JOHN HOLLOWAY

İktidar Olmadan Dünyayı Değiştirmek

iletişim

JOHN HOLLOWAY

İktidar Olmadan Dünyayı Değiştirmek

Change the World Without Taking Power

ÇEVİREN ***Pelin Siral***

iletişim

İçindekiler

Teşekkürler *7*
Türkçe Basım İçin Önsöz *9*
1. Çığlık *11*
2. Devletin Ötesinde? *25*
3. İktidarın Ötesinde? *35*
4. Fetişizm: Trajik İkilem *69*
5. Fetişizm ve Fetişleşme *113*
6. Anti-Fetişizm ve Eleştirellik *149*
7. Bilimsel Marksizm Geleneği *163*
8. Eleştirel-Devrimci Özne *189*
9. Anti-İktidarın Somut Gerçekliği *209*
10. Anti-İktidarın Somut Gerçekliği ve Sermaye Krizi *237*
11. Devrim? *273*
Kaynakça *289*

Teşekkürler

Bu kitabın oluşumunda yardımlarından dolayı teşekkür edilecek o kadar çok kişi var ki.

İlk teşekkürüm Mefistovari varlığı, noktasından virgülüne kitabın her kelimesinde yer alan Eloina Pelaez'e. O olmadan oluşturma ile varlık halinin bütünlüğünü kavrayamazdım: Yalnızca sürelilikte değil, ebedi şimdilikte de...

Werner Bonefeld, Richard Gunn ve Sergio Tischler'e yıllar boyunca paylaştıkları sayısız seminerleri ve tartışmaları, destekleri ve bu metnin çeşitli aşamalarındaki değerli yorumları sebebiyle çok şey borçluyum.

Hem metni hem de bağlantılı fikirleri, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades in Puebla'daki "Subjectivity and Critical Theory" semineri katılımcılarıyla ayrıntılı olarak tartışma şansım olduğu için de son derece şanslıydım. Orada bulunan herkese çok teşekkür ederim. Arjantin'e yaptığım iki gezinin de bu kitaptaki fikirleri netleştirmemde ayrıca önemli bir rolü oldu: İlki Gustavo Roux ve Eliseo Giai'nın tertiplediği Instituto Argentino de Desarollo Economico'da verdiğim seminer, ikincisi ise Gladys Rimini ve Gustavo Guevara'nın tertiplediği, bu kitabın ilk taslağı üzerine Rosario'daki Facultad de Filosofia y Letras'da verdiğim bir haftalık yoğun seminerdi. Düzenle-

yenlere ve katılımcılara en içten teşekkürlerimi iletiyorum. Arjantin'de bulunduğum sürece yardımlarını ve teşviklerini esirgemeyen Alberto Bonnet'ye, Marcela Zangaro'ya ve Néstor Lopez'e ayrıca çok teşekkür ederim. Dünyanın öteki ucuna atlayarak Arjantin'den İskoçya'ya geçen, George Wilson, Eileen Simpson, Maggie Sinclair, Rod MacKenzie, Vassiliki Kolocotroni ve Olga Taxidou'ya uzun vadede verdikleri ilham ve cesaret için çok şey borçlu olduğumu söylemek isterim.

Ayrıca bu kitabın taslak aşamalarında, ayrıntılı yorumlarını esirgememiş olan herkese; Simon Susen'e, Ana Dinerstein'a, Jorge Luis Acanda'ya, Chris Wright'a, Jose Manuel Martinez'e, Cyril Smith'e, Massimo de Angelis'e, Rowan Wilson'a, Ana Esther Cecena'ya, Enrique Rajchenberg'e, Patricia King'e, Javier Villanueva'ya ve Lars Stubbe'ye en derin teşekkürlerimi sunarım. Ve bir de son anda bir aktarma ile katkıda bulunan Steve Wright'a.

Benemerita Universidad Autonoma de Puebla'daki Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades direktörü Roberto Vélez Pliego'ya, verdiği destek ve Enstitü'de yarattığı olağanüstü çalışma koşulları nedeniyle yürekten teşekkür ederim.

Türkçe basım için, kitabın tercümesindeki emeği, özeni ve yerinde mizacı için Pelin Siral ve ayrıca verdikleri destek için Özgür Gökmen'e, Tanıl Bora'ya ve İletişim Yayınları'ndaki diğer herkese en içten teşekkürlerimi iletmek istiyorum.

Aidan, Anna-Maeve ve Mariana Holloway'e umudu yitirmeyi olanaksızlaştırdıkları için teşekkürler.

Benden yardımlarını esirgememiş ve bana cesaret vermiş, burada ismini anmadığım herkesten, suretleri olmayan diğerlerinden, teşekkürlerimi kabul etmelerini rica ediyorum.

Türkçe Basım İçin Önsöz

Bu kitabın yazımını bitirmemin ardından, kitabın temasını daha da anlamlı kılan üç olay gerçekleşti.

İlk olarak, neredeyse diğer bütün devletlerin desteğiyle Birleşik Devletler'in korkunç ve ürkütücü, insanlıktan uzak askeri gösterisiyle karşılık verilen, Dünya Ticaret Merkezi ve Pentagon'a gerçekleştirilen saldırılar. Hemen her yerde, "terörle savaş" namına, polis baskısının ve ırkçılığın büyük dirilişine tanık olduk. Kitabımızın çıkış noktası olan çığlık, bizler, katillerin, bomba atanların, insan ırkını yok edebileceklerin küstahça aptallıklarına tanıklık ederken, daha da şiddetli daha da acılı bir hal aldı. İktidar derdine düşmeden dünyayı nasıl değiştirebileceğimizi düşünme çağrısı, her zaman olduğundan daha acil bir hale geldi.

İkincisi, devrimin gramerini göstermiş olan Arjantin'deki itaatsizlik dalgası, "argentinazo". Devrimin konusu, toplumsal değişimin patlayıcı, itici gücü olan HAYIR. Baskıya HAYIR, sermayenin dayattığı saçma, tehlikeli yıkıma HAYIR, yaşamın kapitalizmle gelen perişanlığına HAYIR. Bu HAYIR'ın kendisi bir kutlama, yeni hayatın bir patlaması, yeni sosyal örgütlenme biçimleri içinde bir deneme. Arjantin isyanının güzel yanı, taleplerindeki sadeliği: "Que se vayan todos!" Hepiniz, defo-

lun! Sadece politikacılar değil, onların kapitalist dostları da. Sermaye, defol! Artık usandık! Bu yalnızca Arjantin'den değil, Meksika'dan, Irlanda'dan, Türkiye'den yükselen bir çığlık. Bu dünyayı birleştiren çığlık: Sermaye, defol! Artık usandık!

Üçüncüsü, Başka Bir Dünya Mümkün bildirisini duyurmak üzere yaklaşık 80000 kişiyi bir araya getiren, Porto Alegre'deki Dünya Sosyal Forumu. Tartışmalar, düşler, tasarılar festivali, bir umut töreni. Sermayenin zaferi kaçınılmaz değil. İnsani bir dünya yaratmak mümkün, kapitalist iktidarın acımasız mantığına kapılmadan dünyayı değiştirmek mümkün.

Dünyayı iktidar olmadan değiştirmek, kapitalizmi onun mantığıyla hareket etmeden yok etmek. Tüm dünyada aciliyet teşkil eden mücadele şimdi bu. Bu kitap, bu mücadelenin sadece bir parçası. Kitabın Türkiye'de yayınlanması Türkiye'deki mücadeleye katılmamı sağlayabilirse, bu benim için hem büyük bir onur, hem de büyük bir mutluluk olacaktır.

27 Ağustos 2002

EDİTÖRÜN NOTU: Yazar, kitaptaki tartışmasını ve önermelerini *to do* fiili etrafında kurmaktadır. Türkçe'de yapıp etmek şeklinde karşılanan *to do* fiili için, fiilin aşkın anlamlarını da içerecek şekilde eylemek fiiliyle karşılamayı uygun bulduk. Bununla beraber *doing, done, doer* için eyleyiş, eylenen ve eyleyen karşılıklarını tercih ettik.

1. Çığlık

I

Önce çığlık vardı. Feryat ediyoruz.

Okuma ve yazma eylemleri, bize önce sözün değil çığlığın varolduğunu kolaylıkla unutturabiliyor. Kapitalizmin sonunda kötürüm ettiği insan yaşamıyla karşı karşıya kalan keder çığlığını, dehşet çığlığını, öfke çığlığını, red çığlığını: HAYIR.

Kuramsal düşüncenin çıkış noktası muhalefet, reddediş ve mücadeledir. Düşünce, aklı selim bir tavırdan veya "düşünürün" beylik imajı olan varoluşun-gizemlerine-kusur-bulanmakul- duruştan değil, hiddettten doğmuştur.

Biz karşıtlıktan, uyumsuzluktan başlayalım. Uyumsuzluğun çeşitleri vardır. Hoşnutsuzluğun kekeme mırıldanmaları, bahtsızlığın gözyaşları, hiddet çığlığı, cüretkar bir kükreyiş... Huzursuzluk, karmaşa, hasret, buhranlı bir titreyiş...

Uyumsuzluğumuz kendi yaşam deneyimlerimizden kaynaklanır, ancak bu yaşantıların da türevleri mevcuttur. Bazen fabrikadaki sömürünün, evdeki eziyetin, ofisteki stresin, açlığın ve yoksulluğun ya da devlet şiddeti ile ayrımcılığının doğrudan tecrübe edilmesi şeklindedir. Bazen de bizi hiddete sürükleyen, televizyon, gazeteler veya kitaplardan kaynaklanan da-

ha dolaylı bir deneyimdir. Milyonlarca çocuk yeryüzünün sokaklarında yaşıyor. Bazı şehirlerde özel mülkü korumanın tek yoluymuşçasına, bu çocuklar sistemli olarak katlediliyorlar. 1998'de en zengin 358 kişinin serveti yeryüzündeki tüm insanların % 45'inin (yaklaşık iki buçuk milyardan fazla) toplam yıllık gelirinden daha fazlaydı. Zengin ve yoksul arasındaki açık, sadece ülkeler arasında değil, ülkelerin kendi içlerinde de gittikçe büyüyor. Borsaların her dalgalanışında işsizlik oranları artıyor. Milyonların sefaletinden bilfiil sorumlu olanlara şerefler bahşedilip General, Savunma Bakanı, Başkan payeleri verilirken, bağımsız bir eğitim için mücadele eden öğrenciler hapsediliyor. Bu liste böyle sürüp gider. Herhangi bir gazeteyi öfke yahut acı duymaksızın okuyabilmek imkânsızdır. En yakın örnek kendinizsiniz. İnsafsızlıklar üstüste yığıldıkça öfkemiz de gün be gün değişime uğramaktadır.[1]

Belki bir sis bulutunun ardında, bizi öfkelendiren bu şeylerin birbirlerinden bağımsız olgular olmadıklarını, aralarında bağlantılar olduğunu, çatlamış, bir biçimde kökünden yanlış bir dünyanın parçaları olduklarını hissederiz. Borsada yeni rekorlar kırılırken ve şirket yöneticilerinin maaşları baş döndürücü miktarlara ulaşırken, sokaklarda gittikçe daha fazla dilenen insan gördükçe, yeryüzündeki yanlışların tesadüfî haksızlıklardan ibaret olmadığını, yanlış bir sistem bütününün parçaları olduklarını hissederiz. Hollywood filmleri bile (belki de şaşırtıcı bir biçimde) hemen her zaman esas itibariyle adaletsiz olan bir dünya tasviriyle açılır-(daha az şaşırtıcı olarak) lakin, bireysel hakkın bireysel çabayla kazanılabileceğine bizleri temin etmezden önce. Öfkemiz yalnızca muayyen olaylara yönelik değil, ama aynı zamanda daha büyük haksızlıklara, dünyanın çarpık düzenine ve yalan oluşuna. Başımıza kötü bir şey geldiğinde korkuyla ellerimizi kavuşturup, "olamaz, bu gerçek olmamalı," deriz. Başımıza gelenin gerçek olduğunu biliriz, ama vefasız bir dünyanın gerçeği olduğunu içten içe hissederiz.[2]

---

1 Kendisinin Dördüncü Dünya Savaşı olarak tanımladığı durumun bazı özelliklerinin bilhassa çarpıcı izahati için, bkz. Marcos (1998).

2 Debord'un (1995, s. 14) ifade ettiği gibi, "kelimenin tam anlamıyla başaşağı ol-

Hakikatli bir dünya nasıl olmalıydı? Ancak muğlak bir fikrimiz olabilir: Adil bir dünya olabilirdi, insanların birbirlerine nesne gibi değil insan gibi davrandığı, kendi yaşamlarını biçimlendirebildikleri bir dünya. Ancak varolan dünyada birşeylerin temelden yanlış olduğunu sezmek için düzgün bir dünya resmetmeye ihtiyacımız yok. Dünyanın çürümüşlüğünü hissediyor olmak ille de onun yerine koyduğumuz bir ütopyamızın bulunduğu anlamına gelmez. Romantik bir beyaz-atlı-prens-düşü misali, bugün işler yolunda olmasa da günün birinde doğru bir dünyaya, vadedilmiş bir cennete, mutlu bir sona ulaşacağımız anlamı da çıkarılamaz. Bu bozuk dünyaya muhalefetimizi meşru kılmak için mutlu son sözleri vermeye ihtiyacımız yok bizim.

İşte bizim çıkış noktamız bu: Kusurlu bulduğumuz dünyayı reddetmek, aleyhimize işlediğini hissettiğimiz dünyanın aleyhinde olmak. Tutunmamız gereken işte budur.

II

Gerçekten de "tutunmak", çünkü muhalifliğimizi bastıracak, çığlığımızı boğacak şeylerle kuşatılmış durumdayız. Öfkemiz maruz kaldıklarımızla durmaksızın alevleniyor, ama bu öfkeyi ifade etmeye dair her teşebbüsümüz emici kumaştan bir duvara tosluyor. Gayet makul görünen bir yığın argümanla karşılaşıyoruz. Çığlığımızı bize geri paslamanın, bakışları bize yönelterek neden feryat ettiğimizi sorgulamanın çeşitli yolları var. Acaba bu bizim kuşağa özgü bir durum mu, ya da bir takım psikolojik rahatsızlıklarımız mı var da böylesine negatifiz? Aç mıyız, kötü mü uyuduk, yoksa adet öncesi gerilimi mi üstümüzdeki? Dünyanın karmaşıklığını, radikal bir değişimin pratikte mümkün olmadığını kavrayamıyor muyuz? Feryat figan bağırmanın hiç de bilimsel olmadığını bilmiyor muyuz?

Böylece bizi toplum üzerine, sosyal ve siyasal kuram üzeri-

muş bir dünyada gerçek yalanın bir momentidir." Ayrıca bkz. Horkheimer (1978a) ve Bloch (1964) II, s. 18-53.

ne çalışmaya (ve biz de böyle gerektiğini sanırız) zorlarlar. Ve ilginç bir şey olur. Toplum üzerine araştırmalar yaptıkça karşıtlığımız eriyip gider ya da konu dışı kalarak ikincil bir uğraş haline gelir. Akademik söylemde feryadın yeri yoktur. Daha da kötüsü; akademik çalışma bize kendi çığlığımızı dışa vurmayı güçleştiren bir lisanı ve düşünme biçimini dayatır. Çığlığımız, eğer hâlâ oralardaysa, açıkça telaffuz edilemez de izah edilmesi gereken bir şeymiş gibi durur. Toplumla aramızdaki meselenin esas öznesi olmaktan çıkan çığlık, bir analiz nesnesine dönüşür. Feryat etmemizin nedeni nedir? Ya da daha doğrusu, artık sosyal bilimci olduğumuza göre: *Onların* feryat etmelerinin nedeni nedir? Sosyal patlamaları, toplumsal huzursuzluğu nasıl açıklayabiliriz? Çığlık sistematik olarak içeriği boşaltılmak suretiyle diskalifiye edilir. Kötü bir çocukluk geçirdikleri için feryat ediyorlar, modernist görüşleri yüzünden, sağlıksız beslendikleri için, toplumda aile bağları zayıfladığı için: Bu tarz açıklamaların tümü, istatistiklerle desteklenen araştırmalara dayandırılır. Çığlık hepten inkâr edilmez de, bütün geçerliliğinden yoksun bırakılarak "biz"den koparılıp "onlar" diye tasvir edilir olur ve bilimsel metodun dışında bırakılır. Sosyal bilimci olarak yetişirken, anlamanın yolunun nesnellikten, kendi duygularımızı bir kenara koyabilmekten geçtiğini öğreniriz. Çığlığımızı bastıran, *ne* öğrendiğimiz olmadığı gibi *nasıl* öğrendiğimiz de değildir. Süngümüzü düşüren bu düşünce sisteminin tamamıdır.

Aslında bizi isyan ettirecek kadar öfkelendirmiş olan şeylerin hiçbiri yok olmamıştır. Belki toplumsal tahakküm sisteminin parçaları olarak nasıl birbirlerine bağlandıklarını öğrenmişizdir, ama her nasılsa kendi muhalifliğimiz tablodan silinmiştir. Dünyadaki dehşet devam ediyor. Bilimsel olarak tabu sayılanı yapmak bu yüzden zorunlu hale geldi: Bir çocuk gibi feryadı basmak, çığlığı tüm yapısal tanımlamaların içinden sıyırmak, "psikanalistlerin ne dediği umurumuzda değil, bize ne öznelliğimizin karmaşık bir sosyal eğilim oluşundan; bu bizim çığlığımız, bizim acımız, bunlar bizim gözyaşlarımız. Hiddetimizin gerçeklikle sulandırılmasına izin vermeyeceğiz. Bize is-

ter çocuk deyin, ister yeniyetme, ancak bilin ki çıkış noktamız budur: Feryat ediyoruz!" diyebilmek.[3]

III

Peki öyleyse "biz" kimiz? Ciddi olduğu varsayılacak bir kitabın daha en başından böylesine şiddetle kendi-liğimizi öne çıkaran bu "biz" de kim oluyor?

Sosyal kuram üzerine yazılmış ciddi kitaplar genellikle üçüncü tekil şahısla söze başlar, tanımlanmamış bir "biz" iddiasıyla değil. "Biz", tehlikeli bir kelimedir, her yönden saldırıya açıktır. Bazı okurlar şimdiden şöyle diyor olabilir: "Sen istediğin kadar feryat et ahbap, ama beni senin 'biz'lerine dahil etme! Aslında 'ben' demek isterken 'biz' demekten vazgeç, çünkü böyle yaparak 'biz' kelimesini tam da okuyucuya kendi görüşünü dayatmakta kullanmış oluyorsun." Diğerleri de hiç kuşkusuz, sanki dünya daha dün kurulmuş gibi masumane bir "biz" kullanımının çok anlamsız olduğunu ileri süreceklerdir. Bize konunun kendisinin bir başlangıç değil, sonuç olduğu ve bu yüzden giriş için makul bir zemin oluşturmadığı öğretilmiştir. "Feryat ediyoruz," diyerek giriş yapmak bütünüyle yanlıştır, çünkü öncelikle şu "biz"in sosyal yapısını ve çığlığımızı meydana getiren süreçleri kavramamız gerekmektedir.

Öyleyse başka nereden başlanabilir? Okumak/yazmak da yaratıcı eylemler olageldiklerinden, haliyle "biz"in eylemidirler. Okumanın ve yazmanın faili olan "biz"in yok sayılmasını gerektirdiği için söze üçüncü tekil şahısla başlamak pek tarafsız olmaz. Buradaki çıkış noktası ise "biz"iz; çünkü, işin doğrusu bizim başka bir yerden başlamamız mümkün değil. Kendi düşüncelerimizin ve tepkilerimizin dışında herhangi bir çıkış noktamız olamaz. "Biz" ve bizim "biz" anlayışımız, aslında bütün bir öznenin boyun eğdirilişinin hiçbir şeyi değiştir-

3 Bkz. Horkheimer (1972, s. 227): "Eleştirel sosyal kuram kendi bütününde, tekil bir varoluşsal hükmün gözler önüne serilişidir." ("Varoluş üzerindeki hükmün" demek daha doğru bir aktarma olur).

meyişinin[4] tarihinin neticesidir.

Ancak bulunduğumuz yerden başlayabiliriz; olduğumuz ama olmak istemediğimiz, haykırdığımız yerden.

Ve artık, sözünü ettiğimiz "biz" karmaşık bir "biz" haline gelir. Biz, belirsiz birinci çoğul şahısız, yazarın "ben"i ile okurun "ben" veya "biz"leri arasında bir yerlerde, bulanık ve muhtemelen ahenksiz bir karışım. Ancak "ben"le değil, "biz"le başlıyoruz, çünkü "ben" zaten bireyselleşmeyi gerektirir, düşünce ve duyguda bir bireysellik iddiasını. Oysa okuma ya da yazma eylemi, aykırı da olsa karmaşık da olsa bir çeşit topluluğu gerektirir. Çıkış noktası olarak seçtiğimiz "biz" ise cevaptan çok bir soru gibidir: Feryadın sosyal yapısını teyid etmekle birlikte bu toplumsallığın mahiyetini bir mesele olarak ileri sürer. "O" demek yerine, "biz" diye başlamaktaki fayda, böyle yaparak teorik herhangi bir iddianın altında yatması muhtemel, ancak nadiren adresi belli olan mesele ile açıkça yüzleşmemizdir: Bu iddianın sahibi olan biz kimiz?

Elbette ki bu "biz", saf, yüce bir Özne değil: Bizler Erkekler ya da Kadınlar ya da İşçi Sınıfı değiliz, hiç değilse şu ana dek. Tüm bunlar için fazlasıyla karmaşığız. Çatışmalı bir toplumda yetişmiş çatışan "biz"leriz. Hissettiklerimiz ille de yanlışsız olmayabilir; ancak, bu üzerinde durulması ve eleştirilmesi gereken bir çıkış noktasıdır. Nesnellik aşkı uğruna bir kenara bırakılamaz. Şüphesiz kendimizle çelişiyoruz: Sadece okurun yazarla aynı hisse sahip olmayabileceği anlamında değil (ya da her bir okurun bir diğeriyle), ama kendi duygularımızın da çelişik olduğu anlamında. Çalışırken ya da gazeteleri okurken duyduğumuz hoşnutsuzluk, öğün sonrası rehaveti gibi bir duyguya sebebiyet verir. Hoşnutsuzluk "dünya" ya karşı harici bir "biz" olmak demek değildir: İçimize işlediği kadar, bizi kaçınılmaz bir biçimde kendi aleyhimize parçalara ayıran bir uyumsuzluktur bu. "Biz" bu kitap boyunca gürültü etmeye devam edecek olan bir meseleyiz.

---

4 Foucault (1980, s. 60) "insanın köleliğinin üretilebilmesi için Batı'nın nesiller boyu boyun eğdirdiği sınırsız emek"ten söz eder "insanlara, kelimenin her iki manasında özne olarak muamele edilişinden."

Bizler örümceğin ağına yakalanmış sinekleriz. Kör bir düğümden yola çıkıyoruz, çünkü başlayacak başka bir zemin yok. Kendi yaşantımızın hoşnutsuzluklarını dışlayarak bir giriş yapamayız, çünkü böylesi yalan olurdu. Kontrolümüz dışındaki toplumsal ilişkiler ağına yakalanmış sinekler olarak, ancak bizi bağlayan ipleri koparark kendimizi kurtarmaya gayret edebiliriz. Ancak reddederek ve eleştirerek, bulunduğumuz yerin dışına çıkmayı, kendimizi özgürleştirmeyi deneyebiliriz. Eleştirdiklerimize intibak edemeyişimizden, zorluk çıkarmak istediğimizden değil. Bize başka bir seçme şansı bırakmayan içinde bulunduğumuz bu kötücül durumun ta kendisidir: Yaşayarak, düşünerek ve her ne yolla olursa olsun varlığımızın çürüklüğünü çürüterek. "Neden bu kadar negatifsin?" diye sorar örümcek sineğe. "Biraz objektif ol, önyargılarını bir kenara bırak." Ama sinek ne kadar istese de, nesnel olmasını sağlayabilecek herhangi bir yol bulamaz: "Örümcek ağına nesnel bir yaklaşım. Dışarıdan... Ne düş ama..." diye düşüncelere dalar sinek. "Ne boş, ne aptalca bir düş." Ve artık herhangi bir çalışmada, sineğin ağa takılı olduğu gerçeğinin göz ardı edilmesi hakikatsizlik olur.[5]

Bizler dengesiz ve kararsızız. Sırtımızı rahat koltuklarımıza dayayıp patırtı çıkarmıyoruz. Uçurumun kıyısından aşağı yuvarlandığımız için feryat ediyoruz. Koltuğunda oturan düşünür, onu saran dünyanın istikrarlı bir yer olduğunu, dünyanın dengesinin bozuluşunun açıklanması gereken bir anomali olduğunu varsayar. O halde birisi hakkında kolayca dengesiz ya da kararsız demek ifrata kaçan bir ifade oluyor, kendi dediğini inkâr eden bir ifade. Uçurumun kıyısından düşmekte olan bizler için ise (ve buradaki "biz" belki de tüm insanlığı kapsıyor) bunun tam tersi geçerlidir; biz her şeyi belirsiz işleyişler olarak görürüz. Dünya dengenin bulunmadığı bir yerdir ve asıl açıklanmaya muhtaç olan, dengenin kendisi ve nasıl olup da bir denge bulunduğunun zannedilebildiğidir.

5 Bütün metaforlar tehlikelidir, daha sonra çürüğe çıkarılacak olan yaralı hayvanlardır: Bizler tuzağına düştüğümüz sistemin temelini teşkil ediyoruz, fakat örümceğin ağını örmesinde sineğin hiçbir rolü yoktur.

IV

Çığlığımız sadece bir korku çığlığı değil. Örümcek ağında kaçınılmaz ölümle yüzyüze olduğumuz için değil, kurtuluşu düşlediğimiz için feryat ediyoruz. Uçurumdan yuvarlanırken az sonra aşağıdaki kayaların üstünde parçalara ayrılacağımız için değil, hâlâ başka türlü olabileceğini umut ettiğimiz için haykırıyoruz.

Çığlığımız kabullenişe isyandır. Örümceğin bizi yemesini kabullenmeye isyan, ölü bedenimizin kayaların üzerine serilmesine isyan, razı gelinmesi mümkün olmayana rıza göstermeye isyan. Artan eşitsizliğin, yoksulluğun, sömürünün ve zulümün kader olduğunu kabullenmeye isyan. Yalanın gerçek olduğunu kabullenmeye isyan, oldu bittiyi kabullenmeye isyan. Çığlığımız mazlum edebiyatına isyandır, kendimizi muhalif düşüncenin en karakteristik örneği olan, "sol-kanat melankolisi"[6] içine sokmaya isyandır. Sol-kanat entelektüelleri tarafından kolayca benimsenen felaket tellallığına isyandır: Onlar dünyanın çöktüğü kehanetinde bulunurlarken bunun için elimizden bir şey gelemeyeceğini kabullenirler. Bizimki camları parçalayacak bir çığlık, kontrol altında tutulmaya isyan, nezih cemaatlerin sınırlarının ötesinde, tüm yetkileri aşan bir taşkınlık.

Kabullenişe isyanımız geleceği bize bağışlamadığı gibi, geçerlilik kazanması adına herhangi bir neticeye de bağlanamaz. Uçurumdan düşmekteyken bağırıyor oluşumuz bize yere güvenli bir iniş yapmayı temin edemediği gibi, çığlığımızın makuliyeti de mutlu sonlara dayandırılamaz. Eski devrimcilerin kesinlikle emin olduğu bir şey vardı, o da tarihin (ya da tanrının) bizim yanımızda olduğuydu: Böylesi bir kesinlik tarihsel olarak ölmüş ve toprağa verilmiştir. Onu mezara gömen Hiroshima'ya düşen bombaydı. Elbette ki bizi bekleyen mutlu son diye bir şey yok; ancak, dibe doğru batarken, en koyu çaresizliği yaşarken bile mutlu sonun imkânsızlığını kabullen-

6 Bu deyim Walter Benjamin'e ait: (1931).

meyi de reddederiz. Çığlık, bir açılım olma olasılığına tutunmak ister, olası radikal ötekileştirilme kıskacını kabullenmeyi reddeder.

Öyleyse bizimki iki-boyutlu bir çığlık: Mevcut yaşam deneyimimizden doğan hiddet çığlığı kendi içinde bir umudu, olası bir ötekilik tasavvurunu taşır. Çığlık kendinden geçiricidir, önü açık bir geleceğe doğru kendisinin ötesinde durur.[7] Biz feryat edenler aşkın bir durumda varolmaktayız. Kendimizi aşıyoruz, iki ayrı boyutta varoluyoruz. Çığlık, varolanla muhtemelen varolabilecek arasındaki, belirten (olan) ile istek (olması gereken) arasındaki gerilimi içinde taşır. Adaletsiz bir toplumda yaşıyoruz; ama, keşke böyle olmasaydı diyoruz: Cümlenin her iki kısmı da birbirinin tamamlayıcısıdır ve aralarındaki sabit gerilimle varolurlar. Çığlık, olması gerekenin tatbikiyle meşrulaşmayı gereksinmez: Gerçekliğin iki boyutluluğunun ayırdında olmaktır o. Cümlenin ikinci kısmı (keşke böyle olmasaydı) birincisinden daha az gerçek değildir. Çığlığa anlamını veren, bu cümlenin her iki kısmı arasındaki gerilimdir. Eğer cümlenin ikinci yarısı (istek) ilkinden daha az gerçekçi görünüyorsa, işte o zaman çığlık da tersyüz edilmiş demektir. O zaman görülebilen tek gerçeklik adaletsiz bir toplumda yaşadığımız olacaktır: Hayattan tek beklentimiz, o da ikincil önemde kalan, kendi şahsi çıkarımız olacaktır. "Adaletsiz" sıfatı yalnızca olası bir adil toplumun referans noktası haline geldiğinde, bize geriye *x* toplumu olduğumuz söyleminden başka bir şey kalmaz. Ve *x* toplumunda yaşıyoruz diye feryat ettiğimizde, bize deli diye bakarlar.

Machiavelli'den bugüne, sosyal kuram bölünemeyen cümleyi bölmeye uğraşmıştır. Machiavelli şeylerin nasıl olmalarını istediğimizle değil, ne olduklarıyla ilgilendiğini ilan ederek yeni bir gerçekliğin temelini atmıştı.[8] Gerçeklik cümlenin birinci kısmına hitap eder, neyin olduğuna. İkinci kısım, ne olması gerektiği ise neyin olduğundan belirgin bir biçimde ayrılmak-

7 Aşkın düşünce için bkz, mesela, Gunn (1987a).

8 Bkz. *The Prince*, bölüm15: "Prens hakkındaki hayali şeyleri bir kenara bırakmak ve sadece gerçekten varolanlara bakmak..." (1995, s. 48).

tadır ve gerçekliğin bir parçası olarak kabul edilemez. "Gereklilik" bütünüyle yok sayılmaz; "Normatif" sosyal kuramın teması haline gelir. Bölünmeye uğrayan, cümlenin iki kısmının "birliği"dir. Tek bir hamlede red-ve-hasret feryadı diskalifiye edilmektedir.

Çığlığımız iki boyut arasındaki ilişkinin gerilimi üzerinde duran bir iki-boyutluluğu ifade eder. Biz böyleyiz, ama öyle olmadığımız, ya da henüz öyle olmadığımız bir gerilim hattının üzerinde yaşıyoruz. Toplum böyle, ama öyle olmadığı ya da henüz öyle olmadığı bir gerilim hattının içinde varlığını sürdürmekte. Kimlikler var, ancak kimlik de kimliksizliğin içindeki gerilim hattının içinde varolmakta. Henüz olmayanın olanın içindeki, kimliksizliğin kimliğin içindeki antagonistik varlığıdır (yani, bir harekettir) çift boyutluluk. Çığlık gerilimin patlamasıdır: Olanın kapsadığı-ve-onun-içinden-fışkıran Henüz-Olmayanın patlaması, kimliğin kapsadığı-ve-onun-içinden-fışkıran kimliksizliğin patlaması. Çığlık, reddedilen mevcut yaşamın dışa vurumudur, henüz olmayanın, kimliksizliğin mevcudiyetinin. Çığlığın kuramsal kuvveti, henüz olmayanın gelecekte olma olasılığına değil, (kimbilir belki birgün insanlık onurunun müşterek kabulüne dayanan bir toplum varolabilir) olası mevcudiyetine dayanır. Açıkçası çığlığı giriş olarak kullanmak, "kimliksizliğin sürekliliğinden" (Adorno 1990, s. 5) başka bir şey olmayan diyalektiğin merkeziyeti üzerinde durmaktadır.

Çığlığımız dehşet-ve-umut çığlığı. Bu iki yönü birbirinden ayrılırsa çığlık banalleşir. Korku "tarihin sertliğinden"[9] kaynaklanır; ancak bu sertliğin bir üstünlüğü yoksa, korku ancak siyasi depresyona ve kuramsal tıkanmaya götürür. Aynı şekilde, eğer umut tarihin aynı sertliğine dayanmıyorsa, ancak iyimserliğin tek-boyutlu ve aptalca bir dışavurumu haline gelir.

9 Foucault (1980 s. 7). Foucault'nun savı, "tarihin sertliğinin ya da saçmalama korkusunun, çoğumuzu", devrim ve mutluluğu ya da devrim ve hazzı aklımıza getirmekten alıkoyduğu şeklindedir. Buradaki sav ise aksine, tarihin sertliğinin bizi beklentilerin daha silik bir biçimde ifade edilmesine değil, daha ciddi bir umut taahhüdüne götüreceği doğrultusundadır.

Korkunun ve umudun böylesi bir ayrılığı Gramsci'ın sıkça aktarılan şu aforizmasında tam ifadesini bulur: "Aklın kötümserliği, iradenin iyimserliği..."[10] Hedefimiz daha çok kötümserlikle iyimserliği, korkuyla umudu, dünyanın iki-boyutluluğunu kuramsal anlayışımızda bir araya getirmek doğrultusundadır. Hedef, sadece ruhun değil aklın da iyimserliğidir. Dünyanın korku dolu bir yer olması bizi umudu öğrenmeye zorluyor.[11]

V

Bu kitabın gayesi muhalifliği güçlendirmek, örümcek ağındaki sinekten yana olmak, çığlığı keskinleştirmektir. Gayet bilinçli olarak özneyle başlıyoruz, ya da hiç değilse kapsadığı tüm sorunların bilincinde olarak tanımlanmamış bir öznellikten. Oradan başlıyoruz, çünkü başka bir yerden başlamak hakikatsizlik olurdu. Hedef, birincil değerde olan muhalif bakış açısı üzerinden eleştirel düşünce biçimini oluşturmaktır, dünyanın yalanlığına karşı duran bir kavrama biçimini. Bu, şeyleri yalnızca temelden ya da tabandan gören bir bakış değil, çünkü öyle olsaydı önceden varolan kategorilerin, negatif ve pozitif izlerin tersyüz edilerek uyarlanması anlamına gelirdi. Üstesinden gelinmesi gereken yalnızca bu baş-aşağı bakış açısı değil, ondan türeyen ve onu destekleyen bütün bir düşünüş tarzıdır. Bizi bağlayan, zapteden iplerin bir parçası olan sosyal kuramın içinden kendimize bir yol açmaya çalışırken yönümüzü gösterecek tek bir pusulamız var: Her iki-boyutluluğu ile kendi "hayır!"ımızın kudreti: Olanı reddetme ve olabilecekleri tasavvur etme.

Muhalif düşünce çığlığın kendisi kadar eskidir. Karşıt düşüncenin en güçlü akımı ise şüphesiz Marksist gelenektir. Bununla birlikte, Marksist geleneğin oluşumu hem kendine has

10 Romain Roland'ın, "Aklın kötümserliği, umudun iyimserliği" vecizesi, Gramsci tarafından *Ordine Nuovo*'nın sayfalarında, 1919 gibi erken bir zamanda programatik bir slogan haline getirilmişti (Gramsci, 1971, s. 175, n. 75).

11 Ernst Bloch'un, büyük bölümünü Nazi Almanyası'ndan sürgünü süresince yazdığı *Principle of Hope*'un önsözünde arz ettiği üzere, böylesine korkunç bir dünyada "umut etmeyi öğrenmek bir meseledir."

tarihi hem de muhalif düşüncenin "izm" tanımlamasına dönüştürülmesi nedeniyle, muhalefetin gücüne ket vuran, onu sınırlayan bir kafes yaratmıştır. O yüzden bu kitap Marksizmi tanımlayıcı bir başvuru kaynağı olma niteliğinde değildir ya da argümanının içeriğinin Marksist olup olmadığı, daha da beteri neo-Marksist mi post-Marksist mi olduğu hususunda yargılanacak bir kitap hiç değildir. Hedef daha ziyade, muhalif düşünüşü vücuda getirmek ve Marksizmin kapitalizm eleştirisini[12] sivriltmek umuduyla, çoklukla "Marksist" olarak nitelenen bu meselelerin muhalif düşünüşün problematiği açısından yerini tayin etmektir.

Bu, kapitalizmin dehşetini resmetmeye çalışan bir kitap değil. Bunu yapan pek çok kitap ve yanı sıra bize işin içyüzünü gösteren kendi yaşam deneyimlerimiz var. Kapitalizmin dehşetini bu kitapta zaten saklı tutuyoruz. Daha insancıl bir toplum umudunun azalması, insanların kapitalizm dehşetine göz yummaları sonucu gerçekleşmemiştir. Başka gidecek bir yerin görünmemesi, seçilecek başka bir ötekilik olmamasıdır bunun nedeni. Sanki en büyük duyarlılık kendi muhalif sesimizi duymamak, onu bir gençlik fantazisi olarak dışlamakmış gibi gösterilir. Ve dünya hâlâ kötüye gidiyor, eşitsizlikler keskinleşiyor, insanlığın kendi kendini yok edişi yakın gibi görünüyor. Öyleyse belki de muhalifliğimizi terk etmek yerine, bilakis dünyayı feryadın perspektifinden teorize etmeyi denemeliyiz.

Peki ya okur hiçbir uyumsuzluk hissi taşımıyorsa? Herhangi bir karşıt düşünceniz yoksa, "Biz böyleyiz, dünya da böyle..." diyecek kadar halinizden memnunsanız? Doğrusu herhangi birinin kendisini çevreleyen açlığa, zulüme, eşitsizliğe karşı tepkisiz kalabilecek kadar dünyayla barışık olabileceğine inanmak çok zor. Sanki tepki veya hoşnutsuzluk, bilinçli ya da bilinçsiz bastırılıyor gibidir. Kabaca ifade etmek gerekirse,

12 Sovyetler Birliği'nin yıkılışı, hem Marksizme hem de özgürlüğe karşı bir tehlikeyi simgeler. Tehlike gün geçtikçe daha az insanın *Kapital*'i okuyacak ve Marx'ın eserinin donanımını gerektiren tartışmaları kavrayacak olmasındadır. Hiç değilse Sovyet geleneğinin temsil ettiği pozitivist Marxizimden kurtulmuş olmamız ve Marksizmi muhalif düşünce olarak sivriltme şansımızın bulunması sahip olduğumuz bir özgürlüktür.

sakin bir yaşantının uğraşları arasında dünyanın dehşetini duymadığını, görmediğini iddia etmek sanki doğrudan maddi çıkar uğruna söyleniyor gibidir. İşlerimizi, kredi kartlarımızı, çıkarlarımızı, terfi etme şansımızı, makuliyetimizi kaybetmemek için görmemeyi yeğleriz. Algılarımızı sterilize ederiz; acıyı eleyerek, yerinin burası değil orası olduğunu iddia ederek. Uzaklarda bir yerlerde, Afrika'da, Rusya'da, yüz yıl öncesinde. Öylesine bir ötekilikte ki, dışında kalıvererek muhalifliğe dair tüm hikâyemizi silip atarız. İşte değer-yoksunu nesnel bir sosyal bilim anlayışı tam da böyle bir steril algı üzerine kurulmuştur. Karşıtlık, sömürü ve zulüme karşı tepki tamamen gömülmüş, dünyanın bazı yerlerinde kurban edilen hayvanların inşa edenler tarafından binaların, köprülerin beton temellerine gömülmesi misali, sosyal bilimlerin beton temellerine saplanmıştır. Böyle bir teori, Adorno'nun (1990, s. 365) ifade ettiği gibi, "SS tarafından çok tutulan, kurbanların çığlıklarını müzikle bastırma yönteminin ruhundadır". Bu kitabın yönelimi, acının böyle örtbas edilmesine karşı durmak yolundadır.

Peki nedir mesele? Feryadımız bir hüsran çığlığı, güçsüzün memnuniyetsizliğidir. Ama eğer güç sahibi değilsek elimizden gelen bir şey olamaz. Gücü, parti kurarak, silahlanarak veya seçim kazanarak edindiğimizde, işte o zaman tarihteki diğer tüm iktidar sahiplerinden bir farkımız kalmayacaktır. Yani çıkış yolu yoktur, iktidar çemberini kırmak mümkün değildir. Ne yapabiliriz?

Dünyayı iktidar olmadan değiştirebiliriz.

Ha! Ha! Çok komik.

2. Devletin Ötesinde?

Önce çığlık vardı. Peki ya sonra?

Çığlık dünyayı değiştirmeye dair ıstıraplı bir şevk barındırır içinde. Peki nasıl yapabiliriz? Dünyayı daha iyi, daha insani bir yer haline getirmek için, yoksulluğa ve sömürüye son vermek için ne yapabiliriz?

I

Hazır bir cevap var elimizde. *Devlet aracıyla yapmak*. Siyasi bir partiye katılmak, partinin hükümet iktidarını kazanması için destek vermek, ülkeyi bu yoldan değiştirmek. Ya da parlamenter yöntemle edinilecek kazanımlara karşı daha sabırsız, daha öfkeli, daha şüpheliysek devrimci bir örgüte katılmak, örgütün devlet iktidarını ele geçirmesini şiddete başvurarak veya şiddet karşıtı yöntemlerle desteklemek ve sonra toplumu dönüştürmekte devrimci devletten yararlanmak.

Dünyayı devlet aracıyla değiştirmek: Devrimci düşünce üzerinde yüzyıldan fazla bir süre baskın olmuş paradigmadır bu. Yüzyıl önce Rosa Luxemburg ile Eduard Bernstein'ın[1] "re-

1 Luxemburg (1973) ve Bernstein'ın (1961) pek çok baskısından herhangi birine bakınız.

form ya da devrim" konusu üzerine münakaşaları, 20. yüzyılın tamamına yakınında devrim düşüncesine hükmedecek olan söylemin belirleyicisi olmuştur. Bir yanda reform, diğer yanda devrim. Reform seçim kazanarak ve değişimi parlamenter yöntemlerle kabul ettirerek edinilmesi gereken dereceli bir geçişti sosyalizme. Devrim ise devlet iktidarını ele geçirerek ve radikal değişimlerin sunumunu yeni devlete süratle yaptırarak kazanılması gereken daha ani bir geçişti. Anlaşmazlıkların yoğunluğu, anlaşmanın temel noktalarından birinin üstünü örttü: Her iki yaklaşım da devletin toplumu değiştirecek bir üst merci olduğuna saplanmaktadır. Bütün farklılıklarına rağmen her ikisinin de gayesi devlet iktidarını ele geçirmektir. Şüphesiz bu seçkin azınlıkların devleti olarak düşünülmemiştir. Devrimci perspektifte ve daha radikal parlamenter yaklaşımlarda devlet iktidarına gelmek, sosyal ayaklanmaların yükselişinin bir parçası olarak görülmüştür. Bununla birlikte, devlet iktidarını edinmek devrimci sürecin göz bebeği, devrimci değişimin ortasından yayılacağı bir merkez olarak tanınmıştır. Reform ile devrim arasındaki dikotominin dışında kalan yaklaşımlar anarşist olmakla (Bernard-Luxemburg tartışması ile hemen hemen aynı zamanlarda pekiştirilmiş olan keskin bir ayrım)[2] damgalanmışlardır. O günden bugüne, kuramsal ve siyasal tartışma, hiç değilse Marksist gelenekte şu üç sınıflandırma ekseninde belirlenmiştir: Devrimci, Reformist, Anarşist.

Devlet paradigması, yani devlet iktidarını edinmenin radikal değişimin mihenk taşı olduğu yaklaşımı, 20. yüzyıl boyunca sadece teoriyi değil devrimci tecrübeyi de etkisine aldı; yalnızca Sovyetler Birliği ve Çin deneyimlerini değil, 1960'ların ve 1970'lerin sayısız ulusal kurtuluş ve gerilla hareketlerini de.

Devlet paradigması her ne kadar yüzyıl genelinde umut etmenin bir aracı olduysa da, zaman ilerledikçe umudun katiline dönüştü. 21. yüzyılın başında devrimin imkânsızmış gibi görünmesi, gerçekte devrimi devletin kontrolü olarak belirle-

2 Bkz. örneğin, Stalin'in 1905'te yazdığı "Anarşizm ya da Sosyalizm" makalesini tartışan Nestor Kohan (1998, s. 33).

yen kendine has bir devrim görüşünün tarihsel başarısızlığını yansıtmaktadır.

"Reformist" ve "devrimci"; her iki yaklaşım da coşkulu destekçilerinin beklentilerini karşılayamayacak biçimde bütünüyle başarısızlığa uğramıştır. Sovyetler Birliği'ndeki, Çin'deki veya başka yerlerdeki "komünist" hükümetler, kendi kontrollerinde olan devletlerin sınırları içinde, geçici bir süre için bile olsa maddi güvence düzeyini arttırmış ve sosyal eşitsizliği azaltmış olabilirler; ancak, kendi kaderini tayin edebilen bir toplum yaratmak veya komünizmin her zaman için en temel tutkusu olan özgürlüğün[3] hüküm sürmesini temin etmek adına fazla bir şey yapmamışlardır. Sosyal demokrat ya da reformcu hükümetlerin de sicili pek parlak değildir; maddi güvencenin arttırılması bazı durumlarda başarı kaydetmişse de, pratikte kapitalizm yanlısı hükümetlerden çok az farklılık göstermişlerdir ve çoğu sosyal demokrat parti, radikal sosyal reformun hamisi oldukları iddiasını uzunca zamandır terk etmiş bulunmaktadır.

Yüzyılı aşkın bir süre, genç insanların devrimci coşkusu, parti kurmaya ya da silah kullanmaya sevk edilmiştir. Yüzyılı aşkın bir süre, insanlığa uygun bir dünya arzulayanların hayalleri bürokratize ve militarize edilmiştir. Hepsi sonradan kendisini iktidara getiren hareket tarafından davaya "ihanet etmekle" suçlanacak olan bir hükümetin devlet iktidarını edinmesi uğruna. "İhanet" geçtiğimiz yüzyılda sol için kilit kelime olmuştur; çünkü, peyderpey iktidara gelen hükümetler daima destekçilerinin ideallerine "ihanet etmekle" suçlanmışlardır. İhanet kavramı şu güne değin öylesine yıpranmıştır ki,

3 Küba, devlet-merkezli devrimin belki de en cazip (en az cazibesiz) örneğidir. Yine de burada bile, devrimin kazanımları devrimcilerin beklentilerinden epey uzaktır. Sadece dış baskılar (abluka ve bağımlı oldukları Sovyetler Birliği'nin çöküşü) nedeniyle değil, aynı zamanda devletle toplum arasında mesafe olması ve toplumun kendini yönetebilirlikten yoksun olması nedeniyle de. Bu argümanın meali, elbette ki varolan (Küba gibi) sosyalist-devlet ülkelerinin, kendilerini dünya pazarına entegre etmeleri gerektiği değildir; devrimin gücü, bundan ziyade topluma ne derecede entegre olunabilindiğine ve devletin toplumun mihveri olmayı ne derecede terk edebildiğine dayanmaktadır. Bu konuda ilginç bir Kübalı görüş için, bakınız Acanda (2000).

geriye, "tabi ki öyle" diyerek omuz silkmekten başka yapacak şey kalmamıştır.[4] Durumu kavramak için bu sayısız ihanetlere bakmaktansa, toplumun devlet iktidarını edinerek değiştirilebileceği inancını anlamaya çalışmalıyız belki de.

II

İlk bakışta, devlet kontrolünü ele geçirmek sosyal değişimi meydana getirebilecek bir çözümmüş gibi görülebilir. Devlet otonom olma, kendi sınırları içinde iktidarı kullanma iddiasındadır. Bu en yaygın demokrasi anlayışının temelidir: Devlet hudutları içinde iktidarı kullanarak, halkın isteklerini tatbik etmek üzere bir hükümet seçilir. Bu nosyon, radikal değişimin anayasal yöntemlerle kazanılabileceğini savunan sosyal demokrat davanın da ana ilkesidir.

Bunun karşıtı olan argüman ise anayasal bakışın, devleti kendi sosyal koşullarından izole ettiği yolundadır: Devlete aslında sahip olmadığı otonom bir faaliyet atfedilir. Aslında, devletin yaptıkları sosyal ilişkiler ağında yalnızca birer düğüm olarak sınırlandırılıp biçimlendirilmektedir. Esasen bu sosyal ilişkiler ağı, emeğin örgütleniş biçimi merkezinde toplanır. Aslında emeğin kapitalist bir zeminde örgütlenmiş olması, devletin yaptıklarının ve yapabileceklerinin, kendisinin de bir parçası olduğu kapitalist örgütlenme sistemini sürdürme ihtiyacıyla sınırlandırıldığı ve biçimlendirildiği anlamına gelir. Bu demektir ki, sermayenin çıkarlarına ters düşecek kayda değer eylem alanı bulunan herhangi bir hükümet, sonuçta ekonomik kriz ve devlet sınırlarından sermaye kaçışı ile yüzleşecektir.

İlham kaynağı Marksizm olan devrimci hareketler, devletin kapitalist karakterinden her zaman haberdardılar. Öyleyse neden toplumu değiştirme aracı olarak devlet iktidarını ele geçirmeye yöneldiler? Cevaplardan biri, bu akımların genellikle devletin kapitalist doğasına karşı araçsal bir bakışları olduğudur. Tipik olarak, devleti kapitalist sınıfın araçlarından biri

4 Troçki'nin *İhanete Uğrayan Devrim*'inden bu yana, "ihanet", örneğin Troçkist hareketin kilit kategorilerinden biri olmuştur.

olarak görmüşlerdir. "Araç" mefhumu, devlet ile kapitalist sınıfın ilişkisinin harici olduğu anlamını taşır: Devlet artık kapitalist sınıf tarafından, kendi çıkarları için bir tetikleyici olarak kullanılmaktadır. Devrimden sonra da proletarya tarafından *kendi* çıkarları için kullanılacaktır. Böylesi bir yaklaşım, belki de bilinçsiz olarak devletin kendi sosyal koşullarından izolasyonunu veya otonomizasyonunu, devrimci siyasetin çıkış noktası olan eleştiriyi üretir. Daha ilerde sırası gelecek olan bir kavrama burada değinirsek, bu yaklaşım devleti fetişleştirmekte, içine gömülü olduğu iktidar ilişkileri ağından devleti soyutlamaktadır. Devrimci hükümetlerin devleti işçi sınıfının çıkarları doğrultusunda kullanmakta yaşadıkları güçlükler, devletin kapitalist toplum ilişkileri ağının içine sokulmasının araçsallık mefhumunda görüldüğünden daha güç ve daha ince hesaplanmış olduğuna işaret eder. Devrimci Marksist hareketlerin yanılgısı, devletin kapitalist karakterini yadsımamak değil, kapitalist toplum ilişkileri ağına entegre olma ölçüsünü yanlış yorumlamak olmuştur.

Bu yanlış anlamanın önemli bir boyutu da devrimci (ve hatta reformist) hareketlerin, "toplum"un bir ulus toplum (ki bu devlet-hududu demektir) olarak algılanabileceği görüşünde olmalarıdır. Toplum, İngiliz, Rus veya Meksika toplumu olarak yorumlandığında, bu görüş alenen, devletin sosyal dönüşümün temel taşı olabileceği düşüncesine ağırlık veriyor demektir. Fakat böyle bir yaklaşım öncelikle devletin ve toplumun, mekânsal koşullarından soyutlanmalarını ve devlet hudutları içinde sosyal ilişkilerin kısıtlanmasını gerektirir. Bu görüşe göre dünya, her birinin kendine ait devletleri olan ve her birinin diğerleriyle bir uluslar-arası ilişkiler ağı çerçevesinde bağlantılarını sürdürdüğü pek çok ulus toplumdan oluşur. Böylece her bir devlet kendi dünyasının merkezi olmakta ve ulusal bir devrimi düşünmek, devleti "kendi" toplumundaki radikal değişimin motoru olarak görebilmek mümkün olmaktadır.

Bu görüşün yanlışı, sosyal ilişkilerin hiçbir zaman ulusal sınırlarla örtüşmemiş olmasındadır. "Küreselleşme" hakkındaki güncel tartışmalar, hep geçerli olan bir şeyin altını çiziyor: Ka-

pitalist toplum ilişkileri, doğaları gereği her zaman toprak sınırlamalarının ötesinde seyretmiştir. Feodal lord ile serf arasında her zaman kendi toprakları içinde kalan bir ilişki varken, kapitalist ile işçinin ilişkisini para belirlediği için sömürünün ülke sınırlarıyla kısıtlı kalmamasını sağlamak kapitalizmin belirleyici özelliği olmuştur. Sosyal ilişkilerde paranın belirleyici olması, bu ilişkilerin bütünüyle sınırlar-ötesi olduğu anlamına gelmektedir: İşverenle işçinin, üreticiyle tüketicinin ya da aynı üretimi yapan işçilerin aynı topraklar içinde olmasını gerektirecek bir sebep yoktur. Kapitalist toplum ilişkileri asla devlet hudutlarıyla sınırlandırılmamıştır, bu yüzden kapitalist dünyanın farklı ulus toplumların bileşkesi olduğu anlayışı bir yanılsamadır.[5] Belirli ulus devletlerin içine sokulduğu sosyal ilişkiler ağı (kapitalizmin başlangıcından bu yana) küresel bir ağdır.

Devrimin devlet iktidarını ele geçirmeye odaklanması bu yüzden kendisinin de bir parçası olduğu sosyal ilişkilerden soyutlanmasını gerektirir. Kavramsal olarak devlet kendisini kuşatan sosyal ilişkiler yığınından koparılmış ve otonom rolünün bütün gerekleriyle ayakta durması sağlanmıştır. Otonomi devlete mal edilmektedir. Reformist (veya liberal) kuramın mutlak manasında olmasa da, en azından devletin kendisini çevreleyen kapitalist sosyal ilişkiler karşısında *potansiyel* otonom olduğu manasında.

Ancak bunun devrimci stratejinin kabaca çarpıtılmış bir izahı olduğu söylenebilir. Marksizm'den esinlenen devrimci hareketler devlet iktidarını ele geçirmeyi genellikle uzun soluklu sosyal dönüşüm sürecinin herhangi bir öğesi olarak görmüşlerdir. Bunun yanı sıra Lenin, devlet iktidarını sadece ele geçirmekten değil, aynı zamanda eski devleti dağıtıp yerine bir proletarya devleti kurmaktan söz ediyordu. Hem o, hem de Troçki devrimin başarıya ulaşabilmesi için enternasyonal bir devrim olması gerektiğinin farkındaydılar. Bu tamamıyla doğrudur ve karikatürize edilmesinden de sakınmak gerekir; an-

5 Bu konuda, bkz. von Braunmühl (1978), Holloway (1995b).

cak, gerçekte sosyal değişim sürecinde devletin ele geçirilmesi belirgin bir önem taşımış, sosyal dönüşüme kendini adamış güçlerin üzerine yoğunlaşmasını gerektiren bir odak noktası olmuştur.[6] Bu odaklanma kaçınılmaz olarak devlete iktidarın mevkii olma ayrıcalığını tanımaktadır.

Devlet iktidarını ele geçirmek toplumu değiştirmek için seçkin bir yol ya da eyleme geçmek gibi görünse de, bir başkaldırı yönlendirmesi olduğu da muhakkaktır. Farklı bir toplum için savaşanların coşkusuna sarılınır ve bu coşku belirli bir yöne sevk edilir: Devlet iktidarını ele geçirmeye. "Devleti bir ele geçirsek (seçimle veya askeri yöntemlerle) toplumu değiştirebiliriz. Bu yüzden öncelikle ana-hedef olan devlet iktidarını ele geçirmeye odaklanmalıyız". Bu söylem böyle sürüp gider ve genç insanlar devlet iktidarını ele geçirmek ne demekse onun için göreve alınırlar; devlet iktidarının kazanılmasından ne anlaşıldığına bağlı olarak ya asker ya da bürokrat olarak eğitilirler. "Önce orduyu kurun, önce partiyi kurun. Bu, bize zulmeden iktidardan kurtulmanın yoludur." Parti-kurmak (ya da ordu-kurmak) diğer her şeyin üstündedir. Başlangıçta olumsuz olan (kapitalizmin reddi), olumluya dönüştürülmüştür (kurumsallaşmaya, iktidarlaşmaya). İktidarı ele geçirmek için alınan görevler, doğal olarak iktidarın kendisi için alınan görevler haline gelir. Mensupları, iktidarın dilini, mantığını ve hesaplarını; sosyal bilimlerin bütünüyle iktidarın baskısıyla yönlendirilen kategorilerini öğrenirler. Örgüt içi ayrımlar iktidar mücadelesine dönüşür. İktidar için yapılan manipülasyonlar ve manevralar bir yaşam biçimi halini alır.

Milliyetçilik, iktidar mantığının olmazsa olmaz tamamlayıcısıdır. Devletin iktidarın zemini olduğu düşüncesi, o devletin küresel iktidar ilişkileri bağlamından soyutlanmasını gerektirir. Devrimci düşünce her ne kadar dünya devrimi fikri ile yola çıkmış olsa da, radikal sosyal değişimi meydana getirecek zemin olarak devletin görülüyor olması, dünyanın diğer bö-

6 Bkz. Luxemburg (1973, s. 49): "Kendi tarihlerinin ana muhtevası olan sınıf çatışmasını yaşayan sınıflı toplumların ilk ortaya çıkışından beri, siyasi iktidarın ele geçirilmesi bütün yükselen sınıfların hedefi olagelmiştir."

lümleri tarafından kuşatılmış olan bu devlete her halükarda bir ayrıcalık tanımaktadır.

Devlet iktidarına karşı olan en enternasyonalist devrimler bile "kendi" devletlerinin diğerlerinden ayrıcalıklılığını savunan milliyetçilikten ya da devrimi savunmak için milliyetçi duyguları açıkça manipüle etmekten kaçınmayı nadiren başarabilmişlerdir. Toplumu devlet aracıyla değiştirme anlayışı devletin egemen olduğu ya da olması gerektiği düşüncesine dayanır. Devlet egemenliği, toplumu devlet aracıyla değiştirmenin önkoşuludur, bu yüzden sosyal değişim mücadelesi devlet egemenliği mücadelesine dönüşür. O zaman sermayeye karşı verilen mücadele de, içinde milliyetçiliğin ve anti-kapitalizmin harmanlandığı, yabancı hakimiyetine karşı anti-emperyalist mücadele haline gelir.[7] Aslında bir sosyal ilişki formu olarak devletin tam da bu mevcudiyeti, self-determinasyonun antitezi durumundayken, self-determinasyon ve devlet egemenliği birbirine karıştırılmaktadır.[8]

Harekete ve onun ehemmiyetine ne kadar inanılmış gibi yapılırsa yapılsın, iktidarı ele geçirme gayesi, kaçınılmaz olarak mücadelenin de araçsallaşmasına sebebiyet verir. Mücadelenin bir hedefi vardır: Siyasi iktidarı ele geçirmek. Mücadele bu hedefe ulaşmak için bir araçtır. Mücadelenin, bu hedefe ulaşmakta katkısı olmayan öğeleri ya ikincil önemde kalırlar ya da bütünüyle yok edilirler: Mücadeleler hiyerarşisi kurulmuştur. Araçsallaşma / hiyerarşikleşme, aynı zamanda mücadelenin gücünün azaltılmasıdır. Mücadelelerimiz, kapitalizme karşı gelme yollarımız, farklı bir toplum düşü için kavgalarımız tek kelimeyle sınırlandırılmakta, dünyaya iktidarı kazanma merceğinden bakıldığı müddetçe görünmez olmaktadırlar. Onları bastırmayı, dolayısıyla kendimizi bastırmayı öğreniriz. Hiyerarşinin en tepesine "devrimi yapacak" olan eylemlerimizi yer-

7 Çoğu ülkede milliyetçilik ile devrimin karışımı anti-emperyalizm başlığında toplanmıştır. Bu ikisi her nasıl bir araya getirilmiş olursa olsun sosyal ilişkilerin ulus sınırları içinde teşekkül ettiği yaklaşımına dayanmaktadırlar. Meselenin Zapatista ayaklanması ile bağlantısı doğrultusunda bir tartışma için bkz, REDaktion (1997) s. 178-184.

8 Bu daha ilerki bölümlerde uzun boylu tartışılacak olan bir sav.

leştirmeyi öğreniriz ve duygu dolu ilişkiler, duyarlılık, oyun, kahkaha, sevgi gibi saçma sapan kişisel şeyler de yerlerde sürünür. Sınıf mücadelesi püritenleşir: Saçmalıklar bastırılmalıdır çünkü hedefe ulaşmakta katkıları yoktur. Mücadelenin hiyerarşikleşmesi, hayatlarımızın ve dolayısıyla benliklerimizin hiyerarşikleşmesidir.

Bu hiyerarşiyi en açık ifade eden örgüt şekli partidir. Öncü veya parlamenter olsun, partinin biçimi devlete doğru bir oryantasyonu gerektirir ve zaten böyle değilse içeriği boşalır. Aslında parti, sınıf mücadelesini disipline etmenin, sınıf mücadelesinin farklı biçimlerini devlet kontrolüne sahip olma birincil hedefinin hakimiyetine sokmanın bir yoludur. Mücadeleleraası hiyerarşi tayini, genellikle parti programı şeklinde ifadesini bulur.

Mücadelenin araçsallaştırılarak gücünün eksiltilmesi sadece belirli bazı partilere veya akımlara (Stalinizm, Troçkizm, vb.) özgü değildir: Hareketin hedefinin siyasi iktidarı fethetmek olduğu düşüncesinin içinde zaten bulunmaktadır. Mücadele daha baştan, muzaffer parti ya da ordu, devlet iktidarını fethetmezden ve kendi yeminlerine "ihanet etmezden" çok önce kaybedilmiştir. İktidarın kendisi bir kez mücadelenin içine sızdığında, iktidarın mantığı devrimci sürecin mantığı haline geldiğinde, isyanın negatifliği iktidar-yapıcılığın pozitifliğine dönüştüğünde mücadele kaybedilmiştir. Ve mücadelenin içinde yer alanlar bunu görmezler; iktidarın çömezleri, iktidarın düşünme biçiminin ve alışkanlıklarının ne denli içine çekildiklerinin farkında bile olmazlar. Kapitalizme karşı gelişimizin başka türlü bir iktidar sistemi istediğimizden değil, iktidar ilişkilerinin tamamen yok olduğu bir toplum arzumuzdan kaynaklandığını anlamazlar. İktidar olarak iktidar-dışı ilişkiler üzerine kurulu bir toplum yaratamazsınız. İktidarın mantığı bir kez benimsendiğinde, iktidar karşıtı mücadele yenik düşmüş demektir.

Toplumu iktidarı ele geçirerek değiştirme düşüncesi bu yüzden, elde etmeye kalkıştığı şeyin karşıtını elde etmeye imkân tanımaz. İktidarın fethi, iktidar ilişkilerinin feshedilmesinde

bir basamak olacağı yerde, iktidarı fethetme teşebbüsü iktidara karşı mücadelede iktidar ilişkilerinin alanının büyümesini getirir. İktidara karşı, insanların insanlıktan çıkmasına karşı, insanın amaç olmaktan çıkıp araç muamelesi görmesine karşı bir protesto çığlığı olarak başlayan şey kendi zıttına, iktidarın iktidar karşıtı mücadeleyi tam kalbinden vuran mantığına, alışkanlıklarına ve söylemine dönüşür.[9] Dünyanın devrimci dönüşüm adına meselesi, iktidarın *kimde* olduğu değildir; mesele iktidarın varlığının tam da kendisidir. Mesele iktidarı *kimin* kullandığı değil, insanlık onurunun karşılıklı kabulüne dayanan, iktidar ilişkilerinin varolmadığı toplumsal ilişkileri oluşturmaya yönelik bir dünyanın nasıl kurulabileceğidir.

Toplumu değiştirmek için gerçeğe en yatkın görünen, mücadeleyi devlet iktidarını kazanmaya odaklamak ve bu sonuca indirgemekmiş gibidir. Önce iktidarı ele geçiririz *sonra* da insanlığa uygun bir toplum yaratırız. Bu, Lenin'in özellikle de *Ne Yapmalı?* kitabındaki en güçlü savıydı; ancak, aynı mantığı 20. yüzyılın tüm büyük devrimci liderleri paylaşıyorlardı: Rosa Luxemburg, Troçki, Gramsci, Mao, Che. Fakat onların mücadele deneyimleri,[10] devrimci geleneğin kabul görmüş gerçekliğinin kökünden gerçekdışı olduğu hissini veriyor. Gerçeklik iktidarın gerçeğidir ve iktidar üretmenin ötesinde bir şey yapamaz. İktidarın gerçeği bir nihayete yoğunlaştırılmış ve yönlendirilmiştir. Dünyayı değiştirmeye niyetliysek anti-iktidar gerçeği, ya da daha doğrusu anti-iktidarın anti-gerçeği bu güne değin bilinenden tamamen farklı olmalıdır. Ve hâlâ dünyayı değiştirmek zorundayız.

---

9 "Iktidarın meclisinde yetişmek onun usullerini öğrenmek ve soğurmak demektir... Iktidarın adetlerini, tınısını, duruşunu, diğerleriyle olma hallerini. O kendisine fazla yaklaşanlara bulaşan bir hastalıktır. Iktidar sahibi sizi ayaklarıyla eziyorsa, onun tabanlarından hastalığı kaparsınız" (Rushdie, 1998, s. 211).

10 Iktidar *olmadan* dünyayı değiştirme amacında olan bu hareketlerin teşebbüslerinin de gerçekdışılık hissi verdiği üzerine tartışılabilir. Iktidar olmadan dünyayı değiştirme olasılığını inceleme iddiası sadece tarihi deneyime değil, aynı zamanda devletin karakteri üzerine geliştirilmiş teorik düşünceye dayanmaktadır.

3. İktidarın Ötesinde?

I

Dünya devlet aracıyla değiştirilemez. Hem kuramsal düşünce hem de yüzyıllık kötü deneyim bize bunun böyle olduğunu gösteriyor. "Size söylemiştik," der halinden memnun olanlar, "Hep söyledik. Makul olmadığını, insan doğasına karşı gelemeyeceğinizi anlattık. Vazgeçin bu rüyadan, vazgeçin!"

Ve dünya genelinde milyonlarca insan kökten farklı bir toplum biçimi düşünden vazgeçmiştir. Hiç şüphesiz Sovyetler Birliği'nin çöküşü ve dünya çapında ulusal özgürlükçü hareketlerin iflası milyonlarca insanı hayal kırıklığına uğratmıştır. Devrim fikri öylesine yoğunlukla devlet kontrolüne sahip olmakla özdeşleştirilmişti ki, devlet iktidarına sahip olarak dünyayı dönüştürme girişimlerinin iflası, pek çok kişinin devrimin imkânsız olduğu neticesine varmasına neden olmuştur.

Beklentilerde bir düşüş yaşanmaktadır. Pek çok kişinin umudu, gerçeklikle acı ve kinik bir uzlaşmaya yol vererek yaşantılarından uçup gitmiştir. Umut ettiğimiz özgür ve adil toplumu yaratmak mümkün olmayacaktır; ancak, değişen bir şey olmayacağını ama hiç değilse hayal kırıklığımıza bir tür çıkış yolu olacağını bilerek, merkezde ya da merkezin solunda bir

partiye her zaman oy verebiliriz. Marcela Serrano'nun romanlarından birindeki bir karakter, "Artık dünyayı değiştiremeyeceğimizi biliyoruz," der. "Bu bizim kuşağın başına yediği en kötü darbe. Henüz yaşımız müsaitken ve değişimi gerçekleştirebilecek enerjimiz varken, amacımızı yolun tam ortasında yitirdik... Geriye çaresizlik içinde sorulabilecek tek bir soru kalıyor: İnsanlık onuru nerede?"[1]

Kitaptaki karakter haklı değil mi? Dünyayı devlet aracıyla değiştiremiyorsak başka nasıl yapabiliriz? Devlet, iktidar ilişkileri ağında bir düğüm olmaktan ibaret. Ancak nereden başlarsak başlayalım daima iktidarın ağına yakalanmayacak mıyız? Gerçekten de bir bozulma var mı? İktidarın sonsuz çemberinin içine tutsak değil miyiz? Tüm dünya, sadece orda burda ufak tefek iyileştirmelerin yapılabileceği bir örümcek ağı değil mi? Ya da belki de, bütün dünya birinin içinden kurtulsak diğerine dolanacağımız örümcek ağlarının bir toplamı mı? Radikal ötekilik görüşünü, kendilerini din ile teselli edenlere, bu gözyaşı vadisinde yaşamanın ödülü olarak cennete gidecekleri düşüyle yaşayanlara teslim etmek daha doğru olmaz mı?

Kişisel onurumuzla inzivaya çekilmekte ve "elimizde ne varsa onun en iyisini yaşayalım" demekte zorlanmamız, dünyanın durduğu yerde durmamasından kaynaklanıyor. Kapitalizmin yaşam biçimi, bize durmaksızın saldıran, yaşamlarımızı doğrudan paranın esiri yapan, gittikçe daha fazla yoksulluk, eşitsizlik ve şiddet üreten bir gelişim dinamiğini içinde taşır. Onur kişisel bir mesele değildir, çünkü yaşamlarımız kişisel onurları yerlerde sürünen diğerlerinin yaşamlarıyla fazlasıyla çevrelenmiştir. Bizi ters yöne gitmekten alıkoymanın da ötesinde, devrimin aciliyetiyle yüzleştiren tam da bu kişisel onur arayışıdır.[2]

Devrim düşüncesini muhafaza edebilmenin tek yolu ortadaki bahsin seviyesini yükseltmektir. Geleneksel devrim anlayı-

1 Serrano (1995) s. 316. Benzer bir argümanın açılımı için, bkz. Winocur (2001).

2 Bu, Zapatista ayaklanmasının işaret ettiği konulardan biridir. Kendilerini isyana sürükleyenin insanlık onuru olduğu iddiasındadırlar. Bkz. Holloway (1998).

şının sorunu fazla yüksekleri hedeflemiş olması değil, belki de aksine hedeflerinin fazlasıyla düşük olmasıydı. İktidar mevkilerini ele geçirme düşüncesi, devrimin gayesinin, hükümet iktidarını veya toplumda daha dağınık duran iktidar mevkilerinden oluşan güç ilişkilerini çözmek ve insanlık onurunun müşterek kabulüne dayalı bir toplum yaratmak olduğunu kavramaya engel olmaktadır. Başarısızlığa uğrayan, devrimin iktidarı feshetmek üzere onu fethetmek manasına geldiği düşüncesidir.[3] Şimdi artık gündemde olan, iktidar ilişkilerinin daha doğrudan üstüne gidilmesi gerektiği görüşüdür. Artık devrimin tasavvur edilebileceği tek yol iktidarın fethi değil, çözülüp yok edilmesidir. Sovyetler Birliği'nin çöküşü milyonlar için yalnızca hayalkırıklığı demek değildi, bu durum aynı zamanda beraberinde devrimci düşünceye özgürlük getirdi; devrimin iktidarın fethi olduğu tanımından özgürleşmesini.

Öyleyse, 21. yüzyılın başındaki devrimci mücadele budur: Dünyayı iktidar olmadan değiştirmek. Güneydoğu Meksika'daki Zapatista ayaklanmasının açık çağrısıdır bu. Zapatistalar dünyayı yeni baştan kurmak, onur ve insaniyet üzerine kurulu bir dünya yaratmak istediklerini dile getirdiler, ama iktidar olmadan.[4]

Zapatistaların dünyayı iktidar olmadan dönüştürme çağrısı kayda değer bir yankı buldu. Bu yankı, son yıllarda anti-iktidar diye nitelenebilecek bir alanın genişlemeye başlamış olmasına bağlanabilir. Bu da hoşnutsuzluğun devlete yönelmesi sürecinin çaptan düşmesine tekabül eder. Bu düşüş, bir zamanlar hoşnutsuzluğu devlet iktidarını elde tutma mücadelesine yönlendirme güçleri bulunan, ama artık bundan da yoksun olan devrimci parti müsveddeleri söz konusu olduğunda daha anlaşılır olur. Sosyal-demokrat partiler için de aynı durum geçerli-

3 Bu metinde yer alan hiçbir sözün, hayatlarını dünyayı değiştirmek uğruna feda edenlere saygısızlık içermediğinin vurgulanması gerekir. Aksine, buradaki iddia onların hakkını ödemenin en iyi yolunun devrim mücadelesini ayakta tutmak olduğudur. Ve bu da, devrim ile iktidara gelmek arasındaki bağlantının artık koparılması gerektiği anlamına gelir.

4 "Dünyayı fethetmek zorunda değiliz. Bize onu baştan yaratmak yeter." Primera Declaracion de la Realidad, *La Jornada*, 30 haziran 1996.

dir: İnsanlar onlara oy versin ya da vermesin, siyasi militanlığın mihrakları olarak aynı öneme sahip değildirler artık. Hoşnutsuzluk bugün daha çok, "hükümet dışı örgütlere" katılmak, bazı özel konulara dair kampanyalar düzenlemek, öğretmenlerin, doktorların ya da diğer çalışanların bireysel veya kolektif sorunları üzerine gitmek biçiminde dağınık olarak ifade edilme eğilimindedir. Her çeşit otonom toplum projesi oluşumunda ve hatta Chiapas'taki gibi uzun soluklu ve kitlesel isyanlarda bile insanlar kendilerini nesneleşmekten uzak tutan yöntemleri arayıp bulmaktadırlar. Dünyayı değiştirmek adına devleti odaklamayan ve iktidar mevkilerine gelmeyi hedeflemeyen geniş bir eylem alanı mevcut. Açıkçası bu eylem alanı oldukça aykırı durmakta ve şüphesiz devrimci gruplar tarafından "küçük burjuva" ya da "romantik" diye nitelenebilecek pek çok etkinliği içermekte. Bu durum ortadaki hedefin devrim olması manasında nadiren devrimcidir, yine de radikal ötekilik tasavvuru, içinde yer alınılan eylemin genellikle önemli bir unsurudur. Bu bazen "otonom" alan denilen şeyi kapsamaktadır, ama genellikle kelimenin belirttiğinin çok daha ötesinde. Her zaman olmasa da kapitalizme karşı açık bir düşmanlık görülür, ama eskiden devrimci ve reformist partiler tarafından yürütülen bu tür bir eylem için gereken belirgin yoğunlaşma doğrultusunda da bir çaba yoktur. Zapatista çağrısının yankılandığı, anti-iktidarın geliştiği karmaşık alandır bu.[5] Devleti kimin yöneteceğinin sorunun odağı olmaktan çıkması nedeniyle reform, devrim ve anarşizm arasındaki geçkin ayrımların artık yerine oturmadığı alandır. Devrime odaklanmada bir düşüş söz konusudur. İnsanlar artık farklı bir toplum biçimini arzulamadıklarından değil, fakat eski yönelimlerin birer serap olduğu kanıtlandığından. Zapatistalar tarafından başlatılan mücadele, devrimi devlet ve iktidar yanılsamasının yıkımlarından kurtarma mücadelesidir.

Peki iktidarı ele geçirmeden dünyayı nasıl değiştirebiliriz?

5 Bir örneği de Kasım 1999'da Seattle'da görülen anti-kapitalist ya da anti-neoliberal gösteri olan bu dalga, dikkatlerin anti-iktidar hareketine çekilmesini önemli ölçüde başarmıştır.

Sadece sorusunu ortaya atmak bile ancak bir küçük görmeye, yukarı kalkan kaşlara, tenezzül bile etmeyeceğini ifade eden omuz silkmelere sebebiyet vermektedir.

"Ne kadar da safsınız?" der kimileri, "Toplumda radikal bir dönüşüm olamayacağını bilmiyor musunuz? Son otuz yıl size bir şey öğretemedi mi? Devrim bahsinin aptalca olduğunun farkında değil misiniz; yoksa hâlâ 1968'deki yeniyetmelik düşlerinizin içinde sıkışmış durumda mısınız? Sahip olduğumuz dünyayla yaşamalıyız ve ondan yararlanmaya çalışmalıyız."

"Ne kadar da safsınız?" der diğerleri, "Dünyanın elbette ki bir devrime gereksinimi var, ama sahiden de dönüşümün iktidara gelmeden, seçimle ya da başka yollardan sağlanabileceğini mi sanıyorsunuz? Karşı karşıya olduğumuz güçleri, orduları, polisi, paramiliter canileri görmezden mi geliyorsunuz? Onların ancak iktidarın dilinden anladığını bilmiyor musunuz? Ele tutuşup, 'All we need is love,' şarkıları söylediğimizde kapitalizmin yıkılacağını mı sanıyorsunuz? Kendinize gelin."

Gerçek ve iktidar öylesine içiçe geçmiştir ki, iktidarı ortadan kaldırmayı gündeme getirmek bile gerçekliğin kıyısından aşağı düşmek gibidir. İktidar tüm düşünce katmanlarımıza, gerçeklik, siyaset veya ekonominin ne olduğu hakkındaki sanılarımıza, hatta yaşadığımızı sandığımız mekâna öylesine işlemiştir ki, iktidara sadece "hayır!" demek bile, bizi kendi "hayır"ımızın gücünden başka tutunabilecek sabit bir referans noktası bulunmayan baş döndürücü bir dünyaya bırakıverir. İktidar ve sosyal kuram, öylesine bir sembiyozla varolurlar ki, kuram dünyaya ancak iktidarın merceğinden bakabilir, dünyayı onun kulaklarıyla işitebilir: Anti-iktidar üzerine bir kuramdan söz açmak, görünmez olanı görmeye, işitilmez olanı işitmeye çalışmaktır. Anti-iktidarı kuramsallaştırmaya çabalamak, keşfedilmemiş bir kıtada gezintiye çıkmak gibidir.

Dünya iktidar olmadan nasıl değiştirilebilir? Cevabı çok açık: Bilmiyoruz. Pratikte ve teoride cevabın üzerinde çalışmak işte bu yüzden bu denli önem teşkil ediyor. *Hic Rhodus, hic saltus*, ancak *saltus* gittikçe daha tehlikeli bir hale geliyor, atlamayalım diye yapılan baskılar her zamankinden daha yo-

ğun, saçmalıklar denizine düşme tehlikesinden sakınmak her zamankinden daha zor.

"Saçmalama korkusunu"[6] bir kenara bırakalım ve şunu soralım: Her şeye rağmen, iktidar olmadan dünyayı değiştirmeyi düşünmeye nasıl başlayabiliriz?

II

Dünyayı iktidar olmadan değiştirmeyi düşünebilmek için, iktidar kavramının fazlasıyla çelişkili olduğunu görmemiz gerekir. Ancak bu savı ileri sürmek için tekrar başladığımız noktaya dönmemiz gerekiyor.

Önce çığlık vardı demiştik. İki-boyutlu bir çığlık; sadece öfke değil, umut çığlığı. Ve bu ilahi kudretten beklenen bir kurtuluş umudu değil. Şeyleri değiştirebileceğimize dair etkin bir umut, etkin bir isyan çığlığı, eylemeye yönelik bir çığlık. Eylemeye yönelmeyen, kendi içinde patlayan, sonsuz bir umutsuzluk feryadı olarak kalan, daha genel bir ifadeyle, bitmeyen kinik bir homurdanma olan çığlık, kendi kendini kandırır: Karşıt gücünü yitirir ve sonsuz bir kısır döngüye dönüşür. Kinizm -Dünyadan nefret ediyorum ama yapılacak bir şey yok- ekşimeye yüz tutmuş, kendi muhalifliğini yok eden bir feryattır.

Çığlık, eylemek anlamına gelir. "Önce eylem vardı," diyor Goethe'nin Faust'u.[7] Ancak eylemden önce eylemek gelir. Önce eylemek vardı. Ancak baskıcı bir toplumda eyleyiş masum ve olumlu bir eylem değildir; içine karşıtlık aşılanmıştır, hem kendisi reddedilmiş, kösteklenmiş olduğundan hem de zaten kendi reddinin kendisini reddediyor oluşundan. Eyleyişten önce çığlık gelir. Materyalizm değil, muhalefet önce gelir.[8]

---

6 Foucault (1976) s. 14. Bkz. s. 20, dipnot 9.

7 Goethe (1969) s. 38: "Im Anfang War die Tat."

8 Gerilimli ve yıpranmış iki kelimeden oluşan, diyalektik materyalizm kavramında, diyalektiğin üstünlüğü söz konusudur. Düşüncemiz karşıttır, bu nedenle materyalisttir. Burası önemli çünkü ortodoks "diyalektik materyalizmin" ötesine geçmeye ve "devrimci düşüncenin bitkin ve arterit geleneği için

Eylemek pratik karşı çıkıştır; varolan sorunlara karşı çıkar, onları değiştirir. Eylemek önde gider, sınırları aşar. Bizi yok sayan dünyaya karşı çıkış noktamız olan çığlık -bildiğimiz tek dünya- bizi eylemeye itmektedir. Bizim materyalizmimiz, doğru ifade buysa eğer, eylemeye, muhalefete-dair-eylemeye, muhalif pratiğe, sonrasına dair bir tasavvura tutunan bir materyalizmdir. Bizim hakikatimiz, doğru ifade buysa eğer, aklın sınırlarının ötesinde soyut bir tercih değil, çığlığın ta kendisidir, varolana karşı çıkmaktır.

Başka bir deyişle, eylemek yalnızca hayatı sürdürmenin maddi önkoşulu olduğu için konumuzun esası değildir,[9] konumuzun esası bilakis dünyayı değiştirmek, varolanı çürütmektir. Dünyayı çığlığın perspektifinden, eyleyişin perspektifinden algılamaktır.

Öyleyse Saint John, "önce Söz vardı" diyerek çifte yanılgıya düşmüş oluyor. İki türlü yanılıyor, çünkü onun ifadesi geleneksel deyişle, hem pozitif hem de idealisttir. Söz, çığlık kadar isyankâr değildir. Ve söz, çığlık gibi eylemeyi barındırmaz içinde. Sözün dünyası durağandır, koltuğuna-sırtını-yaslayıp-çene-çalma dünyasıdır, masasına-oturup-yazma dünyasıdır, her şeyi dönüştürebilecek çığlıktan, karşı çıkan eyleyişten beride, bir hoşnutluk dünyasıdır.[10] Sözün dünyasında eylemek konuşmadan ve eylemden, pratik teoriden ayrı tutulur. Sözün dünyasında teori, eli-çenesinde dirseği-dizinde sakin düşünceler içinde olan birinin, Düşünür'ün düşüncesidir. Marx meşhur Feuerbach üzerine tezlerin onbirincisinde, "Filozoflar yalnızca dünyayı farklı biçimlerde *yorumladılar*; ancak, işin aslı onu dönüştürmektir," der.

'daha ilerisini'" oluşturmaya çabalamış olanlar, materyalizme üstünlük tanımayı ve diyalektik materyalizm felaketi adına "diyalektiği" suçlamayı yeğlemişlerdir. Negri'nin bir tartışması için bkz. bölüm 9.

9 O yüzden buradaki vurgu materyalizmin *Alman Ideolojisi*'ndeki klasik gerekçesinden farklıdır (Marx ve Engels 1976, s. 41-42).

10 John'un sözleri sadece Kutsal Kitap ulemasının ilgi alanında değildir; çünkü, dile ayrıcalık veren taraflarıyla postmodern teorinin temelini oluşturmaktadırlar. Bkz. Foucault (1973) s. 306: "Nietzsche ve Mallarmé sayesinde düşünce geri getirilmiştir, cebren dilin kendisi, kendi biricikliği ve zorluğu üzerinden. Düşünüşümüz artık şu soruya yöneliyor: Dil nedir, onun kendi içinde, kendi zenginliğinde oluşabilmesi için etrafında nasıl bir yol tutturmalıyız?"

Marx'ın tezi, pratik uğruna teoriden vazgeçmemiz gerektiği anlamına gelmez. Daha çok, teoriyi pratiğin ve dünyayı değiştirme mücadelesinin bir parçası olarak anlamamız gerektiğini ifade eder. Teori ve eylem pratikteki muhalif hareketin birer parçasıdırlar. Öyleyse bu, eylemenin sadece çalışma ve fiziksel faaliyet olarak değil, daha geniş anlamda muhalefet pratiğinin bütünü olarak anlaşılması gerektiğine işaret eder. Eyleyişin merkeziyetini vurgulamak düşüncenin ya da dilin önemini inkâr etmek demek değil, bunları muhalefet pratiği bütününün, varolan dünyanın ötesine geçen kökten farklı bir dünyaya yönelik pratik bir tasarımın birer parçası olarak görmektir. Eyleyişe odaklanmak dünyayı bütünüyle bir mücadele alanı olarak görmek demektir.

Biraz zorlamayla toplumu değiştirmenin eylemek değil eyle-memek anlamına, tembellik, çalışma karşıtlığı, keyif sürmek anlamına gelebileceği iddia edilebilir. "Her konuda tembellik edelim, aşk yapmak ve içki içmek dışında, tembellik etmek dışında": Lafargue, *Tembellik Hakkı* kitabına, kapitalist sömürüyle Lessing'in savunduğu tembellik kadar birbiriyle bağdaşmayan hiçbir şey bulunmadığını içeren bu alıntıyla başlar (1999, s. 3). Kapitalist toplumda tembellik, her şeye rağmen karşı gelmek ve etkin bir alternatif uygulama iddiası anlamına gelir. Burada aldığımız manasında eylemek, tembelliğin ve keyfin başlı başına bir uğraş olmasını içerir ki bunların her ikisi de, yok sayılmaları üzerine kurulu bir toplumda oldukça muhalif uygulamalar olarak durmaktadırlar. Eyleyişin çalışmaya dönüştürülmesi üzerine kurulmuş bir dünyada, yapmaya karşı gelmek, etkili bir direniş biçimi olarak görülebilir.

İnsanın eyleyişi, sonrasına dair bir tasarımı ve dolayısıyla teori ile pratiğin birliğini içerir. Marx sonraya dair tasarımı, insan eyleyişinin ayırıcı özelliği olarak benimsemiştir. "Örümcek bir dokumacı misali çalışır ve arı peteklerini yaparken mimarları gölgede bırakır. Ancak en kötü mimariyi arının mükemmelliğinden ayıran bir şey vardır ki, o da mimarın yapıyı gerçekte inşa etmezden önce muhayyilesinde dikmiş olmasıdır.

Her emek-sürecinin bitiminde, çalışanın muhayyilesinde başlangıçta oluşmuş olan neticeye ulaşırız" (Marx, 1965, s. 178).

Çalışanın muhayyilesi aşkındır: Çalışma sürecinin başlangıcında bu aşkınlık, olabilecek bir ötekiliğin ötesinde olanı tasavvur eder. Bu ötekilik sadece yaratıldığı zamana mahsus değildir; hali hazırda vardır, gerçekte, şart olarak, çalışanın tasavvurunda, insanı insanı yapan şeyin özünde. Mimarın eyleyişi, sadece sonuçları yüzünden değil, tüm süreç kapsamında menfidir: Varolana karşı durmakla yola çıkar ve öyle neticelenir. Bu, dünyanın en kötü mimarı bile olsa eyleyişi yaratıcı bir eyleyiş olmuştur.

Bildiğimiz kadarıyla arılar feryat etmiyorlar. "Hayır! Bu kraliçelerden, erkek arılardan çektiğimiz yeter artık. Biz işçi arıların biçimlendireceği bir toplum yaratacağız, özgürlüğümüze kavuşacağız!" demiyorlar. Onlarınki karşı çıkan bir eyleyiş değildir; sadece üremeye yöneliktir. Ancak, bizler feryat ediyoruz. Çığlığımız ötesi için bir tasarım, olası bir ötekiliğin net telaffuzu. Ve eğer feryadımız kendini beğenmiş bir ne-kadar-da-asiyim çığlığından (ki bu artık feryat değildir) fazlası olmak durumunda ise, tasarlanmış bir eyleyişi, karşısında feryat ettiğimiz şeyi değiştirebilecek bir eylem planını gerektirir.[11] Çığlık ve sonrasına-dair-eyleyiş insanları hayvanlardan ayırır. Aşkın olan hayvanlar değil insanlardır: İnsanlar sadece kendi benliklerinin içinde değil, aynı zamanda kendilerinin aleyhinde-ve-ötesinde varolurlar.

