sorulara tutunuyoruz sanki. Matematik kümeleri olmadığımızı bir yana bırakırsak, bu çok rahatlatıcı olabilir. Biz, uzun süreli akrabalık ilişkileri kurabilen, bireyselliğini savunabilen, politik olarak örgütlenebilen, estetik ve ente-

lektüel eserler yaratabilen, toplumsal normlara bağlanabilen, kişisel ilişkileri sürdürebilen, ekonomik değişiklikler ve benzer şeyler yapabilen bir hayvan türünün üyeleriyiz. Birbirimizi öldürmek gibi korkunç şeyler ve birbirimizi gıdıklamak gibi saçma şeyler de yapabiliyoruz.

Bir toplumsal sistemi değerlendirirken, o sistemin, genel olarak "iyi bir hayat" olarak gördüğümüz şeyin bir parçasını oluşturan insani yeteneklerimizi desteklemenin uygun bir yolu olup olmadığı konusunda nötr bir tutum benimseyemeyiz. En azından Marx'ın mirasçılarının ileri sürdüğü bu. Aynı sebeple, çoğumuz –aslında, ekonomistler dışında herkes– sürekli bir rekabetçi mübadeleler akışına kapılmak, derin toplumsal eşitsizliğin damgasını vurduğu bir sistemde tatmin olmuş hissetmek, istikrarlı kişilerarası bağlar olmadan toplumda yönümüzü bulmak ve aldığımız kararları etkileyen kökleşmiş irrasyonel önyargılarla baş etmek konusunda sıkıntı çekiyoruz. Bu kalıcı gerçeklikleri göz ardı eden her politik proje, sözcüğün en olumsuz anlamında, ancak ütopik olarak tanımlanabilir.

Bir tür olarak, büyük bir potansiyele sahip olduğumuz gibi, zayıflıklarımız da var. Toplumsal örgütlenmeye formalist yaklaşımların arkasında, bir grup rasyonel ve özerk bireyin, içinde yaşamayı tercih ettikleri toplumsal yapının türü konusunda anlaşmalarına izin verecek prosedürlerin geliştirilmesinin mümkün olduğu düşüncesi yatıyor. Bu takdire şayan bir düşünce ama gerçek şu ki, kişisel bağımsızlık, insanların çoğunun hayatında olsa olsa geçici ve mutlaka olumlu olmayan bir epizot. Rasyonalitemiz kırılganlığımızdan etkileniyor. Sorunlar, dertler, hastalıklar ve güçsüzlüklerden mustarip hayvanlarız.

Başkalarının yardımı olmadan yaşamamız mümkün değil. Bunu, klasik sözleşmeci peri masallarındaki ya da günümüzün siber ütopyalarındaki gibi, düşman bir ortamda refaha

ermek için bir araya gelen bir grup sağlıklı, mantıklı, güçlü kuvvetli erişkini düşünerek söylemiyorum. Bu bakış açısından, güçsüzlükler, aslında bir parçamız oldukları halde başımıza gelen şeylerdir: Örneğin, çocuklar yıllarca kendilerine bakan kişilere bağımlıdır. Birçok insan, hayatının bir noktasında, belirli aralıklarla ya da sürekli olarak yeniden başkalarına muhtaç hale gelir. Başka bir deyişle, biz birbirine muhtaç varlıklarız ve etiğin temeli olarak bir kişisel özgürlük kavramının bu antropolojik gerçeklikle tutarlı olması gerekir.

Felsefeci Alasdair MacIntyre, insanların birbirine bağımlılığının, ahlâkımızın ve rasyonalitemizin gelişme biçimini derinden etkilediğine inanıyor. Ne tür bir insan olmayı umut ettiğimiz, katıldığımız yetenekler ve yükümlülükler topluluğuna sıkı sıkıya bağlı. Ebeveynler çocuklarına acil isteklerini ertelemeyi ya da düzenlemeyi ve bağlılıklar ve sorumluluklar üstlenmeyi öğretir. Daha sonra, ahlâki konumların geliştirilmesi söz konusu olduğunda akran gruplarımız ve bize en yakın insanlar bizi derinden etkiler.[11]

Sosyal psikologlar bazen bu tip ilişkileri otoriteye ya da bir gruba boyun eğme olarak yorumluyor. Stanley Milgram'ın sık sık atıfta bulunulan çalışması, hemen hemen herkesin, otoritesine saygı duyduğu birinden gelen bir emir olarak sunulursa, tüyler ürpertici bir edimi yerine getirmeye hazır olacağını gösterdi. Deneyde, bir biliminsanı deneğe, bir sandalyeye bağlı bir kişiye şiddeti giderek artan elektrik şokları uygulama emri veriyordu. Birçok kişi, kurbana (aslında bir oyuncuydu ve kesinlikle tehlikede değildi) ölümcül zarar verdiğine inandığı zaman bile emirlere boyun eğdi. Bununla birlikte, bu deneyler, etik özneler olarak karakterimizde birbirine bağımlılığın oynadığı rol hakkında hiçbir şey, özellikle olumsuz bir şey söylemiyor. Tam tersine, bu deneyle-

11 Alasdair MacIntyre, *Dependent Rational Animals*, Open Court, Chicago, 1999.

rin, karşılıklı bağımlılığımızı yanlış yorumlayan ve bir ahlâki sapmalar kaynağına dönüştüren, bürokratik ve "total" kurumlara hâkim olan hiyerarşik ilişkilerden kaçınmak istememize yol açması gerekir. Aslında, nadiren belirtilse de bu deneye katılan birçok kişi, deneyin kendi ahlâki gelişimi için son derece yararlı olduğunu düşünüyordu. Deneklerden birinin sözcükleriyle: "Deneyler... hayatımı gözden geçirmeme neden oldu. İtaatkârlığımla yüzleşmeme ve onunla gerçekten mücadele etmeme yol açtı... Kendi ahlâki zayıflığımı hissettim ve dehşete kapıldım, bu yüzden etik eğitimi aldım."[12]

Başkalarının bize bağımlı olma biçimleri, etik eğitimimizin bir parçasını oluşturur. Birçok geleneksel kültürde, büyük kardeşler, ailenin en genç üyelerinin yetiştirilmesinde önemli bir rol oynar. Ebeveynler çocuklarını iki ya da üç yaşma kadar yetiştirir, çocuklar bundan sonra, genellikle sadece on yaşlarında olan daha büyük çocuklara bağımlı olmaya başlar.[13] Çocuk yetiştirmek, bağımsız bireylerin bağımlı olanlara sunduğu tek yönlü bir hizmet değildir; daha çok, daha büyük çocukların gelişiminin bir parçasıdır. Bir erişkin olmak için, bir çocuk yetiştirmenin sorumluluklarını yerine getirirsiniz.

Becerilerimiz, sakatlıklarımız ve yetersizliklerimiz hayatımızda her zaman yer alıyor. Bireysel ya da kolektif olarak herhangi bir şeyi başarma ihtimalimiz, birbirimize nasıl yardım ettiğimize ayrılmaz bir şekilde bağlı. Karşılıklı bağımlılığa doğal eğilimimizi politik bir mesele olarak ele almazsak, birbirimize nasıl bağımlı olmamız gerektiği hakkında politik olarak düşünmek için bir nedenimiz olmaz. Bu durumda yanıt zaten verilmiştir: Birbirimize bağımlı olmamalıyız; en azından ideal olarak.

---

12 Lauren Slater, *Opening Skinner's Box: Great Psychological Experiments of the Twentieth Century*, Norton, New York, 2004, s. 60.

13 Judith Rich Harris, *The Nurture Assumption*, Free Press, New York, 1998.

Bizim toplumlarımızda, yetersizlik ve bağımlılık heteronominin gerekçesi olarak görülüyor: Bunlar ya özerk bir birey haline gelme (çocukların durumu) ya da artık özerk bir birey olmama (yaşlıların durumu) sürecindeki bir evre veya bir felaketten sağ kurtulmanın sonucu (sakat kalma). Özerklik, az sayıda insana (esas olarak, sağlıklı zengin beyaz erkeklere) mahsus bir erdem. Modern çağda, denetleyici paternalizmden etkilenen grupların listesi bu yüzden bu kadar uzun ve dehşet verici: kadınlar, yoksullar, vasıfsız işçiler, genel olarak Batılı olmayanlar, toplumsal olarak ötekileştirilenler, okuma-yazma bilmeyenler, göçmenler, akıl hastaları ve benzeri.

Liberaller eşitlik hakkında nasıl düşünüyorsa biz de bağımlılık hakkında aynı şekilde düşünme eğilimindeyiz. Liberaller eşitliği mutlaka kötü bir şey olarak görmüyor ama onlara göre bir zorunluluk ya da kalıcı bir durum değil. Eşitlik her koşulda, kişisel özgürlük için bir başlangıç noktası. Liberaller, bütün çocukların aynı fırsatlara sahip olmasını mantıklı buluyor ama onlara göre farklı yeteneklerin eşit olmayan bir şekilde ödüllendirilmesinde mantıksız bir yan yok. Eşitsizliğin bizatihi onur kırıcı olduğunu düşünmüyorlar. Öte yandan, gerçek eşitlikçilik, en talihsizlerin ne kadar sıkıntıda olduğundan ya da kendi kişisel durumumuzun nasıl olduğundan bağımsız olarak, bazı eşitsizlik seviyelerinin, hepimizin iyi hayatlar sürmemizi engelleyen sapmalar olduğunu varsayar.

Sözleşmeci bir perspektiften bakıldığında hem bir zorunluluk hem de bir seçim olduğu için, anlamlı işbirliği her zaman biraz paradoksal. Genel haklar ve sorumluluklar çerçevesine saygı gösterdiğiniz sürece, işbirliği, katılmayı ya da katılmamayı seçebileceğiniz bir şey. Öte yandan, kendimizi birbirine muhtaç kırılgan varlıklar olarak görüyorsak, işbirliğini, rasyonel düşünce kadar, hatta belki de ondan da-

ha temel bir insani özellik olarak düşünmemiz gerekir. Hayatlarımız, birbirimize sunduğumuz bakım olmadan tasavvur edilemez. Bir evrensel araççılık senaryosu tasavvur etmek, bir evrensel akıldışılık ve karşılıklı aldatma senaryosu tasavvur etmek kadar yanlış. Bütün önemli toplumsal ilişkiler bakım vermeyi içermez, ama bakım verme, bütün bu ilişkilerin üzerinde inşa edildiği maddi temeldir. Politik topluluklar, sözleşme hayalini esas aldıklarında bile, bir karşılıklı bağımlılık ağına dayanır. Yabancılaşmanın üstesinden gelebildiğimiz ya da gelemediğimiz ortam, doğamızın tam merkezindeki bir itkidir: Birbirimizle ilgilenmek.

Genelleşmiş metalaşma, bakımı başka bağlamlardan, özellikle mesleki alandan uzaklaştırdığı için, çoğumuz onu ev içinde deneyimliyoruz. Bu nedenle bazı insanlar, bakım verme hakkında politik olarak düşünmenin, toplum büyük bir aileymiş gibi, birbirimize kardeşler ya da kuzenler gibi davranmamız gerekiyormuş gibi düşünmeye benzer bir şey olarak görüyor; ortak bir amaç etrafında birleşmiş özerk yurttaşlar gibi değil. Aslında doğru olan tam tersi. Birbirimizle ilgilenmek, bireysel kaprislere ya da sözleşme formalitelerine bağlı olmayan rasyonel bir politik bağın maddi temelidir. Bu bağlamda, akrabalarımızla ilişkilerimiz de dahil olmak üzere, yabancılaştıran ve ezen bağımlılık ilişkilerini aşmak için, bakım vermenin öneminin anlaşılması şart.

Birçok geleneksel toplumun, bakım vermeyi paternalizme ve tahakküme dönüştürme biçimi, toplulukçuluk konusunda temkinli olmak için iyi bir neden. Ama kapitalizm konusunda temkinli olmak için daha da iyi bir neden var: Toplumsal olarak zehirleyici, nihilist projesini başlatarak karşılıklı bağımlılığın toplumsal temellerini yıkma biçimi. Siber fetişizm bu toplumsal yıkım programına yeni bir kat boya çekerek, mahşerî değil, dostane ve cazip görünmesini sağlıyor. Bize dijital topluluklardan ve güçlendirilmiş bağlardan

söz ediyor ama ampirik toplumsal bağlarımızın maddi temeli olan bakım verme pratiğine tamamen zıt.

Katılım amaçları ve biçimleri farklı olan çeşitli topluluk türleri var. Öncelikle, lüks bir golf kulübü ya da geleneksel bir lonca gibi herkese açık olmayan gruplarla dinsel bir cemaat ya da modern bir sendika gibi daha açık gruplar arasındaki temel bir farktan söz edebiliriz. Her iki tür örgütlenme, özgürleştirici ve eşitlikçi ya da baskıcı ve seçkinci olabilir. Ben bütün bu toplumsal bağlılık biçimlerinin, bu karşılıklı bağımlılığın etik boyutunun, bakım verme deneyimi olduğuna inanıyorum.

Solun temel etik ikilemi adını verdiğim şeyin tersine, bakım sorununda hiçbir paradoksla karşılaşmıyoruz. Modern bireycilikle geleneksel kolektivizm arasında bir orta yol bulmak zor, çünkü toplumsal atomizasyon güçlü bir özyıkım bileşeni içeriyor: İsrail'deki çocuk yuvası hakkındaki anekdotun gösterdiği gibi, içinde kök saldığı toplumsal ağları parçalıyor. Bu nedenle sorunu, bireycilikle kolektivizm arasındaki bir süreklilik çizgisinde çözmek imkânsız: Rasyonel bencilliğin küçük bir dozu bile sıkı dokunmuş bir toplumsal kumaşla uyumlu değil.

Öte yandan, farklı bakım verme deneyimlerini, tahakkümden bireysel özgürlüğe kadar etik skalayı kateden deneyimleri biliyoruz. Birbirini dışlayan bu zıt uçlardan birini seçmek zorunda değiliz. Birine bakım vermek ya da birinden bakım almak bizatihi bir tahakküm ya da boyun eğme biçimi değil, doğamızın, birbirimizle iletişim kurma ve birbirimize sevgimizi ifade etme yeteneğimiz kadar derinlere kök salmış bir parçası. Şiddet içeren ve eşitsiz güç ilişkilerine yol açabilir ama açmak zorunda değil ve bazı durumlarda hiç yol açmıyor. Modern dünya bu antropolojik gerçekliği göz ardı etmek ve onun yerine karşılıklı bağımlılığa dayanmayan bağlar –bürokrasi, bilgi teknolojisi, tica-

ret, ideoloji– koymak için ahlâksız bir çabaya girdi. Sonuçlar hiç de iyi olmadı.

Kapitalizmin sunduğu toplumsallık zengin olabilir ama her zaman son derece yüzeysel. Postmodern toplumlardaki ağsı bağların durumu da bu. İnternet toplumsal ilişkilerle dolu ama bakım vermeye gelince bunlar işe yaramıyor. Ailemiz ve arkadaşlarımız, hatta komşularımız yavaş ve rahatsız edici ama yine de tutarlı ve güvenilir. Dijital alanda tam tersi doğru. İnternet televizyon dizilerini paylaşmak için harika ama bakım vermek için değil. Dizi paylaşmanın bakım vermek kadar önemli olduğu fantezisi, ergenliklerini patolojik bir şekilde uzatan ve çevrimiçi oyunların entelektüel ve toplumsal olarak tatmin edici bir deneyim olduğuna inanan bireylere özgü. Kapitalizmden bir şey öğrendiysek, o da yabancılaşmanın ve dayanışma eksikliğinin iyi hayat kalitesi ve yüksek eğitim standartlarıyla tamamen uyumlu olduğudur.

Karşılıklı bağımlılığın bağlanırlıkla hiçbir ilgisi yok. Bir bakıma bunlar zıt anlamlı sözcükler. Kapitalizm, ağsı toplumsal ilişkilerle ve ıvır zıvır konulardaki işbirliğiyle uyumlu ama bakım vermekle değil. Bu nedenle, piyasa tarafından tanımlanan ilişkiler dışında olup yine de onun doğru işleyişi için vazgeçilmez olan bu kadar çok bakım işi var hâlâ.

Bu, kapitalizmin bakım vermekle bir asalaklık ilişkisi sürdürdüğü anlamına geliyor. Bazı tahminlere göre, karşılığı ödenmemiş bakımın temsil ettiği emek, gelişmiş bir ülkenin GSYİH'sinin aşağı yukarı %50'sini oluşturuyor. Her sabah, büyük bir işçiler ve tüketiciler ordusu, beslenmiş, yıkanmış, sağlıklı ve kapitalizmin büyük hamster çarkının dönmeye devam etmesini sağlamak için hazır bir şekilde yatağından kalkıyor. Karşılığı ödenmemiş bakım emeği olmasaydı bu kesinlikle imkânsız olurdu. Küresel bir dinamik ve zarif bağlantılar ağındaki yerimize dair bütün sofistike nosyonlar, yeni doğan bir bebeğe bakmanın ya da hasta bir arkadaşı ziya-

ret etmenin sert fizikselliğiyle karşılaştığında çöküyor. Tipik bir ücretli işle yardıma muhtaç birinin bakımını uzlaştırmaya çalışmak kadar, modern ekonomik sistemin sınırlarının daha çok farkına varmamızı sağlayacak pek az deneyim vardır. Ancak karşılıklı bağımlılık bu aşırı durumlarla sınırlı değil. Hepimizi şu ya da bu düzeyde etkiliyor.

