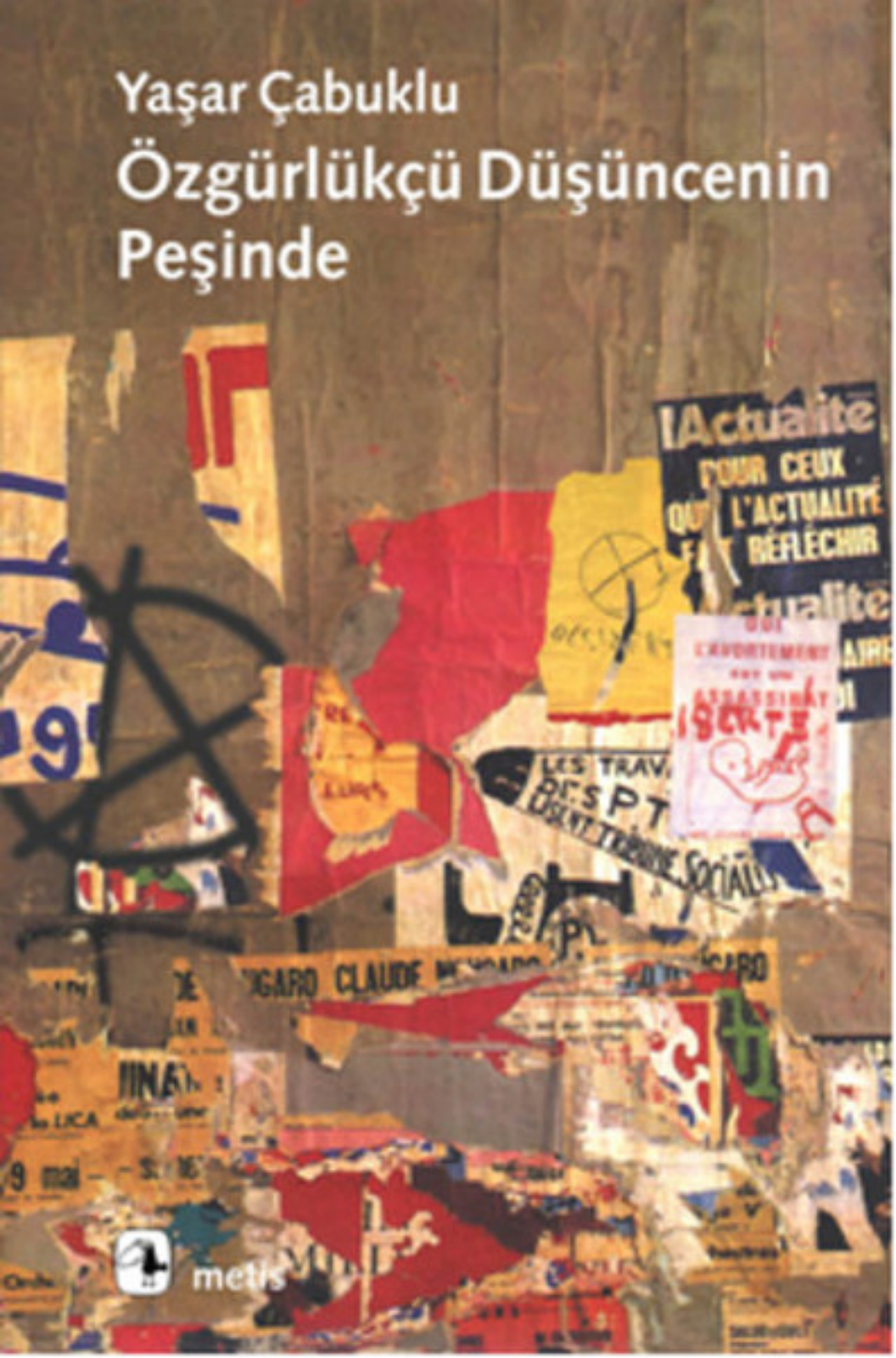
Yaşar Çabuklu

Özgürlükçü Düşüncenin Peşinde



Yaşar Çabuklu

Özgürlükçü Düşüncenin Peşinde

Yaşar Çabuklu 1955'te İstanbul'da doğdu. Boğaziçi Üniversitesi'nden siyaset bilimi yüksek lisans derecesi aldı (1983). *Türk ve Dünya Ünlüleri Ansiklopedisi*'nde metin yazarlığı (1983-1984) yaptı. *Akıntıya Karşı*, *Defter*, *Beyaz*, *İskenderiye Yazıları*, *Ütopiya*, *Virgül*, *Varlık* ve *Kara Mecmua* dergilerinde yazıları çıktı.



Metis Yayınlan
İpek Sokak 9, 80060 Beyoğlu, İstanbul

Özgürlükçü Düşüncenin Peşinde
Yaşar Çabuklu

© Yaşar Çabuklu, 2002
© Metis Yayınlan, 2002

Birinci Basım: Şubat 2003

Yayıma Hazırlayan: Semih Sökmen

Kapak Resmi: Grafiti, Temple Sokağı, 1970
Kapak Tasanmı: Emine Bora
Dizgi ve Baskı Öncesi Hazırlık: Metis Yayıncılık Ltd.
Kapak ve İç Baskı: Yaylacık Matbaacılık Ltd.
Cilt: Sistem Mücellithanesi

ISBN 975-342-404-3

Yaşar Çabuklu

Özgürlükçü Düşüncenin Peşinde

metis

İÇİNDEKİLER

KURUMLAR VE TAHAKKÜM

Kapatılma ve İktidar 9
Güvenlik Toplumu 13
Medya Küreselleşirken 16
Kurumların Gölgesinde 19

GÜNDELİK HAYAT, OTONOMİ VE DAYANIŞMA

Gündelik Hayat ve Anarşi 27
Yeni Sosyal Hareketler 31
Altkültürler ve Mikro Politika 37
Otonomların İzinde 42
Rizom ve Anarşi 46
Geçici Doğrudan Demokrasi Bölgeleri 50
Popüler Kültür ve Muhalefet 55
Şenlik ve Muhalefet 62
Karşılıklı Yardım ve Dayanışma 65
Dayanışmacı Toplumlar 68

ANARŞİK TONLAR

Klasik Anarşizmden Postyapısalcı Anarşizme 73
Anti-Otoriter Düşünce Karşısında Marx 79
Yirmi Birinci Yüzyıl Anarşizmi 86
Anarşist Bağbozumu 92
Tolstoy: Bir Hıristiyan Anarşisti 96
Weil: Mistik Bir Özgürlükçü 101
İlkellik ve Anarşi 111
Toplumsal Anarşizm Marjinallere Karşı mı? 115
"Olumsuzun" Anarşisi 119
Nietzscheci Anarşizmin Düşündürdükleri 123
Anarko-Feminizm ve Beden 129

KURUMLAR VE TAHAKKÜM

Kapatılma ve İktidar

BİR cezalandırma biçimi olarak düzenli kapatma uygulaması ve hapishane sistemi esas olarak on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıllarda ortaya çıkar. Daha önceki monarşiler sert ve baskıcı niteliklerine rağmen toplum üzerinde yaygın bir kontrol sağlayamamıştır. Birtakım yasalar vardır ama bunlar ne keyfi krallık yönetimi ne de halk tarafından umursanır. Öte yandan gümrük, ticaret vb. konularda yasaları ihlal eden burjuvazi, vergi kaçıran köylülere karşı hoşgörüyle yaklaşır. Suçlular genellikle adaletten kaçar, ancak yakalandıklarında da konulacakları bir hapishane yoktur. Aynı şekilde deliler de toplum içinde serbestçe dolaşırlar, on dokuzuncu yüzyılda kurulacak olan akıl hastaneleri gibi yerlere kapatılmamaktadırlar henüz.

On sekizinci yüzyıl sonu ve on dokuzuncu yüzyılda kapitalizmin gelişmesiyle birlikte toprağa bağlı nüfus kentlere göçüp fabrikalarda çalışmaya başlar. İşgücünün serbest dolaşımına eşlik eden sosyal ve politik hareketlilik burjuvaziyi ürkütür. Burjuvazinin mülkiyetindeki üretim araçlarının, makinaların proleter sınıfın elinin altında olması toplumun denetim altına alınmasını gerekli kılar. Köyden gelip fabrika disiplinine alışamayan, işten kaytaran işçilerin disipline edilmesi, eğitilmesi, üretim aygıtına sıkı bir şekilde bağlanması, düzenli, hiyerarşik, otoriter bir şekilde işleyen fabrika içine kapatılması gerekir. Aynı disipliner süreç içinde öğrenciler yeni kurulan okullara, askerler kışlalara, deliler akıl hastanelerine, suçlular hapishanelere kapatılır. On dokuzuncu yüzyılda hapis, cezalandırmanın genel bir biçimi haline gelir. Eski toplumda olağan sayılan gezginlik, serserilik, göçebelik burjuva iktidarınca hoş görülmez. Her vatandaşın sürekli olarak oturduğu sabit bir ikametgâhı ve düzenli bir işi olması toplumsal denetimin önemli bir koşulu haline gelir. Evlere numara verilir, toplumun yaşamı idari ve polisiye olarak kayıt altına alınır.

Kapitalizmden önce kanunsuzluk ve suçluluk toplumsal hayatın hoş görülen boyutlarıydı. Neredeyse herkes bir ölçüde yasadışı bir

hayat sürmekteydi. Suçluyu toplumsal sözleşmeyi bozan bir iç düşman olarak gören anlayış burjuva toplumuyla ortaya çıkmıştır. Bu yaklaşıma göre suçlu, toplum dışı bir yaşam süren kişidir ve bu haliyle bir toplum üyesi, bir yurttaş olarak kabul edilemez. Toplumu bu tür kişilere karşı korumak için cezalandırılmaları, hapsedilmeleri gerekir. Burjuva toplumunda hapis, suçluları, dış dünyadan, toplumdan izole etmenin bir aracıdır. Hapis cezası "eşitlikçidir" çünkü bireyi "özgür zamandan" yani "vakit nakittir" anlamında bir zamandan yoksun bırakır. İşlenen suça bağlı olarak hapis cezasının süresi hesaplanır. Bazı hapis cezalarının paraya çevrilebilmesi para ve zamanın kapitalizmde nesnel ölçütler haline geldiğinin bir göstergesidir. Aynı zaman ölçütü emek sürecinde, işgücünün karşılığı hesaplanırken de gündeme gelir. Emek zamanının karşılığı ücretse, ceza zamanının karşılığı hapistir.

Kapitalizmin tarihi nesnel, herkese uygulanabilir evrensel doğruların, kuralların oluşturulmasının tarihidir. Hapis cezasının ölçülebilmesi nasıl nesnel bir zaman ve hukuk anlayışının oluşmuş olmasını gerektiriyorsa "normalliğin", "sağlıklılığın" ölçülebilmesi de nesnel bir hakikat düşüncesini, bilim ve aklın yasaları tarafından onaylanan evrensel doğruları gerekli kılar. Tıp bilimi anormal, sapkın olarak tanımladıklarına akıl hastanesinin yolunu gösterirken, hukuk bilimi de suçlu addettiklerine hapishanenin yolunu gösterir. Aydınlanmanın, ilerlemenin özgürlükçü olduğunu iddia eden sosyalist varsayımların aksine hapishane ve ceza ekonomisi Aydınlanmanın, bilimciliğin, rasyonalizmin doğal sonucudur. Nesnel hakikat düşüncesinin iktidar olduğu her yerde hapishane vardır.

On dokuzuncu yüzyıl kapitalizmi toplumun büyük ölçekli, merkezi, hiyerarşik, otoriter kurumlar içine kapatılarak denetlenmesini beraberinde getirmiştir. Bu denetim kaba ve disiplinerdir. Toplumu hareketlilik aracılığıyla değil, hareketsizleştirerek, kapatarak kontrol etmeyi hedefler. Aynı sistem kadını da baskı altına alarak aile yapısı içine hapseder. Cinsellik de yasakçı bir zihniyetle kapalı kapıların ardına itilir. On dokuzuncu yüzyılda toplumsallaşma; bedenlerin denetimi, gözetimi, bükülmesi ve kırılması pahasına gerçekleşmiştir. Bu yüzyıl vücutlar üzerinde uygulanan bir siyasal fizik veya toplumsal ortopedi süreci olarak tanımlanabilir. Kapitalist üretim ilişkilerinin toplum yaşamı üzerinde yarattığı tahripkâr sonuçların devlet tarafından denetlenme çabası bir dışlama mekanizmasını gerekli kılar. Suç-

lular toplumdan tecrit edilir, hapsedilir. Hapishaneden çıkanın toplum içine yeniden kabulü çok zordur. Öte yandan toplumda suçluluğa karşı duyulan korku iktidarın, polisin halk üzerindeki denetiminin artmasına zemin hazırlar.

Kapitalizmde yasallığın, yazılı hukukun kural olduğu, yasadışılığın arızi veya tesadüfi olduğu düşüncesi bir yanılgıdır. Kapitalizm nasıl sadece rasyonel bir sistem değil aynı zamanda irrasyonel bir sistemse, aynı şekilde hem legaliteyi hem de illegaliteyi içinde barındırır. "Yasal boşluklar" denilen şey aslında sistemin illegaliteye olan ihtiyacının açık bir göstergesidir. Yasal olmamasına rağmen uyuşturucu, kadın ve silah ticaretine göz yumulur ve oluşan rant mafya ve iktidar grupları arasında paylaşılır. Öte yandan düzen karşıtlarına karşı uygulanan cezalar, sistemin içinde kalarak yolsuzluk yapanlara oranla daha ağırdır. İktidar gizli servis faaliyetleriyle, olağanüstü hal uygulamalarıyla hukuk sisteminin kısıtlamalarından kurtulma imkânını her zaman elinde tutar.

Batı'da İkinci Dünya Savaşı'na kadar süren dönem bir kapatılma dönemiydi. 1960'lardan itibaren bu kez bir "açılmaya" tanık oluyoruz. On dokuzuncu yüzyıldan farklı olarak işçiler büyük üretim içinde çok uzun saatler kapatılmıyorlar. Büyük üretim yerini periferilere kaydırılan esnek, küçük ölçekli üretime bırakıyor. Çalışma saatleri azalıyor ve esnek hale geliyor. Bilgisayar teknolojisindeki gelişmeler sonucu iş eve taşınabiliyor. Eskiden toplumsal şekillendirmenin önemli bir aracı olan büyük ordu, yerini profesyonel, küçük ordulara bırakıyor. Kadının aile içine kapatılması son buluyor, kadınlar iş hayatına ve sosyal hayata aktif bir şekilde katılıyor. Eğitim de eski katı, disipliner yapısından uzaklaşarak daha esnek hale geliyor. Akıl hastaneleri hâlâ var ama hastane dışı terapi gündelik hayatın sık rastlanan bir unsuru haline geliyor. Deyim yerindeyse, postmodern toplum düşük yoğunluklu bir terapi altında yaşıyor. Hapishanelere gelince, en az yumuşama bu alanda görülüyor. Sistemin asimile edemediği, toplumun marjında yaşayan "suçlu" bir kesimin tehdit edici varlığı hapishanelerin "açılmasını" engelliyor. Bununla birlikte sivil toplum kuruluşlarının girişimleri sonucu hapishanelerdeki koşullarda bazı iyileşmeler sağlanabiliyor.

Eskinin kapatmacı kurumları postmodern toplumda yumuşasalar da, toplumsal denetime yönelik işlevleri değişmeden sürüyor. Öte yandan yeni sistem, toplumu kapatıp hareketsiz bırakarak denetlemek

yerine, onu açık alana, hareketin, hızın, tüketimin alanına sürerek denetlemeyi amaçlıyor. Kapatma yerine toplumu kuşatan ağ yapı içine dahil ederek gerçekleştirilen bir kontrol söz konusu burada. Şeffaflığı şiar edinen postmodern toplum, kapalı olanı, görünmeyeni vitrine çıkararak tüketimin bir parçası haline getiriyor. Özdenetimi yüksek, eğitilmiş bir tüketiciler kitlesi, hayatlarının dışında bulunan merkezi-bürokratik bir iktidarın zorunlu kapatması altında yaşayan "tekinsiz" bir halka göre sisteme daha çok güven veriyor. Yeni düzen kitleleri tüketim alanına birbirlerinden yalıtılmış bireyler olarak çekiyor. Görünürdeki bu iletişimsiz açılmaya, evlerinde televizyon izleyen yüz milyonlarca bireyin gönüllü, iletişimsiz kapanması eşlik ediyor. Postmodern iktidar, düzenli tüketici/yurttaş yapamadıklarını dışlıyor; onları gözden ırak gettolarda, varoşlarda yaşamaya mahkûm ediyor. Sistemin gündelik işleyişi açısından tehlike oluşturanları ise hapishanelere dolduruyor.

Güvenlik Toplumu

BİR hafta sonu Bakırköy'deki dev bir alışveriş merkezinin önü. Her sınıftan düzinelerce insan güvenlik kontrolünden geçmek için upuzun bir kuyruk oluşturmuş. "Şeffaflık Yasası" gereği onları çıplaklaştıran, taşıdıkları tehlikelerden arındıran detektörün içinden geçmeleri bu tüketim tapınağına girmelerinin olmazsa olmaz koşulu. Aynı sistem sinemalar, pastaneler, kitap ya da giysi satan mağazalar, vb. için de kurulmuş. Modern toplumun sloganı "adalet mülkün temelidir" idi. Bugünün postmodern toplumunun sloganı ise "güvenlik tüketimin temelidir" olarak ifade edilebilir. Modern toplum güvenliğin sağlanmasını devlete havale etmişti. Postmodern toplum ise güvenliği "sivilleştiriyor". Özel güvenlik şirketlerinde çalışan güvenlik elemanlarının sayısının resmi güvenlik görevlilerinin sayısına yaklaşması, barların ve eğlence yerlerinin yanı sıra tüketime yönelik her alanın özel korumalarca denetlenmesi polis devletinden polis toplumuna geçilmekte olduğunun göstergeleri. Öte yandan yeni toplum çalışanların denetlenmesini bir kaynak yönetimi sorunu olarak görüyor. Emekli emniyetçilerin müdür olarak atandıkları personel müdürlükleri yerlerini insan kaynakları departmanlarına bırakıyor.

Yeni güvenlik toplumunun şeffaflık ideolojisi, esas olarak sistem için tehlike teşkil edebilecek, denetlenemeyen kesimleri çıplak ve savunmasız bırakmaya hizmet ediyor. Yoksa postmodern toplumda ne devlet toplum karşısında şeffaf, ne de hâkim sınıflar ezilen sınıflar karşısında. Şeffaflık temelde meta tüketimine hız kazandırmak amacıyla mübadele ve dolaşım alanlarında gerçekleşiyor. Eşitlerin sonsuz değişimi bir tür şeffaflığı gerekli kılıyor.

Yeni toplumda gizlilik de şeffaflık kadar önemli. Baş güvenlikçi devletin yanı sıra artık her birey kendi özel bölgesinin güvenliğinden sorumlu. Cep telefonundan arabasına, kredi kartlarından bilgisayarına kadar güvenlik şifresi gerekiyor. Yeni toplumun güvenliği kartlara

dayanıyor. Çalışanlar işyerinin kapısından girerken ya da işyeri içinde başka bölümlere geçerken özel şifreli kartları kullanıyor. Özel hayat alanında da benzer bir durum söz konusu. Yeni binaların otoparklarına şifreli kart ya da kumanda cihazıyla giriliyor. Daire anahtarları yerlerini şifreli kartlara bırakıyor.

Yeni toplumda birey güvenliğini sürekli yenilemek zorunda. Kredi kartından sigorta kartına kadar güvenlik vadeye bağlanmış durumda. Son kullanma tarihi güvenliğinizin sınırlarını belirliyor. Arabanızın, evinizin, eşyalarınızın, sağlığınızın, ailenizin güvenliği için gitgide kısalan vadeler sonunda yeniden girişimde bulunmanız gerekiyor. Yoksa kayıtdışı, yani güvencesiz kalabilirsiniz. Postmodern toplum bireylerin güvenliğini kurgusal bir bilgisayar kaydına indirgemiştir. Diğer taraftan milyonlarca güvencesiz insan sokaklarda yaşamaya mahkûm edilirken polis imdat, SOS, alo intihar, vb. yüzlerce hat sözde güvenliği yanıbaşınızdaki telefona kadar taşıyor.

Elbette insanların güvenliğe olan ihtiyacı kapitalizmle birlikte doğmadı. İlkel topluluklar doğal tehlikelere ve düşman topluluklara karşı kendilerince tedbirler aldılar. Güvenlik topluluğun her üyesinin kendiliğinden içinde yer aldığı doğal yapılanmalar tarafından sağlanıyordu. Daha sonraları devlete dönüşecek olan kendini topluluktan farklılaştırmış ayrı güvenlik örgütleri oluşmamıştı. Şamanlar ve büyücüler vasıtasıyla ruhsal dünyayla ilişki kurularak topluluğun güvenliğinin sağlanması da işin bir diğer boyutuydu. Zamanla mülkiyetin gelişmesiyle birlikte güvenlik ve devlet birbirinden ayrılamaz olgular haline geldi.

Kapitalizm öncesinin devletleri toplumdaki tüm alanların güvenliğini tam olarak sağlayamıyordu. Fransız Devrimi'nden sonra bireysel alanın güvenliği hukuk temeline oturtuldu. Kan bağlarıyla, aile dayanışmasıyla, yerel inisiyatiflerle sağlanan güvenlik, yerini kurumsal, aklileştirilmiş, sayısallaştırılabilir bir güvenlik anlayışına bıraktı. Toplum denetlenebilir, ölçülebilir bir nicelik yığını olarak tasarlanır oldu. Güvenlik örgütlerinin toplumun kılcal damarlarına kadar yayılması, evlerin numaralanması, hapishanelerin, kışlaların, okulların, hastanelerin toplumsal denetim aygıtlarına dönüşmesi modern kapitalizmin ürünüdür. Güvenliğin bu derece ön plana çıkarılması toplumda bir hayatiyet kaybına neden oldu. Güvence için hazzın ertelenmesinin aldığı boyut bile kapitalist toplumun insanın yaşam enerjisini nasıl körelttiğini göstermeye yeter.

Günümüzün postmodern toplumunda güvenlik, tüketim ve finansın ayrılmaz bir parçası haline gelmiştir. Yeni toplum varlığını sürdürmek için sürekli tehlike fobisi üretmek zorundadır. Her türlü ihtiyacın doğal olmaktan çıkıp kurulduğu, oluşturulduğu bu toplumda güvenlik insanlara dayatılan bir zorunluluk, bir toplumsal sömürgeleştirme biçimi haline gelmiştir. Riskleri kurgusallaştıran postmodern toplum, hayatı başta ölüme karşı bir savunmaya indirgemekte, insanları sağlıklı yaşarken ölüme karşı önlem almaya zorlamaktadır. 1968'in sloganlarından biri "Sosyal Güvenlik Ölümdür" idi. Sağlık, hayat, vb. sigorta biçimleri, büyük mali fonlar oluşturmalarının yanı sıra, hayatlarını amortismana tâbi tutulmuş, vadelerini bekleyen otomatlar olarak tüketen bireylerin çoğalmasına hizmet etmektedir. Uluslararası mali sermayenin bir parçası olması anlamında bireylerin güvenliği bugün dünya borsalarına, endekslere bağlı hale gelmiştir. Günümüz iktidarını ayakta tutan önemli etkenlerden biri orta sınıfların standartlaştırılmış bir metaya dönüşen güvenlik ihtiyaçlarıdır.

Medya Küreselleşirken

İNSANIN doğayla ve diğer insanlarla olan ilişkisinde kullandığı araçların/aracıların niteliği uygarlığın gelişme sürecinde önemli bir rol oynamıştır. Doğrudan demokrasinin örneklerinden biri olarak kabul edilen Yunan şehir demokrasisinde iletişimin adı anılmazdı. Teknolojinin, meta üretiminin, paranın, değişimin, özellikle de dolaşımın gelişmesine paralel olarak enformasyon ve iletişim önem kazandı. İşgücünün ve metaların özgürce dolaşımı, araçsal aklın damgasını vurduğu bilgi ve haberlerin de serbestçe dolaşımı yönünde bir basınç oluşturdu. On sekizinci yüzyıl kulüplerin, kafelerin birer tartışma ortamı oluşturduğu, yazılı basının, kalem özgürlüğünün önem kazandığı bir burjuva kamuoyunun oluşumuna tanık oldu. Temsili demokrasilerde basın, yasama, yürütme ve yargıdan sonra dördüncü gücü oluşturuyordu. Göreli de olsa özgür haber yapma imkânı vardı. Basın özgürlüğü ekonominin kendi işleyişinden çok, siyasi iktidar tarafından sınırlanmaktaydı.

Yirminci yüzyılın ilk yarısında kültür endüstrisinin gelişimiyle birlikte yüksek kültür kitle kültürü lehine gerilemeye başladı. Medya kültürel homojenleştirme sürecinin bir aktörü haline geldi. Kültür metalaşıp eleştirelliğini yitirmeye, *kitsch*'e yönelmeye başladı. Enformasyon ise ulus-devletin elinde ideolojik hegemonya ve meşruiyetin sağlanması yolunda önemli bir araç olmaya devam etti. Yurttaşlardan beklenen kendilerine iletileni pasif bir biçimde kabul ederek kendilerini normlara uydurmalarıydı.

Medyanın postmodern toplumda belirleyicilik kazanması 1970'li yılların sonlarına rastlar. Ulusal devlete ait temsili siyaset alanının güçten düşmesine paralel olarak medya ulus-aşırı hale gelen ekonominin/finansın doğrudan bir uzantısı olup çıkmıştır. Ramonet'nin *Medyanın Zorbalığı* adlı kitabında ifade ettiği gibi, küreselleşen iletişim bir yandan enformasyonu kendine tâbi kılarken öte yandan ulusal telekomünikasyon tekellerinin özerkliğini ortadan kaldırmaktadır.

İnsanlar arasındaki yüz yüze iletişimin yok olma noktasına geldiği bir dünyada yüksek teknolojilere dayalı sanal iletişim alışveriş toplumunun değerlerini her gün yeniden üretmektedir. Sfez'in *Critique de la Communication* adlı kitabında belirttiği gibi, toplumu bir arada tutan ortak değerlerin, inançların, sembollerin ortadan kalkmasıyla oluşan boşluğa, iletişim, postmodern bir teoloji olarak yerleşmiştir. Arka planını piyasanın oluşturduğu iletişimin enformasyon üzerindeki hâkimiyetine iletişimsel aracıların iletilerin içeriği üzerindeki belirleyicilikleri eşlik etmektedir. Haberin metalaşması ve anında, gecikmeden bir *fast*-haber olarak tüketilme ihtiyacı yazılı basının çöküşünü beraberinde getirmiştir. Gazete okumaya ayrılan zaman azalmış, gazetelerde haberlere ve araştırmaya ayrılan pay küçülmüş, fikir ve argümanlar birkaç slogana indirgenip basitleştirilerek tüketicilerin kolayca emebilecekleri pastillere dönüştürülmüştür.

Haber niteliği taşıyan iletilerin "bayatlama" süresinin dakikalarla ölçüldüğü postmodern toplumda televizyon haberciliğinin yazılı basına kıyasla avantajlı olduğu reddedilemeyecek bir olguysa da, TV haber programlarının kendisinde de büyük bir gerileyiş söz konusudur. Hiper enformasyon toplumunda televizyondaki haber ve araştırma programları spor, eğlence, müzik, oyun, yarışma, vb. programların lehine sürekli gerilemektedir. Bilginin "olduğu gibi" aktarılmaktansa herhangi bir meta gibi çeşitli sembollerle ilişkilendirilip endüstriyel olarak üretilmesi onun küresel yayımının olmazsa olmaz bir koşulu haline gelmiştir. Kitleler ise üzerlerinde değerlendirme yapacakları fikirlerle değil, basit formüller çıkarabilecekleri görsel imajlarla ilgilenmektedir. Politikanın temsili olana değil, sembolik olana bağlı olarak oluştuğu, siyasi meşruiyetin ve tahakkümün iletişimsel düzeyde kurulduğu postmodern toplumda televizyona çıkan siyasal sözcülerin konuşmalarındaki kelime sayısı genellikle 20-30'u geçmemektedir. İnsanların bilme biçimlerini bilmediği günümüzde basın ve enformasyon sektörü birkaç kuruluşun sağladığı iletişim tekelinin denetimi altına girmiştir. Medya gitgide artan ölçüde basından değil, "*business*" dünyasından gelen profesyoneller tarafından yönetilmektedir.

Medya kanalından geçen tüm iletilerin metalaştığı, ticarileştiği yeni toplumda reklam ve estetik, nesnelerin kutsanması amacı etrafında birleşmiştir. Bugün kiliseden politikaya kadar tüm kurumlar reklama bulaşmış durumdadır. Entelektüellerle medyanın barıştığı 1968 son-

rasında çoğu eski radikallerden oluşan yazarlar, illüstratörler, müzisyenler, tiyatrocular, filmciler, şairler tamamen kültürelleşmiş reklam sektörünün imaj üreticileri haline gelmişlerdir. 1968'in ünlü sloganı "hayata geçti": Düşgücü İktidara. Reklamcı-sanatçı tiplemesinin öne çıktığı günümüzde reklam ürünleri ile sanat ürünleri arasındaki farkı algılamak gitgide zorlaşmaktadır. Bougnoux'nun *La Communication par la bande* adlı kitabında söylediği gibi, metanın dünyayla iletişimin tek aracı haline geldiği postmodern toplumda devrimci mesajlar bile ruhlarını kaybetmeden medyadan geçememektedir. Medya bir iktidar aracı olmasının yanı sıra sanatı, estetiği, kültürü, yaşam biçimlerini oluşturan bir güç haline gelmiştir bugün. Popüler müzikten çizgi filme kadar uzanan alanlardaki ürün çeşitliliğinin arka planında "kültürün demokratikleşmesi" değil, seri üretimin, değerlerin ve davranışların standartlaştırılmasının mantığı yatmaktadır. Televizyon, kültürü aktaran değil yaratan bir araç olarak bundan böyle tüm göndermelerin kendisine yapıldığı bir kaynak güç, bir otorite haline gelmiştir.

Günümüzde uydu gözetiminden, radyo dalgalarından kaçabilen hiçbir alan kalmamıştır. Balta girmemiş ormanlardan ücra dağ köşelerine kadar her yer ulaşımın ve iletişimin kapsama alanına dahil edilmiştir. Bugün iletişim ağından geçmeyen her ilişki kuşku ve ayıplama ile karşılanmaktadır. Metin, ses ve görüntünün tek bir taşıyıcı sistemle bir ortamdan diğer bir ortama büyük bir hızla aktarılabildiği multimedyanın gelişimiyle birlikte dünya bir enformasyonel agoraya dönüşmüştür. Telefon, faks, televizyon, bilgisayar, Internet ve kayıt ile görüntü cihazlarının birbirleriyle bağlantılı olarak kullanılabilmesiyle birlikte bireyler enformasyon ve iletişim ajanlarına dönüşmektedirler. Veri bankalarının ve interaktif ekranların gelişmesini takiben eskinin pasif ileti alıcısı günümüzde kendi çapında bir gazeteci veya araştırmacı olarak iletişim sistemi içinde aktif tüketici özne konumuna "yükselmiştir". Eğlencenin, haberin, cinselliğin, kültürün, bilginin küresel planda dolaşıma sokulduğu Internet sistemi artık muhalefet yapacak halleri kalmamış kitleleri siyasi özne haline getirmek açısından pek bir yarar sağlamasa da muhalif eleştirel azınlığın kendi içindeki iletişimi açısından önemli bir işleve sahiptir. Bu açıdan "karşı net"in geliştirilmesi özgürlükçü bir açılımı hızlandıracaktır.

Kurumların Gölgesinde

İNSANLIĞIN tarihsel evrimi bir kurumsallaşma süreci olmuş aynı zamanda. Uygarlaşma sürecinde insan hayvansı yanlarını törpülemiş, içgüdülerini akla tâbi kılmış ve varlık koşullarının devamlılığını güvence altına almak için kurumlara ihtiyaç duymuş. Aile, devlet, okul, özel mülkiyet, hukuk ve dinsel kurumların gelişimi üretim ilişkileriyle ve sınıfların oluşumuyla bağlantılı olsa da bu kurumlar insanların "ortak" isteklerinin, ihtiyaçlarının ifadesi de olmuş. Kurumlaşmaya karşı direnişler gösterilmiş elbette ama süreç bir tür "sessiz" toplumsal onayla ilerlemeye devam etmiş. Akla şu soru geliyor: İnsanlaşma, uygarlaşma sürecinin kurumları, dolayısıyla iktidarı üretmesi kaçınılmaz mıydı? On dokuzuncu yüzyılın ideolojisi içinde bu soruya yanıt vermek kolaydı. İktidar (devlet) ve diğer kurumlar üretim ilişkilerinin gelişmesiyle birlikte hâkim sınıflarca oluşturulmuştu ve gelecekte sınıfların ortadan kalkmasıyla birlikte iktidar da ortadan kalkacaktı. Ancak özellikle yirminci yüzyılın ikinci yarısındaki gelişmeler toplumun büyük çoğunluğunun iktidar kurumlarıyla bütünleştiğini, iktidarı gündelik ilişkilerinde yeniden ürettiğini, hâkim sınıfların iktidarın tek sahibi olmadığını, halkın da iktidarın onaylayıcısı, icracısı ve suç ortağı olduğunu ortaya koydu.

On dokuzuncu yüzyıla bakıldığında o zamanki temel iktidar kurumu olan devletin bir devrimle yıkılması ya da demokratik bir süreç içinde dönüşüme uğratılması asıl hedef olarak ortaya çıkıyor. Bu dönüşümün ise işçi sınıfı ya da toplumun çoğunluğu tarafından gerçekleştirileceği varsayılıyor. Marx işçi sınıfının kurtuluşunun kendi eseri olacağını belirtiyor, 1848'de kurduğu Komünist Ligası'nın faaliyetlerini sadece işçi sınıfına yönelik propagandayla sınırlıyor. İktidarın (devletin) yıkılmasının ancak dünyasal (Avrupa çapında) ve kitlesel bir hareketle mümkün olabileceğini düşünüyor. Mantıksal olarak doğru sayılabilecek bu varsayım işçi sınıfının gereken "performansı" gösterememesi ve işçi örgütlerinin burjuva kurumsal yapılanmasının

bir parçası haline gelmesinden ötürü gerçeklik kazanamıyor. Ama iş burada bitmiyor. Lenin ve diğer Bolşevik liderler işçi sınıfının kendi kendine bilinçlenemeyeceğini, işçilere dışarıdan bilinç götürmek gerektiğini öne sürerek devlet kurumunu yıkmak amacıyla burjuva kurumsal örgütlenmesini model almış bir "devrimci parti" oluşturuyorlar. İşçi sınıfının desteğini ifade eden "konseyler" retoriği sonucu değiştirmiyor. Parti bir darbeyle iktidarı ele geçiriyor, konseylerin etkinliği kısa bir süre içinde yok olup devlet yönetimi parti bürokrasisinin eline geçiyor. Bolşevik yönetim yoksul denizcilerin direnişini (Kronstad) ve özgürlükçü köylü ayaklanmasını (Makhno) bastırıyor, diğer muhalif grupları eziyor. Stalin bu süreci baskı dozunu artırarak devam ettiriyor. Burjuva devletini mumla aratacak bir baskı rejimi oluşuyor. Bu gelişmelerden benim çıkardığım sonuçlar şunlar: İşçi sınıfı (ya da halk) devleti ortadan kaldırıp komünizme geçecek, kendi kendini yönetecek kapasiteye sahip değildir. Devlet dışında aile, okul, hapishane gibi diğer iktidar kurumlarına karşı ciddi bir muhalefeti yoktur. Sadece belirli koşullar altında (savaş, kıtlık, dayanılmaz baskı) ayaklanarak tepki göstermekte, bu ayaklanmaların biçimi zaman zaman sosyalizmi çağrıştırsa da (Paris Komünü, konsey deneyimleri, vb.) "ortam durulduğunda" eski pasif konumuna geri dönmekte, kendini yönetmeyi ya yine burjuva devletine ve onunla uzlaşan işçi kitle kurumlarına ya da "devrimci parti bürokrasisine" bırakmaktadır. Hal böyleyken "devrimci bir azınlığın" işçi sınıfı adına girişeceği herhangi bir "devrim"in işçi sınıfını ezen bir yönetimle sonuçlanmaktan başka bir şansı yoktur.

Avrupa'yı sarsan sınıfsal çatışmalar liberal burjuva demokrasisinin iflasıyla son buldu (faşizm). İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra oluşturulan siyasal yapılanmalar ise sanıldığı gibi burjuva demokrasisi değildi. Yeni devlet eski liberal burjuva demokrasisine göre önemli gerilemeleri içinde barındıran korporatist bir demokrasiyi temsil ediyordu. Marcuse'nin de belirttiği gibi, yeni rejim demokratik süreci niteliksel değişimden uzak tutuyordu. Sisteme bir tehdit oluşturabilecek radikal hareketler otoriter yasalarca baskı altına alınmıştı (bu yasalardan birçoğu günümüz Türkiyesi'nde otoriter-muhafazakâr çevreler tarafından da önerilmektedir). Bugün Batı ülkeleri bürokratik-militer-sınai-mali bir elit tarafından yönetilmektedir. Halkın siyasetle ilgilenmediği ve "sol aşırılıklara" itibar etmediği bu toplumlarda seçimle gelen yönetimlerin bahsedilen elitin kararlarına kendilerini

adapte etmek dışında bir şansları ve niyetleri yoktur. İktidarın desantralizasyonu, tabana yayılması siyasal katılım konusunda isteksiz olan bu toplumlarda radikal bir eleştirel bilinç doğurmamaktadır. Yirminci yüzyıl başlarında sosyal alan kitlesel muhalefetle birlikte anılırken bugün bu alan iktidarın alanıdır. Ancak iktidarın ve sosyalliğin toplumun en küçük hücresine bile nüfuz etmesi bireysel alanın politikleşmesine yol açmakta ve "vicdan sahibi bir azınlığın" (ekolojistler, antimilitaristler, feministler, eşcinseller, vb.) toplumsal çoğunluğun duyarsızlığına rağmen kendisini muhalif bir söylem içerisinde ifade etmesine olanak tanımaktadır.

Postmodern korporatizm döneminde Marksizm'in kurumlarla ve kurumsallıkla ilişkisi daha da sorunlu hale gelmiştir. Modern kapitalizm döneminde Marksist teori ile kitle hareketi sorunlu da olsa "denk" bir ilişki içindeydi. Bugün ise bu ilişki tamamen kopmuş Marksizm ile sosyalizm birbirinden uzaklaşmıştır. Radikallere kalan "toplumsuz bir toplumculuk" ya da "topluma rağmen toplumculuk"tur. Örneğin eleştirel teori kuramcıları Frankfurt Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü'nü kurarak bu kurum içinde Marksist teorik çalışmalar yürütmüşler, reel politika, sosyalist hareket ve işçi hareketiyle de aralarına belirli bir mesafe koymuşlardır. Ancak 1969 Ocak ayında bir grup uç-sol öğrenci Enstitü'yü işgal edince Adorno polis çağırmış, polis de 76 öğrenciyi gözaltına almıştır. Bundan sonra Adorno'nun derslerinde üzerlerinde "Adorno bir kurum olarak ölmüştür" yazılı kâğıtlar havada uçuşacak, Adorno sınıftan kaçmak zorunda kalacaktır. Adorno'yu sert bir biçimde eleştiren Marcuse ise başta "seçenekler polis ya da sol kanat öğrencilerse ben öğrencilerin yanındayım," ya da "ben olsam dışarı çıkar polis çağırmayı başkasına bırakırdım," diyecek, daha sonra ise "üniversiteyi yıkın" sloganına kendisinin de karşı çıktığını hatırlatarak ancak "kişilere yönelik fiziksel yaralama ve de üniversitenin eğitimsel işlevine hizmet eden malzeme ve tesislerin tahrip göreceği yolunda gerçek bir tehdit varsa" kendisinin de polis çağıracağını belirtecektir. Adorno'nun cevabı ise böyle bir tehdidin olduğu, polisin öğrencilere öğrencilerin kendisine davrandığından daha yumuşak davrandığı yönündedir. Marcuse öğrenci hareketinin sosyal müdahale yaratma olanağı taşıdığından dem vururken, Adorno öğrenci hareketinin sol faşizm sergilediğini, günün kısır ve kaba pratikçiliğinin teorinin gerisinde kaldığını belirtecektir. Olayla ilgili olarak savcı Adorno'yu "kontrol edemeyeceği ruhlar çağıran bir

büyücü çırağı" benzetmesiyle eleştirmiştir.

Adorno'nun gençliği ya da başka bir kesimi eyleme çağırdığı falan yoktu. Adorno Marksist teoriyle pratik arasındaki ilişkinin çoktandır kopmuş olduğunun, işçi sınıfının sisteme asimile olduğunun, bu koşullarda devrim adına ortaya çıkan şiddet yanlısı uç-sol öğrenci azınlığın sekterliği, antidemokratikliği, otoriteyi, "sol faşizmi" içinde barındırdığının farkındaydı. Şiddeti mutlaklaştıran uç-sol öğrenci kesimi, karşı çıktığı devlete, iktidara, otoriteye ait özelliklerin birçoğunu kendi içinde taşımaktaydı. Toplumsal çoğunluğun devrime karşı olduğu bir durumda bir azınlığın şiddete başvurmasının sonucu Horkheimer'e göre açıktı: "İktidarsız güç karşı tarafa hizmet eder." Gerçekten de böyle bir azınlığın katılaştığı, insaniliğinden kaybettiği, baştaki iyilik temelinden uzaklaşarak "kötüleştiği", "acılaştığı" bilinmeyen şeyler değil. Toplumun kurumsal-demokratik ya da kurumdışı yığınsal mücadelesinin olmadığı koşullarda uç-sol azınlık şiddeti iktidara manipülasyon imkânı verir, devletin daha baskıcı olması, otoriter yasaların yürürlüğe konması için bahane yaratır. Öte yandan görece kurumdışı, otoritedışı konumlar olarak ele alınan sokak, gençlik ve işsizlik aynı zamanda faşizmin üzerinde yükseldiği alanlardır. Latin Amerika ülkelerinin gettolarında görüldüğü gibi bazen de kurumdışı şiddet mafyayla ve polisle iç içedir.

