

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>

ANTONIO NEGRI

PORSELEN YAPIMI

POLİTİKANIN YENİ BİR GRAMERİ İÇİN

Fransızcadan Çeviren: Elyasa Koytak



MONOKL

ANTONIO NEGRI

PORSELEEN YAPIMI

“*Öğün*”



Ücretsiz

Antonio Negri

Porselen Yapımı - Politikanın Yeni Bir Grameri İçin

1933 yılında İtalya'nın Padua kentinde doğdu. Küreselleşme ve İmparatorluk çözümlemeleri ile dünya entelektüel çevrelerinde büyük fırtınalar koparan *İmparatorluk* ve *Çokluk* adlı yapıtları Michael Hardt ile birlikte kaleme aldı. Karşı-impatorluk ve direniş biçimleri adı altında yaptığı çözümlemelerde maddi olmayan emek, Özgür Kuş ve Çokluk olarak Yoksul'u öne çıkardı. Yazdığı onlarca yapıtta ve yüzlerce makalede yaşamın devrimci arzu ve peygambersi söylem temelinde yeniden üretilişini, praksisin yeni ufkunu Spinoza'dan aldığı esinlerle bir çok yapıtında konu etti. Spinoza'nın yanı sıra çalışmaları Marx, Foucault ve Deleuze-Guattari ikilisiyle çarpıcı yakınlıklar ve diyaloglar sergiledi. Biyo-politikadan virtüele, köksaplardan cüçüklere ve iktidarın modern disiplinci yapısından post-modern gözetlemeci yapıma, imparatorluğun içkin akışlarından kapitalizmin tüzel dayanaklarına kadar yeni bir küresel iktidar çözümlemesi geliştirdi. En temelinde, Yoksul'u yeni üretimin ve çokluk içinde tekillik edinmelerin, yeni bir dünyanın koşulu ve olanağı olarak sundu. Hiçbir dışarısının ve merkezin var olmadığı küresel akış, melezleşme ve sınırsız emek sömürüsü düzleminin karşısına devrimci öznellikleri ve Karşı-İmparatorluğu çıkardı. Marx'ın yaşlı köstebeğinin yerine Deleuze'ün yılanı kıvrılışını yeni mücadele biçimi olarak koydu. Yalnızca Tanrı'nın değil, doğadan ayrı ve aşkın bir göndermesi bulunan insan fikrini de reddetti ve doğa ile aynı düzlemdeki Spinozacı bir insan söylemini gündeme getirdi. Machiavelli'nin siyasi görüşlerini de yeniden ele aldı ve içkinlik açısından günümüze uyarladı. Halen dünyanın dört bir yanında konferanslar vermekte, küreselleşmenin sömürü düzenine karşı tekilliklerden örülü yeni bir uzam için devrimci, özgürlükçü söylemlerde bulunmaktadır.

Monokl'daki diğer kitapları:

- *Direniş Üçlemesi*
- *Porselen Yapımı: Politikanın Yeni Bir Grameri İçin*
- *Sürgün*
- *Sanat ve Çokluk*

MonoKL Yayınları

- 1- Ahmet Soysal
İlke Olarak Yaşam Üstüne Notlar ya da Mini-Etika
- 2- Jean-Luc Nancy
Demokrasinin Hakikati
- 3- Jean-François Lyotard
Pagan Eğitimler
- 4- Ahmet Soysal
Birlikte ve Başka I ve II
- 5- Thomas de Quincey
Immanuel Kant'ın Son Günleri
- 6- Jean-Luc Nancy
Tanrı, Adalet, Aşk, Güzellik: Dört Küçük Konferans
- 7- Emmanuel Levinas
Maurice Blanchot Üstüne
- 8- Michel Henry
Marx'a Göre Sosyalizm
- 9- Arthur Machen
Büyük Tanrı Pan - En Derindeki Işık
- 10- Sheckley, Clarke, Doyle, Asimov
Yamuk Bakan Öyküler (seçki)
- 11- Marguerite Duras
Yıkamak Diyor Kadın
- 12- Giorgio Agamben
Dünyevileştirmeler
- 13- Hervé Le Tellier
Bar Sonatları
- 14- Alain Badiou
Felsefe ile Politika
Arasındaki Gizemli İlişki
- 15- Alain Badiou
Sonlu ve Sonsuz
- 16- Alain Badiou - Barbara Cassin
Heidegger. Nazizm, Kadınlar, Felsefe
- 17- Alain Badiou
Tarihin Uyanışı
- 18- Dionys Mascolo
Aşk Üstüne
- 19- Peter Sloterdijk
Derrida, Bir Mısırlı
- 20- Ahmet Soysal
İtkisel Mantık

- 21- Jean-Luc Nancy
Gitmek/Yola Çıkış
- 22- Giorgio Agamben
Dispozitif Nedir? Dost
- 23-Felix Guattari
Franz Kafka'nın Altmış Beş Düşü
- 24- Robert E. Howard
Almuric
- 25- Christian Bobin
Eksik Parça
- 26- Juan Pablo Villalobos
Tavşan Deliğinde Fiesta
- 27- Giovanni Papini
Düşsel Konçerto Cilt I
- 28- Hervé Le Tellier
Aşktan Bu Kaar
- 29- Peter Ackroyd
Platon Günlükleri
- 30- Vladimir Jankélevitch
Ölümü Düşünmek
- 31- Jacques Lacan
Benim Öğrettiklerim
- 32- Bernard Stiegler
Politik Ekonominin Yeni Bir Eleştirisi İçin
- 33- Giorgio Agamben
Şeylerin İşareti: Yöntem Üstüne
- 34- Ahmet Soysal
Uzun Çizgi
- 35- Giorgio Agamben
Gelmekte Olan Ortaklık
- 36- Gianni Vattimo-Santiago Zabala
Hermeneutik Komünizm: Heidegger'den Marx'a
- 37- Antonio Negri
Sürgün
- 38- Jacques Lacan
Televizyon
- 39- Ahmet Soysal
Ruh Sorusu
- 40- Antonio Negri
Porselen Yapımı: Politikanın Yeni Bir Grameri İçin

MonoKL
“Mono Kurgusuz Labirent”

YAZININ DOSTLUĞU
ile
DOSTLUĞUN YAZISI

MonoKL Yayınları
KuloğluMah. Gazeteci Erol
Dernek Sk No:14 D:4 Taksim
Beyoğlu - İstanbul

e-posta: editor@monokl.net
www.monokl.net

Antonio Negri
Porselen Yapımı - Politikanın Yeni Bir Grameri İçin

Yapıtın Özgün Adı:
Fabrique de porcelaine :
Pour une nouvelle grammaire du politique

© Editions Stock, 2006
© Monokl Yayınları, 2012

Birinci Basım: 2013 Nisan
Yayıma Hazırlayan: Murat Erşen
Fransızcadan Çeviren: Elyesa Koytak
Düzeltili: Monokl Atölye
ISBN: 978-605-5159-04-7
Sertifika Numarası: 22834

Dizgi ve Baskı Öncesi Hazırlık: Monokl
Baskı ve Cilt: Umut Kağıtçılık Marbaacılık
Fatih Cad. Yüksek Sk. Başak Han.
Merter, No:11/1

ANTONIO NEGRI

PORSELEN YAPIMI
POLİTİKANIN YENİ BİR GRAMERİ İÇİN

Fransızcadan Çeviren: Elyesa Koytak



MONOKL

6. Atölye	101
<i>Fark ve direniş. Postmodern süreksizliğin tanınmasından gele-ceğin (a-venir) ontolojik kuruluşuna</i>	
7. Atölye	119
<i>Direniş hakkında kurucu iktidara</i>	
8. Atölye	137
<i>Yönetim ve yönetişim (governance) "Yönetim biçimleri"nin bir eleştirisi</i>	
9. Atölye	153
<i>Karar alma ve örgütlenme</i>	
10. Atölye	171
<i>Ortak özgürlüğün zamanı</i>	
Sonuç	181



Önsöz

2004 ve 2005 yıllarında Paris'teki Uluslararası Felsefe Koleji'nde gerçekleşen bu derslerin veriliş amacı, politika bilimi ve felsefe analizleriyle modernlikten postmodernliğe geçişi incelemektir. Kalkış noktaları her şeyden önce, bu geçişi ifade eden politika dilini belirleme girişimiydi ve ben de bu dersleri *politikanın yeni bir grameri için* olarak isimlendirmeyi düşünmüştüm. Bugün içinde bulunduğumuz değişimi ifade edebilecek yeni kavramlar ve kategoriler oluşturmayı ve yeni araştırma yolları bulmayı gerçekten başardım mı peki? Bunun cevabını hiç şüphesiz okuyucu verecektir.

Derslerin programı aşağıdaki gibi düzenlenmişti:

Modern ve postmodern. “Modern ve postmodern arasında” derken örtük biçimde, politika üzerine söylemde bir paradigma değişimi olduğunu kastediyoruz. Dolayısıyla seminerin ilk bölümü postmodern dönemde demokrasi kavramının tanımlanması ve araştırılmasına ayrılacak. “Postmodern” derken ulus-devlet’in krizinden sonra

den çok, oldukça kuvvetli ve projeye dışsal bir politik muhalefetten kaynaklanan birçok engelle karşılaştı. Benim çalıştığım ortamda – yani kişisel güzergahımın bütün rastlantılarına rağmen hala ait olduğum kültürel ve politik sol ortamında– politik bakış açılarının değişimi ve bu değişimlerin parametrelerinin kavramsal olarak yeniden tanımlanması çoğunlukla hoş karşılanmadı. İtalya’da, İspanya’da, Almanya’da ve İngiltere’de ise zorluklar göreliydi: Tartışma oldu, polemğin kaçınılmaz olduğu zamanlarda bile çoğu kez zengin bir tartışma yaşandı. Öte yandan Almanya ve İngiltere özelinde tartışmaya olan ilgi, katılım ve taraf tutma seviyesi oldukça dikkate değerdi.

Fransa’da her şey çok farklı oldu. Bu derslere, Uluslararası Felsefe Koleji’nin ilgisi ve kabulü sayesinde 2004 Ekim’i başında başlamam gerekiyordu, fakat kötü bir grip ilk oturumu ertelemeye mecbur bıraktı beni. İkinci hafta geldiğinde sınıf tamamen doluydu, ama konuşmaya yeni başlamıştım ki semineri durdurmak zorunda kaldım: Dinleyiciler arasına karışmış ve tek amacı semineri engellemek olan bir grup bağırıma başladı. Her zaman önce anlamayı deneyen biri olarak bu kez de böyle bir şiddetin nedenlerini anlamaya çalıştım. Beni emperyalizmin uşağı olmakla suçluyorlardı, oysa ben sosyalizmin kategorilerini yeniden ele alıyordum; beni adi bir çarpıtıcı olmakla suçluyorlardı, oysa ben gelecek için yeni bir komünist bakış açısı yaratmaya çalışıyordum. Bana kuş isimleri yakıştırıyor ve ihanetle suçluyorlardı. Anlaşılmaz ve oldukça bayağı bir tepkiydi bu ve durumun ironisini anlayabilmek için gelişmiş bir mizah duygusuna sahip olmak gerekiyordu: “Satılmış” olmakla suçlanıp hakarete uğramayı hak etmeyecek kadar uzun süre hapis cezası almış biriydim

ve bu *barbarorum ultimi*'ye³ gülüp geçmek adına Spinoza'yı yardıma çağırmam gerekti.

Protestolar bir kaç oturum daha sürdü. Ben Avrupa anayasası antlaşması üzerine olan referandum için "evet" kampanyasına desteğimi açıkladığımda daha da şiddetlendi. Bu desteği verirken toplumsal çatışmanın yakın dönemdeki dönüşümleriyle uyumlu bir politika alanının kurulmasına sadece Avrupa'nın el verdiğini ve Avrupa'nın dünya ölçeğinde (*mondialisation*) bir çokluk politikası için stratejik olarak temel bir önem kazandığını düşünüyordum, ki bugün bu düşüncemi daha da yerinde buluyorum.

O halde bu kitabı nasıl isimlendirmeliydim? *İkna etme istenciyle – Öfkeli bir dinleyici kitlesine on ders* mi demeliydim mesela? Bu sorunla ciddi bir biçimde yüzleştigimi itiraf etmeliyim. Öte yandan bütün bunlar bana benzer bir dönemi, solun kullandığı söz dağarcığını ilk defa tartışmaya açmayı denediğim 1980'li yılların ortalarını hatırlatıyordu. O zamanlar ince bir kitap kaleme almıştım. Ben Paris'te sürgün hayatıma başlarken İtalya'da gizli bir şekilde basılan bu kitap el altından dağıtılmıştı. İsmi *Fabbriche del soggetto*'ydu –bunu Fransızcaya *Özne Fabrikaları* şeklinde çevirebiliriz; daha çirkin ama daha isabetli bir şekilde ise: *Özne Yapımları*. Bu yeni kitap da, 20 yıl sonra, niye *Özne Yapımları Cilt 2* diye isimlendirilmesin ki? Sonuçta söz konusu olan, o dönemde giriştiğim ve politika alanının dönüşümleri doğrultusunda politika dilinin yeniden oluşturulması gerekliliğini dile getirmeyi amaçlayan projemin ikinci kısmı değil miydi?

³ 1672 yılında, sivil idareyi savunan ve Spinoza'ya bir gelir bağlanabilmesi için ellerinden geleni yapan cumhuriyetçi Wilt Kardeşler'in bir halk ayaklanması sırasında öldürüldüğünün duyulması üzerine Spinoza *Of the Right of the Citizen* ("Barbarların Sonuncusu") başlıklı bir duvar ilanı kaleme alır ve şehrin duvarlarına asmaya çalışır [ed.n.].

Ne yazık ki bu isim Fransızcada kulağa hoş gelmiyordu ve estetik olarak hoş gitmeyen bir şey hiçbir zaman bilimsel olarak da kullanışlı değildir! Hem zaten mesele, “yapım” derken “imal edilmiş” kavramlar sağlamayı amaçlamaktan çok, bundan çok daha ileriye giden kavramsal bir dönüşümün oluşumunu anlatmaktı.

Aslında aklımda iki şey vardı. İlkin, *politika alanının yeni ve post-modern bir dilini kaleme almak* üzere iyi niyetli bütün araştırmacılara kolektif bir davette bulunmak: Bu muhteşem bir deneyim olurdu! Böyle bir davetin bugün de mümkün olacağına inanıyorum, hatta bugün daha da anlamlı olduğuna. İkinci olarak, sol bir politikanın eksenleri ve terimlerinde bir değişimden bahsedildiği zaman kaçınılmaz olarak karşılaşılan bu türden “ikili hakikati” bütünüyle üstlenmekti. Bizi herkesle aynı şekilde konuşmamaya sürükleyen söz konusu “ikili hakikat”i, bugün bir düşman öfkesiyle değil –ortaçağ tarihinde olduğu gibi mesela–, fakat tam tersine dostluk aşkıyla tercih ediyoruz. Söylemimizin her şeyden önce, deneyimlerini eski marksist-leninist diyalektik terimleriyle düşünen samimi sosyalistlere ve komünistlere açık olması gerektiğine inanıyorum. Giriştığımız *yeni bir araştırma ve mücadele sahasının keşfi çabasında* eşlik edilmesi gerekenler herkesten önce onlardır. Biz daha çok gençken bize fabrikalar önünde, işçi mücadelelerinde eşlik etmiş ve komünist bilginin bütün zenginliğini bize sunmuş olanlar genelde onlar da olmuştur çünkü. Bu noktada etik mantıktan daha önemlidir ve bunun için mantığın “ikili hakikat” biçiminde işleminin gerekli olması da önemli değildir. Bu durum şüphesiz her yer ve her zaman için geçerli değildir; fakat bunun bugün, içinde bulunduğumuz geçiş durumunda geçerli olması benim için yeterli. İçinde bulunduğumuz durumda, radikal değişimin yeni politik ortamını inşa etmek

amacıyla çokluğu oluşturmaya tercih eden herkes, beklentilerinin seviyesinde ve dinamikleri doğrultusunda olabilecek yeni bir dil icat etmenin gerekliliğini hissetmektedir: Marxçı (*Marxien*) eğrinin esnek çizgilerini tekrar yakalanan bir kesinlikle yeniden çizebilecek bir dil.

Bizi idare edenlere (*commander*) bize daha iyi hükmetsinler diye bulgular sağlamanın her zaman tehlikeli olduğu söylenecektir bana. Bu beni o kadar da korkutmuyor: Tecrübeyle sabittir ki kapitalistler ve gerici sağcılar olmamaları gerektiği kadar saftırlar.

Böylece projede ilerlemeye başladık. Zamanla paylaşılan bir düşünümün ve ortak bilginin küçük kavramsal “atölye”lerine dönüşen bu dersler boyunca daha sakin, tartışmalardaki şiddet dozunun daha az, kabalıkların keyfiyetten daha uzak olduğu bir havayı özledğimiz zamanlar oldu şüphesiz; fakat çoğunlukla oldukça verimli bir süreçti: En hararetli tartışmalarda bile önyargıdan uzak bir soruşturmanın olanaklı olduğunu gördük.

Tutkulu ve beklenti dolu bir soruşturma oldu, fakat yine de kırılğan bir soruşturmaydı. Bu önsöze başlarken bu kitap için düşündüğüm farklı isimlerden bahsettim. Bütün endişe ve kuşkularımı bir kenara bırakıp isim olarak sonunda *Porselen Yapımı*’nı tercih ettim, benim meşhur sakarlığımı bilenler bu imgeye güleceklerdir... Ama söz konusu olan yalnızca –bilindik bir atasözüyle söylersek– ‘züccaciye dükkanına girmiş filin’ inceliği de değil.⁴ Bu derslerin ortak bir nefes kadar, ümitleri, girişimleri, beklentileri ve hareketleri kırılğanlaştıran ve bu garip dünyamızdaki bütün varoluşları sarsan bir fırtınayı da içerdiğine inanıyorum. Büyük bir rüzgar bu: Yüzlerimizi tokatlamasına rağmen geçip gittikten sonra geride berrak bir gökyü-

⁴ “Comme un éléphant dans un magasin de porcelaine” [ed. n.].

zü ve yeniden canlanan bir doğa bırakan ve böylece yeni bir yaşam ve mücadele için gereken kuvvetlerin ortaya çıkmasını sağlayan bahar rüzgarları gibi.

Paris, Nisan 2006

1. Atölye

Modern ve Postmodern: Süreksizlik

Modernliğin politik kategorilerinin, yani hükümet kuramlarının hangi bakımdan kararlı ve güçlü bir eleştiriden geçirilmeye elverişli olduğunu göstermek istiyoruz. Dolayısıyla önümüzdeki oturumlar da günümüz politikası için yeni bir dil ve yeni bir gramer oluşturmaya çalışacağız.

Modern dönemde aslında birbirinden çok farklı konumlar arasında dikkat çekici bir türdeşlik olduğunu belirtmekle başlayalım: Max Weber’de olduğu gibi, Carl Schmitt’de ya da Lenin’de de *iktidarın tek anlamlı bir yorumunu* buluruz. İktidar her zaman aşkındır, iktidar her zaman egemendir. İktidar egemen bir makinedir. Liberal-işlevselci bir konumu olan Max Weber de, muhafazakar ve totaliter bir geleneğe yorum getiren Carl Schmitt de, burjuva devletinin ortada kalkmasını amaçlayan devrimci bir uğrağı temsil eden Lenin de, aynı temel tanımsal eşmantıkla yola çıkarak iktidarı bir aşkınlık, bir gizem olarak tasvir eder.

Bu nokta üzerinde duralım öncelikle: Politikanın neredeyse anarşi yanlısı bir kavranışı söz konusu olduğunda ve Lenin'in düşüncesinde olduğu gibi proletaryanın özgürleşmesi, devletin ortadan kalkmasıyla aynı şey olduğunda bile, bütün politik düşünceler aslında varolan iktidarla ve iktidarın egemenlik olarak tanımlanmasıyla diyalektik bir ilişkide sıkışmış durumdadır. Bu diyalektiğin mecbur bıraktığı tek mümkün alternatifi şöyle tanımlayabiliriz: Ya iktidar ele geçirilir ve iktidar olunur ya da iktidar bütünüyle yadsınarak politika alanı iktidarın mutlak reddi biçiminde tanımlanır. Bu ikisi arasında başka bir çözüm yoktur ve her iki durumda da bir çıkmaz söz konusudur. 19. yüzyılın sonları ve 20. yüzyılın başlarında Almanya'da Rudolf Stammler ve Fransa'da Emile Durkheim gibi devlet kuramcılarının çıkmazı buydu: Bu ikilemin dışında bir düşünce getiremiyor –ya Reich ya Cumhuriyet ya da anarşi– ve bu ikilemde tıkanıp kalıyorlardı.

Modern düşüncede iktidar kavrayışları arasındaki bu yaygın eşmantiğin nasıl sunulduğuna daha yakından bakalım şimdi. İlk olarak Max Weber'in *Politik als Beruf*⁵ kitabını ele alalım ve düşüncesinin seyrini anlamaya çalışalım. Bu kitapta iktidarın aşkınlığı, politik öznelere eylemi üzerine yaptığı çözümlemede neredeyse dinsel bir dille ifade edilir: Politika, bir durum değil, bir meslektir. Bu açıdan Weber'in konu ettiği politik değerlerin görececiliğinin ve çoktanrıçılığının, politika deneyiminden iktidarın aşkınlığına geçişin figürleri haline geldiği açıktır. Politikanın ontolojik boyutunun nötrleşmesi anlamındaki bu geçiş sonucunda iktidar kendisine katılan bir gerçeklik haline gelir, dolayısıyla kendini gerçekliğin ötesinde sunan bir şey söz konusudur, bir ruhban ya da belki bir şehit...

Weber'in epistemolojik yeni-Kantçılığı (politikanın belirlenimlerinin kategorik olduğu düşüncesi), sonunda *Saf Aklın Eleştirisi*'ne olduğu kadar *Pratik Aklın Eleştirisi*'ne de ihanet etmeye varan –ve bir çeşit laik inanç olan– aşkınlık düşüncesi içine yerleştirilmek zorundadır. Bugün Weber'in çoğunlukla Nietzscheci bir yazar olarak okunması tesadüf değildir: Hem politik deneyime ilişkin konularda gerçekçi bir kötümserliğe hem de sadece politik kararın özerkliğine veya vakitsizliğine (*intempestivité*) bağlı bir kurtuluş düşüncesiyle ilgili konularda bir olumsuzluk düşüncesine hizmet eder. Weber'in Parsonsçu anlamda işlevselci okumalarının dönemi geride kaldı artık (ancak Raymond Aron gibi bazıları uzun zamandır bu tarz zayıf bir projeyi savunuyor). Bu kuramsal olgu Platoncu geleneğin, iktidarın ve politika alanının modern tanımlarına kadar uzandığını açıkça göstermektedir.

Bu bakış açısından Nietzsche, iktidarın gerçekliğiyle ideallığı arasındaki ilişkiyi hem açıklamaya hem de kapamaya yarayan ve her durumda da aşkınlığı hedef alan, karmaşık ve belirsiz bir okumanın anahtarıdır. Nietzsche'nin dünyaya dair yorumu kötümser geliyorsa, doğa kendi imkanlarının karmaşıklığını kabul ediyorsa ve tarih kendi kuvvetlerinin yıkıp dökmesine razıysa bunun nedeni, gerçekliğin artık –tam da “gerçekçi” biçimde– iktidarın işletilmesinin ve yeniden üretiminin mantıksal gerekliliklerine boyun eğmek zorunda olmasıdır. Platon'un mağarasının içinde dünya bir gölge olarak görünür çünkü görecelileşmiştir ve ancak hükmedildiği kadar anlaşılabilir.

Weber'inki gibi liberal ve işlevsel bir iktidar yaklaşımında politika kavramı yukarıdan, kapanmayla, zorunlulukla inşa edilir: Yukarıdan, çünkü iktidar aşkınlıktır, kapanmayla, çünkü iktidar, Bir'i temsil

ettiği oranda tanımı itibarıyla bütün farklılıkları dışlar; zorunlulukla, çünkü iktidar başka türlü olamaz. Bu noktada aslında Foucault'nun 1970'lerden itibaren geliştireceği biyo-iktidar düşüncesinin bir çeşit öncülünü görüyoruz. Politikanın inşasının belirttiğimiz bu üç tarzı, gerçekten de yaşamın Devlet tarafından politik bir yatırıma dönüş-türülmesinde ve daha genelde varoluşumuzun bütün belirlenimle-rini kateden mikro-iktidarlar ağında uygulanabilir. Foucault'nun bi-yo-iktidar analizinde olduğu gibi Weber'de de iktidarın eşmantıklı ve eşmantıklılaştıran bir yüzüyle karşı karşıyayız. Tabii Weber'den farklı olarak Foucault bundan memnun değildir.

Carl Schmitt'i ele aldığımızda, paradoksal biçimde Max Weber'de-kine oldukça benzer bir kavrayışla karşılaşırız. Bu noktada hangisi-nin demokrasiden, hangisinin totalitarizmden yana olduğunu ayırt etmek oldukça zordur: İki düşünür de iktidarın kuramsal tanımında ve öznel boyutlarında hemfikirdir. Anayasa kuramı alanında farklı düşünseler de, ikisi de politika kuramında birleşirler: Schmitt'in po-litik kavrayışı da mistik ve teolojiktir. Weber'de varmış gibi görünen Kantçı bir aşkınsal örtü (*couverture*) artık yoktur, sadece etiğin katı bir şekilde politikaya indirgenmesi söz konusudur. Artık inanç eti-ğiyle sorumluluk etiği arasında eleştirel bir ayrım kalmamıştır: Bu-nun yerine ikisini birleştiren –bütüncül– bir akış vardır.

Oysa Foucault'dan Agamben'e birçok çağdaş yazarın gösterdiği gibi, *biyo-iktidar* (yaşamın bütünüyle iktidar tarafından kuşatılma-sı) ve *totalitarizm* (yaşamın bütünüyle devlet tarafından kuşatıl-ması) kısmi de olsa ortak bir zeminde var olur. Foucault'nun çok sonraları biyo-politika olarak nitelendireceği Avrupa anayasa ku-ramları arasında Alman hukuku bir canavar yaratmıştır. Biyo-iktidar bir totalitarizmdir. 19. ve 20. yüzyıl mücadelelerinin sonuçları, Re-

fah (*Welfare*) devletin kuruluşu, uzlaşmanın toplumsal boyutu vs. bütün bunlar Devlet'in bütünlüğü içinde erimiş gitmiştir.

Nasyonal-sosyalizm bu sürecin dramatik bir şekilde tamamlanmasıdır ve Carl Schmitt'e göre politika bu gerçeğin mekanı olarak ortaya çıkar. Schmitt için iktidar aslında totaliter bir panoptikondur: Her vatandaş yaşayan bir Tanrı'nın içinde yaşamaktadır ve bu panoptikon bir tür panteizme evrilir. Fakat panoptikon sisteminden farklı olarak, yaşayan Tanrı aynı zamanda dışladıklarını da tanımlamak zorundadır; bunlar hayattan dışlanan ve hayatlarının hiçbir değeri olmadığı ilan edilenlerdir. Bu sürecin diyalektik aşımı –bu hayatları değersiz olanları her durumda dışarıda bırakan *Aufhebung*– bugün *ulus inşası* ismini verdiğimiz sürece, hayat alanının genişlemesine dönüşür böylece. Bir kez daha vatandaşların iktidara boyun eğdirilmesi sahte bir evrensel inşayla gerçekleşir. Gericici köstebek iyi kazmıştır.⁶

Böylece *karar alma meselesi* –ki kararın bireysel bir tutarlılığa sahip olduğu düşünülür: Sadece bireyler karar alır– *Weberci mesleğin aşkın çileciliğinin yerini alır*. İki durumda da bireyin, dostları için hediyeyi, düşmanları için ölümü değerli kılabileceği bir zemini tesis etmek söz konusudur... Bu bakımdan savaşın (egemenin aldığı bir karar ve politikanın doğasının açığa çıkışı olarak) biyo-iktidarın gizli işleyişini ve mutlak vakitsizliğini açığa vurması tesadüf değildir:

⁶ Hegel'in "Felsefe Tarihi üzerine Dersler"de toprağın altında ilerleyen tını ifade etmek için başvurduğu "köstebek" mecazı (Çoğu kez, zihin kendini unutmuş, kaybetmiş gibidir, ama içeride, daima kendi kendisiyle çelişki halindedir. O içsel ilerlemez, –tıpkı Hamlet'in babasının hayaleti için söylediği gibi, "İyi çalıştın, yaşlı köstebek"), Marx tarafından "Louis Bonaparte'in 18 Brumaire"inde, devrimci mücadeleleri yerin altına giren, tam kayboldu denirken daha öncekinden de güçlü biçimde yüzeye çıkan "yaşlı köstebeğe" benzetirken yeniden kullanılır ("Üsküdar'da köstebekler, eski köstebeklerin bir yığın ortaya çıkmak için yer altında çok çalışır") ve Rosa Luxemburg'un 1917 tarihli bir yazısının başlığı olur [ed.n.].

Savaş, hem vatandaşları politik bir karar alma olanağından yoksun bırakan şeyi hem de onların varlığını mutlak biçimde elde tutan şeyi belli eder. Clausewitz'in savaşın aslında politikanın farklı yollarla devam ettirilmesi olduğu yönündeki meşhur ifadesi, 90'lı yılların neo-muhafazakar Amerikalıları tarafından dile getirilmese de, 30'lu yılların faşistleri ve Schmittcilerinin ve Foucault'ya göre çok daha önceleri 19. yüzyıl liberallerinin kabul ettiği bir şeydi.

Devlet ve Devrim kitabını yazdığı dönemdeki Lenin'de, yine aşkınlık merkezli bir politika kavrayışı görürüz –zaten kimilerinin Schmittci kararlar Lenin'in kararı bir görme eğilimi boşuna değildir... Bunun nedeni devrimci bir politika ortaya koymanın, otomatik olarak aşkınlığın saltanatını kurmak anlamına gelmesi değil, tersine proletaryanın devrimci hareketinin aşkınlıkla birlikte politikayı da ortadan kaldırmasıdır. Lenin'deki Devlet'in ortadan kalkması düşüncesi, burjuva kuramcılarının alışıldık Devlet'in aşkınlığı düşüncelerinin tam bir ters simetrisi olan anarşist bir idealdir. Lenin'in proletaryanın özgürleşmesi düşüncesi tamamen, iktidarla diyalektik bir ilişki içine hapsolmuştur.

Tekrarlayalım: Ele aldığımız iki durumda da bizi iki ihtimalden birini tercih etmeye zorlayan ikili bir çıkmaz söz konusudur. İlk seçenek iktidarı ele geçirmek ve *başka* bir iktidara dönüşmektir –ki bu da her şeye rağmen yine ve daima *bir iktidar* olacağı anlamına gelir; ikinci seçenekteyse yaşam üzerinde iktidarın reddedilmesi ve böylece yaşamın kendisinin de reddi söz konusudur. Bu bakımdan Lenin'deki proletarya iktidarı kavramı burjuva iktidarı kavramının tam bir simetrisidir. Özgürleşme kavramı iktidar kerpetenine sıkışmıştır. *Fakat buna karşın özgürlük, tekillik ve gücün iktidarla temelden farklılaştığı düşünülür mü?*

Bu noktayı, Lenin'i kendisinin olmayan hatalarla suçlamamak için biraz aydınlatalım. Lenin içinde bulunduğu çıkmazın tamamen farkındadır ve gerçekten de iktidara başkaldırı ve iktidarın ortadan kaldırılması sorununu ortaya koyduktan sonra, iktidarın ikiliği düşüncesinde ısrar eder; geçiş ve geçiş sürecinin kendi kendini idare biçimi olarak proletarya diktatörlüğü düşüncesini ileri sürer. Lenin bu anlamda onun adına işlenen ve özgürlüğü katleden eylemlerden sorumlu değildir (Zaten kim o dönemde başka yolların da mümkün olduğunu kesin olarak söyleyebilir ki? Kesin olan bugün bu alternatif yolların var olduğu ve bizim de bu yolları takip etme sorumluluğumuzdur).

Burjuva-kapitalist iktidar kavramını yıkmak istiyorsak, bizatihi modern iktidar anlayışını aşmak zorundayız.

Bununla birlikte modernliğin sadece bu politik kategorilere indirgenemeyeceğini belirtmek gerekir. Modern düşüncede, hikmet-i hükümet (*raison d'Etat*) kuramlarına karşı Machiavelli, Hobbes'a karşı Spinoza gibi örnekleri olan ve iktidarın aşkın kavramlarına karşı politik ortaklığın çıkarını ve demokrasi dinamiğini öne çıkaran karşıt bir alternatif çizgi de vardır. Politikanın içkinliği ve demokrasinin kurucu boyutu bu gelenekte kesin doğrular olarak kabul edilir. Bugünkü tartışmamızda kullanabileceğimiz çokluk ve demokrasi gibi kavramlar bu bakış açısından doğmuştur. Spinoza hakkındaki kitabım *L'animalia Selvaggia'de*⁷ göstermeye çalıştığım buydu.

Dolayısıyla bugün karşı karşıya olduğumuz politik durumun, ancak *modern gelenekten farklı bir paradigma* sayesinde anlaşılabilirliğini göstermeye çalışacağız. Postmodern teriminin özellikle Fransa'da ve Amerika Birleşik Devletler'inde geçirdiği ve daha son-

⁷ A. Negri, *Yaban Kuruluşluk, Spinoza Metafizikinin ve Politikasının Gücü*, Otonom, İstanbul, 2005, çev. Eylem Canaslan.

ra haklarında bazı şeyler söyleyeceğimiz aşıkarpapmalara rağmen, çağdaş durumu postmodern diye tanımlamanın hipermodern olarak tanımlamaktan daha kolay olduğunu özellikle göstermeye çalışacağız.

Hipermodernlik, birçok kuramcının, sosyologun ve politikacının – özellikle Ulrich Beck gibi bazı Alman üniversite hocalarının– içinde bulunduğumuz dönemi modernlik geleneğiyle devamlılık ilişkisi içinde ele almalarına rağmen paradoksal olarak bu döneme atfettiği bir nitelendirme değildir. Bizse tam tersine ancak bir paradigma değişikliğinin, içinde bulunduğumuz dönemi yorumlamamıza imkan verebileceğini açıklamaya çalışacağız. Bunu yaparken özellikle iktidar, emek ve küreselleşme konularından yola çıkacağız. Bir paradigma değişimi noktasında ısrarımızın nedeni, fark etmemiz ve kendisinden yola çıkmamız gereken bir devamsızlığın yaşanmakta olmasıdır. Bu temel süreksizlik tartışmalarımızın başlıca konusu olacak.

Süreksizlik sorununu, modernliğin (ve modern politik kategorilerin) uzun bir dizi fenomenden kaynaklanan kriziyle yüzleşmeden ele alamayız.

Mesela bugün “emeğin” ne anlama geldiğini sorarak başlayalım. Uzun bir zaman boyunca emek, maddi malları üreten faaliyete indirgendi. Bugünse “emek” denince bütün bir toplumsal faaliyet alanı aklımıza geliyor. Bu değişimi anlamak için çalışmanın örgütlenmesi hususunda 1917 devriminden beri gerçekleşen mücadele ve dönüşüm çevrimine bakmak zorundayız. Önceleri işçilerin örgütlenmiş emek bütününü uzun süre (zira hiç kimse bu dönemi “kısa yüzyıl” olarak tanımlamamıştır) krize sokan ayaklanması ve meydan okuması söz konusuydu. Kapitalist sisteme karşı canlı emek tarafından yöneltilen bu saldırıya karşı ilk yanıt, dünyanın merkez bölgelerin-

de, önceleri *New Deal* biçiminde, ardından *Refah Devleti* adı altında genişletilerek sunuldu. Dolayısıyla bu yanıt, Devletin olduğu kadar toplumun da biyo-politik örgütlenme ve sömürü biçimlerinin dayatılmasıyla sonuçlandı.

Böylelikle toplumsal ve üretici faaliyeti modern sosyalist geleneğin terimleriyle açıklamak olanaksız hale geldi: Bugün en çok üretim biçimini ve değerlendirme süreçlerini etki altına alan *maddi olmayan emeğin* (*düşünsel, bilimsel, bilişsel, ilişkisel, iletişimsel, duygusal* vs.) *hegemonyasıyla* karşı karşıyayız. Bu emek biçiminin bütünüyle yeni birikim ve sömürü tarzlarına alt güdümlü kılındığı malum. Bu yeni birikim ve sömürü biçimleri klasik emek-değer yasasıyla açıklanabilir değil: Klasik emek-değer yasasında üretimde harcanan zamana göre emeğin ölçülmesi söz konusuydu. Bugünse bilişsel/zihinsel (*cognitif*) emek bu şekilde ölçülemez; hatta zaten ölçüsüzlüğü, *taşkınlığıyla/fazlalığıyla* öne çıkar. Bilişsel emek üretimsel bir ilişkiyle yaşam zamanına bağlı bir şey: Beslendiği zamanı karşılığında dönüştürerek var olan, özgürlük ve hayal gücünün ürünlerini üreten bir şey. Bilişsel emeğin temel özelliği olan taşma/fazlalık (*excédence*) özellikle bu yaratıcılıkta söz konusu. Günümüzde emek, bütün bir üretim sürecinin merkezindeki yerini korusa da (ki bizim *Marksizme sadakatimiz* de buradan bellidir), tanımını itibariyle tamamen maddi ve/veya çalışmacı bir boyuta indirgenemez durumda. Modern ile postmodern arasındaki *ilk süreksizlik unsuru* işte budur.

İkinci bir süreksizlik, egemenlik kavramının kendisinin yeniden tanımlanması vesilesiyle gerçekleşir. *Refah Devleti*'nin idare ettiği toplumsal emeğin örgütlenmesi süreçleri bütün toplumu kuşatmıştır. Egemenlik eylemi gitgide daha da genişleyen ve bütün bir toplumsal alanı kapsayan bir biyo-iktidar biçimiyle tanımlanır oldu. Eme-

ğin bireysel örgütlenmesinin disiplininden nüfusun denetimine geçildi. *Sermayenin bütün bir toplumu gerçek kapsamı (subsumption réelle de la société sous le capital)* süreci bu noktada bütün gücüyle kendini hissettirmiştir. Marx biçimsel kapsamayla sermayenin bütün bir toplumu gerçek kapsamı arasında bir ayrım yapıyordu. Biçimsel kapsama aşamasında sermaye, farklı üretim biçimlerini kendi idaresi altında topluyordu: Zanaat üretimi, köylü üretimi, sanayi üretimi vs. Dolayısıyla kapitalist idare bütün bu farklılıkları birleştiren dışsal kuvvet olarak ortaya çıkıyordu. Bütün bir toplumun gerçek kapsamındaysa, tersine, bütün üretim biçimleri kazanç sağlamaları için başlangıçtan itibaren kendi aralarında türdeş olarak kabul ediliyor. Bu durumda sermaye toplumsal emeği ele geçirmek ve biriktirmekle yetiniyor. Foucaultcu terimlerle ifade edersek, bir disiplin düzeninden bir denetim düzenine geçiliyor. Bu noktada daha fazla açıklamada bulunmak yerine sizi Kapital'in birinci kitabının yayınlanmamış altıncı bölümünde ve *Grundrisse*'de Marx'ın yazdıklarına ve André Gorz'un son çalışmalarına yönlendiriyorum.

Toplumun biyo-politik yönetimi, sonuçta eğilimi gereği totaliterleşmektedir. Biyo-politikanın giderek alacağı biçim, ölüm-politikasından (*thanatopolitique*) başka bir şey değildir. Bazen biyo-politika ile ölüm-politikasın bir tutma eğilimi görülür, zira savaş politikanın özü haline gelirken, ölüm-politikası da biyo-politikanın matrisi olur.

Bütün bunlarda bizi özellikle ilgilendiren konu, *o sıra meydana gelen, dramatik olduğu kadar paradoksal altüst oluşturma*. Kapitalist iktidarın toplumun bütününe yayılmasının aslında itaatsizliğin toplumsal yayılmasının karşılığı olduğunu kolaylıkla fark edebiliriz. Bu görüş hangi hakla ileri sürülebilir peki? Kapitalist gelişmeyi buyuran değer yasası artık geçerli olmadığında, sermayenin emeğin üretici gücünü

(maddi olmayan, bilişsel/zihinsel, duygusal, dilsel vs.) kendi başına ele geçirme yeteneği de kaybolmaktadır. Emegın bu yeni niteliğı karşısındaki bilgisizlik ve kapitalist idarenin tedirginliğı bu noktada, yeni toplumsal itaatsizliklere ve direnişlere kapı açmalıdır: Genel durum artık karşıtlığa yönelmiştir. Modernlikle günümüz arasında ki kökten farkı tanımlayabileceğimiz ikinci bir alan da budur.

Üçüncü fenomenler dizisi, ekonomik süreçlerin küreselleşmesi (*globalisation*) ve ulus-devlet, halk, egemenlik vs. gibi kavramların küreselleşmeden doğan kriziyle ilgilidir. Kapitalist gelişme ulus-devlette kendisine en uygun temel yapıyı bulmuştu: Bugünse ulus-devletin dünya çapındalaşmasıyla (*mondialisation*) girdiğı kriz, modernliğin politik kategorilerinin genel krizini de ifade etmektedir. Böylece İmparatorluk ve çokluklar arasındaki ilişki hakkında bir düşünüm mümkün olmaktadır.

Modernliğin kategorilerinin felsefi krizine ve yeni kavramların doğuşuna uzun uzadıya tekrar döneceğiz. Şimdilik postmodernliğin politik ufkunun, egemenlik kavramı etrafında inşa edilmiş olan politik ontolojinin çözülmesiyle kendini göstermesi üzerinde duralım: Bu çözülmeden sadece kategoriler değil, bunlardan doğan gerçekliğin kendisi de payını aldı. Demek ki modern politika kuramları işte bu noktada kesin sınırlarına varır: Egemenliğin artık Bir'e indirgenemez olduğunu, egemenliğin icrasının indirgenemez farklılıklara göğüs germesi gerektiğini ve durmadan büyüyen bir karşıtlığa boyun eğdiğini fark ediyoruz. İçinde bulunduğumuz dönemin özgül ve tekil özelliklerini açıklayabilmek için bize gereken kalkış noktası sanırım bu gerilim hattı ve açık karşıtlıktır. Bu doğrultuda Machiavellici "kargaşa" kuramını da, Spinozacı demokratik "çokluk" kuramını da, Marksist "sınıf mücadelesi" kuramını da yeniden gündeme getirmek gerekiyor.

Son olarak, bu dersler sırasında, modernliğin paradigma değişimi üzerine çalışmış diğer felsefi kuramlarla da yüzleşmeyi deneyeceğiz. Bugün bizi ilgilendiren süreksizliğin derinliğinin altını çizmenin ne kadar gerekli olduğunu gördük; modern dönemde iktidara ilişkin sarf edilen düşüncelere göre biyo-politik düzenin kurulmasıyla varılan kopuştan bahsediyorum. Tarihsel gelişmenin *büyük anlatılarına* karşı sıklıkla uyarıldığımız uzun bir kriz dönemi geçirdik: Büyük anlatılarda kendini riske atanlar dikkat etsin! Bu durumdan çıkmak zor oldu. Biyo-iktidarın 19. yüzyıl sonlarında ve 20. yüzyıl başlarında artık bütün yaşam tarzlarının boyunduruk altına alınması şeklinde geliştiğinin bilinci, yaşamın üretim sürecinin merkezinde ve biyo-iktidarı mümkün kılan mutlak şart olduğunun bilinci: Bu farkındalık yeni yeni belirginlik kazanıyor. Bu bilince bugün farklı yollardan da varılabilir: Garanti bir ücret isteyen geçici bir işçinin konumundan olduğu kadar, serbest erişimli bir yazılıma ihtiyaç duyan bir bilişim hizmetleri operatörünün konumundan da; çocuklarını yetiştirmek için ev hanımı olan bir kadının olduğu kadar, daha fazla eğitim süresi talep eden bir üniversite öğrencisinin konumundan da bunu fark etmek mümkün. Bütün bu durumlar da emeğe değer biçilmesi (*valorisation*) sürecinin temelinde erkeklerin ve kadınların yaşamlarından başka bir şey yoktur; ve değerlendirme de hepsinin varoluşunu kateder: Nesnel olanla öznel olan, bu noktada tamamen aynlaşırlar. Bu inanılmaz toplumsal ve üretimsel bağlam değişimini kabul etmemek niye? Ve bu farkındalık bir defa kazanıldı mı, herkesin sadece üretici bir toplumda yaşadığı için bile olsa kendi başına da üretici olduğu gerçeğini göz önüne alarak neden yaşamı ücretlendirmeyelim? Gerçekten de toplumun bütüncül yeniden üretimine uygun hizmetler ve dolaylı ücret beklentisi yaygınlık kazanıyor. Marksist anlamda *sermayenin bütün toplumı gerçek kapsadığını* düşüncesini işin içine

sokmanın işte tam bu noktada zorunlu olduğunu düşündük, zira işin içine pek az karıştırıldığını görüyoruz. Bu düşüncenin toplumun tamamen bir meta toplumu olmasını gerektirdiğini biliyoruz; ayrıca metaların üretiminden doğan çelişki ve karşıtlığın da *bütün* bir topluma yayıldığı belki hatırlanacaktır. Dolayısıyla toplumsal üretimdeki karşıtlığın genel boyutlarına karşılık gelen genel bir ücretlendirme olmalı.