Karşılıklı bağımlılığı destekleyen görüş, solun, her toplumsal değişim planının yerleşik politik çerçeveye saygılı olmasını talep eden politik ideolojilere güvensizliğiyle uyumlu. Toplumun itici gücü olarak kâr arayışının, çoğunluğun hayatını iyileştirme girişimlerinin hepsini sistematik olarak engellemesinin kapsamlı eleştirisiyle de uyumlu. Çarpıcı bir istatistik, başkalarına güvenin maddi eşitlikle çok bağıntılı olduğunu gösteriyor, en azından gelişmiş ülkelerde. Toplum ne kadar zengin olursa olsun, belirli bir ekonomik eşiğin –açıkçası, OECD [Ekonomik Kalkınma ve İşbirliği Örgütü] ülkelerindeki eşiğin– ötesinde, eşitsizlikteki her nispi artış topluluk bağlarını giderek azaltıyor.[14] Eşitsizliğin birbirimize bakım vermemizi engelleyerek, bir kişisel gelişim şansını elimizden alması, eşitlikçiliği savunmak için mükemmel bir neden.

Bakım etiği, olmayı arzu etmemiz gereken insan türü –iyi bir hayat ideali– ile birbirine bağımlı rasyonel hayvanlar olarak ulaşmayı umut edebildiğimiz toplumsal ilişkilerin türünü açıkça birbirine bağlıyor ve bu ilişkilerin, maddi eşitsizlik ve bireycilik gibi, kapitalizmin temel özellikleriyle uyumsuzluğunu ortaya koyuyor. Bu anlamda, siber ütopyacılığı sorgulamakla kalmıyor, post-kapitalist projelerin kendilerinin trajik bir şekilde ısrarla reddettiği ahlâki gelenekleriyle yeniden bağ kurmasına da izin veriyor. Sol örgütler kapita-

14 Kate Pickett ve Richard Wilkinson, *The Spirit Level: Why Greater Equality Makes Societies Stronger*, Bloomsbury, New York, 2009, s. 54 vd. [*Su Terazisi - Eşitliğin Artması Toplumları Nasıl Güçlendiriyor*, çev. Elif Özsayar, Optimist Kitap, İstanbul, 2010].

lizme bir alternatif (her zaman akla yatkın ya da cazip olmasa da) önermenin yanı sıra, modern çağda neredeyse eşi olmayan bağlanma seviyeleriyle ayırt edilen ilginç bir işbirliği öyküsüyle övünüyor.

Morozov, internet merkezcilik eleştirisinde, Kierkegaard'ın 19. yüzyılın ilk yarısında ortaya çıkan kitle iletişim araçları hakkındaki görüşünü hatırlatıyor.[15] O dönemin düşünürlerinin çoğu, ana akım basının yükselişini demokratikleşmeye giden bir yol olarak göklere çıkarırken, Kierkegaard bunun politik yaşamın aleyhine olacağına inanıyordu. İktidar yapılarının sınırlarındaki gazeteler, okurlarının kamuyu ilgilendiren hemen hemen her konu hakkında ateşli fikirlere sahip olmalarını mümkün kıldı. Ancak, bu fikirlere göre harekete geçme konusunda aynı şevki geliştirmedi. Aslında tam tersi oldu: Fikirlerin ve muhalif bilginin verdiği doygunluk, önemli kararların süresiz bir şekilde ertelenmesine yardımcı oldu. Basın, Kierkegaard'a göre güçlü bağlılık ve cesur seçimlerle ilgili olan gerçek politik faaliyete kesinlikle zarar verdi.

Görünüşe göre, 20. yüzyılın devrimci örgütleri Kierkegaard'ı çok ciddiye alıyor. Leninist profesyonel devrimcilerin maceralarını ve gördükleri zulmü dokunaklı bulsanız da bulmasanız da bu bireyler, inkâr edilemeyecek bir şekilde, kelimenin tam anlamıyla cesur ve adanmışlardı. Ancak aynı eylemciler kesinlikle başkalarına gösterdikleri ilgiyle tanınmıyordu. Örneğin, Ulrike Meinhof çocuklarını Filistin'deki bir yetimhaneye göndermeye çalıştı. Bu insanların, modern dünyanın geri kalanının sadece aile ilişkilerinde gerçekten deneyimlediği derin ve özgürce seçilmiş bir bağlılık duygusu geliştirdiği düşünüldüğünde, burada çok paradoksal bir şey var. Bir anarşistin 1936'da Durruti'yle karşılaşmasını anımsadığı gibi, sadece birkaç bilge devrimci bu ikisi arasındaki paralelliği anladı:

15 Evgeny Morozov, *a.g.e.*, s. 184 vd.

> Bir öğleden sonra evine gittik ve onu mutfakta bulduk. Önlük takmış bulaşık yıkıyor ve karısı ve küçük kızı Colette için akşam yemeği pişiriyordu. Birlikte gittiğimiz arkadaş "Hey, Durruti, bırak bu kadın işlerini," diye şaka yapmaya çalıştığında Durruti'den sert bir cevap aldı: "Bu sana örnek olsun; karım işe gidince, ben evi temizlerim, yatakları yaparım ve yemek pişiririm. Ayrıca kızımı yıkar ve giydiririm. Anarşist olmanın, karın işe giderken barlarda, kahvelerde oturmak olduğunu düşünüyorsan, sen her şeyi yanlış anlamışsın."[16]

Durruti'nin cevabı, Simone de Beauvoir'ın iddiasından farklı.[17] Beauvoir hiçbir kadının evde kalma ve çocuk yetiştirme imkânı olmaması gerektiğini, hiçbir kadının böyle bir seçeneği olmaması gerektiğini söylüyordu. Durruti, bakım işinin, erkeklerin kadınların omzundan almak zorunda olduğu tarihsel bir yük olarak değil, önemli bir beceri ve kişisel gelişimin parçası olarak görülmesi gerektiğini anlıyordu.

Sol örgütlerin çoğu bu gerçeği görmüyor. Birkaç yıl önce, kemer sıkma karşıtı 15-M hareketinin bir mahalle toplantısında, toplantıların zamanı konusunda bir tartışma oldu. O zamana kadar cumartesi günleri öğlen toplanıyorlardı ama yaz sıcağı bunaltıcı bir hal almıştı. Üyeler arasında küçük çocukları olan birçok ebeveyn vardı ve onlar uygun bir vakit olarak sabahın 10'unu önerdi. Çocuğu olmayan daha genç üyeler dehşete düşerek itiraz etti. Cuma geceleri dışarı çıkıyorlardı ve ertesi gün o kadar erken kalkmaları mümkün değildi. Onlara göre akşam sekizde buluşmak çok daha iyi olurdu. Çocuğu olanlar, o sırada banyo, akşam yeme-

16 Hans Magnus Enzensberger, *Der kurze Sommer der Anarchie; Buenaventura Durrutis Leben und Tod*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1972, s. 95-96 [*Anarşinin Kısa Yazı - Buenaventura Durruti'nin Yaşamı ve Ölümü*, çev. Mehmet Aşçı, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1993].

17 Betty Friedan, *It Changed My Life: Writings on the Women's Movement*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1998, s. 397.

ği ve masal anlatmakla meşgul olduklarını belirtti. Beni şaşırtan, çocuğu olmayan genç üyelerin, bir çocuğun bakımını, herhangi bir özel dikkati hak etmeyen, basit bir yaşam tarzı seçimi olarak görmesiydi. Bazıları cuma geceleri dışarı çıkıp sarhoş olmayı sever; bazıları da çocuk sahibi olmayı tercih eder. Mastercard ve Visa arasında seçim yapar gibi bira içmekle bebek bezi değiştirmek arasında seçim yaparsınız. Nokta.

Birçok devrimci örgüt, kapitalizmin toplumsal ilişkiler üzerindeki yıkıcı etkilerini hafifletmeye çalışan, karşılıklı destek birlikleri olarak ortaya çıktı. Bunlar militan yeraltı hücrelerinden çok imaretlere benziyordu. Günümüzün özgürleşme özlemlerini, tarih boyunca farklı örgütsel biçimler almış, neredeyse evrensel antropolojik eğilimlere bağlayan değerli bir kurumsal mirastır bu. Örneğin ortak havuz kaynağı, empati ya da dayanışmadan çok bağlılığa dayanan, aslen kurumsallaşmış bir karşılıklı bakım sistemidir. Benzer bir şekilde, geleneksel bir loncanın üyeleri, bugünkü profesyonel ilişki anlayışımıza tamamen yabancı olan karşılıklı bağımlılık ve karşılıklılık bağları kuruyordu. Bugün bize can sıkıcı bir yeğeni uzaklaştırma düşüncesi ne kadar saçma görünüyorsa, beceriksiz bir çırağı işten çıkarma düşüncesi de bir lonca atölyesinin ustasına o kadar saçma görünürdü.

Muhalif hareketler, eski toplulukçu sistemlerin hiyerarşik özelliklerini sorgulayarak ve bu baskıcı kalıntıları ayıklamayı deneyerek bir adım ileri gitmeye çalıştı. Bu bir hataydı ama kötü bir fikir olduğu için değil, nesnellik lehine bakım verme ve karşılıklı bağımlılık etiğinden uzaklaşarak uyguladıkları için. Devrimin etikten çok toplum bilimlerinin sahte vaatleriyle ilgilenmesinin nedeni bu olabilir. Bakımın rasyonalist ve kişisel olmayan bir sistem aracılığıyla bürokratikleştirilmesinin, özgürlükçü hareketlerin karşılaştığı en büyük tehditlerden biri olmasının nedeni de bu olabi-

lir. Sol aktivizmin komünizmin çocukluk hastalığı olup olmadığını bilmiyorum ama bürokrasi kesinlikle onun yaşlılık bunamasıdır.

Birkaç yıl önce, felsefeci Carlos Fernández Liria, sosyalizmin emek piyasasından, tüketimcilikten, reklamlardan, hatta boş zamandan kopmaya ihtiyacı olan bezmiş insanların bir ideolojisi olduğunu düşündüğünü söylemişti. Ben daha çok yorgun ebeveynler ve çocuklar için bir ideolojiye benzediğini düşünüyorum. Günümüzün politik programlarının çoğu gibi, karşılıklı bağımlılık hakkında hiçbir şey söylemeyen ve zaten aslında söyleyemeyen özgürleşme hareketlerine güvenmemeliyiz; postmodern kimlik politikaları ve siber ütopyacılık gibi. Özgürleşme, eşitlik, potansiyellerimizin özgürce ve ortak bir şekilde gerçekleştirilmesi; bunların hiçbiri zayıflıklarımızı telafi eden kolektif bakımdan ayrılamaz. Bu bir anlamda çok fazla şeyi kapitalizme terk etmek olur. Paternalist olmayan karşılıklı bağımlılık, dostane ve eşitlikçi toplumsal kurumlar tasarlamak için kullanabileceğimiz hammaddedir.

Kurumsal İmgelem

Toplum bilimciler, bir topluluk içindeki bağları, tamamen biçimsel ya da biçimsel olmayan soyut terimlerle açıklamaya çalıştı yıllarca. Sonuçlar hiç doyurucu olmadı. Toplum bilimlerinin altın çağı bitti. Sahte vaatleri çok fazla eleştirilmedi ama bugünlerde kimse Talcott Parsons ya da Lévi-Strauss'un fikirlerini çok ciddiye almıyor.

Bununla birlikte bu zombi kuramların gündelik hayatımız üzerinde hâlâ muazzam bir etkisi var. Toplum bilimleri 19. yüzyılda, modernitenin pratik sorunlarına karşı koymanın kuramsal bir aracı olarak ortaya çıktı. Kavramsal olarak çözülen ve şüpheli ama her yerde hazır ve nazır bir dünya gö-

rüşüne dönüşen bu özlemden bize miras kalan siber ütopyacılık ve sosyofobi oldu. Dijital alanın ideolojik değerlendirmesi, toplumlarımızın olağanüstü teknolojik gelişimine dayanıyor ama sadece kırılgan ve akışkan bireyleri birleştiren soyut niteliklerle tanımlanan kavramsal bir kategori olarak ortak varoluşumuza ilişkin bir nosyonu esas alıyor.

Postmodern dünya toplum bilimlerinin sahte vaatlerine uyum sağladı, tıpkı bazı Raelizm dini* taraftarlarının, inandıkları kehanetleri gerçekleştirmek için intihar etmesi gibi. Sanki herkes gerçeklik algısını ekonomistler, sosyologlar ve psikologların sunduğu açıklamalarla sınırlamayı kabul etti. Dijital toplumsallık, maddi içeriği değerlendirilmeden önce bile doğru kabul edilen, tamamen biçimsel bir ilişki olduğu için bu kadar kapsamlı. Sırrı, MacIntyre'in aşağıdaki meselle gösterdiği gibi, neredeyse hiç içeriği olmamasında yatıyor:

> Bir zamanlar genel çukur kuramının yaratıcısı olmak isteyen bir adam varmış. "Ne tür bir çukur –çocukların eğlenmek için kumda kazdığı çukurlar mı, bahçıvanların marul fidelerini dikmek için kazdığı çukurlar mı, tank tuzakları mı, yolları işaretleyenlerin açtığı çukurlar mı?–" diye sorulduğunda, bütün bunları açıklayacak genel bir kuram istediğini söylüyormuş öfkeyle. Açılan farklı türlerdeki çukurlar için çok farklı açıklamalar yapılabileceğini savunan sağduyulu görüşü acıklı bularak baştan reddediyormuş; o zaman neden bir çukur kavramımız var, sorusuyla yamtlıyormuş bu görüşü? Başta istediği açıklamaları bulamadığı için, istatistiksel olarak anlamlı bağıntıları keşfetmeye koyulmuş; örneğin, ekonomik tekniklerle ölçüldüğü ya da en azından bir gün ölçüleceği gibi, bir toplumun açabileceği toplam çukurla teknolojik gelişim düzeyi arasında bir bağıntı olduğunu tespit etmiş. Birleşik Devletler çukur kazmada Paraguay

(*) Claude Vorilhon tarafından kurulan bir UFO dini – ç.n.

ve Yukarı Volta'ya göre öndeymiş. Ayrıca savaşın çukur kazmayı hızlandırdığını keşfetmiş; Vietnam'da eskisine göre daha fazla çukur varmış. Bu gözlemlerin tarafsız ve değer yargılarından uzak olduğunda sürekli ısrar ediyormuş.[18]

Toplum bilimcilerin yaptığı, genellikle gündelik kavramları (ki bunlar mutlaka belirsiz ve "çukur"da olduğu gibi sadece aile benzerliğiyle bağlantılıdır) toplamanın ve sonra biçimsel olarak sofistike, hatta bazen bilgi dolu ama saçma kuramlar oluşturmanın pek ötesine geçmez. Bu nevi şahsına münhasır kuramların üretimi, müthiş bir zaman ve enerji yatırımı gerektirdiği gibi, bunlar tartışmalara pahalı, ahlâki olarak muğlak ve pratik olarak verimsiz araçlarla dahil olarak kamu politikasını da etkiler.

Ekonomik, sosyolojik, politik, pedagojik ve psikolojik kuramlar, modern çağın en önemli politik dönüşümlerinin bazılarında büyük bir rol oynadı. Toplum bilimciler sık sık adalet sisteminin, ekonominin, işçi-işveren ilişkilerinin, eğitimin, askerî stratejinin ve sosyal hizmetlerin örgütlenmesine ve düzenlenmesine yardım etmeye çağrıldı. Ama kullanılan çeşitli toplumsal kuramlar, yol açtıkları kötü sonuçlardan hiçbir zaman sorumlu tutulmadı; birazcık sağduyu kullanılsaydı, hatta statüko bu sözde bilimsel bilgiyle bozulmasaydı daha iyi sonuçlar elde edileceği kesin gibi görünüyor. İyi bilinen resmî olmayan bir deneyde, *The Wall Street Journal*'da gözleri bağlı bir maymuna, üzerinde hisse senedi fiyatlarının olduğu bir hedefe ok attırılmıştı. Maymunun portföyü, Birleşik Devletler'deki fon yöneticilerinin portföylerinin %85'inden daha isabetliydi.

Aslında, ekonomistler kendi alanlarını, maddi geçim, üretim süreçleri ve tarihsel toplumsal ilişkiler nosyonlarından

18 Alasdair MacIntyre, "Is a Science of Comparative Politics Possible?", *Against the Self-Image of the Age*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Ind., 1978, s. 260.

çok uzaklaşmış bir uygulamalı matematik dalına dönüştürdü. Siyaset bilimci Peter Gowan'ın ileri sürdüğü gibi, finans uzmanlarının bilgi birikimi, ekonominin anlaşılması önünde genellikle bir engel oluşturuyor. Uzmanlar sürekli olarak, en temel sağgörüye bile hakaret anlamına gelen uygulamalara girişiyor. Bu düşüncelerin sistematik başarısızlığı, onları savunma şevkini azaltmadı; bilimsel kuramların doğrulanabilirliğiyle takıntılı bir düşünür olan Karl Popper'in, eserleri ekonomi bölümlerinde okunan hemen hemen tek bilim felsefecisi olması, sık sık matematiksel kesinlikle karıştırılan idealist hülyalara ironi katıyor sadece.

