Bir İdea Olarak
Komünizm

A. Badiou & S. Žižek vd.



İngilizce'den Çeviren: Ahmet Ergenç & Ebru Kılıç

AYRINTI

SLAVOJ ŽİŽEK

1949 yılında Slovenya'da doğmuştur. Ljubljana'da felsefe ve Paris'te psikanaliz eğitimi almıştır. Halen Londra Üniversitesi'nde hocalık ve yöneticilik yapmaktadır. Uluslararası üne sahip bir filozof olan Žižek'in kitapları dünyanın belli başlı bütün dillerine çevrilmiştir. Kitaplarından bazıları şunlardır: *The Sublime Object of Ideology; For They Know Not What They Do; Looking Awry; The Ticklish Subject; Organs Without Bodies.*

ALAIN BADIOU

1937 yılında Fas'ta doğmuştur. Uzun yıllar Fransa'da Ecole Normale Superieure'da Felsefe Bölümü başkanlığını yürüten Badiou halen European Graduate School'da hocalık yapmaktadır. Marksist felsefenin ve sol hareketin önde gelen düşünürlerinden biri olan Badiou'nun belli başlı eserlerinden bazıları şunlardır: *Théorie du sujet; Peut-on penser la politique?; Manifeste pour la philosophie; Conditions; L'Éthique; Petit manuel d'inesthétique; Le Siècle; Éloge de l'Amour.*

Ayrıntı: 587
İnceleme Dizisi: 232

Bir İdea Olarak Komünizm
Alain Badiou & Slavoj Žižek vd

Kitabın Özgün Adı
The Idea of Communism

İngilizce'den Çeviren
Ahmet Ergenç & Ebru Kılıç

Yayına Hazırlayan
Ateş Uslu

Son Okuma
Gökçe Çiçek Çetin

© The Collection Verso 2010
© individual contributions the contributors

Bu kitabın Türkçe yayım hakları
Ayrıntı Yayınları'na aittir.

Kapak Düzeni
Gökçe Alper

Dizgi
Esin Tapan

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

Birinci Basım *2011*
Baskı Adedi *2000*

ISBN 978-975-539-611-8
Sertifika No.: 10704

AYRINTI YAYINLARI
Hobyar Mah. Cemal Nadir Sok. No.: 3 Eminönü – İstanbul
Tel.: (0212) 512 15 00 – 01 – 05 Faks: (0212) 512 15 11
www.ayrintiyayinlari.com.tr & info@ayrintiyayinlari.com.tr

Alain Badiou & Slavoj Žižek

Bir İdea Olarak Komünizm



İNCELEME DİZİSİ

YEŞİL POLİTİKA/*J. Porritt* ◢ MARKS, FREUD VE GÜNLÜK HAYATIN ELEŞTİRİSİ/*B. Brotes* ◢ KADINLIK TAHAKKÜMÜ VE DİRENİŞ SANATLARI/*J. C. Scott* ◢ SAĞLIĞIN GASPI/*I. Illich* ◢ SEVGİNİN BİLGELİĞİ/*A. Finkielkraut* ◢ KİMLİK VE FARKLILIK/*W. Connolly* ◢ ANTİPOLİTİK ÇAĞDA POLİTİKA/*C. Mufçan* ◢ YENİ BİR SOL ÜZERİNE TARTIŞMALAR/*H. Wainwright* ◢ DEMOKRASİ VE KAPİTALİZM/*S. Bowles-H. Gintis* ◢ OLUMSALLIK, İRONİ VE DAYANIŞMA/*R. Rorty* ◢ OTOMOBİLİN EKOLOJİSİ/*P. Emund-G. Martin* ◢ ÖPÜŞME, GIDIKLANMA VE SIKILMA ÜZERİNE/*A. Phillips* ◢ İMKÂNSIZIN POLİTİKASI/*J.M. Besnier* ◢ GENÇLER İÇİN HAYAT BİLGİSİ FELSEFİ KİTABI/*R. Vaneigem* ◢ EKOLOJİK BİR TOPLUMA DOĞRU/*M. Bookchin* ◢ İDEOLOJİ/*T. Eagleton* ◢ DÜZEN VE KALKINMA KISKACINDA TÜRKİYE/*A. İnsel* ◢ AMERİKA/*J. Baudrillard* ◢ POSTMODERNİZM VE TÜKETİM KÜLTÜRÜ/*M. Featherstone* ◢ ERKEK AKIL/*G. Lloyd* ◢ BARBARLIK/*M. Henry* ◢ KAMUSAL İNSANIN ÇÖKÜŞÜ/*R. Sennett* ◢ POPÜLER KÜLTÜRLER/*D. Rowe* ◢ BELLEĞİNİ YİTİREN TOPLUM/*R. Jacoby* ◢ GÜLME/*H. Bergson* ◢ ÖLÜME KARŞI HAYAT/*N. O. Brown* ◢ SİVİL İTAATSİZLİK/*Der.: Y. Coffar* ◢ AHLÂK ÜZERİNE TARTIŞMALAR/*J. Nuttall* ◢ TÜKETİM TOPLUMU/*J. Baudrillard* ◢ EDEBİYAT VE KÖTÜLÜK/*G. Bataille* ◢ ÖLÜMCÜL HASTALIK UMUTSUZLUK/*S. Kierkegaard* ◢ ORTAK BİR ŞEYLERİ OLMAYANLARIN ORTAKLIĞI/*A. Lingis* ◢ VAKİT ÖLDÜRMEK/*P. Feyerabend* ◢ VATAN AŞKI/*M. Viroli* ◢ KİMLİK MEKÂNLARI/*D. Morley-K. Robins* ◢ DOSTLUK ÜZERİNE/*S. Lynch* ◢ KİŞİSEL İLİŞKİLER/*H. Lafollette* ◢ KADINLAR NEDEN YAZDIKLARI HER MEKTUBU GÖNDERMEZLER/*D. Leader* ◢ DOKUNMA/*G. Jastporiol* ◢ İTİRAF EDİLEMEYEN CEMAAT/*M. Blanchot* ◢ FLÖR/ ÜZERİNE/*A. Phillips* ◢ TELSEFEYİ YAŞAMAK/*R. Billington* ◢ POLİTİK KAMERA/*M. Ryan-D. Kellner* ◢ CUMHURİYETÇİLİK/*P. Pettit* ◢ POSTMODERN TEORİ/*S. Best-D. Kellner* ◢ MARKSİZM VE AHLÂK/*S. Lukes* ◢ VAHŞETİ KAVRAMAK/*J.P. Reemtsma* ◢ SOSYOLOJİK DÜŞÜNMEK/*Z. Bauman* ◢ POSTMODERN ETİK/*Z. Bauman* ◢ TOPLUMSAL CİNSİYET VE İKTİDAR/*R.W. Connell* ◢ ÇOKKÜLTÜRLÜ YURTTAŞLIK/*W. Kymlicka* ◢ KARŞIDEVRİM VE İSYAN/*H. Marcuse* ◢ KUSURSUZ CİNAYET/*J. Baudrillard* ◢ TOPLUMUN MADONALDLAŞTIRILMASI/*G. Ritzer* ◢ KUSURSUZ NİHİLİST/*K.A. Pearson* ◢ HOŞGÖRÜ ÜZERİNE/*M. Walzer* ◢ 21.YÜZYIL ANARŞİZMİ/*Der.: J. Purkis & J. Bowen* ◢ MARX'IN ÖZGÜRLÜK ETİĞİ/*G. C. Bernkert* ◢ MEDYA VE GAZETECİLİKTE ETİK SORUNLAR/*Der.: A. Belsey & R. Chadwick* ◢ HAYATIN DEĞERİ/*J. Harris* ◢ POSTMODERNİZMİN YANILSAMALARI/*T. Eagleton* ◢ DÜNYAYI DEĞİŞTİRMEK ÜZERİNE/*M. Löwy* ◢ ÖRÜZÜN A'SI/*B. Sanders* ◢ TAHAYYÜL GÜCÜNÜ YENİDEN DÜŞÜNMEK/*Der.: G. Robinson & J. Rundell* ◢ TUTKULU SOSYOLOJİ/*A. Game & A. Metcalfe* ◢ EDEPSİZLİK, ANARŞİ VE GERÇEKLİK/*G. Sartwell* ◢ KENTSİZ KENTLEŞME/*M. Bookchin* ◢ YÖNTEME KARŞI/*P. Feyerabend* ◢ HAKİKAT OYUNLARI/*J. Forrester* ◢ TOPLUMLAR NASIL ANIMSAR/*P. Connerton* ◢ ÖLME HAKKI/*S. İnceoğlu* ◢ ANARŞİZMİN BUGÜNÜ/*Der.: Hans-Jürgen Degen* ◢ MELANKOLİ KADINDIR/*D. Binkert* ◢ SİYAH 'ANTLAR I II/*J. Baudrillard* ◢ MODERNİZM, EVRENSELLİK VE BİREY/*Ş. Benhabib* ◢ KÜLTÜREL EMPERYALİZM/*J. Tomlinson* ◢ GÖZÜN VİCDANI/*R. Sennett* ◢ KÜRESELLEŞME/*Z. Bauman* ◢ ETİĞE GİRİŞ/*A. Pieper* ◢ DUYGUÖTESİ TOPLUM/*S. Mestrovic* ◢ EDEBİYAT OLARAK HAYAT/*A. Nehamas* ◢ İMAJ/*K. Rubins* ◢ MEKÂNLARI TÜKETMEK/*J. Urry* ◢ YAŞAMA SANATI/*G. Sartwell* ◢ ARZU ÇAĞI/*J. Kinsel* ◢ KOLONYALİZM POSTKOLONYALİZM/*A. Loomba* ◢ KRESTEKİ YABANI/*A. Phillips* ◢ ZAMAN ÜZERİNE/*N. Elias* ◢ TARİHİN YAPISÖKÜMÜ/*A. Munslow* ◢ FREUD SAVAŞLARI/*J. Forrester* ◢ ÖTEYE ADIM/*M. Blanchot* ◢ POSTYAPISALCI ANARŞİZMİN SİYASET FELSEFESİ/*T. May* ◢ ATEİZM/*R. Le Poidevin* ◢ AŞK İLİŞKİLERİ/*O.F. Kernberg* ◢ POSTMODERNLİK VE HOŞNUTSUZLUKLARI/*Z. Bauman* ◢ ÖLÜMLÜLÜK, ÖLÜMSÜZLÜK VE DİĞER HAYAT STRATEJİLERİ/*Z. Bauman* ◢ TOPLUM VE BİLİNÇDIŞI/*K. Teleshaw* ◢ BÜYÜSÜ BOZULMUŞ DÜNYAYI BÜYÜLEMEK/*G. Ritzer* ◢ KAHKAHANIN ZAFERİ/*R. Sanders* ◢ EDEBİYATIN YARATILIŞI/*E. Dupont* ◢ PARÇALANMIŞ HAYAT/*Z. Bauman* ◢ KÜLTÜREL BELLEK/*J. Assmann* ◢ MARKSİZM VE DİL FELSEFESİ/*V.N. Voloşinov* ◢ MARX'IN HAYALETLERİ/*J. Derrida* ◢ ERDEM PEŞİNDE/*A. MacIntyre* ◢ DEVLETİN YENİDEN ÜRETİMİ/*J. Stevens* ◢ ÇAĞDAŞ SOSYAL BİLİMLER FELSEFESİ/*B. Fay* ◢ KARNAVALDAN ROMANA/*M. Bakhtin* ◢ PİYASA/*J. O'Neill* ◢ ANNE: MELEK Mİ, YOSMA MI?/*E. Welldon* ◢ KUTSAL İNSAN/*G. Agamben* ◢ BİLİNÇALTINDA DEVLET/*R. Lennox* ◢ YAŞADIĞIMIZ SEFALET/*A. Gorz* ◢ YAŞAMA SANATI FELSEFESİ/*A. Nehamas* ◢ KORKU KÜLTÜRÜ/*F. Furedi* ◢ EĞİTİMDE ETİK/*P. Haynes* ◢ DUYGUSAL YAŞAM'I/*D. Lupton* ◢ ELEŞTİREL TEORİ/*R. Geras* ◢ AKTİVİSTİN EL KİTABI/*R. Shaw* ◢ KARAKTER AŞINMASI/*R. Sennett* ◢ MODERNLİK VE MÜPHEMLİK/*Z. Bauman* ◢ NIETZSCHE: BİR AHLÂK KARŞITININ ETİĞİ/*P. Berkowitz* ◢ KÜLTÜR, KİMLİK VE SİYASET/*Nafis Tok* ◢ AYDINLANMIŞ ANARŞİ/*M. Kaufmann* ◢ MODA VE GÜNDEMLERİ/*D. Crane* ◢ BİLİM ETİĞİ/*D. Resnik* ◢ CEHENNEMİN TARİHİ/*A.K. Turner* ◢ ÖZGÜRLÜKTE KALKINMA/*A. Sen* ◢ KÜRESELLEŞME VE KÜLTÜR/*J. Tomlinson* ◢ SİYASAL İKTİSADIN ABC'Sİ/*R. Hahnel* ◢ ERKEN ÇÖKEN KARANLIK/*K.R. Jamison* ◢ MARXVE MAHİDUMLARI/*J. Derrida* ◢ ADALETTUTKUSU/*R.G. Solomon* ◢ HACKER ETİĞİ/*P. Himanen* ◢ KÜLTÜR YORUMLARI/*Terry Eagleton* ◢ HAYVAN ÖZGÜRLEŞMESİ/*P. Singer* ◢ MODERNLİĞİN SOSYOLOJİSİ/*P. Wagner* ◢ DOĞRUYU SÖYLEMEK/*M. Foucault* ◢ SAYGI/*R. Sennett* ◢ KURBANSAL SUNU/*M. Bataran* ◢ FOUCAULT'NUN ÖZGÜRLÜK SERÜVENİ/*J.W. Bernauer* ◢ DELEUZE & GUATTARI/*B. Goodchild* ◢ İKTİDARIN PSİŞİK YAŞAMI/*J. Butler* ◢ ÇİKOLATANIN GERÇEK TARİHİ/*S.D. Coe & M.D. Coe* ◢ DEVRİMİN ZAMANI/*A. Negri* ◢ GEZEGENSEL ÜTOPYA TARİHİ/*A. Matteluri* ◢ GÖÇ, KÜLTÜR, KİMLİK/*I. Chambers* ◢ ATEŞ VE SÖZ/*G.M. Ramirez* ◢ MİLLETLER VE MİLLİYETÇİLİK/*E.J. Hobsbawm* ◢ HOMO LUDENS/*J. Huizinga* ◢ MODERN DÜŞÜNCEDE KÖTÜLÜK/*S. Neiman* ◢ ÖLÜM VE ZAMAN/*E. Levinas* ◢ GÖRÜNÜR DÜNYANIN SİĞİĞİ/*K. Silverman* ◢ BAKUNIN'DEN LACAN'A/*S. Newman* ◢ ORTAÇAĞDA ENTELEKTÜELLER/*J. Le Goff* ◢ HAYAL KIRIKLIĞI/*Ian Craib* ◢ HAKİKATVE HAKİKATLİLİK/*B. Williams* ◢ RUHUN YENİ HASTALIKLARI/*J. Kristeva* ◢ ŞİRKET/*J. Bakan* ◢ ALTKÜLTÜR/*C. Jenks* ◢ BİR AİLE CİNAYETİ/*M. Foucault* ◢ YENİ KAPİTALİZMİN KÜLTÜRÜ/*Richard Sennett* ◢ DİNİN GELECEĞİ/*Santiago Zabala* ◢ ZANAATKÂR/*Richard Sennett* ◢ MELEZLİĞE ÖVGÜ/*Michel Bource* ◢ SERMAYEVE DİL/*Christian Marazzi* ◢ SAVAŞ OYUNLARI/*Roger Stahl*

İçindekiler

Giriş: Komünizm İdea'sı 7

1. Komünizm İdea'sı 12
Alain Badiou
2. İnsanın Kendisini Mevcut Komünist Hipoteze Sunması:
Felsefe İçin Olası Bir Hipotez, Siyaset İçin İmkânsız Bir İsim mi? ... 28
Judith Balso
3. Solcu Hipotez: Terör Çağında Komünizm 47
Bruno Bosteels
4. İkincisinde Fars Olur...
Tarihsel Pragmatizm ve Zamana Aykırı Şimdi 82
Susan Buck-Morss
5. *Adikia*: Komünizm ve Haklar Üzerine 98
Costas Douzinas
6. Komünizm: Lear mı Gonzalo mu? 121
Terry Eagleton
7. "Aklın Komünizmi, İradenin Komünizmi" 131
Peter Hallward
8. Komünizmin Komünü 155
Michael Hardt
9. Komünizm, Kelime 170
Jean-Luc Nancy
10. Komünizm: Kavram ve Pratik Üzerine Bazı Düşünceler 180
Antonio Negri
11. Komünizmsiz Komünistler mi? 192
Jacques Rancière
12. Komünizmi Kültür Devrimi mi Bitirdi?
Bugünkü Felsefe ve Siyasetle İlgili Sekiz Tespit 204
Alessandro Russo
13. Soyutlama Siyaseti: Komünizm ve Felsefe 221
Alberto Toscano
14. Zayıf Komünizm mi? 233
Gianni Vattimo
15. Baştan Nasıl Başlanır? 237
Slavoj Žižek

Dizin 257

Giriş: Komünizm İdea'sı

Solun uzun gecesi sona ermek üzere. 1980 ve 1990'lardaki yenilgiler, itihamlar ve ümitsizlik, o muzafferane "tarihin sonu" açıklamaları, Amerika egemenliği altındaki tekkutuplu dünya; bütün bunlar hızla bayat birer habere dönüşüyor. Avrupa'da 2000 yılında, Jürgen Habermas ve Ulrich Beck, Avrupa Birliği ve ortak para birimi konusunda heyecana kapılıp, bunun insanlığın geleceği için bir model olacağı kehanetinde bulundu. Bugünse gerçek ne kadar farklı! Avrupa Birliği artık bir model değil; "mali disipline" geri dönmek için, çalışan kesime eşi benzeri görülmemiş tasarruf tedbirleri, işsizlik ve yoksulluk dayatan fanatik sağ-kanat hükümetler ve lakayt sosyal demokratlardan oluşan işlevsiz bir organizasyon.

AB'nin daima abartılı bir şekilde vurguladığı bütün o toplumsal dayanışma ve adalet yalanları bir kenara bırakıldı. 2008'de bankalara yapılan, bir trilyon doları aşan "mali yardım" neoliberal kumarhane kapitalizminin kayıplarını topluma mal etti ve çoğunluğun, yüksek riskli yatırım fonları spekülasyonlarının, vadeli piyasanın ve tüketim ve borca dayanan bir ekonomik sistemin bedelini ödemesini istedi. "Bankalar için sosyalizm, yoksullar için kapitalizm" 2000'li yılların yaşam tarzı oldu. Dünyanın dört bir yanındaki insanlar, Brecht'in ifade ettiği gibi, sosyal yardım ödemeleri konusunda üçkâğıtçılık yapanların hapsi boyladığını, bir bankayı iflas ettirenlerin ise devasa ikramiyeler kazandığını öğrendiler.

Yeni yüzyılın ikinci on yılının başında, Soğuk Savaş sonrası kayıtsızlık sona erdi. Ekonomik kriz derinleşip, siyasi sistemlerin meşruluğunu ortadan kaldıran ve insanları kapitalist ideolojiden uzaklaştıran dört başı mamur bir siyasi krize dönüştü. Batı'da refah devletinin savunulması, büyük insan gruplarının ekonomik faaliyetten ve siyasi katılımdan programlı bir şekilde dışlanışı ve ekolojik korkulara dair yeni uzlaşmazlık ve mücadeleler gelişiyor. Yeni on yılın başlangıcında, diğer yerlerin yanı sıra Yunanistan, Fransa, Hindistan ve Tayland'da görülen yeni bir militan ruh, nüfusun geniş kesimlerini ve daha da önemlisi gençleri direniş, isyan ve ayaklanma fikriyle tanıştırıyor. Eğer 1989 yeni dünya düzeninin başlangıç yılıysa, 2001 yılı yeni dünya düzeninin gerileme devrini ilan etti ve 2008'de bankacılık sisteminin çökmesi dört dörtlük bir tarihe geri dönüşün başlangıcı oldu. Eğer "yeni dünya düzenimiz" buysa, dünyanın gördüğü en kısa ömürlü düzendi.

Tarihin geri dönüşü radikal fikir ve politikalara yönelik yenilenmiş bir ilgiye yol açtı. Yirminci yüzyıl solu, Sovyetler Birliği'nin çöküşünü takip eden o içe kapanma, pişmanlık ve günah çıkarma eğilimini nihayet geride bırakabilecek duruma geldi. "Gerçekten varolan sosyalizm" ile işbirliği yapan sol ortadan kalktı ya da tarihsel bir garabete dönüştü. Yeni radikal militanlık ve harekete geçme biçimleri, politikaya geri dönüşün alameti farikası oldu. Latin Amerika'da, Bolivya, Venezüella ve Brezilya'daki yeni sol hareketler, sosyalizme giden, daha önce eşi benzeri görülmemiş ve yaratıcı ulusal yollar geliştiriyorlar. ABD'de Barack Obama'nın seçilmesi, bütün dünyada bir ta-

rihsel ilerleme işareti olarak selamlanan sembolik bir andı. Hindistan, Çin ve Afrika'da ise muhalefet, direniş ve isyan uyuşuk ve korkutucu 1990'ların yerini aldı.

Bu bağlamda, Mart 2009'da Birbeck İnsani Bilimler Enstitüsü tarafından düzenlenen "Komünizm İdea'sı" başlıklı konferans muazzam bir politik öneme sahipti. 2008 yazında ilk planladığımızda sınırlı sayıda bir katılım olacağını düşünüp, 180 kişilik bir salon ayarlamıştık. Ama 2009 yılı başlarında kayıtları açtığımızda öylesine yoğun bir ilgiyle karşılaştık ki iki kez, daha büyük bir salona geçmek zorunda kaldık ve en sonunda kendimizi Eğitim Fakültesi'nin 900 kişiyi ağırlayabilen ve 300 kişilik bir video bağlantılı ek salonu bulunan ana konferans salonunda bulduk. Konferans yöneticisi Julia Eisner, dünyanın dört bir yanından konferansı dinlemek ve konferansa katılmak için Londra'ya gelen bireyler, gruplar ve siyasi kuruluşlar tarafından mesaj ve istek yağmuruna tutuldu. Julia'nın etkili, soğukkanlı ve zarif varlığı bu konferansı mümkün kıldı.

Konferansa katılan (ve şu anda bu kitapta yer alan) düşünürler, özellikle de daha genç kesim arasında yankı uyandıran yeni teorik ve politik radikalizmler geliştirdiler. Fakat bu konferans, sol-kanattaki en ilgi çekici felsefecilerden bazılarını, son zamanlarda hakkında en çok olumsuz fikir bildirilen kelimelerden biri olan "komünizm" adı altında bir araya getirmek için bir vesileydi. Dolayısıyla burada ele alınan temel soru şu: "Komünizm" radikal özgürleşme projelerini ifade etmek için kullanılması gereken isim midir hâlâ? Konferans katılımcıları, farklı perspektif ve projelerden gelmelerine rağmen, "komünizm" ismine sadık kalınması gerektiği tezini paylaşıyorlardı. Bu, sadece radikal faaliyete rehberlik eden İdea'yı ifade etmekle kalmayıp, ayrıca solunkiler de dahil, yirminci yüzyılın felaketlerini açığa çıkarmaya yardımcı olan bir isimdir.

Bu konferans "komünizm" göstergesini şeytani olmaktan çıkararak (Alain Badiou'nun isabetli bir şekilde söylediği gibi, komünizmin "Platon'dan beri bir filozofa yaraşan tek siyasi İdea" olduğunu öne sürerek) radikal felsefe ve siyaset arasındaki güçlü bağın yeniden etkin hale getirilmesinin yolunu açmıştır. Devasa katılım, konferansı hareketlendiren o inanılmaz uğultu (birbirini eski birer dost gibi selamlayan yabancılar), iyi niyetli, kamplaşma içermeyen soru-cevap

oturumları (ki solda nadir rastlanan bir şeydir bu); bütün bunlar suçluluk devrinin sona erdiğine işaret ediyordu. Bu konferans büyük bir entelektüel karşılaşma olmanın ötesinde aslında daha da büyük bir siyasi olaydı.

Sol teori her zaman siyasi pratikle bağlantılı olmuştur. Eylem üzerinden düşünmek solun en güçlü silahıdır. Krizin sonucuna dair bütün tahminlerin boşa çıktığı ve en kötü tahmin ile en iyi tahminin birbirine yakın durduğu bu kritik dönüm noktasında, komünizm İdea'sı teorik düşünceyi yeniden canlandırma ve geç-kapitalizmin apolitikleştirme eğilimini tersine çevirme potansiyeline sahip.

Konferansa damgasını vuran enerji, dinamizm ve çoğulculuk bu derlemede de açıkça görülüyor. Bu siyasi olayın canlılığını muhafaza edebilmek için konuşmaları mümkün olduğunca az müdahale ederek yayıma hazırladık. Tabii ki konuşmacıların hepsi komünizmin anlamı, bugünle olan bağlantısı ya da yeni bir siyasi başlangıç oluşturabilme şekilleri üzerinde fikir birliğine varmadı. Ama bazı uzlaşmazlıklara rağmen, belli temalar ortaya çıktı. Burada önem sırasına koymadan sıraladığımız şu maddeler çoğu insanı bir araya getiren ortak önermelerdi.

1. Son zamanlarda yürütülen politikalar çatışmayı yasaklamış ve engellemiştir. Komünizm İdea'sı yeni politik öznellikler üreterek ve popüler bir iradeciliğe geri dönerek, yaygın apolitikleştirmeye karşı durmaktadır.

2. "Komünizm" bir radikal felsefe ve politika İdea'sıdır. Radikal eylemin önkoşulu olarak komünizm bugün, devletçilik ve ekonomizmden uzaklaşılarak ve yirmi birinci yüzyılın politik deneyimlerinden beslenilerek düşünülmelidir.

3. Neoliberal kapitalist sömürü ve tahakküm ortak varlıkların [*commons*] (dil ve iletişim, fikri mülkiyet, genetik materyaller, doğal kaynaklar ve yönetişim biçimleri) ele geçirilmesinin yeni yollarıyla işliyor. Komünizm ise "ortak varlık" kavramına geri dönerek, yeni bir *commonwealth* (ortak zenginlik) inşa etmek için kapitalist özelleştirmelere karşı durmaktadır.

4. Komünizm özgürlük ve eşitlik getirmeyi hedefler. Özgürlük eşitlik olmadan serpilemez ve eşitlik de özgürlük olmadan var olamaz.

Slavoj Žižek'in kapanış oturumunda öne sürdüğü gibi, yeni baştan başlamalıyız ve en zoru da başlangıçlardır. Ama başlangıç halihazırda gerçekleşmiş de olabilir ve şimdi mesele bu başlangıca bağlılık meselesidir. O halde önümüzdeki görev budur.

Costas Douzinas ve Slavoj Žižek

1
Komünizm İdea'sı

Alain Badiou

Bugünkü amacım, ikna edici olacağını ümit ettiğim nedenlerden ötürü "komünizm İdea'sı" ismini vereceğim kavramsal bir işlemi tanımlamak. Hiç şüphesiz bu girişimin en ustalık isteyen kısmı en genel kısımdır; yani söz konusu olan sadece siyasi hakikatler bağlamında açıklama yapmak değildir (açıklamanın bu şekilde yapıldığı takdirde İdea, komünizm İdea'sıdır). Yapılması gereken, herhangi bir hakikat bağlamında İdea'nın ne olduğu açıklamaktır (bu durumda ise İdea, Platon'un bize *eidos* ya da *İdea* isimleri altında, hatta daha kesin bir dille ifade etmek gerekirse, İyi İdea'sı olarak aktarmaya çalıştığı şeyin modern bir versiyonudur). Komünizm İdea'sı konusunda mümkün

mertebe açık olabilmek için bu genel değerlendirmenin büyük bir kısmını belirsiz bırakacağım.[1]

"Komünizm İdea'sı"nın işlemesi için üç temel öğeye –siyasi, tarihsel ve öznel– ihtiyacımız var.

Birincisi, siyasi öğe. Bu benim hakikat, siyasi hakikat dediğim şeyle alakalıdır. Çin Kültür Devrimi analizimi değerlendiren bir İngiliz gazeteci –sadece Çin tarihinin bu dönemine dair olumlu tasvirime değinerek (ki *o* bunu elbette meşum, kanlı bir felaket olarak görüyordu)– "bize [*Observer* okurlarına] katışıksız siyasi soyutlamanın tiranlığına karşıt fikirler aşılayan gündelik Anglo-Sakson amprizmiyle gurur duymanın zor olmadığını" belirtmişti.[2] Bu gazeteci temelde, dünyada bugünkü baskın emrin "Herhangi bir İdea olmadan yaşamak" olduğu gerçeğiyle gurur duyuyordu. O halde, kendisini memnun etmek için, ilk olarak şunu söyleyeceğim: Siyasi bir hakikat tamamen ampirik bir şekilde de tanımlanabilir; siyasi hakikat, yeni bir kolektif özgürleşme düşüncesi ve pratiğinin ortaya çıktığı, var olduğu ve nihayetinde yok olduğu somut, belli bir zaman dilimini kapsayan bir sekanstır.[3] Buna bazı örnekler verilebilir: 1792-1794 arasında gerçekleşen Fransız Devrimi, Çin'de 1927-1949 arasında gerçekleşen Halkın Kurtuluş Savaşı,

---

1. İdea teması eserlerimde yavaş yavaş ortaya çıkıyor. Bu tema daha 1980'lerde *Felsefe İçin Manifesto*'da görevimi "bir çokluk Platonculuğu" olarak tanımladığımda zaten mevcuttu; zira bu görev İdea'nın tabiatına dair yenilenmiş bir soruşturmayı gerektirecekti. *Dünyaların Mantığı*'nda bu soruşturma bir zorunluluk olarak dile getirilmişti: "Doğru hayat" –bize herhangi bir İdea olmaksızın yaşamamızı emreden çağdaş demokratik materyalizm düsturunun aksine– bir İdea uyarınca yaşanan bir hayattır. İdea mantığını, idealaştırmanın [*idealation*], dolayısıyla da İdea'nın işlevsel ya da işe yarar değerinin ortaya konulduğu *Felsefe İçin İkinci Manifesto*'da daha ayrıntılı bir şekilde inceledim. Platon rönesansı denebilecek bir şeye olan bağlılığım bu incelemeyi destekliyordu. Buna örnek olarak, son iki yıldır "Günümüz için: Platon!" adını taşıyan seminerlerim; *Platon'un Hayatı* adlı film projem ve yaptığım ve *Du Communisme* [*Komün(izm) Hakkında*] olarak yeniden isimlendirip, dokuz bölüme ayırdığım, 2010'da bitirip yayımlamayı ümit ettiğim eksiksiz *Devlet* çevirisi (ki ben buna "hiperçeviri" diyorum) gösterilebilir.

2. Rafael Behr, "A Denunciation of the 'Rat Man'", *Observer*, 1 Mart 2009.

3. Sylvain Lazarus, *Anthropologie du nom* adlı kitabında (Seuil, Paris, 1996), içkin bir sona yazgılı sekanslar kisvesine bürünmüş siyasetin nadirliğini güçlü bir şekilde ortaya koyuyor. Bu sekansları bir siyaset ile düşüncesi arasındaki belli bir ilişki türü tarafından tanımlanan "tarihsel siyaset modları" olarak adlandırıyor. Benim hakikat prosedürüne dair felsefi değerlendirmelerim bundan çok farklı görünecektir (Lazarus'un düşüncesinde olay ve kendi türünün özelliğini taşıma [*generiCity*] kavramları mevcut değildir). Fakat *Dünyaların Mantığı*'ndaki felsefi girişimimin, siyasetin penceresinden geliştirilmiş bir siyaset düşüncesi sunan Lazarus'un felsefesiyle neden uyumlu olduğunu açıklamıştım. Şunu unutmayın ki Lazarus için de modların zamansal çerçevesi çok önemlidir.

Rusya'da 1902-1917 arasında gerçekleşen Bolşevizm ve –*Observer*'ın eleştirmeninin hoşuna gitmese de, ki zaten diğer örneklerimi de çok sevmeyecektir kendisi– 1965-1968 arasında gerçekleşen Büyük Kültür Devrimi. Bunu resmen belirttiğimize göre, şunu söyleyebilirim ki burada felsefi olarak *Varlık ve Olay*'dan [*Being and Event*] bu yana kastettiğim anlamıyla bir hakikat prosedüründen bahsediyorum. Buna kısaca değineceğim. Ama şimdi şunu hemen belirtelim: Bütün hakikat prosedürleri bu hakikatin bir Özne'sini gerektirir; ampirik olarak bile bir bireye indirgenemeyecek bir Özne'yi.

Şimdi gelelim tarihsel öğeye. Siyasi sekansların zamansal çerçevelerinin açıkça gösterdiği gibi, hakikat prosedürü insanlığın genel "oluşuna" –uzamsal, zamansal ve antropolojik desteklere sahip olan– yerel bir biçimde kazınmıştır. "Fransız", "Çinli" gibi tanımlar bu yerelleştirmenin ampirik göstergeleridir. Bu tanımlar Sylvain Lazarus'un neden sadece "modlar"dan değil "tarihsel siyaset modları"ndan bahsettiğine (krş. dipnot 3) de açıklık kazandırıyor. Hakikat son tahlilde evrensel (*Etik*'te ya da *Aziz Pavlos: Evrenselciliğin Temeli*'nde kastettiğim anlamıyla) ya da edebi ve ezeli (*Dünyaların Mantığı* ya da *Felsefe İçin İkinci Manifesto*'da ortaya koymayı tercih ettiğim gibi) olmasına karşın aslında hakikatin tarihsel bir boyutu vardır. Özellikle de ileride göreceğimiz gibi, belli bir hakikat türü (siyasi fakat neredeyse aşikâne, sanatsal ya da bilimsel bir hakikat) içerisinde tarihsel kazınış, birbirinden farklı, dolayısıyla da genel insan zamanının farklı noktalarına yerleştirilmiş hakikat türleri arasında bir etkileşimi kapsar. Özellikle de, bir hakikatin kendisinden önce yaratılmış diğer hakikatler üzerinde geçmişe dönük etkileri vardır. Bütün bunlar, hakikatlerin zamansallık-ötesi bir mevcudiyetini gerektirir.

Son olarak da, öznel öğeye bakalım. Burada söz konusu olan şey, sadece bir "insan-hayvan" olarak tanımlanan ve bütün Özne'lerden açıkça ayrı olan bir bireyin bir siyasi hakikat prosedürünün parçası olmaya karar vermesidir.[4] Yani tek kelimeyle, bu hakikatin bir militanı olmaya karar vermesidir. *Dünyaların Mantığı*'nda ve daha basit bir şekilde *Felsefe İçin İkinci Manifesto*'da bu kararı bir birleşme olarak

4. İdea'nın bireysel bir adanmışlık içerdiği bu karar, seçim, İrade özelliği, Peter Hallward'ın eserlerinde gitgide daha belirgin bir varlığa sahip oluyor. Sonuçta bu kategorilerin son derece görünür olduğu Fransız ve Haiti devrimlerine yapılan göndermelerin artık bütün eserlerini kapsaması manidardır.

tarif ediyorum: Bireysel bünye ve düşünce, duygulanım, potansiyel vs açısından gerektirdiği her şey, başka bir bünyenin, hakikat-bünyesinin, belli bir dünyada oluşmakta olan bir hakikatin maddi varoluşunun öğelerinden biri haline gelir. Bu, bir bireyin bireyselciliğin (ya da hayvaniliğin, ki bu ikisi aynı şeydir) koyduğu sınırların (bencillik, rekabet, fanilik) ötesine geçebileceğini ilan ettiği andır. Bunu ancak bir yandan bir birey olarak kendisi olmaya devam ederken bir yandan da birleşme aracılığıyla yeni bir Özne'nin aktif bir parçası olabildiği ölçüde yapabilir. Ben bu kararı, bu iradeyi öznelleştirme olarak tanımlıyorum.[5] Daha genel bir ifadeyle, öznelleştirme, bireyin kendi varoluşu ve bu varoluşun yaşandığı dünya bağlamında bir hakikatin durduğu yeri belirleme sürecidir.

İdea'yı üç temel öğenin soyut bir toplamı olarak tanımlayabilirim: bir hakikat prosedürü, bir tarihsel aidiyet ve bireysel bir öznelleştirme. İdea'nın biçimsel bir tanımını hemen verebiliriz: Bir İdea, bir hakikat prosedürünün tekilliği ile bir Tarih temsili arasındaki etkileşimin öznelleştirilmesidir.

Burada ele aldığımız durumda, İdea için, bireyin tekil bir siyasi sürece katılmasının (bir hakikat-bünyesine dahil olmasının) belli açılardan *tarihsel* bir karar da olduğunu anlama olasılığıdır diyebiliriz. İdea sayesinde, birey yeni Özne'nin bir öğesi olarak Tarih'in akışına olan aidiyetini hisseder. Yaklaşık iki yüzyıldır (Babeuf'un "eşitler komünü"nden 1980'lere kadar) "komünizm" kelimesi özgürleştirici ya da devrimci politika alanına yerleştirilmiş bir İdea için en önemli isimdi. Komünist olmak, elbette belli bir ülkede bir Komünist Parti'nin militanı olmak demekti. Bir Komünist Parti'nin üyesi olmak demek de bütün insanlığın tarihsel rotasını yönlendiren milyonlarca etkin figürden biri olmak demekti. Komünizm İdea'sı bağlamında öznelleştirme, siyasi bir prosedüre yerel manada ait olmak ile insanlığın kolektif kurtuluşuna doğru ilerleyişinin devasa sembolik alanı arasındaki bağlantıyı oluşturuyordu. Pazaryerinde ilan dağıtmak aynı zamanda Tarih atına binmek demekti.

5. 1982'de yayımlanan *Théorie du sujet* (*Özne Teorisi*) adlı kitabımda öznelleştirme ve öznel süreçler ikilisi temel bir rol oynuyor. Bu da benim, Bruno Bosteels'ın çalışmasında (ve Continuum tarafından 2009'da basılan İngilizce çevirisinde) belirttiği gibi, bu kitabın diyalektik sezgilerine yavaş yavaş dönüne eğilimime ilişkin bir diğer işaret olsa gerek.

Dolayısıyla, komünizm kelimesinin neden tamamen siyasi bir kelime olamayacağı ortada: Öznelleştirmesini desteklediği birey için, komünizm, siyasi prosedürü başka bir şeyle ilişkilendirir. Komünizmin tamamen tarihsel bir kelime olması da mümkün değildir. Çünkü, ileride göreceğimiz gibi her zaman bir olumsallık (*contingency*) içeren güncel siyasi prosedürden yoksun olan Tarih, boş bir sembolizmden başka bir şey değildir. Ve son olarak, komünizmin tamamen öznel, ideolojik bir kelime olması da mümkün değildir. Zira öznelleştirme, siyaset ve tarih, tekillik ve bu tekilliğin sembolik bir bütüne yansıtılması "arasında" işler ve bu tip maddilikler ve simgeleştirmeler olmadan bir karar statüsüne ulaşamaz. "Komünizm" kelimesi bir İdea statüsüne sahiptir; yani, birleşme bir kez gerçekleştiğinde, dolayısıyla da bir siyasi öznelleştirme içerisinden işlediğinde, bu terim siyaset, tarih ve ideolojinin sentezini ifade eder. Bu nedenle komünizmi bir kavramdan ziyade bir faaliyet (*operation*) olarak kavramak daha isabetlidir. Komünist İdea ancak birey ile siyasi prosedür arasındaki sınırda, siyasetin tarihsel bir izdüşümüne dayanan o öznelleştirme öğesi olarak var olur. Komünist İdea, bireyin siyasi Özne oluşunun, ayrıca ve aynı zamanda Tarih'e yansıması olmasını sağlayan şeydir.

Arkadaşım Slavoj Žižek'ın felsefi bölgesine doğru hareket edecek olursam,[6] genelde İdea'nın ve özelde de komünist İdea'nın işleyişini Lacan'ın Özne'nin üç düzeyi çerçevesinde formalize etmek duruma açıklık kazandırmamıza yardımcı olabilir: Gerçek, Hayali ve Simgesel. İlk olarak, hakikat prosedürünün İdea'nın dayandığı Gerçek olduğunu öne süreceğiz. Daha sonra, Tarih'in sadece simgesel olarak var olduğunu kabul edeceğiz. Dolayısıyla, tarih tecelli edemez. Tecelli edebilmesi için, bir dünyaya ait olması gerekir. Fakat, insan varoluşunun toplamı olduğu iddia edilen Tarih, tarihi fiili varoluşu içerisinde konumlandıracak bir dünyaya sahip değildir. Tarih yaşananlardan son-

6. Slavoj Žižek muhtemelen günümüzde hem Lacan'ın katkılarına olabildiğince saygı duyan hem de komünizmin İdea'sının dönüşünü güçlü ve kararlı bir şekilde savunan tek düşünürdür. Bunun nedeni Žižek'in gerçek üstadının Hegel olmasıdır. Žižek Bütünlük temasına boyun eğmekten vazgeçerek tamamen yeni bir Hegel yorumu sunmaktadır. Günümüzde felsefede komünizm İdea'sını kurtarmanın iki yolu var: Hegel'i üzülerek ve ancak yazılarını defalarca irdeledikten sonra bir kenara bırakmak (ki benim yaptığım şey budur) ya da farklı bir Hegel, bilinmeyen bir Hegel öne sürmek: Žižek'in Lacan'a dayanarak (ki Žižek'e göre Lacan da başta açık ve daha sonra gizli bir şekilde ama hep bir Hegelci olmuştur) yaptığı şey budur.

ra inşa edilmiş bir anlatıdır. Son olarak, gerçeği bir Tarih'in simgesel alanına yansıtan öznelleştirmenin de ancak hayali olabileceğini kabul edeceğiz, şu temel nedenden ötürü: Aslında hiçbir "gerçek" simgeleştirilemez. Gerçek, belli bir dünyada ve daha sonra ele alacağım çok özel koşullar altında var olur. Ancak, Lacan'ın defalarca söylediği gibi, gerçeğin simgeleştirilmesi mümkün değildir. Dolayısıyla, bir hakikat prosedürünün "gerçeği" Tarih'in anlatısal simgeselliğine "gerçekten" yansıtılabilir. Bu ancak hayali olarak böyle olabilir ki bu da bunun faydasız, olumsuz ya da etkisiz olduğu anlamına gelmez. Tam tersine, birey "bir Özne" teşkil etme kapasitesini ancak bir İdea'nın işleyişinde bulur. Dolayısıyla, şunu iddia edeceğiz: İdea hakikati kurmaca bir yapı içerisinde ifşa eder. Buradaki, ele aldığı hakikat özgürleştirici bir politik sekans olduğunda işe yarar hale gelen komünist İdea örneğinde, "komünizmin" bu sekansı (dolayısıyla da militanlarını) Tarih'in simgesel düzeninde ifşa ettiğini öne süreceğiz. Başka bir deyişle, komünist İdea bireysel bir öznelleştirmenin siyasi gerçeğin bir parçasını sembolik bir Tarih anlatısına yansıtmasını sağlayan hayali bir faaliyettir. İdea'nın (bekleneceği üzere) ideolojik olduğunu söylemek işte bu anlamda mümkündür.[7]

Günümüzde artık "komünist" kelimesinin bir politikayı ifade eden bir sıfat olamayacağını anlamak önemli. Gerçek ile İdea arasındaki bu kısa devrenin ürettiği bazı kavramların, "komünist parti" ya da "komünist devlet" gibi kavramların (ki bu "sosyalist devlet" ile telafi edilmeye çalışılan bir oksimorondu) yanlış anlaşıldığını anlamamız için hem destansı hem de dehşete düşürücü deneyimlerle dolu bir yüzyılın geçmesi gerekti. Marksizmin Hegelci kökenlerinin uzun vadeli etkileri bu kısa devrede açıkça görülüyor. Aslında Hegel için politikanın tarihsel olarak ifşa edilmesi hayali bir öznelleştirme değil, gerçeğin ta kendisiydi. Bunun nedeni Hegel için diyalektiğin hayati aksiyomunun şu olmasında yatıyor: "Gerçek, gerçeğin kendi oluş sürecidir"; ya da aynı minvalde, "Zaman, kavramın orada olmasıdır". Bunun sonucunda, Hegelci mirasla uyum içerisinde şöyle düşünmemiz meşrulaşıyor: Devrimci politik sekansların ya da uyumsuz kolektif

7. Temelde, eğer yıpranmış "ideoloji" kelimesini gerçekten anlamak istiyorsanız, yapılacak en basit şey, türediği kelimeden mümkün olduğunca az uzaklaşmaktır: Bir şeyin bir İdea ile alakası varsa, bu şeyin ideolojik olduğu söylenebilir.

özgürleşme fragmanlarının tarihsel kaydı "komünizm" adı altında, bu sekans ya da fragmanların hakikatini ifşa etmektedir: Tarih'in anlamı uyarınca ileri doğru hareket etmek. Hakikatlerin böylece, örtük bir biçimde tarihsel anlamları karşısında ikinci plana atılması, komünist politika, komünist partiler ve komünist militanların "hakikatinden" söz edebilmemize olanak tanıyor. Fakat bugün böyle bir sıfatlaştırmadan kaçınmamız gerektiği çok açık. Bununla savaşmak için Tarih'in var olmadığını defalarca vurgulamak zorunda kaldım ki bu da benim hakikat anlayışıma, hakikatlerin bir anlamı olmadığı, bilhassa da Tarih'in anlamını taşımadıkları yönündeki anlayışıma uymaktadır. Ama bu hükmü açıklığa kavuşturmam gerekiyor. Elbette, Tarih'e ait bir gerçek yoktur; dolayısıyla tarihin var olamayacağı doğrudur, aşkın olarak doğrudur. Dünyalar arasındaki süreksizlik görüngünün, dolayısıyla da varoluşun yasasıdır. Fakat örgütlü politik eylem koşulu altında *varolan* şey komünist İdea'dır; entelektüel öznelleştirmeyle ilintili olan ve gerçeği, simgeseli ve ideolojik olanı birey düzeyinde birleştiren bir faaliyettir. Bu İdea'yı, bütün tanımlayıcı kullanımlardan ayırarak, tekrar sahneye çıkarmalıyız. İdea'yı kurtarmalıyız ama aynı zamanda gerçeği de İdea ile anında yaşanan kaynaşmalardan kurtarmalıyız. Komünist İdea'nın bireylerin Özne olmasını sağlayan potansiyel bir güç olarak geri kazanabileceği yegâne politik sekanslar, nihayetinde komünist diye etiketlemenin saçma olacağı sekanslardır.

Dolayısıyla, İdea'yı işleyişinin üç yönlü tabiatı içerisinde (politika-gerçek, tarih-simgesel ve ideoloji-hayali) tanımlayabilmek için hakikatlerle, politik gerçekle işe başlamalıyız.

İlk önce, genelde kullandığım kavramlardan bazılarını çok soyut, basit bir şekilde açıklamama izin verin.

"Olay"ı herhangi bir özel durumda var olduğu haliyle (*Varlık ve Olay*'da [1988] ya da *Felsefe İçin Manifesto*'da [1989] kullandığım gibi) ya da belli bir dünyada ortaya çıktığı haliyle (*Dünyaların Mantığı* [2006] ya da *Felsefe İçin İkinci Manifesto*'da [2009] kullandığım gibi) beden ve dillerin normal düzeninde bir kopuş olarak tanımlıyorum. Burada şunu belirtmek önemli: Bir olay, durumda varolan bir potansiyelin gerçekleşmesi olmadığı gibi, dünyanın aşkın yasalarına da bağlı değildir. Olay, sadece nesnel olasılıklar seviyesinde değil, ayrıca olasılıkların olasılığı seviyesinde karşımıza çıkar. Bunu şöyle de ifa-

de edebiliriz: Bir durum ya da dünya bağlamında, bir olay, sınırlı bir açıdan, bu durumun içeriği ya da bu dünyanın yasaları açısından tamamen olasılıksız gibi görünen şeyler için yolu döşer. Eğer burada, Lacan için, "gerçek = imkânsız" olduğunu hatırlayacak olursak, olayın içkin olarak "gerçek" olan yönü açıkça görülecektir. Ayrıca bir olayın, gerçeğin kendi gelecekteki olasılığı olarak vuku buluşu olduğunu da söyleyebiliriz.

Olasılıkların olasılığını sınırlandıran sınırlanmalar sistemine "Devlet" ya da "durum Devleti" adını veriyorum. Aynı mantıkla, Devlet'in belli bir durumda bu duruma özgü olanaksızlığı -neyin olası olduğuna dair daha önce yapılan betimleme uyarınca- reçete eden kurum olduğunu söyleyeceğiz. Devlet her zaman olasılığın sınırlı olmasıdır, olay ise olasılığın sonsuzlaştırılmasıdır. Örneğin, günümüzde politik olasılıkları açısından Devlet'i oluşturan şeyler nelerdir? Kapitalist ekonomi, anayasal hükümet, mülkiyet ve mirasa dair yasalar, ordu, polis... Devlet'in, ortak amaçları (komünist İdea'nın olasılığa kavuşmasını engellemek) ile tanımlanabilecek bütün bu sistemler, elbette Althusser'in "Devlet'in ideolojik aygıtları" dediği şeyleri de içeren bütün bu aygıtlar aracılığıyla neyin olası olup neyin olmadığı arasındaki ayrımı nasıl da tesis edip -genellikle de zor kullanarak- muhafaza ettiğini görebiliriz. Buradan açıkça şu sonuç çıkıyor: Bir olay ancak Devlet'in gücünden çalabildiği ölçüde gerçekleşebilir.

Bir olayın sonuçlarının belli bir durumda (ya da dünyada) süregiden düzenlenişine ise "hakikat prosedürü" ya da "hakikat" diyorum. Şunu hemen belirtmek gerekiyor ki, her hakikatin bünyesinde, olaysal kökenlerinden kaynaklanan temel bir rastlantısallık bulunur. Devlet'in varlığının sonuçlarına ise "olgular" [*facts*] diyorum. İçkin gerekliliğin her zaman Devlet'ten yana olduğu açıkça görülmektedir. Dolayısıyla bir hakikatin saltık olgulardan meydana gelemeyeceği açıktır. Bir hakikatteki olgusal olmayan [*non-factual*] öğe hakikatin yöneliminin bir sonucudur ve biz de buna "öznellik" diyeceğiz. Ayrıca bir hakikatin maddi "bedeninin" [*body*] öznel bir yönelime sahip olduğu sürece istisnai bir beden olduğunu söyleyeceğiz. Dini bir metaforu utanmazca kullanacak olursak, hakikatin-bedeninin, bu beden içerisinde gerçeklere indirgenemeyecek şeyler göz önüne alındığında, kutlu bir beden olduğunu söyleyeceğim. Politikadaki yeni bir kolek-

tif Özne'nin, bireysel çokluklardan oluşan bir organizasyonun bedeni olan bu bedenin politik bir hakikatin yaratılışına katkıda bulunduğunu söyleyeceğiz. Bu yaratımın işlemekte olduğu dünya Devleti örneğinde, tarihsel gerçeklerden bahsedeceğiz. Tarihsel olgulardan oluşan tarih kesinlikle Devlet'in gücünü eksiltmez. Tarih ne özneldir ne de şanlı. Tarihin Devlet'in tarihi olduğu söylenebilir.[8]

Şimdi konumuza, yani komünist İdea'ya geri dönebiliriz. Eğer bir birey için İdea spesifik bir gerçek hakikatin hayali olarak Tarih'in simgesel hareketine yansıtıldığı öznel bir işlemse, İdea'nın, hakikati bir olguymuş gibi sunduğunu söyleyebiliriz. Başka bir deyişle, İdea bazı olguları hakikat gerçeğinin (*the real*) sembolleri olarak sunar. İşte bu sayede, Komünizm İdea'sı, devrimci politikanın ve bu politikayı sürdüren partilerin, kaçınılmaz sonucu komünizm olan bir Tarih anlayışının temsiline dahil olmasına olanak sağladı. Ya da işte bu sayede "sosyalizmin anavatanı" diye bir şeyden söz etmek mümkün oldu; ki bu da tanımı gereği kırılgan bir olasılığın yaratılışının bir iktidarın büyüklüğü aracılığıyla temsil edilmesi demekti. Gerçek ile simgesel arasında etkin bir aracı olan İdea, bireye her zaman olay ile olgu arasına yerleştirilmiş bir şey sunar. Komünist İdea'nın gerçek statüsüne dair sonu gelmez tartışmaların çözülmez olmasının sebebi budur. Acaba bu, Kant'ın kullandığı anlamda, gerçek bir etkinliğe sahip olmayan ama bizim kavrayışımız için makul hedefler ortaya koyabilen düzenleyici bir İdea mıdır? Yoksa, devrim-sonrası bir Devlet'in dünya üzerindeki eylemleri aracılığıyla zaman içerisinde yerine getirilmesi gereken bir plan mıdır? Açıkça tehlike ve hatta suç unsurları barındıran bir ütopya mıdır? Yoksa Tarih'teki Akıl'a verilen ad mıdır? Böyle bir tartışma asla sonuca bağlanamaz; zira basitçe, İdea'nın öznel işleyişi basit değil karmaşık bir şeydir. Temel gerçek koşulu olarak gerçek özgürleştirici politika sekanslarını içerir ama ayrıca simgeleme için uygun olan bütün tarihsel olguların tanzim edilmesini gerektirir. Olayın ve örgütlü siyasi sonuçlarının olgulara indirgenebileceğini iddia

8. Tarihin Devlet'in tarihi olduğu tezi, politik spekülasyon alanına Sylvain Lazarus tarafından sokulmuştur; ama kendisi henüz bu tezin bütün sonuçlarını yayımlamamıştır. Burada da benim ontolojik-felsefi Devlet kavrayışımın, 1980'lerin ortalarında ortaya konulduğu haliyle, farklı (matematiksel) bir çıkış noktası ile farklı (metapolitik) bir varış noktasına sahip olduğu söylenebilir. Ancak benim kavrayışımın Lazarus'unkiyle uyumlu olduğu çok önemli bir açıdan doğrulanmaktadır: Hiçbir politik hakikat prosedürü özü açısından bir Devlet'in tarihsel eylemleri ile karıştırılmamalıdır.

etmez; zira bu, hakikat prosedürünü Devlet yasalarına tabi tutmak anlamına gelirdi. Ama olguların, bir hakikatin ayırt edici özelliklerinin tarihsel dökümü için uygunsuz olduğunu da iddia etmez. İdea, hakikatin oluşundaki bütün kaygan, muğlak ve uçuşkan şeyler için sabitleyici, tarihsel bir çapadır. Ama bunu ancak, bu şansa bağlı, kaygan, uçuşkan boyutu kendi "gerçeği" olarak kabul ederse yapabilir. Komünist İdea'nın, "Adil fikirler nereden gelir?" sorusuna Mao'nun cevap verdiği gibi, "Adil fikirler (bununla bir durumda bir hakikate giden yolu oluşturan şeyi kastediyorum) pratikten gelir" diye cevap verme yükümlülüğü altında olmasının nedeni de budur. "Pratik" "gerçek"e verilen materyalist isim olarak anlaşılmalıdır. Dolayısıyla Tarih'teki adil (politik) fikirlerin "hakikat" oluşunu temsil eden İdea'nın, yani komünizm İdea'sının son kertede bizzat pratik fikrinden (gerçeğin deneyiminden) geldiğini fakat asla ona indirgenemeyeceğini söylemek uygun olacaktır. Çünkü komünizm İdea'sı hakikatin varlığının değil, daha ziyade hakikatin eylemde *açık edilmesinin* protokolüdür.

Bütün bu söylediklerimiz, özgürleştirici politikanın hakikatlerini tam zıtlarının, yani Devlet'in kisvesi altında *açık etmek* gibi bir uç noktaya gidilmesinin nihayetinde nasıl mümkün olduğunu açıklıyor ve bir dereceye kadar bunu meşrulaştırıyor. Söz konusu olan şey, hakikat prosedürü ile tarihsel olgular arasındaki (hayali) ideolojik ilişki olduğuna göre, bu ilişkiyi uç noktaya zorlamakta neden tereddüt edelim ki? Neden bunun olay ve Devlet arasındaki bir ilişki olduğunu söylemeyelim ki? Lenin'in en ünlü metinlerinden birinin adı *Devlet ve Devrim*'dir. Bu metinde mevzubahis olan şey tam da Devlet ve Olay'dır. Fakat Lenin, bu açıdan Marx'ı takip ederek, Devrim-sonrası Devlet'in sönümlenen bir Devlet, gayri Devlet'e geçişi organize eden bir Devlet olması gerektiğini söylemeye özen gösteriyor. O zaman şöyle diyelim: Komünizm İdea'sı, Devlet'in gücünden hiç olmadığı kadar çalan bir politikanın gerçeğini "bir diğer Devlet" figürüne yansıtabilir; tabii bu "çalma" eylemi öznelleştirme işlemi içerisinde kaldığı, yani "diğer Devlet"in de Devlet gücünden, yani kendi gücünden çaldığı, özü sönümlenmek olan bir Devlet olduğu sürece.

Bütün devrimci politikalarda özel isimlerin sahip olduğu hayati önemi işte bu bağlamda düşünmek ve kabul etmek gerekiyor. Sahip oldukları bu önem hem muazzam hem de paradoksaldır. Bir yanda,

özgürleştirici politika temelde anonim kitlelerin politikasıdır; adı olmayanların, Devlet tarafından muazzam bir önemsizlik durumunda tutulanların zaferidir. Öte yandan ise özgürleştirici politika, başka hiçbir politikanın olmadığı kadar, onu tarihsel olarak tanımlayan, temsil eden özel isimler tarafından belirlenir. Niye karşımızda bu uzun özel isimler dizisi var ki zaten? Bu parıltılı devrimci kahramanlar Panteon'unun sebebi ne? Spartaküs, Thomas Münzer, Robespierre, Toussaint-L'Ouverture, Blanqui, Marx, Lenin, Rosa Luxemburg, Mao, Che Guevara ve diğer birçoklarının adını niye biliyoruz? Sebep şu ki bütün bu özel isimler –bir bireyin, mutlak bir beden ve düşünce tekilliğinin kisvesi altında– hakikat olarak politikanın o ender ve kıymetli uçuşkan sekanslar ağını tarihsel olarak simgelemektedirler. Hakikat-bedenlerinin kaygan formalizmi burada ampirik varoluş olarak somutluk kazanır. Sıradan birey bu özel isimlerde kendi bireyselliği için bir aracı olarak, kendi bireyselliğinin sınırlarını zorlayabileceğinin bir kanıtı olarak parıltılı, ayrıksı bireyleri keşfeder. Milyonlarca militanın, isyankârın ve savaşçının temsil edilemez anonim eylemi o basit, güçlü özel isim sembolünde bir araya getirilir. Bu nedenle özel isimler İdea'nın işleyişine katılırlar ve benim andığım özel isimler de zaten komünizm İdea'sının çeşitli aşamalardaki öğeleridir. Dolayısıyla hiç duraksamadan "Hruşçov"un "kişi kültü"nü, yani Stalin'i lanetleyişinin yanlış olduğunu ve demokrasi adı altında komünizm İdea'sının takip eden yıllarda şahit olduğumuz çöküşünü haber verdiğini söyleyebiliriz. Stalin'e ve terörist Devlet vizyonuna dair politik eleştirinin acımasızca, bizzat devrimci politika perspektifinden yapılması gerekiyordu ve Mao da bazı yazılarında bunu yapmaya başlamıştı.[9] Aslında Stalinist Devlet'e önderlik eden grubu savunan Hruşçov ise bu konuya hiç girmemiş ve konu Stalin yönetimi altında sergilenen Terör'e geldiğinde ise, politik öznelleştirmede özel isimlerin oynadığı role dair soyut bir eleştiri sunmakla yetinmiş ve böylece, on yıl sonrasında ortaya çıkan, muhafazakâr hümanizmi savunan "Yeni Felsefeciler"e giden yolu bizzat döşemişti. Buradan çok kıymetli bir ders çıkıyor:

9. Mao Zedong'un Stalin'e dair yazıları Hu Chi-hsi'nin çeviri ve sunuşuyla, "Modèle soviétique ou voie chinoise" (Sovyet Modeli mi, Çin Yolu mu) altbaşlığını taşıyan *Mao Tsé-Toung et la construction du socialisme* (Mao Zedong ve Sosyalizmin Kurulması) adlı kısa kitapta yayımlanmıştı (Le Seuil, Paris, 1975). *Dünyaların Mantığı*'nın önsözünde ben de Doğru'nun sonsuzluğu fikrinden hareketle bu kitaba dair bir yorum yazmıştım.

Geriye dönük politik eylemler belli bir ismin sembolik işlevinden sıyrılmasını gerektirse bile, aslında bu işlev tamamen ortadan kaldırılamaz. Zira İdea –özellikle de insanların sonsuzluğuna gönderme yapan komünist İdea– özel isimlerin sonluluğuna ihtiyaç duyar.

Şimdi söylediklerimizi mümkün olduğunca basit bir şekilde özetleyelim. Bir hakikat politik gerçektir. Tarih, bir özel isimler deposu olarak bile, sembolik bir yerdir. Komünizm İdea'sının sembolik işleyişi politik gerçeğin Tarih'in sembolik kurgusuna hayali bir şekilde yansıtılmasıdır; sayısız kitlelerin eyleminin bir özel ismin Tekilliği altında temsil edilmesi de buna dahildir. Bu İdea'nın rolü bireyin bir hakikat prosedürü disiplinine dahil edilmesini desteklemektir; bireye kendi nazarında bir hakikat-bedeninin ya da öznelleştirilebilir bedenin bir parçası olarak sadece hayatta kalmayı sağlayan Devletçi sınırlamaların ötesine geçme yetkisi vermektir.

Şimdi soruyoruz: Bu muğlak işleme geri dönmek neden gereklidir? Neden olay ve sonuçları da, çeşitli "kişi kültü" versiyonlarının eşlik ettiği ve genellikle de vahşice bir olgu kisvesi altında açık edilmelidir ki? Özgürleştirici politikanın bu şekilde tarihsel olarak ele geçirilmesinin sebebi nedir?

Bunun en basit sebebi, olağan tarihin, bireysel hayatların tarihinin Devlet sınırları içerisinde olmasıdır. Hiçbir karar ya da seçim içermeyen bir hayatın tarihi geleneksel olarak aile, iş, vatan, mülk, din, âdetler ve benzeri şeyler aracılığıyla işleyen Devlet'in tarihinin bir parçasıdır. Bir istisnanın kahramanca ama bireysel bir şekilde bütün bunların üzerine yansıtılması da herkes tarafından paylaşılmayı amaçlar; kendisini sadece bir istisna değil, ayrıca artık herkesin paylaşabileceği bir olasılık olarak göstermeyi amaçlar. İdea'nın işlevlerinden biri de budur: İstisnayı bireylerin hayatına yansıtmak, ancak belli bir olağandışılık ölçeğinde varolan şeyin içini doldurmak. Kendi yakın çevremi –kocam ya da karım, komşularım, arkadaşlarım ve iş arkadaşlarım– oluşmakta olan hakikatlere dair o müthiş istisnanın varlığına, hayatlarımızı Devlet'in çizdiği sınırlarca programlanmış bir şekilde yaşamaya mecbur olmadığınıza ikna etmek. Doğal olarak, son tahlilde ancak hakikat prosedürüne dair çığ ya da militan bir deneyim insanı hakikat-bedenine girmeye zorlayacaktır. Ama insanı bu deneyimin bulunacağı yere götürmek –o kişiyi hakikat için önemli olan

şeyin bir seyircisi, dolayısıyla kısmi katılımcısı yapmak–, İdea'nın bu şekilde aracılık etmesi, İdea'nın paylaşılması hemen hemen her zaman gereklidir. Komünizm İdea'sı (başka yerlerde buna ne ad verildiğinin hiçbir önemi yoktur; hiçbir İdea ismiyle tanımlanmaz) bir hakikat prosedürünün Devlet'in gayri safi dilinde ifade edilmesini, dolayısıyla Devlet'in neyin mümkün olup neyin olmadığını belirlemesini sağlayan güç hatlarının bir süreliğine el değiştirmesini sağlayan şeydir. Bu kavrayışa göre, en sıradan eylem insanları gerçek bir politik mitinge, evinden uzaklara, önceden belirlenmiş varoluşsal parametrelerinden uzaklara, örneğin Malili işçilerin kaldığı bir pansiyona ya da bir fabrikanın kapısına götürmektir. İnsanlar politikanın gerçekleştiği yerlere geldiklerinde, katılmak ya da geri çekilmek arasında bir seçim yapacaklardır. Ama insanların bu yere gelmesi için İdea'nın –ki bu iki yüzyıldır ya da belki ta Platon'dan beri komünizm İdea'sıdır– onları temsiller, Tarih ve Devlet düzeninde halihazırda değiştirmiş olması gerekir. Sembol, Gerçek'ten yapılan yaratıcı kaçışın yardımına hayali olarak yetişmelidir. Alegorik olgular hakikatin kırılganlığına ideolojik ve tarihsel bir boyut katmalıdır. Loş ışıklı bir odada dört işçi ve bir öğrenci arasında geçen sıradan fakat hayati bir tartışma komünizm boyutlarına genişletilmeli ve böylece hem olduğu şey hem de Doğru'nun yerel inşasında bir an olarak gelecekte olacağı şey olmalıdır. Sembolün genişletilmesi aracılığıyla "adil fikirler"in bu pratikte görülmeyen pratikten geldiği görünür hale gelmelidir. Sapa bir varoşta yapılan beş kişilik bir toplantı, barındırdığı tehlikenin ifadesi nedeniyle sonsuz bir güce sahiptir. Gerçeğin işte bu yüzden kurgusal bir yapı içerisinde açık edilmesi gerekir.

İkinci neden ise her olayın bir sürpriz olmasıdır. Eğer öyle olmasaydı, bir olgu olarak öngörülebilir olur ve Devlet'in tarihine işlenirdi, ki bu da bariz bir kavramsal çelişkidir. Bu nedenle sorun şu şekilde formüle edilebilir: Bu tip sürprizlere kendimizi nasıl hazırlayabiliriz? Ve bu sefer, biz daha önceki bir olayın sonuçlarının militanı olsak bile, bir hakikat-bedeni içine zaten dahil olsak bile, sorun gerçekten karşımızda duruyor. Bunu kabul edip, yeni olasılıkların kullanılmasını öneriyoruz. Ancak gelecek olay, bizim için bile hâlâ imkânsız olan şeyi mümkün hale getirecektir. Yeni olasılıkların yaratılışını en azından ideolojik ya da entelektüel anlamda öngörebilmek için bir

İdea'ya sahip olmalıyız. Bunun elbette, militanı olduğumuz hakikat prosedürünün gün ışığına çıkardığı ve gerçek-olasılıklar olan olasılıkların yeniliğini içeren ama aynı zamanda henüz farkına varmadığımız *diğer* olasılıkların olasılığını da içeren bir İdea olması gerekir. Bir İdea her zaman, yeni bir Hakikat'in tarihsel olarak mümkün olduğunu onaylar. Ve mümkün olmayanın mümkün olanın içine zorla sokulması Devlet'in gücünden çalınarak gerçekleştiği için, İdea'nın bu "çalma" sürecinin sonsuz olduğunu ortaya koyduğunu söyleyebiliriz. Devlet tarafından, mümkün olan ile olmayan arasına çizilen ayrım çizgisinin, daha önceki değişimler –şu anda militanı olarak katıldığımız değişimler de dahil– ne kadar radikal olursa olsun bir kez daha değiştirilmesi her zaman mümkündür. İşte bu nedenle bugün komünist İdea'nın içeriklerinden biri de (yeni bir Devlet'in işleyişi aracılığıyla ulaşılacak bir hedef olarak komünizm temasının aksine) Devlet'in sönümlenmesinin, bütün politik eylemlerde mutlak suretle bariz (ve "Devlet'e mesafe koyan bir politika" formülüyle, Devlet'le herhangi bir temasın, Devlet'ten ödenek istemenin, seçimlere katılmanın vs reddedilmesi olarak ifade edilen) bir ilke olmasının yanı sıra, yeni politik hakikatlerin yaratılışının her zaman için Devletçi, dolayısıyla da tarihsel olgular ile bir olayın sonsuz sonuçları arasındaki ayrım çizgilerini değiştireceği için sonsuz bir görev olması gerektiği görüşüdür.

Bunu aklımda tutarak, şimdi komünizm İdea'sının geçirdiği çağdaş değişimlere değinerek sözlerimi bağlamak istiyorum.[10] Komünizm İdea'sının mevcut yeniden değerlendirilişine uygun olarak, daha önce de belirttiğim gibi, bu kelime artık "komünist parti" ya da "komünist rejimler"de olduğu gibi bir sıfat işlevi göremez. Tıpkı sosyalist Devlet gibi, parti-biçimi de artık İdea'ya gerçek destek sağlamak için uygun değildir. Bu sorun ilk kez 1960 ve 1970'lerdeki olaylarda olumsuz bir ifade bulmuştur: Çin'deki Kültür Devrimi ve Fransa'daki "Mayıs '68" denilen amorf olgu. Daha sonra, partisiz politika şiarını benimseyen yeni politik oluşumlar denendi ve hâlâ da deneniyor.[11] Fakat

10. Komünizm İdea'sının üç aşaması, özellikle de (hem parti hem de Devlet programı anlamında) alenen politik olmaya giriştiği ikinci aşaması konusunda bkz. *Cinconstances 4* adlı kitabımın son bölümleri (İngilizce çevirisi: *The Meaning of Sarkozy*, Verso, Londra, 2008).

11. Son otuz yılda yeni politik oluşumlar konusunda sayısız, muazzam deneyler yapıldı. Bunlar arasında şunlar sayılabilir: Polonya'da 1980-81'de ortaya çıkan Dayanışma hareketi, İran Devrimi'nin ilk ayağı, Fransa'daki *Organisation Politique* (Siyasi Örgüt), Meksika'daki Zapatista hareketi, Nepal'daki Maoistler. Bu liste elbette bütün oluşumları kapsamıyor.

genel olarak, köşe taşı küreselleşmiş kapitalizm olan modern, güya "demokratik" burjuva Devleti ideolojik alanda hiçbir rakibinin olmadığını söyleyip, böbürlenebiliyor. Otuz yıldır komünizm kelimesi ya unutuldu ya da suç unsuru teşkil eden girişimlerle özdeşleştirildi. Politikanın öznel durumunun her yerde bu kadar tutarsız hale gelmesinin nedeni budur. İdea'dan mahrum olan kitlelerin kafa karışıklığı yaşaması kaçınılmazdır.

Fakat, bu tutucu dönemin sona ermek üzere olduğuna dair –örneğin bu kitapta ve kitabın dayandığı konferansta– birçok işaret var. Buradaki tarihsel paradoks şu ki, bir bakıma 20. yüzyıldan miras aldığımız sorunlardan çok 19. yüzyılın ilk yarısında irdelenen sorunlara yakınız. Tıpkı 1840 civarında olduğu gibi bugün de, toplumun rasyonel düzenlenişi için tek yolun kendisi olduğundan emin, tamamen kinik bir kapitalizmle karşı karşıyayız. Her yerde fakirlerin kendi sefaletlerinden kendilerinin sorumlu olduğu, Afrikalıların geri kalmış olduğu ve geleceğin, Batı dünyasının "uygar" burjuvalarının ya da Japonya gibi aynı yolu takip etmeyi seçenlere ait olacağı ima ediliyor. Bugün de, o zamanlarda olduğu gibi, zengin ülkelerde bile aşırı yoksulluğun hüküm sürdüğü geniş alanlar bulmak mümkün. Toplumsal sınıflar arasında olduğu gibi, ülkeler arasında da insanı çileden çıkaran ve gittikçe artan eşitsizlikler var. Üçüncü Dünya çiftçileri, bizim güya gelişmiş ülkelerimizdeki işsizler ve düşük maaşlılar ile "Batılı" orta sınıf arasındaki öznel, politik uçurum kesinlikle kapatılamaz niteliktedir ve nefretin sınırında duran bir aldırmazlığın lekelerini taşımaktadır. Siyasi iktidar, sadece "bankaları kurtarın" sloganı atan mevcut ekonomik krizin açıkça ispatladığı gibi, hiç olmadığı kadar kapitalizmin maşası haline gelmiş durumda. Devrimciler bölünmüş ve zayıf bir şekilde örgütlenmiş durumda. İşçi sınıfı gençliğinin büyük bir kesimi nihilist ümitsizliğe kurban gitmiş durumda; entelektüellerin büyük çoğunluğu ise maalesef köle ruhlu. Bütün bunlara rağmen içimizde –her ne kadar *Komünist Parti Manifestosu*'nu 1848'de yazan Marx ve arkadaşları kadar izole edilmiş olsak da– fakir, çalışan kitleler arasında yeni politik süreçler organize etmeye ve komünizm İdea'sının gerçeklikte yeniden ortaya çıkan formlarını desteklemeye çalışanların sayısı gittikçe artıyor. Tıpkı 19. yüzyılın başında olduğu gibi, komünist İdea'nın zaferi söz konusu bile değil; oysa çok tehlikeli

ve dogmatik bir şekilde 20. yüzyıl boyunca zafer kazanacaktı komünist İdea. Burada her şeyden önemlisi, komünist İdea'nın var olması ve formüle edildiği çerçevedir. Komünist hipoteze sağlam bir öznel varoluş kazandırmak, bugün burada toplanmış olan bizlerin kendimizce yerine getirmeye çalıştığı ödevdir. Ve ısrarla söylüyorum ki bu hakikaten heyecan verici bir görev. Her zaman, küresel ve evrensel entelektüel kurgular ile yerel ve tekil fakat evrensel olarak aktarılabilen hakikat parçaları deneyimini birleştirerek komünist hipoteze ya da daha doğrusu komünizm İdea'sına bireyin bilincinde yeni bir hayat verebiliriz. Bu İdea'nın varlığının üçüncü çağına öncülük edebiliriz. Bunu yapabiliriz. O halde yapmalıyız.

2

İnsanın Kendisini Mevcut Komünist Hipoteze Sunması: Felsefe İçin Olası Bir Hipotez, Siyaset İçin İmkânsız Bir İsim mi?

Judith Balso

Konuşmaya, bu felsefi toplantıdaki paradoksal varlığımla başlamalıyım.[1]

Burada konuşan çoğu kişiden farklı olarak, şimdiye kadar ben, siyaseti felsefi bir bakış açısıyla ele almadım. Benim felsefeyle ilişkim, şiir ile felsefe arasındaki olası ilişkinin irdelenmesinden, daha doğrusu, şiirin felsefeye ne öğretebileceğinin irdelenmesinden ibaret oldu.[2]

Yine, burada konuşan çoğu kişiden farklı olarak, 1970'lerden bu yana daima "bir özgürleşme siyaseti" diye isimlendirilmeye –ki bu,

1. Bunu benimle birlikte çevirdiği için Andrew Gibson'a sonsuz teşekkürler.
2. Judith Balso, *Pessoa, le passeur métaphysique*, Seuil, Paris, 2006.

daha iyi bir seçeneğe sahip olmadığım için geçici olarak kullandığım bir isimdir– değecek, tamamen yeni bir siyaset düşüncesi ve pratiği arayışına dahil oldum.

Sadece felsefeciler tarafından ve sadece felsefe alanında sorulduğunda ısrar ettiğim bir soruyu (komünist hipotez hâlâ geçerli midir yoksa değil midir?) ele almaya yönelik bu daveti sadece bu yüzden kabul ettim. Bu konuda sadece kendi adıma konuşmayı öneriyorum.

İlk olarak, yönteme dair bir önermede bulunacağım: Eğer felsefe komünist hipotez meselesine dair açıklamalar yapmak istiyorsa, bunun siyasi bir hipotez olduğu gerçeğini görmezden gelemez.

Daha önce ütopik bir hipotez olarak, bir eşitlik istenci ve bütün isyan ve ayaklanmaların hedefi olan Devlet'ten uzaklaşma eylemi olarak var olmuştu. Ama gerçekten bir politikayı düzenlediğinde –1847'de (*Komünist Manifesto*'yla birlikte) başlayıp, 1966-1968 yılları arasında (Çin'deki Şanghay Komünü ve Fransa'daki o eşsiz Mayıs 1968 deneyimi arasında) sona eren bir dizi boyunca– belli bir politika için belirleyici bir soru olarak ortaya çıktı. Doğal olarak bu politika kendi görevini, tahakküme son vermek olarak tanımladı. Yani, sadece bir sınıf ya da bir grup insan için değil, "insanlığın tamamı için" ya da daha basitçe "herkes için" olumlu ve özgürleştirici olmayı hedefledi.

Marx, Lenin ve Mao ile birlikte politika komünizmle, komünizm de politikayla yakın bir ittifak kurdu. Dolayısıyla, eğer günümüzde komünist hipotezin muhafaza edilip edilmemesi gerektiği konusunda söz söylemek istiyorsak, bu ikiliyi –"politika/komünizm"– irdelemeliyiz.

Benim ilk önermem şu şekilde olacak: Komünist hipotez, merkezi bir politik hipotez olageldi ve başarısızlığa uğradı. Ya da, bir kelime veya kategori olarak "başarısızlığı" sevmediğim için, komünist hipotez amacına (özgürleştirici bir siyasi kapasite icat etme amacına) ulaşamadı demek daha doğru olur. Kanıtlar bunu gösteriyor. Bunu, böyle bir politikada mevcut olan iradeden feragat etmek için söylemiyorum. Aksine, bu siyasi iradeyi sürdürmek için gereken koşulları açıklamak istiyorum. Bu açıklamayı yaparken, konuşmamın ilk bölümünün özünü teşkil edecek olan şu üç hususa gönderme yapacağım:

* Komünist hipotez politik bir hipotezdir.
* Bu hipotez aradığı yolu, yani herkes için varolan bir politik kapasiteyi bulamamıştır.
* Bu politik açmazı kabul etmek, politik güçsüzlüğe ya da halihazırda kurulmuş olan boyun eğdirme ve tahakküm yapılarına geri dönmek anlamına gelmez. Aksine, "herkes için politika"ya doğru ilerleyen bir siyasi irade için yeni yollar açmayı amaçlar.

İkinci bölümde, felsefe ile felsefeye içkin siyasetin (bu, Alain Badiou'nun kategorilerinden biridir) birbirine "teğellenmesinin" iki örneğini inceleyeceğim: Heidegger'le ilişkilendirilen ilk örnek, nasyonal sosyalizm meselesini ortaya koyuyor. Althusser'le ilişkilendirilen ikinci örnekte ortaya konulan ise, Stalinizmi açıklama olasılığıdır.

Bu iki teğelleme biçimini teşhis etmeli ve bunları geçersizleştirmek için elimizden geleni yapmalıyız; zira bunlar felsefe ve politika arasında yeni ilişkilerin ortaya çıkmasını engellemektedir. Burada, feci sonuçlar doğuran, felsefeyi politika olarak gören ya da politikayı felsefi önermeler karşısında ikinci plana atan (hangisi daha kötü bilmiyorum) özdeşleştirmelerden muaf ilişkileri kastediyorum. Bu özdeşleştirme felsefeyi politika için gerekli bir koşul ya da kaynak olarak görür. Ben felsefe ile politika arasında, zaruri bir ikili ayrıma dayanan farklı bir ilişki önermek istiyorum:

* Felsefenin politikadan ayrılması;
* Politikanın felsefeden ayrılması.

Sonuçta felsefe alanında, felsefenin politikayla ilişkisine dair yapılan soruşturmanın bir kenara bırakılması gerektiğini; zira artık beğensek de beğenmesek de bir politik hipotez olarak komünist hipotezin "sonrasında" yaşadığımızı öne süreceğim. Benim duruşum bu olacak ve size neden bu duruşu benimsediğimi göstermeyi ümit ediyorum.

1

Hangi anlamda komünist hipotezin bir politik hipotez olduğunu öne sürmeliyiz? Birincisi, politika her biri kendi düşünsel eğilimine sahip bir dizi tekil, organize süreçten oluşur ve komünizm uzunca bir süre politika için hem partiler hem de Devletler tarafından desteklenen temel gönderge olmuştur.

Komünizm iki yönlü bir hipotezdi: Tarihsel bir süreci –proleteryanın öncü bir siyasi figür olarak tesis edilmesi– ve devlete dair "ekonomist" bir hipotezi (Devlet'in sönümlenip yok olması ve üretim araçları üzerindeki kişisel mülkiyetin kaldırılmasından başlanarak özel mülkiyetin ortadan kaldırılması aracılığıyla komünizme geçişi) ifade ediyordu.

Bu tahayyül *Komünist Manifesto*'dan (1847) Çin Kültür Devrimi'ne kadar (diyelim ki 1967'ye kadar) uzanan, mücadele ve önemli politik keşiflerle dolu siyasi sekansa rehberlik etmiştir; bu sürece dair nihai değerlendirme, günümüzde siyaset yapmak isteyenler için son derece önemlidir.

Komünist hipotezin merkezinde iki öğe arasındaki olası ilişki yatıyor: İşçilerin yönlendirici bir siyasi figür haline getirilmesi (birinci öğe) siyaseti hangi koşullar altında gerçek komünizme (ikinci öğe) doğru taşıyabilir? Bu uzun sekansın (ya da daha doğrusu eğrinin) tarihi, meselenin esasen, ikinci öğeye doğru ilerlemek için birinci öğede gerekli olan dönüşümlere dair olduğuna işaret ediyor.

Manifesto'nun tahayyülüne göre, sınıf kategorisi politiktir. Bu nedenle de "komünistler diğer işçi sınıfı partilerinin aksine, ayrı bir parti" oluşturmazlar.[3]

Komünistler kendilerini sadece iki açıdan ayrı bir yere koydukları hususunda ısrar ediyorlar. Onlar "bütün ülkelerdeki işçi sınıfı partilerinin en azimli kısmıdır" ve öznel tutarlılıkları, teorik olarak "proletarya hareketinin ilerleme çizgisini, koşullarını ve nihai genel sonuçlarını net bir şekilde anlama avantajına sahip olmaları" gerçeğinden kaynaklanmaktadır.[4] Komünistler, işçi sınıfının işçi ayaklanmaları aracılığıyla kendisini politik bir sınıfa dönüştürdüğü daha büyük bir hareketin parçasıdırlar. Burada komünizm, "gözlerimizin önünde

3. Karl Marx ve Friedrich Engels, *The Communist Manifesto*, Penguin, Harmondsworth, 1967, s. 95.
4. A.g.e.

cereyan eden bir tarihsel hareketin" adıdır. Yine *Manifesto*'dan alıntı yapıyorum: "Komünistlerin vardığı teorik sonuçlar kesinlikle şu ya da bu sözde evrensel reformistin icat ettiği ya da keşfettiği fikir ya da ilkelere dayanmamaktadır. Komünistler sadece, varolan bir sınıf mücadelesinden, gözlerimizin önünde cereyan eden bir tarihsel hareketten kaynaklanan gerçek ilişkileri genel anlamda ifade ediyorlar."[5]

Peki, Marx ve Engels için proleteryanın "hâkim" politik kapasitesini gösteren şey nedir? Marx ve Engels bu sonuca şu tezden ulaşıyor: Kapitalizm "modern işçi sınıfı" aracılığıyla "büyük çoğunluğun çıkarına büyük çoğunluğun kendiliğinden hareketini" oluşturan insanlar ürettiği için işçi sınıfı hususi bir sınıftır. Bütün bir 19. yüzyıl işçi sınıfı hareketi tarihi bu tahayyülü besliyor ve "proletarya" ismi bu içkin genel politik kapasiteyi "modern işçi sınıfına" ait bir şey olarak kodluyor. Aslında Marx şu sonuca ulaşıyor: Diğer sınıfların aksine "proleterler daha önceki kendi mülkiyet biçimlerini, dolayısıyla da daha önceki bütün mülkiyet biçimlerini ortadan kaldırmadıkları takdirde toplumun üretici güçlerinin hâkimi olamazlar". Dolayısıyla sermayenin dağıtılmasından, sadece sermayenin çöküşü ve sonunun ilanını değil, ayrıca bu mülkiyet şekillerinin mantığını da çıkarsamak mümkündür.

Fakat Marx saltık tarihsel bir tez geliştirmiyor. Talep edilen şey, proletaryanın üretici güçler üzerindeki kişisel mülkiyete son verecek hususi, politik eylemler aracılığıyla sermayenin sahibi olmasıdır. Eğer tarihsel hareket temel önemdeyse ve yeni bir proleter politik kapasiteye doğru evriliyorsa, burada önemli olan bir diğer şey de Devlet'in "saldırıya açık" olduğunun düşünülmesidir. Bu bir iktidarı ele geçirme meselesidir. Marx'ın Komün'ün icadını tarif ederken dile getirdiği gibi, "Devlet makinesini kırma" meselesidir. Devlet makinesini kırmak ilk olarak, Devlet'i proletaryanın siyasi hegemonyası için, proletarya diktatörlüğü için bir araç olarak kullanıp, böylece özel mülkiyeti ortadan kaldırmaktır ve özel mülkiyetin ortadan kaldırılması "Devlet'in sönümlenmesi", devletin yerini basitçe "şeylerin yönetilmesi"nin alması anlamına gelecektir. *Manifesto*'ya göre, "komünistlerin teorisinin" tek bir cümleyle ("özel mülkiyetin ortadan kaldırılması") özetlenebilecek olmasının nedeni de budur.[6]

5. A.g.e., s. 95-96.
6. A.g.e., s. 96.

Birinci hususu ele aldığımızda, Lenin bizi çok farklı bir öğeye yerleştiriyor: Artık sınıfla özdeş ya da sınıfa içkin olmayan bir örgütlü, politik bilince ihtiyaç vardır; zira işçiler sendikalarda da örgütlenebilirler, ki bu da onların toplumsal ve politik düzene karşı çıkmaktansa bunlara bağlılıklarını göstermektedir.

Sylvain Lazarus'un gösterdiği gibi,[7] Leninist Parti'nin icadı, modern politikanın icadıdır; zira Lenin politikayı ilk kez kendi "olasılık koşullarına" tabi tutmuştur: Politikanın var olması için işçilerin varlığı, sınıf mücadelesi yeterli değildir; politikanın kendisine uygun bir yer, bir uzam inşa etmesi gerekir. Bütün bir toplumsal ve siyasi düzene karşı çıkmak ne bilincin ne sınıfın verili bir koşuludur. Bir örgüte, *Ne Yapmalı?*'da belirtildiği gibi mensupları "tribünlere oynama" yetisine sahip olması gereken, Leninist Parti'nin içerdiği yeni bir örgütlenme biçimine bağlıdır.

Öte yandan, komünizmin kurulmasına ilişkin Leninist hipotez Marx ve Engels'in hipotezini olduğu gibi kabul ediyor. Paris Komünü'nün kanlı bir şekilde bastırılması ve 1905 Rus Devrimi'nin başarısızlığa uğraması, yeni örgütlenen kurumun (Leninist Parti'nin) Devlet iktidarını ele geçirip, sonra da elinde tutmasına olanak tanıdı. 1917 Devrimi Paris Komünü'nden bir gün daha uzun sürdüğünde Lenin'in karda yaptığı dansı hatırlayın.

Lenin, 1917 Devrimi'ne giden günlerde, "Devlet meselesine dair yaklaşımın pratik bir önem kazandığı" konusunda ısrar ettiği sırada *Devlet ve Devrim* üzerinde çalışıyordu. Bu metinde asıl mesele, Devlet'e dair Marksist tezleri elden geçirip, bu tezleri (Kautsky'nin revizyonizminin aksine) bütün coşku ve radikal tabiatlarıyla yeniden canlandırmaktır: "Devlet, sınıfların uzlaşmaz olduğu gerçeğinin bir ürünü ve tezahürüdür."[8] Buradaki mesele, Devlet'in yavaş yavaş ortadan kalkması ve komünizme ulaşılmasının olası tek yolu olarak proletarya diktatörlüğünün inşa edilmesidir. Lenin, Marx'ın Devlet'in dönüşümü ve yazgısına dair olağanüstü iyimserliğini paylaşır. Birincisi, ikisi de kapitalizmin daha önceki Devlet işlevlerinin büyük çoğunluğunu "basitleştirdiğini" varsayar; öyle ki bu işlevler kayıt, idare ve denetimle, "ilkokulu bitirmiş herkesin kolaylıkla halledebileceği" ve

7. Sylvain Lazarus, "Lénine et le temps", *Conférence du Perroquet*, Mart 1989.
8. V. I. Lenin, *The State and Revolution: The Marxist Theory and the Tasks of the Proletariat in the Revolution*, Progress, Moskova, 1949, s. 10. [*Devlet ve Devrim*, Agora Kitaplığı, 2009.]

"herkesin yapmak için vasıfsız bir işçi maaşı alacağı" işlemlerle sınırlı tutulabilir. Lenin ayrıca Devlet'in, Engels'in ifadesiyle, hızla tedavülden kalkacağından emindir: "Üretimi, üreten insanların özgür ve eşitlikçi işbirliği temelinde yeniden organize edecek olan toplum, bütün bir devlet makinesini çıkrık ve bronz baltanın olduğu yere, antikçağ müzesine geri gönderecektir."

Bu tahayyülde, Devlet bir yandan özel bir baskı gücü –burjuvaziye yöneltilebilecek bir güç– diğer yandan da tamamen işlevsel bir güç olarak görülmektedir: "Devlet gücünün işlevleri bütün halk tarafından kullanıldıkça, bu güç daha az gerekli hale gelir." Böylece "kamusal işlevler siyasi tabiatlarını kaybedecek ve saltık idari işlevlere dönüşecektir". Ya da başka bir ifadeyle: "Yok olma yolunda ilerleyen Devlet'in gayri siyasi Devlet olarak adlandırılabileceği bir an gelecektir."[9] Devlet'in gayri siyasi bir Devlet'e ya da tamamen işlevsel bir Devlet'e dönüşmesi, "hâkim sınıf olarak örgütlenen proletaryanın" ürünü olacaktır.

Çin Kültür Devrimi'nin ve Maoizmin büyük önemi, sosyalist Devlet meselesinin, Stalinist Parti/Devlet çerçevesinden çok farklı bir çerçevede yeniden gündeme getirilmesinde yatıyordu. Mao'nun girişiminde iki şey çarpıcı bir şekilde ortaya kondu: Proletaryanın hâkim sınıf olarak ortaya çıkışı sınıfların ortadan kalması anlamına gelmeyecek ve Devlet'in hızla tedavülden kalkmasıyla çakışmayacaktır. Ya da yine, Mao'nun ifadesiyle, "proletarya diktatörlüğü", "burjuvaziye nazaran eksiksiz bir diktatörlük" olmayacaktır. Aksine, sosyalist Çin gibi bir ülkede, "iki yönelim ile iki sınıf", "kapitalist yönelim ile sosyalist yönelim" arasında, Komünist Parti'nin içinde bile çok çetin bir mücadele yaşanmaktadır. Kültür Devrimi esnasında Mao defalarca şu hususa dikkat çekmiştir: "Çin sosyalist bir ülkedir. Özgürleşme'den önce aşağı yukarı kapitalistti. Şu andan itibaren sekiz dereceli bir maaş sistemimiz var; insanlara verilen maaş yaptıkları işe bağlıdır. Hâlâ para kullanıyoruz ve bütün bu şeyler daha önceki sistemden çok da farklı değil. Tek fark mülkiyet sisteminin değişmiş olmasıdır." Burada, üç tümceyle ifade edilen üç farklı gerçeklik arasında büyük bir gerilim söz konusu: "sosyalist bir ülke", "daha önceki sistemden çok da farklı değil" ve "mülkiyet sisteminin değişmiş olması". Mao'nun vurgula-

9. A.g.e., s. 60-61 ve Engels, "On Authority", R. C. Tucker (ed.), *The Marx-Engels Reader*, Norton, Londra, 1972 içinde, s. 732.

dığı gibi, mülkiyet sisteminin değişmesi bile "Devlet ya da diğer kurumlar için çalışanların yanı sıra proleterler arasında da burjuva yaşam tarzının hortlamasını" engellemez.

Mao'nun Lenin'inkine benzer bir siyasi kesinlik ve açıklıkla tarif ettiği böyle bir durumda, komünizm yolunu takip etme çabası partiye yöneliktir. Kültür Devrimi, burjuvazi ve proletarya arasındaki mücadelenin aslında sosyalizm içerisinde de devam ettiğine ve Komünist Parti'nin kapitalizmi yeniden canlandırma arzusunun hâkim olduğu bir burjuvazi alanına dönüşme olasılığına açık olduğuna dair büyük bir tartışma başlatarak Komünist Parti'yi dönüştürme çabasıdır. Mao bu olasılığa, partiyi kitlelerin -öğrenciler, işçiler, çiftçiler- denetimi altına sokarak direnmeye çalışmıştır.

Şunu belirtmeliyiz ki burada "kitleler" kategorisi, doğru politika kategorisi olarak "sınıf" kategorisinin yerini almıştır; dolayısıyla işçiler artık komünist politik kapasitenin yegâne temsilcileri değildir. Ama Devlet bağlamında, düşünce çerçevesi Marksist ve Leninist hipotez çerçevesi olmaya devam eder: Devlet'e son vermek, karmaşık ve zor gibi görünse de özel mülkiyete son vermektir. Mao başka bağlamlarda "üstyapı" (sanat, kültür, fikirler...) dediği şeyin maddi yapı üzerindeki etkilerini araştırsa da, burada politika "ekonominin yoğunlaştırılmış ifadesi" olmaya devam eder. Kültür Devrimi zamanına ait metinler bugünün perspektifinden, Çin parti/Devleti'nin ve küresel kapitalizmin mevcut homojenliği açısından okunduğunda, Devlet ve komünizme dair hipotezin mantıksal sonuçlarına taşındığında, burjuvazi ve özel mülkiyet yasasının tamamen bastırılmasına ilişkin bir hipotez olarak kaldığını görmenin insanı derinden rahatsız eden bir yönü var.

Proletarya diktatörlüğü kurulmuş, özel mülkiyet ortadan kaldırılmış fakat yola devam etme çabaları çıkmaza girmiştir. Bir politik hipotez olarak komünist hipotezin iki yol gösterici fikrinin -politikanın proletarya aracılığıyla tarihle hesaplaştığı fikri ve Devlet meselesinin üretim araçları üzerindeki kolektif mülkiyet meselesi aracılığıyla ele alınması gerektiği fikri- yanlış ya da yetersiz olduğu görülmüştür. Bu fikirler uygulanamaz olmaları anlamında değil, uygulandıklarında bile bir çıkmaza yol açmaları anlamında yanlıştı.

Dikkatinizi çekmek istediğim nokta, bugün bunu öne sürmenin, hem de 1980'lerin, totalitarizm kategorisine ve parlamentarizmin üs-

tünlüğünü tesis etme arzusuna bir tepki mahiyetinde ortaya koyduğu tepkisel bağlamdan farklı bir siyasi bağlam içerisinde öne sürmenin mümkün olduğudur. Ve bunu mümkün kılan şey, Devlet meselesine dair -ilkelerini size sunmaya çalışacağım- siyasi bir ilerlemedir.

1966 Şanghay Komünü başka bir yol olasılığını açtı. Sınıf, parti ve devlet gibi kategorilerin sosyalizmde bile bazı koşullara bağlı olduğunu görünür hale getirerek işçileri Devlet'ten ve partiden ayırdı. Binlerce işçi örgütlenip, bağımsız örgütler kurdu ve sosyalist fabrikaların gerçek doğasını sorguladı. Bu hayati önemdeki politik dönemde, işçiler ile onları temsil etmesi gereken parti arasındaki bütün bağlar gibi, işçi sınıfı ile işçi sınıfının çıkarlarını ifade etmesi gereken sosyalist Devlet arasındaki bütün bağlar da koptu. Daha da önemlisi fabrikanın belli koşullar altında var olduğu gerçeğinin, bir politik mesele olarak işçiler arasında, sosyalist Devlet'in nesnel varlığından ayrı olarak var olmuyorsa fabrikanın Devlet'ten ayrılamayacağı gerçeğinin ifşa edilmesiydi. Burada Alessandro Russo'nun bu politik dönemi eksiksiz bir şekilde teşhis edip, tanımlayan çalışmalarının önemini vurgulamak istiyorum.