Bu durumu Frankfurt Okulu tam anlamıyla kavramış ve betimlemişti: Postmodern düşüncedeki toplumun gerçek kapsanması düşüncesinin yayılmasının kaynağında (ki bu belli bir ölçüde hayli etkileyici olmuştur) Frankfurt Okulu vardır (bu anlamda Adorno ve Horkheimer'in *Aydınlanma'nın Diyalektiği* kitabı, postmodernlik üzerine birçok kitabın öncüsüdür). Başlangıçta postmodernlik bu kapsanmanın durmak bilmeyen bir betimlenişi olarak ortaya çıktı. Fakat postmodernlik sadece yeni bir düşünme tarzı değil, aynı zamanda gerçeğin somut yeniden tanımlanması demektir. Gelgelim bazılarının olup bitene dair gerçek algısı sadece sürecin yüzeysel ve ironik bir farkındalığından ibaret kaldı. Bu bir tür "şirinlik" ve fakat aynı zamanda korkunç bir sorumsuzluk dönemiydi –bunu derken "zayıf" düşünceyi, genel tarihi ve felsefi revizyonizmi ve Heideggerci ağır ontolojinin estetize eden tercümesini kastediyorum. Her tarihsel uğrağın hem gülünç hem de trajik özellikler taşıdığı iyi bilinir. Bugüne dek trajik olanın, dayanıksız bir postmodernliğin dans eden kırılğan tasvirleri arkasından yeniden ortaya çıkması için belli bir zaman beklemek gerekti. Kendimizi görmek istediğimiz konum da orasıdır: Toplumun gerçek kapsanmasının felsefi olarak kırılğan da olsa derin bir kavranışıyla, ilk eleştirel isyanın ortaya çıktığı trajik uğrak arasındaki konum.

Postmodern dönemde toplumun gerçek kapsanmasının eleştirisi zor bir çıraklık döneminden geçti. Her şeyin derslerinde, bu geçişleri dikkatle

ele almaya çalışacağız. Geçişin ilk aşamasında kuşkusuz toplumun sermaye tarafından gerçek kapsanmasına ve bunun politik yapısını oluşturan biyo-iktidara, marjinal direnişler dışında *herhangi bir alternatifin olmadığı* algısı belirleyici oldu. Jacques Derrida özellikle kıyılarda, marjinal fazlalıkta dolaşmayı tercih eden biri olarak armağan felsefesini bir beklenti ve dostluk felsefesine dönüştürdü. Giorgio Agamben ayrılık/aralık figürü (*figure de l'écart*) ve yenilik sorunlarının aşırı ve doğalcı bir şekilde kurtarılmasını denedi. Ve nihayet Jean-Luc Nancy'de marjinal gerilim, doğmak üzere olan bir ortaklık biçimini aldı. Oysa bütün bu okumaların arka planında, direniş-iktidar ilişkisinin belli bir *diyalektik ve paradoksal tekanlamlılığının* yeniden üretildiğini görürüz: Direniş biçimlerinin içinde gerçekleşebileceği tuhaflığı belirleyen her seferinde iktidarın kendisidir. Direniş kendini (Hegelci gelenekte, özellikle de sol biçiminde olduğu gibi) tarihsel gelişmenin merkezinde değil, artık marjinal bir boyutta, eşzamanlı ve enlemesine katedici biçimde sunuyorsa da, her şeye rağmen burada *hiçbir güç düşüncesi*, hiçbir karşıtlık konumu, hiçbir özgürleşme makamı göremeyiz. Bu durumda tek çözüm kefaret yıldızının görünmesini veya mesihin gelişini beklemektir. Bizse bu umudunu kaybetmiş kuşağın geçici gölgesinde kalmayı reddediyoruz.

Bu konuya ilişkin son bir tespit olarak; bütün bir toplumun sermaye tarafından gerçekten kapsandığı dünyamızın artık bir *dışarısı* yok. İçeride yaşıyoruz –fakat dışarısı yok; meta fetişizmine batmış durumdayız– fakat artık dışsal aşkınlığı temsil edecek herhangi bir şeyi yardıma çağırma imkanımız yok. Doğa ve insan sermaye tarafından dönüştürüldü. Başkalığa duyulan özlem (Rosa Luxemburg'dan Walter Benjamin'e değin) bir gelenekte görüldüğü gibi) artık hem

eskimiş durumda, hem de boşuna. Ve yine de canlı emeğin karşıtlığı (*antagonisme*) bu fetiş dünyanın içinden doğruluyor, direniş kendini bu dünyada kuruyor.

İktidar artık hiçbir şeyin durduramayacağı bir biyo-iktidara dönüşmesine rağmen, özgürlüğün aynı iktidar çemberi içinde kazanılması sorunu böylece ortaya konmuştur.

Esasen toplumsal gerçekliğin sermaye tarafından gerçekten kapsamıyla tanımlanan bu dünya, hiç şüphesiz ilişki imkanlarını donduruyor ve etkisizleştiriyorsa da, direnişe, bir güç olarak özgürlüğe veya yeniliğin kuruluşuna bir şey yapamıyor. Fakat tıpkı emek zincirinin doğrudan sömürüsüne karşı bir zamanlar fabrikalarda mücadele eden işçiler gibi, bugün de bütünüyle emeğe koşulmuş bir toplumda çokluklar (multitude) başkaldırıyor. Kıyılardan biyo-iktidar bloğunun merkezine geçiş ve direnişin ontolojik bir güce dönüşmesi tam olarak Foucault'yla Deleuze arasında gerçekleşti. Foucault, Frankfurt Okulu'nun çözümlemelerini yeniden ele alan ve tarihselleştiren bir biyo-iktidar tanımı yapmakla kalmadı, üstüne etkin bir biyo-politika tanımı getirip özneleri gerek iktidarla gerek kendileriyle olan ilişkilerinde dönüştürebilecek öznellikler üretimi sürecini de aşamalı olarak ortaya koydu. Deleuze'deyse biyo-iktidar ve biyo-politik gerçeklik arasındaki ilişkinin disiplin döneminden denetim dönemine kadar farklı aşamalarının dönemlendirilişini ve derinleştirildiğini görüyoruz, ve bu sayede gerçek kapsamanın tarihsel kafesinin içinde direnişi ontolojik olarak yeniden kurma fırsatı doğuyor. Böylece postmodern olan, yalnızca modernlikle arasındaki sürek-sizlikten hareketle değil, karşıt bir sürecin yeni koşulları sayesinde de kendini gösteriyor: Bu karşıt süreç, gerçek kapsamanın dünyasını kuşatıyor ve onu iktidarla direniş, sermayeyle özgürlük gibi karşıt

kuvvetlerin karşılaşmasına sahne olan bir dünya olarak sunuyor. Direniş ve özgürlüğü maddi temeller olarak düşündüğümüzde doğal olarak onları bir faaliyet, canlı bir emek, bir öznellik üretimi olarak da tanımlamamız gerekecektir –yani aynı zamanda iktidarın içinde yeni bir “kullanım değeri”nin icadı ve “değişim değeri”nin nesnel doygunluğu olarak. Bu noktaya daha sonra döneceğiz.

Özetlersek, *postmodern düşüncenin* üç temel felsefi biçimde ortaya çıktığını söyleyebiliriz:

a. Modernliğin ontolojisine karşı felsefi bir tepki olarak ve *bütün bir toplumun sermaye tarafından gerçekten kapsandığının kabul edilmesi* olarak postmodernlik zayıf kalan bir sözleşmecilikten ve “gevşek” bir düşünceden başka çıkış yolu bulamaz. Buna örnek olarak Jean-François Lyotard’ın, Jean Baudrillard’ın, Gianni Vattimo’nun ve Richard Rorty’nin çalışmalarını anabiliriz ... Bu yaklaşımda, öz-nelliği ticari dolaşıma tekrar sokan, kullanım değerine her türlü olası referansı yok eden ve üretim ile dolaşımın denkliliğini sabitleştiren bir tür sapkın Marksizm söz konusudur.

b. Marjinal bir direniş olarak, bir tür “meta fetişizmi”yle mistik eskatolojinin ayartısı arasında gidip gelen bir sarkaç olarak postmodernlik. Jacques Derrida, Jean-Luc Nancy ve Giorgio Agamben bu yaklaşımı temsil ederler ve son ikisi Benjamin’in, toplumun gerçek kapsanmasının kısırlarındaki komünist ütopyasını yeniden gündeme getirmek istemektedir.

c. Yalnızca içinde bulunduğumuz tarihsel aşamanın değil, aynı zamanda bu aşamada varolan karşıtlığın da tanımlanmasını dile getiren

ren eleştirel postmodernlik. Doğal olarak bir özneleşme mekanının yeniden inşasını da öngören bu yaklaşım özellikle Michel Foucault'nun ve Gilles Deleuze'ün düşüncelerinde belirgindir.

İleriki derslerimizde araştırma ve inceleme konusu edineceğimiz söylemin birincil unsurlarını açıklamış bulunuyoruz. On tane atölye olacak: İkinci atölyede biyo-politikanın tanımını sorununu ele alacağız; üçüncüsünde ulusal egemenliğin çözülüşünü ve savaş ve barış konularını inceleyeceğiz; dördüncüsünde özelin ve kamusalın ötesinde bir ortak kavramını tanımlamayı deneyeceğiz; beşincide postmodernliğin eleştirisiyle yüzleşeceğiz; altıncısı direnişler ve farklar üzerine yoğunlaşacak; yedinci, sekizinci ve dokuzuncu atölyelerde modern yönetim kuramlarının eleştirisine varacağız; ve son atölyede de modernlikten postmodernliğe geçişin en temel felsefi düğüm noktasını, yani ortak özgürlük, ölçüm ve zamansallık alternatiflerini ele alacağız.

2. Atölye

Çokluğun emeği ve biyo-politik doku

Bu atölyede, *Bios* ekseninde emeğin örgütlenişi –ve bundan doğan yeni postmodern politik alan– meselesini ele almak istiyorum. *Yaşamın iktidar alanına ne zaman ve hangi tarzlarda dahil olduğunu ve nasıl iktidarın temel konusu haline geldiğini* göreceğiz.

İlk dersimizde modern politik düşünce kategorilerinin Weber, Schmitt ve Lenin gibi çok farklı düşünürler arasında dahi nasıl eş-mantıkta olduğunu altını çizdik. Yine modernliğin politik kategorilerinin, ta en başından beri, ne ölçüde bizzat politika felsefesi tarihine içsel bir muhalefetle işlenmiş olduğunu gösterdik: Machiavelliciliğe ve hikmet-i hükümet kuramlarına karşı Machiavelli, Hobbes’a karşı Spinoza gibi. Son olarak modern düşüncenin krizinin üç büyük nedeni olduğunu gösterdik: Emeğin örgütlenişinin başkalaşımı; egemenliğin biyo-politika merkezliliği, yani egemenlik teknikleri yoluyla disiplinden denetime geçiş; ve küreselleşme sürecine bağlı kategorilerin girdiği genel kriz durumu.

Böylece modernliğin krizinin ve yeni postmodern paradigmanın artık kendilerini ifade etmesini sağlayan felsefi biçimleri tartışmakla başladık: Bunun için meta fetişizmde ve üretimin yeni sermaye dolaşımına denk oluşunda ısrar eden (ve sıklıkla postmodernliğin “zayıf kuramları” olarak adlandırılan) konumlar kadar, bunlar karşısında marjinal bir direniş ortaya koymaya çalışan farklı düşünce okullarını da (“kıyı ontolojileri” ve “yeni-Benjaminici” farklı yorumlar gibi) eleştirmek gerekiyordu. Tersine, öznellik üretimi kuramlarının (Foucault ve Deleuze) eleştirel bir projenin yeniden inşası için *belirleyici bir uğrak* olduğunu kabul ettik.

Şimdi *biyo-politikanın Foucaultcu tanımını* kalkış noktası olarak ilerleyelim. “Biyo-politika” terimi iktidarın belli bir dönemde, belli disiplin yöntemleriyle sadece bireyleri değil, “nüfus” olarak inşa edilmiş canlılar bütününe yönetmek için nasıl dönüştüğünü ifade eder: Bunun için biyo-politika (yerel biyo-iktidarlar aracılığıyla) sağlığın, hijyenin, beslenmenin, doğum oranının, cinselliğin vs. idaresini ele alır ve bu müdahale alanlarını gitgide politikanın konusu edinir. Biyo-politika, *Refah Devleti* politikasının uygulanma sahasına dönüşen yaşamın bütün yönleriyle yavaş yavaş ilgilenmeye başlar: Refah Devletinin gelişimi aslında bütünüyle emek gücünün en mükemmel şekilde işletilmesine dönüktür. Foucault’ya kulak verelim: “Bireyin ve eğitilebilir beden keşfiyle eşzamanlı olarak nüfusun keşfedilmesi, Batı’daki politik süreçlerin dönüşümünü belirleyen teknolojik bir dönüm noktası olmuştur.” O halde biyo-politika kapitalizm ve egemenlik teknolojilerini ilerleten ilkeler üzerine kuruludur: Bu teknolojiler zamanla disipline dayalı ilk biçiminden, disiplin yöntemlerine bir de denetim mekanizmalarını (*dispositifs*) ekleyen ikinci biçime evrilerek büyük oranda değişime uğrar. Di-

siplin düzeni bedenlerin bir tür “anatomi-politikası”yken ve özellikle bireyler üzerinde uygulanırken, biyo-politika nüfusun hayatını yönetmeyi ve kontrol etmeyi amaçlayan bir tür büyük “toplumsal tıbbı” temsil eder: *Yaşam artık iktidar alanının bir parçasıdır.*

Biyo-politika kavramı iki sorunu da beraberinde getirir. İlki Foucault’nun kendisinde de bulunan bir çelişkidendir ileri gelir: Ortaya çıktığı ilk metinlerde bu kavram, Almanların 18. yüzyılda *Pö-lizei-wissenschaft*, yani devletin ve idari örgütün büyümesiyle beraber düzenin ve disiplinin devam ettirilmesi şeklinde tanımladıkları kavrama benzer. Fakat daha sonraları biyo-politika kavramı, aksine, geleneksel devlet-toplum ikililiğinin, *yaşamın genel bir politik-ekonomisi* uğrunda aşılmasına işaret eder. İşte bu ikinci ifadeden diğer sorun doğar: Biyo-politikayı bir tür biyo-iktidarlar toplamı olarak mı düşünmelidir yoksa iktidarın yaşamı kuşattığını söylemek aynı şekilde yaşamın bir iktidar olduğuna işaret ediyorsa, bir tür uyruk-luktan kurtulma (*désassujettissement*) olarak öznellik üretiminin ve bir karşı-iktidarın doğuşunun olanağını yaşamın içinde –yani emekte ve dilde olduğu kadar bedenlerde, duygularda, arzulara ve cinsellikte de– bulabilir miyiz? Biyo-politika kavramının yalnızca Foucault’nun iktidar kavrayışı temelinde anlaşılabilceği açıktır. Ve Foucault’ya göre iktidar hiçbir zaman bütünlüklü, uyum içinde ve durağan bir kendilik değil, birçok etkiyi ve karmaşık tarihsel şartları barındıran bir “iktidar ilişkileri” bütünüdür: *İktidar bir iktidarlar alanıdır.* Dolayısıyla Foucault iktidardan bahsederken hiçbir zaman bir ilk ya da temel ilkeyi kastetmez, daha ziyade pratiklerin, bilgilerin ve kurumların kesiştiği bir bağlantılar bütünü tasvir eder. İktidar kavramı böylece, modern düşüncede oldukça yaygın bir egemenliği ve sürekliliği olduğunu tespit ettiğimiz Platoncu gelenekten

tamamen farklılaşır ve neredeyse tamamen postmodernleşir. Ege-menliğin hukuki modelleri böylece, *iktidarın toplum bünyesinde do-laşımını ve bunun sonucunda ortaya çıkan tabiyet (assujettissement) fenomenlerinin çeşitliliğini ifşa etmeye yarayan, devletin politik eleştiri-sinden geçirilir*. Paradoksal olarak özneleşme, direniş ve itaatsizlik süreçlerini özellikle mümkün kılan da, iktidarın toplum bünyesindeki karmaşık dolaşımıdır.

Bu farklı unsurlardan yola çıkarsak, biyo-iktidar kavramının doğuşunu, ortaya çıktığı şartlara göre değişime uğratmamız gerekecektir. Şimdilik emeğin örgütlenişinde söz konusu olan dönüşümü ele alacağız: Bu noktada bize, disiplin düzeninden denetim düzenine geçişin özel önemini anlama fırsatı veren, *sanayi devrinde emeğin örgütlenişinin dönemlendirilmesi* üzerinde oynama yapma imkanına sahibiz. Disiplinden kontrole geçişin tamamlanışım *Fordizmin krizinde* görebiliriz mesela; bu kriz, emeğin Taylorcu örgütlenişinin toplumsal hareketleri disiplin altına almaya yetmediği ve Keynesçiliğin makro-ekonomik tekniklerinin, emeğin ölçüsüne artık değer biçemediği bir zamanda ortaya çıktı. 1970’lerden itibaren bu dönüşüm (ki biyo-iktidarların yeniden tanımlanmasını tetikleyecektir) kapitalist gelişmenin “merkez” ülkelerinde kitlesel olarak fark edildi. Foucault ve Deleuze’de öznellik üretimi konusunun yavaş yavaş sorunsallaştırılmasını, bu dönüşümün ritmini takip ederek anlayabiliriz. Bu noktada iki düşünürde de ortak olanı belirtelim: Örneğin Deleuze’ün öznel üretimin gerçek matrisi olarak –topluma yayılan bir iktidar ilişkileri ağı değil, özneleşmeye elverişli ve dinamik bir merkez olarak düşündüğü şeyin yer değiştirmesi kesinlikle temel bir önem arz eder. Bu bakımdan Deleuze disiplin, denetim ve bunlardan ileri gelen iktidar konularından bahsederken Foucault’yu

yorumlamakla yetinmez, ona emeği dahil ederek temel sezgilerini geliştirir.

Biyo-politikadan ne anladığımızı durağan ve tözselleştirilmiş bir tarzda değil, tersine verimlilik talebini iktidarın dispozitiflerinin merkezine taşıyan uzun güzergahla birleştirilmesi gereken hareketli bir tarihe bağlı olarak tanımladıktan sonra, şimdi anlaşılması gereken tam da bu tarihtir.

Bu noktada kaçınılması gereken tehlike, biyo-politikanın merkezinde bir tür pozitivist vitalizm olduğunu sanmaktır (ve/veya maddeci bir vitalizm: Marx'ın "acıklı maddecilik" dediği şey karşısında da bulabiliriz birden kendimizi). Yaşamın politik merkeziliğine ilişkin son zamanlarda yapılan bazı yorumlar bu tuzığa düşmüştür. Bu yorumlarda biyo-politikanın bulanık, tehlikeli ve hatta yıkıcı bir magma olarak tanımlanması söz konusudur: Bu, yaşamın politik olarak gerçekten olumlanmasından çok, ölüm-politikasına dönük bir eğilimdir. *Ölüm-politikasına bu kayma, yaşam* kelimesinin kendisine atfedilen büyük belirsizlikten beslenir ve ileri gelir: Biyo-politik bir düşünüm kisvesi altında aslında yaşamın, onu bütün politik kuvvetlerinden mahrum bırakan, biyolojik ve doğallaştırıcı bir anlayışına geçilir. Böylece yaşam olsa olsa bir et ve kemik yığınınadır indirgenir. Heideggerci ontolojinin *Zoe*'den *Bios*'a geçişte temel ve trajik bir kaynak bulup bulmadığını kendimize sormamız gerekir...

Öte yandan Foucault'ya göre biyo-politikanın kendine özgü yanı olan iktidar-yaşam ilişkisinin biçimi –ki Deleuze'e göre de bu, doğrudan doğruya özgür bir öznelliğin üretim mekanı haline gelir–, ayrıştırılmayan bir vitalist belirlenimin eleğinden geçirilir. Oysa vitalizmin ne kadar lanet bir şey olduğunu çok iyi biliyoruz! Vitalizm, Rönesans düşüncesinin krizinden sonra, modern düşüncenin

krizi içinden 17. yüzyıl boyunca doğarken, dünyayı ve toplumun çelişkilerini, çözümünü olanaksız saydığı oranda felce uğrattı: Çelişkileri, değişmezlikleri postülasından yola çıkarak dünyanın özü olarak tanımladı. *Vitalizmin bulanıklığında ayırt etme yeteneğine yer kalmaz. Yaşam ve ölüm büyük muğlaklık gösteren bir ilişkide tutuklu kalır.* Bireyler arasındaki savaş esas haline gelir, vitalizmde saldırgan bir hayvanla pazar tarafından azdırılan bir toplumun –sahiplenmecî bireyciliğin dinamiği olarak adlandırılan– birlikte bulunuşu, tıpkı yaşamın kendisi gibi, doğal bir norm olarak sunulur.

Vitalizm o halde her zaman gerici bir felsefedir, oysa Foucault ve Deleuze'ün biyo-politika çözümlemelerinde bulunduğu haliyle *Bios* kavramı çok farklı bir şeydir: Bu düşüncenin parmaklıklarından kaçmayı seçmiştir. Foucault ve Deleuze gibi düşünen bize göre biyo-politika, bir köklere dönüş veya düşüncenin köklerini tekrar doğaya yerleştirme hareketi değildir; aksine, bireysel veya kolektif yaşam tarzlarından yola çıkarak düşünce oluşturma, düşünceyi (ve dünya üzerine düşünümü) ve özneleşme gücünü –her türlü doğal temelin reddi olarak anlaşılan– yapaylıktan hareketle başlatma girişimidir. *Biyo-politika bir gizem değildir,* tek çıkış yolunun yaşama bağışıklık kazandırılması olduğu, karmaşık ve anlaşılmaz bir ilişkiler bütünü değildir. Aksine, özneleşme süreçlerinin gücü tarafından katedildiği oranda *her politik düşüncenin yeniden keşfedilen zeminidir.*

Bu bakımdan biyo-politika düşüncesi zorunlu olarak postmodernliğe geçişe eşlik eder; tabii bu geçişle, iktidar ilişkilerinin, kendilerini dayattığı öznelerin direnişi tarafından daima başarısızlığa uğratıldığı bir tarihi momenti kastediyorsak. Eğer yaşam, “dışı” olmayan bir şeyse ve dolayısıyla tamamen “içeride” yaşanması gerekiyorsa, yaşamın dinamiği de gücün dinamiği olmak durumundadır.

Ölüm-politikası biyo-politikanın ne içsel bir alternatifi, ne de belirsizliğidir; fakat tam anlamıyla karşıtıdır: Otoriter bir aşkın olan (*transcendant*) ve bir çürüme dizpozitifidir.

Bu bahsi tamamlamak için son iki şeyden bahsedelim hızlıca. Ölüm-politikasının bazen “devrimci muhafazakarlık” denilen deneyimlerde özellikle görülmesi boşuna değildir –mesela Ernst Jünger gibi birini düşünelim–, yani bireyci ve vitalist anarşizmin Nazi düşüncesinin tam bir öncülü olduğu düşüncelerde. Yine mesela bugün kamikaze eyleminin ne ifade ettiğini düşünelim: Böylesi seçimlere neden olan –kesinlikle politik nitelikteki– acı ve umutsuzluk bir kenara bırakılırsa, yine *Bios*’un *Zoe*’ye intiharsı indirgenişiyle karşılaşılır. Bu da (bu konuda hangi yargıya sahip olunursa olunsun) yapılan jesti tüm biyo-politik güçten yoksun bırakmaya yeter.

Biyo-politikanın gerekli kıldığı yöntemsel yaklaşımın da altını çizmemiz gerekiyor. Etkili bir biyo-politika söylemi kurmak istiyorsak bunun tek yolu, meseleyle yüzleşirken kurucu soykütüksel bir bakış açısına sahip olmaktır. Bu söylem, öznel bir kökeni olan bir dizi dispozitif üzerine inşa edilmelidir. “Dispozitif” kavramının Foucault’da olduğu kadar Deleuze’de de, belli bir dönemdeki iktidar durumunu niteleyen türdeş pratikler ve stratejiler bütünü olarak anlaşıldığının farkındayız. Böylece denetim dispozitiflerinden veya normatif dispozitiflerden bahsedilir. Fakat biyo-politik sorunsallaştırma, hem iktidarın hayatı kısıkaca alışı olması bakımından hem de yaşamın iktidara karşı güçlü ve ölçsüz tepkisi olması bakımından muğlaklık gösterdiği için dispozitif kavramının da bu belirsizliği yansıtması gerektiğini düşündük: *Dispozitif aynı zamanda bir direniş stratejisinin adı da olabilir.*

Bu nedenle “dispozitif”ten bahsederken, gelişimi arzuların ve akıl yürütmelerin hareketini kapsayan bir tür soykütüksel düşünceyi kastediyoruz: Böylece dünyayı, toplumu, kurumsal belirlenimleri ve bireysel pratikleri kateden iktidar ilişkilerini öznelleştiriyoruz.

Foucault ve Deleuze’ün bu tespitinin kökeni, *Historismus*’u (tarihselcilik) önceleyen ya da ona koşut olarak gelişmiş teleolojik olmayan felsefelere dayanır. Simmel’den Benjamin’e uzanan bu düşünceler, yaşam biçimlerinin incelenmesi yoluyla kültürün ve toplumsalın ontolojik iskeletini yeniden kurmayı mümkün kılan kuramlara dönüştü. Bu bakımdan biyo-politika kavramının kökenlerinin Fransız post-yapısalcı düşüncede bulunduğu konusundaki haklı ısrarımızı bir an için bir kenara bıraktığımızda, benzer bir epistemolojik gelişimi 19. yüzyıl sonları ve 20. yüzyıl başlarında Alman düşüncesinde de bulmak ilginç olurdu. Bu düşüncenin başat ismi şüphesiz Nietzsche’dir: Nietzsche’nin pozitivist ve vitalist teleolojiyi yıkma ve aynı şekilde ahlakın soykütüğünü çıkarma çabalarını incelememiz gerekirdi. Ahlakın soykütüğü, hem bir özneleşme süreçleri bütünü, hem de maddeci bir teleoloji alanıdır ve bunların ikisi de uygulanabilirlik (*projectulaité*) riskini göze alır ve kendi öznel kaynaklarının sonluluğunu tanır. Bu bizim yıllar sonra, postmodernlikle yeniden devreye giren Spinozacı düşünce doğrultusunda bir “distopya” olarak isimlendirmeyi seçtiğimiz düşünce biçimidir.

Böylelikle liberal ve merkantilist dönemde ortaya çıktığı haliyle biyo-politikaya –ve buna karşı direnişe– dair analizimizi, biyo-politikanın modernlikten çıkışla birlikte toplumun sermaye tarafından gerçek kapsanmasıyla bazı işlevlerini yeniden kazanması üzerinden geliştirebiliriz. Bütün bir toplumun sermaye tarafından gerçekten kapsanması derken (yani kapitalist gelişiminin güncel durumu)

yaşamın ticarileştirilmesinin, kullanım değerinin kayboluşunun ve yaşam biçimlerinin sermaye tarafından sömürgeleştirilmesinin yanı sıra, bu yeni ufuk dahilinde bir direnişin inşasını da kastediyoruz. Bir kez daha belirtelim ki postmodernliğin özelliklerinden biri de, etkilerinin tersine çevrilebilmesidir: *Her tahakküm aynı zamanda bir direniştir*. Bu noktada batılı veya post-kolonyal Marksizmdeki (şözelimi *İtalyan operatizmi* veya bazı kültürcü Hint okulları gibi) kuramsal deneyimlerle, Fransız post-yapısalcılığının dile getirdiği felsefi konumlar arasındaki şaşırtıcı yakınlığın altını çizmek gerekiyor. Bu noktaya ileride tekrar döneceğiz.

Öte yandan, modernlikten postmodernliğe geçişin ortaya çıktığı asıl fenomen olarak “toplumun gerçek kapsanması”nın önemi üzerinde zaten ısrar ettik. Fakat bütün bir toplumun sermaye tarafından gerçek kapsanması sürecinin her bir nirengi noktasında *direnişin de yaygınlaştığını* belirtmek gerekiyor. Her bir iktidar halkasının içindeki paradoksal açıklık ve öznel üretimin çokbiçimli dispozitifi olan direnişin genel bir fenomen olarak keşfedilmesi, postmodernliği olumlamamızın asıl temelidir.

O halde biyo-politika yaşamın içindeki çelişkili bir bağlam(1)dır; tanım gereği ekonomik ve politik çelişkinin bütün bir toplumsal dokuya yayılmasını temsil eder; fakat bununla birlikte sürekli olarak kendisini kateden direnişlerin tekilleşmesinin doğuşu anlamına da gelir.

Peki “öznellik üretimi”nden tam olarak ne kastediyoruz? İncelememizin, bu kavramın Foucault ve Deleuze’de aldığı antropolojik boyutun ötesine geçmesini diliyoruz. Bu açıdan öznenin tesisinde tarihsel –aynı zamanda üretimsel– somutluğun önemli olduğunu düşünüyoruz. Öznel üretiminin dolayısıyla öznellik üretimi de üreten

bir özneliktir. Gelecek derslerde bu noktaya tekrar döneceğiz fakat şimdilik şunu söyleyelim: Bu öznellik üretiminin nedeni ve motoru iktidar ilişkilerinin içinde, yani aslında sürekli olarak bir yaşam arzusu tarafından katedilen karmaşık ilişkiler oyununda bulunmaktadır. Bu yaşam arzusu iktidara karşı bir direnişin doğuşu anlamına geldiği oranda, öznellik üretiminin hakiki motoru, direnişin kendisi olmaktadır.

Kimileri öznellik üretiminin bu tanımını yeterli bulmadı, zira onlara göre bu tanım, yeni bir diyalektiği devreye sokma hatasına düşüyordu: İktidar direnişi içeriyordu ve aynı şekilde direniş de iktidarı besliyordu; ve bir başka boyutuyla da öznellik üretici oluyor ve aynı şekilde direnişlerin üretimliliği özneliği inşa ediyordu. Buna rağmen bu argümanı çürütmek zor değildir: Bunun için biraz önce öne sürdüğümüz direniş anlayışını, yani direnişi öznelliğe bağlayan ve tekillikleri doğrudan doğruya biyo-iktidarlara karşıt olarak belirleyen üretici bağı hatırlamak yeterlidir. Karşıtlığa yapılan her vurgunun neden diyalektiğe bir dönüşle sonlanması gerektiğini anlamak zordur. Eğer eyleyen gerçekten tekillikse, iktidarla kurulan ilişki hiçbir durumda belli bir sentez, bir aşma, bir *Aufhebung* –özetle Hegelci tarzda olumsuzlamanın olumsuzlaması– momentine varamaz. Tersine, kastettiğimiz şey hiçbir şekilde teleolojik değildir: Tekillik ve direniş hiç şüphesiz başarısızlık riskini, olasılığını da içerir; *fakat öznellik üretimi her şeye rağmen bir taşma/fazlalık ifadesi olma imkânına –hatta gücüne– sahiptir.* Dolayısıyla üretici hareketin tamamını aşkınsal biçimlerde yeniden oluşturmaya hedefleyen diyalektik sürecin içinde eriyip gidemez. Özellikle incelikli güncel sosyolojik düşüncelerin gösterdiği gibi bazı “yeniden sindirilme” etkileri doğal olarak kaçınılmazdır, fakat her durumda aslında, her anlamı müm-

kün kılan ve hiçbir zaman önceden belirlenebilir sonuçlar doğurmayan rastlantısal fenomenler söz konusudur. Biraz sonra yeniden üzerinde duracağımız gibi, iktidar makinesinin kendisi, yönetim faaliyetinden *yönetişim* pratiğine geçmek zorunda olduğunda, kendi mekanik boyutunu tek taraflı ve zorunlu olarak işletmeye artık elvermediğini açığa vurur. Özel üretimlerin her türlü yeniden içirilmesi etkisi, yeni yaşam tarzlarına engel olsa da anında farklı direnişleri ve farklı taşmaları tetikler. Postmodernliğin toplumsal ve politik işleyişlerinde tespit ettiğimiz tek makine budur: Sadece iktidar mekaniğine indirgenmesi paradoksal olarak artık olanaklı olmayan bir makine.

Politikaya ve devlete ilişkin olanın her zaman, kapitalizm içindeki iktidar ilişkilerine, sorunları tek yanlı müzakere edip çözen levanten bir hava veren bir mantıkta ilerlediği öne sürülerek bize itiraz edilebilir: İşte iktidarın dayandığı şey de tam olarak budur. 18. yüzyılda hikmet-i hükümet kuramları sadece şiddet için değil, aym zamanda arabulucukta kullanılıyordu. Fakat iktidar izleğini biyo-politik ilişkiler bağlamına taşıdığımızdaysa karşımıza çıkan yeni durum, bize yöneltilen eleştirilerin etkisizleştirici ve bağıışıklık kazandırıcı kapasitesinin tam tersi yöndedir. Artık özneliği üreten bir kopuş doğmaktadır ve taşkınlığın yoğunluğu buna işaret eder.

Taşkınlık veya daha önce ifade ettiğimiz şekliyle ölçsüzölük kavramı üzerine iki şey daha söyleyelim. Bu düşünce, değerin yaratıcı bir eylemin bilişsel ve maddi olmayan bir ürününe dönüştüğü ve değer-emek yasası (bundan kastedilen sıkı nesnel ve ekonomist yasadır) dışına çıktığı *emeğin örgütlenişinin yeni çözümlemesinden* doğar. Aym düşünce, farklı bir boyutta, biyo-iktidarların işleyişiyle biyo-politik direnişin gücü arasındaki *ontolojik asimetri*nin tespitinde de

bulunur: İktidarın ölçülebilir olduğu her yerde (ölçü ve ayırımın, disiplin ve denetimin değerli araçları olduğu her yerde), *güç ise aksine ölçülebilir değildir, indirgenemez farkların saf ifadesidir.*

Son olarak, üçüncü boyutta, devlet kuramlarında neler olup bittiği konusunda dikkatli olalım: Taşkınlık bu kuramlarda her zaman bir iktidar üretimi olarak tasvir edilir: bir olağanüstü hal görüntüsü alır mesela. Yine de bu düşünce dayanaksız, hatta grotesktir: Olağanüstü hal sadece, iktidarı ve direnişi ayrıştırılamaz biçimde birbirine eklemlenen bir ilişki içinde tanımlanabilir. Devletin iktidarı hiçbir zaman mutlak değildir; kendini mutlakmış gibi *sunar* sadece, bize bir mutlaklık resmi çizer. Fakat her zaman kendisine karşı direnişleri de içeren karmaşık bir ilişkiler bütününden oluşur. Roma hukukundaki diktatörlük kuramlarında –ki bunlar olağanüstü hal kuramlarıdır– diktatörlüğün sadece kısa dönemlerde gelişebilmesi tesadüf değildir: Machiavelli’nin işaret ettiği gibi, bu zamansal kısıtlama bir anayasallık garantisi değil, fakat etkililik anlamında bir akıl yürütme ifade eder. Bunun sonucunda olağanüstü hal kısa bir süre de uygulansa, özgür kafalı kişiler için kabul edilemezdir ve sadece ümitsiz bir durumda yine ümitsiz bir çare olarak değer kazandır.

Sonuç olarak, ister diktatörlerin kendileri tarafından, isterse de özellikle soğuk savaş döneminde güncel politika biliminin önde gelenleri tarafından öne sürülmüş olsun, bütün totalitarizm kuramlarını tamamiyle grotesk buluyoruz. Zira bu kuramlar totalitarizmi, iktidarın, her türlü direnişi dışlayan bir türevi olarak düşünürler: Totalitarizmler eğer var oldularsa –ve uğursuz politika pratikleri hala hafızalardaysa– o halde iktidarlarının sahte mutlak “bütünlüğü” eleştiriden geçirilmesi gereken efsanevi bir düşüncedir.

Şimdi emeğin gerçek boyutları, modernlikten postmodernliğe

geçiş nedeniyle uğradığı dönüşümler ve toplumsal emek faaliyeti üzerinden öznellik üretiminin –kuşkusuz kısmi, ama hala sadık– yorumlanması meselelerine dönelim. Her şeyden önce İtalyan operatizmiyle Fransız postyapısalcı düşünce arasında, özellikle öznellik üretimi ve emek düzenlerinin (*régimes de travail*) dönüşümü noktasındaki yakınlığının altını çizmek istiyoruz.

Daha önce “fark” (*différence*) kavramının –ki her zaman çoğul çekimi gerekir– önemine işaret etmiştik; bu kavram 1970’li yıllar İtalya’sının ilginç “laboratuvar”ında ortaya çıkan politik düşünce akımları ve pratiklerin merkezinde yer alıyordu. İtalya’da biraz önce bahsettiğimiz yakınlık sadece özneleşmeyle maddi ve/veya maddi olmayan üretici kuvvetler arasındaki eklemlenme hususunda değil, aynı zamanda ve özellikle tekil farklardan yola çıkarak ortak bir epistemoloji oluşturma girişimi yoluyla da açığa çıkmıştı. Dolayısıyla ikili bir yakınlık söz konusuydu: Hem emek ve öznellik arasındaki ilişki noktasında, hem de tekil farklarla tekilliklerin ortaklığını eklemlenen ilişki noktasında.

Hakiki bir *maddeci tekillikler teleolojisinin* oluşturulmasını mümkün kılan dispozitif mekanizmaları, bu farklı kuramsal formülasyonların kesişmesiyle, (İtalyan operatizminin sağladığı) belli tarzda historiografik çözümlemelerde değerli bir dayanak buldu böylece: Bu analizler, kuramsal ve pratik olarak değerlendirilmesi gereken süreksizliğin tarihsel dönemlendirilişini ve tanımlanışını onaylıyordu. Emegın Fordist örgütlenişı disiplin toplumunun örgütlenişıyle uyumlu gibi görünüyordu, aym şekilde bugün de bilişsel/zihinsel emegın hep daha özerk örgütlenişı denetim toplumunun örgütlenişıyle uyumlu gibidir. Bu arada “maddeci teleoloji” derken hiçbir şekilde her türlü aşkın teleolojinin ve tarih metafiziğinin tersine–

önceden belirli ve tarihsel gelişimin maddi koşullarından önce gelen bir *telosu* kastetmiyoruz; tam tersine tarihin kendisinin toplumsal, politik, ekonomik ve *–last but not least–* zıtlaşmacı belirle-nimleri tarafından sürekli olarak yeniden tanımlanan, yeniden ifade edilen, yeniden açılan ve yeniden devreye sokulan bir *telos*dan bahsediyoruz. Bize öyle geliyor ki bir tarih felsefesinin hem tamamen maddeci, hem de bütünüyle içkin olabilmesi ancak bu koşulda olanaklıdır.

Bahsettiğimiz yakınlığın, bütünüyle Fransız-İtalyan bir momente indirgenebilir olmadığını ve özellikle Anglo-Sakson dünyadaki çok sayıda kavramsal eğilim ve araştırma tarzları için de geçerli olduğunu hatırlatalım: Örnek olarak daha önce de atıf yaptığımız Hint postkolonyal çalışmalarını belirtmekle yetinelim.

Bununla birlikte temel bir unsur vurgulamamız gerekiyor: İktidarın tekanlamlı kavranışlarına yöneltilen –paradoksal olarak Marx adına üretilen– bütün eleştirilerde bir tür *marksizm damgası* bulunur. Bahsettiğimiz eleştiri akımları tarafından anlatıldığı şekliyle *kapitalist iktidar her zaman bir ilişkidir*. Sabit sermaye, değişken sermayeyle çatışır, kapitalist iktidar da emek gücünün direnişiyle. Ekonominin ve tarihin gelişimini tetikleyen bu gerilimdir. “Resmi” marksizm, emek gücünü ve değişken sermayeyi, ekonominin yasalarınca önceden belirlenen nesnel bir ilişkiler bütünü içine hapseder. Fakat 1968’den itibaren bazı Marksistler, proleterlerin özgürleşme arzusundan çok Heideggerci teknik anlayışına benzeyen ve zorunluluk değeri olan bu önbelirlenimi eleştirmeye başladılar. 70’li yılların İtalya laboratuvarındaki operatizm, Foucault ve Deleuze’nün biyo-iktidar çözümlemeleri ve Hint postkolonyal okulları işte bu noktada yakınsamaktadır.

Özellikle toplumsal emek arasındaki bağa dönelim. Emegın yeni gerçek boyutları olduğunu söyledik. İlk dikkat çeken şey şüphesiz ki, üretim yapılarında postmodern değişimin zamansallık boyutunun yol açtığı dönüşümdür. Fordist dönemde zamansallık emek-değer yasasına göre ölçülüyordu ve dolayısıyla analitik, soyut ve niceliksel bir zamansallıktı. Emegın canlı zamanına karşıtı ve sermayenin üretim değerinin oluşumuna yol açıyordu. Marx'ın tasvir ettiği şekliyle kapitalist üretim, canlı emegın yaratıcılığıyla sabit sermaye ve üretimin zamansal yasaları tarafından örgütlenen sömürü yapılarının sentezini temsil eder. Postfordist dönemdeyse aksine zamansallık artık sadece ve tamamen sabit sermayenin yapılarına hapsedilmiş değildir: Belirttiğimiz gibi, postfordist emeği belirleyen düşünsel, maddi olmayan, duygusal üretim bir taşmayı açığa çıkarır. Soyut zamansallık –yani emegın zamansal ölçümü– emegın kendisinin yaratıcı enerjisini kapsayamaz.

Kapitalist ilişkinin yeni biçiminde taşma/fazlalık, sermaye tarafından tamamen yeniden-sindirilmesi artık mümkün olmayan *kendini-değerlendirme* mekanlarını keşfeder: En iyi durumda bu mekanlar ancak bu özerk emek kitlesinin –veya daha doğrusu bu üretici tekillikler çokluğunun– daimi bir “kovalamacası” üzerinden geri kazanılabilir. Dolayısıyla kapitalist zamansallığın (yani sermayenin iktidarının) oluşumu artık diyalektik bir biçimde ne sağlanabilir ne de yeniden kurulabilir: Metaların üretimini her zaman, bir taşma olarak, birbirleriyle zıtlaşan özelliklerin üretimi takip eder. Bu süreç, her türlü kapitalist senteze karşı durabilecek, potansiyel olarak karşıt bir dispozitif biçimini alır. Foucault'nun iktidar rejimleriyle özellik rejimleri arasında yaptığı ayırım böylece tamamıyla, bu yeni kapitalist örgütlenme gerçekliği içinde tekrar baş gösterir. Kapitalist

değer/zaman ayrımı ve emek gücünün tekil değerlendirilmesi bu ayrımı temsil eder. İktidarla güç arasındaki Spinozacı karşıtlık bu noktada çok kuvvetli bir biçimde kendini ortaya koyar.

Daha önce hızlıca değindiğimiz temel bir meseleye, kapitalist emek ve zamanın ölçümü meselesine dönmemiz gerekiyor. Eğer canlı emeğin her türlü gelişmenin (maddi veya maddi olmayan) kurucu ilkesi ve motoru olduğundan yola çıkarsak ve öznellik üretiminin, biyo-iktidarın diyalektiğinden çıkmayı ve biyo-politik bir doku kurmayı sağlayan temel unsur olduğunu, basit bir disiplin rejiminden denetim boyutunu içeren ve bu nedenle de güçlü ve ortak başkaldırıların doğuşuna imkan veren başka bir rejime geçişi tamamladığını düşünüyorsak, *ölçüm meselesi* (yani *değerlendirmenin niceliksel akılsallığı meselesi*) *tekrar önem kazanır*. Yine de bu paradoksal bir şekilde olur çünkü sermayenin hem disiplin altına almak hem de kontrol etmek istediği bütün ölçüler artık ele geçirilemezdir.

Ölçüm meselesinin bugün toplumsal üretim alanında yeniden öne sürülebilme imkanını anlamak için başka bir gün yeni bir araştırmaya girişmemiz gerekecek. Araştırma biçim ve tarzının da yeniden tanımlanmasını gerektirecek olan böyle bir girişimde, canlı emekle sabit sermaye arasında şimdiye dek işaret ettiğimiz ontolojik kopuşun, her çözümlemenin temel varsayımı olarak düşünülmesi gerekecektir. Canlı emeğin sabit sermayeye göre taşması/fazlalığı, sadece “ölçü dışı” olarak –niceliksel ölçümün “dışı” olarak– değil, fakat öncelikle, ölçüm düşüncesini de *aşan* bir üretim olarak ortaya çıkar; artık –mutlak anlamda olumlayıcı ve olumlu olarak– canlı emeğin gücüne dönüşmek için ölçülebilir olanın sınırlarının olumsuz bir aşımı olarak tanımlanmayan bir üretim. Sömürünün sonlanmasıyla da ancak bundan sonra meşru olarak –en azından eğilim

itibarıyla– yüzleşilebilir. Foucault ve Deleuze’ün özneleşme süreci derken kastettikleri şey de hiç şüphesiz tam olarak budur.

Sonuç itibarıyla, *kriz olarak sermayenin* yeni bir tanımının kıyısı-na varmış bulunuyoruz. Sabit sermaye açısından kapitalist bir ilişki artık tamamen parazit görünmektedir; böylece belki de, öznellik üretimiyle canlı emeğin ifadesini ilişkilendiren bir zıtlıklar birliğinin imkanına varıyoruz. İleriki atölyelerde sermayenin krizine ilişkin yeni bir kurama ne denli ihtiyaç duyduğumuzu daha ayrıntılı bir biçimde görme fırsatımız olacak.