Neden? İlerisine-geçmek insan yaradılışının bir parçası olduğundan değil, feryat ettiğimizden. Muhalefet insanî özümüzden değil, kendimizi içinde bulduğumuz durumdan kaynaklanır. İnsan tabiatında bulunduğundan değil, aksine insanlık diye tabir edilen durumdan koparıldığımız için feryat eder ve ileri doğru atılırız. Retçiliğimiz insanlığımızdan değil, in-

11 "Önce çığlık vardı" demekle, Faust'un, "Önce eylem vardı," deyişi arasında hiçbir fark yok mu? Fark şudur ki, Faust'un ifadesi, feryat etmekteki vurgu yaşam deneyiminin daha doğrudan bir yansıması olduğu halde sürecin dışında durarak karara varan birinin bilindik düşüncesini, zaten sürecin dışında olan ve bunun nedenini anlatabilmek isteyen birinin bilinen kararını değil de, kaybolmuş ve çıkış yolunu arayan birinin haykırışını öne sürer.

sanlığımızın yok sayılmasından, insanlığın henüz-olmayan, onun uğrunda savaşılacak bir şey olduğu duygusundan doğar. Bizi eylemeye odaklanmaya mecbur kılan insanî yaradılışımız değil, çıkış noktamız olan çığlığımızdır.[12]

Olmak ya da konuşmak ya da düşünmek yerine, eylemeyi düşüncemizin odağı olarak kabul etmemizde pek çok anlam saklıdır. Eylemek hareketi barındırır. İlerisine-dair-anlamında-eylemek ile başlamak (sadece üremek-için-eyleyen çalışkan-arı durumunda olmadan) her şeyin (hiç değilse insani olan her şeyin) hareket dahilinde olduğu, her şeyin oluştuğu, "olmak" diye bir şeyin olmadığı ya da olmanın ancak bahtsız bir oluşum olabileceği anlamına gelir. Feryat-eden-eyleyişin perspektifi tabiatiyle tarihe dayanır, çünkü insan deneyimi ancak sürekli bir sonrasına-dair-devinim (ya da muhtemelen bahtsız bir sonrasına-dair-devinim) olarak algılanabilir. Burası önemli, çünkü eğer çıkış noktası feryat-eden-eyleyiş (muhalefet etmek için eylemek) değil de söz ya da söylem ya da eyleyişin pozitif bir eylem olarak anlaşılması ise toplumu tarihsel olarak kavrayabilmenin hiçbir yolu kalmamış demektir: Tarihin devinimi enstantanelere, diakronik bir dizine, bir kronolojiye indirgenir. Olmak, bir varolma dizini durumuna indirgenir.[13]

Başka bir biçimde ifade etmek gerekirse; insan öznedir, hayvan değildir. Öznellik varolanın ötesindeki bilinçli tasavvura, varolana karşı çıkma ve henüz varolmayan bir şey yaratma kabiliyetine denk düşer. Feryat-eden-eyleyişin tavrı olan öznellik, kısıtlamalara karşı, kontrol altında tutulmaya karşı, hapsedilmeye karşı bir hareketi içerir. Eyleyen öyle değildir. Bu kadarla da kalmaz, eylemek öyle-lik (*is-ness*) karşıtı, öyle-olan

12 Insanların komünist bir toplumda aşkınlıktan vazgeçeceği anlamına mı gelir bu? Şüphesiz hayır, çünkü komünizm bir oluş-hali değil, bir süreçtir.

13 Bu yüzden, örneğin Foucault, *The Order of Things*'in İngilizce baskısının önsözünde (1973, s. xii), kendisinin "başlıca ilgi alanı değişim" iken, çalışmasının değişim olasılığını yadsıdığı yönünde eleştiriler aldığı yorumunda bulunur. Fakat sorun, Foucault'nun metodunun onu, değişimi bir devinim olarak algılamaktan alıkoyuyor oluşudur, böylece birbirini takip eden enstantaneler misali yalnızca diakronik bir değişim meydana gelebilir.

karşıtı harekettir. Özneye dair herhangi bir tanım, bu yüzden tutarsız ya da aslında zorludur: Saptanmanın aleyhinde bir hareket olan saptama teşebbüsü. İnsanların özne olduğu iddiasından yola çıkma fikri son yıllarda fazlasıyla eleştiriye maruz kalmıştır, özellikle de post-modernizmin teorisyenleri tarafından. Bize kişinin özne olması düşüncesinin tarihsel bir kurgu olduğu söylenmiştir. Öyle de olabilir, ancak bizim çıkış noktamız, kapitalist toplumun sefaletini kabullenmeye karşı topyekün reddiyemiz, kaçınılmaz olarak öznellik mefhumuna götürür bizi. İnsanın öznelliğini yadsımak çığlığı yadsımaktır ya da bir başka deyişle, çığlığı bir umutsuzluk çığlığına dönüştürmektir. "Ha! Ha! Sanki toplumda radikal bir değişim yaratmak mümkünmüş gibi feryat ediyorsunuz. Ama radikal değişimin hiç şansı yok, herhangi bir çıkış yolu yok," diye diye eğlenirler. Bizim çıkış noktamız böyle bir yaklaşım tarzına müsaade etmez. Bizim "Hayır!"ımızın keskinliği bütün teorik düğümleri baştan başa biçen bir kılıç gibidir.

Eyleyiş özünde toplumsaldır. Yapıp ettiklerim her zaman için benim eyleyişimin önkoşulunun başkalarının eyledikleri (ya da eylemiş-oldukları), başkalarının eylediklerinin benim eyleme araçlarım olması eyleyişin sosyal akışının birer parçasıdırlar. Eyleyiş özünde çoğul, kolektif, çok sesli ve komünaldir. Bu, bütün yapılanların kolektif olarak gerçekleştirildiği (ya da aslında gerçekleştirilmesi gerektiği) anlamında değildir. Bundan çok, başkalarının eylediklerinin eyleyişin önkoşulu olmadığını varsaymanın mümkün olmadığı anlamını taşımaktadır. Bilgisayarın başında oturup bunları yazıyorum. Görünüşte son derece yalnız ve bireysel bir etkinlik; ancak, yazışım toplumsal sürecin bir parçası, yazdıklarımın başkalarının (dipnotlarda belirtilenlerin ve milyonlarca başka kimselerin) yazdıklarıyla ve ayrıca bilgisayarı tasarlamış, monte etmiş, paketlemiş ve taşımış olanların, eve elektrik bağlayanların, bana yazabilme enerjisini veren yiyecekleri üretenlerin vs. vs. eyleyişlerinin birbirine örülmesi. Bir yapıp etmeler topluluğu mevcut; eyleyenlerin ortaklığı, eyleyişin akışının zaman ve mekânda varoluşu. Geçmişte yapılanlar (bizim ve başkalarınınki) şimdiki

zamanda yapacaklarımızın araçları haline gelmekte. Ne kadar bireysel görünürse görünsün, herhangi bir etkinlik tüm insanlığın dahil olduğu eyleme korosunun (anarşik ve ahenksiz dahi olsa) bir parçasıdır. Yaptıklarımız o denli birbirinin içine geçmiş durumda ki, nerede başlayıp nerede bittiklerini söyleyebilmek imkânsız. Şüphesiz diğerlerinin eyleyişlerinin koşullarını yaratmayan, bir bütün olarak sosyal akışta geri besleme sağlamayan pek çok eyleyiş mevcut: Örneğin, şu anda yaptığım şeyin hiç kimse tarafından okunmaması çok mümkün. Fakat, eyleyişin sosyal akışına geri dönmeyen fiiller, toplumsallıklarını bu nedenle yitirmezler. Hiç kimse okumasa bile benim etkinliğim yine de toplumsaldır: Toplumsallık ile işlevselliği birbirine karıştırmamak gerekir.

Eylemenin sosyal akışından söz etmek, eylenenin organikliğini yadsımak değildir. Bir sandalye yaptığımda, sandalye madde olarak varolur. Bir kitap yazdığımda, kitap bir nesne olarak varolur. Benden bağımsız bir varlığı vardır ve artık ben varolmasam da o varolmaya devam edebilir. İşte bu manada, benim öznel eyleyişimin içinde bir nesneleşme bulunduğu, eylenenin eylemekten ayrı bir yaşam edindiği, eylenenin kendisini eylemenin akışından soyutladığı söylenebilir. Doğrudur, fakat sadece eyleyişim bireysel bir faaliyet olarak görüldüğü takdirde. Eylemenin sosyal akışından bakıldığında benim öznel eyleyişimin nesneleşmesi, en fazla kısa ömürlü bir nesneleşme olabilir. Sandalyenin varlığı, üstünde oturan birine bağlı olduğundan, tekrar tekrar eylemenin akışına dahil olur. Kitabın varlığı sizin onu okumanıza, benim yaptığımın (yazmak) sizin yaptığınızla (okumak) birleşmesine bağlı olduğundan, eylenen (kitap) tekrar tekrar eylemenin sosyal akışına entegre olur.[14]

"Feryat ediyoruz"u bir cisim, feryat-eden-eyleme olarak algıladığımızda, bu biz-lik (kitabımız boyunca süregiden mesele) bir güç kazanır. Başka bir deyişle yapmak, "biz"in, bilinçli ile bilinçsizin, planlı ile plansızın, toplumsal bağlarımızın za-

14 Nesneleşme ve bunun önemi meselesi bu tartışmanın muhtelif kısımlarında yinelenecektir.

man içinde birlikte örülmesinin somut bileşimidir. Yaşamlarımızın bu tutturuluşu, bu kolektif eyleyiş, eylemenin kolektif akışının ayırdına varıldığında, eyleyenlerin, etkin özneler olarak birbirlerini karşılıklı olarak kabullenmelerini beraberinde getirir. Bireysel eyleyişimiz sosyal meşruluğunu sosyal akışın bir parçası olduğunun farkındalığından alır.

III

İktidarı ve iktidarı kullanmadan (ya da aslında herhangi başka bir şeyi) dünyayı değiştirmeyi düşünmeye başlamak için eyleyişten yola çıkmalıyız.

Eyleyiş yap-a-bilme yetisini ima eder. Eyleyiş olmadan çığlığın hiçbir anlamı yoktur ve yapma yetisinden yoksunsak eyleyiş de tasavvur edilemez. Ya da, mevcut olanın ötesinde tasarımda bulunmak ve yapmak, reddederek, kendimizi aşarak yapmak kapasitemizden mahrum bırakılmışsak, işte o zaman insanlığımız da elimizden alınmış, eyleyişimiz arılarınkine indirgenmiş (ve dolayısıyla biz de) demektir. Yapma-kapasitemizden mahrum bırakıldığımızda, çığlığımız bir umutsuzluk çığlığı haline gelir.

Güç öncelikle, yapabilir-lik,[15] yapabilme-kapasitesi, şeyleri gerçekleştirmeye yeterlilik demektir. Eyleyiş, içinde gücü, yapabilme-gücünü barındırır. Bu anlamda "güç"ü genellikle iyi olan birşeylere gönderme yapmakta kullanırız: Kendimi güçlü hissediyorsam kendimi iyi hissediyorum demektir. Bir çocuk kitabında (Piper, 1978) küçük bir tren, dağın tepesine tırmanmaya çalışırken, "Yapabilirim, yapabilirim," diyerek kendi gücünü içinde hisseder. Sıkı bir siyasi mitinge gideriz ve içimizdeki gücün yükseldiği duygusuyla geri döneriz. İyi bir kitap okuruz ve kendimizi o konuda güçlenmiş hissederiz. Kadın hareketi, kadınların kendi güçlerinin değerini hissetmelerini sağlamıştır. Bu anlamda güçten, yapma-gücü [power-to], yapabilme-gücü [power-to-do] olarak söz edilebilir.

15 Pek çok dilde "güçlü" sıfatı "yapabilir olmak" fiilleriyle aynı anlama gelir: Poder, pouvoir, potere, Vormögen.

Tekrar vurgulanmalıdır ki, yapma-gücü öyle görünmese de, daima toplumsal bir güçtür. Küçük trenin öyküsü, yapma-gücünü kişisel azim meselesi olarak gösterse de gerçekte hal böyle değildir. Eyleyişimiz, kişisel azim olarak görüldüğünde bile *daima* eylemenin sosyal akışının bir parçası olagelmiştir. Yapabilme kapasitemiz, her zaman için bizim faaliyetlerimizle başkalarının geçmişteki ya da şu anki faaliyetlerinin içiçe geçişiyle teşekkül eder. Yapma kapasitemiz daima başkalarının eyleyişlerinin neticesidir.

Yapma-gücü bu yüzden asla bireysel değildir; daima toplumsaldır. Saf, hilesiz bir durumda varolduğu düşünülemez, çünkü varoluşu her daim toplumsallığın yapılandırılma şeklinin, eyleyişin örgütleniş şeklinin bir parçası olacaktır. Eyleyiş (ve yapabilme-gücü) her zaman sosyal akışın bir parçası olmuştur, ancak bu akış farklı biçimlerden teşekkül etmiştir.

Eylemenin sosyal akışı bozulduğunda yapma-gücü kendi karşıtına, yaptırma-gücüne [power-over] dönüşür.

Eyleyişin kendisi bozulunca sosyal akış kırılır.[16] Bazı kimseler eyleyişin ötesine dair tasarımı fikrini sahiplendiğinde ve başkalarına da kendi tasarılarını yaptırmak doğrultusunda hükmetmeye başladığında, sonrasına-dair-tasarım-olarak-eyleyiş de bozulmuş olur.[17] Eyleyiş bozulmuştur, çünkü birileri tasavvur etmeden uygularken, "güçlü olan" tasavvur eder ama uygulamaz. "Güçlü olan", eyleneni eyleyenden ayrı tutmakta ve haksız yere sahiplenmektedir. Diğer herkes sahneden çıkarılırken, "güçlünün" kendisini tek fail olarak göstermesi nedeniyle sosyal akış bozulmuştur. Julius Caesar, Napoleon, Hitler gibi tarihteki "güçlü" insanları düşündüğümüzde güç, bireyin vasfı olarak görünür. Ancak şüphesiz onların şeyleri yapabilme gücü, onları tek başlarına yapabilme yeteneklerinin olma-

16 Bublitz (1998, s. 22) çok yakın bir fikri öne sürüyor: "Yaratmak bir nehri andırır. Yatağında su bulunduğu müddetçe akmaya devam eder. Önüne barajlar, setler, havuzlar inşa etseniz de o yine nehir olarak kalacaktır. Özgürlüğünü elinden alsanız bile su yine de akmaya, ileri sürüklemeye devam edecektir. Ancak rahatça dalgalanabildiği, doğayla karşılıklı kendi lisanlarını konuşabildikleri zamanlarda olduğu gibi değil."

17 Düşünce ile uygulama arasındaki kopma için, bkz. Sohn-Rethel (1978).

sından değil, başkalarına yapmalarını istedikleri şeyleri yaptırabilme yeteneklerinin olmasındandır. Yapmanın "biz"i, "ben" ya da "o" (genellikle dişi değil, erkek olan bir "o") olarak görünür: Caesar şunu yaptı, Caesar bunu yaptı. Artık bu "biz", yönetenler (görünür özneler) ile yönetilenleri (görünmez olan tamamen öznelikten çıkarılmış özneleri) birbirinden ayıran antagonistik bir "biz" olur. Yapma-gücü, yaptırma-gücüne, diğerleri üzerinde uygulanan bir iktidar ilişkisine dönüşür. Sözü geçen diğerleri, sanki zamanlarını iktidarı kullananların tasarılarını tatbik ederek harcamaya mecburmuşçasına kendi tasarılarını icra etmekten yoksun bırakılmış olan güçsüzlerdir (yani güçsüz görülenlerdir).

Bu durumda, pek çoğumuz için güç kendi karşıtına dönüşmüştür. Güç bizim yapma-yeteneğimiz değil, yapma-yeteneksizliğimiz anlamına gelir. Güç öznelliğimizin savunulması değil, yıkımı demektir. İktidar ilişkilerinin varlığı güzel bir gelecek[18] sağlayabilme yeterliliği değil, bunun tam da zıttı anlamına gelmektedir: Güzel bir gelecek sağlama yetersizliği, kendi düşüncelerimizi, düşlerimizi gerçekleştirme yetersizliği. Düşüncelerden, düşlerden vazgeçen bizler değilizdir; ancak, düşünceler ve düşler iktidar ilişkilerinin "gerçekliğine" uydurulmaktan vazgeçilmediği müddetçe (ki bu genellikle başarılır, hiç değilse acı yaşam deneyimleriyle), hüsrana uğrayacaklardır. İktidar, başkalarına hükmetme araçları olmayanlar için bir talihsizliktir. Yapma-gücünün yaptırma-gücü olarak hayat bulması, eyleyenlerin geniş çoğunluğunun eyleyiş-için-eylenene döndürüldüğü, aktifliklerinin pasifliğe, özneliklerinin nesneliğe dönüştürüldüğü anlamına gelir.[19]

---

18 Bkz. Hobbes'un *Leviathan*'daki güç tanımı: "Bir insanın gücü (evrensel anlamında) onun iyi bir gelecek sağlamakta bugün sahip olduğu aracıdır" (1991, s. 62). Ana akım toplumsal kuramda, güçle ilgili çağdaş tartışmalara dair yardımcı bir tartışma için bkz. MacKenzie (1999).

19 Marx kapitalizmde işçinin yabancılaşmış etkinliklerinden söz eder: "Etkinlik ıstırap çekmektir, kuvvet zayıflıktır, bir şeye hayat vermek hadım edilmektir, işçinin kendi fiziksel ve zihinsel enerjisi, kendi kişisel yaşantısı- yaşam etkinlik için değilse başka ne içindir?- ondan bağımsız olan ve ona ait olmayan bir faaliyet olarak kendi aleyhine dönmüş gibidir" (1975, s. 275).

Yapma-gücü bir birleştirici, benim eyleyişim ile başkalarınınkini bir araya getiriciyken, yaptırma-gücünün tasarrufu ayırıcıdır. Yaptırma-gücünün tasarrufu düşünceyi farkındalıktan, eyleneni eyleyişten, bir kimsenin eyleyişini bir diğerininkinden, özneyi nesneden ayırır. Yaptırma-gücünün tasarrufunu ellerinde bulunduranlar, eyleneni eyleyişten, eyleyenleri eyleyişin araçlarından koparan Ayırıcılardır.[20]

Yaptırma-gücü, eylemenin sosyal akışının durdurulmasıdır. Başkalarının eyleyişleri üzerinde güç kullananlar, bu başkalarının özneliğini, eyleyişteki rollerini yadsırlar, onları zamanın dışına atarlar. Yaptırma-gücü, insanların birbirlerini karşılıklı olarak kabullenişinin önünü keser: İktidara maruz kalanlar kaale alınmazlar (ve iktidarı kullananlar da kendilerinin kaale aldıkları tarafından kaale alınmaya layık görülmezler).[21] Eyleyenlerin eyleyişleri toplumsal değerinden yoksun bırakılır; yapıp ettiklerimizin yanı sıra biz de görünmez oluruz. Tarih muktedirlerin, başkalarına ne yapacaklarını söyleyenlerin tarihi olur. Eyleyişin akışı, en çok da kendisinin yadsındığı, çoğunluğun yaptıklarının küçük bir azınlığa mal edildiği çelişkili bir sürece dönüşür. Eylemenin akışı bozulmuş bir süreç halini alır.

Eyleyişin bozulması daima fiziksel kuvveti veya böyle bir kuvvet tehdidini kapsar. "Bize çalışacaksın yoksa ya ölür ya da cezanı çekersin," tehdidi daima mevcuttur. Eğer hakimiyet eylenmiş-olanın eyleyenden çaldığı bir şeyse, bu hırsızlık mecburen silahlı bir hırsızlık olmalıdır. Ancak kaba kuvveti veya tehdidini mümkün kılan şey, iktidarın dinamiğini ve zayıf tarafını anlamakta en can alıcı nokta olan istikrarlılığı ve çeşitli biçimlerde kurumlaşmış olmasıdır.

Kapitalizm öncesi toplumlarda iktidar, yönetenle yönetilen arasında birebir ilişki temelinde sabitleniyordu. Kölelik toplumunda iktidarın kullanımı, bazı insanların (insani nitelikleri yadsınan) diğerlerinin malı olduğu fikri çerçevesinde ku-

20 Kapitalizmi, "gösteri toplumu" olarak karakterize eden Debord diyor ki: "Ayırma gösterinin bütününü oluşturur."

21 Hegel'in *The Phenomenology of Spirit*'te belirttiği gibi: 1977, s. 111 ve devamı.

rumlaşmıştı. Feodal toplumlarda birilerinin diğerlerine hükmetmesinin koşulunu yaratan, insan-oğlunun ilahi-takdirle belirlenmiş hiyerarşi anlayışıydı. İktidar ilişkilerinin insanî karakteri, kaba kuvvet kullanımının ya da tehdidinin, hakimiyet ilişkilerinin içeriğinde her zaman bulunduğu anlamını getirir. Çalışmaya karşı gelmek, her zaman için bir kimsenin sahibine veya efendisine karşı kişisel isyanı ve dolayısıyla bu sahip veya efendi tarafından cezalandırılabilir bir durum olagelmiştir.

Kapitalist toplumda (içinde yaşamamız ve karşısında feryat ettiğimizden ötürü bizi en çok ilgilendiren) bazı kimselerin diğerlerinin patronu olma "hakkının" sabitlenmesi, yalnızca yönetici ile eyleyen arasındaki doğrudan ilişkiye değil, aynı zamanda yönetici ile eylenen arasındaki ilişkiye de dayanır. Eyleyenler artık yöneticilere karşı kişisel bağımlılıklarından kurtulmuşlardır, fakat eylemenin akışının bozulması nedeniyle halen itaat etme durumundadırlar. Sermaye insanların geçmişteki eyleyişlerinin meta olarak dondurulması esasına dayanır. Geçmişte yapılanlar bugün yapılacakların öngerekliliği olduğundan, geçmişte yapılanların dondurularak başka biçimlerde tahsis edilmesi, bugün yapılanların öngerekliliklerini o eyleyişten ayrı tutarak onlara "eyleyiş araçları" (daha iyi bilinen bir deyişle "üretim araçları") tanımını bahşeder. Böylece azat edilmiş olan serfler ve köleler, eyleyiş araçlarından faydalanmalarının tek yolunun (yaşamlarını sürdürebilmek için) kendi yapabilme-yeteneklerini (yapabilme-güçleri artık çalışma-gücüne ya da iş-gücüne dönüştürülmüştür) üretim araçlarının "sahip"lerine satmak olduğu bir dünyaya terk edilirler. Özgürlükleri onları, başkalarına hükmedenler adına ürettiklerinin boyunduruğunda kalmaktan kurtaramaya yetmez.

Sermaye şudur: Ötekilere, eylenenin ve dolayısıyla bu ötekilerin eyleyişlerinin öngerekliliği olan üretim araçlarının "mülkiyeti" esasına dayanarak hükmetme iddiası. Eylenenin (ya da bir bölümünün) eyleyişten ve eyleyenden ayrı tutulması, bütün sınıflı toplumlar için geçerlidir; ancak, kapitalizmde bu ayırım hakimiyetin yegâne mihveri haline gelir. Eylenenin

özel olarak katılaştırılması, eyleyişten olağandışı bir biçimde radikal olarak ayrı tutulması söz konusudur. Eylemenin sosyal akışı açısından bakıldığında, eylenenin nesneleşmesi, eylenenle eyleyişin akışının anonimleşmesinin doğrudan üstesinden gelen kısa ömürlü bir nesneleşme olarak görülüyorsa da, kapitalizm, bu nesneleşmeyi süresizleştirmeye, eyleneni bir nesneye, meta olarak tanımlanabilecek ayrı bir şeye çevirmeye dayanmaktadır. Bu yüzden kapitalizm, "nesnenin" öznenin yaptıklarından sürekli olarak ve katılaşarak ayrıldığı yeni bir "özne" ve "nesne" tanımını beraberinde getirir.[22]

Bu elbette ki özne ile nesneyi kapitalizmin icat ettiği anlamına gelmez. Öznellik retçiliğin (çığlığın) özünde vardır ve retçilik her toplumun özünde vardır (özellikle de eyleyişin başkalarına mal edildiği toplumlarda). Fakat, özne ile nesne, eyleyen ile eylenen ya da eyleyiş-için-eylenen arasındaki ayırım, kapitalizm başlığı altında bizi özneliğin ve nesneliğin yeni bir tanımına ve bilincine, özne ile nesne arasında yeni bir mesafeye ve çatışmaya götüren farklı bir anlam kazanır. Bu sebeple, nesnenin modernitenin bir ürünü olduğunu söylemek yerine, eylenenin üstündeki toplumsal hakimiyete odaklanmanın da doğasında bulunan, özne ile nesnenin bu yeni ayrımının bilincini modernitenin ifade ettiğini söylemek daha doğru olur.[23]

Aynı konuyu açıkça ortaya koymanın bir başka yolu da, nesnenin oluşumunun kendi varlık halinden ayrıldığına değinmek olacaktır. Eylenen artık onu oluşturan yapma eyleminden sürekli otonom bir durumda varolmaktadır. Eylemenin sosyal akışı perspektifinde, bir nesnenin varlığı öznel oluşturmanın

22 O zaman, yabancılaşma ile nesneleşme arasında açık bir fark yoktur. Adorno ve son zamanlarında Lukacs, sanki neredeyse kendi kuramlarının (özellikle Lukacs'ın malumatında açık olarak görülür) imalarından sakınmanın bir yoluymuşçasına, bu farklılık üzerinde dururlar. Bkz. Lukacs'ın *History and Class Conciousness* 1967 baskısının önsözü: (1971) s. xxiii-xxv; Adorno (1990) s. 189 ve devamı.

23 Adorno'nun değindiği gibi (1978, s. 498), özne ile nesnenin birbirinden ayrılması "hem gerçek, hem de yanılsamadır". Doğru; çünkü sezgisel olarak, hakiki ayrılığı, insanlık halinin dikotomisini, zorlayıcı bir gelişimi ifade etmeye hizmet eder. Yanlış; çünkü sonuçta meydana gelen ayrım tözselleştirilmemeli, büyülü bir değişmezliğe dönüştürülmemelidir. Aktaran Jay (1984a) s. 6.

(ya da eyleyişin) akışında ancak kısacık bir anken, kapitalizm bu kısacık anın süresiz nesneleştirilerek değiştirilmesi esasına dayanmaktadır. Ancak elbette ki süresiz otonomi bir yanılsamadır, fazlasıyla gerçek bir yanılsama. Eylenenin eyleyişten ayrılması gerçek bir yanılsama, eylenenin eyleyişe bağlı oluşunun, yine de asla son bulmadığı sahici bir süreçtir. Keza, varlık halinin oluşumdan ayrılığı da gerçek bir yanılsama, varlığın oluşturmaya bağlı olmamasının mümkün olamayacağı sahici bir süreçtir. Eylenenin özel mülk olarak tanımlanması, eylemenin toplumsallığını yadsımaktır. Bu bile gerçek bir yanılsama, özel mülkün eylemenin toplumsallığına bağlı olmamasının mümkün olamayacağı gerçek bir süreçtir. Eyleyişin koparılması onun toplumsallığının sona erdiği anlamına gelmez, aslında bu şekilde *dolaylı olarak* toplumsal hale gelir.

Sermaye insanların değil, eylenenlerin sahipliğine ve bu temelde, insanların yapma-gücünün mütemadiyen satın alınışına dayanır. İnsanlar mülk olmadıklarından, doğrudan cezaya çarptırılmadan başkaları için çalışmayı rahatlıkla reddedebilirler. Ceza daha çok üretim araçlarından (yaşama gereçlerinden) mahrum bırakılarak verilir. Bu takdirde, kaba kuvvetin kullanımı kapitalist ile emekçi arasındaki doğrudan ilişkinin bir parçası olarak görünmez. Kuvvet ilk olarak eyleyene değil eylenene yönelir: Odak noktası, mülkün, eylenenin mülkiyetinin korunmasıdır. Kuvvet, eylenmiş-olanın sahibi tarafından kullanılmaz, çünkü böylesi kapitalist ile emekçi arasındaki ilişkinin serbest tabiatıyla bağdaşmazdı, onun yerine eylenmiş-olanın mülkiyetini ve devleti korumakla yükümlü olan ayrı bir memuriyet ortaya çıkar. Bu yüzden kapitalizmde hakimiyetin kullanılmasında, ekonomi ile siyasetin ayrılığı (ve "ekonomi" ve "siyaset"in bu ayırma ile yapılandırılması) esastır. Hakimiyet her zaman için bir silahlı soygun yöntemi ise eğer, soygunu kanununa uydurarak gerçekleştirenle, silahı taşıyanın ayrı kişiler oluşu herhalde kapitalizmin kendine has bir özelliğidir. Bu ayrım olmadan eylenenin mülkiyeti (geçici malikliğin karşıtı olarak), yani kapitalizmin kendisi de olanaksızlaşır. İktidarın tartışılması anlamında bu konu önem

taşımaktadır, çünkü aslında iktidarın kullanımı (yapma-gücünün yaptırma-gücüne çevrimi) eylenenle eyleyiş ayrılığının özünde ve dolayısıyla siyaset ile ekonominin sosyal ilişkilerin farklı biçimleri olarak yapılanışında tam olarak varolduğu halde, ekonomiyle siyasetin ayrılığı, siyaseti iktidarın kullanım sahası (ekonomiyi meselenin ötesinde bir "doğal" alan sayarak) haline getirir.[24]

Yapma-gücünün yaptırma-gücüne çevrimi eylemenin akışının kırılmasını getirir; ancak, kapitalizmde eyleyişin sosyal akışının kırılması eski toplum biçimlerinde olduğundan çok daha geniş ölçüde, toplumun üzerine inşa edildiği temel ilkedir. Eylenenin mülkiyetinin başkalarının eyleyişlerine hükmetme hakkını veriyor olması, eylemenin akışının bozuluşunu her bakımdan toplumsal ilişkilerin merkezine oturtur.

Eyleyişin sosyal akışının bozulması aslında her şeyin bozulması demektir.[25] Daha doğrusu, eyleyişin kopuşu kolektif "biz"i bozar. Kolektivite iki ayrı sınıf insana bölünür: Yapmanın araçlarının sahipleri olmaları sayesinde başkalarına hükmedenler ve yapmanın araçlarından yararlanma hakkından mahrumiyetleri sebebiyle başkalarının emirlerini yerine getirenler. İnsanları arılardan ayırt eden tasavvur, artık ilk sözünü ettiğimiz sınıfın, eyleyişin araçlarının sahiplerinin tekelindedir. Neyi yapacakları bildirilenler için ise en berbat mimarla arıyı birbirinden ayıran tasavvur-ile-eyleyişin birliği bozulmuştur. Başka bir deyişle, insanlıkları bozulmuş, yok sayılmıştır.

Öznellik (tasavvur-ile-eyleyiş) kapitalistlerce (ya da daha doğrusu, kapitalistlerden ziyade sermayenin sapkın ilişkilerince) kendilerine mal edilmiştir. Tasavvur-ile-eyleyişin birliğinden yoksun bırakılmış olan eyleyenler kendi, özne[l]liklerini yitirirler ve arıların seviyesine indirgenirler. Nesneleşmiş özneler hali-

24 Bkz. Pashukanis (1978); Holloway ve Picciotto (1977), (1978b).

25 Marx'ta eylemenin akışının kırılması iki farklı biçimde karşılanır. *1844 El Yazmaları*'nda sermaye tartışması (hükümranlığın antagonistik bağıntısı) üzerinden konuya yaklaşılmıştır, *Kapital*'de ise meta tartışması üzerinden. Her iki yaklaşımın yine de birbiriyle bağdaşmadığı söylenemez, çünkü Marx meta üretiminin tüm oluşumunun, üretimin kapitalist ilişkilerini gereksindiğini açıkça ortaya koymaktadır.

ne gelirler. Kolektivitelerini, kendi "biz-lik"lerini de yitirirler: Bizler bir ben yığınının, hatta daha kötüsü ben, sen, o, onlar yığınının kırık parçalarıyız. Eylemenin sosyal akışı bir kez kırıldığında, onun dokusu olan biz-lik de bozulmuş demektir.

Tasavvur ile eyleyiş arasındaki kırılma, aynı zamanda eyleyenler ve eyleyiş arasındaki kırılma demektir. Eyleyiş eylemeyenler (eyleyişin hükümranları) tarafından buyurulur, bu yüzden eyleyiş eyleyenler için yabancı bir etkinlik (dışarıdan dayatılan bir etkinlik) halini alır. Eyleyişleri aktif olmaktan çıkıp pasif, kendi düzeyinin altında, yabancılaşmış bir eyleyişe dönüştürülmüştür. Eyleyiş iş haline gelmiştir.[26] Başkaları tarafından doğrudan komuta edilmeyen eyleyiş işten sayılmaz ve önemsiz olduğu düşünülür: "Ne iş yapıyorsunuz?" "Ah, hiçbir şey yapmıyorum, sadece ev kadınıyım."

Eyleyen ile eyleyiş, eyleyiş ile eylenen arasında, genişleyen bir ayrılık söz konusudur. Kapitalistlerin eylenen üzerindeki denetimleri (ve dolayısıyla yapma araçları üzerindeki) büyür, büyür, birikir ve birikir. Kapitalist düzenin eyleyenlerden ziyade eylenene odaklanmış olması, onun eyleyen-merkezli hükümranlıklarda (kölelik, feodalizm) görülmedik ölçüde sınırsız bir oburlukta olduğu anlamına gelir. "Biriktirin! Biriktirin! İşte Musa, işte peygamberler!" (Marx, 1965, s. 595). Eylenenin (ölü emek, sermaye) nicel birikimini arttırmaya yönelik sınırsız itki, eyleyişin görülmedik bir ivme kazanmasını ve eyleyişin ürününün eylenenin sahipleri tarafından gözü dönmüş bir biçimde kendilerine mal edilmesini dayatır. Eylenen, eylemeye ve eyleyene hükmetmeye başlar.

O-bir-zamanlar-eylenmiş-olanın bir "şey" olarak şekil alması eylemenin akışını milyonlarca parçaya ayırır. Şey-lik yapmanın öncelliğini (ve dolayısıyla insanlığı) yadsır. Bilgisayarı, onu yaratan eyleyişin akışıyla bizim yazmamızın bütünleşmesi olarak değil, sadece bir nesne olarak düşünürüz. Şeylik belirginleşmiş bellek kaybıdır.[27] Nesneyi yaratan eyleyiş

26 "İş" terimini yabancılaşmış eyleyiş anlamında kullanıyorum.

27 Bkz. Horkheimer ve Adorno (1972) s. 230: "Şeyleşme bütünüyle bir unutuştur."

(sadece bu spesifik eyleyiş değil, parçası olduğu eyleyiş akışının bütünü) unutulmuştur. Nesne artık, kendi değeriyle satılacak bir meta olarak tek başına durur. Metanın değeri, metanın eyleyişten bağımsız oluşunun deklarasyonudur. Metayı yaratan eyleyiş unutulmuş, metanın bir parçası olduğu eyleyişin kolektif akışı yeraltına sürülmüş, bir yeraltı akıntısına döndürülmüştür. Değer, kendine özgü bir yaşam tarzı üretir. Eylemenin akışının kırılışının nihai semeresi alınmıştır. Eyleyiş ve onunla birlikte eyleyenler, yüzeyin altına itilir, ancak bunun da ötesinde; yaptırma-gücünü kullananlar da iktidarlarının üzerine temellendiği bu kırılım tarafından bir kenara itilirler. Kapitalist toplumun öznesi kapitalist değildir. Kararları verenler, eyleneni biçimlendirenler kapitalistler değildir. Bunu yapan değerdir. Sermaye, yani birikmiş değerdir. Kapitalistin sahibi olduğu sermaye, kapitalistleri hiçe sayar. Sadece kapitalistler sadakat derecesinde sermayenin hizmetindedirler. İyeliğin değeri ikinci plana düşer. Sermaye kendi dinamiklerini yaratır ve toplumun önde gelenleri tek kelimeyle sermayenin en sadık hizmetkarları, kulu kölesi olurlar.[28] Eyleyişin akışının kopması olabilecek en tuhaf neticeye erişir. Yaptırma-gücü, iktidar sahibinden ayırılmıştır. Eyleyiş yadsınmakta ve eyleyişin inkârının görünürdeki biçimi olan değer, dünyayı yönetmektedir.

Toplumsallık bağlarını ören eyleyiş olacağı yerde, şimdi artık eyleyişin karşıtı olan değer, görünür ve evrensel karşılığı ile para, yaşamlarımızı belirlemektedir, ya da daha doğrusu yaşamlarımızı mahvetmekte ve kırılan parçaları gövdedeki çatlaklara saplamaktadır.

IV

Yapma-gücü esasında toplumsaldır ve bu toplumsallık sayesinde kendi karşıtına, yaptırma-gücüne dönüştürülmüştür. Eyleme yeterliliğimiz, kaçınılmaz olarak eylemenin sosyal akı-

28 Bu durum yalnızca bire bir kapitalistler için değil politikacılar, memurlar, profesörler, vs. için de geçerlidir.

şının bir parçasıdır, fakat akışın kırılması bu yeterliliği bizim kontrol etmediğimiz kuvvetlerin emrine sokar.

O zaman eyleyiş, kendisine karşı dönmüş, eylenen tarafından hükmedilen, eyleyenden yabancılaşmış bir eyleyiş olarak çelişkili bir biçimde varolur. Eyleyişin çelişkili varlığı farklı biçimlerde formüle edilebilir: Yapma-gücü ile yaptırma-gücü, eyleyiş ile iş, eylenen ile sermaye, fayda (kullanım-değeri) ile değer, eylemenin sosyal akışı ile bozulması arasındaki çelişki gibi. Her koşulda da önceki ile sonraki arasında ikili bir çelişki söz konusudur, ancak bunun haricî olduğu söylenemez. Her koşulda önceki, sonraki olarak varolur; sonraki öncekinin varoluş modu ya da *biçimi*dir. Her koşulda sonraki öncekini yadsımaktadır, bu yüzden önceki yadsınma modunda varolur.[29] Her koşulda içerik (önceki) kendi biçiminin boyunduruğundadır, ancak bu biçimle antagonistik bir gerilim içinde varolur. Biçimin içerik üzerindeki bu hakimiyeti (işin eyleyiş üzerinde, sermayenin eylenen üzerinde, vs. vs.) bizim karşısında feryat ettiğimiz dehşetin kaynağıdır.

Peki ama bu yadsınma biçiminde varolanın statüsü nedir? Her şeyden önce, gerçekten var mıdır? Yapma-gücü nerede, yabancılaşmamış eyleyiş nerede, eyleyişin toplumsal akışı nerededir? Halen içinde bulundukları biçimlerden onları ayıran herhangi bir tür mevcudiyet olası mıdır? Hayal edilen bir Altın Çağ'ın romantik yankıları, önemsiz fikirleri değil midir bunlar? Şüphesiz bütün bunlardan romantik bir biçimde geçmişte yaşamak kastedilmiyor: Bir zamanlar özgür eyleyişin (ilkel komünizm) altın çağının yaşanıp yaşanmadığı şu anda bizi gerçekten alakadar etmiyor. Geçmiş zamana değil, olası bir geleceğe işaret etmekteler: Olabilirliği şimdiki zamanda gerçekten varoluşuna dayanan bir geleceğe. Bu yüzden ve kaçınılmaz olarak, yadsınma biçiminde varolan, bu yadsımaya karşı isyan durumundadır. Yabancılaşmamış eyleyiş ne geçmişte vardı, ne de hippivari bir bugün idealinde: Bununla birlikte, önemli bir

29 Bu konu hakkında bkz. Gunn (1992) s. 14: "Marksist görüşte *atalet mevcuttur*, ancak yabancılaşmış bir biçimde sürdürülen yani *yoksun bırakılmışlık* halindeki bir mücadele olarak." (vurgu orjinal.)

biçimde kendi yadsınışına karşı, bugünün çatışması, farklı-bir-dünya-için-kendi-yadsınışının-ötesine-dair-tasavvuru ve mevcut henüz-olmayan biçiminde varlığını sürdürür.[30] Yadsınma biçiminde varolan, aşkınlığın özüdür, çığlığın vücut bulmuş hali, mevcut dünyanın yalanlığından bahsedebilmemize olanak veren gerçeğin ta kendisidir.

Ancak bundan fazlasıdır da. Yaptırma-gücü biçiminde ve bu nedenle yadsınma biçiminde varolan yapma-gücü, sadece kendi yadsınışına karşı isyan olarak değil, aynı zamanda yadsımanın somut dayanağı olarak varolur. Yadsınan olmadan, yadsıma varolamaz. Eylenen eyleyişe tâbidir.[31] Eylenenin sahibi, eyleyene tâbidir. Eylenen eyleyişin mevcudiyetini, değer ve sermaye konusunda görüldüğü gibi ne kadar inkâr ederse etsin, eyleyiş olmadan varolabilmesi mümkün değildir. Eylenen eyleyişi her ne kadar boyunduruğu altına alsa da kendi varlığı adına tamamen eyleyişe bağımlıdır. Sermaye de bütünüyle kendisini yaratan emeğe (yani eyleyişin işe dönüştürülmezden önceki haline) bağımlıdır. Varolan, kendi varlığı için sadece kendi yadsınışı biçiminde varolana bağımlıdır. Bu, her tür yönetim sisteminin hem zayıflığı hem de dinamiklerini kavramanın anahtarıdır. Umudun dayanağıdır.

Öyleyse "güç", içinde çatışmayı barındıran karmaşık bir terimdir (aynı durum bir biçimde iktidar sahibinin gücü için de geçerlidir). "Güç", yapma-gücü ve yaptırma-gücü olarak birbirinden çok farklı iki anlamda kullanılmaktadır. İngilizcedeki kullanımında, bu sorun bazen başka dillerden aktarılan kelimelerle, *potentia* (yapma-gücü) ve *potestas* (yaptırma-gücü) arasındaki farklılıkla giderilir.[32] Fakat, bu terimlerdeki farklılığı ortaya koymak, meselenin özünde bir çelişki bulunurken, daha doğrusu bu öz çelişik bir metamorfozken sadece bir ayrılığa dikkat çekmekmiş gibi görülebilir. Yapma-gücü, yaptırma-gücü olarak varolur, ancak güç [yapma-gücü] iktidara [yaptır-

30 Henüz-olmayanın şu anki varoluşu hakkında bkz. Bloch (1986).

31 Bu Marx'ın emek-değer teorisinin çekirdeğidir.

32 Aynı konuya puissance ile pouvoir ya da Vermögen ile Macht terimleri arasındaki farklılıklar doğrultusunda da değinilebilir.

ma-gücüne] tâbi kılınmıştır ve ona karşı isyandadır. Bu sebeple iktidar [yaptırma-gücü], gücün [yapma-gücünün] başkalaşımına bağımlıdır ve o olmadan da hiçbir şeydir.

Çığlığın mücadelesi yapma-gücünü iktidardan, eyleyişi işten, özneliği nesneleşmekten kurtarma mücadelesidir. Bu mücadelede gücün güçle, iki benzer koşulun birbiriyle bir meselesi olmadığını görmek büyük önem taşımaktadır. Bu simetrik bir mücadele değildir. Yapma-gücünü yaptırma-gücünden kurtarma mücadelesi, eyleyişin toplumsal akışını, kırılmasının ve yadsınmasının karşısında yeniden öne sürme mücadelesidir. Bir yanda yaşam bağlarımızı, eyleyişin kolektif akışındaki yerimizi insanların birbirlerini karşılıklı olarak kabullenmesi temelinde yeniden örme mücadelesi, diğer yanda bu akışın kırılmasında, eyleyişimizin yok sayılmasında tekrar tekrar diretme girişimleri. Çığlık perspektifinden bakıldığında, gücün kim-kimde olduğu aforizması bütünüyle yanlıştır, tıpkı gücün silahın namlusunda olduğunu ifade eden Maoist deyişte olduğu gibi: Yaptırma-gücü namlunun ucunda olabilir, ancak yapma-gücü olamaz. Yapma-gücünü özgürleştirme mücadelesi, karşıt-güç yaratmak için değil, ancak daha çok, yaptırma-gücünden tamamen farklı olan bir anti-güç yaratmak içindir. İktidar olmaya odaklanan devrim anlayışları tipik bir biçimde karşıt-güç fikri etrafında toplanırlar.

Hakim gücün karşısında durabilecek karşıt-gücü oluşturmaktır stratejileri. Devrimci hareket genellikle iktidarın aynadaki yansıması olarak yapılandırılmıştır: Orduya karşı ordu, partiye karşı parti. Bunun sonucunda iktidar, devrimin içinde de kendisini yeniden üretir. Öyleyse anti-güç karşıt-güç değil, bundan daha radikal bir şey olmalıdır: Yaptırma-gücünün yok edilmesi ve yapma-gücünün özgürleşmesi. Bu komünist rüyanın büyük, absürd ve mutlak mücadelesidir: Yaptırma-gücünün yok edilişiyle iktidar ilişkilerinden bağımsız bir toplum yaratmak. İktidarın fethine dayanan herhangi bir devrim düşüncesinden çok daha radikal ve aynı zamanda gerçekçi bir tasarıdır bu.

Anti-güç, yalnızca kökten farklı bir tasarı olması manasında değil, ama aynı zamanda yaptırma-gücü ile sabit bir karşıtlıkta

varolduğu gerçeği doğrultusunda da iktidarın tamamen karşısındadır. Yapma-gücünü başkalarının üzerinde uygulamayı gerektirmeyen bir biçimde kullanmaya teşebbüs etmek, ister istemez yaptırma-gücüyle ters düşer. *Potentia, potestas*'ın barış içinde bir arada varolabileceği alternatifi değildir. Kendi dostluk bahçemizi kolaylıkla kurabilirmişiz, sevgi dolu ilişkilerle örülü kendi dünyamızı yaratabilirmişiz, iktidarın pisliğine ellerimizi bulaştırmayı reddedebilirmişiz gibi görünebilir, ancak bu bir yanılsamadır. Masumiyet diye bir şey yok ve bunun doğruluğu giderek daha çok kanıtlanıyor. Yapma-gücünün değer yaratımına odaklanmadan kullanılması, ancak yaptırma-gücüne karşı çatışma halinde, bir mücadele olarak varolabilir. Bu durum, yapma-gücünün kendi doğası (kendi özünde çelişik olmayan) yüzünden değil, yaptırma-gücünün doymak bilmez doğası, "kurt-adam açlığı" (Marx 1965, s. 243) yüzündendir. Yapma-gücü kendisini yaptırma-gücünün içine sokmadığı müddetçe, açıkça ya da gizil olarak, güç-karşıtı, anti-güç olarak varolabilir.

Yapma-gücünün kapitalizm çerçevesindeki anti-liğini vurgulamak önem taşımaktadır, çünkü sosyal kurama dair pek çok ana akım tartışmada kişinin potansiyelinin oluşumundaki çelişik tabiat gözden kaçırılır. Yapma-gücünün çelişik tabiatı gözden kaçırılmakta ve kapitalist toplumun insanın tam potansiyelini (yapma-gücünü) oluşturabilme olanaklarını temin ettiği zannedilmektedir. Konuyla ilgisi bağlamında, para (ve şaşırtıcı bir biçimde paranın genellikle iktidar tartışmalarında bahsi geçmez, muhtemelen paranın ekonomik, iktidarın sosyolojik olduğu temelinde sözü edilir), genellikle hakimiyet açısından değil eşitsizlik (kaynakların eşitsiz dağılımı anlamında) açısından değerlendirilir. Yapma-gücünün zaten özgürleşmiş olduğu zannedilir.

Aynı konuya öznellikle olan ilişkisi çerçevesinde de değinilebilinir. Yapma-gücünün, ancak iktidarla çatışarak varolabileceği gerçeği elbette ki, kapitalizm altındaki öznelliğin ancak uzlaşmaz bir biçimde, kendi nesneleşmesine karşıt olarak varolabileceği anlamına gelir. Çoğu ana akım teoride görüldüğü

üzere, özneye zaten özgürleşmişmiş gibi muamele etmek, öznenin mevcut nesneleşmesini öznellik, özgürlük olarak onaylamaktır. Öznelliğe karşı yapısalcılar ya da post-modernistler tarafından yapılan muhtelif saldırılar belki de yanlış bir özgürleştirilmiş (ve dolayısıyla otonom ve tutarlı) öznellik fikrine karşı yapılan saldırılar olarak anlaşılmalıdır.[33] Burada çıkış noktamız olarak öznelliği almanın kaçınılmazlığını savunmak, tutarlı ve otonom bir öznelliği savunmak demek değildir. Aksine, öznelliğin ancak kendisinin nesneleşmesine karşı çatışma içinde varolabildiği gerçeği, onun bu nesneleşmeden ve ona karşı mücadeleden koparıldığı anlamına gelir.

Bu kitap anti-iktidarın absürd ve müphem dünyasına dair bir incelemedir. Hem müphem hem absürd, çünkü sosyal bilimlerin ortodoks dünyası (sosyoloji, siyaset bilimi, ekonomi, vs.) iktidardan başka hiçbir şeyin dikkate alınmadığı ve bütünüyle iktidar üzerine kurulu bir dünyadır. Dünyayı olduğu gibi açıklama gayretinde olan siyaset biliminde, dünyanın nasıl işlediğini göstermede bütün kategorilerin içinde yegâne kilit taşı iktidardır, bu yüzden, tarafsız olduğu iddialarına rağmen siyaset bilimi, iktidarın özünü teşkil eden özne ile nesnenin ayırılmasında aktif rol oynamaktadır. Bize göre, anti-iktidar mücadelesini kavramamıza bir faydası olmadığı müddetçe, iktidar ilgimizin dışındadır: Anti-iktidar mücadelesi ve tasavvurundan soyutlanmış haliyle yalnızca iktidar üzerine çalışmak, etkin bir biçimde iktidar üretmekten başka hiçbir işe yaramaz.

---

33 Bkz. Ashe (1999) s. 92-93: "Kant'ın değinisinden bu yana, öznelliğin temel ve değişmeyen muayyen doğa üstü çehreleri olduğu düşüncesi, Batı'nın felsefi geleneğindeki muhtelif çalışmaların esası olmuştur... Bu düşüncenin çağdaş karşıtları özne mefhumunu kültürün, ideolojinin ve iktidarın bir ürünü olarak yeniden formüle ederler. Öznelliği otonom ve değişmez olarak benimsemek yerine, özneyi çözülmemiş, istikrarsız ve müphem bir tutarlılıkta görürler." Fakat mesele öznelliğin değerini yadsımak değil, onu idealize edilmiş Özne'den kurtarmaktır. Ya da Adorno'nun arz ettiği gibi (özne ve öznellik terimlerini ters yüz ederek): "Öznenin gücünü, yapıcı öznellik safsatasına karşı bir hamle yapmak doğrultusunda kullanmak - yazarın kendi zihinsel dürtülerine inanmaya başlamasından bu yana üstlendiği vazifedir bu." (1990, s. xx)

V

İktidar meselesini, eyleyiş ve eylenen arasındaki ikili çatışma açısından ele aldık. Bu çelişik durumda sermaye biçiminde varlığını sürdüren eylenenin (sadece görünüşte kapitalistler tarafından kontol ediliyormuş gibi görülen ama aslında bilfiil onların kontrolünde olan) tüm eyleyişlere tükenmez bir iştahla, kendi artışının yegâne amacı doğrultusunda hükmettiğini belirttik.

Peki bu fazla kolay bir açıklama değil mi? Şüphesiz karşısında feryat ettiğimiz şey bundan çok daha karmaşık. Peki ya doktorlar hastalarına, öğretmenler öğrencilerine, ebeveynler çocuklarına nasıl davranıyor? Siyahların beyazlardan gördüğü muamele, kadınların erkeklerin boyunduruğunda oluşu ne olacak? İktidar sermayedir, sermaye iktidardır, diyerek işin içinden çıkmak fazla sıradan, fazla indirgeyici değil mi? İktidarın farklı farklı biçimleri mevcut değil mi?

Foucault bilhassa, iktidarı ikili çatışma olarak düşünmemizin yanlış olduğu, bunun yerine iktidarı "kuvvet ilişkilerinin çeşitliliği" olarak düşünmemiz gerektiği savını ileri sürer (1976, s. 121). İktidar ilişkilerinin çeşitliliğine benzer olarak, direnişte de çeşitlilik söz konusudur. Ve direniş, "iktidar ağının hemen her yerinde mevcuttur. Bu yüzden büyük Reddin mahalli, isyanın ruhu, ayaklanmaların kaynağı, devrimcinin kusursuz kuralları tekil değildir. Bilakis direnişlerde, hepsi de ayrı birer vaka olabilecek bir çoğulluk söz konusudur: Olası, zorunlu, ihtimal dışı direnişler; ve spontan, zalim, yalnız, birlikte planlanmış, aşırılık yanlısı, şiddet içeren diğerleri; ve hatta hâlâ uzlaşma yanlısı, ilgili ya da özverili olanlar; tanım gereği, ancak iktidar ilişkilerinin stratejik sahasında varolabilirler" (1980, s. 95-96).

Bizim feryadımız bağlamında ise bu durum sonsuz çeşitlilikte feryadı akla getirir. Ve gerçekten de öyledir: Pek çok farklı biçimde ve pek çok farklı nedenle feryat etmekteyiz. İddiamızın başlangıcından beri "feryat ediyoruz"un içindeki "bizlik", yalın bir kimlik iddiası olarak değil, bu kitabın merkezi

meselesi olarak vurgulanmıştır. Öyleyse niye eyleyiş ile eylenen arasındaki ikili çatışmanın baskın tabiatı üzerinde bu kadar çok duruyoruz? Marksist bir yaklaşımın soyut savunusu sebebiyle olamaz - bunun pek bir anlamı olmazdı. Veya belirtilen direniş çeşitliliğine tekil bir kimlik ya da teklik yüklemeye yeltenmenin, direnişlerin tüm çeşitlerini işçi sınıfının *a priori* birliğine indirgemenin hiçbir anlamı yoktur. İşçi sınıfının deneysel rolünün ve "mücadelenin diğer biçimleri" bağlamında öneminin vurgulanması da mevzu bahis değildir.

İktidarın antagonistik karakterinin ikili tabiatındaki ısrarcılığımızı (ya da daha geleneksel bir ifadeyle, sınıf analizindeki ısrarcılığımızı) izah edebilmek için kendi adımlarımızı takip etmemiz gerekiyor. Buradaki argümanın çıkış noktası, toplumu ve onun nasıl işlediğini anlama isteği değildir. Bizim çıkış noktamız bundan çok daha keskindir: Çığlık; toplumu radikal bir biçimde dönüştürme itkisi. Biz ancak bu perspektifte toplumun nasıl işlediğinin cevabını arayabiliriz. Bu çıkış noktası bizi, eyleyiş meselesini tartışmamızın merkezine yerleştirmeye ve sonucunda bu da bizi eyleyiş ile eylenen arasındaki çatışmaya götürmektedir.

Elbette ki başka perspektifler de olasıdır. Daha yaygın olanı, toplumun nasıl işlediği soruşuyla pozitif bir başlangıç yapmaktır. Böyle bir bakış açısı ister istemez eyleyişe ve onun nasıl örgütlendiğine odaklanmaya mani olur. Foucault'nun çalışmasında daha çok, konuşma ve dile odaklanmaya sebebiyet vermektedir. Şüphesiz bu bakış açısı onun, çağdaş toplumlardaki muazzam zenginlik ile iktidar ilişkilerinin karmaşıklığını ve bizim açımızdan daha önemli olan, iktidara karşı direnişin zenginliği ile karmaşıklığını açıklamasına sebep olmaktadır. Fakat, bu zenginlik ve karmaşıklık sabit bir fotoğrafın ya da resmin zenginliğidir.[34] Foucault'nun analiz ettiği toplumda hiçbir devinim yoktur: Sabit bir fotoğraftan bir diğerine geçişler vardır, ama hareket yoktur. Eyleyişe ve onun antagonistik varlığına yoğunlaşılmadığı müddetçe de olamaz zaten. Bu yüz-

34 *The Order of Things*'in başlangıcındaki Velazquez'nin, Las Meninas'ına dair büyüleyici analizi hatırlanabilir; büyüleyici ancak hareketsiz.

den, Foucault'nun analizinde, iktidarın parçalarından oluşan sürüsüne bereket direnişlerin hepsini görmek mümkündür, ama kurtuluş olasılığını görebilmek mümkün değildir. Görünen tek olasılık iktidar-ve-direniş takım yıldızlarının bitmek bilmeyen kovalamacasıdır.

Bu bölümdeki tartışmadan tekrarlanmaya değer iki önemli sonuca ulaşılmıştır. İlk olarak eyleyişe odaklanmak yaptırma-gücünün zayıf noktalarını bize göstermiştir. Eylenen eyleyene tâbidir, sermaye emeğe tâbidir. İşte bu en can alıcı ışık huzmesi, umut pırıltısı ve tartışmanın dönüm noktasıdır. Güçlü olanın, güçsüze[35] tâbi olduğunun ayırdında olmak, çığlığı öfke çığlığı olmaktan çıkarıp umut çığlığına, anti-iktidarın kendinden emin çığlığına dönüştürür.[36] Bu farkındalık bizi, iktidara karşı bitimsiz mücadelenin radikal-demokrat perspektifinden alıp, sermayenin hassas noktaları meselesini ve toplumsal dönüşümün gerçekten mümkün olabilme koşullarını yerli yerine oturtabileceğimiz bir konuma getirir. Öyleyse bu açıdan baktığımızda, herhangi bir teoriden mevcut durumu nasıl aydınlattığı değil, düzenin hassas noktalarına ne gibi bir ışık tuttuğu beklentisinde olmalıyız. İstediğimiz bir hakimiyet teorisi değil, ancak bizim (anti-)gücümüzün bir dışavurumu olacak, hakimiyetin zayıf noktalarına, buhranlarına dair bir teoridir. İktidarı "kuvvet ilişkilerinin çeşitliliği" olarak algılamak gereği üzerinde durmak, bize bu meseleyi ortaya atmak için herhangi bir zemin vermemekle birlikte aslında tam aksine meseleyi dışlama eğilimindedir; çünkü, direniş Foucault'nun yaklaşımının merkezi olduğu halde, kurtuluş nosyonu iktidar ilişkilerinin birliği yaklaşımını gerektirdiğinden saçma olduğuna hükmedilmiştir.

İktidarın hassas noktaları meselesini ortaya koymak bu yüzden iki basamaklıdır: Burada yapma-gücü ile yaptırma-gücü arasındaki çatışma manasında tanımlanan, iktidar kategorilerinin çelişik karakterlerini gösteren açılımı ve ikinci olarak da,

35 Şüphesiz bu Marksizmin muhalif kurama kattığı en önemli kavramlardan biridir.

36 Bkz. Holloway (1995a).

bu antagonistik ilişkiyi dahili bir ilişki olarak kavrayıştır. Yapma-gücü yaptırma-gücü olarak varlığını sürdürmektedir: İktidar, gücün bir biçimidir, kendi gerçeğini yadsıyan bir biçim. İktidar ancak başkalaşmış güç olarak varolabilir. Sermaye ancak başkalaşmış eyleyişin (işin) ürünü olarak varolabilir. Bu onun zaaflarının anlaşılmasının yoludur. Marx'ın tartışmasının temelinde yatan biçim meselesi, hakimiyetin hassas noktalarının kavranması konusunda büyük önem taşır. Negri'nin, oluşturan ve oluşturulmuş güç arasında belirlediği (ve parlak bir biçimde geliştirdiği)[37] ayrımlar, bu iki basamaktan birincisine denk düşer ve devrimci dönüşümden söz edebilmenin bir ön koşulu olarak iktidarın kendisiyle-çelişen doğasını anlayabilmenin kapısını açar. Bununla birlikte yapıyı oluşturan ve oluşturulmuş güç arasındaki ilişki harici bir ilişki olarak durur. Oluşturma (oluşturan gücün oluşturulmuş güce dönüştürülmesi), çoğunluğun demokratik yapısını oluşturan güce karşı bir *reaksiyon* olarak görülür. Yine de bu durum bize oluşturma sürecinin hassas noktaları hakkında bir ipucu vermez. Bize yaptırma-gücünün karşısında, çoğunluğun mutlak mücadelesinin hazır ve nazır oluşunu ve kudretini gösterir, ama yaptırma-gücünün (yapılandırılmış güç) yapma-gücünden (yapıyı oluşturan güç) bağımsızlığının en önemli rabıtası hakkında bir şey söylemez. Bu manada, sunuşunun hem kuvveti ve hem de parlaklığından dolayı Negri, radikal-demokrat teori düzleminde yer alır.[38]

Öyleyse çığlık perspektifi üzerinde durmak bizi toplum üzerine cılızlaşmış bir bakışa mı sevk eder? Yukarıdaki sav, çığlığın perspektifinin eyleyiş ile eylenen arasındaki çatışmaya dair

37 Bkz. Negri (1999).

38 Negri'nin, siyaset kuramının demokratik yönünü yeniden canlandırması ("oluşturucu iktidar" kavramını geliştirmesi) ile, Bloch'un, folklorda, sanatta, siyaset kuramında sürekli bir izlek olarak Henüz-Olmayan'ı, mevcut toplumun ötesine geçen tasavvurları yeniden canlandırmasını karşılaştırmak ilginç olabilir. Bloch'un Fiore'li Joachim'e ilişkin coşkulu değerlendirmesi (1986, cilt 2, s. 509-515) ile Negri'ninki karşılaştırılabilir: "Macchiavelli gibi ben de, 'dünyanın bütün sahtekârlarını mıknatıs gibi çeken şehrimizde' kâhinlik taslayan rahiplere sıcak bakmıyorum" (1999, s. 100). Negri'yle ilgili değerlendirme 9. bölümde ayrıntılı olarak geliştirilecektir.

bir çifte görüşe yol açtığı ve böyle bir perspektifte Foucault'nun güç tartışmasında gerekli olarak gördüğü "kuvvet çeşitliliği" kavramına yer olmadığı hissini veriyor. Bu da devrimci ya da muhalif bakış ile toplumun şüphe götürmez zenginliği ve karmaşıklığı arasında bir bölünmeyi öne sürüyor gibidir. Bir önceki tartışmamızın ikinci neticesi, yani eyleyiş ile eylenen arasındaki antagonistik ilişki ve bilhassa eyleyişin (ve toplumsal ilişkilerin) katmerli kırılımı anlamına gelen, yaptırmagücünün eylenenin sahipliği olduğu gerçeğinin içinde saklı olan eyleyişin akışının radikal kırılımı olmasaydı, tartışmamız gerçekten de bu doğrultuda olabilirdi. Başka bir deyişle, toplumsal ilişkilerin eyleyiş ile eylenen arasındaki ikili çatışma tarafından karakterize edildiği anlayışı, bu çatışmanın bir çatışmalar çeşitliliği biçiminde, karşıtlığın geniş heterojenliğinde varolduğu anlamına gelmektedir. Gerçekten de milyonlarca direniş biçimi mevcuttur, çatışma çeşitlerinin muazzam karmaşıklıktaki dünyası. Bütün bunları sermaye ile emek arasındaki ampirik bir ihtilâf birliğine indirgemek veya ampirik olarak anlaşılabilecek bir işçi sınıfı mücadelesi hegemonyasını ya da gözle görülür biçimde sınıflar-ötesi olan direnişleri sınıf mücadelesi olarak tanımlamak gereğini tartışmak, saçma bir zorlama olurdu. Buradaki argüman bunun tam da zıttıdır: Kapitalist toplumun eyleyiş ile eylenen arasındaki ikili çatışmayla betimleniyor oluşu, bu çatışmanın bir çatışmalar çeşitliliği olarak varolduğu anlamına gelir. Gücün bir "kuvvet çeşitliliği" olarak belirmesinin sebebi çift karakterli (yapma-gücü ile yaptırma-gücü arasındaki çatışma manasında) oluşudur. Çeşitlilik yerine, bu çeşitliliği doğuran sabık çoğalım ile başlamamız gerekir. Kimlik çokluğu (kadınlar, siyahlar, eşcinseller, Basklılar, Irlandalılar, vs. vs.) yerine, bu kimlikleri doğuran kimliklendirme sürecinden yola çıkmamız gerekir. Bu açıdan bakıldığında, tam olarak aynı kelimeleri kullanmamış olsa da, Foucault'nun aydınlatıcı yazılarındaki bir açı, muhakkak ki eyleyişin akışının kırılımına dair anlayışımızı, bir sonraki bölümde fetişleşme süreci olarak betimleyeceklerimize dair hayati kavrayışımızı çokça zenginleştirmektedir.

Fetişizm tartışmasına geçmeden önce değinilmesi gereken bir nokta daha var. Foucault'nun argümanının önemli bir tarafı da gücün yalınkat negatif anlamda görülmemesi gerektiği, gerçekliği ve bizi nasıl yapılandırdığını da anlamamız gerektiği doğrultusundadır. Şüphesiz öyledir de: Bizler güçten-bağımsız bir boşluğun içine değil, gücün içinden geçen bir toplumun içine yerleştirildik, orada doğduk; bizler bu toplumun ürünleriyiz. Fakat, Foucault güç katmanlarının açılımını yapmayı, onu niteleyen temel çatışmaya işaret etmeyi başaramıyor. Bu durumda, mesela sermayenin ürünü olduğumuzu ya da tükettiğimiz her şeyin meta olduğunu söyleyebiliriz. Şüphesiz öyledir de, ama böyle söylemek biraz aldatıcı oluyor. Ancak bu kategorilerin açılımını yaptığımızda, mesela metanın değer ile kullanım-değeri (fayda) arasındaki çatışma ile tanımlandığını, kullanım-değerinin değer biçiminde ve bu biçime karşı isyan içinde varolduğunu, insanî potansiyelimizin tam gelişiminin bu isyana katılımı gerektirdiğini, vb. söylediğimizde öyledir: Ancak öyleyse tükettiğimiz her şeyin meta olduğu ifadesinin bir anlamı olacaktır. Güç için de benzer bir durum geçerlidir: Ancak güç kategorilerinin açılımını yaptığımızda ve yaptırma-gücünü yapma-gücünün antagonistik formu olarak gördüğümüzde gücün bizi yapılandırdığını söylemenin bir anlamı olacaktır. Bizi yapılandıran güç bir çatışmadır; derinden ve kaçınılmaz olarak parçası olduğumuz bir çatışma.

4. Fetişizm: Trajik İkilem

I

Bir önceki bölümde, yapma-gücünün yaptırma-gücüne dönüştürülmesinin, eyleyişin sosyal akışının bozulması merkezinde toplandığını tartıştık. Kapitalizmde, eylenen eyleyişten ayrı tutulup, onun aleyhine çevrilir. Eylenenin eyleyişten böyle ayrı tutulması, yaşamın tüm yönlerinin çok yönlü kırılımının çekirdeğini oluşturmaktadır.

Daha adını koymadan fetişizm tartışmasına girmiş olduk. Fetişizm, Marx'ın eyleyişin kırılımını tanımlamakta kullandığı terimdir. Fetişizm, Marx'ın iktidar tartışmasının çekirdeği ve dünyayı değiştirmeye dair bütün tartışmaların da merkezidir. Bu kitaptaki argümanın göz bebeğidir.

Fetişizm normal akademik diskura kolay kolay uymayan bir kategoridir. Kısmen bu sebeple, Marksizmi farklı akademik disiplinlerin kalıbına girmeye zorlayanlar tarafından oldukça ihmal edilmiştir. Marx'ın *Kapital*'inde merkezi bir kategori olmasına rağmen, kendilerini Marksist iktisatçı olarak değerlendirenler tarafından neredeyse bütünüyle görmezden gelinmiştir.[1]

1 Bkz. mesela, Howard ve King'in iki ciltlik *History of Marxian Economics* kitabı (1989, 1992).

Benzer bir biçimde, genellikle sınıf kategorisiyle giriş yapmayı ve bunu da kendi disiplinlerinin çatısına uyarlamayı yeğleyen Marksist sosyologlar ve siyaset bilimciler tarafından da dikkate alınmamıştır. Bugüne kadar tartışıldığı kadarıyla fetişizm, daha çok felsefenin ya da kültür eleştirisinin kulvarına düşmek olarak görülmüştür. Bu şekilde saptırılan ve sınıflandırılan kavram patlayıcı etkisini yitirir.

Kavramın gücü katlanılmaz bir dehşeti işaret etmesinden gelir: Eyleyişin kendini-olumsuzlamasını.

II

Genç Marx eyleyişin kendini-olumsuzlamasını fetişizm bağlamında değil, "yabancılaşma" bağlamında tartışır. Şimdi artık sıklıkla genel bir sosyal rahatsızlığı ifade etmekte kullanılan yabancılaşma terimi, Marx'ın tartışmasında üretimin kapitalist örgütlenişinin bir karakteristiği olan eyleyişin kırılımına gönderme yapmaktadır.

Marx, *1844 El Yazmaları*'ndaki "yabancılaşmış emek" tartışmasına, kapitalizmin çatısında üretimin yalnızca bir nesne üretmek demek olmadığı, aynı zamanda üretene yabancı olan bir nesne üretimi olduğu iddiasıyla, üretim sürecinden başlar: "İşçinin üretimde bulunurken *yabancılaşması* sadece emeğinin bir nesneye, *harici* bir varlığa dönüşmesi demek değildir, bu aynı zamanda üretiminin *onun dışında*, ondan bağımsız olarak, sanki ona yabancı bir şeymiş gibi varolduğu ve işçinin karşı karşıya kaldığı bir güce dönüştüğü anlamına gelir. Bu demektir ki, işçinin nesne üzerine kurduğu yaşamı düşman ve yabancı bir şey olarak onun önünü kesmektedir" (1975, s. 272; vurgu orijinal).

Eyleyenin eylenenden ayırılması aslında eyleyenin kendisinden (*himself*)[2] koparılmasıdır. Yabancı bir nesneyi üretmek aslında aktif bir kendine-yabancılaşma sürecidir. "İşçi kendi et-

2 Burada insanlardan söz etmekte eril kişiyi kullanan Marx çevirmenlerinin üslubunu takip ediyoruz. Almanca orjinalinde Marx şüphesiz "Mensch"i (insan, kişi, person) kullanmıştır.

kinliğinin ürününe nasıl bir yabancı gibi bakabilir, üretim faaliyeti ile kendi benliğini kendisine yabancılaştırmıyor mu?... Çalışmanın ürünü yabancılaşma ise eğer, üretimin kendisi de faal yabancılaştırma olmalıdır, faaliyetin yabancılaşması, yabancılaşmanın faaliyeti" (1975, s. 274). Bir insanın kendi faaliyetine yabancılaşması kendine-yabancılaşmasıdır: Kendi yabancılaşmasını, işçinin bizzat kendisi üretir.

Eyleyenin eylenenle ilişkisinin bozulması eyleyenin yapma-gücünün inkâr edilmesidir. Eyleyen bir kurban haline getirilmiştir. Etkinlik pasifliğe, eyleyiş ıstıraba döndürülmüştür. Eyleyiş eyleyene karşı çevrilmiştir. "İşçinin kendisine ait olmayan bir yabancı edim olarak kendi faaliyetiyle ilişkisidir bu ve bu ilişkide etkinlik ıstırap çekmektir, kuvvet zayıflıktır, bir şeye hayat vermek hadım edilmektir, işçinin *kendi* fiziksel ve zihinsel enerjisi, kendi özel yaşamı -yaşam etkinlik için değilse, başka ne içindir?- ondan bağımsız olan ve ona ait olmayan bir faaliyet olarak kendi aleyhine dönmüş gibidir" (1975, s. 275).

Yabancılaşma, insanlıkları zedelenmiş, sakat bırakılmış, insanlıklarından edilmiş insanların mahsulüdür: "O yüzden, yabancılaşmış emek kendi ürününün nesnesini insandan ayırmakla bir *tür olarak yaşantısını*, yeryüzündeki canlı türlerinin bir üyesi olarak asıl nesneliğini onun elinden alır ve hayvanlar karşısındaki üstünlüğünü inorganik bedeni, doğası kendisinden alınmış halde bir dezavantaja dönüştürür" (1975, s. 277). Bu "kendi ürününün nesnesini insandan ayırma" durumu onu kolektif yaradılışına, "bir tür olarak varoluşuna" yabancılaştırır: "Yabancılaşmış emek insanın *bir tür olarak varoluşunu*, kendisine *yabancı* bir varoluşa, kendi *bireysel mevcudiyeti* adına bir *gerece* dönüştürür" (1975, s. 277). Kolektif insanın parçalanmasını, "*insanın insana yabancılaşması*"nı getirir bu (1975, s. 277). Müşterek kabulleniş, sadece yönetilenle yöneten arasında değil, işçilerin kendi aralarında da zedelenmiştir. "Bir insanın kendi işiyle, emeğinin ürünüyle ve kendisiyle olan ilişkisi, o insanın aynı zamanda diğer insanlarla ve diğer insanların emekleriyle ve emeğin nesnesiyle olan ilişkisini de

kapsar. Aslında her birey, insan yaradılışı denen bütünün bir parçası olduğundan, insanın bir canlı türü olarak kendi doğasına yabancılaşması, diğer insanlara da yabancılaştığı anlamına gelir" (1975, s. 277). "Tür olarak yaşam" ya da "tür olarak varoluş" kavramları, şüphesiz insan eyleyişinin akışından, birbirini kabullenmeye dayanan "biz"in somut örülümünden başka bir şey değildir.

İnsanın insana böylesine yabancılaşması sadece çalışanlara mahsus bir konu değil, aynı zamanda çalışmayanın, efendinin yaratılmasıdır. "Emeğin ürününün işçiye ait olmaması ve yabancı bir güç olarak işçinin karşısında durması, ancak ürün *çalışandan başkasına* ait olduğunda gerçekleşebilecek bir durumdur" (1975, s. 278). Yabancılaşmış emek, etkin bir biçimde hakimiyetin üretilmesi, yapma-gücünün etkin bir biçimde yaptırma-gücüne çevrilmesidir: Tıpkı kendi ürününü bir kayıp, kendisine ait olmayan bir nesne gibi, kendi gerçekliğinin kaybı olarak ve kendi zararına ürettiği gibi, ürünün üretiminde hiçbir katkısı olmayan kişinin de hakimiyetini imal eder. Tıpkı kendi etkinliğini kendisine yabancılaştırdığı gibi, yabancı bir kişiye onun olmayan bir etkinlik ihsan eder (1975, s. 279).[3]

Bu yüzden yabancılaşma mefhumu eyleyişin sosyal akışının bozulmasına, eyleyişin kendisinin aleyhine dönmesine işaret etmektedir. Kaderin ya da ilahi kudretin sonucu değildir bu: İnsan eyleyişi yegâne özne, yapıcı olan tek güçtür. Tek tanrı biziz, yegâne yaratıcılar. Ancak yaratıcılar olarak bir sorunumuz var; o da kendi yıkımımızı yaratıyor oluşumuz. Kendi yaratımızın karşıtlığını yaratıyoruz. Eyleyiş kendi kendisine karşıdır. Etkinlik pasifliğe dönüşür, eyleyiş eylemeyişe, oluşa dönüşür. Yabancılaşma hem insanlıktan çıktığımızı hem de kendi kendimizi insanlıktan çıkardığımızı gösteren bir işarettir. Peki o zaman, sakatlanmış, yabancılaşmış, insanlıktan çıkmış

3 Hemen ardından Marx, "tıpkı tanrıların 'insan'ın zihinsel karmaşıklığının *aslî* sebebi olmaması ama bu karmaşıklığın neticesi olmaları gibi", özel mülkün de yabancılaşmış emeğin nedeni değil neticesi olduğunu ekler. "Daha sonraları bu ilişki karşılıklı olacaktır." (1975, s. 279-280).

insanlar, özgürleşmiş, insani bir toplumu nasıl yaratabilir? Yabancılaşma sadece durumun aciliyetinin değil, ama görünüşe bakılırsa devrimci bir değişimin olanaksızlığının da sinyalini vermektedir.

III

Eyleyiş ile eylenenin birbirinden kopuşu *Capital*'in ilk sayfalarında öne sürülür. *1844 El Yazmaları*'ndaki kelimeleri tekrarlarsak ("İşçinin kendi üretimine yabancılaşması, ürünün... kendisinden *hariç*, bağımsız olarak, ona yabancı bir şeymiş gibi durduğu ve işçinin önünde duran bir güce dönüştüğü... anlamına gelir"). Marx *Capital*'in ikinci paragrafına şöyle başlıyor; "Bir meta, öncelikle bizim dışımızda bir nesnedir" (1965, s. 35). Meta bizim tarafımızdan üretilen bir nesnedir, ancak bizden hariç durmaktadır. İnsan emeğinin toplumsal orijininin yok olduğu kendine ait bir yaşantıdır metanın benimsediği. Bir ürün olarak kendi doğasını inkâr eden bir ürün ve eyleyişle olan bağlantısını inkâr eden bir eylenendir.

Eylemenin sosyal akışının kırılmasının neticesi metadır. Mübadele nesnesi olmak için üretilen ürün, toplumsal eyleyişin tersyüz edilmesi ve parçalanması, kertesinde durur. Şüphesiz meta da toplumsal eyleyişin ürünüdür, ancak piyasada bir mübadele nesnesi olmak için üretilmesi eyleyişin akışını bozmakta, nesneyi hem neticesi ve hem de önkoşulu olduğu eyleyişten ayrı tutmaktadır. Onu üreten güçten hariç, piyasada satılmak üzere bir başına durmaktadır. Onu üreten emek toplumsaldır (başkaları için emek vermek anlamında) ama meta *dolaylı olarak* toplumsaldır; insanın kendisi için harcadığı emekmiş gibi dursa da aslında başkaları için harcanan emektir o. Eyleyişin toplumsallığının yanı sıra müşterek kabulleniş ve toplumsal değer süreci de birbirinden koparılmıştır. Karşılıklı tanıma hali üretenlerden alınmış ve onların ürünlerine teslim edilmiştir: Mübadele-sürecinde, toplumsal addedilen üründür. Eyleyiş, ürünün değeri olarak ifade edilir. Değerin nicel, parasal ölçüsü (fiyat) insanların eyleyişlerinin toplumsal değerini

belirlemektedir artık. Yapıp ettiklerinizin toplumsal faydası olup olmadığına hükmeden paradır.

Öyleyse meta, nominal değeriyle ölçülebilecek bir şey değildir. Analizler metayı üreten emeği ayırt etmemize ve emeği meta değerinin esası olarak görmemize olanak verir, ama bu ancak daha da karmaşık bir soruyla karşı karşıya bırakır bizi: Neden metayı üreten eyleyiş reddedilmektedir? "Ekonomi politik, her ne kadar eksik bırakmış olsa da, değeri ve onun boyutlarını gerçekten de çözümlemiş ve bu kalıpların altında yatan gerçeği keşfetmiştir. Ancak, emeğin neden ürününün değeriyle ve iş-zamanının neden bu değerin boyutuyla ölçüldüğü sorusunu bir kez olsun sormamıştır" (1965, s. 80).

Kapital, eyleyişin kendisini-olumsuzlaması üzerine bir çalışmadır. Marx, metadan yola çıkarak değer, para, sermaye, kâr, rant, faiz -eyleyişi gölgede bırakmanın anlaşılması güç, yapma-gücünün yok sayılışının her daim sofistik biçimlerikavramlarına ulaşır. Eyleyiş (insanın etkinliği) giderek gözden kaybolur. Nesneler hüküm sürer. Nesnelerin hükmettiği, insan yaratıcılığının hükmünün gözden kaybolduğu, "bu lanetli, saptırılmış, baş aşağı edilmiş dünyada", "kapitalist oluşum yasalarından" söz etmek imkânsız hale gelmiştir. Bu cinnet halinin eleştirisi temelinde ekonomi politikçilerin kategorilerini, irrasyonel, saptırılmış bir dünyaya dair çözümlemelerinin rasyonalliğini ve kurallarını eleştirmek imkânsız hale gelir.

Bütün bunların özünde eylenenle eyleyişin birbirinden ayrılması yatar. Bu metanın da özünde vardır ve en gelişmiş haline sermaye biçiminde ulaşır: Eyleyişin, geçmişte eylenmişolanların sahiplerince kendilerine hasredilmesi, eyleyişin eyleyiş üzerinden birikimi, sermaye birikimi... "Biriktirin! Biriktirin! İşte Musa, işte peygamberler!" Birikim, en basit ifadeyle eylenenin eyleyişten ayrılmasının, mevcut eyleyişlerini nihaî hedef olan daha fazla birikimin boyunduruğuna sokmak adına eyleneni (eyleyişin aracı olarak) eyleyenlere karşı çevirmenin açgözlü ve amansız sürecidir. Eyleyiş (soyut emek olarak emeğin içeriği boşaltılmış, değer üretiminden, artık-ürün üreti-

minden soyutlanmıştır) ile eylenenin (değer, meta, para, semaye gibi) özel biçimler almasına sebebiyet veren bu ebedi-yenilenme sürecidir: Her yönüyle eylemenin sosyal akışının kopuşunun sürekli-yinelenişi.

Bu kopuş sürecinden Marx da yabancılaşma olarak değil "fetişizm" olarak bahseder. *Kapital*'in birinci cildinin ilk bölümünün sonundaki fetişizm tartışmasında şöyle bir açıklama getirir: "...Paralellik bulmak için dinî dünyanın puslu atmosferine başvurmalıyız. O dünyada insan beyninin ürettikleri, yaşamla birlikte tanrının bahşettiği, birbirleriyle de insan ırkıyla da ilişki kurabilen bağımsız şeyler olarak görülür" (1965, s. 72). Meta, "metafizik hassasiyetlerde ve teolojik kesinliklerde bol bulunan hayli garip bir şeydir" (1965, s. 71). "Metaların mistik doğası", Marx'ın dediğine göre, sahip oldukları kullanım değerinden ziyade metanın kendi oluş biçimi, yani emeğin ürününe bir meta olarak yansımasından kaynaklanmaktadır. "Her tür insan emeğinin eşitliği, hepsi eş değerde olan insan emeği ürünleri tarafından nesnel olarak ifadesini bulur; harcama süresince iş-gücünün harcanma ölçütü, emeğin ürününün nicel değeri haline gelir ve sonuç olarak üretenlerin emeğinin sosyal yapısının kendisini içinde doğruladığı karşılıklı ilişkileri, ürünler arası bir sosyal ilişki haline gelir. Bu yüzden meta esrarengiz bir nesnedir, çünkü gerçekten de meta sayesinde, insan emeğinin sosyal niteliği kendisine emeğinin ürünü üzerine yapıştırılmış nesnel bir nitelik olarak görünmektedir, çünkü kendi emeklerinin akıbeti, insanlara birbirleri arasında değil de emeklerinin ürünleri arasında varolan bir sosyal ilişki olarak gösterilmektedir" (1965, s. 72).

Marx, insanın kendine-yabancılaşmasının, kendine-yabancılaşmış emeğin neticesi olduğunu belirtmekle beraber metaların karakteristiğinin "onları yaratan emeğin sosyal karakteristiğine" dayandığını vurgular (1965, s. 72). Meta üretimi dolaylı sosyal çalışmadır: Ürünler her ne kadar toplum yararına üretilmiş olsalar da üretim şekli münferittir. "Ürünlerini mübadele edene değin üretenlerin birbirleriyle sosyal teması bulunmadığından, her bir üretenin emeğinin spesifik sosyal özel-

liği mübadele aşaması haricinde kendisini gizler. Başka bir deyişle, bireyin çalışması toplumun çalışmasının bir parçası olarak yerini alır; mübadele eylemi ancak bir ilişki aracı olarak ürünler arasındaki yerini dolaysız ve üretenler arasındaki yerini dolaylı olarak alır. Bu yüzden üretenler için bir bireyin emeğini diğerleriyle birleştiren ilişkiler, işyerindeki bireyler arasındaki doğrudan ilişki olarak değil, *gerçekte oldukları halleriyle* kişiler arasındaki maddi ve nesneler arasındaki sosyal ilişkiler olarak belirir" (1965, s. 73; vurgu bana ait). Sosyal ilişkiler sadece şeyler arasında görülen ilişkiler değildir: Bu görünüş daha çok eyleyiş ile eylenen arasındaki kırılmayı, eyleyişin toplumsallığının sahici kopuşunu yansıtır. Nesneler arasındaki ilişkiler (eyleyişin toplumsallığı içinde kendi orijinlerini inkâr eden eylenenler arasındaki ilişkiler) üzerinden eyleyenler arasındaki ilişkilerin gerçek anlamda ışığı kırılmaktadır. Bu nesneler üretenler arasındaki ilişkilerin fetişleşmiş suretleridirler ve bu sıfatla, toplumsal ilişki anlamında kendi karakterlerini yadsırlar. Metalar, değer ve para, "kişisel çalışmanın sosyal karakterini ve üreten bireyler arasındaki sosyal ilişkileri ifşa etmek yerine" gizli tutarlar.

Sosyal ilişkilerin kırılımı, bu fetişleşmiş kalıpları eleştirmek şöyle dursun kendisine dayanak yapan burjuva düşünüşü tarafından pekiştirilmiştir. "Burjuva iktisadının kategorileri bu çeşit kalıplardan ibarettir. Kati, tarihi olarak belirlenmiş bir üretim şeklinin, yani meta üretiminin koşullarını ve ilişkilerini sosyal değerle ifade eden düşünce kalıplarıdır bunlar" (1965, s. 76). Öyleyse, burada düşünce ile gerçeklik, teori ile pratik arasında açık bir ayırım olduğundan söz edilemez. Teori, eyleyişin eylenenden ayrılmasının üretilmesine ve üremesine etkin bir biçimde katılan pratiğin bir öğesidir.

Bizim düşüncemiz için çıkış noktası, yüzyüze kaldığımız bu fetişleşmiş dünyadır. Bizler eyleyiş ortaklığının dağıtılmış bulunduğu bir dünyaya doğduk. Eyleyiş ile eylenenin ayrılığı dünyayla ve etrafımızdaki diğerleriyle aramızdaki tüm bağlantıya sirayet etmekte. Dünyaya bakışımız, daha biz eleştirel olarak düşünmeye başlamazdan evvel zaten şekillendirilmişti.

Yaptırma-gücü, şu piyasa için meta üretiminin özünde varolan eyleyiş ile eylenen ayrılığı, burada müstakil olarak duruyor. Marx, fetişizmi üretim ve metaların mübadelesi bağlamında ortaya koyar. Yine de bu kapitalizm öncesi bir evre değil, kapitalist toplumun varlık biçimidir, çünkü meta üretiminin genelleşmesi iş-gücüne bir meta olarak gerek duyar.[4] Bu nedenle varlıklarımızın özüne, her tür düşünüş alışkanlığımızın, diğer insanlarla aramızdaki tüm ilişkilerin içine kapitalist iktidarın [yaptırma-gücünün] işlemesidir meta fetişizmi.

Fetişleşmiş dünyayla karşı karşıya kalan bizlerin tek yapabileceği eleştirmektir. Mesela değer, "üstünde kendisini tanımlayan bir etiketle boy göstermez. Her bir ürünü sosyal bir hiyeroglife dönüştüren şüphesiz değerin kendisidir. Sonradan kendi toplumsal ürünlerimizin arkasında yatan gize ulaşmak için hiyeroglifin şifresini çözmeye uğraşırız, çünkü fayda sağlayan bir objenin değer olarak zihinlerde yer etmesi tıpkı dil gibi, toplumsallığın neticesidir" (1965, s. 74). "İnsan'ın sosyal yaşam kalıpları üzerine düşünceleri ve sonuç olarak da bu kalıplara dair bilimsel analizleri, aslî tarihsel gelişimlerinin tam zıttı bir rota tutturur. İnsan, *post festum*'a gelişim seyrinin kendisinden önde giden neticelerinden başlar" (1965, s. 75).

Burjuva düşününün yaptığı en iyi şey bazı sosyal hiyeroglifleri çözmüş olmasıdır. "Ekonomi politik her ne kadar eksik bırakmış olsa da, değeri ve onun ehemmiyetini gerçekten de analiz etmiş ve bu biçimlerin altında yatanın ne olduğunu keşfetmiştir" (1965, s. 80). Yine de, burjuva eleştirisinin bir limiti vardır. Özne ile nesnenin, eyleyiş ile eylenenin ayrılığı kaçınılmaz olarak mevcut olanın tözselleştirilmesi ve sabitlenmesini gerektirir. Özne ile nesnenin ayrılığı sorgulanmadığı, kapitalist toplumsal örgütlenme biçimi geçici sayılmadığı müddetçe eleştirinin eleştirilen olgunun tarihi yönüne karşı kör kalacağı muhakkaktır. Eyleyişin toplumsallığının bozulmasının olağan

4 "İş-gücünün, emekçinin gözünde kendi mülkü olan bir meta biçimini alması kapitalist devrin ayırıcı özelliğidir. Sonuç olarak emek, ücretli-emek haline gelir. Diğer yanda, emeğin ürünü ancak bundan sonra evrensel anlamda bir meta haline gelir." (Marx 1965, s. 170).

ve ebedi olduğu varsayılır. Başka bir ifadeyle, burjuva (fetişleşmiş) düşünüş biçim meselesine tamamen kapalıdır. Biçim meselesi (toplumsal ilişki biçimleri olarak değer, para ya da sermaye) ancak burjuva toplum ilişkilerinin gerçeklerine karşı gözü açık olunduğunda ortaya çıkar ki, bu da kapitalizmin insanlar arasındaki ilişkileri örgütleyen tarihi önemde özel bir biçim olmasından kaynaklanmaktadır. "Eğer... bu üretim tarzını toplumun her mevkii için Doğa tarafından sabitlenmiş bir öncesizlik ve sonrasızlık hali olarak görüyorsak, değer-biçimin ve sonuç olarak meta-biçimin ve daha ilerlemiş haliyle parabiçiminin, sermaye-biçiminin, vb. ayırt edici özelliklerini (*differentia specifica*) ister istemez gözden kaçırırız" (1965, s. 81). Sonuç olarak, burjuva eleştirisi eleştirilen olgunun menşeine bakmaz, toplumsal ilişkilerin neden bu biçimlerde varolduğunu sorgulamaz.

Biçim kategorisi Marx'ın *Kapital*'deki tartışmasının merkezidir. "Para-biçimi", "meta-biçimi", "sermaye-biçimi", vs. onun bahsidir. Bütün bunlar bir tür-cins farklılığı (paranın herhangi bir şeyin "biçimi" ya da "türü" olması) manasında değil, sadece bir varoluş tarzı olarak anlaşılmalıdır. Para, meta ve sermaye, sosyal ilişkilerin varoluş tarzı ve içinde hayat buldukları biçimlerdir.[5] Bunlar insanlar arasındaki ilişkilerin dondurulmuş ya da katılaştırılmış varoluş tarzlarıdırlar. Öyleyse "biçim" çığlığın bir yankısı, bir umut mesajıdır. Şeylerin oldukları hallerinin karşısında feryat etmekteyiz: Yankısı var, evet ama şeylerin-oldukları-halleri ebedi değil, onlar sadece toplumsal ilişkilerin tarihi olarak pıhtılaşmış biçimleri. "İnsanın kontrolünde olmak yerine efendisi haline gelmiş olan üretim süreci içinde, biçimi toplumun bir mevkiine ait olarak üzerlerinde taşıyan bu formüller, burjuva düşünüşünde üretici emek olarak, Doğanın yüklediği olağan bir zorunluluk olarak görülür" (1965, s. 80-81). Ancak feryat eden bizler için ne olağan, ne de ebedidirler.

