

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

NEAL CURTIS

İdiotizm

Kapitalizm ve
Hayatın Özelleştirilmesi

ÇEVİREN

MEHMET RATİP



NEAL CURTIS Auckland Üniversitesi'nde film, televizyon ve medya çalışmaları bölümünde dersler vermektedir. *Against Autonomy: Lyotard, Action and Judgement* (2001), *War and Social Theory: World, Value, Identity* (2006) kitaplarının yazarı ve *The Pictorial Turn* (2010) başlıklı derlemenin editörlerindendir.

Idiotism. Capitalism and the Privatisation of Life

© 2012 Neal Curtis

Kitabın hakları Pluto Press'ten alınmıştır.

İletişim Yayınları 2198 • Politika Dizisi 134

ISBN-13: 978-975-05-1812-6

© 2015 İletişim Yayıncılık A. Ş.

1. BASKI 2015, İstanbul

EDITÖR Tanıl Bora - Kerem Ünüvar

YAYINA HAZIRLAYAN Işıl Kurnaz

DİZİ KAPAK TASARIMI Utku Lomlu

KAPAK Suat Aysu

UYGULAMA Hüsnü Abbas

DÜZELTİ Remzi Abbas

DİZİN Ümran Küçükislamoglu

BASKI ve CILT Sena Ofset • SERTİFİKA NO. 12064

Litros Yolu 2. Matbaacılar Sitesi B Blok 6. Kat No. 4NB 7-9-11

Topkapı 34010 İstanbul Tel: 212.613 38 46

İletişim Yayınları • SERTİFİKA NO. 10721

Binbirdirek Meydanı Sokak, İletişim Han 3, Fatih 34122 İstanbul

Tel: 212.516 22 60-61-62 • Faks: 212.516 12 58

e-mail: iletisim@iletisim.com.tr • web: www.iletisim.com.tr

NEAL CURTIS

İdiotizm

Kapitalizm ve Hayatın Özelleştirilmesi

Idiotism

Capitalism and the Privatisation of Life

ÇEVİREN *Mehmet Ratip*



İÇİNDEKİLER

1. Dünyanın Kapatılması, Yani İdiotizm	7
Her şeyin piyasası	18
İdiotizm	23
İdiotizmin ontolojisi	34
2. İdiotizmin İdeolojisi	49
Kolektivizmin yarattığı tehlikeler	56
Baskıcı iktidarı zayıf düşürmek	63
Girişim ve erdem	68
İdeolojinin yapısı	82
3. İdiotizm ve Ekonomi	87
Fordizmden post-Fordizme	90
Kuralsızlaştırma ve finansallaştırma	99
Rasyonel piyasalar	114
Saf ekonomi	127
4. İdiotizm ve Siyaset	131
Depolitizasyon	135
İşletmecilik (<i>managerialism</i>)	148
Uluslararası kapitalist sınıf	159

5. İdiotizm ve Kültür	169
Ruh	170
Tüketim kültürü	177
Ki�isellik	182
Te�hirci kamusal�k	191
Mobil �zelle�tirme	197
 6. Dünyanın Açılması, Yani Demokrasi	 207
Demos	210
Uyuşmazlık olarak <i>demos</i>	216
Heidegger ve <i>polemos</i>	220
Tarih olarak <i>demos</i>	227
Demokratik başlangıç	231
İdiotizm dogmasının ötesinde	235
 KAYNAKÇA	 247
DİZİN	253

Dünyanın Kapatılması, Yani İdiotizm

Bu kitap, ilk kez 2008'de kamuoyunun ilgisine mazhar olan, fakat Şubat 2011'de, yani benim yazmaya başladığım sırada hâlâ hayat karartan “Büyük Finansal Kriz”in ardından ortaya çıktı (Bellamy ve Magdoff, 2009). Krizin en büyük sorumluları örtmece tabirle “tazminat” denilen multi-milyon dolarlık ikramiyelerine süratle kavuşurken bile, krizin uzun yıllar hayat karartmaya devam edeceğine şüphe yok. Ekonominin kriz esnasındaki durum, John Lanchester'in *Whoops!* adlı kitabının ilk bölümünde ortaya koyduğu fazlasıyla şaşırtıcı birkaç olguyla özetlenebilir: Öncelikle, teröre karşı savaş ya da iktisaden güvenlik balonu olarak bilinen yıllar zarfında, 2000 yılında 36 trilyon ABD doları olan küresel Gayrisafi Yurtiçi Hasıla (GSYH), büyük ölçüde finans sektöründeki kârlar sayesinde, 2006 yılında 70 trilyon dolara yükseldi (2010: xii). İkinci olarak, 2008 yılında, kriz anında, dünyanın en büyük şirketi, 1,9 trilyon İngiliz sterlini değerindeki varlıklarıyla İskoçya Kraliyet Bankası'ydı (The Royal Bank of Scotland). Aynı yıl Birleşik Krallık'ın GSYH'si yalnızca 1,7 trilyon sterlin olduğundan, bu olgu önemlidir (22). Han-

gi ölçüte göre değerlendirirseniz değerlendirin, bunlar inatılması güç sayılardır. Gelgelelim finans sektörü kayda değer bir düzenlemeye tabi olmadığından, bu hormonlu büyümenin denetimi yok denecek kadar azdı. Chicago Üniversitesi profesörü ve 1995 Nobel ödülü sahibi Robert Lucas'a göre bunun sebebi, “buhran önlemeye dair temel sorunun [...] çözülmüş” olmasıydı (Krugman, 2008: 9). Böylece, eski Keynesçi model ışığında devletin düzenlemelerine veya müdahalelerine duyulan ihtiyacın üstesinden gelinmişti. “Süper Zenginler” olarak da bilinen bir plütokrat oligarşi için ve onlar tarafından yönetilen piyasanın kendisi kâfiydi. Daha da ürkütücü olan, krize rağmen ve bazı küçük teknik düzeltmelere karşın hiçbir şeyin değişmemiş olmasıdır. Avro bölgesi ve ABD'nin kamu borcu krizleri bağlamında henüz sonu görünmeyen bu krizden çıksak bile, birçok ekonomist ikinci bir iflasın çok uzakta olmadığını düşünüyor.

Krizin kökeninde, uzun zaman önce ortaya çıkan bir özelleştirme ve serbest piyasalar ideolojisi vardır. Kamu yararını sağlamanın en iyi yolunun malların ve hizmetlerin serbest piyasasında özel çıkarların peşinden koşmaktan geçtiği fikrinin izleri, Adam Smith'in temsil ettiği 18. yüzyıl liberalizminde bulunsa da, kamu arazilerinin özel mülkiyet altında daha üretken olduğu fikri 17. yüzyıla, William Petty ve John Locke'un çalışmalarına uzanır. Bilhassa Locke, savaşın yanı sıra (veya giderek savaşla birlikte) kapitalizmin birincil birikim aracı olmayı sürdüren kamu arazilerinin ve kaynaklarının kapatılmasının, yani özel mülkiyet olarak sahiplenilmesinin felsefi gerekçesini sunmuştu. Özel olana uzun süredir tanınan ayrıcalık mevcut sosyo-ekonomik durumumuzun ayrılmaz bir parçası olsa da, krizin en yakın nedenlerinin yakın geçmişten, 1970'lerde Birleşik Krallık'ta Thatcher hükümeti, Birleşik Devletler'de ise Reagan yönetimiyle başlayan ekonominin finansallaştırılmasından kaynak-

landığını söyleyebiliriz. Bahsi geçen dönemde, serbest piyasa ekonomisini merkeze alan ideolojinin siyasal imgelemimiz üzerinde daha büyük ve daha radikal etkisinin olmasını sağlayacak koşullar meydana geldi. Medya sürekli olarak rekabeti, tüketici seçimini, sosyal konut satışlarını, yukarı doğru hareketliliği, krediyi, özelleştirmeyi, kuralsızlaştırmayı, tasarımcı etiketlerini, markalaşmayı, soylulaştırmayı ve hisse opsiyonlarının demokrasisini destekleyen bültenler yayımladı. Herkes bu büyük satışın yarattığı yeni zenginliğe ve sözde sonsuz para arzı kurgusuna katılmaya özendirildi. Birleşik Krallık'ın pop yıldızları bile bankacılar gibi giyinmeye başlamıştı. Hepimiz uluslararası finans endüstrisine ev sahipliği yapan Londra Şehri'nin (The City of London), yani -1 mil karelik bir alanda bulunması sebebiyle- nam-ı diğer Milkare'nin cesur yeni dünyasında yaşıyorduk. Benzer bir şekilde, Birleşik Devletler'de on yıl önce direniş ve benliğini keşfetmenin önemini vaz eden karşı-kültür, pürüzsüzce yaşam tarzı seçimlerinin niş pazarına ve yeni bireyciliğe yediriliyordu.

1997 yılına gelindiğinde, Birleşik Krallık'ta Tony Blair'in liderliğinde Yeni İşçi Partisi'nin sahneye çıkması, finansallaştırma ve özelleştirmeye dair mutabakatın, giderek ideoloji sahasından çıkıp yeni bir sağduyunun parçası olarak tamamlanmasına işaret ediyordu. Sağduyu derken, Antonio Gramsci'nin (1971: 419) bu terime atfettiği popüler folklor anlamına benzer bir şeyi kastediyorum: tutarlı bir ideolojinin şekillendirdiği, ayrıca "geleneksel felsefenin büyük sistemleri"nin (420) -bu bağlamda, faydacılık ve pozitivizmin- desteklediği, fakat sözde tarafsız, serbest piyasa evrenselciliğinin yeni dilini, örneğin, milliyetçilik ve ırkçılık öğeleriyle karıştırarak "muğlaklığını, çelişikliğini ve çok biçimliliğini" koruyan bir şey (423). Gelgelelim, tutarsızlık belirtilerine karşın, bu yeni sağduyu yalnızca sosyalizmin değil, aynı zamanda savaş

sonrası Refah Devleti'nin ve New Deal (Yeni Anlaşma) siyasetinin demode olduğu bir dünyaya ilişkin hâkim kavrayışı yansıtıyordu. Bu bakımdan, finansal krizin kamu harcamaları aleyhine bir savda bulunma amacıyla kullanılması, söz konusu dünyada oldukça küçülmüş bir biçimde var olmayı sürdüren çağdışı fakat dirençli refahçılık unsurundan kurtulmanın anahtarıydı. Yeni İşçi Partisi hükümeti sosyal demokrat bir gündem takip ettiğini iddia etmesine ve bir tür kamu kesimine inanmasına rağmen; Blair, piyasa köktencilığının “hakikat”ine intisap etmiş ve Bill Clinton’un Birleşik Devletler’deki Demokrat başkanlığı gibi, özel güçlerin iktidarının hem ulusal hem küresel düzeyde daha da pekişmesi için çok uğraşmıştı. Tony Blair’in özel olan her şeye yönelik gayretkeşliği ve İşçi Partisi’nin piyasa güçlerinin hakikatine intisabı kısmen Gramsci’nin sağduyu anlayışıyla da açıklanabilir. Gramsci’nin de belirttiği gibi, sağduyuya “kaba bir yenilik korkusu ve muhafazakârlık” hâkim olduğundan, “yeni bir hakikatin tanınmasını” sağlama kabiliyeti, “söz konusu hakikatin olağanüstü delillerle desteklendiğinin ve genişleme kapasitesine sahip olduğunun kanıtıdır” (423).

Dolayısıyla, 1980’ler ve 1990’lar boyunca, gerek dünya genelinde sosyalleştirilmiş ekonomileri gerekse tüketimi temel almayıp inatla yoluna çıkan kültürleri süratle yürürlükten kaldıran bu yeni hakikatin doğasına ilişkin, akademisyenler ve aktivistler çokça tartıştı. Çeşitliliğin ve çoğulluğun desteklenmesi gereken demokratik idealler olarak görüldüğü ve toplumsal ve kültürel teoriye melezlik ve akış söylemlerinin hâkim olduğu bu dönemde, ABD ve Birleşik Krallık gibi güçlü Batılı devletler ile Dünya Ticaret Örgütü, Dünya Bankası ve Uluslararası Para Fonu (IMF) gibi uluslararası kapitalist kurumların, küresel serbest piyasa dogmasına karşı çıkan her türlü toplumsal yaşam biçimine giderek daha az müsamaha gösterdikleri gerçeği görünürleşti. Çokkültürlülüğün

yükselişine rağmen, serbest piyasa kapitalizmi toplumsal örgütlenmenin yegâne modeli olarak kabul görmeye başladı. Pratikte serbest piyasa kapitalizmi, istenilen sosla alınabilir ancak zorunlu tercih olmalıdır. Özelleştirmeye gösterilen devlet-karşıtı bağlılık, bazı grupların, örneğin ABD'deki birçok evanjelist Hristiyan cemaatin kültürlerinin ayrılmaz bir parçasıydı. Ne var ki, başka kesimler için bu yalnızca bir yan üründü; sistem farklılaşmış kültürel ifadeye izin verdiği ölçüde, ekonominin hangi biçimde olduğunun pek bir önemi yoktu. Michael Hardt ve Antonio Negri (2000) gibi teorisyenlerin gözünde, kültürel çeşitliliğin kabul görmesi ve özendirilmesi, niş üretim ve pazarlama üzerinden tasarlanan post-Fordist kapitalist büyüme modelinin bir sonucuydu. Bu modelde, her bir kültürel farklılık, kendi kuşe kâğıda basılmış dergisine sahipti. Çokkültürlülüğün “çokluğu”, merkezî bir dogmaya karşı koyan bir şeyi temsil etmek yerine, serbest piyasanın bütün küreye yayılıp meşrulaştırılmasına zemin hazırlıyordu.

Bu noktada, İslâmî köktenciliği Batı'nın gözünde bu denli tahammül edilemez kılanın, genelde iddia edilen aksine, yüzyılların siyasal liberalizmini geriletecek bir tehdit olmasından çok, İslâmî köktenciliğin ekonomik liberalizme karşı olması ve mevcut iktisadi formasyonumuza açık bir alternatif oluşturması söylenebilir. Hatta Batı'nın günümüzde tanıdığı siyasal özgürlüklerin çoğunu destekleyen bir İslâm anlayışı ortaya çıksa bile –ne de olsa bildiğimiz hoşgörünün kökleri İslâm medeniyetine uzanır– Batı'nın buna, sosyo-ekonomik iktidarın mevcut biçimlerine meydan okuması sebebiyle, şiddetle karşı çıkmaya devam edeceğini söyleyebilirim. Örneğin, Hristiyanlar (Calvin sayesinde) tefecilik yaşağını rahatlıkla unutmanın bir yolunu bulmuşken, bu yasak İslâmî iktisadın temel direklerinden biri olmayı sürdürmektedir. Bu yüzden, dünya yüksek seviyede bir küresel

karmaşıklık ve bağlantısallık hâli yaratan seyahatle, göçle, kültürel etkileşimle ve yeni teknolojilerle büyük ölçüde açılmış olsa da, ben esas neticenin dünyaya yaklaşmanın, dünyayı yorumlamanın ve dünyada *var olmanın* olası yollarının kapatılması olduğunu düşünüyorum. Bir başka deyişle, küreselleşme altında yaşanan açılma, aslında Ulrich Beck'in (1999) "globalizm" dediği süreç, yani dünyanın hâkim neo-liberal model içerisinde kapatılmasıdır. Dünyanın kapatılması, tarihin 1989 yılında sona erdiği, tek geriye kalanın biçimsel olarak demokratik, serbest piyasa kapitalizminin bütün gezegen üzerinde yayılması olduğu şeklindeki absürt fikirle de uyumludur. Özelleştirmenin yeni sağduyusuna gönüllü katılmayan her bir ülke, gerekirse, askerî müdahaleyle buna zorlanacaktı.

Nitekim mevcut sosyo-ekonomik, siyasal ve kültürel durumumuz, hem meşru hem hakiki olduğu kabul gören özelleştirme ve piyasa ideolojisine karşı oluşturulabilecek her türlü alternatifin giderek dogmatik bir biçimde reddedilmesi olarak tarif edilebilir. Ne tuhaftır ki alternatifler, kitabın son bölümünde döneceğim bir konu olan demokrasi adına reddedilmektedir. "Arap Baharı" denen süreç muhtemel alternatiflere işaret etmektedir, fakat bu ayaklanmaların, otokratik diktatörlüğün tiranlığından kendilerini kurtarsalar bile, serbest piyasa dogmasını dünya çapında yayan ve ortak kaynakların toptan kapatılmasını uygulayan plütokrat oligarşinin pençelerinden nasıl kaçacağı henüz net değildir. Şayet devrimler bilindik Batılı bir sonuca varırlarsa, liberalleşmenin esasen ekonomik olacağı kesindir. En son ifadesini "Wall Street'i işgal et" (Occupy Wall Street) çağrısında bulan alternatif küreselleşme hareket(ler)i de birtakım alternatifler sunmaktadır. Çağrının uluslararası sahada benimsenmesi, bu davanın hâlâ dünya genelinde yankı bulduğunu, önemli özdeşleşme ve dayanışma biçimlerini canlan-

dirabildiğini göstermektedir. Bu çağrı aleyhinde görüş bildirenler, küreselleşen İşgal hareketinin neo-liberal kapitalizme bir alternatif oluşturmayı başaramadığına dikkat çekmekte çabuk davrandılar. Dahası, bu başarısızlığın ardından, harekette yer alanların giriştiği müzakere pratiklerinden adamakıllı demokratik bir alternatif çıkmasının kaçınılmaz olarak zaman alacak olması değil, böyle bir alternatifin düpedüz var olmadığı gerçeği olduğu ileri sürüldü. İster idealist ister materyalist olsunlar, alternatif toplum görüşlerine sahip olanlar, yıllar yılı, naif, bazen deli, fakat neredeyse kesinkes “gerçeklik”ten kopuk olmaları hasebiyle alay konusu oldular. Hâlbuki bugün sürmekte olan –ve işgalcilerin tahliyesiyle daha da açık bir hâl alan– kapatma, her türlü radikalizmi terörizmle olmasa da suçla eşdeğer kılmaya meyletmektedir. Günümüzde, yoksullar bile güvenlik tehdidi olarak görülmektedirler.

Alternatifler her zaman vardır, aksi düşünülemez, ama radikal tercihlerin kapatılması, marjinalleşmesi veya bastırılması, düzenli olarak herhangi bir alternatifin bulunmadığının ilanı üzerinden sağlanmaktadır. Hatta 2008 finansal krizinin gösterdiği gibi, kapitalist oligarşinin etkinliklerine ve çıkarlarına o denli bağlıyızdır ki sistemin zorunlu kıldığı değişimlerin çok uzun erimli sonuçlara sebep olması beklenmekte, bu da değişimi daha da zorlaştırmaktadır. Özellikle gelişmiş ülkeler (ki gelişmişliğin alameti de gitgide, olgunlaşmış tüketim kültürlerinin kurulması olmaktadır), finansal spekülasyon dünyasına o denli batmıştır ki, herhangi bir çıkış yolu tahayyül etmek fazlasıyla sorunludur. Kredilerle beslenen yaşam tarzlarımız sürdürülemezdir, fakat bildiğimiz dünya artık buna dönüşmüştür. Sözde gelişmiş ekonomilerde yaşayan insanların büyük çoğunluğu için, kredi ve kredinin temin ettiği nesneler ve deneyimler gündelik hayatlarımızın örgüsüne işlenmiştir. Son otuz yıldır bizlere

kredinin “esnek dostumuz” olduğunun ve tüketiciler olarak egemen olduğumuzun söylendiği düşünülürse, insanların gündelik alışkanlıklarını ve beklentilerini değiştirmelerini talep etmek, anlaşılır bir şekilde, ciddi ölçüde dirençle karşılaşacaktır. Aşağıda ileri süreceğim gibi, finans sermayesinin gündelik pratiklerin dokusuna bu denli işlenmesi, özellikle 1980’den sonra doğanlar için, varlığımızın bir parçası olmuşçasına, kim olduğumuza dair düşüncelerimize tesir etmiştir. Bu da alternatiflere dair düşünmenin, epistemolojik bir sorun olmaktan çok, ontolojik bir sorun olduğu anlamına gelir. Sistemin büyük kusurları olduğunu bilmenin, bir şeyleri değiştirmem konusunda bana yardımcı olacağı kesin değildir, çünkü kim olduğum içinde yaşadığım dünyaya derinden bağlı kalmaktadır.

Kapitalist öznellik, “seçim” (choice) denen boş göstereni temel alır. Herhangi bir şeye eklenebilen bu terim, bizi, ekonomiyi, siyaseti, kültürü kişisel tatmin aradığımız sahalara olarak görmeye iter. Benlik duygumuzu giderek esir alan bir dizi meta da buna aracı olur. Artık yaşamı çeşitli yaşam tarzı seçenekleri arasında ekrandaki görüntüler gibi akararak ilerlediğimiz ve bireyselliğimizin iç hakikatini en iyi ifade eden yaşam tarzını bulmaya çalıştığımız bir tüketim macerası olarak anlıyoruz. Birçok insan bunu mümkün kılanın dengesiz bir kredi şişkinliği olduğunun farkında olsa bile, değişimin, kaçınılmaz olarak, nasıl yaşadığımızı ve kim olduğumuza dair düşüncelerimizi yeniden değerlendirme talebini beraberinde getirmesi derin bir kaygıyı beslemekte, yola sorgulamadan devam etme eğilimine yol açmaktadır. İleride göstereceğim gibi, bu, kriz batağındaki sistemle özdeşleşmenin yanlış bilince indirgenemeyeceği anlamına gelir. Az önce de ifade ettiğim gibi, sorun, epistemolojik bir sorun değildir. Daha ziyade, gereken değişimi düşünmek, bildiğimizi unutmak istememize yol açan bir ontolojik huzursuz-

luğu tetiklemektedir. Öte yandan, bu sorun, mevcut durumu kabullenmenin, yani bir nevi siyasal dinginciliğin mazereti olarak anlaşılmamalıdır. Bilakis, ekonomimizin ve toplumumuzun işleyiş tarzını değiştirmek zorundayız. Son otuz yıla hükmeden ve toplumsal yıkım tehlikesine yol açan, bazı durumlarda da (dünyanın neresinde yaşadığınız ve hangi “sınıf” a mensup olduğunuza bağlı olarak) buna doğrudan sebep olan piyasa köktencililiğinin ötesinde farklı düşünce ve eylem tarzlarını keşfetmenin zamanı gelmiştir. Ancak bunu yapabilmek için, krize batmış olduğu bu denli açık olan bir köktencililiğin nasıl olur da hâlâ bizi ateşe kapılmış pervaneler gibi çekebildiğini anlamamız gerekir. Bu da, özellikle Louis Althusser’in önerdiği türde bir ideoloji eleştirisini unsuru muhafaza etmeyi, fakat bunu, bir krizin patlak vermesinin neden istisnasız olarak dünyanın mevcut hâlinin pekiştirilmesini gündeme getirdiğini açıklayabilmek adına, en bilinen haliyle *Varlık ve Zaman*’da Martin Heidegger’in geliştirdiği türde bir ontolojik analizle tamamlamayı gerektirir.

Bu bölümün ikinci kısmında daha ayrıntılı değinilecek olan bu konu, kitabın genel şekliyle ilgili birkaç noktayı açığa çıkarmaktadır. İlk olarak, özel olana ayrıcalıklı bir konum bahşeden serbest piyasa dogmasının, dünyayı mevcut haliyle pekiştirme eğilimini vurguladığı kaygısı vardır. Heidegger’in analizinin en önemli yönlerinden biri, dünyanın hâlihazırda yorumlanmış halinin herhangi bir radikal sorgulamaya maruz kalması karşısında kendimizi kapatmaya meylettiğimizi açıklıyor oluşudur. Yukarıda da değinildiği gibi, benlik duygumuz içinde bulunduğumuz dünyadan ayrı düşünölemeyeceği için, bu dünyaya meydan okunması doğrudan bize meydan okunduğu anlamına gelir. Bu tür bir durum bizi daima, çözülmeye ve teslim olmaya itmek yerine, bu meydan okumaya karşı kaleler inşa ederek kendimizi korumaya çalıştığımız son derece savunmasız bir pozisyonda

birakır. Mevcut ideoloji, egemen bireye öncelik vererek ve doğruluk erdemini kendi çıkarlarını gözetken, topluma kapalı monada bahşederek, bu eğilimi daha da artırmaktadır. Başkalarına karşı duyduğumuz her türlü bağımlılık ve sorumluluk hissini yok etme çabasının sonucunda, savunmasızlığımız devletin artan rolünü meşrulaştırmaya yarayan bir komünist mit olarak sunulmuştur. Bu mit karşısında, serbest piyasa kapitalizminin, her bir arzunun tatmin edilmesini en iyi şekilde sağlayan sosyo-ekonomik sistem içerisinde geçit vermez bireyin hepten serpilmesini desteklediği varsayılır. O hâlde, kriz patlak verdiğinde yeniden su yüzüne çıkan savunmasızlığımızı daha büyük bir şok içerisinde ve daha büyük bir inkârla karşılıyor olmamız pek de şaşırtıcı değildir. Bu yüzden, bu bölümün bir sonraki kısmında, Heidegger'in çalışması kullanılarak bu kişisel inkârın daha ayrıntılı bir açıklaması yapılacaktır. 4. ve 5. Bölümler'de ise, her türlü sorgulamanın, işletmeciliğin yükselişi ve yeni oyalama teknolojileri aracılığıyla toplumsal olarak nasıl kesintiye uğratıldığı gösterilecektir.

Bu da bizi ikinci noktaya getirir: Bu kitaptaki amacım, alternatif bir iktisat sunmak değil, bahsi geçen dogmayı ayrıntılı bir şekilde ele almak ve bu dogmanın toplumsal alanın tamamına nasıl hükmettiğini göstermektir. 2. ve 3. Bölümler'de ileri süreceğim gibi, bu dogma, kamuya yapılan her türlü göndermeyi bir sapkınlık, kamusalığın her türlü kullanımını toplumsal bir şer olarak tayin ederken, özel olanı acımasızca ve inatla ayrıcalıklı bir konuma getiren bir ideolojidir. Bu sistemin günümüzde sadece büyük çapta bir kamu müdahalesiyle hayatta kalabiliyor olduğu gerçeği, sadece özel olanın iyi olduğu iddiasını bütünüyle yalanlamıştır. En azından böyle olması beklenirdi. Karşıımızdaki bir dogma ve giderek her şeyi kuşatan bir sağduyu olması sebebiyle, devletin yetkilendirdiği özel savaşçıların başvurdu-

ğu savın tutarsızlığı ve mantıksızlığı görünmez bir hâl alır; o denli görünmez bir hâl alır ki, mevcut sistemden en büyük kâr elde edenler nedenselliği tersine çevirebilmekte ve esas sorunu kamusal alan olarak takdim edebilmektedirler. Naomi Klein'ın (2007) "felaket kapitalizmi" tarifine uygun olarak, kapitalist sistemin çöküşü, büyük devletin başarısızlığı olarak yeniden tahayyül edilmiştir. Krizin resmiyet kazanmasından çok kısa bir süre sonra (en azından BBC Radio 4'ün *Today* programındaki tartışmalardan çıkarsanabildiği kadarıyla), söylem, bankacıların açgözlülüğü, pervasızlığı ve sorumsuzluğundan, süratle bir kamu kurtarma paketine duyulan ihtiyaca; birkaç gün sonra da, kamu kaynaklarının yetersizliğine, kamu harcamalarının aşırılığına, ve "şişkin" bir kamu kesimine kaymıştı. Bunun sonucunda, finans sektörünün yapısı, ortodoks iktisatçıları dahi hayrete düşürecek şekilde büyük ölçüde korunurken, kamu kesimine topyekûn reformlar dayatılmaktadır.

Birleşik Krallık'ta 2010 yılında bir Muhafazakâr hükümetin seçilmesiyle birlikte, devlet-karşıtı parti, sanki aniden kendi 11 Eylül'ünü yaşamıştı. Tıpkı 11 Eylül 2001 olaylarının Bush yönetimince işgal edebileceğini düşündüğü herhangi bir ülkeyi işgal etmesine olanak tanıyan bir fırsat olarak görülmesi gibi, 2008 olayları da Britanyalı Muhafazakârlar tarafından Margaret Thatcher'dan bu yana gerek "sağ" gerekse "sol"dan gelen her bir Britanya hükümetinin karşılaştığı temel bir politika zorluğu olan kamu hizmetlerinin özelleştirilmesinin tamamlanması için hayatta bir kez elde edilebilecek bir fırsat olarak değerlendirildi. Sosyo-ekonomik örgütlenme seçenekleri o denli kapatıldı ki, özel olana ayrıcalık tanınmasından ve kuralsızlaştırmaya bağlılıktan doğan bir krize, yeni özelleştirme ve kuralsızlaştırma dalgalarıyla yanıt verildi. Şirketler dünyasının içinden ve dışından bir dizi aktörün oluşturduğu dogmanın başrahiplerine ge-

lince, kriz onların dünya görüşünü hiçbir şekilde kesintiye uğratmadı; aksine, bu dünya görüşünün genişletilmesi için yeni bir fırsat sundu. Özelleştirmeye olan inanç bir nevi dinselliğe büründü; aksi yöndeki hiçbir ampirik delil piyasa çözümlerine olan körü körüne inancı sarsamamaktadır. Dolayısıyla, bu kitabın amacı, bu dogmanın ekonomi, siyaset ve kültür alanlarındaki sonuçlarına dair okura bir fikir vermek ve aynı zamanda, alternatiflerin kapatılması yönündeki çabalara rağmen, neden dünyanın yeniden açılabileceğini, hatta açılacağını göstermektir.

Her şeyin piyasası

Bu dogmanın temsil ettiği zihniyeti anlayabilmek için, bu kültürün en dip noktası olduğunu düşündüğüm FutureMAP projesine bakmak yeterlidir. Bir vadeli işlemler piyasasının Ortadoğu'daki güvenlik risklerini öngörmek için kullanılmasından ve terör saldırısı tehditlerinin Wall Street için potansiyel olarak bol kazançlı bir ticaret sahasına dönüşmesinden rahatsızlık duyan öfkeli ABD senatörleri, buna “ölümün piyasası” adını vermişlerdi. Robin Hanson'a göre, “stratejik kararlar, gelecekteki olayların gerçekleşme olasılıklarının doğru bir şekilde değerlendirilmesine dayanır. Bu tür bir analiz sıklıkla çeşitli alanlarda çalışan uzmanların yapacağı bağımsız katkıları gerektirir. Bu da değişik fikirleri tek bir değerlendirmede birleştirme zorluğunu beraberinde getirir. Piyasa-temelli teknikler bu tür değerlendirmeleri üretmeye yarayan bir araç sunarlar” (bkz. hanson.gmu.edu). FutureMAP programı kapatılmış olmasına rağmen, vadeli işlemler piyasalarını bu şekilde kullanma arzusu varlığını sürdürmektedir. FutureMAP'ı andıran başka projeler de ortaya çıkmıştır, çıkmaya devam etmektedir. Öte yandan, terör üzerinden kâr elde etmek ABD'li senatörlerin rafine be-

genilerine ters düşse de, toplumun en yardıma muhtaç kesimleri üzerinden kâr elde etmek benzer bir tepkiyi doğurmamaktadır.

Yakın geçmişte, finans piyasasının çökmüş olduğu gerçeğine karşın, Birleşik Krallık'ta yoksullukla ilişkili sorunların çözümü için Sosyal Etki Tahvillerinin (Social Impact Bonds) kullanımı gündeme getirilmişti. Sosyal Etki Tahvilleri, 2007'de "Birleşik Krallık'ta bir sosyal yatırım piyasası yaratmak [ve] toplumsal meselelere dair kapsamlı bir anlayışı finansal modelleme uzmanlığıyla birleştirmek" amacıyla kurulan bir teşkilat olan Sosyal Finans (Social Finance) öncülüğünde, ruh sağlığı, gençlerin suça karışması, okulda devamsızlık ve dışlanma gibi bir dizi konuda erken müdahalede bulunmayı sağlayacak önleyici projeler için hükümet-dışı yatırımcılardan para çekmek üzere tasarlanmış finansal araçlar olarak teşvik edilmeye devam ediyor. Bu yatırımlar, "önemli miktarda hükümet-dışı yatırımı, derin kökleri olan toplumsal sorunların nedenlerini ele almaya ve akut hizmetlere yapılan harcamalardaki azalmayla orantılı gelir elde etmeye" yönlendirerek, kamu harcamalarının yerini almayı hedefliyor (Social Finance, 2009: 2). Böylece, Sosyal Etki Tahvilleri, yatırımcılara, devletin "krizlere müdahaleler", yani yoksulluğun yaşamın ileriki safhalarındaki etkileri için harcamak zorunda kalacağı para ile bu finansal yenilikleri kullanarak erken müdahalede bulunmanın sağlayacağı tasarruf arasındaki farktan kâr elde etme şansını sunuyor. Sosyal Finans'ın da açıkladığı gibi, kârlar "iyileştirilmiş toplumsal çıktılarından elde edilen tasarrufun bir kısmını hükümet-dışı yatırımcıları ödüllendirmek için kullanma" yönündeki bir hükümet taahhüdünden kaynaklanıyor (3). Önceden belirlenmiş ölçümler uyarınca iyileştirilmiş toplumsal çıktılarına yol açan yatırımlara daha büyük ödüllerin verilmesi ise, sisteme içkin bir özendirici olarak işlev görüyor. Sonuçta genel

amaç, negatif harcama döngüsünden pozitif harcama döngüsüne doğru bir paradigma kayması yaratmaktır. Böylece, kriz harcamalarının yüksek maliyetinin daha az kaynak ve daha az müdahaleye yol açtığı çıkmaz durumdan uzaklaşarak, daha fazla erken müdahaleye, daha düşük maliyete ve daha fazla kaynağa doğru hareket edilmesi öngörülmüyor.

Bunların hepsi kulağa hoş gelse de, Sosyal Finans'ın yoksullara yardım etmekten ziyade, zenginlerin toplumsal yoksullaştırmadan kâr elde etmelerini sağlayan yeni bir yöntem bulduğu düşüncesi kaçınılmaz olarak akıllarda kalır. Bu, tam da kendi israfından yamyamca beslenen kapitalizm vakasıdır. Bu örnek, akli başında her tüketim toplumunda zorunlu olduğu kabul gören geri dönüşümün birtakım yararlarını hatırlatsa da, kuvvetle muhtemeldir ki yeni bir kazançlı kaynağın keşfi söz konusudur. Bu kaynağın bulunmasıyla birlikte hükümet-dışı yatırımcıların bu kaynağı kâr üretmez hâle gelene kadar tüketmek istemeyeceklerini ancak umut edebiliriz. Finans sektörünün son 30 yıl içerisindeki patlamasıyla, artık kötü bir şöhrete sahip eşik-altı krediler örneğinin de açıkça gösterdiği gibi, zenginin yoksulu sömürebileceği çok sayıda yeni yöntem keşfedilmiş olmasına rağmen, buradaki fark Sosyal Finans'ın ipotek piyasasındaki aracılıktan, en dezavantajlı kesimlerin içinde bulunduğu durumdan doğrudan kâr etme aracına geçmiş olmasıdır. Tahviller şimdilik belli başlı toplumsal meselelerle kısıtlı olsa da, gelecekte birçok sosyal soruna yatırım yapmayı kolaylaştıracak ve menkulleştirilmiş istismanın karmaşık portföylerinin serpilmesine olanak tanıyacak bir sürü Sosyal Etki Tahvilinin ortaya çıkmaması için herhangi bir sebep yoktur.

Sosyal Finans'ın retoriği muhakkak takdire şayandır ve çok uzun zamandır hayırseverlik geleneğinin bir parçası olan sosyal müdahale alanındaki ilerlemeyi temsil etmektedir – fakat şu farkla: hayır amaçlı bağış değil, kâr amaçlı ya-

tırım yapılmaktadır. Yine de özendiricilerin yanıltıcı olduğu söylenemez mi? Sosyal Etki Tahvillerinin, güvenilir ekonomileri olduğu düşünülen ABD, Birleşik Krallık, Japonya ve Almanya gibi ülkelerin daha düşük faiz öderken, yatırımcıların güvenini kazanacak türden uzun vadeli mali ve siyasi disiplini henüz göstermemiş “gelişmekte olan” ülkelerin daha yüksek faiz ödedikleri geleneksel tahvil piyasaları gibi işlemeye başlama ihtimali yok mudur? Birleşik Krallık’taki toplumsal yoksullaştırmadan düşük ama istikrarlı kazançlar, Üçüncü Dünya’daki tahvillerden ise yüksek fakat istikrarsız kazançlar elde edildiğini görmeyecek miyiz? Böyle bir durumda, toplumsal yoksullaştırmanın menkulleştirilmiş portföyü, Birleşik Krallık’ta düşük ama garanti kâr sağlayan türde birtakım müdahaleleri öngören süregelen yoksulluğun peşine düşecektir. Gelişmekte olan dünyaya yapılan yatırım ise, daha riskli müdahaleler için daha büyük kârlar getirecek ve bu dünyanın gelişmiş bir kamu denetiminden yoksun olması sayesinde, hükümetler ile yatırımcıların elde ettikleri kârları temize çıkarmak maksadıyla danışıklı dövüşmeleri kolaylaşacaktır. Gerçekten, toplumsal yoksullaştırmanın daha fazla üretilmesi iyi, uzun-vadeli bir yatırıma meydan veriyorsa, neden yatırımcılar toplumsal sorunların çözülmesini istesin? Yoksulların durumunu gerçekten dönüştürmeyi istemek, zarara yol açmaktadır. Bu anlamda, Sosyal Etki Tahvilleri esasen kapitalizmin ürettiği yoksulluğun üretken bir biçimde yönetilmesinden yatırımcıların kâr elde etmelerine yarayan bir yöntemdir. Mevcut sistemin yoksulluk ürettiği, en az zenginlik ürettiği kadar kesindir, fakat yoksullaştırmayı bir yatırım fırsatı olarak maksimum derecede değerlendirebilmenin ideal koşullarını yaratmak adına, yoksulluğun en anti-sosyal veya verimsiz yönlerinin işletilmesinden artık para kazanılabilmektedir. Sosyal Etki Tahvilleri toplumsal çıktılar yaratma yöntemini dönüştürmek amacıyla icat

edilmiş olmalarına rağmen, nihai toplumsal çıktı, gideri gelire dönüştürmek üzere yoksulluğun en kârlı biçimde işletilmesi olacaktır; bu da, tabiatıyla, uzun vadede bütünyle şirketleşmiş bir devletin oluşumunda çok önemli bir adım teşkil edecektir.

Netice itibarıyla, Sosyal Etki Tahvili birçok sebepten oldukça enteresan bir yeniliktir. İdeolojik kapatmanın kusursuz bir örneği olarak, özel alanın giderek artan bir biçimde bütün ihtiyaçlarımızın çözümü olarak anlaşıldığını; yoksulluğu kâr-amaçlı bir fırsat olarak görmenin artık kesinkes meşrulaştığını ve toplumsal refahı sağlamanın tek yolu olarak görülen özel kazanç elde etme uğraşını kolaylaştırmanın hükümetin tek rolü olduğunu gösterir. Ama bunun yanı sıra, Sosyal Etki Tahvillerinin açığa çıkardığı bir başka şey de Birleşik Krallık hükümetinin bunların kullanılabilirliğini hâlâ araştırıyor olduğudur. Sosyal Etki Tahvillerinin hâlâ iyi bir şey olarak görülebiliyor olması da bizi ekonomik felakete sürükleyen mantığın ötesinde düşünmeyi reddettiğimizin veya beceremediğimizin bir başka kanıtıdır. Mevcut durumumuz o kadar engelleyicidir ki ölümcüllüğü açıkça ortaya konduğunda dahi düşünce ve pratiklerimizde gözle görülür bir değişiklik olmamaktadır. Bu, gerçekten de köktenci bir duruştur. Dolayısıyla, Sosyal Finans'ın Sosyal Etki Tahvillerinin “rasyonel bir yatırım piyasası” yaratacağı veya “hükümetin politika önceliklerini hükümet-dışı yatırımcıların çıkarlarıyla uyumlu hâle getireceği” yönündeki iddialarının ironik hiçbir tarafı yoktur (2009: 4). Mevcut çıkmanın büyük bir bölümü, tam anlamıyla, bu çok önemli iki konudan kaynaklanmaktadır. Finansal krize yol açan spekülasyon sefahat, esasen piyasaların rasyonel olduğu gibi bütünyle yanılgıdan ibaret bir fikirden doğmuştur. Bu fikir de aksi yöndeki her türlü argümanı marjinalleştirmeye ve bununla birlikte politika kararlarının kapatılmasına yarayan, siya-

setçiler ile şirketlerin çıkarları arasındaki artan uyumla kolaylaştırılmıştır.

Bu yüzden, bu kitabın görevi, sosyo-ekonomik ve siyasal imgelemin kapatılmasını tespit etmek ve piyasanın nasıl hakikatin ölçüsüne ve her türlü toplumsal ilişkiyle ilgili hüküm veren nihai hakeme dönüştüğünü göstermektir. Özelleştirme ilkelerinin –bireycilik, finansallaştırma, serbest piyasalar ve metalaştırmanın– yaşamın her yönünü kuşattığı bu dogmatik duruma idiotizm adını vermeyi tercih ettim. Idiotizm, aynı anda, hem bir ideoloji, yani genel bir fikirler ve temsiller kümesi, hem envaiçeşit toplumsal alana fiilen nüfuz eden bir söylemsel pratikler kümesi, hem de yukarıda kısaca tarif ettiğim ontolojik kapatmanın yükselişi anlamına gelir. 2. Bölüm’de ideolojinin içeriğini ve yapısını ortaya koymadan önce, bahsi geçen bu ontolojik durumu bu bölümün sonraki iki alt bölümünde ayrıntılandıracağım. 3., 4. ve 5. Bölümler’de ise idiotizmi, sırasıyla, ekonomi, siyaset ve kültür alanlarındaki bir söylemsel pratik olarak ele alacağım. Ardından, Heidegger’in çalışmalarına dönerek, bir ontolojik analizin, radikal sorgulamalardan kaçınma eğilimimizi açıklamanın yanı sıra, direnişin ve alternatiflerin neden daima mümkün olduğunu gösterdiğini ileri süreceğim.

Idiotizm

“Idiotizm” terimi, eski Yunancada “özel” anlamına gelen *idios* (ἴδιος) kelimesinden türetilmiştir. Bu kelimenin daha geniş anlamda mevzubahis dogmayla nasıl ilişkilendirildiğini ve özelleştirmenin dogmatik uygulamasını daha iyi anlayabilmek için, kelimeyle ilintili diğer anlamlara da bakmak gerekir. İlk olarak, *idios*, kişisel alana, özel olana, kişinin kendisinin olana işaret eder. Dolayısıyla, özel mülkiyet veya kişisel eşyalardan söz etmek için de kullanılabilir. Benim kul-

landığım anlamıyla idiotizm terimi, özel mülkiyetin serbest kullanımının, yani ekonomik özgürlüğün, medeni özgürlüğün zorunlu koşulu olduğu yönündeki inancın hâkim olduğu duruma işaret eder. *Idios* kelimesinin bu birinci anlamı, dış ile iç arasında bir sınır çizen ve böylece farklı ve ayrı bir şeyi temsil eden kapalılığı, yani mahremiyet yan anlamını da içerir. Idiotizm kavramında yan anlam olarak kapalılık da mevcuttur; çünkü daha önce de belirttiğim gibi, tarihsel olarak, mülkiyetin özel kullanım için güvence altına alınmasının temel yöntemlerinden biri, ortakça sahip olunan kamu kaynaklarının kapatılması üzerinden özel olanın yaratılmasıdır. Bu yöntem günümüzde hâlâ önemli bir ilkel birikim tarzı olarak kamu arazilerinin süratle kapatıldığı Üçüncü Dünya'da ve buna ilaveten genetik materyallerin ve yaşam formlarının yoğun bir şekilde patentlenmesiyle ortaya çıkan daha çağdaş kapatma tarzlarıyla varlığını sürdürmektedir (bkz. Shiva, 2000 ve 2003). O halde idiotizm, birinci olarak, özel olanın hâkimiyetini ve kapatma süreçleri üzerinden daha fazla özel mülkiyetin temin edilmesini tarif etmektedir.

İkinci olarak, özelin bu şekilde kapatılması, düşünmeyi ve eylemi kapatan bir dogma olarak idiotizmden bahsetmemize olanak tanımaktadır. Bir başka Yunanca kelime olan δόγμα (dogma), kişisel veya özel kanaat anlamına gelmesi bakımından, *idios* ile güçlü bir bağlantıya sahiptir. Dogmanın kökeninde, düşünme, sanma, tasavvur etme anlamındaki δοκέω (dokeo) kelimesi vardır. Kelime, aynı zamanda, şeylerin görünmesine de işaret eder. Bir diğer bağlantılı sözcük olan δοκῖμος (dokimos), itibar gören, yetkilendirilmiş, onaylanmış anlamına sahiptir ki bu da doktrin kelimesini onaylanmış ve yetkilendirilmiş bir düşünce tarzı (δόγματα / dogmata kelimesini ise bununla ilgili öğretiler) olarak anlamamızı sağlar. Özelleştirmenin dogmatik veya doktrinel bir hâl aldığı açıktır. Özelleştirme ve bununla ilgili kuralsızlaş-

tırmanın, rekabet ve piyasalaştırma pratiklerinin kazandığı hâkimiyet o denli güçlüdür ki John McMurtry'nin “şirket mutlakiyetçiliği” dediği düzen karşısında boyun eğmemede ısrarcı birinin gerçeklikle bağı kopmuş, gerici, romantik ve hatta siyaseten bölücü olarak görünmeden bu söyleme meydan okuması neredeyse imkânsızlaşmıştır (2002: 65).

McMurtry'nin çalışması bu dogmayı düzenleyen “ilkel sentaks”ın mükemmel bir analizini sunar (93). McMurtry'ye göre, bu dünya görüşüne hâkim denklemler şunlardır: “Özgürlük = Serbest Piyasa = Küresel Şirket Sistemi”, veya tersinden, “Küresel Şirket Sisteminin Muhalifleri = Serbest Piyasanın Muhalifleri = Özgürlüğün Muhalifleri” (53). Ne var ki, bir dogma olarak idiotizmde merkezî rol oynayan yalnızca özgürlüğün serbest piyasaya indirgenmesi değildir. “Piyasa” teriminin söylem içerisinde oynadığı rol de bir o kadar önemlidir. McMurtry bunu şöyle ifade eder: “Kavramın kendisinin, hâkim olan piyasadan farklı bir piyasa türü olasılığını ortadan kaldırdığı gözden kaçmaktadır [...]. Hâkim piyasadan başka piyasa yoktur, tıpkı Yehova'dan başka tanrı olmaması gibi” (91). Gelgelelim, serbest piyasanın babalarının bunun bir tür bağıllık içermesine hiçbir itirazı olamaz. Friedrich Hayek serbest piyasa tasavvurunu rahatlıkla bir dinî deneyime benzetebilmektedir. Hayek'e göre, “serbest piyasanın gayrişahsi güçlerine teslim olmak, medeniyetin büyümesini mümkün kılmıştır” ve bu güçlere teslim olma zorunluluğuna, herhangi bir rasyonel anlayışa kıyasla, dinin talep ettiği “huşu” daha iyi hizmet etmektedir (2007: 212). Bu düşünce silsilesi şu iki soruyu gündeme getirir: böyle bir sisteme demokratik demek ne kadar meşrudur ve demokrasiyi böyle bir dogma karşısındaki bir kamu olarak tasavvur etmek bu şartlar altında nasıl mümkün olabilir? Bu sorulara kitabın son bölümünde döneceğim.

Öte yandan, bu dogmanın enteresan tarafı şudur ki bu

fazlasıyla doktrinel ve indirgemeci zihniyetin yükselişinden endişe duymak için radikal veya partizan olarak algılanabilecek bir pozisyondan yazmaya gerek yoktur. Hâkim sınıfa hizmetleri uzun bir geçmişe dayanan muteber iktisatçılar da kaygılarını dillendirmektedir. John Kenneth Galbraith, ölümünden kısa bir süre önce yayımlanan deneme uzunluğundaki *Masum Hile Ekonomisi* adlı kitabında, sözde gayrişahsi “piyasa” teriminin, terime ilave edilen –krizleri, işçilerin esaretini, sömürüyü içeren– tarihsel yüklerle birlikte, kapitalizm kelimesini temsil eder hâle geldiğine dikkat çekmiştir. Yine de, Galbraith’e göre, artık kapitalizmin olmadığı, yalnızca gayrişahsi piyasanın olduğu fikri “bütünüyle masum bir hileden ibaret sayılamaz” (2009: 13). Galbraith, devamında, piyasanın “nitelikli ve kapsamlı bir yönetime tabi bulunduğunun ifade edilmediğini” söyler (14). McMurtry gibi o da buna “Şirket Sistemi” demenin daha uygun olacağını düşünür, ancak: “Sistemin hassas dostları ve faydalancıları şirkete koşulsuz bir yetki tanımak istemezler. Piyasaya yapılacak mülayim gönderme daha yerindedir” (14). Böylece, doktrin kendini tek meşru ekonomik, siyasal ve toplumsal örgütlenme biçimi olarak kurmuş ve kurmaya devam etmiştir. Bunu serbest piyasa ekonomisini adeta ikinci bir doğaymışçasına tesis ederek yapmıştır. Artık hepimiz gündelik pratiklerimiz çerçevesinde “rekabet”, “verimlilik” ve “seçim” gibi kelimeleri kullanmaya alışmış durumdayız. Gündelik konuşmamızı böyle bir çerçeve içerisine yerleştirmek, elbette, bir toplumsal veya kültürel kapatma biçimidir.

Bu masumiyet (veya masumiyetin olmadığı) fikrinden yola çıkarak *ideos* kelimesinin bir başka önemli anlamına varırız. Bu anlamın, kullandığım idiotizm kavramıyla ilişkisi çok önemlidir. Eski Yunanca bize özel alanı niteleyen *ideos*’tan hareketle *idiotes* (ἰδιότης) kelimesini de vermiştir. Bu terim özel şahsı tarif etmekle birlikte, özel bir statüsü veya

durumu olan birisini de tanımlar. Günümüzde idiot (aptal, ebleh) kelimesinin kullanımında da muhafaza edilen *idiotes*'in bu ikinci ve küçümseyici anlamını bu kelimeden türetiriz. *Idiotes* özel bir kişiyi nitelediğinden, sıradan insan, yani uzmanlık veya mesleki bilgisi olmayan insan anlamına da gelir. Uzmanlık bilgisi, yükseköğrenimi olmayan birisi olarak idiot anlayışımız da buradan miras kalmıştır. Böylece idiot, aşağı, kaba veya umumi bir hassasiyete, beğeniye ve eğitime sahip olan kişiye dönüşmüştür. Ama *idiotes*'in umumi olana gönderen bu daha yakın zamanlı türevi, bizi kelimenin özel olanı niteleyen birincil anlamından uzaklaştırmamalıdır. *Idio* ön ekinin küçümseyici versiyonu müştereken, umum olarak sahip olduğumuz şeylere yönelik geniş ve derin bir husumetin parçasıyken, *idio*'nun *-idios*'un özgün ve tuhaf olanı belirten anlamlarından kaynaklanan olumlu yan anlamları idiosenkratik (idiosyncratic), yani nevi şahsına münhasır dediğimiz türdeki çok kişisel ve bireysel davranışların garipliklerini, özellikle de aristokrasi içerisinde yetişmeyle ilintili çok tekil ve tuhaf davranışları betimlemek için kullanılır. Burada, idiosenkrasi, ortak olanın karşıtı hâline gelir ve toplumsal gelenek ve görenekten kökten serbest kalmanın alameti, bağımsız ve yaratıcı bir zihnin özelliği olarak belirir. Aristokratik olsun ya da olmasın idiosenkratik, yani nevi şahsına münhasır olanlara bir itirazım olmasa da, *idiotes* ve idyosi (idiocy) ile ortak olan arasında kurulan bağlantıya itiraz etmek gerekir. Hatta çağımızın idiotizmine karşı koyabilmek için tam da ortak olanın yeniden olumlanmasına ihtiyaç vardır.

Patrick McDonagh, idyosi üzerine yaptığı harika çalışmasında, Yunanca *idiotes* kelimesinin orijinal anlamının, İngiltere'de Şansölye Mahkemesi'nin idiot tabirini yalnızca özel olarak kendi hesabına çalışabilen ve bir kamu kurumunda çalışması artık uygun olmayan kişiyi belirten hukuki bir te-

rim olarak kullandığı döneme, yani en azından 14. yüzyıla kadar muhafaza edildiğini ifade eder (2008: 6). O zamandan beri kelimenin orijinal anlamı kaybolmuş ve kelimenin, her biri farklı dönemlerde dışlanmanın ve hapsedilmenin gerekçesi olacak şekilde klinik vakaları teşhis etmek için kullanılmış safdillik, embesillik, zekâ geriliği ve engellilik gibi bir dizi durum ve özelliğe gönderme yapan küçümseyici kullanımı, hâkim kullanım hâline gelmiştir. Benim kullandığım manadaki idiotizm kavramını, ortak olana yönelik önyargılı antipatiden kurtarmak esastır. Öte yandan, aptallık ve eb-lehlik gibi yan anlamlarla herhangi bir bağ muhafaza edilecekse, bu yan anlamların ortak olana değil, özel ve ayrı olana atfedilen öncelikten kaynaklandığı bilinmelidir. Gündelik anlamıyla aptallık, düşünmemeyle, bir eylemin sonucunu öngörememekle veya kişinin başka hiçbir şey hayal edemeyecek kadar kendi benliğine ve kendi dünyasına hapsolmesiyle eş anlamlı olarak anlaşılır. O hâlde, bir aptallıktan söz edeceksek bu, özelin kendi kendini kapatmasını niteleyen idiotizmden doğmaktadır. Bununla birlikte, idiotizmi bu küçümseyici manada kullanma niyetinde değilim. Mevcut ekonomik, toplumsal ve ekolojik sistemlerimizin istikrarsızlığı göz önünde bulundurulduğunda, yapmakta olduğumuz şeyleri yapmayı sürdürmek zorunda olduğumuz fikrinin aptalca olduğunu inkâr etmiyorum, fakat bu, idiotizm söz konusu olduğunda, meselenin bilgiyle veya yalnızca bilgiyle ilgili olmadığını, idiotizmi bir durum olarak ele almamız bakımından ciddi sonuçlar doğuran önemli bir ontolojik bileşenin de bulunduğunu göstermektedir.

Bilgili olmanın veya daha fazla bilgi edinmenin kişiye mutlaka dünyasının kendi kendini kapatmasından kaçabilme olanağı tanıyacağı söylenemez. Örneğin, organik gıdanın gezegenimiz için daha iyi olduğu bilgisi veya gezegenin dünyadaki yaşamı dönüştürecek boyutta kökten bir iklim deği-

şikliğinden geçmekte olduğu bilgisi, konut kredisi, fatura, sigorta primi ve kim bilir daha neler ödemek zorunda olduğum için beni süpermarketten ucuz gıda satın almaktan alıkoymaz. Bazıları bunun karakterime özgü temel bir kusurdan, mesela sorumsuzluğumdan veya belki cesaretsizliğimden kaynaklandığına işaret edecektir. Bu doğru olabilir, ancak ben davranışımı ahlâken kusurlu değil, idiot olmamdan dolayı sürdürdüğümü iddia ediyorum. Kişisel veya özel tasalarım herhangi bir çıkışa veya radikal alternatiffe yönelmemi oldukça zorlaştırarak üzerime çullanmaktadır. Dahası, bu özel tasalar insanları atomlaştıran ve bireyselleştiren bir dünyada daha da belirgin olmaktadır. Özetle, kolaylıkla farklı düşünebilsem bile, bir şeyler pratiğimi ve dünyamı yerli yerinde tutmaktadır.

Bu argümanın aşağıda daha kapsamlı ele alınacak olan bir iki önemli ayrıntısına değinmek gerekiyor. İlk olarak, dünyanın ve bu dünyayı oluşturan gündelik pratiklerimin kendi kendini kapatan, kendi kendini yeniden üreten bir yönü vardır. Dünya, ben ile öteki, aynılık ile farklılıktan oluşmasına rağmen, nispeten kapalıdır. Birçok bakımdan öngörülebilirdir, rutindir ve tanımlı gereği, alışkanlıklardan ibarettir. Dolayısıyla idiotizmi, aynı zamanda, kendi kendini üreten veya yeniden üreten bir sistemi tarif etmek için kullanıyorum. Bu yeniden üretim meselesi genelde ideoloji eleştirisine odaklanarak ele alınagelmıştır. Althusser'in çalışmaları bu açıdan iyi bir örnek teşkil eder. Althusser, *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları* başlıklı önemli çalışmasını şu sözlerle açmıştı: "Marx'ın söylediği gibi, üretimde bulunduğu esnada üretim koşullarını yeniden üretmeyen her toplumsal formasyonun bir yıl bile hayatta kalamayacağını her çocuk bilir. O hâlde üretimin nihai koşulu, üretim koşullarının yeniden üretimidir" (1984: 1). Kapitalizmin kendi çelişkilerinin yükü altında çökmediği gerçeği Gramsci'nin hegemon-

ya çalışmasına tesir etmiş ve Gramsci, bu çalışmasında, sürdürülemez kadar istikrarsız olması beklenen bir sistemin devamlılığını açıklayabilmişti. Althusser, Gramsci'nin bu düşüncesini sahiplenir, geliştirir ve dünyanın olduğu gibi sürmesini sağlayan kilise ve okul gibi ideolojik aygıtların işlevini araştırır. Ne var ki, ideoloji eleştirisinin bu temel önermesi bir şeyi daha açığa çıkarır. Öncelikle, bahsi geçen olguyu bir çocuğun bile bildiğinden emin olmadığımı belirtiyim. Örneğin, benim çocuğum özellikle süper kahramanlar ve dinazorlar hakkında pek çok şey bilmekle birlikte, gittiği ilkokulun kapitalist sistemin yeniden üretiminin koşullarını yeniden ürettiğini, bu gerçekten böyle olmasına rağmen, henüz bana açıklayabilmiş değildir. Bu da ideoloji eleştirisinin, toplumun kendini nasıl yeniden ürettiğinin farkında olmayan bir kimsenin bir çocuktan bile beter olduğu, yani kelimenin küçümseyici anlamıyla idiot olduğu varsayımının tuzakına düzenli olarak düştüğünü göstermektedir.

İkinci olarak, bu, ideoloji eleştirisinin bilginin rolünü abartma eğiliminde olduğu anlamına gelir. Althusser'in denemesindeki bir başka önemli unsur da gerçek koşullarla hayalî ilişkiler kuruyor olmamızdır. Bu düşünce, kapitalizmin devamlılığını bir tür yanlış bilince atfeden eleştirel geleneği temsil eder. Burada yine, aldatıldığımız, yani ya naif ve saf, ya da körü körüne aptal olduğumuz önermesi vardır. Haliyle değişim ancak bir aydınlanma ve yeniden eğitim programıyla gerçekleşebilir. Bu, son derece rahatsız edici sonuçları olan bir savdır. Hâlbuki esas sorun, bilgiye bu denli ayrıcalıklı bir pozisyon atfedilmesidir. İdeoloji eleştirisi insanlara çocuktan betermişler gibi davranmaktan geri dursa da, bilgiye veya bir tür yanlış bilince öncelik verilmesiyle, bir durum olarak idiotizmin epistemolojik içeriğini ayakta tutan bir ontolojik bileşene sahip olduğu gözden kaçır. Elbette idiotizm, insan doğası ve toplumun işleyişi hakkında

çeşitli temsiller, tarifler ve hakikat iddiaları yayarak iş görmesi bakımından epistemolojiktir. Bu söylemlerin sağduyuya dönüşmesi ve çeşitli gündelik ifadelerle, jestlerle ve ritüellerle tekrarlanması, yeniden üretilmesi, meşrulaştırılması bakımından da epistemolojiktir, fakat idiotizmin her şeyi kuşatma kapasitesine erişebilmesini her bir kişiyi bildiği dünyaya bağlayan ontolojik koşullar mümkün kılar.

Althusser, gerçek koşullarla hayalî ilişkiler kurulmasından bahsederek, kendimizi ve dünyamızı bilme şeklimizle ilgili bir argüman sunmuştu, fakat buradaki hayalî ifadesi bir tür fantezi dünyasında yaşadığımız anlamına gelmiyordu. Althusser'in hayalî mefhumunu klasik yanlış bilinç kavrayışına indirgersek, ona büyük haksızlık etmiş oluruz. Althusser hayalî olana değinerek ideolojinin psikolojik ve ontolojik işlevini ortaya koyuyordu. Bu anlamda, ideoloji, envaiçeşit pratik ve ritüel vasıtasıyla, özneleri "işe koşan" işlevsel bir sisteme dönüşür (48). Burada Althusser, ideolojinin herhangi bir sistemi o sistem içerisindeki yerimizi tanımamızı sağlayarak yeniden üretebiliyor olmasını açıklamak amacıyla, doğrudan Jacques Lacan'ın çalışmalarından beslenmiştir. Tekrar vurgulamak gerekirse, bu, belli biçimlerde düşünmek ve eylemek üzere aldatıldığımızı, uyutulduğumuzu değil, kimliğimizin içine doğduğumuz toplumsal sisteme ve bu sistemin kendini yeniden üretmesini sağlayan pratik ve ritüellere bağlı olduğunu göstermeyi amaçlamaktadır.

Lacancı psikanalizde, hayalî olan, öznel gelişimin önemli bir aşamasını oluşturur. Bu sayede çocuğun yeni yeni gelişmekte olan öznellik duygusu, çocuğun kendine ait olduğunu varsaydığı bir başka kişinin imgesiyle kurduğu ilişkiden doğar. Psikolojik gelişimin bu aşaması aslında Hegel'den ödünç alınmıştı. Bu aşama, Hegel'in Tarihin motoru olarak sunduğu efendi ile köle arasındaki tanınma mücadelesinin

yeniden formülasyonuna dayanır. Hegel'in dehası, insanların kimliklerinin önceden güvence altına alınan, önceden belirlenmiş bir olumlu içerikten ziyade, bir olumsuzluk olarak anlaşılması gerektiği fikrini geliştirmesinde yatar. İnsanlar, herhangi bir önceden verilmiş kimlik olmaksızın, bir tanıma süreciyle geçerli kabul edilmeye muhtaç olan çeşitli kimlikler ortaya koyarlar. Dolayısıyla kimlik oluşumu, doğası gereği, toplumsal bir süreçtir, çünkü her bir "Ben", üstlendiği kimliğin olumlanması için bir başkasına bağımlıdır. Böylesi bir kimlik, kaçınılmaz olarak istikrarsızdır fakat bu tür bir istikrarsızlık kim olduğumuzu doğrulayan düzenli ve ısrarlı ritüeller ve pratikler aracılığıyla giderilebilir. Hegel'e göre, tanıma gerçekleşmezse, sahip olunan öznellik çözümler ve bunun yol açtığı krizden sıklıkla şiddet doğar. Buna karşılık gelen toplumsal deneyim, toplumun geniş bir kesiminin üstlenmeyi seçtiği öznenliği benimsemeyi ve doğrulamayı reddeden bireyler ve gruplar olarak kendini gösterir. Bu bireyler ve gruplar, suçluluğun veya sapkınlığın inşasını ideolojinin bir başka temel işlevine dönüştürmek suretiyle toplumsal istikrarı tehdit eden unsurlar olarak görülürler. Mesela, bunların hiçbirinin epistemolojik kategoriler olmamasıyla ilgilidir. Aksine herhangi bir ideolojinin başarısında önemli yer tutan derin bir ontolojik bileşene işaret ederler. İdiotizmin ideolojinin içeriğine ilaveten dikkat çektiği işte bu ontolojik bileşendir.

Althusser'e dönecek olursak, o ideolojik tanıma işlevinin "senin ve benim öznel olduğumuza dair bir 'apaçıklık'" ürettiğini ileri sürer (1984: 47). Bu aynı zamanda "ideolojinin ideolojik karakterinin pratik *inhân*" adını verdiği etkiyi de üretir: "İdeoloji asla 'Ben ideolojik'im' demez" (49). "Adlandırma" dediği bu tanıma işlevi bizi tamamıyla dünyamıza bağlayan işlevdir ve aksini bildiğimizde dahi, bizi bulduğumuz yerde tutan sayısız ritüel ve pratik aracılığıyla iş gö-

rûr. Bu yüzdendir ki bilgi ve yanlış bilinç açıklaması hepten yersizdir. Öznelliğim dünyama o denli bağlanmıştı ki dünyamda yapacağım değişiklikler, öznelliğimin de gerçekleştirilmesi kolay olmayan, radikal değişikliklerden geçmesini gerektirir. Aslında “ben”im dünyamdan ayrı olduğum ve bir “yaşam tarzı” seçebileceğim fikri, idiotizmin mihenk taşıdır. Çoğu durumda, alternatifler, hakiki alternatifler olmaktan çok, tanıma işlevinden devşirilmişlerdir: bir durum olarak idiotizm, hepsi ideal bir Özne üzerinden tasarlanan kişisel yaşam tarzı seçenekleri bolluğunun üretkenliğine ve kârlılığına alabildiğine duyarlı hâle gelmiştir.

Bu bağlamda, Althusser tanıma işlevinin en iyi örneğinin din olduğunu ileri sürmüştü:

Hristiyan dindar öznelere kurma “prosedür”üne tuhaf bir olgu –bu kadar çok sayıda dindar öznenin mümkün olabilmesinin Bir, Mutlak, Öteki Özne, yani Tanrı’nın var olması mutlak koşuluna bağlı olduğu olgusu– hâkimdir. [...] Böylece bireylerin öznelere olarak adlandırılmasının, Bir ve merkezî Öteki Öznenin “varlığı”nı varsaydığı ortaya çıkar ki zaten dinî ideoloji Onun Adına bütün bireyleri özne olarak adlandırmaktadır. (52-3)

Althusser devamında, Lacan’dan ilhamla, “Bir ve Mutlak Öznenin ayna gibi olduğunu” söyler (54): Tanrı Öznedir ve onun bütün öznelere onun “yansımaları”dır (53). İçinde bulunduğumuz duruma referansla söylersek, hepimiz gökyüzündeki büyük idiotun suretinde yaratılmış varlıkları. Tanrı, *idiotes*’in en uç örneğidir. O, bütün varoluşa uzanan şahsi mülkiyetini serbestçe kullanarak gizemli (idiomatik) yollarla iş görür. Tek yaratan olarak yalnızca o, varoluştan ayrı durabilir. Her şeye biçim vermek amacıyla, O emeğini *tehom* ile – yani varlığın kaynağı olan derin sularla birleştirerek, var olan her şeyin maliki oldu. Tanrı, her yerde mevcut, fa-

kat her şeyden ayrılmış olması bakımından bütün diğer özel öznelerin özendiği özel bir Öznedir. Hâliyle dinin kapitalizmin savunucularının tamamınca olmasa da birçoğu tarafından pek hoş karşılanması hiç de şaşırtıcı değildir.

Idiotizmin ontolojisi

Althusser bütününüyle epistemolojiye hapsolmadan, ontolojik olarak da bir sistemin kapatılması ve yeniden üretilmesi konusunda düşünmemize yardımcı olmasına rağmen, bu yaklaşıma özgü birtakım sorunlar vardır. Örneğin, fail veya tarih unsurlarının eksikliği göze çarpan sorunlardan biridir. Althusser'in bir Marksist olup da söz konusu denemesinde hiçbir manevra alanına imkân tanımayacak ölçüde kendi kendini sürdürebilen bir ideoloji tarifi yapması çokça kafa karışıklığına sebebiyet vermiştir. Görünürde kapalı bir sisteme değişimi, mücadeleyi ya da meydan okumayı nasıl katabileceğimiz meselesini açabilmek için Heidegger'in çalışmasından yola çıkan bir başka yaklaşımı ele almamız gerekecektir. Heidegger'in insanlar –ki o insanlar için “Dasein” terimini kullanmayı tercih etmişti– ile onların içinde yaşadığı dünyalar arasındaki ilişkiye dair analizinde, çağdaş idiotizmin ontolojik temellerini incelememize yardımcı olan bir felsefe buluruz. Dasein, *varlığı bir mesele olarak gören varlık* olarak tanımlandığı için, bu aynı zamanda yorumbilgisel bir analizdir. Bir başka deyişle Dasein mefhumu, yorumlama ve tartışmaya insanlık hâlinin tam merkezinde bir rol vermesi bakımından, son bölümde irdelleyeceğim direniş ve değişim imkânlarını düşünme yolunu da açar. Şimdilik, yalnızca, sistematik yeniden üretim ve dogmatik kapatma fikrine en uygun düşen, fakat bizi epistemoloji ve yanlış bilinç meselelerinden öteye taşıyan unsuru tanıtmak istiyorum. Bu, Heidegger'in “gömülmüştük” (absorption) dediği durumdur ve

Heidegger'in kamuya yönelik önyargısından arındırılmaya da muhtaç bir kavramdır.

Heidegger'in doğrudan tercüme edildiğinde "orada-varlık" (being-there) tabirine denk düşen Dasein terimiyle ne ifade etmeye çalıştığını tam olarak anlayabilmek için "dünya" teriminden ne anladığını biraz tartışmamız gerekir. Dikkat edilmesi gereken, Dasein'in daima dünya-içinde (in-the-world) olması ve başka türlü *var olamaması*dır. Kendimiz ile dünyamız arasında, niye kendimizi dünyamızın dışında düşünmeyi hiçbir şekilde başaramadığımızı açıklayan bir bağ olduğu da söylenebilir. Dünya, istencimizi, seçimimizi ve kararımızı aşan bir biçimde, evimizdir. Öte yandan, bu hususu bütünüyle kavrayabilmek için, Heidegger'in ontolojiyi özgün bir şekilde nasıl kullandığına bakmamız gerekir. Heidegger'e göre, nesneler ve nesnellik bağlamında tasavvur edilen genelgeçer dünya anlayışı, tam anlamıyla ontolojik yani varlıkbilimsel bir anlayış olmaktan çok, ontik yani varlıksal bir anlayıştır. Hannah Arendt (1958) bu ayrımın farkında olsa da, buradaki ontik terimi onun *İnsanlık Durumu* adlı eserinde kullandığıyla uyumludur. Arendt'e göre, ontik bir anlayış söz konusu olduğunda, insanın işleyerek ürettiği çeşitli nesneler verili bir topluluğun veya toplumun değerlerini taşır, sergiler veya örnekler. Bu şeyler de insanlar arasında yer alan ve zamana direnen nesnel bir dünya üretirler. Maddi ve düşünsel şeylerin dünyasının tersine, ontolojik bir dünya kavrayışı insanın kendisinin başlıca bir özelliğinden söz eder: bu kavrayışa göre dünya, öznenen nesnel olarak ayrı duran bir şeye işaret etmeyip, insan varlığının temel bir özelliğine, hatta insanların *nasıl var olduğuna* işaret eder.

