



İçindekiler

Alain Badiou

**Sunuş: "Komünizm" Kelimesinin
Anlam ve Kullanımları Üzerine
İkinci Uluslararası Toplantı 9**

Alain Badiou

**İdeası Komünizm Olan Şeyin
Gerçeği de Sosyalizm midir? 11**

Glyn Daly

Komünizmin Avatarları 22

Saroj Giri

Reel Hareket Olarak Komünizm 47

Kuba Majmurek, Kuba Mikurda ve Janek Sowa
(Goldex Poldex)

**Buzluktaki Olay:
Bir Siyasal Tahayyül Patlaması Olarak
Solidarność Karnavalı (1980-81) 85**

Gernot Kamecke ve Henning Teschke

**Komünizm Fikri: Önemli Olan Nedir?
1. Topluluk, 2. Eşitlik 106**

Janne Kurki

Hakikat Komünizmi: Aristoteles ile Kant 123

Artemy Magun

Komünizmde Negatiflik: Ontoloji ve Siyaset 138



Alain Badiou

*"Komünizm" Kelimesinin
Anlam ve Kullanımları Üzerine
İkinci Uluslararası Toplantı*

"KOMÜNİZM" kelimesiyle ilgili ilk toplantı 2009'da Londra'da gerçekleşmiş, sunulan bildirilerin tamamı yayımlanmıştı.¹ Dört Alman dostumuzun (Gernot Kamecke, Frank Ruda, Henning Teschke ve Jan Völker) düzenlediği ikinci oturum ise 2010'da Berlin'de, ünlü bir tiyatronun (*Volksbühne*) evsahipliğinde gerçekleşti. Basında yürütülen düşmanca ve alaycı bir kampanyaya rağmen, hem katılım bakımından hem de entelektüel anlamda bu oturum da yine çok başarılı geçti. Eski Doğu Berlin'in tam kalbinde olan tiyatronun ön cephesine kocaman harflerle KOMMUNISMUS kelimesi yazılmış bir bez afiş asıldığı doğrudur. Afiş hani gelip geçenleri şaşırtmadı, belki biraz endişeye de sevk etmedi değil.

Slavoj Žižek'le ikinci toplantının Doğu'daki eski komünist ülkelerde yapılmasının yararlı olacağına karar vermiştik. Nitekim Polonyalı, Rus, Macar dostlarımızın bildirilerini büyük bir ilgiyle dinledik. Hindistan veya Türkiye'den gelenler de çalışmalarımızı "komünizm" kelimesi için olmazsa olmaz bir bileşen olan, olmadığında bütün anlamını yitirmesine yol açan şu dünya birliğine, şu hakiki enternasyonalizme doğru açtı. Alman evsahiplerimiz çok sağlam analizler sundular. Negri ile aramızda meydana gelen hararetli po-

1. Alain Badiou ve Slavoj Žižek (haz.), *Bir İdea Olarak Komünizm*, çev. Ahmet Ergenç, Ebru Kılıç, İstanbul: Ayrıntı, 2011.

lemik, klasik bir Fransız-İtalyan görüş ayrılığıyla renk kattı tartışmalara. Bütün bunlar, fiiliyatta, çabamızın gerçekliğini oluşturuyor: "Komünizm" kelimesi özgürleşme sorunuyla ilgili felsefi tartışmalarda bulur asıl yerini ve *aura*'sını.

Görüleceği üzere, bütün bildiriler iki tehdit arasına gerilmişti. İlki şudur: 20. yüzyılda "komünist" olduğunu iddia eden devletlerin şekillendirdiği figürün içerdiği Terör dozu dolayısıyla, "komünizm" kelimesinin bütünüyle idealleştirilerek, her türlü gerçeklik ilkesinden uzaklaştırılarak, özellikle de her türlü iktidar yaklaşımından kopartılarak rehabilite edilmesi. İkinciye: Günümüzdeki siyasal ve ekonomik gerçeklikler veya bu gerçekliklerin dayattığı güç ilişkileri dolayısıyla, "komünizm" kelimesinin eylemci bir fırsatçılığın asil etiketi haline getirilmesi.

Kavramsal ve felsefi yaklaşıma ayrıcalık tanıyorsak, düşüncenin hem pratik (siyasal) hem de ideolojik (felsefi) yoğunluğu olan geçidi bulabileceği şu –muhtemelen çok dar– aralığın nerede olduğunu anlamak içindir. Sözü ettiğimiz geçidin "yeni komünizm" adını hak ettiğini sanırım herkes kabul edecektir.

Üçüncü oturum Ekim 2011'de, New York'ta olacak.*

* New York konferansının bildirileri Verso tarafından *The Idea of Communism 2: The New York Conference* (haz. Slavoj Žižek) başlığıyla 2013'te yayımlanacak. –ç.n.



Alain Badiou

İdeası Komünizm Olan Şeyin Gerçeği de Sosyalizm midir?

LONDRA'DAKİ bir önceki konferansta, komünizm ideasının/fikrinin, Volksbühne'deki evsahiplerimizin bizi ağırlayan bu bina üstüne yaptırdığı büyük, gururlu bez afişe, çok uzaktan bile görülen (kaldı ki bir İdeanın, özellikle de bu ideanın, bizi bir araya getiren şeyin damgasını vurduğu Berlin gibi bir şehirde, uzaktan görülmesi iyi bir şeydir) bu bez afişe yazdırdığı *Kommunismus* fikrinin bir tanımını vermiştim. Bu tanıma dönmek istiyorum, çünkü sık sık yanlış anlaşıldığı oldu. Komünizmin sadece bir fikirden, bir tür ütöpik idealden ibaret olduğunu söylemek istediğimi sananlar var. Beni Marksist materyalizmi bırakmakla, Kant'a dönmekle suçlayanlar oldu. Kant'a göre, biliyorsunuz, aklın fikirleri vardır. Bu fikirlerin deneyimde hiçbir şekilde kurucu güçleri yoktur, bu nedenle de nedensellik veya zorunluluk gibi deneyim kategorileri değildirler. Bu kategorilerin kaynağı "idrak"tır, yani bilme olanağını hazırlayan öznel yeti; fikirlerin kaynağı ise farklıdır: Kant'ın "akıl" adını verdiği yeti. Aklın da deneyim üstünde doğrudan bir etkisi yoktur; bilme olanağını şart koşmaz akıl. Ona ait fikirlerin işlevi salt düzenleyicidir. Deneyimin sunduğu gerçek bir bilginin mecrası olmasalar da bu fikirler, deneyime sorulmasında yarar olan soruların ifade edilebilmesi için birtakım kurallar ve perspektifler koyarlar. Komünizm Kant'ın anladığı anlamda bir fikir ise, fiili siyasal pratik içinde hiçbir gücü yok demektir, elinden gelecek tek şey gerçek siyasetin hakiki yasalarını araştırmamız, rasyonel tercihlerimize bir çekidüzen

vermemiz için bize yol göstermektir. Halbuki benim gözümde, "komünizm" kelimesi ne –sözgelimi Fourier'nin anladığı anlamda– ütöpik bir fikirdir, ne de –bana öyle geliyor ki Ernst Bloch'un heyecan verici eserlerinde olduğu gibi– düzenleyici bir fikir. Hep kısmi kalan gerçek bir siyasal süreç ile bu sürece katılan, hep tekil olan bireyler arasında zorunlu bir dolayımın adıdır "komünizm". Yani, dolaysız deneyim içinde kendi kısmi/özel çıkarları söz konusu olduğu için değil, onlara göre tümel/evrensel bir değeri olduğu için bu sürece katılan bireyler.

İşte bu nedenle, Kant gibi söyleyecek olursam, komünizm fikrinin sadece düzenleyici değil aynı zamanda kurucu bir değeri vardır. Komünizm fikri yoksa, özgürleşmenin siyasal öznesinin gerçekliği de yoktur, dolayısıyla tam anlamıyla özgürleşme siyaseti de yoktur. Öznel bağlanma "ideasız" olsaydı, sırf "somut" mücadelelere bağlı olsaydı, sendikal olmaktan, –Lenin'in deyişiyle– "trade-union'cu" olmaktan öteye geçemez, bu haliyle de hakiki bir siyasal boyutu olamazdı. Aslını ararsanız, kişisel karar düzeyinde, gerçek bir eylemi "siyasal", yani "bir siyasetin evrenselliğine bağlı" diye niteleyebilmemizi sağlayan şeyin adıdır "komünizm".

Çok basit bir dille söylemek gerekirse, insanlığın kaderini ilgilendiren bir siyasal sürece kişisel olarak katılmak için, birey ve çıkarlarının hayvani sınırlarını aşan bir tasavvura/temsile ihtiyacımız vardır. Siyasal eylemin yerelleşmesi ve tarihin evrensel dönüşümü arasındaki bağla ilgilidir bu tasavvur. Yerel bir eylemin militanının, kendisini bütün insanlığın tarihsel özgürleşmesinin faili olarak tasavvur edebilmesi gerekir. Troçki'nin dediği gibi, Kalküta veya Berlin'de el ilanı dağıtan eylemcinin, bu basit davranışıyla koca bir destanın küçücük bir sayfasını, kitlelerin tarih sahnesine çıktığı ânı gerçekleştirdiği hissini taşıması gerekir. Belirli bir bireyin işte bu tasavvuru etkinleştirmesini sağlayan şeydir komünizm fikri. Nihai bir hedefin, bir toplum idealinin değil, somut ve eylemde bulunan bir siyasetin kendini hem yerel ve kısmi hem de evrensel hedef seçen bir şey olarak tasavvur edebilmesinin adıdır. Aslına bakılırsa, enternasyonalizmin öznel adıdır komünizm. *Manifesto*'da Marx, genel anlamda işçi hareketi ile komünistler arasındaki farkı açıklığa kavuşturmak ister. İlk söylediği de komünistlerin kendilerine ait özel bir çıkarlarının olmayışı ile, hareket içinde özel bir grup oluşturma-

malarının aynı şey olduğudur. Ardından iki fark ilave eder: Komünist dediğin sadece hareketin kısmi/özel hedefleriyle değil, hareketin bütünüyle de ilgilenir. Bir başka deyişle, hep şimdiki aşamadan gelecek aşamaya geçmeye bakar. İkinci olarak da komünist dediğin enternasyonalisttir. Bu iki fark aslında tek bir farktır: Özgürleşme siyasetinin yerel bir aşaması içindeki evrensel eğilimdir komünizm. Şu veya bu grubun çıkarlarının peşinde koşmasından ibaret olmadığı anlaşıldığı andan itibaren, komünizm meselesi siyasal eylem meselesidir.

Bu konu günümüzde hâlâ tartışılıyor, pek kolay bir mesele de değil. Aslında, özgürleşme siyasetini çoğu zaman tam anlamıyla negatif şekilde sunarız; şu veya bu baskı biçimine karşı olduğumuzu, mağdurların ezenlere karşı örgütlenmesinden yana olduğumuzu söyleriz: İsrail devletine karşı Filistinlilerden, cadı avına çıkmış devletlere karşı kaçak göçmenlerden, maço luğa karşı kadın haklarından, kapitalist sanayi karşısında da doğadan ve hayvanlardan yanayızdır. Ama bunlar yetmez. Bütün bunlar, her biri sonuna kadar meşru olan birtakım yerel çıkarları çok iyi ifade etseler de, herkese hitap eden evrensel bir özgürleşme tahayyülünü tanımlamaya yetmeyebilir. Niyeti evrensel olmaksı, siyaset, mağdurların çıkarlarını üst üste yığmakla yetinemez. Mağdurların çıkarlarıyla ilgili bu savunmanın içinde, bütün insanlığın özgürleşmesine dönük toplu bir hareket olduğunu belirtmek gerekir. Komünizm *fikri* işte bu noktada devreye girer. Eylem denen somut sürece dahil olan komünizm fikri, bu sürecin bireyi eylemiyle yeni bir yetenek geliştirdiğinin bilincinde olan bir özneye nasıl dönüştürdüğünü gösterir. Komünizm fikriyle adı konan bu yetenek, bireyin gücünün yeteceğine inandığı sınırın, dolayısıyla da kendi özel çıkarları hakkındaki bilincinin ötesindedir. Esas itibarıyla komünizm fikri mücadeleye katılan bireylere, düşünce yaratımı olarak siyasetin özü bakımından çıkar gütmeyen bir şey olduğunu ifade etmek için vardır. Ünlü *Ne Yapmalı'* da devrimci yani siyasal bilinç ile *trade-union'*cı yani sendikal bilinç arasında bir karşıtlık kurarken Lenin aynen şunu söyler: İşçilerin çıkarları tek başına siyasal bir figür oluşturamaz; ancak çıkar gütmeyen (çünkü muhatabı ve doğal eğilimi evrenseldir) bir özneliğe dahil oldukları takdirde söz konusu çıkarların böyle bir figür oluşturmaları mümkündür. Sınıf mücadelesinin her türlü özel epi-

zodunun topyekûn özgürleşmenin bir sahnesine dönüşebilmesini –ama sadece "-ebilmesini"– sağlayan bu harekettir işte komünizm fikrini tanımlayan. Siyasal bilincin kendiliğinden bilinçle örtüşmediğini savunan Lenin'in söylediği de budur. Nitekim şöyle de söylenebilir: Birey durup dururken "kendiliğinden" özne olmaz.

Bunları felsefe alanında biçimselleştirmek için bir Fransız düşünürden, Jacques Lacan'dan alınma bir söz dağarcığı kullanıyorum. Tabii aynı söz dağarcığının dostum ve bu maceradaki yol arkadaşım Slavoj Žižek tarafından kullanılması da tesadüf değil. Bu arada karmaşık bir şeyden söz etmiyoruz: Fiil halindeki siyasal süreç, insanların yaptıklarına, militanların talep ettiklerine, greve, harekete, ayaklanmaya, toplantıya, coşkulu bir mitinge, bunların hepsine *gerçek* diyoruz. Tarihsel bütüne, yaşayan insanlığın genel hareketinden, geçmişinden ve geleceğinden edinebildiğimiz temsileyse *imgesel*. İmgesel diyoruz, çünkü bu bütün gerçek olarak var olmaz, çünkü bir nesne olarak evrensel tarih yoktur. İsterseniz şöyle de söyleyebiliriz: Tarih, büyük harfli tarih, bir anlatı, bir kurmacadır, fiili bir şimdi değildir hiçbir zaman. Son olarak da gerçeğin evrensel değerine *simgesel* adını veriyoruz. Bir başka deyişle, gerçek bir düşünce veya eylemin imgesel anlatıya, insanlığın evrensel tarihinin kurmacasına girmesine; gösteriye giden, greve katılan kişinin kendisini evrensel bir öznenin bir parçası olarak tasavvur edebilmesine. Bir birey için, mağdurların çıkar ve haklarına bağlı olduğundan gerçek de olan eylemini aynı zamanda "adil"e (onun gözünde eylemi çıkar gütmeyi ve simgesel değerini evrensel tarih içinde kazanır) dönüştüren öznel bir hareket vardır. Komünizm fikri bu hareketin adıdır. Bir başka deyişle, hep yerel ve kısmi olan gerçek eylemin evrensel tarih diye bir kurmaca içinde simgeselleşmesini mümkün kılar komünizm fikri. Yerelleşmiş gerçek ile tarihsel yerelliğini kaybetme arasındaki öznel düğümü o atar. Yaşayan, tekil bir bireyin Tarih'in evrensel bir öznesine dönüşmesini sağlayan şey odur. Şöyle de söyleyebiliriz: Yaşayan her bireyin, gerçek durumlarda, özgürleşmenin bir kahramanına dönüşmesine olanak sağlayan odur.

Antonio Negri'nin önceki gün ifade ettiği eleştirilere cevap vermenin tam sırası şimdi, çünkü bu harika toplantıdan o eleştirilere cevap vermeden ayrılmak istemiyorum. Bu kısımda İngilizce konuşacağım, çünkü yabancı bir dil kullanırsam fevri davranmam ve ko-

münizm fikri çevresinde dönen bu toplantılarımız, bu konferanslar fevri olmamayı şart koşuyor. Sert tartışmalara girmek, belagat hünerlerimizi göstermek için toplanmadık buraya. Tartışmak, görüşlerimizi savunmak için buradayız.¹

Antonio Negri'nin benim çalışmama getirdiği eleştirilere hızlıca cevap vermek istiyorum. Genel anlamı olduğunu düşündüğüm üç nokta üstünde duracağım. Birincisi, olayın, diyelim ki kölelerin Spartaküs'ün peşinden ayaklanmasının, benim için mucize gibi bir şey olduğunu, somut durumla uzaktan yakından ilgisi olmadığını söylemek doğru değil. Benim olay anlayışında teolojik veya metafizik hiçbir yan yoktur. Tam tersine, iki kavrama dayanarak bir olay ile somut bir durum arasındaki bu ilişkiye dair eksiksiz bir teori sunuyorum ben. Sözüünü ettiğim iki kavramdan ilki, "olay yeri" veya kısaca "yer" (site) mefhumu. Bu mefhum sayesinde siyasal bir olayın ontolojik koşullarını gayet açık seçik ve, bana öyle geliyor ki, Deleuze veya Negri'den daha net bir şekilde açıklıyorum. İkinciye "geriye etkimeli belirleme" mefhumu ki, yeni bir hakikatin öznel olarak inşa edilmesi sürecine, somut bir durumun, bir olayın sonuçları aracılığıyla neden ve ne şekilde belirlediğine ışık tutar. Bütün bunlar materyalist bir biçimselleştirme adını verebileceğimiz bir çerçeve içinde ifade edilir. Negri'nin düştüğü yanlışın tek açıklaması olabilir: Kitaplarımı dikkatli okumamış.

İlk nokta bu.

İkinci olarak Negri'nin geç kapitalizmle ilgili bütün çözümlemelerine karşıyım. Negri geç kapitalizmde gerçekten yeni ve devrimci bir şey görmek istiyor. Halbuki duruma Avrupa ve ABD'nin küçük cep dürbününden değil de dünya dediğimiz doğal birimin engin ufkundan bakacak olsak, gördüğümüz yine klasik kapitalizmin özellikleri olur. Bir yanda inanılmaz bir sermaye birikimi var, bir yanda da, özellikle Çin'de, milyonlarca köylünün işçiye dönüşümü. Bu arada Ortadoğu'da da doğal kaynakların zorla ele geçirilmesi ve bunun beraberinde gelen savaşlarla yıkımlar. Yaşanan ekonomik kriz de klasik bir üretim fazlası krizinden başka bir şey değil. İnternet, Web falan yüzünden "gayrimaddi" denen kapitalizmin, konut inşaatı veya otomobil imalatının maddiliği karşısında, silah üretimi

1. Antonio Negri'nin metni için bkz. s. 163. -y.n.

veya dev boyutlardaki enerji ve hammadde alışverişleri karşısında ne kadar cüzi kaldığının da bir kanıtıdır. Bana soracak olursanız, şu anda geçtiğimiz yüzyılın devrimci sekanslarından ziyade 19. yüzyıl ortasına yakınız; durumumuzda da postmodern bir taraf yok, aksine özü itibariyle tekerrür eden arkaik bir modernliğin parçası. Sadece Marx'ın değil Hegel'in de devamını getirecek bir işi pratikte yeniden yapmak gerekiyor ki, bizi bugün buraya toplayan da bu gereklilik. Yeni bir devrimci çizgi yaratmak, yeni bir devrimci klasisizm adını vereceğim şeyi tanımlamamızı gerektirir. Bütün postmodern anlayışlar aslında kapitalizmin yıkılan hegemonyasıyla entelektüel bir suç ortaklığından başka bir şey değildir.

İkinci nokta da bu.

Son olarak, kapitalizmin, komünist toplum örgütlenmesine giden yolu bir şekilde açacağı düşüncesini hiçbir surette paylaşmıyorum. Bir olayın yaratıcı gücüne, yeni bir öznel siyaset anlayışına ve emekçiler için yepyeni örgütlenme biçimlerinin bulunmasına bağlıdır bu son sorun. Bunların hiçbirisi olmasa geç kapitalizm krizden, savaşımlardan, gerici kimlik tutkularından ve bir tür liberal faşizmden başka bir şey üretmez kolay kolay. Buradan bakınca, içinde bulunduğumuz durum bana iyi görünmüyor ve doğrusu Antonio Negri'nin iyimser iddialarını çürütmeye sevk ediyor beni. Geçtiğimiz yüzyılın başında, Lenin iki ihtimal olduğunu açıklamıştı: Ya devrim savaşı hazırlayacaktı, ya da savaş devrimi. Bugün savaş dünyanın her yerinde fülen olmakla birlikte, devrimin esamisi okunmuyor. Lenin'in sonrasında değil öncesinde kalıyoruz, işte bunun için başlangıçtan başlamak gerekiyor – yaygın kanıların karşısı bir düşünce teorisinden, siyasal hakikatlerin arka planını konu alan bir teoriden, siyasal özneye dair bir teoriden. Siyasetçiler gibi dünyanın her gün değiştiğini, bu değişimlere ayak uydurmamız gerektiğini söylemenin bir anlamı yok. Ekonomiyle, iktidar paylaşımıyla, geniş kalabalıkların maddi ve entelektüel yoksulluklarıyla ilgili temel yasalar iki yüzyıldır hiç değişmedi. Bize düşen, piyasanın aldattıcı ajitasyonundan ayrı bir değişim başlatmaktır. Gerçek bir değişime önayak olunabilirse, bizler siyasal sürecin yeni failleri olarak bu değişimin yaratıcıları oluruz; doğrusu, bu işin daha çok başlarında'yız. Dolayısıyla benim programım Negri'ninkinden tamamen farklı ama, bu noktanın altını çizmek istiyorum, birbirinden bu ka-

dar farklı iki önerinin aynı anda "komünizm" kelimesine sahip çıktığını görmekten mutluluk duyuyorum.

Bu özel konuşmanın ardından Fransızcaya dönüyorum.

Belirleyici nokta şu: 19. yüzyılın sonunda komünizm fikri çok özel bir Tarih tahayyülüyle yakından ilişkiliydi. Bu tahayyül, devlet ve iktidara göbeğinden bağlıydı. *Devrim* bu tahayyülün anahtar sözcüğüdür. Nitekim mevcut iktidarın yıkılıp yerine başkasının geçirilmesine yönelik şiddet içeren bir kolektif çabanın adıdır devrim. Bu durumda komünizm fikri işçi örgütlerinin siyaseti ile bu negatif ve şiddete gebe iktidar ve devlet tahayyülünü birleştirir. O dönemde komünizm fikrinin bu biçimine gönül veren birey için öncelikle devrimci denebilir. Hatta Lenin'e bakılırsa, "profesyonel bir devrimci". Bundan doğan da "iktidarın zorla ele geçirilmesi" fikrine gırtlığa kadar batmış bir komünizm tahayyülüdür. Bu temel fiilin, devrimci fiilin ufkudur komünizm. Ayaklanmacı bir komünizmdir bu. 19. yüzyıldaki işçi ayaklanmalarının, özellikle de Paris Komünü'nün başarısızlığı, komünistlerin en radikallerini pragmatik bir tahayyüle itmiştir: İlk gereken, halk kalkışımı, zafere ulaşacak bir kalkışımıdır. Bunun için de komünist örgütlenmenin hiyerarşik, kayıtsız şartsız ve askeri bir disiplini olmalıdır. Partinin çelik gibi bir disiplini olması gerektiğini söyleyecektir Lenin. Dolayısıyla diyebiliriz ki 20. yüzyılın başında komünizm fikri, siyasal işçi örgütlenmesinde merkezi ve askeri bir pratik ile başlıca motifi zafer olan bir Tarih tahayyülünü birleştirir. Komünizm fikrinin önerdiği şeyin en önemli simgeleşmesi de, militanın devrimci eylemi ile tarihsel zafer olasılığı arasında bir bağ olduğu fikridir. Yani Tarih'in hem bir ânını hem de bir figürünü tanımlamaktadır zafer. Şöyle söyleyelim: 20. yüzyılda komünizm fikrinin "gerçeği" parti disiplini, "imgeseli" devrimin zaferi, "simgeleşmesi" ise bir işçinin parti yöneticisi ve dolayısıyla, zaferin kahramanlarından biri olmasıyla sonuçlanan harekettir. Ne kadar çok zafer olursa bu durum da o kadar güçlenir. Bütün zaferlerin öncüsü olan Rusya'daki Ekim 1917 devriminin dünya üzerinde uzun süre, olağanüstü yankıları olacaktır.

Bu komünizm fikrinin bayrağı altında kazanılan zaferlerden hiçbirinin emperyal veya kolonyal bir savaş durumu dışında gerçekleşmediğine de bu arada işaret etmek gerek. Yani aslında salt ayaklanmayla kazanılmış bir zafer yoktur. Ayaklanmalar genelde

başarısız olmuştur, özellikle de Almanya'da (madem şu anda Rosa Luxemburg Meydanı'ndayız, Spartakist ayaklanmanın bu yöneticisi ve kahramanını da hayırla yâd edelim), Baltık ülkelerinde veya Çin'de. Buna karşılık Rusya, Çin, Kore, Yugoslavya veya Arnavutluk'ta elde edilen başarılar mutlak olarak dünya savaşlarına bağlıdır. Vietnam'da kazanılan başarıysa iki kolonyal savaşa. Küba örneği ayaklanmayla elde edilen başarının neredeyse tek örneği olarak zikredilebilir belki, ama unutmayalım ki Küba'daki zaferin komünizm fikriyle uzaktan yakından ilgisi yoktur: Başarı kazanıldığında ne Castro ne de Guevera komünistti, ikisi de demokrat ayaklanmacıydı. Ayrıca güçlü komünist partilerin olduğu Batı Avrupa'da barışçıl, şiddet içermeyen yöntemlerle en küçük bir başarı kazanılmadı. Kısacası geçtiğimiz yüzyılda komünizm fikri savaşçı, askerci bir fikirdi ve kafayı, haklı olarak, zaferle bozmuştu.

Zaferden sonraki işler, yani parti-devletin kurulması, sosyalizmin inşası, hiç unutmayalım, askeri zafer fikriyle şekillendirilmiş savaşa yönelik aletlerle yapılmıştır. Bu yüzden de sosyalizmi kurmak için kullanılan yöntemler uzun bir süre için merkezîyetçi, şiddete gebe ve askeri yöntemler olmaya devam etmiştir. Barış zamanında merkezîyetçi ve askeri yöntemler demek, kelimelerden korkmayalım, terörist ve polisiye yöntemler demektir. Burada rasyonelliğini ve meşru gerekçelerini kavramamız gereken bir zincirleşme söz konusu, fakat inşa etme işine hiç uygun olmayan aletlerle girilen bu inşa esnasında, bana göre komünizm fikri yavaş yavaş ortadan kayboldu. Bana kalırsa reel sosyalist devletler zafere ulaşan devrim sürecinde komünisttiler, ama sonraları bu niteliklerini yitirdiler, çünkü hem polis hem terörist olan devlet siyaset ve Tarih'in ideal bir sentezine tek başına hayat veremezdi. Militanlar devlet memurlarına, aparatçıklara dönüştüler ve komünizm fikrinin yitip gidişine imza attılar. Mao'nun komünizm fikrini canlandırmak istemiş olduğu bilinir: Kültür devriminin bütün esprisi budur. Partinin memurlarına karşı kitle hareketinin, önce öğrenci ardından da işçi hareketinin, devrimci yöntemlerini kullanarak yapacaktı bunu. Kültür Devrimi'nin hem yüce hem de anlaşılmamış bir girişimidir bu. Çok anlamlı olan tarafıysa şu: Bu devrimin ayan beyan ifade ettiği hedeflerin hepsi klasik komünist hedeflerdi: zihin emeği ile kol emeği arasındaki bölünmenin sona erdirilmesi, fabrikalarda işçiler

ile mühendisler arasındaki karşıtlığın sonlandırılması, burjuva zihniyetinin kendisini yeniden kurmasına yarayan küçük toprak sahiplerine karşı mücadele, her yerde "devrimci komiteler" kurularak Parti'nin siyasal tekeline son verilmesi ve buna benzer bir sürü slogan. Dolayısıyla bu hareket, komünizm fikrinin sosyalist devlet bünyesinde, öznelik olarak canlandırılması girişimiydi. Genel ilkesi de Mao'nun şu meşhur sözüydü: "*Komünist hareket olmadan komünizm de olmaz.*" Dikkat buyurun: *Hareket olmadan* diyor, devlet veya parti değil. Ama ne oldu? Hareket büyük bir şiddet sarmalı içinde, bir anarşi içinde kaybolup gitti; öyle ki, tarihin cilvesi, düzenin bir kez daha askeri yöntemlerle kurulması icap etti. Önce devletin yeniden inşasına, ardından da Deng Xiaoping'in "otoriter kapitalizm" diyebileceğimiz şeyi getirmesine giden yol işte bu şekilde açıldı.

Kültür Devrimi başarısız olduktan sonra sosyalist devletler bir bir yıkılmaya başladı, dolayısıyla 19. yüzyılda ve 20. yüzyılın büyük kısmında var olduğu biçimiyle komünizm fikri de sonuna geldi. Gelgelelim bu fikir olmayınca kapitalist hegemonya da kaçınılmazdır. Öyleyse bu fikri, şu askeri zafer saplantısından arındırıp yeniden dolaşıma sokmak gerek. Olağanüstü zor ve çetrefilli görevimiz bu işte.

Komünizm fikrini yepyeni bir kılıfta dolaşıma sokma çabasının genel çerçevesinin burada tartışmaya açılabilircek dört önermeye dayandığını söyleyebiliriz:

1. Komünizm fikrinin *gerçeği* –fiilen– yerel siyasal deneyimlerden oluşur. Bu deneyimler proletarya kitlelerine bağlıdır doğrudan doğruya; ama ister demokratik olsun ister otoriter, devlet iktidarının mevcut mekanizmasına bütünüyle yabancıdırlar. Siyasal pratiği iktidar sevdasından kurtarmak muhakkak şart. Siyasal deneyimlerin tek amacı siyasal mekânlar, halk iktidarının veya hiç olmazsa düşünce, örgütlenme ya da eylem özerkliğinin az çok gelişmiş biçimlerinin hayata geçirildiği yeni mekânlar inşa etmektir. Gerçek için söylenecekler bunlar.

2. Komünizm fikri *bizatihi şiddetten uzak bir fikir* olarak kavranmalı ve ifade edilmelidir. Çünkü bu fikrin Tarih tasavvuru şu an için artık devlet iktidarını şart koşturmuyor. Komünizm fikrinin savaş göbeğinden bağlı olduğu zamandaki gibi yaygın bir yöntem de-

ğil şiddet artık. Şiddetin, siyasal diyalektiğin biçimlerinden biri olduğu, eleştiri veya yıkma değil yapma yeteneği, yani örgütlü siyasal mekânlar inşa etme yeteneği öncelikli olduğu sürece tek biçim olmaktan da uzak olacağı fikrine dönmemiz gerek. Yine de saldırıya uğradığı takdirde siyasal bir mekânı savunmak meşrudur. Karşı taraf savunma amaçlı şiddete mecbur bırakabilir. Ayaklanmacı komünizmde olduğu gibi şiddetin genel bir buyruk olduğu anlamına gelmez bu tabii ki.

3. Tarih'in hareketi imgesel olarak, doğrudan doğruya uluslararası olan proletarya veya halkın siyasal gücünün varoluşu olarak tasavvur edilmelidir. Burada Marx'ın muhakkak yeniden kurmamız gereken bir çıkış noktasını buluyoruz. 20. yüzyıldaki devrimlerin maruz kaldığı ulusal sınırlamalar, komünizm fikrinin en büyük zaaflarından biriydi. Sahte bir enternasyonalizm üretmişti. Sahte, çünkü belli ülkelerin ulusal hegemonyası gizliden gizliye kuyusunu kazmıştı onun. Bu zaafın yeni bir sürümünü çıkarmamak lazım. Düşünce ve eylemlerimizi içine yerleştirmemiz gereken çerçeve, şu basit ifadeyle anlatılabilir: "Tek dünya var." Çok basit ama hayata geçirilmesi olağanüstü güç bir ifade, hele ki şu bizim kale gibi korunan müreffeh ülkelerimizde. Tek dünya var ve o dünyanın oluşu/dönüşümü de komünizm fikrine düşüyor, ya da komünizm fikrinin içinde.

4. Mekân inşa eden siyasal deneyimler, yerel gerçek ve bu kapsayıcı, doğrudan doğruya enternasyonalist tarihsel imgeselin, bunların hepsinin sentezi sınır tanımayan bir eylemciliğe gönül vermiş bir siyasal özne tanımlar. Hintli dostumuz Saroj Giri dün bize ülkelerinde hakiki bir devrimci öznenin varoluşunu anlattı. Slavoj Žižek de bu anlatıyla burada, yani gelişmiş Batılı ülkelerde neler yapabileceğimizi sordu ona. Komünizm fikri bu haldeyken bu meşru soruyu sormakta haklı Slavoj. Ama bizim amacımız da bu sorunun anlamsızlaşması değil mi? Hindistan veya dünyanın herhangi bir yerindeki durumu, farklı yapısal yasalara tabi bir "başka yer" olarak değil, kendi durumumuzun bir parçası olarak tasavvur etmemiz gerekiyor. Tabii bunu söylemek yapmaktan binlerce kez daha kolay, çünkü önümüzü kesmek için ulusal veya coğrafi sınırlamalar, refah, yaşam biçimi, siyasal sistem, vb.'den kaynaklı sınırlamalar temcit pılavı gibi ısıtılıp ısıtılıp konuyor ortaya. Belirli bir mekânda yeni

bir siyasal öznenin belirivermesinin bizim işimiz olduğunu, bunun içinde yaşadığımız dünyada olan veya olacak bir iş olduğunu özlü bir şekilde hakikaten ve öznel olarak kavramak – işte bu öznel bir metamorfozdur. Bu öznel metamorfoz yayılmaz, örgütlenmez ve pekiştirilmezse bir arpa boyu yol gidemeyiz. Çünkü mevcut siyasal mekânları ayakta tutmanın yanı sıra, bütün bunları bizim işimiz bil-memiz de gerekiyor. Yoksa hakikaten bu dünyanın tek dünya olduğunu düşündüğümüz söylenemez.

Diyebilirim ki enternasyonalizm buyruğu bugün temel buyruk olmuştur ve bu konuda, bildiğiniz gibi, kapitalizmin epey bir geri-sindeyiz. Sürekli dem vurulan kapitalist küreselleşmeye ancak radi-kal, yani öznel bir enternasyonalizmle cevap verilebilir. Sadece fark-lı durumları önemseyen bir mekanizmanın kurulması yetmez, öz-gürleşmiş bir siyasal mekân inşa eden her yeni siyasetin bizi yakın-dan ilgilendirdiğine de samimiyetle inanmak gerek.

Bütün bunların örgütlendiğinde nasıl bir biçim alacağını bilmi-yorum. Ama biliyorum ki artık ulusal temsilci heyetlerinden oluş-mayan, ulusal çıkarlara (isterse "sosyalizmin yeni vatani"nın çıkar-ları olsun) tabi kılınmamış (çünkü "Proleterlerin vatani yoktur" düs-turunu yeniden kabul eder ve hayata geçirirsek "sosyalizmin vata-nı" gibi bir ifadenin hiçbir anlamı kalmaz) bir siyasal enternasyonal olacak. Bu enternasyonal de komünizm fikrinin paylaşım ve hare-keti ile bu fikrin ışık tuttuğu siyasal süreçler arasındaki kalıcı doğ-rudan bağı kuracak; siyasal mekânların enternasyonali olacaktır.

Bir başka deyişle, öznel anlamda küresel militanlar olmanın ve bu kararlılığı yerel eylemimize ve küresel düşüncemize her an yeni baştan bağlamanın zamanı geldi. Bugün komünizm ya enternasyo-nalist olur, ya da, sanırım bunu söyleyebiliriz, komünizm diye bir şey olmaz. Komünizm fikri için mutlak anlamda zorunlu reformun sonucu budur: Söz konusu fikri mevcut ulusal iktidarlarla kurduğu suç ortaklığından söküp koparmak şart. O halde Enternasyonal'de küçük bir değişiklik yapmayı öneriyorum: "*Bizi hiçe sayanlar bil-sin / Bundan sonra her şey biziz*" yerine, artık "*Bizi hiçe sayanlar bilsin / Bundan sonra her yerdeyiz,*" diyelim. Teşekkürler.



Glyn Daly

Komünizmin Avatarları

ŽIŽEK, KAPİTALİZMİN KRİZLERİNİN kıyamet gibi boyutlara ulaşmaya başladığı düşüncesindedir. Sömürgeleştirme, dünya piyasaları üzerinde tahakküm kurma, dışarıdan ekonomik şiddet temin etme, yoksulluğu ihraç etme vb. "eski" kapitalist çözümler, giderek etkilerini kaybetmektedir. Kapitalizmin aşırılıklarının aşırılıkları giderek artan bir sıklıkla karşımıza çıkıyor. Özellikle ekonomik terörün semptomlarından biri olan uluslararası terörün artması konusunda durum tam da böyle. Karşı karşıya bulunduğumuz şey, risk toplumu tezinin iddia ettiği şekilde basit bir düşününsellik meselesi de değil. Daha ziyade, bu durum bizatihi kapitalist düşününselliğin mantığını sıygaya çekiyor, yani kapitalizmin paradigmatik bir şekilde kendi sorunlarını ele alma ve bunlarla meşgul olma biçimlerini odak noktasına yerleştiriyor. Mevcut konjonktür, kapitalizmin dürtü-dinamikleri (veya Hegelci tini) ile çok daha doğrudan bir temasa neden olma eğilimindedir. Bu eğilimin en belirgin halleri, günümüz siyasetinin küresel ekonomiyle temasa geçme biçimlerinde ortaya çıkar. Kapitalizmin küresel kapsamının genişliği ve bunun beraberinde getirdiği krizler (yani "toksik borcu" görülmemiş boyutlara çıkan aşırı kredi üretimi), piyasaların ayakta kalmak için siyasal müdahalelere duyduğu ihtiyacın giderek arttığı anlamına geliyor. Ekonominin doğrudan doğruya siyasetin güdümüne sokulabileceği ve sokulması gerektiği yönündeki düzenlemeci düşüncelere mukabil, bugün tanıklık ettiğimiz şey bunun tam tersi, yani siyasetin küresel ekonominin sürdürülebilirliğini sağlamaya indirgenmesidir. Anta-

gonizmaların çeşitliliğine ve bütün o direniş mevzilerine rağmen bugün giderek üzerimize çullanan, yönetimi şeylerin (piyasa mekanizmalarının) yönetimiyle sınırlayan o Saint-Simoncu kâbustur.

Bu koşullar altında, siyasal bir müdahale ne anlama gelir? Hangi tür bir radikal siyaset (yani bugünün siyasal müdahalelerinin ötesine geçen siyasal müdahaleler) imkân dahilindedir? Postmodern ve postmarksist kuramlar bu tür sorulara, hegemonya ve kökten yıkma temalarını yeniden vurgulayarak yanıt verme eğiliminde olmuştur. Buna göre özgürleşmenin yolu, zorunsuzluğun varoluşsal doğasını kabul etmekten ve sonsuz demokratik talep ve ifade oyunlarına önem vermekten geçer esasen. Siyasal olanın mantığının, her türlü siyasal yapının ötesinde olduğu düşünülür. Siyaset ile siyasal olan arasında yapılan ve en çok Lefort'un eserlerine¹ dayandırılan bu ayrım, günümüzün düşünce dünyasında giderek merkezi bir konuma yerleşmektedir. Toplumsal bütünün belirli bir katmanı (idari yapı, karar alma alanı, yönetim, seçimler, vb.) biçiminde düşünülmesi gereken siyaset terimi ile, daha radikal olan "siyasal" arasında bir ayrım yapılmalıdır, der Lefort. Siyasal olan, doğrudan doğruya toplumsal bütünü oluşturan ilkelerin sorgulandığı o kırılma ve meydan okuma uğraklarını tarif eder; sınırları çizili bir katman değil, daha ziyade bütüncülüğün sarsıldığı, çökertildiği ve karar verilemez ya da tarihsel kılındığı her tür insan hamlesinde (potansiyel halde dahi olsa) bulunan bir boyuttur.

Peki aralarında bu kadar belirgin bir ayrım var mıdır gerçekten? Örneğin Badiou, siyasal tabir edilen şeyi evrenselleştirmenin ya da nihai olarak felsefi çözümüne ulaştırmanın mümkün olmadığını; siyasal olanın, daima *bir* siyaset tarafından sınırlandırıldığını ikna edici bir biçimde savunur.² Dahası, Lefort'un siyaseti özü itibarıyla biçimsel-uzamsal bir alan olarak tarifinin biraz fazla basite kaçtığı iddia edilebilir. Hegel'e de malum olduğu üzere, devlet tek başına var olmaz; tam tersine, kendini (yeniden) üretmek üzere temas kurma çabasında olduğu bünyevi bir Ötekilik ve negatiflekle bir arada

1. Örneğin bkz. Claude Lefort, *Democracy and Political Theory*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989.

2. Alain Badiou, *Metapolitics*, Londra: Verso, 2006, s. 16-25.

bulunur daima. Siyaset bu anlamda kendi başarısızlıklarını kabul edip kendi yıkma biçimlerini fark etme ve dolayım-lama çabasıdır. Sonuç olarak Lefort'un siyaset ile siyasal olan arasında yaptığı ayırım bulanıklaşır. Burada, daha ziyade tarihsel siyaset tarzı tabir edebileceğimiz daha geniş bir biçimlenim bağlamında, iki uğrağın iç içe geçişi söz konusudur.

Bu bağlamda, yıkmanın mantığı da esasen muğlaktır. İlk bakışta bir toplumsal bütünlüğe itiraz ya da meydan okuma gibi görünen şeyler, o bütünlüğe kapılıp kalabilir ve o bütünlüğün takviyesi ve sabitlenmesine hizmet etmeye başlayabilir. Bir protesto ve vicdan menfezi olarak demokratik yıkım, siyasal temas kurma kurallarını, başka bir deyişle siyasetin gramerini üstü kapalı biçimde aynen kabul edip meşrulaştırabilir. Siyaset boyutuna ulaşmak için sorulması gereken soru, mevcut yıkma mantığını yıkmaya muktedir daha radikal yıkma biçimlerinin geliştirilip geliştirilemeyeceğidir.

Totaliter Demokrasi

Günümüzde sıklıkla demokrasinin benzersiz bir tarihsel biçimlenim içerdiği söylenir; bu biçimlenim, kendi zorunsuzluğunu tefekkür edebilmekte, böylelikle de siyasal boyutuna gerçekten materyalist bir itibar kazandırmaktadır. Bu demokrasi, yeni bir bağlanma biçimi vaadini haizdir: Burada siyasal özneler hegemonyayı temel bir varoluşsal durum kabul eder, tarihsel bakımdan sınırlılıklarının ve müdahalelerinin gelip geçiciliğiyle kısmiliğinin farkında olduklarını gösterirler. Bu şekilde, hegemonya ve siyasal olan, günümüz demokrasisinin mantığı bağlamında tam tekâmülüne ulaşan kategoriler olarak sunulur.

Fakat Žižek'e göre bunun tam tersi geçerlidir; yani hegemonik siyaset biçiminin yükselişi, siyasal olanın materyalist kuvvetinin giderek yerinden edilip ehlileştirildiği bir süreçtir. Bu düşüncede Hegel çok önemli bir referans olarak yer alır. Postmodern ve postmarksist düşüncede genellikle zorunluluk ile zorunsuzluk arasında bir ayırım yapılır ve hegemonya ile siyasal olan, ikinciyle ilişkilendirilir. Žižek'in de işaret ettiği üzere, Hegelci bir bakış açısından bu ayırım hayli abartılı görünür.³ Hegel'e göre mesele, zorunluluğun

nasıl zorunsuzluğun tam içinden geriye etkimeli bir biçimde geliştiğini; ya da tersinden bakacak olursak, zorunsuzluğun nasıl daima sınırları belli veya "sistematik bir zorunsuzluk"⁴ biçiminde tecrübe edildiğini görebilme meselesidir. Başka bir deyişle, tinin spekülâtif boyutunun izahı; yani tecrübe edilen varoluş karşısında rasyonel bir tutarlılık gerçekleştirebilmeye yönelik, sürekli gelişen tarihsel çabaların izahı ihmal edilmektedir. Tin, dünyayla olan bağlantımızın doğaüstü ve zorunsuz karakterini vurgular; kendi dışında bir şeye atıfta bulunmaz; tamamıyla kendi kendini koyutlar niteliktedir ve yegâne amacı da kendi bilincini nesnel olarak üretmek, kuvveden fiile çıkarmak, yani dünyayla bağlantımızın karakterini ve esaslarını ifşa edip şöyleştirmektir.

Demokrasinin (hatta radikal demokrasinin bile) bizatihi "siyasal olanı" özgürleştirivereceği düşünülemez. Demokrasi daha ziyade tarihsel bir siyasal tininin ortaya çıkışını sağlar. Luhmann'ın terimleriyle ifade edecek olursak, siyasal olan, sistemik bütünün "zorunlulukçu", kendi kendini yaratan gelişiminin bir parçası haline gelir.⁵ Liberal-kapitalist-demokratik tahayyül ve bu tahayyülün bir dünya düzenini gerçekleştirme çabaları bunun örneğidir. Hâkim paradigmanın spekülâtif bir biçimde bünyevi Ötekisi ile bağlantı kuruluşunu ve bünyesindeki uyumsuzluklar ile karşı-kuvvetleri hesaba katma çabasını ortaya koyar. Böylelikle, terörizmin medeniyetler çatışması gibi "zorunsuz" antagonizmaları, küresel sistemin kaçınılmaz gelişiminin süregelen doğum sancıları biçiminde sunulur. George Bush'un, özgürlük ve demokrasinin "Tanrı'nın insanlığa armağanı" olduğu –bunları dağıtmak da Tanrı'ya şahadet eden Amerika'ya düşecek-

3. Örneğin bkz. Slavoj Žižek, *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology*, Londra: Verso, 1999, s. 98-103; Türkçesi, *Gıdıklanan Özne: Politik Ontolojinin Yok Merkezi*, çev. Ş. Can, Ankara: Epos, 2005; "Da Capo senza Fine", *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left* içinde, J. Butler ve diğ. (haz.), Londra: Verso, 2000, s. 227; Türkçesi: *Olumsuzallık, Hegemonya, Evrensellik: Solda Güncel Diyaloglar*, çev. A. Fethi, İstanbul: Hil Yayınları, 2009; *The Parallax View*, Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 2006, s. 75-76; Türkçesi: *Paralaks*, çev. S. Gürses, İstanbul: Encore, 2008.