Artık devrimci teoride fetişizm kavramının oynadığı önemli

5 Varoluş tarzı olarak biçim hususunda, bkz. Gunn (1992).

rol açıklık kazanmış olmalı. Fetişizm kavramı tek başına bir *burjuva toplum eleştirisi*, *burjuva kuram eleştirisi* ve *burjuva toplumu dengesinin izahati*. İnsanların insanlıktan çıkarılışını, bizlerin iktidarın yeniden üretimindeki suç ortaklığımızı ve devrimin güçlüğünü, (ya da imkânsızmış gibi görünmesini) fetişizm kavramı tek başına ifade ediyor.

Fetişizm kavramı Marx'ın kapitalist toplum eleştirisinin merkezindedir.[6] Tema olarak insanın insanlıktan çıkması, Marx'ın *Kapital*'deki ve herhangi bir başka yerdeki tartışmalarında hep mevcuttur. Kapitalizmde insanlarla şeylerin, öznelerle nesnelerin arasındaki ilişkide bir ters yüz oluş, öznenin nesneleşmesi, nesnenin özneleşmesi söz konusudur: Şeyler (para, sermaye, makineler) toplumun özneleri, insanlar (çalışanlar) nesneleri haline gelir. İnsanlar toplumsallıkları ellerinden alınarak, meta mübadelesinin zorunlu tamamlayıcısı olarak "bireylere" dönüştürülürken, toplumsal ilişkiler de sadece görünüşte değil gerçekten, şeyler arasındaki ilişki haline gelmiştir (para ile devlet arasında, senin paranla benim param arasında). ("Yabancılaşma iki taraflı olduğundan, insanların birbirlerine sessiz bir mutabakatla şahsi mülk sahipleri olarak ve bağımsız bireyler olduklarını bilerek muamele etmeleri gerekir" (1965, s. 87)). Fabrika koşulları ve sömürü sürecine dair uzun ve detaylı tartışmada, vurgu kesin bir biçimde özne ile nesnenin tersyüz edilişindedir: "Her çeşit kapitalist üretimde, ta ki bu sadece bir iş-süreci değil, ama aynı zamanda artık-ürün yaratma süreci olana değin, benzer bir biçimde görülen, iş aletlerini kullananların işçiler değil, işçiyi kullananın iş aletleri olmasıdır. Ancak yalnızca fabrika sisteminde, bu tersyüz oluş ilk defa teknik ve somut gerçekliğini kazanır" (1965, s. 423). Yalnızca getirdiği fiziksel ıstırap nedeniyle değil, ama

6 Lukacs'a göre, fetişizm meselesi tüm Marksist kuramın merkezidir: "Genellikle, Hegel'in *Logic*'indeki var-olma, var-olmama ve olmayı ele alan meşhur bölümün, onun felsefesinin bütününü teşkil ettiği -ki bütünüyle haksız da sayılınmaz- iddia edilir. Belki de aynı gerekçeyle metanın fetiş niteliğiyle ilgili bölümün kendi içinde, tüm tarihsel materyalizmi ve kapitalist toplumun (ve ondan önce gelen toplumların) bilinci olarak kabul edilen proletarya bilincini taşıdığı iddia edilebilir." (1971, 171).

hepsinin ötesinde nesnelerle insanların düzenini tersyüz etmesinden ötürü; başka bir deyişle toplumsal ilişkileri fetişleştirmesi nedeniyle Marx kapitalizmi kınamaktadır.

Burjuva toplumundaki özne ve nesnenin tersyüz edilişinin kınanmasıyla ayrılmaz bağlılık, bu tersyüz edilişi saklı tutan, kendi kategorilerini toplumsal ilişkilerin -devletin, paranın, sermayenin, bireyin, kârın, ücretin, rantın, vs.- fetişleşmiş biçimleri üzerine kuran burjuva kuramının kritiğidir. Bu kategoriler, üreten olarak öznenin öznel[l]iğinin tamamen devre dışı kaldığı ve görünürdeki tek şeyin nesnelerin hâmili olan bireyler ve bu nesnelerin etkileşimi olduğu bir toplumun yüzeyinden, dolaşımın sahasından türemişlerdir. Sosyal özneliğin görüş alanının dışında kaldığı tam da bu noktada liberal kuram patlak verir. Bu dolaşım sahası, "insan'ın doğuştan gelen hak Cennetinin ta kendisidir. Orada sadece Özgürlük, Eşitlik, Mülkiyet ve Bentham hüküm sürer" (1965, s. 176). *Kapital*'in her üç cildi de ekonomi politiğin eleştirisine dayanır. Ekonomi politik (ve genel olarak burjuva düşüncesi) toplumsal ilişkilerin içinde bulunduğu biçimleri (meta-biçimini, değer-biçimini, sermaye-biçimini, vs.) kendi içinde saklı tutar. Başka bir deyişle, burjuva düşüncesi biçim meselesine karşı kördür: Metalar ve para (ve diğerleri) toplumsal ilişkilerin yaşam biçimi ya da varoluş tarzı olarak bile düşünülmez. Burjuva kuramı toplumsal ilişkilerin mevcut biçimlerinin gelip geçici doğasına karşı kördür, kapitalist toplum ilişkilerinin temel değişmezliğini (öyle-lik halini) tereddütsüz kabul eder.

Yine de burjuva felsefesi yalnızca burjuvalara ya da kapitalizm taraftarlarına ait değildir. Daha ziyade, kapitalist toplumda yer alan eyleyiş ile eylenen arasındaki kırılmış ilişkinin ürettiği düşünce biçimleriyle alakalıdır. Burjuva kuramı eleştirisinin sadece "onları" eleştirmek demek olmadığını anlamak önemlidir. Bu aynı zamanda ve belki de her şeyin ötesinde, "biz"in eleştirisidir ya da daha somut bir ifadeyle, kapitalist iktidar ilişkilerinin üremesindeki suç ortaklığımızın bir eleştirisidir. Burjuva düşününün eleştirisi bizim tahayyülümüzdeki özne ile nesne ayrılığının eleştirisidir.

Ekonomi politikçilerin ve diğer burjuva teorisyenlerinin çalışmalarında fazlasıyla ayrıntılandırılmış olan fetişizm, aynı oranda kapitalist toplumdaki gündelik "kanaatin" dayanağıdır. Kapitalizmin sürekli olduğu kanısı, bu toplumdaki insanların gündelik bakışlarının ve yaşam pratiklerinin içine dahil edilmiştir. Toplumsal ilişkilerin şeyler arasındaki parçalanmış ilişkiler olarak duruşu ve gerçekliği, hem bu ilişkilerin temel çatışmasını hem de dünyayı değiştirebilme olasılığını gizli tutar. Fetişizm kavramı ("ideoloji" ya da "hegemonya"ya dair herhangi bir teoriden ziyade) bu sayede, şu asırlık sorunun yanıtına bir zemin sağlar; "İnsanlar kapitalizmin sefaletine, şiddetine, sömürüsüne neden razı geliyorlar?" İnsanların sadece sefaletini kabullenmekle kalmayıp, aynı zamanda kapitalizmin fiilen üretilmesine de nasıl iştirak ettiğini işaret eden fetişizm kavramı, kapitalizme karşı bir devrim gerçekleştirmenin güçlüğünün ya da imkânsız gibi görünmesinin de altını çizer. Fetişizm her tür devrim teorisine karşı duran temel teorik problemdir. Devrim, düşüncede ve pratikte hiç şüphesiz anti-fetişisttir. İnsanlığın insanı insanlıktan çıkaran kapitalizmden kurtuluşunu hedefleyen herhangi bir düşünüş ya da eylem pratiği elbette ki fetişizme karşı olacaktır.

IV

Devrimci dönüşümün trajik ikilemi, aciliyetinin ve imkânsız gibi görünmesinin aynı sürecin iki ayrı yönü oluşu, toplumsal ilişkilerdeki fetişizmin gittikçe daha derinlere nüfuz etmesine ve yayılmasına ivme kazandırmaktadır.

Eyleyiş ile eylenenin, özne ile nesnenin ayrılığı, Marx'ın *Kapital*'deki tartışmasında açıklık kazandığı üzere, sömüren kesim tarafından "insanın kendi üretiminin nesnesinden doğrudan koparılmasının" ötesindedir. Bu sadece kapitalistin işçiden ürettiği nesneyi koparıp alması demek değildir. Eyleyişin toplumsallığının piyasada (malların alım satımına) arabuluculuk etmesi (çatlağın yapıştırılması), eyleyiş ile eylenenin kopuşunun asla varolan sömürü süreciyle kısıtlı kalmadığı, fakat

bütün topluma erişebildiği manasına gelir. Marx'ın *Kapital*'deki odağı ekonomi politiğin eleştirisi olmasına rağmen, fetişizmin sadece ekonomi politik tarafından kavramsallaştırılmış bir alana eriştiğini düşünmek için hemen hemen hiçbir sebep yoktur. Marx'ın tartışmasının kastettiği daha çok fetişizmin toplumun tamamına sirayet ettiği, kapitalizmin tamamiyle "lanetlenmiş, saptırılmış,[7] alaşağı bir dünya" demek olduğu (1972a, s. 830) ve nesnenin özneleşmesinin ve öznenin nesneleşmesinin yaşamın her cephesinin karakteristiği olduğudur. "Ayırma", der Marx, "sermayenin gerçek üretim metodudur" (1972b, s. 422).

Fetişizmin bütüne-yayılmacı karakteri, bir mesele olarak Marksist gelenekteki bazı yazarlar tarafından ele alınmıştır. Iddia olgunlaştıkça, devrimin trajik ikilemi körüklenir. Devrimci değişimin ne kadar acil olduğu teşhir edildikçe, devrim o derecede imkânsızlaşır. Araçsal rasyonalite (Horkheimer), şeyleşme (Lukacs), tek-boyutluluk (Marcuse) kimlik (Adorno), disiplin (Foucault)[8] bağlamında, farklı yazarlar hayatımızın her alanına iktidarın nüfuz ettiğini, kapitalizm koşullarında yaşantılarımızın mühürlendiğini vurgulamışlardır. Çalışmaları, devrimci ikilemin sancılarını ıstırap verici boyutlara taşımaktadır.

Farklı teorisyenlerin katkılarını sunmak yerine bir önceki bölümde değindiğimiz bazı konuları onların çalışmalarının temelleri üstüne oturtmayı deneyebiliriz. Bu demektir ki, şimdiye kadar geliştirdiğimiz argümanın tekrar üzerine gitmemiz gerekmektedir.

Çıkış noktası eyleyiş ile eylenenin ayrılığıdır. Bu da eyleyenler ile eyleneni kendilerine tahsis edenler arasında antagonistik bir ayrılık olduğu anlamına gelir. Eyleneni kendilerine tahsis edenler (sermayenin sahipleri), tahsis ettiklerinin miktarını arttırmakta eyleyenleri kendileri adına çalıştırmak için eyle-

7 "Saptırılmış", Almanca "verrückt"ün karşılığıdır. Hem "çılgın" (verrückt) hem de "alt üst edilmiş" (ver-rückt) anlamına gelir. Bkz. Backhaus (1992) s. 61-62.

8 Bkz. Negri'nin Foucault yorumu: "Foucault Frankfurt Okulunun derslerini okulun kendi halelerinden daha içten bir biçimde yorumlar" (1999, s. 341).

nen üzerindeki kontrollerini, yani eyleyişin araçlarını kullanırlar. Başka bir deyişle, kapitalistler işçileri sömürür: İşçilerin hayatta kalmak için gereksindikleri kadarını öderler (iş-güçlerinin değerini) ve artık-ürünü kendilerine tahsis ederler (artık-değer). Eyleyiş ile eylenenin ayrılığı, sermaye ile işçi-sınıfı arasındaki çatışmayı, ikili sınıf analizini gerektirir. Bu büyük önem taşır ve bu konumda tartışmadaki hiçbir şey küçümsenmemelidir.

Bu sınıf çatışması, Marksist ve sosyalist gelenekte genellikle haricî bir ilişki olarak anlaşılır. İşçi sınıfıyla sermaye arasındaki çatışmanın, her iki tarafı da kendi kurallarıyla başbaşa, dokunulmamış olarak bırakan harici bir husumet olduğu varsayılır. O zaman bu çatışmanın iyi tarafı (işçi sınıfı) ve kötü tarafı (kapitalist sınıf) vardır. Bu açıdan bakıldığında devrim meselesinin oldukça basit, daha çok bir örgütlenme sorunu olduğu sanılabilir. Öyleyse niye başarılı bir komünist devrim gerçekleşememiştir? Verilen cevaplar genellikle ideoloji, hegemonya ya da yanlış bilinç bağlamındadır. İşçi sınıfı yükselemez, çünkü içine piyasa ideolojisi aşılanmıştır; sınıflı bir toplumda yöneten sınıfın fikirlerinin hegemonyası söz konusudur; işçi sınıfı yanlış bilincinin cezasını çeker. İdeoloji meselesi her koşulda hegemonya ya da yanlış bilinç, eyleyiş ile eylenenin ayrılığı meselesinden ayrı tutulur: İdeolojinin alanı "iktisadi" olandan ayrı görülür. İşçi sınıfının anlayıştan yoksun olduğu vurgusu genellikle işçi sınıfının bir başka "onlar" olduğu varsayımıyla birlikte yürür. "Onların" yanlış düşünceleri vardır, bu yüzden bizim (doğru düşüncelere sahip olanlar olarak) rolümüz onları aydınlatmak, onlara doğru yolu göstermek ve doğru bilinci vermektir.[9] Bu gibi bir yaklaşımın barındırdığı siyasi sorunlar biliniyor olmalı.

Bu tarz bir yaklaşımın ikinci bir sorunu da dünyanın karmaşıklığıyla hesaplaşmaya gücünün yetmeyişidir. Sınırlar kalın kalın çizilmiş, toplumsal bağların karmaşıklığına kısa-devre yaptırılmıştır, öyle ki, Marksizm inandırıcılığını yitirmiştir.

9 Gramsci'ın "organik aydın" kavramı bu temanın varyasyonlarından sadece bir tanesidir. Bkz. Gramsci (1971), s. 3-23.

Bu son yıllarda yapılan, sosyal çatışmaların değişen biçimleri tartışmalarında özellikle belirginleşmiştir - cinsiyet ya da çevre konuları çevresinde dönen karşıtlıklar gibi örneğin. Hem bu savaşımları sınıf mücadelesinin önceden-tasarlanmış kalıplarına sokma, hem de onlardan "sınıf-dışı mücadeleler" olarak bahsetme eğilimi belirmiştir. İkinci durumda sınıf-dışı mücadele kavramına, hem sınıf mücadelesinin önemini yitirdiği hem de her şeye rağmen, sermaye ile emek arasındaki temel karşıtlığın, çatışmanın en önemli biçimi olmaya halen devam ettiği görüşü eşlik eder. Sermaye ile emek arasındaki karşıtlığı gerçekte her iki tarafa da bulaşmayan harici bir çatışma olarak algılamak, bizi doğrudan, her iki tarafın da dolaysız ve ampirik olarak mevcut bulunduğu bir çatışma anlayışına ulaştırır. Ve ardından sorunlar dizilir: Vietnam Savaşına karşı, nükleer silahlara karşı mücadelede işçi sınıfı neredeydi, Zapatista ayaklanmasına destek olarak nerede duruyor, işçi sınıfı sayısal olarak azalmaktayken, bir işçi devriminden nasıl söz edebiliriz, vs. Elbette ki bütün bu soruların bir cevabı vardır ancak, ampirik olarak tanımlanabilen bir grup olarak "işçi sınıfı" ile isyanın en çarpıcı şekilleri arasındaki ayrılığın bulgularının gittikçe artması, kapitalizmin temel sınıf çatışması olarak görülmesi gerektiği fikrinin giderek altının boşalmasına neden olmaktadır.

Buradaki iddia, kapitalizmde sınıf anlayışının temel olduğu; ancak, sınıf çatışmasının harici bir ilişki olarak ya da sınıf kavramının bu dolaysız yoldan anlaşılamayacağıdır. Eyleyiş ve eylenen ayrılığı, bir önceki bölümde ve bu bölümün ilk kısımlarında görmeye başladığımız gibi, eyleyenler ile eyleneni kendilerine tahsis edenler arasındaki basit bir uzlaşmazlık değildir yalnızca. Kapitalist yaptırma-gücü, eyleyiş ile eylenenin ayırılması, tıpkı kurbanın bedenini delip geçmekle kalmayıp, girdiği yerde binlerce parçaya ayrılarak patlayan şu dehşet verici modern mermilere benzer. Ya da biraz daha az ürkütücü olacaksa, kapitalist iktidarın havada renkli ışıklar saçarak patlayan bir fişeğe benzediğini söyleyebiliriz. Fişeğin ya da merminin yörüngesini görmezden gelerek ışıltılara veya parçalara

bakmak post-modern teorinin (ya da aslında, genelinde burjuva teorisinin) en çok yaptığı şeydir.[10] Diğer taraftan, sadece merminin ya da fişeğin temel hareketine bakmak ve ışıltılarla parçaları harici bir şey gibi görmek siyaseten hiçbir yardımı olmayan ve teorik olarak da ikna edici olmayan bir süzülmemişliktir.

Fetişizm kavramı, eyleyiş ve eylenen ayrılığından farklı bir şey olarak değil, fakat bu ayrılık için gerekli bir şey olarak içimizdeki iktidarın patlamasıyla alakalıdır. Bu ayrılık yalnızca kapitalistle işçiyi birbirinden ayırmakla kalmaz, aynı zamanda yaptıklarımızı ve düşündüklerimizi her yönüyle şekillendirerek, yaşamımızdaki her soluğu bir sınıf çatışması anına dönüştürerek içimizde patlar. Devrimin neden gerçekleşmediği sorunu "onların" değil, parçalanmış "bizlerin" sorunudur.

Öyleyse biz, insan ilişkilerinin şeyler arasındaki ilişkiler biçiminde varolduğu "lanetli, sapkın, başaşağı bir dünyada" yaşıyoruz. Toplumsal ilişkiler "nesneleşmiş" ya da "şeyleşmiş" durumda. "Şeyleşme", Lukacs'ın 1923 yılında yayımlanmış olan *History and Class Conciousness* kitabında kullandığı bir terimdir. "Şeyleşme" teriminin işaret ettiği üzere, Lukacs bunun toplumsal yaşamın her yönüyle bağlantısı olduğunu iddia eder.[11] Şeyleşme yalnızca doğrudan iş-süreci ile birlikte ya da "işçilere" tesir eden bir şey olarak düşünülmez. "İşçinin kaderi bütün bir toplumun kaderi haline gelir" (1971, s. 91). "Meta ilişkilerinin bir tür 'hayaletvari nesneliğe' dönüşmesi bütün insanlık bilincine damgasını vurur...Ve insani ilişkilerin rol alabileceği doğal bir ortam mevcut değildir. İnsanın bedensel ve ruhsal 'vasıflarını', bu şeyleşme sürecine giderek

10 Roket ve ışıltılar insan elinden çıkma bir bütünlüğe sahip olduklarından, birleşimleri ancak dilin perspektifinden değil, eyleyişin perspektifinden anlaşılabilir.

11 Bkz. Jay (1984b) s. 109: "Aslında Marx'ın kendisinde rastlanmayan bu terim, yabancı bir 'ikinci yaratılış' olarak ortaya çıkan, yaşama süreçlerinin ölü nesneler olarak taşlaştırılması anlamına geliyordu. Weber'in 'bürokratik rasyonalizasyonun demir kafesi', Simmel'in 'kültür trajedisi' ve Bergson'un 'zamanın uzamsallaşması' kavramlarının hepsi bu yüzden daha genel bir sürecin parçalarıydılar."

bağımlı bir hale getirmeden oyunun içine sokmasının yolu yoktur" (1971, s. 100).

V

Eyleyişin eylenenden ayrılması (ve eyleyişin yanında ikinci plana atılması) öyle-liğin ya da kimliğin hüküm sürdüğünün kanıtıdır. Kimlik, fetişizm veya şeyleşmenin belki de en konsantre (ve en zahmetli) ifadesidir. Eyleyişin akışının bozulması, eyleyişi kendi deviniminden yoksun bırakır. Şimdiki eyleyiş, geçmişte eylenmiş-olanın boyunduruğunda kalır. Canlı emek, ölü emeğin boyunduruğunda kalır. Eyleyiş, yaratının tam ortasında katılaşmış, oluşa dönüştürülmüştür. Cadının lanetiyle dondurularak canlılığını yitiren güzel, güzelliğini de yitirir: Uyuyan güzel, bir kelime çelişkisinden ibarettir. Katılaşma (eyleyişin kopuşunun mutlaklığından daha fazla) mutlak değildir. Hiçbir şey sabit kalmaz, ancak her şey ebedi bir sürekliliğin içine hapsedilmiştir, her şey tekerrür etmektedir, bu yolda giden her şey ileriye doğru gider.

Dünyaya eyleyişin merceğinden bakıldığında, "dünya böyle", ya da "şeyler şöyle", ya da "ben böyleyim" diyebilmek kesinlikle mümkün değildir. Eyleyişin perspektifinden bakıldığında her şeyin devindiği aşikardır: Dünya hem böyledir hem değildir, şeyler hem öyledirler hem değildirler, ben hem böyleyimdir hem değilimdir. Bu ifadelerin özünde bulunan çelişki, eylemek manasında düşündüğümüzde hiçbir sorun içermez: Eylerken ben kendi sınırlarımın ötesine geçerim, dünya kendini aşar, vs. Benim eyleyişimin barındırdığı içimdeki dönüşüm, benim hem öyle olduğum hem de olmadığım anlamına gelir. Fakat eyleyiş bir kez bozulduktan sonra ve eylenenin boyunduruğuna girdikten sonra hareket durdurulmuş olur ve hem öyleyim hem değilim ifadesi anlamsızlaşır. Eyleyiş bir kez kırıldıktan sonra baskın gelen eyleyiş ve çelişki değildir. Kimlikler hüküm sürer, karşıtlıklar sönükleşir. Dünya böyledir, işler böyle yürür: "Dünya hem böyle, hem değil; işler hem böyle yürür hem yürümez," dersek bu artık manasız, mantıksız bir ifade olur.

Kimlik zamanın homojenleşmesini gerektirir. Eyleyişin akışı bozulduğu ve eyleyiş eylenene ve onun nicel birikimine tâbi kılındığında, işte o zaman eyleyiş, belirgin parametrelerin içinde bazı belirgin kanallara itiliyor demektir. Eyleyiş işe indirgenmiş, sermaye-büyümesinin-hizmetinde-olan-eyleyiş olarak sınırları çizilmiştir. Bu hem eyleyişin doyuruculuğunu kısıtlar, hem de ona belli (ve durmaksızın-yükselen) bir ritim empose eder. Çalışma, tıpkı eyleyişte olduğu gibi nicel olarak ölçülür: Belirli birkaç saat için yapılan, bir fiyat karşılığında satılabilecek bir şeyi üreten, nicel olarak parayla ifade edilen bir ücretle ödüllendirilen emektir o. İnsanların eyleyişi, hızı gittikçe artan bir trene benzer; ancak, bu ilerleyişin hangi raylar üzerinde olacağı önceden belirlenmiştir. "Zaman kendi nitel, değişken, akışkan doğasını terk eder; sınırları bütünüyle belirlenmiş olarak, ölçülebilir 'şeylerle' doldurulmuş ölçülebilir ardışıklıkta dondurulur...: Özetle boşluğa dönüşür" (Lukacs 1971, s. 90). Zaman saat zamanına dönüşür, her bir vuruşun diğerinin aynı olduğu saatin tik-taklarına: Hareket eden, ama olduğu gibi duran bir zamana, monoton iş zamanına.[12] Yaşanan zamanın, tutkuların, mutlulukların, acıların zamanının muhtelif yoğunlukları, saatin tik-taklarına indirgenir.

Homojen zamanın mihveri bugündür. Bu, geçmişin ve geleceğin tümüyle yok sayıldığı anlamına gelmez, fakat geçmiş ve özellikle de gelecek bugünün hizmetindedir: Geçmiş, bugünün tarih-öncesi olarak anlaşılmakta ve gelecek de bugünün ön-görülebilir ilerlemesi olarak tasarlanmaktadır. Zaman, geçmişle gelecek arasında doğrusal bir hareket sayılmaktadır. Gelecek üzerine radikal alternatif olasılıklar, kurgu oldukları gerekçesiyle bir kenara itilir. Zamanın tik-tak nağmeleri dışında yer alan, önerilen ya da yer alabilecek olan her şeyin önü kesilir. Bugünkülerden tamamen farklı birşeylere işaret etmiş olan geçmişteki mücadeleler unutulmuştur. Horkheimer ve Adorno'nun ifade ettikleri gibi, "Şeyleşme tümüyle bir unutuştur" (1972, s. 230). Kimliğin hüküm sürdüğü yerde amnezi de hü-

12 Saat zamanın sonradan örgütlenişine dair bir tartışma için, bkz. E.P Thompson (1967).

küm sürer. Hafıza[13] ve onunla birlikte umut, hiçbir yere varmayan, saatin merhametsiz hareketlerine indirgenmiştir. "Ancak kapalı olandan kaçışla, oluş kavramının durağanlığı gerçek boyutlarıyla umudun kapılarını açar" (Bloch 1986, s. 18).

Kimliğin hükümranlığı belli bir linguistik hiyerarşiyi getirir. Mesela, "olmak" gibi tek bir fiilin tek başına diğer fiillere üstünlüğü demektir bu.[14] Tanımlanmış bir dünyada, diğer fiiller etki-sizleşmiştir: Etkileri, öyle-olan tarafından kısıtlanmıştır. Eyleyiş, öyle-olan tarafından sadece kısıtlanmakla kalmayıp aynı zamanda içine nüfuz ettiği bir eyleyiştir: Günlük aktivitemiz doğallıktan uzaklaşmış ve içine öyle-olan duhul etmiştir.[15] Başka bir açıdan, öyle-lik adların fiillere üstünlüğünü içerir. Öyle-olan, adların içinde belirginleşmiş, pekişmiş katılaşmış olur: Adlarla birlikte hareket bastırılır ya da zaptedilir. Tıpkı zaman gibi, hareket de tik-taklardan ibaret hale gelir; nesnenin öznesiz hareketi, kendisinin de şeyleştiği bir hareket, hareket eden olamayan bir hareket.

Eyleyiş ile eylenenin ayrılığı, oluşturuluşunun veya menşeinin varlıktan ayrılığıdır. Eylenen kendisini meydana getirmiş olan eyleyişten ayırılmıştır. Onu oluşturmuş olan eyleyişten tamamen ayrı bir varlık edinmiştir. Diyelim ki ben bir sandalye yaptım. Eylemenin sosyal akışı perspektifinden bakıldığında, sandalyenin kısa bir zaman zarfında nesneleşmiş olması söz konusudur: Yapıldığı andan itibaren kolektif akışın içinde kullanıma (eyleyiş aracıyla) sokulmuştur (eyleyiş açısından

13 Hafıza kavramına dair devrimci yaklaşımlar hakkında, bkz. Tischler (2000).

14 Bkz. Foucault (1973) s. 94: "Fiil çeşitlerinin tamamı 'olmak' anlamına gelen tek bir fiile indirgenebilir." Foucault burada klasik paradigmadan söz etmektedir, ama kapitalist devrin tamamı için benzer bir tartışmayı sürdürmek mümkündür.

15 Dikkat ederseniz, bu durum rekabete ve siyasi çatışmaya odaklanan kuramlar için bile geçerlidir. Çatışma, hepsinin üretilmesinde katkısı olan bir şey olarak anlaşılma eğilimindedir. Değişkenliğin vurgulandığı yerlerde bile hakkı çiğnenen bir denge varsayımı bulunur. Krizlere anormal bir durum olarak değil de, ekonominin gereği gözüyle bakan ekonomi kuramlarında (Schumpeter vakasında görüldüğü gibi), bununla birlikte, krizin yeniden yapılandırma olarak, "yaratıcı yıkım" olarak, bir bütün olarak kapitalizmin üretilmesinde gerekli olan değişimleri sağlayıcı olarak anlaşılabileceği işlevselci yaklaşım söz konusudur.

bakıldığında, kullanılmadığı takdirde sandalyeliği son bulacaktır). Fakat kapitalizmde nesneleşme bir şeyin kısa bir zaman zarfında yapılmasından daha fazlasıdır. Yaptığım sandalye artık işverenimin malı olarak varolur. Satılabilir nitelikte bir metadır. Varlığı oluşturuluşundan bütünüyle ayrıdır. Aslında, oluşturulması ya da menşei (onu yapan eyleyiş) bir meta olarak vücut bulması sayesinde etkisizleşmektedir: Unutulmuştur, sandalyenin varlığına karşı tamamen kayıtsız kalmanın neticesidir bu. Satın alan sandalyeyi kullanır ve bu anlamda onu yeniden eyleyişe dahil eder, fakat akış (gerçekte ve görünürde) bozulmuştur: Kullanıcının eyleyişi ile yapıcının eyleyişi arasında doğrudan bir bağlantı yoktur kesinlikle. Varlık bir süre edinir. Sandalyenin varolduğu zaman, bir süreçtir: Sandalye artık olmaktadır, olmama hali tamamiyle unutulur. Oluşturma ve varlık hali birbirlerinden koparılmıştır. Oluşturulmuş olan oluşturmayı, eylenen eyleyişi, nesne özneyi yadsımaktadır.

Oluşturulmuş-olan nesne, uzun ömürlü bir kimlik edinir. Bağımsız bir yapı haline gelir. Bu bölünme (hem gerçek hem de görünür olan) kapitilizmin sürekliliği adına büyük önem taşır. "İşler böyle yürür" deyişi bu ayrılığı şart koşar. Oluşturma ve varlık halinin ayırılması radikal alternatiflerin sonudur.[16]

VI

Eyleyişin eylenenden ayrılması ve eyleyişin, kendi kapsamında olan oluşa (kimliğe) dönüştürülmesi, sadece zamanın katılaşmasının değil, aynı zamanda toplumsal ilişkilerin her yönünün yaşadığı düşüşün önemli bir noktasıdır. Eğer insanların yaşamlarındaki toplumsal bağları ilmek ilmek ören eylemenin toplumsal akışı ise, eğer bu akış "biz"in somut oluşumu ise, o zaman kapitalizmle birlikte gelen kolektif eyleyişin kırılımı bu örgüyü söker, örgünün her biri başka bir bireye ait ipliklerini koparır. Eyleyişin akışı, zaman ve mekân içinde bir ortaklığı

16 Oluşturma ile varlık halinin ayrılığı konusunda, bkz. Bonefeld (1995).

içeriyorsa, bu akışın bozulması her tür birliktelik olasılığını parçalayıp yok eder.

Eyleyişin kolektif akışının bozulması, beraberinde eyleyenlerin bireyselleşmesini getirir. Meta mübadelesinin gerçekleşebilmesi için, hem metalar hem de onları üretenler eylemenin kolektifliğinden soyutlanmalıdırlar. "Bu yabancılaşma (metaların) iki taraflı olabileceğinden, insanların yapmaları gereken şey, birbirlerine sessiz bir mutabakatla bu yabancılaştırıcı nesnelerin malikleri olarak ve bağımsız bireyler oldukları bilinciyle muamele etmeleridir. Ancak böylesi bir iki taraflı bağımsızlığın, ortak mülkiyete dayalı ilkel toplumda yeri yoktur..." (Marx 1965, s. 87). Düşüncenin çıkış noktası, toplumun-parçası-olarak-insan olmaktan çıkar, kendi *(his)*[17] özgün kimliği ile kişi olarak birey haline gelir. Bu andan itibaren, toplum ancak ayrı bireylerin toplamı olarak, eyleyişlerin akışı yerine oluşların bir araya getirilmesi anlamında düşünülebilir.

Birey kolektiviteden ayrı durur. Genç Marx'ın belirttiği gibi, kişi bir tür olarak varoluşundan ya da bir tür olarak yaşantısından ayırılmıştır. Burjuva bilim nosyonu içinde, yani bilimin kapitalist toplumu kalıcı saydığı anlayışa göre, bireyin cemiyetten böyle mesafeli durması bir erdem olarak takdir edilir. Toplum bilimci, üzerinde çalıştığı toplumdan ne kadar uzakta durursa çalışmaları için o kadar iyi olur. İdeal bilimci aya yerleşmiş bir gözlemci olabilirdi; oradan toplumu gerçek bir objektiflikle analiz ederdi. Kolektivite, toplum, mümkün olabilen en büyük mesafe ile özneden ayrılmış bir nesne haline gelir.

Bu tarz bir düşünüşte, bilim ile nesnelliğin aynı anlama geldiği düşünülür. Bir şeyin bilimsel olarak incelenmesi, nesnel bir yaklaşımı gerektirir; ya da bunun mümkün olmadığı kabul edilen bir durumda, bilim adamının yaklaşık olarak nesnel olmak için elinden geleni yapması icap eder. Buradaki nesnellik kendi öznel[l]iğimizi mümkün olduğunca bastırmamız anlamına gelir: Öznel bir ifade, tanımı gereği, bilimsel kabul edil-

17 Burada eril kişi, yabancılaşmayı vurgulamak için kullanılmıştır.

mez. Bu yüzden, neyin bilimsel olduğu anlayışı, apaçık bir yalana, yani bir düşüncenin düşünürü dışlayarak ifade edilmesinin imkân dahilinde olduğu kanaatine dayanır (Elbette ki bu, öznel bir ifadenin ille de doğru veya bilimsel olacağı anlamına gelmez).

Kimlik bu yüzden üçüncü tekil şahıs söylemi kapsamındadır. Bilimsel bir ifadeyle yazabilmek için, birşeylerden üçüncü tekil şahısta, "o" ya da "onlar" diye söz ederiz: Siyasi partiler şöyle şöyledir; Marksizm böyle böyledir; Britanya öyle veya böyledir. Birinci tekil şahıs söylemi (siyasi partilerden sıkıldım; daha iyi bir yaşam istiyoruz; hepsinin ötesinde, feryat ediyoruz) bilimsel kabul edilmez. Bu sebeptendir ki, araştırma ya da teori bir şey *üzerine* ya da bir şey *hakkındaki* çalışmadır, şu örneklerde olduğu gibi: Toplumsal kuram, toplum *üzerine* bir araştırmadır, bu Marksizm *hakkında* bir kitaptır, bugün 19. yüzyılda Meksika *hakkında* bir ders yapacağız. Her durumda "üzerine" veya "hakkında" edatları, öğrenci ve teorisyen ile araştırma nesnesi arasında bir ayırıma ya da mesafeye parmak basar.[18] "Hakkında bilgi..." gerçekten de yaptırma-gücünün bir diğer yönüdür. Toplum içindeki en iyi öğrenciler veya teorisyenler, toplumu sanki onun dışında duruyormuşçasına tetkik edebilenlerdir (Bu rolü oynamakta güçlük çeken öğrenciler araştırmalarının tasdik edilmemesi sorunuyla karşılaşırlar, yine de tekrarlayalım ki, bu birinci tekil şahıs söyleminin her koşulda doğru olduğu anlamına gelmez). Öyleyse teori, tam da "teori" (...den, tetkik ediyorum) kelimesinin ifade ettiği şeydir: Harici bir nesnenin gözlemlenmesi ya da üzerinde derinlemesine düşünülmesi. Özne oradadır; ancak, bir gözlemci olarak, aktif olmaktan çok, pasif bir özne olarak, öznelikten çıkarılmış bir özne olarak, kısacası nesneleşmiş bir özne olarak. Bir şey *hakkında* yazıyorsak, bilimsel görünebilmenin tek yolu gözlemci (*voyeur*)[19] olmaktır. Bu durumda teori, teorisyenden kesinlikle ayrı olarak varolan

18 "...hakkında teori"nin eleştirisi için, bkz. Gunn (1992).

19 "Teori" kelimesinin kökeni ve değişen kullanımı hakkında, bkz. Williams (1976), s. 266-268.

bir şey gibi görüldüğünden, dünya için de "başvurulabilir" bir şey gibi görülür.

Sözünü ettiğimiz üçüncü tekil şahıs, şimdiki zamanı belirtici bir üçüncü tekil şahısıtır. Kimliğe dayalı zihniyette öncelikli görünen, olabilecekleri ya da bizim olmalarını dilediğimiz halleriyle değil fakat *oldukları* halleriyle şeylerdir. Kimlikçi zihniyetin bilimsel söyleminde istek kipine meydan yoktur. *Biz* dışlanmışsak, düşlerimiz ve arzularımız ve endişelerimiz de dışlanmış demektir. İstek halinin, kuşkuların, kaygıların, hasretlerin, ihtimallerin, henüz olmayan halinin, nesnellikler dünyasında yeri yoktur. "İşler-böyle-yürür" dünyasının dili, şaşmaz bir biçimde belirtme halindedir.

Bu durumda, eyleyişin toplumsal akışının kırılımı, benim (üstü kapalı "biz"den gayrı) bir sosyal bilimci olarak duygularımdan ve toplum içindeki konumumdan soyutlanmamı ve toplumu olduğu gibi kavramamı gerektirir. Toplum kendisini bana bir dikkate değerlikler kümesi, bir müstesna fenomenler kalabalığı olarak sunar. Araştırmak istediğim özel fenomenleri *tanımlamaya* çalışarak ve sonra da diğer tanımlanmış fenomenlerle bağlantılarını arayarak araştırmama devam ederim.

Kimlik tanımlamayı gerektirir. Eyleyişin akışı bir kez kırıldıktan, toplumsal ilişkiler bir kez ayrı nesneler arasındaki ilişkilere bölündükten sonra, bölünmeyi saklı tutan bir bilgi ancak tanımlama üzerinden, her bir nesnenin, fenomenin, kişinin ya da insan grubunun sınırlarını belirleyerek ilerleyebilir. Bilgi tanımlama üzerinden yol alır: Bir şey ancak tanımlanabiliyorsa bilinebilir. Siyaset nedir? Sosyoloji nedir? Ekonomi nedir? Siyasi parti nedir? Marksizm nedir? Okullarda ya da üniversitelerdeki araştırmaların giriş niteliğindeki soruları tipik bir biçimde *tanımlayıcı* sorulardır. Lisansüstü tezler alışıldık bir biçimde, araştırma nesnesinin tanımıyla veya hatlarının belirlenmesiyle başlarlar. Tanımlama, diğer kimliklerden farklı olan bir kimliğin tarifidir. Tanımlama, kimlikleri çelişkili olmayan bir üslupta ayrıştırmayı hedefler: X'i tanımlarken, tanımlayıcı bir perspektifle, x hem x'tir hem de değildir demenin hiçbir anlamı yoktur. Tanımlama, toplumsal iliş-

kileri kendi statik, bölünmüş, şeyleşmiş öyle-liklerinin içinde sabitler. Tanımlanabilen dünya, bölünmelerin anlaşılır olduğu bir dünya, bir dışlama dünyası, başkalarının açıkça öteki olarak ayırıldığı bir dünya olarak anlaşılır bir yerdir. Tanımlama ötekiliği meydana getirir. X'in tanımı, x olmayanın ötekiliğini üretir. Eğer ben kendimi İngiliz olarak tanımlıyorsam, o halde İrlandalı değilimdir; beyaz olduğumu söylüyorsam, siyah değilimdir; kendimi Ari olarak tanımlıyorsam, Yahudi değilimdir. İrlandalı'lar, siyahlar, Yahudi'ler ya da Ötekiler, Biz-olmayanlar. Dünya dehşetinin tamamı, tanımlama süreci dahilindedir.

Tanımlama aktif özneler olarak *bizi* dışlar. Bu kitabı başlatan, halen keşfedilmemiş olan, dünyayı değiştirmek isteyen "biz", dünyanın tanımlayıcı bir açısından dışlanmış durumdayız. Bir şeyi tanımladığımızda, normalde o şeyi kendimizden ayrı olarak tanımlarız. Tanımlama, nesne olarak tanımlananı, tanımı gereği, özneden ayrılmış bir nesne halinde ortaya koyar. "Biz kadınız" ile "biz işçi sınıfıyız" diye tanımlanmak arasında, "biz"e göre bir fark yoktur: Tanım sınırlarımızı belirler, aktif özneliğimizi reddeder (hiç değilse tanımlananla olan ilişki bağlamında), bizi nesneleştirir. Dünyayı-değiştirmek-isteyen-biz ise tanımlanamaz.[20]

Kimliğin dünyası, ayrıştırılmış ve atomize edilmiş ayrıntıların dünyasıdır. Masa masadır, sandalye sandalyedir, Britanya Britanya'dır, Meksika Meksika'dır. Parçalara ayırma kimlikçi düşünüşün temelidir. Dünya parçalarına ayrılmış bir dünyadır. Mutlak kimliklerin dünyası, bu nedenle aynı zamanda mutlak farklılıkların dünyasıdır. Dünya bilgisi, eşit biçimde farklı disiplinlere parçalanmıştır. Toplum *üzerine* araştırmalar, birbirinden farklı tüm alt-disiplinleri ve sonsuz uzmanlaşmalarıyla sonuçta parçalanmış mekân (Britanya, Meksika, İspan-

20 Aynı akım içinde, bkz. Smith (1996, s. 64): "Insanların kendini-yaratan, kendi-bilincinde ve sosyal bir doğanın parçası olduğunu söyleyebilirsiniz. Şüphesiz, bu bir *tanım* değildir. Aslında, bir tanımı -tam anlamıyla, bir sınır koyarak- varoluş şekli mütemadiyen bir başka şeye dönüşmeye dayanan bir başka şeyin üzerine oturtamazsınız."

ya), zaman (19. yüzyıl, 1990'lar) ve sosyal faaliyet (ekonomi, siyasi sistem) kavramlarına dayalı olan, sosyoloji, siyaset bilimi, ekonomi, tarih, antropoloji, vs. üzerinden seyreder.

VII

Peki bu parçalanmanın ardında yatan nedir? Yalnızca ayrıntılardan meydana getirilmiş bir dünyayı kavramsallaştırmak ve böyle bir dünyanın içinde yaşamak imkânsız olurdu. Eyleyişin kırılması, toplumsallığın da kırılması anlamına gelir, ama hem kavramsal olarak, hem de pratikte bir çeşit toplumsallık gerekmektedir. Toplumsallık artık eyleyişin komünal bir örülümü değil, Marx'ın köylüleri bir sınıf olarak tarif ettiği meşhur tanımlamasına uyarlarsak, bir çuval patatesin de bir ortaklığı olduğunun söylenebilmesi gibi, daha çok, ayrıntıları aynı sepette bir araya getirmektir.[21] Kolektiviteler kimlik temelinde biçimlendirilmiştir, eyleyişin deviniminden ziyade, varlık temelinde. Bu sınıflandırma işlemidir. Eyleyiş pekala sınıflandırma işleminin bir parçası olabilir, ancak bu, bir kimliğin, bir rolün ya da karakter-maskesinin arkasına sığınan ölü bir eyleyiştir: Doktorların bir grup olarak sınıflandırılması, eyleyişlerinin bir bütün olarak içiçe geçmiş olmasına değil, eyleyenler arasında bir çeşit olarak tanımlanmaları esasına, doktorluk maskesini taşımaları aldatmacasına dayanır. Bu manada sınıf ayrımları her zaman için az ya da çok keyfi kalırlar: Herhangi bir kimlik derlemesi bir sepete atılabilir, tekrardan daha küçük sepetlere bölünebilir, daha geniş küfelerde tekrar bir araya getirilebilir, vs.

Tanımlama ve sınıflandırma aracılığı ile kolektif kimlikleri meydana getiren, eyleyişin kırılışıdır. Her ne kadar bu kimlikler kendi eşzamanlı yadsınışlarını dışlamış olsalar da, insanların bir şey *olduğu* -her ne olursa, doktor, profesör, Yahudi, siyah, kadın- fikrini yaratan eyleyişin kırılışıdır. Eyleyiş açısından bakıldığında, insanlar aynı zamanda hem doktor hem de

21 "Zira, çuvaldaki patatesler her ne kadar bir çuval dolusu patates ise de, geniş Fransız ulusu benzer kitlelerin birbirine eklenmesiyle oluşturulmuştur." (Marx, 1962, s. 334).

değildirler. Yahudiler, kadınlar, vs. de öyle; çünkü eyleyiş, her ne isek onun karşısında-ve-ötesinde olan sürekli bir devinimi gerektirir. Eyleyiş perspektifinden bakıldığında, tanımlama, doğrudan üstünlüğü olan kimliğin, tarihe karışan bir varsayımından fazlası olamaz.[22] Bir şeyin ne olduğu ile ne olmadığı arasındaki, kolektif benlik ile kolektif öteki arasındaki sınır, bu yüzden sabit veya mutlak olarak görülemez. Ancak kimlik bir duruş noktası olarak alındığında, ancak eyleyişin bozuluşu onaylanarak yola çıkıldığında, "siyah", "Yahudi", "İrlandalı" gibi etiketler sabitlenmiş birer karaktere bürünürler. Bu etiketlerin doğal olarak verildiğini varsayan bir "kimlik" politikası düşüncesi, kimliklerin sabitlenmesine katkıda bulunur. Varoluşa, kimliğe, bir kimsenin ne *olduğuna* karşı duyulan çekim, her zaman için kimliğin mukavemet kazanmasını, güçlenmesini, dolayısıyla, eyleyişin kırılmasını, kısaca sermayenin güçlenmesini beraberinde getirir.[23]

Kimlik kavramının içine hapsolunduğu müddetçe, kadın veya erkek, siyah veya beyaz, eşcinsel veya heteroseksüel, İrlandalı veya İngiliz kimliklerinin arasında pek bir fark yoktur. Bununla birlikte, bu kategorilerin simetrik olduğu, siyahların mücadelesinin beyazların mücadelesiyle ya da kadın hareketinin erkek hareketiyle eşit muamele görebileceği sanılmamalıdır. Ayırım, kimlik üzerinden yapılamaz: İyi ve kötü kimlikler bulunduğunu söylemek anlamsızdır. Ayırım bundan çok, aslında olumlu gibi görünen kimliklendirici bir ifadenin içinde olumsuz, kimlik karşıtı bir anlam taşıdığı pek çok farklı durumun bulunduğu gerçeğinin içinde yatmaktadır. Siyahlara karşı ayrımcılığıyla tanımlanan bir toplumda, "ben siyahım" demek, beyaz olmayan ve eşdeğerde ayrımcılık yapan bir başka toplumda, "ben beyazım" demek, topluma alenen meydan oku-

22 "Tarihin yapısı kesinlikle şudur ki, her bir tanım bir yanılsamaya dönüşmektedir: *Tarih insanoğlunun hayatını biçimlendiren nesnel biçimlerin durmak bilmeyen yıkımının tarihidir.*" (Lukacs, 1971, s. 186; italikler orjinal).

23 Mesela, kendisini asla "yerli" olarak tanımlamaması, ama bunun yanı sıra, "yerli" karakterini de yadsımaması, Zapatista hareketinin temel özelliklerinden biridir. Daha doğrusu senkronik bir tanım ve üstünlük gelişmiştir: "Bizler yerliyiz ama bundan fazlasıyız da". Bkz. Holloway (1998).

maktır: Olumlu, kimliklendirici biçimine karşın bu, negatif ve kimlik karşıtı bir ifadededir. Yerlilerin saygınlığını sistematik olarak inkâr eden bir toplumda, "biz yerliyiz" demek, saygınlık hakkını korumanın bir yolu, bu saygınlığın reddedilişine karşı durmak, "bizler yerliyiz ve bundan fazlasıyız da" diyebilmektir. Fakat bu gibi ifadelerin karşıt içeriği sabit bir bakışla anlaşılamaz: Kendisine özgü koşullara dayanmakta ve her zaman için kırılganlığını korumaktadır. Nazi Almanya'sında "ben Yahudiyim" demekle, günümüz İsrail'inde Yahudi olduğunu beyan etmek; ırkçı Güney Afrika'da "ben siyahım" demekle aynı şeyi post-ırkçı Güney Afrika'da söylemek aynı değildir. Bu gibi negatif-pozitif durumlarda, pozitifin kararlı bir biçimde negatifi yutma tehdidinin bulunduğu bir gerilim mevcuttur. Böylece mesela, ezilenlerin milliyetçiliği (anti-emperyalist milliyetçilik), radikal sosyal dönüşümü hedefliyor olsa da, büyük hedeflerinin yolundan çıkarılıp kolaylıkla "onların" kapitalistlerinin yerine "bizim" kapitalistlerimizi geçirelim hedefine saptırılabilmiştir. Anti-kolonyal hareketlerin tarihi, durumu açıkça gözler önüne serer. Elbette ki başka bir alternatifte pozitif-negatif gerilimi tam aksi yönde, bugün Meksika'daki Zapatista hareketinde görüldüğü gibi, kimlik karşıtı bir hareketin içinden de patlak verebilir.

Sınıflandırma, yani kolektif kimliklerin tanımlama zemininde biçimlenmesi, elbette ki sadece doğrudan politikanın temayülüne tabi değildir. Kapitalist toplumun kendi içinde tasarlanmış olduğundan, bilimsel prosedür için temel teşkil etmektedir.[24] Sınıflandırma biçimsel soyutlamanın nüvesidir - dünyayı, hareket ve çelişki yerine, statik ve istikrarlı kategoriler zemininde kavramsallaştırma girişimi (içeriksel ya da belirleyici soyutlama).[25] Biçimsel soyutlama, başka bir deyişle kimliği esas alarak yapılan soyutlama, eğitim ve öğrenim ku-

24 Ampirik araştırma (yeni tanımlama takipçiliği) ile sınıflandırmanın (yeni materyallerin teorik olarak listelenmesi) birbirlerini tamamlayıcığı üzerine, bkz. Horkheimer (1972).

25 Bu konu hakkında, bkz. Gunn (1987b), Gunn (1992), Bonefeld (1987), Bonefeld (1992).

rumlarımızda bilimsel takdir edilen metodların ve prosedürlerin temelidir.

Kavramsal hiyerarşiler, sınıflandırma yoluyla oluşturulur. Ayrıntılar evrensel olanların altına, evrensel olanlar daha evrensel olanların altına, vs. yerleştirilir. Bu bir çalışma masası sandalyesidir, bu sandalye diktir, dik sandalye bir sandalyedir, sandalye bir mobilya örneğidir. Türler ve cinsler arası bir hiyerarşi kurulur: Çalışma masası sandalyesi, bir dik sandalye türü ya da tipi ya da biçimi ya da sınıfıdır. Kavramların hiyerarşik bir düzene göre sıralanması, aynı zamanda bir biçimlendirme sürecidir: Sandalye (veya mobilya) kavramı giderek kendi içeriğinden uzaklaşır. Öpüşürken dudaklar temas eder; mermi kurbanına doğru havada süzülür. Hem dudakların teması hem de merminin uçuşu bir hareket şeklidir. Öpüşmekten ve öldürmekten soyutlanarak her ikisinin de hareketinden bahsedebiliriz.

Biçimlendirme, yani içerikten soyutlama, araştırma nesnesinin ölçülmesini ve matematikleştirilmesini mümkün kılar.[26] Dudak teması ve mermi uçuşu bir kez sınıflandırıldıktan sonra, her iki objenin hızını karşılaştırmak suretiyle onları nicel olarak karşılaştırmak mümkün hale gelir. Ölçme işleminde içerik bütünüyle bir kenara bırakılır: Dudaklar ve mermiler, çürütülemez 1=1, 2=2, 3=3, vs. varsayımları çerçevesinde bir araya getirilir.

Bununla birlikte, ölçme işlemi, matematiğin kimliklendirme sürecinin özünde bulunan biçimsel soyutlamayı oluşturmasının sadece bir yönüdür. $x = x$ ve $y = y$ ise, onları biraraya getirmenin tek yolu biçimsel olarak kendi özelliklerinden soyutlanmalarıdır. John ile Jane'i insan olarak sınıflandırdığımızda, bunu onların kendilerine has özelliklerini yadsıyarak değil; ancak, bu özellikleri onlardan soyutlayarak, onları John ve Jane yapan şeyleri bir kenara bırakarak ve diğer insanlarla aralarındaki biçimsel benzerliğe yönelerek yapmış oluruz. Biçimsel soyutlama aynı zamanda homojenleştirmedir: Kimliklendirici zihniyette

26 Matematiksel soyutlama ile meta mübadelesi arasındaki bağlantı hakkında bir tartışma için, bkz. Sohn-Rethel. (1978).

bir kimse diğer bir kimseyle, tıpkı saatin tik-taklarında olduğu gibi, aynı homojenlikte benzeşir. Bir metre karelik bir alan diğer bir metre karelik alanla birbirinin aynıdır. Özellikler bir kez terk edildikten sonra, bütün kimliklendirme ve sınıflandırma süreçlerinin yapısını olabildiğince özenli, düzenli, istikrarlı yapma hedefinde olan biçimsel bir muhakeme geliştirmek mümkün hale gelir. Biçimsel mantık[27] ve matematik, basit x = x özelliği ile başlar ve önermelerini mümkün olan en yüksek düzeye taşır. Eğer x, x'e eşit değilse, eğer x, hem eşit x hem de eşit değil x ise, işte o zaman matematiğin temeli çürümüş demektir. x ile değil-x'in karşılıklı olarak birbirini dışlaması en açık biçimde, her şeyin 1 veya 0, Doğru veya Yanlış, Evet veya Hayır şeklinde ifade edildiği ikili mantıkta (Bool cebiri) ifadesini bulur. Burada evet-ve-hayıra ya da ortak yaşam deneyiminin belkisine mahal yoktur.[28]

Fetişizm ya da şeyleşmenin esası olan eyleyiş ile eylenenin ayrılması, bu yüzden toplumsal ilişkilerin artarak ve düşüncelerin benzeşerek biçimlenmesini beraberinde getirir. Kapitalist toplum ilişkilerinin yerleştirilmesinin filozofik yareni olan Aydınlanma yolunda, usa vurma giderek formalize edilir. Önceden, iyiyi ya da doğruyu bulmanın koşutu usa vurum iken, artık giderek biçimsel doğrunun tesis edilmesiyle sınırlandırılmaktadır. Hakikat, "biçimsel doğru"ya indirgenmiştir: Bunun yanı sıra hakikat, öznel yargı meselesi olarak görülür (Horkheimer 1997). Biçimsel doğru, meselenin içeriğinden tümüyle soyut bir matematik problemi gibi görülebilir. Teorinin temayülü, "tamamen sembollerden oluşan bir matematik sistemine yöneliktir" (Horkheimer, 1972, s. 190). Bu, "usa vurumun giderek artan formalistik evrenselliğinde... değer yargısının akılla ya da bilimle işi yoktur. Bir kimsenin özgürlükte veya itaat-

27 Bublitz'in ifade ettiği gibi (1998, s. 12): "Dünyamızın sarsılmaz mantık prensiplerine indirgenmesi, prensipte, şimdi yaptığımız gibi yaşamamız gerektiğini göstermesi açısından iyidir, ama bu yaşama biçiminin insanlığımızı mezara gömdüğünü kavratması bakımından iyi değildir."

28 Şüphesiz, son 50 yıldır bilgi-işlem alanındaki gelişime olağanüstü faydalı etkisiyle, ikili mantık oldukça teferruatlı bir hale gelmiştir.

te, demokraside veya faşizmde, aydınlanmada veya otoritede, kitle kültüründe veya hakikatte karar kılmasına bağlı olarak, değer yargısına bir öznel tercih olarak bakılmaktadır" (Horkheimer, 1978b, s. 31). Akıl kavrayıştan, düşünce varlıktan ayrılmıştır.

Başka bir ifadeyle akıl, bir sonucu incelemek ve eleştirmek yerine, o sona ulaşmanın bir aracı olan araçsal akıl halini alır. Şeyleşme içinde anlam yitimini barındırır, ya da anlam, bir sonuca ulaşmak için kullanılan ölçüm yollarının bütünüyle biçimsel süreci haline gelir. Nükleer yıkım rasyonel düşüncenin sonucudur. Böyle bir rasyonellik tarafından yargılandığında, bizim feryadımız irrasyonel kalır.

Aklın formalize edilmesi, aynı zamanda olanın olması gerekenden ayrılmasıdır. Rasyonel düşünce artık olanla ve onun rasyonel (verimli) düzeniyle ilgilenmektedir. Bu "gerekliliğin" elenmesi değil, "olan"dan ayrılması anlamına gelir: Olan, bir şeydir ve olması gereken başka bir şeydir. Pek çok kimse sokaklarda yaşamak zorunda kalan çocuklar olmaması gerektiği konusunda hemfikir olacaktır, ama (tartışma böyle yürür) hakikat farklıdır. Toplumsal araştırmalar, sosyoloji, siyaset, ekonomi ya da sosyal bilimlerin hangi "disiplini" olursa olsun, *olanın* araştırmalarıdırlar. Olması gereken meselesi de ilginç olabilir; fakat ikisi arasındaki açığı bulandırmamamız, gerçekliği hayallerle karıştırmamamız gerekir. Ayrı tutuldukları müddetçe hiçbir sorun çıkmaz. Olması gereken üzerine, olanı baltalamaktan uzak olan ahlaki usa vurum, aslında onu güçlendirir: "'Gereklilik', prensipte *uygulanamaz* olarak görülen 'gereklilik' kategorisinin varolan gerçekliğini koşul olarak gerektirir. Öznenin, ampirik olarak verilmiş yaşamını kabul etmeye karşı gelişi bir 'gereklilik' biçimini aldığı zaman, bu, doğrudan verilmiş ampirik realitenin felsefenin kollarında onaylandığı ve kutsandığı anlamına gelir: Felsefi olarak ölümsüzleştirilir" (Lukacs, 1971, s. 160).

Toplumsal ilişkilerin gerçekten de biçimsel bir soyutlaması olduğu oranda, bu ilişkiler kanunların idaresindeymiş gibi algılanabilir ve böylece "kapitalist oluşumun kanunlarından"

söz etmek mümkün olur. Kapitalist toplumu sermayedarlar yönetmez. Doğrusu onlar da, eyleyenin eyleyişten ayrılığını, eyleyişin otonomluğunu yansıtan kapitalist oluşum kanunlarına tâbidirler. İnsanların yapabileceği en fazla kendilerini bu kontrollerinde olmayan "kanunlara" adapte etmektir: "Kapitalist toplumdaki insan, kendisi tarafından 'yapılmış' olan (bir sınıf olarak), ona kendisine yabancı doğal bir olgu olarak görünen bir gerçeklikle yüzyüze gelir; kişi tümüyle bu 'kanunların' merhametine kalmıştır, faaliyetleri kendi (egoist) çıkarları doğrultusunda istismar edilen bazı özel kanunların sürekli ifasıyla sınırlandırılmıştır. Ancak 'eylemde bulunurken' bile, durumun tabiatı gereği, olayların öznesi değil nesnesi olmaya devam eder" (Lukacs, 1971, s. 135). Bu bağlamda özgürlük, kanunları bilmek ve kanunların boyunduruğunda olmak, yani zorunluluğu kabul etmek halini alır.[29] Öyleyse, kapitalist toplumun kanunlara bağlı yapısı ve bu kanunlar üzerine bilimsel araştırma yapabilme imkânı, eyleyenlerin kendi eyleyişlerini kontrol etmedikleri gerçeğinin ifade edilmesinden ve "bütün insan ilişkilerinin... giderek doğa bilimlerinin kavramsal sistemlerinin soyut öğelerinin nesnel biçimleri ve doğa kanunlarının soyut katmanları halini takınmasından" (Lukacs, 1971, s. 131) başka bir şey değildir.

VIII

Tartışma böyle sürüp gidebilir. Durum şudur ki, oldukça karmaşık bir sosyal yapının temelinde basit bir prensip yatmaktadır - kimlik. Kimlik prensibi, kapitalist toplum örgütlenişinin öylesine zeminini teşkil eder ki, onun öneminin altını çizmek bile anlamsız görünür, çünkü kimliğin ne olduğu besbellidir. Ve aynı zamanda o kadar da belli değildir. Bir kimsenin aynı zamanda *x olmadığının* farkında olmadan, o kimsenin *x olduğu* düşüncesi, belli olandan epey uzakta bir şeyin içinde kök salmıştır: Yani, eylenenin eyleyişten her gün ayrılıyor olması, ey-

29 Bu hem Kant hem de Engels tarafınadan savunulan özgürlük görüşüdür: Bu konu hakkında bir eleştiri için, bkz. Adorno (1990) s. 248-249.

leyişlerinin ürününün her gün yinelenerek eyleyenlerin elinden alınması ve bir başkasının mülkü olarak tanımlanması. Bu sahici, somut kimliklendirme (bu nesne sana değil bana aittir) toplumsal örgütlenişimizin ve bilincimizin her yönüne tıpkı ilerleyen bir çatlak gibi yayılmaktadır.

Kimlik, karşılıklı olarak birbirini kabullenmenin, ortaklığın, dostluğun ve sevginin tezadıdır.[30] "Ben *x*'im" diyorsam, bu benim *x* oluşumun hiç kimseye, yani başka kimseleri kabullenmeye ihtiyaç duymadığı anlamına gelir. Bir başıma dururum, diğer insanlarla aramdaki bağ benim varlığımın yanında önemsizdir. Toplumsal kabulleniş benim dışımda duran, ürettiğimi veya şeyleri yapabilme kapasitemi yüksek bir bedelle satarken (mesela, terfi söz konusu olduğunda) piyasa aracılığıyla bana gelen bir şeydir. Diğer insanlar sadece öteki olmaktan ibarettirler. Kimlik merceğinden bakıldığında, insanlar arasındaki ilişkiler birbirine yabancıdır. Bublitz'in (1998, s. 34) Aristo üzerine tartışmasında belirttiği gibi, dostluk ve sevginin kimliğin biçimsel mantığına dayanarak kavramsallaştırılması mümkün değildir. Karşılıklı kabulleniş, başkaları üzerinden kendimizin bilincine varmamız ya da kendimiz üzerinden başkalarının bilincine varmamız diye bir şey olamaz. Kimliklendirici bir perspektiften bakıldığında, çıkış noktası olarak aldığımız "biz", sahici bir temele dayanmayan sadakatsiz (ve tehditkar), bir yakınlık olsun diye keyfi olarak seçilmiş bir çuval patatesten daha fazlası olamaz. Bizim dostluk ya da aşk olarak tecrübe ettiğimiz anlamda, karşılıklı olarak yaşantıların içine nüfuz etmeye yer yoktur orada. Diğer yanda, düşmanlık anlaşılması daha kolay bir şeydir: Öteki ötekidir. Öteki bizden bir parça değildir, biz de ötekinin bir parçası değilizdir.[31]

Hiç şüphesiz Kimliklendirme işlemi bize yabancı değil. Tıp-

30 Bkz. Ute Bublitz'in *Definition and Friendship*'teki mühim denemesi Bublitz, (1998).

31 Bu manada, dost ve düşman arasındaki farklılığa yoğunlaşmasıyla, Carl Schmitt'in siyaset kuramı, kimlik mantığının tutarlı bir oluşumudur: Bkz. Schmitt (1987). Bununla Marx'ın sınıf mücadelesinin, kimlik-karşıtı içeriği arasında büyük fark vardır.

kı eyleyişimizin aleyhine dönmüş olan eyleneni üretmekte etkin olduğumuz gibi, toplumsal ilişkilerin kimliklendirilmesi veya şeyleştirilmesi sürecinde de aktif bir rol oynuyoruz. Zararsız özne diye bir şey kalmadı. Yaptırma-gücü içimize nüfuz eder ve bizi kendi üreyişine katılmaya zorlar, bizi dönüştürür. Toplumsal ilişkilerin katılaşması, çığlığımızın yüz yüze kaldığı işler-böyle-yürürcülük, yalnızca bizim dışımızda değildir (toplumda), aynı zamanda içimizin derinliklerine, düşünüş biçimlerimize, eylem yöntemlerimize, kendi benliklerimize erişir. Kendi yapıp ettiklerimizden ve eyleyişimizden ayırılma sürecinde, biz kendimiz hasar görürüz. Etkinliğimiz pasifliğe, birşeyler yapma arzumuz paragözlüğe, dost-eyleyenlerle iş-birliğimiz paranın ve rekabetin arabuluculuk ettiği bir araçsal bağlantıya dönüşmüştür. Eyleyişimizin, yapma-gücümüzün masumiyeti, yaptırma-gücünün tatbik edilmesinde suç ortaklığı halini almıştır. Eyleyişten yabancılaşmamız, kendi kendine yabancılaşmaktır artık. Burada saf ve hevesli bir devrimci özne değil, hasara uğramış bir insanlık vardır. Hepimiz bu kimlik belirleyicilik realitesinin inşasına ciddi bir biçimde bulaşmış durumdayız ve bu kendi benliklerimizin inşa sürecidir aslında.

Yüzyüze kaldığımız hakikat içimize işliyor. Karşısında feryat ettiğimiz şey öylece dışarda değil, aynı zamanda kendi içimizde duruyor. Her birimizi istila etmiş, bizleşmiş gibi görünüyor. Feryadımızı bu denli ıstıraplı ve ümitsiz kılan budur. Ve bu da feryadımızın işe yaramaz olduğu izlemini yaratır. Bazen yalnızca feryadımız umuda giden tek yolmuş gibi görünür. Gerçeklik, sermayenin gerçekliği, bütünüyle kaçınılamazmış gibi görünür. Marcuse'ün ifade ettiği gibi, "Özgür olmayan birey, efendisiyle ve onun emirleriyle kendi zihin aygıtının içinde özdeşleşir. Özgürlük karşıtı savaşım kendisini insan tininde, ketlenmiş bireyin kendisini ketlemesi biçiminde üretir ve bunun sonucunda kişinin kendisini ketlemesi, efendisini ve onun kurumlarını güçlendirir." Efendilerimizle özdeşleşmemiz, haz arayışımızı boyunduruğuna soktuğumuz kimliklendirici, yabancılaşmış bir gerçeklikle (gerçekliğin tarihi değerde bir spesifik formu olmak yerine, mutlak ve biyolojik olarak

belirlenmiş bir gerçeklik olarak Freud tarafından teorize edilen) özdeşleşmektir.[32]

Bu nedenle, şeyleşme sadece nesneye hükmedilmesine değil, özellikle yerinden söküp atılmış bir öznenin yaratılmasına işaret eder. Eyleyenin eyleyişten ve eylenenden ayrılması, eyleyişten koparılarak başıboş bırakılmış, eylenenin boyunduruğunda olan, fakat ondan tamamen bağımsız duran bir eyleyen yaratır. İnsanların, eyleyişin toplum şemasından çıkarılmaları onları özgür bireyler haline getirir. Özgürlüğün sadece Marx tarafından belirtilen ikili anlamında, yani bireysel kölelikten ve yaşam için gerekli araçlardan muaf olma anlamında değil, aynı zamanda topluma karşı sorumluluktan ve kolektif eyleyişte bir yeri olan katılımdan muaf olma anlamında. Bizim iddiamız, eyleyişin kopuşunun öznenin de kopuşu (yabancılaşması, ıstırap çekmesi, yaralanması) anlamına geldiğini göstermekteyken, burjuva kuramındaki özne saf, sağlıklı, özgürce kendi kaderini tayin edebilen bir birey olagelmiştir: Herkesin teslim edeceği üzere bazı bireylerin psikolojik sorunları vardır, ancak bunlar kişisel sorunlardır ve yaşamlarımızın her yönünü biçen toplumsal şizofreni ile bir alakaları yoktur. Eylenenin boyunduruğunda olduğumuzu ne derecede kabullenirsek, birey özne o derece özgür gibi duracaktır. Kimliklendirme, sanki sorun değilmişçesine, üzerine düşünülmesi gereken bir şey değilmişçesine, ne kadar eksiksiz tamamlanırsa, toplum da o kadar özgür gibi görünecektir. Ne derecede tutsaksak, o derecede serbest gibi görünürüz. Vatandaşın aldatıcı özgürlüğü, devletin aldatıcı kolektifliğinin kopyasıdır. Özgür bir toplumda yaşıyoruz, yoksa yaşamıyor muyuz? Çığlığımızın bu denli şiddetli oluşuna şaşırmamak lazım.

Öyleyse özneye dair iki anlayış var elimizde. Bizim hikâye-

32 Marcuse (1998), gerçeklik ilkesininin tarihi spesifik formundan, performans ilkesi olarak söz eder. Aynı konuya *Tembellik Hakkı*'nın ilk cümlelerinde Freud-öncesi terimlerle Paul Lafargue da değinir: "Kapitalist uygarlığın hüküm sürdüğü uluslarda, işçi sınıfı garip bir deliliğin etkisi altındadır. Bu çılgınlığın dümen suyunda akıp giden, insan ırkına yüzyıllar boyu işkence çektirmiş kişisel ve toplumsal ıstıraplardır. Çalışma aşkıdır, hayatını ve zürriyetini tüketene değin çalışma tutkusudur bu delilik." (1999, s. 3).

mizin merkezinde duran öznellik, eyleyişin eylenenden koparılması suretiyle parçalarına ayrılmış kolektif bir öznellikken, içimizin ta derinlerinde yıpratılarak zerreciklerine bölünmüş bir özneyken, burjuva kuramının öznesi özgür bir bireydir. Bizim öznemiz, herhangi bir müşkülpesentlikten ötürü değil, parçalanmış öznelliği sebebiyle göklere yakarırken, burjuva kuramının öznesini asla haykırırken duymayız. Bizim tartışmamızın esasına göre öznellik kimliklerin yadsınması iken, burjuva kuramına göre öznellik kimliktir.

Şüphe yok ki, saf, sağlıklı özneye ait ilk anlam, Marksist kuramın bazı akımları tarafından genellikle proletaryaya uyarlanmıştır. Proletaryanın kahramanlıklarıyla ilgili Sovyet imgeleri aklımızda, fakat devrimcilerin kahramanlıklarıyla ilgili imgeler Sovyet deneyiminin de ötesinde seyreder. Işte bu bağlamda, bazı teorisyenlerin (yapısalcı, post-yapısalcı, postmodernist), özne kavramına saldırmaktaki çıkmazlarını anlamamız mümkün hale gelir. Öznelliğe saldırı olarak görülenlerin çoğu aslında kimliğe, burjuva zihniyetinde öznelliğin benzerlikler sayesinde kimliklendirilmesine saldırı niteliğindedir. Bu yüzden mesela, Foucault "Batı'nın (...) insanların köleliğinin üretilmesi için nesiller boyu boyun eğdirdiği sınırsız emekten, yani insanların kelimenin her iki anlamında özne olarak muamele görmelerinden" bahsederken (1976, s. 81), bu şüphesiz kapitalist toplumun gerçekten de kelimenin her iki anlamıyla özne olan "özgür" birey oluşturmakla bağlantısı açısından doğrudur. Fakat burjuva özneyi bir bütün olarak öznellikle tanımlamak, cinayete kastetmek gibi bir davranış olur. Bir eylem olarak, öyle-lik karşıtlığı olarak öznellik, kimliğin ötesine ve dolayısıyla burjuva öznesinin ötesine geçebilmenin tek yolu olduğu için, öznelliği kimlikle sulandırmak ve kimliğe saldırma niyetiyle öznelliği eleştirmek, ancak bir çıkmaza vardırır bizi.[33]

33 Foucault da son zamanlarında, daha önceki çalışmalarının kendisini içine soktuğu teorik ve siyasi çıkmazlardan kurtulmanın mücadelesini vermiştir. Yararlı bazı açıklamalar için, bkz. Ashe ve diğerleri, (1999), s. 88 vd.; Best ve Kellner (1991)

IX

Fetiş gerçek bir yanılsamadır. Gördüğümüz gibi Marx, meta üreten bir toplumda, "bir bireyin emeğini diğerlerininkiyle bağlayan ilişkilerin, çalışan bireylerin doğrudan ilişkileri olarak değil, gerçekte oldukları gibi, kişiler arasındaki maddi ilişkiler ve nesneler arasındaki sosyal ilişkiler olarak belirdiğini" iddia eder (1965, s. 73). Düşüncenin fetişleşmiş kategorileri, sahiden de fetişleşmiş bir gerçekliği açığa vurur. Eğer teoriyi pratiğin, düşünmeyi eyleyişin bir momenti olarak görüyorsak, düşüncenin fetişleşmesi ile pratiğin fetişleşmesi arasında bir süreklilik var demektir. Fetişleşme (dolayısıyla da, yabancılaşma, şeyleşme vs.) sadece düşünce süreçlerini değil, aynı zamanda bu kavrayış süreçlerinin bir parçası olduğu eylenenin eyleyişten somut olarak ayrılmasını da kapsar. Bunun sonucu olarak fetişleşmenin yalnızca düşünce aracıyla üstesinden gelinemez: Fetişleşmenin üstesinden gelmek, eyleyiş ve eylenen ayrılığının da üstesinden gelmektir.

Burası önemli, çünkü fetişizm (yabancılaşma vd.) kavramı içinde bulunduğu eyleyiş ve eylenenin somut ayrılığından koparıldığında etkisini yitirecektir. Fetişleşme, eylenenin eyleyenden koparılıp alındığı somut sürecin merkezindedir. Sömürünün somut süreci ile düşüncenin fetişleşmesi arasında bir ayırma gerçekleştiğinde, yabancılaşma ve fetişleşme, kültür eleştirisinin, sofistike bir dırdırın maşası haline gelir. Bu aslında Adorno'nun işaret ettiği gibi, "eleştirel kuramı, ideal olarak hüküm süren bilince ve kolektif bilinçsizliğe uygun" hale getirmektir.[34] Fetişizm kavramının eleştirdiği "ekonomik" ve "kültürel" ayrımı, tam anlamıyla fetişleşme kavramını kendi anlayışında üretmek demektir.

34 Adorno'nun buradaki tartışması hayli karmaşık, çünkü şeyleşme ve yabancılaşmayı somut ve kavramsal ayırımın sürekliliği yerine tam da bilinç biçimlerine gönderme yapmakta kullanmaktadır. Bu nedenle "diyalektiği, ne kadar polemiğe yatkın olursa olsun, herhangi başka bir yalıtılmış kategoriye indirgediğimiz gibi, şeyleşmeye indirgeyemeyiz artık". (1990, s. 190) ifadesinin ancak şeyleşme, eyleyiş ile eylenenin ayrılığının somut sürecinden soyutlandığında bir anlamı olacaktır.

O halde kimliklendirmenin şiddeti, hiçbir koşulda sadece kavramsal değildir. Kimliklendirici zihniyetin bilimsel metodu yaptırma-gücünün tatbik edilmesidir. İktidar, fiilen kimliklendirilmeleri aracıyla insanların üzerinde uygulanır.[35] Bu yüzden kapitalist üretim kimliklendirme üzerine kurulmuştur: O şey bana aittir. Kanunlar dahi kimlik üzerine kurulmuştur: Yasal sürece tâbi kılınan kişi kimliklendirilmiş, herhangi bir konuda suç ortaklığı olduğu varsayılabilecek diğer herkesten uzaklaştırılmıştır. Kimliklendirme gayet fiziksel bir biçimde ifade edilir: Suçlu kişiyi tanımlayan kelepçelerle, kimliklendirilmiş bir bireyin maruz kaldığı muamelerle, fiziksel olarak hapse ya da hücreye atılmayla, belki de kimliklendirmenin şu "sen böylesin ve böyle ola geldin ve artık olmayacaksın" diyen üst edimi idam cezasıyla. Öyle-lik, kimlik, olmanın yadsınması, ölümdür.

Kimliklendirme, tanımlama, sınıflandırma, zihinsel olduğu kadar fiziksel bir süreçtir de. Toplama kamplarında kimliklendirilmiş, sınıflandırılmış ve numaralanmış olan Yahudiler, akli bir uygulamanın ötesinde kalan nesnelerdi. Kimliklendirme, tanımlama, sınıflandırma, orduların, hastanelerin, okulların ve diğer kurumların fiziksel, mekânsal, zamansal örgütlenmelerinin zemini, Foucault'nun disiplin, iktidarın mikro-fiziği, ayrıntının ekonomi politiği olarak sözünü ettiği şeyin çekirdeğidir.[36] Aslında devlet aygıtının bütün bir işleyiş tarzında olduğu gibi, bürokratik iktidar da aynı kimliklendirme ve sınıflandırma işlemi üzerine kurulmuştur. Devlet insanları kimliklendirir, tanımlar ve sınıflandırır. Devlet, vatandaşların tanımlanması ve aynı zamanda, vatandaş olmayanların dışlanması olmaksızın tasavvur edilemez: Son altı aydır ABD sınırında 856,000 Meksikalı sorgulanmak için alıkonmuştur.[37] Bu büyük ölçekli bir kimliklendirme, tanımlama ve sınıflandırmadır.

---

35 "Böl ve yönet" deyişinde, "ve" bölmek ile yönetmek arasında bir ayırmaya değil, bu ikisine bir kimlik verilişine işaret eder: Bölmek yönetmektir, yönetmek bölmektir.

36 Özellikle bkz. Foucault (1975).

37 *La Jornada*, 14 Temmuz 2000. Aynı sınırı geçmeye çalışırken her yıl yaklaşık 300 kişi hayatını kaybediyor.

X

Bu bölümdeki sav, iktidar hakkındaki kavrayışımızı biraz daha geliştirmemizi sağlamıştır, ama iç karartıcı bir ikilemle başbaşa kalmış bulunuyoruz.

Artık, iktidarın belirli bir kimsenin ya da kurumun iktidarı olmadığı açıklık kazanmış olmalı. İktidar daha ziyade sosyal ilişkilerin parçalanmasında yatar. Özü, eylenen ile eyleyişin mütemadiyen birbirlerinden ayrılmasına dayanan, sosyal ilişkilere nesnelerin aracılık edişini, insanlar arasındaki ilişkilerin nesneler arasındaki ilişkilere dönüştürüldüğü hakikatini içeren somut bir parçalanmadır bu. Pratik etkileşimimiz ve onunla birlikte ve onun bir parçası olarak da düşünce biçimlerimiz, sosyal ilişkiler üzerine düşünme ve konuşma usullerimiz parçalanmıştır. Düşüncede ve pratikte, eyleyişin birlikte eylenişinin sıcaklığı, bizi biz yapan aşklar, nefretler ve özlemler, çok sayıda kimlik parçalarına, varoluşun soğuk zerreciklerine ayrılarak yalnız kalırlar. Çığlımıza boşluktan gelen bir yankı veren, radikal dönüşümü neredeyse tasavvur edilemeyecek kadar güçleştiren yaptırma-gücü, bu parçalama kimliklendirme işleminin içinde yatmaktadır.

Öyleyse iktidarın yeri, göründüğü gibi devlet değildir. O, toplum bağlarının parçalanmasının sadece bir unsurudur. Devlet, ya da devletler, bizlere ulusal kimlikler biçerek, ki bu kimliklendirme sürecinin itlafa en yatkın taraflarından biridir, bizi "vatandaşlar" ya da "vatandaş-olmayanlar" diye tanımlar. 20. yüzyılda, başka bir devletin milleti oldukları gerekçesinden başka bir sebep olmaksızın kaç milyon insan öldürüldü? Aynı sebepten ötürü bu cinayetleri işleyenlerin sayısı nedir? Baskıya karşı atılan çığlıklar, çığlığın esas hedefi olan baskıyı üretmekten fazlasını yapamamış olan ulusal kurtuluş hareketlerince kaç defa ulusal kimlik davası olarak saptırıldılar? Devlet tam olarak kelimenin ifade ettiği şeydir [*state*; devlet, durum, vaziyet. çn]; değişikliğe karşı, eyleyişin akışına karşı bir siper, kimliğin somutlaşması.[38]

98 Devlet meselesine daha sonra detaylı olarak değineceğiz.

İktidarın sosyal ilişkilerin kırılması olarak görülmesi, bizi yeniden Foucault'nun ikili iktidar kavramı aleyhindeki sözlerine ve iktidarın bir kuvvetler çeşitliliği olarak görülmesi gerektiği konusundaki ısrarına getirir. İktidarın iki yönlü ve çeşitli olduğu görüşleri arasındaki dikotominin hatalı olduğu artık açıklık kazanmış olmalı. İktidar ilişkilerinin çeşitliliği tam olarak eyleyiş ile eylenen arasındaki ikili çatışmadan türer. Bu karmaşıklığı, genelde yapıldığı üzere, kapitalist sınıf ile proletarya arasındaki basit bir ikili çatışmaya indirgemek, hem kuramsal hem de siyasal sorunlara sebebiyet verir. Aynı şekilde, çeşitliliğe odaklanmak ve iktidar ilişkilerinin temelini teşkil eden birliği dikkate almamak siyasal perspektifin yitimine neden olur: Foucault'nun da gösterme gayretinde olduğu gibi, özgürleşme tasavvur edilemez hale gelir. Üstelik, kimlikleri doğuran kimliklendirme sürecine bakmaksızın, kimlik çeşitliliğine odaklanmak, nihayetinde bu kimlikleri üretmek, yani kimliklendirme sürecinin içinde etkin olarak yer almaktır. İşte o zaman ikili ve çeşitli olanın ayırılmasının-birliği, birliğininayırılması üzerinde durmak başlıca esastır.

Bir ikilemle karşı karşıyayız. Sermayenin gücü nüfuz edici bir güç. Dünyayı algılama biçimimizi, cinsiyetlerimizi, bağımsız özneler olarak ortaya çıkışımızı, "ben" diyebilme yetimizi şekillendiriyor. Bu durumdan kurtuluş yok gibi görünüyor. Adorno'nun belirttiği gibi, "Mutlak şeyleşme... artık aklı da bütünüyle içine çekmeye hazırlanıyor" (1967, s. 34).[39] Ve mutlak şeyleşme mutlak ölümdür. Kimlik olabilirliği inkâr eder, başka bir hayatın kabul edilebilirliğini yadsır. Kimlik hem metaforik olarak hem de gerçek, en gerçek anlamıyla öldürücüdür. Kimlik üzerine düşüncelerimizin hepsinin ötesinde, Adorno'nun korku veren anımsatması yer alır: "Auschwitz saf kimlik felsefesini ölüm biçiminde pekiştirmişti" (1990, s. 362).

Kapitalist toplumdaki iktidar konusu üstünde ne kadar çok düşünürsek feryadımız da o denli ıstıraplı hale gelir. Ama ne kadar ıstıraplı hale gelirse o kadar da ümitsizleşir, çaresizleşir.

39 Aktaran Jay (1984a) s. 49.

Yaptırma-gücünün kendisine tâbi olanların mayasına işleyişi, her devrim kuramının üzerine eğilmesi gereken en önemli meseledir. Eyleyiş ile eylenen ayrılığının eyleyenin kendisinin içine erişmesi, devrimin hem ciddiyetle acil oluşunun hem de tasavvur edilmesinin giderek güçleşmesinin sebebidir. Yaptırma-gücünün, varlığının derinliklerine işlemesi nedeniyle öznenin sakatlanışı, hem öfkeyi hem de geri çekilmeyi tetikler: İnsanın insanlıktan çıkarılması üzerine kurulu bir toplumda nasıl yaşayabiliriz? Peki insanların bu denli insanlıktan çıkarıldığı bir toplumu nasıl dönüştürebiliriz? Bu imkânsız devrimin aciliyetinin ikilemidir.

İkilemin haricinde üç olasılık var.

Birincisi ümit etmekten vazgeçmek. Sömürünün, savaşların, şiddetin olmadığı, insanların birbirlerini karşılıklı kabulüne dayanan özgürleşmiş bir toplumu yaratmanın mümkün olabileceğini düşünmek yerine, bu yaklaşım dünyanın kökten değiştirilemeyeceğini kabullenir ve bunun yerine yaşamlarımızda yapılabildiğince ve olabildiğince ufak tefek değişikliklerin gerçekleştirilmesi üzerine gider. Yabancılaşmanın ayırdına varılmaktadır belki, fakat kalıcı olduğu düşünülmektedir.[40] Devrim ve kurtuluş kavramları terk edilmiş ve yerlerine "mikropolitik" düşüncesi yerleştirilmiştir. Güç çeşitliliği, belirgin konulara ya da belirgin kimliklere yoğunlaşan bir mücadeleler çeşitliliği olarak görülür hale gelmiştir: İktidar ilişkilerinin üstesinden gelmeyi değil, bir çeşit yeniden düzenlemeyi hedefleyen mücadeleler.

İnanç yitimine genellikle post-modern kuram ve siyaset eşlik ederler,[41] ama aslında bundan fazlasını da yaparlar. Başka durumlarda, devrim nosyonu zihinde bir referans noktası gibi durabilir; ancak, sol-kanat diskuru giderek melankolikleşir, kapitalizmin dehşetini gittikçe daha fazla kınamaya yönelir ve bir çözümün imkân dahilinde olabileceğini düşünmekten

40 Yapısalcılık ve yapısalcılıkta kalıcı yabancılaşma yaklaşımı için bkz. Tavor Bannet (1991).

41 Post-modern teori ile Mayıs 1968 Fransa olaylarının etkilerine karşı inanç yitimi arasındaki bağlantı için bkz. Best and Kellner (1991).

uzaklaşmaya başlar. Sol-kanat entelektüelleri, akıbetimiz hakkında tahminler yürüterek felaket tellalığı rolünü üstlenirler, ama seslerinin duyulduğuna dair küçük bir beklentiyle.

Melankolik felaket tellalları ve post-modernistler, elbette ki sonuna kadar haklı olabilirler. Belki de hiç umut yoktur, belki de sömürüye ve insanlıktan uzaklaşmaya dayanmayan bir toplum yaratmak mümkün değildir. İnsanlık pekala kendi kendini nükleer bir patlamayla ya da başka bir yoldan imha edebilir. Geride kalan son post-modernist, umudunu yitirmemiş son Marksiste zafer kazanmış komutan edasıyla, "gördün işte, sana söylemiştim, şimdi artık benim yaklaşımımın bilimsel doğruluğunu idrak edebilirsin" diyebilecektir. Pekala böyle olabilir, ama bize hiç faydası yok bütün bunların. Bizim çıkış noktamız olan çığlık, umut etmekten vazgeçmeye karşı, kapitalizmin yarattığı sefaletin ve insafsızlıkların kaçınılmazlığına karşı inatçı bir direnişi bildiriyordu. Öyleyse çığlık açısından, umut etmekten vaz geçmek basit bir tercih meselesi olamaz.

Olası ikinci seçenek de ince detayları boş vermek ve özellikle proletarya ile kapitalist sınıf arasındaki çatışmanın ikili tabiatına odaklanmaktır. O zaman, tıpkı Leninist söylemde geçerli olduğu gibi, mesele sadece iktidarın "kim-kimde" olduğudur.

Ana akım Marksist gelenekte, fetişizm her zaman oldukça şüpheli bir kategori, bir heterodoksluk alameti olagelmiştir. Marksist ortodoksluğu tanımlayan ve 20. yüzyılın ilk altmış yılını kapsayan süre boyunca Komünist Partiler tarafından sahiplenilmiş ve bugün hâlâ Marksist tartışmaların çoğunda baskın olmaya devam eden bir "bilimsellik" eleştirisi olarak baş göstermiştir. Özellikle de Komünist Partilerin hüküm sürdüğü zaman zarfında, fetişizm meselesi üzerinde durmak, içerdiği tüm siyasal ve fiziksel dışlamaların yanı sıra, her zaman için "anti-Marksist Marksizm"in özelliklerinden birşeyler taşıyordu. Lukacs'ın kitabı *History and Class Consciousness* 1923 yılında yayımlandığında, kitap Komünist Parti içinde ciddi siyasi sorunlar yaşamasına sebebiyet vermişti. Eleştirisinin kararlılığıyla Parti'ye olan bağlılığı arasında, kitabında da hissedilebi-

len gerilim, onu pratikte Parti'ye öncelik vermeye ve kendi çalışmasını neredeyse kınamaya sevk etti. Marx'ın fetişizm ve biçim sorunlarına geri dönmeye yeltendikleri için daha da çok çekmiş iki yazar ise, devrimin hemen sonrasında çalışmalarına Rusya'da devam etmiş olan, I.I. Rubin ile Evgeny Pashukanis olmuştur. İlk olarak 1924 yılında yayımlanan *Essays on Marx's Theory of Valûe* adlı kitabında Rubin, meta fetişizminin merkezi önemi ve Marx'ın ekonomi politiğin eleştirisindeki biçim kavramı üzerinde duruyordu. Biçim meselesinin üzerinde durmaktaki maksat, değer ilişkilerinin özellikle kapitalist karakterinin altını çizmekti ve sonuç olarak 1930'ların tasfiye sürecinde Rubin ortadan kayboldu. Benzer bir yazgıyı Pashukanis de paylaşıyordu. *General Theory of Law and Marxism* adlı kitabında Pashukanis, Marx'ın ekonomi politiği eleştirisinin kanun ve devlet eleştirisine kadar genişletilebileceğini, kanun ve devletin tıpkı değer, sermaye ve ekonomi politiğin diğer kategorilerinde olduğu gibi toplumsal ilişkilerin fetişleşmiş biçimleri olarak görülebileceğini kanıtlamaya çalışıyordu. Bu, tıpkı değer gibi, devlet ve kanunun da, toplumsal ilişkilerin kendine özgü kapitalist biçimleri olduğu anlamına geliyordu. Sovyet devletinin bütünleştiği dönemde bu argüman Parti otoritelerince desteklenmemiştir.

Ortodoks Marksizm genel olarak iktidarın daha basit bir tasvirini yeğlemiştir. Buna göre devlet iktidarını ele geçirmek devrimci dönüşüm anlayışının merkezini teşkil ediyordu. Daha ileriki bir bölümde bu geleneği ve ona eşlik eden bazı sorunları daha detaylı olarak gözden geçireceğiz.

İmkânsız devrimin aciliyeti ikilemini çözümlemek için üçüncü olası yaklaşım ise mutlu bir sona kesinlikle ulaşılamayacağını kabullenmek, fakat buna rağmen umudu kapitalist iktidarın yaradılışında aramaktır. Bir yerde iktidar varsa, direniş de vardır. Evet varsa, hayır da vardır. İdrak ettiğimiz yaptırma-gücü, yapma-gücünün reddi, eyleyişin sosyal akışının yadsınmasıdır. Yapma-gücü, kendi reddi anlamına gelen yaptırma-gücü biçiminde varolur. Eyleyişin sosyal akışı, kendi reddi anlamına gelen bireysel performans biçiminde varolur.