Pre-burjuva, hantal bir kurumlar sistemine sahip olan ve kurumdışılıktan burjuva kurumlarının/kurumsallığının yürürlükte olacağı bir sisteme geçme aşamasında bulunan Türkiye için kurumdışı (ama kurumlarla ilişkili) çetelerin, mafyanın, vb.nin ortadan kalkması önemlidir. Türkiye'de kurumdışılık sosyal-pratik alanda muhalefetin değil ama iktidara yakın çevrelerin elinde etkin bir güç olmuştur. Yeni kurulacak yapılanma liberal burjuva demokrasisi değil devletin denetiminde korporatist bir demokrasi olacaktır (Birinci Cumhuriyet de ideolojik olarak Batı'nın liberal demokrasisini değil, korporatizmin bir alt türü olan solidarizmi benimsemişti). Son on beş yılda hizmet sektörünün ve medyanın gelişmesiyle birlikte postmodern kapitalizmin ekonomik ve kültürel hâkimiyeti esas olarak tamamlanmıştır. Diğer bir koşul olan apolitik toplum derseniz fazlasıyla mevcuttur. Her şey nasıl değişiyor. Eskiden halklar "emperyalizme ve onun faşist yerli işbirlikçilerine" karşı demokrasi mücadelesi verirdi. Yeni senaryoda ise halk, oylarıyla otoriter-milliyetçi bir yönetimi işbaşına getiriyor. Yerli ve Batılı yönetici elitler ise halkın bu tercihine "rağmen"

ülkede "demokrasinin kurulması" konusunda anlaşıyorlar. Bu durum yeni kurulacak postmodern korporatist kurumsallaşmanın aşağıdan yukarıya işlemesi konusunda umut vermiyor. Demokratik kurumlaşmanın gerçekleşmesinin şüpheli olduğu ya da onyılları gerektirdiği bir durumda kurumdışılık, kurum olmayan kurumlar türünden muhalif öneriler "lüks" kaçıyor.

Toplumsal, kamusal, makro düzeyde gerçekleşmesi mümkün olmayan kurumsuzluk ve iktidarsızlık mikro alanlarda, gündelik özel hayatta, iç dünyalarımızda gerçekleşebilir mi? Eğer gerçekleşebilirse bunun sosyal bir anlamı olur mu? Bir taraftan iktidarın bireysel yaşam alanlarına nüfuz ettiğini söyleyebiliriz. Ama eleştirel bilince sahip ya da anarşizan bir bünyeye, ruh haline sahip kişilerin gündelik hayat düzeyinde iktidar ilişkilerini bozdukları, kırdıkları da bir gerçek. Söz konusu olan, azınlık olanların konumu. Toplumsal politikada etkin olmasalar bile zaman zaman varlıklarından haberdar oluyoruz. Bu azınlık içindeki ilişkilerde de iktidarın ortadan kalkması kolay değil. Birbirlerini ve çocuklarını seven evli bir çifte, aile denen bu iktidar kurumunu hemen lağvetmelerini söyleyebilir miyiz? Psikoterapi sürecinde terapistin hasta karşısında kurduğu otorite konumu sonuçta hastanın toplumsal ve içsel otoriteyi anlamasına imkân sağlamıyor mu? Muhalefetimize imkân veren dil aynı zamanda bir iktidar yapılanması değil mi? Anne, baba, çocuk, kardeş konumlarını kabul ettiğimiz anda kurumsalın ve iktidarın temel dayanaklarından olan ensest yasağını, ödipi kabullenmiş olmuyor muyuz? İleride devletle, otoriteyle, Tanrı'yla özdeşleşecek olan baba imgesi çocukken, dış dünyanın şiddetinin bizi yere yıkmakta olduğu bir sırada hiç yardımımıza koşmadı mı? İktidarın dışındaki alan sadece özgürlüğün alanı değil, hiçliğin ve acının da kol gezdiği, insanı ayakta tutacak dayanak ve referansların bulunmadığı bir alan. İktidar hâkim sınıfların dışarıdan dayattığı yabancı bir güç değil sadece, acısıyla sevinciyle tarih boyunca insan varlığına baskıcı ve "koruyucu" yanlarıyla eşlik etmiş aynı zamanda. Bu belki de toplumun neden iktidarsız varolamadığını açıklayan nedenlerden biri. Ama belki de aynı nedenle azınlık olanların özlemleri halkın önemli bir bölümünün özlemleriyle buluşma şansına sahip, yoksa nüfusun yarısını oluşturan kadınların "azınlık" olmaları nasıl açıklanabilir?

Mutlak bir iktidarsızlık eğilimini içeren intihar belki de iktidarla iktidarsızlık arasındaki sınırın öte yanına geçmenin bir yolu. Geriye

kurumsalın, iktidarın kırılma çizgisi üzerinde yaşamak kalıyor; kurumsuzluğun, iktidarsızlığın bakışını gözlerimizle takip etmek, iktidarsızlığın özgürlüğünü hak etmek için otoriteden uzaklaşmamızla ortaya çıkacak ürkütücü boşluğu yeni dayanışma biçimleriyle doldurmak, bir azınlık olarak acıyla birlikte yaşamayı öğrenmek.

GÜNDELİK HAYAT, OTONOMİ VE DAYANIŞMA

Gündelik Hayat ve Anarşi

BATI'DA 1960'lardan itibaren, Türkiye'de ise 1980'lerden başlayarak ön plana çıkan, özel hayat, bireyselleşme, sivil toplum gibi kavramlarla birlikte anılan gündelik hayat ne anlama geliyor? Şüphesiz tarih boyunca insanların gündelik bir hayatı hep oldu. Ancak sınırlı, yerel, toplumsal gelişmeye damgasını vurmayan bir hayattı bu. Modern anlamda gündelik hayatın önem kazanması on dokuzuncu yüzyılda başlar. Meta üretiminin, mübadelesinin ve dolaşımının yaygınlaşması, ulusal pazarların, devletlerin oluşması, bilgi ve ulaşım ağlarının genişlemesi, büyük kentlerin gelişmesi, bireysel hak ve özgürlükler temelinde özel hayat alanının önem kazanması, özel çıkarın genel çıkarın bir koşulu olarak görülmesi bu dönemde gerçekleşmiştir. Gündelik hayat kamusal hayattan, devletten, ekonomiden, hukuksal yapıdan, bilimden, kültürden, sanattan, felsefeden oldukça net çizgilerle ayrılmıştır. Öte yandan çalışma saatlerinin uzunluğu göz önüne alındığında gündelik hayatın yaratıcı etkinliğe fazla imkân tanımadığı düşünülmektedir. "Kaba gerçekliğin", "sıradan insanların", "pratik bayağılığın" alanı olarak ele alınagelmiştir gündelik hayat. Kapitalist devlet güvenlik gerekçeleri dışında 1960'lara dek gündelik hayatı fazla kurcalamamış; deyim yerindeyse onu yüzüstü bırakmıştır. Marksistlere göre ise gündelik hayat yanlış bilincin, kendinde sınıfın, kendini gerçekleştirememiş felsefenin alanı olmuştur. Halk ancak gündelik hayatının dışına çıkıp ayaklandığı anlarda devrimci bir dönüşümün öznesi haline gelmiştir. Aydınlar ise genellikle kendilerini halkın gündelik hayatının dışında tutmuşlar, ancak zaman zaman halkı aydınlatma ya da halka dışarıdan bilinç götürme görevini üstlenmişlerdir.

1960'lardan başlayarak gündelik hayat önem kazanıyor. Kapitalizm açısından tüketimin birinci derecede önem kazanması o güne kadar ihmal edilen bakir gündelik hayat alanının en küçük ayrıntısına kadar değerlendirilmesini gerekli kılıyor. Daha önce gündelik hayat alanının dışında bulunan sanat, kültür, bilim, vb. yüksek alanlar ken-

dilerini bireysel gündelik tüketimin hizmetine sunuyorlar. Sistemin siyasi kurumlarının özel hayatın yeni alanlarının ihtiyaçlarına kendilerini adapte etmesi ise gönüllü bir biçimde gerçekleşmiyor. Bunun için bir "postburjuva demokratik devrim" gerekiyor. Yeni sosyal hareketler, feminist ve eşcinsel hareketler, çevreci ve etnik hareketler, yurttaş inisiyatifleri kısmen barışçı bir muhalefet süreci içinde siyasal kurumların daha katılımcı bir hale gelmesine, gündelik hayatın ihtiyaçlarına cevap verebilecek yeni sivil örgütlenmelerin oluşmasına yol açıyorlar. Ama özellikle Fransa gibi merkeziyetçi bürokrasinin kendini yeni toplumsal çeşitliliğe adapte edemediği ülkelerde 1968' de yaşandığı gibi çatışmalar patlak veriyor. O dönemde öğrenciler henüz tüketim kültürünce belirlenen gündelik hayata asimile olmamışlar, ara, marjinal bir konuma sahipler. Sloganları modern bürokratik devlete ve sisteme karşı atılan sloganlar. Devlet mesajı alıyor ve daha esnek ve ademi merkeziyetçi postmodern bir kurumlaşmaya yöneliyor. Gerisini her türlü farklılığı tüketim potasında eriten piyasa hallediyor. "Düşgücü İktidara" sloganı gerçekleşiyor! Enformasyon, iletişim, bilgisayar, reklam vb. zihinsel ağırlıklı hizmet sektörleri yeni postmodern iktidarı biçimlendiriyorlar. "Güzellik Sokaktadır" sloganı ise günümüze gelindiğinde öğrencilerin ve aydınların parke taşlarının üzerine asfalt döşenmiş bir sokağa, alışverişin, gösterinin, simülasyonun, kısacası postmodern gündelik hayatın sokağına dönmeleriyle sonuçlanıyor. Aydınlar gündelik hayatla, tüketiciler topluluğuyla barışıyorlar, sırt çantalarındaki düşlerini, imgelerini, sanatlarını, kültürlerini tüketim toplumunun hizmetine sunuyorlar. Böylece "halk aydını" ya da "organik aydın" tiplemesi postmodern toplumda gerçekliğe kavuşuyor! Aydınlar eskiden toplumla aralarında husumet konusu olan "yüksek kültür"den vazgeçiyorlar ama hizmet sektöründeki ayrıcalıklı konumlarıyla gündelik hayatın kurallarını biçimlendiriyorlar, tüketicileri göstergelerle besliyorlar. Gündelik hayat, öğrencileri, altkültürleri eskisi gibi dışlamıyor, çünkü bunların her biri muteber bir tüketim sektörü oluşturuyor. Toplumun tüm kesimleri ürün farklılaştırması mantığınca çeşitlendirilmiş ama standart bir kitle kültürünü paylaşıyor. Metaların ve gündelik hayatın kültürelleştirilmesiyle birlikte tüketim kuru bir ihtiyaç giderme olmaktan çıkıyor, sosa ve garnitüre boğuluyor.

Reklamlar "şiir tadında". Banka şubesinde sıranızı beklerken girişte sergilenen tablolara bakabilirsiniz. Kültür için artık boş zaman

gerekmiyor, gündelik hayatın her anında bir kültür tüketicisi olabilirsiniz. Hem artık boş zaman eskiden olduğu gibi aydınlara özgü bir ayrıcalık değil. Ama çalışma saatlerinin azalmasına bağlı olarak artan boş zaman etkinliklerinin göstergelerini oluşturma, mitlerini yaratma ayrıcalığı hâlâ aydınlara ait.

Televizyon sayesinde dünyadaki her şey gündelik hayatın bir parçası olmuş durumda. Liderler bile kot pantolonlarıyla, aileleriyle, köpekleriyle birlikte göründükleri ekranda herkesin gündelik hayatına benzer görüntüler sergiliyorlar. Gündelik hayata ait her şey hafif, yadırganmayan, erişilebilir bir görüntü sergiliyor. Yaşamın "light" niteliği belirginlik kazandıkça sanal olana ve simülasyona geçiş hızlanıyor. Şeylerin ve ilişkilerin ağırlığı olmayan, uçucu işaretlere dönüştüğü bir dünyada gündelik hayatın reel zemini ortadan kalkıyor. Simüle edilmiş ortamlarda gerçekleşen günlük yaşam seyreltilmiş niteliğiyle bireydeki her tür aidiyet duygusunu ortadan kaldırıyor.

Bütün bunlar akla şöyle bir soru getiriyor: Her şeyin gelip geçici olduğu, köksüzlüğün, yersizliğin, çokluğun, farklılığın, kaosun hüküm sürdüğü postmodern gündelik hayat tam da anarşizmin önerdiği bir yaşam tarzını temsil etmiyor mu? Önce şunun altını çizmek gerekir: Postmodern kapitalizmin anti-merkeziyetçi ve anti-bürokratik retoriğine rağmen sistemin tüm kurumsal yapıları hiyerarşik ve otoriter bir temelde örgütlenmiştir. Ancak toplumsal konformizmin ve asimilasyonun had safhaya ulaşmasına bağlı olarak azalan güvenlik endişesiyle birlikte otoritenin uygulanışındaki esneklik payı artmıştır. Gündelik hayatın, tüketimin göstergelerinin kaosu ise bu tüketimi düzenleyen, ona yön veren rasyonel ekonomik mekanizmanın varlığını dışlayan bir olgu değildir. Postmodern gündelik hayatın kaotikliği, ticarileştirilmiş şeylerin, nesnelerin, ilişkilerin hızlandırılmış, hiper çeşitlilik arz eden bir tüketimin ihtiyaçlarına cevap vermek için büründüğü telaşlı görüntüden ibarettir. Bu karmaşa, gündelik hayatın henüz sömürgeleştirilmemiş alanlarında yarıklar açmakta ve tüketimin kısa ömürlü, sık sık yenilenmeyi gerektiren dolgusu bu boşlukları doldurmaktadır. Sembolik kaos özel yaşamın aldığı biçimleri sürekli yenilige zorlamakta, psikolojik göstergeler bombardımanıyla içsel yaşamı toplumsal ortak paydayı oluşturan yüzeyin bir parçası haline getirmektedir.

Toplumsal olanın gündelik olan içinde eridiği postmodern toplumda gündelik hayatın eleştirisi, ister istemez toplumsal-politik ya-

pıların eleştirisini de içerir. Nesnel sürecin, tüketimin standartlaştırıcı otoritesinin henüz hâkimiyet kuramadığı öznellik alanlarının, antikapitalist bir etik temelinde iletişime girmesi bu bağlamda önem kazanır. Gündeliğin içindeki nesnel olanın, paranın, mübadelenin, tüketimin payının azaltılması anti-otoriter bir öznelliğin oluşabilmesi için gerekli koşullardır. Nesnellikten kurtulmuş duyguların, rastlaşmaların, sezgilerin, yoğunlukların özgür anarşisi. Her şeyin önünde sonunda ifadesini tüketimde bulduğu gündelik hayata ilişkin göstergelerin deşifre edilmesi, anlamlarının boşaltılması, hicvedilmesi, skandalize edilmesi. Tüketim ilişkilerinin oyunla, karşı simülasyonla bozulması, aksatılması. Her şeyin uyduğu konformist bir gündelik hayata karşı işlevsizliğin, bozgunculuğun, uygunsuzluğun anarşizan bir coşku ve yaratıcılıkla birleştirilmesi. Gündelik hayatın tüm parçalarının yadırgatıcı, yabancılaştırıcı efektler aracılığıyla eleştirel teşhiri. Göstergelerin ve değiş tokuşun geçiciliğinden farklı olarak anti-otoriter yoğunlukların tüketimsel kurumsallaşmaya imkân tanımayan, karşılıklı yardım ve dayanışma temelinde buluşmalarının geçiciliği. Yaşanıp unutulan bir geçicilik değil, ileride başka bir otonom alanda buluşma umudunu ve imkânını içinde taşıyan bir geçicilik. Kendini desantralizasyonla sınırlamayan, gündelik hayattaki her türlü iktidar, denetim, yönetim, otorite ve hiyerarşi ilişkisinin ortadan kaldırılmasını amaçlayan bir anarşi.

Yeni Sosyal Hareketler

YENİ sosyal hareketlerin temelini oluşturan özel hayat alanı tarih boyunca "başıboş" bırakılmış. Kurumların, iktidarın toplumsal dokuya nüfuz etmesi, bireylerin gündelik hayatında cisimleşmesi sınırlı kalmış. Deyim yerindeyse siyasi iktidar topluma, özel hayata dışarıdan uygulanmış, toplum da gündelik yaşamında ürettiği iktidar ilişkilerinin farkına pek varmamış. Özel yaşamın önem kazanması gelişen kapitalizmin beraberinde getirdiği bireycilikle başlıyor. Bireysel özgürlük topraktan, dinden, kan bağlarından kurtulup şehirlere göç eden özgür işgücü anlamına da geliyor. Kapitalizm evrensel değerler ve yasalar önünde tüm vatandaşları eşit ilan ederek toplumu "genelleşmiş iktidar" alanına katılmaya davet ediyor/zorluyor. Devlet-toplum, özel alan-kamusal alan karşıtlıkları sürüyor gerçi ama aradaki mesafenin toplumun devlet katında temsiline dayalı bir demokrasiyle aşılabileceği düşünülüyor. Temsilin evrenselliği olgusu bireysel alanı toplumsal konumlarla ilişkilendiren bir muhalefet anlayışıyla birlikte gelişiyor. Sınıfsal aidiyet bu bağlamda henüz "derinlik kazanmamış" bireysel hayata da işaret ediyor. Birey ekonomik çıkarları itibariyle bağlı olduğu sosyal sınıfın bir üyesi. İşçi sınıfının çıkarlarının tüm toplumun evrensel çıkarlarını temsil ettiği düşünülüyor. İşçi sınıfını temsil eden parti siyasal iktidarı ele geçirmek amacıyla oluşturulmuş merkezi bir yapılanmayı ifade ediyor. Tarihin, toplumun "gelişim kuralları-na", yapısal değişimlere, "tarihsel zorunluluklara" ve toplumsal krize özel bir önem atfediliyor. Bireysel alanların özgürlüğünü savunan kişi ve gruplar yok değil ama ne devlet ne de toplum bunları önemsiyor. Patriarkal bir söylem egemen. Kadınlara, eşcinsellere, çevreye, çocuklara, hayvanlara, okula, tıbba, aileye ilişkin sorunlar muhalif söylem içinde kayda değer bir gündem oluşturmuyorlar. Bu tablo çok büyük değişikliklere uğramadan 1950'lere kadar devam ediyor.

Yeni Sosyal Hareketler başlıklı kitap Çayır, Touraine, Offe, Melucci, Cohen ve Johnston-Larana-Gusfrield'in ortaklaşa yazdığı bir

makale olmak üzere toplam altı makaleden oluşan bir derleme. Ne yazık ki bazı makaleler kısaltılarak Türkçeleştirilmiş. İkinci bir zayıflık bazı makalelerin konuyu akademik bir çerçeveyle sınırlaması. Son olarak tüm yazarlar yeni sosyal hareketlerin içinde geliştiği postmodern toplumun adını anmamak konusunda sanki sözbirliği içindeler. Ama sonuçta muhalif politik hareketlerin 1960'lar öncesi ve sonrası olarak nitelenebilecek iki farklı dönemine ilişkin biçimler arasındaki fark çarpıcı bir biçimde gözler önüne seriliyor.

Avrupa'da 1945-60 arasındaki dönem refah, büyüme ve tüketimle özetlenebilir. Toplumun yaşam standartları önemli ölçüde yükseliyor. Refahın dağılımı "toplumsal uzlaşma" yoluyla oluyor. Merkezileşmiş, organize işgücünü temsil eden sendikalar hükümetlerle pazarlığa oturarak işçi sınıfına önemli ekonomik avantajlar sağlıyorlar. Karşılığında sosyalizmden ve radikal politikalardan vazgeçiyorlar. Politik sistem temsili temele dayanıyor. Partiler arası rekabet, kolektif pazarlıklar ve kurumsallaşmış baskı grupları ile hükümet arasında kurulan denge siyasal çatışmaların çözüm yolları olarak ortaya çıkıyor. Gündelik hayat aile, iş ve tüketimle belirleniyor, toplum kamu politikalarına karşı ilgisiz. Sistemin ayrılmaz bir parçası güvenlik; hem sosyal güvenlik ve iş güvencesi anlamında, hem de radikalizmi engellemeyi amaçlayan bir toplumsal kontrol aracı olarak. Postmodern teoriler bu dönemi ideolojilerin ve siyasal çatışmaların son bulduğu bir çağın başlangıcı olarak niteliyorlar. Bu bağlamda bu dönem kapitalizmin modern aşamasından postmodern aşamasına geçiş dönemi. Tarihte görülmemiş bir boyuta ulaşan "tüketim zorlaması" özel hayatın en küçük hücresine kadar ticarileştirilmesini de beraberinde getiriyor. Ekonomik patlamanın bir sanayi devrimi değil ama bir "hizmet devrimi" biçiminde ortaya çıkması bireysel hayatın sosyalleşmesini ve ticarileşmesini olduğu kadar "özgürleşmesini" de sağlayan koşulları üretiyor. Yükseköğrenim gören kadın nüfusunun artması, kadınların emek piyasasına erkeklerle "eşitlikçi" katılımı, ev aletlerinin ve kreşlerin artmasına bağlı olarak azalan ev işi, doğum kontrolü ve kürtajın yaygınlaşması, boşanmaların kolaylaşması, özgür yaşamanın toplumda kabul görmesi, hepsi bu dönemde gerçekleşiyor.

Modern kapitalizmde bireysel özgürlük bireylerin yasalar karşısında eşitliğine dayalı bir özgürlüktü. Birey özgürlüğünü ait olduğu sınıfın bir parçası olarak devlet katında temsil edilerek kullanıyordu. Postmodern kapitalizmde ise bireysel yaşamın, hizmet ürünlerinin

aşırı tüketimine maruz kalmasına yol açan süreç aynı zamanda bu alandaki rahatsızlıklara ve taleplere doğrudan, kamusal, politik bir nitelik kazandırmış, bireyler ve sosyal gruplar artık eşitlik yerine farklılıklarını öne çıkarmaya başlamışlardır. Mevcut temsili, merkezi-bürokratik iktidar, toplumda yeni oluşan farklılıklara siyasal katılım imkânı sunmakta yetersiz kalınca Melucci'nin de belirttiği gibi temsil ve karar mekanizmalarıyla toplum arasında bir boşluk oluşmuştur. Modern kapitalizm döneminde devletin demokratikleştirilmesiyle sonuçlanan burjuva devrimleri temelde halkın gerçekleştirdiği devrimlerdi ve kriz dönemlerinde ortaya çıkmışlardı. Postmodern kapitalizm döneminde ise sistemi tehdit eden bir ekonomik ve sosyal kriz yoktur. Bunun ötesinde mevcut kurumsallığın içinde yer alan apolitik geniş bir toplumsal tüketiciler kesimi bürokratik iktidar yapılanmasıyla ciddi bir sorun yaşamamaktadır. Bu nedenle bir anlamda azınlığı oluşturan yeni toplumsal hareketlerin muhalefeti, var olan temsili, merkezi-bürokratik iktidarı sarsıcı bir dönüşüme uğratmayacaktır. Bununla birlikte postmodern kapitalizmin dinamikleri karşısında ağır ve hantal kalan devlet yapısı "taşımaktan yorgun düştüğü" iktidarın merkeziliğinden kısmen vazgeçerek iktidarını, kendi sosyal sisteminin yarattığı ve faydalandığı sivil toplum oluşumlarıyla, kendi kontrolü altında "paylaşmaya" yönelecektir.

1960'larda ortaya çıkan, 1970'lerde yükselişe geçen, 1980'lerden sonra radikalliklerini yitirmeye başlayan, hükümet dışı örgütler, sivil toplum kuruluşları, yurttaş girişimleri gibi açılımlar kazanan, talepleri gün geçtikçe toplum ve devlet tarafından meşru addedilen, yasalara giren, "evrensel değerleri savunmaya meyleden devletle" kararların alınma sürecinde kurumsal işbirliğine giren, partileşerek koalisyonlara katılan bu yeni sosyal hareketler nelerdir? Çevreci hareket, gay ve feminist hareketler, barış yanlısı ve anti-nükleer hareketler, etnik hareketler, yerel özerklik hareketleri, insan hakları, hayvan hakları, çocuk hakları hareketleri, öğrenci hareketleri, alternatif tıp, *new age* hareketi, vb. Yeni Sosyal Hareketler (YSH) 1960'larda ya da 1970'lerde feminizmin ilk dalgasında görüldüğü üzere modern kapitalizm döneminde dile getirilen evrensel değerleri, büyük idealleri, dramatik, tarihsel bir kader duygusunu içlerinde barındırıyorlar. Ürün farklılaşmasının, fragmantasyonun, atomizasyonun da arttığı sosyal süreç içinde YSH'in farklılık vurgusu evrensel, bütünsel olan karşısında güç kazanıyor. YSH'i oluşturanlar ekonomik bağlamda postmodern kapi-

talizmin yarattığı kesimler aslında. Yeni orta sınıf olarak adlandırılan, hizmet, enformasyon, vb. sektörlerde çalışan iyi eğitim görmüş profesyonel kesim YSH'in dinamik gücünü oluşturuyor. Geleneksel işçi sınıfından farklı olarak bu kesimin çalışma saatleri esnek, politikaya zaman ayırabiliyorlar. Melucci'nin de belirttiği gibi, YSH sistemin en yoğun biçimde enformasyonel ve sembolik yatırım yaptığı alanlarda yükseliyor: "Yeni sosyal çatışmaların alanı sistem tarafından yaratılır" (s. 89). "Kültürel artık değerin" önem kazandığı "post-materyal" toplumda sirkülasyonu yüksek, gelip geçiciliğin egemen olduğu bu yeni alanın aktörleri, işlevleri özel yaşamın problemlerini görünür kılmak olan, sembolik ve kültürel menfaatleri için mücadele eden bir tür yeni medyayı temsil ediyorlar. Bu hareketleri tanımlamak için "anti-politika", "düzensiz politikalar", "karşı kurumlar", "karşı kamusallık", "alternatif hareketler" gibi kavramlar kullanılıyor. Özel alan ile politik alan arasındaki ayrımın ortadan kalkması yönündeki eğilim, sembolik üretim, tüketim ve mübadele arasındaki ilişkilerin zemininin kayganlaştığı postmodern toplumda, Marx'ın vaktiyle *Grundrisse*'de işaret ettiği bir eğilimle birlikte gelişiyor: Tüketim dolaysız olarak üretimdir, üretim dolaysız olarak tüketimdir.

YSH'i oluşturan ikinci grup, eski orta sınıf olarak adlandırılan, çiftçilerden, esnaf ve zanaatkârlardan oluşan kesim. Küreselleşmeden hayli zarar gören bir kesim bu. Hatırlanacağı gibi geçen yıl McDonalds'ın mağazalarını yakmışlardı. 1999'da Seattle'daki olaylar sırasında da oradaydılar. Üçüncü grubu ise iş piyasasının dışındakiler oluşturuyor; işsizler, öğrenciler, emekliler, ev kadınları, marjinal işlerde çalışanlar. Offe'nin de belirttiği gibi, bu varlıksız insanların zamanları esnek, yaşamları itibariyle otoriter dışlama, takip ve kontrol mekanizmalarının nispeten dışındalar. Hayatta başarı ve yükselme şansları az ve bu nedenle merkezi-otoriter kurumların patriarkal ve bürokratik yapısına karşı çıkıyorlar. Sonuç olarak YSH farklı sınıflardan insanların, sınıfsızların, deklase olanların bir tür ittifakını oluşturuyor. Hiyerarşik, merkezi, bürokratik siyasal kurumlara, siyasal partilere, parlamenter hükümete, kamu bürokrasisine, çoğunluk oyuna karşı olan YSH alışılagelmiş siyasi pratiklerden hüsrana uğramış kişilerden oluşuyor. Offe'nin de belirttiği gibi YSH'in örgütlenmeleri âdem-i merkeziyetçi ve enformel bir nitelik arz ediyor. Üyelik rolleri oturmamış, üyelerle liderler arasındaki sınırlar belirsiz, geçici ve zayıf. Katılım süreklilik arz etmiyor, *part-time* ve ortama bağlı. Üyeler

arasındaki duygusal dayanışma önemli. Faaliyetlerini kampanyalar, sözcüler, iletişim ağları ve gönüllü yardımcılar aracılığıyla sürdürüyorlar. Örgütler ideolojik bir ilkeler bütününe sahip değil, alınan kararlar üyeler için bağlayıcı bir özellik taşımıyor. Değerler ve fikirler açısından çoğulcu bir görünüm arz ediyorlar. Eski politik örgütler uzun vadeli, tarihsel çıkarlar için kısa dönemli kayıpları göze alabiliyorlardı. YSH ise savundukları konuların en küçük bir parçasını bile soyut bir gelecek uğruna feda etmeye karşılar. YSH arasındaki ittifaklar, eylem birlikleri mücadele konularına bağlı olarak oluşuyor ve geçici bir niteliğe sahipler. YSH için önemli olan evrensel değerlerden ziyade bunların gündelik hayat içinde nasıl somutlaştırılacağı. YSH bağımsız radyolar, kitabevleri, dergiler vb. kanallarla desteklenen bir hareket ağını, kişilerin ve bilgilerin sürekli bir değiş tokuş içinde olduğu bir sirkülasyon sistemini temsil ediyor.

YSH toplumsal çatışmaların kültürel alana kaydığı postmodern toplumun ürünü. Kimlik, özerklik, farklılık, kendini gerçekleştirme gibi "post-materyalist" değerlere önem veriyorlar. Ama ütopyacı oldukları anlamına gelmiyor bu. Verili toplumsal kodları, normallik ölçütlerini sorguluyorlar, tek boyutlu topluma asimile olmadan kişisel ve grupsal farklılıklarının tanınmasını talep ediyorlar. Öte yandan irrasyonel değil gerçekçi, hatta pragmatikler; gelişmiş iletişim teknolojilerini kullanıyorlar. Genellikle şiddet karşıtı ve sivil itaatsizlik biçimlerini içeren yeni mobilizasyon biçimlerine başvuruyorlar. Melucci'nin belirttiği gibi gücün anonim ve yansız göründüğü, resmi prosedürlerle gizlendiği bir dünyada gücü görünür kılıp kurumsal yapıların söylemlerini deşifre ediyorlar. Toplumsal kararlar alma sürecini şeffaflaştırmak için sistemi reforma zorluyorlar.

YSH'in varlık koşullarından biri olan enformasyon sistemi bir yandan bireylerin özerklik alanını genişletirken öte yandan onları sisteme entegre ediyor. Melucci'nin doğru bir biçimde saptadığı gibi, iktidarın sürmesi için "güç, günlük hayatı etkilemeli, bireysel hareketin derin motivasyonu manipüle edilmeli, insanların şeylere anlam verme süreci kontrol altında tutulmalıdır" (s. 88). Enformasyonun üretimi ve dağıtımı üzerinde iktidarın kontrolü sürüyor. Enformasyonu üretmek ve işlemek için gereken zamanın çok kısalmasına yol açan süreç içinde "içsel zamanlar, duyguların ve hislerin zamanı, cevapsız soruların zamanı, bireysel kimliğin parçalarını birleştirme zamanı" (s. 97) da azalıyor; "geçerli rasyonalitenin ötesinde bireysel tecrübeyi

bütünleştirmenin imkânı gittikçe zorlaşmaktadır: İnsanın kaderi ve seçimleriyle, hayat, doğum, ölüm, aşk ile ilgili sorulara alan kalmamaktadır" (s. 97).

Yeni Sosyal Hareketler bütünün baskıcılığına karşı parçayı, farkı özgürlüğün alanı olarak ilan etmişlerdi. Bugün ise farklılıklarımızla, parçalanmışlığımızla, yalnızlığımızla baş başa kalmış bir halde "özgürüz". Çünkü farkın yaratılmasının koşullarını hazırlayan postmodern kapitalizm aynı zamanda, içinde farklılıkların birbirine çok yaklaştığı yeni bir otoriter bütünlük kurup bunu topluma kabul ettirdi. Dışlanmış radikal azınlık ise bazen kendi farklılığını aşırı önemseyerek, uç noktaya taşıyarak, şiddetlendirerek marjinal bir varoluş alanına doğru yöneliyor, bazen de parçalanmışlığının yol açtığı acıdan kurtulmak istercesine, çoktandır kendi yaşamının dokusunda donuklaşmış bir ışıltı olarak varlığını sürdüren eski bütüncül ütopyasını talep eden bir çığlığı dünyaya haykırıyor.

Altkültürler ve Mikro Politika

ALTKÜLTÜR kavramı toplumdaki ana kültürden farklı ve genelde muhalif hareket ve akımları tanımlamak için kullanılıyor. Bu durumda altkültürlerin tarih boyunca varolduğu düşünülebilir. Bununla birlikte modern anlamda altkültürlerin kapitalizmin bir ürünü olduğunu söyleyebiliriz. Tüm toplumsal dokuya nüfuz eden bir ana kültürün oluşması ulusal pazarı, dili, devleti gerekli kılıyor. Bireyselleşmenin gelişmesiyle birlikte özel hayat alanı önem kazanıyor, farklı çıkarlar ve kimlikler şekilleniyor. Sonuçta altkültürlerin gelişmesi toplum hayatı üzerinde egemenlik kuran hâkim bir kültürün gelişmesiyle paralellik gösteriyor.

On dokuzuncu yüzyılda burjuva kültürü henüz tüm toplum üzerinde egemenlik kuramıyor. Bunun gerçekleşmesi için yirminci yüzyılın tektipleştirici kitle kültürünü beklemek gerekiyor. İkinci Dünya Savaşı öncesi kitle kültürünün arkasında büyük ölçekli endüstriyel üretim, başta devlet olmak üzere merkezi ve hiyerarşik kurumsal yapılar ve henüz çok farklılaşmamış bir özel hayat alanı var. Altkültürlerin patlama yapması kültürün artık tüketim bazında tanımlandığı İkinci Dünya Savaşı sonrasının tüketim toplumuna denk geliyor. 1970'lerin ortalarına kadar uzanan dönem boyunca altkültürler ekonomik temelde modern aşamasından postmodern aşamasına geçen kapitalizmin aynı geçişi kültürel planda da gerçekleştirmesi sürecinde kendilerine özgü ifade biçimleriyle yer alıyorlar.

İkinci Dünya Savaşı bitiminde Batı toplumlarında merkezi, disipliner, kısıtlayıcı, tek tip bir yaşantıyı baskıcı bir biçimde empoze eden yapılanmalar ağırlığını hissettiriyor. Bu durum tüketimi, kültürü, özel hayat alanlarını çeşitlendirip farklılaştırmak, tüm toplumsal konumları esnetip piyasanın içine çekmek isteyen postmodern tüketim kapitalizminin önünde bir engel oluşturuyor. Tarihte de görüldüğü üzere muhalif hareketler ve akımlar politik ve kültürel esneme sürecine ister istemez katılıyorlar. Ancak eskiden olduğu gibi toplumsal devrim-

lerle ya da işçi sınıfı hareketiyle bağlantılı, merkezi, büyük politikanın etkisi altındaki grupların, çevrelerin eylemleriyle gerçekleşmiyor yeni yumuşama. 1950 sonrasında Batı'daki işçi sınıfı sisteme asimile olduğu için artık toplumu dönüştürücü bir dinamiği içinde barındırmıyor. 1950'lerde, 1960'larda ortaya çıkan yeni sosyal hareketler özel hayat alanlarından yola çıkan bir mikro politika temelinde kapitalizmin katı kurumsal yapılarını zorlayıp esnetiyorlar. Feminizm, ekoloji hareketi, gay hareketi, anti-militarist hareketler, vb. merkezi-otoriter yapıları politik denilebilecek bir düzeyde esnetirken varolan toplumsal değerlerden farklılıklarını öne çıkaran altkültür hareketleri de kültürel düzeyde benzer bir basınç yaratıyorlar sistem üzerinde.

1950 sonrası dönem geleneksel işçi sınıfı kültürünün ve değerlerinin ciddi bir biçimde çözüldüğü, erozyona uğradığı bir dönem. Bu durum işçi kökenli altkültürleri doğal olarak etkiliyor. İşçi gettolarından gelen Teddy Boy'lar sadelik, dürüstlük gibi değerleri vurgulayarak işçi sınıfının hayatının kendi iç bütünlüğünü koruduğu eski dönemlere duydukları özlemi dile getiriyorlar. Öte yandan geleneksel işçi sınıfını kafalarında mitleştiren Skinhead'ler saldırgan, bağnaz, lümpen davranışlar sergiliyorlar. Yaşamdaki çözülmeyi eski işçi sınıfı imgesini mutlaklaştırarak aşmaya çalışan yukarıdaki gruplardan farklı olarak 1960'ların altsınıf züppeleri olan İngiliz "cool"u Mod'lar ve Hipster'ler bir tekinsizlik taşısa da derli toplu, temiz giyimleriyle işçi sınıfı içindeki sınıf atlama eğilimini temsil ediyorlar.

Çözülmekte ve asimile olmakta olan işçi sınıfının ancak geçmişiyle altkültürlere esin verebildiği bir dönemde Siyah kültür yeni bir muhalif dinamik olarak altkültürleri etkiliyor. Beat kuşağının yazarı Kerouac, Siyahlara hayran. İncil'in Siyah Karayibli ezilenlerin diliyle yorumlanmasına dayalı Rastafaryanizm İngiltere'deki Beyaz gençliği de etkiliyor. Reggae İngiltere'ye göç eden Jamaikalı göçmenlerin ötesinde geniş bir Beyaz altkültür gençlik kitlesi içinde de yankı buluyor. Daha sonraları yabancı düşmanı haline gelen Skinhead'ler bile başlarda Siyahların yaşamından etkileniyorlar, Karayibli göçmen gençlerin giysilerini ve argosunu benimsiyorlar. Ancak 1960'ların sonundan itibaren Beyaz ve Siyah altkültürler arasındaki yakınlık sona eriyor ve ilişkiler sertleşmeye başlıyor. Skinhead'ler ve Teddy Boy'lar Siyahlara saldırmaya başlıyor. Siyahlar da kendi içlerine kapanıp Beyaz gençliği dışlıyorlar. 1970'lerde işçi sınıfı kültürünün çökmesiyle birlikte Skinhead'lerin ayaklarının altındaki zemin kayıyor ve maço-

luk, şovenizm ve şiddet temelinde ana kültüre yakınlaşmaya başlıyorlar.

Aynı süreç içinde Beyaz altkültürler sisteme asimile olmaya başlıyorlar. Kolej kampüslerinde hayat bulan orta sınıf kökenli bohem Hipiler 1968'de bir "intihar ayini" düzenleyerek sonlarını ilan ediyorlar. Evcilleştirme süreci 1970'ler boyunca hızlanarak devam ediyor, kültür endüstrisi muhalif rock kültürleri kendi potasında eritiyor. Glam Rock ve benzeri akımlar tüketim toplumunun beğenilerine hitap eden müzikler yapmaya başlıyorlar. Bu arada ana kültür de önemli değişikliklere uğruyor. Geleneksel kültür ve yüksek kültürün zayıflamasına paralel olarak farklılıkları ticarileştirilmiş biçimlerde içine almaya hazır, esnek bir tüketim kültürü oluşuyor. Yeni postmodern kültür eski modern kültüre ait ana kültür - altkültür karşıtlığını ortadan kaldırıyor. Bu gelişmenin politik alandaki karşıtlığı ise mikro politika - makro politika karşıtlığının ortadan kalkması. Sonuçta kültür ve politika bir farklılaştırılma süreci içinde bireysel (tüketimsel) alanlara yöneliyor. "Postmodern demokratik devrime", "postmodern kültürel devrim" eşlik ediyor. Modern kapitalizmde kitlelerin zorlamalarına karşı direnen merkezi, dışlayıcı, otoriter siyasal ve kültürel yapı postmodern toplumda alt-kültürel/siyasal talepleri tüketim alanına yönlendirip asimile eden, kültürel farklılıkları tüketimin ve ürünlerin farklılaştırılması yoluyla ticari bir kazanç aracına dönüştüren esnek bir yapıya dönüşüyor.

Modern kapitalist toplumda kişilik, sınıf ve cinsiyet rolleri az çok sabitti. Kadın/erkek, akıl/duygu, vb. karşıtlıklar gündelik hayata damgasını vuruyordu. 1950 sonrasında aidiyetlerin ve kesinliklerin aşındığını görüyoruz. Postmodern kapitalizm başta sınıfsal konumlar olmak üzere tüm oturmuş kodları zorluyor. Altkültürler bu gelişmeye karşı değişik tepkiler veriyorlar. Skinhead'ler erkek ve milliyetçi bir işçi sınıfı kimliğine sıkı sıkıya sarılıyorlar. Proleter kökenli İngiliz punk'ı ise geleneksel cinsiyet rollerini benimseyen işçi sınıfı ideolojisinden kopuyor. Punk'lar giyimleri ve makyajlarıyla erkek ve kadın arasındaki sınırları zorluyorlar. Cinsel kimliklerdeki bu belirsizliğe sado-mazoşist çağrışımlar yapan "sapkın" bir cinsellik görüntüsü eşlik ediyor. Aidiyetten ve angajmandan uzak duran Punk, bütünlüklü bir kişiliğe ve konuma da karşı çıkıyor; maskeyi, makyajı, giysiyi, kimliksizliği, boşluğu, konumsuzluğu dile getirmek için kullanıyor. Hipiler özgür, rahat, içten gelen davranışların öne çıktığı alternatif bir

kişilik yapısı sergiliyorlardı. Punk'lar ise kaskatı duruşlarıyla, dilsizlikleriyle, bir robotun hareketlerini andıran dans biçimleriyle her türlü doğallığı dışlayan bir otomat görüntüsü sergiliyorlar.

Punk'ın dışavurumcu biçimlerle, objelerle, jestlerle sadizmi sergilemesi tesadüfi değil. Marquis de Sade Aydınlanma düşüncesini negatif olanın, şiddetin, "sapkın" cinselliğin aracılığıyla aşırı ucuna kadar götürmüştü. Punk ise postmodern toplumun içinde barındırdığı eğilimleri yine olumsuz taraftan sonuna kadar zorluyor. Geleceği tüketilecek bir meta olarak bugünün bir parçası haline getiren postmodernizmden farklı olarak Punk "No Future" sloganıyla bu tür bir geleceği reddetmekle kalmıyor, aynı zamanda bugünü de hiçleştiriyor. 1970'lerin ortasında İngiltere'deki ekonomik kriz, işsizlik ve çöküş atmosferi de Punk'ın çözülmeyi dramatize etmesine zemin hazırlıyor. "Nowhere" sloganının da açığa vurduğu gibi Punk'lar gidecek bir yerleri olmayan, bu dünyada sürgün hayatı yaşayan zombiler. Kirli soytarı giysileri, deli gömlekleri, çökmüş avurtlar, sövgüden oluşan bir dil, kamusal alanlarda sergilenen kusma, tükürme, işeme ve diğer tiksindirici davranışlar Punk'ın çöküşe, düzensizliğe, karmaşaya, kaosa, anarşiye davetiye çıkaran söyleminin öğelerini oluşturuyor. Çöp torbalarıyla, palyaço kıyafetleriyle, zincirlerle postmodern tüketim toplumunun neden olduğu esaret ve yoksulluk ironik bir biçimde dışa vuruluyor.