Biyo-iktidar, biyo-politika, disiplin ve denetim gibi terimleri ele alarak başlamıştık. Şimdi çokluk kavramına geçmemiz gerekiyor. Aslında bütün çözümlemelerimiz bu kavramı bir varsayım olarak temel alıyor denebilir. O halde, ileride yeniden ifade edilmesi ve değiştirilmesi gerekecek, geçici bir dayanak noktası olarak şu tanımlı önerelim: Çokluk kavramı, kurucu bir biçim (emeğin dönüşümü ve zamanın yeni ölçümünün bizi getirdiği tekilliğin, icadın, riskin biçimi) ile bir iktidar pratiği (sermayenin bugün seferber etmek zorunda olduğu emek-değerin yıkıcı eğilimi) arasındaki bağdan türer. Fakat sermaye, önceleri tekilliklerin çoğulluğunu (*multiplicité*) organik ve birleştirici bir şeye –bir sınıfa, bir halka, bir kitleye, bir topluluğa vs.– indirgeyebiliyorken, bugün bu gücünü gitgide kaybetmekte ve işlememektedir. Dolayısıyla çokluk, organik olmayan, farklılaşan ve güçlü bir çoğulluk olarak düşünülmelidir.

3. Atölye

Küreselleşme ve toplu çıkış (exode) arasında:

Savaş ve barış

Önceki derslerde –özellikle ikinci derste– biyo-iktidar, biyo-politika, kontrol ve disiplin gibi kavramları tanımlamaya çalıştık ve çokluk kavramına yaklaştırmaya başladık. Biz bu kavramları ele aldıkça modern düşüncenin icat ettiği diğer kavramlar giderek seyrelti, belirsizleştirdi veya tamamen işlemez hale geldi –“halk”, “millet”, “sınıf” gibi kavramları hatırlayalım mesela– ve egemenlik düşüncesinin de daha güçlü bir eleştiriden geçmesi zorunluluğu doğdu.

Küreselleşme gerçekliğiyle ilk karşılaştığımız –veya çatıştığımız– andan beri modern düşüncenin politik kavramlarının krizi ve dönüşümü etkileyici şekilde hızlanarak genişliyor. Emeğin ve toplumsal düzenin eski tarz kavranışlarıyla ilgili modern zamansallık ve ölçüm anlayışı zayıfladıkça, diğer bütün kavramlar da teker teker siliniyor. *Küreselleşme radikal biçimde, eski ölçüm kriterleri bütününe imha ediyor.* Ve bu eski ölçütler sadece mekansal boyutlarla değil, zamansal

dispozitiflerle de belirlendiği için, tam anlamıyla bir kavramsal tasfiye zinciri tetiklenmiş oluyor.

Postmodernliğin üretimsel, politik, kurumsal ve kültürel boyutlarında küreselleşme sürecinin *geri döndürülemezliği* bir kez kabul edildikten sonra, bu üçüncü atölyede, şüphesiz tahmin edeceğiniz üzere, özellikle modernliğin politik kavramlarının dönüşümünü tartışmak istiyoruz. *Geri döndürülemezlik* derken, fordist üretim ve Keynesçi piyasa şartlarını ve panoramasını yeniden oluşturma nesnel olarak imkansızlığını kastediyoruz. Fordist üretim ve Keynesçi piyasa, koptuğumuz ve artık yeniden bulmayı başaramadığımız bu modernliğin temeliydi: Bu noktada bir kez daha ortaya koymamız gereken ontolojik olarak belirlenmiş bir süreksizlik söz konusu. İkinci olarak, geri döndürülemezlik ile, hem emek çerçevesinde hem de toplumsal ilişkinin kuruluşu açısından öznel davranışlarda yaşanan değişime işaret ediyoruz, ama bu noktaya daha sonra döneceğiz. Üçüncü olarak küreselleşme, modern devletin mekansal belirlenimlerinin ortadan kalkması demektir; o halde küreselleşme ile birlikte ulus-devlet, egemenlik ve halk gibi bağlantılı kavramların krizi geri döndürülemez hale geliyor. Modern politik düşünce tarihinin tamamı –ki aslında hegemonik olduğu doğrulanmıştır– sarsılıyor; hatta bizim modernliğin içinde bir tür “alternatif” tarih olarak gördüğümüz –Machiavelli’den Spinoza’ya– düşünce çizgisi dahi benzer bir sarsıntıya uğruyor ve bundan dolayı olumlu kullanımı da zorlaşıyor. Böyle bir “alternatif” geleneği kullanabilmenin tek yolu, onu *radikal bir ontolojik başkalık seviyesine* çıkarabilmekten geçiyor –ki biz bunun gerçekten mümkün olduğuna inanıyoruz.

Politika alanının temel kavramları, bu ontolojik başkalık süzgecinden geçirilerek dönüştürülmeli ve yeniden kurgulanmalıdır. Bu

noktada Jacques Derrida'nın, batı metafiziğinin kavramsal araçlarını yapıbozuma uğratmanın gerekliliği üzerine çözümlemelerini hatırlayalım ve güncel krizin ontolojik yoğunluğunun altım çizelim: Bu kriz, önce Hristiyanlık, sonra da modern düşünce tarafından yeniden devreye sokulan ve *köken* ve *buyruk* (*commandement*) kavramlarının *ilke* (*arché*) kavramında birleştiğini savunan bütün bir klasik geleneği kesintiye uğratır. Gelgelelim devlete ilişkin süreçlerin ve modern kavramsal araçların geçirdiği edimsel değişim, sadece bu kavramların anlamı veya bu doğrultudaki akıl yürütmelerin biçim ve boyutlarıyla sınırlı değildir. *Ontolojik gerçekliğin kendisi kesin bir dönüşüme uğruyor.*

Böylece, bize göre bu noktada temel önemde olan ölçüm kavramı etrafındaki tartışma da, üretici değerin ölçümünü, –yani, aslında Smith'ten Ricardo'ya klasik kurama ait olan– Marksist değer/zaman yasasının geçerliliği meselesini aşıyor: Bu noktada emeğin ve gelişmenin gerçek ölçümünün ve değer yasasının işlevsiz kaldığı açık. Fakat değer yasasının krizi, ölçüm kavramını tekrar gündeme taşıyarak modernliğin bütün toplumsal belirlenimlerinin biçimlerini, dispozitiflerini ve eklemlemelerini hesaba katıyor ve bu belirlenimleri *biyo-politika rejimi* olarak yeniden tanımlamayı gerektiriyor. Daha geniş çaplı olarak üretim ve kültür kavramları da, o zamana kadar kendilerine özgü olan ve modernliğin eski kategorilerinden yola çıkılarak sağlam biçimde oluşturulmuş değerlendirme ölçütlerini gözden geçirmeye sevk ediyor. Bugün *hareketli ve esnek bir dünya* var karşımızda: Toplumlarımızın tarihine baktığımızda, toprak emeğinin sabit ritmine ve Taylorcu zamanın ve metropollerin kitlesel sanayileşmesinin düzenli tekrarına kıyasla *bugün nasıl bir fark görüyoruz? Bu geçmişle aramızdaki anlamamız gereken indirgenemez ayırım nedir?*

Diğer yandan küreselleşmeyi biyo-politik bir olay olarak yorumladığımızda, etkilerinin önemini ve *bir tabi kılma dispozitifi* olarak etki gücünü gözden kaçırmamalı. Her ne kadar 17. yüzyılda modern politik düşüncesinin kökenlerinde (ulusal) toplum kavramını bulsak da, bugün artık küresel bir toplum kavramından yola çıkmalıyız. Modern politik düşüncenin kökenlerinde işlevsel akılsallık bulunsa da, bugün artık biyo-politik aklın ölçütlerini ve biyo-iktidarların normlarını küresel toplum bağlamında dikkate alarak düşünmeliyiz. Biyo-politik aklın ölçütleri derken, duygulanımların (*affects*), hakikatin ve iletişimin akılla sentezini doğrudan doğruya belirlemeye elverişli bir bilgiyi kastediyoruz. Normlar ve biyo-iktidar derken de, bu biyo-politik aklın ve genel olarak bütün hayatın kontrol edilmesine yönelik radikal girişimi kastediyoruz. Bu noktada ortaya çıkabilecek çelişkiler ve sapmalar ne olursa olsun şunun altını çizmek gerekiyor: *Biyo-politik dispozitiflerin biyo-iktidarların normlarıyla olan bağı, bilginin ve etğin bütün boyutlarını kesin biçimde yerinden etmektedir.*

O halde küreselleşme açısından modernliğin politik kategorilerinin değişimi üzerine akıl yürütmeye başlayalım ve bunu yaparken, Batı dünyasında işçi sınıfının mücadele eyleminin tetiklediği dönüşümün etkilerini olduğu kadar, şüphesiz Batı'ya göre çevrede kalsalar da bir o kadar önemli olan diğer aktörleri de dikkate alalım: Üçüncü dünya denilen bölgelerin proleterlerini, 19. ve 20. yüzyıllarda sömürgeciliğin ve emperyalizmin kurallarına boyun eğdirilmiş bireyleri kastediyorum. Örnek olarak Brezilya'yı, Güney Afrika'yı, Hindistan'ı, Çin'i ve İran'ı ilk akla gelenler olarak sayabiliriz. Bütün bu örnekler tarihsel ve toplumsal olarak oldukça farklıdır fakat hepsinin ortak bir noktası vardır: Az gelişmişlikleri, klasik kuramlarda

belirtildiği gibi tamamen emperyalizmin etkisi sonucunda oluşmuştur fakat bu duruma merkezi iktidarın kurallarını karmaşıklaştıran sömürgeci, ırksal ve dinsel biyo-iktidar ağları eklenir. Emperyalizmi emperyalizm yapan, ticari malların ihracatı ve mutlak artı-değerin biriktirilmesinden çok, *sömürgeci ve emperyalist kuralların işleyişinde vazgeçilmezleşen biyo-iktidarın sürekliliğidir*. Emperyalizmin işlevsel akılsallığı, bütün bir fetih macerasını bu zeminde gerçekleştirir.

Ancak bu iktidarın altında “başka bir şey” de filizlenir: Direnişlerin, başkaldırı hareketlerinin, alternatif ortaklık ve dayanışma deneyimlerinin, politik ve kültürel özerklik girişimlerinin, mücadelelerin ve ütopyacı özgürleşme projelerinin tarihi. *Dallanıp budaklanmış biyo-iktidarla beraber yaygın ve kuvvetli bir muhalefet*, başka her yerden çok sömürgeleştirilmiş ülkelerde görüldü.

Bu ülkelerde ne olup bittiğine bakarsak, gelişimi her durumda “başka” bir modernlik biçiminde tanımlamaya yönelik bölgesel direniş ve mücadele durumlarının her yerde oldukça türdeş olduğunu fark etmemek zordur. Bu nedenledir ki, “faydalar” sağlayacak bir lütufmuş gibi görünen sömürgeciliğe belli bir olumluluk atfeden bütün tepkisel girişimler, bugün sömürge boyunduruğundan kurtulmuş olan halklar tarafından aşağılanarak terslenmiştir.

“Başka” bir modernlik derken, belli ekonomik, toplumsal, politik seviyeleri, *Refah* ve özgürlük seviyesini, Batı’dan farklı yollarla yakalamayı kastediyoruz. Daha açık biçimde: “Başka” modernlik ifadeyle, farklı değerlerden yola çıkan özerk gelişme modelleri ortaya koymak için bu başkılığın getirdiği güçleri ve dinamikleri kullanma girişimini öne çıkarmak istiyoruz. Fakat azgelişmişlik fenomenini bu açıdan ele almayacak olursak, sömürge-karşıtı direnişin ortaya

koyduğu olağanüstü deneyimi ve bu deneyime katkıda bulunan yanlısamalar ve güçler örüntüsünü anlamamayı da göze almış oluruz: Bazı durumlarda yıkıcı olan yanlısamalar bazen de oldukça etkileyicidir –ve neredeyse her zaman devrimcidir. “Sosyalist devrim” bile (Rusya, Çin, Küba), üçüncü dünyada, kapitalist modernliği tamamen alaşağı eden böyle bir model ve yönelim buldu. Kapitalist akılsallığın benzer girişimleri mahkum etmesi ne kadar normalse, alternatif bir modernlik projesinin heyecan vericiliğini görmezden gelmek de o kadar imkansızdır.

Böylece, güncel durumu bir postmodernlik olarak değil de bir *hipermodernlik* olarak nitelemeye çalışan analizlere nasıl bir olağan polemik yaklaşımla baktığımız anlaşılabilir. Hipermodernlik düşüncesinde aslında Heideggerci mi yoksa sosyalist mi olduğu anlaşılmayan ve gelişmenin modern biçim ve tekniğinin aşılabilir olduğunu ileri süren bir model vardır. Bu, paradoksal olarak kendisini karşıt olarak tanımladığı şeye göre kendi tarihsel devamlılığını ileri sürerken, aslında farklı değerleri ve paradigmaları devreye sokma imkanını yadsıyan bir modeldir. *Oysa modernlikle ardından gelen şey arasındaki kopuş sadece zamansal değil, fakat özellikle tözseldir:* Bu kopuş, gelişmenin bizzat içeriğini, değerlerini ve en genelde öznel dispozitiflerin yoğunluğunu ilgilendirmektedir. Böylece mesela “başkalık”, azgelişmişliğe karşı gelişmeyi ileri sürmez, fakat azgelişmişlik yerine *başka bir* gelişmeye dayanır. Bu nedenle bu derslerin başında kalkış noktası yaptığımız tarihsel süreksizliğin derinliğine bir kez daha vurgu yapmamız gerekiyor: Şüphesiz iki tarihsel ve politik momentin ve bunlara karşılık gelen kuramsal modelleştirmelerin birbirini seyredişini okumamız gerekiyor; fakat iki çizginin –ilki Hobbes tarzı mutlakıyetçi, diğeri Spinoza tarzı demokratik–

devamlılığım ve zıtlığını tespit ederek başkalığın, modernliğin biz-zat içinde mevcut olduğunu görmemiz gerekiyor. Bu içsel alternatifi bugün postmodernliğin gelişiminin içinde yeniden ele almak, şüphesiz bu çizginin üç yüzyıl önceki anlamını tam olarak kazanamaz; fakat bize düşen bu gücü yeniden analiz etmektir.

Az önce atıf yaptığımız bütün ülkelerde tartışmalar tarihsel olarak belli önemli sloganlarda kristalize olmuş görünmektedir: Türdeşleşmeye ve kültürel ve politik bağımlılığa hayır, ekonomik azgelişmişliğe hayır; buna karşı, bir özgürleşme ve özerklik güzer-gahına evet. Sömürge karşıtı devrimlerin ilk dalgası tamamen bu proje üzerine kurulmuştur. Bu bağımsızlık projelerinin zaferi ve hegemonyasından hareketle, yani sömürge süreçlerinin öneminin, Bandung karşılaşmasından sonra devletsel yönetimlerin ve ulusal özgürleşme hareketlerinin yayılmasının çarkları içinde indirgenmesinden hareketle ikinci bir dalga gelişti. Bu ikinci dalga bir tür çevresel *Fordizm* ve azalmış fakat her şeye rağmen etkili bir bağımlılık özelliği kazandı, çoğunlukla çetin müzakerelere rağmen: Özetle daha kaba bir şekilde söylersek bu bir *yeni-sömürge aşamasıydı*. Gerçekten de “merkez”in bakış açısından sömürge imparatorluğunun “çevre”sindeki durum oldukça açıktı: Sömürge karşıtı ve antiemperyalist mücadeleler o zamana dek “merkez” ülkelerin gücünü temsil eden her türlü doğrudan iktidar eksenini geçersiz kılmıştı. Merkez ülkeler o halde artık tek bir şeye bel bağlayabilirlerdi: Kendi iktidarlارını gelişme terimleriyle yeniden örgütlemeliydiler. Bu bağımlılık içinde gelişme, bütün bir piyasa unsurlarını ve sömürge tortularım eklemllemeliydi. Bunun için gelişmeyle bütünleşmeye izin verilmeli, fakat bu gelişme her şeye rağmen, “merkez” ülkelerin seferber ettiği çekişme ve tahakküm şemaları içinde işlemeliydi.

Bağımlılık hiyerarşik bir yapılaşma haline geliyordu. Böylece sömürge karşıtı kesin zaferler paradoksal olarak çevresel fordizmin zaferiyle kesişti.

Bugün, 20. yüzyılın ikinci yarısını büyük ölçüde belirlemiş olan bu dönemin –hiyerarşik bir seviyede yeniden üretilen ve örgütlenen “bağımlılık” döneminin– bilançosunu çıkarabiliriz. Fakat bu durum –küreselleşmeyle beraber– daha önce hatırlattığımız varsayımlardan kesin bir kopuşu sezebileceğimiz bir durumdur. Gelişmeyi artzamanlı (tarihsel) boyutuyla ele aldığımızda, küreselleşmenin aslında *bağımlılıktan bir karşılıklı-bağımlılığa* geçişe yol açtığını ve tamamen farklılaşmış bir bağlamda özerk aşamaların ve gelişme güçlerinin ortaya çıkışını tetiklediğini görürüz. Edimsel süreç aşırı derece karmaşık ve belirsizdir, fakat her durumda ekonomik bağımlılık ölçüt ve kurallarına karşı farklı –ve kesin?– hamleler sağlayabilmektedir.

Bu fenomenler dizisini düşündüğümüzde, bu seminerin merkezini oluşturan hipoteze dönmek zorunda kalırız: *Kapitalist gelişmenin her türlü yasasının ve ölçüm biçiminin mevcut krizinin altını çizmek gerekmektedir.* Bu sadece değer yasasının veya ileri kapitalist ülkelerde devletle işçi sınıfı arasında durmadan gelişen ilişkilerin krizi değildir. Aslında bu krizin, üçüncü dünya ülkeleri tarafından ileri sürülen alternatifler üzerinden ve sömürge karşıtı devrimler süresince sıklıkla yorumlanan niteliğini anlamak gerekiyor. Kapitalizmin gelişmesiyle sıkı ilişkili olmasının ağırlığı ve sömürü üzerine kurulu bir birikim altında ezilen Aydınlanma’nın Aklı’na karşı, bugün, gelişme hipotezini, ortaklığın değerlerinin, Avrupa-dışı uygarlık biçimlerinin veya tüketimciliğin batılı tekeline henüz tabi kılınmamış arzuların yeniden kazanımına ve yeniden doğrulanma-

sına bağlayan bir biyo-politik aklı gerçekleştirmek gerekiyor. Ancak dikkat edin: Bu karşıtlığın, kapitalist gelişmenin bu alternatifinin Batı'nın kendisini de ilgilendiren sonuçlara yol açmaması mümkün değildir: Küreselleşmeyle birlikte, ulus-devletin emperyalist eylemlerinin sınırları açığa çıkmakta, emeğin ve üretimin doğası toplum-sallaşmakta ve yaşamın, ihtiyaçların ve arzuların temel unsurlarını yeniden benimsemektedir. Tarihsel olarak konuşursak bugün belki de, değer yasasıyla ilgili kriz –ve bununla birlikte Aydınlanma'nın kapitalist Aklı'na ilişkin kriz– hareketlerinin dönüşmesi ve türdeşleşmesi sürecinin tam ortasında bulunuyoruz.

Bu ölçüm krizi, veya sermayenin ve sermaye seçkinlerinin gelişmeyi ölçme imkanının krizi düşüncesi hiç şüphesiz burada yaptığımız tartışmanın merkezindedir. Şimdiye kadar sunduğumuz kavramlar –küreselleşme, gelişme, modernlik ve “başka” modernlik, bağımlılık ve karşılıklı bağımlılık–, bizi postmodernliğin ortasına koymaktadır. Fakat bu dönüşüm aynı zamanda bir patlama, temel bir değişimin, bir paradigma sıçrayışının işaretidir. Ölçüm düşüncesinin krizinin sonuçları niceliksel, geri döndürülemez ve muazzam boyutlardadır: Bu krizin etkileri, küreselleşme zemininde yönetim süreçlerine nihai ve kalıcı bir biçim verme imkanını da yok etmektedir. Küresel bir yönetime daimi bir yönelim olarak emperyal eğilimin krize girdiği yer de ölçümün, denetimin ve yönetimin bu krizidir.

Bu durumda savaş tek olanaklı çözüm olarak belirlemektedir. *Pax belli*: Barış ancak savaş yoluyla sağlanır. *Gelişmenin kendi kendine düzenlenmesini ve değerlendirilmesini sağlayan içsel ölçütler ortadan kalktığında normu belirleyecek olan, en kuvvetlinin şiddetidir*. Piyasa düşüncesi en temelde, örtük olarak zorlayıcı bir Akıl tarafından hükmedilen bir toplum hipotezi barındırır: Şiddet sadece, doğru bir

toplumsal işleyişin sağlanmasına ve piyasanın kapsamının genişletilmesine yarayan bir tamamlayıcıdır. Ancak piyasa, üretim ve biriktirme ölçütleri toplumsal alanı katettiğinde, toplumsalı düzenleme ve ölçme normları krize girdiğinde, birincilere alternatif olan diğer değerlendirme ölçütleri kapitalist sistemin çevresinde olduğu kadar merkezinde de baş gösterdiğinde, bu durumda hükmetme iktidarını elinde bulunduran sistem kuvvetleri için tek çözüm onun akıl dışılığını tanımaktır: *Evrensel bir olağanüstü hal ilanı*. Bugün içinde yaşadığımız durum “olağanüstü hal” niteliğindedir. Faşist kuramların iddia ettiğinin aksine bu olağanüstü hal, iktidarın her türlü kargaşaya karşı normal bir acil durum müdahalesi değildir. Tam tersine, sistemlerin üretkenliği, öznelere katılımı veya karşılıklı bağımlılıkların eklemlenmesi üzerine değil, fakat sadece ayrıcalıkların ve verili iktidarın yeniden üretiminin korunması üzerine kurulu olan eski ölçüm kriterlerini öfkeli bir biçimde yeniden devreye sokma girişimidir. Böylece üretici yapıların ve bunların hiyerarşilerinin işlevsel niteliğinin norm oluşu (zaten, bir yutturmacanın söz konusu olması önemli değildir: sonuçta bu etkili bir yutturmacaydı) yerine, küresel ölçekte bir polis gücü uygulaması konur. *Postmoderne doğru bu geçişte modern dönemin savaşı yapıları merkezi polis yapılarına dönüşür; ordular asker çetelerine ve paralı asker topluluklarına dönüşür*. Polislik uygulaması –*Polizeiwissenschaft*– artık biyo-politik doku içinde gerçekleştiği için –bunu daha önce gördük–, bu yeni savaş da “düzenleyici” bir savaşa dönüşür (uydurma kelime için bağışlayın: *düzen kurucu bir savaş* diyelim): Ulusları kuran, belli hayırsever örgütleri ve STK’ları kendi hizmetine alan ve toplumsal ve ekonomik gelişimin örgütlenmesinde fay hatlarının ortaya çıktığı her yerde yaygınlaştırılmış denetim araçlarıyla donanmış bir savaş. Bu noktayı

Michael Hardt'la birlikte Çokluk adlı kitabımızda uzun uzadıya ele almıştık, bu nedenle fazla üzerinde durmayacağım. Fakat her şeye rağmen, tahakkümün gelişimi ve dinamikleri meselesine dair, paylaşılan herhangi bir projenin mutlak yokluğu üzerinde temellenen bu çözümler, belli tarihsel belirlenimler dahilinde eyleme dökülür; ve kendilerine özgü baskılayıcı tekniklerden yola çıkarak yeni bir düzen kurma yeteneğinden mahrumdur. Bu nedenle daimi olarak –ve engellenemez biçimde– direniş, isyan ve medeni ve ahlaki reddediş gösterilerine maruz kalacaklardır.

O halde bizi her şeyden önce ilgilendiren, her türlü ölçüm ve düzenleme kriterinin ortadan kalkmasını takiben savaşın düzenleyici bir işlevinin ortaya çıkmasıdır. Postmodern egemenliğin –ve bunun savaşçı türevinin de– ancak baskılayıcı biçimde gelişebildiğini düşünenlere karşı polemikte katı olmalıyız. *Bu yaklaşımda genelde biyo-iktidara fazla önem atfeden ve aksine direniş imkanını haddinden fazla küçük gören anlayışlar söz konusudur.* Gerici düşünce, “Auschwitz modeli” üzerinde durarak oldukça sinik biçimde bunu iktidarın alt edilemez niteliğinin bir örneği olarak sunar: Korkuyla bahseder bundan, ancak aynı şekilde karşı konulamaz gücünü de bir o kadar yüceltir. Gerici düşünce direnişi kendi içinde alt edilemez bir ontolojik süreç olarak düşünmeye yanaşmaz: Fakat Guernica ve Felluce bunun canlı örnekleridir.

Dolayısıyla eğer, üretim sürecinin ve askeri işletiminin yozlaşmasının genişliğine dair bilinçlenme karşısında bile, savaşın postmodern kapitalizm içinde hala düzenleyici bir amacı olduğu iddia ediliyorsa, bu iddia ontolojik düzlemde doğrudan direniş tarafından yalanlanmaktadır. Modernliğin düzeninin artık postmodern kargaşayı silip süpürme olanağı yoktur; Hobbes, Guernica ve Felluce karşısında yıkılmaktadır.

O halde soralım: Emperyal savaşın düzenleyici işlevinin getirdiği yeni düzen nedir? Bu, özel olanın, piyasanın, küresel ticaretin, bağımlılık hiyerarşilerinin ve/veya karşılıklı bağımlılığın merkezi kurallarının güvenliği düşüncesidir. Küresel buyruğun yapısının hukuki unsurlar ve polis garantisi üzerindeki baskısı tamamen hipertrofikdir;⁸ piyasaların kendi kendine örgütlenişi yanıl-samasının temsil ettiği bu diğer hipertrofiye karşılık düşer. İktidar, yeni bir dünya düzenine yol açmak üzere, piyasaların özerk örgütlenişini, yani *lex mercatoria* kapasitesini –dolayısıyla da çokuluslu uzlaşımından doğan normlar bütünü– kendi tasarısının iskeleti haline getireceğini sanır. Oysa bütün bunlar doğrulanabilir olmamakla kalmaz yanlıştır da. Dördüncü derste, yeni piyasa örgütlenmesinde kamusal, özel ve ortak olan arasında kurulan eleştirel ilişkiyi de hesaba katarak bu argümanı yeniden ele alacağız. Biçimsel açıdan, yine de şimdiden yeni savaşçı düzenin dayattığı hukuki-politik sonuçlar üzerinde durmalıyız.

Bu yeni düzen şu üç biçimde ortaya çıkar:

- 1) Sınırların çözülmesi/ kalkması,
- 2) Uluslararası hukukun sonu/ tükenmesi,
- 3) Bir “ötesi”ne hükmetme zorunluluğu.

Yeni bir düzen kurma yönündeki kapitalist iddiayı takip ederek bu iddianın doğrudan dayattığı kavramların yeniden tanımlanışlarının eleştirel –ve şimdilik tamamen biçimsel– bir okumasını yaptığımızda, daha en başında belli sorunlarla karşılaşırız:

⁸ Tıpta, bir doku veya bir organ kesitinin hacimce büyümesi için kullanılan kavram (ç.n.).

a. *Sınırların çözülmesine/kalkmasına, ve dolayısıyla ulus ve halk kavramlarının politik tartışma düzleminden silinmesine ilişkin bütün bir sorunlar dizisi.* Bu süreçleri nasıl yorumlamalıyız? Bu sınırsız mekanları kateden, çözen ve yeniden oluşturan gerçek gerilimler nelerdir? Bu meselede genelde iki bakış açısı vardır. İktidarın diline göre, söz konusu olan, eklemlenmeleri ve üretim süreçlerini, nüfus hareketlerini, yeniliğin biyopolitik dinamiklerini daha fazla etkilemeye muktedir hükümet uygulamaları sayesinde ulusal sınırların bu şekilde silinmesinin olanak tamdığı hareketliliğe müdahale etmektir. Bu, kendi tahakkümünün değerlerini ve ölçümlerini korumak adına araçsal olarak hiyerarşilere ve dışlamalara yönelen bir yönetimdir. Özgürlük bakımındansa, aksine, göçler, melezleşmeler, nüfusların kesişmeleri, bütünleşmeler vs., bu engellenmesi imkansız olan sınırların dağılması sürecinin bizzat maddesini temsil eder.

b. Westfalya tarzı modern uluslararası hukukun sonu meselesine bir cevap bulmak gerekiyor. Burada bütün bir uluslararası hukuk tarihini ele almak zorunda değiliz, fakat uluslararası hukukun sözleşmeye dayalı doğasını, yani tebaalar ve uluslar arasında bir sözleşme olduğu gerçeğini hatırlamamız yerinde olacaktır. BM bu sürecin nihai ürünüdür. Ancak Birleşmiş Milletler'in krizi, tamamen paradigmatik olarak bu sürecin sınırını temsil eden bir olaydır. *BM'yi nasıl aşabiliriz?* Küreselleşme fenomenini katedebilen yeni bir düzenleme mekanizması nasıl olmalı? Küreselleşme sürecinin gücünün de, gelişmişlik ve azgelişmişlik, bağımlılık ve karşılıklı bağımlılık, birlik ve eklemlenme fenomenleri arasında yine küresel –en azından *uzantıları/genişliği* itibariyle küresel– bir tarzda yönetilmesi gerektiği açıktır. İkinci olarak bu güç *yoğunluk* bakımından

da, yani biyo-politik ve sosyo-politik seviyede de yönetilmelidir: Uluslararası bir iktidarın hayata geçirilişinin her zaman daha yoğun *yönetişim* süreçleriyle beraber mümkün olduğu açıktır. Üçüncü meseleyse halen çözümsüz durumdaki politik temsil meselesidir: Küresel ölçekte bir politik temsiliyet nasıl örgütlenebilir?

Bütün bu noktalar üzerine düşünürken tahakküm kuvvetleriyle aksine bozguncu kuvvetleri birbirine karıştırmış olmuyoruz; yine de zaman zaman bu iki kuvvet birbiriyle kesişir: İşte bu birbiri üstüne binme durumunda bir mücadele zeminine geçmiş oluruz ve belli bir bakış açısı farkı bütünüyle birbirlerinin konum alışlarını kateder. Yalnızca bir örnek verirsek, bize göre, ulus-devletin aşılmaz niteliğini, o olmadan üzerinde hareket edilebilecek herhangi bir iktidar mekanı tespit etmenin de imkansız olduğuna dayanarak savunurken –bugün Avrupa’da olduğu gibi–; yani ulus-devletin kapitalizmi değiştirmeye aday bir eylem ortaya koymayı mümkün kılan bir iktidar mekanı olduğunu söylerken, aslında sadece küresel düzenin ve uluslararası örgütlerin dönüşümü bakımından yanlış bir söz etmekle kalmaz, aynı zamanda temeli itibariyle gerici bir söz etmiş oluruz. Gerçekten de *ulus-devlet, küresel biyo-iktidarlar ağının içinde oturmaktadır, yani gezegenin düğümlerini ve ilmeklerini kontrol etmeyi başaran efendilere ait bir şeydir.*

*

c. Fakat o halde bu boyutun “ötesi”nden ne anlamalı? Bu noktada ölçüm konusuna geri dönmeli ve iddiamızı iki kavramdan yola çıkarak geliştirmeliyiz: “ölçüm dışı” ve “ölçüm ötesi” kavramları. Ölçümün ötesini basitçe ölçüm dışına indirgemenin ve tam olarak *dışarı* ile ötesi arasında olacak yeni bir öznellik tipini devreye sokmaya çalışmanın imkansız olduğunu belirtelim. Bu, politik ekonominin ve politikanın eleştirisinin modern kavramlarına kıyasla, maddi olmayan emeğin taşması

ve bu yeni emek gücünün indirgenemezliği üzerine bahse girmek demektir. Fakat yeni emek gücü üzerinde yükselen eleştirel konumumuzu özellikle bir “başka-modernliğin” doğrulanması ve gelişimi varsayımıyla ilişkilendirmeliyiz; yani şüphesiz her ne kadar küresel düzen tarafından ele geçirilme tehlikesine açık olsa da artık yeni bir biyo-politik akıl doğrultusunda hareket eden politik, medeni, bozguncu hareketlerin içinde kökleşen kuvvetle. Bu “ölçüm dışı”nın tanınması ve ortak üretici gücün taşmasının bilincine varılması, yeni bir yaşam ufku, yeni bir insan anlayışı üretmeye kadirdir (veya her durumda kadir *olmalıdır*). Gerçekten de artık bir *dışarı* yok, artık sadece ötesi kaldı. Başka bile ötesi biçiminde ortaya çıkıyor artık. Maddi olmayan/bilişsel üretim zamanı, bir taşma zamanıdır: Bu, başkasıyla ilişki içinde kurucu bir zamandır. Ve her ne kadar birçok kişi, bir kavrama değil bir gerçekliğe karşılık düşen bir *başka/öteki* adına muhalefet ediyor ve *başka'nın* somut varoluşunun bayraktarlığını yapıyor olsa da, bu *başka* bile, düne kadar buyruğun birlikçi düzeni dışında kalmış olan veya ancak tabi olma ve kölelik biçimlerinde içrimlenen bu *başka* bile, küreselleşen dünyanın merkezi üretici kuvvetleriyle aynı zamanda, tasvir ettiğimiz süreç içinde, yeni paradigma *dahilinde* düşünülmelidir. Kuşkusuz bu geçişi kavramak zordur. An itibarıyla bir geçiş döneminde yaşıyoruz. Bu geçiş bir anlık bir geçiş değil. Kavramlar zaman içinde –bu zamansal maddesellikte, kendilerini biçimlendiren ve doğrulayan ve durmadan yeniden tetiklenen bu faaliyette seyreliyor.

Bu üçüncü derste, *barış, savaş, olağanüstü hal, direniş* gibi kavramların anlaşılması üzerinde durduk. *Sınır, halk, ulus* kavramlarına, ve daha örtük biçimde *topluluş, kurtuluş ve özgürleşme* kavramlarına değindik. Şimdi bütün bu kavramsal alet çantasını devreye sokmamız gerekiyor.

4. Atölye

Özelin ve kamusalın ötesinde: Ortak

Önceki derslerde masaya yatırdığımız bazı konulara şimdi tekrar dönmemiz gerekiyor. Bu konular hem tarihi, hem politik, hem kategorik, hem de artzamanlı olmak üzere çok boyutlu: Modern ve postmodern arasındaki süreksizlik, akıl yürütmenin biyo-politik biçimi –ve biyo-politika kavramının kendisinin de doğru bir inşası–, politik tartışmanın gerçekleşmesi gereken küresel bağlam ve son olarak yeni muhalefet/mücadele biçimlerinin doğuşu –*tekilliklerin ortaya koyduğu çoğul direnişlerin ortak paydası (élément de cohésion) anlamında bir “çokluk” kavramı*. Bu hususlar için çizdiğimiz taslak çerçevesinde temel kuramsal meselelere de değindik: Özellikle de kapitalist gelişmenin yöneliminin ussal ölçütleri meselesi ki bu krizi emeğin ölçümü, dolayısıyla da kapitalist düzenin “dışarısı”, “ötesi” olarak *toplu çıkış ve çokluk* düşünceleri etrafında betimledik. Şimdi bu dördüncü derste meselelerin temeline inmek ve şimdiye dek öznel ortaya çıkışları bakımından artzamanlı analiz parametrelerine

göre ele aldığımız kategoriler üzerine düşünmek istiyorum: Eşzamanlı bir yöntemin aksine, çokluğu oluşturan tekilliklerin etkinliğini hesaba katarak yani.

Çokluk kavramının tanımına karşı ileri sürülen iki temel itiraz vardır: İlk itiraz, bu kavramın *sistem karşıtı bir kuvvet* olarak oyuna girme kabiliyetinden mahrum olduğuna işaret eder, ikincisi de *çokluğun kendindeliğinden kendi-içinliğe geçişini* betimlemenin olanaklı olmadığını, yani birleştirici bir yeniden bir araya gelme odağı olmayacağını ve dolayısıyla her tür diyalektik palavranın dışında, etkili bir politik eylem geliştirme imkanı olarak tanımlanamayacağını ileri sürer.

Esas itibarıyla Etienne Balibar tarafından ileri sürülen ilk itiraza bir yanıt vermek, eğer bizzat talebin yetersizliği anlaşılmazsa, mümkün değil; asıl mesele bu itirazın talep ettiğinin yetersizliğidir. Immanuel Wallerstein'a ve onu temel alan diğerlerine göre "sistem karşıtı", hem merkez ülkelerdeki kapitalist sömürüye, hem de üçüncü dünya ülkelerindeki emperyalist yapılar karşı durabilme imkanını elinde toplayabilen bir harekete işaret eder: Bu, emperyalist politikalara karşı kendini muhalif konumlandırma imkanına yapısal olarak sahip bir hareket anlamına gelir. Bu tanım, sınıf mücadelesiyle anti-emperyalist mücadelenin, işçi sınıfının hegemonyasının her durumda mutlak bir postüla olarak kalacağı bir referans çerçevesinde buluşturulmasına dayanır.

Ancak bugün bu tanım, merkez dünya ile üçüncü dünya arasındaki ayrımların zayıflamasıyla birlikte geride kalmıştır: Kapitalizm karşıtı bütün hareketlerin –ki bunlar çevresel bir hegemonyaya sahip olsalar dahi– kendilerini sistem karşıtı biçimlerde ifade etmeleri bu tanımı bayağılaştırdı. Fakat hem geleneksel sınıf mücadelesi

söyleminin ötesine geçebilen hem de imparatorluk devrinde küresel bir altüst edici hareketin başını çekmeye aday bir çokluk tanımlama meselesi çözüme kavuşmuyor. “Sistem karşıtı” düşünürlerin analizlerinde işçi sınıfının mücadelesinin önemi ve kapsamı, ne denirse densin, önemli ölçüde indirgenmiştir. Böylece söylemin temel unsuru üçüncü dünyacılık olmuştur. Bu noktada tamamen ideolojik üst bir seviyede işleyen sentez, kapitalizmin kendisinin ve karşıt mücadelelerin gelişmesinin klasik belirlenimci bir tarzda anlaşılmasına dayanır: Krizin önceden belirlenmişliği, kar oranının düşme eğilimi vs. Bu çerçevede sınıf mücadelesinin gerçekçi bir kavranışı için “sistem karşıtı” ne anlam ifade edebilir? Balibar’ın gibi bir düşünce (ki Amerika ve Avrupa’daki eleştirel konumların bütününe temsil eder), diyalektik maddeciliğin önerdiği geleneksel belirlenimcilik nostalgisine sığınmak değil de nedir? Oysa çokluğun –nesnel olarak kapitalizm karşıtı biçimde– tanımlanması meselesi, kavramsal boyutlarına indirgenemez. Çokluk sadece bir kavram değil, aynı zamanda yeni bir gerçekliktir. Çokluğun kapitalizm karşıtı olup olmadığı sorusuna bir yanıt vermek, kavramsal analiz yoluyla değil, çokluğun gerçek hareketi üzerinden mümkündür. Yukarıda bahsettiğimiz ikinci itirazla da tam bu noktada karşılaşırız.

İkinci itiraz daha sağlam görünse de aslında ilkinin temel alır. Bu itiraz en çok Pierre Macherey tarafından dile getirildi: Kendinelikten kendi-içinliğe geçiş meselesinin ötesinde –ki bu geçişin sözüm ona trajedisi istemsiz olduğunda çok daha gülünçtür–, asıl mesele çokluktan nasıl bir eylem birimi/birliği oluşturulacağıdır, ve eğer bu mümkünse, neye karşı olacaktır. Bu soruya yanıtımız şu şekilde: *Çokluğu öznel olarak etkili ve nesnel olarak muhalif kılan, onda (üretim bakımından olduğu kadar politik bakımdan da ortak olan) bir*

ortak'ın meydana gelmesidir. Ortak olan, bugün, üretim bakımından bütün toplumsal değerlendirme şartlarını, politika bakımından da öznenliğin örgütlenme biçiminin kendisini ifade eder. Yapılması gereken artık, bir eylem birliğinin doğrulanması peşinde koşmak değil, bir kurulumun/düzenlemenin (*agancement*) uyumunu işlerken göstermektir.

Üretim bakımından ortak olanın tanımı noktasında, çokluğu bir emek gücü olarak düşündüğümüzde onu hem üretim dokusunun yeni bir ortak türdeşliği üzerinden hem de dönüştürücü gücünün tanınmasından hareketle kavradığımız olgusuna vurgu yapmak gerekir. O halde ortak bir maddi doku ve bu dokunun ontolojik kuruluşunda bir yırtık vardır: Maddi-olmayan, bilişsel ve işbirliğine dayanan üretim böylece değerlendirme süreçleriyle örgütlenir ve diğer üretim biçimlerini hegemonik olarak kendinde toplar. Emegın üretim sektörlerinde bütün örgütlenme biçimlerinin (önceden iletişim ve toplumsal enformasyon dokusundan dışlanmış olanlar dahil), bugün nasıl, sömürü belirlenimlerinin aynı özellikler taşıdığı küresel bir bütün içinde kapsandığını göstermek kolay olurdu.

Emegın sermaye tarafından gerçek kapsanması bu noktada büyük oranda çözülmektedir. Tarımda mesela, giderek daha karmaşık ve incelikli bilgi-işlem biçimleri –tohumların analizinden iklim gözlemlerine kadar– kullanılıyor. Diğer yandan kadın emegının geleneksel biçimleri olarak görülen emek türleri (ev işleri, bakıcılık, duygusal emek vs.) giderek emegın genel örgütlenme sistemine dahil ediliyor ve bariz bir verimlilik artışı kaydediyor. Emek alanının, önceleri bu alandan dışlanmış olanlara doğru bu denli genişlemesinin ötesinde, değerlendirmenin ağırlık merkezi bugüne dek üretken görülmeyen faaliyetlere kayıyor: Bu noktada “emegın kadın-oluşu”

sadece emeğin genel olarak kadınlaştırılmasını değil, fakat değerlendirme mekanlarının yeni bir tanımını işaret ediyor. Son bir örnek verirsek, hizmet sektöründe emeğin örgütlenmesi ve ekonomisi, maddi-olmayan emeğin hegemonyasını geri dönülmez biçimde bütün üretim senaryolarına yayıyor.

Fakat sömürünün olduğu her yerde direniş ve muhalefet de vardır.

Bazı garanti ücret taleplerinin, yani vatandaşlık geliri taleplerinin artık, hem toplumsal üretimin bu ortak hegemonyasına hem de her emek öznesinin bu üretime sağladığı tekil içeriğin değerlendirilmesine dayanan bir iddia şeklinde ortaya çıkması boşuna değildir. Bu bakımdan kapitalist birikimin toplumsallaşması ancak gelirlerin görece eşitliğini talep etmeyi olanaklı kılan maddi bir temel olarak düşünülebilir: Her tür emeğin –maddi veya maddi olmayan– önemli olduğu ve toplum üzerindeki kapitalist tahakküm tarafından kapsandığı ve eklemlendiği bir durumda ücret biçimlerini ayrıştırmak ve sıralamak için bir neden kalmamıştır.

Ancak ortak olan sadece, nesnel olarak türdeş kılınmış, maddi olmayan ve işbirliğine dayalı emeğin boyutlarını saptamaya yarayan bir zemin değildir. Ortaklık aynı zamanda ve özellikle *daimi bir güç ve üretim, bir dönüşüm ve işbirliği imkanıdır*. Çokluk o halde, nesnel bir temelle (birikimin temeli olarak maddi ve maddi olmayan kuvvetlerce oluşturulan ortaklık) öznel bir temelin (her zaman baskılanan sınırların ve kovulan değerlerin uçlarında bir üretim olarak ortaklık; öznelleşme sürecinin bir sonucu olarak ortaklık) eklemlenmesi olarak tanımlanabilir. Üretimin (yatırımın) boyutlarıyla emeğin (ve/veya tüketimin) boyutları arasındaki bağlantıya dikkat ettiğimizde –Quesnay'den Marx'a klasik biçimde bu boyutları tasvir eden ekonomi tablosuna göre–, bu bağlantıların artık değişken

bir hal aldığını hemen fark ederiz: Alışıldık dengeler artık sadece daimi bir uzlaşıyla ve durmadan ayarlanan uyumlulaştırmayla belirlenebilmektedir. Zira sanki artık bütün bir toplumu kapitalist yönetimin dispozitifleri altına alabilen bir birlik söz konusu değil; aksine mevcut kuvvetlerin ikiye ayrılmasıyla karşı karşıyayız. Kapitalist üretim ve birikim sürecinin nesnel birliği açıkça zayıfladı ve şüphe-siz kesin bir dönüşüme uğradı. Bu noktada yeni bir öznellik ifadesi ortaya çıkıyor: Daha bağımsız, daha özerk ve üretim sürecinin kendi içinde *ortak olanın* keşfini mümkün kılacak muhalif biçimler geliştirebilen bir öznellik.