Bence, Fransa'daki Mayıs 1968'i ve takip eden yıllarda yaşananları benzersiz kılan şey, işçiler ile Komünist Parti'yi, işçiler ile sendikaları birbirinden ayırmış ve işçilerin politik kapasitesi meselesini, işçilerin günümüzdeki gerçek koşulları meselesini gündeme getirmiş olmasıdır.

Ele aldığımız daha geniş tarihsel dönem (1847-48'den 1967-70'e kadar uzanan zaman dilimi) içerisinde -ki bu dönemde devrim anahtar kavram, politika için yol gösterici kavram olmuştur- politik düşünce politika, tarih ve felsefe arasında gidip gelmektedir. Marx da bazen bir aktivist, bazen bir tarihçi ya da iktisatçı ve bazen de (artık mesele dünyayı yorumlamak değil, değiştirmek olduğu için kendi görevinin felsefeye bir son vermek olduğuna karar verse bile) felsefecidir. Lenin de felsefeyle yakından ilgilenmiştir. 1908'de kendisinin bir "*felsefi araştırmacı*" olduğunu ilan etmiş ve "ampirik eleştiri" dediği şeyi eleştirirken materyalizm meselesiyle yüzleşmiştir. Birinci Dünya Savaşı'nın ilk aylarında ise, savaş ve emperyalizm meseleleriyle yüzleşirken Hegel'in *Mantık Bilimi*'ni incelemiş, irdelemiş ve dikkatli bir şekilde açıklamıştır. Mao da 1937 yazında halk savaşındaki politik süreçleri desteklemek için *Uzlaşmalığa Dair*'i ve *Uygulamaya Dair*'i yazmıştır.

Tarih ve politika arasında bağlantı kurulması anlaşılır bir şeydir; zira işçi sınıfının politik kapasitesinin tarihsel bir dayanağı vardır. Kendi zamanındaki grevlere ve ayaklanma dönemlerine de yakın ilgi gösteren Marx'da bu tarihsel bilinç elbette vardır. Ama Lenin ve Mao da -Lenin işçi sınıfını partiye tabi kılmış; Mao kitlelere genişletmiş olsa da- bir politik figür olarak işçi sınıfının tarihsel özgünlüğü hipotezini savunur.

Felsefe ile politika arasındaki bağlantının, işçi sınıfının politik kapasitesinin tamamen tarihsel hareketlere içkin olmayıp, aslında dışarıdan da katkı aldığı gerçeğinden kaynaklandığı öne sürülebilir. Marx'ta bile aslında komünistler ile proleterler arasında küçük bir fark vardır ve bu fark teorik bir temele dayanır: Genel tarihsel hareket içerisindeki koşullar, ilerleme ve sonuçlara dair net bir kavrayış.

2

Bu tarihsel dönemin siyasi açıdan kapandığı beyanına salahiyet veren nedir? Zira bu dönemin kapandığını beyan etmek insanın artık bu dönemin politik kategorileri içinde düşünemeyeceğine ve politik soruların sıfırdan ele alınması gerektiğine işaret ediyor.

İlk olarak, eğer vefat etmeseydi bugün kesinlikle aramızda olacak birinden alıntı yapmak istiyorum. 1990'da, komünizmin krizine adanmış bir konferansta Antonine Vitez şöyle demişti:

> Çöküş, felaket gerçekten yaşandı... çöküş elbette gerçekleşti ve devam ediyor; ama henüz her şey çökmedi. Çöküş, İdea'nın çöküşüdür. İdea'yı maddi felaketten ayırmak mümkün değil; yıkıntılar üzerinde hiç zedelenmeden süzülmüyor İdea. İdea'lar ancak maddi tezahürlerinde var olurlar; eğer maddi tezahür yok olursa, İdea ölümcül bir yara alır. Bu nedenle komünizm son aşamasına girmiştir.[10]

Vitez'in ağzından dökülen bu sözler üzücü. Ama benim tamamen katıldığım mantıklı sözler bunlar.

Bu tarihsel kapanma neyi gözler önüne seriyor? Bu kapanma üzerine düşünmeye çalışacağım. Hemen şunu söylemek istiyorum ki, komünist hipotezin sona erişine dair, her ikisi de felsefe içi olan ve benim katılmadığım iki değerlendirme var.

10. Antoine Vitez, "Ce qui nous reste", *Le Théâtre des idées*, Gallimard, Paris, 1991 içinde, s. 162.

Birincisi, benim "hiper-tarihselcilik" diyeceğim bir değerlendirme. Bu değerlendirme politik özgürleşme olasılığını kapitalizmin tarihsel süreci üzerine yerleştirme eğilimini sürdürüp, daha da ileri götürüyor. Özgürleştirici bir figür olarak kapitalizm sürecinin kendisine başvurmak -ki deneyimler bununla tamamen çelişmektedir- tekil ve ayrı bir proje olarak politikanın basitçe ve tamamen ortadan kalkmasına yol açıyor. Bu kavrayışa göre, komünizm silahların sonunda değil, sermayenin sonunda ortaya çıkacaktır. Mevcut küresel krizin koşulları bu fikre karşı güven uyandırmıyor. Aksine, kapitalizm mevcut sistem krizi içerisinde gücünü yeniden kazanıyor ve kesinlikle zayıflamıyor. Bu sermaye için bir kriz ama bir sermaye krizi değil. Bu konjonktürde tesis edilecek somut politik figürler yeni politik ve örgütsel kapasitelerin ürünü olacaktır. Bunlar kesinlikle, krizin etkileri insanların büyük çoğunluğu için yıkıcı olsa da, kriz ve etkilerine verilen basit tepkilerin sonucunda ortaya çıkmayacaktır.

Yine komünist hipotezin açmazını kırmaya çalışan ikinci değerlendirme ise "işçinin hiper-değerli hale getirilmesi" diyeceğim bir tutumdan oluşmaktadır. Bununla, bir yandan işçi figürüne hiçbir politik kimlik yüklenmemesi şartıyla işçiyi komünist hipotezle özdeşleştirmeye devam ederken, işçiyi politikadan ya da proletaryadan ayırma girişimini kastediyorum. Bu, nihayetinde "toplumsal" kategorisini "siyasal" kategorisinin ya da bir "hareket" kategorisini örgütlenmeye dair herhangi bir yeni düşüncenin üzerinde tutmaya çalışan bir değerlendirmedir. Bu tutumun temel zayıflığı, sanki insanların toplumsal varoluşu ya da hayatları başlı başına Devlet'e gerçek bir alternatifmiş gibi, Devlet meselesini hiç ele almamasıdır. Kendimizi sadece Devlet'in var olduğu, toplum kategorisinin Devlet'in inşa ettiği bir aldatmaca, bir kandırmaca, bir yanılsama olduğu ve insanların hayatlarının artık hakları tanımlamak yerine insanları haklar alanının dışına atmaya hizmet eden kısıtlayıcı yasaların işleyişi tarafından tamamen sınırlandırıldığı bir dünyada (Fransa'daki yabancılara dair CESEDA [Code d'entrée et séjour des étrangers et droit d'asile-Yabancıların Ülkeye Girişini, Oturumunu ve Sığınma Hakkını Düzenleyen Mevzuat] yasaları, varoşlardaki gençlere karşı işleyen Perben Yasaları ve polise bazı kesimleri olduğu gibi suçlu ilan etme gücü veren bütün polis

yasaları buna iyi bir örnektir) bulduğumuz günümüz dünyasında bu gerçekten büyük bir sorundur.

Benim kendi değerlendirmem bir hayli farklı. Geliştirmeye çalışacağım şu iki cümleyle özetlenebilir bu değerlendirme:

* Politika kendi başına ilerler.
* Devlet'e dair sorular tabandan yukarı doğru yeniden düşünülmelidir.

Politika kendi başına ilerler: Bu ifadeyi çeşitli göndermelerle açmak istiyorum.

Politika kendi başına ilerler; çünkü tarihle bir randevusu yoktur. Eğer insanlık tarihinin sınıf mücadeleleri tarihi olduğu hâlâ doğruysa, politika sınıf mücadelesiyle karıştırılmamalıdır ve devrim artık politikanın taşıyıcısı değildir. Bence, insanın yarın daha güzel günler görmek için politik faaliyet yürüttüğü fikrinin sonuna geldik ki bu sadece gerekli değil, ayrıca sağlıklı bir şeydir. Günümüzde, bunun kinik aksi, geçmiş günler için özür dileme ve pişmanlık dile getirmeye yönelik o demokratik uygulamadır. Afrikalı bir *sans-papiers* [belgesiz] arkadaşımın söylediği gibi: "Biz insanlara şu anda iyi muamele edilmesini istiyoruz. Bugün verilen zararlar için yarın dilenecek özürleri değil." Politikanın tarihle randevusu yoktur. Politika, şimdiki zamanın önemini yol gösterici bir ilke olarak kabul eder ve bu ilke de politikaya sürekli yeniden başlama zorunluluğu yükler.

Politika kendi başına ilerler; çünkü bir partiye gönderme yapılmaksızın organize edilmelidir. Stalinist Parti-devlet ve demokratik devlet partileri partinin Devlet'le iç içe geçtiği gerçeğinin kanıtlarıdır ve böyle olduğunda politika yozlaşır ve suça bulaşır. Mao'nun projesi parti ve Devlet tarafından tanımlanan bir politik alan aramaya devam etti. Parti ve Devlet'in Stalinist iç içe geçişi yerine, ikisi arasındaki diyalektik ve çatışmalı zıtlığa örgütlü biçimler kazandırdı. Ama Devlet ve politika arasında bir ayrılık ve uzaklık ilkesi tesis etmedi. Bu hususta size Sylvain Lazarus'un "Chercher ailleurs et autrement"

(Başka Yerde ve Başka Şekilde Aramak) adlı makalesini tavsiye etmek isterim.[11]

Politika kendi başına ilerler; çünkü ne bir sınıfı ifade eder ne de halihazırda tesis edilmiş bir halkı ya da varolan grupları referans alır. Günümüzde politika tamamen, hem kişisel hem de gönüllü kararlara ilişkindir. Politik kapasite politikaya gönüllü olarak katılan kişilere aittir ve bu, herkes için olduğu gibi işçiler için de geçerlidir.

Politika kendi başına ilerler; çünkü devlet politikasından ve ayrıca, devlet eliyle yaratılan fikir ve kategoriler tarafından ele geçirilmiş insanlardan da uzak durarak ilerlemelidir. Politikaya uygun kategorileri ne toplumsal hareketler ne mücadele sağlayabilir.

Politika kendi başına ilerler; çünkü politik düşünce kendisine içkin olmalıdır. Zira bu düşünce, aynı zamanda bütün soruları yeniden ele almadan, daha önceki politik süreçlerin değerlendirilmesinden hiçbir bilgi elde edemez.

Politika kendi başına ilerler; çünkü Devlet'e dair açıklama yapmak bir nesnel analiz meselesi olmayıp, sadece Devlet'ten uzak durularak tesis edilen yeni bir politik alanın perspektifinden mümkündür. Devlet politik açıdan değişkendir. Sadece bir "sistem" ya da "makine" değildir; aynı zamanda daimi bir değişim ve yeniden düzenleme sürecine dahil olur. Marx, Komün'ün İmparatorluğun antitezi olduğunu öne sürmüştü. Doğru; ama şunu da eklemek gerekiyor ki Üçüncü Cumhuriyet de Komün'ün antiteziydi. Benzer şekilde Refah Devleti de Stalinist Devlet'in doğal sonucuydu.

Politika kendi başına ilerler; ama çok çeşitli uygulama alanlarına sahiptir: Yabancı işçilerin kaldığı pansiyonlar (*foyers ouvriers*), popüler mahalleler (*quartiers*), fabrikalar, okullar... Bunun tek nedeni bu yerlerin insanların yaşadığı yerler olması değildir. Bir diğer nedeni de bunların, insanların içinde bulundukları hal ve yerde olmalarından ötürü önemsenmenin ne demek olduğunu ilan etmek için kendilerini örgütledikleri yerler olmalarıdır. Ve her bireye verilen önem Devlet tarafından sağlanandan farklı isim ve normlarla ifade edilmelidir. "İnsanlar"ın yerine, kıyafet değiştirir gibi "işçiler" demek mümkün değildir. Bu, Devlet'in organize ettiklerinin dışında politik alanlar inşa

11. Sylvain Lazarus, "Chercher ailleurs et autrement: Sur la doctrine des lieux, l'économie, l'effondrement du socialisme", *Conférence du Perroque* 35, Mayıs 1992.

etmek ve bunu insanlar arasında yapmak anlamına gelir. Tepeden indirilmek yerine insanlar arasında örgütlenen bir politikanın olmazsa olmaz koşulu budur.

Son olarak, politika kendi başına ilerler; çünkü biz Amerika ve Avrupa savaşının dünyayı mahvettiği bir çağda yaşıyoruz. Gazze'deki savaş, "Soğuk Savaş" dönemini takip eden bu yeni savaş türünün damıtılmış halidir. Savaş günümüzde katışıksız güç prensibini, halka karşı devlet prensibini ortaya koyuyor; bu sonsuz bir savaş çünkü barış kavramı bu savaşa eşlik etmiyor. Hiçbir devrimin artık savaşı defetmeyi ümit edemediği ve hiçbir devletin barışı arzu etmediği bir zamanda, bu yeni varoluş biçiminde savaşla yüzleşmenin gerektirdiği şey nedir peki?

Bu soru bizi ikinci iddiama götürüyor: Devlet meselesi tabandan yukarı doğru yeniden düşünülmelidir. Deneyimlere bakarak, politikanın aynı çerçeve içerisinde, aynı hipoteze dayanarak daha iyi ya da daha verimli bir şekilde gelişebileceği fikrinin arkasına sığınmamamız gerektiğini söyleyebiliriz. Devlet'in yavaş yavaş sönümleneceği yönündeki komünist hipotez aslında Devlet meselesini gayri siyasi hale getiren bir hipotezdi. Ya da daha doğrusu, bu bir yandan Devlet meselesini hipersiyasi -zira Devlet iktidarını ele geçirmek siyaset için merkezi meseleydi (ki bu da proletaryanın aslında burjuvazi ve diğer bütün hâkim sınıflarla paylaştığı bir varsayımdır)- bir yandan da, Devlet'in siyasi gelişimi tamamen araçsal ya da teknik bir çerçevede sunulduğu için gayri siyasi hale getiren bir hipotezdi. Devlet'in işlevini dönüştürebilmek için baskı aygıtından kurtulmak gerekiyordu. Proletarya diktatörlüğü, Engels'in ifadesiyle "halkı yönetmek"ten "şeyleri idare etmek ve üretim faaliyetlerini yönlendirmeye" geçişi mümkün kılacaktı.

Deneyimler, Devlet'in siyasi kapasitesinin silinip gitmektense sadece dönüştüğünü ve yeni biçimlere büründüğünü gösterdi. Aynı zamanda Devlet, bir yandan kendini sosyalist olarak adlandırırken, diğer yandan siyasi irade ve öznelliği yozlaştırdı. Başka bir deyişle, bu hiç de tarafsız bir siyasi alan değildi; ayrıca ne kolayca tarafsızlaştırılabilirdi ne de insanın hiç cezasını çekmeden ele geçirebileceği bir alandı. Tam aksine, Devlet'in silinip gideceği yönündeki hipoteze son derece aykırı olan kendi normatif prensipleri, kuralları ve değerleri tarafından belirlenen bir devlet politikası alanı olduğu gitgide açıklık kazandı.

Eğer devlet meselesinin tabandan yukarı doğru yeniden düşünülmesi gerekiyorsa, bunun nedeni, bugün Devlet'in politik kapasitesinin sadece otoriter, bürokratik bir bastırma kapasitesi olarak değil, ayrıca müthiş bir organizasyon kapasitesi olarak karşımıza çıkmasıdır. Komünist hipotezin miladını doldurmasının geride bıraktığı devasa ve zorlayıcı sorun, Devlet'in insanları politik manada düzenleyen bir güç olması ve bu düzenlemeyi nasıl parlamenter demokrasiye dayandığı zaman yapıyorsa aynı şekilde sosyalist olduğunda da yapması gerçeğinde yatmaktadır. Dahası, Devlet'in bu düzenleme gücünün, Devlet'in silinip gideceğine dair komünist hipotezin çöküşü sonucunda katlanarak arttığı açıktır.

Kapitalizm meselesinden değil, bu noktadan yeniden yola çıkmalıyız. Komünist hipotezin "akabinde" yaşadığımızı savunmamın nedeni de budur. Yeniden başlamak, politikada kesinlikle öncülü olmayan ama burada taslak niteliğinde birkaç özelliğini sunacağım bir araştırma, düşünce ve emek çerçevesini tanımlıyor.[12]

Birincisi, bu koşullarda devlet politikasına mesafe koymak, yeni politik bir kapasite olasılığının olmazsa olmaz koşuludur. Devlet'in işleyişi ancak, her şekilde devlet politikasından farklı, yeni bir politik uzamın perspektifinden teşhis edilebilir ve adlandırılabilir. Devlet hükümet ile baskıcı ve idari kurumlarına (polis, ordu, hukuk) indirgenmemelidir. Devlet insanları organize etmenin birçok farklı biçimini yaratır: partiler, sendikalar, dernekler, medya, seçimler, kamuoyu yoklamaları...

"Devlete mesafe koymak" diyalektik bir politik figüre geri götürülemez; ayrıca, farklı bir politikaya can veren ilke ve deklarasyonları keşfetmek için Devlet'in işleyişlerini yadsımanın yeterli olduğu anlamına da gelmez. İlk koşul, farklı fikir, ilke ve değerler uyarınca işleyen bir politik alanın tesis edilmesidir.

Aynı zamanda, "geri çekilme" ya da "inzivaya çekilme"den çok farklı bir anlamda, "mesafeli" demek, Devlet'le yüzleşerek bir politik irade, kapasite ve güç oluşturmak anlamına gelir.

Devlet mevzubahis olduğunda günümüzdeki en büyük politik zaaf devlet politikasına ait isim, kavram, kategori ve alanlara bağlı ka-

12. Bkz. *Le Journal politique*'in 2005'ten günümüze kadar olan sayıları ve *La Distance politique*'in 1992 ila 2002 yılları arasında yayımlanan sayıları.

lınmasıdır. Örnek olarak hukuku ele alalım. Bugün hemen hemen her ülkede yabancı kökenli işçilere dair, bu işçilerin izlenişi ve yargılanışını düzenleyen "istisnai yasalar" ve özel statüler mevcut. Bu yasaların yürürlükten kaldırılmasını neden bu kadar az insan talep ediyor? Çünkü hukuk meselesi partiler ve Devlet süreçlerinden, dolayısıyla da seçimler ve parlamenter güç ilişkilerinden ayrılmaz bir şey olarak görülüyor. Hukuk meselesini Devlet'e mesafe koyarak düşünmek ise tam aksine şu soruları gündeme getiriyor: Bu yasalar bizden ne istiyor? Bunların komşularımız için doğurduğu sonuçlar nelerdir? Bu tip yasaların varlığını kabul etmeli miyiz? Bu yasaların yürürlükten kaldırılması lazım; ama insanlar bunu bizzat talep etmediği sürece kaldırılmayacaklar.

Devlet'ten kopma çabası Marksizm ve Leninizmde olduğu gibi ikili bir karşıtlığı değil, tamamen yeni, üç yeni kavrayışın kullanıma sokulmasını gerektirir: Devlet'le alakalı her şeye mesafe koınarak tesis edilecek bir politika alanı, yeni bir politik örgütlenme yaratılması. Herkesi olduğu haliyle, olduğu yerde hesaba katacak bir politikaya dair (spesifik durumlarda formüle edilecek) deklarasyon ve ilkeler. Son olarak da, tekeli ve gücü devlet politikası dışında hiçbir politikanın uygulanabilir ve mümkün olmadığı fikrini yayma kapasitesinden kaynaklanan Devlet'in kurduğu tekil politika alanına dair teşhislerin üretilmesi.

Tekil politik alan olarak Devlet'in teşhis edilmesi aracılığıyla düşünmemiz zaruridir. Bu, Devlet'in politik alanını bu şekilde tesis eden şeyin ne olduğunu açıklığa kavuşturmamızı gerektirir. Özellikle de ulusal servet söz konusu olduğunda, servete bağlılık; ödenecek bedeller ne olursa olsun (dehşet verici kolonyal savaşlar, Amerika'nın teröre karşı savaşı, izinsiz işçilere, *quartiers*'ten gelme gençlere, işçi ailelerine, yoksullara, işsizlere karşı verilen iç savaşlar...). Genel çıkarı temsil eden kurumların (hastaneler, okullar, yargı, barınma...) erozyona uğraması ve bunların yerine insanların kategorilere ayrılması ve herkesin olduğu haliyle, olduğu yerde kabul edilmesinin reddedilmesi. Toplumsal gerilimlerin her yerde askeri güç ve polis gücü aracılığıyla denetim altına alınması. Devlet düzenini halk arasında dayatmak için polise verilen güç ve uluslararası ilişkilerde orduların kullanılması, meşru bir hükümetin kurulması, bir ulus devletin varlığının kabulü ya

da reddi ve göçmenlerin dolaşımı gibi sivil meselelerin askeri olarak denetlenmesi...

3

Daha önce, bir yandan Heidegger'le, diğer yandan Althusser'le özdeşleştirilen "felsefenin politikaya teğellenmesi" meselesini ele alacağımı söylemiştim. Burada savımın üzerinden hızla geçmek zorundayım; fakat bu sav yine de benim, felsefe açısından bugün tehlikede olan şeyin ne olduğuna dair açıklamam için hayati bir öneme sahip.

Heidegger'in 1930'larda Nazizme dahil olması, felsefenin, suça dönüşmesine dair çeşitli tezlerle ilişkilendirilmesine yol açtı. Bir yanda, felsefenin kendisinin, bütün felsefenin suç unsuru teşkil eden niteliğine dair son derece muhafazakâr tezler var. Diğer yanda da, felsefenin ya da belli türde bir felsefenin, özellikle de sanat ve şiir bağlamında Nazizmin matrisi olduğunu öne sürerek felsefeyi politikaya teğelleyen tezler bulunuyor. Bu ikinci türdeki tezlerin ilerici olduğu iddia ediliyordu. Ama bunların yanlış olduğu konusunda ısrar etmeliyiz; zira bunlar da felsefe ile politikanın -felsefi düşüncenin alanı ile başlı başına bir düşünce biçimi olarak görülen politik düşünce alanının- birbirine karıştırılması eğilimini paylaşıyorlar; bugün bu eğilimi geride bırakmamız hayati önem taşımaktadır. Bu kafa karışıklığı içerisinde, felsefe Leydi Macbeth gibidir: Eline her türden politik kan bulaşmıştır ve bu kanı yıkayıp temizlemesi mümkün değildir. Ama bana öyle geliyor ki biz bu kanı politikaya bırakmalıyız; zira Nazizme dair anlamamız gereken bir şey varsa o da Nazizmin insanları örgütleyip korku, imha ve topyekûn savaşın hizmetine sürme konusundaki politik kapasitesidir. Bu konuda burada bir yorum yapmayacağım; ama Nazizmi politik açıdan, Nazizmin bize politika konusunda öğrettiği şeye bakarak izah etmemiz gerektiğini vurgulamak isterim.[13]

Althusser felsefenin politikaya teğellenişinin, Fransız Komünist Partisi ve Stalin meselesiyle bağlantılı başka bir biçimini temsil ediyor. Buna göre, Marx yeni bir bilim kurmuştu: tarih ya da tarihsel materyalizm bilimi. Althusser, komünist partilerin ve sosyalist devletlerin kusurlarını komünist hipotezin kendisine ve komünist hipotez

13. Martine Leruch, "Qu'en est-il de la pensée du nazisme aujourd'hui?", *Conférence du Rouge-Gorge* 9, Nisan 2004.

çerçevesinde politika ve devlet arasında şekillenen ilişkiye atfetmiyor. 1960'larda bariz hale gelen politik zayıflıkları politikanın merkezindeki felsefi bir eksikliğe atfediyor. Bu eksiklik politika, tarih bilimi ve felsefe arasında gidip gelebilen bir figür olarak Marx figürünün çağımızda bir eşdeğerinin yaratılmamış olduğu gerçeğinden kaynaklanıyor. Dolayısıyla felsefe politika bağlamında geç kalmıştır ve bu anlamda politikanın yanılgı ve kusurlarından felsefe sorumludur.

Bana öyle geliyor ki Althusser'de felsefenin politikaya bu şekilde teğellenmesinin adı, "teori"dir. Ona göre, felsefe "teori alanında politikayı ve simetrik olarak, bilimi (yani tarihi, ekonomiyi, tarihsel materyalizm bilimlerini) politikada" temsil etme yükümlüğüne sahiptir. Eğer felsefe geç kalmışsa ya da mevcut değilse, o zaman politika teorik alanda zayıf, bilimsel alanda ise kör olacaktır.

Althusser'in teori ile pratik arasında yaptığı ayrım, Althusser'in eserlerinde, politika düşüncesinin politikanın kendisine dışsal olduğunun belirtisidir. Düşünce politikaya dışarıdan gelir: bilim ve/veya felsefeden. Dolayısıyla Althusser'in tezi, bilim ve felsefe olmadan politikanın ister istemez yoldan çıktığı yönündedir. Buradan da politikaya yön verilmesi için felsefe ve bilimin gerekli olduğu sonucu çıkıyor. Aslında, bu tez Stalinist politikayla uyumsuz değildir; zira Stalin, devlet partisinin kendi devlet politikasını yönlendirmek ve meşrulaştırmak için gerekli olan felsefe ve bilimi üretmesini sağlamıştır.

Dolayısıyla şu hususta ısrar ediyorum: Düşünsel olarak komünist hipotezden çıkmanın olumlu bir yolunu bulabilmek için, Althusser'in başlattığı bu düşünce yapısından da ayrılmalıyız. İlk olarak, bu, politikayı tamamen tekil bir düşünce, politikanın örgütlü süreçlerine tamamen içkin bir düşünce olarak tanımlamak; felsefeye ancak politikanın cevaplayabileceği sorular sormaktan ibaret *dispositif*'i bir kenara bırakmak; felsefeden (ya da bilimden) politikaya ulaşılabileceğini düşünmeye bir son vermek anlamına geliyor. Hepsinden de önemlisi, felsefeden politika için yeni temeller ya da eksiksiz bir biçim sağlamasını ya da politikanın görünüşteki yokluğu ya da zayıflığının çaresi olmasını beklemeye son vermek anlamına geliyor. Bu savı size, bu konferanstaki dinleyicilerime sunuyorum; çünkü buradaki varlığınız felsefe ile politik düşünce ve politik süreçlerin tekilliğinin olağanüstü bir şekilde birbirine karıştırılmasına tanıklık ediyor.

Ama bu savı buradaki felsefecilere de sunuyorum. Sonuç bölümünün teması bu olacak. Bana öyle geliyor ki herkes gibi siz felsefeciler de olası çağdaş politika kaynaklarının ne kadar karmaşık olduğunu, formüle edilmesi, icat edilmesi, düşünülmesi ve uygulamaya konmasının ne kadar zor olduğunu görebiliyorsunuz. Bu nedenle, kendinize şöyle diyorsunuz: Hadi "komünizm" lafını tekrar hayata döndürelim. Felsefenin ilgilenebileceği politikanın hâkim politikayla hiçbir şekilde özdeşleştirilemeyeceğine işaret etmek için bu kelimeye ihtiyacımız var. Kendi payıma, son olarak, komünizmin akabinde felsefi soruşturma için iki yol daha sunmak istiyorum:

* Felsefe içerisinde, felsefe ve politikayı birbirinden koparmak ya da ayırmak; politikayı politikanın kendisine geri vermek için çalışmak. Çünkü bu noktada yaşanacak herhangi bir karmaşa, soruşturma alanını yerinden ederek, yeni bir politikanın ilerleyişini yavaşlatacaktır.

* Özgürleştirici politikaya ilişkin bir hipotezin üzerine "komünizm" kelimesini yapıştırmak yerine, "politika" kelimesinin kendisini soruşturmak. İnsan bugün politikaya olduğu kadar Devlet'e de ait olan bu kelimeyi muhafaza etmeye devam edebilir mi? Devlet'ten uzak duran bir politika için yeni alanlar tesis etmenin mümkün olduğunu düşünüyorsak, bunun nedeni politikadan politikaya fark olduğunu düşünmemizdir.

Bana öyle geliyor ki sıfatlar zamanını geride bıraktık. İsimler zamanına girdik artık. Eğer şu an el yordamıyla ilerleyen, Devlet politikasından ayrı bir politika çiçek açmayı başarırsa, gelecekte kendisi için "politika"dan başka bir isim bile bulabilir. Aslında, sonuçta antikçağ müzesini boylayacak olan şey, Engels'in düşündüğü gibi devlet değil, "politika" olabilir. Bu ancak uzak bir hipotez olabilir; ama yine de gelecek konusunda kendime uygun gördüğüm tek hipotez bu. Temel olarak kendimi şimdiki zamanın talepleriyle sınırlı tutmaya çalıştım. Politika her zaman yeniden başlamaya başlamak demektir. Kendimizi şimdiki zamana sunalım. İçinde yaşadığımız zorlu fakat politik açıdan canlı ve canlandırıcı bu çağda en önemli ilkenin bu olduğuna inanıyorum.

3

Solcu Hipotez: Terör Çağında Komünizm

Bruno Bosteels

Komünizm bizim için tesis edilecek bir durum; gerçekliğin kendini uyarlamak zorunda olacağı bir ideal değildir. Biz, şeylerin mevcut durumunu yok eden gerçek hareketi komünizm diyoruz. Bu hareketin koşulları şu anda varolan önermeden kaynaklanmaktadır.

Karl Marx ve Friedrich Engels, *Alman İdeolojisi*

Bir komünist hareket olmadan komünizme ulaşılamaz.

Mao Zedung, "Stalin'in SSCB'de Sosyalizmin Ekonomik Sorunları'nın eleştirisi"

İsa olsa ne yapardı, diye sorma. Žižek olsaydı ne yapardı, diye sor.

Tuvalette anonim bir grafiti, Birkbeck College

LENİN'İN HAYALETLERİ

Lenin, 1920 tarihli ünlü kitapçığında "solculuk" ya da "sol-kanat komünizm" dediği şeyi, "*tam olarak gelişmiş ve olgunlaşmış* bir komünizm"in bir "çocukluk hastalığı" olarak tanımlamıştı. Bundan yaklaşık 50 yıl sonra, 1968'de, "Kızıl" Danny ve Gabriel Cohn-Bendit kardeşler artık Avrupa'nın sokaklarında *Komünist Manifesto*'nun hayaletinin yerine komünizmin "yaşlılık hastalığı"nın devası olarak "solculuğun" hayaletinin dolaştığını ilan ederek bu teşhisi zekice tersine çevirdiler. Bugün, yaklaşık kırk yıl sonra, küresel ekonomik krizin ve teröre karşı verilen sonsuz terör savaşının orta yerinde, bu sözde diyalektik tersine çevirme konusunda ne yapabiliriz? Bugün her ne kadar ortodoksinin darbesini yumuşatmak için komünizm fikrini "yapısökümü" tabi tutmak, "zayıflatmak" ya da bu fikirden kaçınmak istesek de, Lenin'in komünizm İdea'sına geri dönmek için solcu "hastalığı" kınayışına geri mi dönmeliyiz? Yoksa, bizi "gerçekten varolan" komünizmden, yani "bürokratik", "totaliter" ya da düpedüz "suç unsuru teşkil eden", "kara listeye alınmayı hak eden" Sovyetler Birliği Komünizmi'nden ve artık hepsi iflas etmiş, tükenmiş ya da yeni bir ad altına gizlenmiş komünist partilerin dünya çapındaki kötü yazgısından koruyacak tek fikir olarak "solculuğa" söylenen şükran şarkısını daha da yaygınlaştırmak için kalabalıkların korosuna mı katılmalıyız? Ve son olarak, bu iki seçenek hangi noktada birbirinden ayırt edilemez hale gelip de, Marksizm, Leninizm, Troçkizm, Stalinizm ve Maoizmin bütün riskli izlerinden arındırılmış soyut bir komünizm "İdea"sına dönüşümüzün aslında başka bir solculuk biçimi olmasına yol açabilir?

Bu sorulara gelmeden önce, komünist hipotezi solculuğun teori ve tarihinden ayırmak gerektiği konusunda bir uzlaşmaya varabilir miyiz acaba? Sayıları hızla artan gazete makaleleri ya da itiraf niteliğindeki tanıklıkların ötesinde büyük bir kısmı hâlâ yazılmayı bekleyen bu teori ve tarihi ele alarak komünizmdeki ortak varlık [*common*] oranını azaltmak yerine artırmayı ümit edebilir miyiz? Başka bir deyişle, Alain Badiou'nun on yıl önce *Muğlak Bir Felakete Dair: Devlet Hakikatinin Sona Erişine İlişkin*'de [*D'un désastre obscur : sur la fin de la vérité d'Etat*] belirttiği gibi, eğer "komünizm 'biz'in etkin tarihine adını veren şeyse ve Berlin Duvarı'nın çöküşünden sonra komünizmin sözde 'ölümüne'

dair bu aynı açıklamada söylendiği gibi, artık 'biz diye bir şey yok' ise, 'uzun zamandır da olmadı' ise, o zaman mütevazı bir ölçekte de olsa, bir kez daha 'biz'den ya da hatta 'biz komünistler' "den bahsetmenin mümkün olacağı yönünde bir ümit var mıdır? Ya da belki de şimdi -en azından bu konuda farklı bir kesişme noktasına yol açabilecek farklı bir yörüngeyi takip edecek olursak- Félix Guattari ve Antonio Negri'yi yirmi yılı aşkın bir süre önce *Bizim Gibi Komünistler*'i yazdıklarında bir araya getiren o hissiyatı tekrarlamak için iyi bir zaman olabilir mi? Daha kesin bir dille söylersek; hayali bir sevme ve sevmeme şemasına ya da militarize bir "biz" ve "onlar" idealine mahkûm olmayacak bir "biz"in ortaya çıkması için bir şans var mı? Badiou'nun *Le siècle*'de (*Yüzyıl*) sonuca bağladığı gibi: "Yetmişlerden itibaren bu yüzyıl bize şu soruyu miras bıraktı: Bir 'ben', bir 'biz', idealine tabi olmayan, bir özne olma rolüne soyunmayan bir 'biz' nedir? Mesele, buradan hareketle bütün yaşayan kolektif olguların sona erdiği, 'biz'in tamamen ve basitçe ortadan kalktığı sonucuna ulaşmamaktır." O halde bu, yirmi birinci yüzyılda ortak bir düşünce ve eylem ufku olarak komünizmin meselesi olacaktır.

Merkez medyada, bu türden bütün konuşmalar elbette bir diğer "ultra-solculuk" ya da "aşırı sağ"ın ideolojik aksini bulma arayışındaki gazetecilerin her daim çok işine yaramış ve aynı derecede dogmatik ve köktenci olduğu gerekçesiyle aşırı sağ ile aynı derecede reddedilen bir "aşırı sol" örneği olarak kolayca bir kenara atılıyor; kamusal alanın kenarında köşesinde yer alan akademisyen ve aktivistlerle sınırlı olan ama garip bir şekilde -artık burnumuzun dibinde gitgide artan bir şekilde vuku bulduğu üzere- polis ve askeri devlet aygıtları tarafından şiddetle bastırılmayı ve basında uluorta çürütülmeyi hak edecek kadar da tehditkâr olduğu düşünülen o siyasi tuhaflıklardan biri daha işte. O halde, komünist hipotezi çeşitli solculuk biçimlerinden ayırma girişimi de, statükonun ideologlarının şeylerin mevcut durumunu ortadan kaldıran gerçek hareketin "aşırılığını" uzakta tutmak için sık sık kullandıkları o yıpranmış formülle aynı kapıya çıkmıyor mu? Dahası, "solculuk" ya da "ultra-solculuk" suçlaması komünist çevreler içerisindeki –"devrim" ile "reformculuk" arasındaki eşit derecede feci bölünmeyle yakından alakalı ve kıyaslanabilir olan– en kötü ayrımcılık türlerinden ve öldürücü ihtilaflardan sorumlu değil midir? Buradaki

katılımcılar arasında bile, "solcu" tabiri şu ya da bu kisve altında şaşırtıcı bir rahatlık ve umursızlıkla itilip kakıldı. Aslında, geçen yirmi otuz yılda "solculuğun" suçlanması, siyaset alanında, Nietzsche'den Heidegger ve Derrida'ya kadar metafiziğin yok edilmesi alanında "sözmerkezciliğin" suçlanmasına benzer bir zincirleme tepkiye yol açtı. "Yok edicilerin birbirlerini yok etmelerine olanak tanıyan şey budur; örneğin, Heidegger Nietzsche'yi yanlış bir inanç ve kavrayışla olduğu kadar net ve kesin bir dille son metafizikçi, son 'Platoncu' olarak görüyor" diye yazmıştı Jacques Derrida, antolojilere en çok dahil edilen metinlerinden birinde: "Aynı şeyi Heidegger için, Freud için ve diğerleri için de yapmak mümkün. Ve günümüzde bundan daha yaygın bir düşünce egzersizi yok."[1] Eşit derecede yaygın bir diğer egzersiz de solcu sapmaları eleştiren en son kişinin arka kapısına solculuk eleştirisini bırakmaktır. Böylece, kendimi şimdilik bu eğilime dair küçük bir Fransız soyağacıyla sınırlı tutacak olursam: Louis Althusser ve takipçileri, Althusser'in isyankâr öğrencisi Jacque Rancière tarafından "otoriterlik" ya da "spekülatif solculuk"la suçlandılar; Rancière de kendinden yaşça büyük sınıf arkadaşı Alain Badiou tarafından radikal "apolitizm"le suçlandı ve çemberi kendi kuyruğunu ısıran kanatlı yılan misali kapatan Slavoj Žižek eski-Althusserci Badiou, Rancière ve Balibar'ı, tipik solcu bir tutumla bir "safi politika" (*pure politics*) biçiminin hayalini kurmakla suçlamaya devam ediyor.[2] Benim aslında sorunlu bir ailenin aile içi kavgalarından daha fazlası olmayan bu iç çatışmalardan bahsetmekteki amacım, açık ya da daha yeni iyileşmiş yaraları üzerlerine tuz basarak daha da kötüleştirmek değil, temelde var olmayan yüzeysel bir konsensüste huzur bulmaktan kaçınmak için derinlerde yatan gerilimleri görünür kılmaktır. Ne de olsa Marx, Arnold Ruge'ye yazdığı mektuplardan birinde görevimizi bu şekilde, yani "zamane mücadele ve arzularıyla öz-açıklığa (eleştirel felsefeye) ulaşmak" olarak tanımlamıştı. Şöyle devam ediyor Marx: "Bu, dünyaya

1. Jacques Derrida, "Structure, Sign, and Play in the Discourse of the Human Sciences", *Writing and Difference*, Çev. Alan Bass, University of Chicago Press, Chicago, 1978 içinde, s. 182.

2. Jacques Rancière, *La Leçon d'Althusser*, Gallimard, Paris, 1974, s. 86 ve 146; Badiou, "Rancière and Apolitics", *Metapolitics*, Çev. Jason Barker, Verso, Londra ve New York, 2005, s. 114–23; Slavoj Žižek, *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology*, Verso, Londra ve New York, 1999, s. 171–244 ve "Against Pure Politics", *Revolution at the Gates: Selected Writings of Lenin from 1917*, Verso, Londra ve New York, 2002, s. 271–2.

ve kendimize karşı görevimizdir. Bu görev ancak güçler birleştirildiğinde yerine getirilebilir. Bu, sadece ve sadece bir *itiraf* meselesidir. İnsanoğlunun günahlarından kurtulması için yapması gereken tek şey günahlarını olduğu gibi beyan etmesidir."[3]

BİRİ SOL KOMÜNİZM Mİ DEDİ?

Marx'ın aksine Lenin ilk önce teolojik bir itiraf halindense, medikal bir itirafı tercih ediyor. Sol komünizm Lenin için (yayımladığı kitapçıkta "işçi sınıfı hareketinin oportünist günahları"ndan bahsetse de) bir "günah"tan ziyade bir dizi tekrarlayan "semptom" aracılığıyla teşhis edilip, uygun yöntemlerle "tedavi edilecek" ya da "kökü kurutulacak" bir hastalıktır. Aslında, solculuk bir "çocukluk hastalığı" olarak tanımlandığı sürece, kızamık ya da kızılcığa karşı yapılan türde kitlesel aşılamalardan önceki bu dönemde bizim gibi komünistler için hâlâ gençken bu hastalığa en azından bir kere daha yakalanmak çok faydalı olabilir: "Hastalık herhangi bir tehlike içermiyor" diye kabul ediyor Lenin, "ve bu hastalıktan sonra bünye daha da güçleniyor."[4] Öte yandan, bu klinik tarihçeye ek olarak, "çocukça" olma durumu bazen ahlaki ve pedagojik çerçevede teşhis ediliyor; buna göre solculuk olgunluk yoksunluğu ile bir seferde komünizmin en yüksek aşamasına atlayarak tedrici gelişme sürecindeki ara aşamaları es geçmeye yönelik sabırsız bir arzunun bileşimini sergilemektedir. Lenin aramızdaki Platoncuların hoşuna gidecek bir benzetme yapıyor: "Gelecekte ortaya çıkacak bu tam gelişmiş, tam olarak oluşup, yerleşmiş, tam olarak yayılmış ve olgunlaşmış komünizmin sonuçlarını pratikte bugün öngörmeye çalışmak dört yaşındaki bir çocuğa yüksek matematik öğretmek gibi olacaktır."[5] İçinde yaşadığımız kendi kendini

3. Marx, Arnold Ruge'ye mektup, Eylül 1843. Bkz. "Letters from *Deutsch-Französische Jahrbücher*", Karl Marx ve Friedrich Engels, *Collected Works*, International Publishers, New York, 1975 içinde, c. 3, s. 145. Şunu itiraf etmeliyim ki kolektif bir açıklama ve tartışmaya yönelik orijinal planlara rağmen benim izlenimim Londra'daki "Komünizm İdea'sı Üzerine" adlı konferansın altında yatan birçok uzlaşmazlığın tam olarak ele alınıp, dile getirilmediği yönünde. Eğer komünizm ortak bir ufuk sağlayacaksa, şu ana kadar ne yazık ki yürütülemeyen bir felsefi öz-açıklık çalışmasının yapılması gerekiyor. Bu bağlamda Lenin'in tavsiyesi işe yarar bir hatırlatıcı olacaktır: "Bütün olaylarda bölünme kafa karışıklığından daha iyidir" (*"Left-Wing" Communism*, s. 451).

4. Lenin, *"Left-Wing" Communism*, s. 396.

5. A.g.e., s. 400. Okurlar elbette Lenin'in Hegel'in *Mantık*'ındaki sıçrama ve kırılmalara duyduğu ve *Felsefe Defterleri*'ne düştüğü notlarda (*Collected Works*, c. 38, s. 123) ünlem işaretleriyle açıkladığı o heyecana ne olduğunu merak edebilir. Bkz. Daniel Bensaïd, "Leaps!

pohpohlayan pedagoglar ve süper bakıcılar çağında, bu ikinci imgenin, solcuları dikkat bozukluğundan mustarip komünistler olarak sunduğunu söyleyebiliriz. Her ne olursa olsun, Lenin için solculuğun toyluğunun tedavisinin şaka kaldırır bir yanı yoktur ve örneğin, Marx ve Engels için birlik ve sendikalar olan "sosyalizm okulları"nda kapsamlı bir eğitim ve yönlendirmeyi gerektirmektedir.

Bütün bu ironi ve klinik-pedagojik retorik bir yana, Lenin'in bu olguyu tanımlamaya yönelik kavramsal çabasının kendisi gayet açıktır: Solculuk ya da sol komünizm parlamenter ya da burjuva usulü bütün seçime dayalı politikalara, sendikalara ve hatta ya da bilhassa parti disiplinine dahil olmamaya yönelik ilkeli bir duruşa sahiptir. Bütün tavizleri reddeden bu tavrın neticesi, kendinden geçmiş, tahrik edici ve yarı-anarşist bir radikalizm türüne (parti, sendika ve parlamentoların örgütsel yapılarına karşı yaygaracı bir şekilde kitlelerin doğrudan eylemine çağrı yapması anlamında "küçük burjuva devrimciliği" ya da "kitleselcilik" de deniyor buna) indirgenmiş "safi" komünizmin (*pure communism*) doğrularının doktrinci bir tavırla tekrar edilmesidir. Hüzün ile coşku, fanatizm ile melankoli arasında gidip gelen öznel sabırsızlık böylece parti örgütlenmesinin çetin ve ısrarcı çalışmasının yerini alır. "Parti disiplini ve prensibinin reddedilişi; muhalefetin '*net sonucu*' budur" diye bağlıyor sözlerini Lenin: "Bu, küçük burjuvaların dağınıklığına, istikrarsızlığına ve sürekli bir çaba göstermek, birlik ve örgütlü eylem konusundaki beceriksizliğine eşdeğer bir şeydir ve eğer insanlar buna kendisini kaptırırsa, kaçınılmaz olarak bütün proleter devrimci hareketleri yok edecektir."[6] O halde, solcu eğilimin üstesinden gelmek için, iyi bir pedagog ve hiç de cahil olmayan bir okul müdürü sıfatıyla Lenin'in "Marksizmin ABC'si" dediği şeyi salık vermesi son derece mantıklıdır; buna göre, kitleler sınıflara ayrılır, sınıflar genellikle partiler tarafından ve partiler de lider tabir edilen, en etkili ve en deneyimli üyelerinden oluşan, üç aşağı beş yukarı sabit gruplar tarafından yönetilir: "Bunlar çok temel bilgiler. Çok açık ve basit her şey" diyor Lenin, öğretmen moduna biraz alaycılık da ekleyerek. "Bunların yerine yeni bir safsata, yeni bir Volapük koymanın ne âlemi var?"[7]

Leaps! Leaps!", Sebastian Budgen, Stathis Kouvelakis ve Slavoj Žižek (ed.), *Lenin Reloaded: Toward a Politics of Truth*, Verso, Londra ve New York, 2007, s. 148-63.

6. Lenin, *"Left-Wing" Communism*, s. 394-5.

7. A.g.e., s. 393.

Lenin şu ya da bu solculuk biçimine verip veriştirenlerin ne ilki ne sonuncusuydu. Kendisinin de kabul ettiği gibi, Marx ve Engels Lenin'den çok önce Blankist Komüncüler'in taviz vermez radikalizmiyle mücadele etmişti. Engels, Blankistler hakkında şöyle yazıyor:

> O otuz üç Blankist, sırf ara kademeleri ve tavizleri es geçmek istedikleri için bunun meseleyi hallettiğini düşünmelerinden ötürü Komünisttir ve eğer "olaylar" birkaç gün içinde başlar da -ki bunu peşinen kabul ediyorlar- onlar başa gelirse, "komünizm" hemen yarın uygulamaya sokulacaktır. İnsanın kendi sabırsızlığını teorik açıdan ikna edici bir argüman olarak sunması ne kadar çocukça![8]

Öte yandan, Lenin'den çok sonra da bu iki "ikiz" sapkınlık türüne, solcu "maceraperestlik" ve sağcı "oportünizm"e, karşı verilen savaş Maoist Çin'deki ideolojik mücadelenin köşe taşlarını oluşturmuş, özellikle de Kültür Devrimi esnasında ve sonrasında dünya üzerindeki çeşitli Maoizmlere yayılmıştır. "Biz ayrıca 'Sol' terim-tüccarlığına da karşıyız" diye yazmıştı Mao "Pratiğe Dair"de:

> "Solcular"ın düşüncesi nesnel sürecin belli bir aşamasını atlıyor; bazıları kendi fantezilerini hakikat olarak görüyor, bazıları da ancak gelecekte gerçekleştirilebilecek olan bir ideali şimdi gerçekleştirmeye çalışıyor. Kendilerini halkın çoğunluğunun pratiğinden ve günümüzün gerçeklerinden soyutluyor ve eylemlerinde birer maceraperest olduklarını gösteriyorlar.[9]

Özdeş aşırı solculuk ve aşırı sağcılığa karşı iki cephede verilecek mücadele için model böylece ortaya konmuş, Mao da meşum bir şekilde komünistlerin orta yolcu olması gerektiğini ima etmişti!

Fakat Cohn-Bendit kardeşlerin kitabının isminin ima ettiği gibi, solculuk 1960 ve 70'lerin başında, kısmen iki cephede yürütülen Maoist mücadelenin sapkın ve beklenmedik bir sonucu ve kısmen de Stalinist ortodoksilere ve bürokratik dogmalara getirilen anarşist, Troçkist ve situasyonist eleştirilerin uzun vadeli sonucu olarak cid-

8. Engels, "Programme of the Blanquist Communards" (1874), alıntı kaynağı: Lenin, *"Left-Wing" Communism*, s. 414-15.
9. Mao Zedong, "On Practice" (1937), *Five Philosophical Essays*, Foreign Languages Press, Pekin, 1977, s. 18.

di bir rol değişimi geçirdi. Aslında, bu andan itibaren solcu hipotez hem Marksizmden esinlenen politik çevrelerde hem de Marksist olmayan ya da açıkça anti-Marksist gündelik kültürel politikalarda o kadar baskın bir hale geldi ki daha da radikal revizyonizm ve aşırılık biçimlerini tanımlamak için "ultra-solculuk" ya da "sözde-solculuk" gibi tabirler üretildi. Bu tip tabirler elbette muhafazakâr güçlerin tekelinde değil; bildiğimiz liberaller ya da sosyal demokratlar tarafından da sık sık kullanılıyorlar. Liberaller ve sosyal demokratlar da böylece en azından kendilerinin de hakiki solculuğu kurtarmaya gelen yaldızlı şövalyeler olduğu yanılsamasını sürdürebiliyorlar.

ÇAĞDAŞ SOLCULUĞUN İKİ KAYNAĞI

Lenin'in ithamını tersine çevirerek solcu hipotez diyeceğim şeyin iki temel biçime büründüğü söylenebilir. Bu iki biçimi de ortodoks külliyattan saygın alıntılar ve fikirlerle açımlayabiliriz. Bu anlamda Marksizm teorisi ve tarihine bağlı kalıyorlar.Ve hatta bu yüzden -eğer solculuk terimi bütün bu iç çatışma ve polemiklerin, çamur atmaların orta yerinde aşağılayıcı bir anlamda kullanılmazsa- solcular, Sovyetler Birliği'nin çöküşünün ardından hakiki komünizm hareketini temsil ettiklerini iddia edebilirler. Marksist-Leninist ya da Maoist kullanımın ardında yatan mantık böylece tersyüz edilmiştir; öyle ki artık solculuk bütün bir Marksizm-Leninizm-Maoizm "hâkim söylemini" hedef alan kavramsal mekanizmanın bir parçası olarak kullanılmaya başladı. Aslında, bu tip rol değişimleri de Lenin'in sol komünizme ilişkin kitapçığında öngörülmüştür: "Yeni bir siyasi (sadece siyasi de değil) fikre gölge düşürmenin ve hasar vermenin en kesin yolu bu fikri savunma bahanesiyle saçmalığa indirgemektir."[10]

İlk önemli solculuk hareketi (artık kitleleri doğrudan doğruya Devlet'in karşısına koymak gibi dolayımsız ve açıkça anti-diyalektik bir muhalefete indirgenmiş olan) temel Marksist çatışma fikrinin arındırılmasını içermektedir. *Komünist Manifesto*'da bize şu öğretiliyor: "Bizim çağımız, burjuvazi çağı", eğer bu hâlâ bizim çağımızsa, "uzlaşmaz sınıf çelişkilerini basitleştirmiştir. Toplumun tümü gitgide, birbirine düşman iki safa, birbirine doğrudan karşıt iki büyük sınıfa ayrılıyor".[11] Fakat 1970'lerdeki solcular için, daha önce militanlar

10. Lenin, *"Left-Wing" Communism*, s. 411.
11. Marx ve Engels, *The Communist Manifesto: A Modern Edition*, Verso, Londra ve New York,

kuşağının içinde Freud ya da Lacan'ın ego bölünmesinin yankılarını duymaktan memnun olduğu bu bölünme ya da ayrılma artık burjuvazi ile proletaryayı değil, daha ziyade kahramanca ve nihayetinde işlevsiz bir yüz yüze karşılaşma içerisinde biçimsiz kitleler ile baskıcı ve yozlaşmış Devlet mekanizmasını karşı karşıya getiriyordu. Özellikle de, hemen hepsi eski-komünist, daha doğrusu eski-Maoist "dönekler" olan Fransız Yeni Filozoflar arasında Marksist çatışma kavramının bu arındırılışı genellikle "avam, devlete karşı" çerçevesinde ifade ediliyor ve Devlet modeli de Soljenitsin'in sunduğu genel Gulag imgesine yaslanıyordu.

O halde, siyaset, sınıf mücadelesi olarak tabir edildiğinde bile her zaman için aynı yaşam dolu yaratıcı kitleleri aynı ölümcül baskıcı sistemin karşısına koyuyor. "Bu açıdan, 1968 sonucunda ortaya çıkan 'kitleci' ideoloji, diyalektik analizi düzleştirmek konusunda harika bir iş çıkarıyor" diyor Badiou *Çatışma Teorisi*'nde: "Her zaman, aynı iktidara, değişmez sisteme karşı aynı coşkulu kitleler."[12] Bu görüş politik ve ideolojik mücadelelerin eski ile yeni arasındaki iç ayrışmalar aracılığıyla işlediğini hesaba katamıyor: "Yeni'nin ortaya çıkması ilkesini taşıyan şey asla 'kitleler' ya da bir bütün olarak 'hareket' değil, bunların içindeki, kendisini Eski'den ayıran şeydir."[13] Ama dahası da var: Aşırı bir genel komünizm biçimi olarak solculuğun kitle figürüne duyulan hayranlık radikal, yeni bir keşif değildir; yüzyıl önce de Marx ve Engels'in gözünde ani saldırıların temel hedefiydi zaten:

> Marjinal ve uyumsuz kitlelerin çarpıcı yeniliğini "Totaliter" Marksizm-Leninizme karşı ayaklandıracağı varsayılan bütün bu cüretkâr revizyonlar tam da Marx ve Engels'in *Alman İdeolojisi*'nde -1845'te!- içinde yaşadıkları çağın devrimci pratiklerini nihayet tutarlı bir şekilde sistematize edebilmek amacıyla zemini temizlemek için parçalamak zorunda kaldıkları revizyonlardır.[14]

1998, s. 35.

12. Badiou, *Théorie de la contradiction*, François Maspero, Paris, 1975, s. 69.

13. A.g.e.

14. A.g.e., s. 72. "Kitle demokrasisinin devlet-karşıtı itkisi"yle bağlantılı bir şey olarak "genel komünizm" kavramı için bkz. Badiou, "A Speculative Disquisition on the Concept of Democracy", *Metapolitics*, s. 88-9.

Son olarak, şunu da unutmamalıyız ki, Yeni Filozoflar'ın verip veriştirdiği, bu anti-diyalektik kitleler/Devlet ayrımının asıl hedefi totalitarizmdir ve totalitarizm eleştirisi de nihayetinde, Balkanlar'dan Irak'a kadar birçok askeri-insani müdahaleye açıkça destek vermeye yol açan Batı usulü liberal demokrasinin gizlice savunulmasına yaslanmaktadır. Bu bizi, baskı-karşıtı takıntının nihayetinde, popüler direnişin vahşi, yaratıcı gücüne bağlılık yemini gibi görünebilecek şeyle çeliştiği gerçeğine dair uyarmalıdır: "Tarihte kitleler ve Devlet'in her daim varolan çatışmasını görüp, avamın yanında olduğunu açıklamak ve sonra da sadece Devlet'in gücü ve çok çeşitli, muzaffer hileleri hakkında ahkâm kesmek hiç tutarlı bir şey değildir."[15]

1977 tarihli, *Felsefi Cephede Mevcut Durum* adlı önemli bir derlemede Maoist Fransız Marksist-Leninist Komünistler Derneği (UCFML - Union des communistes de France marxiste-léniniste) 70'lerin Fransız düşüncesinde sadece André Glucksmann, Christian Jambet ya da Guy Lardreau gibi Yeni Filozoflar'ın değil, ayrıca Deleuzecüler, hatta Althusserciler ile Lacancılar arasındaki bütün revizyonist eğilimlerin bu tür bir genel bir çatışmayı varsaydığının söylenebileceğini dile getiriyor. "Her yerde sınıf mücadelesi yerine kitleler/Devlet çiftini koyma uğraşı; yapılan tek şey bu" deniyor girişte. "Bu 'felsefelerin' siyasi özünü şu ilke ifade ediyor, ki bu ilke, bütün bir yirminci yüzyıl tarihine buruk bir küskünlük duyuyor: 'Kitlelerin Devlet'e karşı isyanının iyi olması için proleteryanın sınıf yönelimini reddetmek, Marksizmin kökünü kazımak, sınıf partisi fikrinden nefret etmek gerekir."[16] Bu tür argümanların sonucu ya antagonistik çatışmaları tamamen inkâr etmek ya da muazzam, neredeyse mistik bir ikilik tecrübesi seviyesine yükseltilmiş, bir hiper-antagonizmi coşkuyla kabul etmek oluyor. "Biçimsel bir antagonizm, ideoloji kılıcıyla ikiye bölünmüş bir dünya hayal ediyorlar. Evrenselliğini ilan ettikleri isyanı seviyorlar; ama tarihsel özgünlüğü içerisinde dünyanın gerçek dönüşümünü ifade eden politika konusunda ikincil planda kalıyorlar."[17] Çatışma teorisinin Maoist terimlerle yeniden formüle edilişinde antagonizm adını alan politikanın önceliği bu ilk solculuk

15. Badiou, *Théorie de la contradiction*, s. 53.
16. Groupe Yénan-Philosophie, "Etat de front", *La situation actuelle sur le front philosophique*, François Maspero, Paris, 1977 içinde, s. 12.
17. A.g.e., s. 10.

figüründe böylece devlet aygıtının -ister sosyalist ister kapitalist- baskıcı olduğu yönünde eşit derece mutlak bir anlayışa dayanan mutlak bir uyumsuzluk ya da radikal bir dışarıdalık ilkesine indirgeniyor.

Böyle bir politika anlayışı, estetik görünüş biçimi düzeyinde genellikle -Althusser'in *Marx İçin*'deki muhtemelen en nefes kesici ve en az modası geçmiş metninde melodramatik bilinci yanlış bir rahat/rahatsız vicdan diyalektiği olarak tanımladığı anlamda- melodramatik bir temsilin tesiri altındadır. "Bu anlamda, melodram gerçek bir durum üzerine çekilen bir cila olarak yabancı bir bilinçtir" diyor Althusser: "Kişi işveli bir şekilde halkın kendi yöntemleri üzerinde bir yerde durarak kendini 'halktan biri' kılar; kişinin halkı olmaya zorladığı, o popüler mit olan halk, o melodram tadındaki halk olmak (ya da olmamak) işte bu yüzden hayati bir önem taşır."[18] Bu durum sadece dünyanın Sarkozy ve Berlusconi'lerinin sergilediği pembe dizilerle sınırlı değil. Sol da kendini, fakirler ya da güçsüzler gibi saf bir kuvvet ile Devlet tarafından korunan yozlaşmış bir zengin ve güçlüler mekanizması arasında radikal bir kopuşun tarafı gibi sunarak, melodramatik bir politika temsiline kaptırıyor. Bu durum kendini muhtemelen en acı verici şekilde, solun adayı Andrés Manuel López Obrador'un, rakibi Felipe Calderón'u iktidara taşıyan ve kendisinin seçimden önceki aylarda açıkça sahtekârlıkla suçladığı aynı hukuki ve seçimsel devlet aygıtından tanınma talep etme açmazına düştüğü 2006 seçimlerinde belli etmişti.

Melodramatik tahayyülün 19. yüzyıl Fransız Devrimi'nin yarattığı kargaşaya ahlaki açıdan rahatlatıcı bir cevap olarak rol oynadığına dair yorumları genişleterek şunu öne süreceğim: İyi ve Kötü arasında sonsuz bir savaş tahayyül eden melodram şu anki imtiyazlı tür haline gelmiştir ve çağdaş post-politika biçimleri devrimci komünizm idealinin sözde çöküşü ya da ölümünden sonra kendilerine bir solcu radikalizm havası veriyor. Bu eğilimin son derece depolitize edici, feci sonuçları, politikanın ahlakileştirilmesindeki bir diğer çağdaş fenomen; yani beyaz yürüyüşler denilen şey üzerine düşünülerek ölçülebilir. İtalya'da 1990'larda politik yolsuzluğa karşı düzenlenen *mani pulite* ("temiz eller") operasyonlarına benzeyen bu hareketler, Belçika'da pedofili-

18. Louis Althusser, "The 'Piccolo Teatro': Bertolazzi and Brecht. Notes on a Materialist Theatre", *For Marx*, Çev. Ben Brewster, Verso, Londra, 1990 içinde, s. 139.

ye karşı 1996'da yapılan *witte mars* ("beyaz yürüyüş") ya da 2008'de Mexico City'de şiddet ve güvensizliğe karşı yapılan *marcha* gibi devasa yürüyüşlerdir. Bu yürüyüşlerde protestocular, genellikle üzerinde hiçbir işaret olmayan meleksi beyazlıkta giysilere bürünüp şeylerin mevcut durumuna dair öfkelerini, sabırsızlıklarını ya da duydukları utancı yüksek sesle ya da sessizce ifade ediyorlar. Fakat "protestocular" muhtemelen gereğinden fazla şey söylüyorlar; zira temiz beyaz gömlekler ve sallanan temiz ellerden oluşan bu büyük kitlelerin karşı çıktığı davalar genellikle aklı başında hiç kimsenin savunamayacağı türden su götürmez kötülük biçimlerini -şiddet, yozlaşma, pedofili- içeriyor. Aslında, genellikle bizzat hükümetler kamusal televizyon ve radyo kanalları aracılığıyla vatandaşları bu yürüyüşlere katılmaya çağırıyor. Bu durumda "çağrılan" kimdir? Muhtemelen, ülkelerin tarihlerinde gördüğü en büyük kalabalıklar olarak başkent caddelerinde yürümek artık gerçek anlamda politik ya da ayırt edici etkiye sahip olmuyor. Aksine, bu olaylar dev birer vicdan rahatlatma festivaline, birbiri üstüne yaptıkları çoksatar itiraflarla sivil toplumdan 1960 ve 70'li yıllardaki toy hata ve aşırılıkları için özür dileyen bütün o *pentiti* ya da "pişman" solcuların gösterişli, sözde kolektif muadiline dönüşüyor. Daha doğrusu şöyle: Burada, 60'ların sonlarında başlayan, belli bir solcu politik estetiğin sık sık politikanın melodramatik ahlakileştirilmesine suçortağı olduğu o uzun depolitizasyon sürecinin sonucuna tanık olmuyor muyuz?

Rancière de Gluckmann'ın *La Cuisinière et le mangeur d'hommes*'una (Ahçı Kadın ve İnsan Yutucu) dair yazdığı eleştiride, solculuğun karşıtlık mantığını melodramatik bir şekilde tasvir edişine ilişkin benzer bir okuma yapıyor: "Kitabın tamamı, karşıtlığın tasfiye edilmesine dayanan organize bir süreç. Bir yandan mühim figürlerin (felsefeciler, krallar, Jakobenler, Marksistler...) gücü ve söylemi devlet sınırlaması kurallarına göre düzenlenirken; öte yandan, güç sahibi olmayanlar sınıfı, avam, katışıksız cömertliğe göre düzenlenmiştir ve onların söyleni tahakküm altına alınmama arzusunun ifadesidir."[19] Fakat yeryüzünün bahtsızlarını faşist bir devlet gücüyle doğrudan doğruya karşı karşıya getiren bu tip basit karşıtlıklar aslında hiçbir yerde yoktur.

19. Jacques Rancière, "La bergère au Goulag", *Les Scènes du peuple (Les Révoltes logiques, 1975/1985)*, Éditions Horlieu, Lyon, 2003 içinde, s. 317-18. Bu makale derlemesi Fransa'da solun ve solculuğun tarihinin yazılması yönünde vazgeçilmez bir yapıtaşı oluşturuyor.

Avamın güçten/iktidardan mahrum edilmiş ya da tamamen güçsüz kişiler olarak tanımlanması da mümkün değildir: "Güç ve güçsüzlük karşıtlığı hiçbir yerde sergilenmiyor. Her yerde Devlet'in ayağı avama değil, sınıflara, şirketlere, kolektiflere ve onların kurallarına, tanınma biçimlerine ama ayrıca dışlama ve hatta tahakküm biçimlerine takılıyor."[20] Rancière solculuğun 1970'lerde kaydettiği bu gelişmelere dair yapılan bu okumadan önemli bir ders çıkarıyor. "Bu yüzleşmeden çıkan ders muhtemelen şu: Katışıksız bir proleter gücü söylemi asla yoktur; katışıksız bir proleter güçsüzlüğü söylemi de asla yoktur" diye bağlıyor sözlerini, bize Marx'tan miras kalan, bitmemiş bir göreve kulak vererek: "Marx'ın düşüncesinin gücü –ama ayrıca savunulamaz karakteri– hiç şüphesiz, Marx'ın zamanından bu yana proleter güçlere dair dedektif hikâyelerine ya da avamın güçsüzlüğüne (*nonpower*) dair pastoral hayallere indirgenmiş bu karşıtlıklara tutunma çabasıdır." Başka bir deyişle, buradaki görev, karşıtlık mantığını ahlaki bir melodramatik vicdan adına mutlak bir şekilde dışarı atmak değil, iktidar ile direnişi ya da iktidar sahipleri ile iktidarsızları tek bir düğüme bağlayan ve her birinin diğerinin gücüyle beslenmesini sağlayan eklemlenme noktalarını bulmaktır.

Bu bizi çağdaş solculuğun, tam da iktidar ile direniş arasındaki katı bir içkinlik ya da karşılıklı gerektirme ilkesinde yatan ikinci büyük teorisine ulaştırıyor. Bu teori, radikal bir kopuş tasarlamaktan ziyade, komünizmin gizil çerçevesini kapitalizm içerisinden çizmeyi öneriyor. Bu solculuk paradigmasının "gerçekten varolan" komünizmin yozlaşmış biçimlerine karşılık, mevcut vaziyet içerisinde "zımnen varolan" komünizmin kenar çizgilerinin izini sürdüğünü ve bu açıdan, komünist hareketin koşullarının şu an varolan temelden ortaya çıktığını öne süren Marx ve Engels'e katıldığını söyleyebiliriz. Bu ikinci teori de elbette bazı katı ortodoks inançlar sunabilir. *Komünist Manifesto*'daki o ünlü "modern sanayinin gelişmesi... burjuvazinin ürettiği ve üretilenlere el koyduğu dayanağı ayaklarının altından çekiyor. Dolayısıyla burjuvazi her şeyden önce kendi mezar kazıcılarını üretiyor" pasajının yanı sıra Marx'ın *Ekonomi Politiğin Eleştirisi'ne Katkı*'ya yazdığı önsözü de hatırlayabiliriz:

20. A.g.e., s. 319.

> Yeni, daha gelişmiş üretim ilişkileri, varoluşlarının maddi koşulları eski toplumun rahminde olgunlaşmadan asla ortaya çıkmaz. Dolayısıyla insanlık kendine ancak çözebileceği görevler yükler; zira meseleye daha yakından bakarsak, görevin kendisinin de ancak çözümünün maddi koşulları halihazırda mevcutsa ya da en azından oluşma aşamasındayken ortaya çıktığını her zaman görebiliriz.[21]

Bütün bu pasajlar, kısmen, kapitalizm için gerçek bir mezar yokluğunun telafisi olarak, bir ortodoks ve "sapkın" yaldızlar yığını altına gömüldü.

Muhtemelen bu açıdan en incelikli pasaj Marx'ın Ruge'ye yazdığı, yeni toplum koşullarının eskisinde halihazırda var olduğunu gösteren bir diğer çarpıcı mektupta bulunabilir. "Bilinç *sadece ve sadece* dünyanın kendi bilincinin farkına varmasını sağlamaktan, kendine dair rüyasından onu uyandırmaktan, dünyaya eylemlerinin anlamını *açıklamaktan* ibarettir" diye yazmıştı Marx arkadaşına, Genç Hegelcilerle teorik ve politik bağlarını koparmadan kısa bir süre önce:

> O zaman dünyanın uzun zamandır, gerçekte sahip olmak için sadece bilincine varması yeterli olacak bir şeye sahip olma rüyası gördüğü açıklık kazanacaktır. Meselenin geçmiş ile gelecek arasına akli bir ayrım çizgisi çizmek değil, geçmişin düşüncelerini *gerçekleştirmek* olduğu açıklık kazanacaktır. Son olarak, insanoğlunun *yeni* bir işe kalkışmadığı, eski işini bilinçli bir şekilde sonuca bağladığı da açıklık kazanacaktır.[22]

Bu içkinlik senaryosuna göre, zaman imgesi artık o teolojik ve yarı-mistik mutlak kırılma ya da kopuş anlayışına değil, paradoksal bir katlanıma ya da kıvrılıma anlayışına denk düşüyor. Mesele bütün ara aşamaları atlayarak ileri sıçramak değil, eskiye sarmalanmış yeniyi ele geçirmektir; insanlık tarihini, öncesi ve sonrasını Nietzsche usulü muhteşem politikaya uygun olarak ayıran büyük bir akli çizgiyle ikiye bölmek değil, şeylerin mevcut durumu içerisinde varolan gizil sonuçsuzlukları (*counter-finalities*) uyandırmak ve direniş, sarsıntı ya da yıkım potansiyellerini açığa çıkarmak için arayıp bulmaktır.

Aslında, çatışmanın melodramatik safileştirmesi ve bunun sonu-

21. Marx, "Preface - A Contribution to the Critique of Political Economy", Marx ve Engels, *Collected Works* içinde, c. 29, s. 261-5.
22. Marx, "Letters from *Deutsch-Französische Jahrbücher*", s. 144.

cunda, "bir ikiye bölünür" ilkesinin absürd bir versiyonuna dayanılarak gayri siyasileştirilmesinden sonra, ikinci bir sol komünizm için felsefi kaynak olan safi içkinliğin ironik bir şekilde bir diğer Maoist ilkede destek bulduğunu görebiliyoruz: "Baskının olduğu yerde direniş vardır."[23] Daha kesin bir dille söylersek, bu yaklaşıma göre, direniş ontolojik olarak baskıdan önce gelir. Michel Foucault'dan Gilles Deleuze ve Antonio Negri'ye kadar farklı kisveler altında gördüğümüz paradoksal iktidar-direniş değerlendirmesi de aynı mantığı izlemektedir. "Dahası, iktidara dair söylenen sonsöz, direnişin önce geldiğini ileri sürüyor" diyor Deleuze, Foucault'ya dair kitabında: "Bu nedenle, birbirine bağladığı noktaların yanı sıra görece daha özgür ya da daha az bağımlı noktaları, yani yaratıcılık, mutasyon ve direniş öğelerini de içermeyen hiçbir diyagram yoktur ve bizim bütünü anlamak için muhtemelen bunlardan yola çıkmamız gerekiyor."[24] Badiou da Deleuze ve Guattari'nin ortak çalışması *Kapitalizm ve Şizofreni*'ye dair yazdığı ilk yorumda Kültür Devrimi'nin yol gösterici ilkelerinden biriyle kurulan bu bağlantıya işaret ediyor: "Baskının olduğu yerde ayaklanma vardır" diye alıntılıyor Başkan Mao'dan. "Ama baskının yazgısına karar veren şey, zamanı gelmiş ayaklanmanın kendisidir; durum bunun tam tersi değildir."[25] Gerçekten özgürlükçü olan düşünürleri taklit etmekten hiç geri durmayan Glucksmann bile *La Cuisinière et le mangeur*'de bu ilkeyi kendine mal ediyor: "Başlangıçta direniş vardı."[26] Fakat Yeni Felsefeciler direnişe verilen bu öncelikten, direnişe farklı

23. Bkz. Badiou, "One Divides into Two", *The Century*, s. 58-67. Guattari ve Negri de *Communists Like Us*'ta o Maoist "Ayaklanmak doğrudur" sloganını alıntılıyor (s. 71). Başka yerlerde Michael Hardt ve Negri başka bir Maoist direktifi gayet özgür bir şekilde yeniden ifade ediyor: "Çinli devrimcilerin o güzel anti-Konfüçyusçu (ve anti-Platonik) formülüne göre, 'Birde yeniden bir araya gelen iki söz konusu değildir; bir ikiye açılır' " (*Empire*, Harvard University Press, Cambridge, 2000, s. 48). Burada "Bir ikiye ayrılır" formülüne getirilen bu özgür yorum Gilles Deleuze ve Félix Guattari'nin bu ifadeyi yaratıcı bir şekilde yeniden yazışlarını hatırlatıyor: "Bir iki olur. Bu formülle ne zaman karşılaşsak, stratejik bir şekilde Mao tarafından dile getirilse ya da olası en 'diyalektik' şekilde anlaşılsa bile karşımızdaki en klasik, en özenli, en eski ve en yıpranmış düşünce türüdür" (*A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1987, s. 5). Her iki durumda da amaç her şeyden önce, bir *bölme* düşüncesi olarak diyalektiğin vahşetini azaltıp, bunu anti-diyalektik bir *oluş* ya da *açılma* sürecine dönüştürmekmiş gibi görünüyor.

24. Gilles Deleuze, *Foucault*, Minuit, Paris, 1986, s. 95 ve 51.

25. Badiou, "Le flux et le parti", *La Situation actuelle sur le front philosophique*, s. 25.

26. André Glucksmann, *La Cuisinière et le mangeur d'hommes*, Éditions du Seuil, Paris, 1975, s. 21.

isimler verilmesinin bize önceden bildirilebileceği gibi, hemen huşu verici bir Devlet tarafından sergilenen aşırı baskı gücüne geçiyorlar: "Gluckmann'ın ulaştığı politik sonuçlar bu nedenle tam anlamıyla iç karartıcıdır" diyor Badiou merhum François Balmès'le beraber kaleme aldığı *İdeolojiye Dair*'de [*De l'Idéologie*]. "Bize 'devletin sona erdiği yerde insan başlar' diyor; ama devlete karşı halkın verdiği savaş konusunda sadece o meymenetsiz ve kendini tekrar eden süregidimin, sonsuz inatçılığın izini sürüp, hiçbir yerde bu daimi güç birikiminin başardığı herhangi bir şeyden bahsetmiyor. Kendisini okuduğunuzda, sanki insan başlamaya hazır değilmiş gibi görünüyor."[27] Kapitalist devletin sona ermesi gerektiğine dair bir aciliyet de yokmuş gibi görünüyor; zira Glucksmann gibiler, daha önceki solcu radikalizmin ideolojik açıdan tersine çevrilişi olan bir hamleyle –yasaları Lardreau ve Jambet tarafından incelenmiş bir geri dön emridir bu– Washington konsensüsüne ve onun Avrupa'daki savaş taciri müttefiklerinin imdadına hemen yetişiyorlar.

Bunun aksine, saf içkinliğe dayalı sol komünizm diyebileceğimiz şeye dair en anlamlı görüşü geliştirmek önce Guattari, sonra da Michael Hardt'la yaptığı ortak çalışmalar aracılığıyla Toni Negri'ye düşmüştür. "Komünizm günümüzdeki kapitalist ve/veya sosyalist devletlerin içinde, üretimde işbirliğine adanmış gizli bir düzen biçiminde canlılığını sürdürmektedir" diyor Negri *Bizim Gibi Komünistler*'in "Sonsöz"ünde, *Komünist Manifesto*'dan esinlenerek: "Marx'ın bize öğrettiği gibi, komünizm doğrudan doğruya sınıf çatışmasından, ister sosyalist ister burjuva usulü olsun, hem çalışmanın hem de çalışmanın örgütleniş biçiminin reddedilmesinden doğar."[28] O halde, Hardt ve Negri'nin ortak çalışması, herhangi bir diyalektik aracılık ya da çıkarsamaya ihtiyaç duyulmadan, İmparatorluğun gücü ve denetimi içinde halihazırda varolan çokluğun direniş potansiyelinin en iyi ifadesidir. Başka bir deyişle, bütün düzenin dışında olan şu ya da bu kurucu öğe mantığına yaslanmak yerine, iktidar ile direniş arasındaki ilişki, içkin bir tersine çevrilebilirlik çerçevesinde düşünülmelidir: İktidar kitlelerini ya da avam tabakasını yukarıdan ezen canavarımsı bir Leviathan ya da baskıcı bir Gulag değildir; direniş de mücadele için dışsal

27. Badiou ve François Balmès, *De l'idéologie*, François Maspero, Paris, 1976, s. 52-3.
28. Negri, "Postscript, 1990", *Communists Like Us* içinde, s. 166 ve 168.

bir eklemlenme noktası olarak en zayıf halkaya dayanmak zorunda değildir. Bunun yerine, iktidar ile direniş tek bir Möbius şeridinin ön ve arka yüzü gibidir. Mesele birinin diğerine gizlice dönmesini sağlayacak kadar şeridi zorlamaktır: "Çokluk, karşı olma istenci ve özgürleşme arzusuyla, öte tarafından çıkmak üzere İmparatorluğa yüklenmelidir."[29] Dolayısıyla, çokluğun yeni İmparatorluk düzeni içerisindeki bu gizil potansiyelini fark etmek için mutlak içkinlik ilkesine ek olarak, Deleuze ve Foucault tarafından tanımlanmış olan direnişin ontolojik önceliği ilkesini kabul etmeliyiz:

> Bu açıdan bakarsak, İmparatorluk bariz olarak çokluğun üzerinde durur ve onu yeni bir Leviathan olan ve her şeyi kuşatan makinesinin yönetimine tabi kılar. Bununla birlikte, toplumsal üretkenlik ve yaratıcılık açısından, bizim ontolojik perspektif dediğimiz açıdan bakıldığında, hiyerarşi tersine dönmüştür. Çokluk toplumsal dünyamızın gerçek üretici gücüyken, İmparatorluk yalnızca çokluğun hayat damarlarını kurutan bir kapandır; ya da Marx'ın söyleyebileceği gibi, ancak canlıların kanını emerek hayatını sürdürebilen, ölü emeğin biriktirilmesinden beslenen bir vampir rejimidir.[30]

Böylece İmparatorluk denetiminin mantığının içinde ve karşısında, çokluğun hayaleti bu mantığın fotoğraf negatifi gibi –fakat içerideki dışarı gibi tanıdık diyalektik konulara hiç olanak tanımadan– kaçınılmaz olarak belirir.

Aslında İmparatorluk asla çokluğun yaratıcı hareketliliği ve arzusunu kısıtlamaya ve denetlemeye yönelik imkânsız bir projeden daha fazlası olmamıştır. Dolayısıyla çokluğun hayatı, kurucu gücünün, ister piyasa ve küreselleşme ister halk ya da ister modern Devlet bağlamında olsun, kurulu iktidar adına yapılan bütün aracılık girişimlerinden önce geldiği düşünülmelidir. Bu tükenmez kaynaktan yükselen şey, melodramatik bir rahat vicdandan (*good conscience*) ziyade Hardt ve Negri'nin sunduğu materyalizm türünü karakterize eden o bariz politik-ontolojik optimizmdir: "İmparatorluğu ayakta tutan çokluğun yaratıcı güçleri aynı zamanda otonom olarak bir karşı-İmparatorluk,

29. Hardt ve Negri, *Empire*, s. 218 [*İmparatorluk*, Çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, 2003, İstanbul, s. 85].
30. A.g.e., s. 62 [Türkçe çeviri: s. 85].

yani küresel akışlara ve mübadele ilişkilerine alternatif bir politik örgüt kurma kapasitesine sahiptir."[31] İktidar ile direniş arasında içkin bir tersine çevrilebilirlik olduğu ilkesine dayanarak, neredeyse daha fazla kapitalizm oldukça komünizme ulaşma şansının arttığı neticesine varmak zorundayız: "Belki de sermaye küresel üretim ve denetim ağlarını ne kadar genişletiyorsa, her tekil isyan noktası o kadar güçlü olabiliyor."[32] Şunu unutmamak gerekir ki halen çok tanıdık, katışıksız ayaklanma ve içkinlik potansiyelini eşit derecede katışıksız olan bir aşkınlık ve kurulu düzen gücüyle zıtlaştıran bir şema içerisindeyiz; tek fark şu ki bu iki uç artık katlanarak tamamen materyalist ve gayri diyalektik bir teklik haline getirilmiş durumda.

Özetle, bir yandan yeni solcu, eski-Maoist "dönek" bir duruş ikiye bölünmüş dünyanın melodramını kusup duruyor. "İyi" kitleler ile "kötü" Gulag arasında mutlak bir dışsallık ve uyumsuzluk olduğu ilkesine yaslanıldığında bu, "Bir, ikiye bölünür"den ziyade "İki çarpı bir"dir. Diğer yandan ise karşımızda aynı madalyonun iki yüzü olarak iktidar ile direniş, kapitalizm ile komünizm ya da hatta İmparatorluk ile çokluk arasında içkin bir tersine çevrilebilirlik olduğu ilkesine yaslanan bir sol komünizm buluyoruz. O halde artık dışarısı diye bir şey yoktur; ama önceden kurulmuş bir içerinin koruyucu güvenli cenneti de yoktur. Zira hem içerisi hem de dışarısı artık yeni küresel düzende hükümsüzleşmiş olup, bunak değilse bile nostaljik geri dönüşlerle ortaya çıkan eski bir diyalektiğin yanılsamalı uç noktalarıdır ancak. İdealist, ütopik ya da aşkın bir *Hintenwelt*'e, "dünyanın ötesinde bir dünya"ya bel bağlamaya gerek kalmadan "Başka bir dünya mümkün" diyebiliriz. Eğer bu bakış açısından halen bir "iki" söz konusu ise, bu artık bölme işlemi değil, zamanda küçük bir kırışıklığın katlanmasını ve açılmasını gerektiren bir şeydir. Şunu da söyleyebiliriz ki felsefeciler şimdiye kadar sadece komünizmi çeşitli yollarla bir ütopik ideal ya da gelecek ufku olarak kurmaya çabaladılar; fakat asıl mesele komünizmi şeylerin mevcut durumunda halihazırda işleyen bir şey olarak ifade etmektir.

31. A.g.e., s. xv [Türkçe çeviri: s. 21].
32. A.g.e., s. 58 [Türkçe çeviri: s. 82].

MEVCUT DURUM VE BİZE DÜŞEN GÖREVLER YA DA COCHABAMBA'DA KOMÜNİZM

Böylece sol komünizm ile Marksizmin ABC'si arasındaki mücadeleye attığımız üstünkörü bakışın sonunda her şey, kapitalist parlamenterizmin ve genel olarak parti-biçiminde sürdürülen siyasetin geçirdiği dünya çapındaki krizle tanımlanan bir çağda geri kalan tek şeyin "safi" (*pure*) komünizmin -yani bir zamanlar artık adı kötüye çıkmış olan Marx, Lenin, Stalin ya da Mao'yu çağrıştıran, tarihsel ödünler veren bütün bağlarından arınmış solculuğun- sonsuz ve kendiliğinden onaylayıcı enerjisi olduğuna işaret ediyor gibi görünüyor.

Örneğin Badiou, 1982 tarihli *Özne Teorisi*'nde Lacan'ın seminerlerine yaptığı oyuncul bir göndermeyle, "Marksizmin dört temel kavramı" dediği şeye, sınıf mücadelesi, proletarya diktatörlüğü ve devrim ile birlikte halen komünizmi de dahil ediyordu. Ama peki bu dört temel fikirden sadece biri, yani komünizm korunur ve hatta Platonik ya da Kantçı bir İdea statüsüne çıkarılırsa ne olur? Bu komünizm "İdea"sını halen politika olarak Marksizm teorisi ve tarihiyle meşru bir şekilde ilişkilendirebilir miyiz? Daha genel anlamda, politikanın tarihsel olarak Marksizme dayandırılabileceği sekans kapandı ya da doyum noktasına ulaştı ise, Badiou'nun, komünist hipotezin hem parti-biçimindeki politikadan hem de Devlet figüründen tamamen ayrılması yönündeki çağrılarını ne yapacağız?

Komünizm ve Devlet meselesi konusunda Badiou elbette bu ikisinin birbirinden ayrılması yönünde acil bir ihtiyaç görüyor. Sovyetler Birliği'nin çöküşünden sonra, *Muğlak Bir Felakete Dair*'de şöyle diyor: "Öznellik düzeyinde komünizmlerin (bu sefer bunları ortak kimlikleri, ister resmi ister muhalif olsun partiler, gruplar ve militanlar bağlamında ele alıyorum) somut tarihi, rastlantısal bir nesneleştirme olarak iş gören 'parazitvari' Devlet'e yaslanmaz." Ve ekliyor: "Hem daha güçlü hem daha basit olan bir hipotez var: Komünizmlerin politik, dolayısıyla da öznel tarihi temel olarak Devlet tarihlerinden ayrılmıştır."[33] Aslında bu görüşün tohumları özellikle de Maoizm ve

33. Badiou, *Infinite Thought*, s. 136-7. Başka yerlerde, *D'un désastre obscur*'un *Infinite Thought*'a dahil edilmeyen ama çok iyi olmasa da *lacanian ink*'te çevrilen bir bölümünde, Badiou politika ile Devlet'in birbirinden ayrılması için genel bir ilke öne sürüyor: "Şimdi politika felsefenin bir koşulu olduğu sürece bir hakikat prosedürüdür. Devlet'te ne temel itkisini ne somutlanışını bulur; düşünsel kararlar ve riskli kolektif girişimlerden oluşan siyaset tarihi, bir kez daha söylüyorum, Devlet'ten tamamen farklıdır" (*D'un désastre obscur*, s. 54-5; "Of an

Kültür Devrimi deneyimlerinin geriye dönük olarak, komünizmin sosyalist Devlet'e gönderme yapılarak garantiye alınmasına son veren deneyimler olarak değerlendirildiği *Özne Teorisi*'nde zaten atılmıştı. "Biz eylemin kavranabilmesi için her zaman ihtiyaç duyulsa da, sosyalist olsun ya da olmasın, Devlet'in komünizmin öznel icrası konusunda hiçbir şeyi garanti etmediğini bildiriyoruz" diyor Badiou.

> Bunun aksine inanmak için insanın sosyalist Devlet'i bir istisna olarak, kendi yok oluşuna dair bir cebri gerçekleştirebilen, istisnai bir devlet olarak, tahayyül etmesi lazım. Halbuki Lenin sosyalist devletler de dahil bütün modern devletlerin tabiatı gereği burjuva usulü olduğunu ve bu yüzden de komünist topolojiye göre yapı ve engel kategorisine girdiğini halihazırda biliyordu.[34]

Bu ayrıca, komünizmi daha da gerileyen bir komünist topluma geçiş olarak sosyalizm sorunsalıyla alakalı her şeyden ayırmaya da büyük özen gösterilmesi gerektiği anlamına geliyor. "Sosyalizm diye bir şey yok. Kapitalizm/komünizm uzlaşmazlığının netlik kazandığı muğlak bir yeni koşullar cephaneliğine verilen addır bu sadece" diyor Badiou cüretkâr bir şekilde, *Özne Teorisi*'nin en başında. "Eğer Marksizmde bu yüzyılın iğrenecek denli teyit ettiği temel bir husus varsa o da 'sosyalizm', 'sosyalizmin inşası' meselesini kesinlikle abartmamamız gerektiğidir. Gerçek olay, *eksiksiz* olay komünizmdir. Politikanın Devlet'ten daha baskın olmasının ve asla devletçe indirgenememesinin nedeni de budur."[35]

Obscure Disaster", Çev. Barbara P. Fulks, *lacanian ink*, 22, 2003, s. 85-6). Bu konuda Badiou'ya tamamen katılıyor: "Devlet soğukkanlı bir canavar, kendini devletin simülarkına teslim edenlerden beslenen, sonsuz acılar çeken bir vampirdir; komünizmin karşı çıktığı şey yürütme işlevleri, kurumsal organları, kolektif normalleştirme ve bloke etme araçları, medyası vs ile kapitalist ve/veya sosyalist Devlet'in dayattığı bütün muhafazakâr, aşağılayıcı, baskıcı yeniden yerli yurtdulaştırmalardır *[reterritorialization]*" (Negri, "Postscript, 1990" *Communists Like Us*, s. 144-5 ve 140-1).

34. Badiou, *Theory of the Subject*, Çev. Bruno Bosteels, Continuum, Londra ve New York, 2009, s. 235. Negri de şöyle diyor: "İster sevgi dolu ister utanç verici olsun bütün devletçi manipülasyonlara karşı amansız bir savaş verilmelidir. Devletçilik ve şirketçilik özerlik ve tekilliklerin gelişmesinin önündeki aynı engelin iki yüzüdür" (*Communists Like Us*, s. 116).

35. Badiou, *Theory of the Subject*, s. 7-8. Yine, Negri aynı ilkeyi neredeyse aynı ifadelerle doğruluyor: " 'Sosyalizm' ile 'komünizm' arasında ayrım yapma ihtiyacı bir kez daha netlik kazandı; ama bu sefer aralarındaki bulanık sınır çizgilerinden ötürü değil, birbirlerine tamamen zıt olmalarından ötürü. Sosyalizm ekonomi ve gücün kapitalist yönetiminin aldığı biçimlerden biridir sadece; komünizm ise tamamen radikal politik ekonomik demokrasi ve

Öte yandan, Leninist Parti konusunda Badiou *Sarkozy Neyin Adı?*'nın (*De quoi Sarkozy est-il le nom?*) *New Left Review*'da da ayrı olarak yayımlanan son bölümünü, komünist İdea'nın kısa bir tarihçesiyle bitiriyor. Çoğu öğesi bazen kelimesi kelimesine olmak üzere *Özne Teorisi*'nde de bulunan bu dönemselleştirmeye göre partibiçimindeki siyasi örgütlenme, partinin ayrılmaz bir parçası haline geldiği Devlet'e dair hem olumsuz bir değerlendirme hem de bu sistemin merkezi öğesidir. "Parti, zayıflamış tutucu rejimleri devirmek için uygun bir araçtı; ama Marx'ın kastettiği anlamda 'proleterya diktatörlüğü'nü –yani devletsizliğe geçişi, devletin diyalektik 'yok oluşunu' düzenleyen geçici bir devlet– kurmaya uygun olmadığı ortaya çıktı" diyor Badiou. "Bunun yerine parti-devleti de yeni bir otoriter rejim biçimine dönüştü."[36] Parti ile yerine getirmesi gereken görev arasındaki bu uyuşmazlık nedeniyle komünist hipotezin Ekim 1917'den 1976'ya kadar uzanan sekansın sonlarına doğru gerçekleşen son tarihsel uygulanışı, 1848 Ayaklanmaları ya da hatta 1792 Fransız Devrimi'nden 1871 Paris Komünü'ne kadar uzanan ilk sekansın ardından havada asılı kalan sorunları çözmekte başarılı olmuş partibiçiminin kendisini hedef almıştı. "İkinci sekanstaki son büyük çalkantılar –Kültür Devrimi ve en geniş anlamıyla Mayıs 68– partinin yetersizliğiyle baş etme çabaları olarak anlaşılabilir."

Fakat o zaman, tekrar soruyorum: Bütün geleneksel aracıların –parti, sendikalar, parlamentolar ve Lenin'in Marksizmin ABC'sini kullanacak olursak diğer seçimsel-demokratik mekanizmalar ya da taviz veren oluşumlar– çıkarıldığı ya da dışarı atıldığı ve meydanı tamamen, komünist sabitlerin doğrudan uygulanışı olarak kitlelerin (devlete *karşı durmaktan* ziyade mesafe koyan) kendiliğinden eylemine bırakan bir komünist hipotezle ne yapabiliriz?

1976 tarihli kitapçığı *İdeolojiye Dair*'de Badiou mükerrer, ideolojik bir mülkiyet-karşıtı, otorite-karşıtı ve hiyerarşi-karşıtı ilkeler takımı olarak "komünist sabitler" fikrini ilk kez ortaya attı. Komünist hipotezin bu ilk sunuluşundaki amaçlardan biri de ideoloji düzeyindeki komünist sabitler ile bu sabitleri politika düzeyinde gerçekleştiren yeni tür bir parti tarafından örgütlenen çeşitli sınıf

bir özgürlük arzusudur" (*Communists Like Us*, s. 167).

36. Badiou, "The Communist Hypothesis", *New Left Review*, 49, 2008, s. 36.

aktörler arasında tarihsel bir diyalektik çağrısı yapmak da vardı. Fakat *Özne Teorisi* ile *Sarkozy Neyin Adı?*'ndaki son seminerler arasında komünist hipotez kitle, sınıf ve parti diyalektiğinden yavaş yavaş mahrum bırakıldı ve böylece de söz konusu İdea'nın bir kez daha genel sabitliğinin çıplak güzelliğiyle, baskıcı Devlet'e karşı ya da mesafeli kendiliğinden kitlesel eylem olarak karşımıza çıkması sağlandı. Badiou'nun ifadesiyle: "Saf bir eşitlik İdea'sı olarak komünist hipotez hiç şüphesiz Devlet'in varlığının başlangıcından beri pratik bir durum olarak var olmuştur. Kitlesel eylem eşitlikçi adalet adına devlet baskısına karşı çıktığı anda komünist hipotezin esası ya da parçaları karşımıza çıkar."[37] Mayıs 68'in sonuçları ve Maoist etkiler komünizmin Devlet'ten ayrılmasını daha da artıracaktı: "Mayıs 68 ve daha da önemlisi bunu takip eden beş yıl hakiki komünist hipotez için yeni, devlete karşı mesafesini hep koruyan bir sekansı başlattı."[38] O halde biz kendimizi yine, sadece Lenin'in değil ama, ne gariptir ki, Badiou'nun da otuz yıl önce teşhis ettiği sol komünizm şemasının içinde bulmuyor muyuz?

Elbette bu terör ve kriz çağında, krizin terör olduğu bu çağda, solculuk her zaman cazip bir etik-ahlaki avantaj sunuyor. Aslında, solcu hipotezin cazibesi, yenilginin içselleştirilmesinin, aynı zamanda pişmanlık ve inancından dönme senaryolarını pas geçmeyi hedefleyen bir sonucu da olabilir. Dünyayı kaplayan vahşi muhafazakârlık atmosferi ve kör muhafazakâr politikalar içinde yeni politik örgütlenme biçimleri yetersiz kaldığında ya da yetersiz bir şekilde dile getirildiğinde, en cazip tutum radikal solcu idealizm tutumudur elbette. Başka

37. Badiou, *De quoi Sarkozy est-il le nom? Circonstances*, 4, Lignes, Paris, 2007, s. 133 (İngilizce çeviri: *The Meaning of Sarkozy*, Çev. David Fernbach, Verso, Londra ve New York, s. 100). 38. A.g.e., s. 136 (İngilizce çeviri: s. 102). Londra'da yapılan konferanstaki konuşmasının yazılı versiyonunda son gün yaşanan polemiklere bir cevap olarak eklediği bir kısımda Badiou doğrudan doğruya Devlet meselesini ele alıp, politika, tarih ve öznellik arasındaki ideolojik nirengi olarak komünizm İdea'sı "Devlet'in gücünden hiç olmadığı kadar çalan bir politikanın gerçeğini 'bir diğer Devlet' figürüne yansıtabilir" diyor. "Tabii bu 'çalma' eylemi bu öznelleştirme işlemi içerisinde kaldığı, yani 'diğer Devlet' de Devlet gücünden, yani kendi gücünden çaldığı, özü yok olmak olan bir Devlet olduğu sürece." Dahası: "İşte bu nedenle bugün komünist İdea'nın içeriklerinden biri de yeni bir Devlet'in işleyişi aracılığıyla ulaşılacak bir hedef olarak komünizm temasının aksine, Devlet'in sönümlenmesinin bütün politik eylemlerde bariz olması gereken (ve 'Devlet'e mesafe koyan bir politika' formülüyle, Devlet'le herhangi bir temasın, Devlet'ten ödenek istemenin, seçimlere katılmanın vs reddedilmesi olarak ifade edilen) bir ilke" olmasıdır (*L'Hypothèse communiste: Circonstances*, 5, Lignes, Paris, 2009, s. 195-6 ve 201-2).

bir deyişle solculuk, bugün komünizmin güzel ruhu olarak karşımıza çıkıyor ve bu ruh olmadan komünist İdea yatıştırıcı bir şekilde mumyalanmış bir ceset değilse bile boş bir kabuk, zavallı bir müsvedde olacaktır. Bunun aksine, örgütlenme sorunu ne zaman gündeme gelse, Leninizmin, parti disiplininin ve ekonomizm ile sosyal demokrat reformizmin eleştirisinin hayaletleri kaçınılmaz bir şekilde o çirkin kafalarını kaldırıveriyor. Belki de Lenin'in sol komünizme dair, toplumsal hareket ve parti örgütlenmesi, anarşizm ve devletçilik arasında açmazda kalan kitapçığını çıkış noktamız olarak almakla zaten yanlış bir adım atmış oluyoruz.