4. Bkz. John Burbidge, *Hegel's Systematic Contingency*, Londra: Palgrave MacMillan, 2007.

5. Niklas Luhmann, *Social Systems*, Palo Alto: Stanford University Press, 1995.

tir şüphesiz- yönündeki görüşü tam da bu zorunluluğu yansıtır.

İşte tam bu bağlamda, bütünlük nosyonunu yeniden gündeme getirmemiz gerek. Hegelci perspektiften bakıldığında bütünlük, düpedüz bir kapanmadan ziyade, Ötekilik ile temas kurmanın belirli bir tarzına yol açan, karakteristik bir hareket-süreç biçimi işlevi üstlenir. Bütünlükler, tam da yıkılmaları doğal hale geldiği ve barındırdıkları tutarsızlıkların ele alınma ve çözülme yolları üzerinde örtük mutabakatlar olduğu zamanlarda (geriye etkimeli bir biçimde) ortaya çıkarlar. Bir bütünlük, gücünü, unsurlarının pozitif bir biçimde ifade edilmesinden değil, kendi başarısızlıklarını dizginleyip yönlendirme becerisinden alır. Bu şekilde yıkmaya bütünlük dinamiğinin içine çekilir ve o bütünlüğün "zorunluluk" ekonomisinin (inkâr edilen) bir tekniği olarak işlemeye başlar. Hegel'i izleyecek olursak, zorunluluk meselesi, zorunluluğun var *olup olmadığıyla* değil, nasıl somutlaştığı, somut olarak nasıl üretildiğiyle ilgilidir. Fakat Hegel'in düşüncesinin bu noktada belirli bir sınıra ulaştığı söylenebilir. Başka bir deyişle burada gözardı edilen şey, ekonomiyi mevcut haliyle sürdürme amaçlı bir kapanmadan kaçınma ekonomisi, yani zorunluluk (dünya tını) üretiminin bir amaca yönelik bir araç olmaktan çıkıp başlı başına bir amaca dönüşme biçimidir. Bu ekonominin psikanalizdeki adı elbette dürtüdür; dürtüdeki içgüdüsel enerjiler, varlık düzenindeki merkezi bir boşluktan kaynaklanır ve bu boşlukta deveran eder. Bu deveranın (yan) ürünü, tarifi zor, sürekli yenden çevrilen *jouissance*'tır. Dürtüde, nesne olarak boşluktan (*objet a*) keyif alınır. Başka bir deyişle, dürtünün nesnesi, yani (birtakım tutkulu isteklerin gerçekleştirilmesi vb. zorunsuz hedeflerin ötesindeki) hakiki *amacı* kendisini devam ettirmektir. Dürtü-*jouissance*'ın aşkın (Reel) niteliği, onu her türlü sonluluktan azade kılar; insanların özyıkıma dek varan (hatta özyıkımı da içeren) karşı-akılcı eylemde bulunma kapasitesinin temelinde de bu nitelik yatar: Her dürtüde yeni bir başlangıç vaadi gizlidir.

Burada arzunun nesnesi ile nesne-nedeni arasında önemli bir ayırım yapılır. Bu ayrımı, günümüzün hayır hasenata dayalı küresel etik yaklaşımı örneğiyle betimleyebiliriz. Bu örnekte arzu nesnesi esasen çilelerin hafifletildiği ve bireysel fırsatların maksimuma çıkarıldığı liberal Toplum modelidir (örneğin, Rorty'nin "liberal ütopya"sı⁶). Ne var ki, arzunun nesne-nedeni, organikçi bir medeniyet

kavrayışı; küresel topluma paradigmatik, libidinal açıdan yüklü biçimini verecek, yüce, erişilmez, Batılı bir "biz" hissiyatı düzeyinde işler daha çok. Bu fantazmatik ekonomi, bakış düzeyinde dikilir. Örneğin, hayır hasenat çoğunlukla bir "edinme" (bir çocuğu, yetimi evlat edinme, bir yaşlıyı dedesi veya ninesi kabul etme, vs.) şeması üzerine kuruludur. Yapılan bağışlar karşılığında, yardımdan yararlanan kişilerden düzenli geri dönüşler –ilerleme raporları, fotoğraflar, mektuplar vs.– alınır. Aslında burada Öteki'nin "bizi" (bağışçıları) yüce hayırseverler olarak algılayışının şeyleşmesi söz konusudur. Öteki'nin bakışını böyle, yani kendi bakışımızı bize döndürecek şekilde kurguladığımızda dikiş dikilmiş olur. Bir hayır kuruluşunun (World Vision) internet sitesindeki sözlerle ifade edecek olursak, "vereceğiniz desteğin yarattığı farkı, himaye ettiğiniz çocuğun gözlerinden, düzenli olarak göndereceği mektup ve fotoğraflardan okur ve hissedersiniz." Burada dikişi diken şey, Öteki'nin fantazisi hakkındaki fantazinin kendisidir. O özel şeyimiz (a), yani Öteki'nin bakışma yansıttığımız o ekstra faktör, tam olarak burada bulunur ve belirginleşir.

Tekrar etmek gerekirse, (dahili) nesnellik ile (harici) Ötekilik arasında alelade bir ayırım yoktur. Biraz daha uzaktan baktığımızda, bu ayırımı katetmeye ve ayırımın her iki kanadını da bünyesi dahilindeki boyutlar olarak ifade etmeye çalışan spekülâtif bir bütünlük görürüz adeta. Psikanalizin bu noktadaki çok önemli bir katkısı, dikiş mekanizması yoluyla bu bütünlüğe (geriye etkimeli bir biçimde) "temeller" kazandırıldığını göstermesi olmuştur. Bu düşünüm-sel fantazinin kurguladığı Öteki "biz"i *jouissance*'ın sahici taşıyıcıları olarak görmektedir ve bu nedenle *jouissance*'ımıza sahip olmaya, onu kösteklemeye, yok etmeye ve/veya onun bir parçası olmaya güdülenmiştir.

6. Richard Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989; Türkçesi: *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, çev. M. Küçük ve A. Türker, İstanbul: Ayrıntı, 1995.

Demokrasi ve İdeoloji

Geleneksel liberalizm, uğruna sömürgeleştirme gibi aşırı ve oldukça otoriter önlemlere başvurmayı göze aldığı rasyonalist bir serbest piyasa ortodoksisine iman etmiştir. Oysa bugünün postmodern liberal demokrasisinde, farklılık ve Ötekiliğin tanınmasına çok daha güçlü bir vurgu yapılır. Bu bakımdan, Adam Smith Institute, Cato Institute gibi neoliberal örgütler, adil ticaret, borç silme, "eko-radikalizm" vb. girişimleri serbest piyasanın olağan işleyişini bozmakla itham ettiğinde, aslında hedefi ıskalamış olur. Esas mesele, bu girişimlerin nasıl serbest piyasanın *eklentisi* olarak iş görecektir şekilde geliştiğini anlayabilmektir. "Doğal kapitalizm" teriminin ve postmodern-ilerici bir liberalizm modelinin mucidi olan Paul Hawken'ın dediği gibi:

Şu işe bakın ki asıl kapitalistler Earth First!, Rainforest Action Network ve Greenpeace gibi örgütler artık. Sera gazları, kimyasal kirlilik, balık yatakları, yaban hayat koridorları ve doğal yaşlı ormanların tükenişi gibi konuları gündeme getirerek, iş hayatının gelecekte sürdürülebilirliği adına bütün ticaret odalarının toplamından da büyük bir iş görüyorlar.⁷

Hawken en son kitabı *Blessed Unrest*'te (Kutsal Kargaşa)⁸ bu görüşünü daha da ayrıntılandırır. Kitabın merkezi argümanı şudur: Modernite ve kapitalizmin aşırılıklarına tepki olarak bir hareket kendiliğinden ortaya çıkmış, gelişimini sürdürmektedir ve bu hareket çağımıza damgasını vurmuştur. Bu hareket ne merkeziyetçi, ne de hiyerarşiktir; köksaplı ve gayriresmi olup üç ana tema etrafında dolanır: çevre, insan hakları ve toplumsal adalet. Bunlara ek olarak, hareket "ideolojik değildir", "son derece pragmatiktir" ve esasen "insanlığın kendini kurtarma görevini üstlenen kısmından"⁹ oluşur. Tabii bu önermeleri şu soruyu sorarak yanıtlamak da mümkün: Hangi ideoloji kendisini şu veya bu şekilde insanlığı kurtarmaya memur görmez ki?

7. Paul Hawken, "Natural Capitalism", *Mother Jones*, Mart-Nisan 1997, s. 15.

8. P. Hawken, *Blessed Unrest: How the Largest Movement in the World Came into Being and Why No One Saw It Coming*, New York: Viking, 2007.

9. A.g.y., s. 18 ve 141.

Yine de Hawken'a göre bu hareket ütöpik bir tahayyüle sahip olmaması ve "kapitalizmi, küreselleşmeyi ya da köktendinciliği çürütmeye çalışmaması" ile diğerlerinden ayrılır. Bunlarla uğraşmak yerine, hareket, "ormanlarda, favelalarda ve çiftliklerde keşfettiklerini idrak etmeye çalışır" ve nihayetinde "insanlığın bağımsızlık sisteminin siyasal kokuşmuşluk, ekonomik illet ve ekolojik bozulma gibi toksinlere verdiği yanıtı"¹⁰ temsil eder. Hareketin direnci-tehlikesi ilkelerden ziyade uygulamalara yöneliktir:

Sivil toplum stereotipinde, şirketlere direnen gruplar vardır; önceki bölümlerde gösterdiğimiz gibi, doğrudur bu. Fakat şu da doğrudur: Kâr amacı gütmeyen gruplar, şirketlerin daha iyi biçimlerde gelişmesine yardım etmek üzere onlarla verimli ilişkiler kurabilmiştir.¹¹

Burada dönüştürücü bir söylem iş başındadır. Büyük Öteki'nin bir aktörü sıfatıyla bu "isimsiz hareket", hem insanlığın bekçisi olarak eylemlerde bulunur, hem de –sosyoekonomik sistem ile ekolojik sistem arasında uyumlu bir uzlaşmaya varabilmek için– uzmanlığını uygun şekilde temin ve tatbik etmemiz gereken kadim ve pratik bir hikmet/uygulama becerisi kaynağı rolü oynar. Başka bir deyişle bu hareket, hâkim paradigma namına hareket eder ve onu eleştirerek tahkim etmeye uğraşır. Liberal-kapitalist bütünlüğün Hegelci biçimine işte tam burada ve bu şekilde, yani bütünlüğün negatifliğine ve onu yıkan şeylere temas etmesi aracılığıyla ulaşılır. Bir bütünlük, tehdit veya negatiflik olarak mimleyip dışarıda bıraktıklarına atıfla tanımlanmaz; daha ziyade, bu ayrımı kendi bünyesinde simgeleştirerek ve idrak ederek kendini tanımlar; kendi başarısızlıklarını kabul ederek ve dönüşümü için belirli bir gramer ortaya koyarak başarıya ulaşır. Başka bir deyişle, bir bütünlük en güçlü haline, kendisini yıkmamanın şartlarını çepeçevre kuşattığında ulaşır. Mümkün ve gerekli olanı tanımlayan anonim bir ufuk haline gelir.

Hawken ve eko-kapitalistlerin farkında olduğu, Hardt ve Negri'ninse gözardı ettiği önemli bir konu, Earth First, Greenpeace vb. somut mücadelelerin, kapitalizmin bir bütünlük olarak yeniden üretiminde sahiden de ne kadar pay sahibi olabildiğidir. Bu mücadeleler bu bütünlüğe dinamik bir nitelik kazandırabilir. Negri, tikel mücadeleler

10. P. Hawken, *a.g.y.*, s. 141-2.

11. *A.g.y.*, s. 181.

ile olay arasında yanlış bir ayrım resmeder. Aslında daha radikal, olayı bir hareket adına –yani sosyoekonomik yapılara daha keskin bir müdahale için– tikel mücadeleleri savunmak gayet mümkündür. Sismik bir hareketin meydana gelmesi için, önce bir dizi ufak tefek zemin hareketi gerçekleşmelidir. Fakat hedeflerimizin bilincinde olmamız ve tercihlerimizi netleştirmemiz gerekir. Geri dönüşüm, bisiklet kullanımı vb. anlamında yeşil olmak ayrı şeydir, antikapitalist ekolojik mücadeleyi geliştirmek ayrı. Bu tür seçimler yapmak gibi etik ve siyasal bir ödevimiz var.

Dolayısıyla, paradoksal bir biçimde, mesele bir kapanma (post-marksist görüş) meselesi değil; ideolojinin belirli bir *kapanmamayı* nasıl sürdürdüğü, kapanma denen Şeyle arasında hayati bir mesafe bırakmayı nasıl becerdiği,¹² kendisine kapanmamayı nasıl nakşettiği meselesidir. İdeoloji bu boşluğu kritik bir gerilimde tutar ve bir tür libidinal gerçekleştirilemezlik hükmünden kaynaklanır – kendi hizmetinde olan dürtü gibi. Dolayısıyla söz konusu olan, Glynos'un öne sürdüğü gibi "ideolojinin sıkıca kavraması"¹³ değil, daha çok *kavrayışın ideolojikleştirilmesidir*. İdeolojik özne, çok yaklaşılamayan veya yaklaşılmaması gereken bir şey tarafından kavranmaktan sapkın bir tatmin elde eder. Bu durumun libidinal tılsımının korunabilmesi için, saraylı evli kadın ile sevgilisinin aşkında olduğu gibi, şeyleşmemesi ve elle tutulamayacak bir mesafede kalması gerekir. Günümüzün Yeni Dünya Düzeni (YDD) nosyonu böyle işler, yani getirisi doğrudan temas kurmama koşuluna bağlı bir fantazi Şeyi işlevi görür. YDD, gerçek dönüşümlerin (iktidar paylaşımı, yoksulluğun ortadan kaldırılması, anlamlı bir eşitlik ve özgürlüğün tesisi vs.) sancısından kaçınmak için, gerçekleştirilmemesi gereken bir şeydir: "Kuşkusuz nihai (imkânsız) hedefimiz bunun kurulmasıdır; fakat şu anda gerçeklerle uğraşmak zorundayız..."

İdeoloji böyle kontrollü bir kapanmama aracılığıyla kendisini yeniden üretir. Dolayısıyla söylemdışı kapanma olarak ideoloji ile açıklık/zorunsuzluk uğrağı olarak siyasal arasındaki ayrım öyle net, açık filan değildir. İdeoloji kendi kapanmamasını üretip çağırır. Si-

12. Ayrıca bkz. Glyn Daly, "Ideology and its Paradoxes: Dimensions of Fantasy and Enjoyment", *Journal of Political Ideologies*, c. 4, No. 2, 1999, s. 219-38.

13. Jason Glynos, "The Grip of Ideology: A Lacanian Approach to the Theory of Ideology", *Journal of Political Ideologies*, c. 6, No. 2, 2001, s. 191-214.

yasal olanın mantığı ise, hem kendisini oluşturan koşullardan azade değildir, hem de bilfiil kapanmaya neden olacak şekilde işleyebilir. Günümüzün demokrasi söyleminin arızalarından biri de budur. Yani "boş yer"e, zorunsuzluğa ve siyasal olanı yeniden canlandırmaya yapılan vurgunun, bu söylemin en sinsi ideolojik boyutu haline gelebileceği gözardı edilmektedir. İsterse saniyesinde sigarayı bırakabileceğiyle böbürlenlen bir tiryaki misali, demokratik ideoloji, (küresel ekonomik faaliyetler de dahil) her şeyi bilinçli siyasal kontrolü altına alabileceği fantazisini ve *gerçekten* istersek değişebileceğimiz fantazisini yeniden üreten bir ideolojidir.

Burada, demokratik söylemin bize en son düzeyde bir dönüştürücü fantazi verdiğini söyleyebiliriz. Buna göre, marjinalleştirme-nin olduğu her yerde seferberlik imkânı da vardır (uygun kaynaklardan, uzmanlıktan yararlanma vs.). Koyulaşan uzlaşmazlıklara ve toplumsal hareketlerin sayısındaki artışa harcıalem atıflarda bulunulur ve direniş, demokrasinin ve onun sonsuz uyarlanabilirlik potansiyelinin sınırları içine tekabül eden bir şey addedilir. Demokrasinin başarısızlıkları, başarısının göstergesi kabul edilir ve eksik, karar verilemezlik vb. temalar, bir tür sistemsiz sistematiklik olarak demokrasinin o efsanevi cazibesinin bir parçası haline gelir. Bu söylem, tam da kendi kendini konumlandırarak, kendisinden beslenir. Bel bağlanacak bir alternatif de olmadığına göre (Churchill'in deyişiyle "diğerlerinin tümü daha kötüdür"), demokrasi ve insanlığın tek bir mukadderat oluşturduğu düşünülür – adeta doğal bir durumun unsurları gibi. Böylece demokratik açıklık kültürü üzerinden, bütün totalitarizm türlerinden daha nüfuz edici bir kapanma türüne ulaşılmış olur.

Bu açıdan bakıldığında, Laclau ve Mouffe'un radikal demokrasi anlayışı da göze sorunlu gelecektir. Radikal demokrasi benzersiz bir ilerleme gibi sunulur, çünkü imkânsızlık boyutunu merkezi, kurucu bir mertebeye çıkarmaktadır. Burada imkânsızlık, kendisine kıyasla tüm siyasal-hegemonik müdahalelerin ancak yaklaşık, koşullu, yarım vb. kalacağı bir tür düzenleyici ilke işlevi görür. Siyasal eylem daha meydana bile gelmeden, doğrudan doğruya radikal demokrasinin sınırlılık *ethosu* tarafından kısıtlanır ve sınırlandırılır. Fakat radikal demokrasi imkânsızlığın en imkânsız yönünü, yani imkânsızlığını, imkânsızlığı kodlamanın imkânsızlığını gözardı eder.

İmkânsızlık, düzenleyici bir ilke olarak veya başka herhangi bir biçimde çembere alınabilecek, içi doldurulabilecek bir şey değildir. İmkânsızlık fikrine daha ziyade bir tür Kantçı yüce (ele geçirmenin ve ehlileştirmenin ötesinde bir şey) muamelesi yapmamız gerekir. Özgürlüğün o dehşet verici gücü, içinden geçildiğinde önceki varlık tarzından kökten kopulan bu yüce imkânsızlıktan ileri gelir. İmkânsızlığın gerçek kabulü, kayda değer siyasal eylemlere karşı ironik bir mesafe almakla değil, tam tersi ile olur. (Söz konusu tavır, radikal demokrasiyi tarihin sonu ideallerinin yakınına taşır.) Gerçek imkânsızlığın kabulü, eyleme girişmekten, hiçbir şeyin garanti edilemeyeceği bilinciyle insanın kendi benliğini ve bu benliği ayakta tutan gerçeklik biçimlenimini kaybetmeyi göze almasından geçer.

Peki Sınıfın Bununla Ne İlgisi Var?

Radikal demokrasinin önemli sorunlarından biri, bugünün sempptomları, yani bugün aynayı kozmopolit kapitalizmin suratına tutma konumunda olanlar hakkında sistemli bir izahat sunamamasıdır. Radikal demokrasi, demokratik tahayyül koşulları dahilinde bütün mağdur gruplar arasında denkliklerin kurulmasını savunurken, daha temel ve asli dışlanma biçimlerinden ayrı düşerek bitip tükenmez toplumsal-siyasal ağ döngülerine dolanıp kalma eğilimi arz eder. Bu şekilde, siyasal öznellik hiperaktifliğe eğilimli hale gelir: Daima kendi pozisyonlarının cazibesine kapılır, devamlı kendini rafine eder vs. fakat *eylemekten* âcizdir. Dolayısıyla, radikal demokrasi için, bozularak boş usulcülüğe dönüşme gibi bir tehlike söz konusudur: her türlü siyasal bağlılığın geçicilik ilkesine uyup uymadığını kontrol etme, tekrar tekrar evrenselin boş yerini vurgulama, bir demokratik mücadeleyi diğerine yeğ tutma yasağını daima pekiştirme vb. Ayrıca, birtakım siyasal mücadeleleri diğerlerine yeğ tutmaya ve –demokrasi kültürünün genel hatlarıyla serpilip gelişmesi, iktidarın çokluğa paylaştırılması vb.den öte– somut hedefler belirlemeye bir türlü dilinin varmaması nedeniyle, bu bakış açısının mesafeli kaldığı ve bir tür "güzel ruh"tan ibaret görüldüğü savunulabilir. Radikal demokrasinin denklik zincirlerini ifade etme süreci başlı başına bir amaca, gerçek (veya Gerçek) siyasal momentumu çok az olan bir

zincirleme sürece dönüşebilir. Şair Samuel Taylor Coleridge'in o meşhur Hamlet tarifi olduğu gibi, radikal demokraside de sürekli bir şeyler yapmaya karar verme, fakat karar vermekten başka hiçbir şey yapmama sorunu söz konusudur.

Buna karşılık, mevcut demokrasi dünyanın her yerinde doyum noktasına yaklaşmaktadır. Hissizlik ve oy vermeme düzeylerinin artışı sonucu gerçek riskler söz konusudur: Seçimler danışıklı dövüşten ibaret kalabilir ve daha da önemlisi, demokrasinin efsanevi geçerliliği çözülmeye başlayabilir. Dünyanın dört bir yanındaki demokrasilerde gündeme gelen –oy verme mecburiyeti de dahil– çeşitli otoriter eğilimleri bu çerçevede anlamlandırmalıyız. Bu mecburiyet bir yandan popülist aşırılıkları, *demos* (seçmenler) ile halk arasındaki ayrımı ortadan kaldırarak dengeleme çabasının bir ürünü olarak görülebilir (bilhassa oy verme zorunluluğunun yaygın olduğu Latin Amerika'da bu böyledir). Diğer yandan aynı zorunluluk, Rousseau'nun insanları özgür olmaya zorlama fikrine kâbus gibi bir vurgu yapan bir şey olarak da görülebilir; yani seçimlere katılma zorunluluğu (insanları siyasal özgürlüğe katılmaya zorlamak), insanların eleştirel enerjilerini daha aykırı ve yıkıcı kanallara aktarmasını engellemenin yollarından biri addedilebilir. Tıpkı piyasa özgürlüğü miti gibi, çağdaş demokratik özgürlük miti de ayakta kalabilmek için giderek daha fazla siyasal müdahale gerektirmeye başlamıştır. Günümüzde kolektif disiplinin siyasal silahı, Foucault'yu düz okursak göreceğimiz devlet yasağı veya devlet baskısı değil, *katılımın* ta kendisidir. Bir bütünlüğün dinamik yaşamını ayakta tutan şey, (makbul) katılımcı eleştiri ve yıkmadır.

İncir çekirdeğini doldurmayacak bir siyasal katılım emreden bu örtülü buyruk, günümüzün "etik" tüketim kalıplarına da damgasını vurmuştur. Yeşil ürünler, Adil Ticaret ürünleri satın almamız yetmez; aynı zamanda satın alma ediminin hayır hasenata vesile olması da beklenir (internet üzerinden bağışlar, tercih ettiğiniz hayır kurumunu gösteren süpermarket jetonları vb.). Bu şekilde, tüketim ve etik katılım, bugünün kolektif vicdanının ortakyaşar boyutları haline gelir.

Şu halde, siyasal öznellik sorusuna hangi açıdan yaklaşmalı? Postmarksist düşünce, Marksist sınıf düşüncesini reddetmek için sağlam gerekçeler öne sürmüştür. Öncelikle, işçi sınıfının erken ka-

pitalizm dönemlerindeki görece homojenliği bugün neredeyse tamamen dağılmıştır. Ayrıca, sınıfın siyasal yöneliminin ne olacağı önceden kestirilemez.¹⁴ Sınıf kavramının analitik içeriği ya hiç yoktur ya da çok azdır ve sınıf, klasik Marksizmin kendisine biçtiği rolü oynamayacaktır. Sonuç olarak Laclau ve Mouffe, zorunsuz, karar verilemez olan kimliğin hakiki doğasını ve materyalist temelini yansıtmayan, bunun yerine kapalı ve zorunlulukçu bir kimlik resmeden Marksist sınıf görüşünü reddeder.

Ne var ki sınıfın zorunluluğu yanlış karşısında zorunsuz-çoğul kimliklerin sahiçiliğini onaylamak, belirli bir toplumsal-siyasal bakışı çoktan benimsemiş olmak ve kapitalizmin bir iktidar bütünlüğü olarak doğasını inkâr etmek anlamına da gelebilir.¹⁵ Žižek'in açısından sınıf, pozitif bir fail, tarihsel bir görevi üstlenen şeyden ziyade bir *konumlanmama* olarak düşünölmelidir. Sınıf, toplumdan kovulmuşlar, köle gibi çalışanlar, gecekondu sakinleri (Žižek'in tabiriyle kapitalizmin "yaşayan ölüleri") gibi, "hesaba katılmayan" ve/veya "adlandırılmayan" (ya da adlandırılmayacak) veya kapitalist mantıkla bütünleştirilemeyen kimselerdir. Postmarksizm sınıfın pozitivist statüsünü haklı olarak eleştirirken, bu öteki sınıfı, yani kendisini bir zorunluluk olarak gerçekleştirmeye çalışan bir modern kapitalizme direniş olarak sınıfı gözardı etme eğilimindedir. Bu sınıfın bir tür nesneleşmiş bilinçdışı işlevi gördüğünü, söyleyebiliriz; yani bu sınıf, küresel ekonomi politiğın yeniden üretiminin doğasındaki bastırmanın kolektif işaretçisidir.

Sınıf mücadelesi, bütün siyasetlerin eninde sonunda indirgenebileceğı altyapısal bir çıkış noktası biçiminde değil, bunun tam zıddı olarak düşünölmeli. Sınıf mücadelesi, "paysızların payı", küresel kapitalizmin boğazında kalan bir lokmadır ve siyasetin indirgenemez doğasını ortaya çıkarır.¹⁶ Bu açıdan sınıf mücadelesi, kapitalist

14. Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, Londra: Verso, 2001, s. 75-85; Türkçesi: *Hegemonya ve Sosyalist Strateji: Radikal Demokratik Bir Politikaya Doğru*, çev. A. Kardam, İstanbul: Birikim, 1992.

15. S. Žižek, "Holding the Place", *Hegemony, Contingency, Universality* içinde, s. 319-20; *Iraq: the Borrowed Kettle*, Londra: Verso, 2004, s. 99-102; Türkçesi: *Ödünç Alınan Irak Çaydanlığı*, çev. M. Öznur ve S. Erduman, İstanbul: Encore, 2004; *The Parallax View*, s. 55-56.

bütünlüğün baştan aşağı siyasal ve "hepsi-değil" karakterinin delilidir. Pozitif bir kategoriyle uzaktan yakından ilgisi olmayan sınıf mücadelesi, Gerçek boyutunu vurgular ve radikal bir karar verilemezlik olarak kalır. Bu minvalde Žižek, sınıf direnişi-tıkanmasının en uç noktalarında, yani yükselen dev gecekondü ağırlarında, yeni (paysızların payı olarak sıfırdan kurulacak) siyasal öznellik biçimlerini üretme potansiyelinin bulunduğunu düşünür.

Kıyametin Antagonizmaları

In Defense of Lost Causes (Kaybedilmiş Davaları Savunurken) kitabının son bölümünde Žižek, kapitalist mantığın içpatlama noktasına kadar zorladığı dört merkezi antagonizma sayar:

1. Ekolojik antagonizma – biyo-çevresel müdahalelerin radikalliği: Aklın kurnazlığıyla kuşatılamamakta ve bizi yok oluşumuzun içkin imkânlarıyla yüz yüze getirmektedir.

2. Fikri mülkiyet antagonizması – bilginin iyice metalaşmasıyla spekülatif düşünce ve yaratıcılığın özelleştirilerek ortalıktan kaldırılması.

3. Biyogenetik – genetik manipölasyon bilim ve teknolojisinin, insanı tam anlamıyla temelsiz hale getirmesi.

4. Küresel *apartheid* – yeni dışlama duvarlarının inşası: mülteci "misafirhane"leri ve kampları, yükselen megakentlerin çeperlerinde gecekondü mahallelerinin patlaması. Şehir merkezlerinde de lüks alışveriş merkezlerini yoğun şekilde denetlemenin, alışveriş merkezlerinin içindeki huzuru dışarıdaki huzursuzlardan tecrit etmenin üzerinde daha fazla durulmaktadır – Bangkok'ta protestocuların CentralWorld Alışveriş Merkezi'ni yakması bunun bir örneğidir.

Peki bu antagonizmalara örtük bir beşinciye eklememiz gerekmiyor mu? Diğer dördünü dolayımlayan sermaye dürtüsünden bahsediyorum. Mortgage ödeyen, hisse senedi alan, emeklilik ve güvence derken envai çeşit borca giren "bizler", bir "finans okuryazarlığı" dünyasma doğru çekildikçe, sanal kapitalizmin dinsiz imansız olduğunu ve ulusal-uluslararası her türlü ekonomik örgütlenme ça-

basıyla dalgasını geçtiğini görmüyor muyuz? Başka bir deyişle, Marksizmin o travmatik bilgisiyle, güvencesiz para (ve değer) bilgisiyle yüzleşmeye giderek daha fazla zorlanıyoruz.

Žižek'in kapitalizmin hakikati ile gerçekliği arasında yaptığı önemli ayrım bu bağlama oturur. Kapitalizmin gerçekliği, kapalı bir sistem olmaması, doğrudan sömürü biçimlerine dayanmasıdır. Kapitalizmin hakikatiyse şudur: Kapitalizm insan ihtiyaçlarını daha verimli bir biçimde karşılamamanın bir yolu değil, kendi kendini üreten sermaye-değer döngüsünün (Meta-Para-Meta – M-P-M) başlı başına bir amaç haline gelmesidir.¹⁷ Bu döngü, kapitalizmin bilinçdışı (inkâr ettiği) fantazisidir ve bu fantazi de kapitalizmin mevcut nesnel koşullarda yeniden üretiminde düzenleyici bir mekanizma olarak varlığını devam ettirir.

Demokratik Kongo Cumhuriyeti'nde, küresel kapitalizmin hakikati ile gerçekliği arasındaki gerilim çok barizdir. Burada bizim için önemli olan, Kongo'nun ihraç ettiği altın, bakır, kobalt ve elmas değil; pek bilinmeyen, "koltan" tabir edilen maden filizidir. Bazı tahminlere göre dünyadaki tüm koltanın neredeyse %80'i Doğu Kongo'dan çıkarılmaktadır. Jet motoru bileşenleri, nükleer reaktör, hatta füze üretiminde kullanılan üstünalaşımalar, koltan filizlerinden elde edilen niyobyum ve tantal elementleri kullanılarak üretilir. Tantal ayrıca, cep telefonlarının çoğunun, bilgisayarların ve bilgisayar ağlarının, elektronik gözetleme ve dijital iletim ekipmanlarının ve internet ve uydu sistemlerinin, ezcümle sahip olduğumuz iletişim teknolojisinin bütün donanımlarının üretiminde kullanılan elektrolitik kondansatörlerin hayati bir maddesidir. Dolayısıyla tantalın, bugünün enformasyon güdümlü sanal kapitalizminin hammaddesi olduğu; bu kapitalizmin, kendi kendini üreten bir matris olarak kendi hakikatini gerçekleştirmesine olanak sağladığı söylenebilir. Fakat gerçekte koltan ticareti bir terör ekonomisinin üzerine bina edilmiştir. Aşırı sömürü, aşırı yoksulluk, çocuk işçiliği (veya köleliği), sistematik tecavüz, dayak, işkence ve yer yer soykırım düzeyine varan katliamlarla dolu; yerel diktatörlerin çekip çevirdiği ve koltan filizlerini satın alan çokuluslu şirketlerin de üstü kapalı olarak destekledikleri bir ekonomidir bu.

17. S. Žižek, *The Parallax View*, s. 60.

Şirketler kamuoyuna kurumsal toplumsal sorumluluk (KTS) çerçevesinde davrandığını ve Kongo'da yasadışı şekilde çıkarıldığı *bilinen* koltan ya da tantalı satın almadığını duyurur. Fakat David Barouski'nin de işaret ettiği üzere, Sony, Motorola gibi şirketler gerçekte sadece "'makul' gerekçelerle inkâr" olanağından yararlanmaktadır.¹⁸ Koltan filizi, ticareti esnasında çok kez el değiştirdiği gibi, şirketlere işlenmiş bileşenler halinde satılmakta, bu da satın alınan koltanın kökenini tespit etmeyi çok zorlaştırmaktadır. Bütün bu hikâye, tantal ürünlerinin günahlarından arındırılmasına (hatta efsaneleştirilmesine), "iyi niyetle" alınıp satılabilmesine ve böylece ispat külfeti yok edilip KTS imajının korunmasına olanak sağlayan bir tür etik temizliktir. Kurumsal etik, etik mesafelendirmeye indirgenir: "Biz bunu savunmuyoruz, dolayısıyla bundan sorumlu değiliz." Aynı zamanda bu etik, etğin özelleştirmesinden (bizim yerimize ıstırap çekmeleri için profesyonellere maaş ödenmesi) ibaret günümüz etikçiliğini de mükemmelen örnekler.

Burada hakikat, dürtüyü yansıtmamasından belli olur. Marx'a göre kapitalizm, özü itibarıyla bir dürtü sistemidir. Başka bir deyişle, kapitalizm, temel buyruğu "sermayeye aman vermeyen, sürekli kulağına 'Devam et!', 'Devam et!' diye fısıldayan yasa"¹⁹ ifşa olan bir sistemdir. Kuşkusuz buradaki dürtü bireysel bir özellik değildir; sermaye hareketinin kendisinde, yani daimi M-P-M döngüsünde bulunur. Marx'ın anlatımıyla, bu dürtü kapitalist bütünlüğü meydana getirmesi bakımından gerçek bir soyutlama işlevi görür. Sistemin içine işlemiştir ve paradigmatik bir öznel mantığı tesis eder. Bu dürtü kendisini bilinçdışı düzeyinde gösterir ve Žižek'in "bilinmeyen bilinen" dediği mertebeyi haiz olduğu söylenebilir. Yani insanlar dürtüye bağlılık duyduklarını inkâr etseler ve/veya dürtünün dolayımının doğrudan farkında olmasalar bile, şirket yaşamına ayak uydurabilmek için nasıl davranmaları gerektiğini bilir, tekrar tekrar bu dürtüyü sergilemek zorunda kalırlar.

Tam da bu nedenle, Asya değerlerinin şimdilerde kapitalizm üzerinde tahakküm kurduğunu, hatta onu çarpıttığını söylemek so-

18. Barouski'nin alıntılandığı kaynak için bkz. John Lasker, "Inside Africa's PlayStation War", www.towardfreedom.com/home/content/view/1352/1.

19. Richard C. Tucker (haz.), *The Marx-Engels Reader*, Londra: W. W. Norton & Co., 1978, s. 213.

runludur. Apple tedarikçisi Foxconn'un Çin'deki fabrikasında yakın geçmişte yaşanan intihar dalgası tipik bir örnektir. Foxconn, çalışanları büyük bir gerilime iten sömürücü terhane uygulamaları nedeniyle ciddi biçimde eleştirilmiştir. Eleştirilere yanıt olarak Foxconn, işçilerinden intihar etmeyeceklerine dair bir taahhütname imzalamalarını istemiştir. İşçileri, mutsuz hissetmeleri halinde danışma hizmeti istemeye mecbur eden bu taahhütname, intihar (ya da intihar girişimi) gerçekleşirse ne kendilerinin ne de ailelerinin şirkete dava açma hakkında sahip olacağını hükme bağlamaktadır. Bu durum, Kierkegaard'ın insanın komşusunu sanki o ölmüş gibi sevmesi fikrine tuhaf bir vurgu niteliğindedir. Şöyle ki, Foxconn bu hükümlerle, çalışanlarına ölmüş olmaları temelinde (yani ölü müşteriler olarak) "sevgi" duymakla kalmayıp sevgisini bilhassa işçilerin *ölü kalmaları* koşuluna bağlamış olur.

Peki, bu örnekte Asyalı, Asya'ya özgü tek bir unsur var mı? Terhane uygulamaları, küresel kapitalizmin evrensel olgularından biridir. Dahası, Amerikan ev eşyası üreticisi şirketlerin yalnızca birkaçına (Dow Chemical, Procter & Gamble, Wal-Mart, Walt Disney vb.) baktığımızda dahi, ölmüş çalışanlara ve yakınlarına karşı daha vahşi olduğu iddia edilebilecek bir yaklaşım görürüz. Bu işletmeler 1980'lerden bu yana, çalışanların vefatı halinde ailelere hiç ödeme yapmamalarını, öte yandan kendilerinin yüz binlerce dolarlık meblağlara hak kazanmalarını sağlayan hayat sigortası poliçeleri satın almaktadırlar. Bu poliçeler gizlidir; çoğunlukla işçi ailelerinin bunlardan haberi bile olmaz. Buna, poliçelerle birlikte gelen inanılmaz vergi avantajlarını ve bu poliçelerin yönetici ikramiyelerini tamamlamakta kullanıldığını da eklediğimizde görürüz ki şirketlerin ölü çalışanlarını daha bir sevmek için sağlam finansal gerekçeleri vardır.

Çırac gibi televizyon yarışmalarının uluslararası popülerliği, dürtünün cazibesine kapılmayı yansıtır, en azından kısmen. Yarışmacılar genellikle kendilerine verilen görevlerle aralarına ironik bir mesafe koyar, kendi aralarında arkadaşlıklar kurar; fakat yönetim katına girer girmez, şaşmaz bir biçimde, kendilerinden beklendiğini iyi bildikleri o acımasız "profesyonel" tavırlara geçerler. Bazen, yarışma sonunda yarışmacılardan birini yanına *çırac* olarak işe alan girişimci-işadamı Alan Sugar'ın "çocuksu bağılılıklara" karşı vb. uyarıları sonucunda bu tavırların körüklendiği de olur. İşte ideolojinin

yaşamın bir parçası işlevini üstlenmesi de bu şekilde olur. **İnşaatçı**ımız, Büyük Öteki'nin (bu örnekte, Alan Sugar) kurumsal **bakışma** göre "yapılması gereken" in ışığında ayarlanan, ironik bir mesafe **aracılığıyla** ayakta kalır. Buradaki temayüz, ideolojik özneliğin üretimi ve işlemesine esastır.

Hazırcevabın teki, çoğu kişinin *Çıracak* adayları gibi davranmadığını, en azından işi onlar kadar ileri götürmediğini söylerdi hemen. Fakat bazı konular görüldüğünden daha karmaşık olabiliyor. Bu öznelik biçimi, yalnız şirket yaşamında değil, gündelik yaşamda da daha incelikli biçimlerde işleyebilir. Mülklerini idare etmek ve kiralalarını toplamak için emlakçıyla anlaşılan sol akademisyenden, finansal işlemlerini yürütmek için muhasebeci tutan sanatçıya, dava açmak ya da boşanmak için hukuk müşavirlerine müracaat eden bireye kadar, dürtüyü *kendisine vekâleten* uygulaması için başka aktörlere dayanma süreci herkes için, her yerde geçerlidir. Finans ağlarına (emeklilik fonları, envai çeşit güvence, bireysel tasarruf hesapları gibi bankacılık yatırımları vb.) olan bağımlılığın durmaksızın artması sonucunda, dürtünün bu boyutu bugünün özneliği için giderek bir merkezkaç kuvveti rolü oynamaya başlamıştır. Daha çok düzenleme, para ve finans sistemlerinin toplumsal kontrolü, vatandaşlık geliri gibi taleplerin, evrensel emeklilik gibi çağdaş sol argümanların²⁰ muğlaklığı da işte tam buradadır. Bu talep ve argümanlar bir taraftan siyasal müdahaleye zemin sağlar, fakat öbür taraftan bizatihi siyasal müdahalenin bir merkezkaç kuvvetine kapılmasına hiç temas etmez, kapitalizme insani bir maske takmaktan öteye uzanamazlar. Aslında sol-sağ doğrultusunun her noktasında, şehrin ana caddesini kurtarmanın tek yolunun öncelikle Bankalar Caddesi'ni kurtarmaktan geçtiğine dair etkileyici bir mutabakat söz konusudur; "bu böyledir" basitçe. Başka bir deyişle, yukarıdaki talep ve argümanlar şunu görmezden gelir: *siyasal* bir inşa olan ekonomi, siyasal olanın işleyişini sınırlandırmakta ve ona temel bir imkân ufku dahilinde belirli bir ton atamaktadır.

Dürtünün gerçek bir soyutlama olan gücü, ekonomik krize rağmen bankacılara ve finans yöneticilerine yüklü miktarda perfor-

20. Bu argümanlara örnekler için bkz. Robin Blackburn, "Plan for a Global Pension", *New Left Review*, No. 47, Eylül-Ekim 2007, s. 71-92; "The Subprime Crisis", *New Left Review*, No. 50, Mart-Nisan 2008, s. 63-106.

mans primleri ödenmeye devam etmesi üzerine patlak veren skandal bağlamında da görülebilir. Popüler medyada bilindik öfke nöbetleri seslendirilse de, bu uygulama yerine ciddi bir biçimde düşünülen yegâne alternatif, bu primlerin durdurulması değil yalnızca tahakkuklarının ertelenmesi olmuştur. Buradaki örtülü buyruk, finansal teşvikleri "korumamız" doğrultusundadır. Aksini yapmak, kapitalizmin dinamik-dürtüsünü aksatma riski taşır. Bu da, Lacancı dikiş boyutunun, yani simgesel devredeki bir noktanın; anlamın ötesinde bulunarak, fantazmatik ve totolojik ("bu böyledir") bir işlev görerek, simgesel devrenin anlam(lar)ına istikrar kazandırmaya çalışan bir noktanın iş başında olduğunun apaçık göstergesidir. Nitekim bugünün bankacılık sistemi krizinin çözümü olarak önerilen, bankacılığa daha fazla yatırım yapmaktır.

Komünizm ve Sentezcilik: Logoya Hayır'dan Aklamaya Hayır'a

Sanatçı ve tasarımcı Daisy Ginsberg'e göre, bir *synthetica* (sentetik-etik) çağında yaşıyoruz. Bu durum yalnızca sanal âlem, duyumsal ve duygusal manipülasyon vakaları ve uyuşturucu maddelerin tetiklediği haller için değil, daha düz anlamıyla da geçerli. Örneğin günümüzde, sentetik moleküller kullanılarak genom üretilebilmektedir. Dolayısıyla artık klonlama/kopyalamadan daha fazlasını yapabiliyoruz; ideadan gerçeğe, kavramdan yaratıma ulaşma imkânları giderek artıyor ve doğrudan yaratıma geçiyoruz. Sentetik biyoloji alanında, kumaşlara, inşaat malzemelerine ve bizatihi yaşadığımız ortama yakıt, gıda malzemeleri ve aşı maddeleri sentezleyebilen yeni bakteriler meydana getirme ve yaratma olanağı mevcuttur. Bu imkân, yaratılışçılık fikrine seküler bir yorum getirir. Kuşkusuz bu yeni buluşların piyasa fırsatlarını geliştirmekte kullanılmayacağının hiçbir garantisi yok. Fakat bu teknolojiler aynı şekilde mümkün olanın sınırlarını genişletmeye de yarayabilir, gelecekle ve üzerinde yaşamak isteyeceğimiz türden bir dünyayla ilgili sorgulamaları tetikleyebilir.

Sentezcilik ilkesi uzun zamandır aramızda. Arendt²¹ ve Rorty²² gibi yazarlar, 18. yüzyıl devrimlerinin, özellikle de Fransız Devrimi'nin, yeni bir tahayyül tarzını tetiklediğini; bu tahayyülde, dünya-

yı (insan doğası, kader gibi nosyonlarla birlikte) Tanrı'nın iradesinin basit bir yansımasından ziyade, evrensel ilke ve fikirler doğrultusunda (yeniden) yaratılabilecek bir şey olarak düşünmenin mümkün hale geldiğini ortaya koymuşlardır. Aynı zamanda, sanat ve estetikte, bu tahayyülle örtüşen bir hareket cereyan etmiştir; bu hareket düz temsillerden öteye, daha düşünümsel bir insan yaratıcılığı anlayışına (başlı başına bir süreç olarak yaratıcılığa), dünyayla kurduğumuz temasın tarihsel ve kültürel olarak imal edilmiş olduğuna dair yeni bir farkındalığa yönelmiştir. Marx'ın ekonomi politiği için de benzer şeyler söylenebilir. Sermaye mantığında doğal ya da Tanrı'dan gelen hiçbir şey yoktur; bu mantık tamamen sentetik bir yapıdır. Sermayenin dürtü döngüsü, sınıf çatışmasının bünyevi koşullarını hızla geride bırakmaya, bunların önüne geçmeye yönelik daimi (yapısal) çabalara dayanır, bu şekilde varlığını devam ettirir.

Ne var ki Marksist gelenek bu ilkeleri her daim benimsememiş, hatta bazı kırılma noktalarında bu ilkelerin tam tersine, yani organikçiliğe dönme eğiliminde olmuştur. Nesnel salahiyet biçimlerini gerekçe göstererek tikelci iktidar ve baskılarını meşrulaştıran çeşitli öncü komünist parti ve otokratlar, bu eğilimi kanıtlar. Dahası, bu eğilim zaman zaman "tarihin yasaları" gibi nosyonlara başvuran Marx'ın kendi analiziyle de kanıtlanmaktadır. Marksist düşünce çok kez tarihin komünizmin tarafında olduğu fikrinin konforuna sığınmıştır. Fakat böyle bir taraf seçimi olduysa eğer, içinde yaşadığımız çağ tarihin öbür tarafı seçtiğini ortaya seriyor. Bugünkü haliyle tarih, tarihin sonu sorusunda kapitalist seçeneği işaretlemiştir; dünyamız düpedüz Fukuyamacıdır.