Bu noktada Marx'ın sermaye tanımını kısaca hatırlamayı faydalı görüyoruz –tabii bunu yaparken Marksist sermaye tanımına mesafe almak ve onu yenilemek için. Marx'a göre sermaye ikiye ayrılır: Sabit sermaye ve değişken sermaye. Marx'ın aynı zamanda “toplam sermaye” de dediği sabit sermaye ise hem “durağan sermaye”dir (üretim araçlarının bütünü), hem de “dolaşan bir sermaye”dir (ticari malların dolaşım araçlarının bütünü). Fakat bugün sermayenin örgütlenme tarzına baktığımızda işlerin çok farklı olduğunu ve sermayenin biçiminin değiştiğini görüyoruz. Değişime uğrayan özellikle değişken sermayedir, yani emek kuvvetleri bütünü. Zira öncelikle, bugün emek gücü durağan sermayenin bazı niteliklerini edinmiştir (başka bir ifadeyle, üretim araçlarının belli niteliklerini kendinde bulundurmaktadır. Emegin, sabit sermaye tarafından oluşturulmamış ve sermayenin bütünsel sürecine ait olmayan özellikleri görece bir özerklik sağlamaktadır). Mesela bilişsel emek tam da bu yeni emek gücü kabiliyetine sahiptir: *Bilişsel emek örneğinde üretim aracı, emeğin örgütlenişine bağımlı tekilliklerce içerilmiştir.*

İkinci olarak, emek gücünün durağan sermayenin niteliklerini

içselleştirdiği bugün, değişken sermaye de artık sabit sermayeye kıyasla sahip olduğu özerklik sayesinde daha bağımsız biçimde doluşuma girebiliyor. Bütün bunların fenomenolojik olarak doğrulanabilir saptamalar olduğunu kabul edersek, sabit sermayenin (ve/veya toplam sermayenin) emek gücünü artık kendi içinde kapsayamadığını –ve tamamen kendine tabi kılamadığını– görmemiz de gerekir: Marx’tan bize miras kaldığı haliyle birlik içindeki sermaye kavramı, durağan sermayeyle değişken sermayenin diyalektik bir senteziydi. Bugünse bu sentez artık geçerli değil. *Değişken sermaye –yani emek gücü– belli bir özerklik kazanmış durumda.* Sabit sermayenin döngüsü artık sermayeyle emek gücü arasındaki çelişki ve çözümsüzlük ilişkisi olarak belirleniyor: Eski sentez sadece yüzeysel biçimde ontik boyutta geçerli, zira ontolojik bakımdan emek gücü (değişken sermaye) kendine bir özerklik zemini bulmuş durumda.

Bütün bunlar bizi ortak olanın, temelde, canlı emeğin (emek gücü, değişken sermaye) bağımsız hareket edebildiği açık bir alan olarak tanımlandığını söylemeye itiyor; bağımsız öznelliklerin, üretimin ve tekilliklerin işbirliğinin sonuçları bu zeminde birbiriyle buluşuyor ve sağlamlaşıyor. *Ortak olan, emek gücünün (değişken sermaye) sabit sermayeden (toplam sermaye) bağımsız ve ona karşı ürettiği ne varsa hepsinin toplamıdır.*

Bu bakımdan ortak olanın bir tür “organik zemin” veya fiziksel bakımdan belirlenebilir bir şey olmadığı açıktır. Bize göre ortak olan, karşıt özneler arasındaki çelişkili ilişkinin yeni bir ifadesidir. Artık ne diyalektik bir yeniden-soğurma ne de tek taraflı bir kapsanma mümkün: İlişkinin bu çelişkili niteliği tekillikleri farklılık olarak öne çıkarıyor ve her türlü birleştirici ölçütü krize sokuyor.

Bu durumdan öznelliklerin yeni bir ifade biçimi açığa çıkıyor. Bu

açıdan çokluğu bir eylem birliğine dönüştürmenin olanaksızlığına dair ikinci itiraz bize oldukça zayıf görünüyor: Gerçekten de *çokluğun eylem birliği, mümkün kıldığı ifadelerin çoğulluğudur*. Meseleyi ekonomik değil (emeğin, birikimin, sömürünün analizi gibi), politik bakımdan düşündüğümüzde, çokluğun eyleminde çeşitlenen farklılık, (bundan böyle ekonomik olmaktan ziyade hukuki olan) buyruk sürecindeki birlikle ilgisi olmayan öznel arzuların ve *taleplerin* farklılığını ifade eder: Bu noktada karşıt ifadelerin, beraberinde getirdikleri bütün zenginlik ve çeşitlilikle bir devamlılık sağlaması söz konusudur. Bu bakımdan devletin egemenliğinin birliği ve emeğin ifadelerinin birleştirici disiplini izleklerinin ne kadar “içi boş” olduğu açığa çıkar. Eğer hiçbir zaman bir birlikten bahsedemeyeceksek –kapitalist birikim nedeniyle hukuki düzeyde de bir birlik–, bu, birliğin değişkenler arasında bir ilişkiye, bir tekillikler ortaklığına dönüşecek olmasından ötürüdür. *Ortak olan, bir sonuç olarak değil, bir faaliyet olarak ortaya çıkar; denetimin yoğunlaştırılması olarak değil, bir kurulum, bir açık devamlılık biçiminde yani.*

Ortak olanın bu fiili boyutunu ortaya koyduğumuza göre artık, hukuk ve politika geleneğinin bize öğrettiği kamusal ve özel kavramlarının eleştirisine geçebiliriz.

Kapitalist mülk edinme her zaman özele dahildir, özellikle de mülk edinmenin sözleşmeli biçimi yalnız özel değil aynı zamanda kamusal olduğunda bile: *O halde özel ve kapitalist olan, kamusal ve devlete dair olanın üst-belirlenimi olmadan nasıl yaşayabilir?* Burjuva kültüründe hukukun inşası, özel mülk edinmeye izin veren, biçimsel olarak evrensel normların inşasından başka bir şey değildir. Bu noktada Marx’ın, Hegel’in *Kamu Hukuku’nun Eleştirisi* [Hukuk Felsefesinin Eleştirisi] kitabı üzerine klasikleşmiş yorumlarını aktarmaya

gerek duymuyorum; yine Pashukanis'ten Poulantzas'a komünist kültürün içinden kamu hukuku ve özel hukuka yöneltilen çağdaş eleştirilerin bu alanda gerçekleştirmiş olduğu göz kamaştırıcı ilerlemeyi biliyoruz. Eğer geleneksel Marksizm'de hala incelenmeyi hak eden bir şey varsa, o da bu altüst edici bilimin, burjuva kamu ve özel hukukunun evrensel kategorilerine karşı yükselttiği bu eleştiri çabası, bu yıkıcı girişimdir.

Özel mülkiyetten devlet temelli kamu mülkiyetine geçildiğinde mülk edinme kategorileri değişmiş olmaz. Kamu hukuku denilen şey, feodal saltanat devletinin mülkiyetinden, ileri kapitalist burjuva devletin gelişmesine geçiş sürecinde hukuk kurumlarında yaşanan dönüşümlerden doğmuştur. Kamu hukuku, kapitalist veya sosyalist hiç fark etmez, bir planlama şeklinde örgütlenmeye kadar varabilir. Modern devlette özel mülkiyetle kamu mülkiyeti arasında gerçek bir fark yoktur: İkisi de sömürü ve dışlama kuralları üzerine kuruludur, ikisi de sermayenin işletilmesi için temel gereklilikleri sağlar.

Asıl büyük çelişki, öznel/şahsi hakkın "kamusal öznel hak" olarak tanımlanmasıyla ortaya çıkar. Bu, öznel hakkın (tekil *taleplere* karşılık gelen hakların), ancak önceden kamusal kılındıkları takdirde burjuva hukukunda yer bulabileceği anlamına gelir. Diğer bir ifadeyle, öznel hak, ancak devlet otoritesi tarafından belirlenir, tanımlanır ve bireylere tanınır. Modern devlet, üretken öznelliğin, sömürü pratiklerinin doğrudan bir sonucu olan bir buyruk kavramında içerilmesi üzerine kuruludur.

Oysa bugün durum çok farklı. Postmodernliğe geçişle birlikte güç bela hayatta kalan geleneksel hukuk kategorilerinin gerçeklikle ilişkisi çözülüyor. Özel hukukla kamu hukuku, özel mülkiyetle kamu mülkiyeti arasındaki ayrımlar hiç olmadığı kadar ciddi bir krize

girmiş durumda. Mesele sadece gitgide artan özelleştirmeler veya kamu hukukunun özel hukukta idari boyutta içerilmesi değil, ki bu süreçler *yönetişim* faaliyetinin genel ilkelerini oluşturuyor. Mesele bütün bunların sofistike bir eleştirisini yapmak da değil. Gerçekten de kamusal ve özel artık iç içe geçmiş durumda: İkisi arasında ayrım sözüm ona “hukuk bilimi” denilen, yani tahakküm pratikleri üretimi sahasında geçerli sadece. Buna karşı kamusal ve özel arasındaki ayrımı iptal eden şey, –şüphesiz bazen bulandırılmış ve biraz da gizem katılmış biçimde– *ortak olanın doğuşu*, açığa çıkmasıdır. Bu hususta, özelin ve kamusalın, ortaklık boyutunun su yüzüne çıktığı içiçeliğine sayısız örnek verilebilir. Bu, özellikle son teknolojik gelişmelerin dönüştürdüğü alanlarda açıkça ortadadır. İnternette olup bitenler ve kamu hukuku ile özel hukukun ortak pratiklerle çatışmaya girme biçimi artık gündelik bir olay haline geldi. Biyo-teknoloji alanında muhtemelen daha da yoğun biçimde gerçekleşenler de aynı minvalde, zira bir yandan bu teknolojiyle üretilenler ve öte yandan bunların ortak, doğal temeli özel müdahalelerle ayrıştırılabilecek gibi değil. Kapitalist mülkiyetle (ve ona karşılık düşen teknolojik yapılarla) canlı emeğin tekil ortaya çıkışları veya teknolojinin kendisi üzerinde kuvvetli bir etki sahibi olan çokluğun eylemleri arasında bir dolayımın olmaması giderek olağan bir hal alıyor: Kapitalist buyruk artık, sömürüye ve özel mülkiyete önceden-ayarlı işlevsel bir yapı olarak kendini sunmuyor. *Sermaye bunun yerine*, öznelere doğrudan, aracısız, ifade edici faaliyetini adeta *a posteriori* olarak ele geçirmeye çalışıyor. Telematik ve yaşam teknolojilerinin kapitalist sömürüsü, hem ilkeler düzeyinde hem de sabit pratik içinde tamamen parazitleşmiş durumda. *Ne İnternet ne de biyo-teknoloji ağları öznelere doğrudan katılımı dikkate alınmadan düşünülebilir*. Ser-

maye artık, kamusal ve özel ayrımına dayanmaya veya bu ayrımın çevresinden dolaşmaya değil, ortak olandan faydalanmaya yöneliyor –tabii burada ortak olan derken, az önce bahsettiğimiz üzere ortak faaliyeti kastediyoruz.

Geç modern dönemde, özel ve kamusal arasındaki ayrımın ve bu ayrımın doğal olarak getirdiği karışıklığın krizi felsefi anlamda çok tartışıldı.

70’li yıllardan itibaren Habermas “kamusal alan” kategorisini geliştirdi, bunu “kamuoyu” öznelliğine bağladı ve böylece özel ile kamusalı kateden etkileşimin altını kuvvetle çizerek bunlar arasındaki ilişkiyi aşkınsal tarzda yeniden geliştirmeyi denedi. Habermas’ın amacı *ortak olana*, daha sonra işlevsel uygulamasında eklemenebilecek (hatta parçalara ayrılabilir) aşkınsal bir tanım getirmektir. Bu girişimde Alman *hipermodernlik düşüncesinin* katı sınırlarını –veya apaçık önermelerini– görmek mümkündür.

Benzer biçimde Amerika’da, Taylor’dan Sanders’a “ortaklıkçı” (*communautaire*) okul içinde geniş ölçüde ortaklık fikri geliştirildi: Ancak “ortak olan”ın tanımı organik atıflar üzerinden inşa edildi. Bu aslında, Refah Devleti’ne içkin olan kamusal nitelikli eğilimlerin biçimini değiştirerek onlarda ısrarcı olmaktan başka bir şey değildi. Nitekim meşru olarak (neredeyse natüralist tarzda) sosyal hak sistemleri kurmaya yönelen bu girişim, hep aşkınsal ve diyalektik içeriklere varmakla sonuçlandı. Bu bakımdan Taylor’ın (tıpkı Habermas gibi), “kamusal alan” kavramını geliştirmek için Hegelci diyalektiğin doğuşundaki “etkileşim” kavramını yeniden yorumlamaya çalışarak işe başlaması tesadüf değildir.

Bizim kendimize göre tanımladığımız ortak kavramının, özel ve kamusal arasında sözüm ona kökensel ayrımların ve ardı ardına ge-

liştirilen biçimlerine karşıt olarak ortaya çıktığı açıktır. Çokluk kavramı, bir tekillikler birliğini, sonsuz tekil faaliyetleri bir araya getiren bir işbirliği dokusunu ifade eder. *Ortak kavramını açık bir şekilde yeniden kurmamız, daha doğrusu işlememiz gereken zemin budur.*

Ortak olanın hukuki bir tanımı mümkün müdür?

Bir örnek düşünelim. Kamu hizmetinin “kamuya mal olmuş” (*publiciste*) tanımından yola çıkalım. Bu açıdan kamu hizmeti, bireylerin toplumsal yaşamı üzerindeki kamusal garantiler ve devlet hukukunun bir uzantısı gibi algılanır. Kamu hizmeti biyo-iktidarın bir parçasıdır o halde, ve sosyal devletin olduğu her yerde kamu hizmetinin finansmanı farklılaşmış ücret dinamiklerinden edinilir, yani canlı emeğin özel mülkiyetinin dispozitifleri devlet denetimi altına alınır ve devlet otoritesince garanti edilir.

Oysa bizim ortak olanı tanımlama tarzımızda, aksine, kamu hizmetinin yukarıdaki ilişkiyi altüst etmeye aday yeni bir tanımı saklıdır: Ortak olanda, belli doğal kaynakların tekelden hizmetler ortaklığının gelişmesine, devlet hukukunun yayılmasından vatandaşların işlevsel kontrolüne geçilmez; fakat *çokluğun tekil iddialarının birikiminden ve çoğalmasından bir ortak hizmet düşüncesine ve pratiğine* geçilir. Kamu hizmeti –daha doğrusu: ortak hizmet–, ortak hayatın ve dolayısıyla tekilliklerin yayılmasının şartı olmalıdır. Fransa’da 1995-1996 yıllarında emeklilik reformuna karşı verilen mücadeleler bütün vatandaşların ait bulunduğu ortak zemini açığa çıkarmıştı; bu, işçi sendikaları tarafından örgütlenen direniş hareketlerinin işbirliği boyutundan öte bir şeydi. Fransa’da bugün dahi, gösteri ve sanat dünyasında geçici çalışanlar 2000’li yıllardan itibaren ortak olanın faaliyetlerinin gelişmesi ve belirlenmesi doğrultusunda yeni bir kamu hizmeti anlayışı için mücadele ediyor. Kamu

hizmetinden yararlanma hakkı o halde *devlet tarafından vatandaşlara bahşedilen* bir şey değil, aksine *maddi olmayan ve bilişsel emeğin ve bu emeğin doğal olarak kazandırdığı işbirliği yeteneğinin toplumsal ve politik düzeyde talep ettiği* bir şeydir. Dahası: Emek gücü özellikle ortak bir şeye dönüştükçe kamu hizmeti de emek gücünün ortak ifadesini mümkün kılan ortak şartı oluşturur: Kamu hizmeti aynı şekilde, herkesin gözünde zaten gerçekleştirilmiş olan bir gücü ve bu gücün hiçbir devlet tarafından imha edilemeyeceğini açığa çıkarır.

Tekilliklerin işbirliği ağları üzerinden gerçekleşen birikimini düşündüğümüzde kamu hizmeti doğal olarak, olağan göstergesi evrensel bir vatandaşlık geliri talebi olan ortak bir yapıyı temsil eder. Bundan dolayı bugün ortak olanın ne olduğunun tanınması, bütün üretimlerin temelidir.

Burjuva hukuku, kamusal derken özel olanın gelişmesini anlar, sosyalizm de aynı iddiayı sahiplenir. Sosyalist reformculuk (yani özel üretim ilişkileri tam olarak dönüşene kadar kamu hukukunun sürekli bir gelişmesi fikri), tıpkı sosyalist devrim fikri gibi (yani iktidarın ele geçirilmesiyle beraber toplumsal yeniden üretimin kamusal şartlarının inşası fikri), sermayenin onun için ördüğü bir çatı altında uyur. Kamu hukuku her zaman bir biyo-iktidar ifadesi olarak ortaya çıkar, *ortak hukuk her zaman çokluğun biyo-politik bir ifadesi olarak belirir*.

Burada üzerinde ısrar etmek istediğimiz fikir şudur: Ortak olan – ortak olanın gerekliliği, tanınması, politikası–, özel ile kamusal arasında arabuluculuk yapacak bir “üçüncü yol” değildir; ortak olan, sermayenin işletilmesi ve bu işletimin (yani üretim araçlarının özel ve/veya kamusal mülkiyetinin) ortak yaşam ve ortak yaşamda dile getirilen arzuların üzerindeki etkilerine karşı *muhalif ve alternatif*

bir "ikinci yol"dur. Ortak hukukun düşünülmesi, ancak özel ve/veya kamusal sömürünün ortadan kaldırılması ve üretimin radikal biçimde demokratikleştirilmesiyle mümkündür.

Bu noktada konudan biraz sapmak faydalı olabilir. Kendimize, özel ve kamusal arasındaki klasik ayrımı sarsan ve ortak olana dair yeni ufkun oluşmasını mümkün kılan bu kriz bağlamında ekonominin finanslaşması sürecinin ne anlama geldiğini soralım. Bu noktada iki yaklaşım birbiriyle çatışır: İlk yaklaşım, finanslaşmayı, kapitalist özel üretimin tek taraflı ve/veya diyalektik bir yayılması olarak görür; ikincisiyse aksine, finanslaşma sürecini, tam da bu nedenle adeta gizem katılmış bulunan ortak üretimin temsiline havale eder. Bu ikinci yoruma göre bilişsel emek, birikim (ve temsil) aracı olarak finanslaşma süreci içinde kalmaya mahkumdur.

Bu ikinci varsayım bize daha ciddiye alınabilir görünüyor. Marksist gelenekte aynı türden meseleler karşısında çeşitli hamleler geliştirilmiştir: Kapitalist gelişmenin ilk evresinde emeğin "sermaye tarafından biçimsel olarak kapsanması" momenti, anonim şirketlerin gelişmesine karşılık düşmüştür –ki Marx bu şirketleri bir "sermaye sosyalizmi" olarak tanımlar. Diğer yandan çağdaş kapitalizmin boy attığı sanayileşmenin, banka sermayesi ve anonim şirketlerin faaliyetleri olmadan hiçbir zaman mümkün olamayacağı malumdur: Anonim şirketler, emeğin, sanayi örgütlenmesi üzerinden sermayeye tabi kılınması sürecinin ürünüdür ve sanayi örgütlenmesinin gelişmesinin de koşulunu temsil ederler. O halde, az önce bahsettiğimiz Marxçı imgeyi kullanırsak, *bugün karşılaştığımız finanslaşmanın bir tür "sermaye komünizmi"*, yani çokluğun doğuşunun ve yayılmasının ayrıcalıklı bir yorumcusu ve aynı zamanda çokluğun en korkunç düşmanı olduğu söylenebilir mi? Finanslaşma, bilişsel ve

maddi olmayan emek üzerinden üretim sisteminin geçirdiği dönüşümün kapitalist bir kapsanması mıdır? Finanslaşma, bilişsel emeğin devrimci bir güç biriktirme ve/veya ortak işletme yeteneklerini özerk olarak deneyimleme ihtimalinin önüne geçmeyi amaçlayan teknik bir araç mıdır?

Öyleyse başka bir varsayım ileri sürülebilir. Günümüzde kapitalist akıl, finans mekanizmaları sayesinde kendi gelişmesini ölçme yeteneğini yeniden kuvvetlendirmeyi deniyor. Eski emek-değer yasası bağlamında girdiği krizi daha önce ele aldığımız ölçüm kavramı böylece, finans ölçümlerinin gerçek değerlendirme süreçlerine karşılık düşebileceğine dair bir yanılsamayla yeniden kuruluyor. Oysa gerçek hiç de böyle değil. Yine de kapitalist yanılsama ve özellikle buyruğun etkisi hala çok kuvvetli. Öyle veya böyle bir gün, çokluğun finanslaşma süreçlerine nasıl el koyabileceğini düşünmek gerekecek: Daha önemlisi, finanslaşmanın göz boyama yeteneğini nasıl alt edebileceğini de.

Bu konuyu bu noktada tamamlayalım ve asıl meselemize dönelim. Ortak olanın, modernlik ve postmodernlik, modern egemenlik ve emperyal egemenlik arasındaki süreksizlikte nasıl varolduğunu sormamız gerekiyor. Bu noktada *bir Refah Devleti hükümetinin idaresiyle, ortak olanın karşıtlık yüklü ve/veya çokluğa dayalı (antagoniste et/ou multitudinaire) herhangi bir inşası arasında bir devamlılık olmadığının* altını çizmek gerekiyor.

Bu noktada ele aldığımız varsayım, ikinci ve üçüncü atölyelerde işlediğimiz temel bir unsurla, farklı bir ölçümün yeniden inşasıyla eklemleniyor: Geleneksel, nesnel ve geçici ölçüm koşullarının (yani klasik emek-değer yasasına karşılık düşen koşulların) ortadan kalkmasıyla beraber, *aşağıdan yukarı* bir inşa.

Sonraki derslerde özellikle bu meseleyi ele alacağız, ilk iş olarak (kapitalizmde akılsallıkla kesişen) ölçüm konusunun yeniden ele alınması ve derinleştirilmesi mi, yoksa tamamen bir kenara bırakılacak kadar radikal bir şekilde eleştirilmesi mi gerektiğini soracağız.

Ortak olanın bize has yeniden inşasında izlenecek yol, belki de bizi Spinozacı “ortak isim” kuramına götürecektir; bu kavramın maddi inşasına ve uygulamalarına ve bu kavram üzerinden toplumsal bir varoluş örgütleyen ve geliştiren boyutlara tabii.

Bu durumda felsefe alanında kalmak için “ortak isim” konusunu tekilleşme konusuyla ilişkilendirmeliyiz; bunun sonucunda da bu konuyu, gerçeğin işbirliği içinde kuruluşunun farklı momentlerini niteleyen dilbilimsel süreçlerle yüzleştirmeliyiz.

5. Atölye

Marjinal bir direniş olarak postmodernin eleştirisi

Önceki derslerde postmodernin doğuşunun –olumlu veya olumsuz– özelliklerini ortaya koymak bakımından ontolojik ve politik süreksizlik üzerinde ısrar etmenin ne denli etkili olduğunu gördük. Şimdiyse modern ontolojiye felsefi ve eleştirel tepkinin belirsizliğini incelememiz gerekiyor: Bu tepkinin sonucu her şeyden önce modernliğin kavramsal çerçevelerinin çözülmesi, yani olumsuzlayıcı ve olumsuz bir işlev oldu. Postmodern dönemde eleştirel sürecin gelişimi şüphesiz oldukça uzun ve önemli olmuş olsa da, *en temelde olumsuz ve yıkıcı* olarak kaldı. Bu olumsuzluk, bir geçmişten uzaklaşma, kopma söz konusu olduğu için merkezi bir unsurdur. Ancak İmparatorluk devrinde politik düşüncenin dönüşümünü dikkate aldığımızda, hem modern politik ontolojinin çözülme momenti olarak eleştirel ve felsefi postmodernliğin başlangıç –ve kesinlikle benzersiz– özelliklerini hem de bunun mümkün kıldığı bütün olumlu alternatifleri hesaba katmamız gerekir. O halde, modern olana karşı

bu olumsuz tepkiden yola çıkarak, *yeni kavram ve deneyim tarzlarının da ne ölçüde olumlu bir biçimde olanaklı olduğunu* anlamaya çalışmamız gerekiyor.

Bu yeniden inşa sürecinde felsefeyle politika arasında sürekli mekik dokuyacağız. Bu gidiş geliş, özellikle modernliğin metafiziğinin ne ölçüde felsefeyle politikanın iç içe geçmesi yoluyla kurulduğunu ve bunun sonucunda –yani politikanın özerkliği anlayışıyla– hem modernliğe hem de postmodernliğe nasıl ihanet edildiğini anladığımızda gerekli olacak. “Politikanın özerkliği” safatasının büyüsnü bozmaya daha önceki atölyelerde başlamıştık: Bize göre politika hiçbir zaman mutlak bir sentez değildir; fakat kaçınılmaz olarak kuvvet ilişkileri ve direniş stratejileri halinde ikiye bölünür. “Politikanın özerkliği” iktidarın kendisi tarafından dayatılan bir yanılgıdır.

Dolayısıyla ilk konumlanacağımız zemin yine modern ve postmodern arasındaki süreksizliğin tanınması olacak: Burada bu kopuşun belirsiz taraflarına önem vereceğiz ve aynı zamanda bu kopuşun tetiklediği kaçış çizgilerinin zayıflığını konu edeceğiz.

Bu bakımdan Lyotard, Baudrillard ve Virilio tarafından temsil edilen felsefi konumlar bizim için oldukça yeterli örneklerdir. Bu yazarlara göre kapitalizm yaşamın bütününü kuşatmıştır, tarihin ve toplumun bütün biyo-politik dokusu bir biyo-iktidar tarafından ele geçirilmiş ve sömürülmektedir. Başka bir ifadeyle, aşılması hiçbir şekilde olanaklı olmayan bir teknolojik etki ve türevler bütününü mutlak hakimdir. Bu yazarlara göre o halde artık yapacak hiçbir şey kalmamıştır. Bu tarz bir yaklaşımın sonucunda (ki bu bazılarına, kısmen haklı olarak, paranoyakça görünebilir), tamamen ticari bir mala, fetişe dönüştürülmüş olan bir dünyanın içinde –ve yalnızca içinde– devinmekten başka yapacak bir şey kalmaz. Bu yaklaşımda

Frankfurt Okulu'nun ahlakçı tavrı görece pespaye bir kurama dönüşür; olguların fenomenolojik olarak şiddet dolu kaydedilişi ve bu betimleyici boyuttan çıkamamanın acizyeti, nihayetinde bu kuramı kendi zayıflığıyla alay etmeye götürür. O halde nesnel ve aşırı ekonomici bir Marksizm türüyle karşı karşıyayızdır; bazen Debord'un durumculuğunda (*situationnisme*) görüldüğü gibi, modernliğin "neo-kapitalist" ideolojisine boyun eğmiş ve bu ideolojinin varsayımlarını temsil eden bir tür Marksizm.

Geç kapitalizme dair bu ilk postmodern algı üzerinde daha fazla durmaya gerek yok: *Bu yaklaşımda önemli olan, biyo-iktidarın totaliter etkilerinin bütünlüğünün tanınmasıdır; savunulması zor ve temelsiz olansa "toplumun sermaye tarafından gerçek kapsanmasının" kullanımının eleştirel zayıflığıdır.* Aslında toplumun sermaye tarafından gerçek kapsanması basitçe bir tahakkümden öte, birçok defa altını çizdiğimiz üzere, aksine, çelişkilerin ve karşıtlıkların küresel ölçekte ortaya çıkması –ve zamansal farklılığı– demektir.

Bu eleştirel "zayıflık", *gerçeğin postmodern kavranışı* denilenin temel özelliği (ahlak-dışı, yüzeysel, savunmacı, bireyci) haline gelir. Artık kullanım değeri yoktur, bu metalar toplumunda (ve bu toplumdan doğan) hiçbir imkan kalmamıştır, bilginiz ve ruhumuz bile ticari mallara dönüştürülmüştür. İçinde bulunduğumuz bu şartlardan kurtulmak istediğimiz takdirde bize kalan, –bilinçli veya bilinçsiz– nükteler, birkaç estetik deneyim veya zaman dışı birkaç ortaklıkçı deneyimdir. Kaçış imkanı bireyleşmeye, yalnız kalmaya, saklanmaya zorlar. Kolektif olan ne varsa tehlikelidir... *Bene vixit qui bene latuit*: Kim en iyi saklanıyorsa en iyi yaşar –17. yüzyılın bu liberten sloganı, güncel felsefi düşünce ve politik deneyimin simgesi haline geliyor. Gerçeğin maddeci algılanmasını kabul eden postmo-

dern fenomenoloji, hayal gücünün neşesini ve isyanın gücünü unuttuyor ve buradan “zayıf düşünce” doğuyor.

Bununla birlikte, Lyotard gibi postmodern eleştirinin ilk öncülleriyle –ki belgesel olarak önemli bir değeri vardır, ayrıca hem teslim olmuş hem de ciddi bir şiddete maruz kalıyor olmanın bir tür nostaljisini temsil eder–, 70’li ve 80’li yıllarda Avrupa ve Amerika’da ortaya çıkan “zayıf düşünce” arasında ne fark vardır!

Richard Rorty’den Gianni Vattimo’ya diğer eleştiri, zayıf düşüncenin fenomenolojik bir türü olmaktan çok politik bir türevi olarak ortaya çıktı. Bu düşünce, krizin ciddiyetinin fenomenolojik bakımdan gösterilmesinden çok, yenilginin kapsamının ahlaki bakımdan saptanmasına yöneldi. *Zayıf düşünce, ister Kuzey Amerikalı ister Avrupalı olsun, hınç dolu bir tövbe düşüncesidir ve 1968 Mayıs’ından dolayı kendini suçlu hisseder*: Zayıf düşüncenin yüzeyselliği, ileride olmayan, tepkisel bile olmayan, ancak insanın ölümlü doğasının bireyselliğinin ve içe kapanıklığının yeniden keşfine indirgenmiş bir kaçıışı temsil eder. Yine de bu düşünce, korkunç bir aptallık taşıyan bir tür uysallık yoluyla, kendini biyo-iktidarların hem hizmetkârı hem de faili olarak bulmanın hazzıyla ve buna rağmen bazı isyan zamanları yaşamış olmanın ve bunları tamamen unutmayı başaramamanın hıncıyla, trajedisiz bir şekilde var olur. Bu haldeki düşüncenin her iç çekişinin, her sessiz mırıldanışının arkasında küçük bir namus lekesi, aşkınlığın yeniden keşfi vardır (Ancak bu keşif hiçbir zaman itiraf edilmez... Yine de, bu olmadan bu zayıflığın kaçıışı neyden ibaret olabilir ki?). Zayıf düşünce, gerçek bir diyalektiğin olumsuz bir momentisi değildir. Bu, Frankfurt Okulu’nun her ne kadar güçsüz olsa da kuvvetli eleştirisinin olumsuz diyalektiği de değildir. “Zayıf düşünce” postmodern süreksizliğin politik, tövbekar ve oportü-

nist bir ifadesinden başka bir şey değildir. Burada ontolojik değerinden çok politik, duygusal ve ahlakçı oluşu öne çıkar.

Öte yandan bu tarz bir düşüncenin felsefi krizinin ne oranda gerçek sonuçlar doğurduğunu hatırlamalıyız (politik olduğu kadar da psikolojik sonuçlar). Bu bakımdan bu kriz, batılı Marksizmin daha genel çaplı krizinin sonuçlarını paylaşır; batılı Marksizm derken Avrupalı komünist partilerin ideoloji ve pratiklerini kastediyoruz. Zayıf düşünce aslında felsefeyi sosyalist politika biçimlerine uydurma, sınıf mücadelelerinin hatırlanmasının önüne geçme ve felsefenin metafizik ve epistemolojik yapısını, gerçeği kateden kuvvetleri anlayamayan bir acziyete indirgeme denemesidir. Batıda reformcu sosyalizmin ve doğuda “reel sosyalizmin” krizi, bilindiği üzere aslında aynı şeydir. Zayıf düşüncenin belki tek dikkate değer yanı, batılı reformizmin trajik hayal kırıklıklarıyla doğulu Marksizmin krizinden doğan neoliberalizm hastalığı arasında bir köprü kurmanın mümkün olduğuna işaret etmesidir. Ancak iki durumda da sonuç rezalettir.

Postmodern düşüncenin yaşadığımız geçiş dönemini olumlu biçimde tanıyıp tanıyamadığına dair bu analizlerde, hukuk ve politika düşünürlerinin buna dair özel algılarını da hatırlamak (ve eleştirmek) gerekiyor. Bu noktada hukuki-politik sahada önem kazanan ve postmodernlik gerçeğinin imgesini oluşturmaya aday demokratik bir düşüncenin referansları olarak kabul edilen üç yazara gönderme yapacağız: Luhmann, Habermas ve Rawls.

Bu bakımdan “kamusal alan” ve “kamuoyu” konuları, bu sahada göz boyayıcı kavramlar olarak baş gösteriyor. Her üç yazarda da, *olumsuz bir süreksizliğin/kopuşun* aşırı tutarlı bir bilincini görüyoruz, bir kesintinin, bir ayrışmanın, gizlenmesi gereken boş bir meka-

nın: *politik temsilin, egemenliğin yeni bir biçiminin boş mekanı/alanı. Geç kapitalizmin ve onun aşkınsal yeniden inşasının, bireyi yeniden keşfetmesinin, egemen bir genellik önerisinin eleştirisi tarafından yaratılan sorunsalların özgül gelişimini içeriden yeniden izlemeye gerek yok.*

Luhmann, bu geçişi sistemsel olarak tarif eder; Rawls sözleşmeyi öne çıkarır; ve Habermas da, yarı-Kantçı, yarı-genç Hegelci garip bir aşkınsallık önerir. Her üç yaklaşımda da mesele sanki kamuoyunun aldatıcı imgesine gerçek bir temel sağlamak, kamusal alanı etik bir biçime kavuşturmak, ve dolayısıyla toplumun, devletin ve özellikle de politik temsiliyetin “demokratik” tanımını sağlamlaştırmamış gibi sunulur. Üçü de, değerlerin köhnemişliğinin ve egemen ilişkilerin ezikliğinin postmodern kavranışının, batılı klasik liberal kurulu düzenin işlerlik krizine dair getirebileceği şüpheleri ortadan kaldırmayı hedefler.

Her üç durumda da, postmodern süreksizliği en bütüncül ve en kaçınılmaz biçimde tanımamız doğruysa, bu yazarlar bu geçişi, derinliğine, radikalliğine ve verdiği acıya rağmen yoğun sıcak kompresle geçiştirmeye çalışır...

Birçok yorumcu, üç yazarın eleştirel bilincinde geçiş döneminin trajik bir bileşenini okumayı denemiştir: Fakat aslında üçü de, çoktandır ciddi bir şekilde eleştirilen liberal veya neoliberal ideolojiye açıklamasız bir dayanak sağlayarak oportünist bir açıklamayı temsil ediyorlar. Bu durumda hepimiz, bu tarz bir uzlaşımın tarihsel ve felsefi evrimini kendimizce tercih etmekte özgür oluyoruz!

Şimdi ideolojik alanın eleştirisinden gerçeğin eleştirisine geçelim. Aslında *postmodern kategorilerin işlerliğini ve olgunluğunu* soruşturmamız gerekiyor. İlk aşamada kullanım değeriyle değişim değeri arasındaki ilişkiyi açıklığa kavuşturmamız lazım: Bu noktada eski bir

Marksist polemiğe dönmemiz gerekiyor; bu polemik aynı zamanda postmodern tanımların merkezinde ve hem seküler geleneğin politika ve egemenlik anlayışına göre hem de modernliğin gelişiminin eleştirisi içinde gerçekleşen kopuşun merkezinde bulunmaktadır. Şimdi bu tartışmada yeni bir unsur devreye giriyor: Hiçbir değerın dünyanın metalaştırılması dışında var olmadığının tam bir bilinci. Mevcut tarihe içkinse yaklaşımın yoğunluğu, değere ilişkin her türlü natüralist veya özcü kavrayışa başvurmaya imkansız kılıyor. Çok defa söylediğimiz gibi, *artık dışarısı yok*. Artık temel alabileceğimiz ne doğa ne de değerler var. Fakat harekete geçmek ve görececiliği yıkmak da elimizde: Öznellik üretme imkanımız var. Postmodern felsefelerle beraber dünya yeniden çağdaşlaşıyor: Mevcut durumda güncel dünyanın öznelerini inşa etmek gerekiyor.

Bundan dolayı tamamlayıcı bir bahsi ele almak istiyoruz. Postmodernliğin özellikle Avrupa ve Amerika'daki durumunu tanımlayan filozoflarda, toplumun sermaye tarafından gerçek kapsanmasının kesinlikle doğru biçimde dikkate alınmasının yanında, "meta fetişizmi"nin dinamikleri ve biçimleri noktasında *kullanım değeri-nin değişim değerine indirgendiğini* de görüyoruz. Bu meta fetişizmi (Marx'ın gençlik yazılarından *Kapital'e* dek, maddeci eleştirinin incelmeye karşın fazla üzerine gitmediği kuram), temel ve kaçınılmaz olarak düşünülüyor. Fakat Marx'ta "kullanım değerinin sonu" ve fetişizm tek ve biricik momenti, tek bir mantıksal özdeşliği oluşturmaz yine de. Fetişizm, kapitalizmin, tahakküm dışında hiçbir değer kazanımının mümkün olmadığı yönündeki bakış açısını ifade eder. Ancak bu nedenle bu bakış açısı bir kere eleştiriden geçince aynı kalmaz: Kapitalizmin ve toplumsal mücadelelerin gelişimine bakarsak (hatta biyo-iktidarların çelişkilerinin ve krizlerinin teme-

lindeki biyo-politik dokuya bakarsak), kullanım değerinin doğasının sözde “meta fetişizmi”nin ötesinde –ve daha derinlikli biçimde– dönüştüğünü fark ederiz.

Yaşam tarzlarının dönüşümünü gösteren antropolojik tarihsellikte (*historicité*) ve tözsel zamansallıkta kullanım değeri, kuşkusuz sürekli olarak dönüşen ama yine de her zaman devrimci tasarının (dünyanın radikal tarzda dönüştürülmesinin) kurulumunda temel nokta olarak alınır hep. *Kullanım değerinin sonu ve meta fetişizmi bir oksimoron oluşturmaz*; veya daha doğrusu buradaki paradoks, kavramların eşmantıklı oluşundadır ve kullanım değeri her zaman özgürleşme arzusuyla, öznelliklerin doğrulanmasıyla ve üretici güçle eklemlenir. Marksizmden bize kalan, bir direniş ve mücadele yolu olarak kullanım değeri deneyimidir.

O halde sermayenin fetişist dönüşümlerinin karşısında, emek gücünün biyo-politik (teknik, politik, ontolojik) başkalaşimleri vardır. Kullanım değerini bulmak istiyorsanız, onu doğallıkta değil tarihte arayın, mücadelelerde, yaşam tarzlarının daimi dönüşümünde. *Kullanım değeri her zaman yeniden kurulur, “n” gücünde bir kullanım değeridir.*

Kullanım değeri ve geçirdiği dönüşümlerin (felsefi açıdan) eleştirisi ile fetişizmin hakimiyeti arasındaki farka ilişkin bu tartışmaya girmemizin nedeni birçok yazarda gördüğümüz ikircikli ve kaçamak tutumlardır. Bu durum özellikle Baudrillard ve Virilio gibi birtakım Fransız postyapısalcılarında aşıkardır. Bu düşünürler, kullanım değerinin hem çözümü imkansız bir soruna hem de üretim tarzlarının, yaşam tarzlarının ve kapitalist yapının dönüşümünde tespit edilmesi imkansız bir nesneye dönüşmesini tamamen belirlenimci bir tarzda ele alıyorlar.

Bu indirgmeden kurtulmaya çalışan Giorgio Agamben ve Jacques Derrida ise değişim değerinin kullanım değeri üzerinde yol açtığı boğucu baskının ötesinde bir yaşam tortusu olabilecek bir şey bulmak adına aşırı uçlara yelken açmayı deniyor. Kıyılardan, toplu çıkışlardan, kaçış yollarından, giriş niteliğinde isyanlardan bahsediyorlar...

Kimileriye kullanım değeri düşüncesini yeniden kurmaya imkan tanıyacak bir doğa kavramı arayışına giriyorlar –Paolo Virno gibi bazı İtalyan Marksistlerinde bunu görüyoruz: Görececilik tehlikesinden kurtulmak adına Chomsky tarzı bir özcülükten medet umuyorlar. Aynı şeyin Habermas'ınki gibi aşkınsal belirsizlikler için de söz konusu olduğunu söyleyebiliriz...

Bütün bunlara daha sonra tekrar döneceğiz.

Aksine, artık hiçbir ruh göçü yoluyla kurtulamayacağımız bir tarihsel durumda bulunduğumuza, yani sanayi teknolojileri ve öznel üretim teknikleri tarafından artık tamamen dönüştürülmüş ve sunileştirilmiş bir doğaya sahip olduğumuza dair bir bilinç, yarım asır önce varoluşçuların dediği gibi bizi “duruma” (*en situation*) yerleştirir: Ancak böyle bir bilinç sayesinde tarihsel gelişmelerle yüzleşme ve yaşadığımız paradokslara somut bir biçim verme olanağına sahip olabiliriz.

Burada bir parantez daha açalım izninizle. Postmodernden ve kullanım değerini fetişizme, yani gerçeğin tahakküm tarafından bütünüyle soğurulmasına indirgemeksizin onun yoğunlaştırılmış yapısı içinde bulunduğumuzu kabul etmekten ibaret olan bu tuhaf paradokstan bahsederken, gerçeğe dair görüşümüzde –ve somut saptanışında– yaratıcı bir unsuru devreye sokmuş oluyoruz. Daha önce, güncel üretim tarzı şartlarında üretici emeğin taşmasının ve canlı

emeğin, tahakkümün kapitalist yapısına kıyasla indirgenemez oluşunun altını çizerken kastettiğimiz buydu. *Tıpkı Marx'ın dediği gibi: "Kullanım değeri canlı emektir."*

Modern geçmişte benzer alternatiflerle karşılaştık. Bu alternatifler doğal olarak farklı bir tarihsel, politik ve toplumsal bağlama içkindi. Temel farklılıkları hesaba katmayan genel bir model kurmayı denemiyoruz, yine de farklı dönemlerde de olsa modern ve postmodern düşünce geleneklerinin benzer özellikte sorunlarla yüz yüze getirdiğinin altını çizmek istiyoruz. O halde bu referansı sadece metaforik bir tarzda ele alalım ve aynı sorgulamanın kaygı verici önermesini yorumlayalım.

Spinoza, varlığın yoğunluğunda, gücü, yani bizzat varlığı yenileyen *dynamis*'i buluyordu. Burada devreye sokmak istediğimiz metafor budur. *Dynamis* canlı emektir; *ancak canlı emek kullanım değeri olduğu için, aynı zamanda kullanım değerinin gücünün yenilenmesidir de*. Bu noktada mesele sadece metaforik olmaktan çıkıp, postmodern düşüncenin filolojisi (veya daha doğrusu: *soybilimi*) olmaktadır.

Maalesef postmodern düşünce, yine de, varlığın Heideggerci kavranışına hapsedilmiş bir tür şimdi algısı –ve buna karşılık düşen bir öznellik tanımı– tarafından koşullandırılmıştır. Heidegger için *dynamis* veya güç, özgürlük anlamına gelmez, radikal ontolojik kurucu kuvvetler değildir. Güç, insan faaliyetinde etkisiz bir eğilimdir, kelimenin tam anlamıyla hiçliğe yönelir. Postmodernlerin avuntsuz varlık algıları, her ne kadar Marxçı düşüncenin yeni bir yorumundan gelse de, Heideggerci bir metafizik anlayışla sonuçlanır: Gücün yenilik yeteneği yoktur, yoklukla (*non-être*) engellenmiştir ve kullanım değeri değişim değeri içine hapsedilmiştir. Fetişleştirilmiş postmodern dünya parçalanamaz.

Spinoza ise tam da bu noktada Heidegger'le zıtlaşır: Bu muaz-
zam varlık ve mevcudiyet tiyatrosunda. Spinozacı güç Heideggerci
Dasein'a muhaliftir, aynı şekilde *amor* (aşk) *Angst'a* (kaygı), *mens*
(zihin) *Umsicht'e* (basiret), *cupiditas* (arzu) *Entschlossenheit'a* (ka-
rarlılık), *conatus* (gayret) *Anwesenheit'a* (mevcudiyet), *appetitus*
(heves/iştah) *Besorgen'e* (özen) karşıttır...

Frankfurt Okulu'nun, her türlü postmodern dünya anlayışının
doğrudan ve aracısız öncüsü olduğunu belirtmiştik. Frankfurt Oku-
lu, revizyonist Marksizmin en kuvvetli koluydu ve evrensel meta
fetişizmiyle devrim imkanını geri çevrilemez biçimde ayrıştırmıştı,
zira devrim eskatolojik bir bakış açısına indirgenmişti. Fetişizm ve
eskatoloji kuskacında, herhangi bir alternatif sadece imkansız değil,
umutsuzdu da. Bu umutsuzluğun Benjaminci kökenleri olduğu çok
açıktır. Devrimin imkansızlığına, yani kullanım değerini devrimci
bir güç olarak kullanmanın imkansızlığına dair, fetişizm ve eskatolo-
ji kuskacından türeyen bu yavan düşüncenin Benjamin'in tutumunu
nasıl bu kadar yaygınlaştırabildiğini anlamak zor değil. Bunu der-
ken Benjamin'in düşüncesinin kendi içindeki değerini ve tutarlılı-
ğım değil, bu düşüncenin nasıl kullanıldığını sorguluyoruz. Bertolt
Brecht'in hem kardeşçe hem de eleştirel bir şiirinde eski arkadaşı-
nın ve yoldaşının intiharı tercih edişine dair ne dediğini hatırlayın.