Punk eski endüstriyel toplumun ve onun ürettiği geleneksel anlam biçimlerinin yıkılışını eğlenceli bir gösteriyle, karnavalesk bir biçimde kutluyor. İşte postmodern tüketim kapitalizminin evcilleştirici, ticarileştirici müdahalesi/manipülasyonu da tam bu noktada gerçekleşiyor. Punk metalara, objelere yeni kullanımlar, çelişkili, karşıt anlamlar kazandırmak, özellikle kullanılmış, yararsız, "junk" nesneleri eleştirel, muhalif bir bağlama yerleştirmek isterken postmodern kapitalizm bu "lüzumsuz" objeleri kitlesel olarak üreterek onları yeni endüstrilerin, butiklerin, antik pazarların konusu haline getiriyor. Buradan yola çıkılarak altkültürler sisteme karşı doğrudan politik bir muhalefet yürütmedikleri için suçlanıp mahkûm edilebilir mi? Buna olumlu cevap vermek zor. İkinci Dünya Savaşı sonrası dönem kapitalizme karşı makro politik muhalefetin iflas ettiği bir dönem olmuştur. Mikro politik hareketlerin ve yeni sosyal hareketlerin yükselişi ve düşüşü ile altkültürel hareketlerin yükselişi ve düşüşü ise hemen hemen aynı trendler çevresinde, 1960'larda ve 1970'lerde gerçekleşmiş-

tir. Makro politik muhalefeti artık imkânsız kılan süreç mikro politikanın ve altkültürel muhalefetin bir süre için öne çıkmasına daha sonra ise zayıflamasına neden olan süreçtir. Büyük politik muhalefetin savunucularının altpolitikanın/kültürün alternatif pratiklerini küçümsemesinin artık bir önemi kalmadığına göre yeni minör karışımları elde etmek için gerçekleştirilecek simya deneylerine karşı çıkmak için bir neden var mı?

Otonomların İzinde

YENİ teknolojiler genellikle muhalif toplumcu düşünürlerde yeni umutların yeşermesine neden olur. Marx büyük sanayi üretiminin proletaryanın kurtuluşunun nesnel koşullarını hazırladığına inanıyor ve Ludistleri (makina kırıcıları) tarihsel ilerlemeyi tersine çevirmeye çalışan bilinçsiz insanlar olarak küçümsüyordu. Ancak daha sonra Foucault'nun çalışmaları okul, kışla, hapishane, tımarhane gibi kurumların yanı sıra fabrikanın, yığınları disiplin altına almanın mükemmel bir aracı olduğunu ortaya koydu. İllich gibi düşünürler daha da ileri giderek kapitalizm öncesi küçük üretimin içinde daha az yabancılaşma barındırdığı yolunda görüşler öne sürdüler.

Benzer bir durum 1960 sonrası Batı toplumlarında yaşandı. Hizmet sektörünün, kafa emeğinin büyük fabrika temelli kol emeğinin aleyhine büyümesi bu kez muhalif düşünürlerin zihinsel emekten yola çıkan bir dönüşüm projesini öne çıkarmalarına yol açtı. 1960'ların yeni sosyal hareketlerine baktığımızda, bunların postmodern hizmet ve tüketim kapitalizminin yarattığı yeni mesleklerden ve toplumsal gruplardan gelen kişilerden oluştuğunu görürüz. Fabrika temelli işçi sınıfı muhalefetinin ve büyük politikanın gözden düşmesi, mikro politikanın, kimliksel, kültürel, yerel, etnik, cinsel siyasetin önem kazanması bu dönemde gerçekleşmiştir. Yine de 1960-80 arasındaki dönemin eski ve yeni politika biçimlerinin farklı karışımlarını yansıttığı söylenebilir: 1968 bir öğrenci ayaklanmasıdır ama on binlerce işçi fabrikaları işgal etmiş durumdadır; Situationist Enternasyonal kalıcı ve yerleşik olana karşı "durumlar" yaratmaktan yanadır ama Guy Debord'un yazılarında klasik Marksizm'in izleri belirgindir; azınlıkların ve dışlanmışların düşünürü Foucault bazı yazılarında proletaryanın kendiliğinden hareketini över; Negri işçi sınıfı hareketini marjinal grupların muhalefetiyle ilişkilendirmeye çalışır; 1970'lerin kimi altkültür hareketleri geleneksel işçi sınıfı kültürünün yüceltilmesine dayanır; Deleuze'ün yazıları toplumcu bir Marksizm'le marjinal bir

anarşizm arasında gidip gelir. Her şeye karşın bu dönem postmodern kapitalizmin kalıcı olanı yıkan, her şeyi geçicileştiren, harekete geçiren, göçebeleştiren, istikrarsızlaştıran özellikleri yüzünden merkezsiz, hiyerarşik olmayan, yersiz yurtsuz, anti-otoriter muhalif hareketlerin oluşumuna imkân sağlamıştır.

1980'lerden başlayarak muhalif nitelikli makro ve mikro politika büyük ölçüde son bulur. Ama postmodern kapitalizm artık bir tüketim alanına dönüşmüş olan özel hayat alanını ticari gerekçelerle sürekli eşelemek durumunda olduğu için bu alana ait çalkantılar hiç bitmez. 1980'lerin sonuna doğru, yani Amerikalı anarşist yazar Hakim Bey *The Temporary Autonomous Zone* - T.A.Z. (Geçici Otonom Bölge) adlı kitabını yazmakta olduğu dönemde postmodern kapitalizm tüm özel alanları sınırsız, küresel bir ağa bağlayacak olan Interneti yaygın kullanıma sokar. O dönem Internetin devletçe denetlenmesinin zorluğu, yatay, hiyerarşik olmayan bir iletişime imkân tanıması, hiper, çoklu metinlerin oluşturulmasını kolaylaştırması, sanal göçebeliğin olanaklarını yaratması muhalif düşünürlerde umut uyandırır. Elektronik sivil itaatsizliği benimseyen bir tekno kuşağın oluştuğu 1990'ların başlarında Hakim Bey'in kitabı anarşist ve altkültürel çevrelerde büyük bir ilgi uyandırır. Hakim Bey'in kitabında savunduğu görüş Internetin muhalif kullanımıdır; karşı-net ve *hacker*'lıktır. Hakim Bey 2001 yılında kitabının Türkçe basımına yazdığı önsözde kitabını yazdığı dönemde Internetin henüz yeni, kontrol dışı ve ticarileşmemiş olduğunu, bu nedenle kitabının teknolojik konularda çok yumuşak olduğunu belirterek günümüzde Internetin uç yabancılaşmanın simgesel motoru ve küresel sermayenin mükemmel bir aynası olduğunu söyler. Internette sınırlar yokmuş gibi görünür ama neoliberal serbest piyasanın da sınırı yoktur. Sınırları olmayan günümüz dünyası sınırlarla tanımlanan eski kapitalizme göre daha baskıcı olmaya başlamaktadır. Günümüzde tek bir iktidar vardır. O da küresel kapitalizmin iktidarıdır. Toplumcu tarihsel hareket postmodern kapitalizm döneminde kendini yeniden oluşturamamıştır.

Hakim Bey'in toplumsal muhalefet konusundaki karamsarlığı kitabında da kendini gösterir. Postmodern toplumda büyük bir muhalif kalkışmanın koşulları yoktur. Devletle doğrudan bir çatışmanın sonu yok olmaktır. Devletin silahları radikal azınlığın üzerine çevrilidir, ama bu azınlığın hedefleyebileceği somut bir iktidar yoktur. İktidar medyadır, TV'dir, simgesel ağ sistemidir, simülasyondur, sanallıktır.

İktidarın her yerdeliği ve görünmezliği karşısında muhalefet de aynı niteliklere sahip olmalıdır. Kalıcı bir çözümü hedefleyen, planlı, programlı devrimden farklı olarak geçici otonom bölgeler (T.A.Z.) parlayıp sönen isyanlar olarak ortaya çıkarlar. T.A.Z. genellikle iktidarın ihmal ettiği alanlarda, boşluklarda ortaya çıkar, var olduğu alanı özgürleştirir ve iktidarca ezilmeden önce kendini başka bir yerde var etmek üzere gözden kaybolur. T.A.Z. vur kaç taktiğini benimseyen gerilla ontologlarının geçici bir kampıdır. Saldırılar kontrol yapılarına, özellikle de fikirlere yöneliktir. T.A.Z. için önemli olan savunma, görünmezlik, saldırıdan zarar görmezliktir. T.A.Z. kurtarılmış bölgelerden, adacıklardan farklıdır. Sürekliliği olmadığı gibi mutlaka bir mekân anlamında bölgeyi ifade etmez; sanal, psişik, tinsel alanlarda da etkinlik gösterir. T.A.Z. alanları gizlice işgal eder ve oraları şenlikli bir anarşist düşün gerçekleştiği bir mikrokozmosa dönüştürür. T.A.Z. adlandırılır adlandırılmaz, kurumsallaşma tehlikesi belirdiğinde gözden kaybolmalıdır.

Hakim Bey'in kitabındaki geçicilik ve göçebelik fikirleri kitabın yazıldığı dönemin koşullarıyla da ilişkilidir. 1980'lerin sonu postmodern kapitalizmin "olgunluğa eriştiği" bir dönemin başlangıcını temsil eder. Bu dönemde sosyal yardımların kalkmasıyla birlikte birçok insan evsiz, güvencesiz kalmış, göçebeliğe sürüklenmiştir. Düzenli işin önemli ölçüde ortadan kalkmasını takiben geniş bir kitle geçici işsiz konumuna düşmüştür. 1960-80 arasının neredeyse tüm toplumu şu veya bu şekilde tüketim kapitalizmine bağlayan yapısından farklı olarak 1980'lerin sonundan itibaren devlet tüketimsel ve söylemsel olarak sistemin yeniden üretimine hizmet etmeyen bölgeleri kendi hallerine bırakmış, terk etmiş, "oralara" hizmet götürmemeye başlamıştır. İşsizler, evsizler, işgal evleri sakinleri, karavan kamplarda yaşayanlar, göçmen işçiler, avareler, sığınmacılar, "Internet gezginleri" bu dönemde sayıları gitgide artan bir kitle oluşturmuşlardır. Deleuze'ün göçebelik ve yersiz yurtsuzlaşma kavramları pratik ifadelerini en çarpıcı biçimleriyle bu dönemde bulmuştur. T.A.Z.'ın 1960'ların yeni sosyal hareketlerinden farkı açılım içinde olan, yeni meslekler yaratan bir postmodern dönem yerine içe doğru patlayan, çözülen bir postmodern döneme ait olmasıdır. Bu çözülme köksüz bir kozmopolitliğe, kentsel, psişik bir göçebeliğe zemin hazırlar, ilkel dönemlerdeki avcı-toplayıcı grupları andıran dostluk gruplarının, "çetelerin" oluşmasına imkân tanır. Çekirdek ailenin dağılmasıyla birlikte eski eşlerden, sev-

gililerden oluşan gruplar, erotik bağlılık grupları, Internet yoluyla kurulan gruplar, özel ilgi ağları, kara büyü ayinleri, festivaller, eko-sabotörlerin orman toplantıları, anarşist konferanslar, dergi çevreleri, *gay* etkinlikleri T.A.Z.'ın ifade bulabileceği alanlardan bazılarıdır. Hakim Bey, yüz yüze ilişkiler temelinde bir araya gelen ve Kropotkinci anlamda karşılıklı yardım içinde bulunan bireylerden oluşan T.A.Z. gruplarını Stirnerci anlamda bir egoistler birliği olarak görür.

T.A.Z., içinde kaotik bir enerji barındıran, otonominin pozitif olarak kurulduğu bir alan olarak belirse de esas gücünü her türlü otorite biçiminin anarşistçe reddedilmesinden alır: Internete karşı *hacker*'lık; eğitim sistemine karşı okula gitmeme; politik sisteme katılmama, oy kullanmama; çalışmayı reddetme, işi sabote etme; kurumsal dinin reddedilmesi; evin reddedilmesi, evsizlik, ev işgalleri; ailenin reddedilmesi, grup evlilikleri; mevcut sanatın reddedilmesi, sanat sabotajları, galeri ve müzelere yönelik tahribat; var olan dilin reddedilmesi, kaos dilbilimi, şiirsel terörizm, mahkeme tuvaletlerine karalanmış şiirler; medyanın reddedilmesi, TV yayınına korsan müdahaleler, korsan radyolar.

Hakim Bey, İslam heterodoksisi ve sufizm ile yakından ilgilenmiş, bu konularda yazılar yazmıştır. Özgür ruhların tinselliğine ve özgür dinsel cemaatlere önem verir. Teorisini kurmaya çalıştığı yaşam tarzı anarşizmi, içinde tinsel zirve deneyimlerini barındıran bir tür mistik anarşizmdir. T.A.Z.'daki metinler kapitalizmi kuru kuruya eleştiren rasyonel metinler değildir, Dadacı bir başıbozuklukla örülmüşlerdir. T.A.Z. kurumlara karşı okült bir saldırıdır aynı zamanda; özgürlüğün, anarşinin tinselliğinin yeniden oluşturulması yolunda bir çabadır.

Rizom ve Anarşi

OTORİTEYLE ilişkili her şey yıkılmalı; ilk başta merkez. Çünkü merkezin dili hâkim olanın dilidir, egemenin dilidir, anadildir. Çeşitli diyalektler, altdiller, argolar, azınlık dilleridir baskı altında olan; melez olan baskı altındadır. Anavatan, anayurt, anayasa iktidarın kavramlarıdır. Her şeyin indirgenebileceği, üzerinde temellendirilebileceği tek bir merkez yok. Tek bir kaynaktan çıkarak ayrışıp oluşan bir çokluk yok. Soyağacı, ortak köken, saf nesil arayışı otoriterdir. Karma olan, karışık olan, melez olandır dışlanmışların, azınlıkların alanı; köksüz, kökensiz, kaynaksız olandır.

Merkezi iktidar gibi, merkeze sahip olan muhalefet de otoriterdir. Evrensel bir hakikat, bir doğru yok; doğanın, tarihin yasaları yok, tarihin motoru yok. Çıkarının tüm toplumun çıkarıyla özdeş olduğu düşünülen proletarya fikri otoriterdir. Tarihin ereği yok, ereğe yönelik sınıf mücadelesi olarak kavranılan tarih fikri otoriterdir. Evrimci ve ilerlemeci bir çerçeve içinde tahayyül edilen tarihsel kulvarlar ve mecralar otoriterdir. Yapılar, pozisyonlar, noktalar yok, bunlar arasında kesin ayrımlar ve mesafeler yok, sadece bağlantılar, etkileşimler, geçişler, akışlar var. Belirli boyutlar yok, bağlantılara göre değişen, çoğalıp azalan boyutlar var.

Her türlü merkez dağılıp parçalanmalı. Merkezin ve hiyerarşinin olduğu yerde otorite de vardır. Merkezsiz, uçucu, hareket halinde oluşumlar ve bunların her an biçim değiştiren bir ağ görünümü sergileyen etkileşimi. Hiçbir sabitlenmeye izin vermeyen, formüle edilemeyen bir ağ oluşumu. Rizom ne midir? Kaos ve anarşidir.

Rizomun öznesi yok, nesnesi yok. Dikey, piramitsel bir yapının tersine yatay bir yayılmayı, açılımı temsil ediyor rizom. Ancak sımsıkı kenetlenmiş bir ağ değil söz konusu olan; kopmalar, kaçışlar, bir yerde sona erip başka bir yerde farklı bir biçimde ortaya çıkabilen yoğunluklar, çoklu girişler var.

Rizom tek'e karşı olduğu gibi ikili karşıtlıklara, düalitelere de karşı. İyi-kötü, iç-dış, öz-biçim, gerçeklik-görünüş, vb. ikiliklerin uzağındadır rizom. Çünkü dış iç, iç de dıştır. Kendini karşıtına, ötekine göre tanımlayan her şey otoriterdir, kendine saf ve korunaklı bir alan oluşturarak merkez olmaya yönelir. Rizom her an metamorfoza uğrayan, biri diğerine göre bir hiyerarşi ilişkisi içinde bulunmayan "tek olmayanlar"ın oluşturduğu akışkan bir çokluktur.

Rizom iç ve dış merkezin patlatılmasıdır. Öte yandan rizom egemen otoritenin "öteki"yi bir hiyerarşi ilişkisi içinde kendine tâbi kılmasına karşıdır. Bu bağlamda rizom, eril merkezin kendinden kaynaklanan, kendinden dışarı çıkarak dişil alanda yine kendini arayan, bu alanda sömürgeleştirdiğini geri taşıyıp kendisine katarak güçlenen arzusunu yıkar. Rizom kadın-erkek karşıtlığını siler, "ara" cinsel kimliklerin oluşmasına, arzunun üreme ve ahlaktan kopmasına imkân verir. Eril öznenin kadın bedenini nesneleştiren, araçsallaştıran, parçalara ayıran tek katlı arzusunun yerine kadının çok katlı arzusunu öne çıkarır. Birbirlerinin her an değişen mecralarında kaybolan, kendine geri dönmek istemeyen, kendi merkezinin varlığını unutan arzulara, arzu akışlarına olanak sağlar.

Rizoma katılan birey, bir ünite, bir merkez olma niteliğini kaybeder. Dış dünyanın bütünlükleri gibi iç dünyanın bütünlükleri de özgürlüğü sınırlar. Rizom içinde birey, kendi iç dünyası üzerinde kurduğu baskıları ortadan kaldırmaya itilir. Dış dünyanın baskıları iç dünyanın baskılarıdır da. Bunun tersi de söylenebilir: Dış dünyanın azınlıkları bir anlamda içsel dünyanın da azınlıklarıdır. Bu bağlamda rizom içindeki bireyin özerkliği "yaralı" bir özerkliktir ve bu tür bireylerin oluşturduğu otonomlar da otoritenin tahrip ettiği bir dünyanın izlerini taşırlar. Otonomun kendini tâbi kılmak zorunda kaldığı tek ereksellik otoritenin ortadan kaldırılmasıdır, bu da kendi kendini de ortadan kaldıran ya da kendi kendini affettiren bir ereksellliktir. Bu nedenle otonomlar bir yapı oluşturmazlar, ortaya çıkar ve daha sonra başka biçimler altında yeniden belirmek üzere kaybolurlar. Otonomlar minör, göçebe oluşumlardır ve bu özellikleriyle rizomatik bir görüntü sergilerler. Sadece kendi dışlarındaki merkezlere karşı çıkmakla kalmazlar, kendileri merkezleşme eğilimine girdiklerinde bu kez kendilerini ortadan kaldırırlar. Otonomlarda hiyerarşi yoktur, seçim yoktur, yönetim yoktur, otoriteyle bağlantılı olabilecek hiçbir güç kullanımı yoktur. Toplumsal rizom ağının kopuşlarla malûl hareketi

içinde otonomlar her türlü programatik araçsallığı reddederler.

Rizom kaotik hareketi nedeniyle anarşik bir görünüm arzeder. Rizomun kalıcı bir yapısı ve formu yoktur, merkezkaç, merkezdışı, sınırdaki hareketliliklerle beslenir. Rizoma tek bir giriş yoktur, farklı boyutlarda çok sayıda giriş vardır ve her bir giriş hareketi rizomu yeni baştan kurar. Rizomdaki kaçış çizgilerinin çokluğu ise onu sürekli olarak bozar. Bu nedenle rizom iktidar ilişkilerinden sıyrılmanın sonsuz biçimler altında tekrarlandığı bir oluşumdur ve bu bağlamda negatif, olumsuzlayıcı bir olgu olarak görünür. Ama dışın iç olduğu, otoriteden arınmış saf ilişkilerin mümkün olmadığı bir dünyada rizom, dışlayıcı ve lekesiz bir oluşum olarak varolamaz. Bu nedenle otoriteyle olan çatışmasında rizomun olumlayıcı boyutlar ve akışlar üretmesi gerekir. Rizom otorite ile otorite karşıtı eğilimler arasındaki çatışmanın sürmekte olduğu bir alan olmanın yanı sıra, alternatif ilişkilerin denendiği pozitif bir alandır da. Karşılıklılık, gönüllülük, özerklik ve yardımlaşma temelinde oluşan rizomsal ağ sıkı ilmikli, yırtık yeri bulunmayan, ezilenleri denetim altında tutmaya yarayan iktidar ağından farklı olarak gevşek, kopuşlar ve yeniden eklemlenmelerle sürekli biçim değiştiren bir ağdır. Anti-otoriter ilişkilerin kendilerini her an yeniden üretemediği yerlerde ağda yırtılmalar olur ve kaçış çizgileri oluşur. Bu nedenle rizomda mutlak ereklere yönelik, kalıcı, kendi varlık alanını koruyucu angajmanlar yoktur. Rizomsal ağın genişlemesi, ancak merkezi ve hiyerarşik eğilimlerin yok edilmesiyle mümkün olur.

Son olarak, rizomun postmodern otoriterliğin temeli olan ağsal iktidar yapılanmasıyla bir ilişkisi yoktur. Anti-merkezci, anti-otoriter eğilimlerin oluşturduğu rizomsal ağ, iktidarı merkezsizleşmeye zorlar. Devlet merkezli modern iktidardan, otoritenin ilaveten toplum içindeki çok sayıda kurumla paylaşıldığı bir tür adem-i merkeziyetçi postmodern iktidara geçiş, yeni toplumsal direnişlerin tüketimin ağsal yapısıyla kuşatılması süreci içinde oluşmuştur. Postmodern toplumun tüketimsel-kurumsal ağı, hiyerarşi ve otorite ilişkilerini ortadan kaldırmaz; ancak, mikro merkezlerden kurulu, otoritenin yer yer esnek yapılanmalarla gizlendiği, merkezler arasındaki kulvarların güvenlik altına alındığı bir sistem oluşturur. Sadece yollara ve hipermarketlere bir göz atmak bile hıza ve tüketime ait "özgürlüğün" yüksek derecede bir denetime ve güvenliğe ihtiyaç duyduğunu gösterir. Bu nedenle postmodern toplumun merkezden vazgeçip yataylaştığını id-

dia etmek bir abartmadır. Söz konusu olan merkezi devletin yanı sıra toplum içinde çok sayıda iktidar merkezinin oluşması ve otorite ilişkilerinin, yeni tüketim ilişkilerini zorlaştırdığı görülen eski toplumun gereksiz sertliklerinden arındırılmasıdır. Postmodern tüketim ve otorite ağı her biri dikey olarak örgütlenmiş merkezler arasındaki, trafiğin hızla ve kesintisiz olarak ilerlediği bir düzenli yollar ağıdır. Rizomsal ağ ise postmodern hızı bloke eden tıkanmalardan, ayak izleriyle oluşturulan patikalardan beslenir. Postmodern çoğulculuk, çokkültürlülük, çokrenklilik otoritenin yaygın tüketimsel katılım çerçevesinde yeniden oluşturulmasına hizmet eder. Rizom ise tüketimin ve güvenliğin yeni kodlarının denetimi altına girmek istemeyen göçebe hareketlerden oluşur. Otonom oluşumların yersiz yurtsuzluğu buradan gelir. Rizom, postmodern toplumda anarşizmin aldığı yeni direniş biçimidir.

Geçici Doğrudan Demokrasi Bölgeleri

İNSANIN doğayla ve diğer insanlarla ilişkisi bağlamında doğrudanlığın en "demokratik" biçimlerini ilkel avcı-toplayıcı topluluklarda görebiliriz. Yerleşik olmayıp hareket halinde olmaları, birikmiş bir artık oluşturacak ürün fazlasının mevcut olmaması, grupların az sayıda insandan oluşması, yaşam koşullarının topluluk üyelerinin doğrudan işbirliğini ve dayanışmasını zorunlu kılması bu topluluklarda hiyerarşi ve otorite ilişkilerinin kalıcılık kazanmasını engelliyor, kararların ortak olarak alınmasını beraberinde getiriyordu. Güç kullanımı topluluğun gündelik yaşamının dışında bir dolayımı, bir kurumu, yerleşik bir statüyü gerektirmiyordu.

İnsanlığın günümüzde "doğrudan demokrasi" olarak adlandırılan durumdan ilk kopuşu yerleşik tarıma geçilmesiyle başlar. Üretilen artığın bir azınlığın elinde birikmesiyle birlikte doğrudan demokrasiden uzaklaşılmaya başlandı, mülk sahiplerini çoğunluğun taleplerine karşı koruyup güvence altına alacak "dolaylı demokrasi" biçimleri, devlet ve diğer kurumlar oluşturuldu, toplumun çoğunluğu iktidarsızlaştırıldı. Kölelerin ürettiği fazla üzerinde yükselen Yunan kent demokrasisi bir yana bırakılırsa, doğrudan demokrasi çağlar boyunca karar alma sürecinden dışlanan ezilen toplumsal çoğunluğun talebi oldu. İlkel kabileler ve köy komünleri, ortaçağın cemaatleri ve şehirleri doğrudan demokrasinin farklı tonlarını hayata geçirdiler. Kapitalizm öncesinin kentleri yurttaşlar arasında dayanışma, güven, saygı ve yardımlaşma ilişkilerini bir ölçüde içlerinde barındırıyorlardı.

Kapitalizmin gelişmesi, toplumlarda hâlâ bir ölçüde mevcut olan doğrudan demokrasi geleneğine büyük bir darbe indirdi. Yerel, otonom niteliklere sahip yönetimler ulusal, merkezi devletin gelişmesiyle birlikte ortadan kalktı. Kitlelerin doğrudan demokrasiye yönelik enerjisi, temsili demokrasinin devlet merkezli kurumsal yapısı içinde asimile edildi. Sosyalist ve anarşist teorisyenler devletin ve iktidarın

ortadan kaldırılması ve kitlelerin doğrudan demokrasiye sahip çıkması yönünde kuramlar geliştirdiler. Bu görüşlerin kısa süreli de olsa pratik karşılıkları oldu. Paris Komünü, Rusya, Almanya, İspanya ve diğer ülkelerdeki konsey hareketleri doğrudan demokrasi denemeleriydi. Bu oluşumlar kapitalizmin tıkandığı kriz dönemlerinde, savaş, iç savaş vb. durumlarda ortaya çıkıyor, bir süre sonra yok olarak yerlerini otoriter yönetimlere bırakıyorlardı. Yenilgilerin nedenlerini ne devrimci partinin yokluğu ya da hataları, ne de karşı-devrim güçlerinin fiziki üstünlüğüyle açıklamak yeterli olur. Esas neden, kapitalizmin kalıcı bir doğrudan demokrasinin toplumsal-ekonomik koşullarını ortadan kaldırmakta oluşudur. Bu koşullar, ilkel topluluklardan kapitalizme uzanan süreç içinde olumsuz anlamda bir dönüşüm geçirmişlerdi gerçi ama kapitalizm doğrudan demokrasinin gündelik toplumsal hayata içkin, süreklilik içeren koşullarını tarihte görülmedik bir hızla tahrip etmeye yöneldi. Kitleler günlük hayatları üzerinde sahip oldukları kontrolü kaybettiler. "Normal" dönemlerde gündelik hayat içinde doğrudan demokrasi ilişkilerini üretemeyen bir toplumun bir krizin yol açtığı bir ayaklanma sonucu bu ilişkileri kalıcı olarak üretebileceğini savlamak olsa olsa bir temenni olabilirdi, "bilimsel" bir kuram değil.

1960'lardan sonra gelişen postmodern kapitalizm, toplumu gündelik hayat içinde daha da iktidarsızlaştırdı. Eski kapitalizmde varolan sendikalar, partiler, kooperatifler gibi kitle dayanışma örgütleri yeni dönemde güçsüzleşip sisteme asimile oldular. Öte yandan sermayenin yönetim biçimi de değişti. Ulusal devlet ve onun üzerinde temellendiği temsili demokrasi, parti sistemi güç kaybetti; ulus-aşırı bir nitelik kazanan sermaye temsili sistemi aradan çıkararak küresel ölçekte oluşan kararlarını ulusal bürokrasilere empoze etmeye başladı. Batı toplumlarında kitlesel ölçekte doğrudan demokrasi denemeleri görünmez olurken yeni sosyal hareketler / mikro politika çerçevesinde şekillenen kimliksel, kültürel, cinsel, ekolojik, vb. talepler ön plana çıktı; doğrudan demokrasi bu hareketlerin kendi iç ilişkilerinde, minör düzeyde de olsa yeniden tanımlanıp hayata geçirilmeye çalışıldı.

Toplumsal devrimle, ayaklanmayla ilişkilendirilen doğrudan demokrasi yaklaşımlarının güncelliğini yitirmesiyle birlikte, doğrudan demokrasinin temellerinin bugünden başlanarak oluşturulması yaklaşımı güç kazandı. Ancak bunu makro politik düzeyde gerçekleştir-

mek çok güç olduğundan yerel ölçekli politikalara yönelim var. Örneğin Bookchin'in otonom, özgürlükçü yerel yönetimler federasyonuna, yüz yüze ilişkilere yaptığı vurgu, eski "komünler komünü" yaklaşımının günümüz toplumuna uyarlanması olarak ele alınabilir. Yerel planda bazı doğrudan demokrasi ilkelerini kısmen de olsa hayata geçirmek mümkün, ama bunun sınırları var. Sadece merkezi devletin ve kurumlarının baskısının yol açtığı sınırlar değil bunlar. İktidar ilişkileri sadece ulusal ölçekte değil, yerel, kişisel, psikolojik düzeyde de üretiliyor hepimiz tarafından. Onun için, çözümün iktidar ilişkileri üretmeyeceği varsayılan örgütlenme modellerinin daha rafine biçimlerde tekrar tekrar kurgulanmasında aranması yetersiz bir yaklaşım. Doğrudan demokrasi örgütlenmelerinin nasıl olması gerektiği konusundaki yaklaşımların tarihi oldukça gerilere gidiyor ve bu konudaki ilkeler aşağı yukarı aynı. Bizim kendi içimizdeki ve diğer insanlarla ilişkilerimizdeki iktidar ilişkilerinden kurtulma kapasitemiz nedir? Sorun burada yatıyor.

Doğrudan demokrasi için sorun teşkil eden konulardan biri de kalıcılık. Yerleşikliğe geçen, kalıcılaşan toplumsal birliktelikler kurumlaşıyor, iktidarlaşıyor. Kapitalizm öncesinde tarihsel süreç "yavaş işlediği" için doğrudan demokratik oluşumlar ya da bunların etkileri uzun sayılabilecek bir süre varolabiliyordu. Kapitalizmde ise doğrudan demokrasi denemeleri kısa bir süre içinde son buluyor, kalıcılık kazanmaya başlayan her girişim otorite ve hiyerarşi ilişkilerini yeniden üretiyor. Doğrudan demokrasi deneyimlerini ulusal değil, yerel ya da mahalle bazında gerçekleştirmeye çalışmanın önündeki engel yine yerleşiklik oluyor. Kalıcılığın her türlü biçimi –ikili ya da grupsal ilişkiler dahil– iktidar üretiyor. Ev komünlerinin, az sayıda insanın katıldığı politik kolektiflerin ve benzer çabaların neredeyse tümünün başarısız kalmasının nedeni kalıcı olmaları. İnsanlar kalıcı politik kurumların, örgütlerin, grupların ürettikleri otorite ilişkilerine tahammül edemedikleri için bu oluşumlardan uzaklaşıyorlar, bireysel yapılarına uygun kişisel dostluklara yöneliyorlar.

Batı'nın postmodern toplumlarında sermayenin yere, mekâna bağlı olmaktan çıkması her türlü toplumsal konumun ve ilişkinin sabit, değişmez, kalıcı olma özelliğine son verdi. Bu durum kalıcı yapılara, kurumlara dayalı büyük siyasetin önemli ölçüde içinin boşalmasına yol açtı. Bu koşullarda muhalefetin doğrudan demokrasi arayışı da küçük, hareketten beslenen o alanlara yöneldi. Merkezi, dikey ve pi-

ramitsel olmayan anti-otoriter oluşumların ancak bir hareketlilikle, göçebelikle, yersiz yurtsuzlaşmayla mümkün olabileceği düşüncesi önem kazandı. Tekil sorunlar bazında ortaya çıkan, sorun çözülünce ortadan kaybolan oluşumlar, parlayıp sönen geçici özgürlük bölgeleri. Bookchin'in yerel de olsa sabit mekânlara dayalı klasik doğrudan demokrasi yaklaşımının karşısında anarşist kuramcı Hakim Bey'in Geçici Otonom Bölgeler'i, özgürlükçü bireyselliği kısıtlamayan, hareket halindeki birliktelikleri öne çıkarıyor. İlkel avcı-toplayıcı topluluklara benzeyen, kalıcılaşıp kurumlaşmaması varoluş şartı olan, her an değişime uğrayan geçici oluşumlar. Özgürlükçü festivaller, piknikler, toplantılar; çingenelerin, gezginlerin rastlaştığı kamp yerleri; yüz yüze ilişkilerin egemen olduğu, katılımcıların sürekli değiştiği kırsal topluluklar; komünal sanat atölyeleri; göçmen işçilerin, evsizlerin, sığınmacıların, işsizlerin, sıkça iş değiştirenlerin yaşadıkları karavan kampları; terk edilmiş fabrikalarda, hangarlarda yaşayan, kayıtdışı, korsan ekonomiden geçimini sağlayan gruplar; okul eğitimi yerine çocuklarına evde eğitim veren, düzenli işte çalışmayan, zanaat öğrenmeyi tercih eden bireylerin oluşturduğu grup birliktelikleri; grup evlilikleri ya da cinsel sempatiye dayalı gruplar; şizoanaliz grupları; kültür merkezleri çevresinde toplanan, alternatif yaşam deneyimlerini gerçekleştiren topluluklar; özel ilgi alanları etrafında oluşturulacak gruplar; hacker grupları; köksüz, kozmopolit nitelikli dergi çevreleri; Internet aracılığıyla kurulan muhalif gruplar.

Hakim Bey'in "yaşam tarzı anarşizmi" olarak adlandırılan yukarıdaki yaklaşımının özel hayat alanlarının yüksek düzeyde bir çeşitlilik gösterdiği, marjinal biçimlerin, farklılığın toplumsal hayat içinde kabul gördüğü Batı toplumlarına hitap ettiği söylenebilir belki. Öte yandan büyük miktarda bir toplumsal artık ürünün bulunması, marjinal kesimlere işsizlik yardımı, sosyal yardım, kolayca bulunan ve gündelik yaşamı finanse etmeye yetecek küçük işler gibi imkânlar sağlıyor. Ancak günümüz ulus-aşırı kapitalizminin dünyada girmediği yer bulunmadığı göz önünde bulundurulduğunda, üçüncü dünya ülkelerindeki büyük ölçekli sınai üretime ve uzun süreli düzenli işlere dayalı yapının hızla çözüldüğünü görüyoruz. Bu gelişme sol muhalefetin temsili demokrasi içindeki kurumsal kitle örgütlerine dayalı varoluş biçimini gitgide geçersizleştiriyor. Öte yandan çeşitlenen toplumsal ve özel yaşama paralel olarak sivil toplum örgütlerinin, inisiyatiflerinin sayısı hızla artıyor. Onun için artık doğrudan demokrasiyi bir gün

ayaklanması beklenen hayali bir sınıfsal bütün içinde değil, parçalı hale gelmiş bulunan muhalefetin gündelik hayat içinde yarattığı küçüklü büyüklü çok sayıda inisiyatif içinde aramak gerekiyor. Temsili aracı politik kurumları devre dışı bırakmaya dayalı doğrudan demokrasinin ve dayanışmanın kırsal bir referansa da sahip olduğu göz önünde bulundurulduğunda üçüncü dünya toplumlarındaki bu tür katılımcı-dayanışmacı geleneklerle kentsel minör politika deneyimleri arasında ilişki kurulması önem kazanıyor.

Eski burjuva toplumunun temsili yapısından farklı olarak postmodern kapitalizm toplumsal ilişkilerde bir tür şeffaflığı ve doğrudanlığı beraberinde getirdi. Çünkü metaların, hizmetlerin, imgelerin, bedenlerin, duyguların, sözlerin, görüntülerin eski tür bürokratik kurumların engelleyici dolayımına takılmaksızın ticari bir dolaşım süreci içinde birbirleriyle sonsuzca karşılaşması gerekiyordu. Her şeyi yüzeye, sıradan olana indirgeyen ortak dil –tüketimin dili– doğrudanlığın ayrılmaz bir parçası haline geldi. Artık herkes her şeyi her yerde herkesin önünde konuşuyor/yapıyor. Yaşasın doğrudan tüketim demokrasisi! Özgürlükçü geçici doğrudan demokratik oluşumlar için önemli bir nokta, kendi varlık alanlarını "özgür tüketimin" alanından ayırmalarıdır. Aksi takdirde otonom özgürlükçü alanlar varolan metasal-kültürel çeşitliliğin, hoş farklılıkların bir parçası haline gelir. Bir diğer önemli nokta, insanın kendi iç dünyasıyla ilişkisindeki doğrudanlık ve açıklıktır. Eskinin iç dünyanın ve benliğin bastırılmasına dayalı kimlik modeli, postmodern toplumda yerini içsel baskı mekanizmalarının zayıfladığı bir tür hafiflemiş, cool, "şeffaf" kimliğe bırakmıştır. "İçsel doğrudan demokrasi"nin oluşturulması için kişinin ruhsal dünyasının "tinsel ürünler endüstrisinin" bir müşterisi olmaktan çıkması gerekir. Postmodern toplumda bireyin kendisiyle dolayımsız yüzleşebilmesinin önündeki en büyük engel, tüketimin tahakkümüdür.

Popüler Kültür ve Muhalefet

YİRMİNCİ YÜZYILIN ilk yarısı devrimler ve savaşlar dönemiydi. Kültürel yaklaşımlar da toplumsal sınıflar arasındaki mücadelenin şiddetinden, sertliğinden etkileniyordu. Rus devrimi sonrasında burjuva kültürüne karşı proleter kültür teorisi geliştirilecekti. Avangardı da içeren modernizm ise farklı bir yol izleyecek, sınıf mücadelesi içinde doğrudan taraf olmaksızın burjuva toplumuna karşı mesafeli, eleştirel bir tutum takınacaktı. Rus ve İspanyol devrimlerinin yenilgiye uğraması ve faşizmin yükselişi, kültür kuramcılarının kitlelere ilişkin olumlu beklentilerini büyük ölçüde terk etmelerine yol açtı. Kapitalist ideolojinin ve kültür endüstrisinin tek tip, edilgen, hareketsiz, sınıf bilincinden ve dayanışmasından uzak, ezenin ve ezilenin özdeş kılındığı bir kitle kültürü ürettiği görüşü radikal ve Marksist kuramcılar arasında yaygınlaşmaya başladı. Toplumsal gerçekçilik yaklaşımı güç kaybederken bir tür eleştirel yüksek sanatı temsil eden modernizm Frankfurt Okulu teorisyenleri tarafından sahiplenildi.

1960'lar sonrasında kapitalizmin postmodern aşamasına geçilmesiyle birlikte gündelik hayat önem kazanmaya başladı. Aşırı çeşitlenmiş kültürel metaların televizyon ve diğer iletişim kanalları aracılığıyla aşırı ölçüde bireyselleşmiş, farklılaşmış özel hayat alanlarını istila etmesi sonucu bazı Marksist kökenli kuramcılar kitle kültürünün toplumdaki eleştirel direnişi tamamen yok ettiğini ileri sürerek modernizme sahip çıkmayı sürdürdü. Diğer bir kesim ise kitle kültürü ürünlerinin halk tarafından gündelik yaşam içinde tüketilirken muhalif anlamlandırmalara maruz kalabileceğini, popüler kültürün ilerici ve demokratik boyutlar taşıdığını savundu.

Önce şunu belirteyim. Popüler kültür kavramının prekapitalist toplumlardaki folklorik kültürle ya da halk kültürüyle bir ilişkisi yok. Halk kültürü anonim, parasız, doğrudan aktarılabilir, otantik bir kültür. İstikrarlı, geleneksel bir toplumsal düzenin ürünü. Günümüzün kapitalist toplumlarında ise halk kültürü ürünleri egzotik bir niteliğe

bürünmüş durumda. Fiske de *Popüler Kültürü Anlamak* adlı kitabında otantik halk kültürünün kapitalist kitle kültürü karşısında bir alternatif olamayacağını belirtiyor. Popüler kültür ise kitle kültürü endüstrisi tarafından üretilip dağıtılan metalardan oluşan metinler ya da kültürel kaynaklar yığınının halk tarafından gündelik yaşam içinde değişime uğratılmasıyla ortaya çıkar. Bu anlamda popüler üretkenlik bir tür brikolajdır. Tektipleştirici kitle kültürü halka yukarıdan dayatılamaz. Halk metaların sunduğu anlam ve hazları çoğaltır, onların tektipliğini ve ahengini bozar; kitle kültürünün disiplin altına alma çabalarına karşı direnir. Popüler kültür kendi içinde çelişkilidir. Halk metaların iktidarını bir yandan kabul ederken öte yandan bu iktidara karşı direnmek, ondan sıyrılmak için aldatıcı oyunlara, hilelere, uyarlamalara başvurur. Aynı şekilde bir metanın popüler olabilmesi için sıyrılmacı kullanımlara imkân tanıması gerekir.

Popüler kültür güçleri iktidara karşı açıkça meydan okumazlar ama güçlülerin zayıf noktalarına karşı gerilla mücadelesi sürdürürler. Hantal, yaratıcılıktan yoksun güçlüler karşısında tâbi olanlar yaratıcı, esnek, dinç ve canlıdırlar. Tâbi olanların, güçsüzlerin kültürü olan popüler kültür içinde en üretken tüketiciler en yoksullardır.

Fiske'ye göre popüler metinler çokanlamlı ve açık uçludur. Popüler okumalar metne değil okuyanlara aittirler ve birbirleriyle çelişirler. Barthes'ın görüşlerinden yola çıkan Fiske, kendi yapısının yasalarını okurlara dayatmayan, insanların hegemonik güce karşı direnmelerine, ondan sıyrılmalarına imkân veren metinleri savunur. Avangard metnin eğitimli, disiplinli okurundan farklı olarak popüler kültür okuru kaçak dövüşen gerillalara benzer. Popüler kültür çoğu kez dili yanlış kullanır, söz oyunlarına, aşırılıklara başvurur. Eğitimli burjuva eleştirmenlerin estetik beğenisi popüler beğeninin tam tersidir.

Fiske, Bakhtin ve Barthes gibi bedensel hazları önemli bulur. Bakhtin'e göre Ortaçağ karnavalı toplumsal ahlaka, denetime ve disipline karşı bedensel hazları, kahkahayı, ölçüsüzlüğü, saldırganlığı öne çıkarır. Herkesin beden temelinde eşit olduğu bu karnavallarda rütbe ve toplumsal hiyerarşi geçerli değildir. Foucault da on dokuzuncu yüzyılda bedensel popüler hazların ve cinselliğin denetlenmesi ve disiplin altına alınmasıyla ilgili çalışmalar yapmıştır. Fiske on dokuzuncu yüzyılda birahane ve müzikholün, sarhoşluğu, fahişeliği, kabadayılığı, aylaklığı temsil ettiği için hâkim sınıflarca tehdit edici ve yıkıcı mekânlar olarak görüldüğünü belirtir. Çağımızda da resmi tatilin

kontrollü eğlence tarzına karşı popüler tatil, emeğin disiplininden karnavalımsı bir serbest kalışı, hazlarda aşırıya kaçışı ve ölçüsüzlüğü temsil eder. Fiske'nin temel dayanaklarından olan Bourdieu da, işçi sınıfının yoğun sözlü ve bedensel katılımı, güçlü bedeni, eğlenceyi, şenliği, hayranlığı, orta sınıfın ise uzaklığı, evrensellikler arayan bir estetiği, topluluk duygusundan yoksunluğu, değerlendirmeci, eleştirici bir tavrı temsil ettiğini belirtir.