Gerçek bilimde, tümdengelim, açıklamaya çalıştığı fenomenler içindeki değişmez anlaşılabilirlik nüvelerine ulaştığı için güvenilir ampirik sonuçlar verir. Bu nedenle fizik, net olarak tanımlanmış niceliklerle matematiksel bir şekilde çalışmamıza ve kesin sonuçlar elde etmemize izin veriyor ama aynı şey toplum bilimleri ya da ekonomi için geçerli değil. Rasyonel ve irrasyonel davranışlarımız biçimsel analize özellikle dirençli. Kuşkusuz, yeterince sabır gösterilirse, hemen hemen her şey, hatta aile ya da akrabalık ilişkileri bile kodlanabilir. Ama bu sözde bilimsel bağlamda, bu şekilde elde edilen rakamlarla yapılan işlemler ampirik olarak anlamsız, sadece uzaktan matematik zannedilebilen saf spekülasyondur.

Toplum bilimleri, tıpkı çeviri, yemek pişirme, politika, edebiyat eleştirisi, çocuk yetiştirme, spor yapma, çiftçilik ve bir müzik aleti çalma gibi prakseolojilerdir. Bütün bu alanlarda, bilgi ve cehalet, doğru yapmakla yanlış yapmak arasında bir mesafe var. Bunlar, deneyimin, önceki ampirik verileri özümsemenin ve onlara güvenmenin, hayal gücünün ve analitik gelişmenin temel faktörler olduğu pratik bilgi formlarıdır. Toplum bilimlerinin ilk günahı, bu gündelik bilgiden çıkarım yoluyla fikirlere varmak ve bunları kendi başlarına bi-

limsel kavramlarmış gibi seferber etmek. Bilim sadece sağduyu nosyonlarını sistematik sıraya sokarak ilerlemez. Tersine, gündelik deneyimimizle bir kopuşu temsil eder.

Aristoteles ister kendi hayatımızda ister kamu politikasında, bir şeyleri iyi yönde değiştirmek istediğimizde kullandığımız pratik bilgi için *phronesis* ya da "sağgörü" terimini kullanıyordu. *Phronimos* ya da sağgörülü kişi, genel ilkelere indirgenemeyen durumlarda en uygun şekilde hareket edecek kişidir. Sağgörü, deneyimle ilişkili kuramsal bilgi değil, pratik yoluyla ortaya çıkan bir bilgelik biçimidir. Gurme değil, şeftir; ders kitabı yazan bir pedagog değil, sınıfta ders veren bir öğretmendir ve benzeri. *Phronesis*, aşırı uçların ortasını bulmaktan ibaret basit bir klişe olarak eleştirilir: "Ne cimri ol ne savurgan, ne korkak ol ne ödlek ..." Aslında, tam tersi doğrudur. *Phronesis*, silahlı çatışmada nasıl davranmak gerektiği ya da bir arkadaşla veya bir çocukla nasıl iyi bir ilişki kurulacağı gibi ciddi, genellikle trajik, pratik meseleleri ele alır. Çözüm, ancak biz onu bulduktan sonra, süreç başarıyla yürütüldükten sonra açıkça görünür. Pratik bir soruna çözüm bulduğumuzun tek kanıtı, bize makul görünmesidir. İnsanların çoğu ya da aramızda en bilge olanlar bir meseleye bir çözüm yolu bulduğunda, yanıt apaçık görünür ama her zaman onu ortaya çıkaran düşünme sürecinden önce açık değildir.

Siber ütopyacı postmodernite, toplum bilimlerinin soyutlamasını kabule çok eğilimli, çünkü bu tür bir deneysel pratik zekâ süreçte herhangi bir rol oynamadan, modernitenin sorunlarının üstesinden geldiğimizi düşünerek kendimizi kandırmamıza izin veriyor. Görünüşte, hangi politik yapının en acil kamusal meselelerimizi halletmemize izin vereceği sorusu, pratik olarak retorik bir soru. Yanıt hiçbiridir. İnterneti fetişleştirenlerin, özgürlüklerinin kolektif olmasına –yani paylaşılmasına– ihtiyacı yok, onların tek istediği eş-

zamanlı olması. İnternet bağımsızlık ve bağlanırlık dozlarını değiştirerek özgürleşmenin yüzeysel bir ikamesini sunuyor. Dijital ağlarla ilişkili toplumsal metaforlar, Ağ'ın kendiliğinden, organik canlılığıyla karşılaştırıldığında, mutabakatla yürütülen politik müdahalelerin yavaş, kaba ve sıkıcı görünmesine yol açıyor. Bizzat dijital alanın tasarımı, tartışmadan kaynaklanan ayarlamalar ve düzeltmeler olmadan, en iyi çözümlerin otomatik olarak ortaya çıkmasını beklememizi teşvik ediyor.

Bu esasında, çok eski bir aşırı liberal arzunun bilinçdışı bir refleksi. Milton Friedman'ın en büyük düşmanının, tümüyle yanlış olduğunu düşündüğü komünizm değil, aslında Keynesçilik olduğunu söylerken, Naomi Klein haklıydı.[19] Keynes'in, arz ve talep oyunundan vazgeçmeyi reddeden ama politik kurumlar tarafından çarpıtılmaya izin veren şüpheli, grotesk bir melez önerdiğine inanıyordu Klein. Neoliberalizm, mantıksal bir temel ilkeye benzer şekilde, varoluşumuzu iyi işlenmiş bir dil kadar ahenkli ve tutarlı olan prosedürler çerçevesinde organize etmemizi istiyor. Aşırı uçta yer alan bu bakış açısından, soyut özellikler maddi etkilerden daha önemli. Siber fetişizm ve tüketimcilik, ekonomik alanın dışından bu eğilimi besledi; sonuçta, doğası gereği bu dar tanıma uymayan toplumsal ilişkiler –birbiriyle ilgilenmek, derin duygusal bağlar kurmak ve kendine ait bir politik tavır geliştirmek gibi– görünmez hale geldi.

Analog politikalar piyasanın gücüyle karşılaştığında son derece etkisiz kaldığı için, sınırlılıklarına rağmen, sosyal ağların ve dijital bağlanırlığın biçimci kendiliğindenliği bize iyi bir seçenek gibi görünüyor. Örneğin, Ağustos 2011'de, Avrupa Merkez Bankası başkanından gelen bir mektup, demokratik İspanya'daki en büyük tabulardan birini yıkmak

19 Naomi Klein, *The Shock Doctrine*, Picador, New York, 2008, s. 67-68 [*Şok Doktrini*, çev. Selim Özgül, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2010].

için yeterli oldu. İspanya Parlamentosu on yıllar boyunca, anayasada en küçük bir değişikliğin bile yapılamayacağına oybirliğiyle karar vermişti. 1978 tarihli İspanya Anayasası, çok önemli bir politik sürecin –Franco diktatörlüğünden çıkmamızı sağlayan demokrasiye geçiş sürecinin– finali olarak görülüyordu. Hassas dişlilerine yapılacak herhangi bir müdahalenin, mekanizmanın tamamen dağılmasına yol açarak bizi toplumsal geri kalmışlığa ve kardeş katline sürükleyeceği düşünülüyordu. Ama hükümet ve muhalefet partisinin, anayasada kamu borçları için bir tavan belirleyen bir değişiklik üzerinde gizlice anlaşması için birkaç gün yeterli oldu. Yani aynı anayasa ulusun karar alma kabiliyetini sınırlandırıyor, piyasanın gücünü ise destekliyor.

Kolektif egemenliğin bugün bildiğimiz versiyonları, kolektif rasyonalitenin değil, atalardan kalma ya da dinsel etkilerin veya kimlik politikalarının sonucu. Müslüman dünyayı kolektivist bir magma olarak görüyor ve dolayısıyla fanatik ve irrasyonel buluyoruz. Siber fetişizm ve sosyofobi, bu ölümcül modern heteronomi vakasının, piyasaya teslim olduğumuz (ve artık teslim olduğumuz için öfkeli bile olmadığımız ve teslimiyetimizi inkâr etmediğimiz) ve toplumsal hayatımızda onun temel mekanizmalarını taklit etmeye çalıştığımız son ıstırap evreleridir.

Siber fetişizmin ve sosyofobinin önündeki en büyük engel Ludditler ve toplulukçular değil, politikleşme. Dijital ağlar içindeki toplumsal etkileşimlerin, yoksulluğun, emeğin yabancılaşmasının, yalnızlığın ya da küresel ısınmanın üstesinden gelmemize yardım edebileceği fantezisini kurmaya devam edebiliriz ama bu tür bir politika karşıtı hülya ayrıntılı kurumsal planlamayla uyumlu değil. Eşitliği, bakım vermeyi ve kişisel ve mesleki gelişimi desteklemeyi amaçlayan kolektif çabaların, ticaretin heteronomisi üzerinde ve ona karşı demokratik yönetimi talep etmesi gerekiyor. Bu projeleri sa-

dece soyut terimlerle tanımlamak ve sonra bir sinir ağıymışlar gibi harekete geçirmek de yeterli değil. Edebiyat çevirileri ya da ortak havuz kaynakları için gerekli olduğu gibi, düzeltilmeleri ve geliştirilmeleri için sürekli çalışmak gerekiyor.

Örneğin, bir zamanlar mikrokredi programları yoksul ülkelerde toplumsal dönüşümün bir aracı olarak görülüyordu. Bunların rağbet görmesinin bir nedeni, dijital işbirliğinin bir tür ekonomik versiyonu olmalarıydı. Mikrokredi, hiçbir merkezî koordinasyon gerektirmeyen, kendiliğinden ve özerk bir güçlendirme sağlayan bir ilk mali hamle etkisi yapan bir ağ stratejisi gibi görünüyor. İdeal olarak, mikrokredi, anlamlı biçimde ya da uzun süre müdahalede bulunacak yeni politik kurumlara ihtiyaç olmadan, ailelere kendi projelerini geliştirmeleri için yardım eden ekonomik araçlar sağlıyor. Bununla birlikte, 2012'de Hindistan'da mikrokredi programlarıyla ilgili bir intihar dalgası, bu girişimin nasıl birçok kişinin içine sıkıştığı bir finansal balon yarattığını gösterdi. Aşırı yoksulluk içinde yaşayan ve küçük kredilere başvuran insanlar, borçlarını geri ödemenin imkânsız olduğunu gördüklerinde canına kıydı. Mikrokredi hayranları, Muhammed Yunus'un* toplumsal bir amacı olan özgün projesinin spekülatif yatırımlarla yozlaştırıldığını söyledi. Doğru ama yine de, uygulanacakları kurumsal bağlamı –örneğin vurgunculuğa karşı düzenlemeler olmamasını– hesaba katamadıklarında, bu toplumsal dönüşüm projelerinin ne kadar hayalperest olabildiğini ortaya koyuyor bu olanlar. Bu deneyim, Nicholas Negroponte'nin yüz dolarlık bilgisayar girişimine şaşırtıcı bir şekilde benziyor.

Muhalif politika bugün bu manzarada tuhaf bir yer işgal ediyor. Devrim, kapitalizmin politik sınırlarının teşhisinde

(*) 1983 yılında kurduğu Grameen Bank ile bankalarla çalışmaları mümkün olmayan küçük girişimcilere kredi olanağı sağlayarak, yoksul halk kesimlerini finansal ekonomiye dahil ettiği mikrofinans uygulamaları nedeniyle Nobel Barış Ödülü alan bankacı - e.n.

yararlı olan kavramsal araçlar geliştirdi ama onun sahte vaatlerinin bazılarını ortadan kaldırmaya cesaret edemedi. Genel olarak, sosyalizmin post-Neolitik üretim bağlamı –yani sanayileşmiş toplumlar– hakkında söylediği, kapitalizmin onu idare edecek donanıma sahip olmadığı. Kapitalizm, yarattığı fırsatları sistematik olarak kaçırması bakımından verimsiz. Kendi tarihsel potansiyelinden yararlanamadı. Başka bir deyişle, mesele, kapitalizmin bir işgücü geliştirmek için en uygun sistem olmaması değil (pekâlâ olabilir), toplumsal olarak bu gücü kullanma biçiminin ideal olandan uzak olmasıdır.

Genel olarak, günümüz teknolojilerinin, daha varlıklı olanların yaşam standardında sert bir düşüşe yol açmadan birçok insanın daha yüksek bir yaşam standardına ulaşmasına izin vermesi gerekirdi. Böyle bir alternatif sistemde, birkaç aşırı zengin insan muhtemelen balina penisi derisiyle kaplı yatı olmadan yaşamak zorunda kalabilir, Japon orta sınıfı otomatik tuvaletlerin olmadığı bir hayatın yaşamaya değer olduğu fikrini kabul etmeye mecbur olabilir ve ABD'de yaşayanların, bisiklet yollarının yaklaşan kıyametin bir işareti olduğu düşüncesinden kurtulması gerekebilir. Ama diğer yandan, açlık çeken insan sayısı yaklaşık bir milyar daha az olabilir ve bir o kadar insan okuma-yazma öğrenebilir. Gezegenimizin ekolojik sınırları düşünüldüğünde, Kuzey Amerikan tüketimciliğinin günleri zaten sınırlı: Batı ülkelerinin çoğunda, sürdürülebilirlik şimdiden küçülmeyle eşanlamlı. Aslında, daha fazla gelir eşitliğinin sadece en dezavantajlı olanlar için değil, bütün toplumsal tabakalar için yarar sağladığı –yaşam kalitesi, ortalama ömür ve çeşitli toplumsal sorunlardaki genel bir azalma açısından– kanıtlanmış bir olgu.

Bu argüman çürütülemez gibi görünebilir ama göründüğünden daha sorunlu. Bir gün Marksist kuram hakkında ders verirken, Kaliforniya'daki bir itfaiye binasını yüz yıldan uzun

bir süre aydınlatan ünlü ampul örneğini vererek kapitalist verimsizlik meselesini açıkladım. Anlaşılan, 20. yüzyılın ilk yıllarında, en büyük ampul fabrikalarının sahipleri toplanmış ve çok daha uzun süre dayanabilecek ürünlerinin ömrünü yapay bir şekilde bin saatle sınırlandırma konusunda anlaşmış. Sadece kâr güdüsüyle hareket ettiği için kapitalizmin nasıl bütün maddi ve toplumsal potansiyelini gerçekleştirmekten aciz olduğunun iyi bir örneği bu. Sınıfta oturan, Alman siyaset bilimi profesörü Raul Zelik elini kaldırdı ve alaycı bir ifadeyle şöyle dedi: "Güzel hikâye ama Doğu Almanya'da ampullerin sadece 500 saat dayanmasını nasıl açıklıyorsunuz? Bunun için hiçbir anlaşma da yapılmamıştı?"

Kapitalist sistem toplumsal olarak çok yetersiz olabilir ama bu, daha verimli, uygulanabilir bir sistemin var olduğu anlamına gelmiyor. Biz anti-kapitalistler, pek de eleştirel olmayan bir şekilde, kapitalizmin tehlikeye attığı kaynakları daha iyi kullanabilecek bir toplumsal alternatif olduğuna karar verdik. Ama ya yoksa? Ya insan toplumlarının ulaşabileceği en iyi seçenek diye bir şey yoksa?

Marx'ın da dahil olduğu klasik sosyalizm, kaynakların dikkatli bir şekilde planlanmış dağıtımının, piyasanın kaosundan daha verimli olduğunu varsayar. İlk bakışta, kapitalizmin toplumsal ihtiyaçları karşılama yaklaşımı, bir hedefe otuz ok atıp birinin hedefi tam on ikiden vurmasını ummaya benziyor. Mal ve hizmet sağlama konusundaki rekabet inanılmaz bir israfa yol açıyor. AB'de gıdaların üçte birinin çöpe gittiği düşünülüyor; ABD'de her yıl atılan 40 milyon ton gıda bütün dünyadaki açları beslemek için yeterli.

Ama bu verimsizliklerin merkezî bir sistem aracılığıyla en aza indirilmesindeki ampirik güçlüklerin de pekâlâ farkındayız. Tuhaf bir şekilde, Varşova Paktı ülkeleri kapitalizme geçtiğinden bu yana, Sovyet dönemi ve planlı ekonomilerin sorunları üzerine düşünmeyi hemen hemen tamamen bırak-

tık. Bu ülkeler "reel sosyalizm"i uygularken, birincil sektörü hızla ve makul bir başarıyla modernleştirdi. Eğitim ve sağlık gibi karmaşık sosyal hizmetleri de oldukça etkili bir şekilde sağlayabildiler ama tüketici malları ve hizmetlerinde sınıfta kaldılar. Kuşkusuz, politik maliyetler –baskı, şiddet, otoritarizm ve yabancılaşma– yüksek ve yaygındı ve kesinlikle Slav ya da Doğu sosyalizminin bir özelliği olarak göz ardı edilmemeli.

Sovyet dışı solun, reel sosyalizmin kusurlarına verdiği tipik yanıt, bürokrasiyi ve otoritarizmi suçlamak oldu. Bürokrasinin, idari prosedürleri kendi içinde bir amaca dönüştürme noktasına kadar ritüelleştirme eğiliminde olduğu doğru ve bunun farklı durumlara esnek tepkiler verilmesini gerektiren dinamik bir ekonomiyle kesinlikle uyumsuz olduğu açık. Ayrıca bu yönetici rolleri uzmanlaştırılarak ve düzenlenerek, bu idari mevkilere iktidardan önemli bir pay verilir.

Bu perspektiften bakıldığında, toplumsal planlamanın başına dert olan kronik sorunların yanıtı demokrasidir: Planlamanın başarılı olması için tek gereken bürokratları koltuklarından kaldırmak ve belediye meclisi tarzı toplantılarda üretimin ayrıntıları konusunda işçilerin karar almasına izin vermektir. Bu, hoş ama yanlış bir fikir. Bürokrasi aslında, karmaşık bir toplumun bütün ekonomisini organize etmek gibi devasa bir soruna verilen rasyonel bir yanıt. Örneğin ordular nispeten basit, planlanmış toplumlardır ve bürokrasiye gark olmuşlardır, bu bürokrasi, hiyerarşik sistemlerinin temel bir parçası olmasa bile.