Bu konuları Hannah Arendt de karikatürleştirerek ve bazen de
kışkırtıcı bir tarzda ele aldı. Çoğu kez Arendt'in bizzat kendisinin
bunu yapmamış olmasının nedeni onun, her şeye rağmen, soğuk sa-
vaş döneminde Sovyetler Birliği'ni "çevreleme" politikasının temeli
olan ve kendisini totalitarizm karşıtı olarak sunan *liberal bir söylemin*
kurbanı olmasıdır. Arendt'in politik söylemi tamamen, Amerika'nın
gerçekleşmiş sosyalizme karşı mücadele ve engelleme stratejilerinin

içinde konum alır. Bu, Arendt'in felsefesinin bu politikaya indirge-nebileceği anlamına gelmez: İşçi meclislerinin gücü olarak demok-rasi anlayışı, "kötülüğün sıradanlığı"nın ifade zemini ve modern kapitalist sanayi üretimi olarak Shoah düşüncesi, ve son olarak, "po-litik olanın icadı"nın derin bir deneyimi ve bir toplu çıkış ve isyan ürünü olarak Amerikan anayasacılığı anlayışı, kurucu ve olumlu bir postmodern düşüncenin temel unsurlarıdır. Bütün bunlara rağmen Arendt'te kabul edilemez olan –ve *auctoritas* terimlerinde tekrar tekrar önerilen–, demokrasinin tek taraflı üretimi üzerinde, anaya-sal, politik, liberal zemin üzerinde ve bu zeminin temelini oluşturan devrimci öznelliğin ılımlaştırılmış tasviri üzerinde ısrar etmesidir...

Arendt'in düşüncesinde demokratik batıcılığın son "umutla-rı" (ve son kesinlikleri), Frankfurt Okulu'nun fetişizmi ve Walter Benjamin'in eskatolojisinin kapladığı bir gök kubbe altında parlar. Krizin postmodern kavranışında bu ikircimli parantezin önemli ol-duğu kadar zararlı da olduğunu anlamak kolaydır.

Bazı büyük yazarlar –özellikle Derrida ve Agamben–, postmo-dernliğin neoliberal kullanımının temsil ettiği bu kurumuş gölde yelken açmayı reddettiler. İkisi de postmodernliğin işaret ettiği ra-dikal süreksizlik meselesine bütüncül bir tarzda giriştiler ve toplu-mun sermaye tarafından gerçek kapsanmasının totaliter ve radikal dayanıklılığına *karşı* bir direniş imkanı düşüncesi geliştirdiler. Bu düşünce, yeniden kurmayı denediğimiz tarihte ilginç bir momenti ifade eder –özellikle de bir yandan kadere boyun eğiş, diğer yan-dan özgürlüğün doğrulanmasının (etik karar ve ayaklanma) reddi arasında açılan kesintili mekanı, aralığı soruşturduğumuzda önem kazanır. Ancak burada tespit ettiğimiz bu farklılık maalesef marji-naldir: Direniş gibi bir şeyin kıyılarında doğmakta olduğu bu dün-

ya, biyo-iktidarlar tarafından tamamen sömürgeleştirilmiş bir dünyadır. Bununla birlikte direniş üzerindeki bu ısrar, indirgenemez bir tekilliğin bu muhteşem icadı, asli önemde yaratıcı bir bakış açısının hesaba katılması demektir: Direniş üretir, inşa eder, icat eder... Tabii ne Derrida ne de Agamben tam olarak bunu dile getirir, ancak ikisini de ilgilendiren şeyin, her şeye rağmen bu kıyı, bu kenar, bu fay hattı olduğu açıktır. Derrida'nın eksiği, kıyıları gerçek anlamda yaratıcı kılacak olumlu ve daimi bir direniş fenomenolojisi; Agamben'de eksik olansa boşluğun anarşist ayartısıyla toplumsalın aşkla kurulumu arasında ayırım yapmayı mümkün kılacak bir değerdir (burada aşk derken Spinozacı *amor*, yani ontolojik gücü kastediyoruz). Bu eksiklere rağmen etkili bir direnişin gerçek yeri olabilecek bir mekanı işaret etmiş oldukları için iki yazara da haklarını vermeliyiz.

Artık bu bölümü tamamlayalım. Bu atölye boyunca postmodernin doğuşunun ve yaşadığı krizin bazı kuramsal ve felsefi özellikleri üzerinde şüphesiz fazla durduk (ama doğuş ve kriz, aslında bir ve aym şeydir). Bir sonraki bölümde tarihsel, somut, belirli özne olarak *farkı* tanımlamaya çalışacağız. Bu bölümde ana hatlarıyla bahsettiğimiz postmodern eleştiri momentleri tamamen yararsız değildir. Bu sayede belli akıl yürütme şemaları geliştirdik ve özellikle de bu şemaların araçsallaştırılmasıyla etkililiğini doğruladık. Kimilerinin Walter Benjamin veya Hannah Arendt'i kullanarak neoliberal ideolojiye hizmet eden etkisiz bir postmodernlik kurmaya devam ettiğini hala esefle görüyoruz. Fakat bu, sayısız kez yapılmıştır. Artık Benjamin ve Arendt, üniversitelerde olduğu kadar gazetelerin kültür sayfalarında da, güncel durumun büyüğü bozulmuş bir savunusu adına kullanılıyorlar ve ütopyacı doğrulamayla eskatolojik metafizik arasında, mutlu olma umuduyla ontolojik sınırın çarpıtıl-

mış, acılı ve kararsız bilinci arasında kendini kuran imkansız oyunu uzatmaya yarayan bir eleştiriye malzeme ediliyorlar.

Buna karşı itirazımızı belirtelim. Bütün bunlar yanlıştır. Dünya bize söylendiğinden farklı bir yerdir. Ve her şeye rağmen, aşırılıkçılığa düşmeden dünyayı dönüştürmenin basit ve somut imkanı hala elimizdedir.

6. Atölye

Fark ve direniş. Postmodern süreksizliğin tanınmasından gele-ceğin (a-venir) ontolojik kuruluşuna

Bir önceki atölyede, yöntemsel ve tarihsel bakış açısından, modernliğin belli başlı “olaylar”ım ve krizini gözden geçirdik. Şimdiye analizlerimize, kendi geleceğimizi açıklayabilecek, yani postmodern süreksizliğin tanınmasından gel-eceğin ontolojik tesisine, dahası postmodern bir muhalefetin yeniden kurulması imkanına geçebilecek epistemik işlevler katmalıyız. Bu nedenle, ilk derslerde yaptığımız gibi radikal bir biçimde, içinde bulunduğumuz biyo-politik dokuyu ifade edebilecek ve bugün, ne kadar zor olsa da, *politik karar* meselesini tartışabilecek kavramlar geliştirmeyi deneyeceğiz. Bunlar arasında mesela, *fark*, ayrılıkçılık ve/veya ayrılma, *direniş*, *toplu çıkış* gibi kavramlar kadar, bir başka boyutta da *melezleşme*, *çaprazlama*, “*yerlileştirme*”, *başkalaşım* vs. gibi kavramlar da olacak. Amacımız tabii ki bu kavramlar için katı tanımlar belirlemek değil; bunun yerine sürekli sorunsallaştırmalarla ilerlemek ve bunu yapar-

ken de tekanlamalı bir kavramsal anahtar belirlemek yerine yepyeni bir soruşturmanın genişliğini ve derinliğini ortaya çıkarmak.

Şimdiye kadar, bir yandan modernliğin krizinin algılanışı olarak adlandırabileceğimiz şey ile postmodern bilinç ve diğer yandan bu krizin varlığını yadsımak için girilen her türlü ahlaki ve kuramsal kaçış çizgileri veya yine bu kriz bağlamında beliren her oportünist veya trajik türevlerin kesişiminde var olan –hem ideolojik hem de politik– çelişki üzerinde durduk. Aslında bütün bu çelişkiler 68 kuşağının tamamı tarafından öyle kuvvetli ve yaygın biçimde yaşandı ki başlangıçtaki dram bir noktadan sonra bayağılaştı.

Ancak bu tarihsel yavanlaşmanın ötesinde, aksine bizim şimdi *postmodernin yeni direniş dünyası olarak tanınması* üzerine çalışmamız gerekiyor. Modernlikle postmodernlik arasında radikal ve telif edilemez bir süreksizlik vardır –ve bizim kuşağımız bu konuda hemfikirdir. Bu süreksizliğe dair şüpheler özellikle iş mümkün bir gel-eceği tarif etmeye gelince belirmektedir. Yaşadığımız hayatı koşullandıran postmodernliğin tarihsel olarak belirli ve ontolojik olarak istikrarlı bir dönem olarak tanınmasında sorun yok; ancak postmodern durumun toplumun sermaye tarafından gerçek kapsanmasının bir ürünü olması bakımından bizim üzerimize düşense postmodernin karşıtlıklar barındıran özgüllüklerini keşfetmek.

Aslında mesele hem zor hem de karmaşık. Gerçekten de, meta fetişizmi ve kapitalist sömürgeciliğin hükmettiği bir toplumda –toplumun sermaye tarafından gerçek kapsanmasının mevcut özellikleri buyken– hala ne tür bir “karşıtlık”tan bahsedilebilir? İmparatorluk devrinde “direniş” derken ne anlıyoruz? Bu meseleler sadece kuramsal değil; geçirmekte olduğumuz tarihsel sürecin özgül belirlenimlerini ve bu süreçten kaynaklanan kolektif iradelerin eklemlen-

mesini de işaret ediyor. Bu belirlenimler kolektiftir ve bu iradeler devrimci kararlardır, en azından bizim inancımız böyle oldukları yönünde. Kapitalizmin artık her türlü direniş imkanını ezip un ufak etmeye muktedir olduğunu ilan ettiği bir dünyada *demokrasiyi, özgürlüğü, eşitliği ve zenginliği inşa etmenin ne anlama gelebileceğini* kimse henüz bize söylemiş değil ve muhtemelen de bir devrim sürecine girilmeden kimse de söylemeyecek.

Gerçek kapsanmadan bahsederken sıklıkla bunun arkeolojisini yaptık, yani modernlikten postmodernliğe geçiş sürecini tarihsel bakımdan ele aldık; güncel durumun ontolojisini açıklayabilmek adına soykütüksel analizine yöneldik ve bununla yetindik: Soykütüksel bir anlayış bizi memnun etmeye yetti. Ekonomistler için –aynı zamanda filozoflar için de– bu geçişin şoku şimdiye kadar atlatılmış değildi: Onlar, güncel dünyanın ontolojisinin geri döndürülemez olduğunu kabul etmek yerine –ve böylece bu ontolojinin yönelimine ve eğilimlerine karşı durmak yerine–, dönüşümün dinamiklerinin basit bir analiziyle yetinmeyi tercih ettiler. Yeni aşamanın özgül, tekil özellikleri muğlak ve anlaşılmaz kaldı.

Bununla birlikte Michel Foucault'nun 1980'li yıllardan itibaren yaptığı çalışmalar bu noktada oldukça farklı ve önceleyicidir: Foucault, ontolojinin yeniden keşfinin bizi soktuğu felç durumundan çıkarmaya yönelik değerli bir çaba ortaya koydu. *Postmodernliğin soykütüğüyle yeterince uğraştık. Artık güncel dünyanın ontolojisine bakalım*, yani hiçbir yorumsamayla indirgenemeyecek olan güncel durumun ontolojik boyutuna.

Postmodern süreksizliğin önemi noktasında iki felsefi yönelim bizi bekler: Gilles Deleuze ve Michel Foucault. Şaheseri olan –ve hala Fransız yapısalcılığı içinde kalan– *Fark ve Tekrar* kitabım yaz-

miş olan Deleuze, 68 olayları bağlamında, Spinoza'nın ifade ve güç kavramları üzerine olan çalışmasında daha önce ele almış olduğu kuramsal çizgiyi yeniden devreye sokarak felsefi bir eleştiriyi yeniden icat etmeyi denerdi. Gelenekten bu kopuş iradesi ve öznenin bu yeniden icadı –tabii Deleuze'ün bunları yorumladığı şekliyle, yani tekrara karşı farkı, evrensel soyutlamaya karşı tekilliğin doğrulanmasını yücelten bir yaklaşımla–, daha sonra Felix Guattari'yle beraber yazılan *Anti-Ödip*'te, Freudçu libidonun olumlu bir tersine çevrilmesi yoluyla devam etti: Deleuze ve Guattari'nin ontolojik fark anlayışının yeniden inşası bu noktada devreye girdi. Fark, direniş ve yaratıcılığı bir arada değerlendirebilmemiz için bu noktaya daha sonra yine dönmemiz gerekecek.

Şimdilik *postmodernliğin içinde olumlu bir alternatif imkanına* dair bir tartışma açmakla yetinelim.

Deleuze, gerçek kapitalist sömürü tarafından ne derece sömürgeleştirilirse sömürgeleştirilsin, gerçeği kateden öznel bir faaliyetin var olduğunu savunuyordu. Böylece Frankfurt Okulu'na ve geç Marksistlerin kör revizyonizmine karşıt konumlanıyordu. Sonuç olarak bu yeni öznenin direnişe çevirebilecek bir virtüellik (*virtualité*), hatta bazen gerçek bir imkan olması gerekiyordu. Kendi radikal farklılıklarını öne süren –zayıf da olsa kuvvetli de olsa her halükarda karşıt– figürler ile kuşvetsiz kılınmış bir varlığın figürlerini karıştıracak bir türevin imkanını reddetmek gerekiyordu; öznenin postmodern bağlamda kaybolması ve metaların ve göstergelerin yatay dolaşımında çözülmesi ihtimali de kabul edilmiyordu. Direnen özne anlam mucidi olarak ortaya çıkıyordu, o aklın ve işbirliğinin bir senteziydi.

Gerçek şu ki tekil *cupiditas* (arzu) dispozitifleri (yani özneliliğin biyo-politik ufukta etkin tasarım dispozitifleri) artık sadece eleştirel açıdan temsil edilmiyordu: Arzunun eklemelenmesi sadece varoluş ilkesinde bir değişiklik olarak anlaşılmıyordu. Aksine arzu, yine fenomenolojik deneyimin yoğunluğuna dahil edilmişti ve böylece epistemolojik bakımdan ontolojik farkın yaratıcısı olarak kullanılabilirdi. Ancak diğer yandan hem mutlak olarak farklı ve tekil hem de mutlak olarak kendinde farklılaştırıcıydı (*différentiel*), yani ilk terimlerine indirgenebilir değildi. Deleuze'ün *Fark ve Tekrar*'da ısrarla üzerinde durduğu ve daha sonra Felix Guattari'yle beraber yazacağı iki ciltlik *Kapitalizm ve Şizofreni*'de geliştireceği temel noktalardan biri budur.

Tam bu noktada Foucault devreye girer, Deleuze ve Guattari'nin düşüncesinin temel meselesini hemen kavrar ve bunu açıkça ifade eder: *Anti-Ödip*, şimşek gibi çakar ve 21. yüzyıl düşüncesinde radikal bir dönüşüm yapma kararına karşılık düşer. Foucault, kendisini bundan böyle Deleuze'e yönelten bu ilginç ve kuvvetli oyunda, yüzeyden ontolojik derinliğe doğru yol alma gerekliliğini görür. Foucault, üretimin ontolojisini biyo-politik dokunun içine yeniden dahil eder. Foucaultcu arkeoloji ve soybilim böylece bir varlık üretimi kuramının temelini oluşturur. Bu muhteşem bir ufuktur.

Yine de bu kuramsal kararın nasıl gerçekleştiğine biraz daha yakından bakalım. Foucault uzun bir dönem yapısalcılıktan fazla uzaklaşmadı, Frankfurt Okulu'nun bir tür Parisli kuramcısı gibiydi. Ancak işler zamanla tersine döndü, 60'lı yılların sonunda birden, burada uzun uzadıya aktaramayacağımız nedenlerden ötürü, Deridacı bir ifadeyle "direnişçi kıyıların" postmodernlikte önünü açtığı kaçış çizgilerinin öznelleştirilmesi aciliyetini duyumsadı. Bu

zorunluluk –yani o sıra ihlal deneyiminin onun için temsil ettiği bir fark zorunluluğu– hakiki bir öncülük faaliyetine dönüştürülmelidir: Öznellik kendisini, kendi kendinin faili olarak tanımlamalıdır. Erken Foucault’dan geç Foucault’ya geçiş tam bu noktada gerçekleşti: Foucault’nun düşüncesindeki sürekli yenilenmeyi, tekdüze ve türdeş bir sürekliliğe indirgemek isteyen polemikler bir yana bırakılırsa, şunu belirtmek gerekir ki “öznellik üretimi”, postmodern tahakküm ve tabiyet koşullarında özgürlüğün yeniden icadı anlamına gelir. Şüphesiz farklı bir özgürlük: Nihai olmayan ve buna rağmen, hem varoluş şartı hem de sonucu olduğu bir biyo-politik mekanın bütünlüğü içinde hareket edebilen bir özgürlük.

Bu bir çelişki gibi görünebilir, ancak Foucault’nun düşüncesi ardından şuraya varmıştır: İktidar yaygınlaştıkça, her tür toplumsal ilişkiye nüfuz ettikçe ve bunun sonucunda eski ikili sınıf ilişkileri yerini, her zamankinden daha incelikli, daha görünmez ve daha etkili bir iktidar analitiğine bırakarak ortadan kalktıkça, karşıtlık da toplumsal dünyanın bütününe yayılır ve toplumsal dünyayı oluşturan bütün doku birimlerine sirayet eder... Bu geçiş önemlidir: Bu, her yerde gücü görmek demek değildir; fakat karşıtlığı, güçle iktidar arasında yer bulan bir ortamda, toplumsal dokunun en ince düğümlerinde ve politik iktidarın eklemlerinin bütününde keşfetmektir. *Foucault böylece Bin Yayla’daki libido ve arzuyu, toplumsal muhalefet ve politik mücadelenin içine yerleştirir.*

Şimdi fark, direniş ve yaratıcılık arasındaki bağıntıya ve bu bağıntının epistemolojik belirlenimine dönmemiz gerekiyor. Bu bağıntının postmodern felsefenin politik söyleminin merkezinde bulunduğunu savunuyoruz. Dikkat edin: Modern dönemde bile, doğrudan tek bir politik boyutu olan tek bir metafizik olmadığı gibi bir itiraz

yöneltebilirsiniz ve bu haklı bir itirazdır. Modernliğin metafiziği bir iktidar kuramıdır (aynı şekilde bir iktidar *figürü*, biyo-iktidarların bir *imgesi*, bir *hayaletidir*). Bununla birlikte bugün iktidarın kendini gerçekleştirdiği metafizik veya hayali dolayimler kayboluyor: Bizzat iktidarın ontolojisi gün yüzüne çıkıyor. *Postmodern dönemde politika konusunun merkeziliğiyle yüzleşmek, ontolojik bir meseleyle yüzleşmektir*. O halde nasıl bir ontolojidir bu?

Ontoloji meselesinin kökü doğrudan, farkla yaratıcılık arasındaki bağıntıdadır. Varsayımımız şu: Farkla yaratıcılık arasındaki bağıntının varoluşunu mümkün kılan direniştir. Fark ve yaratıcılık ontolojik olduğuna göre, o halde direniş de ontolojik olacaktır. Ancak bütün bunlar, bu üç terim arasındaki ilişkilerin doğasını açıklamış olmaz. Bunun için direnişle beraber farktan yaratıcılığa geçişin ontolojik doğasını anlamak gerekir. O halde farkı doğallıktan çıkarmak, bu geçiş sürecinde korporatif veya kimliksel bir hareketin temelini yeniden kurabilecek her unsuru ayırtırmak ve yaratıcılığı hem yayılgan hem de çok yönlü, hem değişken hem güçlü, hem kalıcı hem de hep yeniden icat edilen bir moment olarak anlamak gerekiyor. Fark ve yaratıcılığı bu noktada birbirine bağlamayı mümkün kılan direniştir. Farkın tanınmasının bizi getirdiği *clinamen*'in⁹, veya zamansal bakımdan direniş faaliyetinin *kairos*'unun¹⁰ dayandığı nokta budur. *Kairos* derken zamanın, fark ve yaratıcılık arasındaki bağıntıya zorla nüfuz etmesini kastediyorum. *Kairos*, yaratma anıdır; gücün, varlığın kıyısında açığa çıkma anıdır, yani postmodern dolapların içinde icat etme yeteneğidir. Şurası önemli: *Her şey varlığın kıyısında olup bitmektedir* – verili ontolojik bir bütünlüğün

⁹ Latincece, atomların zamandan ve mekandan bağımsız olarak birbiriyle etkileşime geçmesi anlamına gelir (ç.n.).

¹⁰ Yunancada, niteliksel olarak belirlenmemiş fırsat anı anlamına gelir (ç.n.).

sınırlarında, kenarlarında değil, fakat farktan yaratıcılığa geçişin dinamiğini oluşturan zamansallığın her bir anında. Varlığın kıyısında: *Zira kıyı her yerdedir.*

Peki neden bilinmeze doğru bu şekilde gitmeliyiz? Çünkü bilinmez, postmodernliğin fenomenolojik boyutudur, çünkü içinde bulunduğumuz şartların kendisidir –“ötesi” olmayan bir metalar dünyasında, anlamlı bir yaşam ufkunun yeniden inşasını mümkün kılacak dispoziyonu arayan herkesin içinde bulunduğu bilinmezlik koşulu yani. Bu noktada etik risk, epistemik bilinmez konusuna benzer ve çok defa tasvir ettiğimiz haliyle postmodernliğin fenomenolojisi, varlığın kıyısını ele geçirir. Varlığın kıyısında radikal içkinlik her türlü teleoloji ihtimalini dışlar ve yaşamın anlamlı bir yeniden inşasını mümkün kılmak uğruna gelecek karşısında bize radikal bir sorumluluk yükler. Radikal içkinlik, iktidarın razı edici şiddetinin reddi ve ortak olanın ancak tekillikler üzerinden doğabileceğinin bilinci yoluyla kendini ikame eder. Bir kez daha söylersek: Biyo-politik güç biyo-iktidarlara karşıdır.

Bu noktada 20. yüzyılın ikinci yarısında bazı feminist akımların söylemini hatırlamak faydalı olacak, zira feminist söylem ataerkilliği yıkmamanın aracı olarak ayrılıkçılığı öne sürer ve burada bahsettiğimiz *farkı* temel alır. Feminist söylem nihayetinde farkın mümkün kıldığı yaratıcı dispoziyonlara dair bir söylemdir. Bu konuya yine döneceğiz.

Farktan bahsetmek o halde direnişten bahsetmektir. Farkın, biyo-iktidarın topluma dayattığı rızanın içinde tanınması mümkün değildir. Farktan bahsetmek, biyo-iktidarın sıkışık kitlesine karşı direnişin, biyo-politik dokunun ortak dayanıklılığını doğrulamak adına ortaya çıkma minvalinden bahsetmektir. Farkın doğrulanması ve *ortak olanın inşası*, ancak bu biyo-politik dokunun her türlü öz ve

kimlik biçiminin imhası, yaşam tarzları ve yaratıcılık üzerinden sürekli yenilenmesi yoluyla mümkündür. Ortak olan, bu hareketlerin bütününden başka bir şey değildir.

Şimdi 1968 sonrası yıllara, bütün bu meselelerin açıkça ortaya konduğu döneme dönelim.

Fark –sadece feminist anlamıyla değil, genelde her türlü üretici kullanımıyla da– zaman zaman oldukça kuvvetli olan bir baskı bağlamında tamamen bir *ayrılma* (*séparation*) olarak işlemeye başladı: Fark, varolmak için kendini ayrıştıran bir özneliliğin hazırlık niteliğindeki oluşumu anına karşılık düşüyordu. Şüphesiz gerçekçi biçimde uygulanması oldukça zor bir politika olarak görüldü bu, zira ancak ayrılarak eyleme geçebiliyordu. Örneğin işçi açısından, politikayı savunurken –en umutsuz terörizm yoluyla olsa bile– sonunda bir tür kahramanlığa erişiliyordu; ayrılma aslında mücadeleden gerçek toplumsal tabanıyla teması kaybettiriyordu. Öte yandan feminist bakış açısı konuyu sıklıkla, nadasa bırakılmış özel hayatların bütünüyle felaketine vardiiriyordu –aile hayatlarının veya daha genelde duygusal hayatların: Böylece ayrılma, başkasıyla ilişkinin unutulması üzerinden kendiliğin unutulmasına dönüşüyordu. Bu noktada yalnızlığın, kendi üzerine kapanmanın veya çok farklı olmasa da daha politik biçimde öncülerin kör ve bazen de umutsuz narsizminin radikal politik bir eleştirisi gerekiyordu.

Bununla beraber bu kriz anı geride bırakılınca –direnişi sıklıkla, gerçek varoluş şartlarının dönüştürülmesinden ziyade intihara ve öz-yıkıma götüren kriz–, fark yeni biçimde kendini kurmaya başladı: Yaratıcı biçimde. *Ayrılma şüphesiz bazı durumlarda tarihsel olarak kaçınılmaz olmuştur*, zira özellikle tarihsel olarak belirlenmiştir ve kendi haline bırakılmaması gereken bir fırsat olmuştur. *Ancak ye-*

tersizdi. Bu noktada ayrılıkçılığı, modern işçi sınıfının doğuşu bağlamında hakiki bir komünist bakış açısı kurmak gerektiğinde yetersiz kalmış olan bir durumu temsil eden anarşizmin tarihiyle politik bir karşılaştırmaya tabi tutabilirdik.

Sonuç olarak ayrılma her şeye rağmen “hikmet-i hükümet” tarihinin içinde kalmış bir konumdur/ karardır, iktidarın kendisi içindeki özgürleşme süreçlerinin bir uzantısıdır: Ayrılma direnişle iktidar arasındaki simetriyi bozmayı amaçlarken bile (özellikle de o anda) iktidara katılıyordu. Bir kez daha söylemek gerekirse, ben tamamen, her ne kadar öznelliklerin yolunda gerekli bir momenti temsil etse de, ayrılmanın iktidar dahilinde kaldığını düşünüyorum. *O halde kurucu ve yaratıcı süreç, ancak ayrılma –basit bir çıkartma işleminden ibaret kalmayıp– kendini üretici bir farka dönüştürdüğünde ve ancak gücün (ve farkın) gelişmesinin kendini ortaya koymasıyla beraber mesele iktidarı ele geçirmek olmaktan çıktığında gerçekten başlamıştır.*

Bu noktada ayrılmanın çelişkili belirlenimlerinin dışında bir farkın üzerinde durmamız gerekiyor, dolaysız olarak kolektif yaşamın duygusal doğası ve tutkusal boyutları üzerinde etkili olabilecek bir farkın. Ayrılıkçılık bu bakımdan –ve bu şartlarda– kuvvetli bir fark düşüncesinin ve pratiğinin ilk momentini temsil etti. Öznellikler üretimi bakımından ayrılıkçılık, modern ile postmodern arasındaki tarihsel süreksizlik, bilincin en olağan unsurlarından biri oldu: Yenilikçi tekil veya kolektif öznelliklerin kendilerini üretme girişimlerini ve yaşam tarzlarını beraberinde getirdi ve bu, modernliğin belirlenimlerinden radikal bir kopuşu oluşturdu; nihayetinde ayrılıkçılık, biyo-politikanın yaratıcılığını öngören bir politikanın kısmi yeniden icadına karşılık düştü.

Mesela kadınlar toplumun ataerkil örgütlenişinden ve işçiler ser-

mayenin hükmünden ayrılmaya karar verdiklerinde ve kendi toplu çıkışlarını örgütlediklerinde, iki durumda da artık sadece kuramsal kabüllerin onaylanması değil, fakat ontolojik bir şey söz konusudur.

Burada sadece bu mücadelelerin tarihsel sonuçlarına ve bunlar üzerinden iktidar ilişkilerinin yeniden örgütlenme tarzlarına atıf yapmamız haksızlık olur. 70'li yıllarda kadın haklarının yaygınlaşması, işçi haklarının kabul edilmesine benzer biçimde, her ne kadar iki durum da ayrılıkçılığın başarısızlığıyla sonlansa da, büyük bir başarı demektir. Otuz beş seneye uzanan bu büyük öznelleşme süreçlerini bugün hala hatırlıyorsak bu, bu süreçlerin basit bir ayrılmanın ötesinde farkın doğrulanmasına götüren bir güzergah sunmaları ve bu yolda yürümeleridir. Bundan dolayı biz bugün burada (ayrılmadan yola çıkarak) fark, direniş ve yaratıcılık terimlerini ontolojik bakımdan düşünmek zorundayız.

Daha önce tarihsel bakımdan atıf yaptığımız, 70'li yılların inşa ettiği alternatifin öneminin ve bu alternatifi daha eksiksiz biçimde ilerletmenin gerekliliğinin altını çizerek başlayalım.

O dönemde cinsel üreme özneleri ve ekonomik üretim özneleri, kendi yaşama ve (kendini) yeniden üretme çıkarları doğrultusunda gerekli görülen bir ayrılıkçılıkla zirve yapan ortak bir hareket kurdular. Ancak kendiliğın (*soi*) onaylanmasının üretici olabilmesi için paradoksal olarak, başlangıçta sahip olunan kimliğin yadsınması gerekti: Fark bu yadsıma oldu –her ne kadar daha önce bahsettiğimiz üzere başarısız olmaktan kurtulamasa da, oldukça zengin ve mutlaka gerekli bir yadsımaydı bu. Nasıl yaşam herhangi bir engel karşısında hep yeni yollar buluyorsa, bahsettiğimiz özneler de yeni pratik yolları denediler. Toplu çıkış yolunu zorladılar ancak bu çıkışın da üretici olması gerekti.

Böylece *toplulu çıkışın yaratıcı bir ayrılış anlamında* ilk tanımına varıyoruz. Fakat direnişte –toplulu çıkış sırasında– fark ile yaratıcılık ve kimlik ile ayrılma’yı zıtlılaştıran ilişki, aynı zamanda, postmodern dönemde özgürleşme süreçlerinin işleyişinin en önemli ve en sorunlu unsurlarından biri olarak görünüyor. *Bu unsur, karar unsurudur.*

Feminizm meselesini, cinsel farkın doğrulanması, ataerkilliğe ve değerlerine karşı direniş ve olumsuz ayrılma momentleri bağlamında ele alalım... Toplulu çıkış gücünü, yani öncelikle ayrılmada icat edilmiş tutkusal, kişisel, toplumsal, medeni, tarihi ve politik farklardan yola çıkarak bütüncül bir dünyayı yeniden kurma gücünü mümkün kılan, bu ayrılıkçılığın farka dönüşmesidir. Böyle bir bütüncül dünya bir hamlede gerçekleştirilemeyecek kadar karmaşıktır ve emek gerektirir. Bu yüzden öncelikli olarak *yola çıkmak, yeni hayat biçimleri kurmak* ve toplumsal alanda denenmemiş eklemlenmeler ve güzergahlar oluşturmak gerekir. Feminizm önemli biçimde bu tarz bir strateji gütmüştür. Ancak yine de: Karar anı ne zamandır?

Meselenin temeline inmeden önce farkın, ne yazık ki zaman zaman feminizmde temel alınan natüralist boyutu üzerine son bir şey söyleyelim. Bazı feminist akımlarda natüralist unsurlar üzerindeki ısrar tamamen tepkiseldir. Oysa militan feminizm, doğal farkı kültürel ve tarihi bir farka dönüştürdü ve bu farkı yeni tarzda yaratıcı bir ontolojiye tercüme etti. Özellikle Judith Butler’dan Donna Haraway’e 90’lı yılların en radikal feminizminin yeni eğilimlerini ele aldığımızda, görünüşte de olsa “natüralist” farkı ortadan kaldırmaya yönelik ve bunun tersine cinsiyetin başkalaşma ve melezleşme yollarını izleyen bir süreç buluyoruz. Anlaşılan o ki açıkça bir toplulu çıkış süreci görüyoruz. O halde – bir kez daha: Karar nerededir?

Aynı meseleyi 70'li yıllarda *emek gücünün direnişi ve işçi isyanları*nda da tespit ediyoruz. Bu vakalarda da bir ayırıcı kimliğin (*identité de départ*) doğrulanmasıyla karşılaşılıyor: Bir işçi sınıfı, orta yaşlı ve kuvvetli beyaz-eril bir emek gücü, yontulmuş bir pagan türü; bunların ayrılığı, en etkili müzakere gücüne ve bunun da ötesinde kapitalist yeniden-üretim dengelerini imha edebilecek bir unsura dönüşmüştür. Tabii bu deneyim içinde belli bir korporatizm de vücut bulmuştur. Yine de bu ayrılmanın doğallaştırılması unsurlarının değerini düşürmeyelim. Bu, değişmezlik ve teleoloji özelliklerini gerçek natüralizmden almış olan bir tür ekonomizm, bir garip natüralizmdir.. Kısacası, ayrılmadan hareketle bir özerklik ve mutlak bağımsızlık konumunu tanımlamak gerekiyordu, bu da sermaye ile işçi hareketinin reformist diyalektiği arasındaki ilişkinin, gelişmeye bağlı sürekli bir akış olarak yorumlamaya çalıştığı bir şeydi.

Bu ayrılma işlemi bir başarıydı: Ücret konusundaki mücadele hareketleri ekonomik gelişmenin bağımsız bir değişkeni haline geldiği zaman, bunu, işçi bakış açısı uyarınca tersine çevrilen ve reformdan geçirilen bir tür Keynescilik olarak görmek mümkündür. Ayrılmayla beraber gelen kimlik talebi de, başarısızlıklara uğrayıp krizler ve yenilenmeler geçirdi. Fakat yepyeni mücadele alanları ve üretim biçimleri edinmeyi başardı: Ayrılmanın ne kadar imkansız bir hayal olduğunun ve üretim dünyasında varolabilmenin tek yolunun ayrılıkçılıkla beraber her zaman yeni dönüşümler getiren canlı ve yaratıcı bir güç olarak gelişmek olduğunun farkına varmış bir yeraltı ırmağına karıştı. Böylece modernlikten postmodernliğe veya fordizmden postfordizme geçişi belirleyen çatışmaların ortasında ayrılmayı bir *Genel Akıl* takip etti: Maddi olmayan, zihinsel, dilsel ve işbirliğine dayanan bir emek gücü. Bu emek gücünün ortaya çı-

kışı, emeğin taşması, yani canlı emeğin yaratıcılığı üzerine kurulu üretim gelişmelerinin yeni dönemine işaret ediyor. Canlı emek, üretim döngüsüne yeniden dahil oluyor. Ayrılmayı tercih ettiğinde bu döngüden çıkmıştı; ancak şimdi hegemonik bir biçimde yeniden devreye giriyor.

Cinsiyet mücadelesinin biçim değiştirmesi gibi, sınıf mücadelesinin bütün değişkenleri de farklılaşıyor ve dönüşüyor.

Bir yandan emeğin Fordist, kapitalist, endüstriyel örgütlenmesi ile öte.yandan sınıfın yeni bir bir araya getirilişinin (*composition*), yeni yaşam biçimlerinin, benzeri görülmemiş biyo-politik uygulamaların oluşturulması yoluyla emek gücünün toplu çıkışı arasındaki ilişkinin sorgulanması olarak işçi/emekçi konusu üzerinde son bir kez daha ısrarla duralım. Bu noktada *topluluğun muhtemel ikinci tanımıyla* karşılaşıyoruz. İlk tanımı gördüğümüz üzere, bir yol, bir güzergah imgesine dayanıyordu; onu hem bir yadsıma hem de yeni bir öznel açığa çıkış olarak tanımlamıştık. İkinci tanımıysa aksine, güzergahın varış noktası, yani yeni bir varoluş yapısının, *yeni bir ontolojik figürün* pekişmesi üzerinde duruyor.

Maddi emekten maddi-olmayan emeğe geçişten bahsettik, bu sadece, üretim tarzının dönüşmesi değil, işçinin emek gücünün dönüşmesi ve işçinin kendi değer yaratma yeteneğini keşfetmesi demekti; yine sadece maddi-olmayan emeği kateden yeni sömürü değil, yaşam tarzlarının dönüşmesi ve varoluş ufkunun biyo-politik durum olarak bir nitelik kazanarak değişmesi demekti.

Bu bağlamda farktan bahsederken artık sadece direnişi kastetmiş olmuyoruz. Bu noktada *fark/direniş, yeni öznelliklerin üretiminin olanağının koşulu olarak ortaya çıkıyor*, bir yaratımın imkanının koşulu olarak. Artık kimlik yanılığsı değil, aksine, isyan ve direniş

üzerinden öznelliklerin kendi varoluşlarını örgütleyecekleri yeni bir toplumsal zeminin –toplu çıkış sayesinde– keşfedilmesi söz konusu. Zira toplu çıkış –daha önce gördüğümüz üzere– maddi emekten maddi-olmayan emeğe bütün fark mekanlarından geçmek ve canlı emeğin özündeki yaratma yeteneğini yeniden kazanmak demektir. Peki bu sömürüye karşı direniş sürecinin kapitalizm karşıtı bir devrime dönüşebilmesi için ne yapılmalıdır? Ayrılmanın devrimci toplu çıkışın temsil ettiği radikal alternatife yer açması için ne yapılmalıdır? Önümüzdeki derslerde bu meselelere değineceğiz. Zira, bir kez daha belirtelim ki, karar meselesini göğüslememiz ve gerektiği şekilde çözmemiz gerekiyor.

Bizim anladığımız haliyle çokluk kavramına yöneltilen eleştirilere daha derinlemesine eğilmemiz gerekecek. Biz çokluk derken, kendini yeniden bulduğuna inandığımız öznenin yeni dayanağını tanımlayan yeni bir politik düşünce kategorisi sunuyoruz. Yöneltilen eleştirilerden biri Pierre Macherey’in çokluğun bir karar ve görüş birimi kurma kabiliyetine dair şüpheleriydi; bir diğeri Balibar’inkiydi ve çokluğun, neoliberalizmin küreselleştiği bir dünyada sistem karşıtı olma ihtimalinin reddine dayanıyordu; ve son olarak Laclau ve Ranciere gibileri çokluk kavramının toplu çıkışın önünü açacak “politik” –yani sadece maddi olmayan– bir anahtar olamayacağını ve sonuçta toplumsal hegemonyaya varamayacağını ileri sürdüler.

Daha önce, özellikle de ayrılmayla fark arasında kalmış dişi öznenin bahsederken, melezleşme konusuna çok kısaca değinmiştik. Bu konu bizi, farkın içinde, *cinsiyet* (*genre*) ve öznellik üretimini birlikte gerçekleştirebilen bir bakış açısı ve bir eylem yeteneği bulmaya götürmüştü. Bu çerçevede başkalaşım ve melezleşme yeni bir üretim biçiminin inşası anlamına geliyordu.

İşçi bakış açısı konusunu yeniden düşünelim ve bir kez daha, bedeni ve aklı, kolektif bedenleri ve tekil akılları, dilsel mesajları ve işbirliklerini vs. buluşturan melezleşmeden bahsedelim. Bu noktada beliren mesele, öznelerin başkalaşımını devreye soktuğu ölçüde hemen ontolojik bir seviyeye geçmektedir. Az önce hatırlattığımız feminizm örneğinde olduğu gibi, melezleşme meselesi üzerinden açığa çıkan aslında yeni bir “*ortak olan*” meselesidir: Gerçekte süregelen bir üretimin sonucundan başka bir şey olmayan –ve gerçekten, hiçbir ilke ve köken taşımamasından ötürü oldukça garip– bir *yeni “doğa”*... Bizim durumumuzda bu üretim bir Genel Akıl’ın inşasına, canlı emeğin yeni doğasına karşılık düşmektedir. Özellikle emek gücünün dönüşümünün özgürleşme süreçleri içinde sömürünün altını oyması ve sermayenin iktidarı altındaki canlı emeğin zoraki indirgeme zincirlerini kırmasını sağlamasını anlamak için bu gibi konulara yeniden dönmemiz gerekecek.

Bütün bunlar bizi *toplu çıkışın üçüncü bir tanımına* götürüyor. Toplu çıkış sadece bir yol, bir ontolojik “depo” olarak, veya özneleşme süreçlerinin yavaş birikimi olarak anlaşılmamalıdır. Toplu çıkış başkalaşımdır. Ya da daha kesin olarak söylersek: o, bunların hepsi birden olduğu için başkalaşım haline gelebilir. O halde bu başkalaşımın mekanizmasını anlamaya çalışmak gerekir.

Bu atölyenin başında atfı yaptığımız yerlileştirme ve melezleme kavramları bu noktada bahis konusu olmaya başlar aslında. Bu konularla gerçekten yüzleşmek istiyorsak, yoğunluk boyutundan (üretken hale gelen ayrılma ve direniş boyutundan), bölgesel akışları, öznelerin hareketliliğini ve bütün yeni bitişiklik ve bulaşma biçimleri üzerinden gerçekleşen dönüşüm ve başkalaşımları kapsayan, mekansal olarak belirlenmiş genişlik boyutuna geçmemiz gerekecek.

Bu tarz bir fenomeni ele almak istediğimizde kendimizi hemen, günümüzdeki küresel senaryoyu yazan muhteşem çokluk içindeki hareketlerin ortasında buluruz. Göçmenlik olgusu bütün dünyayı ilgilendirmekte, küresel ekonominin yapısal dengesizlikleri bütün nüfusları hareket ettirmektedir: *Çokluklar bu şekilde dönüşmektedir.* Bu dönüşümler artık sadece Akdeniz havzasını ve Atlantik dünyasını değil, bütün bir gezegeni ilgilendiriyor: Melezlemenin filizleri her yerde gerçekliğe işliyor. Tutkuları melezleştirilen göçlerin gücü artık sadece devam eden bir dönüşümün izini değil, fakat bu dönüşümün temel ve yeni figürünü temsil ediyor: Yaratıcı, kültürlerarası, karışık kesişmelerden oluşan ve “dünya ortaklığının büyük yolunu” açmaya muktedir tek dönüşüm figürünü. Özel olarak şunun altını çizmek gerekir ki, eski maddeciliğin bize öğrettiğinin aksine, bölgesel hareketler de en az yapısal dönüşümler kadar belirleyicidir. Tabii bu apayrı bir tartışma...

Bu dersi sonlandırırken dile getirdiğimiz ve hala masada olan meselelerin bir bilançosunu yapmayı deneyelim. İlk mesele şüphesiz “karar” meselesidir. Şimdiye kadar politikaya dair söylemlerimizde bir belirsizlik vardı aslında: Politikayı hep kolektif inşa bakımından düşündük, yani kolektif hayatın kendisini oluşturan bir şey olarak. Oysa bu antropolojik kuruluma –bu ontolojik sürece, biyo-politik belirlenime, zorunlu melezleşmeye– kolektif bakımdan etkili ve yine de tekil olarak yapılmış “karar” denilen gönüllü protezi eklemenin ne anlamı olabilir ki?

Karar almak bu noktada, emek gücü akışının içinde (ve hem de –emek gücünün dönüşümlerinden hareketle– yoğun olduğu kadar, –göç süreçlerinde– geniş veya –üretim süreçlerinde– niteliksel de olan bir biçimde), yaşanmış bir dönüşümle yaşanmakta olan bir dö-

nüşüm arasında kendini bir nevi öznel bir köprü olarak sunan geçişi tanımlamamaktadır sanki. *Kararın politik boyutu o halde her zaman ikili bir boyuttur*: Bir yandan toplumsal bir belirlenim olarak belirir, diğer yandan politik bir eylem olarak. Bütün bunlara şüphesiz tekrar dönmemiz gerekecek: Postmodern düşünce için politikanın yeniden tanımlanmasının temeli, muhtemelen bu hassas noktadan geçmektedir.

Çünkü karar konusu bize göre başka boyutlar, “fakirlik” ve “aşk”tan daha büyük zorluklar barındırmaktadır.

Farktan bahsederken aslında yaratıcılıktan bahsederiz; ancak yaratıcılıktan bahsederken, doğrudan zenginlikle fakirlik arasındaki tekil ve mutlak bağıntıdan bahsetmiş oluruz: Farkın zenginliği ve iktidar ilişkilerinin fakirliği arasındaki bağıntıdan. Zenginlikle fakirlik arasındaki bu bağıntı tamamen olumludur: Bunun aşk kavramına nasıl eklendiğini birazdan göreceğiz.



7. Atölye

Direnış hakkında kurucu iktidara

Bir önceki derste direniş hakkının, postmodern ontolojik dokuda, yani fark ve toplu çıkış dolayımalarında nasıl kök salabileceğini araştırdık. Fakat yine de güncel tarihi bağlamda (yani postmodernliğe geçişte) “hak” (*droit*) kelimesinin anlamının ve gerçekliğinin neye dönüştüğünü önceden belirlemediğimiz için direniş “hakkı” mevzusu tam olarak açıklığa kavuşmadı.

Bir hak talebinde bulunmak –daha önce vurguladığımız üzere– bir davranışın meşru sayılması için öznel bir talebi ileri sürmekse, hukuktan bahsetmek de bu talebi, nesnel olarak belirlenmiş değerler sistemi içinde temellendirmek demektir. Bugüne kadarki gözlemlerimiz bir hak talebinin bu iki kutbu arasında ilişki kurmanın zorluğuna işaret ediyor, zira hak talebi, bir öznel dispozitifle bir nesnel yapı arasında konumlanmak zorundadır. Geleneksel hukuk dilinde meşruiyet tam olarak bir iddiayla bir vasi arasında kurulur. Bizim eleştireceğimiz nokta da budur: Evrensel özellikler taşıyan bir

meşrulaştırmanın ileri sürülme imkanı. Hukuk/Hak üzerine yeni bir akıl yürütmeyi (ve şüphesiz hakkın yeni bir tanımını) denerken kalkış noktamız bu zorluk olacak.