Eyleyiş çalışma biçiminde, ortak aidiyet bir insan yığını biçiminde, kimliksizlik kimlik biçiminde, insan ilişkileri nesneler arası ilişkiler biçiminde, yaşanan zaman saat zamanı şeklinde, istek hali belirtme hali biçiminde, insanlık insanlık dışılık biçiminde varolur. İnsanlığın kurtuluşuna dair tüm bu farklı ifadeler, insanlık onurunun karşılıklı kabullenilişine dayalı bir topluma ait tüm hayaller, hepsi ancak kendilerinin inkârı biçiminde varolurlar. Ama yine de varolurlar. Yadsınma biçiminde varolanın kudreti nedeniyle umudu yaratmak zorundayız. Bu diyalektik düşüncenin malzemesidir: Diyalektik "sürekli kimlik-sizlik eğilimidir", yadsınmış olanın patlamaya hazır gücünün temayülü.

Peki öyleyse, sadece yadsınma biçiminde varolan bütün bu kategorilerin statüsü nedir? Ana akım sosyal bilimler tarafından kesinlikle fark edilmezler: Ana akım sosyal bilimlerde yadsınma biçiminde varolana yer yoktur. Öyleyse batıl inançtan, memnuniyetsiz entelektüellerin kuruntularından, romantik mitik bir altın çağda yaşamaktan başka bir şey değil mi bütün bunlar? Hayır, bunların hiçbiri değiller. Onlar insanlığın umutları, tutkuları, hayalleri. Ancak bu umutların kuvvetlenmesi için onları, varolmadıkları takdirde inkâr edilmelerinin mümkün olamayacağını bilerek, aynı zamanda birer asli sebep olarak algılamalıyız.

Üçüncü yaklaşım, çatışma biçiminde, yadsınma biçiminde varolan durumların kudretini algılamaya ve bu suretle onlara iştirak etmeye çalışmaktır.

5. Fetişizm ve Fetişleşme

I

Fetişizme odaklanmak, kendi başına tüm kuramsal ve siyasi sorunları çözümlemeye yetmez. Bir önceki bölümde gördüğümüz üzere fetişizm bizi devrimin aciliyetinin imkânsızlığı ikilemi ile baş başa bırakıyor.

Fetişizm bizim yapa-bilme-gücümüzün reddedilişinin teorisidir. Hem reddedilmeye, hem de reddedilene dikkat çeker. Bununla birlikte, fetişizm tartışmaları çoğu durumda reddedilenin mevcudiyeti yerine reddin kendisine yoğunlaşmıştır. Kuramsal çıkmazlarımızın ötesinde bir yol bulabilmek için fetişizm kavramının açılımını yapmamız, kavramların kendi içlerinde, yadsıdıkları şeyi aramamız ve keşfetmemiz gerekiyor.

Red ile reddedilen arasındaki çatışmanın şu veya bu momentinin üzerinde durulması, fetişizmin farklı şekillerde kavranmasıyla ilintilidir. Başka bir deyişle, iki farklı fetişizm anlayışı bulunmaktadır. Bunlardan birine "yoğun fetişizm", diğerine "fetişleşme-süreci" diyebiliriz. Birincisi fetişizmi yerleşik bir olgu, kapitalist toplumun kalıcı ya da destekleyici bir özelliği sayar. İkincisi ise fetişizmi, her zaman gündemde olan sü-

rekli bir mücadele alanı olarak kabul eder. Bu iki yaklaşımın teorik ve siyasi önermeleri birbirlerinden epey faklıdır.

II

Fetişizm kavramı üstünde duran kimseler en çok da "yoğun fetişizm" yaklaşımının kulvarında kalmışlardır. Fetişizmin tamamlanmış bir olgu olduğu varsayılır. Kapitalist bir toplumda, toplumsal ilişkiler gerçekten de şeyler arasındaki ilişkiler olarak varlık bulur. Özneler arasındaki ilişkiler gerçekten de nesneler arasındaki ilişkiler olarak varolur. İnsanlar, türlerinin karakteristiği gereği, pratik zekaya sahip yaratıcı varlıklar olmalarına rağmen kapitalizmin hakimiyetinde nesne olarak, insanlıktan çıkarılmış, öznellikleri ellerinden alınmış olarak varlıklarını sürdürürler.

Kapitalist toplum ilişkilerinin oluşumu ya da menşeî burada tarihsel bir oluşum, geçmişte meydana gelmiş bir şey olarak görülür. Üstü örtülü bir biçimde, kapitalist toplum ilişkilerinin mücadelelere dayanarak kurulduğu zamanlarındaki kökleri ile (Marx'ın ilkel ya da orjinal birikim olarak sözünü ettiği) kapitalist toplum ilişkilerinin sahne aldığı yerleşik kapitalist üretim tarzı arasına bir mesafe konulmuştur. İkinci aşamada fetişizmin kalıcı olarak inşa edildiği varsayılır. Bu görüşe göre, Marx'ın biçim üzerinde durmaktaki maksadı sadece kapitalist toplum ilişkilerinin tarihsel yönünü gözler önüne sermektir. Bu tarihselliğin içinde, kapitalist üretim tarzının içinde fetişleşmiş toplumsal ilişkiler esasen kalıcı gibi görünebilir. Bu yüzden, örneğin feodalizmden kapitalizme geçiş, değer ilişkilerini kabul ettirmek için bir mücadeleyi gerektirmiştir, fakat geçiş bir kez tamamlandıktan sonra değerin toplumsal ilişkilerin kalıcı bir biçimi olacağı zannedilmiştir.

Değer, sadece geçiş süreci ile bağlantısı nedeniyle bir mücadele alanı olarak görülür; sonrasında ise ona gerçek bir üstünlük vesilesi ya da kapitalist toplumun üreyişini belirleyen kanunların bir parçası olarak bakılmıştır.[1]

1 Bu yaklaşıma dair örnekler için bkz. Jessop (1991); bir eleştiri için bkz. Holloway (1991c).

Bütün diğer kategorilerle benzer bir biçimde: Toplumsal ilişkilerin şeyleşmesi kalıcı görüldüğünde, o zaman bu toplumsal ilişkilerin (ve bunların kendi aralarındaki ilişkilerin) bütün varlık biçimleri de kalıcı sayılacak ve gelişmeleri de örtük bir mantığın açığa çıkarılması olarak algılanacaktır. Bu yüzden para, sermaye, devlet ve diğerleri toplumsal ilişkilerin şeyleşmiş biçimleri olarak kabul edilebilirler, fakat aktif şeyleşme biçimleri olarak görülmezler. Bu kategoriler, öz-denetimli bir mantığa uygun olarak geliştikleri anlamında, "örtük" olarak adlandırılırlar.

Burada vuku bulan, tam ondan kurtulduğumuzu sandığımız esnada kimliğin arka kapıdan sessizce tekrar içeri süzülmesidir. Fetişizm bahsindeki gaye, kapitalizm hakimiyetindeki toplumsal ilişkilerin aşılması güç gibi görünen katılıklarını, bu sabitleri (para, devlet, vs.), yalnızca toplumsal ilişkilerin özel tarihi biçimleri olduklarını, toplumsal eyleyişin ürünleri olduklarını ve toplumsal eyleyiş tarafından değiştirilebilir olduklarını göstermek suretiyle baltalamaktır. Bununla birlikte, bu biçimlerin kapitalizmin fecrinde inşa edildiği ve kapitalizmin üstesinden gelinene kadar da ortadan kalkmayacakları var sayıldığında, katılaşma yeniden dolaşıma sokulmuş olacaktır. "Kapitalist üretim tarzı" önemsenmeyen bir kavis, sınırlayıcı bir çember halini alır. Kapitalist üretim tarzının netice itibariyle geçici olduğunu biliyoruz; ancak, kapitalist üretim tarzı, sınırları içinde kalan ilişkiler ile fetişleşmiş fenomenler arasındaki kanunlara-dayalı etkileşimler bağlamında oluşumunun anlaşılması için bize göre fazlasıyla şeyleşmiş durumda. İstikrarsızlık, üstü kapalı bir biçimde kapitalizmin dış menzillerine, zamansal, mekânsal ve toplumsal marjlara sürülmüştür: İlkel birikimin söz konusu olduğu döneme, kapitalizmin henüz tam anlamıyla yerleşmediği dünyanın sayılı bölgelerine ve toplumsal üretim sürecinden marjinalleşmiş olanlara... Kapitalizmin tözü giderek şeyleşen bir dünyadır: Marjlardan uzak; kapitalizm *öyledir.*

Yoğun fetişizm yaklaşımı, fetişizmin fetişleşmesi anlamını içerir: Fetişizmin kendisi katılaşmış, katılaştırıcı bir kavram

halini alır. Toplumsal ilişkilerin fetişleşmesinin kapitalizmin kökeninde yer aldığı düşüncesi, değerin, sermayenin, vs., toplumsal ilişkilerin birkaç yüz yıl önce kalıcı bir zemine oturtulmuş biçimleri olduğu düşüncesi, kaçınılmaz olarak oluşturma ve varlık halinin ayrılığına dayanır: Sermaye yüzyıllar önce oluşturulmuştu, şu anda halen var ve bir gün imha edilecek. Oluşum ile imha arasındaki zaman, bir süreç, bir kimlik çağı, homojenize bir devirdir. Fetişizmin tamamlanmış bir olgu olarak görülmesi fetişleşmiş formların kimliklendirilmesini getirir.[2] Zamanın homojenleşmesini eleştirenler, aslında fetişizmi tamamlanmış olgu sayarak bu homojenleşmenin içine düşüverirler.

Fetişizmi tamamına ermiş bir olgu olarak görenlerin temel bir sorunu var. Toplumsal ilişkiler fetişleşmiş ise onları nasıl eleştiriyoruz? Biz marjlarda mı duruyoruz? Belki de, marjinalleşmiş entelektüeller olarak kavrama yeteneğimizin bize verdiği imtiyazları kullanıyor olabilir miyiz? Yoğun fetişizm anlayışı, *bizim* bir takım özel yanlarımız olduğu, toplumun diğer fertlerine kıyasla bir takım üstünlüklerimizin bulunduğu fikrini beraberinde getirir. *Onlar* yabancılaşmıştır, fetişleşmiştir, şeyleşmiştir, yanlış bilinçlerinin ceremesini çekmektedirler, *biz* bütünsellikle ya da doğru bilinçle ya da üstün kavrayış gücüyle dünyayı görmeye muktedirizdir. Bizim eleştirimiz, *onlara* (kitlelere) nasıl hükmedilebildiğini kavramamızı sağlayan özel konumumuzdan ya da deneyimimizden ya da entelektüel melekelerimizden gelir. Dolayısıyla bizler entelektüel elitleriz, bir çeşit öncüyüz. Toplumu dönüştürmenin tek olası yolu *onlara bizim* liderlik etmemizden, *onları bizim* aydınlatmamızdan geçer. Fetişizm kapitalizm içinde kalıcı ve sabit bir şeyse, demek ki fetişleşmiş kitleleri devrime nasıl yönlendireceğimize dair

2 Bu sebeple Adorno hiç şüphesiz, "Kanun en soyut biçiminde de olsa hep olmuştur; tortulaşmış öz, kimliğin normalliği biçimine indirgenen hükmetme hakkı, onun acı veren soyutluğudur." diyerek kimliklendirmeye bir kimlik vermiş olmasından ötürü (kimliklendirme işlemini yerleşik kimliklerin sonucu olarak görmesinden ötürü) suçludur. Kimliğin, hakimiyetin olağan bir sureti olduğu görüşü, görünüşü (kimliği) özle (kimliklendirme mücadelesi) karıştırmaktadır. Bu daha çok Adorno'nun savının kötümser üslubuyla alakalı gibidir.

Leninist problematikle yeniden karşı karşıyayız. Yoğun fetişizm anlayışı bizi yeniden şu malum ikileme çıkarıyor: İnsanlar kapitalizmin hakimiyetinde nesne olarak varlıklarını sürdürüyorlarsa, devrim nasıl tasavvur edilebilir? Eleştiri nasıl mümkün olabilir?

III

Eleştirel-devrimci özne sorunuyla azimle kapışmış olan yazar hiç şüphesiz, *History and Class Consciousness* kitabıyla Lukacs'tır.

Lukacs'ın meseleyi çözümleme çabası öncelikle burjuvazi ile proletarya arasındaki sınıf ayrımına dayanır. Hem burjuvazi hem de proletarya şeyleşmiş bir dünyada varlıklarını sürdürürler; ancak, burjuvazi için zaten başka bir yol yoktur. Sınıflarının konumundan ötürü onları şeyleşmiş dünyanın ötesine taşıyacak hiçbir şey yoktur, kesinlikle tarihi bir perspektif olan bütünsellik perspektifinden bakıldığında şeyleşmiş dünyanın dışına çıkmak mensubu oldukları sınıfın geçiciliğini gözler önüne sereceğinden onlar için ölümcüldür.

Şeyleşme ile olan ilişkisi bağlamında işçi sınıfının konumu ilk bakışta burjuvazininkinden farklı değildir. "Zira proletarya kendi varlığını kapitalist toplum düzeninin ürünü olarak şekillendirir. İçinde bulunduğu kalıplar...en akut ve en berbat halleriyle şeyleşmenin kuyularıdır ve insanı insanlıktan çıkarmanın en uç noktalarında gezinmektedirler. İşte bu yüzden proletarya, yaşantısının her yönüyle şeyleşmesini burjuvaziyle paylaşır" (1971, s. 149).

Burjuvazi ile proletarya arasındaki fark şudur ki, burjuvazinin sınıf çıkarları onu şeyleşmenin kapanında tutarken proletarya şeyleşmenin sınırları dışına sürülmüştür. "Aynı gerçeklik proletaryayı bu gerçekliği aşmaya zorlarken burjuvaziyi bu şuurun içine hapsetmek için sınıf çıkarları motorunu harekete geçirir. Proletarya için kendi varlığının diyalektik doğasının ayırdına varır hale gelmek bir ölüm kalım meselesidir..." (s. 167).

İş-gücünü bir meta gibi satma zorunluluğu, proleterin toplumsal ilişkilerin fetişleşmiş veçhelerini umursamamasına imkân sağlar: "İşçinin kapitalist üretimin metodları sayesinde objektif bir biçimde üretim sürecinin bir nesnesi haline dönüştürülmüş olduğu doğrudur... demek ki bu doğrultuda işçi, iş-gücünü kendi şahsı aleyhine nesneleştirmeye ve bir meta olarak satmaya zorlanmaktadır. Fakat kendisini bir meta olarak nesneleştirmesi için yapılan baskı nedeniyle zorlanan insanın özneliği ve nesneliği arasındaki ihtilaf nedeniyle durum iradî bir hal almaktadır" (s. 167-168). Veya başka bir ifadeyle: "İşçinin şeyleştiği ve bir metaya dönüştüğü süreç onu insanlıktan çıkarır, sakat bırakır ve 'ruhunu' yozlaştırırken -bilinçli olarak buna isyan etmediği müddetçe- aslında insaniyetinin ve ruhunun tam anlamıyla metalaşmadığı da bir gerçektir" (s. 172). Öyleyse işçi "bir meta olduğunun bilincine varmakta" ve bu sayede "meta sisteminin fetişistik formları erimeye başlamaktadır: İşçi metada kendisinin ve sermaye ile arasındaki münasebetin bilincine varır" (s. 168).

Lukacs'ın savı bu noktada fetişizmin eksik ya da daha doğrusu kendisiyle çelişen doğasına işaret eder. Nesneleşme süreci işçinin özneliği ile nesneliği arasında, işçinin insanlığı ile insanlıktan çıkarılışı arasında bir yarılmaya sebebiyet vermektedir. İşçinin yaşantısı aynı anda hem fetişleşmekte hem de fetişleşmemektedir. Bu noktada Lukacs işçinin kendisini özgürleştirmesi anlamında bir devrim teorisinin temelini atıyor gibi görünüyor.

Bununla birlikte Lukacs, fetişleşmeme halinin bu ilk evresinin yetersiz olduğunu iddia eder. İşçinin kendisinin bir meta olduğunun bilincinde olması sorunu gidermeye yetmez: "Bu noktada bütün bir süreç, işçi kitlelerini, onların çalışma süreçlerini mekanikleştiren ve standartlaştıran ve yaşam standartlarını düşüren büyük fabrikalarda toplamanın 'nihai' sonucuymuş gibi görünebilir pekala. Bu yüzden bu tek yüzlü resmin arkasına gizlenmiş olan hakikati görmek hayati önem taşır... Kendisinin meta olarak bilincine varabilen bu metanın, sorunu ortadan kaldırmak için yeterli olmadığı hakikatini. Zira,

kendisini içinde var ettiği basit formla uyum içinde, metanın müdahale görmemiş bilinci, -bilinç dışı olarak- onu toplumsal kılan bu faktörlere karşı soyut izolasyonun ve salt soyut ilişkilerin tam bir farkındalığıdır" (s. 173).

Fetişizmin ötesine geçmesi gereken, fakat bunu yapmaya ehil olmayan proleterlerin sorununu çözümleyebilmek için Lukacs, proletaryanın ampirik ya da psikolojik bilinciyle "atfedilmiş" bilinci arasında bir ayrım öne sürer. Ampirik ya da psikolojik bilinçten kasıt, her bir proleterin veya herhangi bir zamanda varolan proleter sınıfın bütününün bilincidir. Şeyleşmekte olan bu bilinç, proletaryanın sınıf konumuna dair doğru bir bilinci yansıtmaz. "*Proletaryanın sınıf bilincine dair proleter bilincinin aslolan, psikolojik ahvalini yanlış yorumlamak*" (s. 74) oportünizmin karakteristiğidir. Doğru sınıf bilinci, "sınıfı oluşturan tekil bireylerin ne hissettiklerinin veya ne düşündüklerinin ne toplamı ne de ortalaması olabilir" (s. 51). Sınıf bilinci daha çok sınıfa "atfedilebilecek", "uygun ve rasyonel reaksiyonlardan" oluşur. "Bilinci tüm bir toplumla bağdaştırmak suretiyle, insanların hem o bilinci ve hem de doğrudan faaliyetleri sayesinde ve toplum yapısının bütünü üzerinde o bilinçten doğan çıkarları değerlendirmeye *ehil* oldukları takdirde içinde bulunacakları özel durumdaki duygu ve düşüncelerini tahmin etmek mümkün hale gelir. Yani, nesnel durumlarına uygun düşen duygu ve düşünceleri kestirmek mümkün olacaktır" (s. 51). Bu şeyleş-memiş sınıf bilinci nosyonu ya da bütünsellik perspektifi bizi asıl sorumuza geri döndürür: Eleştirel-devrimci özne kimdir? Proletaryanın psikolojik bilincinden ayrı duran bu "atfedilmiş" bilincin sahibi kim olabilir? Lukacs bu sorunu büyük bir hünerle, bir *deus ex machina* içinde çözümler: "Proletaryanın doğru sınıf bilincinin" hamili, onun örgütlenmiş biçimi olan Komünist Parti'dir (s. 75). Ayrıca başka bir yerde şöyle der: "Proletaryanın sınıf bilincinin biçimlenmiş hali Partidir... Parti'ye proletarya sınıf bilincini ve tarih önündeki sorumluluğunun bilincini taşıma yüce görevi verilmiştir" (s. 41).

Parti şapkadan çıkmıştır sanki. Denemelerinin tümünü ka-

rakterize eden sıkı ve şiddetli tartışmalara hilafen, Parti'nin şeyleşmenin ötesine geçmeyi ve bütünsellik perspektifini benimsemeyi *nasıl* becerdiğine dair asla bir açıklama bulunmaz. Burjuvazi ile proletaryanın bilinçliliği üzerine uzun ve detaylı tartışmaların aksine, "sınıf bilincinin hamili" olarak Parti'nin "yüce görevi" kusursuzca savunulur. Lukacs'ın muhakemesi, kendisinin burjuva rasyonalitesinin sınırı olarak gördüğü "karanlık ve hükümsüz" boşluğa çarpmıştır.

Eğer Parti hakikaten şapkadan çıkmışsa bile, bu onun en başından beri o şapkanın içinde olmasından kaynaklanır. Parti'nin ne olduğunun yanıtı, kuramsal problemin de içinde bulunduğu biçimde üstü kapalı bir yanıttır. En başından beri diyalektik, şeyleşmenin üstesinden gelme, sınıf bilinci ve devrim meselelerinin tamamı, bütünsellik kategorileri olarak ortaya atılmışlardır: "... Ancak bütünsellik düşüncesinin diyalektiği, gerçekliği bir toplumsal süreç olarak görmemize imkân tanır. Zira, kapitalist üretim biçiminin zorunlu olarak ürettiği fetişistik biçimleri ancak bu düşünce dağıtmaktadır..." (s. 13). Bununla birlikte bütünsellik üzerinde durmak doğrudan Her şeyi-Bilen meselesini ortaya çıkarır: Bütünselliği bilebilecek olan kimdir? Açıkçası, şeyleşmiş bir dünyada bu proleter sınıfın kendisi olamayacaktır, demek ki proletaryanın *namına* bilen, ayrı bir Bilen olacaktır. Bütünsellik kategorisi zaten Parti problematiğini de (eğer ille de yanıtını değilse) kapsar. Bütün kuramsal yapı zaten sorunu ancak bazı Kahraman-figürler, bazı *deus ex machina*'lar oluşturarak çözülebilir halde inşa eder. Fetişizme karşı girilen mücadele, fetişizmin kavranış biçimi nedeniyle yeni bir fetiş yaratılmasına sebebiyet verir: Aslında kendisi de kaçınılmaz olarak bir parçası olduğu halde her nasılsa şeyleşmiş toplumsal ilişkilerin üzerinde duran bir Kahraman (Parti) fikrine...

Denemelerinin radikal niteliğine karşın Lukacs zaten daha önceden-oluşturulmuş olan kuramsal ve siyasal bir bağlamı kullanır. Onun yaklaşımı Engelsci-Leninist geleneğin ham "bilimsel Marksizmi'nin" oldukça üstündedir,[3] buna rağmen ku-

3 Bu gelenek daha detaylı bir biçimde bir sonraki bölümde tartışılacaktır.

ramsal-siyasal dünyası benzerdir. Bu geleneğe göre bilimsel Marksizmin gerçekliğin bilgisini gerektirdiği iddiası, Parti'nin Bilen olduğu görüşüyle siyaseten yan yana yürür. Parti içinde siyasi olarak faaliyet göstermek, tıpkı Lukacs'ın ömür boyu yaptığı gibi, sonunda Marksizmin gerçekliğin bilgisi olduğu fikrini ortaya çıkarır. Siyasal bağlamın ve kuramın "gerçekliğin öz-bilgisi" olarak kavranışı karşılıklı olarak birbirlerini takviye eder (kuramın gerçekliğin bilgisi olduğu görüşü bir Bilen, yani Parti olması gerektiğini öne sürerken, Parti'nin meşruluğu da "gerçeklik bilgisi" bildirimine dayanır). İşte bu bağlamda Lukacs kendi argümanına toslar. "Bütünsellik" üzerindeki radikal vurgusuna karşın, bütün tartışma garip bir biçimde Parti, proletarya, ekonomi, Marksizm, iktidara gelmek gibi parametrelerin, sorgulanmamış bir takım kategorilerin çerçevesinde cereyan eder. Bu nedenle, her şeyin bir süreç olarak algılanması gerektiğini ve "tarihin doğasının her tanımı tam anlamıyla bir yanılsama halinde yozlaştırdığını" iddia etmesine karşın yine de tanımlayıcı bir soruyla, ilk denemesine koyduğu "Ortodoks Marksizm nedir?" başlığıyla yola çıkmaktadır. Bu denemesine diyalektiğin Engelsçi anlayışını eleştirerek (ve Engelsçi geleneği ima ederek) başlamış olmasına rağmen Marksist kuramın bize *gerçekliğin* bilgisini verdiği düşüncesine dayanan Engels'in gerçekçi problematiğinin içinde kaldığı da bir gerçektir. Bununla, doğru olan ile yanlış olan arasında bir ayırım olduğu düşüncesi ve bununla da Parti'nin bu doğrunun bekçisi olduğu fikri verilmektedir.

Bu çözüm ve aynı zamanda bu problematik, bizim için artık tarihi olarak sona erdi. Devrimci dönüşümün "Parti" üzerinden düşünülmesinin bir zamanlar bir anlamı olmuş olsa da olmasa da, bizim için soruları dahi bu bağlamda ortaya atmak artık mümkün değil. Artık Parti'nin proleter sınıf bilincinin hamili olduğunu öne sürmenin hiçbir manası kalmadı. Hangi Parti? Artık böyle bir "Parti" vücuda getirmenin toplumsal dayanakları bile mevcut değil.

Lukacs'ın çalışmasını bu denli etkileyici kılan şey, her şeye rağmen içerdiği kışkırtıcı ifadelerdir. Özellikle şeyleşmeye

odaklanmak, bizi en başından kaçınılmaz bir gerilim sahasının içine yerleştirir, çünkü en basit ifadesiyle şeyleşme bahsi, dolaylı olarak şeyleşmenin kendi zıttıyla bir arada varolması (anti-şeyleşme veya şeyleşmeden uzaklaşma halini) ve aralarındaki çatışma ile gerilimin tabiatı meselesini gündeme getirir. Bu gerilim çeşitli vesilelerle, "bütünsellik arzusu" biçiminde bütünsellik kategorisinin kenarına ilişir. Bütünsellik perspektifinin mutlakiyetçi iddialarını değiştirmek istermişçesine Lukacs, "Bütün nesne çeşitliliğinin onun aracılığıyla aydınlatılabilmesinden çok önce, bütünsellik kategorisi etkisini göstermeye başlar. Hem içerikte hem de bilinçte kendilerini belirli nesneler olarak sınırlandırıyormuş gibi duran faaliyetleri sağlama almak yoluyla işlemekte, ayrıca bütünsellik arzusunu muhafaza etmektedir, bu demektir ki: Eylem nesnel olarak bütünselliğin başkalaşması üzerine yönlendirilmektedir" (s. 175). Ve: "Bütünsellikle olan bağlantı elle tutulur olmak zorunda değildir, bütünsellik yığınlarının, eylemin nedenleri ve nesneleriyle bilinçli olarak bütünleşme ihtiyacı yoktur. Asıl mühim olan, bütünselliğe arzu duyulması, yukarıda izah edildiği üzere sürecin bütünselliği içinde eylemin amaca hizmet etmesidir" (s. 198). "Bütünsellik arzusu" nosyonunun Her şeyi-Bilen Parti sorununu çözümlemesi imkân dahilinde gibidir: Sanırım bizler bütünselliğe arzu duymak için doğru bilincin hamisi olmak zorunda değiliz.[4] Fakat, argüman daha yerine oturmadı.

"Bütünsellik arzusu"nu öne sürmek ve proletarya bilincinin şeyleşmesinin çelişik doğasını vurgulamak, proletaryanın kendi özgürleşmesi üzerinde daha etkin bir rol oynayabileceği oldukça farklı bir siyaseti önerir. Parti sınırlarının içinde duruyor gibi görünmesine rağmen Lukacs'ın, siyasetin daha radikal ve kendisini özgürleştirici bir yol bulması uğruna büyük çaba harcadığı da gerçektir. Bunun yanı sıra, Engels'in devrim anlayışını, "zorunluluk alanından özgürlük alanına

4 Başka bir deyişle, "bütünsellik arzusundan" söz açmak, "bütünlüğü" olumlu bir kavramdan ziyade eleştirel bir kavram, bilginin bakış açısı olmaktan ziyade, kırılımın eleştirisi olarak görmektir.

sıçramak" olmakla, diyalektiğe aykırı olmakla eleştirir: "Eğer 'özgürlük alanını' onu bir varlık olarak deklare etmeye yazgılı süreçten bu denli keskin bir biçimde ayırır, böylece tüm diyalektik geçişlerin önünü tıkarsak, bu suretle tıpkı çözümlemesi evvelce yapılmış olan nihai hedef ve onun arkasından gelen hareketin birbirlerinden ayrılması durumunda görüldüğü üzere ütopik bir bakışın içine gömülmüş olmaz mıyız?" (s. 313). Lukacs Parti'yi, insanın tüm benliğiyle angaje olmasını gerektirmesi temeline dayandırarak bir örgütlenme biçimi olarak savunur: "Bu gidişten, insanın kendi bütünlüğünden soyutlanmasından ve soyut bir bakışın kapsamında olmaktan kopan her tür insan ilişkisi, insan bilincinin şeyleşmesine son verme yönünde atılmış bir adımdır. Ancak böyle bir adım kişinin *tüm benliğiyle fiilen angaje olmasını* gerektirir" (s. 319). Bu olmadan parti "disiplini haklar ve görevlerden oluşan şeyleşmiş ve soyut bir sistem olarak yozlaşacaktır ve parti, burjuva modeldeki bir partinin tipik durumuna düşecektir" (s. 320). Bu durumda, bu kitabın 1924'te Beşinci Komintern Dünya Kongresi'nde bulunan Sovyet otoritelerince kınanmış olmasında ve ayrıca Lukacs'ın parti disiplininin çıkarları doğrultusunda kendi iddiasını inkâr etmiş olmasında şaşılacak bir şey yok.

Lukacs'ın şeyleşme tartışmasının büyüklüğü, şeyleşmeyi sadece kuramsal değil aynı zamanda siyasal bir mesele olarak, sadece bir hakimiyet meselesi olarak değil aynı zamanda devrimi düşünebilmenin bir sebebi olarak ele almış olmasında yatar. Devrimci ikileme, "imkânsız devrimin aciliyetine", kuramsal ve siyasal bir yanıt bulmakta başarısız olmuştur; ancak, hiç değilse sorunun üzerine eğilmiştir. Lukacs sonrasında tarihi bir bölünme yaşanır. Parti içinde eleştirel Marksizmin boy gösterebilmesinin mümkün olmadığı açıktır, bundan ötürü eleştirel Marksizm bütününde giderek daha çok devrim meselesinden ayrı düşmekte, giderek daha çok kapitalist hakimiyetin yayılmacı karakteriyle alakadar hale gelmektedir.

Frankfurt Okulu çevresinde toplanan teorisyenlerin yazıla-

rında, fetişizm kavramının içerdiği, proletaryanın ampirik bilinci ya da mevcut psikolojik durumuna karşı aynı kritik mesafe göze çarpar. Horkheimer'ın belirttiği gibi, "bu toplumda proletaryanın durumu doğru bir bilgi garantisinin bulunmamasıdır. Proletarya gerçekten de anlamsızlığı kendi hayatında süre giden ve çoğalan bir perişanlık ve adaletsizlik biçiminde tecrübe ediyor olabilir. Zaten, proletaryaya tepeden dayatılan sosyal yapı ayırımıyla ve ancak bazı özel zamanlarda aşılabilen şahsi [ve] sınıfsal çıkarlar arasındaki karşıtlıklar marifetiyle bu farkındalığın toplumsal bir kuvvet yaratmasının önüne geçilmektedir. Proleter sınıf için bile dünya gerçekte olduğundan hayli farklı görünür" (1972, s. 213-214). Ancak, Parti artık anlam içeren bir figür değildir ve Lukacs'ın tartışmasında üstlendiği rolü yerine getiremez. Sonuç olarak: "Geç kapitalizmin ve otoriter devletin baskı aygıtlarından önce işçilerin erksizliği koşulları altında, hakikat kendisine küçük bir grup değerli insan arasında bir sığınak bulmaya çabalamıştır" (1972, s. 237) Ya da Adorno'nun belirttiği gibi, modern toplumda, "ayrıcalıkları eleştirmek bir ayrıcalık halini alır" (1990, s. 41). Bir ayrıcalık ve bir sorumluluk: "Egemen normlara pek uymayan bazı bireylerin zihinsel dengesini beklenmedik bir talihsizlik -kendi çevreleriyle olan ilişkilerinde her zaman fazlasıyla ödetecek bedel bulan bir talihsizlik - alt üst ettiğinde, talihin onlara gülmediğini, ya da gerçeği söylemek gerekirse, onların gülmelerine izin vermediğini söylemek için ahlaki ve diyebiliriz ki, örnek çabayı göstermek bu bireylere kalmıştır" (1990, s. 41).

Marcuse'de ise fetişizmin zaferi, onun en meşhur çalışmasının başlığında aynen ifadesini bulmuştur: *Tek Boyutlu Insan*. Pozitif düşünce ve araçsal rasyonalite toplumun içine öylesine mutlak bir biçimde nüfuz etmiştir ki toplum tek boyutlu bir hal almıştır. Anlamlı bir direniş ancak marjlardan gelebilir, "toplum dışına itilmiş ve hiçbir gruba dahil olmayan alt tabakalardan, başka ırkların ve renklerin sömürülmüş ve zulüm görmüşlerinden, işsizlerden ve iş edinmesi mümkün olmayanlardan" (1968, s. 200). Bu "alt tabakaların" devrim bilincine sahip olduğu anlamı

yoktur burada; ancak, "onların muhalif duruşu, bilinçlerinde yeri olmasa dahi devrimcidir. Muhalif duruşları sistemi sistemin dışından vurur ve bu yüzden sistemin saptırmasına maruz kalmaz" (s. 200). Yani, marjinalleşmişlerin bilinçsiz siyasi pratikleri bir şekilde, akademik olarak marjinelleşmiş kuramcıların bilinçli kuramsal pratikleriyle kesişir.

Bu yazarlar arasındaki bütün farklılıkların yanında bizim tartışmamız için önemli olan nokta fetişizmin yerleşik bir olgu sayılmasının (modern kapitalizmde fetişizmin yayılmacı karakterinin üzerinde durmanın) bizi anti-fetişizmin olası tek kaynağının sıradan olanın dışında - Parti (Lukacs), ya da ayrıcalıklı entelektüeller (Horkheimer ve Adorno), ya da "toplum dışına itilmiş alt tabakalarda" (Marcuse) - bulunduğu sonucuna ulaştırıyor olmasıdır. Fetişizm içinde anti-fetişizmi barındırır, fakat ikisi birbirinden ayrı durur: Fetişizm sıradan, günlük yaşama hakimdir, anti-fetişizm ise başka diyarları, marjları yurt edinmiştir. Lukacs'ın Parti'ye olan bağlılığına, en iyi olasılıkla artık tarihsel bağlamda önemsiz diye inanmakta tereddüt edildiğinde, bunun sonucunda fetişizm (ya da kapitalist iktidarın derinliğinin) üzerinde durmak koyu bir kötümserliğe, imkânsız devrimin aciliyeti duygusunun yoğunlaşmasına meyledecektir. Bu kötümserlikten kurtulmak için fetişizm ve anti-fetişizmin birbirlerinden ayrılmadığı bir anlayışa gereksinimimiz var. Fetişizm kavramını bugün ortaya atmak kaçınılmaz olarak, fetişizm üzerine yazmış olan klasik yazarları belli bir saygı içinde aşmaya çalışmak anlamına gelir.

IV

"Fetişleştirme-süreci" adını verdiğimiz ikinci yaklaşım, kapitalizm eleştirimizin özel bir yanı olmadığını, feryadımızın ve eleştirimizin tamamen olağan olduğunu, entelektüeller olarak bizlerin yapabileceği en iyi şeyin sesini duyuramayanların sözcüsü olmak olduğunu savunur.[5] Fakat çıkış noktamız bu ol-

5 Bu argüman üzerine bir eleştiri için, bkz. Clarke (2001).

duğunda, fetişizmin yoğun fetişizm olarak algılanması mümkün değil demektir. Eğer fetişizm yerleşik bir olgu ise, eğer öznenin bütünüyle nesneleştirilmesi kapitalizmin karakteristiği ise, o halde sıradan insanlar olarak bizlerin fetişizmi eleştirebilmesi mümkün değildir.

Eleştirimiz aslında fetişizmin çelişik doğasına (ve dolayısıyla bizim kendi çelişik doğamıza da) işaret etmekte ve anti-fetişizmin mevcudiyetine tanıklık etmektedir (eleştirinin fetişizme karşı olduğu anlamında). Konunun önemine Ernst Bloch şöyle değiniyor: "Eğer yabancılaşmanın sınırlarını koyabilecek olan karşıtının, şu olası kendine-gelmenin, kendisayesinde-olmanın bir ölçüsü olmazsa, yabancılaşma insanlardan hürriyetlerini çaldığı ve dünyayı ruhsuzlaştırdığı için ne kınanabilir ne de onun ayırdına varılabilir" (Bloch 1964 (2), s. 113).[6] Başka bir deyişle, yabancılaşma ya da fetişizm kavramları kendi karşıtlarını içlerinde barındırırlar: Kalbinizin derinliklerinde yatan yabancılaşmamış "gizli bahçe" olarak değil, fakat günlük yaşantımızdaki yabancılaşmaya karşı direniş, reddediş, isyan olarak. Ancak yabancılaşma-ma (daha doğrusu anti-yabancılaşma) ya da fetişleşmeme (yani anti-fetişleşme) dayanak noktalarından yabancılaşma ya da fetişizmi kavrayabiliriz. Fetişizm ve anti-fetişizm bir araya geldiğinde bu ancak antagonistik bir durum olabilir. Fetişizm fetişleşmenin içinde bir süreçtir, özne ile nesneyi, eyleyiş ile eyleneni ayırmaya yarayan, anti-fetişleşme muhalif hareketiyle, özne ile nesneyi yeniden bir araya getirme, eyleyiş ile eyleneni yeniden birleştirme mücadelesiyle her daim çatışma içinde bulunan bir süreç.

Öyleyse feryadımızın öncü bir çığlık olduğu düşüncesinden değil de, kapitalist toplum yaşamının ayrılmaz bir parçası olan

6 Adorno da aynı konuya değinir (1990, s. 377-378): "Zihnimiz farklı renkler olduğu görüşünü, içinde bizim de eksik olmadığımız olumsuz bütünün dağılmış izlerini barındırmasaydı, grilik bize umutsuzluk hissi vermezdi." Fakat Adorno şu sözleriyle Bloch'dan tamamen farklı olarak konuya doğrudan kötümser, reaksiyoner bir eğilim kazandırıyor, "Izler her zaman geçmişten ve umutlarımız da her zaman yıkılmış ya da yıkılmakta olandan gelir". Farklı renkler geçmişten gelmez: Bugün varolan direnişten sökün ederler.

çatışmanın çığlığı olduğundan, evrensel bir çığlık (ya da hemen hemen evrensel) olduğundan yola çıktığımızda, fetişizmin yoğunluğu erir ve fetişizm fetişleşme süreci olarak belirir. Bu sayede bütün kategorilerin yoğunluğu çözülecek ve nesneler ya da yerleşik olgular olarak görülen fenomenler de süreçler halini alacaklardır (meta, değer, para, devlet gibi). Biçimler hayata geçecektir. Kategorilerin kendi içlerinde de mücadeleyi barındırdığı açığa çıkacaktır.[7]

Fetişizm fetişleşme olarak görüldüğünde, toplumsal ilişkilerin kapitalist biçimlerinin menşeî sadece tarihin konusu olmaktan çıkacaktır. Değer-biçimi, para-biçimi, sermaye-biçimi, devlet-biçimi, vs. geçmiş bir zamanda ve kapitalizmin başlangıcında yerleştirilmiş değildir. Tabi ki sürekli olarak gündemdedirler, toplumsal ilişkilerin biçimleri olarak sorgulanmaktadırlar ve büyük çabalarla yerleştirilmelerine ve tekrar-yerleştirilmelerine (ya da yerleştirilmemelerine) çalışılmaktadır. Toplumsal ilişki biçimleri toplumsal ilişkilerin biçim-lendirilme süreçleridirler. Bir çocuğun karşılığında para verilmesi gerektiğinin farkında olmaksızın bakkaldan her şeker alışında, piyasanın işçilere çalışma mekânlarının kapatılmasını ya da işten çıkarıldıklarını her dikte edişinde, Sao Paulo'daki dükkan sahiplerinin kendi mülklerini korumak adına sokak çocuklarının öldürülmesine her arka çıkışında, bisikletlerimize, arabalarımıza, evlerimizin kapılarına her kilit vuruşumuzda - değer, birinin diğeriyle bağlantısı anlamında gündemdedir, sürekli mücadele nesnesi olarak, bölünme süreçlerinin içinde olarak, yine yeniden- oluşturulmuş ve bölünmüş olarak.[8] Biz uyuyan güzeller, prens-parti gelip bizi öpene değin kendi yabancılaşmamızın içinde donuk durumda bekleyen bir insanlık değiliz, daha ziyade kendimizi cadının lanetinden kurtaracak sebatkâr bir mücadelenin içinde yaşıyoruz.

7 Bu genel olarak "Açık Marksizm" olarak sözü edilen yaklaşımın nüvesidir; Bkz. Bonefeld, Gunn ve Psychopedis (1992a, 1992b), Bonefeld, Gunn, Holloway ve Psychopedis (1995).

8 O halde ilkel biriktirme sadece kapitalizmin kökleriyle değil aynı zamanda kapitalist formların haksız taleplerinin bitmez tükenmez zalimlikleriyle de yakından alakalıdır. Bkz. Bonefeld (1988); Dalla Costa (1995).

Öyleyse bizimki yalnızca toplumsal ilişkilerin fetişleşmiş biçimleri içinde yer alan bir yaşam biçimi değildir. Bizler sadece kapitalizmin nesneleşmiş kurbanları olarak yaşamıyoruz. Ancak kapitalist formların dışında varolmamız da mümkün değil: Kapitalizmden-muaf bir yaşama alanı, fetişleşmemiş yaşama ait ayrıcalıklı bir bölge mevcut değil, zira her zaman için bizi biz yapan, başkalarıyla olan veya olmuş ilişkilerimizdir. Elbette ki, bu tartışmanın çıkış noktası olarak çığlık, sermayenin aleyhinde-ve-dahilinde varlık bulduğumuzu ifade eder. Kapitalizmin karşısında duran varlığımız bilinçli bir tercih meselesi değil, baskıcı ve yabancılaştırıcı bir toplumdaki yaşamlarımızın kaçınılmaz dışa vurumudur. Gunn, "özgürlüksüzlük kendisini özgün bir biçimde, ezilenlerin isyanı olarak var eder" (1992, s. 29) ifadesiyle durumu gayet hoş bir biçimde izah ediyor. Sermaye-aleyhindeki-yaşamımız, sermaye-dahilindeki-yaşamımızın değişmez karşıtıdır. Bunun zıttı olarak, sermaye-dahilindeki-yaşamımız (ya da daha açık bir ifadeyle, sermayenin kapsamında bulunuşumuz) sermaye karşısındaki isyanımızın değişmez karşıtıdır. Sermayenin kapsamında yer alışımız ise, toplumsal ilişkilerimizin değişmez bir fetişleşme, ya da biçimlendirilme sürecidir ve sürekli bir mücadele alanıdır.

Genellikle oldukları gibi kabul ettiğimiz bütün bu sabit görünen fenomenlerin (para, devlet, iktidar: Oradadırlar, her zaman orda olmuşlardır, her zaman olacaklardır, insanın doğası gereği bu böyledir, yoksa değil midir?) şiddet yüklü, kanlı savaş meydanları olduğu artık ortada. Bu daha çok zararsız bir toz zerreciğini alıp, zerreciğin "zararsızlığının", içinde milyonlarca mikroskobik organizmanın yaşadığı ve yaşam için verilen olağan mücadelede ölüp gittikleri bütün bir mikro-dünyayı saklı tuttuğunu keşfetmek için mikroskoptan bakmak gibi. Ancak söz konusu olan para olduğunda içinde sakladığı savaşımın görünmezliğinin fiziksel büyüklükle hiçbir ilgisi olamaz, para daha çok onu gözlemekte kullandığımız kavramların neticesidir. Elimizde tuttuğumuz banknot zararsız bir şeymiş gibi durur, ancak ona daha yakından baktığımızda yaşam mücadelesi veren, kimi kendini para işine adamış, kimi (çoğu)

bir gün daha hayatta kalabilmek için umutsuzca para bulmaya çalışan, kimi istediğini alan ama para kaçıran ya da piyasaya veya para şekline girmeyen bir takım üretim biçimlerini oluşturan, kimi para için cinayet işleyen ve çoğu parasızlıktan ölüp giden bir dünya dolusu insan görürüz. Yapma-gücünün para biçiminde varlık sürdüğü kanlı bir savaş meydanı tarifsiz acıları, hastalıkları ve ölümleri getirir ve her zaman gündemdedir, daima rekabet halindedir, her zaman ve sıklıkla şiddetle dayatılır. Para, parasallaşmanın ve parasallaşma karşıtlığının şiddet yüklü savaş meydanıdır.

Bu açıdan bakıldığında, para parasallaşma, değer değerleşme, meta metalaşma, sermaye sermayeleşme, iktidar iktidarlaşma, devlet devletleşme, vs. (görülmedik çirkinlikte türemiş başka sözcükler) halini alır. Her süreç içinde kendi karşıtını barındırır. Toplumsal ilişkilerin parasallaşması, kendi karşıtının aleyhinde bir kesin tavır olarak, parasallaşmamış toplumsal ilişkilerin yaratılması temelinde görülmedikçe pek bir anlam ifade etmez. Örneğin, neoliberalizm, toplumsal ilişkilerin parasallaşmasını yaymak ve yoğunlaştırmak adına bir girişim olarak, savaş sonrası dönemde ve 1960'lar ile 1970'lerde sebep olduğu krizle parasallaşmanın çözülüşüne karşı rol alan bir tepki olarak görülebilir. Toplumsal ilişkilerin bu biçimleri (meta, değer, para, sermaye, vs.) şüphesiz özne ile nesnenin her tür kapitalist ayırma biçimiyle etkileşim içindedirler, fakat statik, yerleşikleşmiş, uyuyan-güzel biçimlerinde değil, yaşam mücadeleleri biçiminde etkileşmektedirler. Başka türlü ifade edersek, toplumsal ilişki biçimlerinin varlık halleri oluşumlarından ayrı düşünülemez. Varlıkları aynı zamanda kendilerini devirmeye çalışan kuvvetlere karşı durmaksızın yenilenen bir mücadele, kendi oluşum halleridir.

V

Mesela devleti ele alalım. Toplumsal ilişkilerin bir biçimi olarak devleti eleştirmek, bu biçimler biçim-süreçleri, biçimlendirme süreçleri olarak anlaşılmaktayken bize ne ifade eder?

Devlet öyle-liğin sabit dünyasının bir parçasıdır. İnsanlık meselelerinin düzenlenmesi için gerekli görünen, devletin incelenmesine adanmış bir disiplin olan siyaset bilimince varlığı olduğu gibi kabul edilen bir fenomen, bir kurumdur. Marksist gelenek içinde eleştiri, genel olarak genel görünüşünden farklı olarak devletin kapitalist sınıfın çıkarları doğrultusunda hareket ettiğini göstermek suretiyle kapitalist karakterini ifşa etmeye odaklanır. Bu da hiç kuşkusuz devletin işçi sınıfının çıkarları doğrultusunda işlemesini sağlamak için ele geçirilmesi gerektiği anlayışının ortaya çıkmasını sağlar.

Fetişizmin merkeziyeti ve devletin toplumsal ilişkilerin fetişleşmesinin bir cephesi olduğu anlayışından yola çıktığımızda mesele farklı bir boyut kazanır. Devleti eleştirmek öncelikle devletin var sayılan otonomluğuna saldırmak, devleti kendi içinde bir şey olarak değil toplumsal bir form olarak, toplumsal ilişkilerin bir biçimi olarak görmek demektir. Tıpkı fizikte genel görünümlerden farklı olarak mutlak ayırımlar olmadığını, enerjinin kütleye, kütlenin enerjiye dönüşebileceğini kabullendiğimiz gibi, toplumda da mutlak ayırımların, katı kategorilerin olmadığını kabul etmiş bulunuyoruz. Bilimsel düşünmek, düşünce kategorilerini çözmek, bütün sosyal fenomenleri bütünüyle toplumsal ilişkilerin biçimleri olarak algılamaktır. Toplumsal ilişkiler, insanlar arası ilişkiler akıcıdır, değişkendir, kararsızdır, sıklıkla ihtiraslıdır, fakat belirgin biçimlerin içinde, kendi bağımsızlıklarını, dinamiklerini edinmiş görünen, toplumun istikrarı için büyük önem arz eden biçimlerin içinde katılaşmaktadırlar. Farklı akademik disiplinler bu biçimleri (devlet, para, aile) verili olarak kabul ederler ve bu yüzden varolan katılıklarına ve dolayısıyla da kapitalist toplumun değişmezliğine katkıda bulunurlar. Bilimsel düşünmek, disiplinleri eleştirmek, bu biçimleri çözmek, onların birer biçim olduğunu kavramaktır; özgür tavır bu biçimleri yıkmaktır.

O halde devlet, toplumsal ilişkilerin katılaşmış ya da fetişleşmiş bir biçimidir. İnsanlar arasındaymış gibi görünmeyip insanlar arasında olan, toplumsal ilişkilerden harici bir şey olarak duran bir toplumsal ilişkidir bu.

Fakat toplumsal ilişkiler neden böyle katılaşmaktadır ve bunun devletin oluşumunu anlamamızda bize nasıl bir yararı olabilir? Bu, 1970'lerde Batı Almanya'dan öteki ülkelere yayılmış olan, bir parça tuhaf duran ama çok büyük önem taşıyan "devletin kökeni tartışmaları"nda ortaya atılmış olan bir meseleydi.[9] Tartışma son derece soyut bir dille yürütüldüğünden ve genel olarak tartışmanın siyasal ve kuramsal anlamları da belirginleşmemiş olduğundan olağandışıydı. Kullanılan dilin anlaşılmazlığı ve katılımcıların tartışmanın önermelerini olgunlaştırmamış olmaları, tartışmanın yanlış anlaşılmalara açık olmasını sağlamış ve bu yaklaşım genel olarak devletin "iktisadi" teorisi, ya da siyasal gelişim sürecini sermaye mantığının işlevselci bir dışa vurumu olarak anlama eğiliminde olan bir "sermaye-mantığı" yaklaşımı olarak kalmıştır. Kuralına uygun olarak bazı katılımlara eleştiriler getirilebilir, fakat tartışmanın bir bütün olarak önemi, iktisadi determinizmden ve devlet ile kapitalist toplum arasındaki bağlantılar üzerine tartışmaların pek çoğunu lekelemiş olan işlevselcilikten kopuş adına ve de devleti kapitalist toplumun sosyal ilişki bütünlüğünün bir öğesi olarak, ya da daha doğrusu bir momenti olarak tartışmak adına bir zemin yaratmış olmasına dayanır.

Tartışmanın toplumsal ilişkilerin belirgin bir *biçimi* olarak devlete odaklanması örneğin alt yapı-üst yapı modelinin (ve onun yapısal çeşitlemelerinin) kapsadığı iktisadi determinizmden mühim bir kopuştur. Alt yapı-üst yapı modelinde iktisadi temel, devletin *yapıp ettiklerini*, fonksiyonlarını belirler. Devletin fonksiyonları üstünde durmak devletin varlığını olduğu gibi kabul etmek demektir: Alt yapı-üst yapı modelinde devletin biçimini sorgulamaya, öncelikle de toplumsal ilişkilerin devletin otonom gibi görünen biçimleri içinde neden katılaşmak durumunda olduğunu sormaya mahal yoktur. Devletin biçimini sorgulamak onun tarihsel özgüllüğü meselesini gündeme getirmek demektir: Devletin toplumdan ayrıl-

9 Devletin kökeni tartışması hakkında, bkz. Holloway ve Picciotto (1978); Clarke (1991).

mış bir şey olarak varoluşu, tıpkı "iktisadi" olanın alenen zorlama olan sınıf ilişkilerinden mesafeli bir şey oluşu gibi (Gerstenberger 1990), kapitalist topluma özgü bir durumdur. Öyleyse sorumuz; iktisadi olanın siyasal yapıyı nasıl belirlediği değildir. Onun yerine; toplumsal ilişkilerin devlet biçiminde katılaşmasına (ya da olağandışılaşmasına) sebebiyet veren kapitalist toplum ilişkilerinde olağandışı olan nedir, diye sorabiliriz. Bunun doğal sonucu olarak şunu sorabiliriz: İktisadi ve siyasi olanın oluşumunu, aynı toplumsal ilişkilerin birbirinden farklı momentleri olarak ortaya çıkaran nedir? Yanıt şüphesiz kapitalizmin, dayandığı toplumsal çatışmayı farklı kılan bir şey olduğudur. (Her sınıflı toplumda olduğu gibi) kapitalizm altında, toplumsal çatışma (sınıflar arasındaki ilişki), iş-gücünün pazarda bir meta olarak açık bir biçimde olmasa da "serbest" olarak satışı ve alışı üzerinden cereyan eden bir sömürü biçimine dayanmaktadır. Sınıflar arası ilişkinin bu biçimi, emeğin "serbestliğine" dayanan doğrudan sömürü süreciyle, baskı uygulama zorunluluğu taşıyan, sömürü toplumunda düzeni sağlamak süreci arasında bir ayrılığı getirmektedir (karş. Hirsch 1978).

Devleti bir toplumsal ilişki biçimi olarak görmek, açıkçası devletin oluşumunun ancak toplumsal ilişkiler bütünlüğünün oluşumunun bir momenti olarak anlaşılabileceği anlamına gelir: Devlet, kapitalist toplumun çatışmalı ve kriz-bağımlı ilerleyişinin bir parçasıdır. Kapitalist toplum ilişkilerinin bir biçimi olarak devletin varlığı, bu ilişkilerin yeniden-üretimine dayanır: Bu yüzden o, sadece kapitalist toplumun devleti değil, kapitalist devlettir; çünkü, kendi varlığının sürmesi, son toplamda kapitalist toplumsal ilişkilerin yeniden-üretiminin desteğine bağlıdır. Devletin toplumsal ilişkilerin sert ya da katılaşmış bir biçimi olarak varlığını sürdürmesi, yine de devlet ile kapitalizmin yeniden-üretimi arasındaki bağlantının karmaşık olduğu anlamına gelir: İşlevselci üslupla, ne devletin her yaptığının ille de sermayenin çıkarına olduğu, ne de kapitalist toplumun çoğalımını güvence altına almak için devletin gerekli olan her şeyi temin edeceği iddia edilemez.

Devlet ve kapitalist toplum ilişkilerinin yeniden-üretimi arasında bir deneme-yanılma ilişkisi vardır.

Devleti sosyal ilişkilerin bir biçimi olarak eleştirmek, hem devletin sermayenin genel yeniden-üretimiyle olan karşılıklı ilişkisine, hem de devletin insanlık meselelerini düzenleyen bir biçim olarak tarihi özgüllüğüne işaret eder. Gelecek yaşantılarımızı farklı biçimlerde düzenleme ihtimalini bildiriyor olsa da, bu tür bir yaklaşım devletin varlığını sorgulamaz: Devletin mevcut varlığı olduğu haliyle saklı tutulur. Eleştiri, eleştiri nesnesinin arkasında durur.

Bununla birlikte devlet sadece bir sosyal ilişki biçimi olarak değil de sosyal ilişkileri biçimlendirmekte bir süreç olarak görüldüğünde, yukarıda devlet ile sermayenin yeniden üretimi arasındaki ilişki hakkında söylenmiş olan hiçbir şey değişmemekle birlikte, hem bu yeniden-üretim hem de devletin varlığı sürekli gündemde kalarak ivme kazanmış olur.[10] Devletin varlığı, toplumsal ilişkilerin belirgin bazı yönlerinden sürekli bir ayrılık halini ve bunların "siyasi" olarak ve dolayısıyla "iktisadi olandan" ayrı olarak tanımlanmasını gerektirir. Toplumun üzerine kurulu olduğu çatışma bu yüzden kırılmaya uğramıştır: Mücadeleler, toplumun yapısını tam anlamıyla sorgulamaya meydan vermeyen siyasi ve iktisadi biçimlere çevrilmişlerdir. Sosyal mücadelelere tanımlar dayatma hali, aynı zamanda devletin kendi kendine de yaptığı bir tanımlama halidir: Toplumsal ilişkilerin katılaşmış bir biçimi olarak devlet, aynı zamanda toplumsal ilişkileri katılaştırmanın bir rutinidir ve bu rutin üzerinden devlet toplumdan ayrı bir resim olarak sürekli yeniden yapılanır.

Devlet sosyal çatışmaların statikleştirilmesinde bir süreçtir. Bir zamanlar "siyasi" olarak tanımlanan çatışma, özel mülkiyetin "iktisadi" alanını sorgulayabilecek herhangi bir şeyden, yani yaptırma-gücünün belli başlı yapılarından ayrı tutulur. Uygun kanallarda ilerleyebilmesi ve toplumsal ilişkilerin bir örgütleniş biçimi olarak sermayenin varlığının sorgulanmama-

10 Geliştirilmiş bir, biçim-süreci olarak devlet konsepti için, bkz. Holloway (1991b); Holloway (1995b).

sını sağlayacak şekilde dağılması için (idari olarak ya da açık baskıyla) çatışmanın tanımı ve alt-tanımı yapılmıştır. Yapmagücünün, insanların kendi yaşamlarını kontrol etme isteklerinin erken ifadeleri, devlet aracıyla, yaptırma-gücünün haksız taleplerine dönüştürülmüştür: Bazen katıksız baskıyla, bazen ihtiyaçlara karşılık veren değişimleri "tedarik etmek" yoluyla, bazen de kendi kendine örgütlenme biçimlerinin erken evrelerini devlet idaresi ve mali yapısıyla bütünleştiren (ve boyunduruğuna sokan) yeni idari yapılar geliştirmek yoluyla. Bununla birlikte yönlendirme asla bitmez, zira devlet yeni çatışmalara karşı, tanımlanma aleyhinde patlak veren yeni isyanlara karşı sürekli tepki halindedir.

Devleti bir statikleşme süreci olarak görmek, yani bir devletler çeşitliliği olarak devletin varlığı, devletin kökleri müzakerelerinde genellikle gözden kaçırılmış olan bir bakıştır. Devlet ve toplum arasındaki ilişki üzerine yapılan tartışmalarda (hem Marksist hem Marksist olmayan tartışmalarda), sıklıkla devlet ve toplumun kol kola olduğu, devletin *kendi* toplumuyla, toplumun *kendi* devletiyle uyum içinde olduğu var sayılır. Ulusal devlet, ulusal ekonomi ve ulusal toplum mefhumları oldukları gibi saklı tutulurlar. Belki de sadece bu temele dayanarak devlet aygıtının kontrolünün ele geçirilmesinin iktidara el koymayı temsil ettiğini düşünmek mümkündür. İktidarın fethi üzerinden devrim fikri kıymet itibariyle devletin kendi sınırları içinde egemen ve otonom olduğunu düşünmeye meyillidir.

Devlet ile toplumun kol kola olduğu varsayımı, bir hakimiyet biçimi olarak sermayeyi daha önceki sınıf hakimiyeti biçimlerinden ayırt eden şeyi, yani mobilite esasını tamamiyle gözden kaçırır. Feodal efendiden farklı olarak sermaye, belirgin bir grup çalışana ya da belirgin bir mekâna bağlı değildir. Feodalizmden kapitalizme geçiş, yaptırma-gücünün kullanımını bölgesel bağlardan kurtarmıştır. Feodal efendi, çalışanlarına ancak kendi bölge sınırları içinde hükmetmekteyken, Londra'daki bir sermayedar Swindon'daki bir işçiye hükmedebildiği gibi, Buenos Aires ya da Seul'deki işçilere de hükmede-

bilir. Toplumsal ilişkilerin kapitalist oluşumu esas olarak küreseldir. Bölgesel-olmayışı sermayenin gereğidir ve sadece günümüz "küreselleşme" merhalesinin bir ürünü değildir.

Devletler çeşitliliği içinden bir örnek olarak devletin bu varlığı, bu yüzden toplumsal ilişkilerin küreselleşmesini ve dolayısıyla yaptırma-gücünün kullanımındaki kapitalist karakteri saklar. Hiçbir şey yapmasa da, polis, bürokratlar ya da politikacılar yerlerinden oynamasa da, devlet böler, sınıflandırır, tanımlar, fetişleştirir. Devletin bu varlığı "kendi" bölgesinin, "kendi" toplumunun, "kendi" yurttaşlarının bölgesel bir tanımıdır. Devletin bu varlığı, yurttaş-olmayanlar aleyhine "yabancılar" nitelemesiyle yapılan ayırımcılıktır. Fakat devletin varlığı bu kadar kolay teslim edilmez. Devlet sürekli bir kendini-oluşturma, kendini-tanımlama sürecidir. Bir zamanlar ulusal hudutlar çizildiğinde kurulmuş bir şey değildir. Tersine, bütün ulus devletler sürekli olarak yinelenen küresel toplumsal ilişki parçalama yöntemlerine angajedirler: Ulusal egemenlik iddialarıyla, bayrak merasimlerinde görülen "ulus" doldurulmalarıyla, ulusal marşlarla, "yabancılara" karşı devlet ayrımcılığıyla, pasaport kontrolleriyle, silahlı kuvvet idamesiyle, savaşlar aracıyla. Toplumun uyruklara bölünmesinin toplum kaynaklı olduğunu söylemek ne kadar yersizse -örneğin Latin Amerika'da olduğu gibi- bunun ifade biçimleri de o kadar ortadadır. Bu bölme biçimi, bu sınıflandırma ya da kimliklendirme biçimi, son yüzyılın tanıklığında dağlar dolusu cesedin yığılmasından anlaşılacağı üzere, hiç şüphesiz sermayenin egemenliğinin en zalim ve en vahşi tezahürüdür.

Ve ayrıca çoğu "sol" söylem devletin varlığının kapsadığı şiddete karşı kördür. Örneğin, devlet aygıtının kontrolünü ele geçirerek iktidar kullanma anlayışı, haliyle ulusal (devlet-sınırlı) toplumsal ilişkilerin oluşturulması fikrine destek verir ve böylece toplumun ulusal birimlere bölünmesindeki yerini alır. Devlet-merkezli bir siyasetin "yurttaşlar" ile "yabancılar" arasında ayırımcılığa iştirak etmediğini, bir biçimde milliyetçileşmediğini hayal edebilmek hayli güçtür. Stalin'in, sıklıkla Bolşevik davaya ihanet olarak tasvir edilen "tek ülkede sosya-

lizm" stratejisi, gerçekte devlet-merkezli toplumsal dönüşüm anlayışının mantıksal sonucuydu.

Devletin varlığı bir tanımlama ve dışlama harekâtıdır. "Yurttaşlar" tanımlı, "yabancılar" dışlanmıştır. Bu konuyla ilgili ana akım tartışmalarda daha çok "devlet" ile "yurttaşları" arasındaki ilişki üzerinde durulur, ama aslında yurttaşlık kavramı tanımlamayı ve yurttaş olmayanların ya da yabancıların dışlanmasını içermektedir. Her geçen gün daha çok insanın işgüçlerini satmak için veya başka nedenlerle seyahat ya da göç ettiği bir dünyada yabancıların dışlanıyor olması, her geçen gün daha fazla insanın korku içinde ya da potansiyellerini, şeyleri yapabilme-güçlerini dizginleyerek yaşaması anlamına gelir. İçeride olanlar, tanımlananlar, yurttaşlar için yurttaşlık mefhumu, devletin ve özellikle de demokratik devletin varlığının üzerine kurulu olduğu kurgunun bir öğesidir. Demokrasi inancı, toplumsal ilişkilerin gücün devlette toplandığı bir ulusal (devlet-sınırlı) zemin üzerinde oluştuğu ya da oluşması gerektiği kanısındadır. Bu kurgu toplumsal ilişkilerin küresel bir düzlemde oluştuğu gerçeğiyle karşı karşıya kaldığında, insanların ("yurttaşlar" manasındaki "insanlar") demokratikçe ifade edilen istekleri ile devletin edimleri arasındaki kopukluk, ancak dış etkenler (dünya ekonomisi, mali piyasalar) ya da yabancı müdahalesi (Amerikan emperyalizmi, Zürih Cüceleri*) bağlamında izah edilir olur. Bu sebeple yurttaşlık mefhumunun, demokrasi serabından başlayıp (bir sonraki seçimlere kadar beklemek) sokaklardaki ırkçı saldırılara, milyonlarca ailenin göçmenlik bürolarında zor kullanılarak birbirlerinden ayrılmalarına kadar uzanan, yabancılara yönelik olağan şiddetin üretilmesinde payı bulunmaktadır.

Bu savın devlete çok fazla şey atfettiği, ırkçılık ve milliyetçiliğin toplumun çok daha derinlerinde yer etmiş olduğu konusunda itirazlar olabilir. Doğrudur. Bir kimsenin "ben İrlandalıyım", "ben İngilizim", vs. diyebilmesi çok karmaşık bir süreç,

(*) Amerika'da olduğuna ve dünyayı yönettiğine inanılan gizli örgüt. Örneğin IMF ve Dünya Bankası'ndaki idareciler.

toplumun genel kimliklendirilişinin bir parçasıdır aslında. Devletin varlığı fetişleşmenin sadece bir biçimidir, devlet-aracıyla-kimliklendirme, üretim ve yaratım sürecindeki özne ile nesnenin temel ayrılığından uzak tutulamayacak olan başka kimliklendirme biçimleriyle harmanlanır. Devlet yalnız değildir: Kapitalist toplum ilişkilerinin bir biçimidir o, yani biçimlenen toplumsal ilişkilerin birbiriyle-birleşen, birbiriyle-harmanlanan, yapma-gücünü yaptırma-gücü biçiminde üreten süreçlerinden biridir.

Devletin bir biçim-süreç olan hareketi (tıpkı diğer tüm toplumsal ilişki biçimlerinin olduğu gibi), dayanıklı bir gerçekliğe şablonlar dayatmaktır. Fetişleşmenin tavrı ancak bir anti-hareket, anti-fetişleşme tavrı bağlamında anlaşılabilir. Daha açık bir deyişle, devlet dayatmalı milliyet tanımlamaları, "kimse yasadışı değildir" sloganında ya da Fransa'daki "san papiers", belgesizler hareketinde ya da 1968'de Fransız öğrencilerin haykırdığı "nous sommes tous des juifs alemands" [hepimiz Alman Yahudileriyiz] sözlerinde ifade edildiği üzere yaşam deneyimlerinde ve bu tarz tanımlanmalara karşı belli hareketlerde ifadesini bulur. Yurttaşlaştırma, inceden inceye yapma-gücünün hareketinin yeniden tanımlanmasıdır. Yaşamlarımızın kendi kontrolümüzde olmasını istemek demokrasi olarak, demokrasi de seçimlerin etkisi altındaki devlet-tanımlı karar-alma süreci olarak yeniden tanımlanmaktadır. Kendi yaşamlarımızı şekillendiren pek çok toplumsal eylem ve organizasyon şeklinde ifadesini bulan yapma-gücünün hakkını savunma hareketi, hareketi bir demokrasi hareketi olarak, bir yurttaşlık hareketi olarak yeniden-tanımlamakla bastırılır, bütün bunlardan toplumsal ilişkilerin şekillendirmekte kontrol sahibi olma olasılığı taşıyan herhangi bir hareketin inkâr edildiği anlamı çıkarılabilir. Ayrıca yapma-gücünün hareketi hem zaptedilmiş hem zaptedilmemiştir, zira azimle yeni yeni şekillere girerek yeniden ayağa kalkmaktadır. Devletin hareketi tıpkı bütününde toplumun hareketinde olduğu gibi, fetişleşme ile anti-fetişleşmenin çatışmasının hareketidir. Anti-iktidarı hakimiyet hareketinin dışında aramak

zorunda değiliz: Anti-iktidar, anti-fetişleşme, hakimiyet hareketinin kendisinin karşısında-içinde-ve-ötesinde mevcuttur, iktisadi kuvvetler ya da nesnel çelişkiler olarak değil, ama şimdi olarak, biz olarak.

VI

Fetişizmi fetişleşme olarak ve dolayısıyla bizim kapitalist toplumdaki varlık alanımızı sermayeye karşı-ve-onun-içinde olarak alan bu anlayış, bütün düşünce kategorilerini algılayışımıza tesir eder. Toplumsal ilişki biçimleri (ekonomi politikçilerin kategorilerinde ifade edilen) toplumsal ilişkileri biçimlendirme süreçleri ve dolayısıyla mücadele olarak görüldüğünde, kategorilerin de açık kategoriler olarak görülmesi gerekir. Mesela değer, iktisadi bir kategori olarak veya bir hakimiyet biçimi olarak değil de, bir mücadele biçimi olarak görüldüğünde, o zaman kategorinin gerçek anlamı mücadelenin gidişatına bağlı olacaktır. Düşünce kategorileri, nesneleşmiş toplumsal ilişkilerin değil de onları nesneleştirme mücadelesinin ifade biçimleri olarak görüldüklerinde üzerlerinden bir öngörülemezlik rüzgarı esiyor olacaktır. Para, sermaye, devlet, bir biçimlendirme, disipline etme mücadelesinden ibaret sayıldıklarında, açıktır ki oluşumları da alışılagelmiş işleyiş olarak, öncedenbelirlenemez mücadele olarak görülebilir (Bonefeld, Gunn ve Psychopedis 1992). Bir mücadele kuramı olarak Marksizm, haliyle bir belirsizlik kuramıdır. Fetişizm (yanlış) belirlilik, anti-fetişizm belirsizliktir. Mücadele nosyonu mutlu sonla biten herhangi bir garantili inkârın-inkârı fikriyle çelişik durumdadır: Diyalektik ancak negatif diyalektik olarak (Adorno 1990), yalan olanın önü-açık reddiyesi olarak, tutsaklığa başkaldırı olarak anlaşılabilir.

O halde eleştiri, dışarıda-duran-kimselerin sesi değildir, fakat fetişizm karşısında verilen günlük mücadelenin bir yönü, toplumsal ilişkileri insani bir düzeye oturtmak için verilen gündelik mücadelenin tam anlamıyla bir parçasıdır. Eleştiri beyaz atına binip dünyaya hayat öpücüğünü vermeye gelen

bir şey değildir: Dünya üstündeki yaşamın *kendisidir* o. Eleştiri ancak kendimize dışardan bakabilmek olabilir. Örümcek ağına yakalanmış bir sinek misali bizi tutsak eden şeyleşmiş ağlarda gedikler açarız. Ağın dışına çıkmamıza ve şeyleri soğukkanlılıkla gözlememize imkân yoktur. Ağlara yakalanmışken her şeyi-bilen olabilmemiz mümkün değildir. Gerçekliği, bütünü bilmemizin yolu yoktur. Lukacs'ın bizden beklediği gibi bütünsellik perspektifini benimseyemeyiz:[11]

Bütünlüğe karşı en fazla arzu duyabiliriz. Bütünsellik bir duruş açısı olamaz, zira şurası gerçektir ki orada da durabilecek hiç kimse yoktur: O ancak eleştirel bir kategori -eylemenin toplumsal akışı- olabilir. Henüz akşam karanlığı basmadı: Minerva baykuşu kanatlarını çırparak uçmaya çalışmaktan başka bir şey yapamıyor.[12] Açıkça ilan edebileceğimiz tek hakikat, yalanın inkârıdır. Kendimizi güvende hissedebilmek için tutunabileceğimiz sabit hiçbir şey yok: Ne sınıf, ne Marx, ne devrim, hiçbiri, yalan olana karşı olmanın heyecanından başka hiçbir şey. Prometheus azminin yerinde duramazlığı, "yaşamın saf huzursuzluğunun" (Hegel, 1977, s. 27), "oluşun mutlak devinimin" (Marx, 1973, s. 488) gözü dönmüşlüğüdür eleştiri. Bizim eleştirimiz baş döndürücüdür, baş döndürücü bir dünyanın baş döndürücü kuramıdır.[13]

Gerçekten de baş döndürücüdür. Fetişizmin bir fetişleşme süreci olduğu iddiasında olmak, kimliğe doğrudan bir saldırıdır. Gördüğümüz gibi, kimlik oluşturma ile varlık halinin, eyleyiş ile eylenenin ayırılması demektir. Kimlik bir öyle-oluş alanı, bir süre zamanı, eylenenin kendisini oluşturan eyleyişten bağımsız olarak durduğu bir saha, sahte bir emniyet barınağıdır. Fetişizmin süreç olarak görülmesi gerektiğini söylemek, olu-

11 Bkz. Lukacs 1971, s. 27: "Burjuvazi ile Marksist felsefe arasındaki kesin ayrımı oluşturan, iktisadi motiflerin tarihsel açıklamadaki üstünlüğü değil, bütünsellik görüşüdür."

12 Bu, Hegel'in, *The Philosophy of Right*'ın önsözünün bitişinde yer alan o meşhur cümlesine karşıttır: "Minerva baykuşu ancak akşam karanlığı çöktüğünde kanatlarını çırpar." (1967, s. 13).

13 "Bunun yarattığı baş dönmesi, gerçeğin göstergelerinden biridir." (Adorno, 1990, s. 33).

şum ve varlık arasındaki her tür ayrılığı görmezden gelmektir. Para bir parasallaşma sürecidir, çünkü toplumsal ilişkilerin bir biçimi olarak paranın oluşumunu varlığından ayrı tutmak imkânsızdır: Paranın varlığı onun oluşum süreci, hiddetli bir çekişme alanıdır. Geçmiş zaferlerine güvenerek, "artık parasal ilişkiler yerleşik olduğuna göre, ben varım ve kapitalizm yürürlükten kalkana değin varolmaya devam edeceğim" diyebileceği bir gevşeme anı, öyle bir zaman dilimi yoktur para için. Bu onun dış görünüşüdür; ancak, esasında mevcut eyleyişin ve mevcut mücadelenin reddidir. Büyük bir ziyafet sofrasında rahat koltuğunda otururken gördüğümüz kapitalist, o esnada vahşi sömürü çekişmesinin içinde bulunmaktan ötürü kapitalisttir.

Öyleyse kimlik diye bir şey yok. Ya da daha doğrusu; biteviye kimliklendirme mücadelesi haricinde, eylenen ve eyleyiş ayrılığının kaçınılmaz olarak içinde taşıdığı fokurdayan vahşeti bir istikrar kılıfıyla örtme mücadelesinin haricinde kimlik diye bir şey yok. Sermaye kendisini kalıcı gibi gösterir: Sınıf çatışmasının bizim yüzümüzden olduğunu söylerler ve *biz de bunu onaylarız*. Tabandan gelen sınıf çatışması sermayenin istikrarlılığını bozuyormuş gibi görünür. Çok saçma! Çoğu Marksist tartışmada yapıldığı üzere, sınıf mücadelesini öncelikle tabandan gelen bir hareket olarak görmek, dünyayı sahiden de alaşağı etmektir. Sermayenin gerçek varlık biçimi, eyleneni eyleyişten ayırmaya yönelik vahşi bir mücadeledir. Aynı zamanda bu mücadelenin gerçek şiddeti, eyleneni eyleyişten, varlığı oluşumundan bu koparıp alma hali, kapitalizmin görünürdeki istikrarlılığını, kimliği yaratan şeydir. İstikrarlılığın tezahürü çatışmanın kendi doğasının içinde yerini alır. Eylenenin eyleyişten ayrılması, şimdiye değin becerdiği kadarıyla kendisini yok gibi gösteren, eylenen ve eyleyişin bitmek bilmeyen ayırılma mücadelesinin neticesidir. Kimlik gerçekten de, kimliksiz olanı kimliklendirmek için verilen mücadelenin yarattığı bir yanılsamadır. Kimliksiz olan bizler bu kimliklendirilme sürecine karşı kavgadayız. Sermaye karşısında verilen mücadele, kimliklendirilme karşısında verilen mücadeledir. Alternatif bir kimlik arayışı mücadelesi değildir.

Fetişizmi fetişleşme olarak görmek varoluşun kırılganlığı üzerinde durmaktır. Toplumsal ilişki biçimlerinin biçimlendirmenin süreçleri olduğunu söylemek, bunların sadece mücadele biçimleri olduğu değil, fakat aynı zamanda biçim olarak varlıklarının sürekli yeniden oluşmaya dayandığı anlamındadır. Sermayenin varlığı, eylenenin eyleyişten ayrılması aracıyla daimi yeniden oluşum sürecine bağlıdır. Bu yüzden sermayenin varlığı hep gündemdedir, daima bir mücadele konusudur. Bir gün sermaye eyleyişi işe dönüştüremediğinde ya da emeği sömüremediğinde bu varlık kesintiye uğrayacaktır. Sermayenin varlığı hiçbir zaman emniyette değildir: Dolayısıyla mücadelesinin şiddeti de.

Kapitalizm iki-yüzlüdür. İstikrarsızlığının bu yapısı (eylenenin eyleyişten ayırılması) istikrarlı görünüşünü (eylenenin eyleyişten ayrılığını) yaratır. Kapitalizmin kimliği (öyle-oluş) sahici bir yanılsamadır: Üretim sürecince (eyleneni eyleyişten ayırma süreci) oluşturulan fiili bir yanılsama. Oluşumun varlıktan ayrılığı sahici bir yanılsamadır: Üretim sürecince (varlığı oluşumdan ayırma süreci) oluşturulan fiili bir yanılsama. Yanılsama fiilidir çünkü kapitalizmin kırılganlığını maskelemektedir. Kapitalizm "öyle" gibi görünür: Ancak kapitalizm asla "öyle" değildir, o her zaman için bir kendi kendini oluşturma mücadelesidir. Kapitalizmi, "öyle" bir üretim tarzı gibi görmek ya da aslında aynı anlamda olsa da, sınıf mücadelesini kapitalizmin değişmezliğine karşı tabandan gelen bir mücadele olarak düşünmek, fetişizm batağına kafa üstü yuvarlanmak demektir. Sermaye tabiatı gereği, "miş" gibi görünür fakat asla "öyle" değildir. Bu, sermayenin hem vahşetini (Marx'ın "ilkel birikim" adını verdiği süregelen tutum) hem de kırılganlığını kavrayabilmekte önem taşır. Devrimin aciliyetinin imkânsızlığı, önüne bir acil ihtimal kapısı açmaya başlıyor.

Fakat oluşum ve yeniden-oluşumu birbirinden ayırmak gerektiği söylenebilir. Sermayenin varlığının sürekli yenilenen bir mücadele olduğunu kabul ederken bile, asıl oluşum ile toplumsal ilişkilerin kapitalist varlığını sürdürmeyi gereksi-

nen yeniden-oluşum arasında bir farklılık yok mudur? Bir aşk ilişkisinin dahi her gün yeniden aşık olarak sürekli yeniden kurulması gereksindiğini söylerken bile, ilk aşık olma anıyla aynı aşkın her gün yinelenmesi arasında fark bulunmaz mı? Paranın dahi varolabilmek için her gün yeniden üretilmesi gerekirken, bir toplumsal bağ olarak paranın ilk tedavüle sokulmasıyla günlük dolanımı arasında bir ayrım yok mudur? Her alışverişe gidişimizde ve parayla ödeme yapışımızda paranın tahrif gücünün bilinceyizdir aslında, fakat daha önce yüzlerce kere toplum bağlarının aynı parasallaşma sürecinden geçmiş olmamız, davranışlarımızı parasallaştırma gayretinin (sermaye açısından) öncekilerden daha az yoğun olduğu anlamına mı gelir? Oluşum ile yeniden-oluşum arasındaki farklılığı yadsıdığımızda, tecrübeleri biriktirmenin mümkün olamadığı, belleğini yitirmiş bir dünyaya düşme riskiyle karşılaşmaz mıyız?

İşte böyle. Sermaye oluşturma (eyleneni eyleyişten ayırma) mücadelesinin, içinde cereyan ettiği koşullar sürekli değişime uğrar. Sömürü sürecinin yinelenmesi, sömürme mücadelesinin içinde cereyan ettiği koşulları değiştirir, tıpkı sömürünün (ya da aslında sömürüyü yoğunlaştırmak maksadıyla emek-sürecinin hızlandırılmasının) önüne geçmek için gerçekleştirilen fabrika işgallerinin de sömürme mücadelesinin içinde cereyan ettiği koşulları değiştirdiği gibi. Sahiden de mücadelenin her iki tarafı için de bir tecrübe birikimi (doğrusal bir biriktirme olmasa da) söz konusudur. Ancak bunun temel tartışma düzlemine hiçbir etkisi yoktur: Sermaye asla "öyle" değildir, varlığı asla bir süreye tâbi değildir, o daima kendisini yeniden oluşturma mücadelesine bağlıdır. Yeniden-oluşturma asla benimsenemez.[14]

Fakat yine, Marx'ın fetişizm anlayışının böyle olmadığı itirazı edilebilir: Marx, *Kapital*'de toplumsal ilişkilerin kapitalist biçimlerine kalıcılıkları üzerinden yaklaşır. Aslında bu *Kapi-*

14 Marksizmi, sanki bu yeniden-üretim sürekli gündemde olan bir şey değilmişçesine kapitalist yeniden-üretim üzerine bir inceleme olarak düşünmek, yaygın ve yersiz bir çarpıtmadır.

tal'in geleneksel okunuş tarzıdır; lakin, öncelikle Marx'ın ne düşündüğü kendi başına bu argümanı çürütmeye yetmez (mühim olan Marx'ın değil bizim ne düşündüğümüzdür) ve ikinci olarak da, *Kapital*'in geleneksel okunuş tarzı onun bir eleştiri niteliğinde olduğunu gözden kaçırmaktadır. Marx'ın çalışması bir ekonomi politik eleştirisi, ekonomi politikçilerin kendi kategorilerini tözselleştirmelerinin eleştirisidir. Marx *Kapital*'de, toplumsal ilişki biçimlerinden, oluşturulmuş [üretilmiş] biçimler olarak bahseder çünkü bunları hakiki yanılsamalar olarak eleştirmektedir. Marx, üretim süreci içinde emek sürecinin somut emek ve soyut emek olarak birbiriyle çatışan varlıklarının içinde yer alan bu biçimlerin sadece tarihi olarak değil fakat daimi olarak yaratılışlarını eleştirir. Bu biçimlerin sadece tarihi değil fakat daimi yaratılışlarını göstermek suretiyle Marx, dolaylı olarak toplumsal ilişki biçimlerinin kalıcı olarak görülemeyeceğini, fetişizmin yerleştirilmiş bir olgu sayılamayacığını da göstermiş olur. Toplumsal ilişki biçimleri biçim-süreçleridir, toplumsal ilişkileri biçimlendirme süreçleri.[15]

Fakat yine, sermaye karşısında verilen mücadelenin kimlik-karşıtı olduğunu düşünmenin bizi teoride ve pratikte imkânsız bir konuma yerleştirmek demek olduğu itirazı gelebilir. Kavramsallaştırmaların hepsi kimliklendirmenin dahilindedir: Kimliklendiremiyorsak düşünemeyiz de. İddia edildiği üzere bütün mücadeleler de kimliklendirmenin dahilindedir. Ya da bunun yerine, siyahların ayrımcılık karşısında verdikleri mücadeleleleri, kadın hareketini, yerli hareketlerini unutmamız mı gerekir?

Fark, kımıltısız duran bir kimliklendirme ile kimliklendirme süreci içerisinde kendisine karşı duran bir kimliklendirme arasındadır. Fark, varlık temelinde kavramsallaştırma ile eyleyişin kavramsallaştırılması arasındadır. Yukarıda tartışıldığı üzere eyleyiş kimliğin ve kimlik-sizliğin antagonistik hareketidir. Tıpkı eylenen gibi, eyleyen de hem hızla nesneleşmekte ve

15 Bkz. Holloway (1991) s. 239; Sohn-Rethel (1978) s. 17.

sonra yeniden eylemenin toplumsal akışına yeniden entegre edilmekte, hem de edilmemektedir. Varlık esasına dayanarak düşünmek tam da kimliklendirmedir işte. Eyleyiş esasına dayanarak düşünmek kimliklendirmek ve aynı anda kimliklendirilmeyi reddetmektir. Bu kavramsallaştırılan kavramın yetersizliğinin ayırdına varmaktır. "Diyalektik kelimesi her şeyden önce nesnelerin tortu bırakmadan kendi kavramlarının içine giremediklerinden, yeterliliğin geleneksel normuyla çeliştiklerinden başka bir şey ifade etmez" (Adorno 1990, s. 5). O halde, eyleyiş temelinde düşünmek, kendi düşüncemizin karşıtını-ve-ötesini düşünmek demektir: "Kendi düşüncemizin karşıtı bir düşünce geliştirebiliriz ve eğer diyalektiği tanımlamamız mümkün olsaydı, bu önermeye değer bir tanım olurdu" (Adorno 1990, s. 141).

Aynı durum mücadele için de geçerlidir. Sadece kimliklendiren (sanki mücadele değerleri değil de sabit kimliklermişçesine, "biz siyahız", "İrlandalıyız", "Katalanız" diyen) mücadeleler ile kimliklendiren ve kimliklendirirken kimliklendirmeye karşı gelen mücadeleler arasında büyük farklar vardır: Biz yerliyiz-ama-bundan-fazlasıyız-da, biz kadınız-ama-bundan-fazlasıyız-da. İkincisi kimliği gerçek savunma tavrında kimliklendirme karşıtı bir tutum sergilerken, ilki bölünmüş kimlikler dünyasının içine kolaylıkla çekilir. Kapitalizmin istikrarı için gerekli olan belirgin kimlik kompozisyonları değil, (siyah beyazla birdir, Katalan İspanyolla birdir, kadın erkekle birdir) kendi şartları doğrultusunda bir kimliktir. Kimliklendirme karşısında tavır almayan mücadele, bu haliyle kapitalist hakimiyetin değişen biçimleriyle kolaylıkla kaynaşır. Örneğin, Zapatista hareketinin gücü ve yankısı bir yerli hareketi oluşundan değil, kendisini bunun ötesinde insanlık onuru için, içinde farklı dünyaların barınabileceği bir dünya için savaşan bir hareket olarak öne sürmesinden kaynaklanır.[16]

Yine de, mücadelemizin düşüncede ve pratikte kimlik-karşıtı olduğunu, oluşum ile varlık halinin ayırılığının karşısında

16 Zapatista ayaklanmasıyla ilişkisi kapsamında bu konu üzerine bir tartışma için, bkz. Holloway (1996).

olduğunu iddia etmenin hayatı katlanılmaz bir kimlik sahasına çevirmek anlamına geldiği itirazı getirilebilir. Doğrudur da. Kimlik hayatı katlanılır kılar.[17] Kimlik acıyı yok eder. Kimlik duyguları köreltir. Bizlerin Afrika'daki AIDS salgınından ya da iyileştirilebilir hastalıklar yüzünden her gün ölen yüzlerce çocuktan haberdar olduğumuz halde günlük yaşantımızı sürdürmemizi mümkün kılan, Onlar'ın kimliklendirilmesidir. Ancak duygularımızın körelmesi koşuluyla kapitalizmin varolması mümkündür: Bu sadece bir uyuşturucu değil (çok önemli), fakat tüm kimliklerin ötesinde dünyanın ıstıraplarını uzakta tutmak maksadıyla bir duvara özel erdem taşları yerleştirmemize olanak veren kırılmadır. Çığlık toplumsal acının farkında olmak ve bu acıya göğüs germektir. Komünizm kapitalizm vahşetine imkân tanıyan duygu körelmesine karşı yoğunlaşma hareketidir.

Beklenen itirazlar gelmeye devam ediyorsa bunun da nedeni argümanın kusurlu oluşu değil, ihtimallerin kıyısında yürüyor oluşumuzdur (Dünyayı iktidar olmadan değiştirme meselesini ortaya atmak, zaten çılgınca bir imkânsızlığın dipsiz kuyusu ağzında yalpalayıp durmak demektir). Ve hâlâ bir alternatif yok. Fetişleşmeyi süreç olarak görmek, dünyayı iktidar olmadan değiştirmeyi düşünmenin anahtarıdır. Süreç-olarak-fetişleşme düşüncesinden vazgeçersek, kendini özgürleştirmek anlamında devrimden vazgeçmiş oluruz. Fetişizmi yoğun fetişizm olarak algılamak, devrimi, ezilenler *adına* dünyayı dönüştürmek olarak görmeye götürür bizi ancak ve bu da haliyle iktidarı ele geçirmeye yönelmek demek olur. İktidarı edinmek, birileri "adına" devrim yapmak fikri yönünde siyasi hedeftir: Birileri "adına" değil, kendi nâmına olan bir devrimin "iktidarı edinmeyi" düşünmesine gerek bile yoktur.

Diğer yandan fetişizmi bütünüyle görmezden gelirsek, karşımızda yeniden kahraman özneyi buluruz. Eğer iktidar içimize nüfuz etmez ve bizi parçalara ayırmazsa, tam tersine, eğer sağlıklı bir öznenin hastalıklı bir toplumda yaşaması ola-

17 "Muhtemelen, yanlış dünyanın vatandaşları doğru dünyayı dayanılmaz bulacaktır." (Adorno 1990, s. 352).

sıysa, o zaman öznenin iyi, sağlıklı ve aklı başında olduğunu düşünebiliriz: Kötü topluma karşı iyi kahraman. Bu görüşün belki de ilk bakışta birbirinden çok da farklı görünmeyen değişik çeşitleri bulunur. Ortodoks Marksist kuramda (yalnızca Komünist Partilerin kuramlarında değil, fakat onun da ötesinde) bu kahraman işçi sınıfı olarak değil, Parti olarak vücut bulur. Ortodoks kuramı eleştirmesine rağmen bu eleştiriyi tüm yönleriyle neticelendirmeyen[18] otonomist kuramda ise iyi kahraman işçi sınıfı militanı olarak belirir. Kötü topluma karşı savaşan iyi kahraman liberal kuramın, Hollywood-kuramının da önde giden bir karakteridir. Fark şudur ki, kahraman artık sınıf ya da Parti değil, bireydir. Bununla birlikte mesele sadece bireysellik de değildir: Mesele kahraman-öznenin kendisidir.