Fiske kapitalist sistemin ekonomik ve ideolojik gerekliliklerinin gündelik yaşamı belirlediği yolundaki radikal Marksist görüşe katılmaz. Bu yaklaşımın radikal bir devrim ütopyası dışında mevcut koşulları dönüştürmek için bir umut vermediğini söyler. Fiske'ye göre ataerkil kapitalizm geçen iki yüz yıla rağmen özneleri tektipleştirememiştir. Halk yanlış bilinçli köleler yığını değildir. Fiske'ye göre halk işçi sınıfı bazında tanımlanamaz. Halk tam olarak belirlenemeyen bir toplumsal dayanışmalar dizisidir. Özneler de sınıfsal ya da başka türden aidiyetlerle sınırlı değildir. Muhtelif bireyler farklı zamanlarda değişik popüler oluşumlara bağlanırlar, dolaşırlar. Dolayısıyla halk göçebe öznelliklerden oluşur. Aynı insan farklı anlarda toplumsal dayanışmalar içinde, iktidarın işbirlikçisi de olabilir, direnişçi de.

Fiske'ye göre popüler kültürün asıl etkinlik alanı mikro politik alandır. Makro düzeyde ancak dolaylı bir etkisi vardır. Fiske postmodern liberal çoğulculuğu eleştirir ve onun karşısına kendi popüler ilerici siyasetini koyar. Bu siyaset devrimci değil ilericidir ve bu bağlamda Laclau'nun radikal popülizm yaklaşımından farklıdır. Radikal sanat biçimleri popüler olamazlar çünkü bunlar halkın gündelik yaşamıyla ilişki kurmada isteksizdirler. Marksistler halkın ihtiyaçlarına cevap verebilecek popüler bir haz kuramı üretememişler, bunun yerine popüler bilinç ya da haz açısından pek bir cazibesi olmayan toplumsal vicdan ya da adalet gibi retoriklere yönelmişlerdir. Kendilerini kültürel ahmaklar olarak aşağılayan radikal kuramlara karşı halk gönülsüz davranmış ve sonuçta radikal sanat kayda değer bir siyasal ve toplumsal etkinlik üretememiştir. Radikal popülizm biçimleri tarihte mevcuttur. Radikal toplumsal değişimi ifade eden devrimler tarihte bunalım dönemlerinde ortaya çıkmıştır. Ancak günümüz Batı toplumlarını sarsan ciddi sorunlara karşın, kapitalizmi devirecek bir bunalım ve devrim gündemde değildir. İlerici popüler değişim ise "iktidarın rahatsız edici aşırılıklarının yumuşatılmasıyla sonuçlanır, zayıflar açısından küçük kazanımlar üretir, zayıfların itibarını ve kimliğini korur"

(s. 228-9). Fiske radikal ve ilerici toplumsal değişim modellerinin birbirleriyle çelişmemesi gerektiğini söyler. Çünkü "popüler katılımı gerçekleştiremeyen radikal kuramlar siyasal başarısızlığa mahkûmdurlar" (s. 235). Mikro siyaset aracılığıyla gündelik yaşam içinde korunan direnişler makro siyasete uygun bir zemin hazırlar. Toplumsal bunalım dönemlerinde radikal hareketlerle bağlantı kurma potansiyeline sahip olmayan popüler ilericilik de bir etkinlik gösteremez.

Fiske'nin savunduğu türden popüler ilericilik kuramlarına radikal Marksistlerce getirilen temel eleştiri devrimci olmayan popüler pratiklerin kapitalist sisteme esneklik kazandırarak radikal değişmeyi geciktirdiği yönünde. Eagleton da karnavalı popüler basıncın denetim altında boşaltılmasına izin veren bir emniyet supabı olarak değerlendiriyor. Bu tür eleştirilerin haksız olduğu bir yan var. Halk sisteme karşı olan tepkilerini radikal biçimlerde değil de ilerici, gündelik, demokratik biçimlerde ortaya koysa bile bu olumlu bir şeydir. Sistem bunları kolayca asimile etse de, bu eylemler toplumsal hafıza içinde uzun süre korunmasa da, yaşananın bir izi kalacaktır. Öte yandan radikal patlamaların da kapitalizmin gelişimine ivme ve esneklik kazandırması pekâlâ mümkündür. Örneğin 1968 sonrası bilgisayar, iletişim ve hizmet sektörlerinde büyük sıçramalar olmuştur. Radikal Marksist hareketlerin tarihine ve bugününe baktığımızda, bu hareketlerin de iktidar ilişkilerinden muaf olmadığını, otoriteyi, hiyerarşiyi, cins ayrımcılığını içlerinde barındırdıklarını görürüz. Bu hareketlerin "yontulması", en başta postmodern mikro politika suçlamasıyla burun kıvırıp aşağıladıkları ekoloji, feminizm, antimilitarizm, eşcinsel ve benzeri hareketler sayesinde olmuştur. Yirminci yüzyılın ilk yarısındaki devrimlere gelince, bunlar savaş, ekonomik kriz gibi halkın yaşam koşullarının dayanılmaz hale geldiği özel durumlarda gerçekleşmiş ve çok kısa bir süre içinde baskıcı bürokrasilerin denetimine girmişlerdir. Günümüz postmodern toplumunda büyük bir kriz sonucu bir ayaklanma olsa bile, halk kendi kendini yönetecek kapasiteye sahip değildir. Bir toplumun mikro politika içindeki etkinliği onun makro politik alanda yapabilecekleri hakkında güçlü ipuçları verir. Günümüz toplumu açısından bu ilişki umut verici değildir. Fiske'nin kitle kültürü yaklaşımının savunulduğu radikal Marksist kuramlarda gördüğü çelişki şu: Tek boyutlu bir tüketiciler yığını olarak görülen kitlenin bir kriz sonucu birdenbire bambaşka bir kimliğe bürüneceği yolundaki inanç.

Ne var ki Fiske'nin yaklaşımı da sorunsuz değil. Kendisinin de belirttiği gibi Batı'daki en başarılı popülist hareketler sağ kökenli. Hitler, Mussolini, Reagan ve Thatcher sağ popülizme yaslanıyorlar. Yine de Fiske halktaki ilerici potansiyele inanıyor. Bence bu iyimserliği bir ölçüde postmodern toplumu yeterince kavrayamamasından kaynaklanıyor. Örneğin günümüz toplumunu ataerkil olarak niteliyor. Oysa postmodern toplum kadınların toplumsal hayata yoğun katılımıyla birlikte "cinsiyetsiz" bir yapılanmaya doğru ilerliyor. Yine Fiske günümüz kapitalizmini merkezileşmiş üretimle tanımlıyor. Yanlış, çünkü postmodern kapitalizm periferilere kaydırılmış küçük çaplı, esnek üretime dayanıyor. Aynı şekilde yönetenlerin hantal olduğu ve karşılarında durağan, hareketsiz bir toplum istedikleri tezi daha çok modern kapitalizm için geçerli. Postmodern kapitalizm gündelik hayattaki çeşitlilikle, farklılıklarla, insanların, metaların ve işaretlerin sonsuz yer değiştirmesiyle güç kazanıyor, üretimini sonsuza doğru çeşitlendirebiliyor. Eğer bugünün toplumu İkinci Dünya Savaşı öncesi toplumun kapalılığına, tutumluluğuna, sınırlı tüketim alışkanlıklarına, hareketsizliğine, bedensel ve cinsel hazlarının sınırlanmışlığına sahip olsaydı kapitalizm bir gün içinde çökerdi. Bu nedenle postmodern kapitalizmin siyasi teorisinin, farklı olanların bir arada yaşaması temeline dayalı liberal çoğulculuk olması hiç tesadüfi değil. Fiske'nin karnavaleski, şenliği, ölçüsüzlüğü, aylaklığı, sarhoşluğu, cinsel serbestliği kapitalizm karşıtı olarak gösteren yaklaşımı da aynı nedenlerle geçerli değil. Disneyland ve ticarileşmiş, turistikleşmiş karnavalların hâkim olduğu günümüzde Ortaçağ karnavallarındaki aykırı havayı solumak artık olanaksız. Ayrıca kabadayılığı, saldırganlığı, işçilerin güçlü erkeksi bedenlerini teşhir etmelerini kapitalizme karşı muhalefet olarak gören Fiske'ye kadınlar ne der bilmiyorum.

Türkiye'ye gelirsek 1980'lerden itibaren yoğunlaşan kitle kültürünün istilası ilerici popüler kültürü ve yaşam içindeki direnişçi öğeleri büyük ölçüde zayıflattı. Ahmet Oktay *Türkiye'de Popüler Kültür* adlı kitabında emekçi kesimlerin kapitalizm içinde edindikleri statükoyu yitirmek istemediklerini, protestolarının siyasi değil ekonomik içerikli olduğunu, düzeni değiştirmeyi değil daha iyi yaşam koşulları ve daha çok tüketim istediklerini belirtiyor. Halkta uzlaşma, kişisel refah ve güvenlik isteği ağır basmaktadır. Sınıfsal aidiyet duygusunun zayıflamasıyla birlikte yoksulların beklentisi varlıklılarınkiyle örtüşmekte, sınıfların kültürel değerleri arasındaki geçişim hızlanmaktadır. Ok-

tay'a göre Türkiye'de emekçiler popüler demokratik öğelere yakınlık duymamaktadır.

Oktay'a göre popüler kültür bağımlı kesimlerin gündelik hayatından izler taşır. Kitle kültürünün mesajları halk tarafından muhalif bir biçimde algılanabilir. Ama öte yandan popüler kültür yapay mutluluklar üreterek narkotik işlevi görür, kapitalist toplumun varlığını doğal göstererek gerçekliğin görülmesine engel olur. Oktay'a göre Türkiye'de kitle kültürü popüler kültür ve folklorik kültüre egemen olmuştur. Emekçi sınıfların doğrudan ürettiği kültür, iktidarın ideolojisinin güdümüne girmiş, direnişçi yanları asimile edilmiştir. Başlarda muhalif öğeler barındıran arabesk ise git gide bu niteliğini kaybederek egemen sınıfların söylemine eklemlenmiştir. Halkın gündelik yaşam deneyimleri hakikiliğini kaybetmiş, insanlar televizyonun ürettiği yapay ve sanal hayatları yaşamaya başlamışlardır. Oktay bütün bunların karşısında, yaşanan gerçekliğe karşı eleştirel bir tavrı içeren üst kültür ürünlerinin özgürlükçü ve demokratik bir niteliğe sahip olduğunu söylüyor.

Fiske'nin bahsettiği türden bir kültürel popüler ilericiliğin Türkiye'de çok zayıf olmasının bence önemli nedenlerinden biri, bireyselliğin ve gündelik hayatın gelişmemiş olması. Batı'da iki yüz yıldan uzun bir tarihi olan bu süreç Türkiye'de esas olarak 1980'lerin ortalarından sonra ivme kazandı. Batı'daki birey 1960'lar sonrasında, medya aracılığıyla yayılan postmodern kitle kültürüne maruz kaldığında radikal değilse bile sıyrılmacı, savuşturucu, deforme edici, kimi zaman da direnişçi tepkiler verebildi. Çünkü bireysel gündelik hayatta o güne kadar elde edilmiş nispi kültürel doygunluk, kitle kültürü ürünlerinin gündelik hayata ancak belli bir kırılmayla girmesine izin veriyordu. Osmanlı'dan bu yana kapalı toplum yapısının izlerini sürdürmesi, bireysel yaşamın gelişmemesi, kültürel modernleşmenin halkın gündelik yaşamına girememesi ve toplumun maddi ve kültürel tüketim ürünleri karşısındaki açlığı gibi nedenler sanıyorum son on beş yılda postmodern medya kültürünün halk kültürü üzerinde egemenlik kurmasını ve ilerici bir popüler kültürün gelişmeyişini açıklamada yardımcı olur. Toplumun kitle kültürü endüstrisi ürünlerini keyifle, eleştirisiz bir biçimde tükettiği bir dönem yaşıyoruz. Popüler kültür eleştirisi Batı'dakinden farklı olarak çokanlamlı ve açık uçlu bir zenginlik içermeyen, yaratıcılık fukaralığı kokan kültürel tüketim ürünlerini eşeleyip duruyor, ama nafile. Toplumun çokanlamlılık ye-

rine tekanlamlılığı, basitliği, doğrudanlığı tercih ettiği yerde eleştirmen de popüler metinlerin sığ sularında bir şeyler bulacağım diye çırpınıp duruyor. Elbette, azınlıkta olmalarına rağmen farklı tüketimlere, okumalara, anlamlandırmalara imkân veren kültürel ürünler ve bu farklılıkları yaratıcı bir biçimde dillendiren, çözümleyen popüler kültür eleştirmenleri var. Umarım toplumdaki dolaysız kültürel açlığın yatışmasıyla birlikte, daha fazla keyif veren, "demokratik" popüler kültür ürünleri artar ve böylece radikal aydınlar da tükettikleri yüksek kültür ürünlerinin ciddi ve kasvetli havasından biraz uzaklaşıp gerginlik atma imkânına kavuşurlar.

Şenlik ve Muhalefet

KARNAVALLAR, beden üzerinde baskıcı bir denetim kuran iktidar karşısında bedenin dünyevi aşırılıklarının ortaya çıkmasına imkân veriyor. Ortaçağ'da dinsel otoritenin ideolojisi yaşamdan zevk almayı değersizleştiriyor; bu resmi yaşam monolitik bir ciddiyeti ve kasveti, hiyerarşiyi, itaat ve sofuluğu temsil ediyor. Karnaval alanında ise otorite ve hiyerarşi ilişkileri askıya alınıyor. İktidarın baskı altında tuttuğu yaşamsal içgüdüler kendilerine açılım imkânı buluyor. Ölçüsüzce yeme içme, gülme, özgür cinsellik. Öte yandan bedenin "tatsız jestleri" de ihmal edilmiyor; alenen ortalık yerde osurma, geğirme, işeme, sıçma, kusma, sümkürme, tükürme, uygunsuz yerleri kaşıma. Gündelik rutinden kopma, esrime hali ve irrasyonalite eğilimi, resmi, ölçülü ve kutsal olan her şeyin alay ve küfür konusu haline getirilmesini beraberinde getiriyor. Resmi söylem taşkınlıklarla ifade bulan dirimsellik karşısında işlevsiz kalıyor. Kaotik, merkezkaç, anarşik, hayvani olanın merkezi, baskıcı, sınırlayıcı, düzgün olandan uzaklaşması gözlemleniyor Ortaçağ karnavallarında. Öte yandan gündelik yaşam içinde insanlar arasında mesafe oluşturan sınırlar karnavalda ortadan kalkıyor. Kişilerin birbirlerini tolere edip aynı zamanda belirlenmiş kimliklerini ısrarla korumalarından ziyade benliklerin kolektif bir coşku havası içinde mübadelesi ve diyaloğu söz konusu karnavalda. Farklılıkların eklektik bir biçimde yan yana durması değil ama karşılıklı etkileşim içinde birbirlerinin içine geçişlerle sürekli değişime uğramaları söz konusu.

İktidarın ciddiliği postmodern kapitalizmin gelişmeye başladığı 1960'lı yıllara kadar sürüyor. Üretim sürecinin ve işçi sınıfının disiplin altına alınmasının gerektirdiği ciddiyet, devletin kendi denetiminin dışında, muhalif bir protestoya dönüşme potansiyeli taşıyan sivil şenliklere kuşkucu bir gözle bakmasına neden oluyor. Tüketimin sınırsızca yaygınlaşmasını hedefleyen postmodern iktidar ise eğlence-

yi bir endüstri dalı olarak değerlendirerek keyif kültürünü yaygınlaştırıyor. Resmi eğlenceler, yerlerini çeşitli sivil kuruluşlarca, yerel yönetimlerce gerçekleştirilen festivallere bırakıyor. Büyük firmaların sponsorluğunda gerçekleştirilen festivaller ticari kaygı taşımalarının yanı sıra firmanın prestijini de güçlendiriyor. Eskiden halkın gündelik yaşamının dışında yasaklayıcı bir güç olarak beliren iktidar, monolitik bir kültürü topluma empoze etmeye çalışırdı. Kültürel çeşitlilik ideolojisini benimseyen postmodern kapitalizm ise kültür alanını piyasa güçlerine devretti. Kültürelleştirilerek çeşitlendirilmiş tüketimin arkasında ise ticarileşmenin standartlaştırıcı düzeneği yatmaktadır. Disneyland gibi hiper-eğlence merkezlerinin yanı sıra festivallerde de gözlemlenen olgu, bireysel ya da toplu esrime halinden çok, eğlenme zorunluluğu duygusudur. Bireysel tercihlere göre farklılaştırılmış, egzotik, "sıradışı" soslarla bezenmiş eğlenceler, düzenli tüketicilerin tekdüze hayatına bir çeşni katmayı amaçlamaktadır. Ortaçağ karnavalları, halkın gündelik yaşamında zaten mevcut olan dirimsel öğelerin yoğunlaşmış, taşkın biçimlerine ifade imkânı sağlıyordu. Bedenin dirimselliğinin, coşkusunun, tutkularının, tinselliğinin büyük ölçüde tahrip olduğu postmodern toplumda ise karnavallar bireylerin zorlama, öğretilmiş bir coşkuyla katıldıkları tüketim törenlerine dönüşmüşlerdir. Katılımcılar arasındaki en sıcak görünüşlü diyalogların arka planında kendini koruma, sakınma duygusu egemendir. "Aykırılıkların", "çılgınlıkların" hoşgörüyle karşılanması konusuna gelince, bunda altkültürleri kültürel renkliliğin öğeleri olarak gören postmodern ideolojinin payı var. Her düzenli tüketicinin altkültürel ambiyanslarla alışverişi meşrudur.

Ortaçağ karnavalları bedenin zevklerini ve dirimselliğini baskı altında tutmaya çalışan resmi otoriteye karşı insanın "hayvani" eğilimlerinin dışa vurulmasını temsil ediyordu. Günümüzde bu eğilimlerin ehlileştirilmesi, evcilleştirilmesi, dışsal bir resmi otorite tarafından değil, toplumsal hayatın kılcal damarlarına yayılmış geniş bir iktidar ağıyla iç içe geçmiş olan kültürelleştirilmiş tüketim vasıtasıyla gerçekleştiriliyor. Bu durumda bedenin dirimselliğine, coşkusuna sahip çıkılması, ancak onun zevklerini biçimlendiren, standartlaştıran, ticarileştiren postmodern keyif kültürüne karşı çıkmakla mümkündür. Muhalif karnavalların en önemli özelliği anti-otoriter, kültürdışı eğilimleri içlerinde barındırmalarıdır. Bu tür karnavallar bir ayaklanma ruhu taşırlar. Sadece otoriteye, hiyerarşiye, merkeze karşı olmakla

kalmayıp tüketim ilişkilerinin ortadan kalktığı, coşkuların ilkşel biçimlerde ortaya çıktığı, karşılıklı yardım ve paylaşım duygusunun hâkim olduğu bir şenlik ortamı oluştururlar. Postmodern kapitalizm, gündelik hayatın her alanını kültürelleştirilmiş, ticarileştirilmiş hazzın konusu haline getirerek umursamazcı bir keyif kültürünü yaşamın tüm anlarında egemen kılmak istemektedir. Bu durumda muhalefete düşen, eğlenceyi sadece karnavallarla sınırlamaksızın gündelik ilişkilerdeki tüketimsel/kültürel iktidar uygulamalarını deşifre edecek eleştirel bir şenlik pratiğini mümkün olduğunca geniş bir yelpaze içinde hayata geçirmektir.

Karşılıklı Yardım ve Dayanışma

KARŞILIKLI yardım ve toplumsal dayanışma insanlığa tarihi boyunca eşlik eden olgular. Bir kabileye, cemaate, kır komününe ait olma duygusu, kendiliğinden oluşan yardımlaşma ilişkilerini beraberinde getiriyor. Kapitalizm öncesi toplumlarda kan ve aile bağlarına dayalı bir dayanışma oldukça yaygın.

Liberal kapitalizmin gelişmeye başlamasıyla birlikte bireysel ve rekabetçi değerler, kolektif ve dayanışmacı değerlerin aleyhine güçlenmeye başlıyor. Ama kapitalizm büyük fabrikalar temelinde yoğunlaşan bir işçi sınıfı yarattığı için kolektif dayanışma bu sınıfın sendikaları, kooperatifleri, yardım sandıkları, partileri vasıtasıyla varlığını sürdürüyor. Öte yandan toplumdaki sınıflar arasındaki mücadelenin sertleşmesi ve kutuplaşmaya yönelmesi, herkesin bireysel çıkarları peşinde koşmasının sonuçta toplumsal ortak paydayı/çıkarı beraberinde getireceği şeklindeki liberal varsayımı geçersiz hale getiriyor. Çözüm İkinci Dünya Savaşı'ndan sonraki dönemde üretiliyor. Devlet legal, örgütlü emekle gerçekleştirdiği mutabakat çerçevesinde sosyal yardımı kendi bünyesi içinde kurumlaştırıyor. Sosyal güvenlik, iş güvencesi, işsizlik tazminatı, iş yasaları bu dönemde işlerlik kazanıyor. İşçi sınıfının sendikaları aracılığıyla kendi içinde gerçekleştirdiği dayanışma ise gitgide idari prosedürlerce şekillendirilen bir formelliğe doğru gelişiyor.

1980'lerden sonra büyük çaplı üretimin yerini küçük ölçekli, esnek, "part-time" üretime bırakması işçi sınıfının kolektif dayanışma zeminini eritiyor, sendikaların pazarlık gücünü azaltıyor. Neoliberalizmin güç kazanmasıyla birlikte sosyal adalet, toplumsal dayanışma gibi kavramlar terk ediliyor, rekabet, verimlilik, piyasa vb. kavramlar ön plana çıkıyor. Devletin topluma yardım etmekten vazgeçmesinin yanı sıra işçi sendikaları da özelleştirme, deregülasyon (kuralsızlaş-

tırma) vb. piyasacı düzenlemeleri destekliyorlar. İşsizler, yoksullar, göçmenler kendi kaderine terk ediliyor.

Birbirine eşit ve aynı çıkarlara sahip kişilerden oluştuğu varsayılan monolitik bir işçi sınıfının yerini farklı taleplerle ortaya çikan göçmenler, öğrenciler, kadınlar, eşcinseller, çevreciler, savaş karşıtı hareketler vb. oluşumların şekillendirdiği parçalı bir toplumsal yapıya bırakması, yeni yardım ve dayanışma biçimlerini de beraberinde getiriyor. Bu yeni yardımlaşma makro politikanın ve sendikal bürokrasinin ihtiyaçlarına göre şekillenen kurumsal bir pratik olmaktan çok uzaktır. Çokluğu oluşturan yeni topluluklar arasında bir tâbiyet ilişkisi olmadığı gibi hiçbir topluluk diğerinden üstün ya da önemli değildir. İlişkilerde hiyerarşi, dayatma, otorite kullanımı yoktur. Karşılıklı yardım, klasik politikanın rutin bir uygulaması olarak değil, etik kaygıların bir sonucu olarak gerçekleşir. Toplumun yardımlaşma duygusunu kaybederek bu "görevi" kurumlara devrettiği postmodern koşullarda yardımlaşma ancak tek tek bireylerin içsel hesaplaşmasına eşlik eden bir etik dolayımıyla sahicilik kazanabilir.

Topluluk içindeki ya da topluluklar arasındaki dayanışmayı engelleyen en önemli etken bireylerin benlerini ön plana çıkarmasıdır. Güç ve otorite kullanımı, kendilerini büyük davaların görevlisi olarak gören dayatmacı kişiliklerin ayrılmaz bir parçasıdır. Dayanışma bireylerin benlerini geri çekmesini gerektirir. Karşılıklı yardım her şeyin bir karşılığı olması gerektiği anlamına gelmez. Bireylerin tek taraflı verici olduğu, armağan duygusunun eşlik ettiği bir ortamda karşılıklılık doğal olarak oluşacağı için ayrı bir ilişki biçimi olarak tanımlanmasına gerek kalmaz. Öte yandan yardımlaşma sadece yoksulların değil yoksunların dayanışmasıdır da; sözden, yazıdan, kimlikten, cinsiyetten, konumdan yoksun olanların dayanışması. Eğer iktidar her biçimiyle yok edilecekse bireylerin iktidarsızlaşması iyi bir başlangıç olabilir. Kendilerini silenlerin, otoritesizleştirenlerin dayanışması. Politikanın, etiğin ayrı bir alan olarak anlamını yitirdiği birlikte durma hali. "Arada" gezinenlerin, kaçış çizgilerinde rastlaşanların yardımlaşması. Kurumsallaştığında, rutinleştiğinde başka bir alanda ortaya çıkmak üzere gözden silinen bir dayanışma. Yerleşik olmayanın, göçebe olanın, dışlananın, tekinsiz olanın fark etmeden kendini içinde bulduğu bir dayanışma. Yardım edeni otoritesizleştiren, yardım alanı eziklik içermeyen bir şükran duymaya yönelten bir karşılıklılık hali. Bakışların, jestlerin, duyguların, sözlerin hiçbir sabitlenmeye

imkân vermeyen karşılıklı etkileşimi. Vermek ve almak fiillerini ortadan kaldıran bir yardımlaşma. Yetkesizliğin, anarşinin ötekine karşı duyulan sorumluluğu beslediği bir toplumsallık durumu. İktidarın verili yardım kodlarının kırıldığı, hiçliğin kaosundan çıkan bir karşılıklı yardım ve dayanışma.

Dayanışmacı Toplumlar

TARİH boyunca insanları topluluklar ya da toplum halinde bir arada yaşamaya iten temel etken yaşam koşullarının dayattığı zorunluluklar olmuş. Alma-verme ya da el değiştirme ilişkileri insanları topluluğun bir parçası haline getirmede önemli bir rol oynamış. Toplayıcı göçebe topluluklarda toplanan ürün bölüşüldüğünde insanlar ihtiyaçlarından fazlasını yakınlarına ya da diğer topluluk üyelerine veriyorlar. Bu durumda ürünlerin el değiştirme biçimi armağan olarak ortaya çıkıyor. Ürünün elde edilmesi için üretim araçlarının kullanılmaması ve birikimin bir anlam taşımaması, armağan "ekonomisinin" ya da dayanışmacı "ekonominin" temelini oluşturuyor. Avcı topluluklarda da benzer armağanlaşma ilişkilerinin yürürlükte olduğu görülüyor. Ancak bazı durumlarda avda kullanılan araçların sahiplerinin ava katılmasalar bile av ürününe sahip olabildikleri gözleniyor. İlkel tarım ve küçük çaplı kullanım değeri üretiminin gerçekleştiği topluluklarda da ihtiyaç fazlası ürün armağan olarak yakınlara, akrabalara dağıtılıyor. Beyin elinde biriken ürün bile topluluğun ortak malı olarak görülüyor ve bey potlaç ve cömertlik gösterileriyle elindeki bu fazla malı vermek, dağıtmak ihtiyacını hissediyor.

İlkel topluluklarda el değiştirme sadece mallarla sınırlı bir olgu değil. Mallar topluluğun yaşantısıyla, tinsellikle iç içe geçmiş durumda. Eşyaların, işaretlerin, duyguların değişimi birbirinden ayırt edilemez olgular. Verilen şey bir meta değil, bir ruh taşıyor: İnsan verdiğine kendini de katıyor. Sadece eşya değil, söz ve hayatını da veriyor. Armağanın tinsel önemi, ötekiyle kurulan temel ilişki biçimi olmasıdır. Armağan topluluk üyeleri arasında dostluk ve dayanışma duygularını güçlendiriyor. İlkellerde duygusal düzeyden ayrı bir fayda düzeyi yok. Verenin karşılığını almayı beklememesi, hatta karşılık almayı tercih etmemesi, birikime karşı çıkan armağan toplumlarının en önemli özelliklerinden biridir. Bazı durumlarda sadece başkalarına vermek için armağan üretimi yapılıyor. Topluca yapılan şarkılı, dans-

lı bir oyuna dönüşen bir üretim bu, fayda amacı gütmüyor. Armağan karşı tarafın ihtiyaç duyduğu bir şey olarak verilebileceği gibi böyle bir ihtiyaç olmadığında da verilebiliyor. Fazlayı vermek gündelik ilişkilerin sıradan, özel bir önem taşımayan bir parçasını oluşturuyor. Öte yandan armağan, alıp verme ilişkisinde eşitliği dışlayan bir olgu olarak beliriyor. Verilen kişiye ihtiyacı olduğunda tekrar tekrar verilebileceği gibi onun karşılık olarak bir şey verme zorunluluğu bulunmuyor. Ama pratikte armağan alan kişi belirsiz bir süre sonra genellikle aldığıyla eşit değerde olmayan bir eşyayı armağan olarak geri veriyor. Armağan topluluğu bir arada tutan bağları, toplumsal dayanışmayı güçlendiren bir davranış biçimi olduğu için cömert, verici kişiler topluluk nezdinde itibar kazanıyorlar.

Kapitalist ekonomiyi ilkel armağan ekonomilerinden ayıran en önemli özelliklerden biri artık endüstriyel olarak üretilen metalara dönüşmüş malların birbirleriyle değiş tokuşundaki temel kriterin eşit değerlerin değişimi olmasıdır. Birbirleriyle eşit emek gücü içeren, dolayısıyla eşit değere (değişim değerine) sahip metalar para aracılığıyla değiştirilirler. Metaların topluma dağılımı büyük ölçüde üretim araçlarının dağılımıyla ilişkilidir. Öte yandan eşit değerlerin değişimi her bireyin kendi çıkarını en rasyonel (bencil) biçimde korumasını gerektirdiğinden karşılıksız vermeye ya da fazladan vermeye bu sistemde yer yoktur. Armağan ekonomisinden farklı olarak kapitalizmde bir tarafın vereceği malı ya da parayı geciktirmesi vade farkına dayalı bir faiz ödemesini beraberinde getirir. Üreticiler el konulan kendi ürünlerine yabancılaştıkları, verdiklerine kendilerini katmadıkları için değişimciler arasındaki ilişkilerde insani, duygusal boyut kaybolur, kayıtsızlığın egemen olduğu toplumsal ilişkiler şeyler arasındaki ilişkiler görünümüne bürünür.

Piyasanın ihtiyacı olana karşılıksız olarak vermeyi reddeden mantığına karşı devlet bir dönem, çözülen ve kutuplaşan toplum içinde görüntüde de olsa bir dayanışma yaratmak amacıyla "sosyal yardım" adı altında ihtiyacı olanlara az da olsa karşılıksız verme görevini üstlenmiştir. Ancak neoliberal dönemle birlikte devletin sosyal amaçlı, karşılıksız yardımları son bulmuş, yardıma muhtaç yoksul kesim her türlü toplumsal destekten yoksun bırakılmıştır. Bu gelişmenin eşitliği değil, farklılığı vurgulayan postmodern kapitalizm döneminde gerçekleşmesi tesadüfi değildir. Neoliberal, küresel kapitalizm eşitlik ve adalet düşüncelerinin kısmen de olsa izlerini taşıyan eski sosyal gü-

venlik sisteminin, iş yasalarının, refah devletinin yasal çerçevesinin yok edilmesi için eşitsizlikten beslenen bir farklılığı oluşturmak zorundadır. Sadece bu değil: Eşitsizlikten "kârlı çıkan", düzenli gelire sahip tüketiciler topluluğunun, işsizlerle, yoksullarla, göçmenlerle, yani alttakilerle arasındaki farkı, büyüyen uçurumu onaylaması da istenmektedir. Yoksulların, dışlanmışların yok olmaya terk edilmesi yönünde bir kayıtsızlık ve duyarsızlık postmodern tüketicinin "toleransını" oluşturmaktadır. Yoksullar ve göçmenler orta sınıf tüketici yığınının gözünde suçlulaştırılmakta, işsizlik ve göçmenlik serserilikle, uyuşturucu satıcılığıyla, alkolle, kumarla, aylaklıkla ve her türlü suçla ilişkilendirilmektedir. Alttakilerin dışlanması, etkisizleştirilmesi, yalıtılması, etraflarının bir suç ve dehşet halesiyle çevrilmesi, kamu güvenliğini tehdit edici unsurlar olarak gösterilmeleri, piyasa ilişkilerinin yarattığı endişeler, belirsizlikler ve gerginlikler sonucu sisteme karşı tepki gösterebilecek "düzgün yurttaşları" kontrol altında tutmaya da yaramaktadır.

Malların karşılıksız ya da eşit olmayan el değiştirmesinin yürürlükte olduğu ilkel dayanışmacı ekonomilerden farklı olarak erken kapitalizm eşitlerin değişimini kendi ilkesi yapmış, malları, içerdikleri tinsellikten ve biricikliklerinden arındırarak onları soyut emek gücü, değişim değeri taşıyıcıları haline getirmişti. Postmodern kapitalizmde ise metaların değişim değerinin yanı sıra simgesel bir değer de taşıdığını, bu simgesel değerin de toplumdaki sanal olarak üretilmiş kültürel simgesel sistemin bir parçası olarak oluştuğunu görüyoruz. İlkel toplumlardaki tinsel-simgesel sistem topluluğun gündelik hayatının, hakikatinin doğal bir parçasıydı. Postmodern toplumda ise sanal-simgesel sistem tamamen endüstriyel olarak, tüketime endeksli bir biçimde üretilmektedir. Bu nedenle metaların değerini onların içerdiği emek gücünden koparan ve görünürde eşitlerin değişimini gündem dışı bırakan süreç aynı zamanda metaların eşitliğini bu kez simgesel planda sağlama yönünde gelişmektedir. Bu bağlamda günümüzde Anneler Günü, Sevgililer Günü, vb. nedenlerle verilen armağanları karşılıksız verilen bir armağan olarak değil de tüketim kültürünün teşvik ettiği, tinsellikten ve hakikatten kopmuş bir alışveriş biçimi olarak düşünmek gerekir.

ANARŞİK TONLAR

Klasik Anarşizmden Postyapısalcı Anarşizme

ANARŞİZMLE ilgili uzun dönemdir süregelen bir yanılgı vardır. Buna göre doğanın, ekonominin, tarihin yasaları olduğunu varsayan Marksizm'den farklı olarak anarşizm hiçbir yasanın bağlayıcılığını kabul etmeyen özgür insan eylemini savunur. Kaosu, bireysel şiddeti, otoritesizliği içermesi de bu yasa tanımaz anlayışın mantıksal sonucudur. Marksizm toplumsal dönüşümü tarihin yasaları çerçevesinde ele alırken anarşizm ilerlemenin rasyonalitesini reddeder.

Crowder'ın *Klasik Anarşizm* adlı kitabı yukarıda bahsedilen yanılsamayı temelinden sarsacak bilgiler sunuyor okuyucuya. Yazara göre Marksizm gibi anarşizm de Aydınlanmanın ve pozitivizmin mirasçısıdır. Klasik anarşizme göre insan fizik kanunlarıyla yönetilen evrenin bir parçasıdır. Fiziksel ve toplumsal dünya tek bir doğal sistemin parçalarını oluştururlar ve her ikisi de modern bilim tarafından açıklanır. Bilim meşru otoritedir, toplumsal ilerleme bilimsel bilginin toplum içinde yayılmasıyla gerçekleşecektir. Ahlaksal dünya doğal dünyanın bir parçasını oluşturur ve ikincisinin bilimsel olarak araştırılması yoluyla ahlak yasaları bulunacaktır. Bakunin'e göre "insanın özgürlüğü ancak doğa yasalarına kendisi onları öyle kabul ettiği için uymasıyla mümkündür" (s. 158). Pozitivist kuramcı Comte'un görüşleri klasik anarşistlerde hayranlık uyandırır.

Proudhon'un *İnsanlık İçinde Düzenin Yaratılmasına Dair*'de (1843) ana hatları verilen üç aşamalı düşünsel ve toplumsal evrim açıklaması, insan bilgisinin "pozitif" biçimine ulaşmadan önce "teolojik" olandan "metafizik" olana yükseldiğini söyleyen Comte'un "üç aşama yasası"nın neredeyse tümüyle yeniden anlatımıdır (s. 49-50).

Kropotkin ise Comte'un doğalcı pozitivist prensipleri ahlak ve siyaset bilimlerine uygulamakta yeterince titiz davranmadığı görüşündedir ve Comte'da,

Ona ahlaki duyarlılıklar hakkında tümüyle doğalcı açıklamalar sunabilecek biyolojik bilginin eksik olduğunu savunur. Ne mutlu ki böyle bir bilgi ve açıklamayı artık Darwin'in çalışmalarından elde etmek mümkündür. *İnsan Soyunun Kaynağı* Kropotkin'in kendi ahlak bilimine temel olur. Art arda gelen çalışmalarda modern evrimci bilimin ahlak ve siyaset bilimi için bir taslak sunduğunu gösterir (s. 51).

İlerleme bilimi, ahlak bilimi gibi kavramlardan sıkça bahseden, anarşist kuramın öncülerinden Godwin'e göre ise özgür olmak, aklın prensiplerince yönetilmek demektir. Klasik anarşizm doğanın bir yasası olan ahlak yasasına rasyonel akıl vasıtasıyla ulaşılabileceğini düşünür.

Doğanın, bilimin ve aklın yasaları konusunda aynı pozitivist kaynaklardan beslenen klasik anarşizmle Marksizm arasındaki fark nereden kaynaklanmaktadır o halde? Bu soruyu cevaplamadan önce her iki teorinin toplum ve siyaset anlayışlarına göz atmakta fayda var. Doğanın ve aklın yasaları evrensel olarak geçerliyse bu iki görüşün önerdiği toplum modellerinin de benzer olması beklenir. Gerçekten de komünist toplum modeli ile anarşist toplum modeli arasında kayda değer bir fark yoktur. İktidar ilişkilerinin son bulacağı geleceğin toplumunda bireyin gelişmesinin önündeki tüm engeller ortadan kalkacaktır. Gelecekteki toplum modeli konusunda bir anlaşmazlık yoksa farklılığın bu topluma varmanın yollarından ve bu yolda kullanılan araçlardan kaynaklandığı düşünülebilir. Marx'ın şiddete dayalı işçi ayaklanmalarını desteklediği, ancak devrimsiz, barışçı bir dönüşümü de mümkün gördüğü bilinir. Klasik anarşizm de sanılanın aksine şiddete dayalı devrimi mutlak bir biçimde savunmaz. Godwin şiddete dayalı devrimlere sıcak bakmaz. Proudhon'a göre ise şiddete dayalı ayaklanma mümkün olduğunca kaçınılması gereken bir şeydir. Ona göre,

> Kendi haline bırakıldığında aklın evrimi, şiddete başvurmaya gerek kalmadan, ilerlemeyi garanti edecektir. ...Fakat şiddetli devrim istenmese de kaçınılmaz olabilir (s. 184).

Bakunin devrimi bir gereklilik olarak görürken Kropotkin şüpheci bir tavır sergiler. O halde devrim konusunda da klasik anarşizm ile Marksizm arasında önemli bir farklılık olmadığı söylenebilir.

Her iki kuram da aklın hâkimiyeti ve toplumsal ilerleme konularında Aydınlanmanın iyimserliğini paylaşmakla beraber mevcut top-

lumun yetersizlikleri karşısında huzursuzluk duyar ve toplumsal dönüşümü hızlandırmak için bazı araçlar önerir. Klasik anarşizmle Marksizm arasındaki önemli bir tartışma, toplumsal dönüşüm için kurulan örgütlerin yapısına ve temsili niteliğine ilişkindir. Anarşistler iktidarın merkezileşmiş örgütlerde yoğunlaşmasına karşı çıkarlar ve doğrudan halk eylemini ve yönetimini savunurlar. Bu bağlamda halkı temsil eden örgütlere güvenmezler. Ancak bütün bunlar anarşistlerin halkın devrimci dinamiğine mutlak olarak güvendikleri anlamına gelmez. Örneğin Bakunin halkın cehaletinden ve sürü eğiliminden bahseder, komplocu taktikleri ve gizli toplulukların kurulmasını gündeme getirir, itibarlı ve akıllı kişileri etkileyerek halkı eyleme kışkırtmayı önerir. Anarşistler devrim öncesi kurulacak temsili siyasi örgütlere karşı duydukları güvensizliğin yanı sıra özelde bir geçiş devleti olan proletarya diktatörlüğünü, genelde ise her türlü devleti ve hükümeti reddederler. Proudhon daha da ileri giderek bireyin özgürlüğünü kısıtladıkları için siyasi örgütlerden uzak durmuştur. Kropotkin ise hangi ideal adına olursa olsun bireyin sakatlanmasına karşı olduğunu söyler. Klasik anarşizmin klasik Marksizm'e oranla bireysel özgürlüğe çok daha fazla önem verdiği bir gerçektir. Klasik Marksizm'de bireyin özgürlüğü her zaman toplumun kurtuluşuna tâbi kılınmıştır. Anarşizm Stirner gibi bireyci bir kuramcıyı içinden çıkarabilmiştir ama bireyci bir Marksist kuramcı tasavvur etmek hayli güçtür.

Marksizm ekonominin ve tarihin yasalarına yaptığı vurguyla, sistematikliğiyle, kurumsal pratiğe yatkın oluşuyla iktidarı ele geçirmeye yönelik bir kuram olma özelliği göstermiştir. Anarşizm ise sistematik olmayışı, iktidarı hedefleyen kurumsal, pragmatik muhalif örgütlere olan güvensizliği, doğrudan kolektif eylem dışında kalan stratejik mevzi kazanımlarına itibar etmemesi, temsili yapılanmaları reddetmesi gibi nedenlerle iktidara yönelik süreçten dışlanmıştır. Rus devrimiyle iktidara gelenin kitleler değil Bolşevik parti bürokrasisi olması, işçi sınıfını temsil eden Leninist öncü parti teorisine özgü bir durum değildir. Marksizm'in iktidar olduğu tüm ülkelerde otoriter diktatörlükler kurulmuştur. Anarşizm ise hiçbir ülkede iktidar olmamıştır. Birincisi kitleler adına temsili kurumların iktidarına yeşil ışık yakarken, ikincisi kitlelerin doğrudan kendini yönetemediği yerde iktidarı onlar adına üstlenmeyi reddetmiştir.

1960 sonrası Batı toplumlarında erk yapıları önemli değişikliklere uğramıştır. Eskiden tek bir merkezden, devletten kaynaklanan erk

merkezsizleşmiş, toplumdaki çok sayıda ve birbirleriyle kesişen baskı mevzilerinden kaynaklanmaya başlamıştır. Yeni toplum kesişen erk ağları görüntüsü sergilemektedir. Todd May *Postyapısalcı Anarşizmin Siyaset Felsefesi* adlı kitabında bu yeni duruma ilişkin postyapısalcı kuramın yaklaşımını anlatıyor ve bu kuramın anarşist kuramla birçok açıdan benzerlikler taşıdığını ileri sürüyor. Postyapısalcı kuramcılardan üçünün, Foucault'nun, Deleuze'ün ve Lyotard'ın görüşlerini temel alan May'e göre:

> Anarşist siyasal müdahale, erk ilişkilerinin ağımsı karakterinin ve bu ilişkiler üzerinde gelişen, iç içe geçmiş, indirgenemez baskılar farklılığının kabul edilmesinden kaynaklanır. Erk ve baskının merkezsiz olması gibi, direnişin de merkezsiz olması zorunludur (s. 70).