Žižek'in "Lenin'i tekrarlama" çizgisini izleyerek, sentetikçiliğin cüretkâr içgörülerıyla yeniden işe başlama imkânımız var. Burada sentetikçilik terimini, genel olarak, dünyayla kurduğumuz temasın imal edilmişliğine ve bu imalatçılığın daha radikal doğrultularda geliştirilmesine atıfta bulunmak için kullanıyorum. Bu bağlamda, komünist tahayyüle yeniden canlılık kazandırma imkânları önermek istiyorum. Sentetikçilik, yapısı itibarıyla varlık endişesine neden olur. "Otantik olan nedir?", "Değeri nerede aramalı?", "Ne tür

21. Hannah Arendt, *On Revolution*, Londra: Penguin, 1990.

22. R. Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*.

bir dünya istiyoruz?" gibi soruların yanıtı doğada yoktur. Fakat gayet iyi bildiğimiz gibi, doğanın da sahtesi üretilebilir. İdeoloji tam da bunu yapar. Daha doğrusu ideoloji, varoluşsal endişeyi belirli bir doğalcılık biçimi (insan doğası, kader, doğaüstü ile özel bir ilişki vs.) sentezleyerek çözmeye çalışır. Dolayısıyla, komünizmin ilk işi belki de bunun tam zıddını, yani sentetikçiliğin "doğallaştırılması"nı onaylamak olmalıdır. Başka bir deyişle, komünizm şu iki düşüncenin tüm kuvvetini üstlenmelidir: Kendimizden ne meydana getireceğimizi kendimiz seçeriz ve bu seçimlerimizin arkasında durmamız gerekir. Kapitalist evrim için yeni bir doğalcılık türü sentezlemeye çalışan eko-kapitalizm tam bu nedenle bugün her zamankinden de fazla düşmanımızdır. Eko-kapitalizm meta fetişizmini bir tür ideolojik fetişizmle takviye eder: "Tabii ki kapitalizmin yapay bir sistem olduğunun farkındayız; yine de kapitalizmin kadim hikmetlerin sonsuz hakikatleriyle, gezegenimizin birbirine bağımlılık ve uyum yasalarıyla bağlantı kurma potansiyeli var..."

Komünizmin evrensel bir kapsamının olması temelde hem kapitalizmin sentetik niteliğini (söylemsel bir inşa olmasını vs.) onaylamaya, hem de kapitalizmin bu karakterinden neşet eden semptomlarla durmaksızın özdeşleşmeye bağlıdır. Bu ikincisi, yapılması çok daha güç olan bir şeydir; "biz"le (yani Batı'yla) dışlanmış (gözden ırak?) yoksulluk, mahrumiyet ve katliam gibi şiddet dünyası arasındaki ideolojik mesafenin aşılmasını gerektirir. Komünistler, kapitalist sistem ve semptomlarının yeniden üretiminde hepimizin payı olduğunu söylemekten vazgeçmemelidir. Uluslararası hayır kurumları dolayımıyla işleyen suç ve bağışlanma etiğini reddedip içinde ve aracılığıyla yaşadığımız sistemin sonuçlarını ele alma hususunda sonuna kadar gitmemiz gerekir.

Bu süreç, etiği bütün ayrıntılarıyla (yeniden) siyasallaştırmayı da içerir. Bu bakımdan da, günümüzde Naomi Klein vb.'nin dillendirdiği –Hawken vb.'nin eko-kapitalist yaklaşımının zaten bir parçası olan– "tüketim kültürüne çomak sokma"nın (*culture jamming*) "ilerici" taktiklerine, yani etik tüketim, şirket karşıtı direniş vb.'ye açıkça karşıdır. Söz konusu olan "Logoya Hayır!" meselesi değil, "Aklamaya Hayır!" meselesidir. Daha belirleyici eylemlere girişemeyişimizi adeta doğallaştıran veya meşrulaştıran küreselleşme, piyasa gereklilikleri, yapısal borç vb. terimlerin arkasına saklana-

mayız. Küreselleşmenin bir anlamı varsa eğer, küresel olarak hepimizin sorumluluğundan başka bir şey olabilir mi bu?

Badiou, komünizmin doğru hipotez olduğunu onaylamaktadır. Mülkiyeti, kapitalizm özelleştirip ayrıcalıklı bir toplumsal sınıfa teslim eder, sosyalizmse merkezileştirip eşit derecede ayrıcalıklı bir siyasal-teknokratik sınıfa. Yalnızca komünizm mülkiyetin yapısını ve bizatihi anlamını çözümdürmeyi hedefler. Fakat komünizmin doğru hipotez oluşu, hiçbir şekilde bir kaçınılmazlık anlamı taşımaz. Komünizm, geriye bir tek gerçekleştirilmesi kalmış "hakiki insan toplumu" filan değildir. Komünizm insanlar arasındaki farklara, taviz vermeyen, "doğal olmayan", evrensel bir eşitlik ilkesi penceresinden bakmaya niyetli bir safi spekülasyon, çılgın bir kumardır. Bu bakımdan, sadece insanlığı kurtarmakla değil, başka biçimlerde yeneden yaratmakla iştigal eder. İnsan olmanın birden fazla yolu vardır; komünizmin farklı, belki de meydan okuyan bir insan olma paradigması sunduğu fikrinden geri adım atmamalıyız. Komünizm bu bahiste hayli teklifsizdir. Nesnel olarak verili bir devrimci öznenin ortaya çıkıp bizim namımıza toplumsal özgürleşme görevini yerine getirmesini bekleyemez. Bugünkü komünizmin hepimizi "avatar" addeden bir şey olduğunu söyleyebiliriz. Yani komünizm, yeni bir insanlığın inşası için hepimizi "bende benden içeri" olan şeyi hatırlamaya çağırır.

Komünizmin daima popülizmden daha fazla anlam ifade edecek olmasının nedeni de budur. Bugün popülizm genellikle "halkımız daha fazlasını/iyisini hak ediyor" ve/veya "biz filancalar, güçlü olmalı, daha uzun vadeli başarıları garanti edebilmek için fedakârlıklar yapmalıyız" dolaylarında gezinir, bir tür küresel kapitalizme uyum siyaseti işlevini görür. Dahası, popülizm tikelci "halk" kavrayışı yüzünden daima pozitivist bir limitte takılıp kalma eğilimindedir. Dolayısıyla geleneksel popülizmlerin karşısına daha radikal bir popülizm çıkarma çabası beyhudedir. Yapılması gereken, doğrudan doğruya, popülist temasın koşullarını reddetmektir. Komünizm bizi bunu yapmaya çağırır. Komünist özne, tam da evrensel toplumsal eşitlik, adalet ve dayanışma ilkelerine bir sınır tanımadığı için evrensel bir öznedir.

Evrensel özne fikri elbette totalitarizm ithamlarına yol açacaktır. Fakat böyle bir öznenin birincil bağıllığının negatif nitelikte olduğu, yani dışlanmışların simgelediği bir evrenselliğe bağıllık olduğu akılda tutulmalıdır. Geleneksel toplum sözleşmesi nosyonunun aksine, tamamen farklı bir *polis* anlayışını mümkün kılan bir dışlanmışlar sözleşmesi gerektiğini söyleyebiliriz. Bu "sözleşme" (ya da tahayyül), birincil yükümlülüğümüzü, mevcut evrensellik biçimlerinin karşısına gerçekleri dikenlerle, bu evrensellerin başarısızlıklarını açığa çıkaranlarla birlikte durmak biçiminde tanımlayacaktır.²³ Bilhassa sağlık, barınma, beslenme, bilgi, hizmet değiş tokuşu, alternatif refah yapıları vb. alanlarda, mevcut evrenselliğin ötesine tekabül eden ve tam da onun sınırlarını ortaya koyan bir evrenselliği yansıtan envai çeşit destek ağı ve grup zaten vardır.

Bu düzeyde esaslı bir temas, daha farklı bir devlet ve siyasal kültür gerektirir. Devletin özel çıkarları kolaylaştıran, kapitalist aşırılıkları yatıştıran bir varlık olduğu hâkim liberal model karşısında, Gramsci'nin "entegre devlet"ine benzer bir şeye ihtiyaç vardır. Bu devlet meşruiyetini toplumsal adalet ve kolektif özgürlük arayışından alacak ve insanlar devletle özdeşleşip kendilerini onun bir parçası hissedeceklerdir (veya tam tersi). Bu fikir, mevcut devlet biçimlerine bir mesafe takınmayı gerektirmez. Aksine, mücadele anlamlı olacaksa, bu düzeyde cereyan etmelidir. Refah, sağlık, eğitim mücadelesi ve özelleştirme muhalefetinin yürütülmesi gerekir; fakat bütün bunlar daha tutkulu ve pozitif bir şeyle, ortak bir insanlık tahayyülüyle, dahası insan potansiyelini özgürleştirmeye ilişkinleştirilmelidir. Bu süreç, günümüzün devlet biçimini ve o devletin siyaset tarzını siyasallaştırmayı da içerir. Devletin gerçekten de "paramparça edilmesi", yani sadece bir düzenleme alanı olmaktan çıkarılıp bir imkân alanına dönüştürülmesi gerekir.

Bu yaklaşım birey, parti ve grupların temel riskler almalarını, sorulamayan soruları sorma cüretini göstermelerini, makbul siyasal temsil forumlarında "yeri olmayan" fikir ve politikalar öne sürmelerini gerektirir. Bu da ilk elde bir dizi "uygunsuz" müdahale anla-

23. Bunu, Levinas'ın yenelleştirilmiş bir Başkası karşısındaki sonsuz sorumluluk etiği anlayışı ile karıştırmamak gerekir. Burada önemli olan, dışlanan necis (abject), sistemin yapısal başarısızlıklarının hakikatini ete kemiğe büründürenlerle aynı davaya baş koymaktır.

mına gelir. Şirketlere daha yüksek vergiler getirmeyi ve şirket yolsuzluklarını ifşa etmeye hasredilmiş kuruluşlar kurmayı önermek; vergi cennetlerini yasadışı ilan etmek, çok yüksek riskli uluslararası yatırım fonlarına el koymak; elde edilen kaynakları öncelikli olarak kooperatif okullar, hastaneler, ulaşım sistemleri vb. yapmakta kullanmak; iletişim, enerji, biyoteknoloji vb. alanlarda "fikri mülkiyeti" kaldırarak küresel çevre sorunlarının çözümünde yeni imkânları teşvik etmek; ademi merkeziyetçi ve bağımsız enerji teknolojisi biçimlerini herkes için erişilebilir kılmak; halkı ilk sıraya koyma fikrine fiilen itibar etmek ve insanların ihtiyaç ve çilelerinden çıkar sağlanmasına kesinlikle taviz vermemek bu müdahalelere örnektir. Kuşkusuz bu önlemler komünizmi meydana getiremeyecek kadar muğlak ve/veya dar ölçeklidir. Fakat asıl mesele, kolektivist temaların serpilip çeşitleneceği yeni bir alan açmaktır.

Devlet –ve aktörleri– bir yandan imkân alanı haline gelirken, bir yandan da sermaye dürtüsüne ve bundaki dahlimize karşı koymakta başı çekmelidir. Bu, işin belki de en spekülatif ve tutkulu boyutudur: Çağımızda dürtünün dışsallaştırılmasını (sermaye mantığını) alternatif bir dürtüyle aşmak mümkün müdür? Başka bir deyişle, bugünkü paradigmatik dürtünün ötesine geçebilecek, bizi özel kaygılar değil insanlık namına kendimizi yeniden icat etmeye sevk edecek yeni bir dürtü türünü harekete geçirebilir miyiz? Böyle bir dürtü, bugünün semptomlarıyla özdeşleşecek ve onları ortaya çıkaran o koca (fantazmatik) ekonomiyi yerle yeksan edecektir. Bu hamle, yeni bir siyasal kültür gerektirir: dürtüye tamamen bigâne kalma haliyle ve bu bigâneliğin tam da insan yaratıcılığı ve özgürlüğünün koşulu olmasıyla uzlaşabilecek bir siyasal kültür.

Don Kişot'la Cervantes, gerçek kuruntunun ümitsiz davaların peşine düşmek değil, şeyleri olduğu gibi kabul etmek olduğunu göstermiştir. O halde mesele, daha iyi "kuruntuları", daha tutkulu delilik biçimlerini tercih etme meselesidir. Günümüzün dünyası için de benzer şeyler söylenebilir. Bizi felaketlere doğru sürükleyen sistemik sorunlar kendi mamulümüzdür. Bu sorunlar sonucunda, kritik bir netlik noktasına doğru gidiyoruz. Rousseau'nun tahayyül bile edemeyeceği bir şekilde, o kadar radikal bir anlamda özgür olmaya (yani kendi kaderimizi ya da özgürlük tarzlarımızı seçmeye) zorlanıyoruz ki kabaca şöyle de diyebiliriz: Bu seçim giderek, ser-

maye mantığında ifade bulan ve günbegün daha otoriter siyasal önlemler gerektiren mevcut liberal-egoist özgürlük tarzı ile, yine otoriter (disiplinli) fakat daha iyi bir gelecek bahsinde evrensel toplumsal eşitliğe oynayan daha kolektivist bir insan özgürlüğü tarzı arasında bir seçim haline geliyor. Dehşetli bir soyutlama olarak komünizm fikri benzersiz; ne bir şey garanti ediyor, ne de kadere yazılmışlık duygusu veriyor. Bunların yerine bizden istediği bir şey var: bu özgürlük tarzları arasında bir seçim yapmamız ve seçimimize göre eyleme geçmemiz.



Saroj Giri

Reel Hareket Olarak Komünizm

O halde, 2008 sonbaharında un ufak olan
küresel kapitalizmin yerini alacak şey
nedir? Cevap: küresel kapitalizm;
fakat onun yeni bir türü...

Anatole Kaletsky¹

Bugünkü durumu ortadan kaldıran reel
harekete komünizm diyoruz. Bu hareketin
koşulları, mevcut öncüllerden ileri geliyor.

Karl Marx, *Alman İdeolojisi*

Giriş

Kapitalizm bir kriz içinde. Dahası kapitalizm karşıtı hareketleri de
öyle bir "kriz" vurmuş durumda ki, etkisiz de olsa genelleşmiş bir
antikapitalizmin yaygın hissiyatın bir parçası haline gelmesi bile
fayda etmiyor.² "Hiçbir Yerden Notlar"ı yayıma hazırladığı "Küre-
sel Antikapitalizmin Dayanılmaz Yükselişi"³ diye bir kitap, "her yer-

1. Anatole Kaletsky, "Capitalism 4.0", *OECD Observer*, No. 279, Mayıs 2010.

2. Örnek olarak, *Sınırın Güneyinde* adlı belgeselinde Venezüela devlet başka-
nı Hugo Chavez'i pozitif bir tonda, IMF'ye karşı çıkan ve ülkesindeki yoksulların
yaşam standardını yükselten bir lider olarak resmeden Hollywood yönetmeni
Oliver Stone'u düşünebiliriz.

3. Notes from Nowhere (haz.), *We are Everywhere: The Irresistible Rise of
Global Anticapitalism*, Londra: Verso, 2003.

deyiz" diyor – her yerde olan fakat hiçbir yerde olmayan bir antikapitalizm! Bir devrim ve toplumsal değişim felsefesi olarak Marksizmin "kriz" içinde olduğunu söyleyebiliriz. Fakat kapitalizmin süregelen (finansal) krizi tepe yapmışken, Marx'ın her zamankinden daha geçerli olması gerekir, değil mi? Nitekim bazı Marksistlerin neşyle belirttikleri üzere, krizden bu yana *Komünist Manifesto*'nun satışları artmış ve Wall Street yöneticileri manifestoyu okuyormuş. Gelgelelim, Marksizmin *bu seferki* geçerli hale gelişi, kriz içinde olduğu ve ayakta zor durduğu söylenen kapitalizme temelden meydan okumaya (onu yıkmaya?) götürüyor mu bizi; ya da bu doğrultudaki geçerli ilk adımları atmamızı sağlıyor mu; hatta Marksizmi salt "eleştiri"den öte bir şey olarak düşünüp onu devrimci dönüşüm için canlı, maddi bir kuvvet haline getirmemize yarıyor mu – bunlar belli değil işte.

Bir yanda, mikro düzeyde ya da tabanda direniş mevzilerinin sürgün vermesi ya da görünürlük kazanması, "büyük sermayeye karşı sıradan insanların savaşı", toplumsal hareketler vb. var. Fakat diğer yandan sermaye, bu toplumsal hareketlerde bulunan enerjileri belirli bir biçimde seferber edip hizaya sokarak –devletin toplumsal hareketlerle, aktivistlerle ve sivil toplum örgütleriyle "diyalog" kurması aracılığıyla– kendisini sürekli yeniden üretiyor. "Antikapitalizm", kapitalizme hayat verme işine koşulmuş durumda; yani can çekişen kapitalizmi yeniden üretmekle kalmıyor, ona yeni bir hayat da aşıyor.

Fakat dışarıda duran radikal özneliğin içe çekilerek "sistemin bir parçası haline getirilmesi" biçimindeki o bilindik hikâye –bir isyan hareketinin, yıllar süren mücadelenin ardından, taviz vererek uzlaşmaya yanaşması– değildir bu. Mevcut durum, sermayenin, hoşnutsuzluğu "olağan" işleyişinin bir parçası haline getirmesinin bir örneğidir. Günümüzde Hindistan'daki hükümet politikaları, "sivil toplum örgütleri ve toplumsal hareketlerle yürütülecek danışma ve beyin fırtınası faaliyetleriyle" mütemmim cüz geliyor. Ya da tam anlamıyla neoliberal politikaları savunan iktidar partisi, toplumsal hareketleri ve tabandaki aktivistleri de içeren kapsamlı refah politikalarını da etkin bir biçimde savunuyor, gündemine alıyor. Bu, Hint demokrasisinin sağlamlığını ya da kapitalist aklın kurnazlığını mı gösterir? Hindistan'da devlet şirketlere, insanların yerlerinden edilme-

sini gerektiren büyük endüstri projelerine başlamadan önce, "proje-den etkilenecek halk"ın rızasını alma zorunluluğu getirmiştir. Benzer süreçler Latin Amerika'daki neoliberalizm karşıtı hareketler örneğinde de yaşanmaktadır. Arjantin ve Ekvador'daki radikal hareketler üzerine yaptığı çalışmada Jonas Wolff, "(demokratik) devletin başvurduğu, siyasal anlaşmazlıkları düzenlemeye yarayan kalıplar"ın ve "hem karşı çıkanların birtakım taleplerine yanıt veren, hem de mücadeleciler seferberlik zeminini ortadan kaldıran, gayriresmi anlaşmazlık düzenleme mekanizmaları"nın altını çizmiştir.⁴ Denilene göre neoliberal kapitalizm, post-neoliberal kapitalizme yol vermiştir artık; işler o kadar iyi gitmektedir! Bu süreçte de, toplumsal hareketler ve radikal sesler bu kapitalizmin normal işleyişine dahil edilmiştir kuşkusuz.

Dolayısıyla Anatole Kaletsky'nin retorik sorusu ("2008 sonbaharında un ufak olan küresel kapitalizmin yerini alacak şey nedir?") ve buna verdiği cevap ("Küresel kapitalizm. Fakat onun yeni bir türü"⁵) gayet yerindedir. Nitekim küresel kapitalizmle ilgili olarak yapılacak şey, salt geridönüşümle yeni biçimlere sokmak değil de onu yıkma amaçlı etkin bir meydan okumayla karşısına çıkmaksa eğer, kapitalizme meydan okumanın yeni bir türünü bulmak durumundayız. Fakat buradaki "yeni tür", bizi "eski" biçimlere (bugünün baskın söylemlerinde revaçta olmama anlamında eski; "geçerlilik" bakımından değil) geri götürecektir. Hangi antikapitalizm türü, hangi siyasal kuvvet bugün hakikaten antikapitalist olabilir? Bu soru, bizi siyasal öznellik ve devrimci özne sorunlarına götürür; yani sistemin parçasına dönüştürülmeyi, patronaj mekanizmalarını ve sermayenin hem (finansal ya da ekonomik) krizden yeniden hayat bulma yeteneğini, hem de toplumsal hareketler ile birtakım antikapitalizm biçimlerinin ürettiği enerjilerden beslenme yeteneğini aşabilecek bir devrimci özne sorusuna.

4. Jonas Wolff, "De-mobilising the Marginalised: A Comparison of the Argentine *Piqueteros* and Ecuador's Indigenous Movement", *Journal of Latin American Studies*, No. 39, 2007, s. 29.

5. Kaletsky, "Capitalism 4.0".

1. Antikapitalizm ve Siyasal Özne

Günümüzde Marksist bir konum almak, genellikle "kapitalizmin bir alternatifinin olduğunu" ve sorunun yalnızca neoliberalizmde değil, bir bütün olarak bizatihi kapitalizmde olduğunu öne sürmeyi gerektirir. David Harvey buna iyi bir örnektir; bu alternatifin sosyalizm-komünizm olduğunu söyleme noktasına kadar gider.⁶ Başka bir tonda olmakla birlikte, Chavez'in Venezüela'da yaptıkları da (21. yüzyıl sosyalizmi) bu çizgidedir. Pek iyi, pek güzel... Gelgelelim bunların hepsinde, Marksizmin temel sorunlarından biri olan özne meselesi, yani bu kapitalizm alternatifine eşlik etmesi gereken siyasal güç ve özneliğin ne olacağı meselesi sıklıkla gözardı edilir.

Harvey "siyasal güç" adını verdiği bu siyasal öznellik meselesinin farkındadır; ancak bu sorunu tespit etmekle yetinip yanıtlamadan bir kenara kaldırır. Şöyle yazar Harvey: "Alternatif bir toplumsal düzene yönelik açılımlar gözlemlenmekle birlikte, kimse bu alternatifin ne olduğunu, nerede bulunduğunu tam olarak bilmiyor. Fakat, böyle bir programı başlatmak şöyle dursun, ana hatlarıyla ifade edebilecek bir siyasal güç bile ortada yok diye de, ana hatlarıyla alternatifler belirlemekten geri durmamalıyız."⁷ Harvey "ana hatlarıyla alternatifler belirlemek" amacıyla düşüncesini sürdürürken, bu amaçla yakından ilgili siyasal kuvvet meselesine yeterince ağırlık vermez. Bu davranış, Marksist düşünürler arasında giderek kabul edilebilir bir davranış haline gelmekte, kapitalizmin yapısal sürdürülemezliğini ve derinleşen krizini tarif ederken bile böyle yapılabilmektedir. Özetle, siyasal öznellik ve dönüştürücü devrimci özne meseleleri genelde pek ciddiye alınmamaktadır. Tabii bunun nedeni, parti ve öncülük gibi netameli ve tartışmalı konuları ve demokrasi meselesini tartışmaktan kaçınma ihtiyatlılığını göstermek olabilir. Anlaşılan o ki, ekonomik krizi anlayıp analiz etmekle yetinen Marksist düşünürler daha geniş çaplı bir itibar görüyor; diğer yola sapıp liberal demokrasiyi reddeden ve alternatif siyasal özneliği gündeme getirenler değil. Böyle bir reddediş hemen "Stalinist-

6. David Harvey, "Organising for the Anti-Capitalist Transition", <http://mrzine.monthlyreview.org/2009/harvey151209.html>.

7. A.g.y.

lik", parti diktelerini dayatmacılık gibi ithamlara davet çıkaracaktır; fakat devrimci özne meselesini gündeme getiren adım da tam olarak bu adımdır.

Siyasal özne meselesi, bizi fiili siyasal hareketlere yaklaştırır ve dolayısıyla Venezüela'daki sosyalist Chavezcilik (*Chavismo*) deneylerini bir perspektife yerleştirebilmemizi sağlar. Örneğin bu deneylerin yoldaşı, savunucusu ve (yazılarıyla) sentezleyicilerinden biri olan Michael Lebowitz'in eserlerini ele alalım.⁸ Lebowitz'in "kendi kendini dönüştüren devrimci pratik" fikri –Venezüela'daki komün konseylerini ve dayanışma tabanlı toplumsal üretimi analiz etme ve savunma biçiminden de görüleceği gibi– iş siyasal öznellik konusuna gelince korkunç derecede yetersizdir. Nitekim Pablo Ghigliani, *kendi kendini dönüştüren devrimci pratik* nosyonunun devrimci öznelerin ortaya çıkışını açıklayabileceğinden kuşku duyar.⁹ Benzer şekilde Leo Panitch ve Sam Gindin "Leninist gelenekteki işçi sınıfı partileri tartışmasının muadili bir tartışmanın eksikliğine" dikkat çeker,¹⁰ devamında da "parti meselesi"nden kaçılmayacağını hatırlatırlar.¹¹ Dolayısıyla Lebowitz'in eserlerinde, parti veya parti-sınıf ilişkisi meseleleriyle ve genel olarak devrimci öznellik meselesiyle ciddi bir temasın eksikliği göze çarpmaktadır. Lebowitz geçerli siyasal biçim olan devleti aşma ihtiyacına değinmez bile; dolayısıyla da "devrimci pratiğin" mevcut devletin ve siyasal kurumların yerini almaya uygun alternatif bir siyasal güç haline gelmesini imkânsızlaştırır. Böyle bir devrimci pratik de, kitleleri mevcut devletin "ilerici kanadı"nın önderi Chavez'in "emperyalizmle savaş"ı etrafında toplamaktan ibaret kalacaktır.

Şimdi değişik bir bakış açısına dikkat kesilelim. Postyapısalcı ve postkolonyal eleştirmenler, her şeyi bildiği varsayılan "devrimci özne"nin sorunun bir parçası olduğunu; Batı'yı merkeze alan hâkim

8. Michael A. Lebowitz, *Build it Now: Socialism for the 21st Century*, Yeni Delhi: Daanish Books, 2006; Türkçesi: *Bugünden Kuralım: 21. Yüzyıl İçin Sosyalizm*, çev. İbrahim Akbulut ve Pelin Üçer, İstanbul: Yordam Kitap, 2008.

9. Pablo Ghigliani, "The Dark Side of Marx's *Capital*: A Symposium on Michael Lebowitz's *Beyond 'Capital'*. Editorial Introduction", *Historical Materialism*, c. 14, No. 2, 2006, s. 54.

10. Leo Panitch ve Sam Gindin, "Bringing the Working Class In: Michael Lebowitz's *Beyond Capital*", *Historical Materialism*, c. 14, No. 2, 2006, s. 130-1.

11. A.g.y., s. 129.

Tarih anlatısındaki dahlinin de ötesinde, çokluğun, çeşitliliğin, melezliklerin ve kimliklerin bastırılmasının temelini teşkil ettiğini düşünürler. Bu bakımdan Parti, daha alt kademedeki aktörlerin, hatta tam da iktidara ve söylemlerine meydan okuyacak, onları tartışmaya açacak aktörlerin bastırılışını simgeler.¹² Her halükârda, bu eleştirmenler "saf bir radikal özneliliğin" mümkün olmadığını; çünkü hepimizin baskın sisteme dahlinin olduğunu, sistemin suç ortakları olduğumuzu savunurlar. Dolayısıyla direniş ancak iktidarın küçük boşluklarında yer bulabilir; suç ortaklığı ile direniş arasında, "yaşamak" ile direnmek arasında kritik bir pazarlık niteliğinde olabilir.

Yakın geçmişte Judith Butler, marjinalleştirilmiş insanların "tecübelerine" atıfta bulunarak bu düşünce çizgisinin sesinin daha gür çıkmasını sağlamıştır. Bu kişiler için hayatta kalmak dahi bir lükstür; dolayısıyla en azından hayatta kalabilmek için sistemin "suç ortağı" olmak zorundadırlar ve bu suç ortaklığı siyasallaşma ve direnişin de mevsisidir.¹³ "Norm toplumda hayatta kalmayı aynı anda hem garantiliyor, hem de tehdit ediyor gibi görünüyorsa (yaşaman için gereken şey budur; fakat onu yaşaman durumunda seni ortadan kaldırmakla tehdit eden de budur), uyum sağlamak ve direnmek, normla kurulan karışık ve paradoksal bir ilişki halini alır; bir çile biçimine ve siyasallaşma için potansiyel bir mevziye dönüşür."¹⁴ Fakat uyum sağlama ve direnmenin belirsizliği, "koşullara" işler ve bu koşullar aracılığıyla işlenir; bu da "koşulların" postyapısalcı bir metne yetecek kadar makro- veya meta- görünmesini sağlar. Peki bu "koşullar", yazarın niyetinin aksine, bir tür büyük ve şekillendirici sistem fikrinin gizlice sahne alması anlamına mı gelecektir? Nite-

12. Bkz. Arundhati Roy'un "madun derinlikler"i hem kapitalizmin hem de komünizmin "aşırılıklarına" yeğlediği yakın tarihli yazısı "The Trickle-down Revolution", www.outlookindia.com/article.aspx?267040.

13. Örneğin bkz. Judith Butler, *Undoing Gender*, Londra ve New York: Routledge, 2004. Suç ortaklığı, "özel konumunuz" hakkında suçluluk duygusuna neden olur ve bu suçluluk da direnişi, direnişin biçimini ve anlamını yeniden ifade eder. Kişisel, öznelleştirilmiş ya da söylemsel bir yıkıcı eylemle bu suçluluğu geri almak, yapısal faktörlerin görmezden gelinmesine neden olur. Postkolonyal düşünürlerin "Batılı söylem" veya Aklın emperyalizmi karşısındaki aşırı anlam-sız fakat fiyakalı "direniş"i bunun bir örneğidir. Bkz. Terry Eagleton, "In the Gaudy Supermarket", *London Review of Books*, c. 21, No. 10, 13 Mayıs 1999.

14. J. Butler, *Undoing Gender*, s. 217.

kim "bazen norma uyma koşulları, norma direnme koşulları ile aynıdır"¹⁵ da denmektedir. Suç ortaklığını ifade eden koşulların aynı zamanda direnişi ifade etmesi de bir tür aşkın matrisin ya da toplum mantığının (örneğin sermaye mantığının) işin içine girdiği anlamına gelebilir. Fakat kapitalizm gibi bir "aşkın matris"in söz konusu olması halinde, suç ortaklığıyla yer değişebilir nitelikte, dolayısıyla da devrimci öznellik nosyonundan yoksun olan Butler'cı direniş, bu baskıcı matrisin yeniden üretiminin iç uğraklarından biri olmaktan öte bir anlam ifade etmeyecektir belki de (bu olasılık başka bir yerde tartışılmıştır¹⁶).

Biz burada şu soruyu sormakla yetinelim: Toplumsal ilişkilere dair böyle nesnel bir matris veya derin bir yapısal mantık varsaymak, devrimci özne nosyonumuzun "Tarih'in zorunluluğu"nu, Büyük Öteki'yi ve öznenin kendisine karşı şeffaf bir biçimde erişimi olmasını gerektirdiği anlamına mı gelir? Sürekli kendi kendisini tesis eden, böylelikle de özgürlüğünü ortaya koyan, daima yıkıcı özne nosyonu ile devrimci özneyi karşılaştıran Butler, devrimci öznenin önceden verili olduğunu ve karşısına çıktığı dünyanın ona izafeten "dışarıda, oralarda bir yerlerde" olduğunu savunur. Bu dışarıdalığın daha sonra, örneğin Lukács'ta, Hegel'den mülhem birbirine eş özne-nesne fikri aracılığıyla çözüldüğü varsayılır; devrimci özne özel erişimi, adeta Büyük Öteki'ye erişebilmesi sayesinde, dünyaya "yeter" hale gelir. Butler'ın deyişiyle, Marksizmde "Ben'i Öteki'ye rakip koşan bir tahakküm stratejisi vardır"¹⁷ ve "bu ayrım dillendirilir dillendirilmez Öteki'nin bilinebilirliği ve geri kazanılabilirliği hakkında bir dizi yapay sorun meydana getirir".¹⁸

15. J. Butler, *a.g.y.*, s. 217.

16. Örneğin Žižek, Laclau ile giriştiği tartışmada kapitalizmin "salt olgusal toplumsal alanı sınırlayan bir kategori olmayıp toplumsal uzamı külliye yapılandıran bir biçimsel-aşkın matris, gerçekten de bir üretim tarzı" olduğunu savunmuştur. Slavoj Žižek, "Against the Populist Temptation", *Critical Inquiry*, Bahar 2006, s. 567; Türkçesi: "Günümüz için Leninist bir Tavır: Popülist Ayartmaya Karşı", S. Žižek ve diğ. (haz.), *Yeniden Lenin: Bir Hakikat Siyaseti* içinde, çev. C. Atay, İstanbul: Otonom, 2011.

17. J. Butler, *Gender Trouble*, Londra ve New York: Routledge, 1990, s. 197; Türkçesi: *Cinsiyet Belası: Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi*, çev. B. Ertür, İstanbul: Metis, 2008.

18. *A.g.y.*, s. 197.

Başka bir deyişle, Marx ve Lukács'ın "özgürleştirici söylemlerinin", "bir nesne olarak dünyayla ve bu dünyanın diliyle karşılaşan 'Ben' ile kendisini o dünyada bir nesne olarak bulan 'Ben' arasında potansiyel bir denklik varsaydığı"¹⁹ kanaatindedir Butler. Burada şunu not etmeliyiz: Butler'ın iddiasının aksine, aşkın bir toplumsal matris veya yapısal mantık ile de önceden verili bir devrimci özne varsaymak zorunda değildir ki bu da öznenin Büyük Öteki'ye erişim sahibi olduğunu düşünmenin bu sorunu çözeceği anlamına gelir. Burada Büyük Öteki ve her şeyi bilen özne olarak parti ya da öncü nosyonları üstünde durmayız aslında; özne-nesne ikiliği bu büyük Öteki'ye özel bir erişimle, özneliğin Tarihin kaçınılmaz olarak ilerleyişiyle birleştirilmesiyle çözülmeye çalışılır. Aslında, Butler'ın tahayyül ettiğinin aksine, özne nosyonumuz "Öteki'nin bilinebilirliği ve geri kazanılabilirliği hakkında bir dizi yapay sorun" meydana getirmez.

Žižek'in Robespierre hakkındaki yazısında da dikkat çektiği üzere, devrimci özne Tarih'in iradesini veya birtakım yasaların zorunluluklarını yerine getirmez; tam aksine, böylesine şeyleşmiş yasa ve zorunlulukların aleyhine davranma kumarını oynar ve boşluğu, gerçek değişimi müjdeleyen o kopuşu ilan eder. Bu öznelik, "Biz bu işi yalnızca Halkın İradesi'nin aracıları olarak yapıyoruz" gibisinden abes bir anlamda değil, milletin kararının yalnızlığını kahramanca üstlenme anlamında anlaşılmalı. Bu karar (öldürme, kendi hayatını tehlikeye atma veya kaybetme kararı) mutlak bir yalnızlıkta, Büyük Öteki'de bir sığınak bulmaksızın alınır."²⁰ Devrimci özneyle ilgili esas mesele tam da Öteki'nin herhangi bir kesinliğinin olmamasıdır; böyle bir Öteki'ye erişim öznenin temelini teşkil eder. Bu özne Büyük Öteki'deki yarılmayı imler. Devrimci öznenin ortaya çıkışının koşulu gerçekten de Büyük Öteki'nin çözünmesidir; aksi takdirde, yani öznelik Büyük Öteki'ye erişim sahibi olmak ve ona uyum sağlamakla elde edilseydi, öznelikten söz edemezdik. Yani devrimci özne Büyük Öteki'nin muadili değildir; onun çözüldüğünü, ortadan kaldırıldığını gösterir.

19. J. Butler, *a.g.y.*, s. 196.

20. S. Žižek, "Robespierre or the 'Divine Violence' of Terror", www.lacan.com/zizrobes.htm

Sınıf Mücadelesi ve Öznellik

Demek ki, reel bir hareket olarak komünizm, Öteki'yi ve "nesnel gerçekliğin" yasaları ile zorunluluklarını ortadan kaldıran devrimci öznellik meselesini açıkça ön plana çıkarır. Burada ilgilendiğimiz şey, işçi sınıfı, köylüler, orta sınıf veya lümpen proletarya vb. sosyolojik "özne"ler değil, özneliktir.²¹ Sosyolojik özne diye bir şey yoktur, çünkü bu özne daima gerçek özne tarafından öncelenir; dolayısıyla kendinde özne her zaman için kendisi için öznenin paranteze alınmış, ideolojik olarak çağırılmış bir biçimidir.

Devrimci öznellik, bugün Marksistler arasında hayli tartışmalı bir meseledir. Nitekim Badiou'nun devrimci öznellik nosyonu, soyut ve aşkın olmakla itham edilmiştir; sözgelimi Bensaid, Badiou'nun "tarihin sık çalılıklarına, olayların toplumsal ve tarihsel belirlenimi konusuna girmeyi reddedişine"²² dikkat çeker. Badiou'ya göre "siyaset bir yükseltme eylemine denktir ve bu eylem de bitişi ya da amacı daima gizemli kalacak, koşulsuz bir dizi olay ve 'diziliş'e indirgenir'.²³ Daha önceleri siyasal öznenin dönüşümü yerine getirme ihtiyacına değinmiş olan Harvey, şimdi de "olay" ve devrimci öznellik üzerindeki vurguların "bizi doğrudan doğruya, fiili siyasal temas, hatta siyasal örgütlenme ve strateji gibi somut meseleler karşısında aşkınlığın galip geldiği o narsisist, kendiyile meşgul dünya-

21. Yani burada odaklandığımız şey, farzımuhal işçi sınıfı, lümpen proletarya, alt-orta sınıf, küçük burjuva veya küçük meta üreticileri arasından hangisinin devrimci sınıf ya da alt sınıf olduğunu tespit etmek değil. Burada daha ziyade ister işçi sınıfı tarafından, ister başka bir ezilen sınıf tarafından üstlenilsin, proleter öznellik biçimini araştırmaya çalışıyoruz. Bununla birlikte, sınıfsal baskıyı sınıfsal olmayan baskıdan, sınıfsal sömürüyü de sınıfsal olmayan sömürüden ayırmayacağımızı not etmek de önemlidir. Sınıfsal olmayan baskı, belirli durumlarda, sınıfsal baskının üzerinden yürüdüğü ifade olabilir; bu yüzden proletaryanın, işçi sınıfının duruşu, devrimci pozisyonundan başkası olamamakla birlikte, devrimci öznellik *toplumsal tabanını* yalnızca ve yalnızca işçi sınıfında bulabilir diye de bir zorunluluk yoktur. Nitekim öznellik yine de işçi sınıfı bakış açısından, işçi sınıfı felsefesi bakış açısından olmak kaydıyla, kimi durumlarda köylüler de devrimci özneliğin ifade bulduğu sınıfı teşkil edebilirler.

22. Daniel Bensaid, "Alain Badiou and the Miracle of the Event", www.marxists.org/archive/bensaid/2004/xx/badiou.htm.

23. A.g.y.

ya götürdüğüne"²⁴ işaret etmektedir. Bu noktaya yakın bir yerde duran Alberto Toscano da Badiou'nun "toplumsal veya ekonomik analiz kokan şeylere –o da, tabii, tepeden bakmadığı zamanlarda– bu kadar ilgisiz olmasına"²⁵ dikkat çekmektedir.

Öte yandan, somut toplumsal ve ekonomik ilişkiler, tarih, vb.'ne değinen bir pozisyon da, Harvey ile Lebowitz'te gördüğümüz ve Bensaid'de birazdan göreceğimiz gibi, devrimci öznellik meselesini gözardı etme eğilimindedir. Bu tavrın ciddi sonuçlara gebe olduğu, zira aşkın ve soyut addedilen devrimci özneyi konumlandırmayı reddetmenin öyle veya böyle belli bir ekonomizm türüne saplanmaya yol açtığı söylenebilir. Ortaya çıkan sonuç ekonomizm addedilse de, en radikal tonunu Dünya Sosyal Forumu vb. neoliberal küreselleşme karşıtı hareketlerde bulan bir tür "demokratik antikapitalizm" derinden bağlı olacaktır. Burada vurgulanan, çokmerkezlilik, gökkuşağı koalisyonu, "yeni toplumsal özne", açık ağ aktivizmi, "iktidar olmadan dünyayı değiştirmek" vb.dir ve belirli bir devrimci öznellik tanımı vazetmek şöyle dursun, herhangi bir devrimci öznellikten bahsetmek bile Stalinizm veya abesle iştigal addedilir. Bu görüşe tabi çeşitli eğilimler arasında farklar olmakla birlikte, kapitalizm muhalefetine demokrasi penceresinden bakmanın hepsinin ortak noktası olduğu söylenebilir. Bu ortak nokta da, İmparatorluk veya sermayenin demokratik olmadığı formülünde ifade bulur. Bu duruş, Badiou'nun şu söylediğinin önemini unutmuş gibidir: "Bugün düşmanın adı İmparatorluk ya da Sermaye değil. Demokrasi."²⁶

Gelgelelim bu duruşu eleştirerek örgütlenmeye, ortak ilkelere ve sosyalizm adında "başka bir dünya" tanımlamaya ihtiyaç duyulduğunu savunan Marksistler de çoğu zaman demokratik kapitalizm karşıtlığıyla yetinmenin ve kapitalizmin siyasal biçimine karşı çıkmayı reddetmenin getirdiği kısıtlama ve kesin buyruklara saplanıp kalmıştır. Nitekim kendini "antikapitalizme", hatta "sınıf mücadelesine" adayan fakat kapitalizmin siyasal biçimini terk edemeyen pek çok mücadele, Marksist değişim ve dönüşüm nosyonlarından ziya-

24. D. Harvey, *Cosmopolitanism and the Geographies of Freedom*, New York: Columbia University Press, 2009, s. 281.

25. Alberto Toscano, "From the State to the World: Badiou and Anti-Capitalism", *Communication and Cognition*, c. 37, No. 3-4, 2004.

26. A. Badiou, *Metapolitics*, çev. J. Barker, Londra: Verso, 2005, s. xxviii.

de toplumsal hareketlere yakın düşer. Harvey kapitalizmin alternatifi olarak sosyalizmden bahseder kuşkusuz; fakat kapitalizmin siyasal biçimiyle bağlarını koparmadığı ölçüde, Harvey'nin sosyalizmi de demokrasinin radikalleştirilmesinden öte bir anlam ifade edemez. Dolayısıyla alternatif olarak sosyalizme özellikle değinmenin, insanı paradoksal bir şekilde Laclau postmarksizmine yaklaşmaktan kurtaracağının garantisi yoktur: Zaten Laclau da sosyalizmi demokrasinin radikalleştirilmesi olarak görmüyor mu?²⁷

Devrimci özneyi ön plana almak, *işçi sınıfı özörgütlenmesini, şahane doğrudan demokrasi pratikleri olarak değil, sınıf mücadelesinde mevcut devlet ve kurumlarının yerini alan siyasal iktidar organları olarak tahayyül edebilme* becerisini haiz olmaktır. Bu da bizi, Marx'ın –Paris Komünü deneyiminden yola çıkarak– "nihayet keşfedilen, emeğin ekonomik özgürleşmesini sağlayan siyasal biçim"²⁸ olarak adlandırdığı şeyi aramaya yöneltir. Marx'ın yaklaşımı, doğrudan kitle girişimleri, doğrudan demokrasi, tabandan demokrasi, komünite katılımı vb.'ni tek taraflı olarak göklere çıkaran liberter yaklaşımlara indirgenemeyecek bir yaklaşımdır. Çünkü burada söz konusu olan öznelik, yeni bir devlet iktidarı türünü (geçiş dönemine özgü "devlet–olmayan–devlet") ve proleter bakış açısını ifade eder. Üstelik bunu yaparken, hem yerel bağlamı (dolayısıyla yerel özerkliği), hem de "bir bütün olarak hareketin çıkarlarını" gözetir; "proleter hareketin yürüyüş hattını, koşullarını ve nihai genel sonuçlarını gayet iyi anlamıştır."²⁹

Rusya'daki sovyet/komün deneyimini aynen tekrarlamaya çalışmak gibi yanılsamalara kapılmış değilim. Burada, Paris Komünü'nü "temsili siyaset biçimlerinden kopma" addeden, fakat aynı zamanda "[Komün'ün] Leninist bir şekilde devlet adlı biçimin ge-

27. Bkz. Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, Londra: Verso, 2001; Türkçesi: *Hegemonya ve Sosyalist Strateji: Radikal Demokratik Bir Politikaya Doğru*, çev. A. Kardam, İstanbul: İletişim, 2008.

28. Karl Marx, "The Civil War in France", K. Marx ve F. Engels, *Selected Works* içinde, Moskova: Progress Publishers, 1977, s. 290; Türkçesi: *Fransa'da İç Savaş*, çev. A. Dağlar, İstanbul: Yazın, 2011.

29. K. Marx ve F. Engels, *The Communist Manifesto*, Middlesex: Echo Library, 2009, s. 19; Türkçesi: *Komünist Manifesto*, çev. L. Kavas, İstanbul: İthaki, 2003.

tirdiği kısıtlamalara tabi kılınması"³⁰ olduğunu düşündüğü şeye karşı çıkan Badiou'nun pozisyonundan da haberdar olmak gerekir. Badiou'nun Komün ile proleter siyasal iktidar organları –yani özel bir tür devlet, proleter devlet– meselesi ya da zorunluluğu arasındaki bağlantıları koparma çabalarından ciddi biçimde rahatsızım. Bu tür bir "devletten çıkarma", daha doğrusu proleter "devlet–olmayan–devlet"ten çıkarma, sınıf mücadelesini, burjuvazinin örgütlü ve pekişmiş iktidarının (yani mevcut devletin) baskıcı gücüne maruz bırakmayla aynı kapıya çıkabilir. Badiou örgütlenmenin önemini vurgular kuşkusuz; fakat bu, proletarya disiplini, yani "pratik bir düşünce disiplini olan bir disiplinde"³¹ bir örgütlenmedir. Burada, Badiou ile sovyet biçimini "işçi ve köylülerin çoğunluğunun düşünce ve iradesinin dolaysız ifadesi"³² şeklinde tarif eden Lenin arasında biçimsel bir benzerlik vardır.