Heidegger, *Aristoteles'in Fenomenolojik Yorumları* başlığı altında yayımlanan erken dönem derslerinde, dünya terimini "yaşananı, yaşamda hedeflenen içeriği, yaşamın tutunduğu şeyi [...] doğrudan adlandıran" fenomenolojik bir kate-

gori olarak sunar (2001: 65). Heidegger burada hâlâ dünyayı var olan bir şey olarak gören ontik anlayışa bağlı kalıyor olsa da, hâlihazırda insan yaşamının bir dünya duygusundan ayrı tutulamayacağını göstermeye çalışmaktadır. İnsanlar için yaşamak daima bir şey olarak yaşamak veya bir şey için yaşamaktır, hatta yalnızca böyle olabilir. İçinde bulunduğu dünyanın dışında anlam barındıran bir insan yaşamı yoktur. Dolayısıyla, yaşam daima “bir dünyanın içinde, bir dünyanın dışında, bir dünya için, bir dünyayla birlikte ve bir dünyaya karşı” olma yapısına sahiptir (65). Bu, yaşam ile dünyanın yakından ilişkili olduğu anlamına gelir, fakat bu ilişki “iki ayrı kendi kendine yeten Nesne” arasındaki bir ilişki değildir (65). Heidegger, *Varlık ve Zaman*’ın I. Bölümü’nde, bu yapıya “birincil veri” adını verir (1996: 49). Dasein, “a priori olarak”, bir bütün olarak ele alınıp asla parçalanmaması gereken “dünya-içinde-varlık (being-in-the-world) dediğimiz varlığın yapısı üzerine kurulmuş” olarak anlaşılmalıdır (49). Bu yüzden Heidegger nesnel bir varlığa dair yan anlamlar taşıyan insan terimini kullanmaz. Ona göre, nesne-özne ayrımına dair varsayım, felsefe açısından “gerçekten ölümcüldür” (55). Bu, aynı zamanda, varlığın “orada” veya dünya “içinde” olmasının uzayla ilgili olmadığı anlamına gelir. Bu tabirler, Heidegger’in verdiği örneklerle söyleyecek olursak, bir bardak içerisindeki su veya bir dolap içerisindeki kıyafet gibi “nesnel olarak var olan bir şeyin ‘içindeki’ nesnel bir varlığa” işaret etmemektedir (50). Kıyafeti dolabın içinden çıkardığınızda da kıyafet, kıyafet olma özelliğini korur. Hâlbuki Dasein dünyadan ayrılamaz. Ontik anlamda Dasein, elbette nesneler ve şeylerle çevrili veya belli başlı ortamlarda yaşayan bir varlık olarak anlaşılabilir. Böylece Dasein’in belli “dünyalar” içerisinde, örneğin, matematiksel “dünya”yı hukukî “dünya”dan veya dans “dünya”sını savaş “dünya”sından farklılaştıran nesneler, araçlar ve pratiklerin oluşturdu-

ğu bölgeler içerisinde yaşadığı söylenebilir, fakat bu dünya-
ların içindeki varlığın aynı zamanda, ontolojik anlamda *var olma* şeklimiz olarak anlaşılması gerekir. Başka bir ifadeyle, başka şekilde *var olamayız*. Erken dönem derslerindeki dille söylersek, yaşam daima bir dünyaya gönderir ve bu gönderme daima yaşam içerisinde gerçekleşir. Varoluşumuzun temel *olgusu* budur. Heidegger'in terminolojisinde, bu, Dasein'in *olgusallığıdır* ve bu olgusallık dogmatizmin cazibesini anlamak açısından hayati önem arz eder.

Bu anlayışa göre, yaşam, aynı zamanda, belli bir miras içerisinde yaşanır ve belli bir yönde yönlendirilir; daima verili bir tarih içerisinde ve belli olasılıklar göz önüne alınarak iş görür. Demek ki, Dasein tarihsel bir çerçeve içerisinde konumlandırılmıştır. Tarih-sonrası, Dasein'a yabancıdır. Dasein'ın evini kurduğu tikel dünyaya Heidegger, göndergesel bütünlük adını verir. Bu bütünlük içerisinde, her bir “şey”, fikir veya pratik anlamlıdır ve yalnızca diğer şeylere, fikirlerle ve pratiklere yaptığı göndermeler ışığında kullanışlıdır. Heidegger'e göre, *tek bir* kullanışlı şeyden bahsetmek mümkün değildir; yalnızca kullanışlı şeylerin bütünlüğünden söz edilebilir. Her bir şey, bir başka şeye *gönderilir* ya da *atanır*: kullanışlı şeyler, diğer kullanışlı şeylere aittir (64) ve bunların tamamı “ne için” olduklarına, yani birbirleri arasındaki ilişkileri düzenleyen bir nedenler, hedefler, anlamlar ve değerler kümesine göre yapılandırılır ve ayarlanır. Bunlar da, devamında, nihai olarak “ne uğruna” olduklarına, yani Dasein'ın kendini sorgulamasına ve neyin iyi, neyin doğru olduğunu yorumlamasına gönderen belli ideallere, pratik amaçlara ve ereklere göre ayarlanır. Bu anlayışa göre, bir şeyin bir başka şeye fiziksel olarak bağlanması, örneğin bir tahtanın bir duvara tutturulması bile yalnızca içinde görüldüğü çevre sayesinde var olur. Dünyayı göndergesel bir bütünlük olarak anlamak, ontik düzeyde bile, kendi kendine

yeten nesneler kavramına meydan okumaya başlar. Bu, “Dasein’ın belli bir şekilde yorumlanmışlığının Dasein’ın kullanımına sunulduğu” anlamına gelir (2001: 25). Dünya daima hâlihazırda bir şey “gibi” ele alınır ve bu “gibi yapısı” öğrenilecek bir şey olmayıp, Dasein’ın “benlik” duygusuna içkindir. Heidegger’in “gibi yapısı” dediği (1996: 141), Dasein’ı yönlendiren ve evde-olma hissini üreten dünyayı anlamının bir başka yoludur. Bu “gibi-yapı”yı mevcut dogmayla bağlantılı olarak düşünürsek idiotizm; insanın, rekabete ve özel kazanca yönelmiş bir göndergesel bütünlük içerisinde iş gören, kendini en ön plana koyan, sahiplenici bir bireymiş gibi anlaşıldığı durumdur. Her şey nihai olarak piyasaya ve onun verimli işleyişine dayanır.

Gelgelelim, dogmanın cazibesini anlayabilmek açısından, bu gibi-yapının, Heidegger’in aletlere ilişkin analizinde mükemmelen sergilenen “bozulabilir bir tanıdıklığa” sahip olması önem arz etmektedir (74). Heidegger, “Kullandığımız aletlerle o kadar rahatızdır ki, onlara verdiğimiz/ onları atadığımız görevlerini yerine getirdikleri müddetçe çoğunlukla onların farkında olmayız” der; fakat bozuldukları anda bilincimize boşanırlar – kalemin mürekkebinin bitmesi, bisikletin zincirinin atması gibi. Bu, genel anlamda, dünya için de geçerlidir. Dünya çoğunlukla sorunsuzdur. Kendimizi hiç düşünmeden gündelik uğraşlarımıza veririz. Ancak bir şeyler düzenli ritimlerini ve örüntülerini bozduğu anda, dünya “görünür”. Tanıdık şeylerin bozulabildiği olgusunun, değişim ihtiyacını ortaya koymaya çalıştığımızda bir potansiyel vaat ettiği açıktır, fakat Heidegger’in analizinin bir başka önemli yönü de dünyamızın bozulmasının, bizi bildiklerimize ve normal şartlarda yaptıklarımıza daha sıkı sarılmaya itebileceğidir. Buna göndermeler ve atamalar sistemindeki herhangi bir bozukluğun büyük bir kaygı deneyimini tetiklemesi sebep olur. Her bir kullanışlı şey bütün diğer kul-

lanışlı şeylerle irtibatlı olduğundan, bunlardan birinin bozulması bütün sistemde bir zincirleme tepkimeye yol açabilir. Sistemdeki her bir unsur bir anlam taşıyıcısı olduğundan, göndermeler ve atamalar dünyasının bütününü anlam-sızlık içine düşme potansiyeli mevcuttur.

Bunu en bariz şekilde sevdiğimiz birisini kaybettiğimizde ve dünyamızın “paramparça” olduğunu düşündüğümüzde hissederiz, fakat burada vurgulanan, dünyanın anlamını yitirmesi için sevdiğimiz birini kaybetme acısını yaşamamıza gerek olmadığıdır. Küçük bir gönderme noktasının işleyişinin bozulması dahi, eldeki görevin sorunsallaşmasının ötesinde, bütün dünyanın rahatsız edici, bunaltıcı ve hatta katlanılmaz bir dünya olarak tezahür etmesine varabilir. Yukarıda belirtildiği gibi, bunun nedeni, kullanışlı şeylerin anlamının nihai olarak kim olduğumuza dair bir kavrayışa dayanmasıdır. Bir başka deyişle, bozulan bir alet kolaylıkla yakın çevremizin sorunsuz işleyen düzenine bir engel teşkil edebilir veya bu bozukluğun bağlamına göre, doğrudan kişinin bütününü dünya-içinde-varlığı üzerine düşünmesi sonucunu doğurabilir. Heidegger’e göre, ortaya koyduğumuz anlamlar ve yarattığımız dünyaların ötesinde nihai bir temelden yoksun olduğumuz için, dünyanın anlamındaki herhangi bir bozulma, kurulu anlam yapısının bütününü tehdit eden bir gedik açabilir – ki bu çoğu insan için oldukça rahatsız edici bir deneyimdir. Normal şartlarda, bu tarz bir sorgulama, içine gömüldüğümüz dünya tarafından askıya alınır. Rutin ve alışkanlıkların gündelik dünyasına gömülmüşlük, durdurulması fazlasıyla güç olabilecek bir kendi kendini sorgulama sürecini kesintiye uğratacak şekilde işler. Bu yüzden, dünya sorunlu bir hâl aldığında, bu benim taraf-sız bir seyirci olarak karşılık verebileceğim bir durum değildir. Sorunlu dünya daima sorunlu bir “benliğe” işaret eder. Bu sebepten ötürü, tamamıyla epistemolojik bir sağduyu an-

layışına itiraz etmek gerekir. Kendim için bilinçli kararlara dayanan birtakım olasılıklar tahayyül edebilsem de, dünyanın kendisi benim özgürce kabul edip reddedebileceğim bir şey değildir. “Ben”, “dünyam”ın ayrılmaz bir parçasıyım; bu dünyaya o denli sıkı sıkıya bağılıyım ki bu, benim, dünyamı, ancak derin bir düşünme sürecinin ardından benimseyebildiğim veya bir şekilde kandırılıp dünyanın hep böyle kalacağına inandığım fikrini temelinden sarsar.

Heidegger şüpheye yer vermeyecek açıklıkta Dasein’ın “dünya” yarattığını ileri sürer, fakat bu hiçbir şekilde dünyaya hükmetmeye eş değer değildir. Dasein’ın “gönderilmiş olmanın bağımlılığı” olarak anlaşılması gerekir (81). Bu bağımlılık çok önemlidir, çünkü piyasalaşmış yaşam görüşünün ayrılmaz bir parçası olan kendi kendine yeten bireyin modeli niteliğindeki özerklik ve bağımsızlık geleneğiyle hepten çelişir. Güya bölünemez olan, besbelli bir dizi karmaşık toplumsal, siyasal ve kültürel göndermeler üzerinden o denli bölünmüş veya parçalanmıştır ki bu göndermelerin bozulması hâlinde, “özne” adını verdiğimiz varlık akıntıya kapılır ve tekrar demir atacağı ilk noktayı aramaya koyulur. Kendimizi egemen olarak görsek de aslında hâkim söylemin ve sayısız pratığın düzenli icraatından oluşan ayin sayesinde katı bir görüntü veren dünyanın yorumuna tamamen bağımlıyızdır. Dünyanın bozulması veya anlamsızlık tehdidi karşısında, bizi bu noktaya kadar taşıyan gündelik pratiklerde teselli bularak rahatlıkla dünyamızı yeniden olumlamaya veya tehdidin nedeni olduğuna inandığımız şeyi yok ederek dünyanın anlamını yeniden inşa etmeye mecbur kalırız. Dolayısıyla, özelleştirme ve kuralsızlaştırma sistemi çöktüğünde, şişkin bir kamu kesiminin parasızlığını ve lüzumsuz kamu harcamalarını suçlar, böylece özelleştirmenin göndergesel bütünlüğünün sarsılmasını engelleriz. Burada dikkat edilmesi gereken husus, bir kriz sonrasında akıntıya kapıldı-

ğımızda ilk olarak başladığımız yere dönmemizi sağlayacak en kısa yola yöneldiğimizdir. Heidegger, bir krize verilen ilk tepkinin, krizi kabullenmek, krizden ders çıkarmak ve bir alternatif çözüm üretmek değil, parçalanmış olanı histerik bir şekilde yeniden inşa etmek olduğunu söyler.

Kader veya Tanrı'ya olan inancın bu kadar güçlü olmasının bir sebebi de, başa gelen kaza her ne olursa olsun, Tanrı'nın takdirine iman etmenin veya kadere boyun eğmenin dünyamızın her şeye uyum sağlamasına imkân tanıyacağı düşüncesidir. Dogma bu sayede insanı bu denli tesiri altına alabilir. Dünyamızı bir devrimle dönüştürmek istediğimizde, kaçınılmaz olarak kendimizi güvende hissedebileceğimiz bir başka dünyaya ihtiyaç duyarız ve böyle bir durumda bütün düşüncenin ve eylemin gönderme yapabileceği bir öğretiler dizisinden daha rahatlatıcı bir şey olamaz. Heidegger'in kendisi de bu derde esir düşmüştü. Liberalizm ve neo-liberalizm dogmalarına genellikle komünizm, sosyalizm, cemaatçilik, çokkültürlülük, anarşizm veya diğer siyasal modellerle karşı çıkılması genellikle bu sebeptendir. Dasein'in özgürlüğe eşlik eden yersiz yurtsuzluk hâline dayanması fiilen imkânsızdır. Dasein ile dünyası veya çevresi (*Umwelt*) arasındaki ilişki birçok bakımdan sibernetiğin kapalı veya kendi kendini üreten sistemine benzemektedir. Dünyayı göndergesel bir bütünlük olarak kavramak önemlidir, çünkü bu kavrayışın sonucu olarak ontolojik savunmasızlığımızı ve varlığımızı sürdürmemize yarayan çevreyi koruyan rahatlatıcı dogmaya sıkı sıkıya bağlanma eğilimimizi daha iyi anlarız.

Bu gömülmüslük Heidegger'in fazlasıyla dert ettiği bir konuydu, çünkü ona göre bu Dasein'ı, kendi tanımına içkin temel sorgulamadan yabancılaştırıyordu. Bu konuya 5. ve 6. Bölümler'de döneceğim, fakat bu aşamada Heidegger'in bu gömülmüslük hâlini kamu anlayışıyla nasıl irtibatlan-

dırdığına bakmamız gerekmektedir. Heidegger gündelik yaşam alanını, “denkleştiren” (1996: 157) ve hâlihazırda verili olan hâliyle dünyaya (dünyanın “gibi-yapısı”na) “esir düşülen” (164) bir alan olarak tarif etmiş olsa da, gündelik söyleme dair anlatısının “küçümseyici” bir anlatı olarak görülmesini istemediğini vurgulamıştı (1996: 157). Gündelik yaşam sahici bir yaşamı meydana getirecek zorunlu zemin olmayı ve Dasein’in kendini sorgulaması açısından büyük önem taşımayı sürdürmesine rağmen, kamusal olarak kabul gören düşünme ve eyleme tarzlarına “terk edilme”nin –Heidegger’in deyimiyle teslim edilmenin (überantworten)– insana çocuk muamelesi yapan bir işlem olan ve itiraz etmek istediğim bir gündelik tarifi sunan güçlü bir yönü vardır. Gündelik pratiklerin dünyaya dair her türlü gelecek yorumu açısından vazgeçilmez olduğu fikrine bağlı kalmayı ve kamusal söylemin kendisine değil, belli türdeki kamusal söylemlere karşı eleştirel olmayı tercih ediyorum.

Heidegger gündelik olanın “özne”sine *das Man* der. İngilizceye genelde “the ‘They’” (107), yani “Onlar” olarak tercüme edilen bu tabir, Heidegger’in kullanımındaki anonimlik ve otorite yan anlamlarını yansıtmaları bakımından rahatlıkla karşı-kültürel “the Man”, yani statükoyu temsilen “Adam” terimiyle de ifade edilebilir. Ötekilerle-birlikte-varlık niteliğindeki dünya-içinde-varlığımız, “kim” olduğumuzun esasen belli bir tarihsel konjonktürde hâkim olan belirli bir kamusal anlayışınca belirlendiği anlamına gelir. Bu, başkalarıyla benzer zevkleri, beğenileri, bilgileri, ve dünya görüşünü paylaştığımız bir duruma işaret eder. Heidegger’e göre, “Onlar” a dair sağduyu, dünyayla etkileşimimizi ve her bir Dasein’in kendi adına tasarladığı geleceği kapsayan bir çerçeve oluşturur. Heidegger’in kendisi de idiotizm terimini bu bağlamda kullanır. *Toplu Eserleri’nin (Gesammtausgabe)* 70. cildinde yer alan *Başlangıca Dair (Über den Anfang)* baş-

lığı altında, idiotizmi tamamlayan ve insanlığın tamamının küresel ölçekte “eşitlenmesi” anlamına gelen “gezegencilik” (*Planetarismus*) durumuna değinir ve bununla ilişkili olarak idiotizmi şöyle tanımlar:

“Idiotizm”, psikiyatrinin bahsettiği anlamda ruhun sınırlanmasını değil, herkesin her yerde ve her an kendi *İdiov*, yani diğer herkesin sahip olduğu, bilerek ya da bilmeyerek hayata geçirdiği kendi öz benlikleriyle [*Eigenen*] aynı nitelikte olan, sırf kendinin olan bir benliğe [*Eigenes*] sahip olması sonucunu doğuran tarihsel durumu tarif eder. “Onlar”ın koşulsuz, tarihsel-olarak-var-olmaya dayalı özü, idiotizmdir. (2005: 34-5)

Benim kullandığım anlamda idiotizm de insan olmanın anlamının küresel ölçekte sahiplenici birey modeline indirildiği bir duruma işaret ediyor olsa da, yukarıda da belirtildiği gibi, idiotizmi müştereken/ortak olarak sahip olanla, kamusal olanla eşitleyen bu küçümseyici ve türetilmiş denklemden kaçınmak önemlidir. İdiotizme yönelik bir eleştirinin, sözde kamusal bir aynılıktan şikâyet etmekten, özel kapatma ideolojisinin genişlemesine odaklanması gerekir. Şüphesiz idiotizm insanları kendi çıkarlarının peşinde koşan bireyler olarak atomlaştıran genel bir yaşamın özelleştirilmesi sürecine tekabül etmektedir, fakat Heidegger’in kendi artakalan bireyciliği (muhafazakârlığı), bunun kamusal olanın doğasına ilişkin bir şikâyete yol açtığına kanıttır.

Burada kamusalığa dair, birbirinin neredeyse tamamıyla zıddı olan iki anlayış söz konusudur. Bir tarafta, kamusalılık herkesin kullandığı bir şeye işaret etmektedir. Bu anlamda kamusalılık, herkesin bildiği veya erişebildiği, mümkün olan en fazla sayıda insanı ilgilendiren ve Heidegger gibi düşünürlerin gözünde bir tür bayağılığa ve aynılığa işaret

eden bir şeye gönderme yapar. Bu şekilde kullanıldığında, kamusalılık, en geniş çapta anlaşılan, en geniş kesimlerce kabul gören dünya görüşünü ve hâkim ideolojiyi temsil eder. İdeolojiyle kurulan ilişki önemlidir, çünkü Heidegger'e göre kamusalılık düşünme faaliyetinden türeyen bir şey değil, daima hâlihazırda tanıdık bulduğumuz dünyamızdır. Kamusalılık, her türlü söz-eylem, jest ve söylemsel pratikte kendini gösterir ve kurumsal karar ve prosedürlerle örneklenir. En yaygın veya en fazla kabul gören anlayış olarak kamusalılık mefhumunun karşısında, yine paylaşılanı içeren, ama aynı zamanda birlikte nasıl yaşamamız ve ötekilerle-birlikte-varlık olarak durumumuzu nasıl anlamamız gerektiğine dair sorularla ilişkili olan bir kamusalılık tanımı daha vardır.

Richard Polt (2007), Heidegger'in savaş devrine ait yayımlanmamış, gizli yazılarını incelediği eserinde, Heidegger'in, dünya-içinde-varlığımız daima bir ötekilerle-birlikte-varlık olduğundan, Dasein'in kendine yönelik temel sorgulamasının kaçınılmaz olarak Dasein'in aidiyet bağı kurduğu insanların veya topluluğun sorgulanması anlamına geleceğine dair net bir kavrayışa sahip olduğunu gösterir. Dolayısıyla Heidegger'de, Dasein'in sahiciliğinin, yani Dasein'in özüne nüfuz eden soruyla yüzleşmesinin hâlihazırda kamusal bir soru olduğu ve Dasein'in kendini sorgulamasının, polemik doğası gereği, asla tamamıyla kapalı, birseyselleştirilmiş bir deneyim olamayacağı fikrinin güçlü bir ifadesi vardır. Bu anlamdaki kamusalılık daima dünyaya dair hâkim yorum üzerine yürütülen bir uyuşmazlık ve cepheleşme alanıdır. Heidegger'in muhafazakârlığı muhtemelen bu kamusalılık anlayışını yalnızca çok sevdiği şair ve düşünürlerin oluşturduğu özel bir grubun ayrıcalığı olarak görecektir, fakat böylesi bir görüş en anti-demokratik pozisyonların maruz kaldığı türde bir eleştiriye maruz kalır. Heidegger'in kendi analizinden hareketle söylersek, dünyayla iç içe olmak ve kendini evinde

hissetmek, evimizi yitirdiğimiz duygusunun getirdiği kaygıya göre daha tercih edilir olsa da, Dasein'ın özü kendini sorgulamak olduğu için, *“kendini-evinde-hissetmemenin varoluşsal ve ontolojik olarak daha ilksel bir fenomen olarak kavranması gerekir”* (1996: 177); ve bu daima verili hâliyle paylaşılan ve dünyayı oluşturan göndermelerin bir yorumunu içereceği için, bu sorgulama ancak kelimenin yukarıda belirtilen ikinci anlamıyla kamusal olabilir. Heidegger'in kamusalılığı bir tür vasatlık mefhumuna ve hâlihazırda bildiklerimizin içine gömülmüş olmanın sağlayacağı huzura indirgemesini mümkün kılan, onun artakalan özneliliğidir.

Kamusallığın birinci anlamına göre idiotizmin, dünyaya gömülmüşlüğüümüzü, kamusal alana dair yorumların çatıştığı ve mücadele ettiği bir saha olarak gören ikinci, yorum-bilgisel kamusalılık anlayışını kapatarak abarttığını söyleyebiliriz. Kamusal söyleme birey ve özel kavramları hâkim olduğunda; Dasein'ın uğraşları metaların tüketimine yönlendirildiğinde; olasılıklar yalnızca bu tür metaların gösterge değerinin teşhiri üzerinden tasarlandığında; birlikte-varlığımız bütünüyle atomlaştırıldığında veya en fazla aile üyelerine uzandığında, alternatiflerden giderek uzaklaştırılmış ve dünyamızı açığa vuracak, dünya yaratmaya veya yeniden icat etmeye yönelik düşünme sürecini başlatacak bir dünyaya karşı koyma gücünden yoksun bırakılmış oluruz. Bir başka ifadeyle, idiotizm düşünmeyi teşvik eder, ama yalnızca bir aynanın kendi imgemi geri yansıtmasına benzer bir düşünme sürecini teşvik eder. Idiotizm kendi imgemi ve beni var eden dünyayı sorgulamama yol açabilecek her türlü ışık kırılmasını engellemek üzere iş görür. Ne var ki, son bölümde de göstereceğim gibi, idiotizm, ikinci anlamıyla kamusal alanı özel çıkarların yeniden üretimine indirgeyerek kapatmaya çalışsa da, kamusalılığı tamamen kapatamaz, çünkü yorumbilgisel hâlimiz varlığını sürdürür.

Bu satırları 2012 baharında yazdığım esnada, dünyanın verili hâli üzerine yürütülen süreğen mücadelenin kanıtı olarak addedilebilecek birtakım “demokratik” hareketlerden söz edilebilir. “Arap Baharı” şemsiyesi altında fazlaca genelleştirilerek bir araya getirilen hareketlerin ne denli yeni milliyetçilik veya mezhepçilik oluşumlarının veya küresel piyasa sisteminin nüfuz alanına gireceği henüz net değildir. Bu hareketler, gerçekten demokratik olanın, belli bir iktidar formasyonu içerisinde farklı bir dünya yorumunun patlak vermesi olduğu fikrini doğrulamaktadır. Bu demokratik dışavurumun onu sahiplenmeye, zapt etmeye, düzenlemeye ve ehlileştirmeye çalışacak biçimsel demokrasiye oldukça yabancı kaldığı olgusu, birçok demokratik yorumcunun gözünden kaçmaktadır. Bu doğrultuda, son bölümde, esasen dünyanın verili hâline karşı bir meydan okuma olarak anlaşılan bir demokrasi kavramını ele almak amacıyla dünya-içinde-varlığımızın yorumbilgisel niteliğine tekrar değineceğiz. Demokrasiyi bu şekilde ele almak gerekmektedir, çünkü özelleştirmenin dogması olarak idiotizm ortaklığımız üzerine kurulmuş alternatif bir sosyo-ekonomik vizyonu gerektiriyor olsa bile, idiotizmin, aynı zamanda, özelleştirmeyi ve sahiplenici bireyin desteklenmesiyle daha abartılı bir hâl alan bir durumu, genel bir dogmatik kapatma ve dünyaya sıkı sıkıya bağlanma eğilimini temsil ettiği gerçeğini gözden kaçırmama derdindeyim. Bu da idiotizm eleştirisinin, kaçınılmaz olarak piyasa sisteminin eleştirisini gerektirmekle birlikte, farklı bir birliktelik arayışımızda karşımıza çıkabilecek aynı derecede dogmatik alternatiflerin ötesinde düşünmeyi de zorunlu kıldığını gösterir. İnsanlığın durumu genel olarak akli ve teknolojiyi kullanmamız sayesinde hâkimiyet kurmamıza imkân tanıyan bir düşünsel kapasiteye referansla anlaşılır, fakat içinde yaşadığımız dünyanın doğasına ilişkin düşünme becerimizden kaynaklanan, insanlık du-

rumuna özgü büyük bir savunmasızlık da söz konusudur. Bu savunmasızlık, aynı zamanda, ne yazık ki, düşünsel özgürlüğümüzün açtığı, potansiyel olarak rahatsız edici olması beklenen sorgulama sürecini sözde durdurmaya yarayan bir dogmatik kapatmaya razı gelme eğilimimizi besler. Nihayetinde, bu kitap, özelleştirme dogması olarak idiotizmin ideolojik pratiklerine odaklanmasına rağmen, doğrudan dogma meselesine eğilerek son bulmaktadır. Sorunun tek bir çözümü, mevcut totalitarizme verilebilecek tek bir ayrıcalıklı tepki yoktur, fakat insan özgürlüğünü tek bir yorum uyarınca kapatmayan, anarşiye eşlik etmesi muhtemel kaygılara rağmen bu özgürlüğün açıklığını kutlayan bir dünyada yaşayabileceğimize dair umut vardır.

İdiotizmin İdeolojisi

Genellikle, serbest piyasa ekonomisinin kurucu babasının Adam Smith olduğu kabul edilir. Smith'in çalışması, idiotizmin ideolojisi açısından yapı taşı niteliğindedir. İdeolojinin yapısına ilişkin önceden söylediklerime bu bölümün sonunda döneceğim, fakat temel önermelerini daha iyi anlayıp tartışabilmek adına bahsi geçen dünya görüşünün içeriği üzerinde biraz daha durmakta yarar vardır. Smith'in *Ulusların Zenginliğinin Doğası ve Nedenleri Üzerine Bir İnceleme* adlı eseri ilk kez, Amerika Birleşik Devletleri'nin de bağımsızlığını ilan edip serbest girişimi yurttaşlık dininin yapı taşı olarak benimsediği 1776 yılında yayımlanmıştı. Her büyük eser gibi, Smith'in kitabı da akademinin ve ana konusu olan iktisat biliminin sınırlarını aşarak popüler bilinçte kendine bir yer edindi. Bu anlamda, kitap, iki meşhur kelimeyle özetlenebilir: "görünmez el". Smith, bu tabiri kullanarak, seküler bir disiplinin köklerine nüfuz etmiş dinsellikten istifade edebilmiş, serbest piyasaya geleceğin iktisadi ve siyasi düşüncesinde yarı-ilahi bir statü atfedebilmişti. Bilimsel aydınlanma geleneği içerisinde yetişmiş bir yazar olmasına

rağmen, Smith derin teolojik yankılar barındıran bir ekonomi görüşü ortaya koymuştu. Ideolojinin yapısına değineceğimiz kısımda da dikkat çekileceği üzere, şeylerin doğal olduğu varsayılan düzenine birçok düzeyde meydan okunduğu bir devirde, piyasanın gizli bir uyumu yansıttığı fikri daha güçlü yankılanacaktı.

Ulusların Zenginliği'nde yer alan ve idiotizmin ideolojisi açısından büyük önem arz eden iki ana pasaj, *hem* özel çıkarların *hem de* toplumun bir bütün olarak çıkarlarının gerçekleşebilmesi için özel çıkar peşinde koşmanın önemini tartışır. Smith, I. Kitapta, insanların adeta olgunluğa eriştiğinde dahi tam bağımsızlığa kavuşamayan yegâne varlıklar olduğu gerçeğinden yakındığı sırada, şöyle der: "İnsan neredeyse daima soydaşlarının yardımına muhtaçtır ve bu yardımı onların iyilikseverliğinden ötürü beklemesi boşunadır. Eğer onların kendilerini sevmelerini kendi lehine çevirebilir ve onlara istediği şeyi yaptıkları takdirde bunun kendi yararlarına olacağını gösterebilirse, kazanması daha kolay olacaktır. [...] Kasabın, biracının veya fırıncının iyilikseverliğinden ziyade, kendi çıkarlarını gözetmelerinden dolayı akşam yemeğimizi temin edebiliriz" (1998: 22). Bu tablodaki ana kuvvet ve toplumsal düzenleyici, ötekilere yönelik kolektivist bir sevgi değil, kapitalist öz-sevgidir. İkinci olarak, IV. Kitaptaki "görünmez el" pasajı şöyledir:

Her birey [...] sermayesini yerli [özel] sanayiye desteklemek amacına vakfettiği gibi; [...] toplumun yıllık gelirini olabildiğince büyütme amacıyla da mutlaka çaba sarf eder. Aslında birey genellikle kamu çıkarını destekleme niyetinde olmadığı gibi, ne kadar destek verdiğini de bilmemektedir. Yerli [...] sanayiye desteklemeyi tercih ederek, yalnızca kendi güvencesini sağlama niyetindeyken [...] görünmez bir el onu hiçbir şekilde niyet etmediği bir sonucu destekleme-

ye yönlendirir. [...] Kamu yararı için ticaret yapmayı isteyenlerin dahi bu kadar iyilik yaptığını görmedim. (291-2)

Bu pasajda, özel çıkarları gözetmenin önceliği bir kez daha imtiyazlı hâle getirilir, fakat idiotizm açısından önemli bir ayrıntı, pasajın kamu yararını doğrudan ve bilerek gözetmenin tehlikelerine ilişkin temel bir iddiada bulunmasıdır.

Ulusların Zenginliği'nin popüler özetinde bulunmayan noktalardan birinde Smith kendisiyle doğrudan çelişir ve ayrıntılı bir biçimde kamu yararının tam olarak neden ve nasıl gözetilmesi gerektiğini ortaya koyar. Önceden ahlâki duygular üzerine etkili bir kitap yayımlamış olduğu gerçeği, her şeyi serbest piyasanın işleyişine indirgemeyi arzulayan ideolojik püristler açısından daima bir sorun teşkil etmiştir. Dahası, *Ulusların Zenginliği*'nin V. Kitabı da serbest piyasacıların en dogmatik olanları için yeni zorluklar çıkarır. İlginçtir, bu sorun, doğrudan, ulusların en büyük zenginliğine ve ilerlemesine katkı sağladığı ortodoks iktisatçılar tarafından neredeyse evrensel olarak tanınan, toplumsal örgütlenmenin temel yönteminden, yani iş bölümünden doğar. Bu örgütlenme tarzı Smith açısından o kadar önemlidir ki I. Kitabın ilk bölümünde de ele alınır. Smith'e göre, kullanılabildiği ölçüde, bu toplumsal örgütlenme yöntemi, "her bir zanaat için, emeğin üretim kapasitesinde nispi bir artışa" yol açacaktır (13). İnsanlar talep edilen belli bir üretim sahasını veya hizmeti yürütmenin kendi çıkarlarına olacağını gördükçe belli beceriler ortaya çıkacaktır. Ne var ki, iş bölümü kendi başına yetersiz kalmaktadır. Farklı becerilerin olgunlaşmasını ve toplumsal üretkenliğin tamamıyla gelişmesini sağlayabilmek için, iş bölümüne takas ve mübadele etme becerisinin eşlik etmesi gerekir. Bunu başarabilmek insanlara özgüdür. Smith, farklı becerilere sahip farklı köpek cinslerinin bir sorunu daha etkili veya daha verimli bir şekilde çözmek

amacıyla bir araya gelememelerini takas ve mübadele kapasitesinden yoksun olmalarına bağlar.

O hâlde doğal dünyada, çok katı, sabit veya kapalı bir bireysel çıkarın peşinden koşmak, bütünüyle zararlı olmasa da, oldukça sınırlayıcıdır. Burada, özelin ideolojisine dair ilk sorun ortaya çıkar. İş bölümü bir tür iş birliğini ve toplumsal rolleri varsayar. Gerçekten de Smith için, iş bölümü, önceden var olan bir toplumsallıktan doğar. Smith'in bireysel çıkar mefhumu mutlak olmayıp, bir toplumsal ihtiyaç hissi veya mevcut toplumsal örgütlenmenin en iyi olduğunu önerdiği şeyi yapma üzerine kuruludur. Bir kabileye mensup olup oklar ve yaylar yapan kişi, bu faaliyetini kendi çıkarını gözeterek gerçekleştirir, fakat bu olanak ancak ve ancak kabilenin diğer üyeleriyle ve dolayısıyla diğer kabilelerle olan ilişkiler bağlamında ortaya çıkabilmektedir. Bu, çok teknik bir mesele olarak görülebilir, fakat söz konusu olan kolektif olanın statüsüdür. İleride göreceğimiz gibi, Smith'in 20. yüzyıldaki takipçileri kolektif olanı serbest piyasa analizinin dışarısında bırakmışlardır, fakat Smith'in kendi çalışmaları şayet dikkatle okunursa, kolektif olanın ve toplumsallığın bireysel becerilerin ortaya çıkmasının *a priori* koşulları olduğu görülecektir. Bu boyut, özel çıkarların bağımsızlıklarının görkemi içerisinde öylece durmalarını sağlamak amacıyla dışarıda bırakılamayacak kadar önemli bir boyuttur. Gerçekte, ekonomik roller olarak ortaya çıkan roller, saf ekonomik işlevlerin asla aşamayacağı mevcut toplumsal rollerden doğmaktadır.

Dahası, iş bölümüne ilişkin açış analizi, Smith'in bir tür toplumsal inşacı olduğunu gösterir. Bu, elbette, daha muhafazakâr talebeleri açısından önemli bir sorundur. Sistemin harikalarından birinin toplumsal hareketliliği teşvik etmek olduğunu bütün kapitalistler ileri sürseler de, birçokları bir kişinin toplumsal hiyerarşideki yerinin doğal becerileri

işığında belirlendiğini iddia etmektedir. Başarısız olanlar –ki bu günümüzde yoksul olanlar demektir– tembellikten değilse bile, talihsiz fakat doğuştan gelen bir beceri eksikliğinden dolayı böyledirler. Smith’in iş bölümünün, bireylerin doğuştan gelen doğal becerileri üzerine kurulmuş bir doğal bölümlenmenin temsili olarak ele alınmaması ve toplum içerisinde işlevsel bir farklılaşmanın sonucu olarak görülmesi gerektiğini düşünmesi ilginçtir, çünkü bu, daha çok kolektivist veya sosyalist toplumsal örgütlenme teorilerinin önemli görmeye meylettiği mesleklere saygı ve mesleklerin eşitliği meselelerini gündeme getirmektedir. Smith, bireyler arasındaki farklılığın aslında “farkına vardığımızdan daha az olduğunu” ifade eder: “Farklı mesleklerden insanları birbirlerinden ayırt etmeye yaradığı sanılan son derece farklı deha olgunlaştığında, çoğu durumda, iş bölümünün nedeni olmaktan çok, sonucu niteliğindedir. Birbirine en az benzeyen karakterler, örneğin bir filozof ile sıradan bir hamal arasındaki farkın, doğadan ziyade, alışkanlıklardan, geleneklerden ve eğitimden kaynaklandığı görülmektedir” (23-4). Böylesi bir önerme mesleklerin eşitliği üzerine yazılmış bir Marksist risaleden gelseydi, hiç yersiz olmazdı. Dolayısıyla, bu pasajdan ancak şu düşünceye varılabilir: Eğer olgunluk seviyesinde ortaya çıkan beceriler iş bölümünün bir sonucuysa, başka hangi beceriler, özellikler ve eğilimler toplumsal örgütlenme tarzımızın sonuçları olabilir? Birçok bakımdan kişisel çıkar ve rekabetin birincil ve toplumsallık-öncesi olduğunu varsayabilmek için bu özellikler ile toplumsallığın şekillendirdiği diğer özellikler arasında suni bir güvenlik duvarı örülür.

Bu iki mesele iş bölümü ile emeğin ve ürünlerinin serbest mübadelesinin savunulmasında ortaya çıkan sorunlara dair ipucu verse de, ötesi vardır. Smith *Ulusların Zenginliği*’nin V. Kitabında iş bölümünün önemli bir yönüyle topluma, devlet ya da Egemen adına müdahaleyi gerçekten zo-

runlu kılacak ölçüde zarar verdiğinden son derece kesin ifadelerle bahseder. V. Kitap birbiriyle doğrudan alakalı iki sebepten dolayı ilginçtir: birinci olarak, Smith'in kamu işlerinin doğası ve zorunluluğuna ilişkin argümanlarını içermektedir; ikinci olarak, V. Kitap bütün metnin neredeyse dörtte birini oluşturmalarına rağmen, çeşitli kısaltılmış baskılarda en fazla kesilip çıkartılan bölüm budur. V. Kitabın Smith'e pek benzemeyen bir yönü vardır, fakat bunun tek sebebi, bildiğimiz ve sevdiğimiz Adam Smith'in kamu işlerinin değerli veya gerekli olabileceğine dair herhangi bir iddiadan etkili bir biçimde ayrı tutulmuş olmasıdır – tıpkı ahlâk üzerine yaptığı önceki çalışmasından ayrı tutulmuş olması gibi. Smith'in ortaya koyduğu, kamu müdahalesi gerektiren üç alandan ilk ikisine, devletin yetkilendirdiği en ateşli özel savaşçıların yazılarında dahi rastlanacaktır: ordu ve hukuk mahkemeleri. Her toplum iç savaştan ve yabancıların istilasından korunmak adına egemenin kontrolü altındaki şiddet tekeline ihtiyaç duyar. Bununla bağlantılı olarak, her toplum, aynı zamanda, devletin hukuk ve adalet ilkelerini savunmasına da ihtiyaç duyar. Her toplumun yasama faaliyetine ve yasaları uygulama kapasitesine sahip bir yürütme erkine gereksinimi vardır. Ne var ki, buna ilaveten, Smith kamu işlerinin üçüncüsünü eğitim olarak belirler. Eğitimi, “büyük halk kitlesinin topyekûn yozlaşmasını engellemek adına hükümetin göstermesi gereken ilgi” olarak tarif eder (429). Burada ilginç olan, Smith açısından, eğitimin esasen iş bölümünün ürettiği becerileri azami seviyeye çıkarmakla ilgili olmayıp, iş bölümünün zararlı etkilerini gidermeye yönelik olması gerektiğidir. Smith, farklı “insan grupları”na yönelik farklı eğitim türlerine ilişkin şunları söyler:

İş bölümünün gelişmesiyle birlikte, büyük halk kitlesinin [...] istihdam edilmesi birkaç basit işlemle sınırlı bir

hâl alır. [...] Muhtemelen sonuçları daima aynı ya da hemen hemen aynı olan birkaç basit işlemi icra ederek yaşamını geçiren kişi, hiç gerçekleşmeyen zorlukların üstesinden gelmeye yarayan çareler bulmak üzere anlama çabası veya yaratıcılığını sergilemeye fırsat bulmaz. Bu kişi [...] bir insanın olup olabileceği en aptal ve bilgisiz kişiye dönüşür. [...] Bu şekilde, kendi zanaatındaki becerisini entelektüel, toplumsal ve askerî erdemleri pahasına kazanmış olur. Ama [...], şayet hükümet bunu engelleme zahmetine girmezse, çalışan yoksulların, yani büyük halk kitlesinin kaçınılmaz olarak içine düşmek zorunda olduğu durum budur. (429)

Bu alıntının bir Marksist yabancılaşma eleştirisini desteklemek amacıyla kullanılabilir nitelikte olması ilginçtir. Pasaj, şüphesiz kapitalizmin sınai aşaması açısından büyük önem arz eden Taylorizm prensiplerini de kınamaktadır. O hâlde Smith'e göre, iş bölümü ve serbest piyasa en karmaşık ve en zengin toplumları yaratmış olmalarına rağmen, herhangi bir müdahaleye maruz kalmadıkları takdirde, sözde barbar toplumları bile geride bırakabilecek düzeyde bir toplumsal yozlaşma ve cehalet de yaratabileceklerdi. Serbest piyasanın, bu sorunu, gerek düzenli bir şekilde işten çıkarmaya başvurarak gerekse Smith'in tekrarın uyusukluğu ve alışkanlığın rahatlığı olarak gördüğü durum içerisindeki insanların yeniden eğitim talebini dikkate alarak çözdüğü iddia edilebilir. Ne var ki, mesele, serbest piyasa kapitalizminin toplumsal ilişkilerinin gerektirdiği müdahale türü konusunda Smith'le uyuşup uyuşmadığımızla ilgili değildir. Smith, bir serbest girişim ve mübadele sisteminin destekleyeceği iş bölümünün en iyi sistem olduğuna inansa da, bir tür müdahalenin de *zorunlu* olduğuna inanmıştı. Smith'in çalışmalarını kendisine uygun olarak benimseyen çağdaş idiotizmin

tersine, Smith'in böyle bir sisteme ilişkin soruları ve kaygıları vardı. İdiotizm ise, her türlü şüpheyi ortadan kaldırmıştır. Yargısal-askerî işlevin ötesinde bir kamu müdahalesi, yönetişimi veya düzenlemesinden herhangi bir iz barındırmayan serbest piyasanın adeta bir mesihi andıran niteliklerine yönelik saf, sarsılmaz bir inanca dönüşmüştür. Sadece özel mülkiyetin serbest dolaşımı ve mübadelesine ihtiyaç duyulmaktadır. Çağdaş idiotizme varan bu yol Friedrich Hayek'in çalışmasıyla başlamıştı.

Kolektivizmin yarattığı tehlikeler

Kölelik Yolu adlı eserinin girişinde, Hayek şöyle der: “Uzun vadede kendi kaderimizi kendimiz yaratıyor olsak dahi, kısa vadede yarattığımız fikirlerin esiriyizdir” (2007: 58). Hayek, 1944'te, sürgünde olduğu Britanya'nın kendini iktisaden, siyaseten ve kültürel bakımdan yenilemek zorunda olacağı bir savaş sonrası dünyayı beklerken, Britanya halkının savaş gayretinin gerektirdiği kolektivizme fazlasıyla alışmış olmasından endişe duymaktaydı. Kitabı, (Adam Smith gibi) Britanyalı felsefecilerin geçmişte çok katkı sağladığı bireysel özgürlük ruhunu yeniden canlandırmayı ve kolektivizme dair acil gereksinim ortadan kalktığında dahi kolektivizmin muhafaza edilmesi gerekeceği fikrine meydan okumayı hedefliyordu. Hayek, devamında, şöyle diyor: “Şu sıralar savunma amacıyla hayata geçirilen ulusal örgütlenmenin yaratma amacı için de muhafaza edilmesi gerektiği hususunda azmediliyor” (58). Hâlbuki ona göre esas gerekli olan, kolektivizmin, vahim bir olağanüstü dönem haricinde, yanlış olduğunu kabul etme “entelektüel cesareti”ni göstermektir (59). En yüksek ideallerimizin peşinden koşarken, farkına varmaksızın, aradığımızın tam tersini gerçekleştirmekten daha büyük bir trajedi olmadığı ko-

nusunda uyarıda bulunuyordu. Hayek'e göre, Britanya, şayet kolektivist ruhun tesiri altında kalmaya devam ederse, yüzleşmekte olduğu düşman onun kaderi olacaktı. Örgütlü bir ekonominin otoriter bir topluma yol açtığını ve kolektivist iyilik arayışının yalnızca Nasyonal Sosyalizmin şerini uyandıracığını ileri sürüyordu. Hayek, kolektivizmi, özellikle de sosyalizm denen kurumsallaşmış versiyonunu özgürlüğün düşmanı olarak görüyordu. Bir ideoloji olarak sosyalizmin savaşın fedakârlıkları ve zorlukları içerisinde, savaş döneminin kolektivizminin zorunlu uygulamalarından fayda sağlamasından korkuyordu. Bu da özgür kalmak için savaştığımız esnada köleliğe giden yolu döşediğimiz anlamına geliyordu.

“Terk Edilmiş Yol” diye dramatik bir başlığa sahip olan giriş bölümünde, Hayek durumu şöyle özetliyordu:

Totalitarizm hayaletinin gerçek bir tehdide dönüşmesinden en az yirmi beş yıl önce, Batı medeniyetinin üzerine inşa edildiği temel fikirlerden kademe kademe uzaklaşmaktaydık. Büyük umutlar ve hedeflerle katıldığımız bu hareketin bizi totaliter dehşetle karşı karşıya getirmiş olması, iki olgu arasında bağlantı kurmayı hâlâ reddeden bu nesle büyük bir şok yaşatmıştır. Hâlbuki bu gelişme sadece hâlâ savunduğumuz liberal felsefenin babalarının yapmış olduğu uyarıları doğrulamaktadır. Ekonomik işlerdeki özgürlüğümüzü kademe kademe terk ettik – ki kişisel ve siyasal özgürlük geçmişte bu özgürlük olmaksızın asla var olmamıştı. (67)

O hâlde, liberalizmin bireyi ve özgürlüğünü ayrıcalıklı hâle getirdiği söylenebilir. Liberalizm, “insana insan olması sebebiyle saygı gösterilmesi, yani onun görüşlerinin ve beğenilerinin kendine ait alanda hâkim olduğunun tanınması” anlamına gelir (68). Bu özerk özneyi ahlâkın, siyasetin, hukukun ve dolayısıyla ekonomik faaliyetin temeli olarak ortaya

koyan felsefi gelenekle oldukça uyum içerisinde olan bir tanımdır. Buna göre insan aklının kendiliğinden yaratma ve planlı düşünme kapasitesi, insanın tamamıyla insan olması için korunması ve beslenmesi gereken düşüncenin ve eylemin bağımsızlığını yansıtır. Bu görüş ışığında Hayek'e göre liberalizm, katı ve sabit kurallara bağlı bir "durağan öğreti"nin ötesinde, "toplumun spontane güçlerini" mümkün olan en iyi şekilde kullanmayı içermektedir (71). Hayek'in savaş devrinin zihniyetine tekabül eden kültürün benimsenmesinden ve örgütlenme ile kolektivizmden oluşan iki sosyal ve politik kılavuzdan korkusu bu bağlamda anlaşılmalıdır. Eğer bu kültür ve kılavuzlar savaş sonrası zihniyetin bir parçası olarak kalsalardı, Britanya'da baskıdan özgürlük denen liberal ilkenin yerini, ihtiyaçtan özgürlük denen sosyalist ilke alacaktı – ki bu Hayek'e göre hiçbir şekilde özgürlük değildir.

Şayet kişi günümüz piyasa liberalizminin köktenci olmasa da, giderek dogmatik bir hâl alıyor olmasına duyarlıysa, Hayek'i bugün okumak daha da enteresan olur. Müttefiklerin savaşı başarıyla sonlandırmasına rağmen otoriter rejimlerin ufukta belireceği korkusunun son derece haklı olduğu anlaşıldı. Tek fark, şu an yaşamlarımıza hükmeden otoriter rejimin, Hayek'in savunduğunu söylediği geleneği temel alıyor olmasıdır. Sorun –ki bu bir disiplin olarak ekonomide veya en azından onun neo-liberal türünde yaygın bir sorundur– ekonomi disiplininin, tiranlığa karşı en iyi savunma olacağı düşünülen bir iktisadi anlığın ve sanki bir doğa bilimiymiş gibi iş görme arzusunun peşinden koşarak, onu, olması gerektiği gibi, kesin bir *toplumsal* bilim yapacak olan felsefe ve sosyolojiden kendini mahrum bırakmış olmasıdır. Bugün disiplin üzerinde hâlâ mutlak hâkimiyeti olan türdeki bir ekonomi bilimi, insanlığın durumuna ve insan davranışına ilişkin her türlü iddiada bulunabilmekte ve aynı za-

manda sosyo-politik alana dair bir dizi ilke ileri sürebilmektedir, fakat aslında her iki hususta da söyleyebileceği pek az şey vardır. 3. Bölüm'de de göstereceğim gibi, ortodoks iktisadın, temel önermelerini gerekçelendirecek türde yüce bir soyutlamaya erişebilme yönündeki muazzam çabası, insan varoluşunun ve insan ilişkilerinin gerçekliğiyle olan bağıını çok zayıflatmıştır. Bunun sonucunda da, son on yıllar içerisinde, piyasa liberalizminin katıksız biçiminin desteklenmesi otoriter rejimlere direnme çabasıyla çok az ilişkilendirilmiş, hatta tersine, özellikle Güney Amerika'da, diktatörlük ve tiranlıklarla çok yakın münasebetlerde bulunmuştur (Klein, 2007). Son zamanların liberal pratiği, Hayek'in idealizminden çok uzaktadır.

Piyasa liberalizminin nihai olarak diktatörlüklerle bir sorununun olmadığı olgusunun ardında siyasal özgürlüğe pek az ilgi göstermesi yatmaktadır. Hayek'in açıkça yaptığı, fakat Milton Friedman'ın çalışmalarında daha da vurgulandığı gibi, siyasal özgürlüğün ancak ekonomik özgürlüğün güvence altına alınmasıyla elde edilebileceğini ileri süren piyasa liberalizmi, kendi düşüncesinin dogmatik ve otoriter potansiyelini anlayamaz ve kendi temel önermesinin doğuracağı sonuçları doğru dürüst soruşturmayı veya gözden geçirmeyi daima reddeder. Hayek söz konusu olduğunda, buna kaynaklık eden argüman, kolektivizmin yarattığı totaliter tehlikelere ilişkin argümandır; Hayek'e göre, kolektivizm, "her faaliyetin gerekçesinin bilinçli bir toplumsal amaçtan türetilmesini zorunlu kılan" bir duruma tekabül eder (2007: 177). Elbette, Hayek ve klasik gelenekten gelen diğer liberallere göre, "bireysel özgürlüğün toplumun tamamının topyekûn ve kalıcı bir biçimde tabi kılınacağı tek bir amacın hâkimiyetiyle uyuşması mümkün değildir" (213). Bu anlamda, kişinin özel mülkiyetini özgürce kullanmasını temel alan piyasanın bu tür bir amacın dayatılmasına engel olabileceği

varsayılır. Özgür ve güya eşit bireyler arasında biçimsel bir mübadele sistemi olarak piyasanın, daha geniş bir özgürlük mefhumunun büyüyebileceği en uygun zemin olduğu iddia edilir. Gelgelelim Hayek'in gözden kaçırdığı şudur: herhangi bir şeyin kapitalist sistem içerisinde serbest piyasa tarafından desteklenebilmesinin tek yolu, kâr elde etmeyi garanti-lemesidir – ki bu da tek bir toplumsal amacın hâkimiyetine yol açar. Kâr üretemeyen bir şeyin kapitalist bir serbest piyasa içerisinde varlığını sürdüremeyeceğine şüphe yoktur; başarılı bir şekilde metalaştırılabilir bir biçime bürünmeyen hiçbir şey hayatta kalamayacaktır. Buna ilaveten, serbest piyasa testinden geçemeyen bir şey için üzülmeye değmez, çünkü insanlar böyle bir şeyi arzulamayıp istemeyeceğinden otomatikman geçersiz, gayrimeşru ve değersiz olması gerekir. Elbette bunun sebebi, yalnızca piyasanın özgür ve eşit bireyler arasında biçimsel bir mübadele olarak görülmesi değil, aynı zamanda doğrudan arzuları toplaması bakımından toplumsal iradenin toplamını temsil ettiğinin varsayılmasıdır. Bu konuya tekrar değinmemiz gerekeceği açıktır, fakat şimdilik kârın bütün toplumsal faaliyetin ölçüsüne dönüştüğü bu perspektiften bakıldığında, piyasanın kusursuz bir biçimselliğe sahip olmadığını hâlihazırda görebiliyor olduğumuzun farkına varmamız yeterlidir.

Piyasa içerisinde özgür ve eşit bir mübadele alanından bahsetmeyi gerçekten sorunlu kılan toplumsal işlemlere dair tartışmayı şimdilik bir kenara bırakarak söylersek, piyasa liberalizminin hâlihazırda kendi içinde neyin iyi olup olmadığına ilişkin tözcü bir sav içerdiği aşikârdır. İyi olan kâr üretir ve hayatta kalır; kötü olan zarar eder ve onun solup ölmesine izin verilmelidir. Hepten özel mübadelenin gerçekleştiği bir piyasada her şeyin meşruiyetini, toplumsal değerini ve hayatta kalma kapasitesini ancak düzenli ve devamlı kâr elde etmeyi güvence altına alarak kazanabiliyor olması, tam da

Hayek'in totalitarizmle eş anlamlı olduğunu söylediği türden tek bir toplumsal hedefe denk düşer. Yaşamlarımızın her alanında yalnızca özel alanın çeşitli bireysel arzularımızı karşılayabileceği ve kamu hizmetlerinin tamamının yerine geçebileceği fikrine esir düşmekteyiz. Bunun anlamı, yaşamlarımızın her alanında, Hayek'in toplumsal denetime yönelik totaliter faaliyet bakımından vazgeçilmez olduğunu düşündüğü, "bütün zihinlerin cebrî eş güdümü (*Gleichschaltung*)" niteliğindeki bir tözel, birleştirici hedef doğrultusunda yönlendirildiğimizdir (Hayek, 2007: 171). Hayek'in editörünün de not ettiği üzere, *Gleichschaltung* Nazilerin "bütün siyasal, ekonomik, kültürel ve hatta eğlence amaçlı faaliyetin" eş güdümü için kullandıkları bir terimdi (171). Frankfurt Okulu'nun sürgündeki üyeleri, yaşamın her yönünün meta formu aracılığıyla eş güdüme tabi kılındığı Amerikan kapitalist kültüründe gelişmeye başladığını düşündükleri totalitarizm hakkında da benzer şeyler yazıyorlardı.

Hayek'in iddiası, kolektivizmin gerektirdiği planlamanın, aslında var olmayan bir "bütüncül etik düstur" varsaydığıdır (101). Hayek'e göre, böyle bir durumda, devlet "bireyle-re bireysel kişiliklerini bütünüyle geliştirmelerine yardım etmeyi hedefleyen faydacı bir aygıt olmayı bırakıp, mensuplarına bütün ahlâki konulardaki görüşlerini dayatan [...] 'ahlâki' bir kuruma dönüşür [...]. Nazi devleti, bu manada, 'ahlâki'yken, liberal devlet ahlâki değildir" (115). Faydacı aygıtı yapılan bu gönderme hukukun üstünlüğüne ve hukukun tamamıyla biçimsel olması gerekliliğine adanmış bir bölümde yapılmaktadır, fakat Hayek'in ya göremediği ya da doğrudan inkâr etmeyi yeglediği, piyasanın da yukarıda değindiğim türde tözel ahlâki iddiaları hâlihazırda içerdiği. Onun katıksız "biçimsel" addettiği mekanizma, toplumun her şeyden önce bireye hizmet etmesi, benliğin ötekenden, aynılığın farklılıktan üstün tutulması gerektiğini, rekabetin iyi ol-

duğunu ve toplumsal mutluluğun tek ölçüsünün kâr olması gerektiğini peşinen varsayar. Aslında Hukukun biçimselliğine ilişkin bu savın hedeflediği, biçimselliğin önemi değil, eşitsizliğin ve ayrıcalığın doğallaştırılmasıdır.

Çarpıcı bir pasajda şunları söyler: “Doğrudan dağıtıcı adaletin tözel idealini hedefleyen her politika, Hukukun Üstünlüğünün yıkımına yol açacaktır” (117), çünkü Hayek’e göre, hukukun üstünlüğü herkese eşit muamele göstermektedir: “Farklı insanlara aynı nesnel fırsatları vermek, onlara aynı öznel şansı tanımak anlamına gelmez. Hukukun Üstünlüğünün ekonomik eşitsizlik ürettiği inkâr edilemez – bu konuda söylenebilecek tek şey, bu eşitsizliğin belli insanlara belli bir şekilde tesir etmek için tasarlanmadığıdır” (117). Fakat Hayek burada dayandığı argümanla, hangisinin amacına hizmet ettiğine bağlı olarak hem doğal eşitliği *hem de* doğal eşitsizliği koruyan biçimsel bir sistemi savunmaktadır. İlk olarak, Hukuk herkese eşit muamelede bulunmalıdır, çünkü insanlar temelde aynıdırlar. İnsanların tamamı doğaları gereği akıllarını kullanan varlıklar olmaları bakımından Hukuk tarafından korunmayı hak etmektedirler. Hayek’in iddiası, bunun ancak biçimsel olarak yapılabileceği, yani insanların eşit muamele görmelerine engel olacak maddi farklılıkların hesaba katılamayacağıdır. Eğer amaç bireyleri korumaksa, bireyleri birey yapan tam anlamıyla deneyimlerinin, yaşam hikâyelerinin ve maddi koşullarının eşitsizliğidir. Bireyleri yaşamlarının maddiyatından soyutlamanın sonucunda elde kalan, bireyler değil, Hayek’in kabul edebileceğinden çok daha totaliter görünen bir aynılığın boş şablonudur.

İkinci olarak Hayek’e göre, maddi koşulları hesaba kattığımız anda, bu koşullar kapsamında karşımıza çıkan ekonomik eşitsizliği kabullenmek tamamıyla doğrudur. Buradaki argüman, özel mülkiyet sisteminin doğal bir durumu yansıtmasının, bu sistemin ürettiği eşitsizlikleri de doğal kıl-

dıdır. Bu eşitsizliği var olan Hukuk tasarlamamıştır. Hukuk sadece kendi işine bakan bireyler arasındaki doğal bir eşitsizliğin ortaya çıkmasına olanak tanımıştır. Bu da toplumun nasıl kavranması gerektiğine ilişkin bir argüman oluştururken, biçimsel eşitliğin doğallığını varsaydığımız, var olan şekliyle topluma dair bir argüman ortaya koymak istediğimizde ise maddi eşitsizliğin doğallığını temel aldığımız anlamına gelir. Hayek'in bu iddiasını taşıdığı noktaya gelince, bu, çağdaş idiotizm açısından büyük önem arz eden soyutlama ve çiftkonuşu (doublespeak) örneklendirmesi bakımından oldukça öğreticidir. Hem biçimsel eşitliği hem maddi eşitsizliği destekleyen savın ortaya konmasının ardından Hayek, biçimcilik ve maddecilik arasındaki çatışmanın “ayrıcalık’ kavramından ve bu kavramın istismar edilmesinden kaynaklanan yaygın bir kafa karışıklığına” işaret ettiğini ileri sürerek her iki önermesini de alenen eşitler: “Herkesin aynı kurallar uyarınca elde edebileceği özel mülkiyetin kendisini, sırf yalnızca birtakım kişiler bunu elde etmeyi başarıyor diye ayrıcalık olarak değerlendirmek, ‘ayrıcalık’ kelimesini anlamsızlaştırmak demektir” (117-8). Bu senaryoda maddi eşitsizlik (bazı insanların özel mülkiyete sahip olduğu, bazılarının ise olmadığı olgusu), biçimsel eşitliğin (herkesin eşit şansa sahip olmasının) dışavurumundan başka bir şey değildir. İkisi de aynı şeydir ve her birinin doğallığı da özel alanın ayrıcalıklı hâle getirmesini desteklemek amacıyla kullanılabilir.

Baskıcı iktidarı zayıf düşürmek

Friedman da Hayek gibi, “özgürlüğün karşısındaki en büyük tehlikenin iktidarın temerküzü olduğunu” savunmuştu (2002: 2). Friedman’a göre, iktidarın temerküzü, devleti Frankenstein’in canavarına dönüştürür. Bu konuda Fri-

edman'la hemfikir olsam da, idiotizmin en büyük sıkıntısı, bu temerküz etmiş iktidarın serbest piyasa ilkelerince örgütlenmiş ekonomik alandan da doğabileceği olgusuyla yüzleşmeyi reddetmesidir. İleri sürülen sav, basit ifadeyle, şudur: “rekabetçi kapitalizm [...] ekonomik iktidarı siyasal iktardan ayırarak siyasal özgürlüğü destekler” (9). Bunu sağlayan, idiotizmin temel doğrularından biri olarak ifade edildiği üzere, rekabetin iktidarın bir iki elde toplanmasını kendiliğinden engelleyebilmesidir. Bu temel iddiayı doğru kabul edebilmenin tek yolu ise, Hayek'in yaptığı gibi, düşüncenin ekonomik faillerin toplumsal bir bağlam içerisindeki işlem ve uğraşlarından soyutlanmasından geçer – ki bu konuya 4. Bölüm'de daha ayrıntılı bir biçimde değineceğim. Ekonomik alan, asla toplumun hukuki, siyasal, bürokratik ve iletişimsel bileşenlerinden saf bir biçimde iş görebilecek kadar bağımsız değildir. Bunun böyle olduğunu düşünmek saçma olsa da, bu, özel çıkarlara fazlasıyla hizmet eden bir saçmalıktır. Friedman, devamında, şöyle der: “Tarihsel kanıtlar, siyasal özgürlük ile serbest piyasa arasındaki ilişki konusunda söz birliği içerisindedir” (9). Bunun sebebi ise, tarihin, olup biten her şeyin nesnel bir kaydı olmaması; aksine Friedman gibi toplumsal olarak güçlü konumlara gelmiş insanların olayları derlemesi ve yorumlamasından ibaret olmasıdır. Serbest piyasacıların sıklıkla derlemenin dışında bıraktığı, serbest piyasa ilkelerinin dayatılmasıyla yaşamları mahvolan insanların tanıklıklarıdır. Idiotizmin bir önermesine göre, siyasal özgürlüğün zorunlu koşulu ekonomik özgürlük olduğundan, insanların serbest piyasanın kurulmasıyla kazanılacak gerçek özgürlüklerin keyfine varabilmeleri için geleneksel yaşam tarzlarından “azat edilmeleri” gerektiği düşünülür.

Friedman'ın kamu müdahalesi ve kolektivist ideallere karşı savını destekleyen tarihsel veriler, aynı zamanda, “tut-

kuyla sahip çıkılan azınlık görüşleri”ni hayata geçirerek büyük ilerlemelere yol açan Albert Einstein, William Shakespeare ve Florence Nightingale gibi “bireysel deha”ya sahip insanların yaşamlarından derlenir (4). Bu durumda da azınlığın yaratıcılığına karşı ileri süreceğim herhangi bir savım yoktur. Gelgelelim, azınlığı toplumsal veya kolektif pratikten ayrı tutmaya çalışan her görüşe karşıyım. Ne de olsa, Florence Nightingale’in “bireysel dehası” hakkında daha fazla, Mary Seacole’un “bireysel dehası” hakkında ise daha az şey biliyor olmamızın sebebi, basitçe Florence Nightingale’in “bireysel dehası”nın ırk ve sınıfa dair geleneksel düşüncemize daha uygun düşmesi değil midir? Aslında Friedman’ın “bireysel deha”ya düzdüğü methiye, tarihsel kaydı üreten toplumsal gelenekleri hiçbir eleştiriye maruz bırakmadan yansıtır niteliktedir. “Bireysel deha” kolektif hafıza olmaksızın hiçbir şeydir, fakat idiotizmin inkâr etmek istediği, tam da toplumsal olanla kurulan bu bağlantıdır.

Bu, Friedman’ın karşılıklı bağımlılığa ilişkin hiçbir fikri olmadığı anlamına gelmez. O, Adam Smith’in çalışmasını miras almış birisi olarak bireyler ve aileleri arasında eş güdüm sağlama ihtiyacının farkındadır ve Smith gibi, Friedman da bunu sağlamanın en iyi yöntemini serbest piyasanın sunduğuna inanır. Hayek’de olduğu gibi Friedman’ın düşüncesinde de, nesele, bir toplumsal alanın var olmadığı değil, toplumsal veya kolektif düzeyden işe başlamanın yalnızca baskıya yol açacağıdır. Yalnızca piyasa, başlangıç noktasına özgür bireyi koyduğu için, gönüllü iş birliğini temsil edebilir. Friedman bu durumu şöyle ifade eder: “Piyasa, ekonomik faaliyetin örgütlenmesini siyasal otoritenin denetiminden çıkararak, baskıcı iktidarın bu kaynağını kurutmuş olur” (15). Belki baskıcı iktidarın bu kaynağını kurutmuş olur, ama her kaynağını kurutmaz. Sorun şu ki, Friedman’a göre, yalnızca siyasal iktidar baskıcı olabilir, çünkü baskı

yalnızca devletin yürütme erkinden gelebilecek bir şeydir. Ne var ki, Friedman da, Hayek gibi, piyasanın nasıl işlediğine dair alabildiğine soyut ve biçimsel bir anlayışa sahip olduğu için, serbest piyasa ekonomisine dair bu kadar iyimser olabilmekte ve baskıyı bu kadar sınırlı anlayabilmektedir. Örneğin, Friedman'ın idealleştirilmiş serbest piyasa, yani “*serbest özel girişim mübadelesi ekonomisi*” tarifine bakalım (13). Friedman, yalın bir ifadeyle, şöyle der:

Böyle bir toplum, bir grup bağımsız haneden, adeta Robinson Crusoe'ların bir araya gelmesinden oluşur. Her bir hane denetimindeki kaynakları kullanarak mallar ve hizmetler üretir ve bunları, pazarlığın her iki tarafının karşılıklı olarak kabul edebileceği şartlara uygun olarak, başka hanelerin ürettiği mallar ve hizmetlerle mübadele eder. Böylece, her hanenin, doğrudan kendi acil kullanımı için mallar üretmek yerine, dolaylı olarak başkaları için mallar ve hizmetler üreterek ihtiyaçlarını karşılaması sağlanmış olur. [...] *Hane daima doğrudan kendisi için üretme alternatifine sahip olduğundan, fayda sağlayamayacağı bir mübadeleye girme zorunluluğu yoktur. Bu şekilde, baskı olmaksızın iş birliği gerçekleşmiş olur.**

Bu, piyasanın en yalın biçimidir, çünkü gerçekte iş bölümünün ve paranın mübadele edilmesi aracılığıyla sunulan uzmanlaşmış girişimlerin devreye girmesiyle piyasa çok daha karmaşık bir hâl almaktadır. Fakat serbest piyasanın bu en yalın hâlinin mutlaka herkesin toprağa ve diğer maddi kaynaklara eşit erişiminin olduğunu varsayması gerekir. Aksi takdirde nasıl olur da her bir hane, bu yolu seçmesi hâlinde, “daima” doğrudan kendisi için üretme kapasitesine sahip olabilecektir? Nasıl olur da her bir hane, Friedman'ın verdiği örnekte var olduğunu varsaydığı türde bir özerkli-

(*) İtalikler Neal Curtis'e aittir.

ge imkân verecek şekilde kaynaklar üzerinde denetim sahibi değilse, “karşılıklı olarak kabul edilebilecek” türde anlamlı bir mübadeleye girebilecektir? Doğrudan bu doktrinin tarafı olmayan herkesin inanılmasını güç bulacağı, karşılıklılığın bu pastoral değilse bile ütöpik cennet bahçesinin günümüzde bireyler arasındaki mübadelelerin nasıl gerçekleşmesi gerektiğinin temeli olarak benimsendiğidir. Bir tür doğal saflığı yansıtan bu hayal mahsulü vizyon, asla Friedman’ın önerdiği türde bakir bir ekonomi tarafından bozulmamakta, yalnızca siyaset ve düzenleme ile kamu müdahalesinin şerriyle dağıtılmaktadır. Vizyonu her türlü toplumsal kirden arındırıldığı için –ki bu da, basitçe, iktidarın saf iktisadi ilişkilere de nüfuz edebileceğini kabullenmeyi reddederek kotarılır– Friedman’ın cennet bahçesi her türlü eşitsizlikten de arındırılmıştır. Bu varsayım doğrultusunda düşünürsek, Madagaskar’daki bir safir madencisi çok düşük bir ücret karşılığında emeğini mübadele etmek üzere piyasaya girdiğinde, piyasaya girmediği takdirde açlıktan öleceği gerçeği bu mübadelelenin karşılıklı ve gönüllü olduğuna ilişkin yargıya pek tesir etmemektedir. Baskı, yalnızca yürütmenin diktasından doğmaz, fakat bütün bu mübadeleler gerçek koşullardan bu denli soyutlandıkları için, en korkunç eşitsizlikler dahi de faatle eşitlik olarak tasvir edilebilir.

Friedman’ın serbest piyasalı cennet bahçesi vizyonuna baktığımızda, çalışmasına musallat olmuş hayaleti görebiliriz. Bu, herkesin tamamıyla eşit şartlar altında birbirleriyle ilişki kurduğu, üretim araçlarına erişebildiği ve üretimin sonuçlarından özgürce, yabancılaşımadan faydalanabildiği pastoral ve kadim komünizmin hayaletidir. Bu, güya siyasetin paramparça ettiği ve yalnızca serbest piyasa ekonomisinin yeniden tesis edebileceği idealleştirilmiş bir komünizmdir, fakat birçok bakımdan da her otoriter hareket açısından vazgeçilmez olan kirlenmemiş bir dünya görüşünü temsil

etmektedir. Sayısız köktenci temizliğe ve her türlü totaliter şiddete meşruiyet atfeden de böylesi bir vizyonun saflığıdır. Naomi Klein tarafından Friedman'ın "miraç rüyaları" olarak adlandırılan bu vizyon (2007: 51), Şili'de Pinochet diktatörlüğü altında dünyayı kendi suretinde yeniden inşa etme fırsatı bulduğunda şüphesiz çok sayıda yumurta kırmasına imkân tanıdı. Temiz bir sayfa açıp tekrar başlayarak – Şili halkı için Sıfır Noktasını meydana getiren tarih, 11 Eylül 1973'tü– Hayek'in *Kölelik Yolu*'nu sonlandıran devrimci çağrıyla hayata geçirdi: "Daha iyi bir dünya inşa edeceksek, yeni bir başlangıç yapma cesaretine sahip olmalıyız" (2007: 237). Friedman'ın diktatörlükle kurduğu yakın ilişki, bu çağrıyla Hayek'in uzak durmaya çalıştığı türdeki bir "Yeni Düzen" (237) siyasetinin yörüngesine sokuyordu. Ne yazık ki Hayek iyi niyetlere dair yaptığı kendi uyarısına kulak asmamıştır. Sonuçta, Friedman'ın mirası olan tiranlık ile serbest piyasa arasındaki yakın ilişkiyi harekete geçiren, onun kusursuz ekonomi vizyonuydu.