Burada öncelikli olarak, politik söz dağarcığını yeniden biçimlendirmeye çalışacağız –özellikle de “özel hak”, “vatandaşlık”, “kurucu iktidarın kullanımı”, “demokrasi” gibi kavramlar üzerinden giderek. Tabii bu kavramların arasındaki sıkı bağıntı, herhangi birini, diğerlerini bir kenara bırakarak tanımlamayı olanaksız kılıyor. Biz de dolayısıyla bütüncül bir yeniden-tanımlamayla işe başlayacağız.

“Özel hak” (*droit subjectif*) derken kastedilen tanım meselesiyle başlayalım, zira bu, sıklıkla “direniş hakkı” denilen şeyle kolayca ilişkilendirilmektedir. Direniş hakkı, daha önce gördüğümüz üzere, doğal değerlere sorgulanması imkansız bir meşruiyet atfeden ve böylece Eski Rejim hukukunun temelindeki itaat bağına koparmayı mümkün kılan bir hiyerarşi üzerinden farklı biçimlerde ifade edilmiştir. Modern dönemde, Calvinist tarikatların cumhuriyetçiliğinin kabul görmesi doğrultusunda ve buna karşı Katolik tepkinin verildiği anda, direniş hakkının en önemli gerekçeleri, 16. yüzyılda –ister Katolik, ister Calvinist olsun– *monarşi karşıtı kuramlar* tarafından dile getirilmiştir. Bu dönemde direniş hakkı, dışarıya kapalı, sabit, tektaraflı referans kategorilerine dayanıyordu, zira temeli teolojik olan mutlak değerler yürürlükteydi.

Direniş hakkının bir diğer aşırı tanımını, ilkinin aksine, anarşizmden etkilenen kuramlarda buluyoruz. Kavramın diğer temel kaynağı olan bu kuramlar, her tür teolojik veya aşkınsal referans bağlamının dışlanması öngörür ve bununla birlikte itaatsizliğin ve monarşi karşıtı eylemin mutlak niteliğini doğrular. Bu kuramlarda direnişin kendinden menkul bir tarzda gerekçelendirilmesi söz konusudur.

Direniş hakkının bu iki kaynağını açıkladıktan sonra bu kavramı özsel boyutuyla değerlendirmemiz gerekiyor. Bugün postmodernliğe geçiş bağlamında direniş hakkı ne mutlaklıktır ne de kendi kendini açıklar. Daha ziyade ortak talepler ve toplumsal işbirliği üzerinde inşa edilen bir haktır; tıpkı ortak işbirliği dokusunu belirleyen tekillikğin tanınması ve buna karşın tekilliklerin ortak olan doğrultusunda gösterdikleri ontolojik eğilim temelinde olduğu gibi.

Modern kamu hukukunda öznel hak iki biçimde mevcuttur: Bir yandan hayata, güvenliğe ve mülkiyete ilişkin belli hakların doğrudan ve indirgenmesiz tanınması biçiminde, ve diğer yandan kamusal öznel hak, yani politik özgürlüğün ifade edilmesine yönelik meşru talep biçiminde. Kamusal öznel hak derken politik öznel hak, yani katılım, temsil, idare ve en genelde devlet işlemlerinin denetim hakkı kastedilir. Modern dönemde öznel hak böylece kamu hukuku tarafından, devlet hukuku içinde kapsanmıştır, zira kamu hukuku vatandaşların vesayetini ve devletin örgütlenmesi üzerinden öznel hakkın yayılmasını mümkün kılar. O halde öznel hak mülk sahibi bireyin haklarına karşılık gelir ve sonuçta burjuvazinin ve onun bireysel özgürlüğü, piyasayı ve imtiyazlarının vesayetini benimseme iktidarının bir ifadesidir. Anayasa üzerinden devletten talep edilen ve devletin de sağladığı ve yaydığı budur.

Ancak, fark hakkının (yani kendi tekillikini ifade hakkının) direniş hakkıyla özdeşleşmesine döndüğümüzde ve bugün tekillikğin özellikle işbirliğinde kendini ifade ettiğini göz önünde bulundurduğumuzda oldukça farklı bir öznel hak tanımı çıkarsayabiliriz. *Çokluğun içinde öznel hak, sadece bireysel çıkarların savunulması anlamına gelmez* (hatta aksine, tekillikğin çıkarının, başkasıyla olan ilişkisi dışında tanınması oldukça zordur): *Bundan ziyade, bir değer ve zengin-*

lik üretimi işbirliğinin, kolektif gücünün ortaya konuşunun tanınmasına yönelik bir iradeye dayanır. Eğer çokluk bir tekillikler bütünüyse ve ortaklık bu tekilliklerin –her zaman değişken, hareketli ve yenilenen– bir ürünüyse, o halde öznel hak artık, ortaklığın inşası sürecini paylaşarak biçimlendirme hakkına ve bu süreç içinde tekilliklerin işlevinin tanınmasına dönüşecektir.

Kamusal öznel hak o halde bir *ortak olanın uygulanması* talebi olarak tanımlanmalıdır. Doğalcı, kimlikçi ya da bireyci bir temele, yani şahsi çıkarın özel boyutunu yücelten bir şeye yapılan her türlü referansın ötesinde var olur. Kamusal öznel hak, aksine, bedenlerin ve mücadelelerin birleşik gelişmesi ve işbirliği süreçlerinin sonucu olan ortak çıkarı onaylar. Öznel hak, insanın toplumsal bağlamda varolduğu tekil insanlık durumunun dayandığı bu “fakirlik”le, birleştirici güç olarak “aşk” arasındaki dolayım olarak ortaya çıkar ve tekilliği basit ihtiyaçlar dünyasından çıkarır.

Fakat ideal bir dönemde yaşamıyoruz ve tekilliklerin türlü gelişimi engel ve muhalefetlerle karşılaşılıyor. *Öznel hakkın inşasında, direniş hakkını niteleyen bazı unsurlar buluyoruz*. Öznel hakkın kuruluşu barış amaçlı bir işlem değildir, fakat barış arzusu her şeye rağmen, hareketini durdurmayı amaçlayan engel ve muhalefetleri aşmak gerektiğini de hesaba katmalıdır. O halde öznel hak, karşıtlığın belirlenimi talebi olarak tanınmalıdır. Kendini direnişçi olarak sunması nedeniyle öznel hak, *kendini tam olarak karşıtlığın içinde üretmesi* sayesinde kurulur.

Bu noktada bir kez daha hukukun Spinozacı soykütüğüne uzanıyoruz: Spinoza bize *tantum iuris quantum potentiae*¹¹ der. Ortak olana eğilim ve doğmakta olan farklar arasında, her zaman en yük-

¹¹ Lat. “Güç ne kadarsa hak da o kadardır” [ed. n.].

sek toplumsal işbirliği seviyesinde üretimi ve sabitlemeyi (*fixation*) temsil edebilecek bir hukuku *conatus* (gayret) , *appetitus* (heves) ve *cupiditas* (arzu) sunar. Spinozacı deneyimde hukukun doğuşu barışçı olmak dışında her şeydir: Ve çokluk kavramının Spinoza tarafından, tarihsel olarak dayanıklı bir fenomenden ziyade kavramsal bir gerçeklik olarak inşa edilmiş olması bu hukuk tanımından bir şey götürmez.

Burada öznel hakkın somutlaşması gerekliliği üzerinde durmalıyız. Bu somutlaşma –bedenleşme, bölgeselleşme–, çeşitli bakımlardan farklı okumalara tabi tutulabilir. İlk olarak *artzamanlı* bakımdan: Buna göre ontolojik belirlenimlerin ve ortak varoluş katmanlarının öznel hakkın kuruluşu sürecinde hangi biçimlerde açığa çıktığını ve bu gelişmenin güncel durumunun ne olduğunu anlamak gerekir.

Fakat ikinci olarak öznel hakkı somutlaştırmak aynı zamanda onu mekana yaymak, yani güncel duruma –İmparatorluğun, kamu hukukunun bölgesel sınırlarını ve koşullarını çözdüğü bugüne- karşılık düşecek bir vatandaşlık kavramı oluşturmak demektir.

Üçüncü olarak öznel hakkı somutlaştırmak onu zamansal –daha doğrusu, soykütüksel– bakımdan düşünmek, yani öznel hakkın biçimlenerek, kolektifleşerek ve kararlaştırılarak nasıl çokluğun kolektif bedeni ve kurucu iktidarın odağı haline geldiğini anlamak demektir. O halde özellikle *kurucu iktidarın* nasıl biçimlendiğini, tekilliklerin özgürleşmesinin yakın tarihinde nasıl belirlediğini; türdeş ve merkezi olmaktan ziyade parçalı ve dağınık şartlarda nasıl ortaya çıktığını ve yerleştiğini, tekilliklerin dağılıp saçılmasından ortaklığın yeniden birleşimine geçişi mümkün kılan dönüşüm sürecini nasıl tamamladığını anlamak gerekecektir.

Son olarak bütün bu çizgilerin demokrasi kavramını tamamen yeniden tanımlamak üzere birbiriyle nasıl kesiştiğini ve birbirini nasıl dokuduğunu ve demokrasi kavramına, güncel dünyayı belirleyen toplumsal ve politik dönüşümler içinde nasıl yepyeni bir derinlik kazandırdığını anlamak gerekmektedir.

Bugün üzerinde durmamız gereken ilk konu öznel hakkın, direniş hakkıyla olan ilişkisi içinde “artzamanlı ayrışma”sı konusudur. Artzamanlı ayrışma derken öznel hak tarafından, ontolojik gerçekliği ve kurumsal belirlenimleriyle ilişkilenecek gerektiğinde öncelenen farkı kastediyoruz. Öznel hakkın kurumsal belirlenimleri, kurumsal yaşamın çelişkili süreci boyunca değişir: Öznel hukuki taleplerle bu talepler üzerindeki devlet vesayeti arasında sıkışmış durumda her zaman farklılaşan temeller ve eklemlenmelere göre kendini yeniden biçimlendirir. “Şekli anayasa” ile “biçimsel anayasa” arasındaki, yani anayasa normunun biçimsel boyutuyla anayasa tarafından maddi bakımdan belirlenen güçler ve konular bütünü arasındaki ayrım, bu artzamanlı uyumsuzluk, bu her zaman yeniden belirlenim gerektiren açıklık temelinde yapılır. Bu, öznel hakların tanımının ve direniş hakkının kullanım yeteneğinin, şekli anayasa ile maddi anayasa arasında kurulan ilişkiye göre değiştiği anlamına gelir: Bir öznel hak kaldırılabilirken bir diğeri kabul edilebilir. Tabii bu noktada şeylerin düzeninin tasviri seviyesine, yani kurumsal dengelerin biçimsel belirlenimsizliği alanına geçmiş oluyoruz. Gerçekten de bu ilişki her zaman açık bir ilişkidir. Biçimsel hak iddialarının maddi hukuk tanımına karşı çıktığı veya ağır bastığı, ve tam aksinin olduğu dönemler olmuştur: Anayasa tarihi, ortaya çıktığı tarihi koşullar tarafından vakit geçirmeden belirlenmeyi –yani kararlaştırılmayı– gerektiren bu ontolojik çeşitlenmenin tarihidir.

En temelde hegemonya konusu, bu meseleler yumağına karşılık gelir. "Hegemonya" kavramı hakkındaki farklı yorumlara rağmen, her şey bu hegemonya zemininde olup bitmektedir. Gramsci'nin hegemonyadan bahsederken bir tür "proletarya diktatörlüğü"nden bahsettiği açıktır (bunu Lenin gibi tarif eder: "Burjuva demokrasisinden daha demokratik"); bunun aksine Mouffe ve Laclau'nun çalışmalarında hegemonya sanki *kamuoyu çoğunluğu* olarak tanımlanabilirmiş ve işleyişi sivil toplum içinde *aşkın* bir tarzda örgütlenbilirmiş gibi tamamen sosyolojik bir yoruma tabi tutulur. Ancak iki durumda da şekli anayasa ile maddi anayasa arasındaki ilişki devrededir.

Şimdi meseleyi güncel politik durum açısından ele alalım (yani İmparatorluk ve postmodern üretim tarzının özelliği olan sömürü biçimleri bakımından). Bu artzamanlı ritmi karşıtlığın olumsal bir dinamiği olarak tanımlama imkanına sahibiz. "Açık" ve demokratik anayasalar normal olarak karşıtlıkların ifadelerini dinlemekle yükümlüdür –bu karşıtlıkları daha iyi içerimlemek ve denetleyebilmek için tabii. O halde postmodern dönemin özelliği olan tarihsel bir zemin üzerindeyiz. Bu, öznel taleplerin (ve *a fortiori* direniş hakkının) her zaman, tartışmanın temelini, işbirliği biçimlerinin getirdiği değişimler üzerinden dönüştüren ve başkalaştıran tarihsel bir dinamik içinde bulunduğu anlamına gelir.

Anayasanın biçimsel ve/veya maddi boyutundan, onunla örtük biçimde ilişkili üretim tarzlarının analizine geçtiğimizde, anayasanın, öznel hakların tanımlanmasının ve bizzat direniş hakkı teklifinin aslında üretim tarzları tarafından koşullandırıldığını fark ederiz. Artzamanlı ve tarihsel bakış açısından bugün bir *geçiş dönemi* yaşıyoruz, yani liberal-burjuva anayasacılık paradigmasının ve ölçütlerinin

tartışmaya açıldığı bir dönemi. Bu bağlamda ifade edilen çeşitlenmeler öznel hakkın dinamiklerinin etkili bir analizi için muhtemel modelleri temsil etmektedir. Biyo-iktidar içinde (iktidar failleri ve iktidara boyun eğenler arasında, yani toplumsal ve üretimsel bir bileşim olarak yaşamın içinde) gerçekleşen mücadelelerin, aynı zamanda öznel hakkın farklı tanımlar arasındaki mücadeleler olarak ortaya çıkması tesadüf değildir. Bizim üzerimize düşen, ilk olarak direniş hakkının bu zamansal ve tarihi ritim içinde, ve dolayısıyla da güncel durumda ne derece dönüştürülebilir olduğunu anlamaktır. Fakat bu noktaya daha sonra döneceğiz.

Vatandaşlık konusu, günümüzün anahtar meselesi olduğu düşünülen öznel hak alanındaki gelişmeyi doğrulamak için elverişlidir. Vatandaşlık kavramı aslında bugün derin bir krize girmiş durumdadır: Göçmen hareketleri, kıtasal ve kıtalararası toplu çıkış, üretimsel işbirliğinin bütün melezleştirilmeleri ve dönüşümleri nedeniyle vatandaşlığın bölgeselleştirilmesi her zamankinden daha zordur.

Bütün ölçüm ve/veya düzenleme ölçütlerinin bu fenomenler nedeniyle girdiği kriz çok sayıda araştırmacı tarafından uzun uzadıya çalışılmıştır. Vatandaşlık kavramı aslında iki temel unsur etrafında düşünülmeyi gerektirir: İlk olarak bu kavramın göç, küreselleşme ve sınırların –en genelde emek gücünün dolaşımına karşı konulmuş her türlü mekansal sınırın– kalkması/zayıflaması meseleleriyle karşılaşması; ikinci olarak da bu kavramın maddi-olmayan emek konusuyla (yani sermaye ve bilişsel emek gücüyle) olan ilişkisi. Daha önce, saltanat devletinden kapitalist-sanayi devletine geçişi ele alırken benzer bir fenomeni doğrulamıştık; ancak bugün mesele çok açık: Her ikisi de temel üretici güçler olarak görülen göçlerin ve maddi-olmayan (zihinsel, bilimsel, duygusal vs.) emeğin (göre-

celi) özerkliği üzerine kurulu bir üretim tarzı söz konusu. Bölgesel ve/veya liberal hukuk düşüncesinin gelişiminde ileri sürülen *Refah* anlayışı artık işlemiyor. Artık modern (ulusal) anayasa süreci içinde, toplumsal üretimin örgütlenme biçimi olarak ücret ilişkisinin kapitalist modelinin hegemonyasınının kökünden imha olduğunu görmüş bir toplumu düşünebilmek mümkün değil. Vatandaşlık, küreselleşme ve küreselleşmenin tetiklediği hareketler tarafından altüst edilmiş durumda.

Yine bütün bunlar *“yeni” bir vatandaşlık ilkesi kurmanın* imkansız olduğu anlamına gelmez. Yeni derken bunun, emeğin göç ve üretim içinde artık hareketli ve esnek olduğu gerçeğini temel alarak inşa edilmesi gerektiğini söylüyoruz. Refahçı devletin eleştirel doğuşu bütününüyle, emeğe ve göç fenomenlerine ilişkin hareketlerin özerkliğinin doğrulanması içinde söz konusudur. Son gerici girişimlerin hepsi, bu hareketleri birbiriyle zıtlıştırmaktan ve bunları birbirine karşı kışkırtmaktan ibarettir: Göçmenlerin yerlilerin emeğini çaldığı söyleniyor; fakat diğer taraftan emekçiler, ulusal emek gücünün korunmasına hiçbir şekilde karşılık düşmeyen ve aksine devletin/sermayenin emek gücünün küresel hareketlerini hiyerarşik biçimde düzenleme ve özellikle de bu yeni hareketliliği ele geçirme, istimlak etme ve sömürme ihtiyacını karşılayan esneklik ve hareketlilik kurallarına tabi tutuluyor.

O halde yeni bir vatandaşlık kavramı, bu kavram ancak imparatorluğun buyruklarına karşı duruyorsa –veya daha açıkçası direniyorsa–, ve hem yeni üretici faillerin toplumsal, biyo-politik boyutlarını (vatandaşlık bir yandan vatandaşlık geliri demektir) hem de üretici öznenin hareket boyutunu (vatandaşlık diğer yandan hakların kan temelinde veya emek piyasasına sunulan toprak hukukuna göre dağıtılmasının so-

nudur) içselleştirme, kapsama ve yapılandırma kabiliyetine sahipse ileri sürülebilir: Son olarak vatandaşlık hakkının dönüşümünü kesinlikle zorunlu gören üçüncü bir bakış açısı vardır: küresel üretimin tüm sektörlerinde iletişim ilişkilerinin dünya çapındalaşması bakış açısı.

Her durumda vatandaşlık zorlu bir sorgulamadan geçmektedir; ama aynı zamanda, dünya ölçeğinde zihinsel, bilimsel ve duygulanımsal emekte işleyen yeni değerlendirme süreçlerinin baskısı altında yenilenmeyi ve başka bir ölçü bulmayı beklemektedir.

Özetleyelim. Bölgesel boyutu küreselleşmeyle beraber çözölen vatandaşlık, kozmopolit bir proje olarak belirlemektedir –her ne kadar bugün vatandaşlığın tam olarak neye dönüşebileceğinin daha başında olsak da. İkinci temel unsur, maddi-olmayan emeğin ortak kuvvetinin ve kendini ifade ettiğı zihinsel, hareketli, esnek ve genişlemekte olan dinamiğın tanınmasıdır. Egemenlik süreçlerinin ve kapitalist değerlendirmenin bölgeselliğı sadece emek gücünün küresel hareketleri tarafından değil, fakat özellikle küreselleşmenin yoğunluğu ve emek gücünün yeni üretken biçimi tarafından sarsılıyor. Vatandaşlığın krizi bu hareketin bir sonucudur: Modern devletin kuruluşunun temel unsuru olan *bölgesel* vatandaşlık, bu noktada çözümsüz bir krize uğruyor.

Vatandaşlık tahsisi ile öznel hakkın uygulanması arasındaki bağlantıyı gerçekte uyumlu şekilde ele alıyorsak bu krizin derinliğini de fark edebiliriz demektir. Tabii baskı güçlerinin zincirlerinin kopması aynı zamanda, biçimsel anayasa ile maddi anayasa arasındaki, yani buyruğun hukuki koşullarıyla öznelliklerin bulunduğu maddi koşullar arasındaki uyumsuzluktan dolayıdır: Nitekim eğer vatandaşlık şahsi direniş hakkı anlamına geliyorsa da bu hak gerçekte,

onu kullanan öznelere göçmen değil, bölgeselleşmiş bireyler olduğu durumlarda kabul edilmektedir. Daha açık bir ifadeyle, buna göre sadece bölgesel birlikler (sendikalar, dernekler veya etnik temelli gruplaşmalar vs.) kamusal şahsi bir direniş hakkı uygulayabilir. *Geri kalan her şey "terörizm" olarak değerlendirilir.*

Vatandaşlık kavramı, maddi-olmayan emeğin küreselleşmesi ve üretken biçimde yoğunlaşması süreçlerini kapsamak ve içselleştirmekten aciz olması nedeniyle yıkılmıştır. Şüphesiz yeni bir vatandaşlık mümkündür ve bunun değişkenleri bellidir, fakat kapitalist gelişmenin güncel durumunda hala büyük oranda ütöpik kalmaktadır. Bekleyelim ve görelim...

Vatandaşlığın geleneksel tanımı sadece mekanla ilişkisinin dönüşmesi nedeniyle krize girmiş değildir. Aynı zamanda zamanla olan ilişkisi de krize dahildir: Zamanla ilişkisinin kuruluşu ve tanımı. Anayasa metinlerine baktığımızda kamusal özne hakların aslında yönetim ve idare süreçlerine etkin bir katılım hakkı anlamına geldiğini görürüz. *Politik temsil, temel bir kamusal özne hakkıdır.* Fakat burada temsil özellikle, mevcut anayasal sistemin "popüler" yeniden üretim işlemi sınırları içinde düşünülür. Bu kriterlerin kamusal özne hakları tanımlamak için yeterli olup olmadığı hiçbir zaman sorgulanmaz. Direniş hakkı –buna ek olarak politik ve anayasal sistemin az veya çok radikal biçimlerde dönüşmesini talep etme hakkı– nasıl hesaba katılabilir? Eğer özne hakkın artzamanlı boyutları üzerine söylediklerimiz doğruysa, bu soru kesinlikle temel bir sorudur.

Buna cevap vermek için, kamusal devlet hukukuna dair güncel dogmada kavramsal bir referans bulunmaktadır: *Kurucu iktidar* kavramı. Kurucu iktidar, iktidarların kamusal yapılarının yenilen-

me, iktidarın dağıtımında yeni kamusal boyutların ileri sürülme ve onaylanma, maddi anayasanın radikal biçimde yeniden yazılması üzerinden biçimsel anayasanın radikal bir yenilenme imkanı olarak görülür.

Oysa, bir iktidara dönüşebilecek olan direniş hakkı ilkesel düzeyde tanınmıştır: Gerçekte devletin hukuki reform prosedürlerinden ve anayasal boyuttan, devletin kuruluşundan ve kurucu maddeselliğinden dışlanmış. Gerçekte kurucu iktidarın –yani kamusal öznel hakların sağlamlaştırılmasının– ortaya çıkabileceği çeşitli yollar vardır: Anayasa edebiyatı bu yolların nerelerden geçtiğini uzun uzadıya anlatır. Fakat bütün bu yolların temelinde her zaman etkili bir politik irade bulunmalıdır; toplumsal bağlama uyarlanacak politik bir dönüşüm iradesi.

Güncel anayasa hukuku pratiğinde ve üretilen edebiyatta *kurucu iktidar böylece hem tanınır hem de dışlanır*. O halde kurucu iktidarı, toplumsalın yeni üretim ve kuruluş gerçeklikleri seviyesinde anayasal bir dinamiğin gelişmesini mümkün kılacak yeni bir kamusal öznel hak biçiminde –veya daha açık olarak: Ortaklıklar biçiminde– yeniden kazanmak için ne yapmalıdır?

Bu soruyu sormak, demokrasi meselesinin –postmodernliğe geçişle birlikte demokrasinin yeni tanımının– kendisini soruşturmasıdır.

Böylece demokrasi kavramının yeni tanımına varmış oluyoruz. Şimdilik bu yeni tanımın bazı unsurlarını kısaca dile getirmekle yetineceğiz ve bu konuya sonraki atölyelerde daha ayrıntılı biçimde döneceğiz.

Her şeyden önce, “*bir yönetim biçimi*”, yani devletin ve iktidarın birliğinin idaresinin bir biçimi olarak demokrasi kavramıyla, mo-

dernliğin karanlık dönemlerinde mutlak devletin tahakkümüne karşı “direniş” olarak *demokrasi kavramını* ayırmak gerekiyor. Demokrasi ilk başta mutlak bir yönetim biçimi, yani *herkesin herkes tarafından yönetilmesi* olarak belirmişti; radikal demokratik bir biçim ve her zaman her yerde özgürlük ve eşitlik arzusunun tabandan yukarıya kuruluşu olarak yani. Bu demokrasi düşüncesi 19. ve 20. yüzyıllarda sosyalist ve komünist hareketler tarafından yeniden gündeme getirildi; çokluk içindeki hareketler tarafından uygulandı –ve bugün hala uygulanmaktadır. O halde bu tarz bir mutlak demokrasi düşüncesi ve gerçekliği karşısında direniş hakkının (kamusal öznel hakkın hem alternatif hem de radikal bir tanımı olarak) niteliği ne olabilir?

Tamamlarken, biraz da *radikal demokrasi kavramı* üzerinde duralım. Bu demokrasiyi kurmak için daha en başında, geleneksel olarak bildiğimiz demokrasinin ilk karmaşılaşması üzerinde –yani bir yönetim “biçimi”, bir iktidar idaresi, genel iradenin eklemlenmesi/ uygulanması olarak demokrasiyle bir proje, demokratik bir praksis, bir yönetim “reformu”, bir “ortaklık uygulaması”, herkesin iradesinin eklemlenmesi olarak demokrasi arasındaki fark üzerinde– ısrar etmek gerekir.

Bu farkın belirsizliğini anlamak için modernliğin ideolojik tarihine baktığımızda bir yanda batılı büyük politik düşünce geleneği olduğunu, diğer yandaysa zaman zaman oldukça sağlıklı bir ontolojik meydan okumanın katettiği (fakirlerin ve sömürülenlerin sesini yükselten Machiavelli, Spinoza ve Marx gibi) “sessiz bir tarih”, maddeciliğin güçlü tarihsizliği, bir mücadeleler ve fetihler tarihi olduğunu görmek gerekir. Aslında bu sessiz mücadeleler tarihini derleyen ve bu tarihin gerçekleştiği farklı direniş ve mücadele dillerini,

bu çoğul ve yine de ortak tarihlerin sonsuzluğunu tercüme eden bir "Komünizm Sözlüğü" yazmak gerekiyor. Kütüphane raflarımızı işgal eden büyük cilt marksizm-leninizm veya işçi hareketi tarihlerinin aksine, onlardan radikal olarak farklı bir sözlük... Nihayetinde yeni bir *Ansiklopedi*...

Şimdi asıl meselemize dönelim. "Sessiz tarih"i açık bir "çokluk yapımı"na dönüştürmek adına bir dizi fenomen, kavram ve hareketten bahsettik. Bir taraftan bir yönetim biçimi olarak demokrasiye "karşı" bir *yapıbozucu* mücadeleler bütününe sahibiz: Sivil itaatsizlik, sabotaj, üretim yapısını sarsıcı ücret mücadeleleri, noktasal mücadeleler, buyruk biçimlerine karşı çatışmacılık vs. Diğer yandan, özerk örgütlenme, kolektif özyönetim biçimleri ve ortaklığın demokratik bir uygulamasını geliştiren, bir ortaklık demokrasisi "lehinde" *kurucu* mücadeleler söz konusu. İşte öznel *haklarla kurucu iktidar arasındaki bağıntı*, bu "karşı" ve "lehte" arasındaki gerilimde belirlenir.

Bu dinamiklerin sosyalist ve komünist hareketlerin gelişmesinde ne oranda deneyimlendiğini –ve bugün de edilmekte olduğunu– vurgulamaya gerek yok. Buna karşın bu hareketlerin, "reel sosyalizm" denen şeyle nasıl sert biçimde etkisizleştirildiğini ve/veya yok edildiğini hatırlamak şüphesiz yerinde olacaktır. "Reel sosyalizm"ın modernliğe dahil oluşu bir gerçektir. Postmodernliğe geçişteysek biliyoruz ki, ortaklığın uygulanışı olarak demokrasi kavramı, artık hiçbir zaman modernliğin kategorileri üzerinden tasarlanmış bir yönetim biçimi içinde asimile olamayacaktır.

Radikal demokrasi kavramını analiz ederken son bir gözlem yapmamız gerekiyor. Demokratik hareketler, ister proleter ister daha geniş toplumsal zeminde olsun, her zaman demokratik ikilikleri ve çelişkileri süregelen bir süreç içinde çözmek (içermek, geliştirmek)

istemmiştir. Mücadelelerin gelişmesini savunmanın her zaman çizgisel bir modeli olmuştur: Geçişin şiddetli bir yırtılma, başkaldırıyla beraber bir kopuş ve dolayısıyla bir geçiş diktatörlüğü biçiminde anlaşılması gerektiğinde dahi çizgisel bir model. *Her şeye rağmen, tüm durumlarda yapılan şey, bir yönetim biçimi olarak demokrasiyi ve ortaklığın uygulanışı olarak demokrasiyi yeniden kurmaktır. Bugünse bu gelenek artık savunulabilir değildir: krizde olmasının nedeni sadece sürecin devamlılığını muhafaza etmenin olanaksız olması değil, kürselleşmiş alanın çelişkilerinin tam da bu devamlılık dolayısıyla zincirinden boşanmasıdır.*

O halde, gelecek derslerde daha geniş ele alacağımız ve artık *demokratik toplu çıkış* olarak isimlendireceğimiz bu noktayı dikkate almak zorundayız.

Mekansal bakımdan (herkesin iradesinden yola çıkılarak örgütlenen) bir demokrasi projesi kendisinde, bir birliğe kavuşturulması zor devamsızlıklar ve çeşitlilikler dizisi taşıyorsa, asıl soru şudur: İleri bir demokrasi projesi, çeşitliliğin küresel zemininde gelişebilir mi? Bir örnek düşünelim. Maddi olmayan emeğin hegemonyasından kök alan bir sınıf kavramı olan çokluk kavramı, kitlesel Çin köylü hareketlerini, Brezilya biyo-iktidarına karşı yürütülen mücadeleleri, İran ya da Hindistan'daki teokrasi karşıtı ayaklanmaları vs. kendi sınırları dışına atamaz: Peki ama: bu durumu üstlenmek ne anlama gelir?

Bu durumda daha önce ifade ettiğimiz –özellikle politik bakımdan– kültürel ve bedensel melezleşme konusunu yeniden ileri sürmek aşırı derece önem kazanmaktadır: *Bu, maddi ve tarihi zeminde bu farkların ayrışmacı dinamiğinin üstesinden gelebilecek bir projedir.* Ancak bu bedel karşılığında devamsızlıkların, yeni dinamiklerin ve politik düzenlemelerin motoru olacağı bir süreç ihtimalini belki

doğrulayabiliriz. Bu bağlamda demokratik toplu çıkış, çokluk içindeki farkların eklemlenmesinin, yeniden bileşiminin motoru olabilecektir. O zaman herhangi bir teleolojiyi akla getirmek mümkün olmayacaktır: Geniş ontolojik yeniden sahip çıkma hareketi içinde beliren devamsızlıkları her durumda kapsaması –ve çözmesi– gerekecek olan bir radikal demokrasi deneyimi olacaktır sadece. Kurucu iktidar bakımından demokratik toplu çıkışın amacı da, çokluk içindeki öznelerin ontolojik üretiminin yeni tarzlarını belirlemek olacaktır. *Dolayısıyla görülen o ki anayasa konusu, tabandan yola çıkarak, radikal bir biçimde yeniden ele alınmalıdır.*

Herkesin iradesini biçimsel, hukuki ve kurumsal bakımdan nasıl kurmalıdır?

• Bir yönetim biçimi olarak demokrasi anlayışında genel iradenin kuruluşu şu dolayımardan geçer: 1) Politik temsil ve bu temsilin aşkın yeniden üretimi; 2) Yönetimin uygulanması, yani fiili kuralların ve normların üretimi; 3) Meşruiyetin ve yasallığın hukuki denetimi. Bu kuvvetler ayrılığı, bir yönetim biçimi olarak demokrasi sistemine hükmeder ve düzenini kurar.

Herkesin iradesini hukuki olarak nasıl kuracağımızı sormuştuk. Bu konu aslında şu biçimde ele alınabilir: 1) Politik temsiliyetin aşkın işlevinin yerine geçebilecek çokluk ifadelerinin yeni biçimleri nasıl belirlenebilir?; 2) Otoritenin niteliklerine bulaşmadan yaşamın ortaklığında kolektif hareketin etkinliği nasıl kurulabilir? Bu etkinliğin, kurucu deneyimin etkinliği, yani bir dönüşüm iradesi tarafından yapılan, çoğunlukçu, ancak uzlaşımçı bir eylemin etkinliği olması nasıl sağlanabilir?; 3) Bu açık kuruluş sürecinde hem içsel hem de dışsal bir özdenetim mekanizması nasıl gerçekleştirilebilir?

Bütün bu soruları sormak, sadece bir kuruluş mühendisliği girişi-

minde bulunmak değildir. Kurucu bir önerme, ancak maddi ve insani doku içinde eleştirel biçimde kök salarsa –ve yaratıcı biçimde açığa çıkarsa– kurucu bir gerçeklik oluşturabilir. Bir idari, mali ve parasal sistem vardır (kapitalist sistem), ancak bize hükmeden, askeri, baskıcı ve medyayı da içine alan bir sistem daha vardır (yine kapitalist sistem): Bir yönetim biçimi olarak demokrasinin kuralları bu farklı tahakküm birimlerinin işlevsel akılsallığına bağlıdır. *Bu nedenle açıktır ki, herkesin iradesinin ifadesi anlamındaki bir demokrasinin kural ve yapılarının düşünülebilmesi, bu gerçekliği radikal biçimde dönüştürmedikleri sürece mümkün değildir.* Özel hakkı direniş hakkıyla ilişkilendirirken aynı zamanda karşıtlığın tatbikiyle de ilişkilendirdik. Bu ilişkilendirme duruma göre değişimli olarak birinden diğerine yönelen dalgalı bir ilişki gibi anlaşılamaz. Dönüşümün mekanı, tam olarak özel hakla direniş hukukunun özdeşleşmesidir. Toplu çıkışın dayandığı yer de burasıdır.

Direnişten bahsettiğimizde –yani bir yandan kopuş davranışlarının yapıbozucu işlevinden, diğer yandan da ortaklığın idaresi olarak kurucu uygulamadan– politik şiddeti dışlamadık. Toplu çıkış kavramını ve pratiklerini aşırıya vurup alevlendirirken bile politik şiddeti tamamen dışlamak mümkün değildir. Politik şiddet derken burada, bunu kuramlaştırmayı –ne bir mücadele aracı, ne de bir savunma aracı olarak– kastetmiyoruz. Politik şiddet basitçe demokratik politik hareketin bir işlevidir, zira o da kendi tarzında bir direniş gösterir ve devletin ancak kendi tahakkümünü ve kontrolünü ileri sürebildiği bir durumda karşıtlığı dayatır. Küresel kapitalizmin devlet-biçimi savaşa tahvil edildiğinde özel hakla direniş hakkı arasındaki bağıntı kaçınılmaz olarak –özellikle de savaşın kendisine karşı– şiddet kazanmaktadır.

8. Atölye

Yönetim ve yönetişim (governance)

“Yönetim biçimleri”nin bir eleştirisi

Bu atölyede, yeni bir politik söz dağarcığının temelini oluşturmak adına, yönetim, yönetişim, egemenlik ve İmparatorluk gibi kavramların yeniden tanımlamanın imkanı üzerinde duracağız. Bu tanımlar üzerinden aynı zamanda, tıpkı bir gölge oyunundaki gibi arka planda, *demokrasi* ve *“mutlak demokrasi” kavramlarını* tanımlamayı deneyeceğiz –Bir’in yönetim biçimi olarak demokrasi ve çokluğun devletsel olmayan ve güçlü birliktelik biçimi olarak mutlak demokrasi.

Demokrasi ve “mutlak demokrasi” kavramlarını ayıran –veya daha doğrusu bölen– *Politik İnceleme*’de olduğu kadar daha öncesinde *Etik*’in ilk kısmında, Spinoza’nın kendisidir. Spinozacı ayrımın önemi hafife alınmamalıdır Çokluğa ve halka dayalı makamların uzun geleneği kendini işte bu ayrım üzerinden radikal politik biçimlerde –özellikle “mutlak demokrasi” biçiminde– sağlamlaştırır. Daha öncesinde Machiavelli’de, gelenekte “yönetim biçimi” olarak geliş-

tirilmiş kavram pratiğiyle ciddi anlamda farklılaşan bir demokrasi kavramının doğuşunu görebiliriz. Sonrasında, aynı tür vurguları, Spinoza'nın düşünce gelişiminin çağdaşı olan İngiliz devrimindeki dramatik tartışmalarda bulabiliriz. Aslında eğer bu tarz bir düşünce-nin öncüllerini ayrıntılı olarak arasaydık, nerede arayacağımıza dair bir tercih zorluğu yaşayacaktık –Rönesans'ın sonundan itibaren bütün Avrupa'yı kateden protestan mezhebi akımlarını düşünün, veya daha öncesinde Orta Çağ'ın sonlarından itibaren Kilise'de ve devlette bir reform imkanının yollarını arayan devrimci Fransiskenliği hatırlayın.

Fakat burada “mutlak demokrasi” kavramının tarihini yazmaktan ziyade bu kavramın Machiavelli ve Spinoza'dan itibaren devlet anlayışlarında yol açtığı kopuşun ve sunduğu alternatifin altını çizmek istiyoruz.

Klasik gelenek bize, demokrasinin ve daha genelde iktidar figürlerinin bütünüünün Bir'in aşkın temeline dayandığı ve hegemonik olsa da yine de belli direnişler barındıran bir yönetim biçimi kuramını miras bıraktı. Klasik düşüncede yönetim biçimleri *Bir'in idare biçimleridir*. Bu Bir olmadan devlet, iktidar, buyruk da var olamaz. Yunancadaki *arke* kavramının belirsizliği, *aynı zamanda* hem ilke hem de buyruk anlamına, yönetimin hem soykütüğü hem de meşruiyeti anlamına gelmesinden ötürüdür. Bu yüzden monarşi, aristokrasi ve demokrasi Bir'in idare biçimlerinden başka bir şey değildir. Platoncu *incipit* (başlangıç), Bodin ve Hobbes'un iktidarın meşrulaştırılması pratiklerinin geneline yayılacak olan kuramlarına taşınır: Her ikisi için de klasik miras temeldir ve çokluk ancak Bir'e önceden indirgenmişse devletin ve sivil toplumun içinde yaşayabilir.

Bundan dolayı aslında oldukça paradoksal bir fenomenden bah-

sediyoruz, zira her iktidar biçimini, kolektif olanı yönetme tarzlarını ve her fiziki şiddetin meşrulaştırıcı gücünü sağlamak adına Bir'in temelini ve aşkınlığını devreye sokanlar, Bodin ve Hobbes'un da aralarında bulunduğu ateistler ve maddeciler olmuştur: Bir zorunluluk biçimi altında bir "Bir".

İşte Machiavelli'den Spinoza'ya, Avrupa protestanlığının cari mezhepleri ve ön-reformcu fransiskencilik de dahil olmak üzere, özgür bir çatışmacılıkla örgütlenmiş ve *herkesin herkes için yönetimi olarak demokrasi* düşüncesinin sadece biçimlenmeyip aynı zamanda devletin mutlak düşmanı olarak kendini ortaya koyduğu şartlar bunlardır. Bizim bugün demokrasiyi tarif etme tarzımız da budur: *Herkesin herkes tarafından herkes yoluyla yönetimi*.

Liberal-demokratlar, Bir'in idaresi olarak yönetim biçimlerinin geleneksel kuramlarına karşı hep mesafeli olmuşlardır ve sıklıkla demokrasinin klasik tarifini bir çoğulculuk safsatası olarak düşünmüşlerdir. Peki anayasal burjuva demokrasisi, farkların ve karmaşıklığın indirgenmesi yoluyla meşru şiddetin idaresi kuramı değil de nedir? Güncel ve modern anayasal demokrasi ve demokratik egemenlik politikaları her türlü ölçümün ötesinde dört düşünceye vurgu yapar: *Bir'in eklemlenmesi* olmayan bir demokrasi yoktur; *katılım çokluğun halk haline dönüşümüdür*; *kuvvetler ayrılığı* bu dispozitifin yürürlüğe konmasını sağlayan araçtır; *politik temsil ve yasama* Bir'e dahil kuvvetlerdir. Ulusun savunusu bu dispozitifi hem kuramsal hem pratik bakımdan onaylamak ve onu tam anlamıyla bir efsaneye dönüştürmekten başka bir şey yapmamıştır.

İleride göreceğimiz üzere cumhuriyet düşüncesi, geleneksel demokrasi anlayışını eleştirmek yerine, genel iradenin herkesin iradesine kıyasla aşkın bir dolayımına dönüştürerek (Rousseau'da en

bilinen biçimde olduğu üzere) içeriğini mistifize etmiştir. Oysa açıklanması ve mesele edilmesi gereken tam olarak bu ayrımkên, böyle bir ayrım yokmuş gibi yaparak pekiştirilmiştir!

20. yüzyılda anayasal egemenliğin en büyük kuramcılarının, mesele tarihsel bir bakış açısına atıf yapmaktan devletin doğasını anlamaya geldiğinde monarşi, aristokrasi ve demokrasi arasında bütüncül bir ayırt edilemezlik olduğunu göstermeleri ilginçtir. *Carl Schmitt'e göre devlet doktrini ve anayasa kuramı her zaman –ve sadece– politik ilahiyatın bir ifadesidir.* O halde diktatörlüğün (yani geç modernlikteki totalitarizmin), demokratik olmayan fakat en az demokrasi kadar anayasal bir yolla ortaya çıkması tesadüf değildir. Anayasal biçimiyle demokrasi, olağanüstü hal karşısında her zaman boyun eğmeye ayarlıdır: Biçimsel demokrasi, olağanüstü halin hem örtük hem içten maddeselliği karşısında geri çekilir. Demokrasinin politik anayasal biçimi Bir'in işlemi ve çokluğun yanıltılması olarak kuramlaştırılmıştır.

Bazı yazarlara göre, bugün demokrasi kavramı etrafında yaşanan polemiklerde hukukun ve kurumların gücünün fazla tehlikeli biçimde önemsizleştirilmesi söz konusudur. Hukuki ve kurumsal biçimlerin önemine gösterilen dikkatin, bir yönetim biçimi olarak demokrasinin oluşturduğu kavramsal düğümün felsefi analizi karşısında yok olmadığı açıktır. Yine, daha yukarıda bahsettiğimiz üzere, “demokrasi” teriminin bize göre ortak kullanımında, düşüncemizin ve pratiğimizin, hakların çokluk tarafından tekil yeniden kazanımını doğrudan içerdiği açıktır.

Ancak bununla birlikte, her şeye rağmen, bütün devlet anlayışlarının –demokratik olsun veya olmasın– ve Bir düşüncesinden ileri gelen bütün yönetim biçimi kuramlarının taşıdığı kayma riskininin

de altını çizmemiz lazım. Dahası modern devlet anlayışıyla ulus dispozitifi arasındaki sentezin, yönetim biçimi olarak demokrasi anlayışından, ortaklığın pratiği olarak demokrasinin uygulanışına *soft*, yumuşak, daimi bir geçiş imkanım yok ederek sorunu daha da karmaşıktırdığı kesindir.

Şimdi, tasvir ettiğimiz bu bağlamda egemenlik hukuku ve figürleri arasındaki ilişkiyi sorunsallaştırmak için modern anayasacılığın yazarlarının düşüncelerini ele almamız ilginç olacak. Eğer hukuki demokrasi kuramlarında Bir'in mutlakiyetçiliği, hukuki öznenin talepleri, iddiaları ve kurumlarının ortaya çıkmasıyla sistematik olarak kesintiye uğruyorsa, bu, devletin hayatın yeni oluşumları karşısında her daim kendi sürekliliğini etkin ve kendi soykütüğünü güncel kılması gerektiği ve devamlılık ve soykütüğüyle yeni oluşumlar arasında bir uyum sağlaması gerektiği anlamına da gelir. Bütün bunlar biyo-politik ufkun içinde konumlandığımızda daha aşıkâr bir hal alır.