Gelgelelim, Lenin'e göre proleter devlet biçimi, bu dolaysız düşünce ve irade ifadesinin rezil edilmiş değil (Badiou bu düşüncededir), örgütlenmiş bir biçimiydi. Devrimci diktatörlük, "merkezi bir devlet iktidarının yaptığı yasalara değil, doğrudan doğruya devrimci bir iktidar müsadereğine, halkın tabandan yukarı doğru girişimine dayanan bir iktidar"dı.³³ Bu bakımdan, bugünün Venezüelasındaki komün konseyleri ve toplumsal üretim deneyleri, Badiou'nun mevcut devlet iktidarının dışında ve uzağındaki halk sınıfları disiplini örgütlenme –ve devrimci özneliğin proleter siyasal iktidar organları halinde ortaya çıkmasına izin vermeme– nosyonuna yakın görünüyor. Bu deneyler, halkın –Lukács'ın deyişiyle– "sınıf mücadelesinde bir silah olarak devlet"³⁴ bağlamında inisiyatifi doğrudan ele alması biçimindeki Leninist buyruğun yöresine bile uğra-

30. A. Badiou, *The Communist Hypothesis*, Londra: Verso, 2010, s. 227-8; Türkçesi: *Komünist Hipotez*, çev. O. Bülbül, İstanbul: Encore, 2011.

31. A.g.y., s. 228.

32. Vladimir İ. Lenin, "The Dual Power", *Selected Works* içinde, c. 2, Moskova: Progress Publishers, 1977, s. 36; Türkçesi: "İktidar İkiliği Üzerine", *Nisan Tezleri ve Ekim Devrimi* içinde, çev. M. Erdost, Ankara: Sol, 1969.

33. V. İ. Lenin, a.g.y., s. 35.

34. Georg Lukács, *Lenin: A Study in the Unity of His Thought*, Kalküta ve Yeni Delhi: Seagull, 2005, s. 51 [Lukács'ın eserinin İngilizce çevirisine www.marxists.org/archive/Lukacs/works/1924/lenin/index.htm adresinden de ulaşılabilir –ç.n.]; Türkçesi: *Lenin'in Düşüncesi: Devrimin Güncelliği*, çev. R. Zarakolu, İstanbul: Belge, 1979.

maz. Bugünün Venezüelasındaki, kapitalist devlet denilen siyasal biçimle bağlarını koparmayan, aslında bu biçimin sınırları içinde kalarak gerçekleştirilen ikili iktidar kurma çabaları, bu meselelerin bazılarını hayli geçerli meseleler haline getirmiş ve bu durum da Lebowitz'in devrimci pratik fikrinin kısıtlılığını ortaya koymuştur. Aşağıda da göreceğimiz gibi, bu durum bizi ayrıca ikili iktidar, "geçiş programı", demokratik veya antidemokratik yollara başvurmak, devlet organlarında yer alarak burjuva hükümetlerine katılmak veya devletin tamamen dışında kalmak vb. konularda kilit öneme sahip birtakım siyasal ve stratejik sorulara da götürmektedir.

Bu meseleler genellikle somut veya tarihsel olana dair söyleyecek hiçbir sözü olmayan bir öznelik (Badiou'nun Komünizm İdeası) ile somut toplumsal-ekonomik mücadele, yani sınıf mücadelesi arasında bir seçim yapma meselesi biçiminde ele alınır. Fakat pek çok toplumsal-ekonomik mücadelenin ve sınıf mücadelesi yürütme iddiasındaki pek çok kişinin "mücadele"yi fetişleştirmesi ("kazanamadığımıza göre, daha fazla demokrasi ve hak için mücadele etmeye devam etmeliyiz") nedeniyle devrimci özne sorusunu sormaktan vazgeçtiğini ve böylece bir tür ekonomizme savrulduğunu da unutmamalıyız. Dolayısıyla esas mesele, yukarıdaki ikili seçim meselesi değil, özneliğin bizatihi toplumsal-ekonomik uzamı nasıl tesis ettiğini görme meselesidir. Nesnel gerçekliği oluşturan öznel kuvvetler vardır. Parti veya öncü gibi öznel kuvvetler, nesnel gerçekliğe Öteki'ye erişircesine müdahale ediyor değildir. Aksine, dediğim gibi, nesnel ilişkileri öznel kuvvetler oluşturur; "dolayısıyla öznel tavır daima nesnel gerçeklikten ortaya çıkar ve geri ona döner."³⁵

Hem söz konusu öznelik nasıl olursa olsun, bunun tam aksini savunan, örneğin ekonominin kendi nesnel-doğal yasalarına tabi olduğunu vs. söyleyen kuram, fikir ya da doktrinler tam da bu öznel tavır temsil ediyor olabilir. Sözgelimi neoliberal ideoloji bugün tam olarak böyle işler. Dolayısıyla devrimci özneliğin olmayışı dahi, öznel kuvvetlerin biçimlendirdiği bir nesnelliğin sonucu olarak görülmelidir. Nitekim Žižek de "sınıf bilincinin olmayışı, [sermaye ve emek arasındaki] siyasal-ideolojik mücadelenin sonucudur zaten"³⁶ demektedir.

35. G. Lukács, *a.g.y.*, s. 83.

Žižek'in Badiou'yu eleştirirken işaret ettiği gibi, sınıf mücadelesi yoksa sınıf diye bir şey de yoktur,³⁷ da denilebilir. Fakat Žižek'in analizi de, siyasal-ideolojik mücadelenin kurucu rolünün, yalnızca nesnel gerçekliği dolayımlayan olağan ve durağan sınıf bilinci bahsinde geçerli olduğu izlenimini uyandırır; devrim bilinci ve Komünizm İdeası içinse, Badiou'nun çıkarma ve aşkın olay nosyonlarına geri dönmemiz gerekir. Peki devrimci komünizm bilinci nereden ileri gelir? Kuşkusuz sınıf mücadelesinden. Fakat sadece siyasal-ideolojik mücadeleden bahsetmek yeterli değildir belki de; *bu mücadelenin, tam da komünizm gibi, kapitalizmin siyasal biçiminden koparak yetişkin bir proleter bakış açısının ortaya çıkması gibi somut bir imkânı barındırması nedeniyle, sınırsız sonuçlara gebe bir sınıf mücadelesi olduğuna* dikkat çekmek de gereklidir. Sınıf mücadelesinin kurucu rolü, proletaryanın kapitalizmin siyasal biçimiyle bağlarını koparabilme ve komünizmin biçimlerinde, komünist siyasal iktidar organlarında kendi özneliğini tesis edebilme imkânından neşet eder. Komünizm fikri açıkça dillendirilmediğinde ve komünizm uzak veya imkânsız bir geleceğe ait görüldüğünde bile, şimdinin sınıf mücadelesine eleştirel bir kuvvet sağlar: Devrimin ya da devrim bilincinin olmayışı da sınıf mücadelesinin bir parçasıdır.

Burada karşılıklı bir ilişki söz konusudur: Yeni siyasal biçimler, sınıf mücadelesinin gelişiminin belirli bir aşamasında ortaya çıkar; sınıf mücadelesinin kendisi "ekonomik mücadele"nin ya da ekonomik hak talepleri ve sendikacılığın ötesine geçebilir; bunun tek nedeni de böyle bir gelişme imkânı ve kapitalizmin siyasi biçimiyle bağları koparma imkânı barındırmasıdır. Lenin'de de bunu görürüz: Lenin'in sınıf mücadelesinin ve özneliğin kurucu rolüne yaptığı vurgu, sürekli sovyetleri proleter devlet iktidarı organları olarak geliştirme ihtiyacını ele almasından ayrı düşünülemez. Fakat Žižek, başka yazılarında kapitalizmin bugünkü siyasal biçimi, parlamenter demokrasi vb.'nden ayrılmaya sürekli vurgu yapmakla birlikte, burada bu ilişkiye işaret etmekte başarısız olmuştur. Bu başarısızlık, mevcut kapitalist, parlamenter siyasal biçimlerin yerini alacak alternatif biçimler öne sürmeye gönülsüz olmasından ileri geliyor

36. S. Žižek, *Ahir Zamanlarda Yaşarken*, çev. E. Ünal, İstanbul: Metis, 2011, s. 236.

37. A.g.y., s. 253.

gibi görünmektedir. Ayrıca, geleneksel Leninist partinin ya da sovyetlerin proleter siyasal iktidar organları olduklarını kabul etmesek bile, Žižek ve Badiou'nun da katılacağı gibi, sorunsallaştırılmadan bir kenara kaldırılamayacak kadar temel önemde bir meseledir bu.

Bugün burada siyasal iktidar organları olarak sovyetleri denemeyi veya diriltmeyi önermiyorum elbette. "Yenilik getirmemiz" gerekiyor, evet; fakat bu biçimlerin tam olarak hangileri olacağı, tek tek durumların özgüllüğüne göre geliştirilmelidir. Bununla birlikte, genel olarak alternatif siyasal iktidar meselesi her zaman olduğu gibi bugün de kilit öneme sahip. Örneğin bugünün Venezüela'sındaki ikili iktidar deneyiminde söz konusu olan tam da bu meseledir. Bolívarcı Devrim, mevcut devlet kurumlarıyla bağlantısını koparabilecek ve bu kurumları demokrasi pratikleri olarak değil, alternatif siyasal iktidar organları olarak komün ve konseylerle ikame edebilecek mi? Yahut ikili iktidar tam olarak nedir? Alternatif siyasal iktidar organları inşa etmeksizin burjuva hükümetlerine katılmak, Leninist anlamda "ikili iktidar" sayılır mı? Güçler dengesini egemen sınıflar aleyhine çevirecek kadar ileri gidebilen veya devlet iktidarına yaklaşabilen neredeyse bütün devrimci hareketler, belirleyici sonuçları olan bu meselelerle karşı karşıya gelmiştir. Aşağıda bu meseleye tekrar eğileceğiz.

Dolayısıyla, Badiou'nun Komünizm İdeası nosyonunda gözardı edilen şey, tam olarak, siyasal biçimler geliştirerek toplumu komünizm tabanında şekillendirmek (şeylerin yönetimi) gibi somut bir tarihsel imkândır. Žižek haklı olarak, Rancière'in ve (farklı fakat benzeşen bir bakış açısına sahip olan) Badiou'nun yaptığı gibi "polis" (şeylerin yönetimi) kavramından koparılmış bir "politika" nosyonu ile çalışmanın, gerçekten idealist ve soyut olduğunu belirtir.³⁸ *Komünizm fikrine toplumsal-tarihsel bir taban sağlayan şey, kendisine göre siyasal biçimleri siyasal iktidar ve "şeylerin yönetimi" organlarını beraberinde getiren bir devrimci öznel ve dolayısıyla "siyaset" gibi somut bir imkândır.* Badiou bu noktayı tamamen gözden kaçırır.

Söz konusu "somut imkân" kuşkusuz sınıf mücadelesinden ayrı düşünülemez ve Žižek sınıf mücadelesini vurgulamakta gayet hak-

38. A.g.y., s. 254.

lıdır. Fakat Žižek sınıf mücadelesine genellikle sadece harekete geçiren bir şey, bir dinamik (güç dengesi) ya da sınıf kuvvetlerinin belirli bir istikrarsız olma durumu muamelesi yapar ve böylelikle tüm verili "nesnel ilişkiler"i kökten ayırmış, koparmış olur. Gelgelelim proleter "kazanım" veya zaferlerin pekişerek –alternatif siyasal biçimlerin değilse de– alternatif bir proleter özneliğin ortaya çıkmasına ön ayak olduğu bir uğrak yoktur. Žižek'in başka yazılarında "olumsuzlamayı olumsuzlama"ya, olumlama boyutuna vurgu yaptığı ve "mücadelenin kötü sonsuzluğu"na³⁹ karşı çıktığı düşünülürse, bu görüşü şaşkınlık vericidir. Böyle bir olumlama eninde sonunda proleter özneliğin pekişmesini gerektirir ve bu pekişmiş öznelik de siyasal bir biçim almalıdır. Bugün bu siyasal biçim ne olacaktır? Žižek'te bu kritik sorunun yanıtı yoktur. Bu soru gözardı edilemez; hele de devrimin hemen ardından insana düşen asıl görevin pozitif yeniden inşa, "normal hayata dönüş" olduğunu gayet iyi bilen ve bunu bize tekrar tekrar hatırlatan biri tarafından.

Komünizm İdeası, komünizm imkânına daima (yani bu imkân ifade edilmemiş olduğunda bile) gebe olan, belirli siyasal biçimlerde ve şeylerin yönetiminde somutlaşan sınıf mücadelesinden temellenir. *Sınıf mücadelesi sınıfı önceler; fakat sınıf mücadelesine böyle-sine temel bir rol atfeden şey, hem siyasal biçimlerden hem de şeylerin yönetiminden kopuşu gerektiren komünizm, yani komünizm imkânı ve dolayısıyla bu imkânın etkili bir biçimde engellenmesidir. Siyasal biçimlerden ve şeylerin yönetiminden böyle bir kopuş olmaksızın, sınıf mücadelesi rutin, normal ekonomik mücadeleye ve toplumsal hareketlerinki gibi bir radikalizme dönüşür. Mücadeleyi fetişleştirilmeye yol açar. Leninist buyruğun aksine yönelir, yalnızca mücadele etmeye cüret eder; hiçbir zaman kazanmaya cüret edemez.*

Öznelik ve Toplumsal İlişkiler

Marx'ın temel içgörülerinden biri, özgürlüğün "siyasal" alanda değil, ancak toplumsal ilişkilerde bulunabileceğidir. Wendy Brown'ın veciz ifadesiyle, "Marksizm siyasal kuram için analitik bir değer

39. S. Žižek, "Mao Zedong: The Marxist Lord of Misrule", www.lacan.com/zizmaozedong.htm.

ifade ediyorsa, bu değer, özgürlük sorununu, liberal söylemin zımnen 'siyasal olmadığını' ilan ettiği (yani doğallaştırdığı) toplumsal ilişkilerde arama ısrarında değil midir?"⁴⁰ Özgürlük, toplumsal ilişkileri devrime tabi tutmayı ve "bugünkü durumu" ortadan kaldırmayı kapsar ve bu bakımdan salt bir karşı çıkış veya karşı-hegemonyadan ziyade *reel bir harekettir*. Reel hareket olarak komünizm, toplumsal ilişkilerin bu şekilde, öncelikli dönüşüm mevzisi olarak odağa alınmasından ve bu hamleyle yapılmış olan devrimci siyasal öznellik çağrısından ileri gelir. Komünizm bu özneliğin mutlaka kapitalizmin temsili demokratik sisteminin ötesine geçen siyasal biçimler halinde örgütlenmesini gerektirir. Öyleyse sermaye ile mücadele, "demokrasi" ile mücadeleden başka bir şey olamaz.

Fakat reel bir hareket olarak komünizm, Marx'ın toplumsal ilişkiler vurgusunun iki yaygın suistimaliyle karşı karşıya kalır hemen. Bu suistimallerin birincisi, bu vurgudan, "siyasal olanın ekonomik olanı da kapsayacak şekilde genişletilmesi"ni anlar. Bütün bir Keynesçi refah devleti ve sosyal demokrasi yanlıları deryası, toplumsal hareketler dahilindeki bazı eğilimler ve küresel adalet hareketleri, bu anlayışı kendi Marksist uğrağı ya da Marksizmden aldığı ders adeder. Öteki suistimal, feministlerin ve postyapısalcıların daha radikal olan "her şey siyasaldır" ilanıdır; burada da Marx'ın en önemli içgörüsünün –aile, piyasa, özel alan vb.'nin yanında– toplumsal ilişkilerin ve ekonominin de siyasal bir nitelik taşıdığının tespiti olduğu varsayılır.

Marx'ın bu iki yanlış temsili, ekonomik olanı siyasallaştırmanın temelde, ekonomik haklar konusunda demokratik çekişme ve mücadele olması gerektiği, hakların siyasal alandan ekonomik alana doğru genişletilmesi gerektiği anlamına geldiğini varsayar. Fakat Marx'a göre kilit mesele, toplumsal ilişkileri dönüştürmektir. Marx özgürlüğü siyasal olandan ötede, toplumsal ilişkilerde konumlandırırken, mevcut durumu ortadan kaldırmaya çağırıyordu bizi; demokratik çekişmeye veya kapitalist bir demokrasinin olanak sağladığı türden reform, ekonomik yeniden yapılandırma, yeniden bölüşüm vb.'ne değil. Dolayısıyla, başka bakımlardan oldukça radikal

40. Wendy Brown, *States of Injury*, Princeton: Princeton University Press, 1995, s. 14.

olan "her şey siyasaldır" sloganı, ekonomiyi siyasallaştırmaya, ekonomiye siyasal muamelesi yapmaya çalıştığında mazur görülmelidir. Ekonomi ve toplumsal ilişkiler, demokratik çekişme ile dönüştürülmeye müsait olma anlamında "siyasal" değildir. Böyle dönüşümleri becerebilecek bir "siyasal olan", kapitalist siyasal biçimle bağları koparmayı imleyen bir devrimci öznelik içerir mutlaka. Yukarıda da belirttiğimiz gibi, *ekonomi veya toplumsal ilişkiler "nesnel olarak verili" değil, siyasal-ideolojik mücadele tarafından, yani daima devrimci dönüşüm imkânını beraberinde taşıyan bir sınıf mücadelesi tarafından bölünmüş addedilmelidir.*

Dolayısıyla, toplumsal ilişkilerin aslında temsili parlamenter demokrasideki (rutin) çekişmeler olarak ya da sözgelimi toplumsal hareketlerin veya Butler'ın "yıkıcı edimler"inin örneklediği demokratik kapitalizm karşıtlığı olarak anlaşılan bir "siyaset" in üstünde olduğu bile söylenebilir. Toplumsal ilişkiler, bütün gerçek dönüşümlerin "siyaset" alanını terk edip devrimci öznelik alanına girmemizi gerektirdiği bir alandır. Rutin siyasetin ötesine geçtiğimizde, Eagleton'ın postkolonyalist Spivak'a atıfla "sistemin yaptıklarını sevmekle birlikte, bir gün sistemi alaşağı edebilecek kadar güçlü olup olmayacaklarından emin olamayanlar"⁴¹ dediği kimselerle yolumuzu ayırmış oluruz. Komünizm tüm postkolonyalistlerin, postmarksistlerin ve Marksist demokratların şu zımnı, verili amentüsünün karşısındadır: Sistemi sevmeyebilir, ona meydan okuyabilirsin, fakat onu alaşağı edemezsin.

Öyleyse reel hareket olarak komünizm, hem içkin (yani iç çelişkilerden doğan ve dolayısıyla aşkın olmayan ve zorunlu hareket anlamına gelir, hem de mutlaka devrimci özneliği ve kapitalist demokrasinin siyasal alanından kopuşu gerektirir. Fakat "demokratik çekişmenin ötesindeki" bu devrimci öznelik, bir tür soyut devrimci jeste, salt bir önkabule dönüşmemeli diyorsak, o zaman onu toplumsal ilişkiler alanına konumlandırmalıyız.

Aşağıda, günümüzde solun geniş kesimlerine yayılmış iki pozisyonu tartışacağız. Birincisi, neoliberalizme karşı çıkan, fakat kapitalizmin kendisini sorunsallaştırmayan (hele kapitalizmin siyasal biçimini hiç sorunsallaştırmayan) toplumsal hareketlerin pozisyo-

41. Terry Eagleton, "In the Gaudy Supermarket".

nudur. İkinci pozisyon, neoliberalizm karşıtlığından ötelere uzanarak kapitalizmi dert edinir; fakat aşağıda da göstermeye çalışacağımız gibi, kapitalizmin siyasal biçimini sorunsallaştırmaz. Birinci pozisyon, Naomi Klein'in yazılarında⁴² olduğu gibi, demokrasi penceresinden kapitalizmin neoliberal aşırılıklarına karşı çıkar. İkinci ise bizatihi kapitalizme karşı çıkar, sınıf mücadelesini ve sosyalizmi vurgular, ayrıca ikili iktidar tartışmalarına da katılır; fakat bir türlü "demokratik kapitalizm karşıtlığı" ilkesinin dışına çıkıp devrimci bir öznelik koyutlayamaz.

II. Toplumsal Hareketler Yaklaşımı

"Kapitalizmi demokratikleştirme" yollarından öte anlam ifade etmeyen envai çeşit antikapitalizm biçiminden farkını ortaya koymak için, reel hareket olarak komünizmin üstünde durmak gerekiyor. Halihazırda birkaç uluslararası çoksatarı olan Naomi Klein, 1999'daki Seattle protestolarından beri süregelen küreselleşme karşıtı hareket içinde neoliberalizm karşıtlığının en popüler seslerinden biri. *Şok Doktrini* kitabı, kapitalizmin neoliberal aşırılıklarını mükemmelen ortaya koyuyor. Ayrıca Klein, "zincirlerinden boşanan serbest piyasalar ile demokrasinin birbirinin tamamlayıcısı olduğu" şeklindeki "kökten piyasacı" iddianın arkasındaki hakikati ortaya koyar: "Bu köktenci kapitalizm biçiminin doğmasına yardım eden, daima en vahşi zorlama biçimleri olmuştur."⁴³

Gelgelelim Klein'in bütün kavgası, demokrasiyi siyasal alandan ekonomiye taşımak içindir; ve bu kavganın ortaya çıkarabileceği ilerici ve radikal değişimin üst sınırı, neo-Keynesçilik ile "taban hareketleri" veya "katılımcı demokrasi" melezi bir şeydir. Klein şöyle yazar: "Bütün halkların kendilerini demokrasi çerçevesinde yönetme hakkına sahip oldukları yönünde –Francis Fukuyama'nın da not ettiği gibi– hakikaten önüne geçilmez bir fikir birliği var."⁴⁴ Fakat bu "demokrasi arzusu", ekonomiyi de kapsayacak kadar genişleti-

42. Burada bilhassa şu kitabına odaklanıyorum: *The Shock Doctrine: The Rise of Disaster Capitalism*, Londra: Penguin, 2007; Türkçesi: *Şok Doktrini: Felaket Kapitalizminin Yükselişi*, çev. S. Özgül, İstanbul: Agora Kitaplığı, 2010.

43. A.g.y., s. 18. 44. A.g.y., s. 183.

lemez; örneğin insanların, "devlete ait işletmelerin kaderinden okul ve hastanelerin finansmanına kadar ülkelerindeki zenginliklerin nasıl pay edileceğini seçmelerini"⁴⁵ sağlamaz. Dolayısıyla ihtiyaç duyduğumuz şey "demokrasinin ekonomiyi de kapsayacak şekilde yeniden tanımlanması"dır.⁴⁶

Klein, şirketler, kamu görevlileri ve siyasetçiler arasında cereyan eden ve iktidar labirenti, askeri-sınai kompleks vb.'ni meydana getiren envai çeşit bağlantı, anlaşma ve kanunsuz ortaklığın sıkı takipçisidir. Amerika'nın Irak Savaşı, savaşların özelleştirilmesi yönünde büyük bir atılımı tetiklemiştir. Örneğin ABD'nin eski başkan yardımcılarında Dick Cheney'nin Halliburton şirketiyle derin bağlantıları, şirketin "Amerika'nın denizaşırı askeri operasyonlarının bütün altyapısının hazırlanmasından sorumlu olması"⁴⁷ anlamına gelmektedir. Devletin temel işlevlerini özelleştirme işine hız verenler, özelleştirilmiş polis devletin öncüleri olmuştur: Cheney, Rumsfeld ve George W. Bush.⁴⁸

Ne var ki, kilit kamu görevlileri ile büyük sermaye arasındaki bu sayısız bağlantıyı ayrıntılandırırken, mantığı ve eğilimleriyle bir bütün olarak kapitalizm kolayca gözden kaçabilir. Bir sistem olarak kapitalizm, kolayca tek tek aşırılıklar ve siyasetçi ve şirket entrikaları şeklinde çözünebilir. Kuşkusuz, belirli bağlantıların, rüşvetlerin, anlaşmaların somut ayrıntılarına, özel, kişisel çıkarlara ve kapitalizm mekanizmasının işleyişinde rol oynayan kâr tutkusuna değinerek kapitalizm eleştirisini ete kemiğe büründürmek müthiş bir şeydir. Klein yalnızca "vakanın olgularını" aktarıyormuş gibi yapıyor da değildir üstelik; bir perspektife sahiptir ve eleştiri de düşüncesinin her tarafına işlemiştir.

Gelgelelim, tuhaf bir şekilde, başka bir şey olmaktadır: Bugün kapitalizmin, savaşın ve iktidardakilerin entrikalarının korkunçluğu hakkında bir enformasyon bombardımanına tutuluyor olmamız bunu göstermez mi? Son moda internet sitelerine yüklenen ve sermayenin soygunculuğunu konu edinen her video, her haber, her bayt, yalnızca o adaletsizliği, yalnızca oradaki cinayetleri durduracak bir

45. N. Klein, *a.g.y.*, s. 183.

46. Amy Goodman ile söyleşi; "From Think Tanks to Battle Tanks", www.democracynow.org.

47. N. Klein, *a.g.y.*, s. 292.

48. *A.g.y.*, s. 289.

aktivizm dalgasının yükselmesine davetiye çıkarır. Kampanyalar tek bir meseleyle ilgilidir, bir konudan diğerine geçilir sürekli: Gazze filosuna destekten BP petrol sızıntısına, oradan Bhopal felaketine, oradan Sakine Aştiyani'nin recme mahkûm edilmesine, oradan Brezilya yağmur ormanlarının yok olmasına, oradan göçmen işçilerin kanunsuz şekilde tutuklanmasına...

Ağ aktivizmi, tek tek işaatlar ve iktidardakilerin rezilliklerini herkese duyurmaya yönelik girişimler, birleşip kalıcı hareketlere dönüşmekte çoğunlukla başarısız olur. Aslında elde edilen geçici ve kısmi kazanımlar o kadar birbirinden kopuktur ki, bu durum çoğu kampanyanın miadını doldurup unutulmasına neden olur. Wendy Brown, ABD'nin Irak işgalindeki ikiyüzlülüğünü ifşa eden kampanyaların, sıradan insanları harekete geçirmekte, hatta kayda değer bir huzursuzluk yaratmakta bile pek de başarılı olamadığına dikkat çekmiştir: "Amerikan kamuoyunun büyük çoğunluğu, Bush'un hedef aldığı Afganistan ve Irak rejimlerinin ikisinin de önceden ABD dış politikasından destek görmüş, hatta bu politika çerçevesinde inşa edilmiş olmasına kayıtsız görünüyordu. Kamuoyu ayrıca, Afgan kadınlarının 'özgürleşmesi' Taliban rejiminin yıkılmasının en dolaysız başarılarından biri ilan edilse de, Baas rejiminin yıkılmasının doğrudan doğruya daha baskıcı bir cinsiyet rejimini yürürlüğe sokmasına da kayıtsızdı."⁴⁹

Bireylerin, kişisel çıkarlarının ve yolsuzluğun üzerinde ve ötesindeki bütünlüğün gözden kaybolması er geç, tikel, tek meselelik mücadelelerin kıymetlenmesine neden olur. Kapitalizmin korkunçlukları ve aşırılıklarını bıktırana kadar tekrarlasanız bile, bir sistem olarak kapitalizme asla ulaşamaz ve "demokratik mücadele" alanından hiç ayrılmazsınız. Belki de bunun günümüzün sınıfsal ilişkilere değil de "sınıfçılığa" –sınıfçılığın belirli biçimlerine, özel ayrımcılıkların ve haksız muamelenin bazılarına– karşı çıkma iklimiyle bir bağlantısı vardır. Walter Benn Michaels'ın da dikkat çektiği gibi, "sınıf farkı sorununu sınıf önyargısı biçiminde tanımladınız mı –yani ırk, toplumsal cinsiyet ve sınıfın ırkçılık, cinsiyetçilik ve sınıfçılığa dönüştürmeyi tamamladınız mı– zenginliğin yeniden

49. W. Brown, "Neoliberalism and the End of Liberal Democracy", *Theory and Event*, c. 7, No. 1, 2003.

paylaşımına kafa yormanıza gerek kalmaz. Yoksullara itibar etmemeli mi yoksa saygı mı göstermeli diye istediğiniz kadar tartışabilirsiniz artık."⁵⁰

Demokrasiyi siyasal alandan ekonomik alana taşımayı talep eden neoliberalizm karşıtlarına, Debord'un söylediklerini hatırlatmak gerek: Siyasal alanda oy verme hakkının bütün yetişkinleri kapsayacak şekilde genişletilmesi vb. reformlara cevaz verebilmiş olan kapitalizm, ekonomik alanda da reformları kabul etmeye açık olacaktır. Dolayısıyla şunu söylemek mümkündür: Naomi Klein'in ekonomi demokrasisi gündemi, ancak "siyasal alanda rahatlıkla tahammül ettiği reformculuğa ekonomik alanda tahammül göstermek kapitalizmin işine gelmezse"⁵¹ bir anlam ifade eder.

Belki Klein'a Marx'ın uzun zaman önce yazmış olduğu şu satırları da okuyabiliriz: "Proletaryaya karşı sürdürülen şey *belli başlı bir yanlışlık* değil, *genel olarak yanlışlığın kendisidir*." Bu yüzden proletarya "*belli başlı bir hak* talep etmez". Reel bir hareket olarak komünizm de bu "genel olarak yanlışlığın kendisine"⁵² karşı mücadeledir.

Siyasal Öznesiz Antikapitalizm mi?

Klein'inki gibi tipik toplumsal hareket yaklaşımlarının sorunları, kapitalizmin kendisine karşı çıkmayı vurgulamakla ortadan kalkmıyor, keza sınıf mücadelesine odaklanmakla da. Çünkü bu ikinci pozisyonun bazı biçimlerinde, kapitalist devletin siyasal biçimi olan demokrasiyle bağları koparamama, dolayısıyla da devrimci özneliği konumlandır(a)mama sorununu gözlemliyoruz. Örneğin Daniel Bensaid'in Avrupa'daki güçlü parlamenter ve temsili demokrasi (genel oy hakkı) geleneğine yaptığı vurgu, kapitalizmin siyasal biçimi

50. Walter Benn Michaels, "What Matters", *London Review of Books*, c. 31, No. 16, 27 Ağustos 2009.

51. Guy Debord, *The Society of the Spectacle*, çev. D. Nicholson-Smith, New York: Zone Books, 1994, s. 66; Türkçesi: *Gösteri Toplumu*, çev. A. Ekmekçi ve O. Taşkent, İstanbul: Ayrıntı, 1996.

52. K. Marx, "A Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right", www.marxists.org; Türkçesi: *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*, çev. K. Somer, Ankara: Sol, 1997.

miyle bağlarını koparma meselesini konumlandırmasına engel olur. Doğal olarak da, yalnızca "çalışma grubu" tartışmaları için uygun gördüğü sovyet demokrasisinin geçerliliğini elinin tersiyle bir kenara iter hemen.⁵³ Kapitalizmin siyasal biçimini aşma ihtiyacından başka bir noktaya odaklanıldığında da, bu biçimin içinde çalışmak, "devrimci parti"nin nasıl ve hangi koşullar altında burjuva hükümetlerine gireceği veya girmeyeceği gibi konular esas mesele haline gelir – bu arada, mevcut devlet kurumlarının yerini alacak alternatif (proleter) siyasal iktidar organları konusu gündeme bile gelmez. Lebowitz'in Venezüela'daki "21. yüzyıl sosyalizmi" ve Chavezciliğin ikili iktidar modeli deneyimleri hakkındaki formülleştirmeleri de aynı sorundan muzdariptir.

Bensaid, bugün, Marx'ın ifşa etmeye çalıştığı "siyasal yanılsama"dan, kurtulmamız gereken bir "toplumsal yanılsama"ya geldiğimize dikkat çekerken haklıdır: "Toplumsal hareketlerin kendi kendilerine yeter olduğu, bunun da Seattle'ı (1999) ve Porto Alegre'de yapılan I. Dünya Sosyal Forumu'nu (2001) izleyen deneyimlere yansıdığı yönünde bir yanılsama söz konusuydu."⁵⁴ "Bu siyasetten çekilme tavrında, toplumsal yanılsama diyebileceğimiz bir şey ifade buldu." Bensaid ayrıca toplumsal hareket antikapitalizminin Keynesçi ve neoliberaler ütopyalarının ötesine geçme ihtiyacına da dikkat çeker. "Başka bir dünya mümkün" gibi sloganlara değinerek –tıpkı Harvey gibi– "bu 'mümkün' dünyanın ne olduğunu netleştirme ve her şeyin ötesinde, oraya nasıl varılacağını araştırma ihtiyacı"na vurgu yapar. Aslında, bu noktalara değindiği eserin başlığında ("Strateji'nin Dönüşü") bile Leninist bir eğilim söz konusudur.

Bensaid, Marksist bir çizgiden bakarak şöyle der: "Hem kendiliğindenci devrim süreci görüşüne, hem de 1960'lardaki yapısalcı değişime kapalılığa karşı, 'özel faktör'ün rolünü vurguladık." Dolayısıyla Bensaid'in "büyük reddiye, stoacı direniş; 'kapitalizmin insan hayatını sakatlaması' karşısında Holloway'in 'çığılığı'; 'dünya meta değil' veya 'dünyamız satılık değil' gibi sloganlar" biçiminde özetlediği toplumsal hareket yaklaşımından hoşnutsuzluğu ile (Leninist) ısrarı mütemmim cüzdür. "Riskli kararlar almaya (bunun en

53. D. Bensaid, "The Return of Strategy", *International Socialism*, No. 113, Ocak 2007, www.marxists.org/archive/bensaid/2006/08/polstrat.htm.

54. A.g.y. Aksi belirtilmedikçe bütün Bensaid göndermeleri bu yazıyadır.

aşırı örneği Ekim ayaklanmasıdır) nasıl cüret edebileceğimizi bilmemiz gerektiğinde" ısrarcıdır Bensaid ve neredeyse Lenin'in kopuş vurgusunu göklere çıkarmaya kadar gider: sıçramalar, sıçramalar, sıçramalar! Ayrıca, toplumsal hareketlerin yatay ağlar aracılığıyla yapı ve hiyerarşileri topyekûn reddetme vurgusunun özgürleştirici potansiyeline de kuşkuyla yaklaşır. Şu keskin gözlemi yapar: "'Akışkan' biçimler halinde, yani (hegemonya mantığının aksine) ağ ve ortak amaç grupları mantığında örgütlenmek; sermayenin bilgisayar güdümlü modern örgütlenmesiyle, yani esnek çalışma, 'akışkan toplum' vb. ile tamamen eşbiçimlidir."

Ne var ki, bunca eleştirinin ardından Bensaid toplumsal hareketlerin hem radikal bir alan açtığını, hem de devrimci parti için bir "taban" oluşturduğunu da söyler: "Sık sık radikal bir 'alan' dediğimiz şey, gerçekten de vardır. Bu alan, toplumsal hareketlerin ve seçim oluşumlarının ortaya çıkışında türlü türlü ifade bulmuştur. Yeniden inşa ve yeniden gruplaşmanın bugünkü tabanı bu alandır." Burada Bensaid toplumsal hareketlerin ve daha geniş çaplı neoliberalizm muhalefetine, devrimci bir antikapitalist mücadelenin yoğunlaşmasının genel koşullarını meydana getirdiğini savunmakla kalmaz. Bensaid'e göre bunun ötesinde, toplumsal hareketlerden devrimci mücadeleye doğru bir devamlılık söz konusudur; ortada toplumsal hareket çerçevesinin terk edilmesi gibi bir şey yoktur. Bu eğilim, *neoliberalizm muhalefeti ile antikapitalizm arasında bir devamlılık olduğunun varsayılmasından* bellidir: "Tutarlı bir neoliberalizm muhalefeti antikapitalizme sevk eder ve bu ikisi mücadele dinamiğiyle birbirine bağlanır."

Holloway'in "iktidar olmadan dünyayı değiştirme" yaklaşımına hak ettiği eleştiriler yöneltmiştir. Fakat onun yerine önerilen yaklaşım toplumsal hareketleri radikalleştireceği yerde, örneğin bu hareketleri –bir "devrimci parti"nin saflarında birleştirerek de olsa– mevcut kapitalist devlete ve onun siyasal biçimlerine kanalize etmeye çalışır. Bensaid bu bağlamda –Brezilya'daki Lula hükümeti örneği gibi– belli başlı bazı burjuva hükümetine katılım biçimlerini kıyasıya eleştirir. Katılım için "sıkı kriterler" geliştirir. Gelgelelim bağımsız siyasal iktidar organları geliştirmeyi vurgulamadığından ya da – Chavezciliğin popülist seferberliğinde olduğu gibi– yaptığı vurgular partinin mevcut devlet yapıları içindeki pazarlık kuvvetini

artırmaya yönelik olduğundan, geliştirdiği kriterlerin hiçbiri, kapitalizmin siyasal biçiminin ötesine geçme gayreti içermez. Kuşkusuz hem burjuva hükümetlerine katılmak, hem de devrimci hareketi (yine de) ilerletmek gayet mümkündür. Ne var ki kapitalist devletin siyasal biçimiyle bağları koparma yönünde açık bir program olmaksızın bunun nasıl yapılacağını tahayyül etmek zordur. Belki sovyet tarzı komünler işe yaramayacaktır ve gerçekten de "yeniliğe" ihtiyaç vardır; fakat mevcut devletin siyasal biçimleriyle bağları koparmayı gündeme bile getirmemek düpedüz saçmalıktır.

Bu şekilde olunca, ikili iktidardan bahsetmek esasen, "devrimci parti"nin mevcut devlet içinde giriştiği fraksiyon mücadelelerine katkı için, toplumsal hareketleri ve bunların ürettiği kuvveti parti bayrağı altında toplama arayışına girmek anlamına gelir. Toplumsal hareketlerle geniş halk kitleleri arasındaki ilişki giderek popülizme kaymaya başlar: Halk mevcut devletin yerini alacak siyasal biçimler halinde örgütlenmez; bunun yerine mevcut devlet içindeki bir seçkinlerarası mücadelede partiye arka çıkar.

Aslında Bensaid'in "devrimci süreç, bilhassa da parlamenter geleneklerin yüz yılı aştığı ve genel oy hakkının pekişmiş olduğu ülkelerde, temsiliyet biçimleriyle etkileşime girer" demesinde fazla bir sorun yoktur. Bensaid'e göre "tabandan sosyalizme meşruiyet aktarımı" için böyle ilişkilerin kurulmasına ihtiyaç vardır. Burada aranan meşruiyet açık bir biçimde mevcut siyasal kurumlar ve anayasal süreçler bakımından meşruiyettir. Buradaki sorun, Bensaid'in ikili iktidardan devrimci bir süreci değil, yasal bir ilişkiyi anlamasındadır. Bensaid şunu göremez: İkili iktidar düzenlemeleri yürürlükteki düzen ve anayasası bakımından besbelli ki "gayrimeşru" olacaktır ve meşruiyet aktarımı arayışının bu durumda iki anlamı olabilir: Ya kazanımlar silinecektir, ya da işin başından beri ikili iktidar filan değil, yalnızca kapitalist devletin ve bu devlete ait süreçlerin genişletilmesi söz konusudur.⁵⁵

Uğruna meşruiyet aranan bu aşağıdan sosyalizm nedir peki? Bu

55. Negri gayet haklı bir biçimde şunu hatırlatır: Lenin'e göre, "ikili iktidar kurumsallaştırılabilecek bir yasal ilişki değil, birbirine muhalif sınıflar arasındaki bir güç ilişkisidir sadece. Anayasal bir olgu değil, devrimci bir olgudur – aslı bir olgudur." Bkz. Antonio Negri, *Insurgencies: Constituent Power and the Modern State*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999, s. 286.

"aşağıdan sosyalizm"in yüzü, halk sınıflarının bağımsız siyasal girişim ve özneliğini mevcut devlet kurumlarının dışındaki iktidar organları halinde şekillendirmeye mi dönüktür? Tam aksine, bu sosyalizmin, halk sınıflarının büyük bir bölümünü harekete geçirmekle birlikte, bu sınıfların özneliğini, radikal enerjisini kapitalist demokrasinin temsili biçimine meydan okuyacak yeni bir *biçim* halinde tesis etmediğini görüyoruz. Devrimci bir özneliğin ortaya çıkışını böylelikle imkânsız hale getiren "aşağıdan sosyalizm" ve beraberinde getirdiği seferberlik, kitlesel özneliği sosyalist partinin, bazen de Allende, Chavez gibi tek bir liderin arkasında toplanmakla sınırlandırır. Bensaid, bir yazarın bugünkü Latin Amerika hareketleriyle ilgili olarak dikkat çektiği şu hususu unuttur: "İncelenen ülkelerdeki [Arjantin ve Ekvador] demokrasiler, toplumsal hareketlerin bünyesindeki zayıflıklardan da yararlanarak, 'aşağıdan' gelen mücadelecî muhaliflere ayak uydurma yönünde kayda değer bir kapasite sergilemektedir."⁵⁶ Aşağıdan gelenler, halk sınıfları, en yoğun hareketlilik ve radikal kitlesel isyan uğraklarında bile, kendi öznelliklerini, mevcut siyasal iktidar kurumlarının yerine geçsin diye tasarlanmış alternatif biçimler halinde teşkil edemez; "sıradan halk" olarak kalır ve siyasal özneler olarak ortaya çıkmazlar.

Devrimci öznellik meselesini açıkça vurgulamayan, öne çıkarmayan bir Marksizm, kendine has devrimci özünü kaybeder. Neoliberalizmle mücadele eden "sıradan insanlar"ın hiçbir zaman siyasal özneler olarak ortaya çıkmadığı, yardımlaşma gruplarının ve mahalle aktivizminin ötesine, yeni bir siyasal öznellik geliştirmeye geçmediği bir yerde, Bensaid'in Marksizmi, Klein'ın formüllerinden çok da farklı değildir. Böyle bir Marksizmin, sözgelimi –"örgütlenme"yi reddederek, antikapitalizmi hâkim düzenin kendilerine tahsis ettiği özel konumlarda kapitalizme direnen, kapitalizmde "çatlaklar yaratan" "sıradan insanlar"dan ibaret bir şey olarak gören– Holloway'ın formülasyonundan kendini sıyırması da zorlaşacaktır. Nitekim *Kapitalizmde Çatlaklar Yaratmak* kitabında Holloway, "devrimi tasavvur edebilmenin tek yolu, onu çatlaklar yaratan bir süreç olarak görmektir" ve "bu kitabın kahramanları olan sıradan insanlar bu çatlaklarda bulunur"⁵⁷ demektedir.

Venezüela'da kolektifler ve komün konseyleri kurarak halk sınıflarının geniş bölümlerini güçlendiren "21. yüzyıl sosyalizmi"ne baktığımızda, bu sorunlar daha açık bir biçimde görülebilir. Lebowitz, "toplumsal üretim" in ve komün konseylerinin, kapitalist ekonominin mübadele mantığının dışında oluşturulduğunu, dayanışma ve insan ihtiyaçları ilkesinden temellendiğini iddia eder. Kuşkusuz başlı başına büyük bir başarıdır bu ve Venezüela'daki mücadelelerin bugün ortaya koyduğu büyük devrimci enerjide de görülebilir. Bizim için önemli olan ise, Venezüela'da emperyalizme karşı verilen bu kahramanca mücadeleyi vurgulamakla yetinmek değil, *halk sınıflarının Chavez'in ve sosyalist politikalarının altında birleşmek üzere seferber edilmesi ile, mevcut devletin iktidar organlarının yerini alacak organlar vazeden devrimci bir siyasal öznellik çerçevesinde bu seferberliğin kendiliğinden meydana gelmemesi arasındaki yüksek gerilime* dikkat çekmektir. Yukarıda –bu argümanı benim burada getirdiğim noktaya kadar getirmemekle birlikte– Lebowitz'i eleştiren Ghigliani, Panitch ve Gindin'in görüşlerinden bahsetmiştim.

Latin Amerika'da emperyalizm ve yerel yönetici sınıflarla mücadele gerçekten de, en azından Allende'den bu yana, bu gerilim hattı boyunca yarılmış durumdadır. Fakat Şili'deki işçi *cordón*'ları* deneyimi ve işçilerin silahlanışı –alternatif siyasal özneliğin tesis edilmesine işaret etmesine rağmen– asıl potansiyelini gösteremeden, belki de kazanılacak bir kavgayı veremeden yok olmuştur. Gerçekten de 1973 darbesi öncesinin Şilisi ya da bugünün Venezüelası gibi, halk sınıflarının bu kadar geniş çaplı olarak seferber edildiği, böylesine yoğun siyasallaşmaların görüldüğü ve işçi iktidarı organ-

57. John Holloway, *Crack Capitalism*, Londra: Pluto Press, 2010, s. 11; Türkçesi: *Kapitalizmde Çatlaklar Yaratmak*, çev. B. Özçorlu ve diğ., İstanbul: Otonom, 2011.

* Şili'de, Salvador Allende'nin iktidarda olduğu dönemde (1970-73) işçilerin kendiliğinden örgütlenmesiyle kurulan, mahalle komandoları, köylü konseyleri gibi *poder popular* (halk iktidarı) organlarından biri. Fabrikalarda örgütlenen bu "işçi kuşakları", hükümetten ve resmi sendikal örgütlenmelerden bağımsız ikinci bir örgütlenme alanı teşkil etmiş; bu çerçevede üretim sürecine etki ettikleri gibi, işverenlere karşı silahlı mücadeleye de girişmişlerdir. İlki Haziran 1972'de bir konserve fabrikasında oluşturulan işçi kuşakları, patronların Ekim 1972'deki grevi esnasında hızla yayılır ve 1973'e doğru, işçi sınıfının büyük çoğunluğunu kapsar hale gelir. –ç.n.

larının ortaya çıkmaya başladığı bir ortamda, bütün bunların burjuva hükümetine karılan devrimci partiye "meşruiyet aktarmayı sağlamaktan" öte bir şeye yaramayacağını düşünmek komik olur.