Girişim ve erdem

Sonraki iki bölümde Milton Friedman'a tekrar değinmem gerekecek, ama hazır ideolojik miraca ermişken, Ayn Rand'ın çalışmasına dönerek bu coşkuyu bütünüyle kucaklamakta fayda vardır. Talebeleri arasında 2008 finansal krizine giden yoldaki ekonomik koşulları yöneten, bir zamanların bilge figürlerinden ABD Merkez Bankası eski başkanı Alan Greenspan'ın da bulunduğunu göz önüne alırsak, Rand'ın çalışması düşünceler tarihi açısından oldukça önemlidir. Rand'ın serbest piyasa hareketinin rehberi olduğu, idiotizmin kurucu önermesine dönüşen ifadeden de bellidir: Margaret Thatcher'in 1987 yılında ilan ettiği üzere toplum diye bir şey yoktur, yalnızca bireyler ve onların aileleri vardır. Manşetlik bir

tabire dönüşen bu ifade, Thatcher'ın *Woman's Own* dergisine verdiği bir röportajda yaptığı yorumdan alınmıştı. Tabir, diğer bir iki sloganla birlikte, Thatcher devriminin simgelerinden birine dönüştü, fakat kökeni Ayn Rand'ın yazılarına uzanmaktadır. Rand, *Bencilliğin Erdemi* adlı eserinde, “toplum’ diye bir varlıktan bahsedilemez, çünkü toplum yalnızca bir grup bireysel insandan oluşur,” demişti (1964: 15). Thatcher'ın kullandığı versiyonda buna Friedman'ın kapitalist bir sistemde ailenin “temel işlevsel birim” olduğu argümanı ilave edilir (2002: 33). Bu iki görüşü birlikte değerlendirdiğimizde, Thatcher'ın hem sahiplenici bireyin alanı hem de hizmet sunumu bakımından en uygun sektör olarak özel olanı ayrıcalıklı hâle getirir ve hangi okuma materyallerinin temel teşkil ettiğine dair iyi bir fikir edinmiş oluruz. Rand anlaşılır bir şekilde birçok yönüyle bağımsız bir düşünür olma sıfatını koruyor olsa da, kendisinin aşırı atomlaştırıcı vizyonunun Thatcher'ın toplumsal olan her şeye karşı güttüğü düşmanlığa güç verdiği açıktır.

Rand'ın bağımsızlığı kısmen de olsa esasında bir romançı olmasından, profesyonel anlamda felsefeci veya iktisatçı olmamasından kaynaklanmaktadır. Akademisyen olmaması, serbest piyasa ekonomisi veya liberter felsefe üzerine yorumlarda kendisine fazlaca değinilmemesini bir dereceye kadar açıklar; fakat akademinin bağımsız düşünürleri marjinalleştirmesinin yarattığı bu üzücü durum, onun eksikliğini yeterince açıklamaz. Rand'ın yokluğunun daha anlaşılır bir sebebi, Rand'ın serbest piyasa ve sahiplenici birey retoriğini mantıksal sonuçlarına vardırmayı yeğlemesi ve nihayetinde kolay kolay hazmedilemeyecek bir sonuca ulaşmasıdır. Ne var ki, tıpkı pornografi gibi, Rand'ın mesajının tatsız tarafı, Rand'ın benzer düşüncelere sahip özel çevrelerde zamanla edinilmiş, hatta sarhoşluk veren bir tada dönüşmesine engel olmaz. Zaten hangi ideolojik serbest piya-

sacı ve vergi yükünün altında ezilen kodaman, sömürge ve açgözlü değil de “küçük, sömürülen, kınanan, savunmasız bir azınlık” mensubu olduğunu duymaktan hoşlanmaz ki (1967: 41). Rand’ın 1961 yılında yayımladığı “Amerika’nın Ezilen Azınlığı: Büyük İş Dünyası” başlıklı denemesinde yer alan bu iddia, ABD’deki antitröst yasalarını “yasallaştırılmış linç”e benzetmekte ve Greenspan’ın tekel karşıtı yasalardan hoşlanmamasının temelini oluşturmaktadır. Zavallı şirket oligarkına yaktığı ağıtı “ırkî veya dinî azınlıklara yapılan adaletsizliğin bütün çirkin, acımasız yönleri iş adamlarına karşı da uygulanmaktadır” (41) diyerek sürdürdüğü düşünülürse, Rand’ın düşüncesini alenen benimsemenin niye sorunlu olabileceği hakkında bir fikrimiz olur. Burada kamusal olan her şeye karşı yönelttiği çeşitli argümanlara ayıracak yerimiz olmasa da, yakıcı sözlerini en açık biçimde 1963 yılında yayımlanan “Kolektif Etik” adlı denemesinde görebiliriz. Rand, burada, diğerkâmlığın medeniyetin ilerlemesinin altını oyduğunu ve “tarih öncesi bir yabanlığın âdetleri uyarınca yönetilen bir vahşi yaşamı koruma alanı”nı muhafaza ettiğini ileri sürer (96). İnsanların kamusal meselelerle ilgilenmeye başladıkları anda bireysel hakların bütünüyle ortadan kalktığını söyler: “[ardından] kabilenin canının çektiği bireyin kafasını ezmemesi için hiçbir neden görmeyen mağara adamı siyaset meydanına çıkar” (96). Deneme, cevabı belli, harika bir soruyla sonlanır: “Canlı bir insanın gözünün kesilip kör bir insana verilmesini, bu iki insanı ‘eşitlemek’ uğruna savunabilir misiniz? Hayır mı dediniz? O halde, özgür bir toplumda ‘kamu projeleri’ meseleleriyle daha fazla uğraşmanıza gerek yoktur” (99). Güya nesnelliği ve akılcılığı temel alan bir düşünce sistemi açısından daha büyük bir saçmalık olamaz. Ayn Rand’ın düşüncesini benimsemenin diğerkâmlığın şer olduğu bir karşı-olgusal argümanı kabullenmekten geçtiği düşünülürse, belki de Amerika’nın

iş insanlarının herkesten çok ezildiği veya toplumsal sorumluluk duygusunun yoldan geçen engellilerin organlarını çalma arzusundan başka bir şey olmadığı gibi fikirlerin çok da büyük bir hayal gücünü gerektirmediğini söyleyebiliriz.

Rand'ın diğerkâmlığa karşı argümanı düşüncesinin temelini teşkil eder ve savunduğu atomizmin aşırı değilse bile, radikal doğasını açığa vurur. Mesele, yalnızca diğerkâmlığı şer olarak görmesinden ibaret değildir. Dahası, serbest piyasa felsefesinin kaynaklarından faydacılık geleneğine karşı çıkarak, serbest piyasaya yönelik her türlü kolektif gerekçelendirmenin de, diğerkâmlığı benimsemesi ve kişisel eylemleri başkalarının mutluluğuna dayandırması bakımından, şer olduğunu ileri sürer. Rand'a göre, diğerkâmlık şerdir, çünkü "kendine saygı duyan, kendini ayakta tutan insan kavramına imkân tanımaz" (1964: ix). Diğerkâmlık bireyleri başkalarına yönlendirirken, "kişinin kendi çıkarlarını gözetmesi ahlâki bir varoluşun özünü oluşturur" (x). Rand, diğerkâmlığın başkalarının yararına yapılan her türlü eylemin iyi olduğunu belirtmesi sebebiyle, geçerli tek ölçütün faydalanıcı olduğunu, bunun da nihai olarak insanı eylemlerinin içeriğine ilişkin "ahlâki bir kılavuzdan yoksun bıraktığını" söyler (viii). Denemelerinin derlendiği –Alan Greenspan'ın da katkısı sağladığı– *Kapitalizm: Bilinmeyen İdeal* adlı kitapta, şunları ifade eder: "Kapitalizmin ahlâki gerekçesi 'kamu yararı'nı sağlamanın en iyi yöntemini oluşturduğu yönündeki diğerkâm iddiada bulunamaz. [...] Kapitalizmin ahlâki gerekçesi, insanın rasyonel doğasına uygun olan tek sistem olduğu, insanın varlığını insan olduğu için koruduğu ve temel ilkesinin adalet olduğu olgusunda bulunur" (1967: 12). Rand'ın burada adalet derken neyi kastettiğini anlayabilmek ve kişisel çıkarın, rasyonalitenin, insanın doğasının, hayatta kalmasının ve yaşamının ve özel mülkiyetin genel dünya görüşü bağlamındaki önemlerini tespit edebilmek için, Objekt-

vizm adını verdiği düşünce sistemini ele almak gerekir. Felsefesinin sonraki iki bölümde birkaç kez daha değinmek zorunda kalacağımız bazı temel varsayım ve önyargıları barındırması ve kendisinin serbest piyasacılar panteonundaki önemi sebebiyle mazur görüleceğini düşündüğüm, biraz uzun bir tartışmaya girmek durumundayım.

Daha önce yayımlanan *Bencilliğin Erdemi* adlı derlemede yer alan, “Objektivist Etik” başlıklı giriş denemesi, etiğin bir bilim olduğu iddiasını yeniden dile getirir. Böylesi bir iddianın felsefe taşının peşine düşen entelektüel fantezinin bir başka belirtisi olarak anlaşılması daha doğru olsa da, insan davranışının ölçülebilir bir bilime indirgenebileceği iddiası çağdaş idiotizmin temel unsurlarından biridir. Idiotizm saymaya bayılır. Rand’ın çalışmasında bilimin statüsü çok açık olmasa da –çürütülebilir olma testinden tam olarak geçmemesine karşın, özgün anlamıyla bir bilgi alanı olmanın ötesine işaret etmektedir– kendisi bilim terimini kullanmaktadır, çünkü etiğini insan yaşamının rasyonel bir tanımına dayandırdığını ileri sürer: “Objektivist Etiğin standart değeri [...] insan yaşamıdır, yani: insanın insan olarak hayatta kalması için gerekli olan şeydir” (1964: 25). Buradaki anlamıyla bilim, Rand’ın dönemindeki etik çalışmalarına hâkim olduğunu düşündüğü sübjektif hevese yönelik bir araştırmanın aksine, “objektif zorunluluğun” incelenmesidir (14). Öte yandan, hayatta kalmak için gerekli olduğunu düşündüğü şeyler seçkisinin fazlasıyla keyfi olduğunu göz önünde bulundurursak, bu çabasının sübjektivizmden nasıl kaçınabileceği muammadır, ama esas mesele bu değildir. Önemli olan, Rand’ın Objektivizminin, kendisinin iddia ettiği üzere, bir etik sisteminin ya “Tanrı’nın takdiri”ne yönelik doğaüstü ve sorgulanamaz bir inançtan ya da bunun seküler muadili olarak –aynı derecede doğaüstü– bir “toplumun iyiliği” mefhumundan kaynaklandığına dair mistik ve neo-mistik ina-

nıştan kurtulmayı hedeflemesidir (15). Aslında benlikle ve benliğin çıkarlarıyla başlayıp sonlanmayan her türlü etik argümana itiraz etme derdindedir.

Kişisel çıkarın ahlâkına dair sav birkaç adımda meydana gelir. Rand, değerin ne olduğuna ilişkin temel önermeyele başlar. Buna göre, değer, kişinin “kazanmayı ve/veya korumayı” hedeflediği şeydir ve “alternatifine rağmen bir hedefi gerçekleştirmek amacıyla eylemde bulunma kapasitesine sahip bir varlığı varsayar” (16). Yalnızca canlı olan bir şey, bir alternatifle yüzleşebilir, dolayısıyla “yalnızca canlı bir varlık hedeflere sahip olabilir, hedefler üretebilir” (16). Bu, bir organizmanın yaşamının onun “*değer ölçütü*”ne dönüştüğü anlamına gelir: “Yaşamını sürdürmesini sağlayan iyi *olandır*, buna karşılık yaşamını tehdit eden *şerdir*” (17). Bir başka deyişle, değeri mümkün kılan tek şey, yaşamdır; o hâlde, “bir canlı varlığın *var olduğu* olgusu, onun *ne yapması gerektiği*ni belirler” (18). Rand, yaşamı korumanın insanı diğer hisli ve hissiz yaşam biçimlerinden ayırt etmeye yaramadığını teslim ettikten sonra, insanın yaşamı açısından, haz ve acı hisleriyle ortaya çıkan iyiliğe ve kötülüğe dair en basit farkındalıklarından başlayarak, değer ölçütü olacak “doğru”nun ne olduğuna ilişkin bir argüman geliştirmeye başlar. Yaşam için iyinin veya kötünün ne olduğuna dair bilinçlilik hayatta kalmanın temel yolunu teşkil eder. Az gelişmiş organizmalar açısından hisler aracılığıyla yönlendirilme otomatik ve sezgiseldir. Rand’ın bu tarz otomatik davranışlardan “değerler kanunu” olarak bahsetmesini burada yorumlayamayacağım, fakat bu niteleme, yaşam ile değer birbirlerine karşıtılmadan sezgisel davranıştan nasıl değer olarak bahsedilebileceğine ilişkin herhangi bir ciddi açıklama getirmeyen Rand’ın argümanını geliştirirken yaptığı büyük sıçramalara işaret eder. Rand’a göre, insanın hayatta kalmasını sağlayan bu tür bir otomatik kanundan söz edemeyiz. “İnsanın diğer

bütün canlı türlerden temel farkı, *insanın bilincinin istençli olmasıdır*” (21). Bu istence dayalı karar verme veya seçme kapasitesi mefhumu, dünya içindeki varlığın *a priori* durumunu yok saymanın ve içine doğduğu dünyayı kabul etme veya reddetme becerisine sahip bağımsız bir özne varsaymanın yanı sıra, akılla bir tutulur. İlginç olan –Rand bunun kendi düşüncesi için de geçerli olabileceğini düşünmüyor gibi görünse de– istencin ve aklın yanılabilir olmayı beraberinde getirmesidir – ki bu da sorumluluk ihtiyacını doğurur. Bir başka deyişle, “insan [düşünceyi] başlatma girişiminde bulunmak, bunu sürdürmek ve sonuçları bakımından da sorumluluk üstlenmek durumunda kalır” (23). Bu başlatma girişi ve sorumluluk sözleri bir yönüyle Heidegger’in “sahicilik” ve “asıllık”la ilgili argümanıya kıyaslanabilir, fakat Heidegger’in her türlü kararımızı ve girişimimizi kaçınılmaz olarak çerçeveleyen bir dünyada ötekilerle-birlikte-varlığımız olarak gördüğü olgusalılık anlayışından tamamen yoksundur. Rand, karar ve girişim gibi etkinlikleri tanımlarken, “her şeyin yaratıcısı [olan] kendilik”, ‘her daim özgünlük’ olan de-haya methiyeler düzen Max Stirner’in egoizmine gönderme yapar (1993: 163). Rand’ın versiyonundaki önerme ise şu şekildedir: “[insan] ihtiyaç duyduğu veya arzuladığı her şeyi kendisi –kendi seçimiyle, kendi çabasıyla, kendi aklıyla– öğrenmeli, keşfetmeli ve üretmelidir” (1964: 23).

Bu iddianın anlamlı olabilmesi için Rand’ın bir tür olarak insanlıktan bahsetmesi gerekir, fakat bu söz konusu değildir. Rand, bireysel insanlardan söz etmekte ya da hem türü hem bireyi kastetmekte, fakat her hâlükârda bu durum bütün çalışmalarını ortasından yaran temel bir fay hattını meydana getirmektedir. İnsanın kolektif anlamından tikel insana geçiş gerçekten ilginçtir. Fakat iddianın anlamlı olabilmesi ancak bu icat kapasitesine kolektif bir süreç olarak bakmakla mümkün olabileceken, Rand bu sürecin bireysel

olduğunu savunur. Rand bütün yazdıklarında insanın kolektif adını kullanarak birey için doğru olanı tanımlamaktadır. İnsanlık durumunun tanımından bu durumun her bir kişi için doğurduğu sonuçlara geçmek tamamıyla meşru olsa da, Rand sürekli olarak bireyi her türlü kolektif mefhumdan ayırmayı hedeflemektedir. Örneğin, kapitalizm üzerine kitabında, şöyle der: “İnsanlar yeni bilginin keşfi için iş birliği yapabilirler, fakat bu tarz bir iş birliği her bir bilim insanının rasyonel melekesini bağımsız olarak kullanmasını gerektirir” (1967: 7). Bir başka ifadeyle, Rand sürekli kolektif ve toplumsal olanı kullanıp ayrı ve bireysel olanı ayrıcalıklı hâle getirir, fakat bunu yaparken de bu geçişi hiçbir şekilde gerekçelendirmez. Benzer bir argüman “toplumsal artık” diye bir şey olmadığını iddia etmeye çalıştığında da ortaya çıkar (5). Böylece, bir taraftan kolektif olan düşüncesinin zikredilmeyen zemini olarak varlığını korur, diğer taraftan akıl her bir bireyin kendi kavramlarıyla doldurduğu paylaşılan fakat boş bir kapasiteye, tuhaf bir fenomene dönüşür.

Bu bağlamda, insan bilincini istencin “buji, marş anahtarı ve şoför” gibi hayata geçirdiği bir makineye benzetir (23). İstencin bilinci nasıl öncelediğini ve bu öncelemenin bazı bireysel bilinçleri diğerlerinden daha az istençli ve dolayısıyla daha az değerli kılmadan nasıl yapılabildiğini sorgulayabiliriz, fakat bunlardan önce şu soruyu sormak gerekir: bütün bu önermeler, dili ya da paylaştığımız veya sosyalleşme süreçleriyle öğretilen ve bizim için bir dünya yaratıp iletişime olanak tanıyan kavramlarımızı nasıl açıklamaktadır? Böylesi bir bencilik Rand’ın aşırı serbest piyasa görüşünün bile gerek duyacağı işbirliği türüne imkân tanımaz. Bu kadar ayrıştırılmış, kendi kendini güdüleyen bilinçler, bütün zamanlarını kendi dünyalarını ötekilerin dünyalarına dönüştürecek araçları aramaya harcarken, nasıl mübadelede bulunabilecek? Rand yine her şeyi kendi kendine yeten, ken-

di kendini üreten bireye indirgemeye çalışmaktadır, fakat bunu yaparken de tasarımının işleyebilmesi için inkâr ettiği bir kolektivite unusurunu kullanmaktan imtina etmemektedir. Rand'ın pozisyonunun saçmalığını bir kenara bırakırsak, kendisi birçok bakımdan serbest piyasa düşüncesine kılavuzluk eden önyargıyı ve benim idiotizm adını verdiğim durumu simgelemektedir. İnsan ilişkilerinin zorunlu zemini olan kolektivitenin teslim edilmeyen varlığı veya daha doğrusu, toplumsal bağımlılığın aktif inkârı söz konusudur. Nihayetinde idiotizmin bu versiyonu, toplumsallıktan kaçarken, iletişimsel bir benciliğin çelişkisine yakalanmaktadır.

Ne var ki, daha da rahatsız edici olan, güya İnsanlığın/insanın hayatta kalabilmesi için vazgeçilmez olan özgün ve üretici akla dair bu bütünüyle düzmece kavrayışın, kamusal iletişimin ana ekolojisini oluşturan ayın, taklit, tekrar ve uyum üzerinden işleyen toplumsal etkileşimin büyük bir kısmını değersizleştirmek için kullanılmasıdır. Rand, iletişimin nasıl işlediğine dair hiçbir açıklama sunmaksızın, alışkanlıklara dayalı, gündelik etkileşim yerine gelenekten kopan iletişimi tercih etmektedir, fakat herhangi bir toplumsal etkileşimin, hatta ister takasa dayalı, ister *laissez faire* türünde olsun, her çeşit piyasanın işleyebilmesi için çokça törensel ve doğrulayıcı iletişime ihtiyaç vardır (Carey, 1989). Çanı olmayan bir New York Menkul Kıymetler Borsası düşünülebilir mi? Elbette, her toplumsal alanda büyük icatlar vardır. Menkul kıymetler borsaları da risk yönetiminin doğasını değiştirdiği söylenen matematiksel sihirbazlıktan nasibini almıştır, fakat bu tür yenilikler de icatlara ev sahipliği yapan ve söz konusu kurumun işlemlerini sağlayan çeşitli, çok sayıda ve oldukça sıkıcı iletişim eylemleri olmadan mümkün olamazdı. Bir menkul kıymetler borsası, Rand'ın tasvip ettiği entropik seviyede iletişimle çalışsaydı, sürekli krize girerdi. Başkalarıyla olan bütün gündelik münasebet-

lerimizdeki tekrarlar ve alışkanlıklar insan ilişkilerinin her çeşit biçiminde bir tutkal işlevi görürler, fakat Rand'a göre bunlar acınacak bir ahlâki düşkünlüğe işaret eder.

Rand, çalışmalarının inanılmaz derecede otoriter ve diktatoryal doğasını açığa vuran bir pasajda, insanların büyük çoğunluğunu şu bildiriyle gözden çıkarır:

Bazı insanlar düşünmeyi seçmeyip, eğitilmiş hayvanlar gibi başkalarından öğrendikleri ses ve hareket rutinini taklit edip tekrarlayarak, kendi uğraşlarını anlama yolunda hiç çaba sarf etmeyerek hayatta kalıyor olsalar bile, gerçek şudur ki bu insanların hayatta kalmasını dahi mümkün kılan, düşünmeyi seçen ve onların tekrarladıkları hareketleri keşfeden insanlardır. Bu akıl parazitlerinin hayatta kalmaları kör talihin eseridir; odaklanmaktan aciz zihinleri kimi taklit edeceğini, *kimin* hareketlerini takip etmenin güvenli olduğunu bilemez. (25)

Bu pasaj birkaç sebepten ötürü olağandışıdır. Öncelikle, bazı hayatların siyasal korumadan toplu olarak yoksun bırakılması rahatsız edicidir. Güya diğerkâmlığın merkezinde yer alan fedakârlık mantığının karşısında duran bir felsefeyi de yansıtan ve hayatta kalmayı savunan bu argümana göre, Rand kendi doğru insan davranışı tanımları uyarınca iş görmeyen nüfusun büyük bir çoğunluğunu –üretken bir biçimde düşünmeyen ve çalışmayan, yani girişimde bulunmayanları– parazit ve insanlık dışı olarak yok saymaya pek heveslidir. Bu pasajın olağandışı olmasının ikinci sebebi, hiç kimsenin mülkiyeti olmayıp herkesin sahibi olabileceği şeyleri nitelleyen ve *res nullius* denen Roma prensibini düşünce mertebesine yükseltmesidir. “Boş alan” veya sahipsiz alan kavramı, William Petty ve John Locke gibi 17. yüzyıl düşünürleri tarafından sömürgeci genişlemeyi desteklemek ve “boş”, üretken olmayan toprağın kapatılmasını meşrulaştırmak amacıyla ge-

liştirilmişti. Burada önemli olan, mülkiyetin emek gücünün bir araya gelmesiyle yaratıldığı iddiasının ötesinde, Locke'un *Hükümet Üzerine İkinci İnceleme*'sinin 40. bölümündeki, emeğin "her şeye değerin farklılığını atfettiği" tezidir (1952: 24). Locke'a göre, belli bir emek türü, aksi takdirde boşa gidecek olan toprağa değer kazandırmaktadır. Buna uygun olarak, Rand'ın "akıl parazitleri" olarak tarif ettiklerinin bilinci benzer bir şekilde boştur, üretken değildir ve değersizdir.

Şimdiye kadar Rand'a göre de betimsel olarak doğru olan, yani aklını kullanan, istençli ve nihai olarak kendi kendini güdüleyen bir organizma olarak İnsanın gerçek doğasına neyin tekabül ettiğinin doğru bir tarifi hakkında bir fikir edinmiş olduk, fakat kapitalist sistemin ahlâki olarak neden doğru olduğunu henüz açıklamadık. Bunu yapabilmek için, yaşamın olumlanması ölçütünün Akıl, Amaç ve Öz-Saygı olmak üzere nasıl üç değere ayrıldığını, bunlara da Rasyonalite, Üretkenlik ve Gurur denen üç erdemin nasıl denk düştüğünü göstermemiz gerekir (27). Rand'a göre, değer, kişinin hedeflediği bir şey; erdem ise bu değeri temin etmenin yöntemidir. Gelgelelim, böylece, kendimizi hemencecik çok anlamlı olduklarından şüphe duyulmayacak terimlerin yalnızca tek bir şekilde okunmasına izin veren anahtar kelimelerin ve Rand'ın mükemmelen Orwellci ikili konuşmanın (*Orwellian double speak*) kuşatması altında buluruz. Rand'a göre, akıl değerinin peşinden rasyonalite erdemiyle koşulur; rasyonalite ise "gerçekliğin kişinin gücü yettiği ölçüde bütünüyle algılanmasına ve kişinin algısının sürekli, aktif genişlemesine bağlılığı" ifade eder. Rasyonalite, "kişinin kendi varlığının gerçekliğine, yani kişinin kendi gerçeklik algısının üzerinde hiçbir değer veya düşünceye yer vermemesi [...] ilkesine bağlılık" demektir (28). Diyelim, güneşin dünyanın etrafında döndüğünü söylüyorum. Hiçbir tecrübem bana aksini göstermiyor. Hakikati öğrenebilmem için Kat-

herine Hayles ve diğerlerinin toplumun “genişletilmiş” veya “dağıtılmış bilişi” dediğine ihtiyacım vardır. Hakikati kendi başıma bulmam mümkün değil, fakat başkaları sayesinde bulabilirim. Rand bunu elbette destekleyecektir. Rasyonalite tanımının birinci bölümü buna işaret eder. Fakat retorik üslubuna uygun olarak, hepimizin bağımlı olduğu bu genişletilmiş bilişi hemen özelleştirmek ister. Tıpkı kime yardım etmemiz, kimi kınamamız gerektiğine ilişkin ahlâki bir muhakeme yürüttüğümüzde olduğu gibi, mesele daima nihai hakem olarak bende biter: Rand’a göre, toplumun “konu üzerinde hiçbir söz hakkı yoktur” (93). Kişinin algısını genişletmesine ilişkin şerhe karşın, bu diyalojik değil, monolojik bir modeldir. Aslında bu entelektüel açıklığın değil, dogmanın tarifidir.

Benzer bir durum, Üretkenlik ve Gurur erdemlerinde de ortaya çıkar. Üretkenlik, Kartezyen bir tarafgirlikle, “insan aklının insan yaşamını sürdürmesini” sağlama yöntemi olarak tanımlanır (29). Üretkenlik, “bir işin odaksız bir biçimde yürütülmesi değildir. Her türlü rasyonel uğraş sahasında, bilinçli bir şekilde üretken bir kariyerin peşinden koşmayı seçmek demektir” (29). İnsanın “sınırsız başarısına” giden yoldur ve “dünyayı kendi değerlerinin suretinde yeniden şekillendirme hedefine bağlılığını” temsil eder (29). Şayet buradaki insandan insan türü kastediliyorsa, Nietzsche bize insan bilgisinin dünyanın kendi suretimizde yaratılmasından başka bir şey olmadığını hâlihazırda söylemiştir, fakat buradaki insandan insanlar, yani bireyler kastediliyorsa – ki şüphesiz kastedilen budur, bunun doğurabileceği tek sonuç, tiranlıktır. Bu üretkenlik vizyonunun en rahatsız edici yönü ise, Rand’ın gündelik mükerrer veya törensel iletişimi göz ardı etmesine benzer bir şekilde, çok sayıda insanın, kapitalist sistem içerisindeki uğraşları sebebiyle, bırakın dünyayı yeniden şekillendirmeyi, kendilerine hiç-

bir özerklik hakkı tanınmayarak doğrudan dışlanmalarıdır! Eğer buna “kişinin kendi ahlâki mükemmeliyetini gerçekleştirip, kendini kendisinin en yüksek değeri olarak görme hakkını kazanması”nın gerekliliği şeklindeki gurur tanımını eklersek (29), nüfusun çoğunluğunu “parazit, otlakçı, yağmacı, zalim ve haydut” olarak yargılayan bir düşünür portresi karşımıza çıkar (36). Ve tabii ki, bu insanlar hakkındaki “*ahlâki yargı bildirmekten asla geri durulmamalıdır*” (82)!

Kolektifliği ilkel ve hayvani olarak gören bu vizyon, biçimsel haklar meselesine geri dönmemizi gerektirir. Rand’ın rasyonel kişisel çıkarın önceliğini ahlâkın temeli olarak gören argümanı, onun haklar mefhumunun da özel bir bireyciliği yansıttığı anlamına gelir. Hakları doğuran liberal gelenekte hak konusu açık bir şekilde özerk bireyi temel alsa da, liberal geleneğin büyük bir kısmı bütün insanların aynı avantajlara sahip olmadığını ve devlet ile sivil toplumun dezavantajlı kesimlere haklarının verilmesi amacı doğrultusunda çalışması gerektiğini tanıyan bir diğerkâmlık ilkesini içerir. Bu amaç doğrultusunda, Birleşmiş Milletler’in İnsan Hakları Şartı bütün bireylerin insanlar olarak onurlarını koruyabilmeleri için nelere erişmeleri gerektiğini açık bir şekilde ortaya koyar. Buna karşı Rand “tek bir temel hak olduğunu [...], bunun da yaşam hakkı” olduğunu savunur (110). Yaşam, elbette, rasyonel kişisel çıkarın üretken modeline indirgenir. “Mülkiyet hakları olmadan, diğer hiçbir hak mümkün olmaz. İnsan kendi yaşamını kendi çabasıyla sürdürmek zorunda olduğundan, kendi çabasının ürünü üzerinde hakkı olmayan insan, yaşamını sürdürme aracından da yoksun kalır” (110). Mülkiyet hakkı, “*bir nesne üzerindeki hak*” değil, “*bir eylemde bulunma*” hakkıdır (110). Aslında bir nesne üzerindeki haktır, fakat Rand’ın burada kastettiği, mülkiyet veya toprak üzerinde, yaşamanızı sağlayacak üretim araçları veya maddi koşullar üzerinde bir hak olmadığı, yalnızca bun-

ları elde etme hakkı olduğudur ve bir kere bunlar elde edildi mi, bunları devletin hiçbir müdahalesi olmadan kullanma hakkı söz konusudur. “Bir işe sahip olma hakkı diye bir şey yoktur – yalnızca serbest ticaret hakkı vardır [...]. ‘Eve sahip olma hakkı’ da yoktur, yalnızca serbest ticaret hakkı vardır [...].” (114). Başkalarının hayatta kalma araçlarını temin etmeleri konusunda kaygı duymamıza gerek, mutlu olmamamız için de neden yoktur, çünkü başkaları Rand’ın doğru yaşama tarzına dair belirlediği spesifik sınırlamalar uyarınca iş görmüyorlarsa, nihai kertede destek görmeyi hak etmemektedirler. Haklara dair bu tür bir biçimsel anlayış kendi kendini doğrular niteliktedir, çünkü mülkiyet sahibi bir kimse rasyonel olarak kendi çıkarını gözetmeli ve dolayısıyla hak ettiğini elde etmelidir; öte yandan, mülkiyet sahibi olmayanların üç erdemden de nasiplenmemiş –hayvan, ilkel ya da suçlu– ve dolayısıyla son derece meşru gerekçelerle *hak etmiyor* olmaları gerekmektedir. O hâlde tek hak, rasyonel kişisel çıkar gözetilirken elde edilen mülkiyeti güvenli bir şekilde kullanma hakkıdır; böylece, tüccar ahlâkın timsali olur. Böylece sıkı ahlâki kumaştan insanlar arasında uyuşmazlık olmaz, çünkü hepsi birbirinde yaşam için gerekli mülkiyeti temin etmek amacıyla eylemde bulunma zorunluluğunu görür ve hepsi birbirinin hayatta kalabilmek için yeteri kadarına sahip olmaya yönelik eylemlerine saygı duyar. Sonuç olarak, objektivist etik şunu savunur:

İnsanın iyiliği insanın fedakârlığını gerektirmez ve birisinin bir başkası için yapacağı fedakârlıkla [diğerkâmlıkla] gerçekleştirilemez. Objektivist etik, insanların rasyonel çıkarlarının çatışmadığını – hak edilmeyeni arzulamayan [...], değere değerle karşılık vererek birbirleriyle tüccarlar olarak ilişki kuran insanlar arasında bir çıkar çatışması olmadığını savunur.

Ticaret ilkesi kişisel ve toplumsal, özel ve kamusal, manevi ve maddi bütün insan ilişkilerine hükmeden tek rasyonel etik ilkedir. Ticaret ilkesi, *adalet* ilkesidir. (1964: 34)

Devamında Rand, tüccarları insanlara bağımsız eşitler muamelesi göstermeleri ve “[kendi] başarısızlıklarının yükünü başkalarına yüklememeleri” bakımından yüceltmeyi sürdürür (35). Elbette günümüzde “şayet bankacı değillerse!” şerhini düşmek gerekecektir.

İdeolojinin yapısı

Smith, Hayek, Friedman ve Rand’a dair bu kısa yorumlar idiotizmin bir ideoloji olarak içeriğine dair bir fikir verse bile, Rand’ın İnsanın üretkenliğini, “dünyayı kendi değerlerinin suretinde yeniden şekillendirmesi” olarak tanımlaması bize Althusser’in çalışmasına dönerek ideolojinin yapısını tartışma imkânı sunar. Buradaki anahtar, bir önceki bölümde de dikkat çektiğimiz üzere, imgenin oynadığı roldür. Althusser’in ideolojiye ilişkin ayna yaklaşımı Lacan’ın ayna evresi üzerine çalışmasından bir uyarılma olarak biliniyor olsa da, ideolojinin yapısını en açık biçimde ortaya koyan, onun Ludwig Feuerbach’ın Hristiyanlık üzerine yazdıklarındaki ayna ilişkisine ilişkin yürüttüğü tartışmadır. Ayna işlevi, yani ayna ilişkisi dünyanın spesifik (tikel) görüşlerini desteklemek açısından vazgeçilmez olmasına karşın, bu ilişkinin herhangi bir dünyanın üretimi açısından büyük önem arz ettiğini de teslim etmemiz gerekir. Althusser, “Feuerbach Üzerine” adlı denemesinde, Feuerbach’ın *Hristiyanlığın Özünü* adlı eserinde ifade ettiği şu temel iddiayı inceler: “Öznenin *özel ve zorunlu olarak* ilişki kurduğu nesne, öznenin *nesneleşmiş kendi* özünden başka bir şey değildir” (Althusser, 2003: 94-5). Althusser, Husserl’in

geç felsefesini ve özellikle Heidegger'in Dasein'in dünyasıyla kurduğu ilişkinin karakteri üzerine yazdıklarını önceleyen bir analizle, Feuerbach'ın dünyayı bir öznenin kurduğu merkez olarak gören ve "bu merkezi bir daire gibi çevreleyen ve bu öznenin veya varlığın özünü nesneleştiren bir nesneler alanını" tespit eden bir teori geliştirdiğini gösterir (95). Söz konusu nesneler dairesi, öznenin ufkuna dönüşür. Bu, öznenin nesneler ufkunda mükemmelen yansıtıldığı bir ayna ilişkisidir. Aslında Althusser'e göre denklem, "her iki yönden, öznenen veya nesneden, yaklaşmamıza ve sonucun aynı olmasına" olanak tanımaktadır (96). Hatta herhangi bir ayna nesnesinden başlanıp özneye ulaşılabilir. Gelgelelim, Feuerbach'ın vurgulamak istediği nokta, dinin bu ufukta ve bu nesneler arasında insanın özüne erişmemizi sağlaması bakımından ayrıcalıklı bir konuma sahip olduğuydu. İdiotizmden bahsediyorsak, söz konusu ayrıcalıklı nesne, elbette, piyasadır.

Althusser'e göre, Feuerbach'ın özne ile nesne arasındaki ilişkiye getirdiği ayna yorumu, biraz naif bir yorum olsa da, bize "her türlü ideolojik söylem" in yapısına ilişkin bir model sunar. Bu naiflik Feuerbach'ın özne ile nesne arasında, birinin diğ erinde ve diğ eri aracılığıyla kendini tanımasını içeren bir karş ılıklılık ö ngörmesinden doğ ar. Althusser, bu naiflikten kaç ınmak adına, Lacan'ın ş u tespitine başvurur: ayna ilişkisi aslında bir yanlış tanıma sürecinden ö türü asimetriktir; bu süreçte, çocuğ un özdeşleşmesi, "bir serapta kendi iktidarının serpilmesini bekleyen" bir baş ka kişinin aynadaki imgesinin (*imago*) benimsenmesinden türer (1977a: 2). Ö tekinin iç e doğ ru yansıtılan imgesi ileriki öznel geliş imin temelini oluşturur. Rand'ın çalış masında, *imago*, her rasyonel ve dolayısıyla ahlâki varlığ ın aynadaki ş ablonu olan üretken, giriş imci Ö zne olacaktır. Feuerbach'ın incelemesine uygun olarak, Lacan da "*imago*'nun işlevi [...],

organizma ile gerçekliği arasında –ya da, tabir caizse, iç dünya (*Innenwelt*) ile çevre dünya (*Umwelt*) arasında– bir ilişki kurmaktır,” der (4).

Althusser, Feuerbach’ın modeli içerisinde yaptığı dört hamle üzerinden asimetriyi tanıtır. İlk olarak, ideolojinin yapısı, özne ile nesne arasında “karşılıklılığın aynadaki yansıması”dır: “Bütün ideolojiler özünde *ayna gibidir*” (2003: 128). İkinci olarak, “ayna gibi yapının *merkezinde* özne varmış gibi görünür” (128). Üçüncü olarak, merkezde konumlanmanın bu yapısı, “öznenin nesnesinin aynı zamanda kaçınılmaz olarak öznenin öznesi” olduğu bir “*ikileme*”ye tekabül eder. [...] Bu yüzdendir ki, insan-öznesinin nesnesi, Yüce özne olan Tanrı’dır’ (128). Dördüncü ve son olarak, bu ikileme aynı zamanda merkezde konumlandırıran yapının ikilenmiş Özne üzerinde yeniden konumlanmasına neden olur: “özne = nesne ilişkisi [...] yeni bir biçim alır ve *birinci öznenin İkinci Özneye mutlak surette tabi kılınması* ilişkisine dönüşür” (130). Althusser’in de belirttiği gibi, bu asimetri sayesinde ikinci Özne, tıpkı idiotizmin ideolojisindeki piyasanın ve onun “görünmez el”inin konumu gibi, egemendir, hâkimdir, garantidir. Althusser’e göre, “teslimiyet/garanti ikilisi [...] bu şekilde herhangi bir ideolojinin yapısının temel unsuru olarak açığa çıkar” (130).

Yine de bu analizi tamamlamak adına, Friedman ve Rand gibi serbest piyasacıların gayretkeş evanjelizmini ve sayısız kriz ve başarısızlığa rağmen serbest piyasa ideologlarının kapitalizmi asla kusurlu olarak görmemelerini açıklayabilmek için bir asimetri unsuru daha tanıtmak gerekir. Bunun sebebi, Öznenin ancak başarısızlığın açıklamasını yapan bir ayna ilişkisi sayesinde garantör olmayı sürdürebilmesidir. Bu bağlamda, Slavoj Žižek’in arzu analizi çok işe yaramaktadır. Eğer Özneyi yarattığımız dünyanın garantörü olarak iş görmek üzere atanmış bir varlık olarak ele alırsak, Žižek’e göre

(2005) böylesi bir garantörü her şeye kadir olarak görmemiz mümkün olamayacaktır; çünkü bu onunla özdeşleşmemize engel olacaktır. Bunun yerine, garantör çok az da olsa, bizim ilave katkı sağlamamıza ve kendisi yanında yer edinmemize imkân tanıyacak kadar kusurlu olarak gösterilir. Nasıl dünyadaki şer Hristiyanlığın Tanrısının kusuru değil, yeterince Hristiyan olmamamız sebebiyle bizim kusurumuzsa, Piyasa da kapitalizmin kusurları için suçlanamaz. Kusur, yeterince iktisaden liberal olmamamız, Piyasanın katıksızlığına layık olmamamız sebebiyle, bize aittir. Bu şikâyetle yukarıda tartışılan serbest piyasacıların, ısrarla ekonomik krizlerin kapitalizmin –bizim okumamızda, serbest piyasanın– kusuru olmadığını, kapitalizmin saf biçimiyle tamamen serpilmesine izin vermeyen hükümetlerin kusuru olduğunu vurgulayan yazılarında sıklıkla rastlanır (Hayek, 2007: 205; Rand, 1967: 25 ve 45; ve Friedman, 2002: 50). Bu gayretkeş havariler kendilerini kusurun ilişiği (Žižek, 2005: 31) ve zorunlu ilave katkısı olarak görürler. Sözleri, yapbozdaki eksik parçadır ve vaaz veren çalışmaları şimdiki zamanı daima kusurlu kılacak bir bütünlük, tatmin ve bolluk çağını başlatacaktır. Böyle bir perspektiften bakıldığında piyasa, başarısız olduğu gösterildiğinde dahi, başarısız değildir. Sadece imana gelmeyen inançsızlar tarafından hayal kırıklığına uğratılmıştır.

Burada bildiğimiz dünyanın dağılacağı tehdidinin doğurduğu kaygıdan kurtulmak için bildiğimiz dünyayı yeniden olumlamaya benzer bir günah keçisi işlevi söz konusudur. Heidegger'e göre, dünyamız tehdit edildiğinde, ya bildiğimiz pratiklere kendimizi gömerek anlık anlam kaybını yok sayarız ya da tehdit sürdüğü takdirde yırtıcılaşır ve tehdidin nedeni olarak gördüğümüz her şeye saldırırız. Dünya-içinde-varlığımıza ve ideolojinin işleyişine dair bu anlayış kapsamında, sistem yalnızca Öznenin yapmamızı istediklerini yapmadığımız için başarısızlığa uğrayabilir. Böylece kriz,

katmerli bir aynılık üretir, hatta belki de evvelden yapmakta olduklarımızı daha yoğun yapmamıza sebep olur. Bu her ideolojide karşılaşılan ve son derece dogmatik pratiklere yol açan bir sorun olsa da, Hayek, Friedman ve Rand'ın çalışmalarından da anlaşılacağı üzere, idiotizmin bir ideoloji olarak, (totaliter olmasa da) baskıcı ve otoriter unsurları da dâhil olmak üzere içeriği, onu bahsi geçen ayna yapısının en vahim sonuçlarını doğurmaya daha yatkın kılmaktadır. Sonraki üç bölümde, idiotizmin bu temel önermelerini ekonomi, siyaset ve kültür alanlarındaki çağdaş pratiklerle ilişkileri bağlamında ele alacağız.

İdiotizm ve Ekonomi

Savaş sonrası uzun ekonomik canlılığın kekeleyen ve sendeleyeni bir iflasa dönüştüğü 1970'lere gelindiğinde, idiotizm ideolojisi kendini ekonomik kurtuluş ve kapitalist diriliş öğretisi olarak sunabileceği çok iyi bir konuma ulaşmıştı. Bir başka deyişle, artık serbest-piyasa kapitalizminin sözde saf biçiminin herhangi bir kamusal sınırlama olmaksızın iş görmesine fırsat vermenin vakti gelmişti. Böylece, kapitalizmin her daim vaat ettiği, fakat hükümetlerin müdahaleleri yüzünden gerçekleştiremediği bolluğu yaratacağı iddia edilmişti. Resmedilen tabloya göre, neoliberal devrim sayesinde son 30 yıl içerisinde sürekli büyüme, yaygın bir hayırseverlik ve bireysel özgürlük devri yaşandı. Bu devir, yalnızca, risklerle dolu bir dünyada yıkıcı fakat öngörülemez bir kaza olduğuna inanmamız istenen finansal sistemin 2007-8 dönemindeki çöküşüyle kesintiye uğradı. Birçokları, ekonominin finansallaştırılmasıyla, inişli çıkışlı iktisadi dalgalanmaların sonuna gelindiğine inanmıştı. Büyük Finansal Kriz'in patlak vermesinden kısa bir süre önce, dönemin ABD Merkez Bankası Başkanı Ben Bernanke gibi önemli figürler, ku-

ralsızlaştırma, yeni finansal araçlar ve daha verimli piyasaların gerçekten de neoliberallerin ileri sürdüğü gibi her derde deva olduklarını kanıtlamaya başladıkları bir “Büyük Moderasyon”dan bahsediyor, kapitalizmin artık kalıcı büyüme ve istikrar yoluna girdiği savunuluyordu. Artık endişelenmeye gerek yoktu. Zenginler daha da zenginleşiyor, Avrupa’nın mutlak monarklarından beri görmediğimiz büyüklükteki bir servetin sahiplerinden oluşan bir sınıf doğuyordu. Yine de, küresel ekonominin bütün üyelerini sürekli büyüyen bir maddi refaha ulaştırdıkları için, bu yeni aristokrasinin tamamıyla meşru olduğu iddia ediliyordu.

Gerek 1970’lerden bu yana büyümede bir durağanlık yaşandığı ve ABD’de ücretlerin GSYH’daki yüzdesinde bir düşüş olduğu gerçeği (Bellamy ve Magdoff, 2009: 129-30), gerekse gelişmekte olan dünyada hakları ellerinden alınmış ve topraksızlaştırılmış milyonlarca yoksulun durumu düzenli olarak inkâr ediliyordu. Dahası, ekonominin finansallaştırılmasının aslında olgunlaşmış kapitalizme içkin durağanlık eğilimini yara bandıyla tedavi etmeye benzediği ve bu çok kazandıran devrimin eninde sonunda karaya vuracağı yönündeki argümanlar, serbest piyasa ideologlarını hiç mi hiç kaygılandırmıyordu. Elbette büyük başarısızlığa rağmen, idiotizm hâlâ güçlüdür. İdeolojik olarak özelleştirmeye ve serbest piyasaya o kadar bağlı, maddi olarak finans sektörüne o kadar borçluyuz ki finansal krize, sistemin neredeyse doğrudan çökmesine yol açan değişimlerden bile daha devrimci önerilerde bulunmadan doğru dürüst tepki veremiyoruz. O hâlde 80 yıl içerisinde, bir buhrandan ötekine geçtik – ki ikincisini 1929’daki çöküşün ardından alınan bazı dersler ve büyük bir para arzı dindirebildi. Paul Krugman’ın belirttiği gibi, çöküntünün ardından, bir sonraki çöküntüde ne yapacağımızı güya bildiğimiz varsayımıyla, serbest piyasalara olan inancın yeniden tesisine Paul Samuelson 1950’de “neo-klasik

sentez” adını vermişti, ama Krugman’ın kendisi “Keynesyen sözleşme” terimini tercih ediyor (2008: 102). Bizi 1930’ların kasvetinden 1970’lerin düşüşüne sürüklemek üzere kurtaran sözleşmenin sözde kusurlarını serbest piyasa dogmasının gidereceği düşünüldüğüne göre, Keynes’in hayaletinin çirkin yüzünü uzun süre göstermesine imkân tanınmamalıdır. Müdahale yalnızca olağanüstü bir durum, yani hâlâ kendi özgürlüğüne kavuşmayı bekleyen kapitalizm için geçici bir terapi olarak görülmelidir. En katı piyasa dogmasını savunanlara göre sorun hâlâ devlet müdahalesidir ve onların vaat ettiği ütopya ancak ekonominin devlete dair her izden arındırılmasıyla ulaşılabilecektir. Böylece bütçe açığının azaltılması, kamu kesiminden yapılan kesintiler ve yeni özelleştirme dalgalarıyla hayat devam eder.

1980’lerde gerçekleşen ve Büyük Finansal Kriz’e rağmen hâkimiyetini sürdüren devrimin doğasını ele almadan önce, iktisadî döngünün doğası ve önerilen çözüm hakkında genel hatlarıyla da olsa bir şeyler söylemekte yarar var. Bunun sebebi, meselenin basitçe doğru kapitalizm modeline sahip olmakla ilgisinin olmaması, kapitalizmin kendisinin ve onun sözde sonsuz genişleme ihtiyacının bir sorun teşkil etmesidir. Sonlu kaynakları olan sonlu bir gezegende yaşadığımızı biliyoruz. Kaynakların sonlu olduğunu biliyoruz, çünkü sınırlı miktardalar veya potansiyel olarak sürdürülebilir olsalar bile tüketim düzeyimiz yenilenme kapasitelerini aşmaktadır – öte yandan, sermaye sürekli ve bileşik büyüme talep etmektedir. Bu, David Harvey (1999, 2010) gibi yorumcuların sermayenin “sınırı” olarak değerlendirdikleri görece bariz fakat acilen odaklanılması gereken olgulardan yalnızca biridir. Bu özel sınıra aşağıda tekrar değinmem gerekecek, fakat ekonominin nasıl finansallaştırıldığını anlayabilmek için, 1929 buhranını ve kapitalist sistemlerin kaçınılmaz olarak sistemik ve dolayısıyla yıkıcı boyutlarda gerçek-

leşme potansiyeline sahip devalüasyona yol açan aşırı üreti-
me – yani, daha fazla artık arayışında gidebileceği yerlerden
sürekli olarak yoksun kalan bir artık üretimin meyletmesini
tekrar incelememiz gerekir.

Fordizmden post-Fordizme

20. yüzyıl, 1907'deki banka paniğinden dev bir serbest ya-
tırım fonu olan *Long Term Capital Management*'in 1998'de
kurtarılmasına ve 2000'de internet şirketi (dot-com) balo-
nunun patlamasına uzanan, farklı ölçeklerdeki durgunluk
ve krizlerle son bulan çeşitli iktisadi döngülerle bölünmüş
olsa da, kapitalizm tarihinin üç dönemine tanıklık ettiği söy-
lenebilir. Birincisi, Birinci Dünya Savaşı'na ve Büyük Buh-
ran'a yol açan devletlerarası emperyalist büyüme çekişmesi-
nin gerçekleştiği dönemdir. İkincisi, harabeye dönmüş Av-
rupa'da doğan Keynesyen iktisat, New Deal ve istikrara ka-
vuşmuş Fordizmin dönemidir. Üçüncüsü ise, 1970'lerde if-
las eden karma ekonominin yerine bir çözüm olması bekle-
nen küresel serbest piyasa dönemidir. 1930'lar, 1970'ler ve
21. yüzyılın ilk on yılı olmak üzere her üç büyük kriz dö-
neminin de kendine özgü nedenleri olmakla birlikte, hep-
si de sermaye birikimi sürecinin temelinde yatan bir soru-
nun tezahürü olarak anlaşılabilir. Ekonomi olgunlaştıkça,
artık ürünün kendini yeniden üretme yollarını bulması gi-
derek güçleşir; ya kaynaklar veya piyasalar yetersizdir, ya
da kapitalist altyapıyı geliştirme fırsatlarında bir doygunlu-
ğa ulaşılmıştır. 1929'da, Menkul Kıymetler Borsası'ndaki çö-
küşün en yakın nedenleri, siyasal ve ekonomikti. Liaquat
Ahamed'in *Finans Lordları* adlı harika eserinde de anlatıldı-
ğı gibi, esas sorumlular Birinci Dünya Savaşı sonrasında ba-
rışı tesis eden ve uluslara sürdürülemez borçlar yükleyen si-
yasetçilerken; ikinci sorumlu grup altın standardını yeniden

tesis eden ve bunu akabinde tesis edilen döviz kurlarıyla önde gelen ekonomilerin pek azının baş edebildiği bir dönemde yapan merkez bankalarıydı (2010: 501-2). Her iki kararı düzeltmek veya daha farklı kararların alınması durumunda bazı sorunları azaltmak mümkün olmasına rağmen, sorunların daha uzak fakat daha kaçınılmaz nedenlerinden birini kapitalizmin büyümesinin içsel sınırı olan aşırı üretim bağlamında anlayabiliriz.

Bu soruna genelde Marksist ve neo-Marksist iktisat dikkat çeker ama benzer bir soruna özellikle Amerikan Keynesçi Alvin Hansen'in "durgunluk tezi"yle bağlantılı daha ana akım araştırmalar da yeterince eğildi. Bellamy ve Magdoff'un belirttiği gibi: "Hansen kapitalist ekonomiyi ilerleten özel tarihsel güçlere odaklandı [...]. *Tarihsel* güçler olmaları bakımından, bunlar geçici bir karaktere sahipti ve zamanla ortadan kalktılar" (2009: 13). Buna ilaveten, daha önce de değinildiği gibi, kapitalist ekonominin olgunlaşması geleneksel yatırım fırsatlarının azalması anlamına geliyordu, çünkü yatırım "çok az miktarda yeni net yatırım şeklini alıyor [...], giderek eskinin yerini almaya odaklanıyordu" (13). Bu gelişmeler ise, kapitalizmin büyümesini sağlayacak yeni tarihsel güçlerin veya kalkınma faktörlerinin bulunmasını zorunlu kılıyordu. 20. yüzyılın düzenli büyüme ve iflas döngülerine baktığımızda, en yakın nedenlere yönelik bütün açıklamaların temelinde bu sorunun yattığını görmek zor değildir; fakat çoğu ekonomist bu soruna dikkat çekmeyi tercih etmez, çünkü bu öyle bir sorundur ki düzenlemelerin yeterliliğini veya işletme yöntemlerini değil; bir birikim rejimi olarak kapitalist sistemin temel önermelerini ilgilendirmektedir. Durgunluk tezini destekleyen en güçlü sav, Milton Friedman'ın savaş sonrası büyüme sırasında dile getirdiği teorinin "bütünüyle çürütüldüğü" iddiasıdır (2002: 76). Aşağıda daha ayrıntılı bir biçimde ele alınacağı üzere, sorun, elbette,

pozitivizmin tarihsel bir bakıştan hiç nasiplenmemiş olması ve böylece tarihsel faktörleri kolaylıkla evrensel hakikatlerle karıştırabilmesinden kaynaklanmaktadır.

Martyn Lee (1993), tüketim kültürünün doğuşuna ilişkin mükemmel çalışmasında, hem 1929 buhranına yol açan tarihsel faktörleri, hem de bunun akabinde Fordizmin istikrara kavuşmasını inceler. Bu analiz, tüketim kültürünün eksiksiz bir şekilde gelişmesini ve 2008'in Büyük Finansal Krizi'ne yol açan 1980'lerdeki kredi patlamasını anlamamızı sağlar. Lee, yukarıda genel hatlarıyla sunulan Marksist yaklaşımı tatbik ederek, aşırı üretim sorununu özellikle teknolojik bir sorun olarak ele alır. Genellikle 1913'te kurulan ilk otomatik Ford fabrikasıyla ilişkilendirdiğimiz yenilikçi kitlesel üretim yöntemlerinin ortaya çıkması, yeni yatırım alanları ve yeni birikim yöntemlerinin oluşmasına fırsat sağladı. 1911'de Frederick W. Taylor'ın *Bilimsel Yönetimin İlkeleri* adlı eserinde ortaya koyduğu örgütlenme yöntemlerinin de ortaya çıkmasıyla birlikte, üretim daha hızlı ve daha verimli bir hâl aldı ve böylece daha büyük üretkenliğe ve dolayısıyla daha büyük kârlara giden yeni bir yol açılmış oldu. Ne var ki, başka tarihsel faktörler bu birikim rejimini aksatmakla kalmayıp, sistem çapında bir krize de yol açacaktı. Lee'nin dikkat çektiği gibi (1993):

Bir birikim rejiminin hâkim üretim tarzının ölçek ve biçimine uygun uzun-vadeli nicel ve nitel emek-gücü arzını temin edebiliyor olması gerekir. Yeterli büyüklükteki ve verimli üretim tarzının ihtiyaç duyduğu uygun becerilere sahip bir emek piyasasını garanti altına alabilmesi gerekir. Bir başka deyişle, ücret, yani emek ilişkilerini istikrara kavuşturabilmesi gerekir. İkinci olarak, bir birikim rejiminin üretilen metaların gerek nitel gerekse nicel doğasına denk düşecek uygun bir piyasa kapasitesini temin edebilmesi de

gerekir. Üretim ile tüketim alanları, kullanım-değerlerinin üretimi ile ihtiyaçların ölçeği ve tüketimi arasında geniş bir uyum sağlaması gerekir. Bu da meta, yani mübadele ilişkilerinin istikrara kavuşturulması gerekliliğine işaret eder. (76-7)

Lee, devamında, emek ilişkilerindeki bir sorunun bir üretim krizine, mübadele ilişkilerinde bir sorunun ise bir tüketim krizine yol açtığını, 1920'lerin sonuna gelindiğinde de, ABD'de üretimin şiddetli bir biçimde her iki yönde ilerlediğini ifade eder.

Bilimsel yönetim tekniklerinin ortaya çıkmasına, işçilerin Taylor'ın ima ettiği gibi "dökme demir işlemeyi daha verimli bir şekilde kotaracak eğitilmiş goriller"e indirgenmeyi reddetmesi üzerine ortaya çıkan emeğe dair yeni tartışmalar eşlik etti (Gramsci, 1971: 302); fakat şimdi ele alınacak argüman açısından en önemli unsur, mübadele ilişkilerindeki sorunlardı. Lee'ye göre, sorun, kitlesel üretimin kapitalist birikimi *derinleştirici* bir aşamaya geçmeye zorlaması, fakat sistemin bir bütün olarak hâlâ kapitalist birikimin emperyal, ulus-devlet devrine uygun *genişlemeci* aşamada bulunmasıydı. Büyümeyi sağlayan tarihsel faktörler, yeni piyasalara, yeni kaynaklara ve yeni sömürülebilir emek havuzlarına ulaşmayı sağlayan sömürgeci genişlemeydi. Buna uygun olarak, Lee'nin "rekabetçi düzenleme" adını verdiği sistem (77), bu genişlemeci birikim tarzının gerektirdiği düşük ücretleri ve dolayısıyla düşük emek maliyetlerini temin ediyordu. Lee'nin de ifade ettiği gibi, "coğrafi genişlemenin tek başına mevcut üretkenlik düzeyini ilelebet sürdürmeye yaramayacağı" açığa çıkınca önemli bir sorun baş gösterdi. "Yeni üretim sisteminin dinamik doğasının talebin sınırlarını aşmaması için, üretim aygıtının yakın zamanda, varlığını sürdürebilmek adına, kendi

piyasa potansiyeli içerisinde radikal bir dikey genişlemeye başvurması gerekecekti” (77).

Bazı ülkelere yüklenen sürdürülemez borçlar ve altın standardına zamansız dönüş de bahsi geçen koşullara eklenince, kapitalizmin henüz kurulmamış bir tüketim kültürüne ihtiyaç duyduğu bu geçiş döneminde, sistemin kusursuz bir ekonomik fırtınaya yakalanması ve büyük bir basınç altında çökmesi işten değildi. 1930'lardaki buhran, iktisadi düşünüşte büyük bir değişime yol açtı. Serbest piyasaya uygun gayri-müdahaleci politikanın hâkim olduğu iktisat bilimi, ekonomik özgürlüğe dair klasik vizyondan uzaklaşmaya ve devletin yargısal-askerî rolünün ötesinde, doğrudan ekonomik meselelerle uğraşmasının gerekebileceği görüşünün kabulüne doğru yönelmeye başladı. Henry Ford'un kendisi, Gramsci'nin “belli bir gelişim aşamasına ulaşmış modern sanayinin objektif zorunluluğu” (1971: 311) olarak gördüğü ücretlerin artırılması yöntemine başvurarak piyasayı canlandırmaya çalışmış, akabinde devlet 1933-1936 yılları arasında Roosevelt'in New Deal politikasını uygulamaya başlamıştı. New Deal, yani Yeni Anlaşma, acilen suni teneffüse ihtiyaç duyan sisteme büyük yatırımlar enjekte etmeye dayalı bir dizi devlet programından ibaretti. 1936, aynı zamanda, John Maynard Keynes'in yeni yaklaşımı berraklaştıran ve sonraki 40 yıl boyunca ileri kapitalist ekonomilerin gelişimine şekil verecek olan refah devletçiliğinin yapı taşına dönüşen *İstihdam, Faiz ve Paranın Genel Teorisi* adlı eserinin yayımlandığı yılı.

Keynes'e göre, kapitalizm piyasanın yalnızca kendi yöntemlerine bırakılmasına olanak tanımayacak kadar istikrarsız bir sistemdi. Keynes'in durgunluk eğilimine ilişkin düşüncesini doğurduğu daha geniş sonuçlar bakımından ele almak Hansen'e kalmış olmasına rağmen, Keynes'in kendisi kapitalist birikim tarzına içkin, özellikle üretilen artık için yeni yatırım alanları bulmaya ilişkin kusurlar –Bellamy

ve Magdoff'un açıkladığı gibi, "tesis ve ekipmandaki kapasite fazlası, tüketim malları piyasasının doyuma ulaştığı veya yakında ulaşacağı algısı, genişlemenin dış sınırına ulaşıldığı algısı"ndan doğabilecek açıklar (2009: 13)– bulunduğunu fark etmişti. Her üçünün de erken Fordist üretim tarzı açısından yatırım sorunları yarattığı söylenebilir. Ne de olsa, yeterli talep olmayınca, kapasite fazlası oluşmuş, piyasa doyuma ulaşmış ve kapitalizmin ilk genişleme aşamasının sona ermesiyle birlikte, dış sınırın sınırlarına ulaşılmıştı. Bununla birlikte, Keynes'in *Genel Teori*'de bahsettiği bir diğer faktör de iş başındaydı. Keynes, buna, "hayvani içgüdüler" adını vermişti. Yatırımın karşılaştığı sorun, her zaman bir gelecek projeksiyonuna dayanmak zorunda olmasıdır, fakat tahminleri daima boşa çıkarabilecek iç sınırlılıklar göz önüne alındığında, bu tarz bir projeksiyon hep bir belirsizliğe mahkumdur. Hâlbuki buna ilaveten, yatırımlar yalnızca rasyonel hesaplara değil, aynı zamanda geleceğe dair hislere dayanır. Bu, kapitalist yatırımın hem iç sınırlarından kaynaklanan öngörülemez formasyonlar *hem de* coşkudan depresyona uzanan iki kutuplu duygusal tepkiler potansiyeli bakımından riskler barındırdığı ve önceden kestirilemez olduğu anlamına gelir. Bu da bir başka temel sınıra işaret eder: Bütün kapitalist yatırımlara özgü spekülatif anlarda duyguların merkezî bir rolü vardır. Ahamed, duyguların 1929'da menkul kıymetler borsasındaki çılgınlığı takip eden çöküşte oynadıkları rolü bütün canlılığıyla resmeder (2010: 343-4). Daha sonra yaşanan iniş ve çıkışlar da yatırımcı ve tüketicilerin psikolojisindeki duygusal dalgalanmaların haritasında rahatlıkla konumlandırılabilir. "Hayvani içgüdüler" o kadar önemli bir tabirdir ki George A. Akerlof ve Robert J. Shiller "Adam Smith'in görünmez elinin klasik iktisadın ana temasını oluşturması gibi, Keynes'in hayvani içgüdülerinin de kapitalizmin temelinde yatan istikrarsızlıkları açıklayan

bir görüşün [...] ana temasını oluşturduğunu” ifade ederler (2009: xxiii).

Elbette, görünmez el fikrinin tam da hayvani içgüdüleri ifade ettiğini görebilmek için büyük bir hayal gücüne ihtiyaç yoktur. Hayvani içgüdüler, yarattıklarımızın sözde mükemmeliğini yansıtan ve doğrulayan bir düzen ortaya koyma arzumuzu veya iyi bir varlığa inanma istencimizi –yani, bir önceki bölümde tasvir edilen ideolojinin yapısını– temsil eder. Gelgelelim, kapitalizmin karma ekonomi –yani, planlı ekonomi ile piyasa ekonomisi arasında yer aldığı varsayılan bir üçüncü yol– olarak bilinen yöntemle krizden çıkmasını sağlayan, piyasa değil, Roosevelt’in Yeni Anlaşması ve Keynesyen ekonomiydi. Karma ekonominin planlı yönü, devlet müdahalesi fikri ve kamu hizmetlerinin artan önemi gibi birtakım sosyalist unsurlar barındırmasına rağmen, devlet adına müdahale, devletin tüketim kültürünün erken aşamasının gelişmesinde temel bir aktör olması bakımından, son derece kapitalist bir müdahaleydi. Ford Motor Company’nin çalışanlarının davranışını ve ev yaşamını şekillendirmeye yönelik aktif bir biyopolitik program gütmelerini öngören Fordizmin sosyolojik bileşenine benzer bir şekilde, yeni devlet-sermaye matrisi de “sıradan insanlar kitlesinin [...] büyük ölçüde hâkim ekonomik ve siyasal çıkarları destekleyecek tarzda düşüncelerini ve davranmalarını” sağlayacak gerekli kurumları geliştirmeye koyuldu (Lee, 1993: 86). Sermayenin ihtiyaçları ile nüfusun arzuları arasında bu tarz bir eş güdüm sağlanmasaydı, kapitalizm süratle sınırlarına ulaşacaktı. Dolayısıyla, hane ve ev ilişkileri bu manada büyük önem arz etmekteydi. Örneğin, elbise diki mi ve fırınlama gibi geleneksel ev-içi üretim tarzlarının yerini, önceden imal edilmiş metaların tüketimi almalıydı. Dönemin toplumsal cinsiyet ilişkileri gereği, kadınlar yeni ideolojinin taşıyıcıları olarak tasarlandılar ve zamanla Taylo-

rizmin evin içine doğru genişlemesine imkân tanıyacak şekilde, doğru tüketim tarzlarına dair bir eğitimden geçirildiler. 1960'lara gelindiğinde, mutfak verimli tüketicinin merkezi hâline geldi; yeni aletler modern çağa geçildiğine işaret etmekte, plastiğin yaygın kullanımı tüketim kültürünün olgunluğunun ana göstergelerinden biri hâline gelerek "sonsuz dönüşüm" vaat eden bir simyayı çağrıştırmaktaydı (Barthes, 1973: 104).

1930'lardan 1970'lerin sonuna kadar, karma ekonominin refah devletçiliği büyük ölçüde hâkim görüş statüsüne erişti. Buna göre, devlet tarafından denetim ve müdahale gerilemeye yol açabilecek öngörülemez riskleri ortadan kaldırmakta birebirdi. Kamu harcamaları durgunluktan çabucak çıkararak büyümeyi yeniden sağlamanın yeni yöntemi oldu. Bu modelde, özel yatırımda herhangi bir durgunluk söz konusu olduğunda, büyük kamu programları devreye giriyordu. Karma ekonomi teorisi, Bellamy ve Magdoff'un durgunluğa karşı temel çareler olarak gördüğü üç ana gelişmeden de faydalanmaktaydı. İlk olarak, post-kolonyal dönem yeni ulusların doğmasına vesile oldu. Bu, hem kapitalist hem komünist cinsten neo-emperyalizmin ilk kıpırtılarını da beraberinde getirdi. Her iki taraf da yeni doğan ulusları ve onların emek havuzlarını kendi üretim tarzlarının nüfuz alanına çekmeye çabalıyordu. İkinci olarak, İkinci Dünya Savaşı gerçekleşmiş, devletlerin askerî harcamaları ilk etapta ekonomileri buhrandan çıkarmış, sonrasında da Marshall Planı'yla desteklenen savaş sonrası yeniden inşa süreci 1950'lerin ve 60'ların büyümesini temin etmişti. Dünyayı baştan aşağı değiştiren bu olaylarla aynı önemdeki üçüncü gelişme, otomobilin geniş halk kitlelerince benimsenmesiydi. Yine Bellamy ve Magdoff'un belirttiği gibi, otomobil ABD ekonomisi ve toplumunu hepten dönüştürmüştü. Kişisel bilgisayarlar ve bununla ilişkili olarak çeşitli mobil medyanın kul-

lanını 1990'lar ve 2000'lerdeki yatırımın odaklanabileceği sahalara yaratsa da, bunların hiçbirisi otomobilin yarattığı dönüşümle aynı ölçekte değildi. Yeni dijital teknolojiler, ekonomik ve toplumsal dönüşüme yol açmalarına rağmen, arta kalan miktarı otomobil kadar içine çekememişti. Otomobilli farklı kılan, petrol istasyonları (ve petrol üretimi), yol boyunca hizmet alanları, garajlar ve yedek parça fabrikalarının yanı sıra, köprüler ve tüneller dâhil olmak üzere büyük bir yol yapım programını gerekli kılmasıydı. Dahası, tamamıyla otomobilin varlığına bağlı olan bir demografik gelişme olarak yörekentlerin inşasını da hesaba katarsak, bu teknolojik yeniliğin tek başına yarattığı toplumsal değişimin ölçeği neredeyse başka hiçbir şeyle kıyaslanamayacak boyutlara ulaşır (2009: 41). Bu yatırım fırsatları, David Harvey'nin tabiriyle "sermaye artığının massedilmesi sorunu"nu yatıştırma-ya yardımcı oldu (2010: 26). Her şey gibi bunlar da tarihsel faktörlerdi ve ortadan kalkma eğilimi göstermekteydiler. Otomobil piyasası, zaman içerisinde, doyumluğa ulaşma ve yurtdışıyla rekabet gibi sorunlarla yüz yüze gelmeye başladı. Karşılaşılan sorunlardan biri de, kapitalizm altında daha önce hiç bu kadar güçlü bir pozisyon elde edememiş işçilere zenginliğin yaratıcısı oldukları yönünde bir önem duygusu ve ürettikleri artıktaki payları açısından daha fazla hakkaniyet arzusu aşıl原因an karma ekonominin refah devletçiliğiydi. Genel sava göre, artan emek tartışmaları ücret ilişkilerinin hassas dengesini bozmakla kalmayıp, kapitalistlerin emek maliyetleri yüzünden yaşadıkları kayıpları fiyatları artırarak geri kazanmaya çalışmaları sonucu bir enflasyon dönemine girilmesine yol açtı. Buna Fordist üretim yöntemlerinin olgunlaşmış formasyonunun yurtdışından gelen üretim yeniliklerine –kapitalizmin sonradan esnek, post-Fordist ilkeler uyarınca yeniden yapılanmasını sağlayacak fabrikanın sözde "Japonlaşması"na– karşılık verememesi eklendi. Kapitalist

Üretim tarzı, hem giderek büyüyen ve fakat giderek parça-
lanan –yani, kitlesizleen– piyasalara daha duyarlı hâle gel-
mesini sağlayacak yeni otomatik ve iletişimsel teknolojilere
uygun olarak kendini yeniden tahayyül etmek, hem de m-
badele ilişkilerini olgunlaşan ve küreselleşen tüketim kültü-
rne uygun bir biçimde muhafaza etmek zorunda kalıyor-
du. Böylesi bir durumda, ileri kapitalist ülkeleri yakalandık-
ları sklerozdan geniş çaplı zelletirmelerin, sanayinin d-
zenleme kırtasiyeciliğinden zgrletirilmesinin ve krediyi
yaygınlaştırmak amacıyla az kullanılmış sermaye rezervleri-
nin piyasaya salınmasının kurtaracağına inanılmaya balan-
dı. Margaret Thatcher sahneye çıkmaya hazırıldı.

Kuralsızlatırma ve finansallatırma

Thatcher, 1979 yılında göreve başlamasıyla birlikte, Britan-
ya Telekom irketi’nin, Britanya Havayolları’nın, (hem fi-
ziki altyapı hem hizmet lisansları dahil olmak üzere) Bri-
tanya Demiryolları’nın, elektrik, su gibi kamu hizmeti su-
nan şirketlerin, (rgtl emeğe karşı uzun saldırısının do-
ruk noktasına denk den) ulusal kömür sanayinin, ve sos-
yal konutların satılmasını içeren radikal bir zelletirme s-
reci başlattı. Ekonominin finansallatırılması alanındaki ilk
icraatlarından biri, hemen 1979’da kambiyo denetimini kal-
dırmak, böylece Britanya’yı küreselleşen sermayenin serbest
dolaşımına amaktı. Londra ehri’nin dünyanın finans mer-
kezi olma statüsünü yitirmesini engellemek adına 1986’da
başarılı bir kampanya yürüterek, “Büyük Patlama” adı veri-
len süreci başlattı. Bu sürecin sonunda, finans düzenlemele-
rinde yapılan bir dizi değişiklik Londra’yı dünyanın nc fi-
nans merkezi konumuna getirdi. Ucuz krediyle kamılanan
tüketim kültürünün desteklenmesine ilaveten, tasarruf gi-
bi savaş öncesinden kalma erdemlerin yerini açgözlülük ve

ifratın alacağı bir on yıla önderlik etti. Özellikle Londra'ya akan büyük miktarda para, büyük ölçekli altyapı projelerinin doğmasına ve çok sayıda Londra ilçesinde (sosyal temizliğin eşlik ettiği) geniş çaplı soylulaştırmalara vesile olan bir emlak balonunun oluşmasına sebep oldu.