Merkezileşmenin esas sorunu, sonuçları bizi motive etmediğinde en uygun ekonomik kararları alabileceğimizin bile tamamen net olmamasıyla ilgili. Karmaşık bir toplumda mal ve hizmet temini, çok sayıda küçük kararı gerektirir. Bütün bu değişkenleri hesaba katamayacağı için, ister otoriter ister demokratik olsun, müzakereye dayalı her sürecin belir-

sizlik derecesi yüksektir. Sovyet merkezileşmesini eleştiren sosyalist ekonomist Alec Nove bu sorunları zekice özetliyor:

> Örneğin 200.000 çift ayakkabı üretme emri verilebilir, bu planlanabilir ve uygulanabilir. "Müşterinin ayaklarına uyan iyi ayakkabılar üretin" demek, çok daha muğlak, uygulanabilir olmayan bir emirdir. (Keza benden elli konferans vermem istenirse bu anlamlı olabilir ama iyi konferanslar vermemi isteyen bir emir o kadar kolay uygulanamaz!) Fiziksel niceliklerle planlamanın ciddi kusurlarını da gösteriyor bu. Aynı sayıda ton, metre ve çift çok farklı kullanım değerlerine sahip olabilir ve çok farklı ihtiyaçları karşılayabilir. Her durumda, kalite genellikle kullanımdan ayrılamayan bir kavram; dolayısıyla bir elbise ya da bir makine teknolojik standartlara tamamen uygun olabilir ama yine de elbiseyi giyen belirli bir kişi ya da belirli bir fabrika işlemi için uygun olmayabilir. Planlar kullanıcıların değil, üst makamların (merkezî planlamacılar ya da bakanlar) emri ise bu sorun nasıl çözülebilir?[20]

Piyasa merkezileşmenin özellikle mükemmel bir alternatifi değil. Olabilecek en iyi durumda bile piyasa, çok büyük miktarlarda toplumsal enerjiyi israf eden büyük bir deneme ve yanılma sürecidir. Ancak açık olmayan nokta planlamanın, karmaşık bir toplumda mal ve hizmetlerin genel arz ve talebini, kuramsal olarak da olsa belirleyip belirleyemeyeceği; bu talebi karşılamak için gerekli üretim ve örgütlenme modellerini bulup bulamayacağı ise hiç açık değil.

Merkezileşmenin kusurlarına verilen teknolojik bir yanıt otomasyondu. Sosyalist planlamayı bilgisayar ortamında yapma girişimleri uzun bir gelenek oluşturuyor: Siber fetişizmin

20 Alec Nove, *The Economics of Feasible Socialism*, Routledge, New York, 1983, s. 74 [*Uygulanabilir Bir Sosyalizmin İktisadı*, çev. Osman Akınhay, Belge Yayınları, İstanbul, 1991].

ve dijital ortak çalışmanın tarih öncesi. Özet olarak, bürokrasi hantal, yavaş ve iktidar arzusu gibi insani zaaflara tâbi olduğu için başarısız oluyorsa, bürokratları hızlı ve etik olarak tarafsız makinelerle değiştirmenin anlamlı olacağı düşünülüyordu. SSCB'de bilgi işleme tarihi, mevcut kaynakların en uygun dağıtımını kolaylaştırarak bürokratik müdahaleyi en aza indirecek teknolojik araçların geliştirilmesine sıkı sıkıya bağlıydı.[21] Sovyet ekonomistleri serbest piyasanın bir tür dijital ikamesini arıyordu. Sibernetik planlamada, sonuçların optimizasyonu için toplumdaki bireysel ve kolektif aktörlerin tercihleri hakkında sistemin ihtiyaç duyduğu bilgiyi sağlama işlevi açısından teknolojik araçlar, fiyatlandırmanın yerini alacaktı.

Kuşkusuz, bilgisayarların ekonomik yapıların örgütlenmesinde yararlı olabileceğini düşünmenin tuhaf bir yanı yok. Ama planlamanın sınırlılıkları, hesaplama hatasından çok pratik bir ikilemin sonucu. Karmaşık bir ekonomiyi oluşturan mikro bağlamlar dinamiktir: Önceden tanımlanamazlar ve tanımlansalar bile o tanımlar nicel bir yapıya sahiptir. Nove'un örneğiyle devam edersek, "iyi ayakkabı" tanımı bağlama bağlıdır ve önceden tanımlanması zordur (sıcak hava için, dağlık araziler için, kuru soğuk için, yağmur için ve benzeri için uygun ayakkabılar). Keza, bazı malların ya da hizmetlerin varlığı ya da yokluğu üreticilerin ve tüketicilerin tercihlerini değiştirir.

İşin garibi, bilgisayarla planlamadaki gedikler, ortodoks ekonominin en önemli sınırlılıklarına çok benziyor. Her mikroekonomi ders kitabı "tam rekabet" olarak bilinen bir modelle başlar. Ortam tanıdıktır: Satıcıların ve alıcıların mallar için pazarlık yaptıkları bir pazaryeri. Aslında tam rekabet tam tersidir: Bazı Sovyet ekonomistlerinin geliştirmeye çalıştığı merkezileştirilmiş dijital piyasaya çok benzeyen gerçeküstü bir sahne. Ekonomistlerin en sevdiği şey sofis-

21 Francis Spufford, *Red Plenty*, Graywolf, Minneapolis, Minn., 2010.

tike modeller önermek ama gerçekten rekabetçi bir bağlamı matematiksel olarak kavramaya çalıştıklarında karşılarına önemli engeller çıkıyor. Toplumsal gerçekliğin şık bir denklemi kirletmesine kuşkusuz hiçbiri izin vermeyecektir, bu kapitalizmi bir tür beş yıllık planmış gibi tanımlamak zorunda kalmak anlamına gelse bile:

> Tam rekabet modeli, satıcıların ya da alıcıların malların fiyatını belirleme yetkisine sahip olmadığı varsayımıyla başlar. Fiyatlar baştan "verilidir." Bir toplumun üyeleri arasındaki müzakerelerin ya da görüşmelerin sonucu değildir... bu ders kitaplarının yazarları, tam rekabet modelinin merkezileşmiş bir sistemi tanımladığını bilir ama bunu kabul etmek onlara zor gelir ve bu nedenle hiçbir zaman açıkça dile getirmezler. Bazen bu alışverişlerin temeli olacak fiyatları ilan eden bir "mezatçı"ya atıfta bulunurlar, ama genellikle çok ayrıntılı olan kitaplarının dizinlerine bu figürü asla dahil etmezler. Sanki ondan utanırlar.[22]

Ekonomistlere göre, biz sadece özgür olduğunu düşünen robotlarız: Piyasa bir uzman planlamacı tarafından tasarlanmış gibi, bizden beklendiği kadar malı, o mallar için ödemeye razı olmamızın beklendiği fiyata isteriz. Aslında, gerçek kapitalizmin saçmalığının kötü bir açıklaması değil bu. Neoklasik ekonominin yaptığı, toplumsal planlama sorununu, piyasa ekonomisine müdahale edenlerin kafalarının içine aktarmak. Zihnimizde, "iyi bir ayakkabı" kavramı bir tür yerleşik Platonik idealmiş gibi. Tanım gereği dinamik olan ve kolektif düşünceye ve toplumsal normlara bağlı gibi görünen barınma, ulaşım ve enerji gibi karmaşık ya da amaçlanmayan önemli sonuçları olan mallar ve hizmetler söz konusu olduğunda bu, özellikle tuhaf bir argümandır.

22 Bernard Guerrien ve Sophie Jallais, *Microeconomía: una presentación crítica*, Maia, Madrid, 2008, s. 32-34.

1950'de, örneğin İspanya'daki bütün seyahatlerin %60'ı trenle, %40'ı araba ya da otobüsle yapılıyordu. 1990'ların sonlarında, tren seyahatleri %6'ya düştü, karayoluyla seyahatler ise %90'ın üzerine çıktı. Bu değişiklik bağlamdan bağımsız kişisel tercihin değil, kamu politikasındaki aktif ve pahalı seçimlerle (bugün İspanya taşıt sayısına ve nüfusa göre kilometre olarak en fazla karayoluna sahip Avrupa ülkesi) inşaat ve otomotiv endüstrilerindeki ekonomik seçkinlerin kişisel çıkarları arasındaki gizli danışıklı dövüşün sonucuydu. Kurumsal olarak, diğer alternatifler yerine özel karayolu taşımacılığının desteklenmesi, şehirlerimizin fiziksel yapısını yeniden tanımladı ve belirli bir taşımacılık biçiminin verimli olmasını sağlayanın ne olduğu konusundaki fikrimizi dönüştürdü. Bu nedenle pahalı, kirli ve son derece yavaş olan bir taşıma aracını tercih ediyoruz (büyük bir İspanyol şehrinde bir arabanın ortalama hızı saatte yaklaşık on beş kilometredir). Bir arabaya sahip olma ihtiyacımız ve birçok kişinin statü sembolü olarak arabalara duyduğu ilgi, kolektif tartışmaya açılsaydı tersine dönebilecek dinamiklerin bir sonucu kısmen. Ne zaman bir arabaya ihtiyaç duysak, politik ekonominin altmış yılı libidinal devrelerimizde dolaşıyor.

Ortodoks ekonomistlere göre, pazar, bir yandan kolektif tercihler üzerinde mutabakat sağlamaya yönelik her girişimi gereksizleştirirken, diğer yandan bu tercihleri karşılamak için en uygun yolu bulmak üzere sınırlılıklarımızın üstesinden gelmemize izin veren bir kovan zihin gibi hareket eder. Kamusal tartışmalar gereksizdir. Kolektif kararlar, aralarında koordinasyon olmayan bireyler arasındaki toplumsal etkileşimin kasıtlı olmayan yan ürünüdür. Fiyatlandırma sayesinde, herkes, kendi fevkalade net ekonomik tercihlerini düzenlemek için bilmesi gereken şeyi bilebilir.

Karar almanın atomizasyonu ve kolektif tartışmanın yokluğu, bireysel akıl dışılıkları pekiştirme tehlikesini fazlasıy-

la artırarak yıkıcı bir kolektif kartopu etkisi yaratıyor kesinlikle. Bu tarihsel heyelana "kapitalizm" deme eğilimindeyiz. Sezgisel olarak tuhaf mezatçı kurgusu, en uygun bireysel kararların kesişiminin, çoğunluk için istenebilir bir duruma yol açacağını düşünmek için aslında hiçbir neden olmadığına işaret ediyor. Adam Smith ve 18. yüzyıl liberalizminin kurucuları, buna inanmak için ilahi takdire bel bağlıyordu. Bugün oyun kuramımız var; teolojiden çok daha zayıf temellere dayanan bir bilim.

Bireysel olarak konuşursak, ne istediğimizi gerçekten bilemeyiz. Karl Polanyi bir piyasa toplumunda tercihlerimizin yapılandırılmamış olduğunu belirtiyordu. Bunu, önceliklerimizin yönünü belirlemek için bir normlar çerçevesinden yoksun olduğumuz anlamında söylüyordu. Tüketimciliğin neden olduğu tahribatın doğru bir değerlendirmesi bu. Mantıklı olmaya ve barınma, beslenme ve sıcak giysiler gibi temel ihtiyaçlarımızın karşılanmasını, lüks mallara duyduğumuz arzunun önüne koymaya çalıştığımızda bile, sonunda, kendimizi trans yağlar yemekten morbid obezitenin kıyısında, gülünç, aşırı pahalı giysilerimizle dolanırken, Akdeniz tatil şehri Marina d'Or'da bir apartman dairesi için kırk yıllık konut kredisine girmiş buluyoruz.

Aslında durum bundan da karmaşık. Tercihlerimizin asgari bir tutarlılık standardına bağlı kalmasını bile sağlayamıyoruz. Şeylere atfettiğimiz değer, doğası gereği muğlak; kendi kafamızda tam olarak tanımlanmamış dağınık bir fikir. Bu nedenle belirli bir durumu açıklama biçimimizin, yaptığımız seçimler üzerinde böyle bir etkisi var. ABD'deki bazı benzin istasyonları, kredi kartıyla ödeme yapan müşterilerinden ekstra bir ücret almaya başladığında, müşteriler boykot çağrısında bulundu. Benzin istasyonlarının buna verdiği yanıt, bütün fiyatları yükseltmek ve nakit ödeyenlere bir indirim yapmak oldu. Boykot sona erdi.

Çevrimiçi sosyal ilişkilerde olduğu gibi, tercih mantığına ilişkin biçimci bir anlayış için ödediğimiz bedel, rasyonalite çıtasının aşırı düşmesi. Yoksulluk, eşitsizlik, çevre kirliliği ve kötü eğitimi ekonomik süreçlerin makul sonuçları olarak kabul etmeye hazırsak, bu düşük standartları karşılayamayacak bir üretim sistemi zor bulunur. Piyasanın tek avantajı, merkezî bir sistemin kusurlarına kıyasla daha önemsiz olmayan kusurlarının o kadar da bariz ya da kritik görünmemesi. Çorap kıtlığının, doğrudan bu özel ihtiyacı öngörmesi gereken planlayıcının sorumluluğunda olduğu kabul edilirken, ödeyecek parası olmadığı için milyonlarca insanın sıhhi tesisattan yoksun bırakılması serbest piyasanın dolaysız bir sonucu olarak görülmüyor. Serbest piyasa, pratik sınırlarımızı göz ardı edebilmemiz için bir çift at gözlüğü veriyor, planlama ise bu sınırları büyüten bir büyüteç. Ancak iki öneri de biçimci sahte vaatlere, siber fetişizmin yabancılaştırıcı bir ütopik projeye dönüştürdüğü türden bir yanılsamaya dayanıyor.

Tamamen devlet tarafından planlanan ya da tamamen serbest ticaret tarafından yönetilen bir sistem arzusunun neden olduğu çarpıtmalar olmadan farklı kurumsal seçenekleri değerlendirmek için, toplum bilimlerinin etkisini gidermek yararlı olur. Toplum bilimlerinin sahte vaatlerini ve bunların politik hayatımız üzerindeki etkisini eleştirmek, insanlık deneyimini açıklama çabasından vazgeçmek ya da onu ancak edebiyat aracılığıyla yorumlayabileceğimizi söylemek anlamına gelmiyor mutlaka. Evet insan bilimleri sınırlı ama dolaysız toplum algımız da öyle, hatta o daha da sınırlı. Dar anlamda, insan gerçekliğine dair hiçbir kuram yok ama bazı açıklayıcı mekanizmaları çeşitli toplumsal görüngülere uygulayabiliriz.

"Mekanizma" terimi, genelleştirme çabasına girmeyen, koşullu türde bir açıklamaya göndermede bulunur. Mekanizmalar, ancak bir mekanizmanın yer aldığı bir olay ger-

çekleştikten sonra, *a posteriori* tanımlanabilen kavramsal araçlardır. Bunlar nedensel ama tutarlılık ve homojenlikten yoksun, sürekliliği olmayan açıklamalardır ve bu bakımdan bir kuramın kaynağı olamazlar. Jon Elster açıklayıcı bir örnek veriyor:

> İnsanlar, çayırlardaki çöpleri temizlemek ya da ulusal bir seçimde oy vermek gibi ortak bir girişime katılıp katılmamaya karar vermeye çalışırken, genellikle başkalarının ne yaptığına bakar. Bazıları şöyle düşünür: "İnsanların çoğu ortak çalışmaya katılırsa, benim de payıma düşeni yapmam gerekir, ama onlar yapmazsa, ben de yapmaya mecbur değilim." Diğerleri tam ters bir şekilde akıl yürütür: "İnsanların çoğu ortak çalışmaya katılırsa, ben katılmasam da olur. Az sayıda kişi katılırsa, benim katılma sorumluluğum daha fazla olacaktır." Aslında, insanların çoğunda bu ruhsal mekanizmaların ikisi de etkilidir ve hangisinin baskın geleceğini önceden söylemek zordur.[23]

Sabit bir halde tutulmasına toplum bilimlerinin katkıda bulunduğu politik alan için de aynısı söylenebilir. Toplum bilimlerinin sahte vaatlerinden vazgeçersek, bunların politik imgelemimiz üzerinde yarattığı etkiyi silebiliriz belki. Bireysel özgürlük, demokratik karar alma ve maddi eşitlik gibi koşulsuz ve vazgeçilmez ilkeler, genelleştirilmiş kurumsal önerileri şart koşmaz, toplumsal bağlar hakkındaki evrensel nosyonları da. Radikal politik değişim, aşırı biçimsel ya da geniş kapsamlı olmayan kurumsal dönüşüme ilişkin düşünceler üzerine girilen olumsal bahislerle uyumludur.

Sosyalistler, otoriterler ve diğerleri, kapitalizmin temsil ettiği maddi engelleri yok etmeye çalıştı ama soyut bir politik ekonomi anlayışının pratik sınırlarını araştırmadı. Piya-

23 Jon Elster, *Nuts and Bolts for the Social Sciences*, Cambridge University Press, New York, 1989, s. 9.

sa güdümlü toplumumuzu aşmak için, şu anda sadece birkaç kişinin elinde tuttuğu kârların yeniden dağıtılmasının yeterli olacağına inananlar var. Gerçek şu ki, İspanyol borsası zirveye ulaştığı zaman elde edilen yıllık kazançları ülkenin bütün yurttaşlarına yeniden bölüştürseydik, kişi başına yaklaşık 750 dolar düşerdi. Çoğumuz parayı kullanabilirdik belki ama bunu eşitlikçi bir özgürleşme olarak adlandırmak çok zor.