Bensaid bir yandan Lenin'e selam edip kopuşu, "sıçramalar, sıçramalar, sıçramalar"ı vurgular. Öte yandan, burjuva siyasal biçimlerle bağların koparılması söz konusu değildir; "sıçrama"nın ne olduğu anlaşılmaz. O halde, ortada alternatif siyasal biçimler olmadığına iktidarı isyanla ele geçirmenin gerçek bir kopuşu garantilemediğini vurgulamalıyız. Bolşevik ayaklanmasının uzun ömürlü olmasını sağlayan, siyasal iktidar organları olarak sovyetler değil miydi? İktidarı ele geçirmek, mevcut devletin başına geçmek değil de eski devlet aygıtını yerle bir etmek anlamına geliyorsa, işçi sınıfının iktidar organları önceden hazırlanmadan başarılamaz bu iş. Dolayısıyla elzem olan şey, işçi sınıfı iktidarını geleceğin devlet olmayan devleti halinde örgütlemektir; bu devlet, ayaklanma gününde damdan düşer gibi ortaya çıkacak değildir, uzun vadede inşa edilmeli ve örgütlenmelidir. *İşin doğrusu, bu meselenin, mücadelesinin en başında koyutlanması gerekir; yani varılacak nokta önceden tasavvur edilmeli ve başlangıçtan itibaren partinin pratiğine işlenmelidir. "Komünizmi önden varsaymak" dediğim şeyin bir parçası da budur.*

Bensaid'in toplumsal hareketlerin sorunlarıyla ilgili başka açılardan doğru içgörüler, Marksizmindeki bu temel hata nedeniyle zeminini kaybetmiş olur. Akışkanlık, melezlik, yatay ağ süreçleri vb.'ni içselleştirerek evrimleşen kapitalist biçimlerle eşbiçimli olmaları nedeniyle, akışkan toplumsal hareket biçimlerine yüklenir Bensaid. Fakat devrimci merkezîyetçilik ve parti ihtiyacı vurguları, burjuva devlet aygıtından farklı, devlet olmayan devlet biçiminde bir devrimci siyasal biçime yönelik değilse, yalnızca burjuva devletin beraberinde (ve nihayet içinde) getirdiği popülist biçimlere eğilimliyse şayet, Marksist proje başka bir eşbiçimlilik ithamına açık hale gelir. Bu itham, Parti ile Devlet arasındaki eşbiçimliliğe dairdir; yani Parti'nin, "sosyalist politikalar", yeniden bölüşüm vb.'ni getirecek olsa bile, eski kapitalist devletle aynı devlet biçimine yöneldiği ithamıdır. Bu da çok geçmeden ideolojik açıdan daha yüklü bir ithama yol açar: her ikisi de modernitenin veya sanayiciliğin varyantı olan sosyalizm ile kapitalizm arasında bir eşbiçimlilik ol-

duğu ithamına.⁵⁸ Arundhati Roy, Hindistan bağlamında hem kapitalizmin hem komünizmin aşırılıklarını yerden yere vurmuş ve bunların yerine madun eylemliliğini öne sürmüştür.⁵⁹ İki eşbiçimlilikten de çıkmanın, yani sermaye ve devletin yarattığı biçimlerle bağları hakikaten koparmanın yolu, kapitalizmin siyasal biçimiyle, yani bir devlet biçimi olarak demokrasiyle bağları koparmaktan ve proleter siyasal özneliğin ortaya çıkmasından geçer.

Sessiz Demokratik Örgütlenme ve Belirleyici Eylem

Bu tartışma bizi Bensaid'inkinden çok da farklı olmayan, soyut devrimci öznellik olduğunu düşündüğü şeyi vurgulamayı reddeden başka bir pozisyona götürür. Paul Kellogg, Žižek'in tekrarlamamız gereken Lenin'in belirleyici eylem adamı Lenin, kazanmak için belirleyici eyleme girişen Lenin olduğu yönündeki iddiasına karşı çıkmaktadır.⁶⁰ Kellogg'un ön plana çıkardığı Lenin, kitlesel demokratik mücadele içinde devrim hazırlıklarına girişen sessiz, örgütlenmeci Lenin'dir. Kellogg nesnel bir bakış açısıyla, içinde yaşadığımız dönemin Lenin'in Rusyası gibi devrimci kriz ve savaşa batmış, halk sınıflarının geniş ölçekte siyasallaştığı bir ortam olmadığını—yani dönemin Rusyası'na uyan belirleyici eylem adamı Lenin'in pek uymayacağı bir ortam olduğunu—söylediğinde, muhtemelen Žižek dahil kimse buna karşı çıkmayacaktır. Yani sessiz örgütlenmeci Lenin'i vurgulaması başlı başına bir sorun değildir. Sorun, Kellogg'un ayaklanmacı Lenin ve sessiz örgütlenmeci Lenin şeklinde bir ikilik ortaya koymasındadır. Žižek'in sessiz örgütlenmeci Lenin fikrine açıkça değinmediği, bu yönü ele almadığı doğrudur. Fakat bu, belirleyici eylem adamı Lenin vurgusunun, sadece devrimci

58. Kapitalizm ile sosyalizmi, endüstriyalizmin varyantları olarak birbirine eşleyenlerin ilk örneklerinden biri olarak Rudolf Bahro göze çarpmaktadır. Daha sonra Buck-Morss bu düşünceyi takviye etmiştir. Bkz. Susan Buck-Morss, *Rüya Âlemi ve Felaket: Doğu'da ve Batı'da Kitlesel Ütopyanın Tarihe Karışması*, çev. T. Birkan, İstanbul: Metis Yayınları, 2004.

59. A. Roy, "The Trickle-down Revolution".

60. Paul Kellogg, "Slavoj Žižek's Failed Encounter with Leninism", links.org.au/node/1500.

kriz bağlamında işleyeceği, barış zamanlarında, bugünkü durumu-muzda mümkün olmadığı anlamına gelmez. *Hem belirleyici eylem nedir ki? "Normal" zamanlar için bir belirleyici eylem düşünülebilir mi? Yoksa artan demokratik mücadelenin "kötü sonsuzluğu" ile uzlaşmak dışında bir seçenek yok mudur?*

İşin aslı, iki tane değil bir tane Lenin vardır; fakat bu Lenin öncelikle sessiz örgütlenmeci Lenin değildir. Tek Lenin, belirleyici eylem adamı Lenin'dir; fakat bu Lenin, sessiz örgütlenmeci Lenin'i de içerir. Bu tek Lenin'in geçerliliği, yalnızca devrimci kriz ve savaş anlarına indirgenemez; çünkü artan demokratik mücadele de buna dahildir zaten. Seçimin sadece devrim zamanlarının belirleyici eylemi ile normal zamanların sessiz, demokratik çalışmaları arasında olduğunu düşünmek beyhudedir. Asıl mesele, nasıl bir demokratik mücadele olacağını, belirleyici eylemin zorunluluğundan haberdar bir demokrasinin neye benzeyeceğini bulma meselesidir. Öyleyse zorluk, belirleyici eylem ve ayaklanmacı özneliği yapının geneline yaymak ve barış zamanı mücadelesini yeniden oluşturmaktır. Örneğin bugün (yerel) bir demokratik mücadelede Leninist bir belirleyici eylem nasıl bir şey olacaktır? Peki ya eldeki durumu radikalleştirerek, verili durumun koordinatlarını belirleyici biçimde dönüştürecek olan müdahale? Buradaki mesele şudur: Leninist belirleyici eylem ilkesi *birdir*; hem barışçıl demokratik mücadele, hem de devrimci kriz ve eli kulağındaki ayaklanma zamanlarında iş görür. *Nitekim demokratik mücadelenin kendisinin de baştan itibaren Leninist bir devrimci kopuş perspektifinden koyutlanması gerekir – önvarsayım olarak komünizme bakış açımız bu. Demokratik mücadele ancak kopuş imkânı baştan itibaren hesaba katılıyorsa, alternatif siyasal iktidar biçimlerini ortaya çıkarıyorsa bizi devrimci kopuşa "varma" imkânını taşır.*

Dolayısıyla, bu açıdan bakıldığında, demokratik mücadele asla sadece demokratik mücadele olamaz; çünkü öznel bir eyleme ve kopuş imkânına olanak sağlamayan bir durum söz konusu olamaz. Lenin, "insanın pratik bir tepki veremeyeceği bir durum olmadığına"⁶¹ ısrarcıdır. Leninist bakış açısına göre, akışa kapılırcasına yürütülen olağan demokratik mücadele diye bir şey yoktur; Lenin de-

vamlı pratiğe temas etmeye ve daima eyleme hazırlıklı olmaya vur-gu yapmış, daha da önemlisi *doğru* eylemde bulunmaya daima ha-zır olmanın üzerinde ısrarla durmuştur. Bu "doğru" eylemi şekillen-diren, verili koşulları dönüştürebilme yetisidir – bu barış dönemin-de de olabilir, kriz döneminde de. Hatta barış dönemi gibi görünen bir dönemi egemen sınıflar için bir krize dönüştürmek de buna da-hildir.⁶² Fakat demokratik mücadele ile devrimci öznellik arasında ilke düzeyinde bir devamlılık yoktur. Demokratik mücadele dev-rimci bir durum veya mücadeleye "varabilir", fakat bu "varma"da bir kopuş olacak ve farklı bir dinamik açılacaktır. Burada önemli olan şudur: Bu kopuş kendi kendine olmayacaktır; parti ve örgüt-lenme burada devreye girer. Yahut kopuş kendiliğinden meydana gelse bile, kopuşu sürdürmek ve ona daha fazla itici güç kazandır-mak için örgütlenmeye ihtiyaç vardır. Şili'deki demokratik sosya-lizm deneyimi neredeyse bir devrim veya ayaklanmanın zeminini oluşturuyordu; yine de, yılların demokratik zaferlerinin birikimi an-cak partinin veya belirleyici eylemin "antidemokratik" müdahale-siyle bir devrime dönüşebilirdi. Nitekim 1973 civarında Şili'de bir devrim gerçekleşmiş olsaydı, belki o zaman Allende'nin demokra-tik sosyalizmini, daha geniş bir devrimci yörüngenin zeminini ha-zırlamış, bir kırılma veya kopuşla aşılması gereken bir uğrak adde-debilirdik.

Dolayısıyla, küreselleşme karşıtı hareketin yakın tarihli dene-yimleriyle ilgili şu sorular sorulmalıdır: Neoliberalizm karşıtı hare-keti ya da savaş karşıtı hareketi yoğunlaştırarak antikapitalist mü-cadeleye dönüştürme çabalarına ne olmuştur? Şubat 2003'te Irak Savaşı'na karşı Londra'da yürüyen bir milyon insanın, Davos'taki ve G8 zirvelerindeki militan protesto gösterilerinin devrimci hare-ket açısından kazanımları ne olmuştur? Bu soruları takiben, olası bir Leninist belirleyici eyleme ilişkin temellendirilmiş bir anlayış yoluyla demokratik kitle hareketini radikalleştirme imkânının olup olmadığını, varsa ne menem bir şey olduğunu değerlendirmemiz

62. Bu bağlamda devrimci parti müdahalesinin daima toplumsal ilişkilerin bütünlüğünden ve müdahalenin ifadesinden haberdar olması gerekir. Fakat bu ha-berdarlığı yürürlüğe koyan şey de bir müdahaledir; çünkü bütünlüğün tastamam bilgisi diye bir şey hiçbir zaman söz konusu değildir. Leninist eylemin bu "genel" ilkeleri, devrimci kriz anları kadar barış zamanları için de geçerlidir.

gerekir. Onca kıymet verilen "sıradan insanlar"ın direnişini göklere çıkarmak yerine, farklı sorular sorsak ve bugüne kadar görmezden gelinen, yeni başlamış devrimci özneliği görmeyi öğrenmek istesek daha iyi olur. Benzer şekilde, şunu da sormalıyız: Örneğin Dünya Sosyal Forumu bünyesinde çalışan Marksist partilerin sessiz demokratik çalışmalarına ne oldu?

III. Önvarsayım Olarak Komünizm

Dolayısıyla, hem "demokratik antikapitalizm"ın ekonomizmine, hem de Badiou'nun devrimci öznellik soyutlamasına karşı, reel hareket olarak komünizmi öne sürmek şarttır. Marx'ın toplumsal ilişkiler vurgusu gerçekten de bu ilişkilerin dönüşümünü garanti edecek bir siyaset biçimini müjdeliyordu; demokratik çekişme, yenden bölüşüm vb.'ni değil. Fakat bu siyasal öznellik daha en baştan –ve bu bakımdan "soyut bir biçimde"– kapitalizmin siyasal biçimi ile bağları koparmanın bütün içerimlerini konumlandırmalıdır. Öznellik unsurun ilk hamlesi, demokratik bir kapitalizm karşıtlığı "sistem olarak kapitalizme" odaklandığında bile, hatta tam da buna odaklandığında, bu karşıtlıktan bir kopmaya işaret etmek olmalıdır. Kapitalizmden tamamen kopuş, Lenin'in proleter devlet iktidarının alternatif organları olan sovyetlerin ortaya çıkışına yaptığı vurgunun ifade ettiği tahayyüldür – nitekim sovyetlerin ortaya çıkışı, devletin ortadan kalkışının da habercisi olmuştur.

Yukarıda da tartıştığımız gibi, sosyalizm imkânı, kapitalizmin iç çelişkilerinde, yani kapitalizmin mevcut halinde kavranmalıdır.⁶³ Komünizm önvarsayımı Badiou'nun "tek bir dünya var" önvarsayımına benzer, çünkü "nesnel bir sonuç değildir" bu. Badiou şöyle devam eder: "Bu, performatiftir: Bize göre böyle olduğuna karar

63. Kapitalizmin fiililiğinin bir imkân içerdiğini söylüyoruz, fakat bu fiililiğin hiçbir zaman olgusal bir birlik kazanmadığı da açıktır kuşkusuz: Ortada bir bölünme vardır ve "fiililiğin" bir parçası olan, fakat hiçbir zaman tam olarak fiiliğe entegre olmayan, ışık tayfı gibi bir destek bu bölünmeyi tesis eder. Bu ışık tayfına benzeyen destek nosyonunu Žižek de hatırlatır, bilhassa da Hegel'i tartışırken. Gelgelelim ilginç bir biçimde Butler da –kavramı sistem bağlamında değil "özne" bağlamında kullanmakla birlikte– fantazmatığı benzer bir biçimde kullanır. *Cinsiyet Belası'nın* son bölümüne bkz.

veririz. Buna bağlı olarak, asıl mesele, bu basit ilandan **kaynakla-**nan sonuçları açıklığa kavuşturma meselesi haline gelir."⁶⁴ Ne var ki biz, Badiou'nun kendi kendine gönderme yapan, içe dönük, ari devrimci öznelik anlayışını reddediyoruz. Aslında önvarsayım olarak komünizm fikrimiz, nesnel koşullardan türeyen bir "özel tavır"dan ibaret; çünkü nesnel koşullar, özel kuvvetler arasındaki etkileşimden ayrılamaz: Dolayısıyla, yukarıda gördüğümüz gibi, sınıf mücadelesi, sınıfı önceler.

Önvarsayım olarak komünizm, nesnel koşulları, devrimcilerin belirli bir biçimde sahiplenmesine açık hale getirmenin yollarından biridir. Salt "demokratik mücadele"ci, kapitalizmin bugünkü siyasal biçimiyle bağlarını koparmaktan âciz, bariz bir biçimde ideoloji- ve tarih-sonrası çağımızda, Lenin'in belirleyici eylemini yeniden tesis etmek gibi bir itkiye sahiptir. Fakat dönemin Rusyası'ndaki savaşın ve devrim krizinin elverişli koşullarına karşın muhtemelen Bolşevikler bile bir komünizm önvarsayımında bulunmuştu. Yani komünizm "pratik siyasetten" türememişti; az çok bilinçli bir şekilde ilan edilmesi, öne sürülmesi ve konumlandırılması gerekiyordu. Nitekim Rosa Luxemburg, "sosyalizmin nihai hedefini, pratik siyasetin doğrudan programı olarak ilan etmeleri"nden⁶⁵ ötürü Bolşevikleri selamlıyordu. Bunun için komünizm önvarsayım olmalı; kapitalizmden, onun siyasal biçiminden tamamen kopuş ve işçi sınıfının iktidarının siyasal organlarının ortaya çıkışı mücadelenin en başında koyutlanmalıdır. Proleter konumun özgürlüğü ve evrenselliği, mücadelenin her uğrağında koyutlanmalıdır: koyutlanmalı ve örgütlenmelidir.

Devrimci öznelik meselesi ile nesnel koşulları birleştiren Lenin, dönemin Rusyası'nın toplumsal-ekonomik koşullarını analiz ederken, proletaryanın öncü rolünü de vurgulamıştır daima. Lenin'e göre proleter devrimci özneliğin partiyle, yani örgütle karmaşık bir bağlantısı vardır. Fakat bu özneliği mümkün kılan nesnel koşullar, dönemin Rusyası'nın toplumsal-ekonomik ilişkileridir. Nitekim Lu-

64. A. Badiou, "The Communist Hypothesis", *New Left Review*, No. 49, Ocak-Şubat 2008, s. 38-39.

65. Rosa Luxemburg, *The Russian Revolution*, Ann Arbor: University of Michigan Press, 1976, s. 40; Türkçesi: *Rus Devrimi*, çev. C. Örnek, İstanbul: Yazılama, 2009.

kács'ın *Lenin* adlı eserinin Rusya'daki kapitalist gelişmişliğin düzeyini ve nesnel koşullarını konu edinen bölümünün başlığı da "Öncü Sınıf Olarak Proletarya!" dır. Yani *proletaryanın özne devrimci rolüne, somut koşulların somut tahlili esnasında ve bu tahlil aracılığıyla ulaşılır*. Devrim açısından anlamlılığı ve tarihsel derinliğiyle, işte tam da bu içgörüyü kavramak gerekir.

Proletaryanın öncü rolü, "Rusya'da kapitalist gelişmenin zorunluluğunun kabulüne" aykırı olamaz. Proletarya, sınıf mücadelesini yürütmek için bu zorunluluğu kabul etmelidir – zira ancak böylece öncü rolüne soyunabilir. Lukács şöyle yazar: "Proletarya kapitalist gelişmenin 'zorunluluğunu' olağan karşılamalıdır, çünkü proletaryanın belirleyici bir güç gibi görünmesinin zeminini tesis eden tek şey bu zorunluluktur. Fakat proletarya bunu, kapitalizmin 'esas öğeleri' olan burjuvaziye karşı acı mücadelesinin koşulu ve temel dayanağı olarak olağan karşılamalıdır."⁶⁶

Benzer bir biçimde özne boyut –yani "sınıf mücadelesi" ve proletaryanın öncü rolü– yine "nesnel koşullar", yani dönemin Rusyası gibi "geri kalmış bir ülkede" sosyalizmi inşa etme bağlamında "tarım komünizmi kalıntılarının zorunlu olarak çözüldüğünün kabulü" bakımından odak noktasına gelir.⁶⁷ Burada, Lenin'e göre mümkün olan iki çözüm yolu vardır: Birincisi, ortaçağdan kalma feodal kalıntıları köylülerin yaşamından tamamen silip süpürme; diğeriye "ortaçağdan kalma arazi mülkiyeti mirasının bir kalemde ortadan kaldırılmayıp tedricen kapitalizmle uyumlu hale getirildiği" "Prusya yolu"dur.⁶⁸ Bu çözümlerin ikisi de ekonomik açıdan ilerici ve mümkün çözümlerdir. Fakat "gerçeğe dönüşmenin hangisine nasip olacağını belirleyen şey nedir? Lenin'in, diğer tüm sorularda olduğu gibi, bu soruya verdiği yanıt da açık ve nettir: sınıf mücadelesi."⁶⁹ Dahası, "nesnel sınıf pozisyonları" itibariyle, bu sınıf mücadelesinde belirleyici olacak kuvvet de yine açıkça proletaryadır. Burada da proletaryayı başı çeken, devrimci sınıf konumuna yerleştirmemize olanak sağlayan şey özne faktörün, sınıf mücadelesinin bakış açısından değerlendirilen bir nesnel koşullar ve nesnel zorunluluk anlayışıdır.

66. G. Lukács, *Lenin*, s. 12.

67. A.g.y., s. 15. 68 ve 69. A.g.y.

Önvarsayım olarak komünizm "nesnel gerçekliğin", yani fiili kapitalizmin içerdiği bir imkânın öznel, devrimci bir ifadesidir. Kapitalizmin fiiliyatında ancak bir soyut imkân olarak içerilen şeyi somut kılmak – Lenin'in bahsettiği "somut koşulların somut tahlili" tam da bu değil mi? Rusya'nın nesnel koşullarında soyut sosyalizm imkânının gerçekleştirilmesini, somut kılınmasını Lenin'in görmesini sağlayan bu tahlildi; nitekim başkaları bunu göremiyor ve sadece demokratik bir devrime hazırlanıyordu. Pratik siyaset, "somut toplumsal-ekonomik durum", halkın veya işçilerin bilinç düzeyi vb. – bunlar önvarsayım olarak komünizmi topyekûn bir soyutlama, aşkın bir şey kılma riskini barındırmıyor mu? Belki. Fakat burada asıl mesele, somut durumu ancak komünizmi ve proleter pozisyonun özgürlüğünü ve evrenselliğini konumlandırarak radikal müdahale imkânına açık hale getirebilecek olmamızdır.

Dolayısıyla Lenin'e göre, "somut koşullar"ın, komünizm önvarsayımı biçimindeki "somut soyutlama" aracılığıyla, devrimci değişim için, bir sınıf olarak proletaryanın öncü rolünün ortaya çıkması için gerekli "nesnel temel" in kaynağını teşkil edeceği düşünülebilir. Lukács'ın daha sonradan "devrimin fiiliyatı" –dolayısıyla da bu doğrultudaki eleştirel pratik– önvarsayımı diyeceği şey budur. *Yani nesnel sınıf ilişkilerinin ve "somut koşulların somut tahlili"nin bize devrimci bir siyaset imkânı vermesi ve bizi komünizme, o "somut ütopya"ya yönlendirmesi için, bir kısa devre yapılır: Komünizm şimdi ve burada yerli yerine koyulmalı; "somut koşulların somut tahlili"nin devrimci özneliğe varması için, komünizm önvarsayımı olmalıdır.*⁷⁰

Demek ki içkin –yani somut toplumsal-ekonomik ilişkilerden yayılan– hareket olarak komünizm ile önvarsayım olarak komünizm birbirine karışıp birleşerek bize reel hareket olarak komünizmi vermektedir. "Siyaset" ve demokratik çekişmeyi yeniden düzenleme-

70. Önvarsayım olarak komünizme, Marksist toplumsal-ekonomik analizlerin hiçbirine tabi olmayanlar başvurur. Örneğin Görünmez Komite denilen oluşum, *Yaklaşan Ayaklanma*'sında, "komünizmin bir önvarsayım ve bir deney olduğunu" ilan eder. "Girişimi sürdürme", şemaya gereksinim duymama, "gençliğin yaşamsal bir itkisi", "süresini doldurmayı beklemeyen, sessizce kendi zamanını dayatan bir kuvvet", vb. olarak komünizm fikri, soyut özneliğe bağlanıldığının delaletidir. Bkz. The Invisible Committee, *The Coming Insurrection*, Semiotext(e), 2009, s. 10; Türkçesi: Görünmez Komite, *Yaklaşan İsyan*, çev. R. I. Güngör, İstanbul: Sel, 2012.

nin ötesinde, reel hareket olarak komünizmden ileri gelen şey, kendisini ve komünizmi önceden varsayarken, "nesnel koşullara" gömülü soyut imkânı da ifade eden bir devrimci özneliktir. Marx'ın toplumsal ilişkiler vurgusunun meramı esasen ekonomiye toplumsal olarak verili, bu bakımdan da siyasal bir şey muamelesi yapmak değildir. Bu vurgu bir bakıma, tam da "siyasetin" bir parazit gibi beslendiği koşulları sonlandırmaya yöneliktir – sınıflı toplumun ve toplumsal ilişkileri dönüştürme imkânını durduran ideolojik mistifikasyonların alameti farikası olan rutin demokratik çekişmeleri ve "kazanmaksızın mücadeleye devam etme" fetişizmini sonlandırmaya.

Sonuç

Marx'ın gündeme getirdiği iki geçiş vardı: birincisi, salt siyasal olandan esasen ekonomik veya toplumsal olana; ikincisi, demokratik çekişme alanından devrimci öznellik, daha doğrusu devrimci değişim alanına. O halde varacağımız kesin sonuç şudur: İkinci geçiş olmaksızın birincisini yapmak kötü bir Marx parodisidir. Bu çoğu zaman sosyal demokrasiye veya postmarksist toplumsal hareketlere yolu açar. Akabinde de, hakların siyasal alandan ekonomik alana doğru ve biçimsel haklardan asli haklara doğru genişletilmesi, Marksizmin "dertleriyle" hemhâl olmanın yollarından biri olarak sunulur. Hem Keynesçi eğilimlere sahip toplumsal hareketler, hem de geniş bir Marksist, görünüşte antikapitalist aktivizm deryası, Marx'ın en temel fikirlerinden böyle refahçı yorumlar çıkarma eğilimindedir. Bunlara karşı, tüm gücüyle, reel hareket olarak komünizm sürülmelidir.

Lenin uğrağı ele geçirmeyi vurgular: "Sıçramalar olmaksızın tedricilik hiçbir şeyi açıklamaz." Sıçra, sıçra, sıçra! Bugün ekonomik ya da finansal bir kriz dönemindeyiz belki ama, siyasal krizde değiliz, devrimci kriz döneminde hiç değiliz. Dolayısıyla Lenin'in belirleyici eylem fikrinin korunması gerekir, fakat bugün bunun sırasının olmadığı söylenir bize, vakit tam da sessiz demokratik mücadeleye vaktidir.

Bugünün koşulları böyle olabilir; fakat bu koşullarda yukarıdaki anlayışı benimsemek, Lenin'in nesnelcilik dediği hataya düşme

riskine gebedir. "Nesnelci verili bir dizi olgunun zorunluluğunu ortaya koyarken, bu olguları savunmaya başlama tehlikesi altındadır daima."⁷¹ Bu hale gelmek istemiyorsak, mevcut durumu açıkça devam eden bir siyasal-ideolojik mücadelenin uğraklarından biri olarak görmeliyiz. Eğer öyleyse, sınıf mücadelesi sınıfı önceliyorsa –dolayısıyla sermaye-emek ilişkileri asla sosyolojik olarak verili değilse ve bu konuda yapabileceğimiz hiçbir şey yoksa– yani mücadele her zaman devam ediyorsa, komünizm imkânını daima ta en baştan konumlandırmak daha anlamlı olmaz mı?

"Belirleyici eylem" en sona tekabül eden değil, en baştan konumlandırılması gereken bir şeydir. Soyut komünizm imkânı koutlanmalıdır; fakat bu, somut olanı –fiili sınıf mücadelesini ve kapitalizmin çelişkilerinden sosyalizmin ortaya çıkma potansiyelini– kavramaya yönelik bir soyutlamadır. Aslında, Lenin'in şu içgörüsünü hatırlayacak olursak, bu "soyut imkân"ın somuttan ortaya çıkacağı aşikârdır: "Böylelikle öznel tavır nesnel gerçeklikten çıkar ve geri ona döner." Sovyet denen konseyler ta 1905'ten beri bir tür hak biçiminde haklı olarak var olmasaydı, 1917 ayaklanması meydana gelebilir miydi?

Sınıf mücadelesi tarihin itici gücü, devam eden bir dinamikken; buradaki belirleyici eylem, gerçekte sınıf mücadelesinde üretilen proleter enerjileri pekiştirme eylemidir. Dolayısıyla bu eylemin bir kez girişilip bitirilecek bir eylem olmayıp farklı farklı uğrakları ve iniş-çıkışlarıyla, "demokratik" ve öncü uğraklarıyla bütün mücadeleye yayılması gerekir. İşçi sınıfının siyasal özneliğini kapitalist demokrasiden kopararak yeni bir biçimde örgütleme şeklindeki fiili görev tam da budur. Burada "örgütün", "öncü partinin" zorunluluğu ne kadar ciddiye alınsa azdır. Öyleyse Žižek'in de ilan ettiği gibi bugünün zorlu görevi, belirleyici eylem adamı Lenin'i tekrarlamak; fakat aynı zamanda, demokratik mücadelelerin ve demokratik kapitalizm karşıtlığının içine işleyecek, bunları yapılandıracak olan dü-

71. V. İ. Lenin, "The Economic Content of Narodism and the Criticism of it in Mr. Struve's Book", marxists.org/archive/lenin/works/1894/narodniks/ch02.htm#v01pp72-395; Türkçesi: "Narodnizmin Ekonomik İçeriği ve Onun Bay Struve'nin Kitabındaki Eleştirisi. Marksizmin Burjuva Yazınında Yansıması", *Seçme Eserler: Cilt II - Marksizmin Teorik Temelleri* içinde, çev. İ. Yarkın ve S. Kaya, İstanbul: İnter, 1997.

şünce hattının, bu Lenin hattı olmasını nasıl sağlayacağımızı sormaktır. O zaman, Hint komünist hareketinin şu devrim türküsünün ruhunu yakalamamız mümkün olacaktır:

*Biz işçiler payımıza düşeni talep ettiğimizde,
Ne bir çiftliği kastediyoruz ne de bir ülkeyi.
Bütün dünyayı istiyoruz.⁷²*

72. Hindustani aslından serbest çeviri.



Kuba Majmurek, Kuba Mikurda ve Janek Sowa
(Goldex Poldex)

Buzluktaki Olay:

Bir Siyasal Tahayyül Patlaması

Olarak Solidarność Karnavalı

(1980-81)

Komünizm Hiç Meydana Geldi mi?

2009 yılında Londra'da düzenlenen *Komünizm Fikri* konulu konferans, komünizm fikrinin nasıl işleyebileceği ve nasıl anlamlandırılabilirliğini ilham verici bir şekilde gösteriyordu. Ne var ki bu konferansta, oldukça önemli bir fiili tarihsel deneyim, "reel" komünist devletler meselesi, hak ettiği kadar derinlikli bir biçimde tartışılmadı. Sunulan makaleler ve yapılan tartışmalar, şu soruya doyurucu bir yanıt veremedi: Konuya Kantçı bir açıdan yaklaşıp komünizme herhangi bir tarihsel gerçeklikten bağımsız bir tür düzenleyici ideal muamelesi mi yapmalı, yoksa bir fikri gerçek dünyadaki ve fiili tarihteki gerçekleşme biçimlerine göre değerlendiren, Hegelci bir bakış açısı mı benimsenmeli? Başka bir deyişle, komünizmi ve komünizm hipotezini Platoncu yoldan mı (dünyevi temsillerinden tamamen bağımsız, aşkın bir şey olarak fikir), yoksa daha Aristotelesçi bir yoldan mı (yalnızca belirli nesnelerde var olan bir şey olarak fikir) giderek değerlendirmeli? 2010'da, bu kez Berlin'de düzenlenen konferansta da bu konular yeterli bir biçimde ele alınmadı. Reel ko-

münizme ilişkin tarihsel deneyimle hesaplaşmak eski Sovyet bloğunda yaşayanlar olarak bizim için en önemli konulardan biridir. Bunun iki nedeni var: birinci neden, komünizm fikrinin nasıl bir içeriğe sahip olabileceğini ve bu içeriğin, aynı fikri kuvveden fiile çıkarmaya çalışan Bolşeviklerin ve haleflerinin yaptıklarıyla nasıl ilişkilendirilmesi gerektiğine karar vermek için. İkinci nedense daha çok bir *PR* meselesi: Eskiden komünist olan bir devlette yaşayan bizler için Komünizm Hipotezini desteklemek, Batı dünyasında, ya da kendisine "komünist" diyen bir rejimi deneyimlememiş başka yerlerde yaşayanlara kıyasla daha zor, daha fazla azim gerektiriyor. Komünizm sonrası gerçeklikte, dile getirilen bütün radikal kapitalizm eleştirilerinin, insanlara bu konuda söylenecek son sözmüş gibi gelen şu argümanla karşı karşıya gelmesi vaka-ı adiyedendir: "Kapitalizmin alternatifinin ne olduğunu çok iyi biliyoruz; biz bu alternatifi yaşadık da zaten. Bir işe yaramıyor ve kaçınılmaz sonu da *gulag*'lar oluyor." Dolayısıyla Polonya gibi ülkelerde çağdaş antikapitalizm hareketlerinin karşısındaki en önemli meselelerden biri, reel komünizm veya sosyalizm denen şeyin mirasıdır. Biz bu mirası kabullenecek değiliz; fakat bu mirasın inandığımız fikirlerle hiçbir ilgisi yokmuş ve bu rejimlerin başarısızlıkları hiç derdimiz değilmiş gibi de yapamayız. İşte bu katkımızda da, oldukça tarihsel ve pratik bir meseleye değinmek ve "komünist rejim" tabir edilen tarihsel deneyimi öyle veya böyle ele almak istiyoruz.

Gelgelelim, cepheden bir maske düşürme ve itham hücumu başlatmak niyetinde de değiliz. "Komünizm ne kadar komünistti?" sorusu defalarca ele alınmış ve yanıtlanmıştır. Bu meseleyi ortaya koymanın üç biçimi göze çarpıyor. Birincisi, Troçkistlerin görüşüdür. Buna göre, Sovyet komünizmi bir "devlet kapitalizmi"ydi ve "Stalinist sapma" sonucu Devlet-Parti mekanizması (ve onu idare eden bürokrasi sınıfı) üretim araçlarının mülkiyetinin tek sahibi, yani yegâne kapitalist haline geldi ve ondan sonra da öyle davranmaya devam etti. Tony Cliff'in ilk olarak 1955'te basılan *Rusya'da Devlet Kapitalizmi* kitabı¹ bu tezi gayet iyi işler. Sovyet sorununa ikinci yaklaşım Guy Debord'a aittir. Debord, Sovyet (ve Çin) komünizmi-

1. Tony Cliff, *State Capitalism in Russia*, Londra: Pluto Press, 1974; Türkçesi: *Rusya'da Devlet Kapitalizmi*, çev. A. Saffet ve T. Kaya, İstanbul: Metis, 1990.

nin gösterinin başka bir türü olduğunu düşünür. **Yalnız kapitalizm** dağınık bir gösteri iken, komünizm yoğunlaşmıştır. **Debord'a göre**, Leninist "proleter partiler" kendilerini bir devlet kapitalizmi sisteminin tek sahipleri haline getirmiş, "komünist devletler"e özgü bir gösteri biçimine ("yoğunlaşmış seyirlik") hükmetmiştir. 1980'lerin başında Debord, bu iki türün birleşeceği ve "birleşik bir gösteri"nin yaratılacağı kehanetinde bulunmuş,² 90'larda bu kehanet gerçekleşmiştir. Bugün bu birleşik gösteri, "neoliberal küreselleşme" adıyla biliniyor. Üçüncü yaklaşımı Immanuel Wallerstein ortaya koymuştur.³ Wallerstein'a göre Doğu Bloğu ülkeleri aslında hiçbir zaman bir "komünist üretim tarzı" geliştirme şansına sahip olamamıştır. Wallerstein'ın bakış açısına göre yalnızca dünya sistemlerinin üretim tarzları olabilir; tek tek devletler, hatta devlet blokları için böyle bir şey söz konusu değildir. Dünya sistemi kuramı çerçevesinden bakıldığında, Sovyet Bloğu küresel kapitalizmin bütünleşik, yarı-çevresel bir parçasıdır. Küresel işbölümündeki konumunu belirleyen kendisi değil, kapitalist Merkezdır. Nitekim siyasal seçkinlerinin niyetlerine rağmen "komünist" devletler, kapitalizmin sonsuz birikim mantığıyla ve bu mantığın ekonomik rasyonalite yapılarıyla olan bağlarını hiçbir zaman koparamamıştır. Bu bakımdan Doğu Avrupa'daki "komünizm deneyi", küresel kapitalist dünya sisteminin geleneksel olarak geri kalmış bir bölgesi için tasarlanmış bir kalkınma projesinin yaratılmasını hedefleyen, kolektif, merkantilist bir ekonomi politikası girişiminden öte bir şey değildir.

Donmuş Olay

Eleştirel kurama ve özgürleşmeci tasarılarla tek tek katkılarının (keza hatalarının ve hatalı yargılarının) gayet farkında olmakla birlikte, bu yaklaşımları tartışmaya açmak veya onaylamak gibi bir niye-

2. Guy Debord, *Comments on the Society of the Spectacle*, çev. D. Nicholson-Smith, Londra: Verso, 1998; Türkçesi: *Gösteri Toplumu ve Yorumlar*, çev. A. Ekmekeçi ve O. Taşkent, İstanbul: Ayrıntı, 2006.

3. Immanuel Wallerstein, *The End of the World as We Know It: Social Science for the Twenty-First Century*, Minneapolis-St. Paul: University of Minnesota Press, 1999; Türkçesi: *Bildiğimiz Dünyanın Sonu: Yirmi Birinci Yüzyıl İçin Sosyal Bilim*, çev. T. Birkan, İstanbul: Metis, 2000.

timiz yok. Biz daha ziyade "yamuk bakmak" ve meseleyi farklı bir açıdan ele almak istiyoruz. Biz bir tür komünist projenin kuvveden fiile çıkma yoluna girdiğine; daha kesin bir dille söylemek gerekirse, Sovyet Bloğu içinde, Alain Badiou'nun bahsettiği⁴ anlamda bir Komünizm Hipotezinin –başka bir imkân imkânının– ifade edildiğine inanıyoruz. Tarihsel dekorda ufak tefek rötüşler yapmaktan ibaret değildi bu; kökten yeni bir imkân söz konusuydu. Koca bir imkânlar alanını beraberinde getiren bu imkân –aşağıda da göstermeye çalışacağımız gibi– derin, felsefi anlamıyla "bir Olay" adde dilebilir.⁵ Bu Olay, 1980 yılının Ağustosunda meydana gelmiş ve 13 Aralık 1981'e kadar faaliyet gösterecek bir siyasal öznenin ortaya çıkışına vesile olmuştur. Bu öznenin adı, Solidarność'tur.*

Modern tarihin genelgeçer ve liberal yorumlarına aşina olanlara bu bakış açısı biraz tuhaf, hatta absürd gelebilir. Nasıl yani? Dünyanın bu kısmında komünizmin mezarını kendi elleriyle kazanan Solidarność değil miydi? "Whig'lerin tarih versiyonu" böyle bir tablo resmeder. Bu versiyona göre, uzun bir süre boyunca (Prag 1968'den itibaren) faaliyet gösteren, bazı piyasa reformlarıyla birlikte liberal demokrasiyi savunan, yozlaşmış komünist diktatörlüğe kapitalist dönüşüm ve insan hakları için baskı yapan bir halk hareketi, komünist hükümeti devirmiştir. Doğu Bloğu'nun tamamındaki rejim değişiklikleri için genel bir açıklama sunmaya çalışıyor gibi olmayalım; sözgelimi Polonya'da durum kesinlikle böyle cereyan etmemiştir. Solidarność, piyasa ve kapitalizm yanlısı bir hareket olmadığı gibi, ilk baştaki amacı da mutlak bir sermaye hâkimiyeti kurmak değildi. Bu bakımdan Solidarność ne liberal demokrasi ve liberal özgürlükler için mücadele veren bir harekete indirgenebilir, ne de "insan yüzlü sosyalizm" için mücadele veren bir harekete.

* Yazarların belirttiği gibi 1980 yılında, Polonya'nın Gdansk şehrindeki tersane işçileri tarafından kurulan, Doğu Bloğu'nda rejimlerin kontrolü dışında örgütlenen ilk sendika olma özelliğini taşıyan ve ülkedeki rejimin değişmesiyle sonuçlanan bir toplumsal-siyasal eylemlilik hareketinin başını çeken sendikanın, Türkçede "Dayanışma" veya "Dayanışma Sendikası" gibi isimlerle anıldığı da oluyor. Bizim burada kullandığımız orijinal isminin okunuşu kabaca "solidarność" şeklindedir. –ç.n.

4. Alain Badiou, "The Communist Hypothesis", *New Left Review*, No. 49, Ocak-Şubat 2008; *The Communist Hypothesis*, Londra: Verso, 2010.

5. Alain Badiou, *Being and Event*, Londra: Continuum, 2005.

1980'lerin başındaki devasa toplumsal hareketten, **sonundaki radikal** neoliberal dönüşüme uzanan tarihsel gelişimi **anlayabilmek** için, birtakım önemli kavramsal ayrımları gündeme **getirmeliyiz**. Bu ayrımlar pek çok değişik biçim almıştır; fakat biz, **Alain Badiou'** nun felsefesinden gelen terimleri kullanmayı ve Olay ile sonuçlarından bahsetmeyi uygun buluyoruz.⁶ Buna bağlı olarak Solidarność'un gelişiminde altı ayrı evre belirliyoruz: (1) Ağustos 1980 – Olay'ın kendisi, yani parti-devlet mekanizmasının bağımsız bir işçi örgütünü tanınması, (2) bunun sonucunda ortaya çıkan siyasal özne, yani Ağustos 1980-Aralık 1981 arasındaki Birinci Solidarność, (3) 1981 kışında sıkıyönetim ilan edilmesi, (4) İkinci Solidarność, yani sıkıyönetim sonrasında, 80'lerin ortalarında sendikanın tekrar hayata döndürülmesi, (5) 1989-93 arasındaki neoliberal dönüşüm, (6) Solidarność mitinin o tarihten bu yana sürekli liberal bir üslupla yeniden yorumlanması. Biz burada yalnızca 1. ve 2. evrelere odaklanacağız. Amacımız orijinal Olay'ı ve meydana getirdiği siyasal özneyi (Birinci Solidarność) incelemek ve Ağustos 1980-Aralık 1981 arasında olup bitenlerin olgusal bir tarifinin, bizi bu Olay'ı "Komünizm Hipotezi"nin bir ifadesi olarak kabul etme sonucuna götüreceğini göstermektir. Dahası, bu Olay'ın –sadece piyasa ve liberalizm yanlısı bir hareket değil– tam da Komünizm Hipotezinin bir ifadesi olduğu için, devlet-komünist rejim tarafından vahşice bastırıldığını; tam da bu nedenle, tehlikeli, özgürleşmeci potansiyelini budama amacıyla kökten yeniden yorumlandığını. Hatta 1980'lerin başında Polonya'nın, tamamlanması halinde Batı dünyasının güç ilişkilerini ve ideolojik haritasını toptan değiştirecek bir devrim yoluna girdiğini bile iddia edebiliriz. Bu sürecin, sermayenin küresel hâkimiyetini bitireceğini söylemek fazla abartılı olur; fakat süreç tamamlanmış olsaydı, neoliberalizmin 90'larda amansızca kazanmasına ve Fukuyama'nın tarihin sona erdiğini duyurmasına⁷ mahal vermezdi – ki bu da öyle az buçuk bir şey değildir. Bir Olay'ın açtığı şeyin gereklilik değil de imkân alanı olduğunu hatırlamalıyız. Olay'ın sonuçları, yalnızca öznenin ona olan sadakatine bağlıdır. Tam da bu

6. A. Badiou, *a.g.y.*

7. Francis Fukuyama, "The End of History?", *The National Interest*, Yaz 1989; *The End of History and the Last Man*, New York: Avon Books, 1992; Türkçesi: *Tarihin Sonu ve Son İnsan*, çev. Z. Dicleli, İstanbul: Profil, 2011.

nedenle, 80'lerin başında meydana gelen bu yanlış yorumlanmış olaya geri dönmek ve bu olayın özgürleştirici potansiyelinin –bir metaforla ifade etmek gerekirse– "buzlarını çözmek" istiyoruz. Bunu yapmak için, ilk başta olayı tıklıldığı iki buzluktan, yani sıkıyönetim buzluğundan ve liberal yorumlama buzluğundan tezgâha indirmek gerekiyor.

Siyasal Özne Solidarność

Solidarność'un komünist bir yorumunu geliştirmeye girişmeden önce, Birinci Solidarność'un kısa ve genel bir tarihini sunalım. Burada bilhassa, yerleşik liberal yorumda kaybolup giden özellikleri ve bastırılan yönleri ortaya koymaya çalışacağız. Yalın istatistikler ve biçimsel özelliklerle başlamak gerekirse; o kısacık hayatında, Solidarność üyelerinin sayısı 10 milyona ulaşmıştı; bu da Polonya'daki toplam nüfusun %25'ini teşkil ediyordu. Bu, Solidarność'u Avrupa tarihinin en büyük resmi örgütlerinden biri yapmaktadır. Gücünün zirvesindeyken, NSDAP'ın bile 8,5 milyon üyesi vardı. O yıllarda Solidarność, üye sayısı 5 milyonu dahi bulmayan Polonya Komünist Partisi şöyle dursun, 11 milyon üyesi olan Sovyet Komünist Partisi'yle bile aşık atabilirdi. Bunların hiçbirisi, 72 milyon üyesi olduğu iddia edilen Çin Komünist Partisi'nin (ÇKP) yanına bile yaklaşmıyor kuşkusuz; fakat ÇKP'nin üye sayısı da Çin nüfusunun %10'una bile ulaşmamaktadır.

Solidarność bir sendika olarak ortaya çıktı. O günden bugüne kâğıt üzerinde sendika olarak kalmakla birlikte, 90'ların başından 2001'e kadar fiilen bir siyasal parti işlevi gördü. Dahası, Solidarność ilk başta yalnızca sanayi işçilerine ait bir sendikaydı. Tarihin cilvesine bakın ki kurucularının büyük bir kısmı komünist Polonya'da doğup büyüyen ilk kuşağa mensuptu. Hatta Solidarność'un, Polonya'daki devlet komünizminin en büyük başarısı olduğu bile düşünülebilir. Hareketin kurucularına, işçi sınıfının önemi ve tarihin etkili aktörlerinden biri olduğu öğretilmiş, sık sık da hatırlatılmış olmasaydı eğer, Solidarność mümkün olmazdı. Solidarność, daha önce emsali görülmemiş kadar "aşırı bir ortodoksluk"la resmi komünist ideolojinin kitabına sadık kalmış, dolayısıyla devlet ko-

münizminin katlanamayacağı bir şeye dönüşmüş ve bu süreç de nihayetinde sıkıyönetimin eyleme vurulmasıyla (*passage à l'acte*) sonuçlanmıştır. Bu noktada tuhaf bir diyalektiğin ayırına varıyoruz. Polonya'da 1944'te devlet komünizminin ilanı, geriye yönelik olarak –fakat hatalı bir biçimde– "Temmuz Manifestosu" adı altında her yıl kutlanan bir jeopolitik mühendislik hamlesiydi. Bu simülakrvari olay, uzun vadede hakiki bir Olay'ın zeminini hazırlamış ve koşullarını yaratmıştır. Başka bir deyişle, burada Slavoj Žižek'in *Revolution at the Gates*'te⁸ (Kapıdaki Devrim) tartıştığı mantığın bir örneğini görüyoruz – yani devrim mutlaka iki kere gelip çatar. Bu olayı, Marx'ın meşhur "ilkinde trajedi, ikincisinde fars" kuralının ilginç bir revizyonu olarak da yorumlayabiliriz. Fakat bu sıralama II. Dünya Savaşı sonrasında Polonya işçi hareketi örneğinde tersten işlemiş; yani ilkinde Sovyet işgalcilerin 1944'te tezgâhladığı bir fars olarak gerçekleşen devrim, daha sonra hakiki bir siyasal kopuşun yoluna girmiş, ama 1981'de sıkıyönetimin ilanı ile yerle bir edilmiştir.