Ne var ki, özelleştirmenin kamu bütçesi için kâr ürettiği argümanı son derece şüphelidir. John Quiggin'in belirttiği gibi, özelleştirme, "yalnızca varlığın satıldığı fiyatın kamu sahipliğinin sürmesi hâlindeki değeri aşması durumunda, hükümetlere net mali yarar sağlayacaktır. Söz konusu değer varlığın gelecekte üretmesi beklenen kâr akışına bağlıdır" (2010: 185). Bu değeri hesaplama yöntemi, her şeyden önce "hisse senedi primi bilmecesi" olarak bilinen durum sebebiyle, karmaşık ve tartışmalıdır. Basitçe ifade edecek olursak, hisse senedi primi bonolar ile hisse senetleri arasındaki getiri farkıdır. Buna göre, hisse senetleri bonolara oranla ortalama % 6 daha yüksek kazanç sağlamaktadır (Quiggin, 2010: 189). Bu olguyu hisse senetlerinin daha riskli olmaları ve dolayısıyla daha büyük getiri sağlamaları açıklar. Bu, özelleştirmeler söz konusu olduğunda sorun teşkil eder; çünkü hükümet giderleri, yalnızca bono ihraç ederek fonlayabilmekte, kamu varlıklarını satın alan yatırımcılar ise hisse senedi satın almış gibi yatırım yapmaktadırlar. Quiggin incelediği çok sayıda özelleştirme vakasında, balon koşullarında gerçekleşen satışlar haricinde çoğu vakanın hükümetler açısından net zarara yol açtığı bulgusuna ulaştı. Thatcher'in Britanya Telekom Şirketi'ni satmasının bu zararlı alışverişi oldukça iyi bir örnek teşkil ettiğini belirtir.

O hâlde, şayet hisse senedi primi bilmecesi özelleştirmenin kamu bütçesine yararına gölge düşürüyorsa, yararın başka bir şekilde, bilhassa "mülksüzleştirme yoluyla birikim" (Harvey, 2003) ilkesinin özel çıkarlar ve genel olarak kapitalist genişleme açısından oynadığı rol üzerinden ger-

çekleştirdiğini varsaymamız gerekir. Özel kapatma olarak idios yüzyıllar boyunca kapitalist birikimin temel aracı oldu. Gelişmiş ülkelerde bu durum hizmetlerin şekillenmesi üzerinde önemli bir etkiye sahip olmuşken, insanların çoğunluğunun ortak kaynaklara bağımlı olmayı sürdürdüğü gelişmekte olan ülkelerde, bu kaynaklara el konulmasının mutlaka yıkıcı etkileri olacağı beklenebilir. Özelleştirmeler, genellikle, kurtarma paketleri karşılığında Uluslararası Para Fonu'nun talep ettiği kapatmaların, yani "yapısal uyum" programlarının dayatıldığı gelişmekte olan ülkelerin serbest piyasaya borç sopasıyla boyun eğmeye zorlanmasıyla gerçekleşir. Dolayısıyla mülksüzleştirme yoluyla birikim farklı biçimler alır. Toprağın ve kaynakların özelleştirilmesi üzerinden gerçekleşen ilkel biçimi hâlâ çok önemlidir. Daha gelişmiş ülkelerde ise, toplumsal olarak sahiplenilmiş sanayi ve hizmetlerden yoksun bırakılma üzerinden gerçekleşir. Harvey'nin de dikkat çektiği gibi, mülksüzleştirme yoluyla birikimin yeni biçimleri arasında, genetik materyalleri patentleme ve lisanslama; fikrî mülkiyet hakları; biyokorsanlık; ve kültürel yaratıcılığın metalaştırılması da yer almaktadır (2003: 48). Bunlar ışığında, özelleştirmenin kamu bütçesine sözde yararları nihai olarak önemsiz kalmaktadır. İdiotizm teriminin kullanımının işaret ettiği kapatma üzerinden mülksüzleştirme ve kaynakların kamusal alandan özel alana kaydırılması, sermayenin ilerlemesi açısından vazgeçilmezdir. Öncelikle, toplumsal veya kamusal sahiplik sermayenin serbest dolaşımını tıkar; bunlar sermayenin üzerinden beslenemeyeceği ve artığını yatıramayacağı kaynaklardır. İkinci olarak, özellikle gelişmekte olan dünyadaki mülksüzleştirmeler, geleneksel üretim tarzlarından koparılmış ve hayatta kalabilmek için sermayeye bağımlı kılınmış (ve ek bir yararı, ücret talepleri üzerinde aşağıya doğru bir baskı yaratmak olan) bir topraksız emekçiler havuzu üretmektedir.

Özetle, özelleştirme, 1970’lerde yeniden su yüzüne çıkan aşırı birikim sorununa çare niteliğindeki Thatcherizm olarak bilinen doktrinin bir kolunu oluşturur. Çarenin ikinci kolunda, özelleştirmeye içkin kuralsızlaştırmadan faydalanan ekonominin finansallaştırılması vardı. Birleşik Krallık’ta olduğu gibi, Birleşik Devletler’de de pek çok yasayla finansal piyasaların kuralsızlaştırılması hedeflendi. Bu sürecin sonunda, 1929 buhranının ardından perakende bankacılık ile yatırım bankacılığı arasına bir güvenlik duvarı örmek amacıyla 1935 yılında çıkarılan Glass-Steagall Yasası 1999’da kaldırıldı. 2008’den bu yana ne kadar az şeyin değiştiğini gösteren bir diğer gelişme de yeni bir güvenlik duvarı oluşturma yönündeki “radikal” teklifin (hiç kaldırılmaması gereken bir şeyin yeniden tesisi değil de yepyeni bir şeymiş gibi sunulmuştu) Birleşik Krallık’ta 2015’e kadar rafa kaldırılmasıydı. Glass-Steagall Yasası’nın kaldırılmasından önce, 1982 Garn-St. Germain Mevduat Kurumları Yasası devreye girmiş, tasarruf ve kredi şirketlerine yeni iş sahalarına açılma imkânı tanımıştı. Bu yasa, Johnson ve Kwak’ın da hatırlattığı gibi, Reagan tarafından “kapsamlı kuralsızlaştırma”da “ilk adım” olarak nitelendirilmişti (2010: 72). Ardından, 1984 İkincil Konut Kredisi Piyasası İyileştirme Yasası, yatırım bankalarının konut kredilerini menkul kıymetlendirme (securitisation) denen bir süreç üzerinden satın almalarına, birleştirmelerine, bölmelerine ve yeniden ambalajlanmış parçaları yeniden satmalarına olanak tanıdı. Bunu menkul kıymetlere yapılan yatırımlarda vergi teşviği sağlayan 1984 Vergi Reformu Yasası takip etti. Finans sektörünün iktisadi ve siyasi yükselişini açıklayan tek bir yenilik varsa, o da menkul kıymetlendirmedir. Konut kredilerini parçalama ve yeniden bir demet hâlinde satmaya olanak tanıyan bu süreç, bankalara yüksek riskli kredilerle orta ve düşük riskli kredilerin unsurlarını karıştırma fırsatı sunarak, yüksek ris-

kin istikrarsızlığının yeni demette menkul kıymetlendirilen düşük riskle dengelenmesi sayesinde yatırımın volatilitisini yayan ve güya azaltan bir süreçti.

Ne yazık ki, burada 2008'deki krizin ayrıntılı bir analizini sunabileceğimiz yeterli yerimiz yok; ama bu konuda oldukça iyi birkaç çalışma mevcut. John Lanchester'in *Whoops!* ve Johnson ile Kwak'ın *13 Bankacı* adlı eserleri, en azından krizin en yakın nedenleri bakımından en iyi analizleri içermektedir. Ancak burada dikkat çekilmesi gereken husus, finans sektörünün riskle girdiği karmaşık ilişkidir. Menkul kıymetlendirmenin riski ortadan kaldırdığı için üretken olduğunu söylemek mümkün değildir; tersine, bankaların ve diğer finans kurumlarının daha fazla risk alıp daha yüksek kâr elde etmelerini kolaylaştırmıştır. Yüksek riske maruz kalma sonucunda batma riskinden yüksek riski yaymak suretiyle kurtulmaya yaradığı düşünülen bir aracın yaratılması bunu mümkün kılmıştı. Lanchester'in belirttiği gibi, "para dünyası riskten; risk peşinde koşup risk yönetmekten ibarettir" (2010: 123). Devlet bonolarından kişisel konut kredilerine, denklem basittir: risk arttıkça, kâr da artar. Amaç, giderek büyüyen kârlar getiren yüksek riskli ve getirili krediler verirken riske kritik düzeylerde maruz kalmanın önüne geçmenin bir yolunu bulmaktır. Denetimden büyük ölçüde "kurtarılan" finans sektörü, menkul kıymetlendirme sayesinde, daha büyük risklerin peşinden daha az endişelenecek koşabileceğine inandı.

Menkul kıymetlendirmenin söz konusu demetlerin başka yatırımcılara da satılmasına, yani riskin kredi verenlerden zincirin öteki halkalarında bulunan bankalar, serbest fonlar ve çeşitli finansal kurumlar gibi başka aktörlere de aktarılmasına imkân tanıdığını belirtmek gerekir. Menkul kıymetlendirmenin riski kredi verenlerden yatırımcılara aktarmasıyla, kredi verenlerin "borçlananların borçlarını ödeyip

ödeyemeyecekleri konusunda endişelenmesine gerek kalmamıştı” (Lanchester, 2010: 99). Bu, zaman içerisinde sistemin çökmesine neden olacak eşik-altı kredilere giden yolu açtı. Riskin yeterince yayıldığına inanan endüstri daha yüksek riskler aldı ve bu risklerin sistem geneline dağıtıldığı düşüncesiyle risklerin azaldığını sandı. Hâlbuki büyük kârlar elde etmek amacıyla alınan yüksek riskin miktarına bakıldığında, riskin sistemin tamamına bulaştığı aşikârdı. Fiilen kredi verenlerin ödeme kapasitelerine bakılmaksızın herkeşe borç para vermelerine izin verilmiş ve bu, konut fiyatlarının yükselmeye devam etmesiyle birlikte herkesin zaman içerisinde bu süreçten kârlı çıkacağı gibi yanlış bir fikir doğrultusunda yapılmıştı. Buna at gözlüğü takmış şu tavır da eklenmişti: “Serbest piyasa kapitalizminin muzaffer olduğu bir çağda, bu kadar para yapan bir endüstrinin iyi olması ve bu kadar para yapan insanların ne yaptıklarını biliyor olmaları gerekiyordu. Para ve ideoloji birbirlerini doğrular bir hâldeydi” (Johnson ve Kwak, 2010: 6). Nihayetinde kredi verenlerin giderek artan sayıda insanı dâhil ettikleri bir saadet zinciri ortaya çıktı. Kendilerine satılan kredileri ödemeleri hiçbir şekilde mümkün olmayan çok sayıda yoksulun borçlarını ödeyememeleriyle birlikte, kriz yayıldı ve bütün sistem çöktü. Ta ki kamunun parasıyla kurtarılan dek. Lanchester’in sözleriyle, menkul kıymetlendirme sonunda riskleri daha da büyüttü: “İnsanların emniyet kemeri denen icadı sarhoşken araba kullanma fırsatı olarak değerlendirmelerine benzer bir durum ortaya çıkmıştı” (65).

Yeni icat edilmiş Kredi Borcu Takas Sözleşmeleriyle güvence altına alınan Teminatlı Kredi Senetleri gibi menkul kıymetlerin cazibesi, kredi derecelendirme kuruluşlarının verdikleri AAA notuyla daha da artmıştı (konunun harika bir anlatımı için bkz. Johnson ve Kwak, 2010: 121-6). En büyük üçü Standard and Poor’s, Moody’s ve Fitch olan bu

kuruluşlara daha yakından bakmak gerekir, çünkü benim idiotizm adını verdiğim dogmatik olarak kapalı sistemin simgeleridirler. Yine de, sınırlı alan sebebiyle, birkaç temel noktaya değinmekle yetineceğim. İlk olarak 2008 krizindeki yetersizliklerinin ne kadar önemli olduğuna dikkat çekmek gerekir. Yeni finansal araçlara AAA notu veren bu kuruluşlardı. Bu, söz konusu araçların en güvenli yatırım, yani ABD devlet bonoları kadar güvenli olduğunu söylemekle eş değerdı. Buradan kredi notlarının ne kadar hatalı olabileceğı ve hatalı bir notun ne kadar büyük bir felakete yol açabileceğinin anlaşılmasının yanı sıra, finansal aracın mucitlerinin kredi notu için para ödedikleri ve genelde en iyi notu verecek olan kuruluşa ödeme yapmayı tercih ettikleri gerçeğinin saklandığı da anlaşılmaktadır. Burada, müşterinin istediğini temin etme felsefesinin en absürt seviyelere ulaştığı bir durum söz konusudur. İkinci olarak, bu görece küçük özel şirketler, özellikle ekonominin finansallaştırılmasının kapitalist birikimin hâkim rejimine dönüşmesiyle birlikte finans piyasalarında elde ettikleri merkezî konumlar sayesinde, ulusal ekonomiler üzerinde önemli ölçüde nüfuz sahibi olmuşlardır. Artık çoğu insan kredi derecelendirme kuruluşlarından haberdardır; üstelik yalnızca Standard and Poor's 2011 yılında ABD bonolarına AA+ notu verdi diye haberdar değildirler. Bahsi geçen örnekte özel bir şirketin dünyanın en güçlü ulusuna, fiilen, ekonomi politikası dayatması söz konusudur.

Bu durum Timothy J. Sinclair'in kuruluşların gücü hakkındaki mükemmel kitabında ortaya koyduğu iki perspektiften bakıldığında anlaşılırdır. İlk olarak, kredi derecelendirme kuruluşlarının yargıları ideolojik bir bakış açısıyla doğal ve sorgulanamaz bir fenomeni tarif ediyormuş gibi sunulmalarına rağmen, notlar doğaları gereğı öznelđir. Bu yüzden, kuruluşların "kendilerini güçlü göstererek [...]

hakikate dair otoritelerinin ani bir çöküş yaşamasına” engel olmaları gerekir (Sinclar, 2005: 177). Barack Obama yönetimine bu şekilde meydan okuyarak güçlerini kesinkes göstermiş olurlar. Sinclair’e göre, kuruluşların gücü siyasal rızadan gelmektedir. Bir sonraki bölümde tartışılacağı gibi, siyasal sınıf ile kapitalistler arasında günümüzde var olan yakın ideolojik bağlar, kredi derecelendirme kuruluşlarının farklı siyasal ve ekonomik iktidar odaklarının –bir sonraki bölümde, ulusasını kapitalist sınıf adını vereceğimiz– birlikteliğinin çıkarlarına müştereken yarayan politika değişikliklerini meşrulaştırmak için kullanılabileceği anlamına gelir. Sinclar’ın devamında da söylediği gibi, bu, ulusal politikanın özerkliği bakımından büyük önem arz eder. Böylece, kredi derecelendirme kuruluşlarının, iktidarı “kamufle edilmiş”, “yükselen, yeni bir otorite biçimini temsil ettiği” söylenebilir (175). Bunun bir örneği de, Ekim 2009’da, yakında Britanya’nın yeni başbakanı olacak olan David Cameron’un bütçe açığının “açık ve mevcut bir tehlike” olduğunu ilan ettiği konuşmasıdır. Karşımızda, (dünyanın en büyük ekonomilerinden birini yönetmeye talip), egemenin genelde savaş ilanını veya olağanüstü hâli meşru kılmak için kullandığı dramatik dilini kullanan müstakbel bir ulusal lider vardır. Ama söz konusu tehlike, (yine) Standard and Poor’s adlı kuruluşun, hükümetin bütçe açığını kapatmaya yönelik ve otomatikman yeni bir özelleştirme dalgası içerecek olan bir program gözetmemesi halinde Birleşik Krallık’ı kredi notunu düşürmekle tehdit etmesinden kaynaklanmaktaydı. Cameron’un takındığı kahraman egemen pozuna rağmen, aslında bir ulusun küçük bir özel şirketin öznel kaprisi sonucunda diz çökmesiyle karşı karşıyayızdır. Paul Krugman’ın hükümetleri akliselim değil de sapkın politika kararları alma yönünde teşvik ettiğini söylediği “piyasaları hoş tutma” işi esasen bundan ibarettir (2008: 113).

Bu konuda vurgulamak istediğim nokta, bu durumun anlamlı olabilecek her türlü ulusal egemenlik fikrini kökten sarstığıdır. Cameron'un Standard and Poor's ne diyorsa onu yapması, bir egemene değil, bir kuklaya yaraşır bir harekettir. Dolayısıyla, kredi derecelendirme kuruluşları, hem özel çıkarların kamusal duyarlılıklara ne denli hükmettiğini, hat-ta boyun eğdirdiğini göstermeleri, hem de sistemin kapalı doğasını temsil etmeleri bakımından idiotizmi simgelerler. Küreselleşen finans ekonomisi çağında, yeni siyasal uzlaşığı oluşturan, Sinclair'in tabiriyle, kredi derecelendirme kuruluşlarının “zihinsel çerçevesi”dir:

Bono derecelendirme, resmî hükümet yapıları yerine piyasaları temel alması bakımından, İkinci Dünya Savaşı sonrasında gömülü liberalizmin siyasal iktisadına temel oluşturan uzlaşığı ters düşmektedir. Bu savaş sonrası dünya düzeni, üretici ile tüketici, mülkiyet sahibi ile işçi, yatırımcı ile çalışan arasında bir uzlaşığı üzerine inşa edilmişti. Derecelendirme ortodoksisinin zihinsel çerçevesinin işaret ettiği gibi, bono derecelendirme kuruluşlarının yaptığı iş, dolaylı olarak bu uzlaşılara saldırmakta ve yatırımcıların çıkarlarını savunmaktadır.

Bu yüzden, derecelendirme kuruluşları, dünya düzeninin önemli bir sinir merkezi, neoliberal denetimin bir ir-tibat noktası olarak anlaşılmalıdır. Derecelendirme kuruluşları, kişisel bir bilgisayardaki işletim sistemi gibi, genelde pek görünmemelerine rağmen, ciddi toplumsal ve siyasal sonuçlar doğuracak şekilde, en üst düzeylerdeki küresel yaşamı gözlemektedirler. (Sinclair, 2005: 69-70)

Kısaca ifade edersek, yatırımcıların en uygun bulduğu özelleştirme gündemi, artık notlarının düşürüleceği tehdidi altında “piyasaları hoş tutma”ya gayret eden ulusal hükümetler tarafından titizlikle gözetilmektedir. Idiotizmin si-

yasal sonuçlarının daha açık bir şekilde tezahür ettiği başka bir örnek bulmak zordur, çünkü başka hiçbir örnekte kamu politikaları bu denli açıkça özel çıkarlar tarafından yönlendirilmemektedir.

Kredi derecelendirme kuruluşlarının Kredi Borcu Takas Sözleşmeleri ile Teminatlı Kredi Senetlerine AAA notu verdikleri ortamda, kantitatif analistler (quants) ve matematikçiler oldukça büyük bir rol oynamaya başladı. Artık, riski ölçen ve “Riske Maruz Değer” (Value at Risk - VaR) modelinin endüstri çapında kabul görmesini sağlayan ekonomistler veya geleneksel bankacılar değil, kantitatif analistlerdi. Riske Maruz Değer, genellikle Yunanca harf Σ , yani sigma ile simgelenen riskteki sapma olasılıklarını hesaplama yöntemi olarak endüstri nezdinde kabul gören istatistiksel model oldu. Lanchester’e göre, modelin kabul görmesinin nedeni, çoğu durumda işlemesiydi. Öte yandan, 1998’de Rusya’nın temerrüde düşmesinde ve Long Term Capital Management’in çökmesinin yedi sigmalık bir gelişme olarak görülmesinde olduğu gibi, modelin riski gözden kaybettiği de oluyordu. Lanchester’in de söylediği gibi, yedi sigmalık bir olay, “istatistiksel olarak her üç milyar yılda bir kez gerçekleşmesi” beklenen bir olaydı (139). Burada inanılması güç olan, tercih edilen istatistiksel modelin hatalı olma ihtimali değil, endüstrinin sistem çapındaki risk karşısında bu denli kör olması ve aksi yönde kanıtlara rağmen yanlış giden hiçbir şey olmadığını söyleyen bu modeli kullanmaya devam edebilecek kadar sonsuz sermaye birikiminin kutsal kâsesini bulduğundan dogmatik düzeyde emin olmasıydı. Lanchester, krizin tam anlamıyla patlak vermesiyle birlikte, Goldman Sachs CEO’su David Viniar’ın her birkaç günde bir yirmi beş sigmalık gelişmeler yaşandığından bahsettiğini hatırlatır ve şu müstehzi notu düşer: “Unutmayın, burada bahsi geçen konu, konut fiyatlarında bir düşüş yaşanması ve bunun kö-

tü kredi notuna sahip insanların konut kredilerini ödeme-
de sıkıntı çekmelerine yol açmasıdır. Bu olay, düpedüz, kâi-
nat tarihinde gerçekleşmiş en beklenilmedik olaya dönüştü-
rölmüştü” (140). Bu noktada, Hayek’in sahte-bilimsel teori-
nin sbsyalizmin resmî öğretisinin bir parçası haline gelme-
sinden şikâyet etmesindeki ironiyi (2007: 173) gözden ka-
çırmamak gerekir!

Gelgelelim, sayısız buhrana, kurtarmaya ve durgunluğa
rağmen Büyük Moderasyon mitinin tutmasının nedeni, te-
pedekilerin büyük miktarda para kazanıyor olmalarıydı. Da-
ha geniş perspektiften bakıldığında ekonominin spekülas-
yon ve kredi odaklı olarak finansallaştırılmasının aşırı bi-
rikim sorununa ve 1970’lerdeki uzun durgunluğa verilebi-
lecek en iyi yanıt olduğuna inanılıyordu. 1930’ların Büyük
Buhranı’nın gösterdiği gibi, sorunun bir kısmı yeterli talep
yaratma ihtiyacından kaynaklanıyordu ve Bellamy ve Mag-
doff’un ileri sürdüğü gibi, kapitalizmin temel muamması
budur; söz konusu, “nihai olarak ekonomik büyüme ve ya-
tırımı destekleyecek ücret-temelli tüketime, fakat aynı za-
manda ücretleri düşük tutmaya dayanan” bir birikim süreci-
dir (2009: 27). Thatcherizmin kısmen özelleştirmenin ilkel
birikimiyle iş gören neo-liberal programı, bu yüzden, nispe-
ten ucuz krediyle beslenen bir tüketim kültürünü de teşvik
etmişti. İşçilere daha yüksek ücret ödemenin ekonomiyi da-
ha da istikrarsızlaştıracığı iddia ediliyor, kapitalizmin buna
yanıtı ise büyük borç havuzları üretmek oluyordu. Borcun,
cesaretlendirdiği hovardaca para harcama davranışı dolayı-
sıyla krediyi verenler açısından doğrudan bir iktidar kayna-
ğına dönüşmesi bakımından çok önemli bir düzenleyici ve-
ya disiplin sağlayıcı işlevi olsa da, burada değinilecek olan
esas konu, kredinin sunduğu iki yönlü çaredir. Kredi, ön-
celikle, artık tüketici olarak bütün haklarını elde etmiş bu-
lunan işçilere daha fazla meta satın alma kapasitesini kazan-

dırır, fakat kredinin yaygınlaşması aynı zamanda para üzerinden daha fazla para kazanılmasını mümkün kılmaktadır. Artıkları temin eden ve yeniden yatırıma sevk eden bu ikili motor, aşırı birikim sorununu görünürde azaltmıştı.

Bu bağlamda, finansal araçların ve bankacılık sisteminin kuralsızlaşması mutlak önem arz ediyordu. Buna, yalnızca on yılı aşkın bir süre içerisinde, yaklaşık olarak geleneksel bankacılık sisteminin boyutlarına erişen bir gölge bankacılık sisteminin süratle serpilmesi de eşlik etti. Bu gölge sistem, mevduat-dışı bankaları, yani borç alıp veren, fakat geleneksel bankacılık düzenlemeleriyle yönetilmeyen kurumları içerir. Bu kurumlar arasında yatırım bankaları, serbest fonlar, yapılandırılmış yatırım araçları, para piyasaları ve sigortacılar vardır. 2007-8 krizi sırasında Lehman Brothers bu sektör içerisindeki en meşhur kurbandı. Yine de aslını söylemek gerekirse, Krugman'ın da ifade ettiği gibi (2008: 163), esas sorun, illaki kuralsızlaştırma değil, ekonominin finansallaştırılmasındaki bu büyük sektörün ta en başından beri herhangi bir denetimden tamamıyla muaf tutulduğu gerçeği idi. Finans sektöründeki bu genişlemenin maruz kaldığı savunmasızlığı anlayabilmek için, bu kredi bolluğunun yalnızca bankaların disponibilitate, yani munzam karşılık oranlarının büyük ölçüde düşürülmesiyle mümkün olabildiğini anlamak önemlidir. Munzam karşılık, geleneksel olarak, kriz zamanlarında bir güvenlik ağı olarak görülmüştür; bir başka ifadeyle, bir panik yaşandığı ve bankalara akın edildiği takdirde, bankalar mevduat sahiplerine ve alacaklılara ödeme yapabilmelerine imkân tanıyacak bir miktar para bulunduracaktır. 2006 yılında, ABD'deki munzam karşılık oranı % 10'a düşürüldü. Bu, bir bankanın bir başka bankaya £1.000 sterlin borç verebileceği, bu diğer bankanın da bir başka bankaya (£100 sterlini rezervinde tutarak) £900 sterlin borç verebileceği, bu sonuncu bankanın da bir başka bankaya

£810 sterlin borç verebileceği, vesaire anlamına gelir. Elbette bu, £1.000 sterlinden £2.710 sterlin yaratabilen bankacılık sisteminin dehasını temsil etse de, bir başka açıdan bakıldığında dolaşımdaki £1.710 sterlin gerçekte yoktur. Dolayısıyla, şayet herkes aynı anda parasını geri isteseydi, birileri büyük bir borç yükü altında kalacaktı. Likidite bu yüzden çok önemlidir, çünkü eğer borç sürekli dolaşımda kalmazsa, adeta bir köpekbalığı gibi ölecektir. Bir güven krizi likidite sorunlarına yol açar, çünkü insanların kredi vermeyi durdurmasıyla, borç dolaşımda kalamaz hâle gelir. Finansal kriz aslında büyük bir sandalye kapmaca oyunuydu. Giderek daha fazla sayıda sandalye oyundan çıkarılmakta, fakat kimse bundan endişe duymamaktaydı, çünkü birisinin bir noktada müziği durduracağı unutulmuştu. Bu sorumsuzluk gibi görünse de, gölge bankacılığının, yani mevduat-dışı bankacılık sisteminin artan önemini ve (tasarruf hesaplarını da içeren) bu sektördeki munzam karşılık oranının ABD’de sıfıra düşürüldüğü olgusunu hesaba katarsak, bunun felakete davetiye çıkarmak olduğu açıklık kazanır.

Finansçılara veya Lanchester’in deyimiyle “bankacı gangsterler”e göre munzam karşılık oranı, atıl durmak yerine kullanıma sokulması gereken büyük bir para rezervinin boşa harcanması demektir; çünkü artık “üretkenliğin” ana sahası tüketim mallarının üretimi değil, finansın kendisinden elde edilen artı değerdi. Marx’ın klasik döngü formülasyonu $P-M-P^1$ şeklinde okunur; P para, M metalar, P^1 ise kârdir. Yeni birikim rejimine gelince, bunu $P-P^1$ olarak formüle etmek mümkündür. Para, artık, olgunlaşan altyapı ve piyasalar çağında zaten giderek zorlaşan meta üretiminin maliyetli ve karmaşık dolayımına sevk edilmesine gerek kalmaksızın, para kazandırabiliyordu. Neredeyse her bir büyük perakendeci veya üreticinin kendi finans kurumunu kurmasından, örneğin, süpermarketlerin kendi bankalarını kurmasından

ve araç kurtarma şirketlerinin sigortacılığa girmesinden de finansın yeni kapitalist birikim rejimi için ne kadar önemli olduğu anlaşıyordu. Bu olgu, iki ilave veride de apaçık ortaya çıkar. İlk olarak, Johnson ve Kwak, 1930'lerden 1980'e kadar finans sektöründeki kârların finans-dışı sektördeki kârlarla aynı oranda büyüdüğünü, fakat "1980'den 2005'e, finans sektöründeki kârlar % 800 büyürken [...] finans-dışı sektörün yalnızca % 250 büyüebildiğini" gösterirler (2010: 60). Eğer buna "tüketici borçlarının tüketici net gelirine oranının son otuz yılda ikiye katlandığı, 1975'te % 62'den 2005'de % 127'ye yükseldiği" olgusunu eklersek (Bellamy ve Magdoff, 2009: 29), karşımıza ne olup bittiğine dair oldukça net bir tablo çıkar. Bunun doğurduğu iki sonuç vardır. Birincisi, ekonominin finansallaştırılmasının "reel" ekonomiye bağımlı olanlara daha az yararının dokunduğu, finansçılara ise orantısız şekilde getiri sağladığıdır. Dolayısıyla, bu, 1970'lerdeki durgunluğa yalnızca fazlasıyla sınırlı bir çözüm getirebilmişti. İkincisi, nispeten büyük borçlar altında ezilecek olanlar, daha düşük gelirli kesimler olacaktı. Bunun sebebi, kısmen iyi vatandaşlar olup alabildiğine tüketmeleri yönündeki çağrıydı. Fakat düşük gelirli ailelerin refah devletinin tedrici parçalanması ve yeni emek koşullarının istikrarsızlığının beraberinde getirdiği yüksek riski yönetmenin bir yolu olarak krediyi kullandıkları da bir gerçektir (Quiggin, 2010: 25-7). Bellamy ve Magdoff'un tabiriyle, "tepeden tek taraflı olarak yürütülen bir sınıf savaşı" söz konusuydu (2009: 61).

Bu dönemde, Büyük Moderasyon adı verilen süreç, aslında, dünyanın farklı bölgelerinde süregelen, fakat yaygın bir spekülasyon cinneti imkân tanıyan bir dizi balonun yaratılmasından ibaretti. Harvey'nin söylediği gibi, bu birikim tarzında "kriz eğilimleri çözüme kavuşturulmaz, yalnızca başka yerlerde dolaştırılır" (2010: 117). Greenspan'ın internet

şirketi krizine cevaben bir emlak balonu yaratması en kötü şöhretli vakalardan biri olsa da, bu birikim tarzının kendisi aslında devasa bir küresel köpükten, hatta cappucino'dan ibarettir. Finans sermaye devriâlem seyahatini sürdürürken, devamlı surette büyüklü küçüklü balonlar yaratılmaktadır. Ekonominin finansallaştırılmasını kolaylaştıran denetim ve düzenleme eksikliği kısmen faal olmayan sermayeyi hareketlendirmek amacıyla gerekli görülmüştü, fakat buna ilaveten giderek artan bir manevi zarar ikliminde ortaya çıkmıştı. Krugman'ın da açıkladığı gibi, manevi zarar terimi, ilk kez, sigorta endüstrisinde, “bir kişinin ne kadar risk alınacağına ilişkin karar aldığı, fakat işler kötüye gittiğinde bu kararın maliyetini bir başkasının üstlenmek zorunda kaldığı durumu” tarif etmek için ortaya atılmıştı (2008: 63). Finans sektörüne riskin düzenlenmesi konusunda bu kadar ilgisiz olma fırsatını veren, bu birikim rejiminde “manevi zarar oyununun vergi mükelleflerinin sırtından oynandığı” gerçeği idi (64). Büyük Buhran'a karşı bir tepki olarak geliştirilen Keynesyen sözleşme, merkez bankalarına son kredi mercii olarak oldukça önemli bir rol atfetmişti. Daha önce de belirtildiği gibi, merkez bankalarının bu rolü, fazlasıyla kırılğan olduğu ortaya çıkan bir sisteme istikrar kazandırma işlevi görüyordu. Büyük Buhran'a 1929'daki çöküş sebep olmuş olsa da, ABD Merkez Bankası'nın 1913 yılındaki kuruluşunun ardında 1907'deki panik vardı. Keynes'in iş döngüsü anlayışı Hyman Minsky ve onun “finansal istikrarsızlık tezi” üzerinden 1970'lerde tekrar destek görmüş olmasına rağmen, durgunluk klasik iktisatçılara serbest piyasaya olan inançlarını tekrar ortaya koymak için bir fırsat sunmuştu. Minsky kuralsızlaştırma üzerinden verilen entelektüel savaşı kaybederken, merkez bankaları son kredi mercii olmayı sürdürdüler ve serbest piyasanın yeniden yükselişe geçtiği dönem boyunca patlak veren birçok krize müdahale etmede

önemli bir rol oynadılar. 1987'deki finansal kriz, Alan Greenspan'ı sisteme likidite enjekte etmeye itti. Bu hamle, bir varlığın fiyatını güvence altına alan satım opsiyonuna göndermeyle, "Greenspan satım"ı olarak adlandırıldı. ABD Merkez Bankası'nın Long Term Capital Management adlı serbest fonu kurtardığı 1998 yılına gelindiğinde (Krugman, 2008: 134-8), finans sektörü Merkez Bankası'nın kendilerini her türlü krizden kurtarabileceğine inanmıştı. Katı bir serbest piyasacı olan Greenspan merkez bankasının balonlara müdahale etmesini öngören Keynesyen yaklaşıma karşıydı ve bunun yerine, piyasanın toparlanmasına odaklanmayı tercih ediyordu. Böylece Greenspan'ın görev süresinin dolmasıyla birlikte, merkez bankasının rolü krizlerin önlenmesinden finansal kurumların girmek isteyeceği her türlü bahsi garanti-lemeye doğru kaymış oldu. İdiotizmin bir başka temel unsuru da, devletin merkez bankası bünyesinde kumarhane kapitalizminin sigortacısına dönüşmesidir. Elbette serbest piyasa savunucuları hâlâ krizden böylesi bir manevi zararı teşvik eden kamu kurumunu sorumlu tutmaktadırlar; fakat piyasaların kendi kendini düzenleyebildiğine ve müdahaleye ihtiyaç duymadığına körü körüne inanmanın da krizden sorumlu tutulabileceğini rahatlıkla söyleyebiliriz.

Rasyonel piyasalar

John Quiggin'in (2010), ölmesi gereken fakat hâlâ etrafta dolanan fikirler arasında saydığı Etkin Piyasa Hipotezi (EPH) konumuz açısından çok önemlidir. Kısaca söylersek, bu teoriye göre, piyasalar, Büyük Finansal Kriz'in açığa çıkardığının aksine, kumarhanelerin tam tersi niteliktedir. Quiggin'in de açıkladığı gibi, hipotez, "finansal piyasaların ekonomik varlıkların değeri ve dolayısıyla yatırım ile üretim hakkındaki kararlar açısından mümkün olan en iyi kılavuz olduğunu ile-

ri sürer. Bu, finansal piyasaların bilgiyi mümkün olan en etkin biçimde kullandıkları, aynı zamanda iktisaden anlamlı olan bütün risk kaynaklarını kapsayabilecek kadar gelişmiş oldukları anlamına gelir” (2010: 35). Hipotez, buna ilaveten piyasaların alabildiğine akışkan olmalarını, böylece bütün pazarların sermayenin serbest dolaşımına imkân tanıyacak şekilde küresel serbest piyasaya dâhil edilmesini gerektiriyordu. Bu da özellikle toplumsallaşmış ekonomilere sahip birçok ülkede büyük özelleştirme dalgalarını zorunlu kılıyordu. EPH’nin arkasındaki düşünce, aynı zamanda, 1. Bölüm’de değindiğimiz ölüm piyasasını mümkün kılan ve Quiggin’in dikkat çektiği üzere, hükümetlere “Elektronik Sürü’de vücut bulan kolektif finansal bilgeliğin karşısında duramayacaklarını” söyleyen Thomas Friedman’ın *Lexus ve Zeytin Ağacı* gibi kitaplarla popülerleşen bir teoriyi de üretmişti (42). Tez, menkul kıymetler piyasası ile varlıklar piyasasının hisse senetlerinin doğru fiyatına ilişkin mutlaka en iyi tahminleri sunduğunu varsayar. Söz konusu fiyat, piyasaları öngörmesi beklenen bir “çizelgeci”nin piyasaları öngörmesini imkânsız kılan karmaşık bir ilişkiler ve eylemler dizisinden doğar. Tezin, Eugene Fama’nın 1970’deki çalışmasıyla yakından bağlantılı olsa da, ilk kez Fransız istatistikçi Louis Bachelier’nin yenilikçi çalışmasıyla ortaya çıktığı söylenebilir. Bachelier’nin 1900’de ortaya attığı “rastgele yürüyüş” teorisi gelecekteki fiyatların tahmin edilebileceği fikrine karşı çıkmıştı. Öngörüle bulunmak isteyen piyasa yatırımcıları piyasa verimsizliklerine veya piyasaların fiyatları yanlış tahmin ettiği anlara bakıyorlardı. Öngörü ise, yalnızca geçmiş fiyatlar üzerinden gerçekleştirilebilirdi. Öte yandan, fiyatların henüz öngörülemeyen bir olay sebebiyle rastgele yürüyüşe çıkma ihtimali ve verimsizliğe dair bilginin kamuoyuna yansır yansımaz fiyatların buna göre değişim göstereceği fikri, piyasanın fiilen daima doğru ve yenilmez olduğu anlamına geliyordu.

Johnson ve Kwak, EPH'nin üç versiyonunun bulunduğu nu söylerler: gelecekteki fiyatların öngörülelemeyeceğini söyleyen zayıf versiyon; fiyatların mevcut her bilgiye çabucak uyum gösterdiğini belirten yarı-güçlü versiyon; ve fiyatları öngörmek için kullanılabilecek bilgiye kimsenin sahip olmadığını, dolayısıyla fiyatların daima doğruyu yansıttığını ve doğru derken de fiyatların mutlaka temel, reel ekonomik değerlerle ilişkili olduklarını ifade eden güçlü versiyon. Johnson ve Kwak, devamında, Fama'nın düştüğü birtakım "şerhler"e rağmen, "güçlü versiyonun finansal kuralsızlaştırmanın entelektüel gerekçesine dönüştüğünü" belirtirler. "Eğer serbest piyasa daima özünde doğru varlık fiyatları üretecekse, o hâlde finans sektörü kendi hâline bırakılabilir" (69). Dahası, Quiggin'in de işaret ettiği gibi, EPH'nin bir ortodoksiye dönüşmesiyle, yani hem iktisatçılar hem siyasetçiler tarafından kabul görmesiyle birlikte, "[hükümetlerin] tasarruf ve tüketimdeki dengesizlikler konusunda endişe etmelerine gerek kalmamıştır" (2010: 49). Bu argümanın ilginç tarafı, yalnızca idiotizmin ekonomiyle ilişkisi bağlamında temel bir özelliği olan piyasanın daima ve zorunlu olarak doğru ve haklı olduğu fikrine destek çıkması değil, öngörülemez olanın asli doğasını ortaya koyan bir çalışmadan türetilen bir teorinin, piyasaları kendi kendilerini örgütleyen dengeleyici varlıklar olarak görmeye imkân veren bütün belirleyici unsurları yeterince hesaba katmadığı halde, yeterince hesaba kattığı düşünülecek kadar tatmin edici bulunmasıdır. Johnson ve Kwak'a göre, genel ve hatalı ekonomik ilke, "eksiksiz bilgiye sahip ve hiçbir dışsallığa maruz kalmayan tamamıyla rasyonel aktörlerin verili olduğu durumlarda, bütün işlemlerin kârlı olmak zorunda olduğu"nu öngörür (69), çünkü ne de olsa bu işlemlerin tamamı daima "doğru" fiyatı temel almaktadır. 1998'de Long Term Capital Management'in batması ve kamu mü-

dahalesiyle kurtarılması, 2000'de de internet şirketi balonunun patlamasıyla piyasaların doğru fiyatları bilemediği gerçeğinin kategorik bir biçimde açığa çıkmış olması, EPH destekçilerinin gözünden kaçmışa benziyor. Daha da çarpıcı olan, 2008 krizinin bile piyasalara olan sağduyulu inancı pek sarsmamış olmasıdır.

EPH'ye birçok iktisatçı itiraz etmiş, hatta Johnson ve Kwak'a göre, pek az iktisatçı "bu varsayımların gerçek dünyada geçerli olduğuna" inanmış olsa da, bu hipotez, karmaşık süreçleri konu alan ve tıpkı EPH gibi rasyonel aktörler ile etkin piyasaları ayrıcalıklı hâle getiren Dinamik Stokastik Genel Denge (DSGD) adlı bir başka teoriyle birlikte, kamu politikalarına hâkim oldu. Bu bölümdeki argümana ve idiotizmin ekonomiyle olan ilişkisini açıklama amacına uygun olarak, konuyu makroekonominin doğası hakkında son on yıllarda dile getirilen oldukça geniş kapsamlı argümanların birkaç yönüyle sınırlandıracağım. Keynesyen ekonominin 1970'lerde krize girmesiyle, bireysel faydayı öncelikli hâle getiren klasik ekonomiyi yeniden gündeme getirme fırsatı doğdu. 1930'lardan itibaren ortodoks görüş, piyasadaki istikrarsızlığın en kötü etkilerini gidermek için kamu veya devlet müdahalesine ihtiyaç olduğu ve devletin zararlı dengesizlikleri yönetmek ve dolayısıyla azaltmak için üretim, tüketim ve emek ilişkileri alanlarında müdahalede bulunması gerektiği yönündeydi. Friedman gibi ekonomistlere göre, özel harcamalardaki bir düşüşü gidermek amacıyla kamu harcaması yapmak son derece hatalı bir yaklaşımdı. Meşhur ifadesinde söylediği gibi: "Denge çarkı ne yazık ki dengesizdir" (2002: 76). Friedman'a göre, kamu harcamalarının etkileri ancak harcamaların müdahale etmeyi amaçladığı durgunluğun ardından ortaya çıktığı için, bu körelmiş araç yalnızca enflasyona, ağır vergi yüküne ve daha fazla devlet müdahalesine yol açıyordu. Bu hâliyle müdahalenin

“kendisi büyük bir çalkantı ve istikrarsızlık türüydü” (77). Çözümün serbest piyasanın doğal düzenleyicilerine, klasik ekonomiyi kuran kişisel çıkar ve fayda maksimizasyonuna dönüşte olduğuna inanılıyordu. Bir başka deyişle, klasik veya neoklasik mikroekonomiyi temel alan bir makroekonomik yaklaşım bulunmalıydı. Sonuçta, Friedman’ın 1971 yılında Anna Jacobson Schwartz ile birlikte yazdığı ve kamu müdahalesinin faiz oranlarında kısa vadeli ayarlamalar yaparak para arzının kontrol edilmesiyle sınırlandırılmasını savunan kitapta sunduğu monetarist yaklaşım ortaya çıktı.

DSGD modeline geri dönecek olursak, para arzının kurcalanması, dinamik stokastik ögeyi açıklar. Ekonomide dinamik olanı zaman bileşeni, stokastik olanı ise şans veya risk unsuru temsil eder. Hükümetin veya merkez bankasının faiz oranları üzerindeki denetiminin zaman içerisinde ortaya çıkan ani iniş ve çıkışları yönetmeye imkân tanınması beklenir. Ne var ki bütün bunları mümkün kılan, ekonominin rasyonel, maksimum fayda peşinde koşan faillerden oluşmasıdır. Genel denge teorisi, bir piyasalar kümesi, hatta bütün piyasalar genelinde arzın, talebin ve fiyatların dengesini varsayar ve bu dengeyi ekonomik faillerin davranışlarının toplamına dayanarak modelleştirebilir. Bunun genel bir teori olduğu düşünülür, çünkü belirli piyasaları analiz etmek için kullanılan kısmi denge teorisini genişleten bir teoridir. Genel teori mantık gereği, bir piyasadaki durumun zorunlu olarak diğer piyasalardaki durumlarla ilişkili olduğunu ve bu karşılıklı ilişkinin kendi dengesini ürettiğini varsayar. Teorinin denge varsayabilmesinin ve akıllarda hafif kırıltılı bir su kütlesi imgesini uyandırabilmesinin sebebi, ister birey ister şirket olsunlar, bütün faillerin rasyonel olduklarını varsaymasıdır ve piyasa liberallerinin 2008’de finans sektörünün kıyılarını döven dev dalgayı görmezden gelebilmelerini bu rasyonalite sağlamıştır.

Teorinin ilk kez 1870'lerde Leon Walras tarafından ortaya atıldığı, daha sonra 1950'lerde Kenneth Arrow ve Gerard Debreu tarafından geliştirildiği söylenir. Ardından, Yeni Klasik Okul olarak bilinen yaklaşımın "rasyonel beklentiler" teorisi de bu külliyata eklendi. Rasyonel beklentiler teorisinin Yeni Klasik Okul tarafından benimsenen en güçlü versiyonuna göre, "bir ekonomideki bütün katılımcıların, zihinlerinde, o ekonominin tam ve doğru bir modeline sahip olmaları beklenir" (Quiggin, 2010: 93). Bu teoriyi etkileyen önemli isimlerden biri de, Quiggin'in belirttiği gibi, 1974 yılına ait çalışmasında David Ricardo'nun klasik ekonomisini temel alan Robert Barro'ydu. Ricardo'ya göre, eğer bir hükümet savaşa girecekse, bütün vatandaşların vergilerin artmasını beklemesi gerekir. Quiggin'in de gözlemlediği gibi, bu teoriye göre, rasyonel vatandaşlar "ilave hükümet borcuna eşit bir miktarda" tasarrufta bulunacaktır (94). Bu rasyonalite varsayımı iki amaca hizmet eder. Birincisi, "katılımcıların tamamıyla rasyonel olduğu ve yüksek düzeyde ileri görüşlülük sergilediği rekabetçi piyasalarda, hükümetlerin oynayabileceği faydalı bir rol olduğunu düşünmek son derece zordur" (Quiggin, 2010: 106), çünkü ne de olsa bu rasyonalite denge üretmeye meyledecektir. İkincisi, bu denge sağlanamadığı takdirde, bunun tek sorumlusu, davranışları devlet yardımı alma gerekçelerini ortadan kaldıran irrasyonel vatandaşlardır. Yeni Klasik Okul'un düşüncesini benimseyen ilk hükümetin Birleşik Krallık'taki Thatcher hükümeti olması tesadüf değildir. Thatcher'in kendi başlattığı ekonomik devrimin yarattığı dengesizlik karşısındaki kayıtsızlığı, kısmen empati kurma becerisinden yoksun bir kimse olmasından kaynaklanıyordu; fakat aynı zamanda, özünde sosyopatik olan bir ekonomik teoriye içkin bir kayıtsızlık da söz konusuydu.

Makroekonominin klasik mikroekonomi perspektifin-

den yeniden tasavvur edilmesi idiotizmi anlamak açısından önemlidir; çünkü bu tasavvur bireyin önceliğini varsaymakla beraber, bunu kamu kurumlarının veya daha geniş çaplı toplumsal faktörlerin etkisini önemsizleştirerek yapmaktadır. O hâlde, piyasa liberalizminin bu bileşeni açısından birey kavramı ve bu kavramla bağlantılı olarak, George DeMartino'nun *Küresel Ekonomi, Küresel Adalet* adlı eserinde yararlı bir analizini sunduğu rasyonel seçim teorisinin öğeleriyle özetlenen insan doğası tanımı çok büyük önem arz etmektedir. Rasyonel seçim teorisinin üç temel önermesi, sırasıyla, "tüketim önermesi", "üretim önermesi" ve "kıtık önermesi"dir. DeMartino'dan aktararak söylersek, tüketim önermesi, "bireylerin [karşı karşıya kaldıkları] fırsatlar kümesinden rasyonel olarak seçim yapabilme becerisine sahip oldukları"nı ifade eder. Bu önermeye göre rasyonalite, bireyleri en büyük hazzı veya faydayı sağlayacak fırsatı göz önüne alarak karar vermeye yönlendirir. Bu önermenin ardındaki ikinci bir varsayım ise, "doyumsuzluk" varsayımı, yani daima daha az değil, daha fazla haz ve faydayı tercih ettiğimizdir. Üretim önermesi, "insanların ihtiyaçlarını karşılayacak malları üretmek amacıyla (iş ya da emek aracılığıyla) doğanın bileşenlerini dönüştürme ve bunu rasyonel bir biçimde yapma becerisine sahip olduklarını" ileri sürer. Kıtık önermesi ise, (mallar ve hizmetler biçimindeki) bütün çıktıların doğadan gelen girdiler gerektirdiğini ve doğanın armağanları sınırlı olduğundan, çıktının da sınırlı olması gerektiğini belirtir. Böylece, ekonomi bilimi, doyumumsuzluk ve kıtlık koşullarında rasyonel seçimin incelenmesi anlamına gelir (DeMartino, 2000: 38-41).

Burada önemli olan, bunun hem rasyonel olarak rekabetçi bir dengenin kusursuz modelini üretmesi, hem de dışsal, yani toplumsal faaliyet ve tesirin dışında ve öncesinde seçimlerde bulunan bir birey varsaymasıdır. Böylece, bireyin mo-

deli, büyük ölçüde, her arzu veya ihtiyacın dışavurumunu radikal bir bireysel fayda hesaplamasına dayandıran *ideos*'un içselliği olmaktadır. Üretim önermesi, 2. Bölüm'de değindiğimiz ve ortak kaynakların kapatılmasını meşrulaştıran Locke'un felsefesinden de unsurlar taşıyan bir rasyonalite mefhumu içermesi bakımından, kamu işlerinin verimsizliği karşısında özelleştirmenin sözde verimliliğini meşrulaştırmanın bir başka yolunu sunar. Bununla birlikte, DSGD'nin en olağandışı yönü, rasyonalite tarifinin evrensel olduğu varsayımından ötürü, *tek bir temsili faille* işleyen bir model olmasıdır (Quiggin, 2010: 108). Dolayısıyla, konuya ilişkin en büyük ironilerden biri, bireysel özgürlüğü güvence altına almanın en iyi yöntemini sunduğunu söyleyen bir felsefenin büyük önem atfettiği bir modelin, en korkunç distopyalardaki kolektivizmleri andıran bir otomatiklikle iş gören, birbirinden farksız birimler olarak görülen bireyler öngörmesidir. DSGD'nin modellenmesi yalnızca tek bir failin eylemlerini varsaymaya ihtiyaç duyar; çünkü her fail birbirinin aynıdır. Quiggin'e göre, bu ekonomi yaklaşımının dogmatik doğası, finansal krize giden yolda Avustralya Hazine-si'nde çalışmakta olan David Gruen'in yorumunda açıklığa kavuşur. Gruen, neoklasik makroiktisatçıları, kendilerini "penceresiz bir kabine" kapatıp, "buz dağlarının olmadığı bir dünya için gemi gövdelerinin tasarımını mükemmelleştiren" *Titanic*'teki insanlara benzetmiştir (Quiggin, 2010: 82).

Tam da bu sebepten, yani etkinlik ve denge modelleri ekonomik ilişkilerde rol oynayan toplumsal faktörleri hesaba katmayı beceremedikleri için, buzdağı 2008'de çarptı. Etkinliğe dair ekonomik yorum, öncelikle, hem yetkinlik hem şeffaflık varsayan, tamamıyla yetersiz bir bilgi ve iletişim anlayışına dayanmaktaydı. Öte yandan, Johnson ve Kwak, EPH'ye ilişkin olarak, Brad DeLong, Andrei Schleifer, Larry Summers ve Robert Waldmann gibi ekonomistlerin aslında

“irrasyonel gürültü ticaretinin piyasa fiyatları ile temel değerler arasında büyük bir farka yol açabileceğini’ [ve] gürültü ile bilgiyi birbirinden ayırt etmenin imkânsız olduğunu gösteren” bir model geliştirdiklerine dikkat çekerler (2010: 69-70). Buradaki gürültü kavramı, Claude Shannon’un 1948 yılında yayımladığı, daha sonra aynı adla kitaplaştırılan makalesi “Matematiksel bir İletişim Teorisi”nden alınmış olsa gerektir. Shannon’un bu çalışması, yeni yeni gelişmekte olan sibernetik ve bununla bağlantılı sistem teorisi alanlarında oldukça etkili olmuştu. Teoride, başarılı iletişimin karşılaşması muhtemel engelleri temsilen, bilgi kaynağı ile bilginin varış noktası arasına bir gürültü kaynağı yerleştirilmişti. Shannon, bir mühendislik laboratuvarında çalışan bir matematikçi olarak özellikle etkili iletişimin karşılaştığı teknik engellerle ilgili olmasına karşın, “semantik gürültü” ihtimaline de işaret etmişti. Shannon’un “anlam”la çok az ilgilendiğini ileri süren bir argüman vardır (Liu, 2011). Yine de kültürel çalışmalar gibi insan bilimleri disiplinleri, birbirinden çok farklı deneyim alanları veya Wilbur Schramm’ın deyimiyle referans çerçeveleri (1971: 31) kapsamında faaliyet gösteren aktörlerden oluşan bir kültürde oluşabilecek semantik, yani anlambilimsel gürültü fikrinden çok faydalandılar. Söz konusu araştırma sahaları, aynı referans çerçevesi içerisinde yaşamadıkları / faaliyet göstermedikleri için aynı kod üzerinden iletişim kurmaları zorunlu olmayan iletişimin kodlayıcıları ve kod çözücüleri fikrini ortaya attılar (24). İleri kapitalist ülkeler gibi kültürel bakımdan karmaşık toplumlarda, bilginin verimli bir şekilde iletilmesine gürültüyle engel olma fırsatları, potansiyel olarak, sayısızdır.

Bu da bizi rasyonel etkinlik ve denge teorilerine dair ikinci büyük soruna, yani insanların her zaman maksimum ekonomik fayda doğrultusunda hareket etmediklerini, hatta nadiren bunu hedeflediklerini açıkça gösteren kanıtlara ge-

tirir. Bu bölümün önceki kısmında belirtildiği üzere, Keynes'in ekonomiye en büyük katkılarından biri, ekonominin gidişatı bakımından "hayvani içgüdüler" in kesinlikle vazgeçilmez olduğuna dikkat çekmesiydi. Akerlof ve Shiller'e göre, hayvani içgüdüler, "muğlaklık ve belirsizlikle olan tuhaf ilişkimiz" i yansıtan, "ekonomideki huzursuz ve tutarsız unsur"dur (2009: 4).

Hayvani içgüdülerin gerçekten de derin etkileri vardır, fakat "insanların fikir ve duygularını canlandıran düşünce örüntülerine dikkat" kesilmek (1), yalnızca işin başıdır. Kapitalist sistemde hesaplamadan çok duygunun merkezi önem arz ettiği gerçeği, bir zamanlar yalnızca motorun yağı olan, ama artık motorun kendisine dönüşen mekanizmaya verilen adda bile kendini açıkça gösterir: kredi. Kelimenin kökeninde inanç anlamına gelen Latince *Credo* kelimesi vardır. Bu inanç, adi senetten başka bir şey olmayan, kişiyi bir noktada elindekini altın cinsinden eşdeğer bir şeyle mübadele etme taahhüdüyle bağlayan banknotlarımız üzerine basılmıştır. Daha önce de belirtildiği gibi, para dolaşımında kaldıkça ve ben bu taahhüdü bir mal karşılığında bir başkasına aktarabildiğim sürece, İngiltere Merkez Bankası'na gidip elimdeki para karşılığında altın almaya ihtiyaç duymam. Bu da bir diğer vazgeçilmez inancı, açık konuşmak gerekirse olasılığa ve dolayısıyla bir tür risk hesabına bağlı olan bir inancı, herkesin ellerindeki banknotları aynı anda altına çevirmeye kalkışmayacağına olan inancı beraberinde getirir. Olası olsun ya da olmasın, burada güçlü bir inanç veya ekonomistlerin ve iş dünyasının bilirkişilerinin kullanmayı sevdiği tabirle söylersek, güven unsuru vardır. Mesele, basitçe, bütün rasyonalite iddialarına rağmen, kapitalist sistemin bir inanç sistemi olduğudur. Dahası, karmaşıklığı, adamakıllı güven duymayı gerektirir. Güven ekonomistlere göre rasyoneldir, fakat Akerlof ve Shiller'in söylediği gibi, "gü-

ven, tanım gereği, bizi rasyonalitenin ötesine geçmeye iter. Gerçekten de sahiden güvenen kişi birtakım bilgileri bir kenara iter veya dikkate almaz” (12). Geoffrey Hosking, konuya dair kısa ve güzel kitabında, güvenin önemini ve fakat istikrarsızlığını daha net bir biçimde şu sözlerle ortaya koyar: “Güven çok önemlidir, çünkü kendi geleceğimizle yüzleşmek için kullandığımız araçtır” (2010: 3). Geleceğin bir tür gündelik düzenliliğinin olacağını biliriz, ama gelecek aynı zamanda son derece öngörülemezdir. Eğer güven – ki o da son derece kırılgan bir şeydir, gelecekle yüzleşmek için kullandığımız araçsa, yaşamlarımızın ne kadar hassas ve rasyonal hesaplamalar karşısında ne kadar dirençli olduğu hemen anlaşılır. “Hakkaniyeti göz önünde bulundurmanın rasyonal ekonomik motivasyonu gölgede bıraktığı” diğer toplumsal ilişkileri düşündüğümüzde de, duygunun varlığı aşikârdır (Akerloff ve Shiller, 2009: 22). İnsanlar çoğu kez anlık kişisel çıkarlarına doğrudan ters düşen ahlâki veya etik ilkeler doğrultusunda kararlar alırlar. Elbette ahlâki yargılarımızı faillerin ahlâksız bir dünyada mutlu olamayacaklarını tahayyül ettikleri daha geniş bir fayda kavramı içerisinde yeniden konumlandırırsınız, fakat adaletin kendisi kavranması oldukça güç bir kavram olduğundan, karmaşık bir ekonomi içerisindeki faillerin ahlâki kararlar almalarını öngörmek oldukça zordur.

EPH’nin her zaman doğru olduğunu varsaydığı fiyatlar meselesine geri dönersek, Akerlof ve Shiller fiyatların sıklıkla bilgiye değil, başkalarının ne düşündüğü hakkında tahmin yürütmeye dayalı olduğuna dikkat çekerler (133). Örneğin, hisse senedi fiyatlarına ilişkin gelecek öngörülleri ilâki bir şirketin performansı hakkında kesin olgulara veya ekonomideki değişimler hakkında bilgiye dayanmaz; başkalarının o hisse senedinin değeri hakkında hissedebileceklerine ilişkin tahmin yürütmeye dayanır. Akerlof ve Shiller’e gö-

re, Golden Delicious elması her yerdedir ve bunun tek sebebi insanların bu elmayı her yerde görmeleri ve herkesin bu elmayı sevdiğini varsaymalarıdır (134). Kendi kendini var eden bir yanılgıdan söz ediyoruz. Bu pek tatsız meyvenin her yerde olmasını başka nasıl açıklayabiliriz? Sonuç olarak, Akerlof ve Shiller, fiyat ile hayvani içgüdüler arasında güçlü bir geri bildirim bulunduğunu ve bu geri bildirimi öngörmenin inanılmaz derecede zor olduğunu savunurlar. Krugman'ın da dediği gibi, nitel bir olgu olarak geri bildirim herhangi bir sorun yaratmaz; esas sorun geri bildirimin “nicel kuvveti”dir (2008: 91). Nicel kuvvetin yüksek ve negatif olduğu dönemlerde, büyük bir güven kaybı ve felakete varan bir kriz yaşanabilir.

Bununla birlikte, Akerlof ve Shiller fiyatlar üzerindeki karmaşık etkilere bir başka önemli ögeyi daha eklerler. Bu, hikâyelerin varlığıdır (2009: 51). Yalıtılmış, maksimum fayda arayan, rasyonel hesap yapan monatlar olmayıp, –düşünce ve arzularının çeşitli biçimlerde başkaları üzerinden genişleyip, artık sahiden benim olduklarını iddia etmemi oldukça zorlaştıran biçimlerde tekrar bana doğru döndükleri– bütün bir toplumsal ilişkiler bileşiminin ürünü olduğumuz için, hikâyeler güven adını verdiğimiz kolektif davranışı temin etmek açısından vazgeçilmezdirler. Akerlof ve Shiller'e göre, piyasaları hikâyeler hareketlendirir; hikâyeler olguları açıkladıklarından değil, hikâyeler “kendileri olgu oldukları için” (54). Nasıl dijital teknolojilere yönelik aşk ve coşku internet şirketi balonunu yarattıysa, yeni bir döneme ve Büyük Moderasyona dair hikâyeler de güveni artırmıştı. Hikâyeler gerçekliği açıklayan ikincil fenomenler değildirler, gerçekliğin kendisinin üretilmesinde doğrudan payları vardır. 1. Bölüm'de söz edildiği gibi, dünya aslen yorumlanan bir şeydir ve hikâyeler bu yorumun sergilenmesidir. Bu noktada, Heidegger'in dünya-içinde-varlığımıza dair analizinde, yoruma

daima hâlihazırda Akerlof ve Shiller'in duygular diyebileceği, fakat Heidegger'in Dasein'ın "ruh hali" dediği bir şeyin eşlik ettiğini not etmek de gerekir. Bu, dünyayla ilksel ve teori-öncesi karşılaşma şeklimizdir. Heidegger, ruh hâlimizin, yani dünyaya "uyum sağlama" tarzımızın, "bilişe ve istence dair her şeyi öncelediğini, bilişin ve istencin kendilerini gösterme menzilinin ötesinde yer aldığını" söyler (1962: 175). Daha açık bir şekilde, "dünyaya teorik açıdan bakarak, sadece elde-var-olanın tek biçimliliği içinde dünyanın renklerini kaybetmesine sebep olduğumuzu" ifade eder (177). Teorik bakış, bir başka deyişle, dünyayı ve onu oluşturan varlıkları, EPH ve DSGD'nin her bir ekonomiyi oluşturan gömülü, biçimlendirilmiş ve karmaşık ilişkileri inkâr etmesi gibi, salt soyut bir çerçevede görmek demektir. O hâlde, daima şu ya da bu ruh hâlindeyizdir ve bir ruh hâli olmaksızın dünyaya uyum sağlamak mümkün değildir. En katıksız teorik yaklaşımın bile bir ruh hâli vardır; mesela, dünyadan kopmuşluk hâli. Hikâyeler ve hikâyeleri seçmemize vesile olan ruh hâlleri, yalnızca dalgalı ve öngörülemez güven hâllerini anlamamıza yardımcı olmakla kalmayıp, aynı zamanda dünya-içinde-varlığımızın, idiotizmin neoliberal dogmanın bütününe temel teşkil eden sınırlı, rasyonel bireylere ilişkin iddialarını kökünden sarsan teori-öncesi ve bilinç-dışı yönlerine erişmemizi sağlarlar.

Dolayısıyla, Akerlof ve Shiller'e göre, ekonominin itici gücü insan psikolojisidir. İnternet şirketi balonu hikâyesi, bilinçdışı ve irrasyonel olanın piyasa etkinliğine ilişkin rolü hakkındaki bu iddiayı ele almamız için harika bir fırsat sunar. İnternet şirketi balonu, dijital teknolojilerin ve internetin etkisi üzerine hikâyelerden dolayı oluştu. Piyasadan türetilen ampirik kanıtlara dayanarak kişisel bilgisayarın benimsenmesi ve internette gezinmenin popülerliği üzerine hikâyelerin dolaşıma sokulmasıyla kalınmadı; bu hikâyeler

ayrıca teknolojinin sunduğu ütöpik olanaklara ilişkin daha eski ve sıkça tekrarlanmış bir hikâyeden ilham aldılar. Bu hikâyeye Frankenstein'ın canavarının temsil ettiğı ve o dönem bir başka yükselen teknoloji olan genetiğı değıştirilmiş gıda için sorunlar yaratan bir teknoloji korkusuyla sık sık yan yana konulur. Bu rakip hikâyeler de aslında gelecekteki yıkım veya kurtuluşa dair çok daha kadim bir anlatının tezahürleridir. Genetiğı değıştirilmiş gıdalar Mary Shelley'nin kıyamet anlatısından zarar görürken, dijital teknolojiler normalde dinî bağlama özğü bir mesihçilik ruhuyla başarıdan başarıya koşmuştu. Elbette, dijital şirketlere yapılan yatırımlar, yeni teknolojilerin artık sorununu çözmeye yönelik sundukları fırsatlara dair alınan pragmatik ekonomik kararlara dayanıyordu, fakat bu özel teknolojilerin tam da aranan o *mükemmel* çözümü sunabileceğı fikri, –bu şirketlerin çoğunun kâr bildirmediğı düşünülürse– geleceğe ve teknolojinin gelecekteki rolüne ilişkin derinlere kök salmış kültürel mitlerin desteklediğı, rasyonalite ötesi bir hevesi körükledi.

Saf ekonomi

Psikolojinin ve toplumsallığın ekonomik alanda oynadığı role ilişkin bu kanıtlar, EPH ile DSGD'nin geliştirildiğı ekonomik pozitivizm iklimine de meydan okumaktadır. Hayek'in 20. yüzyılın ilk yarısındaki çalışmaları heterodoks değilse bile radikal görünse de, saf ekonomiye özel bir alan savunusu Rand'ın, daha da önemlisi Friedman'ın yazılarıyla zemin kazanacaktı. Johnson ve Kwak'ın işaret ettiğı gibi, siyasal ekonominin yalnızca gelişmekte olan ülkeler için gerekli olduğuna dair yaygın bir inanç vardı. Gelişmiş ülkelerde ise, “ekonomik sorunların siyaset dikkate alınmadan incelenebileceğı”, ve “ekonomi ve finans politikasının yalnızca teknokratik meselelere ilişkin olduğuna” varsayılıyor-

du (2010: 55). Gelgelelim, yukarıda değindiğimiz teknokratik meseleleri bir kenara bırakırsak, saf kapitalizmin yalnızca olası olmakla kalmayıp, aynı zamanda zorunlu olduğuna gerçekten inanılıyordu. Friedman'ın ifadesiyle, "özgürlüğün karşısındaki en büyük tehlike, iktidarın temerküzüdür" (2002: 2), fakat saf piyasa kapitalizmi güya bu tehlikeden muaftır, çünkü "ekonomik iktidarı siyasal iktidardan ayırır" (9). Serbest piyasanın ihtiyaç duyduğu kuralsızlaştırmanın yasa-yapıcıların devreye girmesini gerektirdiği düşünüldüğünde bu iddianın apaçık yanlış olduğu gerçeği bir kenara, ekonomik iktidarın, yani maddi zenginliğin siyasal iktidar getirmediği fikri düpedüz saçmadır.

Serbest piyasacılar tekellerin sahip olduğu siyasal nüfuzu ve yol açtığı ekonomik tehlikeyi biliyor olsalar bile, sapkın bir düşünceyle tekellerin varlığından devleti sorumlu tutarlar. Ekonomi tarihi devletin, özellikle de ABD hükümetinin, tekellerin oluşturulmasıyla yakından ilgilendiği bir dönemi açıkça gösteriyor olsa da, bu, tekellerin tek kaynağının devlet olduğu anlamına gelmez. Örneğin, Hayek, "tek el örgütleyen kapitalistleri" bir tehlike unsuru olarak görmesine ve 'örgütlü endüstrilerin yarı-bağımsız ve kendi kendini yöneten 'zümreler' olarak görüldüğü korporatif bir toplumdan" söz etmesine rağmen (205), hemen özüne döner ve bunun aslında kapitalistlerin değil, onlara başka gruplardan yardım almaları konusunda yardımcı olan devletin hatası olduğunu iddia eder (205). Buna uygun olarak, Greenspan da tekellerin esasen kamu politikasının ürünleri olduğunu savunur. Rekabetin pasif değil, aktif bir isim olduğunu, dolayısıyla "kişinin piyasa koşullarını kendi lehinde etkilemek için eylemde bulunması gerektiğini" teslim etmiş olsa da (1967: 68), *laissez-faire* tarzında bir ekonomide, rekabetin, fiyatların düzenleyicisi olan piyasa tarafından düzenlendiğini ileri sürmüştü (69). DSGD'nin resmettiğine benzer bir şekil-

de, Hayek de merkezsizleştiren fakat kendi kendini örgütleyen, eş güdümlene kapasitesine karşı koyarak süreç üzerinde iktidar kurmaktan kaçınan sibernetik bir piyasa perspektifi sunmuştu (2007: 95). Ancak bunların hepsi, ister sözde “serbest” bir piyasada, isterse kontrollü bir ekonomide olsun, şirketlerin temerküzüne doğru bir eğilim olduğu gerçeğini besbelli gözden kaçırır. Herhangi bir iş sahasına bakıldığında giderek büyüyen ulusaşırı şirketler trendi apaçık ortadadır. Bu trend, özellikle medya gibi önemli bir sahada belirgindir. News Corp gibi altı ya da yedi büyük şirket dünya medyasının büyük çoğunluğuna hâkimdir. Rupert Murdoch’un Britanya Parlamentosu üzerindeki kontrolü değilse bile nüfuzu, *News of the World* skandalıyla net bir şekilde ortaya çıkmıştı, fakat News Corp’un bir yan kuruluşunun sahibi olduğu tek bir gazetenin yasadışı faaliyetlerinin açığa çıkmasının, büyük şirketlerin demokratik yaşam üzerindeki yozlaştırıcı etkisini ortadan kaldırdığı söylenemez. Galbraith’in dikkat çektiği gibi, saf ekonomi ve gayrişahsi piyasa fikri bir hileden ibarettir. “Serbest” piyasanın haber ve eğlence programlarıyla uyum içerisinde, iktidardakilerin yararına olacak şekilde, yaygın ve pahalı bir denetime tabi tutulduğunu herkes bilmektedir (Galbraith, 2009: 17). Bunu objektif ekonomi bilimi adına inkâr etmek, bilimsel bilgi iddialarının toplumsal ve siyasal bakımdan ne denli yanlış olduğunu gösterir.

Neticede kuralsızlaştırma, serbest piyasa ideologlarının ekonomi üzerinde kamu nüfuzu tehlikesini ortadan kaldırmaya yönelik kullandıkları bir araçtı. Greenspan’a göre, bu, yalnızca tekellerin oluşumunu önlemekle kalmayacak, aynı zamanda kapitalisti tüketicilerle olan ilişkisi bağlamında gücünden yoksun bırakarak tüketicilerin hükümet denetimi olmaksızın daha iyi korunabilmelerine olanak tanıyacaktı. ABD Merkez Bankası Başkanı’nın ne denli büyük bir yanılgı-

ya düştüğünü göstermek adına alıntı yapmanın faydalı olacağı, “Dürüslüğe Saldırı” başlıklı denemesinde, Greenspan iş adamlarının açgözlülüğünün tüketiciye en iyi korumayı sağlayacağını (1967a: 126); çünkü iş adamlarının ancak “büyük bir rekabet aracı olan” itibarlarını korudukları takdirde para kazanabileceklerini savunmuştu (127). Devamında, düzenlemenin “iş ilişkilerinin ahlâki temelini çöktüğünü” belirtmişti: “Vurguncu bir menkul kıymetler spekülâtörü, Menkul Kıymetler ve Mübadele Komisyonu’nun bütün şartlarını çabucak karşılayabilir [...]. Düzenlenmeyen bir ekonomide, spekülâtörün, yatırımcıların kendisine güvenip fon ayırmalarından önce, muteber iş anlaşmalarında yıllar harcaması gerekecektir” (129). Dolayısıyla, itibar ve erdem, kapitalizmin güdüleme gücüdür (130). Gerçekten de otuz yıllık kuralıslaştırma, özelleştirme ve piyasa teşvikinin ardından, karşımızda dizginlerini koparmış yozlaştırıcı bir açgözlülük ve iki spesifik kapitalist zümrenin –finans sektörü ile askerî-sınai kompleksin– iktidarına, medyanın becerikli desteğiyile, neredeyse topyekün esir düşmüş bir toplum vardı. Sözde siyasetten arındırılmış bir ekonomi yaratma çabasına karşın, Johnson ve Kwak’ın deyimiyle, Wall Street ile Washington arasındaki “döner kapı”dan (2010: 92), küresel serbest piyasayı gerektiğinde cebirle güvence altına alan askerî kanadıyla birlikte, ABD’de politikayı denetimi altına almış bir finans oligarşisi çıkageldi ve medya hâlâ bunu özgür, demokratik, hesap verebilir, açık ve adil olarak sunmaya devam ediyor. Wall Street-Washington koridoru piyasa dogmasının büyümesini sağlayan ana hatta dönüşmüş olsa da, idiotizmin *bütün* sosyo-politik alanı nasıl istila edebildiğini bir sonraki bölümde tartışmamız gerekir.