Bu var olduğu iddia edilen açmazın ardında yatan varsayımlardan bazılarını çağımızın bir diğer önemli düşünürüne, Álvaro García Linera'ya başvurarak sınamak istiyorum. 2005 seçimlerine Evo Morales'le birlikte katılan ve şu anda da Bolivya'nın başbakan yardımcısı olan García Linera, düzeni bozan faaliyetlerde bulunmak suçuyla atıldığı maksimum güvenlikli Chonchocoro Hapishanesi'nde 1990'larda Qhananchiri takma adıyla Marx ve Marksizm üzerine yazdığı *De demonios escondidos y momentos de revolución* ve *Forma valor y forma comunidad* gibi kitapların yanı sıra, birkaç ay önce Arjantin'de *La potencia plebeya* başlığıyla yayımlanan temel bir politik ve sosyolojik yazı külliyatını da kaleme almıştır.

Her şeyden önce bu başlık bile, daha önce tanımladığımız iki solculuk biçiminden de derinlemesine etkilendiğini ima ediyor. (Dahası, García Linera bu yazıların çoğunda, hizipçi, kıyamet tellalı ya da mistik "sözde solcular", *pseudoizquierdistas*, dediği kişilere –ki bu da kendini gizliden gizliye "hakiki" solcu olarak tanımladığına işaret ediyor– hedefi tutturan yumruklar atıyor.[39] "Avam"a yapılan göndermeler (*la plebe armada, la plebe facciosa, las plebes insurrectas* vs) bir yandan, daha geniş ve çok daha esnek bir devrimci özne bileşimi adına, büyük fabrikalardaki işçileri model alan klasik proleter figürünü es geçmeye

39. García Linera'nın Ejército Guerrillero Túpac Katari'deki (EGTK) eski yoldaşı, gerilla Raquel Gutiérrez Aguilar da Qhantat Wara Wara takma adıyla "burjuva solculuğu"na dair bir eleştiri geliştiriyor: Bkz. *Los q'aras izquierdizantes: una crítica al izquierdismo burgués*, Ofensiva Roja, La Paz, 1988. Öte yandan hem García Linera hem de Raquel Gutiérrez'in duruşu solcu-revizyonist olarak değerlendiriliyor: Bkz. Carlos M.Volodia, *Contribución a la crítica del revisionismo: Crítica de las posiciones ideológicas de Raquel Gutiérrez*, Bandera Roja, La Paz, 1999 ve Fernando Molina, *Crítica de las ideas políticas de la nueva izquierda boliviana*, Eureka, La Paz, 2003.

yönelik daimi bir çabayı ima ediyor. Linera bu bileşimi, ünlü Bolivyalı sosyolog René Zavaleta Mercado'dan ödünç aldığı terimle *abigarrada* ya da "alacalı bulacalı" diye tanımlıyor. Aslında bu kavram ve buna verilen ad Lenin'in sol komünizme dair kitapçığının İspanyolca çevirisinde zaten kullanılıyor:

> Eğer "katışıksız" proleterya, proleter ile yarı-proleter (hayatını kısmen emeğini satarak kazananlar), yarı-proleter ile küçük çiftçi (ve genel olarak küçük zanaatkârlar, el işçileri ve küçük patronlar), küçük çiftçi ile orta ölçekli çiftçi vs arasında kalan alacalı bulacalı figürler tarafından sarmalanmamış olsaydı, eğer proleterya kendi içinde daha gelişmiş ve daha az-gelişmiş tabakalara ayrılmasaydı, bölgesel köken, ticaret ve bazen de din gibi öğelere göre ayrılmamış olsaydı kapitalizm kapitalizm olmazdı. Ve bütün bunların sonucunda proleter öncülerin, sınıf bilinci bölümünün, yani Komünist Parti'nin çeşitli proleter grupları, çeşitli işçi partileri ve küçük patronlar ile anlaşmaya ve uzlaşmaya varmak için çeşitli manevralar yapması yönündeki ihtiyaç, o mutlak ihtiyaç ortaya çıkıyor. Bu kesinlikle, bu taktikleri, proleter sınıf bilincini, devrimci ruhu ve savaşıp kazanma becerisini azaltmak değil, *artırmak* için *nasıl uygulanacağını* bilme meselesidir.[40]

García Linera da yeniden-proleterleştirmeye ve işçi sınıfının sözde tükenişine dair militan sosyolojik soruşturmalarına yaslanarak, sosyoekonomik ve kültürel-sembolik niteliklerin beraber düşünülmesi gereken, "avam"dan oluşan alacalı bulacalı toplumsal oluşumun yeni sınıf bileşimini bu şekilde tanımlıyor.

Daha genel anlamda, avama yapılan gönderme, biçimsiz ya da henüz biçimlenmemiş kitlelere verilen, Hegel'in "parya"sından, Deleuze'ün "sürü" ya da "bohça"sına ve Laclau'nun Marx'ın

40. Lenin, "*Left-Wing" Communism*, s. 421. İspanyolca çeviri için şu kaynağa başvurdum: *La enfermedad infantil del "izquierdismo" en el comunismo*, Progreso, Moskova, [tarih yok]. "Formación social abigarrada" kavramı konusunda bkz. René Zavaleta Mercado, *Las masas en noviembre*, La Paz, Juventud, 1983 ve *Lo nacional-popular en Bolivia*, Siglo XXI, Mexico City, 1986; Plural, La Paz, 2008. Zavaleta'nın düşüncelerine dair Luis Tapia'nın sunduğu kapsamlı özet, *La producción del conocimiento local*, Muela del Diablo, La Paz, 2002 ve *René Zavaleta Mercado: Ensayos, testimonios y re-visiones*, ed. Maya Aguiluz Ibargüen ve Norma de los Ríos, FLACSO, Mexico City, 2006. Bu kavram ayrıca Toni Negri, Michael Hardt, Giuseppe Cocco ve Judith Revel'in García Linera ve Luis Tapia'yla yaptıkları tartışmalarda da ele alınmıştır: *Imperio, multitud y sociedad abigarrada*, CLACSO/Muela del Diablo/Comuna, La Paz, 2008.

"lümpen"ini yeniden kullanıma sokmasına kadar çeşitli isimlere yapılan solcu ve/veya popülist başvuruyla uyumludur. Jacques ve Danielle Rancière'in, solculuğun 1970'ler Fransa'sındaki yörüngesine dair yazdıkları önemli bir makalede açıkladığı gibi, bu isimlerin birçoğunun ama özellikle de avamın vaat ettiği şey, bütün özgürleştirici politikaların takılıp kaldığı temel engel olan temsil meselesinden kaçınmaktır. Bu nedenle, bu kavramın Michel Foucault değilse bile Glucksmann gibi Yeni Felsefeciler tarafından kullanılış şekline gönderme yaparak şöyle diyor:

> *Avam*, aydınların tıpkı geçmişte proleterleri temsil ettikleri gibi, temsil ettikleri bir figür olarak ortaya çıkıyor; ama temsili inkâr edecek bir şekilde hem çekilen bütün acıların ve atılan kahkahaların olumluluğunu hem de içlerinde taşıdıkları reddiye ve olumsuzluğu ifade ediyor, böylece aydın ve halkın birleşmesini sağlıyorlar.[41]

Bu anlamda kullanıldığında, avamdan bahsedilmesi zıtlığın, yukarı da tartışıldığı gibi, solcular tarafından tasfiye edilmesinin ayrılmaz bir parçasıdır.

Şunu da eklemek isterim ki *La potencia plebeya*'da avama yapılan gönderme aracılığıyla aranan aydın-halk birliği, paradoksal bir şekilde ayrıca Latin Amerika'da genellikle beyaz *letrado* ("eğitimli insan") ya da *ladino* ("Latince bilen kişi") kisvesi altında karşımıza çıkan aracı üçüncü kişileri de es geçmeye çalışıyor. Fakat ne gariptir ki García Linera'nın 2005 seçim kampanyası için kullandığı slogan "bilen

41. Jacques Rancière (Danielle Rancière ile birlikte), "La légende des philosophes. Les intellectuels et la traversée du gauchisme", *Les Scènes du peuple*, s. 307–8. Şunu da belirtmek gerekiyor ki avamın rolüne dair bu kavrayış Rancière'i Gabriel Gauny'nin eserlerini "avam bir felsefeci"nin eserleri olarak sunmaktan ya da "sapkın" işçi bilgisinin "avam" tarafından ele geçirilmesinin tarihine dalmaktan alıkoymuyor. Rancière'in bu erken dönem kullanıma dair açıklaması burada faydalı olabilir: " 'Proleter' sıfatı yerine 'avam' sıfatını belirsiz konuşmaktan kaçınmak için kullanıyorum. Bazı insanlar 'proleter'in modern sanayideki belli türde bir işçiyi ifade etmesini istemek konusunda inatçı ve ısrarcılar. Bunun aksine, 'avam'ın bir iş türünü değil, simgesel bir ilişkiyi ifade ettiği çok açıktır. Avam, tarih-yapıcı konuşmanın dışında tutulmuş olan varlıktır" ("Savoirs hérétiques et émancipations du pauvre", *Les Scènes du peuple* içinde, s. 38). García Linera için bir diğer önemli başvuru kaynağı için bkz. E. P. Thompson, "The Patricians and the Plebs", *Customs in Common, Studies in Traditional Popular Culture*, The New Press, New York, 1993 içinde, s. 16–96; bu, "Patrician Society, Plebeian Culture" (*Journal of Social History*, 7, 1974, s. 382–405) başlıklı ünlü makalenin gözden geçirilmiş ve genişletilmiş halidir.

adam" anlamına gelen *un hombre que sabe* idi ve ayrıca, cezaevi yazılarının çoğunda kullandığı Aymara dilinden alınma ismi Qhananchiri de "şeyleri açıklığa kavuşturan kişi" anlamına geliyordu. Dolayısıyla, *La potencia plebeya*'da temsili aydın figürüne yapılan ağır saldırıların çoğu öngörülü özeleştiriler olarak okunabilir. Bir yandan gözlerini, çok-başlı Devlet aygıtının yakınında ya da içinde olan ayrıcalıklı bir konumdan kaynaklanan hem ahlaki hem maddi çıkarlara dikerken bir yandan da "ezilen" kitleler adına konuştuğunu ya da bu kitlelere seslendiğini iddia eden "müdahil aydınlar"ı bekleyen risklere karşı García Linera'dan daha ateşli ve daha incelikli yazan bir yazar daha yok. Bu eleştirileri yazarına yöneltmekten daha kolay bir şey yok ve aslında bugünlerde en yaygın girişim de bu.

Öte yandan, çağdaş solculuğun ikinci figürünün kaynağı olarak içkinliğe geri dönen, bu "temsili alt etme" arayışı García Linera'nın kitabının adındaki *potencia* öğesiyle daha ileri taşınıyor. Bu terimi çevirmek Negri'nin *potenza*'sını çevirmek kadar zor: "Potansiyel hal" Whitehead ya da Agamben usulü, gerçeklik kazanmamış, yarım yamalak bir Aristoculuk gibi geliyor kulağa; "kuvvet" ise tamamen cinsel ve endişe verici derecede eril bir terim; "güç" ise İspanyolca'daki *poder* ya da İtalyanca'daki *potere* kelimelerinin yerleşik çevirileriyle karıştırılabilir, dolayısıyla ben "potansiyel" kelimesini seçeceğim. Yine de okurların, *potencia* kelimesinin bir diğer özelliğinin de "güç kazandırmak" ya da bire bir çevirirsek "potansiyel katmak" anlamına gelen, hem potansiyel bir şeyin gerçeğe dönüştürülmesi hem de şeylerin mevcut durumunda potansiyel olarak, gizil bir şekilde yatan şeyin ele geçirilmesi anlamına gelen *potenciar* fiiline kolayca dönüştürülebilmesi olduğunu akılda tutmasında fayda var.

La potencia plebeya'daki en afallatıcı pasajlar, Linera'nın *Komünist Manifesto*'nun günümüzle olan alakasından bahsedip, Marx'ın *Grundrisse*'sini ve Negri'nin bu metne yaptığı, yeni ufuklar açan yeniden-okumayı takip ederek kapitalizmin halen soyut olan komünizm potansiyelini taşıyan yer anlamında sahip olduğu içkin sonuçsuzluğu [*counter-finality*] gözler önüne serdiği pasajlardır. "Marx'ın *Manifesto*'da sermayenin küreselleşmesine ilişkin tavrı basitçe orada gizli duran ama şimdiye kadar baskın kapitalist mantık tarafından çarpıtılıp, bozulan özgürleştirici potansiyeli [*potencias*] anlamaktan ibarettir" diyor

Linera, bu nedenle "eleştirel bir analiz şeylerin orta yerinde duran ve Marksistlerin anlayıp, olası bütün yöntemlerle güç kazandırmak [*potenciar*] zorunda oldukları sonuçsuzluklara, emeğin sermayeye karşı eğilimlerine ışık tutmalıdır".[42] Bu ayrıca, katışıksız iktidarsızlık [*pure nonpower*] hayaliyle sermayenin gücüne ütopik ya da hayali bir dış noktadan karşı çıkmak yerine, avamın potansiyelinin şu anda gizil ve soyut olsa da sermayenin gücünün içinde yattığını görmek anlamına geliyor. Şeylerin mevcut durumunu yok eden gerçek hareket olarak komünizm spekülatif, idealist bir düş değildir; kapitalizm içerisindeki eğilim ve sonuçsuzluklarla [*counter-finalities*] gerçek anlamda materyalist, diyalektik olmasa bile, eleştirel bir bağ içerisindedir.

Ama yine de avamın gücü kapitalizmin krizi ve güçsüzlüğünden spontane ortaya çıkmaz; zira sermaye sadece daha fazla sermaye üretir. Mevcut küresel krizlerde bile ya da bu krizler sayesinde de. Marx'ın söylediği gibi: "Toplumsal reformlar asla güçlünün zayıflığından ötürü değil, her zaman zayıfın gücünden ötürü gerçekleşir."[43] Güçsüze bu şekilde güç kazandırılması devasa ve genellikle şiddetli bir bükme ya da zorlama eylemine dayanır. Tıpkı Badiou gibi, dört yaşındaki bir çocuğa yüksek matematik öğretmenin hiç şüphesiz mümkün *olduğuna* inanan bir matematikçi olan Linera bu eyleme komünist öz-belirlemenin eğimi [*curvature of communist self-determination*] ismini veriyor. Linera şu sonuca ulaşıyor:

> Başka bir deyişle, sermaye toplumsal emeğin potansiyellerini sadece bir soyutlama olarak, meta değeri mantığı tarafından sürekli bastırılan ve hadım edilen güçler olarak ortaya çıkarır. Bu eğilimlerin su yüzüne çıkabileceği gerçeği, artık var olduğu sürece asla bu eğilimlerin çiçek açmasına izin vermeyecek olan sermayenin meselesi değildir; sermayenin şu ana

42. García Linera, "El *Manifi esto comunista* y nuestro tiempo", *El fantasma insomne: Pensando el presente desde el* Manifi esto Comunista (Muela del Diablo, La Paz, 1999), yeniden basım: *La potencia plebeya: Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia*, ed. Pablo Stefanoni (Prometeo Libros/CLACSO, Buenos Aires, 2008), s. 59-60. García Linera'nın eserleri maalesef henüz İngilizce'ye kapsamlı bir şekilde çevrilmedi. Bkz. "State Crisis and Popular Power", *New Left Review*, 37, 2006, s. 73-85 ve "The 'Multitude' ", Oscar Olivera ve Tom Lewis, *¡Cochabamba! Water War in Bolivia*, South End Press, Cambridge, 2004 içinde, s. 65-86. Ayrıca, García Linera'nın Cornell Üniversitesi'nde 2007'de düzenlenen "Marxismo e indianismo" (Marksizm ve Yerlicilik) adlı konferansta yaptığı önemli açılış konuşmasının videosunun İngilizce çevirisini http://www.cornell.edu/video adresinde bulabilirsiniz.

43. Marx, alıntı için bkz. García Linera, *La potencia plebeya*, s. 65.

kadar yaptıkları temelinde sermayenin üzerinde ve sermayeye karşı olan emeğin meselesidir.

Ve ekliyor: "Bu belirlenimi kırmak, sınıflar alanını başka bir istikamete doğru *eğmek* ya da emeği emek temelinde tanımlamak kapitalizmin kendisi için belirleme karşısında işçileri kendileri için inşa etme, emeği kendisi için belirleme meselesidir: tarihsel-maddesel özbelirlenim sorunu budur işte."[44]

García'nın bir teorisyen olarak son dönem çalışmalarından yaptığım bu kısa alıntılardan, komünist hipotezin solcu hipotezle sonsuz diyalektik mücadelesi bağlamında iki genel sonuç çıkarıyorum. Bunlara, parti ve Devlet'ten imtina etmenin artık günümüzde Bolivya'da gerçekleşen türde deneyimleri -idealize etmeden ve önyargıyla da yaklaşmadan- ciddiye almamızı engellemeyeceği ortak bir cephe yaratabilecek iki açığa kavuşturma görevi de diyebilirim.

İlk görev komünist hipotezi etkin bir şekilde tarihselleştirmeye devam etmemizi gerektiriyor. İdea'mn hem güzelliğini hem de basitliğini ya da İdea'ya dair ikinci dereceden İdea'yı yanımıza alarak, Avrupa ve/veya eski-Sovyet sınırlarını aşmalıyız. Bu, *İdeolojiye Dair*'den *Komünist Hipotez*'e kadar Badiou'nun eserlerinde değişmez bir öğedir. Buna göre komünizm bir yandan, kitlesel bir hareketlenme mülk, hiyerarşi ve otorite ayrıcalıklarına ne zaman meydan okusa karşımıza çıkan bir dizi aksiyomatik değişmez tarafından, diğer yandan da bu aynı komünist değişmezleri tarihsel olarak ve çeşitli başarı ya da başarısızlık oranlarıyla uygulamaya koyan belirgin politik aktörler tarafından tanımlanır. Bu açıdan kilit anlayış, doğrusal diyalektik bir dönemselleştirme içerisinde gerçekleşen *aşama* ve *geçişlere* odaklanan ortodoks anlayış değil, tamamen içkin bir belirlenim içerisinde komünist hipotezin farklı *sekanslarına* (başarısızlık denilen şeyin tabiatının ve bir sekanstan diğerine aktarılan çözülmemiş sorunlar mirasının

44. García Linera, a.g.e., s. 79 ve 114. Linera için böyle bir belirlenim eğimi tam olarak Marx'ın siyasi parti tanımına denk düşüyor: "O halde parti proleter kitleleri, sermaye tarafından kurulmuş gerçeklikten farklı bir gerçek üretme kapasitesine sahip çok çeşitli ve devasa yöntemlerin geliştirilmesi aracılığıyla kendi yazgısından sorumlu bir özneye dönüştürmeyi hedefleyen büyük harekettir. Bu anlamda *parti* hizip ya da öncülerin değil, *kitlelerin maddi bir gerçeğidir*, sadece teorik edimlerden değil, pratik eylemlerden de oluşan bir harekettir; bir program ya da 'gerçekliğin kendini uydurmak zorunda olacağı bir *ideal*' değil, işçi sınıfının bizzat sürdürdüğü sınıf mücadelesidir" (a.g.e., s. 122).

sorgulanması da dahil olmak üzere bunun gerektirdiği her şeye) odaklanan bir anlayıştır.

Fakat eğer komünist hipotez Platonik ya da Kantçı bir düzenleyici İdea'nın zamansız parlaklığı içinde sonsuza dek parlamaya terk edilmeyecekse, komünizmin de şeylerin mevcut halini sona erdiren gerçek hareket olarak gerçekleştirilmesi ve organize edilmesi gerekir. Başka bir deyişle komünizm politik bir öznelliğin bünyesinde, bedeninde ve düşüncesinde –komünizmin vücut bulması için artık böyle bir öznelleştirme eyleminin geleneksel parti-biçimini geçip, geride bırakması gerekmese de– vücut bulmalıdır. Bu, sonsuzluğun tarihselleştirilmesinden sonra, komünist hipotezin mevcut durumda yeniden canlandırılması için gereken ikinci görev olacaktır. Badiou'nun *Muğlak Bir Felakete Dair*'de yazdığı gibi: "Bir düşünce vakasının kendini Devlet'ten ayırdığı, bu ayırmaya varlık kazandırdığı nokta politikanın 'gerçeği'dir.Ve siyasi bir örgütün bu 'atılmış adımı devam ettirmek'ten, yani kolektif olarak hatırlandığında onu kuran kamusal ayaklanma jestini bulabilen o düşünce için bir *beden* sağlamaktan başka hiçbir amacı yoktur."[45] Ama pek tabii ki komünizmin örgütlenip, vücut bulma şekli, bu konferans da dahil olmak üzere bütün önemli şüphe ve anlaşmazlıkların yaşandığı yerdir aynı zamanda.

La potancia plebeya'da García Linera gayet ilginç bir şekilde dikkatimizi defalarca, Marx'ın Ferdinand Freiligrath'a yazdığı 29 Şubat 1860 tarihli bir mektuba çekiyor. Marx bu mektupta Komünistler Ligi'nin Kasım 1852'de kendi emriyle dağılmasından sonra "ister *gizli* ister *aleni*, hiçbir topluluğa ait olmadığını" söylüyor ve ekliyor: "Dolayısıyla parti benim için, bu tamamen uçuşkan anlamda, sekiz yıl boyunca var olmadı... Parti ile kastettiğim şey en geniş tarihsel anlamıyla partidir."[46] Bu mektuba dayanarak García Linera, partinin bu iki anlamı, uçuşkan ve büyük tarihsel anlamı, arasındaki diyalektiğin tekrar ele geçirilmesi ve yeniden değerlendirilmesi çağrısında bulunuyor. García Linera, Marx'ın mektubunu şu şekilde yorumluyor:

---

45. Badiou, *D'un désastre obscur*, s. 57. *Tenir le pas gagné* Arthur Rimbaud'nun *Cehennem'de Bir Mevsim*'ine gönderme, kitabın ismi olan *D'un désastre obscur* ve Badiou'nun son romanı *Calme bloc, ici-bas* de Stéphane Mallarmé'in *Edgar Allan Poe'nun Mezarı*'na bir gönderme içeriyor.

46. Marx'tan Ferdinand Freiligrath'a, Londra, *Collected Works*, c. 41, 81 ve 87, alıntı kaynağı: García Linera, *La Potencia plebeya*, s. 82.

> Parti-biçiminin *tarihsel anlamı ve uçuşkan anlamı* Marx'ta tarihsel bir parti diyalektiği oluşturuyor. Biz bugün, bütün dünyada Sol'un büyük bir kısmının yaşadığı örgütlü deneyimlere hâkim olan trajik parti-devleti deneyimleri karşısında bu diyalektiği temize çıkarmalıyız. Bütün örneklerde parti-devleti hiyerarşik devlet despotizminin, militan iradeyi patronların ve parti yetkililerinin kadiri mutlak güçleri içinde yabancılaştıran minyatür bir kopyası olmuştur. Ve devrimci toplumsal dönüşümler ortaya çıkar çıkmaz bu aygıtlar bu dönüşümleri kendi genel iradeye el koyma yetileriyle yeniden yapılandırmak için kendilerini devletle birleştirirler ki bu da içinden yükseldikleri kapitalist yeniden üretim mantığını pekiştirir.[47]

Büyük tarihsel anlamıyla partiyi yeniden ele geçirme fikrini Badiou'nun *Metapolitika*'da yaptığı gibi, parti-biçimli politikayı şaşırtıcı bir şekilde savunarak tekrar dile getiremez miyiz? "Bu noktada fikir birliği içerisinde olan Marx ya da Lenin için partinin gerçek niteliğinin katılık değil, olaylar karşısında geçirgen, öngörülemez koşullar karşısında esnek olmak olduğunu vurgulamak çok önemli" diyor Badiou, *Komünist Manifesto* ve *Ne Yapmalı?*'ya doğrudan göndermeler de bulunarak.

> Bu nedenle parti, işçi sınıfının yoğun, kısıtlı bir fraksiyonunu –Stalin buna "kopma" demişti– değil, sabitlenemez, her yerde olan bir mevcudiyeti ifade eder ve bu mevcudiyetin de gerçek işlevi sınıfı temsil etmekten ziyade, tarihin ister maddi ister milli olsun çıkarların katılığı bağlamında imkânsız ve aşırı diye sunduğu her şeye eşit bir erişimi garanti ederek sınıf sınırlarını ortadan kaldırmaktır. Bu nedenle, komünistler bilincin sınırsız çokluğunu, öngörme özelliğini, dolayısıyla da sınırın sağlamlığını değil kırılganlığını temsil ederler. Proleterlerin düşturunun "zincirlerinden başka kaybedecek bir şeye sahip değiliz ve kazanacak bir dünya var önümüzde" olması boşuna değil.[48]

Başka bir deyişle parti, biz bürokratlar hep beraber kendisini alkışlarken arkanızdan işler çeviren tarihsel bir gerekliliğin somutlaşmış hali değildir. Öngörülemez koşulların orta yerinde yeni olaylara bağlı, esnek bir örgüte verilen isimdir sadece.

Son olarak, Devlet konusunda García Linera'nın Marx ve Engels tarafından Paris Komünü deneyiminden sonra ve günümüzde

47. García Linera, a.g.e., s. 130.
48. Badiou, *Metapolitics*, s. 74.

de Badiou ve Negri tarafından defalarca dile getirilen fikri paylaştığı çok açık. "Modern devlet, hangi biçime bürünürse bürünsün temelde kapitalist bir makinedir, kapitalistlerin Devletidir, ideal kolektif kapitalistlerin."[49] García Linera'nın hapisteyken Qhananchiri takma adıyla yazdığı daha önceki bir metinde komünizmin meclis gibi bir aygıtla, bu aygıtı parçalamak dışında hiçbir alakasının olmadığı yönündeki ortodoks-solcu bakış açısını tekrarlıyor: "Yakın! Yıkın! Hükümet ve bütün bir devlet aygıtıyla birlikte ortadan kaldırın! Bunun yerine de patronlar tarafından köle olarak kullanılmaktan bıkmış işçileri öne sürün."[50] Ama yine de, Devlet'e içkin yozlaşma potansiyeline karşı uyarıda bulunan Linera, yıllar sonra Bolivya'nın başbakan yardımcısı olmak üzereyken "primitif anarşizmin hayalini kurduğu bir nevi devletsizlik" dediği şeye karşı da uyarıda bulunmuştu:

> Devlet dışında varolan bir toplumun naifliği masum bir spekülasyondan başka bir şey olmazdı; tabii eğer böylece devletin bütün toplumun kaynaklarından "geçindiği", bu malları toplumsal fraksiyonlarının tamamının gücü adına hiyerarşik olarak dağıttığı ve bu güçlere erişimi kullandığı baskıcı güç ve toplumun bütün üyelerinden aldığı meşruiyetle tahsis ettiği gerçeği "unutulmuş" olmasaydı. Devlet bu nedenle sadece "muktedirlerin" ya da "güce susamışların" hırsı değil, toplumsal bir ilişkidir. Devlet bir bakıma hepimizi kateder ve kamusal anlamı da buradan kaynaklanır.[51]

Başka bir deyişle, Devlet bile avam potansiyel üzerine kurulmuştur ve bu potansiyelden "geçinir". Avam potansiyel de Latin Amerika'da son beş yüz yıldır modern iktidar ve egemenliğin çaldığı şeyi geri

---

49. Engels, "From Utopian Socialism to Scientific Socialism", alıntı kaynağı: García Linera, *La Potencia plebeya*, s. 101, dn. 157.

50. Qhananchiri, *Crítica de la nación y la nación crítica naciente*, Ofensiva Roja, La Paz, 1990, s. 34.

51. García Linera, "Autonomía indígena y Estado multinacional" (2004), yeniden basım; *La potencia plebeya*, s. 231-2, dn. 277. Bolivya'nın yakın tarihindeki halk, yerli, proleter ve çiftçi ayaklanmalarında Devlet'in olası rolüne dair süregiden tartışmaya dair en derli toplu derleme için bkz. Jaime Iturri Salmón ve Raquel Gutiérrez Aguilar'ın *Las armas de la utopía. Marxismo: Provocaciones heréticas*'ta (CIDES/UMSA, La Paz, 1996) yayımlanan makaleleri ve García Linera'nın iki *compañeros*'unun eleştirilerine cevaben yazdığı mektuplar (66-76). Ayrıca bkz. "La lucha por el poder en Bolivia", *Horizontes y límites del estado y el poder* (Muela del Diablo, La Paz, 2005); bu yazı kısmen *La potencia plebeya*'da da (s. 350-73) yayımlanmıştır.

almak için ele geçiricileri ele geçirerek kendini her zaman ortaya koyabilir.

Kendi ülkesinin devlet aygıtının denetiminde ikinci sıraya yerleştikten sonra verdiği daha yakın tarihli bir röportajda García Linera, Devlet'in yeni bir kurucu güce tabi olduğu sürece komünist hipoteze içeriden "potansiyel katan" ya da "güç veren" uygulamalardan biri olabileceğini öne sürecek kadar ileri gidiyor. Elbette hiç kimse, Toni Negri'nin eserlerine olan daha doktrinci otonomist yakınlığını bırakıp, neredeyse klasik Hegelci ya da Weberci görüşe doğru kayan bir başbakan yardımcısından, daha azını duymayı beklemezdi. García Linera'nın sözleri yine de her zamanki gibi hem zarif hem kışkırtıcı:

> Bu çağın genel ufku komünisttir. Ve bu komünizm, toplumun kendi kendini örgütleyen kapasiteleri, toplulukçu [communitarian], kendi kendini yöneten zenginliğin yaratılması ve dağıtılması için gerekli süreçler üzerine inşa edilmelidir. Ama artık şu çok açık ki, eşitliğin elde edilmesi, servetin yeniden dağıtılması ve hakların genişletilmesine odaklanan bu süreç, yakın bir ufuk değildir. Eşitlik temel bir öneme sahip; zira beş yüz yıllık yapısal eşitsizlik zincirini kırıyor. Toplumsal güçler bize olanak tanıdığı sürece amacımız budur; böyle olması gerektiğini şart koştuğumuz için değil, böyle olduğunu gördüğümüz için. Biz bu harekete, beklenti ve arzu dolu gözlerimizi komünist ufka dikerek giriyoruz. Ama biz hareketin sınırlarına dikkat çekerken, kelimenin toplumsal anlamıyla ciddi ve nesneldik. Ve bu, neyin mümkün olduğuna dair çeşitli *companero*'larla yaşadığımız çatışmaların çıktığı noktaydı. Hükümete girdiğimde yaptığım şey, mevcut ana dair bu okumayı geçerli kılmak ve devlet düzeyinde bunun için çalışmaya başlamak oldu. O zaman komünizm ne olacak? Devlet'in içinden, bu komünist ufuk adına ne yapılabilir? Toplumun özerk örgütlenme kapasitelerinin açığa çıkmasını mümkün olduğunca desteklemek. Bu, solcu, devrimci bir Devlet'in yapabileceği şey bağlamında imkânların zorlanabileceği son noktadır. İşçilerin temelini ve işçilerin dünyasının özerkliğini genişletmek, daha fazla toplulukçu ağın, ifade ve projenin olduğu toplulukçu ekonomi biçimlerine güç vermek [*potenciar*]."[52]

52. García Linera, "El 'descubrimiento' del Estado", Pablo Stefanoni, Franklin Ramírez ve Maristella Svampa, *Las vías de la emancipación: Conversaciones con Álvaro García Linera*, Ocean Sur, Mexico City, 2008 içinde, s. 75. Bu, komünizme Devlet içinden güç verme fikrinin savunuluşuna dair birçok eleştiri var. Bunu en incelikli eleştirenlerden biri de son zamanlarda Meksika'da John Holloway'le birlikte çalışan Raquel Gutiérrez Aguilar'dır. Özellikle

Komünizm ile Devlet arasındaki ilişkiye dair yorumda yaşanan bu neredeyse 180 derecelik dönüşe –ki bu da aslında parti sorununu elen alan diğer komünist düşünürlerin eserlerinde gördüğümüz çark edişlerden daha sarsıcı değildir. Kaldı ki merkez medya tarafından son derece sempati ve şefkatle karşılanan "pişman olup inanç değiştirenler"den hiç bahsetmiyorum bile– karşı, bir sonuç olarak iki uç ve eşit derecede nahoş cevaptan da kaçınmamız gerektiğini öne süreceğim: Bir yanda komünist hipotez ve Devlet'e dair bu tür bütün ifadelerin Batı Avrupa'ya ve hem Sovyet hem Avrupa komünizminin hezeyanlarına odaklanan sınırlı bir tarihselleştirme adına topyekûn lanetleme eğilimi, diğer yanda ise Paris ya da Bologna için kötü olan şeyin Kathmandu ya da Cochacamba için iyi olabileceği yönündeki görececi sonuç var. Ne kibirli evrenselcilik ne bayağı ve nihayetinde baskıcı kültürcülük işimize yarar. Bunun yerine ihtiyacımız olan şey, komünizm ile Devlet tarihi ve teorisi arasındaki, politik örgütlenme biçimlerinin tarih ve teorisi arasındaki (ki bu, sadece partiyi değil, Latin Amerika, Asya ve Afrika bağlamında eski parti ve Devlet meseleleri kadar önemli, hatta bunlardan daha önemli, ayaklanmacı kitlesel hareket ve silahlı mücadele mirasını da içerir) bağları destansı ya da pişman bir tavır takınmaksızın kapsamlı ve kolektif bir şekilde yeniden değerlendirmektir.

Badiou ve Negri gibi, her ne olursa olsun Devlet aygıtıyla hiç ilişkili olmak istemeyenler, ilgiyi odaklama süresi komünizmin ikinci

bkz. "Cuatro reflexiones finales", *Los ritmos de Pachakuti*, Ediciones Yachaywasi/Textos Rebeldes, La Paz, 2008, s. 299-313. Bolivya'nın yakın tarihindeki hareket ve ayaklanmalar dizisi içerisinde, Aguliar toplulukçu ve devlet-karşıtı olmak üzere iki temel eğilim ayırt ediyor. Benzer bir değerlendirme için bkz. Forrest Hylton ve Sinclair Thomson, *Revolutionary Horizons: Past and Present in Bolivian Politics*, Verso, Londra ve New York, 2007, s. 127-43. James Petras ve Henry Veltmeyer ise MAS ve Morales/García Linera'nın seçim formülüne dair daha da eleştirel bir tutum içerisinde; bkz. *Social Movements and State Power: Argentina, Brazil, Bolivia, Ecuador*, Pluto Press, Londra, 2005, s. 175-219. Son olarak şunu da belirtmek gerekiyor ki García Linera da "Autonomía indígena y Estado multinacional", s. 240-2 ve "Indianismo y marxismo. El desencuentro de dos razones revolucionarias" da (2005) [yeniden basım: *La potencia plebeya*, s. 373-92] Bolivya için "yerli" bir Devlet'in olası seçenek ve sonuçlarını ortaya koyuyor. Aklıselim bir tutumla şu sonuca varıyor Linera: "Bu 'Yerlici' düşüncenin çeşitli açılımları içerisinde ileride göreceğimiz şey şu: Acaba bu baskın bir Devlet anlayışı biçimine bürünecek bir dünya görüşü haline mi gelecektir; yoksa –örgütlenmedeki zayıflıklar, politik hatalar ve kolektifler içindeki iç ayrışmaların ima ettiği gibi– hep iktidarda olagelmiş aynı politik özneler ve toplumsal sınıflar tarafından kullanılan devlet egemenliğindeki aşırı yönleri düzenleyen bir avuç politik aktörün ideolojisi mi olacaktır" (s. 391).

ya da üçüncü gelişini bekleyemeyecek kadar kısa olan bizim gibi komünistler için muhtemelen ilk ve en temel görev komünizmin tarihçesini bir insan hayatı gibi kurgulayan –doğum, çocukluk, ergenlik ve yaşlılık– bütün imgeleri bir kenara bırakmaktır. Bütün bu imgeler nihayetinde hem bireysel hem de güya kolektif olan minimal bir komünizm tarihselleştirmesine tekabül edebilir; ama gerçek bir ardışık temsilin aksine komüniznin, sonsuzmuş gibi, dolayısıyla da eşit derecede sonsuz olan insan doğasına daha uygunmuş gibi görünen kapitalizm çerçevesinde sadece bir epizot, geçici bir safha ya da aşama olduğu yönündeki gizli varsayımı onaylıyor. Statükoya temel bir antropolojiye yaslanarak boyun eğmeyi savunan bu düşünce modellerinin aksine Marx komünizmin ideolojik etkisine dair en özlü tanımlarından birini "Yahudi Meselesi Üzerine"de Rousseau'nun *Toplumsal Sözleşme*'sinden yaptığı şu alıntı aracılığıyla sunuyor: "Bir halkın müesseselerini kurmaya cüret eden kişi kendini adeta *insan doğasını değiştirmeye* muktedir hissetmelidir."[53] O halde, insan doğasındaki sorun, insani olması değil, doğal bir şeymiş gibi sunulmasıdır. Althusser'in karşıt argümanı ortaya atmak için harcadığı bütün çabalara rağmen, komünizm insan öznenin değişmez tabiatlı olduğu yönündeki temel önkabul yok edildiği sürece pekâlâ bir hümanizm ya da öznelcilik türü olabilir. Rancière'in 19. yüzyıl sınıf mücadelesinde hümanist göndermelerin oynadığı etkin role değinerek bize hatırlattığı gibi:

> Burjuvalar şöyle diyor: Beraber mi kalmak istiyorsunuz? Sorun değil, gayet "insani" bir istek bu. Ama ekonominin de kendi yasaları var. İşçilerin söyleminin buna cevap verirken kullandığı "insani" öğe Marx için "tarih"le aynı role sahip: kapitalist tahakkümü meşrulaştıran "doğayı" kınamak, burjuva usulü onayı (ekonominin başka türlü işlemesi mümkün değildir) devrimci onaya çevirmek: başka bir ekonomi mümkün.[54]

Mevcut ekonomi lehine bugüne kadar dile getirilen en adice ideolojik argüman olan ve Lenin'in solculuğa karşı yazdığı kitapçıkta olgunlaşmamışlık ve çocuksuluk söylemine bile gölgesini düşüren "insan doğası" masalı, komünizm uygulamasında, gelecekteki bir ide-

53. Marx, "On the Jewish Question", *Collected Works*, c. 3, s. 167.
54. Rancière, *La Leçon d'Althusser*, s. 172-3.

al olarak değil, mevcut durumun yıkımı olarak komünizmin ideoloji boyutunda karşı konulması gereken ilk şeydir.

Burada öngördüğüm tek sorun şu ki ideolojik mücadele, çoğumuz gibi öğretmen, akademisyen ve entelektüel olanlar için hoş ve sakinleştirici bir şey olsa da ortak bir payda oluşturmayabilir; sadece genel bir komünizmin bilmem kaçıncı tekrarı için çağrıda bulunmak aslında, solculuğun ötesine geçen ama yine de bize öğrettiği paha biçilmez derslerle diyalog halinde olan, günümüzün en radikal politik deneylerinin farkına varmamıza ve bunlardan dersler çıkarmamıza olanak tanıyacak ortak bir ufuk inşa edilmesine katkıda bulunmuyor.

4
İkincisinde Fars Olur...
Tarihsel Pragmatizm ve Zamana Aykırı Şimdi

Susan Buck-Morss

1

Zaman ve Uzam dünyaya dair bütün kavrayışlarımızı yapılandıran biçimlerdir. Kant da haklı olarak, deneyimin bunlarsız mümkün olmadığını öne sürmüştü. Fakat bunların içerikten önce varolan biçimler olarak mutlak anlamda *a priori* olduklarını, yani belli sosyo-tarihsel zaman ve uzamlardan etkilenmediklerini varsayan Kant, bu biçimi içerikten ayırma fikrinin bile (Lukács'ın erken dönem şeyleştirme eleştirisini hatırlayacak olursak) tarihsel anlamda somut olduğunu, Kant'ın yaşadığı Avrupalı, bilim temelli Aydınlanma uzam-zamanı içerisinde en saygın epistemolojik meşrulaştırma şekli olan matematiksel biçimciliği yansıttığını fark edememişti.

İlerlemeye –Avrupamerkezciliğe, gelişim teorilerine ve modernitenin "homojen, boş zamanı"na– dair yaptığımız sofistike eleştiriler aracılığıyla, içinde yaşadığımız dönenim bu önyargıyı ortaya serdiğini ve aştığını varsayıyoruz. Hatta bunun ötesine *ilerlediğimizi* iddia ediyoruz ve söylemimiz ironik bir şekilde, ardımızda bırakmak istediğimiz teleolojik tarih anlatma biçimine geri dönüyor. Perspektiflerimizin tarihsel sınırlarından kaçmaya yönelik bütün girişimlerimiz teorinin pratikle olan zaruri ilişkisine takılıyor. Bizim eleştirme biçimlerimizin de tarihi etkileyen eylemler olduğu gerçeğini kabul etmeden modernitenin zaman-uzam biçimlerinin kurgulanmışlığını eleştirel bir şekilde gözler önüne sermek yeterli değil. Eleştirel performanslarımızın da pragmatik sonuçları var.

Tarih üreten ve ilerlemeye inanan 19. yüzyıla tamamen gömülmüş bir Avrupalı olan Marx bizim bu sorunumuzu paylaşmıyordu. Sadece parçası olduğu tarihsel ilerlemeye değil, ayrıca soruşturmasının bilimsel statüsüne, zamanın ötesine geçme kapasitesine de inanıyordu. Fakat sosyalist devrimin "geri kalmış" Rusya'da pratik başarıya ulaşmasıyla birlikte teorinin gerçeğe göre bükülmesi gerekti. Lenin'in erken ölümü onu bu beklenmedik durumla –geçici koşullar hariç– yüzleşmekten kurtarmıştı (1918'de Brest-Litovsk Anlaşması'nın imzalanmasından sonra Lenin sosyalizmin Rusya'da başarıya ulaşıp, endüstriyel açıdan gelişmiş Almanya'da başarıya ulaşamamasının anormalliğinden, dolayısıyla da zaman kazanmak için Almanya'ya geçici olarak toprak –Ukrayna bölgesi– verilmesi ihtiyacından söz etmişti).[1]

Stalin'in "tek ülkede sosyalizm" tezi ve azgelişmiş ülkeleri kapitalist emperyalizmin "en zayıf halkası" olarak ele alması, gerçeği, emperyalist ve otokratik Rus hayaletlerinin sosyalist kisve altında bir

1. Bkz. Susan Buck-Morss, *Dreamworld and Catastrophe: The Passing of Mass Utopia in East and West*, MIT Press, Cambridge, MA, 2000, s. 24. "1921'deki Sovyet Kongresi'ne sunduğu raporda Lenin şunu kabul etmişti: 'Gelecekteki gelişmelerin daha basit, daha doğrudan bir biçime bürüneceğini hayal etmiştik'; ama bunun yerine 'garip bir durum' ortaya çıktı ve 'en geri kalmış ve en zayıf ülkelerden biri olan' Rusya'da Devrim gerçekleşti. Ne var ki Devrim'i sürdürmek mümkün olmadı. Lenin'in bu tarihsel anomaliye tepkisi 'iki dünya' tahayyül etmek oldu. Bunlar geçici olarak coğrafi açıdan birbirinden ayırt edilebilse de aslında tarihin iki aşamasına göndermede bulunuyordu: 'Bir karmaşa durumunda olan eski kapitalizm dünyası... ve halen çok zayıf olan ama yenilmezliğinden ötürü gelecekte gelişecek olan, yeni ortaya çıkan dünya" (a.g.e., s. 36, V.I. Lenin'den alıntının kaynağı: *The International Situation and Soviet Foreign Policy: Key Reports by Soviet Leaders from the Revolution to the Present*, ed. Myron Rush, Merrill Publishing Co., Columbus, 1970, s. 29 ve 32).

hastalık gibi yeniden nüksetmesini teşvik edecek şekilde biçimlendirdi. Troçki'nin eşitsiz gelişme ve sürekli devrim fikirleri pragmatik yönden daha verimli oldu ve küresel ekonominin merkezi ve sınır çizgileri bağlamında, gelişmenin azgelişmişliği bizzat üretişi ve çoklu direniş biçimlerinin ilerlemeci potansiyeli açısından analiz edilmesinin yolunu açtı ki bunlar pratik, politik imaları bakımından hâlâ deşilip araştırılan kavrayışlardır.[2]

Önemli olan Marksist teoriyi kendi hatalarını düzelten, teleolojik bir anlatıyla sunmak değil, teori ve pratik diyalektiğinin zamanla birlikte ilerlediğinde ısrar etmektir. Bu Adorno'ya katılıp, Hegel'e karşı çıkarak hakikatin (aklın adım adım açığa çıkması anlamında) tarihte *yer almadığını*, "tarihin hakikat içerisinde yer aldığını"[3] söylemenin başka bir yoludur. Tarih, dolayısıyla da zamansal değişim, asla zamandan bağımsız kurucu bir temel olarak kavranamayacak hakikatin pragmatiği içinde aktif rol alır. Deneyimin geçici tabiatı teoriyi ontolojik bir temelden mahrum bırakır ve teori de mecburen fenomenolojisini değişken bir zemin üzerine inşa eder.

Artık zamana kimin sahip olduğunun önem arz ettiğini görebiliyoruz. Eğer Batı tarafından ele geçiriliyorsa, eğer Avrupa'nın iç gelişimi –antikten feodale, moderne ve post-moderne– zamanın anlamını tekeli altına alıyorsa, o zaman diğerlerinin uzam *ve* zamandaki varlığı önemini yitirir. Diğerlerinin henüz yaşanmamış zamanı halihazırda bastırılmış, tarih treninin yük vagonuna atılmıştır.[4] Diğerleri geri kalmıştır, geç kalmıştır, zamanın gerisindedir ve şimdiki zamanla aynı zamanda var olmaları, saltık maddi olarak var olmaları bize tarihsel öneme sahip hiçbir şey sunmaz.

Bu zaman kurgusunun güç/iktidar politikasına ilişkin etkileri kapitalist hegemonyanın koşullarıyla sınırlı kalmadı. Sovyetler Birliği'nin meşruiyeti de buna dayanıyordu. Sosyoekonomik politi-

2. Bkz. Justin Rosenberg'in çalışmaları (örneğin, "Globalization Theory: A Post Mortem", *International Politics*, 42, 2005, s. 2-74) ve başlattıkları küreselleşme teorileri tartışmaları.
3. Theodor W. Adorno, Husserl elyazması, "Zur Philosophie Hurrserls" (1934-37), Frankfurt am Main, Adorno Estate, s. 141, alıntı kaynağı: Buck-Morss, *The Origin of Negative Dialectics*, The Free Press, New York, 1979, s. 46. Aynı şekilde: "Tarih hakikat kümesi içine girer" (Adorno, "Reaktion und Fortschritt" [1930], *Moments Musicaux*, Frankfurt am Main, s. 159, alıntı kaynağı: Buck-Morss, a.g.e., s. 52).
4. Bolşevik *avangard* zaman kavrayışına dair Troçki'nin sunduğu bu zaman formülasyonunu içeren bir eleştiri için bkz. Buck-Morss, *Dreamworld and Catastrophe*, s. 60-7.

kalar –Beş Yıllık Planlar, çiftçi kolektifleri, Stakhanovcu iş hızlandırmalar, Müslüman kadınların başlarının zorla açtırılması, "Kuzey'in küçük halklarının" modern-öncesi kültürlerinin yok edilmesi– bütün bunlar, zamanın bir ilerleme olarak kurgulanması tarafından meşrulaştırılmıştı. Bu kavrayışı bir Sovyet antropolog çok net bir şekilde şöyle ifade etmişti: Eğer Rus halkının, Stalin'in dediği gibi, bir yılda on yıl ilerlemesi gerekiyorsa, o zaman diğer etnik gruplar, "yerli halklar" zamanı yakalamak için "rüzgâr gibi koşmalıdır".[5] Stalin zamana karşı savaş ilan etmişti; "zamanın efendisi" olarak ne zaman hızlanması, ne zaman yavaşlaması ve hatta ne zaman durması gerektiğine karar vermişti. Devlet sosyalizmindeki diktatöryel iktidar, zaman üzerinde kurulan tekele yaslanıyordu.[6]

Eğer Soğuk Savaş'ta her iki taraf da zamanın anlamını ele geçirme mücadelesine girdiyse, eğer her ikisi de ilkel halkları antropolojik şimdiden başka bir zamana postaladıysa, bu bütün bir Üçüncü Dünya'nın geri kalmış olduğunu ima ediyordu. Halbuki bu durum bu terimin orijinal anlamına aykırıydı; zira Aijaz Ahmad'ın bize hatırlattığı gibi, bu terimi bağlantısız ülkeler 1955 Bandung Konferansı'nda (ABD *ve* SSCB'yi emperyalist olarak tanımlamış Mao'yu takip ederek) Soğuk Savaş'ın her iki tarafından da bağımsız olduklarına işaret etmek için bir sınıflandırma olarak kendileri seçmişler ve böylece de modernite'ye üçüncü bir alternatif arayan ulus inşa projelerini başlatmışlardı.[7]

Bazıları bu eşzamanlılık inkârının panzehirinin zamanı çoğullaştırmak, çeşitli kültürlere özgü modernite deneyimlerine açık kapı bırakmak olduğunu öne sürüyor. Ama alternatif modernitelere dair tamamen betimleyici, fenomenolojik yaklaşımlara şu nedenlerden ötürü direnmek gerekiyor:

1. Zamanların çoğulluğu, ilerleme fikrini oyunun tamamen dışına atarak politik yargıyı çarpıtır. Aslında toplumsal ilerleme tarihte *gerçekleşmiştir* ve kazanımların garanti olduğu varsayılamasa da, bu olayların mirası kolektif hafızanın bir parçasıdır: Saint-Domingue'de

5. "Gelişmiş halklar tarihin hızlı lokomotifinde son hız ilerliyor... Bu arada, geri kalmış halklar onlara yetişmek için... 'rüzgâr gibi koşmalıdır'." A.g.e., s. 38-39, alıntı kaynağı: S. M. Dimanshtein, Milletler Komisyonu görevlisi [1930], Yuri Slezkine, *Arctic Mirrors*, Cornell, New York, 1994, s. 220.

6. A.g.e., s. 37.

7. Aijaz Ahmad, "Three Worlds Theory: End of a Debate", *In Theory: Classes, Nations, Literatures*, Verso, Londra, 1992 içinde, s. 287-318.

[Santo Domingo] gerçekleşen ve kölelik kurumunu ilk kez radikal bir şekilde ortadan kaldıran devrim; ya da uluslararası işçi aktivizmiyle geçen o uzun yüzyıl; ya da halen ataerkil, ulus devlet biçimleri tarafından kısıtlanan haklar için kadınların yürüttüğü küresel aktivizm. Burada sorgulanması gereken şey, belli bir kolektifin bu ilerlemeci tarihsel olayların yegâne *sahibi* olduğunu iddia etmesidir. Komünist ruhun (Benjamin'in, mevcut yöneticilerin ele geçirme girişiminden "ölülerin bile muaf olmayacağı" yönündeki uyarısını dikkate alarak) meydan okuması gereken şey işte bu miras hakkıdır. Bu tip tarihsel ilerleme anları hiç kimseye ait değildir çünkü herkese aittir. Tarihsel edimbilim bağlamında, bu olayların ölümden sonraki hayatının mantığı sosyalisttir; anılarının değeri paylaşıldıkça artar.

2. Çoklukların ontolojik olarak onaylanması, politik kavrayışı çarpıtır; zira insanlar aslında günümüzde kapitalizm, kent hayatı ve melezliğin çok daha evrensel öznel koşulları altında kültürel olarak geçirgen hayatlar yaşarken, kurucu kültürel/uygarlıksal özgünlük (*authenticity*) anlatılarını kutsar, bu nedenle de çok daha yerli ve köktenci politikalara dayanak oluşturan hakikilik kavramı mitsel kurguları ve ideolojik şaşırtmacaları, kısacası özgün *olmayan* (*inauthentic*) politik öznellikleri desteklemek için kullanılır.[8] Bu tip bir teorileştirmenin pragmatik yan ürünü olarak, kültürel üretimin üzerine politikanın ağır yükü bindiriliyor. Bu da örneğin, günümüzde sanatçılar üzerinde, politikacının işini bizim için yapmaları yönündeki baskıya yol açıyor. Sanatçıların her yerde görülen şahane performansları da hızla büyüyen sanat dünyası içerisinden, sanatçıların yapısal mantığından ne kaçabildikleri ne de bu mantığın parçası olabildikleri politik aktivizmi yürütmenin hem gerekliliğini hem imkânsızlığını gözler önüne seriyor.

3. Bir toplumsal hareketler edimbilimi (*pragmatics*) olarak, farklılık ontolojileri küçük çıkar gruplarına yol açıyor. Bu da Marx'ın politik anlamda yükselen sınıfın gücü olarak gördüğü şeyin (bu sınıfın özçıkarı evrensel çerçevede ifade edildiğinden, bütün insanlığın iyiliği için eylemde bulunma hakkına sahip oluşu) ortadan kalkmasına neden oluyor. (Marx'ın kavrayışını onaylıyoruz; fakat şunda da ısrar

8. Bu eleştiri için bkz. Candido Mendes, "Difference and Dialectics of Reality", Academy of Latinity Reference Text for the Conference on "Human Rights and their Possible Universality", Oslo, 2009; Academy of Latinity, Rio de Janeiro, 2009.

edebiliriz: Hiçbir sınıf bu konuma kendine miras kalmış bir mal gibi sahip olamaz. Politik erdem miras bırakılabilir bir mülk değildir; liberal demokratlar, proleterler ya da kölelerin torunları tarafından miras alınamaz.)

Komünizm/evrenselcilik anı olmadan, hem politik bir programın ifadesinde hem de sonra gelenler tarafından miras alınışında kültürel tekilliği bastırmak için kullanılan hâkim strateji, kolektif siyasetten aşağı doğru, neoliberalizmin anladığı haliyle bireye gitmek oldu. Soyut, evrensel haklar ve kendi seçtiği kimliklerle donanmış birey daha sonra, ideolojik uzantısı olarak, kendine dair kavrayışının kuruluşunda suçortağı olduğu o geçmişe dönük, çeşitli kültürel popülizm biçimleriyle yüzleşir: faşist milliyetçilik, muhafazakâr dogmacılık, ırkçı yabancı düşmanlığı. Farklılığa dayanan liberal insan hakları kavrayışı sorunun bu şekilde bireyselci bir biçimde ifade edilmesinden mustariptir ve hegemonik aktörlerin kolektif taleplerin kontrolünü pragmatik ve mülkiyetçi bir biçimde ele geçirmesi için kapıyı sonuna dek açık bırakır.

Üçüncü Dünya milliyetçiliği gibi daha ılımlı kültürel popülizm biçimlerinde bile anti-emperyalizmden insani ilerlemeye giden doğrudan bir yol yoktur. Ahmad, Bandung uluslarının emperyalizme karşı çıkışını tarihsel edimbilimi bağlamında eleştirirken hedefi on ikiden vuruyor:

> Üç Dünya Teorisi'nin çarpıcı özelliği, çeşitli versiyonlarından geçerken, bütün büyük toplumsal özgürleşme teorilerinin –demokratik haklar, sosyalist devrim, kadınların özgürleşmesi ve elbette sömürgecilik-karşıtı milliyetçiliğin ta kendisi– aksine, kurulu devlet yapılarından ayrı ve bunlara aykırı bir muhalefet alanında bir halk hareketi olarak doğmuş değil, bütün başarılı varyantlarında halihazırda kurulu devlet yapılarının –bazen bu devletlerin birçoğu tarafından kolektif olarak, bazen de kendini diğerlerinden ayıran bir devlet tarafından bireysel olarak resmen yayılan– ideolojisi olarak ortaya çıkmış olmasıdır... Bu ideoloji sömürgecilik-karşıtı ideoliyi başlattıysa eğer, bunun da yine en çarpıcı özelliği, bu başlangıcın sömürgecilik-karşıtı ideolojinin devrimci içeriğinin, yani sömürgeciliğin tasfiye edilmesinin zaten başarılmış olduğu bir tarihsel noktada ve bunun zaten başarıldığı ülkelerden gelmiş olmasıydı.[9]

9. Ahmad, *In Theory*, s. 292.

Teorik-pragmatik bir temel üzerinde, yani kendi çağımızda bir eylem prensibi olarak, içerinin ve dışarının, şimdi ve geçmişin, bu varsayımsal sınırları tamamen bulandıracak bir şekilde katıldığı *tek* bir zaman olduğunu öne sürmek istiyorum. Sonuç olarak bu iddia bizi, solun ebedi düşman arayışına (Kapitalizm midir düşman? Kapitalist sınıf mı? Küresel piyasa mı? Batı hegemonyası mı? Kültürel homojenleşme mi? Amerikanlaşma mı? Ekolojik yıkım mı?) karşı temelde düşman bir Öteki teşhis etmeye yaslanmayan bir ilerleme edimbilimiyle haşır neşir olmaya davet ediyor. Şunu belirtmek isterim ki edimbilim terimini kullanışımın Apel ile Habermas arasındaki dil teorisi (retorik, söylemsel uzlaşı, konuşma eylemlerinin performatifliği) etrafında dönen tartışmayla hiç alakası yok. Buradaki haliyle edimbilim John Dewey'in Hegelci-Marksist teori ve pratik diyalektiğine yaslanan kavrayışına daha yakın duruyor. Bunun, teorinin belli tarihsel bağlamlarda ifade edilmiş pratik sonuçlarıyla alakası var.

2

Hegelci ilerleme diyalektiği, dünya tarihinin yadsıma aracılığıyla kaçınılmaz bir şekilde aşkınlığa ulaşacağı yönündeki iyimser senaryo, çok uzun zaman önce meşruluğunu yitirdi. Sonrasında, sol neredeyse tamamen eleştirel epistemolojiyi, yadsıma anını vurgulamaya başladı, sanki eleştiri felsefenin yapması gereken tek şeymiş gibi. Fakat felsefeciler ve politikacılar tarafından görmezden gelinen başka bir diyalektik olasılığı daha var.

Şunu anımsayalım ki Hegelci diyalektik *Aufhebung* kelimesinin içerdiği üç anlama yaslanıyor. Birincisi, elbette, cebirden örneğini vereceğimiz yadsımadır: Bir denklemin iki tarafındaki eşit değerler birbirini geçersizleştirir, birbirini iptal eder (*sie heben einander auf*). İkinci anlam ise artık gözden düşmüş olan yadsımanın aşkınlığıdır, tarihsel çelişkileri Akıl'ın (kutsal olarak garanti edilen) marifeti olarak ilerlemeye dönüştüren kapsayıcı sentezdir, "yerine geçme" eylemidir. Ama *aufheben* kelimesinin üçüncü bir anlamı daha var. Almanca'da "saklamak, muhafaza etmek" anlamına gelir. Tıpkı, geçmişten kalan bir hatırayı saklamak derken kullandığımız halinde olduğu gibi. Bizim *bu* anlamı saklamamızı, muhafaza etmemizi isterim. Bu anlam Walter Benjamin'in geçmişi *kurtarmak* fikriyle benzerlikler taşıyor.

Elbette Marx saklama, kurtarma eylemine, diyalektik mantığı daha titiz olan Hegel'den çok daha özen göstermişti. Marx'ın *Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire*'ndeki ünlü pasajını hatırlayalım:

> Hegel dünyadaki bütün önemli tarihsel gerçeklerin ve kişiliklerin, tabiri caizse, iki kez ortaya çıktığını söylüyor. Şunu eklemeyi unutmuş: ilkinde trajedi, ikincisinde fars olarak...
> İnsanlar tarihlerini kendileri yaparlar; ama onu serbestçe kendi seçtikleri parçaları bir araya getirerek değil, dolaysızca önlerinde buldukları, geçmişten devreden verili koşullarda yaparlar. Tüm göçüp gitmiş kuşakların oluşturduğu gelenek, yaşayanların üzerine kâbus gibi çöker. Kendilerini ve bir şeyleri altüst etmekle, şimdiye dek hiç olmamışı var etmekle uğraşıyor göründükleri esnada, tam da böylesi devrimci kriz dönemlerinde, endişe içinde geçmişten ruhları yardıma çağırır, onların adına, sloganlarına, kıyafetlerine sarılır, dünya tarihinin yeni sahnesinde bu eskilerde hürmet edilen kılıklara bürünür ve bu ödünç dille oynamaya çalışırlar. Bu nedenle Luther, Havari Pavlos'un maskesini takmış, 1789-1814 Devrimi, kendini Roma Cumhuriyeti ve Roma İmparatorluğu kisvesine bürümüş ve 1848 Devrimi de yer yer 1789'un, yer yer 1793-95 devrimci geleneğinin parodisini yapmaktan öteye geçememiştir.[10]

Tarih'in ısrarcı sürekliliği Marx için *Alp*'tir, yaşayanların üzerine kâbus (*Alp-traum*) gibi çöken "çağların dağ kadar yüksek çamurudur".[11] Burada melankoliye yer yok. Bu tarihsel tortu ne kadar erken kaldırılırsa o kadar iyi. Ve kesinlikle ortadan kaldırılacaktır çünkü tarihin güçleri bunu gerektirmektedir. Marx'ın verdiği açıklayıcı örnek, devrimcilerin Locke'un burjuva bireyciliği ve mülkiyet hakkı felsefesine dönmeden önce Cromwell'in Kitab-ı Mukaddes'teki Habakkuk'tan alıntı yapmasıdır:

> Benzer şekilde, yüzyıl önceki başka bir gelişim aşamasında Cromwell ve İngiliz halkı burjuva devrimleri için Eski Ahit'ten konuşma, duygu ve yanılsamaları ödünç aldılar. Gerçek amaca ulaşılıp da İngiliz toplumunun burjuva dönüşümü tamamlandığında, Locke Habakkuk'un yerini aldı. Böylece bu devrimlerde ölülerin uyandırılması eski mücadeleleri parodileştirme değil, yenilerini kutsama amacına; mevcut görevin gerçekteki

10. Karl Marx, *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*, Progress, Moskova, 1937, s. 10.
11. Karl Marx ve Friedrich Engels, *The German Ideology*, Lawrence and Wishart, Londra, 1970, s. 95.

çözümünden kaçınma değil, bu görevi hayal gücünde büyütme amacına; devrimci ruhun hayaletini bir kez daha sahneye çıkarma değil, onu yeniden keşfetme amacına hizmet etti.[12]

Walter Benjamin'in teorisinde benzer bir gözlem bulmak mümkün; ama arada hayati bir fark var. Benjamin'in *Pasajlar Projesi*'nde şu anlayış merkezi bir yere sahip: Yeni teknolojiler ortaya çıktığında, eski biçimleri taklit ederler (ilk ampullerin şekli gaz alevleri gibiydi; lokomotif tekerlekleri atların toynakları taklit edilerek tasarlanmıştı[13]). Ama Benjamin'in örneklerinde yeni potansiyeller geliştirmek tamamen insanın hayal gücüne, teknik anlamda dönüştürülmüş, maddi dünyada gizil olarak varolan ütopik imkânlarla haşır neşir olan bir özgürlük eylemine yaslanmaktadır. Tarihi karşı konulamaz bir şekilde sosyalist amaca doğru iteleyen tarihsel bir dinamik olmadığı için, tahakküm ve özgürlüksüzlüğün tekerrür etme tehlikesi elbette gerçektir: Mülkiyet köleliği yadsınıp, ortadan kaldırılırken, ücretli kölelik daha da pekiştirilir; kapitalizmin yerini alan, üretimin toplumsallaşması süreci devlet baskısının artmasına neden olur; buharlaştırılan burjuva sanatının yerini feci bir şekilde faşizmin politik estetiği alır.

Dolayısıyla, hayal gücünün eğitimi –materyalist bir pedagoji– ana sahnede yer alır. Her şey ona bağlıdır. Peki bu tam olarak neyi gerektirir? Sürpriz işte burada karşımıza çıkıyor. Geçmiş "çağların çamuru"nu mümkün olduğunca çabuk akıtmak, tarihin çöp kutusuna atmak yerine, *materyalist* bir eğitimin görevi geçmişi *kurtarmaktır*; yukarıda bahsettiğim, yaygın olmayan, görmezden gelinen anlamıyla *Aufhebung*'dur. Benjamin'in düşüncesinde bu şaşırtıcı ısrarı en çarpıcı şekilde gösteren şey, pörsümüş ve bozulmuş olan teolojiyi "Tarih Kavramı Üzerine" başlıklı tarihsel, materyalist manifestosunun giriş niteliğindeki felsefesine dahil etmesidir.[14] Bütün bir solcular kuşağı için koruyucu aziz mertebesinde olan Benjamin için sosyalist projenin kurtuluşu ile teolojinin kurtuluşu aynı şeydir.

12. Karl Marx, *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*, Progress, Moskova, 1937, s. 11-12.
13. Bkz. Susan Buck-Morss, *The Dialectics of Seeing: Walter Benjamin and the Arcades Project*, MIT Press, Cambridge MA, 1989, Bölüm 5, özellikle de s. 110-24.
14. Benjamin, I. Tez, "On the Concept of History", *Selected Writings* içinde, c. 4, s. 389.

3

"Tanrının ölümünden sonra..." Bir Fransız entelektüel İskenderiye'de yıllar önce düzenlenen bir konferanstaki konuşmasına bu sözlerle başlamıştır. Konuşmacının Nietzsche'nin belirleyici sekülerleştirme eylemine kapı açan bir bağlaç olarak kullandığı, şimdiki zamanla ilgili tartışmalar için zemini hazırlayan bu cümlecik, o şehir ve bölgedeki insanlar için radikal siyasi olasılığın bir kenara atılması anlamına geliyordu. Bu iletişimsizliği basitçe Öteki'ne duyarsızlık, çokkültürlülüğe çağrı yapılan bir yerde Avrupamerkezci, cüretkâr bir evrenselcilik olarak mı anlamamız gerekiyor? Sanmıyorum. Bu eleştiri, ahlaki duyguları kabarık olan solcuların vicdanını rahatlatabilir; ama gerçek politik durumun nesnel bir şekilde anlaşılmasına hiçbir katkıda bulunmaz. İzninizle sizi başka bir yere götürmek istiyorum. O yer, geçmişin kurtarılmasını gerektirecek.

Bahsettiğim yer yine Ortadoğu; yıl 1964. O yıl Nisan ayında Malcolm X Mekke'ye gidip Hac ziyaretini yaptı. Bu olay politika anlayışının dönüştüğüne işaret ediyordu; artık Siyah Milliyetçiliği ve ayrımcılık stratejisini değil, İslam'ın evrenselliği aracılığıyla ırkı aşma stratejisini izliyordu. Aynı yıl Seyit Kutub'un *Kilometre Taşları* (*Ma'alim fi al-Tariq*) adlı küçük kitabı yayımlandı. Hem dini otoriteye hem hükümet otoritesine karşı duran sıradan bir yazarın Müslüman dünyasının tamamen Kuran'a dayanılarak yeniden yaratılması için yaptığı bir eylem çağrısıydı bu. Bu kitap Marx'ın sosyoekonomik adaletsizlik eleştirisinin özünü İslam için kurtarmış ve –Katolikler arasında görülen özgürleşme politikası teolojisini andıran, Kuran'a dayalı bir çerçeve içerisinde– Tanrı'ya itaatin bütün egemen dünyasal güç iddialarının yerini aldığını öne sürmüştü. Bu aynı zamanda, solcu entelektüel Ali Şeriati'nin Fransa'daki sürgünden sonra İran'a döndüğü yıldı. Şeriati Fransa'dayken, özgürlük felsefesi post-kolonyal teori için temel teşkil eden, Martinique Adası doğumlu Marksist psikanalist Franz Fanon'la düzenli olarak yazışmış ve eserlerinin Farsça'ya çevrilmesine katkıda bulunmuştu.[15] Bir süre Şah Muhammed Rıza Pehlevi tarafından hapiste tutulan Şeriati, daha sonra İran'daki ünlü üniversite derslerine ("Fatma Fatma'dır" da dahil olmak üzere[16]) başlamış ve Marksist,

15. Fanon 1961'de kan kanserinden öldü.
16. Seçme parçalar için bkz. www.shia.org/fatima.html.

İslamcı, feminist, anti-emperyalist ve varoluşçu teorik kavrayışlardan eklektik (Hegelci sentezin aksine), *sinkretik* bir şekilde faydalanarak gerçek anlamda *solcu* bir İslami siyasi duruşu dile getirmişti.[17] İki yıl sonra, Sudanlı Müslüman Muhammed Taha *İslamın İkinci Mesajı*'nı yayımladı. Bu, Peygamber'e Mekke'de indirilen vahiylerin -o zamanın âdetleri ve bilincine uygun pragmatik yönetim ihtiyaçlarını yansıttığını iddia ettiği Medine'deki vahiylerin aksine- evrensel hakikati yorumladığını öne süren bir Kuran okumasıydı: Mekke'deki vahiyler radikal bir ırksal ve cinsel eşitliği ifade ediyordu.

Malcolm X 1965'te ABD'de suikasta uğradı (komploda ABD'deki Nation of Islam (İslam Ulusu) hareketi ya da FBI'ın ya da her ikisinin birden parmağı vardı),[18] 1966'da ise, Mısır Eğitim Bakanlığı'nda görev alan ve (1928'de Hasan al-Banna tarafından kurulan) Müslüman Kardeşler için entelektüel esin kaynağı olan ve Nasır'ın hapishanelerinde yıllarca mahkûm edilip, işkence gören Seyid Kutub, Mısır hükümetine karşı komplo düzenlediği iddiasıyla idam edildi. Ali Şeriati ise 1978'de, İran Devrimi'nin patlak vermesinden birkaç ay önce Southampton, İngiltere'de aniden öldü (Şah'ın gizli polis örgütü SAVAK şüpheli konumundaydı). 1983'te Muhammed Taha görüşlerinden ötürü, o zamanlar Müslüman Kardeşler'in Sudan bölüğü tarafından desteklenen[19] Sudanlı diktatör Numeri tarafından öldürüldü.

Bütün bu tarihsel aktörler 1960 kuşağının üyeleriydi; *küresel* bir kuşaktı bu ve asıl önemli olan şey de bu. Özyaşamsal zaman kolektif zamanla çakıştığında, bu tarihsel buluşma bir kuşak ortaya çıkarıyor. Bizler iki kere doğuyoruz; ilk önce belli bir kültüre özgü tekillikler dünyasına: soyadlar, sınıfsal kökenler, ailevi durumlar, dinsel gelenekler ve eğitim olasılıkları. Ama ikincisinde tarihin evrensel zamansal bo-

17. Bkz. Ali Rahnema'nın yazdığı yeni biyografi *An Islamic Utopian: A Political Biography of Ali Shari'ati*, I. B. Tauris, Londra, 2009.

18. 1970'lerde halk, COINTELPRO'dan ve 1950 ve 1960'lardaki sivil hak örgütlerine sızıp, bunları bozmaya yönelik diğer gizli FBI programlarından haberdar oldu. İslam Ulusu'nun ulusal sekreteri John Ali'nin gizli bir FBI ajanı olduğu ortaya çıktı. Malcolm X bir muhabire Ali'nin kendisi ile Elijah Muhammed arasına nifak tohumları ektiğini açıkladı. Ali'yi İslam Ulusu'nun lider kadrosundaki 'başdüşmanı' olarak görüyordu. Wikipedia'da yazılanlara bakılırsa, Ali, Malcolm X'i öldürmekten hüküm giyen suçlulardan biri olan Talmadge Hayer'le 20 Şubat 1965'te, yani suikasttan bir gece önce görüşmüştü.

19. Müslüman Kardeşler daha sonra bu karardan vazgeçti.

yutu içine doğuyoruz ve bu ikinci zamansal vaftiz bize Benjamin'in "*zayıf* bir mesihsel güç" dediği şeyi bahş ediyor.[20]

Bir kuşak yaratan kişisel ile politik buluşması, paylaşılan bir yaşanmış zaman anıdır, geçici bir eylem alanının cisimleşmesidir. Peki bir kuşağın mesihsel gücü niye "zayıf" diye niteleniyor? Materyalist-Marksist bir okuma bunu, nesnel tarihsel güçlerin önceliği hesaba katılarak öznelliğin sınırlarının kabul edilmesi ve ayrıca bu gücün ifade edilişinin netliğine karşı işleyen bütün ideolojik şeyler göz önünde bulundurularak, bu gücün dışavurulmasına dair duyulan bir tedirginlik olarak yorumlayacaktır. Bu ikinci engel sadece hâkim sınıfın ideolojik gücü için değil, ayrıca mevcut muhalefet ideolojileri için de geçerlidir. (1960'larda Paris, Berkeley, Atina, Mexico City ya da Tokyo'nun sokaklarında kim Kutub ya da Şeriati'nin farkındaydı ki? Kahire ya da Tahran'ın sokaklarında kim Taha ya da Malcolm X'le dayanışma içerisinde olduğunu ifade etmişti ki?) Aynı zamanda, nesnel kriz yeni bir bilinci harekete geçirmek için tek başına yeterli değildir. (Benjamin'in kuşağı, 1940'da Benjamin'in gayet farkında olduğu gibi, küresel depresyon krizini, geleneğin radikal bir şekilde kurtarılması aracılığıyla sosyalist bir geleceğe dönüştürmeyi başaramamıştı.)

Geleneğin otoritesini sonraki kuşaklara aktaran kurumsallaşmış eğitim konusunda bir körlük, ayrıcalıktan ya da düpedüz tembellikten doğan ve kendini o ağır kültürel miras ve tarihsel muhafaza bombardımanının kisvesine bürüyen akli bir ürkeklik söz konusu. Bu körlük kavramsal sınırları aşmanın ya da mevcut tahayyül sınırlarının ötesine geçmenin önünde dev bir engel yaratıyor ve bunun yerine âlimane çalışkanlık, disiplinci profesyonellik ve elitist bilginliği ödüllendiriyor, ki bunların hepsi yeni olanla yüzleşme zaruretinden, bu pragmatik zaruretten kaçış yollarıdır. Gerçek anlamda yeni, gerçek anlamda çağdaş olan, Nietzsche'nin "zamana aykırı" [*untimely*] dediği (mevcut anın bizim yerleşik geleneklerimize ya da anlayış biçimlerimize uymayan yönleri) şeyler aşırı bir huzursuzluğa yol açar. Ayrıca, çağdaş olan da geçmiş *olmadan* anlaşılamaz; yeni soykütükleri inşa eden, geleneklerin içinden geçerek, geleneklerle bağını koparan tarihsel, materyalist bir eğitimin merkezi bir politik öneme sahip olmasının nedeni de budur.

20. Benjamin, II. Tez, "On the Concept of History", *Selected Writings* içinde, c. 4, s. 390.

Evrensellik meselesi işte bu noktada somutlaşıyor. *Bu* zaman dilimini paylaşmaktan başka hemen hemen hiçbir ortak yönü olmayan bizler –bugün yaşayan herkes– bilgi geleneklerimizin hiçbirinin öngörmediği gerçekten yeni olan şeyleri, yani *şimdinin zamana aykırılığını da* paylaşıyoruz. Çağdaş olanı zapturapt altına alma ve geleneğin Proctus yatağına zorla sığdırarak küresel yeniliğini yok etme eğilimi politik bir tehlike anıdır. *Bu tehlike sadece geçmiş tarihin fars olarak tekrar edilmesine değil, gelecekteki tarihin potansiyelinin yok edilmesine yol açar.* Özdeşlik ve sürekliliklerin tarih-üstü onaylanışı, yeni olanın yontulup her zaman varolan şeye dönüştürüldüğü, daima birbiriyle savaş halinde olduğu düşünülen bireysel kimliklerimizin sonsuza dek sabitlenmiş kolektif kümelerde "şeyleştirildiği" bir geçmişe geri dönüş sürecinin kapısını aralıyor. Politik yargılar da benzer şekilde kurgusal, ontolojik sabitler temelinde kemikleştiriliyor: Bariz bir şekilde iyi olan kolektif kümeler vardır ama diğerleri tanımları gereği kötüdür; doğru inançlar vardır fakat diğerleri sapkıncadır; her daim *à propos* olan aktörler vardır ve diğerleri, genetik olarak olmasa bile, genel olarak zamanın gerisindedir.

Bir kuşağın Mesihsel gücü iki kopuşun buluşmasını gerektirir. Birincisi, her ne kadar insan yapımı olsa da, nesneldir. Ekonomik, askeri ya da ekolojik kriz anıdır bu, özyaşamsal olarak yaşanan zamanın, bireyin tarihinin sürekliliğini tehlikeye atan "şok ve huşu" anıdır.[21] İkinci kopuş ise şimdiki zamanın gizli potansiyelleriyle, zamanımızda ortaya çıkan, kolektif hayal gücümüzde bir kopuşu, geleneğin dönüştürülerek kurtarılmasını (ki muhafazakâr geri dönüşün antitezidir bu) gerektiren zamana aykırılıkla [*untimeliness*] alakalıdır.

4

Peki bu durum tarihsel, materyalist bir pedagoji için çerçeveyi nasıl çiziyor? Son zamanlarda yaşanan teorik bir tartışmayı düşünelim: Alain Badiou tarihsel "kopuş" anına dair "olay" bağlamında bir analiz sunarak, bizi geçmişe dönüp, geçmişi yeniden kurtarmaya teşvik etti. Dahası bu, kelimenin gerçek anlamıyla teolojinin kurtarılmasıdır. Dönüştürücü olay için Badiou'nun sunduğu prototip, Aziz Pavlos'un

21. Bkz. Naomi Klein, *The Shock Doctrine: The Rise of Disaster Capitalism*, Metropolitan Books, New York, 2007.

din değiştirmesidir. Bir Marksist, materyalist ve ateist olarak Badiou, bugün devrimci politika için verimli hale getirilmesi gereken bu kurtarma operasyonunun mutlak seküler niteliği konusunda ısrar ediyor. O halde Badiou'nun Pavlos'u tarihsel, materyalist pedagojimizin bütün kriterlerini karşılayan, halihazırda "post-seküler" etiketini taşıyan bir entelektüel muhayyile dönüşümü değil midir? Aziz Pavlos vakasının tarihsel ve politik fenomenolojisine dair (Žižek, Agamben ve diğerleri arasında geçen) genel tartışmalar içerisinde ifade edilen yeni Batı düşüncesi soykütüklerine yol açmamış mıdır?

Badiou modern, *au courant* bir figür ama çağdaş değil; akıntıya *karşı* değil. Batı geleneğine döndüğü *ama yine de* olayın kopuşa neden olucu gücünden politik olarak bahsetmek için Aziz Pavlos maskesi (Marx!) taktığı için, eyleminin edimbilimi bu geleneği pekiştirerek değişimi engelliyor ve onaylamak istediği şimdinin mesihsel, politik gücünü zayıflatıyor.

Şimdi de Seyyid Kutub'un edimbilimini ele alalım. Bir insan olarak Kutub'la, iffetliliğiyle, bastırılmış erotizmiyle, Colorado kilisesi toplantıları ya da "Zenci"lerin "cinsel arzuları kışkırtan gürültülü" cazından Amerikan-karşıtı bir hisle hazzetmeyişiyle ilgilenmiyorum.[22] Politik edimbilim *ad hominem*, yani aktörlerin (sadece özyaşamsal zaman boyutunda önemli olan) karakterlerine değil, müdahalelerinin mesihsel gücüne bakılarak yargılanmalıdır. Kutub'un özellikle de *Kilometre Taşları*'nda başardığı şey geleneğin radikal politik angajman için, sadece ABD *ve* SSCB emperyalizmine karşı değil, ayrıca Mısır'ın diktatör statükosuyla barış imzalanmış olan İslami dini otoriteye karşı da harekete geçirilmesidir.

Tarihsel edimbilim bağlamında, Kutub'un eyleminin radikal evrenselliği Şeriat'ı yeniden canlandırmasında değil, teolojinin devrimci özünü kurtarmasında yatmaktadır. Bir Sünni olan Kutub'un "Tanrı'nın en yüce niteliklerinden birinin, yani egemenliğin, insana aktarılmasını" acımasızca eleştiren eserleri onu Latin Amerika'daki özgürleşme teolojisiyle ve ABD'deki Hıristiyanlık temelli sivil haklar hareketleriyle ilişkilendiriyor. Bir Şii olan Şeriati'nin İslam'ı yeniden canlandırmasına dair getirdiği sol yorum onu, Kutub'un ifadesiyle dini sadece bir inanç meselesi olarak değil, bir politik pratik, "insanın

22. Kutub'a dair Wikipedia başlığını okuyun. Standart Batılı tasviri bulacaksınız.

diğer insanlara kölelik etmekten azade olduğunun ilanı" olarak gören o politik açıdan güçlü düşünürler kümesine dahil ediyor.[23]

Burada kurtarma eylemi somut bir biçim kazanıyor. Eğer biz Batı dediğimiz yerde Batılı hikâyelerimize bağlı kalıp, eleştirel eleştirmenlerimizi eleştirmekle ya da geçmişteki tozlu düşünürlerimizi dinin devrimci gücünden mahrum bırakılmış post-seküler bir şimdiki zaman için diriltmekle yetinirsek, politik eylemlerini görmeye bile tenezzül etmediğimiz ama nesnel olarak zamanımızın ve biz neysek o şeyin bir parçası, bizim *çağdaşlarımız* olan günümüz dini düşünürlerindeki –Kutub, Şeriati ve diğer birçokları– ilerlemeci anları *kurtarmazsak*, eğer son derece etkili eserlerini görmezden gelmeye devam edip, politik tahayyül alanında bu eserleri bir kenara atarsak, o zaman onların mirasını, bu mirası kendi hegemonik projeleri için ele geçirmeye dünden razı olanların eline bırakmış oluruz. Bu duruma uygun şöyle bir anekdot var: Nathan Coombs, "*Culture Wars* Verso'nun Radikal Düşünürler Dizisi'nden bir kitaba eleştiri yazmam için bana geldiğinde, 'Harika, bana Ali Şeriati'yi verin' dedim ama Şeriati o dizide yoktu"[24] diyor.

Burada kastettiğim şey kolayca yanlış anlaşılabilir. Kutub ya da Şeriati'nin yazılarındaki her şeyi onaylamamız, mevcut düzeni eleştiren herkesle aynı devrimci dayanışma içerisinde olmamız gerektiğini söylemiyorum; İran Devrimi'nin Foucaultcu yüceltilişini de savunmuyorum. Ben daha radikal bir şey öne sürüyorum: Bu derinlemesine düşünen yazarların eserleriyle ilgilenmeliyiz çünkü onlar bizim çağdaşımız ve her şeyi yeniden düşünme, kuşağımızın "*zayıf* Mesihsel gücünü" artırma yetisine ancak onların düşüncesinin yardımıyla kavuşabiliriz. (Şunu belirtmek gerekiyor ki Şeriati, birçok İslamı entelektüel gibi, "Batı felsefesini avcunun içi gibi biliyor".[25]) Evet, dinin radikal özünü ciddiye almalıyız; çünkü çağımızda devrimci güç bunun kurtarılmasına ve yeniden icat edilmesine bağlı, "bizim" artık

23. Seyyid Kutub'un kitabının İngilizce'si www.scribd.com adresinden indirilebilir. Buradaki alıntılar da oradan yapılmıştır (s. 9 ve 58).

24. Bkz. Nathan Coombs'un Rahnema'nın yazdığı Şeriati biyografisine (bkz. dipnot 18) dair *Culture Wars* için kaleme aldığı eleştiri yazısı, "Ali Shari'ati: Between Marx and the Infinite" www.culturewars.org.uk adresinde bulunabilir (Mayıs 2008).

25. "Eserlerinde o eski güzel günlere dönüldüğüne dair hiçbir işaret yok; entelektüelin rolü ve belirleyici eylemin gerekliliğine dair, Kierkegaard, Fanon, Husserl ve Sartre'ı yankılayan varoluşçu kaygılar önplana çıkıyor" (a.g.e.).

dinin ötesine geçtiğimiz yönündeki, dünya nüfusunun büyük çoğunluğunu dışlayan ucuz bir beyanata değil.[26] Aynı zamanda, bizim "kurtarışımız" Şeriati'yi İranlı muhafazakârlar tarafından bir hâkim sınıf aleti olarak ele geçirilmekten de kurtarıyor; biz burada Benjamin'in işini üstleniyoruz. Coombs şöyle diyor: "Mesele bizim keyfi yerinde, naif Batı'da Şeriati'yi gerçekten tanıma cesaretine sahip olmamamız değil. Doğup büyüdüğü İran'da bile eserlerinin gerçek niteliği hâlâ bir sır perdesinin arkasında."[27] O halde bizim politik sorumluluğumuz, içine doğmuş olabileceğimiz belli entelektüel gelenekleri kurtarmanın ötesine geçmektir.

Bu tip bir teorik edimbilim farklı bir politik yargı ölçütünü ima ediyor. Bu kurtarma işlemi gayet belirsiz, merkezsizleşmiş, eklektik ve genellikle teorik olarak tutarsızdır. Sintetik değil sinkretiktir. Düşman taraflar arasındaki, insanın "bizden yana" ya da "bize karşı" olmakta özgür olduğu alanı genişletmeye adanmış *radikal* bir tarafsızlığı benimseyerek, pragmatik doğruluklarına göre yargılayarak uyumsuz söylem parçalarını onaylamış oluyoruz. Bizim görevimiz Afgan kadınlarının özerkliklerine zincir vuran İslamcı yasalara karşı açıkça eylem yapabilecekleri ama bu eylemin de Batı'nın hâkim hegemonyasına çekilip hapsedilmeyeceği bir teorik alan açmaktır. Sadece Batılı yazarları ya da tartışmalara bizim çizdiğimiz çerçevede katılan Batılı-olmayan yazarları okumaya devam edersek bunda başarılı olamayacağız. Eğer içine doğduğumuz herhangi bir uygarlığın güvenli bölgesinde kalmaya devam edersek başarılı olamayacağız. Çağımız için komünizm bu yeniden ifade edişi, solun kurtarılışını gerektiriyor; ama bunun zamanı ağır ağır gelecek.

---

26. "Şeriati'ye daha önce bahsettiğimiz yazarlarla [Badiou, Eagleton, Žižek, Agamben] aynı stratejiyle hamle yapmak, yani felsefesinde radikal kopuşu bulup, bunu dini yükünden arındırmak çok basit olurdu. Ama ne yazık ki Şeriati'nin fikri böyle kolay bir formüle asla boyun eğmeyecektir. Din onun düşüncesine derinlemesine işlemiştir ve onu kamusal öneme yükselten şey de dindir" (a.g.e.). Badiou *Logiques des mondes*'da (Seuil, Paris, 2006, s. 67-8) "İslamcılık"tan "muğlak özne teorisi"nin ("biçimsel olarak faşistik" ve "nihilistik") bir örneği olarak bahsetmişti. Fakat 2004'te verdiği bir röportajda bu eleştiriyi kısıtlamış ve "politik İslam"ı "tamamen çağdaş" diye değerlendirirken "politik İslamcılık" teriminin sahip olduğu politik değeri sorgulamıştı (Alain Badiou, "Las democracias están en guerra contra los pobres", *Revista N*, 23 Ekim 2004, www.clarin.com adresinde bulunabilir). Ayrıca bkz. Alberto Toscano, "The Bourgeois and the Islamist, or, The Other Subjects of Politics", ed. Paul Ashton, A. J. Bartlett ve Justin Clemens, *The Praxis of Alain Badiou*, Melbourne, 2006 içinde, s. 354–65.

27. Coombs, "Ali Shari'ati: Between Marx and the Infinite".

5

Adikia: Komünizm ve Haklar Üzerine

Costas Douzinas

1

Gulag'ın açığa çıkması ve komünist devletlerin çöküşüyle sarsılan Marksist entelektüeller 1980 ve 1990'larda insan haklarını kucaklamaya başladılar. Diğerlerinin yanı sıra Claude Lefort, Jean-François Lyotard, Étienne Balibar ve Jacques Rancière bu hamleye katıldı.[1] Bu durum liberal kapitalistlerin "tarihin sonu" böbürlenmesiyle

1. Claude Lefort, *The Political Forms of Modern Society*, Polity, Cambridge, 1986; Étienne Balibar, "Citizen Subject", E. Cadava, P. Connor ve J. L. Nancy (ed.), *Who Comes after the Subject?*, Routledge, New York, 1991 içinde; "The Rights of the Man and the Rights of the Citizen", *Masses, Classes, Ideas: Studies on Politics and Philosophy before and after Marx*, Çev. J. Swanson, Routledge, New York, 1994 içinde; Jean-François Lyotard, "The Other's Rights", Stephen Shute ve Susan Hurley (ed.), *On Human Rights*, Basic Books, New York, 1993

ve Fransız Devrimi'nin başarısızlıklarını, dehşetini ve totaliterliğini vurgulayan revizyonist tarihçelerle çakışmıştı. Sol için bir bozgun ve demoralizasyon dönemiydi bu. Radikal düşüncede katı olan her şey buharlaşıyordu.

Bu bozgun, içe bakış ve pişmanlık dönemi kısa süre önce yaşanan finansal ve ekonomik krizle sona erdi. Radikal teori ve politikanın geri dönüşü liberal demokrasinin sahte ahlakçılığı ve hümanizmine ve post-modern kültürün evrenselciliği bırakmasına dair şüpheleri canlandırdı. *Etik*'te Alain Badiou hakların hümanizmini bir kenara bırakmış;[2] Slavoj Žižek de biraz bocaladıktan sonra insan haklarının özgürleştirici potansiyelini sorgulamış;[3] Michael Hardt ve Antonio Negri de hakları İmparatorluk için vazgeçilmez bir araç olarak tanımlamıştı.[4] Daha önceki insan hakları revizyonizminin reddedilişi neredeyse tamamlanmış durumda.

Fakat bu reddiye biraz sorunlu. Evrenselcilik liberal hümaniterlerin seferberlik çığlığıdır. *Sans-papiers* savunulurken –ki bu Badiou'nun *Organisation Politique*'inin temel meselesidir– ister istemez bir şekilde haklardan bahsetmek gerekiyor. Hardt ve Negri'nin İmparatorluğun iddialarını radikal çoğulculuk ifadesine dönüştürme reçetesi toplumsal haklar biçimine bürünüyor. Jacques Rancière insan haklarında, desteklediği radikal politikanın iyi bir örneğini buluyor. Sol ve insan hakları arasındaki utangaç flört evrenselciliğin savunulmasıyla insan hakları ideolojisinin reddini birleştiren yeni bir istikamete yöneldi.[5] İnsan hakları tarihi ve teorisini geç-kapitalizm bağlamında yeniden gözden geçirmenin vakti geldi. Eğer komünist pratik liberal hakların reddiyse, felsefi komünizm İdea'sı insan haklarını kurtarabilir mi?

2

İnsan hakları tarihi liberalizmin bu hakları kucaklayışı ve Marksizm ile toplulukçuluğun [communitarian] reddi tarafından belirlen-

içinde; Jacques Rancière, "Who is the Subject of the Rights of Man?", Ian Balfour ve Eduardo Cadava, *And Justice for All?, South Atlantic Quarterly* 103, 2/3, 2004, s. 297.

2. Alain Badiou, *Ethics*, Çev. Peter Hallward, Verso, Londra ve New York, 2001.

3. Slavoj Žižek, *The Ticklish Subject*, Verso, Londra ve New York, 1999, s. 215-28; *The Fragile Absolute*, Verso, Londra ve New York, 1990, s. 54-69, 107-11.

4. Michael Hardt ve Antonio Negri, *Empire*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 2000, s. 393-414.

5. Costas Douzinas, *Human Rights and Empire*, Routledge, New York, 2007, Bölüm 1 ve 12.

miştir. İnsan hakları Janus'a benzer, sundukları tek şey paradokslardır. Hem özgürleştirip hem hükmedebilirler; hem koruyup hem denetim altına alabilirler.[6] Bu müphem tavır radikal insan hakları teorisine son zamana kadar hâkim oldu ve olumsuz yan daha fazla vurgulandı.

Marx'ın insan haklarına ilişkin yazıları kapitalizme dair bu daha geniş kapsamlı eleştirinin bir kısmını oluşturmuştu. Feodalizmde siyasi iktidar, ekonomik zenginlik ve toplumsal statü kesişiyordu. Öte yandan, yükselen burjuva sınıfının egemenliği tam da doğrudan siyasi iktidarın kaybedilişi aracılığıyla güvence altına alınabilmişti. İnsan hakları politikayı toplumdan uzaklaştırmış ve ekonomik hâkimiyet ile siyasi liderlik arasındaki özdeşliği sona erdirmişti. Politika devletin münferit alanıyla sınırlı hale geldi. Aynı zamanda, sınıf egemenliğinin ana koruyucuları olan mülkiyet ve din sivil toplumda yer alan özel kurumlara aktarıldı ve doğal haklar aracılığıyla devlet müdahalesinden korundu. Mülkiyetin bu şekilde özel alana "indirilmesi" mülkiyeti daha etkin hale getirdi ve sürekli hâkimiyeti garanti altına aldı. Bu diyalektik formülasyonda doğal hakların temel amacı siyaseti toplumdan çıkarmak ve ekonomiyi gayri siyasi hale getirmekti. Bu ayırma işleminden sonra devlet (siyasi açıdan) hâkim taraf olarak sunulmuştu; fakat gerçek (ekonomik) güç kapitalist toplumdaydı. Feodal lord ve kralların sahip olduğu doğrudan siyasi gücün burjuvalar tarafından terk edilmesi, burjuva toplumunun yükselişi ve kapitalist ilkelerin zaferi için gereken önkoşuldu.

Bu burjuva dev aynasında, doğal haklar bencilliği ve hususi kazancı destekler. Öte yandan politika ve devlet, din ve devletin yerini alır; yurttaşlar sınırlı biçimsel demokrasiye katılırken toplumsal ayrımların geçici olarak unutulduğu sözde bir yeryüzü cenneti haline gelir. Liberal özne ikili bir hayat sürer: Kişisel ekonomik çıkar arayışı içerisinde gündelik uğraşıyla geçen bir hayat ve mecazi bir Şabbat günü gibi politik etkinliğe ve "ortak çıkara" adanmış ikinci bir hayat. Aslında, açık bir hiyerarşi soyut yurttaşların politik haklarını, kapitalistlerin doğal haklar kisvesi altında sunulan somut çıkarları karşısında ikinci plana atar.

Marx'ın doğal haklara karşı giriştiği saldırı çeşitli "ideoloji eleştirisi" biçimlerini başlattı. Birincisi, eşitlik ve özgürlük devletin yaydığı

6. Costas Douzinas, *The End of Human Rights*, Hart, Oxford, 2000.

ideolojik kurgulardır ve eşitsizlik, baskı ve sömürünün hâkim olduğu bir toplumu sürdürür. Doğal haklar (ve günümüzde insan hakları) evrensel insanlığın sembolleri olarak selamlanırken, tekilliğin (burjuvazinin) kullandığı güçlü birer silahtılar. Haklar terminolojisine büründürüldüğünde, ideolojiler, sınıfsal çıkarlar ve egoist kaygılar kamusal çıkara hizmet eden doğal, edebi ve ezeli şeyler gibi görünürler.

İkincisi, haklar gerçek insanları soyut şifrelere dönüştürür. Deklarasyonlardaki soyut insanın tarihi ya da geleneği, toplumsal cinsiyet ya da cinsiyeti, renk ya da etnik kökeni yoktur, ki bunlar insanları gerçek kılan öğelerdir. Soyut insanlık mihrabında bütün içerik kurban edilir. Fakat bu evrenselleştirme jesti gerçek özneyi gizler: İnsanlığın onuru ile elit zümrenin ayrıcalıklarını birleştiren, fazlasıyla insani, zengin, beyaz, heteroseksüel, erkek burjuva figürü evrensel insanlığı temsil eder. Evrensel insanın özgürleşmesi gerçek insanları çok somut bir kurala tabi tutar: "Yurttaşlık haklarından ayrı duran insan hakları burjuva toplumunun mensuplarının, yani egoist insanın, diğer insanlardan ve toplumdan yalıtık insanın haklarından başka bir şey değildir."[7]

Bununla ilgili bir sav hakların devletçiliğini vurguluyor. Etkin haklar (*effective rights*) ulusal aidiyeti takip eder. Haklar, yerel ya da tarihsel faktörlerin ötesinde evrensel insanlık adına ilan edilmesine karşın, sadece ulusal yurttaşlar tam korunma hakkına sahiptir. Evrensel insan ve ulusal yurttaşlar arasındaki boşlukta milyonlarca sığınmacı, göçmen, devletsiz, hareket halinde, göçebe, kamplarda ve gözaltı merkezlerinde tutulan insan, yani "insanlığa" ait olan ama devlet korumasından faydalanmadığı için hemen hemen hiçbir hakka sahip olmayan *homines sacri* var.