Günümüz toplumu erkin hiyerarşik bir şekilde merkezden yayıldığı, eşmerkezli halkalardan oluşmamaktadır. Erk ilişkilerinin tümünü açıklayacak ya da bu ilişkilerin tümünün indirgenebileceği tek bir kurucu kaynak aramak anlamlı değildir. Örneğin patriyarkanın işleyişi kapitalist ekonomik ilişkilerle örtüşmez. Evrensel bir hakikati temsil eden tek bir kuram, tek bir mücadele, tek bir önderlik yoktur. Birbirine indirgenemez erk noktaları gibi birbirine indirgenemez mücadeleler vardır. Konjonktüre bağlı olarak belirli erk ya da direniş noktaları diğerlerine göre önem kazanabilir ancak bunlar hiyerarşik bir model içine sokularak kuramlaştırılamazlar.

Geçmişte büyük anlatılara dayalı büyük ölçekli, makro siyaset safların birbirinden net bir şekilde ayrıldığı, erkin ve muhalefetin hiyerarşik ve merkezi yapılar içinde var olduğu bir modele dayanıyordu. Postyapısalcı mikro siyaset ise mücadelelerin çokluğu, yayılımı, şaşırtıcı yer ve eylem çeşitliliği üzerine temellenir. Mikro siyaset farklı gündelik pratikler, çizgiler ve kesişmeler boyunca müdahalede bulunur. Mikro pratiklerin makro siyasete tâbi kılınarak politikleştirilmesinin artık bir anlamı kalmamıştır, çünkü gündelik olan, kişisel olan politiktir. Mikro ve makro siyaset birbirlerine indirgenemezler, özdeş değillerdir. Öte yandan aşağıdan yukarıya olarak tanımlanan siyaset yaklaşımını mutlaklaştırmamak gerekir.

> Burada anarşist düşünceyle daha uyum içinde ortaya çıkan tablo, bir yukarı ve aşağısı tablosundan daha çok, birbiriyle ilişkili olabilen, ancak birbirine göre önem sıralaması taşımayan bir aşağılar ve yukarılar dizisi tablosudur (s. 65).

Tarih merkezileşmiş erke karşı merkezileşmiş örgütlerle yapılan devrimlerin başarısızlığını göstermiştir. Ancak merkezsiz, çoklu bir direnişler ağı vasıtasıyla erkin merkezileşmesine izin vermeyen bir topluma varılabilir.

Postyapısalcı siyaset anlayışına göre erkten bir anda, bir patlamayla, toptan bir kurtuluş mümkün değildir. Foucault'ya göre baskının gerilemesi özgürlüğe ait yerel alanların genişlemesiyle mümkündür. Deleuze ise azınlık oluş deneyiminden bahseder.

> Azınlık-oluşa katılmak; toplumsal rizomun saplarından birini oluşturarak –ya da izleyerek– toplumsal ağ içinde bir kaçış çizgisi inşa etmektir ve bu, aynı hareket içindeki hâkim sapları karman çorman eder ve olumlu bir pratik olasılığı oluşturur (s. 137).

Postyapısalcılık temsiliyetçi pratiklere karşıdır, hiçbir öncü grubun ya da partinin başkaları adına mücadele etmesini onaylamaz. Bu bağlamda postyapısalcı mikro analiz toplumsal pratikleri doğrudan yönlendirmekten uzak durur. Foucault eylemler konusunda önermeler getirmekten kaçınır. Eskinin evrensel, makro politik davalarının savunucusu entelektüel tipinden farklı olarak postyapısalcı entelektüel özgül, yerel pratik ve mücadelelerin bir katılımcısıdır. Foucault'ya göre mücadeleye ilişkin taktikler ve hedefler eylemcilerin kendileri tarafından ortaya konulmalıdır. Entelektüel bu mücadeleye ancak kuramsal araçlar sağlayarak katkıda bulunabilir.

Foucault'nun erk ilişkilerini neredeyse kaçınılmaz sayması, toplumsal alanı bir erk oyunları alanı olarak değerlendirmesi Marksist kuramcıların postyapısalcılığı etik yargıya imkân vermeyen bir kuram olarak eleştirmelerine yol açmıştır. Habermas Foucault'nun taraf tutmaktan kaçındığını söyler. Postyapısalcılığın evrensel değerleri reddetmesinin genel ve açık seçik bir etik tarafgirliği zorlaştırdığı bir gerçektir. Bununla birlikte postyapısalcılar sistem karşıtı bir duyguyu paylaşırlar ve muhalif pratikler içinde yer alırlar. Bu noktada ezen-ezilen ya da iktidar uygulayan-iktidar uygulanan toplum kesimlerinin on dokuzuncu yüzyıldaki ve 1960 sonrasındaki konumları arasındaki farklılıklar önem kazanıyor. On dokuzuncu yüzyıl sosyalizmi işçi sınıfını ya da halkı iktidarın baskısına maruz kalması nedeniyle sahipleniyordu. Ancak aynı halkın erkekleri kadınlar, çocuklar, eşcinseller vb. üzerinde baskı kuruyordu. Devlet ve burjuvazinin baskısı en çok hissedilen baskı olduğundan ve iktidar ilişkilerinin mikro, gündelik

düzeyde oluşumu ve bunun kuramlaştırılması olgunlaşmadığından on dokuzuncu yüzyılın sosyalist ideolojisi ezen ve ezilen toplumsal sınıfları kabaca ikiye ayırmakta hiçbir sakınca görmüyordu. Ezilen kesimin bugüne oranla görece "saflığı", iktidarın üzerinde uygulananı bugünkü kadar "kirletmediği" olgusu da on dokuzuncu yüzyıl sosyalizminin Aydınlanmacı iyimserliğini destekliyordu. 1960 sonrası iktidar ilişkileri toplumun en küçük hücresine kadar yayıldı – ama devletin merkezinden topluma yayılması anlamında değil, her toplumsal birimin, noktanın farklı türden iktidar ilişkileri üretmesi ve bu milyonlarca ilişkinin ağsal bir şekilde birbiriyle kesişmesi anlamında. Bu, toplumun, iktidar ilişkilerinin hem mağduru hem de yaratıcısı ve uygulayıcısı olduğu anlamına gelir. Bu durumda hiçbir toplumsal grup, kesim ya da sınıf kerameti kendinden menkul bir ilericiliğe sahip olamaz.

Her grup esas olarak o anki pratiğiyle değerlendirilmeli, muhalif pratiklerin içindeki otoriter, baskıcı, iktidar ilişkisi üreten yanlar anında eleştirilmelidir. Etik bağlamda taraf tutmanın aynı genel, evrensel ilkelerin her durumda tekrar edilmesi olarak anlaşılması kısır bir yorumdur. Bazı ilişkiler içinde baskı gören gruplar başka ilişkiler içinde baskıcı da olabilir. Ya da muhalif görünüşlü bir eylem içinde otoriter ve anti-otoriter eğilimler bir arada bulunabilir. Başkaları adına, onları temsilen verilen mücadele her zaman otoriter ilişkiler üretir. Binlerce farklı grup ve yoğunluğun farklı pratiklerinin toplumsal ağ içinde gönüllü diyaloğu ve dayanışması otoriter olmayan bir toplumun oluşması açısından önem taşır. Temsiliyeti reddetme ve her türlü iktidar biçimine karşı çıkma: Klasik anarşizmin olumlu ilkeleri bunlardı. Anarşizmin kendisi için artık bir yük haline gelen pozitivist ve Aydınlanmacı geleneğinden kurtulmasına gelince, postyapısalcı kuram bu konuda önemli araçlar sağlamaktadır. Anarşizmi özgün kılan şey de onun özgürlükçü yanının belirlenimci yanını hiçbir zaman ciddiye almamış olması değil midir?

Anti-Otoriter Düşünce Karşısında Marx

MARKSİZM'İN otoriter uygulamalarının Marx'ın takipçilerinin onun kuramını yanlış yorumlamaları sonucu ortaya çıktığı yolunda bir görüş vardır. Bu görüşe göre Marx'ın teorisi burjuva devletinin ortadan kaldırılması yoluyla sınıfsız komünist topluma geçilmesini amaçlamakta, böylece bireyin kendini özgürce gerçekleştireceği koşulların oluşturulması hedeflenmektedir. Leninist kuram işçi sınıfının kendiliğinden, kolektif gücüne güvenmeyerek bu süreçte dışarıdan bir özneyi, partiyi devreye sokmuş, bu nedenle devrim sonrası kurulan proletarya diktatörlüğü söneceği yerde bürokratik, otoriter ve işçi sınıfı üzerinde baskı kuran yeni bir devlet biçimi haline gelmiştir. Thomas *Marx ve Anarşistler* adlı kitabında, Marx'ın o dönemin anarşistleriyle girdiği tartışmaları detaylı bir biçimde anlatıyor ve Marx'ın düşüncesinin düşünsel açıdan dünyanın gördüğü en yetkin özgürleşme kuramı olduğunu söylüyor. Ben ise yer yer anarşist düşünürlerin argümanlarına da dayanarak Marx'ın kuramının otoriterliğe zemin hazırlayan bir kuram olduğunu açıklamaya çalışacağım.

Eski anarşistler çok daha sonra postyapısalcı düşünürlerin de savlayacağı gibi dünyayı açıklama iddiasında bulunan bütüncül kuramlara, tek yönteme, öğretisel kesinlemelere karşı çıkarlar. Öte yandan anarşist düşünce komünizmi amaçlayan ve bu yolda kendine hedefler koyan Marx'ın kuramına karşıdır.

> Stirner tüm teleolojik (erekbilimsel) kategorilerin –hedef, erek ve amaçların– bunları kendisine dayatan bizzat birey olsa bile, amansız düşmanıdır (s. 151).
>
> ...Stirner'in görüşüne göre her türlü genel kavram, görev ya da "uğraş" bireyi küçültür, baskı altında tutar (s. 155).

Stirner ahlaki görevlere, toplumsal kurumlara ve siyasi örgütlenmeye (devrimci örgütlenme dahil) karşı çıkar. Devrime olan inanç, devrimci görevler ve devrimci fail anlayışı bireyi kendini feda etme-

ye çağıran otoriter olgulardır. Gelecekle ilgili düzenlemeleri amaçlayan, "olması gereken"i gerçekleştirmeyi hedefleyen bir devrimi benimseyenler sadece var olan boyun eğme ve kendini feda etme biçimi yerine bir başkasını geçirmiş olurlar. Stirner devrimin karşısına bireycilerin sistematik olmayan bağlaşımını temsil eden isyanı koyar. Devrim yeni düzenlemeler hedeflerken, kendiliğinden bir ayaklanmayı ifade eden "isyan artık hiçbir şekilde düzene sokulmaya izin vermememizi hedefler" (s. 165). Marx'ın bu konudaki görüşü ise devrimin sınıf bilincinin artmasına yol açacağı ve komünist toplumun bireyin özgür gelişiminin koşullarını yaratacağı yönündedir. Ancak Marx komünist toplumu önceleyen kolektif mücadele sürecinin reel ilişkiler temelinde bireylerin özgürlüğünü kısıtlayıp kısıtlamadığı, otorite ilişkilerini üretip üretmediği sorusunu cevapsız bırakır. Marx'ın proletaryası ekonomi içindeki konumu itibariyle tanımlanan, düzenli, örgütlü, büyük üretimin otoriter ve hiyerarşik nitelikli fabrikalarında yoğunlaşmış disiplinli bir sınıftır. İşbölümünün sonucu işçiler ortak bir paydaya indirgenmiştir. Bu sınıfın mücadelesi üretim sürecinde paylaşılan ortak konum üzerinde temellendirilmiş kurumlar aracılığıyla gerçekleşecektir. Stirner ise üretimsel, kurumsal ve siyasal biçimler içindeki insanlarla değil, köksüz, bağsız, güvencesiz, deklase bireylerle ilgilenir, kurumsallığa karşı suçu savunur. Marx'ın proleterlerinden farklı olarak Stirner'in özerk bireyleri suçlulardan, marjinallerden, baldırı çıplaklardan, yoksullardan, toplumdan dışlanmışlardan, işsiz aydınlardan oluşmaktadır.

Anarşistler içinde teoriye en çok önem verenlerden biri Proudhon'dur. Bununla birlikte Proudhon düşünce sistemlerine karşıdır, yazılarını serbest çağrışımlarla yazar, siyasal öğretilere, siyasi kampanyalara karşı çıkar. Marx'a yazdığı bir mektupta şöyle der:

> ...Tanrı aşkına, bir yandan tüm *a priori* dogmatizmleri yıkarken, öte yandan insanlara kendi öğretimizi aşılamayı düşünmeyelim. ...İnsanlık için yeni bir mezbaha yaratacak denli ileri götürmeyelim çalışmamızı... kendimizi yeni bir dinin havarileri gibi göstermeyelim; bu mantığın dini, aklın dini olsa da... Bir soruyu asla bütünüyle yanıtlanmış saymayalım ve son sözümüzü söylediğimizde bile, gerekiyorsa eğer, belagat ve ironiyle yeniden başlayalım (s. 235).

Politikaya, devrimci siyasi eyleme karşı olan Proudhon tarihsel zorunluluklara inanmaz. Proudhon'un ekonomik analizleri ekonomik olmaktan ziyade ahlaki vurguyu öne çıkarır. Çalışmayı ahlaklı bir fa-

aliyet olarak nitelendiren Proudhon emeği eğitici ve kurtarıcı bir faktör olarak görür. Aylaklığı, lüksü, boş zamanı, dekadansı ve yozlaşmayı sevmez. Onun mülkiyet düşmanlığı çalışmaksızın kazanılan gelire karşı nefretinden beslenir. Küçük mülkiyete karşı olmayan Proudhon zanaatkârların, usta ve kalfaların, yüz yüze ilişkilerin var olduğu kapitalizm öncesi topluma nostalji duyar. Aileye, yuvaya, karı koca sevgisine önem veren Proudhon'un kadın ve aile konularındaki ataerkil düşünceleri onun eski topluma olan özlemiyle ilişkilidir. Burjuva toplumunun ulusal eğitim programına karşı çıkan Proudhon kadınlar gibi eğitimin de evin içinde tutulması gerektiğini savunur.

Marx'ın ekonomik analizi farklı bir alan olarak beliren siyasetin kuramsal temelini oluştururken, Proudhon ekonomik alan dışında –özellikle de devletle ilişkili olarak tanımlanan– siyasal mücadeleye karşı çıkar. Proudhon burjuva liberalizmine, parlamentarizme karşı olduğu kadar devrimci eyleme de karşıdır, çünkü bu araç ancak zoru ve keyfiliği davet eder. Kitlelere devrimi ve şiddeti öneren sözde insanlık kurtarıcıları, devrimci politikacılar her halükârda kitlelere ihanet ederler; ya ayaklanma başarısız olur ve kitleler katledilir ya da ayaklanma "başarılı" olur ve siyasi hareketlerin kadroları iktidara yerleşerek kitleleri köleleştirir. Bir tür siyasi sakınmacılığı savunan Proudhon barışçıl, hiyerarşiden, otoriteden, şiddetten, merkezilikten uzak ekonomik ve toplumsal önlemlerle, siyasi olmayan araçlarla toplumsal düzeni çalışanların özerk örgütlenmesi çerçevesinde yeniden kurmak ister. Önemli olan siyasal araçlarla devleti ele geçirmek değil, toplum içinde anti-otoriter karşı kurumlar yaratarak devleti varoluş ortamından yoksun bırakmaktır. Proudhon toplumsal planda karşılıklılık temelinde yükselen, merkeziyetçi olmayan bir federalizm önerir. Ekonomik planda ise karşılıklı yardım fonları, işçi kredi birlikleri, halk bankası gibi projeleri gündeme getirir. Marx, Proudhon'un ekonomik önerilerini kapitalizmin parçaları olmaları nedeniyle eleştirecektir. Öte yandan Proudhon, Louis Bonaparte'a olan hoşgörüsü, merkezileşmeye muhalefet gerekçesiyle Amerikan içsavaşında Güney'i desteklemesi gibi nedenlerle de eleştirilere maruz kalmıştır. Marx'ın ekonomik analiz ve dönemin hükümetlerine tavır açısından Proudhon'dan daha "gerçekçi" olduğu doğrudur. Ama Marx kendi kendini kalıcı bir biçimde yönetemeyeceği belli olan, ancak tepkisel ayaklanmalar gerçekleştirebilen insanlığa ekonomik bir determinizm temeline dayalı politik bir kurtuluş projesi önererek gerçekleşe-

bilecek tek yönetim biçimi olan otoriter iktidarlara kuramsal temel sağlamıştır. Bunda Marx'ın Aydınlanmacı iyimserliğinin ve pozitivist, ilerlemeci tarih anlayışının payı vardır. Proudhon ise topluma beceremeyeceği büyük politik projeler önermek yerine, o dönemde daha çok devletin ve politikanın alanında odaklaşan otorite ilişkilerinin "dışında" bir alanda, toplumun gündelik hayatında gerçekleşebilecek, bu hayatı yıkıma sürüklemeyen, anti-otoriter öneriler getirmiştir. Toplum ya aşağıdan yukarıya, yavaş yavaş değişecektir ya da temelde birbirinden farklı olmayan burjuva ve devrimci otoritelerin politikalarının parçası olmaya devam edecektir.

Alman İdeolojisi'nde Stirner'e, *Felsefenin Sefaleti*'nde Proudhon'a cevap yetiştirmekten kan ter içinde kalmış olan Marx tam rahat bir nefes alacakken bu kez karşısına Bakunin çıkar. Bu kez rakibi devrim ve şiddet yanlısı, an için yaşayan, maceracı, giriştiği hiçbir işi sonuna kadar götüremeyen, kendiliğinden eylem için doğmuş, entelektüel sistemlerden, kuramlardan hoşlanmayan bir "yabani"dir. Hiçbir sisteme taraf olmadığını söyleyen Bakunin düşünsel sistem kavramını diktatörce bulur ve reddeder. Ona göre:

...insanlara ne yapacaklarını ya da nasıl hareket edeceklerini söylemesi nedeniyle *per se* kurama karşı çıkılması gerekir. Eylemden ayrı her kuram ancak eylemi –daha doğrusu kendiliğindenliğe bağlı olan eylemi– frenler... Bakunin'e göre devrimin soluğu tam da fantastik umutlardı, makul argümanlar değil. Kuram onun gözünde "fantastik umutları" felce uğratarak bizatihi devrimci eylemi kötürüm bırakan bir "metafizik" idi. Bakunin'in devrimciliğinin ana dayanağı şuydu: Hangi tipte olursa olsun bir öğretinin, bir ideolojinin, düşünsel bir yapının olduğu yerde, üstü örtük biçimde merkezileşme ve devlet de vardır (s. 318, 319).

Bakunin kolektif eylemden yanadır ama bir taraftan da işçi sınıfına pek güvenmediği için devrimci hücreler kurmaktan, komplolar düzenlemekten geri durmaz. Öte yandan işçi sınıfının örgütü sayılabilecek Birinci Enternasyonal'de hatırı sayılır bir taraftar topluluğuna sahip olan Bakunin,

...proletaryayı tüm ezilen grupların en az "hırsız" ve en az devrimci olanı olarak görüyordu... Ona göre proletaryanın gerçek sorunu şuydu: Potansiyel olarak devrimci tüm sınıflar içinde proletarya, kendi iradesini boğacak tipte bir bilim ve öğreti edinmesi ve belleğindeki tüm öfke ve "fantastik umutların" üzerini örtmesi olasılığı en fazla olan sınıftı (s. 325, 326).

Bu nedenle Bakunin toplumdan dışlanmışlara, kanun kaçaklarına, kır eşkıyalarına, haydutlara, topraksız köylülere, marjinal entelektüellere, muhalif öğrenci ve gençlere sempati besler. Bu noktada spekülatif bir yorum yapmayı göze alırsak geleceğin toplumu konusunda çok fazla umudu olmayan, bireysel teröre ve nihilizme yakın olan Bakunin'in "toplum düşmanı yıkıcı anarşist" tiplemesine çok uzak olmadığını söyleyebiliriz.

Görevimiz korkunç: toptan acımasız evrensel kıyım (s. 324).

Kamu düzeninin yıkımına ve kötülük tutkularının salıverilmesine içiyorum (s. 325).

Artık toplumsal sorun, öncelikle toplumun yıkılması halini almaya başlamıştır (s. 323).

Bakunin'in bu tür görüşleri düzenli, disiplinli, örgütlü, kararlı sanayi proletaryasını kuramsallaştıran Marx'ı çileden çıkarmaya yetiyordu gerçi ama işin daha da kötüsü Enternasyonal'deki Bakunin taraftarları, Marx'ın "nesnel koşullar"ını beklemenin bıçağın kemiğe dayandığı yoksullar için alay anlamına geldiği İtalya, İspanya ve diğer "gelişmemiş" ülkelerde hızla güçlenmekteydiler. Bu nedenle Marx vakit geç olmadan, ileride işçi örgütleri içinde sıkça rastlanacak olan bir muhalefeti tasfiye operasyonuna girişti. Marx'ın denetimindeki Enternasyonal Genel Konseyi 1871'de Londra'da bir Delegeler Konferansı düzenledi.

...artık açıklık kazanmıştı ki Marx ve Genel Konsey, Bakunin'i, onu ilgi odağı olmaktan çıkararak yenebilecekti ancak, ve onu arka plana itmek de Bakunin'in hep yinelediği otoritarizm suçlamalarını doğrulayacak bir şekilde hareket etmekten geçecekti. ...(Düzenli bir kongre yerine yapılan ve dolayısıyla kendisine ancak yönetsel kararlar alma yetkisi tanınmış olan) Londra Konferansının katılımcıları tek başına şüphe uyandırmaya yetiyordu. İsviçre'den yalnızca iki delege çağrıldı – biri, Bakunin'in Rusya'daki faaliyetlerini ve Rusça yazılarını onun itibarını daha çok zedelemek için didik didik eden Utin'di; Jura Federasyonu, Federasyon isminden vazgeçmediği gerekçesiyle –bahanesiyle– davet edilmemişti. Kısacası Konferans bir kumpas görüntüsündeydi, doğrusu bunun dışında farklı bir özelliğe de sahip değildi; Genel Konsey'den ve onun seçilmiş (ve oy kullanan) konuklarından ibaretti (s. 357-8).

Genel Konsey kendisine büyük yetkiler veren ve Enternasyonalin tüm şubeleri için bağlayıcı nitelikte olan bir dizi sert karar aldı. Bu ka-

rarlar sonucu özerk şubelerin özgür federasyonundan oluşan Enternasyonal, Genel Konsey'in denetiminde, disiplin altına alınmış hiyerarşik ve otoriter bir şubeler örgütüne dönüştürülüyordu. "Bakuninciler ile tartışmasının seyrinde Marx, Enternasyonali türdeş ve öğretisel olarak da monolitik kılmaya bir hayli yaklaşmış"tır. Merkezi, hiyerarşik, otoriter örgütlenme yapısının Bolşevik parti modeliyle birlikte başladığını düşünmek bir yanılgıdır. Bu uygulamayı başlatan Marx'ın kendisidir ve bu durum koşullara bağlı, tesadüfi bir olgu olmayıp Marx'ın ekonomik ve sosyal teorisinin otoriterliğe davetiye çıkaran yapısının doğal sonucudur. Şimdi bu konuya daha yakından bakmak için Marx'ın Bakunin'le yaptığı proletarya diktatörlüğü tartışmasına bir göz atalım.

Marx kapitalizmden komünizme geçiş sürecinde geçici, zaman içinde sönüp kaybolacak bir devlet biçimi olan proletarya diktatörlüğünü gerekli görüyordu. "Egemen sınıf konumuna yükseltilmiş proletarya"yı temsil eden bu diktatörlük işçi sınıfının seçilmiş temsilcilerinden oluşacaktı. Proletarya diktatörlüğünde seçim siyasal niteliğini kaybederek tamamen idari bir karakter kazanacaktı. Bakunin'e göre ise böyle bir düzen seçilmiş bir azınlığın çoğunluğu tahakküm altına almasıyla sonuçlanacaktı.

> Halk devleti dedikleri, halk kitlesinin yeni ve sayısal bakımdan çok küçük bir gerçek ya da sahte bilim adamları aristokrasisince idaresinden başka bir şey olmayacak. İnsanlar eğitimli ya da bilimsel bakış sahibi olmadığından, hükümet kaygısından kurtarılacak ve bütünüyle aynılaştırılıp sürüleştirilecek. Ne hoş özgürleşme! (s. 377).

Bakunin görüşlerinde haklıydı. Marx "ekonominin ve tarihin yasaları"nın sağladığı inançla böyle bir diktatörlüğün sınıfsız topluma geçiş sürecinde sönüp yok olacağını düşünüyordu. Ancak tarihe baktığımızda toplumsal ayaklanmalar sonucu kurulan tüm yönetimlerin kısa zamanda otoriterleştiğini ve devrimi yapan yığınları baskı altına aldığını görürüz. Hal böyleyken proletarya diktatörlüğü gibi bir geçiş devletini önermek devrim sonrası kurulacak otoriter yönetimlere teorik dayanak sağlamaktan başka bir sonuca yol açmaz; Rusya ve diğer tüm örneklerde görülebileceği gibi açmamıştır da. İkinci olarak ulaşılacağı varsayılan komünist toplumdan önce, yani toplum henüz tam olarak kendini yönetemeden önce yapılan her seçim Marx'ın savladığının aksine politik bir seçimdir ve böyle bir seçim her zaman bir

azınlığın çoğunluğu baskı altına almasıyla sonuçlanır. Bakunin de devrim yanlısıydı ve gelecekte anarşist bir toplum kurulması için mücadele ediyordu, ama hiçbir zaman anarşist topluma ulaşılması için aracı bir kurum önermedi. Halk ya bir dolayıma gerek duymaksızın devrime ve anarşiye sahip çıkacaktı ya da düzen ve otorite galip gelecekti.

Marx'ın kuramının sistematikliği, kendi içinde tutarlılığı karşısında anarşist düşünürler birbirlerinden çok farklı görüşler öne sürmüşlerdir. Tek tek ele alındıklarında da düşünceleri içsel tutarsızlıklar taşır. Bu nedenle tek bir anarşist teorinin varlığından söz edilemez. Ancak hepsini birleştiren ortak nokta otorite karşıtı olmaları ve cevaplardan ziyade sorulara önem vermeleridir. Marksizm'in otoriteye açık sistematikliği karşısında anarşizmi özgürlükçü kılan da belki budur.

Yirmi Birinci Yüzyıl Anarşizmi

SİYASAL radikalizm ile toplumsal muhalefet arasındaki ilişki özgürlükçü teorisyenlerin zihnini sıkça meşgul eden bir konu olagelmiştir. On dokuzuncu yüzyıl sonu ve yirminci yüzyıl başlarında bu ilişkiyi tanımlamak günümüze göre çok daha kolaydı. Bireysel alanla kamusal (politik) alanın birbirlerinden net çizgilerle ayrıldığı bu dönemde radikal bir devrim, devletin bir ayaklanma sonucu ele geçirilmesi ya da yıkılması anlamına geliyordu. Radikal olmayan "revizyonist" muhalefet ise sosyalizmi kamusal alandaki demokratik bir evrimin sonucu olarak görmekteydi.

Purkis ve Bowen'in derlediği, içinde on iki yazarın denemelerinin yer aldığı *21. Yüzyıl Anarşizmi* adlı seçkinin giriş yazısında, on dokuzuncu yüzyıl anarşizminin ayaklanmacı, barikatçı devrim anlayışı reddediliyor. Yazarlara göre o dönemde kişisel olan henüz politik değildi. Bu durum bireysel hayatın dolayımından geçmeyen her şeyin politikliğinin, radikalliğinin sorgulandığı günümüzün özgürlükçü düşüncesi açısından değerlendirildiğinde, kitabı derleyenler, anarşist siyasal düşünce sistemine büyük ölçüde eşlik etmiş görünen bu tarihsel yükün büyük bir kısmının reddedilmesi gerektiği sonucuna varıyorlar. Kitabın yazarlarından Steve Millett, güç ilişkilerinin toplumsal yaşamdan kaynaklandığını belirtiyor. Millett'in alıntı yaptığı Landauer'e göre, "devlet bir devrimle yıkılabilecek bir şey değil, bir koşul, insanlar arasındaki belirli bir ilişkidir; devleti başka ilişkiler kurarak, birbirimize farklı davranarak yıkabiliriz". Goaman ve Dodson ise anarşistlerin, öncü liderliğini ve yöneten iktidarını ele geçirmeye yönelik düşünceleri reddettiğini söylüyorlar. Ortodoks sosyalist muhalefet araçları (parti politikası, gösteriler) reddedilmeli, yerine yeni yaşama ve davranma yolları konmalıdır. Benimsenmiş parlamenter protesto biçimlerine alternatif olarak kendiliğinden üretilen biçimler geliştirilmelidir. Yazarlara göre postyapısalcı felsefe radikal faaliyet biçimlerini yeniden kavramlaştırma açısından anarşizme yakınlaş-

makta, yerele, özele, dağınık olana yönelmektedir. Bu bağlamda çevreci, feminist, gay, siyah ve etnik hareketler önem kazanmaktadır. Deleuze ve Guattari'nin kapitalizme karşı çıkan arzuları, yoğunlukları ve merkezsiz direniş biçimlerini, Lyotard'ın libidinal ekonomiyi ve dil oyunlarını, Foucault'nun beden ve zevkleri ön plana çıkarmaları bu çerçeve içinde değerlendirilebilir. Postyapısalcı hareketler ortodoks siyasal faaliyet ve öncülük biçimlerine karşı çıkarlar, sosyalizmi aydınlanmanın akılcılık, bilim, ilerleme ve dünyayı açıklayan tek kuramlara inancının bir devamı olarak görürler.

On dokuzuncu yüzyılın radikal devrim geleneğinden "kopup" toplumun "evrimci" dönüşümü noktasına gelen sadece anarşistler değil elbette. Marksizm de benzer bir dönüşüm geçirdi. Yukarıda adları geçen postyapısalcı düşünürler aynı zamanda ortodoks olmayan Marksistlerin de referans noktalarıdır bugün. Daha da ileri giderek şunu söyleyeyim; günümüzde ortodoks olmayan Marksistler ve anarşistler arasında önemli bir fark kalmamıştır. Bunu sadece devleti yıkmaya yönelik şiddete dayalı devrimi ve genel olarak şiddeti reddettikleri için söylemiyorum. Her iki hareketin topluma yönelik değerlendirmelerinde önemli bir değişiklik olmuştur. Yeni anarşizmin ve Marksizm'in "barışçı" toplumsal dönüşüm önerisi yüzyıl öncesinin revizyonizminden, sosyal demokrasisinden ya da demokratik sosyalizminden farklıdır. Eski hareketler insanların bireysel yaşamıyla örtüşmeyen bir kamusal hayatı, yine bireysel alanı dışlayan kamusal politik kurumlarla dönüştürmeye çalışıyorlardı. Nötr, içinde iktidar ilişkileri barındırmadığı varsayılan bir halkın hâkim sınıfla özdeşleşen devleti ele geçirmesi ya da demokratikleştirmesiydi hedef. Bugünün Marksistleri ve anarşistleri ise iktidar ilişkilerinin sadece sınıflararası ezen-ezilen ilişkisiyle sınırlı olmadığını, halkın gündelik yaşam içinde bizzat bu ilişkileri ürettiğini, iktidar kurumlarının sadece hâkim sınıfın isteklerini değil, ama aynı zamanda halkın gündelik olarak yaşadığı ve onayladığı binlerce küçük iktidar ilişkisini yansıttığını öne sürüyorlar. Morland, anarşistlerin insanlığın kötülük kapasitesini kabul ettiğini, insanlıkta iktidar şehveti olduğunu söylüyor. Katılmamak elde mi? Bununla birlikte anarşizm de Marksizm gibi toplumsal dönüşümü hedeflediği içindir ki kötümserliğinin bir sınırı var. Anarşistler, Foucault'nun muhalefetin de iktidarın bir parçası olduğu yolundaki görüşüne katılmıyorlar. Muhalefet olarak da iki ihtimal ortaya çıkıyor. Halkın da içinde yer aldığı hâkim kültürü toptan reddederek dış etki-

lere kapalı marjinal bir alan yaratmaya çalışmak (yaşam tarzı anarşistlerinin ya da bireysel anarşistlerin seçtiği yol) ya da hâkim kültürle iç içe geçmiş bir toplumsal alanda politika yapmaya yönelmek. Kitabın toplumsal anarşizm eğilimli yazarları ikinci seçenekten yanalar. Goaman ve Dodson bu tercihi şöyle ifade ediyorlar: "...kendimizi iktidar söylemleriyle bozulmuş olabilecek ama bağlantı kurulabilecek ve potansiyel olarak dışına çıkılabilecek bir alan olasılığına yerleştiriyoruz" (s. 127). Anarşistler Marksistler gibi, hatta onlardan daha çok "yıkıcı" bir eğilime de sahiptir. Korkutucu, şiddet yanlısı, bombacı anarşist imgesi artık pek benimsenmese de entelektüel açıdan saygın, olumlu bulunan tehdit edici ve eğlenceli olmayan bir anarşizme de sıcak bakmıyorlar. Anarşizm "şeytanlığı" sadece 1994'te İngiltere'de yapılan Anarşi Festivali'nin "anarşi donunuzda başlar" sloganı, "Parlamentoyu büyüyle havaya kaldırma girişimi" ya da Yasadışı Yaya Özgürlüğü Cephesi'nin "arabalardan nefret ediyoruz" şiarıyla sınırlı değil. Valerie Solanas'ın yazdığı *Erkekleri Paramparça Etme Topluluğu Manifestosu*'nda erkek cinsinin yok edilmesi gerektiği savunuluyor. Goaman ve Dodson'ın alıntı yaptığı Solanas'a göre, "Erkek tümüyle benmerkezci, kendi içine hapsolmuş, başkalarını anlama ya da onlarla özdeşleşme yeteneğinde olmayan, sevgi, dostluk, şefkat ya da yumuşaklığı bilmeyen biridir... Her erkek içten içe değersiz bir bok soyu olduğunu bilir" (s. 134). Anarşistler daha ileride değineceğim postmodernizmi eleştirirken bunu yeni Marksistlerin yaptığı gibi modernizmi sahiplenerek yapmıyorlar. Solanas modernizme ilişkin yüksek sanatı eleştirirken şöyle diyor: "Dünyayı sohbet, arkadaşlık ve sevgiden mahrum bırakmış olan erkek bize bunun yerine değersiz ikameler sunar: 'Büyük Sanat' ve 'Kültür'" (s. 135). Stewart Home ise şiir yazdığı sebzelerle ilgili şiirlerini okurken dinleyicilere havuç ve diğer sebzelerden atar. Dinleyiciler de bunları ona geri atarlar. Şiir, dinleyicisi ve nebatat arasındaki bu güzel ilişkiye hayran kalmamak elde mi!

Bireysel anarşizme sempatiyle yaklaşan kitabın yazarları, toplumsal alanda da öneriler getirmekten geri durmuyorlar. Postmodern kapitalizmin yoksulların hayat standardını yükseltmekte başarısız kaldığını, hafif bir iyileşme görülse bile bunun nedeninin gelirin eşitlikçi dağılımı değil, pastanın büyümesi olduğunu söylüyorlar. Toplumsal refahın devletin merkezi planlaması yerine katılımcı uygulamalar sonucu gerçekleşebileceğini ileri sürüyorlar. Millett bunlardan bazıları-

nı örnek veriyor: "...Kredi birlikleri, cemaat işyerleri, komşuluk konseyleri, kiracı eylem grupları, kendi kendine yardım grupları ve merkezleri, ...özgürlükçü eğitimle ilgili deneyler, kadın sığınma evleri ve sadece kadınlar için sağlık merkezleri" (s. 54).

Ulaşım ve seyahat konularında da yeni anarşistler eskiden klasik sosyalistlerle paylaştıkları platformdan ayrılıyorlar. Özel arabalara, otoyollara karşı devletin denetiminde ucuz ve toplu taşımacılığı savunmak yerine "neden seyahat" sorusunu soruyorlar. Mekânı maddeleştiren seyahat yöntemlerini eleştirip, tüketicilere sunulan ürün ve hizmetin geçtiği mekânın önemini vurguluyorlar. Purkis'e göre "...seyahat etme hızımız, kendimize, gezegene ve diğer kültürlere karşı davranışlarımıza zararlıysa potansiyel olarak anti-sosyal de oluruz" (s. 204). Anarşistler postmodern toplumda püriten tutumluluk ve hazzın ertelenmesi etiğinde büyük bir gerileme olduğunu görüyorlar. Bu durum bir yandan seyahat ettiği mekânı ve kültürleri kısa yoldan tüketmeyi amaçlayan bir turist tipini ortaya çıkarırken, öte yandan buna tepki olarak ziyaret ettiği kültür üzerinde mümkün olduğunca az etki bırakmaya çalışan eko-turistin ve yeşil-tüketicinin gelişmesine neden oluyor. Yeni anarşistler beklenildiği üzere üretimi ve çalışmayı olumlayan klasik yaklaşımdan uzak bir noktada bulunuyorlar. Bowen bunu şöyle ifade ediyor: "Bu çalışma etiğine karşı çıkmamız ve var olan bütün teknolojik ve toplumsal araçları, sermaye ve büyük iş alanlarına yarar sağlayan çalışma kırbacından kurtulmak için kullanmamız gerektiğini iddia ettim" (s. 234).

Anarşistler bedeni, ürettiği bütün istekleriyle birlikte, işgalci güçlerden kurtarmak istiyorlar. "Devrimci bilincin" devrimci bedenden geçmediği sürece bir aldatma olduğunu söyleyip erkek iktidarına karşı ayaklanan kadınlardan, terörist normalliğe karşı ayaklanan eşcinsellerden, yetişkinlerin patolojik otoritesine karşı ayaklanan gençlerden yana tavır koyuyorlar. Cinselliğin müstehcenlik olmadığını, asıl müstehcenliğin kadınların mal olarak pazarlanması olduğunu, anarşistlerin çıplaklıktan ve şehvetten yana olduğunu, gerçek aşk ve bedenin kabulü ile kadınların pazarlanması ve sömürülmesi arasında bir fark olduğunu söylüyorlar. Judy Greenway cinsellik konulu denemesinde, bedenin özgürleşmesiyle ilgili olarak anarşizmin postmodern toplumun ideolojisinden farkını ortaya koyuyor. Greenway'e göre, günümüzde cinsel sınırları aşma imgesi bir pazarlama klişesine dönüşmüştür. 1970'lerde tüketimi eleştiren gay hareketi bugün

gay tüketici kültürünün yükselişine tanık olmaktadır. Eskiden aşırı ve şok edici bulunan cinsel davranışlar bugün kabul edilebilir hale gelmiştir. Greenway'e göre postmodern retorik sabit kimlikleri akıcılaştırmakta, sınırları yok etmekte, bütünsellik yanılsamalarına son verip yerine parçalanmayı getirmekte, hiçbir şeyin doğal olmayıp oluşturulduğu bir durum yaratmaktadır. Tıp teknolojileri beden, cinsiyet ve cinselliklerin yapılarını bozmaktadır. Greenway ilk bakışta klasik cinsiyetçi rolleri bozan radikal bir gelişme olarak değerlendirilebilecek bu durumu şöyle eleştiriyor: "Beden bir madde, yeniden şekillendirilecek kişisel bir mülk olarak kavramlaştırılır. Yalnızca tıp adamları tarafından değil, aynı zamanda heyecan verici bir kendin-yap ve zanaatçı kültürü, body building, dövme, piercing var, bu arada terapistler de yeni iç tasarımı sağlıyor" (s. 247). Greenway bir bilgisayar ağında insanla mekanik parçalar arasında nihai bir ayrım olmadığını, Kartezyen akıl-beden, makina-organizma, kadın-erkek, hayat-ölüm ayrımlarının siberuzayda anlamsız olduğunu, dolayısıyla hepimizin melez ve mozaik olduğunu söyleyen postmodern kuramcıları eleştiriyor. Greenway'e göre bedenin sınırlamalarını reddeden bu tür fantaziler akılla beden arasındaki Kartezyen ayrımı aşmadıkları gibi bu ayrımı pekiştiriyorlar. Var olan güç ve cins ilişkileri değiştirmeye çalıştığımız maddi bir gerçekliğe gömülüdür. Siberuzayda seçtiğimiz bir cinsiyet ya da bedenle temsil edilip Internet'te aynı oyunu oynayabilen başkalarıyla sanal yakınlaşmalar yaşayabiliriz. Ama "Internet'i kullanan kadınlar, özürlüler ve siyahlar taciz ve kötü muameleye maruz kalmıştır. Kendilerini gizlemeleri ya da tacizcilerin gizlenmesi, bilgisayar dışı güç ilişkilerinin kopyasını aynı şekilde davet edenin hayali beden gerçekliği olduğu noktasını gözden kaçırmış görünüyor" (s. 250).

Kitabın, belki de ele aldığı dönemle sınırlı olması nedeniyle, hesaplaşmadığı önemli konular var. On dokuzuncu yüzyılın ayaklanmacı devrim yaklaşımının günümüzde geçerli olmadığı, gündelik hayatında iktidar ilişkileri üreten bir toplumun bir ayaklanma sonucu devleti yıksa da bunun iktidarın yok olması anlamına gelmeyeceği, bireysel alanların politikleşmediği bir toplumda radikal bir dönüşümden bahsedilemeyeceği sonucu çıkıyor kitaptan. Bence on dokuzuncu yüzyıl sonu ve yirminci yüzyılın ilk yarısı böyle bir dönemdi. Toplumun bireysel gündelik yaşamı çok sınırlıydı. Kadın-erkek ilişkileri, ekoloji, cinsellik vb. üzerine uzun boylu düşünülmüyordu. Toplum

kendisine karşı yönelen işsizlik, açlık ve savaş gibi dolaysız tehditlerle baş etmeye çalışıyordu ve hayatın tüm alanlarını denetleyecek koşullara ve birikime sahip değildi. O halde Ekim Devrimi ve diğer devrimlerin başarısızlığı kaçınılmaz değil miydi? İşçi sınıfı, bırakın gündelik hayatını devrimcileştirmeyi, kurulan siyasi yapılar üzerindeki denetimini ne kadar sürdürebildi?

Kitaba konu olan 1960'lar sonrasının postmodern toplumuna geldiğimizde bireysel alanın politikleştiğini, özel alanla kamusal alan arasındaki ayrımın olumsuz anlamda zayıfladığını, silikleştiğini görüyoruz. Toplum mikro politikanın koşullarına kavuşuyor, ama bu kez kendini dönüştürme potansiyelini, canlılığını yitiriyor. Kitapta toplumun bu hayatiyet kaybı üzerine fazla kafa yorulmamış. "Her halükârda anarşistlerin görevi postmodern topluma hayatı dönüştürmenin yeni biçimlerini önermektir" diye düşünülmüş olmalı. Bunu teselli edici bulduğumu söyleyemem. Öyle bir dönemdeyiz ki, toplumsuz da kurtulamıyoruz, toplumdan da kurtulamıyoruz.