İdiotizm ve Siyaset

Idios ile *polis* arasında daima güçlü bir bağ olmuştur. Demokrasi kavramımızın Antik Yunan kökenlerinden 20. yüzyılda yaygınlaşan genel oy hakkı kurumuna, özel mülkiyet sahipliği, vatandaşlık kavramının ve siyasal yaşama tam katılımın merkezinde yer almıştır. Kamusal yaşamın bu maddi yönüne daha varoluşsal bir boyut da eklenmiş; özel alana, kişisel tefekkürün huzur ve sükûnetine (συχολή) çekilme şansı, felsefe ile siyaset arasındaki verimli ilişkiyi beslemiş, siyasal görevin zorlukları karşısında elzem olduğuna inanılan enerjinin yeniden kazanılması için gerekli alanı sağlamıştır. Özel olanın kamusal yaşamdaki sorunlar için bir *çözüm* olarak kullanılması, 2. Bölüm'de gösterildiği gibi, uzun bir geleneğe dayanmaktadır; fakat idiotizmin rûştünü ispatlaması, komünizmin ölüm ilanı olduğu düşünülen Berlin Duvarı'nın yıkıldığı 1989 yılına kadar mümkün olmamıştır. Bu anla birlikte, Batı'nın biçimsel demokratik liberal kapitalizm modelinin nihai ve kalıcı olarak şüphesiz muzaffer olduğu söylenebilirdi. Komünizm başka yerlerde devam etse de, Sovyetler Birliği haricindeki tek büyük oyuncu

olan Çin Halk Cumhuriyeti hâlihazırda açılmaya ve Rand'ın peşinen faşizm olarak tanımlayacağı, kapitalist ekonomi ve komünist siyasetten oluşan iki kulvarlı sistemi uygulamaya başlamıştı (1967: 239). Çin, bir bakıma, en azından iktisaden, Batı'yı haklı çıkarmıştı; önemli olan da buydu. Bu sırada, Berlin Duvarı'nın yıkılmasına, en açık örneği Francis Fukuyama'nın *Tarihin Sonu ve Son İnsan* adıyla kitaplaştırılan bir denemesinde görülen bir akademik mübalağa peşrevi eşlik etmişti. Fukuyama, İslâmcılığın siyasal ve kültürel yükselişi, alternatif küreselleşme hareketlerinin ortaya çıkışı ve radikal yeni teknolojilerin benimsenmesi üzerine tezini geri çekmek zorunda kalmış olsa da, bu argüman idiotizmin sağduyusunun bir parçası olarak varlığını korudu.

Bu, bir bakıma, şaşırtıcıdır, çünkü kitabın temel argümanı bir absürtlük üzerine kuruludur, ama asıl mesele de zaten budur. Tarihin doğal evrimi sonucu nihai bir aşamaya varmış olmasından ziyade, tarihin bitmiş olduğu ilan edilmişti. Kitabın başlığı, betimsel değil, *edimseldi*. Tarihin ve tarihle birlikte bildiğimiz hâliyle kamusal yaşamın sona erdiğini birçok cephede ilan eden hareketi temsil ediyordu. Kamusal alanın özel mülkiyet sahipliğiyle her zaman yakın bir ilişki içerisinde olması, siyasal yaşamın esasen ayrıcalığın korunması ve statükonun muhafaza edilmesinden ibaret olduğu anlamına geliyordu. Buna ilaveten, kamusal alan, temel antagonistik karakteri sebebiyle, zaman zaman, insan olmanın anlamı ve iyi toplumun doğası gibi kamusal yaşamın büyük sorularına cevaben, devrim niteliğinde olmasa da, geniş kapsamlı değişimlerin hayata geçirilmesine de tanıklık etmiştir. 1989'dan bu yana, bu gibi savların sona erdiği ilan edilmiştir. Bu büyük sorular, insan dokusunun kullanımı ve daha genel olarak genetik ve klonlama konuları hakkındaki etik tartışmalar kapsamında hâlâ bir ölçüde sorulmaktadır. Ancak bunlar genelde insan doğasına ve bu doğaya en iyi hiz-

met eden, en uygun sistemin biçimsel demokratik kapitalizm olduğuna ilişkin ortodoksiye meydan okumayan ikincil tartışmalardır. Kapitalizmin alternatifleri –hatta Keynesçilik gibi alternatif kapitalizm modelleri– güya yitip gitmiştir. Berlin Duvarı'nın yıkılmasıyla birlikte, elde kalan tek siyasi amaç, serbest piyasanın tamamen küreselleşmesini sağlamak, serbest piyasa çözümleri müjdesini dünyanın her yanına yaymaktır. Serbest piyasa, yaşanabilir dünyanın tamamına (ή οίκονμέντη) yayılacaktı. Öte yandan, en iyi yaşam ve örgütlenme şekline dair tartışma sonlanmış olsa da, Fukuyama kısmen de olsa doğru tahminde bulunmuş ve pratikte, gelecekte daha çok biçimsel demokratik kapitalist ülke değil, bilakis otoriter kapitalizmin yükselişini göreceğimizi söylemişti (1992: 122-4). Bu, birçok bakımdan, doğrudur. Çin sistemine, Rusya'daki mafya kapitalizmine ve oligarşiye veya Irak'ı özgürleştirme, daha doğrusu liberalleştirme amaçlı işgallerinde Bush ve Blair'e destek çıkan çok sayıda kapitalist despota baktığımızda, Fukuyama'nın, birtakım muhafazakâr müttefiklerinin yazdıklarının aksine, otoriter rejimler ile kapitalizm arasındaki uyum konusunda haklı çıktığını görürüz. Yalnızca kısmen haklı olmasının sebebi ise, ABD ve Birleşik Krallık gibi evvelden liberal kapitalist devletlerin giderek otoriterleşebilecekleri ihtimalini görememesi veya belki de bu ihtimalle yüzleşmeyi reddetmesidir.

Idiotizm, siyasetle olan ilişkisi bakımından, toplumsal çoğulculuktan uzaklaşarak, özelleştirilmiş çözümlerin, meta formunun ve tek gayenin kâr gütme olmasının toplumsal yaşamın her alanında dogmatik bir biçimde uygulanmasını temsil eder. Bu, hem ideoloji, hem de örgütlenmeyle ilişkilidir. Her iki konuya da burada değineceğim. Bazı akademik tartışmalarda bu ikili sürece depolitizasyon denmektedir. Bu mefhum, bir düzeyde, kamusal meselelere ilişkin

agonist bir ilgi olarak siyaset anlayışından, en büyük meselenin küçük Johnny'nin hangi okula gönderileceği olduğu, tüketici seçiminin özelleştirilmiş modeli üzerine bir sözde mutabakat olarak siyaset anlayışına geçildiğini kayda düşer. Depolitizasyon, birbiriyle ilişkili bir süreçler bütünüdür. Bu süreçlerden birisini de en iyi toplumsal örgütlenme yöntemi konusunda nihai kararın verildiğini savlayan siyaset-sonrası dünyaya ilişkin ideolojik iddia oluşturur. Bu iddiayla bağlantılı olarak, idiotizmin bir dogma olarak işleyişini ve örgütlenişini örnekleyen, birbiriyle yakından ilişkili iki unsur daha vardır. Birincisi, kamusal yaşamın her alanında işletmeciliğin ortaya çıkmasıdır. İşletmecilik, normal şartlarda, kolektif veya kamu işletmelerinin devasa bürokrasileriyle ilişkilendirilir, fakat günümüzde görevi bütün sosyal sektörlerin –özellikle de hâlâ kamu işleri olarak anlaşılan sektörlerin– her türlü girişimlerinde kâr, müşteri hizmetleri, nakdî çıktı, rekabet ve piyasalar odaklı yeni ilahiyi benimsemelerini sağlamak olan, ademimerkeziyetçi bir mikro-işletme biçimini almıştır. Idiotizmin sürekli tekrarladığı bir ilahi de ademimerkeziyetçiliğin daha fazla esneklik ve özgürlük anlamına geldiğidir. Hâlbuki ademimerkeziyetçilik, merkezî bir amacın hayata geçirilmesinin daha mobil bir yöntemini sunmaktan öteye geçememektedir. Her kuruma şahsi bir işletme gibi yönetilme özerkliği tanınabilir, fakat bunun tanınabilmesi için işletmecilerin kurumun merkezî amacı olan kâr elde etmeye yönelik işlemlerini mümkün kılacak doğru düşünme tarzını işgücüne benimsetmeleri gerekmektedir. Bununla bağlantılı bir diğer konu da yönetim kurulu üyelerinin yanı sıra, siyasetçileri, sanayicileri, düzenleyicileri, medya imparatorlarını, işletmecileri, askerî liderleri ve yüksek rütbeli kamu görevlilerini içeren, Leslie Sklair (2000) ve başkalarının uluslararası kapitalist sınıf (UKS) dedikleri oluşumdur. Bu sınıf, hem ideolojiye en iyi biçimde destek çı-

kan söylemlerin ve temsillerin küresel dolaşımı, hem de her sahada rahatlıkla artı değer peşinde koşulmasına imkân tanıyan kararların, tekniklerin ve teknolojilerin kabul edilmesinden sorumlu ana toplumsal ve siyasal kurumların örgütlenmesi için gerekli olan çeşitli failleri temsil eder. İşletmecilik, toplumun kolektif olarak UKS'nin çıkarlarına uygun biçimde iş görmesini sağlayan temel disiplin mekanizmasıdır.

Depolitizasyon

O hâlde hâkim görüşe göre, Berlin Duvarı'nın yıkılması ve komünizmin çökmesi, kapitalizmin olumlu özelliklerine dair bir mutabakatı kurmuş ve siyaset-sonrası bir çağın başladığını ilan etmişti. Ne var ki, depolitizasyondan söz ederken, siyasetin sona erdiği iddiasında değilim; daha çok siyasetin, gerek ideoloji gerekse örgütlenme bakımından, giderek piyasa mantığına indirgenmesini kastediyorum. Jodi Dean'ın (2009) işaret ettiği gibi, sağ siyaset hâlâ güçlüdür. Özellikle ABD'de, birkaçını sayacak olursak, eğitim, sağlık, üreme, silah yasası ve çevre gibi birçok alan, hâlâ siyasal yaşamın en tartışmalı alanlarıdır. Önceden bahsettiğimiz alternatif küreselleşme hareketleri ve İslâmcılığı da ilave edersek, yaşadığımız dönemin gerçekte ne kadar da siyasal olduğuna dair net bir fikir ediniriz. Dolayısıyla, soldaki bazı kesimler, depolitizasyon argümanının aslında siyasal düşüncenin zayıflamasına işaret ettiğini söylerler. Örneğin, Dean, günümüzde görece yeni bir olgu olan dijital dilekçelerde ifade edildiğini gördüğümüz “siyasal duyarlılıklar”ın, “iddialarını evrensel düzeye taşıma kapasitesinden yoksun kaldıklarını, salt öznel duyguları yansıtan duyarlılıklar olarak varlıklarını sürdürdüklerini” ileri sürer (2009: 32). Böyle bir durumda, sol gerek aktivizme gerekse kolektif projelere olan bağlılığını yitirir ve siyasetini bir dizi spesifik, sıklıkla özel, ve birbiriyle

illaki ilintili olmayan ahlâki tepki veya nakdî bağış üzerinden yürütür.

Öte yandan, Dean'e göre, yeni internet ortamı bu durumdan yalnızca kısmen sorumlu tutulabilir. Daha önemlisi, solun dayanışmaya olan bağlılığını terk etmiş olmasıdır ve "neoliberalizm Keynesçiliğin imkân tanıdığı sembolik kimlikleri ortadan kaldırdığı" için, yeniden evrenselcilik iddiasında bulunan bir soldan yoksun kalındığında, "kimlikler siyasallaşma alanları olamayacak kadar uçucu ve istikrarsız bir hâl almışlardır" (73). Solun ne ölçüde evrensel bir iddiasının olması gerektiği, son bölümde döneceğim, tartışmalı bir konudur. Buradaki amacım, depolitizasyonun, siyaset-sonrası döneme ilişkin daha muhafazakâr iddialarla benzeşmesi sebebiyle, sorunlu bir terim olduğunu savunan Dean'i desteklemektir. Benim açımdan idiotizm, ne siyasetin toplumsal ilişkilerden tasfiye edilmesinden ibarettir, ne de mevcut sistemin rakipsiz olduğu fikrine sinizm ve yenilmişlik duyguları içerisinde teslim olmaya işaret eder. Bu bakış açısından farklı olarak, idiotizmi siyasal ile olan ilişkisi içerisinde düşünmek, siyasal olanı çelişkili görünen depolitizasyon süreci içerisinde düşünmek demektir. Idiotizm, polis'e dair geleneksel sorulara verilebilecek en iyi yanıtları piyasanın verdiğine ilişkin bir inançtır ve hâkim siyasal güç bu vizyonu gerçekleştirecek usulleri belirleyen bir çıkarlar ittifakıdır.

Siyasal idiotizmin birinci unsuruna, yani piyasanın siyasetin yerine geçebileceği ve geçmesi gerektiği inancına ilişkin en temel çalışma, Milton Friedman'a aittir. Friedman'ın yaklaşımının, bir tür serbest piyasa aşırıcılığını temsil etmesi bakımından, serbest piyasa ekonomisinin savunucuları arasında bile, mevcut düşüncenin bazı unsurlarına kıyasla önemsiz olduğu düşünülebilir. Yine de idiotizmin mantığını en açık şekilde onun yaklaşımı temsil etmektedir. Meselenin Friedman'ın reddedilmesiyle, ekonominin bir bilim olma-

masıyla ve dolayısıyla bu kusurundan ötürü reddiye konu olamayacağıyla ilgisi yoktur. Mesele, Friedman'ın destekçilerinin onun ütopyasını hayata geçirme fırsatını henüz yakalamamış olmalarıdır. Friedman, *Kapitalizm ve Özgürlük* adlı eserinde, piyasanın, son derece pratik bir nispi sistem olması bakımından, geleneksel olarak siyasetin ilgilendiği birçok faaliyeti üstlenebileceğini savunur (2002: 23). Bu iddia, adeta siyasalın çifte reddiyesi şeklinde bir işlev görür. 2. Bölüm'de gösterildiği gibi, Friedman'ın savunduğu türde pozitif iktisat, siyasal olanı, saf bir disiplini ve pratiği temsil eden iktisat bilimi açısından hâlihazırda gereksiz kılmıştı. Burada ise, Friedman birçoğunun siyasal olarak kabul ettiği şeyi teslim eder, fakat piyasadan başka bir siyasal alana ihtiyaç olmadığını ileri sürer. Elbette siyasal olanı insanların nasıl yaşamak istediklerine dair arzularını ve bu arzularının nasıl karşılanması gerektiğine ilişkin görüşlerini ifade edebildikleri bir alan olarak anlarsak, gerçekten de Friedman'ın piyasası nihai ve tek kıstastır.

Friedman, Hayek'in kolektif hedeflere yönelmiş siyasete getirdiği eleştiriye uygun olarak, şöyle der: “piyasanın yaygın bir biçimde kullanılması, içerdiği faaliyetlere uyum gösterilmesini gereksiz kılarak, toplumsal doku üzerindeki baskıyı azaltır” (24). 2. Bölüm'de bu argümanın birleştirici toplumsal gaye olarak kân görünmez kıldığını ileri sürmüş olmama rağmen, Friedman piyasanın çoğulculuğu sağladığı konusunda ısrarcıdır: “Piyasanın kapsadığı faaliyet alanı genişledikçe, üzerinde doğrudan siyasi karar alınması ve uzlaşılması gereken meseleler azalacaktır” (24). Bu konu önemlidir, çünkü çağdaş idiotizmin desteklediği sözde sosyo-politik çoğulculuğun tamamıyla tüketici seçimi ekonomisini temel aldığını açıkça gösterir. Burada belirleyici olan, seçimi tatmin edecek metaların bulunup bulunmadığıdır. Bunun da anlamı, başarılı ve düzenli bir şekilde metalaştırıla-

mayan her türlü toplumsal ilişki, faaliyet veya nesnenin, nispi temsile dayalı bu piyasa sisteminde yer alamayacağıdır. Hatta temsil dahi edilmeyecektir – ki bu da son derece sınırlı bir çoğulculuk kavramına denk düşer: Yalnızca meta formu aracılığıyla işlev görebilen şeyler temsil edilebilir. Burada önemli olan, bu modelin bir toplumsal ve siyasal özgürlük modeli olduğu iddiasıdır; hâlbuki toplumsal ve siyasal olan hâlihazırda karara bağlanmıştır. Nasıl yaşamamız gerektiğine ilişkin sorular, toplumsal bağın doğası, başkalarıyla olan ilişkilerimiz ve bunların nasıl temsil edildiği veya doğrudan hayata geçirildiği, meta formunun aracılığı lehine sonuçlandırılmıştır. Normal şartlarda, toplumsal ve siyasal meselelerin bu şekilde sonuçlandırılmasının ve böyle bir toplumsal ve siyasal mekanizmanın, özgürlüğün sözde savunucuları tarafından, totaliter olmasa da, otoriter ilan edilmesi gerekir. Aynılık el yordamıyla çoğulluğa dönüştürülür ve böylece “piyasa” kelimesinin kendini otoriter yaftasından muaf tutması mümkün olur.

Bu piyasalaştırılmış siyaset modelinde, devletin rolü, özel mülkiyetin serbestçe kullanılması ve mübadele edilmesini güvence altına almak amacıyla üzerinde anlaşılmış olan genel ve biçimsel yasalara ilişkin her konuda koruma, icra ve hakemlik makamına indirgenir. Hayek bu biçimsel yasaları, bireylere “gitmeleri gereken yeri emreden” spesifik kurallar yerine, Britanya yollarında serbest ve güvenli geçiş sağlayan Otoyol Yasası’nın yapılmasına benzetmişti (2007: 113). Liberal geleneğin Friedman versiyonunda, devlet kendini düzenin sağlanması görevi ve serbest piyasayı koruyan adalet meseleleriyle sınırlandırmalı ve “komşuluk etkisi”nin tamamıyla gönüllü mübadeleyi imkânsız kıldığı meselelerde hakemlik yapmalıdır. Friedman, kirlenmiş akarsu örneğini verir. Bu örnekte, akarsuyu kullananlar “temiz suyu kirli suyla mübadele etmeye” zorlanmakta ve “bunun gerektirdiği taz-

minattan yararlanamamaktadırlar” (30). Özetlersek, bir hükümetin yerine getirebileceği önemli işlevlerin listesi şu şekildedir: hukukun ve düzenin sağlanması; mülkiyet haklarının ve ekonomik oyunun kurallarının tanımlanması ve gerektiğinde değiştirilmesi; kurallara ilişkin uyuşmazlıklarda hakemlik yapılması; sözleşmelerin icrasının sağlanması; rekabetin teşvik edilmesi; parasal çerçevenin sağlanması; teknik tekellerin engellenmesi; sorumsuz kişilerin, yani akıl hastalığı olan kişiler ve çocukların korunması için özel hayır kuruluşlarının ve ailelerin desteklenmesi. Bir hükümetin yetkisinin dışında kalan uygulamalar ise şunlardır: ithalat ve ihracat vergileri; kira denetimi; asgari ücret veya azami fiyat; sanayi veya bankacılığın ayrıntılı bir biçimde düzenlenmesi; medya iletişim araçlarının denetimi; başta emekli maaşları olmak üzere sosyal güvenlik programları; ruhsat verme; sosyal konut; barış zamanında zorunlu askerlik; posta hizmeti ve yol ücretleri (34-6).

Devlet ve hükümet işlevlerinin bu şekilde rafa kaldırılması, örneğin ayrımcılığa karşı mücadele gibi başka siyasal meselelerin Friedman açısından önemli olmadığı anlamına gelmez. Tam tersi söz konusudur. Friedman'ın serbest piyasanın her toplumsal derde deva olduğu inancı şu iddiasından anlaşılabilir: “Toplumumuzda rekabetçi kapitalizmin korunması ve güçlendirilmesine en çok umut bağlayan gruplar, en kolay şekilde çoğunluğun güvensizliğinin ve düşmanlığının nesnesi olabilecek –en bariz olanları sayarsak, Zenciler, Yahudiler, yabancı ülkede doğanlar gibi– azınlık gruplarıdır” (2002: 21). Bunu söylemeden hemen önce, Friedman, özel bir piyasa ekonomisinin varlığının devlet çalışanlarına alternatif iş imkânları sunduğu düşünüldüğünde, serbest piyasanın McCarthycilik karşısındaki en iyi savunma mekanizması olduğunu savunur. Eğer devlet istihdamın tamamını denetleyip düzenlese, Senatör McCarthy'nin suç-

ladığı insanlar kara listeye bir kez girdikten sonra nasıl iş bulmayı umabilirlerdi ki? Friedman'a göre, "gayrişahsi bir piyasa ekonomik faaliyetleri siyasal görüşlerden ayırır ve insanları üretkenlikleriyle hiçbir ilgisi olmayan sebeplerden dolayı ekonomik faaliyetlerinde ayrımcılığa maruz kalmaktan korur" (21). Burada insanları koruyanın sahip oldukları herhangi bir medeni veya siyasi hak değil de, "üretkenlikleri" olması çok ürkütücüdür ve bu, kişinin korunabilmesinin tek yolunun etkili bir şekilde çalışma becerisi olduğu distopyalara özgü toplum vizyonlarını andırır. Günümüz göç yasaları birçok bakımdan bu yönde ilerliyor. Siyasal liberalizm kapsamında sığınma ve koruma arayanlar sıklıkla otlakçı olarak karalanırken, ekonomik liberalizm ilkelerinden –becerilerden, üretkenlikten, büyümeden– hareketle ikamet hakkı talep edenler bir nebze korunuyorlar. Neticede, idiotizmin en az görünür olan unsurlarından biri de vatandaş olmayanların ihtiyaçları gözetilirken zulüm yerine üretkenliğin önceliklendirilmesidir.

Friedman, "Kapitalizm ve Ayrımcılık" başlıklı bölümde, Püritenler ile Quaker'ların Yeni Dünya'ya göç edebilmelerini mümkün kılanın "yaşamın diğer alanlarında dayatılan engellere rağmen, piyasada göç etmelerini sağlayacak kaynakları biriktirebilmeleri" olduğunu iddia edecek kadar ileri gider (108). Friedman, Yeni Dünya'nın bir mutlak monarkın finansmanı ile keşfedildiği gerçeğine geçerken değinir; fakat üzerinde fazla durmaz. Çoğulculuğu savunan argümanlarına rağmen, Amerika kıtasının oluşumu ve sömürgeleştirilmesine yol açan sosyo-politik koşullar ağının karmaşık ve dağınık tablosundan hiç hoşlanmaz. Benzer bir şekilde, kitabını yazdığı dönemin Amerikası'na değinirken, siyah siyasetin ABD'deki başarısını, "Zenciler için büyük bir fırsat sunan ve onların başka şekilde yapabileceklerinden çok daha fazla ilerleme kaydetmelerini sağlayan özel mülkiyetin

ve kapitalizmin genel kurallarının muhafaza edilmesine” indirgemekten memnundur (109). Üretkenliğe ilişkin önceki argümanını yeniden şekillendirerek, “serbest bir piyasada ekonomik verimliliği bireyin diğer özelliklerinden ayırmayı mümkün kılan ekonomik özendiriciler” bulunduğunu belirtir (109). Gerçi ben medeni haklar hareketinin, siyahların eşit ekonomik verimlilik kapasitesine dikkat çeken türde bir talebini dile getirdiğinden haberdar değilim. Elbette, burada niyet, bu tarz bir siyasal harekete yapılan her türlü göndermeyi bir kenara itmek ve sosyal ve politik meselelerdeki ilerlemenin yalnızca serbest piyasa ekonomisinin eseri olduğunu göstermektir. Eğer bütün iş imkânları hükümetin insafına kalsaydı ve söz konusu hükümet de ırkçı olsaydı, bunun bir sorun teşkil edeceği açıktır; fakat ABD’de hiçbir zaman böyle bir durum söz konusu olmamıştır. Buna ABD’nin güya iktisaden en liberal olduğu dönemde Amerika yerlilerinin yalnızca ırkçılığa değil, aynı zamanda soykırıma maruz kaldıkları gerçeğini eklersek, serbest piyasanın kurumsal ırkçılığı önlediği iddiası saçma sapan bir hâl alır.

Bu argümanın düpedüz aldatıcı bir argüman olduğunu görebilmek için, Friedman’ın bu düşüncesini Başkan Roosevelt’in 1941 yılında devlet endüstrilerinde ayrımcılığı önlemek amacıyla oluşturduğu Adil İstihdam Uygulamaları Komitesi’ne (Fair Employment Practices Commission - FEPC) ilişkin olarak nasıl geliştirdiğine bakılabilir. Friedman, bu tarz bir müdahalenin, kamu işlerinin ötesinde bir uygulama alanı bulduğu takdirde, “bireylerin başkalarıyla gönüllü olarak sözleşme yapma özgürlüklerine açık bir şekilde müdahale” etme anlamına geleceğini savunmaktadır (111). Bu yasanın iki tür zararı birbirine karıştırdığını ileri sürer. Bir tarafta fiziksel kuvvet kullanımı veya zorlama, yani “pozitif zarar” vardır; diğer tarafta ise, “karşılıklı olarak kabul edilebilir sözleşmeler” bulamama (112) veya örneğin, “blues sa-

natçılarını opera sanatçılarına' tercih etmemden ötürü bir şey satın almayı reddetme, yani 'negatif zarar" vardır. "Pozitif zarar" özgürlüğe bağlı bir hükümetin önlemesi gereken bir şeyken, insanların tercihlerinden, hatta önyargılarından kaynaklanan negatif zarar bir hükümetin ilgilenmesi gereken bir şey değildir. Friedman'ın verdiği örnek şöyledir:

Zenci tezgâhtarlar tarafından bekletilmeye karşı büyük bir hoşnutsuzluk duyan insanların kaldığı bir mahallede hizmet veren bakkal dükkânlarının bulunduğu bir durumu ele alalım. Dükkânlardan birinde açık bir tezgâhtar pozisyonu bulunduğunu ve diğer her bakımdan yeterlilik koşullarını karşılayan ilk başvuran kişinin Zenci olduğunu varsayalım. Yasa gereği, bakkalın onu işe almak zorunda olduğunu farz edelim. Bu fiilin sonucunda, bu bakkal daha az iş yapacak ve dükkân sahibi de kayıplar yaşayacaktır. Eğer mahallelinin tercihi yeterince katıysa, bu durum dükkânın kapanmasına dahi yol açabilir. Yasayı yok saydığımız durumda, dükkân sahibi, Zenciler yerine beyaz tezgâhtarları işe aldığı takdirde, kendi tercihini, önyargısını veya beğenisini ifade ediyor olmayabilir. Yalnızca mahallenin beğenisini yansıtır olabilir. Bir bakıma, tüketiciler için tüketicilerin para ödemeye gönüllü oldukları hizmetleri üretmektedir. Onu, böyle bir şey yapmayı – yani mahallelinin Zenci bir tezgâhtar yerine bir beyazın işe alınması konusundaki nazını çekmeyi yasaklayan bir yasa yüzünden zarar gördüğünü, hatta ciddi zarar gören tek kişi olduğunu söyleyebiliriz. (111-2)

Blues'u operaya tercih etmesine dönecek olursak, bir topluluğun müzik zevki opera sanatçısına "zarar" verebilecek olsa dahi, "bu tür bir zararın mecburi bir mübadele veya üçüncü taraflara maliyetlerin dayatılmasını ya da menfaatler sağlanmasını içermediğini"; dolayısıyla "bu türden negatif zararı önlemek için hükümetin kullanılmasının savunul-

lacak bir yönü” olmadığını ileri sürer (113). Bu sayfalardaki inanılması güç ayrıntı, Friedman’ın ırkçılık ile müzik zevkinin aynı nitelikte olduğunu düşünmesidir. Piyasanın beyazları tercih etmesinin bir siyahı zora sokması gibi, topluluğun veya piyasanın blues’u tercih etmesi opera sanatçısını zora sokmaktadır. Bu doğrultuda, müzik tercihi mecburi bir mübadele veya maliyetlerin dayatılmasını içermezken, bir kişinin ırkçı saiklerle işe alımının reddedilmesi için de aynı şeyin söylenebileceğine inanmamız beklenir. Ama bir kişinin teninin renginden dolayı istihdam edilmesinin reddedilmesinin, bu kişinin hiçbir kazanç elde edememe ihtimali düşünüldüğünde, gerçekten de maliyetlerin dayatılması olarak görülmemesi mümkün olabilir mi? Dahası, ırkçılığın kurbanının becerilerinin ve deneyiminin çok aşağısında bir işi, siyah birine açık olan tek pozisyon bu olduğu için, kabul etmek zorunda kalmasının mecburi bir mübadele içermediği nasıl söylenebilir? Burada, yine, serbest piyasacıların başvurduğu aşırı yoksullaşmış bir özgürlük anlayışını görebiliriz. Bu anlayışın ardında, bir ayrımcılık ortamının hiçbir şekilde bir kişinin *biçimsel* özgürlüğünü etkilemediği düşüncesi yatmaktadır.

Burada fiilen, dükkân sahibinin kârına verilen “pozitif zarar”ın siyah adama verilen “negatif zarar”a baskın çıkması söz konusudur; çünkü bir siyahın topluluk tarafından mağdur edilmesi baskı değildir; sadece, serbest piyasacıların teorik olarak başka şekillerde temin edilebileceğini iddia ettiği, karşılıklı yarar sağlayacak bir sözleşmenin temin edilememesinden bahsedilebilir. (Bu da, Margaret Thatcher’in İstihdam Bakanı Norman Tebbit’in 1981 yılında Handsworth ve Brixton’da gerçekleşen siyah ayaklanmalarının Britanyalı siyah gençlerin yeterince istihdam edilememesinden kaynaklandığı ileri süren argümana cevaben söylediği iddia edilen kötü şöhretli, “Git işine” sözünü akla getirir.) Bir başka şe-

kilde ifade edersek, hükümet müdahalesi yüzünden dükkân sahibinin potansiyel kazançlarını kaybetmesi, ırkçı fikirlerini dayatmak için birlikte hareket eden özel ve özgür bireylerin müdahalesi yüzünden bir siyahın potansiyel kazançlarını kaybetmesinden daha önemlidir. Bu, birçok soruyu beraberinde getirir. Bazıları şunlardır: Bir yasa tarafından desteklenen ve mecburi maruz kalınan baskı dışında bir baskıdan söz edilemez mi? Özel işlere müdahale, yalnızca devlet tarafından uygulanan bir müdahale şeklinde gerçekleşmek zorunda mıdır? Şayet öyleyse, neden? Bir önceki bölümde gösterildiği gibi, pozitif iktisat anlamlı bir psikoloji veya sosyoloji kavrayışına sahip olmadığından, hükümet-dışı baskı veya müdahaleye ilişkin sorular sorulmaz, sorulamaz. Bu sorular, bu derece kapalı bir düşünce sistemi içerisinde anlamsızlaşan sorulardır.

Bu argümana göre, bir siyahın mülkiyet sahibi olmasını ve istihdam edilmesini yasaklayan bir yasa bulunmadığı sürece, bir kişinin ayrımcılığa maruz kalması piyasa öyle takdir ederse tamamıyla anlaşılırdır. Var olan bütün piyasaların içine işlemiş, doğrudan dillendirilmeyen bir toplumsal ve siyasal yanlılık, bir siyahın potansiyelinin imkân verdiği kadar kazanmasını veya sahip olmasına izin vermeyerek onu zor durumda bırakıyorsa, bu durum, bu eşitsizliği bilinçli bir şekilde tasarlayan bir yasa olmadığı müddetçe, tamamıyla kabul edilebilir bir durumdur. Argüman, bir serbest piyasada daima bir şekilde bir iş bulunabileceğini varsayar. Kişinin daha vasıfsız veya daha düşük ücretli, hatta belki daha az güvenli veya daha az sağlıklı bir işe mecbur kalması ise, gayrişahsi piyasa böyle istediği içindir ve “Zenciler Giremez” tabelasını asan bir piyasa bile gayrişahsi olmayı sürdürebilir.

Özetle, Friedman'ın ırkçılığa karşı geliştirdiği müthiş liberal yaklaşım, kurbanların devlet tarafından korunmasını değil, malların ve hizmetlerin serbest piyasasını model alan bir

fikirler serbest piyasası öngörür. İnsanları ırkçılığın yanlış olduğu konusunda ikna etmek gerekmektedir ve bunu yapabilmek için de özgür, lisanssız, denetimsiz yayın araçlarına ihtiyacımız vardır. Elbette Friedman'ın fikirlerin serbest piyasası fikri, bütün çalışmasına musallat olan komünizm hayaletinin tesiri altındadır. Fikirlerin serbest piyasası da inançların ve teorilerin tamamen eşit mübadelesine imkân tanıyan bir hiç var olmamış, ütöpik alan; her katılımcının, kendisinin “*serbest özel girişim mübadele ekonomisi*” olarak adlandırdığı pastoral Nirvana içerisinde maddi üretim araçlarına biçimsel ve dolayısıyla eşit erişimi olduğu gibi, zihinsel üretim araçlarına da biçimsel ve dolayısıyla eşit erişiminin bulunduğu bir alan varsayar. Fikirlerin, malların ve hizmetlerin üretimini ve dolaşımını sağlayan araçlarda biçimsel bir paya sahip bireyler arasındaki kusursuz eşitliğe ilişkin bu temel komünist ideal varsayılmazsa, bu argümanın anlamı kalmaz; çünkü bir kez daha her türlü toplumsal yanlışlık hissini bilerek dışarıda bırakmış olur. Bu şekilde varılan sonuç, piyasanın iyi kabul ettiği fikirlerin hâkim fikirler olduğudur, ama bu da göreceliğe dönüşmüş ahlâkdışı bir pragmatizmden başka bir şey değildir. Ayrımcılığa karşı böylesi saf bir ekonomik koruma savunan bu argümanın, azınlıkları topyekûn zulüm karşısında koruyacak hiçbir yönü yoktur. Muhafaza edilmesi Friedman'ı memnun edecek tek şey, özel mülkiyetin serbest kullanımının biçimsel savunusudur. Özel mülkiyetten yoksun kalanların durumu ise, bu yoksunluk bir devlet hükmünden doğmamışsa, yalnızca kör talih olarak nitelenebilir.

Argüman, özel mülkiyete ve özel istihdama dayalı bir serbest piyasanın daima ayrımcılığa karşı çıkacağını varsayar; ancak bu varsayımı mümkün kılan, Friedman'ın serbest bir piyasanın bile azınlık çıkarlarına fazlasıyla zarar veren kolektif davranışları üretebileceğine ve hatta kolektivist bir

devletin kurduğuna eşdeğer bir otoriter rejim meydana getirebileceğine ilişkin hiçbir kavrayışının veya ilgisinin olmamasıdır. Bu sistemde, toplumsal yanlılığın beslenmesi ve aktif bir şekilde üretilmesine ilişkin bir anlayış yok denecek kadar azdır. Bir önceki bölümde de gördüğümüz gibi, belli bir dünya görüşünün veya ideolojinin, sistemden en fazla yarar sağlayanların çıkarlarına uygun olarak aktif bir şekilde yönetilebileceğine dair bir anlayıştan söz etmek güçtür. Serbest piyasa ekonomisini savunanlar kendilerini insan davranışının temelini teşkil eden toplumsal karmaşıklıklardan soyutlamayı tercih ettikleri veya daha doğrusu, piyasa dinamiklerine ilişkin teorileri böyle bir soyutlamayı zorunlu kıldığı için, piyasanın her derde deva olabileceğini varsaymak son derece mantıklı görünür. Friedman, argümanını destekleyecek kanıtlar olarak tarihsel örneklere başvurmasına rağmen, pratikte tarihi dışarıda bırakır. Sıradışı tarihsel örneği argümanının “kanıt”ı olarak kullanır, fakat inançların, pratiklerin ve toplumsal ilişkilerin tortulaşması olarak anlaşılabilecek bir tarihe komünist idilinde rastlamak mümkün değildir. Yalnızca gerçekleşmesi olanaksız bir gelecekte var olabilen pozitif ekonominin biçimsel eşitliği, şimdiki zamanda varlığını sürdüren tarihin maddi eşitsizliklerini örtbas eder. Burada komünist idealleri temel alan diğer devrimci hareketlerde de rastlanabilecek türde bir sembolik şiddet vardır: Partinin veya Piyasanın tesis edilmesi, eşitsizliklerin (tarihin) aşılmasını temsil eder –ki bunun anlamı, varlığını sürdüren şikâyetlerin ya birer yanılsama, hatta sanrı–, ya da gerici, karşı-devrimci ve dolayısıyla suçlu olduklarıdır. Friedman, fazlasıyla gerçek eşitsizliklerin süreğenliğini ve bu eşitsizliklerden doğan şikâyetlerin meşruluğunu kabullenmeyi reddederek, ütopyasının merkezine, özgürlük adına büyük zararlara yol açmaya olanak tanıyan bir şiddeti yerleştirir. Friedman’ın yazdıkları, mevcut ekonomik düşünce-

nin bir hayli kıyısında kalmış olsa da, serbest piyasa ideologlarının gözünde hâlâ vazgeçilmezdir ve idiotizmin yaşamın özelleştirilmesine doğru ilerleyişinin arz ettiği gerçek tehlikeleri temsil eder.

Serbest piyasanın gerçekte hiçbir zaman serbest olmadığını, daima hâlihazırda tarihsel olarak en büyük ekonomik iktidara (sermayeye) sahip olanların lehine çarpıtıldığını anladığımızda, anayasanın emrettiği, fakat ekonomik, toplumsal ve siyasal olarak kesinkes tesis edilmeyen eşitliği korumak için bir devlet müdahalesinin gerekebileceği fikrini kabullenabiliriz. ABD hükümeti ABD Anayasası'nın temel aldığı sözü yerine getirmekle görevlidir. Bu, insanların madden kısıtlandırılmış ve eşitsiz olmalarının pek önem arz etmediği bir saf biçimsel özgürlük veya biçimsel eşitlik meselesi değildir. Friedman'ın pozitif zarara karşı çıkması, onun açısından bile devletin yalnızca biçimsel ve soyut düzeyde işleyemeyeceği, insanların yaşamlarında gerçekte ne olduğuyla ilgilenmesi gerekeceği anlamına gelir. Friedman'ın tek yaptığı, devletin yalnızca özel mülkiyetin fiziksel güvenliğini güvence altına almak amacıyla müdahale etmesi gerektiğini ileri sürebilmek adına tartışmaya keyfi bir son nokta koymaktır. İnsanları mülkiyet elde etmekten dahi alıkoyan ayrımcılığa karşı koruma dâhil, geriye kalan bütün müdahale türleri, totalitarizme meyleder. Nihayetinde dükkân sahibinin tek ahlâki yükümlülüğü, müşterilerine istediklerini vermek ve devletin gözetmesi gereken tek ahlâki yükümlülük, dükkân sahibinin özgürlüğüne, mevcut örnekten söylersek, önyargıya mahal verme özgürlüğüne zemin hazırlamaktır. Eğer özel mülkiyetin serbest piyasasında –biçimsel özgürlük ve eşitlik retoriğinin yegâne anlamı olan– maksimum ekonomik üretkenlik peşinde koşan müşteriye istediğini vermekten başka bir ahlâki ölçüt yoksa, o hâlde bir siyaset biçimi olarak idiotizmin veya Friedman'ın bahsettiği depolitizasyonun ser-

best piyasacıların normalde en doktrinsel kolektivizm biçimleriyle ilişkilendirdiği türde mülksüzleştirme ve zulme yol açmaması için kesinlikle hiçbir sebep yoktur. Sırf Friedman serbest piyasayı rasyonel saflığın cenneti olarak ortaya koyarak yanlılığı yok sayıyor diye, yanlılığın ortadan kalkması söz konusu olamaz. Dolayısıyla, Friedman'ın çalışması, bedensiz ve yersiz yurtsuz bir akıl mefhumu uğruna fiziksel varoluşun dağınıklığı, muğlaklığı ve kısmiliğinden kurtulmayı amaçlayan felsefi ve dinî kültlerle uyumludur. Friedman yanlılığın kirletmediği çoğulculuğu, çoğulculuğu toplumsal-tarihsel koşullarından soyutlamak şartıyla, savunabilmektedir. Bu yüzden, serbest piyasa dogmasını savunanların, gerçekliği özenle modellerinden kesip attıkları halde, kendilerine realist demeleri gerçekten de tuhaftır.

İşletmecilik (*managerialism*)

Friedman'ın akranlarından Elmer E. Schattschneider bir keresinde şu meşhur sözü söylemişti: “Çoğulcu cennetteki kusur, cennet korosunun şarkılarını güçlü bir üst-sınıf vurgusuyla söylüyor olmasıdır” (1960: 35). Bu sözün günümüzdeki önemini ve sınıfın idiotizmin örgütsel yanlılığını inceleyebilmek açısından anlamlılığını görebilmek için, sınıf analizini küresel(leşen) bir durum olarak idiotizmle ilişkisi içerisinde yeniden düşünmek gerekir. Bunun, potansiyel olarak iki karşıt anlamı vardır. Birincisi, belli başlı ulusların sınırlarının ötesindeki sınıf formasyonlarına, yani bir uluslararası kapitalist sınıfın (UKS) yönettiği idiotizme dair düşünmek önemlidir. UKS analizi, ekonomik alanın kuralsızlaştırma, özelleştirme ve finansallaştırma biçiminde genişlemesinin, serbest piyasacıların idealizminin tam tersine, mutlaka kapitalistlerle birlikte küresel sermayenin serbest dolaşımının koşullarını sağlayan siyasetçilerin, kamu görevlilerinin,

işletmecilerin ve daha birçoklarının doğrudan eylemde bulunması şeklinde tecelli eden bir toplumsal ve siyasal müdahale gerektirdiğini gösterir. İkincisi, birçok farklı kurum ve sosyal sektörden farklı sosyal aktörlerin katılımını gerektiren ve dolayısıyla toplumsal veya ekonomik sınıf kategorisini muhtemelen yararlı olamayacak derecede bulandıran bir sistemin küresel ölçekte işletilmesi söz konusu olduğundan, işletmeciliğin yükselişiyle birlikte hem sosyalizmi hem de kapitalizmi geride bırakan ve dolayısıyla sınıf analizini hepten bırakmamızı gerektiren bir toplumsal örgütlenme biçiminin ortaya çıkıp çıkmadığının sorgulanması da zorunludur.

Bu son pozisyon Willard F. Enteman'ın *İşletmecilik: Yeni Bir İdeolojinin Doğuşu* adlı kitabında temsil edilir. Enteman, bu kitapta, işletmeciliğin yalnızca kapitalizm ve sosyalizme üstün gelmekle kalmayıp, aynı zamanda demokrasinin de yerine geçtiğini ifade eder. Bu, oldukça radikal bir depolitizasyon teorisidir. Argümanının temelini oluştururken, üç toplumsal örgütlenme tarzını, sırasıyla atomizm, organiklik ve süreci tanımlar. İlk ikisinin anlamının açık olduğunu söyleyebiliriz: kapitalizm temel birimi tüketici birey olarak varsaydığından atomizmi, sosyalizm ise bütün bireyleri aştığı iddia edilen bir bütünlüğe bağlılığından ötürü organizizmi benimser. Enteman demokrasiyi süreç olarak tanımlamaktadır, çünkü ona göre demokrasi vatandaşlar arasında vuku bulan bir “uyuşmazlıkları ve çatışmaları çözme” yöntemidir (1993: 39). Bu tanımlar sorunlu olmalarına rağmen –örneğin, piyasa da bir uyuşmazlık çözüm süreci olarak görülebilecektir (bkz. yukarıda Friedman'la ilgili tartışma)– Enteman'a işletmeciliğin farkını ortaya koyma imkânı tanır. Şöyle der: “İşletmeci toplum vatandaşlarının çoğunluğunun ihtiyaçlarını, arzularını ve dileklerini karşılayan bir toplum değildir. İşletmeci toplumda, nüfuz örgütler üzerin-

den icra edilir. Toplum çeşitli örgütlerin yönetimlerinin birbirleriyle olan işlemlerinde kazanabildiklerine karşılık verir" (154). Dolayısıyla, Enteman'a göre işletmecilik; atomizmin, organikliğin ve sürecin ortadan kaldırılmasıdır. İşletmecilik bireyleri kendine katar; fakat bunu işletme birimleri olarak temsil edilmeleri kaydıyla yapar. Bu birimler üyelerin güçlü bir aidiyet hissedeceği organik bütünlüğe evrilebilir; fakat bu bütünlük asla toplumsal bir bütünlük olamaz, hatta olduğunu dahi ileri süremez. Sistem, birimler tarafından değil, bu toplumsal birimlerin işletmecilerinin etkileşimi ve karar alma süreçleri üzerinden idare edilir. Enteman'a göre bu, toplumun "örgüt yönetimlerinin aldığı kararlar ve yaptığı işlemlerin toplamından ibaret olduğu" anlamına gelir (159). Enteman, bu durumun, gerek bireylerin karar alamamaları, gerekse işletme olmadan işlemlere katılamamaları nedeniyle, "demokrasiye karşı ölümcül bir tehdit" olduğunu belirtir (159). Buna ilaveten, Enteman, her birimin yönetiminin ilk etapta kendi çıkarına en uygun anlaşmayı sağlamaya ve ancak ikinci etapta kendi üyelerinin çıkarlarını gözetmeye yöneldiğini düşünür. Böylece, işletmecilik, yönetimin daima avantajlı olduğu, kendi kendini yeniden üreten bir sisteme dönüşür.

Enteman'ın kitabı çeşitli yönleriyle çok yararlıdır. Yine de, son 30 yıl içerisinde yaşanmakta olanların radikal doğasını kavramaya çalışan az sayıda eserden biri olmasına rağmen, birtakım sorunlar barındırır. Enteman, işletmeciliğin "davranıştaki değişimlere değil, derin bir toplumsal değişime" verilen bir ad olduğunu iddia eder – ki buna ben de katılıyorum. Küresel serbest piyasaya ve bunun beraberinde getirdiği mikro- ve makro-yönetişim biçimlerine geçiş, yüzeysel bir fenomen değildir. İşletmeciliğin üretimi ve yeniden üretimi meselesinin ileriki bir çalışmada daha ayrıntılı incelemeyi umduğum Niklas Luhmann ve Immanuel Wallerstein'ın

sistem teorisiyle uğraşmayı gerektirdiği açıktır. Enteman'ın yaklaşımındaki esas sorun da işletmeciliğin yerinden ettiği söylenen sistemlerin tanımına ilişkindir. İşletmeciliğin sosyalizmi geride bıraktığı, sosyalizmin içinde bulunduğu acıklı durum göz önüne alındığında, bir noktaya kadar anlaşılabilir; fakat sosyalizmin anlamsızlaştığını söylemek zordur, hatta tam tersi geçerlidir. Sosyalizmin anlamsız görünmesinin tek sebebi, sosyalist sistemlerin karmaşıklığının, sosyalizmin totalitarizmle aynıymış gibi karikatürize edilmesini destekleyecek şekilde karalanması ve yok sayılmasıdır. Bu konuda Enteman kapitalistlerin hep kullandığı sosyalizm tanımını muhafaza eder: sosyalizm, daha yüce bir iyiye giden (ve elbette daima Şerre varan) bir yolda, bireyin ve tikelin aşılması ve inkârına eşittir. Demokrasiye gelince, onun da geride bırakıldığı, yeni aristokrasinin veya finans oligarşisinin iktidarı hesaba katıldığında, açıktır. Ne var ki, Enteman siyaset biliminde hâkim olan, ancak terimin anlamını tamıyla kuşattığı söylenemeyecek, fazlasıyla sabit bir sözde liberal *demos* kavramını kullanır. Yine de en büyük sorun kapitalizmi atomizm olarak gören tanımda karşımıza çıkar. Bu tanım ona bireyler aracılığıyla toplumsal örgütlenmenin yerini işletme birimleri aracılığıyla toplumsal örgütlenmenin aldığını ileri sürme şansı tanıyor, ancak bunu yaparken artık geçerli olmadığını söylediği bir toplumsal örgütlenme kavramını (atomizm) kullanıyor. Bir başka deyişle, kapitalizmin ötesine geçtiğimizi söyleyebilmek için kapitalizmin nasıl işlediğini anlamamız bakımından tamamıyla yetersiz kalan bir tanımını kullanıyor. Kapitalizm hiçbir zaman bireysel seçimlerin bir toplamı olarak işlemedi, hiçbir zaman da böyle işlemeyecek. Bu mefhum, bir bakıma, kapitalizmin temel fantezisi. Kapitalizm ve benim deyimimle idiotizm, bireyi ve kişisel tüketim seçimini toplumsal örgütlenmenin kurucu birimi olarak ortaya koyar, fakat bunu yaparken da-

ima toplumsal nüfuz birimlerine, yani 1. Bölüm'ün tabiriyle söylersek, belirli dünyaların göndergesel bütünlüklerine başvurarak iş görür. Bir önceki bölümde de tartışıldığı gibi, saf bir bireysel seçim veya saf bir içsel arzu diye bir şey kesinlikle yoktur ve gelecek hedeflere ilişkin en radikal tasavvur dahi bu tür kararları çerçeveleyen bir dünyadan doğar. Kapitalizm, bireyselliğin ayrıcalıklı hâle getirilmesine ilişkin iddialarına rağmen, olgusallıktan ve ideolojinin toplumsal nüfuzundan veya Heidegger'in "das Man", yani Onlar dediği geniş grupların çoğunlukla anonim beğenileri ve tercihlerinden bağışık değildir. Ne var ki, kapitalizm malların üretimini olduğu kadar arzunun kolektif (yeniden) üretimini de hedefleyen karmaşık, fakat çok büyük bir ideolojik sistem olduğu gerçeğini sürekli inkâr eder.

Neticede, özellikle Enteman'ın anladığı şekliyle işletmecilik, bize kapitalizmi geride bırakmanın tarifini değil, kapitalizmin çağdaş biçiminin (idiotizmin) hem ekonomik alanın ötesine uzanmasını hem de toplumsal erişimini genişletmesini mümkün kılan mekanizmanın kendisini tarif etmenin bir yolunu sunmaktadır. Enteman şöyle der: "Toplumsal seçim işletmenin grup işlemlerinden doğar. Fiilen toplumsal seçim ile bireysel tercihler arasında doğrudan bir bağlantı yoktur. Buna ilaveten, açıkça tanımlanabilen, kapsayıcı bir toplumsal kişilik de yoktur" (Enteman, 1993: 191). Haliyle, işletmecilik, hem idiotizmin bireysel tercihin önceliğine ilişkin temel mitinin yerine işletmenin işlemlerinin gerçekliğini koyması, hem de bunu yaparken aslen ekonomik bir dogma olan idiotizmin nasıl toplumsal yaşamın her alanını kuşatacak kadar genişleyebildiğini düşünmemiz için bir yöntem sunması bakımından, gerek betimleyici gerekse açıklayıcı olması sebebiyle cazip bir modeldir. Toplumsal yaşamı kuşatma meselesine dönersek, Enteman'ın birimlerarası işlemleri yönlendirdiği veya şekillendirdiği söylenebilecek bir

kapsayıcı kişilik bulunmadığı yönündeki iddiasına itiraz etmek ve böylece bu iddiayı işletmeciliğin işlettiği sistemin UKS'nin çıkarlarınca yürütülen bir sistem olduğu argümanı ile düzeltmek gerekir. Şüphesiz seçimlerimizi belirleyen bir Tanrı, monark veya diktatör, yani bir kişi yoktur. Ne de toplumsal seçimi belli bir yönde güdüleyen özsel bir insan doğasından söz edilebilir. Öte yandan, seçimin toplumsal birimler arasındaki ilişkileri belirleyen spesifik dinamiklerin ötesindeki güçler tarafından güdülendiğini iddia edebilmek için, bir tür egemen kişilik tesis etmeye gerek yoktur. “Das Man”ın, “Onlar”ın, “Adam”ın gayrişahsiliğinin bizi maseden gündelik etkinliklerin –seçimlerin ve kararların– ölçüsüne dönüştüğünü giriş bölümünde görmüştük. Dünyamızın anlamlılığı bir özne değildir, ama yine de her bir hareketimizi yönlendirir. Dolayısıyla, idiotizmin yükselişi ve yaygınlaşmasını açıklarken Enteman’ın kavrayışına başvurabilmek için, işlemlerin yalnızca tikel birimler arasındaki etkileşimlerde vuku bulan spesifik kaygılar ve çıkarlar tarafından şekillendirilmediğini, bilakis işlemlerin serbest piyasa olarak bilinen oldukça spesifik bir toplumsal örgütlenmenin gelişmesi uğruna işe koşulduğunu açıklamak gerekir. Schattschneider’in da bize hatırlattığı gibi, yansız örgüt diye bir şey yoktur, çünkü “örgüt yanlılığın seferber edilmesidir” (1960: 71). Geriye kalan tek soru, idiotizmle ilişkili örgütsel yanlılığı nasıl açıklayacağımızdır.

Enteman’ın her türlü kapsayıcı toplumsal belirleyiciyi reddetmesi ve buna eşlik eden atomizm eleştirisi, ona absürt bir şekilde “kapitalist varsayımların geç 20. yüzyılın gelişmiş sanayileşmiş toplumları açısından anlamsız olduğunu” ilan etme imkânı tanır (1993: 155). Kapitalizmin anlamsızlığından dem vururken, yalnızca kapitalizmin atomlaştırıcı bir tarafı olduğunu varsaymakla kalmayıp, aynı zamanda pozitif iktisadın bir başka saçma önermesini, ekonominin belirleyi-

ci olduğunu, yani kapitalist sistemin toplumsal veya psikolojik faktörlerdense, saf ekonomik faktörlerce belirlendiğini kabul etmektedir. Enteman mevcut sistemde “etkili temyiz” gücü olduğunu algıladığı ve pozitif ekonomi belli bir ölçüde temyiz gücünü dışladığı için, kapitalizmin bu bakımdan da geri bırakılması için ek sebepler bulunduğunu ileri sürer. Fakat kapitalizm ortadan kalkınca, iktidarın bu temyiz veya karar alma gücü kapsamında nasıl işlediğini ve dolayısıyla yanlılığını açıklayabilmesini sağlayacak araçlardan yoksun kalır. Kapitalizme ilişkin incelemelerin kapitalizmin devamlılığını sağlayan kapsayıcı bir kişilik varsayımlarına gerek yoktur. William I. Robinson, küresel sermayeye dair harika araştırmasında, belli bir hâkim sınıfın çıkarlarına hizmet eden “tekrarlama etkisi”nden bahseder: “Küresel ekonominin yapıları binlerce firmanın aldığı stratejik kararların planlanmamış sonucu olarak ortaya çıkar [...], fakat daha sonra bu yapılar kendilerini, kapitalist ve diğer toplumsal faillere, ulus-aşırılışmaya yönelik yeni eylemlere yol açan bir gerçeklik olarak sunarlar” (2004: 69). Sisteme emreden ya da hükmeden bir “kişilik” yoktur, fakat kapitalist birikim açısından merkezci bir güç üreten ve gelecek stratejiler açısından kesin bir yön tayin eden bir strateji, daha doğrusu bir stratejiler yumağı vardır.

Enteman’a dönersek, belli bir işletme birimini daha güçlü veya daha zayıf kılan özellikleri listeler ve “üye sayısı” ve “organik davranış” gibi faktörleri de hesaba katar, fakat ana faktörün her bir birimin sahibi olduğu kaynak (sermaye) miktarı olan “örtülü zenginlik” dediği faktör olduğu kesindir (1993: 161). Ticari kapitalizmden sanayi kapitalizmine ve ardından finans kapitalizmine geçiş, örtülü sermayenin verdiği yönü çok iyi örnekler. Ne yazık ki, Enteman bu konuyu derinlemesine incelemeyi. Hâlbuki zenginlik herhangi bir faktör değildir. Enteman’ın dikkat çektiği, halkla ilişkiler

veya imge ve bilgi yönetimi olarak tanımlanan “kamusal retorik” gibi diğer faktörlerin etkililiğini büyük ölçüde belirleyen yegâne faktördür. Marx ve Engels’in *Alman İdeolojisi*’ne referansla söylersek, maddi üretimi kontrol edenler, zihinsel veya bugünlerdeki tabiriyle gayrimaddi üretimi de kontrol ederler, ve maddi üretimin giderek –imgeler, mesajlar, bilgi ve veri biçiminde– bir gayrimaddi üretim meselesine dönüştüğü durumda; zenginlik, kamusal retorik ve toplumsal etkililik arasındaki bağlantı daha da önemli olur. Dolayısıyla örtülü zenginliğin faktörlerden biri olduğu fikri yanlıştır. Bu faktörün, kapitalizmin geride bırakıldığı tezini erken den vurgulamasına imkân tanıyacak şekilde önemsizleştirildiği düşünülebilir.

Enteman’ın aksine, Richard Sennett, *Yeni Kapitalizmin Kültürü* adlı eserinde, işletmecilerin aslında yanılgıdan kurtarıldıklarını ileri sürer. Sennett, burada tepeden inmeci, demir kafes olarak nitelendirdiği bürokrasilerle ilişkilendirilen işletmecilik türlerine itiraz eder. Kapitalizmdeki değişimlerle ve özellikle kapitalizm ile devlet arasındaki ilişkinin maruz kaldığı değişimlerle bağlantılı olarak, sanayicilerin ve zamanla artan bir şekilde yatırımcıların oluşturduğu “yanal güç”ün ortaya çıkışından söz eder (2006: 39). Sennett eski tarz bürokratik yöneticilerin aleni denetimine ilişkin şöyle der: “Yatırımcılar aktif yargıçlara dönüşür [ve] kaldıraçlı devralma sayesinde, yöneticiler çaresizce seyirci kalmışken, yatırımcılar şirketleri var edip yıkabilir” (39). Ekonominin finansallaştırılmasıyla giderek yaygınlaşan bu tür faaliyetler, kapitalistlerin ve sermayenin iktidarının azalmadığını, fakat idiotizmin her birimi piyasa mantığıyla kuşatarak işlemleri depolitize edecek işletmecilerin yükselişine *bütünüyle bağlı* olduğunu gösterir. Bu kuşatma her birimin sermayenin işleyişiyle kurduğu geleneksel ilişkiye bağlı olarak oldukça farklılaşır, fakat örtülü zenginliğin işletme işlemleri üzerin-

deki etkisi sayesinde işletmecilik gerekli ayarlamaları kolaylıkla kotarır. Sonuç itibarıyla, Enteman'ın görüşleri son derece önemlidir, fakat –kapitalizmin işleyişine dair, ancak at gözlüğüne tamamıyla mahkûm ekonomistlerin kabul edebileceği bir tanıma dayanarak– kapitalizmin sona erdiğini iddia etmeyip, işletmeciliğin her çeşit toplumsal aktörün tamamıyla baskın olmasına ihtiyaç duyan bir ekonomik sistemin mantıksal sonucunu temsil ettiğini savunsaydı, çok daha faydalı olacaktı. Bir başka ifadeyle, kapitalizmin son safhasını yaratan stratejiler ve kararlar yalnızca şirketlerin yönetim kurulları tarafından değil, yeni “gerçekliğe” yanıt veren sayısız işletme takımının katkılarıyla belirlenmektedir.

Enteman'da işletmeciliğin toplumsal örgütlenmenin belli bir biçimine bağımlı olmadığına dair güçlü bir sezgi vardır. İşletmecilik sibernetiktir; önceden ve dışarıdan hazırlanmış bir plan tarafından belirlenmeden, zenginleşmek amacıyla pazarlık yaparak, müzakere ederek, uzlaştırarak, meydan okuyarak, gereken her şeyi yapan ve kendi kendini yeniden üreten birimlerin oluşturduğu bir sistemdir. Gelgelelim, her bir birim, örtülü zenginliğin veya sermayenin, birimlerin görece gücüne veya zayıflığına kıyasla, oldukça belirleyici bir faktör olmayı sürdürdüğü bir ortamda var olur. Bu durum, varlıklarını sürdürebilmek adına sermayenin işletmecilerine çok daha yakın durmak zorunda kalan sendika yönetimlerinde açıkça görülebilir. Son yüzyıl boyunca, sendikalar ve işçi örgütleri emekçi erkek ve kadınlar için, ücret, çalışma koşulları, sağlık, iş güvenliği, çalışan anne ve babaların hakları ve emeklilik gibi alanlarda büyük kazanımlar elde ettiler; fakat bu kazanımlar, aynı zamanda, mutlak artı değer sömürsünden (kölelik) görece artı değere (ücretli emek ve refah devletine) geçişte, sermayeyi (kati ekonomik manada olmasa da, en azından ideolojik olarak) istikrara kavuşturan öğelerdi. Sendika yöneticileri, sayıca güçleri-

ni koruyabilmek için üyelerinin ihtiyaçlarıyla ilgilenmek zorunda olmalarına ilaveten, varlıklarının yasadışı ilan edilmesinden kaçınmak amacıyla sermayenin gereksinimlerine de dikkat etmeye mecburdurlar. Benimsemediğim, daha sinik yaklaşım, Tiqqun'un "işçi hareketinin daima Sermaye-Ütopyasının bir aracı olduğu" iddiasıdır (2011: 32). Sistemin, bireyi kurucu birim olarak sunma yönündeki ideolojik arzuna karşın, atomlaştırıcı değil de işletmeci olduğu gerçeği, sistemin kapitalist olmadığı anlamına gelmez. Refah devleti anlayışı kendi içerisinde sosyalist düşünceden izler barındırmışken, işletmecilik katıksız kapitalizmin zaferidir. İşletmecilik sermayenin, çatışmayı hakemliğe, uyuşmazlığı müzakereye ve heterojenliği diyaloga dönüştürerek, örtülü zenginliğin toplumsal alanın bütünü üzerindeki nüfuzunu azami seviyeye çıkarmasının yöntemidir. Bu yöntemin her vechesi, her türlü radikal ideolojik farkın zaman içerisinde işletme işlemlerinden dışlanmasını öngördüğünden, depolitizasyona tekabül eder. Kapitalizm, yalnızca birkaçını sayacak olursak, ücretli emek, büyüme, sürdürülebilirlik ve insan onuruna ilişkin o kadar çok çelişkiden muzdariptir ki öncü konumunu muhafaza edebilmesi için toplumsal yaşamın bütün unsurları üzerinde uyumlu bir çaba sarf etmesi gerekmektedir. Bir önceki bölümde de değinildiği üzere, kapitalizm varlığını, salt rasyonel ekonomik yasalar sonucu değil, (potansiyel olarak irrasyonelliği barındıran) güven ve (düzenli olarak irrasyonelliğe varan) arzu sayesinde sürdürebilir. Kapitalizm, doktrinel kurallara uyulması ve gerek kamusal, gerek özel her kuruma olan inancın yayılması sayesinde varlığını sürdüren bir inanç sistemidir. Dolayısıyla işletmecilik, kapitalist ayini muhafaza edip toplumun tamamına aktarmadan başka bir şey değildir. Enteman'ın iddia ettiği gibi yeni bir ideoloji değil, on yıllar boyunca oluşmakta olan bir hegemonik sürece yapılan ince ayardır.

Kapitalizmin örtülü zenginliğin gücüyle desteklenen başarısı, yaşamın her alanına sızma kabiliyetidir. Buna birçok yorumcu biyopolitika adını vermiştir. Sonuç olarak, Enteman'dan almamız gereken, yalnızca sanayici veya yatırımcı konumundaki kapitalistlerin değil, kapitalizmin sürmesi ve genişlemesi için gerekli stratejik unsurların kapsamını genişleten bir dizi toplumsal aktör ve kurumun kullandığı bir iktidar mefhumuna sahip bir kapitalizm analizidir. Dahası, kapitalizm küreselleştikçe, işletmeciliğin ulusaşırı bir bağlam içerisinde işlediğini görmemiz gerekir. Elbette sorun hem eski tarz, tepeden inme bürokrasilerin yerini alan işletmeciliğin yeni biçiminin hem de kapitalizmin ulus-devlet, emperyal safhasının yerini alan küreselleşmenin ademimerkezeleştirici fenomenler olarak anlaşılmasıdır. Hem bir ademimerkezeleşme mefhumunu *hem de* sınıf analizi açısından büyük önem arz eden hiyerarşik iktidar kavramını aynı anda muhafaza etmek gerçekten de güçtür. Michael Hardt ve Antonio Negri (2000) radikal bir ademimerkeziyet kavramına sahip olup iktidarı kavramsallaştırmayı sürdürebileceğimizi göstermişlerdir; fakat örtülü zenginliğin varlığını sürdürmesi ve spesifik ulusal veya bölgesel mekânlarda barınmaya meyletmesi, sermayenin akışkanlığına dair argümanlara rağmen, Hardt ve Negri'nin savunduğu türde pürüzsüz, merkezsiz ve ağlaşmış bir iktidarın aksini kanıtlar niteliktedir. Kapitalizm muhakkak ağlaşmıştır ve işletmecilik bu ağlaşmış iktidarın bir başka versiyonudur. Buna rağmen, kapitalizm hâlâ hiyerarşıktır; tabiri caizse, merkezileştirici bir etkiye sahiptir. Hardt ve Negri'nin imparatorluk analizini kısmen destekliyor olsam da, Robinson'u, ABD'nin finansal ve askerî hâkimiyetine ilişkin "*Sermayenin imparatorluğunun merkezi Washington'dadır*" tezini savunan "ulusaşırı realizm" (Curtis, 2006: 174) adlı kendi pozisyonuma daha yakın görmekteyim.

Hiyerarşi, otorite ve dolayısıyla iktidarın genelde merkezileşmeyi gerektirdiği düşünülür. Bunun böyle olmadığını farkına varmak için modern orduya (özellikle de ABD ordusuna) bakmamız yeterli olacaktır. Ordudaki ademimerkezeleşme iki biçimde gerçekleşmektedir. Birincisi, “güvenliğin” özelleştirilmesidir. Burada devletin şiddet tekelinin, düzenli orduyu “destekleyen” paralı askerleri temin eden özel şirketlerin taşeronluğuna devredilmesi söz konusudur. Aslında paralı askerlerin çeşitli “güvenlik” operasyonları sırasında düzenli birlikleri sayıca aştıklarını ve bir nevi kapitalist Muhafız Alayı oluşturduklarını düşünürsek, “destek” çok doğru bir ifade değildir (Hirst, 2001: 98). Dahası, ilgili şirketlerin sayısını hesaba kattığımızda, savaşın özelleştirilmesinin getirdiği ademimerkezeleşmenin daha da arttığını görürüz. Jeremy Scahill’e göre (2007), Blackwater özelleştirilmiş güvenlik alanındaki en büyük isim olsa da, Irak savaşı bölgede paralı asker konuşlandıran Control Risk Group, DynCorp, Erinys, Aegis, ArmourGroup, Hart, Kroll ve Steele Foundation gibi başka şirketlere de sahne olmuştur (76). Paul Bremer’in Geçici Koalisyon Yönetimi’nin 27 Haziran 2004 tarihli 17 No.lu Kanunu uyarınca Blackwater vakasında olduğu gibi, bu şirketlere “giriştikleri operasyonlar bakımından çok geniş bağışıklıkların” tanındığı düşünülürse, ademimerkezeleşmenin daha da güçlü bir hâl aldığı veya yeni bir boyut kazandığı söylenebilir (Scahill, 2007: 150). Bu durum, savaşın yürütülmesi alanında lojistik, icrai ve yargısal bir ademimerkezeleşmeye işaret etse de, bütün sürecin çok net bir hiyerarşi veya komuta zinciri içerisinde işlediğine şüphe yoktur. Geleneksel işletmeciliğin Taylorizme özgü katı piramidi söz konusu olmayabilir; bahsi geçen örgütlenme fazlasıyla yanaldır ve birden fazla te-

pe noktasına sahip olabilir. Yine de düzleşmiş veya pürüzsüz bir yapıdan söz edemeyiz. Askerî ademimerkezleşmenin ikinci biçiminde de durum aynıdır. Sibernetiğin gelişiminden bu yana, Norbert Wiener'in hiç hoşlanmayacağı şekilde, savaşanların sürü hâlinde hareket etme, yani muharebe sahasındaki değişikliklere daha süratli ve kesin bir şekilde karşılık verme kapasitesini geliştirmek, –Ağ Merkezli Savaş (Network-Centric Warfare) veya Tam Tayf Hâkimiyeti (Full Spectrum Dominance) ile de bağlantılı– Askerî İşlerde Devrim (Revolution in Military Affairs - RMA) bakımından çok önemli olmuştur. Bu, aynı zamanda, “kendiliğinden iş birliği” üretme kapasitesi (DeLanda, 1991: 59) ve “gecikmelere, darboğazlara ve mekanik bozukluklara sebep olan” “sürtünme”nin (60) ortadan kaldırılması anlamına da gelir. Önemli olan, sistemdeki her bir birimin, her bir savaşçının, düşmana karşı etkili ve belirleyici hamlelerde bulunmayı mümkün kılacak bilgilerle sistemi besleyebilme becerisine sahip olmasıdır. Böylesi bir senaryoda, komuta ve kontrole ilişkin eski varsayımlar çöpe gider, ama otorite veya amaç birliği yerli yerinde durur. Doğrusalsızlık, anarşi değil, daha karmaşık bir düzen biçimidir.

İşletme meselesine dönecek olursak hem geç veya post-Fordist kapitalizmin sınıf analizine, hem de Enteman'ın çok sayıda görece özerk birim arasındaki etkileşim olarak anladığı işletmecici karar-alma kavrayışına uygun olarak, ademi-merkezleşmiş, esnek örgüt türlerine ilişkin en iyi benzetmeyi Sennett sunmaktadır. Sennett, “yeni kurumsal mimari”den bahsederken, genel olarak MP3 çalar olarak bilinen “modern zamanlara özgü makine”yi hatırlatır (2006: 47). Bu makine, kullanıcının ruh hâline, içinde bulunduğu faaliyete ve konumuna göre sırayı, programı, işlevi ve içeriği değiştirebilen bir makinedir ve bu bakımdan esnek örgütlenmenin kusursuz bir modelini temsil eder. Buna rağmen.

bir MP3 alarda “merkez i işlem birimindeki lazer patron-
dur. Materyallere rastgele erişilebilse de, esnek performansı
mümkün kılan, merkez i işlem biriminin bütüne hâkim ol-
masıdır” (51). Sennett’e göre, bu durum, çalışma hayatın-
da, gruplara hızlı, esnek sonuçlar üretebilmeleri amacıyla
Özerklik tanınması, fakat i rekabetin koşullarının tamamen
merkez tarafından belirlenmesi şeklinde vuku bulur (52).
Burada ademimerkezileşme olarak görünen veya ademimer-
kezileştirilmiş olduğu düşünülen birtakım özellikler, ay-
nı zamanda, Taylorizm ve Fordizmin otorite, iktidar ve de-
netim kavramları çerçevesinde hâlâ anlaşılabilir olan unsur-
lar barındırır. O hâlde işletmecilik, şüphesiz y kseliştedir ve
geç kapitalizm altında yaşamın bütün yönlerine renk verir,
fakat mesele tam da budur; işletmecilik her şeyiyle kapita-
listtir. Ademimerkezileşmiş olabilir, onu yönlendiren kapsa-
yıcı bir kişilikten yoksun kalabilir; fakat görece özerk birim-
ler kendilerini kaçınılmaz olarak örtülü zenginlikle uyumlu
hâle getirdiklerinden, merkezci bir etkiye sahiptir.

Enteman, farklı işletme birimlerinin etkileşimiyle inşa
edilen toplumsallığı görmemizi sağlar. Zenginlik piyasala-
rın, özelleştirmenin, metaların, rekabetin, finansallaştırma-
nın ve müşteri hizmetlerinin neoliberal mantığına uygun
olarak muhafaza edilmekte ve yeniden üretilmektedir ve
her bir işletme birimi, hayatta kalabilmek için, oyunu, hem
ona kendi meşruiyetini kazandıran kurallara, hem de örtü-
l  zenginliğin birikimine kıyasla gücünü veya zayıflığını be-
lirleyen kurallara uygun olarak oynamalıdır. Gerçekten de
böyle bir tabloda daha fazla özerklik olduğu söylenebilir, fa-
kat özerklik yalnızca daha büyük sistemik verimliliğe –ya-
ni, sermaye akımının karşılaştığı sürtünmenin azaltılması-
na– yol aarsa güvence altına alınır. Bütün alanlar bu ye-
ni bağımsızlığa uyum göstermelidir. Bu yüzden, işletmeci-
liğin, günümüzde hâkim olan örtülü sermaye birikiminin

özel biçimiyle olan ilişkisi bağlamındaki hayırlı yan ürünlerinden birisi de, bir dizi toplumsal birimi özelleştirilmiş çözümler dogmasının hizasına sokmaya yönelik merkezci işlevinin yanı sıra, birimlerarası işlemleri etkileyebilecek diğer faktörleri parçalayıp dağıtması bakımından direniş üzerinde bir merkezkaç etkiye sahip olmasıdır. İşletmecilik, pratikte, tüketim alanındaki niş pazarlamaya benzer bir şekilde, üretim alanında bir tür niş disiplin sağlamaktadır ve bu bakımdan siyasal idiotizmin ana unsurlarından birisini teşkil eder.