Üçüncüsü, biçimsel eşitlik (mülkiyet edinme hakkı) eşit olmayan kişilere bir hak ve adiliyet meselesi olarak eşit muamele eder. Bu da eşitliği ideolojik bir kurguya çevirir; aynı zamanda maddi eşitsizlik, yoksulluk ve mahrumiyeti destekleyerek, yakın insan ilişkilerinin altını oyar.

> Hak, tabiatı gereği ancak eşit bir standardın uygulanışından ibaret olabilir; ama eşit olmayan bireyler (eşit olsalardı da farklı bireyler olmayacaklardı) sadece eşit bir bakış açısından ölçülebilirler, sadece belirli bir taraftan ele

7. Karl Marx, "On the Jewish Question", in *Early Texts*, Blackwell, Oxford, 1971, s. 102.

alınırlar... Bir işçi evlidir, diğeri değildir; birinin diğerinden daha fazla çocuğu vardır vesaire... Bütün bu sorunlardan kaçınmak için hakların eşit değil eşitsiz olması gerekir.[8]

Son olarak, Marx'ın hususi (*specific*) haklara dair eleştirisi de gayet sertti. Bu haklar, birbirini tehdit olarak gören yalıtılmış birimlerden ibaret bir topluma dayanan negatif bir özgürlük ilan ederler. Mülkiyet hakkı, üretim araçları üzerinde özel mülkiyetin korunmasından başka bir şey değildir. Düşünce ve ifade özgürlüğü de özel mülkiyetin ruhsal eşdeğeridir, ki bu iddia Murdoch, Turner ve Gate gibilerin yaşadığı bu çağda tamamen meşrulaşmıştır. Marx, son zamanlarda gerçekleşen biyo-politik dönüşümü öngörerek güvenlik hakkının yegâne gerçek hak olduğunu öne sürüyor. Güvenlik hakkı (korku dolu) bireyler ile devlet arasında yapay bağlar kurar ve nihai toplumsal değer olan düzen ve hukuku destekler. "Burjuva toplumu için en yüce kavram, [burjuva usulü] egoizmin garantisi"[9] olan denetim, çatışmalı bir toplumda toplumsal barış ve kamusal düzeni koruma işlevini üstlenir.

Fakat Marx hakları tamamen bir kenara atmamıştı. 1848 Devrimi'ne dair yaptığı yorumda farklı bir haktan söz etmişti: "Çalışma hakkı, burjuva anlamıyla saçma, acınası ve sofuca bir istektir. Fakat çalışma hakkının ardında sermayeye sahip olma gücü yatıyor. Üretim araçlarının ele geçirilmesi, ilgili işçi sınıfına tabi kılınması yatıyor. Yani ücretli emeğin, sermayenin ve karşılıklı ilişkinin ortadan kaldırılması yatıyor."[10]

Komünist devrim ahlakçı biçim ve idealist içeriği yadsıyarak haklara dair evrensel vaadi yerine getirecektir. Özgürlük negatif olmaktan çıkacak ve diğerleriyle birlik halindeki bireylerin pozitif gücü olacaktır. Eşitlik artık eşit olmayan bireylerin soyut mukayesesi değil, güçlü bir topluluğa genel ve tam katılım anlamına gelecektir. Mülkiyet her bireyin diğerlerini dışlayacak şekilde bir servet payıyla sınırlandırılması olmaktan çıkıp, ortak hale gelecektir. Gerçek özgürlük ve eşitlik, topluluktaki gerçek kişileri temel alır, toplumsal dağılıma ilişkin biçimsel tanımları bir kenara bırakır ve pankartlara "herkesten becerisi

8. Karl Marx, "Critique of the Gotha Programme", *Selected Writings*, ed. David McLellan, Oxford University Press, Oxford, 1977 içinde, s. 569.
9. Marx, "On the Jewish Question", s. 104.
10. Karl Marx, "The Class Struggle in France: 1848 to 1850", *Selected Writings* içinde, s. 88.

kadar, herkese ihtiyacı kadar" ilkesini kaydeder. Bunun olabilmesi için insan haklarıyla temsil edilen siyasi devrimin yerini insanlığın özgürleşmesine yol açacak toplumsal devrimin alması gerekir.

3

Hakların paradoksal yapısını en fazla vurgulayan Marksist felsefeci Ernst Bloch'tu.[11] Bloch, Marx'ın haklar eleştirisinin temel öğelerini muhafaza ediyor; ama öte yandan, tabii hukuk geleneğinde, tahakküm ve baskıya direnme, insanın "başı dik yürüdüğü" bir toplum hayal etme ve bu toplum için mücadele etmeye yönelik tarihsel olarak değişken ama ebedi ve ezeli insan eğilimini keşfediyor. Sömürü sona ermeden insan hakları için gerçek bir temel söz konusu olamaz ve sömürü de haklara saygı duyulmadan gerçekten sona erdirilemez.

Bloch "burjuva tabii hukuku"nun yanılsamalarını fena halde eleştiriyor. Ama iktidar, uzlaşı ve hukuka dair eleştiri geleneğinden insan hakları sel gibi akmış ve iki istikamette ilerlemişti. Başlangıçta haklar *dominium*, mülkiyet, insanlar ve şeyler üzerinde yasal hâkimiyetle özdeşleştiriliyordu ve alacaklıları borçlulardan korumak için icat edilmişti.[12] İnsan hakları bu erken dönem mülkiyet hakkından ortaya çıkmış ama "sömürülen, ezilen, aşağılanan ve hor görülenler tarafından farklı bir şekilde benimsenmişlerdi. Devrimci mücadelenin öznel sloganı ve bu mücadelenin aktif öznel gücü olarak ortaya çıkan işte bu ikinci anlamdır."[13] Bloch tarihsel olarak kalıcı bir direniş ve isyan eğiliminin insanın "en azından Yunanların zamanından beri kendilerini baskıdan kurtarma ve insan onurunu inşa etme" niyetine sahip olduğunu gösterdiği sonucuna ulaşıyor. "Ama sadece bu irade değişmezdir... 'insan' ve ebedi-ezeli hakları denen şey değil."[14]

Bloch'un *Tabii Hukuk ve İnsan Haysiyeti* adlı kitabı insan hakları tarihi ve felsefesine dair yapılmış en gelişkin Marksist okumadır. Al-

11. Bloch'un ütopyacılık, doğal haklara olan ilgi ve komünist devletlere desteği harmanlaması, Walter Benjamin ve Frankfurt Okulu ile olan yakınlıklarına rağmen, Batılı Marksistler panteonunda yer almamasına neden oldu. Bkz. Vincent Geoghegan, *Ernst Bloch*, Routledge, Londra: 1996 ve J. O. Daniel ve T. Moylan (ed.), *Not Yet: Reconsidering Ernst Bloch*, Verso, Londra, 1997.

12. Bkz. Richard Tuck, *Natural Rights Theories*, Cambridge University Press, Cambridge, 1979, Bölüm 1.

13. Ernst Bloch, *Natural Law and Human Dignity*, Çev. Dennis Schmidt, MIT Press, Cambridge, MA, 1987, s. 217.

14. A.g.e., s. 191.

man idealizminden ve Marx'ın erken dönemlerinden etkilenen ve Soğuk Savaş'ın en hararetli döneminde kaleme alınan bu kitap evrimsel bir tarih felsefesini benimsiyor ve komünizmde *humanum*'un gerçekleşeceği kehanetinde bulunuyor. Radikal insan hakları burjuva yasallığını lanetliyor, bir yandan da kendi özlerini, yani (sosyalist) hümanizm ümidi ilkesini gerçekleştiriyor.

Bu tip Marksist tarihselcilik ve hümanizm Althusserci ve postyapısalcı felsefeden yıkıcı eleştiriler aldı. Fakat Bloch'un direnme ve isyan etme istencinde ısrar etmesi, hümanist idealizmden kurtarıldığı takdirde normatifliğin radikal potansiyelini yeniden konumlandırmamıza yardımcı olabilir. Eğer ilerleme artık tarihsel zorunluluk tarafından garanti altına alınmıyorsa ve devrim bahsi uzun vadeli gelecek üzerine oynanıyorsa, değer ve normlar devrimin gerçekleşmesi için gerekli uyanış ve sadakatin yolunu nasıl döşeyebilir? Eğer radikal değişimi insan ruhunun doğrusal bir çizgide açığa çıkması değil de nadir ve öngörülemez bir sonsuz geri dönüş olayı ise, o zaman bu olay ahlaki zorunluluk ve psikolojik motivasyonlarla nasıl ilişkilendirilebilir? Peter Hallward'ın belirttiği gibi: "Hakikat militanlarının, öznel kararlarda etkili olan motivasyon ve niyet meselelerini görmezden gelerek sadece ve sadece halihazırda dönüştürülmüş olanlara vaazda bulunmaları gibi bir tehlike yok mu?"[15] Tarihselcilik ve faniliğin ardında, insanları Badiou'nun "boşluk" çağrısına cevap vermeye ve durumu değiştirmeye iten eşzamanlı bir sabit var mı?

Radikal felsefe bu tip soruları ikincil ya da "üstyapısal" diye görmezden gelme eğilimi gösteriyor. Fakat Antigone'nin itaatsizliği, Pavlos'un din değiştirmesi ve Lenin'in kararlılığı *ex nihilo* ortaya çıkmadı. Militanlar o dramatik olayı önceleyen ve onları kalıcı sadakatlerine yönelten norm ve inançlar tarafından kısmen hazırlanırlar. Badiou'nun terminolojisini takip ederek, bunlara boşluğun normatif çekimi ya da Žižek'in ifadesiyle gerçeğin normatifliği diyebiliriz. Peki bu çekim nereden geliyor? Militan özneleri hazırlayan şey ne? Haklar politikanın hâkim dili haline gelirken, bu durumun yarattığı bütün sorunlar karşısında muhtemelen radikal normatifliğe dair bir soykütüğüne ihtiyacımız var.

15. Peter Hallward, "Introduction", Hallward (ed.), *Think Again: Alain Badiou and the Future of Philosophy*, Continuum, Londra, 2004, s. 17.

4

Günümüze kadar gelen en eski Yunan metni olan Anaksimandros Fragmanı şöyle diyor: "Ama şeylerin kökeninin olduğu yerde mecburen yok oluşları da gerçekleşir; zira şeyler zamanın buyruğu gereği *adikia*'ları (kopuklukları, yersizlikleri, adaletsizlikleri) için yargılanır ve birbirlerinin *adikia*'larını telafi ederler." Heidegger temel ontolojisini onaylamak için bu fragmanı kullanıyor. Varlıkların olması gereken mevcudiyetleri "süregitmek"tir. Kendilerini sunduklarında eklem dışı (*adikia*) olamazlar, tam aksine, diğerlerine eklenirler (Heidegger *dike*'yi eklem ya da eklem noktası olarak çeviriyor). Ama Varlık kendini varlıklarda açık ederken geri çekilir, gizler ve kendine saklar. Bu açık etme/etmeme sürecinde varlıklar yanılgı içerisinde sürüklenirler ve "tarih gözler önüne serilir... Yanılgı olmasa bir yazgıdan diğerine bağlantı olmazdı; tarih diye bir şey de".[16] *Adikia*, Varlığın düzensizliğidir, açık edilişi ya da süregidişine eşlik eden açık edilmeyişidir.

Derrida *Marx'ın Hayaletleri*'nde Heidegger'in okunasına geri dönüyor ve sunulan ontolojik istikamete katılıyor. Fakat *dike* ve *adikia*'nın barışçıl eklemlenme ve özeni vurgulayan tek boyutlu yorumuna karşı çıkıyor. Derrida'ya göre, *adikia*'nın merkeziliği yeniden sağlanmalıdır. Varlık'ta kopukluk ve uyuşmazlık, ötekiyle varlık dışı bir şey olarak, ötekiyle öteki olarak ve ölümle kurulan ilişkiyi canlandıran bir yersizlik vardır.[17]

Derrida'nın uyuşmazlık olarak Varlık'a geri dönüşü *dike*'yi ontolojik bir şekilde, süregiden düzensizlik ve çatışmaya (*adikia*) bir cevap mahiyetinde düşünmemize yardımcı olabilir. Bu düzeltmeyi takip edersek, fragman şu şekilde açımlanabilir: "Arkaik bir *adikia*, uyuşmazlık ya da çatışma Varlık'ın açık edilişini canlandırır. Bu, *adikia*'nın alt edilişinin (*dike*) parça parça açılışı (*tisis*) olan insanlık tarihinde süregider." Bu yersizliği ya da adaletsizliği yaratan nedir? Telafi nasıl hesaplanır ve ödenir?[18]

16. Heidegger, "The Anaximander Fragment", s. 41.

17. Jacques Derrida, *Specters of Marx: The State of Debt, the Work of Mourning and the New International*, Routledge, New York, 1994, s. 23-9 [*Marx'ın Hayaletleri*, Çev. Alp Tümertekin, Ayrıntı Yay., 2001].

18. Bkz. Jean-François Lyotard, *Heidegger and the "Jews"*, Çev. A. Michel ve A. Roberts, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1990; Stephen Ross, *Injustice and Restitution: The Ordinance of Time*, State University of New York Press, New York, 1993, s. 4. Ayrıca Heidegger'in metnine dair muazzam bir yorum için bkz. Jacques de Ville, "Rethinking of

Erken dönem bir cevap *İnsana Övgü*'de Sophokles'ten geliyor; *Antigone*'deki o harika koro şarkısında şöyle deniyor:

> *polla ta deina kouden anthropou deinoteron pelei* (332).
>
> Sayısız mucize (*deina*), korkunç mucize yeryüzünü arşınlar ama hiçbiri insandan daha mucizevi ve korkunç (*deinoteron*) değildir.

Heidegger'in bu şarkıya dair yorumu güç, şiddet ve çatışmayı tarihin merkezine koyar. Buradaki temel kavram olan *deinon*'un iki anlamı var: İlk olarak insanın, *tekhne*'de (bilgi, sanat ve hukuk) kendini belli eden vahşi ve yaratıcı gücüdür. İkinci olarak ise, *dike* her şeyden daha güçlü olan güçtür, insanlığın içine atıldığı ve mücadele etmesi gereken düzen ve yapıdır. *Tekhne, dike* ile yüzleşir ve *dike*'nin her şeyden güçlü olan yayılımına karşı vahşi bünyesini kullanarak Varlık düzenini paramparça eder. Bu yüzleşmede insan kendini evinde hissetmez artık ve hem ev hem de yabancı şeyler ifşa edilir. İnsanlık yollar açar ve sınırlar koyar, yasalar ve kurumlar belirler, yeryüzüne ve denize hâkim olur.[19] *Tekhne* ve *logos* varlıklar çokluğunu ve insanlığın kendi tarihsel oluş sürecini açığa çıkarır.

Ama *dike*, her şeyden daha güçlü olan düzen asla tamamen alt edilemez. *Pantoporos* (her şeyin üstesinden gelen ve her yere giden) insanı tekrar *aporos*'a (çıkışsızlık ve çözümsüzlük) atar. İnsanlık güç ile her şeyden üstün güç arasındaki ve bilgi, sanat ve eylemin vahşeti ile dünyanın düzeni arasındaki çatışmada sıkışıp kaldığı için, felaket insanlığın kaçınılmaz koşuludur. Daimi felaket her başarının arkasında -başarının önkoşulu olarak- pusuda yatmaktadır. Fragmanda buna *adikia*, yersizlik, kopukluk ya da adaletsizlik deniyor. İnsanlık başlangıçta varolan *dike* üzerine aşırı güç uygulanmasının açtığı gedikten zuhur eder.[20]

Adikia dike'nin neden ve sonucudur. Hepimizin paylaştığı, hepimizin ait olduğu kökensel bir adaletsizlik vardır. Zaman, ölçü ve hu-

---

the Notion of a 'Higher Law': Heidegger and Derrida on the Anaximander Fragment", *Law and Critique*, 20, 2009, s. 59-78.

19. Heidegger *İnsana Övgü*'yü *Metafiziğe Giriş*'te tartışıyor, bkz. *Introduction to Metaphysics*, Çev. R. Mannheim, Doubleday Anchor, New York, 1961, s. 155 ve devamı.

20. A.g.e., s. 163.

kuktan daha eski olan bu adaletsizlik hiçbir adalet, eşitlik ya da eşitsizlik ölçüsüne sahip değildir.[21] Devrim militanlarını hâkim düzene karşı hazırlayan adaletsizlik hissi tarihin kökensel ve daimi *adikia* için sunduğu yargı ve telafidir. Bu yersizlik olası bütün telafilerin ötesindedir ve tarihi "zamanın buyruğu uyarınca" açar. *Adikia* hem *tekhne* ile *dike* arasındaki bitimsiz mücadele hem de ikisi arasındaki, özgürlük ve mecburiyeti birbirinden ayrı tutan sınırdır.

Düşünce olarak *tekhne* ile *doksa* olarak *dike* arasındaki mücadele felsefenin ve epistemik bilginin doğuşuna yol açmıştır. Aynı zamanda, *tekhne/dike* zıtlığı militan özneleri motive eder. Kreon'un inatçılığı (Hegel, Kreon'un başarısına ve içine düştüğü müşkül duruma büyük saygı duyuyordu) ve Antigone'nin itaatsizliği ya da *ate*'si arasındaki çatışma da böyle bir şeydir.

> Ne o (*dike*), tanrılarla birlikte yeryüzünün altında yaşayan,
> İnsanlar için böyle yasalar (*nomous*) emretti.
> Ne de ben siz insanların emirlerinin
> Tanrıların o müthiş, yazılı olmayan yasalarını
> Alt edecek kadar güçlü olduğunu düşünüyorum.
> (*agrapta kasphale theon nomina*) (*Antigone*, 448–453)

Tekhne ile *dike* arasındaki dünyayı yaratan mücadele gibi *adikia* da daimidir. Bunun politik, teorik ve öznel yönleri vardır. Politik biçimi, insan eylemleri ve dünya düzeni arasındaki mevcut çağa özgü çarpışmadır. Felsefi biçimi *adikia*'nın, düzen, özgürlük ve bunların iç içe geçişinin mevcut çağa özgü biçimlerini araştırır. Platon'un yaşadığı zamanın *doksa*'sına karşı bir adalet teorisi arama çabası böyle bir şeydi. Benzer şekilde, Marx'ın muzaffer kapitalizme karşı sınıf mücadelesini tanımlaması ve komünizmi icat etmesi de kapitalizmin *adikia*'sı ya da düzensizliğine verilen teorik karşılıklardı.

Son olarak, her bir *adikia* türü ona direnen ve onu radikal bir şekilde dönüştüren öznelere yol açarak kendi öznelliğini yaratır. *Dike*'nin destekçisi Antigone ve *tekhne*'ye yaslanan Prometheus isyankâr öznelliğin adını koyar. Bu öznel cevap *adikia*'nın çağa özgü örneklerinden kaynaklanır. *Kairos* çığrından çıktığında, duygusal ve/veya mantıksal

21. Stephen Ross, *Injustice and Restitution*, SUNY Press, New York, 1993, s. 10.

bir yersizlik hissi isyan ve devrim öznelerini harekete geçirir. Dolayısıyla direniş ve militanları, birbiriyle bağlantılı iki biçime bürünür: Hâkim yersizliğin teorik açıklaması ve buna direnmek ya da bunu düzeltmek için yapılan politik eylem. Prometheus'tan Michael Kolhaas'a ve Che Guevara'ya kadar bütün muhalifler ve devrimciler *adikia*'nın doğurduğu düzensizlik hissine cevap vermişlerdir. Tarih bu politika, teori ve radikal öznellik kombinasyonu içerisinde hareket eder.

Adalet teorisinin neden insan düşüncesindeki en eski başarısızlık olduğunu artık anlayabiliriz. Homeros, Kitab-ı Mukaddes ve Platon'dan bu yana en iyi akıllar ve en adil kalpler adaleti tanımlamaya ya da adil bir toplumun koşullarını tahayyül etmeye çalıştılar. Ama başarısız oldular ve aslında, birbirini izleyen, sonu gelmez "adalet teorileri" bu sefil başarısızlığın kabulüdür. Adalet ve adaletsizlik teorik-politik yüklemler değil, öznel motivasyonlardır. *Adikia*'mn kalıcılığı adaletsizlikle sarmalanmış olduğumuz ve adaletin nerede olduğunu bilmediğimiz hissini yaratıyor. Adalet paradoksu budur işte: Adalet ilkesi belirsizlik ve çatışmalarla kaplanmışken, adaletsizlik her zaman için açık, net ve acil bir şekilde hissedilmiştir. Adaletsizlikle karşılaştığımızda bunun adaletsizlik olduğunu biliriz; hissedilen bir hakikattir bu. Fakat ne zaman bir adalet teorisi uygulamaya konsa kısa zamanda dejenere olup başka bir adaletsizlik örneğine dönüşür. Uygulanan adalet adaletsizlik hissine yol açar. Hayat adaletsizlikle başlar ve ona karşı mücadele eder. Düşünce de bunu takip eder.

Adalet ile adaletsizlik arasındaki diyalektik, bir senteze yol açmaz. Adaletsizlik adaletin zıddı değildir; adaletsiz olan adil olanın zıddı değildir; adaletsizliğe maruz kalmak adaletsizlik yapmanın mantıksal zıddı değildir.[22] *Adikia* hem adalet ve adaletsizlik arasındaki uçurum hem de bu uçurumu kapatmaya yönelik sonu gelmez ama imkânsız girişimdir. Bu, sembolik düzenin bastırmaya, sayısız adalet teorisinin de (Lacancı imgesel) meşrulaştırmaya çalıştığı ama her seferinde başarısız olduğu şeydir. Bu anlamda, Lacancı Gerçek, *adikia*'ya, toplumsal bağın yapısal kopukluğuna verilen bir isimdir. Jean-François Lyotard'ın be-

22. "Adaletsiz olan budur. Adil olanın tersi değil, adalet ve adaletsizlik sorununun ortaya atılmasını ve baki kalmasını yasaklayan şeydir adaletsiz olan", Jean-François Lyotard, *Just Gaming*, Çev. W. Godzich, Manchester University Press, Manchester, 1985, s. 66-7. Derrida'nın adaletin "yapısökümle uğratılamazlığı", "hesaplanamazlığı" ve "koşulsuzluğu" dediği şey de aynı sonuca yol açmıştır. Adalet hep gelmek üzeredir ama tabiatını bilemeyiz ve radikal öteki liğini öne sürmek dışında adaleti teorize edemeyiz.

lirttiği gibi, bir tortu, "bağlantısız bir şey"[23] ya da denetim dışı bir fay hattı her topluluk ve hukuku kuran şeydir. Bu, "uygar sivillerin uygar olmadığı ve uygarlığa karşı kötü niyetli bir şeyin olduğu yönündeki, sağlıklı sayılan şeyin içinde utanç verici hastalığın tekerrür ettiğini ve yönetilemez olanın 'varlığını' onaylayan o keskin ve muğlak histe" karşımıza çıkan "bilinçdışı hissiyat"a benzer bir şeydir.[24]

Bu yönetilemez *adikia*'ya çeşitli zamanlarda Tanrı ile dünya arasındaki kapatılamaz uçurum, sınıf mücadelesi, ben-öteki ayrımı, dost/düşman zıtlığı ya da ölüm içgüdüsü denmiştir. Bütün bu isimlendirmelerde "gerçeğin, onu simgelemeye-mutlaklaştırmaya yönelik başarısız girişimlerle çevrelenmiş özü radikal bir şekilde gayri tarihidir: Tarih bu tuhaf özü kavramaya, kavramlaştırmaya, nitelemeye yönelik bir dizi başarısız girişimden ibarettir".[25] Buna verilen en eski genel isim *adikia*'ydı.

5

Komünizm İdea'sı kapitalizme, *adikia*'nın modern biçimine verilen bir karşılıktır. Normlar ve düsturlar radikal değişimi ve militan öznelerini hazırlamakta bir rol oynar mı? Bu soruyu şu belki de en büyük modern normatif düstur bağlamında ele alalım: "Bütün insanlar özgür doğar ve özgür kalır ve eşit haklara sahiptir" diye ilan etmişti Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi ve politik, yasal evreni radikal bir şekilde dönüştürmüştü.

Klasik dünyanın yargısal-politik düsturu *suum cuique tribuere*, yani "herkese hak ettiğini verin" idi. Yunanca'daki *dikaion* ya da Latince'deki *jus* toplumsal çatışmaya verilen ahlaki açıdan doğru ve yasal açıdan hakkaniyetli cevaptı. Modern-öncesi hiyerarşik düzende herkesin hak ettiği şeyi; efendilerin kölelere, kocaların eşlerine, Yunanların barbarlara karşı ne gibi görevleri olduğunu toplumsal statü belirliyordu. Doğru ve yanlış *suum*, yani herkese toplumsal düzen içerisindeki yerine göre verilmesi gereken şey etrafında dönüyordu. Bunu da doğal amaçlar, toplumsal olarak kalıcı bir şekilde tayin edilmiş rol, görev ve sorumluluklara ilişkin bir teoloji destekliyordu.

23. Jean-François Lyotard, "A l'Insu (Unbeknownst)", Miami Theory Collective (ed.), *Community at Loose Ends*, Minnesota University Press, Minneapolis, 1991, s. 42-8, 46.
24. A.g.e., s. 43, 44.
25. Slavoj Žižek, *For They Know Not What They Do*, Verso, Londra ve New York, 2008, s. 101.

Klasik *dike* Hıristiyanlık tarafından dönüştürüldü. İlk karşı çıkış Aziz Pavlos'un "artık Yahudi ya da Yunan, köle ya da özgür, erkek ya da kadın diye bir şey yok; hepiniz İsa Mesih'te birsiniz" (Galatlar 3:28) ifadesinde vücut bulan evrensel ruhsal eşitlik fikriydi. 14. yüzyılda Fransisken adcılar Duns Scotus ve Ockhamlı William, Mesih'in tarihsel enkarnasyonunun bireyselliği en yüce yaratıcılık ifadesi yaptığını söylediklerinde ikinci saldırıyı düzenlemiş oldular. Bireyselliğe dair bilgi, evrensel biçimlere dair bilgiden önce gelir. Soyut kavramlar varlıklarını dilsel faaliyetlere borçludur ve hiçbir ontolojik ağırlıkları ya da ampirik değerleri yoktur. William'a göre, Tanrı insanlara kendi hayatlarını kontrol becerisi ve *dominium* ya da mülkiyete benzer şekilde bedenler vermiştir.[26] Duns Scotus'a göre, Tanrı'nın iradesi kendi aklından daha önemlidir; iyilik, kadiri mutlak öyle buyurduğu için gerçekleşir, başka bir bağımsız nitelikten ötürü değil.

Fransız Bildirgesi'nin getirdiği normatif yenilik, klasik hak edilen pay düsturu ile Hıristiyanlıktaki evrensel eşitlik buyruğunu bir araya getirmesiydi. *Suum*'u toplumsal statüden kurtarmış ve en azından kâğıt üstünde "bütün insanlara" vermişti. Sabit bir ontolojik evrende doğal bir mantıkla belirlenen modern-öncesi (ahlaki ve yasal) *jus*/hak herkese ait olan bir bireysel haklar kümesine dönüştü.

Hiyerarşik teoloji ile bireysel ontoloji arasındaki çatışma devrim aracılığıyla çözüldü. Devrim sadece radikal bir sosyopolitik değişim değildi. Normatif bir ilke, *tekhne*'nin modern ifadesi haline geldi. Fransız Bildirgesi'nin temel politik düsturlarından biri olan "baskıya direnme hakkı" en yüce özgürlük biçimi oldu. İnsan hakları devrim aracılığıyla ortaya çıktı; direniş de bu hakların hayatiliğini muhafaza ediyor. "Tiranlara karşı bir savaş eylemi" olan bildirge, devrimi modernitenin *tekhne*'si, devrim hakkını özgürlüğün hak ettiği şey ilan etti.[27] Devrim hakkının anayasallaştırılması evrensel eşitlik iddiası kadar radikal bir normatif yenilikti.

Alman idealizmi, özgürlüğü tarihte somutlaştırdığı için devrimi övmüş fakat Bildirge'nin devrim hakkını reddetmişti. Kurulu iktidar bir kez kurulduktan sonra devrim hakkı emekliye ayrılıyordu. Immanuel Kant devrim hakkını çelişkili bir ifade olarak bir kenara atmak

26. Michel Villey, *Le droit et les droits de l'homme*, PUF, Paris, 1983, s. 118–25.
27. Norberto Bobbio, *The Age of Rights*, Polity, Cambridge, 1996, s. 88, Mirabeau'dan alıntı.

için her zamanki gibi kılı kırk yarmıştı. Hukuk kendi devrilişine müsamaha gösteremez:

> Halihazırda varolan bir anayasa altında devrim demek, sivil haklarla yönetilen bütün ilişkilerin, dolayısıyla da bütün hakların tamamen yıkılması anlamına gelir. Ve bu, sivil anayasanın değişmesi değil, dağıtılması anlamına gelir ve ayrıca bir *palingenesis*'tir; zira (artık dağılıp gitmiş olan) daha öncekinin üzerinde hiçbir etkisinin olmayacağı yeni bir toplumsal sözleşmeyi gerektirir.[28]

Kant'ın devrim hakkını etik-politik açıdan sevmeyişi, muzaffer devrimciler ve daha sonra da insan hakları hareketi tarafından benimsendi. 1793 Bildirgesi, garanti hakları destekleyen bir unsura dönüştürerek devrim hakkını zayıflatmaya başladı. Sadece garanti hakların ihlali (başka hiçbir adaletsizlik değil) direnişi meşrulaştırabilirdi. Hakların devrimci düsturlardan meşrulaştırma mitlerine doğru geçirdikleri uzun soluklu mutasyon böylece başlamış oldu.

Evrensel İnsan Hakları Bildirgesi'nin (1948) ilk maddesi, Fransızların eşit özgürlük ilanını tekrar ediyor. Fakat Fransız Bildirgesi'nden çok daha uzun olan bu kötü kopyada direniş hakkının esamisi okunmuyor. Aksine, önsözde bu hakların devrimi önlemek için verildiği ifade ediliyor ve Madde 30 politik ve yasal sisteme karşı radikal çıkışları yasaklıyor. Avrupa İnsan Hakları Konvansiyonu'nun 15, 16 ve 17. maddeleri, devletlere acil durum ilan etme ve hakları kısıtlama şansı vererek, kurulu hukuki-politik düzene saldırıları yasadışı ilan ederek ve yabancıların politik faaliyetlerde bulunmasını yasaklayarak bu kendi çıkarlarına hizmet eden muhafazakârlığı tekrarlayıp, pekiştiriyor. Bu insan hakları sözleşmeleri maddeleri ve ilgili ceza yasaları dehşet verici sonuçlar doğurdu. Liberal söyleme karşın, Almanya, Yunanistan, Büyük Britanya, ABD ve diğer ülkelerde gerek komünist gerek radikal parti ve gruplar yasaklandı, üyeleri sürgüne ya da toplama kamplarına gönderildi, hapse atıldı. Devrim hakkı ile temel haklar arasındaki öncelik sırasının tersine çevrilişi böylece tamamlanmış oldu.

---

28. Immanuel Kant, *The Metaphysics of Morals*, Cambridge University Press, Cambridge, ikinci baskı, 1996, s. 162. Ayrıca bkz. Stathis Kouvelakis, *Philosophy and Revolution*, Verso, Londra ve New York, 2008.

Kant ve yasal zihniyete göre devimci olay bir *palingenesis*'e, yani ulus, toplum ya da sınıfın yeniden doğuşuna yol açar. Anayasa ve sözleşmelerin ahlaki olarak reddettiği, biçimsel olarak da yadsıdığı ihtimaldir bu. Sonuç olarak, devrimin başlattığı düzen her seferinde kurucu ilkesinin reddine yol açar. İnsan hakları ilk başta devrimci değişimin normatif işaretleriydi. Bunların halefi olan pozitif insan hakları direniş ve devrim olasılığına karşı savunma mekanizması haline geldi. Devrim hakkının kaldırılması, hakları kurulu düzen için bir sigorta poliçesine dönüştürerek, radikal değişimin önünü kesme girişimiydi. Sonsuz çatışma *adikia*'nın doğurduğu adaletsizlik hissi aracılığıyla direniş ve devrimi geri getirir. *Tekhne* ve *dike* arasında süregiden mücadelenin temeli ve garantörü olan o kutsal devrim hakkından vazgeçilemez. Sürekli devrim bilim ve sanattaki modern durumdur. Politikada ise bu, modernitenin belki de en önemli ahlaki emri olarak sürekli geri dönen hayaletimsi bir norma –buna "olay hakkı" da (*the right to the event*) denebilir– dönüşmüştür.

6

1989 sonrası dünyada haklar genişledi ve gündelik varoluşun neredeyse bütün alanlarına dokunmaya başladı. Demokrasi bir dizi hakkın uygulanması olarak sunuluyor; politik öncelikler ve kararlar hakların uzantısı ya da genişletilmiş haline dönüşüyor; ceza hukuku suçluların, ticaret hukuku tüketicilerin hakkını savunuyor ve kamu hukuku yurttaşların haklarını el üstünde tutuyor. Haklar her türden devlet gücüne –vergilerden sağlık hizmetlerinin sunulmasına, göçmen politikaları ve gecekondu bölgelerinin temizlenmesine kadar– karşı birer negatif korumaya (*negative protection*) ve bireysel iradenin pozitif yansımalarına dönüştü; hepimiz düzgün çalışan mutfak aletleri edinmek gibi bir insan hakkına sahibiz diye buyurmuştu kısa süre önce bir İngiliz bakan. Bütün bireysel arzu ve ihtiyaçlar haklar diline bürünebilir: Varlıklı orta sınıf için haklar sınırsız ve doymak bilmez bir arzunun yasal olarak tanınmasıdır. Özgür seçim toplumunda yasaklamak yasaktır.[29]

Bu gelişmeler, hakların politikanın hem alanı hem payandası haline gelmesine yol açtı. Marx 19. yüzyılda mülkiyet ve dinsel özgür-

29. Bkz. Douzinas, *The End of Human Rights*, Bölüm 10 ve 11.

lük haklarının bu alanları devlet müdahalesinden ve politik olmaktan çıkardığını ve onlara olası en güçlü korumayı sağladığını söylemişti. Peki günümüzde haklar söyleminin hızla yayılmasının ve hayatın temel alanlarını kolonize etmesinin etkileri nelerdir? Marx'ın öncü eserini günümüze uyarlayarak, hakların toplumsal müdahaleyi yasallaştırdığı iddia edilebilir: Haklar, politik iddiaları bireyselleştirip, teknik tartışmalara dönüştürerek radikal değişim olasılığını ortadan kaldırmaktadır; başka bir deyişle, haklar politikayı politik olmaktan çıkarmaktadır. Bu anlamda, insan hakları iki yönlü işliyor: Hâkim yapıyı gizleyip, onaylıyorlar ama ayrıca eşitsizlik ve baskıyı vurgulamak için de kullanılabilirler. İnsan hakları baskıya karşı çıkmamıza yardım edebilir mi?

Bu ikili işleyiş insanın aklına politika (*la politique*) ile politik olan (*le politique*) arasındaki ayrımı ve bu ayrımın Jacques Rancière tarafından etkili bir şekilde kullanılışını getiriyor.[30] Rancière normal politikayı (ya da "denetim"i) toplumsal bütünün çeşitli parçaları arasındaki tartışma ve uzlaşma süreci olarak tanımlıyor.[31] Normal politika kazançları, ödülleri ve konumları genel bilançoya karşı çıkmadan (yeniden) dağıtmayı hedefler. Bu rutin denetimin aksine, gerçek politika, kurulu toplumsal düzenin sarsılmasıdır. Badiou da benzer şekilde politikayı "belli ilkelere göre örgütlenmiş, mevcut durumda baskın düzen tarafından bastırılan yeni bir olasılığın sonuçlarını ortaya çıkarmayı hedefleyen kolektif eylem" olarak tanımlıyor.[32] Gerçek politika ancak dışlanmış bir grup ya da sınıf, "hiçbir şeyin parçası olmayan bir parça" dahil olmak isteyip de dahil olma kurallarını ve kurulu dengeyi değiştirmek zorunda kaldığında patlak verir. Bu tip bir antagonizm ya da uyumsuzluk "bir çıkar, görüş ya da değer çatışması değildir; 'sağduyuya yerleştirilen bir ayrımdır: Neyin verili olduğuna, bir şeyin verili olarak kabul etmemizi sağlayan çerçeveye dair bir tartışmadır".[33] Böylece, toplumdaki hiyerarşik ve görünür grup, yer ve

30. Bkz. Chantal Mouffe, *On the Political*, Routledge, Londra, 2005, s. 8-9.
31. Jacques Rancière, *Disagreement*, Çev. Julie Rose, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1998; *On the Shores of Politics*, Çev. Liz Heron, Verso, Londra ve New York, 1995; "Who Is the Subject of the Rights of Man?", *South Atlantic Quarterly*, 103, 2/3, 2004, s. 297.
32. Alain Badiou, "The Communist Hypothesis", *New Left Review*, 49, 2008, s. 31.
33. Rancière, "Who Is the Subject of the Rights of Man?", s. 304.

işlev listelerinin dışında yeni bir politik özne oluşur.[34] Görünmeyen kısmın bu şekilde oyuna dahil edilmesi, oyunun kurallarını bozar ve doğal hâkimiyet düzenini kesintiye uğratır. Bu politiğin –bana Alain Badiou'nun "olay"ının işleyişini hatırlatan– *par excellence* işleyişidir.

Rancière, bu analize dayanarak, Arendt ve Agamben'in aksine hakların sadece ve sadece özne ya da yurttaşlara ait olmadığını öne sürüyor. Haklara sahip olmayanlar da hakları eşit derecede yardıma çağırabilir. İnsan hakları soyut ilkesel beyanlar ve uygulamadaki inkârlar arasında gidip geliyor. Bu uyumsuzluk, dışlanmış olanların ilkesel beyanları sınamasına olanak tanıyor. Özgürlük ve eşitlik insanların sahip olduğu özellikler değildir; anlamı ve kapsamı politik mücadeleye tabii olan politik yüklemlerdir.

Rancière'in radikal politika için insan haklarını kurtarma girişimi çok yaratıcı ama sorunlu bir girişim. Haklar, Rancière'in kınadığı rutin "konsensüs politikası"nın ana alanı ve aracı haline geldi. Hakların kurucu iktidarın ibarelerinden kurulu hukuki-politik düzenin merkezi ifadelerine evrilmesi, radikal yönlerini tamamen ortadan kaldırdı. Haklar çoklu kimliklere asgari tanıma sağlayarak özneler arası ilişkileri sabitliyorlar; liberal sınırlı özgürlük ve biçimsel eşitlik ideolojisini sistematize ediyorlar; bireysel arzuları ifade ve teşvik ediyor ve seçim özgürlüğünün turnusol kâğıdına dönüştürüyorlar. Hak iddialarının çoğu kurulu düzeni pekiştiriyor. Birincisi, kurulu dengeyi kabul ediyor ve sadece merkezi hedef almayan iddiaları ya da iddia sahiplerini kabul etmeyi hedefliyorlar. İkincisi, hukuku toplumsal düzenin bekçisi ve koruyucusu konumuna getirip, politik iddiayı hukuka dahil olma talebine dönüştürüyorlar. Hukuk toplumsal ve politik çatışmayı yasalarla düzenlenen bir dizi teknik soruna dönüştürüp, bu sorunları da uzman kural koyuculara emanet ediyor. Bu anlamda, haklar yerleşik politik düzenlemeleri ve ekonomik dağılımı ifade edip, desteklerler ve polisin alanına aittirler. Hak iddia eden kişi, Rancière'in, görevi genel bilançoyu radikal bir şekilde dönüştürmek olan politik öznesinin zıddıdır.

Başarılı insan hakları mücadeleleri toplumsal hiyerarşileri merkeze dokunmadan yeniden düzenliyor ve toplumsal ürünleri ufak

34. Badiou ve Rancière'in politika teorileri arasındaki bariz bağlantılar ve bazı farklar için bkz. Alain Badiou, *Metapolitics*, Verso, Londra ve New York, 2005, Bölüm 7, 8 ve Rancière'in bu kitaptaki makalesi.

değişimlerle yeniden dağıtıyor. Hak iddiaları dışlamayı, tahakkümü, sömürüyü ve toplumsal hayatın her yerini kaplayan kaçınılmaz ihtilafı su yüzüne çıkarıyor. Ama aynı zamanda, mücadele ve direnişi başarılı olsalar bile ancak toplumsal yapıda küçük düzelmeler ve merkeze dokunmayan yeniden düzenlemelere yol açan hukuki ve bireysel çözümler çerçevesiyle sınırlayarak, ihtilaf ve tahakkümün derin köklerini gizliyorlar. Rancière bu konuda hemfikir gibi: "Her insanın sahip olduğu bu özgürlükler toplumun içkin güçlerine sahip olanların özgürlüğüdür, ki bu tahakkümdür de. Bu, servet birikimi hukukunun imparatorluğudur."[35] İnsan hakları özgürlüğe karşı "seçim"i, hayal gücüne karşı konformizmi teşvik eder. Çocuklara ebeveynlerine karşı haklar veriliyor; hastalar, öğrenciler ve işsizlik maaşı alanlar "müşteri" diye adlandırılıyor ve kendilerine tüketici hakları ve sahte "seçimler" sunuluyor. Batılı kapitalist toplumlarda özgürlük ve seçim politikanın mantrası haline geldi. Haklar ise hâkim düzeni kabul etmenin ödülü. Ne var ki bu haklar düzene karşı çıkanların pek işine yaramıyor.

Rancière'in, bir dışlanmışlık konumundan evrenseli savunan "aşırı" özneleri, tanınma hakkı ve kısıtlı yeniden-dağılım talep eden kimlik grupları ile toplumsal gruplara ayrıldı. Dışlanmışların politik, yasal ve askeri araçlarla, ele geçirilen haklara erişim şansları yok. İktisadi göçmenler, sığınmacılar, terörle savaşta ele geçirilen esirler, işkence kurbanları, Afrika'daki kampların sakinleri, bütün bu "tek kullanımlık insanlar" insanlığın orta yerindeki "insanlık dışı" duruma tanıklık ediyorlar. Bu insanlar, insan haklarının olmazsa olmaz önkoşulu ve insan haklarının imkânsızlığının kanıtıdır. Hukuk sadece "artık özne"yi anlamamakla kalmaz, işleyiş şekli bu öznenin ortaya çıkmasını engeller. Bu noktada biz, başka ülkelerdekilere, "ilaç, kıyafet ve haklardan mahrum olanlara ilaç ve kıyafet gönderiyoruz".[36] Wendy Brown'un belirttiği gibi, haklar "özel mülkiyet ya da aile gibi kurumların toplumsal gücünü depolitize ederek maskelemekle kalmayıp, kitleleri sömürü ve denetim için örgütlüyorlar".[37] Hakların karanlık yanı gözetim, sınıflandırma ve gerek bireyin gerek kitlelerin kontrolünde önlenemez bir yükselişe neden oluyor.

35. Jacques Rancière, *Hatred of Democracy*, Verso, Londra ve New York, 2006, s. 57.
36. Rancière, "Who Is the Subject of the Rights of Man?", s. 307.
37. Wendy Brown, *States of Injury*, Princeton University Press, Princeton, 1995, s. 99.

Fransız Bildirgesi ikili bir normatif miras bıraktı. Birincisi, "insanlar özgür ve eşit doğar"; ikinci ise (ahlaki ve yasal anlamda) direniş ve devrim hakları vardır. Eşitlik ilkesi üç şekilde yorumlanabilir. Jeremy Bentham Edmund Burke'ün izinden giderek, betimleyici bir metin olarak okunduğunda Bildirge'nin fena halde yanıltıcı olduğu, *sahte bir durum budur*'dan geçersiz *bu olmalıdır*'a yanlış ve gayri meşru bir geçiş yaptığı konusunda ısrar ediyor. Bebekler özgür doğmazlar; zayıf, kırılgandırlar ve hayatta kalmak için tamamen diğerlerine bağımlıdırlar. Benzer şekilde, bebekler eşit doğmazlar; diğerlerinden daha aşağı, daha zavallıdırlar ve diğerlerine tabidirler. Fıtrat bizi bizim seçimimiz olmayan bir dünyaya fırlatır. Sınıf, ırk, cinsiyet gibi kazalar bizi bazı hiyerarşilere, durumlara ve belirlenimlere sokar. *Dike*, varlığı belirler.

Liberal hukuk felsefesi bu ifadeyi kısıtlı edimsel güce sahip düzenleyici bir fikir olarak yorumluyor. İnsanlar özgür ve eşit doğmamıştır ama öyle olmalıdırlar. Bu özgür olmama ve eşitsizlik durumu politik ve hukuki kurumların müdahalesini gerektirir. Fakat "insanların ve yurttaşların özgürlüğü, tanındığında bile sadece kurulu hukuksal-politik alanla ilişkilerini belirler".[38] Liberal ortodoksi, kurumsal (yasal, politik, askeri) araçları sınırlı özgürlüğü ve biçimsel eşitliği yaymak için kullanır. Eşitlik mevzuatının ve Irak'taki savaşın temeli budur. İdeoloji eleştirisi normatif yorumun neden başarısızlığa mahkûm olduğunu ikna edici bir şekilde gösteriyor. *Tekhne*, *dike*'nin sakinleştiricisi gibi davranıyor.

Komünizm ise eşitliği direniş ve devrim hakkı bağlamında okuyor. Fransızlar ve Ruslar eşitlik fikrini dünya sahnesine kendi kendilerine yetki verdikleri devrimler aracılığıyla koydular. Devrimin *tekhne*'si dünyanın modern-öncesi *dike*'siyle karşı karşıya geldi. Ama yasal eşitlik, zengin ile fakir arasındaki uçurumu üretti. Fırsat eşitliği, çıkış tarafındaki sonuçların farklı girdileri yakından izleyeceği anlamına gelir. Eşitlik adına yaratılan eşitsizlik çağdaş *adikia*'nın çok güçlü semptomlarından biridir; adaletsizlik hissini besler, uyumakta olan direniş hakkını canlandırır ve isyan *tekhne*'sini mayalar. Komünizmin militanları eğiten normatif çağrısı eşitlik vaadinin başarısızlığa uğ-

38. Rancière, *Hatred of Democracy*, s. 57.

ramasının sonucudur. Eşitliği koşullu bir normdan Badiou'nun koşulsuz aksiyomuna dönüştürür: İnsanlar özgür ve eşittirler; eşitlik bir amaç ya da sonuç değil, eylemin dayanağıdır.[39] Bu basit hakikati inkâr eden her şey direnme hakkı ve görevini yaratır. Geç-modern *adikia*, aksiyomatik eşitlik edimini donuk düzenleyici versiyonuyla karşı karşıya getiriyor. "Özne ancak kısmen olaydan esinlenen öznedir... toplumsal aktörler... hakikatin tamamen sorgulanmadığı durumlar, değerler, fikirler, inançlar vs'nin yükseltilmesinde pay sahibidirler."[40] Aksiyomatik eşitlik geç-modernitede militanları motive eder.

Hukuk direniş ve devrim hakkını reddediyor ve siliyor. Fakat bu hak, tıpkı bastırılan şeyler gibi geri dönüyor. Modern devletlerin çoğu, anayasal meşruiyet protokolleri ihlal edilerek kurulmuştur. Devrimin, savaşta zafer ya da yenilginin, sömürgeci işgal ya da kurtuluş sonucunda ortaya çıkmışlardır. Devrimci şiddet gerek hukuku gerek anayasayı askıya alır ve kendini, yozlaşmış eski sistemin yerini alacak yeni bir devlet, daha iyi bir anayasa ve adil bir hukuk kurduğunu iddia ederek meşrulaştırır. Yazılı olmamasına karşın bütün kurulu düzenlere hayaletimsi bir gölge gibi eşlik eden devrim hakkına başvurur. Devrimin gerçekleştiği noktada ayaklanma yasadışı, vahşi ve şeytani bir şey olarak lanetlenir. Ama başarılı olduğunda, geriye bakılarak bir toplumsal *palingenesis* ve adaletsizliğe karşı daima varolan direnme hakkının ifadesi olarak meşrulaştırılır.

Bu kurucu şiddet millet, devlet ya da rejim için yapılan büyük kutlama törenlerinde yeniden canlandırılır; ya da yeni hukukun uygulamaları ve yeni anayasanın yorumları çerçevesinde bastırılır. Fransız Devrimi *Déclaration des droits de l'homme*'un, Amerikan Devrimi ise Bağımsızlık Bildirgesi ve Haklar Beyannamesi'nin yayımlanmasıyla geriye dönük bir şekilde meşrulaştırıldı. Bu belgeler, kurulu temsil ve yorumların altına gizleseler de, kuruluşlarının temelinde yatan vahşeti taşıyorlar. Devletin yasama ve yürütmeye dair bütün eylemlerinin arkasında yasal sistemi başlatmış olan kurucu güce dayanan bir "hukuk kurma hakkı" yatar. Benzer şekilde, hukukun kısıtlı protesto ve grev hakkını gönülsüzce kabul edişi, devrim hakkının anayasadan çıkarılmış olsa bile ortadan kaldırılamayacağının kabulüdür.

39. Badiou, *Metapolitics*, Bölüm 6, 7 ve 8.
40. Ernesto Laclau, "An Ethics of Militant Engagement", Peter Hallwood (ed), *Think Again* içinde, s. 134, 135.

Kamusal düzensizlik ve ayaklanmalar hukukun *adikia*'sına verilen öznel cevaplar ve bastırılmış temellerinin semptomlarıdır. Bu ayaklanmalar hâkim düzen tarafından gayri demokratik diye lanetlenir. 1984'teki İngiliz madencilerin grevinde, küreselleşme-karşıtı gösterilerde ve Yunanistan'da neoliberal reformlara karşı yürütülen kampanyalarda yaşanan şey buydu. Fakat tarih, yaşandığı zamanda lanetlenmelerine karşın anayasaları, kanunları ve hükümetleri değiştiren ayaklanma ve isyanlarla dolu. Protestolar, Benjamin'in hukukun muhafazakâr şiddeti dediği şeye meydan okur ve daha büyük adaletsizlikleri vurgulamak için kamusal düzenlemeleri ihlal ederler. Protestolar, her ne kadar önemli olursa olsun şu ya da bu reformu, şu ya da bu tavizi talep ettikleri sürece devletler bunlarla uzlaşabilir. Devletin asıl korktuğu şey, iktidarına, hukuki ilişkileri dönüştürebilecek olan ve kendisini yasama hakkına sahip bir güç olarak sunan bir güç tarafından kökten meydan okunmasıdır. Bu, kökenlerin geriye dönük meşrulaştırılmasına dayalı olan "yasama hakkı" devlet eylemlerini destekler; aynı şekilde devletin şiddete dayalı temellerini ve bastırılmış, hayaletimsi devrim hakkını gözler önüne serdiği için, kırılgan ve karşı çıkılmaya açık bir durumdadır. Bu hak, hukukun imkânsız ve yasaklanmış özüdür; normal meşruiyeti ve hakları ayakta tutan Lacancı Gerçek'tir. Bastırılmış şeyler gibi hep geri döner bu hak.

Aynı şey eşitlik aksiyomu için de geçerlidir. Biçimsel hak özgürlüğü eşitsizliği sürekli desteklemiştir; aksiyomatik ya da aritmetik eşitlik (alakalı kümelerde her bir kişi aynı şey olarak kabul edilir) haklar kültürünün imkânsız eşiğidir.[41] Badiou'nun ifade ettiği gibi, "burada yaşayan ve çalışan herkes buraya aittir".[42] Bu, sağlık hizmetinin, araçlar ne olursa olsun, ihtiyacı olan herkesin hakkı olduğu; hangi ulustan olursa olsun kendini dünyanın o bölgesinde bulmuş herkesin barınma ve çalışma hakkı olduğu; bariz insan hakları hukuku ihlallerine karşı politik faaliyetlere yurttaşlığa bakılmaksızın herkesin özgürce katılabileceği anlamına gelir.[43]

Badiou'nun söylediklerini tekrar ifade ederek şu sonuca varabiliriz: Haklar bireyler ile topluluklar arasında tanınma ve dağılıma ilişkindir;

41. Badiou, "Truths and Justice", *Metapolitics* içinde, s. 96-106.
42. Alıntı kaynağı: Jason Barker, "Translator's Introduction", Badiou, *Metapolitics* içinde, s. xv.
43. Avrupa İnsan Hakları Konvansiyonu'nun 19. Maddesi yabancıları politik haklardan men ediyor.

devrim hakkı bunun dışında kalır. Eşitlik aksiyomunu yadsıyan her şeye karşı direniş/devrim hakkı komünist İdea'nın normatif düsturunu oluşturur. Eşitlik ve direniş kombinasyonu hem evrensel bireyciliğe hem de toplulukçu sınırlandırmaya karşı duran genel bir insanlığı yansıtıyor. Evrenselciler, kültürel değerlerin ve ahlaki normların bir evrensel uygulanabilirlik ve mantıksal tutarlılık testinden geçmesi gerektiğini iddia ediyor ve genellikle, tek bir ahlaki doğruya karşı birçok yanlış olduğu için bu doğruyu diğerlerine dayatmanın kendi temsilcilerinin yükümlülüğü olduğu sonucuna ulaşıyorlar. Toplulukçular değerlerin bağlama bağlı olduğu yönündeki bariz gözlemden yola çıkıyor ve değerleri geleneğin baskıcılığına karşı çıkanlara dayatmaya çalışıyorlar. Bunların ikisi de insani olanın ne olduğuna karar vermiş ve bunu inatçı bir umarsızlıkla takip edip, onlara direnen her şeyin elden çıkarılabilir olduğunu düşünen hümanizm versiyonlarıdır.

Evrensel ilkelerin bireyselciliği her insanın ayrı bir dünya olduğunu ve diğerleriyle ortak bir şekilde var olduğunu, hepimizin bir toplulukta yaşadığını unutuyor. Ortak bir varoluşa sahip olmak, insanın kendi olmasının ayrılmaz bir parçasıdır: Bir benlik diğerine açık edilir, dış dünyaya yerleştirilir; öteki, benliğin mahremiyetinin bir parçasıdır. Diğerleriyle bir topluluk içinde yer almak ortak varlığın ya da temel bir topluluğa ait olmanın tam tersidir. Öte yandan, çoğu toplulukçu, topluluğu gelenek, tarih ve kültürün ortaklığı, kaçınılmaz ağırlığı ile şimdiki olasılıkları belirleyen geçmişin çeşitli billurlaşmaları üzerinden tanımlar. Toplulukçu topluluğun özü genellikle insanları özlerini, şimdilerde ulusun, halkın ya da liderin ruhu olarak tanımlanan ortak "insanlıklarını" bulmaya zorlamak ya da onların bunu yapmalarına "olanak tanımak"tır. Geleneksel değerleri takip etmeli ve gerek yabancı gerek öteki olan şeyleri dışlamalıyız.

Komünist perspektiften bakıldığında, insanlığın hiçbir temeli ve amacı yoktur; insanlık mesnetsizliğin tanımıdır. Metafiziksel işlevi felsefi bir özde değil, özsüzlüğünde, insanlık durumunun insanı sürekli şaşırtmasında ve dünyayı radikal bir şekilde değiştiren "olay"a açık olmasında yatmaktadır. Devrim ve eşitlik ebedi *adikia* diyalektiğiyle, *tekhne* ile *dike*'nin çatışmasıyla bir araya getirilir. Bu kitaptaki yazısında Alain Badiou komünizm İdea'sının kendimizi, ailemizi ve arkadaşlarımızı olayın yaratacağı sürprize, imkânsızdan doğacak yeni imkânlara

hazırlamamıza yardım ettiğini öne sürüyor. Fakat adaletsizliğin sıcak kucağı olmadan hiçbir komünizm İdea'sı ve adalet teorisi bunu başaramaz. Adaletsizliğe duyulan öfke ve adaletsizliğe karşı çıkma kararı ancak bugün hakları ve (biçimsel) eşitliği içeren düzen (*dike*) iddialarına karşı gelişebilir. Devrimci eşitlik, haklar kültürünün hem reddi hem ortadan kaldırılmasıdır.

Neoliberal devlet kapitalist teşebbüs ve piyasa için korumacılık işlevlerini birleştiriyor. *Adikia* hipotezi ve *tekhne* ile *dike* arasındaki süregiden mücadeleyi merkeze alan komünist tepki devlet ve yasanın silinip gitmesini bekleyemez. Eğer kapitalist devlete karşı çıkışından vazgeçerse komünizm hayatta kalamaz. Ama genel komünizm, Latin *favela*'larda, Fransız *banlieu*'lerde ya da Atina'nın caddelerinde militanlar direnip, devletin bahş ettiği eşitsiz farklılıklara karşı herkesin eşit tekilliğini ilan ettiğinde, şimdi ve burada da var oluyor. Komünist eylem muhalefet ve isyan hakkını en yüce özgürlük biçimi olarak canlandırıyor. Bu süreçte haklar birer bireysel yetki ve mülkiyet olmaktan çıkıp, yeni bir "hak içinde varolma" ya da "varlığı haklandırma" anlayışına[44] dönüşüyor: Herkesin hak ettiği şeyi her bir kişiye eşit olarak vermek. Hakları sadece komünizm İdea'sının koruyabileceği söylenebilir.

44. Douzinas, *The End of Human Rights*, s. 209–16.

6

Komünizm: Lear mı Gonzalo mu?

Terry Eagleton

Lear'ı herkes tanıyor; peki ya Gonzalo'yu? Gonzalo, Shakespeare'in son oyunu *Fırtına*'da dokunaklı, güzel bir komünizm hayalini dile getiren ve çektiği acılardan ötürü etrafındaki pişkin gençlerin alaya aldığı bir saray mensubudur:

> Her türlü ticareti yasaklardım...
> Yargıç filan olmazdı...
> Kimse çalışmazdı; herkes aylak olurdu...
> Hükümdarlık olmazdı.
> İnsana gerekli olan her şeyi doğa üretirdi.
> Tersiz, zahmetsiz...

Her şeyi doğa üretirdi,
Kendiliğinden; bol bol, istediğin kadar;
Her türlü yiyecek bulurdu günahsız kullarım.

Gayet geleneksel bir ütopya hayali bu: Arkadya, Cockayne Diyarı, kendiliğindenlik, sefahat, doğurganlık, aşırı refah, tükenmez hazineler, emeğin kutsal aşkınlığı, arzunun mani olmadığı cömert bir bolluk. Hiçbir arzu, hiçbir girişim yok; savurgan bir şekilde her şeyi sunan Doğa'nın devasa memesini emmek yeterli. Hıristiyanlıktaki, Tanrı'nın doğurganlığının tükenmez olduğu anlayışındaki gibi, Faustvari çaba anlamında arzu –olumsuzluk olarak, bir yetersizlik tarihinin dinamiği olarak arzu– durağanlığa değil, bu akıl ermez derinliklerin sonsuz keşfine yol açar. Sonsuz bir doğrusal süreç anlamındaki sonsuzluk yerini bu bolluğun sonsuz bir şekilde kendini keşfetmesine ve kendinden haz almasına bırakır.

Marksist komünizm İdea'sı üretici güçlerin tarih-öncesi ya da sınıflı toplumun engelleri olmadan, emeğin kaldırılmasına ve herkesin ihtiyacının kaldırılmasına yetecek bir artıdeğer yaratılana dek geliştirilmesini içerir. Eğer bu henüz gerçekleşmediyse, bunun bir nedeni de, böyle bir artıdeğeri yaratacak tek tarihsel üretim modu olan kapitalizmin, akıl almaz bir ironiyle, bu üretim modunu kıtlık yaratmak için kullanmasıdır. Bu klasik anlayışa göre komünizmin asıl amacı bu kıtlıktan kaçmak değil, kıtlık olasılığını bile unutmaktır. İnsanın aklına Henry James romanlarındaki, paradan başka bir şey düşünmeyen bayağı burjuvaların aksine parayı düşünmeye bile ihtiyaç duymayacak, paranın ne olduğuna dair hiçbir fikri bulunmayacak kadar zengin Amerikalı mirasyediler geliyor. (Gerçi George Eliot paradan küçümser bir tavırla bihaber olmanın da bir nevi bayağılık anlamına geldiğini zekice algılamıştı.) Tam anlamıyla gelişmiş Marksist komünizm anlayışı basitçe, bu durumun kolektif ölçekli halidir. Eğer insanların enerjileri kendi içinde bir amaç olacaksa, ilk önce tamamen araçsal olan büyük bir altyapının kurulması gerekecektir. Eğer düşüncelerinizi daha yüce, daha safi şeylere yöneltmek istiyorsanız aşırı zengin olmanız gerekir. Özgür olmak boş zamanı gerektirir, boş zaman da maddi kaynakları. Ve eğer herkes özgür olacaksa en hırslı bankerin en vahşi hayallerinin bile ötesine geçen maddi kaynaklar gerekir. Klasik

Marksist anlayışa göre, maddi temel kaba saba engelleyici varlığının yadsınıp, bilinçten çıkarılabileceği bir noktaya ulaşılana dek gelişmelidir; görünmez kalarak her ihtiyacınızı karşılayan bir cüzdan gibi olmalıdır. Bu gelecek vizyonunda maddi altyapı, amacı sizi kendisinin ötesine fırlatmak olan bir tramplen gibidir. Aşırı bolluğun bir noktasında, maddi olan kendini aşar.

Diyalektik Marksist püf noktası şu ki sıkıcı maddi zorunluluktan sizi ancak maddesellik kurtaracaktır. Özgürlük, belirlenimlerden muaf olmak anlamına değil, insanın belirleyicileri karşısında dönüştürücü bir gevşeklikle oturabileceği şekilde belirlenmesi anlamına gelir; bunu maddi anlamda yapmanıza izin verecek olan komünizm bu anlamda insan özgürlüğünün doruğudur. İdealizmin çeşitli versiyonlarına verilen asıl sert yanıt, şeylerin mevcut durumuna inatçı bir sadakat göstermemiz ve maddi dünyanın yoğunluğu ve nesnelliğine saygı duymamız gerektiği iddiası değil, insanı maddi olandan sadece maddi olanın kurtaracağı görüşüdür. (*Nesnel idealizm denilen şey ilk iddia*yı kolayca yerine getirebilir.) Tıpkı toplumsal sınıflardan kurtulmak için toplumsal sınıfların gerçekliği konusunda ısrar etmek ya da devrimci bir ulusalcı olarak, sonuçta uluslar topluluğunda yer alabilmesi için ulusun özgünlüğünü onaylamak zorunda olmanız gibi, Marksist tutumda maddi altyapı konusunda ısrar edilmesinin amacı artık bunu yapmaya ihtiyaç duymayacağınız bir noktaya ulaşmanızdır. Bu noktadan sonra Rilke şiirinde melek imgesi ya da Prens Charles'ın kulaklarının rüzgârlı bir günde kendisini havaya kaldırıp kaldırmayacağı gibi daha ilgi çekici şeylerden bahsedebilirsiniz. Bu, Marksizmin komik diyalektiğidir, kendine has öz-yıkım şeklidir. Sosyalistler geçici, yarı-zamanlı olarak işe alınmıştır. Sosyalizm kendi kendini yok eden bir projedir. Sosyalist olmanın Yahudi ya da Müslüman olmaya benzememesinin nedenlerinden biri de budur. Marksizmin kendisi tarihöncesi çağa aittir. Komünist bir toplumdaki rolü, mümkün olduğunca çabuk ortadan kalkmaktır. Yerini bırakacağı şey ise, hakkında hiçbir şey bilmediğimiz gerçek tarihtir.

Benzer bir paradoks içerisinde, komünizm hem yoğun üretkenliğin ürünüdür hem de bu üretkenliğin amansız düşmanıdır. Komünizm, tabiri caizse, üretkenliğin kendine karşı dönmüş halidir. Bu bağlamda akla gelen sorulardan biri de şu: Bir süre sonra kendi başına

neredeyse durdurulamaz bir ivme yakalayan kökleşmiş, zavallı üretim alışkanlıklarından vazgeçmemiz ne kadar sürecektir? Duyuların, bedenin, ruhun, eğilimlerin ve arzuların bu şekilde topyekûn yeniden eğitilmesi için vaktimiz var mı? Zaten sakatlanmış ve yaralanmış olan doğa bize yeterince zaman verecek mi? Bu üretkenlik kendini var eden koşulları nasıl ortadan kaldırabilir? İnsan bir yandan üretici güçlerin gelişiminde etkili olan kültürel alışkanlıkları elinin tersiyle iterken bir yandan da üretici güçlerin bolluğundan nasıl yararlanabilir? Komünizm bizden imkânsızı istemiyor mu? Soğuk Savaş zamanındaki, ne kadar nükleer silah depolarsak savaşı o derece unutup (zira savaşı düşünmek çok ürpertici olacaktır artık) barışın keyfini sürebileceğimiz yönündeki çarpık mantığa benzemiyor mu bu?

Shakespeare *Fırtına*'da sonsuz üretimi insanlığa değil Doğa'ya yükleyip, asgari emekle bir üretim bolluğunu garanti ederek bize hayali bir çözüm sunuyor. Shakespeare'e göre içgüdüsel, dur durak bilmeyen, kendi kendini yaratan fail, diğerlerinin duyusal ihtiyaçlarına açık olamaması anlamında şeytana çok yakındır. Şeytani olan, bedenden yoksundur. Şeytani olanın en hazzetmediği şey maddesel olandır. Şeytan tehlike bir şekilde gayri maddidir; acı çekemez ve diğerlerinin acısını anlayamaz. Shakespeare'in kötü karakterlerinin çoğu bu türdendir. Fakat Gonzalo ibreyi tedirgin edici bir şekilde tersine çeviriyor. Oyunun kendisi bu aylaklığa hiç ikna olmasa da, ona göre komünizm tamamen keyifli bir aylak olmakla alakalı bir şeydir. Saray mensubunun o harika konuşmasından hemen önce, Francisco'nun, yüzme eylemini şu şekilde tanımlamasının nedeni de budur:

> Efendim, belki de yaşıyordur;
> Ben gördüğümde var gücüyle mücadele ediyordu,
> Dalgaların sırtına binmişti.

Burada hem Doğa (okyanus) hem de insanlık (yüzücü) aynı zamanda hem pasif hem aktiftir. Yüzmek, Doğa'yı aynı zamanda sizi desteklemesine izin verecek gibi şekillendirmektir. Diyalektik bir ilişkidir bu; fakat Gonzalo'nun ideal ortak zenginliği [*commonwealth*] diyalektik değildir. Andrew Marwell'ın harika şiiri "Bahçe"de de benzer, müthiş keyifli bir cömert Doğa fantezisi vardır:

Olgunlaşmış elmalar kafama düşüyor.
Ağzıma değen nefis üzüm bağları
Ezilip şarap oluyor.
Nektarin ve şeftaliler
Kendiliğinden ellerime ulaşıyor.
Geçerken ayağım kavunlara,
Çiçeklerin tuzağına takılıyor
Ve çimenlere yığılıp kalıyorum.

Ne hoş bir ironidir ki konuşan kişinin etkin bir şekilde enerji harcadığı tek eylem düşmektir. O halde, akşamları o parti benim bu parti senin gezerken komünizme de bütün kalbiyle inanan Oscar Wilde'ın ironik bir şekilde farkında olduğu gibi, komünizmin gerçek habercisi proleterler değil asilzadelerdir yorumunda bir doğruluk payı var. Aylak geleceğe dair, züppe ya da aristokrattan daha iyi bir imge var mıdır? Wilde böylece aşırı derecede ayrıcalıklı varoluşu için harika bir politik açıklama bulmuştu: Rahat bordo kıyafetler içinde bütün gün yan gelip yat ve bir yandan Platon okurken, bir yandan brendini yudumla ve kendi kendinin komünist toplumu ol. Marx'ın tarih-öncesi dediği dönemde aylak olmak ölmek demekti; tarih-sonrasında ise yaşamanın en güzel yoludur. Wilde işte bu yüzden hem kanı bir sosyalist hem de utanmaz bir estettir. Sanat eserinde komünizmdeki derinlemesine yaratıcı "işe yaramazlığın" paradigmasını bulur Wilde. Oynak, anlamsız, keyfi, kendini esas alan, anlamını kendi içinde taşıyan, kendi kendini belirleyen sanat eseri, dönüşmüş politik koşullarda erkek ve kadınların nasıl var olabileceğine dair bir fikir verir. Sanatın olduğu yere insanlık konmalıdır.

Fakat Marx'a göre komünizm asla bir klasik sanat eseri gibi görünmez. Klasik eserler biçim ile içerik arasında hassas bir denge ararlar; halbuki Marx'ın *Louis Bonaparte'ın 18. Brumaire*'inde şifreli bir ifadeyle ortaya koyduğu gibi, içerik "ifadenin" ya da biçimin ötesine geçer. Fakat Marx bununla, sosyalizmin şimdinin politik ve ekonomik biçimlerini aştığını kastediyor, (komünizm gibi) bize bir temsil krizi sunduğunu değil. Kapitalist toplumsal düzen bayağı bir sanat eseri gibidir; hem fazla soyuttur (metalaşma, devletin yabancılaşması) hem de aşırı miyop bir belirginliğe (burjuva bireyciliği, çiğ iştah) sahiptir.

Hem bir anarşik arzu orjisidir hem de bedensiz bir aklın hükümranlığıdır. Sosyalizm tıpkı klasik ya da "güzel" bir sanat eseri gibi bu boyutlar arasında denge sağlamaya çalışır ama bunu yaparken halen *ölçülü* davranır: adalet, tarafsızlık, herkese emeği kadar.

Marx'a göre komünizm ise tam aksine, klasik ya da güzel eserin simetrisi tarafından değil, yücenin ölçüsüz aşırılığı tarafından belirlenir. *Brumaire*'de, "geleceğin şiiri" dediği şey budur. Bazı Marksistlerin yaptığı gibi, Komünizmin üstyapının yok olmasını içerdiğini düşünmek mümkün; zira üstyapısal biçimler bu şematize edilemez aşırı bolluğu temsil etme kapasitesine sahip olmayacak ve bu aşırı bolluk da nihayetinde kendi kendini temsil etmek zorunda kalacak. Tek geçerli temsili biçim, bir risk alıp kendi içeriğinin biçimi diyebileceğimiz şey olacaktır; ona dışsal olan bir biçim geçerli olmayacaktır. Marx'ın *Grundrisse*'de belirttiği gibi: Gerçek zenginlik daha önceden belirlenmiş bir ölçme çubuğuyla ölçülemez. Komünizmde ölçüt, yaratıcı güçlerin kendileri için açığa çıkarılmasıdır. Yani terimin şimdiki anlamıyla gerçek manada bir ölçüt değildir bu. Zira bir şeyin kendi kendisinin ölçütü olarak davranması Ludwig Wittgenstein'ın *Felsefi Soruşturmalar*'ında tasvir ettiği absürd duruma benzer: Bir adam, "Ama boyumun ne kadar olduğunu biliyorum!" diye haykırıp, elini başının üzerine koyar. İnsanın aklına ayrıca Shakespeare'in *Antonius ve Kleopatra*'sında Antonius'un kalın kafalı Lepidus'a yaptığı o içi boş timsah tanımı geliyor: "Şekli kendine benziyor, efendim; genişliği genişliği kadar, boyu da boyu kadar ve kendi organlarıyla hareket ediyor..." Bu, tabiri caizse, mübadele değerinin nihai çürütülüşüdür; sorun şu ki, Wittgenstein'ın belirttiği gibi, bir şeyin kendisine özdeş olduğunu belirtmekten daha gereksiz bir önerme daha yoktur. Marx'ın kastettiği böyle bir anlamsız öz-göndergelilik değildi. Bu daha çok, ölçülebilirlik fikrini, bütün bir yapay (burjuva) eşitlik anlayışının ötesine geçecek şekilde dönüştürmektir.

Komünizm yücedir çünkü put kırıcıdır. İmge ya da putu savuşturur. Ama bu sosyalizm için geçerli değildir. Bu kadarını, şu anki bazı güçler, çelişkiler ve olasılıklara bakarak bile çıkarsayabiliriz. Buna rağmen Raymond Williams'ın *Kültür ve Toplum 1780-1950*'nin sonuç bölümünde söylediği şu bilgece sözleri aklımızda tutmamız lazım: "Biz yaşam araçlarını ve topluluğun kullanacağı araçları sağ-

lamalıyız. Ama sonrasında bu araçlarla ne yaşanacağını bilemez ve söyleyemeyiz."[1] O halde birinin bir yerlerde söylediği gibi, hakkında bir şey söyleyemediğimiz şey konusunda sessiz kalmamız daha iyidir. Tek sorun şu ki sessiz kalmamak için acil siyasi nedenler de var. O halde izninizle Aziz Augustinus'tan alıntı yapıp, "Tanrı" sözcüğünün yerine "komünizm"i koymak istiyorum: "Ah Komünizmim, hayatım, kutsal, sevgili ışığım, senden bahsederken ne demeliyiz ya da herhangi biri ne diyebilir? Ve senin hakkında en çok konuşanlar dilsiz olsa da, seni överken sessiz kalanlara da yazıklar olsun."[2]

O halde, tabiri caizse komünizmin "iyi yüceliği" kapitalizmin "kötü yüceliği" ile karşı karşıya getirilebilir. Marx için para canavarımsı bir yüceliktir; bütün özgün kimlikleri yutan, belirgin biçimleri ortadan kaldıran, sonsuzca üreyen bir göstergedir. Dolayısıyla kapitalizm ve komünizm ortak bir özelliği paylaşır: İkisi de yücelik biçimleridir. Fakat kapitalizm biçimsizliği ve orantısızlığı nedeniyle yüce bir temsil edilemezliğe sahipken, komünizmin bir biçimi vardır. Tek sorun şu ki bu biçim, insanların uymaya zorlandığı, önceden belirlenmiş bir yapı değildir; Kant'ın insan yapıtının "yasası" dediği şey gibi, mensuplarının faaliyetleriyle yaratılır. Bu anlamda, biçim ve içerik sorununun çözümünün sosyalist demokrasi olduğu öne sürülebilir. Bu anlamda, "yasa"sı ya da genel biçimi bireysel tekilliklerinin somut ya da pratik karşılıklı ilişkilerinden ibaret olan ve bu "faaliyetten" ayrılması mümkün olmayan sanat eseri, hâlâ gerçekleşmeyi bekleyen bir politik düzenin şimdilik yerini tutan bir şeydir.

Bu fikri geliştirmek için yeterli zamanım yok; ama şunu da eklemek isterim ki sosyalizmden komünizme geçişin, bu anlamda, hukuk alanından nezaket (*grace*) alanına yapılan Pavlosvari geçişle ortak bir yönü vardır. Yasa altındayken halen günah işlemeye mahkûmuzdur, tıpkı sosyalizmde halen devlet, sınıf ve siyasi hâkimiyet (proletarya diktatörlüğü) olması, dolayısıyla da daha önceki, yıktığı rejime sıkı sıkıya bağlı olması gibi. Nezaket (*grace*) diğer şeylerin yanı sıra, bir dizi Kantçı ya da Protestan irade eyleminin aksine, kazanılmış bir erdem *alışkanlığıdır*. Örneğin, sınıflı toplumda, hatta sosyalizmde bile işbirliği, özveri ya da dayanışma bir çaba; ahlaki ya da siyasi bir yasaya

1. Raymond Williams, *Culture and Society, 1780-1950*, Columbia University Press, Londra, 1958, s. 355.
2. St. Augustine, *The Confessions of St Augustine*, Temple Press, Londra, 1907, s. 3.

uymayı gerektirir. Kendi kendini yöneten kooperatiflerden oluşan bir toplumsal düzende bu nitelikler toplumsal kurumların bünyesine kazınmıştır; bu nedenle bunlar üzerine düşünmek zorunda kalmayız, sadece içimize işlemiş güdülerimiz gereği kendiliğinden uygularız. Bu Aristoteles'in erdem olarak gördüğü şeyin siyasi eşdeğeridir.

Fakat bu aşırı bolluk vizyonunun üzerine Lear'ın tehditkâr gölgesi düşüyor. *Lear*, bizim gibi hayvanlar için artıdeğer ve aşırılığın doğal olduğu paradoksunu kavrıyor:

> Yoo, sakın ihtiyaçtan söz etmeyin bana!
> En sefil dilencinin bile
> İhtiyacından fazlası bulunur çıkınında.
> İhtiyacı olandan fazlasını vermezsen doğaya,
> Hayvanınkinden farkı kalmaz insan hayatının da.*

Doğamıza eklenen şey de doğamıza işlemiştir ve bu tehlikeli eklentiye verilen isimlerden biri de kültürdür. Fakat Gonzalo'nun aksine, *Lear* artıdeğerin fena halde yıkıcı olan biçimlerinin de (Doğa karşısındaki yaratıcı artıdeğerimiz olan kültür kendini Doğa'nın sonluluğuna yaslamakta başarısız olduğunda ve maddi beden, tıpkı Lear gibi, insanlığın sonsuz olduğu hayalleri kurduğundaki gibi) bulunduğunu iyi kavrıyor. Bu, günümüzde bazı sol teorilerde yeniden patlak veren bir fantezidir. Eğer Gonzalo'nun cömert vizyonu bize hitap etmiyorsa, bunun bir nedeni de Doğa'nın tükenmez bir kaynak olmadığını maalesef bilmemizdir. Gonzalo'nunki petrolün tükenmesinin muhtemel olduğu bir ortak zenginlik [*commonwealth*] değildir. Dolayısıyla o güzel ve dokunaklı imgeyi, kaynakların gittikçe tükendiği bir dünyada yeniden düşünmeliyiz. Ve işte bu noktada *Lear*'ın kasvetli dünyası işimize yarayabilir. Zira, oyunun bize hatırlattığı gibi, komünizm her zaman bir bakıma sonlulukla alakalı bir şey olmuştur. Her bir insanın öz-gelişiminin herkesin öz-gelişimi tarafından sınırlanması anlamında sonlulukla alakalıdır. Ayrıca şunu da belirtmek gerekir ki insan ihtiyaçları daha önceden hesaplanabilir ve her zaman karşılıklı ölçülebilir olmasa da, sonsuz da değildir. İnsanlığın sonlu yanı arzudur ve daha

* Özdemir Nutku'nun çevirisi kullanılmıştır: *Kral Lear*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2009. (ç.n.)

önce öne sürdüğüm gibi komünizm, maddi tekil olgular için harika bir yöntem olan "doğrusal" durdurulamaz arzuyu dünyanın sonsuzca keşfedilmesine ve dünyadan keyif almak için keyif almaya dönüştürür. Dolayısıyla maddi ihtiyacı aşmanın bizi ondan kurtardığı şey, paradoksal bir şekilde, gayri maddi yöndür. Bu aşkınlığın kınamak istediği şey, sonsuz kazancın gayri maddiliğidir. Maddiliğin aşılması böylece -bizi dünyadaki safi maddi kullanım değerlerinin keyfini sürmemizi engelleyen ihtiyaç ve uygulamalardan kurtarması anlamında- bizi maddi olana *geri götürür*. Bedenlerimizi bir kez daha ancak komünizm aracılığıyla tecrübe edebiliriz.

Lear'ın bizzat dile getirdiği komünizm vizyonu bu nedenle Gonzalo'nunkinden çok farklıdır: Daha mütevazı, daha ölçülü ve duyusal, acı çeken, maddi bedene ve bütün kırılganlığı ve sınırlarıyla o zavallı, boynuzlu yaratığa dayandığı için daha somuttur. *Ekonomik ve Felsefi Elyazmaları*'nın yazarı genç Marx gibi Shakespeare de ölümlü, maddi bedene sıkı sıkıya bağlı kalmak yerine komünist bir etiğe doğru yükselişte buluyor çözümü:

> Çırılçıplak biçareler, her kimseniz,
> Bu acımasız fırtınanın sellerine göğüs gerenler,
> Başlarınızı sokacak bir damınız olmadan,
> Bir deri bir kemik kalmış bedenlerinizle,
> Lime lime olmuş paçavra giysilerinizle,
> Nasıl koruyabiliyorsunuz kendinizi böyle havalardan?
> Garip, ben bunları hiç düşünmemiştim şimdiye kadar!
> Ey dünyanın yüce ve kudretli kişileri,
> İşte size kayıtsız yüreklerinizi iyileştirmenin ilacı:
> Bu zavallıların çektiklerini siz de çekin ki, ihtiyacınızdan fazlasını onlara verip
> Tanrıların şimdikinden daha adil olduğunu gösterebilesiniz...
> Vurdumduymaz, kayıtsız yaşamlarıyla,
> Siz tanrıların ilkelerini hiçe sayıp köle edenlere
> Gösterin gücünüzü vakit geçirmeden,
> Ortadan kalksın bu dengesizlik,
> Herkes ihtiyacı kadar edinsin artık.*

* A.g.e. (ç.n.)

Bunlar, fırtınanın yıkıp geçtiği bir çalılıkta zincirlerinden boşanmış bir akıldan kanırtılıp çıkarılan sözler. Aslında bizi, duruma uygun kasvetli, kıyametimsi bir tonda, "Kendimizi içinde bulacağımız komünizm türü Lear'ınki gibi feci ve komik bolluktan değil, trajik yoksunluktan kaynaklanan bir komünizm mi olacak?" diye sormaya teşvik ediyor. Maddi koşulların insanları paylaşıma ve birbirleriyle dayanışmaya mecbur bırakması ancak tahayyül edilemez bir felaketin öteki tarafında mı mümkündür? Uzun lafın kısası, savaş-sonrası komünizm değil de savaş komünizmi mi bu? Sosyalizm ve barbarlık genellikle zıt şeyler olarak ortaya konur; ama birbirlerine isteyeceğimizden daha yakın olabilirler. Böyle bir rejim elbette şu an sahip olduğumuzdan çok daha büyük bir eşitlik ve işbirliği içerebilir. Ama Marx ya da Gonzalo'nun söylediği anlamda komünizm olmayacaktır bu; zira ne pozitif ne negatif özgürlük içerecektir. Angaryadan kurtulmak anlamında bir negatif özgürlük ve ekonomik faaliyetin karşılıklı yaratıcı girişime dönüştürülmesinden ortaya çıkacak kaynak bolluğuna sahip olmak anlamında pozitif bir özgürlük olmayacaktır.

Komünizm İdea'sı çok eskilere dayanmaktadır. Kesinlikle Gonzalo'dan çok daha eskilere uzanır. Marksizm sahneye görece yeni çıkmış sayılır. Marksizmin komünizm anlayışının orijinalliği, komünizmin gerektireceği maddi koşullarda ısrar etmesidir. Bu olağanüstü bir hamledir; zira uzak adalet ve eşitlik hayalleri kuranlar genellikle kendilerine böylesi gündelik meseleleri dert edinecek en son düşünürlerdir. Lady Macbeth'in kocasına söylediği gibi, onlar amacı arzular fakat araçları küçümserler. O halde sorun, nasıl hem komünist hem materyalist olunacağıdır. Bu özgürlük, adalet, eşitlik, işbirliği ve kendi kendini gerçekleştirme olanağının bazı maddi koşulları sağlamayı gerektirdiğini kabul etmek ve bir yandan da gezegeni mahvettiğimiz düşünüldüğünde, bu maddi koşulları sağlamanın gitgide zorlaştığını teslim etmek gerekiyor. Politik gerçekçiliği elden bırakmamak lazım. Ama Gonzalo'nun hayalini de çevrecilik-öncesi bir naiflik olarak görüp bir kenara atmamak lazım.

7
"Aklın Komünizmi, İradenin Komünizmi"

Peter Hallward

Komünizm meselesini, komünizmin "fikri" anlamında ortaya koymanın en başta en az iki yararı vardır.[1]

İlkin, komünizmi, kendisinin basitçe ve katıksızca anti-kapitalizme indirgenmiş halinden ayırmamızı sağlar. Kapitalizmin eleştirisi, elbette, Marx'ın olgunluk dönemi eserinin ana kaygısıdır; sonunda komünist bir üretim biçimine geçileceği öngörüsünde bulunmaya çalışabilecek bir değerlendirmenin, hâlâ, asli bir parçasıdır. Elbette kapitalizm, sınıfların ve eşitsizliklerin ortadan kaldırılmasını gütmeyi

1. Bu bölümün ikinci ve üçüncü kısımlarının hatırı sayılır derecede daha uzun bir versiyonu, ilk kez "The Will of the People: Notes Towards a Dialectical Voluntarism" başlığıyla *Radical Philosophy*'de yayımlanmıştır: Sayı 155, Mayıs-Haziran 2009.

ve bunu, salt ütopyacı anlamda değil, çok daha öteye geçen bir tarzda izlemeyi ilk kez mümkün kılan tarihsel koşulların bazılarını tesis etmiş, sonra da güçlendirmiştir. Fakat kapitalizmin yıkılmasına, komünizmin kurulmasının üstünde bir ayrıcalık tanımak, kapitalizmin kendisine çok fazla teslim olmak demektir. Komünizm, kapitalizmin kendi kendisini yıkmasının az çok "kaçınılmaz" bir sonucundan ibaret görüldüğü sürece, formülasyonu, aşmaya çalıştığı tarihle sınırlanmış ve tehlikeye atılmış olmaya devam edecektir: Komünizmi düşünmek için, önce kapitalizmin kendi kaçınılmaz öz-yıkımının koşullarını yaratmasını beklememiz gerektiği düşüncesinde ne kadar diretirsek küresel olarak bütünleşmiş tek bir üretim makinesinin toplumsal hayatı her yönüyle topyekûn kapsamasını savunan, epeyce kapitalizm yanlısı gayretkeşlik ile anti-kapitalist direnişi birbirinden ayırmamız o kadar zorlaşır.

İkincisi, komünizm fikrine yapılan vurgu, bir miktar özgürce ya da "kayıtsızca" fikir yürütmeyi; komünizm üzerine, onu, daha önce mevcut olan komünizmin mirasından bağımsız bir proje ya da olasılık olarak ele alan bir düşünümü de davet ediyor. Böyle bir vurgu, şüphecilerin ve hayal kırıklığına uğramışların ya da bir problemi halletmeye niyetlenmeden önce o problemin eksiksiz çözümünü enine boyuna incelemek isteyenlerin ezelden beri sorduğu soruları ikincil öneme sahip görüp bir kenara bırakmaya teşvik ediyor bizi haklı olarak. Piyasanın karşısına yaşayabilir geniş ölçekli alternatifler çıkarmamışken, merkezileşmiş bürokratik devlet sorununu çözmemişken, Stalin ya da Mao'nun hayaletlerini savuşturmamışken vs ne cüretle komünizmden bahsedersiniz, diyorlar. Bu gibi itirazlar bana daha ziyade, bir zamanlar "ilerici" insanların ABD'de köleliğin son bulması hakkında nasıl konuştuklarını hatırlatıyor. Thomas Jefferson gibi gerçek bir demokrat bile, çağdaşı olan neredeyse bütün devrimciler gibi, özgürleşme, yani köleliğin lağvedilmesi meselesine direnmişti; çünkü bu kişiler miras alıp kabul ettikleri bu soruna henüz uygulanabilir bir çözüm düşünemiyorlardı: Köleliğin yarattığı zulüm ve öfke mirasını dikkate aldıklarında, lağvedilmesi sonrasında ırkların uzlaşmasının nasıl bir yol izleyebileceğini (insanları Afrika'ya geri gönderme hayalleri dışında) gözlerinin önüne getiremiyorlardı. Benzer bir siyasi hayal gücü noksanlığı, bugün, hâlâ baskın olan "başka bir alternatif yok"

hissini korumaya, komünizmi başka birkaç fikirle birlikte gündemin tamamen dışında tutmaya hizmet etmektedir.

Sanırım, Robespierre, Toussaint L'Ouverture ya da John Brown gibi insanların ortaya koyduğu örneği izlememiz daha iyi olur: Bu insanların hepsi de kölelik gibi savunulamaz bir kurumla karşı karşıya kaldıklarında, ilk fırsatta, eldeki bütün araçlarla bu kurumun ortadan kaldırılması için çalışma kararlılığı göstermişlerdir. Che Guevara ve Paulo Freire aynısını emperyalizm ve ezilme karşısında yapmıştır. Bugün Dr. Paul Farmer ve "Partners in Health" (Sağlık Ortakları) Haiti'de, Şili'de ve başka yerlerde, sağlık hizmetlerinin küresel olarak sağlanmasında savunulamaz eşitsizliklerle karşılaştıklarında onlarınkine biraz benzer bir yaklaşımı benimsiyorlar.[2] Bu örneklerin her birinde temel mantık olabildiğince yalındır: Komünizm ya da eşitlik ya da adalet fikri gibi bir fikir, taviz vermeksizin ya da ertelemeksizin, gerçekleştirilme araçlarının uygun ya da meşru, hatta "mümkün" görülüp kabul edilmesini beklemeksizin, onu gerçekleştirmeye çalışmamız gerektiğini buyurur. İmkânsızı mümküne çevirecek, uygunluk parametrelerini havaya uçuracak olan da o fikri gerçekleştirme yönündeki bu bilinçli çabadır.

1

Marx "geleceğin aşevleri için tarifler" yazmaya hevesli değildi;[3] gayet iyi bilindiği gibi, komünizm fikrini yaymak konusunda da gönülsüzdü. Fakat yaygın olarak kabul gördüğü üzere, bu fikir, Marx'ta iki ayrı kaygı uyandırıyordu. Bir yandan, komünizme atıfta bulunmak, Babeuf ve daha sonra da Louis Blanc'tan alınarak benimsenen o eski "herkesten yeteneğine göre, herkese ihtiyaçlarına göre" sloganına uygun düşecek şekilde örgütlenmiş toplumun önceden gerçekleştirilmesi olarak iş görür.[4] Bu anlamda komünizm, gelecekteki ilerleme için kılavuz bir ilkedir. *Manifesto*'da belirtildiği üzere "Sınıflarıyla, sınıf çatışmalarıyla eski burjuva toplumu yerine, her

2. Partners in Health'in web sitesi www.pih.org'dur; karş. Tracy Kidder, *Mountains Beyond Mountains: The Quest of Dr. Paul Farmer*, Random House, New York, 2004.

3. Karl Marx, *Capital I*, ikinci basıma sonsöz, Çev. Ben Fowkes, Penguin Classics, Londra, 1976, s. 98 [*Kapital I*, Çev. Alaattin Bilgi, Sol Yayınları, Ankara, 6. Basım, 2000].

4. Marx, *Critique of the Gotha Programme*, Foreign Languages Press, Pekin, 1972, s. 17 [*Gotha Programı'nın Eleştirisi, Marx, Engels ve Lenin'in Alman Sosyal Demokrasisinin Programlarına İlişkin Yazı ve Mektuplar*, Çev. İsmail Yarkın, İnter Yayınları, İstanbul, 1999].

kişinin özgür gelişiminin herkesin özgür gelişiminin koşulu olduğu bir birliğimiz olacak".[5] Böyle bir birlik için çalışmak, Marx'a göre, kendisinden önce Kant ve Hegel'in de düşündüğü gibi, en temel normatif ilkemiz olan "kendi başına bir amaç olarak insan enerjisinin" özerk bir biçimde kullanılmasını besleyen "özgürlük alanını" gerçekleştirmeye can atmak demektir.[6] Öte yandan, sosyalizmin salt "ütopyacı" biçimlerini dur durak bilmeden eleştiren Marx için komünizm, gerçek bir tarihsel projenin adıdır. "Bize göre komünizm, kurulacak bir işleyiş, gerçekliğin kendisini uydurması gerekeceği bir ideal değildir. İşlerin bugünkü halini ortadan kaldıran gerçek harekete komünizm diyoruz. Bu hareketin koşulları, şimdi varolan öncüllerin sonucudur."[7]

Bu iki kaygının bütünleşmesinin en iyi nasıl anlaşılacağı üzerine yapılan tartışma, komünist proje yandaşlarını en baştan iki kutba ayırmıştır. Bu tartışmanın bir kutbunda hâlâ, Kant'ın, andaki salt ampirik bütün oluşlardan bağımsız, akılcı ilke reçetesinin ("düzenleyici ideal" olarak bir fikir) bir versiyonu durmaktadır; Hegel'in somut, tarihsel ve kurumsal bir arabuluculukta ısrarının bir versiyonu da ("kavram ve gerçekliğin birliği" olarak bir fikir) diğer kutuptadır. Bu iki kutup, bu konferansın fikir babası olan iki kişinin, Alain Badiou ile Slavoj Žižek'in çalışmalarında kolayca göze çarpar ve bu kıyaslama sık sık –yalnızca Žižek'in kendisi tarafından da değil– yapılır.

Badiou'nun, 1970'lerin ortasında başlayan gerici dönem sırasında "tarihin zorunlu hareketiyle" uzlaşmayı reddetmesi, kendi kuşağının en kuvvetli, en önemli siyasi düşünürü olarak kalmasını sağlamıştır. Kendisi, devrimci idealler olan evrensel adalet ve eşitliğe bağlılığını hiç kısıtlamamış, döneminin herhalde tek büyük filozofudur.

---

5. Karl Marx ve Friedrich Engels, *Manifesto of the Communist Party*, Foreign Languages Press, Pekin, 1965, s. 59 [*Komünist Manifesto*, Çev. Levent Kavas, İthaki, İstanbul, 2006].

6. Marx, *Capital III*, Progress, Moskova, 1966, s. 820 [*Kapital III*, İngilizce'den Çev. Alaattin Bilgi, Sol Yayınları, Ankara, 3. Basım, 1997].

7. Ya da yine 1844 Elyazmaları'nın üçüncüsünün daha etkili Hegelci terimleriyle: "İnsanın kendine yabancılaşması olarak özel mülkiyetin yerini olumlu anlamda alması, bu yüzden de insan özünün insan yoluyla ve insan için asıl sahiplenilmesi olarak komünizm, insanın sosyal, yani insan bir varlık olarak tam anlamıyla kendine getirilmesidir... Komünizm tarihin bilmecesinin çözümüdür ve kendisinin çözüm olduğunu bilir" (Marx, "Economic and Social Manuscripts", *Early Writings*, Çev. Rodney Livingstone ve Gregor Benton, Penguin Books, Londra, 1975 içinde, s. 348 [*1844 Elyazmaları*, İngilizce'den çeviren Murat Belge, Birikim Yayınları, İstanbul, 2000]).

Badiou'nun felsefesi, evrensel bir hakikatin "bir yere yerleştirilme" özelliği, örneğin "bir olay mahalli"nde tespit edilmesi ya da belirmeye ve varoluşa dair bölgesel normlarla şekillendirilmiş bir "kurum"a dahil edilmesi üzerine düşünmek için de bazı kaynaklar sunar. Yine de Badiou'nun "ölümsüz bir hakikatin" istisnai ve özerk statüsünde diretmesi, Žižek'in, onun felsefesini yönelimi itibariyle alabildiğine Kantçı olarak nitelemesine bir kuvvet katmaktadır. Badiou'nun, şekillendirmenin (*formalization*) önce gelirliğinde; düşüncenin, deneyim, tarih ya da ilişki dolayımıyla yaptığı arabuluculuktan çıkarılmasında; Aristoteles karşısında Platon'a öncelik verilmesinde; dünyanın, sıradan normalliği içinde genellikle "düşüncesizce" şekillenmesinde vs ömrü boyunca sürdürdüğü ısrar, onun hakikat kavrayışının az çok "dünya-ötesi" eğilimini göstermektedir. Badiou'ya göre hakikat, dünyadan çıkarıldığı ya da ayrı tutulduğu kadar, dünyayla ve dünya dolayımıyla dile getirilmez ve tam da bu sebepten dünyayı değiştirme konusunda mutlak ve ebedi bir kapasiteye sahiptir.