Bu durum devlet için kötü sonlanacak gibi görünmektedir: Kendi çocuklarını yemeye devam etmenin baskısı altındaki bir canavar gibi. Devlet, demokratik olduğunda bile kesinlikle çelişkili bir egemenlik sürekliliği ve uyumuyla yaşar: Devlet papazlar veya ayetullahlar, neoconlar veya stalinistler tarafından idare edilmediğinde bile, egemenliğin mutlak niteliği aralıksız olarak toplumsal hayat, mücadeleler ve tekilliklerin talepleri tarafından kesintiye uğrar. Olağanüstü *hukuk* da o halde artık, sanki tamamen *dışarıdan* gelmiş gibi, devletin hukuki örgütlenişini ve vatandaşların toplumsal örgütlenişini devam ettiren, kuvvet ilişkilerinin basit kabalığıyla alakalı bir mekanizma olarak düşünülemez. Bilakis burada söz konusu olan bir kopuştan ziyade, demokratik hareketlerin kendiliğindenliğini ve gücünü engellemek için sistemin içinden müdahale eden

sürekli ve uyumlu bir dispozitif (tepedendir şüphesiz, ancak her zaman içeridendir); toplumsal iletişimin ve emeğin olgunluğunun üretim toplumu içinde örgütlenişinden çok daha yıkıcı ve baskıcı bir dispozitif. Oysa paradoks tam da buradadır: Olağanüstü hal devletin işleyişine içkin olması nedeniyle bu işleyişin en zayıf halkasını temsil eder. Olağanüstü hal egemenliğe içkinen bile direnişlerin canlılığını aslında hiçbir zaman yok etmez –tam da bu nedenle sadece bir yanılsamadır.

Egemenlik gerçekliği küresel ölçekte yayıldığında bizim bütün bu analizlerimiz daha sonra yeniden ele alınmalı ve kuvvetlendirilmelidir. Küreselleşen bağıntılar arasında *artık olağanüstü halden değil, fakat savaş halinden bahsedilmesi* tesadüf değildir: Olağanüstü hali küresel bir polis işlevine dönüştürerek yorumlayan, savaştır –tabii Hegelci bir kurnazlığın belirsizliklerinden sakınmak için belirtelim: Savaş derken, en kuvvetlinin en zayıfa karşı yürüttüğü asimetrik bir savaştan bahsediyoruz, yoksa *genel* bir çatışmadan değil– öyleyse savaş, düzeni korumak ve yeniden üretmeye dayanan egemenliğin bu birincil temeli üzerinde ısrar eder. Bütün bunların ilkesi (*arke*’nin hem meşrulaştırma hem buyruk, hem barış hem savaş anlamına gelmesi) küresel bir boyut kazanır ve egemenlik kavramı artık medeniyetlerin ve mücadelelerin yavaş ve zorlu gelişiminin savaşa yüklediği bütün sınırları aşar. Tahakküm bu noktada küreselleşme üzerinden, gücünün tam ölçümünü ve etkisinin yeni kapsamını elde eder: Yaşama müdahale etme kabiliyeti dolaysız olarak yoğunlaşır. *Biyo-iktidarlar artık biyo-politika alanının içinde/üstünde/karşısında açığa çıkmaktadır*. Bütün bunları ulus-devletin eyleminin etkililiğini analiz ederken görmüştük; şu an için bu bakış açımızı bütüncül bir küreselleşme boyutuna yaymamız yeterli olacaktır.

Oysa egemenlik kavramının artık bir dışarısı kalmadığı ve aşkınlığın kendisini mutlak biçimde dayattığı tam da bu durumda egemenliğin kendisi içten çökebilir. Bu durumda direniş kavramı, *arke* ilkesine karşı yeniden ortaya çıkar ve bir daha yok edilmemek üzere özgürlük ve laiklik kavramlarıyla birleşir.

Biraz önce egemenlik kavramının içten çökme riskinden bahsettik. Egemenlik işlemi sınırsız bir istisna ve/veya savaş hali [olağanüstü hal] biçiminde varolduğunda, egemen, biyo-iktidarın azami yoğunluğunu kendi üzerinde toplar. Artık kendi iktidarı dışında hiçbir unsur, kendi dinamizmine hizmet etmeyen hiçbir kuvvet kalmamıştır. Egemenlik kavramı tamamen aşkın biçimde ortaya çıktığında, yani hayatın –tahakküm altına alınmamış bir yaşamın– kendisini katetme imkanını tamamen dışladığında içten çöker. Bu çöküş hayatın ölmesi değil, ölümün hayatı demektir.

Dikkat edin: Direniş kavramının anlam kazandığı, özgürlükle aynı anlama geldiği ve laiklikle karıştığı nokta burasıdır. Egemenliğin yalnız ikilikler üzerinden tasarlanabildiği malum: Egemenlik Bir'e indirgenmediğinde hayatta kalması ve gelişmesini sağlayan farklı biçimler vardır. Bu biçimler altında canlının, biyo-politikanın gücü ve eklemlenmeleri her şeye rağmen ifade edilmeyi başarır: Bazen şüphesiz çarpıtılmış da olsa en az o kadar etkili; egemen tarafından çoğunlukla tanınmasa da olağanlaşan biçimde. Egemenlik, Bir ilkesinin, *arkenin* kavramsal olduğu kadar reel olarak da kendini dayatmayı amaçladığı –ki bu savaş durumundan bahsetmeyi mümkün kılan budur– anda içten çöker.

Egemenlik kavramı maddeci politika felsefesi tarafından hem çatışma hem de ilişki olarak yorumlanmıştır: Egemenliğin krizi bu yüzden hem bu ilişkinin krizi, hem de çözümü imkansız bir çatış-

madır. Ancak maddeci felsefi söylem sadece ahlak ontolojisinde, iktidarın felaketlerine kıyasla ikinci seviye yargılar ve çıkarımlar serisi içinde temellenmez: Bu, gerçeklik ve hakikate dair epistemolojik bir yaklaşımın sahici bir yeniden tarifidir. Maddeci bir epistemoloji her zaman hakikati oluşturan somut bağıntıyı göz önünde bulundurur: Deneyim unsurlarının ortak kavramlara ve dile dönüştüğü bir bağıntı. Bununla birlikte bütün bunların üretimi, gerçekliğin yadsınmasını veya çarpıtılmasını gerektirmez; tersine toplumsal ilişkilerin çokluğu, ortaklığın politik idaresinin çoğul bağlamında korunur ve içerimlenir. Maddeciliğin, Bir'i düşman olarak bilen ve çokluktan ayıran düalist epistemolojisi, çoğul ve yeni bir düzenleme tanımı yapabilmek adına, politika sahasında temel koşul olarak yeniden önerilmeye gereksinmektedir.

Modern kuramda ve sonrasında İmparatorlukta yönetim, iktidarın idaresinde temel –ve eşsiz– unsura dönüştüğünde ve demokrasi kavramı tamamen, iktidarın tektaraflı uygulananışının korunması ve yeniden üretilmesine tabi kılındığında (yani en dramatik biçimlerde, modern dönem milliyetçilik ve sömürgecilik örneklerinde) egemenliğin krizi de olanca boyutlarıyla gün yüzüne çıkar.

Bu kriz kuramsal bir ifade değil, pratik bir deneyimdir: *Yaygın ve karşı konulamaz bir direnişin etkinliği gerçekten de bu meşruiyet krizine karşılık düşer.* Bu direnişi göstermenin bin türlü yolu vardır –politikanın reddi ve çekimserlik, politik temsilin krizi, toplumsal ilişkilerin patlaması, ekonomik sistemlerin çöküşü... Ancak her durumda ilginç olan, geleneksel modern yönetimin mevcut krizi karşısında bugün *yönetişim* izleğini kullanabilmemizdir.

Yönetişim nedir? Yönetişim, toplumsal çatışmaların ve idari süreçlerin, egemen iktidarın özel, noktasal ve tekil dolayimleri içine

kaydedilmesi girişimidir. Burada yönetişimin modern yönetim geleneğine göre yenilik ve kopuş niteliklerini görmezden gelmek veya yönetişimi hikmet-i hükümetin veya *Polizeiwissenschaft*'ın postmodern bir türevine indirgemek amacıyla değiliz. *Tersine yönetişimin pragmatîği sayesinde, geleneksel yönetim tarifinin kayboluşunu doğrulamamızı mümkün kılacak kriz unsurunu göstermek istiyoruz.*

Daha önce kuramsal bakımdan geliştirdiğimiz ve şimdi tarihsel bakımdan yeniden ele almamız gereken bir söylemi örnek alalım: “Cumhuriyetçilik”, anayasacılık gibi ve anayasacılığa paralel olarak üç büyük burjuva devriminin sonucunda yönetimin temel bir eğilimi olarak ortaya çıkmıştır. Cumhuriyetçilik, *Bir'in zemini üzerinde* politik eylemin zamansallığı, toplum ve egemenlik arasındaki ilişkileri çözmesi beklenen anayasal bir politika ve pratiğin –daha sonra Kant tarafından bir aşkınlık biçiminde kuramsallaştırılacak olan– ideolojik türevini temsil etti. 18. yüzyılın sonunda bir yönetim pragmatîği biçimini almıştı –şüphesiz, bugün de olduğu gibi, mücadeleler, idari ilişki zorlukları ve sınıf mücadelelerinden ziyade politik temsil ve toplumsal dolayım üzerine kurulu olarak. Fakat bu farklar bir kez tanındı mı, *yönetişim pragmatîğine başvurmak her zaman yönetimin hegemonyasını ileri sürer.* Daha önce vurguladığımız paradoks –yani hukukun özerk gelişim imkanlarınının yönetim biçimini dönüştürmeyi hiçbir zaman başaramaması– bir kez daha doğrulanır.

Cumhuriyetçiliğin bu eleştirisi sadece, Alman kamu hukuku düşüncesinde –ve akabinde Kelsenci formalizmde– en ileri ifadesini bulan Kıta Avrupası hukuk geleneğine ilişkin değildir. Aynı zamanda, Anglo-Sakson hukuk içinde, hukukun hukukbilimsel üretimi toplulukçu bir gerçekliğin düzenlenim ve desteklenim dispozitifi

olarak düşünüldüğünde, geleneksel hukuki-kamusal izleklerin her türlü türevi için de geçerlidir. Gerçekten de toplulukçuluk/ortaklıkçılık (*communautarisme*) –İngiliz ve Amerikan hukuk üretimi kuramlarındaki klasik anlamıyla– organik biçimde devletin devamlılığına inanç ve güveni yeniden üretir: Toplulukçuluğun takip ettiği tümevarımsal çizgi o halde, Kıta Avrupa düşüncesinin aksine tündengelimsel dinamiklere, *biçimsel* olarak karşıt konumlansa da, *maddi* olarak farklılaşmaz. Kelsen’in kendisi de son dönem çalışmalarında bu yakınlığı göstermiştir.

Bu bağlamda çokluğun mutlak demokrasisinin tanımı ne olabilir? Bu tanım, bizim bu noktaya kadar ele aldığımız kuramsal çerçevenin basit –ve şiddetli– bir altüst edilmesine mi dayanacaktır? Yoksa tersine, yönetim ve yönetişim pratiklerinin bugün içinde geliştiği şartların dönüştürülmesini de kapsamalı mıdır? Özel olarak yönetişim dinamiklerini kaydetme –ve aynı zamanda altüst etme– böylece bu altüst oluşun içinde mutlak demokrasi önerisini ortaya koyma imkanı var mıdır? Nihayetinde mutlak demokrasi modern egemenliğin krizinin içinden mi doğacaktır?

Aslında mutlak demokrasi yeni bir “yönetim biçimi” tarifi değildir. Bu noktada modern dönemden bugüne gelen “alternatif” ve devrimci düşünce taraftarlarıyla tamamen aynı görüşteyiz. Macchiavelli, Spinoza veya Marx, hepsi demokrasinin tanımı olarak sadece mutlak demokrasiyi almışlardı ve bunu tekilikler ve çokluk üzerinden düşünüyorlardı. Mutlak demokrasi kaçınılmaz olarak –ve özellikle– hem tekil hem de çokluk içinde bir öznellik üretimi olarak ortaya çıkar. Demokrasinin mutlak niteliği, Bir’in çok olanı kapsayamaması sayesinde açığa çıkar. Bu noktada hiçbir metafizik varsayım, hiçbir esrar, hiçbir iktidar gizemi, hiçbir kuvvet yetkisi,

hiçbir ortaklık/cemaat varsayımı vs. yoktur: Yine de bu, çok olanın, insanın oluşum sürecinin kendisi olan bu süreçte faal ve etkin olmayacağı, kendi varoluşuna uygun –hiçbir zaman *a priori* olmayıp, hep eylemin içinde– dispozitifler kuramayacağı anlamına gelmez. Biyo-politika bu noktada politikanın asıl zemini, temel koşulu olarak açığa çıkar. Aslında mutlak kavramından öte, demokratik ifadenin “mutlak pragmatığı”ndan bahsetmek gerekir.

O halde egemenliği nasıl yeniden tanımlayabiliriz: Bu yeni tanımın sadece kavramsal olmayıp, kavrama doğrudan karşılık düşen yeni bir gerçekliğin anlaşılması olması gerektiğini de aklımızdan çıkarmadan? Modern egemenlik kavramı artık kriz içinde olduğu ve postmodern dönemde ufukta görülmeye başlayanın mutlak demokrasi alternatifi olduğu bugün, “egemenlik” ne anlam ifade edebilir? Bugün egemenlik kavramından ancak, iktidar ilişkilerini ve kurucu güçleri zorunlu olarak barındıran bir kuvvet ilişkisinin krizi içinde bahsedebiliriz.

Bunu söylemek, Machiavellici iktidar analizinin zorlu özünü – postmodernliği çözecek şekilde– anlamak demektir: Kuvvet ilişkisi olarak, fakat özellikle ikili bir yönelim olarak. *Bir yandan düşmanın tanınması, diğer yandan ortaklığın kuruluşu.* Modern egemenlik krizinin tarihine bir kez daha baktığımızda, iki kutuptan –sermaye ve burjuva egemen devleti– birinin yönetememesinin işaretlenmesi sahasında buluruz kendimizi. Şüphesiz ki sadece egemenliğin krizinden bahsetmek yetersiz kalacaktır: Her türlü karşı-yönelim, her türlü direniş eylemi, her türlü alternatif önerisi iktidara karşı çıkılmasından öte, ortaklığın ifadesidir. *Direnış bir inşa eylemidir.* Bugün egemenlik kavramı bu tarz bir kurucu yeteneğin, yani tarihsel olarak çokluğun lehine altüst olan bir iktidarın sonuçlarına maruz kalmaktadır.

Dikkat edin: Burada ileri sürdüğümüz iddialar aynı zamanda Marx'ın bazı yorumlarını da ilgilendirmektedir –ister Marksizmin içinden, ister Marksizme karşı olsun. Bu yorumlar aslında direnişin bir kuvvet ifadesine indirgenmesinde ısrarcıdır. Oysa bize göre direniş sadece bir *kuvvet* (*force*) değil, fakat bir *güç* (*puissance*) ifadesidir; ikisi tamamen farklıdır. Direniş basit bir yıkım gücü değil, bir yeniden inşa, bir yenilenme ve proje gücüdür. Marx'ta ve bazı Marx okumalarında *Gewalt* kavramının –ve kullanımının şiddetinin– zaman zaman yalıtıldığı malumdur. Bununla birlikte bizi asıl ilgilendiren, direniş ifadesinin diğer yüzüdür. Her şeyden önce modern ile postmodern arasındaki süreksizliği ontolojik bir kopuş anı, yani gerçek bir yoğunluk sıçraması, tarih içinde hareket eden öznelerin tasarımlarının dönüşümü olarak kaydetmek gerekiyor. Tam olarak şu varsayımda bulunuyoruz: *Çokluk içinde öznellik, hegemonya etkileri oluşturur*. Modern ile postmodern arasındaki süreksizlik basit bir tarihsel geçiş noktası değil, belli tarihsel bağlamda öznelerin ve özneler arası hegemonik ilişkilerin biçim değiştirmesi anlamına gelir: Hegemonya bugün çokluktur.

Bu durumda *yönetim* kavramını nasıl tarif edebiliriz? Bunun ancak, herhangi bir “Akıl şeması”na geri çevrilmesi imkansız olan çelişkili bir çoğulluk içinde *bir karar alma* olarak anlayabiliriz. Yönetim artık bir iktidar biçimi değildir, giderek, ortak olanın güçlerinin karşılaştığı bir *mekan* halini almıştır. Bu noktada daha önce yönetim kuramlarına dair her türlü aşkınsal/cumhuriyetçi dolayımaya yönelttiğimiz eleştirileri yeniden ele almaya değer.

Analizimizi tıkarmış gibi görünen bir düğüm noktası var şüphesiz: Kapitalist yönetimin (direniş kuvvetleri karşısında) krizinden, ortak olanın ifadesi olarak karar alma yeteneğine geçişi açıklamanın

zorluğu. Bu geçiş bağıntısı çözülmüş değil; yine de içinde bulunduğumuz geçiş sürecinde artık her türlü yönetim biçiminin eleştiriden geçeceği temel bağlamı temsil ediyor. Direniş ve ortaklık kuvvetleri bakımından tartışmalar, bundan böyle farklı bir yönetim dispozitifi imkanı üzerine olacak: Bir kuram, bir kapasite...

Bütün bu meseleler aslında bugün “karar alma” derken kastedilen şeyin tanımına, *bu “karar alma”nın ortak olanla bağıntısına ve bu özgül çerçevede politik antropolojinin yeniden ele alınmasına* götürüyor. Sonraki atölyede bu noktaya döneceğiz.

Yönetişim kavramından ve bu kavrama egemenliğin krizi bağlamında, mutlak demokrasi örneklerinin paralel doğuşu karşısında atfedilebilecek anlamdan yola çıkmıştık. Bugün bu kavramı, kurucu iktidarın (daha doğrusu: kurucu gücün) icrasına kesinlikle zorunlu bir geçiş dışında tarif etmek imkansız görünüyor. Bu, yönetişimin, ortak bir gücün inşası sayesinde tabandan, çokluktan doğan bir *vis democratica* imkanım beraberinde getirdiği anlamına geliyor. *Nihayetinde geleneksel yönetişim düşüncesini, içsel düzenini parçalayıp, basitçe ve safça altüst etmek gerekiyor.* İçsel düzeni bugüne kadar her türlü karar almayı, devletin gerekliliği ile bireysel taleplerin özgüllüğü arasındaki dolayım hapsetmekteydi. Oysa bize göre *yönetişim* kavramı tamamen –ve istisnasız olarak– *ortak olanın icrasının bir pragmatigi yoluyla* yerleştirilmelidir.

Yönetişimin yeni yönelimlerine dair bir iki örnek vermemiz gerektiğinde bunu, egemenlik ve hukuk arasındaki modern geleneğe kıyasla kuvvetli bir yenilikçiliği olan hukukbilimsel dispozitifleri, sıklıkla belli biçimde etkileyerek belirleyen *çok düzeyli* hukuki kategorilere atıf yapmadan başaramayız. Hiç şüphesiz bildiğiniz gibi, çok düzeyli kelimesi güncel hukukbiliminde, bugün etkili biçimde

birleşmiş olan hukuk kaynaklarının ve hukuki düzenlemelerin çokluğunun tanınması anlamına gelir.

Hukukun her zaman öyle veya böyle egemenliğin girdabında kaybolduğu gerçeğinin üzerinde ısrarla durduk. Şimdiyse, özellikle de az önce tasvir ettiğimiz ilişkilerin belirsizliğini konu edinerek, bu süreçlerin nasıl mutlak demokratik güçler açığa çıkarabileceğinin altını çizmek istiyoruz.

Yine de bu konuda gerçek bir sonuca varmak zor: çok düzeyli hukuki kategoriler konusu, sadece tekil taleplere (ortaklığın uygulanışı anlamında) ve devletin fiili cevaplarına değil, aynı zamanda ve özellikle de kurumların kurulması sürecine, yani kurucu deneyimin ortak tortusuna ve bu deneyimi her an duraklatıp yenilemek yeteneğine geri döndürüyor. Çok-düzeyle işletme iddiaları, Bir'in iktidarı altında kaldıkları ve sahici bir demokratik meşruiyet kaynağı –herkesin herkes için iradesi gibi– bulamadıkları sürece etkisiz kalıyor.

Son bir soru: Bütün bunların ışığında İmparatorluk'u nasıl yeniden tanımlayabiliriz? Bu noktada belki biraz mezhepçi ve ütölist olmayı göze almalıyız: İmparatorluk, çokluğun pratik bir özgürlük deneyimine yol bulabildiği tek mekansal-zamansal, etik ve ontolojik, politik ve ekonomik boyuttur. Bununla birlikte hatırlayalım ki İmparatorluktan bahsetmek, bugün kuvvetli bir krizin belirlediği bir eğilimden bahsetmektir: Yıkıcı ve devrimci bir olgu durumunun kesin biçimde ortaya çıktığı bir *fetret devri*. Bir eğilim, tanımı gereği bütün risklere, kötüye gidişlere ve mücadelelerin tarihi gelişiminin bizi alıştırdığı duraklamalara her zaman açıktır. *Tarihin akışında hiç bir teleoloji yoktur*. Yine de bu akış içinde ve toplumsal, politik ve biyo-politik ilişkilerin gücü böyle bir karşıtlık derecesine vardığında,

artık bu akışın *geri çevrilebilme imkanı da yoktur*. Bu, eski egemenlik biçimlerini canlandırmanın imkansız olduğu anlamına gelir.

Sonuçlandıralım o halde. Klasik gelenekte kök salmış olan “yönetim biçimleri” *kuramı*, yönetim *pratiği* krize girdiği anda ortadan kalkmaktadır. Bu kriz, aşkın bir birleştirme mekanizması yoluyla toplumsal ilişkilerin ve sınıf ilişkilerinin, çokluğun hareketleri tarafından katedilen kurumsal biçimler içindeki çelişkili belirlenimlerini yeniden kurmanın imkansızlığına karşılık gelir. Yönetimin karşılaştığı zorlukları çözmek adına devreye sokulan *yönetişimin* dolayım işlemlerinin, otoriter yönetim mekanizmalarının yerine geçmesi, bu yönetim krizini, tanımının modern istisnalığı/olağanüstülüğü de dahil olmak üzere, çoğaltıyor, derinleştiriyor ve geri çevrilemez bir hale sokuyor. Nihayetinde çoklukların verdiği sınıf mücadelesinin bugün doğrudan *yönetişim* bağlamında gerçekleştirilmesi gerekiyor.

9. Atölye

Karar alma ve örgütlenme

Hem bir fark hem de bir direniş olarak tekilliği ve bir tekillikler bütünü olarak çokluğu gördük. Yine farkın her şeyden önce bir taşma, bir icat, bir inşa –yeni değerlerin olumlu bir inşası– anlamına geldiğini görme fırsatımız oldu.

Ancak pratikte tekilliğin her zaman bu taşmaya denk düşmediği ortadadır. Taşma muhtemeldir, oysa tekillikler arası ilişki aksine sıklıkla, ontolojik olduğu kadar politik bakımdan da normalleştirilmiştir. Klasik atomculuk devrinden beri birçok yazar direnişin virtüel bir imkan, hatta bazen ihtimal dışı bir virtüellik olduğu ve dolayısıyla taşmanın da yapısal olarak belirlenmemiş bir olay, tamamlanmış bir kayıtsızlık (*indifférence*) içinde ortaya çıkabilen bir olgu, herhangi bir ereksellikten ve/veya belli bir amaçtan yoksun bir icat ilişkisi olduğu noktasında ısrar etmiştir. Dolayısıyla tekilliklerin varolduğu gerçeği, tekilliklerin otomatik olarak fark sayesinde inşa edilmeyi, yani direniş olarak kendini ortaya koymayı başarması anlamına gelmez.

Bu durumu dikkate almış ve bu geçişlerin geçici niteliğinin belirlenimini fark etmiş olmamızla aynı zamanda, *bir taşma olarak fark meselesine tekrar dönmemiz gerekiyor.*

Hatırlayalım ki bir taşma olarak fark, direnen tekilliklerin arasında varolan ve her zaman farklı ilişkileri ve unsurları da bünyesine aldığı için giderek bizim *bir işbirliği ağı, İnternet'i* dediğimiz şeyi oluşturan bir dizi ilişki tarafından tetiklenir, üretilir ve gerçekleştirilir. Bu işbirliğinin hedefi taşmayı kendi içinde üretmek değil, daha ziyade *bir anlamı dile getirmektir* –ki bu taşmanın birincil koşuludur. Dolaşısıyla bir taşma olarak bir anlamı dile getirirken, yani bir anlatımda bulunurken, bir varoluş kurulur ve varlık sahasında bir icat yapılır. Nihayetinde bir anlam üretimi, bir anlatım, bir fazlalık, bir öznellik üretimi olarak taşmayı analiz etmemiz gerekiyor. Bütün bunlara, bir süredir kenarda kalan *karar alma meselesini* şimdi dönüp tamamladıktan sonra döneceğiz.

Bu meseleyi, *karar almayı farktan yola çıkarak oluşturduğumuz biçimde* ele alalım. Çoklukla Bir'in arasındaki bağıntının nasıl sunulacağını soran çok oldu (çünkü öyle görünüyor ki karar alma bu Bir'den başka bir şey olamaz: birlikçi ve tektaraflı bir karar. Çokluk kavramının kendisi fenomenolojik olarak doğru ancak politik olarak kararsız zannedildi: Ortaya çıkışı itibariyle özdeşliğe ve aritmetik birliğe karşı olan farkların çoğulluğu olarak çokluk, bir politik öznellığe dönüşebilir ve karar alma ve buyruğun infazı noktasında güç kazanabilir mi?

İşlevsel bakımdan bu itiraz, nitelik olarak bakıldığında daha da şiddetlenmektedir. Çokluk sistem karşıtı bir güç olarak ortaya çıkabilir mi, nasıl çıkar? İktidarın dünyasını, gelişimini ve tesisini niteleyen gerçek çelişkilerin içinde çokluğa bir yer sağlayacak olan nedir?

Tabii bu tarz soruşturmalara karşı, *direnişin taşmasının ve tekilliklerin ifade ettiği öznellik üretiminin, ortaklığa giden yolu takip ettiğini savunuyoruz*. Ancak bunun doğru olduğunu varsaydığımız durumda dahi *farklardan yola çıkılarak bir karar –ortak bir karar– nasıl kurulabilir?*

Bu soruları cevaplamak için hem kavramsal hem de edimsel olarak müdahil olacağımız alanları ve mekanları tesis ve tasvir etmemiz gerekiyor. Bunlar hem düşünce mekanları hem de deneyimden beslenen mekanlardır: Kalkış noktamız bu olacak.

Karar almanın zamanı ve yapısı hakkındaki –oldukça zor olan– soruyla başlayalım. Karar alma derken ne anlıyoruz? Bireysel bir iradenin eylemini mi? Kesinlikle değil. Machiavelli ve en genelde politik karar almayı analiz eden herkes, özellikle karar almayı kendi tekilliği içinde düşündükleri için bireysel karar modelinin yetersiz olduğuna hükmetmiştir: *Tekil karar alma, aksine, sonsuz belirlenimler taşıyan bir irade eylemidir*. Bir karar, kişinin kendi keyfine göre sallayabileceği bir kılıç değil, sadece ortak gerçekliklerin idare edebildiği devasa bir makinedir. Sadece bu ortak gerçeklikler *karar alma kabiliyetine* sahiptir.

Karar alma o halde ortak bir eylemdir. Bu cümleyi nasıl anlamalı? Bu, kitlelerin iradesi, avangartların hegemonyası, temsilci makamların tekil bir bedene dönüşme kabiliyeti vs. anlamına mı gelir? Mesele aslında her zaman, tekil ve üretici olan ve öyle de kalabilen bir iradenin –bireysel olmayan, ortak bir iradenin– bir noktada toplanması meselesidir.

Karar almanın soykütüksel bakımdan kolektif ve teleolojik olarak ortak olabilme ihtimalini metafizik bir yaklaşımla reddeden, temelde anarşist düşünce akımları vardır (sosyalizmden önce doğmuş ve

muhtemelen vaftiz karşıtlığı veya radikal Fransiskenciliğin türevi olan akımlar). Metafizik bir reddetmeden bahsetmemizin nedeni bu akımların, kendilerince insan doğasından veya muhtemelen bireylerin teolojik kusurluluğundan kaynaklandığını ve mutlak olduğunu düşündükleri bir imkansızlığı kabul etmeleridir. Bu varsayımın bizim bakış açımızın tam zıddı bir konum olduğu açıktır, biz farkı, direnişi, tekilliği ve ortaklığı birbirleriyle ilişkili olarak daimi bir ontolojik inşa ve icat oyunu içinde düşünüyoruz. *Bize göre gerçek deneyim bu zeminde belirleniyor, nitelik kazanıyor, eklemeleniyor ve kararlaştırılıyor.*

Ancak bu öncülü kabul ettiğimizde mesele hallolmuş olmuyor. Radikal ve devrimci icadın koşullarının belli karar alma süreçleri içinde açığa çıkabileceği gerçeği, otomatik olarak bu koşulları çokluğun gücü olarak doğrudan tanınabilir ve maddi olarak yeniden üretilebilir kılmıyor.

O halde karar almanın ontolojik (mevcut durumda, özellikle zamansal) boyutlarını derinleştirmek gerekiyor; karar almayı *Bir'in iradesi* olarak değil, fakat *çokluğun ifadesi* olarak tanımlamayı denemek gerekiyor. Politik süreçlere dönebilmek için çözümemiz gereken düğüm noktası bu. Karar almayı çokluğun ifadesi olarak tanımlıyorsak ve bunu ortak olanın hareketlerinin a posteriori bir *telos*'una, ortak eylemin hedefliliğine ekliyorsak, "karar alma" derken ne kastetmiş oluruz?

Bu yönde ilerlemeden önce düşüncemiz için faydalı olacak *dört noktayı* ele alalım, zira bunlar tekillik, fark ve ortak arasındaki bağlantı meselesiyle ilişkili.

Birinci mesele çoktandır bilinen ve bugün keskinliğinden bir şey kaybetmemiş bir meseledir: Doğal bir fark anlayışıyla tarihi ve kül-

türel fark anlayışı arasındaki çatışmalı ilişki meselesi. Felsefi eleştiri ve feminist analiz, her zaman bu antitezin aşılmasından sıyrılmayı denemiş olan tarihselciliğin evrensele yönelmediğini ve hiçbir diyalektik süreç üretmediğini 19. yüzyılda göstermiştir. Farka doğru bu gidiş, aksine ortak olanın tanınmasına uzanan bir yoldu: (Kültürel veya doğal) farkın bu mutlak doğrulanışı aslında her türlü özdeşlik biçimini radikal olarak dışlayarak farkın gerçek ifadelerini inşa etmeye çalışan epistemolojik ve ontolojik bir ilerleyiştir. Bu ortaklık arayışı, bizim sıklıkla Spinoza'nın rehberliğinde adlandırdığımız üzere "ortak bir isme doğru gidiş"ti.

Fakat *ortak bir isme doğru gitmek* ne anlama gelir? Ortak ismin kuramları ve inşaları nelerdir? Ortak ismin inşasına yönelik fiiller, tekillikler arası işbirliği sürecini ontolojik bakımdan ifade edici ve zamansal bakımdan açık bir süreç olarak değerlendirir. Bu bağlamda şimdiki zaman ancak gelecek zaman bakımından okunabilir, yani kendinde geleceğe yönelik bir eğilim taşıyan bir şimdiki zamana dalmaya göre okunabilir. Ortak olan bu çerçevede üretime geçer: Aslında geçmişle gelecek arasında bu ileri-geri sıçramalar oyununda öznellik, hiçbir zaman bir özdeşlik üzerinde durdurulamaz, ne tür bir özdeşlik olursa olsun. Bizim "ortak olanın maddeci basamakları" olarak adlandıracağımız da böylece görünür hale gelir: Nesnel ve öznel arasındaki salınım, yakınsama, hatta paylaşım –ve aslında eski fenomenolojik ayrımın aşılması. Bu bakımdan ortak olan, işbirliğinin ve direnişin temel koşulu haline gelir, biz de özellikle taşma ve karar almayı bu zeminde düşünmeyi öneriyoruz. *Ortak olan bize aslında sadece bir sonuç olarak değil, fakat bir koşul – edimsel imkan düzenine taşınan virtüel bir koşul olarak görünür.*

Sonuç olarak karar alma konusunu düşünmemize imkan tanıyan ilk unsur ortadadır: Doğal fark ve kültürel fark evrensele yönelmez, fakat aksine ortak olan içinde tekillikleri yeniden oluşturur.

Bütün bunların yeterli olmadığı açıktır. Farkın ortak bir kararı belirleyebilme imkanı üzerine zorlu sorudan başlayarak bahsi yükselttiğimizde ve farkın ayrılma ve özdeşlik dışında, yani *ortak yaratıcı bir unsur* olarak kendini ifade edebileceğini kabul ettiğimizde kaçınılmaz olarak farkın ve ortak olanın dinamik dispozitiflerine dönmüş oluyoruz. Dolayısıyla meseleyi ontolojikleştirmemiz ve çokluktan (farklar, direniş) karar almaya (ortak) doğru ilerleyen süreci özetleyecek olan varlığın ifadelerinin ne olduğunu sormamız gerekiyor.

Bundan dolayı bizi her şeyden önce ilgilendiren *olay* konusudur, yani *farklar ve tekilliklerden oluşan çokluğun karar almanın boşluğu karşısında ortaya çıkma tarzının analizi ve hesaba katılması*. Ortak karar almanın boşluğu bir varlık boşluğudur, mutlak bir açıktır. Bu boşluğun zaman zaman çokluk tarafından içselleştirilebilir olduğu gerçeği kaçınılmazdır: Bu boşluk felsefe söz konusu olduğunda olumsuz düşünceyi verir; varoluş söz konusu olduğunda bizi hüznü tutkular dünyasına daldırır. Fakat algılar, duygular, deneyimler ve kavramlar bize aksine, her daim varolan bu boşluğun, durmadan ona meydan okumayı, onu doldurmayı, onu kırılan köprülerden aşağıya, dipsiz uçurumlara*atmayı gerektirdiğini söylemez mi? Nihayetinde de karar alma üzerinde karar almayı gerektirdiğini? Bu kendini ifade etme gücünü mümkün kılacak olan bir olay beklentisi, ataletle birleşince dayanılmaz bir hal alır; her durumda belirsizliğe dönüşür. Kriz safhasının en önemli işareti bu noktadadır.

Bu karar alma beklentisinin *ikinci temel özelliği*, bulundukları çelişkili bağlamda her zaman açıkça kendini belli etmeyen özgül be-

lirlenimlerin varlığıdır. Bu özellik mesela üst öznellikler seviyesinde ortaya çıkar –bunu anlamak için sıkıntıyı, kargaşayı, tartışmaları ve içinde yaşadığımız bu arka fon gürültüsünü, ya da en yavan bir gündelik yaşam üzerindeki baskıcı eğilimlerin ağırlığını düşünmek yeter. Filozoflar bu durumdan çıkmak için, bu belirsiz görünümle-re yol açan dağılma etkisini altüst edecek bir hegemonya figürünü tespit etmeyi deniyorlar. Bu noktaya yine döneceğiz, ancak şimdilik bizi ilgilendiren, bu tespit edilmesi zor belirlenimlerle bir hegemonya arayışı arasında varolan nesnel gerilimin altını çizmek ve olay beklentisini vurgulamak. Bu olay hegemonik olmak istiyor; fakat bütün bir politik düşünce geleneğine aykırı olarak, hegemonyası aynı zamanda ortak olmak istiyor.

Üçüncü nokta: Şimdiye dek ortak olan üzerinde ısrar ettik. Fakat bu ortak olanı *özneleştirme* ne anlama gelebilir? Veya daha açıkçası: Ortak olana bizim zaman zaman unutmaya eğilimi gösterdiğimiz öznel bir derinlik nasıl kazandırabiliriz? Açıktır ki karar alma meselesi, ne bireysel ne kolektiftir; fakat bütünüyle tekildir, zira özellikle ortaktır. Açıkçası tarihte varolmuş olan azılı bireysel veya kolektif şeytanlar hakkında tam olarak ne demeli bilmiyoruz. Tarihsel düşünümün bu zavallı nesneleri sıklıkla, idealist ve fazla bilimsel olmayan belli tarih okumaları tarafından üretilen çarpıtmalara karşılık düşer. Burada Hitler'in veya Stalin'in tamamen korku sayesinde var olduklarını söylemek istemiyoruz, fakat karar alma meselesi de onların canavarlığınının tespitine indirgenemez. Tarihte bireyin varlığı ve zaman zaman kazandığı ağırlık meselesiyse bir yandan özneleşme, tarihi şartlar, tekillikler ve farklar, diğer yandan da ortak olanın nedenleri arasında sıkı bir ilişki kurmadan çözüme kavuşamaz. *Dola-*

yısıyla öznelliğin ve ortak olanın hakiki bir entelekyasını¹² temsil edebilecek bir zemini tesis etmek gerekmektedir. Başka bir ifadeyle: Ortak olanın tarihsel kurulumunun fenomenolojik belirlenimini kapsayabilecek bir enteleky. Bunun için, karar alma meselesinin tartışılacağı yer daha sonra gelecektir.

Dördüncü nokta: Derinleştirmeye çalıştığımız karar alma izleğiyle bağlantılı olarak *örgütlenme meselesini* dikkate almalıyız. Sıklıkla zannedildiğinin aksine örgütlenme konusu karar almaya dahil olarak da düşünülebilir –ki biz bunu reddetmiyoruz. Gerçekten de örgütlenme, kolektif ortaklıkta kök saldığı ve bu ortaklığın tütrettiği tekil direnişlerin ifadesinden yola çıkarak kendini inşa ettiğinde, örgütlenme iradesi de –bütün güç istençleri gibi– politik karar almanın bütün tarihi belirlenimlerinden bağımsız bir değişken olabilir. Mesela örgütlenmenin politik parti ve temsil gibi kolektif karar almanın geleneksel biçimleri dışında mümkün olmadığı doğru değildir. Aksine politik partiler ve temsil biçimleri, ortak karar seviyesine varabilmek için kolektif karar seviyesini aşmayı zaman zaman başarmıştır ve dolayısıyla hakiki kurucu iktidarlar olarak ortaya çıkabilmiştir. Ancak her durumda bu bir değişken olarak kalmıştır. *Ortak karar alma her zaman özgür bir yaratıcılık, hakiki bir clinamen'dir.*

Şimdi bu dört nokta temelinde karar alma çeşitlerini, yani daha genelde ontolojik boyutlarını analiz edelim.

Bu noktada bize göre kesinlikle temel bir konu da tekilliklerin ortak olana yönelik geriliminin içsel sınırıyla dışsal sınırının karşıtlaşmasıdır. Bu dışsal sınır, içsel öznellik girişiminin bir olay üretmek istediğinde, varlığın boşluğu üzerinde kendini açığa vurduğunda ve

¹² Bir varlığın kendi öz amacını tam anlamıyla gerçekleştirmesi anlamına gelir (ç.n.).

kairos'un bahsini ve riskini kabul ettiğinde karşılaştığı engele karşılık düşer. Anlamamız gereken şudur ki karar alma dışsal sınıra –nereye aşırı bir sınıra–, ortak bir emekten ve bu üretimin “ontolojik depo”larından beslendiğinden çok daha açık olacak ve maruz kalacaktır. Bu açıklık elbette *bir risktir*, ancak aynı zamanda *bir güçtür*.

Bunun için bize analiz etmesi –ve daha sonrasında politik eyleme dökmek adına muhtemelen sosyolojik tarzda yeni şemalar geliştirmesi– özellikle ilginç gelen de, olayın, çokluk tarafından riske atılmış yaklaşımının olumlu kuvvetler, denenmemiş niteliksel vasıflandırmalar, yeni işbirliksel gerilimler oluşturabilme tarzıdır. Nihayetinde: Olay meselesini çokluğun karar alması içinde –tekilliklerle ortak olan arasındaki bağıntı dolayımında– ortaya koyduğumuzda devreye giren engel, tükenmişlik ve temsil unsurları kesinlikle pek çoktur. Ve bununla birlikte bu çatışma durumu paradoksal olarak –hareketin gerçek dinamikleriyle, yani olayın kendisinin belirlenim imkanıyla olduğu kadar, çokluğun bileşimiyle ve dolayısıyla karar almanın kaynağı ve biçimiyle de ilgili olarak– *ontolojik icat işlemlerini yeniden-belirleyebilir*.

Bu sürecin maddi koşullarına dair birkaç şey söyleyelim. *Öznel olan ile ortak olan arasındaki entelekyaya edimsel olduğu için, bu maddeselliğin kesinlikle esas olduğu da açıktır*. Gerçekten de mevcut durumda dayandığımız maddi varsayım *yeni bir sermaye biçimi* olduğu yönündedir. Postfordist kapitalizmde, maddi bakımdan “bilişsel emek” biçiminde kendini ortaya koyan öznelliğin eylemi aynı zamanda her türlü “değişken sermaye” işlevi görmekten de kaçınmaktadır. Marksist sermaye kuramında değişken sermaye toplam/sabit sermayenin düğümlerine bağlanmıştır. Ancak canlı ve bilişsel emek artık bunun karşılığı değil. Kapitalizmin dönüşümü, hem yeni yo-

rum kategorileri hem de yeni gerçeklikler getiriyor. Bu yepyeni durumu açıklamak için önerilen yorumlar ne olursa olsun, bize göre “toplumun gerçek kapsanması”nın yeni bir niteliğini taşıyor: Bu kapsanma gerçekleşirken, modernden postmoderne (veya fordizmden postfordizme) geçişi etkiliyorken, emek gücü de kapitalist iktidarın kendisine ve birikimine kıyasla özerkleşmektedir. Öznelerin *özerkliği* paradoksal olarak toplumun sermaye tarafından kapsanması “dahilinde”, yani kapitalist birikim süreçlerinden virtüel olarak bağımsız biçimde ortaya çıkmaktadır. “Değişim değeri”nin mutlak hegemonyasını dayatmış olduğu yerde yeni “kullanım değerleri” belirlemektedir. Kapitalist diktatörlük –tüketimle alakalı olduğu kadar yatırımlar bakımından da– kesintiye uğramış durumdadır: Birikimin ölçsüzlüğü, kapitalist kapsanmanın çerçevesini tamamen altüst eden canlı emeğin taşması/*özerkliği*yle yüzleşmek zorundadır. *Dolayısıyla bizim kapitalist gelişmenin her türlü tektaraflı ve gücü tekelleştiren kavranışına karşı enlemesine katedici bir bakışı ortaya koymamız gerekiyor.* Kapitalist gelişmenin bağlamı, canlı emeğin gücünün kendisini bu temel üzerinde ayırdığı toplumsal bir bağlamdır.

Artık karar almanın zamansal ve ontolojik kaynağı meselesinde küçük –ve kısmi– bir sonuca varabiliriz. Yukarıda hatırlattığımız koşullar ortadayken bu konu gerçekten de, *güçten karara* geçişle (veya *biçim dönüşümüyle*), yani ortak olanın ortak bir ifadesinin içinde geliştirildiği işbirliği ağlarını dikeyleştirme tarzıyla ilgili olmaktadır. *Asla hiyerarşik bir düzenleme olmayan bu dikeyleştirme, gücün bütünü nü kapsamaktadır.*

Şimdiye kadar karar alma meselesine “kararlı” biçimde müdahale edebilmek için bazı temel koşulları sunmaya çalıştık. Bu koşullar, gördüğümüz üzere, biyo-politik arzu olarak, veya bedensel dispo-

zitif ve rasyonel belirlenim olarak, fark ve tekillik arasında hareket etmektedir. Daha açık bir ifadeyle hatırlanması gereken üç yön arasında aslında bir işbirliği söz konusudur. Ortak olanın bildirimi bu üç unsur üzerinde gerçekleşir ve kendi doğrulanma momentini karar almada bulur. Varolan bütünlüklerin gücü, kurucu gerilimi, çokluğun nitelenmiş ve eklemlenmiş ifadesi konuları daha önce masaya yatırıldı. Analizimizin daha sonra takip etmesi gereken dolayimler biyo-politik arzu, varlığın bedensel dispozitifi ve karar almanın rasyonel belirlenimi olacak.

O halde mesele sadece karar almanın değil, demokratik bir karar almanın ne anlama geleceğini bulmaktır.

Demokratik karar meselesine girmeden önce örgütlenme konusunun varsaydığı bir dizi meseleye tartışmacı bir biçimde değinelim.

Örgütlenme derken genelde bir kurum, yani *kurucu* (*constituant*) olmaktan ziyade *kurulmuş* (*institué*) bir durum kastedilir. Bu iki terim arasında nasıl bir fark gözetmeliyiz? Aslında doğrudan doğruya *bariz bir paradoks* karşısında bulunduğumuz sürece bizim söylemimiz ışığında bu ikisi arasında ayırım yapmak kolay değildir. Gerçekten de güç, kurucu iktidar her zaman kurumları katetmelidir, kurumlar arası uyumun ve kurumları örgütleyen idari sistemin sürekliliğinin bir parçası olmalıdır –anayasa kuramlarının oldukça gerçekçi biçimde her durumda dile getirdiği budur. Ancak kurumlar sıklıkla –her zaman olmasa da– yaşam tarzlarından ayrılmıştır; bunun sonucunda da gücün veya bizim kurucu iktidar dediğimizin eyleminden ayrılmıştır. Diğer yandan bir kurucu iktidarı düşünmek, bu iktidar sadece iktidar aşamalarını değil, ancak daha ziyade yaşam aşamalarını katetmiyorsa mümkün müdür? Ve bir teleolojiye dönüşmeksizin, kendi hareketinin gelecek tasarımlarını ve sıçrama-

larını zorunlu olarak budamaksızın kurumları kateden bir kurucu iktidar nasıl düşünülebilir? Nihayetinde: Bu kurumsallaşma süreci etkili bir biçimde nasıl idare edilebilir?