Solidarność tedricen gelişmiş, işçilerle komünist rejimin karşı karşıya geldiği pek çok durumun tuğla misali üst üste konmasıyla inşa edilmiştir. Bunların en önemlileri 1956 Poznań, 1970 Gdańsk ve 1976 Varşova'dır. Sendikanın –Ekim 1981'de hazırlanan Solidarność Programı gibi– resmi bildirileri, keza farklı yorumcu ve analizciler bunu vurgular. Amerikalı tarihçi Lawrence Goodwyn *Breaking the Barrier: The Rise of Solidarity in Poland* (Bariyerleri Yıkma: Polonya'da Solidarność'un Yükselişi)⁹ kitabında işçilerin otuz yılı kuşatan protestolarda örgütlenme becerilerini nasıl geliştirdiğini göstermektedir (1980 yazında Fabrikalararası Grev Komitesi, Kuzey Polonya'daki 522 endüstriyel tesisi iyi tasarlanmış bir iletişim ve koordineli eylem ağı çerçevesinde bir araya getirmiştir).

Gelgelelim yasal olarak tescilinden sonraki bir sene zarfında, Solidarność katıksız sanayi sendikası kimliğini yitirerek Marksist anlamda bir proletarya hareketine, yani sömürülenlerin, üretim araçlarının hem mülkiyetinden hem de kontrolünden yoksun bırakılanla-

8. Slavoj Žižek, *Revolution at the Gates: Žižek on Lenin, the 1917 Writings*, Londra: Verso, 2004.

9. Lawrence Goodwyn, *Breaking the Barrier: The Rise of Solidarity in Poland*, New York, Oxford University Press, 1991.

rın hareketine dönüştü. Tabanı artık hiçbir toplumsal kategoriye indirgenemeyecek duruma gelmişti – ki aşağıda göstermeye çalışacağımız gibi, bunun siyaseten anlamı çok büyüktür. Solidarność mümkün olan bütün toplumsal kimlikleri birleştiriyordu neredeyse: endüstri işçileri, entelektüeller, öğretmenler, öğrenciler, taksiciler, madenciler, yazarlar, gazeteciler, vb. Dahası, zekice bir hamleyle, Solidarność bir sendika biçiminde, yani endüstri kolu ve meslek grupları temelinde örgütlenmekten kaçındı. Bunun yerine coğrafi kriterlere başvurdu ve bölgeler halinde örgütlendi. Solidarność bu hamleyle devletin bir endüstri kolunu diğerine karşı kışkırtmasının (örneğin madencilere zam yapıp onları üniversite hocalarından uzaklaştırmasının) ve sendikanın birliğini bozmasının önüne geçmiş oluyordu.

Sendika demokratik bir biçimde örgütlenmişti; her üyeye genel politika ve eylemler üzerinde mümkün olan en yüksek düzeyde kontrol hakkı tanımaya çalışıyordu. İç ve dış şeffaflığa kayda değer bir vurgu yapılmaktaydı. Örneğin 1980 Ağustosunda, Gdansk Tersanesi'ndeki grev esnasında, hükümet temsilcileriyle yapılan bütün pazarlıklar dahili iletişim sistemleri üzerinden bütün tesiste yayınlanmıştı. Pazarlıklarda bulunmak üzere işçilere katılan Varşova entelektüellerinin ilk önerilerinden birinin bu pazarlıkları gizli yapmak olması, dikkate değer bir ayrıntıdır.¹⁰ Bu öneri, geleceğin politikacısı, komünizm sonrasındaki ilk hükümetin başbakanı, 1989 ve 1990'daki neoliberal reformların mimarı Tadeusz Mazowiecki'den gelmiştir.

Biri Kapitalizm mi Dedi?

Solidarność hareketinin biçimi kadar ilginç olan bir özelliği de içeriği idi. Solidarność'un başlıca özelliklerini yeniden inşa ederken, yukarıda değindiğimiz, sendikanın fikir ve amaçlarının en mükemmel ifadesi olan Ekim 1981 tarihli Solidarność Programı'ndan yola çıkacağız.¹¹ Bu programa, orijinal Olay sonucu ortaya çıkmakta olan siyasal özneliğin belgesi demek yerinde olur. Muhtemelen, progra-

10. L. Goodwyn, *a.g.y.*

11. "Program NSZZ 'Solidarnosc' uchwalony przez Zjazd Delegatów dnia 7 października 1981 r. w Gdansk", *Tygodnik Solidarnosc*, No. 29, 16 Ekim 1981.

mın radikalizmi ve Solidarność'un siyasal vizyonunun karmaşıklığı, aynı yılın mart ayında bütün ülkede hayatı durduran genel grev deneyimiyle birleşince, Parti hızlı ve etkili tek bir darbeye Solidarność meselesini halletmeye karar vermiş ve Aralık 1981'de sıkıyönetim ilan etmiştir.

O halde, Solidarność'un kapitalizm ve liberalizm yanlısı olduğu mitiyle başlayalım.¹² Programa göz ucuyla baktığımızda bile bu iddiaları yalanlayan şeyler görebiliriz. 60 sayfalık bu belgede "kapitalizm" sözcüğü bir kez bile geçmemektedir. Üstelik bu durum, sansürden yırtmak için başvurulmuş kurnaz bir retorik hamlesinin sonucu da değildir. "Kapitalizm" başka kelime veya terimlerin kılığında da belgeye sızmamıştır. Belgede (hiçbir yerde "serbest" sıfatıyla betimlenmemekle birlikte) "piyasa"ya birkaç atıf vardır; fakat bu atıfların tamamında piyasa, artırılmış ve toplumsal kontrole tabi kılınmış bir ekonomi çerçevesinde işlemesi düşünülen bir ek önlem olarak yer almıştır. Aynısı, neoliberal kapitalist retoriğin diğer bir putu olan özel mülkiyet ve özelleştirme için de geçerlidir. 60 sayfalık belgede "özel" ve türevleri yalnızca dört kez geçmekte ve bunun da sadece iki tanesinde özel şirketlere değinilmektedir. Devlet ve kamu mallarının özelleştirilmesi hiçbir şekilde söz konusu edilmemiştir. Aslında program açıkça ve istikrarlı bir biçimde tam aksini talep etmektedir. Belgede diğer bütün terimlerden daha sık kullanılan (biz 144 kullanım tespit ettik) bir terim, mümkün olan bütün biçim ve çeşitlemeleriyle "toplumsal" terimidir (toplumsal adalet, toplumsal refah, toplumsal protesto, toplumsal hareket, toplumsal yeniden doğuş, toplumsal girişim, ekonomik reformların toplumsal bedeli vb.). Bu kullanımların –siyasal iktisat alanına istinaden– en önemli olanları, toplumsal girişim, toplumun ekonomi üzerindeki kontrolü ve dört dörtlük bir komünist talep olan üretim araçlarının

12. Belki de şunu sormalıyız: neden 1989'lardan sonra bu anlatı bizzat Solidarność mensupları tarafından o kadar büyük bir hevesle benimsendi? Liberal demokrasi ve kapitalist reformları, ülkeyi aslında ezelden beri ait olduğu "doğru yola" tekrardan oturtan tarihsel zorunluluklar olarak gösteren bu anlatının cazip yanı neydi? Bu anlatının yatıştırıcı psikolojik etkisini daima akılda tutmak gerek. Reformcuların yalnızca tarihsel zorunlulukların uygulayıcıları olduğu kabulü, özneye kendi failliğinden kaçınma izni veren, Birinci Solidarność'un açtığı siyasal özgürlük uçurumunu kapatan bir tür savunma mekanizması gibi işlemektedir,

toplumsal mülkiyetidir. Solidarność semptomatik bir biçimde daha da ileri giderek komünist Parti'nin karşısına "ekonomi üzerindeki kontrolün gerçekten toplumsallaştırılması" talebiyle çıkar. Lacancı bir andır bu: Parti kendi iletisini tersine çevrilmiş halde geri alır.

Program metninde en önemli ve en sık gündeme gelen ikinci konu, "özyönetim"dir. Bu terim metinde 44 kez, yani neredeyse sayfa başına bir kere geçer. Fakat kasıt, liberal sivil toplum kapsamında kolayca dikenleri alınabilecek bir yerel özyönetim talebi değildir. Burada söz konusu olan, üretim sürecini kontrol etme gücüne sahip işçilerin işyerinde uygulayacakları bir özyönetimdir. Program metni, Net adıyla bilinen bir örneği (işçi komitelerince idare edilen ve işletilen bir dizi endüstriyel tesisi) üretim sürecinin pratik organizasyonuna model olarak önerir. Bu görüş üç açıdan savunulmuştur: Pragmatik bir açıdan, fabrikaların nasıl örgütlenip yürütülmesi gerektiğini en iyi bilenler işçilerdir; siyasal iktisadi bir açıdan, üretim süreci üzerinde toplumsal bir kontrol olması, ekonominin toplumsal örgütlenmesinin doğru biçimidir; ve "Hegelci" bir açıdan, komünist rejim iş ve işçinin haysiyetine saygı göstermemektedir.

Büyük önem arz eden diğer bir konu da programın *yaptakçı* niteliğidir. Program kelimenin tam anlamıyla somut, ayakları yere basan talep ve öneriler ile evrensel hüküm ve postülalardan oluşur; o belirli tarihsel uğrakta yazarlarının tasarrufunda bulunan dil, nosyon ve simgelerden yararlanarak, resmi ve ideolojik muhalefet sınırlarını tanımaksızın, aynı anda hem Hegel'den, hem Marx'tan, hem de Hıristiyan toplumsal öğretilerden beslenir. (Nitekim Gdansk Tersanesi'nin kapısında "Dünyanın bütün işçileri, birleşin!" pankartı ile Aziz Meryem resminin yan yana asılı olması şaşırtıcı değildir.) Fakat bu unsurların hiçbiri, bize göre, programın evrensel kalıntılarını ortadan kaldırmaya yetmez.

Solidarność Programı'nın genel bir özetini vermek gerekirse: Bu belge liberal kapitalizm doğrultusuna yönelmez ve özel mülkiyeti diğer bütün mülkiyet türlerinin üstünde tutmaz. Temel tavrının özgürleşmeci bir tavır olduğu söylenebilir. Program iktidarın artırılması çabalarını, sözgelimi bu ortak iradenin ekonomik süreci kontrol etme hakkını ve üretim araçlarının toplumsal kontrolünü de kapsar; yani program, ekonomiyi bilinçli bir şekilde ve ısrarla –hem işyeri hem de genel toplum düzeyinde– ortak kontrolün ötesinde ko-

numlandıran liberal tahayyüllerin hiçbirisine bağlanamaz. Üretim araçlarının toplumsal kontrolü, işyerini ve beş yıllık kalkınma planlarını toplumsal olarak kontrol etme becerisi anlamına gelecek şekilde tanımlanmıştır. Programda, planlı ekonomi fikrine muhalefet söz konusu değildir; bu da, Solidarność programında yer alan piyasa referanslarının, ekonomi üzerinde fiili kontrol mahalli olarak katolik kapitalist serbest piyasa fikrine yorulamayacağını açıkça ortaya koyar. Bu durum ayrıca Solidarność'un fikirlerinin anarko-sindikalizme indirgenemeyeceğinin de kanıtıdır. Solidarność'un önerdiği ekonomi programı üç ilkeye dayanıyordu: işçilerin özyönetimi (en önemli ilke buydu), merkezi planlama unsurları ve piyasa mübadelesi (sermaye birikimi kaynağı olarak değil, değişik malların adilane bölüşümünü temin etmenin bir yolu olarak). Bu programın mevcut siyasal sisteme meydan okuduğu ve bu sistemin çerçevesine sığdıramayacağı kesinlikle açıktır.

Solidarność'un bir siyasal özne olarak doğuşunu imleyen önemli adımlardan biri, 8 Eylül 1981 tarihinde yapılan birinci toplantısında yayımlanan *Doğu Avrupa İşçilerine Mesaj*'dır. Bu bildiride Solidarność, Polonya'yı ve Doğu Avrupa'nın diğer devletlerini pas geçip doğrudan Doğu Avrupa'nın kadın-erkek bütün işçilerine hitap etmiş ve onların özgür, bağımsız sendika mücadelelerine desteğini ifade etmiştir. Bu noktada Solidarność –Jacques Rancière'in ifadesiyle– "ötekinin davası"nı¹³ benimsemiş; Polonya Halk Cumhuriyeti ve müttefiklerinin hikmeti hükümetini önemsememiş, kendisini emekçi Polonya halkının özgür sesi olarak tesis etmiş, doğrudan doğruya Çekoslovakya, SSCB vb. komşularına hitap etmiş ve onların davalarını kendi davası gibi görmüştür.

Solidarność Olayı'nın hâkim liberal anlatılarında, daha fazla işçi demokrasisi talepleri (bunlar görmezden gelinmiyorsa tabii), dönemin hâkim ideolojisine ve diline saygı duruşu olarak yorumlanır. Buna göre, yalnızca bir siyasal özgürlük ve "anti-komünist" muhalefet hareketi sayılan Solidarność, "hakiki" siyasal amaçları (liberal, demokratik kapitalizm vb.) uğruna mücadele etmek için böyle yapmak durumunda kalmıştır. Bu yorumların tamamen ideolojik

13. Jacques Rancière, *On the Shores of Politics*, çev. L. Heron, Londra: Verso, 2007; Türkçesi: *Siyasalin Kıyısında*, çev. Aziz U. Kılıç, İstanbul: Metis, 2007.

olduğunu ve Polonyalı işçilerin işyerlerinde özyönetim uğruna II. Dünya Savaşı'nın bitişinden beri "komünist devlet" ve bürokrasisine karşı verdiği mücadelelerin uzun tarihini görmezden geldiğini düşünüyoruz. Savaşın hemen ertesinde, Polonyalı işçiler kendiliğinden "işçi konseyleri" halinde örgütlenmeye başlamıştır. Bu organlar işyerlerinin (fabrika, diğer büyük emlak vb.) kontrolünü ele almıştır. En başından itibaren bu hareket, Stalinist Polonya İşçi Partisi tarafından büyük kuşkuyla karşılanmıştır. Stalinist bürokrasi Polonya'daki konumunu sağlamlaştırmaz, işçilerin bütün sahici özyönetim girişimlerini yıkmıştır.¹⁴ Polonya'daki "Stalinizmden arındırma" sürecini başlatan Ekim 1956 olayları sonrasında, Polonya Komünist Partisi'nin başına geçen Władysław Gomułka'nın popülerliğinin en önemli nedenlerinden biri, işçilere verdiği özyönetim vaadiydi. Gomułka sözünü tutamadı. Devlet komünizmi iktidarı işyeri demokrasisi taklidi yapan bazı kurumlar (fabrika konseyleri vb.) yarattıysa da, bunlar işçilerin taleplerini karşılayabilmekten uzaktı.

Günümüzün Polonya siyasal haritasına hâkim diğer –yani muhafazakâr– yorum, Solidarność'a kökenleri Hristiyan, özellikle de Katolik kaynaklarda yatan ahlaki idealler adma "komünist devlet" in totaliter ya da otoriter uygulamalarına karşı çıkan salt ahlaki bir hareket muamelesi yapar. Polonyalı muhafazakâr sosyolog Jadwiga Staniszkis'e göre Solidarność'un kökeni, "Polonya halkının, tabiatından ileri gelen Aziz Thomasçı hissiyatında" aranmalıydı; bu hissiyat kaçınılmaz olarak, Stalinizm sonrası devletin araçsal akılcılığına tersti.¹⁵ Bu açıdan Solidarność her şeyden önce otoriter devletin siyasal mekanizmalarının talepleri karşısında tamamen apolitik bir "ahlaki özerklik" ve (Katoliklik bağlamında kişisel açıdan anlaşılan) bir "haysiyet" ifadesiydi. Muhafazakâr entelektüeller, Papa II. John Paul'ün 1979 Polonya ziyaretinin rolüne de vurgu yapar – buna göre ziyaret, Ağustos 1980'deki olayları başlatan kıvılcımı çakmıştır. Solidarność hareketinin siyasal boyutunu kavramaktan tamamen âciz bu yorumlara katılmıyoruz. Solidarność hareketinde etnik ve dini unsurların rol oynadığını yadsıyamayız; fakat bize göre Soli-

14. Jane Hardy, *Poland's New Capitalism*, Londra: Pluto Press.

15. Jadwiga Staniszkis, *Poland's Self-limiting Revolution*, Princeton: Princeton University Press, 1984.

darność hareketinde gördüğümüz şey, ahlaki direnişin kendisini siyasi bir harekete dönüştürmesidir. Kuşkusuz Katoliklik Solidarność üyelerini (hem simgesel, hem fiziksel olarak) etrafında toplanabilecekleri önemli simge ve imgelerle donatmıştır; fakat Solidarność'un, ta en başından itibaren ona kuşkuyla bakmakta ısrar etmiş ve pek çok durumda politikalarını desteklemeye gönlü varmamış¹⁶ olan Katolik Kilisesi tarafından kontrol edilmemiş, edilememiş bir hareket olduğunu unutmamalıyız. Solidarność dinsel dili siyasal taleplerini ve toplumsal ve siyasal gerçekliğin değişip dönüşmesi umudunu ifade etmek için kullanıyordu. Bu umutların "Aziz Thomasçılık"la kesinlikle hiçbir ilgisi yoktu. Hatta Solidarność'un dini dili daha ziyade güçlü, mesihçi bir tutkuyla, mesihçi vaatler ve özgürlüklerle yanıp tutuşuyordu – Aziz Thomas'a dünyalar kadar uzaktır bu. Ayrıca dini dil ve simgelere müracaat, mevcut, kolay ulaşılabilir bir terim ve kavram dağarcığının zorunsuz bir sonucuydu büyük ölçüde. Dolayısıyla bunların anlam ve içeriğinin sekülerizm-sonrası bir yorumunu yapmak yerinde olur. Tarihsel belgelerden, Solidarność'un kendisini Bertolt Brecht'ten alıntılar yaparak ifade ettiği de görülecektir. Solidarność mensupları, mesajlarını iletebilmek için ellerine geçen her türlü aracı kullanmıştır.

Popülist Akıldan Bir Çokluğa, Çokluktan da Bir Olay'a Doğru

Solidarność hareketini, Ernesto Laclau'nun *Popülist Akıl Üzerine* kitabında¹⁷ özetlediği haliyle popülizmin kuramsal çerçevesine yerleştirmek de faydalı olabilir. Laclau bu kitapta dört kez Solidarność'a atıfta bulunur. 80'lerin başında Polonya'daki siyasal durum, kesinlikle popülist siyasal öznenin ortaya çıkması için elverişli koşullar yaratmış bir durumdu. Komünist iktidar tamamen topluma yabancılaşmış ve toplumdan kopmuş bir haldeydi. 70'lerde Edward Giersek yönetiminin giriştiği teknokratik projenin başarısız oluşundan ötürü (bu başarısızlığın nedeni de dünya ekonomisinin savaş sonrası Kondratyef dalgasının B aşamasına giriydi), siyasal ve ekono-

16. Lawrence Goodwyn, *Breaking the Barrier*.

17. Ernesto Laclau, *On Populist Reason*, Londra: Verso, 2005; Türkçesi: *Popülist Akıl Üzerine*, çev. N. B. Çelik, Ankara: Epos, 2007.

mik sistem pek çok ekonomik ve toplumsal talebi karşılayamıyordu.

Solidarność hareketine, çeşitli talepleri birleştirip bir denklik zincirine dönüştüren popülist bir siyasal özne muamelesi yapabiliriz. Solidarność kesinlikle farklı talepleri bir araya getirmekte, farklı toplumsal grupların çıkarlarını temsil etmekte ve "iktidar"a açıkça muhalif olan "halk" adlı kolektifi yaratmakta başarılı olmuştur. Farklı taleplerin zincirlenmesi işleminden önce var olmayan yeni bir siyasal öznelik (topluluk) ortaya çıkmıştı. Solidarność örneği temsil sürecinin (yani hareketin ortaya çıkışının), temsil ettiği "halk" adlı siyasal topluluğu geriye dönük olarak yarattığını gösterir. Hatta Solidarność adının Ağustos 1980'den sonra Laclau'nun "boş gösteren" dediği şeye dönüştüğünü bile kabul edebiliriz. Hem Solidarność ismi, hem de bu isimle ilişkilendirilen en önemli siyasal talep (özgür, bağımsız, kendi kendini yöneten sendika talebi), "halk"ın "iktidara" arz ettiği diğer bütün talepleri, verili siyasal koşullarda neyin başarılmasının mümkün olduğunu gösteren sınırı temsil etmeye başlamıştır.

Ne var ki bu popülist Solidarność yorumunun bir soruna gebe olduğunu görüyoruz. Birinci Solidarność hareketinin, Laclaucu popülizmin mantığını aşabilmiş olduğunu düşünüyoruz. İlk başta Solidarność "toplum"dan ("halk"tan) kopmuş bir "iktidar"a karşı siyasal çatışmayı ifade ediyor olmakla birlikte, zaman içinde kendisini basit bir "iktidar" muhalefeti olarak tanımlamayı bırakmıştır. Paris Komünü'nün tarihinde de bulunabilecek bir hareketi izleyen Solidarność, kendisini bir iktidar şeklinde tesis ederek muhalefetten "iktidar"a, mevcut siyasal düzene meydan okumaktan hareketin kendisiyle özdeş (kendi tekilliğinde temellenen) bir düzen kurmaya geçebilmiştir. Solidarność'un, Antonio Negri'nin terimiyle bir çokluk olduğunu söyleyebiliriz. Solidarność içkin bir mutlak demokrasi hareketiydi. Kesinlikle sınıf, milliyet veya cinsel kimlik bakımlarından belirlenmeyen tekilliklerden mürekkep bir komüniteydi. Birbirlerine kapsamlı bir iletişim ve işbirliği sistemiyle (işçiler arasında resmi iletişim kanallarından bağımsız bir mesaj trafiği sağlayan özel kuryeleri bile vardı) bağlı tesislerden oluşan bir taban ağı olarak ortaya çıktı. Bu ağ devlet kurumlarından destek almadan gelişmiştir; yeni bir reel-sosyalist devlette ortaya çıkan "ontolojik komünizmin" bir tezahürü olarak da görülebilir.

Gelgelelim, yukarıda değindiğimiz yorumların hiçbirisi, Solidarność'un hakiki devrimci niteliğini kavrayamamaktadır. Solidarność hem mevcut iktidara meydan okuyabilmiş, karşılanmamış (ve karşılanması mümkün olmayan) demokratik talepleri ifade edebilmiş, hem de –siyaseti tamamen yeni perspektiflere, "temsil", "çatışma" ve "komünite"nin popülist akıl çerçevesinin çok ötesine uzanan yeni kavramsallaştırmalarına açacak şekilde– siyasal tahayyülü zincirlerinden kurtarmıştır. Sözümona komünist bir devlet içinde "ontolojik komünizm"nin ortaya çıkmasından ibaret olmayan Solidarność, "başka bir imkân imkânını" yaratmıştır. Başka bir deyişle Solidarność, Alain Badiou'nun "Komünizm Hipotezi" dediği şeyin tarihsel ifadelerinden biridir.

Bu bakış açısını desteklemek üzere, Solidarność'u Badiou'nun *Komünist Hipotez* kitabında inşa ettiği perspektife oturtmak ve üç önemli komünist olayla kıyaslamak istiyoruz: 1968 Mayısı, Kültür Devrimi ve Paris Komünü. Burada ayrıntılı bir analiz için yeterli alanımız yok, fakat mevcut bağlamda en önemli noktaların altını çizmenin yeterli olacağını düşünüyoruz.

Örgütlenme biçimi bahsinde, Solidarność'un –salt toplumsaldan ziyade– derinden siyasal nitelikte olduğunu vurgulamak isteriz. Solidarność belli bir toplumsal grup ya da çevrenin çıkarlarını temsil eder hale gelmemeye bilhassa dikkat etmiştir. Hiçbir toplumsal sınıf, cinsiyet veya meslek kimliğine indirgenemez. Bir işçi hareketi olarak başlayıp kısa sürede mümkün olan tüm toplumsal köken ve konumlara mensup insanları bir araya getiren bir siyasal topluluğa dönüşmüştür. İsmi ("dayanışma") bile, "bir başkasının davasıyla özdeşleşme" –ya da kısaca Fransız Devrimi'nin "kardeşliğinin" daha evrensel bir yoldan ifadesi– biçiminde özetleyebileceğimiz bir siyasal karaktere sahip olduğunu gösterir. Solidarność'un siyasal örgütlenmesinin, Badiou'nun tabiriyle "mevki hiyerarşisini model almadığını" rahatlıkla söyleyebiliriz. Bu nitelik, Solidarność'u 1968 Mayısı'na yaklaştırır; zira –Badiou'nun kitabında ayrıntılarıyla ortaya koyduğu gibi– 1968 Mayısı da gücünü farklı toplumsal zeminlerden gelen seslerin (işçiler, öğrenciler, öğretmenler, çalışanlar vb.) ortak bir siyasal ifadesi olmasından alıyordu. Tıpkı 1968 Mayısı gibi Solidarność da tarihsel olarak ayrıcalıklı bir özgürleşme öznesi fikriyle bağları koparmayı temsil ediyordu. Aynı zamanda, o döne-

min örgüt yapıları –yani Parti'nin desteklediği resmi sendikalar– bünyesinde çalışmayı reddetmesi, zamanın siyasal kurumlarını ele geçirmekle ilgilenmemesi ve bunlara ek olarak vazettiği radikal yenilikteki siyasal praksis, Solidarność'u, Badiou'nun "dördüncü 1968 Mayısı" dediği¹⁸ devam eden sürece, yani özgürleşme mücadeleleri yürütmenin yeni yol ve araçlarını arama sürecine yerleştirir.

Solidarność'un diğer bir önemli boyutu, onu Çin Kültür Devrimi'ne yakınlaştırır. Solidarność, taşlaşmış bir Parti-Devlet mekanizmasını karşısına almış büyük bir halk hareketiydi; fakat tam da başlangıçta bu mekanizmanın üzerine bina edildiği fikirler adına eylemde bulunuyordu: iktidarı Stalinizmden arındırma, işçilerin öz-yönetimi, ekonomi üzerinde kolektif kontrol, üretim araçlarının mülkiyetinin (devlete değil) topluma ait olması vb. Parti proletarya diktatörlüğünden bahsediyordu, Solidarność ise proletarya diktatörlüğünün ta kendisiydi. Rejimi devirmeye o kadar yaklaştı ki, ancak şiddetli bir askeri karşıdevrimle, yani –daha önce Çekoslovakya'da olduğu gibi– Sovyet tanklarının "kardeş yardımı"nda bulunmak için sınırda belirmesiyle devrilmişti. Mao'nun yaptığı gibi Solidarność mensupları da Komünist Parti içinde burjuvaların olmasını onaylayabilir, Sovyet komünistlerine "dönek revizyonistler" diyebilirlerdi. İki nedenden ötürü böyle bir eleştiride bulunmaktan kaçındılar: Birincisi, 1981'de, komünist tabir edilen devletlerdeki işçilerin gözü açılmıştı artık; komünist partilerden 1968'deki kadar ümitli değillerdi ve onları yeniden doğru düşünce ve eylem yoluna sevk etme gibi bir kaygıları kalmamıştı. İkincisi, Çin'in aksine, Polonya'nın endişeleneceği ciddi bir askeri işgal tehdidi vardı (Sovyetler Birliği). Temel olarak bu nedenle, Solidarność Avrupa'daki genel uluslararası iktidar düzenlemelerini sorgulamamış; hiçbir zaman Polonya'yı Varşova Pakti'nden çıkarmak gibi bir çağrıda bulunmamış, Polonya'nın iç vaziyetiyle ilgili özel sorunlara odaklı kalmıştır.

Son olarak, Solidarność'u Paris Komünü ile kıyaslamayı da geçerli kılacak nedenler vardır. Solidarność Programı, sendikanın kendisini bir siyasal partiye dönüştürme ya da bir partiyi doğrudan destekleme gibi bir niyetinin olmadığını vurgular. Komün liderlerinin *Hotel de Ville*'i ele geçirmeyi reddedişini andıran bir şekilde, Soli-

darność mensupları mevcut rejim içinde iktidarı ele geçirmek gibi bir görev üstlenmediklerinin –tıpkı Parti liderleri gibi– gayet farkındaydılar. Ayrıca tıpkı Komün'ün iktidarı gibi, Solidarność'un sahip olduğu iktidar da mevcut düzenlemelerden kaynaklanmıyordu; daha çok bu düzenlemelerde meydana gelen kesin bir kopuş olarak gelişmişti. Solidarność'un "ontolojik komünizmin" ötesine erişmesinin temel nedeni de budur. Solidarność "iktidarı ele geçirme" peşinde değildi. Bunun yerine, kendi tekilliğiyle meşrulaşan yeni bir iktidar türü tesis etmiştir. Parti-Devlet kompleksine karşı eyleme geçmişse de eylemleri devlete belirli bir mesafede gerçekleşmiştir. Badiou'nun tartıştığı diğer üç komünist olaya benzer şekilde, Solidarność hareketi başlıca sorunu, yani özgürleşmeci siyaset ile mevcut devlet yapıları arasındaki ilişkiyi ve "proleter devlet" için yeni biçimler icat etme gereksinimini açık biçimde ortaya koymuştur. Ekonomi, sağlık, enerji, eğitim, kültür, toplu taşıma, medya vb. envai çeşit konuyu kapsayan 1981 tarihli Solidarność Programı, böyle bir biçimin konturlarını çizme denemesi olarak değerlendirilebilir.

Bu Badioucu kısmı özetlemek gerekirse, Solidarność'un 1980' de ortaya çıkışına bir Olay demek yerinde olur kanaatindeyiz. Solidarność, "kendi kendisini bir unsuru olarak içeren bir sınıftı"¹⁹; temsil edilme gibi bir derdi yoktu ve temsil edilemezdi. Daha önceden var olmayan imkânlardan oluşan, koskocaman ve yepyeni bir boyut açmıştı. Solidarność, yerel ve uluslararası siyasal düzeni yeniden şekillendiren bir dizi önemli sonuç yarattı. Öyleyse diğer bütün Olay'larda olduğu gibi, bu olaya sadık olmanın ne anlama geldiğini sorabiliriz.

Solidarność'un Sonuçları

O halde, tıpkı Komünizm Hipotezinin ifade edildiği diğer örneklerde olduğu gibi, Solidarność'un başarısızlığının nedenleri de sorgulanabilir. Ağustos 1980'deki orijinal olayın sonucunda ortaya çıkan siyasal öznenin, hakikat usullerini taşıma yetisine sahip olduğunu düşünüyoruz. Ne var ki, bu özne, silahlı devletin şiddetli yanıtıyla

karşılaşmıştır. Burada, bir özgürleşme aktörü olarak belirli bir devlet biçimine ait başarısızlığın, devlete karşı özgürleşme mücadelesi yürütmeye çalışan bir çokluğun başarısızlığından ayrıldığını açık biçimde görüyoruz. Birincisi devletin içkin, yapısal bir hatasından kaynaklanırken, ikincisi daima böyle halk seferberliklerine karşı girişilen bilinçli ve sıklıkla silahlı eylemden ileri gelir. Bu iki başarısızlığı bu nedenle birbirinden ayırmalıyız.

Solidarność'un başarısız olmasının geniş çaplı sonuçları oldu. Bu sonuçları günümüz Polonyası'nda veya daha genel olarak eski Sovyet Bloğu ülkelerinde görebiliriz. Bugünün Polonyası yeni komünist siyaset biçimleri oluşturacağı yerde, neoliberal kapitalizmin en çığ ve acımasız biçiminin oyun sahası haline gelmiştir. Sıradan bir sendikaya dönüşmüş olan 2010 model Solidarność ise artık en fazla Hristiyan Demokrat bir hareket addedilebilir. 90'larda en şiddetli neoliberal reformları desteklemiştir ve bugünün siyaset-sonrası Polonya haritasında bir sendikadan (*trade union*) çok tescilli bir marka (*trademark*) işlevi görmektedir. Farklı farklı siyasal aktörlerin envai çeşit siyasal gündemi meşrulaştırma amacıyla ikide bir gündeme getirdiği, anlaşılmaz, nostaljik bir gösterene dönüşmüş durumdadır. Nitekim bundan beş sene önce, Solidarność'un 25. yıl kutlamaları kapsamında, viran olmuş Gdansk Tersanesi'nde konser vermek üzere davet edilen müzisyen, o bomboş, her şekilde yorumlanabilen besteleriyle Jean-Michel Jarre olmuştur. Hem Jean-Michel Jarre'ı kim sevmez ki? Solidarność'u sevmeyen var mıdır peki?

Solidarność'un 2010'a denk gelen 30. yıldönümü vesilesiyle şu soruyu sorabiliriz: Solidarność olayına sadakatin anlamı günümüzde nedir? Kuşkusuz bunun anlamı, ne Solidarność'un bugünkü avatarına sadık kalmaktır, ne de 2010 Polonya cumhurbaşkanlığı seçimlerindeki her iki aday gibi siyasal iktidar üzerinde hak iddialarını Solidarność'un mirasına dayandırarak meşrulaştıran insanlara. Sıkıyönetim uygulanmasının ardından, Solidarność ismi bir boş gösterenden, değişken gösterene dönüşmüştür. "Orijinal" hareketin farklı akımlarıyla bağlantılı değişik gruplar, hareketin anlamını tanımlamak için birbirleriyle bir hegemonya mücadelesine girişmiştir. Bu mücadele günümüzde de devam etmektedir. Ayrıca, Solidarność olayına sadakat, birinci, tarihsel hareketin özel biçim veya taleplerine sadık olmamız gerektiği anlamına da gelmez.

Solidarność'un önemli bir boyutunun, bugünün özgürleşme mücadelesi için parlak bir ilham kaynağı olabileceğini düşünüyoruz. Bu boyut, Solidarność'un, mevcudiyeti ezici olan mahut baskıya bir alternatif tahayyül edebilme gücüdür. Bu hareket, tarihin oldukça karanlık bir zamanında ve yerinde ortaya çıkmıştır. Sovyet rejimi, bir yandan bütün özgürleşme vaatlerini yitirmiş ve yalnızca atalet ve kiniklik sayesinde ayakta duruyordu; fakat öbür yandan hâlâ öyle bir tarihsel zorunluluk halesine sahipti, adeta toplumsal gerçekliği tamamen saran bir tarafı vardı, öyle ki nasıl bitebileceğini tahayyül etmek zordu. Şu anda içinde yaşadığımız duruma benziyor, değil mi? Ekolojik felaketler, (neredeyse, yıkılmakta olan komünist blokta geçen çocukluğumuzdan hatırladığımız daimi kriz gibi kalıcı nitelikteki) finansal krizler, derinleşen eşitsizlikler, tırmanan toplumsal kontrol ve giderek daha da kinikleşen siyasetçiler (en belirgin örnekleri, Sarkozy ve Berlusconi'dir) ile birlikte neoliberal kapitalizm, daha iyi bir dünya yaratmak gibi bir vaat taşımıyor artık. Öte yandan yıkılması imkânsız görünüyor; sonu, tahayyül becerilerimizin ötesinde kalıyor sanki. Slavoj Žižek'in taşı gediğine koyan tespitiyle ifade edecek olursak, tufan, yeni bir buzul çağı ya da dünyaya bir göktaşının çarpması gibi küresel bir afet tahayyül etmek, kapitalizmin sonunu tahayyül etmekten daha kolay bizim için. Nasıl olacak? Nasıl hayatta kalacağız? Bu eğilimin en güncel örneği, Hollywood'dan geldi: Roland Emmerich'in 2012 filmi. Hatta filmin kendisinden öte, devam projesine, insanlığın "ertesi gün"ünü, küresel kıyametten sonra yeni bir düzen kurma çabalarını konu alan 2013 adlı televizyon dizisine dikkat çekmek istiyoruz. Emmerich'in devam projesi ilk başta ilgi uyandırmasına karşın, daha sonra projenin "küçük beyaz cam için fazla büyük" olduğunu düşünen yapımcılar diziyi rafa kaldırdı. "Küçük beyaz cam için fazla büyük" – ütopyalar tahayyül edenlere de aynen böyle karşı çıkılmaz mı hep?

Günümüzün "geç dönem kapitalizm"i kadar umutsuz bir durumda karşı karşıya kalan Solidarność, mütehakkim simgesel düzenin sonunu ve başka bir dünyayı tahayyül etme gücünü haizdi. Sahici bir tahayyül cümbüşü başlatmıştı. İnsanların zihninde farklı bir yaşam tarzının erişilebilir olduğu inancını yaratmakla kalmadı; demokratik iç örgütlenmesiyle, işçilerin kontrol ettiği fabrika örnekleriyle, silahlı devlet memurlarıyla karşılaştığı anlardaki cesaretiy-

le bunun neye benzeyeceğini uygulamalı olarak gösterdi de. Bugün Solidarność'un postüla ve uygulamalarının bize gerçeküstü görünmesi manidardır. Lawrence Goodwyn'in *Breaking the Barrier* kitabında belirttiği gibi, özyönetim ve ekonominin kolektif kontrolü gibi fikirleri, Marx, Tocqueville, Robespierre ve Washington'm çağdaşlarının, hatta kazıcılar ve eşitlikçiler gibi radikal 17. yüzyıl düşünür ve aktivistlerinin anlayabilmesi, günümüzdeki liberal demokrasilerin vatandaşlarının anlamasından daha kolay olurdu. Bu, siyasal tahayyülde inanılmaz bir daralmaya işarettir. Burada çok önemli bir noktaya temas ettiğimiz kanaatindeyiz; çünkü tahayyülün bu şekilde engellenmesi, bu *Denkverbot*, neoliberal kapitalizmin öznelliklerimiz üzerinde uyguladığı bir iktidar usulünün sonucudur. Alain Badiou en önemli siyasal erdemimizin düşünme cesaretine ve fikirlere sahip olmak olduğunu söylediğinde, bunun nasıl olacağını öğrenmek için Solidarność'u araştırabiliriz. Solidarność Olayı'na sadık olmanın uygun biçimi budur; Solidarność, yani dayanışma ancak bu anlama gelebilir ve gelmelidir.

Tahayyül meselesi siyasal eylem ile yaratıcı eylem arasında, siyaset ile sanat arasında ilgi çekici bir bağlantı sağlamaktadır. Bu bağlantı açıkça bir simge, yani siyasal özneliğin inşasının önemli bir unsuru olan görsel bir biçim üzerinden işler. Siyasal hareketler, ortak dava için savaşmak isteyenlerin özdeşleşebilecekleri simgeler kullanmıştır ve kullanmaktadır. Bu simgeleri çok iyi biliyoruz – kırmızı yıldız, siyah yıldız, orak-çekiç, özel bir yazıtipinde yazılmış Solidarność sözcüğü. Bu simgeler, kapitalizmin logolarına muhaliftir ve onların mantığını reddeder. Her isteyen bu simgeleri kullanabilir, dolayısıyla telif hakkı kurallarını altüst ederler. Dışlayıcı değil, kapsayıcıdır. Bir bakıma tahayyüle bir iskele çatarlar.

Komünizmin geleceğine dair mevcut tartışmaya yeni bir siyasal simge önererek katkıda bulunmak istiyoruz. Önerdiğimiz simge, çok-renkli bir yıldız. Goldex Poldex kolektifinden yoldaşımız olan sanatçı Janek Simon tarafından tasarlandı. Yıldız formu, Kuzey Yıldızı gibi yol gösteren bir yıldız figürüne atıfta bulunuyor; yıldızın farklı farklı renkleri de bir çokluğa, yani tekliklerden oluşan bir komüniteye kucak açabildiğini gösteriyor. Yıldızın boş, kayıp köşesi kapalı, dışlayan bir bütünlüğe dönüşmesini önüyor. Kurt Gödel'in eksiklik teoreminden gayet iyi biliyoruz ki –toplumsal-siyasal sis-

temler de dahil olmak üzere– bütün sistemler ya tamamlanmamış, ya da istisnalara dayalı niteliktedir. Bugünün liberal demokrasisi, istisna hallerine dayalıdır. Ancak –doğru işlemek için sürekli gizlemek zorunda olduğu– dışlamaya dayalı olduğu zaman, farklı özne ve kimliklerin çoğulcu şekilde bir araya getirilmiş hali olarak işleyebilir. Bizse, kendi tamamlanmamışlığını kabul eden ve tanıyan bir simge önermek istiyoruz. Lacancı anlamıyla "üstü çizilmiş bir simge" bu. Yıldız şimdilik bir boş imleyen – tıpkı geçmişin reel komünizminden farklı olan geleceğin komünizmi gibi. Hangi anlama geleceği, pratikte nasıl kullanılacağına bağlı.



Gernot Kamecke ve Henning Teschke

Komünizm Fikri: Önemli Olan Nedir?

1. Topluluk, 2. Eşitlik

1) Bütün sosyalist devletlerin tarihleri ve kaderlerinde, bunlar birbirinden ne kadar farklı olursa olsun, ortak bir nokta görürüz: Bu devletler bir fikre dayanıyordu ve bu fikre komünizm deniyordu. Bu fikrin siyasal bir gerçek durumuna geçirilişinde milyonlarca insanın hayatını yitirmiş olduğu özellikle göz önüne alınarak bu devletlerin tarihsel bir bilançosu çıkartılabilir ve 1989 güzündeki toplu çöküşte kendini açığa vuran siyasal yenilginin esasta iyi bir fikrin kötü yorumundan mı kaynaklandığı yoksa sosyalist devletleri tarihsel başarısızlığa mahkûm edenin fikrin kendisi mi olduğu incelenebilir. Yenilginin nedeni fikirdeki hata mıydı, fikre ihanet miydi? Bu sorunun yanıtı özellikle ve öncelikle sosyalist devletlerde siyasal özgürleşme hareketinin sadık özneleri şeklinde teşekkül eden ve bu uğurda Sovyet Gulagları'nda, Çin'deki ya da Kore'deki toplama kamplarında, Bükreş'ten Berlin-Hohenschönhausen'a hapisханelerinde hayatlarını yitiren insanlar açısından önem taşır. Bu insanlar göz önüne alındığında her şeyden önce önemli olan, felaketlerle dolu bir sürecin Avrupa'da neyse ki erişilmiş, Çin'de ve özellikle Kuzey Kore'de ise henüz uzakta olan sonudur.

Fikrin durumuna ilişkin sorunun yanıtı felsefe açısından da temel bir önem taşır. Badiou'nun ikinci *Felsefe İçin Manifesto*'sunda hatırlatmış olduğu gibi "fikir", Platon'dan bu yana "hakikat" kavramını muhafaza eden her felsefenin belirleyici kavramıdır. Badiou,

fikrin bir insan birey ile mümkün bir hakikat usulünün öznesi arasındaki temel bağlantı olduğunu söyler.¹ Bir hakikate sadakat aracılığıyla bireyin kendine yeni bir yön vermesine yol açabilen şeydir fikir. O halde komünizm fikri de siyasal bir hakikatin olanaklılık koşullarına dair bir hipotezin konusudur. Badiou'nun en meşhur felsefi deyişi uyarınca hakikat, insan hayatının sevgi*, siyaset, sanat ve bilim (matematik) şeklindeki dört temel alanındaki öznel pratiklerin sonucudur. Bunlardan siyaset, insanlarla hakikat arasındaki en karmaşık ve felsefe tarafından aydınlatılması gereken ilişkidir; çünkü siyaset alanında, mümkün olan en fazla sayıda öznenen kendilerini hakikatlerine sadakatle biçimlendirmeleri beklenir. Buna karşılık sevginin somut hakikati genellikle iki kişi için geçerli, bilim ve sanatınki de öncelikle diğer bilimci ve sanatçılardan oluşan nispeten küçük gruplar için bağlayıcıdır. Sadece siyasetin hakikati önemli bir istisna oluşturur: Herkes için bağlayıcı olması ve herkes tarafından desteklenmesi gerekir.²

Siyasal hakikat fikri Badiou'nun formülleştirdiği komünizm hipotezinin çekirdeğidir. Hipotezin "komünizm hipotezi" olarak adlandırılması bir yandan siyasal fikirlerin *ortak/toplu* bir hakikat-değerinin mümkün olduğu şeklindeki temel varsayıma dayanır. Sosyalist ideolojilerin taşıdığı ek değer –sosyalist rejimlerin uyguladığı şiddeti ya da terörü, insanların baskı altına alınmasının ve onurlarının çiğnenmesinin diğer şekilleriyle kıyaslayarak mazur göstermeye kaçmadan– pekâlâ da bir fikre dayanmaları gerçeği olduğunu söyleyebiliriz. Komünizm hipotezi, günümüzün neoliberalizmi ve uluslararası sermaye piyasası lobiciliği gibi fikirden yoksun, salt pragmatist ya da çıkarıcı iktidar hesapları karşısında siyasal fikrin üstünlüğünü düstur alır. Komünizm fikri öte yandan Badiou'nun şu şekilde ifade ettiği bir inanca dayanır: Daha iyi bir seçenek bulunmadığı sürece komünizm hipotezi tek doğru olandır. Gerçekte komünizm adıyla anılan fikir dışında, Marx'ın formülleştirmiş olduğu ideal uyarınca bütün insanlığın kaderini konu alan ve tek tek her bi-

* "Amour" bu metinde "aşk" değil "sevgi" olarak çevrildi, bunun nedeni yazının son paragraflarında açıklığa kavuşacaktır. –ç.n.