Anarşist Bağbozumu

ANARŞİZM genellikle kaosla, düzensizlikle, karmaşayla bir tutulur. On dokuzuncu yüzyılda anarşizm, muhaliflerinin yetke karşıtı hareketi suçlamak, karalamak için kullandıkları bir sözcüktü. Ancak antiotoriter hareketler aslında yetkenin olmaması anlamına gelen anarşi sözcüğünü olduğu gibi kabullendiler. Kendini devlet karşıtlığı temelinde ifade eden on dokuzuncu yüzyıl anarşizminin kaotik boyutu zayıftı, çünkü devlet karşısında ezilenlerin hareketini monolitik bir birlik olarak gören pozitivist yaklaşımdan etkilenmişti. Ancak anarşizm sosyalizme oranla işçi sınıfına daha az önem veriyor, kır yoksullarına, öğrencilere, marjinal kesimlere daha yakın duruyordu. Anarşizmin kaotik yanı on dokuzuncu yüzyıl sonu ve yirminci yüzyıl başında anarşistlerin suikastlere yönelmeleri ve yer yer nihilizme yakınlaşmalarıyla birlikte güçlendi. Bununla birlikte devlete karşı geleneksel anarşist bir toplumsal örgütlülük modeli gücünü korudu ve anarşizm 1960'lara kadar on dokuzuncu yüzyıldan kalma bir pozitivist toplumculuk modelinin çok fazla dışına çıkmadı.

1960'lar sonrası postmodern kapitalizmin iktidarı devletin yanı sıra toplumun tüm dokularına yayan, çokmerkezli hale getiren niteliği, muhalefetin de çokmerkezli olabilmesinin nesnel koşullarını yarattı ve anarşizmin kaotik boyutunun açılımına imkân verdi. Sosyalistler geçmişte de yaptıkları gibi, hatta daha da yoğun bir biçimde anarşistleri karmaşa ve düzensizlik yaratarak toplumsal muhalefetin birliğini, bütünlüğünü bozmakla eleştirdiler ve işçi sınıfı merkezli, monolitik, geleneksel bir muhalefet anlayışını devam ettirdiler. Bu anlayış zorunlu olarak otoriter yapılar üretiyordu, çünkü Aydınlanma düşüncesinden devraldığı, tek rasyonel doğru mantığının ışığında tek bir iktidar ve tek bir muhalefet öngörüyordu. Merkez dışı çokluklar, kulvarları olmayan, karşılıklı etkileşim içinde yollarını kuralsızca oluşturan öznellikler sosyalistleri ürkütüyordu. Anarşist düşünce ise geçmişinden devraldığı "bozguncu" geleneğin de yardımıyla postmodern

toplumun yapılarını bozuma uğratmak, çözmek, parçalamak ve aynı zamanda otonom öznelliklerden oluşan muhalif bir çokluğun kendi içindeki iletişimin, dayanışma ve örgütlenmenin koşullarını oluşturmak yönünde ilerledi. Marksizm'in ne teorisi ne de pratiği muhalefetin mikro ölçekli kaotik parçalanmışlığını ve birlikteliğini kaldıramazdı. Başıbozuk yoğunlukların otoriter olmayan birlikteliklerde buluşmasını sağlamak anarşizme düştü. Süreyyya Evren ve Rahmi G. Öğdül'ün birlikte yazdıkları *Bağbozumları* adlı kitap, bozmak ile kurmak arasındaki ilişkinin anarşist yorumunu sunuyor.

Bağbozumu kavramı bir yandan okul, devlet, ordu, polis, şirketler, kilise, vb. tüm otoriter kurumların ortak özelliğini oluşturan hiyerarşik yapılara, piramitsel örgütlenmelere eşlik eden otoriter, dikey, denetleyici bağların bozulmasına göndermede bulunurken, öte yandan bu bağların bozumlarının kutlandığı şenliklerdeki otorite yokluğuna, otonom bireyler arasında kurulan yeni yatay bağlara işaret eder. Bağ ve bahçe düzenlenmiş, denetim altına alınmış doğa düşüncesiyle ilişkilidir. Tarihte otorite ilişkilerinin yerleşik tarıma geçilmesiyle birlikte başladığı, daha sonra çit çekerek sahipsiz toprakların özel mülklere dönüştürüldüğü hatırlandığında bahçe kavramının düzeni çağrıştıran tonu daha da belirginlik kazanır. Otoriter düşüncelerin benimsediği "toplum mühendisliği" kavramı bahçe düzenlemesinin sosyal izdüşümüdür. Toplum da bahçe gibi ayrık otlarından, tehlikelerden arındırılması gereken, denetim altında tutulacak bir alandır. Duvarlar ve dikenli teller sadece bahçeleri değil hapishaneler, tımarhaneler gibi tekinsizlerin tıkıştırıldığı kurumları çevreleyen sınırlardır da. Toplum büyük bir bahçe olarak düşünülürse devlet de bir tür park ve bahçeler müdürlüğüdür. Aydınlanma teorisinin düşünce modeli ağaç biçimlidir. Merkezi, hiyerarşik ve piramitsel bir niteliğe sahiptir. Bağbozan bitkisi ise merkezi gövdelere sarılarak onları bozguna uğratır. Bu bağlamda hiyerarşik değil heterarşik bir bitkidir. "Bozguncu bitkiler" rizom (kökgövde) şeklindedir. Rizomlar dikine gelişmek yerine toprağın altında yatay olarak uzanırlar. Ağaçlar ve onların köklerinden farklı olarak bu yeraltı gövdeleri birbirlerine bir ağla bağlanırlar. Başlangıcı ve sonu olmayan rizomlar hareket halindeki yönlerden oluşur. Çok hızlı bir biçimde çoğaldıkları için ayrık otları gibi bir kez bahçeye girdiklerinde onlardan kurtulmak zordur. Rizom bilgisi de merkezi, ağaçsal yapıları kökünden söküp atar, hiyerarşik yapıları kırar, merkezsizleştirir, farklılıklar ve çokkatlılıklar üretir,

heterojen ve sürekli hareket halindeki oluşumlara imkân verir. Birbirleriyle rasgele, düzensiz ilişkiler kuran rizomsal çizgiler her an değişen, yeniden oluşan bir ağ oluştururlar.

Toplumsal, kentsel mekânlar da bahçeler gibi iktidarın noktalar ve kapalılık temelinde tahakkümünü kurduğu yerlerdir. Evler, işyerleri, alışveriş merkezleri, vitrinler, ekranlar iktidar ilişkilerinin sıkıştığı noktasal kapalı alanlardır. İktidar, bireyleri bu kapalı yerler içinde birbirlerinden yalıtılmış bir biçimde tutar. Noktalar arasındaki insan ve mal dolaşımının denetimi iktidar açısından merkezi bir önem taşır. Bireylere dayatılan yollar, otobanlar, parkurlar, kulvarlar sabit yerler arasındaki ulaşımın güvenlik altına alındığı merkezi erk tünelleridir. Amaç bir kez güvenli noktalara ulaşmak olarak tanımlanınca mesafe nefreti ortaya çıkar ve yolda geçen zaman boşa harcanmış, kayıp bir zaman olarak görülür. Ulaşım önceden belirlenmiş bir çizgi üzerinde hızlı, kesintisiz bir akış olarak tasarlanır. Bireyler steril kulvarlarda birbirlerinden yalıtılmış bir şekilde yolculuk ederler. Turistler iktidarın imal ettiği hazır manzaralaşmış akışları, hazır yerleri, hazır nesneleri tüketirler. Öte yandan kapitalist birikimin yol açtığı kentsel gerilim zaman zaman patlamalarla, tıkanmalarla, taşmalarla sonuçlanır. İktidarın yığıştığı, tıkandığı noktalarda direniş yoğunlaşmaları oluşur. Malların dolaşımındaki tıkanma bir tür potlaç, birikimi dağıtma anlamına gelen yağmalarla sonuçlanır, erk mekânları içlerine sızılarak söküme uğratılır. Kapalı mekânlarda, belirlenmiş kulvarlarda varlık bulan iktidarın tersine, direniş açık mekânlarda, sokaklarda ifadesini bulur; şenlikler düzenlenerek, işgal edilerek iktidarın tüketime tahsis ettiği bu alanlar geri talep edilir. İktidar için bir oyun bozanlık ya da felaket olarak görülen sistemin akışındaki kesintiler muhalefetin yeni ilişki ağları, dayanışmacı, yardımlaşmacı ilişkiler geliştirmesine vesile olur. Dar ve çizgisel bir kulvarda sona yönelik amaçlı, hızlı bir ilerlemeyi öngören otoriter ulaşım modelinin tersine anarşik yürüyüş başıbozuktur. Belirli bir güzergâhı yoktur, yan yollara, patikalara saparak kendi yollarını, mekânlarını her an yeniden yaratır. Yolda karşılaşılan insanlarla ilişki seyirci turistinkinin tersine yüz yüze ilişkisellik ve karşılıklılık temelinde gerçekleşir. Otobanların sanal dünyadaki karşılığı olan infobanlar Internetteki hazır sörf mekânlarıdır. Kentli tüketici turistler gibi Internet sörfçüleri de siber dükkânları, tüketim tapınaklarını ziyaret ederler. Başıbozuk yürüyüşçülerin siber dünyadaki karşılığı ise hacker'lardır. Bunlar bir yandan otoritenin ve tüketi-

min şifrelerini kırarken öte yandan kendi aralarında iktidar söylemini dışlayan bir metinler ağı oluştururlar. Hiper metnin bağlı olduğu bir üst metin, bir üst anlatı ya da merkez yoktur. Yazarın otoritesinin kaybolduğu bu metin, anlamın etkin okurlardan oluşan öznelerin değişen ilgi merkezlerine bağlı olarak her an değiştiği sınırsız biçimde yeniden oluştuğu açık bir metindir.

Anarşist düşünce saflığa karşı melezliği, resmiyete karşı karnavaleski, hiyerarşiye karşı yatay ağsallığı, tek doğruya, monologa karşı *diyalojik* olanı savunur. Ulus-devletin ürettiği, sadık kalınması istenen tarihsel ve kültürel mirasa dayalı kapalı anlatıya, resmi tarihe karşı çıkar. Bu tarih iktidarın, dışladığı kadınlara yer vermeyen erkeğin hikâyesidir. Sadece kamusal, kayıtlı olanın anlatıldığı eril tarih yazını karşısında anarşizm kadınların sığdırılmak istendiği özel alanın politik olduğunu vurgular ve bu alana ilişkin iktidarın üzerini örttüğü tarihsel deneyimleri gün ışığına çıkarmaya çalışır. Öte yandan geçmiş bir "altınçağın" mutlaklaştırılması ya da "bilimsel olarak kurgulanmış bir gelecek" düşüncesinden yola çıkarak bugünü tek yöne sokma girişimleri, dayatmacı, otoriter politikalar üretir. Önemli olan tekilliklerin, farklılıkların olumlandığı, yeni olanın öncülük taslamadığı, herkesin kendi avangardı olduğu bir çokluk ortamının yaratılmasıdır. Günümüzde iktidarın yerleştiği tek bir merkez olmadığından direniş de merkezsiz olmalıdır. İktidarın yoğunlaştığı kesişen baskı merkezleri direnişin de yoğunlaştığı yerlerdir. Eski muhalefetin sıkı disiplinli, kapalı ve kilitli bir ruh halini yansıtan, homojenliğin ve safları bozmamanın temel olduğu, ciddi görünümlü gösterilerinden farklı olarak, kapitalist küreselleşme karşıtı gösteriler çoklukları, kaosları ve renklilikleriyle bir şenlik, karnaval görüntüsü sergilerler. Eşyaların tersyüz edilmesi, başka amaçlar için kullanılması, verili durumların ihlali, uygunsuz birleşmeler, etnik ve kültürel heterojenlik, kapitalizme, hiyerarşiye, patriyarkaya ve milliyetçiliğe karşı çıkma anarşizan şenliklerin özelliklerinden bazılarıdır.

Tolstoy: Bir Hıristiyan Anarşisti

İTİRAFA genellikle bir suçluluk duygusu eşlik eder. Vicdani bir zorlama sonucu kişi ruhunu hafifletmek amacıyla içini döker. İtiraf aynı zamanda kişinin kendinden üstün, yüce bir gücün varlığını zımnen de olsa kabul etmesi ya da hissetmesiyle ilişkilidir. İthamda dünyevi bir gücün aktifliği, otoritesi ön plana çıkarken, itirafta tinsel bir pasiflik, kabulleniş belirginlik kazanır.

1828'de doğan Tolstoy *İtiraflarım*'ı hayatındaki yükselişin yerini ruhsal bir bunalıma terk ettiği 1878-79 yıllarında yazdı. Kitap 1882' de yayımlandı. Tolstoy bir soylu, bir toprak sahibiydi. Gençliğinde Aydınlanma düşüncesine yakındı. Mutlakiyeti ve kiliseyi sevmiyordu. Akla, eşitliğe, eğitime ve bireyin mutluluğuna önem veriyordu. Tolstoy *İtiraflarım*'da gençlik dönemini eleştirir. Arkadaşları gibi ün ve para için yazdığını itiraf eder, yazarları ahlaksız, kötü, karaktersiz insanlar olarak niteler. Savaşta insanları öldürmüş, köylüleri cezalandırmış, kumar oynamış, düello yapmış, ihtiraslarının peşinde koşmuştur genç Tolstoy. Bir gün bir idama şahit olur ve ilerleme inancının kofluğunu anlar.

Daha sonra evlenerek aile hayatının koruyucu şefkatine sığınır. Ancak ailesine ve yazarlığa duyduğu sevgi ona yetmez. Bilimlerde de aradığını bulamaz. Hayatı boş ve anlamsız bulmaya başlar. Hiçbir şeyin kalıcı olmadığı dünyada o da ölecek ve unutulacaktır. Hayatın dert ve saçmalıktan ibaret olduğunu düşünen Tolstoy güçsüzlüğünden dolayı intihar da edemez. Tolstoy bu noktaya akıl yoluyla varmıştır. Ancak aklı yoluyla elde ettiği bilgi ona hayatın anlamını öğretmediği gibi hayatı dışlamakta, onu inkâr etmektedir. İnsanlık başından beri hayatın anlamını bilerek yaşamıştır ama bugün akıl her şeyin boş olduğunu söylemektedir. Peki insanlık hayatın anlamını akılda değilse nerede bulmaktadır? Basit, cahil, yoksul milyonlarca insan sessizce günlük işlerini yapmakta, fedakârlıkları, dertleri, hastalığı isyansız kabullenmekte, acıyı ve ölümü sakince yaşamaktadır. Ölüm onlar için

tanıdıktır ve onları çaresizliğe düşürmemektedir. Tolstoy insanlığın hayatın anlamını akla dayalı olmayan bir bilgide, inançta bulduğu sonucuna varır. Hayata gücünü inanç vermektedir. İnanç insanın ölümlü varlığına bir sonsuzluk anlamı kazandırır. Yaşamak için inanç gereklidir. Varlıklıların hayatı inançlarıyla çelişir, çifte standartlıdır. Bunlar inançsızlar gibi yaşarlar. Çalışan yoksul halkın inancı onların hayatıyla iç içedir. Burada hayat inançla çelişki içinde değildir. İnanç onlara hayatın anlamını vermekte, onu mümkün kılmaktadır. Tolstoy'a göre Tanrı arayışı düşünceyle değil duyguyla ilişkilidir. "Çünkü bu arayış düşüncelerimin akışından doğmuyordu. Hatta bu duygu düşünceyle çelişikti. Bu bir korku, bir terk edilmişlik, bir yalnızlık duygusuydu, evrenin orta yerinde ve belirsiz bir yardım umudunun duygusuydu" (s. 71). Tanrı'ya inanmasıyla birlikte Tolstoy hayat gücüne kavuşur. Bu güç onun için yabancı değil aşina bir güçtür, hayatının ilk döneminde onun yanında olan en eski güçtür. Tolstoy'a göre insan hayatın zevklerinden kendini kurtarmalı, alçakgönüllü, sabırlı ve merhametli olmalıdır. Dinden ve gelenekten beslenen halk doğal olarak bu özelliklere sahiptir. Tolstoy'un dinsel pratikler karşısındaki tutumu mesafelidir. Merasimler, oruç, kutsal ikonlara tapınma, dua, kurban ve bayramlar gibi konularda şüphecidir. Onun istediği kendini geçmişin ve bugünün müminleriyle ilişkiye sokacak bir inanç birliğidir. Öğrenim görmüş müminlerden uzak durur Tolstoy, saf, cahil köylülerden oluşan dinsel cemaatleri kendine yakın bulur. Kiliseyi sevmez, çünkü şiddete karşı olması gereken bu dinsel kurumda ulusal ordunun başarısı için dualar düzenlenmektedir. Azizlerin efsanelerini okur. "Kilisenin öğretilerini hiç bilmeyen ve yine de rahmete erişen saf adamların hikâyesi" onu çeker (s. 83). Tolstoy'a göre halkın dinsel görüşlerindeki yanlışlar kiliseden kaynaklanmaktadır. Hıristiyan öğretisinde hem hakikatin hem de yalanın var olduğunu düşünen yazar, bunları birbirinden ayırmak için Kutsal Kitap'ı ve geleneği incelemeye girişir ve bulduklarını daha sonra kitap olarak yayımlayacağını belirtir.

Tolstoy rasyonel düşünceyi tamamen reddeden bir düşünür değildi. Aynı yayınevi tarafından Türkçe'ye çevrilen *Hayat Üzerine Düşünceler* adlı kitapta akılla inanç arasında bir denge kurmaya çalışmıştır. Tolstoy 1870'li yılların sonundaki ruhsal bunalımını takip eden dönemde dinsel ve teorik görüşlerini açıklayan kitaplar yazmaya ağırlık vermiştir. Bu kitaplarda doğaüstü olanı reddeder, dinsel mucizelere inanmadığını dile getirir. Bu bağlamda düşünürün Hıristiyanlı-

ğı mistik özünden soyduğu söylenebilir. İsa'nın tüm insanlık adına acı çekerek insanlığı kurtardığı, yeniden dirildiği fikrine, baba, oğul ve kutsal ruhtan oluşan üçlü Tanrı anlayışına karşı çıkar, ruhun ölümsüzlüğüne, ilk günaha inanmaz. Düşünüre göre insanın kendini gerçekleştirmesi bu dünyada olacaktır. Bir tür dinsel rasyonalizme yakın olan Tolstoy'un Tanrı'sı kişisel olmayan, ancak üstün bir aklı temsil eden bir güçtür. Tanrı'yla birleşmek ise bireyin kendi içinde mevcut olan tinselliği keşfetmesiyle mümkündür. Tolstoy'un *Diriliş* adlı romanındaki ihtiyar gezgin şöyle der: "İnançlar çoktur, çeşitlidir ama, Ruh bir tanedir. Bende de, sende de, onda da vardır o. Demek ki herkesin kendi ruhuna inandığı gün, hepimiz birleşmiş olacağız! Herkes kendi benliğini bulsun, biz hepimiz de onunla birlik olacağız." Burjuva uygarlığına karşı olan Tolstoy kibir, hırs, egoizm, böbürlenme gibi özellikleri bireyin tinsel gelişimi karşısındaki engeller olarak görür. İnsanlar arasındaki ilişkileri yeni bir temele oturtmak için İncil'in "Dağdaki Vaiz" bölümündeki beş emri önerir: Hemcinslerinize karşı öfke beslemeyin; birlikte olduğunuz kadını aldatmayın; yemin etmeyin; kötülüğe kötülükle cevap vermeyin; savaşmayın. Tolstoy halkın manevi gelişmesine önem vermiş, köylülerin eğitimiyle yakından ilgilenmiştir.

Savaş ve Barış iyimser sayılabilecek bir romandı. Tolstoy'un 1878-80 arası yaşadığı ruhsal krizi önceleyen *Anna Karenina*'da ise modern uygarlığın bireysel hayatın bütünlüğünü sarsmasının izleri görülür. Yaşadığı bunalım Tolstoy'un hayatında bir dönemeci temsil eder. Yazar hayatını basitleştirir, köylü kıyafetiyle dolaşır, her türlü lüks ve konforu reddeder, içki ve sigarayı bırakır, vejetaryen olur, kadınlardan uzak durur. Sanatla ilgili görüşleri de değişir. 1897'de yazdığı *Sanat Nedir?* adlı kitabında herkesin ulaşabildiği basit, dinsel yönelimli bir sanat anlayışını savunur. Yazara göre sanatsal güzellik kendi başına önemli değildir. Sanat Hıristiyanlığın amaçlarına hizmet etmelidir. Tolstoy eskiden yazdığı edebi eserlerini bu açıdan yararsız bulur, onları küçümser. 1899'da yayımlanan *Diriliş* adlı romanına bakıldığında edebi düzeyin düştüğü, kitabın sonundaki dinsel polemiklere dayalı bölümün romana bir yama gibi eklendiği hissedilir. Ancak inançlı döneminde birçok güzel hikâye de yazmıştır Tolstoy.

Tolstoy'a Hıristiyan anarşisti, Hıristiyan reformcusu, köylü sosyalisti, halkçı gibi sıfatlar atfedilmiştir. Tolstoy mülkiyete, hukuka, devlete ve kiliseye karşıdır. Teknik ilerlemenin, bilimin ve sanatın ayrı-

calıklı kesimin hizmetinde olduğunu söyler. Ona göre hükümetler zenginlerin hükümetidir ve halka karşı zor uygularlar. Milliyetçiliğe ve emperyalizme de karşı çıkar Tolstoy. Küçük bir ihtiyat payıyla düşünürün iktidarın milli, sosyal, dinsel vb. tüm cisimleşmiş biçimlerine karşı çıktığı söylenebilir. Ancak Tolstoy düzenin değiştirilmesinin aracı olarak şiddete dayalı sosyalist devrimi reddeder. Bir Hıristiyan hümanist olarak eskinin saf, bozulmamış insanlığına özlem duyar. Tüm kötülüklere rağmen toplum hâlâ ayakta duruyorsa, bunun nedeni hukuk ve yargıyı ellerinde tutan iktidar sahiplerinin uyguladıkları baskı değil, sıradan insanların birbirlerine karşı sevgi ve merhamet beslemeleridir.

Evini, ocağını sevmeyen ve 82 yaşında yağışlı bir gecede evini terk edip yollarda ölen Tolstoy'u düz bir toplumculuk içine sığdırmak işin kolayına kaçmak olur. Kendisiyle çok ilgili bir insan, bütün hayatını bireyselliğini silmeye, Tanrı ve yoksul halkla bütünleşmeye adamış olsa bile bu durum onun kendini onayla(t)ma ihtiyacından bağımsız değildir. Tolstoy'un düşüncesi kendisi gibi itiraflarını yazan, aynı zamanda toplumsal önerilerde bulunan bir bireyci olan Rousseau'dan etkilenmiştir. Suçluluk duygusu, cinselliğe karşı mesafelilik, hakikat için acı çekme arzusu, bireyin eğitimine önem verme, uç ruhsal durumlar arasında savrulma, yaşamda ara tonlara sahip olmama, abartılı sayılabilecek bir bireysel etik saplantısı, düşünceye karşı güvensizlik, duygularıyla yaşama arzusu, bireysel masumiyetin korunması hususundaki titizlik iki düşünürün sahip olduğu ortak özellikler olarak sayılabilir. Rousseau'nun son kitabı olan *Yalnız Gezerin Hayalleri*'nde ifade edilen bireysel ruh hali Tolstoy'un *Diriliş* romanındakine benzer. Birey yalnızlığını var olan dünyayı aşan bir evrenselliğe açmak istemekte, yüce bir güç tarafından yargılanmayı ve suçsuz bulunmayı beklemektedir. Vicdanı evrensel bir yargıca, bakışa sunulan bir şeffaflığı arzulamaktadır. Suçlamak için nasıl mutlak bir kötülüğe ihtiyacı varsa, affedilmek için de mutlak bir iyiliğe ihtiyacı vardır. Öte yandan Tolstoy'un bireyi var olan tüm iktidar simgeleriyle, kurumlarıyla arası bozuk olan anarşist bir gezgindir. Tanrı nereye götürürse oraya gider, iş bulursa çalışır, bulamazsa yoksulların ona ikram ettiği ekmeği yer. *Diriliş* romanındaki yaşlı gezginin sözleri uç noktasına götürülmüş inançlı serserilikle azizlik arasındaki sınırın belirsizliğini hissettirir insana: "Beni yakalayıp yakalayıp mahkemelerin, papazların karşısına çıkarıyorlar. Bir ara tımarhaneye bile attılar. Ama yine de

bir şey yapamazlar, çünkü hürüm ben. 'Adın ne?' diye soruyorlar bana. Sanıyorlar ki onlara herhangi bir ad söyleyeceğim. Fakat adım sanım yok benim. Ad, ev, yurt namına ne varsa hepsini silkip atmışım ben. Adım ne mi? Bir insan! Sonra: 'Yaşın kaç?' diyorlar. Ben de: 'Vallahi, hiç oturup saymış değilim' diyorum... 'Anan kim, baban kim' diyorlar. Tanrı babamdır, dünya da anamdır."

Weil: Mistik Bir Özgürlükçü

FRANSIZ felsefecisi Simone Weil (1909-43) Yahudi bir ailenin kızı. Felsefe öğrenimi görüyor. Görüşlerinden etkilendiği hocası Alain'in yanı sıra Descartes, Platon ve Kant'ın felsefelerine ilgi duyuyor. Spinoza'nın cesaretini, saf ve gururlu olmasını, bağımsızlığını seviyor. Weil ateist ama Hıristiyanlığa, özellikle de Katolik düşüncesine sempatisi var. Daha çok etik temelinde bir ilgi bu, Hıristiyanlığın ilk başlarda "proleterlerin dini" olmasıyla ilişkili. Weil burjuvaları ve gündelik yaşamdaki burjuva kurallarını sevmiyor, kendisini yoksullarla ve ezilenlerle birlikteyken rahat hissediyor. Üniversitede okurken işsizlere ve grevdeki işçilere gönderilmek üzere para topluyor.

1929'da emek konusunda yazdığı bir makalede işçileri yüceltiyor ve "geometri işçi cesaretinin kızıdır" diyor. Halk temsilcilerinin görevleri üzerine yazdığı diğer bir makalede seçilenlerin ayrıcalıklı bir kast oluşturmamaları için alınacak önlemleri sıralıyor ve Paris Komününü örnek gösteriyor.

Yoksulların yaşamına duyduğu yakınlık Weil'in hayatında bir yoksunluk olarak karşılığını buluyor. Kendisine ayırdığı asgari bir meblağın üzerindeki parasını işsizlere, fakirlere veriyor. Ucuz, sade, kadınlığını belli etmeyen "keşiş giysileriyle" dolaşıyor. Kadınlığını "gizleyen" Weil bir "erkek hayatı" sürüyor. Kendisine ilgi gösteren erkekleri kesin ama kırıcı olmayan bir biçimde reddediyor. Erkek arzusunun nesnesi olmak düşüncesi ona itici geliyor. Erkeklerin kadınlara hoşlanmadıkları şakalar yapmasından hazzetmiyor. Mutlak saflığa önem veren Weil sert içsel arınmaların kadını, tercihleri dışlamaları gibi kesin. Çelik iradeli, özkontrolü yüksek bir kadın, bir "dava kadını". Öte yandan "insan varoluşunun kırılganlığının" farkında ve içinde farklı hatta çelişik kişilik özellikleri barındırıyor. Keskin ve saf bir duyarlılığa sahip olan Weil bir yanıyla akılcı, kararlı ve sakin bir görünüm sunarken, öte yandan canlı, sevecen, naif, içten ve çocukça tepkiler gösteren bir kadın. Kişisel çıkarını ve arzularını önemsemi-

yor, özsevgisinin aldığı yaralara aldırmıyor. Sertliği kendine yönelik, başkalarına karşı kin ve öfke beslemiyor. Çevresindekilere yumuşak davranan, onların gönül sorunlarını paylaşan, fahişeler için üzülen bir kadın. Rosa Luxemburg'un kişiliğine hayranlık besliyor.

Siyasi partilerin işçi sınıfını temsil edemeyeceğini düşünen Weil 1931'de Proleter Devrimi ve Halkın Sesi adlı, devrimci sendikacılığı savunan gruplarla ilişki kuruyor. Weil devrime inanıyor ancak devrimin, gücünü üretimden alan işçi örgütleri tarafından gerçekleştirilebileceğini düşünüyor. Troçki'nin parti yönetimi altında devrim anlayışını eleştiriyor. 1932'de yazdığı "Sermaye ve İşçi" adlı makalesinde makinalaşmayı kapitalizmin en baskıcı öğesi olarak değerlendiriyor. Kafa ile kol emeği arasındaki farkın kaldırılmasına bugünden başlanması gerektiğini, işçilerin bilgi ve kültür alanlarına girmesinin hayati önem taşıdığını söylüyor.

Weil, 1932-33 yıllarında Almanya'da kalıyor. Bu ülkedeki işçi hareketiyle ilgili gözlemleri görüşlerinde önemli değişikliklere yol açıyor. Weil'e göre var olan rejimin kabul edebileceği reformları dayatacak bir örgütlülüğe bile sahip olmayan işçi sınıfı nasıl olup da devrimle kapitalizmi yıkacaktır? İşçi sınıfı tüm önemli sorunlarda illüzyona ve yalana teslim olmuştur. Örgütlü olmayan işçi sınıfı eylemleri saflığını korumakta ancak başarısız olmaktadır. Komün tipi ayaklanmalar mükemmeldir ama yenilgiye uğramaktadır. "Başarılı" olan parti yönetimindeki ayaklanmalar ise Rusya örneğinde görüldüğü üzere bürokratik-askeri-polisiye aygıtın daha da güçlenmesiyle sonuçlanmaktadır. Devrimci sendikacıların bürokrasiye karşı olması sendikacılığın kendisinin bürokratik olduğu gerçeğini değiştirmemektedir. Weil 1933'te yazdığı, daha sonra *Baskı ve Özgürlük* adlı kitabının içinde yer alacak "Perspektifler" adlı makalesinde kapitalizmin tarihteki son tahakküm biçimi olmadığını ileri sürecektir. Rusya'daki rejim Troçkistlerin iddia ettiği gibi proletarya diktatörlüğünün bürokratik bir deformasyonu değil, işlevin ve organizasyonun had safhaya ulaştığı yeni bir sosyal tahakküm biçimidir. Yirminci yüzyılda "başarılı olan" proleter devrim değil kadroların devrimidir. Weil'e göre Lenin ve Troçki binlerce insanın hayatı pahasına büyük kapitalistlerin kapitalizmin "ilerici" olduğu dönemdeki rolüne benzer bir rol oynamışlardır. Weil 1933'teki bir karşılaşmada Troçki'yi Kronstadlı denizcilerin ayaklanmasının bastırılması konusunda eleştirecek, buna karşılık Troçki de onu idealistlikle ve karşı devrimci fikirlere sahip ol-

makla suçlayacaktır. Weil aynı yıl yazdığı başka bir makalede Lenin'i ve Engels'i kaba materyalizmlerinden ötürü eleştirecek, Marx'ın düşüncesinde ise tinsel bir boyut bulunduğunu ama Marx'ın bu boyutu geliştirmediğini söyleyecektir.

Weil'in "heretik" tavrı onun artan savaş tehlikesi karşısında yazdığı, daha sonra *Tarihi ve Siyasi Yazılar* adlı kitabının içinde yer alacak olan "Savaş Üzerine Düşünceler" adlı makalesinde bir kez daha ifadesini bulur. Weil bazı savaşların devrime hizmet ettiği görüşüne karşıdır. Amaç halkların kurtuluşu olsa bile savaşın araç olarak kullanılması tersine hizmet eder. Savaşa angaje devrim ya karşı devrimin kollarına düşer ya da kendisi karşı devrim olur. Weil'e göre Alman Komünist Partisi'nin Hitler'in başarısında büyük sorumluluğu vardır.

Weil'in toplumsal gelişmeyle ilgili karamsarlığı gittikçe artmıştır. Ona göre bir şey üretmeyi bilen toplumlar baskıcı bir biçimde örgütlenmiştir. Dünyanın hiçbir ülkesinde işçiler Rusya'daki kadar baskı altında değildir. "İktidar sendikalara" sloganı yanlıştır, çünkü sendikalarda iktidara sahip olan işçiler değil Stalinist bürokratlardır. Weil' in devrimin özgürleştirici erdemlerine olan inancı da azalmaya başlar. Spontane bir kitle hareketine sıradan bir nefer olarak ama hiçbir sorumluluk üstlenmeden katılacağını söyler; çünkü kan boş yere akacaktır, yenilgi baştan bellidir. Weil 1934'te Georges Bataille'ın devrime yaklaşımını eleştirir. Weil'e göre Bataille'da devrim irrasyonelin zaferi, katastrof ve (patolojik) içgüdülerin özgürleşmesi anlamına gelirken, kendisinde sırasıyla rasyonelin zaferi, zararın sınırlandığı metodik bir eylem ve üstün bir ahlak anlayışı olarak ifade bulmaktadır. Bataille ise Weil'i Hıristiyan sıfatıyla suçlamış, onu yaşayan bir kadavraya benzetmiştir. Bataille'ın Türkçe'ye de çevrilmiş *Göğün Mavisi* adlı kitabındaki Lazarus, Simone Weil'dir. ("Lazarus" cüzzamlı anlamına da gelmektedir.)

Daha önce liselerde felsefe öğretmenliği yapan Weil işçilerin üretim sürecindeki konumunu içeriden bir gözle değerlendirmek için 1934-35 yıllarında fabrikalarda işçi olarak çalışır. Bu deneyimle ilgili makaleleri daha sonra *İşçinin Durumu* adlı kitapta toplanacaktır. İşçilerin kurtuluşunun çalışma koşullarıyla bağlantılı olduğunu düşünen Weil, üretim araçlarının ve işin organizasyonunun işçilerin eleştirel bir bilince yönelmesi için nasıl bir biçim alması gerektiği konusunda kafa yorar. Ona göre sanayi köleliğini koşullandıran iki temel faktör hız ve iş talimatlarıdır. Weil'in fabrika deneyiminden edindiği

izlenimler hayli kötümserdir; işçinin fabrika içindeki varlık koşulları onun insanlık onurunu, özsaygısını tahrip etmektedir; fabrika düzeninin katı kuralları işçiler arasındaki ilişkilere de yansımaktadır; işçiler toplumsal sorunlarla, sendikayla, partiyle ilgilenmemekte, burjuva gazetelerini okumaktadırlar. Fabrika deneyimi sonunda Weil artık ne devrime ne de reformizme inanmaktadır. Daha sonraları fabrika deneyimi sırasında neşesini kaybettiğini, ama bu deneyi yaşadığı için memnun olduğunu söyleyecektir. Gerçekten de 1935'ten sonra Weil daha ciddi, kaygılı, ağırbaşlı, sakin, yumuşak, daha az öfke dolu bir kişilik yapısı edinecektir.

Savaşa karşı olan ama savaşın engellenemediği durumda ezilenlerin yanında savaşılması gerektiğini düşünen Weil, İspanya'da iç savaşın patlak vermesi üzerine Frankocu güçlere karşı savaşmak üzere İspanya'ya gider. Ancak Cumhuriyetçilerin yer yer gereksiz yere kan dökmesi onu rahatsız eder. Weil'e göre spontane bir ayaklanma organize bir savaşa dönüşürse devrimin yerine diktatörlük geçer. Franko güçlerinin kaybettiği bir İspanya, muhtemelen yeni bir Rusya olacaktır. Weil Fransa'ya geri döndüğünde pasifist bir yazı yazar ve bu yazıda iç savaşı uluslararası bir savaşa dönüştürmek isteyenleri eleştirir. İspanya'da barışın sağlanması gerektiğini söyler. Weil'e göre savaşın zorunlulukları baştaki amaçları –adalet, özgürlük, insanlık– yok etmektedir. Savaşsız yenilgi kazanılan bir savaştan daha iyidir.

Weil 1937-38 yıllarında daha sonra *Tarihi ve Siyasi Yazılar* ile *Baskı ve Özgürlük* adlı kitaplarının içinde yer alacak olan ve Marksizm'i eleştiren makaleler yazar. Marx'taki ilerlemeye, tarihe ve kitlelere yönelik inancı eleştirir. Weil belirli tarihsel anlarda kitlelerin baskıya karşı yekvücut olduğu gerçeğini kabul eder, ancak bu anlar uzun sürmemekte, kitle tekrar çözülmekte ve zayıflık hissiyle iktidara yeniden boyun eğmektedir. Weil'e göre itaat etmeye alışmış olanlardaki bu güçsüzlük duygusu doğaldır. Öte yandan Weil'e göre Marksizm'in tarihteki devrimlerle ilgili tahlili ile "gelecekteki özgürlükçü devrim" inancı arasında çelişki vardır. Devrim yapacak sınıf süreç içinde olgunlaşır ve var olan kurumsal yapıyı yıkar. Oysa kapitalizm içinde işçiler tamamen makina sisteminin bir parçası haline gelmiştir. Durum böyleyken işçi sınıfı bir ayaklanmayla nasıl hâkim sınıf haline gelecektir? Eğer işçi sınıfı üretimsel ve toplumsal koşulları dönüştürecekse bunu ayaklanmadan önceki uzun bir süreç içinde ortaya koymak zorundadır. Devrimci olmak, gelecekteki bir katastrof, bir altüst oluş

anına her ne olursa olsun bağlanmak değildir.

1938'den itibaren Weil düşünce ve duygu itibariyle Katolikliğe yakınlaşmaya başlar. İncil'in dışında Doğu dinlerini de inceler. Nazi tehdidi nedeniyle Paris'i terk ederek ülkeden ayrılmak isteyenlerin toplandığı yer olan Marsilya'ya gider. 1940-41 yıllarında bölgedeki direnişçilerle ve Hıristiyan düşünürlerle ilişki kurar. Yaşamı boyunca yaptığı gibi çok az bir gıdayla beslenerek parasının geri kalanını ihtiyacı olanlara verir. Hıristiyan İşçi Gençliği'nin toplantılarına katılır. Weil'e göre bu toplantılarda güç saplantısı ve emir cümleleri yoktur. İşçiler fabrikada maddenin insan üzerindeki baskısını dile getirmekte, İsa'nın proleter olmasından heyecanlanmakta, Hıristiyanlığın kölelere doğaüstü bir özgürlük veren gücünü hissetmektedirler. Weil ileride *İşçinin Durumu* adlı kitapta yayımlanacak olan bir yazı yazar. Bu yazıda ruhu boşalttığı için Taylorizmi eleştirir. İşçiler için maddenin monotonluğuna katlanmanın tek yolunun ebediyetin ışığı, din olduğunu söyler. Öte yandan Weil toplumsal bir kurum olarak kiliseye karşı mesafelidir, onun vatanseverliğini itici bulur. Haçlı Seferlerini onaylayan azizleri, engizisyonu eleştirir. Kilise de Weil'i heretik bulur. Weil yalnız kalmanın, bu dünyada yabancı ve sürgünde olmanın kendi kaderi olduğunu düşünür.

1941-42 yıllarında Weil yetersiz beslenmeden ve hayatı boyunca çektiği migren ve diğer hastalıklardan dolayı yarı çökmüş bir haldedir. Tarım işçisi olarak çalışmak ister ve bir dostunun aracılığıyla Katolik yazar Thibon'un çiftliğine gider. Bir süre sonra ayrıcalıklı bir muamele gördüğünü düşünerek çiftliğin yakınındaki yarı yıkık bir evde kalmaya başlar. Ancak bu yeni durum da Weil'i tatmin etmeyecek, Thibon'a kimsenin onu tanımadığı bir çiftlikte çalışmak istediğini söyleyecektir. Sadece emeğiyle kazandığıyla beslenmek isteyen Weil, fiziksel emeği bir tür arınma olarak görmektedir. Tanınmadığı yeni çiftlikte cılız ve çökmüş halde olmasına rağmen olağanüstü bir tempo ve enerjiyle çalışacaktır. 1942'de New York'a geçen Weil'de çilecilik, unutulma, benliğini yok etme eğilimleri güçlenir. Daha sonra *Defterler* içinde yayımlanacak bir mektubunda Tanrı'ya kendisini her türlü iradeden yoksun kılması, duyularını ve aklını köreltmesi, bedenini ve ruhunu alması için yalvaracaktır. *Kökleşme* adlı kitabında yer alacak bir yazısında ise ancak mutsuzluk içinde olduğu durumda tanrısal esinin kendisine ulaşabileceğini söyler. Emeğin tinsel merkez olacağı bir uygarlık kurmak gerektiğini belirtir.

Weil 1942-43 yıllarında Londra'da yaşar. Fransız direniş hareketiyle ilişki kurar ve Fransızların kameyle alabildikleri kadar yiyecek tüketmeye özen gösterir. 1943'te tüberküloz teşhisiyle hastaneye yatırılır. Doktorların yeterli besini almazsa öleceği yolundaki tüm uyarılarına ve baskılarına rağmen çok az yemek yemekte direnir. Bir süre sonra yetersiz beslenmenin yol açtığı güçsüzlüğe bağlı olarak kalp yetmezliğinden ölür.

Weil'in proleter devrime olan inancından vazgeçerek dine yönelmesini bir kopuş ya da bir "döneklik" olarak görmemek gerekir. Weil mutlak iyiliğin ve mutlak iktidarsızlığın peşindeydi. İktidar ilişkilerinin, bürokrasinin bulaştığı parti ve sendikalar gibi örgütleri gözden çıkardıktan sonra umudunu, kaybedecek hiçbir şeyi olmayanlara, proletaryaya yöneltti. Kendisi de ömrü boyunca bir proleter hayatı sürdü. İşçilere entelektüellerin onları yönetmelerine izin vermemelerini söyledi. Ancak zaman içinde proletaryanın da iktidar ilişkilerinin dışında olmadığını gördü. Proletarya savaşlarda milli burjuvazileri destekliyor, burjuva partilerine ya da Stalinist bürokrasilerin denetimindeki parti ve sendikalara onay veriyordu. Örnekler saymakla bitmiyordu. Bütün bunların yol açtığı kötümserliğe rağmen Weil ezilenlerin mücadelesine katıldı, destek verdi, başarı şansı olmadığını düşündüğü bir dava, imkânsız bir gelecek için savaştı. Bu nedenle "davasına ihanet eden" veya "dönek" bir özne aranacaksa bunun Weil değil, proletaryanın kendisi olduğu söylenebilir. Weil'in tüm toplumu saran iktidar ilişkilerini dinsel olmayan bir biçimde, "objektif" bir açıdan eleştirmesi beklenebilirdi belki. Ancak bu tür şeyleri insanın kişisel tarihinden, ruhsal ihtiyaçlarından bağımsız olarak düşünmek pek mümkün değil. Ayrıca bu tür "objektif", "tavizsiz" eleştirilerin çoğu tinsel boyutlarındaki zayıflık nedeniyle "sözle" ilişkilerini kaybediyorlar. Eleştirmenin, konuştuğundan farklı, "nesnesine" karşı mesafeli yazı dili, kendisini, eleştirdiği gerçekliğin taşıdığı acının ayrılmaz bir parçası olarak hissettiremiyor. Eleştirmenin kişiliğinin izinin silindiği bir dil acıyı okuyucuya "aktarıyor", "sunuyor". Ama Weil'in dili yazarın kendini, "ben"ini yok etmek istediği noktada bile bizleri acının, boşluğun, hakikatin, tinselliğin çekim alanına sokuyor, ortak ediyor. Din konusuna gelirsek, Weil'in Tanrı anlayışının klasik anlamda dinle bir ilişkisi bulunmadığını, daha ziyade insan varlığına yapışmış dünyasal iktidar ilişkilerinin tavizsiz eleştirisinde hiçliği ve boşluğu temel alan bir referans noktası oluşturulmasına imkân veren

bir dayanak olduğunu aşağıda anlatmaya çalışacağım.