Ademimerkezileşme kendi içinde iktidara karşı değildir; otoriteyi de azaltmaz. Ordunun tek bir amaç uğrunda ademimerkeziyetin kullanımına mükemmel bir örnek teşkil ettiğini düşünürsek, ademimerkezileşmenin otoritercilik potansiyelini de otomatikman ortadan kaldırdığını söyleyemeyiz. Nasıl depolitizasyon fazlasıyla siyasal bir fenomen olmayı sürdürüyorsa, ademimerkezileşme de fazlasıyla *merkezileştiricidir*: idiotizmin dogmatik toplumsal hedeflerini, yani serbest piyasanın genişlemesini, meta dolayımını ve ortak sahiplenilen her şeyin özelleştirilmesini gerçekleştirmenin en verimli yöntemidir. Bu sebepten, idiotizm bağlamındaki ademimerkeziyet, düzenli olarak demokratik bir kılığa bürünse de, hiçbir şekilde demokratik değildir. IMF'nin eski baş ekonomisti Simon Johnson (2010) gibi bir hâkim sınıf figürünün, esasen bankacılardan oluşan bir finans oligarşisinin Washington'un, yani dünyanın en güçlü ulusunun siyasal süreçlerinin üzerinde tam hâkimiyet kurmasından meşru bir şekilde nasıl söz edilebileceğini bütün ayrıntısıyla ortaya koyan bir kitap yazdığı düşünüldüğünde, demokrasinin sona erdiği hususunda Enteman'la hemfikir olmamak zordur; fakat aynı şey kapitalizm için söz konusu değildir.

Depolitizasyonu bir siyasal süreç olarak ele almak ne kadar önemliyse, bir oligarşinin bir ademimerkezileşme süreciyle işleminde görünen çelişkiyi kavramsallaştırmanın

bir yolunu bulmak da o kadar zorunludur. Siyasal ağacın tepesinde bir finans oligarşisinin varlığı gerçekten demokrasi-den uzaklaştığımızı işaret eder; fakat Enteman'ın işletmecilik dediği tarafsız bölgeye girdiğimiz anlamına gelmez. İşletmecilik idiotizmin kendini toplumsal ve kültürel olarak yaymasının bir yöntemidir; fakat tarafsız değildir. Bir plütokraside, örtülü zenginlik, farklı toplumsal birimlerin işletmeleri arasındaki işlemlerden doğan ademimerkezi kararları yönlendiren görünmez ele (bazen de görünmez yumruğa) dönüşür. Bir kurum olarak üniversitenin durumu bu anlamda oldukça açıklayıcıdır. İnsan bilimleri departmanlarının yöneticilerinin işi, yani akademik personelinin çalışmalarını savunmak, şayet bu çalışmaların Birleşik Krallık yükseköğrenim sistemi genelinde giderek benimsenen şirket modeline uyduğu gösterilebilirse, çok daha kolaylaşır. Örneğin, kültürel çalışmalar alanındaki bir çalışma, yaratıcı endüstriler alanındaki bir çalışmaya dönüşür. Bunun sebebine gelince; üniversite yöneticileri, araştırma konseyleri ve Eğitim Bakanlığı gibi diğer ilgili işletmecî birimlerle olan işlemlerinden, eğer bu işlemlerin serbest piyasaya yönelime uygun bir şekilde ekonomiye doğrudan katkı sağladıkları gösterilebilirse, daha fazla yararlanabilirler. Bunun sebebi ise, Hükümet olarak bilinen işletmecî ekibin, ülkeyi sermayenin serbest akışına daha uygun hâle getirdikleri takdirde, sermayenin işletmecileriyle olan müzakerelerinden daha fazla yarar sağlayabilecek olmalarıdır. Sermayenin işletmecileri serbest piyasayı ve serbest piyasanın gelişmesini sağlayacak düşüncüyü kendi istencini dayatarak yayamaz, daha doğrusu bunu ancak nüfusu direnemeyecek kadar siyasal ve sosyal haklarından mahrum bırakılmış ülkelerde yapabilir. Gelişmiş kapitalist ülkelerde, serbest piyasanın ve özelleştirilmiş çözümlerin giderek otoriterleşen dogması, ademimerkezileşmiş olmasına ve farklılaştırılmış toplumsal birimlerden

oluşmasına rağmen tek bir toplumsal hedefe yönelen bir işletme sisteminin niş disiplininin süzülen örtülü zenginliğin iktidarıyla pekiştirilir.

Karmaşık işletmecici karar-alma süreci içerisinde toplumsal, siyasal, ekonomik ve yerel, ulusal, ulusaşırı arasında oluşan bu bağlantının vurgulanması, UKS üzerine birkaç kapanış cümlesi gerektirir. Karar almanın saf kapitalist veya ekonomik bir sınıftan doğmadığını anlayabilmemiz için, yani karar almanın çeşitli yönleri olan bir toplumsal süreç olarak anlaşılabilmesi için, Enteman'ın işletmecilik analizi çok önemlidir. Öte yandan, örtülü zenginliğin bu süreç üzerinde bir çekim gücüne sahip olduğu bir plütokraside yaşadığımız gerçeği, tek bir dünya görüşünün hâkimiyetiyle sonuçlanan ademimerkezileştirilmiş bir karar-alma sürecini düşünmemize imkân tanır. Daha önce de belirttiğim gibi, Sklair'in UKS analizi, eğer işletmeciliğin ortaya çıkışının zorunlu olarak kapitalizmin sonu anlamına gelmediğini kabul edersek, Enteman'ın işletmecilik teorisiyle uyumludur. Sklair'a göre, UKS, hepsi "sermaye birikimi, tüketim ve düşüncenin tanıdık küresel örüntülerinde farklı biçimlerde yer alan" çeşitli ekonomik, siyasal ve toplumsal aktörlerden meydana gelir (2000: 12). Burada, küreselleşme, hem UKS'nin gelişimine en uygun koşulların fiziksel olarak genişlemesi, hem de bu koşulların ilk kez hayata geçirilmesini, sonra da muhafaza edilmesini sağlayan bir yönetişim veya işletme biçimi olarak anlaşılır. Sklair'a göre, küreselleşme, "ulusaşırı şirketlerin [...] uyuğu oldukları ülkelerin (gerçek veya hayalî) çıkarlarına özel bir gönderme yapmaksızın, [...] küresel olarak maksimum özel kârı elde etmeye çalıştıkları ulusaşırı uygulamaları" demektir ve bu Enteman'ın işletmecilik analiziyle uyumludur, çünkü: "[UKS], devlet ve yarı-devlet kurumları, meslek grupları ve kitlesel medya dahil olmak üzere değişik toplumsal kurumlar [bi-

rimler] üzerinden çalışarak bu hedefi gerçekleştirmek için gerekli kaynakları seferber eder” (82).

Sklair, sistemin işletilmesi bakımından büyük önem arz eden aktörleri “teknopoller” olarak adlandırır. İster kamu varlıklarının kuralsızlaştırılmasına yönelik yasalar teklif eden hükümet bakanı; ister özel finansmana yönelik adımları destekleyen doktor; isterse her araştırmamanın nakdî bir karşılığı olması gerektiği “gerçekliği”ni kabul etmiş bir insan bilimleri departmanı başkanı olsun; teknopoller, çıkarlarını ancak örtülü zenginliğin nüfuzuna girdikleri takdirde en iyi şekilde gözetebileceklerini anlayan toplumsal birim işletmecileridir. Bunun spesifik olarak siyasal alandaki anlamı şudur: “Teknopoller kendi ülkelerini serbest piyasalara, uluslararası ticaret anlaşmalarına, ve küreselleşmeye kenetleyen bir kozmopolit vizyon tesis etmeye ve bütün önemli toplumsal grupları ‘ulusal’ kalkınmanın paydaşı hâline getirecek siyasal açılımları yapmaya yönelik bir siyasal gündem geliştirmek zorundadırlar” (Sklair, 2000: 138). Birleşik Krallık’ta yükseköğrenime, özel olarak insan bilimlerine yapılmakta olan saldırı, bu tür bir ulusal kalkınmanın mükemmel bir örneğidir. Günümüzde, üniversite, yeni sağduyuyla tamamen kenetlenmemiş nadir kurumlardan biridir. Dolayısıyla, idiotizmin temel öğelerinden biri de, teknopollerin ve işletmecilerin, birimlerin örtülü zenginliğe uyma kapasitelerini zayıflatan her türlü sürtünmeyi ve uyuşmazlığı ortadan kaldırmaya yönelik sarf ettikleri çabalardır.

Sklair’in UKS analizinin ilginç tarafı, bunun saf siyasal veya ekonomik bir grup olmasından çok, toplumsal bir grup olmasıdır. Fakat UKS’yi Enteman’ın işletmeciliğinin çeşitli birimleriyle bağlantılı olarak düşünebilmek için, UKS’yi Robinson’un (2004) tartıştığı “fraksiyonlaşma” bağlamında da düşünmemiz gerekir. Robinson’a göre, kapitalizm temelde rekabetçi bir sistem olduğundan, bu “küresel hâkim sınıfın

gerçek bir birlik içerisinde olmasını imkânsız kılar” (46). Bunun anlamı, yine, işleri yönlendiren kapsayıcı bir kişiliğin olmadığıdır, çünkü UKS gerçekte bazen iş birliği yapan, bazen de çekişen fraksiyonlardan oluşur, fakat nihai etki, daima, Robinson’un tabiriyle, “hegemonik fraksiyon”un çıkarına olan bir sistemin devamlılığı, bazen de başkalaşımıdır. Analizinde, UKS, her biri kapitalizmin gelişiminin farklı tarihsel konjonktürlerinde hegemonik olmuş birtakım fraksiyonlara sahiptir. Böylece, sanayi sermayesi fraksiyonunun, önceki hâkim fraksiyon olan ticari sermayeden hegemonik konumu devraldığını, bunun ardından da finans sermaye fraksiyonunun hegemonik fraksiyon olduğunu görmüş olduk. Robinson bazı çevrelerin yeni internet şirketlerinin yükselişiyle enformasyon sermayesi fraksiyonunu da tespit edebileceğimiz iddiasını hatırlatır (37). Gelgelelim, esas vurgulamak istediği nokta, küreselleşmenin, aynı zamanda, çıkarları spesifik yerlileştirme ve yersizleştirme biçimleriyle örtüşen ulusal, bölgesel ve ulusaşırı fraksiyon arasında da bir rekabeti içerdiğidir. Buna ilaveten, Enteman’ın işletme birimlerini de, özellikle bu birimlerin işletilmesine örtülü zenginliğin hareketi eşlik ettiğinde, UKS fraksiyonları olarak görmek önemlidir: ulusaşırı sermayenin serbest akışını maksimum seviyeye çıkararak ulusal yasaların hayata geçirilmesini güvence altına alan fraksiyon vardır; grevleri minimum seviyeye düşürmek amacıyla emek ilişkilerini yöneten fraksiyon vardır; belli bilgi biçimlerini diğerlerine kıyasla meşrulaştıran bir fraksiyon vardır; yeni sağduyuyu yeniden üreten söylemleri ve imgeleri dolaşıma sokan fraksiyon vardır; pasif olmayanları patolojik kalıplara sokan ve reçeteye toplumsal tedavi değil, ilaç tedavisi yazan fraksiyon vardır; kural tanımaz ya da haydut devletleri polis denetimine tabi tutan ve bu süreç boyunca büyük yatırım fırsatları yaratan fraksiyon vardır. Bunlar, aynı zamanda UKS fraksiyonu olarak görülebilecek toplumsal bi-

rimlerden yalnızca birkaçıdır. Elbette eğitim fraksiyonu, yeterli örtülü zenginliği kullanma şansına asla sahip olamayacağı için, asla hegemonik fraksiyon olamayacaktır, fakat eğer örtülü zenginlik karşısında görece güçlü bir konumda kalmayı sürdürme niyetindelerse, bu birimlerin ve işletmecilerinin hâkim dogmayı kabul etmeleri ve kendilerini serbest piyasa sermayesinin işleyişine açmaları son derece önemlidir. UKS'ye işletmeci perspektiften bakarak, küresel sermayeye ve serbest piyasaya en fazla kazandıran koşulları sağlama alırken kendi nüfuslarının "bakımını üstlenmeleri" gereken ulusal hükümetlerin küreselleşen teknopolleri gibi hem ulusal hem ulus aşırı olan fraksiyonları da görebiliriz. Dolayısıyla, UKS, eski toplumsal zümre anlamında bir sınıf değildir. Yukarıda da değinildiği gibi, üniter değildir. UKS, kaçınılmaz olarak, her toplumsal düzeyden gelen birimlerden oluşur. İdiotizmin bütün toplumsal sahaya hâkim olabilmesinin tek yolu budur. Bununla beraber, hiyerarşik yapısını korur ve Alain Joxe'un (2002) yeni aristokrasi dediği türdeki grupları, yani fraksiyon elitlerini veya örtülü zenginliğin merkezlerine en yakın olan grupları içerebilir.

Sonuç olarak, idiotizm, siyaseten, depolitizasyonun iki kulvarından oluşur. Birinci etapta, geleneksel siyasetin kaygılarının piyasa ilişkilerine indirgenmesi söz konusudur. İkinci kulvarda, toplumun hegemonik kapitalist fraksiyonunun çıkarlarına uygun olarak işletilmesi vardır ve bunun otoriter olması için kapsayıcı bir kişiliğin yönetimine ihtiyaç yoktur. Örtülü zenginliğe dair içsel yanlılık ve toplumsallığın bu zenginliğe en uygun gelen kurallar uyarınca işletmeci bir yaklaşımla örgütlenmesi, yalnızca kolektivist koşullarda gerçekleştirilebileceği sanılan bir amaç birliğini yansıtan bir dogmayı üretmek için yeterli koşulları sağlarlar. Gelgelelim, bu dogmanın başarısı çeşitli toplumsal birimlerin uyumunu zorunlu kıldığından, depolitizasyon süreci asla tama-

ma ermez. Bu konuya son bölümde döneceğim, fakat burada her birimin, bir ağ içinde düğüm noktası olduğunu vurgulamak önemlidir. Dahası, burada ağ ile düğüm noktası arasındaki ilişki, tek bir bilgisayarın kaybının internette bilgi dolaşımını engellememesinden yola çıkarak söylersek, internetin kişisel bilgisayarlarla olan ilişkisine benzememektedir. Bu metafor popülerleşmiş olsa da, işletmecilik bize farklı bir şey söyler. İşletmeciliğe göre, her bir düğüm noktası veya birim, sistemin işlemesi ve toplumsal alanın kuşatılması bakımından kesinlikle vazgeçilmezdir. Bu da her birimin bir yeniden siyasallaşma alanı oluşturduğu ve siyasal faaliyetin hâlâ hedef belirleyebildiği anlamına gelir. İktidar merkezleşmiştir; fakat tamamıyla yersiz değildir. Hatta işletmeciler işlettikleriyle, özerk olarak piyasa çözümleri peşinde koşacak kadar disiplin altına girdiklerinden emin olmanın ötesinde, ilgilenmek zorunda oldukları için, siyasal faaliyet bu yerlerde hâlâ etkili olabilir. Yine, Enteman'ın toplumsal birimlerin görece gücü ve zayıflığına ilişkin analizinde, örtülü zenginliğe meydan okuyabilecek tek faktör, üye sayılarıdır. Yoksulların zenginlerden çok daha fazla sayıda olduğunu rahatlıkla söyleyebileceğimize göre, yoksullara yönelmek, örtülü zenginliğin nüfuzuna meydan okumanın yollarından birini oluşturacaktır. Bu, Hardt ve Negri'nin "*Yoksullar bizatihi iktidardır*" (2000: 157) önermesine katıldığım anlamına gelmiyor. Yalnızca pazarlanabilir olanı değerli gören doktrinle yüz yüze geldiğinde ideolojik olarak yoksullaştığını hissedenlerin yoksullara yönelmesi, Jodi Dean'in önerdiği türde bir alternatif dayanışmanın inşa edilebileceği yollardan biridir.

İdiotizm ve Kültür

İdiotizmin toplumsal alanı kuşatmasına olanak tanıyan bir teknik olarak işletmecilik, kültürün  zelleştirme ideolojisi-ne uygun bir yöne sevk edilmesini de gerektirir. Toplumu içinde bulunan kurum ve birimlerin örgütlenmesi olarak düşünürsek, o hâlde kültür de bu yapıya can veren anlamlı pratikler olarak anlaşılmalıdır. Dolayısıyla, toplumsal örgütlenmenin desteklediği dünya görüşünün, örtülü zenginliğin nüfuzu altındaki bir oligarşinin dayattığı bir ideoloji olarak değil de, demokratik olarak evrilmiş, “organik” bir sağduyu olarak görülebilmesi için kültürün bu örgütlenmeyle uyumlu hâle getirilmesi zorunludur. İdiotizmin baş ideologlarının bu zorunluluğu anladıkları, Margaret Thatcher’in Rand’dan bariz bir şekilde ilham aldığını görebildiğimiz 1 Mayıs 1981 tarihli *Sunday Times* röportajında yaptığı bir yorumdan rahatlıkla anlaşılabılır. Thatcher şu şik yette bulunur:

Siyasetin son 30 yıldıki gidişatının beni en fazla rahatsız eden tarafı, hep kolektivist toplum yönünde ilerlemiş olmasıdır. İnsanlar kişisel toplumu unuttular. Ve artık soruyor-

lar: benim bir önemim var mı, dikkate alınıyor muyum? Soruya verilebilecek kesin yanıt, evettir. Ve bu yüzden ekonomi politikalarını değiştirmekten ziyade, yaklaşımı değiştirmeyi amaçladım. Ekonomiyi değiştirmek, bu yaklaşımı değiştirmenin bir aracıdır. Yaklaşımı değiştirmek, ulusun kalbini ve ruhunu kazanmak demektir. Ekonomi yöntemidir; hedef, kalbi ve ruhu değiştirmektir.

Thatcher'in burada ulusun kalbi ve ruhu olarak nitelediği, Hayek'in korktuğu gibi hâlâ savaş sonrası kolektivizmle "lekelenmiş" olan kültürdür. Dolayısıyla, ruh, henüz idiotizmin ideolojisine uyum sağlamamış kültürel öğeleri temsil eder. Thatcher'in geliştirmeyi hedeflediği "kişisel toplum"dan söz etmeden önce, ruhun kültürle nasıl ilişkilendirilebileceği ve ruhun nasıl etkilenip etkileyebileceği, yani nasıl değiştirilebildiği ve aynı zamanda insanların inanç ve pratiklerini değiştirebildiği üzerine bir şeyler söylemek gerekir.

Ruh

Franco Berardi, *Ruh İş Başında* adlı kitabında, ruhu "biyolojik maddeyi canlı bir bedene dönüştüren yaşamsal nefes" olarak tanımlar (2009: 21). Benzer bir şekilde, ben de kültürü kurumları dünya adını verdiğimiz yaşayan toplumsal bedene dönüştüren canlandırıcı unsur olarak tanımlamak istiyorum. Toplumsal kurumlar kültüre bir nesnellik veya biçim kazandırsa da, kültür bu kurumsal işlevlere indirgenemez. Bahsi geçen canlandırıcı unsur olmazsa, dünya cansız bir nesneye dönüşür. Bir yaşam tarzı olarak kültürün anlamın yaratılması ve dolaşıma sokulması veya anlamlı pratiklerin dağıtımı olarak anlaşılması gerektiği ve anlam üretiminin sonu olmayan, sonsuz yaratıcılığı olan bir süreç olduğu düşünülürse, kültürün aynı zamanda içinde yaşadığımız

dünyanın doğasına ilişkin süregelen bir çatışma ve uyuşmazlık alanı olarak da anlaşılması gerekir. Ne var ki, esas sorun, liberal kurumların koruması beklenen çok dilli kültürün yerini kültürel heterojenliği piyasanın farklılaştırılması olarak yeniden ambalajlayan neoliberalizmin “total mantığı”nın almasıdır. Pratikte idiotizm, kültürel çokluğun meraklı, çok başlı canavarı yerine, dijitalleşmiş tüketicilerin verimli sürüsünü tercih etmektedir.

Berardi'ye göre, post-Fordist, neo-liberal rejimin ruhu ele geçirmesi, kapitalist sistemin konsolidasyonunda önemli bir aşamaya tekabül eder. Bu konunun önemli yönlerinden biri de, “bilişsel emek” veya “gayrimaddi emeğin” gelişimidir. Gelişmiş ekonomilerin giderek hizmetlere, bilgiye ve enformasyona odaklanmasıyla birlikte, kapitalizm, Berardi'nin zihni, dili ve yaratıcılığı “değer üretimi” için temel araçlar olarak kullandığını söylediği “gösterge kapitalizmi”ne dönüşür (2009: 21). Günümüzde ruh ve kültür böyle çalıştırılır; yaratıcılığın alanı olan hayal gücümüz, estetik duyarlılığımız, ve toplumsallığımız tamamen ekonomik değerın üretimine sevk edilir. Bu, bir başka açıdan da önemlidir. Ruh yalnızca üretken değerin yeni bir kaynağına dönüşmekle kalmaz. Ruhun ele geçirilmesiyle, önceden birikim rejiminin dışında kalmasına izin verilen unsurların massedilmesi mümkün olmuştur. Berardi'nin de belirttiğı gibi: “Kapitalizm tarihinde, beden disiplin altına sokulup çalıştırılırken, ruh bekletilmiş, işgal edilmemiş ve görmezden gelinmişti” (115). Beden her gün işe geldiğı sürece, ruh kendi hâline bırakılabilir. Fakat kapitalizmin ruha karşı kayıtsızlığı onu bir direniş kaynağı karşısında savunmasız bırakmıştı, çünkü “ruhun bedenden ayrı kalabilmesi, tam da bedene uygulanan tahakkümün alaşağı edilebilmesine imkân tanıyordu” (115). Birçok Marksist yorumcu işçinin içindeki bu bölünmenin yabancılaşmaya ve buna eşlik eden sayısız soruna meydan verdiğini

düşünse de Berardi'ye göre bu, isyan tohumlarının büyümesine olanak tanıyan bir ayrılık ve mesafeydi. Bu, aynı zamanda, son zamanların topyekûn pazarlama trendine uygun olarak bizi aklımız, bedenimiz ve ruhumuzla isteyen idiotizm dogmasının aşmak üzere olduğu bir ayrımdır. Güya tarihin sonunu temsil eden bu rejimde, yabancılaşma farklı bir biçim alır. Meta tüketiminin ve dijitalleşmiş iletişimin içkinliğinde, bizim için özsel olandan, yani bir şeylerin (herhangi bir şeyin) kapatılmamış olduğu, geleceğin hâlâ herkese açık olduğu duygusundan koparılmış durumdayız.

Müzişyen Matt Johnson'un tabiriyle, böyle bir "ruh maddenciliği" bahsi sorunludur, çünkü felsefi idealizme veya Hristiyan ilahiyat doktrinine dönmemize neden olur. Gelgelelim, Berardi'nin bahsettiği ruh, Spinozacı anlamda, yani "bedenin yapabileceklerini" niteleyen bir ruhtur (2009: 21). Yine de, buradaki argümana uygun olarak, ruh, biraz değiştirilerek Aristotelesçi manada da anlaşılabilir. Aristoteles'in *Ruh Üzerine* adlı eserinin II. kitabının, 2. bölümünde sözünü ettiği "ruhu olan şey" hem biçimsel hem maddi olarak tarif edilir, yani ruh "bir tür bedenin gerçekliğidir" (414a: 15-20). Ruh bir bedeni *bu* beden yapan şeydir. Ruh ayrı bir töz değil, bedene biçim verendir. O hâlde, ruhun kültürel pratiklerimizi nasıl etkileyebileceğine ilaveten, ruhu ele geçirmenin nasıl mümkün olabileceğini de göstermek gerekir.

Bunu biraz daha iyi anlayabilmek için, Aristoteles'in dört neden teorisinin kendi tasarladığı uygulamasını ruh sorununa uyarlamak gerekmektedir. Aristoteles, *Ruh Üzerine*'nin II. kitabının, 4. bölümünde, ruhu "bedenin nedeni ve ilk ilkesi" olarak sunar (415b: 5-10). Ardından, bunu *Metafizik* adlı eserinin 5. Kitabında ortaya koyduğu dört neden teorisini uygulayarak nitelendirmeye geçer. Dört neden; maddi neden, fail neden, formel neden ve ereksel nedendir. Aristoteles'in metinlerinde "neden" (cause) kavramının, bir şeyin

sebebi olan şey (reason), yani bir şeyin varlığını borçlu olduğu şey anlamına gelen *aition* (αἴτιον) kelimesini tercüme ettiği unutulmamalıdır. Heidegger, “Teknoloji Sorusu” adlı denemesinde, bu dörtlü kavramlaştırmayı bir kadehin üretilmesi örneği bağlamında kullanır. Maddi neden, kadehin yapıldığı madde olan gümüştür; formel neden, kadeh ideasıdır (*eidos*, form, görünüş, yön), yani yaratılan şeye şeklini veren şeydir; ereksel neden, kadehin kullanıldığı ritüeldir, ki bu, ritüele önem veren topluluğu da kapsayabilen bir erektir (*telos*); fail neden ise nesneyi yaratan gümüşçüdür. Kadeh varlığını bu dört nedene borçludur.

Aristoteles, *Ruh Üzerine*’de, maddi nedenin bedenin kendisi olduğunu söyler. Bedenler fiziksel sınırlara sahiptirler ve yalnızca belli şeyleri yapabilirler, fakat bedeni güdüleyen (fail neden), şekillendiren (formel neden) ve yönlendiren (ereksel neden) bir ruh vardır. Dolayısıyla, Aristoteles’e göre, beden varlığını bu üç sebepten ötürü ruha borçludur: arzu (*thymos*) tarafından etkilenir veya güdülenir; aklın melekelerinin gelişmesiyle biçimlendirilir ve amacı, mutluluğa ulaşmaktır. Gelgelelim, benlik duygumuzun kapalı bir içsellikten türetilmeyeceği, dünya-içinde-varlığımızın bir parçası olduğu daha önce ortaya konulduğu için, bu nedenlerin özne denen bir şeye içsel olabileceği iddiasını kabullenmek güçtür. Formel nedene ilişkin olarak, Heidegger’den referansla, Dasein için varlığının mesele olmasının çok önemli olduğunu söyleyebiliriz. Kendi kendini sorguluyor olmak Dasein açısından vazgeçilmezdir ve Dasein’ı “biçimlendiren” de budur. Benzer bir şekilde, Dasein’ın bir evde olma, yani anlamlı bir dünya yaratma arzusuyla ve Hegel’den referansla, bu anlamın başkaları, birlikte olduğumuz insanlar tarafından geçerli kabul edilmesi arzusuyla güdülendiğini de söyleyebiliriz. Yine, Dasein için esas mesele, geleceğidir, yani, yukarıda değinildiği gibi, Dasein için bir şeylerin

daima açık olduğu gerçeğidir (Heidegger, 1996: 219). Bedenin ruha borçlu olduğu her üç nedenin de olağan koşullarda kültürel diyebileceğimiz bir niteliğe sahip olması önemlidir. Dasein'ın kendi özgürlüğüne dair hissiyatı, içinde yaşadığı kültürün niteliğine bağlıdır. Mitik veya dindar topluluklarda, Dasein'ın özgürlüğü düşünce ve eyleme dair belli kültürel buyruklar tarafından kısıtlanacaktır. Benzer bir şekilde, arzumuz kaçınılmaz olarak başkalarından geçer ve bu geçişle onu tatmin edeceği düşünölebilen her türlü şeye yönlendirilir. Ereksel nedene gelince, hedeflediğimiz de başkalarıyla olan ilişkilerimiz bağlamında konumlanır ve hâlihazırda paylaşılan bir anlamlı pratikler kümesi içerisinde yansıtılır. Buna 1. Bölüm'de Dasein'ın olgusallığı olarak değinmiştik. Heidegger'in kendi kendine yeten özne tasarımına yönelik eleştirisiyle birlikte düşünöldüğünde, Aristotelesçi ruhun yeterli derecede bir "dışsallığa" sahip olduğu gösterilebilir. Fail, formel ve ereksel nedenlerin tamamına dünya içinde-varlığımız aracılık eder. Her bir tekil Dasein'ın varlığı, kendisi için sorgulanması gereken bir mesele olsa da, sorgulamamızı biçimlendiren, güdüleyen ve yönlendiren içinde yaşadığımız kültür ve tarihsel çağdır.

Ruha dair bu yorumu özel olarak kültürle ilişkilendirerek düşünöbilmek için, bu nedenleri Raymond Williams'ın *Uzun Devrim*'deki analiziyle de örtöştürebiliriz (1965: 57). Beden ve bedenin dünyayla pratik iştigali maddi neden olmayı sürdürürken, Williams'ın "ideal" kültür mefhumu ereksel nedene denk düşebilir; "belgesel" kültüre ve özellikle "seçici geleneğin" (67) rolüne dair savının ise formel neden olduğu düşünölebilir. Geriye fail neden olarak Williams'ın "toplumsal" kültür, yani gündelik toplumsal etkileşimlerin yaşanan kültürü fikri kalır. Williams ideal kültürü "dünyada düşünölmüş ve yazılmış en iyi şeyler" olarak tanımlar. Bu idealler günümüzde ya toplumsal farklılık-

ların hiyerarşilerini destekleyen kültürel sermaye, ya da za-yıflara karşı yürütölen askerî ve ekonomik saldırılara bir tür meşruiyet kazandıran ahlâki göz boyama olarak sınırlı fakat hiç de önemsiz olmayan bir rol oynarlar. Buna ilaveten, “düşünölmüş en iyi şey”, artık iyiliğe dair diğör bütün iddiaların türetildiği tek bir kavrama, serbest piyasaya indirgenmiştir. Bu, idiotizmin ereksel nedenidir. Benzer bir şekilde, “seçici geleneğin” formel nedeni, tarihi, kusursuz bir sistem olan serbest piyasaya doğru doğal bir ilerleyiş olarak yazar. Bu tarih, olup biten her şeyin mevcut kültürümüzün tüketici olarak şekillenmesine destek verecek şekilde, mevcut iktidarın perspektifinden yazılır. Bu yüzden Thatcher popöler “ulusun ruhu” tabirini kullanabilir ve bu yüzden neo-liberalizm bu ruhu ele geçirmeye çalışabilir. Bir ulusun kültürü her bir bedeni bir dizi ideal ve tarihsel anlamlandırıcı pratik uyarınca şekillendiren genişlemiş bir ruhtur. Bu pratikleri değiştirmek, ruhu değiştirmektir, daha doğrusu ruha bedenleri farklı bir şekillendirme ve odaklamaya tabi tutabileceği farklı bir nedensel kapasite vermektir. Öte yandan, ruh-kültürü ele geçirmek daima bir sorun teşkil etmiştir, çünkü Williams’a göre, ideal ve belgesel kültür, her ikisine dair günümüze ulaşan (edebî, sanatsal, felsefi, bürokratik, vs.) kaynaklardan bir fikir edinilebilmesi bakımından, yakından bağlantılıdır, fakat “toplumsal” kültür, gündelik iletişimimizi oluşturan konuşma ve eylemlerin büyük bir kısmı kayıplara karıştığından, bütünüyle kurtarılamaz. Berardi’nin iddiası, dijital bilişim teknolojilerinin gelişimi ve gündelik iletişimin izlenip arşivlenebilmesiyle, ruhun kurtarılamayan yönünün artık sadece en iyi algoritmayı yazma sorununa dönüştüğü bir çağa girmiş olduğumuzdur.

Böylece neo-liberalizm gayrimaddi nedenlerin her üçünü de zapt edebilir ve bedenlere gerçekliklerini, yani pratik varlıklarının tarihsel karakterini kazandıran sonluluğu (ideal),

biçimi (belgesel) ve güdüyü (toplumsal) belirleyebilir. Kültür yalnızca değer üretiminin yeni bir kaynağı olmakla kalmaz, dünyaların üretimini disipline sokan ve çerçeveleyen bir aygıt dönüşür. “Bir zamanlar serbestçe gezinen ve öngörülmesi mümkün olmayan ruh, artık üretici grubu yapılandıran işlemsel mübadeleler sistemiyle uyumlu hâle gelebilmek için işlevsel izlekler takip etmek zorundadır” (Berardi, 2009: 192). Ruh serbestçe gezinebiliyor ve öngörülemiyordu, çünkü kısmen de olsa radikal bir belirlenmemişliğe sahipti. Yaşanılan kültürün fail nedeni Tarihin ve İyinin formel ve ereksel nedenlerinin şekillendirdiği bir tarihsel tortular ortamında gerçekleşebilir, fakat formel ve ereksel nedenler daima tartışmalıdır, çünkü dünyanın anlamının yeniden üretildiği ve gündelik konuşma ve eylemin çok biçimli, çok yönlü izlekleri üzerinden tartışıldığı alanı, yaşanılan kültürün fail nedeni oluşturur. Berardi’ye göre, mevcut rejimde, “sömürünün uygulandığı” düzey, bu “gösterge akışı”nın düzeyidir (2009: 22). Biraz farklı bir perspektiften, yani “çalışma zamanı” ile “serbest zaman” diyebileceğimiz zaman dilimi arasındaki ayırmadan baktığımızda, otomatizmin çalışma zamanını serbestleştirdiği düşünülse de, Christian Marazzi bunun esas sebebinin Yeni Ekonominin post-Fordist koşullarında “canlı emeğin dilsel-iletişimsel-ilişkisel zamanında, yani özneler-arası iletişimi veya değer-yaratan iş birliğini içeren [...] zamanda büyük bir artış yaşanmış olmasına” bağlar (2008: 54). Örneğin, Yeni Ekonomi, çalışma zamanı esnasında yapmamız gereken işlemler üzerinden olduğu kadar, Facebook’taki “serbest” iletişimimiz üzerinden iş görür. Bu şekilde neo-liberalizm şimdiye kadar görülmemiş bir kültürel gasp biçimi uygular. Bu süreçte, ruh, “duyarlılığını ve işlenebilirliğini” yitirir (Berardi, 2009: 192).

Bu meseleye, idiotizmin dogmatik eğilimlerine rağmen ruhun taş kesilmesinin niye mümkün olmadığını göstermek

amacıyla, son bölümde döneceğim, fakat şu aşamada dogmanın ne kadar yaygın olduğunu göstermek amacıyla kültürün mevcut birikim rejimi için sahiplenilişini ele almak önemlidir. Bu amaç doğrultusunda, tüketim kültürü adı verilen olguya ve metanın toplumsal ilişkilere aracılık etme rolüne ilişkin giriş niteliğinde birkaç yorumda bulunmak faydalı olacaktır, fakat buradaki hedefim özellikle Thatcher'in mühendisliğini yapmaya soyunduğu kültürün kişiselleştirilmesine odaklanmaktır. Bu koşullar altında, görünürlük ve ilginin –“akıl payı”nın– kendi içinde bir erek olduğu tanıtım ve reklamcılığın kamusalılığına daha yakın türde, çok farklı bir kamusalılık anlayışı ortaya çıkmaktadır. Kamu teriminin anlamı, Habermas'ın illa “genel erişim” anlamına gelmeyecek bir açıklık olarak tarif ettiği kamusalıktan (1992: 1), illa açıklık anlamına gelmeyen bir genel teşhire doğru kaymaktadır. Benzer bir şekilde, Habermas'ın tarifiyle “hak sahibi üyelerinin kamusal veya ortak refahını” destekleyen türde bir kamu otoritesi (2), artık yerini herkesin tek ortak yönü olan bireysel çıkarı ve özelleştirmeyi destekleyen bir şirket otoritesine bırakmaktadır. Yine, Habermas'ın burjuva kamusal alanı mefhumunun önemli bir parçası olan “eleştirel hakem” olarak kamuoyu mefhumu (20) giderek demokratik sürecin yeni hâkim modeli olan ünlülerin reality şovlarına veya yetenek yarışmalarına uygun bir peşin hükümlü eleştiri seviyesine düşmektedir. Bütün bunlarda, iyi olan, “tıklamalar”ın, “beğeniler”in, telefon anketlerinin ve arama motoru sıralamalarının nitel içkinliğiyle ölçülmektedir.

Tüketim kültürü

Don Slater, *Tüketim Kültürü ve Modernite* adlı harika çalışmasında, “eleştirel bir toplumsal ideal olarak kültür” (1997: 74) ile bireysel arzunun “kalıcı toplumsal değerler ve yü-

kümlülükler karşısında zafer ilan etmesine" (63) imkân tanıyan daha bayağı içgüdüler ve isteklerle bağlantılı olarak anlaşılan tüketim arasındaki gerilimi araştırır. Dolayısıyla, tüketim kültürü mefhumu muhafazakâr ve elitist çevrelerde, birtakım fazla ilerici olanaklar içerdiği iması bağlamında, hep bir oksimoron olarak algılanmıştır (bkz. Miller, 2001). Çağdaş tüketim kültürünün analizi, kitle kültürünün bir parçası olduğu varsayılan pasiflik ve homojenleştirmeye karşı her türlü direnişe ışık tutacak olsa da, ben idiotizmin doğası kapsamında, kapitalizmin, özellikle de kültürün metalaştırılması aracılığıyla, bütün toplumsal yaşam biçimleri üzerinde kurmaya başladığı hâkimiyetle ilgilenmekteyim. Bu fenomene ilişkin ilk çalışmalar metalden sembolik mallar olarak söz ederler. Baudrillard'ın tabiriyle "gösterge değeri" kullanımı değerini aşmıştır. Elbette günümüzde metalar her çeşit kültürel işin üstesinden gelirler veya katma kültürel değere sahiptirler. Tüketici, bireyselliğini, tavrını, güvenini ve bağımsızlığını sergileme yönünde yapılan yaygın çağrılara maruz kalmanın yanı sıra, bir ürün satın almaktan başka hiçbir şey yapmayarak devrimci, ekolojik, etik, hayırsever ve adil olma şansını elde etmektedir. Promosyonların yaygınlığı, William Leiss ve diğerlerini (2005) reklamlardan, görgü kurallarına, sağlığa, toplumsal beklentilere ve bir dizi kamusal ve özel davranışa ilişkin bir dizi temsil sunan yeni adabı-muaşeret kılavuzları olarak söz etmeye iter. Hâlbuki bu, birçok bakımdan, toplumsal ve kültürel farklılaşma ile tüketim pratikleri, yani ürünlerin teşhir işlevi ile ayrıcalık göstergeleri olarak kullanımı arasında uzun süredir var olan yakın bağın, abartılı bir şekilde de olsa, devamlılığını temsil eder. Bu perspektiften bakıldığında, tüketim daima toplumsal ve kültürel açıdan önemli olmuştur. Slater, Sekora'nın lüks üzerine çalışmasından (1977) hareketle, tüketimi yasaklayan kanunların kiliselerdeki vaiz kürsülerinden kamuoyuna duyuru-

rulması uygulamasının 19. yüzyıla dek sürdüğünü hatırlatır. Bu dünyada, ihtiyacın, daha da önemlisi kişinin statüsünün ötesinde tüketim, “dünyanın hakiki düzenine karşı bir tür günah, isyan ve itaatsizlik sayılmaktaydı ve ahlâki, ruhani ve siyasi yozlaşmayı, hatta bir tür deliliği temsil etmekteydi” (Slater, 1997: 69). Geçenlerde Britanya işçi sınıfının, küçümseme maksadıyla “Chav’lar” olarak nitelenen bir kesiminin Burberry’yi temsili kıyafet olarak benimsemeleri üzerine yaşanan toplumsal huzursuzluk tüketim yasaklarının devam ettiğini ve uygunsuz lüks teşhirinin hâlâ itaatsizlik olarak algılandığını göstermektedir. Artık kürsüden duyurulmayan, elektronik medyanın sayısız ekranından ulaştırılan kişinin ihtiyacının ötesinde tüketim, yaşamın her alanında teşvik edilmekte, statü kavramı ise bir dizi istek uyandıran yaşam tarzı sunan ticari adabımuaşeret kılavuzları aracılığıyla aynı anda pekiştirilmekte ve zayıflatılmaktadır.

Bu çatışmalara ve direnişlere dair bir tür farkındalığı muhafaza etmek idiotizm bağlamında önemlidir, fakat bu spesifik örneğin, tüketim kültürü içerisindeki faillğin diğer sayısız dışavurumunda olduğu gibi, ulusaşırı kapitalist sınıfın çıkarlarına uygun olarak örgütlenmiş makro siyasal-ekonomik yapılar içerisinde işlev görmeye devam ettiğini de gözden kaçırmamamız gerekir. Bu “direnişler” kültürel gasbın bir başka biçiminden ibarettir. Bir başka deyişle, kapitalizm alt-kültürel sahiplenme tarzını sahiplenmiştir. Teddy Boy’lar, Punk’lar ve Raver’ların kültürel nesne ve sembolleri alıp ciddi oranda bir kültürel sürtünme yaratacak kadar yeniden kullanıma soktukları söylenebilse de, tüketim kültürüne yöneltilen eleştirilerden biri de artık önceden ambalajlanmış görünen çeşitli alt-kültürleri kendi bünyesine kattığıdır. Hâkim olan basit bir tüketme emri şeklinde tezahür ettiğinden ve post-Fordizmin olgunlaşmış koşulları altında, Yeni Ekonomi birçok niş pazarı temin etmek üzere tasar-

landığından, alt-kültürel dışavurum giderek artan bir hızda massedilebilmektedir. Jim McGuigan gibi kültürel teoristlere göre bu fenomen, “kültürel eleştirinin ve anti-kapitalizmin bizatihi kapitalizmin teori ve pratiği içerisinde massedilmesi ve dolayısıyla etkisizleştirilmesi olarak tanımlanabilecek [...] ‘cool’, yani havalı kapitalizm”den söz etmeyi gerektirir (2009: 38). McGuigan, bunun bir örneğinin de, siyahların müziğinin, özellikle de ilk etapta hip-hopu ortaya çıkaran yoksunluğun ve dışlanmanın sosyo-ekonomik koşullarından doğan alt-türlerin “bu tarz bir kapitalist kucaklamanın kültürel yüzü” olarak sahiplenilmesi olduğunu ileri sürer (96). Hipster’lar hâlâ “trend avı”na çıkabilirler, fakat onlar artık pazarlama yetkilisinin ve yatırım analistinin öncü birliği, işlevleri “anlamalı yeni tarzlar yaratmak” olan yeni “yaratıcı sınıf”ın asli üyeleridirler (Richard Florida; McGuigan, 2009: 163).

Ruhun kapitalist üretim rejimleri içinde bu şekilde massedilmesi, Herbert Marcuse’nin *Eros ve Uygarlık* adlı eserinin 1955 yılında yayımlanmasından bu yana eleştirel düşüncenin önemli bir konusu olmuştur. Marcuse o sırada, toplumun her bir üyesinin erotik ve şehvetli yaşamının –olağan şartlarda yaratıcı ve potansiyel olarak özgürleştirici pratiklere gebe bir yaşamın– tüketim talebini artıran bir yakıt olarak nasıl kapitalist üretim içerisine çekilebildiğini gösterme gayretindeydi. Bu fikir kültürü ele alırken bir başka önemli meseleyi, kültürün sözde medenileştirici etkisini, yani doğa durumunun karşıtı olarak kültürü gündeme getirmesi bakımından ilginçtir. Marcuse’nin versiyonunda, yaşam güdüsü veya haz ilkesinin kaos ve yıkım potansiyeline sahip kapasiteleri, gerçeklik ilkesinin, yani Marcuse’nin yeniden adlandırdığı şekliyle performans ilkesinin, yani bireylerin rekabet performansına göre tabakalaşan sahiplenici ve antagonistik bir toplumun medenileştirici etkisi tarafından (had-

dinden fazla) bastırılır. İlginç olan –ki Marcuse’nin katkısı da budur–, bunun sonucunda, doğa durumunun yerini kültürün medenileştirici etkisinin almaması, yalnızca doğa durumunun biraz *kültürlü* hâle gelmesidir. Bu tespitin elli yıl ardından, buna benzer bir durum apaçık meydandadır. Berardi’nin de belirttiği gibi kuralsızlaştırma kültürü, “her normun ve kısıtlayıcı kuralın sonunu ilan eden” kültürel öncülerin yaratıcılığına (2009: 186), Marcuse’nin *erosunun* istikametinde bir harekete işaret eder. Hâlbuki kuralsızlaştırma gerçekte kurallara ilişkin herhangi bir *çekişmenin* söz konusu olmadığı bir durumu meydana getirir: “Artık tek meşru kural, kurallar arasındaki en katı, en şiddetli, en sinik ve en irrasyonel kuraldır: ekonomik ormanın kanunu” (186). Kuralsızlaştırma nihai olarak medeniyetsizleştirme anlamına gelir, çünkü “ekonomik dinamikleri” kendisinin hariç “her türlü bağdan” kurtarır (188). Gerek liberaller gerekse neo-liberaller daima ticaretin barış getirdiğini savunmuşlardır, fakat kapitalizmin esas istediği, doğa durumunu ehlileştirmek, onu bir dizi kişisel çıkar gözeten rekabetçi performans içerisinde ve şeklinde çalıştırmaktır. Bu istek, Gilles Deleuze’e göre, “en arsız rekabeti daima sağlıklı bir yarışma veya bireyleri karşı karşıya getiren, her birinin içinden geçen, her birini içeriden bölen harika bir motive edici güç olarak sunan” şirket modelinde billurlaşır (1992: 5). Bu mantığa göre, TV reality şovu *The Apprentice*’in zalim dünyası, idiotizmin ideal kültürel formunun birinci çeşitlemesidir.

Tüketim kültürünün bu unsurları, giderek artan sayıda kültürel pratiğin ve mübadelenin meta formunun aracılığına tabi kılındığı ve benim idiotizm adını verdiğim durum açısından büyük önem taşır, fakat benim en çok ilgimi çeken, kültürün kişiselleşmesi, Thatcher’in mühendisliğini yapmaya soyunduğu ruhun spesifik olarak biçimlendirilmesi meselesidir. Kişiselliğin gözetilmesinin kamusal fikrini teh-

dit etmesi olgusuna ilk dikkat çeken Richard Sennett'ti. Yukarıda da belirtildiği gibi, içinde yaşadığımız kültür, açıklığın altını oyarken teşhire değer atfeden bir kültüre dönüşüyor. Kendimizi sosyal ağ websitelerinde –geçenlerde Facebook'ta rastladığım bir kullanıcıya Facebook'un terapisti olmadığını hatırlatmak zorunda kalıncaya kadar– düzenli olarak teşhir ediyoruz ve bu esnada bu websitelerinin sağladığımız bilgiyle neler yaptıkları hususunda pek kaygılanmıyoruz. Kamusal fikrinin içtenlik, dışavurum ve kişisel mefhumlarıyla bu şekilde irtibatlandırılması çok önemlidir. Kültürel çerçeveden bakıldığında ve elbette şöhretin ve sosyal ağ websitelerinin hâkim kültürel formlarıyla –şöhret söz konusu olduğunda medya taciziyle, sosyal ağlar söz konusu olduğunda ise medya teşhiriyle– ilişkili olarak düşünüldüğünde, özel olana aşırı değer atfedilen bir durumla pek uyumlu görünmeyen bir mahremiyet kaybı akla gelir; hâlbuki giderek medyatikleşen, şöhret onaylı kültürümüzün talebi, özel olanın sırlarını ifşa etmesi ve sürekli bir kişisel ve içten dışavurum akışı üzerinden çalıştırılmasıdır. Nihayetinde kamusal ile özel arasındaki önemli ayrımın yerini, post-Fordizmin “ruh madenciliği”ne yönelmesinin temel unsuruna dönüşen, teşhire, ifşaata, sergilemeye ve tanıtıma dayalı bir kamusal mefhumu alır. Kültür düzeyinde, kamusal ile özel olan adeta birbirlerinden ayırt edilemedikleri bir enkaz altında aynılaşıyorlar.

Kişisel

Sennett, *Kamusal İnsanın Çöküşü* adlı eserinde, “gerçekliğin anlamının ölçüsüne dönüşmüş içten duyguların yönettiği” bir kültüre ilişkin kaygılarını ifade eder (2002: 326). Sennett başkalarıyla olan etkileşimlerimizi kolaylaştıran “maskeler”e (264) ihtiyaç duyduğumuzu savunurken, benim de

desteklediğim bir mahremiyet ihtiyacını savunmaktadır: Bu anlayışa göre mahremiyet, özel olmayan, sahiden kamusal olan amaçları gerçekleştirme uğraşının zorunlu bir aşamasını teşkil eder. Dolayısıyla, Sennett, siyasal olanı partizan çıkarların kaçınılmazlığından değil, tüketim kapitalizminin tarzla dolup taşmış çağında siyaseti belirleyen karizma hâkimiyetinden ve kişilik kültüründen korumaya çalışmaktadır. Ne de olsa, her şeyin piyasaya tabi olduğu bir dönemde, her şey satılabilir ve siyaset de yoğun bir medyatikleşmeye maruz bırakılan tanıtım kültürümüz içerisinde kotarılan işlerden birisi hâline gelir. Sennett'e göre, siyasal yaşamda kişisel (*idios*) ve içten olana doğru dramatik ve yıkıcı bir kayma yaşanmıştır. Sennett'in kitabının temel savı, karizmatik teşhir ve metalaşmış siyaset çağında, hâlâ mahremiyetin oynayabileceği bir rol olduğudur: Sennett'e göre, "insanlar ancak birbirlerinden korunabildikleri bir ortamda sosyalleşebilirler" (ve dolayısıyla kamusal görevin sorumluluklarından serbest kalabilirler) (2002: 311). Bu, kamusal yaşam içerisinde yer alanlar için mahremiyeti koruyan daha sert yasaları gerektiren bir duruma işaret etmez. Sennett'in argümanı özgün anlamıyla kişisel değil, toplumsal dışavurumun bir aracı olan rolleri ve hatta rol yapmayı desteklemektedir. Sennett, bunun, kamusal yaşamda medeniyetin temeli olduğunu düşünür. Başkalarının nasıl hissettiklerini anlayabilmek ve farklılaşmış fakat toplumsal olarak ilişkili, geniş bir birliktelik, yani *demos* duygusuna sahip olabilmek için rollere ve maskelere ihtiyacımız vardır.

Sennett'i bilhassa endişelendiren, bu "karşılıklı mesafe" kaybının (311), aynı zamanda, fiil yerine faile odaklanmaya ve kamusal meselelerin kişisel duygular üzerinden değerlendirilmesi'ne (5) yol açmasıydı. Sennett'e göre, kitlel medya çağında modern siyaseti, "bir fiili iyi yapan şeyin [...] fiilin kendisi değil, o fiili gerçekleştiren kişilerin karak-

teri olduğu” fikri şekillendirmektedir (11) ve bu gerek siyaset gerekse kamusal görev üstlenenlerin hesap verebilirliği bakımından çok ciddi sonuçlar doğurmaktadır. Sennett bu konuyu şöyle açar: “Modern karizmatik lider, kendi duygu ve dürtüleri ile hedef kitlesinin duygu ve dürtüleri arasındaki mesafeyi yok eder ve böylece şahsının kişisel güdülerine odaklanmaya mecbur bıraktığı takipçilerini, şahsını kişisel fiilleri ışığında değerlendirme imkânından mahrum bırakır” (265). Sennett’e göre, siyasetin güncel sorunu, siyasette “ne yapmış olduğunuzun değil, yaptıklarınıza dair ne hissettiğinizin önem kazanmış olmasıdır” (263). Bunun son zamanlardaki en bariz örneği, içten, itirafçı üslubun bu tarz bir sorumsuzluğa mükemmelen örnek teşkil ettiği, Tony Blair’in istifa konuşmasıdır. Blair şöyle demişti: “Bir birey ve bir başbakan olarak iyimserdim, hâlâ öyleyim. Siyaset olanaklılığın sanatı olabilir; fakat en azından hayatta olanaksıza da geçit vermeli. Elimi vicdanıma koyarak söylüyorum, doğru olduğunu düşündüğüm şeyleri yaptım. Yanlış yapmış olabilirim, buna ancak siz karar verebilirsiniz. Fakat hiçbir şeye inanmayacaksanız, şuna inanın. Ülkemiz için doğru olduğunu düşündüğüm şeyleri yaptım.” Sennett, bu koşullar altında, liderliğin “bir ayartma biçimine” dönüştüğünü ileri sürer (265).

Günümüzde siyaset içerikten çok, imaj işidir. Kişiliğe ve içtenliğe olan bu ilgi, hem solun hem sağın serbest piyasa doktriniyle daha uyumlu hâle gelmesinin ve partilerin ve adayların temsil ettiklerini çok dar bir alanda açıklamak zorunda bırakılmalarının sebep olduğu bir ilgiydi. Böyle bir durumda, siyasetçinin kişiliğinin bireyselliği büyük fark yaratır. Bilgisayarlar otomobil tasarımını yeknesaklaştırdıkça, reklamcılar ürünlerini özgün kılmak için küçük farklılıklardan dağlar yaratmak veya ürünlerine oldukça keyfî bir şekilde çeşitli gösterenler eklemek zorunda kaldılar. Günümüz si-

yaset sirkinde de durum farklı değildir. Bazı durumlarda tek bir siyasetçinin seçilmesinin dünya kadar fark yarattığı düşünülebilse de –örneğin, Bush’un Beyaz Sarayı’ndan Obama’nıninkine geçişte olduğu gibi–, birçok şeyin hiçbir şekilde değişmediği de doğrudur. 1. Bölüm’de de ifade ettiğimiz gibi, kim seçilirse seçilsin, biçimsel olarak demokratik serbest piyasa kapitalizmine dair ortodoksi sorgulanmadığından, kendimizi sıklıkla hükümet seçerken aslında farklı fon yöneticilerinin sunuş tarzları arasında seçim yaptığımız bir durum içerisinde buluruz.

Maskelerin yitirilmesine çalışma hayatında da rastlanmaktadır. Emek, bilerek veya zorla, giderek daha kişisel bir biçim almaktadır. Normal şartlarda, işimizi ve mesleğimizi rollerimizden biri olarak görürüz. Çoğu insan için iş, yapılması gereken bir şey, oynanması gereken bir rolken, benlik duygumuzu geliştirenin, ebeveyn, sevgili, müziksever, taraftar, koleksiyoncu, gönüllü, dost olarak veya ötekilerle-birlikte-varlığımızın sayısız diğer tarzında benimsediğimiz roller olduğu söylenebilir. İş çoğu kez ücret karşılığında emeğin mübadelesi olduğundan, yabancılaşma yalnızca üreticinin ürettiğinden ayrılmasıyla ilgili olmayıp, aynı zamanda bedenlerin bir şekilde yabancı olduğu hissedilen nedenler tarafından biçimlendirildiği bir ayrışma noktasını temsil eder. Bununla kıyaslandığında “ruhu çalıştıran” mevcut birikim rejiminin ayırt edici bir özelliği de, işin ve mesleğin Stanley Cohen ve Laurie Taylor’un tabiriyle “kimlik emeği”nin ayrılmaz bir parçası olarak görülmeye başlamasıdır (1992: 40). Sermayenin geleneksel olarak kültürel addedilen alanları –anlatı, dil, sanat, imge, beğeni, üslup, boş zaman– süratle massedip konuşlandırarak iş gördüğü bir çağda, iş de kişiliğin dışavurumu olarak anlaşılmaya başlanmıştır. Yabancılaşma ortadan kalkmamakta, bilakis giderek artan sayıda işçi, kendilerini şekillendiren nedenler arasında

artık ayrışma noktası görmemekte, farazi bir “yaşam” ile işi pek ayırt edememektedir.

Berardi'ye göre girişim önceden “icat ve özgür istenç” manasına gelmekte (2009: 77), emek ise gayrişahsi bir tekrar biçimi olarak görülmekteyken, her iki süreç de artık “toplumsal algıda ve işçilerin bilişsel bilincinde pek de karışık değildir” (77). Berardi bu savını desteklemek amacıyla, 1980'lerde ve daha yoğun olarak 1990'larda, yani tam da yeni birikim rejiminin ortaya çıktığı on yıllarda, “ortalama emek zamanında büyük bir artış yaşandığına” dikkat çeker. “1996 yılına gelindiğinde, ortalama işçi, 1973 yılındaki meslektaşına kıyasla, işine 148 saat daha fazla zaman ayırmaktaydı” (78). Bu bariz bir şekilde, ekonomik zenginliğin peşinde koşmanın iyi yaşamın diğer tanımlarını ortadan kaldırdığı 1980'lerde gerçekleşen büyük kültürel değişimlerle açıklanabilir. Berardi'ye göre, bu on yıl boyunca, “topyekûn zenginliğin değerine odaklanmış bir yaşam modelinin benimsenmesi ve zenginlik kavramının ekonomik güce ve satın alma gücüne indirgenmesi” desteklenmişti (81). Böyle bir dünyada, zaman, tüketme gücünü kazanıp biriktirebilme ihtiyacına göre ayarlanır, fakat zamanı harcamamamız, hemen işe dönmemiz gerektiğinden, tüketim aynı zamanda “hızlı, suçluluk duygusuyla dolu ve nevrotiktir” (82). Böylece hazzın yerini kayıp alır, ama bu kayıp ancak emek üzerinden giderilebilir. Üstelik kaybın emek üzerinden giderilmesi, yalnızca işin bize tüketim üzerinden “kimlik emeği” imkânı tanıyan satın alma gücünü vermesi sayesinde değil, aynı zamanda emeğin giderek girişim kılıfına bürünmesi ve böylece “kimlik emeğini” doğrudan kolaylaştırması sayesinde mümkündür. Berardi'ye göre, şu belirleyici faktörü anlamakta fayda vardır: “Sanayi işçileri mekanik enerjilerini kişiliksizleştirilmiş bir tekrar modeline uygun bir şekilde ücret kazandıran hizmetlere yatırmışken, yüksek teknoloji işçileri spesifik becerilerini, yaratıcı, yenilik-

çi ve iletişimsele enerjilerini, yani en güçlü entelektüel kapasitelerini emek sürecinin kendisine yatırmışlardır. Bunun sonucunda, girişim [...] arzunun odaklandığı merkeze; yalnızca ekonomik olmayan, aynı zamanda psikolojik olan bir yatırımın nesnesine dönüşmeye başlar” (78). Berardi, devamında, bilişsel emek rejiminde, “ekonomik girişimin dışında kalan” hiçbir arzunun “artık var olmadığı” sonucuna varır (96). Elbette, bu işin artık bir rol olmadığı anlamına gelmez. Yüksek teknoloji işçileri hâlâ mevcut birikim rejiminin tesiri altındaki ideolojik rolleri icra etmektedirler, fakat bunlar illa roller olarak görülmemekte, kişinin yaptığı veya yapmak zorunda olduğu işler olarak algılanmamaktadır. Berardi’ye göre, iş, birçok insan açısından, kişiliğin içkin dışavurumu olmaya başlamıştır.

Berardi’ninkine benzer teorilerin karşılaştığı zorluk şudur: mevcut rejim gerçekten de artan düzeyde kültürel gasp üzerinden iş görüyor olmasına rağmen, bilişsel veya gayrimaddi emek mefhumunun gözden kaçırıldığı, –hem küresel manada, hem de sözde gelişmiş kapitalist ülkelerde– işlerin büyük çoğunluğunun tatmin edici olmamaları bir kenara, hâlâ sıkıcı ve mükerrer oldukları gerçeğidir. Bununla birlikte, bu durum mevcut rejimin ruh madenciliğini biraz farklı bir açıdan ele almamızı gerektirir. Bunu yaparsak, elde edilmeye çalışılan sonucun bilişsel emek düzeyinde gerçekleşenden pek de farklı olmadığı görülecektir. Ivor Southwood, düşük ücretli veya vasıfsız emeğin hep daha güvencesizleşen doğasına ilişkin *Durmak Bilmeyen Durgunluk* başlıklı harika analizinde, iş arayan herkesten beklenen “bağlılığı” birinci elden, çarpıcı bir şekilde anlatır. Southwood, Arlie Hochschild’ın “duygusal emek” dediği duyguların yönetimi ve teşhirine gönderme yaparak, bu emek türünün artık “geleneksel satış veya kurumsal ağırlama alanlarının çok daha ötesini kapsadığını” (2011: 25) ve daha vasıfsız işlerde bile yüzeysel değil, derin-

lemesine bir rol üstlenmenin beklendiğini ileri sürer. Southwood, kendi deneyimini, (Wal-Mart'ın Birleşik Krallık'taki bir yan kuruluşu olan) Asda'da Noel öncesi bir reyon düzenleme işine başvurma sürecini anlatır. Çoktan seçmeli bir kişilik formunu doldurmasının ardından "şirketi tanıtan bir belgesel reklamı" gösterimi gerçekleşmiş, sonrasında ise başvuranlardan reklamdan yola çıkarak "Asda'yı potansiyel bir çalışana 'satacak'" bir poster tasarımları istenmişti (29). Southwood, devamında, şöyle der: "Perakende sektöründe iş alımına şirketin reklamını çalışanlara yapma perspektifinden yaklaşılması tuhaf görünebilir; ama yine de [...] bu süreç eski manada 'satma'yla ilgili değil, belli bir performans-düşünce-uygu türünün aşılmasına iliskindir; mesele, adayların bu pozitif tutumu, suni olarak dayatılmış değil de, doğal ve hatta ruhani bir tutum olarak, kendilerininmiş gibi benimsemelerinin ve bunu başkalarında da görmelerinin sağlanmasıdır" (29). O hâlde bu, Sennett'in sözünü ettiği maske olarak rolün ötesinde bir şeye, içten bir özdeşleşme sürecine işaret eder. Geniş bir mevsimsel, geçici, "serbest çalışan" kurum çalışanları havuzundan oluşan ve riskin giderek şirketlerden çalışanlara (veya "iş arayanlar"a) aktarıldığı iş hayatının oynaklığı, öngörülemezliği ve genel istikrarsızlığı yüzünden ruh maddenciliğine boyun eğme yönünde artan bir baskıya maruz bırakılan "güvencesiz işçiler"in, yani "prekarya"nın (16) artan "güvencesizliği" de (15) bu süreci desteklemektedir. İşin erbabı "cognoscente"lerden "prekarya"ya ve yeni rejimin iş gücünün bütün diğer tabakalarına uzanan iş hayatında içtenliğin ve kişiliğin dışavurumu, işin ve yaşamın giderek iç içe geçtiğini göstermektedir. O hâlde idiotizmin bir diğer özelliği de, bir zamanlar işle ilgisi olmayan yaşamın, bir diğer deyişle, iş dünyasıyla ilişkili olsa da bir dereceye kadar bu dünyanın dışında kalan kültürel pratiklerin tedricen iş tarafından sömürgeleştirilmesidir.

Sennett'in kişiselliğın ve içtenliğın yükselişinin, kamusal medeniyetin köşe taşı olan "kişisel mesafe duygusunun aşınması"na yol açtığını ileri sürüyor (267). Berardi'nin bilişsel emeğe ilişkin kaygılarında da gördüğümüz gibi, bu emek türü iletişimsel, simgesel ve duygusal olduğundan "insanlara daha asli bir şekilde aittir: üretim faaliyeti madde- nin değil, iletişimin fiziksel dönüşümü için, zihinsel hâllerin, duyguların ve hayal gücünün yaratımı amacıyla yürütülür" (84). Benzer bir şekilde, Southwood da "iş arayanlar"ın yeni kültüründe vasıfsız ve yevmiyeli işçilerin yaptıkları işle tamamıyla özdeşleşmelerinin istenmesini bu kişisel mesafe yitiminin bir örneğı olarak açıkça belgeler. Hâlbuki Sennett'e göre temel faaliyet oyundur. Sennett oyun derken, genellikle oyunla ilişkilendirilen sürükleyici, kişinin kendisini ifade ettiğı faaliyeti, yetişkinlerin "stres atmak" ve "kendine dönmek" için katıldığı oyunları kastetmemektedir. Buradaki oyun, daha çok, çocukların rollerle, kurallarla ve perspektiflerle deney yaptıkları ve büyük ölçüde etkileşimi, keşfi ve alternatif dünyalar tahayyül etmeyi temel alan ciddi oyunlardır. Oyun, kişisel mesafe ve bu mesafenin teşvik ettiğı medeniyet bakımından son derece önemlidir. Bu türden oyunların kaybolması, toplumsal bir felakete yol açabilir: "Oyun oynama becerisini kaybetmek, dünyevi koşulların yoğrulanabilir olduğu hissini kaybetmek demektir. Toplumsal yaşamla oynama becerisi, içten arzudan, ihtiyaçtan ve kimlikten ayrı, belli bir mesafede duran bir toplumsal boyutun varlığına dayanır" (267).

Sorun, ayrı durmanın kötü addedilmesidir. Sennett kişisel mesafenin sıklıkla bir tür yapmacıklık veya yabancılaşma olarak algılandığına ve hoş karşılanmadığına dikkat çeker. Tüketim kültürümüzde yemekten turizme, pop müzikten bilgisayar oyununa, otantik olan her şeye yönelme dürtüsü hâkimdir; bunların hepsi sahiciliğe ve hakiki olanı de-

neyimlemeye giden bir yol olarak sunulurlar. Metalar bize samimi kişisel ifade veya sahici deneyim yolunda daima ışık tutarlar. Hatta günümüzde bir metayı ona bağlı “deneyim”i almadan tüketmek giderek zorlaşmaktadır. Burada bahsedilen deneyim, elbette, örneğin, yemek yemeye eşlik eden tat duyusu olarak anlaşılabilir bir deneyim değil, ruhumuzu hedefleyen kapsayıcı, duygusal bir karşılaşmadır. Berardi’ye göre bu tür arzu nesnelerinin yaygınlığı ve uçucu niteliği, “çağımızın patolojilerinin temel karakteri”ni temsil eder (2009: 172). Hiper-dışavurumculuk bastırmanın yerini alır ve herkes sahiciliğini ve kişiselliğini ifade etmeye zorlanır. “Söyle, içinde kalmasın. Dünyaya ilan et. Özgür ol.” Ancak, yukarıda da değinildiği gibi, Berardi’nin çalışması bağlamında, bir başka şeyi talep etmenin zeminini hazırlayan tam da yabancılaşmaya özgü kişisel mesafedir. Aynı şey, Heidegger’in Dasein’in varoluşuna ilişkin argümanında da geçerlidir. Dasein’in var oluşu, Dasein’in kendi-dışında-oluşunu, kendi varlığı kendisi için bir mesele olan varlığı niteler. Heidegger için, sahicilik meselesi, doğrudan farklı bir geleceğin tasavvur edilmesine, dünyaya kendini bize hâlihazırda sunduğu şekliyle mahkûm olmamaya; –aşağıda değineceğim– gömülmemeye bağlıdır. Burada vurgulanması gereken noktayı Sennett şöyle ifade eder: “[Kişisel olana dair] bu kutlama içinde yitip giden fikir, insanların yalnızca bilinmezlikle karşı karşıya geldikleri süreçler üzerinden büyüdükleri [ve] tanıdık olmayan arazinin bir insanın yaşamında olumlu bir işlevi olduğu fikridir” (2002: 295). Dolayısıyla, Sennett ayrılıktan, ayrı tutulmaktan bahsederken, tam da kendi kendini kapatma anlamındaki *idios*’un ayrı tutulmasına karşı bir şey söylemektedir. Kişisel mesafede beliren ayrılık fiilen bir şeyleri dışarıda bırakır, yani kişinin kendini dışarıda kalana ve henüz belirlenmemiş olana açmasını teşvik eder. Kişisel mesafe, Sennett’in sözleriyle-

le, “yaşamın kurulu koşullarını sorgulama becerisi”ni inkâr eden “getto aşkı”na karşı koyar (295). Sennett, “getto aşkı” diye tarif ettiği bu duruma narsisizm veya seküler karizma adını verir. Seküler karizma, bir rahibin ayin sırasında kritik anlarda aşkın ve ilahi bir varlık tarafından bir süreliğine ziyaret edilmesi anlamındaki özgün dinî karizmadan farklı olarak, “rasyoneldir: dolaysız, içkin, ampirik olana inancın hâkim olduğu bir kültürde siyaseti düşünmenin rasyonel bir yolunu sunar ve doğrudan deneyimlenemeyen şeylere olan inancı varsayımsal, mistik veya ‘modernite öncesi’ olması sebebiyle reddeder” (276).

Teşhirci kamusalılık

Kültürün kişiselleşmesinde kendini gösteren yeni kamusalılık biçimi meselesine dönecek olursak, yeni dijital medya türleri kültürün kişiselleşmesinin birincil araçları hâline geldiğinden, Sennett’in medyaya yönelik biraz zaman aşımına uğramış tavrına dair sonuç yerine birkaç şey söylemek gerekir. İlk olarak, Sennett’in “elektronik medyanın boş bir kamusal alan paradoksunu, yalıtılmışlık ve görünürlük paradoksunu vücuda getirdiği” (283) tespitinin kulağa hâlâ doğru geldiğini ve bu paradoksun günümüzdeki anlamıyla kamusalılığın temel bir bileşeni olduğunu teslim etmek gerekir. Yeni medya çağının bir bağlantısallık çağı olduğundan söz edilmesine rağmen, Sherry Turkle (1995 ve 2011) gibi yazarlar dijital teknolojilere yönelik ilk zamanlardaki heveslerini yitirmiş ve bu aygıtların yararlarına daha şüpheci bir gözle bakmaya başlamışlardır. Buna karşın Turkle’ın *Ekrandaki Yaşam* adlı kitabındaki erken iyimserliğinin hatalı olduğu söylenemez. Sonuç itibarıyla, özellikle internet ve webe ilişkin güncel medya gelişmelerinin gerçekten de iyimser olmak için birçok neden sunduğu bir kül-

türel ortamda araştırma yapıyordu. Çarpıcı başlığıyla dikkat çeken son çalışması *Birlikte Yalnız*, Sennett'in yalıtılmışlık ve görünürlüğe ilişkin kaygılarına daha yakın bir çalışmadır, çünkü bugün medya aygıtlarımızın işlev gördüğü ve Turkle'in araştırma yaptığı siyasal, ekonomik ve teknolojik ortam kökten değişmiştir. Sennett'in iletişim teknolojisinin "ifadenin açıklığı"na (262) ve bu ifadenin önündeki engellerin aşılmasına meylettiğine dair gözlemi kolaylıkla online sosyal ağların çağdaş bir tarifi gibi okunabilse de; tek yönlü, kitlesel medya teknolojilerini varsayan pasif ve sessiz bir kitle üretimine ilişkin analizi, yerini çoktan medya tüketimine dair farklılaşmayı, etkileşimi, geri bildirimi temel alan "çevirmeli" bir yaklaşıma bırakmıştır. Her yere yayılmış medya ve bilgisayardan oluşan mevcut teknoloji ortamında, medyanın "kitlelerin tepkisinin hepten bastırılması"nı kışkırttığı argümanı (284), bir zamanlar öyleyse bile, artık geçerli değildir. Sennett'in medyaya karşı takındığı tutum, birçok bakımdan, o dönemde Britanya'da gelişmekte olan yeni Kültürel Çalışmalar disiplininin meydan okumaya çalıştığı bir tutumdur. Kültür endüstrisinden ve ideolojinin koşullandırmasından kaçma imkânı olmadığını ileri süren Alman (Frankfurt) Eleştirel Teori ve Fransız Yapısalcılık yaklaşımlarının karamsarlığı karşısında, Britanyalı Kültürel Çalışmalar yaklaşımı popüler kültürde *tarihsel* materyalizmi canlı tutan faillik ve direniş örneklerinin peşindeydi. Birmingham Çağdaş Kültürel Çalışmalar Merkezi'ne (Centre for Contemporary Cultural Studies - CCCS) uluslararası alanda itibar kazandıran bu direniş belgeleri, aynı zamanda, iktidarın doğasını hiç gözden kaçırmayan siyasal iktisat argümanları kapsamında geliştirilmişti. Popüler direniş biçimleri arayışı, Kültürel Çalışmalar disiplini alternatif medya kitleleri ve aktif tüketim biçimlerini araştırma ve belgeleme gibi önemli bir yola sevk etmişti. Yine de ne yazık ki, Kültü-

rel Çalışmalar denen yaklaşım iktidar ilişkilerine dair önceki anlayışları besleyen siyasal iktisadın makro meselelerini büyük ölçüde gözden kaçırdı. Birmingham Üniversitesi'nin CCCS'yi lağvetmesinin ardından, bu kısaltma, bir zamanlar tüketimle mest olan, fakat artık borcun yükü altında bunalmaya giren bir dünyaya son derece uygun olarak, Tüketici Kredisi Danışmanlık Hizmeti'ne (Consumer Credit Counselling Service - CCCS) kalmış durumdadır.