Kahraman diye bir şey yok. Hepsinden öte, teorisyen kahraman değildir. O bir Bilen değildir. Teori kavganın dışında durmaz, fakat günlük varoluş mücadelemizi telaffuz etmekte ancak küçük bir rolü vardır. Topluma tepeden bakmaz, fakat öznelliğimize karşı duran biçimlerin bir müsveddesini çıkarmakla, her günkü özgürleşme mücadelesinin bir parçasıdır. Teori pratiktedir çünkü yaşam pratiğinin bir parçasıdır: Uygulama haline gelmesi için büyük uçurumların üzerinden atlamak zorunda değildir. Fetişizm toplumun bütününe nüfuz eden bir durum olarak değil de fetişleşmenin anti-fetişleşme karşısındaki antagonistik bir hareketi olarak görülüyorsa ve eğer eleştirel kuram anti-fetişleşmenin fetişleşmeye karşı hareketinin bir parçası, eyleyişin kolektif akışını savunma, onarma ve yaratma mücadelesinin bir parçası olarak algılanıyorsa, bu durumda hepimizin faklı biçimlerde de olsa bu hareketin olduğu kadar eleştiri kuramının da özneleri olduğumuz muhakkaktır. Eleştirinin öznesi, liberal ve demokratik kuramın veya parti-Marksizminin zararsız, bireysel, fetişleşmemiş gibi görünen öznesi değildir. Ben özne değilim: Özne biziz. Sadece zararsız ben'lerin bir araya gelmesinden oluşan

18 Otonomist kurama dair daha kapsamlı bir tartışma için bkz. Bölüm 9.

bir biz değil, fakat bizim biz-liğimiz doğrultusunda mücadele veren sakat bırakılmış, çiğnenmiş, suistimal edilmiş bir biz. Eleştiri bu biz-lik doğrultusundaki mücadelenin, ben-liğimizi bir bütün haline getirebilecek olan biz-lik doğrultusundaki temenninin parçasıdır.

Bu yüzden fetişizmin mutlak değil, fakat daha çok fetişleşme ile anti-fetişleşme arasında sürekli bir mücadele olduğunu söylemekle, fetişizmin bazı sahaları ya da insanları (parti, entelektüeller, marjinaller) fetişleşmemiş olarak bıraktığını söylemek arasında büyük fark vardır. Bizler fetişleşmemiş değiliz, biz fetişleşme karşısındaki antagonistik hareketin bir parçasıyız. Fetişizme karşı verilen mücadele, kendi kırılımımızın üstesinden gelmek adına mücadeleyi kendi biz-liğimizi telaffuz edebilmeye elverişli yöntemler bulma, haysiyet olarak tam da kendi reddedilişinin farkındalığında ve reddinde yatan farklı haysiyetleri karşılıklı saygı temelinde birleştirme mücadelesini getirir. Demokratik mücadele denince akla (genellikle olduğu üzere) bütün bireylerin bir araya toplanması geliyorsa bu demokratik bir mücadele değildir. Aksine, fetişleşme karşıtı mücadele, hepsi birer birey olduğundan değil, fakat sakat bırakıldığımız ve süistimal edildiğimiz süreç karşısındaki hareketin bir parçası olduklarından karşılıklı olarak birbirlerine saygı gösteren insanların mücadelesidir. Mücadelelerin sürekli olarak farklı toplamsal ilişki biçimleri doğurmasının ve burjuva demokrasilerinde görülen tipik bir özellik olan bireyleri bir araya toplamakla pek az benzer yönü bulunan ben-ve-biz-liği birleştirme yöntemleri yaratmasının nedeni budur. Marx'ça tartışılan Paris Komünü, Pannekoek tarafından kuramsallaştırılan işçi konseyleri, Zapatista'ların köy meclisleri ve diğerleri: Hepsi de anti-fetişizm hareketinde, eyleyişin kolektif akışı için, kendi kaderini tayin edebilmek uğruna verilen mücadelede birer tecrübedirler.

6. Anti-fetişizm ve Eleştirellik

I

Teori, insanlık onuru için verilen günlük kavganın sadece bir parçasıdır. İnsanlık onuru, eyleyişin özgürleşmesi ve yadsınma biçiminde varolanın serbest kalmasıdır. Teorik olarak bu, eyleyişi geri kazanmak için eleştirellik doğrultusunda kavga vermek anlamındadır. Marx'ın bilimden kastı budur.

II

Eleştirellik kimlik üzerine yapılan bir karşı saldırıdır. Şeylerin varolma hallerine karşı feryat etmek bir soru halini alır. Neden dünyada bu kadar çok eşitsizlik var? Bazı insanlar kapasitelerinin üstünde çalışmaktayken, neden ortalıkta bu kadar çok işsiz var? Bu kadar bolluk varken, neden bazı insanlar açlık çekiyor? Neden bu kadar çok çocuk sokaklarda yaşıyor?

Dünyaya üç yaşındaki bir çocuğun inatçı merakıyla saldırırız. Belki de tek fark bizim "neden"lerimizin öfkeyle soruluyor olmasıdır. Bizim nedenimiz bir sebep arayışındadır. Bizim nedenimiz aklın muhakemesine dayanarak varolan şeye inanır. Neden bu kadar çok çocuk iyileştirilebilir hastalıklar sebebiyle ölüyor? Neden bu kadar çok şiddet var? Bizim nede-

nimiz, olana karşı hamle yapar ve ondan meşruluğunu ispatlamasını bekler. En azından bizim nedenimiz öncelikle kimliğe saldırır ve olanın neden öyle olmak zorunda olduğunu öğrenmek ister. "En azından, öncelikle", çünkü sonradan bizim nedenlerimiz de üç yaşında bir çocuğun sorularını yanıtlamaya çalışan bir kimsenin karşılaşacağı aynı sorunla başbaşa kalacaktır: Sınır tanımaksızın her sorulan sorunun bir basamak öncesine gerilemekle.

Sınırsız gerileme sorunu, kimlikçi zihniyetin kalbinde yatar. Sorun kimliğin özündedir. Belirgin kimliklerle düzenlenmiş bir dünyada bizi bu kimlikleri kavramsallaştırmaya götüren nedir? Gördüğümüz üzere yanıt sınıflandırmada, belli başlı kimlikleri sınıflar içinde gruplandırmakta yatmaktadır.[1] Sorun şudur ki, sınıflandırıcı kavramlar kuramsal zeminin potansiyel bir sınırsız gerilemesi olduğundan, sırasıyla üçüncü-sınıf bir söylem tarafından ve sonra da dördüncü-sınıf bir diskur tarafından, vs. doğrulukları kanıtlanana değin keyfi kalırlar (karş. Gunn 1991).

İroniktir ki, kimlikçi zihniyet kendisine x'in kesinlikle x olduğu (yumurtanın yumurta olduğu kadar kesin) yaygın görüşüne dayanması gibi sağlam dayanaklar bulmak konusunda yetersizdir. Sınıflandırma sisteminin rasyonal temelleri olabileceğini ispatlama çabaları, çoğunlukla bu tarz sağlam dayanaklar temin edememekle karşı karşıyadır. Kimlikçi zihniyet için rasyonel bir temel arayışı, tabiatiyle irrasyonel bir bahşedilmişliğe, izahı mümkün olmayan kendi-kendisinin-içinde-bir-şeye (Kant), ekonominin fonksiyonlarının arkasında bir "gizli el"e (Smith), "karanlık ve hükümsüz" (Fichte) bir me-

1 Kimlikçi bilimin iki çeşit faaliyeti içerdiği düşünülebilir: Kimliklendirme ve sınıflandırma. Horkheimer (1972, s. 188), geleneksel bilim anlayışını bir kütüphane çalışmasıyla mukayese eder. Deneysel bilimciler ve ampirik araştırmacılar, yeni materyaller tedarik etmek suretiyle mevcut bilgiyi zenginleştirmekten, yeni bilgi ediniminden sorumludurlar; teori listeyi elinde tutar, materyali sınıflandırır, onu numaralandırarak etiketler. Ayırım zaman zaman "birinci-sınıf söylem" ve "ikinci-sınıf söylem" bağlamında yapılır (ya da teori ile meta-teori arasında). Birincisi kimliklendirmenin "ampirik" çalışmasına, ikincisi kavramlara biçim ve değer verilmesine (sınıfsal olarak) gönderme yapar.

kâna götürür bizi. 20. yüzyılın başında Hilbert tarafından geliştirilen, matematiğin kolay anlaşılır çelişkisiz bir sistem olduğunu kanıtlama çalışmalarına karşılık, sistemin yürütülemez olduğu Gödel tarafından açıkça ortaya konmuştur. Bunun sonucunda kimlikçi zihniyet tabi ki bütününde kendi temellerinin rasyonalitesiyle uğraşmamayı, onun yerine kendisini parçalanmış disiplinlerin "katiliğini" ıslah etmeye adamayı yeğlemiştir. "Ve bu bilimlerin 'kati' oluşu bu koşula tam anlamıyla uygundur. Temellerini oluşturan somut dayanağın, kendi irrasyonalitesi ('yaratılmamışlık', 'bahşedilmişlik') içinde dokunulmamış ve bozulmamış olarak yaşamasına izin verildiğinden, yöntemsel olarak üretilen arındırılmış bir dünyada kesinleşmiş, rasyonal kategorilerle işlem yapmak mümkün hale gelir. O halde bu kategoriler gerçek somut dayanakta (hatta katı bilimin bile) değil, 'anlaşılabilir' bir konuda uygulamaya konulurlar" (Lukacs 1971, s. 120).

Bizim "neden"imizin, üzerindeki perdeyi açtığı problemdir bu. Bizim nedenimiz karşısında kimlik, daima zararı sınırlı tutmaya, iyileşmeye, sorguları kendi lehine çevirmeye, hareketi kimliklendirici bir kafese kapatmaya çabalar. Biz bütün bunlara alışığız. Israrcı bir "neden sokaklarda yaşayan bu kadar çok çocuk var?" sorusu, değişmez bir gerçeklik olduğu anlayışıyla "özel mülk" cevabının karşısında ya da Tanrı'nın ol deyince olan olduğu anlayışıyla "Tanrı böyle yarattı" cevabının karşısında yahut muhtemelen daha basit, daha dolaysız bir cevaba karşı ortaya çıkacaktır: "İşler böyle yürüyor" ya da "Varolan gerekli olandır".

Çoğunlukla bu sınırlandırmaları kabulleniriz. "Neden"imizin içinde saklı olan mücadelenin sınırları olmasına razı geliriz. Üniversitede daha iyi koşullar için savaşır, fakat kurumun kendi varlığını sorgulamayız. Daha iyi barınma koşulları için mücadele eder, fakat barınma koşullarını şekillendirmede son derece önemli olan özel mülkün varlığını katiyen sorgulamayız. Mücadelemiz kabullenilmiş bir işler-böyle-yürüyor kafesinin içinde cereyan eder. Bu kafesin kazanabileceğimiz her şeyi sınırlandırdığını ya da kısmen geçersiz kıldığını bilir, ama somut sonuçlar

uğruna ona razı geliriz. Kimlik sınırlarına razı geliriz ve çelişkili bir biçimde, bunun yapılmasına katkıda bulunmuş oluruz.

Peki ya sınırları kabul etmiyorsak? Üç yaşında bir çocuğun inadıyla, nedenlerimizden vazgeçmiyorsak? Sınırsız bir gerilemeyle sormaya karşı çözüm, ancak oluşun yeniden eyleyişe dönüştürülmesiyle bulunabilir. Tanrının böyle yarattığını söylemek, oluştan eyleyişe geçiş olamaz, çünkü Tanrı oluşun kesinliğinde ve ebediliğinde hapsolmuştur: "Ben olduğum kişiyim." Bizi kimlik çemberinin dışına çıkarabilecek olan tek yanıt, değişmez olmayan, yaratma sürecinde kendisini yaratan bir yaratıcıya işaret eden yanıttır. Bu korkutucu bir yanıttır, fakat umudun da tek dayanağıdır: Sokaklarda yaşayan milyonlarca çocuk var, çünkü buna biz insanlar neden olduk. Tek yaratıcı, tek tanrı bizleriz. Suçlu, reddedilmiş, bozulmuş, şizofren tanrılar, fakat hepsinin ötesinde kendini-değiştirebilen tanrılar. Ve bu tanım bütün dünyayı alaşağı eder. Eyleyişimiz idrakin mihveri haline gelir.

Marx, *Kapital*'in giriş sayfalarında, görünenin arkasında ne olduğunu bulma gayretiyle "neden"in bu ilk hareketiyle, eleştirel çözümleme tavrıyla çarçabuk uzlaşmaya varır. Metadan ve onun yararlı madde (kullanım değeri) ve mübadele için üretilmiş nesne olarak çelişik doğasından yola çıkarak, bu tutarsızlığın arkasında, yararlı ya da somut emek (kullanım değerini yaratan) ve soyut emek (değeri üreten, mübadele esnasında mübadele değeri olarak beliren) olarak emeğin iki ayrı karakteri bulunduğunu keşfeder. "Emeğin metaların kapsamında olan bu iki yönlü karakteri...anlaşılır bir Ekonomi Politik kavrayışının üzerinde döndüğü eksendir" (1965, s. 41). Metanın oluşu süratle eyleyişe ve varlığı da somut ve soyut emeğe döndürülmüştür. Meta onu öyle yarattığımız için böyledir. Ekseni ise insan eyleyişi ve onun örgütlenme şeklidir.

Ancak bu durumda, neden sorumuz bir sapma gösteriyor. Tek yaratıcı bizsek, neden bu kadar güçsüzüz? Eğer o kadar güçlüysek, bizim ürettiğimiz şeyler neden bizden bağımsız bir varlık edinip bize hükmeder hale geliyorlar? Neden kendi köleliğimizi üretiyoruz? Neden (sadece tanrının olmadığını, ken-

di başımıza olduğumuzu söylemek için "tanrı aşkına" şeytana uymuş durumdayız) toplumu milyonlarca çocuğu sokaklarda yaşamaya mecbur kılacak biçimde kurduk?

Öncelikle şeylerin görünümlerinin arkasında yatanları ve onların kökenlerini bulmaya çalışan neden sorusu, artık bu görünümleri yeniden yaratmaya ve kökenlerinin nasıl kendi karşıtlarına sebebiyet verdiklerini görmeye çalışır. Eleştiri ikili bir hareket edinir: Analitik ve kalıtsal, görünürdekinin arkasındakini arayan bir hareket ve eleştirilen olgunun kökeninin veya çıkış noktasının izini süren bir hareket.

Anlamanın kalıtsal eleştiriyi gerektirdiği fikrini ilk ortaya atan Marx değildir. Hobbes'un döneminden bu yana filozoflar anlamanın bir olgunun yapısını kurma sürecinin izini sürmeyi gerektirdiğini savunmuşlardır ve bir ispatın "yapısının kurulması" matematiğin geliştirilmesinde temel niteliğindedir. 19. yüzyıl filozofu Giambattista Vico, temel prensibi *verum et factum convertuntur** düşüncesini geliştirdiğinde, anlamak ile yapmak arasındaki bağı formüle etmişti: Sahici olan ve yapılmış olan birbirleriyle yer değiştirebilir, bu yüzden ancak kendi yaratımızın tam olarak idrakinde olabiliriz. Bir bilgi nesnesi, ancak bilen öznenin yaratılmasında bilfiil etken olması mertebesinde tümüyle idrak edilebilir. Bilgi-yaratımın öznesinin-nesnesinin mutlak tinin hareketi olduğunu söyleyen Hegel'de bilgi ile yaratım arasındaki bağ temel meselelerden biridir, fakat *verum-factum* prensibinin en yüksek eleştirellik düzeyine erişmesi Marx'la gerçekleşir.

Bu görüşe göre bilgi, nesnenin özne tarafından yeniden ele geçirilmesi, yapma-gücünün yeniden canlandırılmasıdır. Nesne bizimle, bizden ayrı bir şeymiş gibi, dışta duran bir şey olarak yüzyüze gelir. Bu yüzden bilme süreci eleştireldir: Nesnenin dışarıda-durma-halini yadsırız ve bizim, yani öznenin onu nasıl yarattığını gösterme arayışına gireriz. Mesela paranın idrakindeyizdir ve parayla harici bir kuvvet olarak yüzleşiriz: Onu

(*) Bilgide öznellik ve nesnellik arası kesin korelasyonu sağlamak adına gerçekliğin ideale indirgenmesi ve gerçekte idealin bulunmasına karşı çıkan düşünce biçimi.

anlayabilmek için hariciliğini eleştirir ve aslında paranın nasıl da bizim imalimiz olduğunu göstermeye çalışırız. Bu tarz eleştiri ille de kınama içermez, lakin daha derinlere iner. Nesnenin nesne olarak mevcudiyetini sorgular. Nesneliği temellerine kadar sallar. Bu manadaki eleştiri, anti-iktidarın ateşleyicisi, özne ile nesnenin yeniden birleştirilmesinin başlangıcıdır.[2]

Marx için, bu anlamdaki eleştiri onun bütün yaklaşımının merkezini teşkil eder. *Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Law*'un giriş bölümünde konuya açıklık getirir: "Din-karşıtı eleştirinin esası şudur: *İnsan dini yaratır*, din insanı yaratmaz" (1975, s. 175; vurgu orjinal). Dinin eleştirisi, onun hastalıklı-edimlerinin ya da kötü etkilerinin eleştirisi değil, fakat tam anlamıyla din olarak varlığıdır. İnsanlığın özel öznelliğinden çıkan bir eleştiridir bu. Eleştirinin konusu yitik öznelliği yeniden canlandırmak, yadsınmış olanı iyileştirmektir. Dinde, Tanrı kendisini bizim yaratımız olarak değil, bizi (nesne olarak) yaratan bağımsız bir özne olarak gösterir. Eleştirinin hedefi özneyi tersyüz etmek, "özne biziz, Tanrı'yı biz yarattık" diyerek, özneliği olması gereken mevkiye iade etmektir. İşte o zaman Tanrı'nın özneliği, insan özneliğinin kendisine yabancılaşması olarak görünecektir. Eleştiri, özne ile nesneyi bir araya getirmeye dair bir eylem, insanın yaratıcılığının asli oluşunun savunusudur. "Dinin eleştirisi insanı, hayal kırıklığına uğramış ve karara varmış bir insan olarak kendi gerçekliğini düşündürterek ve uygulatarak ve şekillendirterek yanlış bir düşünceden kurtarır, böylece kendi gerçekliğinin ve dolayısıyla gerçek güneşinin ekseninde dönebilir hale gelecektir. Din, kendi ekseninde dönmeyen insanın ekseninde dönen yalnızca hayali bir güneştir" (1975, s. 176). Eleştirinin maksadı, insanın olması gereken gerçek konumunu, kendi gerçek güneşimizi geri almaktır. Genç Marx için, "kendine-yabancılaşmanın maskesini, *ilahi olmayan formlarla* düşürmek için", kendine-yabancılaşmanın "ilahi formlarının ötesine geçmek en gerekli esastır. Böylece cennetin eleştirisi dünyanın eleştiri-

2 Ingilizce'de bu manadaki eleştiri, bazen kritik [critique] olarak kullanılır. Burada her iki terim de birbirinin yerini alabilir olarak kullanılmıştır.

sine, *dinin eleştirisi kanunun eleştirisine ve teolojinin eleştirisi siyaset eleştirisine dönüşür.*" (1975, s. 176; vurgu orjinal).

Marx kendi oluşturduğu tasarıya sadık kaldı. Ona göre "bilim" yanlışsız, nesnel bilgi değil daha ziyade eleştirinin tavrı ve dolayısıyla anti-iktidarın tavrıdır. Eleştiri sadece bir olgunun ardında yatan gerçeği bulmaya ve çözümlemeye değil, her şeyden önce nasıl inşa edildiğini anlamaya çalışır. "Gerçek ve somut olanla, gerçek önkoşulla başlamak ve dolayısıyla da ekonomiden, mesela, tüm toplumsal üretim eyleminin temeli ve öznesi olan nüfustan yola çıkmak doğru gibi görünüyor. Fakat daha yakından gözlendiğinde bunun yanlışlığı ortaya çıkacaktır. Örneğin onu meydana getiren sınıfları hariç tuttuğumuzda nüfus bir soyutlamadan ibarettir. Sonuç olarak ben, dayandıkları öğeleri tanımadığımda, bu sınıflar içi boş kelamlardır ancak. Örneğin ücretli iş, sermaye, vs. Sonuçta bu ikinci söylediklerim mübadeleyi, emeğin bölünmesini, fiyatı, vs. içerir. Örneğin, ücretli iş, değer, para, fiyat, vs. olmadan sermaye bir hiçtir. Bu sebeple nüfustan yola çıkacak olsaydım eğer bu, bütünün kaotik bir kavranışı [Vorstellung] olurdu ve o zaman da daha ileri saptamalar anlamında, hayali somuttan en incelmiş soyutlamalara doğru *en basit saptamalara* ulaşana değin daha basit [Begriff] kavramların üzerine analitik olarak gitmem gerekirdi. Ve buradan da yeniden nüfusa ulaşana değin aynı yolculuğu geriye doğru yapmam gerekirdi, ancak bu defa bir bütünün kaotik kavranışı olarak değil, pek çok saptamanın ve bağlantının zengin bir bütünlüğü olarak... İkincisinin bilimsel olarak doğru metod olduğu ortadadır. Somut somuttur, çünkü o pek çok saptamanın birliği, dolayısıyla çeşitliliğin birliğidir. Bu yüzden düşünme sürecinde bir konsantrasyon süreci olarak, gerçekte hareket noktası olmasına ve dolayısıyla gözlem [Anschauung] ve kavrayış için bir hareket noktası olmasına rağmen, bir hareket noktası olarak değil, bir netice olarak ortaya çıkar. İzlediğimiz ilk yol boyunca kavrayışın tamamı soyut bir saptama yapmak adına buharlaşmıştır; ikincisi boyunca ise soyut saptamalar düşünce biçimi sayesinde somut olanın üretilmesine varmaktadır... Ancak bu, hiçbir şekilde somutun kendisinin bir varlığa dönüşmesi değildir" (Marx 1973,

s. 100-101; vurgu bana ait). "En basit saptamalar" ancak eyleyiş olarak (ya da emeğin iki-taraflı varlığı olarak) görülebilir: Bu hiç şüphesiz yolculuğun geriye doğru yeniden yapılmasına anlam kazandıran eksen, dönüş noktasıdır.

Kapital'de aynı konuya tekrar tekrar değinilmiştir; örneğin, Marx'ın teknoloji eleştirisiyle başlayıp din eleştirisine vardığı bir dipnotta, özlü bir deyişle ifade ettiği gibi: "Aslında dinin sisli evreninin dünyevi özünü, analizlerle keşfetmek, aksi bir biçimde, hayatın gerçek ilişkilerinden bu ilişkilerin birbirine benzer ilahileştirilmiş biçimlerini ortaya çıkarmaktan çok daha kolaydır. İkinci yöntem tek materyalist ve bu yüzden de tek bilimsel yöntemdir" (Marx 1965, s. 372-373).

Marx neden bunun tek bilimsel yöntem olduğunu iddia eder? Teorik olarak daha fazla dikkat gerektirdiği ortada, ancak neden bu mesele olsun ki? Ve kalıtsal bağa nasıl bakmalıyız? Din eleştirisi üzerine olan görüşü bir yanıt öneriyor. "Dinin sisli evreninin dünyevi özünü analiz ederek" keşfetme bahsi, Feuerbach'a ve onun tanrının varlığına olan inancın insanın kendisine yabancılaşmasının bir dışa vurumu olduğu, başka bir deyişle insanın kendisine yabancılaşmasının dinin "dünyevi özü" olduğu savına bir göndermedir. Marx'ın cümlesinin, "hayatın gerçek ilişkilerinden, bu ilişkilerin birbirine benzer ilahileştirilmiş biçimlerini" ortaya çıkarmak üzerine olan ikinci bölümü, Marx'ın, kendine yabancılaşmanın soyut manada değil, fakat pratik (ve bu nedenle tarihi) manada anaşılması gerektiği bağlamında olan Feuerbach üzerine kendi eleştirisine gönderme yapmaktadır. Feuerbach tanrıyı insanın yarattığını (tersinin doğru olmadığını) belirtmekle doğru bir iş yapmıştı, fakat yaratım işlemi pratik olarak, duyusal olarak anlaşılmalıdır. "Tanrı" kavramı insan düşüncesinin bir ürünü olarak görülmelidir ve bu düşünce de sonuç olarak tarih-dışı bireysel bir edim değil, belirgin tarihsel koşullardaki toplum pratiğinin bir yönüdür.

Feuerbach eleştirisinin kıymetli siyasal önermeleri vardır. Din, insanları nesne olarak, Tanrı'nın, tek yaratıcının, her şeyin başlangıcı bütün gücün kaynağı olanın, tek Özne'nin ya-

rattığı varlıklar olarak gösterir. Feuerbach'ın din eleştirisi insanları dünyanın merkezine koyar, fakat Feuerbach'ın insanı zaman ötesi bir yabancılaşmanın içinde hapsolmuştur. İnsanlar tek hamlede tanrılaştırılmış ve güçsüzlere yardım eder olmuştur. Tanrının üretimi toplumsal, tarihsel bir insanlık deneyimi olarak anlaşıldığında, her nasılsa insanlar güçsüzlüğün zaman ötesi çekim alanına hapsolmayacaklardır: Yabancılaşmanın olmadığı, insanların artık tanrıyı ve kendi nesneleşmelerini yaratmadığı farklı sosyo-tarihsel koşulları olan bir zamanı düşünmek imkânsızlaşır.

Marx'ın ekonomi politikçileri eleştirisi de Feuerbach eleştirisiyle aynı düzlemde devam eder. *Kapital*'de dikkati, dinî tanrıdan daha güçlü bir tanrıya yönelmiştir, nam-ı diğer Paraya (değer). Gündelik bakışta para, açıkça kendisini dünyanın efendisi olarak, iktidarın yegâne kaynağı olarak ortaya koyar. Ricardo (Feuerbach'ın yerini alarak) bunun pek de öyle olmadığını göstermiştir: "Analizlerle", ekonominin (paranın dini) "sisli evreninin dünyevi özünde", değerin özü olarak insan emeğinin bulunduğunu keşfetmiştir. Bununla birlikte Ricardo değere, Feuerbach'ın tanrıyı ele aldığı gibi yaklaşır: İnsanlık durumunun zaman ötesi, tarihî-olmayan bir özelliği olarak. "Ekonomi politik, her ne kadar eksik bırakmış olsa da değeri ve onun hacmini gerçekten de analiz etmiş ve bu biçimlerin altında yatanı keşfetmiştir. Ancak emeğin neden kendi ürününün değeriyle ve iş-zamanının neden bu değerin büyüklüğüyle ifade edildiğini bir kez olsun sormamıştır. Bu formüller ekonomi politiği başkalarıyla karıştırılması mümkün olmayan, üretim sürecinin insan tarafından kontrol edileceğine insana hükmettiği bir toplum durumuna ait etiketler olarak taşırlar, bu formüller burjuva zihninde Doğa'nın dayattığı bariz bir zorunluluk olduğu kadar üretici emek olarak da görülür" (1965, s. 80-81). Sonuç olarak Ricardo, tıpkı Feuerbach gibi insanı dünyanın merkezine koyar, fakat insanlığı güçsüzlüğün zaman ötesi, değişmeyen girdabında hapsolmuş halde bırakır. Ancak değerin ve paranın üretilmesinin izini toplumsal ve tarihsel insanlık deneyimiyle sürdüğümüzde Paranın Gücü (ve insanlığın güçsüzlü-

ğü) eleştirisi insanlığın iktidar karşıtlığının, insanlık deneyiminin iktidar karşıtlığının bir teorisi haline gelebilir.

Bu yüzden kalıtsal eleştiri, varolan olguları toplumsal ilişki biçimlerinin tarihî spesifiklikte ve dolayısıyla değişebilir olguları olarak kavramak açısından son derece önemlidir. Az önce aktarmış olduğumuz ekonomi politik üzerine olan paragrafa ait bir dipnotta Marx şöyle der: "Okulun en iyi temsilcileri sayılan Adam Smith ve Ricardo bile değerin biçimini önemsiz bir şey olarak, metaların doğasında bulunan özle hiçbir bağlantısı olmayan bir şey olarak görürler. Bunun tek bir nedeni yoktur, çünkü bütün dikkatleri değerin büyüklüğü analizleri içinde eriyip gitmiştir. Neden daha derinlerde yatmaktadır. Ürünün değer-biçimi, burjuva üretiminde ürünün üstlendiği sadece en soyut değil, fakat aynı zamanda en evrensel biçimdir ve üretime toplumsal üretimin özel bir türü olarak damgasını vurur ve bu suretle ona özel tarihi niteliğini bahşeder. Öyleyse bu üretim tarzını toplumun her mevkii için Doğa tarafından ebediyen sabitlenmiş olarak ele aldığımızda, değer-biçimin ve sonuç olarak da meta-biçiminin ve onun daha gelişmiş halleri olan para-biçiminin, sermaye-biçiminin, vs. ayırt edici özelliğini taşıyan şeyi haliyle gözden kaçırırız" (1965, s. 81). Biçim meselesi bahsini başlatan, yapma-gücümüzün yadsınma biçiminde varolduğunu anlamamıza yardımcı olan, dikkatlerimizi kuvvet meselesinin her bakımdan önemine ve yadsınma biçiminde varolanın gerçekliğine çeken kalıtsal eleştiridir.

Bu örnekler, kalıtsal metodun sadece bir yüksek mantık kullanımı meselesi olmadığını açıkça ortaya koyuyor.[3] Zaman zaman Marx'ın metodunun mantıksal kategori "türetmeye" (değerden para, paradan sermaye, vs.) dayandığı varsayılır. Doğrudur fakat türetme ya da kalıtsal bağ sırf mantıksal terimlerle anlaşıldığı müddetçe Marx'ın yaklaşımının özü de yanlış

3 Rubin'in değer üzerine çalışması (1973) Marx'ın metodunun kalıtsal yönünün altını çizmek konusunda çok büyük önem taşır, fakat Marx'ın metodunun siyaseten neden bu denli değerli olduğunu izah etmekte başarısızdır. bkz. Holloway (1995a). Rubin'e benzer bir açıdan bakan daha detaylı bir tartışma için, bkz. De Angelis (1995).

anlaşılacaktır. Marx'ın metodunun bilimsel olduğu iddiası, mantığının yüksek olduğu ya da daha incelikli olduğu anlamında değil de, eyleyişin hareketini düşüncede takip eden (ve onun için de bilinçli olarak iştirakçi olan) bir iddia olduğu anlamındadır. Kalıtım ancak insan kalıtımı olarak, insanın yapma-gücü olarak anlaşılabilir. Marx'ın metodu siyaseten önemli olan her şeyin üstündedir.

III

Analitik ve kalıtsal bir hareket olarak görülen eleştiri, fetişleşmeme hareketi, çığlığın kuramsal sesidir. Eleştiri hem yıkıcı, hem baştan yaratıcıdır. Amansızca, *öyle-olan* her şeye karşı yönelmiş oluşundan ötürü yıkıcıdır. *öyle-oluşun* kendisini yıkar. Hiçbir kimliklendirici ifade, bir şeyin bir şey *oluşuna* dair hiçbir iddia ("sol" ya da "sağ" ya da "merkez" olsa dahi) eleştirinin yıkıcı gücünden muaf değildir. Bununla birlikte eleştiri sadece yıkıcı değildir: Oluşun yıkımı aynı zamanda eyleyişin iyileştirilmesi, insanın yapma-gücünün yeniden kazandırılmasıdır. Eleştiri yadsıyanı yok ettiğinde bu aynı zamanda yadsınan şeyin özgürleşmesi demektir. Eleştiri yıkıcı olduğu kadar özgürleştiricidir de.

Eyleyişin iyileştirilmesi, şüphesiz yalnızca kuramsal bir iyileştirmedir. Eleştirdiğimiz oluş, eleştirdiğimiz nesnelik sadece yanılsama değil, gerçek bir yanılsamadır. Eyleyiş ile eylenenin, özne ile nesnenin gerçek ayrılığı söz konusudur. Bizim yarattığımız nesneler sahiden de bizim üstümüzde bize yabancı birşeyler olarak, varolan şeyler olarak dururlar. Kalıtsal eleştiri kaybedilmiş özneliğimizin iyileştirilmesini, bu yabancı nesnelerin bizim kendine-yabancılaşmış özneliğimizin bir ürünü olduğu anlayışını içerir, fakat eleştirdiğimiz için nesnelerin yabancılaşması kesilmeyecektir. Onların nesneliği bizim anlayış yoksunluğumuzun değil, onları üretmiş çalışmanın kendisini yabancılaştırma sürecinin neticesidir. Bunu söylemek teorinin önemini küçümsemek değil, fakat teorinin ancak onu eyleyişin gerçekten iyileştirilmesi için verilen daha genel mücadele-

nin parçası olarak anladığımızda bir anlam kazanacağını açıkça göstermektir.

Bu mücadele bağlamında, iyileşmiş olan eyleyişin bireysel değil sosyal bir eyleyiş olduğunu vurgulamak gerek. Fenomenlerin menşeini, fetişleşmiş görünümlerin kökenlerini kavrayabilmek için tekrar toplumsal eyleyişe ve onun içinde varolduğu biçime döneriz. Mesela paranın kökenini anlamak, "onu x yaptı" diye kesip atmak değil, insan eyleyişinin bir piyasa için mallar üreten emek olarak düzenlenmesi marifetiyle paranın yaratıldığını görebilmektir. Marx'ın işaret ettiği üzere, para tıpkı değer gibi, devlet gibi, sermaye gibi bir toplumsal ilişki biçimidir, fakat toplumsal ilişkilerin eyleyenler arasında, etkin özneler arasında cereyan eden ilişkiler olduğunu görmek de gerçekten önemlidir. Kalıtsal eleştiri yoluyla iyileştirilmiş olan, bizim "eyleyişin toplumsal akışı" dediğimiz, toplumsal eyleyiştir.

Bu toplumsal eyleyiş sadece geçmişte olan bir şey değil, mevcut bir alt-katmandır Bizim feryadımızn kudretini anlamak doğrultusunda her bakımdan önemlidir bu. Yadsınmış olan toplumsal eyleyiş, eyleyişi yadsıyan oluşun sadece tarihî bir kökeni değil, onun mevcut kaçınılmaz alt-katmanıdır. Paranın kalıtsal eleştirisi (*Kapital*'in birinci bölümünde) sadece paranın tarihî kökenine işaret etmekle kalmaz; daha ziyade meta üreten emek olarak toplumsal eyleyişin varlığı üzerinden paranın sürekli yaratılışını açığa çıkarır. Eyleyiş soyut emek biçiminde varolmasaydı, para da varolamazdı.

Fetişizmi fetişleşme olarak görmek menşeinin sadece tarihî-menşei olarak değil fakat her şeyin ötesinde mevcut menşei olarak anlaşılması gerektiğini açıkça ortaya koyar. Gerçekten de "değer, para, devlet nasıl toplumsal ilişki biçimleri olarak ortaya *çıktılar*?" diye sormayız. Onun yerine "değer, para, devlet nasıl toplumsal ilişki biçimleri olarak ortaya *çıkar*? Bu biçimler her gün nasıl bozuluyor ve yeniden yaratılıyor? *Biz* bu biçimleri her gün nasıl bozuyor ve yeniden yaratıyoruz?" Feryadımızın dışına çıktığımızda sabit bir dünyayla, Öyle-oluşların dünyasıyla karşı karşıya kalırız. Eleştiri, öncelikle bütün fenomenlerin *biçimlerden*, toplumsal ilişkilerin varlık-

larının tarihsel biçimlerinden ibaret olduğunu göstererek ve şimdi de bu biçimlerin hayli uçucu, hayli değişken, durmaksızın karşı çıkılan, bozulan, yeniden biçimlendirilen ve tekrar karşı çıkılan biçimler olduklarını göstererek bu sabitliklerde gedikler açar.

Kalıtsal eleştiri sayesinde ortaya çıkarılan eyleyiş, Saf Öznellik değildir. O hasar görmüş öznelliktir, bizim bildiğimiz tek tür. Eleştiri insan yaratıcılığı anlamında toplumsal fenomenleri ve içinde yaratıcılığın varolduğu biçimleri görmeye çalışır. Dini yapan insan[4] tek parça halinde bir insan değildir. O hasta, yaralı, kendisine-yabancılaşmış bir insandır. "Din kendisini daha ne bulabilmiş, ne de tekrar kaybedememiş insanın kendi bilincinde olması ve kendine saygı duymasıdır... Din, ruhsuz koşulların ruhu olduğu gibi, ezilen yaratığın of çekişi, kalpsiz bir dünyanın kalbidir" (1973, s. 175). Aynı biçimde *Kapital*'de Marx ekonomi politiğin bütün kategorilerini insan yaratıcılığından değil, fakat onun yerine insan yaratıcılığının soyut ve somut emek olarak özünde bölünmüş, kendisiyle çatışan iki yönlü mevcudiyetinden türetir.

Kalıtsal eleştiri, insanın özel özneliğine işaret eder. Bu manada kalıtsal eleştiri, yapma-gücünün kendi göğsüne vura vura attığı şiddetli bir çığlıktır: "Toplumu yaratan, Tanrı, sermaye, tesadüf değil, *biziz*: Bu yüzden *biz* onu değiştirebiliriz." Başlangıçtaki bahtsızlık feryadımız burada bir anti-iktidar feryadına dönüşmeye başlar. Diğer yandan, toplumu bizim üzerimizde bize yabancı bir şey olarak karşımızda duran bir biçimde yarattığımızda, biz özneler kendi özneliğimizin ifadesi olarak görmediğimiz bir nesnelik yarattığımızda, bu bizim de kendimize yabancılaşmış olmamızdan, kendimize karşı dönmüş olmamızdan kaynaklanacaktır.

Solcu kapitalizm eleştirilerinde, yüksek tinsel bir zemin benimseme, kendimizi toplumun üstüne yerleştirme eğilimi olabilir. Toplum hastadır, ama biz sağlıklıyızdır. Toplumun sorununun ne olduğunu gayet iyi biliriz, fakat toplum öylesine

4 Burada, Marx'ın kendisinin de cinsiyetsiz bir kelime olan "Mensch"i kullandığını aklımızda tutarak, Marx'ın İngiliz dilindeki çevirisini benimsiyoruz.

hastadır ki başkaları bu sorunların farkında bile değildir. Biz haklıyızdır ve doğru bilince sahibizdir: Bizim haklılığımızı görmeyenler, hasta toplumun aldatmacası içinde, yanlış bilinçle sarmalanmış durumdadırlar. Çıkış noktamız olan hiddet çığlığı, öyle kolaylıkla kendini üstün gören bir toplum kınaması, ahlakçı bir elitizm halini alır ki.

Belki de, çığlığımızı bize karşı çevirdiklerinde ve bize hasta, mantıksız, toy, şizofren olduğumuzu söylediklerinde, gerçek müdafacılarının sözünü dinlemeliyiz. Toplumun hasta olduğunu söylerken kendimizi nasıl bunun dışında tutabiliriz ki? Ne küstahlık! Ve ne tür bir saçmalık! Toplum hastaysa, toplumun dışında kalamayacağımıza göre tabi ki biz de hastayız demektir. Bizim haykırışımız, toplumun hastalığı olan hastalığımız karşısında, bizim hastalığımız olan toplumun hastalığı karşısında bir haykırıştır. Sadece "orada bir yerde" olan bir topluma karşı değildir haykırışımız: Aynı zamanda kendimize karşı bir haykırıştır da, zira bizler toplumun orada-bir-yerde-liğiyle, bizim-üzerimizde-aleyhimize-duruşuyla şekillenmişizdir. Özne, eleştirilen nesnenin bir parçasıyken (ve değilken) ve her durumda nesneden ayrılığı (ve ayrılmazlığı) ile oluşurken, nesneyi tepeden bakan bir üslupla eleştirmenin hiçbir anlamı yoktur özne için. Böyle tepeden bakan bir eleştiri, öncelikle hem öznenin hem nesnenin hastalığının kaynağı olan özne ve nesne ayrılığını gerçek kabul eder ve bu suretle de pekiştirmiş olur. Bu yüzden en başından toplum eleştirisinin aynı zamanda kendimizin de eleştirisi olması gerektiği, kapitalizm karşıtı mücadelenin aynı zamanda sadece karşısında olmakla kalmayıp kapitalizmin bilfiil içinde olan "biz"e karşı da bir mücadele olması gerektiği kabul edilse iyi olur. Eleştirmek bölünmüş bir benlik olduğumuzun ayırdına varmaktır. Toplumu eleştirmek bu toplumun üretilmesindeki suç ortaklığımızı da eleştirmektir.

Bu farkındalık hiçbir şekilde feryadımızın gücünü eksiltmez. Bilakis, daha da yoğunlaştırır, daha da gerekli kılar.

7. Bilimsel Marksizm Geleneği

I

Fetişizm kavramı muhalif bir bilim anlayışını içerir. İnsanlar arasındaki ilişkiler nesneler arası ilişkiler olarak varlık buluyorsa, o halde toplumsal ilişkileri anlamak için yapılan çalışma, toplumsal ilişkilerin içinde bulunduğu (ve gerçekten varolduğu) biçimlerin karşısında ve dışında durarak, ancak karşıt bir biçimde sürdürülebilir. Bilim eleştireldir.

Dolayısıyla fetişizm kavramı, "burjuva" bilimiyle eleştirel ya da devrimci bilim arasında radikal bir ayrım olduğunu ima etmektedir. Birincisi, kapitalist toplum ilişkilerinin kalıcı olduğunu varsayar ve çelişkilere mantıksal değişkenliklerin bir işareti olarak yaklaşarak kimliği içinde saklı tutar. Bu görüşe göre bilim, gerçeği anlama gayretidir. İkinci durumda ise, bilim ancak karşıt olabilir, varolan gerçeğin yalan oluşunun bir eleştirisi olabilir. Hedef gerçekliği görmek değil, fakat onun çelişkilerini dünyayı değiştirme mücadelesinin bir parçası olarak kavramaktır (ve kavramak suretiyle [mücadelede] yoğunlaşmaktır). Şeyleşmeyi ne denli bütüne-yayılmacı olarak görürsek, bilim de o denli mutlak bir biçimde karşıt olacaktır. Şeyleşme *her şeye* nüfuz ettiğinde, o zaman her şey tümüyle eyle-

yişin kopuşu aldatmacası ile eyleyişin iyileştirilmesi için verilen eleştirel-pratik savaşım arasındaki bir mücadele sahası olacaktır. Hiçbir kategori tarafsız değildir.

Marx'a göre bilim muhaliftir. Bilimin doğruluğu, yanlış görünümlerin yalanlığını reddedişindedir. Bununla beraber Marx sonrası Marksist gelenekte bilim kavramı negatiften pozitife çevrilmiştir. Marx için son derece merkezi önem teşkil eden fetişizm kategorisi, ana akım Marksist gelenekçe neredeyse bütünüyle unutulmuştur. Fetişizmin hakikatsizliği karşısında verilen mücadele olması nedeniyle bilim, gerçekliğin bilgisi olarak anlaşılmaya başlanmıştır. Bilimin pozitifleşmesi, devrimci teorinin içine yaptırma-gücünü sızdırır ve devrimci bir örgütün içine sızmış herhangi bir gizli hükümet ajanından çok daha etkili bir biçimde onu el altından yıkar.

II

Marx ve Engels arasındaki farkı belirtmekte her ne kadar bir takım tehlikeler olsa da, bilimin pozitifleşmesini Engels'in Marksist geleneğe yaptığı bir katkı olarak görmek daha uygun düşer: Bütün kabahatin Engels'e yüklenmesi, dikkatleri hiç şüphesiz Marx'ın kendi çalışmasında da yer alan tutarsızlıklardan uzaklaştırmaktadır.[1]

Ana-akım gelenekte Marksizm'in bilimsel karakterine sahip çıkabilen "Marksizm"i tanımlamaya çalışan diğer tüm çalışmalardan çok daha fazlasını, Engels'in *Socialism, Utopian and Scientific* kitapçığı yapmıştır. Marksist gelenekteki bilimsellik eleştiriciliği sıklıkla bir Engels kritiği biçimini alır, fakat aslında, "bilimsel" geleneğin kökleri onun da belirttiğinden çok daha derinlere dayanır. Elbette ki Marx'ın kendisine ait bazı yazılarında (özellikle de *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*'nın "1859 Önsözü"nde) ifadesini bulur ve Marksizmin "klasik" devri denen zamanda, Kautsky, Lenin, Luxemburg ve Pannekoek gibi farklı yazarlar tarafından geliştirilmiştir. Muh-

1 Bkz. Gunn'un "tarihsel materyalizm" kritiği: Gunn (1992).

temelen, Engels'in yazılarının nispeten daha az sayıda açık taraftarı olmasına rağmen, Engels'in temsil ettiği gelenek, çoğu Marksist tartışmanın üzerine temellendiği konuşulmamış ve sorgulanmamış sanıları bulup çıkarmaya devam etmektedir. Doğrusu bizim başlıca meselemiz kimin ne dediği değil, fakat bilimsel geleneğin temel bileşenlerini dile getirmektir.

Marksizmin "bilimsel" olduğundan söz ederken Engels, Marksizmin sosyal gelişmeyi doğal gelişme kadar katî bulan bir anlayışa dayandığını kasteder. Hem doğal hem de insanî gelişmenin yönü, aynı değişmez hareket tarafından karakterize edilmiştir: "Bütün ayrıntılarıyla Doğayı veya insanlığın tarihini veya entelektüel faaliyetlerimizi dikkate alır ve onlar üzerine düşünürken, ilk olarak ilişkilerin ve reaksiyonların sonsuz karışıklığının, hiçbir şeyin olduğu gibi olduğu yerde durmadığı, fakat her şeyin hareket halinde olduğu, değiştiği, varlık edindiği ve geçip gittiği permütasyonların ve kombinasyonların bir resmini görürüz... Dünyaya dair bu ilkel, naif fakat esasen doğru olan kavrayış biçimi, antik Yunan felsefesine aittir ve ilk olarak da Heraklitus tarafından açık ve net bir biçimde ifade edilmiştir: Her şey hem öyle hem böyledir, zira her şey akıcıdır, durmaksızn değişmekte, durmaksızın varlık bulup sonra da göçüp gitmektedir" (1968, s. 43).

Diyalektik, doğayı ve toplumu sürekli bir devinim içinde kavramsallaştırmaktır: "Diyalektik, nesneleri ve onların sunuluşlarını, başlıca bağlantıları, bağlantı sıraları, işleyişleri, kökenleri ve sonları itibariyle de fikirleri kavrar... Doğa diyalektiğin kanıtıdır ve modern bilimin bu kanıtı gün be gün artan hayli çeşitli materyallerle tedarik ettiğini ve dolayısıyla son merci olarak Doğanın metafizik olarak değil diyalektik olarak işlediğini söylemek yerinde olur" (1968, s. 45). Diyalektik yoluyla doğal ve sosyal gelişmeye dair katî bir kavrayışa ulaşabiliriz: "Bu nedenle evrenin, evriminin, insanoğlunun gelişiminin ve bu evrimin insanın beynindeki yansımalarının tam bir tasviri ancak hayatın ve ölümün, ilerici ve gerici değişimlerin sayısız etki ve tepkisine yönelik sürekli bakışıyla diyalektiğin metodları sayesinde edinilebilinir" (1968, s. 46). Engels'e göre

diyalektik, doğanın ve toplumun nesnel devinimini, özneden bağımsız olan devinimi kavrar.

O halde bilimin görevi, hem doğanın hem toplumun hareket kanunlarını anlamaktır. Modern materyalizm, 18. yüzyılın mekanik materyalizminden farklı olarak, diyalektiktir: "Modern materyalizm [tarihte] insanoğlunun evrim sürecini kavrar ve onun kanunlarını keşfetmeyi kendisine hedef beller... Modern materyalizm en son keşiflerine kucak açar doğa bilimlerinin, onlar ki Doğanın da zaman içinde kendisine ait bir tarihi, tıpkı elverişli koşullarda doğan ve yok olup giden organik bedenler, insanlar gibi kutsal bedenleri olduğunu savunurlar. Her iki koşulda da, modern materyalizm esasen diyalektiktir..." (196, s. 47-48).

Engels'in diyalektik metod anlayışının son derece seyreltik olduğu hemen hemen hiç vurgulanmamıştır. Lukacs, *History and Class Consciousness*'da bu konuya dikkat çekerek, Parti'nin gazabına uğramıştır: "Onun [Engels'in] tartıştığı anlamda diyalektik, durmaksızın bir tanımdan diğerine geçme işlemidir. Sonuç olarak, tek-taraflı ve katı bir nedensellik, etkileşimin yerini almalıdır. Fakat hakkını vermek bir yana, en canalıcı etkileşimden, yani *tarihsel süreç içinde özne ile nesnenin arasındaki diyalektik münasebetten* bahsetmez bile. Ayrıca bu etken olmadan, 'akıcı' kavramları elde tutma çabalarına (son tahlilde yapay olan) rağmen diyalektik devrimci niteliğini kaybeder. Zira, diyalektik metodda en önemli mesele *gerçekliği değiştirmek* iken, metafiziğin bütününde nesnenin dokunulmamış ve değiştirilmemiş olarak durduğunu fark etmekte bir yetersizlik söz konusudur, bu yüzden felsefe fazla kuramsal kalmış ve pratikte yetersiz kalmıştır" (Lukacs 1971, s. 3). Engels için diyalektik, başkaldırının neticesi, "kimliksizliğin istikrarlı eğilimi" değil, doğanın bir kanunu, yadsınanın patlamaya hazır kuvvetinin eğilimidir. Şüphesiz bu nedenle bazı yazarlar, ortodoks Marksist geleneğe eleştirilerinde, bütün bir diyalektik yöntem fikrini eleştirmek derdinde olmuşlardır.[2]

2 Diyalektik üzerine bu süzülmemiş anlayış, mesela Negri'nin diyalektiği reddiyesinin şüphesiz ki esas noktasıdır.

Engels'e göre Marksizmin bilimsel olduğu iddiası, toplumsal hareketin kanunlarını kavramış olan bir iddiadır. Bu anlayış iki temel öğeye dayanır: "Bu iki büyük keşfi, tarihin materyalist kavranışı ile kapitalist üretim muammasının artıkdeğer yoluyla ifşa edilişini, Marx'a borçluyuz. Bu iki buluş sayesinde sosyalizm bir bilim haline gelir. Bir sonraki adım bütün detaylarının ve bağlantılarının üzerinde çalışmaktı" (1968, s. 50).

"Marksizm" diye bilinegelen Engelsçi gelenekte bilim öznelliğin dışlanması olarak görülür: "Bilimsellik" "nesnellikle" özdeşleştirilir. Marksizmin bilimsel olduğu iddiası, öznel mücadelenin (sosyalistlerin şimdiki mücadelesi) tarihin nesnelliğinde desteğini bulduğu anlamında ele alınır. Doğa bilimleriyle mukayesesi, sadece onun vurgusunu arttıran doğa kavramı nedeniyle değil, fakat insanın tarihsel hareketi hakkında söyledikleri nedeniyle de önem taşır. Doğanın da tarihin de, "insanoğlunun iradesinden bağımsız" olan ve bu nedenle de nesnellikle incelenebilecek olan kuvvetler tarafından idare edildiği varsayılır.

Marksizmi bilimsel sosyalizm olarak görme anlayışı iki yönlüdür. Engels'in tanımında ikili bir nesnellik söz konusudur. Marksizm, nesnel ve doğal bir sürecin nesnel, kesin, "bilimsel" bilgisidir. Marksizm insanoğlunun iradesinden bağımsız olarak cereyan eden tarihsel bir sürecin devinim kanunlarını doğru olarak anlamış olmasından ötürü bilimsel görülmektedir. Marksistlere kalan tek iş ayrıntıların içini doldurmak, kendini tarihin bilimselliğine vermektir.

Devrimin bilimsel olarak nesnel bir teorisi olarak Marksizm düşüncesinin, yaşamlarını kapitalizm karşıtı mücadeleye adamış olanlar için çekiciliği ortada. Bu anlayış, sadece tarihsel harekete dair tutarlı bir kavrayış temin etmekle kalmayıp, aynı zamanda çok büyük manevi destek sağlıyordu: Ne tür yenilgiler yaşanırsa yaşansın, tarih her zaman bizim yanımızdaydı. Engels'çi anlayışın muazzam gücü ve o dönemin mücadelelerinde aldığı rolün önemi gözden kaçırılmamalıdır. Fakat aynı zamanda, bilimsel sosyalizm düşüncesinin

(nesnel bilgi, nesnel yöntem) her iki yönü de Marksizmin bir mücadele kuramı olarak gelişiminde ortaya büyük sorunlar çıkarır.

Marksizm tarihe dair doğru, nesnel, bilimsel bilgi olarak anlaşıldığında, "kim demiş öyle olduğunu?" sorusu gündeme geliyor. Doğru bilgi kimin elinde ve bu bilgiyi nasıl edindiler? Bilginin öznesi kim? "Bilim" olarak Marksizm düşüncesi, bilenlerle bilmeyenler arasında, doğru bilinçlilerle yanlış bilinçliler arasında bir ayrımı beraberinde getirir.

Bu ayrım doğrudan hem epistomolojik hem de örgütsel problemler yaratır. Siyasi tartışma "doğruluk" ve "doğru çizgi" meselelerinde odaklanır. Peki "bilenlerin" bilgisinin doğru olduğunu nasıl bilebiliriz (peki ya onlar nasıl bilebilirler)? Bilenlerin, tarihsel hareketin ayrıcalıklı bir bilgisini edinmişçesine kendi toplumsal devirlerini ve konumlarını aşmış oldukları nasıl söylenebilir? Belki de siyaseten daha da önemli olan şudur: Bilenler ile bilmeyenler arasında bir ayrım gözetiliyorsa ve kavrayış ya da bilgi siyasi mücadelede yol göstermekte önemli addediliyorsa, o halde bilenlerle diğerleri (kitleler) arasındaki örgütsel bağlantı ne olmalıdır? Kitlelere liderlik edecek ve onları eğitecek olanlar bu bilmeye yeğin olanlar mıdır (öncü parti anlayışında olduğu gibi) yoksa komünist bir devrim ille de kitlelerin (Pannekoek'in savunduğu "sol komünist" gibi) kendilerine düşen bir iş midir?

Bilimsel Marksizm konseptinin diğer bir kanadı olan toplumun nesnel yasalara göre geliştiği düşüncesi de bir mücadele kuramına karşı belli bir takım problemleri ayrıca ortaya çıkarır. Tarih, insan iradesinden bağımsız nesnel bir harekete sahipse, mücadelenin işlevi nedir? Mücadele edenler sadece kendi kontrollerinde olmayan bir insanlık kaderini mi yaşıyorlar? Ya da mücadele yalnızca nesnel hareketlerin, kuvvetlerin çatışmasından ya da üretim ilişkilerinden doğan küçük veya daha büyük görüş ayrılıkları arasındaki yarıkları doldurmakta mı önem taşımaktadır? Nesnel kanunlar nosyonu, yapı ile mücadele arasında bir ayrımın bahsini açar. Fetişizm nosyonu *her şeyin* bir mücadele olduğunu, hiçbir şeyin toplumsal

ilişkilerdeki çatışmadan ayrı varolmadığını önermekteyken, "nesnel kanunlar" nosyonu, bir yanda tarihin insanların istemi dışında kalan nesnel yapısal bir hareketi, diğer yanda da daha iyi bir dünya için verilen öznel mücadeleler arasında bir ikiliği ileri sürer. Engels'in görüşü bize her iki hareketin örtüştüğünü, birincisinin ikincisini desteklediğini fakat aralarındaki ayrımın son bulmadığını gösterir. Bu ikilik Marksist gelenekteki ebedi teorik ve pratik sorunların kaynağıdır.

Engels'in tarihin bir sona doğru ilerleyen nesnel hareketi üzerine düşüncesi, mücadeleyi ikincil bir rolde bırakır. İster sadece tarih deviniminin takipçisi olarak görülsün, ister ona daha etkin bir işlev atfedilsin, her koşulda mücadelenin değeri nesnel kanunların gelişimiyle olan bağlantısından kaynaklanır. Üzerinde durulan farklılıklar her ne olursa olsun, bu perspektifte mücadele, kişinin kendini özgürleştirici olarak görülemez: Ancak hedefin farkındalığı bağlamında önem kazanır. Öyleyse mücadele kavramı bütünüyle araçsaldır: Bir sona erişmek, bir yere varmak için verilen mücadeledir o. Bilim kavramının pozitifleşmesi mücadele kavramının da pozitifleşmesini getirir. Mücadele, karşı-mücadele olmaktan çıkıp için-mücadele haline dönüşür. İçin-mücadele komünist bir toplum yaratma mücadelesidir; ancak, pozitif-bilimsel yaklaşımın kapsadığı araçsal açıdan, "iktidar fethinin" sonuca ulaştıran bir adım, devrimi taşıyıcı bir güç olarak görülmesi nedeniyle mücadele bir adım-adım ilerleme tavrı olarak düşünülür hale gelir. Öyleyse "iktidarın fethi" nosyonu, kendi başına duran özel bir hedef olmaktan uzak, teori ve mücadeleye dair bütün bir yaklaşımın merkezindedir.

III

Engels'in çözümlemesinin önermesi, yani komünizme geçişin üretim güçlerinin gelişimiyle üretim ilişkileri arasındaki çatışmanın doğal sonucu olarak gerçekleşecek olması, yüzyıl başlarında devrimci teorisyenleri-aktivistleri pek tatmin etmemişti. Komünizm için verilmesi gereken aktif mücadelenin önemin-

de ısrarcıydılar, fakat yine de Engels'in "Marksizm" aktarımındaki ikiliğe fazlasıyla sahiptiler.[3]

Özne ile nesnenin ikili ayrılığıyla beliren sorunlar bu yüzyıl başlarındaki devrimci çalkantılarda öne çıktı. Marksizmin "klasik" döneminde (kabaca 20. yüzyılın ilk çeyreği) hemen hemen bütün tartışmalar, Marksizmin temeli sayılan "bilimsel" açıklamalar üzerinde dönüyordu. Son derece önemli olan politik ve teorik farklılıklarına rağmen, dönemin bütün önde gelen teorisyenleri Marksizmin anlamı konusunda belli başlı genel varsayımları paylaşıyorlardı - "tarihsel materyalizm", "bilimsel sosyalizm", "nesnel yasalar", "Marksist ekonomi" gibi anahtar kelimelerin eşlik ettiği varsayımlar.

Bütün bunlar, teorik anlamda hiçbir gelişme olmadığı anlamında değildir. Belki de en önemlisi, bu dönemdeki direnişlerin dikkatinin öznel eyleme odaklanması olmuştur. İkinci Enternasyonal'in asıl kanadınca desteklenen sükutçu, tarihsel zorunlulukları bekle-ve-görcü yorumlara karşı, dönemin tüm devrimci teorisyenleri (Luxemburg, Lenin, Troçki, Pannekoek, vs.) etkin devrimci müdahalenin üzerinde durdular. Fakat öznelin üzerindeki bu vurgu, her durumda kapitalizmin nesnel hareketinin tamamlayıcısı (eğer astı değilse) olarak görüldü. Engels'in Marx'ı "çarpıtan" olarak teorik düzeyde eleştirilmesi bu denli yaygınlaşmış olduğundan, bilimsel Marksizm yaklaşımlarının başlıca devrimci teorisyenlerin hepsi tarafından olmasa da, sadece İkinci Enternasyonal'in reformistlerince değil, çoğunluk tarafından benimsendiğini belirtmek gerekir.

Marksizmin bilim olarak ikili kavranışının iki kutbu olduğu düşünülmüştür: Nesnel bir tarihsel süreç görüşü ve nesnel bilgi görüşü. Bu her iki kutupla da bağlantısı olan teorik-politik sorunlar dönemin teorik tartışmalarının da malzemesi olmuştur.

Bu kutuplardan birincisi, yani tarihin insanlığın iradesinden bağımsız nesnel bir süreç olduğu anlayışı, Rosa Luxem-

3 Bu döneme ait yararlı bir tartışma için, bkz. Smith, Bölüm 2 (1996).

burg'un ilk olarak 1900 yılında yayımlanmış olan kitapçığında, *Reform or Revolution*, Bernstein'ın revizyonizmine karşı yaptığı klasik Marksizm savunusunda temel meseleydi. Luxemburg'un kitapçığı bilimsel sosyalizm savunusunun çok ötesindedir. Ona göre, sosyalizmi bir nesnel tarihsel zorunluluk olarak anlamak devrimci hareket için temel niteliğindeydi: "Büyüyen proletarya harketinin en büyük zaferi kapitalist toplumun ekonomik koşulları içinde sosyalizm tasavvuru için dayanak noktaları bulmak olmuştur. Bu buluşun sonucu olarak sosyalizm, insanlığın binlerce yıldır düşlediği bir 'ideal' olmaktan çıkmış ve tarihsel bir zorunluluğa dönüşmüştür" (1973, s. 35).

Engels'in bilimsel ve ütopik sosyalizm arasına koyduğu farklılığın izinden giden Luxemburg, ebedi adalet çağrısının anlamsızlıklarından sakınılması gerektiğinde, ekonomik ya da tarihsel zorunluluk nosyonunu gerekli görür. Bernstein eleştirisinde şöyle yazar: "'Neden sosyalizmi ekonomik baskının sonucu gibi gösteriyorsunuz?' diye soruyor. 'Neden insan kavrayışını, adalet duygusunu, iradesini alçaltıyorsunuz?' (*Vorwarts*, 26 Mart 1899), Bernstein'ın eşsiz doğruluktaki paylaşımı insanın özgür iradesine, insanın iradi eylemine, ki bu eylemin kendisinin sadece bir araç olmasından dolayı ekonomik zorunluluktan değil, fakat insanın adalet anlayışı, insanın *adalet düşüncesinden* doğan insanın iradi eylemine teşekkür borçludur. Böylece büyük bir mutlulukla adalet ilkesine, tarihsel aktarımların daha sağlam yöntemlerinin yokluğu nedeniyle dünya reformcularının asırlardır üzerinde sallandığı eskimiş savaş atına tekrar döneriz. Tarihin Don Kişot'unun dünyanın büyük reformuna doğru üzerinde dörtnala gittiği ve sonunda hep gözlerine mil çekilmiş biçimde birlikte eve döndüğü acınası Rosinante'ye döneriz" (1973, s. 44-45).

Marksizmin bilimsel karakteri böylece onun tamamlayıcı özelliği olarak görülür. Sosyalizmin bilimsel temelinin "kapitalist gelişimin üç temel sonucuna" dayandığı söylenir. "Birincisi, kapitalist ekonominin kaçınılmaz olarak kendisini yok etmeye doğru büyüyen anarşisi, ikincisi gelecekteki sos-

yal düzenin tohumlarını atan üretim sürecinin gelişen sosyalizasyonu ve üçüncüsü de yaklaşmakta olan devrimin aktif unsurunu oluşturan proleter sınıfın artan örgütlenme ve bilinç düzeyi" (1973, s. 11).

Üçüncü unsur, "aktif unsur", Luxemburg için önemlidir: "Sosyalizmin işçi sınıfının günlük mücadelesinden kendiliğinden doğacağı doğru değildir. Sosyalizm, (1) kapitalist ekonominin çoğalan çelişkilerinin ve (2) bu çelişkilerin sosyal bir dönüşüme doğru gidişatının bastırılmasının kaçınılmazlığının işçi sınıfı tarafından kavranması sonucu gerçekleşecektir" (1973, s. 31). Böylece, Luxemburg, genel olarak tüm diğer devrimci teorisyenlerle birlikte, Alman Sosyal Demokrat partisindeki çoğu kişi tarafından desteklenen, sosyalizmin kaçınılmazlığının sükutçu yorumuna karşı gelmiş olsa da, öznel eylemin önemi üzerindeki vurgu, sosyalizmin nesnel, tarihsel zorunluluğu zeminine karşı konumlanmıştır. Sosyalizm (1) nesnel eğilimlerin ve (2) öznel kavrayış ve pratiğin sonucu olacaktır. Öznel olana odaklanmak, Marksizmin sosyalizmin tarihsel bir zorunluluk teorisi olarak algılanmasının üstüne; ya da belki de daha kesin olarak, öznel sınıf mücadelesini tamamlayıcı ve güçlendirici bir nesnel zorunluluk teorisi olarak Marksizmin üstüne eklenmiştir. Hangi yol seçilmiş olursa olsun, nesnel olanla öznel olan arasında aynı ikili ayrım söz konusudur - "iktisadi kanunlarla öznel unsurun klasik dualizmi" (Marramao 1978, s. 29).

Bu ikilikten doğan temel mesele ikiliğin iki kutbu -tarihsel gereklilik ve "aktif unsur"- arasındaki ilişkinin konusuydu. Meselenin bilimsel sosyalizm tarafından ortaya atılmış olan ifadeleri, zaten determinizm ile voluntarizm arasında, öznel müdahaleye pek az önem atfedenlerle bunu hayatî önemde görenler arasında sonsuz bir tartışmaya işaret etmektedir. Bununla birlikte argüman nesnel olarak belirlenmiş bir kafesin içindeki öznenin saklı tutulan mesafesi üzerinedir. Mesafe esasen iki kutup arasındaki küçük mesafelere ait, mesafelerin özellikleri üzerinde dönen bir tartışmadır.

"Aktif unsur"a nasıl bir değer yüklenmiş olursa olsun, tar-

tışma nesnel belirlilikteki "nihai hedef"e nasıl ulaşılacağı üzerinedir. Luxemburg, *Reform or Revolution* Bernstein'a karşı argümanını, onu sosyalist hareketin "nihai hedefini" terk etmekle itham ederek açar. Onun şu deyişini aktarır; "Nihai hedef, ne olduğu hiç fark etmez, hiçbir şeydir; esas olan harekettir" (1973, s. 8). Buna karşı Luxemburg şöyle karşı çıkar: "Sosyalizmin nihai hedefi, sosyal demokrat hareketi burjuva demokrasisinden ve burjuva radikalizminden farklı kılan tek kararlı unsuru, bütün bir işçi hareketini boş bir çaba olmaktan çıkarıp, kapitalist düzeni bu düzene karşı, bu düzenin baskısına karşı bir sınıf mücadelesi biçiminde düzelten dönüştürücü yegane unsuru meydana getirir" (1973, s. 8). Peki Luxemburg'a göre bu nihai hedef nedir? "Siyasi iktidarın ele geçirilmesi ve ücretli işin kaldırılması" (1973, s. 8).

Öyleyse, Luxemburg'a göre hedef, siyasi iktidarı ele geçirerek sosyal devrimi vücuda getirmekti. "Tarihlerinin temelinde sınıf mücadelesi olan sınıflı toplumların ilk ortaya çıkışlarından bu yana, siyasi iktidarın ele geçirilmesi bütün isyancı sınıfların hedefi olagelmiştir" (1973, s. 49). "Sosyalist toplumun çekirdeğini kapitalist kabuğundan söküp almak gerekmektedir. Özellikle de bu nedenle proletarya siyasi ikidarı ele geçirmeli ve kapitalist sistemi bütünüyle yok etmelidir" (1973, s. 52). Sınıf mücadelesi, hedefinin "sosyalist toplumun çekirdeğini kapitalist kabuğundan söküp almak" olması nedeniyle araçsaldır. Mücadele sosyalist toplumu (artık bu her ne hal alacaksa) yaratacak olan bir özgürleşme süreci değil, fakat bunun tam da tersidir: Mücadele, sonucunda herkese özgürlük getirecek olan öngörülmüş bir sona ulaşmak için bir araçtır.

Marksizm üzerine yapılan klasik münazaralarda, "aktif etken" ve "tarihsel gereklilik" arasındaki ilişki konusu daha çok kapitalizmin yıkılması çerçevesindeki tartışmalarda odaklanıyordu. Bu tartışmalar kapitalizmden sosyalizme geçiş konusunda ve dolayısıyla devrim ve devrimci örgütlenme konularında yoğunlaşmış olmalarından ötürü mühim siyasi anlamlar içeriyorlardı (farklı durumlar hiçbir olağan sol-sağ bölünmesini yaratmamış olsa da (karş. Marramao 1978)).

En uç mutabakat genellikle İkinci Enternasyonal'le özdeşleştirilen ve en açık biçimde 1890'ların sonlarında Cunow (Cunow 1898-99) tarafından belirtilen durumdu: Kapitalizmin çöküşü kendi çelişkilerinin gelişiminin doğal sonucu olacağından devrimci örgütlenmeye gerek yoktu. Fakat kapitalizmin çöküşünün kaçınılmaz olduğunu savunanların hepsi aynı sonuca ulaşmıyordu. Gördüğümüz üzere, Luxemburg için kapitalizmin kaçınılmaz çöküşü (kapitalizmin büyüme olasılıklarının tükenmesiyle kapitalist olmayan bir dünyanın oluşacağına inanıyordu) devrimci örgütlenme gereksinimini önemsememekten ziyade, anti-kapitalist mücadeleye destek vermekten geçiyordu.

Karşıt görüş, çöküşün kaçınılmaz olmadığı görüşü de farklı siyasi sorunlara yol açtı. Bazılarına göre (mesela, Bernstein'a göre) devrimci perspektiften vazgeçilmesine ve kapitalizmin, içinde toplumsal gelişmelerin araştırılabileceği bir çerçeve olarak kabullenilmesine yol açtı. Pannekoek gibi diğer bazıları için, kapitalizmin çöküşünün kaçınılmazlığı fikrini kabul etmemek devrimci örgütlenmenin önemini vurgulamanın bir yoluydu: Kapitalist çelişkilerin nesnel hareketlerinin çöküşe değil, fakat kapitalizmi yıkmak için öznel eylemin karşısına çıkmış fırsatlar olarak değerlendirilmesi gereken görülmemiş şiddette krizlere yol açacağını iddia ediyordu (1977). İlginçtir ki, solun ya da konsey komünizminin önde gelen teorisyenlerinden, *Sol-Komünizm: Bir Çocukluk Hastalığı*'nda Lenin tarafından açıkça suçlanmış olan Pannekoek, "aktif taraf"ı oluşturmaktaki bütün ısrarlarına karşılık, Marx'ın "iktisadi materyalizm" çerçevesini kapitalizmin nesnel hareketinin çözümlemesi olarak kabul etmiştir. Aktivizm üzerindeki ısrarcılığı Marx'ın objektivist yorumlarıyla kapışmak değil, fakat nesnel oluşumu öznel eylemle tamamlama gerekliliği üzerinde tartışmak biçimini almıştır.

Bilimsel Marksizmin ikinci kutbu, bilimsel bilgi ve onun örgütsel sorunları meselesi, Lenin ve onu eleştirenler arasındaki tartışmanın çekirdeğini oluşturuyordu.

Lenin'in öncü parti kuramında, pozitif bilimsel bilgi nos-

yonunun örgütsel sorunları, bilenlerle (doğru bilince sahip olanlar) bilmeyenler (yanlış bilinç sahibi kitleler) arasında keskin bir örgütsel ayırım yaratma noktasına vardırılır. Öncü parti kuramına son noktayı koyan *Ne Yapmalı*?'da, Lenin konuyu gayet açık bir biçimde tartışır. 1890'ların grev hareketlerinin sınırlamalarını dile getirmesinin ardından, sınıf bilinci ve sosyalizm hakkındaki temel görüşünü ortaya koyar: "İşçiler arasında *henüz* Sosyal Demokratik bilincin *olamayacağını* söyledik. Bu bilinç onlara ancak dışardan verilebilir. Bütün ulusların tarihleri, işçi sınıfının kendi özel gayretiyle ancak sendika bilincini oluşturabildiğini, yani kendi başına sendikalaşma gerekliliğini fark edebildiğini, işverenlere karşı savaşabildiğini ve hükümeti gerekli çalışma yasalarını meclisten geçirmeye zorlayabildiğini, vb. gösterir. Fakat sosyalizm teorisi, ayrıcalıklı sınıfların eğitimli temsilcileri entelektüeller tarafından detaylandırılmış felsefi, tarihi ve iktisadi teorilerin üzerine uymayan bir elbisedir. Sosyal statülerine bakıldığında, modern bilimsel sosyalizmin kurucuları olan Marx ve Engels de bizzat burjuva entelijansiyasındandılar. Benzer bir biçimde Rusya'da, kuramsal Sosyal-Demokrasi doktrini işçi hareketinin kendiliğinden büyümesinden tamamen bağımsız bir biçimde, devrimci sosyalist entelijansiyanın gelişen fikirleri içinden doğal ve kaçınılmaz olarak ortaya çıkmıştır" (1966, s. 74-75).

Teori ve tecrübe açık ayrımının Rus devrimci hareketinin kendine özgü tarihinin bir yansıması olduğu iddia ediliyordu (del Barco tarafından 1980). Bununla birlikte, bizzat Lenin'in ifadeleri, fikirlerinin Marksist gelenekte geniş bir temele dayandığı hissini verir. Uzun uzun Engels'ten ve Kautsky'den alıntılar yapar. Özellikle dikkate değer olan bir tanesi açık bir tasvip ile Kautsky'nin bir makalesinden aktardığı paragraftır. Bu paragrafta Kautsky şöyle diyor: "Tıpkı proletaryanın sınıf mücadelesi gibi ve tıpkı sınıf mücadelesinin kitlelerin kapitalizm-kaynaklı yoksulluk ve sefaletinden ortaya çıkışı gibi, elbette ki bir teori olarak sosyalizmin kökleri de modern ekonomik ilişkilerde yatar. Fakat sosyalizm ve sınıf mücadelesi kol

kola yürür ve biri olmadan diğeri varolamaz; her biri farklı koşullarda boy gösterir. Modern sosyalist bilinç ancak derin bilimsel bilgiye dayanarak doğabilir. Aslında modern iktisadi bilim, sosyalist üretim için, denebilir ki modern teknoloji kadar gerekli bir koşuldur ve proletarya, ne kadar arzulasa da bunların ikisini birden yaratamaz; her ikisi de modern sosyal süreçte ortaya çıkarlar. Bilimin aracı proleterler değil, *burjuva entelijansiyasıdır* (italikler Kautsky'e ait): Bu tabakaya mensup bazı kimselerin zihinlerinde modern sosyalizmin devreye girdiği fikri vardı ve entelektüel anlamda daha gelişmiş olan işçilere bunu ileten de onlardı ve karşılığında onlar da koşulların elverdiği oranda bu fikirleri proleter sınıfa aşıladılar. O halde sosyalist bilinç, proleter sınıfa dışarıdan getirilen bir şeydir (*von aussen Hineingetragenes*) ve kendi içinde kendiliğinden (*urwüchsig*) ortaya çıkan bir şey değildir. Bu yüzden, eski Hainfeld programı Sosyal-Demokrasinin görevinin proleter sınıfı kendi konumunun ve vazifelerinin *bilinciyle* aşılamak olduğunu tam olarak ifade etmektedir. Bilinç kendisini sınıf mücadelesinin içinden ortaya koyduğunda ise buna gerek kalmayacaktır" (1966, s. 81-82).

Kautsky'den yapılan alıntı, esas meselenin Rus devrimci geleneğinin kendine has özellikleri olmadığını açıkça gösterir: Bu özellikler her ne kadar mühim olsalar da, Leninizmin sorunlarını onlara yormak ana akım Marksizmi tuzaklardan kurtarmaktadır. Esas mesele daha ziyade, ana akım Marksist hareket tarafından da kabul edilen bilim ya da teori kavrayışıdır. Bilim, toplumu nesnel olarak "doğru" anlamak şeklinde anlaşıldığında, bunu takiben böyle bir anlayış edinen kimseler en çok eğitim almış kimseler olacaklardır (muhtemelen, en azından halihazırda bilimsel olarak öğrenen). Kapitalist toplumdaki eğitim örgütlenmesi göz önünde tutulursa, bu kimseler burjuvazinin mensupları olacaklardır. Sonuç olarak bilim, proletaryaya ancak dışardan gelebilir. Sosyalizme doğru gidiş toplumun bilim anlayışına dayandırıldığında, buna önderlik edenler burjuva entelektüeller ve bilim anlayışlarını ilettikleri "entelektüel birikimleriyle farklı proleterler" olacaklardır. Bu

şekilde anlaşıldığında bilimsel sosyalizm, proletaryanın özgürleşme teorisidir, fakat kendini-özgürleştirme teorisi değildir. Sınıf mücadelesi, araçsal olarak, bir kendini-özgürleştirme süreci olarak değil, fakat proleterlerin içinde özgürleştirilebilecekleri bir toplum yaratma mücadelesi olarak görülmektedir: Dolayısıyla da "iktidarı fethetmek" de en temel görev olarak. İktidarı fethetmenin bütün manası, bunun başkalarını özgürleştirmekte bir araç olmasıdır. Parti içinde örgütlenmiş olan sınıf-bilinçli devrimcilerin proletaryayı özgürleştirmekte kullanacakları yöntemdir bu. İşçi sınıfının, devrimin gerekliliğinin bilincinde olan bir "biz"den ayrı bir "onlar" olduğu bir teoride, "iktidar olmak" düşüncesi, gerçekte "onlar" ve "biz"i birleştirmenin telaffuzudur.

O halde, Lenin'in öncü parti kuramının üstünlüğü, Engels'in bilimsel sosyalizm nosyonunun örgütsel neticelerinin mantıksal sonuçlarını geliştirmiş olmasında yatar. Marx'taki negatif kavramdan sıyrılarak (fetişleşmiş görünümlerin reddedilmesi olarak bilim), Engels'te bilim, "bilimsel olmayanın" bir şeyin eksikliğine işaret etmesi doğrultusunda pozitif olan bir şeye (nesnel bir sürecin bilgisi olan nesnel bilgi) dönüşmüştür. Marx'ın bizi başbaşa bıraktığı soru (fetişleşmiş toplumsal ilişkilerin karşısında duran ve içinde yaşayan bizler nasıl olup da bu fetişizme karşı gelebiliriz?) "işçilerin sınıf bilincini nasıl edinebileceği?" sorusu halini alır. "Basit", diye yanıtlar Lenin, "onların bilinci sendika bilinciyle sınırlı olduğundan, doğru bilinç ancak dışardan, (biz) burjuva entelektüellerinden çıkabilir." Bilimsel bilginin edinimi olarak görülmesinden ötürü, burjuva entelektüel bilincinin uygunsuz materyal kaynak meselesi yitiktir.

O halde Marksist pratik, işçilere bilinç kazandırma, onlara çıkarlarının nerede yattığını izah etme, anlatma, onları aydınlatma ve eğitme pratiği haline gelir. Bütün dünyada geniş çaplı uygulama alanı bulmuş olan bu pratiğin kökleri sadece otoriter Leninizm geleneğinde değil, fakat Engels'in kurmuş olduğu pozitif bilim anlayışında yatmaktadır. Hakkında-bilgi yaptırma-gücüdür. Bilim hakkında-bilgi olarak anlaşıldığında, haliyle bu bilgiye sahip olanlarla (ve dolayısıyla "doğru yola" eri-

şenlerle) sahip olmayan diğerleri (kitleler) arasında bir hiyerarşi bulunur. Kitleleri yönlendirmek ve eğitmek, bilgiye vakıf olanların vazifesidir.[4]

Bu Marksizmin burjuva teorisini sadece ürettiği anlamına gelmez: Açıkçası perspektifi devrimci değişim, referans noktası komünist bir toplumdur. Yeni düşünce kategorileri ortaya çıkarır, ancak bu kategoriler pozitif olarak görülür. Teorinin devrimci yapısı yöntem bağlamında değil, içerik bağlamında, nasıl değil de, ne bağlamında anlaşılır. Bu yüzden, örneğin "işçi sınıfı" temel bir kategoridir, fakat antagonistik bir ilişkinin kutbu olarak değil, burjuva sosyolojisinin tavrıyla, tanımlanabilir bir grup insan olarak kullanılır. Aynı şekilde devlet de, toplumsal ilişkilerin genel anlamda fetişleşmesinin bir momenti olmaktan ziyade yöneten sınıfın aracı olarak görülür ve "Rusya", "Britanya", vb. kategoriler bütünüyle sorgulanmadan bırakılır. Kavram olarak devrimci kuram bundan çok daha yüreksizdir. Devrimci bilim, burjuva biliminden radikal bir kopuş yerine onun bir uzantısı olarak görülmektedir.

Engelsçi bilim anlayışı tek taraflı bir siyasi pratik anlamına gelir. Düşüncenin hareketi bir monolog, partiden kitlelere doğru tek yönlü bir iletidir. Diğer yanda, bilimi fetişizm eleştirisi olarak gören bir anlayış, daha karşılıklılığa dayalı bir siyasete götürür (ya da götürmelidir), çünkü en basit ifadeyle *hepimiz* fetişizmin özneleriyiz ve bilim de eyleyiş ile eylenen arasındaki kopuşa karşı verilen mücadelenin, hepimizin bir biçimde dahil olduğu mücadelenin tam olarak bir parçası. Bilimi eleştiri olarak görmek, daha kolay bir biçimde karşılıklı diyaloğa dayanan, sadece konuşmaya değil, konuşup-dinlemeye dayanan bir siyasetin önünü açar.[5]

---

4 Gramsci'ın ortaya attığı, sıkça sözü edilen "organik entelektüel" kavramı bu bakımdan çok az farklılık gösterir: Organik entelektüel, proletaryaya doğru yolu gösterme vazifesinde olan, sadece "entelektüel anlamda daha gelişkin proleterlerden" biridir. bkz.Gramsci (1971), s. 3-23.

5 Subcomandante Marcos, EZLN'nin (Ejército Nacional de Liberacion Nacional) Lacandon Ormanları sakinlerinden aldığı en önemli dersin dinlemeyi bilmek olduğunu belirtir: "Yerli halkların ilk EZLN'ye verdiği en önemli derstir bu. 1983 yılında kurulmuş olan asıl EZLN, sesinin çıkması ve söylediği şeylerin

Leninizmin müthiş cazibesi şüphesiz bizim devrimin trajik ikilemi dediğimiz şeye kısa yoldan ulaşmış olmasındadır. O sınıf bilincinden yoksun olanların nasıl olup da devrimi gerçekleştirebileceği sorununu çözmüştür: Parti'nin önderliğinde. Tek sorun şudur ki, bu bizim (veya onların) istediğimiz devrim değildir. "İktidar olacağız ve proletaryayı özgürleştireceğiz," cümlesinin ikinci kısmı dikkate alınmamış, alınamamıştır.

IV

Bilimsel sosyalizm kavramı, Engels'e, Kautsky'e ya da Lenin'e gönderme yapan kimselerin çok ötesine uzanan bir iz bırakmıştır. Bilimsel sosyalizm düşüncesinin kapsadığı özne ve nesne ayrılığı, kapitalizmin çoğu Marksist tartışmada anlaşıldığı şeklini şekillendirmeye devam etmektedir. Modern şekliyle bilimsel sosyalizmden bazen "yapısalcılık" anlaşılır, fakat "bilimsel" konumun velayeti kendilerini yapısalcı görenlerin tekelinde değildir. Doğrusu, özne ve nesnenin "bilimsel" ayrılığı, kendilerini hiçbir anlamda Engels eleştirileri ya da modern yapısalcılıkla tanımlama ihtiyacı içinde olmayan insanların çalışmalarının bütün ayrımlarında ve uzmanlık alanlarında ifadesini bulur. Bu nedenle, bilimsel sosyalizm yaklaşımlarında modern Marksizmden ne oranda bahsedildiğinin üzerinde durmak önem taşımaktadır.

Bilimsel sosyalizmin temel özelliği, bilimin nesnellikle, öznelliğin dışlanmasıyla nitelendirilebilir olduğunu varsaymasıdır. Bu bilimsel nesnelliğin söz konusu iki kutbu ya da özelliği olduğu düşünülür. Nesnellik, sosyal gelişimin gidişatına değinmek olarak görülür: İnsan iradesinden bağımsız bir tarihsel devinim vardır. Ayrıca, bu tarihsel devinime dair bilgimize (biz Marksistlerin) gönderme yapmak anlamında da kullanılır: Marksizm, sosyal gelişimi yönlendiren devinimin nesnel kanunlarının ye-

yapılması gerekmesi anlamında siyasi bir örgütlenmedir. Yerli topluluklar ona dinlemeyi öğretmektedir ve bizim öğrendiğimiz budur. Yerli halklardan aldığımız başlıca ders, duymayı ve dinlemeyi öğrenmek zorunda olduğumuzdur." (Cristian Calonico Lucio ile 11 Kasım 1995 yılında yapılmış, yayımlanmamış röportajdan, aktaran Holloway (1998) s. 163.)

rinde bir "buluş"udur. Bu her iki kutbun içinde nesnellik, hem özne hem de nesne anlayışını şekillendirmektedir.

Bilimsel Marksizm nosyonu hem özneyi hem de nesneyi anlayışımıza dair anlamlar içeriyor olsa da, bilimin nesnellikle nitelendiği kadarıyla, ayrıcalıklı olan nesnedir. Bu anlayışa göre Marksizm, genel anlamda tarihsel devinimin ve özel anlamda kapitalizmin nesnel kanunlarının incelenmesi halini alır. İşçi sınıfının mücadelesiyle olan ilişkisi bağlamında Marksizmin rolü, mücadelenin içinde cereyan ettiği çerçevenin anlaşılmasını temin etmektir. Tipik bir biçimde Marksistler, elbette sınıf mücadelesinin öneminin inkârını değil, fakat hemen hemen aynı anlama gelecek tarzda bir yaklaşımı çıkış noktası olarak alırlar: Sınıf mücadelesi bir "elbette",[6] elde bir sayılan ve dikkatleri kapitalizm çözümlemelerine çevirebilen öylesine açık bir unsur halini alır.

Tarih ve özellikle de kapitalizm analizlerinde "Marksist iktisatçılara" özel bir rol düşer. Tarihsel gelişimin taşıyıcı gücünün toplumun ekonomik yapısının içinde yattığı düşünüldüğünden, (Engels'in belirttiği üzere) toplumsal değişimin anahtarının felsefede değil ama iktisatta aranması gerektiğinden, kapitalizmi ve onun gelişimini anlamakta Marksist iktisadi çalışmalar merkezi konumdadır.

Bu görüşe göre Marx'ın *Kapital*'i, Marksist iktisadın anahtar metnidir. Kapital, temel değer, artık değer, sermaye, kâr, kâr oranının düşme eğilimi, vs. kategorilerinin oluşumu üzerine dayalı, kapitalizmin hareket kanunlarının analizi olarak görülür. Bu nedenle Marksist iktisattaki yeni tartışmalar değer kategorisinin geçerliliği, "dönüşüm sorunu" (Marx'ın değerin fiyata dönüşümü ile ilgili olarak), kâr oranının düşme eğiliminin geçerliliği ve ekonomik krizlerle ilgili çeşitli teorilerde odaklanmaktadır. Ana akım iktisadi tartışmalarda olduğu üzere, dikkatler daha çok terimleri tanımlamaya, "sabit sermaye", "değişken sermaye", vb. karşılığında kesin tanımlamalar oluşturmaya yönelmektedir.

6 Sınıf mücdelesinin bir "elbette" olarak görülmesi hakkında, bkz. Bonefeld (1991).

Kapital'in ekonomi üzerine bir kitap olarak anlaşılması, tabi ki Marx'ın kendisine ait bazı yorumlarına dayandırılır, fakat Engels'in etkisi daha baskındır. Marx'ın ölümünden sonra *Kapital*'in II. ve III. ciltlerinin yayına hazırlanmasından ve yayımlanmasından sorumlu olan Engels, yaptığı düzeltmeler ve yorumlarla Marx'ın çalışmasına iktisadi olarak kesin bir yorum getirdi. II. ciltle (1884) III. cildin (1894) yayımı arasında geçen on yıl zarfında, mesela, başka yazarların Marx'ın "dönüşüm sorunu"na getirdiği çözümü, değer ile fiyat arasındaki nicel bağlantıyı, önceden bulup bulamayacaklarını görmek ve böylece dikkatleri değerin nicelliği anlayışına çekmek için, bilinen adıyla, "ödüllü deneme yarışması"nı düzenlemişti (karşılaştırın, Howard ve King (1989) s. 21 ve devamı; Engels'in *Kapital* III. cilde yazdığı önsöz). "Değer Kanunu ve Kâr Oranı" hakkında III. cilde yazdığı bir ekte, değeri kapitalist topluma özgü toplumsal ilişkilerin bir biçimi olarak değil, "bütün bir olağan meta-üretim periyodunda... beş bin yıldan yedi bin yıla uzanan bir periyodda" geçerli olan bir iktisadi kanun olarak sunar (Marx 1972a, s. 899-900). Engels'in yorumlamaları sayesinde *Kapital*'in sonraki ciltleri dünyaya açılabilmiştir. Howard ve King'in belirttikleri gibi: "O, hem Marx'ın yazılarını yayına hazırlamak için yaptığı çalışmalarda hem de yayımlanmadan bıraktıklarında, sosyalistlerin ardılı olan nesillerin Marx'ın iktisadını değerlendirebilmesinin yolunu açtı" (1989, s. 17).

Yüz yılın başlarındaki Marksistler için Marksist iktisat, mücadeleri adına en önemli moral dayanak olan kesinliği temin eden bilimsel Marksizmin bütün bir yapısının temel taşıydı. Daha yakın zamanlarda, Marksist iktisat Marksist tartışmalarda önemli bir rol oynamaya devam etmiştir, fakat aynı zamanda yenice önem kazanmış olan üniversite disipliner yapısıyla içiçe geçme boyutunu da edinmiştir: Çoğu akademisyen için Marksist iktisat, uçsuz bucaksız iktisat disiplini içinde özel *(albeit deviant)* bir ekol olarak görülür hale gelmiştir.

Marksist iktisadın tanımlayıcı özelliği, kapitalizmin kesin (kapitalist gelişimin hareket kanunları diye anılan) düzenler bağlamında algılanabileceği düşüncesidir. Bu düzenlerden sermaye

yeniden-üretiminin düzenli (fakat çelişkili) seyri kastedilmektedir ve Marksist iktisat, sermaye ve onun çelişik yeniden-üretimi üzerinde incelemelere yoğunlaşmıştır. Bu yeniden-üretimin çelişkili doğası (farklı biçimlerde, kâr oranının düşme eğilimi, düşük tüketim ya da üretimin farkı kolları arasındaki oransızlık bağlamlarında) periyodik krizlerle ve bu krizlerin yoğunlaşması yönünde uzun-dönemli bir eğilimle (ya da kapitalizmin çökmesi yönünde) ifade edilmektedir. Bu kapitalizm analizinde sınıf mücadelesinin herhangi doğrudan bir rolü yoktur. Genellikle Marksist iktisadın mücadele içinde cereyan ettiği çerçeveyi izah etmeye yaradığı varsayılır. Sınıf mücadelesi çatlaklar arasındaki mesafeyi dolduran bir malzemedir: Ekonomik analizlerin bıraktığı boşlukları doldurur, kapitalizmin yeniden-üretimini ya da krizlerini belirlemez, fakat krizlerin ve yeniden-üretimin yer aldığı koşulları birebir etkiler.[7] Bu nedenle, mesela yüz yıl başlarındaki Marksist solcular, anlaşıldığı kadarıyla, kapitalizmin krizlerini devrime dönüştürmek adına sınıf mücadelesinin gerekli olduğunu savunmuşlardır: Sınıf mücadelesi sermayenin nesnel hareketi anlayışına eklenecek olan bir cüz olarak görülmüştür.