Bütün kamusal sorunların demokratik bir şekilde tartışılması koşulu, vazgeçilmez bir anti-kapitalist ilkedir. Sermaye birikimi veri kabul edildiği için bu birikime ilişkin tartışmaların politikadan ayıklanmasını savunan liberal demokrasilerdeki hâkim eğilimin ortadan kaldırılmasını gerektiriyor bu ilke. Ama sorunu tartışmaya devam etmek, müdahaleye yönelik kapsayıcı bir emirle aynı şey değil. Kapsayıcı olan her şeyle ilişkili sorun, yüksek bir soyutlama düzeyini gerektirmesi ve bağlamı çok az dikkate alması. Post-kapitalizm, işlerin yoluna girmesinin değil, sorunların soyut bağlılıkların müdahalesi olmadan ele alınabilmesinin garantisidir.

Biçimci sahte vaatlerle karşılaştırıldığında bu miyopluk gibi görünebilir. Ama işin aslı şu ki, her toplumun kurumsal yapısı olumsal tözel tercihlere dayanır. Fiilen yaşanan kapitalizmde, piyasaya verilen destek hâkim sınıfların mali kazancına bağlıdır. Piyasa bu amaca memnuniyet verici bir şekilde ulaşamadığı zaman, zorla görevden alınır. Günümüzde, bankaların akıl almaz kayıplarının yeniden bölüştürülmesi söz konusu olduğunda hükümetlerin devletleştirmeyi kabul edilebilir bir alternatif olarak düşünmelerinin nedeni bu. Bu dinamiklerin görünen yüzüne biçimci bir bağlılık, sosyofobiyi ve apolitik kendiliğindenliğin iddiasız çekiciliğini sömüren ideolojik bir araç. En mükemmel ifadesi ise günümüzün dijital ütopyacılığı. Sol, piyasanın kaosunun en demokratik alternatifinin aynı kavramsal beklentileri karşı-

laması gerektiğine inanarak bu koşulları genellikle kabul etti. Siber fetişizmin muhalif hareketler üzerinde böyle bir etkisi olmasının nedeni de bu.

Polanyi, ekonomik ilişkileri kurumsallaştırmanın farklı yollarının –karşılıklılık, yeniden bölüşüm, pazar ve çiftlik– aslında her zaman bir arada var olduğuna inanıyordu. Doğum günü ve Noel hediyeleri verirken karşılıklılık ilişkileri kurarız. Hediye verdiğimiz insanların bazılarının da bize hediye vereceğini varsayma eğiliminde olsak da bu mübadele ağlarına kazanç elde etmek için katılmayız. Yeniden bölüşüm, vergi sistemlerinin örnek oluşturduğu türden bir yapıdır: Merkezî bir kurum farklı üyelerden malları ya da hizmetleri toplar ve onları önceden belirlenmiş bir norma göre dağıtır. Pazar, diğerlerinin önüne geçmeye çalışmak için katıldığımız pazarlık ve rekabete dayalı bir mübadele biçimidir. Son olarak, çiftlik, ürettiğini tüketen, kendine yeterli bir sistemdir.

Ekonomiyi kurumsallaştırmanın başka yolları da olabilir ama sayılarının çok fazla olmadığı kesin. Maddi geçimimizin arkasındaki gerçek ekonomi, bu farklı ekonomik aygıtlar arasındaki bir karşılıklı denge sistemidir. Politik müdahale, bir kurumsal biçimi ya da diğerini destekleyerek bunu ancak kısmen değiştirebilir. Birçok geleneksel toplum, yiyecek ve toprak gibi temel insani ihtiyaçlarla ilişkili malları ticaretin dışında tutuyordu. Liberalizm, tarih boyunca, çöküşü önlemek için devletin sürekli müdahalesini gerektiren bir sistem oldu. Aynı şekilde, Sovyetler Birliği'nde kayıt dışı bir ticaret ve inatçı bir karaborsa vardı. Kuşkusuz ücretsiz bakım gibi karşılıklılık sistemleri de her toplulukta varlığını sürdürüyor.

Alec Nove, karmaşık bir toplumdaki bütün malları ve hizmetleri aynıymış ve aynı kurallara tâbiymiş gibi ele almanın saçma olduğunu söylüyordu. Örneğin su, enerji ve ulaşım

gibi sürekli talep edilen mallar için planlı, merkezî bir ekonomiyi tamamen mantıklı buluyor, öte yandan sürekli talep edilmeyen ve temel bir insani ihtiyaç olmayan malların ve hizmetlerin üretiminde pazarı etkili bir araç olarak görüyordu. Nove haklı olsun ya da olmasın, metalaştırmanın, ilişkisiz gerçeklikleri ısrarla homojenleştirmeye çalıştığı kesin: finansal işlemler ve yiyecek, emek ve lüks otomobiller, fikrî mülkiyet ve nakit para. Sovyetler'deki merkezileştirme ise, bütün malların ve hizmetlerin üretiminin etkili bir şekilde planlanabileceğini düşünerek tam tersi bir hataya düştü.

Post-kapitalist bir toplum, üretim sistemlerini, bağlama göre değişen kurumlar aracılığıyla birleştirebilmelidir. Bu anlamda, örneğin, farklı nedenlerle, temel malların özelleştirilmesi ya da otoriter ekonomik planlama gibi tersine çevrilmesi zor olan özyıkıcı süreçleri harekete geçiren ekonomik seçenekleri saptamak çok önemli. Ancak bağlamından ayrılmış örgütlenmeye ilişkin hiçbir pratik ilke yoktur. Kapitalizmin eşitlikçi, özgürlükçü alternatiflerini destekleyenlerin, bütünsel bir piyasa sonrası sistem önermesi gerekmiyor. Tersine, çeşitli ekonomik kurumların demokratik karar alma süreçlerine tâbi olduğu bir toplumsal bağlam hakkında düşünmeleri gerekiyor. Sonuç olarak, halk yönetimini ve onun bakım vermeye dayanan maddi temellerini tehdit eden –gelir eşitsizliği ve teknokrasi gibi– ekonomik mekanizmaların etkisinin en yüksek düzeyde olduğu bir sistemde, örgütsel açıdan etkili olup olmadığına bile bakılmaksızın önemli sınırlar dayatılması gerekecektir.

İddiasız bir yaklaşım gibi geliyor ama pratik rasyonalitemizin içinde hareket ettiği, insan doğası hakkında birkaç temel fikrin ötesinde olumsal olmayan hiçbir ilkenin kendine yer bulamadığı kasvetli bir sis bu. Bu perspektif özgün sosyalist programdan çok uzak olmayabilir. Marx'ın post-kapitalist toplum hakkında ayrıntılar vermeyi reddetmesi-

nin, kavramsal bir imkânsızlıktan kaynaklandığı düşünülüyor genellikle: Komünizm o kadar egzotik, bizim dünyamızdan o kadar farklı ki, onu tasvir edecek sözcüklere bile sahip değiliz. Ama tam tersi de olabilir; yani belki de sadece politik içkinliğin gündelik gerçekliğinin ne olduğu hakkında soyut argümanlar ileri sürmeme tercihi söz konusudur. İnsanlar nadiren farkına varsalar da, *Kapital*'in devrimcilere düzülen övgülerle dolu olmadığını görmek önemli. Tam tersine, metnin giriş bölümünde, Marx fabrika müfettişlerini –iş müfettişlerinin Viktorya dönemindeki karşılığı– "işinin ehli, adil ve kararlı" insanlar olarak tanımlar.

Bu nedenle, Marx ve Engels'in ünlü ama sürekli alaya alınan cümlesini –sosyalizm sayesinde emeğin yabancılaşmasını aşacağımızı, sabah ressam, öğlen öğretmen akşam da doktor olacağımızı ileri süren cümleyi– farklı bir şekilde yorumlamayı da düşünmeliyiz belki de. Ne de olsa, bir sürü işi olan işkolikler yaratma yönünde saçma bir arzu değil, heterojen gerçekliklere homojen kategoriler uygulamanın reddi de olabilir bu. Maaşlar, kimileri yaratıcı ve ilginç, kimileri ise sıkıcı ve dayanılmaz olan, birbiriyle ilgisiz faaliyetler arasında biçimsel bir denklik yaratıyor. Kurumsal imgelemi açığa çıkarmak, bu tür bir homojenleştirmeyi sorgulamak ve politik karar almanın, pratik rasyonalitemizin bağlamsal doğasına saygılı olmasını talep etmek anlamına geliyor. Postkapitalizm hakkında düşünmek, başlangıç olarak, internette bulunan her veri kırıntısını "bilgi", karşılığı ödenmiş her etkinliği "iş" ve piyasaya dayalı her seçimi bir "tercihin" ilanı olarak adlandırmayı reddetmek anlamına geliyor.

Sosyalizmin temeli, bazı biçimsel kurumsal ilkelerden –hukukun üstünlüğü, parlamentarizm ya da genel kurullardan– çok, kalıcı insani gerçekliklerin az çok esnek bir modelini çıkarmakla ilgili. Ekonominin toplumsal yaşamın geri kalanından yalıtılmış bir alan değil, uzun süreli, kolektif bir

ilişkinin bir parçası olması böyle bir gerçekliktir. Bir diğeri, bölük pörçük, düzensiz ilişkilerle hayatta kalabilen asosyal melekler değil, birbirine bağımlı, kırılgan ve ancak kısmen rasyonel varlıklar olduğumuz gerçeğidir. Birbirimizi özerk bireyler olarak tanımamız da insani yeteneklerimizin önemli bir kısmını geliştirme olanağımızdan ayrılamaz. Kuşkusuz maddi eşitlik de (ve sadece en talihsizlerin durumunu iyileştirmek ya da eşit fırsatlar sunmak değil) özgürlüğe ve dayanışmaya dayanan toplumsal ilişkilerin temel bir koşuludur.

Kurumsal mekanizmaların her zaman bir alet takımı gibi görünmesinin nedeni bu. Bazı durumlarda uygulamak isteyebileceğimiz ama uygulamaya karar verip vermeyeceğimizi önceden bilemeyeceğimiz, politik müzakerenin hizmetindeki araçlar bunlar. Devrimci kurumsal modeller bu açıdan yetersiz. Konseyler, demokratik merkeziyetçilik, anarkosendikalizm ve kolektivizm konusundaki ısrar, yolsuzluk, otoritarizm ya da basit liyakatsizlik gibi, her karmaşık toplumun kuşkusuz deneyimlediği farklı durumlara ve sorunlara karşı önlem alma imkânlarını çok kısıtlıyor. Bu mekanizmalar kendilerini olumsal aygıtlar olarak değil soyut ilkeler olarak dayatıyor.

Tarih boyunca, sağlam ve istikrarlı kurumlar, üyelerinin farklı motivasyonlarına ve muhtemel zayıflıklarına açık oldu. Katolik Kilisesi bu açıdan (ve kesinlikle sadece bu açıdan) örnektir. Yüzyıllar boyunca, açgözlülük, kardeşlik, otoritarizm, yardımseverlik, itaatkârlık, zalimlik, alçakgönüllülük, güç istemi, rüşvetçilik ve dünyadan elini eteğini çekme olgusuyla birlikte yaşadı. Kapitalizm esneklikte kilisenin yanına bile yaklaşamaz. Rekabeti, bencilliği ve korkuyu toplumsal davranışın lokomotifi haline getirme girişimi sadece ahlâk dışı değil, aynı zamanda imkânsız. Özellikle binlerce yıldır var olan üretim sistemleriyle karşılaştırıldığında, kapitalizm sürekli krizde ve son derece kırılgan. Esnek görünü-

yorsa, bunun tek nedeni aşırı patika bağımlılığına yol açmasıdır. Özelleştirme ve bireyci çatışmaya doğru o ilk adımı attığınız andan itibaren geri dönmek çok zor.

1920'lerde, Richard H. Tawney, kapitalist endüstride iş sahipleri ile işçiler arasındaki çatışmanın, toplumsal bir işlevle ilişkili olan sorumluluğun modern meslek hayatında önemli bir faktör olarak kabul görmesini nasıl önlediğini vurguluyordu. Tawney'e göre kapitalizmde meslek hayatı, birbirine zıt hakların, yani işçilerin ve işletme sahiplerinin haklarının savunulması etrafında örgütleniyor (ikinciler baskın çıksa da) ve bu sadece bireyin kişisel gelişim olanağını değil, aynı zamanda ekonominin genel verimliliğini de etkiliyor. Birçok işbirliği girişimi, Tawney'nin savunduğu gibi, bağlılık, görev ve kişinin mesleki potansiyelinin gerçekleştirilmesiyle ilişkili değerleri geliştirmeyi amaçlıyor.

İstikrarlı, toplumsal olarak esnek ve üyelerinin farklı motivasyonlarına duyarlı birkaç başarılı modern kurum var. Örneğin üniversiteler. Birçok sıkıntıları olduğu için, ne kadar ilginç örgütlenmeler olduklarını nadiren takdir ediyoruz. Oldukça özerkler ve benzersiz özellikleri var ama deneysel ya da yardımsever kurumlar değiller; aslında karmaşık toplumlarda merkezî bir rol oynuyorlar. Üniversite örgütlenmeleri içinde yozlaşma, bencillik ve şaşırtıcı düzeyde çekişme var. Rekabet ve işbirliği, diğerkâmlık ve bağlılık, sahtekârlık ve sadakat de var. Üniversiteler fevkalade seçkinci de olabiliyor, görece eşitlikçi de. Dünyanın her yerinde en önemli üniversitelerin birçoğu devlet üniversitesi olsa da bunlar tam olarak bürokratik devlet örgütlenmeleri değil. Bazıları özel girişim ve hatta kısmen monetarist kriterlerle yönetiliyor ama sadece kâr güdüsüyle hareket eden geleneksel işletmeler olsalardı işlevlerini yerine getirebileceklerini tahayyül etmek zor.

1926'da, John Maynard Keynes bu tür korporatif örgütlenmenin modern toplumlarda, piyasa ideologlarının sandı-

ğından daha fazla yer tuttuğunu ileri sürdü. Keynes bunların önemine o kadar inanmıştı ki, kapitalist girişimlerin, sonunda üniversitelere benzeyeceğine inanıyordu:

> Anonim şirketler belirli bir yaşa ve büyüklüğe ulaştıklarında, bireyci özel girişim statüsünden çok kamu kuruluşu statüsüne yaklaşma eğilimi gösterir. Son yılların en ilginç ve fark edilmeyen gelişimlerinden biri, büyük işletmelerin kendilerini toplumsallaştırma eğilimi. Büyük bir kurumun –özellikle büyük bir demiryolu ya da büyük bir kamu hizmetleri girişiminin ama aynı zamanda büyük bir bankanın ya da büyük bir sigorta şirketinin– gelişiminde, sermaye sahiplerinin, yani hissedarların yönetimle bağlarını hemen hemen tamamen kopardıkları bir nokta gelir, bunun sonucunda yönetimin büyük kâr etme yönündeki dolaysız kişisel çıkarı tamamen ikincil hale gelir. Bu aşamaya varıldığında, yönetim için, hissedarların maksimum kârından çok kurumun genel istikrarı ve itibarı önem kazanır.[24]

Keynes'in tarihsel öngörüsünde çok yanıldığını ne kadar vurgulasak az. Öte yandan, öne sürdüğü argüman, post-kapitalist mekanizmaların ve aygıtların içinde gelişebileceği kurumsal bir ortamın yararlı bir betimlemesini sunuyor. Bu öneri, aydınlanma, demokrasi ve teknolojik ilerlemenin, The Ivy League'in* bir hazır kopyasından daha fazlasını getirmesini umut edenlerimiz için özellikle çekici değil. İlginç olan, bu önerinin sınırlı olmakla birlikte çok kışkırtıcı olması. Bu görece ılımlı kurumsal yaratıcılık senaryosu, bugün bize neden bu kadar inanılmaz geliyor? Batılı politik sistemlerdeki yıkıcı temsil krizine rağmen (anketlere göre İspan-

24 John Maynard Keynes, "The End of Laissez Faire", *Essays in Persuasion*, Norton, New York, 1963, s. 314.

(*) ABD'nin New England bölgesi ve güneyindeki sekiz vakıf üniversitesinin oluşturduğu dayanışma birliği – ç.n.

yollar, politikacı sınıfını en büyük beş toplumsal sorundan biri olarak görüyor) her alternatif politik binyılcılık olarak yorumlanıyor; Keynes'inki kadar ölçülü bile olsa.

19. yüzyılın ortalarında, Avrupa'ya komünizm heyulası musallat olmuştu. Bu genellikle, Marx ve Engels'in biraz propaganda amaçlı tumturaklı bir sözü olarak alınır ama aslında politik bir gerçekliği sadık bir şekilde betimlerken kullanılmış biraz serbest bir ifadedir. O dönemde Avrupa'daki bütün hükümetler kendilerini yaygın bir ayaklanmaya hazırlıyordu; işçi kitleleri gerçekten tehlikeli bir sınıf olarak görülüyordu. Bu durum ufak tefek değişikliklerle İkinci Dünya Savaşı'na kadar devam etti. Bugün hükümetlerin çoğunun korktuğu heyula ise, kendi ekonomik ve sosyal politikalarının toksik etkileri; özgür ve eşit bir topluma örgütlü bir geçiş değil. Tarihteki en zengin, en eğitimli ve en bilgili toplumların politik güç yitimi gerçekten şaşırtıcı. Bilim, toplum, kültür, sanat, hatta spor dünyasında benzer bir cesaret eksikliği düşünülemez bile. Max Planck kuantum kuramını ortaya attıktan sonra biliminsanları nasıl laboratuvarlarını kapatmadıysa, atletler de sadece rekorları kırmak çok güç diye koşmaktan vazgeçmez.