Weil *Yerçekimi ve Tanrının Lütfu* adlı kitapta yer alan yazılarında dünyevi kötülüğe karşı mutlak iyiliği savunur. Var olan tüm toplumsal ilişkiler iktidar ilişkileridir ve bu bağlamda kötülüğü yansıtırlar. "Bitkisel ve toplumsal, iyiliğin girmediği iki alandır" (s. 165). Kötülükler yerçekiminin, yani içinde yaşadığımız dünyanın yasalarına tâbidir. İnsanın tinsel beslenme kapasitesi yok olduğunda tüm kötülükler mümkün hale gelir; acı çeken kişi başkasının da acı çekmesini ister. Kötülük insanın kendi içindeki boşluğu onu başkasında da yaratarak doldurmasıdır. "Tamamen altta olan, kimsenin acımadığı, kimseye kötü davranma gücü olmayan (onu seven çocuğu veya kimsesi yoksa) kişinin ızdırabı kendi içinde kalır ve onu zehirler" (s. 34). Dünyadaki kötülük çoğul ve parçalıdır, iyilik ise tektir çünkü ancak mutlak olarak var olabilir. Dünyadaki iyilikler kendilerini kötülüklere karşıt olarak konumlandırdıkları için üstün iyilik alanı içinde olamazlar. "Kötülük seviyesinde ele alınan ve onunla zıtlaşan iyilik ceza yasasının iyiliğidir" (s. 89). Görev gibi yapılan iyilik, kötülükle aynı düzeyde var olacaktır. Bu koşullarda bir iyilik edimi çelişik koşullar ihtiva eder ve bu nedenle saf anlamda imkânsızdır. "Dikkatini gerçekten bu imkânsızlık üzerine sabit tutan ve bu şekilde hareket eden kişi iyilik yapacaktır" (s. 113). Ancak tinsel bir ışık altında gerçekleştirilen iyilik saf bir niteliğe kavuşur. Ezilenlerin iktidara geçmesiyle kötülük yok olmaz, çünkü yine erk-ezilme ilişkisinin sınırları içinde kalınmaktadır.

> Devrimin değişmez yanılgısı, gücün kurbanları, oluşan şiddetten sorumlu olmadıklarından, güç ellerine geçerse, bunu doğru kullanacaklarına inanmaktan kaynaklanmaktadır. Ama azizliğe çok yakın olanların dışındaki kurbanlar cellatlar gibi güçle kirlenmişlerdir. ...Bu şekilde tepeye konan ve değişimle coşan kurbanlar, aynı ölçüde veya daha fazla kötülük yapmakta ve kısa zamanda düşmektedirler (s. 178-9).

Bu durumda toplumsalın taşıdığı kötülüğü sınırlamaya çalışmak önemli bir görev olarak ortaya çıkmaktadır. Haksızlıkların sürekli bir salınım içinde birbirlerini cezalandırması ve toplumsal güçler arasındaki denge büyük kötülüklerin işlenmesini engeller. Kötülüğün bizi yoksun bıraktığı iyiliğin tarafındaki yaşamsal değerlere dünyada şiddetin yerine etkin şiddetsizlik konarak sahip çıkılmalıdır. İnsan gücünü şiddetten uzak durarak en verimli bir biçimde kullanmalı, dünya-

yı şiddetsiz var olunabilecek bir yer haline getirmeye çalışmalıdır. "Bu aynı zamanda rakibe bağlıdır" (s. 102).

Dünyada var olan şeyler Tanrı'ya doğru olan aracılardır, *metaxu*'lardır. Bu "görece ve karışık mülkler (yuva, vatan, gelenekler, kültür, vb.)" insan ruhunu ısıtır ve besler. Ancak *metaxu*'ları tinsel bilinçlenmenin koşulları olarak görmek ve onlardan vazgeçmeye yönelmek gerekir. Aynı şekilde arzu karşılıklı olduğu durumda bile bir kötülük ve yalan içerir. Ancak birey lütfun yardımıyla mutlağa ve sonsuza varma yolunda arzularını yönetebilir ve onları kullanırken yok edebilir. Öte yandan "arzu imkânsızdır; arzu nesnesini yok eder. ...Arzuladığımız her şey ona bağlanan koşullara veya sonuçlara zıttır" (s. 110). Aynı imkânsızlık aşkta da söz konusudur. İnsan bu imkânsızlığın bilincine vardığı ölçüde arzulanan şeyin içinden kavranılamazı kavramayı arzulamaya doğru itilir. Lütfu da arzu etmemek gerekir çünkü o zamanı gelince yerçekimi kanununa bağlı olmadan "iner". Arzuyu bütün sahiplenmelerden kurtarmak ve beklemek gerekir. Boşa arzulamak, temennisiz arzulamak, nesnelerin, her şeyin ötesinde boşluğu istemek; bu aynı zamanda mutlak iyiliğe yönelmek anlamına gelir. "Boşlukları doldurucu, acıları hafifletici inançları, ölümsüzlük inancını... olayları Tanrı'nın yolladığına inancı, kısaca dinde aranan 'avuntuları' terk etmek gerekir" (s. 41). Kişi zihinsel boşluk ya da ahlaksal boşluk anları aracılığıyla bir parıltı süresince doğaüstüyle temas kurma imkânını bulur. Ancak bu boşlaşma sırasında insan kendini çevreleyen dünyanın tüm baskısına maruz kalır ve düşme riski altına girer.

Weil boşluk gibi mutsuzluğun da kurtarıcı bir etkisi olduğunu düşünür. "Fiziksel ıztıraplar (ve yoksunluklar) cesaretli insanlar için... insan sefaletinin duyarlı bir tanığı olmalıdır" (s. 59). Mutsuzluğun neden olduğu alçalma insan sefaletinin anlaşılmasını sağladığı için bilgeliğin kapısını açar. Mutsuzken mutsuzluğu gözlemleyebilmek için insanın doğaüstüyle beslenmesi gerekir. Bu durumda insanın dünyayla ilişkisini askıya alıp ona dışarıdan bakabilmesi için mutsuzluk tesellisiz olmalıdır. Gelecek, hayali yücelmelere olanak sağlayarak mutsuzluğun kurtarıcı etkisini engeller. Öte yandan "İspanyol anarşistlerin ideali gibi tamamen imkânsız bir gelecek, mümkün bir geleceğe göre, çok daha az alçalır ve ebediyetten çok daha az farklıdır. Gelecek imkânsız olarak düşünülürse, ebediyete götürür" (s. 178).

Weil bireyin kurtuluşunu şimdiki anda yaşadığı hiçlikte görür. İktidar ilişkilerinin taşıyıcısı olan ben yok edilmelidir. Bu yok ediliş ba-

zen dış dünyanın darbeleri sonucu gerçekleşir. Ben sevgisinin yok olduğu düşkünler, gezginler, fahişeler bu duruma örnek teşkil eder.

> Ben dışarıdan yara aldığı zaman, önce çırpınan bir hayvan gibi en uç, en acı isyan hissine kapılır. Ama ben yarı yarıya öldüğü andan itibaren, bunun tamamlanmasını ister ve kendini yok olmaya bırakır. Eğer bir aşk dokunuşu onu uyandırırsa bu, ıztırabını harekete geçiren kişiye karşı öfkeye ve bazen de nefrete yol açan, en uca kadar dayanmış bir ıztırap olur. Buradan, düşkün varlıklarda, iyilik yapana karşı görünüşte açıklanamaz olan intikam tepkileri ortaya çıkar (s. 53).

Benin dışarıdan yok edilmesi bencilliğin kalmadığı anlamına gelmez, varlık bazen çıplak, bitkisel bir bencilliğe, bensiz bir bencilliğe indirgenir. Weil'in önerisi benliğin içerden tinsel bir gücün yardımıyla yok edilmesi, düşüşün bireyin verdiği kararla gerçekleşmesidir. İnsan var olmamaya, hiçbir şey olmaya razı olmalıdır. "Sürgünde evinde olma duygusunu edinmek, yersizlikte kök salmak, toplumsal ve bitkisel olarak kökünden kopmak, dünyevi her vatandan sürülmek" (s. 62) gerekir. Dostluk düşünü kabul etmek, dostluğu arzulamak, aramak yanlıştır. Dostluk istenmeden kendini gösteren, fazladan verilen bir şeydir, yalnızlıktan kaçıp kurtulmayı arzulayan korkaklığın sığınma alanı değildir.

Kapitalizm toplumu doğanın baskısından kurtarıp özgürleştirmiştir. Ancak bu kez toplum bireye karşı, eskiden doğanın gerçekleştirdiği baskıcı işlevi devralmıştır. Baskıcı sınıf kavramı gerçekliği gizler, söz konusu olan toplumun baskıcı yapısıdır. Bu nedenle "kardeşçe ilişkilerin dışında, insanları bir gösteri gibi değerlendirmek... insanların arasında, bir vagonun içindeymiş gibi yaşamak" (s. 162) gerekir. Birey doğaüstünün ve aşkın olanın yardımıyla toplumu temaşa ederek ona eleştirel bakabilme imkânına sahip olabilir. İmkânsız olsa bile, içinde yaşadığımız kapitalist toplumda tin ile dünya arasındaki ilk anlaşmayı yeniden kurmaya çalışmak gerekir.

Weil baştan itibaren bireysel varlık alanını iktidarsızlaştırmaya ve bunun toplumsal karşılığını bulmaya yöneldi. Parti, sendika, vb. temsili kurumların bürokrasinin ve iktidar ilişkilerinin alanı olduğunu görünce, işçi sınıfının saf olan ve kurumsal olmayan kendiliğinden hareketine önem vermeye başladı. Kendini proleterleştirmesinin, mülksüzleştirmesinin, saflaştırmasının benzer konumdaki proletaryanın kolektif hareketiyle çakışabileceğini umut etti. Ancak sosyalist düşüncenin "yerçekiminin", reel toplumsal ilişkilerin alanına "indiğin-

de" yeni iktidar ilişkilerinin oluşmasında ve bu ilişkilerin gizlenmesinde bir araç haline geldiğini gördü. Bunun sonucunda işçi sınıfını toplumsal-politik dönüşümün bir öznesi olarak görmekten vazgeçti. Ezilenlerin, kendi halinde yaşayan "düz halkın" sorunlarına duyarlı olmaya, her türlü baskı ve iktidar biçimine karşı direnmeye devam etti. Hıristiyanlığa yöneldiğinde de sosyalleşmiş, kurumsallaşmış dini, kiliseyi kendine yakın bulmadı. Weil'in Hıristiyanlık yorumu toplumsalı ağır bir biçimde eleştiren, "bireyci" bir yorumdur. Bu açıdan Weil Tolstoy'dan ziyade Kierkegaard'a yakındır. Weil'in yapıtında tin, düşünce ve ifade bireyin içinde eridiği bir bütün oluşturur.

Tanrı inancı olsun, sosyalizm olsun "yeryüzüne inen" her idealin iktidarlaştığı, kurumlaştığı bir dünyada yaşıyoruz. Öte yandan iktidar ilişkileri Weil'in yaşadığı döneme göre günümüzün postmodern kapitalizminde çok daha geniş bir ölçüde toplumsal dokuya nüfuz etmiştir. Bu ilişkilere "rasyonel ve bilimsel" bir temelde karşı çıkılması olsa olsa kurumsal muhalefetin işi olabilir. Önemli olan iktidarsızlığı amaçlayan etik, tinsel, vicdani temelli bir direnişin oluşturulmasıdır. Zaman zaman bazı toplumsal hareketlilikler böyle bir boyuta temas ederler. Ama genellikle toplumun duyarsızlığı karşısında eleştirel azınlık ihtiyaç duyduğu tinsel dayanma gücünü bulmakta zorlanır. Simone Weil'in, bu "yerçekiminin dışındaki" kadının bize vermek istediği şey de bu direnme gücüdür.

İlkellik ve Anarşi

RADİKAL toplumsal kurtuluş projeleri öneren teoriler var olan sistemden şiddetli bir kopuşu savunurlar genellikle. Çare bir süreç içine yayılan dönüşümlerden ziyade bir kesintinin aracılığıyla gerçekleşecek toptan çözümde aranır. Bu kesinti asıl olarak ekonomik ve toplumsal bir kriz ve buna eşlik eden bir devrimdir. On dokuzuncu yüzyılda ve yirminci yüzyılın başlarında etkin olan bu yaklaşım insanın yaratıcı potansiyeline, onun iyiliğe olan eğilimine güvenen Aydınlanmacı iyimserliği paylaşır. Ütopyanın önemli bir yere sahip olduğu bu yaklaşımda geçmişin sınıfsız ilkel toplumu geleceğin özgür toplumu için bir model oluşturur. İktidarın devlet ve burjuvaziyle özdeşleştirildiği bu modelde devrim iktidarın ortadan kaldırılmasının temel aracıdır. Bu görüş devlet ve sınıf baskısı dışında kalan iktidar ilişkilerini önemsemez, onları sınıf mücadelesine tâbi kılınacak ya da devrimden sonra halledilecek konular olarak görür.

Özellikle İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra gerçekleştirilen teorik çalışmalar iktidar ilişkilerinin çok geniş bir alanda, tüm toplumun katılımıyla üretildiğini ortaya koydu. Hiyerarşi ve otorite ilişkileri sınıf çatışmasının yanı sıra özel hayat alanını da kapsıyor, tarihin çok eski dönemlerinden bu yana insanlar gündelik hayat bazında bu ilişkileri doğalmışçasına her gün yaşıyorlardı. Bu tespitin iktidar ilişkilerinden bir ayaklanmayla kurtulmayı uman radikal devrimci kopuş teorilerine darbe indirmesi kaçınılmazdı, nitekim öyle de oldu. Ancak iktidarın insan uygarlığıyla bütünleştiğini kabul edip yine de radikal duruşu elden bırakmayanlar var. Anarşist teorisyen John Zerzan bunlardan biri. Zerzan'ın *Gelecekteki İlkel* adlı kitabı aynı zamanda yazarın *Elements Of Refusal* adlı kitabının beş bölümünü de kapsıyor.

Zerzan'a göre insanlar ilkel avcılık-toplayıcılık dönemi boyunca milyonlarca yıl özgür bir biçimde yaşamışlardır. Bu dönem insanın doğadan kopmadığı, şiddet ve iktidar ilişkilerinin var olmadığı bir dönemdir. Ancak on bin yıl kadar önce tarıma geçişle birlikte özgür dö-

nem sona ermiş, uygarlığın gelişimiyle birlikte şiddet ve iktidar ilişkileri toplumsal yaşama egemen olmuştur. Sadece yaşanan anın önemli olduğu ve zaman kavramının olmadığı ilkel dönemden farklı olarak uygarlık toplumun yaşamındaki olaylardan bağımsız, birbirinden farksız soyut anlardan oluşan tekdüze bir sürekliliği ifade eden bir zamanı, çizgisel zamanı yaratmıştır. On sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıllarda zamanın saatler ve dakikalara bölünmüş standart parçalara dönüşmesiyle birlikte zaman endüstriyelleşmiş ve kapitalist üretim temposunun artırılmasına hizmet eder hale gelmiştir. Yine avcılık-toplayıcılık döneminde insanın doğayla adı konmamış duygularla kurduğu iletişim uygarlığa eşlik eden dilin oluşmasıyla birlikte bozulmuş, insan kelimeler aracılığıyla dış dünya üzerinde iktidar kurmaya yönelmiştir. İlkel dönemde var olmayan, gündelik yaşamın doğal bir parçası olduğu için ayrı bir alan olarak ihtiyaç duyulmayan sanat, uygarlıkla birlikte ortaya çıkmış, zamanla kültürün diğer öğeleri gibi metaya dönüşmüştür. Sayılara, ölçüye, tartmaya ihtiyaç duyulmayan avcılık-toplayıcılık döneminden farklı olarak uygarlığın, tarımın ve mülkiyetin gelişmesiyle birlikte rakamların egemenliği kurulmuş, zaman gitgide artan bir biçimde matematiksel olarak algılanır olmuştur. İnsanın uygarlaşma serüveni iktidarın oluşma süreciyle özdeştir. Zerzan içinde yaşadığımız uygar, teknolojik toplumun tasfiye edilmesi için zamanın, tarihin, sanatın, dilin, sayıların ortadan kaldırılması gerektiğini savunur.

Uygarlığı, kültürü, teknolojiyi tamamen reddeden bir iktidar eleştirisinin Marksist değil, anarşist kuram içinden çıkabilmesi ikincisinin özgürlüğün ayrılmaz unsurları olan negatifliği, reddi, yıkıcılığı uç biçimlerde içinde barındırdığının bir göstergesi. Anarşizmin aşırılığının yanında Marksizm yükselen burjuva kültürüne atfettiği ilericilik vasfıyla ağırbaşlı bir görünüm sergiliyor. Zerzan, Marksizm'in uygarlığı eleştirel bir biçimde sahiplenerek aşma yaklaşımının karşısına toptan bir reddi koyuyor. Bu noktada Marksizm soyut düzeyde haklı görünüyor. Eğer insanlık kendi yarattığı kültürü, iktidarı eleştirerek aşacak bir potansiyele sahip olsaydı bu iyi bir şey olurdu. Ancak tarih uygarlık geliştikçe iktidar ilişkilerinin daha da yaygınlık kazandığını, kökleştiğini, insanların özel hayatlarında içselleştiğini gösteriyor. Tarihin ilerlemesi özgürlüğün değil, iktidarın güçlenmesi yönünde olmuş, kapitalizm bu süreci geçmişte görülmemiş biçimde hızlandır-

mıştır. Özellikle 1970'lerin ortalarından itibaren Batı'da toplumsal muhalefet marjinal bir varoluşa indirgenmiş, gündelik hayat esas olarak iktidar ilişkilerinin üretildiği bir alan haline gelmiştir.

Marksist eleştirel aşma yaklaşımının toplumsal planda pratik geçerliliğinin kalmadığı bu koşullarda Zerzan'ın toptan ret kuramı geçerlik kazanıyor mu? Bunu olumlu cevaplamak zor. Kendini eleştirip aşamayan bir insanlık kendi yarattığı uygarlığı nasıl olup da ilkellik temelinde gerçekleşen toptan bir kopuşla reddedecek? Zerzan bu noktada radikal politikayla uğraşanların genellikle başvurduğu bir çareye, inanca sarılıyor. Foucault'nun, iktidarın bir parçası olmayan direniş biçimi olmadığı yolundaki görüşlerini eleştirerek onu determinist olmakla, inançsızlıkla suçluyor. Radikal Marksistler gibi Zerzan'ın inancına da sistemden şiddetli bir kopuş yaklaşımı eşlik ediyor: "Her şeyin ortaya sürüleceği ve koca bir dünyanın kazanılacağı, muazzam ve nihai bir hesaplaşma anına yaklaşmakta olduğumuza inanıyorum" (s. 8).

Kitabın sonuna eklenmiş söyleşide Zerzan Pavlov'un laboratuvarındaki belli uyarımlara tepki verecek şekilde koşullandırılmış, eğitilip evcilleştirilmiş köpeklerin, yaşadıkları bodrumu su bastığında bir anda öğrendikleri her şeyi unuttuklarını örnek göstererek insanların da aynı şeyi en azından onlar kadar iyi yapabilmeleri gerektiğini söylüyor. Ancak Zerzan'ın unuttuğu bir ihtimal var. Panik, hayati tehlike, varlık koşullarına yönelik tehdit, vb. durumlarda ortaya çıkan ilkel tepkiler doğrudan kötücül, vahşet içeren ve etik açıdan hiçbir biçimde onaylanamayacak tepkiler olabilir. İlkel güdüler asla milyonlarca yıl öncesinin saf biçimleriyle bugüne gelmezler ama binlerce yıl süren iktidar pratiklerinin damgalarını taşırlar. Faşizm insanın ilkel güdülerine seslenerek gelmiştir iktidara. Öte yandan Zerzan'ın sözünü ettiği tarım öncesi avcı-toplayıcı toplumun insanları da, iddia ettiği gibi şiddet kullanmayan, iyilik timsali insanlar değillerdi. Hayvanları öldürmenin yanı sıra insanlar arasındaki güç ve şiddet ilişkileri bu ilkel dönemde de yaygındı. Zerzan bu ilkel dönemi mitleştirerek kendine saf bir dayanak noktası bulmaya çalışıyor, uygarlığı nasıl mutlak olarak reddediyorsa, avcı-toplayıcı toplumu da aynı mutlaklıkla onaylıyor. Zerzan'da dolayımlara, ara tonlara yer yok. Anarşist yazar uygarlıktan o kadar nefret ediyor ki kitabın Türkçe baskısına yazdığı önsözde sistemi tamamen ortadan kaldırma gerekliliği konusunda dostlar ve müttefikler arasında saydığı radikal İslamcılarla anlaşabileceğini söylüyor.

Zerzan'ın kendini her türlü iktidar ilişkisinin dışında gören politik özne tavrı zaman zaman yumuşuyor. Kitap boyunca kelimelerin, dilin iktidarı temsil ettiğini söyleyip ilkel insanların dilsizliğini savunan Zerzan bakın neler diyor: "Açıkçası ben de dilin kuşatılmışlığı içinde yazıyorum ve dilin, şeyleşmeye yönelik direnişi şeyleştirdiğinin farkındayım" (s. 82).

"...şimdilik kültürel eleştiriyle yetinmeyi uygun buluyorum. Benim için sözcükler tüfekten çok daha iyi bir silah" (s. 280).

Şiddete karşı olan Zerzan şiddetsiz, kansız kitlesel ayaklanmaları onaylıyor. İktidarın saldırısına karşı savunma amacıyla başvurulan şiddeti meşru gören yazar, "belki de yenmemiz gerekenlere benzememiz gerekecek," diyor. Kitaptaki diğer bir önemli saptama ise hepimizin insanlığın suçuna ortak olduğu. Zerzan daha çok söyleşisinde dile getirdiği bu tür "itirafları" mantıki teorik sonuçlarına götürmüyor elbette, çünkü bu durumda geliştirdiği ilkel kopuş teorisi büyük yaralar alacaktı. İktidara karşı yürütülen mücadelenin ancak onun içinden, onun tarafından "kirletilmiş" biçimler içinde yürütülebileceği sonucu çıkacaktı ortaya. İktidarla özdeşleşmiş kültürü, uygarlığı reddetmek yerine onu iktidarsızlaştırmak, onun birikimini onda çatlaklar açmak ve bu çatlakları tüm yapıyı tehdit edici boyuta varıncaya kadar genişletmek için kullanmak bir alternatif olabilirdi. Zerzan da zaten, her ne kadar itiraf etmese de bunu yapıyor. Kapitalizmle birlikte gelişen nesnel zaman ve tarih bilinci olmasaydı acaba Zerzan avcı-toplayıcıların zamansız, tarihsiz geçmişsiz, geleceksiz yaşamlarını değerlendirmesini sağlayan teorik çerçeveyi kurabilir miydi? Kitap boyunca yapılan yüzlerce gönderme ve kitabın sonundaki dokuz sayfalık kaynakça bölümü yazarın kültürden bir hayli nasiplendiğini ortaya koyuyor.

Avcı-toplayıcı toplumun yaşamının günümüz uygarlığının eleştirisinde önemli bir dayanak noktası olduğu görüşüne katılıyorum. Ancak ilkel toplumu mutlaklaştırarak, mitleştirerek bir model, kirlenmemiş bir ideal olarak sunmak yanıltıcıdır. İlkel olsun uygar olsun insanda saf olan bir şey yoktur. Toplumsal planda olsun bireysel, duygusal planda olsun saflığı, bozulmamışlığı mutlaklaştırma, kendini her türlü iktidar ilişkisinin dışında görme tavrı otoriter, tahakkümcü ilişkiler üretir. Sadece zayıflıklarının, kirlenmişliklerinin, çaresizliklerinin farkında olan insanlar, özlem duydukları saflığa doğru ilerlemek için ödemeleri gereken bedelin ağırlığı altında ezilen insanlar arasındaki ilişkilerde görülür güç ve otorite kullanımının azalışı.

Toplumsal Anarşizm Marjinallere Karşı mı?

BİREYCİLİK, sosyalizm içinde baştan beri liberalizme ilişkin bir kavram, bir suçlama konusu olarak ele alındı. Anarşizm ise ilk teorisyenlerinin toplumcu olmasına rağmen bireyci, merkezkaç, nihilist eğilimleri içinde hep barındırdı. On dokuzuncu yüzyılın sonu ve yirminci yüzyılın başında anarşizm bireysel terörle, dinamitle birlikte anılıyordu. Ancak yirminci yüzyılın ilk birkaç on yılı savaşlar, devrimler, iç savaşlar dönemi olarak kitle hareketlerini ön plana çıkardı. Bookchin'in *Toplumsal Anarşizm mi Yaşam Tarzı Anarşizm mi? / Aşılmaz Uçurum* adlı kitabında belirttiği gibi bu dönemde "...anarko-sendikalistler ve anarko-komünistler, anarşist bireyciliği tıpkı Marksistler gibi önemsiz bir küçük burjuva tuhaflığı olarak gördüler".

İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra anarşizm çok sınırlı bir hareket olarak varlığını sürdürdü. Marksizm ise "iktidarı ele geçirme" derdi nedeniyle nispeten geniş bir kamusal alanda etkinlik gösterdi. Zamanla Marksizm içerisinde kitlelere karşı bir güvensizlik başgösterdi. Adorno, Horkheimer, Reich, Marcuse, Fromm toplumun gitgide tek boyutlu bir hale gelmesinden duydukları hoşnutsuzluğu dile getirdiler. 1960'lardan başlayarak hippi hareketi, eşcinsel hareket, ekolojistler, feminizm, savaş karşıtı hareketler ibrenin kitlelerden gruplara ve bireylere, makro politikadan mikro politikaya döndüğünü gösteriyordu. Türkiyeli okur sınırlı ölçüde de olsa Deleuze, Guattari, Lyotard, Derrida, Foucault gibi, marjinal alanları deşen düşünürleri tanıdı. Ortodoks Marksizm ise bu "postmodern bireyciliği" topa tutmakta gecikmedi.

Anarşizm içindeki bireycilik/toplumculuk tartışmasına ilişkin olarak Türkiye'de kayda değer bir şey yayımlanmadı. Marksizm'de olduğu gibi anarşizm de Türkiye'ye toplumcu versiyonuyla "girmişti". Bununla birlikte, geçmişte, anarşist bir yayınevi Richter'in Dada üzerine kitabını yayımladı. Yine Bookchin'in, kitabında Nietzschecilikle ve bireycilerle çok yakın olmakla eleştirdiği Emma Goldman'ın

Hayatım adlı kitabı anarşist bir yayıneviyle ortak kitap olarak basıldı. Bookchin'in kitabında eleştirdiği, teknoloji ve uygarlık düşmanı bireysel anarşist tipine tamı tamına uyan Kazinsky'nin (*Unabomber*) kitabı anarşist bir yayınevince basıldı. Anarşist *Amargi* dergisinde punk üzerine sevecen bir yazı çıktı. Bookchin'in hoşlanmadığı yeraltı, fanzin dergilerde de bireysel anarşist eğilimli yazılara bolca rastlanıyor.

Bir ortodoks toplumcu anarşist olarak Bookchin, kitabının Türkçe basımına yazdığı önsözde bireyci anarşizmin (yaşam tarzı anarşizmi) Türkiye'ye de "sıçradığını" öğrendiğinde şok olduğunu yazıyor. Kitabının tümünde otoriter bir tonun hâkim olduğu Bookchin, Türkiye'deki ortodoks Marksistlerin pek de anlayamadıkları anarşizmi bireycilikle hatta postmodernizmle eleştirdiklerini duysaydı acaba neler hissederdi. İlginçtir, "postmodern" denilen teoriler "bireyci Marksizm(!)" ile olduğu kadar, hatta daha fazla, bireyci anarşizmle yakınlaşmaktadır. İhab Hassan postmodern teoriyi tanımlarken şu terimleri kullanıyor: Yok etme, çözme, sökme, yapıbozum, merkezsizleştirme, yerinden çıkarma, farklılık, kesintililik, ayrıştırma, gözden yitiş, bozma, tanımları bozma, gizemini bozma, parçalama, meşruluğu bozma. Gerçekten de anarşizm daha başından beri kaotik ve anarşik bir boyuta sahiptir; bu nedenle de Marksizm'e göre daha özgürlükçüdür. Bookchin kitabında, ortodoks Marksistlerinkini aratmayacak bir hoşgörüsüzlükle bireyci anarşizmin kurumlaşmaya, iktidarlaşmaya, uygarlaşmaya, tinsizleşmeye, rasyonelleşmeye, düzgünleşmeye, yerleşikliğe, evcilleşmeye karşı olan tavırlarını eleştiriyor.

Bookchin klişe bir yorumla, bireyci anarşizmin kökünün liberalizmde, bireysel girişimcilikte yattığını söylüyor. Ancak kitapta Bookchin'in burjuvazinin Aydınlanmacı ve ilerlemeci ideolojisine sahip çıktığını görüyoruz. Bizleri gerçekten insani kılanın buluş ve yenilik olduğunu söylüyor yazar. Ona göre akıl ve bilimden yola çıkan büyük devrimci burjuva geleneği insanlığı ortaçağ düşüncesinden kurtararak din dışı bir dünyanın kapısını açmıştır. Pozitivist söylemden büyük ölçüde etkilenen Bookchin kitabında modern laikliği, bilimsel bilgiyi, evrenselciliği, Aydınlanma ve Fransız Devrimi'nin akılcı mirasını övüyor, "akıl sıkıcıdır" diyen anarşizan şair William Blake'i eleştiriyor. Michel Henri, Bataille, Kovel (*Tarih ve Tin* adlı önemli kitabı Türkçe'ye çevrilmiştir), Aries vb. birçok yazar, insanın dünyayla tinsel ilişkisini ortadan kaldırdığı için Aydınlanmayı eleştirip kapitalizm öncesi toplumlardaki tinsel öğeleri eşeleyedursun, Bookchin di-

ni, geleneği, duygusallığı, akıldışılığı, doğaüstü ve mistik inançları fırlatıp bir kenara atıyor.

Bookchin'in pozitivizm kokan söylemi onun toplumsal önerilerinde de karşılığını buluyor. Tutarlı, amaçlı, örgütlü ve akılcı olanı savunan Bookchin'e göre, bir toplumda kurumsal yapılar gereklidir. Dolayısıyla dünyevi, ciddi ve akılcı bir sol liberter hareket tutarlı ve zorlayıcı programlara sahip kurumlar içinde mücadele etmelidir. Kurumsallaşmış yetkilendirilme esasına göre çalışan bu örgütlerde azınlık çoğunluğa tâbidir. Akla dayalı, uyumlu bir toplum ancak böyle bir kurumsal mücadelenin sonucunda kurulabilir. Bookchin yaşam tarzı anarşistlerini örgütlenme karşıtı olmakla eleştiriyor. Bireyci anarşistler bağlayıcı programları, yapıları reddediyorlar. Geçici olandan, rastlantısal olarak oluşan gruplardan ve hareketlerden yanalar. Adlandırılır adlandırılmaz başka bir yerde boy vermek üzere kaybolan geçici özerklik bölgelerini savunuyorlar. Bütüncül, her şeyi açıklayan tek bir teori karşısında teorik çoğulculuğu öneriyorlar. Başkaldırının önceden bilinmeyen doğasına inanmışlar, arzuya ve coşkuya, serüvene, tek tük olana, sezgiselliğe, sistematik olmayana önem veriyorlar. Bütün bunlar örgüt disiplinini mutlaklaştıran Bookchin'i çileden çıkarmaya yetiyor. Yaşam tarzı anarşistlerini bireycilikle, mistisizmle, tutarsızlıkla, narsisizmle, disiplinsizlikle, maceracılıkla, kişisel renklilik peşinde koşmakla, postmodern nihilizmle, teknoloji karşıtı olmakla, ilkelcilikle eleştiriyor. Bookchin'e göre Budizm, kişisel içe bakış, kendini geliştirme, psikoterapi yuppilerin, küçük burjuva bireycilerin yöneldiği yeni alanlardır. Yaşam tarzı anarşistleri cinsel özgürlük temelinde bohem bir yaşam tarzı sürdürmektedir. Bookchin uzun saçlı sakallı, siyah giysili, işsiz güçsüz anarşist gençlerden hoşlanmıyor. Uyuşturucu kullananları, serserileri sevmiyor. Cemaatçi Bookchin, Türkçe'ye de çevrilen *Özgürlük ve Ekoloji* adlı kitabında da işsiz, evsiz, serseri ve hırsızların mesken tuttuğu boş bir binadan atılmalarını ve mahallelinin binaya yerleştirilmesini destekliyordu.

Göçebe varoluşu, yersiz yurtsuzluk özgürlükçü eğilimli insanların sempatiyle yaklaştığı durumlardır. Kitap boyunca bu tür konularda bir orta sınıf aile reisi tavrı sergileyen Bookchin bakın ne diyor: "Göçebelik ise yaşamlarını kazanmadan hayatlarını devam ettirebilen kişilerin kendilerine has bir lüksüdür", "Yolda yaşamdan zevk alıyor görünen birçok çingene türü tip de, en iyi olasılıkla kendilerine has tiplerdi, en kötü olasılıkla da trajik bir biçimde nevrotiktiler" (s. 39).

Bookchin'in marjinalleri dışlayan toplumsal anarşizmine kıyasla daha fazla özgürlük, coşku ve espri içeren yaşam tarzı anarşizmi ile ilgili bazı "egzotik" temaları sıralayarak yazıyı bitiriyorum: Kaos, ontolojik anarşizm, şiirsel terörizm, sanat sabotajcılığı, korsan ütopyalar, suç, mistik anarşizm, şamanizmin demokratlaştırılması, devrimci eylem olarak kara büyü, kabile toplulukları, eko-sabotörlerin gizli orman toplantıları, yeni putperestlerin pastoral bahar bayramları, silahlanmış arzu, vahşi benlik, büyülü çemberi oluşturmak, coşkunluğun transına girmek, iktidarı defeden büyücülükle eğlenmek.

"Olumsuzun" Anarşisi

ON DOKUZUNCU yüzyılda anarşizm toplumcu bir niteliğe sahip. Ancak Stirner'in bireyci anarşizmi, Bakunin'in bireysel niteliği ağır basan dionizyak ve yıkımcı yanları, yirminci yüzyıl başlarında anarşistlerin bireysel şiddete, suikastlara yönelmeleri, anarşist düşüncenin kaotik yanının örgütlü, kurulu, yerleşik her yapıyı –toplumu da– tahrip etmeye yönelik bir eğilimi içinde barındırması, vb. nedenler anarşizmin toplumsal çoğunlukla olan ilişkisinde her zaman bir gerilim üretiyor. Ezilen yığınların sisteme karşı direnişinin güçlü olduğu on dokuzuncu yüzyıl ve yirminci yüzyılın ilk yarısında bu gerilim çok fazla ortaya çıkmıyor. Ancak kitlelerin tüketim kapitalizmine asimile olduğu, devlet karşıtlığı ekseninde şekillenen klasik makro politikanın işlevini yitirdiği 1960'lar sonrasının postmodern toplumunda anarşizmin toplumculuğunun alacağı biçim tartışma gündemine geliyor.

Deleuze, Foucault ve kısmen de Lyotard'ın düşüncelerinden beslenen postyapısalcı anarşizm Nietzsche'yi yeniden gündeme getirerek bireysel, göçebe, yersiz yurtsuz, pozitivizmden arınmış, radikal bir dönüşüm projesini öne çıkarıyor. Aslında bu yaklaşımı "bireysel anarşizm" olarak adlandırmak doğru değil, çünkü toplumu bir ağ gibi sarmış iktidar ilişkilerine karşı direnişinde artık her yerde olduğu vurgulanıyor. İşçi sınıfının iktidarı temsil eden devlete karşı yekvücut ve monolitik bir biçimde sürdürdüğü geleneksel muhalefet yerine bir farklılıklar mozaiğine dönüşmüş toplumdaki özel hayat alanlarından kaynaklanan mikro politikalar öne çıkarılıyor. Halkın ya da işçi sınıfının bir özne olarak görülmediği, çoğunluk yerine azınlık olana, minör olana, dışlanmış olana yönelindiği, arzu, esrime, coşku, vb. bireysel temaların öne çıkarıldığı gözleniyor. Postyapısalcı anarşizmin bir "geçiş dönemi" olan 1970'lerin havasını taşıdığını söylemek yanlış olmaz; yeni sol hareketlerin ortaya çıkmasıyla bireysel, özel hayat alanlarının politik bir nitelik kazanması, mikro politik mücadelelerin

toplumsal özgürlük idealiyle ilişkisinin hâlâ sürüyor olması, altkültürlerin tek tip bürokratik toplum modeline karşı tepkileri ve nihayet uç solun sert çıkışlarla sesini duyurması. Klasik anarşizmden farklı olan postyapısalcı anarşizm bireysel anarşizmin yeni radikal sosyallik biçimleri ile ilişkilendirilmesi çabasını da içeriyor.

1970'lerin sonuna doğru radikal dalganın son bulması, 1980'lerden itibaren de postmodern simgesel-sanal iktidar sisteminin toplumun tüm dokularına nüfuz ederek "hakiki" bir sosyal muhalefeti neredeyse imkânsız kılması, anarşizmin toplumcu yanına daha da mesafeli bakmasını beraberinde getiriyor. Marjinal grupların, cemaatlerin, bireylerin alternatif deneyimleri "yaşam tarzı anarşizminin" zeminini oluşturuyor. Zerzan, Hakim Bey gibi yaşam tarzı anarşizminin kuramcıları Bookchin gibi eski kuşak toplumcu anarşistlerden kopuyorlar. Postyapısalcı anarşizme ya da diğer bir deyişle Nietzscheci anarşizme gelince bu kuramın sahiplendiği arzu, güç, coşku, yaşam, dans, yersiz yurtsuzluk, hareketlilik, yaşam sevinci, esrime, aykırılık, psişik dinamizm, farklılık, çeşitlilik, vb. olgular yeni toplumda tüketime kanalize olarak radikalliklerini yitiriyorlar. Akla şöyle bir soru geliyor: Nietzscheci/yaşam tarzı anarşizminin pozitif önermeleri de sonunda sistemce etkisiz hale getirildiyse bu kez katı, tavizsiz bir negativizm aracılığıyla radikal bir duruşa varılamaz mı? Bu yolla pozitif önermeler tüketimin, katılımın evcilleştirici etkisinden kurtarılamaz mı? Anarşist yazar Işık Ergüden *Sessizliğin Anarşisi* adlı kitabında bireysel, negativist bir anarşizmi en uç noktalarına kadar götürüyor. Yer yer nihilizme yaklaşan metinler Foucault ve Stirner'in yanı sıra Cioran, Blanchot ve Bataille'dan da izler taşıyor. Sözü fazla uzatmadan bireysel anarşizmin sorunsallaştırdığı en önemli konudan, toplumun eleştirisinden başlayalım.

Eskiden işçi sınıfının kendi dışındaki bir iktidar tarafından baskı altına alındığı sistem, yerini artık ezilenlerin de ezdiği çok katmanlı, çoğul ve parçalı iktidarlardan oluşan yeni bir sisteme bırakmıştır. Aile, okul, işyeri, hukuk, din, üretim, akıl, kuşak, dil, söz, kurumlar, sokak tektipleştirici, evcilleştirici, herkesleştirici iktidar odaklarıdır. Yirminci yüzyıl başından bu yana kitle ile iktidar arasındaki uzaklık giderek azalmış, günümüzde kitle ve iktidar aynı potada eriyerek tek ve aynı şey olmuş, birbirlerine geçmiştir. Kitlenin karşı çıkmak yerine desteklediği bu iktidar artık kitlenin dışında bir iktidar değil, onun bizzat kendi gündelik ilişkileri içinde oluşturduğu bir pratikler bütü-

nüdür. Kurumları, hiyerarşiyi, kuralları, evcil bir yetişkinlik ideolojisini yaratan kitledir. Eskiden toplumsal dönüşümün öznesi olduğu varsayılan kitle, günümüzde çoğul iktidarların sesi, taşıyıcısı, kendisidir. Bugün insanlar arasında toplumsallığı oluşturan yegâne bağ suç ve iktidar ortaklığıdır. Kitle anonim olmayan, kendisiyle özdeşleşmeyen, çalışma, tüketim ve eğlencenin popüler tektipleştiriciliğinin damgasını taşıyan toplumsal oyundan uzak duran bireyleri iktidarına katılmaya zorlar. Kitle bireyin müphemliğinden, "aradaki" duruşundan, kaotik yanlarından rahatsız olur, onu sınıflandırmak, niceliğe indirgemek, şeffaf ve aleni kılmak, adlandırmak, tanımlamak, bir örnekleştirmek ister. Kitlenin şeffaf ve görünür kılınarak denetlenebilir ve gözetlenebilir hale getirilmesi sadece dışsal bir iktidarın değil, kitlenin de bir talebidir. Kendini dışlaştırmak, alenileştirmek, meşrulaştırmak, teşhir etmek, iktidarın bakışına sunmak isteyen toplum, iktidarın gözetleyiciliğinden gayet memnundur. Herkesin teşhirci ve röntgenci olduğu, *iç*'in dışlaştırılmasının moda haline geldiği, için ve dışın tek bir yüzey oluşturduğu, keşfedildiği sanılan iç'in iktidar söyleminin bir parçasına dönüştüğü bugünün toplumu, görüntü ve gürültü alışverişinin hüküm sürdüğü bir itirafçılar kitlesidir.

Kitle ile politika ilişkisinin oluşturduğu alan iktidarın ve pragmatik çıkarların alanıdır. Toplumsal bir tasarının parçası olan bir devrim kurumlaşmış şiddete ve otoriteye ihtiyaç duyar, yeni düzenlemeler ve hiyerarşiler üretir. Tasarlanmamış, kendiliğinden bir eylem olan isyan ise iktidar oyunlarını ve kurumlaşmayı dışlar. İsyan sınıflara değil, tek tek bireylere çağrı yapar. İsyanda kitlenin ortak hissi, kolektif vecd duygusu, ortak kimlik, aidiyet ve çıkar yoktur. İsyan toplumsal olanı tahrip ettiği gibi tek tek bireylerin benini de tahrip eder, onları çatışıklı, yasadışı, karanlık bir ruh hali içine sokar. Negatif bir eylem olan isyan pozitif bir ütopyanın parçası olarak gerçekleşemez, aksine faciaya, yokluğa, hiçliğe, felakete gidiş yolu üzerinde gerçekleşir. İsyanda gündelik hayat altüst olur, kurumlar işlevsiz kalır, yıkımın, kaosun ortasında insanlar esersiz, çıplak, iktidarsız, simgesiz, göçebe, hiçbir şeysiz, yaralı ve yüz yüze kalırlar. İsyan bireyler arasında bir ilişkisizlik anlamına gelmez, tam tersine ancak kimlik, söylem, vb. hiçbir şeyleri ortak olmayanların ortaklığında bir duygudaşlık, dayanışma, bir öte-toplumsallık oluşabilir. İsyan boşluğu, yokluğu, muhtaçlığı gören bireylerin buluşabileceği bir tür negatif ütopyaya gönderme yapar.