Bu dünya-ötesi yönelim hâlâ Badiou'nun son dönemde "komünist varsayımı" yeniden formüle etmesine kılavuzluk yapıyor. "Komünist varsayımın" bu yeniden formülasyonu, "problemimizin", on dokuzuncu yüzyılın ortalarındaki "klasik" Marksist yenilik döneminde olduğu gibi "yeni bir varsayımın aracı olarak anlaşıldığı biçimiyle popüler hareketin" ya da Lenin ve Mao'nun damgasını taşıyan yirminci yüzyılda olduğu gibi "yeni varsayımı zafere doğru götürdüğü düşünülen proleter partinin" problemi olmadığı varsayımında bulunur.[8] Badiou, komünist projeye yapılan önceki katkıların merkezi yönlerini yeniden işleyip güçlendirmek yerine, somut bir biçimde dolaylı bir zorunluluk değil de açıkça bir tür kılavuz kural ya da ideal olarak anlaşılan aksiyomatik bir ilke adına, bu katkılardan vazgeçmeye istekliymiş gibi görünür. "Bir program değil de, Kant'ın terimleriyle, düzenleyici bir İdea meselesidir bu."[9] Badiou bu fikrin düzenleyici saflığını korumak için yüksek bir bedel ödemeye hazırdır.

> Marksizm, işçilerin hareketi, kitlesel demokrasi, Leninizm, proleterya partisi, sosyalist devlet; yirminci yüzyılın bütün bu göz kamaştırıcı icatla-

8. Alain Badiou, *De quoi Sarkozy est-il le nom? Circonstance, 4*, karşılaştırın s. 53, n. 44, Lignes, Paris, 2007, s. 150.
9. A.g.e., s. 132.

rı bizim için artık gerçekten yararlı değildir. Kuramsal düzeyde kesinlikle daha fazla incelenmeyi, değerlendirilmeyi hak ederler; fakat pratik siyaset düzeyinde işlemez [impraticables] hale gelmişlerdir.[10]

Benzer öncelikler Badiou'nun Bolivya, Ekvador ve başka Latin Amerika ülkelerinde son dönemde yaşanan siyasi halk hareketlerine nispeten ilgisiz kalmasını açıklamamızı sağlayabilir; Badiou kimi zaman (Mao'nun siyaset kavrayışının ötesinde görünürde "ilerleyememeleri"nden ötürü) bu hareketleri, on dokuzuncu yüzyıldaki devrimci gelişmelerden bihaber kalarak eski Öklidçi geometriye sadık kalmayı sürdüren matematikçilerin siyasi eşdeğerleri olarak sunar.

Žižek ise tersine, kimi zaman karşıt tehlikeyle cilveleşir. Düşünce ve eylemin birleşmesinin, hatta "şeylerin mevcut halini ortadan kaldıran gerçek hareketle" özdeşleşmesinin farklı biçimlerini dener. Hegel'in izinden giderek özgürlük ve hakikati öncelikle somut ve maddi gerçeklikleri açısından algılar; bu süreçte özerk ve bilinçli kendi kendini belirlemeyi, "dışa yakın" gönüllülük, iradilik dışı bir itki ya da "güdü" lehine önemsiz görme eğilimine girer. Žižek bilinçdışı güdünün amansız zorunluluklarına ne kadar değer verirse, radikal siyasi eylem reçetesini radikalliğin kendi kriterleri dışında açık ve tutarlı kriterlerden o kadar yoksun bırakır. Duruma göre Žižek, bizi geri çekilip "*hiçbir şey* yapmamaya" ("gerçekten şiddetli eylemin hiçbir şey yapmamak, eylemde bulunmayı reddetmek" olduğu anlarda) ya da imkânsıza sarılıp "*her şeyi* yapmaya" (Stalin'in "tepeden inme devrim" örneğinde olduğu gibi) ya da yine (Aristide ya da Chávez örneğinden hareketle) devlet iktidarını alıp elde tutmaya hazırlıklı olmaya eşlik eden tavizlerin bir kısmını kabul ederek en azından "*bir şey* yapmaya" hazır birinin daha pragmatik duruşunu benimsemeye çağırır.

Marx'a göre, komünizmin "ideal" ve "hakiki" veçheleri kapitalist mülkiyet, sömürü ve eşitsizlik rejimini ortadan kaldırmak üzere işleyen süreçle bir arada tutuluyordu. *Manifesto*'da "komünizmin ayırt edici yönü genel olarak mülkiyeti lağvetmesi değil, burjuva mülkiyetini lağvetmesidir... [yani] şimdiki biçimiyle sermaye ile ücretli emek arasındaki husumete dayanan mülkiyeti" der.[11] Marx'a göre, böyle bir

10. A.g.e., s. 150.
11. Marx ve Engels, *Manifesto of the Communist Party*, s. 49.

lağvetme, ancak ileri kapitalizme özgü tarihsel koşullar altında yaşayabilir bir proje haline gelse de her şeyden önce bir *proje* ya da görev olarak kalır. Bana öyle görünüyor ki Marx'ta en temel nokta, kapitalizmin kendi mezarını kazıyormuş gibi görünebileceği "kaçınılmaz" ya da iradedışı süreç değil; daha ziyade kapitalizmin, belli mezar kazıcıların üstünde belireceği zemini hazırlama biçimidir. Belirleyici olan bu bilinçli kazma sürecidir. "İşçi sınıflarının özgürleşmesi", Marx'ın Birinci Enternasyonal için hazırladığı kuralların gayet iyi bilinen açılış cümlesinin de ortaya koyduğu üzere, "işçi sınıflarının kendileri tarafından fethedilmelidir".[12]

O halde Marx'ın projesini betimlemenin en iyi yolu, onun "sadece Tarih yapma değil, pratik ve kuramsal olarak Tarih'i sıkıca kavrama" çabası olduğunu söylemektir.[13] Marx'ın en belirgin biçimde iradilik-karşıtı çalışması bile, her şeyden önce, "kapitalizmi değiştirme iradesinin başarılı dönüştürücü (devrimci) faaliyet haline gelebileceğini" göstermeye yönelmişti.[14] İlk taslaklarda vurgu açıktır. "Komünizmi yaratan, komünizmin ampirik varoluşunun doğuşunu sağlayan *asıl* eylem, onun düşünen bilincine göre, *anlaşılan* ve bilinen *oluş* hareketi"; tıpkı proleterya hareketi gibi, insanların "muazzam bir çoğunluğunun öz-bilinçle, bağımsız hareket etmesidir".[15] Marx siyasal ekonomiye dair sonraki bir eleştirisinde, sermayenin yoğunlaşmasının, bununla beraber sömürü ve sefaletin artmasının otomatikman kapitalizmin çöküşüne değil, "işçi sınıfının isyanının" büyüklük, sıklık ve yoğunluk bakımından büyümesine yol açacağı öngörüsünde bulunmuştu. "Gaspçıları gasp etme" işini gerçekleştirmesi gereken sınıf budur.[16] Aynı sınıf zafer kazandığında, her şeyden önce özerklik, ustalık, amaç ve özgürlüğün öne çıkıp damgasını vurduğu bir üretimi

12. Marx, "Rules and Administrative Regulations of the International Workingmen's Association" (1867), *Collected Works of Marx and Engels*, Lawrence and Wishart, Londra, 1975-2005 içinde, c. XX, s. 441; karş. Hal Draper, "The Two Souls of Socialism", *New Politics*, c. 5, no. 1, 1966, s. 57-84 ve Draper, "The Principle of Self-Emancipation in Marx and Engels", *Socialist Register*, 8, 1971, s. 81-109.

13. Jean-Paul Sartre, *Search for a Method*, Çev. Hazel Barnes, Vintage, New York, 1968, s. 89 [*Yöntem Araştırmaları*, Alan Yayıncılık, İstanbul, 1988].

14. Ben Fine ve Alfredo Saad-Filho, *Marx's Capital*, Pluto, Londra, 2003, s. 11-12.

15. Marx, *Early Writings*, s. 348; Marx ve Engels, *Manifesto of the Communist Party*, s. 45.

16. Marx, *Capital I*, s. 929; karşılaştırın Marx, *Civil War in France*, Foreign Languages Press, Pekin, 1977, s. 75-6 [*Fransa'da İç Savaş*, Çev. Kenan Somer, Sol Yayınları, Ankara, 1. Basım, 1991].

biçiminin tesis edilmesine nezaret edecektir. Yeni "bir birlik kurmuş bu üreticiler doğayla alışverişlerini akılcı bir biçimde düzenleyecekler, körce işleyen bir güç gibi doğa tarafından yönetileceklerine, onu ortak kontrolleri altına alacaklardır"; böylece insanın yaratıcılığının ve "kendi başına bir amaç olarak insan enerjisi"nin olumlanmasını sağlayacaklardır.[17] Üreticilerin özgür birliği, üretim ve toplumun "yalancı (pseudo) öznesi" olarak sermayeyi yerinden edecektir. 1871'in Paris Komünü "kendilerini özgürleştirme işini iradi olarak kendi ellerine almış işçilerin" gerçekleştirdiği komünist birleşme biçimlerinin uygulanmasıyla, sınırlı ve kısa ömürlü bir biçimde böyle bir sonucu haber vermişti. Marx Komüncüler'in bu süreçte "imkânsızı" mümkün kıldıklarını belirtir.[18]

Bu anlamda anlaşıldığında, komünizmin çalışmayı iradeye çevirmeye çalıştığını söyleyebiliriz. Komünizm, maruz kalınan zorunluluktan özerk kendi kendini belirlemeye geçişi, kolektif kendini özgürleştirme mücadelesiyle tamamına erdirmeye çalışır. Dünya tarihi ölçeğinde bakıldığında, özgür gönüllü, iradi eylemin gönülsüz, gayri iradi emeğe ya da edilginliğe baskın çıkabileceği maddi koşulları genelleştirme yönündeki kasti çabadır komünizm. Daha doğrusu, komünizm, gönüllü, iradi eylemin gönüllü, iradi eylem koşullarını genelleştirme projesidir.

2

Bana öyle görünüyor ki ancak böyle bir "iradenin komünizmi", komünizm fikrinin iki boyutunu; ilkesel ideal ve maddi gelişme boyutunu birleştirebilir ve böylece devrimci pratiği olan devrimci bir kuram çizgisi oluşturabilir. Bu süreçte, "İradenin olduğu yerde bir yol

17. Marx, *Capital III*, Bölüm 48; karşılaştırın, Marx, *Grundrisse*, Çev. Martin Nicolaus, Penguin, Londra, 1973, s. 611, 705–6 [*Grundrisse: Ekonomi Politiğin Eleştirisi İçin Ön Çalışma*, Çev. Sevan Nişanyan, Birikim Yayınları, İstanbul, 2008].

18. "Evet, beyler, Komün birçok kişinin emeğini, birkaç kişinin zenginliği kılan o sınıf mülkiyetini lağvetmeyi amaçladı. Gasp edenlerin gasp edilmesini amaçladı. Artık esasen emeği köleleştirmenin ve sömürmenin araçları haline gelmiş üretim araçlarını, arazi ve sermayeyi, özgür ve birleşik emeğin araçlarına dönüştürerek bireysel mülkiyeti bir hakikat haline getirmek istedi. Ama bu komünizmdir, 'imkânsız' komünizm! İşbirliğine dayalı üretim bir yalan ve tuzak olarak kalmayacaksa, kapitalist sistemin yerini alacaksa, birleşik kooperatif cemiyetleri ulusal üretimi ortak bir plan doğrultusunda düzenleyip böylece onu kendi kontrolleri altına alacaksa, kapitalist üretimin musibeti olan sürekli anarşi ve periyodik sarsıntılara son verecekse bu 'mümkün' komünizm değildir de nedir?" (Marx, *Civil War in France*, s. 75–6).

vardır" klişesinin ifade ettiği hakikati sınamaya yarayacak yeni yollar icat edecektir. Ya da Paulo Freire'nin bir şiar olarak benimsediği, Antonio Machado'nun o kadar klişe olmayan deyişindeki gibi, bir komünist, "Bir yol yoksa, biz yürüyerek o yolu açarız" diye düşünür.[19]

Yürüyerek yol açarız demek, tarihsel, kültürel ve sosyoekonomik toprakların yolumuzu belirlemesine direnmek demektir. Özgürleştirici bir siyasi süreçte, "ilk anda belirleyici olan" şeyin, karşımıza çıkan topraklarda tarihimizin yolunu kolektif iradenin çizmesi olduğunda ısrar etmek demektir. İnsanların "kendi dramlarının yazarları ve oyuncuları olarak" kendi yerlerini edinip koruma yolunda bir amaca dayanan iradelerini, önümüzde uzanan toprakların karmaşıklığının, bu topraklara "uygun" davranışı yöneten bilgi ve otorite biçimlerinin üstünde tutmak demektir.[20]

Yolumuzu yürüyerek açacağımızı söylemek, geçeceğimiz zemini icat ediyormuşuz gibi yapmak değildir. İradenin, kendi kendisini ve icra edileceği koşulları birden, hiç yoktan yaratacağını varsaymak değildir. Şeylerin mevcut halini lağveden gerçek hareketin boş ya da belirsiz uzayda ilerleyeceğini varsaymak değildir. Belli bir toprağın niteliği olan engelleri ya da fırsatları görmezden gelmek ya da bunların bir yol açma çabasını etkileyebileceğini reddetmek değildir. Aksine, Sartre'ın izinden giderek engellerin onları aşmaya çalışan bir projenin ışığında belireceğini hatırlamaktır. Marx'a kulak vererek tarihimizi, yapılış koşullarını seçmeksizin kendimizin yaptığını hatırlamaktır. Toprakları ve yolu, kararlılığın nesnel ve öznel biçimlerini birleştirirken, öznel biçimlerin öne çıkmasıyla yön kazanan bir diyalektikle anlamaktır.

Avrupa bağlamında, böyle bir yaklaşıma damgasını vurmuş olan iyimserlik ("nihai tahlilde, pratik ya da siyasi etkinlikle aynı şey olan 'iradeyi' felsefenin temeline yerleştirmeye" çalışan[21]) Gramsci'de ve

19. Antonio Machado, "Proverbios y Cantares-XXIX" (1912), *Selected Poems of Antonio Machado*, Çev. Betty Jean Craige, Louisiana State University Press, Baton Rouge, 1978 içinde.

20. Marx, *The Poverty of Philosophy*, Foreign Languages Press, Pekin, 1966, s. 109 [*Felsefenin Sefaleti*, Çev. Ahmet Kardam, Sol Yayınları, Ankara, 4. Basım, 1992].

21. Antonio Gramsci, "Study of Philosophy", *Selections From the Prison Notebooks*, Haz. ve Çev. Quintin Hoare ve Geoffrey Nowell Smith, Lawrence and Wishart, Londra, 1971 içinde, s. 345; karşılaştırın Gramsci, "The Modern Prince", a.g.e. içinde, s. 125-33, 171-2 [*Hapishane Defterleri*, Çev. Adnan Cemgil, Belge Yayınları, İstanbul, 5. Basım, 2009].

("karar", "öznel irade" ve "özgür eylem"in stratejik olarak, bir durumun görünür "olguları"ndan önce *geldiğini düşünen*[22]) *Lukács'ın* ilk yazılarında etkili bir biçimde ifade edilmiştir. Beauvoir, Sartre ve Badiou gibi yakın dönemden birkaç filozofun daha siyasi yazılarını, benzer öncelikler yönlendirir. Gözle görülür farklılıkları bir tarafa, bu düşünürlerin ortak yönleri kendi kendini belirlemenin ve kendini özgürleştirmenin pratikte önce geldiğini vurgulamalarıdır. Sartre'ın söylemeyi sevdiği gibi, ne kadar zor durumda olursanız olun, "sizi oluşturan şeyden bir şey yapmakta" her zaman özgürsünüzdür.[23]

Gelgelelim genel olarak bakıldığında, son dönem "Batı" felsefesinde irade mefhumundan daha fazla kınanan kanonik bir mefhum düşünmek zordur; tiranlığın ve totaliter terörün işareti olarak yaygın bir şekilde kınanan genel irade hakkında bir şey söylememek zordur. Felsefe çevrelerinde gönüllülük, iradilik suiistimali ifade eden bir terim olmaktan öteye pek geçememiştir ve bu konuda da etkileyici bir çeşitlilik vardır: Bağlama dayanarak idealizmi, bilgisizlik taraftarlığını, dirimselciliği, çocuksu solculuğu, faşizmi, küçük burjuva narsisizmini, yeni muhafazakâr saldırganlığı, folk-psikolojik kuruntuyu ifade eder. Sartre sonrası kaygıların merkezinden edilmiş insan öznesinin hiçbir melekesi ya da yetisi, bilinçli iradesi kadar sağlam bir biçimde hükümsüz kılınmamıştır. Yapısalcı ve post-yapısalcı düşünürler, genel olarak, irade ve niyeti, yanılgı içindeki, hayalci, hümanist-ideolojik yanlış kabulün alanına atmışlardır. Son dönem felsefe ve kültür teorisi, siyasi kararlılığın, kolektif bir öznenin kendi kendisini belirleme kararlılığına hangi biçimlerde dayanabileceğini araştırmak yerine, ya kararsızlığın çeşitli biçimlerine (katmanlar arası, melez, ikircikli, simüle edilmiş, muğlak, kaotik...) ya da hiper-belirlenmenin çeşitli biçimlerine ("sonsuz" etik yükümlülük, ilahi aşkınlık, bilinçdışı güdü, travmatik baskılama, mekanik otomasyon...) ayrıcalık tanıma eğiliminde olmuştur. Modası geçtiği iddia edilen *pueblo unido* (birleşmiş halk) mefhumunun yerini daha büyük bir çeşitlilik gösteren ve daha

22. Georg Lukács, "What is Orthodox Marxism?", *Political Writings 1919-1929*, Haz. Rodney Livingstone, Çev. Michael McColgan, NLB, Londra, 1972 içinde, s. 26-7; karşılaştırın Lukács, *History and Class Consciousness*, Çev. Rodney Livingstone, Merlin Press, Londra, 1971, s. 23, 145, 181 [*Tarih ve Sınıf Bilinci*, Çev. Yılmaz Önet, Belge Yayınları, İstanbul, 2006].

23. Sartre, *Search for a Method*, s. 91; Sartre, "Itinerary of a Thought", *New Left Review*, 58, Kasım 1969, s. 45.

büyük bir saygı beslenen bir aktörler çokluğu almıştır: esnek kimlikler, tartışılabilir tarihler, doğaçlama örgütlenmeler, dağılmış ağlar, "hayati" çokluklar, çok başlı topluluklar vs.

Son dönem Avrupa felsefesinin çok kabataslak bir değerlendirmesi bile, iradeye güvenmeme, onu askıya alma ya da aşma yönündeki genel eğilimini hatırlatmaya yeter. Aşırıya kaçan bir biçimde Schopenhauer'in haber verdiği bir eğilimdir bu. Kolayca genişletilebilecek bir listeden birkaç isim düşünelim.

Nietzsche'nin bütün projesi kelimenin olağan anlamıyla (gönüllü, bilinçli, amaçlı anlamında) "irade diye bir şey olmadığı" varsayımında bulunur.[24] Heidegger, Nietzsche'ye ilişkin derslerinde, bir öznel hâkimiyet ve nihilist kapanma gücü olarak iradeyi kınama noktasına gelir ve sonra okurlarını "iradi olarak istemeyi iradi olarak istekle kınamaya" çağırır.[25] Arendt, popüler siyasi iradenin ("modern kavramların ve yanlış kavrayışların en tehlikelisi") olumlanmasında modern devrimcileri tiranlara dönüştüren günaha çağrıyı görür.[26] Adorno'ya göre akılcı irade, aydınlanmaya özgü, dünyayı "muzaffer bir felaketle ışıldar" hale getiren şu efendilik ve denetim peşinde koşmanın bir veçhesidir. Althusser, bir özne olmaksızın ilerleyen tarihsel süreçlerin bilimsel analizinden yana çıkarak iradeyi, ideolojinin bir veçhesi olarak değersizleştirir. Negri ve Virno, halk iradesini otoriter devlet iktidarıyla ilişkilendirir. Deleuze, Nietzsche'nin izinden giderek gönüllü, iradi eylemin askıya alınmasını, parçalanmasını ya da paralize edilmesini gerektiren dönüştürücü etkilere ayrıcalık tanır. Derrida, Heidegger'e kulak vererek iradeyi kendinde olmakla ve kendinle uyuşmakla; sahip olunamayacak olana (temsil edilemez, iki anlamlı, muğlak, farklı, kararı başkasına kalmış, uyumsuz, aşkın, öteki...) sahip çıkma yönünde ıslah edilemeyecek kadar kısır bir çabayla ilişkilendirir. Agamben, bunların ve başka birkaç filozofun daha izinden giderek siyasi iradeyi basit ve saf faşizmle bir tuttuğunda, siyasi iradeyle ilgili son dönem Avrupa düşüncesinin büyük bölümünü özetlemiş olur. Dönemin yaygın yaklaşımının tersine kendi kendini belirleme

24. Friedrich Nietzsche, *The Will to Power*, Haz. Walter Kaufmann, Vintage, New York, 1968, s. 488 [*Güç İstenci*, Birey Yayıncılık, Sedat Umran, İstanbul, 2002].
25. Martin Heidegger, *Discourse on Thinking*, Harper and Row, New York, 1969, s. 59 [*Düşünmek Ne Demektir*, Çev. Rıdvan Şentürk, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2009].
26. Hannah Arendt, *On Revolution*, Penguin, Londra, 1990, s. 225.

kararlılığının ve kendini özgürleştirmenin önceliğinde ısrar etmiş düşünürler bile bunu yaparken siyasi iradeyi değersizleştirme eğiliminde olmuşlardır. Foucault'ya, Sartre'a, Badiou'ya bakın. Foucault'nun eserlerinin büyük bir bölümü, Canguilhem'in izinden giderek insanların disipline edici güç açısından etkili olarak "daimi zorlamalarla", "genel iradeyi değil otomatik boyun eğerliği" tesis etmek için tasarlanmış zorlamalarla hangi biçimlerde "iradesizleştirildiğine" dair kapsamlı bir analiz olarak okunabilir.[27] Foucault, yenice ortaya çıkan boğucu hükümet ve iktidar biçimleri karşısında "gönüllü itaatsizliği" olumlamaktan asla taviz vermemiş; 1970'lerin başlarında kritik önemdeki konferanslarından beri, Fransız Devrimi'nden hemen sonra modern psikiyatri ve hapishane iktidarının gelişiminin, her şeyden önce, kelimenin tam anlamıyla "kendilerini kralla bir tutacak" delilikte olan insanların iradelerini "etkisiz hale getirip" kırmak amacıyla tasarlandığını göstermiştir.[28] Yine de Foucault, yayımlanmış eserlerinde, iradeyi, kendini izleyip denetleme, kendini düzenleme ve kendi kendine boyun eğdirme biçimlerinde suçortağı olarak görme eğilimindedir. Özgürleştirici bir proje ya da grubun "somut bir irade"nin kararlılığına hangi biçimlerde dayandığını vurgulamakta Sartre muhtemelen, kendi kuşağından filozofların yaptığından çok daha fazlasını yapmıştır; ama felsefesi herhangi bir biçimde iradilik, gönüllülük için sorunlu bir temel sunar. Sartre, bireyin temel projesini yönlendiren "niyeti" ve hedefleri "indirgenemez" kabul eder; gelgelelim böyle bir niyetle sırf "gönüllü, iradi kasıt" ya da motivasyon arasında keskin bir ayrıma gider. Sartre için "gönüllü, iradi kasıt", motivasyon her zaman ikincil ve "aldatıcı" olduğundan, sonuç asli niyetin bulanıklaştırılması ve "yorumlanamayacak" hale getirilmesi olur.[29] Buna bağlı olarak Sartre'ın sonraki eserleri de kolektif iradeyi istisna oluşturma ve kısa ömürlü olma dışında başka terimlerle kavramayı başaramaz. Badiou'nun militan bir özne kuramını güçlü bir biçimde diriltmesi

27. Michel Foucault, *Discipline and Punish*, Çev. Alan Sheridan, Pantheon Books, New York, 1977, s. 169.

28. Foucault, "What Is Critique?", *The Politics of Truth*, Haz. Sylvère Lotringer ve Lysa Hochroth, Semiotext(e), New York, 1997 içinde, s. 32; Foucault, *Psychiatric Power*, Çev. Graham Burchell, Palgrave, New York, 2006, s. 11, 27-8, 339.

29. Sartre, *Being and Nothingness*, Çev. Hazel Barnes, Routledge Classics, Londra, 2003, s. 585-6, 472, 479 [*Varlık ve Hiçlik*, Çev. Gaye Çankaya Eksen, Turhan Ilgaz, İthaki, İstanbul, 2009].

bir gönüllülük, iradilik gündemiyle (en azından kendisinin *volonté impure* (saf olmayan irade) dediği şeyle[30]) çok daha kolayca uyuşturulabilir; ama bu da benzer sınırlılıklardan mustariptir. Agamben ve Žižek gibi, Badiou'nun da bir kestirimde bulunmak için Hıristiyan geleneğine baktığında Matta'ya (onun, dünyada nasıl davranılacağına dair reçetelerine: zengini defet, yoksulu olumla, "neyin varsa sat"...) ya da özgürleşme teolojisinin "yoksulu tercih etmesine" değil de Pavlos'a (onun, insan iradesinin zayıflığını hor görmesine, zarafetin ters ve sonsuz aşkınlığına değer vermesine) dönmesi bir tesadüf değildir.

Daha kuvvetli bir felsefi savunma bekleyen, bugünün eleştirel kuramcıları, irade mefhumunu bir yanılgı ve yoldan çıkma meselesi olarak bir kenara bırakma eğilimindedir. Ne var ki bu, devrimci kararlılığın daha temel biçimlerinin tersten benimsenmesinden başka bir kapıya pek çıkmayacağı için, "iradenin uyandırılması" ya da "zaferinin" faşistçe yüceltilmesini özne hakkında söylenmiş sonsöz olarak kabul etmemizi sağlayacak bir gerekçe yoktur. Gönüllülük, iradilik felsefesinin modern gelişiminde asıl etkili olan yenilikçiler Rousseau, Kant ve Hegel'dir ve böyle bir felsefenin genel ilkeleri, Rousseau'nun Jakoben takipçilerinin pratiğinde kolayca seçilebilir.

Elbette ki Marksist siyasi eylem kavrayışlarını Jakoben siyasi eylem kavrayışlarından ayıran uçurum yeterince belirgindir. Rousseau'dan Marx'a doğru, Kant ve Hegel üzerinden ilerlerken "genel irade" kategorisi, küçük homojen bir topluluğun anakronik bir biçimde idealleştirilmesinden bir bütün olarak insanlığın sezilmesine doğru genişler. Kant'ın soyut evrenselleştirmesi, iradenin belirlenmesi ile gerçekleştirilmesi; iradenin öznel anlamda belirlenmesi ile nesnel anlamda belirlenmesi arasında çok keskin bir ayrım yapar; Hegel diğer yönde çok ileri gider. Burada Kant, Hegel ve Marx'ın çeşitli yönlerinden yararlanabilecek diyalektik bir iradilik, gönüllülük üzerine düşünmeye başlamanın en verimli yolunun, Rousseau ve Jakobenler'e geri dönerek *başlamak*, kabaca neo-Jakoben terimlerle betimlenebilecek son dönem müdahalelere de göndermede bulunarak bu başlangıcı tamamlamak olduğunu varsayıyorum. Rousseau'nun genel irade kavrayışı, bir irade komünizmini haber verircesine, "diyalektik iradeci-

30. Badiou, "La Volonté: Cours d'agréganon", François Nicolas'nın aldığı notlar, www.entretemps.asso.fr adresinden ulaşılabilir.

lik" adı altında, genelgeçer mantığa yaptığı tek önemli katkıdır hâlâ. Gelgelelim Rousseau ya da Hegel'in tersine benim buradaki derdim sosyal ya da etik olarak bütünleşmiş olduğu düşünülen bir toplulukla; topluluğa katılan insanların böyle bir genel ya da genelleştirilebilir iradeyi etkin olarak istemeleri ölçüsünde doğal ufkunu ulus devlette bulan bir toplulukla ilgili değildir. Tam anlamıyla ortak (bu yüzden de tam anlamıyla kapsayıcı ve eşitlikçi) bir çıkarı formüle etme, ortaya koyma ve bu çıkarın devamını sağlama çabasıyla, özgürleştirici herhangi bir kolektif gücün seferber edilmesinde -bir ulusal kurtuluş mücadelesinde, bir sosyal adalet hareketinde, güçlendirici bir siyasi ya da ekonomik bir birlikte vs- böyle bir irade iş başındadır.

3

Bu temele dayanarak geniş neo-Jakoben ya da proto-komünist çizgiler doğrultusunda özgürleştirici siyasi iradenin bazı kilit özelliklerini sıralayabiliriz:

1. Siyasi *irade*, tanımı gereği, iradeye bağlı, gönüllü ve özerk eylemi buyurur. Gönülsüz, iradeye bağlı olmayan, refleks benzeri karşılıkların tersine, varsa eğer irade, özgür, akılcı mütalaayla eylem başlatır. Rousseau'ya göre "herhangi bir eylemin temel ilkesi, özgür bir varlığın iradesinde yatar; bundan daha yüksek ve derin bir başka kaynak yoktur". Patrick Riley'nin de belirttiği üzere Rousseau'nun hem siyaset hem eğitim kavrayışına göre "irade yoksa özgürlük yoktur, kendi kendini belirleme yoktur, 'ahlaki bir nedensellik' yoktur".[31] Robespierre bundan kısa bir süre sonra insanların "özgürleşmeye" iradi olarak yöneldiklerinde, yani "özgürleşmek istediklerinde özgürleşeceklerini" fark ettiğinde Rousseau'dan en temel siyasi anlamı çıkarmış olacaktı. Abbé Sieyès 1789 arifesinde şu noktayı öngörmüştü: "Her insanın kendisi için düşünüp taşınma ve iradi olarak isteme yönünde tabiatından gelen bir hakkı vardır" ve "insan ya özgürce iradi olarak ister ya da istemeye zorlanır; arada bir konum söz konusu olamaz."

31. Jean-Jacques Rousseau, *Émile, ou de l'éducation*, Garnier, Paris, 1964, s. 340; Patrick Riley, "Rousseau's General Will: Freedom of a Particular Kind", *Political Studies*, 39, 1991, s. 59, Rousseau, *Première version du Contrat social*'den akt. Charles Vaughan (Haz.), *Political Writings*, New York: Wiley, 1962 içinde, c. I, s. 499 [*Emile ya da Eğitim Üzerine*, Çev. İsmail Yerguz, Say Yayınları, İstanbul, 2009].

Gönüllü, iradeye bağlı olarak kendi kendine yasalar koymanın dışında, "güçlünün zayıf üzerindeki imparatorluğundan ve bunun tiksindirici sonuçlarından başka bir şey olamaz".[32]

Niyetlenilen özgürlük, sırf serbest tercih melekesine ya da *liberum arbitrium*'a indirgenemez.[33] "İnsanların iradesinden" bahsedeceksek, bunu (Machiavelli ve takipçilerinin yaptığı gibi) edilgin onay ya da rıza ifadesiyle sınırlayamayız.[34] İnsanların iradesi, bir eylem biçimini diğerine tercih edilir kılan etkin olarak isteme ya da tercih etme sürecidir. Sartre "her zaman bağlı olan" özgürlüğün, hiçbir zaman "tercih edilmesinden önce gelmediğini" savunur: "Kendimizi asla, oluşum halindeki bir tercihten başka bir şey olarak kavrayamayız."[35] Augustinus ve sonra da Duns Scotus, "irademizin, kudretimizde olmadığı sürece irade olmayacağını" çoktan anlamıştı.[36] Benzer şekilde Descartes da "gönüllü, iradeye bağlı olanla özgürün aynı şey olduğunu" kabul etmiş, iradenin "bölünemez" ve ölçülemez özgürlüğünde ilahi olanla en temel benzerliğimizi görmüştü.[37] Sonra Kant (ardından da Fichte) isteme eylemini "akıl yoluyla nedensellik" ya da "özgürlük yoluyla nedensellik" diye tanımlayarak bu iradi yaklaşımı nedenselleştirmişti.[38] Kant'a göre irade aklın, deneyim ve nesnel

32. Maximilien Robespierre, *OEuvres complètes*, Haz. Eugène Déprez vd., Société des Études Robespierristes, Paris, 1910-1967, c. 9, s. 310; Emmanuel Joseph Sieyès, *Views of the Executive Means Available to the Representatives of France in 1789*, *Political Writings*, Haz. ve Çev. Michael Sonenscher, Hackett, Indianapolis, 2003, s. 10.

33. Karşılaştırın Arendt, "Willing", *The Life of the Mind*, Harcourt, New York, 1978 içinde, c. II, s. 6-7.

34. Machiavelli, *Discourses*, Çev. Harvey C. Mansfield ve Nathan Tarcov, Penguin, Londra, 1983, 2:24, 3:5; karşılaştırın 1:16, 1:32; Machiavelli, *The Prince*, Çev. George Bull, Penguin, Londra, 2004, 9. Bölüm [*Hükümdar*, Çev. Necdet Adabağ, İstanbul, 2011].

35. Sartre, *Being and Nothingness*, s. 501.

36. Saint Augustine, *On Free Choice of the Will*, Çev. Thomas Williams, Hackett, Indianapolis, 1993, s. 76-7; karşılaştırın Duns Scotus, "The Existence of God", *Philosophical Writings*, Çev. Allan Wolter, Hackett, Indianapolis, 1987 içinde, s. 54-6.

37. René Descartes, Père Mesland'a mektup, 9 Şubat 1645, John Cottingham vd. (Haz.), *Philosophical Writings of Descartes*, Cambridge University Press, Cambridge, 1984 içinde, c. 3, s. 246; Descartes, *Meditations IV*, a.g.e., c. 2, s. 39-40; *Principles of Philosophy*, a.g.e., c. 1, s. 35, s. 37.

38. Immanuel Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, *Practical Philosophy* içinde, Haz. ve Çev. Mary McGregor, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, s. 4:461, 4:446 (Kant'a yapılan atıflarda standart Alman sayfa numaraları dikkate alınmıştır) [*Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, Çev. İoanna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu Çeviri Dizisi, İstanbul, 4. Basım, 2009]. Heidegger Kant'ın pratik felsefesine ilişkin 1930 derslerinde şu noktayı vurgular: "Her şeyde buna öncelik vermek, saf istemenin zorunluluğunu istemek." Heidegger, *Essence of Human Freedom*, Çev. Ted Sadler, Continuum, Londra, 2002, s. 201.

bilginin sınırlamalarından pratik olarak özgürleşmeyi başarır; neyin mümkün ve doğru olduğunu belirleyen ve bir şeyi mümkün ve doğru kılan da etkin, iradeye dayalı istemedir. Fransız Devrimi'nin doğrulayacağı üzere, "insanların kendi gelişmelerinin *nedeni* ve *yazarı* olma niteliği ya da gücüne sahip olduğunu" doğrulayan, iradi olarak isteyen, yani pratik varlıklar olmuştur.[39] Siyasi iradeye şüpheyle yaklaşanlarsa, tersine, görünürde iradeye bağlı, gönüllü bağlılıkların, iştahın (Hobbes), nedenselliğin (Spinoza), bağlamın (Montesquieu), alışkanlıkların (Hume), geleneğin (Burke), tarihin (Tocqueville), iktidarın (Nietzsche), bilinçdışının (Freud), uylaşımın (Wittgenstein), yazının (Derrida), arzunun (Deleuze), dürtünün (Žižek) daha derinden görmezden gelinmesini ya da değersizleştirilmesini maskelediği varsayımında bulunur.

2. *Siyasi* irade, elbette kolektif eylem ve doğrudan katılım anlamına gelir. Demokratik bir siyasi irade kapsayıcı topluluğun gücü ve pratiğine, ortak bir vaade bağlılığı sürdürme gücüne dayanır. Rousseau'nun genel irade dediği şeyin ortaya konulması, gelişiminin her aşamasında kolektif bir irade meselesidir. Başlangıçta açılışı yapan "birleşme, dünyanın en iradi, gönüllü eylemidir" ve bu birleşmenin etkin katılımcısı olarak kalmak "ortak ya da genel çıkara uyan şeyi istemektir". Bu çıkarın peşinden gittikleri müddetçe (ve sırf bu müddetçe) herkes "kendi şahsını ve bütün gücünü, genel iradenin üstün denetimi altına hep beraber bırakacaktır".[40] Bu biçimde tanımlandığında "genel irade her zaman kamu çıkarına en uygun olandan, başka bir deyişle en adil olandan yanadır; öyle ki genel iradeye uygunluğundan emin olmak için sırf adil olmak yeterlidir."[41]

Genel bir çıkar, ancak, o çıkarın peşinden gitme iradesi, özel çıkarların başka yönlere çekilmesinden daha güçlüyse mevcuttur. Genel bir iradenin "güçlü" olduğunu söylemek, muhalefeti boğduğu ya da

39. Kant, "The Contest of the Faculties", *Kant's Political Writings*, Haz. Hans Reiss, Cambridge University Press, Cambridge, 1970 içinde, s. 181.

40. Rousseau, *Social Contract*, *Rousseau's Political Writings*, Haz. Alan Ritter ve Julia Conaway Bondanella, Norton, New York, 1988 içinde, s. 4:2, 1:6 [*Toplum Sözleşmesi ya da Siyaset Hukuku İlkeleri*, Say Yayınları, Çev. İsmail Yerguz, İstanbul, 2008].

41. A.g.e., s. 2:4; Rousseau, "Discourse on Political Economy", *Rousseau's Political Writings* içinde, s. 66.

tektipliliği dayattığı anlamına gelmez. Özel iradeler arasındaki farklılıkların müzakeresi sürecinde, genel çıkarın istenmesinin, nihayetinde üstün çıkmanın bir yolunu bulduğu anlamına gelir. Ancak ve ancak başta genel iradeye karşı çıkanlar, hatalarını düzeltip "özel görüşüm baskın çıkmış olsaydı, istemiş olduğumdan daha başka bir şey yapmış" olacaklarını, başka bir deyişle, genel iradeye süregiden katılımımla tutarsız bir şey yapmış olacaklarını fark ettiklerinde, kapsayıcı bir genel irade mevcuttur.[42] Gerek ulusal bir hareketin gerek siyasi bir örgütlenmenin gerek sosyal ya da ekonomik bir birliğin ya da bir sendikanın vs olsun, genel iradesine katılım devam ettiği sürece, bu katılım her zaman, doğru ve yanlışın hazır bir hakemi olarak değil, doğru olanın kolektif olarak düşünülüp taşınılması ve iradi olarak *istenmesi* süreci olarak nihai karara uyma kararlılığını gerektirir. Genel bir iradeye katılım, kendinizi her an "onlarsız doğru olmak yerine, insanlarla beraber yanlış" olma riskini kabul etmeyi gerektirir.[43] Aynı sebepten, genel iradeye katılım, kolektif doğruyu etkin olarak arayıp iradi olarak istemeyi becerebilir kaldığı ölçüde Rousseau ve Sieyès'in, uzun vadede genel iradenin yanılamayacağı ve ihanet edemeyeceği görüşündeki ısrarına katılabiliriz.[44] Saint-Just, "sanki yasalar genel iradenin değil de zevklerin ifadeleriymiş" gibi, "katıksız olarak spekülatif" ya da "entelektüel" adalet kavrayışlarını reddettiğinde, Robespierre'in izinden giderek Jakoben siyasi projeyi özetler. Genel iradenin tek meşru tanımı "insanların maddi iradesi, eşzamanlı iradesidir; hedefi en fazla sayıda insanın edilgin değil, etkin çıkarını kutsamaktır".[45]

O halde, insanların genel iradesinin seferber edilmesi, sırf ayaklanmacı bir öncülükle karıştırılmamalıdır. Birkaç "devrim simyacısının" hükümet araçlarını aniden sahiplenmesi, halk gücünün seferber edilmesinin muadili olamaz.[46] Belirgin stratejik farklılıklarına rağmen,

42. Rousseau, *Social Contract*, s. 4:2; Louis Antoine de Saint-Just, *OEuvres complètes*, Haz. Anne Kupiec ve Miguel Abensour, Gallimard "Folio", Paris, 2004, s. 482.

43. Jean-Bertrand Aristide, aktaran J. P. Slavin, "Haiti: The Elite's Revenge", *NACLA Report on the Americas* 25:3, Aralık 1991, s. 6.

44. Rousseau, "Discourse on Political Economy", s. 66; *Social Contract*, s. 2:3; 1:7 (çeviri değiştirilmiştir).

45. Saint-Just, *OEuvres complètes*, s. 547.

46. Marx ve Engels, "*Les Conspirateurs*, par A. Chenu" (1850), *Collected Works of Marx and Engels* içinde, c. 10, s. 318; Marx, "Meeting of the Central Authority, September 15, 1850", *Collected Works of Marx and Engels* içinde, c. 10, s. 625-9; Engels, "Introduction", Marx, *Civil War in France* içinde, s. 14.

Lenin, Blankist bir komployu, "geniş proletarya kitlelerinin" seferber edilmesi yoluyla "insanların iktidar mücadelesinin" yerine geçirmenin cazibesine Luxemburg'dan fazla kapılmış değildi.[47] Mesele, atıl insanlara dışarıdan bir irade ya da bilinç dayatmak değildir; insanların kendi iradelerine açıklık kazandırmak, onu yoğunlaştırmak ve örgütlemek için çalışmalarıdır. Fanon, ulusal bir kurtuluş hareketini "insanların tamamının" kapsayıcı ve temkinli çalışmasıyla bir tuttuğunda büyük ölçüde aynı noktayı vurgulamaktadır.[48]

3. Şu halde insanların iradesi, bir temsil, otorite ve meşruiyet meselesi olmaktan önce, bir maddi güç ve etkin yetkilendirme meselesidir. Toplumu bölen şey, halkın kendi kendisini yetkilendirmesine verdiği karşılıktır. Bu, Jakoben olduğu kadar Marksist bir kavrayıştır. Lukács "toplumsal bir dönüşümün ancak proletaryanın özgür eyleminin ürünü olarak ortaya çıkabileceğine", "ancak proletaryanın pratik sınıf bilincinin şeyleri dönüştürme becerisine sahip olduğuna" dikkat çeker. Pratiği odak noktasına alan böyle bir felsefe, 1920'lerdeki siyasi gerilemeler sonucu ölmemiştir. Sartre aynı temayı 1950'lerin başında işlemişti (Badiou'nun 1970'lerde işlemesinden önce): Siyaset mevzubahis olduğu sürece, bir "sınıf, onu canlandıran somut iradeden de izlediği amaçlardan da ayrı tutulamaz. Proletarya kendi kendisini günbegün eylemiyle oluşturur. Ancak eylemiyle var olur. Proletarya *eylemdir.* Eylemeyi kestiğinde, çürür".[49]

İrade, temsile değil, eylemin başlatılmasına hükmeder. Siyasi iradenin icrası, insanların her zaman (bir "akıl" ya da "doğal hak" meselesi olarak") iktidarı alma hakkına sahip olduğu varsayımına dayanarak iktidarın sunularak alınmasını değil, ele alınmasını gerektirir. Freire, ezilenlerin mücadeleye "*daha sonra* insan haline gelmek" için "nesneler olarak giremeyeceğine" dikkat çeker.[50] John Brown'ın 1859'da

47. V. I. Lenin, "The Conference Summed Up" (7 Mayıs 1906); karşılaştırın Hal Draper, "The Myth of Lenin's 'Concept of The Party' " (1990); ikisine de www.marxists.org adresinden erişilebilir.

48. Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth*, Çev. Constance Farrington, Grove Weidenfeld, New York, 1968, s. 155-6 [*Yeryüzünün Lanetlileri*, Çev. R. Şen Süer, Versus, İstanbul, 2010].

49. Lukács, *History and Class Consciousness*, s. 205; Sartre, *The Communists and Peace*, Çev. Martha Fletcher, Braziller, New York, 1968, s. 89.

50. Paulo Freire, *Pedagogy of the Oppressed*, Çev. Myra Ramos, Penguin, Londra, 1996, s. 50

yargılanması sırasında savunduğu üzere, adaletin zorunluluklarına sırf uygun zamanı bekleyen tavsiyeler muamelesi yapmanın bir anlamı yoktur: Brown infazı öncesinde, "Tanrı'nın kişilerin rütbesine göre değer verdiğini anlayamayacak kadar gencim henüz" diyordu.[51] "Kollarını kavuşturup" nesnel koşulların olgunlaşmasını beklemenin anlamsız olduğunu bilen Che Guevara'nın stratejik iradiliğini de benzer bir sabırsızlık besler. "İktidarın olgun bir meyve gibi insanların ellerine düşmesini bekleyen"in bekleyişi hiç bitmeyecektir.[52]

"Yaşayan komünizmin" bugünkü belagatli yandaşlarından birinin ileri sürdüğü üzere, kapsayıcı halk siyaseti, "her insanın insanlığının" koşulsuz olarak ileri sürülmesiyle başlamalıdır. Durban gecekondu hareketi Abahlalibase Mjondolo'nun başkanı S'bu Zikode, bizim siyasetimizin kökleri "aldığımız" ve elimizde tuttuğumuz "yerlerdedir" diyor:

> İnsanlığımızın nihayet bir gün tanınıp kabul görmesini artık sessizce beklemeyeceğiz. Şehirlerdeki araziler üzerindeki yerimizi aldık ve bu yere tutunduk. Bütün siyasi tartışmalarda yerimizi almaya ve bu yeri şimdi almaya da karar verdik. Yerimizi alçakgönüllülükle ama sağlamca alıyoruz. Devletin gelmeyecek bir gelecekteki devrim adına bizi susturmasına izin vermiyoruz. Sivil toplum kuruluşlarının, inşa edemeyecekleri gelecekteki bir sosyalizm adına bizi susturmalarına izin vermiyoruz. Başka herkesle aynı sayılan insanlar olarak yerimizi alıyoruz.[53]

İnsanlara güveni olmayanlarsa tersine sabrın erdemlerini salık verir. Bu bakış açısıyla yaklaşıldığında eşitlik ve katılım için her zaman çok erkendir. Bugünün insanları ancak "büyüdüklerinde" ya da "ilerlediklerinde" sağduyulu bir toplumun ebediyen sahip olacağı haklara layık olabilirler. Rousseau'nun öngördüğü üzere insanlara

---

[*Ezilenlerin Pedagojisi*, Çev. Dilek Hattatoğlu ve Erol Özbek, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 7. Basım, 2010].

51. Aktaran Arthur Jordan, "John Brown's Raid on Harper's Ferry", *International Socialist Review*, c. 21, sayı 1, 1960; www.marxists.org adresinden ulaşılabilir. "Gerçekten böyle olma yönündeki genel irade, özü itibariyle olduğu kadar nesnesi itibariyle de genel olmalı; herkes için geçerli olmak üzere herkesten gelmeli" (Rousseau, *Social Contract*, s. 2:4).

52. Che Guevara, "The Marxist-Leninist Party", *Che: Selected Works of Ernesto Guevara*, Haz. Rolando E. Bonachea ve Nelson P.Valdés, MIT Press, Cambridge, MA, 1969 içinde, s. 104-6.

53. S'bu Zikode, "The Burning Issue of Land and Housing", 28 Ağustos 2008; www.diakonia.org.za adresinde bulunabilir.

güvenmek ile tarihsel ilerlemeye güvenmek arasında keskin bir tercih farkı vardır.

4. Özgür ya da gönüllü, iradeye bağlı eylemin herhangi bir biçimi gibi insanların iradesi de icrasının pratik yeterliliğine dayanır. İrade artık Kant, Fichte ve Sartre'ın çeşitli biçimlerde yeniden işlediği ve olumladığı *cogito*'dan fazla bir "öz" ya da bilgi nesnesi değildir. "Temel bir özgürlük" ya da "aklın pratik icrası" kendisini, ne olduğuyla, nelere sahip olduğuyla ya da ne bildiğiyle değil, ne eyleyip yaptığıyla kanıtlar. Özgürlük kendisini, istemek ve eylemekle gösterir ve haklı çıkarır; aksi takdirde hiç göstermez, hiç haklı çıkarmaz. Beauvoir, "*özgürüz*" diye yazıyordu; ama özgürlük "ancak kendisini oldurarak *olur*". Ancak "kendimizi özgür istersek" özgürüz[54]; kendimizi edilginliği ve "azınlığı" irade ve etkinlikten ayıran eşiği aşarak özgür isteyebiliriz. Özgürlüğümüzün, kendisi ile önceki özgürlüksüzlük arasına koyduğu mesafede kendimizi özgür isteriz. Kendi kendimizi özgürleştirirken özgürüz.

5. Devamlılık gösterecekse siyasi bir birliğin disipline olması ve "bölünmez" olması gerekir tabii.[55] Örgütlü bir birlik içindeki farklılıklar ve tartışmalar bir şeydir; hiziplere ayrılmak, bölünmek ise başka bir şey. Halkın özgürlüğü, insanlar onu iddia ettiği sürece devam eder. Rousseau'nun malum argümanında görüleceği üzere "Toplum sözleşmesi, boş bir formül haline gelmemek için, tek başına başkalarına güç verebilecek olan bir vaadi, genel iradeye uymayı reddedenlerin bütün bir gövde tarafından uymaya zorlanacağı vaadini örtülü olarak içerir; bu, o kişinin özgür olmaya zorlanacağından başka bir anlama gelmez". Robespierre'in dikkat çekici ifadesiyle kamusal özgürlüğün korunması, "hakikatin despotluğunun" teslim edilmesini gerektirir. Kısacası kolektif özgürlük, ancak ve ancak insanlar kendilerini bölünme ve aldanmaya karşı savunabildikleri sürece dayanacaktır.[56]

54. Simone de Beauvoir, *Ethics of Ambiguity*, Çev. Bernard Frechtman, Citadel Press, New York, 1976, s. 24-5, 130-1.

55. "For the same reason that sovereignty is inalienable, it is indivisible, for the will is general, or it is not", Rousseau, *Social Contract*, 2:2; karşılaştırın Robespierre, *OEuvres*, c. 7, s. 268.

56. Rousseau, *Social Contract*, 1:7; Robespierre, *OEuvres*, c. 9, s. 83-4.

"Erdem", Rousseau ile Jakobenler'in, aldanma ve bölünmeye karşı genel iradeyi savunmak için gerekli pratiklere verdiği isimdir. Bu jenerik anlamıyla erdemin, dışlayıcı bir yurtseverlik biçimini alması gerekmez. Erdemi uygulamak, kolektif çıkarları özel çıkarların üstünde tutmak, toplumun "sadece ortak çıkarlara dayanarak" yönetilmesini sağlamaktır; "özel iradesi genel iradeye tamamen uyduğunda herkes erdemlidir". Bu durumda "genel iradenin tamamına erdirilmesini istersek" sadece "bütün özel iradelerin genel iradeye uymasını, başka bir deyişle erdemin hüküm sürmesini" teşvik etmemiz gerekir.[57]

6. İradenin pratik icrası, gayet tabii ki ancak direniş karşısında ilerler. İradi olarak istemek, her zaman, zorluklar ve kısıtlılıklar karşısında her zaman iradi olarak istemeyi sürdürmektir. Sürdürmek ya da sürdürmemek; herhangi bir militan etik açısından temel tercih budur.[58] Ya bir şeyi iradi olarak ister ve yaparsınız ya da yapmazsınız. Yapmanın ya da yapmamanın çeşitli biçimlerini keşfederken dahi, siyasi bir iradenin karşı karşıya gelmesi gereken alternatifler bunlardır: "Sona gelmeden durmanın yok olmak anlamına" geldiği yerde evet ya da hayır, lehte ya da aleyhte, sürdürmek ya da durmak.[59]

1793'ün Jakobenler'ine göre "terör", "erdem"in tamamlayıcısı olarak ortaya çıktıysa, her şeyden önce Jakobenler'in, ayrıcalıklıların ve onların siyasi koruyucularının direnişini aşma kararlılığının bir sonucu olarak böyle olmuştur. Jakoben anlamda terör (Thermidorcu anlamda olduğunun tersine), kolektif çıkarı baltalamaya ya da güçten düşürmeye çalışan özel çıkarların aşılması için gerekli bütün güçlerin seferber edilmesi demektir. Jakoben terörünün siyasi müessesemizi, 1871 Komünü'nün çok daha kanlı bir biçimde bastırılmasının hiç yapmadığı kadar korkutmasının sebebi, kullanılan şiddetin miktarıyla pek ilgili değildir. Saint-Just, zaten tesis edilmiş, yerleşik olanın penceresinden bakıldığında "genel iyiyi üreten şeyin her zaman korkutucu" olduğuna dikkat çeker. Jakoben terörü saldırgan olmaktan çok savun-

57. Rousseau, *Social Contract*, 2.1; "Discourse on Political Economy", s. 69, 67, çeviri değiştirilmiştir.
58. Karşılaştırın Beauvoir, *Ethics of Ambiguity*, s. 27-8; Badiou, *Ethics*, Çev. Peter Hallward, Verso, Londra, 2001, s. 52, 91.
59. Robespierre, *Œuvres*, c. X, s. 572.

macıydı; halk şiddetini serbest bırakmaktan çok dizginleme meselesiydi. Danton, "Korkunç olalım, böylece insanların korkunç olması gerekmez" demişti.[60]

7. Aynı sebepten, iradenin pratik icrası, hakiki bir "gerçekleştirme" süreci başlatma yetisiyle kendisini salt temenni ya da fantaziden ayırır.[61] Hegel, özgür kolektif iradeyi -kendi özgürleşmesini isteyen ve gerçekleştiren iradeyi- somut siyasi birliğin canlandırıcı ilkesi olarak tanımladığında, Fichte'nin izinden giderek Rousseau ve Kant'ın başlattığı iradeci yörüngeyi tamamlar ve Marx'a kapı açar. Bu şekilde anlaşıldığında, irade "kendisini düşünüp varoluşa tercüme etmekten" başka bir şey değildir; "iradenin etkinliği öznellik ile nesnellik arasındaki çelişkiyi iptal edip aşmasından [*aufzuheben*] ve öznel belirlemeden gelen amaçlarını nesnel belirlemeye tercüme etmesinden oluşur".[62] Marx, Hegel'in izinden giderek bu somut belirlemenin maddi boyutlarını genişletecek; bunu yaparken nihayetinde belirleyici olanın belli ekonomik ve tarihsel sınırlamalar değil, özgür insan eylemi, "tek tek her bireyin" kendi amaçlarını ortaya koyma ve kendi tarihini yapma becerisi olduğu fikrini hiç terk etmeyecekti.[63]

8. İnsanların iradesinin gerçekleştirilmesi, bu gerçekleştirmenin sonuçlarının genelleşmesine yönelmiştir. Beauvoir'nin Sartre'dan daha iyi anladığı üzere, kendi özgürlüğümü, ancak herkesin özgürlüğünü isteyerek isteyebilirim; sonu gelmeyecek bir kendi kendini özgürleştirme işini sürdürebilecek olan tek özne, *insanlardır*, bir bütün olarak insanlıktır. Kant, Hegel ve Marx, Rousseau'nun dar halk kavrayışından genel olarak insanların olumlamasına geçmek için gerekli

60. Saint-Just, "Institutions républicaines" (1794), *OEuvres* içinde, s. 1141; Danton, 10 Mart 1793, aktaran Sophie Wahnich, *La Liberté ou la mort: Essai sur la terreur et le terrorisme*, La Fabrique, Paris, 2003, s. 62.

61. Karşılaştırın Sartre, *Being and Nothingness*, s. 505; Gramsci, "The Modern Prince", *Selections From the Prison Notebooks* içinde, s. 175, n. 75.

62. G. W. F. Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, Çev. H. B. Nisbet, Cambridge University Press, Cambridge, 1991, s. 4A, s. 28, çeviri değiştirilmiştir.

63. Marx ve Engels, *The German Ideology*, Lawrence & Wishert, Londra, 1970, s. 55; karşılaştırın Marx, *Capital I*, s. 739.

bazı adımları atmışlardır; fakat sonuç yine Jakoben uygulamanın öngördüğü şey olmuştur: "Özgür bir halkın yurdu, yeryüzündeki bütün insanlara açıktır" ve "dünya üzerindeki tek meşru egemen, insan ırkıdır... İnsanların çıkarı, iradesi, insanlığın çıkarıdır, iradesidir."[64]

9. Siyasi iradenin önceliği üzerindeki bu ısrardan son bir sonuç çıkar: Gönüllü, iradeye bağlı kölelik bazı bakımlardan dış hâkimiyetten daha zarar vericidir. İrade "en başta belirleyiciyse" ezilmenin geniş kapsamlı biçimleri, ezilenlerin danışıklı dövüşünü de içerecektir. Étienne de La Boétie'nin öngördüğü, daha sonra Du Bois, Fanon ve Aristide'in (ayrıca Foucault, Deleuze ve Žižek'in...) farklı biçimlerde radikalleştirdiği nokta budur: Uzun vadede kendilerini ezenleri yetkilendirenler insanlardır; ezenler onlara "ancak onların tahammül etmeyi isteyebilecekleri ölçüde" zarar verebilirler.[65]

Elbette ki yirminci yüzyılın tarihini siyasi iradenin görünürdeki kısırlığını resmedecek, komünizm fikrine dair hiçbir şey söylemeyecek şekilde yazmak zor olmaz. Alman komünizminin 1920'lerdeki başarısızlığı, "Sovyet insanı"nın 1930'lardaki başarısızlığı, sömürgekarşıtı kurtuluş hareketlerinin 1950 ve 60'lardaki başarısızlığı, Maoculuğun başarısızlığı, 1968'in başarısızlığı, savaş ve küreselleşme-karşıtı protestoların başarısızlığı; bütün bu görünürdeki başarısızlıklar aynı temel noktayı gösteriyormuş gibi görünüyor: Dönemin kapitalizminin ve ona eşlik eden devlet biçimleri ile disipline edici güçlerin nüfuz eden, yayılan, dolayısıyla alt edilemez olan doğası.

Kanımca böyle çarpıtılmış bir tarih, yirminci yüzyılın son çeyreğinde maruz kalınan yenilgilerin akılcılaştırılmasından pek öteye gidemez. On sekizinci yüzyılın sonlarında Fransa ve Haiti'deki devrimci ayaklanmalardan bu yana, modern dünyanın tarihi, her şeyden önce yönetici sınıfların yönettikleri insanları yatıştırma kararlılığıyla şekillenmiştir. Michel Foucault'nun inandırıcı ayrıntılarla göstermiş olduğu üzere, Fransız Devrimi sırasında ve sonrasında insanların iradesini suçlu konumuna düşürmek, bölmek ve sonra da çözmek; in-

64. Saint-Just, *Oeuvres*, s. 551; Robespierre, *Oeuvres*, c. 9, s. 469; c. 7, s. 268.

65. Étienne La Boétie, *The Discourse of Voluntary Servitude*, Çev. Harry Kurz, ColumbiaUniversity Press, New York, 1942; www.constitution.org adresinden ulaşılabilir; çeviri değiştirilmiştir.

sanları dağınık ve edilgin bir sürü olarak "normal" hallerine döndürmek için alelacele, çok geniş bir yelpazede karşı devrimci stratejiler geliştirilmiştir. Naomi Klein da kısa süre önce yararlı bir müdahaleyle, benzer stratejilerin son yıllarda yeni bir yoğunluk ve vahşilikle nasıl uygulandığını göstermiştir.[66] Şimdiye kadar sonuç, popüler edilginliğin ve kararları başkalarının eline bırakmanın mahcup edici bir ölçekte korunması olmuştur.

Beauvoir daha 1940'ların sonunda, "kendi kaderimizin efendisi olmadığımızı, tarihin yapılmasına katkıda bulunmayı ümit edemeyeceğimizi, ona tabi olmaktan başka çaremiz olmadığını düşünme" eğiliminde olmamıza yanıp yakılmıştı.[67] 1970'lerin sonuna gelindiğinde, bir kutlama olarak yeniden değer kazanan bu şikâyet, giderek büyüyen bir fikir birliğinin malzemesi olmuştu. Bu fikir birliği otuzu aşkın feci yıldır hem siyasete hem felsefeye hâkim oldu. Artık onu geride bırakmanın zamanı geldi.

66. Karşılaştırın Foucault, *Psychiatric Power*, Çev. Graham Burchell, Palgrave, New York, 2006. *Shock Doctrine* adlı kitabında (Metropolitan Books, New York, 2007) Ewen Cameron'un 1950'lerin sonunda McGill Üniversitesi'nde gerçekleştirdiği korkunç psikiyatrik deneylerin çizdiği tablodan yararlanan Naomi Klein, "felaket kapitalistleri"nin halk direnişlerini "yumuşatıp" yeni yoğun sömürü ve ezme biçimleri haline getirmek için doğal felaketleri, askeri saldırıları, psikolojik savaşı nasıl sistematik olarak kullandığını gösterir. "Şok" insanların yalıtılmasına, yönlerinden saptırılmasına hizmet eder; iradelerini, kendi en temel çıkarlarını savunma yetilerini hareketsiz hale getirmeye yarar.
67. Beauvoir, *Ethics of Ambiguity*, s. 139.

8
Komünizmin Komünü

Michael Hardt

2008 sonbaharında patlak veren ekonomik ve mali kriz, siyasi tahayyül alanında olağanüstü derecede hızlı bir değişim dalgasıyla sonuçlandı. Tıpkı, birkaç yıl öncesine kadar merkez medyada abartılı ve kıyametçi bulunup saçma addedilerek bir kenara bırakılan iklim değişikliği gerçeğinin neredeyse bir gün içinde genel sağduyu halini almasında olduğu gibi, ekonomik ve mali kriz de kapitalizm ve sosyalizme ilişkin hâkim görüşleri yeniden düzenledi. Çok kısa bir süre öncesine kadar, kapitalizmi bırakın, liberal deregülasyon, özelleştirme ve sosyal güvenlik yapılarının azaltılması stratejilerinin eleştirilmesi bile egemen medyada deli saçması olarak sunulurdu. Bugünse *Newsweek*'in kapağında, ancak kısmi denilebilecek bir ironiyle, "Artık

hepimiz sosyalistiz" iddiasında bulunuluyor. Sermayenin hâkimiyeti birden, Sol'dan ve Sağ'dan sorgulamaya açıldı; sosyalist ya da Keynesçi bir devlet düzenlemesi ve yönetimi kaçınılmaz görünüyor.

Gelgelelim, bu alternatifin ötesine bakmamız gerekiyor. Sıklıkla, tercihlerimiz yalnızca kapitalizm ya da sosyalizmmiş; ya özel mülkiyetin yönetimi ya da kamusal mülkiyetin yönetimiymiş; devlet denetiminin hastalıklarına tek çare özelleştirmeymiş, sermayenin hastalıklarına tek çare de kamulaştırmaymış, yani devletin düzenleyiciliğini uygulamakmış gibi görünür. Oysa başka bir olasılığı daha araştırmamız gerekiyor: Ne kapitalizmin özel mülkiyeti ne sosyalizmin kamusal mülkiyeti; komünizmin komünü.

Siyasi lügatimizdeki birçok merkezi kavram, demokrasi ve özgürlüğün yanı sıra komünizm de o kadar yozlaştı ki neredeyse artık kullanılamaz hale geldi. Aslına bakarsanız standart kullanımda komünizm tam tersini, yani ekonomik ve sosyal hayat üzerinde topyekûn bir devlet denetimini ifade eder anlama geldi. Elbette ki bu terimleri bırakıp yenilerini icat edebiliriz; ama onlara bağlı uzun bir mücadeleler, hayaller ve özlemler tarihini de ardımızda bırakmış oluruz. Anlamlarını onarmak ya da yenilemek için kavramlarla mücadele etmek sanırım daha iyi. Komünizm örneğinde bu, bugün mümkün olan siyasi örgütlenme biçimlerinin analizini ve ondan önce de bugünkü ekonomik ve sosyal üretimin doğasının araştırılmasını gerektiriyor. Bu denemede kendimi öncelikle siyasi ekonominin eleştirisi işiyle sınırlayacağım.

Önceki devirlerdeki komünist varsayımların artık geçerli olmamasının sebeplerinden biri, sermayenin bileşiminin -bunun yanı sıra kapitalist üretimin koşulları ve ürünlerinin- değişmiş olmasıdır. Çok çok daha önemlisi, emeğin teknik bileşimi değişmiştir. İnsanlar işyerinin içinde ve dışında nasıl üretirler? Ne üretirler ve hangi koşullar altında üretirler? Üretici işbirliği nasıl örgütlenir? Emeği ve iktidarı, toplumsal cinsiyet ve ırk çizgileri doğrultusunda, yerel, bölgesel ve küresel bağlamlarda ayıran işbölümleri ve iktidar paylaşımları nedir? Emeğin şimdiki bileşimini araştırmanın yanı sıra emeğin hangi mülkiyet ilişkileri kapsamında üretimde bulunduğunu da analiz etmemiz gerekiyor. Marx'la birlikte, siyasi ekonominin eleştirisinin, özü itibariyle, bir mülkiyet eleştirisi olduğunu söyleyebiliriz. Marx ve Engels

Manifesto'da, "Komünistlerin kuramı tek bir cümleyle özetlenebilir: Özel mülkiyetin lağvedilmesi" diye yazmıştı.[1]

Komünist analizin ve önerinin merkezinde yer aldığını düşündüğüm mülkiyet ve komün arasındaki ilişki ve mücadeleyi incelemeden önce Marx'ın *1844 Ekonomik ve Felsefi Elyazmaları*'ndan iki pasaj okumak istiyorum. Elyazmaları'na atıfta bulunarak Marx'ın ilk dönemlerini, sonraki dönemlerinin karşısına çıkarmak, onun hümanizmini kutlamak ya da buna benzer niyetlerim yok. Aslında Marx'ın buradaki argümanları bütün eserlerinde devam eder. Komünizm kavramını yenilemek için üstada başvurmak da gerekli değil. Elyazmaları, bugün giderek bizi ilgilendirir hale gelen komünizmdeki komünü okuma; bir yandan da Marx'ın devriyle bizim devrimiz arasındaki mesafeyi ölçme fırsatı sunuyor. "Özel Mülkiyet İlişkisi" başlıklı ilk pasajda Marx, her devirde baskın olan mülkiyet biçimine ışık tutan bir dönemlendirme önerir. On dokuzuncu yüzyılın sonuna gelindiğinde, Avrupa toplumlarının artık ağırlıklı olarak arazi gibi taşınamaz mülkiyetin değil, genellikle sanayi üretiminin sonuçları olan taşınabilir mülkiyet biçimlerinin hâkimiyetinde olduğunu iddia eder. Bu geçiş dönemine, iki mülkiyet biçimi arasındaki acı savaş damgasını vurmuştur. Marx tipik üslubuyla, bu iki mülkiyet biçimine sahip olanların sosyal yarar iddialarıyla eğlenir. Arazi sahibi, tarımın üretkenliğini, toplum için hayati önemini, bunun yanı sıra "mülkünün asil soyunu, feodal kalıntıları, hatıraların şiirini, mağrur doğasını, siyasi önemini vs" vurgular.[2] Taşınabilir mülkiyetin sahibiyse tersine kendisine methiye düzerken, taşınamaz mülkiyetin dar görüşlülüğüne ve yavaşlığına saldırır. Marx, "Taşınabilir mülkiyet dünyadan siyasi özgürlük kazandığım, sivil toplumun zincirlerini gevşettiğini, farklı dünyaları birleştirdiğini, insanlar arasında dostluğu teşvik eden ticareti doğurduğunu, saf bir ahlakçılık ve haz veren bir kültür yarattığını iddia eder" diye yazar.[3] Marx, taşınabilir mülkiyetin taşınamaz mülkiyet üzerinde ekonomik hâkimiyet kazanmasının kaçınılmaz olduğunu düşünür.

1. Karl Marx ve Friedrich Engels, *The Communist Manifesto*, Verso, Londra, 1998, s. 52.
2. Karl Marx, *Economic and Philosophical Manuscripts, Early Writings*, Çev. Rodney Livingstone ve Gregor Benton, Penguin, Londra, 1975 içinde, s. 338.
3. A.g.e., s. 339.

> Hareket kaçınılmaz olarak hareketsizliğe galebe çalar; açık ve kendi kendinin bilincindeki alçaklık gizli ve bilinçdışı alçaklığa; *açgözlülük* kendi isteklerine düşkünlüğe; *aydınlanmanın* huzursuz ve değişken olduğu tartışma götürmez öz-çıkarları *batıl itikadın* dar zihniyetli, dünyevi, sanatsız, tembel ve aldanmış *öz-çıkarlarına* galebe çalar; tıpkı paranın başka bütün özel mülkiyet biçimlerine galebe çalması gerektiği gibi.[4]

Marx elbette bu iki mülkiyet sahibiyle alay eder; ama ne kadar tiksindirici olursa olsun taşınabilir mülkiyetin "*zenginliğin özünün* yalnızca *emek* olduğu fikrini" gözler önüne sermek gibi bir yararı olduğunu görür.[5] Başka bir deyişle Marx'ın yaptığı dönemlendirme komünist bir projenin potansiyelinin arttığına ışık tutar.

Bugün, iki mülkiyet biçimi arasındaki paralel mücadeleyi analiz etmek istiyorum; ama bunu yapmadan önce taşınabilir mülkiyetin taşınamaz mülkiyete galebe çalmasının, hâkim mal edinme biçimi olarak kârın kira karşısında zafer kazanmış olmasına denk düştüğünü belirtmem gerekir. Kiranın toplanmasında kapitalist, değer üretim sürecinin nispeten dışında addedilir; sadece başka araçlarla üretilen değeri alıyordur. Kâr üretimiyse tersine, kapitalistin, üretim sürecine dahil olmasını, işbirliği biçimleri, disiplin rejimleri vs dayatmasını gerektirir. John Maynard Keynes'in devrine gelindiğinde kârın kira karşısında öyle bir saygınlığı vardı ki Keynes "rantiyenin ötenazisini" ve böylece üretimi örgütleyen ve yöneten kapitalist yatırımcı lehine "işlevsiz yatırımcının" ortadan kaybolacağını öngörebilmişti (ya da salık verebilmişti).[6] Sermaye içinde kiradan kâra doğru gerçekleşen bu tarihsel hareketin kavranışı, birçok analizde ilkel birikimden gereği gibi kapitalist üretime kasıtlı geçişe de tekabül eder. İlkel birikim bu bağlamda mutlak bir kira, başka bir yerde üretilen zenginliğin tamamen istimlak edilmesi olarak düşünülebilir.

Kiradan kâra ve taşınmaz mülkiyetin hâkimiyetinden taşınabilir mülkiyetin hâkimiyetine, her iki geçiş de Marx'ın on dokuzuncu yüzyılın ortasına gelindiğinde geniş ölçekli sanayinin egemen üretim biçimi olarak tarımın yerini alacağı yönündeki daha genel iddiası-

4. A.g.e., s. 340.
5. A.g.e., s. 343.
6. John Maynard Keynes, *The General Theory of Employment, Interest and Money*, MacMillan, Londra, 1936, s. 376.

nın bir parçasıdır. Marx elbette niceliksel anlamda böyle bir iddiada bulunmamıştır. O sıralarda sanayi üretimi, en sanayileşmiş ülke olan İngiltere'de bile ekonominin küçük bir bölümünü oluşturuyordu. İşçilerin çoğunluğu fabrikalarda değil, arazilerde toplanmıştı. Marx'ın iddiası daha ziyade niteliksel bir iddiaydı: Başka bütün üretim biçimleri sanayi üretiminin niteliklerini benimsemek zorunda kalacaktır. Tarım, madencilik, hatta toplumun kendisi sanayi üretiminin mekanikleşme rejimlerini, işgücü disiplinini, zamansallığını ve ritimlerini, çalışma gününü vs benimsemek zorunda kalacaktır. E. P. Thompson'ın saatler ve İngiltere'deki çalışma disiplini üzerine klasikleşmiş denemesi, sanayiye özgü zamansallığın bir bütün olarak topluma ilerici bir tarzda dayatılmasını muhteşem bir biçimde gösterir.[7] Marx'ın devrinden bir buçuk yüzyıl sonra sanayinin niteliklerini dayatma eğilimi olağanüstü biçimlerde ilerlemiştir.

Oysa bugün, sanayinin ekonomide artık egemen konumda olmadığı açıktır. Bu, bugün fabrikalarda çalışan insan sayısının yirmi ya da elli yıl öncesine göre çok daha az olduğu anlamına gelmiyor; gerçi bazı bakımlardan yerleri değişmiş, küresel işbölümü ve iktidar paylaşımının öbür tarafına geçmişlerdir. Bu iddia da yine niceliksel değil nitelikseldir. Sanayi artık niteliklerini ekonominin başka sektörlerine ve daha genel olarak toplumsal ilişkilere dayatmaz. Bu bana nispeten, tartışma götürmez bir iddia olarak görünüyor.

Sanayinin halefi olan başka bir üretim biçiminin bulunduğu, bu üretim biçiminin bu şekilde egemen olduğu ileri sürüldüğünde daha fazla uyuşmazlık doğuyor. Toni Negri ve ben bu egemen konumu, gayri maddi ya da biyo-politik üretimin almaya başladığını savunuyoruz. Gayri maddi ve biyo-politik derken, fikirlerin, enformasyonun, imgelerin, bilgilerin, kodların, dillerin, toplumsal ilişkilerin, etkilerin ve benzerlerinin üretimini topluca kavramaya çalışıyoruz. Bu terim, yüksekten alçağa, sağlık görevlilerinden uçuş sorumlularına, yazılım programı eğitimcilerinden fast-food restoran ve çağrı merkezi çalışanlarına, tasarımcılardan reklamcılara ekonominin her alanında yer alan meslekleri ifade ediyor. Bu üretim biçimlerinin çoğu yeni değil elbette; fakat aralarındaki bütünlük herhalde daha seçilebilir durumda

7. E. P. Thompson, "Time, Work-Discipline, and Industrial Capitalism", *Past and Present*, c. 38, sayı 1, 1967, s. 56-97.

ve daha da önemlisi, nitelikleri bugün ekonominin ve bir bütün olarak toplumun başka kesimlerine dayatılıyor. Sanayinin enformasyonelleşmesi gerekiyor; bilgi, kod ve imgeler geleneksel üretim sektörlerinde daha önemli hale geliyor; etkilerin ve özenin üretimi, değer biçme sürecinde giderek daha temel bir hal alıyor. Gayri maddi ya da biyo-politik üretimin, bir zamanlar sanayinin elinde olan egemen konumu alma eğiliminde olduğu varsayımının, toplumsal cinsel işbölümü, çeşitli uluslararası ve başka coğrafi işbölümleri açısından açılımları var; ama onları burada ele almam mümkün değil.[8]

İki mülkiyet biçimi arasında, bu geçişin ima ettiği yeni mücadeleye odaklanacak olursak Marx'ın formülasyonlarına dönebiliriz. Marx'ın devrinde mücadele (arazi gibi) taşınamaz mülkiyet ile (maddi mallar gibi) taşınabilir mülkiyet arasındayken, bugün mücadele maddi mülkiyet ile gayri maddi mülkiyet arasındadır. Başka bir deyişle Marx mülkiyetin hareketliliğine odaklanmışken, bugün temel mesele kıtlık ve yeniden üretilebilirliktir; bu yüzden de mücadele dışlayıcı mülkiyet ile ortak mülkiyet arasındaki bir mücadele olarak konumlandırılabilir. Bugün kapitalist ekonomide gayri maddi ve yeniden üretilebilir mülkiyete odaklanıldığı, mülkiyet yasaları alanına şöyle bir bakıldığında bile kolayca seçilebilir. Patentler, telif hakları, yerli bilgi, genetik kodlar, tohumların kalıtsal özelliklerini nakleden maddedeki enformasyon ve benzeri meseleler bu alanda en faal tartışılan konulardır. Kıtlık mantığının bu alanda geçerli olmaması, mülkiyet açısından yeni sorunlar doğurmaktadır. Tıpkı Marx'ın hareketin zorunlu olarak hareketsizliğe galebe çalacağını görmesi gibi, bugün de gayri maddi maddi olana, yeniden üretilebilir yeniden üretilemez olana, paylaşılan özel olana galebe çalmaktadır.

Bu mülkiyet biçiminin hâkimiyetinin ortaya çıkması, kısmen, ortak varlıkla genel olarak mülkiyet arasındaki çatışmayı gösterip sahnenin ortasına taşıması bakımından önemlidir. Fikirler, imgeler, bilgiler, kod, diller, hatta etkiler mülkiyet olarak özelleştirilip kontrol edilebilir; ama o kadar kolay paylaşılıp yeniden üretilmektedirler ki mülk sahipliğini gözetmek artık daha zordur. Bu tür malların mülkiyetin sınırlarını aşıp ortak mal haline gelmesi yönünde sürekli bir baskı mev-

8. Gayri maddi ve biyo-politik üretimle ilgili olarak bakınız Michael Hardt ve Tony Negri, *Commonwealth*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 2009, 3. Bölüm [*Ortak Zenginlik*, Çev. Efla-Barış Yıldırım, Ayrıntı Yayınları, 2011].

cuttur. Bir fikriniz varsa, onu benimle paylaşmanız sizin için yararını azaltmaz, genellikle artırır. Aslında azamî üretkenliklerini gerçekleştirebilmeleri için fikir, imge ve etkilerin ortak olup paylaşılması gerekir. Özelleştirildiklerinde üretkenlikleri ciddi biçimde azalır; buna, ortak varlığı kamusal mülkiyet haline getirmenin, yani onu devlet denetimi ve yönetimine tabi kılmanın da aynı şekilde üretkenliğini azalttığını eklemeliyim. Mülkiyet kapitalist üretim tarzının prangası haline gelmektedir. İşte size, sermayenin içinde doğmakta olan bir çelişki: Ortak varlık, mülkiyet olarak ne kadar kuşatılırsa, üretkenliği o kadar azalır; gelgelelim ortak varlığın genişlemesi mülkiyet ilişkilerini temel ve genel bir biçimde baltalar. Biraz geniş kapsamlı bir yaklaşımla, neoliberalizmin, özel mülkiyetin yalnızca kamusal mülkiyete değil, aynı zamanda ve belki daha da önemlisi ortak varlığa, karşı savaşıyla tanımlandığı söylenebilir. Burada ikisi de neoliberal sermaye stratejilerinin nesnesi olan iki tür ortak varlık arasında ayrım yapmak yararlıdır. (Bu ayrım, "ortak varlık"ın başlangıç tanımı olarak da işe yarayabilir.) Bir yanda, ortak varlık, yeryüzünün ve onunla ilişkili olanların ismidir: toprak, ormanlar, su, hava, mineraller vs. Bu on yedinci yüzyılda İngilizce'de "the commons"ın (-ler anlamına gelen -s ile) kullanımıyla yakından ilgilidir. Öte yandan ortak varlık, daha önce de belirttiğim gibi, insan emeği ve yaratıcılığının sonuçlarını da ifade eder: fikirler, dil, etkiler, vs gibi. İlkini "doğal" ortak varlık, ikincisini "yapay" ortak varlık diye düşünebilirsiniz; ama gerçekten de doğal ile yapay arasındaki bu gibi ayrımlar çabucak yıkılıp gider. Neresinden bakarsanız bakın, neoliberalizm ortak varlığın her iki biçimini de özelleştirmeyi amaçlamıştır.

Böyle bir özelleştirmenin sahneye konduğu başlıca alanlardan biri madencilik sanayi olmuş, ulus-üstü şirketlere, Sierra Leone'de elmaslara, Uganda'da petrole, Bolivya'da lityum yataklarına ve su haklarına erişim sağlanmıştır. David Harvey ve Naomi Klein'ın da aralarında bulunduğu birçok yazar, ortak varlığın bu biçimde neoliberal özelleştirilmesini, ilkel birikimin, yani mülksüzleştirmeyle sağlanan birikimin yeniden önem kazanmasına dikkat çekerek betimlemiştir.[9]

9. Bakınız David Harvey, *A Brief History of Neoliberalism*, Oxford University Press, Oxford, 2005; Naomi Klein, *The Shock Doctrine*, Metropolitan Books, New York, 2007. Neoliberalizmin Afrika'da madencilik sanayine odaklanmasıyla ilgili mükemmel bir analiz için bakınız James Ferguson, *Global Shadows: Africa in the Neoliberal World Order*, Duke

"Yapay" ortak varlığı özelleştirme yönündeki neoliberal stratejiler daha karmaşık ve çelişkilidir. Burada, mülkiyet ile ortak varlık arasındaki çelişki tam anlamıyla iş başındadır. Dediğim gibi, ortak varlık mülkiyet ilişkilerine ne kadar tabi kılınırsa üretkenliği o kadar azalır; gelgelelim sermayenin değer biçme süreçleri özel birikimi gerektirir. Birçok alanda, ortak varlığı patentler ve telif haklarıyla özelleştirmeye yönelik kapitalist stratejiler çelişkilere rağmen (genelde zorluklarla) devam ediyor. Müzik ve bilgisayar sanayisi örneklerle dolu. Yaygın deyişle biyo-korsanlık, yani ulus-üstü şirketlerin ortak varlığı, yerli bilgiler ya da bitkilerden, insanlardan, hayvanlardan genetik bilgiler biçiminde, patent kullanımıyla ele geçirdiği süreçlerde de aynı durum geçerli. Örneğin bir tohumun doğal bir böcek ilacı olarak kullanımıyla ilgili geleneksel bilgiler ya da belli bir bitkinin iyileştirici özellikleriyle ilgili bilgiler bu bilginin patentini alan şirket tarafından özel mülkiyet haline getiriliyor. Parantez açıp, korsanlığın bu tür faaliyetler için hatalı bir adlandırma olacağını belirteyim. Korsanların daha soylu bir mesleği vardır: Mülkiyet çalarlar. Bu şirketlerse ortak varlığı çalıp mülkiyete çeviriyor.

Gerçi genelde sermaye ortak varlığın istimlakını özelleştirmeyle değil, kira biçiminde gerçekleştirir. Bilişsel kapitalizm üzerine çalışan bugünün İtalyan ve Fransız ekonomistlerinden birkaçı –başta Carlo Vercellone olmak üzere– ortaya koymuştur ki geçmişte kapitalist el koyma biçiminin yönü genel olarak nasıl kiradan kâra doğruysa, bugün kârdan kiraya doğru tersine bir hareket söz konusu.[10] Örneğin patentler ve telif hakları, maddi ve gayri maddi mülkiyet sahipliğine dayanan bir gelir garanti etmeleri anlamında kira üretiyor. Bu argüman geçmişe dönüş olduğu anlamına gelmiyor: Sözgelimi, bir patentten elde edilen gelir, arazi sahipliğinin ürettiği gelirden çok farklıdır. Kiranın kâra baskın çıkmaya başlamasıyla, benim çok önemli bulduğum süreçle ilgili bu analizin özündeki kavrayış, sermayenin genel olarak, ortak varlığın üretim süreçlerinin dışında kalmasıdır. Oysa sanayi sermayesi ve onun kâr üretim süreçlerinde, kapitalist, özellikle işbirliği araçlarının belirlenmesi, disiplin biçimlerinin dayatılmasıyla

University Press, Durham, 2006.

10. Örneğin Carlo Vercellone, "Crisi della legge del valore e divenire rendita del profitto", Andrea Fumagalli ve Sandro Mezzadra (Haz.), *Crisi dell'economia globale* içinde (Ombre corte, Verona, yakında yayımlanacak).

üretim süreçlerine içkin bir rol oynarken, ortak varlığın üretiminde kapitalistin nispeten dışarıda kalması gerekir.[11] Ortak varlığın mülkiyete çevrildiği her seferde olduğu gibi, kapitalistin ortak varlığın üretim süreçlerine her müdahalesi, üretkenliği azaltır. O halde kira, sermaye ile ortak varlık arasındaki çelişkilere ayak uydurmaya yönelik bir mekanizmadır. Kaynakların paylaşılması ve işbirliği biçimlerinin belirlenmesiyle ilgili olarak, ortak varlığın üretim süreçlerine sınırlı bir özerklik verilir; sermaye de kira yoluyla denetim uygulayabilir ve değer gasp edebilir. Bu bağlamda sömürü, ortak varlığın gasp edilmesi biçimini alır.

Kirayla ilgili bu tartışma, bir yandan, ilkel birikime bir mutlak kira biçimi denilebildiği ölçüde neoliberal mülksüzleştirme yoluyla birikim süreçlerine işaret eder. Öte yandan, karmaşık ve çok soyut nispi kira çeşitlerinin damgasını vurduğu finansın bugünkü önceliğine yeni bir ışıkta bakmamızı sağlar. Christian Marazzi, bize, finansı "gerçek ekonomi"ye karşıt bir kurgusallık olarak anlamamamız uyarısında bulunur; bunun, finansın da üretimin de gayri maddi mülkiyet biçimlerinin hâkimiyetine ne derece girdiğini yanlış anlayan bir kavrayış olacağını söyler. Ayrıca finansı, kabaca sanayi üretimine bağlanan üretkenlik imgesinin tersine salt gayri üretken addedip bir kenara bırakmamamız uyarısında da bulunur. Finansı, kârdan kiraya doğru genel eğilim, buna mukabil sermayenin ortak varlığın üretimiyle ilgili dışarıda kalan konumu bağlamına yerleştirmek daha yararlıdır. Finans, ortak varlığı gasp eder ve uzaktan denetim uygular.[12]

Artık, Marx'ın Elyazmaları'ndan, iki mülkiyet biçimi (taşınamaza karşı taşınabilir mülkiyet) arasındaki mücadeleyi ve arazi sahipliğinin başatlığından sanayi sermayesinin başatlığına doğru tarihsel geçişi betimlediği ilk pasajla ilgili okumamı bitirip vardığım başlıca noktaları değerlendirebilirim. Bugün biz de iki mülkiyet biçimi arasında (maddi olana karşı gayri maddi, kıt olana karşı yeniden üretilebilir) bir mücadele yaşıyoruz. Bu mücadele, bu haliyle mülkiyet ile ortak varlık arasında daha derin bir çatışmayı gözler önüne seriyor. Ortak varlığın üretilmesi giderek kapitalist ekonomi açısından merkezi bir hal alsa da

11. Marx'ın işbirliğiyle ilgili tartışmasına bakınız: *Capital*, c. 1, 13. Bölüm, İngilizce'ye Çev. Ben Fowkes, Penguin, Londra, 1976, s. 439-54.
12. Christian Marazzi, *Capital and Language*, İngilizce'ye Çev. Gregory Conti, Semiotext(e), New York, 2008.

sermaye üretim sürecine müdahale edemez, dışarıda kalması gerekir; kira biçiminde (finansal ya da başka mekanizmalarla) değer gasp eder. Bunun sonucunda, ortak varlığın üretimi ve üretkenliği giderek özerk bir alan haline gelir. Elbette hâlâ sömürülmekte ve kontrol edilmektedir; ama nispeten dış mekanizmalarla. Marx gibi ben de sermayenin bu gelişim sürecinin kendi içinde iyi olmadığını söyleyeceğim; gayri maddi ya da biyo-politik üretimin baskın olma eğiliminin de beraberinde bir dizi yeni ve ağır sömürü ile denetim biçimi getirdiğini ekleyeceğim. Fakat sermayenin kendi gelişiminin sermayeden özgürleşme araçlarını sunduğunu, özellikle de bu noktada ortak varlığın ve onun üretken devrelerinin giderek özerkleşmesine yol açtığını kabul etmek önemlidir.

Bu beni, Elyazmaları'nın, değerlendirmek istediğim ikinci pasajına getiriyor: "Özel Mülkiyet ve Komünizm." "Ortak varlık" mefhumu, Marx'ın bu pasajda komünizmle neyi kastettiğini anlamamızı sağlar. Marx, "Komünizm, özel mülkiyetin lağvedilmesinin olumlu ifadesidir" diye yazar.[13] "Olumlu ifade" tabirini, kısmen komünizmi kavramın yanlış ya da yoz kavranışlarından ayırt etmek için kullanır. Hatta komünizmin özel mülkiyeti genelleştirip genel bir özel mülkiyet olarak bütün topluluğa yayarak sadece daimi kıldığını iddia eder. Genel özel mülkiyet terimi tabii ki bir oksimorondur: Mülkiyet bundan böyle genelse, bütün topluluğa yayıldıysa artık gerçekten özel değildir. Bana öyle geliyor ki Marx burada hatta komünizmde özel niteliği sıyrılmış olsa da mülkiyetin kaldığını vurgulamaya çalışmıştır. Oysa komünizm gereği gibi anlaşıldığında sadece özel mülkiyetin değil, olduğu haliyle mülkiyetin lağvedilmesi anlamına gelir. "Özel mülkiyet bizi o kadar aptallaştırır ve tek yönlü hale getirir ki bir nesne, ancak ona sahip olduğumuzda *bizimdir*."[14] Sahip olmadığımızda bir şeyin bizim olması ne anlama gelir? Kendimizi ve dünyamızı mülkiyet olarak görmemek ne anlama gelir? Özel mülkiyet bizi bunu göremeyecek kadar aptallaştırmış mıdır? Marx burada ortak varlığı arar. Ortak varlığa damgasını vuran açık erişim ve paylaşım mülkiyet ilişkilerinin dışındadır, mülkiyet ilişkilerine terstir. O kadar aptallaşmışız ki dünyayı ancak özel ya da kamusal olarak görebiliyoruz. Ortak varlığa körleşmişiz.

13. Marx, *Early Writings*, s. 345-6.
14. A.g.e., s. 351.

Marx ortak varlığın bir versiyonuna (mülkiyetin lağvedilmesi olarak) yirmi yıl sonra *Kapital*'in birinci cildinde, komünizmi sermayenin olumsuz diyalektiğinin sonucu olarak tanımladığında varır.

> Kapitalist üretim tarzının sonucu olan kapitalist mal edinme biçimi, kapitalist özel mülkiyeti üretir. Bu bireysel özel mülkiyetin, mülk sahibinin emeğine dayandığı biçimiyle ilk olumsuzlamasıdır. Fakat kapitalist üretim bir doğa yasasının merhametsizliğiyle kendi olumsuzlamasını doğurur. Bu, olumsuzlamanın olumsuzlamasıdır ve üretici için özel mülkiyeti yeniden tesis etmez ama ona kapitalist dönemin elde edilmesine dayalı bireysel mülkiyeti verir: Başka bir deyişle, işbirliğine ve arazi ile üretim araçlarının ortak sahipliğine dayanan bireysel mülkiyeti.[15]

Kapitalist gelişme kaçınılmaz olarak işbirliği ve ortak varlığın giderek merkezi bir rol edinmesi sonucunu doğurur; bu da kapitalist üretim tarzını devirmenin araçlarını sağlar ve alternatif bir toplum ve üretim tarzının, ortak varlığın komünizminin temellerini oluşturur.

Fakat, *Kapital*'deki bu pasajda benim tatmin edici bulmadığım şey, diyalektik inşası bir tarafa, Marx'ın atıfta bulunduğu, ortak varlığın –"işbirliği ve arazi ile üretim araçlarının ortak sahipliği"– öncelikle söz konusu maddi unsurları, ortaklaştırılan taşınamaz ve taşınabilir mülkiyet biçimlerini kavraması. Başka bir deyişle bu formülasyon bugünkü kapitalist üretimin hâkim biçimlerini kavramıyor. Oysa ilk *Elyazmaları*'ndaki pasaja geri dönüp Marx'ın, gençlikten ileri gelen hümanizmini süzdüğümüzde, komünizmin ve ortak varoluşun gayri maddi, yani gerçekten de biyo-politik veçheleri aydınlatan bir tanımını bulabiliyoruz. Önce Marx'ın ham mefhumu bir kenara ittikten sonra önerdiği şu komünizm tanımı üzerine düşünelim: "Komünizm insanın kendine yabancılaşması olarak özel mülkiyetin yerini olumlu olarak alandır; bu yüzden de insan özünün insan yoluyla ve insan için gerçek anlamda sahiplenilmesidir; sosyal, yani insani bir varlık olarak insanın tam anlamıyla kendine getirilmesidir."[16] Marx "insan özünün insan yoluyla ve insan için gerçek anlamda sahiplenilmesidir" derken ne kastediyordu? Açıktır ki alışıldık olanın tersine giderek sahiplenme, mal edinme mefhumu üzerinde çalışıyor; onu artık tuhaf göründüğü

15. Marx, *Capital*, c. 1, s. 929.
16. Marx, *Early Writings*, s. 348.

bir bağlama uyguluyordu: Nesnenin özel mülkiyet biçiminde sahiplenilmesi, mal edinilmesi değil; kendi öznelliğimizin, kendi insani, sosyal ilişkilerimizin sahiplenilmesi, mal edinilmesi. Marx bu komünist sahiplenmeyi, mülkiyetin olmadığı bu mal edinmeyi insan duyuları ve yaratıcı, üretici güçler yelpazesinin tamamı bağlamında açıklar. "İnsan ayrılmaz bir parçası olan özünü bölünmez bir biçimde sahiplenir" ve bunu "dünyayla bütün insani ilişkileri; görme, duyma, koklama, tatma, hissetme, düşünme, tartma, sezme, isteme, eyleme, sevme" bağlamında açıklar.[17] "Sahiplenme", "mal edinme" sözcüğünün burada yanıltıcı olduğunu düşünüyorum; çünkü Marx zaten varolan bir şeyin alınmasından değil, yeni bir şeyin yaratılmasından bahseder. Bu, öznelliğin yaratılmasıdır; yeni bir duyu sisteminin yaratılmasıdır. O halde gerçekten de sahiplenme, mal edinme değil, üretimdir. Metne geri dönersek Marx'ın aslında bunu açıkça ortaya koyduğunu görebiliriz: "Özel mülkiyetin olumlu yerini alanı benimseyerek insan insanı üretir, kendisini ve başka insanları."[18] Bu okumaya göre, Marx'ın ilk yazılarındaki komünizm mefhumu hümanizmden çok uzaktır; yani önceden varolan ya da ebedi bir insani öze başvurmaktan çok uzaktır. Komünizmin, özel mülkiyetin lağvedilmesine tekabül eden olumlu içeriği öznelliğin özerk insani üretimidir; insanlığın insanca üretimidir: yeni bir görmenin, yeni bir duymanın, yeni bir düşünmenin, yeni bir sevmenin.

Bu bizi, ekonomide biyo-politik dönemeçle ilgili analizimize geri getiriyor. Marx sanayi üretimi bağlamında, kapitalist üretimin sadece nesneler değil, özneler de yaratmayı amaçladığı yönünde önemli bir kabule varmıştı. "Dolayısıyla üretim özne için bir nesne üretmekle kalmaz, nesne için bir özne de üretir."[19] Gelgelelim biyo-politik üretim bağlamında, öznelliğin üretilmesi daha doğrudan ve yoğundur. Aslına bakarsanız, bugünün bazı ekonomistleri sermayenin dönüşümlerini, Marx'ın ilk yazılarındaki formülasyonunu yankılayan bir biçimde analiz etmektedirler. Örneğin Robert Boyer bunu, "Gelecek yıllarda ortaya çıkacak model üzerine bir tahminde bulunma cüreti göstermiş olsaydık muhtemelen *insanın insan tarafından üretilmesinden*

17. A.g.e., s. 351.
18. A.g.e., s. 349.
19. Marx, *Grundrisse*, Çev. Martin Nicolaus, Penguin, Londra, 1973, s. 92.

bahsetmek zorunda kalırdık" diye ortaya koyuyor.[20] Christian Marazzi de benzer şekilde, kapitalist üretimin bugün içinden geçtiği dönemi, "antropogenetik bir modele" doğru hareket etmek olarak anlıyor. Sabit sermaye olarak canlılar bu dönüşümün merkezinde yer alıyor; hayat biçimlerinin üretimi artıdeğerin temeli haline geliyor. Bu, işlerliğe konduğunda, işte edinilen ama daha da önemlisi iş dışında kazanılan insan melekeleri, yetileri, bilgileri ve duygularının doğrudan değer ürettiği bir süreç.[21] O halde kafa ve kalbin çalışmasının ayırıcı bir özelliği, paradoksal bir biçimde üretimin *nesnesinin* gerçekten de, örneğin bir sosyal ilişkiyle ya da hayat biçimiyle tanımlanan bir *özne* olmasıdır. Bu, üretilenler hayat biçimleri olduğundan, en azından bu üretim biçimine *biyo-politik* demenin mantığına açıklık kazandırmalıdır. Bu yeni ışıkta Marx'a dönecek olursak, onun çalışmasında sermaye tanımlarının ilerleyişinin bu biyo-politik bağlamı analiz edebilmemiz için bize önemli bir ipucu sunduğunu görürüz. Kapitalist toplumda zenginlik önce muazzam bir emtia kolektifi olarak belirse de Marx sermayenin aslında emtia üretimi yoluyla bir artıdeğer yaratma süreci olduğunu ortaya koyar. Fakat bu kavrayışı bir adım daha geliştirerek, özünde sermayenin sosyal bir ilişki olduğunu keşfeder; bunu biraz daha ileri götürerek sermaye üretiminin nihai nesnesinin mallar değil, sosyal ilişkiler ya da hayat biçimleri olduğunu söyler. Biyo-politik üretimin durduğu noktadan baktığımızda, buzdolabı ve otomobil üretiminin, çekirdek ailenin toplumsal cinsiyet ve emek ilişkilerinin buzdolabı etrafında kurulmasında ve otobanda otomobilleri içinde hep beraber yalıtılmış bireylerin oluşturduğu kitle toplumunun yaratılmasında sadece ara noktalar olduğunu görebiliriz.