Bu meseleler dizisini çözmeye çalıştığımızda *ontolojik bir sahaya* geçmiş oluyoruz. Muhtemel bir maddeci teleolojinin seyrini takip etmeyi denediğimizde, hususi olarak özgürleşme mücadelelerinin ve aşamalarının gelişiminin maddi bir sürekliliğini, bedenlerin tasarımını ve biyo-politikanın etkin bir ifadesini varsayıyoruz. Bütün bu unsurlar doğru tanımlanmış değildir şüphesiz, her ne kadar Foucault bu konuda çalışmaları büyük oranda başlatmış olsa ve devamında sayısız Foucaultcu aynı yolda kavramsal bir dayanıklılık sağlama-ya çalışsa da; bu noktaya daha sonra döneceğiz.

Bununla birlikte bu yeni mesele bizi aynı zamanda *olumsuzun ayaklanması* riskiyle karşı karşıya bırakmaktadır. Gerçekten de karar almadan örgütlenmeye geçmek adına hareketlerin gerçek dinamiklerini kateden doğru bir hat kurmaya çalışıldığında, her zaman, bu sürecin olumsuzluğun ağırlığından tamamen kurtulamayacağı yönünde –sadece felsefi değil, fakat pratikte de olan– bir engelle karşılaşılıp durulur. Bazı eleştirilerde olumsuza yapılan vurgu o kadar güçlüdür ki örgütlenmenin kurucu sürecinin kendi olumluluğu dahi bunun arkasında kalır. Bu durumda olumsuzluk Hegel'deki gibi değildir –yani olumlunun sonuçlarını görecelileştiren *gerici bir olumsuz* değildir–, fakat olumlunun sonuçlarını kavranamaz ve güçsüz olarak sunan bir olumsuzdur: Bu noktada Heideggerci olumsuzluk akla geliyor. O halde bu türden devasa felsefe makinelerinin bugün hala, direnişin ve umudun en özgün ve en doğurgan güzergahlarını baskılamak için üretiliyor ve kullanılıyor olmasını nasıl açıklamalı? Buna dair tek açıklama şüphesiz, örgütlenme ve kurumsallaşma,

direnış ve meşrulaştırma izleklerinin birbiri üzerine kapanmasıdır. Oysa nesnel olan her şey bize tiksinti veriyor.

Bugün mesela bazıları, teleolojik-maddeci bağın eleştirisi bağlamında, Foucault'nun düşüncesiyle yakınlığını göstermek isteyen bir dizi konumu savunmaya çalışıyor. Bizim etkilendiğimiz Foucault'yla onların Foucault'su elbette aynı değil. Bu konumlar aslında, bütün yeni kurumsal süreçlere imkan sağlayacak "karşı-davranışlar" (*contre-conduites*) öneriyor. Oysa bu karşı davranışların, yerleşik iktidarı tehdit etmekten hayli uzak kalan ve hatta aksine onu yeniden üreten "karşı-iktidarlar"dan hiç farkı yok: Bunlar, yerleşik iktidarın simetrik ve tersinden ikiyle çarpılmasıdır ve dolayısıyla kurumsal düzlemde çıkamamaktadır. Hiçbir zaman kurucu kuvvet sahasına geçemezler. Bize göre bunlar sonuç itibariyle az önce bahsettiğimiz nesneleştirme süreçleri kadar rezalettir.

Aksine *maddeci teleoloji*, *hem üretici bir kuvvet hem de tarihi süreçlerin gerçekliğini oluşturan bütün unsurları sentetik ve çözücü bir tarzda yeniden düzenleyen bir güçtür*. Bu bağlamda iktidarın olumsuzluğuna dönüş elbette önemlidir, ancak bunun tepkisel bir türeve dönüşmemesi gerekir. Mesele olumsuzu dışlamak değil, ona paralel olarak olumluyu inşa etmektir –zira iki hat da gerçeklikte sürekli olarak birbiriyle kesişir.

Bütün bu bahse konu olan analizlerden sonra biz, kurumların, kapitalizmin kurumlarından farklı olabileceğine inanıyoruz: Kurumlar kurucu iktidarın kendisi tarafından icat edilmeli ve kurucu iktidarın birincil çokluğa dayalı örgütlenişini temsil etmelidir. Bu nedenle şimdi ele almamız gereken meseleyse, çokluğun eyleminin, *praksisinin* örgütlenmesinin sürekliliği ve düzenlenimi meselesidir.

O halde bir kez daha soralım: *Bir karar nedir?*

Daha önce örgütlenmenin bizim için iki anlama geldiğini söyledik: Bir yandan inşaya yönelen olumlu, maddi ve yenilikçi bir yetenek –dönüşüm sürecinin ontolojik boyutlarını vurgulayan ve bu sayede kazanılan bir yetenek; diğer yandan da geleceğe açılmasıyla aynı anda eski dünyada nefes almayı zorlaştıran ve ölüm yayan ne varsa hepsini yıkma ve reddetme yeteneği. Karar almanın ve örgütlenmenin gerçekleştiği yer de tam olarak bu oldukça şiddetli dinamiktir. Şimdiye kadar gücün gelişimini engelleyen her türlü kuvvet (örgütler ve kurumlar) karşısında bir direnişe, bir toplu çıkışa dair olmayan, teleolojik olarak etkili hiçbir karar alma yoktur. İktidar ve güç, biyo-iktidarlar ve biyo-politik kuvvetler, özellikle de bir dünyadan diğerine, bir medeniyetten diğerine geçtiğimiz güncel durumda birbiriyle karşılaşan unsurlardır. Medeniyet derken elbette bir kimliği değil, fakat tarihsel ve zamansal olarak belirli bir yapılar bütünü-nü kastediyoruz.

Karar almanın mekanı –ve dolayısıyla mümkün bir örgütlenmenin yeri– kısmi veya evrensel fark etmez, herhangi bir fiziksel mekanla tanımlanabilecek veya sınırlandırılacak bir mesele değildir. Karar alma ve örgütlenme aksine, hem küresel hem yerel mekanları kateden farklı kuvvetler arasındaki ilişkide kendini gösterir. Örgütlenmeden bahsederken (yani, örgütlenme hep, karşı-iktidarı devam ettirerek değil de onun ötesine giderek, karşı-iktidarın icrasından doğduğu için, hareketlerin ve kurumların asli bir dönüşümünden bahsederken) ya da yine çoklukların örgütlenmesinden bahsederken, aslında yerel kararlara dahil olan ve bunlar sayesinde ve bunlar adına ortak bir isim ve karar halini alan genel bir bakış açısını dile getirmenin imkanından bahsetmiş oluruz.

Bu nedenle hareketlerin en önemli meselelerinden biri hala, *her*

türlü dar anlamalı karşı-iktidar deneyimlerini aşma imkanı meselesidir. Bu deneyimlerde hareketlerin ortaya koyduğu direnişle bu direnişin özellikle çözmeye çalıştığı hakim iktidar arasında eşmantıklılık son kerteye taşınmıştır. Ancak, gördüğümüz üzere, bugün artık yürürlükte olan dönüşümün kurucu, alternatif, bozucu unsurunu ve iktidarla güç arasındaki *ontolojik farkı* öne çıkarmaksızın hiçbir sahi-ci direniş ifadesi mümkün değildir. Güncel hareketlerin olgunluğu hiç şüphesiz bu temel noktanın açıkça bilincine varmalarından ileri gelir.

O halde bütün bu unsurlardan yola çıkarak *yeni bir "devrim" kavramı geliştirme* imkanına sahibiz. Bizim iddiamız şudur: Devrim, tarihsel zamanın hızlanması, indirgenemez ve radikal bir öznellik üretimini mümkün kılmaya ayarlı öznel bir durumun, bir olayın, bir açıklığın gerçekleştirilmesi demektir. Karar alma meselesi böylece bu çerçevede içinde çözülmüş oluyor.

Ancak bunun yanı sıra öznellik üretiminin köklendiği maddi durumu da ele almamız gerekiyor. Bu durum belli bir tarihsel anda yeni bir arzu ve öznellik potansiyelinin ortaya çıkışı olarak belirir.

Bu zeminde ilerlemek için –ve bugün bu durumun neye karşılık düştüğünü açığa çıkarmak için– hem yeni üretici emek gücü hem de çokluğun özerkliği tarafından temsil edilen yeni potansiyelin görünümü üzerinde durmamız gerekiyor. Bugün yepyeni çelişkiler –şüphesiz maddi, fakat aynı zamanda öznel çelişkiler– bu potansiyel (güncel kapitalist birikim ve düzen biçimleri ve canlı emeğin özerkliğine karşılık düşen yeni kullanım değerleri tarafından temsil edilen toplumsal bir sermaye) yoluyla belirlemektedir. Nitekim öznel çelişkiler etkin olsa da, maddi çelişkiler esas itibarıyla baskılayıcı biçimlerde açığa çıkmaktadır, zira sermaye artık kendisini niteleyen

parazit boyutlarından arınmaktan acizdir. Canlı emeğin özerkliği üzerinden dile getirilen yeni kullanım değerleri bugün, bizi sahici bir devrim momentine götürmeye aday kuramsal bir şema ve/veya edimsel eğilim içerir gibidir.

Bu noktayı aydınlatmak için *devrimci olayların belli bir tipolojisini* yapmak gerekmez. Aslında atıf yapılan dört devrim deneyimi söz konusudur: İngiliz devrimi, Fransız devrimi, Rus devrimi ve Amerikan devrimi.

Fransız devriminde altını çizeceğimiz şey, yukarıda kurduğumuz şemanın mükemmel işleyişidir: Gerçekten de Fransız devrimi, özellikle toplumsal sermayenin yeni oluşumu üzerinden kendini üreten bir karara sahne olmuştur –bu, o dönemde ilk burjuvazi birikiminin sonucunda ortaya çıkan ve en derin çelişkiler yoluyla kendisine karşılık düşen anayasal bir örgütlenme şeması üreten bir sermayedir. Böylece Fransız Devrimi, birikmiş sermayenin tarihsel istikrarına ve o sıra özgürleşen yeni toplumsal kuvvetlerin yıkıcı ayak diremesine boyun eğer. Tarihlendirme farklarının dışında aynı söylemi aslında İngiliz devrimi için de kullanabiliriz.

Rusya’da bu durumlar, emperyalist savaşın sıkıştırdığı toplumsal ilişkilerin özgürleştirdiği aşırı gerilim dolayısıyla son haddine varmıştır. Rus devriminde maddi koşullar, devrimci bir maceranın yaşanılabilir ve anayasal bir dengeğin sağlanabilir olduğunu, mümkün olan en uç şiddet yoluyla doğrulaması bakımından oldukça temeldir.

Bir parantez açalım. Hannah Arendt’in, Rosa Luxemburg’a tavsiyeler adı altında belirsiz laflarından sonra bile, Rus devrimine karşı anlayışsızlığını hatırlamak faydalı olabilir. Arendt’in anlamadığı şey, *toplumsal bir devrimle politik bir devrim arasında ayrım yapmanın im-*

kansızlığıdır ve Rus devrimi özelinde, şüphesiz bitik bir devrim olsa da her şeye rağmen, insanların ontolojik gücünü ifade etme yeteneğine sahiptir. Karar kavramının resmini yapabileceğimiz bir durum varsa o da budur: Bizim akıl yürütmemiz gerçekten de karar almayı, toplumsal ile politik olan arasındaki temel süreklilik üzerinden doğrulamayı amaçlıyor.

Kıta Avrupasındaki devrimler için şimdiye kadar kullandığımız şema aynı şekilde, Amerika Birleşik Devletleri'ni kuran anayasa süreci ve devrim için de, ne yazık ki bir kez daha eleştirel biçimde kullanılabilir –Hannah Arendt'in düşüncesine yeniden başvurmanın kuşkusuz faydalı olacağı konularda belli farklılıklara rağmen. Gerçekten de Arendt Amerika örneğinde toplumsal bir devrimin değil, politik bir devrimin söz konusu olduğunu savunur: Mülkiyetin temellerini ilgilendirmeyen, fakat kamusal alanı düzenleyen bir devrim.

İtiraf edelim ki bu yanlış yorumun hangi nedenle artık politika felsefesinde ortak bir kanaat haline geldiğini anlamayı hiçbir zaman başaramadık. Kısaca söylersek bu, oldukça kaba bir yanlış yorumdur: Hızlı fakat etkili bir analiz, tam tersine Amerikan devriminin (ve kurumlarının inşasının) ancak Amerikan İç savaşı'nın sona ermesiyle ve iki temel kararla tamamlandığını gösterebilir: Bir yandan köleliğin kaldırılması ve kapitalist üretim tarzının sonuç itibarıyla yaygınlaştırılması, diğer yandan Amerika kıtasının, kuzeydeki sanayi devletleri lehine ve yerli halkların soykırımıyla beraber yeniden bölümlendirilmesi. Bu iki karar, Hannah Arendt'in çok sevdiği açık demokrasiden ve bir kamusal alanın tesisinden hayli uzaktır... Tam tersine, toplumsal bir kararın merkezinde, yani politik bir kararın tam olarak ortasında bir durum söz konusudur.

10. Atölye

Ortak özgürlüğün zamanı

“Ortak özgürlüğün zamanı”: Bu son atölyeyi “ortak özgürlük alternatifleri” veya daha basitçe “ortak özgürlük üzerine” şeklinde de isimlendirebilirdik. Biz öncelikli olarak, *çokluğu oluşturmanın, doğrudan demokrasiyi üretmek olduğu* yönündeki iddiamızı sunacağız. Daha özelde çokluğun tesisinin, tıpkı demokrasinin tesisinde olduğu gibi, üstlenilmesi gereken bir görev olduğunu göreceğiz: Varılması gereken bir hedef, gerçekleştirilmesi gereken etik ve politik bir dispozitif olduğunu.

Bir önceki atölyede karar almadan örgütlenmeye geçişin biçimini analiz etmeye, sonra da örgütlenmeden politik gerçekliğin dönüştürülmesine geçişin, yani *telos*’un eylemden hiçbir zaman önce gelmediği maddeci bir teleolojinin gerektirdiklerine göre ortak olanın gerçekleştirilmesine geçişin koşullarını tanımlamaya çalıştık. Şimdiyse bu ikili geçişin belirli içeriği üzerinde durmamız gerekiyor.

Demokrasinin bir devrim olduğunu söylerken elbette bir yöne-

tim biçimi olarak demokrasiden değil, medeni hayatın kendisi veya tabandan yükselen *taleplerin* (*claims*) ve tasarıların, paylaşımların ve kararların ortaya çıkışı olarak demokrasiden bahsediyoruz. Bu nedenle burada demokrasi sürecinin içeriğini anlamaya ve bu sürecin ürettiği ortak *telos*'u tanımlamaya ve eğiliminin hedefliliğini anlamaya çalışmamız gerekiyor. Ortak özgürlük konusu bu noktada bu özgürlüğün *zamanı* konusuna yakınsar: Çokluğun üretimi ve demokrasinin üretimi özellikle bu açık zamansallıkta asli bir matris bulur.

Ortak özgürlük konusunu ele almaya çalıştığımızda –daha doğrusu: Ortak özgürlük *zamanı* konusunu–, akıl yürütmemizi hem ontolojik olarak belirli farklı aşamalara göre hem de tarihsel olarak belli miatlara göre geliştirmemiz gerekecektir. Göreceğimiz üzere bu miatlar, yani gerçekleştirdiğimiz dönemlendirmelerin sınırları, temelde politik öznelliklerin üretimi sürecini, tutkuların dinamiğini ve tutkuların bileşimini kateden ortaklıkların inşasını, ve nihayet ortak olanın uygulanmasıyla iktidarın uygulanması arasındaki karşılaşmanın farklı biçimlerini ilgilendirir.

Politik öznellik üretimi derken her şeyden önce öznenliğin kendini *beden* olarak ortaya koyduğunun altını çizmek gerekiyor. Bu, tutkuların ve tasarıların daimi bir yenilenmesi veya ortak yaşamı anayasallaştırarak niteleyen yeni “yâpay” verilerin aralıksız olarak yeniden tetiklenen –zira her zaman yeniden icat edilen– inşası olmaksızın herhangi bir politik öznenliğin de mümkün olmadığı anlamına gelir. Özetle, politik öznellik bir beden olarak kendini sunar çünkü o *bedenlerin sürekli bir başkalaşımıdır*: Politik öznellik özellikle bir *yapı*dır.

Politik öznelliklerin inşası sürecinin temelde bedeni ilgilendirdi-

ğini söylediğimizde, ilk bakışta apaçıkmiş gibi görünen, ve gerçekte inanmak istediğimizden çok daha az aşık olan bir şey söylenir: Politik bir bedene dönüşen öznellik ve politik bir öznelliğe dönüşen beden çokluk-yapmanın ilerleyişinde birbirine katışır. Bu noktada dikkat etmek gerekiyor: Politik öznellikte tekil beden arasındaki bu bağıntı (yani tekillikle çokluk arasındaki bağıntıyı düşünmenin yeni bir biçimi), 1968 *etrafındaki* politik tartışmalarda –ve politika kuramlarında– kendini gösterir. Burada “beden”in, modern politika düşüncesini ele geçirmiş olan toplumsal beden veya politik beden gibi farklı metaforlarla hiçbir alakası yoktur. Bizim bahsettiğimiz “bedenleri” birleştiren artık organik beden sınıfına yükselen genel irade değil, *çokluktaki tekil bedenlerin –tekil olarak– tenidir*. Ve politik analizin bağlamını ve terimlerini bütünüyle yenileyen yeni tartışma zemini de budur. Bu noktada postmodern süreksizliğin kesinliğini bir kez daha doğrulayabiliriz.

Bu dinamiğin tarihsel koşullarını açıkladıktan sonra şimdi bir yandan devamsızlık konusu, diğer yandan *öznelliğin politikleştiği zaman “ikilenmesi”* konusu üzerinde durmamız gerekiyor. Gerçekten de, öznellik kendini bir yandan belirli ontolojik bir koşul (proleter-olmak, kadın-olmak, işçi-olmak vs.) olarak sunuyorsa da, aynı zamanda kendini kuvvet halinde (direniş, iktidar, savaş) tesis etmek yönünde iradi karar olarak da gösterebilir. Mücadele döngülerinin zamansal devamsızlığı ve politik bilincin referans zemininin ikilenmesi her zaman farklı diyagramlara göre birbiriyle karışıyor ve keşiliyor. Daha yukarıda toplumsal çatışmanın potansiyel farkından yola çıkarak politik bilinç kazanma sürecini analiz ettik –bu ifade korkunçtur, gerektiğinden fazla Sartreci bir söyleme tarzına karşı hoşgörülü olun! Toplumsal çatışmanın potansiyelleri derken, *çoklu-*

ğün “teknik” bileşimiyle politik bileşimi arasında varolabilecek tutarsızlık (*décalage*) dahilinde, veya bu tutarsızlığı idare etmeyi amaçlayan farklı politik denetim biçimleri arasında varlığını sürdüren karşıt gerilimleri kastediyoruz. Şimdi bu devamsızlığı, öznenin ikilenmesinin (*redoublement subjectif*) hem somut hem de politik farklarına geri döndürmemiz, yani bahsettiğimiz tutarsızlıkların tekil öznellikler tarafından nasıl yaşandığını, hissedildiğini ve eyleme döküldüğünü anlamamız gerekiyor.

İkinci unsur: Politik öznellikler derken, ortak olanın doğuşu ve bilincine varılmasını, yani tekilliklerin çoğulluğundan bir politik kuvvet olarak temsillerinin karmaşık bütününe geçiş sürecini tespit etmek gerekir. Bu süreci zamansal devamsızlık bakımından da –farklı politik tavır döngülerinin birbirini takip etmesine göre– düşünmek gerektiği açıktır; aynı şekilde öznel bedenlerin ikilenmesi (hem kurucu sürecin içinde bir düşünüm, hem de bu sürecin inşasının anahtarı olarak ikilenme) bakımından da düşünülmelidir.

Son olarak, “ortak olan”dan veya “ortak olanın tesisi”nden bahse derken *ortak olanın her zaman bir çoğulluk*, bir karmaşıklık, bir tekillikler bütünü, bir tümevrensellik (*omniversalité*) olduğu gerçeğinin altını çizmek gerekiyor. Öznellik üretimi her zaman çoğulluğu/çeşitliliği (*multiple*) kateder. onu hiç bir bakımdan dışlamaz ya da yok etmez, tam tersine kurduğu ilişkiler yoluyla, yani davranışların ve ortak dillerin inşası içinde onu geliştirir. Bu noktada bir yandan tekillik ve ortak olanın bağıntısı, diğer yandan dilin inşası arasındaki paralelliği hatırlamakta fayda var. Küresel bir anlamda kullanılmadığı sürece ortak olan hiçbir zaman bir birlik değildir; aksine, ifade olmak dışında tekillikler hiçbir zaman birincil unsurlar değildir; ve ortak olanı bilhassa kuran şey, bütün bir süreç, yani ilişki yapısıdır.

Netice itibarıyla bu öznellik üretimi anlayışı daha önce tarif ettiğimiz *kurucu iktidar kavramının da yeniden gözden geçirilmesini* gerektiriyor. Gerçekten de bu bakımdan kurucu iktidar sadece kurucu bir şey değildir –yani olayın zamanına ve ayaklanmanın biçimine ilişkin değildir–, fakat bununla birlikte *ortak olanın daimi ve belirli ontolojik inşası* konusuyla alakalıdır. Ve bize göre Foucault’nun öğrettiklerinin bütün politik ağırlığını da hesaba katarak kullanabilmenin yolu da bu ontolojik inşadır –Foucault’nun son dönem çalışmalarında durmadan vurguladığı, özellikle tutkuların ve dilin kesiştiği yerde bedenlerin biyo-politik bir dönüşümü imkanını ele alırkenki politik ağırlığı kastediyoruz.

Böylelikle tam anlamıyla bir bedenlerin Aydınlanma’sı olarak tanımlayabileceğimiz bir durumda bulunuyoruz; bu durumda öz-nelliğin hem tekil bir beden olarak hem de ortak bir tasarı olarak ikilenmesi politik öz-nelliği kurmaktadır.

Şimdiye kadarki analizimiz bize, her durumda ortak olana yönelen politik öz-nelliğin ilerlemeci (ve devamsız) eylemini tespit etmemize imkan tanıyor. Tekilliklerin hareketiyle varlığın hareketi ortak olana bu yönelimde buluşuyor, zira ortak olan organik bir gerçeklik değil, bir tekillikler kesişimi, bir özgürlük ifadesidir. Elbette bu bizi belli ölçüde, çokluk-yapma fikrinin örtük biçimde işaret ettiği bir paradoksla karşılaştırmaktadır: Devamsızlık ve ikilenme, sıçrama ve devamlılık, güç ve eğilim, politikanın –ontolojik ve iradi kararın zemini olarak– her şeye rağmen kendine özgü bir aşamaya, bir *telos* olmayan aşamaya vardığı biçimlerdir. Bu geçici fakat kuvvetli, teleolojik olmayan fakat kesinlikle anlamlı gelişmenin malzemesini oluşturan şey, ortak olanın inşasının kendisidir. Kurucu iktidar ve ortak özgürlük üretimi böylelikle, tekanlamlı olarak birbiri üzerine

konulmadığı takdirde, en azından yönelim olarak ortak olanın inşası dönemini oluşturmaktadır.

Öznelliğin politik inşasına (veya daha doğrusu *politik öznellik üretimine*, yani *çokluk-yapmaya*) karşılık düşen uzun güzergah bizim “fakirlik” dediğimiz bir paradokstan başlar. Fakirlik derken, fiziki ve maddi yoksunluğu, yani basitçe mahrumiyet durumunu değil, eksiklikleri ve mahrumiyetleri telafi etmek için ilişkiler ve işbirlikleri geliştirme ihtiyacında olma olgusunu kastediyoruz. Burada bütün mutlak yoksunluk durumlarının zorunlu olarak bir ortaklık üretimine evrilmeyi başardığını söylemiyoruz, fakat tekilliklerin içinde bulunduğu doğal, tarihsel ve toplumsal zorluğun, bu sonsuz ihtiyaçtan çıkmak gerekliliği –daha doğrusu: iradesi– sayesinde mümkün olan yine sonsuz bir eylem imkanına yol açabileceğini söylüyoruz.

Gerçekten de ortak bir öznellik üretimi süreci bize göre *iki temel gücün* ilişkilenmesi yoluyla mümkündür. Birinci kuvvetten az evvel bahsettik: Klasik bir metaforla buna “*fakirliğin gücü*” diyebiliriz. Bu belli bir zamanda beliren ontolojik bir devamsızlık yoluyla kendini ortaya koyan bir kuvvettir: Bu, eğilimsel olarak mutlak bir yokluğun (*non-etre*), güce açılan bir ihtiyacın, artık baskılanamayan bir arzunun zamanıdır. Fakirliğin gücü o halde, insanlık durumunun aslen hazır ve yatkın (*prédisposé*) olduğu kategorilerin üzerinden sıçramanın gücüdür. Bu sıçrama daha önce görme fırsatı bulduğumuz üzere zaman zaman boşlukta ve boşluk üzerinde gerçekleşebilir: Elbette bir riske girmek anlamına gelir fakat, her durumda, hayal edilebilir yaşam ve/veya özgürlük tercihleri bütününü kendi içinde taşır. Bu anlamda bu gücü Spinozacı anlamda bir “güç” diye adlandırmak mümkündür.

Sonuç itibarıyla fakirlikten ortak olanın ontolojik inşasına sevk

eden artzamanlı, geçici bir güzergaha ihtiyaç vardır. Spinoza, *cupiditas*'ın (aşk, yani öznenin, eğer fakirse içinde taşıdığı güç geliştirme arzusu olarak) *conatus*'a kıyasla (fakirlik, kendi hayatını korumaya dair asli girişim), devamlılığını göstererek bunun bir tasvirini verir. Böylece birincil kuvvetten (fakirlik), ikinci güce (aşk) nasıl geçileceğini görmüş oluruz. Fakirlik için olduğu gibi "aşk" kelimesiyle de hem klasik (Platoncu) aşk metaforunun bir tekrarını, hem de bunun altüst edilmesini kastediyoruz: Platon'da ihtiyaç ve aşk organik olarak birbiriyle ilişkiliyken, bizse burada birinden diğerine geçişi sağlayan üretici devamlılık bağının (ve paradoksal olarak ontolojik sıçramanın) anlaşılması söz konusudur.

Böylelikle tamamen olumlu bir dönüm noktasına varıyoruz, zira fakirlik kısaca, *varlığın mümkün bir çoğalmasına doğru bir açıklığı*, gerilimi ifade eder. Bedenlerin ve/veya ortak olanın sürecinin devamsızlığına basit bir atıf yapmanın, şimdiye kadar bize sahici bir açıklık perspektifi sağlamadığı açıktır –zira bu atıf, sadece bizim kötü-oluşumuza (*mal-être*) vurgu yapıyordu–, buradaysa aksine fakirliğin ve aşkın kuvvetler, yani güçler olarak yeniden keşfi bize tutkulardan yola çıkarak olumlayıcı bir kaçış hattı, varlığın kendisini kateden ve çokluk-yapmanın inşa ettiği *telos*'un maddileştirilmesini görünür kılan bir geçiş görmeyi sağlıyor. Nitekim çokluk-yapmaya bir devamlılık (felsefe için kuramsal, hareketler için entelektüel ve militan bir devamlılık) kazandırmamıza yardım edecek olan da tam olarak budur. Çünkü ortak olan bize şimdi "içeriden" biçimlenen (ve diyalektik bir şemaya indirgenmeyip, bir yeniden düzenleme makamı olarak kendini ortaya koyan) bir dinamiğin ürünü olarak görünmelidir. Bu aslında *aşkın fakirlikten yola çıkan hareketinin* devingen biçimidir.

Aşktan her bahsedişimizde aşkın romantik tanımı kadar teolojik tanımını da dışlamak zorundayız. İki tanım da aslında aşkın ontolojik boyutunun acımasızca iğdiş edilmesinden sorumludur. Bu uyarımız bizi aynı zamanda kolay ironilerden ve büyük yanlış anlamalardan koruyacaktır.

Bir yandan aşkın romantik yorumlarına atıf yapan ve aşk kelimesinin üstlenmek zorunda kaldığı her türlü tanımlama girişimini reddetmeliyiz: Bu bakımdan –Bataille’in muhteşem düşüncesini hatırlarsak– pornografi böyle bir aşkın en güzel bir mezar taşını oluştururdu ve erotik bireycilik aşkın gerçek maddesini temsil ederdi! Bu tanım bizim aşktan anladığımıza fersah fersah uzaktır.

Diğer yandan aynı şekilde her türlü teolojik aşk tanımını reddetmeliyiz: Bu durumda da gerçek aşk, artık hiçbir yaratım imkanını öngörmeyen ve aşkın kendisini ortadan kaldırmaya varan mistik, sonsalcı ve etkisizleştirici bir boyutta gizlenmiş ve imha edilmiştir. Walter Benjamin’den Jean-Luc Nancy’ye çağdaş düşünce içinde, kendi politika analizini haklı çıkarmak adına, bir ortaklık zemini arayışındaki mistik bir düşüncenin yeniden düzenlenme eksenini görebiliyoruz: Bu yaklaşım doğru değildir, ve ne yazık ki düzeltilebilir de değildir.

Benzer bir aydınlığa kavuşturma işlemini fakirlik kavramı için de yapmak gerekiyor. Bu kavram için de birbirinden yanıltıcı iki temel yorum söz konusudur.

İlk yorum fakirliği, aslında kutsal gücün dinsel doğrulanma süreci içinde indirgenemez ve değiştirilemez bir nesne olarak ele alır. Fakirlik merhameti tetikler; bizim Varlığın mutlak bolluğunu yeniden kurma imkansızlığımızın işareti olarak açığa çıkar; kökensel kötülüğün temizlenemez izidir, günahla lekelenmiş insanların tarihinde bir tasarımdır (*projection*).

Karşı durmamız gereken ikinci yorum da ekonomist ve sosyalist denebilecek yorumdur. Buna göre fakir verimsizdir, ortak olanın gücüne katılmaz (ortak olan burada duruma göre tanımlanır; sınıf ortaklığı, ulus ortaklığı vs.).

Emeğin dönüşümleri “fakir doğallığı”nın artık nasıl üretimin, işbirliğinin ve iletişimin temel biçimi olarak kendini dayattığını gösteriyorken, bu iki fakirlik anlayışının (biri dinsel, diğeri sosyalist), nasıl hala daha belli bir hakikat değeri taşıdığı zannedilebilir? Bugün armağan ilişkileri (tam olarak Mauss’un kastettiği anlamda) bir “üretici armağan” –bilişsel, sosyal, ilişkiyel veya dilsel emek içinde temel bir yenilik ortamı– biçimi altında nasıl kendini sunar?

Politik ve demokratik öznellik üretiminin içeriği böylece radikal olarak yeni bir biçim almaktadır: Artık ortak bir zemin, toplumsal ilişkilerin maddeselliğinde öteden beri varolan, önceden belirli bir hedef bulmak değil, aksine –ve öncelikle– tekillikleri ortak olan içinde bir araya getirecek dinamiği kurmak gerekiyor. Dolayısıyla “aşağıdan yukarıya”, mutlak ihtiyaçtan (fakirlik) mutlak armağana (aşk) doğru, her zaman hem ontolojik hem maddi olan güzergahlar üzerinden bir geçiş, bir ilerleyiş lazım. Aslında biz burada, Spinoza’nın –modernliğin doruğunda– eşzamanlı olarak tasvir ettiği bu süreci, –postmodernliğin doruğunda– artzamanlı bir hale getirmekten başka bir şey yapmıyoruz: Bu, bireysel ihtiyaçtan demokratik topluma sevk eden harekettir.

Böylece *dynamis*’in tamamlayıcı figürleri olarak emeğin ve gücün gerekli savunusuna varmış oluyoruz: Soyut bir bakış açısından değil fakat toplumsal üretim ağlarının mahrem kurulumu içinde bir savununu. Gördüğümüz gibi, fiili durumda, iktidar kavramının kendisi –yani idare, yargı vs.– süreksizlik ve ikiye katlanma gibi farklı ek-

lemlemeler içinde yoğunluğunu kaybeder. Fakat bu direniş hattının doruğunda bize zor görünen, iktidarın uygulanışını yaygın olarak tasvir edilen klasik biçimiyle düşünmektir. Şimdiye kadar tasvir ettiğimiz çokluk-yapmanın veya politika-yapmanın yeni koşullarını bütünüyle gözden geçirdiğimizde, bu iktidar idaresinin yeni bir bakış açısıyla –yani *ortak olanın uygulanışının bakış açısı*– karşıt bir biçimde ölçülmesi gerektiğini hiç şüphesiz çıkarsayabiliriz. Zira yeni öznelliklerin görüldüğü bir yerde iktidarın yeni bir uygulanışı da zorunlu olarak analiz edilmelidir.

Şimdi belki *iktidar kavramını radikal biçimde gözden geçirebiliriz*. İktidar artık yekpare bir gerçeklik olarak değil, *arke*'nin monarşik niteliğinin özlemiyle felce uğramış ve kendi gerilimleri üzerinden kendini gerçekleştirmeyi başaramayan kısmi ve taraflı bir kuvvet olarak anlaşılmalı. İktidar kavramı aslında bugün artık tedavülden kalmış bir ideolojik boyut ve bir tarihsel devamlılık yoluyla kendini sunuyor. Bodin'in bütün yönetim biçimlerinin monarşik olduğunu (modern dönemde egemenliği niteleyen her zaman Bir olduğunu işaret ederek) söylemesinden ilhamla, biz de bugün *yönetim biçiminin ve iktidarın maddesinin İki'ye indirgenebilir olduğunu*, yani bir kuvvet ikilisine ve farklı güçlerin karşılaşmasına indirgenebilir olduğunu söyleyebiliriz. *İktidarın uygulanışına karşı ortak olanın uygulanışı*: Egemenliği tanımlama meselesinde, modernlikten post-modernliğe geçişte her yerde karşımıza çıkan aşkın çatışma budur.

Hic Rhodus, hic salta.¹³ Biz de artık eldivenimizi çıkartıp atmış görünüyoruz.¹⁴

¹³ Lat. "işte Rodos, haydi atla" olarak çevrilebilecek, Türkçe'deki "Halep oradaysa arşın burada" gibi meydan okuma anlamı taşıyan söz (ç.n.).

¹⁴ Eski zamanlarda şövalyelerin veya silahşörlerin birbirlerine meydan okumak veya düelluyu kabul etmek için eldivenlerini çıkartmaları kastediliyor (ç.n.).

Sonuç

Bu konferanslar dizisi açık bir araştırma halini aldı; postmodern politikanın yeni söz dağarcığı için araçların yenilendiği, sorunların ortaya konduğu, varsayımların dile getirildiği, yeni muhtemel araştırma alanlarının açıldığı atölyelerden geçtik. Başlarken modernlikle postmodernlik arasındaki süreksizliği, sonrasında biyo-politikanın doğuşuna dönmek üzere vurguladık; bu süreksizlik artık her türlü politik-felsefi izleğin yüzleşmesi gereken yeni dolayımıdır.

Daha sonra modern devletin dünya çapındalaşmasının sebep olduğu ikili krizinin altını çizdik: Bir yandan kolonilerin özgürleşmesi (ve bunun sonucunda hareketlilik ve sınır kavramlarının yeniden tanımlanması); diğer yandan modern egemenliğin, emperyal idare ve tahakkümün küreselleşmesinin gerektirdiği yeni egemenlik biçimleriyle karşılaşması krizleri.

Son olarak da belli postmodern politika felsefelerini analiz ettik ve bu felsefelerin sunduğu, eleştiri-dışı ve verimsiz unsurlar üzerinde yoğunlaşmaya çalıştık. Bu noktadaki kanaatimiz, bu postmodern

düşüncelerin, her ne kadar modernlikten kendilerini ayıran süreksizliği zaman zaman açıkça tespit etselerse de, bir tür marjinalliği aşmayı başaramadıkları, üstelik de ontolojileri itibariyle postmodern değişim içinde kendi direniş ve dönüşüm kaynaklarını kazanamadıkları yönünde oldu.

Bu konumların eleştirisi üzerinden kendi konumumuzu geliştirdik: Bir direniş hukukunun, bir kurucu iktidarın, çokluğa dayalı güce dönüşen yeni bir öznel hakkın ortaya çıkışının, iktidar sistemlerinin güncel düzeninin kıyısında köşesinde veya *dışında* değil fakat tam olarak merkezinde, *içinde* tespit edilmesi gerektiğini ileri sürdük. Bunun için de her şeyden önce bu konumu, olumsuz bir delillendirmeye, yani belli sayıda kavramı –İmparatorluk, yönetim, *yönetişim*, egemenlik–, eleştirel bir tarzda analiz ederek ve bu kavramlar üzerinden postmodern küresel bağlamda ortaya çıkan yeni çıkmazları tespit ederek savunmak gerekti. Sonrasındaysa pozitif, propozitif ve olumlayıcı bir tarzda, bugün öznellik üretiminin ontolojik özgüllükleriyle derinden derine alakalı olan toplumsal dönüşümün ufkunu yeniden kurmayı denedik.

Bunun sonucunda, “karar alma”, “örgütlenme”, “komünizm” gibi ikinci bir kavramlar dizisi –aynı zamanda pratikler, deneyimler, tasarılar– üzerinde durmamız gerekti. Gerçekten de direniş ve yeni bir dünyanın inşası, karşı-iktidarın uygulanışı ve ortak olanın uygulanışı arasındaki yeni bağıntıyı, tamamen yeniden tanımlanmış bir zamansallık içinde doğrulamamız gerekiyordu.

Zamansallıktan bahsetmek aslında bugün iki anlamda zamandan bahsetmektir; ve iki anlam da modernliğin bugüne kadarki ontolojik belirlenimlerle göre tamamen yenidir. Zamansallığın bu iki boyutunun ilki tarih boyutudur: Zaman tarih içinde içsel bir ko-

puş, bir merkez-ayak, veya bir geçiş, demokratik “eski rejim”den bir çıkış olarak belirlemektedir. Fakat zaman, tam olarak yaşamın içinde –mevcut varoluşumuzun biyo-politik deneyiminde– inşa edilmesi gereken mutlak demokrasiye doğru bir gerilim olarak da açığa çıkar.

Bu geçiş, bazı modern kavramların katılığıyla postmodern canlı güçleri karşıtlaştırdığı için oldukça dramatiktir. Bu noktada hiçbir sorumluluk etiğine, yani önceden var olduğu kabul edilen bir ortaklığın değerlerine saygıya bel bağlama imkanı yoktur. Postmoderne doğru geçişte sorumluluk (ve onu takip eden etik davranış) kriz ve yeniliği ikisinin de zorunlu olduğunun açık bilinciyle göğüslemelidir. Bu karşılaşmadan kaçış mümkün değildir.

Fakat geçişin altında yatan kriz açık bir şekilde kavrandığında, artık tarihe değil, fakat ontolojiye dayanan ikinci bir zaman anlayışı da kendini gösterebilir. Az önce hatırlattığımız engeli aşmamın zorluğu ve belirsizliği karşısında bu zaman anlayışı bize alınması gereken kararın kesin niteliğini gösterir: Geçişin bilinci bizi geriye bakmaya mecbur bırakırken, karar almanın kairos’u bizi önümüze bakmaya zorlar.

Bu gerilim hiç şüphesiz “güzel ruhlar” için dayanılmazdır. Zira ancak gerçek zamansallığa dalmak yoluyla, sorunun kaynağına gidip düşüncemizi felce uğratan düğümü çözebiliriz. Böylece *virtus* (erdem) ile *fortuna* (talih) arasında –ki *kairos*’a göre belki de hakikate varabilme imkanını temsil eder–, bir kesişme sağlamak da mümkün olacaktır. Heidegger bize, geçişi sarsan ve cisimleştiren krizi aşmak istiyorsak kayıtsız şartsız biçimde zamansallığın ontolojik madde-selliğine dalmamız gerektiğini söylerken şüphesiz haklıdır. Ancak Heidegger’in hatası, bu dalışı çıkışı olmayan bir kader olarak düşünmesi ve Varlığı omuzlarımıza yüklenmesi gereken bir bagaj olarak (veya Varlık denizinde daha hızlı bataabilmek için bize yardım et-

mesi beklenen, boynumuza asılmış bir taş olarak) sunmasıdır. Heidegger, akıp giden ve boşluğa açılan zamana, varoluşumuzu her an kateden bu boşluğa ve insanların durumlarını boğan fakirliğe karşı umutsuzluğumuzu yanlış düşünmüştür. Hatalıdır, çünkü zamansallık, umutsuzluk ve fakirlik içine ontolojik dalış doğrudan aşk denilen ontolojik güç tarafından biçimsel bir değişime uğratılmaktadır: Zenginliklerin üretimi kadar, politik öznellik üretimi için de vazgeçilmez bir hal almaktadır. İnsanın fakirlikle aşk arasında gidip gelen bu aşırı sınır üzerinde Spinozacı anlamda yeni bir demokrasi kurma yeteneği olduğunu iddia ediyoruz. *Çokluğu oluşturmak, demokrasiyi oluşturmaktır.*

MONOKL DÜŞÜNCE DİZİSİ

- 1- Jean-Luc Nancy, *Demokrasinin Hakikati*
- 2- Ahmet Soysal, *Mini-Etika ya da İlke Olarak Yaşam Üstüne Notlar*
- 3- Jean-Luc Nancy, *Tanrı, Adalet, Aşk, Güzellik*
- 4- Ahmet Soysal, *Birlikte ve Başka I - II*
- 5- Emmanuel Levinas, *Maurice Blanchot Üstüne*
- 6- Jean-François Lyotard, *Pagan Eğitimler*
- 7- Michel Henry, *Marx'a Göre Sosyalizm*
- 8- Alain Badiou, *Tarihin Uyanışı*
- 9- Alain Badiou, *Felsefe ile Politika Arasındaki Gizemli İlişki*
- 10- Alain Badiou, *Sonlu ve Sonsuz*
- 11- Alain Badiou, *Barbara Cassin, Heidegger. Nazizm, Kadınlar, Felsefe*
- 12- Giorgio Agamben, *Dünyevileştirmeler*
- 13- Giorgio Agamben, *Dost/Dispozitif Nedir?*
- 14- Dionys Mascolo, *Aşk Üstüne*
- 15- Peter Sloterdijk, *Derrida: Bir Mısırlı*
- 16- Jean-Luc Nancy, *Gitmek/Yola Çıkış*
- 17- Felix Guattari, *Kafka'nın Altmış Beş Düşü*
- 18- Ahmet Soysal, *İtkisel Mantık*
- 19- Vladimir Jankelevitch, *Ölümü Düşünmek*
- 20- Jacques Lacan, *Benim Öğrettiklerim*
- 21- Giorgio Agamben, *Gelmekte Olan Ortaklık*
- 22- Giorgio Agamben, *Şeylerin İşareti: Yöntem Üstüne*
- 23- Gianni Vattimo, *Santiago Zabala, Hermeneutik Komünizm: Heidegger'den Marx'a*
- 24- Bernard Stiegler, *Politik Ekonominin Yeni Bir Eleştirisi İçin*
- 25- Antonio Negri, *Sürgün*
- 26- Antonio Negri, *Porselen Yapımı: Politikanın Yeni Bir Grameri İçin*
- 27- Jacques Lacan, *Televizyon*
- 28- Ahmet Soysal, *Ruh Sorusu*

www.monokl.net

www.monoklkitap.com

monokurgusuzlabirent.blogspot.com



Öznelliğin politik inşasına (veya daha doğrusu politik öznellik üretimine, yani çokluk-yapmaya) karşılık düşen uzun güzergah bizim “fakirlik” dediğimiz bir paradokstan başlar. Fakirlik derken, fiziki ve maddi yoksunluğu, yani basitçe mahrumiyet durumunu değil, eksiklikleri ve mahrumiyetleri telafi etmek için ilişkiler ve işbirlikleri geliştirme ihtiyacında olma olgusunu kastediyoruz.

Gerçekten de ortak bir öznellik üretimi süreci bize göre iki temel gücün ilişkileneceği yoluyla mümkündür. Birinci kuvvetten az önce bahsettik: Klasik bir metaforla buna “fakirliğin gücü” diyebiliriz. Bu belli bir zamanda beliren ontolojik bir devamsızlık yoluyla kendini ortaya koyan bir kuvvettir: Bu, eğilimsel olarak mutlak bir yokluğun, güce açılan bir ihtiyacın, artık baskılanamayan bir arzunun zamanıdır. Fakirliğin gücü o halde, insanlık durumunun aslen hazır ve yatkın olduğu kategorilerin üzerinden sıçramanın gücüdür. Bu sıçrama daha önce görme fırsatı bulduğumuz üzere zaman zaman boşlukta ve boşluk üzerinde gerçekleşebilir: Elbette bir riske girmek anlamına gelir fakat, her durumda, hayal edilebilir yaşam ve/veya özgürlük tercihleri bütününe kendi içinde taşır.

Sonuç itibarıyla fakirlikten ortak olanın ontolojik inşasına sevk eden artzamanlı, geçici bir güzergaha ihtiyaç vardır. Spinoza, cupiditas’ın (aşk, yani öznenin, eğer fakirse içinde taşıdığı güç geliştirme arzusu olarak) conatus’a kıyasla (fakirlik, kendi hayatını korumaya dair asli girişim), devamlılığını göstererek bunun bir tasvirini verir. Böylece birincil kuvvetten (fakirlik), ikinci güce (aşk) nasıl geçileceğini görmüş oluruz.

Antonio Negri

ISBN 978-605-5159-04-7



9 786055 159047 >



18 TL