Siber fetişizm ve sosyofobi, politika nosyonumuzu şekillendiren toplumsallığı anlama biçimimizdeki derin yozlaşmanın son aşamalarıdır. Sadece yaşamak için değil, kimliklerimizin oluşumu için de başka insanlara bağımlı olma yönündeki doğal ihtiyacımızı, parçalı ve sınırlı ilişkilerimizle karşılayabileceğimize inanıyoruz. Başkalarına bağımlılığımız, örneğin bir avcı-toplayıcı grubuna göre çok daha fazla ama kendimizi, sunulan toplumsallık biçimleri arasından kendine en uygun olanını seçen özerk varlıklar olarak hayal etmekten hoşlanıyoruz. Bu mutasyonun kökleri kuşkusuz dijital ağların öncesine dayanıyor. Aslında internet merkezcilik, zaten var olan bir toplumsal dinamikten yararlandığı

için bu kadar hızlı kök saldı muhtemelen. Post-politikanın temeli tüketimciliktir, yani gerçeklik anlayışımızla genelleşmiş metalaşmanın iç içe geçmesi.

Tüketimcilik, nesneleri elde etme ya da onlarla gösteriş yapma arzusu değil, daha çok dünyada var olmanın bir yolu. Tüketiciyiz, çünkü kendimizi ancak alma ve satmanın bir yönü aracılığıyla anlayabiliyoruz. Toplumsal yaşama dair ayrıntılı anlayışımız, piyasanın vücutlarımıza ve zihinlerimize sızmasının bir yan ürünü. Tüketimcilik, eşitsizliği içselleştirmenin bir yolu; hem onu öznelliğimizin bir parçası olarak benimseme hem de bunu yaparken onu gizleme anlamında. Vitrin dekorasyonlarına aşırı teslimiyetimizle, kişisel seçimlerimizin önemini artırıyoruz ve bu seçimlerle sınıf eşitsizliği arasındaki çizgiyi bulanıklaştırıyoruz.

Örneğin, ev tanımımız tamamen değişti. Biz aslında göçebe toplumlarız ve ailelerimiz son derece küçük ama yaşayacak bir yer bulmak için ayırdığımız kaynak, aile birimleri çok daha büyük olan geleneksel yerleşik toplumlardakine göre çok daha fazla. Ev arıyoruz ama bulduğumuz şey, yüksek faizli ipotekler, işyerinde sömürü, iş nedeniyle zorunlu yer değiştirme ve grotesk iç tasarım. Bütün bunlara rağmen, uzun dönemli yatırımlar yaptığımızı, kariyer yaptığımızı ve yaşam alanlarımızı estetik bir şekilde dönüştürdüğümüzü hayal edebiliyoruz. Hayatlarımız, seçkinlerin hayatının yavan kopyalarıdır, bizim seviyemizde olmayanları ise küçümsüyoruz.

Zamanımızı emeğimizi satmak ya da mal ve hizmet satın almak için kullanmadığımızda bile, kendimizi tüketimci faaliyetlere adıyoruz. Ticari televizyonun sultasından kurtulan seyirciler, internet sayesinde, artık vakitlerini endüstriyel bir ölçekte çevrimiçi ticari televizyon seyrederek geçiriyor. Hatta bunun için dizileri özveriyle tercüme edip altyazılarını yazarak bedavaya çalışıyorlar. Seçme özgürlüğü ye-

ni estetik biçimler geliştirmemize ve değerlendirmemize yardım etmiyor, tersine piyasanın bize zaten sunduklarını kitlesel biçimde tüketmemize yol açıyor ve yine de biz bunu bağımsız bir girişim olarak görüyoruz.

Geleneksel politik alan hem betimleyici (Hotelling'in ticaretten ilham alan yasası, politik platformların tekdüzeliğini incelikli bir şekilde özetliyor) hem de düzenleyici bir anlamda (D'Hondt'un yöntemi arz ve talep yasasını seçmen kararma uyguluyor) ticaretle tanımlanıyor. Özgürleşme süreçleri de tüketimcilikten etkilendi. Örneğin Batılı kız çocukları, toplumsal cinsiyeti apaçık olmayan oyuncaklarla ya da nesnelerle neredeyse hiç temas etmiyor. Prensesler ve periler her yeri istila etmiş: bebek önlükleri, kaşıklar, beşikler, yapbozlar, kitaplar, battaniyeler, emzikler, oturaklar, üç tekerlekli bisikletler ve daha neler neler. Her şey ama her şey, ilk günden itibaren erkek çocuklarına ya da kız çocuklarına yönelik. Bize tuhaf gelebilir ama durum her zaman böyle değildi; çocukların içinde bulunduğu maddi dünya son birkaç on yılda değişti. Bazı feministler bunu, eşitlikçi dinamikler açısından bir adım geriye gidiş olarak, bir tür neo-seksist karşı-saldırı olarak görüyor. Ama bu aslında paradoksal bir argüman çünkü tamamlanmış olmaktan hâlâ çok uzak olsa da, toplumsal cinsiyet eşitliğinin modern tarihteki herhangi bir başka âna göre daha fazla olduğunu ve her şeyden önce erkekler arasında eşitliğe doğru değişimin meşru, olumlu ve geri döndürülemez olduğuna dair farkındalığın arttığını yadsımak zor.

Neo-seksizm, her şeyden çok tüketimciliğin bir yan ürünü. Ürün farklılaştırma stratejilerinin, toplumsal cinsiyet gibi temel bir antropolojik gerçekliğe yoğun bir şekilde uygulanmasının sonucu. Çocuklar için üretilen cinsiyetçi cici biciler bolluğu, çocukları doğdukları andan itibaren (hatta doğmadan önce) kompulsif tüketicilere dönüştürüyor.

Tüketimciliğin gücü büyüleyici. Olaylara bakışın inanılmaz derecede evrensel bir biçimi. Akışkan öznellikler ve kimlik temelli topluluklar, alışveriş merkezlerine gidip akıllı telefonlar ve Adidas pantolonlar almak için her gün ateşkes çağrısında bulunuyor. Çarşaflarının altına giymek için pahalı Dior elbiseler satın alan Suudi Arabistanlılardan, yaşadıkları varoşlarda rapçiler gibi giyinip SUV'larla dolaşan uyuşturucu kaçakçılarına ve de hibrit otomobiller ve rustik mobilyalar satın alan zengin internet manyaklarına kadar; pornografide boğulduktan sonra Ramazan Bayramı'nda çok sayıda kadını taciz eden Kahireli genç erkeklerden, rehberler eşliğinde Everest'in zirvesine tırmanmak için hayatlarını riske atan yüksek rakım turistlerine ve freni ya da vitesi olmayan minimalist bisikletlere servet harcayan şehirli bisikletçilere kadar; futbolcu formalarını üniforma gibi kuşanan çocuklardan gökdelen büyüklüğündeki transatlantik gemileriyle lüks gezilere çıkan yolculara kadar... Bizi birleştiren tek şey, alma ve satmaya olan törensel sadakatimiz. Dünya tarihinde hiçbir din böyle bir evrenselliğe ulaşamadı.

Bir bakıma, tüketimciliğin yıkıcılığı şaşırtıcı. Sosyalizm aşırı yoksulluk içinde yaşayan çok sayıda insanın maddi koşullarını iyileştirmeye çalıştı. Birçok kişiye göre, aynı amacın kapitalist versiyonlarından başka bir şey olmayan Fordizm ve refah devleti, maddi zenginliği, en önemli ve esas sınırı sermaye birikimi aygıtının kendisi olan kitle tüketimiyle yaygınlaştırmak için dolaylı bir girişimdi.

Bu tutum piyasaya karşı fazlasıyla yüce gönüllü. Tüketimcilik, sosyalizmin yanıt vermeye çalıştığı soruyu ağız kalabalığına getiriyor. Piyasanın yerini alabilecek merkezî planlama gibi kurumsal aygıtlardan yoksun oluşumuz, ciddiye almamız gereken bir şey. Politik içkinliğe, kendi hayatta kalışımız da dahil olmak üzere kamusal alanı düzenleyen normlar üzerine bitmez tükenmez tartışmalara teslim olduk. Tü-

ketimcilik ayağımızın altındaki halıyı çekiyor. Mallara ve hizmetlere yönelik arzumuzu, topluluklarımızı yönetmesi gerektiğine inandığımız normlarla uyumlu bir şekilde yapılandırmamızı önlüyor.

Üstün kavrama yeteneğiyle, felsefeci Walter Benjamin, kitlesel tüketimin, sadece piyasanın bize ne sunacağını değil, bizim dünyayı nasıl gördüğümüzü de dönüştürdüğünü anladı. Ancak Benjamin bu değişimin olumlu hedeflere yönlendirilebileceğine inanıyordu. Sosyalizm buhar gücünü kapitalizmden daha mantıklı, daha bilinçli bir şekilde kullanarak, onu bir refah ve eşitlik kaynağına dönüştürecekti. Vitrinlerde ve mağazalarda sergilenen mallar için de aynı şey geçerliydi. Bu şeylerin, özgürleşmenin tohumlarını içinde taşıdığına inanıyordu Benjamin. Tüketimcilik, sosyalizmin dönüştürmesi ve projesine katması gereken maddi ve politik süreçlerin kültürel tamamlayıcısıydı.

Bu çok da acayip değil. Ne de olsa, geçtiğimiz son on yılın en yenilikçi ve başarılı şirketlerinin bazıları, esas olarak tekelci ve merkezileştirilmiş modeller geliştirdi. IKEA, Zara ve H&M, tasarımcı markaların ürünlerine çok benzeyen ve onlarla benzer kalitede olan ürünleri çok daha düşük bir fiyata sunmakta uzmanlaşıyor. Bu zincirleri bir tür ilerleme ya da kitlesel tüketimin sosyalist versiyonu olarak düşünmek zor değil, insanları sömüren ve yabancılaştıran bir versiyon da olsa...

Benjamin tüketimci öznellikle ilgileniyordu, çünkü onu 19. yüzyıl burjuvazisininkinden daha zengin bir estetik ve politik duyarlılığa ulaşmanın bir yolu olarak görüyordu. Tarihsel ilerleme inancının, politik tahakkümün başlıca nedeni olduğuna inanıyordu. İlerleme düşüncesi aslında, tarihin genel olarak tutarlı bir anlam ifade ettiğini, yani doğası gereği önemli ya da önemsiz olan olayların olduğunu ima eder. Şeylerin olması gerektiği gibi geliştiği, bugünün geçmişin kaçı-

nılmaz sonucu olduğu yanılsaması, gerçekliğimizin gizlediği gerçekleşmemiş olasılıkları düşünmemizi engeller. İlerleme fantezisini terk ederek, radikal politik dönüşüm gibi çağımıza uygun alternatiflerin zengin bir kaynağına erişebiliriz.

Benjamin, kitlesel tüketimin şekillendiği büyük şehirlerin sakinlerinin, bilerek ya da bilmeden tarihsel olarak yenilikçi deneyimler yaşadığına inanıyordu. Geleneksel toplumların döngüsel zamanını, hasat zamanlarının ve mevsimlerin ritmini geride bıraktıkları açıktı. Ama metropolde, vahşi ve denetlenemeyen bir şey, uygarlığın ilerlemesine dair derli toplu bir anlatıya indirgenmesi zor bir şey de vardı. Tüketiciler tarihsel olarak ayrıcalıklı bir konumdaydı –hâkim ideoloji onlara ilerlemeden söz ediyordu– ama gündelik deneyimleri gerçekliğin kesintili yapısını, şimdiki anın olgularının altında kalan olasılıklar evrenini hissetmelerine yol açıyordu. Sürekli toplumsal, kültürel ve maddi dönüşüm içinde olan büyük bir şehirde, tam ve kesin bir gerçekliği yaşama düşüncesi neredeyse saçma görünüyordu: "Yıkıcı karakter hiçbir şeyi kalıcı görmez. Ama tam da bu nedenle her yerde yollar görür... Başkalarının duvarlarla ya da dağlarla karşılaştığı yerlerde de o bir yol görür... Var olanı yakıp yıkar; yakıp yıkma uğruna değil, onun içinden geçen yol uğruna."[25]

Kapitalist postmoderniteyi temsil eden deneyimin parçalanmışlığı söyleme egemen olduğunda, bu iyimser tüketim toplumu görüşü tuhaf bir sınıra çarpıyor. Parçalanmışlığı ödüllendiren ve sürekli, tutarlı anlatıları cezalandıran semiyotik bir cangılda yaşıyoruz. İnternetin ve dijital toplulukların idealleştirilmesi, bunun en açık ideolojik tezahürü. Reklamcılık kendi karmaşık ve bazen ironik oyunlarını meydana çıkaran çokbiçimli bir strateji haline geldi. En etkili pazarlama stratejileri, mesajı gönderenle alan arasındaki mesa-

25 Walter Benjamin, "The Destructive Character", *Selected Writings*, cilt 2: 1927-1934, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2005, s. 542.

feyi, geleneksel empati yoluyla değil bir ortak yaratım hayaliyle ortadan kaldıranlardır.

Bir ortam olarak, akışkan modernite gerçek bir kimlik, teleolojik bir anlatıya dayanan istikrarlı bir öznellik oluşturmaya çalışanlara son derece düşman. Turbo-kapitalizmde başarılı olanlar çok kolay uyum sağlıyor: Farklı benlikleri, çeşitli ailevi, ideolojik ve mesleki kişilikleri var. Onun tarafından yenilgiye uğratılanlar da öyle. Göçmen işçiler başka bir ülkeye yeni, daha müreffeh bir hayata başlama düşüncesiyle gitmiyor artık; daha çok kararsız sermaye akışına kapılıp ülkeden ülkeye sıçrayarak emeklerini çevreye yayıyorlar. Terapistler bile bu aşırı akışkanlığı kabul etmemizi öğütlüyor. Politik, romantik ya da ahlâki bir kimliğe takılıp kalanlar artık sadece ezik ya da küskün değil, ayrıca patolojik olarak uyumsuz. Zamanımızın egemen toplumsal ve politik metaforları ağsılık ve parçalanmışlıkla ilgili: ağ tabanlı toplum, dağınık sistemler, modüler zihinler.

Walter Benjamin, tüketimciliğin arkasındaki nihilist yükü, siber fetişizmin tartışmasız biçimde gözler önüne serdiği o yükü küçümsedi. Tüketim geride enkaz değil çöp bırakıyor. Günümüzün yıkıcı karakteri çöplük içinde yolunu bulmak zorunda. Benjamin hatalıydı, çünkü postmodern tüketimciliğin binyılcı modelleriyle hiç tanışmadı, köklü antropolojik kuvvetlerle uzlaşma umudunu nasıl tamamen yok ettiğini görmedi. Modern toplumun ekonomisi için kumarhane kapitalizmi neyse, duyarlılığı için tüketimcilik odur. Ama bu ilginç bir başarısızlıktır, çünkü politik dönüşümün önemli bir sınırını ortaya koyuyor. Özgürleşme bazı pazar ya da bürokrasi biçimleriyle uyumlu olabilir ama tüketimci eşitsizlikle ya da siber fetişizm ve sosyofobi gibi, ondan kaynaklanan hiçbir şeyle uyumlu değil.

İşin tuhafı, tüketimciliğin yıkıcı potansiyelini mahkûm eden ilk düşünürler, Sol tarafından bile seçkinciler olarak

bir kalemde silindi. Christopher Lasch ve Pier Paolo Pasolini, tüketimciliğin, tarihsel olanakların –Benjamin'in karşı koymaya çalıştığı– kapanma hızını artırdığını açıkça görmüştü:

> Yoksulların daha iyi bir hayat hakkının, sonunda onları yozlaştıran bir karşılığı oldu. Gelecek yakın ve mahşerî. Oğullar babalarına benzemez oldu ve günümüzün sorunlarının ve dertlerinin sürdüğü ama nitel olarak farklı olması kaçınılmaz bir yarına fırlatıldılar... Söz konusu olan, geçmişten radikal bir kopuş ve gelecekle hiçbir ilişki (ideal ve şiirsel bile olsa) olmaması.[26]

Hayat bir vitrinden izlendiği zaman ya da dijital çağda diyelim, ortak yaşam diye bir şey yoktur. Aslında, siber fetişizm, bolluğun ortaya çıkışına bağlı olduğu ölçüde, tüketimcilikle ticareti ayırarak sorunu ağırlaştırdı. İnternette, tüketimcilik sonunda kendini olduğu gibi, yani yıkıcı bir tarihsel güç olarak ortaya koydu. Bugün, tüketicinin yabancılaşmasını paranın aracılığı bile olmadan deneyimleyebiliyoruz.

* * *

Toplum bilimlerinin sahte vaatleri, politik değişimi felç eden kurumsal katılık ve topluluk ilişkilerinin çözülmesi arasında ince bir ideolojik bağlantı var. Bu bağlantı, toplumsal gerçekliğin ve onun hakkındaki düşüncelerimizin net bir şekilde tanımlandığı, bunların ölçülebilir, doğru bir kavramsal yapıyla analiz edilebilir olgular olduğu yanılsamasına dayanıyor; sanki toplumsal süreçler, tercihen özörgütlenmeye yönelik kendiliğinden bir itkiyle, ya da bu başarısız olursa merkezî planlamayla farklı şekillerde biçimlendirilebilen bir moleküler yapıya sahipmiş gibi...