Marx'ın komünizm tanımıyla bugün kapitalist ekonominin aldığı biyo-politik dönemecin birbirine denk ya da yakın düştüğünün altını çizmiş oldum. Bunların ikisi de insanlığın, sosyal ilişkilerin ve hayat biçimlerinin; ama hepsinin ortak varoluş bağlamında, insan tarafından üretimine yönelmiştir. Bu noktada, bu yakınlığı nasıl gördüğümü, neden önemli olduğunu açıklamam gerekiyor. Ama buna geçmeden önce, izin verin bu karışıma bir unsur daha ekleyeyim. Michel Foucault, Marx'ın düşüncesinde (Marx'ın toplumsal cinsiyet tanımlı

20. Robert Boyer, *La croissance, début de siècle*, Albin Michel, Paris, 2002, s. 192.

21. Christian Marazzi, "Capitalismo digitale e modello antropogenetico di produzione", Jean-Louis Laville (Haz.), *Reinventare il lavoro*, Sapere 2000, Roma, 2005, s. 107-26.

formülasyonunu kullanarak) *"l'homme produit l'homme"** sonucuna varan çizginin bütün tuhaflığını ve zenginliğini takdir eder. Marx'ın bu deyişini bir hümanizm ifadesi olarak almamız gerektiği uyarısında bulunur. "Bence üretilmesi gereken, doğanın tasarladığı biçimiyle ya da özünün salık verdiği şekilde insan değildir; henüz var olmayan bir şey üretmemiz gerekiyor ve bunun ne olacağını bilemiyoruz." Foucault ayrıca bunu alışıldık biçimde algılandığı üzere ekonomik üretimin bir devamından ibaret olarak anlamamamız gerektiği uyarısında da bulunur: "İnsanın insan tarafından üretimini, değer üretiminin, zenginlik üretiminin ya da bir ekonomik kullanım nesnesi üretiminin gerçekleştirilmesi gibi anlayacak olanlara katılmıyorum; tam tersine, olduğumuz şeyin yıkılması ve tamamen başka, tümüyle yepyeni bir şeyin yaratılmasıdır."[22] Başka bir deyişle bu üretimi, üreten özne ve üretilmiş nesne bağlamında anlayamayız. Bilakis, üretici ve ürün, ikisi de öznedir: İnsanlar üretir ve insanlar üretilir. Foucault (tam olarak anlamış görünmeden) bu durumun patlayıcılığını açıkça hisseder: biyo-politik süreç sosyal bir ilişki olarak sermayenin yeniden üretimiyle sınırlı değildir; aynı zamanda sermayeyi yıkacak ve tümüyle yepyeni bir şey yaratacak özerk bir sürecin potansiyelini de sunar. Biyo-politik süreç açıkça yeni sömürü ve kapitalist denetim mekanizmaları anlamına gelir. Fakat Foucault'nun sezgisinin peşinden giderek biyo-politik üretimin, özellikle kapitalist ilişkilerin sınırlarını aşma ve ortak varlığa sürekli atıfta bulunma tarzıyla emeğe artan bir özerklik verdiğini, bir özgürleşme projesinde kullanılabilecek araçları ya da silahları sağladığını da kabul etmemiz gerekir.

Şimdi artık, komünizm fikriyle bugünkü kapitalist üretim arasındaki yakınlığı kabul etmenin ne anlama geldiğini anlayabilecek konumda bulunuyoruz. Söz konusu olan, kapitalist gelişmenin komünizmi yaratması ya da biyo-politik üretimin derhal ya da doğrudan özgürleşme getiriyor olması değildir. Daha ziyade, ortak varlığın kapitalist üretimde; fikirlerin, duyguların, sosyal ilişkilerin ve hayat biçimlerinin üretiminde giderek merkezi bir hal almasıyla birlikte, ko-

---

* Lat.: İnsan insanı üretir / ya da adam adamı üretir. (ç.n.)

22. Michael Foucault, "Entretien" (Duccio Tromadori ile söyleşi), *Dits et écrits*, Gallimard, Paris, 1994, c. 4, s. 41-95, alıntı s. 74. İngilizce'de şöyle yayımlanmıştır: Michel Foucault, *Remarks on Marx*, Semiotext(e), New York, 1991, s. 121-2. Söyleşinin burasında Foucault Frankfurt Okulu'yla görüş farklılıklarını tartışmaktadır.

münist bir projenin koşulları ve silahlarının doğması söz konusudur. Başka bir deyişle sermaye kendi mezar kazıcılarını yaratmaktadır.[23]

Bu denemede başlıca iki noktayı izleme girişiminde bulundum. İlki, siyasal ekonominin eleştirisi için bir ricadır, daha doğrusu bir komünist projenin buradan başlaması gerektiği iddiasıdır. Böyle bir analiz, yaptığımız dönemsel tasnifle uyum içindedir ve sadece sermayenin bileşimine değil, sınıf bileşimine dair de bir araştırma gerçekleştirerek, başka bir deyişle hem işyerinde hem işyerinin dışında, hem ücretli emek ilişkileri dahilinde hem dışında insanların nasıl ürettiklerini, ne ürettiklerini hangi koşullarda ürettiklerini; şu anın yeniliklerini ortaya koyar. Ben, bütün bunların, ortak varlığın giderek merkezi bir hal aldığını ortaya koyduğunu öne sürüyorum.

İkinci nokta, siyasal ekonomi eleştirisini mülkiyet eleştirisine doğru genişletir. Özellikle de komünizm sadece mülkiyetin lağvedilmesi olarak değil, ortak varlığın olumlanması; açık ve özerk biyo-politik üretimin, yeni insanlığın kendi kendini yöneten sürekli yaratımının olumlanması olarak tanımlanır. En fazla sentezleyen terimlerle ifade edilecek olursa, kapitalizm için özel mülkiyet, sosyalizm için devlet mülkiyeti neyse, komünizm için de ortak varlık odur.

Vurguladığım iki noktayı; kapitalist üretimin giderek ortak varlığa dayandığı ve ortak varlığın özerkliğinin komünizmin özü olduğu düşüncesini birleştirmem komünist bir projenin koşullarının ve silahlarının bugün hiç olmadığı kadar ulaşılabilir olduğunu gösterir. Şimdi bize düşen bu projeyi örgütlemektir.

---

23. Bu noktada, ortak varlıkla ilgili bu ekonomik tartışmayla ortak varlığın Jacques Rancière'in siyaset kavrayışındaki işleyiş biçimi arasındaki ilişkiyi araştırmak ilginç olur. Rancière, "Siyaset, tam da insan kâr ve zararı dengelemeyi bırakıp *ortak varlığı* parçalarına ayırmakla ilgilendiğinde başlar" diyor. (*Disagreement*, İngilizce'ye Çev. Julie Rose, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1999, s. 5; *La mésentente*, Galilée, Paris, 1995, s. 24). Rancière'in kavrayışına göre ortak varlık, *partage*'ın, yani bölüşüm, dağıtım ve paylaşım sürecinin merkezinde yer alan ve herhalde bu sürece özel olan alandır. Rancière, "Siyaset, bir ortaklığın ancak çekişmeli olabilecek faaliyet alanıdır; toplamları hiçbir zaman bütüne eşit olmayan taraflar, ehliyet ya da yetkilerden ibaret olan parçalar arasındaki ilişkidir" diye devam ediyor (s. 14; s. 34-5). Herhalde benim buradan anladığım biçimiyle komünizm, Rancière'in siyaset kavrayışına, ortak varlığın *partage*'ına uyan tek biçimdir. Rancière'in düşüncesinde ortak varlığın rolünü kısaca, "The Production and Distribution of the Common"da araştırmıştım, *Open: Cahier on Art and the Public Domain*, 16, 2009, s. 20-31.

9

Komünizm, Kelime

(Konferans İçin Notlar)

Jean-Luc Nancy

Mefhumdan önce kelime değil; mefhum ve tarihsel amil olarak kelime.

"Komünizm" tuhaf bir tarihi olan bir kelimedir. Kökenlerinin izini sürmek çok güçtür. Yine de, "komünist" kelimesinin daha on dördüncü yüzyılda var olduğu kesindir. Bu kelime, "insanların *main-morte* kategorisine ait, yani miras hukukuna tabi olmayan bir mülkün ortak sahibi olmasını" ifade ediyordu. Bir manastır, keşişler cemaatine aittir; bir cemaat olarak keşişler birey olarak keşişlerden bağımsızdır. Öyle görünüyor ki o sıralarda, hatta daha önceleri, on ikinci yüzyıldan itibaren aynı kelime ortak hukukun (*common law*) bazı yönlerini ifade etmiş, burjuvazinin başlangıcı olan komünal hareketle bağlan-

tılı olmuştur. Daha sonraları, on sekizinci yüzyılda, bu kelime Victor d'Hupay de Fuveau'nun 1785'te, Fransız Devrimi'nden dört yıl önce yazdığı bir metinde belirir. Kesin olarak keşişlerin cemaatinin yerini alması önerilen, bir hayat cemaati kurma projesini ya da hayalini ifade eder.

D'Hupay'den örnek bir alıntı:

> Bu birlik ve ahlaki-ekonomik rejim cemaatinin, bütün devletlerde, küçük gruplar halinde, her grubun istikbalini tehlikeye atmadan, bir yetenekler çeşitliliğinin olumlu yönlerine dikkat ederek, Platon'un *Devlet*'ini savunan bağnazların hâlâ teslim etmeye istekli olmadığı bir şey üzerinde durarak uygulanması mümkündür. Asli önemi olmayan ve dışsal bütün ayrımları dışarıda bırakarak her meslekten insanlar arasında dostluk bağlarını güçlendirecektir: Devletlerin üstüne çöken ve onları topluca mahvoluşlarına sürükleyip her tür suçu işlemeye yönelten, aynı sınıftan Yurttaşlar arasında tiksindirici olan çocuksu rekabetleri dışarıda bırakacaktır. Bizim iki Henry'mize örnek olan iyi Kral Idomeneus'un basit tüketim hukukunun telafi ettiği korkunç suiistimaller bunlara benzer. İlk Hıristiyanların Agape'leri de insanları, barış ve dinin korunması için çok uygun olan bu sadelik ruhunda birleştirerek aynı hedefe yönelmişti. Dolayısıyla Vatanın Babası unvanı bu unvana layık olmayı isteyecek bir Hükümdar'a, Keşişlerin bugün yararsız hale gelmiş müessesini ilerletenlere; bu yeni ve gerçek, her biri özel bir işleve sahip devlet modellerini, sakinlerinin sayısı günbegün azaldığından kendilerine yeni bir istikamet verilmesini bekliyormuş gibi görünen çok sayıdaki Manastır'a yerleştirenlere ait olacaktır.

D'Hupay, "komünizm ya da komünite"yi bir hükümet biçimi olarak ilk kez sunan Restif de la Bretonne'un bir dostuydu. De la Bretonne, otobiyografisinde (*Monsieur Nicolas*), bu yönetim biçimini dokuz yönetim biçiminden biri olarak sunar ve bu yönetim biçiminin sadece Güney Amerika'da "sabah birlikte çalışıp öğleden sonra birlikte eğlenen" (Marx'ın Alman İdeolojisi'nde söylediğinden pek de farklı değildir bu) bazı halklar için etkili olduğunu yazar.

Bundan kısa bir süre sonra, Fransız Devrimi sırasında Gracchus Babeuf, ilk "Paris İsyan Komünü"ne katılmış, "Égaux" hakkındaki düşüncesi bağlamında "ulusal cemaat" deyişini ve meşhur "komünotarist" terimini kullanmıştır.

Kelimenin bu açık kullanımının yanı sıra başka isimler de aynı şeyi ifade ediyordu. Örneğin on altıncı yüzyıldaki İngiliz Digger'ların doktrini böyleydi; bu doktrin çerçevesinde topraktan "ortak bir hazine" olarak bahsediliyordu. Digger'lar ilk İngiliz Devrimi dönemine aittir; bu devrim *Commonwealth* (ortak zenginlik) adı altında ilk Cumhuriyet'in kurulmasıyla son bulmuştu. *Commonwealth* o dönemde hemen hemen "*res publica*"yı ifade eden bir terimdi.

Ne var ki bu tarihsel veriler bize "komünizm"in kökenini ve anlamını, daha doğrusu hissini veremez. Hiçbir tarih ya da etimoloji his gibi bir şey üretemez.

Yine de bu tarihten bir şey anlayabiliriz. Bu kelimede, icat edilmesinde, icat edilmesi girişiminde ya da ihtiyacında önemli bir şey söz konusudur. Hâlâ önümüzde duran, hâlâ keşfedilmeyi bekleyen bir şey ya da henüz gelmemiş ama *gelecek* bir şey.

Komünizm:Yine kelime.Varlık olarak, duygu olarak, his olarak (anlamın ötesinde).

Bu kelime hakkındaki araştırmaların ya da yorumların bu kadar az olması bir ölçüde kesinlikle tuhaf görünüyor. Sanki hep varmış gibi düşünülmüş... Bir şekilde öyle; ama hangi şekilde? Bu biraz daha düşünmeyi gerektiriyor.

Bu kelimenin "kaderi" diyebileceğimiz şeyi açıklamak için tarih yeterli olmasa bile, bir şey olumluymuş gibi görünüyor. *Cemaat (community) –koinônia, communitas–* derin toplumsal dönüşüm ya da bir toplumsal düzenin yıkılması da dahil olmak üzere büyük altüst oluş dönemlerinde ortaya çıkar. Hıristiyanlık öncesi dönemde, feodalizmin son aşamalarında ve daha sonraları ilk sanayi devrimi sırasında böyle olmuştur. Bunların ilkinde kadim dünyanın bütün toplumsal ve kültürel yapısı dönüşüm geçirmişti; kadim dünyanın açılışı olan şey nihai olarak terk edilmişti. Tarım kültürü ve teokrasisi yıkılmıştı. Böyle bir yıkım, inşanın altında ya da içinde gizli olan şeye açıklık kazandırıyor ya da onu önplana çıkarıyor: Bu şey insanların birlikteliğiydi (hatta insanların hayvanlar, bitkiler, yıldızlar ve taşlar gibi başka bütün varlıklarla birlikteliğiydi). Yunan -Batı- uğrağının öncesinde ve dışında, birliktelik önce gelir. Buna böyle bir toplumun kendisini bir holon, bir bütün olarak anladığını varsayarak "holistik toplum" deriz. Bütünün karşısına parçaları koyarız, bütünlerinden alınmış parçalar

olarak; ya da birkaç bütünün, yani bireylerin birlikteliğini koyarız. Her iki sunumda da aynı soru baş gösterir: Bir bütün verili olmadığında, herhangi bir şekilde verili olması mümkün olmadığında, birlikteliğe ne olur?

Böylece *koinônia*, yani *koinônia* güdüsü, *cemaate* (*community*) yöneliş ortaya çıkar. Gelir ya da ortaya çıkar, belki de kendi kendini oluşturur; çünkü andığı, adlandırdığı ya da ifade ettiği şey verili değildir veya artık verili değildir.

Elbette, ortak hayatın, daha kesin bir ifadeyle ortak varlık hayatın, birçok önemli yönü ve eğilimi, insanoğlunun ilk türüyle zaten verilidir çünkü bu ilk tip bir birey değildir ve hiç olmamıştır; bir gruptur, birçok kişinin oluşturduğu bir topluluktur. Fakat görebildiğimiz kadarıyla birliktelikte bir şey *verilidir*, bütünün, totalliğin (bu sözcüğün totaliterlikle hiçbir ilgisi yoktur) bir yönü olarak ya da bir yönü üzerinden verilidir.

Birliktelik bu yön olmaksızın veriliyse, bir *cemiyet (society)* olarak, diyelim ki aile, aşiret, klan gibi bir bütünlük değil de bir birlik olarak veriliyse bu durumda böyle bir birlik kendi olanaklılığı ve tutarlılığıyla ilgili bir soru doğurur: Böyle bir birliği istemezmiş, hatta ona karşı çıkıyormuş gibi görünenleri birlik haline getirmek nasıl mümkün olur? O halde cemiyet (*society*), mensuplarının (*socii*) kabul etmesi ve haklı çıkarması gereken bir şeydir. Oysa tam tersine *communitas* ya da *communio* kendisini varlığıyla, hatta mensuplarının varlığıyla haklı çıkaran şeyin fikri olarak icat edilmiştir.

Komünizm bireylerin varlığına dayandığı düşünülen birlikteliktir (*Mitsein*, birlikte olmaktır [being-with]); varoluşçu anlamda bireylerin *özüne* dayandığının düşünülmesi anlamına gelir bu. *Cemiyet (society)*, nihai tahlilde esasen birbirinden ayrı bireyler arasında gerekli olsa bile esas niteliğinde olmayan bir bağ anlamına gelir. (Genel olarak da Marx'ın metinleri bağlamında da *sosyalizm* kelimesinin analizine girmeyeceğim. Bildiğimiz üzere birkaç tarihsel sebepten dolayı ama benim kanıma göre kelimenin, imgenin, sembolün anlamının gücü ve derinliği yüzünden *komünizm* bir siyasi tercih, bir siyasi çizgi ve bir parti olmanın ötesine geçme gücünü tek başına eline almış ve korumuştur.) Bence mesele budur: Komünizm, bir siyasi anlamdan fazlasını, başka bir şeyi içerir. Mülkiyet hakkında bir şey söyler. Mülkiyet

sadece malların mülkiyeti değildir. Mülkiyet hakkındaki herhangi bir hukuki varsayımın kesinlikle ötesindedir (ve/veya gerisindedir). Herhangi bir mülkü, *uygun bir biçimde* bir öznenin mülkü, yani uygun bir biçimde onun ifadesi yapan şeydir. Mülk *benim* mülkiyetim değildir: *Kendimdir.*

Fakat *ben, kendim* hiçbir zaman tek başına var olamaz. Varolan başka varlıklarla *birlikte* var olur esasen. *Birlikte* olmak dışsal bir bağ değildir; aslında bir bağ değildir. Birlikteliktir; ilişki, paylaşım, değiş tokuş, aracılık, yakınlık, anlam ve duygudur. Birlikte olmanın *kolektif (collective)* denilen şeyle ilgisi yoktur. Kolektiflik *(collectivity)*, toplanmış insanlar anlamına gelir; bir yerden toplu halde alınıp kolektifliğin ya da toplanmanın yok yerine götürülen insanlar anlamına gelir. *Kolektifin ko*'su, *komünizmin ko*'suyla aynı değildir. Bu sadece bir etimoloji meselesi değildir (*munire*'ye karşı *ligare*). Bir ontoloji meselesidir: Kolektivizmin *ko*'su sadece dışsal bir *"yan yanalık"*tır; taraflar ya da bu *"partes extra partes"*in parçaları arasında bir ilişki olmadığı anlamına gelir.

Komünizmin *ko*'su başka bir türdendir. Heidegger'in *Mitsein*'ın *mit*'i hakkında kullandığı terimlerle söyleyecek olursak, *kategorik* değil, *varoluşsal* bir birlikte olmaktır *(with, mit, co)*. Kategorik bir birlikte olmak (*with*) az çok Kantçı bir biçimde, bu birlikte olmanın sırf biçimsel olduğu, birlikte olmak (*with*) ile onsuz olmak (*without*) arasında bir ayrım olmadığı anlamına gelir. (Burada benimle birliktesindir ama burada bensiz de olabilirsin; bu durum ne senin burada olduğun gerçeğini ne de senin sen, benim ben olduğum gerçeğini olumsuz etkiler.) Varoluşsal bir *birlikte olmak* (*with*) ise senin de benim de birlikteyken de ayrıyken de aynı olmadığımız anlamına gelir. *Birlikte olmanın* (*with*) bizim *varlığımızın* inşasına ya da bütünlüğüne, nasıl demek isterseniz öyle deyin, ait olduğu anlamına gelir. Bundan fazlasını ifade eder. Ancak böyle bir durumda bir "*biz*"den bahsedebiliriz; daha doğrusu ancak bu durumda bir *biz*'den bahsedilir olması mümkündür. Dahası da var: *Biz* her seferinde ancak bir *konuşma edimi* olabiliyorsa, ancak varoluşsal olarak söylenmiş bir *biz*, bu *biz*'in anlamını *verebilirdi*. (Anlamının tam olarak ne olduğu ayrı bir meseledir. Şimdilik sadece, sırf bir *yan yanalığı* değil bir ilişkiyi ifade ettiğini belirtmekle yetiniyorum.)

(Bir parantez daha; kusura bakmayın! "Sırf yan yana olmak" diye bir şeyin mutlaka var olup olmadığı kesin değildir. Yan yanalık zaten bir ilişkidir. Ama bu konuyu daha sonra tartışabiliriz.)

Şimdiye kadar işlediğim çeşitli argümanları birleştirerek *komünizmin*, ontolojik olarak ortaklaşa varlığın konuşma edimi olduğunu söyleyebilirim. Bu konuşma edimi *ortaklığın*, yani ilişkinin, ki bu nihayetinde *histen* başka bir şey değildir, ontolojik hakikatini ileri sürer. *(Bu his ve ilişki özdeşliğine daha sonra geri döneceğim; hakikat ve varoluşsal "ko" özdeşliğine de.)*

Biraz daha ileri gidelim: Ortak varlığın hakikati mülkiyettir. Mülkiyet sadece mülke sahip olmak ya da aidiyet anlamına gelmez. Tam tersine, sahip olmanın ya da aidiyetin ancak öncelikle *mülkiyetin* anlaşılması ve belirlenmesi halinde gerçekten anlaşılabileceği söylenmelidir.

Marx "*bireysel mülkiyet*" dediği, "*özel mülkiyet*"ten olduğu kadar "*kolektif mülkiyet*"ten de farklı bir mülkiyetin yolunu açmak istemişti. Özel de kolektif de sadece hukuk alanına ve hukuk kategorilerine göndermede bulunur. Hukuk sadece biçimsel ve dışsal bağları bilir. Öte yandan *bireysel* mülkiyet, *uygun* (*proper*) özneye ait olan (*proper*) mülkiyet anlamına gelir. *(Buna "kişisel", hatta Marx'ın yaptığı gibi "bireysel" mülkiyet de diyebiliriz.)*

Özne, "uygunluk" diyebileceğimiz şeyin kapasitesidir. Bir ilişkiye girme biçimiyle ya da bir şeye sahip olmakla hiçbir ilişkisi olmayan (ama şeylerle, nesnelerle de kurulabilen) bir bağ, bir ilişki, bir iletişim kurma biçimi anlamına gelir. Ben, iletişim kurmanın (*communicate*) yanı sıra bağlılık gösterdiğim ölçüde uygunumdur; *communicate* sözcüğünün de açıkça ortaya koyduğu üzere ortak varlığın (*common*) içindeyimdir (İngilizce'de *common* sözcüğü, ortak ya da kamusal alanı da ifade edebilir) ve ondan, onun tarafından, onun için yapılmışımdır. Freud bunu anlamanın en iyi yolunu sunuyor. Onun da belirttiği üzere ben ya da ego, büyük bir *o*'nun, yani dünyanın geri kalan varlığının tamamının yüzeyinde ortaya çıkan sadece küçük bir disktir. Yalnızken bile bütün dünyadan oluşurum; o "benim"le birlikte ya da "ben" olarak yeni bir tekil duyarlılık noktası kazanır.

Bu yüzden *komünizm*, öznelerin bütün tekilliklerinin, yani bütün istisnaların, bütün olağandışı noktaların ortak durumu anlamına gelir;

bu tekilliklerin ağı bir dünya (bir his imkânı) oluşturur. Komünizm siyasi olana ait değildir. Herhangi bir siyasetten önce gelir. Siyasete, ortak (*common*) alanı –*özel olana* ya da *kolektif olana*, ayrılmaya ya da bütünselliğe değil– ortak varlığın (*the common*) siyaseten kazanılmasına ya da onu bir öze çevirme yönünde bir girişime izin vermeksizin ortak varlığın (*the common*) kendisine açmak için mutlak bir öncelik veren şeydir. *Komünizm*, siyasetin etkinleştirilmesi *ve* sınırlandırılması yönünde bir ilkedir.

Bu noktada, *-izm*'i sorgulama gereği baş gösteriyor. Herhangi bir *-izm*, bir sunum sistemini, *ideolojinin* hem Marksçı hem Arendtçi anlamında bir tür ideolojileştirmeyi ifade eder. *Kartezyanizm*, Descartes'ın orijinal güdüsünün ideolojileştirilmesidir.

Tarihsel ya da tuhaf bir biçimde anıldığı üzere *reel* komünizm meselesine girmek istemiyorum. *Komünizm* hâlâ bir ideoloji olma tehlikesiyle karşı karşıyadır ve *-izm*'ini kaybetmesi gereklidir. Kelime, *-izm*'siz, *komün*dür. Hatta *komün, common, kommune*, bir biçim, bir yapı, bir temsil olarak anlaşılabilecek bir şey bile değil, *com*'dur. Evrensel bir önerme, herhangi bir varlıktan önce gelen öncül anlamında Latince *cum* ekidir.

Bu siyaset değildir; metafiziktir ya da isterseniz ontoloji deyin. Var olmak *cum* olmak demektir. (Bu satırları yazdığım sırada, Madrid'de bir meydanda şarkılar söyleyen *fútbol aficionado*'larıyla çevrelenmiş bir haldeyim. Ortak varlıkla ilgili bir semboller, problemler, duygular çoğulluğu var.) Fakat bu, siyasete şu soruyu sorar: *Cum*'a, ortak varlığa (*common*) ulaşmak amacıyla değil, sadece onun gelmesi, kendi şansını, kendi anlam ifade etme imkânını denemesi anlamında toplumu, hükümeti, hukuku nasıl düşünebiliriz? İleri sürmek istediğim gibi herhangi bir anlam, his mutlaka *ortak hissiyat* (*common sense*) ya da terimin yaygın kullanımıyla "sağduyu" değilse, herhangi bir hissin, anlamın iletişimden, paylaşımdan ya da değiş tokuştan oluşması anlamında kendi anlamını. Ama mal değiş tokuşu olmayan bir değiş tokuştan; benim mülkümün kendi *bağlılığıyla* uygun hale geldiği bir mülkiyetler değiş tokuşundan oluşması anlamında. Bu bağlılığa bazen "sevgi", "dostluk", bazen "sadakat" denir. Bazen "onur", bazen "sanat", bazen "düşünce", hatta bazen "hayat" ve "hayat hissi" denir; bütün bu isimlerin altında ortak varlığa sadakatten başka bir şey yatmaz.

Komünizm sorunu mülkiyet sorunuysa; daha açık bir deyişle ne kolektif ne özel mülkiyet ama bireysel ve ayrıca ortak mülkiyet sorunuysa, o zaman iki yönlü bir soru ortaya çıkar:

1. Hem "bireysel" hem "ortak" olmak ne anlama gelir? "Ortak varlığın bireyselliği"ni ve "bireyselliğin ortaklığını" nasıl anlayabiliriz?

2. Ortakbireysel (*commonindividual*) mülkiyet bağlamında zenginlik ve yoksulluğu nasıl düşünebiliriz?

İlk soruyu, bu sorunun "bireysel-ortak" dışında başka anlamları bulunan *tekil-çoğul* anlamında alınması gerektiğini savunarak cevaplamak istiyorum. Tekil-çoğul'un "bireysel-ortak"a içkin olabilecek ikili özcülüğün (*substantiality*) tehlikesinden kaçınabileceğini ileri sürmenin dışında bu meseleyi burada ele almak istemiyorum. (Bu konu hakkında daha önce başka bir yerde yazmıştım.)

Zenginlik ve yoksulluğa ilişkin cevap açıktır: Zenginlik ortak hayatın ihtiyacı olandan fazlasına, yoksulluk ise azına sahip olmak anlamına gelir. İlk komünist buyruk, çok açık bir şekilde, adaletle ilgilidir: Ortak hayatın ihtiyaç duyduğunu ortak varlığa vermek. Bu ihtiyaç aynı zamanda basittir, açıktır (bir bakıma, başka bakış açılarıyla da tartışılabilecek olan insan haklarına içkindir); ama yine de belirsizdir: İhtiyaç ile arzu ya da istek arasında basit ve açık bir fark yoktur.

Bu durumda farklı bir biçimde düşünmek gerekiyor. "İhtiyaçlar" ve bunların "tatmin edilmesi" doğrultusunda bir ilk adım atmakla yetinmememiz gerekir; bunların temel ya da asgari düzeyde tatmin edilmesinde elbette ki ısrar etmemiz gerekse de. Her ihtiyaca özü itibariyle sonsuzluğun da içkin olduğunu düşünmemiz gerekir. İhtiyacın bir şey (ekmek, su ya da yer gibi) edinme dürtüsü olarak; ama aynı zamanda bir şey olmayan, belki de sonsuzluktan başka bir şey olmayan bir şeye yönelen bir dürtü olarak anlaşılması gerekir.

Bu noktada yine kapitalizme, yani sonsuzluğun şeylerin sonu gelmez bir biçimde biriktirilmesi olarak yorumlanmasına yaklaşıyoruz. (Bütün bu şeylerin hepsi de adı para olan, onları biriktirme imkânıyla

ölçüldüğünde, birbirine denktir; paranın kendisi sonu gelmez bir *para yapma* süreci olarak anlaşılır.) Kapitalizm sonsuzluk değil sonu gelmezliktir ya da *sermayenin* sonu gelmez üretimi anlamında sonsuzluktur.

Bu, deyim yerindeyse, uygarlığın yaptığı bir tercih olmuştur. Bir noktada (bu nokta yüzyıllara yayılmış olsa bile) Batı uygarlığı tercihini sonsuzluktan yana kullanmıştır. Bu, her varoluşta mutlak verili şey olarak sonsuzluğun değişip biriktirme yönünde sonu gelmez bir süreç olarak sonsuzluk haline geldiği noktadır.

Elbette ki bu tercih, zenginliğin anlaşılmasında bir değişiklikle bağlantılıdır.

Piyasanın kontrol edilmesi, düzenlenmesi yeterli değildir. Zorluk sadece üretim-tüketim sistemini yönetmekle ilgili değildir; zenginliğin anlamıyla da ilgilidir. Zenginlik ile yoksulluğun birbirinden hayli farklı iki kullanımı ve anlamı olabilir. Bunların biri, biriktirmeye karşılık dağıtmak ya da zenginleşmeye karşılık yoksullaşmak olabilir. Bir diğeri de benim şaşaa ve tevazu karşıtlığı dediğim şey olabilir. ("Alçakgönüllü": Bir erdemin adı, yoksul insanların adı haline gelmiştir.)

Herhalde görkem ve alçakgönüllülüğe zenginlik ve yoksulluk denemez. Bunların birbiriyle ilişkisi, artının eksiyle ilişkisi gibi değil, basit cüppesi içindeki bir keşişin altın bir sunak karşısında durması gibidir. Ya da benim Beethoven'ın kuartetlerini dinlemem gibidir.

Uygun adı bir sevgi biçiminin yanı sıra bir ibadet biçiminin de adıyla *hürmet* ya da *tapınma* olan bu ilişki, toplumda hiç bu biçimde gerçekleşmez ya da her zaman zenginlik ile yoksulluk arasındaki karşıtlıkla karışır ya da bu karşıtlığa dönüşür. Yine de aslında, *zengin/yoksul* çifti bu haliyle ve felsefi, aynı zamanda ahlaki ve dini bir tema ya da konu olarak tam da kapitalizm-öncesi çağda, antik dönemde, Platon'un para kazanan Sofistleri eleştirmesiyle zenginliği kuvvetle reddeden İsa arasında bir dönemde oluşmuştur. O çağ, zenginliğin ilk ve bir anlamda son kez eleştirildiği dönemdi. Zenginlik artık görkemiyle değil, tam tersine *par excellence* sahte parlaklığıyla düşünülüyordu.

Bizim uygarlığımız şizofreniktir; kendi değerini düşünür, temel değeri (para) sahtedir.

Mülkiyet sorunu, uygun "kişi"ye ait uygun mülkiyet sorunudur; yani uygun "zenginlik" sorunudur (ya da "görkem" sorunudur; bir şekilde bu da uygun "anlam"la [his/sense] aynıdır). Böyle uygun bir mülkiyet ancak ortak (*common*) olabilir. *Özel* olarak bir anlam ifade etmez, his uyandırmaz (tek bir kişi için anlam ifade etmesi, hiç anlam ifade etmemesi demektir). *Kolektif* olarak da aynı etkiye sahiptir çünkü kolektif de tekil, mekanik bir birliktir; ortak olanın çoğulluğu değildir.

Ortak olan (*common*), varlık (*being*) ontolojik olarak "ortak olarak" var olmak anlamına geliyorsa, varlığın uygunluğu için yeterli kelimedir.

Bu bir "varsayım", "varlık" hakkında, dahası "olmak" (*to be*) hakkında ilave bir spekülasyon değildir. Onu sırf bir tür "şey" ya da bir tür "varlık" [dilimizde (İngilizce) genellikle aynı anlama gelirler] olarak düşünürseniz, olmak (*to be*) imkânsızdır, kesinlikle imkânsızdır. "Olmak" (*to be*) bir şey değildir, hiçbir-şeydir. Bir tür şey değil, kesinlikle hiçbir şey anlamına gelir ya da hiçbir şey'*dir* (bu kelimeyi kullanabilirsek). "Olmak" başka varlıkların ya da şeylerin arasında duramaz. "Olmak" bütün varlıkların ortak karakteri anlamına gelir: Vardırlar. Bu ortak karakterin kendisi başka bir şey değildir; "onların var olmaları" gerçeğinin ötesinde bir şey de değildir. Onlar mı? Evet, hepsi, her şey...

Bu yüzden "ortak olan"ın, varlıkların bir özelliği ya da niteliği olabilecek bir "ortaklık"la bir ilgisi yoktur. "Ortak olan" varlıklar (şeyler) arasındaki uzamın açılması ve bu uzamın açılması, yeniden açılması, değişmesi ve başkalaşması yönünde tanımsız, belki de sonsuz bir olasılık anlamına gelir. Bu uzamı bazen kendisini kapatır ama hiçbir zaman eşsiz ve tek başına bir "varlık" bırakacak sınıra kadar kapatmaz; böyle bir varlık yalıtıldığı anda ortadan kaybolurdu.

Ortak olan uzam, uzamın açılması, mesafe ve yakınlık, ayrılma ve karşılaşma anlamına gelir. Fakat bu "anlam" bir anlam değildir. Kesinlikle bir anlamın ötesine açılır. Bu ölçüde, "komünizm"in hiçbir anlamının olmadığını, anlamın ötesine geçtiğini söylemek mümkündür: Buradayız, olduğumuz yerdeyiz.

10

Komünizm: Kavram ve Pratik Üzerine Bazı Düşünceler

Antonio Negri

Tarihsel materyalizmin temelinde, tarihin, sınıf mücadelesinin tarihi olduğu iddiası yatar. Tarihsel materyalist, sınıf mücadelesini incelediğinde, bu incelemeyi siyasal ekonominin eleştirisi yoluyla yapar. Bu eleştiri, sınıf mücadelesi tarihinin *anlamının* komünizm, "işlerin mevcut halini ortadan kaldıran gerçek hareket" olduğu sonucuna varır (Marx, *Alman İdeolojisi*). Hareketin *içinde* olma meselesidir bu.

İnsanlar, bir tarih felsefesi ifadesi olduğu gerekçesiyle bu iddiaya sıklıkla karşı çıkar. Ama eleştirinin siyasi anlamının tarihsel bir *erekle (telos)* karıştırılmaması gerektiği kanısındayım. Tarihte, üretken güç-

ler genellikle kendilerini kuşatan ve kendilerine hükmeden sosyal ilişkileri ve kurumları da üretir: Bütün tarihsel belirlenimlerde bu aşikârdır. Peki, bu durumdan çıkma ve üretken güçleri (sınıf mücadelesinin işleyiş halindeki anlamını izleyerek) kapitalist üretim ilişkilerinin sultasından kurtarma olasılığı neden tarihsel bir yanılsama, siyasal ideoloji ya da metafizik bir saçmalık olarak görülsün? Aksinin geçerli olduğunu göstermeye çalışacağız.

1

Komünistler, tarihin her zaman sınıf mücadelesinin tarihi olduğunu varsayar. Bazılarına göre bu konum, savunulamazdır; çünkü tarih belirlenmiştir ve şimdi de sermayenin o kadar topyekûn egemenliği altındadır ki böyle bir varsayım etkisiz ve doğrulanamaz bir varsayımdır. Fakat bunu diyenler sermayenin her zaman bir *iktidar (güç) ilişkisi* olduğunu, sağlam ve zorba bir hegemonya örgütleyebilirse de bu hegemonyanın her zaman bir iktidar ilişkisinin içindeki belli bir buyruğun fonksiyonu olduğunu unutuyor. Proletaryanın yokluğunda ne sermaye kavramı ne de sermayenin tarihsel varyasyonları var olacaktır; proletarya sermaye tarafından sömürülse de her zaman onu üreten canlı emektir. Sınıf mücadelesi patron ile işçi arasında ifade edilen iktidar ilişkisidir: Bu ilişki sömürü ve kapitalist buyruk içerir ve kârın üretimini, dolaşımını örgütleyen kurumlarda tesis edilir.

Tarihin sınıf mücadelesine indirgenemeyeceğini iddia edenlerse bir "kullanım değeri"nin daimi varlığını varsayıyor. Bu "kullanım değeri"ni, emek gücünün değeri ya da doğanın, insan emeğini çevreleyen ortamın değeri olarak niteliyor. Bu varsayım kapitalist gelişmeye getirilmiş bir açıklama olarak çok yetersizdir ama aynı zamanda, kapitalizmin bugünkü biçimine ilişkin bir betimleme olarak da kesinlikle yanlıştır.

Sermaye bütün hayatı-dünyayı fethetmiş, sarmalamıştır; hegemonyası küreseldir. *Narodniklere* yer yoktur! Sınıf mücadelesi farklı koşullar altında değil, burada, "şimdi varolan öncüllerden" gelişir; sınıf ilişkileri bu tarihsel belirlenimler (*tarihsel belirlenimcilik*) ve öznelliğin (hem patronun hem işçinin) yeni üretimi üzerine kurulur.

Öncelikle bu bağlamda artık bir "dışarısı" olmadığına dikkat çekmek ilginçtir. Bu mücadele (sadece mücadele değil, mücadeledeki öz-

nelerin özü) artık tümüyle "içerdedir"; artık "kullanım değeri"nin bir benzeri ya da yansıması yoktur. "Değişim değeri" dünyasına ve onun zalim, acımasız gerçekliğine tam anlamıyla gömülmüş bulunuyoruz.

Tarihsel materyalizmi değişim değerinin sınıf mücadelesi açısından nasıl ve neden bu kadar merkezi bir öneme sahip olduğunu açıklar: "Burjuva toplumunda, işçi orada tamamen nesnellikten yoksun bir halde *durur*, ama *onun karşısında duran* şey artık *gerçek cemaattir* [*das wahre Gemeinwesen*]. Proletarya "cemaatten karnını doyurmaya çalışır, cemaat de ondan".[1]

Evet; fakat bu alternatif sahiplenmede -işçilerin sahiplenmesine karşı kapitalistlerin sahiplenmesinde- sermaye kesinlikle bir ilişki olarak belirir. Proletarya, cemaati, *Gemeinwesen*'i yeniden sahiplenmeyi, ona yeni bir toplum düzeni getirmeyi amaç olarak benimsediğinde komünizm şekillenir.

Bu yüzden değişim değeri çok önemlidir; basit emek, para, hatta sermaye dolaşımına kadar izleri artık sürülemesin diye inşa edilip korunan ortak bir toplumsal gerçekliktir. Kâra, birikmiş kâra dönüşmüş artıdeğerdir; arazi ve menkul değer, sabit sermaye, finans iratlarıdır; asli kaynakların, dünya üzerinde üretken olup uzaya gönderilen makineler ve aygıtların, iletişim ağlarının, son olarak özellikle paranın, büyük ortak paradigmanın birikimidir: "Paranın kendisi cemaattir [*Gemeinwesen*] ve başka hiçbir şeyin üstüne çıkmasına izin veremez."[2] Tarihsel belirlenim burada yatar. Değişim değeri çoktan yaygın bir biçim almıştır. *Gemeinwesen* olarak. Buradadır, dünyadır, başka hiçbir şey yoktur, dışarısı yoktur.

Finans örneğine bakalım: Finans biçiminde para olmaksızın yaşamayı kim düşünebilir? Para, bir zamanlar vatanın (*Heimat*) yattığı, varlıkların *ortak mallar (commons)* olarak örgütlendiği Gotik dönemin sonunda nüfusların bağlandığı ortak toprak haline gelmiştir. O ortak mallar ve o toprak artık kapitalistlerin elinde değişim değeridir. O toprağı geri istiyorsak kendimizi içinde bulduğumuz koşullarda onun üzerinde hak iddia ederiz: Kapitalist mal edinmenin, sahiplenmenin, değişim değeriyle beslenen zirve noktasında; saflık ve masumiyet yanılsamasına kapılmaksızın.

1. Karl Marx, *Grundrisse*, Çev. M. Nicolaus, Pelican, Londra, 1973, Defter V, s. 496.
2. A.g.e., Defter II, s. 223.

Spinoza bize İbrani devletinde jübile yılında* bütün borçların silindiğini, yurttaşların eşitliğinin sağlandığını anlattığında ya da Machiavelli tarım yasalarının Roma Cumhuriyeti'ne yeni bir hayat verdiğini çünkü pleblerin toprağı yeniden mal edinmesinin demokratik süreci yenilediğini ısrarla vurguladığında, doğaya ve demokrasiye geri dönmenin mümkün olduğu yanılsamasına tutunuyordu.[3]

Fakat bizim için, işgücünün özgürleşmesini belirlemek ve komünist olmak, artık ne orijinal ne demokratik olarak istenebilir olan, daha ziyade biz onu çabamızla ve kanımızla yeniden ürettikten sonra iktidar olarak karşımıza dikilen bir ortak gerçekliğin yeniden sahiplenilmesini gerektirir.

Ama cesaretimiz kırılmasın. Gramsci'nin sınıf mücadelesi okumasında bize öğrettiği gibi, tarihsel materyalizm sürekli *metamorfozu* kavramayı, daha doğrusu, teknolojilerin proletarya tarafından kullanılması ve kapitalist toplumsal örgütlenme deneyimleri üzerinden işçi karakterinin antropolojisini anlamayı önerir.

Bu yeni bir soru ortaya atar; çünkü işçi kendisini mücadele içinde değiştirdiğinden, sermayeye gerçek bir *metamorfoz* dayatır. Mücadele dönemleri ya da döngüleri varsa, bu dönemlerin ya da döngülerin ontolojik tutarlılıkları bu antropolojik temel karşısında ölçülür. Hiçbir doğa, kimlik, cinsel kimlik ya da ırk, sermaye ile işçiler arasındaki ilişkinin bu dönüşümüne ve tarihsel metamorfozuna direnemez. Çokluklar, her zaman bu dinamikle şekillendirilir ve yeniden değerlendirilir. Sınıf mücadelesi öznelliğin üretimi ve dönüşümü olarak göründüğünde, devrimci süreç, uzun vadeli bir zamansallık, karşı iktidarın ontolojik bir birikimini, proletarya "aklı"nın maddi kuvvetinin "iyimserliğini", dayanışma haline gelen arzuyu, her zaman akılcı olan sevgiyi ve Spinoza'nın dediği gibi onunla ilişkili "iradenin karamsarlığı"nı kazanır. Tutkular özgürlüğün siyasal yapılarının inşası yönünde seferber olduğunda "Dikkat!" demişti Spinoza. Rehberimiz, isyanların, gecenin içinde ışıktan yollar açabilecek bu ilahi umut kıvılcımlarının şans eseri belirivermesi değil, sürekli ve eleştirel çaba,

* Eski Musevi yasalarına göre elli yılda bir yapılması gereken genel serbest bırakma yılı. (ç.n.)

3. Niccolo Machiavelli, *Discourse on Livy*, Book I, Chapter 27, Penguin, Londra, 2007, s. 99; Benedict de Spinoza, *A Theological-Political Treatise*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007, s. 216.

örgütlü çalışma, hesaplı isyan riskidir. Felsefi hayal gücü gerçek olanı renklendirebilir; ama tarih yapımının çabasının yerini alamaz: Olay her zaman bir sonuçtur; asla bir başlangıç noktası değildir.

2

Komünist olmak devlete karşı olmak demektir. Devlet sermayeyi oluşturan ilişkileri her zaman normal olarak ama istisnai biçimde örgütleyen; kapitalistler ile proleter işgücü arasındaki çatışmaları disipline eden kuvvettir.

Bu devlet karşıtlığı, *özel* mülkiyetin bütün örgütlenme biçimlerine, üretim araçlarının *özel* mülkiyetine, bunların yanı sıra işgücünün *özel* sömürüsüne ve sermayenin dolaşımının *özel* denetimine yönelmiştir. Ama *kamusala*, yani emeğin kudretini (*potenza*) yabancılaştıran bütün bu işleyişlerin *devlete bağlı* ve *ulusal* şekillendirmelerine de karşıdır.

Komünist olmak, kamusal olanın, emeğin, bizim örneğimizde, *ortak* emeğin yabancılaştırılmasının ve sömürülmesinin bir biçimi olduğunu tanımayı gerektirir. Peki, o halde kamusal olan nedir? Büyük Rousseau'nun dediği gibi, kamusal olan, özel mülkiyetin düşmanıdır; "kimseye ait olmayandır" (Jean-Jacques Rousseau, *Eşitsizliğin Kökeni Üzerine İkinci Nutuk*). Fakat aslında herkese ait olan şeyi devlete atfetmek safsatadır. Devlet şöyle der: "Ortak olan size ait değildir; onu siz yapmış, ortak olarak üretmiş, ortak olarak icat edip örgütlemiş olsanız da." Devletin ortak olanı, yani hepimizin ürettiği, hepimize ait olanı serbest bırakması idare, yetkilendirme ve temsil başlığı altına girecektir... kamusal pragmatizmin amansız güzelliği.

İşte bu yüzden komünizm, sosyalizmin düşmanıdır; çünkü sosyalizm, proletaryanın kudretini (*potenza*) yabancılaştırmaya yönelik, üretimin, kendi öznelliğini çarpık bir biçimde örgütlemesini de gerektiren bu ikinci modelin klasik biçimidir. "Reel sosyalizm" sapmaları, bir asırlık sınıf mücadelesini etkisizleştirmiş ve tarih felsefesinin bütün yanılsamalarını dağıtmıştır. Muazzam kolektifleştirme süreçleri başlatmış olmasına rağmen "reel sosyalizmin" yargısal, siyasal ya da beşeri bilimlerle ilgili komuta disiplinlerini hiç sorgulamamış olmasını görmek ilginçtir. Sosyalizmin kurumsal yapıları ve siyasal kutuplaşmalarını üreten belli bir ideolojidir; bu ideoloji özel ile kamusalı –her ne kadar Rousseau'da örtüşüyor olsalar da– birbirinin karşısına koyan

ve bir yandan kendi kendilerini seçmiş "öncüler" olduklarını iddia ederken öte yandan kapitalist elitin komuta sistemini yeniden üreten bir yönetici sınıfı kutsayan bir ideolojidir.

Devlete karşı olmak her şeyden önce, işbölümü ve zenginliğin birikimi, yeniden dağılımı da dahil olmak üzere bütün üretim sistemini kökten demokratik bir biçimde, "herkesin demokrasisi" olarak idare etme arzusu ve becerisi anlamına gelir.

Burada yeni tanımlar yapmak yerinde olacaktır. Tarihsel materyalizm "öznelliğin her yerde hazır ve nazır" olmasıdır. Yaşadığımız dünyanın "dışında" bir yer olmadığını ilan etmekle kalmaz, bu dünyanın "içinden" farklı bir ortak yaşam biçiminin inşasında, işçiler, yurttaşlar ve bütün öznelerin tek bir direnişin ve dönüm noktalarının daimi unsurları olduğunu da söyler.

Onlar en acı ve sıkıcı tarihsel sıkıntılar bizi boğarken bile vardır. Çokluk, bir sınıf kavramıdır ve onu oluşturan tekillikler, sermayenin dayattığı boyun eğme ilişkisinde her zaman direnişin çekirdeğidir. Tekil, böyle yapması gerektiği için, başka türlü yapamayacağı için boyun eğer; ama her zaman bir direniş olarak orada, iktidar ilişkisinin içindedir. Tıpkı komuta ilişkisinin korunması gibi, bu ilişkinin kırılması da her zaman olasılık dahilindedir. Burada, herhangi bir tarih felsefesinin dışında, bu olağan fenomenolojinin içinde iktidara, onun düzenine ve suiistimallerine karşı olası bir öfkenin, ücretli emeğin (ve/veya kapitalist toplumu yeniden üretme amacına tabi emeğin) reddedilmesinin başka bir toplum modelinin oluşması açısından ne kadar merkezi ve temel önemde olduğunu; bunların farklı bir düzenin, başka bir hayat ihtimalinin mevcut sanallığına (sanal mevcudiyetine) ne ölçüde işaret ettiğini algılarız. Bunlar kırılmaya doğru iterler. Bunu yapabilirler; çünkü her zaman mümkün olan kırılma gerçek, daha doğrusu gerekli olabilir. (Bu kesintinin niteliklerine daha sonra döneceğiz.) Devrim olabilir.

Öfke, reddetme ve isyan konusunda ısrar etmek, *kurucu iktidara* çevrilebilmelidir. Devlete ve onu örgütleyip temsil eden bütün bünyelere karşı mücadele, yeni bilgi yoluyla yeni iktidarı üretme becerisini de içermelidir. Bir yıldırımı asla çıplak elle tutamazsınız; ancak çokluk, isyancı sınıf mücadelesinin tarihi, bunu yapabilir. Fakat tarihsel koşullar ile öznelliğin üretimi arasındaki ilişki değişmeye devam et-

mektedir. Daha önce de söylediğimiz gibi, bu, işçinin antropolojisinin sürekli metamorfozunun geliştiği alanlardan biridir. İşgücünün teknik bileşimi sürekli bir hareket halindedir ve her zaman yeterli, farklı bir öznellik üretimine tekabül eder. Bu, mevcut koşullarda devrim arzusu ve somut ifade biçimleri bulması gereken *siyasi* bir bileşimdir.

Öznellik ve yeni siyasi bileşimin üretimi, devrimci sürecin inşa edildiği tarihsel ve sosyal koşulları haber verebilir; fakat maddi belirlenme ile kolektif arzunun devrimci gerilimi arasında her zaman diyalektik bir bağlantı vardır: Kopabilen ama kendisi olarak kalan elastik bir bağlantı. Lenin'in dediği gibi ikili iktidar her zaman kısa ömürlü olur; isyancı gücün öznel beklentiyle (öznelliğin ileri sürülmesi) tarihin vaktini geciktirmesi gerekir. Kurucu iktidar devlete karşı devrimci iradeyi haber vermenin, gerçekleştirmenin anahtarıdır.

Geleneksel devlet kuramında anarşi ve diktatörlük mümkün olan bütün egemen komuta biçimlerinin birbirine karşıt aşırı uçlarıdır; ama devlete karşı *komünist demokrasiden* bahsettiğimizde bunu anarşi ile diktatörlük arasında olası bir uzlaşma zemininde yapmayız. Tam tersine bu alternatifin aşılmasını öneririz; çünkü devrimci mücadelenin dışı yoktur ama bunun yanında, isyancı bir iktidarı, başka bir deyişle egemenliğin "yukarısı"na karşı "aşağısı"nı tanımlayan, bilen içerisi vardır. Komünist varlık bu "aşağı"dan, kurucu arzuların iktidar ifadelerine, alternatif içeriklere dönüştürülmesiyle gerçekleştirilir. Bu yüzden Gramsci'nin öğrettiği gibi "*Kapital*'e karşı" da bir devrim olabilir.

3

Komünist olmak, sermayenin sömürüsünün, devlete tabiyetin bertaraf edildiği yeni bir dünya inşa etmek demektir. Gerçekçi olup bugün içinde bulunduğumuz koşullardan, bugünkü koşullarımıza damgasını vuran tarihsel belirlenimlerden yola çıkarak komünizmin gerçekleştirilmesine doğru nasıl ilerleriz?

Öncelikle bu belirlenmenin ancak komutada olanlardan üstün bir güç inşa ederek kırılıp aşılabileceğini söyleyelim. Ama bunu nasıl yapacağız? Daha önce de söylediğimiz gibi öfke, reddediş, direniş ve mücadele kendisini gerçekleştirmek isteyen bir kurucu iktidarı ürettiğinde siyasi kopuş gerekli görünür. İleriye doğru bu hareketi, bu

kurucu kopuşu ancak güç mümkün kılabilir. Grevlerden, endüstriyel sabotajdan, hâkimiyet sistemlerinin kırılmasından, korsanlığa konu olmasından, göçmenlerin kaçışından ve seferberliğinden tutun, isyanlara, kalkışmalara, alternatif bir iktidarın somut yapılanmasına kadar. Bunlar kolektif bir devrimci iradenin seçilebilir ilk şekilleridir.

Bu değişim temeldir; komünist imgelem kopuş anında yücelir. Emeğin sömürülmesine karşı ücretlerin artırılması, mali krize karşı genel gelir, diktatörlüğe karşı herkes için demokrasi: Kurucu iktidarı üreten bir tarihin sonuçları bunlardır. Fakat bu yeterli değildir; neden yetersiz olsa da onu daha az gerekli, daha az olmazsa olmaz kılmaz. Yeterli değildir çünkü örgütsüz devrim olmaz; tıpkı olayın yüceliğinin yeterli olmadığı gibi, mite başvurmanın ya da ezilmenin her yerde hazır ve nazır olmasına karşılık bedenlerin çıplaklığına, bir yoksulluk eşiğine mistik atıflarda bulunmanın yeterli olmadığı gibi; bunların hiçbiri yeterli değildir çünkü hâlâ kopuş anını örgütün gücüne tahvil ve dahil eden akılcı bir tasarım yoktur.

Spinoza'nın yazdığı gibi: "*Cupiditas, quae ex ratione oritur, excessum habere nequit.*" ("Akıldan kaynaklanan arzu aşırı olamaz.")[4] Böylece kendisini (nesnel olduğu varsayılan) sınırlara hapseden bir arzu tanımına meydan verilmez. Demek istediğim şey şu: Bu çerçeveyle düşünür, denersek hiçbir teleoloji ya da tarih felsefesi iş başında değildir; sadece bütün bu tesadüfi mücadeleler sürecinde güçle, kendi örgütlü artısını inşa eden kolektif bir arzu söz konusudur: Sömürü tarihinin sıkıcı tekrarıyla ilişkili olarak komünizmin artısı. Bu yüzden, komünizm bugün bize daha yakındır (hemen köşeyi dönünce karşımıza çıkacağı anlamına gelmiyor bu); çünkü işgücünden alınan artıemek, işgücü bilişsel metamorfozla değiştikçe ancak zorluklarla kapitalistin kâr olarak örgütlediği artıdeğere dönüştürülüp çevrilmektedir. Bilişsel emeğin hazmı sermaye için son derece zordur.

Fakat bazılarımızın söylediği gibi, öznel aşırılık ile komünist proje arasındaki ilişkinin, çokluğun isyancı ve kalkışmacı hareketleriyle doğduğu iddiasını destekleyecek bir kanıt yoktur. Bu doğru. Fakat buna karşılık, devrimci projenin her yerdeki varlığının, tarihsel materyalizmin bize, sermayeye karşı çıkan bir özneyi, anti-kapitalist güç olarak örgütlenen bir tekillikler çokluğunu gösterdiğini söyleyeceğiz;

4. Spinoza, *Ethics*, Dover Publications, New York, 1959, Bölüm IV, Önerme LXI, s. 229.

resmi olarak, bir parti, olgun, rüştünü ispatlamış bir örgütlenme olarak değil, varoluşu sayesinde, çokluk, kendi içinde ***bir tekil kurumlar bütünü*** oldukça daha güçlenen ve daha iyi eklemlenen bir direniş olarak örgütlenen bir tekillikler çokluğu. Tekil kurumlar bütünü, hayat ve mücadele biçimlerini, ekonomik ve sendika örgütlenmelerini, toplumsal sömürü süreçlerinin kopuşunu, yeniden sahiplenme deneyimlerini ve direniş düğümlerini içerir. Kimi zaman toplumun kapitalist örgütlenmesi açısından merkezi önem taşıyan meselelerde girilen büyük çatışmalarda kazanırlar, kimi zaman kaybederler; ama her zaman yeni öznelleştirme biçimlerinde kalıntı olarak işlev gören husumet düzeyini korurlar.

Çokluk, zaman içinde, iktidar ilişkilerinin gidişatıyla ve bu ilişkilerdeki değişikliklerle bağlantılı olarak farklı siyasi bileşimler haline gelen bir kurumlar grubudur. Bu kurumlar, proletaryanın teknik bileşiminin unsurları olmaktan; ezilenlerin tesadüfi ve/veya konjonktüre bağlı örgütlenmeleri olmaktan fazlasıdırlar: İsyancı komünist öznellik üretiminin siyasi yeniden bileşim ve pıhtılaşma anlarıdırlar. *Cupiditates!*[5] Bu gibi örnekler, bir özgürleşme arzusunun ifadeleriyle (ücretli emek, sosyal hareketler, siyasi ifadeler) siyasi ve/veya ekonomik reform arasında farklı ve çeşitlilik gösteren ilişkilerdir.

Bugünün biyo-politik toplumunun durduğu noktadan, *reform* ile *devrim* arasındaki ilişki sanayi toplumlarında olduğundan farklıdır. Araya giren dönüşüm ciddidir; klasik yönetim biçimlerinin bugün zayıflaması çerçevesinde, egemenliğin icrasında yönetim yöntemlerinin genelleştirilmesine dair bir analizle kolayca doğrulanabilir. Sanayi sonrası toplumlarda yönetim ilişkilerinin akışları, baskıları ve değişiklikleri, hareketler ile hükümetler arasındaki çarpışmanın farklı sonuçlar doğurduğu yeni bir toprağa işaret etmektedir. Sanayi sonrası toplumlarda *yönetim* ilişkilerindeki akışlar, baskılar ve yer değişiklikleri, hareketler ile hükümetler arasındaki çarpışmanın farklı sonuçlarla açıldığı yeni bir toprakta olduğumuzu gösteriyor. Fakat bu akışlar, baskılar ve değişiklikler, reform önerileri için verilen mücadeleyle, bu önerilerin örgütlenmesiyle ilgili kazanımların; çokluğu şekillendiren ve onu içten eklemleyen yıkıcı gerilimlerin arttığını gözler önüne seriyor. Burada *ortak varlığın yeni kurumlarının* ışıltılarını görmeye başlıyoruz.

5. *Passions, longings, desires, eagerness!* (İngilizce'ye çevirenin notu).

Bu süreç aşağıdan başlatılmıştır. Güçle olumlanan, ortaya konan bir harekettir. Onu betimleyen şey diyalektikten çok, olumlama iradesidir. Teleolojik değildir; materyalist kuramı ve Machiavelli'nin yıkıcı pratiğini etik ve tarihsel sonculukla suçlamadığımız sürece. Aksine çokluk, "bir ikiye bölündüğünde" başlayan bir *geçiş* sürecine gömülmüştür; çünkü daha önce de söylediğimiz gibi bilişsel proletaryanın artıemeğini kâra çevirmek zordur ve bu kâr kendini devrimci artı (fazla) olarak ortaya koyar. Bu değişim, bir üretim aşamasından ya da biçiminden diğerine bir geçiş olmaktan ziyade çokluğun içinde açılan bir değişimdir; öznelerin antropolojik metamorfozlarını toplum ve siyasetteki değişimlere, dolayısıyla komünist özgürleşme olasılığına bağlayan ağ üzerinde etkilidir ve o ağı açığa vurur. Yaşadığımız toplum gerçekten, tam anlamıyla sermayeye dahildir. Bu iradeye *kapitalist biyo-iktidar* diyoruz. Fakat biyo-iktidar, egemenliği küresel olduğunda bile sermayenin faaliyetinin ürünüyse, bunun bir ilişkiye dayanması gerekir: Biyo-politik alanın içindeki sermaye ilişkisi. O biyo-politik alan ki orada hayatın kendisi işe koşulur ve her yönüne iktidar tarafından yatırımda bulunulur. O biyo-politik alan ki orada direniş de tezahür eder, sosyal emeğin gerçekleştiği bütün biçimlerde proletarya da oradadır. O biyo-politik alan ki orada bilişsel işgücü değer fazlasını ifade eder ve çokluk oluşur. Bu çokluk silahsız değildir; çünkü onun içinden geçen bütün süreçler, onun kurumsal eklemlenmelerini, direnişin ve öznel doğuşların büyümesini da betimler.

Daha önce söylediğimiz gibi çokluk, direniş, mücadele ve kurucu iktidar arzularının ve yollarının bir toplamıdır. Onun kurumlardan oluşan bir bütünlük olduğunu da ekleyelim. Komünizm bu geçiş sürecinde bir amaç olarak değil, bir koşul olarak zaten var olduğu için mümkündür; tekilliklerin gelişimidir, bu insanın denenmesidir, iktidar ilişkilerinin sürekli dalgası içinde gerilim, eğilim ve metamorfozdur.

4

Komünist etik nedir? Görmüş olduğumuz gibi, komünist etik, devlete karşı mücadele etiğidir; çünkü tabi olmaya isyan etmekten, sömürünün reddedilmesinden hareket eder. İsyan ve reddetme düğümünde, komünist etikle ilgili bir tanımın ikinci unsuru yatar: O da dışlama

ve yoksulluğa, yabancılaştırma ve sömürüye karşı mücadelenin ortak inşası ve militanlıktır.

Bu iki unsur (mücadele ve ortak militanlık) yeni bir düzleme açılır: Tek başmalıktan çekilerek kendilerini çokluk, özele karşı ortak varlığı arayan bir çokluk yapmaya çalışan bir tekillikler bütününe. Bir demokrasiye ulaşmak anlamına mı geliyor bu? Neredeyse üç yüz yıldır demokrasiyi kamu yararının idare edilmesi, devletin ortak varlığı sahiplenmesinin kurumsallaşması olarak düşündük. Bugün demokrasi arıyorsak onu radikal bir biçimde, ortak varlığın ortak idaresi olarak yeniden düşünmemiz gerekiyor. Bu idare (kozmopolit) mekânın ve (kurucu) zamansallığın yeniden tanımlanmasını gerektirir. Artık her şeyin herkesin olduğu, bu yüzden de kimseye ait olmadığı bir toplumsal sözleşme biçimi tanımlama meselesi değildir. Her şey herkes tarafından üretildiği için herkesindir.

Bu değişiklik ancak örgütlenme adına ortaya çıkacaktır. Komünist hareketlerin bütün tarihi bu örgütlenme meselesini temel mesele olarak görmüştür çünkü örgüt kolektif bir karşı oluştur, bir kurum ilkesidir; bu yüzden de çokluğu oluşturmanın özünde yatar. Neoliberalizmin krizi, bireycilik kültürleri, toplum içinde doğup büyüyen insanların tek başınalığı doğal olarak reddetmeleri, tek başınalığın ölüm olarak kabul edilmesi gibi olgular, bireyci ahlak uyarınca sermayenin öznelerine yeniden dayatmaya çalıştığı tek başınalığa karşı bir direniş örgütlenmesi olarak ortaya çıkar.

Komünist bir etiğin ilk üç unsuru şunlardır: Devlete karşı isyan, ortak militanlık ve kurumların üretimi. Açıktır ki iki temel tutku bunların içinden geçer: Doğal muhtaçlık ve ekonomik yoksulluğun itkisiyle sermayenin idaresinden özgürleşmiş bir emek ve bilim iktidarına yönelen tutku; yalnızlığın reddinden ortak varlığın siyasi kuruluşuna giden aşk tutkusu (bekleneceği üzere din, burjuva estetiği ve bütün New Age ideolojileri bu tutkuları ıslah etmeye, gizemli hale getirmeye ve etkisizleştirmeye çalışır). Bir araya gelerek, direnişte ve örgütlenmede ortak bir arada varoluşun yeni biçimlerini geliştirmeye çalışarak komünizmin kurucu iktidarı icat olunur. Bu kurucu iktidar kavramının, sermaye ve onun devletinin örgütlediği anayasal yapılarla bir ilgisi yoktur. Bu noktada, bir yanda işgücünün kudreti (*potenza*), çokluğun icadı ve proletaryanın kurucu ifadesi; diğer yanda kapitalist

iktidar, burjuvazinin disipline edici küstahlığı ve devletin baskıcı hizmeti bulunmaktadır ve bunlar birbirinin aynı değildir. Komünizmin kurucu etiği çok daha derinlere indiğinden ve tarihsel yeniden üretimin biyo-politik boyutuna yatırımda bulunduğundan, tarihsel varlık sınıf mücadelesini ortaya çıkarırken, artık çağımızın belirlenimlerinin içine, bütün bir biyo-politik dispositifler dizisinin üstüne yayılacaktır. Burada komünist etik, yoksulların kudretinin (*potenza*); aşk, eşitlik ve dayanışmaya duyulan ortak arzunun cömert ve yaratıcı dile gelişi olarak belirirken hayatla (ve ölümle) ilgili büyük meselelere temas eder ve büyük bir haysiyetin karakterini üstlenir.

Bir "kullanım değeri" pratiği fikrinin yeniden belirdiği noktaya gelmiş bulunuyoruz. Bu kullanım değeri artık mücadelelerle yapılan tarihin *dışında* değil, *içindedir.* Artık doğanın bir yadigârı ya da varsayılan bir kökenin yansıması olmadığı gibi zamanda bir an ya da algıda bir olay da değildir; bir ifadedir, bir dildir, bir pratiktir.

Son olarak, hiçbir şekilde bir kimlik, bir evrensele giriş noktası olarak benimsenen somut bir karakter üzerindeki bir yansıma değildir. Bir karışımdır; ortak varlık, çok boyutlu, melez ve karışık bir yapıdır; bizden önceki karanlık asırlarda kimlik olarak bilinen her şeyin aşılmasıdır. Bu etikten ortaya çıkan insan, çok renkli bir Orfeus'tur; tarihin bize kökenden ziyade zenginlik, sefaletten ziyade gerçekleşecek-arzu olarak iade ettiği bir yoksulluktur. Bu, yeni kullanım değeridir: ortak varlık. Varoluşumuz bir dizi ortak koşulu haber veriyor; onları kapitalist yabancılaşmanın elinden, devletin hükmünden kurtarmaya çalışarak özgürleşmeyi istiyoruz. Kullanım değeri, emeğin teknik bileşiminin yeni kazanılmış biçimidir; bunun yanı sıra tarihte dünyanın kuruluşu pratiklerinin temelinde yatan ortak siyasi dispositiftir. Yeni kullanım değeri, mücadelenin örgütlenmesine, kapitalist komuta ve sömürüyü yıkacak güçlere yeni yollar açan ortaklığın bu dispositiflerinde yatmaktadır.

11
Komünizmsiz Komünistler mi?
Jacques Rancière

Söylemem gereken şey hayli basit; sizler de basit bulacaksınız. Fakat "komünizm" kelimesine taze bir anlam katmamız rica edildiyse, çok basit bazı meseleleri yeniden gündeme getirmemiz, çok basit bazı olguları yeniden değerlendirmemiz gerekebilir. Dikkate almamız gereken ilk olgu, sanırım şu: Komünizm sadece geçmişte kalmış şanlı hareketlerin ya da adı kötüye çıkmış devlet güçlerinin adı değildir; kahramanca ve tehlikeli bir görev olan onu diriltme görevini üstleneceğimiz bir kalıntı ya da lanetli bir isim değildir. "Komünist" bugün dünyanın en kalabalık ülkesini ve en zengin kapitalist güçlerinden birini yöneten partinin adıdır. Komünizm, mutlak devlet hâkimiyeti ve kapitalizm arasındaki bu bağlantı, komünizmin bugün ne anlama gelebileceğiyle ilgili bir düşünümün alanı dışında bırakılmamalıdır.

Burada benim düşünümüm, Alain Badiou'nun, Fransız Komünist Partisi'nin gazetesi *L'Humanité*'ye verdiği bir söyleşide rastladığım basit bir ifadeden yola çıkacak: "Komünist hipotez, özgürleşme hipotezidir." Anladığım kadarıyla bu sözler, "komünist" kelimesinin anlamının özgürleşme pratiklerine içkin olduğu manasına geliyor. Komünizm bu pratiklerin inşa ettiği bir evrensellik biçimidir. Bu ifadeye tümüyle katılıyorum. Şimdi mesele, ifade ettiği komünizm fikrini tanımlayabilmek için "özgürleşme"nin ne anlama geldiğini bilmek.

Benim kanımca en tutarlı ve güçlü özgürleşme fikrinden, entelektüel özgürleşme düşünürü Joseph Jacotot'nun formüle ettiği fikirden başlamam şaşırtıcı olmayacaktır. Özgürleşme azınlık durumundan çıkmaktır. Azınlık durumu, kılavuzluk edilmeniz gereken bir durumdur; çünkü kendi yön bulma duygunuzla yolunuzu izlemeniz sizi yoldan çıkaracaktır. Okul, öğretmenin, cehalet durumundan, öğrencinin cehaletinden başlayıp ilerleyerek cehaletin yerine bilgiyi, kendi bilgisini geçirdiği; ilerleyip öğrenciyi bir eşitsizlik durumundan çıkardığı, onu bir eşitlik durumuna "doğru" yönlendirdiği pedagojik sürecin mantığıdır. Aynı zamanda, eğitimli elitlerin cahil ve batıl inançlı aşağı sınıflara ilerleme yolunda kılavuzluk etmelerinin gerektiği Aydınlanma'nın mantığıdır. Jacotot bunun, eşitlik vaadi adına eşitsizliğin sonsuz biçimde yeniden üretilmesi olduğunu söyler. Cahili bilime, aşağı sınıfları cumhuriyetçi ilerlemenin modern hayatına götüren süreç, aslında öğretmenin zekâsını cahilin zekâsından ayıran uçuruma dayanmaktadır. İlkini ikincisinden ayıran şey, gayet basitçe cehaletin bilgisidir. Bu, eşitsizlik ilkesidir. Onun karşıtı, eşitlikçi düstursa iki ilkeyle özetlenebilir: Öncelikle eşitlik bir hedef değildir; bir başlangıç noktasıdır, mümkün olan doğrulanma alanını açan bir görüş ya da önvarsayımdır. İkincisi, zekâ bölünmüş değildir, birdir. Zekâ, öğretmenin ya da öğrencinin zekâsı, yasa koyucunun ya da zanaatkârın zekâsı vs değildir. Aksine belli bir konuma ya da toplumsal düzene uymayan ama birinin zekâsı olarak herkese ait olan zekâdır. O halde özgürleşme şu anlama gelir: Bir olan bu zekânın sahiplenilmesi ve zekânın eşitliğinin potansiyelinin doğrulanması.

Pedagojik önvarsayımdan (iki tür zekâ olduğu varsayımından) çıkış, Platon'un *Devlet*'inde zanaatkârların neden başka bir şey değil, sadece işlerini yapması gerektiği hakkında iki ifadeyle formüle

edildiği biçimiyle, konumların dağıtılmasıyla ilgili sosyal mantıktan çıkışı sağlar. Bu ifadelerin ilki işin beklemeyeceğini söyler; ikincisi ise ilahi kudretin zanaatkâra bu işi yapma gücünü verdiğini söyler, ki bu da başka bir şey yapma güçsüzlüğü demektir. Böylece işçilerin özgürleşmesi, işin bekleyebileceğinin, zanaatkâra özel bir "yatkınlık" olmadığının olumlanması anlamına gelir. Bu bir mesleği bir zekâ biçimine bağlayan "zorunluluk" bağlarını kırma imkânını sağladığı gibi tabi olma konumlarına uygun düşen zekâ ya da zekâsızlık anlamında, sadece işlerini yürütecek zekâya sahip olmaları beklenenlerin genel kapasitesinin olumlanmasını da beraberinde getirir.

Özgürleşme, "aciz" olanın kapasitesinin gösterilmesiyle somutluk kazanan zekânın komünizmi anlamına gelir: Jacotot buna cahilin kendi başına öğrenme yetisi der. Buna bir ilave yapabiliriz: İşçinin gözlerinin ve aklının, ellerinin işinden uzaklaşmasına izin vermesi yetisi; bir işçi topluluğunun iş ne kadar acil olsa da, geçimleri için o işe ne kadar muhtaç olsalar da çalışmayı durdurma; işliğin özel alanını kamusal bir alana dönüştürme; üretimi kendi güçleriyle örgütleme ya da yöneticilerinin terk ettiği veya ihanet ettiği bir şehri yönetme işini üstlenebilme yetisi; ve özgürleşmiş erkek ve kadınların kolektif gücünü ortaya çıkaran başka birçok eşitlikçi icadı gerçekleştirme yetisi.

Ekleyebiliriz, dedim. Bu şu anlama geliyor: Zekânın komünizmi tezinden yola çıkarak bu komünizmin kolektif olarak uygulanma biçimleriyle ilgili bir çıkarımda bulunabiliriz. Zorluk burada karşımıza çıkıyor işte. Herhangi birinin zekâsının komünist olumlaması nereye kadar bir toplumun komünist örgütlenmesiyle örtüşebilir? Jacotot böyle bir olasılığı tümüyle reddetmişti. Özgürleşmenin bireylerden bireylere aktarılabilecek bir eylem biçimi olduğunu söylemişti. Bu şekliyle özgürleşme, toplumsal varlıkların mantığına kesinlikle karşıdır; bu mantık fiziksel yerçekimi kanunlarına benzer toplumsal yerçekimi kanunlarının hükmettiği bir toplanma mantığıdır. Herhangi biri özgürleşebilir ve başka insanları özgürleştirebilir; böylece insanlığın tümü özgürleşmiş bireylerden oluşabilir. Ama bir toplum asla özgürleşemez.

Bu, salt, yetkin bir bireyin kişisel kanısı değildir. Salt bireysel özgürleşme ile kolektif özgürleşme arasında bir karşıtlık kurma meselesi de değildir. Mesele şudur: Herhangi birinin yetisinin kolektifleşti-

rilmesi, bir toplumun küresel örgütlenmesiyle nasıl örtüştürülebilir? Anarşik özgürleşme ilkesi nasıl toplumsal bir görev, konum ve yetki dağılımının ilkesi haline gelebilir? Kanımca, bu sorunu, kendiliğindenlik ve örgütlenmeyle ilgili yıpranmış nutuklardan ayırmanın zamanı geldi. Özgürleşme kesinlikle düzensizlik anlamına gelir; ama bu düzensizlikte kendiliğinden bir şey yoktur. Tersine, örgütlenme basitçe mevcut toplumsal disiplin biçimlerinin kendiliğinden yeniden üretimi anlamına gelebilir. Bir özgürleşme disiplininin ne anlama gelebileceği Jacotot'nun yaşadığı yüzyılda Cabet gibi komünist koloniler ya da Marx ve Engels gibi komünist partiler kurmak için kolları sıvayanlara bir sorun olarak görünüyordu. ABD'de Cabet'nin öncülüğünde kurulan İkarya cemaati gibi komünist cemaatler başarısız oldu. Başarısızlıklarının sebebi, yaygın görüşün aksine, bireylerin ortak disipline boyun eğememeleri değildi. Tam tersine, komünist yeterlilik özelleştirilemeyeceği için başarısız oldular. Herhangi birinin yeterliliğinin özelleştirilmesi özel komünist insanın erdemine dönüştürülemez. Özgürleşmenin geçiciliği, kolektif iktidarın keşfedilmesinin geçiciliğini kastediyorum, herkesin görevini belirleyen örgütlü bir toplumun takvimiyle örtüşemez. Bu cemaatlerin çevresindeki cemaatler daha iyisini yaptı. Başarılı olmalarının sebebi, komünistlerden oluşmuyor olmalarıydı. Dini bir disipline uyan erkek ve kadınlardan oluşuyorlardı. Ama İkarya cemaati komünistlerden oluşuyordu. Bu yüzden de bu cemaatin komünizmi en baştan ikiye ayrılmıştı: Gündelik hayatın Cemaatin Babası'nın yönetiminde komünist bir biçimde örgütlenmesi ve komünistlerin komünizmini temsil eden eşitlikçi bir topluluk. Nihayetinde komünist bir işçi, sırf "yararlı" bir işçi olarak kendi işini yapmak yerine konuşma ve ortak işlerle ilgili kurallar koyma yetisini ortaya koyan bir işçidir. Bu sorunun çok uzun bir zaman önce Platon'un *Devlet*'inde çözüldüğünü aklımızdan çıkarmamalıyız: Platon'a göre işçiler, yani demir ruhlu insanlar komünist olamazlar; ancak ruhlarında altın olan yasa koyucular maddi altından vazgeçip komünist olmayan işçilerin üretimiyle komünist olarak yaşayabilirler ve yaşamalıdırlar. Bu şekliyle Devlet, yerinde bir tanımla komünistlerin işçiler üzerindeki iktidarı olarak tanımlanabilir. Eski bir çözümdür; ama biraz önce bahsettiğim komünist devlet örneğinde, sağlam bir muhafız ordusu sayesinde hâlâ işlerliğini koruyan bir çözüm.

Cabet'nin muhafızı yoktu. Marx ve Engels'e gelince; onlar da kurdukları Komünist Parti'yi lağvedip üretici güçlerin evrilmesini ve kuramlarından bir nebze olsun anlamasalar da kendilerini onların eşitleri olarak gören şu aptal eşekler yerine gerçekten komünist proleterler yaratacak hale gelmesini beklemeye karar verdiler. Komünizmin bencillik ya da adaletsizliğe cevaben kolektif hayatı deneyimleme girişiminde bulunan özgürleşmiş bireylerin bir araya toplanması olmadığını söylüyorlardı. Kapitalist üretim biçiminde ve burjuva hayat tarzlarının örgütlenmesinde zaten iş başında olan bir genellik biçiminin, tam tersi bir biçimde, özel çıkarların tekilliği olarak zaten varolan kolektif akılcı gücün tam anlamıyla uygulanmasıydı komünizm. Komünizmin kolektif güçleri zaten mevcuttu. Gereken tek şey, kolektif ve öznel olarak bu güçlerin yeniden sahiplenilme biçimiydi.

Tek sorun tabii ki "*tek*"in kendisiydi. Fakat bildiğimiz üzere bu zorluk iki aksiyom sayesinde tersine çevrilebilir. Öncelikle bu kolektif güçlerin gerçekleştirilmesine içkin bir dinamik vardır. Kolektif güçlerde iş başında olan "ayrılmamışlık" kapitalist "özellik" biçimlerini patlatma eğilimindedir. İkincisi, bu dinamik başka bütün cemaat biçimlerini, Devlet'te, dini ya da geleneksel toplumsal bağlarda temsil edilen bütün "ayrı" cemaat biçimlerini, öyle bir darmadağın eder ki "tek" sorunu tersine çevrilir: Komünizmin amaçladığı kolektif yeniden sahiplenmenin başka bütün cemaatlerin çöküş sonrasında geride kalan *tek* mümkün cemaat biçimi olduğu anlaşılır. Böylece komünistler ile cemaat arasındaki gerilim çözüme bağlanacaktır. Mesele şudur ki bu çözüm toplumsal düzenin gelişim mantığıyla ilgili olarak özgürleşme mantığının heterojenliğini silme eğilimindedir. Özgürleşmenin özünde olan şeyi, açık bir deyişle zekânın komünizminin ya da herhangi birinin olamayacağı bir yerde olması, yapamayacağı şeyi yapma yeterliliğinin olumlanmasını yadsıma eğilimindedir. Tam tersine, komünizm imkânını kişinin yetersizliği varsayımına dayandırır. Bu yetersizlik ilanı iki katmanlıdır. İlk katmanda, komünist öznelliğin yaratılmasını, tarihsel sürecin yarattığı güçsüzlüğün sonucu haline getirir. Proletarya toplumun, artık toplumun bir sınıfı olmayıp bütün sınıfların çözülmesinin ürünü olan sınıfıdır. Böyle olduğu için de zincirlerinden başka kaybedecek bir şeyi yoktur. Güçlenmesi, daha açık bir deyişle durumunun bilincine varması için edinmesi gereken

şeyse güçsüzleşme sürecinde edinmeye *zorlandığı* bir şeydir. Başka bir deyişle proletaryanın yeterliliği (ya da bilginin altını) ancak "demir" koşulları deneyimlemesinin; fabrikada çalışma, fabrikada sömürülme deneyiminin ürünü olarak ona aittir.

Fakat öte yandan, demir insanın içinde bulunduğu koşullar, ideolojik yayılma mekanizmasının belirlediği cehalet koşulları olarak kurulmuştur. Demir insan, yani sömürü mekanizmasına yakayı kaptırmış birey, süreci ancak tepetaklak görebilir ve tabi olmayı özgürlük, özgürlüğü tabi olmak sanır. Yeterliliği bu yüzden yeterliliği olamaz. Yeterlilik ancak küresel sürecin bilgisindedir ve bu bilginin özünde de cehaletin bilgisi vardır; sadece makinenin pençesine düşmemiş olanların, daha açık bir ifadeyle komünistlerin erişebileceği bir bilgidir bu.

Bu yüzden komünist hipotezin, özgürleşme hipotezi olduğunu söylediğimizde iki hipotez arasındaki tarihsel gerilimi unutmamalıyız. Komünist hipotez ancak özgürleşme hipotezi temelinde, yani herhangi birinin gücünün kolektifleştirilmesi temelinde mümkündür. Eşitlikçi varsayım temelinde mümkündür. Komünist harekete, yani komünist bir toplumun yaratılmasını hedef olarak tanımlayan harekete başından beri tam tersi varsayım da nüfuz etmiştir. Bu tam tersi varsayım çeşitli yönleriyle eşitsizlik varsayımıdır: Zekânın bölündüğünü öngören pedagojik/ilerici hipotez; Fransız Devrimi'nin, bireyciliğin patlaması, toplumsal dayanışma biçimlerini yıkması olarak karşı-devrimci analizi; kelimelerin, fikirlerin ve özlemlerin sıradan insanlar tarafından öğretici ve anarşik bir biçimde sahiplenilmesinin burjuva reddi vs. ve kendi kendini yetiştiren kişinin burjuva olarak nitelenmesi vs. Özgürleşme hipotezi bir özgüven hipotezidir. Fakat Marksist bilimin ve komünist partilerin gelişimi bunu tam tersiyle, yetersizlik varsayımına dayalı bir güvensizlik kültürüyle karıştırmıştır.

Bu güvensizlik kültürünün, komünist ile işçi arasındaki Platoncu eski karşıtlığı yeniden sahneye koymuş olması hiç de şaşırtıcı değildir. Bunu özel bir biçimde, işçinin deneyimi adına komünist itkiyi, komünist avangardın bilgisi adına işçinin deneyimini vasıflaştıran iki yönlü bir bağla gerçekleştirmiştir. İşçi zaman zaman, mevcut ekonomik çıkarlarının bir adım ötesini göremeyen bencil birey rolünü, zaman zaman da uzun ve yeri doldurulamaz çalışma ve sömürü deneyimiyle eğitilmiş uzman rolünü oynamıştır. Buna karşılık komünist,

yavaş ilerleme riskini üstlenmek pahasına heveslerinin gerçekleştiğini görmeye can atan bireyci anarşist ya da kendini kolektif olanın davasına tümüyle adamış bilgili militan rolünü oynamıştır. Altın komünistin demir işçi, demir işçinin altın komünist tarafından bastırılması Yeni Ekonomik Politika'dan Kültür Devrimi'ne kadar bütün komünist devlet güçleri tarafından icra edilmiş, Marksist bilimin yanı sıra solcu örgütler tarafından da içselleştirilmiştir. Örneğin benim kuşağımın, üretim amillerinin kaçınılmaz yanılsamalarının maskesini kaldıran bilimin gücünü ileri süren Althusserci varsayımından, entelektüellerin işçiler ve fabrika işi tarafından yeniden eğitilmelerini öngören Maocu şevke doğru nasıl kaydığını hatırlayalım; entelektüellerin el emeğiyle yeniden eğitilmelerini muhaliflerin ağır işlerle yeniden eğitilmeleriyle karıştırma pahasına.

Komünizm adı altında yeni bir şey düşünülecekse ya da unutulmuş bir şey diriltilecekse bence önem taşıyan başlıca meselelerden biri de bu. Sırf gerçekten de çok fazla ölüme yol açmış, birçok korkunç şey yapmış olsa da kapitalizmin ve sözde demokrasilerin de ellerinin çok fazla kana bulanmış olduğu argümanına dayanarak komünizm fikrini diriltmenin bir anlamı olmadığı kanısındayım. İsrail işgaline kurban gitmiş Filistinlilerin sayısını soykırıma kurban gitmiş Yahudilerin sayısıyla ya da Nazi soykırımına kurban gidenlerin sayısını köleleştirilen ve yerinden edilen milyonlarca Afrikalıyla, Fransa'nın cumhuriyetçi sömürgeleşmesine kurban gidenlerin sayısıyla, demokratik Amerika'da katledilen Kızılderililerin sayısıyla vs kıyaslayan aynı hesapçılık bu. Kötülükler arasında bu şekilde kıyaslamalar yapmak ve hiyerarşiler kurmak tam tersine dönüşerek son bulur: Farklılıklar silinir, bütün tarihsel tekillikler sömürünün sömürüye eşdeğer olması adına reddedilir, ki bu da bir tür Marksist nihilizmin sonsözüdür.

Bu tartışmaya çok fazla zaman ayrılması gerektiğini düşünmüyorum. Kendiliğindenlik ve örgütlenme tartışmasının da, devlet iktidarını alma biçimleri tartışmasının da diriltmeye değer olduğu kanısında değilim. Komünist partilerin ve devletlerin tarihi, güçlü örgütlenmelerin nasıl kurulacağı, devlet iktidarının nasıl alınıp elde tutulacağı konusunda bize bir şeyler öğretebilir, orası kesin. Ama herhangi birinin gücü olarak komünizmin nasıl görünebileceğine dair fazla bir şey öğretmez. Bu yüzden, komünizmin tarihi ya da özgürleşmenin tarihi

olarak bizim için asıl önemli olanın her şeyden önce komünist anların tarihi olduğu konusunda Alain Badiou'ya katılıyorum; bu anlar devletin yetkilerinin ya da yerleşik partilerin ortadan kaybolduğu ya da kesintiye uğradığı anlardı. Bir an sadece zamanda kaybolmanın gerçekleştiği bir nokta değildir. Aynı zamanda bir *momentum*'dur: Terazinin kefelerini eşitleyen, yeni bir denge ya da dengesizlik yaratan ağırlıktır; "ortak varlık"ın (*common*) ifade ettiği anlamın etkili bir biçimde yeni bir çerçeveye oturtulmasıdır; mümkün olanın evreninin yeniden kurulmasıdır. Birbiriyle bağı olmayan parçacıkların sırf kaotik bir girdap oluşturduğu bir dönem de değildir. Komünist anlar, bürokrasinin rutinine nazaran daha yüksek örgütlenme biçimleri gösterirler. Fakat bu örgütlenme her zaman, yerlerin, işlevlerin ve kimliklerin "normal" dağılımına kıyasla bir düzensizliğin örgütlenmesidir. Komünizm, basit işçilerin, sıradan erkek ve kadınların, herhangi birinin herkese eşit olmasının gücünü kolektifleştirerek kendi hakları ve herkesin hakları için mücadele etme ya da fabrikaları, şirketleri, idareleri, orduları, okulları vs yönetme yetilerini kanıtladıkları, çok bilinen ya da bilinmeyen birkaç anın etrafında yaratılmış bir gelenek olarak bizim için düşünülebilirdir. Komünizm adı altında bir şeyin yeniden yaratılması gerekiyorsa bu, o anların bağlantısını öne çıkaran bir geçicilik biçimidir. Şimdi, bu yeniden inşa bu yetiye güven hipotezinin canlandırılmasını gerektiriyor; az çok bastırılmış, nihayetinde komünist devletlere, partilere ve söylemlere güvensizlik kültürüyle yıkılmış bir hipotezdir bu.

Geçicilik meselesiyle komünist bir öznel olumlamanın ifade edebileceği anlam arasındaki bu bağlantı, bugün komünizm fikrinin yeniden ileri sürülme biçimleri açısından kesinlikle merkezi önemdedir. Fakat bana sanki tartışma genellikle kapitalist sürecin mantığıyla ilgili bazı sorunlu kanıtlarla başlatılmış gibi geliyor. Bu, başlıca iki biçimde gerçekleşmiştir. Bir yanda komünizm kapitalizmin geçirdiği dönüşümlerin bir sonucu olarak kuvvetle yeniden ileri sürülmüştür. Gayri maddi üretim biçimlerinin gelişimi, *Komünist Manifesto*'nun iki formülü, "katı olan her şey buharlaşır" ifadesiyle kapitalistlerin kendi mezar kazıcıları oldukları ifadesi, arasındaki bağlantıyı gösteren bir şey olarak sunulmuştur. Kapitalizmin bugün çoğunlukla ürettiği şey özel olarak sahiplenilebilecek mallar yerine, üretim, tüketim ve değiş toku-

şun artık birbirinden ayrı olmadığı, aynı kolektif süreçte harmanlandığı bir insani iletişim ağıdır. Bu yüzden kapitalist üretimin içeriğinin, kapitalist biçimi kırdığı, giderek komünist kooperatifin gayri maddi emeğin gücüyle aynı şey olmaya başladığı söyleniyor. Burada "demir işçi" ile "altın komünist" arasındaki gizli karşıtlık, kapitalizmin ikincisi lehine tarihsel gelişimiyle halledilme eğilimindedir: Bu anlamda, ne kadar az iş ve işçi olursa, o kadar fazla komünizm olur. Benim için burada en rahatsız edici nokta, komünistlerin işçiler karşısındaki bu zaferinin, giderek daha fazla Sermaye'nin komünizminin komünistlerin komünizmi karşısındaki zaferi olarak görünmesi. Antonio Negri *Goodbye Mr Socialism* (Güle Güle Bay Sosyalizm) başlıklı kitabında, başka bir kuramcının, finans kurumlarının, en başta da emeklilik fonlarının bugün bize birikmiş ve birleşik emeğin ölçüsünü verebilecek yegâne kurumlar olduğu, böylece bugün kapitalist kurumun kolektif emeğin gerçekliğini somutlaştırdığının söylenebileceği yönündeki ifadesinden bir alıntı yapar: Çokluğun komünizmine çevrilmesi gereken bir Sermaye komünizmi. Antonio Negri bu konferanstaki sunumunda, kapitalist komünizmin ortak varlığın (*the common*) Sermaye tarafından sahiplenilmesi olduğunu, bunun çokluğun ortak varlığın sahipliğinden uzaklaştırılması olduğunu gayet açıkça belirtti. Şimdi mesele şudur: Buna nereye kadar komünizm diyebiliriz? Bu sürecin akılcılığını nereye kadar ileri sürebiliriz. Bugün "kriz" denilen şeyde asıl mesele bu akılcılıktır. Bugünkü "kriz" aslında Sovyet İmparatorluğu'nun çöküşünü izleyen yirmi yıl boyunca hüküm sürmüş kapitalist ütopyanın başarısızlığıdır: Serbest piyasanın mükemmel bir biçimde kendi kendisini düzenlemesi ve insan hayatının bütün biçimlerinin bu piyasanın mantığına göre örgütlenebilmesi ütopyası. Bugün komünizmin yeniden düşünülmesi, kapitalist ütopyanın başarısızlığına dair bu duyulmamış durumu da dikkate almak zorundadır.

Aynı durum bizi, Marksist söylemin bir başka güncel biçimini de sorgulamak zorunda bırakıyor. Kapitalizmin nihai halinin, küresel bir küçük burjuva sınıfının zaferini yarattığını söyleyen o yaygın betimleme var aklımda; bu küresel küçük burjuva "son insan"a dair Nietzscheci kehaneti somutlaştırır: Tümüyle malların sunumuna adanmış bir dünya, mal ve seyir kültü, süperegoya "haz" enjeksiyonuna itaat, insanın kendi kendisine yaptığı çeşitli biçimlerdeki deneylerin nar-

sistçe tüketilmesi vs. Bu anlatılarda yer verilen, bu sözde kitlesel bireyciliğin küresel zaferine demokrasi adı verilir. Bu durumda demokrasi Sermaye'nin hâkimiyetiyle; cemaat ve evrensellik biçimlerinin giderek yoğunlaşan kapitalist yıkımıyla kurulmuş yaşadığımız dünya olarak görünür. Böylece bu anlatı basit bir alternatif kurar: Ya demokrasi, yani "son insan"ın tiksinti verici hükümranlığı ya da "demokrasinin ötesi", ki buna yakışan ismin de komünizm olduğu anlaşılır.

Mesele şu ki aynı teşhiste bulunup aynı sonuca varmayan birçok kişi var: Aralarında sosyal bağların ve sembolik düzenin demokratik yıkımından ötürü ahlayıp vahlayan sağcı entelektüeller; iyi sosyal eleştiriyi 68 sonrası kötü "sanatsal eleştiri"nin karşısına koyan eski tarz sosyologlar; küresel bolluğun hükümranlığına ayak uydurma beceriksizliğimize burun kıvıran yeni tarz sosyologlar; bizi devrimci bir göreve, Kapitalizmi ona yeni bir manevi içerik katarak kurtarmaya davet eden filozoflar bulunuyor. Bu bağlamda, görünürde iyi alternatif (demokratik bataklık ya da komünist kurtuluş) birden sorunlu hale geliyor: Küresel demokratik narsisizmin adı kötüye çıkmış hükümranlığını betimlediğinizde, bu bataktan kurtulmak için komünizme ihtiyacımız olduğu sonucuna varabilirsiniz. Ama sonra asıl soru belirir: Kiminle, hangi öznel güçlerle bu komünizmi inşa etmeyi düşünüyorsunuz? Bu yüzden komünist vaazlar, uçurumun kıyısında olduğumuz için geri dönmemiz çağrısında bulunan Heideggerci bir kehanete dönüşme ya da esasen düşmana darbe vurup ekonomik mekanizmayı karıştırmak üzere tasarlanmış eylem biçimlerine girme riskiyle karşı karşıya kalır. Mesele şudur ki Amerikalı borsa simsarları ve Somalili korsanlar ekonomik mekanizmayı sabote etmeyi çok daha etkili bir biçimde beceriyor. Fakat maalesef böyle etkili sabotajlar herhangi bir komünizme yer yaratmıyor.

Komünist fikrin bugün yeniden düşünülmesi, komünizmin mümkün olma biçimlerinin geçiciliğini şu geçici senaryolardan ayırma girişimini gerekli kılıyor: Komünizmin kapitalizme içkinliğini keşfeden senaryo ya da komünizmi uçurumun eşiğindekilerin son şansı olarak ele alan senaryo. Bu iki geçici senaryo hâlâ eşitsizlik mantığının özgürleşme mantığının üzerine iki biçimde bindirilmesine dayanır: Bunlardan biri Kapitalizme cahil işçileri eğiten ve eski eşitsizliğin gelecekteki komünizme dönüşmesine zemin hazırlayan öğretme-

nin ayrıcalığını tanıyan, Aydınlanma'nın ilerici mantığıdır; diğeriyse modern yaşama ilişkin deneyim biçimlerini burjuva bireyciliğinin cemaat üzerindeki zaferiyle özdeşleştiren gerici Aydınlanma-karşıtı mantıktır. Komünizm fikrini diriltme projesi, bu örtme biçimlerinin, bunların şimdiye dair betimlemelerimizi nasıl belirlediğinin yeniden incelenmesini içerirse anlamlı olur. Bugünkü dünyaya dair genelgeçer betimlemelerin yeniden değerlendirilmesini de içermelidir: Kapitalizmin bugünkü biçimleri, işgücü piyasasının patlaması, emeğin yeni tehlikeliliği ve toplumsal dayanışma sistemlerinin yıkımı; bunların hepsi de birçok çağdaş sosyoloğun betimlediği gibi çılgınca tüketime yakayı kaptırmış küresel küçük burjuvazinin ve yüksek teknoloji işçilerinin evreninden çok on dokuzuncu yüzyıl zanaatkârlarına yakın hayat biçimleri ve iş deneyimleri yaratmaktadır.