Marksist iktisadın belli bir disipline (iktisada) alternatif bir yaklaşım olarak anlaşılması, onu, Marksist sosyoloji, Marksist siyaset bilimi gibi, Marksizmin diğer disipliner dallarıyla tamamlama ihtimalini uyandırmaktadır.[8] Marksist siyaset biliminin esas odağı devlet iken, Marksist sosyoloji esasen sınıf ve sınıfsal yapı meselelerine odaklanır. Her iki yaklaşım da Marksist iktisat kadar iyi işlenmemiştir, fakat Marx'ın çalışmalarında ve Marksist gelenekte görülen aynı temel anlayıştan yola koyulurlar. Buna göre *Kapital* bir iktisat incelemesidir ve artık siyasete, topluma, vs. dair benzer çalışmalarla (Marx'ın kendisi bunu yapacak kadar yaşayamadığına göre) tamamlanması gerekmektedir.

---

7 Hirsch'in bu bağlamdaki çalışmasına dair bir eleştiri için, bkz. Bonefeld (1991) ve Holloway (1991c).

8 Özellikle Poulantzas, yapısalcı "siyasi olanın göreli özerkliği" kavramı adına Marksist bir siyaset bilimi için bir temel sağlamaya yönelik büyük çaba göstermiştir. Bkz. özellikle Poulantzas (1973).

Marksizmin bu modern disipliner kollarının ortak yanı ve onları bilimsel Marksizm'in temelinde yatan kavramla buluşturan şey, Marksizmin toplum *üzerine* bir teori oluşudur. Toplum *üzerine* olan bir teoride teorisyen, toplumdaki görünümleri nesnel olarak araştırma ve işleyişlerini anlama gayreti içindedir. "*Üzerine* teori" düşüncesi, teorisyenle teori nesnesi arasına bir mesafe yerleştirir. Toplum *üzerine* bir teori düşüncesi, öznenin bastırılmasına ya da bilen öznenin araştırma nesnesinin dışında durabileceği, bu olabilirmiş gibi, insanlığa aydaki bir geniş açıdan bakabileceği fikrine dayanır (Gunn 1992). Ancak bu bilen öznenin konumunun incelenen toplumun *haricinde* oluşuna dayanarak, bilimin nesnellik olarak anlaşıldığı öne sürülebilir.

Bir toplum kuramı olarak görüldüğünde Marksizm diğer toplum kuramlarının yanına konulabilir, toplumu anlama arayışında olan diğer kuramsal yaklaşımlarla mukayese edilebilir. Bu mukayese aracılığıyla, Marksizm ile ana-akım sosyal bilim kuramları arasındaki kesinti yerine süreklilik üzerinde yoğunlaşılır. Böylece, iktisatçı Marx, Ricardo'nun eleştirel bir müridi, filozof Marx, Hegel ve Feurbach'ın eleştirel bir müridi olarak görülür; Marksist sosyolojide Marksizmi Weber kavrayışlarıyla zenginleştirmek üzerine tartışmalar yapılır; Marksist siyaset biliminde de, özellikle de Gramsci'den esinlendikleri iddiasında olan pek çok kimsenin yazılarında, devlete dair bir kuramın gayesinin kapitalist toplumun yeniden-üretimini kavramak olduğu söylenir.

Disipliner anlatımlardaki Marksizm anlayışı, ya da bir toplum teorisi olarak Marksizm anlayışı, neredeyse kaçınılmaz bir biçimde ana akım disiplinler ya da diğer toplum teorileri tarafından ortaya atılan meselelerin benimsenmesine sebebiyet verir. Ana-akım sosyal bilimler tarafından öne sürülen temel mesele; toplumun işleyişini ve toplumsal yapıların kendilerini üretme biçimlerini nasıl anlayabileceğimizdir. Marksizm, toplum *üzerine* bir teori olarak anlaşıldığı kadarıyla, bu sorulara alternatif yanıtlar bulma arayışındadır. Leninist geleneğin kaba ortodoksluklarından uzaklaşmanın bir yolunu bulmanın yolu-

nu bulmak için yüzlerini Gramsci'ye çeviren yazarlar, kapitalist düzenin nasıl sürdürülebildiğine bir izahat olarak "hegemonya" kategorisi üzerinde duruşlarıyla, Marksizmi kapitalist yeniden-üretimin bir teorisi haline getirmeyi denemekte özellikle etkin olmuşlardır.

Bununla birlikte, Marx'ın kendi kategorilerini kapitalist yeniden-üretimin üzerine bir teori geliştirmekte kullanma gayretleri, Marksizmin kategorilerinin kapitalizmin yeniden-üretimine değil yok edilmesine dayanan oldukça farklı bir problemden, pozitiflikten değil de negatiflikten çıkmış olduğu kadarıyla, her zaman için problematiktir. Sosyal bilimlerin sorularına yanıt vermekte Marksist kategorilerin kullanılması, haliyle bu kategorilerin yeniden yorumlanmasını -örneğin iktisadi bir kategori olarak değerin ya da sosyolojik bir kategori olarak sınıfın yeniden yorumlanması gibi- gerektirir. Marksist kategorileri alternatif bir iktisat ya da alternatif bir sosyoloji inşa etmekte kullanma çabaları her zaman için problematiktir. Yalnızca "gerçek Marksizmin" "gerçek anlamından" sapmayı beraberinde getirmesi yüzünden değil, fakat kategorilerin her zaman bu tarz yeniden yorumlamalara uygun olmaması yüzünden. Bu nedenle, bu yeniden yorumlamalar genellikle hatırı sayılır tartışmalara ve kategorilerin kendi içlerinde geçerliliklerinin sorgulanmasına zemin hazırlamıştır. Örneğin, değer bir fiyat teorisi olarak görüldüğünde konuyla ilgisi hakkında şüpheler ortaya çıkar (ve çıkmıştır); "işçi sınıfı" nitelendirilebilir bir grup insanı tanımlayan sosyolojik bir kategori olarak görüldüğü zaman, haklı olarak "sınıf mücadelesinin" değerinin çağdaş sosyal gelişimin bir dinamiği olarak anlaşılması konusunda şüpheler doğabilir. Marksizmin sosyal bilimlerle kaynaşması, ona güvenli bir ortam yaratmak yerine, gerçekte Marksistlerin kullandığı kategorilerin temelini çürütmektedir.[9]

9 Disipliner bir perspektif içinde Marksist kategorilerin bir savunusu olarak başlayan tartışmalar, her defasında disipliner perspektifin kendisinin sorgulanmasına yol açar. Mesela, Marksist değer kavramının savunusu, yeniden iktisat çalışmalarıyla Marksist iktisat eleştirileri arasındaki farklılıkların ve Ricardo ile Marx arasındaki süreklilik eksikliğinin üzerinde durulmasına sebebiyet verir.

Marksizmin toplum *üzerine* bir teori olarak anlaşılması, işlevselci diye tanımlanabilecek bir çeşit sosyal teorinin zeminini hazırlar. Marksizm sosyal gelişim düzenlerini ve sosyal bir bütünlüğün parçası olarak olgular arasındaki bağlantıları vurguladığı kadarıyla, kendisini kolaylıkla kapitalist yeniden-üretim için gerekli olan her şeyin kendi içinde kendiliğinden oluverdiği nispeten akıcı bir kendini yeniden-üreten toplum görüşüne eklemlendirebilir. Garip bir dönüşle Marksizm, kapitalist toplumun yıkılması üzerine bir teori olmaktan çıkarak, onun kendini yeniden-üretmesi üzerine bir teori haline gelir.[10] Sınıf mücadelesinin kapitalizmin hareket kanunlarından ayrılması devrim ve kapitalist toplumun yeniden-üretimi arasında bir ayrılığa yol açar. Bu ille de devrim düşüncesinden cayıldığı anlamına gelmez: Gerçekten de vazgeçilmiş olunabilir, fakat genellikle saklı tutulur (çoğu Marksist analizde sınıf mücadelesinin saklı tutulduğu biçimde), ya da gelecek bir zamana havale edilir. Böylece, devrim gelecekte gerçekleşecektir, fakat bu esnada kapitalist yeniden-üreten yasaları işlemektedir. Gelecekte radikal bir kırılma gerçekleşecektir, fakat bu arada kapitalizmi kendini yeniden-üreten bir kurum olarak görebiliriz. Gelecekte sosyal gelişimin öznesi işçi sınıfı olacaktır, fakat bu arada sermaye hüküm sürmektedir. Gelecekte her şey farklı olacaktır, fakat bu arada bizler Marksizmi, Marksist tartışmalarda sıklıkla yinelenen bir ifade olan "sermayenin gereklerinin" olan ya da olmayan şeylere dair yeterli bir açıklama olarak görülebildiği, işlevselci bir teori olarak görebiliriz. Yeniden-üretim üzerindeki vurgu, sınıf hakimiyeti anlamında bir yeniden-üretim analiziyle birleştirildiğinde, içinde sermayenin hüküm sürdüğü ya da sermayenin iradesinin (ya da gereklerinin) baskın olduğu bir toplum bakışına sebebiyet verir. O halde kırılma, sonuçta fikri korunduğunda dahi, sadece harici, dışardan getirilmiş bir şey olarak görülebilir.

10 Bu konu hakkındaki önemli ve etkili bir örnek, kapitalizmi bir "regülasyon yöntemleri" dizisi anlamında algılama arayışında olan regülasyon [düzenleme] teorisidir. Konu üzerine bir eleştiri için, bkz. Bonefeld ve Holloway (1991).

İşlevselcilik ya da toplumun, kendisini çoğaltması bağlamında anlaşılması gerektiği varsayımı, kaçınılmaz olarak düşünce üzerine bir kapalılık dayatır. Toplumu kavramsallaştırabilecek olan ufuklara sınırlar dayatır. Marksist işlevselcilikte, farklı bir toplum biçimi olasılığı dışlanmaz, fakat başka bir düzleme, geleceğe havale edilir. Kapitalizm kapalı bir sistemdir, *ta ki* devrimci değişimin şanlı günü gelene *kadar.* Sonuç olarak, sosyal eylem bu kapamayla dayatılan sınırların içinde tercüme edilir. Devrimin başka bir düzleme havale edilmesi, toplumsal varoluşun her açıdan algılanış biçimini şekillendirir. Ayrımlar, kendi çelişkilerinin patlayıcı gücüyle dolup taşan, içinde taşınamaz olanı taşıyan ayrımlar olarak görülmek yerine, kapalı ayrımlar olarak görülürler. Olması muhtemel olan (istek hali, yadsınan), öyle olana (belirten, yadsıyan mutlak olan) tâbidir... hiç değilse o zamana kadar.

Kolaylıkla yapılabileceği gibi konu saptırıldığında ve döndürüldüğünde, nesnel tarihsel akışın nesnel kavranışı düşüncesine dayanan bilimsel Marksizm nosyonu, aşılması güç siyasal ve kuramsal itirazların karşısında kalır. Kuramsal olarak teorisyenin öznelliğinin yok sayılması imkânsızdır: Teorisyen, Marx, Engels, Lenin, ya da Mao olsa dahi, topluma dışardan bakamaz, ay yüzeyinde duran bir seyirci olamaz. Hatta daha tehlikelisi, öznelliğin teorik olarak boyun eğdirilmesi, aynı zamanda öznenin siyasi olarak, tarihin nesnel akışı karşısında olanların ve bu akışa dair ayrıcalıklı bir kavrayışları olduğu iddiasında olanların boyunduruğuna girmesine yol açar.

V

"Bilimsel Marksizm" geleneği, fetişizm sorununa karşı kördür. Fetişizm bir çıkış noktası olarak alındığında, bilim kavramı da ancak karşıt, eleştirel ve öz-eleştirel olabilir. Toplumsal ilişkiler nesneler arasındaki ilişkiler biçiminde varolduğunda, "ben gerçek bilgiye sahibim," demek imkânsızdır; çünkü gerçekten de bir kimsenin gerçekliği kavramasına vesile olan kategoriler, kendileri de bu gerçekliğin bir parçası olan tarihsel anlamda

spesifik kategorilerdir. Bizler ancak eleştirerek, gerçekliği ve onu kavramamıza yardımcı olan kategorileri eleştirerek ilerleme kaydedebiliriz. Eleştirellik ister istemez öz-eleştiri anlamına da gelir.

* * *

Bilimsel Marksizm geleneğinde, eleştirelliğin temel bir rolü yoktur. Şüphesiz kapitalizmin kötülüklerini kınamak manasında olumsuz eleştiriler mevcuttur; fakat kimliğin kalıtsal eleştirisi anlamında eleştiriye rastlanmaz. Fetişizme karşı kör kalmak, fetişleşmiş kategorilerin göründükleri gibi alınması, kişinin zihninde sorgulanmaması demektir. Bu durum Ortodoks Marksizm geleneğinde başka hiçbir yerde devletin sosyal gücün merkezi olarak görülmesi gerektiği görüşünden daha feci olmamıştır. Fetişizm meselesine kör kalan bir Marksizm tabiatıyla fetişleşmiş bir Marksizmdir.[11]

Kesinliği kendi saflarımıza çekme girişimidir ortodoks Marksizmin özü. Bu girişim, bütünüyle yanlış algılanmaktadır: Kesinlik ancak diğer tarafta, tahakkümün saflarında yer alabilir. Bizim mücadelemiz özünde ve derininde belirsizdir. Öyledir çünkü kesinlik ancak toplumsal ilişkilerin şeyleşmesine dayalı olarak kavranabilir.

"Hareket kanunlarından" söz etmek, ancak toplumsal ilişkiler nesneler arası ilişkiler biçimini aldığında mümkündür.[12] Fetişleşmemiş, kendi kaderini tayin edebilen toplumsal ilişkiler kanunlarla sınırlı olmamalıdır. Kapitalist toplumu kanunlarla sınırlı görmek bir dereceye kadar geçerli sayılabilir; ancak, sadece insanların arasındaki bağların gerçekten nesne-leştiği ölçüde. Kapitalizmin tamamen hareket kanunlarının analiziyle anlaşılabileceğini iddia edersek, o halde aynı zamanda toplumsal ilişkilerin bütünüyle fetişleştiğini kastediyoruz de-

11 Son zamanlardaki Marksist tartışmalarla ilişkisi bağlamında, Marksizmin fetişleşleşmesi üzerine yararlı bir tartışma için, bkz. Martinez (2000).

12 Bu yüzden, Engels'in yaptığı gibi özgürlüğü gereklilik anlayışına, toplumun hareket kanunlarının bilgisine indirgemek, insanlara nesne muamelesi yapmaktır. Adorno'nun belirttiği gibi, bunun "hesaplanamaz büyüklükte siyasi sonuçları" olmuştur: Bkz. Adorno (1990), s. 249.

mektir. Peki ama toplumsal ilişkiler bütünüyle fetişleşmişse, devrimi nasıl tasavvur edebiliriz? Devrimci değişimin, kesinliğin rotasını takip ettiğini düşünmek imkân dahilinde değildir; çünkü kesinlik tam da devrimci değişimin karşıtı olan şeydir. Bizim mücadelemiz şeyleşmenin karşısında ve dolayısıyla kesinliğin karşısında olan bir mücadeledir.

Ortodoks Marksizmin müthiş çekimi halen sadeliğini korumaktadır. Devrimci ikileme bir yanıt getirmişti o: Hatalı bir yanıt, ama hiç değilse bir yanıt. Devrimci hareketi öylesine büyük bir fethe taşımıştır ki, günün batımında, bunlar artık fetih olmaktan çıkmış, fakat korkunç bozgunlara dönmüşlerdir. Fakat, ortodoksinin avutucu kesinliklerinden vazgeçersek, elimizde başka ne kalır? O zaman feryadımız adalet düşüncesine karşı çocuksu naiflikte ve kendini kandıran bir yakarışa indirgenmez mi, Luxemburg'un ikaz ettiği gibi, "geçmişin Don Kişot'unun dünyanın büyük değişimi adına üzerinde dört nala gittiği ağlanacak haldeki Rosinante'ye" dönmez miyiz? Hayır, dönmeyiz. Daha ziyade, bir yanıt olarak değil, ama bir soru olarak devrim düşüncesine geri döneriz.

8. Eleştirel-Devrimci Özne

I

Eleştiren bizler, biz kim oluyoruz?

Tartışmanın akışı içinde, bu kitabın yazarı ile okurlarının tamamen farklı bir bileşimi olarak ilk başlarda tanımını yaptığımız "biz"den uzaklaşıp, eleştirel özne olan "biz" bahsine ulaştık. Peki o halde, eleştiren özne, yani biz kimiz?

Tanrı değiliz. Tarih akışı içinde verdiği hükümlerle duran, üstün, tarih-ötesi bir özne değiliz. Her şeye kâdir değiliz. Öznellikleri, içinde yaşadığı toplumun pisliklerinin bir parçası olan insanlarız, ağa takılı sinekleriz.

O halde biz kim oluyoruz ve nasıl eleştirebiliyoruz? En açık yanıt şudur ki; eleştirelliğimiz ve feryadımız kapitalist topluma karşı yaşam deneyimimizden, ezilmişliğimizden, sömürülmüşlüğümüzden doğmuştur. Feryadımız eyleyiş ile eylenenin, özne ile nesnenin her gün yinelenerek birbirlerinden ayırılması tecrübesinden geliyor. Yoğunlukla sömürü sürecinde yaşanan, fakat hayatın her alanına derinden nüfuz eden bir ayrılık.

II

O halde biz işçi sınıfıyız: Yaratanlar ve yaratıları (hem yaratılmış nesne hem de yaratma sürecinin kendisi) ellerinden aşırılmış olanlar. Ya da öyle miyiz?[1]

İşçi sınıfı tartışmalarının çoğu, fetişleşmiş formların önceden oluşturulmuş olduğu varsayımına dayanır. Sermaye ile emek arasındaki ilişki (veya kapitalistle işçi sınıfı arasındaki) bir tahakküm ilişkisi olarak değerlendirilir. Bu zeminde sınıf mücadelesini anlamak, öncelikle işçi sınıfını tanımlamayı ve ikinci olarak da mücadele verip vermedikleri ve nasıl mücadele verdikleri üzerine çalışmayı gerektirir.

Bu yaklaşıma göre, işçi sınıfı her nasıl tanımlanmış olursa olsun, sermayeye itaatiyle tanımlanır: Sermaye karşısında boyun eğdirilmiş olması nedeniyle (ücretli işçiler olarak ya da artık değer üreticileri olarak) işçi sınıfı olarak tanımlanır. Gerçekte sadece işçi sınıfının önceden-boyun eğdirilmiş olduğu var sayıldığından tanım meselesi de gündeme gelebilmektedir. Tanımlama, yalnızca zaten kapalı sayılan bir dünyaya başka kilitler ilave etmeye yarar. *Tanımlanmış* olarak, işçi sınıfı özel bir grup insan olarak *kimliklendirilmiş* olur. Işte o zaman sosyalistler için, "işçi sınıfı" pozitif bir kavram olarak ve işçi sınıfı kimliği de, sanki bu kimliğin sabitlenmesi sermaye karşıtı sınıf mücadelesinin bir parçasıymış gibi, kayda değer bir şey olarak görülür. İşçi sınıfı ya da sermaye sınıfı tanımları içine sığmayan kimselerin ne olacağı bir sorundur şüphesiz, fakat bu tanımsal olarak, bu diğerlerini nasıl tanımlamalı, yeni küçük burjuvalar mı, ücretli kesim mi yoksa orta sınıf mı gibi ilaveten tanımlayıcı tartışmaların sorunudur. Bu tanımlama ya da sınıf-landırma süreci, sınıflı ve sınıf-sız hareketlerin, sınıf ve mücadelenin "farklı biçimleri", işçi sınıfı ile diğer gruplar arasındaki "ittifaklar", vs. hakkındaki bitmek bilmeyen tartışmalarının temelidir.

Her tür sorun, sınıfa karşı bu tanımlayıcı yaklaşımdan orta-

1 Bu bölümde ortaya atılan tartışma Gunn (1987c) ve Bonefeld'in (2001) savlarıyla yakından alakalıdır.

ya çıkıyor. Öncelikle "aidiyet" meselesi söz konusu. Üniversitelerde çalışan bizler işçi sınıfına "ait" miyiz? Peki ya Marx veya Lenin? Chiapas'taki isyancılar işçi sınıfından mı? Feministler işçi sınıfının bir parçası mı? Eşcinsel hareketi içinde etkinlik gösterenler işçi sınıfından mı? Peki ya polis? Her ahvalde, bu insanların ait olduğu ya da olmadığı önceden-tanımlanmış bir işçi sınıfı kavramı mevcuttur.

Sınıf tanımlaması yapmanın ikinci bir neticesi, takip eden mücadelelerin de tanımlanmasıdır. İnsanların tanımlanması yoluyla dahil oldukları mücadelelere dair de bir takım yargılara varılır. Zapatista isyancılarını işçi sınıfından olmadıkları üzerine tanımlayanlar, burdan yola çıkarak isyanın haddine ve yapısına dair bir takım hükümlere varırlar. İştirakçilerin sınıfsal konum tanımından mücadelelerinin tanımına ulaşılır: Sınıf tanımlaması, tanımlayanın geçerli olarak gördüğü ya da kabul ettiği çatışmayı tanımlar. Bu da, sosyal çatışma kavramına at gözlükleriyle bakılmasına yol açar. Örneğin, bazı durumlarda işçi sınıfının, fabrikalarda doğrudan sömürülen şehirli proleterler olarak tanımlanması, bu tanım içine sığan nüfus oranının giderek azalmasının tanıklığında, insanların toplumsal dönüşüm anlayışıyla sınıf mücadelesinin artık hiçbir ilgisinin kalmadığı sonucuna varmasına neden olmuştur. Diğer başka durumlarda ise, işçi sınıfının ve dolayısıyla işçi sınıfı mücadelesinin belirli bir biçimde tanımlanması, yeni mücadele biçimleri (öğrenci hareketi, feminizm, ekolojizm, vs.) geliştirmeye girişmekte yetersizliğe yol açmıştır.

İşçi sınıfını tanımlamak, bu sınıfı "onlar" olarak imal etmektir. İşçi sınıfından olduğumuzu söylerken bile, bunu kendimizden bir adım geri atarak ve kendimizi ya da "ait" olduğumuz grubu (öğrenciler, doçentler, vs.) sınıflandırarak yapmış oluruz. Çıkış noktamız olan "feryat ediyoruz," "mücadele ediyorlar"a dönüşür.

Sınıfa dair tanımsal yaklaşımın çerçevesi, kapitalizmin olan bir dünya olduğu düşüncesidir; sol perspektiften bakıldığında öyle olmaması gerektiği ve öyle olsa bile her zaman böyle olmaya devam etmeyeceği gayet açıktır, fakat şu anda öyledir.

Bu bakış iki sınıf arasında varolan uyuşmazlıkları (ücretlerdeki, çalışma koşullarındaki, sendikal haklardaki, vb. uyuşmazlıklar) tanımlamak için kesin bir yöntem getirir. Bununla birlikte bu çerçeve kimliklendirici bir dünyaya, hali hazırda böyle olan bir dünyaya aitse, o zaman bu dünyayı aşacak bir perspektif imkân dahilinde değildir. Ya devrim düşüncesinden vazgeçilmesi ya da *deus ex machina* şeklinde bir yüce, devrimci öğenin, ekseriyetle Parti'nin sahneye çıkarılması gerekir. İşte tekrar Lenin'in sendikal bilinç ve devrimci bilinç arasındaki ayrımıyla karşı karşıyayız. Bir farkla ki, şimdi artık daha net bir biçimde, işçi sınıfına sendikal bilincin atfedilmesinin, hali hazırda öyle olan/olmayan bir dünyadan ziyade, kimliklendirici teorik perspektiften geldiğini görebiliyoruz. Bu vakada görülen şey, vizyon nesnesinden çok, kullanılan gözlükler tarafından şekillendirilmiştir.

III

Diğer yandan, toplumsal ilişkilerin fetişleşmiş karakteri varsayımından yola çıkmayıp, onun yerine fetişleşmenin bir süreç olduğunu ve varlık halinin oluşum süreciyle ayrılmaz bir bütün olduğunu düşünürsek, bizim sınıf görüşümüzü nasıl değiştirir bu?

Sınıf, tıpkı devlet gibi, sermaye gibi, bir süreç olarak ele alınmalıdır. Hiç durmaksızın sınıf üretilmesi, insanların hiç durmaksızın sınıf-landırılmasıdır kapitalizm. *Kapital*'deki birikim tartışmasında Marx bu konuya açıklık getirir: "Bu sebeple, devamlı olarak bağlantılı bir sürecin, bir üretim sürecinin cephesi altında, kapitalist üretim yalnızca meta ve artık değer üretmez, aynı zamanda kapitalist ilişkiyi yaratır ve üretir: Bir yanda sermayedar diğer yanda ücretli işçi" (1965, s. 578). Başka bir deyişle, sınıfların varlıkları ve oluşumları birbirlerinden ayrı tutulamaz: Sınıfların varlığından söz etmek, aynı zamanda oluşturulma süreci içinde olduklarını söylemek demektir.

Sınıf oluşturulması, özne ve nesnenin ayırılması olarak anlaşılabilir. Özne ile nesnenin her gün yinelenerek birbirlerin-

den şiddetle ayırılması, nesne-yaratı-ürünün özne-yaratıcı-üreticiden çalınması, eyleyenin sadece eylediğine değil, aynı zamanda eyleyişine de, yaratıcılığına da, özneliğine de, insanlığına da el konulmasıdır kapitalizm. Bu ayırmanın şiddeti yalnızca kapitalizmin erken dönemlerine özgü değildir: Kapitalizmin özü budur. Başka bir deyişle, "ilkel birikim" yalnızca geçmiş dönemlere has bir özellik değil, kapitalizmin varlık nedenidir.[2]

Kapitalizmin şiddeti, kapitalist toplum ilişkilerinin yinelenerek üretilmesinin her zaman için çok daha fazla gündemde olduğu hissini vermekteyken, özne ve nesne ayrılığı ya da insanlığın sınıf-landırılması marifetiyle pratiğe geçirilen şiddet, "yeniden-üretimin", düzenli bir biçimde yinelenen bir süreç imgesini, sürekli yayılan ve yayılan bir şeyi akla getirdiği kadar, yanıltıcı bir kelime olduğunu da gösterir.

Öyleyse sınıf mücadelesi, sınıflandırma ve sınıflandırılmaya karşı gelmek olduğu kadar, birbirinden ayrı tutulamayacak bir biçimde, oluşturulmuş sınıflar arasındaki mücadeledir de.

Sınıf mücadelesine dair çoğu ortodoks tartışma, sınıfların önceden-oluşturulmuş olduğunu, işçi sınıfına fiilen boyun eğdirildiğini varsayma ve sınıf mücadelesi çalışmalarını bu noktadan başlatma eğilimindedir. Fakat çatışma, tahakkümün kabul ettirilmesinin ardından, toplumsal ilişkilerin fetişleşmiş biçimlerin oluşturulmasından sonra başlamamıştır: Bu daha çok, toplumsal pratiğe tahakküm edilmesiyle, toplumsal ilişkilerin fetişleştirilmesiyle ilgili bir çatışmadır. Sınıf mücadelesi kapitalist toplum ilişkilerinin oluşturulmuş biçimleri içinde cereyan etmez: Doğrusu bu biçimlerin oluşturulması sınıf mücadelesinin ta kendisidir. Bütün toplum pratiği, eylemin kapitalizmin fetişleşmiş, kötüye kullanılmış, tanımlayıcı biçimlerine tâbi kılınması ile bu formların karşısında-ve-ötesinde yaşama gayretleri arasındaki uzatmalı bir çatışmadır. Bu nedenle mücadelenin sınıf-dışı biçimleri diye bir şey varolamaz. Bu du-

2 Marx'ın primitif biriktirme dediği şey bu nedenle tarihsel bir safha değil, sermayenin kalıcı ve temel bir özelliğidir. Bu konu hakkında bkz. Bonefeld (1988).

rumda sınıf mücadelesi, yabancılaşma ile yabancılaş-mama arasında, tanımlama ile tanımlama-karşıtlığı arasında, fetişleşme ile fetişleş-meme arasında her gün devam eden (ayırdında olunsa da olunmasa da) çatışmadır.

Bizler işçi sınıfı *olarak* mücadelede değiliz, biz işçi sınıfı olmaya *karşı*, sınıflandırılmaya karşı mücadele ediyoruz. Bizim mücadelemiz emeğin mücadelesi değil: İş karşısında verilen mücadeledir.[3] Bizim mücadelemize birleşikliğini veren, benzer bir sınıfın üyeleri olarak birliğimiz değil, sınıflandırmanın (sermaye birikiminin birleşikliği) birleşikliğidir. Bu nedenle mesela, Lacandon Ormanı'nın yerli sakinlerinin işçi sınıfına mensup olup olmadıkları mevzu bahis olmaksızın, sınıf mücadelesi adına Zapatista hareketine anlamını veren, bu mücadelenin kapitalist sınıflandırma karşısındaki değeridir. İşçi sınıfı mensubu olmanın, emir almanın, yönetilmenin, kendi ürünümüzden ve üretme yöntemimizden ayrı tutulmanın iyi bir tarafı yoktur. Mücadele bizim işçi sınıfı olduğumuz gerçeğinden değil, fakat bizim işçi sınıfı olduğumuz-ve-olmadığımız, bizim işçi sınıfı olmanın karşısında-ve-ötesinde varolduğumuz, onların bizi hizaya getirmek ve yönetmek çabasında olduğu ancak bizim hizaya gelmek ve yönetilmek istemediğimiz, onların bizi ürünümüzden ve üretimimizden ve kendi insanlığımızdan ve kendi benliğimizden ayırmak istediği, fakat bizim bunların hiçbirinden ayrı kalmak istemediğimiz gerçeğinden doğar. Bu manada, işçi sınıfı kimliği, kıymet verilecek "iyi" bir şey değil, bilakis "kötü", karşısında savaşmayı gerektiren, karşısında savaşılan, değişmezlikle hep gündemde olan bir şeydir. Ya da daha doğrusu, işçi sınıfı kimliği bir çeşit kimlik-sizlik gibi görülmelidir: Mücadele deyince akla işçi sınıfının gelmemesi için.

Biz işçi sınıfı[yız] / değiliz (üniversite profesörü ya da araba

3 "Komünist devrim eylemin şimdiye kadar varolan *tarzına* karşı çevrilmiştir, *emekten* arınmıştır ve sınıfların kendilerinin yardımıyla bütün sınıf kurallarını yürürlükten kaldırmaktadır; çünkü, artık toplum içinde, mevcut toplum içinde, bir sınıf olarak sayılmayan, bir sınıf olarak görülmeyen ve kendi içinde bütün sınıfların, milliyetlerin, vs. çözülümünün dışa vurumu olan sınıf tarafından taşınmaktadır." (Marx ve Engels 1976, s. 52).

tamircisi olsak da). Sınıfın sınıf-landırma olarak görülmesi gerektiğini söylemek, sınıf mücadelesinin bireysel olarak da Kolektif olarak da bizim içimizden geçtiği anlamına gelir. Ancak bütünüyle sınıf-landırılmış olsaydık hiçbir çelişkiye düşmeden "biz işçi sınıfıyız," diyebilirdik (fakat o zaman da sınıf mücadelesi mümkün olmazdı).

Bizler her iki yönden sınıf mücadesi içinde yer alıyoruz. Sermayeyi ürettiğimiz gibi, paraya riayet ettiğimiz gibi, özne ile nesnenin ayırılmasına, eylemlerimiz, teorilerimiz, lisanımız (işçi sınıfını tanımlamamız) aracıyla iştirak ettiğimiz gibi, kendimizi de sınıf-landırıyoruz. Aynı zamanda, insan olduğumuz ölçüde sınıf-landırılmamız karşısında mücadele veriyoruz. Sermayenin karşısında-içinde-ve-ötesinde, kendi benliğimizin karşısında-içinde-ve-ötesinde varlık sürüyoruz. Varolduğu haliyle insanlık şizoid, volkanik bir durum: Herkes sınıf çatışması yüzünden infilak etmiş durumda.

Bu durumdan, sınıf farklılıklarının insanlığın şizoid karakteri diye daha genel bir ifadeye indirgenebileceği anlamı mı çıkar? Hayır, çünkü sınıf çatışmasının içimizden geçme hallerinde belirgin farklılıklar, bu çatışmayı bastırmamızı mümkün kılacak boyutta farklılıklar bulunur. Sınıflandırmadan (biriktirme) maddi olarak kâr edinen kimseler için sınıflandırmaya karşı ya da sınıflandırmanın ötesinde görünen herhangi bir şeyi bastırmak, fetişizmin sınırları içinde yaşamak oldukça kolaydır. İçlerinde daha fazla karşıt-lık öğesini taşıyanlar, yaşamları biriktirme marifetiyle alt üst edilmiş olanlardır (Chiapas yerlileri, üniversite hocaları, madenciler, hemen hemen herkes). İster anlamsız işlerdeki biteviye tekrarın icra edilmesiyle ya da yaşam kavgası dışında her şeyi dışlayan yoksullukla olsun karşıt-lık geriliminin en sıkı sarılacağı kimseler, en acımasız biçimde özneliklerinden çıkarılmış olanlardır. Bununla birlikte şu da doğrudur ki, hiç kimse tamamen karşıt ya da karşıt-ve-ötesinde olarak yaşamıyor: Hepimiz özne ile nesnenin ayırılmasında, insanların sınıflandırılmasında iştirakçiyiz.[4]

4 Sınıf oluşumlarına, oluşamamalarına ve yeniden oluşumlarına dair nosyonlar, bu nedenle farklı grupların değişken durumları olarak değil, her birimizin

Ancak işçi sınıfı olduğumuz/olmadığımız oranda işçi sınıfının kendi kendisini özgürleştirmesi anlamındaki devrim tasavvur edilebilir hale gelir. İşçi sınıfı işçi sınıfı oldukça kendi kendisini özgürleştiremez. Ancak bizler işçi sınıfı *olmadığımızda* özgürleşme meselesi ortaya konulabilecektir. Ve yine de bizler işçi sınıfı (nesnelerinden koparılmış özneler) *olduğumuzda* özgürleşme gereği doğacaktır. Önceden ortaya koyduğumuz tutarsız sonuca yeniden dönüş yapıyoruz: Biz, eleştirel özneler, işçi sınıfıyız ve değiliz.

Ulaşılan sonuç ancak kimliklendirici düşünce için, ancak "öyle olan" ve "öyle olmayan"ı birbirinden bağımsız gibi düşündüğümüzde anlamsızdır. "Öyle olan" ve "öyle olmayan" arasındaki çelişki mantıksal değil, fakat gerçek bir çelişkidir. Bizim gerçekten şeyleşmiş/ şeyleşmemiş, kimliklendirilmiş/kimliklendirilmemiş, sınıflandırılmış/sınıflandırılmamamış, öznellikten çıkarılmış/çıkarılmamış olduğumuza, kısacası gerçekten olduğumuza/ olmadığımıza işarettir. Ancak öznelliğimizin bölünmüş bir öznellik olduğunu ve benliğimizin bölünmüş bir benlik olduğunu kavradığımızda feryadımıza ve eleştirimize bir anlam kazandırabiliriz.

Gördüğümüz üzere, fetişizm kavramı masum özneye olan inançla bağdaşmazlık içindedir. Yaptırma-gücü, bizi kendi benliklerimize karşı çevirmesiyle benliklerimize sirayet eder. İşçi sınıfı sermayenin dışında değildir: Bilakis onu (bizi) işçi sınıfı olarak tanımlayan sermayedir. Emek sermayeye karşı durur, ancak bu dahili bir karşı duruştur. Ancak emek emekten fazla bir şey olduğu kadarıyla, işçi iş gücünü satan bir kimseden fazlası olduğu kadarıyla devrim konusu da gündeme gelebilir. Fetişizm kavramı tabiatıyla, kendi kendimize bölünüşümüzü, kendimizin aleyhinde bölünmüşlüğümüzü içermektedir. Çalışan, çalışma-karşıtına/sınıf, sınıf-karşıtına kendisine bölünmüştür: Sadece baskının içinde olmakla kalmayıp

---

içinden geçen çatışmanın değişken konfigürasyonları olarak, fetişleşme ve anti-fetişleşme arasındaki, sınıflandırma ve anti-sınıflandırma arasındaki çatışma olarak anlaşılmalıdır. Bu konu 9. bölümde daha detaylı olarak tartışılacaktır.

aynı zamanda karşısında-ve-ötesinde varolan, sadece karşısında-ve-ötesinde olmakla kalmayıp aynı zamanda içinde de varolan ve halen ezilenler olarak. Fetişizm ile anti-fetişizm arasındaki kavga, Kolektif ve bireysel olarak her birimizin içinde mevcuttur. Bu sebeple, fetişleşmiş kitlelere öncülük eden fetişleşmemiş bir önderlik mevzu bahis olamaz. Antagonistik bir toplumda yaşıyor olduğumuz gerçeğine dayanarak, her birimiz hem fetişleşmiş durumdayız hem de bu fetişizme karşı mücadele içindeyiz.

Bizler kendi kendimizi bölmüş, kendi kendimize yabancılaşmış, şizoid kimseleriz. Feryat- eden-bizler aynı zamanda razı-gelenleriz. Özne ile nesnenin yeniden birleştirilmesi uğruna mücadele eden bizler aynı zamanda bu ikisinin ayrılığını üretiyoruz. Doğru sınıf bilincine sahip kahramana odaklanmak yerine, bizi parçalara ayıran karmaşadan ve çelişkilerden bir devrim anlayışı çıkarılması gerekiyor.

Bu Marx'ın yaklaşımıyla da uyum içinde olan bir görüştür. Onun kapitalizm anlayışı iki grup insan arasındaki çatışma üzerine değil, insanlığın toplum pratiğinin örgütlenme biçimi içindeki çatışmaya dayalıydı.[5] Kapitalist toplumdaki yaşam biçimi uyuşmazlık içeren, antagonistik bir yaşam biçimidir. Her ne kadar bu antagonizm engin bir zıtlık çeşitliliği olarak görünüyorsa da, savunduğumuz üzere (ve Marx'ın da savunmuş olduğu gibi), bu antagonizmi ve meydana gelişini kavramanın anahtarı, mevcut toplumun, insanlığın ayırıcı özelliğinin, yani eyleyişin örgütlenişindeki gibi bir antagonizm üzerine kurulu olmasıdır. Kapitalist toplumda, eyleyiş kendi aleyhine çevrilmiş, kendisine yabancılaşmıştır; kendi yaratıcı etkinliğimiz üzerindeki kontrolü yitirmekteyiz. İnsan yaratıcılığının olumsuzlanması, insan yaratıcılığının piyasaya tâbi kılınmasıyla meydana gelir. Sonucunda, yaratıcı çalışma kapasitesi (iş-gücü) onu satın alacak sermayeye sahip olanlara piyasada satılacak bir meta haline geldiğinde, bu piyasaya tâbi oluş tamamı-

5 Sınf üzerine olan tamamlanmamış bölümde (*Kapital* III. Cilt, Bölüm 52) de -ve aslında *Kapital*'in tamamında- açıkça belirtildiği gibi, Marx tanımlanabilir bir grup insan anlamında sınıf fikrini reddetmiştir.

na ulaşmış olur. İnsan yaratıcılığıyla bu yaratıcılığın yadsınması arasındaki antagonizm böylece yaratıcılıklarını satmak zorunda olanlara bu yaratıcılığı kendilerine mal edip sömürenler (ve böyle yaparak, yaratıcılığı işe dönüştürenler) arasındaki antagonizme odaklanmış hale gelir. Uzun lafın kısası, yaratıcılık ve yadsınışı arasındaki çatışmadan, emek ve sermaye arasındaki zıtlık gibi söz edilebilir, fakat bu zıtlık (Marx'ın açıkça belirttiği gibi) iki harici kuvvet arasındaki bir zıtlık değil, eyleyiş (insan yaratılığı) ile yabancılaşmış eyleyiş arasında yer alan dahili bir zıtlıktır.

Sosyal çatışma bu nedenle öncelikle iki grup insan arasındaki bir uyuşmazlık değildir: Yaratıcı sosyal pratik ve buna karşıt olunması, ya da başka bir deyişle, insanlık ve insanlığa karşı olunması arasında, limitlerin aşılması (yaratım) ve limitler koyulması (tanımlama) arasında vuku bulan bir uyuşmazlıktır. Zıtlık, insanların boyun eğdirilişinden, toplumsal ilişkilerin fetişleşmiş biçimleri oluşturulduktan sonra meydana gelmez: Bu daha çok toplumsal pratiğin boyun eğdirilişiyle, toplumsal ilişkilerin fetişleştirilmesiyle alakalı bir zıtlıktır. Bütün bir toplumsal pratik, eylemin kapitalizmin fetişleşmiş, bozulmuş, tanımlayıcı biçimlerine boyun eğdirilmesiyle bu biçimlerin aleyhinde-ve-ötesinde yaşama gayreti arasındaki bitmek bilmeyen bir çatışmadır.

Sınıf mücadelesi bütün insanlığın yaşam biçimine nüfuz eden bir çatışmadır. Hepimiz bu çatışmayla birlikte varlık sürüyoruz, tıpkı çatışmanın her birimizin içinde varlık sürdüğü gibi. Bu bizim kaçamayacağımız kutupsal bir antagonizm. Bir sınıfa ya da bir diğerine "ait" değiliz: Doğrusu sınıf mücadelesi bizim içimizde, bizi parçalara ayırarak varlık sürüyor. Antagonizm (sınıf ayrımı) hepimizin içinden geçiyor. Fakat, elbette ki bunu pek çok farklı şekilde yapıyor. Bazıları, çok küçük bir azınlık, başkalarının emeklerinin çalınmasında, sömürülmesinde doğrudan yer alıyor ve/veya bundan çıkar sağlıyor. Diğerleri, büyük çoğunluk olan bizler, doğrudan veya dolaylı olarak bu hırsızlığın ve sömürünün nesneleri oluyoruz. Antagonizmin kutupsal karakteri, iki sınıfın kutuplaşmasında böy-

le ifadesini bulmuş oluyor,[6] fakat antagonizm sınıflar için sonradan ortaya çıkan değil, öncelikli olan bir şeydir: Sınıflar antagonizm üzerinden oluşturulur.

IV

Peki ya fabrikalardaki işçiler, endüstriyel proletarya ne durumda? Onlar sınıf mücadelesi kavramının merkezinde değiller mi? Kapitalist toplumun bütün çatışma anlayışının merkezi çalışma değil mi?

Eyleyiş ile eylenenin ayırılmasının ana zemini üretimdir. Meta üretimi nesne ve özne ayrılığının üretilmesidir. Kapitalist üretim, işçilerin artık değer üretmesidir. İşçiler tarafından üretilmesine karşın kapitalistin kendisine tahsis ettiği bir artık. Artık değer olarak bir artık üreterek, işçiler üretilen nesneden kendi ayrılıklarını üretirler. Başka bir deyişle, sınıfları, ücretli çalışan olarak kendi sınıf-lamalarını üretirler. "Pamuk fabrikasındaki bir çalışan sadece pamuğu mu üretir? Hayır, sermayeyi üretir. Kendi emeği üzerine arsız buyruklar veren değerleri üretir ve sonuçunda bu buyruklar aracıyla arsız değerler yaratır" (Marx, 1965, s. 578).

O halde üretimde, nesne üretiminde olan bir işçi aynı zamanda bu nesneye yabancılaşmasını ve dolayısıyla da kendisini ücretli işçi olarak, öznellikten çıkmış özne olarak üretmektedir. Kapitalist üretim, özne ile nesnenin sürekli yinelenen ayırılmasını beraberinde getirir. Aynı zamanda özne ile nesnenin sürekli yinelenen bir araya getirilişlerini de beraberinde getirir, ancak yabancılaşmış özne ve nesne olarak. Çivisi çık(ma)mış olan değer nedeniyle, özne ile nesne arasındaki ilişki çivisi çıkmış bir ilişkidir. Değer kategorisi her iki durumu da karşılamaktadır. Bir yanda değerin soyut emeğin ürünü

6 Nitekim, *Kapital*'de tekrar tekrar ifade ettiği üzere Marx'a göre kapitalistler sermayenin vücut bulmuş halleridirler. Proletarya da kendi çalışması içindeki görünümünü öncelikle tanımlanabilir bir grup insan olarak değil, antagonistik bir ilişkinin kutbu olarak biçimlendirir: "İnsanlığın *bütünüyle kaybı* olan ve dolayısıyla kendisini ancak insanlığın *bütünüyle yeniden kazanılmasıyla* kazanabilecek olan... bir sınıf.": Marx ve Engels (1975) s. 186.

olduğu gerçeği sermayenin emek ve onun soyutlanması üzerindeki mutlak bağımlılığına işaret eder. Diğer yanda, değer, metanın emekten ayrılmasını, üreticiden gayet bağımsız olan otonom bir varlık gereksinimini kavramsallaştırır. O halde değer, işçinin gücünü özerkleşmiş ürününün tahakkümü karşısında boyun eğdirme sürecidir.

Fakat işçinin üretim araçlarından ayrılması, daha genel bir özne nesne ayrılığının, insanların kendi faaliyetlerinin kaderini belirleyebilme olasılığından daha genel bir biçimde uzaklaştırılmalarının (önemli bir parçası olmakla beraber) sadece bir parçasıdır. İşçinin üretim araçlarından ayırılması düşüncesi, zihinlerimizi belli bir tip yaratıcı etkinliğe yöneltir, fakat aslında üretim ile eyleyiş arasında olan tam da bu ayrım genelinde eyleyişle eylenenin ayrılığıyla sonuçlanan eyleyiş kırılımının bir parçasıdır. Öznenin öznelikten-çıkarılışının sadece işçilerin üretim araçlarından ayrılması gibi görünüyor oluşu, toplumsal ilişkilerin fetişleşmesinin kendiliğinden bir dışa vurumudur. İşçinin üretim araçlarından ayrılması (klasik anlamda), daha genel bir özneyi öznelikten çıkarma sürecinin, daha genel bir emek soyutlamasının bir parçasıdır, bunu doğurur ve bununla desteklenmektedir. Dolayısıyla değer üretimi, artık değer üretimi, sınıf mücadelesi analizlerinin çıkış noktası olamaz, çünkü sömürü, yaratıcılığı işe dönüştürmek için, belli başlı faaliyetleri değer üretimi olarak tanımlamak için, mantıksal bir öncel mücadeleyi gerektirmektedir.

Sömürü yalnızca emeğin sömürülmesi değil, fakat aynı esnada eyleyişin işe dönüştürülmesi, öznenin öznelikten çıkarılması, insanlığın insanlıktan çıkarılmasıdır. Buradan yaratıcılığın, öznenin, insanlığın, kapitalist biçimlere dönüştürülmek üzere temiz bir fanusun içinde beklediği anlamı çıkarılmamalıdır. Kapialist biçim (iş) eyleyişin/ yaratıcılığın/ öznelliğin/ insanlığın varoluş tarzıdır, fakat bu varoluş tarzı çelişiktir. Eyleyişin iş biçiminde varolduğunu söylemek aynı zamanda iş karşıtlığı biçiminde varolduğu anlamına gelmektedir. İnsanlığın boyun eğerek varlık sürdüğünü söylemek aynı zamanda itaatsizlik içinde olduğu anlamına gelmektedir. Sınıf üretilmesi ita-

atsizliğin bastırılmasıdır (-ve-üretilmesidir). Sömürü baş kaldıran yaratıcılığın bastırılmasıdır (-ve- üretilmesidir). Yaratıcılığın bastırılması, genellikle sanıldığı gibi yalnızca üretim sürecinde değil, kapitalist toplumu meydana getiren bütün bir eyleyiş eylenen ayrılığında yerini alır.

Buna göre: Emek sınıfı üretir, fakat emek öncelikli bir sınıflandırmayı koşul olarak gerektirir. Benzer bir biçimde üretim, sınıf oluşturma sahasıdır, fakat genel anlamda üretimin insan eyleyişinden ayrılması olan bir üretim sahasının varlığı da öncelikli bir sınıflandırmayı gerektirir.

Öyleyse bizim emeğin merkeziyetiyle ilgili sorumuzun cevabı, hiç şüphesiz esas olanın emek değil, emeğin içinde-aleyhinde-ve ötesinde varolan eyleyiş olduğudur. Hiçbir eleştiri getirmeden emeği çıkış noktası yapmak, kişinin kendisini daha en başından fetişleşmiş bir dünyanın içine hapsetmesidir, bu durumda herhangi bir alternatif dünya tasavvuru katıksız hayal olarak, dışardan gelen bir şey olarak görülmelidir. Emekten yola koyulmak, kişinin sınıf mücadelesi kavrayışını indirgemek, eyleyişin iş olarak yapılandırılmasına kadar uzanan bütün bir çatışmalı dünya pratiğini görüş alanının dışına atmaktır.

Peki sınıf mücadelesinin burada ileri sürülen geniş kavranışı kabul edilse bile, artık değerin merkezî oluşunda, üretim etrafında dönen kavgaların özgürleşme için verilen mücadelelerin özü oluşunda, bir anlam yok mudur? Artık değerin doğrudan üreticilerinin sermayeye karşı saldırıda özel bir rolü olduğu gösterilebildiğinde böyle bir hiyeraşi oluşturmakta muhtemelen bir sorun olsa gerektir. Zaman zaman işçilerin sermayeye kayda değer zararlar verebilecek kilit kesimleri olduğu iddia edilir (büyük fabrikalardaki işçiler, taşımacılıkta çalışan işçiler gibi). Bu işçiler sermayenin emeğe olan bağımlılığını dosdoğru kabul ettirme gücündedirler. Bununla birlikte, bu gibi işçi grupları illa ki doğrudan artık değer üreticileri değidirler (örneğin, banka çalışanları) ve Zapatista ayaklanmasının sermaye üzerindeki etkisi, (örneğin, Meksika pezosunun devalüasyonu ve 1994-95 dünya finansal değişimiyle) sermaye biri-

kiminin akışını durdurma kapasitesinin ille de üretim sürecinde doğrudan yer almaya bağlı olmadığını açıkça ortaya koymaktadır.

V

Eleştirel-devrimci özneyi tanımlamak mümkün değildir, zira eleştirel-devrimci özne tanımsızdır. Eleştirel-devrimci özne tanımlı bir "kim?" değil, fakat tanımlanamayan, tanımsız, tanım-karşıtı olan bir "ne?"dir.

Tanımlama tahakkümü getirir. Bir özne ancak farazi bir tahakkümle tanımlanabilir hale gelir. Eleştirel-devrimci öznenin tanımlanması imkânsızdır, çünkü "eleştirel-devrimci", öznenin tahakküm altında olmaması ve tahakküm altına alınmaya karşı isyanda olması demektir. Tahakkümden değil de mücadeleden yola çıkan bir yaklaşım zorunlu olarak tanımlanma-karşıtıdır. Itaatsizlik tabiatıyla, tanımlamaya karşı bir hareket, bir taşkınlıktır.[7] Karşıt bir duruş, bir isyan, bir çığlık.

Çığlığı bir grup insanla sınırlandırmanın hiçbir mantığı yok. Çığlık aynı zamanda bir anti-çığlık. Baskı ne kadar şiddetliyse, çığlık da o kadar keskin. Değişkenliği değişmez olan, çığlığı tanımlamaya dair her tür girişim, çığlığın kendi değişen şeklinin doğrudan tesirinde kalacaktır.

Bizim çıkış noktamız ve değişmez dönüş noktamız kendi feryadımızdır. Eleştirel-devrimci özne meselesinin ortaya çıkması gereken yer budur. Çığlık soyut anlamda bir çığlık değildir. Karşıt bir çığlıktır: Baskı karşısında, sömürü karşısında, insanın insanlıktan çıkarılması karşısında olan bir çığlık. Kapitalizmin baskısına maruz kaldığımız ölçüde her birimizin içinde varolan bir karşıt-çığlıktır o, fakat karşıt-çığlığın şiddeti ve etkisi karşısında feryat edilen şeyin şiddeti ile etkisine bağlıdır.[8] Çığlık birilerinin çığlığı olmadığı gibi ötekile-

7 "Sarnıç saklar, çeşme akar". (William Blake, "Cehennem Vecizeleri": Blake, 1973, s. 97) Biz sarnıç değil, çeşmeyiz.

8 Bu anlamda Marx proletarya figürünü, şartları kendilerini kapitalizmin mutlak hasımları yapan kimseler olarak ortaya koyar, çünkü kapitalizm onların mut-

rin çığlığı da değildir: Farklı şiddet dereceleriyle, herkesin feryadıdır.

Karşıt-çığlık öncelikle muhaliftir. Tahakküme karşı bir isyan, bir reddiyedir. İtaatsizliğin feryadı, itaat-dışılığın homurdanmasıdır. İtaatsizlik, çocukların söz dinlemezliğinden tutun, kalkıp işe gitmemizi söyleyen alarmlı saate sövüp saymaya, iş yaşamında her çeşit devamsızlığa, baltalamaya ve kaytarmaya, açık ve örgütlü "Ya Basta!" çığlığında olduğu gibi açık isyana varıncaya kadar, günlük yaşam deneyimimizin önemli bir parçasıdır. Görünüşte son derece disiplinli ve boyun eğdirilmiş görülen toplumlar bile, itaatsizlikten asla yoksun değildir: O her zaman oradadır, saklı bir direniş kültürü olarak her daim mevcuttur.[9]

Genellikle çığlığımız sessiz, "zaptedilmiş volkanların iç kanaması" (Johnson 1975, 36) gibidir. İtaatsizlik çığlığı daha çok hafif bir hoşnutsuzluk gevelemesi, itaat-dışılığın homurtusu gibi işitilir. İtaat-dışılık bir kimsenin yaşamını şekillendirmesi için gereken en temel, en olağan mücadeledir. Yaşamın sade keyiflerinden vazgeçmeye karşı, makineleşmeye karşı gönülsüz olmak, yapma-gücünü güçlendirmekte ve bir düzeyde sürdürmekte kararlı olmaktır. Bu tür itaat-dışılık ille de aleni ya da bilinçli olarak karşıt değildir; ancak, sermayenin mevcudiyetinin zorunlu kıldığı yaptırma-gücünün doymak bilmezlikle genişlemesine ve yoğunlaşmasına karşı güçlü bir engel olarak durur.

İtaatsizlik çığlığı kimlik-sizlik çığlığıdır. Sermaye bize sürekli, "sen şöylesin," der durur. Bizi sınıflandırır, tanımlar, öznelliğimizi reddeder, mevcut manzaranın bir uzantısı olmayan herhangi bir geleceği yok sayar. "Öyle değiliz," diye yanıt veririz biz. Sermaye, "dünya böyle," der. "Öyle değil," diye yanıtlarız. Açık ve net olmak zorunda değilizdir. Bizim varlığımızın kendisi bir karşıtlık, bir değil-lik halidir. Reddediş en basit, en

---

lak hasımlarıdır. "*Bu güne değin varolan dünya düzeninin* sona erişini ilan ederek, proletarya sadece *kendi varoluşunun gizini* ifade eder, zira bu *gerçekten* de o dünya düzeninin sona ermesidir." (Marx ve Engels, 1975, s. 187).

9 Bu konu hakkında bkz. Scott (1990).

koyu haliyle: "Bunu ya da şunu beğenmiyoruz" değil, fakat sadece "biz öyle değiliz, reddediyoruz, her anlayışın sınırları dışındayız" halidir. Öyleymişiz gibi görünse de değilizdir. Bu en temelinde umudun itici gücüdür, öyle olanı aşındıran ve dönüştüren güçtür. Fetişleşmiş kimlik nosyonu altında varolan kimliksizliğin gücüyüz biz. "Kimlik nosyonu altında reddediş kimlik-sizliktir" (Adorno 1990, s. 5).

İsyancı teorinin özünde olan nedir? Umudun özü nedir? Kimileri "görebildiğimiz, inceleyebildiğimiz, örgütleyebildiğimiz kadarıyla, umudun özü işçi sınıfındadır, siyasal olarak çalışmaya başlayabileceğimiz yer burasıdır," diyor. Biz de şöyle cevap veriyoruz: "Adını işçi sınıfı koyun, fakat onu anlayamayız, inceleyemeyiz ve örgütleyemeyiz, zira devrimci bir sınıf olarak işçi sınıfı diye bir şey yoktur: Bu bir kimlik-dışılık halidir." Saçma bir yanıt gibi görünüyor. Kendi belledıklerimiz bize umudun özü olarak mutlak bir güç arayışında olmamız gerektiğini söyler, fakat bulduğumuz şey daha çok Fichte'nin "karanlık boşluğuna" benzer: Kimlik-dışılık, "ben olduğum gibiyim" demeyen, fakat bizler "olduğumuz gibi değiliz ve olmadığımız gibi de değiliz" diyen bir tanrı. Bütün bu tartışmanın rahatsız edici tarafı budur: Tutunacak bir mutlak güç istiyoruz ve bütün bu argümanın önerdiği, kimlik-dışılığın olumsuz boşluğudur.

Tutunabilecek hiçbir mutlak güç, hiçbir güvence yok. Bütün mutlak güçler onlara dokunduğumuzda dağılıveren yanılsamalar sanki. Bizim tanrımız varolan tek tanrı: Kendimiziz. Bizler, dünyanın çevresinde döndüğü güneşiz. Tek tanrı biziz, bir reddediş tanrısı. "Her zaman karşı gelen ruh"[10] Mephisto'yuz biz.

Fakat burada bir sorun var. Çığlığın bir karşıt-çığlık oluşu, onun asla saf bir çığlık olamayacağı anlamına gelir. Her zaman için, karşısında feryat ettiği şey tarafından lekelenmektedir. Karşıtlık, daima karşı gelinen şeye dahil olmayı beraberinde getirir. İktidara karşı verilen herhangi bir mücadelede bu gözlenebilir: İktidara karşı sadece karşıt olan bir karşılık, iktida-

10 "Der Geist der stets verneint", Mefisto'nun kendisini Faust'a takdim ediş şeklidir: Goethe (1969), s. 40. "Olduğu şeyi olmayı reddeden tek canlı insandır" (Camus 1971, s. 17).

rın içinde çatışma yarattığı koşulları olumsuz bir biçimde üreterek, kendi içinde iktidarı üretir. Bu kitabın hemen her paragrafında bize göz dağı vermek için kafasını uzatan ejderha yine yerinden çıkıyor: Bir fasit daire içine düşmüş gibiyiz.

Gerçekten de karşıtlıkta bir sonsuzluk mevcuttur, fakat bu bir dairenin sonsuzluğu değildir. Daha ziyade komünizm için verilen savaşımın sonsuzluğudur bu: İktidardan-muaf olan toplumun koşulları yaratıldığında dahi, yaptırma-gücünün yeniden patlak vermesine karşı savaşmak zorunlu olacaktır. Pozitif bir diyalektik, tüm çelişkilerin çözüme kavuştuğu nihai bir sentez olası değildir. Kapitalizm bir oluş halinden ziyade, insan potansiyelinin önü bu denli tıkandığında bile, bir süreç olarak anlaşılacaksa, insanın yapma-gücünün özgürleşmiş olduğu bir toplum için bu ne kadar daha geçerli sayılmalıdır?

Fakat bundan fazlası da var. Bizler sadece yaşam biçimlerimiz biteviye veya dairesel olmadığından fasit bir daire içine düşmemiş değiliz. Bizim karşıt-çığlığımız, baskı-karşıtı-çığlıktır ve bu manada ona şeklini veren baskıdır; fakat bundan fazlasıdır da, zira baskı-karşıtı-çığlık, benliklerimizin, insanlığımızın, yaratmak için yapma-gücümüzün reddedilmesi karşısında bir çığlıktır. Kimlik-dışılık bizim çığlığımızın özüdür; ancak, "biz öyle değiliz," demek sadece karanlık bir boşluk değildir. Öyle-liği reddetmek, oluş, hareket, yaratma ve yapma-gücünün özgürleşmesinin hakkını aramaktır. Biz *öyle* değiliz, olmayız da, biz oluşuruz.

Bu nedenle, "biz öyle değiliz", "henüz öyle değiliz" halini alır, fakat sadece "henüz değil", belirgin bir gelecek, güvenli bir yuvaya dönüş olarak değil de, bir olasılık olarak, hiçbir güvence, emniyet olmaksızın bir oluş hali olarak anlaşıldığında. Eğer henüz öyle değilsek, o halde henüz-öyle-değilliğimiz zaten proje halinde, taşkınlık halinde, kalkışma halinde mevcuttur. Şimdiki zamanın olumlu belirteci bozulmuş ve dünya şimdiki zamanla gelecek zamanın arasındaki ayrımın çözüldüğü olumsuz bir isteklilik halinde görünür olmuştur. İnsanın varlığı sadece reddetme üzerine değil, fakat kendi insanlığımızın reddedilmesinin reddedilmesi anlamında reddedişin, aynı

zamanda bu insanlığa dair içinde bir tasarı olduğu henüz-değillik üzerine kurulu bir varoluştur. Ne kaybolmuş, ne de varlığı süren, fakat yaratılası bir insanlık. Bu henüz-değillik hali yalnızca açık siyasi militanlık içinde değil, fakat günlük yaşam mücadelesi içinde, sahip olduğumuz düşlerde, tasarılarımızın yadsınmasına karşı tasarılarımızın içinde, fantazilerimizde, en sade keyiflerden gidişatın dışında yer alan en sanatsal yaratılara kadar her yerdedir.[11] Henüz-değillik hali öyle-leştirilmiş bir gerçeklik karşıtı olan sabit bir itki, bastırılmış Haz İlkesinin Gerçeklik İlkesi karşısındaki isyanıdır. Henüz-değillik zamanın tıkanıklığını gidermek, yapma-gücünü özgürleştirmek için verilen mücadeledir.

Bizim kimlik-dışı çığlığımız sadece bir hümanizm iddiası mıdır? Kimlik-dışılığın "karanlık boşluğu" sadece insan yaradılışına dair bir açıklama mıdır? Hümanizmin sorunu insanlığa dair bir kavram olması değil, fakat hümanistlerin insanlığı, ancak ve ancak yadsınma biçiminde, bir düş gibi, bir kavga olarak, insanlık dışı bir hal olarak varolduğu anlayışından çok, genellikle olumlu bir şey olarak, halen varolan bir şey olarak düşünmeleridir. Eğer insanlığa dair bir görüş buradaki savın altını çiziyorsa, bu reddedilen bir reddediş olarak, dizginlenmiş yapma-gücü olarak insanlığa dair bir görüştür. İnsanlık için mücadele vermek, reddedişin özgürlüğüne kavuşması için, potansiyelin kurtuluşu için verilen bir mücadeledir.

Tahakküm çemberini kırma perpektifini temin eden, yapma-gücünün eylemliliği, insan potansiyelinin kurtuluş mücadelesidir. Yaptırma-gücünün alt edilmesinin tek yolu yapma-gücünü özgürleştirme pratiğidir. O zaman çalışma, her tür devrim tartışması için merkezi olarak durur, fakat ancak çıkış noktası iş olarak, fetişleşmiş emek olarak alınmadığı, onun yerine, eyleyiş olarak, hem işin karşıtı-ve-ötesinde, hem de emek olarak varolan yapma-gücünün üretkenliği olarak anlaşıldığında. Çalışma bu manada alınmadığı müddetçe, birşeyleri aşmak, harici bir kuvvetin ilahi müdahalesi haricinde imkânsızdır.

---

11 Bu konu hakkında bkz. Bloch (1986).

Karşıt-çığlık ve yapma-gücünün eylemliliği (bu kitabın iki ekseni) ayrılmaz bir biçimde birbirlerinin içine geçmiştir. Karşıt-mücadele sürecinde ilişkiler mücadelenin karşısında durduğu iktidar ilişkilerinin aynadaki akisleri olmayacak biçimde şekillendirilmiştir: Yoldaşlık, dayanışma, aşk ilişkileri, mücadelesini verdiğimiz türden bir toplumu temsil eden ilişkiler. Benzer bir biçimde, insan potansiyelini geliştirmeye çalışmak da her zaman için bir karşıt-mücadeledir, çünkü özü sermaye olan yaptırma-gücünün sürekli yayılması ile açık ya da gizil bir çatışma içinde olması gerekmektedir. Karşıt-çığlık ve kurtuluş mücadelesi birbirlerinden ayrı düşünülemez, hatta mücadelenin içinde bulunanlar bu bağlantının bilincinde olmasa bile. Bununla birlikte özgürleşme konusunda en başarılı olanları, hiç şüphesiz tıpkı bilinçli bir biçimde geleceği temsil edebilen, kendi duruşu içinde karşısında olduğu yapıları ve alışkanlıkları üretmemeyi, bunun yerine arzu edilen türde toplumsal ilişkileri yaratmayı hedefleyenlerde görüldüğü gibi, bu ikisinin bilinçli olarak birbirleriyle ilişkilendirildiği mücadelelerdir.

Sanırım, Zapatista ayaklanmasının sesine kulak verdiğimizde, karşıt-çığlık ile yapma-gücünün birliğinin insanlık onuruyla ilişkili olduğunu görebiliriz.[12] İnsanlık onuru, hakir gö-

12 "Ve sonra bizi bir araya getiren acı, bizi dile getirdi ve farkına vardık ki söylediklerimiz doğruydu, biliyorduk ki dilimizde sadece acı ve ıstırap yoktu, farkına vardık ki kalplerimizde hâlâ umut vardı. Kendi kendimize konuştuk, kendi içimize baktık ve kendi tarihimize baktık: En eski atalarımızın acı çektiğini ve mücadele ettiğini gördük, büyük büyük babalarımızın mücadele verdiğini, babalarımızın avuçlarında öfke taşıdığını gördük, elimizden her şeyin alınmamış olduğunu, en değerli şeye, bizi hayatta tutan şeye, adımlarımızı bitkilerin ve hayvanların üstüne çıkaran, taşı ayaklarımızın altında kılan şeye sahip olduğumuzu gördük ve kardeşler, gördük ki, sahip olduğumuz tek şey ONURUMUZDU ve gördük ki onu unutmuş olmak utançların en büyüğüydü ve gördük ki ONUR insanların yeniden insan olması için en uygun olan şeydi ve onur kalplerimize geri döndü ve bizler yeniden yenilendik ve ölüler, ölülerimiz, yeniden yenilendiğimizi gördüler ve bizi yeniden onurlu olmaya, mücadele etmeye davet ettiler" (Ejército Zapatista de Liberacion Nacional [EZLN], 1994, s. 122; vurgular orjinal) Otonomist, kendini-yüreklendirme kavramı belki de Marksist geleneğin, sermayenin karşısında-ve-ötesindeki mücadelenin, olumlu olarak ifade edilen bir kavrama en yaklaştığı haldir, fakat terimin kendisi biçimsiz ve anlaşılması güçtür. Kendini-yüreklendirme hakkında, bkz. Cleaver (1992).

rülmeyi, baskıyı, sömürüyü, insanlıktan çıkarılmayı kabullenmeye karşı bir isyan niteliğindedir. İnsanlığın reddedilişini reddeden, dolayısıyla da genelde reddedilen insanlığın tasarılarıyla dolu bir isyandır. Bu reddederken tasarlayan, tasarlarken reddeden bir siyaset anlamına gelir: Karşılıklı saygı ve onur anlayışına dayanan bir dünya yaratma düşüyle yoğunlaşmış, bu düşün kapitalizmin ve bizi insanlıktan çıkaran, öznellikten çıkaran her şeyin yok edilmesini gerektirdiğini dolu dolu bilen bir siyaset.

9. Anti-İktidarın Somut Gerçekliği

I

"Romantik". "Asaletli, ama pek gerçekçi değil". Anti-iktidar üstüne soyutlamalarla değil, sınıf mücadelesi gerçeğiyle ilgilenmeliyiz.

Dünyayı iktidar olmadan değiştirmemiz nasıl mümkün olabilir? Bu fikir cazip bir düş ve hepimiz cazip düşleri severiz, fakat düşlerin gerçekliği nedir? Onca düşün başarısızlığa uğradığı, bir o kadarının da sefalet ve yıkımla sonuçlandığı 20. yüzyıl deneyiminin ardından düşlemeye nasıl devam edebiliriz?

İnsanlığın umudu olan bu anti-iktidar nerede? Anti-iktidarın somut gerçeği nedir? Çünkü eğer somut bir gerçekliği yoksa kendimizi kandırıyoruz demektir. Hepimiz farklı bir toplum biçiminin olası olduğunu düşlemek istiyoruz, ama gerçekten olası mı? Yüzyıl başlarındaki devrimciler, düşlerini proletaryanın kitlesel örgütlenişi üzerine kuruyorlardı, ancak bu örgütler artık mevcut değiller, ya da mevcutsalar bile düşlerin malzemesi onlar değil.

Yeterince pire öldürdük? Peki bunun için kaç yorgan yaktık? Tanımlı bir özne tanımlanamaz bir öznellik yerine koyu-

luyor. Proletaryanın gücü tanımlanmamış bir anti-iktidar yerine konulmuş oluyor. Bu tip teorik önermelere genellikle bir uyanış, teorik sofistikliğin desteğiyle, devrim düşüncesinden vaz geçilmesi eşlik eder. Buradaki maksat bu değil. Peki o halde bu anti-iktidar nerede aranmalı?

Feryat ediyorum. Peki ama yalnız mıyım? Bazı okurlar da feryat ediyor. Feryat ediyoruz. Fakat feryadın somut gücünün izini nerede sürebiliriz?

II

Öncelikle anti-iktidarın her alanda bulunduğunu telaffuz etmek gerek.

Televizyon, gazeteler, siyaset adamlarının konuşmaları, anti-iktidarın varlığıyla ilgili bize çok az işaret verir. Onlara göre siyaset iktidarın siyasetidir, siyasi çatışma iktidara gelmek içindir, siyasi gerçeklik iktidarın gerçeğidir. Onlara göre anti-iktidar görünmezdir.

Fakat daha yakından bakın. Etrafımızdaki dünyaya bakın, gazetelerin, siyasi partilerin, işçi hareketi kurumlarının dışından baktığınızda mücadelerle örülü bir dünya görebilirsiniz: Chiapas'taki otonom halk örgütleri, UNAM [Universidad Nacional Autonoma de Mexico, Meksika Ulusal Otonom Üniversitesi.] öğrencileri, Liverpool rıhtım işçileri, parasal sermayenin iktidarı karşısında yayılan uluslararası gösteri dalgası, göçmen işçilerin savaşımı, özelleştirmelere karşı tüm dünyadaki işçi mücadeleleri. Okur kendi listesini de yapabilir - hiç durmadan yeni mücadeleler eklenmektedir. Sadece iktidar hedefinde olmayan çok sayıda mücadele mevcuttur. Yaptırma-gücü karşısında verilen bir mücadele dünyası. Bazen, "Hayır!" demenin ötesine geçmeyen (örneğin, iş bırakma) çok sayıda mücadele vardır, fakat bu genelinde, "Hayır!" derken, kendi kaderini tayin etme biçimleri geliştirir ve dünyanın nasıl olması gerektiğine dair alternatif kavramların telaffuzu olur. Bu gibi mücadeleler, ana-akım medya tarafından haber yapıldıklarında, iktidarın merceğinden süzülmüş, ikti-

dar siyasetinin etkisinde oldukları kabul edildiği oranda görünür kılınırlar.[1]

Anti-iktidardan bahsetmenin öncelikli sorunu görünmez oluşudur. Hayali olduğu için değil, fakat dünyayı algılamaya dair kavramlarımızın iktidarın (kimliğin, belirtici olanın) kavramları olmasından ötürü görünmezdir. Anti-iktidarı görebilmek için, farklı kavramlara (kimlik-dışılığın, Henüz Olmayanın, istenilenin kavramlarına) gereksinimimiz var.

Bütün isyan hareketleri, görünmez oluşa karşı hareketlerdir. Bunun belki de en açık örneği, mücadelenin hemen hemen tamamının, görünmez olanı görünür kılmaya yönelik olduğu feminist harekettir: Kadınların sömürüldüğünü ve baskıya maruz kaldığını gözle görünür kılmak, fakat bundan da ötesi, bu dünyada kadınların varlığını görünür kılmak, varlıklarının geniş çaplı bir biçimde elendiği bu dünyada tarihi yeniden yazmak. Görünür kılma mücadelesi, en etkili biçimde *balaclava*nın (kar maskelerinin) Zapatistalara özgü giyilme tarzında ifadesini bulduğu üzere, günümüz yerli hareketleri için de temeldir: Yüzlerimizi görünür olmak için örtüyoruz, mücadelemiz suretleri olmayanların mücadelesidir.

Fakat burada değinilmesi gereken mühim bir ayrım söz konusu. Anti-iktidarın sorunu bastırılmış bir kimliği kurtarmak değil, bastırılmış bir kimlik-dışılığı, sıradan olanı, günlük olanı, görünmez olan "hayır"ı, sokaklarda yürürken çıkardığımız iktidara hayır seslerini, koltuğunda oturan sakin yanardağı özgürleştirmektir. Hoşnutsuzluğa bir kimlik vererek, "kadınız", "yerliyiz" diyerek, bunun üzerine zaten bir kısıtlama getirmiş, onu tanımlamış oluyoruz. Bu yüzden, sadece "kimliklerimizin tanınması için mücadele eden yerlileriz" demekle kalmayıp, daha derin bir anlamla "bizimki kimlik-dışılığın, görünmez olanın, sesi ve sureti olmayanların mücadelesidir", diyen Zapatista balaclavasının önemi buradadır.

Görünmez olmak karşısında mücadele etmenin ilk adımı, dünyayı tersyüz etmek, mücadele perspektifinden düşünmek,

1 Farklı örneklere dair ilginç bir tartışma için, bkz. Stratman (tarihsiz).

taraf olmaktır. Radikal sosyologların, tarihçilerin, sosyal antropologların, vb. çalışmaları iktidara karşı muhalefetin işte, evde, sokaklarda, her yerde olduğunu görmemizi sağlamıştır. İşin iyi tarafı bu tür çalışmalar, genellikle görünmez olmak karşısında verilen mücadelelerle birleştirilerek ve bilinçli olarak bu mücadelelerden (feminist hareket, eşcinsel hareketi, yerli hareketi, vs.) yola çıkarak, yeni bir mukabele şeklinin önünü açar. Mukabele konusu Scott tarafında aktarılan bir Etiyopya atasözünde çok güzel ifade edilmiş:[2] "Akıllı köylü efendisini görünce saygıyla eğilip, sessizce osurur". Köylünün osuruğu efendisinin gözüne, kulağına, burnuna erişmez. Fakat köylünün kendisi ve diğer köylüler ve efendi köylü çatışmasından yola çıkanlar için osuruk gün gibi ortadadır. İtaatsizliğin saklı dünyasının bir parçasıdır: Saklı, fakat yalnızca iktidarı kullananlar ve belletilerek ya da çıkar uğruna iktidarın at gözlüklerine razı gelenler için.

Ezilen ve direnen sadece bir *kim* değil, ama aynı zamanda bir *ne*'dirler. Ezilen, sadece belirgin bir grup insan (kadınlar, yerliler, köylüler, fabrika işçileri, vs.) değil, fakat (ve belki de özellikle) her birimizin kişiliğindeki bir takım özelliklerdir: Özgüven, cinsellik, oyunculuk, yaratıcılık. Kuramsal sorgulama, yanımızdan yürüyüp geçen ya da yanımızda oturan birisine bakabilmek ve onun içindeki patlamaya hazır volkanı görebilmektir. Kapitalist toplumda yaşamak bizi illa da itaatsiz birine dönüştürmez, fakat yaşamlarımız ister istemez tahakküm ile itaatsizlik arasındaki çatışma tarafından parçalanır. Kapitalizmle yaşamak benliklerimizin bölünmüş olması demektir, sadece sınıflar arasındaki mücadelenin bir tarafı olmakla kalmadığımızın, fakat bu çatışmanın bizleri parçaladığının işaretidir. İsyankâr olmayabiliriz, fakat isyan doğal olarak, patlamaya hazır bir volkan olarak, olası bir geleceğe doğru bir tasavvur olarak, Henüz Olmayanın şimdiki varlığı olarak, hüsran, nevroz, bastırılmış Haz İlkesi olarak, sermayenin ısrarlı tekrarlarının karşısında, "olduğumuz gibi değiliz, değiliz, değiliz,

2 Kitabının başında (1990).

değiliz ve olmadığımız (ya da henüz olmadığımız) gibi de değiliz", diyen kimlik-siz işçiler, öğrenciler, kocalar, karılar, Meksikalılar, Irlandalılar, Fransızlar olarak bizim içimizdedir. "Sıradan insanlar, yani isyancılar,"[3] olduklarını söylerken, insanlık onuru derken, Zapatistaların kastettiği şüphesiz budur: Her birimizin içinde olan isyan, yok sayılmış bizler demek olan bir insanlık için verilen mücadele, olduğumuz insanlığın yerlerde sürünmesi karşısında verilen kavga. İnsanlık onuru, günlük yaşantımızın ayrıntılarına nüfus eden, yoğun biçimde yaşanan bir savaşımdır. İnsanlık onuru için verilen kavga genellikle açık bir biçimde itaatsiz olmaktan ziyade itaat-dışıdır, genellikle herhangi bir manada siyasi ya da anti-kapitalist olarak değil, özel bir dava olarak görülür. Fakat insanlık onuru için mücadelenin itaat-dışılığı umudun somut dayanağıdır. Bu hem teorik, hem de politik olarak çıkış noktasıdır.

Herhalde hiç kimse, bastırılmış düşün gücüne ve her yerdeliğine, düşlerde, peri masallarında, müzikte, resimde, siyasal ve toplumsal ütopyalarda, mimarlıkta, felsefede, dinde, daha iyi bir geleceğe doğru çeşitli tasavvur biçimlerinin, Henüz Olmayanın mevcut varlığının, *Principle of Hope*'unun üç cildi boyunca izini süren Ernst Bloch kadar duyarlılık göstermemiştir: Bütün bu sayılanlar, mevcut olana muhalefetin, kökten farklı bir dünyaya doğru yürüme arzusunun, başı dik yürümek için verilen mücadelenin herbirimizin içinde oluşuna tanıklık eder.

Anti-iktidar sadece itaatsizlerin açık, görünen mücadelelerinde, "Sol"un dünyasında mevcut değildir. Her birimizin hergün başına gelen düş kırıklıklarında da, iktidar karşısında insanlık onurumuzu korumak için, kendi yaşamlarımızın kontrolünü elimizde tutmak ya da tekrar kazanmak için her gün verdiğimiz mücadelelerde de -üstü kapalı olarak, çelişkili olarak (ancak böyle olduğunda Solun dünyası artık üstü kapalı ve çelişkili değildir)- mevcuttur. Anti-iktidar günlük yaşantı-

3 Ağustos 1999 tarihli bir bildiride, Subcomandante Marcos: "Bizler son derece sıradan kadın, erkek, çocuk ve yaşlı insanlarız, yani isyankâr, konformist olmayan, rahatsız hayalciler." (*La Jornada* 4 Ağustos 1999).

nın onuru içindedir. Anti-iktidar, sürekli olarak biçimlendirdiğimiz ilişkilerin, aşk, dostluk, yoldaşlık, topluluk, işbirliği ilişkilerinin içindedir. İçinde yaşadığımız toplumun doğası gereği, iktidarın bu ilişkilerin içine sirayet ettiği ortadadır, fakat yine de, bu ilişkilerin karşılıklı saygı temelinde, herkesin bir diğerinin saygınlığına saygı temelinde inşa edilmesi için iktidara karşı başlattığımız mücadelenin içinde sevgi, dostluk, yoldaşlık öğeleri bulunmaktadır.

Direnişin görünmezliği, tahakkümün kökü kazınamayan bir yönüdür. Tahakküm, direnişi üstesinden gelinmesi gereken değil de, (hiç değilse bazı direnişleri) gizli, görünmez bir şey olarak görür her zaman için. Baskı, daima ezilenlerin görünmezliğiyle birlikte varolur. Bir grubun görünür hale gelmesi, genel anlamda görünmezlik meselesine çare getirmez. Görünmez olanın görünür hale geldiği oranda, patlamaya hazır volkanın açık militanlık haline geldiği oranda, zaten kendi limitleriyle ve bu limitlerin üstesinden gelme gereğiyle yüzyüze kalınmaktadır. Kapitalizm karşıtlığını kabaca açık militanlık bağlamında düşünmek, yanardağın sadece dumanını görmek demektir.

İnsanlık onuru (anti-iktidar) insanın olduğu her yerde mevcuttur. Baskı kendi karşıtını, insan gibi yaşama kavgasını beraberinde getirir. Her gün yaşadıklarımızın içinde, hastalık, eğitim sistemi, cinsellik, çocuklar, arkadaşlık, yoksulluk, her ne olursa olsun, bunları onurla yaşamak, doğru olanı yapmak için bir mücadele söz konusudur. Elbette ki iktidar, neyin doğru olduğu konusunda düşüncelerimizin içine işlemiştir, fakat bu işleyiş tutarsızdır; elbette ki bizler zarar görmüş özneleriz, fakat yıkılmış değiliz. Doğru olanı yapma, ahlaklı yaşama kavgası, çoğu zaman çoğu insanın zihnini meşgul eder. Elbette ki bu ahlak, genel olarak özel mülk ve dolayısıyla da insanlar arasındaki ilişkinin doğası gibi meselelerin uzağında duran, kendisini "bana yakın olanlara düzgün davranırım, dünyanın geri kalanını kendi kaderine terk ederim" biçiminde ifade eden, özel olmak marifetiyle kimliklendiren, "bana yakın olanlar"la (aile, ulus, kadınlar, erkekler, siyahlar, tipi

düzgün görünenler, "bize benzeyenler") kişisel ahlaki sınırlarımın dışında kalan dünyanın geri kalanı arasında ayrım güden bir ahlak anlayışı olarak, istisnai, ahlaka aykırı bir ahlaktır. Ve yine de: "Doğru olanı yapmak" için verilen günlük kavgada, fark etmek ve fark edilmek için ve sadece kimliklendirmek, yapma-gücünü özgürleştirmek ve sadece yaptırma-gücünün karşısında eğilmemek için bir mücadele vardır. İnsanlıktan çıkarana karşı bir öfke, paylaşılan (parçalara ayrıldığında) bir direniş, hiç değilse bir boyun eğmezlik hali... Bu durumu anti-iktidar olarak değerlendirmenin son derece yanlış olduğu konusunda itirazlar gelebilir, çünkü parçalarına ayrıldığı ve özelleştirildiği oranda, bu tarz bir "ahlak", işlevsel olarak yaptırma-gücünü üretir. Bağlantılara dair bir bilince, siyasi (sınıf bilincine) bir bilince sahip olana değin, bu tarz kişisel ahlakın sermaye için bütünüyle zararsız olduğu, veya aslında düzen ve iyi davranış için zemin oluşturmak suretiyle sermayenin üretilmesinde aktif katılımcı olduğu iddia edilebilir. Tümüyle de böyledir ve yine de: İtaat-dışılığın herhangi bir biçimi, herhangi bir şekilde, "bizler sermayenin gerektirdiği nesneleşmiş makinelerden fazlasıyız" diyebilmek, geride birşeyler bırakır. Doğru olana dair düşünceler, her ne kadar özelleşmiş olursa olsunlar, muhalefetin "gizli suretinin" (Scott, 1990), herhangi bir baskı toplumunun içinde yer alan direniş katmanlarının parçasıdırlar. Etiyopyalı köylülerin osuruğu, efendilerini atından düşürmeye yetecek güçte değildir, yine de: Çoğunlukla görünmez olsa da, birkaç dakika içinde güçlü bir sosyal gerilim patlatmaya yetebilen karşıtlık katmanının parçasıdır. Bu karşıtlık katmanları sosyal volkanların yapı malzemesidir. Suretsiz, sessiz ve "Sol" tarafından sıklıkla küçük görülen bu belirsiz itaat-dışılık tabakası, anti-iktidarın materyali, umudun zeminidir.

III

İkinci olarak da anti-iktidar sadece her yerde olan değildir: İktidarın itici gücüdür aynı zamanda.

Bu ne Marksist gelenekte, ne de genelinde sol düşünüşte ağır basan bir bahis değildir. Marksizmin tamamı, analizlerini sermaye ve oluşumu üzerine yoğunlaştırmış ve sol düşünüş de genelinde daha çok baskı üstünde durmayı, kapitalizmin kötülükleri karşısındaki kızgınlığı harekete geçirmeyi tercih etmiştir. Baskıya maruz kalanları, sadece ve sadece baskı kurbanları olarak görmek gibi bir eğilim vardır. Bu bahis bizi kavgacı eylemlere doğru harekete geçirebilir, fakat baskı kurbanlarının kendilerini nasıl özgürleştirebilecekleri -bizim gibi kurtarıcıların aydınlıkçı müdahaleleri dışında tabi ki- sorusunu tamamen yanıtsız bırakır.

Marksizmin mücadeleden çok tahakküm üstünde duruyor olması, Marksist geleneğin kendi içinde, ilk olarak 1960'lardan sonra İtalya'da geliştirilmiş olan, "otonom Marksizm" ya da "*operaismo*" gibi farklı adlarla anılan güncel bir Marksizm anlayışı tarafından, anlaşılır bir biçimde saldırılara maruz kalmıştır. İlk olarak 1964 yılında yayımlanmış olan, Mario Tronti'nin "Lenin in England" makalesinde net bir biçimde belirtilmiş olan konu, "otonom" Marksizm yaklaşımını şekillendiriyordu: "Bizler de kapitalist oluşumu öncelikli sayan, işçileri ikinci planda bırakan bir anlayışla çalıştık. Bu yanlıştır. Şimdi sorunu baş aşağı etmeli, iki kutbu ters döndürmeli ve en başından başlamalıyız: Ve başlangıç noktası işçi sınıfının sınıf mücadelesidir" (1979a, s. 1).

Tronti iki kutbun tersine döndürülmesini doğrudan bir adım ileri götürür. İşçi sınıfının sınıf mücadelesinden başlamak sadece kabaca bir işçi sınıfı bakışını benimsemek değil, fakat geleneksel Marksizm yaklaşımının tam tersine, işçi sınıfı mücadelesini kapitalist gelişimin belirleyicisi olarak görmek anlamına gelir. "Toplumsal olarak gelişen sermaye düzeyinde, kapitalist gelişim işçi sınıfı mücadelesine tâbi hale gelir; onları arkalarından takip eder ve onlar da sermaye yeniden-üretiminin siyasal mekanizmalarına gereken uygun hız ayarını yaparlar" (1979a, s. 1).

Bu Moulier'in "*operaismo*'lar... Marksizm'in Kopernik usulü ters yüz edilişi" (1989, s. 19) diye ifade ettiği şeyin esasıdır.

Asor Rosa'ya göre bu, "işçi sınıfını sermayenin dinamik motoru ve sermayeyi işçi sınıfının bir fonksiyonu yapan bir formülle özetlenebilir... Böyle bir durumun siyasi olarak taşıdığı perspektiflerin ters yüz edilişinin kadrine dair kendi içinde bir fikir taşıyan bir formül" (aktaran Moulier 1989, s. 20).

Geleneksel yaklaşımın ters yüz edilmesinin cazibesi ortada, fakat işçi sınıfı nasıl olup da kapitalizmin "dinamik motoru" olarak görülebilir? Tronti'nin kendisinin de aynı makalesinde söylediği gibi, "bu retorik bir önerme değildir. Ya da sadece güvenimizi yeniden sağlamak için de değildir... acil bir pratik ihtiyaç, bilimsel bir tez için asla yeterli zemin oluşturamaz" (1979a, s. 1).[4]

Marksizmin otonomist yeniden-yorumunun kökleri, *Kapital*'in, "Marksist iktisatçılar" tarafından çoğunlukla görmezden gelinen bir bölümüne, yani birinci ciltte uzun analizlerle üzerinde durulan, fabrikalarda emek sürecinin oluşumu hakkındaki bölüme özel bir önem verilerek yeniden-okunmasına yol açmış olan, 1960'ların İtalya'sındaki fabrika mücadelesi patlamasına dayanır. Bu tartışmada Marx, sermayenin sürekli olarak "emeğin inatçı ayağıyla"[5] mücadele etmeye zorlandığını ve fabrika örgütlenmesindeki ve teknolojik yeniliklerdeki değişimleri belirleyenin de bu mücadele olduğunu ifade eder. Bu nedenle, Marx'a göre otomasyon, "hâlâ değişken olan tiksindirici doğal engeli, yani insanın gösterdiği direnci en aza indirgemek arzusuyla canlı tutulmaktadır" (1965, s. 403). Sonuç olarak, "1830'dan beri işçi sınıfının isyanlarına karşı sermayenin eline silahlar verebilme yegâne amacı doğrultusunda yapılan icatların az çok tarihini yazmak mümkündür" (1965, s. 436).

4 Daha güncel bir açıklama için, bkz. Hardt ve Negri (2000) s. 208: "Proletarya mücadeleleri -gerçek, ontolojik anlamında- kapitalist gelişimin motorudur. Sermayeyi, en gelişmiş teknoloji düzeyini benimsemeye zorlarlar ve böylece hakimiyet ilişkilerini dönüştürürler. İmalattan büyük-ölçekli endüstriye, finansal sermayeden uluslarötesi yeniden yapılanmaya ve piyasanın küreselleşmesine, kapitalist gelişimin biçimini belirleyen her zaman için örgütlü iş-gücünün inisiyatifidir."

5 Marx, Andre Ure'den alıntı yapıyor: "Bu buluş [otomatik katır], hali hazırda ortaya atılmış olan büyük doktrini, sermayenin bilimi kendi hizmetine aldığında, emeğin inatçı ayağına da itaatin öğretileceğini teyid etmektedir." (1965, s. 437).

Öncelikle fabrikalardaki mücadeleleri odaklamasıyla otonomist analizler, yönetim tarafından getirilen tüm örgütsel ve teknik yeniliklerin, nasıl işçilerin tarafındaki itaatsizlik gücünün üstesinden gelmek için düzenlenmiş birer yanıt olarak görülebileceğini gösterir. Emeğin itaatsizliği böylelikle sermayenin itici gücü sayılabilir.