---

26 Pier Paolo Pasolini, *Lutheran Letters*, çev. Stuart Hood, Carcanet, New York, 1987, s. 36.

Bu sosyolojik kuruntunun, kamusal alanı algılayışımız üzerinde derin etkileri oldu. Özellikle toplumsal eşitsizlik anlayışımız, toplum bilimlerinin başarısızlığıyla tamamen zehirlendi. Toplumsal sınıf kavramını, pek çok kuramsal süsleme kullanarak, mümkün olan en doğru şekilde tanımlama girişimleri yıllarca sürdü. Her zaman bu katı çizgiler arasına girmeyi reddeden bir grup olduğu için, sürekli bir başarısızlık öyküsüdür bu. Satın alma gücü yüksek ücretli işçiler ya da çok fazla kültürel farkındalığı olmayan girişimciler veya ücretsiz ev kadınları ya da işyerlerinin nasıl çalışacağı konusunda söz sahibi olan işçiler ve buna benzer gruplarla karşılaşabiliyoruz. Dolayısıyla, Prokrustes'in yatağının bir tür akademik versiyonunda, sosyologlar, ekonomistler ve siyaset kuramcıları, sürekli değişim halindeki toplumsal ağlardan oluşan küreselleşmiş bir dünyada sınıf eşitsizliğinin artık o kadar önemli olmadığına karar verdi. Kendimizi, markalı ıvır zıvırlara takıntılı, bağımlı, itaatkâr emekçiler olarak değil, dağıtımı iyi yapılan bir bilgi ve iletişim sistemindeki kültürlü aktörler olarak düşünmekten hoşlanıyoruz. Aslında, kesin olmayan genel kriterlere –gelir, kişinin çalışma koşulları üzerindeki denetimi, sosyal prestij– dayanan bir sınıf kavramının her zamankinden daha anlamlı olduğu ve günümüz dünyasında kimin kazanıp kimin kaybettiğini ve bunun hangi ölçüde gerçekleştiğini anlamak için vazgeçilmez olduğu ortaya çıkıyor. Ancak bu akıl yürütme biçiminin, ampirik içerik pahasına da olsa, umutsuzca kavramsal kesinlik peşinde koşan sofistike toplumsal kuramlara uyarlanması kolay değil.

Genel olarak, felsefeci W.V.O. Quine'ın yaygınlaştırdığı ifadeyle, ahlâki ve toplumsal evren derin ontolojik görelilikten mustarip. Hakkında karmakarışık, kesinlikten uzak düşüncelere sahip olduğumuz, açık seçik tanımlanmış sınırları olmayan, belirsiz, muğlak gerçekliklerle dolu bu evren. Bu

gerçekliklere sakınımlı kavramsal araçlar kullanarak müdahale etmeye ve onları olumsal açıklama mekanizmaları aracılığıyla anlamaya mahkûmuz. O zaman bize hayalî varlıklardan söz eden ekonomistlere ve psikologlara neden hâlâ boyun eğiyoruz? Hele inanmak şöyle dursun, sözlerini artık dikkate bile almadığımız politikacılara? Kendi hayatımıza verilen zararı görmeyi neden reddediyoruz ve antidepresanlar ve teknoloji çiftinden oluşan koltuk değneklerini neden idealize ediyoruz? Yanıt en azından kısmen tüketimcilik. Arzu mekanizmasına dayanan basit bir ideoloji bu ama aynı zamanda etki alanı çok geniş ve çok etkili.

Özgürlük, eşitlik ve kişisel gelişimin, baştan sona belirsizliğin eşlik ettiği amaçlar olduğunu hepimiz anlıyoruz. Bunlar ruhsal gerçeklikler, olgular değil. Birinin İtalyanca bildiğini söylemeye benziyor: Belirli bir anda o kişinin başına bir şey geldiğini söylemiyoruz, daha çok, durum gerektirirse bazı şeyleri yapabileceğini söylüyoruz. Politik değerlerimizi sürekli geliştirmek zorundayız, çünkü onları değiştiriyoruz ve çünkü biz onları oturtmaya çalışırken onlar bizi değiştiriyor. Genellikle bu süreç ancak bir topluluk olarak gerçekleştirilebilir. Örneğin gerçek eşitlik bir başlangıç noktası değil bir amaçtır. "Hepimiz aynıyız" gibi duygusal eşitlikçi beyanlar yüzeysel, hatta amaca aykırı. Hepimiz aynı değiliz. Aslında çok farklıyız. Bu tür aynılık ya da eşitlik politik bir buluş, sistematik olarak geliştirilmesi gereken yurttaşlık ve demokrasi inşasının bir yan ürünü.

Öte yandan tüketimcilik bize rahatlatıcı bir somutluk sunuyor. Tüketimcilik, amaçları açık seçik belirlenmiş ve tartışılması anlamsız bir faaliyet türü. Sadece arzularımı en iyi tatmin edeceğini düşündüğüm araçları seçmekten ibaret. Adidas mı Nike mı? Windows mu Mac mi? Burada doğası gereği yanlış olan hiçbir şey yok. Her küçük seçimi eleştirel incelemeye tâbi tutsaydık gündelik hayatımızı sürdürmek

imkânsız olurdu. Sorun, bu tür bir faaliyet önemli bir simgesel yük üstlendiği ve anlamın ayrıcalıklı bir kaynağı haline geldiği zaman, bireysel kimliklerimizin oluşturulduğu alan haline geldiği zaman ortaya çıkıyor.

Tüketimcilik, nicel bir işlemle uygulandığı için açıkça tanımlanmış gibi görünen, yavan ama dolaysız bir tatmin biçimi. Sonuç olarak, toplumsal gerçekliğin tamamına ilişkin anlayışımızın, bu aşırı belirlenmiş durumla aynı analitik kesinlik derecesinde olmasını istiyoruz. Pazardaki etkileşimlerimiz basit, ölçülebilir ve kolayca kavramsallaştırılıyor. Hayatımızın geri kalanını da neden aynı kesinlik ve basitlikle açıklamayalım? İstediğimiz şey için oy kullanıyoruz. Araba kullanmayı seviyoruz. Toplumsallaşmamız bitlerle ölçülebiliyor. Bedenimizi pazar mekanizmasıyla bütünleştirerek, toplum bilimlerinin açıklayıcı sahte vaatlerini meşrulaştırıyoruz.

Siber fetişizmde, tüketimcilik bilince kavuşuyor: O artık toplumsal ve kültürel bir proje, sadece kapitalizmin simgesel uğultusu değil. Siber fetişizm, tüketimciliğin politik rüştüne kavuşmuş hali. Siber ütopyacıların kafasında, artık nihayet şehrin sadece ara sıra süpermarket kuyruğunda birbiriyle karşılaşmaya mahkûm yalnız insanları değiliz. Maddi refah sorununu, Fordist bireycilik sorunlarını ve bunlarla ilişkili yabancılaşma biçimlerini aştığımıza inanıyoruz. Kendimizi postmodern küreselleşmenin ağsı devrelerinde sürüklenen aralıklı ama yoğun seçimlerden oluşan kümeler olarak görüyoruz. Kişisel kimliğin, dijital ve analog sosyal ağlarda çarpışan parçalarıyız.

Ödediğimiz bedel gerçek bir bağlılık gerektiren bütün projelerin yok olması. Siber fetişizme göre, artık güncel toplumsal, gastronomik, müzikal, cinsel, sinemasal, hatta politik arzularımızdan daha fazlası değiliz. Modern çağ, en azından uzun dönemde ıstırap ve keyifsizlik yaratan bir nihilizm biçimi olarak öznelliğin iradi içerik içinde bu eriyişini

gördü; günlerini yatıştırıcılarla uyuşmuş halde geçiren *Mad Men*'deki orta sınıf ev kadınları gibi. Dijital alan bize, kuralsız seçimlerimizde istikrarın yerini alan teknolojik bir koltuk değneği sunuyor. İnternet, normlar, insanlar ya da değerlerle sıkı bağlar kurmak anlamına gelmeyen bir özneler arasılık yanılsaması yaratıyor.

Bu nedenle çağımız toplum bilimlerinin bilimsel başarısızlığının çağı olduğu gibi, onun en büyük kültürel başarı ânı. Sosyoloji, ekonomi ya da eğitimin büyük isimlerini artık kimse bilmiyor. Skinner? Galbraith? Dahrendorf? Tanıdık gelmiyor. Ama biz, hayatımızı bir toplum bilimleri programının başkanı yönetiyor gibi davranıyoruz. Rasyonel seçim kuramcıları, psikanalistler ve eğitimcilerden oluşan bir komiteden bir tür asgari mutabakata varmaları ve toplumsal ilişkiler için bir proje başlatmaları istenseydi, Facebook'u icat ederlerdi. Kamu politikası için de aynı şey geçerli. Aklı başında olan hiç kimse geleneksel hükümetlerin, Keynesçiliğin kalıntılarını takıntılı bir şekilde yok etmekten başka bir şey yapabilecek tutarlı bir politik strateji geliştirebileceğini düşünmüyor. Bununla birlikte, politik yenilik karşısında böyle bir baş dönmesi, içine gömüldüğümüz felakete yöneltilen her itiraza karşı böyle bir şiddet, böyle bir sosyofobi yakın geçmişte çok nadir görülmüştür.

Politik özgürleşme projeleri, tam tersine, tözel etik çabaların kurumsal olarak gerçekleştirilmesidir. Bu girişimlerin içi boş değil; bunlar meta-projeler değil. Tawney'nin açıkladığı gibi, bunlar haklardan çok görevlere ve yükümlülüklere sıkı sıkı bağlı. Sosyalistler için mesele, maddi eşitsizliği, devlet paternalizmini ve yabancılaşmayı aşmamızı sağlayacak görevleri ve yükümlülükleri oluşturmak.

Politik gerçekliğimizin karmaşıklığı, toplum bilimlerinin sahte vaatlerinin mirasını, entelektüel tüketimciliğin o sofistike ve uyutucu biçimini reddetmemizi gerektiriyor. Ka-

muyu ilgilendiren konularda pratik bilgelik, uzun müzakere süreçleriyle oluşur; halk savunucularının, uzmanların ya da soyluların ata mirası değildir. Postmodern çağda radikal demokrasinin karşısındaki en büyük güçlük, kendini pazarda tüketiciler ya da çevrimiçi kullanıcılar tarafından yapılan seçimlerle karıştırması değil. Politik düşüncenin, ticarette ya da bir toplumsal ağda tercihlerin teknolojik bir aygıt aracılığıyla sürekli olarak toplanmasıyla bir ilgisi yok. Kolektif müzakere, ortak amaçların oluşturulduğu bir süreçtir, –kısmen ya da tamamen zıt olabilen– bir dizi verili seçeneği birbiriyle daha uyumlu hale getirmek için bir mekanizma değil.

Bu nedenle, bakım etiği bütünüyle politiktir. Politika aile ilişkilerine benzediği için değil (bunlar bir bakıma tamamen zıttır), daha çok benimsediğimiz normların bizi ne ölçüde olduğumuzdan farklı olmayı arzulayabilen insanlara dönüştürdüğü bakım verme alanında netlik kazandığı ve buna bazen ancak bir grubun parçası olarak ulaşabileceğimiz için. Demokrasi yalıtılmış karar demetleri halinde parçalanamaz, çünkü bizi bir düzeyde tutarlılığı, bir geçmişi ve geleceğe dair muğlak bir beklentisi olan bireyler olarak tanımlayan bağlılıkları gerektirir. Ve bu antropolojik gerçeklik, siber fetişizm ve sosyofobiyle bağdaşmaz.

Silahlarını bırakmış Latin Amerikalı paramiliter askerlerin toplumla yeniden bütünleştirilmesi üzerine bir televizyon belgeseli izlemiştim. Filmde, uzlaşma sağlamak için suçlular kurbanların ailelerine açıklamalar yapıyor ve af diliyordu. Özür dilerken, birçok kişiyi öldürdüğünü ama bazı başka insanların yaptığı gibi kimsenin başını motorlu testereyle kesmediğini söyleyen bir adam vardı. Kendiniz hakkında söyleyebileceğiniz en iyi şey, kimsenin kafasını kesmediğinizse, ahlâki yaşamınızı gerçekten basitleştirmeniz gerekir, diye düşündüğümü hatırlıyorum.

Birçok post-kapitalist öneri bende benzer bir tepki yaratıyor. Görünüşe göre onların da kendileri hakkında söyleyebildiği en iyi şey imkânsız olmadıkları; bu bile çok da büyük bir coşkuyla ileri sürülmüyor. Siber fetişizm, sosyofobi ve tüketim kültürünün diğer yan ürünleri, politik gerçekliğe dair algımıza damgasını vurdu. Sadece güzel insanlar için teselli kırıntıları sağlayan bir etkinlik değil gerçekçi bir proje olarak anlaşılan toplumsal dönüşümün son derece karmaşık olduğu ortaya çıktı ama bu karmaşıklıkla dürüstçe uğraş-

maya hazır olmayan hiçbir proje kendisini post-kapitalist bir proje olarak adlandıramaz.

Dürüst olmak gerekirse, benim politik deneyimim çok sınırlı. On beş yaşındayken, Berlin Duvarı'nın yıkılmasından sadece birkaç ay sonra, Sovyet yanlısı olmayan bir komünist gençlik grubuna katıldım. Uzun sürmedi ama politik eğitimimde önemli bir dönem olduğunu düşünüyorum. Bugün dünya proletaryasının ileriye atılmasının an meselesi olduğunu her gün ilan eden komünistler hâlâ var. Bu bir birleştirme hilesi: Bütün dünyadaki birçok küçük grevi ve küçük ayaklanmayı topluyor ve dünya ölçeğinde bir devrim elde ediyorlar. Ben kendi örgütümde bunu görmedim. Tam tersine. Yakın politik gelecek üzerine tartışmalar, tam bir kötümserlikle ironi arasında gidip geliyordu. Ölmekte olan bir projenin parçası olduğumuz duygusu havada asılıydı.

Aktif bir katılımcısı olduğum anti-militarist hareketin tersine, kısa komünist eylemciliğimle ilgili sadece hayal meyal anılarım var. Bu tuhaf, çünkü söz konusu deneyim birçok sorunu ve sonu gelmez toplantıları içeriyordu. Yanılmıyorsam partinin yok olmasını önlemek için çözümler bulmaya epey bir zaman ayrılıyordu. Bu, her fevri yeniyetmeyi delirteceği gibi beni de delirtiyordu. Politik eylemin, örgütlenme içindeki bağlar üzerinde otomatik olarak etkili olacağına inanıyordum. Sadece yapmamız gerekeni yapsaydık her şey daha iyi olacaktı; ne olursa olsun, makul bir şey olması da şart değildi.

Geriye dönüp baktığımda, o sırada tabii ki takdir edemesem de çok ilginç bir sürece tanıklık ettiğimi düşünüyorum. Sonuçta başarısız olduk ama bir örgütlenme olarak hayatta kalma çabamız, grubun daha yaşlı üyeleri için çok anlam ifade ediyordu. Onlar için söz konusu olan, sadece eylemciliğin önemli bir rol oynadığı kimlikleri değil, aynı zamanda yıllardır yoğun politik eylemle şekillenmiş kişisel ilişkileriy-

di. Bu bağlar, onlara anlam veren kolektif bir aktörün desteği olmadığı zaman devam etmeyecek ya da çok zayıflayacaktı. Tuhaf olan şu ki, kişisel bağların önemine ilişkin bu farkındalığın, grubun eylemciliğinde pek bir yeri yoktu. Ancak kurumsal krizin geri dönüşsüz olduğu anlaşıldığında, eylemciliğin önemli bir bileşeninin, başka koşullar altında oluşmayan bir kardeşlik bağıyla ilişkili olduğu ortaya çıktı.

Kısa bir süre sonra açık kültürle ilişkili çeşitli projelere katıldım. Oralarda, topluluk ve işbirliği fetişleştirilmiş terimlerdi ama buna rağmen etkileri çok sınırlıydı. Her ay maaşlarının bir kısmını örgüte veren geleneksel solcu eylemciler arasında çok doğal görülen kişisel bağlılık orada hemen hemen hiç yoktu. Kişinin faaliyetinin sonuçları hakkında başka birine rapor vermesi düşüncesi, bir anlam verememe ve güvensizlik karışımıyla karşılanıyordu. Canınız istediği zaman, becerebildiğiniz kadar iyi bir biçimde elinizden geleni az çok yapmışsınızdır zaten, diye düşünülüyordu. Bunun pratik sonuçları hemen hemen her zaman felaketti ama kapitalist üretim ilişkilerine nasıl son verileceğine dair ateşli tartışmalara çok alışkın biri olarak beni en çok şaşırtan, bu özgür irade imparatorluğunda bulmayı bekleyeceğinizden çok daha fazla düşmanlık olmasıydı. Sanki politik bağlılıkla kişisel saldırganlık arasında ters bir ilişki vardı. Lisans verme, protokoller ve formatlar gibi son derece teknik ve genellikle önemsiz sorunların sık sık büyük diyalektik kavgalara yol açtığı dijital işbirliği hareketlerinde bu apaçık görülüyor. Bu sibernetik asabiyet bana postmodern toplumsal bağları temsil eden toplumsal teknolojilerin politik kırılganlık semptomu gibi görünüyordu.