Kolektif duyguların bile kurumlarca temsil edildiği günümüz toplumunda yıkıcı/yaratıcı bireysel varoluş ancak toplumsal oyunun tamamen reddi yoluyla mümkün olabilir. Hayatın bir olumsuzluk olarak kurulması geri çekilmeden, eksiltmeden, yoksullaşmadan, iktidarsızlıktan, yasa ve kurum dışılıktan, rolsüzlükten, yokluktan, yalınlıktan, otoritesizlikten geçer. Dilden, söylemden, eserden yoksun, mağlup bireylerin kendinden vazgeçerek oluşturacakları dayanışma armağan, şükran ve yardımlaşma duygularının gelişmesini sağlayabilir. Bunun gerçekleşebilmesi için bireyin içsel deney aracılığıyla mahrem bir biçimde kendi içine bakabilmesi, kendini seyredebilmesi gerekir. Toplumsallığa, kurumsallığa, yetişkinliğe, yurttaşlığa ilişkin her şeyi unutması, topluma bir huzursuzluğu, laneti miras bırakacak şekilde yaşaması gerekir. Yasa/simge dışı, kaçış çizgilerinde, aralıklarda yaşamak, kitlenin şeffaflaştırma girişimlerine karşı çıkarak mahrem ve "görünmez" bir yaşam kurmak gerekir.

Günümüzde söz, yazı ve görüntü yaygınlaşarak anonimleşmiş, yüzeyselleşmiş, medyatikleşmiştir. Bu durumda iktidarın, kodun dışında kalan tek şey söylemleştirilemeyen, tanımlanamayan, sessizliğin, susmanın dilidir. Yazı metin ile okur arasındaki ilişkinin şahsi ve mahrem bir nitelik taşıması nedeniyle sessizliğe bir çağrı olarak yazılabilir. Kendi paradoksunun farkında olan böyle bir metin ancak kendi iktidarsızlığını, yokluğa fırlatılmışlığını, sözün bitmişliğini ifade edebilir; bir küfür olarak insanlığa laneti bulaştırmayı dileyebilir.

Birileri her gün işkence makinasını döndürmeye, ötekiler bu çarklardaki yerlerini almaya gönüllü ve zorunlu olarak gidiyorsa, yazı, ancak bir cerahat gibi akabilir ve bir irin gibi yapışıp kalabilir yazanın yüzüne. Akmıyorsa ve yapışmıyorsa, şıklık ve zarafet olarak kendini gösterebiliyorsa hâlâ bir yerlerde, yazı, yazı olmaktan çıktığı içindir; hakikat arayışından, kendini aramaktan vazgeçip, eylem olarak eylemle ve söylem olarak söylemle, iç tutarlıkla yetindiği içindir... (s. 68)

Nietzscheci Anarşizmin Düşündürdükleri

POSTYAPISALCI anarşizm olarak da adlandırılan, Nietzsche'nin düşüncesinin özgürlükçü yorumuna dayalı bir anarşizm yaklaşımı son birkaç on yıl içerisinde yeni radikal sol olarak tanımlanabilecek çevrelerde geniş bir ilgi gördü. Esas olarak Deleuze ve Foucault'nun kısmen de Lyotard'ın görüşlerine yakın olan bu yaklaşım büyük ölçüde pozitivist ve bilimci olan on dokuzuncu yüzyılın klasik anarşizminden farklıydı. Yeni anarşizm on dokuzuncu yüzyıl ve yirminci yüzyılın ilk yarısında egemen olan disiplin toplumuna karşıydı ve devlet eleştirisine saplanıp kalan eski anarşizmden farklı olarak iktidar ilişkilerinin üretildiği toplumsal alanları, kurumları sorguluyordu. Daha geniş bir planda kapitalizm öncesinin de tüm baskıcı pratikleri ve ideolojileri eleştirilmekteydi.

Nietzscheci anarşizme göre hâkim ideolojiler insandaki yaşamsal gücü, hayatiyeti körelten ölümcül içgüdülerden beslenir. Yaşamı olumsuzlama, kastrasyon, kendini köreltme, bedeni hor görme, dünyadan el etek çekme, acı çekme, ciddiyet, katılık, haset ve suçluluk duyguları, tutkuların ve içgüdülerin bastırılması, nihilizm, kötümserlik, kendini unutma, kadercilik, fedakârlık, kendini adama ve kurban etme eğilimleri tarih boyunca egemen güçler tarafından desteklenmiştir. Anarşist kuramcı Onfray, bütüncü ideolojilerin bireyin özgürlüğünün önündeki en büyük engel olduğunu söyler. Toplumsal sözleşme teorileri, pozitivizm, bilimcilik, ulus, din, sosyalizm, devlet, faşizm, toplum, sınıf ve ırk bireyi baskı altında tutmayı amaçlayan disipliner rejimlerin kullandığı araçlardır. Kolektif yapılar her dönemde bireysel bedeni kırıp büküp hizaya getirmeye çalışmışlardır. Devlet, okul, hapishane, akıl hastanesi, kışla, fabrika vb. kurumlar bireyi otoriter bir toplumsal makinanın parçaları olmaya zorlamaktadırlar. Çalışmayı ve üretimi birinci sıraya koyan kapitalist toplum gerçeklik ilkesi adına hazzı ertelemekte, ölüm içgüdüsünü güçlendirmektedir. Kapitalizmin tek boyutlu birey tipi beyaz, yetişkin, Batılı, Hıristiyan,

heteroseksüel ve evlidir. Sağ ideoloji bütüncü ve tekçidir, çoğulculuğa karşıdır, toplumu homojenleştirmek, bireyleri otoriter bütünlere tâbi kılmak ister. İş, aile, vatan muhafazakâr sağ ideolojinin temel kavramlarıdır.

Nietzscheci anarşizm toplumsal kurumlara karşı özgür, otonom, kendiyle barışık bireyi ön plana çıkarır. Hayata, canlılığa, enerjiye, sağlığa, güce, iradeye, arzuya, kendini sakınmamaya, zevk almaya, coşkuya, dansa, hareket halinde olmaya önem verir. Ölüm içgüdüsü karşısında yaşamın kutsanması, erosu sahiplenen bir hazcılık, bireyin yaşamsal enerjisini sınırsızca tükettiği coşku halleri, karnavallar, ayinler bu yaklaşımın önemli temalarıdır. Bedenin politikası çerçevesinde içgüdüsel, libidinal, moleküler, psişik, göçebe, tutkusal, iradi olan öne çıkarılır. Aykırılık ve başkaldırı temelinde bir araya gelen bireyler arasındaki iletişim, tarihi noktalayacak bir toplumsal devrim düşüncesinin karşısına konur. Stirner'in radikal bireyciliğinin bir parçası olan "egoistler birliği" önerisi, Bakunin'in özgürlükçü Diyonizosçuluğu bu yaklaşımın klasik anarşist literatürdeki başlıca referans noktalarıdır. Öte yandan mevzisel sınıf savaşının yerine gündelik yaşamda bir tür "gerilla savaşı"nın önerilmesi, hız ve harekete, yer değiştirmeye özel bir önem verilmesini beraberinde getirir. Anarşist teorisyen Perez'e göre yavaşlık statik durumlara, noktalara, yapılara götürür. Anarşistler ise sürekli hareket halinde, göçebe bir varoluşu sürdürürler. Hız, noktaları çizgilere, akışlara, kaotik yoğunluklara dönüştürür. Anarşistler hiçbir yerde yurttaş vasfı kazanacak kadar uzun süre kalmazlar.

Yukarıda bahsedilen türden eleştiriler daha çok eskinin katı, merkezi olarak örgütlenmiş, görece hareketsiz kapitalist toplumunu hedef alır. Foucault'nun teorisinin konusu olan toplum eski disiplin toplumudur. Günümüzün postmodern toplumu ise Nietzscheci anarşizmin eleştirdiği birçok konuda esnek, liberal, özgür bir görünüm sergilemektedir. Onfray hazcılığın, güç istencinin yeni tüketim kapitalizmine eklemlenebileceği riskinden bahseder. Aynı şekilde sağlıklılık, enerji, etkinlik, performans kapitalist üretkenlikle pekâlâ bir arada var olabilecek olgulardır. Perez ise yeni toplumda arzunun üzerindeki baskının önce bilinçli olarak kaldırılarak arzunun tüketim alanlarına yönlendirildiğini; sermayenin, kodlayabildiği ve kontrol altında tutabildiği sürece arzu akışlarına izin verdiğini, hatta teşvik ettiğini söyler. Böylece sermaye arzuyu, sonra tekrar lokalize etme amacıyla ön-

ce yersizleştirir. Marjinal, aykırı olan konumlar medya tarafından egemen bir anlam çerçevesi içine yerleştirilerek sunulur. Bu nedenle anarşistler özgürlükçü arzularının aile, kilise, ordu, iş, okul, vb. kurumlar tarafından denetim altına alınmasına izin vermemeli, kendilerini ifade biçimleri tanımlanır hale gelir gelmez konumlarını bozmalıdırlar.

Postmodern toplumu tüketimsel asimilasyonculuk bağlamında eleştirmesine karşın Nietzscheci anarşizm esas olarak eski disiplin toplumunu hedef alır. Bu yaklaşımın üç klasikleşmiş eserine bakıldığında (Deleuze-Guattari, *Anti Oedipus*; Foucault, *Gözetim Altında Tutma ve Cezalandırma: Hapishanenin Doğuşu*; Lyotard, *Libidinal Ekonomi*), bu kitapların katı, bürokratik yasakçılığa karşı çıkan 1968 ruhunu içlerinde barındırdıkları görülür. 1968 hareketi on dokuzuncu yüzyıldan kalma bürokratik üniversite modeline, merkezi, hantal, katı kuralcı siyasi kurumlara, arzunun, cinselliğin baskı altında tutulmasına, geleneksel aile modeline karşıydı. 1968 her ne kadar eskinin bürokratik komünist partilerine karşı olsa da kendini geleneksel ortodoks söylemden kurtaramamış uç solun (Leninistler, anarşistler, Maocular) öncülüğünde gerçekleşen bir postmodern demokratik devrimdi. 1968 hareketi tüketim ve dolaşımın sınırsızca genişlemesinin önünde bir engel haline gelen eski bürokratik üretim toplumunun yerine ademi merkeziyetçi, esnek postmodern tüketim toplumunun geçmesi sürecinde bir katalizör işlevi görmüştür.

Çekirdek ailenin parçalanması, üretimin "hayal gücü" üreten sektörlere kayması, katı cinsel rollerin sarsılması, kadınların özerk bireyler olarak üretim ve tüketime kitlesel olarak katılması ve birçok "demokratik" gelişme postmodern dönemde gerçekleşmiştir. Bu dönüşümün ekonomik temeli 1950'lerden başlayarak kapitalizm tarafından hazırlanmaktaydı. Süreci politik/kültürel olarak hızlandırmak ise 1960'lı yılların yeni sosyal hareketlerine, hipilere, 1968'lilere nasip oldu.

Şimdi postyapısalcı düşünürlerin vaktiyle özgürlükçü çevreleri derinden etkileyen temalarına bir göz atabiliriz. Eros, libido, cinsel enerji bir dönem Marksist Freudçuluğun, Reich'ın, Marcuse'nin gözde konularıydı. Baudrillard'ın da belirttiği gibi, o dönemde arzu ve iktidar birbirlerine karşıt olgular olarak ele alınır, ölüm içgüdüsünü destekleyen, cinsel içgüdüleri bastıran kapitalizm karşısında erosun demokrasinin ve özgürlüğün yandaşı olduğu düşünülürdü. Arzuya nere-

deyse metafizik bir anlam yükleyen, ona devrimci, yıkıcı bir misyon atfeden postyapısalcı düşünürlerin görüşleri de eskinin cinselliği baskı altına alan kapitalist toplumu hedef alınarak oluşturulmuştur. Oysa 1960'ların cinsel devrimini çoktan gerilerde bırakan postmodern kapitalizm bugün cinselliğin yok olmakta olduğu bir evreye ulaşmıştır. Cinselliğin bir simülasyona dönüştüğü günümüzde bireyden beklenen cinsel ve libidinal enerjisini (elbette ilgili ürünler ve psişik hizmetlerden de yararlanarak) sonuna kadar kullanmayı öğrenmesi ve bedeninin bir zevk aracı olduğunun bilincine vararak onu optimum bir biçimde yönetmesidir. Arzu mu? Ama artık o kendine ait gönderenlerin yok olduğu bir efekt haline gelmiştir. Bilinçaltı mı? Çoktandır teknik olarak tanımlanan bir katmana indirgenmiştir. Eskinin bedeni mengene içinde tutan kapitalizminden farklı olarak postmodern kapitalizm hızlandırılmış bir dolaşım ve değişim ağı içinde sürekli hareket halindeki tüketici bedeni teşvik etmekte, kışkırtmaktadır. Bu beden zihinsel üretime dayalı yeni kapitalizme ait psişik, duygusal, libidinal, içgüdüsel, arzusal, cinsel bir toplumsallaştırma modeline denk düşmektedir. Sermaye nasıl hareket halinde ve sonsuz biçimler altında var oluyorsa sermayenin izdüşümü olan beden de kendini çeşitli dışsal ve içsel ifadelerin çoğulluğu içinde ortaya koymaktadır. Yine eski kapitalist toplumdan farklı olarak postmodern toplum yaşamı olumsuzlama, bedeni hor görme, çilecilik, katılık, ciddiyet, içgüdülerin bastırılması, kendini adama, aile, heteroseksüellik gibi konumları kategorik olarak desteklemiyor. Hatta tersine "bedenin dışa açılması" politikası çerçevesinde gülmeyi, eğlenceyi, festivalleri, farklı cinsel tercihleri, tek başına yaşamayı tüketimsel çoğulculuğun birer parçası olarak değerlendirip onaylıyor.

Tüm bunlara karşın Nietzscheci anarşizmin postmodern kapitalizmin ihtiyaç duyduğu türden bir özgürlük ideolojisine hizmet ettiğini söylemek yanlış olur. Bunu yapmak "sağ postmodern teorilere" düşecektir. Bu bağlamda postyapısalcılık ve onu takip eden postmodernizm arasındaki ilişki dadacılık ile sonraki sürrealizm arasındaki ilişkiye benzer. Birincisinin isyankârlığı ve aykırılığı ikincisinde bir hoşluğa ve sistemle uzlaşmaya dönüşür. Postmodern topluma denk düşen ideoloji neoliberal bir bireycilik, tüketime ilişkin bir çeşitlilik ve çoğulculuk ve hümanist bir insan hakları söylemidir. Nietzscheci anarşizmin önerdiği bireysellik ise radikal, otorite karşıtı bir bireyselliktir. Bu anarşizmin yetersizliği kendini eski disipliner topluma karşı

olma ekseninde tanımlamış olmasında yatar. Oysa bu toplum son birkaç on yıllık süreçte merkezi, monolitik iktidarın binlerce mikro iktidar ilişkisi içinde dağıldığı ve böylece iktidarın "görünmez" hale geldiği esnek postmodern topluma dönüşmüştür. Postyapısalcı düşünürler bu yeni toplum üzerine eleştirel yazılar yazmışlardır yazmasına ama örneğin mikro iktidarların/direnişlerin teorisini yapan Foucault 1970'lerin başlarındaki yazılarında mikro direnişlerin proletaryanın mücadelesinin bir parçası olduğunu söyleyebilmekte, halkın kendiliğinden mücadeleyle doğruyu bulabileceğini iddia etmektedir.

Oysa 1960'larda postmodern toplumun kurulmasıyla birlikte büyük siyaset bitmiş, yeni toplumun kurulması sürecinde yükselen mikro siyaset ise 1970'lerin sonundan itibaren iyice zayıflayarak artık bir işlevi kalmayan parlamenter sistem içinde merkeze yakın bir konuma yerleşmiştir. Foucault hayatının son döneminde Baudrillard'ın "cool" bir biçimde, büyüsüne kapılarak anlattığı postmodern toplumun siyasetsizleştirici siluetini gördü ve acısını hissetti; bunun yükünü dostluk ve sempati ilişkilerine sığınarak hafifletmeye çalıştı.

Postyapısalcı anarşizm hâlâ postmodern toplumun radikal eleştirisine yönelik en önemli kuramlardan biri olma özelliğini sürdürüyor. Yapılması gereken arzu, bireysellik, göçebelik, mikro politika vb. konularda radikal özgürlükçülük ile postmodern tüketimsel özgürlük arasındaki farkları tanımlayabilmektir. Gerçeği söylemek gerekirse bugün tüketim ideolojisinin nüfuz etmediği bir özgürlük alanı bulmak çok zordur. Yine de bireysel, moleküler olandan yola çıkan mikro politika, bugün çok zayıflamış olsa da, eleştirel duruşların/yaklaşımların yeşerebileceği tek alandır. Öte yandan mikro politikayı bugün yok olma noktasına getiren süreç makro politikayı imkânsızlaştıran süreçtir aynı zamanda. Nietzscheci anarşizmin atması gereken bir diğer adım Nietzsche ile açık bir şekilde hesaplaşmaktır. Nietzsche siyasi anarşiye karşıdır; ezilenleri, güçsüzleri sevmez; efendileri, seçkin bir yönetici eliti savunur; bireyselliği benmerkezci, otoriter tonlu, kadınları dışlayan ve aşağılayan bir bireyselliktir.

Mikro politika büyük politikanın sona ermekte olduğu 1960'larda bireysel, gündelik yaşam alanlarını iradi bir biçimde değiştirmek isteyen muhalif aydınlar için bir cazibe kaynağıydı. Güç istenci ve kendini her şeyi yapmaya muktedir görmeye dayalı bir bireysellik bu koşullarda gelişti. Ama güç ancak özgürlükçü bir atmosfer içinde ve yüksek sesle söylenmesine gerek olmadığında demokratik bir işleve

sahip olur. 1980 sonrasında olduğu gibi kapitalizmin mikro muhalefet alanlarını asimile edip bireyi hiçleştirdiği bir ortamda muzafferane bir psikoloji içinde bireysel alanlardaki girişimleri büyük bir toplumsal dönüşümün merkezi olarak görmek bireyler arasında otorite ilişkilerinin güçlenmesine yol açar. Sadece kendi yıkımlarının içinden konuşan titrek seslerin birlikteliği, çaresizliklerini gizlemeye gerek duymayan kaybetmişlerin birlikteliği özgürlükçü ilişkilerin kurulması yolunda bir umut ışığı olabilir. Onun için Nietzscheci anarşizmin yüzünü, coşku ve neşenin yanı sıra, hatta bunlardan daha fazla, acıya dönmesinde yarar var.

Anarko-Feminizm ve Beden

İNSANIN kültüre, uygarlığa, dile, iktidara yöneldiği tarihsel süreç boyunca beden üzerinde uygulanan baskılar giderek artıyor. Bedenin ölümle, öte dünyayla ilişkisini düzenleyen din, aynı zamanda onu gündelik yaşam içinde de baskı altında tutuyor. Çilecilik, bedenin hor görülmesi, itaatkârlığa zorlanması genellikle dinlerin önerdiği yollar oluyor. Gündelik hayat içerisinde ise cemaat ilişkileri, ritüeller bedeni kuşatıyor ve ona bir tür "koruma" sağlıyor. Ancak bu durum toplumsal örf ve âdetlerin, geleneklerin, toprağa bağlı değerlerin bedeni sınırlandırması gerçeğini değiştirmiyor. Öteki bedenler üzerinde kurulan sınıfsal, cinsel, vb. baskılar esas olarak şiddet ve kaba güç yoluyla sürdürülüyor. Ezilen, baskı altındaki, çoğunluğu oluşturan bedenleri akılcı temellere dayalı bir toplumsal sözleşme, konsensus, yaygın bir kurumsal katılım bazında sosyal güç oyununa dahil etme anlayışı mevcut olmadığı için, ötekinin bedeni ancak bir dışlama ilişkisi çerçevesinde ele alınıyor. Tüm bunlara karşın bedenin hayatiyeti, canlılığı uzun süre varlığını sürdürüyor. Halkın şenliğe, esrimeye, aylaklığa, cinselliğe olan ilgisi azalmıyor. İktidarların bedenin "kötücül" yanlarına karşı aldığı tedbirlere rağmen delilik, kirlilik, suç, cinsellik, ölümle kurulmuş yakın bağlar halkın gündelik yaşamı içinde doğal akışını sürdürüyorlar.

On sekizinci ve özellikle on dokuzuncu yüzyılda bedene ilişkin toplumsal politikalarda önemli bir değişim gözleniyor. Kapitalist üretimin yaygınlaşmasına paralel olarak üretici beden, yığınsal fiziksel emek gücü, toplumsal servetin korunması gereken önemli bir parçası olarak görülmeye başlanıyor. Artık söz konusu olan kolektif bedenin kayıtsız şartsız dışlanması değil, bilim ve yasalar temelinde ona sisteme katılım yollarını açmaktır. Ama bu katılım otorite ve hiyerarşi üzerinde temellenen tahakküm ilişkilerini tehlikeye sokmamalıdır. Toplumsal tahakkümün yeni araçlarını bundan böyle bedenleri gündelik ilişkileri içinde denetleyecek kurumlar oluşturacaktır. Disiplin

toplumunun tahakküm ağı devlet merkezlidir. Devlet, yığınsal beden gücüne yasal parti ve sendika kurma hakkı vererek ona hem sisteme katılım imkânı sağlar, hem de onu denetler. Tıp, hijyen ideolojisiyle emek gücünü salgın hastalıklardan, kirden ve onunla özdeşleşen suçluluktan arındırmaya çalışır, onu temiz ve itaatkâr bir yığın olarak biçimlendirir; önceki toplumlarda fazla bir önem taşımayan ruhsal rahatsızlıkları akıl/bilim temelinde normal/anormal biçiminde iki kutuplu bir karşıtlık olarak tanımlayarak norm dışı bedenleri akıl hastanelerine kapatır. Hapishaneler, "objektif" yasaların suçlu kategorisine soktuğu bedenleri toplumdan ayıklayıp tecrit eder, kapatır. Kışlalar, üretici vasfının yanı sıra asker vasfı da taşıması istenen bedenleri kırıp eğitir, disiplin altına sokar. Fabrikalar, aile ve okullar da bedenlerin hizaya sokuldukları iktidar kurumlarıdır.

Ama bedenden genel bir kavram olarak bahsetmek tarih boyunca kadın bedeni üzerinde baskı kurmuş olan eril egemenliği, patriyarkayı gizlemek anlamına gelecektir. Eril iktidar söylencesinin savladığının tersine cinsiyet, fizyolojik temelde belirlenen bir olgu değil toplumsal cinsiyettir. On dokuzuncu yüzyıl kapitalizminin eşitlik, özgürlük ve insan hakları söylemi cinsiyetlerarası ilişkilerde patriyarkal iktidarı ortadan kaldırmamış, insan hakları, temelde erkek hakları olarak kalmıştır. Kapitalizmin sisteme katılımına izin verdiği toplumsal beden, esas olarak erkek bedeni olmuştur. Bu durumda sınıfsal egemenlik kavramı kadın bedeninin maruz kaldığı baskının özgüllüğünü açıklamakta yetersiz kalır. Patriyarkanın sosyal türeyişinin sürekliliğini eleştirisinin temel konusu yapan, kadınların dışlanmışlığını tüm dışlanmışların konumuyla ilişkilendiren, kadınların mücadelesini işçi sınıfının mücadelesine tâbi bir olgu olarak ele almayan bir tahakküm eleştirisi, patriyarkanın kapitalizmle sınırlı olmayan gücünü anlamada yardımcı olabilir.

Patriyarkanın tarih boyunca kadın bedenini özne olarak değil, nesne olarak gören, ona kendine ait bir arzu alanını yasaklayan yanları, on dokuzuncu yüzyıl ve yirminci yüzyılın ilk yarısındaki kapitalizm tarafından olduğu gibi benimsenmiştir. Büyük aileden çekirdek aileye geçilmesi, kadının eş ve anne olarak, cinselliğin ahlaktan özerkleşmediği bir aile yapısı içinde baskı altına alınması olgusunu değiştirmemiştir. Aynı şekilde hazzın değil, disiplinin ve yeniden üretimin önemli olduğu o dönemin kapitalizmi, patriyarkanın kadının cinselliğini doğurganlığa indirgeyen yanını tamamen benimsemekle kalma-

mış, üretecek ve savaşacak bir nüfus oluşturmak açısından kadının çocuk büyütmekte oynadığı role övgüler düzmüştür.

Kadını pasif, arzusunu belli etmeyen bir nesne olarak görme, onun kendi bedenini doğrudan ifade edebileceği olgusunu yadsıma, başta Freud olmak üzere o dönemin psikanalizinin temel özelliklerinden biri olmuştur. Bu yaklaşıma göre penise sahip olmayan kadın bunu bir eksiklik olarak algılar. Çocuk, kadının penis yerine koyduğu bir ikamedir. Kadın cinselliğini erkek cinselliğinin parametreleriyle tanımlayan bu bakış, kadını erkekler tarafından arzulanmasıyla cinsel bir kimlik kazanan, cinselliğinin temeli erkekleri tatmin etmek olan bir kara delik, boşluk, hiçlik olarak görür. Erkeğin görevi ise kadının içindeki bu boşluğu penisiyle doldurarak kadınlar için tek mümkün tatmin biçimi olduğu varsayılan pasif, vajinal orgazmı gerçekleştirmektir. Freud'un kadını "kara kıta" olarak değerlendiren yaklaşımı Avrupa merkezci, beyaz, heteroseksist cinsiyetçiliğe davetiye çıkardığı gibi toplumsal cinsiyetle ilişkili değerlerin ırkçılıkla ilgili değerlerden (öteki, kara Afrika) ayrı düşünülemeyeceğini de göstermektedir.

Irigaray'ın da belirttiği gibi erkek cinselliği temelde dolayıma, mesafeye dayanır. Kendi dışındakini, ötekiyi, kadını nesneleştiren bu dolayımın temel aracı bakıştır. Bakış özne/nesne, bilinç/beden arasında iki kutuplu karşıtlıklar kurar, kadın bedeninin anlamını sabitleştirir. Görme bedenden uzaklaşmayı ve bedenin bastırılmasını beraberinde getirir. Bu nedenle eril özne dış dünyayla ancak nesneler aracılığıyla ilişki kurabilir. Nesnel kültürün eril etkinliğin bir ürünü olarak görülmesinin nedenlerinden biri de budur. Kadın bedeni eril özneler arasındaki mübadele ilişkilerinde bir nesne/meta olarak dolayım sağlar. Eril iktidarın ancak ötekini/kadını dışlayarak kendini oluşturabildiği olgusu klasik psikanaliz literatüründe karşılığını bulur; bebek simgesel, temsili düzene, dile geçmek için annesinin bedeninden kopmalı, onu dışlamalıdır. Bu durum kadın bedeninin, temelde fallus merkezci olarak yapılanmış dilde ifade bulamamasının önemli nedenlerinden biridir. Cixous'un da vurguladığı gibi, kendini merkez alan eril özne aynılık temelinde varolur ve ötekini, kadınsı olanı dışlar. Farklılık bir karşıtlık, bir olumsuzluk, bir eksiklik olarak tanımlanır ve aynı/egemen olanla bir otorite/hiyerarşi ilişkisi içine sokularak denetim altına alınır. Eril öznenin arzusu sadece tekrar kendi bedenine geri dönebilmek amacıyla dışarı çıkan bir arzudur. Kendiyle aynılığa duyulan saplantılı ihtiyaç, ötekine, kadınsı olana duyulan korku-

yu ve onu temellük etme dürtüsünü besler.

Eril cinselliğin mesafeye, dolayıma, nesneleştirmeye, sabitleştirici bakışa dayanmasına karşın kadın cinselliği dokunmaya, dolayımsızlığa yakındır. Bu durum kadınlararası ilişkilerde nesnelerin dolayımına daha az ihtiyaç duyulmasını, kadının daha çok özne-özne ilişkisi yoluyla dile geçişini beraberinde getirir. Eril bedenin iktidarının aynı ve tekil olana dayanmasına karşın, kadın bedeni farklılığı ve çokkatlılığı içinde barındıran bir niteliğe sahiptir. Eril arzunun fallus merkezli tekliği karşısında kadın bedeni erojen bölgelerinin çokluğu ile ilişkili olarak arzunun dağınık, farklı, yaygın katmanlarını içinde taşır. Böylece sabit sınırları olmayan bir bedenin imkânları ortaya çıkar. Ötekine karşı bir olumsuzlama, dışlama, mesafe içermeyen, benliklerin sınırsızca ve mülkiyetçi olmayan bir biçimde mübadelesine dayalı öznesiz, nesnesiz bir arzunun ortaya çıkabilmesi mümkün olur. Ötekini nesneleştiren, onu özneyle bir karşıtlık ilişkisi içine sokan, bedenler, cinsiyetler arasına açık seçik, aşılamaz sınırlar koyan tekçi heteroseksist düzeneğin sarsılmasıyla birlikte hareket ve akışkanlığa dayalı, merkezsiz, hiyerarşisiz, özneler arasındaki katı ayrımların geçersizleştiği, bulanıklaştığı yeni bedensel ilişkilerin önü açılmış olur. Böylece kadının bedeni eril merkezin aynılaştırıcı düzenini sarsabilecek bir potansiyel alan olarak öne çıkar. Bedenin çokkatlı belirlenimleri eril sistemin otoriter, sabitleştirici girişimlerinin tersine çevrilmesine, cinsel hiyerarşinin sarsılmasına olanak sağlar. Temasın, özellikle kadınlar arasındaki temasın doğrudanlığı, bakışın yarattığı nesneleştirici mesafeyi ortadan kaldırır, ben ile öteki arasındaki dışlayıcı sınırları aşındırır. Kadın bedeninin dili, bebeğin annenin bedeninden henüz kopmadığı, özne/nesne ayrımının henüz oluşmadığı bir "bedensel kaynaşma" aşamasına karşılık gelir. Bu durum ötekini canlı tutma, karşılıksız, tek taraflı olarak verme duygusunun kadın bedenine silinemez bir biçimde kaydolmasını, kadınlar arasındaki iletişimde ritmin, nabzın, duyguların, kokunun, bedenin kıpırtılarının, kısacası eril iktidarın temsili simgeler düzeninin bastırdığı adlandırılamayanın öne çıkmasını beraberinde getirir.

Bedenin bir iletişim aracı olarak ortaya çıkması, eril resmi tarihin kaydetmediği, kadın özneler arasındaki sözlü, bedenlere ait deneyimlerin ifade bulmasını mümkün kılar. Bedenlerin konuşması sadece cinsel/duygusal yaşamda değil, gündelik hayatın her alanında insanlar arasındaki hâkimiyet kurucu, tahakkümcü mesafeyi, dışlayıcı sı-

nırları, mülkiyetçilik duygusunu aşındırır, değişimin, akışın, sınırsızlığın öne çıktığı doğrudan demokrasi deneyimlerine zemin hazırlar. Başı sonu belli, sabit bir hedefe kilitlenmiş, düz ve dar, tempolu bir yürüyüş yerine, başıboş, anarşik bir dolaşım içinde bedenlerin antiotoriter biçimler altında iletişimini olanaklı kılar.

1960'lı yıllara kadar iktidarın bedenler üzerindeki işleyişi dışsal, katı bir disiplin rejimi aracılığıyla, devlet ve diğer iktidar kurumlarının özneye özerk hareket imkânı tanımayan baskıcı uygulamaları vasıtasıyla gerçekleşiyordu. 1960 sonrası postmodern toplumda ise özneler kendi benlikleri üzerinde bir oto-kontrol ve denetim uygulamaya başlamış, kamusal gözetim bireyselleştirilerek özelleştirilmiş, her birey bir iktidar birimi haline gelmiştir. Özne ve beden artık bir ağlar kompleksi içinde, çokkatlı bir iktidar belirlenimi çerçevesinde konumlanmaktadır. Bedenin kullanımını belirleyen artık dışsal bir merkezin tek doğruyu temsil eden buyurgan kodundan ziyade, biçimlendirilmesine öznelerin de katıldığı çokmerkezli bir iktidar ağının çoğulcu bir görünüm arzeden tüketimsel tahakkümüdür. Öte yandan bireysel-bedensel özerklik talepleri tüketimin standartlaştırıcı dolayımından geçerek artık esnek bir biçim almış sosyal kodların biçimlendirilmesi sürecinin birer parçası haline gelmektedirler. Beden eğitiminden bedenin öz yönetimine geçilen süreç içinde bedene yaşam boyu eşlik eden bir sağlıklılık anlayışı, yerini, bedenin her an değişen koşullara hızla adaptasyonuna imkân veren "fitness" kavramına bırakmıştır. Yaşlılığın gözden uzaklaştırılıp gençliğin, formun, hızın ön plana çıkarıldığı postmodern toplum, fonksiyonel bir beden aktivizmini, aksayan parçaları değiştirilmek suretiyle kullanım dışı kalana kadar durmadan çalışan bir makina-beden mitini yaygınlaştırmaktadır.

Tutkunun dışlandığı tüketici beden, göstergeler arasında yaptığı çoklu tercihler yoluyla kendi kişiliğini adeta kısa süreli oyunların oynandığı bir alana dönüştürmüştür. Beden, çevresi tedavi, perhiz, sağlık, arzu, güzellik, zindelik vb. söylenlerce kuşatılan bir yatırım nesnesine indirgenmiştir. 1960'lardaki cinsel devrimle birlikte eskinin disipliner baskılarından bir ölçüde sıyrılan kadın bedeni, çok geçmeden bu kez tüketim endüstrisince üretilen yeni bedensel modellerle karşı karşıya kalmıştır. Bedenin ve güzelliğin oluşturulmasını kadının "kendisine bırakan" bu yeni model, kişiselleştirilmiş rejimler, diyet ve form programları vasıtasıyla özdenetimli, zayıf, taze, sıkı ve canlı

bedenler, dingin, sorunsuz ve pürüzsüz bir güzellik yaratmayı hedeflemektedir. Erotik olanın arzudan ziyade göstergeler tarafından belirlendiği, cinselliğin artık simgesel bir hale geldiği günümüz toplumunda haz, tüketimsel baştan çıkarmanın bir parçası olarak atlanmaması gereken bir uğrağa, bir vatandaşlık görevine dönüşmüştür.

Eski anarko-feminizm, devleti simgeleyen babanın hâkimiyeti altındaki klasik aile kurumunu, eleştirisinin başlıca konularından biri yapmıştı. Cinslerin disipliner kültürünün bir parçası olan bu kurum değişmez, tek, baskıcı, kendiyle aynı kalmak isteyen eril öznenin kadını eş ve anne gibi geleneksel roller içinde baskı altında tutmasının bir aracıydı. Erkeksiliğin maço tonlarının hâkim olduğu, cinsler arasındaki hiyerarşinin kaba biçimler çerçevesinde oluşturulduğu eski kapitalist kültür, kadına aile dışında bir cinselliği yasakladığı gibi "ara cinsel kimliklere" ve eşcinselliğe de şiddetle karşı çıkıyordu. 1960' larda başlayan "cinsel devrim" sonrasında cinsel özgürlük önemli ölçüde yaygınlaşmış, babanın otoritesine dayalı çekirdek aile ciddi bir sarsıntı geçirmiş, eşitlikçi feminizmin talepleri sistemce büyük ölçüde karşılanmıştır. Eril öznenin buyurganlığındaki zayıflama ile birlikte kadına, farklı olana, yenilmesi gereken bir düşman gözüyle bakan tavırda yumuşama olmuştur. Cinsiyetler arasındaki ilişkilerde eski disipliner modelin çöküşü, baba/devlet merkezli buyurgan bir iktidar modelinin yerini bedenlerin kendi kendilerini yönettikleri bir otokontrole/denetime bırakması, anarko-feminizmin yeni bir beden politikası geliştirmesini gerekli kılıyor. Bu çerçevede postmodern toplumda patriyarkanın sosyal türeyiş biçimlerine, eril iktidarın kimliksel sürekliliğini sağlayan mekanizmalara göz atmakta yarar var. Yeni toplumda cinsel özgürlük, tutku ve duygunun bedenden dışlanması pahasına gerçekleşmektedir. Eril öznenin bir göstergeler toplamı olarak inşa edilmiş kadın bedenine yönelimi, erkek kimliğini kayıtsız bir işlevselliğe sahip, deneyim/duyum/haz biriktiren bir araç olarak kuran eril sembolik iktidar hiyerarşisi tarafından şekillendirilmektedir. Eril kişiliğin kalıcı, kendiyle hep aynı kalan boyutunun yerini tüketimin, piyasanın, mübadelenin her an değişen koşullarına uyum gösterebilecek oynak, kaygan, belirsiz bir kişilik modeline bırakması, kimliğin birbirlerinden bağımsız, çok sayıda ve farklı, kısa süreli deneyimlerin rastlaştığı bir geçici kamp yeri görüntüsü sergilemesi bedensel deneyimleri mekanikleştiren, farklı cinsellikleri tüketim kültürünün birer parçası haline getiren postmodern toplumun belirgin özel-

likleri arasındadır. Duygu "yükünden" kurtulmuş, yamalı bohça görüntüsüyle kimliksel bütünlük ve süreklilik gibi tasaları kalmamış eril beden artık kadın bedenini kendini sarsacak, tehlikeli bir "ötekinin alanı" olarak görmemektedir. Eril bedeni koruyan şey artık kadına karşı duyulan korkuya eşlik eden itici ve dışlayıcı bir mesafe değil, kayıtsızlığın ve "hoşgörünün" öne çıktığı bir nesneleştirme pratiğidir. Bu pratik "farklı olanı kabul etme", "ötekiyle bir arada yaşama", vb. postmodern argümanların tüm teskin edici söylemlerine karşın göçmen işçilere, evsizlere, yoksullara karşı dile getirilemeyen hıncı maskeleyen post-ırkçı "hoşgörünün" ayrılmaz bir parçasıdır.

Batı toplumlarında patriyarka "düşük yoğunluklu" olarak, eril hiyerarşi/otorite ilişkilerini çokmerkezli, esnek yapılar içinde gizleyerek sürüyor. Batılı kadın bedenini kuşatan tüketimsel tahakküm, "renkli" kadınlar üzerinde kurulan dolaysız baskılara eşlik ediyor. Toplumsal cinsiyet ilişkilerinin Avrupa merkezci, evrenselci tanımlarını sorgulayarak, bu ilişkilerin farklı kültürler, sınıflar, ırklar, etnik topluluklar, kimlikler içinde ne şekilde üretildiğinin araştırılması bu çerçevede anarko-feminizm için özel bir önem taşımaktadır.

—

Kaynakça

Baudrillard, Jean, *Foucault'yu Unutmak*, Dokuz Eylül Yayınları, 1998.

Bougnoux, Daniel, *La communication par la bande*, La Découverte/Poche, 1998.

Bookchin, Murray, *Toplumsal Anarşizm mi Yaşam Tarzı Anarşizm mi? / Aşılmaz Uçurum*, Kaos, 1998.

Cemal, Mustafa, *Eşitlikçi Toplumlar*, Belge, 1996.

Crowder, George, *Klasik Anarşizm*, Öteki, 1999.

Çayır, Kenan (yay. haz.), *Yeni Sosyal Hareketler*, Kaknüs, 1999.

Deleuze, Gilles ve Felix Guattari, *A Thousand Plateaus, Capitalism and Schizophrenia*, The Athlone Press, 1999.

Ergüden, Işık, *Sessizliğin Anarşisi*, Kaos, 2001.

Evren, Süreyyya ve Rahmi G. Öğdül, *Bağbozumları: Kültür, Politika ve Gündelik Hayat Üzerine*, Stüdyo İmge, 2002.

Fiske, John, *Popüler Kültürü Anlamak*, Bilim ve Sanat Yayınları / Ark, 1999.

Foucault, Michel, *Hapishanenin Doğuşu*, İmge, 2000.

—— *Büyük Kapatılma*, Ayrıntı, 2000.

Hakim Bey, *T.A.Z., Geçici Otonom Bölgeler*, Stüdyo İmge, 2002.

Hebdige, Dick, *Gençlik ve Altkültürleri*, İletişim, 1988.

Kropotkin, P., *Karşılıklı Yardımlaşma*, Kaos, 2001.

May, Todd, *Postyapısalcı Anarşizmin Siyaset Felsefesi*, Ayrıntı, 2000.

Onfray, Michel, "Les vertus de la foudre", *Journal hédoniste II*, Éditions Grasset & Fasquelle, 1998.

—— *Politique du rebelle. Traité de résistance et d'insoumission*, Éditions Grasset & Fasquelle, 1997.

Perez, Rolando, *On An(archy) and Schizoanalysis*, Autonomedia, 1990.

Purkis, Jon ve James Bowen (der.), *21. Yüzyıl Anarşizmi Yeni Binyıl İçin Ortodoks Olmayan Fikirler*, Ayrıntı, 1998.

Ramonet, Ignacio, *Medyanın Zorbalığı*, Om, 2000.

Sfez, Lucien, *Critique de la communication*, Éditions du Seuil, 1992.

Thomas, Paul, *Marx ve Anarşistler*, Ütopya, 2000.

Tolstoy, Lev, *İtiraflarım*, Kaknüs, 1999.

Weil, Simone, *Yerçekimi ve Tanrı'nın Lütfu*, Mor, 1999.

Young, Tricia Henry, *Punk: Bir Altkültürün Oluşumu*, Dost, 1999.

Zerzan, John, *Gelecekteki İlkel*, Kaos, 2000.

Kitapta yer alan makaleler ilk kez şu dergilerde yayımlanmıştır: "Kapatılma ve İktidar", *Varlık*, Ekim 2000 (1117); "Güvenlik Toplumu", *Kara Mecmua*, Mart-Nisan 2001 (1); "Medya Küreselleşirken", *Virgül*, Eylül 2001 (43); "Kurumların Gölgesinde", *Virgül*, Şubat 2000 (27); "Gündelik Hayat ve Anarşi", *Varlık*, Temmuz 2000 (1114); "Yeni Sosyal Hareketler", *Virgül*, Nisan 2000 (29); "Altkültürler ve Mikro Politika", *Kara Mecmua*, Mart-Nisan 2002 (6); "Otonomların İzinde", *Virgül*, Kasım 2000 (36); "Rizom ve Anarşi", *Varlık*, Şubat 2001 (1121); "Geçici Doğrudan Demokrasi Bölgeleri", *Varlık*, Nisan 2001 (1123); "Popüler Kültür ve Muhalefet", *Virgül*, Eylül 1999 (22); "Şenlik ve Muhalefet", *Varlık*, Kasım 2001 (1130); "Karşılıklı Yardım ve Dayanışma", *Varlık*, Ocak 2002 (1132); "Klasik Anarşizmden Postyapısalcı Anarşizme", *Virgül*, Eylül 2000 (33); "Anti-Otoriter Düşünce Karşısında Marx", *Virgül*, Şubat 2001 (38); "Yirmi Birinci Yüzyıl Anarşizmi", *Virgül*, Ocak 1999 (15); "Tolstoy: Bir Hıristiyan Anarşisti", *Virgül*, Aralık 1999 (25); "Weil: Mistik Bir Özgürlükçü", *Virgül*, Mart 2000 (28); "İlkellik ve Anarşi", *Virgül*, Kasım 2000 (35); "Toplumsal Anarşizm Marjinallere Karşı mı?", *Virgül*, Kasım 1998 (13); "'Olumsuzun' Anarşisi", *Virgül*, Şubat 2002 (48); "Nietzscheci Anarşizmin Düşündürdükleri", *Virgül*, Mayıs 2001 (41); "Anarko-Feminizm ve Beden", *Varlık*, Ağustos 2001 (1127).