Bu, mücadele tarihini analiz etmekte bir yol temin eder. İşçiler bir mücadele biçimi geliştirirler; yönetim, düzeni yeniden kabul ettirmek için ortaya yeni bir organizasyon biçimi atar ya da yeni makineler getirir; bu da sırasıyla yeni itaatsizlik biçimlerine, yeni mücadele biçimlerine, vs. sebep olur. Mücadelelerin belli bir kompozisyonu olduğu söylenebilir. Sermayenin her koşulda, sabit sermaye (sermayenin makineler ve hammade ile temsil edilen bölümü) ile değişken sermaye (sermayenin mücadelerle karşılığını bulan bölümü) arasındaki ilişkiye dayanan belirgin teknik ve değer kompozisyonlarıyla karakterize edildiğini belirten Marx'ın düşüncesiyle benzer bir biçimde, otonomistler herhangi bir zaman dilimi içinde emek ile sermaye arasında olan ilişkiyi sembolize etmek için sınıf oluşumu kavramını geliştirdiler. Mücadele hareketi bu nedenle bir sınıf oluşumu hareketi olarak görülebilir. Herhangi bir zaman dilimi içindeki mücadele biçimleri, işçi sınıfı oluşumunun dışavurumudur; yönetim düzeni yeniden kurmak için değişimler getirirken, sınıfı dağıtmayı hedeflemektedir; bu dağılma karşılığında yeni mücadele biçimleri gelişir ya da yeni oluşumlar ortaya çıkar. Mücadeleler tarihi bu nedenle oluşumların, dağılmaların ve yeniden oluşmaların hareketi bağlamında tanımlanabilir.

Kavram, sadece bazı fabrikalar ya da endüstrilerdeki mücadelelerle bağlantısı nedeniyle değil, fakat kapitalizmdeki mücadele dinamiğini bir bütün olarak anlamanın bir yolu olarak ortaya koyulmuştur. Bu nedenle, Birinci Dünya Savaşına kadar olan dönemdeki işçi sınıfı mücadelesinin ayırıcı özelliğinin vasıflı işçinin üretimdeki özel yeri olduğu savunulmuştur. Bu, işçi sınıfı hareketine spesifik bir örgütlenme biçimi (vasıf kökenli sendikacılık) ve özel (emeğin saygınlığı dü-

şüncesine dayanan) bir ideoloji kazandırmıştır. Yönetimin karşılık olarak dağılma için müdahalesi, vasıflı işçiyi vasıfsızlaştırmak ve emek sürecinin kontrolünden mahrum bırakmak[6] üzerine tasarlanmış olan Taylorizmi ortaya çıkarmıştır. Bu aynı zamanda işçi sınıfının seri üretim yapan işçi olarak, yeni mücadele biçimleriyle, yeni örgütlenme biçimleriyle (genel sendikalar) ve yeni bir ideolojiyle (çalışmayı reddetme) yeniden-oluşmasına sebebiyet verir. Bazı otonomist teorisyenler sermayenin dağıtıcı hareketinin, (özellikle Negri), fabrika yönetimi düzeyinde değil, fakat Keynesciliğin ve Refah Devleti anlayışının (genellikle anıldığı adıyla Fordizm) ortaya çıkışıyla, hem emeğin büyüyen gücünün farkında olarak ve hem de onu düzenin sürdürülmesiyle (sosyal demokrasi aracıyla) ve sermayenin dinamiğiyle (haklı yönetim aracıyla) kaynaştırarak devlet düzeyinde sürdürüldüğünü düşünmektedirler. Negri'nin analizinde bu, sermayenin sosyalleşmesi, toplumun "sosyal bir fabrika"ya dönüşmesi sonucunu doğurmakta, yeni bir sınıf oluşumu gereğinin aciliyetini, "sosyal işçiyi" ("operaio sociale") ortaya çıkarmaktadır. Bu yeni oluşumun gücü, fabrikanın, sermayenin toplumu her bakımdan yönetmesiyle çekişmesini aşan, 1960 sonları ve 1970'lerdeki mücadelelerde ifadesini bulmuştur. Sermayeyi, yönetimin Keynesyen-Fordist biçiminden vaz geçirip, yeni saldırı biçimleri (neo-liberalizm, ya da Hardt ve Negri'nin "imparatorluk" diye nitelendirdiği şey[7] geliştirmeye zorlayan bu mücadelelerin gücüdür.

Sınıf oluşumu bu nedenle bizi fabrika mücadelelerine dair analizlerin, kapitalist gelişimi kavramanın temel taşı olmasının ötesine götürür. Bu nedenle, Moulier, görüşü genel ifadelerle nitelendirir: "'Sınıf oluşumu' nosyonunun, 'sosyal sınıflar' kavramının fazlasıyla statik, akademik ve genelinde tepkisel bir kavranışı olduğunu unutmamalıyız. Sınıf oluşumu, sosyal dayanışmanın ve emeğin bölünmesinin gerçekleştiği ölçüde

6 Sınıf oluşumu görüşü cins ayrımcılığına dayalı anlamlar içerir.

7 Bu argümana dair güncel yeni-ifadeler için, bkz. Hardt ve Negri (2000) s. 409.

üretici güçlerin gelişimini kapsayan, aynı zamanda hem sermayenin hem de ücretli emeğin teknik bileşiminden oluşur. Ancak bu düzeydeki analizler, onun son raddi olan siyasi oluşumlardan ayrı düşünülemez. Onun içinde gereksinimlerin, isteklerin, hayali olanın kolektif öznelliğini ve bunların siyasi, kültürel ve topluluk örgütlenmeleri biçimlerine nesnellikle tercüme edilmesini bulabiliriz" (1989, s. 40-41, n. 47).[8]

Sınıf oluşumu nosyonu bizi anlamlı bir biçimde kapitalizme karşı gösterilen direncin her yerde olduğu münferit gözleminin ötesine götürür. Bu direncin geliştirici gücünden bahsetmek için, mücadelenin spesifikliğini ve güncel biçimlerin etkisini algılamaya çalışmak için bir zemin önerir. İçinde, kendi çığlığımızı sadece baskının her daim mevcut bir özelliği olarak değil, fakat kendine özgü tarihsel tınısı olan bir çığlık olarak görebileceğimiz bir yol ileri sürer.

Bununla birlikte, burada tanımlanan otonomist yaklaşımla, bu kitapta ortaya atılmış olan yaklaşım arasında görüş ayrılığı çıkaran bir sorun bulunuyor. Şüphesiz öncelikli istek hemen hemen aynıdır: Tronti'nin, önce işçi sınıfı mücadelesi vardı, demekteki ısrarı ve bu kitapta da, önce çığlık vardı, deme ısrarı. Ayrıca, "sınıf oluşumu" kavramı mücadele hareketinin sadece analizini yapmakta bir ayrım olarak kullanılmayıp, kapitalizmin bir dönemini nitelendirmekte kullanıldığında iyice netleşen bir farklılık bulunmaktadır.

---

8 Bkz. ayrıca Witheford (1994), s. 90: "'Sınıf oluşumu' kavramı - sadece emeğin teknik ve sosyal bölünmesiyle değil, fakat aynı zamanda kültürel çevre, örgütsel biçimler ve siyasal yön tarafından da belirlenen, her iki tarafın dahili birliğinin, kaynaklarının ve iradesinin ölçüsü. İşçi sınıfının bütünleşmesi belirginleşirken, sermaye, muhalifinin örgütlenmesini 'dağıtmak' için ekonomik, teknolojik ve devlet iktidarında konuşlanan saldırgan yeniden-yapılandırmalarla yanıt vermek zorundadır. Ancak sermaye artık değerin kaynağı olarak kolektif işe bağlı olduğundan, düşmanını bütünüyle yok edemez. Ne kadar başarılı olsa da her saldırıyı, iş-gücünün ve taze kapasiteleriye, stratejileriyle, örgütlenme biçimleriyle, farklı emek katmanlarından gelen yeni direnişlerin 'yeniden-düzenlenmesi' takip eder. İşçi sınıfı, bir kez daha 'yapılmış' olmak yerine, hiç durmaksızın genişleyen çelişkinin 'çifte spirali' içinde birbirini kovalayan işçi sınıfı yeniden-düzenlenmesi ve kapitalist yeniden yapılandırmasıyla sürekli bir dönüşüm dinamiği içinde tekrar tekrar yeniden yapılmaktadır." (Negri 1980, s. 174) . Ayrıca bkz. Cleaver (1992).

Görüş ayrılığının ilk işareti belirtilerin tersine çevrilmesidir. Çığlıktan başlayarak, burada anti-kapitalist teorinin karşıt kuram olarak anlaşılması gerektiğini, mücadele hareketinin bir negatif hareket olduğunu tartıştık. Fakat pek çok otonomist kuram, mücadele hareketini pozitif bir hareket olarak takdim etmektedir. Otonomist kuramın üstlendiği iki kutupluluğun tersine çevrilmesi, pozitifi sermayenin tarafından alıp sermaye karşıtı mücadelenin tarafına transfer etmektedir. Ortodoks Marksist kuramda sermaye kapitalist gelişimin pozitif öznesidir. Otonomist kuramda pozitif özne işçi sınıfı olmuştur: Oluşumu sekteye uğramış negatif bir kavram olarak sermaye saflarında kalırken, sınıf oluşumu ve yeniden-oluşumu gibi pozitif kavramlarının işçi sınıfının tarafında yer almasının nedeni budur. İki kutupluluğun tersine çevrilmesinde, kimlik sermayenin saflarından emeğin saflarına taşınmıştır; ancak, imha edilmiş ya da hatta onunla mücadele edilmiş bile değildir. Bu yanlış. Kapitalizm içindeki öznellik öncelikle *menfidir*, öznelliğin yadsınması karşısındaki harekettir. İki kutupluluğun gerçekten radikal bir biçimde tersine çevrilmesi sadece öznelliğin sermayeden alınıp işçi sınıfına transfer edilmesini değil, aynı zamanda bu öznelliğin pozitif yerine negatif olarak, çalışma karşıtı olan anti-sınıfın karşıt öznelliği olarak anlaşılmasını da içerir. Önce çığlık vardı, çığlığın soluğunu karşıtlıktan çekmesinden ötürü değil, fakat onurlu ilişkiler yaratabilmemizin tek yolunun onuru yadsıyan bu ilişkilere karşı çıkmaktan geçmesindendir. O halde hareketimiz öncelikle karşıt bir harekettir, kimliğe karşı bir hareket. Düzeni bozan biziz, biz enkazcılarız. Karşıtlığımızı zaptetmek, tanımamak için sürekli olarak düzenleme, kimlikler yaratma, istikrar yaratma (her zaman hayali, fakat sermayenin varlığının temel gereksinimi olan) arayışında olan sermayedir. Hareketin kaynağı bizleriz, özne biziz: Bu konuda otonomist kuram haklı. Fakat bizimki karşıt, sınıflandırılmaya kafa tutan bir hareket. Chiapas'taki Zapatista hareketini ya da Brezilya'daki Topraksızlar Hareketini Seattle'daki internetçilerin mücadelesiyle birleştiren, diyelim ki, genel bir pozitif sınıf

oluşumu değil fakat daha ziyade kapitalizm karşısındaki muhalif mücadelelerinin ortaklığıdır.

"Sınıf oluşumunun" pozitif olarak kavramsallaştırılması, kavramı oluşumun sınıflandırıcı dönemlerinin bir yöntemi olarak kullanmak için, kapitalizmin nasıl "olduğunu" tanımlamak için, mücadele hareketini anlamanın bir aracı olarak gösteren kaygan bir zemin oluşturur. Belirgin bazı mücadeleleri sermayenin emeğe bağımlılığının geniş kapsamlı hareketi (Lucaks'ın bütünsellik görüşü değil, fakat onun bütünselliğe duyduğu istek) bağlamında çözümlemek yerine belirgin bazı mücadelelerden çıkmak (mesela, 1970'lerde Fiat'daki direnişler) ve onları kapitalist gelişimin muhakkak bir safhası olarak görme eğilimi mevcuttur. Bu durumlarda "sınıf oluşumu" kavramı ideal bir paradigma tipi, tüm mücadelelerin altında sınıflandırılabileceği bir başlık inşa etmekte kullanılır. İtalyan araba fabrikalarında verilen mücadeleler o zaman, genelinde sermayenin emeğe olan bağımlılığı hareketi bağlamında anlaşılacağı yerde, başka mücadeleler için bir ölçü haline gelir. Bu prosedür kolaylıkla (zorunlu olmasa da) kaba genellemelerin, birbirinden farklı koşullarda ortaya çıkan mücadelelerin, boylarının içine sığması için kollarının bacaklarının kesilip uzatıldığı Procrustes'in yatağı vari kategorilerin imal edilmesinin yolunu açmaktadır.

Aynı konuyu başka türlü de ifade edebiliriz. Otonomist yaklaşımın en önemli meziyeti, kapitalist hakimiyet hareketini işçi sınıfı mücadelesinin etkisiyle yönlendirildiğini düşünmesi, sermayeyi "işçi sınıfının bir fonksiyonu" olarak görmekte diretmesidir. Fakat bu ifadeden iki farklı anlam çıkar. Daha etkisiz olanı, savaşta savunma durumundaki bir ordunun hareketlerinin saldırgan ordunun hareketlerinin bir fonksiyonu olmasıyla, polis teşkilatının suçluların eylemlerinin bir fonksiyonu olmasıyla görülebileceği üzere benzer bir biçimde, sermaye tarihinin işçi sınıfı mücadelelerine karşı tepkilerin tarihi olmasından ötürü işçi sınıfının bir fonksiyonu olarak anlaşılabileceğini söylemektir. Daha güçlü olan yorum ise, sermayenin işçi sınıfının *üretimi* olmaksızın bir hiç olmasından ve dolayısıy-

la an be an kendi üretimi için işçi sınıfına bağımlı olmasından ötürü işçi sınıfının bir fonksiyonu olduğudur. Birinci durumda, işçi sınıfı ile sermaye arasındaki ilişki bir karşıtlık ilişkisi olarak, *harici* bir ilişki olarak görülmektedir; ikinci durumda ise, ilişki bir kutbun diğer kutup karşısındaki karşıtlığının üretilmesi bağlamında, *dahili* bir ilişki olarak ele alınmaktadır.

İşçi sınıfı ile sermaye arasındaki ilişki dahili bir ilişki olarak görüldüğünde, mücadele zorunlu olarak karşıtlık taşır: Bizi kuşatan şeye karşı, hem içerden hem de karşıt bir mücadele, muhalif bir duruşla sonrasına dair bir tasarımı da olan bir mücadeledir. Sadece harici bir düşmana (sermaye) karşı değil, kendi benliklerimize de karşı verilen bir mücadeledir, çünkü sermaye dahilindeki mevcudiyetimiz sermayenin içimizde olduğu anlamına gelir. Bununla birlikte, işçi sınıfı ile sermaye arasındaki ilişki harici bir ilişki olarak görüldüğünde, mücadelemiz de pozitif bir görünüm edinecektir. Sermayenin dışında durduğumuzda, mesele pozitif gücümüzü, otonomluğumuzu arttırmak olacaktır. Fakat bu mücadele öznesinin de pozitif olmasını ve düşmanın harici olmasını gerektirir. Bu nedenle, daha radikal bir durum gibi görünmesine karşın, bu yaklaşım aslında devrimci mücadelenin anlamını sınırlar. Mücadele bizim dışımızda olan şeyi dönüştürmek içindir, her şeyi, kendi benliklerimiz de dahil.

Bu her iki öğe (harici ve dahili açıklamaları) otonomist gelenek içinde mevcuttur. Yine de pek çok koşulda, ağır basan harici, "tepki" yorumudur.[9] Bu nedenle, kapitalist gelişimin dinamiği, işçi sınıfı hareketinin gücüne bir karşılık veya tepki olarak anlaşılmaktadır. O zaman sermayenin gelişimi de açık

9 Diğer yorum, emeğin ürünü olmasından ötürü sermayenin emeğe bağımlı olduğu anlayışı da, ayrıca bazı otonomist tartışmalarda mevcuttur: Bkz. örneğin, Tronti'nin daha sonraki bir makalesinden bir paragraf: "Sermayenin koşulları işçilerin elindeyse, eğer sermayenin içinde iş-gücünün canlı faaliyeti olmadan hiçbir hayat belirtisi yoksa, eğer sermaye zaten doğuştan, üretici emeğin bir sonucuysa, işçiler olmadan kapitalist toplum diye bir şeyden söz etmek mümkün değilse, başka bir deyişle sınıf ilişkisi olmadan herhangi bir sosyal ilişkiden söz edilemiyorsa ve işçi sınıfı olmadan da hiçbir sınıf ilişkisi olamıyorsa... o halde kapitalist sınıfın, aslında doğuştan işçi sınıfına tâbi olduğu sonucuna varılabilir." (1979b, s. 10).

isyanın önemli bir unsuru olarak ortaya çıkarılan işçi sınıfı hareketinin gücüne karşı savunmacı bir tepki olarak anlaşılır. Örneğin, Negri'nin analizinde (1988b) Keynescilik, sermayenin ancak ve ancak işçi sınıfı hareketinin farkında olarak ve onunla bütünleşerek ayakta kalabileceğini açıkça ortaya koyan 1917 Devrimine bir karşılıktır. Bu gibi analizler yoğunlukla çağrışımlara açıktır, fakat burada belirtilen, kapitalist gelişimin tepki süreci olarak anlaşıldığı, emek ve sermaye arasındaki ilişkinin harici bir ilişki sayıldığıdır.

Sermaye ve emek arasındaki kutupluluğun, bir çıkış noktası olarak gerekli de olan, tersine çevirilmesi, bu durumlarda kutupluluğun farklı bir biçimde üretilmesiyle son bulur. Geleneksel Marksist analizler sermayenin mantıksal gelişimi üzerinde durur ve sınıf mücadelesini bir "ama aynı zamanda" rolüne indirger; otonomist kuram sınıf mücadelesini itaat eden rolünden kurtarır ancak, ilişkiyi bir tepki ilişkisi olarak gördüğü kadarıyla ve hâlâ da onu sermayenin harici mantığıyla karşı karşıya kalmaya terk ederek. Fark şudur ki, sermayenin mantığı artık "iktisadi" yasalar ve eğilimler bağlamında değil, fakat düşmanı alt etmek için verilen bir siyasi mücadele bağlamında anlaşılır. Bazı otonomistlerin (Negri gibi) analizlerinde, kapitalist gelişimin Marksist-iktisat yorumundaki kilit kategorisi değer kanununun nasıl lüzumsuz (Negri 1988b) görüldüğünü anlamak kolay. İşçi sınıfı hareketinin öncesinde, sermaye Bütünleşmiş Dünya Kapitalizmine (Guattari ve Negri 1990) doğru ilerlemektedir ve bunun tek mantığı iktidarı elde tutma mantığıdır. Belki de kaçınılmaz olmasından dolayı, emek-sermaye ilişkisinin "tepki" anlayışı kapitalizmin aynadaki aksi olan bir görüntüye ulaştırır bizi: İşçi sınıfı hareketinin gücü ne kadar büyükse, kapitalist sınıfın cevabı da o kadar monolitik ve totaliterdir. Otonomist kuram Marksist kuramın yapısını bir mücadele teorisi olarak yeniden göstermekte büyük önem taşımıştır, fakat Marx'ın mücadele kuramının gerçek gücü, sermaye ve emek arasındaki kutupluluğun tersine çevrilmesinde değil, tamamen sona ermesinde yatmaktadır. Bonefeld'in belirttiği gibi, "'otonomist' yaklaşım-

ların özündeki güçlük, 'emeğin' temel olarak görülmesi değil, bu görüşün radikal çözümünün ortaya çıkmamış olmasıdır" (1994, s. 44).

Otonomist kuramın pozitifleştirilmesini en sistematik biçimde geliştiren Negri'dir. *Savage Anomaly* (Negri 1991) de Negri, bir mücadele kuramını pozitif bir temele oturtmak için bakışını Spinoza'nın çalışmasına yöneltir. Bu çalışmasında, Spinoza tartışması üzerinden sosyal gelişimin, ya da daha doğrusu "sosyal formlar şeceresinin", "diyalektik bir oluşum olmadığının" üstünde durur: "Karşıtlık, sürecin bir itici gücü olarak değil de, ancak düşman olarak, yok edilecek bir nesne olarak, işgal edilecek bir yer olarak görüldüğünde içinde karşıtlığı barındırır" (1991, s. 162). Sürecin itici gücü pozitiftir: "Özgürlüğe doğru olmanın sürekli basıncı" (1991, s. 162). Onun ilgilendiği konu, pozitif, diyalektik dışı, ontolojik bir kavram olarak devrimci güç (çoğunluğun gücü) kavramını oluşturmaktır. Otonomi dolaylı olarak, çoğunluğun gücünün, iktidarı (yönetenlerin gücü) görülmemiş mezralara sürükleyen mevcut, pozitif itkisi olarak anlaşılmaktadır.

Özneye pozitif muamelesi yapmak caziptir, fakat tabiatıyla bir kurgudur bu. Bizi insanlıktan çıkaran bir dünyada, insan olarak varolabilmenin tek yolu, insanlıktan çıkarılmamız karşısında mücadele vererek karşıt olmaktır. Özneyi pozitif bir biçimde otonom olarak görmek (potansiyel olarak otonom olarak algılamaktansa) daha ziyade hücredeki bir mahpusun aslında özgür olduğunu hayal etmesi gibidir: Cazip ve yüreklendirici bir fikir, fakat kurgusal, kolaylıkla başka kurgulara, bütünüyle kurgusal bir dünya yaratılmasına sebep olabilecek bir kurgu.

Mücadele kavramının pozitifleştirilmesi üzerine önermeler, en net biçimde Negri'nin en son mühim çalışmasında, *İmparatorluk*'ta (Hardt ve Negri 2000) ortaya konmuştur. Burada, çoğunluğun gücünün sermayeyi ittiği güncel mezraların analizini yapmaktadırlar. İmparatorluk hakimiyetin yeni paradigması gibi görülmektedir: "Emperyalizmle tezat bir biçimde, İmparatorluk hiçbir bölgesel güç merkezi çizmemekte, sabit sınırlara

ya da çerçevelere dayanmamaktadır. Yönetimin, kendi açık, genişleyen sınırları içinde bütün global alanı giderek içine alan merkezsizleştirilmiş ve bölgesizleştirilmiş bir aygıtıdır o. İmparatorluk, hakimiyet ağları kurarak melez kimlikleri, esnek hiyerarşileri ve çoğul mübadeleleri idare eder. Dünyanın emperyalist haritasının birbirinden farklı ulusal renkleri, emperyal global gökkuşağı içinde içiçe geçmiş ve bir bütün haline gelmiştir" (2000, s.xii-xiii). Egemenlikte de, "modern egemenlik paradigmasından emperyal egemenlik paradigmasına doğru" bir değişim yaşanmaktadır. Bunların ikincisinde egemenliği bölgesel olarak ulus devlet içinde, ya da aslında herhangi bir belirgin yerde konumlandırmak artık mümkün değildir. Birleşik Devletler bile, iktidar ağında özellikle önemli bir rolü olmasına rağmen, önceki çağların emperyalist güçlerinde görüldüğü gibi, iktidarın mahalli değildir. Bu durumdan çıkan anlamlardan biri de, devrimci dönüşümün devlet iktidarına gelmek bağlamında düşünülmesinin artık anlamını yitirdiğidir.[10]

Bu yeni paradigmada, hakimiyetin ve sonuç olarak da içte olmanın dışta olmanın, olası herhangi bir harici duruş noktasının artık yeri yoktur. İmparatorluk, bütünü-kapsayan bir yönetim sistemi, Negri'nin önceden "sosyal fabrika"[11] ya da "bütünleşmiş dünya kapitalizmi" (IWC)[12] olarak nitelendirdiği, en son formüldür. Buradan direniş veya değişim olasılıklarının tamamının yok olduğu anlamı çıkmaz. Bilakis, Hardt ve Negri İmparatorluğun çokluğun mücadelelerine karşı bir tepki olarak görülmesi gerektiğinin üstünde durmaktadırlar. "Kapitalist formların tarihi her zaman için zorunlu olarak *tepkisel* bir

10 Hardt ve Negri bu konuya pek açıklık getirmezler, ancak konuya dair yaklaşımlarında dolaylı olarak belirtiliyor gibidir. Bkz. örneğin s. 307: "Herhangi bir otonom politik alanın çöküşü, aynı zamanda, devrimin ulusal siyasal rejim içinde ortaya çıkabileceği ya da sosyal alanın devletin aygıtlarını kullanılarak dönüştürülebileceği ya da herhangi bir bağımsız alanın da çöküşünü işaret etmektedir. Dolayısıyla, geleneksel karşı-iktidar fikri ve genelde modern egemenliğe karşı direniş fikri giderek geçerliliğini yitiriyor."

11 Bkz. mesela, Negri (1980).

12 Bkz. Guattari ve Negri (1990).

tarihtir" (2000, s. 268). Bu nedenle, "İmparatorluk, ancak çokluğun canlılığı dışında yaşayan egemenliğin sadece bir aygıtıyken, çokluk sosyal dünyamızın gerçek üretici gücüdür - Marx'ın da söylediği gibi, ancak canlı varlıkların kanını emerek hayatta kalabilen, biriktirilmiş ölü emeğin kanını emen bir rejim" (2000, s. 62).

İmparatorluk'ta, çokluk itici güç olmaya devam eder. İmparatorluk'un somut dayanağı, "maddi olmayan emeğin", entelektüel, bütün enformasyonal ekonomideki hizmet sektörü oluşumunun üstünde iletişime dayalı ve etkin emek vasfının, geliştirilmesine dayalıdır. Bu maddi olamayan emek hakkındaki en önemli şey, içsel ve dolaysız olarak işbirliği içinde oluşu, böylece de yeni bir öznellik yaratıyor oluşudur. "Maddi olmayan canlı emeğin sömürülmesinin doğrudan sosyal boyutları, sosyal olanı tanımlayan bütün ilişki öğelerinin içine emeği sokmakta, fakat aynı zamanda çalışma pratiğindeki bütün duruşuyla itaatsizlik ve isyan potansiyelini oluşturan kritik öğeleri de harekete geçirmektedir" (2000, s. 29). Bu çeşit emeğin, özünde işbirlikçi olan doğası, "mülkiyet hakkını yürürlükten kaldırır" (2000, s. 410) ve mutlak bir demokrasinin, komünist bir toplumun zeminini yaratır.

Şurası açıktır ki, Negri ve Hardt'ın savı, bu kitaptaki savla iki yönden mühim benzerlik taşır. İlk olarak, onlar muhalif mücadelenin merkeziyetini sosyal gelişimi şekillendiren güç olarak vurgulamaktadırlar; ve ikinci olarak da devrime odaklanmanın önemli olduğunu, fakat bu devrimin devlet iktidarını kullanmak bağlamında düşünülemeyeceğini iddia etmektedirler.

İddaları son derece zengin ve kışkırtıcı, yine de onların yaklaşımı burada benimsenmiş olandan çok farklı. Bu bizi bir ikilemle baş başa bırakıyor. Metodun önemli olmadığını, aynı sonuca ulaşmanın pek çok farklı yolu olduğunu mu söyleyeceğiz? Fakat eğer bu tavrı benimsersek, o zaman fetişizm ve eleştirellik üzerine kurduğumuz argümanların çoğu çöker. Fakat, kapitalist hakimiyete karşı mücadelenin bir parçası olmasından ötürü metodun önemli olduğunu söylersek o zaman Hardt ve Negri'nin savlarına ne diyeceğiz?

Bu meseleye biraz daha yakından bakalım.

Yaklaşımdaki farklılıklar paradigma meselesi içinde toplanmaktadır. Negri'nin sınıf mücadelesi ve sınıf oluşumu pozitif kavramları, "paradigma" anlayışı içinde yoğunluk kazanır. Hardt ve Negri'nin argümanı, bir yönetim paradigmasından diğerine değişikliğe odaklanır. Bu değişiklik, her şeyden önce emperyalizmden İmparatorluk'a doğru bir değişiklik olarak nitelendirilmiştir, fakat aynı zamanda türlü biçimlerde modernlikten post-modernliğe, disiplinden kontrole, Fordizmden post-Fordizme, endüstriyelden enformasyonal ekonomiye doğru bir hareket olarak da tanımlanmaktadır. Burada bizi ilgilendiren tam olarak nasıl adlandırıldığı değil, fakat kapitalizmin bir yönetim paradigmasının bir diğeriyle, sistemin bir düzeninin bir diğeriyle yer değiştirmesi bağlamında anlaşılabileceği yaklaşımıdır. "Dünya polisi Birleşmiş Devletler, emperyalist çıkarlar doğrultusunda değil, fakat emperyal çıkarlar doğrultusunda hareket etmektedir. Bu manada Körfez Savaşı, George Bush'un iddia ettiği gibi, gerçekten yeni bir dünya düzeninin doğuşunun ilanı olmuştur" (2000, s. 180).

Hardt ve Negri bu paradigmatik yaklaşımda elbette ki yalnız değiller. Bir paradigmadan diğerine geçiş görüşüne ağırlıkla dayanan ve son yıllarda büyük etki yaratmış olan diğer bir yaklaşım da, kapitalizmi, Fordist bir regülasyon tarzından post-Fordist bir regülasyon tarzına geçiş bağlamında çözümleyen regülasyonist ekoldür. Paradigmatik yaklaşımın dünyadaki güncel değişimleri anlamak younda bir metod olarak belirgin cazip tarafları vardır. Görünüşte birbirinden tamamen farklı olan fenomenlerin tutarlı bir bütün içinde bir araya getirilmesine izin verir. Milyonlarca yapboz parçasının yerine oturduğu son derece zengin ve doyurucu bir resmin oluşturulmasına olanak sağlar. Oldukça da aydınlatıcıdır bu, zira önceden belirgin olmayan bir dizi benzerliğe işaret etmektedir. Akademisyenler için de oldukça çekicidir, çünkü uçları sivrilmeyen sonuçlara ulaşılabilen bir araştırma projeleri dünyası önermektedir.

Bununla birlikte, paradigmatik bir yaklaşımın sorunu şudur

ki, varlıkla oluşumu birbirinden ayrı tutmaktadır. Bir sürelilik düşüncesine dayanmaktadır. Toplum belirgin bir zaman *süresince* nispeten sabit olarak resmedilir ve bu zaman zarfında belli bazı katı parametreleri görebiliriz. Dünyanın *öyle* olduğunu söyleyebileceğimiz bir alan yaratır paradigma. Paradigma kimliklendirir. Düşünmek için kimliklendirmenin gerekli olduğu savunulabilir: Öyledir de; ancak, kimlikendirme kendi karşıtını ortadan kaldırmadığı sürece, çünkü o zaman kendi karşıtı (biz) tarafından parçalanmış kırılgan ve solmaya yüz tutmuş bir unsurun farkındalığından fazlası değildir ve o zaman bir düzen dünyası, şeyleştiren bir istikrar yaratılmış olur. Benzerliklerin düzenli dünyasını resmeder paradigma. Çıkış noktası olan negatif itki pozitif bir bilim haline dönüştürülür. İşçi sınıfının karşıtlığı (Tronti 1979b) bir dünya düzeni içine yerleştirilmiştir. Hardt ve Negri düzenin düzensizliğe karşı bir yanıt olarak anlaşılması gerektiğinin üzerinde durmuş olsalar da, gerçekte onlar için de paradigmatik bir yaklaşımın beraberinde getirdiği, düzen üstünlüğünden kaçınmak oldukça güçtür. Kitabın başlığında geçtiği gibi, onların masalı düzensizlikten değil, bir düzen hikâyesi üzerinden anlatılmaktadır. Hakimiyetin itici gücünün karşıtlık olduğunun üstünde durmuş olmaların rağmen, karşıtlık gerçekte itaatkar bir alana indirgenmiştir: Sadece kitabın bitiş sayfalarında (2000, s. 393) yazarlar şöyle diyor: "Artık İmparatorluk'la kapsamlı bir biçimde alakadar olduğumuza göre, doğrudan çokluğa ve ondaki potansiyel siyasi güce yoğunlaşmalıyız."

Paradigmatik yaklaşım sınıflandırma işini aşırıya vardırır. Yeni olanı yakalamak, onu sınıflandırmak, etiketlemek, paradigmatik düzene uydurmak konusunda neredeyse bir şevk vardır. Eski düzenin sona erdiğini yenisinin geldiğini ilan etmek için neredeyse edepsizce denilebilecek bir telaş vardır. "Kral öldü! Çok yaşa Kral!" Yönetime ait bir sistem krize girer girmez, yeni yönetim sistemi ilan edilmektedir. "Bu konuda disipliner sistemin bütünüyle modası geçmiştir ve bir kenara bırakılması gerekmektedir. Sermaye negatif bir ayna görevi görmeli ve iş-gücünün yeni vasfının tersine çevrilişini gerçek-

yorumda bulunurlar: "Bu yolla devletin davranışları zaman zaman kapitalist bireylerin çıkarlarıyla doğrudan çakışmasa da, o her zaman için kapitalist ortaklıkların uzun-dönemli çıkarları, yani bir bütün olarak sosyal sermayenin kolektif öznesi için yerini alacaktır" (2000, s. 304).[14] Bu nedenle, modern devlet sistemleri, İmparatorluk'un postmodern çağında "hükümet ve siyaset bütünüyle uluslar-ötesi hakimiyet sistemiyle bütünleşirken" (s. 307), "toplam sosyal sermayenin çıkarlarının krizler karşısındaki garantörü olmakta" başarılı olmuştur. (s. 306) siyasi ve ekonomik olan, kapalı bir sistemi, "bütünleşmiş dünya kapitalizmini" biçimlendirir hale gelir.

Bu paradigmatik yaklaşıma tümüyle uygun olarak, Hardt ve Negri yaklaşımlarında son derece açık bir biçimde anti-diyalektik ve anti-hümanisttirler. Devrimci hareketi düşüncenin merkezi yapması yerine, düzenin filozofu göndermeleriyle Hegel tekrar tekrar bertaraf edilmektedir. Diyalektik, karşıt hareket değil de, sentez mantığı[15] olarak görülmektedir. Yazarların hayvanlar, insanlar ve makineler arasındaki sürekliliğin üzerinde durmaları bununla son derece uyumludur. Kendilerini "1960'larda Foucault ve Althusser için son derece önemli bir tasarı olan anti-hümanizmin" takipçisi olarak görmekte ve uygun bularak Haraway'in "engelleri yıkarak insanın, hayvanın ve makinenin üstünde duruyoruz" deyişini aktarmaktadırlar (2000, s. 91). Postmodernizm bizlere "insan-ötesi bedenlerimizi ve zihinlerimizi fark etme, kendimizi maymun ve cyborg olarak görme" fırsatını verir (2000, s. 92). Yeni paradigmada, "interaktif ve sibernetik makineler vücudumuzla ve zihnimizle birleştirilmiş yeni birer protez ve bedenlerimizin ve zihinlerimizin kendilerini onu kullanarak yeniden tanımlayacakları bir lens halini alır. Siber-uzayın antropolojisi gerçekten de insanlığın yeni koşullarının tanınmasıdır" (2000, s. 291). Bu yaklaşımın sorunu, elbette ki, ne ka-

14 Bu yoruma dair işlevselcilik eleştirisi için, bkz. Hirsch (1978) ve Holloway ile Picciotto (1978b).

15 Diyalektik anlayışının sentez bağlamında bir eleştirisi için bkz. Adorno (1990).

rıncaların ne de makinelerin isyanı değildir. İsyana dayandırılmış bir kuramın, insanlığın ayırıcı karakterini tanımaktan başka seçeneği pek yoktur.

Belki de şaşırtıcı bir biçimde, genel tasarıları içinde, Hardt ve Negri'nin sermayeye dair, sınıf mücadelesi bağlamında hiçbir görüşleri yoktur. Mesele sınıf mücadelesine önem atfetmemeleri değildir; daha ziyade sermayeyi sınıf mücadelesi olarak görmemeleridir. Sermayeyi iktisadi bir kategori olarak görmek, bunun içinde (diğer konularda olduğu gibi) Marksist ortodoksluğun haklı olarak saldırdıkları varsayımlarını üretmek eğilimindedirler. Sermaye, eyleneni birilerinin kendilerine tahsis etmesi ve eyleyişin karşısına dikilmesi mücadelesi olarak görülmemektedir. Bu nedenle, paradigma değişimini sınıf mücadelesine karşı bir yanıt olarak görmekte ısrarlı olmalarıyla görünür bir çelişki içinde, "sermayenin kendi büyümesine dikkat göstermeye *ilaveten* aynı zamanda bu şecereyi sınıf mücadelesi perspektifinden algılamayız" diye savunmakta, (2000, s. 234-vurgular bana ait)- böylece sermayenin ve sınıf mücadelesinin gelişimlerinin iki ayrı süreç olduğunu ima etmektedirler. "sermayenin kendi gelişimi"ne dair asıl analiz sermaye ve emek arasındaki çatışmadan ziyade gizli-tüketimcilik bağlamındadır. Sermaye gelişiminin engellerinin her biri, "üretici olarak işçi ve tüketici olarak işçi arasındaki eşitsiz ilişkiyle tanımlanan tek bir engelden ortaya çıkar" (2000, s. 222). Emperyalizmden İmparatorluk'a hareketi izah edebilmek için, Rosa Luxemburg'un kapitalizmin ancak kapitalist-olmayan alanların sömürgeleştirilmesi aracıyla ayakta kalabileceğini içeren gizli-tüketici kuramını takip etmektedirler. "Bu noktada *kapitalist büyümenin temel çelişkisini* görebiliriz: Sermayenin, kapitalist-olmayan çevrenin içselleştirilmesiyle çelişen artık-değerin ayırdına varma gereğini gideren, bu ayırdına varılan artık-değeri sermayeleştirme gereğini gideren kapitalist-olmayan çevrede, kendi dışındaki dayanağı" (2000, s. 227-vurgu bana ait). Yazarlara göre, sermaye kapitalist-olmayan alanın biçimsel kapsamından kapitalist dünyanın gerçek kapsamına döndürülmesiyle kapita-

list-olmayan dünyanın soğurulması için bir çözüm keşfetmektedir. Emperyalizmden İmparatorluk'a açıklamasının geçtiği bölümden sonra, "şecereyi *ayrıca* sınıf mücadelesi perspektifinden de algılamamız gerektiğine" işaret edilmektedir (2000, s. 234-vurgu bana ait).[16]

Sınıf mücadelesi ile sermayeyi ayrı olarak algılamanın ve "kapitalist büyümenin temel çelişkisini" sermayenin emeğe hükmetmeye bağlı olmasından ayrı bir şey olarak görmenin sonucu, emeğin itaatsizliğinin sermayenin zayıf tarafını oluşturduğuna dair bir anlayışın geçerli olmamasıdır (özellikle de kapitalist krizlerde). Bu kitapta, tıpkı Negri'nin tüm analizlerinde olduğu gibi, bir Titan'lar çarpışması yaşanmaktadır: Güçlü, monolitik bir "çokluk". Her iki tarafın da gücü birbirinin içine nüfuz etmiyor gibi görünmektedir. Gerçekten de yazarların sermaye karşıtlığını tanımlamakta "çokluk" kelimesini, sermayenin emeğe karşı bağımlılığı ilişkisinin bütün izlerini kaybetmek gibi ağır bir dezavantajı olan bir terimi kullanmayı tercih etmeleriyle gösterildiği gibi, kapitalist çatışmanın iki tarafı arasındaki ilişki, harici bir ilişki olarak görülmektedir.

Negri'nin bütün otonomist yazarlar adına bir duruşu olduğunu düşünmek (ya da aslında otonomizmi homojen bir "ekol" olarak sınıflandırmak) son derece yanlış olur. Negri'nin getirdiği ve en ileri boyutlarına ilerlettiği, çoğu otonomist yazılarda da mevcut olan sınıf mücadelesinin pozitif algılanmasıdır ve böyle yaparak otonomizmin sorunlarını gözle görülür hale getirir. İtici gücün kendi radikal sonuçlarına ulaşmasına engel olan, bu ilk otonomist itici gücün pozitifleştirilmesidir.

Siyasal olarak, işçi sınıfı hareketinin gücünü vurgulamanın belli bir cazibesi vardır. Yine de, emek ve sermayeyi harici bir ilişki bağlamında ele almak, her ikisinin gücünün paradoksal (ve romantik) olarak büyütülmesine sebebiyet verir. Sermaye ve emek arasındaki ilişkinin dahili yapısını keşfetmekteki başarısızlık otonomist analizlerin, emeğin kapitalist biçimlerin

16 Hirsch'in sınıf mücadelesinin, "ama ayrıca" konumuna indirgenmesine dair bir tartışması için, bkz. Bonefeld 1991.

içinde varolma boyutunun değerini düşük tutmalarına neden olur. Emeğin kapitalist biçimler içindeki varlığı, ilerde daha detaylı olarak tartışılacağı üzere, hem emeğin sermayeye itaatini hem de sermayenin dahili kırılganlığını içerir. Emek ve sermaye arasındaki ilişkinin dahili yapısını göz ardı etmek, bu yüzden hem emeğin sermaye içinde zaptedilmesinin hafife alınması (ve dolayısıyla emeğin sermaye karşısındaki gücünün abartılması) hem de dahili bir çelişki olarak sermaye içinde emeğin gücünün hafife alınması (ve dolayısıyla sermayenin emek karşısındaki gücünün abartılması) anlamına gelir. Gücün karşılıklı-nüfuz edişine ve anti-iktidara aldırılmadığında, fetişizm konusu akıldan çıkarıldığında, o zaman her iki tarafta iki saf özneyle karşı karşıya kalmış oluruz; bütün bir modern rasyonalizm geleneği içinde, özellikle de hiç değilse burada, üzerinde hemfikir olabilecekleri bir konu bulmuş olan Leibniz ve Spinoza tarafından öğretilmiş olduğu gibi, "her tür itkisiyle rasyonal bir kontrollülük içindeki güçlü bir ego" olan özneyle karşı karşıya kalırız.[17] Sermayenin tarafında İmparatorluk, mükemmel özne durur ve işçi sınıfının tarafında da militan. Otonomizm, -ve bu onun hem cazibesi hem de zaafıdır- dünyanın militanın dolaysız perspektifinden kuramsallaşmasıdır. Buna uygun olarak, Hardt ve Negri'nin İmparatorluk tartışması, militana şükranla son bulur: "Militan çokluğun yaşantısını en iyi ifade eden kimsedir: Biopolitik üretimin temsilcisi ve imparatorluk karşısındaki direncin ta kendisi" (2000, s. 411). Ve kitabın kapanış paragrafında ortaya koydukları komünist militanlık Saf Özne'nin mükemmelen vücuda getirilmiş halidir: Assisili Saint Francis![18] İşine kendini adamış militan için belki de mükemmel, fakat ümitsiz bir biçimde günlük fetişleş-

17 Adorno (1990) s. 249 (Kant üzerine): "Muhtemelen, anlaşılabilir olan karakteri, bütün bir modern rasyonalizm geleneği içinde, özellikle de, hiç değilse burada üzerinde hemfikir olabilecekleri bir konu yakalamış olan Leibniz ve Spinoza tarafından öğretilen türden, her tür güdüsünün rasyonel kontrolü içindeki güçlü bir ego olarak tasavvur etmişti." Negri'nin teorisi açık ve net bir biçimde Spinoza'ya dayanmaktadır: Negri (1991).

18 Komünistler, Assisili Saint Francis yerine belki de, her birimizin içinde varolan karşıt şeytan, Mefisto'ya baksalar daha yerinde olur!

menin kirlilikleri içinde husumetle yaşayan ve buna rağmen ve kesinlikle de bu sebepten ötürü devrim için mücadele eden bizlerin yaşam deneyimlerine değmeyen bir imge.

Anti-iktidarın gücünü görmek için militan figürünün ötesine bakmalıyız. Bu kitaba çıkış noktası olarak aldığımız çığlık, militanın çığlığı değil, fakat bütün ezilenlerin feryadıdır. İtaat etmeye karşı gelen, kapitalist makineler haline gelmeyi reddeden herkesin gücünden söz edebilmek için açık militanlığın gücünün ötesine geçmek zorunludur. Ancak direnişin her yerdeliği zemininde devrim imkân dahilinde olacaktır.

10. Anti-İktidarın Somut Gerçekliği ve Sermaye Krizi

I

Bir önceki bölümde anti-iktidarın hem aynı anda her yerde mevcut olduğunu hem de iktidarın itici gücü olduğunu tartıştık. Şimdi anti-iktidar somutluğunu kavramakta daha ileri bir adım atmamız gerekiyor.

Anti-iktidar gerçekliğini kavramakta üçüncü husus, sermayenin, kendi mevcudiyeti için mutlak bir biçimde emeğe, yani insan eyleyişinin değer-üreten emeğe dönüşmesine dayanıyor oluşudur.

Şüphesiz bu, Marx'ın, Marksizmi diğer radikal düşünüş biçimlerinin ötesine taşıyan muhalif düşünceye yaptığı özgün bir katkıdır. Toplumun radikal karşıtlığı, tipik olarak harici bir karşıtlık, onlara-karşı-biz şeklinde ortaya çıkar: Erkeklere karşı kadınlar, beyazlara karşı siyahlar, zengine karşı fakir, İmparatorluk'a karşı çokluk. Bizim karşıtlığımız onların mutlaklığıyla harici, potansiyel ebedi bir karşı karşıya gelişte buluşur. Zenginlerin bizi ezdikleri, bizim onlardan nefret ettiğimiz ve onlarla mücadele içinde olduğumuz ortadadır, fakat bu yaklaşım bize kendi gücümüz ve onların zayıflıkları hakkında hiçbir şey söylemez. Genel olarak radikal kuram, baskının kırıla-

bilirliğinden ziyade, baskının kendisine ve baskı karşısında verilen mücadeleye odaklanma eğilimindedir. Mesela feminist kuram, toplumdaki cinsiyete dayalı baskının yapısı üzerine ışık tutmakta son derece etkili olmuştur: Tam olarak geliştiremediği ise, bu baskının kırılabilirliğine veya tarihsel geçerliliğine dair bir kuramdır.

Marx, şu "onlara-karşı-biz" teorisine karşı çıkar: "Lakin, 'onlar' diye bir şey yok, ancak ve ancak biz varız. Tek gerçek biziz, tek yaratıcı güç. Sadece biz varız, başka hiçbir şey yok; varolan tek şey kendi karşıtlığımız."

Marksizmin, onu radikal kuramın diğer çeşitlerinden ayıran temel iddia, tüm harici olma hallerini ortadan kaldırmaktır. "Onlar"a karşı saldırısının özünde, "onların", sürekli olarak bizler tarafından yaratılmalarından ötürü bize bağlı olduklarını göstermek yatar. Biz güçsüzler hep birlikte güçlüyüz.

Radikal kuramın "onlara-karşı-biz" hariciliğinin eleştirisi çapraşık bir kuramsal mesele değil, fakat toplumdaki devrimci dönüşüm olasılığına dair Marksist anlayışın özüdür. "Onların" bizden hariç *olmadıkları*, sermayenin emekten hariç *olmadığı* anlayışı üzerinden, kapitalist tahakkümün zayıf noktalarını görebiliriz. "Onlara-karşı-biz"in hariciliğinin ötesine geçmek, aynı zamanda Marksizmin kapsamındaki radikal bir baskı kuramının da ötesine geçmektir: Baskının *kırılganlığını* ve bu kırılganlığın bizim çığlığımızın neticesi olduğunu görmek.

İktidarın anti-iktidarın içine işleme yollarının pek çoğundan, kendi itaatsizliğimizin yıpranmış, yabancılaşmış karakterinden bahsettik. Fakat bunun tersi de aynı derecede doğrudur. Fetişizm iki-yüzlü bir süreçtir. Sadece iktidarın muhalefete nüfuz edişini değil, aynı zamanda muhalefetin iktidara nüfuz edişini de ifade eder. Örneğin, paranın toplumsal ilişkilerin nesne-leşmesi olduğunu söylemek, aynı derecede toplumsal ilişkilerdeki çatışmanın, paranın kendisine bir varlık edindiği "nesne"nin de içine girdiği anlamına gelir. Paranın toplumsal ilişkileri disipline edici bir şey olduğundan söz etmek, aynı zamanda toplumsal ilişkilerin parayı yozlaştırdığını da söylemektir. İktidar kendi karşıtlığının, anti-iktidarın içine

işliyorsa, anti-iktidarın da kendi anti-tezinin, iktidarın içine işlediği de aynı derecede doğrudur (ve belki de bu daha ilginçtir).

II

Anti-iktidarın iktidara sirayet etmesi kriz teorisinin ana malzemesidir.

Kapitalizm karşıtı mücadeleyi sürdürmek için bir kriz kuramının gerekli olduğu düşüncesi Marksist gelenekteki merkezi tartışmalardan biri olmuştur: Marksizmin değeri, komünizm mücadelesine, kapitalizmden komünizme geçişin somut olarak mümkün olduğunu, yani komünizm mücadelesinin kapitalizmin somut çelişkileri içinde bulunduğu ve bu çelişkilerin kapitalist krizler içinde yoğunlukla bulunduğunu göstererek destek vermesinde yatar. Marksistler krizlere her zaman için mücadelemizde yalnız olmadığımızın güvencesi olarak bakmışlardır.

Fakat, bu "yalnız değiliz"i algılamanın iki farklı yolu var. Ortodoks kriz anlayışı, krizi kapitalizmin nesnel koşullarının bir ifadesi olarak görür: Yalnız değilizdir, çünkü nesnel koşullar bizden yanadır, üretim güçleri bizden yanadır, tarih bizden yanadır. Bu görüşe göre, mücadelemiz kendi desteğini kapitalist ekonominin nesnel oluşum koşulları içinde bulur.[1] Bu koşullar tarafından hızlandırılmış bir kriz, mücadele için elverişli bir ortam, ekonomik krizleri toplumsal krizlere çevirmek ve iktidarın devrimle ele geçirilmesi için bir fırsat yaratır. Bu yaklaşımın sorunu, ekonomiyi (veya tarihi veya üretim güçlerini) yüceltme, insanın aracılığı olmaksızın kurtarıcımız olacak bir güç yaratma eğiliminde olmasıdır. Kapitalizmin nesnel koşullarının dışa vurumu olarak bu kriz düşüncesi, hem krizde hem de devrimde iktidar ilişkilerinin dağılmasını aramak yerine, devrimi iktidarın ele geçirilmesi olarak görme anlayışının tamamlayıcısıdır.

1 Bu objektif karşıtlıkların nasıl anlaşılması gerektiği konusunda Marksist kriz teorisinin şu üç yorumunun yandaşları arasında uzun tartışmalar olagelmiştir; kâr oranının düşme eğilimi, oransızlık teorisi ve yetersiz tüketim teorisi.

"Yalnız değiliz"i kavramanın bir diğer yolu, krizleri sermayeye karşı muhalefet gücümüzün ifadesi olarak görmektir. "Nesnel koşullar" diye bir şey yok: Bizler, sadece ve sadece bizler kapitalizmin çelişkisiyiz. Tarih, kapitalist gelişim yasalarının tarihi değil, sınıf mücadelelerinin tarihidir (yani, sınıflandırma ve sınıflandırılmaya karşı gelme mücadelelerinin). Hiçbir tür tanrı yok, ne para ne sermaye, ne üretim güçleri, ne de tarih: Tek yaratıcı biziz, olası tek kurtarıcı biziz, tek suçlu biziz. O zaman kriz, bize kapitalizmin nesnel gelişim koşulları tarafından sunulan bir fırsat olarak değil, fakat kendi gücümüzün ifadesi olarak görünmelidir ve devrimi, iktidarı ele geçirmek olarak değil, krizlerin özü olarak zaten varolan anti-iktidarı oluşturmak şeklinde tasavvur edebilmeyi mümkün kılan budur.

Herhangi bir sınıflı toplumda, yönetenlerin yönetilene olan bağımlılıklarından kaynaklanan bir istikrarsızlık söz konusudur. Yaptırma-gücünün herhangi bir sisteminde, "güçlü" ile "güçsüz" arasında karşılıklı bağımlılığa dayanan bir ilişki bulunur. Hükmedilenin hükmedene tâbi olduğu tek yönlü bir ilişki var gibidir, fakat gerçekte hükmedenin tam da bu hükmeden varlığı hükmedilene tâbidir. Sömürüye dayalı herhangi bir toplumda, sömürü ilişkilerinin sürdürülmesinden belli bir istikrarsızlık ortaya çıkar ve dolayısıyla egemen sınıfın konumu sömürülen kesimin çalışmasına bağlı olur. Sınıflı toplumlarda sömüren ve sömürülen sınıf arasında bir asimetri mevcuttur: Her sınıfın diğerine bağlı olduğu kanısı olsa da, sömüren kesim sömürülen kesimin çalışmasına kendi varoluşu adına bağımlıyken, sömürülen kesim sömüren kesime sadece kendi konumunun sömürülen olarak üretilmesi anlamında bağlıdır.[2]

Her sınıflı toplumun özünde bulunan sosyal istikrarsızlık, farklı toplum biçimlerinde farklı biçimlere bürünür. Kapitalist kriz düşüncesi, kapitalizmin, periyodik değişimler esnasında boşluklar bulan belli bir istikrarsızlıkla karakterize olduğu görüşüne dayanır. Bu nedenle, yöneten sınıfların genelinde sömürülenlerin çalışmasına bağlı olmasıyla neticelenen istikrar-

2 Bu Hegel'in efendilik ve kölelik hakkındaki meşhur pasajındaki argümanıdır: Hegel (1977), s. 111-119.

sızlığın ötesine bakmak ve sormak gerekir: Kapitalizmi tuhaf bir dengesiz tahakküm sistemi haline getiren, yöneten sınıfın sömürülen sınıfın çalışmasına bağlı olduğu özel kapitalist bağımlılık biçimine ne demeli?

Kapitalizmi özünde dengesiz kılan, sermayenin emeğe bağımlılığı ilişkisinde tuhaf olan nedir?

Özgürlük. Cevabı hem açık, hem de biraz rahatsız edici. Sermaye ile emek arasındaki ilişkinin tuhaf özelliği işçinin özgürlüğüdür. Kapitalizmi erken dönem sınıflı toplumlardan ayıran da işçinin özgür oluşudur.

Elbette ki bu özgürlük liberal tahayyüle yakın olan özgürlük değil, "iki anlamlı" bir özgürlüktür: "Parasının sermayeye dönüşmesi için... para sahibi, her iki anlamda özgür, yani özgür bir insan olarak iş-gücünü kendi metası olarak kendi kontrolünde olan ve diğer yandan satacak başka bir metası olmayan, kendi iş-gücünün ayırdında olmak için gereken diğer her şeyden yoksun olan serbest işçiyle piyasada karşılaşmak zorundadır" (Marx 1965, s. 169). Liberal özgürlük nosyonu, sadece ilk yönünü görürken, Marksistler liberal kurama karşı olarak, ikinci yönü, kapitalist toplumdaki özgürlük "realitesini", işçinin emeğini satmaktan başka bir seçeneği olmadığını gösterme eğiliminde olmuşlardır. İkinci yön üstündeki özel vurgu, yine de kurban olarak, nesne olarak olarak bir işçi imgesi öne sürer ve anti-iktidarın sermaye karşıtlığının bir ifadesi olarak özgürlüğün önemini bütünüyle gözden kaçırır.

Birinci yönün üzerinde de durmak gerekirse, işçinin "kendi metası olarak iş-gücünü kullanmaktaki özgürlüğü, hiçbir anlamda Marksizmin özgürleşmesine işaret değildir. Akılda tutmak gerekir ki, tüm sınıflı toplumlar itaatsiz işçilerin boyun eğdirilmesi ve dolayısıyla şiddet üstüne kuruludur: Kapitalizmi diğer sınıflı toplumlardan ayıran, bu boyun eğdirmenin yöntemi ve bunun özgürlük üzerinden gerçekleştiriliyor olmasıdır.

"Özgür işçinin neden piyasada [paranın sahibiyle] karşı karşıya kaldığı meselesini" Marx incelemeye almaz, fakat şunu belirtmeyi de ihmal etmez; "fakat bir şey son derece açık - Doğa bir yanda para sahiplerini ya da metaları ve diğer yanda da

kendi iş-gücünden başka bir şeyin sahibi olmayanları üretmiyor. Bu ilişkinin, tüm tarihsel dönemler için geçerli olan ne doğal ne de sosyal bir zemini var. Açık bir biçimde geçmiş bir tarihsel oluşumun sonucu bu... Bu tek tarihsel koşul bütün bir dünya tarihinden oluşuyor" (Marx 1965, s. 169-170).

Feodalizm ve kapitalizm, tahakküm ilişkilerinin üstlendiği farklı tarihsel biçimler olarak görülüyorsa, feodalizmden kapitalizme geçişin özü de, serflerin özgürleşmesi ve feodal beylerin kişisel iktidarlarının sona ermesi, piyasada (aynı zamanda yeniden yaratılmış olan) para sahibiyle karşı karşıya gelen "serbest işçinin" yaratılmasıdır. "Serflerin özgürleşmesi", liberal masallarda gösterildiği gibi kölelikten özgürlüğe basit bir geçiş değildir. "Özgürleşme" daha ziyade tahakküm bağlarının koparılmasıdır.

Feodalizm altında, tahakküm ilişkisi kişiseldi: Serf bir lorda bağlıydı, lordun ise kendisine miras kalan serfleri kendi çıkarları için kullanmaktan ya da karşı çıkarlarsa boyun eğdirmekten başka yapacağı bir şey yoktu. Sınıf ayrımında her iki taraf da bağımlıydı: Serf lorduna ve belli bir mekâna bağlanmıştı, lord da bir grup serfe. Lord zalimlik yaptığında serf başka bir lord için çalışmaya karar verip, çekip gidemezdi. Serfler tembellik yaptığında, yeteneksiz veya itaatsiz olduklarında lord onları öylece kovamazdı. Sonuç bir taraftan isyan, diğer taraftan da servetin ve gücün arttırılmasının başka başka yolları peşine düşülmesiydi. Feodalizmdeki kişisel kölelik, emeğin gücünü zaptetmek ve sömürmek için yetersiz görüldü. Serfler kasabalara kaçtılar, feodal lordlar ise tahakküm ilişkilerinin parasallaşmasını benimsediler.

Feodalizmden kapitalizme geçiş, bu nedenle *sınıf ayrımının her iki tarafında da* bir özgürleşme hareketiydi. Her iki taraf da diğerinden kaçıyordu: Serfler lordlardan (liberal kuramın vurguladığı üzere), fakat lordlar da kendi parasallaşmış servetlerinin hareketi yüzünden serflerden. Her iki taraf da bir tahakküm biçimi olarak yetersizliği kanıtlanmış olan bu tahakküm ilişkisinden kaçıyordu. Her iki taraf da özgürlüğe kaçıyordu.

Özgürlüğe doğru koşmak feodalizmden kapitalizme geçişte

temel meseledir. Fakat şüphesiz, özgürlüğün burada iki farklı ve birbirinin karşıtı olan anlamı vardır (liberal kuramın temel çelişkisi olan bir ikilik). Serflerin kaçışı lorda itaatten kaçıştı. Şu veya bu nedenle, o zamana kadar varolan tahakkümü kabul etmeyen itaatsizlerin kaçışıydı. Lordların kaçışı bunun tam tersiydi: Servetlerini paraya çevirdiklerinde, tahakkümün yetersizliğinden, itaatsizlikten kaçıştı bu. Bir yanda itaatsizliğ*in* kaçışı, diğer yanda itaatsizlik*ten* kaçış: Her iki taraftan bakıldığında, sınıf ilişkisinin yeni hareketliliğinin itici gücü emeğin itaatsizliğiydi, serf ve lordun müşterek kaçışıydı.

İtaatsiz emeğin kaçışı ve emeğin itaatsizliğinden kaçış, her iki sınıfın karşılıklı olarak birbirinden uzaklaşması, hiç şüphesiz sınıf ilişkisini sona erdirir. Hem lord, hem de serf için, özgürlüğe kaçış, karşılıklı bağımlılık bağlarının tekrar geçerlilik kazanmasına karşı gerçekleşmişti. Özgürleşmiş serfler çalışmayı durdurmak konusunda serbestlikleri olmadığını gördüler: Üretimin araçları onların kontrolünde olmadığından, üretim araçlarını elinde tutan bir efendi için çalışmaya mecburdular. Hayatta kalmak için benliklerini yine boyun eğdirmeye mecburdular. Yine de bu, önceki ilişkiye dönüş demek değildi: Artık tek bir efendiye bağlanmış değillerdi, hareket etme, bir efendiyi bırakıp gidip bir diğeri için çalışma serbestlikleri vardı. Feodalizmden kapitalizme geçiş, tahakküm ilişkilerinin kişisellikten çıkmasını, toplumsal bağlarının kopuşunu sıvılaşmasını beraberinde getirdi. Sömürü ilişkisi bedensel kölelik bağlarının çözülmesiyle yürürlükten kalkmadı, ancak biçimsel olarak köklü bir değişikliğe doğru yol aldı. Serfi tek bir lorda bağlayan o bağ çözüldü ve kapitalist sınıfa karşı hareketli, akışkan, toplumsal bağları kopmuş bir itaat ilişkisi şeklini aldı. İtaatsizliğin kaçışı sınıf ilişkisinin yeni tanımının bile içine girdi.

Toplumun diğer kesiminde, varlıklarını paraya çeviren eski lordlar da, özgürlüğün zannettikleri gibi bir şey olmadığını fark ettiler, zira hâlâ sömürüye ve dolayısıyla sömürülenlere, işçilere, eski serflerine boyun eğdirmeye muhtaçtılar. İtaatsizlikten kaçış, kapitaliste dönüşmüş lordlar için artık çözüm

değildir, çünkü servetlerinin büyümesi emeğin itaat ettirilişine tâbidir. Bir grup işçiyi sömürmekten (herhangi bir sebeple - tembellik, yersiz hüner, her ne olursa) vazgeçmekte de, başka işçi gruplarıyla doğrudan sömürüye dayalı bağlantılar kurmakta ya da emeğin küresel olarak sömürülmesinde üretim dışı yatırım üzerinden katılımda bulunmakta da serbesttirler. Emek sömürü ilişkileri nasıl bir biçim alırsa alsın, servetlerinin büyümesi işçilerin ürettiği servetin toplam büyüklüğünün bir parçası olmanın ötesine geçemez. Tıpkı eski serflerde olduğu gibi, özgürlükten kaçış başka bir tür yeni bağımlılık biçimine dönüşür. Tıpkı serflerin itaat etmekten kaçmasının onları başka bir çeşit itaate yöneltmesi gibi, lordların itaatsizlikten kaçışı da onları bu itaatsizlikle yeniden karşı karşıya gelme zorunluluğuyla yüzleştirir. Fakat ilişkinin biçimi değişmiştir, çünkü sermayenin itaatsizlikten kaçışı, onun itaati dayatma (mesela, her zaman için mevcut olan fabrika kapatma ya da iflas tehditlerinde) mücadelesinin temelidir. İtaatsizlikten kaçış, yeni sınıf ilişkisinin tanımlayıcı özelliği haline gelmiştir.

Bu nedenle, sermayenin sermaye olarak imalinin üzerinde döndüğü eksen emeğin itaatsizliğidir. Her iki sınıfın merkezkaç bir etkiyle karşılıklı olarak birbirini itmesi, kapitalizmi önceki sınıflı toplumlardan ayıran, tıpkı diğer sınıflı toplumlarda olduğu gibi kapitalizmin üzerine kurulu olduğu emek sömürüsüne özel biçimini veren, itaatsizlikten kaçış ve itaatsizliğin kaçışıdır. İtaatsizliğin rahatsızlığı, emek ve sermayenin hareketi olarak sınıf ilişkisinin içine girer.

En başından itibaren, yeni sınıf ilişkisi, kapitalistler ve işçiler arasındaki ilişki (ya da daha doğrusu, sermaye ile emek arasında kişisellikten uzak bir ilişki olmasından ötürü), karşılıklı kaçış ve bağımlılık ilişkisidir: İtaatsizlikten kaçış ve itaatsizliğin kaçışı; itaate karşı yeniden duyulan mecburiyet. Sermaye kendi tanımı gereği, daha fazla servet peşinde olduğundan itaatsiz emekten kaçar, ama emeği itaat ettirme mecburiyetinden kaçamaz. Emek ta en başından itibaren, otonomi, refah, insanlık arayışı içinde sermayeden kaçar, ama sermayeye

olan bağımlılığından ve itaatkarlığından ancak onu yok ederek, kişilere özel hale getirilmiş olan emeğin ürünlerini tahrip ederek kurtulabilir. Sermaye ve emek arasındaki ilişki, bu nedenle müşterek bir kaçış ve bağımlılık ilişkisidir, fakat simetrik değildir: Emek kaçabilir, sermaye kaçamaz. Sermaye, emeğin sermayeye muhtaç olmadığı bir biçimde emeğe muhtaçtır. Emek olmaksızın sermaye varolamaz: Sermaye olmadığında emek, becerikli bir yaratıcılık, yaratıcı bir pratik, insanlık haline gelir.

Bu yüzden kapitalizmin yükselişi, tahakküm ilişkilerinin kişisellikten çıkmasını ya da daha doğrusu, toplumsal bağlarının kopmasını, sökülmesini, yerinin değiştirilmesini içerir. Bedensel kölelik bağlarının çözülmesi, tahakküm ilişkilerini ortadan kaldırmaz, ancak onları toplumsallıktan koparır. Hem serf (işçi) hem lord (kapitalist), bir tahakküm-ve-mücadele ilişkisinin çatışan kutupları olarak dururlar, fakat bu ilişki artık eskiden olduğu gibi değildir. Emeğin itaatsizliği huzursuzluk, hareketlilik, akışkanlık, oynaklık, akıcılık, sürekli kaçış şeklinde, ilişkinin içine girmiştir.[3] İlişki toplumsallıktan kopmuştur; bu kopmuş biçimi içinde kırılmış ve yeniden oluşturulmuştur. Sınıf ilişkisinin toplumsal bağlarının kopuşu, içinde emek gücünün zaptedildiği, yöneten kesimin sürekli sömürüsüne tâbi kılındığı biçimdir. Sınıf ilişkisinin toplumsallığının kopuşu aynı zamanda egemen sınıfın emeğe olan bağımlılığı tarafından ifa edilen biçimdir. Kapitalist özgürlüğün manası budur.

3 Bunu takiben sınıf çatışması sadece üretim bağlamında değil, fakat dolaşımın birliği ve üretim bağlamında düşünülebilir. Üretimin birincil ve dolaşımın ikincil görülmesi, işçi sınıfının üretimde ikinci planda kalan sınıf olduğu, yani endüstriyel proletarya görüşüne yol açmaktadır. Sermaye üretim ve dolaşımın birliği (veya itaatsizliğin-ve itaatsizlikten kaçışla tahakkümün dayatmalarının birliği) bağlamında ele alındığında, farklı bir resim ortaya çıkar. Sermaye itaat ettirerek ve ardından da bu itaat ettirmenin ayrılmaz bir parçası olan itaatsizlikten kaçarak ayakta kalır: Sömürebilmek için emeği emer, sonra da ağza alınmaz bir şeymişçesine onu tükürüp atar. İşçi sınıfının yapısını oluşturan çatışmanın itaatle işi yoktur; itaattin dışında ve itaatsizliktedir o: İşçi sınıfı boyun eğen kurban değil, sermayenin kendisinden kaçtığı ve boyun eğdirmek zorunda olduğu itaatsizdir. Sermaye emerek ve tükürerek ayakta kalıyorsa, işçi sınıfı da tam anlamıyla dünyanın ağıza alınmaz yudumu ve küfürü olarak nitelendirilebilir.

Sınıf ilişkisinin toplumsallıktan kopmasının kilit noktası, bunun para üzerinden gerçekleşiyor olması, ya da meta mübadelesidir. Serfin bedensel köleleliğinden kurtulması, kendi emek gücünün metalaşması, değer-biçimin iş-gücü aracıyla edinilmiş olmasıdır. İşçinin bir efendiden diğerine hareket etmesinin aracı, iş-gücünü satışa çıkararak ve karşılığında bir ücret alarak, iş-gücü değerinin parasal ifadesidir. Kapitalistin emeğin küresel sömürüye katılma aracı, sermayesinin hareketi üzerinden, para biçimindedir. Değer, ya da para, liberal kuramın özgürlük-toplumsal ilişkilerin toplumsallıktan ayrışması-olarak nitelediği şeyin ayrılmaz bir parçasıdır.

Sömürü/tahakküm ilişkisinin ayrışması beraberinde bütün toplum ilişikilerinin ayrışmasını getirir. İş-gücünün bir meta olarak varoluşu toplumdaki meta ilişkilerinin genelleşmesini, toplumsal ilişkilerin genel olarak meta mübadelesi üzerinden, para üzerinden gerçekleşmesini beraberinde getirir.

Sınıf ilişkilerinin ayrışması, aynı zamanda emeğin kendisinin de ayrışmasıdır. Emek, yaratıcı etkinlik anlamına gelen genel bir kavram olmaktan çıkıp, emek-gücün kapitaliste satılmasının bir sonucu olarak yerine getirilen çalışma olarak tanımlanır hale gelir: Emek süreci kapitalistin idaresinin boyunduruğundadır. Diğer uygulamalı etkinlik biçimleri çalışma-dışı olarak görülmeye başlanır (yaygın olarak, çalışan, çalışmayan anneler ayrımında, ya da bir işte çalışmayan kimsenin "işsiz" olarak nitelendirilmesinde ifadesini bulduğu gibi). Bu ayrışma aynı zamanda işçi ile işin içeriği arasında da bir ayrışmayı içerir. Serfin belirgin bir tür, ya da türlerde işleri icra ettiği yerde, kapitalist işçi iş-gücünü satarak hayatta kalır: İş-gücünün meta gibi satılması, yani paranın müdahil oluşu, işçi ile icra edilen iş arasında bir kayıtsızlık ilişkisini meydana getirir. Sınıf ilişkilerinin ayrışması başka bir deyişle, aynı zamanda işin soyutlanmasıdır.

İşin soyutlanması sömürenle sömürünün içeriği arasında da bir ayrılığı getirir. Lordun refahı serflerinin yerine getirdiği belli başlı bir takım işlere bağlıyken, paranın müdahil oluşu kapitalisti, işçilerinin ne türden bir iş yaptığına karşı tamamen

kayıtsızlaştırır - kapitalistin refahı yapılan işin niteliğine değil, değerinin nicel büyüklüğüne bağlıdır.

Sınıf ilişkisinin ayrışması aynı zamanda üretim ve tüketimin de birbirlerinden ayrışmasıdır: Serfler tükettiklerinin hemen hemen hepsini üretmekteyken, kapitalist işçi ancak marjinal olarak ürettiğini kendisi tüketebilir - üretim tüketim ilişkisi para üzerinden gerçekleşir. Paranın müdahalesi, üretim ve tüketimin hem zamansal hem mekânsal olarak ayırılmasını getirir.

Benzer bir biçimde, sınıf ilişkisinin para/değer üzerinden gerçekleşmesi, aynı zamanda iktisadi ve siyasi olan arasında da bir ayrışmayı beraberinde getirir. Feodal ilişkinin ayırt edilemez bir biçimde sömürü ve tahakküm üzerine kuruluyken, ayırt edilemez bir biçimde siyasi ve iktisadiyken, sermaye ilişkisinin iş-gücünün satışı ve alımı üzerinden gerçekleşiyor olması, sömürü (iktisadi olan) ile sömürü süreci için gerekli olan sosyal düzenin sürdürülmesi (siyasi olan) arasında bir ayrılık yaratır. Benzer olarak, bölgesellik yeniden tanımlanmakta, emek ve sermaye akışıyla nitelenen bölgesel olmayan sömürü süreciyle, ulusal devletlerin (ve milletinin) tanımlanması aracıyla baskının bölgesel olarak örgütlenmesi arasında bir ayrılık bulunmaktadır.

Bu liste sonsuz bir biçimde uzatılabilir. Sınıf ilişkisinin ayrışması, toplumsal ilişkilerin genel olarak parçalanmasını, ilişkilerin nesneler aracıyla kırılmasını beraberinde getirir. Başka bir deyişle, ayrışma fetişizmdir. Fetişizm gerçekte iki yüzlü bir süreçtir. İlk olarak fetişizmi iktidarın muhalefete sirayet etmesi olarak gördük. Şimdi ise muhalefetin de eşit derecede iktidara sirayet etmesi olduğunu görüyoruz: Kapitalist toplum ilişkilerinin her birimizin içine derinden işleyen tuhaf fetişizmi, aynı zamanda tahakküm biçimleri içine özgürlüğün işlemesidir.

Burada bizi ilgilendiren konu bu sınıf ilişkilerinin ayrışmasının dünyaya nasıl yeni bir istikrarsızlık getirdiğidir. Kapitalizm ve sınıf egemenliğinin önceki türleri arasındaki ayırt edici özellik sınıf ilişkilerinin ayrışması ise, o halde kapitalizmin özel olarak kriz-güdümlü olan yapısının bu ayrışma bağlamında açıklanması gerekir.

Şu açıktır ki, toplumsal ilişkilerin ayrışması dünyaya yeni bir kaos getirmiştir. Hiçbir şeyin başka bir şeyle düzenli bir biçimde uyuşamadığı kaotik, parçalanmış bir dünya yaratmıştır. Emek güçlerini satışa sunan insanlarla bunu satın almak isteyenler arasında bir uyum olması zorunlu değildir; üretim ve tüketim arasında da uyum gerekliliği yoktur; siyasal olanla iktisadi olan arasında da. Ayrışmanın ("özgürlüğün") gerçek anlamı budur. Hiç değilse düzensizlik yoluyla bir düzenin kurulduğu, toplum bağlarının ayrışma üzerinden kurulduğu, uyuşmazlık içinde[4] bir dünya doğmuştur. Feodalizmin düzenli dünyası çökmüş, bedensel köleliğin bağları çalışmanın gücünü zaptetmek ve sömürmekte yetersiz bulunmuştur. Sınıf tahakkümü devam ettirilmiştir, ancak sınıf ilişkilerinin ayrışması üzerinden. Emeğin gücü zaptedilmiştir, fakat korkunç bir bedel karşılığında. Emek gücünü boyun eğdirmenin maliyeti toplumun tam kalbine kaosu sokmak demektir. Daha önceden anti-iktidara iktidarın nüfus edişi olarak gördüğümüz aynı fetişizm, aynı zamanda anti-iktidarın, iktidarın işleyişinin özünü istila etmesidir. Yapma-gücünün sermaye karşısındaki ve içindeki varlığı, değerin kontrol edilemez gücü olarak biçimlenir.

Bu baş-aşağı bir durum gibi görünüyor. Değeri bu anlamda düşünmeye alışık değiliz. Daha yaygın olanı, değeri, düzeni ("değer kanunlarını") kuran, otonom üreticilerin toplumundaki sosyal sözleşme olarak görmektir. Doğrudur, fakat ancak liberal kuram eleştirisi ön planda bulunduğu müddetçe. "Değer kanunları" nosyonu sonuç olarak şunu söyler: "Görünüşe rağmen, otonom gibi görünen üreticiler arkalarında işleyen bir sosyal bağ ile birbirlerine bağlıdırlar - değer kanunuyla". Diğer yandan parçalanmış bireysellikten değil de, emeğin itaatsizliğinin tam da itaatin tanımlanmasıyla maruz kaldığı saldırıdan yola çıktığımızda, değer, feodalizmin daha tutarlı tahakkümüne karşı bu saldırının kendini kustuğu parçalanmanın ifadesi

4 Sosyal olgular arasındaki bir uyuşmazlık sistemi olan toplum kuramları, (regülasyon kuramı, Negri'nin kuramları) kapitalizmin bu temel yönüne karşı körtür. Bu satırların yanı sıra regülasyon teorisiyle ilgili bir eleştiri için, bkz. Bonefeld (1991).

olur. Değer kanunu, aynı zamanda değer kanunsuzluğudur. Değer, tıpkı özgürlüğün siyasal liberal kuramda, değerin kategorik ifadesi olması gibi, itaatin kendi içinde itaatsizliğin ve itaatsizlikten kaçışın çelişik varlığının siyasi-iktisadi dışa vurumudur. Özgürlük, değer ve mobilite sınıf ilişkilerindeki aynı ayrışmanın birbirlerinden ayrılamaz ifadeleridirler.

O halde, değer kategorisi, itaatsizliğin gücünü, eyleyişin iş olarak kontrol altında tutulmasını ve bu zaptın korkunç bedelini ifade etmektedir. Değerin emek teorisi öncelikle kapitalizm altında emeğin kişiye özel, bütünü-oluşturucu gücünü ilan eder. Bu yüzden de aynı zamanda bir sınıf teorisidir- emek bütünü-oluşturucu ise, karşıtlık ancak emek üzerindeki kontrol ya da emeğin sömürülmesi olarak görülebilir.

İkinci olarak da, değer teorisi eyleyişin boyun eğdirilişini, insanın, yaratıcı eyleyişin kapitalizmde somut emeğin insanlıktan çıkarıcı özelliğine, değer-üretimine indirgenmiş olduğunu gösterir. Marx'ın bu konu hakkında dediği gibi, "emek, ürününün değeriyle ve emek-zamanı, bu değerin büyüklüğü ile temsil edilmektedir": "Bu kaideler... üzerlerinde, üretim sürecinin insanın kontrolünde olması yerine insanın efendisi olduğu bir toplum durumuna ait oldukları damgasını taşımaktadırlar" (1965, s. 80-81). Eyleyişin ürününün değer biçimini almış olması eyleyişin gücünün zaptedilişinin bir ifadesidir. Serflerin çalışması lorda itaat etmekten kurtulduğunda, özgür yaratıcı etkinlik haline gelmez, fakat değer üretiminin icapları tarafından zincirlenmiş hale gelir. Lorda karşı bedensel köleleliğin halkalarından kurtulmuş olarak, eski serf yine de değerin sermaye sömürüsüne eklemlenmesi üzerinden bağımlı kılınmıştır.

Üçüncü olarak değer, yöneten, sömüren sınıfa eyleyişi kontrol altına almanın maliyetini çıkarır. Çalışmanın bu biçimde boyun eğdirilmesinin, toplumsal ilişkilerin "üretenlerin sırtından" kurulduğu, toplumun hiçbir sosyal kontrole tâbi olmadığı anlamına geldiğini açıkça ortaya koyar. Kapitalizmde yönetici sınıf, öyle denebilirse eğer, ancak değerin kaosunu bastırmaya (ve bundan kâr edinmeye) çalıştığı manada

yönetmektedir. Değer, kaos olarak, toplumsal ilişkilerin toplumsallıktan kopması olarak, eyleyişin çatlak (kelimenin her anlamında) toplumsallığı olarak yönetimdedir. Değer, bastırılmış-eyleyiş gücünün, düzensizlik olarak, çelişki olarak dışa vurumudur.[5]

Kapital'de bu sosyal kontrol kaybı, toplumsal ilişkilerin yersizleşmiş, ayrışmış, çılgın (ver-rückt) biçimlerinin birbirini izleyen türevleriyle ifade edilmektedir. Toplumsal ilişkilerin her biçimi sadece bir bağlantıyı değil, ama aynı zamanda bir bağlantısızlığı, bir ayrışmayı, bir yer-sizliği de ifade etmektedir. Toplumsal ilişkilerin ilerleyen fetişleşmesinin *Kapital*'de izi sürülen her bir aşaması, sadece toplumu daha anlaşılmaz kılmakla kalmayıp, aynı zamanda daha yer-siz, düzensizliğe daha eğilimli hale getirir. Tartışmanın bir biçimden bir diğerine her geçişinde, her biçimin (mesela değerden farklı bir biçim olarak fiyatın) kendine özgü varlığının, uyuma gerek olmadığı anlamına geldiğinin, her biçimin bir yer-sizliği, öngörülemezliği beraberinde taşıdığı anlamına geldiğinin üzerinde durulur. Marx metalar ve para arasındaki ilişki hakkında şöyle diyor: "Metalar paraya aşıktır, ama 'gerçek aşkın seyri asla pürüzsüz olmamıştır'" (Marx 1965, s. 107). Her aşamada, toplumsal ilişkilerin her biçiminin türeyişi bir tür belirsiz aşk masalıdır. Toplumsal ilişkilerin parçalanmasına karşı, Marx onların içsel bütünlüğünün, bu içsel bütünlüğün parçalanmış biçimleri üstlendiği süreçlerin izini sürer: Marx'ın tartışmasında önem teşkil eden yalnızca içsel bütünlük değil, fakat emeğin üstlendiği biçimlerin gerçek parçalanması, yer-sizleşmesidir. Marksizm, sıklıkla kapitalist tahakküm çarklarının mükemmelen birbirlerine geçtiğini varsayan bir işlevselciliğe indirgenir. Hiçbir şey Marx'ın çözümlemesinin ötesine geçemez. Kapitalizm, nesnelerin işlevsel olarak birbirleriyle uyuşmadıkları, değer kanununun değer kanunusuzluğundan ayırtedilemez olduğu,

5 Değer teorisinin bu çok mühim yönü, hem değeri sadece Marksist iktisadın bir kategorisi olarak görenler, hem de belki de daha şaşırtıcı olarak ortodoks Marksizm eleştirilerine rağmen "kapitalist oluşum kanunları" ve mücadele arasında bir dualizm gören diğerleri tarafından göz ardı edilmektedir.

sınıf hakimiyetinin, ayrışmanın-gözetilmesi, emek gücün prangasızlığının prangalanması üzerine kurulu olduğu, kesinlikle uyum-dışı bir toplumdur.

Toplumun ayrışması, sosyal dağılma ve krizin olası hale gelmesi demektir. Kriz, toplumsal ayrışmanın en uç ifadesidir: Emek ve sermayenin, üretim ile tüketimim, emek-gücün ve diğer metaların alım satımının, politik ve ekonomik olanın uyumsuzluğunun en uç tezahürüdür. Bu (halen sınırlı olan) manada, kapitalizmin kriz-güdümlü doğası sınıf ilişkisinin ayrışmasını zaten yansıtmaktadır.

III

Kriz, toplumsal ilişkilerin ayrışmasının en uç tezahürü ise, o halde krize eğilimli (ya da krizin "kaçınılmazlığı" hakkında) herhangi bir kuramın, neden toplumsal ilişkilerin bu ayrışmasının aşırı biçimlere bürünmesi gerektiğini sorgulaması gerekir. Kriz kabaca kapitalizme özgü olarak gösterilmiyor, fakat bu ayrışmanın periyodik olarak yoğunlaşması olarak görülüyorsa, o halde bu argümanın ötesine geçmek ve hiçbir kaçamak noktası bulunmayan bir toplumda hâlâ nasıl olup da kriz eğiliminin kapitalizmin kırılganlığı manasına geldiğinden söz edilebileceğini sorgulamak zorunludur.

Sorun sadece, krizi ekonomik bir fenomen olarak algılamak yerine toplumsal ilişkilere dair bir kriz olarak görmekte değildir. Bu sadece krizin sınıf çatışmasının veya yoğunlaştırılmış toplumsal değişimin (ve dolayısıyla herhangi bir toplumsal hareket anlayışının) periyodik olarak yoğunlaşması meselesi değildir. Önemli bir konu, fakat tartışmanın bu noktasındaki mesele, harici, nesnel etkenlere başvurmadan bir kriz eğiliminden (ya da krizin kaçınılmazlığından) söz edebilmenin nasıl mümkün olabildiğidir.

Deterministik-olmayan herhangi bir kuram, kriz eğilimini mücadele dinamiği içine yerleştirmelidir. Kapitalizmdeki mücadele ilişkisinde, sermaye ve emek arasındaki ilişkide yinelenen krizlere neden olan bir şey olmalıdır. Bu krizi bir mücade-

le ya da militanlık (farklı biçimlerde, yeni Ricardocu ve otonomist analizlerin yaptığı gibi)[6] dalgasının sonucu olarak görmek değil, fakat kriz eğilimini sınıf çatışması biçiminin içinde yerleşmiş olarak görmek meselesidir.

Yukarıda sınıf çatışmasının kapitalist formunun ayırıcı özelliğinin sınıf ilişkilerinin ayrışması olduğunu (özgürlükte, değerde, mobilitede, vs. ifadesini bulan) ve bu ayrışmanın toplumsal ilişkilerin her yönünde ifadesini bulduğunu savunduk. Şimdi, eğer kriz bu sosyal ayrışmanın uç noktasına varması olarak görülüyorsa, bu da zaten şu soruyu ortaya çıkarır: Sınıf ilişkilerinin ayrışmasını en uç biçimlere vardıran nedir?

Şimdiye kadar sınıf ilişkilerinin ayrışmasını, sanki ayrışma kapitalizmin doğuşunda tamamlanmışçasına, kapitalizm ve sınıflı toplumların önceki biçimleri arasındaki ayrım bağlamında tartışıldı. Kapitalizm gibi çatışmalı bir toplumda, yine de hiçbir oluş hali yoktur, sadece hareket süreçleri vardır. O halde ayrışma, sınıf ilişkilerinin durumuna ait bir tanım değil, mücadelenin bir dinamiğidir. Ayrışma, yalnızca serflerin lordlardan, lordların da serflerinden kurtuluşuyla alakalı değildir, aynı zamanda çatışmanın süregiden merkezkaç dinamiği olarak, işçinin sermayeye olan bağımlılığı, sermayenin emeğe bağımlılığı karşısında verdiği kavga olarak da görülebilir. Kapitalizmin kriz eğiliminin özü mücadelenin merkezkaç dinamiğidir. Hem emek hem sermaye kendilerini karşılıklı bağımlılıklarından kurtarmak için sürekli bir çaba içindedirler: Kapitalizmin fevkalade kırılganlığının kaynağı budur.

Sermaye karşıtı mücadelenin merkezkaç doğasını anlamak oldukça kolaydır. Bizim mücadelemiz kapitalizmden kurtulmak için, yaşama alanı için, otonomi için, prangaların zincir boyunu uzatmak için, tahakkümün ayrışmasına ivme kazandırmak için verilen sebatkar bir mücadeledir. Bunun milyonlarca farklı yolu vardır: Çalar saati duvara fırlatmak, "iş"e geç gitmek, devamsızlık için sırt ağrısı ya da başka mazeretler bul-

6 Ücretler için verilen mücadelelerin rolünü vurgulayan neo-Ricardocu bir sunuş için, bkz. Glyn ve Sutcliffe (1972); genel olarak sınıf mücadelesi üstünde duran otonomist bir sunuş için, bkz. Cleaver ve Bell (1982).

mak, iş durdurmak, dinlenme saatleri, çalışma saatlerinin kısalması, daha uzun tatiller, daha hallice emekli maaşları için mücadele etmek ve her çeşit grev. Göç etmek özellikle önemli ve açık bir kaçış yoludur. Milyonlarca insan umut içinde sermayeden kaçar.[7] Ücretler üzerinden yapılan mücadeleler de sermayeye karşı daha geniş bir otonomi için veriliyor olarak görülebilir, zira, çalışmanın artması yüksek ücret anlaşmasının bir parçası olmasına rağmen, para, kapitalist anlamında, dıştan gelen emirlere daha az bağımlı olmayı temin edebilmesi vesilesiyle, "özgürlük" olarak adlandırılır. Doğrusu, sermayeden kaçma mücadelesi çalışılan iş yeriyle sınırlı değildir: Sağlık ya da barınma sorunları üstüne verilen mücadeleler, nükleer güce karşı mücadele, değer egemenliğinden kurtulmak için yaşamanın ya da karın doyurmanın anti-kapitalist yollarını kurma denemeleri. İş üzerinden (ya da daha iyisi iş karşıtlığı üzerinden) verilen mücadele, kolektif isyan ya da fırsatların bireysel olarak istismar edilmesi anlamında da görülse, sermayeden bağımsızlaşmak için verilen sürekli bir mücadeledir. Otonomi için verilen mücadele, sadece iş yerlerinden değil, fakat toplumun her kesiminden gelen baskıya karşı bir duruş, şu veya bu biçimde yankılanan bir HAYIRdır.[8]

Sermaye de muhtemelen daha az belirgin olmakla birlikte otonomi için mücadele etmektedir. Bunun tam aksi doğruymuş gibi görünebilir. Sermayenin mücadelesi eyleyişin otonomisine karşıdır. Kapitalist baskının iplerini gevşetmeye çalıştı-

7 Bkz. Hardt ve Negri (2000, s. 212): "Mobilite ve kitlesel üretim yapan işçinin göçebeliği her zaman için bir isyanın ve bir özgürleşme arayışının dışa vurumudur: Sömürünün korkunç koşullarına karşı gösterilen direniş ve özgürlük ve yeni yaşam koşulları doğrultusunda bir arayış."

8 Hardt ve Negri (2000) haklı olarak İmparatorluk karşıtı mücadeleler tartışmalarında kaçışa (göçebeliğe, terk edişe, toplu göçlere) büyük önem atfetmektedirler. "Çokluğun bölgesizleştirme tutkusu, bütün bir kapitalist oluşum sürecinin motorudur ve sermaye sürekli olarak bunu bastırma eğilimindedir" (2000, s. 124) Ardından şu önermeyi getirirler; "Disipliner dönemin baltalanması direnişin en temel nosyonuyken, emperyal kontrol döneminde bu terk ediş olabilir." (2000, s. 212) fakat kaçışın sermaye kavramı içinde verili olduğunu ve bunun, hem işçilerin hem de sermayenin kaçışı olarak iki yönlü bir kaçış olduğunu göremezler.

ğımız yerde, sermaye onları yeniden sıkılaştırma gayreti içindedir; bizim kaçmaya çalıştığımız yerde, sermaye zaptetmek zorundadır; bizim geç kalmaya çalıştığımız yerde, sermaye saati yüzümüze dayamaktadır. Sermayenin mücadelesi direngen bir biçimde toplumun ayrışmasına karşıymış gibi ve bu nedenle de ayrışmanın en uç belirtileri, bütünüyle ayrışma ve eklemlenme arasındaki mücadelenin özel sonucuna bağlı olan bir olasılık meselesi gibi görünebilir.