15-M hareketinin üzerimde büyük bir etkisi oldu. Sanki post-politika gözlerimin önünde, moderniteye dönmek için değil, daha çok kendisine miras kalanı yeniden yapılandırmak için parçalara ayrılıyordu. İlk başta başka her şeyden

çok bir *flash mob** gibi gelen bir mücadele çağrısı, sadece bir hafta içinde anti-kapitalist projede önemli bir rol üstlenecek kadar gelişti. Ve etki alanı inanılmazdı. 15 Mayıs 2011'den sonraki Cumartesi, akşam geç saatlerde Madrid'in merkezindeki Plaza del Sol'e gitmek için metroya bindim. Tren her hafta sonu olduğu gibi şehir merkezindeki barlara giden gençlerle doluydu. İnanılmaz bir deneyimdi: Neredeyse hepsi politikadan söz ediyordu... bizi mahvolmuş hayatlara mahkûm eden sinizm duvarı birkaç haftada un ufak olmuştu sanki. Yıllardır cep telefonu melodileri, acayip ve pahalı giysiler, futbol, amatör porno ve kedi videolarının hâkim olduğu hızla büyüyen simgesel bir alanı ilk kez politik tartışmalar işgal ediyordu, bazen naif, çarpık ya da popülist olsa da.

Birçok kişinin 15-M ile internet arasındaki ilişkiyi yanlış anlamasının nedeni bu olabilir. İnsanlar, bilgi teknolojisinin bu politik süreçlerde bir katalizör olduğunu düşündü. Ben tam tersinin doğru olduğuna inanıyorum. 15-M hareketi, tüketimci siber fetişizmin yarattığı tehlikeli çıkmazı aşmak zorunda olduğu için böyle dolambaçlı bir yol izledi. İnternet önemli bir silah haline geldi; insanları sokağa dökmek için değil, zaten sokakta olduklarında kullanmaları için. Kamusal alana müdahale etmenin, çevrimiçi bir forumda tepkisel mesajlar yazma meselesi olduğu düşüncesini terk etmek zorunda kaldık. Keyfimiz yerindeyken süpermarkette birine kapıyı açmak artık en ciddi toplumsal etkileşim biçimimiz değil. İnternet bu harekette önemli bir rol oynuyorsa bunun nedeni yüz yüze karşılaşmaların ve bağlılığın gücünü yeniden keşfetmemiz ve bunları ele geçirmenin son derece zor olduğu koşullarda yaşadığımızı anlamaya başlamamızdır.

(*) Birbirini tanımayan bir grup insanın internet üzerinden, e-posta ya da sosyal ağlar vasıtasıyla daha önceden belirlenen yer ve zamanda, yine önceden kararlaştırılan, amacı genelde eğlence olan bir eylemi gerçekleştirdikten sonra dağılmaları esasına dayanan bir sosyal aktivite – ç.n.

Kapitalizmin geleneksel toplumsal bağları yok etmesini iyi bir şey gibi görmenin yanlış olduğunu ileri süren Christopher Lasch gibi inatçı solcuların haklı olduğuna inanıyorum; bir binayı yıkma işini üstlendikten sonra gelip, işin zaten yapıldığını görmeye benziyor biraz bu. Sosyalizm daha çok Otto Neurath'ın betimlediği gemiye benziyor; biz de hâlâ denizdeyken gemimizi yeniden inşa etmek zorunda kalan denizcileriz. Ama ben toplulukçuların tersine, topluluk sorununun, sadece çözüm önermek söz konusu olduğunda önemli olduğuna inanmıyorum. Derin toplumsal ilişkiler, onları etkisiz hale getiren koşullar kaldırıldığında kendiliğinden gelişir. Bu, çetrefil, zor ya da sancılı bir süreç olabilir ama tam olarak politik bir sorun değil. Örneğin, postmodern parçalanmanın bir sonucu olarak geniş aileler yeniden ortaya çıkmaya başlıyor. Gelenekçiliğe muhafazakâr bir dönüş nedeniyle değil, tam tersine: İkinci evlilikler, cinsel çeşitlilik, iş hareketliliği ve mali krizin sonucu olan destek ihtiyacı, geleneksel olmayan çokçekirdekli ailelerin sayısında bir artışa neden oluyor.

Öte yandan kurumsal tasarım kendiliğindenliğin tam tersidir: Biçimci kuramsal araçlar kullanılarak çözülemeyen derin ve sürekli pragmatik müzakereyi gerektiriyor. Siber fetişizmde bunlar tamamen değiştirildi; şimdi gerçek toplumsallık kapsamlı bir teknolojik aygıtı gerektiriyor, kurumların şekli ise şansa bırakılmış gibi.

Bazen yeni bir muhalif girişimden söz edildiğini duyduğumda, sorumluluk konumlarında bulunan bireyleri kapitalist olmayan bir toplumda görmek isteyip istemeyeceğimi soruyorum kendime. Buna genellikle, onlara yöneticiler olarak ya da komşular topluluğumun bir parçası olarak güvenmeyeceğim yanıtını veriyorum. Başka durumlarda –dürüst olmak gerekirse çok az durumda– yanıtım kesinlikle evet oluyor. Bu tuhaf görünebilir ama sol, sorulması kolay ama

yanıtlaması çok daha zor olabilen ve bana göre retorik dışı politik pratiğin tam da özü olan bu soruları özellikle teşvik eden bir ortam değil. Dijital alanda ve aşırı tüketimcilik bağlamında ise bu sorular büsbütün anlamsız.

16 Mayıs 2011'den itibaren, bazı arkadaşlar, 15-M'nin, genellikle birbiriyle zaten çelişkili olan çeşitli politik ve sosyolojik kuramları çürüttüğünü ya da onayladığını yazmaya ve söylemeye başladı. Negri yandaşları, yeni devrimci özne olarak çokluk düşüncesinin bana hâlâ komik görünüp görünmediğini sordu öfkeyle. Anarşistler doğrudan demokrasiye yönelik kurumsalcı kuşkuculuğum için beni azarladı. Leninistler daha önce sorguladığım sınıf mücadelesinin kalıcılığının önemini belirtti. En son olarak, postmodernistler 15-M'nin modern politik deneyimi nasıl yapıbozuma uğrattığını ve büyük özgürleştirici üst anlatıların işini nasıl bitirdiğini vurguladı.

Tabii ki hiçbiri beni ikna edemedi. Ben tersine, biraz beylik bir ifadeyle, zaten olduğumuz şey haline gelme sürecine katıldığımızı ne kadar derinden hissettiğimi anladım. Bu kitabın temelindeki sorulardan biri tam da modernitenin politik özgürleşmeyle ve toplumsal ilişkilerle ilgili bazı sorunlarının dijital ekranlar ve dev varoşlar, sosyal ağlar ve *pisos patera* –göçmen işçiler için genellikle tek barınma seçeneği olan aşırı kalabalık, yasadışı apartmanlar– çağında nasıl devam ettiği. Geleneksel muhalif politikanın bu sorunlara verdiği yanıtların artık bir işe yaramadığına ve aynı zamanda vazgeçilmez olduğuna inanıyorum.

Devrimci gelenekler, kendilerini sarhoş bir sosyoloğun ateşli rüyaları olarak yanlış yorumladıkları için deneyimlerinin bir kısmını çarçur etti. Belki de şimdi dünyanın geri kalanı onları tükenmiş olarak gördüğü için, bu hatayı düzeltmenin ve erişebileceğimiz mümkün ve makbul bir proje olarak post-kapitalizm üzerine düşünmenin tam zamanı olabi-

lir. Böyle bir özlemin büyük karmaşıklığını çözmeye çalışmanın çok önemli olduğuna inanıyorum, siber fetişist tüketimcilik ekosistemi üzerimizde ters yönde muazzam bir baskı uyguladığı halde: Son modaya göre palyaço gibi giyinip 140 karakter yazmak banalliğin yeni son sınırı. Dünyayı değiştirmek zor olabilir ama karmaşık olması şart değil. Ancak, post-kapitalizmin yaşayabilir bir biçimi son derece karmaşık. Topluluklarımız içindeki, tam olarak anlamadığımız ve hiçbir zaman anlamayacağımız ilişkilerin gündelik gerçekliği kadar karmaşık.

KAYNAKÇA

Agamben, Giorgio, *Çıplaklıklar*, çev. Suna Kılıç, Alef Yayınevi, İstanbul, 2017.

Appiah, Kwame Anthony, *Experiments in Ethics*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.,2008.

Ariely, Dan, *Predictably Irrational: The Hidden Forces That Shape Our Decisions, HarperCollins*, New York, 2008, [*Akıldışı Ama Öngörülebilir*, çev. Asiye Hekimoğlu Gül, Filiz Şar, Optimist Kitap, İstanbul, 2020].

Aristegui, David, "Capitalismo de casino y derechos de autor", http://info.nodo50.org/Capitalismo-de-casino-y-derechos.html

—, "Un ministerio de cultura en la sombra", *CT o la Cultura de la Transición, Debolsillo, Madrid*, 2012.

Balbás, Yeyo, "Negocio de reseñas 2.0", *Cultura libre*, http://www.cultura libre.org/negocio-de-resenas-2-0/

Benjamin, Walter, "Bert Brecht", *Selected Writings*, cilt 2: 1927-1934, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1999.

—, "The Destructive Character", *Selected Writings*, cilt 2: 1927-1934, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2005.

Berger, John, *A Painter of Our Time*, Vintage, New York, 1996 [*Zamanımızın Bir Ressamı*, çev. İlknur Özdemir, Sia Kitap, İstanbul, 2021].

Brecht, Bertolt, "The Radio as an Apparatus of Communication", *Brecht on Film and Radio*, der. ve çev. Mark Silberman, Bloomsbury, Londra, 2000.

—, *Poems 1913-1956*, der. John Willet ve Ralph Manheim, Methuen, New York, 1976.

Bryson, Bill, *At Home: A Short History of Private Life*, Double-day, New York, 2010.

Cohen, Gerald, *If You're an Egalitarian, How Come You're So Rich?*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2001.

Collier, Paul, *The Bottom Billion*, Oxford University Press, New York, 2007.

Davis, Mike, *Late Victorian Holocausts: El Niño Famines and the Making of the Third World*, Verso, New York, 2002 [*Üzerinde Güneş Batmayan Katliam: El Nino Kıtlıkları ve Üçüncü Dünyanın Açlıkla İnşası*, çev. Umut Haskan, Yordam Kitap, İstanbul, 2012].

—, *Planet of Slums*, Verso, New York, 2006 [*Gecekondu Gezegeni*, çev. Gürol Koca, Metis Yayınları, İstanbul, 2007].

Doctorow, Cory, "De cómo los derechos de autor deberían cambiar para ajustarse a la tecnología", *Minerva* 9, 2008, http://www.revistaminerva .com/articulo. php?id=278

Domènech, Toni, "Después de la utopía. Coloquio entre Antoni Domenech y Daniel Raventós", *Minerva* 15, 2010.

Elster, Jon, *An Introduction to Karl Marx*, Cambridge University Press, New York, 1986.

—, *Closing the Books: Transitional Justice in Historical Perspective*, Cambridge University Press, New York, 2004.

—, *Nuts and Bolts for the Social Sciences*, Cambridge University Press, New York, 1989.

Enzensberger, Hans Magnus, *Der kurze Sommer der Anarchie; Buenaventura Durrutis Leben und Tod*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1972 [*Anarşinin Kısa Yazı - Buenaventura Durruti'nin Yaşamı ve Ölümü*, çev. Mehmet Aşçı, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1993].

Friedan, Betty, *It Changed My Life: Writings on the Women's Movement*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1998.

Friedman, Milton, *Capitalism and Freedom*, University of Chicago Press, Chicago, 1962; University of Chicago Press, Chicago, 1982 [*Kapitalizm ve Özgürlük*, çev. Doğan Erberk, Nilgün Himmetoğlu, Eksi Kitaplar, İstanbul, 2017].

George, Rose, *The Big Necessity*, Metropolitan, New York, 2008.

Goethe, Johann Wolfgang von, *Doğu-Batı Divanı*, çev. Senail Özkan, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2023.

Guerrien, Bernard ve Jallais, Sophie, *Microeconomía: una presentación crítica*, Maia, Madrid, 2008.

Habermas, Jürgen, "Political Communication in Media Society: Does Democracy Still Have an Epistemic Dimension? The Impact of Normative Theory on Empirical Research", *Europe: The Faltering Project*, çev. Ciaran Cronin, Polity, Cambridge, Mass, 2009.

—, *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, çev. Tanıl Bora, Mithat Sancar, İletişim Yayınları, İstanbul, 2021.

Harris, Judith Rich, *The Nurture Assumption*, Free Press, New York, 1998.

Hobsbawm, Eric, *Kısa 20. Yüzyıl - 1914-1991 Aşırılıklar Çağı*, çev. Yavuz Alogan, Everest Yayınları, İstanbul, 2020.

—, *The Age of Empire, 1875-1914* (New York: Pantheon, 1987) [*İmparatorluk Çağı, 1875-1914*, çev. Vedat Ulvi Aslan, Dost Kitabevi, Ankara, 1999].

Keynes, John Maynard, "The End of Laissez Faire", *Essays in Persuasion*, Norton, New York, 1963.

Klein, Naomi, *The Shock Doctrine*, Picador, New York, 2008 [*Şok Doktrini*, çev. Selim Özgül, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2010].

Lanier, Jaron, *You Are Not a Gadget*, Vintage, New York, 2011.

Le Corbusier, *Aircraft*, Trefoil, Londra, 1935 [*Aircraft*, çev. Sezai Saraç, Ketebe Yayınları, İstanbul, 2022].

Lindqvist, Sven, *A History of Bombing*, New Press, New York, 2001 [*Bombalamanın Tarihi*, çev. Selahattin Çelik, Yeni İnsan Yayınevi, İstanbul, 2009].

Lukes, Steven, *The Curious Enlightenment of Professor Caritat*, Verso, New York, 1995 [*Profesör Caritat'ın Şaşırtıcı Aydınlanması*, çev. Fisun M. Demir, Pharmakon Kitap, Ankara, 2019].

MacIntyre, Alasdair, "Is a Science of Comparative Politics Possible?", *Against the Self-Image of the Age*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Ind., 1978.

—, *Dependent Rational Animals*, Open Court, Chicago, 1999.

Marx, Karl, *New-York Daily Tribune*, 25 Haziran 1853.

Miller, James E., *The Passion of Michel Foucault*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2000.

Montesquieu, *The Spirit of Laws*, Edinburgh, 1768 [*Kanunların Ruhu Üzerine*, çev. Berna Günen, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2017].

Morozov, Evgeny, *The Net Delusion*, Public Affairs, New York, 2011 [*Twitter'dan Sonra Bir Tarih Kaldı mı? Sanal Ağ Yanılsaması*, çev. Murat Tekin, Açılım Kitap, İstanbul, 2019].

Mulhall, Stephen ve Swift, Adam, *Liberals and Communitarians*, Blackwell, Cambridge, Mass, 1992.

Mumford, Lewis, *Technics and Civilization*, University of Chicago Press, Chicago, 2010 [*Teknik ve Uygarlık*, çev. Emre Can Ercan, Açılım Kitap, İstanbul, 2018].

Noble, David, *America by Design*, Knopf, New York, 1977.

Nove, Alec, *The Economics of Feasible Socialism*, Routledge, New York, 1983 [*Uygulanabilir Bir Sosyalizmin İktisadı*, çev. Osman Akınhay, Belge Yayınları, İstanbul, 1991].

Ostrom, Elinor, *Governing the Commons: The Evolution of Institutions for Collective Action*, Cambridge University Press, New York, 1990.

Pasolini, Pier Paolo, *Lutheran Letters*, çev. Stuart Hood, Carcanet, New York, 1987.

Pickett, Kate ve Wilkinson, Richard, *The Spirit Level: Why Greater Equality Makes Societies Stronger*, Bloomsbury, New York, 2009 [*Su Terazisi - Eşitliğin Artması Toplumları Nasıl Güçlendiriyor?*, çev. Elif Özsayar, Optimist Kitap, İstanbul, 2010].

Pütz, Friedrich, "Die richtige Diät des Hörers", *Medientheorie. 1888-1933. Texte und Kommentare*, der. Albert Kümmel ve Petra Löffler, Suhrkamp, Frankfurt, 2002.

Reinert, Erik S., *How Rich Countries Get Rich. . . and Why Poor Countries Stay Poor*, Carroll & Graf, New York, 2007.

Sádaba, Igor, *Propiedad intelectual. ¿Bienes públicos o mercancías privadas?*, Catarata, Madrid, 2008.

Slater, Lauren, *Opening Skinner's Box: Great Psychological Experiments of the Twentieth Century*, Norton, New York, 2004.

Spufford, Francis, *Red Plenty*, Graywolf, Minneapolis, Minn., 2010.

Therborn, Göran, *The World: A Beginner's Guide*, Polity, Cambridge, 2011 [*Dünya - Bir Kılavuz*, çev. Ebru Kılıç, Versus Kitap, İstanbul, 2012].

Verweyen, J. M., "Radiotitis! Gedanken zum Radiohören", *Medientheorie. 1888-1933. Texte und Kommentare*, der. Albert Kümmel ve Petra Löffler, Suhrkamp, Frankfurt, 2002.

Vonnegut, Kurt, *Player Piano*, Scribner, New York, 1952; Delacorte, New York, 1971 [*Otomatik Piyano*, çev. İrma Dolanoğlu-Çimen, Metis Yayınları, İstanbul, 1997].

Wright, Erik Olin; Levine, Andrew ve Sober, Elliott, *Reconstructing Marxism*, Verso, New York, 1992.

Žižek, Slavoj, *Welcome to the Desert of the Real!*, Verso, New York, 2002.