Mesele sadece ampirik doğruluk meselesi değildir. Mesele, tarihsel sürecin analiz biçimleriyle olası olanın haritasının çıkarılması biçimleri arasındaki bağlantıyla ilgilidir. Toplumsal evrim analizine dayanan bütün stratejilerin ne kadar sorunlu olabileceğini nihayet öğrenmiş olmamız gerekir.

Özgürleşme tarihsel bir zorunluluğun gerçekleşmesi de olamaz, bu zorunluluğun kahramanca diriltilmesi de. Özgürleşmenin zamansızlığından yola çıkarak düşünülmesi gerekir ve bu da iki anlama gelir: Bunlardan ilki, özgürleşmenin varoluşu için tarihsel bir zorunluluğun olmamasıdır; ikincisi ise, özgürleşmenin zamanın hâkimiyetiyle yapılandırılmış deneyim biçimleriyle ilgili olarak heterojenlik göstermesidir. İncelemeye değer tek komünist miras, dün ve bugün, herhangi birinin yetisinin denenme biçimlerinin çoğulluğudur. Mümkün olan tek komünist zekâ biçimi, bu denemelerde inşa edilmiş kolektif zekâdır.

Komünizmi, demokrasi tanımımdan pek de farklı olmayan bir biçimde tanımlamış olmama itiraz edilebilir. Buna cevap verirken öncelikle şunu belirteyim: Benim özgürleşme anlayışıma göre, komünizmi ya burjuva hâkimiyetinin Devlet örgütlenmesi ya da malın iktidarıyla çerçevelenmiş yaşadığımız dünya olarak düşünülen demokrasinin karşısına koyan klasik ifadenin sorgulanması gerekiyor. Demokrasinin farklı şeylerin ismi olabileceği doğru; ama aynı şey komünizm için de geçerli. Gerçek şu ki tarihsel zorunluluğa duyulan inancın güven-

sizlik kültürüyle birleşmesi özel bir tür komünizm ortaya çıkarıyor: Üretici güçlerin Devlet tarafından sahiplenilmesi ve "komünist" bir elit tarafından yönetilmesi olarak komünizm. Bu kapitalizm için de olası bir gelecek. Ama bunun özgürleşmenin geleceği olduğu kanısında değilim. Özgürleşmenin geleceği ancak ve ancak eşitlikçi ilkeyi uygulayan kadın ve erkeklerin özgür birliğiyle yaratılan ortak varlığın (*the common*) kapladığı yerin özerk olarak genişlemesi anlamına gelebilir. Buna basitçe "demokrasi" mi demeliyiz yoksa buna "komünizm" demenin bir yararı var mı? "Komünizm" dememiz için üç gerekçe görüyorum: İlki, bu ismin zekâların birliği ve eşitliği ilkesini vurgulaması. İkincisi, bu ilkenin kolektifleştirilmesi sürecinin olumlayıcı yönünü vurgulaması. Üçüncüsü, bu sürecin kendi kendisini aşma yetisini, henüz hayal edilemeyecek gelecekler yaratma becerisini beraberinde getiren sınırsızlığını vurgulaması. Öte yandan, bu yetinin dünyanın küresel dönüşümü anlamında neler başarabileceğini, ayrıca bizi bu noktaya nelerin getirdiğini bildiğimiz anlamına geliyorsa, bu terime itiraz ederim. Bildiğimiz şey kolektif mücadele, hayat ve düşünmenin duyusal biçimleri bağlamında bu yetinin şimdi neler başarabileceğidir. Komünizmin yeniden düşünülmesi her şeyden önce, bu biçimlerin inşasına içkin olan kolektif zekâ potansiyelinin araştırılmasını gerektiriyor. Bu araştırma da benim güven hipotezi dediğim şeyin tam anlamıyla onarılmasını öneriyor.

12

Komünizmi Kültür Devrimi mi Bitirdi? Bugünkü Felsefe ve Siyasetle İlgili Sekiz Tespit

Alessandro Russo

1

Bugün sosyoloji, özellikle de kendisini seçim sonuçlarının sayılmasının, yeni baştan sayılmasının anlamsızlığıyla sınırlamış olan siyaset sosyolojisi, öznellikler sorunuyla ilgili olarak tuhaf bir kuramsal felcin etkisi altındadır. Bu yüzden "Komünizm İdea"sı üzerine bir sosyoloji atölyesi düşünülemez olmuştur. Dolayısıyla bu benim için, filozofların siyasal öznellikle ilgili tartışmalarını dinleme fırsatı bulabildiğim ender toplantılardan biri. Önde gelen filozofların burada, bütün kuramsal görüş ayrılıklarına rağmen, komünizmin felsefe için temel bir terim olduğu İdea'sını açıklayacak olması bu toplantının

hiç de sıradan akademik bir ritüel olmamasını sağlıyor; onu, bugünün felsefesi açısından, özellikle de felsefenin siyasetle ilişkisi bağlamında önemli bir olay haline getiriyor.

Siyaset bakımından, komünizmin sırf isminin bile var olmasının en azından son otuz yıldır ne kadar sorunlu olduğunu hepimiz çok iyi biliyoruz. Komünizm bir yanda, her şeyden de önce eski komünist bürokratların saflarında derinden bir vazgeçişin nesnesi oldu; ama öte yandan aynı isim, tam olarak ne ifade ettiği biraz şaibeli olsa da hâlâ dünyanın en büyük güçlerinden birinin nişanesi olarak beliriyor. 1848 tarihli *Komünist Parti Manifestosu* ile 2008 tarihli Çin Komünist Partisi Tüzüğü'nün pek fazla ortak yönü olduğuna inanamayız.

Bu durumu göz önünde bulundurarak burada komünizm isminin siyasetten felsefeye göçüne tanık olduğumuzu düşünebiliriz. Fakat böyle bir sonuca varmak, fazlasıyla aceleci davranmak olacaktır. Siyaset ile felsefe arasındaki süreksizlik, bu konferansta bulunan birçok katılımcının uzun süredir tartıştığı bir sorun. Örneğin Jacques Rancière, siyaset ile felsefe arasında bir yanlış anlamanın çok ötesine geçen bir yanlış uyuşma olduğunu yazmıştır. Bu daha çok bir uyuşmazlıktır, hatta bazen acı bir uyuşmazlıktır. Alain Badiou kendi felsefi sisteminin siyasetle, bunun yanı sıra felsefenin kendisinin başka "koşulları"yla geçişsizliğini inceleyerek felsefi sisteminin belirleyici yönlerini geliştirmiştir. Slavoj Žižek kısa süre önce, siyasi ve felsefi meseleleri birbirinden ayırmaya çalışarak kişisel olarak Mao'nun felsefi metinlerine yakınlığını ve uzaklığını sınamıştır. Kısacası, birçoğumuz siyaset ile felsefenin birbirinden ayrı tutulmasını öngören bir ilkenin ikisi açısından da hayati öneme sahip olduğu; fakat felsefenin de siyasetsiz var olamayacağı düşüncesindeyiz.

Dolayısıyla benim "komünist hipotez"e dair ilk anlayışım -bu hipotezle ilgili hipotezim diyeyim- "komünist hipotez"in kendi "siyasi koşullarıyla" ilgili bir "felsefe etiğinin" ismi olduğudur. "Platon'dan bu yana bir filozofa layık tek siyasi *İdea* Komünizm olmuştur" tezini *felsefe hakkında felsefi bir bildirim* olarak okuyorum. Bu noktaya açıklık getirecek diğer konuşmacıları dinlemeye can atıyorum; fakat şu anda bu tezi her şeyden önce *felsefeyi savunan bir bildirim* olarak görüyorum. Kime ve neye karşı bir savunma? Elbette ki ezeli düşmanı *doksa*'ya (genelgeçer fikirlere) karşı; ama aynı zamanda bugüne özgü bir he-

defe, başka bir deyişle *gayri siyasallaştırmaya* karşı bir savunma. Burada bir *amicus/hostis* (dost/düşman) karşıtlığının yokluğunu değil; bugünkü genelgeçer görüşler rejiminin, olası bir siyasi icada ve düşüncenin bir icadı olarak siyasetin kavranışına dayattığı yasağı kastediyorum. Bugünkü "genelgeçer görüşler"in hükmü altında hiçbir siyaset devlet iktidarının mantığı dışında düşünülebilir değildir. "Komünizm fikri"ni ilan etmek, felsefenin, siyasetin "yönetim mağarası"na zincirlenmesine kökten karşı çıkışını ortaya koyar.

Bugünkü gayri siyasallaştırma aslında felsefe açısından ölümcüldür; çünkü felsefenin temel koşullarından birini bastırarak onu kuvvetten düşürür. Onu akademik bir *doksa* haline getirmeye çalışır; böylece nihayet onu bastıracaktır. Buna karşılık, gayri siyasallaştırmaya karşı çıkmadan, aynı zamanda olası eşitlikçi icatlar arayışı içinde siyaset alanını taramadan filozofun arzusunun da var olamayacağına inanıyorum. Bu yüzden benim hipotezim şu: Filozof için kendi arzusundan vazgeçmemesinin koşullarından biri, siyasetin ancak ve ancak, herkes için kesinlikle felsefe kadar eşitlikçi bir icat olabileceği hipotezini ileri sürmektir.

2

Komünizm aynı sebeplerle siyaset için de bir hipotez olabilir mi? Bu soru çok farklı bir perspektif benimsemeyi gerektiriyor; çünkü felsefe için de siyaset için de temel öneme sahip, felsefe ve siyasetin ayrı olması ilkesi, aynı isimlerin felsefede ve siyasette farklı kaderleri olabileceği anlamına geliyor. Bir isim olarak komünizm felsefede, Platonik İdea'yla süreklilik içinde olmak diye düşünülebilir; her ne kadar maddi olarak yeniden işlenmiş olsa da. Fakat bir isim olarak komünizm siyasette Marx'ın *Manifesto*'suyla başlayan tuhaf bir "devir"le iç içe geçmiştir ve konferans bildirimizde de söylendiği üzere bir "devir değişimi"nin altında kalmıştır. Gelgelelim bu değişimin yerini belirlemek, nihayetinde bu devir üzerine nasıl düşünmek gerektiği daha fazla tartışmayı gerektirmektedir.

Siyaset, daha doğrusu burada tartışmaya değer tek siyaset, kitlesel kendi kendini özgürleştirme biçimleri icat etme yönünde tekil bir arzuyu dile getirir; yetilerini, kesintisiz öznel süreksizlikler siciliyle ortaya koyar. Ebedi fikirlere de ezeli düşmanlara da dayanamaz. Siya-

set öznelliğin en nadir ve en süreksiz biçimlerinden biridir; Sylvain Lazarus'un gayet edebi bir biçimde keşfettiği üzere yalnızca, başlıca özellikleri genel bir cesaret ve güçlü bir entelektüel tekillik olan bazı "sekanslar"da var olur. Siyaset tekil bir akılcılık biçimi olmakla kalmaz. Her siyasi sekansın kendi entelektüel iddiası, başka bir deyişle nihayetinde her sekansın kendi siyaseti vardır. Bu icat ve yeniden icatlar dışında sadece siyaset taklitleri vardır; sadece yöneticiler ya da geleceğin yöneticileri arasında yönetilenlere egemen olma konusunda verilen daimi mücadele vardır.

Ender, aralıklarla gelişen bir olgu olarak siyaset kuramı, siyasetin daha önceki, "sınıf mücadelesinin tarihi" olarak kavranışıyla ya da nesnel koşulları öznel süreçlere yansıtarak çözülemeyecek bir dizi yeni soru ortaya atar. Siyaset öznel süreksizliklerin alanıysa, sadece önemli tekil meselelerle belirlenen birbirinden ayrı sekanslarda var oluyorsa bu durumda iki farklı sekans arasındaki ilişkiyi düşünmek nasıl mümkün olur? Genellikle kısa olan siyasi bir sekansla uzun gayri siyasallaştırma evreleri arasındaki ilişkiyi nasıl düşünebiliriz? Bu perspektifle bakıldığında, alışıldık tarihselciliğin belirsiz teleolojisinden kaçınarak "devir" ve devir değişimi kategorilerini yeniden düşünmek nasıl mümkün olacaktır?

Devir değişimi meselesiyle ilgili olarak dönemlere ayırmanın yarattığı bir sorunun da tartışılması gerekir. Bu konferansın bildirisinde, 1990 yılından kritik öneme sahip bir dönüm noktası olarak bahsediliyor: "Bir devir kapandı." Bu konuda kuşkuya yer olamaz; ama bu değişimin niteliği neydi? İtici güçleri nelerdi? Gayet iyi bilindiği gibi, 1990'ların başları, her şeyden önce yirminci yüzyıl devlet rejimlerinde büyük bir değişime, başka bir deyişle Sovyetler Birliği'nin ve neredeyse bütün komünist parti-devletlerinin çöküşüne damgasını vurdu. Elbette ki Çin özel bir incelemeyi gerektiren büyük bir istisnadır. Fakat nihayetinde bu çöküşü belirleyen ne oldu? Darbeler değildi; askeri yenilgiler, feci ekonomik krizler, hatta halk isyanları da değildi. Bu devletler görünürde en sıradan koşullarda, Machiavelli'nin en beğendiği terimlerden biriyle söyleyecek olursak "mahvolmuşlardı". Bir dizi devlet aygıtının ortadan kalkması o kadar ani, beklenmedik, önceden görülmemiş bir biçimde gerçekleşmiştir ki "yıldız savaşları" tehdidi, Papa'nın duaları, Polonya'da bir kara Madonna kültü ya da

demokrasinin totaliterliğe üstünlüğü gibi son derece fantastik açıklamalar hâlâ yaygındır.

3

Benim önereceğim araştırma çizgisi başka bir yöne uzanıyor: 1990'lar, devlet aygıtları açısından, yirmi yılı aşkın bir süre öncesine uzanan bir dizi belirleyici siyasi olayın gecikmiş sonucu olarak incelenmelidir. Başka bir deyişle, aslında *sadece* komünist partilerin *değil*, komünist parti-devletlerinin son bulması üzerine, 1960'ların siyasi tekillikleri sağlam bir biçimde yeniden değerlendirilmeksizin düşünülemez. 1960'ların sonundaki siyasi olaylarla 1990'ların başındaki, sosyalist devletlerin çöküşü arasındaki ilişkinin aşikârlıktan uzak olduğunun farkındayım. Çin'deki Kültür Devrimi ile SSCB'nin son bulması, Mayıs 1968 ile Berlin Duvarı'nın çöküşü arasında yirmi yılı aşkın bir süre vardır. İdeolojik atmosfer, kamuoyunun yapısı, jeopolitik çerçeve, güçler dengesi vs konusundaki büyük farklılık, iki durum arasında ölçülemez bir mesafe olduğu etkisi uyandırır. Bu yüzden 1990'ların başları açık bir devir değişiminin başlangıcı olarak görülürken, 1960'lar, açıklanamaz bir biçimde her türden öznel huzursuzlukla dolu olduysa da bu bakış açısıyla eski bir siyasi dünyanın görünürde boşu boşuna sürdürülmesi olarak görülür. Bu yüzden de 1960'ların 1990'lar üzerinde gecikmiş bir etkide bulunması meselesi, argümanı geliştirmek açısından bir dizi adım atmayı gerektirir; bu adımların ilki kaçınılmaz olarak Kültür Devrimi'nin niteliğiyle ilgilidir.

Burada atıfta bulunduğum Kültür Devrimi hiçbir şekilde Çin'e özel değildir. Daha ziyade 1960'ların ortasından 1970'lerin sonlarına, bir siyasi sekansın çok farklı ulusal koşullara yayılmasının başlangıcı olmuştur; dünya çapında yeniden bir siyasi yapılanma olduğunu söyleyebiliriz. Sorun birbirinden ayrı bu siyasi öznellikleri, aynı yapıya aitmiş gibi nasıl düşünebileceğimizde, bütün bunların bir "devir değişimi"yle nasıl ilgili olduğunda yatmaktadır. Bu "siyasi yapılanma" ile "devir" arasındaki ilişki özellikle iç içe geçmiştir; çünkü 1960-1970'ler, tarihle ilgili olarak siyaset açısından başlıca yorumlayıcı kategoriler dizisi olarak anlaşılan, önceden kabul edilmiş bakış açılarının kökten istikrarsızlığa sürüklendiği bir dönem olmuştur. Aslında bir-

biriyle örtüşen iki "son bulma"yı incelememiz gerekiyor: 1970'lerin sonunda siyasi bir yapının ve bir "devrin" son bulmasını.

1960-1970'leri bir devre özgü siyasi bilgi uzamına son veren siyasi sekans olarak düşünmeyi öneriyorum. Buna, Foucault'nun gayet iyi bilinen bir kategorisini, birazdan işaret edeceğim bir farkla ödünç alarak "siyasi *episteme*"nin sonu diyebiliriz. İki katmanlı son bulmayı incelemenin önşartlarından biri, dünya çapındaki bu sekansta beliren tekil siyasi entelektüellik biçimlerini, Badiou'nun diyeceği gibi "durumun dilini" oluşturan siyasi kültürden ayırmaktır. Kültür Devrimi'nin kendine özgü yönlerinden biri, siyasi düşünceyle siyasi bilgi arasında ciddi bir karşıtlığın belirmesi olmuştur.

Bu yapılanmada beliren bütün siyasi öznellik biçimleri, bu yapılanmanın, başlıca kategorileri "parti", "sınıf mücadelesi" ve "proletarya" olan siyasi kültürüne derinden sızmıştır. Bu siyasi kültüre "modern devrimci *episteme*" diyelim. Yine de bunların gerçek varoluş süreçleri; yükselişleri, büyümeleri, gerileme ve tükenmeleri kendinle bu siyasi kültürün temel unsurları arasına ne derece eleştirel bir mesafe koyduğunla, yani kendi kendine "devrimci *episteme*"nin sınırları dışında siyasi olarak düşünme izni vermenin yoğunluğuyla belirlenmişti. Bu "iki katmanlı sonu", başka bir deyişle bir "siyasi yapılanma" ile bir "devrin" sonunu, bu sekansta siyasi öznellikler ile siyasi kültür, nihayet düşünme ile bilgi arasındaki çözülemez gerilimin ışığında incelemeyi öneriyorum.

1960'ların devrimcilerinin doğduğu genel siyasi bilgi alanı üç boyuttan oluşuyordu. Aslına bakarsanız, modern siyasi *episteme*'nin üç boyutlu bir yapı olduğunu ortaya çıkaran, bu devrimcilerin sahneye çıkması oldu. Bu siyasi kültürün üç temel direği, bu siyasi yapıdaki bütün siyasi öznellikler açısından kritik öneme sahip başlıca meseleler haline geldi: (i) siyasetin tek yeri olarak parti-devleti; (ii) siyaset ile devletin sınıflara dayalı olarak görülmesi; (iii) en belirleyicisi, işçi figürünün devlete dahil edilmesinin siyasi değeri. Bu üç unsurun karşılıklı tutarlılığı, neredeyse iki yüzyıl süren bir dizi süreç ve evreyle oluşmuştu. Fakat en önemlisi, tutarlılıklarının ancak radikal tutarsızlık, başka bir deyişle 1960-1970'lerin tekil siyasi yapılanması açısından anlaşılabilecek olmasıydı. Bu sekansta, yeni siyasi öznelliklerin parti-devletlerine, onların bürokratik tutuculuğuna ve nihayet siyaset-karşıtı tutumlarına

muhalefeti, çok geçmeden, genel modern siyasi kültür alanının diğer iki boyutunu da içine aldı: "sınıf"ın bakışı ve "işçi"nin siyasi varoluşu. Bu süreç gerçekten de çok eziyetli geçti. Hâlâ ayrıntılı araştırmalar yapılması gerekir; fakat kilit önemdeki dönemler, yukarıda belirttiğimiz üç epistemik temel direğin, "parti", "sınıf" ve "işçi"nin görülmemiş bir siyasi çalkalanmaya girmesiyle betimlenebilir.

4

Örneklerimin çoğunu Çin Kültür Devrimi'nden alacağım; çünkü o dönemin ciddiyetle en az incelenmiş bileşeni olmasına rağmen, bu yapılanmanın bütün kilit unsurlarının tam anlamıyla görüldüğü bir andır. Bu anlamda Çin, 1960'ların siyasi deprem merkezi olmuştur. Yerel "kültür", "alışkanlıklar" ve "gelenekler", "sosyoekonomik koşullar", özel bir sosyal ve kültürel bölge olarak Çin'i oluşturan bütün belirleyiciler, o yıllarda Çin'de yaşanan siyasi olaylarda açıkça mevcuttur; ama dünya çapındaki büyük etkileri konusunda bir şey anlatmazlar. Kültür Devrimi'nin siyasi tekilliği, "Çinli" olmayı belirleyen herhangi bir şeye kayıtsız olması bakımından, onun 1960-1970'lerin yapılanmasında gözlenen evrenselliğini yaratan koşuldu.

Kendi kendine örgütlenen yeni siyasi öznellik biçimleriyle yirminci yüzyılın tamamı boyunca siyasetin örgütleyici ilkesi olmuş parti-devleti arasındaki karşıtlığın başlangıcı gerilimi de yükseltti. Çin'de ancak nüve biçiminde var olsalar da, siyasi orijinallikleri iki yılı bulmadan tükenmiş olsa da bağımsız örgütlenmelerin yükselişi önemli bir yenilikti. 1966 ile 1968 arasında böyle birkaç örgütlenme var oldu; çoğu kendi bağımsız dergi ve yayınlarını çıkarıyordu. Bu muazzam arşivin nadiren tarihsel araştırmalara konu olduğu; gelişimlerine dair ancak birkaç temel unsurun gerçekten bilindiği de hatırlatılması gereken bir noktadır.

Ne olursa olsun, bu örgütlerin varoluşunun, sonunda bu siyasi kültür çerçevesinde çözülemez bir sorun yaratması, "totaliter" bir rejimin sonucu değildi: 1960'ların ortalarında, dünyanın her yerinde parti-devleti, siyasetin örgütlenebileceği düşünülen tek yerdi. 1966'da Çin'de, sınırsız bir siyasi koltuk çoğulluğunun Çin Komünist Partisi'nin tam anlamıyla dışında var olabileceğini kabul etmek ya da reddetmek, sonrasındaki bütün gelişmeleri belirleyici bir biçimde

etkileyen geri dönülemez bir ayrılmaya yol açtı. Bilindiği üzere Mao örgütlenme ilkelerinin yeniden canlandırılması için olası bir kaynak olarak gördüğü "Kızıl Muhafizlar"ı sıcak bir biçimde karşılamıştı; oysa Liu Shaoqi ve Deng Xiaoping onları yalnızca, dedikleri gibi, "iç ile dış arasına bir ayrım çizgisi" çekerek katı bir biçimde karşı konulması gereken bir düzensizlik unsuru olarak gördü. Elbette ki bu sınır çizgisi siyasetin tek meşru yeri olarak parti-devleti ile "Kızıl Muhafizlar"ın siyasi bildiriler formüle edebilen bağımsız oluşumlar olarak var olma iddiası arasına çekilmişti. Gelgelelim sorun, bu siyasi bildirimlerin içeriğinin son tahlilde, siyasi bildirimler formüle edebilecek bağımsız siyasi kurumlar olarak var olma iddiası olmasıydı.

Bu totoloji belli belirsizdi çünkü "sınıf", "devrim", "proletarya" vs gibi o dönem herkesin kullandığı, bunlarla ilgili konumlardaki farklılığı anlaşılamaz hale getiren birkaç kültürel klişenin ötesinde, ilk "sınır çizgisi", parti-devletin biricikliğine karşı sınırsız bir siyasi yerler çoğulluğunun varlığıyla ilgiliydi. Bu siyasi uyuşmazlıkların kritik önemdeki içeriği, siyasetin kendisinin, örgütlenme koşullarının temel durumuydu. Bu, Çin'le sınırlı bir mesele de değildi: 1960-1970'lerdeki siyasi yapılanmanın çekirdeğinde, parti-devletlerin siyasi değeriyle ilgili büyük kitlesel anlaşmazlıklar yatar.

Parti ile bağımsız örgütlenmeler arasındaki "sınır çizgisi"yle ilgili tartışmaların yanı sıra, yeni örgütlenmelerin karşılaştığı başlıca teorik-siyasi engel "sınıf" ve "sınıf mücadelesi" etrafindaki kategoriler dizisiydi. O yıllarda en yaygın tutum, parti-devletlerin "revizyonizmi"ne ya da siyasallık-karşıtı tutumlarına ters düşmek için "sınıf" bakışını radikalleştirmekti. Mao, "Sınıf mücadelesini asla unutmayın" diyordu. Gelgelelim sınıfa dayalı bakış açısı, yeniden siyasallaştırmayı başaramamakla kalmadı; gayri siyasallaşma açısından ciddi bir etken olduğunu da gözler önüne serdi. Hatta bazı durumlarda "sınıf" doktrinine, özellikle de en uç versiyonuna atıfta bulunulması, kasten kargaşa çıkarmakta kullanıldı.

Sınıfa dayalı bakış açısıyla mesafeyi korumanın ne kadar önemli olduğunu, bu bakışın yeni siyasi öznellik biçimlerinin gelişimine nasıl ciddi bir engel oluşturduğunu göstermek için 1960'lar Çin'inden birkaç örnek verilebilir. Ağustos 1966 başında, bağımsız örgütlerin hoş karşılanacağını ortaya koyan On Altı Noktalı Karar'dan kısa bir süre

sonra, en temel ayrılık noktası, "Kızıl Muhafiz" örgütlenmelerini yaratma, bunlara katılma özgürlüğünün ne derece genişletileceği oldu. Dikkat edilmesi gereken nokta, "sınıf" kriterinin bu örgütlenmelerin varoluşunu kısıtlamak için ileri sürülen başlıca argümanlardan biri olmasıydı. Örneğin çoğunlukla parti-devletin üst kadrolarının oğulları ve kızlarının denetiminde olan ilk "Kızıl Muhafiz" gruplarında, baskın olan tavır, siyasi faaliyetin genellikle ve sadece "iyi" bir sınıf temeline sahip öğrenciler için kabul edilmesi, onların ayrıcalığı olarak görülmesinden yanaydı.

"Kötü sınıflar"dan gelen ebeveynlerin oğulları ve kızlarının kesinlikle karşı devrimci, tersine, "devrimci kadrolar" da açıkça dahil olmak üzere "iyi bir sınıf" geçmişi olanların doğuştan devrimci olduğunu söyleyen sözde "soy kuramı" (*xue tong lun*) örneğinde olduğu gibi bu "sınıf" bakışı gayet duygusuzdu. Söylemeye bile gerek yok; bu, tarihsel-siyasi "sınıf" bakışının yozlaştırılmasıydı. Fakat bir süre gerçek bir etkisi oldu; sosyalist devlette genelgeçer kanı rejiminde "sınıf"a atfin nasıl işleyeceğine dair önemli bir emare haline geldi. Yanlış yöne sapmış bu "biyolojik sınıflandırma" acı çatışmalar sonrasında alt edildi; çünkü nihayetinde öğrenciler arasındaki siyasi faaliyet patlaması disipline edici bu numaralarla sınırlandırılabilecek gibi değildi. Ne var ki "doğuştan kızıl kuramı"nın en beter etkileri sonraki yılların ideolojik atmosferini zehirlemeye devam etti.

Kültür Devrimi'yle ilgili akademik araştırmalar neredeyse çorak bir alandır; dahası Çin, hükümetin olaylara dayattığı "radikal inkâr"la araştırmaları ciddi biçimde sınırlamaktadır. Gelgelelim, bugünkü tarihsel anlatının değişmez bir biçimde katıksız akıldışı şiddetin tezahürleri olarak betimlediği şeyin yakından incelenmesi, bunların genellikle, siyasi faaliyetin öğrenciler arasında yaygınlaşmasını sınırlamak amacıyla kasten çekilen bir dizi engelle iç içe geçtiğini gösterebilir. "Sınıf"a atıf, zalimce çarpıtılırken, en sık kullanılan tuzaklardan biri olmuştur. Diğer korkunç örnekler arasında, ilk "Kızıl Muhafiz" örgütlerinin kolay hedefler haline gelen (bazı durumlarda polis bürolarının öğrencilere adreslerini verdiği) ünlü yazarların ve sanatçıların evleri de dahil "burjuva" evlerine saldırılması yer alır; bu gibi örnekler siyasi faaliyeti asıl meseleden, bağımsız örgütlerin ne derece bağımsız var olacağı meselesinden uzaklaştırmak için kullanılmıştır.

Nihayetinde olayların akışını belirleyen şey, öğrencilerin yanı sıra işçilerin de kendi bağımsız siyasi örgütlenmelerini oluşturup oluşturamayacağı sorusu olmuştur. Sınıfa dayalı siyaset görüşüne atıf açıkça her yerde hazır ve nazırdır. Bağımsız örgütlenmeleri sınırlamaya yönelik bir bahane olarak da kullanılmıştır; fakat bu örnekte uyuşmazlıklar arasında, bir dizi temel kuramsal ve örgütsel unsur da yer alıyordu; bu yüzden bu anlaşmazlıklar daha gerilimliydi, gerçek alternatiflere daha fazla yönelmişti. Fakat işçilerin Kültür Devrimi'nin siyasi sahnesinde kitlesel olarak boy göstermesi, "sınıf" meselesine açıklık getirmekle kalmadı; "devrimci *episteme*"deki "işçi sınıfı" kategorisinin göndermeler ağının da tümüyle belirleyici bir açmaza girmesine, sonunda çözülmesine yol açan etken oldu.

Şanghay'da, 1966 sonbaharında ilk işçi grupları parti-devletten bağımsız olarak "Devrimci İsyancı İşçiler", yani "Kızıl Muhafızlar" örgütlerini kurduklarını duyurduklarında, Çin Komünist Partisi liderliğinin başına ciddi bir bela açtılar. Pekin'deki Maocu liderler, o sıralarda parti-devletin merkez organlarını fiilen yönetmekte olan "Kültür Devrimi'nden Sorumlu Grup" bile, hemen kesin bir tavır ortaya koyamadı. Oysa Şanghay Parti Komitesi bu örgütlere kesinlikle karşıydı ve "Kor Kızıl Muhafızlar" adında başka bir örgütün kurulmasına ön ayak oldu. Bu örgüt mensuplarının çoğu da işçiydi; ama siyasi programları, her şeyden önce karşı devrimci ve "işçi sınıfı"nın düşmanları olduğu gerekçesiyle "Devrimci İsyancılar"ın varlığına izin verilmemesi gerektiğini söylüyordu. İsimleriyle daha parlak bir "kırmızı"yı iddia eden "Kor Kızıl Muhafızlar"a göre, işçilerin tek örgütlenme koşulu, parti-devlet liderliğinin tesis ettiği biçimlere sıkı sıkıya bağlı kalmaktı. Bu iki karşıt örgütlenme kısa süre içinde birkaç yüz bin üye kazandı ve birkaç hafta içinde Şanghay'ın "işçi sınıfı"nın neredeyse tamamı bu anlaşmazlığa dahil oldu. Huzursuzluk, protestoyu bastırmak için işçilere beklenmedik bir biçimde ikramiye dağıtmak gibi kargaşayı artırmaktan başka bir işe yaramayacak önlemler alan, durumla bir türlü başa çıkamayan Şanghay Parti Komitesi'nin ve Belediye Komitesi'nin ocak ayında çökmesine yol açtı. Aldıkları önlemler sonunda, itaati sağlama yetilerini kaybetmeleri anlamında kendi otoritelerinin çökmesine yol açmıştı. Aslında bu yukarıdan gelen bir azilden çok bir "tacı ve tahtı terk"ti.

Peki ama, bu iki cepheyi karşı karşıya getiren şey aslında neydi? Parti makamlarının bu durumla başa çıkması neden bu kadar içinden çıkılamaz bir zorluk haline gelmişti? Yirminci yüzyılın büyük siyasi olayları arasında, Şanghay Ocak Fırtınası muhtemelen en az incelenmiş olandır. Bu kısmen Çin hükümetinin 1976 sonrasında Kültür Devrimi'yle ilgili araştırmalara getirdiği büyük sansürün bir sonucudur; ama daha temel bir gerekçe hiç kuşkusuz kuramsaldır. "Kızıl" ile "Al" arasındaki tezatın büyüklüğü, hem bildik tarihsel materyalizmin hem akademik siyaset sosyolojisinin "sınıf analizi" açısından bir kavramsallaştırmayla açıklanamaz. Gerçekten az bilinen bir gerçeği söyleyecek olursak iki cephe arasındaki ayrılığı sosyoekonomik koşulların, örneğin kadrolu işçi-geçici işçi karşıtlığının ya da Komünist Parti liderliğindeki karşıt hiziplerin, Maoculara karşı ılımlıların nüfuzunun sonucu olarak analiz eden bütün araştırmalar pek ikna edici sonuçlar ortaya koyamamıştır. Titizlikle incelendiğinde bu iki örgütteki işçilerin sosyoekonomik konumlarının genellikle hayli benzer olduğu anlaşılır; parti liderleri arasındaki bölünmelerin etkisiyse çok tartışmalı ve çelişkilidir. "Kor Kızıl Muhafizlar" örneğinde yerel parti makamlarının himayesi belirgindir; fakat öyle inanıyorum ki belirleyici bir etken değildir.

İki örgüt arasındaki bu ayrılma esasen özneldir; "nesnel" sosyoekonomik koşulların ya da bürokratik güçlerin yansıması değildir. İşçi kitleleri, işçi figürünün günün siyasetindeki yeriyle ilgili yaygın kaygıdan etkilenmişlerdir. "Devrimci İsyancı İşçiler"e göre "Kültür Devrimi'ni gerçekleştirmek" için kendi siyasi oluşumlarını örgütleme yetileri gerçekten belirleyiciydi; "Kor Kızıl Muhafizlar"a göreyse işçilerin bağımsız örgütler oluşturmaları tümüyle düşünülemez bir şeydi. "Sınır çizgisi" bu örnekte de parti-devletin biricikliğiyle bağımsız siyasi örgütlenmelerin sınırsız çoğulluğu arasına çekilmişti; işçi figürünün parti-devletin sürekliliğinde kilit bir noktaya yerleştirilmesi işleri biraz daha karıştırmıştı; üstelik bu, Çin'le ya da sadece komünist partilerle sınırlı bir mesele değildi. Öğrenci örgütleri parti-devletin istikrarına karşı bir meydan okuma olarak algılandıysa ve Çin Komünist Partisi'nin liderliğinde geri alınamaz bir siyasi bölünmeye yol açtıysa, bağımsız işçi örgütlerinin varlığı, çok daha radikal bir tehlike yaratmıştır; çünkü bu örgütler sosyalist devletin varoluşunun temel çekirdeğini etkiliyordu.

5

Kültür Devrimi'nin bu çok kısa kavramsal tarihini burada daha fazla genişletmek istemiyorum. Mesele, 1960'lardaki siyasal yapılanmanın, sarsıntıya uğradığı merkezde, Çin'de görüldüğü üzere bütün bir siyasal bilgi ağının sonunu getirdiğidir. Bu bilgi alanında tutarlılığı oluşturan üç temel kavramın siyasal olarak tükendiği görülmüştür; daha açık bir ifadeyle (i) *parti-devletin* siyasallık-karşıtı olduğunu; (ii) *sınıfa dayalı siyasal bakışın*, radikal versiyonuyla bile olsa, partileri canlandıramayacağını, tam tersine yeni siyasal öznelliklerin gelişimine ciddi bir engel oluşturduğunu; (iii) *siyasal işçi figürünün devlete dahil edilmesinin* sahte bir siyasallığı olduğunu, bunun hem fabrikada hem devlet düzeninde hızla disipline edici yeni biçimlere dönüştüğünü göstermiştir. Ne var ki modern siyasal *episteme*'nin bu üç "temel kavramı"nın komünist parti-devletlerle sınırlı olmadığı açıktır. Siyasi partiler, yirminci yüzyılda bütün devlet biçimlerine özgü kurumsal yeniliklerdi. Sylvain Lazarus'un savunduğu üzere "yüzyılın bütün rejimleri", sosyalist olsun, parlamenter olsun, faşist olsun parti-devletin kritik rolü etrafında kurulmuştu. Sınıfa dayalı bakışla ilgili olarak da benzer bir şeyin tartışılması gerekir. Sınıf ve sınıf mücadeleleri Marksist icatlar değildir; Marx'ın kendisinin de kabul ettiği üzere Ricardo, Guizot, Thierry, Mignet vb dahil olmak üzere "burjuva tarihçileri ve ekonomistleri"nin icat ettiği kavramlardır. "Bütün tarih, sınıf mücadelelerinin tarihidir" tezinin başlıca mucidi Marx değil Guizot'dur. Sonra sınıfa dayalı bir bakış, farklı biçimlerde, on dokuzuncu yüzyıldaki bütün modern devlet biçimlerinin temel yönelimi haline gelmiştir. Marx, kendisinin ileri sürdüğü yeni kavramın sınıf mücadelesi değil, sınıflara "proletarya diktatörlüğü"yle son verme kuramı olduğunu söyleniştir. İşçinin siyasi değeri bile sosyalist devlete özgü değildir; farklı biçimler ve derecelerle parlamenter devletlerde de aynı şekilde geçerlidir. Örneğin "refah devleti" işçi, sol partiler, sendikalar vb yoluyla devlete bir şekilde "dahil" edilmeseydi düşünülebilir olmazdı. Kısacası modern siyasi *episteme*'nin son bulması sosyalist devletle sınırlı değildir. Aslında "devrin geçişi" yirminci yüzyıldaki bütün devlet biçimleriyle ilgiliydi. Bu konferansın açılışında, 1990'ların sadece sosyalist devletlerin değil, her şeyden önce "demokratik sol"un başarısızlığına tanık olduğu söylendi. Benim vurgulamak iste-

diğim nokta şu: Sosyalist devletlerin, kökleri Çin Kültür Devrimi'ne, daha açık bir ifadeyle işçi sınıfı ile Komünist Parti arasındaki ilişkinin kökten bir çıkmaza girmesine uzanan çöküşü, dünya çapında, devlet örgütlenmesinin genel biçimi olarak "parti"yi kökten etkileyen bir kriz başlatmıştır.

6

Kültür Devrimi'nin modern devrimci *episteme*'yi sona erdirdiğini söylersek "komünizm" ismi hakkında ne söylenebilir? Sunumumun başlığındaki soruya açıklık getirmek gerekiyor. Aslına bakarsanız Kültür Devrimi "komünizm" ismine *bir son vermedi*. Kültür Devrimi komünizme son vermekten ziyade, Mao'nun sevdiği felsefi tabirle söyleyecek olursak onu ikiye *böldü*. Kültür Devrimi'nin ve söylemeye gerek bile yok, Çin'de Maoculuğun son on yılına nokta koyan kökten açmazın sonucu, "komünizm" isminin bölünmesi oldu; başka bir deyişle "komünizm" ismi *felsefe alanında bir isim* ve *siyaset alanında bir isim olmak* üzere ikiye bölündü. Felsefede bir isim olarak "komünizm" bu konferansta da gördüğümüz üzere varlığını sürdürüyor. Kültür Devrimi'nin felsefi bir *İdea* olarak komünizme gerçekten son verdiğini söyleyemeyiz. Komünizm, filozofun bir arzusunun, bugünkü gayri siyasallaşma koşullarında daha da süreklilik taşır hale gelen bir arzunun ismidir.

Siyaset hakkında ne söylenebilir? Siyasetin süreksiz niteliği düşünüldüğünde "komünizm" tekil bir siyasal düşüncenin ismi olmaktan ziyade, farklı siyasal sekansların atıfta bulunduğu siyasal bir kültürün ismi olmuştur. Komünizm, yukarıda tartıştığımız anlamda bir siyasal bilgi alanının azami düzeyde genişletilmesinin ismiydi. Farklı yerler ve zamanlarda mevcut olan farklı tekil siyasal yapılanmaların on dokuzuncu yüzyıldan 1970'lere kadar atıfta bulunduğu "modern devrimci *episteme*"nin tutarlılığının ismiydi.

O halde "komünizm" bugün siyasette bir isim olabilir mi? Yukarıda kısaca bahsettiğim bir sorun var: Komünizm güçlü bir parti-devletin ismi olarak hâlâ mevcut. Bu yüzden bugünkü bir siyasi yaratım, kitlesel kendi kendini özgürleştirme biçimleri icat etmeyi amaçlayan yeni bir siyasi örgütlenme "komünizm" ismine atıfta bulunduğunda hemen bir sorun ortaya çıkacaktır: Çin Komünist Partisi nasıl ele

alınacak? Onunki de aynı "komünizm" midir? Cevap "evet"se sorun çözülür; ama bazılarımızın birkaç itirazı olacaktır. Ayrıca, korkarım Çin Komünist Partisi'nin de birçok itirazı olacaktır. Gelgelelim aynı "komünizm" değilse "komünizm" ismine atıfta bulunmaya karar veren bir siyasal örgütlenme çok geçmeden mutlaka, 1960'ların başında Çin Komünist Partisi ile SSCB Komünist Partisi'ni karşı karşıya getiren türden siyasal bir tartışmaya girecektir. Bu yüzden "Yoldaş Wen Jiabao ile Aramızdaki Görüş Ayrılıkları" ya da "Deng Xiaoping'in Sahte Komünizmi ve Dünyaya Verdiği Tarih Dersleri" gibi metinler kaleme almak zorunda kalınacaktır. Peki bugün kimse gerçekten böyle bir tartışmaya girebilir mi? Bunun pek anlamı olacağına inanmıyorum. Yoldaş Wen Jiabao'nun da böyle bir tartışmayı ciddiye almamak için birçok sebebi olacaktır. Çin parti-devletinin stratejileri ve taktiklerinde neyin doğru, neyin yanlış olduğu bu düzlemde tartışılamaz.

Güncel bir siyasi girişimin ismi olarak "komünizm"i ilan etmek, kısa süre sonra bir kilitlenmeye neden olacaktır. Bu, özgürlükçü ve eşitlikçi siyasal projelerin var olamayacağı anlamına gelmiyor; ama "komünizm" ismi devrimciler için temel bir kültürel atıf noktası olma rolünü nasıl oynayacaktır? Doğru ve yanlış komünizmi birbirinden ayırt etme ilkesi nerede bulunacaktır? Kısacası bugünkü siyasal yaratımlar, kitlesel kendini özgürleştirme projelerine verecek başka isimlerin icadını da kaçınılmaz olarak içermelidir.

7

Aslında bu konferans isimlerle ilgili değil; ama bizi bugün felsefe ile siyaset arasındaki, bir yanda varlık ve tezahür üzerine zorlu düşünümler, diğer yanda eşitlikçi ve özgürlükçü yaratımlara duyulan faal arzu arasındaki ilişkiler üzerine düşünmeye davet ediyor. Bugün herhalde en sorunlu mesele, siyasetin felsefeye ne sorabileceğidir. Bir anlamda mesele, felsefi bakımdan siyasal bakımdan olduğuna nazaran daha açıktır. Baştaki hipotezim, felsefenin siyasal icatlarda varoluşunun temel koşullarından birini aramayı sürdürdüğüydü. Bu arayışa "komünizm" diyen büyük filozoflar vardır. Ne var ki siyasetin felsefeye ne sorabileceği meselesi, "komünist *episteme*"de siyaset ile felsefe arasındaki daha önceki ilişkilerle özellikle zorlu hale gelmiştir.

Devrimci siyaset geçmişte felsefeden ne beklemişti? Siyaset felsefede, eşitlikçi ve özgürlükçü arzudan vazgeçmemek için siyasal icatları güçlendirecek entelektüel bir kaynak aramıştı. Örneğin diyalektik, Marx'tan bu yana siyasetin felsefi düşüncede aradığı başlıca felsefi desteklerden biri olmuştur; gerçi genellikle entelektüel bir mesafe, hatta bir sabırsızlık ve çekingenlik unsuru vurgulanmıştır. Akılcı bir içselliği mistik bir dışsallıktan ayırma ya da Hegelci diyalektiği ideal bir biçimde materyalist bir duruşa çevirerek düzeltme hevesi iyi bilinir. Diyalektik özellikle siyasetin yeniden canlandırılmasında da rol oynamıştır; gerçi yalnızca diyalektik değil. Materyalizm de gayet iyi bilindiği üzere atıfta bulunulan temel bir başka noktadır. Her halükârda, bütün farklılıklara rağmen devrimci siyaset felsefeyi temel bir entelektüel kaynak olarak görmüştür. Bir anlamda felsefe, siyasetin tarihe çok katı bir yakınlık göstermesinden kaynaklanan sınırlamaları dengeleyici bir rol oynamıştır.

Gelgelelim bunun sonuçları genellikle çelişkili olmuştur. Bir yanda felsefi kaynaklar kuramsal bir canlanma sağlamış, siyasal icatları güçlendirmiştir; fakat diğer yanda, belli bir sekansta siyasal entelektüelliğin tekilliğinin gölgelenmesine de sebep olmuştur. Kısa vadede bunun sonucunun, felsefenin siyaseti güçlendirmesi olduğunu söyleyebiliriz; ama uzun vadede tam tersi olmuştur. Herhalde en fazla kullanılan örnek, *Ne Yapmalı?* ile *Materyalizm ve Ampiryokritisizm* arasındaki ilişkidir. *Ne Yapmalı?*, yeni bir siyasal örgütlenme kavrayışının icadına işaret ediyordu. Lazarus'un, Lenin'in bu gibi siyasal icatlarının ancak kendisinin "Bolşevik siyaset tarzı" dediği sekansta var olduğunu savunmasını, ayrıca çok katı bir dönemlendirmede ısrar etmesini sağlayacak birçok gerekçesi vardı. Fakat *Ne Yapmalı?*'dan birkaç yıl sonra, *Materyalizm ve Ampiryokritisizm*'de, yani aynı siyasal sekansta Lenin'in "felsefedeki partiler ve başsız filozoflar" sorununu ortaya atması, materyalizm ile idealizm arasındaki felsefi bölünmenin daimi varoluşuna gömülmüş partinin kendine özgü bir icadı değil miydi?

8

Siyaset ile felsefe arasında yeni ilişkiler icat edilmesi gerekiyor.

Çeşitli dünyalar, çeşitli mantıklar olduğu gibi akılcılığın da çeşitli biçimleri vardır. Gelgelelim felsefenin düşünce için başlıca kay-

naklardan biri olmadığı dünya çok üzüntü verici bir dünya olacaktır. Felsefede temeli atılan kaynaklara bakılmazsa, siyaset de dahil bütün düşünce biçimleri, genelgeçer görüş rejiminden kaynaklanan imhaya direnmek için gerekli temel silahlardan yoksun olacaktır. Mao, felsefenin kütüphanelerden ve dersliklerden çıkıp "kitlelerin elinde bir silaha" dönüşmesi gerektiğini söylemişti. "Halk savaşı"nın dilinde yazıya fazla dökülmemiş formülleri benimseyebiliriz; ama bugün kesinlikle siyasetin felsefeyle yeni ilişki biçimleri bulması gerekiyor.

Bu yeniden icadın temel koşulları, elbette ki önceki siyasi-felsefi "dikişlerin" tekrarlanmaması, siyaset ile felsefenin ayrı olması ilkesinin vurgulanmasıdır. Fakat en belirleyici koşul, bu yeni ilişkinin *philosophia perennis*'ten hareketle değil, siyaset için olduğu kadar felsefe açısından da önemli güncel meselelerden hareketle inşa edilmesidir. Farklı felsefeler ve filozoflar olduğunu söylemeye gerek yok; ama güncel felsefe alanında temel yenilikleri oluşturduğuna, yeni bir entelektüel karşılaşma tesis edecekse siyasetin bir kenara bırakamayacağına inandığım en az iki mesele var: Özne kuramının yeni bir incelemesi ve devlet kuramının materyalist bir yeniden düşünümü. Bugünün felsefesinde, açıkçası çekirdeğini en azından 1960'lardan beri oluşturan Fransız felsefesinde özne ve öznellik alanına dair yeni bir inceleme başlamış bulunuyor; hem aşkın özneyle ilişkili hem öznel ile nesnel arasındaki diyalektikle ilgili önceki kavrayışlardan kökten uzaklaşan bir arayış bu. Ontoloji yapısının kökten yeniden inşasıyla güçlendirilmiş bir özne kuramının yeni mantıksal imkânlarını derinlemesine inceleyen, bu sorunu öznel tekillik kuramları alanının çerçevesine yerleştiren filozof kesinlikle Alain Badiou olmuştur. "Felsefenin koşulları" fikri, her şeyden önce birbirinden bağımsız koşullar fikri, büyük bir akılcı kaynak ve gerçekten özgürleştirici bir perspektiftir; sadece felsefe için değil, siyaset de dahil bütün tekil düşünce biçimleri için, hiç kuşkusuz felsefeyle ilişkileri de dahil olmak üzere bu düşünce biçimleri arasındaki ilişkiler için.

Güncel felsefe açısından önemli olan, siyasal düşüncenin dikkatli bir biçimde değerlendirmekten kaçınamayacağı bir diğer önemli mesele, devletin kendine özgü somutluğu meselesidir. Devleti, bir egemenlik idealinin, hatta adalet idealinin taşıyıcısı olarak gören, dışsal ve daha yapısal bir somutluğu yansıttığını düşünen önceki kavrayışlar

nihayet onu sırf "ideallik" alanına yerleştirmekte birleşmiştir; burada onun muğlak nesnelliğine akılcı bir sınırlama getirmek son derece zordur. Çağdaş düşünce dünyasında, Sartre'dan bu yana bütün büyük felsefi kişilikler, öznel dünyaya içkin bir tür yapısal öznelliğin ya da konuşan varlığın kökten cemaatçi kusurunun bir sonucu olarak devlet figürünün daimiliği meselesinden derinden kaygı duymuştur. Althusser'in "devlet aygıtları" kuramı, Foucault'nun "yönetsellik", Badiou'nun "durum devleti" ya da Hardt ve Negri'nin "İmparatorluk" kavramlarında olduğu gibi farklı filozoflar farklı araştırma yolları açmış olsalar da ayrıldıkları bütün noktalara rağmen, devlete bakışı kökten yenileyecek zengin entelektüel göndermeler sunan felsefi bir yapı oluştururlar.

Mümkün olan bütün güncel siyasi icatlar, bu meselelerle ilgili olarak felsefeyle yeni bir entelektüel yakınlık geliştirmekle meşgul olmalıdır kesinlikle. Dahası öznellik ve devletle ilgili bu felsefi araştırmaların, en yakıcı siyasi meselelerle ilgili temelleri olduğu açıktır. Gayet iyi bilindiği gibi Mao, doğru fikirlerin cennetten de doğuştan da gelmediğini, çeşitli "pratik" biçimlerinden geldiğini söylemiştir. Öznel tekillikler ve devletin kendine özgü somutluğuyla ilgili güncel felsefi fikirlerin birçoğu "sosyal pratikler"le sarmalanmıştır; yukarıda bahsettiğimiz felsefi kişiliklerin hepsi de siyasi militanlığa bulaşmıştır. Aslına bakarsanız "komünist *episteme*"nin kapanış süreci, bu felsefi düşünümler için büyük bir kaynak olmaktan öteye geçmiştir. Genellikle kişisel entelektüel güzergâhları derinden etkilemiş; bugünün felsefesi için tekil bir "siyasal koşul" yaratmıştır. "Komünizm"in siyasi bir isim olarak son bulmasının ardından felsefede öne çıkan bir isim olarak bir kez daha yükselmesi, ne kadar paradoksal görünürse görünsün, aslında felsefenin eşitlik kavramının öncülüğünü yapan siyasi kaygıdan vazgeçemeyeceğinin bir işaretidir. Siyasal düşünce, bu kaygının dile getirilmesinden başlayarak kendisinin felsefeyle uzun zamandır devam eden "uyuşmazlığı"nı yeniden değerlendirmeli ve entelektüel dostluk için yeni bir alan tesis etmelidir.

13
Soyutlama Siyaseti: Komünizm ve Felsefe

Alberto Toscano

Felsefede komünist olmak ya da komünizmi felsefi bir fikir olarak ele almak ne anlama gelebilir? Komünizme karşı olanlar için bir skandal ya da bir anakronizm olan böyle bir soru, spekülatif soyutlamayı somut politikanın ezeli düşmanı olarak gören, nispeten az sayıdaki kuşatılmış komünizm partizanının kulağına muhtemelen pek hoş gelmeyecektir. Bu deneme, komünizmin hem kavramsal tanımıyla ilgili siyasi çekişmelere hem de genellikle polemiklere yol açacak şekilde soyut bir siyaset olarak nitelenmesine işaret ederek soyutlama siyaseti demek istediğim şeyi önplana çıkarmaya çalışıyor. Amacım, komünizm fikrinin doğuşu sırasında felsefenin aldığı tavrı yeniden değerlendirebilmek. Komünizm hem *felsefeden* hem *felsefeye karşı* ge-

lişmiştir. Bugün komünizm fikrini yeniden düşünmek, bu ikili hareketi, bu yakınlaşmayı ve ayrılığı, miras almayı ve reddetmeyi yeniden düşünmek demektir.

Komünizm hakkında felsefi bir düşünüm, derhal, belirgin bir karşıtlık içinde olan iki cevapla karşı karşıya kalır. En sıkı karşıtlarının bakış açısıyla komünizm, siyasi bir soyutlama patolojisidir; tarihin yoğunluğuna, doğanın hareketsizliğine hiç dikkat buyurmaksızın dünyevi farklılıkların ve göreneklerin şiddetle inkâr edilmesidir. Dünyayı felsefileştirip olduğundan başka bir şeye çevirme yönünde felakete uğramış bir girişimdir. Hegel'in lügatinde, komünizm fanatikliğin bir suretidir. Başka bir deyişle, *Tarih Felsefesi*'nden alıntılayacak olursak komünizm "soyut bir şeye; şeylerin kurulu düzenine karşı olumsuz bir konumu benimseyen soyut bir düşünceye duyulan hevestir. Somut olanla ancak üzücü bir yıkıcı ilişki içinde olmak fanatikliğin özünde yatar".[1] Bir farklılıklar, hiyerarşiler ve tabakalaşmalar dünyasında, isyancı bir eşitlik siyaseti fanatik değil de nasıl başka bir şey olur? Başta Fransız Devrimi'ne tepki olarak, özellikle Burke ve onun çevresinde hız kazanan bu gibi görüşler, Badiou'nun "jenerik komünizm" dediği şeyin çeşitli örneklerini gölgelemeyi sürdürmüştür. Soğuk Savaş döneminin totaliterlik-karşıtı edebiyatında da mesele buydu (hâlâ budur): Orada da Stalin döneminin üzüntülerine ve yıkımlarına atıfta bulunulur; siyasi mücadelelerin ve sınıf mücadelelerinin mantığından, Sovyetler Birliği'nin tehditkâr bir biçimde çevrelenmesinden, hatta bürokratikleşmenin meşum işleyişinden değil, tarihsel komünizmde siyasi yönetimin esasen "ideokratik" karakterinden dem vurulur. Suçlanması gereken, "ideokrasi" mefhumunun çağrıştırdığı üzere[2] soyut düşüncedir. Çok küçük bir güncel örnek olarak, Badiou'nun *Sarkozy Neyin Adı? (De quoi Sarkozy est-il le nom?)* adlı kitabı hakkında Britanya'da kısa süre önce yayımlanan şu değerlendirmeye bir baka-

1. G.W.F. Hegel, *The Philosophy of History*, Dower, New York, 1956, s. 358. Bu pasaj Hegel'in İslam'la ilgili tartışmasından alınmıştır. Hegel, İslam'ın soyutlama siyasetini başka bir yerde Fransız Devrimci Terör döneminin soyutlama siyasetine benzetmiştir. Bakınız Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion, Vol. III: The Consummate Religion*, University of California Press, Berkeley, 1985, s. 218. Bu pasajları ve yirminci yüzyılda İslam ile komünizm arasında kurulan, polemik konusu olan benzetmeleri şurada ele aldım: *Fanaticism: The Uses of an Idea*, Verso, Londra ve New York, 2010.

2. Tarihçi Martin Malia'nın *The Soviet Tragedy*'de biraz yakınlık kurarak kullandığı bu terim Claude Lefort tarafından eleştirilmiştir: *Complications: Communism and the Dilemmas of Democracy*, Çev. Julian Bourg, Columbia University Press, New York, 2007.

lım: "Bu yüzden Badiou, Mao'dan onu onaylayarak alıntı yaptığında, Kültür Devrimi'nin doğruları ve yanlışları üzerine kaçamaklı bir dil kullandığında, bizi katıksız siyası soyutlamanın tiranlığına karşı aşılamış olan gündelik Anglo-Sakson amprisizmle gururlanmamak elde değil."[3]

Fakat soyutlamaya bu kara çalma[4] komünist düşüncenin kendisine, özellikle de her şeyden önce Marksçı versiyonuna da içkindir; vurgulamak istediğim ikinci nokta da bu. Marx daha 1843'te, Arnold Ruge'ye yazdığı, *Deutsch-Französische Jahrbucher*'de yayımlanan bir mektubunda Weitling ya da Cabet'nin beğenileriyle ilişkilendirilen, "dogmatik bir soyutlama" olarak işleyen komüniznin özgürleştirici güçlerine şüpheyle yaklaşmıştır. Onun sözleriyle aktarırsak:

> Bu yeni hareketin avantajı, dünyaya dogmalarınızdan gelen beklentilerle yaklaşmamak, aksine eski dünyanın eleştirisi yoluyla yeni dünyayı keşfetmeye çalışmaktır. O zamana kadar filozoflar bütün muammaların kilidini açacak anahtarları masalarında bıraknuşlardır; aptal, erginleşmemiş dünyanın tek yapması gereken de soyut bilimin tosto yaptığı güvercinlerin açık ağzından içeri düşmesini beklemek olmuştur.

Yeni hareketin partizanları işte bu yüzden "dünyaya yeni doktriner ilkeler ve iddialarla karşı koymazlar: Hakikat burada, onun önünde diz çökün! Bu demek oluyor ki dünyadaki mevcut ilkelerden dünya için yeni ilkeler geliştireceğiz."[5] Eleştirel ve siyasal içkinliğin bu şekilde açıkça ortaya konması, felsefeden vazgeçmek anlamına mı gelir? Hiç de değil! Marx'ın sorunu, komünist siyaset ve komünist kuramın sorunu *dogmatik olmayan bir beklenti* olarak kalacaktır. Bu beklentinin karakteri ve tarzı da onunla karşı karşıya gelen konjonktüre bağlı olarak değişecektir.

Marx'ın "Hegel'in Haklar Felsefesinin Bir Eleştirisine Giriş"ini bu bakımdan sembolik bir metin olarak alırsak felsefenin öngörme işlevinin, müdahalede bulunduğu durumun devrimci olgunluğuyla ters orantılı olduğunu ileri sürmek mümkündür. Marx'ın radikalleşme savunusu, ısrarla Alman *geriliği* bağlamında ortaya konmuştur.

3. Rafael Behr, "A Denunciation of the 'Rat Man'", *Observer*, 1 Mart 2009.
4. Bakınız Peter Osborne, "The Reproach of Abstraction", *Radical Philosophy*, 127, 2004.
5. Karl Marx, *Early Writings*, Çev. Rodney Livingstone ve Gregor Benton, Penguin, Londra, 1975, s. 207 ve 208.

Bu metinde dikkati en fazla çeken şey herhalde, bütün programların kökenindeki programın, evrensel toplumsal özgürleşmenin çok *tekil* bir siyasi öngörüye nasıl kılı kırk yararak, stratejik bir biçimde yerleştirilmiş olduğudur. Marx, Almanya için "esasen tamamına erdiğini" söylediği din eleştirisinin sonuçlarını lirik bir biçimde özetledikten sonra, dini soyutlamanın maskesini düşürme çabasının devam ettirilip soyut ve siyasal soyutlamanın atl edilmesine çevrilmesini; "cennet eleştirisinin... dünya eleştirisine, *din eleştirisinin hukuk eleştirisine, teoloji eleştirisinin siyaset eleştirisine*" çevrilmesini engelleyen bariyerlerle karşı karşıya gelir. Almanya'daki durumun gerileme gösteren karakteri, üretken, her yerde bulunan bir olumsuzluk olarak eleştirinin gücünü baltalamaktadır. Marx'ın yakıcı sözleriyle: "Şimdi içinde bulunduğumuz siyasi durumun reddi bile modern ulusların tarihsel çöplüklerinde tozlu bir gerçektir. Pudralı perukları reddedersem, elimde pudrasız peruklar kalır."[6] Bugün bu sözlerin şöyle yankılandığını duyabiliriz: "Yüksek faizli ipotekli borcu reddetsem de ipotek yine kalır."

Marx'ın dediği gibi, "kendisinin kendisine hâlâ inandığım sadece hayal eden" anakronistik bir rejimle karşı karşıya kalan eleştirel bir filozofun ne yapması gerekir?[7] Alman anakronizmi iki yönlüdür: Bir yanda pratikte devrim olmaksızın restorasyon farsı; diğer yanda kuramdaki geleceğin beklentisi. Katıksız derecede spekülatif "ideal tarih"[8] imgesinin üretken reddinden statükonun sahiden alt edilmesini sağlayacak silahları çıkarabilecek her yerde hazır ve nazır bir eleştiriye değer olan yalnızca, kuramda geleceğin beklentisidir. Başka bir deyişle felsefenin radikalliği; felsefenin, felsefenin özeleştirisi olarak varoluşu, pratikteki gerilik ile kuramsal ilerlemenin paradoksal bir aradalığının hükmündedir. Bu yüzden, Marx'ın incelediği durum, gereği gibi radikalleşebilmek için felsefenin içinden geçmek *zorundadır*. Felsefenin pratik bir reddi de pratiğin felsefi bir biçimde aşılması da mümkün değildir: *"Felsefeyi onu gerçekleştirmeden"* aşamayacağımız gibi *"felsefeyi onu aşmadan gerçekleştiremezsiniz."*[9] Bunlar evrensel olarak bağlayıcı tezler olarak görünse de Almanya'nın sıra dışı geri kalmışlığının, siyasal anakronizm (pudralı peruklar) ile felsefi beklenti

6. A.g.e., s. 245.
7. A.g.e., s. 247.
8. A.g.e., s. 249.
9. A.g.e., s. 250.

(modern devletin, elbette ki aslında Almanya'da var olmayan bir devletin en ileri dile getirilişi olarak Hegel'in Hak Felsefesi) karışımının izlerini taşıdığını vurgulamak önemlidir. Bu sıra dışı durum Marx'ın, şu soruyu yöneltirken olduğu gibi Almanya'nın devrim konusunda nispeten avantajlı konumda olduğuna işaret etmesine bile izin verir: "Almanya *à la hauteur des principes* (ilke koyucu) bir pratiğe; başka bir deyişle onu sadece modern ulusların *resmi düzeyine* değil, yakın gelecekte var olacak *insani düzeye* taşıyacak bir devrime ulaşabilir mi?"[10]

Marx'ın kuramsal özgürleşmeye duyduğu inanca, kuramın sadece bir fikirler koleksiyonu değil, "*etkin* bir ilke, bir *pratikler* kümesi" olduğu yönündeki kanısına ters düşen bir biçimde,[11] felsefenin pratiğe çevrilmesi "*edilgin* unsur"un, yani devrimci pratiğin "maddi temelinin" yokluğuyla geri püskürtülmüş görünür. Bu temel, olağan koşullarda sivil toplum alanında, ihtiyaçlar düzeyinde bulunacaktır: "Radikal bir devrim ancak radikal bir ihtiyaçlar devrimi olabilir; fakat bu tür ihtiyaçların önkoşulları ve tohumu olarak ekileceği yataklar yokmuş gibi görünüyor." Başka bir deyişle, felsefenin her yerde hazır ve nazır eleştirisinden doğan "kuramsal ihtiyaçlar""pratik ihtiyaçlar"a çevrilemez. Alman siyasi oluşumunun çiğliği ve dağınıklığı "klasik" kısmi ve siyasi devrim modelinin işlemez olduğu anlamına gelmektedir. Fakat Marx, sadece öz, yani felsefe düzeyinde belirlenen bir pratiğe izin veremezdi. Kesin bir biçimde ortaya koyduğu üzere: "Düşüncenin kendisini gerçekleştirmeye can atması yetmez; gerçeklik de bizatihi düşünceye can atmalıdır."[12] Marx'ın daha sonraki "eğilim yöntemi"nin[13] nüve halindeki bu versiyonu, kökten özgürleşmenin amacını, yani "olumlu imkânı"nı "*kökten zincirleri* olan bir sınıfın", proletaryanın oluşumunda; imkânsız olanın gerçekleşmesinde bulur.[14]

Bu kısa gezintinin amacı şunu vurgulamaktı: Eleştirel dikkat, siyasal devletin sınırlarını bırakıp üretim tarzına, onun hareket kanun-

10. A.g.e., s. 251.

11. "Marx, 'fikirlerin' (ya da 'kuramın') önemini reddetmek şöyle dursun, bunlara öncü bir rol biçer, hatta söz konusu 'kuram'ın bir fikirler koleksiyonu değil, *etkin* bir ilke, bir *pratikler* kümesi olması koşuluyla, açıktır ki bu koşul onun idealizmden ayrıldığı noktadır, bunları tarihin itici gücü yapar" (Stathis Kouvelakis, *Philosophy and Revolution: From Kant to Marx*, İngilizce'ye çeviren G. M. Goshgarian, Verso, Londra ve New York, 2003, s. 324).

12. Marx, *Early Writings*, s. 252.

13. Bakınız Antonio Negri, "Crisis of the Planner State", *Books for Burning*, Haz. Timothy S. Murphy, Verso, Londra ve New York, 2005 içinde, s. 26–30.

14. Marx, *Early Writings*, s. 256.

larına yönelse bile, *dogmatik olmayan* bir beklenti talebini, bunun yanı sıra, "yeni hareket"in yaklaşması ile dogmatik öngörü (özellikle de dogmatik öngörünün, sosyal değişim hakkında yargıda bulunurken dayanılacak ölçüt olarak iş görecek bir hakikatin "felsefi fantazileri" biçimini alması halinde) arasındaki farkı yeniden ortaya koyma ihtiyacı da Marx'ın eserini tanımlamaya devam edecektir. Marx ve Engels'in *Komünist Manifesto*'da ütopyacı sosyalizme yöneltikleri başlıca suçlama buydu. Başta, düşünceye can atan gerçeklik çerçevesine oturtulan, sonra kapitalizmin eğilimlerine dair eleştirel bilgiye sarmalanıp aşılan bu felsefi beklenti biçiminin, komünizme dair fikrimizde önemli geri tepmeleri mevcuttur. Komünizmin özgüllüğü, içkin ve özel zamansallığından; hiçbir zaman felsefe dışı ya da karşıtı olmasa da içinde, kendinden ayrılmaz bir biçimde gerçekleşme, dönüşüm, devrim yönünde eğilim taşıyan bir fikir olmasından kaynaklanır.

Bu argümanın varacağı noktaları, kısaca komünizm mefhumunun, kavramın felsefi yeterliliğine ya da özerkliğine meydan okuyan, birbirine bağlı dört boyutu açısından çizmek istiyorum: Eşitlik, devrim, iktidar ve bilgi. Bunlar bugünkü radikal düşüncenin, çoğu zaman komünist siyasetin ve onunla bağlantılı siyasal ekonomi eleştirisinin tarihsel talihsizliğiyle karşılaştırarak tanımladığı boyutlardır. Dolayısıyla *ekonomik* eşitlik bazen, *felsefi* bir ilke ya da aksiyom olarak eşitliğin muadili olarak ele alınır. İktidar, özellikle de devlet iktidarı, komünizm hakkındaki felsefi sorgulamanın dışında kalan bir boyut olarak görülür. *Bilgi hakikatin* yanına konur ve devrim de en iyi ihtimalle muammayı andıran, en kötü ihtimalle de muğlak bir özgürlükçü değişim modeli olarak alınır.

Eşitlikten başlayalım. Hem siyasi bir düstur hem toplumsal bir amaç olarak eşitliğin olumlanması, elbette ki komünizmin bir asırdır tehlikeli bir eşitleyici güç, yerleşik görenekler ve inatçı farklılıklar dünyasının üzerine salınmış şiddetli bir soyutlama olarak görülmesinin gerisinde yatıyor. Fakat komünizm, tabiri caizse kendisi de farklı zamanlarda soyutlama olarak eşitliğe dair *kendi* eleştirilerini dile getirmiştir. *Gotha Programı'nın Eleştirisi*'ni, Lenin'in *Devlet ve Devrim* adlı kitabında bu belgeyle ilgili yorumunu düşünün. Gerçekten "ekonomistçe" bir adalet kuramıyla; eşitliğin adil dağılım, herkesin eşit bir emek ürününde eşit hakka sahip olması anlamına gelen sosyal

demokrat idealle karşı karşıya kalan Marx, eşitlik kavramı açısından öneminin henüz tam anlamıyla benimsenemediği iddia edilebilecek pasajlarda, bu dağıtımcı komünizm görüşünün ifade ettiği eşitlik mefhumunun hâlâ burjuva toplumuna hâkim olan soyutlamalara bulanmış olduğu söylemine başvurur. Kapitalist toplumdan *doğan*, dolayısıyla onun sadece olumsuzlaması değil, *kesin olumsuzlaması olan* bir komünist toplum dair fikir yürüten Marx, sömürünün ve artıdeğerin kapitalist sahiplenilmesinin kesinkes reddinin, değerin soyutlaması yoluyla toplumsal ilişkiler üzerindeki hâkimiyete içkin adaletsizlik biçimlerini *henüz sona erdirmediğine* dikkat çeker. Doğmakta olan bir komünist toplumda, dağılıma hâlâ "mal değişimine eşdeğer ilke hâkimdir: Bir biçimdeki belli bir miktar emek başka bir biçimdeki aynı miktar emekle değişilir".

Böyle nüve halindeki, geçiş dönemine özgü komünizmde eşitlik hâlâ başlı başına yeti, üretkenlik, yoğunluk vs konusunda eşitsizliklerin taşıyıcısı olan bir ölçütün, *emeğin*, egemenliğine bağlıdır. Dolayısıyla, sosyal demokratın böyle neşeyle dem vurduğu eşit hak, "içeriği itibariyle başka bütün haklar gibi eşitsizlik öngören bir haktır"; çünkü "bir hak doğası gereği, eşit bir ölçütün" *eşit olmayan* bireylere "uygulanmasından oluşur".[15] Başka bir deyişle, soyut ve evrensel bir ölçüt fikrine dayanan, bir hak olarak siyasal ve felsefi eşitlik mefhumu, hâlâ emeğin değerini temel alan bir sosyal ölçüm biçiminin doğum lekelerini taşımaktadır. Lenin'in sözleriyle "üretim araçlarının bütün toplumun ortak malına çevrilmesi... 'burjuva hakkı'nın dağılım ve eşitsizlik konusundaki kusurlarını *ortadan kaldırmaz*; ürünler 'işe göre' bölündüğü sürece 'burjuva hakkı' hâkimiyetini sürdürür".[16]

Bu sözlerden, komünizm fikrimiz için ne gibi felsefi dersler çıkarabiliriz? Her şeyden önce, komünizmin kapitalizmin basit olumsuzlaması değil, *kesin* olumsuzlaması olduğu; başka bir deyişle "dogmatik bir soyutlama" olmadığı ölçüde gerçekleştirilmesi sorunu, kavrama içkindir. Komünist eşitlik sorunu, Lenin'in sözleriyle ifade edecek olursak "bir hak ölçütü olmaksızın"[17] bir eşitlik sorunudur; başka bir deyişle, kapitalizm çerçevesinde değer ölçülerinin, özellikle de emek

15. Karl Marx, "Critique of the Gotha Programme", *Karl Marx: A Reader*, Haz. Jon Elster, Cambridge University Press, Cambridge, 1986 içinde, s. 165.
16. V. I. Lenin, *The State and Revolution*, Foreign Languages Press, Pekin, 1976, s. 114.
17. A.g.e., s. 115.

ölçütünün toplumsal ilişkilere hâkimiyetiyle üretilen eşitsizlikleri devam ettirmeyen bir eşitliktir. Böyle "ölçütsüz" bir eşitlik ancak bir devrimin ve dönüşümün sonucu olarak hayal edilebilir.

Felsefi bir bakış açısıyla, burada eşitlik mefhumunun hâlâ iş başında olup olmadığını düşünebiliriz. Komünist "eşitlik", insanların ilkelere dayalı eşitliğini onaylamak ya da nihayetinde eşitleneceklerini vaat etmek yerine eşitsizliklerin işlemez kılınacağı; eşit bir ölçü ya da bir hak ölçütü çerçevesinde eşitsiz olarak algılanamayacağı toplumsal ilişkiler yaratmak anlamına gelir. Hak ve değerin ötesine geçen bu eşitlik fikri, elbette ki kendi tarzında son derece soyuttur; fakat öncelikle komünizmin felsefi katkılarının belli bir soyutlama tarzına, kapitalist değer biçiminin ve onun dayattığı ölçütlerin türevi olan bir soyutlama tarzına karşı mücadeleyi nasıl içerdiğini; ikinci olarak da gerçekleştirme sorununun komünizm fikrine nasıl içkin olduğunu gösterir. Aslına bakarsanız iş Marx ve Lenin'in eşitlik hakkındaki tartışmalarına geldiğinde, Deleuze'ün Bergsonculuk'ta yer verdiği, Marx'la ilgili problem tanımına uygun bir biçimde, "ortaya konma biçimi, başka bir deyişle bir sorun olarak belirlendiği koşullar; onu ortaya koyarken elimizde olan araçlar ve koşullar itibariyle hak ettiği çözümü hep bulan bir şey" olarak bir komünizm fikri yerine bir komünizm sorununun bahsetmek daha yerinde olur: "Bu anlamda, pratik olduğu kadar kuramsal bakış açısıyla da insanın tarihi sorun inşa etme tarihi olmuştur."[18]

Eşitlik kavramıyla ilgili olarak, komünist bir felsefenin ya da kuramın, komünizm örneklerini ölçmemizi sağlayacak kendi gelecek ölçütünü üretmesi anlamında değil, sorunların sınırlarını ve komünizmin çağrıda bulunduğu çözüm hatlarını çizmesi anlamında bir komünist siyaseti nasıl "kestirebileceği"ni görebiliriz. Eşitlik kavramıyla ilgili olarak ileri sürmeyi umduğum üzere, komünizm kemikleşmiş programatik ilkeler, yani anakronik kalıntılar bakımından hayal edilmemelidir; kendi çözümlerine yönelen sorunlar bakımından, yararlı bir biçimde ele alınabilir. Engels'in *Komünizmin İlkeleri* adlı eserinden kışkırtıcı ve minimal bir tanımı alıntılayacak olursak komünizm "proletaryanın özgürleşmesi koşullarının doktrinidir". Doktrin ve koşullar hareketsiz olmadıklarından, komünizm gerçekleştirilme usullerinin

18. Gilles Deleuze, *Bergsonism*, Çev. Hugh Tomlinson ve Barbara Habberjam, Zone Books, New York, 1991, s. 16.

formüle edilmesi ihtiyacından asla muaf olamaz. Bunun komünizmle ilgili felsefi tartışma açısından önemli sonuçları vardır; bu tartışma komünist *iktidar* hakkında bir tartışma da olacaktır. İktidar derken, komünizmin ilkelerini hem önceden şekillendirme hem harekete geçirme yönündeki kolektif yetiyi kastediyorum. Son yıllarda yapılan tartışmalarda büyük bir sıklıkla, hem kısa süren yirminci yüzyılda komünist siyasetin kasvetli kötülüklerine hem Weber'in hâkimiyet kavramından tutun Foucault'nun yönetsellik kavramına kadar sosyal ve siyasal bilimlerde iktidar fikrine verilen anlamlara cevaben, komünizm felsefesi ve siyasetinin kendilerini iktidardan ayırması; güç, denetim ve otorite sorunlarından uzaklaşmış bir siyaset boyutunu düşünmesi gerektiği yönünde bir eğilim hasıl oldu. Fakat komünizm, gerçekleştirilmesi programından ziyade, gerçekleştirilmesi sorunundan ayrılamayacağından, iktidar sorunundan da ayrılamaz.

Bu, birkaç satırda hakkını vermenin imkânsız olduğu büyük bir tartışmadır; fakat yine de birkaç noktanın vurgulanabileceği kanısındayım. Öncelikle komünizm ve iktidar sorununun olağan tuzaklara düşmeden ortaya konulabilmesi için, toplumsal dönüşümü amaçlayan bir siyasal *örgütlenme* biçiminin ismi olarak komünizm ile *pratiği* toplumsal eşitlik olan toplumsal ve ekonomik bir *birlik* biçimi olarak komünizm arasındaki belirgin uyumsuzluğu aşmamız gerekiyor. En azından yirminci yüzyılda iktidarın fethedilmesine yönelik araçların yaratılması ile gündelik hayatın dönüştürülmeye başlaması arasındaki ilişkiler muazzam derecede sorunlu olmuştur; Marksçı formülasyonu kullanırsak "üreticilerin siyaseti" mefhumu, komün, konsey ve sovyet mirasını ender bazı istisnalar olmakla beraber askıda bırakan tarihsel çatışmaların altında ezilmiştir. Fakat komünist pratiğin bu iki yönünü, örgütlenmeyi ve birliği bir arada düşünme sorunu varlığını sürdürmektedir. Bu yönleri, siyaset ile ekonomi arasındaki ayrımda somutmuş gibi düşünmek, derinden tatminsizlik uyandırır; sebebi de, tam da eşitlikle ilgili olarak belirttiğim gibi, hakkın ve değerin ötesine geçme sorununun birbirinden ayrılamaz biçimde siyasi ve ekonomik bir sorun olmasıdır; hatta, siyaset ve ekonomi arasındaki ayrımı doğrudan altüst eder. Örgütlenme ve birlik, komünizmin araçları ile gündelik pratiği arasındaki uyumsuzluğu aşmaya çalışırken, iktidar sorununu ele almaya mecburuz. Fakat bu sorunu memnuniyetle devlet boyu-

tuna indirgeyemeyiz. Devlet iktidarının ele geçirilmesinin artıları ve eksileri üzerine yürütülen hayli kısır doktrinel tartışmalar, devrimci siyaseti, iktidarın *bölünmesi* bakımından düşünmenin, yani sırf şiddet kullanma ve siyasi erk üzerinde tekelin olmadığı bir durumda iki ya da daha fazla toplumsal güç arasında bir karşılaşma değil, iktidar *biçimlerinde* temel bir asimetri olarak düşünmenin ortaya koyduğu daha büyük güçlüğü gölgelemektedir. "İkili iktidar" mefhumunun yarattığı sorunların, Şubat ve Ekim Devrimleri arasındaki dönemde görülen Leninist formülasyonlarına uygun biçimde düşünülemeyecek olmasına rağmen, dünyanın her yerinde çeşitli siyasi durumların gösterdiği üzere, bu mefhumun hâlâ böyle siyasi, hatta felsefi öneme sahip olmasının nedeni budur.[19] İkili iktidarın ortaya çıkardığı başlıca güçlük, iktidar kavramına soktuğu asimetride yatmaktadır. İktidar biriktirilebilecek homojen bir unsur değildir; heterojen ve çatışan pratik biçimlerinin bir ismidir. Bu yüzden de Sovyetlerin sahip olduğu iktidar, ne kadar demokratik olursa olsun burjuva muadilleriyle karşılaştırılamaz; çünkü onun kaynağı parlamento kararında değil, halk inisiyatifindedir; çünkü daimi bir ordu tarafından değil silahlanmış halk tarafından hayata geçirilmiştir; çünkü siyasi erki bürokrasinin oyuncağı olmaktan çıkarıp bütün yetkililerin halk iradesinin, onun görevden alma yetkisinin insafında olduğu bir duruma çevirmiştir. İdeali Komün'de yatan bu iktidar, hem stratejik amaçları ihtiva etmesi bakımından *örgütseldir* hem gündelik hayatın dönüşümünden ayrılamaz olması anlamında *birlikçidir* ama daha ziyade amaca dönüktür; çünkü politik örgütlenme kapasitesi birlik pratiği içinde ve bu birlik pratiği yoluyla inşa edilir. "Öngörülü komünizm" mefhumunun yeri burasıdır.[20] Bu, bugün özellikle önemlidir; çünkü Badiou'nun formülasyonunu benimseyerek ifade edersek komünist hipotezin var olmasını sağlayacak araçları bulmak böyle bir siyasal kapasiteyi güçlendirecek etkili yolları bulmak anlamına gelir.

Başlarken sözü edilen bir terimi tekrarlarsak, komünizmin dogmatik olmayan beklentisiyle ilgili bir felsefenin en zorlu sorunu herhalde, siyasal kapasitenin iktidar kurma kapasitesiyle ilgili bu öznel ta-

19. Bakınız Alberto Toscano, "Dual Power Revisited: From Civil War to Biopolitical Islam", *Soft Targets*, 2.1, 2007, www.softtargetsjournal.com.

20. Bakınız Carl Boggs, "Marxism, Prefigurative Communism, and the Problem of Workers' Control", *Radical America*, 11.6 (1977) ve 12.1 (1978).

lebi, bugünkü kapitalizmin içinde bulunduğu duruma içkin eğilimlerin bilgisi sorunuyla ilişkilendirmektir. Komünizm eğer kapitalizm ve onun soyut hâkimiyetinin somut biçimlerinin bilinçli bir olumsuzlaması olarak, Engels'in bahsettiği "özgürleşme koşulları"yla ilgili olarak anlaşılacaksa (komünizmin eşitlik ve özgürleşme kavramlarından ayrı bir kavram olarak anlaşılabilmesinin önkoşulları bence bunlardır) bilginin rolü ne olacak? Alabileceği biçim ne olursa olsun komünist devrim mefhumu nihayetinde, siyasal bir kapasite ya da gücün varlığı ile bu örgütlü kapasitenin partizanca bakış açısından bir düşüncenin kesişme noktasında yatar; o düşünce de dünyada mevcut olan ve komünizmin bilinçli ve kararlı bir biçimde karşı çıkmaya çalıştığı gerçek eğilimleri pratikte bilmenin ve öngörmenin mümkün olduğu düşüncesidir. İktidarın ve bilginin bu biçimde bir eklemlenmesi söz konusu olmaksızın, komünist devrim mefhumu anlaşılamaz. Peki, komünist siyasetin, genç Marx'ın yapmış göründüğü gibi, "gerçekliğin düşünceye can attığı" dünyevi bir mantık koyutlamaksızın reel dinamiklerde somut bir kale bulması ya da kalesini inşa etmesini talep etmek ne anlama geliyor? Komünist bir felsefe siyasetin hazırlanması ya da beklentisiyle meşgulse, komünizmin sorunları için bugünkü gerçekleştirilme alanlarının sınırlarını çizmeye çalışan, öngörmeye yönelik bilgi biçimleriyle nasıl bir ilişkisi vardır? Mario Pronti'nin Marx'ın partizan epistemolojisinde dikkat çektiği üzere "mücadele olarak bilim ebedi bir bilgi" midir?[21] Komünizm düşüncesi ya da sorunu, benim inandığım gibi, gerçekleştirilmesi sorunundan ayrılamazsa, bunun felsefenin komünizmle ilişkisi açısından doğuracağı önemli sonuçlarla birlikte, komünizmin geleceğini, gerçeklik ve gerçekliğin eğilimlerine dair partizanca bir bilgiyle, bu eğilimleri önceden şekillenmiş bir mantık ya da bir felsefeyle karıştırmaksızın birleştirme meselesi kritik bir önem taşır hale gelir. Bizimkisi gibi bir dünyada, Marx'ın deyişiyle, "kendisine hâlâ inandığını tahayyül eden bir dünyada" bu özellikle acil bir iştir. Marx 1842'de *Rheinische Zeitung*'da şöyle yazmıştır: "Bir zaman sorununun, içeriği bakımından haklı, dolayısıyla akılcı bütün sorularla ortak akıbeti, asıl güçlüğün cevapta değil, soruda olmasıdır. Bu yüzden de gerçek eleştiri, cevapları değil, soruları analiz eder. Tıpkı problemin en basit ve keskin biçimde ortaya konması halinde bir

21. Mario Tronti, *Cenni di castella*, Cadmo, Fiesole, 2001, s. 19.

cebir denkleminin çözülüvermesi gibi, bütün sorular da gerçek bir soru haline geldiklerinde cevaplanır."[22] Bugün, üstümüze düşen komünizm sorununu gerçek bir soruya çevirmektir. Ondan sonra, hak ettiğimiz cevapları alırız.

22. Karl Marx ve Friedrich Engels, *Collected Works*, Progress Publishers, Moskova, 1975, c. 1, s. 182-3.

14
Zayıf Komünizm mi?
Gianni Vattimo

1. Bölüm başlığı sıradan duruyor. Komünizm bugün siyasi bir kuvvet olarak hiç olmadığı kadar zayıf.

2. Bu ifade, bugünkü siyasal komünizmin zayıflığından tümüyle farklı olmayan başka bir anlama gelmek istiyor. Komünizmin, daha seçim arenasına girmeden önce, toplumda karşı karşıya kaldığı siyasal güçler arasında anlamlı bir varoluşu yeniden keşfedebilmek için zayıf olması gerektiğini düşündürüyor.

3. Bahsettiğim zayıflık, orijinal Marksist formülasyonuyla komünizme damgasını vurmuş, şu "metafizik" iddiaları düzeltmek için gerekli olan kuramsal bir zayıflıktır. Komünizm kuramsal olarak "zayıf" hale gelmelidir; sırf kapitalizmle tarihsel savaşını kaybettiği için değil. Lenin ve Stalin tarihin kanunlarına, proletaryanın neredeyse kutsal misyonuna, planlı bir ekonominin garanti ettiği ekonomik kalkınmaya müracaat ederken o kadar metafiziksel olmasaydı Ekim Devrimi'nin sonucu olan, gerçekten mevcut komünizmin hâlâ ayakta olacağını, hatta düşmanlarına galebe çalacağını iddia ediyor değilim.

4. İşlerin böyle olması, kurama pek az dayanan böyle basit bir açıklamaya indirgenemeyecek kuvvetler ve zayıflıklar arasındaki etkileşimin bir ürünüydü. Zayıf bir komünizmi düşünmek, fiili duruma (bu ifadeye kaçınılmaz olarak eşlik eden bütün muğlaklıkla birlikte) daha iyi uyan bir tanım geliştirebilmek için, sadece Marx'ın mesajını değil, Lenin'in komünizmi, "sovyet iktidarı, artı, elektrikleşme" olarak tanımlamasını (tanımın böyle olduğunu varsayarak) da reddetmek anlamına gelir.

5. Sovyet komünizmi "metafiziksel" bir komünizmdi; çünkü bir savaş komünizmiydi (karşı-devrime, Hitler'e, emperyal kapitalizme karşı girişilmişti). Ayrıca Stalin döneminde özgürlüklere birçok kısıtlama getirilmesine neden olan, her ne pahasına olursa olsun kalkınma idealinden başlayarak birçok kapitalizm modelini de benimsemek zorunda kaldı. (Açıklık getirmem gereken bir nokta var: Metafizikten bahsettiğimde bu terimi esasen Heideggerci anlamda kullanıyorum; hakikatle, insanlık idealiyle, toplumun "doğal" kanunlarıyla, ekonomiyle vs ilgili olarak nesnel kanıtlara dayandığı ileri sürülen şiddetli dayatmalar anlamında.)

6. Kapitalizmin bugün içinde bulunduğu kriz herhalde Berlin Duvarı'nın yıkılmasını tamamlayan ikinci bir anı temsil ediyor. Reel kapitalizm, reel komünizmin 1989'da itibarını yitirdiğine benzer bir

biçimde itibarını yitiriyor. Bu iki gelişme aynı metafizik çözeltinin iki ayrı veçhesi; başka bir deyişle (paralel ve spekülatif) kapitalist sanayileşmeyi ve onun komünist versiyonunu merkez alan bir dünyanın. Bu olayları metafizik çözeltinin veçheleri olarak görmek, onları radikallikleri içinde kavramanın bir yolu; son derece soyut görünebilecek bir bakış açısı. Berlin Duvarı'nın çöküşünü sadece Doğu Avrupa'da özgürlük talebi olarak ya da son dönemde banka ve şirketlerin kurtarılmasının sırf sermayenin bir krizi olarak yorumlamak "metafizik" sistemin başlıca iki veçhesini, geleneksel hümanizmi ve teknolojik-endüstriyel kapitalizmi "onarma" yönünde gereksiz girişimlere yol açar.

7. Bu şiddetli ve otoriter iki modelin yerini alması gereken şeydir işte zayıf komünizm. "Sovyet iktidarı, artı, elektrikleşme" komünizmin sloganıdır. Bunun gelişi mebzul miktarda anarşizm içermelidir: Zayıflık fikirlerinin geldiği yer burasıdır. Devrimi, iktidarın derhal ve şiddetle ele geçirilmesi olarak düşünmek yararsızdır; kapitalizmin bunun karşısındaki gücü sonsuz derecede daha fazladır.

8. Öte yandan devrimci idealin "demokratik" rejimlerde maruz kaldığı yozlaşmadan kurtarılması gerekir. Son yıllarda Avrupa solunun tarihi, özellikle de İtalya'da, solun ne zaman iktidara gelse dönüştürücü enerjisini ölümcül bir biçimde yitirdiğini gösteriyor. Seçim kampanyaları için destek kazanıp para toplamanın yanı sıra sol, iyi bir seçim sonucu elde etmek için uzlaşmalara gitmek zorunda kalıyor. Dogmatik bir devrimci düşünceye başvurmadan bu deneyim üzerine düşünmeliyiz. Biçimsel demokrasi muhalefeti her zaman bir işbirlikçi olma riskiyle karşı karşıya bırakıyor; sendikalar konusunda hep olduğu gibi. Sonuçta bugün sol, işçilerin iyiliği için bankaları, yani kapitalizmi kurtarmaya çağrılıyor. Komünizmin bugünkü sorunu, liberal ve demokratik toplumun sağladığı pek az yararı gözden çıkarmaksızın muhalif bir siyasal eylem biçimi bulabilmektir. Örneğin parlamento ve sokaklar bir işbirliği (tandem) içinde hareket edebilir. Demokrasi miti bizi çok uzun zamandır engelliyor.

9. Anarşizmle ortak noktası bir sistem, bir anayasa, geleneksel siyasi yöntemlere uygun olumlu bir "gerçekçi" model geliştirmeyi, örneğin seçimleri kazanmayı (kim inanıyor ki artık seçimlere?) reddetmek olan disiplinsiz bir toplumsal pratiğe ihtiyacımız var. Komünizm eğer sahici bir gerçeklik kazanmak istiyorsa bir "hayalet" olma cesaretini göstermelidir.

15
Baştan Nasıl Başlanır?
Slavoj Žižek

Bütün aksiliklere rağmen 1922'de İç Savaş'ı kazanmalarının ardından Bolşevikler geri çekilip piyasa ekonomisi ve özel mülkiyete daha geniş bir yer açan "Yeni Ekonomik Politika"ya doğru yöneldiklerinde Lenin "Yüksek Bir Dağa Tırmanmak Üzerine" başlıklı, kısa, muhteşem bir metin kaleme almıştı. Bu metinde devrimci süreçte bir geri çekilmenin ne anlama geldiğini tarif ederken yeni bir dağın zirvesine ulaşma yönündeki ilk girişimin başarısız olmasının ardından vadiye geri dönmek zorunda kalan dağcı benzetmesine başvurmuştu.

> Geri çekildiğimizde, aşağıdan gelen sesler kötücül bir neşeyle çınlar. Neşelerini gizlemezler; kıkırdayıp bağırırlar: "Bir dakikaya kalmaz düşer!

Hakkını verin, çılgınca bir şey!" Bazıları da kötücül neşelerini gizlemeye çalışır. Karalar bağlayıp bakışlarını kederle göğe çevirirler; şöyle demek ister gibidirler: "Korkularımızın haklı çıktığını görmek bizi kedere boğuyor! Ama hayatlarını bu dağa tırmanmak için güzel bir plan geliştirmeye harcamış olan bizler, planımız tamamlanıncaya kadar tırmanışın ertelenmesini istememiş miydik? Şu çılgının şimdi vazgeçtiği bu yolun ('Bakın, bakın geri döndü! Aşağı iniyor! Tek bir adım atmak için saatlerce hazırlanması gerekiyor! Oysa biz ne zaman itidal ve temkinlilik talep ettiysek tefe konduk!') tutulmasına bu kadar kuvvetle karşı çıktıysak, şu çılgını bu kadar şiddetle kınayıp onu taklit etmeye, ona yardım etmeye kalkmasınlar diye herkesi uyardıysak bunu sadece bu dağa tırmanmaya yönelik büyük plana sadakatimizden ve bu büyük planın tamamen gözden düşmesini engellemek için yaptık!"

Lenin, Sovyet devletinin başarılarını ve başarısızlıklarını sayıp döktükten sonra, hataların tam anlamıyla kabullenilmesi zorunluluğunu vurgulamaya girişir:

Sosyalist ekonominin (özellikle de küçük bir köylü ülkesinde) temellerini tamamlamak gibi böyle çığır açıcı bir girişimi hata yapmadan, geri çekilmeden, bitmemiş ya da yanlış yapılmış şeylerle ilgili çok sayıda değişiklik yapmadan tamamına erdirmenin mümkün olduğunu hayal eden Komünistlerin sonu felakettir. Yanılsamalara kapılmayan, umutsuzluğa düşmeyen, yol vermeyen son derece zor bir göreve yaklaşırken tekrar tekrar "baştan başlamak için" güçlerini ve esnekliklerini koruyan Komünistlerin sonuysa felaket olmaz (het halükârda kaybolup gitmezler).[1]

Bu Beckettvari bir tonla konuşan Lenin'dir; Beckett'in *Worstward Ho*'daki satırlarını yankılar: "Bir daha dene. Bir daha yenil. Daha iyi yenil." Lenin'in dağcı benzetmesi daha yakından bir okumayı hak ediyor. Vardığı sonuç, "tekrar tekrar baştan başlamak", sırf o zamana kadar kazanılmış olanları güçlendirmek için ilerlemeyi yavaşlatmaktan bahsetmediğini, kesinlikle *başlangıç noktasına geri dönmekten* bahsettiğini açıkça ortaya koyuyor: "Baştan başlamalıdır", önceki girişimde başarıyla ulaşılmış olunabilecek zirve noktasından değil. Kierkegaard'ın terimleriyle, devrimci bir süreç aşamalı bir süreç değil,

1. V. İ. Lenin, "Notes of a Publicist: On Ascending a High Mountain...", *Collected Works*, Progress Publishers, 1965 içinde, c. 33, s. 204-211.

tekrarlanan bir harekettir; *başlangıcın tekrar tekrar tekrarlandığı* bir harekettir. İşte burası, 1989'un "karanlık felaketi"nin ardından kendimizi bulduğumuz noktadır tam olarak. 1922'de olduğu gibi aşağıdan gelen sesler etrafımızda kötücül bir neşeyle çınlıyor: "Hak ettiniz bunu, sizi gidi totaliter hayallerini topluma dayatmak isteyen çılgınlar!" Diğerleriyse neşelerini gizlemeye çalışıyor, karalar bağlayıp bakışlarını kederle göğe çeviriyorlar; şöyle demek ister gibiler: "Korkularımızın haklı çıktığını görmek bizi derinden üzüyor! Adil bir toplum yaratma hayaliniz ne kadar soyluydu! Kalplerimiz sizinle çarpıyordu; ama aklımız bize soylu planlarınızın ancak sefalet ve yeni özgürlüksüzlüklerle sonuçlanacağını söylüyordu!" Bu baştan çıkarıcı seslerle uzlaşmayı reddederken, kesinlikle "baştan başlamamız" gerekiyor; yani yirminci yüzyılın 1917'den 1989'a dek sürmüş devrimci döneminin "temelleri üzerine çıkmak" değil, başlangıç noktasına "geri dönmek" ve *farklı* bir yol izlemek gerekiyor. Badiou'nun komünist fikri yeniden olumlaması böyle bir zeminde okunmalı:

> Komünist hipotez doğru hipotez olmayı sürdürüyor; daha önce de söylediğim gibi başka bir hipotez görmüyorum. Bu hipotezin terk edilmesi gerekiyorsa kolektif eylem düzeninde yapmaya değer bir şey yoktur. Komünizmin perspektifi olmaksızın, bu İdea olmaksızın, tarihsel ve siyasal gelecekte filozofun ilgisini çekecek bir şey yoktur. Herkes kendi özel işine bakabilir, bir daha da bunun sözünü etmeyiz... Ama bu İdea'ya tutunmak, bu hipotezin varlığına tutunmak, bu İdea'nın mülkiyet ve devlete odaklanan ilk sunum biçiminin olduğu gibi korunması gerektiği anlamına gelmiyor. Aslına bakarsanız, felsefi bir iş olarak, hatta bir görev olarak da diyebiliriz, bize düşen, bu hipotezin varlık bulacağı yeni bir varoluş biçimine katkıda bulunmaktır. Bu hipotezin doğurabileceği siyasi deney biçimi anlamında yeni.[2]

Bu satırları Kantçı bir biçimde okumamaya, komünizmi "düzenleyici bir İdea" olarak algılamamaya, böylece eşitliği *a priori* bir normaksiyom olarak alan "etik bir sosyalizm" hayaletini uyandırmamaya dikkat etmek gerekir. Bunun yerine komünizm ihtiyacını doğuran bir dizi toplumsal karşıtlığa somut olarak atıfta bulunmayı sürdürmek gerekir; Marx'ın eski güzel kavrayışında olduğu gibi bir ideal olarak

2. Alain Badiou, *The Meaning of Sarkozy*, İngilizce'ye Çev. David Fernbach, Verso, Londra ve New York, 2008, s. 115.

değil, fiili toplumsal karşıtlıklara tepki veren bir hareket olarak komünizm methumu hâlâ tam anlamıyla geçerlidir. Komünizmi "ebedi bir İdea" olarak düşünürsek, bu, onu üreten durumun da en az onun kadar ebedi olduğu, komünizmin tepki verdiği karşıtlığın her zaman varlığını sürdüreceği anlamına gelir; buradan da komünizmi bir varoluş hayali, yabancılaştırıcı bütün yeniden sunumların ortadan kaldırılması hayali, kendi imkânsızlığından beslenen bir hayal olarak "yıkıcı" bir biçimde okumaya geçmek için küçücük bir adım atmamız kâfi olur. Peki o halde, bu biçimciliği nasıl kırar da komünist İdea'yı üretmeyi sürdürecek karşıtlıklar formüle edebiliriz? Bu İdea'nın yeni biçimi için nereye bakmamız gerekir?