Bu alanda, Jodi Dean, faillik incelemesini daima ideolojinin işleyişiyle bir araya getiren Kültürel Çalışmalar geleneğinde önemli çalışmalar yapmayı sürdürmesinin yanı sıra, düzenli olarak kamusal meselesine değinen yeni medya çalışmaları yürütmesi sebebiyle, yine faydalanabileceğimiz bir araştırmacıdır. Jodi Dean, yeni medyanın ilerici potansiyeli konusunda karamsar olmasına rağmen, bugün bizi esir alan ideolojik çıkmazdan kurtulabileceğimiz konusunda “bahse girmeye” de hazırdır (2009: 173). Ancak bunu yapabilmek için, esaretin ne boyutta olduğunu ve yeni medya teknolojilerinin bu esaretin sürdürülmesinde nasıl suç ortağı olmaya başladıklarını anlamamız gerekir. İnsan bilimlerinin dijital teknolojilere yönelik erken dönem araştırmalarında, ademimerkezeleşmeye, hiyerarşiye karşı direnişe ve mevcut durumun sözde nesnelliğine karşı alternatif perspektiflere işaret eden bu yeni, ağ niteliğindeki iletişim biçimlerinin sunduğu imkânlarla yönelik genel bir iyimserlik hâkimdi. O dönemden beri, internetin ve siber uzayın özgürleştirici potansiyeline ilişkin çok şey yazılıp çizildi. Dean'e göre, bu yaklaşım, bu yeni iletişim biçiminin küresel sermaye akımlarıyla olan ilişkisini anlayamadı. Hâlbuki esnekliğe ve hareketliliğe dayalı post-Fordist modele geçiş, iletişimin internet üzerinden dolaşımıyla son derece uyumlu bir gelişmeydi. Dean, bu tespitten hareketle, “iletişimsel kapitalizm” terimini ortaya attı (2002). Birçok yorumcu bilginin dola-

şımının artmasının olumlu bir gelişme olduğunu düşünürken, Dean bunun kültürel ve siyasal değişim yaratmak isteyenler açısından bir sorun teşkil ettiğine, çünkü dolaşım çağında eleştirinin “eleştiri gibi algılanmadığına, yalnızca ana akıma sürülmüş bir başka fikir olarak işlev gördüğüne” dikkat çeker (2009: 21). Mesaj bolluğunun demokratik potansiyele dair bir gösterge olması beklenirken, iletişimsel kapitalizmde, mesajlar, “tepki doğurmayı hedefleyen eylemler olarak görülmeyp, dolaşımdaki içeriğe yapılan katkılar olarak anlaşırlar. Mesajların mübadele değeri, mesajların kullanım değerini aşar” (26). Dean, devamında, böyle bir durumda katkının doğası veya niteliğinin “dolaşım olgusuna kıyasla ikincil önemde kaldığını” iddia eder (26).

Bu yüzden, Dean’e göre, erken dijital kültürün iyimserliği, aslında “her şeyin üzerini örten ve bir eksikliği sürdüren teknoloji fetişinin” bir başka görünümünden ibaretti (2009: 37). Bu fetiş, teknolojiye karşı hem korkulu, hem mesihçi bir bakışla yaklaşmanın lanetinden muzdarip bir toplumda ortaya çıkar. Dean bir teknoloji korkusundan hareket etmez, çünkü sorun teknolojinin kendisi değildir. Daha çok, sosyo-ekonomik koşulların teknolojiyi nasıl şekillendirdiğine dair bir kavrayışa dayalı şüphecilikle hareket eder. Bu koşulları hesaba katmadığımız takdirde, teknolojinin işimizi bizim için yapmasından doğan fetişin benimsenmesi söz konusu olur ve teknoloji üzerinden eylemde bulunduğumuz takdirde, fetiş bizi “siyaseten pasif kalmak” mecburiyetinde bırakır (38). Dean’e göre, dijital iletişime dair erken yaklaşımların sorunu, teknolojinin “siyasal etkisi”ni verili kabul etmeleriydi: “Bir websitesi siyasaldır. Blog yazarlığı siyasaldır” (41). Burada Sennett’in seküler karizmasına benzer bir dolaysızlık vardır, ancak buradaki dolaysızlık teknolojiye dairdir: dolaysız iletişim eylemi yeterlidir. Böylece, fetiş, aynı zamanda, siyasal yaşamın külliyen “tek bir şeye, çözüle-

cek tek bir soruna ve tek bir teknolojik çözüme" indirgendigi bir tür yoğunlaşma işlevi görür (38).

Aşırı miktarda bilginin ortaya çıkmasıyla, Dean'ın daha önce altını çizdiği bir başka sorun da büyümüş, yani "teknokültürün demokrasiye giden yolun sırların ifşa edilmesinden geçtiği inancına vücut vermesi" daha açık bir hâl almıştır (2002: 44). Böyle bir durumda, demokrasi "ifşa etme dürtüsüne ve gözetleme itkisine" indirgenir (45); "açıklama, ifşa etme, deşifre etme" demokratik bir devletin ilkelelerine dönüşür (46). Bu yine, Sennett'in içtenliğe dair kaygılarının bir tezahürüdür. Buna göre, bir siyasetçinin özel yaşamında fark edilen kabahatleri yanlış istihbarata dayanarak bir ülkeyi savaşa sokmaktan daha önemli olabilmektedir. Bilginin miktarının ve hızının bizi devamlı surette bilgisiz hissetmeye ve sonu gelmeyen bir kriz döngüsü içerisinde daha fazlasını talep etmeye zorlaması da bir başka sorundur: böylece, neyi bulgulamamız gerektiği sorusunun, bilme ihtiyacının yanında sönük kaldığı bir enformasyona dayalı panik demokrasisi meydana gelir. Bu noktada, Dean, "demokratik yönetişimin bilginin dolaşımındaki yoğunlaşma ve genişlemelerden ayırt edilemez bir hâl aldığını" (151) ve daha da önemlisi gerek piyasa içindeki gerekse piyasa olarak rolünün inkâr edildiğini ileri sürer (159). Bu anlayışa göre, e-demokrasi ve hatta demokratik yönetişimin geleneksel türleri bir "erişim" sorunundan başka bir şeye işaret etmez (15). İyi yönetim, yaklaştırmaya çalıştığınız anda kar körlüğüne yol açan terabaytlarca bilginin bulunduğu, sayıları her geçen gün artan websitelerinin yaratılmasından ibarettir. Erişim, kendi opaklığını yaratır; bilgi, enformasyonu geri almaya indirgenir ve ifşaat, örtbasa dönüşür.

Teşhirci kamusal durumunun kültürel ikonu, kendini başka insanlardan daha görünür kıldığı gibi basit bir gerçeğin ötesinde şöhreti olmayan ünlü figürüdür. Önceden şö-

ret bir hünerle veya başarıyla ilişkiliyken, günümüz ünlülerinin çoğu, insanları ünlü oldukları için ünlü yapan seküler karizmanın temsilcileridirler. Görünürlük ve teşhir yeni bir toplumsal statüye tekabül ederken, ünlülerin hayatlarına dair “açığa çıkanları” okumak veya onların “sırlarını” öğrenmek güçsüzlerin gücü olmaktadır. Dean’ın esas ilgilendiği, gizlilik ile kamusal ık arasındaki bu tuhaf danstır. Ona göre, “demokrasi”yi “teknok lt rel bir ideoloji olarak işlevsel” kılan bu tür bir “açıklık”tır (2002: 162). Bir başka ifadeyle, sayfalarca dosya k ğıdından magazin dergilerinin ışıltılı kapaklarına, demokratik süreç, sunuş ve işayla daha uyumlu hâle gelir. Yetenek yarışması türünü hormonlu bir şekilde yeniden icat eden ve bizlere *X-Factor*’  kazandıran adam olan Simon Cowell’in, siyasetçilerin fikirlerini canlı bir şov esnasında sundukları ve seçmenlerin tercih ettikleri siyasetçileri seçebildikleri bir “siyasal *X-Factor*” fikrini ortaya atması Aralık 2009’da haberlerde geniş yer bulmuştu. şovun temel unsurlarından biri, Başbakan müdahale etmek istediğinde ışığı yanan kırmızı bir telefon olacaktı – Cowell, bilekerek ya da bilmeyerek, bunu muhtemelen 1960’ların mübalağalı Batman TV dizisinden görmüştür. İnsanların  nl ler için bir taşıma bandı işlevi gören, tek kullanımlık tıraş bıçağı kadar ömrü olan bu fikrin demokratik yönetimle herhangi bir ilgisi olabileceği fikri karşısında neden tereddüde d seceklerini anlamak kolaydır. Bu tam da Baudrillard-tarzı bir aşırılık mantığını temsil etmiyor mu? Bol reklam ı panik demokrasimizin kaderinde kendi kamusal ığının yoğunluğu altında kalmak yok mudur?

Kamusal ığın bu şekilde teşhirci kamusal ığa indirgenmesinin en iyi örneğini, oldukça yeni bir fenomen sayılabilecek olan internetin sosyal ağ siteleri oluşturur. Bu yeni medya türlerinin küresel olan ile kişisel olanı birleştirme bakımından önemli bir siyasal potansiyele sahip oldukları gerçeğini

gözden kaçırmamak gerekse de, Facebook, Twitter, Tumblr ve diğerleri artan bir teşhirci kamusalılık eğilimini yansıtır. Facebook'ta veya Twitter'da olmamak, adeta hiç var olmamaktır. Artan gözetleme çağında, bu fenomeni içselleştiriyor ve kendimizi gönüllü olarak olabildiğince görünür hâle getiriyoruz. Bu enformasyon kültürü kolaylıkla bir gözlemleme, izleme, derleme ve denetleme kültürüyle iç içe geçebilmektedir. Genel erişilebilirlik olmaksızın açıklığın yerini, açıklık olmaksızın genel erişilebilirlik almaktadır. Dean'a göre, "teknokültürün öznesi, teşhirci kamusalılık olmaksızın, var olduğunu dahi bilemez. Bu özne, şeylerin genel toplumsal-simgesel düzeninde bir yeri olduğunu, tanındığını teyit etmenin başka bir yolunu bulamaz" (2002: 114). Bu düzende bir özne olabilmek için, "kişi kendisini geriye kalan herkesin gözü önünde bir nesneye dönüştürmek zorundadır" (125). Bu dışa dönük teknolojilerin Sennett'in çok önem verdiği bilinmezlikle karşılaşmaları teşvik etmesi beklenirken, birazdan değineceğim bilişimin kişiselleşmesine ilişkin son araştırmalar, ne yazık ki, tam tersi bir duruma işaret etmektedir.

Mobil özelleştirme

Kültür yorumcuları, en azından otomobilin icadından ve popüler olarak benimsenmesinden bu yana, kamusal alanların atomlaşmasından büyük kaygı duymuşlardır. Gerek yörekentlerin gerekse televizyonun yükselişiyle ilişkili olarak otomobil hakkında yazan Raymond Williams, ortaya çıkmakta olan "mobil özelleştirme" kültürüne ilişkin endişelerini seslendiren ilk insanlardan biriydi (1974: 26). Bu konuya 1980'lerde, yalnızca kamusal alanda yeni tüketim biçimleri temsil etmekle kalmayıp, aynı zamanda bu kamusal alanın kullanıcının ruh haliyle uyumunu sağlayan Sony Walkman'in popülerleşmesiyle tekrar dönüldü. Michael Bull'a göre

re, bu aygıt “bilişsel olumsuzluğun yönetilmesine” imkân tanıyor (2000: 43) ve bireye tamamıyla kontrolü altında olmayan mekânları aşarken yardımcı oluyordu. Artık medyada yakınsama sayesinde, film, televizyon, müzik, telefon, metin ve sosyal ağın tamamına akıllı telefon denen tek bir aygıtta ulaşabiliyoruz. Bu aygıtlar, yalnızca genişletilmiş gerçekliğin –telefon ekranı üzerinden belli bir kamusal yere dair aranan bilgiyi maddi konumun üstüne ekleyen uygulamaların– kullanımı sayesinde kamusal mekânın özelleştirilmesinde kaydedilen ilerlemeyi temsil etmekle kalmayıp, aynı zamanda mesleğimiz ne olursa olsun her birimizi Yeni Ekonominin temelini oluşturan bilişsel emekçilere dönüştürüyorlar. Berardi konuyla ilgili şunları söyler:

Küresel emek, her çeşit göstergeyi ve bilgi birimini üreten, genişleten, dağıtan ve deşifre eden sayısız parçanın sonu gelmeyen bir biçimde yeniden birleştirilmesidir. Emek, ağ sonsuz bir yeniden birleştirmeyi etkinleştirirken girişilen hücrel faaliyetlerdir. Hücrel cep telefonları bu yeniden birleştirmeyi mümkün kılan aletlerdir. Her enformasyon işçisi, enformasyon metası, gösterge sermayesi denen birleştirilmiş varlığın çerçevesini oluşturmak amacıyla çok sayıda diğer göstergesel parçalarla birleşip eşleşmesi gereken spesifik bir göstergesel parçayı açılma kapasitesine sahiptir. (89)

Esas mesele, akıllı telefon kullanan herkesin bir enformasyon işçisi olmasıdır (aptal telefonlar bile sisteme bir tür enformasyon aktarabilecek zekâyâ sahiptirler). Buna kitle kaynaklı kapitalizm de denebilir. Şüphesiz emeğin sömürülmesi kapitalizmin her daim kitle kaynaklı olduğu anlamına gelir, ama burada vurgulanmak istenen nokta kitlenin artık uzay ve zamana bağımlı olmamasıdır. Ne konuma, ne süreye ihtiyacı vardır. Kitle, sürekli modülasyon hâlindeki bir sürüdür.

“Toyota modeli” post-Fordizmin ilk aşamasını temsil etmişti. “Sermayenin yeni organik kompozisyonu” ise “Google modelidir” (Marazzi, 2010: 56). Tıpkı Ikea’nın “müşteriye birçok işlevi havale etmesi” gibi (52), “Google modeli” de tüketicileri devamlı surette değer üretimine çeker. Bu yüzden, yeni kamusalığa yönelik şüphecilik haklı nedenlere dayanır. Bu kamusalılık isabetsiz içtenlik taşmalarını cesaretlendirdiği için değil, yeni teknolojilerin temelini oluşturan makro sosyo-ekonomik koşullar sözde dışa dönük, enformasyona aç bir ağ kültürünün giderek kişiselleşmesini zorunlu kıldığı için, bu yerinde bir şüpheciliktir.

Bu denli yoğun bir iletişimin tesiri duyguyu, gösteriyi ve yeniliği baz alır. Bu, basit bir kaza eseri ya da yan etki değildir. Berardi’ye göre, üretici yaşamın bilişsel emeğe dönüşmesiyle birlikte, kapitalizmin ruh madenciliği uyarınca, “dikkatin sürekli ayakta tutulması, üretim işlevi bakımından esastır” (2009: 107). Dean’in dolaşımın içeriği kapsadığı argümanına uygun olarak, Berardi de “gösterge kapitalizminin enfokratik rejimi” dediği rejimin, “iktidarını aşırı yüklemeye üzerine kurduğunu” (183), “eleştirel ardışık yorumlama kapasitesini ve ötekine yönelik duygusal özene ayrılan zamanı azaltıp” kültürel beyaz gürültüyü ve “dikkatin hiper-uyarımı”nı çoğalttığını söyler (183). Bu şekilde, enformasyon bolluğu, verilebilecek tepkinin doğasına doğrudan tesir eder. Bu, Marazzi’nin de dikkat çektiği bir sorundur. Ona göre, post-Fordist kültürde bir “orantısızlık krizi” yaşanmakta (2008: 67), artan enformasyon çağında dikkatin “verimi azalmaktadır [...] Dikkat kıt ve aşırı kolay bozulabilen bir maldır” (66). Marazzi, devamında iktisatçı Herbert Simon’dan alıntı yapar: Simon’a göre, “enformasyon bolluğu, dikkat yoksulluğu yaratmaktadır” (66). Sürekli artan miktarda enformasyonla işleyen bir ekonomi dikkatin de artmasını talep eder, ancak enformasyonun artması dik-

katin *doğrudan* azalmasına yol açar. Dikkat kesilebileceği
miz şeyler sınırlıdır. Bu da fiilen sermayenin yeni bir sınırı
nı oluşturur ve Marazzi'nin normal şartlarda iş döngüsünde
ki üretim ve tüketim dengesizlikleriyle ilişkilendirilen yapı
sal sorunlara benzettiği bir dizi kritik yapısal sorunu ortaya
çıkartır. Marazzi'ye göre, iş döngüsüne ilişkin sorunlar yal
nızca enformasyon ile dikkat arasındaki orantısızlıktan kay
naklanmamakta, aynı zamanda ekonominin maddi ve gayri
maddi yönleri arasındaki gerilimden dolayı tezahür etmek
tedir. Birinci durumda, (enformasyon aktaran maddi tekno
lojiler dâhil olmak üzere) maddi tüketimi sağlamak adını
işe ayrılan zaman miktarı, dikkati sağlamak için gerekli ser
best zamandan çalmaktadır. İkinci durumda, Yeni Ekono
mi'nin Refah Devletine yönelttiği saldırı sonucu artan istik
rarsızlık, "dikkatlerini gayrimaddi mal ve hizmetlerin tüke
timinden ziyade, iş aramaya ayırmaya zorlanan işçi-tüketici
lerin dikkat açığını daha da artırmaktadır" (141).

Enformasyon ile dikkat arasındaki orantısızlığın yarattığı
bu kriz, kişiselleşme ve kişiselleştirilmiş teknoloji alanların
da yeni gelişmelere yol açıyor. İnternet arama motorları, sos
yal ağlar ve medya akışıyla donatılmış akıllı telefon, bu kri
zin en kötü etkilerini giderme mücadelesinde kullanılabile
cek en elverişli alete dönüşmüş durumdadır. Kullanıcı ile su
nucu arasındaki iki yönlü teknolojilerin en iyilerinin bir ara
ya getirilmesi ve bunların her an her yerde erişilebilir olma
sı, hakiki serbest-zamanın (kişinin gerçekten sıkılabılme
sine imkân tanıyan zamanın) dikkat-zamanı uğruna müm
kün merteye azaltılmasının yollarından birini sunmaktadır
Dikkat çok değerli olduğundan, kaybedilmesine ya da "da
ğılmasına" izin verilmemeli, iletişimsel kapitalizmin enfor
masyonel matrisi için gasp edilmelidir. Bunu anlayabilme
miz için, post-Fordizmin ortaya çıkışına kısaca tekrar değin
memiz gerekir. Bu yeni birikim rejiminin Marazzi'nin "To

yota modeli” dediği erken tezahürü, tüketicilerin isteklerine cevap veren tam-zamanında üretim ve niş pazarlar üzerine kuruluydu. Kitle kaynaklı “Google modeli”nde ise, üretim ile tüketim arasındaki ayrım bulanıklaşsa da, tüketicinin “ihtiyacı”na *dikkat verilmesi* ve tüketicinin bu ihtiyacın karşılanmasına ilişkin önerilerinizi *dikkate almasının* sağlanması hâlâ önemlidir. Bunun etkisi, enformasyonun her kullanıcı açısından önemini azami seviyeye çıkarmak amacıyla bu iki-yönlü dikkat alışverişinin gerçekleştiği ortamın kişiselleştirilmesidir. Dolayısıyla, bilgisayar teknolojisindeki devrim, bireylerin bilgi bolluğuna daha fazla erişebilmelerini sağlayacak olan kişisel bilgisayarın geliştirilmesi değildi; gerçek devrim, bilgi bolluğunu “tıklamalar”ı ve “beğeniler”i maksimum sayıya ulaştıracak şekilde uyarlayan bir bilgisayar kullanımının kişiselleştirilmesi süreciydi. İnsanların “küresel köy”den ve karşı-kültürün dirilişinden bahsettiği, internetin ilk ortaya çıktığı dönemde, Sherry Turkle’in araştırması Çok Oyunculu Oyunların (MUDs - Multi-User Dungeons) kullanıcılarını farklı kimliklerle deney yapan deneyciler ve kendi kendini dönüştürme pratiğinin uygulayıcıları olarak sunmuştu (1995: 260). Günümüzde bilgisayar teknolojisinin kişiselleştirilmesi tamamıyla farklı bir eğilimi, kişinin kendini dış dünyada teşhir ederek yeniden biçimlendirmesini değil, kişinin dış dünyayı kendi kişisel beğenileri doğrultusunda yeniden biçimlendirmesi eğilimini ortaya çıkarıyor.

Dean, Albert-László Barabási’nin (2003) çalışmasından yola çıkarak, Dünya Çapında Ağın (World Wide Web - WWW) dört ana “kıta”ya ayrıldığını, bu kıtaların içinden geçenler üzerinde belli bir çekim gücüne sahip olan merkezler yarattığını ve kıtalararası harekete nadiren rastlandığını ileri sürer. Eli Pariser ise, *Filtre Balonu* adlı kitabında, bilgisayarın çerezler ve filtreler –tercihlerimizi, seçimlerimizi ve websitelerinde kullanılan enformasyon içerisindeki mevcut

konumumuzu hatırlayan dijital varlıklar– aracılığıyla kişiselleştirilmesinin, hâlihazırda dikkate değer olduğunu belirlediklerimizin ötesindeki şeylere erişimimizi giderek ortadan kaldırdığını gösterir. Dikkat en değerli meta olduğundan, dikkate değer bulmamızın daha olası olduğu enformasyonun bize yönlendirilebilmesi için, şirketlerin ne istediğimizi bilmesi büyük önem taşır. Şirketler neyin dikkatimizi çektiği konusunda başkalarını, özellikle kafa dengi olduğu düşünülen “arkadaşlarımızı” da bilgilendirmek isterler. Bu amaç doğrultusunda, Facebook, “sürtünmesiz paylaşım” denen yeni bir uygulamayı devreye soktu. Bu uygulama sayesinde, bir şeyi aktif olarak “beğendiğimi” belirtmek zorunda değilim; bir şeye (bir şekilde) sadece dikkatimi vermiş olmam, o şeyin otomatik olarak bütün Facebook “arkadaşlarım”la paylaşılmasına izin vermiş olduğum anlamına gelir. Facebook’un kurtulmak istediği “sürtünme”, dikkat peşinde koşan enformasyonun serbest dolaşımına bir engel olarak görülen muhakeme ve karar-verme yetimidir. Elbette, bu, diğerlerinin nelerle ilgilendiğinin, benim de neler kaçırdığının dijital bir özeti, yani tamamıyla kişisel bir hizmet türü olarak sunulmaktadır.

Kişiselleştirmenin en temel eleştirel kapasitelerimizi dahi atlatabiliyor olması endişe vericidir, fakat bunu mümkün kılan Ağdaki enformasyon bolluğu içinde seyahat etmemize yardımcı olmak amacıyla icat edilmiş dijital robotlardır. Pariser’e göre, bu bilgisayarları kullanarak, giderek ve genellikle farkında olmayarak, birincil çıkarlarımızın oluşturduğu dünyanın etrafına bir sınır çiziyoruz. Bilgiyi tıklama sinyalleriyle belirlenen tercihlere göre düzenleyen algoritmaların “her birimiz için, fikirlerle ve bilgiyle karşılaşma tarzımızı kökten değiştiren, biricik bir enformasyon evreni yarattığını” iddia ediyor (2011: 9). Ortaya çıkan sonuç, Pariser’in filtre balonu dediği dijital kabuktur. Bu balon görün-

mezdir, oraya “girmeyi seçmiş değiliz”dir (10), yine de “en sevdiğimiz insanların, şeylerin ve fikirlerin bulunduğu sıcak bir yer”dir (12). Pariser, Google’ın kendisine aynı konuya ilişkin, kullandığı bilgisayara göre farklılaşan arama sonuçları verdiğinin farkına varınca, bu sorunu araştırmaya yöneldi. Farklı aygıtlarda görevlendirilen çerezler, aygıtı en düzenli kullanan kişinin tercihlerine göre bir dünya görüştü sunuyordu. Pariser, aynı zamanda Facebook’un kendilerine önem atfedilebilmesi için gerekli olduğu düşünülen tıklama sinyallerini almayan arkadaşları fiilen “ortadan kaldırdığını” da fark etmişti. Pariser’in sözleriyle: “Kendi kadehinize hâkim olduğunuzu düşünebilirsiniz, fakat kişiselleştirme sizi geçmişte tıkladığının ilerde neleri görebileceğinizi belirlediği bir tür enformasyonel determinizm yoluna sevk edebilir [...]. Kendinizin durağan, giderek daralan bir versiyonuna, kendinizin sonsuz bir çevrimine mahkûm olabilirsiniz” (16). Devamında, bunun “pek çok yakınlık ürettiğini, ama pek az köprü kurduğunu” söyler (17). Hâlâ nasıl kullanacağımızı bilemeyeceğimiz kadar çok bilgiye erişimimiz var, fakat hâlihazırda bilmediklerimize karşı gitgide daha kapalı oluyoruz. Pariser açısından daha da endişe verici olan, her şeyin “akıllı yıldızlarla” süslenebildiği ve enformasyon matrisine katılabildiği yaygın bilgisayarlaşma çağında, gerçek dünya ortamlarının da dikkat ekonomisinin ilkeleri uyarınca örgütlenmeye başlanmasıdır:

Kişiselleştirmenin –ve hatta bilgisayarlaşmanın– geleceği gerçek ile sanalın tuhaf bir karışımından ibaret olacaktır. Bu, şehirlerimizin, yatak odalarımızın ve geriye kalan bütün mekânların araştırmacıların “çevresel zekâ” dediği zekâyı sahip olduğu bir gelecektir. Çevremizin tercihlerimize ve hatta ruh hâlimize uyum sağlamak üzere değiştiği bir gelecektir. Ve bu, aynı zamanda, reklamcılarının ürün-

lerinin görüldüğünden emin olmak adına çok daha güçlü ve gerçekliği çok daha fazla çarpıtan yöntemler geliştirdikleri bir gelecektir.

Bir başka deyişle, filtre balonunun bilgisayarlarımızdan uzaklaştığımızda kaybolduğu günler sayılıdır. (192)

Bu senaryoda, akıllı telefon, neo-liberal projenin kurucu ideologlarından birinin büyük önem atfettiği kültürel gasbır ve ruhun biçimlendirilmesinin temel aracına dönüşür. Dahası, bunu bir komploymuş gibi düşünmemize gerek yoktur; bu düpedüz yapısal bir fenomendir, büyüyelemek için sürekli olarak, gerek maddi gerekse gayrimaddi, yeni kaynaklar ve yeni bölgeler açma ihtiyacı duyan bir ekonomî sistemin mantıksal sonucudur. Bu şekilde, kamusalılık yavaş yavaş bir kişisellik tesirine ve teşhirine dönüşürken, Dünya: Çapında Ağ dünya çapında isteklerime dönüşür. Bu genişletilmiş fakat kapatılmış dünya, dijital kültürdeki son gelişmelere uyarlanmış haliyle idiotizmin temel unsurudur.

Şüphesiz fütüristler bunun protez dişler ve lensler üzerinden iş gören, vücuda getirilmiş versiyonlarını şimdiden hayal etmeye başlamışlardır: yine de, şimdilik, akıllı telefon dikkat ekonomisinin en önemli ögesi olmayı sürdürmektedir. Ne var ki, bu son bir konuyu daha gündeme getirir ve 1. Bölüm'de açıklanan ontolojik soruna, yani Dasein'ın hâlihazırda bildiği dünyaya gömülmüş olma ve alternatif gelecekler tahayyül etme potansiyelinden mahrum kalma eğilimine dönmemizi gerektirir. Bu durum özellikle kriz (yani can sıkıntısı!) dönemlerinde daha da yoğunlaşır. Kişinin genel alışkanlıkları ve gündelik rutinleri önemli ölçüde sarsıntıya uğradığında, bu gibi durumlarda ortaya çıkabilen şeylerin temelsizliği karşısında derin bir kaygı duyulabilir. Dasein, buna karşı koyabilmek için, kendini meşgul etmeye, ekstra bir gayretle kendini bildiği şeye atmaya meyleder. Heide

gger, bu meşguliyyete krizin yol açtığı durumlarda bile, Dasein'ın "kendi içinde sıkışma" eğiliminin bulunduğunu ileri sürer (1996: 166). Bu sıkışmışlık, cazip gelen bir sıkışmışlıktır, çünkü sakinleştiricidir, fakat durağanlık gerektirdiğini varsaydığımız sakinliğin aksine, Dasein'ın sakinliği onu gündelik oyalantıların süregelen hengâmesine iten bir hareketliliktir.

Akıllı telefon, bu sakin meşguliyyet hâlini diğer bütün medya teknolojilerinden çok daha etkili bir biçimde hayata geçiren aygıttır. Eski meslektaşım Tracey Potts'un ortaya attığı mükemmel tabirle söylersek, hepimiz "aplikasyonlu-mutluyuz" (Potts, 2010). İlgimi çeken konularda sürekli bir bilgi akışıyla ve içinde bulunduğum ortamı işime yarayan her türlü enformasyon konfigürasyonuna çeviren (örneğin, şu anda gökyüzünde, başımın üstünde hangi uçakların uçtuğunu, uçağın türünü, uçuş numarasını ve yolcu sayısını bildiren) aplikasyonların işe koşulmasıyla, sözde sınırsız bilgimin esiriyim. Akıllı telefon kullanıcısı asla yalnız değildir, yapacak bir şeyden yoksun değildir. Heidegger'in (1995) kişinin yaşamı üzerine düşünebilmesini sağladığını söylediği can sıkıntısı fiilen yasaklanmış durumdadır. Kod kanundur ve kod eğlenmenizi emreder. Heidegger'in "okumuş ve görmüş olduğumuzu anlatan" "boş konuşma" dediği (1996: 161), bizim de belki "laflama" diyebileceğimiz muhabbete gömülmüşlüğümüz ve yeni bir enformasyon parçacığından ötekine sıçrayan merakla güdülenmiş hâlimize bakıldığına, akıllı telefona olan sonu gelmez bağlılık, Heidegger'in alaycı bir şekilde "sahiden 'capcanlı bir hayatı' garantilediğini söylediği meşguliyyeti temsil eder" (162).

Kendisi için "daima çevrim içi" olan tüketim kültürü hengâmesinin ötesinde bir gelecek tahayyül etmek Dasein açısından büyük önem arz etse de, bu tahayyülün bir miktar mesafeye ihtiyacı vardır. Ruhu ele geçiren, bedenleri şekil-

lendiren ve pratikleri belirleyen kişiselleştirilmiş, hep eğlendiren dijital kültürümüz, aşırı enformasyon yükünün içkinliği üzerinden, tam da bu mesafeyi yok etmektedir. Neticede bu erişim ve teşhir, kişisellik ve içtenlik kültürü, ufuklarımızın giderek kapandığı, giderek gayrişahsileşen ve uzaklaşan güçler tarafından kuşatıldığı bir kültürdür. Gelecek tahayyülü fikri ise, son bölümde ele almamız gereken konuya işaret eder. Eğer iletişimsel kapitalizmin enformasyonel dolaşımı kapalı, kendi kendini üreten ve benim idiotizm dediğim sistemi var etme eğilimindeyse, bunun Dasein'ın kendi kendini sorgulamasını esas alan yorumbilgisel durumla ilişkisi nedir? İletişimin gitgide tek bir tikel dünya görüşünü ve bu görüşün ayakta tuttuğu iktidar ilişkilerini pekiştirmeye yaradığı bir dünyada, yorumbilgisel durumumuzun olası alternatiflere işaret etmesi hâlâ mümkün müdür?

Dünyanın Açılması, Yani Demokrasi

Davranışımızı yönlendiren ucuz tüketim mallarının bolluğu ve dikkatimizi çeken eğlencenin yaygınlığı düşünüldüğünde, idiotizmin Juvenal'in hicvederek bahsettiği *panem et circenses*, yani ekmek ve sirk oyunları durumunun daha gelişmiş ve karmaşık bir biçimi olduğu iddia edilebilir. Juvenal'in çağdaşlarının bu sirk oyunlarını benimsemelerinin sistemin kapalılığını güvence altına almanın bir başka yolu olduğunu da ekleyebiliriz. Dogmayı hicveden oldukça görünür, çok zeki insanlar bulunduğu sürece, hâlâ açık bir toplumda yaşadığımız inancı güçlenir. Hep söylenegeldiği üzere, demokrasi denen evde her şey yolunda olsa gerektir. Ekmek ve sirk oyunları benzetmesi yerinde olsa da, bir bakımdan son derece sorunludur, çünkü gösteriye kapıldığı düşünülen insanların aptallığını varsayar. Dolayısıyla, bu tavır, aynı zamanda, çoğunluk kendisi için iyi olanı bilemediği için hâkim olması savunulan oligarşinin iktidarını meşrulaştırır. Jacques Rancière'in tabiriyle "demokrasi nefreti"nin temel unsurlarından biri budur (2006).

Ben, böyle bir yaklaşıma karşı, ideolojiye ontolojik açı-

dan yaklaşmanın, insanların “var olan” dünyanın düzenlediği göndermeler ve görevler uyarınca hayatlarını sürdürürken dahi bu dünyaya karşı eleştirel kalabildiklerini teslim etmemize imkân tanıdığını ileri sürdüm. Dahası, bu analize göre, gündelik pratiklerimiz yeni yorumların ortaya çıkabileceği zemin olmayı sürdürür. Bir başka deyişle, dünya-içinde-varlığımızın bir kırılğanlığı vardır ve bu varlığımız, ne aptallaşanları bir diğerkâmlık duygusuyla bu “tehlikeli hakikat”ten koruyan bir ayrıcalıklı sınıfın özel mülkiyetidir, ne de post-Fordizmin niş ekmek ve sirk oyunlarının tamamıyla karşı koyabileceği bir şeydir. Bunun bir diğer anlamı da, alternatiflerin yalnızca kahraman radikallerin siyasal öncülüğünde gerçekleşebilecek türde bir dünyayı yeniden işleme sürecinden doğmak zorunda olmadığıdır. Alternatifler, herkesin dünyevi, gündelik pratiklerinin dokusundan da örülebilir. Bütün toplumsal alanın piyasa buyrukları uyarınca işletildiği ve giderek kişiselleşen toplumsal ilişkiler içine kapatıldığımız gerçeğine karşın, kim olduğumuz ve birlikte nasıl yaşamamız gerektiği gibi temel sorular asla ortadan kaldırılamaz. İdeologlar tarihin sona erdiğini ne kadar ısrarla söylerse söylesin, yorumbilgisel durumumuza, yani yeni yorumlarda bulunabilme kapasitemize kalıcı bir şekilde el konulamaz.

Bu analiz, bir bakıma, fazlasıyla karamsardır, çünkü ontolojik analiz eleştirel mesafenin var olan dünya içerisinde de muhafaza edilebildiğini ortaya koyar. Öte yandan, analiz, aynı zamanda, oldukça iyimserdir, çünkü değişim potansiyelinin en alışlageldik pratiklerimize içkin ve bu pratiklerin daima kırılmalara müsait olduğunu iddia eder. Bu da esas görevin bir tarafta ulusaşırı kapitalist sınıfın her istediğini yapmasına imkân tanıyan bir plütokراسiyi, “demokratik” süreç ve kurumların biçimselliğiyle maskeleyen bir yatıştırıcı olarak demokrasi ile diğer tarafta, ne kadar zayıf olursa ol-

sun derin bir kırılma yaratma ve dogmayı ortadan kaldırma kapasitesine sahip olan bir kurucu iktidarın göstergesi olarak demokrasi arasındaki gerilimi araştırmak olduğunu gösterir. Heidegger'in demokratik olan her şeyden nefret ettiği gerçeği göz önüne alınırsa, ontolojinin bu şekilde kullanımı bir sapkınlık olarak görülebilir. Ne var ki, böyle bir ontolojik yaklaşım geliştirmek için, Heidegger'i hiç olmadığı biriyim gibi okumaya gerek yoktur. Heidegger'in sahici bir yaşam yaşayabilen özel bir şairler ve düşünürler sınıfına yönelik muhafazakâr tercihi, çalışmasında herkesin dünyayla yorumsal bir ilişkiye sahip olduğunu açıkça gösterdiği gerçeğini saklamamızı gerektirmemelidir. En derin karamsarlık anında bile umutlu olmamızı mümkün kılan tam da bu yorumbilgisel durumumuzdur.

Idiotizmin bir dogmatik sistem olarak topyekûn kapallılığı, ne kadar isterse istesin, yorumu ortadan kaldırmayacaktır. Idiotizmin bir dünyalar çoğulluğunu metalaştırılmış yaşam tarzları kalabalığına indirgemesi hiçbir zaman tamama ermeyecektir. Krizlere gebe bir kapitalist sistemde, alternatiflerin ortaya çıkması için daima fırsat olacaktır. Idiotizm dogmasının kök salmasının (bundan en büyük yararı elde edenler sermayenin başrahipleri olsa da) plütokratların açık talimatları üzerinden gerçekleşmediğini, bunu mümkün kılanın rekabetin önemli bir toplumsal motor ve serbest piyasanın özgürlüğün en sağlam güvencesi olduğunu "apaçık ortaya koyan" bir sağduyu olduğunu belirtmiştik. Gramsci'nin de ifade ettiği gibi, tutarlı bir dünya görüşü biçiminde görünmeyi sürdürse de, sağduyu "dağınık ve bölünmüş"tür (Gramsci, 1971: 324). Bu da sağduyuya şekil veren ideolojinin daima direnişe açık olmasının bir başka nedenidir. Yeni düşüncenin kesip attığı düşünülen fikirler varlığını sürdürebilir, hatta yeniden filizlenebilir. Idiotizmin inkâr ettiği, fakat açık bir şekilde beslendiği kamu,

toplum, kolektif ve komûnal gibi terimler için de aynı şey geçerlidir.

Demos

Direnişin karşılaştığı temel sorun ve üstesinden gelmesi gereken birinci görev, kendini değişim yaratmaya çalışan çeşitli aktörlere hitap eden bir gösterge altında toparlayabilmektir. Simon Critchley'nin de hatırlattığı üzere, "Siyaset daima adlandırmayla alakalıdır. Bir siyasal öznelliğe isim vermeyi ve bu isim etrafında siyaseten örgütlenmeyi içerir" (2007: 103). Critchley'nin savunduğu pozisyon, böyle bir ismin "önceden belirlenmiş bir sosyo-ekonomik kimlikten yola çıkarak tasarlanamayacağı [...] ancak günümüzün çeşitli toplumsal mücadelelerini toplayarak böyle bir isme ulaşılabileceği"dir (91). Bu yüzden, ona göre, "Proletarya" gibi kolektif terimler büyük bir tarihsel yük altındadırlar ve dünya genelinde yürütülen mücadelelerin, dile getirilen taleplerin tikelliklerini temsil edemezler. David Harvey'nin işaret ettiği gibi, "ücretli emeğin genişlemesi üzerinden birikim" rejiminin gelişmesine daha kolay izin verdiği, emek bayrağı altında yürütülen kolektif direniş biçimleri (2005: 178), idiotizmin özelleştirme, kuralsızlaştırma ve piyasa itkisinin himayesi altında gerçekleşen mülksüzleştirmenin ortaya çıkardığı önemli yan üründen oldukça farklıdır. Mevcut mülksüzleştirme tarzları direnişi kimlik siyasetinin veya tek konulu siyasetin versiyonlarından birine dönüştürerek parçalar. Hâlbuki Critchley'ye göre, tam da bu tikel serzenişler daha büyük siyasal projelerin göstergesi olarak benimsenmelidir. Critchley, Courtney Jung'un "yerliler" üzerine yaptığı çalışmasına gönderme yaparak bu "yerli" figürünün çeşitli siyasal talepleri bir araya getirebilecek bir isim olduğunu söyler (108).

Hardt ve Negri'nin yoksul figürüne benzer bir şekilde,

yerliler veya yerli halklar mefhumu gerçekten de bir dizi adaletsizliği daha geniş meseleleri gündeme getirebilecek ve yeni dayanışma türlerine işaret edebilecek şekilde bir araya getirebilir. Yine de, ben, “günümüzün çeşitli toplumsal mücadelelerini” toplayıp, idiotizm dogmasına karşı direnmeyi sağlayacak ismin hâlâ demokrasi veya *demos* (δημος) olduğunu ileri süreceğim. Bu ismin karşılaştığı zorluk, itibarsızlaştırılmasıyla doğrudan bağlantılıdır. Idiotizmin yükselişiyle birlikte, kapitalist demokrasilerin sözde zaferi, gerçekte daha çok hiçbir şekilde hesap vermeyen bir oligarşinin yönettiği plütokrasinin konsolidasyonunu andırmaktadır. Siyasetçilerimiz için oy veriyor olabiliriz, fakat hâkim olan onlar değildir: hem iç hem dış politikayı giderek derecelendirme kuruluşları, bankalar ve büyük uluslararası şirketler belirlemektedir. Demokrasi siyasal özünü yitirmiş ve sınırları net bir seçenekler kümesi içerisinden yapılan tercih bildirimlerini temsil eden ve bunlara cevap veren bir toplumsal süreç indirgenmiştir. Rancière, bu mutabakata göre, “temel gerçekliğimizin bize bu gerçekliği yorumlama şansını tanımadığını ve bizden, fikirlerimiz ve özelemlerimiz ne olursa olsun, yalnızca şartlara uyarlanmış, genelde birbirinin aynı tepkiler beklediğini” söyler (2006: 77). Son birkaç on yıl içerisinde, bu mutabakat Rancière’in iddia ettiği gibi, “oligarşiye yeni bir meşruiyet kazandırmak amacıyla” zenginlik ilkesinin bilim ilkesiyle –daha doğrusu, sahte bilim olduğunu bildiğimiz bir ilkeyle– birleştirilmesi üzerinden güvence altına alınmıştır (78). Toplumun nasıl yönlendirilebileceğine ilişkin gerçek girdiyi yalnızca kantitatif analistler ve eğitimli iktisatçılar sağlayabilmektedirler, çünkü toplumun karmaşık düzeylerini yalnızca onlar anlayabilmekte ve “küresel tarihsel zorunluluğun yerel sonuçlarını idare etmek” için gerekli bilgi ve uzmanlığa yalnızca onlar sahip olabilmektedirler (Rancière, 2006: 81).

Kasım 2011'de İtalya'da teknokratların göreve gelmesi, mevcut durumumuzu mükemmelen özetler. Bu olay, siyasetçilerin teknokrat olmadıklarını, yani verili bir sistemi basitçe gezegene yaymadıklarını ve teknokratların siyasetçi olmadıklarını, yani küresel serbest piyasanın siyasal olmadığını ima etmenin yanı sıra, demokrasiye dair çok çarpıcı bir duruma işaret etmekte, doğrudan halkın iradesinin tamamıyla anlamsız olduğunu ifade etmektedir. Teknopollerin, herhangi bir tarzda şiddet kullanan herhangi bir gruptan birine kolaylıkla atfedilebilecek terör kavramına karşı açık uçlu, küresel savaşın ilan edildiği 11 Eylül 2001'de kusursuz düşmanı bulmalarına benzer bir şekilde, 2007-8'de finans sisteminin çökmesi ve bunun ardından 2011'de kamu borcu krizinin patlak vermesiyle adeta yeni bir olağanüstü hâl şekillenmektedir. Finans oligarşisinin ve onları destekleyen teknopollerin yarattığı krizin ölçeği, her türlü demokratik süreci hepten bir kenara itmeye (gelecekte daha da sık kullanılacak bir hamleye) meşruiyet kazandırmaktadır. Piyasanın demokrasinin uygulanması olduğu ve başka hiçbir şeyin demokratik olamayacağı hâlihazırda ilan edildiğinden, piyasayı savunmak amacıyla yapılan her şey, demokrasiyi savunmak amacıyla yapılmaktadır ve *demos*'a ilişkin herhangi bir soru sorulmasına gerek yoktur. Ekonomik kriz, yalnızca kapitalist oligarşiye yarar sağlamakla kalmamış, aynı zamanda bir hükümetin seçilmesine ilişkin yasaların askıya alınabileceği, ilan edilmemiş bir olağanüstü hâle meydan verecek kadar şiddetli olmuştur. Hardt ve Negri sermayenin egemenliğine ilişkin argümanlarını Schmitt'ten ilham alarak dile getirmemişlerdi, fakat 13 Kasım 2011'de Mario Monti'nin İtalya Başbakanı olarak atanmasıyla sessizce ilan edilen ekonomik olağanüstü hâl böyle bir okumayı mümkün kılmaktadır. Polemikçi kalp, çarpıcı bir şekilde, demokrasi adına, *demos*'tan özenle sökülüp alınmıştır. Artık *demos*'a danışılma-

sına gerek yoktur, çünkü demokrasi piyasa uğruna yapılan her şeyle otomatikman uyum içerisindedir. Mutabakat budur; idiotizmin alternatiflerinin etrafında toplanıp örgütlenileceği isim olarak *demos*'u seçmenin zorluğu da budur.

Demokrasiyi gözetmek, liberallere özgü bir pratik olmadığından, anarşizm, sosyalizm veya komünizm gibi diğer siyasal örgütlenme olanaklarını dışarıda bırakmaz. Aşağıda değineceğim gibi, *demos*'un oldukça anarşik bir yönü vardır. Kavramın her türlü dogmaya karşı potansiyel direnişine aşağıda değineceğim, fakat burada *demos* kelimesinde doğrudan idiotizmin karşıtı olanın ne olduğunu açıklamak gerekir. *Demos*'un (δημος) *idios*'a (ιδιος) karşıtlığının birinci ve en doğrudan ifadesi, *idios*'un mantıksal ve dilsel karşıtı olmasıdır. Yunancada *idios* özel olanı nitelerken, *demos* ortak veya kamusal olanı ifade eder. *Demos* –örneğin, kamu malı ilan etmeyi ifade eden δημεύω kelimesinde ve özel kapatma sistemiyle kamu toprağının çalınmasını tersine çeviren kamulaştırmayı ifade eden δήμευσις kelimesinde olduğu gibi– toprak gibi ortak olarak sahiplenilen bir şeyi niteleyebileceği gibi, bir insan birlikteliği olarak halka, kamuya da işaret eder. Burada kelimenin ilginç bir özelliğiyle karşı karşıya kalırız. *Demos*, hem avamı, hem de vatandaşı niteleyerek kendini yapısöküme uğratar. Bir başka deyişle *demos*, hem siyasal süreçten dışlananları, hem bu sürecin merkezinde yer alanları ifade eder. Bunun bir sebebi de, *demos*'un özgün anlamının bir bölge, yani bir idari birim olması ve bir belediyeyi tanımlamak için de kullanılabilmesidir. Yunan aristokratik yönetimine temel teşkil eden kişinin içine doğduğu aile ölçütü yerine, siyasal temsilin temelini oluşturan bir toprak alt-birimini niteleyen ve pek az kullanılan İngilizce “deme” kelimesi de buradan türer. Dolayısıyla, demokrasinin erken biçimi ayrıcalık değil, ikamet üzerine kuruludur. Toprak ile *demos* arasındaki bu bağlantı, kelimenin tarım tanrıçası De-

meter'in (Δεμήτηρ) isminde beliren bir başka anlamını da ortaya çıkarır. Burada *demos* kavramı, gerek emek ve iş, gerekse ekoloji ve çevreyle yakın bir ilişki içerisindedir. Özelleştirilmiş tüketici seçimi biçimindeki mevcut demokrasi, ortak kaynaklar ve emekle böylesine derin bir bağlantı kuran özgün demokrasi kelimesinin çok uzağına düşer.

Bu da bizi *demos*'un kendini yapısöküme uğrattığı ikinci yönüne getirir. *Demos*, vatandaşlık olarak düşünüldüğünde, şehir-devlet olarak anlaşılan polis'in vazgeçilmez bir unsurunu oluşturur, fakat idari birim veya bölge, yani belediye olarak düşünüldüğünde, özgün anlamı polis'in tam zıddı olarak anlaşılmaktaydı. Polis'i basitçe devlet olarak aldığımızda –ki bu tanımlamayı aşağıda sorunsallaştırmam gerekecek– *demos*'un devletle olan ilişkisi, hem tanıdık hem yabancı, hem ayrılmaz bir parça hem ayrı olması bakımından gariptir. Critchley'nin önceden belirlenmiş bir sosyo-ekonomik kimliğe dayanmayan bir siyasal isim tercih etmesinin sebebi, devletin kolay kolay sahiplenemeyeceği bir isim arıyor olmasıdır. Critchley'e göre, “gerçek demokrasi, kendilerini sindirmekle tehdit eden devlet iktidarını madden deforme eden ve toplum düzeyinde iş birliği yapan ittifakların, dostluk ve kardeşliğe dayalı beraberliklerin sahnelenmesi olacaktır” (2007: 117). O hâlde Critchley, devlet içerisinde “açık bir mesafe” yaratan siyasal birliktelik türlerini savunmaktadır (113). *Demos* kelimesi de aslında bunu anlatır, ama yeni ilan edilmiş ekonomik olağanüstü hâlde sermayenin, tercihlerin ifade edilmesi ve özelleştirilmiş tüketici seçimlerinin tedarik edilmesinden çok daha fazlasını içeren demokrasiye nasıl doğrudan karşı çıktığını görebilecek durumdayız. Sermayenin istisna hâline karar verebilmesini sağlayan egemenlik kapasitesine erişmesiyle, bir başka deyişle, küresel sermayenin faillerinin olağan demokratik prosedürleri istedikleri gibi askıya alabilmeleriyle birlikte, ser-

maye *demos*'un dostu olmaktan çıkmış, aksine Homeros'un *Ilyada*'nın 1. Kitabının 231. satırında bahsettiği *démoboros basileus*'a (δέμοβορος βασιλευς), kendi halkını yiyen krala dönüşmüştür (Newman 1856:7). Böylece, *demos* ile piyasa/devlet arasındaki bütün farklar ve ayrımlar ortadan kalkar. İnsanlar sermaye tarafından tüketilip bütün toplumsal alan serbest piyasa ekonomisi tarafından kuşatıldığında, siyaset olarak kabul gören faaliyet "polemik denen demokratik icada hiç alan bırakmayan yerlerde" gerçekleştirilir (Rancière, 2006: 82).

Chantal Mouffe (1993) demokrasinin mutabakata dönüştüğü anda bütün anlamını yitirdiğini hâlihazırda göstermiştir. Mutabakata varıldığında, demokrasinin sahnelediği antagonizmalar genelleştirilmiş anlaşma dogması altında ezilir. Dolayısıyla benim de açmak istediğim konu, *demos*'un herhangi bir anlam ifade edebilmesi için polemikçi bir perspektiften anlaşılması gerektiğidir. *Demos* kelimesi gerçekten de demokrasinin kolektivite, kamusalılık ve ortak kaynaklar gibi mefhumlarla yeniden irtibatlandırılmasının olası ve rimli yollarına işaret etmekte, emek ve çevre meseleleriyle olan ilgisiyle de çeşitli siyasal seferberlik fırsatları sunmakta, demokratik sosyalizm veya komünizmi yeniden düşünme olanakları yaratmaktadır. Yine de buradaki esas amaç, alternatif bir sosyo-ekonomik ve dolayısıyla siyasal örgütlenme modeli sunmak değil, *demos*'un polemikçi karakterinin bugünün (ve geleceğin) dogmasını aşma umudunu nasıl kayda düştüğünü göstermektir. Dogmatik idiotizmi eleştiren bir kitap yazarken, yapılması gerekeni tarif ederek alternatif bir dogmaya dönmeme kaygısını taşıyorum. David Harvey'nin (2010: 250) diğer yönleriyle harika kitabının biraz tadını kaçıran bir tabir olan "vaat edilmiş toprak" fikrini desteklemekten de kaçınıyorum. Mevcut sistemin kapatılması karşısında *demos* adı, herhangi bir son olmadığını vur-

gular, çünkü tıpkı parçalarının harekete geçmesinde ve ortak kaynaklardaki bölünmelerde olduğu gibi, *demos*'un herhangi bir başlangıcı da yoktur. Eğer her şeyi başından itibaren düzenleyen bir kurucu ilke olsaydı, *polis*'in kendini *demos*'a açmasına veya *demos*'un parçalarını *polis*'te bir araya getirmesine gerek kalmazdı: siyaset asla var olmaz, geriye sadece fizik kalırdı. Eğer bir kurucu ilke varsa, bu, aristokrasinin karşısına demokrasiyi koyan ve yine koyması gereken polemikçi bir ilkedir. O hâlde bu polemikçi ilke, idiotizm dogmasının kapattığını yoruma açma meselesidir. İlkenin spesifik olarak anarşik niteliğini ele alabilmek için, Rancière'in polemikçi demokrasi mefhumuna bakmak gerekir. Ardından, Heidegger'in analizine dönerek, *demos*'un kabul görmüş düşünme ve eyleme biçimlerini aşmayla içsel bir bağının olduğunu göstereceğiz.

Uyuşmazlık olarak *demos*

Jacques Rancière, siyaset üzerine kaleme aldığı birçok eserinde, mutabakat siyasetine doğru yönelime rağmen, siyasetin aslında bir “uyuşmazlık rasyonalitesi”ne dayandığını savunur (1999: xii). Uyuşmazlığın doğası beraberinde açık edici bir unsur da taşır. Buna göre, siyaset “ortak bir sahenin varlığı ve o sahnedekilerin varlığı ve statüsü üzerine” bir çatışmadan ibarettir (26-7). Siyaset, kurulu siyasal düzenin önceden bir parçası olmamış şu ya da bu parti, grup veya sınıfın açığa çıkması ve görünmesiyle ilgilidir. Rancière'in “özneleşme” (35) dediği bir süreç içerisinde, siyaset “görünmeyle hiçbir ilgisi olmayanı görünür kılar ve daha önce yalnızca gürültüye meydan veren bir yerde bir söylemin duyulmasını sağlar” (30). Dolayısıyla, siyaset, sayısız “polemik durumu”nun sahasıdır (56). Burada “konuşan varlıklar olarak sayılma hakkı olmayanlar kendilerini hesa-

ba katarlar” (27). Bu yüzden siyasetin polemikçi kökünde “iki dünyanın bir dünya içindeki çelişkisi” ve cepheleşmesi vardır (27). “Özneleştirme” Rancière’e göre kimin hesaba katılıp katılmayacağına ilişkin süreçken, “özdeşleşme” de hâlihazırda tanımlanmış veya izin verilmiş dağılımı korumaya çalışan süreçtir (36). Rancière bunu aynı zamanda “polis” işlevi diye adlandırır. Bu işlev, “eyleme, [...] var olma, [...] söyleme biçimlerinin dağıtımı”nı (29) ve her bir öznenin kendi yerine ve görevine atanmasını içerir. İdiotizmin dogmatik koşulları altında, bu polis işlevi, hem birlikte nasıl yaşamamız gerektiğine dair alternatif yorumların kapatılmasında, hem de mevcut ekonomik örgütlenme tarzı altında en fazla acı çekenlerin bizim artık kabul edilemez bulduğumuz çalışma koşullarının dışarıya taşınması veya ihraç edilmesi yoluyla görünmez kılınmalarında özellikle belirgin bir hâl alır. Bu kavramsallaştırmada, siyaset ile “polis işlevi” arasında tamamiyle “antagonistik” bir ilişki vardır, çünkü siyaset parçaların verili konfigürasyonundan ve “polis düzeninin bölünmelerinden” bir kopuşu temsil eder (30). Bu, ara sıra meydana gelen, cepheleşmelerin nadiren gerçekleştiği bir durum da değildir; sürekli aynı durumla karşı karşıya kalınır, çünkü Rancière’e göre siyaset “her yerde polisle karşı karşıya gelir” (32).

Rancière’in siyaset anlayışının ikinci özelliği, eşitliğe ilişkin olmasıdır. Bu özellik, “siyasetin ‘doğası’ndaki orijinal çatlağı” meydana getirir (70). Buna göre, hesaba katılanlar ile katılmayanlar arasındaki bölünmeye sürekli olarak özneleşme süreci açısından vazgeçilmez olan eşitlik mücadelesi üzerinden meydan okunur. Bu, daha spesifik olarak, Yunan aristokrasisini simgeleyen “kardeşlik düzeni”ne ve doğuma göre katılma veya dışlanma uygulamasına karşı bir meydan okumadır (2006: 45). Rancière açısından ilginç olan, bu meydan okumanın aristokratik sistemin tamamiyle “dı-

şında” yer almaması, bilakis bu sistem içerisinde barınan “ek bir unvan” (47) veya “istisna unvanı” (49) olmasıdır. Rancière, Platon’un *Yasalar* adlı eserinin üçüncü kitabında yer alan, iyi yönetimi sağlayan yedi unvanı hatırlatır. Yediden dördü doğuma (ebeveynler, yaşlılar, efendiler – soylular), ikisi doğaya (en güçlü olanlar, bilgili olanlar – en iyi olanlar) ilişkinken, esasında bir unvan olmayan yedinci unvan, en adil olandır, “cennetin ve talihin lütfudur”. Buradaki şans unsuru her türlü sınıflandırmayı reddeden sarsıcı bir unvana tekabül eder. Gelgelelim, Platon aktif olarak iktidar peşinde olanlara şüpheyile baktığından, şansın tiranlığa karşı tedbir alma çabasında çok önemli bir unsur olduğu kabul edilir. Böylece, kura çekme, kurnazlıkla iktidarı elde edebilecek olanlara ve bugün pek yaygın olduğu gibi, iktidarı arzuladıkları için elde eden profesyonel siyasetçilere karşı korunabilmenin ana öğelerinden biri olarak görülür. Neticede, iyi yönetimin korunması, demokrasinin “her türlü yönetme unvanının mutlak eksikliği” olarak tanımlanabilecek bir şeye bağlı olması (41) ve yönetimin bu “her kimsenin iktidarı”na ihtiyaç duyması (49) anlamına gelir.

Siyaseti tanımlayan iki koşul, özneleşme ve eşitlik kavramları, yani her kimsenin yönetime katılmasıdır. Buna karşı, polis işlevi de dışlayıcı bir kimliği muhafaza etmeye çalışır. Rancière’e göre, siyaset, yönetimin, *aristos*’un, yani en iyi unvanının içerdiği doğal farklılıktan ayrılmasıdır. Siyaset, –piyasanın ve piyasa teknopollerininki dâhil olmak üzere–, her türlü velayete ve kamusal alanın hâlihazırda unvanı olanların ve bu alanı kendi “özel işi”ne dönüştürmek isteyenlerin yönetimine indirgenmesine karşıdır (55). Sonuçta, demokrasi, unvansız unvanın evrenselliği adına “bu özelleştirmeye karşı yürütülen mücadele”dir (55). Rancière’e göre, demokrasi “evrensel olanı sürekli polemikçi bir biçimde devreye sokmalıdır” (62). Unvanlı yönetim, buna karşı

koyabilmek için, eşitliği daima demokratik medeniyet açısından bir felaket, “tutkular”ın anarşik, aşırı “düzensizliği” olarak niteler (6). Dolayısıyla, benim de *demos* ismi altında sunmak istediğim, tam da Rancière’in siyaset adını verdiği, kabul görmüş düşünme ve eyleme biçimlerinin polemikçi bir sarsıntıya uğratılmasıdır. Demokrasinin devlete indirgenemeyeceği ve “önceden sayılmayanların sayıldıkları her yerde” halkın *kratos*’unun, yönetiminin olduğu fikrine de katılıyorum (Rancière, 1999: 88).

Demos, birlikte nasıl yaşamamız gerektiğine dair yeni yorumlar üzerinden halkın kendi içinde farklılaşmasıdır. Rancière’in de belirttiği gibi: “Demokrasi [...] bir kurumlar kümesi veya rejim türlerinden birisi değil, siyasetin var olma biçimlerinden biridir. [...] Demokrasi, daha net ifade edersek, bedenlerin dağılımını öngören düzenin tekil bir sarsıntıya uğramasının adıdır” (99). Bir başka deyişle, grupların “devleti veya toplumu oluşturan parçalar bağlamında kimliklerin yerlerini değiştirdikleri” bir yerde demokrasi vardır (100). Bu yüzden, demokrasi, “siyasetin kurulmasının” ta kendisidir (101). Demokrasiyi bu şekilde anlayabilmek için, demokrasinin “siyasetin var olma biçimlerinden biri” olduğu fikrini biraz daha soruşturmamız gerekir. Bu da ontoloji, polis ve *demos* arasındaki ilişkiye daha yakından bakmamızı gerektirir. Buna ilaveten, polis ile siyaset arasındaki karşıtlık olarak anlaşılan *polemos*’u da yeniden düşünmemiz gerekecektir. Kendini polis işlevinin tamamen karşısında gören bir siyaset de, siyaseti siyaset yapan sarsıntının kendi varoluşunu polis işleviyle korumaya çalışabileceğine, yani özneleşmenin özdeşleşmeye dönüşebileceğine dair yetersiz bir kavrayışa sahip olabilir. Bu tehlike mevcuttur. Rancière’in analizi, bir bakıma, sahnedeki yerlerini güvence altına almaya çalışırken kendi hikâyelerini anlatan tarafların reddedici kapasitelerine fazla odaklanmaktadır. Bu kapasite siyaset açısın-

dan vazgeçilmezdir ve bu kapasite olmaksızın siyasetten söz edilemez, fakat –benim burada kullandığım anlamıyla– *de-mos* bu reddedici eylemi doğuran bir polemikçi duruma işaret eder. Bu, daha ilksel *polemos*’u ele alabilmek ve bu mefhumun Rancière’in söylediği anlamda nasıl hem siyasal olup hem de polis işlevi gördüğünü anlayabilmek için, Heidegger’in çalışmasına dönmemiz gerekir.

Heidegger ve *polemos*

Heidegger’in Yunanca *polemos* kelimesine dair okuması şu Heraklitos fragmanına (standart Diels ve Kranz baskısındaki 53. fragman) dayanır: “Savaş [*polemos*], her şeyin babası, ve her şeyin kralıdır. Kimini tanrı, kimini insan yapar; kimini köle, kimini özgür kılar” (Robinson 1987: 37). Heidegger açısından buradaki temel nokta, *polemos*’un hem baba hem kral; hem kurucu hem kurulu, hâkim; hem üretici hem koruyucu olmasıdır. Rancière’in sunduğu çerçevede, hem siyasal olduğu hem polis işlevi gördüğü söylenebilir. Böyle bir okumada, *polemos* yalnızca hâlihazırda var olan varlıklar arasındaki şiddetli bir varoluş mücadelesi anlamına gelmez. Buradaki *polemos* bir varlığın öteki bir varlık karşısında, yanında ve hatta öteki bir varlıkla birlikte durabilmesi olasılığını ortaya çıkaran bir ilkedir. Bu yüzden, Heidegger, söz konusu fragmanı şöyle yorumlar:

Burada adlandırılan *polemos*, insani anlamda savaş değil, ilahi ve insani her şeyden önce hâkim olan bir çatışmadır. Bu çatışma, Heraklitos’un düşüncesinde, varlık alanının karşıtlara ayrılmasının ilk nedenidir; konumu, sırayı, düzeni ilk kez ortaya çıkarmıştır. Bu ayrılmayla, çatlaklar, aralıklar, mesafeler ve bölünmeler meydana gelmiştir. Çatışmayla, bir dünya var olmaya başlar. (Çatışma birliği ne bö-

ler ne de yok eder, çatışma bir-araya-getirendir, *logos*'tur. *Polemos* ve *logos* aynı şeydir.) (1959: 62)

Bu kavramın Heidegger açısından önemi Gregory Fried'in (2000) harika çalışmasında açıklanmıştır. Fried, bu çalışmasında, *polemos*'un kendi varlığını mesele eden bir varlık olan Dasein açısından vazgeçilmez olduğunu göstermiştir. Dasein'in özünü oluşturan soru ve sorgulama, insanlığın bildiği bütün polemğin kaynağıdır. Her tartışmanın, çekişmenin, münazaranın, uyuşmazlığın ve tersinden bakıldığında, her ortak girişimin kökeninde *polemos* vardır. Bunun sebebi, Dasein'in özünün kendi *varoluşunda* bulunmasıdır – ki bu varoluşun nitelikleri birtakım özelliklerle anlaşılamaz; varoluştaki “var olmanın olası yolları” vardır (Heidegger, 1996: 40). Dolayısıyla, varoluşun nitelikleri, Platonik *thymos* veya Nietzsche'nin istenci gibi herhangi bir pozitif özellikten değil, açıkta olmak veya Heidegger'in deyimiyle, hiçliğe bırakılmak olarak kavranabilecek bir özgürlükten kaynaklanır. Özgürlüğümüz tam da herhangi bir nihai temelin yokluğundan doğar ve bütün reddedici eylemlerin kökeninde hiçliğin hiçleyici anı vardır. Hiçlik, sürekli olarak, dünyamızı (aklımızı, davamızı, amacımızı, anlamlılığı, önemliliği) yitirdiğimizi sandığımız çeşitli manasızlık veya zeminsizlik deneyimlerinde tezahür eder.

Heidegger'in 1929 yılında yayımlanan “Metafizik Nedir?” başlıklı denemesinde ileri sürdüğü gibi: “Dasein'in bulunduğu zeminde hiçlik tezahür ettiği içindir ki varlıkların topyekûn tekinsizliğinin istilasına uğrarız. Yalnızca varlıkların tekinsizliği karşısında ezildiğimizde bu bizde şaşkınlık uyanır. Yalnızca şaşkınlığın zemininde –hiçliğin tezahüründe– ‘neden?’ sorusu karşımızda belirir” (1998: 95). Bu bağlamda, sorgulama bizden kaynaklanmamakta, herhangi bir nihai zeminin yokluğundan doğmaktadır. Bu da soruya verile-

bilecek hiçbir cevabın yeterli bulunamayacağı, bulunmaması gerektiği anlamına gelir. Hâlbuki her dogma cevapların yeterli olması için çabalar. Hiçbir cevap sözde bir insan doğasını tatmin edemez, bir insan doğasıyla örtüşemez, çünkü Dasein için “doğal” olan hiçliğe bırakılmış olmasıdır. Bu, içinde yaşadığımız dünyayı sürekli yorumlamamızı ve yeniden yorumlamamızı talep eden bir durumdur. Heidegger’in muhafazakârlığı onu bireyin sürüden ayrılması olarak gördüğü “sahiciliğin” rolünü aşırı vurgulamaya itse bile, söz konusu yorum pratiği daima başkalarıyla yapılır, çünkü Dasein kendini bir “fırlatılmışlık” –paylaşılan, kültürel tortularla bezeli göndermelerin içinde doğmuş ve bu göndermelerden bir gelecek tahayyül etmek durumunda olan bir varlık– olarak deneyimler. Bu doğrultuda, Fried’in *polemos*’u verili dünya karşısında “yorumlayıcı bir cepheleşme” olarak tercüme etmesini dikkate alabiliriz (2000: 31). Elbette burada bahsi geçen yorumlama faaliyeti, ayrı bir konumdan, belli bir mesafeden girilen bir teorik düşünme faaliyeti olarak değil, dünyayla olan ve daima hâlihazırda pratik olan münasebetimizden doğan bir şey olarak ele alınmalıdır. Bu anlamda, yorumlama, pratiğe, teoriye olduğundan, çok daha yakındır.

Gianni Vattimo ve Santiago Zabala, buradaki argümanla yakından ilişkili bir ana fikri işledikleri kitaplarında, *polemos*’un günümüzdeki biçiminin hakikat adına, özellikle de serbest piyasanın hakikati adına, bütün yorumlara karşı yöneltilen bir saldırı olduğunu savunurlar. Yorumbilgisinin yerini, piyasanın insan örgütlenmesinin hakiki dışavurumu ve sahiplenici bireyin insan arzusunun hakiki örneği olduğunu ileri süren bir “betimleme siyaseti” almıştır. Betimleme siyaseti, “tahakküme dayalı bir toplumun varlığını sürdürabilmesi açısından işlevsel”dir (2011: 12). Böyle bir toplumun devamlılığı, örneğin, ekonomi yasalarının “belli bir sınıfın, hâkim zümrenin veya kurumsallaşmış düzenin devre-

ye soktuğu tarihsel ürünler” olduğunu inkâr ederek sağlanır (114). Vattimo ve Zabala, bu durum karşısında, “hakikatin siyasal anlamının şiddet olduğu” sonucuna varır (18). Buna göre, hakikat iddiaları, alternatif yorumlar karşısında, belli bir göndergenin statüsünü sabitlemeyi ve bunu yaparken de belli bir iktidar merkezini pekiştirmeyi amaçlar. Dolayısıyla, Vattimo ve Zabala’ya göre, bu şartlar altında yorumbilgisi otomatikman “zayıfların düşüncesi” olarak siyasal bir duruşa tekabül eder (2011: 2). Yorumbilgisi, dünyayla yorumlayıcı bir perspektiften uğraşma olanağını yeniden açığa çıkarmaya çalışması bakımından, hâkimiyeti elinde bulunduranların polis işleviyle korumak istedikleri “nesnel mevcut duruma karşı” bir pozisyon almış olur (6). Rancière’in eşitlik siyaseti savunusuna uygun olarak, “yorumbilgisel komünizm” dedikleri yaklaşım, yorumlama sahnesini bütün tarafların katılımına yeniden açarak hakikatin konuşlandırılmasına karşı koyar. Bu yüzden, “hakikatin sonunun demokrasiinin başlangıcı olduğunu” ilan ederler (23).

Gelgelelim, demokrasiyi bütünüyle hakikat kavramından ayırmamıza gerek yoktur. Demokrasinin kendisini kuşatan mevcut kısıtlardan kaçabilmesine imkân tanıyacak çatışmacı bir hakikat anlayışı geliştirmek daha iyi olacaktır. Heidegger’in *polemos* anlayışı tam da buna olanak tanır. İlk tercümelerinde Almanca *kampf* (kavga, mücadele) kelimesini kullanmış olsa da, 1933’ten sonra bunun yerine Almanca *Auseinandersetzung* kelimesini kullanmaya başladı. Fried da bu kelimedenden yola çıkarak yorumlayıcı cepheleşme olarak *polemos* fikrini ortaya attı. Almancada bu kelimenin birçok anlamı vardır. Bunlar arasında, ayırmak, ortaya koymak, açıklamak, konuşmak, tartışmak vardır. Dolayısıyla, kelime, Rancière’in uyuşmazlık olarak siyaset kavramıyla da uyum içerisindedir. Buna ilaveten, Heidegger, Heraklitos fragmanı tercümesine uygun olarak, bu kelimeyi tikel, farklılaşmış

varlıkların (*auseinander*) ileri sürülmesi, konumlandırılması, açığa çıkması, kurulması (*setzen*) gibi anlamları da çağrıştırmak için kullanır. Gündelik Almancada *auseinandersetzung* kelimesi daha çok bir diyalog türündeki tartışma veya konuşmayı çağrışırsa da, Heidegger tam anlamıyla karşı karşıya gelmeyi anlatmak için kullanır. Bu, Heidegger'in yaşamı boyunca "kendini-açığa-vuran-Varlık" olarak hakikatin çatışmacı veya polemikçi anlamını yeniden keşfetme çabasını anlamak açısından kritiktir (1962: 262). Bu anlayışın kaynağında, Heidegger'in, birinci anlamı saklanmamışlık, unutulmamışlık, nisyandan (*lêthe*) çıkmışlık olan, hakikatin Yunanca karşılığı *alêtheia* (*ἀλήθεια*) kelimesine ilişkin yaptığı okuma vardır. Heidegger'in *alêtheia* çevirisi de hakikat anlayışı da, saklı olanın açılmasıdır. Hakikat hâlihazırda var olduğu düşünülen bir nesneyle karşılıklılık içerisinde olmak değil, bir varlığın açığa çıkması veya mevcudiyetidir. Bu, elbette bir pratik fikriyle veya Heidegger'in dilinde söylersek, etrafımızdaki şeylerle nasıl iştigal ettiğimizle çok yakından ilintilidir. Verdiği meşhur örnek, bir şair ile bir mühendisin bir nehre nasıl farklı yaklaştıklarıyla ilgilidir. Şair, nehri insan yolculuğunun bir metaforu olarak açığa vururken; mühendis, potansiyel bir enerji kaynağı olarak nehri açığa çıkarmaktadır. Dünyamız olarak gördüğümüz, varlıkları hâlihazırda şu varlık veya bu varlık olarak açığa çıkaran bir yorumdur. Idiotizmde (yorum olduğunu inkâr ederek) hâkim olan yorum, her şeyde artı değer kazanma potansiyelini görerek ve artı değer üretemeyecek şeyleri umursamayarak iş görür. Dolayısıyla, dünya dışarıda ve kalıcı olan bir şey değil, Dasein'in yorumlayıcı pratikleriyle (sürekli olarak) açığa çıkan, var edilen bir şeydir.