Yine de mesele bu kadar basit değil. Şüphesiz, sermayenin ayakta kalması emek sömürüsüne bağlıdır. Bununla birlikte, kapitalizmin ayırıcı özelliği sömürünün biçimidir, sömürü ilişkisinin para (değer, özgürlük, mobilite) üzerinden gerçekleşmesidir. Sermayenin emeği kendisine mecbur bırakma çabası toplumsal ilişkilerin ayrıştırılması üzerinden gerçekleşmektedir. Sermayenin emeğe kendi disiplinini dayatma biçimi emeğin asli ya da tehdit edici kaçışı üzerindendir. İşe geç gelen işçi, işten uzaklaştırılacaktır: Kırbaçlanarak ya da asılarak değil, fakat sermayenin kendisinden uzaklaşmasıyla. Greve giden ya da sermayenin beklediği hızda çalışmayan iş gücü, makineli tüfeklerle değilse de doğal olarak, fabrika kapatmalarla ve sermayenin paraya dönüşümesiyle karşılaşacaktır. Itaatsizlik yumruğunu havaya kaldıran işçiler işten çıkarılma ve makineleşmeyle -sermayenin para aracıyla, değişken sermayeden sabit sermayeye kaçışı- karşılaşacaklardır. Kapitalizmin keyfini sürdüğü şey, onun açısından bakıldığında, belli bir grup işçinin itaat ettirilmesine değil, genelinde emeğin boyun eğdirilmesine dayalı olmasıdır. Bir grup işçi yetersiz bulunduğunda, sermaye onları tükürüp atabilir, yüzünü paraya çevirip daha itaatkar ("esnek") işçi arayışına girebilir. Sermaye tahakkümün doğal olarak mobil biçimidir.[9]

Kapitalizmin paradoksu hem işçilerin hem de sermayenin,

9 Sermayenin hareketliliği düşüncesinin "uluslararasılaşması" ya da "küreselleşmesi" üzerine yapılan güncel pek çok tartışmanın düzlemi, itaat ettirme ile itaatsizliğin, yapı ile mücadelenin ayrığının bir örneğidir. Sermayenin temelinde tek bir yerde yerleşik olduğu ("ABD sermayesi", "İngiliz sermayesi") ve emeğin, eğer dikkate alınmışsa tabi, sadece bir kurban olduğu varsayılır.

farklı biçimlerde, kendilerini emeğe bağımlılıktan kurtarmak için sürekli olarak mücadele içinde olmasıdır. Sermaye ve iş arasındaki çatışmanın kendine özgü biçiminde bir merkezkaç söz konusudur: Çatışmalı ilişkinin iki kutbu birbirini itmektedir. İnsanlık ile sermaye arasında karşılıklı bir itme gücü (yeterince bildik ama her zaman için önem taşıyan) vardır. Sermayenin ayrışmış bağını, köpeğini uzun bir tasmayla dolaştıran kişiyle benzeştirdiğimizde, kapitalizmin tuhaflığı hem sahibin hem de köpeğin birbirlerinden kaçmaya çalışıyor olmasındadır.

Bu örneksemeyi biraz daha açarsak, kriz, köpek ve sahibi farklı yönlere koştuğunda değil, ilişkinin bütünlüğü kendisini tasma aracıyla gösterdiğinde meydana gelir. Köpek de sahibi de aralarındaki bağı unutmuş olabilir, fakat neticede bu bağ kendisini, onların iradesinden bağımsız olarak ortaya koyar. Sermaye için de aynı durum geçerlidir: Sermaye ve emek aralarındaki karşılıklı ilişkiyi ne kadar unutmak isteseler de, sonunda o kendisini ortaya koyacaktır. İlişkinin oluşabileceği her biçimin yanında, sermayenin nesneleşmiş emekten başka bir şey olmadığı gerçeği yatmaktadır.

Sosyal ayrışma süreci, krizi kendi içinde meydana getirmez. Hippiler yapmamayı seçebilir, işçiler işe geç gidebilir, öğrenciler zamanlarını Marx'a dair çalışmalarla öldürebilir, sermaye mali uyuşturucu vurgunu ya da idaresi haline dönüşebilir: Sermaye üretiminin (yani, eyleyişin nesneleşmesinin) kendisini tehdit eden bir şey olmadığı sürece bütün bunların hiçbir önemi yoktur.[10] Toplumsal ilişkilerin ayrışması, sermayenin yeniden-üretiminin tek bir tip toplum pratiğine bağlı olduğu anlamına gelir - artık-değer üretimi. Toplumsal ilişkilerin ayrışması artık-değer üretimini tehdit eder hale geldiğinde, toplumsal ilişkilerin temelini oluşturan bütünlük kendisini gösterir.

Bu manada, Marx'ın kâr oranının düşme eğilimi analizine dayanan kriz teorileri, yetersiz tüketim ya da oransızlık teorilerine göre konuyla çok daha alakalı gibidirler. İkincisinin toplumsal ilişkilerin had safhada parçalanmasının dışa vuru-

10 "Postmodern ekonomi"de artık değer üretimi geçmişe ait bir şey olarak belirebilir. Paradan para kazanma düşüncesi sermayenin daimi rüyası olmuştur.

muna yoğunlaştığı yerde, bu teoriler sınıflar arasındaki ilişkinin, uyuşmazlığın kaynağı olan karşılıklı olarak "serbest" itme gücünün doğrudan adresini vermezler. Diğer yandan, bu karşılıklı itmenin çelişkisi, Marx'ın kâr oranının düşme eğilimi kuramının en önemli noktasıdır.

Sermayenin canlı emekten bağımsızlaşmak için verdiği mücadelenin önemli bir şekli, canlı emeği ölü emekle, geçmiş emekle, makineyle yer değiştirmektir. Artık-değer üretimini en yüksek seviyesine çıkarma çabasında, "sermaye, sürekli olarak işçilerin itaatsizliği ile boğuşmak zorundadır" (Marx 1965, s. 367), "emeğin dikbaşlı yumruğuyla" (1965, s. 437) mücadele etmek zorundadır. Sermayenin emeğin itaatsizliğine karşı cevabı, kendisini canlı emekten ayırmak, itaatsiz işçiyi emirlere uyan makineyle yer değiştirmek ve makineyi düzeni dayatmak için kullanmaktır (Marx "düzeni Arkwright yarattı" diyerek Ure'dan alıntı yapıyor). (1965, s. 368). İşçinin yerine makinenin getirilmesi, elbette ki, itaatsizliğe karşı doğrudan bir yanıt değildir: Para üzerinden gerçekleştiği için, emeği itaat ettirme maliyetlerinin bir karşılığı biçiminde görülebilir, yani kabaca maliyetten tasarruf olarak görülebilir. Her iki koşulda da sonuç aynıdır: Sermayenin, ancak canlı emekle üretilebilir olan artık-değeri en yüksek miktara çıkarma çabası, canlı emekten kaçış, canlı emeğin sürülmesi ve ölü emekle yer değiştirilmesi biçimini alır.

Emekten kaçış (kapitalizme özgü olan), yönetenlerin emeğe karşı bağımlılıklarıyla (bütün sınıflı toplumlar için geçerli olduğu gibi) çelişki içindedir. Paradoksal olarak sermayenin emekten kaçışı, onun emeğe olan bağımlılığını arttırır. Sermayenin emekten kaçışı, onun tahakkümünün somut dayanağının (değer) üremesinin, nispeten sayısı azalan işçilerin sömürülmesine dayandığı anlamın gelir (bu Marx'ın, sermayenin yükselen organik kompozisyonu olarak sözünü ettiği şeydir). Sermayenin kendisini üretebilmesi için, nihayetinde insanlığın sürekli ve yoğun olarak boyun eğdirilişini gerektiren emek, sürekli ve yoğun biçimde sömürülmelidir. Sömürünün yoğunlaşması, sermayenin emekten kaçışının etkilerini gidermeye

yeterli olmadığında, sermaye üretiminin sonuçları, kâr oranında düşüş olarak ortaya çıkacaktır. Kâr oranının düşme eğilimiyle ifade edilen, tam olarak, kapitalizme özgü olan sermayenin emekten kaçışı ile emeğe olan bağımlılığı arasındaki çelişkidir. Kriz, sermayeyi emeğe olan, yadsıdığı eyleyişe olan bağımlılığıyla yüzleştirir. Bu manada, kriz fetişizmin sürdürülemezliğinin ifadesinden başka bir şey değildir.

Şimdiye kadar krizi, çığlığın kuvvetiyle olan ilişkisi, emekten kaçışın etkisiyle olan ilişkisi bağlamında açıkladık. Fakat, çığlığın bahtsız yapma-gücünün bir haykırışı olduğunu gördük. Krizi aynı zamanda yapma-gücünün kuvvetinin dışa vurumu ve dolayısıyla farklı bir toplum temelinin atılması olarak görmek mümkün müdür?

Ortodoks Marksizm, üretim güçleri ile üretim ilişkileri arasındaki zıtlıkları göstererek şüphesiz daha pozitif bir kriz yorumu getirir. Üretim güçlerinin gelişimi komünist bir toplum inşa etmek için pozitif bir zemin yaratmak olarak ve artan bir biçimde kapitalist kabuğuyla çelişki içinde gibi görülmektedir. Böyle pozitif bir argümanı sürdürmek mümkün müdür?

"Üretim güçlerinin", toplumsal bir boşluk içinde varolmalarına rağmen pozitif bir biçimde oluşamadığı ortadadır. "Üretim güçleri" ibaresi, ortodoks gelenekten doğan bütün mekanizmacı ve pozitivist yan anlamları görmezden geldiğimizde, sadece insanın yapma-gücüyle ilgilidir. Bizim havada uçmamıza yeten insani yeterliliğimiz, mesela, Leonardo Da Vinci'nin zamanında olduğundan daha fazladır: Bu ben diyeyim insanın yapma-gücünün siz deyin üretim güçlerinin gelişimi sayesindedir. Yine de şurası açıktır ki, böyle bir yapma-gücünün herhangi bir yansız oluşumu asla söz konusu değildir. Yapma-gücü her zaman için kapitalist biçiminin, yaptırma-gücünün dahilinde ve aleyhinde varolur. Kullanım değeri değerin dahilinde ve aleyhinde olarak varolur. Her zaman için toplumsal eyleyişimizle bu toplumsal eyleyişimizin değer üzerinden gerçekleşmesi arasında bir dahili-ve-aleyhte gerilim bulunur. Bu başka türlü olamaz. Bu manada, üretim güçlerinin (yapma-gücümüz) gelişimi ile bunların kapitalist ka-

buğu arasında her zaman için bir uyuşmazlık bulunmaktadır. O halde, kendi kaderini tayin edebilen bir toplumun hakim olabileceği eyleyiş-için-yapma-gücümüzün, pozitif gelişimi diye bir şey yoktur.

Aynı zamanda, sermayenin çelişkili niteliği olarak gördüğümüz, krize olan eğilimiyle öne sürülen emekten-kaçışın mutlaka (ya da aslında normalde, intihar olasılığını unutursak) eyleyişten kaçmak demek olmadığını görmek de önemlidir. Gününü çocuklarıyla geçirmek istediğinden, işyerini arayıp hasta olduğunu söyleyen bir işçi, bir eyleyiş biçimine diğeri karşısında öncelik tanıma kavgası vermektedir. Kadının birini yatakta uzanmış olarak, "dün işe gitmedim. Bugün de gitmeyeceğim. Acı için değil, keyif için yaşayın," derken betimleyen afiş bile, kapitalizme karşı mücadeleyi karşıt bir mücadele olarak değil, farklı bir toplumsal eyleyiş türü için karşı duruş olarak gösterir. Insanların alternatif eyleyiş yolları için kavgasını verdiği daha ince ayrımlar da bulunur: Sadece kendi işlerini iyi yapmaya çalışırlarken dahi, öğrencilerine öğretmeye çalışan öğretmenler, hastalara yardım etmeye çalışan hemşireler, düzgün ürünler tasarlamaya çalışan tasarımcılar, doğru ürünler üretmeye çalışan üreticiler gibi - bu durumlarda dahi insanlar kullanım-değerinin değer karşısındaki oluşumuna karşı ve bu nedenle de eyleyişin toplumsallığının kurtuluşu için savaşmaktadırlar. Değer (kârdan pay almak ya da değerin sayısız bürokratik taklitlerinden birini doyurmak için oluşturulan baskı), bu durumda bir rahatsızlık olarak, direnç gösterilecek bir şey olarak görülmektedir. Sermaye açısından bakıldığında, değerden ziyade kullanım değeri üzerinde durmak, işe gitmemek ya da boykot kadar itaatsizliğin bir biçimidir.

O halde, kapitalizmin gelişimi içinde farklı bir tür toplumun örgütlenmesi için zemin vardır, fakat bu zemin ürettiğimiz makinelerde ya da nesnelerde değil, kendi kapitalist biçimiyle sürekli bir gerilim içinde oluşan toplumsal eyleyişin ya da birlikte çalışmanın içindedir. Kapitalist toplum ilişkilerinin dışında varolan hiçbir şey bulunmadığından, krizi kapitalist toplum ilişkileri ile başka bir şey arasındaki çelişki bağlamın-

da düşünmek hatalı olur. Çelişki ancak eyleyişin sosyal ilişkilerine dahil bir çelişki olabilir. Kendisini kriz içinde ifade eden, bu dahili çelişkidir: Eyleyiş ile onun kapitalist şekli arasındaki çelişki, yani işten eyleyişe kaçış.

IV

Kriz çelişkilerin yoğunlaşmasıyla birlikte gelir. İnsanın ve sermayenin karşılıklı olarak birbirinden uzaklaşması hem sermayeye sürekli olarak emek sömürüsünü arttırmasını dayatır, hem de bunu yapmasını zorlaştırır. Ancak eyleyişin itaatsizliği ya da itaat-dışılığı, kapitalist üretim için gereken sömürü yoğunlaşmasını, sermayenin kârlılığını ciddi olarak etkileyecek bir biçimde engellediğinde bir krizin varlığından söz edilebilir. Kriz süreci boyunca, sermaye emekle olan ilişkisini kârlılığı yeniden edinmek istermişçesine yeniden düzenleme arayışı içine girer. Bu Marx'ın deyişiyle karşıt-eğilimlerin kâr oranının düşme eğilimine doğru hareket etmesini beraberinde getirir: Sömürünün oranını arttırarak, aksi takdirde toplam sosyal artık değerin paylaşımına katılacak olan birkaç sermayeyi elimine ederek, bazı sabit sermaye faktörlerini ucuzlatmak ve artık değerin üretken olmayan kullanımını azaltmak yoluyla, canlı emeğin üstlendiği rolü belli bir düzeye getirmek. Bu sadece emek sürecin kendisinin yeniden örgütlenmesini değil, fakat sömürü sürecine, yani toplumun tamamına etki eden tüm bu koşulların da yeniden düzenlenmesini gerektirir. "Karşıt-eğilimlerin hareketliliği" tipik bir biçimde iflasları, işsizliği, ücret indirimlerini, sendikal hakların kısılmasını, halen çalışmakta olanlar için işin yoğunlaştırılmasını, sermayeler arası yarışın ve devletler arasındaki çatışmaların yoğunlaşmasını, devletin eğitim, sağlık, sosyal refah harcamalarının azaltılmasını, yaşlılar ve gençler, kadınlar ve erkekler, çocuklar ve ebeveynler arasındaki ilişkilerde nihai bir değişimi, hatta kendi benliklerimiz farklı yönleri arasındaki ilişkilerde de bir değişimi, vs. beraberinde getirir.

Bütün bir kriz süreci, sermaye ile emek arasında, sermaye ile itaatsizlik ya da yaşamın itaat-dışılığıyla doğrudan bir yüzleş-

meyi içerir. Bu yüzleşme sermaye için risk demektir: Yüzleşme daha geniş bir tahakküme değil, fakat daha açık itaatsizliğe ve sermayenin zorluklarının yoğunlaşmasına sebebiyet verebilir. Bu yüzleşmenin tehlikeleri, krizlerin gerektirdiği yoğun rekabet ve çatışma içinde kaybetme riskini taşıyan belirgin bazı sermaye ya da devletlerin perspektifinden daha da belirgindir. Başka bir deyişle, bir bütün olarak sermaye ve ayrıca belirgin bazı sermayeler ve devletler, itaatsizliğin güçleriyle yüzleşmeyi durdurmak ya da değiştirmekle yakından ilgili olabilirler.

Köpek ve sahibi metaforuna dönersek, kriz, tasmanın sıkılaştığı, köpeğin boynunu ve sahibin elini kestiği karşılıklı uzaklaşma noktasında görülebilir. Ne köpek ne de sahip karşıt yöne çekmeye daha fazla devam edemeyecektir. Fakat yine de önceden belirlenebilecek olan bir sonuç yoktur ortada. Köpek yeterince güçlüyse ve kararlıysa ya da yeterli ivmeyi almışsa, ya tasmayı koparacak ya da sahibinin ayaklarını yerden kesecektir. Alternatif olarak, sahibinin de köpeği dizginlemek için yeterince kuvveti ve becerisi olabilir. Köpeği itaat ettirmek için verdiği mücadelede, sahibin elinde mühim bir koz vardır: Tasmayı gevşetebilir. Bu hem köpeğin gücünü tanıdığını bildirmek hem de köpeği itaate sevk etmektir. Köpek yeterince yorulduğunda ve güçten düştüğünde, eğer gerekiyorsa sahibi onu dizginlemek için dövebilir ve tasmanın boyunu kısaltabilir.

Tasmanın gevşetilmesi, çatışmanın önüne çatışmayı kazanma hedefiyle geçilmesi, sadakatin de artmasıdır. Krizi (ve dolayısıyla anti-iktidarın somutluğunu), sadakat artışının rolünü tartışmadan anlayamayız.

Kârlar düştüğünde, zor durumda olan şirketler borç para alarak hayatta kalma arayışına girerler. Ekonomik ve sosyal problemleri olan hükümetler borç alarak kendi halklarıyla yüzleşmektan kaçınmak isterler. İşçiler dahi her yeni gelen krizin etkilerini hafifletmek için borç bulma arayışında olurlar. Artan borç talebi, sermaye için parayı üretime yatırmaktansa borç olarak vermenin daha cazip olması doğrultusunda üretimdeki itaatsizlikten doğan sorunlarla karışır. İlk kriz atağı kredi ve

borç alımında bir artışa yol açar. Biriktirme daha da kurgusal bir hal alır: Değerin parasal ifadesi gerçekte üretilen değerden daha da kopuk bir hale gelir. Kapitalizm daha kurgusal, daha sahte bir hal alır: İşçiler, yaptıkları işin kârlı bir iş olduğuna, bankalar borçluların finansal anlamda güvenilir olduklarına inandırılırlar. Hepsi aslında gerçekte olandan daha büyük bir artı değer üretimi olduğuna inandırılırlar. Hepsi daha fazla emek itaati olduğuna, yaşamın gerçekte olduğundan daha fazla sermayeye tâbi olduğuna inandırılırlar. Kredi ve borçların çoğalmasıyla her tür düşünce kategorimiz daha kurgusal, daha sahte bir hale gelir. Özel ve fetişleşmiş bir biçimde, kredi artışı, isteyen durumunda olanın muazzam gücünü, farklı bir toplum özlemini dile getirir.

Bununla birlikte klasik bir biçimde, kredi artışı, itaatsizlikle yüzleşmenin önüne geçilmesinin bir sonucu olarak, üretilmiş artık değerdeki nispi düşüşün kurgusal olanı sürdürmeyi imkânsız kıldığı bir noktaya ulaşır. Giderek daha çok borçlu borçlarını ödememeye başlar, kredi verenler (bankalar gibi) çökmeye başlar ve kriz, bunun getirdiği bütün toplumsal yüzleşmelerle son kertesine kadar hızlandırılmış olur. Kurgusal sermayenin top yekûn yıkımı ve çoğu insanın kurgusal beklentilerinin ve yaşam standartlarının top yekûn yıkımı söz konusudur. Bu sahte dünyanın böylesi bir yıkılımı, örneğin 1929 mali çöküşünde görülebilir.

Bu klasik kriz süreci yine de, halen borç verebilen, "son başvuru kaynağı olan", kredi düşüşünü engellemenin bir yoluymuşçasına kredi artışını sürdüren bir kimse olduğunda değişime uğrayacaktır. O zaman kredi daha elastik, sahte dünya daha fantastik bir hal alır. Tasma, hem köpeğe hem sahibine özgürlük yanılsamasını yaşatarak sınırsızca uzayacakmış gibi görünür.

V

1929 çöküşünden bu yana, 70 yıl ya da daha fazla bir zamandır krizin şeklinde bir değişim görülmüştür. Kredi daha esnek

bir hal almış, son başvuru kaynağının rolü daha göze çarpar hale gelmiştir. Kredinin ve borcun sabit bir biçimde artması, artık kapitalist gelişimin en önemli unsurudur.[11]

Kapitalizmin üreyişinin şimdi borcun sürekli olarak büyümesine bağlı olmasının derecesi emeğe yeterince tâbi olan yaşam karşısında sermayenin yetersizliğinin en açık işaretidir. Yaşamın itaatsizliği kapitalizmin tam kalbine kronik mali istikrarsızlık olarak girmiştir.

1933 yılında Roosevelt, toplumsal baskıları daha esnek ekonomik ve toplumsal politikalarla karşılamak adına Altın Standardı'ndan vazgeçtiğinde, konuya Birleşik Devletler siyasetçilerinden Bernard Baruch açıklık getirmiştir: "Avam kanunu olması dışında hiçbir savunusu olamaz. Belki ülke henüz farkında değil, fakat sanırım Fransız devriminden daha güçlü bir devrimin içinde olduğumuzu görmek mümkündür. Kitle, hükümet koltuğunu ele geçirmiştir ve serveti de ele geçirmeye çalışmaktadır. Yasaya ve düzene saygı ortadan kalkmıştır."[12] Baldırı çıplakların sermayenin ta kalbine kadar girmesine müsaade edilmiştir. Hükümet, paranın istikrarlılığını baltalayacak politikaların benimsenmesiyle, toplumsal hoşnutsuzluğa teslim olmuştur.

Restorasyonun ve ardından da Altın Standardından vazgeçilmesin çevresinde dönen savaş-dönemi münazaralarının özü buydu. Keynes ve onunla aynı zihniyette olanlar, kapitalist yasayı, devlete ait yeni, genişletilmiş bir görev ve daha esnek para politiklarını kabul etmek aracıyla benimsemenin, emeğin yeni gücüyle birleşmek için zorunlu olduğunu (hepsinden daha belirgin bir biçimde ekim 1917 devriminde ifadesini bulmuş olan)[13] savunurlarken, muhalifleri böyle yapmanın paranın uzun-dönemli istikrarlılığını ve dolayısıyla da kapitalizmi baltalayacağını savunuyorlardı. Baruch ve arkadaşları (Keynes'in onlara verdiği adla, "eski-dünya partisi") elbette ki hak-

11 Bu bölümdeki argüman hakkında, bkz. Bonefeld ve Holloway (1995) ve Bonnet (2000).

12 Aktaran Schlesinger (1959) s. 202.

13 Bkz. Negri (1988b).

lıydılar, fakat tartışmada kısa sürede yenik düştüler: Kitlenin paranın tam kalbine girmesine izin verilmişti ve parasal istikrarlılık baltalanmıştı.

Sermaye için bu tür gelişmelerle doğan sorunlar 1960'lar ve erken 1970'lerde daha da belirginleşir. Kredinin sürekli artışı, her şeyin ötesinde piyasa disiplininin güçten düşmesini, değer kanunlarıyla dayatılan toplum disiplininin zayıflamasını beraberinde getirir. Krizi ertelemek ya da krizde değişiklik yapmak, yetersiz sermayelerin ayakta kalmasını ve sermaye açısından bile kötü görünen, yetersiz ve itaatsiz işçilerin ayakta kalmasını mümkün kılar. Aynı zamanda finansal piyasaların meta piyasalarından bağımsızlaşmasını getirir. Kredi krediyle beslenir. Borçların ve faizlerin geri ödemesinde bir aksaklık olmasını önlemek için, borçluların daha da fazla borç altına girmeleri gerekir. Giderek artan kredi ödeneklerinin bir kısmını yeniden alınan krediler oluşturur, sadece borçları (ya da genellikle borç faizlerini) ödemek amacıyla tahsis edilen krediler. Kredi planlaması karmaşıklaştıkça, bunu paraca desteklemek giderek daha da imkânsız, fakat bu işin içinden çıkmak da giderek daha da güç bir hal alır. Tam-ölçekli bir "kredi çatlaması" (kurgusal sermayenin yok edilmesi) sadece kitlesel toplumsal sıkıntılara yol açmakla kalmaz, aynı zamanda banka sisteminin varlığını ve bununla da kapitalizmin varolan yapısını tehdit eder.

Keynes'in muhaliflerince 1920'lerde ve 1930'larda dile getirilen eleştiriler, biraz zorlamayla 1970'lerde, savaş-sonrası kapitalizmin gelişimi yaklaşımları üzerinden parasalcı atağın zeminini şekillendirdiklerinde yeniden gündeme gelmiştir. Keynesciliğin parasalcı kritiği, kapitalist gelişimin kurgusal karakterine (onların "komik para" dediği) ve piyasanın değiştirilmesinin desteklediği toplumsal disiplinsizliğe karşı yöneltilmiştir. Parasalcı reçete esasen Roosevelt-Keynes hatasını aksi yönde değiştirmek ve ayaktakımını paradan uzaklaştırmak içindir. Baruch'un savı artık demokrasiyi (ve devletin rolünü) sınırlandırma gereği üzerine bir sav biçiminde tekrarlanır: Parasal istikrarlılığın baltalanması "demokrasinin ekonomik so-

nuçları" bağlamında tartışılır.[14] Daha yakın zamanlarda da bu tartışma, merkez bankaların hükümet baskısından (ve dolayısıyla da resmi-demokratik baskıdan) daha da bağımsızlaşmasına taraftar olmak biçimini almıştır.[15] Her koşulda, sermayenin mücadelesi kitleyi paradan uzaklaştırmak içindir. Her koşulda bu, başarısızlığa uğramıştır, çünkü emeğin borçların çoğalması ve krizden sakınılması üzerinden entegre edilmesi, kapitalizmi finansal istikrarlılıkta yenilemek için gereken ölçülerin kapitalizmin kendi varlığını tehdit edecek kadar şiddetli boyutlara ulaşmıştır.

Birleşik Devletler, Britanya ve diğer hükümetlerin, 1979'dan 1989 yılına kadar piyasa disiplinini para arzını (yani kredi artışını sınırlamak) sıkılaştırmak doğrultusunda kabul ettirmeye yönelik girişimleri, sadece gözle görünür toplumsal sıkıntılar ve ekonomik yıkımlar yaratmakla kalmayıp, aynı zamanda uluslarlarası banka sistemini tehdit eder hale gelmiştir. Birleşik Devletlerde faiz oranlarının yükseltilerek kredilere sınır getirilmesi, bazı büyük borç sahiplerinin (Meksika, Brezilya, Arjantin hükümetleri gibi), borçlarını geri ödemekte ya da faizlerini bile ödemekte fazlasıyla zorlanmasına sebep olmuştur. Meksika hükümeti 1982 yılında ödemelerini yapamamak tehlikesiyle karşılaşıp ve böylece de 1980'lerin "borç krizi"yle çökerken, kredi artışından kurtulmaya çalışmanın sadece borçluların değil, kredi verenlerin de, yani bu durumda dünyanın büyük bankalarının da varlığını tehdit ettiği açıklık kazanmıştır.

Sıkı para politikalarıyla kurgusal sermayenin kitlesel yıkımını hızlandırma girişiminin imkânsız olduğu görülmüştür. Sermayenin üremesi yeni ve büyük bir kredi artışını gerektirmektedir. Sermayenin sorunu, bu kredi artışı emeği sömürmek için gereken disiplini bozmadan, kendi üremesi için gereken krediyi nasıl temin edeceğidir. Ortaya koyulan çözüm 1980'lerin "arz-yönü" denilen ekonomik sistemidir: Emeği emsalsiz bir kredi artışıyla disipline etme hesaplarının

14 Bkz. Samuel Brittan'ın Brittan (1977) başlıklı kitabı.

15 Bu konu hakkında, bkz. mesela Bonefeld ve Burnham (1998).

kombinasyonu.[16] Bu gibi bir oluşumun kapsadığı tehlikelere, bu "voodo ekonomisinin" eleştirmenleri tarafından 1980'lerin ortalarında dikkat çekilmiştir.[17] Eleştiriler borçların çoğalmasıyla zorunlu kılınan istikrara işaret etmekte haklı olmalarına karşın, önceden haber verdikleri 1987 borsa krizi, daha kötü bir çöküşü önlemek için kredilerin arttırılması üzerine baskı yaratmıştır. Hükümetlerin yanıtı da buna benzer olmuştur: Kredilerin arttırılması ve kurgusal sermayenin büyük yıkımını her ne pahasına olursa olsun önlemek için önlemler konulması.[18]

1990'ların başlarındaki düşüşe verilen karşılık da aynı "Keynesyen" karşılıktı. Özellikle de Birleşik Devletler ve Japon hükümetleri tarafından: Faiz oranlarını borç alımını teşvik etmek için düşürmek, kredi üzerinden para yaratmak. Fakat bu koşulda, Birleşik Devletlerde borç alınan paranın büyük bir kısmı ülkenin kendi içindeki yatırımlara değil, uluslararası para piyasalarına ve özellikle de, daha yüksek kârların kazanılabildiği gelişmekte olan adı verilen piyasalara gitmiştir.[19] Gelişmekte olan piyasaların en kayda değer olanı, para biçimindeki sermayenin içeriye akışının biriktirme süreci gerçeğiyle, bunun ortaya çıkışı arasında, 1994'teki peso devalüasyonuyla ortaya çıkan derin bir uçurumun açılmasına katkıda bulunan Meksika piyasasıdır.[20]

---

16 Bu konu hakkında bir tartışma için, bkz. Bonefeld (1995) ve Bonefeld ve Holloway (1995a).

17 Bkz. mesela: Kaufman (1986); Congdon (1988); Magdoff ve Sweezy (1987).

18 Bkz. Bonefeld, Brown ve Burnham (1995) s. 66-68: "Düşüş borsanın erimesiyle sonuçlanmadı. Faiz oranlarının düşürülmesini, para stoklarının kontrolünde yumuşamayı, bankalar ya da diğer finansal kurumlar için mali desteği kapsayan geniş çaplı bir yansıtma paketiyle önlenmişti bu. Yansıtma paketi kredi bazlı büyümenin devam etmesini sağladı. Samuel Brittan'ın tavsiyesi iyi bir gözlemdir: 'Durgunluk tehdit edici olmaya başladığında, havadan para yağdıracak helikopterlere ihtiyaç duyuyoruz. Bu daha kolay borç edinme politikaları uygulamak demektir ve bu da yetmezse, daha düşük vergiler ve daha yüksek hükümet harcamalarının bir karışımı...' '1980'lerin sonlarında ABD bankalarının alacakları, bu on yılın başındaki seviyelerinin iki katına, Japonyadakilerin ise üç katına çıkmıştı'" (Harman 1993, s. 15).

19 Bu konu hakkında bir tartışma için, bkz. mesela, Grant (1996).

20 Grant (1996) ABD'deki spekülatif büyümenin neden bir durgunluğa geçmedi-

Krizin, borçların artışı aracıyla sürekli olarak ertelenmesinin sonucu, üretici ve parasal birikim arasında durmaksızın büyüyen bir ayırım olmuştur. Para temsil ettiği değerden çok daha hızlı bir oranda artmıştır. Başka bir deyişle, son yirmi yılı aşkın bir süredir cereyan eden üretici sürecin yeniden yapılandırılmasına karşın, kapitalizmin hayatta kalışı borçların durmaksızın artmasına dayanmaktadır. Çoğu istatistikle özünde aynı sonuca varan pek çok farklı hikâye çıkarılabilir. Mesela, Keynesciliğe karşı parasalcı saldırıların ana teması olan kamusal borçlanma artmaya devam etmektedir: OECD'nin ölçümlerine göre, üye devletlerin net kamu borçları 1978'deki toplam iç üretimlerinin % 21'inden, 1994'te % 42'ye yükselmiştir.[21] Avrupa hükümetlerinin net borçlanmaları GSMH'nin % 25'inden daha az bir orandan 1994 yılında % 55'e kadar yükselmiştir.[22] G-7 üye devletlerine ait IMF rakamlarına göre, toplam iç üretimdeki iç kredi hacmi 1955'teki yüzde 44,48'den 1994'te yüzde 104,53'e yükselmiştir. Dünya bono piyasası (hükümet bütçe açıkları maliyesiyle yakından ilgili olan) 1986 ve 1997 yılları arasında üç kat büyümüştür.[23] Dünya çapındaki para işlem hacminin genişlemesi dünya ticaretinden çok daha hızlı bir büyüme göstermiştir: Londra Eurodolar piyasasındaki yıllık işlem hacmi 1979 yılındaki dünya

---

ğini merak eder. Bunun yanıtı hiç şüphesiz "Meksika" krizinin, tıpkı sonrasında Doğu Asya, Rusya ve Brezilya krizlerinde olduğu gibi ABD balonunun patlamasında rol oynamasıdır. Meksika krizi hakkında bir tartışma için, bkz. Holloway (2000).

21 *Financial Times*, 31 Ekim 1994.

22 *Financial Times*, 16 Ocak 1995. Ve bkz. Walter (1993) s. 215: "1976 ile 1987 ortaları arasında ABD'nin toplam borç miktarı 2,5 trilyon dolardan yaklaşık 8 trilyon dolara yükseldi ve GSMH karşısında toplam borç oranı % 136'dan % 178'e yükseldi... Japonya'daki özel sektörün borç haddi de son yıllarda fazlasıyla artmıştır: Kamu kurumlarındaki borçlar aynı dönem zarfında kullanılır gelirin % 45 oranından % 96'ya yükselirken, finans-dışı şirketlerin borç haddi 1975'teki GSMH'nın % 94'ü oranından 1990'da GSMH'nın % 135'i oranına yükseldi." 1985 ile 1997 yılları arasında, ABD'nin, kullanılır kişisel gelirin yüzdelik oranı olarak tüm kamusal kurum borçları % 60 seviyesinden yaklaşık % 85'e yükseldi. (*Financial Times*, 2 Ocak 1998).

23 Warburton (1999) s. 3. Ayrıca: "Dünya bono piyasası 1970'teki 1 trilyon dolar altındaki miktarından 1997'de 23 trilyon dolar üstü bir miktara ulaştı."

ticaretinden altı misli daha fazlaydı, fakat 1986 itibariyle dünya ticaretinin 25 misli üstüne ve dünyanın en büyük ekonomisinin de 18 kat üstüne çıkmıştı (Walter (1993) s. 197). bir trilyon doların üzerinde bir meblağ dünya kambiyo piyasalarında mübadele edilmektedir ve bu rakam 1990'ların başlarından beri yılda % 30 oranında da artmaktadır. 1980'lerin ve 1990'ların sonları teminatlı borçların artmasında büyük bir yükselişe tanıklık etmiştir - yeni borç biçimlerinin geliştirilmesi, özellikle de "türev" denenlerin: Türev piyasalar 1986'dan 1994'e yılda % 140 oranında büyüdüler (IMF, 1995, s. 18). Wall Street'de hisse senetlerindeki değer artış oranları rekor seviyelere ulaşmıştı.[24]

Reel ve parasal birikim arasındaki ayrım, bugünün kapitalizminin istikrarlılığını, değişkenliğini, kırılabilirliğini ve öngörülemezliğini kavramakta büyük önem taşır. Kapitalizmin bütün finansal yapısı ağırlıkla kredi ve borçlanmaya dayandırıldığından, büyük bir borçlunun borçlarını ödememesi ya da böyle bir tehlikenin bulunması, finans piyasalarında muazzam değişikliklere neden olabilir: Pesoyu desteklemek için 1995 yılının başlarında uluslararası paketle birlikte getirilen acil önlemler, Meksika hükümetinin borçlarını ödeyemeyeceğinden korkulması yüzündendi. Daha genel olarak, kurgusal sermayenin yıkılmazlığının dayandığı finans piyasalarının bağımsızlaşması, meşruluğu şüpheli görülmemiş karmaşıklıktaki finansal araçların yaratılma olasılığını beraberinde getirir; aynı zamanda dünya finans piyasalarında daha daha büyük para miktarlarının giderek ivmelenen hareketini ve bu nedenle tekil devletlerle dünya sermayesi arasındaki ilişkide radikal bir değişimi de beraberinde getirir.

Bütün bunlar dünya finansal çöküşünün yakında gerçekleşeceği anlamında değildir. Fakat, kronik bir finansal istikrarsızlığın çağdaş kapitalizmin temel özelliklerinden biri haline geldiği ve ani birikim periyodlarında dahi, dünya finansal çö-

24 1990'lardaki borç artışına ve finansal çöküşün tehlikelerine dair ayrıntılı bir tartışma için, bkz. Warburton (1999). Ayrıca bkz. Bonnet (2000), özellikle de bölüm 1.

küşünün kapitalizmin yapısal bir karakteristiği haline gelmiş olduğu anlamındadır.[25]

Günümüz kriz ortamını anlamakta iki mühim sonuç çıkıyor buradan. Öncelikle, krizi siyasi yöntemlerle idare etme çabalarının yeni bir önem taşıması demektir bu. Hem ulusal hem de uluslararası olarak, itaatsizlikle karşı karşıya kalmak seçici bir biçimde yönetilmektedir. Daha doğrusu, korkunç borçlarla karşı karşıya kalan bir banka yöneticisi gibi, devletler de IMF, Dünya Bankası ve G-7 gibi uluslararası aracılar da, borçlular arasında ayrımcılık yapmaktadırlar. Pozisyonlarına ve aleni baskı ortamının olası sonuçlarına bağlı olarak, borçlu devletler şöyle veya böyle daha yumuşak başlıdırlar. Her koşulda, her zaman için başarıyla olmasa da, sosyal disiplini, sermayenin işleyişine itaati dayatmanın bir yolu olarak borç kullanılır.[26]

Bu borç yönetimini işleten ve destekleyen kimselerin piyasaya övgüler yağdırmalarına rağmen, borç yönetimi piyasanın serbest işleyiş tarzı olmaktan epey uzaktır. Tam tersine: Şimdi dünyada son derece önemli bir rolü olan borç yönetimi sadece piyasanın serbest işleyişinin böyle bir toplumsal yüzleşmeye, kapitalizmin ayakta kalmasının muhtemelen imkânsız hale gelebileceği böyle bir itaatsizlik dalgasına sebebiyet verecek olmasından dolayı ortaya çıkar. Onun yerini alan şey itaatsizlikle, sosyal ve siyasal olarak makul olduğunu düşündükleri ölçülerle hareket eden borç yöneticileriyle idarileşmiş bir yüzleşmedir. Sonuç, tam anlamıyla yüzleşilmekten kaçınılan, başka ülkeler refah denen şeyin keyfini sürerken, her tür kriz alametinin sadece belli başlı ülkelerde ve bölgelerde hissdildiği ertelenmiş, uzun dönemli, parçalanmış bir kriz olur. Bazı ser-

25 Lipietz konuyu çarpıcı bir biçimde, "kriz başladığından bu yana aklımdan çıkmayan bir imge- uçurumun kıyısında duran ve boşlukta yürümeye devam eden bir çizgi kahramanın görüntüsü. Bu bana, savaş-sonrası büyümenin üzerine kurulu olduğu gerçek zemin onun altında ufalanırken, hâlâ "kredi üzerine" çalışmaya devam eden dünya ekonomisinin halinin ilüstrasyonu gibi gelmiştir" sözleriyle ortaya koyar. (Lipietz 1985, s. 5-7).

26 Örneğin, Meksika'daki üniversitelerde, sosyal disiplinin empoze edilmesi için dış borçların nasıl kullanıldığını ve ayrıca bu gibi bir eylemin neticesinin yeni bir toplumsal itaatsizlik dalgasını nasıl doğurduğunu doğrudan görme şansımız oldu.

mayeler ya da devletler krizlerin zorunlu kıldığı karşıtlıkların yoğunluğundan çıkar sağladığından, krizin yinelenme oranı her zaman için değişkendir, fakat bu eşitsizlik tartışmalı bir biçimde borç yöneticilerinin oynadığı rolün bir sonucu olarak ateşlendirilmektedir. Bazı bölgelerde yaşam standartlarındaki şiddetli düşüşe başka bölgelerde kriz sorununu kendi içlerinde çözmüş olan "Goldilocks ekonomisi" ve "yeni paradigma" söylemleri eşlik eder.

Esasında bu kriz yönetimi sermaye için sorundur. Borç artışı ve neticede sermayenin kurtulması gereken itaatsizlik veya itaat-dışılık ile sadece kısmi bir karşılaşma söz konusudur. Sermaye, istikrarı bir düzeyde sağlayabilmek adına, daha fazla artık değer üretmeye, emeği daha verimli bir biçimde sömürmeye ve kendisini böyle yapmaktan alıkoyan itaatsizlikten ve itaat-dışılıktan kurtulmaya mecburdur. Kısmi karşılaşmalara rağmen, kapitalizmin borca olan bağımlılığı büyümeye devam eder. Aslında bu kısmen borç yönetiminin bizzat kendisi tarafından teşvik edilir. Büyük borçlular (büyük devletler, büyük şirketler, büyük bankalar) yönetim sürecinden "başarısızlığa uğrayamayacak kadar büyük" olduklarını, devletlerin ve uluslararası aracı kurumların, böylesi bir çöküşün zorunlu kılacağı sosyal ve ekonomik sonuçlar nedeniyle yıkılmalarına göz yummayacaklarını öğrenirler.

Sonuç olarak, ne kadar "sorumsuz" davranırlarsa davransınlar, kârlarını her tür maliyette arttırmak için ne kadar borçlanırlarsa borçlansınlar, devletin ya da uluslararası aracıların kendilerini kefaletle serbest bırakacağını bilirler. Piyasa disiplinini dayatma çabaları aynı zamanda bu disiplini baltalamaktadır da. Bu, artık, borç yönetiminin tam kalbinde yatan "ahlaki tehlike" denen meseledir.

İkinci olarak da kriz, yönetilmesi sebebiyle, neredeyse öngörülemez hale gelir. "Kriz yönetimin" krizin kontrol altında olduğu anlamına geldiğini düşünmek bütünüyle yanlış olur. Marx'ın yaşadığı dönemde kriz meydana gelmesi az ya da çok öngörülür bir gidişatı takip etmekteyken, günümüzde bu daha az geçerlidir. Borç artışı ve bu artıştan pek de ayrı sayılamaya-

cak olan sermayenin para şeklinin göreli olarak önem kazanması, sermaye hareketlerinin hızında ve hacminde çok büyük bir artış olduğu anlamına gelir. Borç artışı ve yönetimi, sermayenin öngörülmezliğiyle başa çıkmak demek değil, krizlerin giderek paranın ani ve değişken hareketleri üzerinden gerçekleşmesi demektir. Bu nedenle, son yirmi yıl ya da daha fazladır dünyaya darbe indiren mali krizler serisi: 1982 borç krizi, 1987 borsa çöküşü, 1980'lerin sonlarında ve 1990'ların başlarındaki tasarruf ve yatırım ve geçersiz senet krizleri ve skandalları, 1994/95 tekila krizi, 1997/98 Güneydoğu Asya krizi, 1998 rubel krizi, 1998/1999 samba krizi, 2000 tango krizi. Bu vakaların her birinde, yöneticiler etkileri sınırlamakta, normal sayıldığı üzere bunu krizlerin etkisine maruz kalanlar için korkunç sonuçlarla gerçekleştirerek, başarılı olmuşlardır; fakat bu krizlerin her birinde bir "sistem krizi", bir dünya finansal krizi riski de bulunmuştur.

Reel ve parasal birikim arasındaki ayrılık büyüdükçe, kazanılmış yaşamın gerçek itaati ile sermayenin doymak bilmezliği nedeniyle doğan itaat arasındaki yarık açılır. Sermaye ayakta kalabilmek için giderek daha daha talepkar hale gelir. "Diz çökün, diz çökün! Kendinizi yerlere serin! Sahip olduğunuz insanlık onurunu son damlasına kadar satın!" sözleri çağdaş sermayenin sloganıdır. Hayatın her yönünü giderek daha fazla sermayenin boyunduruğuna sokma itkisi neo-liberalizmin esasıdır. Neoliberalizm, krizleri tahakkümü yoğunlaştırma ve yeniden organize etmek suretiyle çözme gayretidir. Özne ile nesne ayrılığı (öznenin insanlıktan çıkarılışı) para-üzerinden-yönetimin geniş bir alana yayılmasıyla yeni boyutlar kazanmıştır. Tıpkı 18. yüzyılda sermaye kendi yasalarını toprak ilhak ederek oluşturmuş olduğu gibi, şimdi de, önceden tahakkümün sadece dolaylı olarak bulunduğu paranın kanunlarını dayatmak suretiyle kendi krizlerinin üstesinden, daha daha çok toplumsal faaliyeti ele geçirerek gelmeye çalışmaktadır. Toprağın metalaşması, sağlık hizmetlerinin ve eğitimin giderek metalaşması, mülkiyet kavramının bilgisayar yazılımlarını ve genleri içine alacak biçimde genişlemesi, toplumsal refah

koşullarının varolduğu ülkelerde de sekteye uğraması, iş stresinin çoğalması: Bunların her biri, farklı yeni alanlara çentik atıp, "bu alanlar artık sermayenin ve paranın kanunlarına doğrudan tâbidirler" diyen, tahakkümü arttırma ve yoğunlaştırma yönelimi olan ölçütlerdir. Tıpkı 18. yüzyıl toprak ilhaklarının önceden yalnızca herkesin kendi sorunu olan yönetimin sermaye-karşıtı-yönetim, adaletin ve mülkün cezalandıracağı yönetim haline geldiği anlamına gelmesi gibi, bugünün ilhakları da önceden normal sayılan yönetimin sermaye için bir tehdit unsuru haline gelmeye başladığı anlamına gelir. Bu nedenle, örneğin Chiapas'taki yerli halkın geleneksel yaşamlarını sürdürme arzuları, genetik gelişimi de içine alan mülkiyet kavramının genişlemesiyle çatışmaya düşer; üniversitelerdeki öğrenciler ya da profesörler için Plato ya da Aristo yerine, onlar üzerine bir araştırma yapmak giderek daha zor bir hale gelir, çünkü bu tür araştırmaların sermayenin entelektüel çalışmalara kendi gereksinimleri doğrultusunda hükmetmesi ile bağdaşmadığı düşünülmektedir; çocuklarla oynamanın ya da bir doğum günü kutlamanın sade mutluluğu iş yerindeki stresin yoğunluğu ile karşılaştırıldığında lüzumsuz kaçar. Sermaye bize hayatlarımızı onun dikte ettiği hayata çevirmemizi pek çok farklı biçimde zikreder (değer kanununun işlemesi), bizim itaat eksikliğimiz, yoksulluk ya da daha kötü bir şeyle cezalandırılacak olan, giderek daha büyük bir çatışma noktası haline gelir. "Diz çök, diz çök, diz çök!" diye bağırır sermaye.[27] Kendini beğenmişlikle: Fakat bu yeterli değildir.

1930'larda Paul Mattick, sermayenin "sürekli krizi"nden[28] söz ediyordu; bizim de bu durumda, çözülmemiş bir uzatmalı kriz içinde olduğumuz söylenebilir. Mattick'in ifadesi fazla iyimserdi: 1930'ları krizi sürekli bir kriz değildi, yaklaşık 30 milyon insanın katledilmesiyle çözül*müştü*. İşte bu çok korkutucu.

Ve ayrıca, krizin ön-görülebilir hiçbir şeyi yok. Kriz biziz, sokaklarda, köylerde, fabrikalarda, ofislerde, evlerimide feryat-

27 Bkz.Peaez ve Holloway (1995).

28 Bkz. Mattick (1978), orijinal baskı, 1934.

eden-bizler; itaatsiz ve itaat-dışı olan, "hayır!" diyen bizler, "yeter!" diyen bizler. Aptal iktidar oyunlarınız, saçma sömürünüz, salakça oynadığınız askercilik patronculuk oyunlarınız yetti artık; sömürmeyen ve sömürmek istemeyen bizler, iktidar olmayan ve olmak istemeyen bizler, halen insanca olduğunu düşündüğümüz hayatlar yaşamak isteyen bizler, suretleri ve sesleri olmayan bizler: Kapitalizmin krizi biziz. Kriz kuramı sadece bir korku kuramı değil, aynı zamanda bir umut kuramıdır da.

11. Devrim?

I

Kriz toplumsal ilişkilerin had safhada ayrışmasını ifade ediyorsa, o halde devrim öncelikle krizin yoğunlaşması olarak anlaşılmalıdır.

Bu her iki farklı kriz anlayışının da reddedilmesi demektir. İlk olarak, devrim için bir *fırsat* olarak anlaşıldığı anlamında, geleneksel anlayışla ters düşer. Bu anlayış pek çok farklı görüşteki Marksistlerce paylaşılır. İddia şudur ki, sermayenin büyük krizi patladığında, bu içinde devrimin de mümkün olabileceği bir an olacaktır: Ekonomik kriz sınıf mücadelesinin yoğunluk kazanmasına sebebiyet verecek ve bu da, etkili devrimci örgütlenmelerce rehberlik edildiğinde devrime doğru giden yol olacaktır. Bu yaklaşım krizi ekonomik olarak, bilhassa kendisini bir sınıf mücadelesi olarak, sınıf mücadelesindeki bir dönüm noktası, sermayenin ve çalışma-karşıtlığının (insanlığın) karşılıklı olarak birbirini itmesinin sermayeyi kendi hakimiyetini yeniden yapılandırmaya yahut kontrolünü kaybetmeye zorladığı nokta olarak değil de, sınıf mücadelesinden tamamen farklı bir şey olarak alır.

İkinci olarak, bu yaklaşım sermaye krizinin kendi yeniden

yapılanmasıyla dengelenebileceği görüşünü reddeder. Bu görüş krizi sermaye için işlevsel olarak, yetersiz sermayeleri yok eden ve işçilere disiplini dayatan "yaratıcı bir yıkım" olarak görür.[1] Bu görüşe göre bir ekonomik model ya da hakimiyet paradigması krizi, kendiliğinden bir diğerinin yolunu açmaktadır. Buradaki sav, bir krizin esasında açılımlı olduğudur. Kriz gerçekten de sermayenin yeniden yapılandırılmasına ve yeni bir hakimiyet modelinin inşasına yol açabilir, fakat açmayabilir de. Krizi yeniden yapılanmayla özdeşleştirmek dünyanın olabilirliklerinin önünü kapamak, sermayenin kesin kopuşunu bir olasılık olarak ortadan kaldırmaktır. Krizi yeniden yapılanmayla özdeşleştirmek aynı zamanda, sermayenin kendi krizinden kendi yeniden yapılanmasına geçişin her halikarda içerdiği mücadeleler dünyasına karşı kör olmaktır.

Kriz, daha ziyade kapitalizme özgü toplumsal ilişkilerin birbirinden uzaklaşmasıdır. Öncesinde asla sermayenin bunları yeniden düzenlemekte başarılı olacağı düşünülemez. Kriz, güvenli bir iniş garantisinden yoksun olarak, sermayeye dair bir *salto mortale*'yi, beraberinde getirir. Bizim mücadelemiz sermayenin yeniden yapılanmasına karşıdır, bizim mücadelemiz kapitalizmin dağılmasını kolaylaştırmaktır.

II

Krizin dişe dokunur etkisi, özgürlük itkisi, sermaye ile çalışma-karşıtlığının iki taraflı kavgası, sermaye ve insanlığın karşılıklı olarak birbirini itmesidir. Devrimin en başta gelen özelliği tamamen karşıt oluşudur.

Sermaye açısından, özgürlük itkisi mide bulandırıcı işçilerin istifra edilmesini, simyacıların paradan para yapma hayallerininin iştahla peşinden gidilmesini, kredi ve borçların bitmek bilmez zorbalıklarını gerektirir.

Sermaye-karşıtlığı açısından ise, öncelikle kaçış karşıttır, tahakküme baş kaldırmaktır, tahakküm araçlarının (mesela ma-

1 Bu görüş Negri (1988c), Hardt ve Negri (2000) ve regülasyon kuramının çoğu yandaşları tarafınca paylaşılmaktadır.

kinelerin) yıkımı ve sabote edilmesidir, tahakkümden, göçebelikten, sürgünden, firar etmekten kaçıştır.[2] İnsanların milyonlarca Hayır deme yöntemi vardır. İtici güç sadece itaatsizlik, sermayeye karşı açık ve militanca bir isyan değil, aynı zamanda itaat-karşıtlığı, uyum göstermeye karşı daha az algılanabilir olan ve daha fazla anlaşılmaz olan gönülsüzlüktür. Genel olarak Hayır, ya şiddet dolu ya da barbarcadır (vandalizm, holiganizm, terörizm): Kapitalizmin yarattığı tahribat öyle şiddetlidir ki, bir karşıt-çığlığı, yalnızca karşısında feryat edilen şeyi üreten gözle görünür derecede bir Hayır'ı kışkırtmaktadır. Kapitalizmin bugünkü oluşumu öylesine teröristçedir ki, terörist bir karşılığa neden olmaktadır, öylesine insanlık-dışıdır ki, aslında gayet anlaşılır olmasına rağmen sadece aslında yok etmeye çalıştığı iktidar ilişkilerini üreten eşit derecede insanlıkdışı bir yanıtı doğurmaktadır. Ve hâlâ da çıkış noktası budur: Bir örgütlenme biçimi olarak kapitalizmin reddi değil, kapitalizme karşı alternatif militan yapılanmalar değil. Onlar geriden gelir (veya gelmelidirler). Çıkış noktası çığlıktır; tehlikeli, genellikle de barbarca[3] olan bir Hayır.

III

Kapitalizmin ayakta kalabilmesi kaçmakta olanların yeniden yakalanmasına bağlıdır. İşçiler çalışmak ve değer üretmek zorundadır. Sermaye onları sömürmek zorundadır. Böyle olmazsa, kapitalizm diye bir şey varolamaz. Böyle olmazsa, sermaye bir bütün olarak mutsuz bay Peel ile aynı durumda bırakılmış olacaktır:

> "Bay Peel... İngiltere'den Swan nehrine, Batı Avustralya'ya kadar yaşama ve üretim gereçlerinin 50.000 sterline kadar olan mikta-

2 Bkz. Hardt ve Negri'nin "göçebelik, hicret, kaçış" tartışmaları. (2000) s. 210 ve takip eden sayfalar.

3 Hardt ve Negri (2000) s. 215 ve takip eden sayfalarda, Benjamin'in yeni barbarlar kavramını tartışırlar. "Yeni barbarlar, olumlu bir şiddetle tahrip etmekte ve kendi maddi varlıkları aracıyla hayata dair yeni izler sürmektedirler." (215). Öyle olabilir de, hiç değilse bazı durumlarda, fakat biz yıkımın tümüyle olumsuz olduğu varsayımından yola çıkıyoruz.

rını yanında getirmişti. Bay Peel'in bunun yanı sıra işçi-sınıfından kadın, erkek ve çocuk 3000 kişiyi yanında getirecek öngörüsü de vardı. Varacağı yere geldiğinde, 'Bay Peel'in yatağını hazırlayacak ya da dereden suyunu getirecek bir hizmetkarı bile yoktu.' İngiliz üretim tarzının Swan Nehri'ne ithalinden başka her şeyi temin etmiş olan Mutsuz Bay Peel!" (Marx 1965, s. 766).

Bay Peel, işçilerin kaçışından ötürü kapitalist olamadı (parası da sermayeye dönüşemedi). O dönemin Batı Avustralyası'nda, işçileri emek güçlerini sermayeye satmaya sevk edecek herhangi bir koşul mevcut değildi. Çünkü toprak vardı, işçiler eyleyiş araçlarından yoksun değillerdi. Bay Peel'in sermaye ithali, bir boşluğa kaçış halini aldı. Onun kendisini emekle buluşturmaktaki yetersizliği, hakimiyet kuramadığı anlamına gelmekteydi.

Kaçan işçilerin yeniden tutsak edilmesi, işçilerin özgürlüğünün ikili tabiatına dayanır. Sadece emek güçlerini satmakta özgür değildirler, aynı zamanda eyleyiş araçlarını kullanmakta da bağımsızdırlar. Tıpkı herhangi başka bir yerde olabileceği gibi, Bay Peel'in Batı Avustralya'da yaşadığı sorunun cevabı, işçileri ablukaya alarak eyleyiş araçlarından ayırmaktır. İnsanlar, onların istediğini yapsınlar diye özgürlüklerinden mahrum bırakılmalıdır: Özgürlük ağır ağır hapsedilir, ablukaya alınır. Bu mülkiyetin kabul ettirilmesi, toprak ve diğer yaşam ve eyleyiş varlıklarının birilerine tahsis edilmesi aracıyla elde edilir, böylece sonuçta insanların Bay Peel ve benzerleri tarafından sömürülmeyi özgürce seçmekten başka bir seçenekleri kalmayacaktır.

Mülkiyet, özgürlüğün tahakkümle uzlaştırılmasının aracıdır. Abluka, özgürlükle bağdaşabilen baskı biçimidir. İstediğiniz yerde yaşayabilirsiniz, tabi ki başkasının mülkü olmaması koşuluyla; istediğinizi yapabilirsiniz, tabi ki bu, başka birilerinin mülkünü kullanmak demek olmadığında. Eyleyişi araçlarını, başkalarının mülkiyeti olmalarından ötürü kullanma hakkınız olmadığında, o zaman hiç şüphesiz, hayatta kalabilme için, gidip emek gücünüzü satmayı teklif etmekte de özgürsünüzdür. Bu eyleyiş araçlarına sahip olanların sizin emek gücünüzü satın almak zorunda olduğu manasına gelmez, çünkü elbette ki, ken-

di mülkiyetlerini istedikleri gibi kullanma özgürlükleri vardır. Mülkiyet mülksüz olanların kaçışını sınırlar, fakat mülkün sahiplerinin kaçışını sınırlamak için yapabileceği hiçbir şey yoktur. Daha büyük bir olasılıkla, sonunda işçiler kasketleri ellerinde Bay Peel'den iş istemek için geri döndüklerinde, onun parasını sermayeye dönüştürmekte daha az sorun yaşayacağı dünyanın başka bir yerinde bir yatırıma ayırdığını görmüşlerdir.

Çalışmaktan kaçanların yeniden tutsak edilmesinin en temel formülüdür mülkiyet. Çalışmak istemeyenler istedikleri gibi davranmakta bütünüyle özgürdürler, fakat eyleyiş araçları mülkiyetle kuşatıldığı müddetçe; çalışmak istemeyenler tutumlarını değiştirmedikleri ve emek güçlerini (sahip oldukları tek şey) eyleyiş araçlarının maliklerine satmadıkları müddetçe açlıktan öleceklerdir, bu nedenle de kaçmış oldukları işe geri döneceklerdir. Kuşatma altında, hırsızlıkla kaçmayı deneyebilirler, fakat hukuki sistemin uygulanmasıyla kuşatılma tehikesi daha da artar. Bazı ülkelerde, genellikle insanları sokaklarda açlık çekmekten koruyan, sosyal güvenlik ya da kamusal destek sistemine karşı gelerek kaçmayı deneyebilirler, fakat bu sistemler giderek daha fazla kaçmakta olan insanı emek piyasasına geri çevirmek için tasarlanmaktadırlar. Borçlanarak kaçmayı deneyebilirler, fakat pek az borç veren, emeklerini piyasada satılan bir mülk olarak kullanmayan kimselere borç verecektir ve borç almayı başarsalar bile alacaklılar bir süre sonra kapıya dayanacaktır. Bazı durumlarda, kaçmakta olan kimseler kendi işlerini kurar yahut da bir takım iş ortaklıkları oluştururlar, fakat, bunların ayakta kalabildiği görece pek az durumda, kendilerini piyasa disiplinine tabi kılarak, kaçmış oldukları davranış biçimlerine katılarak bunu yapabilirler. Mülkiyet sistemi çıkışı olmayan bir labirent gibidir: Bütün kaçış yolları yeniden yakalanmaya varmaktadır. Zaman içinde labirentin duvarları, kapana kısılmış olan kişinin içine girer. Harici sınırlamalar, içsel tanımlamalar, öz-tanımlar, kimlikler, üstlenilmiş roller haline gelir. Duvarların varlık şekli olan kategorilerin kabulü öylesine içselleşir ki, duvarlar görünmez olur.[4] Fakat asla bütünüyle de değil.

4 Burada fetişizm bağlamında tartışılmış olan, ablukanın içselleştirilmesi, Foucault

Sermaye aynı biçimde kuşatılmış değildir. Tam aksine, mülkiyet onun hareketinin pasaportudur. Mülk paraya çevrilebilir ve para kolaylıkla taşınabilir. Sermaye kaçışının kısılması piyasanın hareketiyle gerçekleşen periyodik krizler üzerinden, farklı yatırım fırsatlarının göreli cazibesi üzerinden gerçekleşir. Bütün krizlerin ve sermayeyi, itaat-dışı emekten kaçmaya, bu emekle ve kendisinin sömürme işiyle yüzleşmeye zorlayan tehdidin kendisini gösterdiği piyasa gidişatındaki değişimin üstündedir bu. Emekle yüzleşmek çalışma-karşıtlığıyla, çalışmaktan kaçan emekle yüzleşmektir. Yüzleşme özgürce sömürülmeyi seçmiş olan işçilerin görülmemiş bir şiddetle sömürülmelerini ve her tür yaşam ve eyleyiş aracının görülmemiş boyutlarda kuşatılmasını getirir ki, kuşatılmadan bırakıldığında, işçilerin kaçışını ve itaat-dışılığını kışkırtma olasılığı yüksektir. Bu nedenle çağdaş kapitalizmin ikiz itkileri: Yeni teknolojilerin ve yeni iş alanlarının sunumu aracıyla çalışmanın yoğunlaştırılması ve mülkiyetin de eş zamanlı olarak giderek daha fazla alanı (genleri, bilgisayar yazılımlarını, toprakları) kuşatması. İnsanlar sermayeyi ne kadar geri iterlerse, o da insanları o denli fazla kendi hayaline göre giydirmeye zorlanır. Sermaye itaat-dışılıktan (başka bir deyişle, "küreselleşme") ne denli çılgıncasına kaçarsa, o denli zorbaca hükmetmek zorundadır.

Sermaye giderek daha da iticileşmektedir. Giderek bizi daha da çok kaçmaya itmektedir. Fakat kaçış, kaçıştan fazlası değise umutsuz gibi görünür. İsyan çığlığı aynı zamanda eyleyişin yeniden ifadelenmesi, yapma-gücünün kurtuluşu demek olmalıdır.

IV

Sermaye zincirlerini kırmak, kaçmak için yeterli değildir. Feryat etmek için yeterli değildir. Karşıtlık, bizim sermaye karşıtlığımız, en önemli çıkış noktasıdır, hem teorik hem de siyasal anlamda. Fakat sadece karşıt olmak sermayenin kolaylıkla alt

tarafından disipliner bir toplumdan bir kontrol toplumuna geçiş olarak ve hem Foucault hem de Hardt ve Negri tarafından da bio-iktidar olarak tartışılmıştır.

edebileceği bir şeydir, çünkü sermayenin üretim, eyleyiş ve yaşam araçlarını kontrol edişine karşı ortaya çıkmaktadır. Çığlığımızın kuvvetlenerek yükselmesi için, eyleyişin iyileşmesi, yapma-gücünün gelişmesi gerekir. Bu da eyleyiş araçlarının yeniden ele geçirilmesini gerektirir.[5] Devrimi toplumsal ilişkilerin ayrışmasının yoğunlaşmasından daha fazla bir şey olarak algılamamız gerekmektedir.

Yapma-gücü zaten dolaylı olarak çığlığın içindedir. Kaçış, nadiren salt kaçıştır, Hayır, nadiren salt Hayır'dır. Hiç değilse, çığlık aşkın bir durumdur: Varolana isyanında, onun yerine geçmesi gereken bir başka fikri tasavvur eder. Mücadeleler nadiren salt karşıt-mücadeledirler. Paylaşılmış mücadele deneyimi, insanlar arasında zaten kendi içinde nitelik açısından kapitalizmin toplumsal ilişkilerden farklı bir takım ilişkileri barındırır. Grevlere ya da benzeri mücadelelere katılmış insanlar için, mücadeledeki en önemli sonucun genellikle acil taleplerin farkına varılması değil de, bir mücadele topluluğunun, toplumsal ilişkilerin kapitalist biçimlerine muhalifliğiyle nitelenebilecek Kolektif bir eyleyişin oluşumuna dair pek çok tecrübe mevcuttur.[6] Barbarlık, sosyalizmle barbarlık arasındaki klasik ikiliğin öne sürdüğü kadar katışıksız bir karşıtlıkta değildir. Mücadele toplumsal eyleyişin doğrulanmasını, yapma-gücünün iyileşmesini getirir.

Fakat yapma-gücünün iyileştirilmesi ya da eyleyişin doğrulanması halen sermayenin eyleyiş araçları üzerindeki tekeliyle sınırlıdır. Eyleyiş araçları geriye-alınmalıdır. Peki bu ne anlama geliyor?

Üretim araçlarının işçi sınıfına tahsis edilmesi komünizme geçiş programlarının her zaman için temel öğesi olmuştur. Ana akım komünist gelenekte bu, büyük fabrikaların, hiç değilse

5 Bkz. Hardt ve Negri (2000) s. 212: "Bu reddediş elbette ki liberalleştirici politikaların başlangıcıdır, fakat sadece başlangıcıdır. Reddedişin kendi içi boştur... Bizim kaçış hatlarımız, bizim hicretimiz daimi olmalı ve gerçek bir alternatif yaratmalıdır. Basit bir reddedişin ötesinde, ya da bu reddedişin bir parçası olarak, aynı zamanda yeni bir hayat tarzı ve hepsinden de öte yeni bir toplum oluşturmaya gereksinimimiz vardır."

6 Bkz. mesela, Stratman'ın ayrıntılı tartışması (tarihsiz).

ekonominin "hakim pozisyonlarının" sahibi olarak devlete tahsis edilmesi olarak görülmüştür. Sovyet Rusya ve diğer "komünist" ülkelerin pratiklerinde bu, eyleyişin kendisini dönüştürmekte ya da eyleyişi eyleyenlerin sorumluluğuna vermekte pek de faydalı olmamıştır. "Üretim araçları" ifadesinden burada genellikle bütünüyle sakınılmıştır, çünkü bu ifade, bu gelenekten ayırılması pek kolay olamayan imgeleri ortaya çıkarmaktadır. Bununla birlikte sorun olduğu yerde duruyor: Eğer eyleyiş araçlarının kontrolü sermayede ise, o halde sermayeden herhangi bir kaçış, hayatta kalma gerekliliğinin, eyleyiş araçlarının kontrolünün bizde olmadığı bir dünyada eyleme gereğinin karşısında durur. Eyleyiş araçları sermayenin elinde olduğu müddetçe, eyleyiş kopuşlara uğrayacak ve kendi aleyhine dönecektir. Kamusal olan gerçekten de kamulaştırılmalıdır. Mülksüzleştirenler gerçekten de mülksüzleştirilmelidir.[7]

Mülkiyet bağlamında düşünmek yine de hâlâ sorunu fetişleşmiş biçimler içinde ele almaktır. Mülkiyet etkin bir ayırma işlemini tanımlamak ve perdelemek için kullanılan bir isimdir. Kapitalist yönetimin özü bir kişi ile bir nesne (mülk) arasındaki yerleşik bir ilişki değil, daha ziyade bizleri etkin olarak eyleyiş araçlarından ayırma işlemidir. Bu ayırmanın sürekli olarak tekrarlanması bizim açımızdan fiili isim haline getirmez. Alışılagelmiş bir ayırma haline gelmesi onu hiçbir anlamda normalleştirmez. Tıpkı bir adamın karısını alışıla geldiği üzere dövmesinin bunu olağan kılmayacağı ya da dövmek fiilini bir isme, ya da yerleşik bir olgu haline getiremeyeceği gibi. Mülkü bir isim olarak düşünmek, tahakkümün ifade biçimlerini kabul etmektir. Ne üretim araçlarından yola çıkabiliriz, zira eyleyiş ile üretim arasındaki farklılık zaten kendi başına bu ayrılığın sonucudur; ne de eyleyiş araçlarından, çünkü eyleyiş araçlarının eyleyişten tam da bu ayrılığı zaten eyleyişin kopuşunun sonucudur. Sorun üretim araçlarının kapitalistle-

7 Bkz Marx (1965) s. 763: "Üretim araçlarının merkezileşmesi ve emeğin toplumsallaşması, sonunda bunların kapitalist kabuklarıyla kıyas götürülemeyecek bir noktaya ulaşır. Bu kabuk parçalarına ayrılarak infilak etmiştir. Kapitalist özel mülkün matem çanları duyulmaktadır. Mülksüzleştirenler mülksüzleştirilmiştir."

rin mülkiyetinde olmasında da değildir; ya da daha doğrusu, üretim araçlarının kapitalistlerin mülkü olduğunu söylemek, sadece sermayenin etkin bir biçimde günlük eyleyişimizi bozduğu, eyleneni bizden aldığı, eyleyişimizin ön-koşulu olan sosyal akışını bozduğu gerçeğini gizleyen bir örtüdür. Öyleyse, bizim mücadelemiz kendimizi üretim araçlarının sahibi yapmak değil, fakat hem mülkiyeti hem de üretim araçlarını ortadan kaldırmaktır: Eyleyiş akışının bilinçli ve kendinden emin toplumsallığını geri kazanmak ya da daha doğrusu baştan yaratmak. Sermaye fetişleştirerek, eyleneni eyleyişe ve eyleyene yabancılaştırarak, "bu eylenmiş-olan bir nesnedir ve benim malımdır," diyerek hakimiyet kurar. Mülksüzleştireni mülksüzleştirmek, o halde bir nesnenin yeniden ele geçirilmesi olarak değil, fakat daha ziyade eylenmiş-olanın nesne-liğinin ortadan kaldırılması olarak, eyleyişin sosyal akışıyla (yeniden) bütünleşmesi olarak görülebilir.

Sermaye, ayırma, fetişleştirme, hareketi inkâr etme hareketleridir. Devrim, ayırılmaya karşı, fetişleştirilmeye karşı, hareketin inkârına karşı bir harekettir. Sermaye eyleyişin sosyal akışının inkârı, komünizm kendi inkârına karşı olan eyleyişin toplumsal hareketidir.

Kapitalizm altında, eyleyiş yadsınma biçiminde varolur. Eyleyiş, eylenmiş nesneler olarak, toplumsal ilişkilerin yerleşik biçimleri olarak, sermaye, para, devlet, geçmiş eyleyişlerin karabasanvari sapkınlıkları olarak varolur. Ölü emek canlı eyleyişe hükmeder ve onu canlı emeğin grotesk biçimi içinde kötüye kullanır. Bu ifadede patlayıcı bir çelişkidir: Çalışma, kapalılığı, önceden tanımlanmış olmamayı getirirken, canlı olan açıklığı, yaratıcılığı getirir. Komünizm bu çelişkinin hareketidir, çalışma karşıtı olarak yaşamanın hareketidir. Komünüzm yadsınma biçiminde varolanın hareketidir.[8]

Eyleyişin hareketi kendi toplumsallığının yadsınmasına kar-

8 "Komünizm bizim için kurulması gereken bir *iş durumu* değil, gerçekliğin kendisini uydurmak zorunda ol[acağı]duğu bir *idealdir*. Bizler komünizmi şeylerin mevcut durumlarına son veren *gerçek* hareket olarak adlandırıyoruz." (Marx ve Engels 1976, s. 49).

şı bir harekettir. Hafıza bunun önemli bir parçasıdır, kolektif hareket deneyiminin ve kendi parçalanmasına karşı muhalefetin ortak bir biçimde bir araya getirilmesi.[9] Eyleyişin toplumsallık hareketi, sosyal ya da komünal örgütlenme biçimlerini gerektirir. Lucacs'ın belirttiği gibi, "İşçi konseyi şeyleşmenin siyasal ve ekonomik yenilgisiyle son bulur (1971, s. 80). Fakat sonucunda bu işçi konseyini ya da sovyetleri sabit bir model olarak şeyleştirme meselesi olamaz: Her bir mücadele safhası kendi komünal örgütlenme biçimini süratle inşa eder. Mesela, internetin kolektif mücadele biçimlenmeleri içinde yeni örneklerin önünü açtığı ortadadır.[10] Önemli olan eyleyişin toplumsallığını örmek ya da yeniden-örmek ya da yamamak ve bu eyleyişi değerden başka bir temele oturtan toplumsal eklemlenme biçimlerini yaratmaktır.

Komünizm hareketi anti-kahramancadır. Kahramanlar toplumun dışında dururlar, kendilerini eylemin komünal gücüne verirler. Devrimci gelenek kahramanlarla doludur, kendilerini devrime kurban etmiş insanlarla, kendilerini başkaları uğruna dünyayı değiştirmeye adamak için karılarını, çocuklarını, arkadaşlarını geride bırakmış, genellikle de fiziksel güçlüklere ve tehlikelere, hatta işkenceye ve ölüme bile göğüs germiş insanlarla... Kimse bu şahsiyetlerin değerini inkâr edemez ve hâlâ da kahramanca bir devrim ya da daha doğrusu devrimci bir kahraman nosyonunda son derece çelişkili olan bir şey bulunmaktadır. Devrimin hedefi, sıradan olan, günlük yaşamın dönüştürülmesidir ve hiç şüphesiz devrim bu sıradan günlük yaşamdan doğmalıdır. Komünist devrimin düşüncesi yönetilmediğimiz, her birimizin sorumluluk üstlendiği bir toplum yaratmaktır ve böylece düşüncelerimiz ve geleneklerimiz lider-sizlik bağlamında hareket etmelidir, kahramanlar bağlamında değil. "Militanlar"ın işlevi herhangi bir örgütlenmede can alıcı önemde olsa da, militanlık devrimci düşüncenin ekseni olamaz. Devrim ancak, devrimci olmanın son derece sıradan, olağan bir iş olduğu,

9 Bu konu hakkında, bkz. mesela Tischler (2000).

10 Bkz. Cleaver (1998).

çeşitli biçimlerde tutarsız, fetişleşmiş, bastırılmış olsak da (fakat devrimci gelenekteki kahramanlar da tutarsızdılar, fetişleşmişlerdi ve pek çok biçimde bastırılmış kimselerdi), her birimizi birer devrimci olduğu yaklaşımından yola çıktığımızda mümkündür. Çığlık, Hayır, kapitalist toplumda yaşamanın bir bütünü olan isyan: Devrimci hareketin kaynağı budur. Toplumsal ilişkilerin meta mübadelesine indirgenmesi karşısında, arkadaşlık, aşk, yoldaşlık, ortaklık nakışı: Komünizmin malzemesi budur. Itaat-dışı olanlar devrimin anti-kahramanlarıdırlar. Bu elbette ki pasif olmak için yapılan bir çağrı değil, daha ziyade devrimci Zapatista örgütlenmesinin düşüncesini, sıradan-dolayısıyla-isyankâr olduğumuzu temel ilke olarak görmektir.

Devrim, "ezilmişlerin dönüşüdür". "Ezilmişlerin dönüşü medeniyetin tabulaşmış ve yer altında kalan tarihini oluşturur" (Marcuse 1998, s. 16). Marcuse burada gerçeklik ilkesine karşı haz ilkesinden söz eder, fakat bu konunun daha genel bir geçerliliği bulunmaktadır. Komünizmin yadsınma biçiminde varolanın hareketi oladuğunu söyledik. Öyleyse, komünizm ezilmişlerin dönüşü, fetişizme karşı bir baş kaldırıdır. Kuramlaştırmaya militanlıktan başlamak, bilinç altı baskı durumunda varolan, yadsınma biçiminde varolan durumlara bakmak yerine, yüzeydeki semptomlara yoğunlaşmakta olan Freud öncesi psikoloji gibi bir şeydir. Elbette ki yadsınmış olanın etkisinden ve yadsınmaya karşı baş kaldırmaktan yola çıkması bir fetişizm kuramının siyasal değeridir.

Yadsınma biçiminde varolmak sadece bir tasavvur değildir: Mevcuttur. Sermayenin üzerine dayandığı yaratıcılık olarak mevcuttur. Kapitalist vampirin yegâne besini olan taze kan gibi mevcuttur. Karşıtlık olarak, kimlik-sizlik olarak mevcuttur. Tiksinti olarak, tahakkümden kaçış olarak, kapitalist krizlerin özü olarak mevcuttur. Tıpkı Freudyen kuramda olduğu gibi bastırılmış olan nevrozların sebebidir. Borçlanmadaki patlamanın itici gücü olarak mevcuttur. Özel mülkiyetin dayandığı toplumsallık (bu toplumsallığın reddi) olarak, özel mülkiyetin kabuğu tarafından üstü örtülen üretimin yoğun toplumsallığı olarak, fakat özel mülkiyet iddiasını daha da groteskleştirerek

mevcuttur. Anti-fetişizm hareketi olarak, fetişleşmiş biçimlerin krizi olarak mevcuttur. Bu nedenle de işçi hareketinin kendi krizi olarak, örgütlenme biçimlerinin ve maruz kaldığı fikirlerin krizi olarak mevcuttur. Bu kitabın hiç şüphesiz bu durumun bir ifadesi olduğu, işçi sınıfı kimliğinin krizi olarak mevcuttur. Yadsınma biçiminde varolanın gücü, bütün kimliklerin, sermayelerin ve emeğin krizidir. Kabul edildiği üzere: Bizim mücadelemiz yeni bir kimlik veya kompozisyon oluşturmak için değil, kimlik-dışılığı kuvvetlendirmek içindir. Kimliğin krizi kesinliklerden kurtulmaktır aslında: Sermayenin kesinliklerinden, fakat aynı derecede emeğin kesinliklerinden. Marksizmin krizi, Marksizmin dogmatizmden kurtulması; devrimci öznenin krizi, öznenin bilmekten kurtulmasıdır. Yadsınma biçiminde varolan, kapalı, önceden belirlenmiş bir dünyanın, karşıt-içinde-ve-ötesinde yaratıcı bir belirsizlik olarak varolur.

V

Devrimci politika (ya da daha doğrusu, anti-politika) bütün sınırsız zenginliğiyle, yadsınmış olanın en net ifadesidir. "İnsanlık onuru", bununla sadece karşılıklı olarak insanlık onurunun kabulüne dayalı bir toplum yaratma hedefini değil, fakat şimdi artık örgütlenmenin ve eylemin, hali hazırda yadsınma biçiminde varolan insanlık onurunun, kendi yadsınmasına karşı verilen mücadelede kabul edilmesine yol gösterici bir prensip olarak, Zapatista'ların bunu dile getirmekte kullandıkları sözdür.[11] Onur ezilmişlerin ve ezilenin kendisini-ifade etmesidir, tüm çeşitliliği ve bütünlüğü içinde yapma-gücünün ortaya konmasıdır. İnsanlık onuru hareketi, pek çoğunun ya da çoğunluğunun mücadele olarak bile görülmediği, fakat bu kaotik mücadeleler zenginliğinin yapma-gücünü özgürleştirmek için, insan eyleyişini sermayeden serbestleştirmek için verilen tek bir mücadele olmasından ötürü, mikro-politik bir yaklaşımı gerektirmeyen, baskıya karşı son derece farklı mücadeleleri içerir.

11 Ve onlardan önce Ernst Bloch'un ifadesidir: (1961).

Bu bir politika olmaktan ziyade anti-politikadır, çünkü "politika" sözünün devlete çıkan bütün yan anlamları ve kamusal ile özel olan arasındaki farklılıklarla birlikte, eyleyişin bozulmasının karşısında ve ötesinde hareket etmektedir.

Yadsınma biçiminde varolanın mücadelesi kaçınılmaz olarak hem negatif hem pozitiftir, hem feryat etmek, hem de eyleme geçmektir: Kendisini ifade etmesinin ancak kendi yadsınışına karşı gelerek olmasından ötürü negatif, yadsınma biçiminde varolmasına rağmen varolanın bildirisi olmasından ötürü ise pozitif. Bu yüzdendir ki, anti-politika pozitif olarak sadece "kendi işimize" bakmak meselesi olamaz, çünkü "kendi işimiz" kaçınılmaz olarak negatiftir, karşıttır. Fakat, sadece negatif de olamaz: Salt negatif olan eylemler arındırıcı, olabilirler, fakat kapitalist yönetimin üzerine kurulu olduğu ayırmayı gidermek için yapabilecekleri bir şey yoktur. Bu ayırmanın üstesinden gelmek için, eylemler bir şekilde ileriye-ışık tutmalı, alternatif yapma biçimleri önermelidirler: Sadece çalışmayı bırakmakla kalmayıp farklı eylem biçimleri öneren grevler (ücretsiz ulaşım olanağı, farklı sağlık hizmetleri tedarik ederek); sadece üniversiteleri kapatmakla kalmayıp farklı bir çalışma ortamı öneren üniversite protestoları; işgal ettikleri binaları sosyal merkezlere, farklı bir tür politik eylem merkezlerine dönüştüren işgaller; sadece hükümeti devirmeye değil, toplumsal hayatı dönüştürmeye çalışan devrimci mücadeleler gibi.

Sadece negatif olan eylem, en nihayetinde sermaye ile sermayenin kendi terminolojisiyle ilişkiye girmek zorunda kalır ve sermayenin kullandığı ifadelerle her zaman için kaybeden biz oluruz, hatta kazandığımızda bile. Mesela, silahlı mücadelenin sorunu, daha en başından düşmanı yenmek için onun kurallarıyla oynamak gerektiğini düşünmesidir: Ancak, imkân dahilinde olmayan askeri zaferler söz konusu olduğunda bile, zaferi kazanmış olan kapitalist toplum ilişkileridir. Peki yine de, nasıl olur da bir kimse silahlanmadan kendisini silahlı soyguna (sermaye) karşı savunabilir? Mücadelenin meselesi, sermaye ile onun kendi kuralları doğrultusunda ilişkiye geçmek

değil, sermayeden başka bir boyuta geçmektir, lakin sermayenin asla varolamayacağı bir yöntem içinde ondan uzaklaşarak: Kimliği kırarak, zamanın homojenleşmesini kırarak. Bu mücadeleyi sürekli-yenilenen bir deney süreci olarak, yaratıcı, Gelenek'in soğuk eline karşı gelen, kapitalizmin dayattığı içine çeken kimliklendirmenin sürekli olarak bir adım önünde giden bir mücadele olarak görmek anlamına gelir. Devrimci örgütlenmenin herhangi bir reçetesi yoktur, çünkü devrimci örgütlenme reçetelerin karşısındadır.

Bu da araç-sız bir devrim anlayışını getirir. Ortodoks Marksist gelenek, özellikle de Leninist gelenek, devrimi araçsal olarak tasavvur eder, bir sona vardıran bir araç olarak. Bu yaklaşımın sorunu, sınırsız zenginlik *için* verilen bir mücadele olmasından ötürü kesin bir önemi olan, mücadelenin kendi sınırsız zenginliğini iktidara gelme hedefine tabi kılmasıdır. Böyle yaparak, haliyle yaptırma-gücünü (mücadelelerin Mücadeleye tâbi kılınışı) üretmiş ve üzerinde uğraşılan kopuştan ziyade sürekliliği kesinleştirmiş olur. Araçsallık, sermaye ile sermayenin kendi kuralları doğrultusunda ilişkiye girmek, kendi dünyamızın ancak devrimden sonra varlık bulabileceğini kabul etmek anlamına gelir. Ancak sermayenin kuralları öylece bahşedilmiş değildirler, etkin bir ayrma işlevi görürler. Mesela, eyleyişi bölmeye karşı mücadelenin devlet aracıyla gerçekleşebileceğini düşünmek, devletin tam da kendi varlığının bu eyleyişi ayırma sürecinin bir toplumsal ilişki biçimi olmasından ötürü son derece saçmadır. Devlet üzerinden mücadeleye girmek kendimizi yenilgiye uğratmakta aktif bir sürece dahil olmak demektir.

Öyleyse fetişleşme sürecinin, eyleyişin bozulmasının, eyleyişle eylenenin ayrılmasının nasıl önüne geçebiliriz? Sürekli bir örgüt-yapılandırma süreci içinde düşünmek bunu şüphesiz son derece yanlış olacaktır. Muhalif örgütlenme deneyimlerinin birikimi de olmalıdır kuşkusuz, fakat bu doğrusal bir birikim olarak değil, doğrusallığın kümülatif olarak bozulması biçiminde düşünülmelidir.[12] Süreklilikler yerine süreksizlikler üzerine, gökyü-

12 Komünizm hareketi doğrusal bir ilerleyiş değil, fakat "trajik kesilmelerle dolu, kaynayan, kıvılcımlarla, püskürmelerle, sahipsiz yeminlerle, dur durak bil-

zünü patlamalarla aydınlatan ve kapitalist toplumsal ilişki biçimlerini parçalayan, ne için olduklarını onlara gösteren ışıklar düşünün: Eyleyişimizi ve bizleri bozmak için her gün yinelenen ve asla önceden belirlenemeyen bir mücadele, anormal olanı normal göstermek için ve kaçınılabilir olanı kaçınılmaz olarak göstermek için verilen ve gün be gün yinelenen bir kavga. Siyasal bir örgütlenme yerine olayların siyaset-dışılığını düşünün. Ya da daha iyisi: Örgütlenmeyi oluş bağlamında değil, eyleyiş bağlamında düşünün. Olaylar kendiliğinden vuku bulmaz. Tıpkı davetler gibi, bir hazırlanma ve çalışma gerektirirler: Burada adanmış "militanlar"ın çalışmaları büyük önem taşır. Fakat temel gaye militanlar sınıfı üretmek ya da bunu yaygınlaştırmak değil, fakat "tarihin akışını açıktan ateşe vermektir" (Benjamin, 1973, s. 264). Bir örgüt siyasetinden bir olaylar siyasetine geçiş hali hazırda cereyan etmektedir: Mayıs 1968, şüphesiz Doğu Avrupa rejimlerinin çökmesi, daha yakın olarak Zapatista ayaklanmasının gelişimi bütün örgütsel resmiyetinin yanında, olaylar üzerinden gerçekleşen bir hareket olmuştur[13] ve neo-liberalizm karşıtı küresel gösteri dalgası (Seattle, Davos, Washington, Prag ve diğerleri) açıkça olay-merkezlidir. En olumlu halleriyle, bu olaylar fetişizme karşı patlamalardır, itaat-dışı olanların bayramlarıdırlar, ezilenlerin karnavallarıdırlar, haz ilkesinin patlamaları, *şimdiki-zamanın* (nunc stans) dokundurmalarıdırlar.[14] Zira devrim oluşum ve varlık halinin[15] en sarih birlikteliği, olanla ol-mayanın ayrılığının üstesinden geliş, ölü emeğin canlı emek üzerindeki egemenliğinin sonu, kimliğin ortadan kalkışıdır.[16]

---

meksizin ışığın bilinciyle yüklü olarak infilak eden, zorlu, tehlikeli bir yolculuk, bir ıstırap, bir avarelik, bir sapma, bir gizli yurtluk arayışıdır." (Bloch 1964, Cilt 2, s. 29).

13 Bkz. Holloway ve Pelaez 1998.

14 Doygunluk unsurunun farkına varış olarak komünizm düşüncesi hakkında bkz. Bloch (1964). Bu, Benjain'in Jetztzeit (now-time, şimdiki-zaman) kavramıyla yakından ilgilidir: Bkz. Benjamin (1973, s. 263).

15 Devrim hiçbir zaman için tekil bir olay, ya da bir oluş hali değil, sonu olmayan bir süreç, ya da her zaman yenilenmesi gereken bir süreçtir. Ortodoks gelenek (SSCB, Küba), devrimi, feci sonuçlarıyla bilindik bir post-devrimi doğuran bir olay olarak görür.

16 Gunn (1987a, s. 91) Bloch hakkında şöyle diyor: "Marksizm içindeki başka

O halde dünyayı iktidar olmadan nasl değiştirebiliriz? Kitabın sonuna yakaşırken, tıpkı başında olduğu gibi, bunu bilmiyoruz. Leninistler biliyorlar, ya da biliyorlardı. Biz bilmiyoruz. Devrimci dönüşüm her zaman olduğundan daha ciddi bir biçimde aciliyetini koruyor, fakat biz artık devrimin ne demek olduğunu da bilmiyoruz. Sorulduğunda, öksürüyor, kafamız karışıyor ve konuyu değiştirmeye çalışıyoruz. Kısmen, bizim bil-meyişimiz tarihsel olarak kaybedilmiş olanların bilin-meyişidir: Geçmiş yüzyılın devrimcilerinin bildikleri yenilmiştir. Fakat bundan ötesi: Bizim bil-meyişimiz aynı zamanda bil-meyişi devrimci sürecin bir parçası olarak görenlerin bil-meyişidir. Bizler kesinliği bütünüyle kaybetmiş durumdayız, fakat belirsizliğin önü açıklığı devrimin merkezidir. "Sorarak ilerliyoruz," diyor Zapatista'lar. Bizler sadece nereye gideceğimizi bilmediğimizden değil (bilmiyoruz), fakat aynı zamanda nereye gideceğimizi sormak devrimci sürecin kendisinin de bir parçası olduğu için soruyoruz.

VI

Bu sonu olmayan bir kitap. Tek solukta kendisine de karşı gelen bir tanımlama. Bir soru, bir tartışma çağrısı.

Bu sonu mutlu bitmeyen bir kitap. Bu kitapta yer alan hiçbir şey içinde yaşadığımız toplumun felaketlerini değiştirmedi. Ben yazmaya başladığımdan beri kaç çocuk yok yere hayatını kaybetti? Siz okumaya başladığınızdan beri kaç tanesi? Eğer bu kitap çığlığı zayıflatacak ya da söndürecek ya da onu varoluşun dışında kavramsallaştıracak bir şey yaptıysa başarısız olmuş demektir. Hedef çığlığı güçlendirmek, daha da keskin hale getirmektir. Çığlık halen sürüyor.

Bu kitabın (henüz?) mutlu bir sonu ...

---

hiçbir yazar devrimci dönüşüm bahsini bu denli korkutucu derecede yükseltmemiştir." Fakat başka bir yol da yoktur, değil mi?

JOHN HOLLOWAY

İktidar Olmadan Dünyayı Değiştirmek

iletişim