Fukuyama'nın Tarihin Sonu kavrayışıyla dalga geçmek kolay; ama bugün birçok kişi *Fukuyamacıdır*: Liberal-demokratik kapitalizm, mümkün olan en iyi toplumu veren, en nihayetinde bulunmuş bir formül olarak kabul edilir; yapılabilecek tek şey onu daha adil, hoşgörülü vs kılmaktır. Kısa süre önce İtalyan gazeteci Marco Cicala'nın başına gelenleri bir düşünün: Bir makalede "kapitalizm" kelimesini kullanınca editörü bunun gerçekten gerekli olup olmadığını sordu; onun yerine "ekonomi" gibi eşanlamlı bir kelime kullanamaz mıydı? Kapitalizmin topyekûn zaferi için kelimenin son yirmi, otuz yıl içinde neredeyse kaybolup gitmesinden daha iyi bir kanıt bulunabilir mi?

Burada basit ama ısrarcı bir soru baş gösteriyor: Liberal-demokratik kapitalizm bilinen bütün alternatiflerden belirgin biçimde daha iyi işliyorsa, liberal-demokratik kapitalizm en iyi değilse de ehvenişer bir toplum biçimiyse, neden olgunlukla geri çekilmiyor, hatta onu bütün kalbimizle kabul etmiyoruz? Neden hiç umut olmasa da komünist İdea'da ısrar ediyoruz? Böyle bir ısrar kaybedilmiş Dava'nın narsisizmine örnek teşkil eden bir vaka olmuyor mu?

Bu çıkmaz pek yeni değil; Batı Marksizminin en büyük tanımlama sorunu devrimci bir öznenin bulunmamasıdır: İşçi sınıfı neden kendi içinde olmaktan kendisi için olmaya geçmeyi tamamlayamaz ve kendisini devrimci bir amil olarak kuramaz? Bu sorun, Batı Marksizminin psikanalize başvurmasının başlıca sebebi olmuştur; psikanaliz tam da sınıf bilincinin yükselmesini engelleyen bilinçdışı libidinal mekanizmaları, işçi sınıfının varoluşuna (toplumsal durumuna) işlemiş mekanizmaları açıklamak için kullanılmıştır. Böylece Marksist sosyo-

ekonomik analizin hakikati kurtarılabilirdi; orta sınıfların yükselişi vs ile ilgili "revizyonist" kuramlara yer açmanın bir gereği yoktu. Aynı sebepten Batı Marksizmi sürekli, devrimci amil rolünü üstlenecek başka toplumsal amiller arayışında olmuştur; bu amiller elinden bir şey gelmeyen işçi sınıfının yerini alacaklardı: Üçüncü Dünya köylüleri, öğrenciler, entelektüeller, dışlanmışlar...

Fakat yine de, bu komünist İdea'ya sadık kalmak için yeterli değildir; komünist İdea'yı bu fikre pratikte bir aciliyet kazandıran gerçek tarihsel karşıtlıklar içine yerleştirmek gerekir. Bugün tek *gerçek* soru şudur: Kapitalizmin baskın hale gelen doğallaştırılmasını destekliyor muyuz; yoksa bugünkü küresel kapitalizm sonsuz yeniden üretimini engelleyecek kadar güçlü karşıtlıklar içeriyor mu? Böyle dört karşıtlık bulunuyor: Ufukta belirmiş *ekolojik* felaket tehdidi, *özel mülkiyet* kavramının "entelektüel mülkiyet" için kullanılmasının uygunsuzluğu, *yeni teknolojik-bilimsel gelişmelerin* (özellikle de biyo-genetik alanındaki gelişmelerin) sosyo-etik sonuçları ve son olarak *yeni apartheid biçimleri*, yeni Duvarlar ve gecekondular. Son karşıtlık, Dışlanmışlar'ı Kapsanmışlar'dan ayıran uçurum ile Hardt ve Negri'nin "ortak alanlar" (*the commons*) dediği, toplumsal varlığımızın ortak özünü oluşturan, şiddet eylemlerine dayanarak özelleştirilen, özelleştirilmelerine gerekirse şiddetle karşı konulması gereken alanları belirten diğer üç karşıtlık arasında niceliksel bir farklılık bulunuyor.

- *kültür ortak alanları:* Sosyalleşmiş "bilişsel" sermaye biçimleri, en başta da dil, iletişim ve eğitim araçlarımız ama aynı zamanda ortak kamu ulaşımı, elektrik, posta vs altyapısı. (Bill Gates'in tekelleşmesine izin verilseydi, özel bir bireyin temel iletişim ağımızın yazılım dokusunun kelimenin tam anlamıyla sahibi olacağı absürd bir durumla gelmiş olabilirdik.)
- *dış doğa ortak alanları:* Kirlilik ve sömürü tehdidi altındadırlar. (Yağmur ormanlarından tutun, doğal yaşam ortamının kendisine kadar.)
- *iç doğa ortak alanları (insanlığın biyo-genetik mirası):* Yeni biyo-genetik teknolojiyle, kelimenin tam anlamıyla insan doğasını değiştirerek bir Yeni İnsan yaratmak gerçekçi bir ihtimal haline gelmiştir.

Bütün bu alanlardaki mücadelelerin ortak yönü, ortak alanların kapatılmasını öngören kapitalist mantığın serbest bırakılması halinde insanlığın kendisinin de ortadan kalkmasına varıncaya kadar, yıkım

ihtimalinin bilincinde olmaktır. Nicholas Stern, iklim krizini "insanlık tarihindeki en büyük piyasa felaketi" olarak nitelerken haklıydı.[3] Bu yüzden, BM ekiplerinden birinin başkanı, Kishan Khoday, kısa süre önce kaleme aldığı, "Giderek güçlenmekte olan bir küresel çevre yurttaşlığı ruhu; iklim değişikliğini bütün insanlığın ortak kaygısı olarak ele alma arzusu vardır"[4] satırlarında bütün ağırlık "küresel yurttaşlık" ve "ortak kaygı" terimlerine; küresel bir siyasi örgütlenme ve bağlılık kurma ihtiyacına verilmelidir. Böyle bir örgütlenme ve bağlılık piyasa mekanizmalarını etkisiz hale getirip kanalize ederek uygun bir komünist perspektifi ifade eder.

Komünizm mefhumunun yeniden kullanılmasını haklı çıkaran şey "ortak alanlara" yapılan bu atıftır: Bu atıf, ortak alanların "kapatılması"nın ilerlemesini, bu ilerleme yüzünden kendi özlerinden dışlananların proleterleştiği bir süreç olarak görmemizi sağlar. Bugünkü tarihsel durum bizi proletarya kavramından, proletaryanın durumu kavramından vazgeçmek zorunda bırakmıyor. Tam tersine, bu kavramı Marx'ın hayal gücünün epeyce ötesine geçen varoluşsal bir düzeyde radikalleştirmeye zorluyor. Proleter özneye, özsel içeriğinden yoksun bırakılmış Kartezyen *cogito* noktasına indirgenmiş bir özneye dair daha radikal bir kavrayışa ihtiyacımız var.

Bu yüzden de yeni özgürleştirici siyaset artık özel bir sosyal amilin eylemi olamaz; farklı amillerin patlayıcı bir bileşimi olabilir. Bizi birleştiren şey, o klasik "zincirlerinden başka kaybedecek bir şeyleri olmayan" proleterler imgesi değil, tam tersine *her şeyi* kaybedecek olmamızdır: Bütün özsel içeriğinden ve sembolik özünden yoksun bırakılmış, genetik temeli kuvvetle manipüle edilmiş, yaşanamaz bir çevrede yaşayan soyut bir Kartezyen içi boş özneye indirgenme tehdidiyle karşı karşıyayız. Bütün varlığımıza yönelmiş olan bu üç yönlü tehdit hepimizi bir biçimde, Marx'ın *Grundrisse*'de dediği gibi "özsüz öznelliğe" indirgenmiş proleterler haline getiriyor. "Olmayan parçanın parçası" olma figürü bizi durumumuzun hakikatiyle karşı karşıya bırakıyor. Etik-siyasi zorluk ise kendimizi bu figürün içinde tanımak; bir şekilde hepimiz, sembolik özümüzden olduğu kadar doğadan da dışlanmışız. Bugün hepimiz potansiyel olarak *homo sacer*'iz; gerçekten

3. *Time* dergisinden alıntı, 24 Aralık 2007, s. 2.
4. Adı geçen kaynaktan aktarılmıştır.

bu hale gelmeye karşı savunmaya geçmenin tek yolu önleyici biçimde hareket etmek.

Fakat komünist olarak görülmek istiyorsak bu proleterleştirme yeterli değildir. Ortak alanların kapatılmasının devam etmesi, insanların hayat süreçlerinin nesnel koşullarıyla ilişkilerinin yanı sıra insanlar arasındaki ilişkileri de ilgilendirir: Ortak alanlar, çoğunluğun proleterleştirilmesi pahasına özelleştirilmiştir. Yine de bu iki yön arasında bir uçurum vardır. Ortak alanlar komünizm olmadan da, otoriter-cemaatçi bir yönetim altında kolektif insanlığa verilebilir; özsüzleştirilmiş, özsel içeriğinden yoksun bırakılmış "köksüz" özne, yeni bir özsel cemaat içinde kendine uygun bir yer bularak cemaatçilik yönünde karşı bir eyleme götürülebilir. Negri, tam olarak bu anlamda anti-sosyalist başlığı *Güle Güle Bay Sosyalizm*'le taşı gediğine koyuyor: Komünizm, eşitlikçi kolektif yerine dayanışmacı organik bir cemaat öneren sosyalizme karşıt olmak durumundadır; Nazism nasyonal sosyalizmdi, nasyonal komünizm değil. Sosyalist bir anti-semitizm olabilir ama komünist bir anti-semitizm olamaz. (Stalin'in son yıllarında olduğu gibi başka türlü görünüyorsa bu sadece devrimci olaya sadakat eksikliğinin bir göstergesidir.) Eric Hobsbawm kısa süre önce, "Sosyalizm başarısız oldu, kapitalizm iflas etti. Sırada ne var?" başlıklı bir köşe yazısı yayımladı. Cevap: Komünizm. Sosyalizm ilk üç karşıtlığı, dördüncü karşıtlık olmaksızın, proletaryanın tekil genelliği olmaksızın çözmek ister. Küresel kapitalist sistemin uzun süreli karşıtlıktan sağ çıkabilmesinin ve aynı zamanda komünist çözümden kaçınabilmesinin tek yolu bir tür sosyalizm icat etmek olacaktır; cemaatçilik, popülizm, Asya değerleriyle kapitalizm vs kılığında. Gelecek komünist olacaktır... ya da sosyalist.

İşte bu yüzden son karşıtlıktaki, Dışlanmışlar'ı Kapsanmışlar'dan ayıran uçurum ile diğer üç karşıtlık arasındaki niceliksel farklılıkta ısrar etmemiz gerekiyor. Komünizm terimini haklı çıkaran tek şey Dışlanmışlar'a yapılan atıftır. Dışlanmışlar'ı bir tehdit olarak gören ve onları uygun bir mesafede nasıl tutacağı konusunda kaygılanan bir Devlet cemaatinden daha "özel" bir şey yoktur. Başka bir deyişle dört karşıtlık arasında, Kapsanmışlar ile Dışlanmışlar arasındaki karşıtlık kritik önemdeki karşıtlıktır: Bu karşıtlık olmaksızın diğer hepsi isyancı yönlerini yitirir. Ekoloji, bir sürdürülebilir kalkınma sorununa

döner; entelektüel mülkiyet karmaşık bir hukuki mesele haline gelir; biyo-genetikse etik bir mesele olup çıkar. Dışlanmışlar ile Kapsanmışlar arasındaki karşıtlığa karşı çıkmaksızın çevreyi korumak için samimiyetle mücadele edilebilir, daha geniş kapsamlı bir entelektüel mülkiyet kavrayışı savunulabilir, genlerin patentinin alınmasına karşı çıkılabilir. Dahası bu mücadelelerin bazıları, Kapsanmışlar'ın kirletici Dışlanmışlar tarafından tehdit edilmesi olarak da formüle edilebilir. Böyle bir yaklaşımla gerçek bir evrensellik yakalayamayız; sadece terimin Kantçı anlamında "özel" kaygılarla uğraşırız. Whole Foods ve Starbucks gibi şirketler sendika-karşıtı faaliyetlerle uğraşmalarına rağmen liberaller arasında rağbet görebilir; hileleri, ürünlerini ilerici bir etiketle satmalarıdır: Normal piyasa değerinin üstünde bir fiyata alınmış çekirdeklerden yapılan kahveyi satın alırsınız, hibrid bir araç kullanırsınız, çalışanlarına ve müşterilerine sosyal bakımdan güzel imkânlar sunan (şirketin kendi standartlarına göre) şirketlerin mallarını alırsınız. Kısacası Kapsanmışlar ile Dışlanmışlar arasındaki karşıtlık olmaksızın kendimizi Bill Gates'in yoksulluk ve hastalıklarla mücadele eden en insancıl kişi, Rupert Murdoch'ın da medya imparatorluğuyla yüz milyonlarca kişiyi harekete geçiren en büyük çevreci olduğu bir dünyada bulabiliriz.

Bu yüzden de komünist-eşitlikçi özgürlük İdea'sında ısrar etmek, tam olarak Marksçı bir anlamda ısrar etmek, kritik bir önem taşır: Sosyal hiyerarşinin "özel" düzeninde belli bir yerleri olmadığından doğrudan evrenselliğe yönelen sosyal gruplar vardır; bunlar Rancière'nin sosyal bütünün "olmayan parçasının parçası" dediği gruplardır. Gerçekten özgürleştirici siyaset "aklın kamusal kullanımının" evrenselliğiyle "olmayan parçanın parçası" arasındaki kısa devreyle üretilir; genç Marx'ın da komünist hayali buydu: Felsefenin evrenselliğini proletaryanın evrenselliğiyle bir araya getirmek.

Antik Yunan'dan bu yana, Dışlanmışlar'ın sosyopolitik alana girmesinin bir adı var: Demokrasi. Bugünkü sorumuz şudur: Demokrasi hâlâ bu eşitlikçi patlamaya uygun bir isim midir? Burada iki aşırı uç vardır; bir yanda demokrasinin kendi karşıtının (sınıf hâkimiyeti) sırf yanılsama yaratan bir biçimi olarak görülüp lanetlenerek reddedilmesi, diğer yandaysa Gandhi'nin, kendisine Batı medeniyeti hakkında ne düşündüğünü soran İngiliz gazeteciye verdiği, "Bence iyi bir fikir

olur" cevabı doğrultusunda, elimizdeki, gerçekten varolan demokrasinin gerçek demokrasinin bir çarpıtması olduğu iddiası. Açıktır ki bu iki uç arasında gidip gelen tartışma çok soyuttur: Kriter olarak yerleştirmemiz gereken şey, demokrasinin Dışlanmışlar'ın temsil ettiği evrensellik boyutuyla nasıl bir ilişkisi olduğu sorusudur.

Fakat burada karşımıza tekrar tekrar çıkan bir sorun var: Jakobenler'den Napolyon'a, Ekim Devrimi'nden Stalin'e, Mao'nun Kültür Devrimi'nden Deng Xiaoping'in kapitalizmine geçiş sorunu. Bu geçişi nasıl okumamız gerekiyor? İkinci aşama (Thermidor) ilk devrimci aşamanın "hakikati" midir (Marx'ın bazen iddia eder göründüğü gibi); yoksa sadece kendi kendini tüketmiş bir devrimci olaylar dizisi mi söz konusudur? İki farklı düzeyde okuyabileceğimiz Kültür Devrimi'ne kısaca odaklanalım. Kültür Devrimi, onu tarihsel gerçekliğin (varlığın) bir parçası olarak okursak tarihsel bir sürecin nihai sonucunu kendi "hakikati" olarak algılayan "diyalektik" bir analize kolayca tabi olabilir: Kültür Devrimi'nin nihai başarısızlığı Kültür Devrimi projesine ("kavrayışı"na) içkin bir tutarsızlığı göstermektedir. Kültür Devrimi bu tutarsızlıkların açıklaması-kullanılması-gerçekleştirilmesidir. (Marx'a göre kâr peşinde koşulan kaba, kahramanca olmayan, kapitalist hayat tarzının Jakoben devrimci kahramanlığının "hakikati" olmasına benzer bir biçimde.)

Ne var ki Kültür Devrimi'ni bir Olay, ebedi bir niteliği olan eşitlikçi Adalet İdea'sının gerçekleştirilmesi olarak okursak Kültür Devrimi'nin nihai olgusal sonucu, feci başarısızlığı ve yakın dönemdeki kapitalist patlamaya geri dönmesi, Kültür Devrimi'nin gerçekliğini tüketmez: Kültür Devrimi'nin ebedi İdea'sı sosyo-tarihsel gerçeklikteki yenilgisinin ardından ayakta kalır; gelecek kuşakların yakasına yapışan, bir sonraki dirilişini sabırla bekleyen, başarısız olmuş ütopya hayaletlerinin yeraltı hayatını sürdürmeye devam eder. Bu da bizi Robespierre'e geri götürüyor; Robespierre tutuklanıp infaz edilmesinden bir gün önce, 8 Thermidor 1794'te yaptığı son konuşmasında bütün yenilgilere rağmen ısrarla varlığını sürdüren ebedi özgürlük İdea'sına duyulan sade inancı dokunaklı bir biçimde kuvvetle ifade etmişti; ona göre bu inanç olmaksızın bir devrimin "sadece bir başka kıyımı ortadan kaldıran gürültülü bir kıyım olacağı" gayet açıktı:

> Fakat, sizi temin edebilirim ki hisseden, saf ruhlar vardır; büyük kalplerin yaşadığı hassas, içten gelen, dayanılmaz bir tutku, bu işkence ve haz vardır; tiranlık karşısında duyulan bu derin korku, ezilenler için duyulan bu derin şefkat, vatan için duyulan bu kutsal sevgi, insanlık için duyulan belki daha da üstün ve kutsal sevgi, bunlarsız bir devrim sadece bir başka kıyımı ortadan kaldıran gürültülü bir kıyım olurdu; burada, yeryüzünde dünyanın ilk Cumhuriyeti'ni kurma yolunda cömert bir arzu vardır.[5]

Aynı şey, bu İdea'nın son kez büyük bir hayat şansı bulduğu Maocu Kültür Devrimi açısından da geçerli değil mi? Devrimci şevki ayakta tutan bu İdea olmaksızın Kültür Devrimi daha da fazla, "başka bir kıyımı ortadan kaldıran gürültülü bir kıyım" olurdu. Burada Hegel'in *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*'deki (*Tarih Felsefesi Üzerine Dersler*), Fransız Devrimi'yle ilgili büyük sözlerini hatırlamamız gerekir; elbette, bu sözler onun bu soyut özgürlük patlamasının karşıtına, öz yıkıcı devrimci teröre dönüşmesinin iç zorunluluğunu soğuk bir tavırla analiz etmesini engellememiştir; ama Hegel'in eleştirisinin içkin olduğunu, Fransız Devrimi'nin (ve onun kilit tamamlayıcısı Haiti Devrimi'nin) temel ilkesini kabul ettiğini unutmamalıyız. Aynısının Ekim Devrimi (ve daha sonra Çin Devrimi) için de yapılması gerekir: Ekim Devrimi bütün insanlık tarihinde sömürülen yoksulların gerçekleştirdiği tek başarılı isyandır; bu insanlar yeni toplumun sıfır noktasındaki üyeleriydi ve standartları onlar koydular. Devrim istikrar kazanıp yeni bir toplumsal düzene dönüştü, yeni bir dünya yaratıldı ve hayal bile edilemeyecek bir ekonomik ve askeri baskı, yalıtılmışlık ortamında onlarca yıl ayakta kaldı. Bu gerçekten de "görkemli bir zihinsel şafaktı. Düşünen bütün varlıklar bu devrin kutlamasına katıldı". Bütün hiyerarşik düzenlere rağmen eşitlikçi evrensellik doğrudan iktidara geldi. Hegelci yaklaşımın açıkça gördüğü şey budur; devrimci patlamayı nihai sonucuna indirgemekten uzak durarak onun evrensel "ebedi" anını tam anlamıyla teslim eder.

Komünist İdea varlığını böylece ısrarla sürdürür: Gerçekleştirilmesi konusundaki başarısızlıklardan sonra varlığını sürdürür; tekrar tekrar geri dönen bir hayalet gibi, Beckett'in daha önce alıntıladığımız sözlerinin çok iyi yakaladığı sonsuz bir ısrarla: "Bir daha dene. Bir daha yenil. Daha iyi yenil."

5. Maximilien Robespierre, *Virtue and Terror*, Verso, Londra ve New York, 2007, s. 129.

Bu bizi meselenin belkemiğine getiriyor. Post-modern solun mantralarından biri, merkezi diktatörlük iktidarını öngören "Jakoben-Leninist" paradigmanın artık geride bırakılmasıdır. Herhalde bu mantraya geri dönüp bugün solun tam da bu "Jakoben-Leninist" paradigmadan bir nebze almaya ihtiyaç duyduğunu kabul etmenin zamanı gelmiştir: Bugün her zaman olduğundan daha fazla, Badiou'nun "ebedi" komünizm İdea'sı ya da komünist "değişmezler" dediği şeyde, Platon'dan ortaçağdaki isyanlara, Jakobenizme, Leninizme ve Maoizme iş başında olan "dört temel kavramda" ısrar etmek gerekiyor: *katı eşitlikçi adalet*, disipline edici *terör*, siyasi *gönüllülük* ve *insanlara güven*. Herhangi bir post-modern ya da post-endüstriyel ya da post-ne isterseniz onu deyin dinamiği bu matrisi "aşmamıştır". Fakat şimdiye kadar, bugünkü tarihsel ana kadar bu ebedi İdea, tam da her yenilgisinden sonra tekrar tekrar geri dönen Platoncu bir İdea olarak varlığını sürdürdü. Burada eksik olan şey, felsefi-teolojik terimlerle konuşacak olursak, İdea ile tekil bir tarihsel an arasındaki ayrıcalıklı bağlantıdır. (Tıpkı Hıristiyanlıkta bütün ebedi yapının İsa'nın doğumu ve ölümüyle ayakta durup çökmesinde olduğu gibi.) Bugünkü koşullarda benzersiz olan bir şey var: Birçok analist çağdaş kapitalizmin, ısrarla varlığını sürdüren bu direniş mantığının karşısına bir sorun çıkardığına dikkat çekiyor; Brian Massumi'nin, kapitalizmin toptanlaştırıcı normallik mantığını nasıl aştığına ve sapkınlığa giden aşırılık mantığını nasıl benimsediğine dair açık formülasyonundan bir alıntı yapmak istiyorum:

> Ne kadar fazla çeşitlilik, hatta sapkınlık olursa o kadar iyi. Normallik geçerliliğini yitirmeye başlar. Düzenlilikler gevşemeye başlar. Normalliğin bu biçimde gevşemesi kapitalizmin dinamiğinin bir parçasıdır. Bu basit bir özgürleşme değildir. Kapitalizmin kendi iktidar biçimidir. Bu iktidar artık her şeyi tanımlayan disipline edici kurumsal iktidar değil, kapitalizmin çeşitlilik üretme iktidarı; çünkü piyasalar doygunluğa erişmiştir. Çeşitlilik üret, o zaman küçük bir piyasa üretmiş olursun. Etkili eğilimlerin en tuhafları bile hoş karşılanır, para getirdikleri sürece. Kapitalizm etkiyi yoğunlaştırmaya ya da farklılaştırmaya başlar; anla sırf artıdeğer çıkarabilmek için. Kâr potansiyelini yoğunlaştırabilmek için etkiyi çalar. Kelimenin tam anlamıyla etkiye değer biçer. Kapitalist artıdeğer üretimi mantığı, aynı zamanda siyasi ekolojinin alanı olan ilişkiler alanına, kimlik ve öngörülebilir yolları direnişin etik alanına da hâkim olmaya başlamıştır. Çok sıkıntı verici ve kafa karıştırıcı; çünkü bana öyle görü-

nüyor ki kapitalist iktidarın dinamiğiyle direnişin dinamiği arasında bir tür yakınlaşma oldu.[6]

Gerçekten Varolan Sosyalizm devri boyunca, "demokratik sosyalistlerin" gizli umudu halkın kendi kendine örgütlenme biçimi olarak "sovyetler"in, işçi konseylerinin doğrudan demokrasisi oldu. Gerçekten Varolan Sosyalizmin çöküşüyle birlikte her zaman ona musallat olmuş bu özgürleştirici gölgenin de ortadan kalkmış olması derin bir işarettir. Bu, "demokratik sosyalizm"in konsey versiyonunun, sadece "bürokratik" Gerçekten Varolan Sosyalizmin hayalet ikizi olduğunu; "bürokratik" Gerçekten Varolan Sosyalizme içkin, kendine ait özsel olumlu bir içeriği olmayan, yani bir toplumun temel kalıcı örgütleyici ilkesi olarak iş göremeyecek bir aşırılık olduğunu doğrulayan nihai işaret değil midir? Bu derin bir Hegelci "soyut olumsuzlama" dersidir: Bir koşullar bütününün son bulması ona karşıt kuvvetin zaferi değil, onun da yenilgisi olur.

Elbette ki eşitlikçi-özgürlükçü "ülkesizleştirme" post-modern-kapitalist versiyonun aynısı değildir; ama yine de özgürlükçü mücadele koşullarını kökten değiştirir: Düşman artık bir Devlet'in yerleşik hiyerarşik düzeni değildir. Peki o halde, ilkesi sürekli kendi kendine devrim olan bir düzende nasıl devrim yapacağız? Komünizm bu yüzden, bugün karşı karşıya olduğumuz sorunlara bir çözüm olmak yerine ya da bunun da ötesinde bir sorunun adıdır: Piyasa-ve-devlet çerçevesinin sınırlarını kırmak gibi zor bir görevin adıdır; bu zor görev için elde çabucak sonuç verecek bir formül de yoktur: Brecht'in "Komünizme Övgü"sünde dediği gibi: "Yapması zor olan, çok zor olan şey o basit şeydir."

Bu sorunun/çıkmazın Hegelci cevabı kendi çözümüdür; kapitalizmin kendi içinde zaten komünizm olduğu, sadece biçimsel bir tersine çevirmenin gerektiği gibi basit/doğrudan bir anlamda değil. Benim dayanağım şu: Ya bugünkü dinamik kapitalizm, tam da "dünyasız" olduğu, bütün sabit düzenlerin sürekli bozulması olduğu için, devrime, onun isyan ve geri çekilme kısırdöngüsünü kıracağı, işlerin normale dönmesi sonrası zaman zaman yaşanan patlamalardan iba-

6. Brian Massumi, "Navigating Movements", Mary Zournazi (Haz.), *Hope*, Routledge, New York, 2002 içinde, s. 224.

ret olma örüntüsünü izlemeyeceği, *küresel kapitalist düzensizliğe karşı yeni bir "düzenleme"* işini üstleneceği bir yer açarsa ne olur? İsyandan çıkıp utanmazca yeni bir düzenin uygulanmasına doğru ilerlememiz gerekiyor. (Süregiden mali erimeden çıkarılacak derslerden biri de bu değil mi?) İşte bu yüzden, komünist İdea'yı yeniden hareket geçirmek istiyorsak kapitalizme odaklanmamız önemli: Bugünkü "dünyasız" dinamik kapitalizm, komünist mücadelenin koordinatlarını kökten değiştiriyor; düşman artık semptomal bükülme noktasından vurulması gereken Devlet değil, sürekli bir kendi kendine devrim akışı. Buna bağlı olarak Devlet ile siyaset arasındaki ilişkiyle ilgili olarak iki aksiyom önermek istiyorum. 1) Komünist Devlet-Parti siyasetinin başarısızlığı her şeyden önce ve esasen devletçilik-karşıtı siyasetin, Devlet'in sınırlamalarını kırma, devletçi örgütlenme biçimlerinin yerine "doğrudan" temsil edici olmayan kendi kendine örgütlenme biçimlerini ("konseyleri") geçirme girişiminin başarısızlığıdır; 2) Devlet yerine neyi geçireceğinize dair bir fikriniz yoksa Devlet'ten çıkma/çekilme hakkınız da yoktur. Asıl görev, Devlet'ten uzaklaşıp ona bir mesafe almak yerine, Devlet'in devletçi olmayan bir biçimde işlemesini sağlamak olmalıdır. "Ya Devlet iktidarı *için* mücadele etmek (bu bizi mücadele ettiğimiz düşmanla aynı kılar) ya da Devlet'e mesafeli bir direniş konumuna geri çekilme" alternatifi yanlış bir alternatiftir; çünkü koyduğu iki seçenek de aynı öncüle dayanır. Bildiğimiz biçimiyle Devlet-biçimi, varlığını sürdürecektir; bu yüzden yapabileceğimiz tek şey ya Devlet'i ele geçirmek ya da ona mesafeli olmaktır. Burada Lenin'in *Devlet ve Devrim*'inden alınan dersi utanmazca tekrarlamak gerekiyor: Devrimci şiddetin hedefi Devlet iktidarını almak değil, onu dönüştürmek; işleyişini, tabanıyla ilişkisini vs kökten değiştirmektir. "Proletarya diktatörlüğü"nün kilit bileşeni burada yatar; Bülent Somay proletaryayı bu konum için vasıflı kılan şeyin nihayetinde *olumsuz* bir unsur olduğuna işaret etmekte haklıdır: Diğer bütün sınıflar (potansiyel olarak) "yönetici sınıf" statüsüne ulaşma, başka bir deyişle kendilerini devlet aygıtını kontrol eden sınıf olarak yerleştirme yetisine sahiptir:

> İşçi sınıfını bir amil yapan, ona bir misyon yükleyen şey, yoksulluğu da, militan ve askeriyeyi andıran örgütlenmesi de, (çoğunlukla endüstriyel)

üretim aygıtlarına yakınlığı da değildir. İşçi sınıfına böyle bir misyon yükleyen şey sadece ve sadece, bir başka yönetici sınıf olarak örgütlenme konusundaki yapısal yetersizliğidir. Proletarya kendi karşıtını ortadan kaldırırken kendini de ortadan kaldıran tarihteki tek (devrimci) sınıftır.[7]

Bu kavrayıştan uygun olan tek sonucu çıkarmak gerekiyor: "Proletarya diktatörlüğü" bir tür zorunlu oksimorondur, proletaryanın yönetici sınıf olduğu bir Devlet-biçimi değildir. "Proletarya diktatörlüğü" ancak Devlet'in kendisinin yeni popüler katılım biçimlerine dayanarak kökten dönüşmesi halinde etkili bir biçimde söz konusu olabilir. İşte bu yüzden, Stalinizmin zirve noktasında, bütün sosyal yapı paramparça edildiğinde yeni anayasanın Sovyet iktidarının "sınıf" niteliğinin sonunu ilan etmesinde (önceden dışlanmış sınıfların mensuplarının seçme hakları geri iade edilmişti) ve sosyalist rejimlere "halk demokrasileri" denmesinde ikiyüzlülükten fazlası vardır; bunların "proletarya diktatörlüğü" olmadığının kesin bir göstergesidir bu... Peki ama böyle bir "diktatörlüğe" nasıl ulaşırız?

Kesinlikle bizden biri olmayan ama tam bir budala da olmayan Peter Sloterdijk, bundan yüzyıl sonra adına abideler dikilecek tek kişinin, yaygın deyişle "Asya değerleriyle kapitalizm"i icat edip gerçekleştiren Singapur lideri Lee Quan Yew olduğunu söylüyor. Bu otoriter kapitalizm virüsü yavaş yavaş ama kesinlikle bütün yerküreye yayılıyor. Deng Xiaoping, reformlarını hayata geçirmeden önce Singapur'u ziyaret etmiş ve burayı Çin'in tamamının izlemesi gereken bir model olarak açıkça övmüştü. Bu değişimin dünya tarihi açısından bir anlamı vardır: Bugüne kadar kapitalizmin demokrasiyle ayrılamaz bir bağı varmış gibi görünüyordu. Elbette ki zaman zaman doğrudan diktatörlüğe geri dönüldüğü olmuştur; ama bir on ya da yirmi yıl sonra demokrasi yeniden kendini dayatmıştır. (Yalnızca Güney Kore ve Şili örneklerini hatırlamak yeter.) Fakat bugün demokrasi ile kapitalizm arasındaki bağ kopmuştur.

Doğrudan (demokratik olmayan) otoritenin bu dirilişinin sebebi nedir? Kültürel farklılıkların ötesinde, bugünkü kapitalizmin mantığında bu diriliş bir iç zorunluluğa dayanmaktadır. Bugün karşı karşıya olduğumuz temel sorun budur: "Entelektüel emeğin" son dönemde-

7. Bülent Somay, kişisel mektup, 28 Ocak 2007. Somay'ın mektubu bana derin bir eleştiri yöneltiğinden, bu pasajı alıntılamaktan ziyadesiyle memnunum.

ki kapitalist baskınlığı (hatta hegemonik rolü) Marx'ın, emeğin nesnel koşullarından ayrı olmasını, devrimi bu nesnel koşulların öznel yeniden sahiplenilmesi olarak öngören temel şemasını nasıl etkiliyor? İnternet, üretim, değiş tokuş ve tüketim gibi alanlar ayrılmaz bir biçimde iç içe geçmiştir, hatta özdeşleşme potansiyeline sahiptir: Benim ürünüm derhal bir başkasına iletilir ve onun tarafından tüketilir. Marx'ın klasik mal fetişizmi kavrayışının, "insanlar arasındaki ilişkiler"in "şeyler arasındaki ilişkiler" biçimini aldığını söyleyen kavrayışın kökten yeniden düşünülmesi gerekiyor: "Gayri maddi emek"te, "insanlar arasındaki ilişkiler nesnellik perdesinin arkasına o kadar da gizlenmiş değildir; ama gündelik sömürümüzün malzemesidirler";[8] bu yüzden de artık Lukácsçı anlamda "somutlaşma"dan bahsedemeyiz. Toplumsal ilişkililik aşırı akışkanlığı nedeniyle görünmez olmak şöyle dursun, doğrudan pazarlama ve değiş tokuşun nesnesidir: "Kültürel kapitalizm"de, insanlar artık kültürel ya da duygusal deneyimler "getiren" nesneler satmaz (ve almaz), doğrudan bu deneyimleri satar (ve alır).

Negri'nin bu kilit sorunun izinde olduğunu teslim etmek gerekirse de verdiği cevap çok kısa görünüyor; çıkış noktası Marx'ın *Grundrisse*'de "sabit sermaye"nin statüsünün kökten dönüşümüyle ilgili tezi:

> Sabit sermayenin gelişimi, genel toplumsal bilginin ne ölçüde doğrudan bir üretim gücü haline geldiğini, buna bağlı olarak toplumsal hayat sürecinin koşullarının ne ölçüde genel zekânın denetimi altına girip ona uygun olarak dönüştüğünü gösterir. Toplumsal üretimin güçlerinin ne ölçüde sadece bilgi biçiminde değil, toplumsal pratiğin, gerçek hayat sürecinin organları olarak üretildiğini gösterir.[9]

Genel toplumsal bilginin gelişimiyle birlikte, "emeğin üretici gücü" böylece "en büyük üretici güç olur. Doğrudan üretim sürecinin bakış açısından, emeğin üretici gücü sabit sermayenin üretimi olarak görülebilir; bu sabit sermaye insanın kendisidir".[10] Sermaye, canlı emeğin karşısında "sabit sermaye" olarak görünerek kendi sö-

8. Nina Power, "Dissing", *Radical Philosophy*, 154, Mart-Nisan 2009, s. 55.
9. Karl Marx, *Grundrisse*, İngilizce'ye çeviren Martin Nicolaus, Penguin, Harmondsworth, 1973, s. 706.
10. A.g.e.

mürüsünü örgütlediğinden, sabit sermayenin kilit bileşeni "insanın kendisi", onun "genel toplumsal bilgisi" olduğunda, kapitalist sömürünün toplumsal temeli dinamitlenmiş olur ve sermayenin rolü tamamen asalaklık haline gelir: Bugünün küresel interaktif medyasıyla yaratıcı mucitlik artık bireysel değil; hemen kolektifleştiriliyor, "ortak alanlar"ın bir parçası haline geliyor, öyle ki telif haklarıyla onu özelleştirmeye yönelik herhangi bir girişim sorunlu bir hal alıyor; burada giderek, kelimenin tam anlamıyla "mülkiyet hırsızlık" oluyor. Peki, tam da bunu yapan, yaratıcı bilişsel tekilliklerin kolektif sinerjisini örgütleyen ve sömüren Microsoft gibi bir şirket hakkında ne söyleyeceğiz? Öyle görünüyor ki geriye kalan görev, bilişsel işçilerin "patronları nasıl bertaraf edeceğini" düşünmek; "çünkü bilişsel iş üzerinde bir endüstriyel kontrol tam anlamıyla *dépassé*"dir.[11] Yeni toplumsal hareketlerin haber verdiği şey "ücret devrinin kapandığı, ücretlerle ilgili olarak emek ve sermaye arasındaki çatışmadan, yurttaşların gelirlerinin doygunluğuyla ilgili olarak çokluk ile Devlet arasındaki çatışmaya geçtiğimizdir".[12] "Bugünkü toplumsal devrimci dönüşüm"ün temel niteliği burada yatıyor: "Ortak malın ağırlığını ve önemini tanımak için sermaye getirilmesi gerekiyor; sermaye bunu yapmaya hazır değilse, böyle yapmaya zorlanması gerekiyor."[13] Negri'nin eksiksiz formülasyonuna dikkatinizi çekerim: Sermayeyi lağvetmek değil, onu ortak malı tanımaya zorlamak, yani kapitalizm içinde kalınıyor; ütopyacı bir fikir varsa o da budur. Negri bugünkü biyo-politik kapitalizmin çokluğun üretkenliğinin doğrudan dayatılmasına yakınlığını şöyle betimliyor:

> Tablo, malların devridaimini, enformasyon ağlarını, kesintisiz hareketliliği, emeğin kökten göçebeliğini, bu dinamiklerin kuvvetle sömürüldüğünü yansıtıyor... ama aynı zamanda sürekli ve tükenmek bilmez *aşırılığı*, çokluğun biyo-politik gücünü ve baskın kurumların yapısal kontrol etme becerisiyle ilgili olarak bu gücün aşırılığını yansıtıyor. Mümkün olan bütün enerjiler işe sürülüyor, toplum işe sürülüyor... Bu sömürülen topyekûnlük ve işe koşmada geçici bir özgürlük yatıyor; onu bastırmaya çalışan kontrole indirgenemeyecek bir özgürlük. Özgürlük kendisine

11. Toni Negri, *Goodbye Mr Socialism*, Feltrinelli, Roma, 2006, s. 234.
12. A.g.e., s. 204.
13. A.g.e., s. 235.

karşı hareket edebilirse de... bu ikili dengesizlik içinde kaçış hatları açılmaya devam ediyor: Acı genellikle üretkendir ama asla devrimci değildir; devrimci olan şey aşırılık, taşkınlık ve güçtür.[14]

Burada, üretim akışına ilişkin olarak standart post-Hegelci matrisi görüyoruz; üretim akışı onu bastırmaya ve kontrol etmeye çalışan yapısal topyekûnlükle ilgili olarak her zaman aşırıdır. Peki ya bir paralaks kaymasıyla kapitalist ağın kendisini üretken çokluğun akışı üzerindeki gerçek aşırılık olarak algılıyorsak? Ya bugün çokluğun üretimi doğrudan hayatı üretirken bir aşırılık (işlevsel olarak da akışkan bir aşırılık), Sermaye aşırılığı üretmeye devam ediyorsa? Neden anında üretilmiş ilişkilerin, kapitalist ilişkilerin aracı rolüne hâlâ ihtiyacı olsun? Ya asıl muamma şuysa: Sürekli göçebe "moleküler" hareket, (aldatıcı bir biçimde) serbest bırakılmamış üretkenliğine bir engelmiş gibi görünen asalak bir "molar" yapıya neden ihtiyaç duysun? Bu engeli/aşırılığı ortadan kaldırdığımız anda, asalak aşırılığın sınırladığı üretken akışı neden kaybedelim? Bu fetişizm, "şeyler arasındaki ilişkiler gibi görünen insanlar arasındaki ilişkiler" konusu etrafında dönmemiz gerektiği anlamına da geliyor. Ya Hardt ile Negri'nin alkış tuttuğu "hayatın doğrudan üretimi" aldatıcı bir şeffaflık gösteriyorsa; ya bu aldatıcı şeffaflık içindeki "(Sermaye'nin) (gayri maddi, gerçek) şeylerin arasındaki görünmez ilişkiler, insanlar arasındaki doğrudan ilişkiler" olarak görünüyorsa?

Buraya nasıl geldik? 1968'deki protestolar mücadelelerini kapitalizmin üç temel direği olarak algılanan alanlara yönelttiler: fabrika, okul, aile. Bunun sonucunda her alan post-endüstriyel dönüşüme tabi oldu: Fabrika işi giderek taşeronlaştı ya da en azından gelişmiş dünyada post-Fordist hiyerarşik olmayan interaktif ekip çalışması temelinde örgütlendi; daimi esnek özelleştirilmiş eğitim giderek genel kamusal eğitimin yerini alıyor; çok çeşitli esnek cinsel düzenleme de geleneksel ailenin yerini alıyor.[15] Sol, zafer kazandığı anda kaybetti: Görünür düşman yenilgiye uğratıldı ama yerine çok daha doğrudan yeni bir kapitalist hâkimiyet biçimi geçirildi. "Post-modern" kapitalizmde piyasa, eğitimden, hapishaneler ve güvenliğe kadar şimdiye dek Devlet'in ayrıcalıklı özel alanı olarak düşünülen yeni alanlara gi-

14. Toni Negri, "On Rem Koolhaas", *Radical Philosophy*, 154, Mart-Nisan 2009, s. 49.
15. Bakınız Daniel Cohen, *Trois leçons sur la société post-industrielle*, Seuil, Paris, 2006.

riyor. "Gayri maddi emek" (eğitim, terapi, vs) doğrudan sosyal ilişkiler üreten bir emek biçimi olarak kutlandığında, bunun bir mal ekonomisinde ne anlama geldiği unutulmamalı: Şimdiye kadar piyasadan dışlanmış olan yeni alanlar artık mallaştırılmıştır; sorunumuz olduğunda artık bir dostumuzla konuşmayız, sorunla ilgilenmesi için bir psikiyatra ya da danışmana para öderiz. Ebeveynler değil, ücretli çocuk bakıcıları ya da eğitmenler çocuklara bakar vs. Bu yüzden de toplumsal alanın özelleştirildiği, yeni kapatılmaların yaratıldığı yeni bir sürecin ortasındayız.

Bu yeni özelleştirme biçimlerini kavrayabilmek için Marx'ın kavramsal aygıtını eleştirel bir biçimde dönüştürmemiz gerekiyor. Çünkü Marx "genel zekâ"nın sosyal boyutunu ihmal etmiştir; *"genel zekâ"nın kendisinin özelleştirilmesi* olasılığını hayal etmemiştir. "Entelektüel mülkiyet" mücadelesinin özünde yatan şey bu özelleştirmedir. Negri bu noktada haklı: Bu çerçeve içinde, klasik Maksist anlamda sömürü artık mümkün görünmüyor; işte bu yüzden giderek doğrudan hukuki önlemlerle, yani ekonomik olmayan bir güçle uygulanması gerekiyor. Bugün sömürünün giderek kira biçimini almasının sebebi bu: Carlo Vercellone'nin dediği gibi, sanayi sonrası kapitalizm "kârın kiraya dönüşmesi" niteliğini taşıyor.[16] İşte bu yüzden de doğrudan bir otoriteye ihtiyaç var: Kirayı almak için gerekli (keyfi) hukuki koşulları, artık "kendiliğinden" piyasa tarafından üretilmeyen koşulları dayatmak için bir otoriteye ihtiyaç var. Bugünkü "post-modern" kapitalizmin temel "çelişkisi" herhalde burada yatıyor: Mantığı düzen bozucu, "devletçilik-karşıtı", göçebe/ülkesizleştirici vs olsa da, "kârın kirası olma" yönündeki kilit eğilimi düzenleyici gücü (sadece o da değil) hiç olmadığı kadar her yerde hazır ve nazır olan Devlet'in rolünün güçleneceğini haber veriyor. Dinamik ülkesizleştirme Devlet'in giderek otoriterleşen müdahaleleri, hukuki ve başka aygıtlarıyla birlikte var oluyor ve onlara dayanıyor. Bu yüzden de tarihsel dönüşümümüzün ufkunda görülebilen şey, kişisel özgürlükçülük ve hazcılığın karmaşık bir düzenleyici devlet mekanizmaları ağıyla bir arada yaşadığı ve onlar tarafından ayakta tutulduğu bir toplum. Bugün Devlet kaybolmak şöyle dursun güç kazanıyor. Başka bir deyişle, "genel zekâ"nın (bilgi ve sosyal işbirliği) zenginliğin yaratılmasında oynadığı kilit öneme sa-

16. Bakınız Carlo Vercellone (Haz.), *Capitalismo cognitivo*, manifestolibri, Roma, 2006.

hip rol yüzünden, zenginlik biçimleri giderek "üretimlerine doğrudan emek harcanan zamanla son derece orantısız"dır; sonuç, Marx'ın beklermiş gibi göründüğü üzere kapitalizmin kendi kendisini çözmesi değil, işgücünün sömürülmesiyle üretilen kârın yavaş yavaş "genel zekâ"nın özelleştirilmesinden elde edilen kiraya göreli dönüşümüdür. Bill Gates örneğine bakın: Nasıl oldu da dünyanın en zengin adamı oldu? Zenginliğinin Microsoft'un sattığı ürünlerin üretim maliyetiyle hiçbir ilgisi yok. (Hatta Microsoft'un, entelektüel işçilerine nispeten yüksek maaşlar ödediği bile savunulabilir.) Bu zenginlik Gates'in rakiplerinden daha düşük fiyata iyi yazılım üretmedeki başarısının ya da çalıştırdığı entelektüel işçileri daha fazla "sömürmesi"nin de bir sonucu değil. Öyle olsaydı Microsoft uzun zaman önce iflas ederdi: İnsanlar kitleler halinde hem bedava hem de uzmanlara göre Microsoft'unkilerden daha iyi olan Linux gibi programları tercih ederdi. Peki o halde neden hâlâ milyonlar Microsoft satın alıyor? Çünkü Microsoft kendisini evrensel bir standart olarak dayatmayı, alanda (neredeyse) tekelleşmeyi, "genel zekâ"nın doğrudan bir somutlaşması olmayı başardı. Gates, milyonlarca entelektüel işçinin kendisinin özelleştirdiği ve kontrol ettiği bu özel "genel zekâ" biçimine katılmasına izin vermesinden ötürü aldığı kirayı sahiplenerek yirmi-otuz yıl içinde dünyanın en zengin adamı haline geldi. Peki o zaman, Marx'ın kapitalist "yabancılaşma" betimlemesinde olduğu gibi, bugünkü entelektüel işçilerin artık emeklerinin nesnel koşullarından ayrı olmadıkları (kendi kişisel bilgisayarları var vs) doğru mu? Yüzeysel olarak evet; ama temelde *hayır*. İşlerinin sosyal alanından, "genel zekâ"dan hâlâ kopuk durumdalar; çünkü "genel zekâ"nın aracısı özel sermaye.

Aynı şey doğal kaynaklar için de geçerli; doğal kaynakların sömürüsü bugün en büyük kira kaynaklarından biri. Bu sömürüye kirayı kimin alacağı konusunda daimi bir mücadele de eşlik ediyor; Üçüncü Dünya halkları mı yoksa Batılı şirketler mi? Büyük ironi şudur ki emeğin gücüyle (işe koşulduğunda kendi değerinin üstünde bir artıdeğer üretir) başka mallar (değerleri kullanımlarıyla tüketilir; bu yüzden de sömürüye tabi değillerdir) arasındaki farkı açıklamak için Marx "sıradan" bir mal olarak petrolü örnek gösterir; bugün olağanüstü "kârın" kaynağı olan malı. Burada da petrol fiyatlarındaki düşüşü ya da yükselişi üretim maliyetleri ya da sömürülen emeğin ücre-

tiyle ilişkilendirmek anlamsızdır. Üretim maliyetleri ihmal edilebilir düzeydedir; petrol için ödediğimiz fiyat, azlığı ve arzının sınırlı olması yüzünden bu kaynağın sahiplerine ödediğimiz kiradır.

Üretim sürecinin üç bileşeni; entelektüel planlama ve pazarlama, maddi üretim, maddi kaynakların sağlanması giderek daha özerkleşmiş, üç ayrı alan haline gelmiş gibi görünüyor. Toplumsal sonuçları bakımından bu ayrım bugünün gelişmiş toplumlarında "üç ana sınıf" kılığında beliriyor; bunlar kesinlikle sınıf değil, işçi sınıfının üç ayrı kısmıdır: entelektüel işçiler, el emeğiyle çalışan eski işçi sınıfı ve dışlanmış (işsizler ya da gecekondularda, kamusal alanın başka dış bölgelerinde yaşayanlar). İşçi sınıfı böylece üçe bölünmüştür; her kısmın kendi "hayat tarzı" ve ideolojisi vardır: Entelektüel sınıfın aydınlanmış hazcılığı ve liberal çokkültürcülüğü, işçi sınıfının popülist fundamentalizmi, dışlanmış kesimin de daha aşırı, tekil biçimleri. Hegelci yaklaşımla bu üçlü açıkça, evrensel (entelektüel işçiler), özel (el işçileri) ve tekil (dışlanmışlar) üçlüsüne tekabül eder. Bu sürecin sonucu sosyal hayatın, bu üç kesimin de buluşabileceği bir kamusal alanın yavaş yavaş çözülmesidir; "kimlik" politikaları da bütün biçimleriyle bu kaybın telafisidir. Kimlik politikaları bu üç kesimin her birinde özel bir biçim alır: Entelektüel sınıfta post-modern çokkültürlü kimlik politikası, işçi sınıfında gerici popülist fundamentalizm, dışlanmışlar arasında da yarı yasadışı erginlenmeci gruplar (çeteler, dini tarikatlar vs). Hepsinin de ortak yönü, evrensel kamusal alanın kaybını telafi etmek için belli bir kimliğe yönelmektir.

Proletarya böylece üçe bölünür, her kısım diğerlerine karşı oynanır: Entelektüel işçiler "kızıl enseli" işçilere karşı kültürel önyargılarla doludur; işçiler entelektüeller ve dışlanmışlara karşı popülist bir nefret gösterir; dışlanmışlar bu haliyle topluma husumet besler. Eskinin, "Proleterler, birleşin!" çağrısı bu yüzden hiç olmadığı kadar yerinde: Yeni "post-endüstriyel" kapitalizm koşullarında, işçi sınıfının üç kesiminin birleşmesi zaten zaferleri olur.[17]

17. Maximilien Robespierre, *Virtue and Terror*, Verso, Londra ve New York, 2007, s. 129.

Dizin

1905 Rus Devrimi 33, 46
1917 Devrimi 33

A
ABD 8, 85, 92, 95, 111, 132, 195
Afrika 9, 79, 115, 132, 161
Agamben, Giorgio 4, 72, 95, 97, 114, 141, 143
aktivizm 86
Almanya 83, 111, 224, 225
Althusser, Louis 19, 30, 44, 45, 50, 57, 80, 141, 220
Amerikan Devrimi 117
Antigone 104, 106, 107
Arendt, Hannah 114, 141, 145
Aristide, Jean-Bertrand 136, 147, 153
artıdeğer 122, 128, 167, 247, 255
Asya 79, 243, 250
ateist 95
Atina 93, 120
Avrupa 7, 41, 48, 62, 74, 79, 84, 111, 118, 139, 141, 157, 235
Avrupa Birliği (AB) 7
Avrupamerkezci 91

B
Babeuf, François-Noël (Gracchus) 15, 133, 171
Badiou, Alain 1, 9, 12, 30, 48, 49, 50, 55, 56, 61, 62, 65, 66, 67, 68, 73, 74, 75, 76, 77, 79, 94, 95, 97, 99, 104, 113, 114, 117, 118, 119, 134, 135, 136, 140, 142, 143, 148, 151, 193, 199, 205, 209, 219, 220, 222, 223, 230, 239, 247
Bandung Konferansı 85
Beauvoir, Simone de 140, 150, 151, 152, 154
Benjamin, Walter 86, 88, 90, 93, 97, 103, 118
Berlin Duvarı 48, 208, 234, 235

bireysel mülkiyet 175
Birinci Enternasyonal 137
biyo-genetik 241
biyo-iktidar 189
biyo-politik 159, 160, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 188, 189, 191, 252
Blanqui, Louis Auguste 22
Bloch, Ernst 103, 104
Bolivya 8, 69, 74, 77, 79, 136, 161
Bolşevikler 237
Bolşevizm 14
Bosteels, Bruno 15, 47, 66
burjuva 26, 35, 52, 62, 66, 69, 80, 89, 90, 100, 101, 102, 103, 104, 125, 126, 133, 136, 140, 190, 196, 197, 200, 202, 212, 215, 227, 230
burjuvazi 35, 41, 54, 55, 59
Burke, Edmund 116, 146, 222
Büyük Britanya 111
Büyük Kültür Devrimi 14

C
Chávez, Hugo 136
Çin 9, 13, 22, 25, 29, 31, 34, 35, 53, 205, 207, 208, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 246, 250
Çin Kültür Devrimi 13, 31, 34, 210, 216
çokluk 13, 64, 185, 188, 189, 190, 252
commonwealth 10, 124, 128

D
değişim değeri 182
Deleuze, Gilles 61, 63, 70, 141, 146, 153, 228
Derrida, Jacques 4, 5, 50, 105, 106, 108, 141, 146
Devrim 21, 33, 83, 107, 110, 111, 112, 119, 185, 226, 246, 249
devrimci 15, 20, 21, 22, 52, 55, 57, 69, 70, 76, 78, 80, 87, 89, 90, 95, 96, 111, 112, 123, 134, 136, 137, 138, 143, 153, 154, 183, 186, 187, 189, 197, 201, 209, 212, 213, 216, 218, 223, 225, 230, 235, 237, 238, 239, 240, 241, 243, 245, 246, 250, 252, 253
diyalektik 15, 39, 42, 48, 54, 55, 56, 61, 62, 63, 64, 67, 68, 73, 74, 88, 89, 100, 108, 124, 143, 165, 186, 218, 245
Dışlanmışlar 241, 243, 244, 245
doğal haklar 100
dominium 103, 110
Draper, Hal 137, 148

E
Eagleton, Terry 4, 5, 97, 121
edimbilim 86, 88, 95, 97
emperyalist 83, 85, 92
emperyalizm 36, 133
Engels, Friedrich 31, 32, 33, 34, 41, 46, 47, 51, 52, 53, 54, 55, 59, 60, 76, 77, 89, 133, 134, 136, 137, 147, 152, 157, 195, 196, 226, 228, 231, 232
episteme 209, 213, 215, 216, 217, 220
eşitlik 11, 29, 68, 100, 101, 102, 107, 110, 114, 116, 117, 118, 119, 120, 126, 130, 133, 149, 191, 193, 220, 222, 226, 227, 228, 229, 231
eşitlikçi 34, 68, 144, 193, 194, 195, 203, 206, 217, 218, 243, 244, 245, 246, 247, 248
evrenselcilik 79, 87, 91
Evrensel İnsan Hakları Bildirgesi 111

F

Fanon, Frantz 91, 96, 148, 153
feodal 157
Foucault, Michel 5, 61, 63, 71, 142, 153, 154, 167, 168, 209, 220, 229
Fransa 1, 8, 25, 29, 36, 38, 58, 71, 91, 137, 153, 198
Fransız Bildirgesi 110, 111, 116
Fransız Devrimi 13, 57, 67, 99, 117, 142, 146, 153, 171, 197, 222, 246
Freud, Sigmund 50, 55, 146, 175

G
Gramsci, Antonio 139, 152, 183, 186
Guattari, Felix 49, 61, 62
Güney Kore 250

H
Habermas, Jurgen 7, 88
Haiti 14, 133, 147, 153, 246
hakikat prosedürü 14, 15, 19, 20, 21, 23
Halkın Kurtuluş Savaşı 13
Hardt, Michael 61, 62, 63, 70, 99, 155, 160, 220, 241, 253
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 16, 17, 36, 51, 70, 84, 89, 107, 134, 136, 143, 144, 152, 222, 223, 225, 246
Heidegger, Martin 30, 44, 50, 105, 106, 141, 145, 174
Hıristiyanlık 95, 110, 172
Hobbes, Thomas 146
hümanist 80, 104, 140
hümanizm 80, 104, 119, 168
Hume, David 146

I
ideoloji 17, 18, 55, 56, 67, 81, 87, 100, 176, 181, 184
ideolojik 16, 17, 18, 19, 21, 24, 26, 49, 53, 55, 62, 67, 68, 80, 81, 86, 87, 93, 101, 140, 197, 212
insan hakları 87, 99, 100, 101, 103, 104, 111, 112, 113, 114, 118
İran 25, 91, 92, 96, 97
İran Devrimi 25, 92, 96
işçi sınıfı 31, 32, 36, 51, 213, 216, 256
İslam 91, 92, 95, 97, 222

J
Jakoben 143, 144, 147, 148, 151, 153, 245, 247

K
Kahire 93
kamusal mülkiyet 161
Kant, Immanuel 20, 82, 110, 111, 112, 127, 134, 135, 143, 145, 146, 150, 152, 225
kapitalist 8, 10, 34, 57, 62, 65, 66, 67, 72, 76, 77, 80, 83, 84, 100, 115, 120, 132, 136, 138, 156, 158, 160, 161, 162, 163, 165, 166, 167, 168, 169, 181, 183, 185, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 196, 199, 200, 201, 227, 228, 235, 241, 243, 245, 248, 249, 251, 252, 253, 255
kapitalizm 8, 26, 38, 59, 60, 64, 70, 73, 80, 83, 86, 99, 127, 131, 132, 155, 156, 162, 169, 178, 192, 203, 227, 231, 234, 240, 241, 243, 248, 249, 250, 251, 252, 254, 256
kitle 55, 68, 167
kitlesel 51, 68, 74, 79, 135, 201, 206, 211, 213, 216, 217
Kızıl Muhafızlar 211, 213, 214
Klein, Naomi 94, 154, 161
komün 157, 176, 229
Komünist Parti 15, 26, 34, 35, 36,

70, 196, 205, 214, 216
komünizm 9, 10, 12, 15, 16, 18, 20, 21, 22, 24, 25, 26, 27, 29, 31, 35, 37, 38, 46, 47, 48, 51, 52, 53, 54, 55, 57, 61, 62, 64, 65, 66, 67, 68, 72, 73, 74, 75, 78, 79, 80, 97, 99, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 132, 133, 134, 138, 153, 156, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 171, 172, 173, 175, 176, 179, 180, 182, 184, 187, 192, 193, 196, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 205, 206, 216, 217, 221, 222, 226, 227, 228, 229, 230, 232, 235, 239, 240, 243, 247, 248
Kor Kızıl Muhafizlar 213, 214
kullanım değeri 181, 182, 191
kültür 35, 128, 140, 157, 209, 210, 241
Kültür Devrimi 13, 14, 25, 31, 34, 35, 53, 61, 66, 67, 198, 204, 208, 209, 210, 212, 213, 214, 215, 216, 223, 245, 246
kültürel 54, 70, 86, 87, 93, 119, 124, 139, 172, 210, 211, 217, 251, 256
Kuran 91, 92
Kutub Seyyid 265

L
Lacan, Jacques 16, 17, 19, 55, 65, 263
Laclau, Ernesto 70, 117, 263
Latin Amerika 8, 71, 77, 79, 95, 136, 263
Lefort, Claude 98, 222, 263
Leninist Parti 33, 67, 263
Lenin, Vladimir 21, 22, 29, 33, 34, 35, 36, 37, 48, 50, 51, 52, 53, 54, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 76, 80, 83, 104, 133, 135, 148, 186, 218, 226, 227, 228, 234, 237, 238, 249, 263
liberal 100, 111, 116, 240, 263
liberalizm 263
Linera, Álvaro García 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 264
Lukács, Georg 82, 140, 148, 264
Luxemburg, Rosa 22, 148, 264

M
Maoizm 34, 54, 65, 264
Mao Zedong 22, 53, 264
Marksist 1, 33, 35, 54, 55, 56, 84, 88, 91, 93, 95, 98, 103, 104, 122, 123, 135, 143, 148, 197, 198, 200, 215, 234, 240, 264
Marksizm 43, 48, 54, 55, 65, 69, 73, 99, 130, 135, 264
Marx, Karl 21, 22, 26, 29, 31, 32, 33, 34, 36, 37, 40, 44, 45, 47, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 57, 59, 60, 62, 63, 65, 67, 69, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 80, 83, 86, 89, 90, 91, 95, 96, 97, 98, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 107, 112, 113, 125, 126, 127, 129, 130, 131, 133, 134, 136, 137, 138, 139, 143, 147, 152, 156, 157, 158, 159, 160, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 171, 173, 175, 180, 182, 195, 196, 206, 215, 218, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 231, 232, 234, 240, 242, 244, 245, 251, 254, 255, 264
materyalizm 13, 36, 44, 45, 63, 182, 183, 185, 218, 264
mesih 264
mesihsel 93, 95, 264
metafizik 181, 234, 235, 264
metamorfoz 183, 264
Mexico City 58, 70, 78, 93, 264
milliyetçilik 87, 264

Mısır 92, 95, 264
modernite 85, 264
Morales, Evo 69, 79, 264
mülkiyet sistemi 264

N
nasyonal komünizm 243, 264
nasyonal sosyalizm 30, 264
Nazizm 44, 264
Negri, Antonio 5, 49, 61, 62, 63, 66, 70, 72, 77, 78, 79, 99, 141, 159, 160, 180, 200, 220, 225, 241, 243, 251, 252, 253, 254, 265
Nietzsche, Friedrich Wilhelm 50, 60, 91, 93, 141, 146, 265

O-Ö
olgu 20, 23, 24, 25, 192, 207, 265
olgusal 19, 245, 265
Ortadoğu 91, 265
ortak mülkiyet 160, 177, 265
ortak olan 179, 265
ortak varlık 10, 48, 161, 162, 163, 169, 173, 191, 199, 265
öznelcilik 80, 265

P
palingenesis 111, 117, 265
Paris 1, 13, 22, 28, 33, 37, 50, 55, 56, 61, 62, 67, 68, 76, 79, 93, 97, 110, 135, 138, 144, 145, 147, 152, 167, 168, 169, 171, 253, 265
Parisi Komünü 265
parti-devleti/devletleri 67, 76, 207, 208, 209, 211, 265
pedagoji 90, 94, 265
piyasa ekonomisi 237, 265
politik 9, 10, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 29, 30, 31, 32, 33, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 42, 43, 44, 45, 46, 54, 55, 57, 58, 60, 62, 63, 64, 65, 67, 68, 69, 74, 75, 79, 81, 84, 85, 86, 87, 90, 91, 93, 94, 95, 96, 97, 100, 102, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 118, 125, 127, 230, 244, 265
politika 10, 15, 18, 20, 22, 25, 29, 30, 31, 35, 36, 37, 39, 40, 41, 43, 44, 45, 46, 50, 56, 57, 65, 67, 68, 91, 95, 100, 108, 113, 114, 265
proleter 32, 52, 59, 69, 70, 71, 74, 77, 135, 184, 265
proleterya 67, 70, 135, 137, 265

R
Rancière, Jacques 50, 58, 59, 71, 80, 98, 99, 113, 114, 115, 116, 169, 192, 205, 244, 265
Refah Devleti 40, 265
Robespierre 22, 133, 144, 145, 147, 150, 151, 153, 245, 246, 256, 265
Rousseau, Jean-Jacques 80, 143, 144, 146, 147, 149, 150, 151, 152, 184, 265
Russo, Alessandro 36, 204, 266
Rusya 14, 83, 266

S
Saint Paul 266
Şanghay Komünü 29, 36, 266
Şankhay Ocak Fırtınası 266
Sartre, Jean-Paul 96, 137, 139, 140, 142, 145, 148, 150, 152, 220, 266
Shakespeare, William 121, 124, 126, 129, 266
Şili 133, 250, 266
Singapur 250, 266
sitüasyonist 53, 266
sivil toplum 225, 266
Soğuk Savaş 8, 41, 85, 104, 124, 222, 266
sosyalist 17, 25, 34, 36, 41, 42, 44, 57, 62, 66, 83, 87, 90, 93, 104,

125, 127, 135, 156, 208, 212, 214, 215, 243, 250, 266
sosyalizm 8, 30, 35, 52, 66, 83, 126, 149, 169, 173, 184, 239, 243, 248, 264, 266
Sovyetler Birliği 8, 48, 54, 65, 84, 207, 222, 266
Spinoza, Benedict de 146, 183, 187, 266
SSCB 47, 85, 95, 208, 217, 266
Stalinist 22, 34, 39, 40, 45, 53, 266
Stalinist Parti 266
Stalinizm 48, 250, 266
suum 109, 266

T
Tahran 93, 266
tarih 16, 18, 20, 36, 44, 45, 68, 70, 71, 79, 80, 83, 84, 94, 104, 105, 118, 119, 125, 135, 153, 172, 180, 181, 184, 185, 187, 215, 224, 267
tarihsel 8, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 32, 36, 37, 38, 44, 45, 56, 65, 67, 68, 74, 75, 76, 82, 83, 84, 86, 87, 88, 89, 90, 92, 93, 94, 95, 101, 103, 104, 106, 110, 122, 132, 134, 137, 139, 141, 150, 152, 158, 163, 170, 172, 173, 180, 181, 183, 185, 186, 187, 189, 191, 196, 197, 198, 200, 202, 210, 212, 214, 222, 224, 226, 229, 234, 239, 241, 242, 245, 247, 254, 267
teleolojik 83, 84, 267
Thompson, E. P. 71, 159, 267
Tocqueville, Alexis de 146, 267
Tokyo 93, 267
toplulukçular 267
Toscano, Alberto 97, 221, 230, 267
totalitarizm 35, 56, 267
Toussaint L'Ouverture, François-Dominique 133, 267
Troçkizm 48, 267
Trotsky, Leon 267

U
Üçüncü Dünya 26, 85, 87, 241 255, 267

W-X
Wittgenstein, Ludwig 126, 146 267
Xiaoping, Deng 211, 217, 245 250, 267

Y
Yunan 105, 110, 172, 244, 267
Yunanistan 8, 111, 118, 267

Z
Žižek, Slavoj 11, 16, 47, 50, 52, 95 97, 99, 104, 109, 134, 135, 136 143, 146, 153, 205, 237, 267


AYGINTI

Joel Bakan

Şirket

KÂR VE GÜÇ PEŞİNDEKİ PATOLOJİK KURUM

İnceleme/çev.: Rahmi G. Öğdül/215 sayfa/ISBN 975-539-516-4

Devletin ya da ulus-devletlerin siyasi ve iktisadi ilişkilerinin ürettiği tahakküm mekanizmalarının sorgulanmasıyla yetinemeyeceğimiz bir çağa girdiğimiz aşikâr. Dünyanın dört bir yanında, irili ufaklı yüzlerce muhalif odağın yürüttüğü yeni toplumsal muhalefetin kestirmeden karşısına aldığı ve alması gereken iktidar odağı da bir o kadar açık: Küresel Şirketler.

Kanadalı hukuk profesörü Joel Bakan, *Şirket* adlı bu eserinde modern şirketin tarihine, karakterine ve küreselleşmiş yapısına eleştirel bir bakış sunuyor. Son yüz elli yılda büyük bir değişim geçirerek dünyanın egemen kurumu haline gelen ve egemen söylemin merkezine oturan şirket, yetkin bir iktidar mekanizmasını biz "sıradan" insanların sorgulamasına elvermeyecek kadar çetrefil bir biçimde uygulıyor. *Şirket*, bir yandan kendini toplumun vazgeçilmez bir unsuru, medya vasıtasıyla idealize edilen "aile" kavramının iktisadi yansıması ve sosyal sorumlulukların hamisi olarak gösterirken, beri yandan da CEO'larından en küçük ortaklarına kadar salt öz-çıkarının peşinde koşan bir iktidar tahayyülünü toplumun birçok katmanına uygun dozlarla zerk ediyor. İşte bu yüzden, savaşları destekleyen, çocuk emeğini sömüren veya küresel ısınmanın bizzat müsebbibi olan şirketin, iyi insanlarca işletilen, çevreci ve hayırsever kurum olduğunu düşündüğümüzde işin aslı gözümüzden kaçıyor. Zira şirket, onu insani vasıflarla donatıp "tüzel kişi" olarak yeniden yaratan yasanın dayattığı zorunluluklar gereği, öz-çıkarından başka hiçbir şeyi düşünemez. Bir Afrika ülkesine yaptığı ilaç yardımını, kendisine yarar dokunmadığı anda kesebilir; bir malı üretirken, insan hayatına dolar üzerinden cüzi bir değer biçebilir. Hatta, 1934 yılında olduğu gibi, ABD'de şirket yetkilerini sınırlayan Başkan Roosevelt'i devirmek için Nazileri örnek alan açık bir faşist darbe girişiminde bulunabilir. Son kertede, şirketin tek amacı hissedarları için para üretmektir. Bizleri gerektiğinde bertaraf edilecek "ötekiler", çocuklarımızı ise tüketim çemberine sokulması gereken potansiyel müşteriler olarak gören söylemin amacı ise hepimizi insanlıktan çıkarmaktır. Şirketin bugünkü davranışını kabul edebilmenin başka yolu yoktur, çünkü bu "tüzel kişi"nin davranışları bir psikopatın davranışları ile birebir örtüşmektedir.

Bakan yine de değişimin mümkün olduğuna inanıyor ve demokratik kontrole dayanan uygulanabilir bir program sunuyor. Milton Friedman'dan Noam Chomsky'ye bir dizi uzmanla yaptığı görüşmeler, şirket denen psikopatın ekonomik, iletişimsel ve toplumsal alanlardaki stratejilerini tüm açıklığıyla gözler önüne seriyor. Şeytanın ahir zamandaki maskesi düşüyor.

"Bu güzel kitap sanki yazılmayı bekliyordu. Joel Bakan açık seçik bir dille ve uzmanlıkla kaleme aldığı, kapsamlı bir analiz yaptığı bu kitabında güçlü modern devletlerin yarattığı ve beslediği şeytani bir aracın tarihini ve karakterini gözler önüne seriyor. Keskin bir zekâyla kaleme alınmış bu incelemeyi dikkatle okuyup, üzerinde kafa yormak gerek."

Noam Chomsky

Chris Jenks
Altkültür
TOPLUMSALIN PARÇALANIŞI

İnceleme/çev.: Nihal Demirkol/200 sayfa/ISBN 975-539-500-8

Kimiz biz? Toplumsal varlığımızı ortaklıklar mı, yoksa farklılıklar mı tanımlıyor? Aynı toplum içinde yaşarken bizi birleştiren nedir? Yoksa toplum denen denizde birer ada mıyız? Sosyolojinin merkezine oturan "toplum" kavramı bu adacıkları zorla birbirine bağlayan keyfi bir analiz aracı, "birlik ve beraberlik" söylemi uyum yerine çatışma yaratan bir istek olmasın? Toplum ve toplumsallık üzerine çok fazla düşünülmüş olmasına rağmen farklılık bilgisi çok az, neden? Bir proje olarak sıkça tasarlanan toplumsallığın barındırdığı sonu gelmez çatışmaların bir nedeni de "farklılık" bilgisinin eksikliği olamaz mı? Belki de artık incelenmesi gereken "ortaklık" kültürü değil, "farklılık" kültürüdür! Peki, bu tartışmaların arasına sıkışmış olan "altkültür" nedir?

Altkültür kavramı Chris Jenks'e göre toplumbilimlerinin yüzleşmesi gereken önemli bir paradoksu barındırır. Altkültür fikri farklılığı yalıtsa da, farklılık odağındaki ortaklığı anlatır. Jenks, bu kavramın toplum bilimler içerisindeki çözümlemesiyle işe başlıyor; Tönnies, Durkheim ve Marx ile Weber gibi usta kuramcıların çerçevesinde yaptığı arkeolojik kazıyla, altkültürün tarihöncesini açığa çıkartıyor. Parsons'ın sistemler sosyolojisi ile birlikte kavramın son yapısal izi sürülürken, Stuart Hall ve Birmingham Okulu'nun çığır açan eserleri, Althusser ve Gramsci'nin ideoloji anlayışıyla birlikte kavramın haritasını tamamlıyor. Jenks'in gözler önüne serdiği bu haritada ilkel toplumların tabuları, organik ve mekanik yapılar, iç içe geçmiş sistemler, kapitalizmin gözden çıkardığı lümpenler, toplumsallaşan benlikler, canlı bir kent, tutunamayan esrarkeşler, sefil göçmenler, avangard bohemler, açık fikirli mafya babaları, asi gençler, kayıp ötekiler ve derinden derine bir sınır deneyiminin dünyası var.

İşte bu sınır deneyiminin yok sayılması altkültür kavramını postmoderniteye bağlayarak onun zayıflığını açığa vurur: Jenks'e göre farklılığı anlamlandırmak onu sınırlandırmayı gerektirir ve bu sınırı bir tek toplumsal olan belirleyebilir. Tıpkı postmodernitenin modern sınırları çoğaltarak silmeye çalışması gibi, altkültür de beyhude bir çabayla ortak kültürün sınırını geri alınaya uğraşır. Altkültür kavramı, diyor Jenks, hiçbir kuramcının elinde faydalı bir araca dönüşmedi; aksine, kuramcının sıkıştığı yerde toplumsalın nedenselliğinden kaçmasını ve farklılığı yalıtmasını sağladı. Toplumsalı farklılıkla açıklamak, toplumsalı toplumsalla açıklama vaadini hiçe saymak, farklı olanı ortak dünyadan dışlamaktır.

Altkültürleri yeni kimlik kaynakları, yeni farklılık göstereni olarak almak; farklılığı ortaklıklar üzerinden tekrar düşünmek ve ötekini benliğin haritasından silmemek isteyenlere...

"Altkültür kavramını ciddi ve dikkatli bir şekilde masaya yatıran bir kitap... incelikli ve içgörülü."

Jim McGuigan

Ed.: Michel Foucault

XIX. YÜZYILDA

Bir Aile Cinayeti

ANNEMİ, KIZ KARDEŞİMİ VE ERKEK KARDEŞİMİ KATLEDEN BEN, PIERRE RIVIÈRE

İnceleme/çev.: Erdoğan Yıldırım & Alev Özgüner/330 sayfa/ISBN 978-975-539-520-3

XIX. yüzyılda Normandiya'nın Calvados eyaletine bağlı küçük bir köyde yaşayan 20 yaşındaki Pierre Rivière, çocukluğundan beri garip davranışlarıyla tanınmaktadır. İnsanlardan, bilhassa kadınlardan kaçmakta, karamsar ve dengesiz kişilik özellikleri sergilemektedir. Oldum olası kafasını meşgul eden yücelik fikirleri, ailesinde yaşanan sorunlarla birleşince onu adım adım korkunç sona yaklaştırır. Babasını mutsuzluklarından kurtarmak gibi, ulvi olduğunu düşündüğü bir misyon üstlenerek, annesini ve iki kardeşini öldürür.

Hapishanede kaleme aldığı hatıratı, hem kendi öznel durumunu hem de o dönem Fransası'nın genel profilini yansıtması açısından çok ilginçtir. O dönemde Fransa, Cumhuriyetçiler ve kralcıların iktidar mücadelesiyle çalkalanmakta, gizli dernekler mantar gibi bitmektedir. Kral Louis-Philippe'e suikast düzenleyen Fieschi'nin davası ile Rivière'in davası aşağı yukarı aynı zamana denk düşer. Kral tüm tebaanın babası olarak düşünüldüğünden, ebeveyn katliyle kral katli arasındaki geçişlilik, iki dava sürecinin birbirinden etkilenmesine yol açmıştır.

Akıl hastası mı, yoksa bir canavar mı olduğu konusunda bir türlü ortak karara varamayan tıp uzmanları ve adalet mekanizması büyük bir bocalama içindedir. Tıp bilimi hem kendi arasında bölünmüş hem de adalet mekanizmasıyla uyuşmazlık yaşamaktadır. Kısacası, ortada bir yetki sorunu vardır. Kim neye, ne kadar karar verebilecektir? Rivière ve hatıratı, Rivière vakası, yargıçlar ve doktorlar için tam bir bilmece olup çıkmıştır.

Michel Foucault ve arkadaşları, psikiyatri ve suça yönelik adalet arasındaki ilişkilerin tarihi üzerine bir çalışma yapma amacıyla yola çıktıklarında Rivière olayıyla karşılaşır, hatırat ve dava dosyası karşısında derinden etkilenirler. Foucault'nun zayıfların ve kaybedenlerin, akıl hastalarının ve sapkınların hayatlarını anlamaya doğru çıktığı düşünsel yolculuğunun en önemli uğraklarından biri olur *Bir Aile Cinayeti*.

Bir aile cinayetini konu alması bile tek başına eseri ilginç ve okunmaya değer kılmaktadır. Ama bu tek boyutu içinde değerlendirmek, eseri azımsamak olacaktır. Eğitimsiz, dini ve milli fikirlerle büyülenmiş, akıl sağlığı tartışmalı bir köylünün karşısında, tıp bilimiyle, psikiyatrisiyle, adalet mekanizmasıyla tüm bir toplum yer almaktadır. Sömürgeci, yayılmacı siyaset nezdinde "vatan uğruna" cinayetlerin normal, meşru sayıldığı toplumda, ailesinin fertlerini katleden bir köylü nereye oturtulmalıdır?

İşte Foucault ve arkadaşları buradan yola çıkarak, suç ve ceza, akıl sağlığı ve delilik kavramlarını sorgulamakta, ikiyüzlü toplumun "normallik" normlarını tartışmaya açmaktadırlar. Güç, hâkimiyet ve çatışkı ilişkileri üzerine bir kez daha düşünmemizi sağlayan bu sarsıcı metin, şiddetin her türüne sık sık tanık olan, "bebekleri katil yapan" yaşadığımız toprakları da anlamamıza yönelik çok önemli bir katkı.

Richard Sennett

Yeni Kapitalizm Kültürü

İnceleme/şev.: Aylin Onacak/142 sayfa/ISBN 975-539-525-8

Büyük fikirlerle özgül olaylar arasında yolunu hep ustalıkla çizen, her çalışmasında günümüz toplumlarının derinliklerine açılan yeni kapıların anahtarlarını bize sunan Richard Sennett, Yale Üniversitesi'nde gerçekleştirilen Castle Konferansları kapsamındaki sunumlarından oluşan bu kitabında da öz olarak emek sermaye ilişkilerinin aldığı yeni biçimler üzerinde yoğunlaşıyor. Kitabın Giriş'inde, "İşyerindeki iktidar ve otorite ilişkisine geçmiştekinden daha fazla kafa yormam gerekti. Geçmişe bakmak beni ileri bakmaya, hem zihinsel emekteki hem de kol emeğindeki zanaatçılık ruhunu yeniden keşfetmeye yönelti" diyor Sennett.

İçinde yine yerinde tespitlerin ve yaratıcı fikirlerin birbiriyle yarıştığı kitap üç ana bölümden oluşuyor. Sırasıyla, kurumların geçirdiği değişim, beceri toplumunun yeteneğe bakışı ile insanların işe yaramaz hale gelmekten duyduğu korku arasındaki ilişki ve tüketim politikalarının siyasetle bağlantısı ele alınıyor bu bölümlerde. İşyerlerinde yaşanan kurumsal değişimlerden doğrudan etkilenenler aslında ekonominin küçük bir dilimini teşkil etmekle birlikte, yaşanan değişimlerin kültürel etkisi çok daha derinlere işliyor. Yeni kurumlar yeni beceri ve kabiliyetler gerektiriyor. Ve bu yeni kurumlara uygun yeni kabiliyet formülünün hayata geçmesiyle, tüketim kültürü yeniden şekilleniyor. Tüketim tavrı ise siyaseti, özellikle de ilerici siyaseti etkiliyor.

Sennett *Yeni Kapitalizmin Kültürü*'ndeki temel tezini şöyle özetliyor: "Yeni kapitalizmin havarileri... iş, yetenek, tüketim konularını kendi ele alış biçimlerinin, modern topluma daha fazla özgürlük, akıcı bir özgürlük kattığını iddia ediyor. Bu insanlarla aramdaki çekişme onların 'yeni' yorumunun doğru olup olmadığı konusunda değil; kurumlar, beceriler ve tüketim kalıpları gerçekten değişti. Benim iddiam, bu değişimlerin insanları özgürlüğe kavuşturmadığı."

Ancak hikâye burada bitmiyor elbette. Bu kitap, keskin gözlem ve analizleriyle, okuru saran ve şaşırtan görüşleriyle ayrı bir Sennett klasiği niteliği taşıyor.

Der.: Santiago Zabala

Dinin Geleceği

R. RORTY & G. VATTIMO

İnceleme/çev.: Rahmi G. Öğdül/92 sayfa/ISBN 975-539-523-4

Bu kitap iki büyük filozof, Richard Rorty ve Gianni Vattimo, arasında bir diyalog olarak tanımlanabilir. Öte yandan, bu filozoflardan birinin (Vattimo) dünyanın miladını İsa ile başlatmaktan memnun bir teolog, diğerinin (Rorty) ise tarihin dönüm noktasını Fransız Devrimi olarak algılayan laik bir demokrat olduğunu düşünürsek bu diyaloğun önemi de ortaya çıkmış oluyor.

Rorty ile Vattimo'yu bu derlemede bir araya getiren İtalyan felsefe araştırmacısı Santiago Zabala, "Teistleri ve Ateistleri Olmayan Bir Din" başlıklı makalesinde, iki düşünürü buluşturan ortak zeminin, ontolojik hakikate dayanma iddiasından arındırılmış postmodern düşünüme tarzı olduğunu belirtiyor. Çünkü Zabala'ya göre, hermenötik ve yapısöküm akımları yalnızca modern/bilimsel/rasyonel/laik/ateist düşüncenin değil, bu düşünme tarzından çok eskilere dayanan ve Aydınlanma'dan bu yana sahne ardına itilmiş olsa da yaşamını sürdüregelen inanca dayalı teolojik/dinsel/teist düşüncenin de kendini temellendirdiği hakikat zeminini ortadan kaldırmıştır.

Tartışmanın bir tarafındaki Vattimo'ya göre, kutsal kitapların bir hakikat temeline dayanma zorunluluğunun ortadan kalkışı, bir yanda teist düşünce için otorite karşıtı, özgürlükçü ve demokratik bir teolojik düşünme tarzının ortaya çıkması yolunda önemli bir fırsat yaratırken, öte yandan ateist ve laik düşünceyle ortak bir zeminde buluşmanın da yolunu açmıştır.

Rorty ise, insanlığın demokrasi ve özgürleşme yolunda adım atması için, inancı ya da laik düşünceyi aforoz etme arayışındaki özcü düşünceler yerine, iletişime ve dilin pragmatik kullanımına dayalı bir felsefi bakışın daha elverişli olduğunu savunuyor.

Kitabın son bölümündeki diyalog bize, teolojik düşünceyle laik düşüncenin ortaklaşabileceği zeminleri gösteriyor: özgürleşme/ilahi kurtuluş ideali, demokratikleşme/otorite karşıtlığı, dayanışma/hayır vb.

Bu kısa ancak önemli derleme, hem teoloji hem de çağdaş Batı felsefesi öğrencileri ve araştırmacıları için önemli bir başvuru kaynağı sunmanın yanında, Türkiyeli düşünürlerin büyük bölümünün uzun bir süredir etrafında dolandığı laik/dinci ya da çağdaş/gerici ayrımları üzerine farklı bir zeminde düşünebilmemiz için de bir kapı aralıyor.

Richard Sennett
Zanaatkâr

İnceleme/çev.: Melih Pekdemir/400 sayfa/ISBN 975-539-548-7

Zanaatkâr, temel bir insani içgüdüyle ilgilidir: bir işi başka bir şey için değil de yalnız o iş için yapmak. Sözcük, endüstri toplumunun gelişiyle yitmekte olan bir yaşam tarzını akla getiriyor olsa da, zanaatkarın dünyası maharetli el emeğinin çok ötesine, bugüne, bütün insan uğraşlarına uzanıyor. Dolayısıyla, bu kitap bilgisayar programcısının, doktorun, ebeveynlerin, kısacası her yurttaşın iyi zanaatkârlığın değerlerini öğrenerek neler kazanacağını anlatıyor.

Yazdığı kitaplar içinde en tutkulusu olan Zanaatkâr'da günümüzün en parlak düşünürlerinden R. Sennett, antikçağın duvar ustalarından Rönesans'ın sarraflarına, Aydınlanma dönemindeki Paris matbaalarından Endüstri Devrimi döneminin Londra fabrikalarına uzanan araştırmalarıyla, zanaatkârların yaptıklarını ve yapma biçimlerini irdeliyor; etik değerlerle maddi emek arasında bağ kuruyor ve günümüze kadar gelerek iyi iş denen şeyin anlamını masaya yatırıyor.

Tarih boyunca teoriyle pratik, teknikle dışavurum, zanaatçıyla sanatçı, üreticiyle kullanıcı arasında fay hatları oluştu; ancak modern toplumla birlikte bu tarihsel mirasın izleri silinmekle kalmadı değerler de unutulmaya yüz tuttu. Halbuki zanaat ve zanaatkârın geçmişi bize aynı zamanda araçları kullanmanın, işi örgütlemenin, malzeme hakkında düşünmenin başka yollarını gösterdiği gibi hayatı nasıl yaşamak gerektiği hakkında güzel öneriler sunuyor.

Michel Bourse

Melezliğe Övgü

İnceleme/çev.: Işık Ergüden/292 sayfa/ISBN 975-539-552-4

Etnik kimlik çatışmalarının ve milliyetçi hareketlerin insanı ve insana özgü her şeyi unutturduğu bir dönemde, Melezliğe Övgü bize çok temel bir şeyi hatırlatıyor: "Doğal kimlik" diye bir şey yoktur; tesadüfen şuralı ya da buralı olan hepimizin kimliği, karşılıklı alışverişe dayalı kültürel, politik ve ideolojik bir kurgudan başka bir şey değildir. Çoğu zaman da bu kurgusal kimlikler savaşların, çatışmaların, soykırımların bahanesi olmuştur.

Temel amacı kimlik ideolojisine karşı mücadele etmek olan Melezliğe Övgü, öncelikle kültür kavramını da kapsayan eleştirel bir analize girişiyor. Ardından, kimlik taleplerinin ve milliyetçi hareketlerin çoğaldığı bir dönemde, kimlik stratejilerinin nasıl oluşabildiğini analiz ediyor. Eser, "ideolojik kültürcülük"ün eleştirisinin yanı sıra, kültürler arasındaki ilişkilerin yeniden sorunsallaştırılmasını gerçekleştirerek, kültürler arası yeni bir pedagojinin imkânlarını ve aşamalarını irdeliyor.

Kimlikler içine kapanmanın yarattığı sorunların çözümüne katkıda bulunmaya çalışan bu deneme, seksenli yılların sonundan itibaren araştırma gruplarında sürdürülen çalışmaların, özellikle Romanya ve Makedonya eksenli etkinliklerin ürünlerini de sergilemektedir. Makedonya'da "çoketnili" bir üniversite kurma ve kültürler arası gerilimleri azaltma temel hedefinin de parçası olmuş bu eser, bugünün Türkiye'sindeki kültürler ve etnik yapılar arası ilişkilere ışık tutucu niteliktedir.

Christian Marazzi

Sermaye ve Dil

İnceleme/Çev.: Ahmet Fırıncı/144 sayfa/ISBN 978-975-539-566-1

Etnik kimlik çatışmalarının ve milliyetçi hareketlerin insanı ve insana özgü her şeyi unutturduğu bir dönemde, Melezliğe Övgü bize çok temel bir şeyi hatırlatıyor: "Doğal kimlik" diye bir şey yoktur; tesadüfen şuralı ya da buralı olan hepimizin kimliği, karşılıklı alışverişe dayalı kültürel, politik ve ideolojik bir kurgudan başka bir şey değildir. Çoğu zaman da bu kurgusal kimlikler savaşların, çatışmaların, soykırımların bahanesi olmuştur.

Temel amacı kimlik ideolojisine karşı mücadele etmek olan Melezliğe Övgü, öncelikle kültür kavramını da kapsayan eleştirel bir analize girişiyor. Ardından, kimlik taleplerinin ve milliyetçi hareketlerin çoğaldığı bir dönemde, kimlik stratejilerinin nasıl oluşabildiğini analiz ediyor. Eser, "ideolojik kültürcülük"ün eleştirisinin yanı sıra, kültürler arasındaki ilişkilerin yeniden sorunsallaştırılmasını gerçekleştirerek, kültürler arası yeni bir pedagojinin imkânlarını ve aşamalarını irdeliyor.

Kimlikler içine kapanmanın yarattığı sorunların çözümüne katkıda bulunmaya çalışan bu deneme, seksenli yılların sonundan itibaren araştırma gruplarında sürdürülen çalışmaların, özellikle Romanya ve Makedonya eksenli etkinliklerin ürünlerini de sergilemektedir. Makedonya'da "çoketnili" bir üniversite kurma ve kültürler arası gerilimleri azaltma temel hedefinin de parçası olmuş bu eser, bugünün Türkiye'sindeki kültürler ve etnik yapılar arası ilişkilere ışık tutucu niteliktedir.

Roger Stahl

Savaş Oyunları

İnceleme/Çev.: Yavuz Alogan/272 sayfa/ISBN 978-975-539-584-5

Savaş Oyunları A.Ş. çağdaş Amerikan kültüründe savaşın eğlence olarak sunulma ya da anlaşılma biçimlerini, başka bir ifadeyle "savaş eğlencesi"ni kışkırtıcı ve yer yer şaşırtıcı bir yaklaşımla gözler önüne seriyor.

Savaş, yüzyıllarca eğlence konusu olmuştur; ancak Roger Stahl yeni bir olguya, askerileştirilmiş yeni bir eğlence tarzının, izleyicilerini nasıl sanal yurttaş askerlere dönüştürdüğüne işaret ediyor. Yazar, güçlü savaş oyunları endüstrisinin izleyicileri interaktif katılımcılar olarak gösteriye davet etme yöntemlerini göstermek için çok geniş bir tarihsel ve çağdaş medya örnekleri dizisini irdeleyip açıklıyor.

Savaşa interaktif katılım, gazete haberlerinden online oyunlara, gerçek zamanlı televizyon yayınlarına kadar değişen çeşitli kanallardan sağlanmaktadır. Basit biçimde ifade etmek gerekirse, interaktif yeni savaş eğlencesi, savaşı seyredilecek bir şey olarak sunmaktan çok, oynanan ve başkası adına yaşanan bir şey olarak sunar. Stahl bu kitabında, söz konusu yeni askerileştirilmiş eğlence tarzının demokrasiye nasıl bir tehdit oluşturduğunu, yarattığı gerilimleri ve esinlendirdiği direniş pratiklerini keşfetmektedir aynı zamanda.

Bu kitap savaş ve medya arasındaki ilişkiyle ilgilenen herkes için temel bir kaynak niteliği taşırken, bugünün Irak ve Afganistan'ındaki uluslararası çatışmalarla sanal savaş alanları arasındaki bağlantıları aydınlatmaktadır.

"Roger Stahl, Amerikan popüler kültürü ve yakın dönem askeri tarihini sistematik olarak araştırmış ve bu savaşların nasıl bir izleyici kitlesi yarattığı ve izleyicileri nasıl işleyip eğenceye dahil ettiğine ilişkin son derece aydınlatıcı görüşler ortaya koymuştur. Medya, spor, video oyunları, realiti şovlar ve savaş oyunlarının tüm diğer araçlarını irdeleyen bu çalışmayı çağımızda savaşla eğlencenin kesişmesi olgusuna ilgi duyan herkesin mutlaka okuması gerekir."

Douglas Kellner, California Üniversitesi öğretim üyesi;

Politik Kamera ve Postmodern Teori kitaplarının yazarı.

İlk olarak kullanıldığı on dokuzuncu yüzyıl Avrupa'sında, komünizm her şeyin ortak mülkiyete tâbi olduğu özgür bir dünyayı hedefleyen bir düşünce olarak ortaya çıkmıştır. "Komünizm" kavramı Fransız Devrimi'nden yirminci yüzyılın "reel sosyalizm" deneyimlerine, Cabet'nin "İkarya" adını verdiği ütopyadan Marx ve Engels'in sınıfsız ve sömürüsüz toplum öngörülerine, Lenin'in ve Mao'nun devlet ve siyaset kuramı üzerine yazılarından tüm dünyada kurulan çeşitli partilerin adlarına uzanan geniş bir yelpazede çeşitli biçimlerde kullanılmıştır.

Neoliberalizmin yükselişe geçtiği ve Sovyetler Birliği'nde çeşitli dönüşümlerin yaşandığı 1980'li yıllarda belli bir itibar kaybına uğrayan "komünizm" kavramı, Berlin Duvarı'nın yıkılması ve dünya üzerindeki çeşitli "reel sosyalizm" deneyimlerinin sona ermesiyle iyice gözden düşmüş, pek çok düşünür ve siyasetçi sevinçle kavramın ölüm fermanını kaleme almıştır. Komünizm kavramını temel alan siyasi hareketlerin ve rejimlerin başarısızlığı, komünizm fikrinin de başarısızlığı olarak ilan edilmiştir. Solun uzun, karanlık gecesi işte böyle başlamıştır.

Bir İdea Olarak Komünizm, Mart 2009'da Londra'da, Birbeck İnsani Bilimler Enstitüsü tarafından düzenlenen aynı adlı konferansa sunulan metinlerden oluşuyor. Konferansa katılan ve kitaba katkıda bulunan yazarlar, "solun uzun gecesinin sona ermek üzere olduğu" fikrinden yola çıkıyor ve bir radikal siyasi ve felsefi idea olarak "komünizm ideası"nın 2000'li yılların toplumsal, ekonomik ve siyasi krizlerinin bağlamında halen önem taşıdığını vurguluyor. Yazarlar, çerçevesini Alain Badiou'nun çizdiği tartışmada, "eşitlik", "özgürlük", "adalet" kavramlarını ve bunların "komünizm ideası" ile bağlantılarını felsefe, siyaset kuramı ve edebiyat eleştirisi gibi çeşitli alanlardan yola çıkarak derinlemesine tahlil ediyor. Kitapta Michael Hardt ve Antonio Negri'nin "Ortak Varlık" üzerine yaptığı çözümlemeler de komünizm ideası sorunsalı temel alınarak incelemeye tâbi tutuluyor.

AYRINTI • İNCELEME
ISBN: 978-975-539-611-8
9 789755 396118

20 TL