"Kendini-açığa-vuran-Varlık" olarak hakikat, iki boyutlu bir mücadeleyi içerir. İlk olarak, az önce değinilen, Dasein'in kendisini en genel yorumun hâkimiyeti altındaki "hâ-

lihazırda sınırları belli bir dünya içinde” deneyimlediği mücadeledir (Heidegger, 1996: 203). Ne var ki, dünya ne doğal ne de Tanrı’nın bahşettiği bir dünya olduğundan, nihai bir temelin veya sonluluk talebinin eksikliği, çatışmanın ve çekişmenin en hâkim ideolojilere bile daima içkin olduğu anlamına gelir. Şeylerin, özellikle de kriz zamanlarında, daima farklı bir biçimde açığa çıkma potansiyeli mevcuttur. Heidegger “kamu” terimini dünyanın bu polemikçi karakterinin saklı olduğu gündelik hayat anları için kullanmayı tercih etse de, şayet Heidegger’in sahicilik değerlendirmesine muallat olmuş bireycilik tortusunun ötesine geçeceksek, gerçekten kamusal veya gerçekten *demos*’a ilişkin olanın bu yorumlar çatışmasının gerçekleşebileceği yerlerin güvence altına alınması olduğunu savunmak gerekmektedir. Bu mekânların her türlü ticari iletişimden ve Rancière’in “uzman hükümet [...] tekeli” dediği yönetimden bağımsız olması gerektiği açıktır (2006: 83).

Heidegger’in polemik olarak hakikat anlayışının ikinci yönünü, Varlığın yorumlayıcı pratiklerimiz sayesinde hâlihazırda açığa çıkarılmış varlıklarla sınırlandırılmayacağını ifade eden Varlık alanı içerisindeki farklılaşmanın analizi teşkil etmektedir. O hâlde, hakikat, hem açığa çıkma hem geri çekilme olarak anlaşılmalıdır. Bize görünen her şeyin karşılığında bir şeyler saklı kalır, fakat felsefe, Heidegger’e göre, bu farklılaşmayı unuttur. Heidegger, *Parmenides* başlıklı derslerinde, *alêtheia* kelimesinden Latince *veritas*, *adequatio*, *rectitude* tercümelerine ve nihai olarak *certitudo* (kesinlik) kelimesine doğru olan hareketle “hakikatin özüne içkin çatışma”nın kaybedilmiş olduğunu iddia eder (1992: 18). Devamında şöyle der: “Bizler, ‘hakikatten’ tam tersini, her türlü çatışmanın ötesinde olanı ve dolayısıyla çatışmasız olması gerekeni anlarız” (18). Bu hakikat mefhumu içerisindeki emperyal eğilimler Heidegger tarafından spesifik ola-

rak açığa çıkarılır. Kesinliğin imkân tanıdığı tek bir karşıtlık vardır, o da hakikat ile yanlışlık (*falsity*) arasındaki ayırımdır. Yanlış olanı anlatan “false” kelimesinin, “düşüş” anlamına gelen Latince *falsum* (*falso*) kelimesinden türediğine dikkat çeker (39). Böylece, bir şeyin yanlış olduğunu ortaya koymak, o şeyin “düşmesini sağlamak” ve bununla birlikte o şeye komuta etmek ve hükmetmek anlamına gelir. Bu da bizi Vattimo ve Zabala’nın hakikat ile şiddet arasında kurduğu denkleme getirir. Hâkimiyet siyaseti, her çeşit alternatif yorumu yanlış ilan ederek bütün muhalefeti düşürmekten ibarettir.

Heidegger’in bu emperyal siyaset tarzına yönelik eleştirisi, *demos*’un çatışmacı doğasını düşünürken ilerlememize de yardımcı olur. Gelgelelim, argümanın bu kısmının bir sonucu varabilmesi için, Heidegger’in hakikatin çatışmacı özüne ilişkin olarak *polis*’i (πόλις) nasıl ele aldığına dair bir iki şey söylememiz gerekir. Birincisi Heidegger bugüne kadarki tezmüle karşı, *polis*’in ne şehir ne de devlet olarak anlaşılabileceğini ve iktidar olarak anlaşılan modern devlet görüşüyle hiçbir ilgisinin olmadığını vurgular. Konuya ilişkin olarak şöyle der: “İktidarın özü πόλις’e yabancıdır [ve] hakikatin özünün kesinliğe dönüştürüldüğüne ilişkin metafiziksel varsayım üzerine kuruludur [...]” (91). Heidegger, buna karşı, *polis*’in *alêtheia* bağlamında, Varlığın açığa çıkması ve çekilmesi olarak düşünülmesini önerir. Bunun *polis*’in kökenindeki “var olma” anlamına gelen *pelein* (πέλειν) kelimesinden anlaşılabileceğini söyler. Dolayısıyla, *polis*, varlıkların görüldüğü ve açığa çıktığı, Varlığın mevcudiyetini gösterip geri çekildiği yer olması bakımından, “insanın özsel meskeni” olarak düşünülmelidir (90). Heidegger, “hiçbir modern ‘siyasal’ kavramının πόλις’in özünün anlaşılmasına imkân tanıyamayacağını” (91), çünkü modern siyaset kavramının yeterlilik ve kesinlik imparatorluğunun (*polisinin*) hâkimiyeti altında kal-

dığını söyler. Yine de, ona göre bu, polis'in çağdaş siyasetle hiçbir ilgisi olmadığı anlamına gelmemektedir. Eğer Heidegger'in ileri sürdüğü gibi, polis ile *alētheia* arasında çok güçlü bir bağ varsa, bu, *alētheia* "çatışmacı bir öze sahip olduğundan [...] insanın özsel meskeni olan πόλις'te en aşırı karşıt-özlerin de hâkim olması gerektiği" anlamına gelir (90). Şimdi *demos*'un polis'te yaşam bulan karşıt-özleri nasıl beraberinde taşıdığını göstermemiz gerekiyor.

Tarih olarak *demos*

Heidegger'le birlikte çalışmış olan ve Charta 77 olarak bilinen Çek demokratik hareketiyle ilişkisi dolayısıyla tabi tutulduğu polis sorgulamasının ardından gözaltında hayatını kaybeden Jan Patočka, *Tarih Felsefesi Üzerine Kâfirce Denemeler* adlı müthiş derlemesinde, *polemos* temasını hem demokrasinin hem de tarihin ortaya çıkışıyla ilişkilendirerek ele alır. 1. denemesine özgürlüğü açıklık olarak tanımlayarak başlar (1996: 5). Bu, Heidegger'in dünyaya, varlıklara ve bütün sorgulamalara hayat veren hiçliği teori-öncesi açıklık olarak tanımladığı özgürlük fikriyle uyumludur. Bu açıklık olmadan ne yaratıcılık ne de sorumluluk mümkün olur. Patočka'ya göre, tarihin bir anlamı varsa, o da bu açıklığın açığa çıktığı ve felsefi bir soruna dönüştüğü an olmasıdır. Patočka'nın "sorun-öncesi dünya" dediği, "önceden verilmiş anlamın [...] dünyasıdır. Bu dünya, içinde insanlara hâkim olan, onları yöneten ve onların kaderlerini tayin eden yerleşik güçler, şeytanlar, tanrılar olduğu için, anlamlıdır" (12). Tıpkı günümüzde piyasanın her şeye hâkim olması gibi, sorun öncesi dünyanın tanrıları da oldukça spesifik bir toplumsal düzeni korumayı amaçlayan bir dizi talimat ve hüküm uyarınca gündelik yaşamı düzenlemeye yönelik polis işlevini üstlenmişlerdi. Bu durum, bu dünyada sorunsal-

laştırmaya hiç rastlanmadığı anlamına gelmiyordu, fakat sorunsallaştırma yaşamın yoruma gerek bırakmayacak “apaçıklığı” karşısında saklı kalıyor veya bastırılıyordu (13). Benim “sağduyu” dediğim de, benzer bir şekilde, sorun öncesi dünyanın tarihe karşı mücadelesinde varlığını sürdürmesi olarak anlaşılabilir. Köktencilikler ve dogmalar, hiçbir temelin bulunmadığına ve bizim yaratacağımız bir geleceğe bütünüyle açık olduğumuza dair tarihsel farkındalığın tetiklediği kaygıdan dolayı bu kadar güçlü olabilmektedirler. Köktencilikler bu kaygıyı, nasıl düşünüp eylememiz gerektiğine dair son derece katı talimatlar vererek inkâr etmeye çalışırlar. Patočka’nın tabiriyle “tarihin yolculuğu” (25) yalnızca şu ya da bu şeyin bir sorun olduğunun ayırdına varmaktan değil, “bütünü olduğu gibi” sorunsallaştırmaktan geçer (25) ve siyaset ile felsefenin ortaya çıkışı tam da bunu temsil eder.

Dolayısıyla tarih, “olgular”ın kayıt altına alınması veya “vakayinamelerin yazılması” değil (28), “olduğu gibi kabul edilen yaşamın sarsılması”dır (41). “Korumasız bir yaşam”ın kabul edilmesi (38) ve bu yaşama yeni bir anlam atfedilmesidir. Korumasız yaşam bir risk teşkil etse de, “özgür yaşamın açığa çıkabilmesi” ve siyasetin olanaklı olabilmesi ancak “yaşamı korkusuzca karşılamak”la mümkün olabilir (39). Patočka’ya göre, bu, Batı’nın ruhunun ve dünya tarihinin başlangıcının özüdür. Bu anlatısına Yunan demokrasisini değil de Yunan felsefesinin yükselişini dâhil etmesine rağmen, korumalı yaşamın sarsılması yalnızca demokratik polis’le olan ilişkisi bağlamında anlaşılabilir, çünkü sorunsuz dünyanın sorgulanmamış geleneğini bünyesinde barındıran aristokratik yönetimin doğallığından kopuşu yalnızca polis temsil etmektedir. Ancak –doğumla ve dolayısıyla “doğa”yla tanımlanan– en iyilerin yönetiminin meşruiyetinin hiçbir şekilde kabul görmemesi halinde, Yunan polis’inin ve Yunan siyasetinin gerçekten tarihsel olduğu düşünülebilecektir.

Bu tespit Patočka'nın şu sözlerinde daha da güçlü bir şekilde vurgulanır: “Polis’in ruhu, çatışma halindeki bir birliğin ruhudur” (41). Patočka, devamında, *polemos* olarak siyasete dair kendi görüşünü sunar. *Polemos*’u “karşıt taraflar üzerinde duran iktidar” olarak tanımlamasına rağmen (42), bunun siyasetin can suyu niteliğindeki çatışma ve tartışmadan ayrı tutulabileceğini düşünmemektedir. Söylemek istediği, *polemos*’un karşıtları bir araya getiren şey olduğudur. Heidegger’in *polemos*’un logos, yani uyumsuzluk içerisindeki insanları birleştiren söz ya da akıl olduğunu düşünmesine benzer bir şekilde, Patočka şöyle der: “*Polemos*, ortak olandır. *Polemos*, muhalif tarafları, yalnızca onların üzerinde durabildiği için değil, aynı zamanda taraflar *polemos* içinde bir olabildikleri için bir araya getirir” (42). Vattimo ve Zabala’nın yorumbilgisel komünizmine ilaveten, burada polemikçi bir komünizm buluruz. Bu polemikçi komünizm, ortak ve kolektif olanın önceliğini belirtmekle beraber, bürokratik devlet komünizminin aynılığına karşı, bu ortaklığın doğasında, yarattığımız dünyalara dair yorumlayıcı bir cepheleşmeye açık olmamızın bulunduğunu teslim eder. En ortak olan, bir temelden veya sonluluktan yoksunluğumuzdur. Dolayısıyla, Patočka’ya göre *polemos* birleştiricidir; fakat “kurduğu birlik, gelip geçici bir çıkar uyuşması veya koalisyonundan daha derindir: rakipler verili bir anlamın sarsıntısında buluşurlar ve böylece yeni bir insan olma yolu, belki de dünya denen fırtınada umut vaat eden tek yolu bulurlar: Sarsılıp da korkmayanların birliği” (43).

Bir yanlış okumaya imkân vermemek için, piyasa kökten-cilerinin “sarsılıp da korkmayanlar” a bir örnek teşkil etmediğini belirtelim. Bütün köktencilikler aksi yöndeki kanıtlara rağmen bilinen yolda devam etmenin önemli olduğunu savunurlar. Bugün içinde bulunduğumuz durum da tam olarak budur. Sarsılmışızdır, fakat serbest piyasa mesihçiliğine bağlılığımız korkmamıza engeldir. Her yerde sakin olmamız ge-

rektiği çağrısıyla karşılaşırız. İdiotizm denen sosyo-ekonomik durum her yerde felakete yol açtığını göstermiştir, fakat talimat aynen devam edilmesi, açığa çıkan felaketin ortaya koyduğu sorularla muhatap olunmaması gerektiği yönündedir; her şey inkâr edilmeli, bütün zorluklardan kâfirler sorumlu tutulmalıdır. Bu, “sarsılıp da korkmayanlar”ın dogmatik olarak tersine çevrilmesidir. Patočka’nın gerçek çağrısı, anlam sarsıntısına *kapılma* cesaretine sahip olup dünyayı yeniden icat etmektir: “Tarihin anlamı budur” (64).

Elbette burada sorumluluğun siyasetinden kaynaklanan tanıdık bir sorun vardır. Serbest piyasa kapitalizmine karşı bir alternatif önerme konusunda duyduğum kaygı, her siyasal değişimin yeni bir yorumda bulunma sorumluluğunu beraberinde getirmesinden ve bu sorumluluğun kendini gelecekteki her türlü sarsıntıya karşı koruyacak şekilde kuran kendi dogmasına rahatlıkla dönüşebilecek olmasından kaynaklanır. Bu yüzden gerekli görülen maddi ve fiziksel değişimler, mevcut siyasal, ekonomik veya dinî dogmatizmlere temel teşkil eden pozitivizm ve realizmi reddeden bir metafizikle bağlantılı olarak düşünülmelidir. Buna başka bir çalışmada daha uzun bir şekilde değinmek gerekecek, ama yine de Patočka’nın tarif ettiği tarihe karşı sorumluluğun, Alain Badiou’nun (2001: 69) hakikate karşı “bilgilerde ‘gedik’ açan [ve] yeni bilgilerin yegâne kaynağı olan” bir yanıt olarak tanımladığı kuşkulu sadakate benzer bir şey gerektireceğini söyleyebiliriz (70). Büyük Finansal Kriz, Badiou’nun bu terime atfettiği anlamda, bir olay olmasa da; –çünkü ne de olsa, üçüncü sınıf düşünce ile hâkim sınıfın zincirlerinden boşanmış ve dolayısıyla kör şahsi çıkarının evliliğinden doğan kaçınılmaz bir sonuçtu–, laf kalabalığının içerisinde çok net olmamakla birlikte bir olayın izine rastlanabilir ve bu olay da tarihin sessizce yeniden doğuşudur.

Heidegger’e göre, bu yeniden doğuşa gösterilecek sadakat,

olguların özenle kayda geçirilmesi ve aktarılması şeklinde değil, onun tabiriyle bir “başlangıca” gösterilen sadakat olacaktır (1993). Bu, geleneksel anlamıyla tarihi göz ardı etmemiz gerektiği anlamına gelmez, çünkü özellikle ilerleme ve tamamlanma gibi teleolojik vizyonlardan arınmış, dünyaların yükselişi ve çöküşü olarak anlaşılan bir tarihsellik hissi mevcut dogmaya karşı koyabilmek açısından önemlidir. O hâlde, başlangıca gösterilen sadakat, “doğa” veya “Tanrı’nın spesifik dünya görüşlerini korumak amacıyla” işe koşulması gibi, her zaman her yerde varlığını sürdüren değiştirilemez ve yok edilemez bir köken arayışı değildir. Heidegger’e göre başlangıç, bir göndermeler ve atamalar, anlamlar ve değerler bütünlüğü olarak dünyanın bir sorun olarak açığa çıktığı ve Dasein’in yeni bir yorum ortaya koyarak özündeki özgürlüğü anladığı andır. Nazizme yönelik biraz örtülü eleştirisinde şöyle der: “Başlangıcın imha edilemeyen tarafı, sonuçlarının alabildiğine uzun süre dayanmasıyla ya da etkilerinin alabildiğine genişlemesiyle ortaya çıkmaz; içindeki özgünlüğün her defasında farklı bir şekilde geri dönmesinin emsalsizliğinde ve tekilliğinde bulunur.” (1993: 15). Başlangıç kavramı gibi, özgünlük de maddi bir temel, mutlak bir zemin değil, bir abistir (*Abgrund*), Badiou’nun deyimiyle bilgide gedik açandır. Heidegger ve Patočka’ya göre, söz konusu başlangıç –başlangıçlara dair bu bakışın önemli sorunlar barındırmadığını söyleyemesek de– ilk kez Yunan felsefesiyle ve –ilave etmem gerekirse– *demos* ile *polis*’in buluşmasıyla, yani orada önceden hükmedileni sarsıntıya uğratan demokratik meydan okumayla kayda düşülmüştür.

Demokratik başlangıç

Yeni olanın başlangıcı veya kuruluşu ve bunun demokrasiyle olan ilişkisi üzerine birkaç şey daha söyleyecek olur-

sak, Cornelius Castoriadis'in çalışmalarına dönmek faydalı olacaktır. Castoriadis de Heidegger'in ontolojisinden etkilendi. Ona göre, felsefe ve demokrasinin ortaya çıkışıyla çağdaş olan siyaset, "toplumun kurulu düzeninin açıkça sorgulanmasına dayanır" (1991: 159). Bu okuma ışığında, *demos*'un polemikçi doğası, hâlihazırda kurulmuş toplumun formu (*eidos*) ile sürekli olarak alternatiflerin yenilikçi imgelemlerini sunan kurucu imgelem arasındaki kalıcı gerilime tekabül eder. Bu anlamda Castoriadis'in tabiriyle "demokratik felsefe", "sürekli kendi sınırlarını zorlayan" ve artık ruhban sınıfının işi olmaktan çıkmış olan hakikatin "sonu gelmeyen hareketini" temsil eder (160). Burada da hakikat, yeterli ve dolayısıyla tamamlanmış ilan edilebilecek bir karşılıklık olarak değil, daima kurulmuş olanın sorgulanması biçiminde gerçekleşen bir şeye verilen tepki olarak anlaşılmalıdır. Heidegger'in de belirttiği gibi, hakikat sahiplenme olarak düşünüldüğü, gerçeklik olarak kabul ettiğimiz ile yeterli bir karşılıklık ilişkisi olarak anlaşıldığı anda, "başlangıca dair hatırlanabilecek her şey ortadan kalkar" (1993: 8). İdiotizm piyasanın ve onunla ilişkili kavramların hakikate tamamıyla sahip olduğunu kabul ettiğinden, herhangi bir başlangıç, herhangi bir yeni düşünme ve eyleme tarzı, yalnızca ideolojik ve sıklıkla fiziksel bir önleyici caydırıcılığı meşru kılan yıkıcı bir inkâr olarak görülebilir.

Genelde evrensel betimlemeleriyle hakikat, tikel yorumlarıyla tarihin antitezi olarak düşünülse de, Castoriadis'in çalışmasında *demos*, önceden dışlanmış, gizlenmiş veya bastırılmış olanın farklı biçimlerde yeniden ortaya çıkmasıyla birlikte hakikat ile tarihin bir araya gelmesini niteler. Dolayısıyla, demokratik siyaset, kurucu ile kurulu imgelem arasında sürekli olarak "bir başka ilişki"nin (Castoriadis, 1991: 160) yaratılması veya "açığa çıkması"dır (160) ve bu siyaset, "adil, eşit veya özgür olanın kavramına kesin olarak

ulaşılmadığı takdirde sonlanmaz” (Castoriadis, 1997: 87). Böylece, Castoriadis, Heidegger ve Patočka’yla uyumlu bir şekilde, *demos*’un siyasete akın etmesinin “en kati anlamıyla *tarihsel hareketin yaratılması*” olduğunu savunur (1991: 160). Tarih, insan toplumunun hakiki formunun tedricî ortaya çıkışı değil, sonu gelmeyen polemikçi bir hakikatin sürekli akın etmesidir. Dolayısıyla tarih, her bir yeni dünyanın kurulmasıyla şekillenen başlangıcın farklı biçimlerde geri dönmesidir.

Castoriadis *demos*’u, altında yaşadığı kuralları kendi özerkliği uyarınca değiştirme, yani “açık bir kendi kendini kurma” hareketi olarak ele alır (1991: 105). Hâlbuki bu kadar güçlü bir özerklik kavramı sorunludur, çünkü özerklik geleneksel olarak hukukun temeline ayrıcalıklı bir öge olarak benliği koyar (Curtis, 2001). İdiotizm pratikte radikal öz-düşünceyi engellemeye yönelik her türlü çabayı temsil etse de, yine de sahiplenici birey olarak benliğin ayrıcalıklı hâle getirilmesi üzerinden iş görür ve sözde kendi kendini yöneten bireyi kapitalizmin atomcu değerler sisteminin merkezine koyar. Castoriadis’in özerklik vizyonu, idiotizmin çok önem atfettiği bireysel egemenlikten çok farklı olsa da, özerklik terimi hâlâ sorunludur, çünkü burada bahsettiğimiz *polemos* ve buna eşlik eden hakikat ve başlangıç kavramları öznenin önceliğini ve özerkliğin genellikle işaret ettiği sahiplenme fikrini tamamıyla ortadan kaldırmaktadır. Bu yüzden, Castoriadis’in kendi düşüncesinin güçlü bir özerklik savunusunu hâlihazırda zorlaştırdığını not düşmemiz gerekir.

Castoriadis, *Toplum, İmgeleminde Kendini Nasıl Kurar?* adlı en önemli eserinde, şöyle der: “Toplumsal imgelemin nitelermeleri bizi birincil, özgün ve indiregenemeyen bir var olma tarzı içerisinde konumlandırır” (1987: 364). Yeni biçimlerin sürekli açığa çıkması şeklindeki bu var olma tarzı-

na temsil veya temsil akışı adını verir. Castoriadis böylece, Heidegger'in bir başka öğrencisi Emmanuel Levinas'ın çalışmasındaki heteronomi ve farklılık etiğiyle daha uyumlu bir şekilde, öncelik ve ötekilik unsurlarını ortaya koymuş olur. Castoriadis, “temsil akışının öz-ötekilik, yani imgelerin ve ya figürlerin ortaya konması üzerinden ötekinin durmaksızın ortaya çıkması şeklinde cereyan ettiğini” söyler (329). Kurucu imgelem dediği, yeni biçimlerin, yeni toplumsal örgütlenme ve anlam vizyonlarının bu süreğen yaratımıdır. Bu kavram Castoriadis'in “dünya”yı hâlihazırda açığa çıkmış ve kurulmuş olarak düşünmesiyle daha da vurgulanmış olur. Dünya pratikte düşündüğümüz, söylediğimiz veya yaptığımız her şeydir, fakat yine de bir şeyler “kaçar”. Her kurulu dünyadan kaçan, “ortak toplumsal dünyanın *ardında* tüketilemez bir ötekilik arzı ve her çeşit kurulu anlama karşı indirgenemez bir meydan okuma olarak duran, dünyanın muamması”dır (371, italik bana ait). Burada tarih, hakikat ve *polemos*'a ilişkin bütün düşünce izlekleri ortak bir noktada buluşur ve bu doğası gereği toplumsal olan bir yaratıcılık olduğundan –başka türlü düşünülemez–, “radikal imgelem” dediği gücün de amacı, daima “ortak bir dünyanın –*kosmos koinos*'un” yaratılmasıdır (370).

Bu indirgenemez ve özgün var olma tarzının içerisinde yaşamak ve eylemek, kapalılığın kaçınılmazlığını daha az kısıtlayıcı ve daha az dogmatik kılmanın yollarından biridir. Castoriadis, Rancière'in aksine, radikal imgelemin akınının “bir kapalılıktan ötekine doğru ilerleyen bir hareket” olduğunu teslim eder (1997: 105). Yine de her bir kendi kendini kurma biçimi, yeterlilik ve tamamlanmışlık iddialarına olanak tanımayan muammalı bir zeminden (*Abgrund*) doğar. Kendi kendimize yasalar koyar, dünyalar yaratırız, çünkü bunlar bize nihai *arkhē*, ilke olarak hareket eden bir “doğa” veya “Tanrı” –“başlatanın emri”– tarafın-

dan verilmiş değildir (Rancière, 2006:38). Neticede *demos*, kim olduğumuz ve birlikte nasıl yaşamamız gerektiğine dair soruların sürekli olarak açılmasıyla kurulu düzenin sekteye uğratılmasıdır. *Demos*, şeylerin mevcut düzenine bir meydan okumayı temsil etmesi ve değişimi kayda düşen bir zaman kayması olması bakımından, kaçınılmaz olarak polemikçi ve tarihseldir. Bu tarih, ancak çizgisel olmayan bir tarih olabilir, çünkü özün nihayete ermesini temsil edecek herhangi bir nihai amaç tarafından yönlendirildiği söylene-
mez. Dolayısıyla, bir son öngören ve buradan hareketle tarih-sonrası bir demokrasinin ortaya çıkışına işaret eden çizgisel tarih mefhumu tamamıyla saçmalıktan ibarettir. “Tarih-sonrası demokrasi”, yalnızca halkla ilişkiler uzmanı ve pazarlama yetkilisi ayarındaki felsefecilerin kullandığı bir oksimorondur.

İdiotizm dogmasının ötesinde

Demokrasinin zaferiyle tarihin de sona erdiğinin iddia edilmesi üzerine, yabancılaşıma yeni bir kılığa büründü. Bir önceki bölümde değinildiği gibi, yabancılaşıma geleneksel Marksist bir kavram olarak kapitalizm eleştirisinde çok önemli bir role sahipti, fakat son zamanlarda Berardi ve diğerleri yabancılaşımada “aktif yabancılaşıma”yla başlayan bir reddetme eylemi olanağını görmüşlerdi (2009: 46). Yaşam ile dünya arasındaki bu boşluk, bunun sonrasında potansiyel olarak devrimci bir eyleme yol açabileceği beklentisiyle birlikte, emeğin koşullarının sorgulanmasını gerektirir. Dolayısıyla, özel mülkiyetin dayatılmasıyla bir işçinin kendi emeğinin ürünlerinden ayrılması olarak anlaşılan yabancılaşıma, değişimin ön koşullarından biridir. Yabancılaşımış emek Batı dünyasında bir sorun olmayı sürdürür ve küresel yoksulların süregelen proleterleşmelerine ilişkin kaygı-

ların merkezinde yer alır. İdiotizmin dogmatik koşulları altında ortaya çıkan yabancılaşıma ise, insanları alternatif bir gelecek tahayyül etme pratiğinden ayırır. Tarih-sonrası demokrasi anlatısı bu kritik pratiği engellemek amacıyla tasarlanmıştır. Bunun anlamı, ancak *demos* denklemden çıkarıldığında tarih-sonrası bir çağın mümkün olacağıdır. Buna göre, yabancılaşıma, insanlığın çabalarının tarih-sonrası özeti niteliğindeki mevcut sisteme yönelik herhangi bir sorgulamaya yol açmasını önleyecek bir aşılama olarak işlev görür.

Hâl böyleyken, idiotizme karşı meydan okumalarımıza tarih-sonrası düşüncenin kapalılığının nüfuz etmesine izin vermemek çok önemlidir. David Harvey'nin "vaat edilmiş toprak" tabiri bu açıdan oldukça sıkıntılıdır. Böylesi bir inancın Marksizm kapsamında uzun bir tarihi vardır. Bunun en iyi örneği, Marx'ın 1844 el yazmalarının üçüncüsünden yapacağımız aşağıdaki alıntıdır (Marx, 1970). Marx, "Özel Mülkiyet ve Komünizm" adlı bölümde, her derde deva olan komünizmin mucizelerinden söz eder.

İnsanın kendi kendine yabancılaşması niteliğindeki özel mülkiyetin pozitif aşılması ve dolayısıyla insan özünün insan tarafından insan için gerçek sahiplenilmesi olarak komünizm; dolayısıyla, insanın kendine bir toplumsal (yani, insani) varlık olarak tamamıyla geri dönmesi olarak komünizm – bilinçli ve önceki gelişmelerin bütün zenginliği içerisinde başarılmış bir geri dönüş. Bu komünizm, eksiksiz gelişmiş bir natüralizm olarak, hümanizme; eksiksiz gelişmiş bir hümanizm olarak natüralizme eşittir; insan ile doğa ve insan ile insan arasındaki çatışmanın –varoluş ile öz, nesneleşme ile öz-doğrulama, özgürlük ile zorunluluk, birey ile tür arasındaki kavganın– gerçek çözümüdür. Komünizm tarihin bilmesinin çözümüdür ve kendisinin çözüm olduğunu bilir. (135)

Demos adı bu tür bir mesihçiliğe karşı benimsenmelidir. Komünizmin veya bir başka siyaset biçiminin hiçbir yorumu **çözüm** olarak benimsenemez. Böyle bir çözümün bizi vaat edilmiş topraklara ulaştıracağını da hiçbir şekilde varsayamayız. Yine de dünya-içinde-varlığımız, yani ötekilerle-birlikte-varlığımız tek başlangıç noktamızdır. İdiotizm kolektif olana ve paylaşılanla tamamıyla bağımlıdır, fakat her fırsatta bunu inkâr eder. Dünyalarımız göndergesel bütünlükler olarak atomcu bir şekilde anlaşıldıklarında gerçekten de hiçbir anlam ifade etmezler. Ekolojik bir perspektiften bakıldığında da, sınırları belli, yerel düzeyde kapalı mikro-çevreler fikri saçmadır. İktisaden, metaların fiyatı sorumluluğumuzu bütün gezegene yayan toplumsal bağımlılıklar içerir. Kıt kaynakların yönetimi de ancak en kör dogmanın inkâr edebileceği bir ortaklık üzerinden düşünmemizi zorunlu kılar. Küreselleşme ve zenginlik üretimi süreçlerindeki karşılıklık ve bağlantısallık düşünüldüğünde, yoksul ile zengin arasındaki büyüyen uçurumun etik olarak meşru gösterilebilecek hiçbir tarafı yoktur. Ekonomi açısından bakıldığında, bu durum, dünya ekonomisi son derece istikrarsız ticari dengelelere bağımlı hâle gelirken, kapitalist sistem içerisinde temel bir fay hattı olmayı sürdürür (Raghuram, 2010). İdiotizm bu tür birçok ortaklık anını yalnızca inkâr etmek amacıyla kullanır. İdiotizm, egemen birey adına atomlaştırır ve ardından bu atomizasyonu bütün gezegene uygular. Bu yüzden, 1. Bölüm'de de söylendiği gibi, idiotizm aynı zamanda globalizm, yani gezegenciliktir ve bu hâliyle totalitarizmin bütün ayırıcı özelliklerini bünyesinde barındırır. Bu noktaya gelinmiştir, çünkü en ortak yönümüzün yorumbilgisel durumumuz olduğu gerçeğini unutmuşuzdur; daha doğrusu yorumbilgisel durumumuz, malların ve hizmetlerin tarih-sonrası pazarında bireysel tüketici seçimlerinin yanılgılarla dolu dışavurumuna indirgenmiştir.

Bugünlerde demokrasi denen olgu, oligarşinin ilerlemesini sağlayan bir işletme tekniğinden ibarettir. Bu durumun reddedilmesi gerekir ve *demos* adına yeniden sahip çıkmak bu reddiyeenin bir parçasıdır. Bu hamle, idiotizmin kullanmaya devam edip hep inkâr ettiği kolektif (kamusal, toplumsal, ortak) zeminin kurtarılmasını temsil eder. *Demos*'un hem vatandaşlık hem de henüz sayılmayanlar olarak anlaşılmasına imkân tanıyacak şekilde kendi kendini yapı sökme uğrattığı gerçeğine dönersek, *demos* hem devletin işleyişinin ve düşünme, söyleme ve eyleme biçimlerinin verili dağılımının devamlılığını sağlayan, hem de bunu sarsıntıya uğratan, yani kimin ve neyin hesaba katılacağını değiştirenidir. Birinci işlev bağlamında söylersek, biçimsel demokrasinin dili idiotizmin muhafaza edilmesi bakımından vazgeçilmez bir rol oynar. Seçim, özgürlük ve bireysellikten dem vuran basmakalıp sözler idiotizmin sentaks ve gramerinin ayrılmaz parçalarıdır ama bu durumda bile *demos* direnişi kayda düşebilir, düşmelidir. 3. Bölüm'de gösterildiği gibi, özelleştirilmesine rağmen, para sisteminin temelini kamu oluşturmaktadır. Mary Mellor'un ileri sürdüğü gibi, özelleştirilmiş finans sistemini kurtaran "Wall Street sosyalizmi, özel finans mefhumunun bir hile olduğunu" gözler önüne sermiştir. "Özelleştirilmiş para, devletin ve ona ev sahipliği yapan geniş halk kesiminin müsaadesiyle varlığını sürdürebilmektedir" (2010: 162). Demokratik kapitalizm tabirindeki *demos*'un anlamı, bireylerin egemenliğine değil, tam tersine işaret eder. Özelleştirilmiş bir mübadele sistemi olarak kapitalizm, yalnızca devlet otoritesi tarafından güvence altına alınabildiği için işleyebilmektedir. Bunun gerçek anlamı ise, kapitalizmin yalnızca devletin halktan zorla vergi toplama kapasitesi sayesinde korunuyor olması sebebiyle işleyebildiğidir. Sürekli olarak özelleştirmenin önemini savunanlara, özelleştirilmiş mübadele sistemini nihai olarak mümkün

kılan ve güvence altına alanın, kamu ve halk –kolektivite– olduğu ve bunun bir sonucu olarak, özelleştirilmiş mübadelelerin yalnızca onu nihai olarak güvence altına alan varlığın yararına olması kaydıyla devam etmesi gerektiği hatırlatılmalıdır. Söz konusu varlık, ne bireydir, ne de bireyler arasındaki gevşek bir bağlantıdır. Bu varlık, karşılıklı sorumluluk üstlenmiş kolektivite, yani *demos*'tur. Bu teslim edilmediği takdirde, idiotizm var olmadığını iddia ettiği bir konakta asalak olarak yaşamayı sürdürecektir.

Demokratik kapitalizm, paradoksal olarak, hesabı bozan, sayımı sarsan ve dünyanın kapatılmasına meydan okuyan olarak *demos*'un ikinci anlamını inkâr eder. *Demos*, aynı anda, hem anarşik, hem biçim-verendir. Bütün sorgulamaları var eden hiçlikten doğar, fakat tahayyül edilmiş, gönderme, atama ve anlamla doldurulmuş bir dünyadan başka bir şekilde tezahür edemez. Demokratik kapitalizm varlığını tamamiyle her türlü kapatmayı reddeden, polemikçi ve sonsuz bir yaratıcılığa sahip hakikatin kanıtı niteliğindeki toplumsal imgeleme borçludur. Kendini demokratik olarak tanımlayan modern devletleri doğuran, *demos*'u devrimci an olarak gören bu yorumdur. İçinde yaşadığımız tarih-sonrası, hatta binyıl-sonrası zamanlarda devrim artık gayrimeşru görülmektedir. Elbette daha önce de ifade ettiğim gibi, *demos*'un varlığının kanıtı, dünya genelindeki her isyan ve toplumsal harekette görülebilir. Bu kanıt, benzer bir şekilde, Occupy hareketinde ve Arap Baharı'nda da görünür olmuştur. Yine de bu iki *demos* tezahürünü, olgusalıklarını hesaba katarak düşünürsek, birbirleriyle karıştırmamak gerekir. Öte yandan, burada esas sorun, bu tür toplumsal ve siyasal hareketlerin kolaylıkla parti, kavim veya ulus temelli dogmalara kayabilmeleri, yani başlangıcın başlaması kadar ani bir şekilde unutulabilmesidir. Bu devrimler, zaman içerisinde iktidarı ve hükümeti ele geçirenlerin özel menfaatlerini

de yansıtmaya başlayabilirler. İşte tam da bu sebeple, siyasal eylem, hakikatin polemik karakterini sürekli unutan metafizikten kendini arındırmalı ve alternatif yorumların süregelen varlığına kendini açmalıdır.

Vattimo ve Zabala'nın ileri sürdüğü gibi her teorik uğraş, çatışma bilincinin artırılması görevini üstlenmiştir (2011: 139). Liberalizm (gerek siyasal gerekse ekonomik biçimiyle) bu çatışmaya arabuluculuk etmeye çalışmıştır, fakat bireyi nihai zemin olarak vurgulaması sebebiyle, imkânsız kılmaya çalıştığını iddia ettiği dogmatik kapalılığa karşı kendini korumaktan tamamıyla acizdi. Benzer bir şekilde, pragmatizm, ötsel ve nihai hakikatlerden uzaklaşıp “işe yarayan”ı ön plana çıkarma çabasına karşın, kendini fayda, verimlilik ve nicelleştirme metafiziğinden ayrı tutamadı. Liberal ve pragmatik geleneklerden hâlâ öğrenebileceğimiz çok şey var, fakat demokratik siyasetin insan özgürlüğünün faaliyetinin ötesinde herhangi bir zeminin olmayışını tamamıyla benimsemesi gerekmektedir. Castoriadis'in dikkat çektiği gibi, her kurucu faaliyet bir kapalılık kurar, fakat demokratik siyaset her bir kapalılığın geçiciliğini ve yanılabilirliğini, daha doğrusu bu geçiciliğin iktidarın kullanımı üzerinden yapay olarak güçlendirildiğini anlamak zorundadır. *Demos* adına siyaset, bu tarz bir hiyerarşik iktidara karşı, her türlü önceden belirlenmiş kimlikten arınmış bir eşitlik mücadelesi olmalı; yorumlayıcı cepheleşme savunusu da yerleşik çıkarın savaşkanlığından kendini ayrı tutmalıdır.

O hâlde, gerçekten de bir devrime ihtiyaç vardır, fakat *demos* Tiqqun'un savunduğu türden bir savaş makinesi değildir (2011). Polemikçidir, fakat *polemos* fiziksel çatışmaya indirgenemez. Dünyayla olan ilişkimizde bir devrime ihtiyaç vardır – ki bu da nöbet değişiminden fazlasıdır. Bu yüzden, Vattimo ve Zabala'nın “silahlı kapitalizmi yenmenin imkânsız olduğu ve iktidarı şiddet kullanarak ele geçirmenin top-

lumsal açıdan ters tepeceği" (121) yönündeki iddialarını akılda tutmakta yarar vardır. Gerçekte silahlı kapitalizmin halk ile askerî-sınai kompleks arasındaki bir cephe savaşında yenilmesi imkânsız olmayabilir, fakat böyle bir halk ordusu oluşturulabilse dahi, iktidarı şiddetle devirme ihtiyacı, var olan dünyanın ne ölçüde parçalanacağı sorusunu doğurur. İktidarın halka teslim olabileceği iddiaları da artık var olmayan bir demokratik meşruiyet türüne gönderme yapar. Halkın "barışçıl protesto"nun ötesine geçen fiziksel direnişte bulunduğu anda meşruiyetten yoksun kaldığı bir çağda yaşıyoruz. İkincisi, temiz bir sayfa açmak ve vaat edilmiş topraklara ulaşmak için gereken şiddet düzeyini meşrulaştırma sorunu, bizleri kendi adlarına yapılan her türlü eylemi meşrulaştıran devrimci hareketler grubuna mahkûm etmektedir. Birkaç kez vurguladığım gibi, gerekli bağlılığı sağlayıp da devrimi güvence altına alınmasının ardından her türlü muhalefete karşı canla başla koruma ihtiyacını hissetmemek zordur. Böylesi bir savaşa karşı gereken devrim, her türlü dogmaya karşı koyan, her nihai zemini veya temeli reddeden *polemos*'un faal hâle getirilmesidir. Bu bağlamda, yine Vattimo ve Zabala bu tarz bir polemikçi komünizme uygun bir tanımda bulunurlar: "Komünizmin 'sınıfsız' toplum vaadi, 'tahakkümsüz' toplum, yani [...] dayatılmış bir biricik hakikat ve zorunlu ortodoksinin bulunmadığı bir toplum olarak yorumlanmalıdır" (116). Bu da bizi hakikatin siyaseti meselesine ve üniversitenin bu polemikçi ilkenin kurtarılmasında oynayabileceği role getirir.

İşletmeciliğe dair 4. Bölüm'de değinilen argümana uygun olarak, idiotizme karşı direnişin, idiotizmin toplumsal alanı kuşatmasına olanak tanıyan her bir toplumsal birimde gerçekleşmesi gerekir. Üniversite, çeşitli bilimsel ve teknolojik yenilikler üzerinden daima ekonomiye ve sanayiye doğrudan katkı sunmuştur. Dolaylı olarak, bir tür bilgi hiyerarşi-

sini ve buna eşlik eden yerleşmiş sınıf pozisyonlarını muhafaza ederek toplumsal yönetime katkı sunmakla da görevlendirilmiştir. Buna karşın, üniversite, büyük çapta toplumsal değişime katkı sunacak şekilde heterodoks düşüncenin ve radikal bilginin üreticisi de olmuştur. İdiotizmin önemli bileşenlerinden biri de, “performativite” (Lyotard, 1984) mantığını bütün akademik uğraşlara yedirmek suretiyle, doğa bilimlerindeki araştırmaların giderek metalaştırılabilir nihai ürünler ve teknolojik yan ürünler üretme ihtiyacı çerçevesinde sürdürülmesi, insan ve toplum bilimlerindeki araştırmaların ise kanıtlanabilir sosyo-ekonomik “etki” üretmeleri talebi çerçevesinde bu alanın gerçek eleştirel potansiyelini tamamıyla ortadan kaldırmaya da azaltacak şekilde yürütülmesidir. Özetle, bir araştırma, mevcut sosyo-ekonomik sisteme veya iktidar düzenine artan verimlilikle doğrudan katkı sağlayamıyorsa, geçersizdir.

Elbette, üniversitenin idiotizmin ideolojik pratiklerine topyekûn dâhil edilmesi, idiotizmin hâkimiyetinin sürmesi açısından çok önemlidir. Dogmatik grup düşüncesinin bir nebze dışında kalabilmiş tek demokratik kurum olarak üniversitelere ve çalışanlarına diz çöktürmek elzemdir. Üniversitelerin şirket-tüketici modelini giderek benimsemeleriyle birlikte, akademisyenlerin acilen ihtiyaç duyulan türde meydan okuyucu işler üretecek zamanı ve mekânı bulmaları giderek zorlaşmaktadır. Birçok gazetecinin yaptığı mükemmel işe ve sergilediği açık cesarete rağmen, medya idiotizmin yaygınlığının giderek bir parçası hâline gelmiş ve biçimsel demokrasi veya finans sermayesinin geçerliliğini ciddi olarak sorgulayabilecek bir haber bulmayı neredeyse imkânsız kılacak boyutta yeni sağduyunun doğrulayıcı dilini pürüzsüz bir şekilde benimsemiştir. Özgür basının serbest seçimlerin ve serbest girişimin tanrılarına meydan okumadığı sürece her şeyi yayımlayabileceği hissedilmektedir. Yalnız-

ca Murdoch'ların "aşağılanması"ndan ibaret acıklı bir tema-şa vardır – ki bu da çağdaş yönetişimin doğası, yani oligarşinin işlemlerini ifşa etmek yerine, oligarşinin hâlâ demokrasiye tabi tutulduğu gibi absürt bir fikri desteklemektedir.

Bu şartlar altında üniversite, hâlâ başka yerlerde ifade edilen çeşitli reddiyelere destek verebilecek, kritik öneme sahip bir kurumdur. Ironik bir biçimde sermayenin çağdaş formasyonunu etkili bir eleştiriye tabi tutma kapasitesine sahip olan tek kamusal kurum, şu sıralar, özellikle de Birleşik Krallık'ta, büyük miktarda kamu parası, söz konusu formasyonu felaket boyutundaki iflasından kurtarmaya aktarıldığı için, mali destekten yoksun bırakılmaktadır. Üniversite, yönetişim yapıları içerisindeki rolünü daima heterodoks bilgi üretmesiyle belirleyen bir kamu kurumu olduğundan, *demo*s adının taşıdığı sarsıntıya uğratma kapasitesi ve yaratıcılıkla çok güçlü bir bağı vardır ve polemikçi bir hakikat kavramının göstergesi olan yorumlayıcı cepheleşmeyi en açık biçimde örnekleyen kurumdur. Bu, en çok, araştırma nesnesini kendi varlığını mesele eden varlık oluşturan insan bilimleri alanında gözlemlenir. Birleşik Krallık'ta özellikle insan bilimlerinin gerçek dünya uygulamalarından yoksun olmaları sebebiyle saldırıya uğraması şaşırtıcı değildir. İnsan bilimlerinin konusunun kim olduğumuz ve birlikte nasıl yaşamamız gerektiği sorularını açığa çıkaran yaşam ile dünya arasındaki boşluktan doğduğu bir şekilde unutulur. İnsan bilimleri, bu yönüyle, idiotizmin merkezindeki realizmin karşısında yer alır. Bu tür soruların nihai olarak cevaplandırıldığı iddiasını taşıyan bir çağda, insan bilimleri araştırmaları sıklıkla bir baş ağrısı veya güya çoktan "halledilmiş" konular üzerine çağdışı düşünceler olarak temsil edilir.

İnsan yaşamı ne kadar kapatılsa, düzenlense ve işletilse de sürekli yeni sorgulamaları doğuracak bu boşluğun pratikteki benzeri, John Holloway'in çağdaş kapitalizmin pürüz-

süz yüzeyinde bulduğu çatlaklardır. Holloway de doğrudan bir saldırı çağrısından kaçınmaktadır. Bunun yerine, mevcut formasyon karşısında en iyi savunmanın “sıradan isyanların karşılıklı rezonansı” olduğunu savunur (2010: 258). Mevcut çatlakları farklı şeyler yapmak için kullanmak suretiyle “kapatılanı açma” çağrısında bulunur: “Boşluklar oluşturun [...]. Çatlaklar yaratın ve bırakın genişlesinler [...], bırakın birlikte ilerlesinler” (261). İnsanlar arasında metalaştırılmamış ve artı değer üretimine yol açmayan bir etkileşimin olduğu her yerde, kapitalist mübadele ilişkilerinin yeknesaklığında bir çatlak oluşur. Aynı şekilde, dünyada her şeyin yolunda olmadığına dair bir sezginin sessizce kıpırdadığı her yerde, *demos*'un özündeki polemikçi hakikat de tezahür eder ve üniversitenin bu sorgulamanın filizlenmesine yardımcı olmak açısından oynayacağı önemli bir rol vardır. Bu, üniversitenin yeni bir bilgi türünü üretme ve yayma çabasına girişmesi zorunluluğuna işaret etmez, ama dünyanın bir soruna dönüştüğü mekânların yaratılmasına yardımcı olmalıdır. Dolayısıyla, bu mekânlar, yalnızca bilginin gelişmesini sağlayan mekânlar değil, dünya-içindeki-varlığımızı sorguladığımız yerlerdir.

Holloway, pek üzerinde durmadan söyler gibi yazdığı bir satırda, “çatlaklarda yaşayan budalalardan” biri olduğu için mutlu olduğunu ifade eder (253). Ancak budalalar daha büyük bir rol üstlenmelidirler. Çağdaş iktidarı vücuda getiren idiota, aptala karşı, budalanın hepten geri dönüşünü talep etmeliyiz. Budala, bir deli olarak hastalıklı ilan edilip, hastaneye kaldırılıp hapsedilmeden önce, egemenin yanında otururdu. İnsana özgü kibri ve kişinin sahip olduğu iktidarın büyüüne esir düşmesinin doğurduğu tehlikeleri hatırlatan bir figürdü. Artık budalaya saray eğlencesi ve temaşayla bağlantılı olarak bir soytarı gözüyle bakma eğilimi hâkimdir. Hâlbuki budala esasen bilginin sınırlarının ve dün-

yanın her an altüst olabileceği olgusunun simgesiydi. Dolaşısıyla, budala, dünyanın bir abis üzerine kurulduğunu anlatan polemikçi hakikati anlatıyordu. Budalanın, aynı zamanda, bütün insan uğraşlarının ana unsuru olan yolculuk yapma fikrini temsilen gezgincilik ve evsizlik hâliyle güçlü kültürel bağları vardı, ve otoriteyle dalga geçen toplu kutlamaların merkezindeydi (Bakhtin, 1984). Yolculuk artık güya sona erdiğinden ve piyasanın gölgesinde kalıcı, evrensel uygulanabilirliği olan bir ev inşa ediyor olduğumuzdan, budaladan kurtulduk. İdiotlar ise, arz ve talep yasalarının ötesinde bilinecek bir şey olmadığı düşüncesiyle hâllerinden memnunar, pırıl pırıllar. Buradaki tek avantaj, idiotizmin uzağı görememesi ve kurtulduğunu sandığı budalanın hiçbir yere gitmediğinin, serbestçe dolanmak üzere serbest bırakıldığının ve çatlakları keşfe çıktığının farkında olmamasıdır. İnsan bilimleri alanında yapılacak araştırmalar da budalanın peşinden aynı keşfe çıkmalı, dünyanın temsillerinde ve dünyanın işletilmesinde başvurulmuş söylemsel pratiklerde beliren her bir çatlağı açmalıdırlar. Öğretim de budalanın yolunda gitmelidir. Bill Readings'ın *Virane Üniversite* adlı çalışmasında epistemoloji ile ontoloji arasındaki farka dikkat çekerek belirttiği gibi, kendimizi ve öğrencilerimizi günün sonunda idiotizm kadar dogmatikleşebilecek alternatif bir siyasal program etrafında yeniden merkezî bir konuma getirmeye çalışmamalıyız; bilakis, *merkezsizleşmeliyiz* (Readings, 1997: 153). Readings, özellikle Lyotard'ı çağrıştıran bir tarzda, uyumsuzluk, heterojenlik ve farklılık bilincimizi yükseltmemiz, hakikat adına yapılan bildirilerden ziyade, adalet arayışından doğan yükümlülük ve sorumluluklarımıza odaklanmamız gerektiğini savunur, fakat aynı şekilde, gerek araştırma gerekse öğretim alanındaki uğraşlarımızı *demos* adını alan polemikçi hakikat etrafında merkezsizleştirmemiz gerektiği de söylenebilir.

- Ahamed, Liaquat (2010) *Lords of Finance*, Londra: William Heinemann.
- Akerlof, George A. ve Robert J. Shiller (2009) *Animal Spirits: How Human Psychology Drives the Economy, and Why it Matters for Global Capitalism*, Princeton: Princeton University Press. [Akerlof, George A. ve Robert J. Shiller (2010) *Hayvansal Güdüler: İnsan Psikolojisi Ekonomiye Nasıl Yönlendirir ve Küresel Kapitalizm için N için önemlidir*, ev. Neenur Domaniç, Levent Konyar İstanbul: Scala Yayıncılık.]
- Althusser, Louis (1984) "Ideology and Ideological State Apparatuses", *Essays on Ideology*, Londra, Verso. [Althusser, Louis (2003) *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları* İstanbul: İthaki Yayınları.]
- Althusser, Louis (2003) *The Humanist Controversy and Other Writings*, François Metheron (der.), Londra: Verso.
- Aristotle (1998) *The Metaphysics*, Londra: Penguin.
- Aristotle (1987) *De Anima (On the Soul)*, Londra: Penguin.
- Badiou, Alain (2001) *Ethics: An Essay on the Understanding of Evil*, Londra: Verso. [Badiou, Alain (2013) *Etik: Ktlk Kavrayışı zerine Bir Deneme*, ev. Tuncay Birkan, İstanbul: Metis Yayınları.]
- Bakhtin, Mikhael (1984) *Rabelais and his World*, Bloomington: Indiana University Press. [Bahtin, Mihail (2009) *Rabelais ve Dnyası*, ev. iek ztek, İstanbul: Ayrintı Yayınları.]
- Barthes, Roland (1973) *Mythologies*, Londra: Paladin Books.
- Bataille, George (1989) *Theory of Religion*, New York: Zone Books. [Bataille, George (1997) *Din Kuramı*, ev. Mukadder Yakupoğlu, İstanbul: Gebe Yayınları.]
- Beck, Ulrich (1999) *What is Globalization?* Cambridge: Polity Press.
- Bellamy, John ve Fred Magdoff (2009) *The Great Financial Crisis*, New York: Monthly Review Press.

- Berardi, Franco (2009) *The Soul at Work: From Alienation to Autonomy*, New York: Semiotext(e). [Berardi, Franco (2012) *Ruh İşbaşında: Yabancılaşmadan Otonomiye*, Çev. Fırat Genç, İstanbul: Metis Yayınları.]
- Bull, Michael (2000) *Sounding Out the City*, Oxford: Berg.
- Carey, James (1989) *Communication as Culture*, Boston: Unwin Hyman.
- Castoriadis, Cornelius (1987) *The Imaginary Institution of Society*, Cambridge: Polity Press. [Castoriadis, Cornelius (2011) *Toplum Imgeleminde Kendini Nasıl Kurar?* Çev. Işık Ergüden, İstanbul: İletişim Yayınları.]
- Castoriadis, Cornelius (1991) *Philosophy, Politics, Autonomy: Essays in Political Philosophy*, New York: Oxford University Press.
- Castoriadis, Cornelius (1997) *World in Fragments: Writings on Politics, Society, Psychoanalysis, and the Imagination*, Stanford: Stanford University Press.
- Cohen, Stanley ve Laurie Taylor (1992) *Escape Attempts: The Theory and Practice of Resistance in Everyday Life*, Londra: Routledge.
- Cooper, Melinda (2008) *Life as Surplus: Biotechnology and Capitalism in the Neoliberal Era*, Seattle: University of Washington Press.
- Critchley, Simon (2007) *Infinitely Demanding: Ethics of Commitment, Politics of Resistance*, Londra: Verso. [Critchley, Simon (2010) *Sonsuz Talep: Bağlanma Etiği, Direniş Siyaseti* Çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Metis Yayıncılık.]
- Curtis, Neal (2001) *Against Autonomy: Lyotard, Judgement and Action*, Aldershot: Ashgate Publishing.
- Curtis, Neal (2006) *War and Social Theory: World, Value, Identity*, Basingstoke: Palgrave.
- Dean, Jodi (2002) *Publicity's Secret: How Technoculture Capitalizes on Democracy*, Ithaca: Cornell University Press.
- Dean, Jodi (2009) *Democracy and Other Neoliberal Fantasies: Communicative Capitalism and Left Politics*, Durham NC: Duke University Press.
- DeLanda, Manuel (1991) *War in the Age of Intelligent Machines*. New York: Zone Books.
- Deleuze, Gilles (1992) "Postscript to the Societies of Control", *October*, 59. cilt, Kış, 1992.
- DeMartino, George (2000) *Global Economy, Global Justice: Theoretical and Policy Alternatives to Neoliberalism*. Londra: Routledge.
- Enteman, Willard F. (1993) *Managerialism: The Emergence of a New Ideology*, Madison: University of Wisconsin Press.
- Fried, Gregory (2000) *Heidegger's Polemos: From Being to Politics*, New Haven: Yale University Press.
- Friedman, Milton (1966) *Essays in Positive Economics*, Chicago: University of Chicago Press.
- Friedman, Milton ve Anna Jacobson Schwartz (1971) *A Monetary History of the United States, 1867-1960*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Friedman, Milton (2002) *Capitalism and Freedom*, Chicago: University of Chicago Press.

- Fukuyama, Francis (1992) *The End of History and the Last Man*, Londra: Penguin Books. [Fukuyama, Francis (2015), *Tarihin Sonu ve Son İnsan*, Çev. Zülfü Dicleli, İstanbul: Profil Yayıncılık.]
- Galbraith, John Kenneth (2009) *The Economics of Innocent Fraud*, Londra: Penguin Books.
- Gramsci, Antonio (1971) *Selections from the Prison Notebooks*, Londra: Lawrence and Wishart.
- Greenspan, Alan (1967) "Antitrust' in Ayn Rand", *Capitalism: The Unknown Ideal*, New York: Signet.
- Habermas, Jürgen (1992) *The Structural Transformation of the Public Sphere*, Cambridge: Polity Press. [Habermas, Jürgen (2014) *Kamusal Hayatın Yapısal Dönüşümü*, Çev. Tanıl Bora, Mithat Sancar, İstanbul: İletişim Yayınları.]
- Hardt, Michael ve Antonio Negri (2000) *Multitude*, Cambridge, MA: Harvard University Press. [Hardt, Michael ve Antonio Negri (2004) *Çokluk*, Çev. Barış Yıldırım, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.]
- Harvey, D. (1999) *The Limits of Capital*, Londra: Verso Books. [Harvey, D. (2000) *Sermayenin Sınırları*, Çev. Utku Balaban, İstanbul: Tan Kitabevi Yayınları.]
- Harvey, D. (2003) *The New Imperialism*, Oxford: Oxford University Press. [Harvey, D. (2004) *Yeni Emperyalizm*, İstanbul: Everest Yayınları.]
- Harvey, D. (2005) *A Brief History of Neoliberalism*, Oxford: Oxford University Press.
- Harvey, D. (2010) *The Enigma of Capital*, Londra: Profile Books. [Harvey, D. (2012) *Sermaye Muamması*, Çev. Sungur Savran, İstanbul: Sel Yayıncılık.]
- Hayek, F.A. (2007) *The Road to Serfdom*, Chicago: University of Chicago Press. [Hayek, F. A. (2014) *Kölelik Yolu*, Çev. Turhan Feyzioğlu, Yıldırım Arsan, Atilla Yayla, İstanbul: Liberte Yayınları.]
- Heidegger, Martin (1962) *Being and Time*, Oxford: Basil Blackwell. [Heidegger, Martin (2008) *Varlık ve Zaman*, Çev. Kaan H. Ökten, İstanbul: Agora Kitaplığı.]
- Heidegger, Martin (1993) *Basic Concepts*, Bloomington: Indiana University Press.
- Heidegger, Martin (1995) *The Fundamental Concepts of Metaphysics*, Bloomington: Indiana University Press.
- Heidegger, Martin (1996) *Being and Time*, New York: SUNY Press.
- Heidegger, Martin (1996) *Hölderlin's Hymn "The Ister"*, Bloomington: Indiana University Press.
- Heidegger, Martin (1998) *Pathmarks*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Heidegger, Martin (1999) *Ontology - The Hermeneutics of Facticity*, Bloomington: Indiana University Press.
- Heidegger, Martin (2001) *Phenomenological Interpretations of Aristotle*, Bloomington: Indiana University Press.
- Heidegger, Martin (2002) *Off The Beaten Track*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Hirst, Paul (2001) *War and Power in the 21st Century*, Cambridge: Polity Press.
- Holloway, John (2010) *Crack Capitalism*, Londra: Pluto Press. [Holloway, John (2011) *Kapitalizmde Çatlaklar Yaratmak*, Çev. Eylem Canaslan, Sinem Özer, Bülent Doğan, Barış Özçorlu, İstanbul: Otonom Yayıncılık.]

- Hosking, Geoffrey (2010) *Trust: Money, Markets and Society*, Londra: Seagull Books.
- Johnson, Simon ve James Kwak (2010) *13 Bankers: The Wall Street Takeover and the Next Financial Meltdown*, New York: Pantheon Books.
- Joxe, Alain (2002) *Empire of Disorder*. New York: Semiotext(e). [Joxe, Alain (2003) *Kaos İmparatorluğu*, Çev. Işık Ergüden, İstanbul: İletişim Yayınları.]
- Kagan, Robert (2008) *The Return of History and the End of Dreams*, New York: Alfred A. Knopf. [Kagan, Robert (2014) *Tarihin Geri Dönüşü ve Rüyaların Sonu*, Çev. Bırol Akgün, Nezir Akyeşilmen, İstanbul: Orion Kitabevi.]
- Klein, Naomi (2007) *The Shock Doctrine: The Rise of Disaster Capitalism*, Londra: Penguin. [Klein, Naomi (2010) *Şok Doktrini: Felaket Kapitalizminin Yükselişi*, Çev. Selim Özgül, İstanbul: Agora Yayınları.]
- Krugman, Paul (2008) *The Return of Depression Economics and the Crisis of 2008*, New York: Allen Lane. [Krugman, Paul (2010) *Bunalım Ekonomisinin Geri Dönüşü ve Küresel Kriz*, Çev. Neşenur Domaniç, İstanbul: Literatür Yayıncılık.]
- Lanchester, J. (2010) *Whoops! Why Everyone Owes Everyone and No One Can Pay*, Londra: Penguin Books.
- Lee, Martyn J. (1993) *Consumer Culture Reborn: The Cultural Politics of Consumption*, Londra: Routledge.
- Leiss, William ve diğerleri (2005) *Social Consumption in Advertising: Consumption in the Mediated Marketplace*, Londra: Routledge.
- Liu, Lydia (2011) *The Freudian Robot: Digital Media and the Future of the Unconscious*, Chicago: University of Chicago Press.
- Locke, John (1952) *The Second Treatise of Government*, Indianapolis: Bobbs-Merrill. [Locke, John (2004) *Hükümet Üzerine İkinci İnceleme*, Çev. Fahri Bakırcı, İstanbul: Ebabel Yayınları.]
- Lyotard, Jean-François (1984) *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, Manchester: University of Manchester Press. [Lyotard, Jean-François (2013) *Post-modern Durum*, Çev. İsmet Birkan, İstanbul: Bilgeşay Yayıncılık.]
- Marazzi, Christian (2008) *Capital and Language: From the New Economy to the War Economy*, New York: Semiotext(e). [Marazzi, Christian (2010) *Sermaye ve Dil*, Çev. Ahmet Ergenç, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.]
- Marazzi, Christian (2010) *The Violence of Financial Capital*, New York: Semiotext(e).
- Marx, Karl (1970) *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, Londra: Lawrence and Wishart Ltd. [Marx, Karl (2000) *1844 El Yazmaları*, Çev. Murat Belge, İstanbul: Birikim Yayınları.]
- McDonagh, Patrick (2008) *Idiocy: A Cultural History*, Liverpool: Liverpool University Press.
- McGuigan, Jim (2009) *Cool Capitalism*, Londra: Pluto Press.
- McMurtry, John (2002) *Value Wars: The Global Market Versus the Life Economy*, Londra: Pluto Press.
- Mellor, Mary (2010) *The Future of Money*, Londra: Pluto Press.
- Miller, Daniel (2001) "The Poverty of Morality", *Journal of Consumer Culture*, 1. cilt, 2. sayı, Temmuz 2001.

- Mouffe, Chantal (1993) *The Return of the Political*, Londra: Verso. [Mouffe, Chantal (2010) *Siyasetin Dönüşü*, Çev. Fahri Bakırcı, Ali Çolak, İstanbul: Epos Yayınları.]
- Newman, F.W. (1856) *The Iliad of Homer*, Londra: Walton and Maberly.
- Nietzsche, Friedrich (1968) *The Will to Power*, New York: Vintage Books. [Nietzsche, Friedrich (2010) *Güç İstenci*, Çev. Nilüfer Epçeli, İstanbul: Say Yayınları.]
- Nietzsche, Friedrich (1989) *Beyond Good and Evil: Prelude to a Philosophy of the Future*, New York: Vintage Books. [Nietzsche, Friedrich (2003) *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, Çev. Ahmet İnam, İstanbul: Say Yayınları.]
- Pariser, Eli (2011) *The Filter Bubble: What the Internet is Hiding from You*, Londra: Penguin/ Viking.
- Patočka, Jan (1996) *Heretical Essays in the Philosophy of History*, Chicago: Open Court.
- Polt, Richard (2007) "Beyond Struggle and Power: Heidegger's Secret Resistance", *Interpretation*, 35. cilt, 1. sayı, Güz 2007, 11-40.
- Potts, Tracey (2010) "Mobile Technology and the Everyday", unpublished research paper, Centre for Critical Theory, University of Nottingham.
- Quiggin, John (2010) *Zombie Economics: How Dead Ideas Still Walk Among Us*, Princeton: Princeton University Press.
- Raghuram, Rajan, G. (2010) *Fault Lines: How Hidden Fractures Still Threaten the World Economy*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Rancière, Jacques (1999) *Disagreement: Politics and Philosophy*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Rancière, Jacques (2006) *The Hatred of Democracy*, Londra: Verso. [Rancière, Jacques (2014) *Demokrasi Neferi*, Çev. Utku Özmakas, İstanbul: İletişim Yayınları.]
- Rand, Ayn (1964) *The Virtue of Selfishness*, New York: Signet. [Rand, Ayn (2006) *Bencillğin Erdemi*, İstanbul: Plato Film.]
- Rand, Ayn (1967) *Capitalism: The Unknown Ideal*, New York: Signet.
- Readings, Bill (1997) *The University in Ruins*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Robinson, T.M. (1987) *Heraclitus: Fragments*, Toronto: University of Toronto Press. [Herakleitos (2005) *Fragmanlar*, Çev. Cengiz Çakmak, İstanbul: Kabalıcı Yayınları.]
- Robinson, William I. (2004) *A Theory of Global Capitalism: Production, Class, and State in a Transnational World*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Scahill, Jeremy (2007) *Blackwater: The Rise of the World's Most Powerful Mercenary Army*, New York: Serpent's Tail.
- Schattschneider, Elmer E. (1960) *The Semi-Sovereign People: A Realist's View of Democracy in America*, New York: Holt, Reinhart and Winston.
- Schramm, Wilbur (1971) "The Nature of Communication Between Humans", *The Process and Effects of Mass Communication*, gözden geçirilmiş baskı, der. Wilbur Schramm ve Donald F. Roberts, Urbana: University of Illinois Press.
- Sennett, Richard (2002) *The Fall of Public Man*, Londra: Penguin Books. [Sennett, Richard (1996) *Kamusal İnsanın Çöküşü*, Çev. Serpil Durak, Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.]

- Sennett, Richard (2006) *The Culture of the New Capitalism*, New Haven: Yale University Press. [Sennett, Richard (2009) *Yeni Kapitalizmin Kùltürü*, Çev. Aylin Onacak, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.]
- Shiva, Vandana (2000) *Stolen Harvest: The Hijacking of the Global Food Supply*, Londra: Zed Books. [Shiva, Vandana (2006) *Çalınmış Hasat: Küresel Gıda Soygunu*, Çev. Ali Sıysel İstanbul: BGST.]
- Shiva, Vandana (2003) "Food Rights, Free Trade and Fascism", *Globalizing Rights*, Matthew J. Gibney (der.), Oxford: Oxford University Press.
- Sinclair, Timothy J. (2005) *The New Masters of Capital: American Bond Rating Agencies and the Politics of Creditworthiness*, Ithaca: Cornell University Press.
- Sklair, Leslie (2000) *The Transnational Capitalist Class*, Oxford: Blackwell Publishers.
- Slater, Don (1997) *Consumer Culture and Modernity*, Cambridge: Polity Press.
- Smith, Adam (1998) *Wealth of Nations*, Oxford: Oxford University Press. [Smith, Adam (2006) *Milletlerin Zenginliği*, Çev. Haldun Derin, İstanbul: İş Bankası Kùltür Yayınları.]
- Social Finance (2009) "Social Impact Bonds: Rethinking Finance for Social Outcomes", Social Finance, Ağustos, 2009, www.socialfinance.org.uk/resources/social-finance/social-impact-bonds
- Southwood, Ivor (2011) *Non-Stop Inertia*, Winchester: Zero Books.
- Stirner, Max (1993) *The Ego and Its Own*, Londra: Rebel Press. [Stirner, Max (2013) *Biricik ve Mùlkiyeti*, Çev. Selma Türkis Noyan, İstanbul: Kaos Yayınları.]
- Tiqqun (2011) *This is Not a Program*, New York: Semiotext(e).
- Turkle, Sherry (1995) *Life on the Screen: Identity in the Age of the Internet*, Londra: Phoenix.
- Turkle, Sherry (2011) *Alone Together: Why We Expect More from Technology and Less from Each Other*, New York: Basic Books.
- Vattimo, Gianni, ve Santiago Zabala (2011) *Hermeneutic Communism: From Heidegger to Marx*, New York: Columbia University Press. [Vattimo, Gianni ve Santiago Zabala (2012) *Hermeneutik Komünizm: Heidegger'den Marx'a*, Çev. Erhan Koçlu, İstanbul: Monokl Yayınları.]
- Williams, Raymond (1965) *The Long Revolution*, Londra: Pelican Books.
- Williams, Raymond (1974) *Television: Technology and Cultural Form*, Londra: Fontana. [Williams, Raymond (2003) *Televizyon, Teknoloji ve Kùltürel Biçim*, Çev. Ahmet Ulvi Türkbağ, Ankara: Dost Kitabevi.]
- Žižek, Slavoj (2005) *Interrogating the Real*, Londra: Continuum.

“...idios, kişisel alana, özel olana, kişinin kendisinin olana işaret eder. Dolayısıyla, özel mülkiyet veya kişisel eşyalardan söz etmek için de kullanılabilir. Benim kullandığım anlamıyla idiotizm terimi, özel mülkiyetin serbest kullanımının, yani ekonomik özgürlüğün, medeni özgürlüğün zorunlu koşulu olduğu yönündeki inancın hâkim olduğu duruma işaret eder. Idios kelimesinin bu birinci anlamı, dış ile iç arasında bir sınır çizen ve böylece farklı ve ayrı bir şeyi temsil eden kapallığı, yani mahremiyet yan anlamını da içerir.”

Özel olan ve özel mülk olan arasında kurulan ilişki, yalnızca ideolojik bir baskı meydana getirmiyor. Bu tarif, ekonomik alanın tahakkümü altına alınmış hayatların, özelin önceliği ve yüceltilmesi karşısında geri çekilmek zorunda olduğunu da zihinlerimize kazıyor. Böylece kolektif olanda adeta ontolojik bir kötülük olduğu fikri kendisine oldukça geniş bir yer açıyor.

Neal Curtis *Idiotizm*'de, özel olanın biricikliğini vurgulayarak yükselen iktisat ideolojisinin kapsamını, niye bu kadar etkili olabildiğini felsefi, psikolojik, siyasi ve kültürel uzantılarıyla birlikte ele alıyor. Kavramın içerdiği kapallılık fikrinden hareketle mülkiyetin özel kullanım için güvence altına alınmasının temel yöntemlerinden birinin, ortakça sahip olunan kamu kaynaklarının kapatılması üzerinden özel olanın yaratılması olduğunu gösteriyor.

Idiotizm, “özel”e, “özel mülkiyet”e ve “özelleştirme”ye çığıncasına bağlanmanın ardındaki mantığı ilmek ilmek çözen, çarpıcı bir meydana okuma....