1. Badiou, *Second manifeste pour la philosophie*, Paris, 2009, s. 119.

2. Badiou, *Über Metapolitik*, Zürich-Berlin, 2003, s. 151-2.

reyi "yaratıcı ve üreticilerin özgür topluluğu" temelinde kendi uygulama alanına dahil eden başka bir fikir yoktur: "Komünizm hipotezi... her özgürleştirici yönelişin arka planıdır, siyaset ve tarihe ilgi duymaya değer kazandıran tek şeyin adıdır."³

Sosyalist rejimin tarihsel başarısızlığı göz önünde tutulduğunda, başta ortaya atılan sorunun yanıtının hangi felsefi çerçeve içerisinde aranacağı açıktır. 20. yüzyılın komünizm hipotezinin uğradığı felaket, siyasal fikrin bir hatasının değil, bu fikrin hayata geçirilişindeki yanlışların sonucudur. 19. yüzyılın bütün insanlığı kapsayan varsayımsal teorisinin 20. yüzyılın feci, cebri pratiğine dönüşecek şekilde yorumlanmasındaki en vahim hata hiç şüphesiz iktidarın fikirden yoksun kullanımıydı. Stalin'den Jaruzelski'ye, Ceausescu'dan Deng Ziaoping'e uzanan tarihsel dizinin bütününde görülen en tipik özellik, insanlığın özgürleşmesine yönelik uluslararası hareketin, ulusal parti kadrolarının *devlet* iktidarını ele geçirme ve elde tutmayı hedefleyen, tek başlarına yönetimine dönüşmesidir. Felsefi açıdan bakıldığında burada kendini gösteren, fikir ile hakikat arasındaki bağlantı şeklindeki temel sorundur; yani ideolojik yönlendirme ve terör aracılığıyla düzeltilmesi gereken sapmalar gösteren bir çoğunluğun, kendi adına, bir azınlık tarafından siyasal olarak temsil edilişindeki yapısal negatiflik.

Komünizmin geçmişindeki etaplardan çıkartılacak tarihsel bilançonun felsefi eleştiri ile birleştirilmesi gerekir. Bunun nedeni, bir yandan bir fikrin kötü yorumlarından doğan hiçbir felakette felsefenin tamamen masum olmaması öte yandan da komünizm adını taşıyan siyasal fikrin hakikatine ilişkin kararın felsefi düşünüşün geleceği açısından büyük önem taşımasıdır. Bu, sosyalist devletlerin "reél" siyasetine rağmen komünizm hipotezine sadakatini korumuş olan siyasal pratiklerin belirme ve angajman mantığına adanmış bir felsefi düşünüşür.

Komünizm hipotezinin mümkün olan yeniden formülasyonu için gerekli koşulların betimlenmesi kaçınılmaz olarak siyaset ve felsefenin yanı sıra bilim ve sanatı da ilgilendiren disiplinlerarası bir görevdir. Analizin felsefi kısmı her şeyden önce, başta komünizm fikrini taşımış olan, şimdi de yorumunun düzeltilmesi için kendile-

rine gerek duyulan kavramların yeniden belirlenmesiyle uğraşmalıdır. Burada söz konusu olan temel kavramlardan ikisi topluluk ve eşitliktir.

Topluluk (*communitas*) –diğer bir dizi fikrin, kuruluşun ya da kurumun yanı sıra*– komünizm fikrinin de isim babasıdır. Komünizm hipotezindeki toplu/ortak fikrinin çekirdeği, topluluk halinde oluşun insan türünün temel özelliklerinden biri anlamında evrensel tarzda kavranışıdır. Erken dönem eserlerinde Marx topluluğu, insan türüne özgü gerçekleşme sürecini kendini belirleme dürtüsü olarak tanımlayan bir özgürleşme topluluğu olarak kavramıştır. Siyasal fikrinin insanlığın bütününe muhatap alan evrensel hakikati, dışarıdan belirlenmekten kurtulmaktır. Bu fikrin toplumsal sınıflara ilişkin Marksist mantıkta nasıl dile getirilmiş olduğu herkesçe bilinir: Toplumsal sınıfların askıya alınması, üretim araçlarında özel mülkiyetin ortadan kaldırılması ve bunların topluma devredilmesi talebi gündeme getirilir. "Sermaye topluluğun ürünüdür ve ancak toplumun tüm üyelerinin ortak bir eylemiyle ... harekete geçirilebilir."⁴

Topluluğun komünizmdeki bu ilksel tanımında dikkat çeken nokta, genelde bilinen anlamının en belirleyici yanı olan dışlamanın hiçbir şekilde yer almamasıdır. Topluluk sözlüklerde, belli bağlayıcı güçler aracılığıyla ortak bir duygu ya da paylaşılan bir aidiyet fikri oluşturan bir birlik haline gelmiş bireyler grubu olarak tanımlanır. Böyle bağlayıcı güçlerin tipik özelliklerini olumlu olarak tanımlamaya çalışan teoriler genellikle tam da bu olumluluk yüzünden başarısızlığa uğrar. Bu tipik özellikler ayırım yapmanın, farklılıkları betimlemenin ve kendilerinden olanların bağlanmasını tanımlayan kategorilere –ideolojilere açık birimler (ırk, cinsiyet, din) ya da kültürel pratik (dil, ayin, değer), vb.– dahil olmayanları yabancı olarak dışta bırakmanın aracı olarak belirir. Bu sorun organik topluluklardan (Tönnies ve Plessner) işlevsel çalışma ve üretim topluluklarına (Durkheim ve Weber), oradan da günümüzün rasyonalizasyona ve esnekleştirmeye yönelik sosyolojilerine varana dek 20.

* Yazarın/konuşmacının burada verdiği diğer örnekler "Kommune" (komün), "Kommunion" (komünyon, Katolik kilisesinde ekmek ve şarapla yapılan dini ayin) ve "Kommunikation" (iletişim). –ç.n.

4. Karl Marx, *Manifest der Kommunistischen Partei*, Londra, 1848, s. 12; Türkçesi: *Komünist Manifesto*, çev. Levent Kavas, İstanbul: İthaki, 2003.

yüzyılın hemen hemen bütün pozitivist ve diyalektik topluluk teorilerinde karşımıza çıkar.

Komünizm hipotezini gerçekleştirme konusunda şimdiye kadar ki girişimlerin başarısızlığından, topluluk üzerine düşünmenin nasıl *olmaması* gerektiğini öğreniriz öncelikle. Bu nedenledir ki Marksizmden kaynaklanan toplumbilim teorileri (açık, küresel, komüniter, vs.) toplum kavramına eğilim gösterir daha ziyade. Özellikle de birlikte yaşamanın ilk aşamasında, topluluğun evrensellik anlayışına sadık kalabilmesinin tek yolu, ortak olanın çoğunluk adına hareket eden bir azınlık tarafından saptanmış kimlik özellikleri kataloğu olarak değil herkesin gerçekleşmesi beklenen katılımı olarak görülmesidir. Siyasal olanın hakikatinin devlet yapılarına mesafeli durmaya dayandığı koşulundan (Badiou'nun muhtemel bulduğu ancak zorunlu görmediği bir koşuldur bu) hareketle, son iki yüz yılın bilançosunun bize devlete karşı hatalı bir mesafeliliğin modellerini sunduğunu görürüz. Bunun örnekleri ideolojisi-sağlamaların merkez komitelerinden dini-bütünlerin kiliselerine ve günümüzün banka kurtarma girişimlerinden yararlanan en büyük 300 uluslararası kapitalistin danışma şirketlerinin ittifakına kadar uzanır.

Topluluk kavramına ilişkin tarihsel sorunla kesişen felsefi sorun, siyasal olanın temel bir çıkmazına dayanır. Komünist olarak adlandırılacak bir topluluğun evrenselliğinin teorik değerlendirilişi, siyasal bir hakikate vücut verebilecek durumda olup olmaması temelinde yapılacaktır. Topluluk eşitliği sağlayabilecek midir? Kendisiyle aynı yapıda olmayana kendisine dahil edebilecek midir? Badiou'nun formülasyonuna uygun olarak, insanların *tek bir* dünyada yaşadığını düşünebilecek midir? Ancak, insanların şahsi çıkarlarını göz önünde tutan siyasal yapıların reel öğeleri işin içine katıldığında, siyasal temsilin yapısal *negatifliği* nedeniyle evrensel bir topluluğun tek bir dünyada gerek organik gerekse işlevsel olarak var olmayacağı ortaya çıkar. Bu açmazı Rousseau da görmüştü: Ortak irade tek tek iradelerin toplamından oluşturulamaz, tek tek iradeleri temsil eden ve birbirleriyle mücadele eden grup ve ittifakların koalisyonundan ise hiç oluşturulamaz.⁵ Doğal ve özgür insanların re-

5. Jean-Jacques Rousseau, "Du contrat social", *Œuvres complètes*, c. 3, Paris, 1964, s. 360 vd.

fahına yönelik evrensel bir ortak irade için mükemmelleşmiş insan aklından fazlasına gerek vardır. Bu irade, hakikatine yapısallık kazandırmayan ya da bunu erişilmez kılmak zorunda olan siyasal otoritenin temelindeki çıkmaz noktaya atıfta bulunur. Siyasal temsilin yapısı, eşit insanlardan oluşan ve kendi içinden tasarlanmış bir topluluğunun evrensel tekilliği şeklindeki koşulu kaçınılmaz olarak yıkacaktır. Bu yapı, reel siyasetin sonuçta siyasal olanın felsefi beraklığına karşı durduğunu gösterir; yani asıl sorumuz çerçevesinde formülleştirildiğinde bu, gelecekteki komünist topluluğun felsefi olarak tasarlanmış, türeyimsel biçimde ortaya çıkmasının pratikte son derece ihtimal dışı olduğu anlamına gelir.

Komünizmin tarihi bilançosuyla felsefi bilançosunun uyuştugu nokta topluluğun hassas bir kavram olduğudur: ortaya çıktığı biçimiyle evrensel ama yapısal olarak kanun dışı ve pratikte gerçekleştirilebilirlikten uzak bir kavram. Bu yüzden *Conditions*'da⁶ Badiou belli bir topluluğun, kendini haklı görür bir tavırla, bir hakikat adına kendini gerçekleştirmeye giriştiği zamanlarda terör fikrinin somutlaşması haline gelen tehlikeli ve ölümcül bir kavram olarak betimler topluluğu. Yani topluluk ancak olumsuz anlamda gerçekleştirilebilir, felsefi düşüncenin reçetemesi bir tarzda siyasal olanın kategorileriyle yoğrulduğu her seferinde içine düştüğümüz terör ve felaketin önlenmesi, daha doğrusu bunların devreden çıkarılması hareketi içersinde. Peki bu, topluluk –böylece de nihayetinde komünizm– kavramlarını terk edebileceğimiz anlamına mı geliyor? Bunun kesinlikle böyle olmadığını düşünüyorum.

Kavramın yapısal olumsuzluğu güçlü bir direniş ânı içerir. Toplu yaşamın her türlü katılımın dışında kalan olumsuz mekânlarında kendilerini topluluksuzların topluluğu olarak yoktan var etmek durumunda olan angaje insanlara ruh verir. Bu nedenle 20. yüzyıl felsefelerinde topluluğun "olumsuz gerçekleştirilişi" çeşitli biçimlerde düşünülmüştür. Bunun bir örneği Jean-Luc Nancy'nin⁷ kimlik felsefelerinin dışarıda bırakıcılığına karşı olarak toplumsal ilişkilerde her zaman açık bir birlikte-beliriş ânını ve tekilin sonu gelme-

6. Badiou, "Philosophie et Politique", *Conditions*, Paris: Seuil, 1992, s. 216 vd.

7. Jean-Luc Nancy, *La communauté désœuvrée*, Paris: Christian Bourgois, 1986.

yen çoğulluğunu gündeme getiren "temsil edilemez" ya da "inşa-olmayan" topluluk kavramıdır. Daha ince bir kavram, Maurice Blanchot'un⁸ ayrık-sentetik bağların (ki bunlar sevgi, komünyon ve komünizmdir Blanchot'un gözünde) kendine has olumsuzluğunu edebi bir metnin yazarı ile okurları arasındaki topluluk modelinden kalkarak tasarlayan "imkânsız" ya da "dile getirilemez" topluluğudur. Badiou da siyasetin, yani komünist topluluğun oluşturucu fikrinin ütöpik değil reel olduğunu ve de bizatihi imkânsızlığı içinde reel olduğunu yazarken aynı çizgide düşünmektedir. Buna ilişkin çifte formül şu şekildedir: "Topluluk, imkânsız olarak bütün dünyalarda reel olandır" ve "topluluk bizatihi dünyanın imkânsızıdır".⁹

Komünizm fikrinin tarihi ve felsefi bilançolarının karşı karşıya konmasından çıkan sonuç, tam da olumsuzluğunun biçimi nedeniyle siyasal düşünceye yön gösterici nitelik taşıyan ve kesinlikle gözden yitirilmemesi gereken bir noktayı belirten topluluk kavramıdır. Gerçek bir komünist topluluğun olumsuzluğunun kendine has biçimi evrensel tekilliktir. Bunun reel imkânsızlık ve yapısal kanun dışılık şeklindeki nitelikleri, Badiou'nun felsefede özneye ilişkin sorusuna çarpıcı ama yerine tam oturan bir cevap oluşturur. *L'ère et l'événement* (Varlık ve Olay) sonrasında Badiou neredeyse bütün metinlerinde öznenin, özellikle de sadık öznenin nasıl sadece dört hakikat usulündeki (sevgi, siyaset, sanat ve bilim) olayların sonucunda var olabileceğini ya da görünürlük kazanabileceğini söyler. Bizatihi felsefenin bir öznesi ise imkânsız ya da ancak bir *burulma* (torsiyon) şeklinde mümkünmüş gibi görünmektedir. Çünkü dört hakikat usulünün imkânsız olan eşzamanlılığı felsefi düşünmenin varoluşunu belirlerken, düşünme her seferinde her bir usulün bilahare gerçekleşmesinde (*effectuation*) kendini askıya alır.¹⁰ Badiou'nun *Logiques des mondes*'ye (Dünyaların Mantıkları) kadar sürdürdüğü felsefi özne yasağı, felsefenin kendine kendi hakikat usulü olarak biçim veremeyecek oluşuna ve her zaman için, bir takipçi olarak, "meydana gelen" hakikatlere bağımlı oluşuna dayanır. Ancak kısa bir süre önce Badiou bu noktada bir dönüş yaparak sahici bir felsefi özne kavramının imkânı ya da daha doğru bir deyişle kendi-

8. M. Blanchot, *La communauté inavouable*, Paris: Éd. de Minuit, 1983.

9. Badiou, "Philosophie et politique", s. 217-8.

10. Badiou, *Manifeste pour la philosophie*, Paris: Seuil, 1989, s. 41.

ne özgü imkânsızlık koşulları üzerine yoğunlaşmaya başlamıştır. Bu bir yandan, özellikle siyaset alanında, hakikat olaylarının gerçekleşmeyişinin ve felaket kılığına bürünmüş gerici, sadakati zedeleyen usullerin gözlenmiş oluşuna bağlıken; öte yandan bir bütün olarak felsefede yeni bir yönelişin, temelde salt fikir ve düşünme kavramlarına dayanan yaşam felsefesine yönelmenin ifadesidir.¹¹

Bu noktada topluluk kavramı eski burulma kavramının yerini alabilir. Yol gösterici olmayan, felaket ahlakına gerek duymayan ve türeyimsel hakikat süreçlerine karışmadığı halde kendini tutarlı bir şekilde düşünmenin dolaysız hakikati olarak oluşturabilen bir felsefi özne mümkünse, ben bunun bir topluluk öznesi olacağını öne sürüyorum. Felsefenin topluluk öznesi, dünyayı bizatihi düşünmenin tarzında üretme şeklindeki özel imkânsızlığa sadakat süreci olarak değerlendirilebilir. Bu özne evrensel tekillik kavramının, hakikat fikrine dayanan bütün ifade biçimlerinin devreye sokuluşu olacaktır: İçkin, dünyayı kendinden yola çıkarak tasarlayan, hakikate karşı kayıtsız şartsız yükümlülüğüyle yaşama yön veren noktalara bağlı kalan bir topluluk.

Bu aynı zamanda umut veren bir noktadır: hakikatin evrensel alanı olarak siyaseti, hem yaşama ilişkin fikirleri hem de fikirler sayesinde gerçekleşen hakiki yaşam pratiğini sorgulayarak genişleten bir felsefi enternasyonal topluluğu. Badiou, felsefesinin bu yoldaki devamı üzerinde çalışır ve "hakikatlerin içkinliği"ni¹² özel, hatta belki de tutarlılık ötesi mantıkları içinde incelerken, dogmatik taraftarlarının sert kesiklerle karşılaşmaya hazır olması gerekir. Felsefe enternasyonali, fikirler arasındaki saf uyuşmanın inşa-olmayan topluluğudur; felsefi disiplinlerin işbirliğini, özellikle de Bergson'un yaşam felsefesi ve bunun yanı sıra (geç dönem eserlerinin Badiou tarafından kategorik olarak reddedilişini hatalı bulduğum) Wittgenstein'in dil felsefesine karşı çizilen katı sınırların yıkılmasını talep eder.

11. Badiou, "Qu'est-ce que vivre?", *Logiques des mondes. L'être et l'événement 2*, Paris: Seuil, 2006, s. 529-37. Ayrıca bkz. Gernot Kamecke, "What is it to Live? Critical Considerations with Regard to Badiou and Bergson Concerning Life Theory and its Language", *Filozofski vestnik*, c. 30, No. 2, 2009, s. 207-25.

12. Badiou, *L'être et l'événement 3* (yakında çıkacak).

Siyaset, teori ve pratiğin bir araya geldiği ayrıcalıklı alan olarak kalacaktır. Aynı zamanda, felsefi öznenin hem ideolojik olmayan hem de evrensel tekillikğin imkânsızlığını olumlayan topluluksallaştırılışının mihenk taşı olarak kalacaktır. Çünkü reel siyaset böyle bir öznenin bakış açısından hakikate sadakatin kesinliği demek olur.

2) Komünizmin yeniden belirlenmesi konusunda özgürlükten ziyade eşitlik üzerine kafa yormak, gelecekteki toplulukların hepsi açısından da, niye daha acil görünüyor? Dünya çapında gözlenen korkunç toplumsal eşitsizlikler karşısında bir kez daha özgürlük ile özel mülkiyet arasındaki tarihsel bağın farkına varıyoruz. Son zamanlarda ne zaman "demokratikleştirme"den bahsedilse aslında kâr etme özgürlüğü ihraç edilmiş ve herkese gücü oranında buna katılma şeklinde cömert bir davetiye çıkarılmıştır. Eşitlik kavramı felsefe, siyaset ve ekonomi arasında bir ilişki kurma vaadinde bulunur. Aynı zamanda, hiçbir siyasal iktisatta gerçekleşmeye ne işaret eder.

Bunun için daha kapsamlı bir açıklama gerekir: Eşitlik ilk elde karşılaştırma ve tabiyet ilişkisi değil, kendi ile eşit olma anlamına gelir. Şeyin kendisiyle eşitliği ve insanın kendisiyle eşitliği, yani özdeşlik. Bütün felsefi kavramlar gibi eşitlik de pazar olmaksızın düşünülemez. Metanın biçiminin belirlenişinde söz sahibi olan şeyliktir. Meta-şey ancak mübadele edimi süresince maddi olarak değişmez bir özdeşliği, yani kendisiyle eşitliği koruyorsa mübadele edilebilir olacaktır.¹³ Zaman boyutu, alıcı ile satıcı ilişkisinde kendini gösterir. Borçlu durumundaki, alacaklı durumundakine ödemesi gereken miktarı daha sonra ödemeye söz verdiğinde, alıcı ve satıcı mübadelelenin şimdiki zamana bağlılığından kurtulmuş olur. Borcu güncel halde tutmak için hafızaya gerek vardır. Borçluda henüz ödenmemiş borcun acı verici anısı, alacaklıdaysa ödemenin gerçekleşmemesi durumunda vahşete başvurma hakkı şeklinde belirir bu hafıza. Kadim hukuk biçimi olarak mübadele pratiğinin temelinde yer alan, zararın acı ile karşılanması, insan davranışını bir bütün olarak eşdeğerliğin zorlaması altına sokar – tarihi açıdan sonuçları önceden

13. Bkz. Alfred Sohn-Rethel, *Warenform und Denkform. Kritische Studien zur Philosophie*, Frankfurt, 1971.

kestirilememiş bir ilişkidir bu. Eşdeğerlik düşüncesi, –eşit olmanın şeklen değil içerdiği değer açısından– eşitlenmesi yoluyla belirli bir özdeşlik biçimini hayata geçirir. Kendi ifade tarzını parada bulur.

Değer, MÖ 700 yıllarında Anadolu'da para biçiminde basılmaya başlandı. Meta üretimine paralel olarak İyonya doğa felsefeleri ortaya çıktı. Şeylerin meta biçiminde standart, birimsel hale getirilişine benzer şekilde, var olanların hepsinin standart biçimi sağlam, kalıcı bir şey gibi düşünülür oldu. İlk ve en üst varlık önceleri (ateş, su, hava gibi) maddi bir niteliğe sahipken, sonra fikir ile özdeşleştirildi. Badiou'ya göre düşünülebilir olanın normu, var olanların varlığın normu altında, fikrin önderliği altında standartlaştırılmasıdır.¹⁴ Böylelikle de var olan, bir hesaplamanın, "bir sayma"nın gücüne bırakılmış olur. Bu şekilde "logos"un anlamlarından biri de kendini bulmuş olur, çünkü "logos" hesaplama da demektir. Sayı ontolojik olarak iş görür, varlık ile bir tıpatıp uyuşur: *Bir* varlık olmayan, *varlık* değildir. Örneğin Aristoteles "zaman içinde olma"nın "sayılı olma" ile aynı kavramsal ilişkiyi imlediğini söyler.¹⁵ Ancak Bir'in özünün daha derinlerine inen Aristoteles değil ustası olmuştur. Badiou, Platon'un geç dönem diyaloglarında bir'in metafizik çıkmazlarını bulur. Bir'in olduğu hipotezinden –tıpkı tersi olan Bir'in olmadığı hipotezinden olduğu gibi– tutarlılığı temsil edebilecek bir şey çıkarsamak imkânsızdır. Bir'in öteki ile ve Bir'in çok ile ilişkileri belirlenmemiş olarak kalır.¹⁶

Bir'i temel alan rejimlerin reel çöküşünü tam olarak değerlendirebilmek için fikirlerin diyalektiğinin maddi yeraltına inmemiz gerekir. Bu da zamanda büyük bir sıçrama yapmamızı gerektirir. Çöküş tam da "bir saymanın" hâkimiyetinin en yaygın haline eriştiği tarihsel anda, yani insanlığın küresel pazar biçiminde standartlaştırıldığı anda gerçekleşmiştir. 1873'te Arthur Rimbaud *Solde* (Satılık) adlı şiirini yazmıştır. Burada şöyle der: "satılık: fiyatsız, ırksız vücutlar, dünyanın her köşesinden, her cinsiyetten, her kökten; sa-

14. Badiou, *Logiques des mondes ve Second manifeste pour la philosophie*.

15. Aristoteles, *Fizik*, 4. Kitap, 12. Bölüm, çev. Saffet Babür, İstanbul: YKY, 1997.

16. Badiou, *Das sein und das Ereignis*, Berlin, 2005, s. 38-45.

tılık: evler, gezmeler; satılık: spor, festival ve refah; satılık: elmaslar, gürültü, hareket, gelecekleriyle birlikte; satılık: asla satılmayacak olan."¹⁷

Kâhin Rimbaud zamanının ilerisindedir: Nelerin bugüne kadar ki süreç içerisinde para ve metanın ruhuna, eşdeğerlik ilkesine kapılıp gitmiş olacağını daha o zamandan görmüştür. Uzun bir süredir tanrıları bir kenarda bırakmış olarak iş gören kapitalizmin küresel zafer seferinde her şey aynı biçime sokulur. Bu eşitliğin düzenleyici ya da kurucu değil bütünleştirici bir işlevi vardır. Eşitlik fikri tarihin büyük bir bölümünde, mevcut eşitsizlikleri meşrulaştırmak amacıyla, sadece bir sıradışılık, dini bir ufuk olarak düşünülmüştür. İnsanların tanrı önünde eşitliği düşüncesi, eşitliğin fazlasıyla dünyevi bir biçimde, fazlasıyla harfi harfine uygulanma talebini gözden düşürmek ya da hiç değilse geçici göstermek için gerekli en iyi mazereti sağlıyordu. Bu diyalektiğin örtük olarak içerdği zamansallık, kurucu toplumsal ilke birlik olmaktan çıkıp farklılık haline geldiğinde de varlığını sürdürdü. Siyasal ve hukuki belgeleri kanunlar, insan hakları ve demokrasi adını taşıyordu. Böylelikle eşitlik ideal biçim alanını değiştirmiş olur, işlevini değil: İnsan hakkı-nda, toplumsal alanda reel olarak mevcut olanla çelişmekle kalmayıp bu insanı yaratan genel ifadelerde bulunur. Bu gerilim, hukuk devleti, uluslararası hukuk, insan hakları ve demokrasi reçetevari bir içeriğe sahip olmaktan çıkıp –sermayeye tapmanın gerektirdiği şekilde– sadece duruma göre kullanılmaya başlandığında ortadan kalkar. Bu tapınma için de kaderci bir kılıf bulunur: gerçekçilik. Badiou gücün değerinin yükseltip yasa haline getirilişine, gerekçesine katılmaksızın, Aziz Paulus'un sözleriyle karşı çıkar: "Bu dünyanın yasası karşısında birörnek [standart] olmayın" (Romalıları 12: 2). Çünkü bu dünyanın bir dışarısı yoktur, mübadelenin eşdeğerlik ilkesi artık dünya olarak belirmeyen dünyanın koşulu haline gelmiştir. Bu dünyada artık içe alınmamış, tabi olmayan bir yer kalmamıştır. Bu yüzden de küresel farksızlığın biçimlendirme baskısını hareketli, hakikate karşı nötr ve her türlü kombinasyona açık tutan bütün azınlıklara, çeşitliliklere, farklılıklara ve dinlere yer mevcuttur. Bu da ruhsal habitus olarak hoşgörü, sinirsel temel olarak apati

17. Arthur Rimbaud, "Solde", *Sämtliche Werke*, Frankfurt, 1992, s. 298 vd.

ve duygusal kendi üzerine kapanış olarak narsisizme denk düşer. Ötekinin –görünüşteki ve en derinlerdeki ihtiyaçları ve özellikleriyle– bizimle eşit, bize karıştırılacak derecede benzer olmasından duyduğumuz utanç, mesafeler sisteminin, paylaştığımız şeyi tahrif edip bizi ayıran şey haline getirmek üzere büyüyerek neoliberal işletme düzeyine varmasını sağlar. Böylece de farksızlık mülksüzleştirme olarak iş görür. Eşitlik fark edilir olmaktan çıkarılmalıdır, ta ki farklar sadece farklara atıfta bulunur hale gelene, hayaletlerin ilişkisi biçimi haline gelene dek.

Doğayı kirletme haklarını, böbrekleri, embriyoları, üniversiteleri ve yakın gelecekte Yunan adalarını da içeren satın alınabilirlikte ve evrensel rekabette "bir diye sayma"nın ticari temeli kuşkuya yer bırakmayacak bir şekilde gün yüzüne çıkar. Sürekli büyüyen bir çöl olan ve her şeyi farksızlık ve birbirinin yerine konabilirlikle ezip geçen AB olarak belirir örneğin. Avrupa'nın paranın soyutluğunda yok oluşuna işaret eder Rimbaud'nun şiiri.

Komünist Manifesto'nun kapitalizmin dinamiğinin katı olan her şeyi çözdüğü şeklindeki meşhur tezi, bir zamanlar sabitlik ve sağlamlık gibi kavramların kuruluşunda yer almış olan maddi temele uygulanır hale gelir: Şeylerin ve insanların özdeşliğinin/kimliğinin* üretim ve tüketimin sürekli hızlanan girdabında yok oluşuyla yaşam gün be gün –nafilelikle ilgili yakınmalara kapılmaksızın– geçiciliğin alıştırmasının yapıldığı bir süreç haline gelir. Bu dinamiğin üst sınırı olarak üretim ve tüketimin eşzamanlılığı gösterilir. Kapitalizm, dinin dünyayı küçük görüşünü aşmak şöyle dursun, dünyaya yabancılaşmanın yeni bir biçimini dönem boyutuna taşımıştır. Badiou'nun dünyası olmayan bir zamanda yaşadığımız tezi de buna atıfta bulunur.

Dünya çapındaki ticaretin temel biçimi olan genişleme, günümüzde konumunu değiştirerek mekândan zamana geçmiştir. Türemüzün küreselleşme adı altında kendini çembere almasının ardından, sömürülmeyi bekleyen tek bir dışarısı kalmıştır: gelecek. Doğadan alınanlarla doğal kaynaklara verilen telafisi olmayan zararlar ve Batılı ülkelerin devlet borçlarıyla günümüz, gelecekteki nesille-

* Burada "Identität" sözcüğünün bu her iki anlamını da kullanmak uygun görünüyör. –ç.n.

rin hayatından çılmaktadır. Bu nesiller muazzam bir parasal borç yükü altına girmektedir. Henüz doğmamış olanlar, mitosu tekrarlar-casına, bağışlanamaz bir suçla/borçla* dünyaya gelecektir; üstelik de bunun, ilk günahın insanlara reva gördüklerini nispeten önemsiz kılacak büyüklükte olduğu düşünülebilir. Eski Ahit'teki mitosun evrensel suçta yarattığı bağlam bütün zamanları kapsar ve zamanın sonuna kadar sürer, ancak bunun ötesine geçmez: Günah zamana bağlı bir durumdur, sonsuzluk değildir. İnanç sisteminin dağılması sonucu fark gündemden düşerse, saf sayı mittten daha eski hakları uygulamaya sokar. Romalılar ölmeye *ad plures ire* (çoğunluğun yanına gitmek) derlerdi. Bu durum 3. binyılın başında yaşayanların sayısının ilk kez olarak bütün ölmüşlerin sayısından fazla hale gelişiyile değişmiştir. Yaşayanların birbirleriyle ilişkileri önceki nesillerde olduğundan daha büyük bir önem kazanmıştır. Öncelik yerine eşzamanlılık, zaman yerine mekân. Marx'ın deyişiyile tarihin yaşayanların beyinlerine yük olma şekli olan kâbus mu hafifliyor? Yoksa insanlığın sonsuzluk içindeki birliğinin yerini bugüncülüğe bırakması, nesiller arası tek eşitlik deneyiminin ölüm olması gelecekteki insanlara kayıtsızlığı daha mı iyi açıklıyor?

Badiou'ya göre eşitliği engelleyen, Bir'in biçim zorlamasıdır. Bu, parti ve proletarya tarafından haklı gösterilişi eşitlikçi siyaset fikrine ya da tahakküm altına almama siyasetine büyük zarar vermiş olan devlet komünizmi felaketini açıklar. Sona eren, komünizmin tarihsel etaplarından birinden daha fazlası mıydı? Bu soruya verilecek yanıt komünizmin reel namevcudiyetinin geçici bir zayıflık ve kuluçka dönemine mi işaret ettiği, yoksa Badiou'nun bahsettiği ebedi eşitlik düşüncesinin¹⁸ de aynı şekilde ölümlü mü olduğu sorusuna verilecek yanıtı belirler.

İyi haberlerin sonunun geldiğine ilişkin söylentinin, geçmiş bilanço'ya şöyle bir baktığımızda tanıdık gelmesi hiç şaşırtıcı değildir. 19. ve 20. yüzyılı iki büyük ölüm ilanı birbirine bağlar: Tanrının ve komünizminki. Birbirine benzediği kadar da benzemeyen hakikatleri miydi sonlarını getiren? Bu hakikatlerin ortadan kalkmasıyla, geride sadece insanın doğa tarihi mi kalır? Tanrının cenaze töre-

* Alm. "Schuld" hem suç hem de borç anlamına gelir. -ç.n.

18. Badiou, "Philosophie et politique", s. 246-50.

ni fazlasıyla uzun sürdüğünden, Badiou üçlü bir **taziye yazar ona**: Dinin muhtemelen Aziz Paulus'la ölmüş olan kanlı canlı **tanrısına**, son gerekçeyi kavramlaştırma zorunluluğundan azat edilmiş **bulunan metafizik tanrısına** ve Hölderlin'den bu yana çok yakında **olduğu** halde ele geçmesi çok zor olan **şiiir tanrısına**.

Ebedi eşitlik fikrini sabit ve uzak bir yıldız halinde donmaktan kurtarmanın tek yolu onu belli bir dönemin içine yerleştirmektir. Eşitlik ve evrenselliğin siyasal kategoriler olarak kaybolmaya yüz tuttuğu ve herkesin sadece kendi işine baktığı günümüz için bu ne anlama gelir? Badiou, Jaspers ve Sartre'ın izinde, felsefi bir durumu oluşturanın ne olduğunu sorar bir kez daha. Bu durum birbirini dışlayan ve karar vermeyi gerektiren iki düşünme tarzının çatışması sonucu ortaya çıkar. Felsefi durumun kıstası ortak bir ölçeğin olmaması, ortak bir normun bulunmaması, ilişki-olmayan olarak ilişkinin yarattığı paradokstur. Badiou örnekler verir: Sokrates ve Attika sitesi (hakikat ile iktidarın birbiriyle kıyaslanamazlığı), Arşimet ve onu öldüren Romalı asker, besteci Anton Webern ve II. Dünya Savaşı'nın sonunda Viyana'nın bir banliyösünde onu vuran Amerikan askeri ya da Althusser ile Charles de Gaulle'ün Paris'te bir bulvarda tesadüfi karşılaşması. Böyle son derece eşitsiz çiftlere Badiou'da sürekli olarak rastlarız: Aziz Paulus ile Lenin; Proust ile Sibirya'da sürgünde *Kayıp Zamanın İzinde*'yi okuyan Warlam Schalamow; muhafazakâr katolik memnuniyetsizliği en uç noktalarına kadar araştıran Paul Claudel ile Stalinist Eski Ahitçi Brecht; Badiou'nun *Théorie du sujet*'sinde (Özne Teorisi) materyalist ve idealist düşünmenin tipolojisini ortaya atan "Hakikatin Tarafı" adlı bir bölüm ile bu bölümün model aldığı, birbirini dışlıyor görünen iki yolun da tekrar bulunan zamanın gerçekliğine vardığının keşfiyle sonlanan, Proust'un *Swann'ların Tarafı*; ya da dünyevi varoluşun sanat yoluyla onaylanması ile, eğer zorlama olmuyorsa, Beckett'te İrlanda'da varoluşun onaylanması.*

İktidar ile hakikat arasındaki mesafe, hâkim ideoloji haline gelmezden önce devrimci Hristiyanlığın inanılabilirliğini sağlıyordu; hakikat ile iktidar arasındaki mesafe de devlet doktrinine dönüşmez-

* "Zorlama" ifadesiyle "irdische Existenz" (dünyevi varoluş) ile "irische Existenz" (İrlanda'da varoluş) arasındaki kelime oyunu kastediliyor. -ç.n.

den önce devrimci komünizmin tarihsel inanılabilirliğini. Komünizm ile Hıristiyanlık, birbirleriyle ne denli kıyaslanamaz görünürse görünsün, zaferlerinin sonunda aynı durumla karşı karşıyadırlar: İktidarın artık onlara ihtiyacı yoktur. Augustinus zamanından beri ilk kez Batılı devletler dine başvurmaya gerek duymuyor. Şimdilerde tanrı yeniden siyasete dahil ediliyorsa, burada sadece siyasallıktan arındırılmış bir merciin örneğini oluşturmaktadır. Günümüzde Marksizme dayandığını iddia eden devlet iktidarlara kötü birer karikatür gibidir.

Badiou dini, hakikat olayının koşullarının dışında bırakmıştır. Olayın dört koşulu, dört alanı vardır: siyaset, bilim, sanat ve sevgi. Bunlar herkese yönelik ve evrenselleştirilme potansiyeline sahip bir hakikatin dört tipini oluşturur. Slavoj Žižek'in, dinin Badiou'nun dört hakikat alanının "bastırılmış" modeli olduğu şeklindeki tahmini doğruysa, bundan sevgi için ne sonuç çıkar? Badiou, Rimbaud'nun *il faut reinventer l'amour** (aşkı yeniden icat etmemiz gerek) şeklindeki formülünü komünizm hipoteziyle birleştirmenin ayartıcılığına şüpheyle bakar.¹⁹ Çünkü siyaset dost ile düşmanın birbirinden ayırt edilmesine dayanır. Ancak sevgiyi, ne kadar eşitlikçi olursa olsun, bir çiftle sınırlamak pek yetersizdir.

Peki ya sevginin hakikatine, sevginin hiçbir ilişkisi yokmuş gibi görünen, sevginin antitezini oluşturan, kendine yönelik sevgi için bir dolayım olma şüphesini üzerine çekmeyen bir boyut olmasızın sahip olunamıyorsa? Düşmana duyulan sevgi burada bahsettiğim. Bu sevgi, felsefi-teolojik bir durum olarak, İsa'nın Yeni Ahit'teki şu sözlerinde somutlaşır: "Sadece sizi sevenleri, eşinizi dostunuzu severseniz eğer, bunun size ne getirisi olur? Vergi toplayan görevliler de böyle yapmıyor mu?" Getiri ve vergi, pazara göndermede bulunur. Pazarın eşdeğerlik koordinatlarına göre ticaret tamamen "göze göz, dişe diş" çerçevesine hapsolmuştur. Acımasız "eşite eşit" borcu kapattıran ahlaki formülüdür eşdeğerliğin; yara yarayla, şiddet şiddetle ödenir ve bu böyle sürer gider. Ancak düşman sevgisi, sevginin kendine has imkânsızlığı bu sonsuz hesaplaşmayı kesintiye uğratar ve böylelikle bütün arka planı değiştirir: Gerçekçi-

19. Badiou, "Amour et politique", 5. Bölüm, *Éloge de l'amour*, Paris: Flammarion, 2009.

lik ilkesinin hâkimiyeti altındayken düşman sevgisini yürürlüğe sokmak ne kadar çılgınca olursa olsun, düşmanını sevmeye emri, daha az delice olmayan bir ödeşme pratiğinin, dünyanın anlamı şeklinde yaygınlaştırılmış eşdeğerlik ilkesinin yüzüne ayna tutar.²⁰ Evrensel eşitliğe giden yol, buna ulaşılan dek ya da en azından dost ve düşman siyasal eylemin en üst kategorileri olmayı sürdürdüğü sürece bir istisna, bir kesinti olarak kalacak olan düşman sevgisinden geçer. Badiou için sorun olan dinin kendisi değil, tikelliğidir. İşbölümü sonucu kültürün hizmetine koşulan din büzüşerek etik haline gelir. Aynı şey, "hep böyle devam"ın yetkilileri tarafından ütopyaya havale edilen komünizm için de geçerlidir. Bu iki kararın imkân ve güç eşitliğinden çıkan şey birbirlerinden ayırt edilemezlikleridir. İnsan kendi ampirik varlığından başka bir şeyle karşılaştığında hayatının hayvansallığını aşar, sonsuzun haklarını olumlar. Bununla karşılaştırıldığında şahsi ya da gayrişahsi doğasına ilişkin soru neredeyse ikinci plandadır.

Badiou'ya göre düşüncenin görevi, bencilliğin çekim gücü altındaki biyolojik varoluşun ötesine geçmektir. Böylece "insanlık dışı" ya da "insanüstü", insanın konumunun kaydırılışını düşünmemizi sağlayan olumlu kavramsal an olarak anlaşılır. Sevgi felsefe açısından temeldir. Platon'un iyi ideası yukarıya doğru ölçsüz bir kaydırmanın, hayvani çıkar ilkesinden kurtuluşun, insanlık dışı mutlak olumlamaya varana dek kendini aşmanın örneğini oluşturur. Düşman sevgisinin içeriği ve öngörüsü de bundan geri kalmaz; sadece böyle büyük jestleri yoktur. Bu iki fikre sadakat, kapitalist ilişkilerin altüst edilmesinin gerekliliğinde kesişir.

Böyle fikir yürütmelere spekülasyon denir. Ama arada bir düşüncelerimiz koşullarımızın elverdiğinin ötesine geçmezse, elimizde sadece koşullarımız, eşdeğerliklerimiz, işimiz gücümüz kalır. Bu alanda en ileri gidenlerin, hırs ve hesapçılığın gerçekliğinin uzun gölgelerini geride bırakanlar olması şaşırtıcı değildir. Çin Devrimi sırasında, Mayıs 1967'de Kızıl Muhafızlar egoizmin tamamen ortadan kaldırılmasına karar vermişlerdi. Badiou ise son olarak Platon'un *Devlet*'ini uyarlayıp "Komünizm" adıyla çevirmekle uğraşıyor-

20. Christoph Türcke, *Jesu Traum: Psychoanalyse des Neuen Testaments*, Springer, 2009.

du – bu uyarlamanın adı da "komünizm" olacaktı. Aquinalı Thomas'ın, yeni bir çevirisine uzun süredir ihtiyaç duyulan *Summa theologiae*'sım (Toplu İlahiyat Yapıtları) çevirmeye kalkıştığında da aynı adı kullanması rahatlıkla beklenebilir ondan.



Janne Kurki

Hakikat Komünizmi: Aristoteles ile Kant

Giriş

Öncelikle burada konuşmak üzere beni davet ettikleri için Alain Badiou ile Slavoj Žižek'e ve bu toplantıyı gerçekleştiren –izleyiciler de dahil– tüm katılımcılara teşekkür etmek istiyorum.

Sesim titriyor olabilir; lütfen bağışlayın. Benim için, bu toplantıya katılmak, bizzat Platon ve Aristoteles'le aynı sofraya oturmaya eşdeğer bir şey. Sesimin titremesine şaşmamalı. Fakat yanlış anlamayın lütfen; sesimin titremesi korkudan değil. Hayır, korku yok. Burada felsefe *ravissement*'ından, birlikte düşünme keyfinden, başka bir deyişle hakikat komünizminin *jouissance*'ından bahsediyorum.

Bugün burada sunacağım Aristoteles ve Kant okumaları –bil-hassa da Aristoteles okuması– duymaya alışkın olduğumuz standart okumalardan çok farklı. Fakat benim okumam, harfi harfine bir okuma olacak; yani *Nikomakhos'a Etik*'in altıncı kitabında ve Kant'ın *Yargı Yetisinin Eleştirisi* kitabında gördüklerini kavram kavram tekrarlayacak.

Birazdan duyacağınız gibi, bu okumalarımnda, estetiğin ilk felsefe, hakikat komünizminin de en eski hakikat paylaşma yolu olduğunu ortaya koyacağım. Hakikatle uğraşmanın ve komünizm kavramını anlamanın diğer bütün yolları, mantiken ikinci planda gelir.

Tezlerim şunlar:

1. Felsefe klasiklerinin standart okumalarının ötesinde, hakikat komünizmi dediğim şeye dayalı ifade yapıları hüküm sürmektedir.

2. Hakikat komünizmi içindeki hakikat süreçleri, hakikat deneyimlerine, sağduyuyu aşan *sensus communis*'lere bağlıdır.

3. Bu *sensus communis*'lerin kavramları yoktur; başka bir deyişle, bunlar kavramların öncesinden beri vardır.

4. Dolayısıyla, standart felsefe okumalarının ötesinde ve hakikat komünizmi dahilinde, estetik ilk felsefedir.

5. Bütün devirlerin somut siyasetle ilgili süregelen tüm tartışma ve anlaşmazlıklarında, tanımı gereği bu hakikat komünizmi mevcuttur; zira hakikat komünizminin *sensus communis*'i ne sağduyuya indirgenebilir, ne de sağduyuyla kısıtlanabilir ya da uyumlu hale getirilebilir.

6. Bu *sensus communis* ile sağduyu arasındaki fark, felsefe ile siyaset arasındaki uçurumun tanımıdır.

7. Bu uçurumun farkında olmamak, en derin *hamartia*'lardan biridir.

Nikomakhos'a Etik, Altıncı Kitap

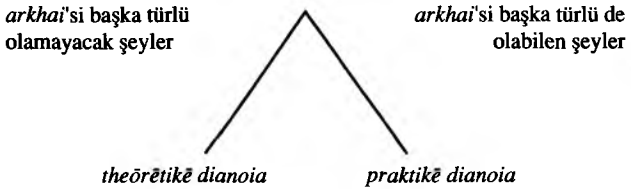
Nikomakhos'a Etik'in Altıncı Kitap'ının başında, Aristoteles *psychē*'yi, "biri *logos*'lu, diğeri *logos*'suz" iki kısma ayırır.¹ *Logos*'suz kısımdan ne kastettiğini netleştirmez; fakat Birinci Kitap'ta bunu çikarsayabileceğimiz uygun bir değini vardır. Aristoteles burada *logos*'suz *psychē*'yi ikiye ayırır: bitkisel kısım ile *logos*'a muhalif olan ve onunla zıtlaşan kısım.² Bugün insanlık ekolojik felaketin eşiğinde olduğuna göre, bu konuyu ve tarihsel mirasını tartışmak yerinde olurdu. Fakat zaman darlığından ötürü işin bu yönüne aşağıda kısaca değinip bu konuyu hemen geçeceğim.

1. Aristoteles, *Nicomachean Ethics*, çev. R. Crisp, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, Bs. 1139a [Kurki, Aristoteles'e yaptığı atıflarda, geçerli usulü takiben, standart sayfa numaraları yerine filozofun bütün eserlerinin Bekker tasnifindeki sayfalandırma sistemini kullanmıştır. Biz de atıfların yerini sayfa numarası (s.) yerine, Bekker tasnifindeki sayfa numarasıyla (Bs.) belirteceğiz. -ç.n.]; Türkçesi: *Nikomakhos'a Etik*, çev. S. Babür, Ankara: Bilgesu, 2007.

2. Aristoteles, *Nichomachean Ethics*, Bs. 1102a-1103a.

Aşağıdaki ayırım, *psychē*'nin *logos*'lu kısmını konu ediniyor. Bu kısmın birinci bölümü "*arkhai*"si başka türlü olamayacak şeyleri, ikinci bölümü ise *arkhai*'si başka türlü de olabilen şeyleri"³ ele alır. Aristoteles, söz konusu bölümlerin birincisine *epistēmonikon*, ikincisine ise *logistikon* adını verir.

Ayırımın *epistēmonikon* bölümünde *theōrētikē dianoia*, yani kuramsal düşünce, *logistikon* bölümünde ise *praktikē dianoia*, pratik düşünce gerçekleşir.



Şekil 1. *Epistēmonikon* ve *logistikon*

Epistēmonikon ve *logistikon nous*'la ilgilidir ve kendilerine özgü *ergon*'ları, yani işlevleri, *aletheia*'dır (hakikattir).⁴ *Aletheuein*'in (hakikatin meydana gelmesinin) beş yolu vardır: 1. *epistēmē*, 2. *sophia*, 3. *technē*, 4. *phronēsis* ve 5. *nous*.⁵ Bunların arasında:

1. *Epistēmē*, başka türlü olamayacak, "var olmaya başlamayan ve varoluşlarına bir son vermeyen", *didaktē*, yani öğretilbilir ve *mathēton*, öğrenilebilir varlıklara aittir.⁶

2. Aristoteles *sophia*'yı, *nous*'lu *epistēmē* olarak tanımlar.⁷ *Sophia*, *arkhai*'si başka türlü olamayacak varlıklarla iştigal eder. Bu nedenle *sophia*, *timiōtatēhe*, yani en kıymetli, en şerefli olandır.⁸

3. *Technē*, *alētheia* veren *logos* ile *poēitikē*'nin (yaratmanın) ayrıntısıdır.⁹ "Var olmayla ilgilidir", *peri genesis*'tir ve "zorunluluk sonucu olan veya var olan" varlıklarla ilgili değildir. Diğer bir deyişle, "başka türlü olabilen şeylerle ilgilidir".¹⁰

3. A.g.y., Bs. 1139a.

4, 5 ve 6. A.g.y., Bs. 1139b.

7. A.g.y., Bs. 1141a.

8. A.g.y., Bs. 1141b.

9. A.g.y., Bs. 1140a.

10. A.g.y.

arkhai'si başka türlü
olamayacak şeyler

arkhai'si başka türlü de
olabilen şeyler

theōrētikē dianoia

praktikē dianoia

sophia
epistēmē

Şekil 2. *Sophia ve epistēmē*

4. *Phronēsis*, *meta logou*'dur, yani *logos*'ludur ve insanlar için iyi veya kötü olan şeylerle ilgilidir.¹¹ "Eylemle elde edilebilen" şeylerle,¹² *hekasta*'yla (tikel şeylerle); uzun zaman içinde, *empeiria* aracılığıyla bilinen şeylerle ilgilidir.¹³ *Technē* ile *phronēsis* arasındaki fark, *technē*'nin *poiesis*'le, *phronēsis*'inse praksis'le ilgili olmasıdır.¹⁴ *Epistēmē* ve *sophia* ile *phronēsis*'in farkıysa şudur: Bu ikisi, daima olduğu gibi olan varlıklarla ilgilidir; *phronēsis* ise, "eylemle elde edilebilen" ve dolayısıyla –tıpkı *technē* gibi– başka türlü olabilen varlıklarla ilgilidir.¹⁵ *Sophia* ve *phronēsis*'in ortak niteliği, nihayetinde bir şey meydana getirmese bile ikisinin de başlı başına tercihe değer olmasıdır.

arkhai'si başka türlü
olamayacak şeyler

arkhai'si başka türlü de
olabilen şeyler

theōrētikē dianoia

praktikē dianoia

sophia
epistēmē

phronēsis
technē

Şekil 3. *Phronēsis ve technē*

11. A.g.y., Bs. 1140b.

12. A.g.y., Bs. 1141a-b.

13. A.g.y., Bs. 1142a.

14. A.g.y., Bs. 1140a-b.

15. A.g.y., Bs. 1140b.

5. Son olarak, beşinci *alētheuein* yolu, yani hakikatin meydana gelmesinin beşinci yolu olan ve benim argümanımın nüvesini teşkil eden *nous* gelir. Bu hususta Aristoteles gayet açık ve nettir: Diğer *alētheuein* türleri (*epistēmē*, *sophia*, *technē* ve *phronēsis*), *arkhai* sağlayamaz; *arkhai* ile bağlantılı olan yalnızca *nous*'tur.¹⁶ Nitekim *psychē*'nin *arkhai*'yle olan ilişkisine de *nous* denmektedir. *Nikomakhos'a Etik*'in bazı basımlarında *nous* hem *arche*, hem de *telos*'tur.

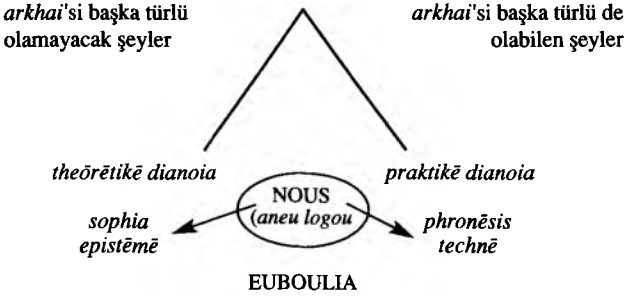
İşte fırtına da burada kopuyor. Aristoteles iki *aisthēsis* arasında bir ayrım yapar: *phronēsis*'e özgü olan *aisthēsis* ve ötesine geçilemeyen, *nous* olan *aisthēsis*.¹⁷ *Nikomakhos'a Etik*'in Onuncu Kitap'ında Aristoteles'in "içimizdeki en yüksek unsur"¹⁸ dediği işte bu *nous*'tur. *Nous*, *logos*'u olmayan *horōn*'la (limitlerle) ilgilenir. Bu yüzden *nous*, *aneu logou*'dur (*logos*'suzdur). Başka bir ifadeyle, *logos*'taki *aletheuein*'in çekirdeğinde, hakikat süreçlerinin tam kalbinde, *logos*'suz olan *nous* olayı meydana gelir.

Nous'un *logos*'suz meydana geleceğine dair bu nihai niteleme nedeniyle, *nous* başka bir terime, *euboulia*'ya ve bu terime denk gelen fiil olan *bouleusasthai*'ye bağlanır. Not etmek gerekir ki bunlar *psychē*'nin *logos*'lu kısmının hem *epistēmōnikon* tarafında, hem de *logistikōn* tarafında işleyebilirler. Hatta *logos*'lu kısım, *psychē*'nin *arkhai*'ye olan tek bağlantısını teşkil ettiği için, bunların bu temel ontolojik ayrımın her iki yanında da işlemesi gerekir; aksi takdirde, *psychē* içindeki bazı şeylerin *arkhai* ile hiçbir bağlantısı kalmayacaktır. Aslında bunlar, *psychē* içinde, *arkhai*'si başka türlü olabilen ve olamayan varlıklar arasında tek bağlantıyı sağlarlar. *Nous* olmaksızın her *psychē*, aralarında hiçbir bağlantı olmayan iki bölüme ayrılmış olurdu.

Euboulia ile *nous* arasındaki ayrım açıktır: *nous* *logos*'suzdur; fakat *bouleusasthai*, *logos*'suz meydana gelmez. Başka bir ifadeyle, *euboulia* tam olarak *nous*'un *logos* uzamına tercüme edildiği ve dönüştürüldüğü süreci isimlendirir. *Bouleusasthai* esnasındaki hataya *hamartia* adı verilir.

Badiou'nun terimleriyle ifade edecek olursak, bu *euboulia*'nın, *nous* olayıyla ilgili olaysal ifadenin sunulup tanıtıldığı süreç anlamına geldiğini söyleyebiliriz.

Nitekim *Nikomakhos'a Etik*'in Altıncı Kitap'ının ifade ettiği de aşağıdaki gibidir:



Şekil 4. *Nous* ve *euboulia*

Son olarak, bütün bunları, Aristoteles'in *Politika*'da çizdiği çerçevenin bilindik olgularına, yani insanların *logos* temelinde Yunanlılar ve barbarlar şeklinde ikiye ayrılmasına bağlayabiliriz. İçimizdeki, bize hakikati bahşeden en yüksek unsur, *logos*'a bağlı değildir. *Nous*'un *aisthēsis*'i bakımından *logos* nihayet ikincil önemdedir. Aristoteles'in *Politika*'sında söylediği bütün şeyler, *nous* üzerine bina edilmiş ahlaki karşısında ikincil önemdedir.

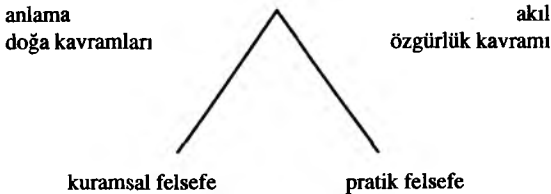
Benzer şekilde, adeta yapıbozum yaparak, şunu not edebiliriz: *epistēmōnikon* ile *logistikōn* arasındaki temel ontolojik ayrım öncesinde bir kenara alınmış olan şey, yani *logos*'suz olan *psychē* kısmı, *logos*'lu *psychē* kısmının çekirdeği olarak geri döner. Burada Aristoteles'e göre bütün hayvanların da, hatta bitkilerin de *psychē* sahibi olduğunu hatırlamak gerekir. Klasik felsefenin *New Age* okuması gibi bir şey yapıyor olmak istemem; fakat burada Aristoteles'in örneğin Spinoza'dan çok da uzağa düşmediğini söylemek gerekir. Bu da *nous*'la ilgili büyük sorulara kapı açar: Bir *aisthēsis* türü olarak *logos*'suz *nous* bir hakikat pınarı işlevi gördüğüne göre, hakikatle sonuçlanan şey, insan denen hayvan ile *logos* arasındaki karşılaşma değil midir? Bu perspektife göre, çağımızın hakikatine adını koyan şey, ekolojik felakettir.

Kant ve Yargı Yetisinin Eleştirisi

Şimdi de Kant'ın *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'ne atlayacağım. Zaman ve yer darlığından ötürü, Kant'ın muhtemelen Aristoteles'in ifadelere-rinden çok daha iyi bilinen temel ifadelerini ele alacağım.

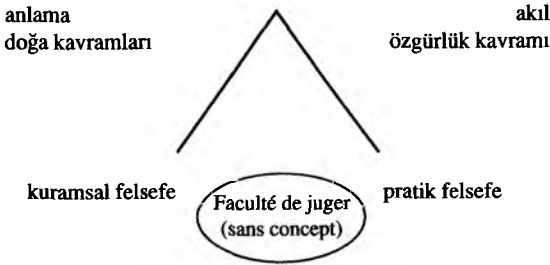
Fakat ondan önce, asıl meseleye dair bir not: Kant'ın ilk iki eleş-tiri eserinin –ve üniversitelerdeki Kant okurlarının sıklıkla düşün-düğünün– aksine, üçüncü eleştiride mevzubahis olan özel bir felse-fe alanı (örneğin estetik veya teoloji felsefesi) değildir. Üçüncü eleş-tiri çok daha temel bir meseleyi konu edinir. Mesele, hem bilgi, hem de ahlak sınırları içinde nasıl bir yargıda bulunabileceği me-selesidir. İlk iki eleştiri, bu soruya bir yanıt vermez; bu eserlerinde Kant, bilginin ve ahlakın evrensel temelleri ile tek tek durumlar ara-sında nasıl bir bağlantı kurulması gerektiğini ifade edememiştir. Başka bir deyişle, üçüncü eleştiride Kant'ın altına girdiği külfet, ev-rensel ile tekil arasındaki ilişkiyi vazetme külfetidir. Burada bizim için esas mesele de beğeni veya doğadaki ereklilik gibi meseleler değil, bu ilişki olacaktır. Beğeni ve doğadaki ereklilik meseleleri, genel olarak yargı yetisi sorununu, yani evrensel ve tekil arasında-ki ilgisiz ilişki sorununu öne sürmek ve formülleştirmek için kulla-nılan araçlardan başka bir şey değildir.

Aşağıda görüleceği gibi, Kant, belirli birtakım değişiklikler yapmakla birlikte, Aristoteles'in ifadesini tekrar eder. Yani elimizde bir tarafta doğa kavramları, diğer tarafta da özgürlük kavramı var-dır. Doğa kavramları tarafında anlama, özgürlük kavramı tarafında akıl bulunur. Bu ikisi *a priori* kurucudur. Bu bölünmeyi, felsefede-ki bölünme takip eder: Anlama tarafında kuramsal felsefeyi, akıl ta-rafında ise pratik felsefeyi görürüz.



Şekil 5. Anlama ve akıl

Burada da, zemindeki bölünmenin ötesindeki bir üçüncü pozisyon olmadan birbiriyle bağlantı kurmayan iki alandan oluşan bir resim görüyoruz. Anlamadan akla geçişi yargı yetisinin sağladığı var-sayılabılır.¹⁹ Başka bir deyişle, bilgi yetisi ile arzulama yetisi arasında, bu yetiler gibi kendisine ait bir alanı olmayan yargı yetisi işlemektedir. Yani bilgi yetisinin kendisine ait doğa kavramları, arzulama yetisininse özgürlük kavramı varken, yargı yetisi tanımı gereği *ohne Begriffe*, yani kavramsızdır.



Şekil 6. Yargı yetisinin pozisyonu

Dolayısıyla burada da elimizde varlığın ontolojik düzeninde kendisine ait bir yeri olmayan, fakat bütün hakikat süreçlerinin dayalı olduğu bir orta terim vardır. Sonuçlarının güzel duygusu ve yüce duygusu olması itibarıyla, bu orta terim, estetik olarak nitelendirilebilir. Fakat bu nitelik, onu bir tür sanat eseri yapmaz (aslında Kant tek bir sanat eserine bile değinmez, yalnızca piramitten bahseder), bu estetik daha çok bizim *das Ding*'e, yani kendinde şeye dokunma aracımızdır. Yani hakikat ve ahlakın kendinde şey ile olan bütün ilgisi, bunların *ohne Begriffe* yargı yetisine dayanmasından ileri gelir. *Das Ding* ile bu temas olmadan, anlayışımız ve aklımız nafile kalacaktır.

19. Immanuel Kant, *The Critique of Judgement*, çev. J. C. Meredith, Oxford: Oxford University Press, 1989 [1928], s. 17; "Kritik der Urtheilskraft", *Kant's gesammelte Schriften* içinde, c. 5, Berlin: Druck und Verlag von Georg Reimer, 1908, s. 178-9; Türkçesi: *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea, 2006.

Kant'ın *sensus communis*'inin temel anlamı tam olarak burada yatar. Kant'ta *sensus communis*, kavramsız bir yargı yetisini paylaşan, sağduyunun ötesindeki o yargı yetisine tutunanların komünitesidir. Riyakâr sanat eleştirmenleri komünitesi gibi bir şey olmaktan çok uzaktır. Fakat aynı doğa gizemleri üzerine çalışan bilimcilerden oluşan bir komünite olabilir; Monet, Cézanne ve diğerlerinin gibi bir sanat akımı olabilir; bu adaletsiz dünyanın çeşitli yerlerinde adalet mücadelesi yürüten insanlardan oluşan bir komünite olabilir; aşklarına sahip çıkan aşıklardan oluşan bir komünite olabilir; yazın ortasında Berlin'de komünizm hakkında tartışan filozoflardan oluşan bir komünite olabilir. Bunların hepsinin ortak noktası, *nous aneu logou*, yani kavramsız yargıdır ve diğer bütün komünizm türlerinden önce gelen komünizm türü, bu komünizmdir.

Başka bir deyişle, hakikat komünizmi *Aristoteles* ve *Kant*'ın temel ifadelerindedir. Bazı "felsefe heveskârları", bu isimleri Marx gibi "Marksist" veya Nietzsche ve Kierkegaard gibi "varoluşçu" filozoflardan ayırıp "bilimsel" veya "akılcı" felsefe alanına kapatır. Bu boş, standart *Aristoteles* ve *Kant* okumalarının, iki filozofun ifade ettiği şeylerden çok, üniversite söylemi hakkında fikir verdiğini iddia edebilirim.

Aristoteles de *Kant* da hakikate iştirak etmenin yolunu ifade etmiştir. Bu iştirak, evrensel ile tekil arasındaki ilgisiz ilişkidir. Buradaki "ilgisiz ilişki", *Aristoteles*'in *logos*'suz *nous*, *Kant*'ın da *ohne Begriffe* yargı yetisi dediği şeydir. Burada *Alain Badiou*'ya da kulak verebiliriz:

Zira büyük filozofların tamamında, tekilin evrensele –tikellikler, kültürler, milliyetler, toplumsal cinsiyet farkları vb. etrafından dolaşarak değil– doğrudan katılımı teması mevcuttur. Her büyük filozofta düşüncenin tekilliği ile evrenselliği arasında dolaysız bir bağlantı vardır.²⁰

Hakikat komünizmi de hakikate bu şekilde, tikel kavramların ötesinden katılmaktan, bu *nous aneu logou*'dan, *ohne Begriffe* yargı yetisinin bu *sensus communis*'inden ibarettir. Eğer komünizmi gerçekleştirmek mümkün olabilmiş veya olabilecekse, bunun tüm

20. *Alain Badiou* ve *Slavoj Žižek*, *Philosophy in the Present*, çev. P. Thomas ve A. Toscano, Cambridge: Polity Press, 2009, s. 75.

yolları, bu hakikat komünizmi türünden geçer. Bu hakikat komünizminin yoluysa, ilk felsefe olarak estetikten geçer.

İlk Felsefe Olarak Estetik

"İlk felsefe olarak estetik" ifadesi en az iki düzeyde işlemektedir:

1. Bu ifade tarihsel köken itibariyle, kuşkusuz, Aristoteles'in külliyatı oluştuktan sonra "metafizik" olarak bilinmeye başlayan ve bizzat Aristoteles'in ilk felsefe dediği şeye ve Levinas'ın ilk felsefe olarak ahlak kavramına atıfta bulunur. İfade bu itibarla adeta çemberi tamamlamaktadır: Üniversitelerde, bilhassa da analitik felsefe denen akımın temsilcileri tarafından "metafizik" veya "ontoloji" ile "ahlak" ve "estetik" diye ayrılan şeyler aslında ayrılmaz bir bütün oluşturur. Metafizik, ahlak ve estetik ifadeleri birbirini belirler.

2. Aristoteles'in *nous*'unun *aneu logou* olması ve Kant'ın yargı yetisinin *ohne Begriffe* olması, felsefeyi mümkün kılmaktadır. Başka bir deyişle, eğer *nous*'un bir *logos*'u ve yargı yetisinin de bir kavramı olsaydı, felsefenin zemini olmazdı. *Nous*'un *logos*'u olsaydı, hem metafizik hem de ahlak *ayrı olarak*, birbirinden bağımsız olarak ilk felsefe olurlardı; fakat *nous*'un herhangi bir *logos*'u olmadığı için, estetik ilk felsefedir, metafizik ve ahlak onun üzerine bina olunur ve ortak temellerinin estetik olması itibariyle de bir araya gelirler. Kant'ın yüce analizine, bir filozofun genel olarak Şey'e ve yargılara göre konumunun analizine nihai anlamını veren de budur.

Bu anlamlar, bilhassa da ikincisi, "ilk felsefe olarak estetik" ifadesini radikalleştirilmektedir. Bütün hakikat süreçleri bu "başka türlü bir *aisthēsis*"i, bu *nous aneu logou*'yu, bu *ohne Begriffe* yargı yetisini umar. İlk felsefe olarak estetik, düşüncenin bu şeffaf olmayan çekirdeğine atıfta bulunur – ki hem bütün hakikatlerin, hem de felsefenin, bilimin, sanatın, siyasetin ve aşkın tümünün kökeninde de eninde sonunda düşünce bulunur. Bu bakımdan, hakikat komünizminin kendi oluşunu dayatabilmesinin tek yolunu, ilk felsefe olarak estetik oluşturur. Ancak ilk felsefe estetikse felsefenin genel bir anlamı ve ağırlığı olabilir. Çünkü yalnızca felsefenin değil, hakikatle iştigal eden bütün söylemlerin zeminsiz zeminin oluşturan şey, estetikdir.

Örneğin Levinasçı ahlak, Başkasının yüzüyle karşılaşma deneyimini, Başkasının, yüzü aracılığıyla çağrılması olayını umar. Benzer şekilde Badiou'nun hakikat etiği de olay deneyimi üzerine bina edilmiştir. Olay deneyimlenmiyorsa, ortada kesinlikle hakikat diye bir şey yoktur. Başkasının yüzü ve olay gibi bu deneyimler, Aristoteles'in *nous*'unun çağdaş tercümeleridir. Hepsi sözcüklerin ötesindedir; fakat sözcüklerle sürdürülmeyi ister, yani *euboulia* gerektirirler.

Estetik tamamen *nous*'tan *euboulia*'ya uzanan bu sürece dairdir ve bu şekilde felsefenin nüvesini oluşturur. Bilim, sanat, siyaset ve aşk, deneyimi kelimelere dökmenin ne anlama geldiğiyle pek alakadar değildir; yalnızca yaparlar. Bu sorunu ele almak felsefeye düşer ve bu felsefenin öncelikli görevi budur. Başka bir deyişle felsefe, üzerine hakikatlerin bina edildiği deneyimleri inceleyen estetikle başlar. Platon'un diyalogları tamamen bununla ilgilidir, Descartes *Metot Üzerine Konuşma*'sında bundan bahseder, Kant'ın başlangıç noktası budur vb.

Şimdi izin verirseniz ilk felsefe olarak estetik ifadesinin bazı sonuçlarını sıralamak istiyorum. Hakikatin daima tekil bir estetik durum içerisinde yapılandırıldığı ve düzenlendiği anlaşılmalıdır. Örneğin her bilimsel proje altyapı, o bilimin tarihi, teknolojik gelişme ve bizatihi o projenin işleyiş biçimi tarafından oluşturulan, kendine özgü bir estetik ortama sahiptir. Bu estetik ortam şeffaf değildir. Dolayısıyla ortamdan çıkıp gelen sonuçlar yalnızca o estetik ortamın bakış açısından uygun şekilde anlaşılıp değerlendirilebilir. Bu, felsefenin neden bilim, sanat vb.'ndeki hakikat süreçlerine göre ikinci planda kaldığını açıklar: Çünkü estetik ortam tanımı gereği tekildir. Rancière'in deyişiyle, duyumsanabilir olanın belirli bir tarihsel bölüşümünün hakikatine vâkıf olmak ancak o bölüşüm dahilindeyken mümkün olabilir. Duyumsanabilir olan hakkında, ancak o duyumsanabilir olanın dağılımından kendisine bir pay düşen kişi bir yargıda bulunabilir.

Bir filozof için bu durumdan iki görev çıkmaktadır. Bugün felsefe yapmak isteyen bir filozof, tek bir söylemde yuvalanamaz. Bir filozof olabilmek için, Filozof olmamak gerekir. Bunun yerine filozof en az iki estetik ortama katılmak, birbirinden farklı iki söyleme girmek durumundadır: felsefe söylemi ve en eski hakikatleri üreten

söylem (klinik söylem, bilim, sanat, siyaset söylemi vb.). Bu ikili durumdaki filozof, filozoflar arasında salt bir filozof değildir, aynı zamanda, başka bir şeydir de; ve diğer söylemin kişileri içinde de, yalnızca onlardan biri değildir, aynı zamanda, felsefe söylemi onu esrarengiz bir biçimde teslim alır. Hakikatin hakikatini yalnızca böyle bir gerilim ortaya çıkarabilir. Hakikat hakkındaki hakikat yalnızca bu iki söylemsel ayak üzerinde ayağa kalkıp yol alabilir.

Hakikatin Keyfi

Şimdi, konuşmamın başında değindiğim hakikat *ravissement*'ına dönelim. Hakikatle ilişkilendirilebilecek olan keyif türü hangisidir?

Aslında, Lacan'ın VII. Seminer'inin (*Ethics of Psychoanalysis*) başlangıç noktası olarak neden Kant'ı seçtiğini burada görüyoruz. Lacan açık bir biçimde bu konularda kimsenin Kant'ı aşmadığını, başlangıç noktasının o nedenle Kant olduğunu söyler.²¹ Peki bizim şu an bulunduğumuz, Kant'ın da projesini sonlandırdığı bu yer neresidir?

Yukarıda değindiğim gibi, üçüncü eleştiride Kant'ın temel derdi, nasıl olup da tekil durumlarda evrenselleştirilerek ilgili yargıda bulu-

21. Lacan'dan birkaç alıntı yaparsak Kant'ın konumu daha iyi anlaşılır. (Alıntılarının hepsi için bkz. Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan - Book VII: The Ethics of Psychoanalysis 1959-1960*, çev. D. Porter, Londra: Routledge, 1992.) "Bu, das Ding'e sadece bilim felsefesi patikasını izleyerek yaklaşmasına karşın, onun işlevini herkesten daha iyi kavramış olan birinin, yani Kant'ın felsefesinde ortaya çıkan bir şeydir... Kant'la birlikte biz de, tam burada, ahlaki olduğunu değerlendireceğimiz bir eylemin kendisini belli edişine kılavuzluk edecek odak noktası, amaç ve çakışmayı görmeliyiz" (s. 55). "Eğer elinizde nirengi noktası olarak bu kitap [Kant'ın *Pratik Aklın* Eleştirisi kitabı] yoksa, bu [VII.] Seminer'de, psikanaliz ahlakının ortaya attığı sorularla ilgili hiçbir ilerleme kaydedemeyiz" (s. 72). "Descartes, Kant, Marx, Hegel –ve böyle birkaç adam daha var–; bunların ötesine hiçbir zaman geçilmez; çünkü bunlar bir soruşturma çizgisinin, hakiki bir yönelimin işaretçisidir" (s. 206). "... kendi argümanımın devamı için asli olduğunu düşündüğüm bir şey var: Kant'ın ifade ettiği şekliyle güzel ve yücenin tanımı" (s. 286). "Kant'ın yüce tanımlarından alabileceklerimizin tamamını almış değiliz henüz" (s. 301). "Burada, ahlak sorununun gündemimize gelmesine vesile olan sınırlama çizgisini hatırlamalıyız. Bu çizgi ayrıca felsefenin gelişiminde asli bir amacı işaret eder. Kant'tan bahsediyorum. Kant bize, ahlaki fenomenin farkını gözetken topolojik mihenk taşı vazetmek gibi büyük bir iyilik yapmıştır" (s. 315).

nabileceğimiz meselesiydi. Aslında bu mesele, Platon'un ifade ettiği üçüncü adam meselesine paralel bir meseledir.²² Kant bu meseleye yanıt bulabilmek için güzel ve yüce duygularını kullanmıştır. Burada bizim için ilgi çekici olan, bu duygularla bağlantılı olan şey, yani zevk, yani Lacan'ın tabiriyle keyiftir.

Örnek olarak ahlaki bir yargıyı ele alalım. Ahlaki yargı yetisi kendi üzerinde temellenir; ahlaki yargıları, o yargılar adına yaparsınız. Dolayısıyla keyif, ahlaki yargıda bulunmak için bir neden değildir. Fakat tekil bir durumda yargımın ahlaki olup olmadığı, yani evrensel akıl ve o aklın kavramına, yani kategorik buyruğa uygun olup olmadığı sorusu, *ohne Begriffe*'dir – zira bunun bir kavramı olsaydı, kendisini kategorik buyruğa bağlayan başka bir kavrama ihtiyaç duyacaktı ve bu böyle devam edecekti. Başka bir deyişle, yargının evrensel kavrama uygun olup olmadığını belirleyecek bir kavram olamaz; Kant, *ohne Begriffe* yargı yetisine bu nedenle ihtiyaç duymuştur.

Hakikatin keyfi, evrensel ile tekil arasındaki bu uçurumda bulunur. Kreon'un *euboulia* hatası, yani *hamartiası* sonucu Antigone'nin önünde açılan ve Lacan'ın psikanaliz etiğini açımlayan bu uçurumdur. Bir bedenın gerçeğı ile gösterenler zinciri arasında bu uçurum vardır ve *jouissance* bu uçurumdan patlak verir.

Başka bir deyişle, *sensus communis*'in sahip olduğu tek hakikat duygusu, güzel ve yüce duygularına benzeyen keyiftir. Bu, keyfini çıkaramıyorsan, hakikati izlemediğın anlamına gelir. Bu keyif türü, hakikatin yarattığı etkidir. Hakikate sadakati, hakikatin verdiği keyfe bağımlı olmak açıklar. Bir *sensus communis* olarak bizler bağımlıyız. Aristoteles'e göre yapılabilecek en iyi şeyin *nous*'u izlemek olması da bundandır: Hakikatin keyfi gibi keyif yoktur.

Bu meseleyi biraz daha netleştirecek olursam: Gösterenler, anlamla sonuçlanabilir. Fakat hakikatin meydana getirdiğı sonuç, keyiftir. Bir hakikati ifade etmek için gösterenlere başvurmak durumunda kalabiliriz ve bu da hakiki anlamı ortaya çıkarabilir. Fakat

22. "Üçüncü adam" tartışması, Sokrates'in Parmenides ile olan diyalogunda [Stephanus tasnifine göre, c. 3, s. 132a-b –ç.n.] geçmektedir. Bkz. Platon, "Parmenides", *Complete Works* içinde, çev. M. L. Gill ve P. Ryan, Cambridge: Hackett Publishing, s. 359-97; Türkçesi: *Parmenides*, çev. S. Babür, Ankara: İmge Kitabevi, 2001 [1996].

evrensel ile tekil arasındaki ilgisiz ilişki olarak hakikat, keyif sürer. Hakiki olmanın başka bir yolu yoktur.

Dolayısıyla bu bakış açısına göre estetiğin görevi, hakikatten aldığımız keyfi incelemektir. Nitekim örneğin Kant'm güzel ve yüce duygularını analiz edişi de böyle yapmaktadır.

Hakikat Yolundaki Yoldaşlarım

Yukarıda değindiğim gibi, *hamartia*'nın bir tür prototipi, klasik bir örneği, Sophokles'in *Antigone*'sindeki Kreon'un yargısıdır; ama Platon'dan Heidegger'e varana dek, klasik felsefe metinlerinde daha başka pek çok örnek bulunabilir. Söylemler arasındaki farklar bakımından en temel körlük, en büyük hata, daima, felsefenin gerçeği ile siyasetin gerçeğini birbirine karıştırmak olmuştur.

Fakat düşünce arkadaşlarım, hakikat komünizmi yolundaki yoldaşlarım! Felsefe ve siyasetin ortak yaşamındaki koordinatlar sadece trajedi ve komedi değildir. Kendisini siyasete adanmak için bir filozofun illa aptal ya da soytarı olması gerekmez. Hayır. Tek mesele, basit mesele, filozof kral veya devlet filozofu olmamak, filozof ve siyasetçi olmaktır. Başka bir deyişle, bu iki adanışın aynı kantarla tartılamayacağını kabullenmektir. Burada siyasal etkinlik dediğim şey parti siyaseti olmak zorunda değil. Aslında, hakikat komünizminde, makbul yegâne parti, parti olmayan bir parti, yalnızca amaçlarına ulaştığı ütopyacı nihayette varlığını sürdürmeyi bırakmayacak (Sovyetler Birliği'ndeki Sosyalizm gibi), ama varlığını sürdürmeyi sürekli olarak bırakacak bir parti *olabilir*. Başka bir deyişle, hakikat komünizmindeki Parti, Lenin'den çok Bataille'a yakın olacaktır.²³

Aşk, bilim, sanat ve psikanalize gelince: Bu olaysal söylemlerin hakikatleri kendi içlerindedir. Bu söylemlerin gerçeğinin tam da Lacan'cı gerçek olması, başka bir deyişle *nous*'larının *logos*'suz ve yargılarının *ohne Begriffe* olması —olaysal ifadeleri sıklıkla klasiklerin adlarında (Aristoteles, Kant, Badiou, Žižek vb.) belirginleşen— felsefi olaylara yer açar.

23 Bkz. Maurice Blanchot, *The Unavowable Community*, çev. P. Joris, New York: Station Hill Press, 1988.

Dolayısıyla Lacan, Badiou ve Žižek'in gerçek tabir ettikleri şey, *nous*'un *logos*'suzluğunu ve yargılarının *ohne Begriffe*'liğini isimlendirebilir. Bilim, sanat, siyaset ve aşkın var olması, bu gerçekten söz edilebileceğini doğrular. Genel olarak geçerli felsefenin varlığı, bu gerçeğin Lacancı gerçek olduğunu doğrular. Sanat, bilim, siyaset ve aşkın sürekli değişmesi de aynı şeyi doğrular: Gerçekten bahsedilebilir, fakat gerçek hiçbir zaman şeffaf değildir.

Bilgeliğin dostları olarak kendimizi Platon, Aristoteles, Kant, Badiou ve Žižek gibi isimlere, evet, felsefenin bu olaysal ifadelerine adamamız gerekir. Felsefeye sadakatimiz, felsefe olaylarını okuyabilme ve yeniden okuyabilme ve bu okumalar aracılığıyla felsefenin sağduyunun ötesindeki *sensus communis*'ini oluşturabilme becerimize dayalıdır. Böylelikle sağduyusu olmayanlar komünitesi oluruz. Sağduyu yerine hakikatin keyfini süreriz.



Artemy Magun

Komünizmde Negatiflik: Ontoloji ve Siyaset

1. Var Olan Komünizm ve Kurulacak Komünizm

"Komünizm", bugünkü anlamıyla ilk kez dillendirildiği Fransız Devrimi günlerinden beri,¹ Jakobenlerin idealist ve safiyane sloganlarının (özgürlük, eşitlik, kardeşlik, vb.) daha radikal ve ayakları yere daha sağlam basan bir alternatifini ifade eden bir kavramdır. Bu sloganlardan farklı olarak "komünizm" ekonomiye, daha doğrusu özel mülkiyetin olmadığı bir topluma atıfta bulunur. Daha sonraları Marx da, kavramı toptan reddettiği bir dönemin² ardından, bu materyalist içeriği teyit edecektir. Marx komünizme bağlılığını ifade ederken kavrama iki şerh düşüyor, "komünizmin [kendisine ve Engels'e göre] tesis edilecek bir durum, gerçekliğin kendini uydurmak zorunda kalacağı bir ideal olmadığını"; "komünizm" adını verdikleri şeyin "bugünkü durumu ortadan kaldıran reel hareket"³ olduğunu

1. İlkın Rétif de la Bretonne, daha sonra da Alman Jakobenler tarafından telaffuz edilmiştir. J. Grandjonc, "Quelques dates à propos des termes *communiste* et *communisme*", *Mots. Les langages du politique*, No. 7, Ekim 1983, s. 143-8.

2. Karl Marx, "Communism and the Augsburg Allgemeine Zeitung", *Marx and Engels, Collected Works* içinde, c. 1, s. 215-21. [Marx ve Engels'in *Bütün Eserleri*'nin yazarın atıfta bulunduğu sürümüne marxists.org/archive/marx/works/cw/index.htm adresinden ulaşılabilir – ç.n.]

3. Karl Marx ve Friedrich Engels, "German Ideology", *Collected Works* içinde, c. 5, s. 37; Türkçesi: *Alman İdeolojisi [Feuerbach]*, çev. A. Kardam ve S. Belli, Ankara: Sol, 1976.

söylüyordu. Burada "ortadan kaldıran" ifadesini vurgulamak istiyorum. Sağlam bir Hegelci olan Marx, komünizmi bir ideal değil reel bir olumsuzlama, kurulu düzene muhalif fakat henüz gizil durumda ya da "kol gezen hayalet" durumunda bir kuvvet addediyordu.

"Dünya eleştirileri"⁴ ile komünistler, insanlığın alışlagelmiş manevi yönelimlerini ters çevirip göklerden yere indirmeyi ve dünyanın derinliklerine, maddenin derinlerine ve hayatın nesrine sevk etmeyi amaçlayan Romantik Hareket'in devrimci koluna mensuptur.

Bu nedenle, Alman Jakobenlerden biri olan ve –terimin ilk kullanımlarından birine imza atarak– "ruhların komünizmi"⁵ duyulan ihtiyaca değinen Hölderlin, "Antigone Üzerine Notlar" adlı eserinde, Kadimlerinakin aksine Modernlerin yöneliminin göklerden aşağıya, toprağa doğru olduğunu söyler. Çünkü Hölderlin'e göre Kadimler bu toprağa hâlâ "sahip"tir, Modernlerinse daha onu oluşturma gerekmektedir.⁶ Hölderlin, Modernlerin söz konusu eğilimini "kategorik bir devrim (*Umkehr*)" olarak adlandırır ve tıpkı kendisinden sonra gelecek olan Marx gibi buradaki "materyalist" eğilimin, hareketin aksi yöndeki negatif yönelimiyle uyumlu olduğunu ısrarla belirtir.

Fransa'da bu geleneği izleyen bir başka solcu romantik, Jules Michelet olmuştur. Michelet *Fransız İhtilali Tarihi*'nde şöyle der: "Dante'den de derinlere inmek ve dünyanın içinden, halkın, üzerine bu dev heykel [monarşi] bina edilmiş olan o derin temelini bulup çıkarmak gerekir."⁷

Aynı eğilim yaklaşık yüzyıl sonrasının Rusyası'nda, Bolşevik devrim esnasında da devam ettirilmiştir. Devrimin ilk destekçilerinden şair Aleksey Gastev şöyle yazar:

4. Marx ve Engels, "A Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right", *Collected Works* içinde, c. 3, s. 177; Türkçesi: *Hegel'in Hukuk Felsefesi'nin Eleştirisi*, çev. K. Somer, Ankara: Sol, 1997.

5. Friedrich Hölderlin, *Le communisme des esprits*, Paris: Éditions L'Herne, 1989, s. 239-41.

6. F. Hölderlin, "Remarks on Antigone", *Essays and Letters on Theory* içinde, T. Pfau (haz.), New York: Suny Press, 1988, s. 109-16; a.g.y., s. 113-4.

7. Jules Michelet, *Histoire de la révolution française*, Paris: Éditions Robert Laffont, 1979, c. 1, s. 67; Türkçesi: *Fransız İhtilali Tarihi*, çev. H. Varoğlu, İstanbul: MEB, 1950.

Adına cennet denilen o yüksek irtifalara göz dikecek değiliz. Cennet boş, **tembel ve korkak insanların uydurmasıdır.** Haydi, aşağı hücum edelim! Haydi, ateşle, metalle, gazla ve buharla kuyular açalım, dünyadaki en büyük tünelleri kazalım, yeryüzünün en derinlerine inip el değmemiş eski tabakaları ortalığa boca edelim!⁸

Daha sonra bu geleneği sürdürenlerden biri de Gastev'in (eserlerini aşağıda tartışacağımız) genç arkadaşı ve öğrencisi Andrey Platonov'dur.

Sovyet komünizminin düpedüz ideokratik bir diktatörlük olduğu yönündeki hâkim liberal-muhafazakâr algıya⁹ karşı bütün bunların vurgulanması önemlidir. Sovyet düzeni bir Aydınlanma eğitimi rejimiye bile, bunun tek nedeni bu devletin idealizme karşı girişilen materyalist bir mücadeleden doğmuş olmasıdır – tam anlamıyla idealist, felsefi olan tek devlet kuşkusuz liberal devlettir.

Yine de komünizm kavramının bir tahayyül mü yoksa ontolojik bir ifade mi olduğu konusunda bir belirsizlik vardır. Bu belirsizlik, gelecekteki bir komünist topluma dair –muğlak olmakla beraber– kuşkusuz belli bir tahayyüle sahip olan Marx'ta bile karşımıza çıkar. Marx bu toplumu şöyle betimler: "Hiç kimsenin yalnızca bir tek faaliyet alanına hapsedilmeyeceği, herkesin istediği dalda kendini geliştirebileceği, genel üretimin toplum tarafından düzenleneceği, dolayısıyla... sabahları avlanmamı, öğleden sonra balık tutmamı, akşam sürü gütmemi ve akşam yemeğinden sonra da eleştiride bulunmamı mümkün kılacak"¹⁰ ve "birinin özgür gelişiminin, herkesin özgür gelişiminin koşulu olacağı"¹¹ bir toplum.

Daha 20. yüzyıl başlarında bile, bu belirsizlik Marksist kuram içinde sorun yaratır hale gelmiş durumdaydı: Reel bir süreç olarak komünizmin materyalist yönü, pozitivist bir biçimde, nesnel kanunlarca yönetilen bir şey olarak anlaşılıyor ve pek çok Marksist Marksizmin "bilimsel" ve "ahlaki" temayülleri arasında bir ayrım yapmaya zorlanıyordu.

8. Aleksey Gastev, *Paeziya raboçego udara*. Moskova: Hudojestvenneya Litiratura, 1971, s. 138.

9. B. Groys, M. Riklin, E. Dobrenko ve diğerlerinin yürüttüğü Sovyet (sonrası) çalışmaları alanında olduğu gibi.

10. K. Marx ve F. Engels, "German Ideology", s. 37.

11. K. Marx ve F. Engels, "Manifesto of the Communist Party", *Collected Works* içinde, c. 6, s. 506.

Bugün, yani 21. yüzyılın başında, kavramın ve hareketin kalbinde yatan bu çiftdeğerliliğe geri dönüyoruz. Uzun zamandan beri, önemli Marksistler Sovyetler Birliği'nin yalnızca gelecekte vadettiği komünist ütopyadan değil, pek çok durumda (bürokrasinin rolü nedeniyle) bir süreç olarak komünizmden de uzak düştüğünü kabul ediyorlar. Ne var ki öğretinin ütöpik boyutunun baştan beri süren belirsizliği, bu Marksistlerin pek çoğunu komünizm nosyonunu ciddi ciddi araştırmaktan alıkoynuyor.

Nitekim Sovyet Marksizminin ve Sovyet yanlısı Marksizmin "bizatihi" çökmüş olduğu bir noktada, belki de Marx'tan beri ilk defa "komünizmi" çağın felsefesi düzeyinde ve bugünün siyasal-ekonomik koşullarında düşünmeye yönelik ciddi çabalar ortaya çıkmıştır. Çünkü öncelikle, komünist ütopyanın yitirilmesinin ardından, bünyesinde bulunan demokratik unsurların birer birer ortadan kalkarak uzmanların güdümündeki işletmeci otoritarizme yol verdiği muzaffer liberal devlete karşı bir argümana ihtiyaç duyulmaktadır; ikincisi, komünizm nosyonunu böyle düşünmek, onu var olmuş bir tarihsel rejimle bir tutmak yerine açık geleceğe yansıtma olanağı sunar.

Aslına bakılırsa, liberal toplum tahayyülünün zaferinin ardından, komünizm bir kez daha –ister temsili devlet, ister hukukun üstünlüğü veya bireyleri bir bütün haline getiren toplum sözleşmesi, vb. olarak anlaşılınsın– insan birlikteliğinin idealist modellerinin tek geçerli alternatifi olarak görünmeye başlamıştır. Bu idealist liberal birlik görelidir; başlangıçta tek başına var olan, ancak daha sonra bir topluma dahil olan bir birey varsayımına dayanır. Bu modelin uç örnekleri, burjuva öznenin melankolik ve ahlakçı bireyciliği ile Rousseaucu cumhuriyetin her şeyi ezip geçen "genel irade"si; ve elbette burjuva toplum ve ideolojisindeki haliyle bireyciliği ve kolektivizmi birleştiren kolektif bir egoizm olarak *milliyetçiliktir*.

Tanrı gibi bir aşkın birlik ilkesini gerektirmeyen, yine de her üyenin içinde "akıp gideceği" bütün ile sınırsız bir ilişki kurabilmesine olanak veren daha güçlü bir bütünlük tasavvur edebilmenin bir yolu olmalıdır. Marx burjuva devrimin sonuçlarını tasvir ederken, bu "siyasal devrimin sivil toplumu bir çözünmeye tabi tuttuğundan, ancak bu esnada sivil toplumu meydana getiren unsurlarda devrim yapmadığından"¹² bahsediyordu. Dolayısıyla yeni bir devrimin he-

defi de sosyal dokuyu, onu sabit egoizm-idealizm karşıtlığından kurtaracak ve ondan yeni bir tür birlik kurmaya gayret edecek kimyasal, hatta nükleer bir *çözünmeye* tabi tutmak olmalıdır.

Böyle bir bütünlükte, unsurlar iyice iç içe geçmiş, birbirinin içine işlemiş olacak; önceden belirlenmiş sınırlar dahilindeki özgürlük anlamında değil, "virtüözite"¹³ ve serbest etkileşim anlamında özgür olacaklardır. Esasında, öne sürdüğü "mutlak" kavramıyla (tek bir katılımcının bile ayık olmadığı ve... [aynı zamanda] berrak ve saf bir huzur hali olan Baküs şenliği) Hegel de buna benzer bir şey tarif etmiştir zaten. Fakat Hegel aynı zamanda organik devletin devrimi aştığını da düşünmüş ve haklı olarak muhafazakâr eğilimlere sahip olmakla itham edilmiştir. Başta Marx olmak üzere onu takip eden genç Hegelciler, Hegel'in ihmal ettiğini düşündükleri *töz* bakımından böyle bir mutlağın peşine düşmüş ve bu mutlağın, doğrudan doğruya Hegel'in felsefesine yöneltecekleri negatif, *çözücü* kuvvetinin altını çizmişlerdir.

Bu noktada, ABD'deki komüniterizm veya son yılların sosyolojik ve siyasal söylemine hâkim "sivil toplum" modası gibi tekrar tekrar karşımıza çıkan burjuva dayanışma savunularının aksine, komünizmin –özel mülkiyete kastetmekle beraber– tekanlamlı bir "kolektivizm" olmadığını belirtmek önemlidir. Hem Marx hem de yakın dönem komünizm kuramcıları esasen komünizmin –en azından zaten mevcut olan toplumsal birimlerin *çözünmesine* yönelen– *negatif* dayanaklarına vurgu yapar. Komünizm, toplumsal *çözünme* kuvvetlerinin hakkını teslim eden bir toplum tahayyülüdür; liberalizm ise her toplumda etkin olan bu kuvvetleri, kendi birey-devlet ikiliğini savunmakta bir argüman olarak kullanır.¹⁴ Fakat komünizm bağlamında bu kuvvetler devrimci addedilir ve kendiliğinden *çözünmenin* kolektif özgürleşme enerjileriyle yüklü *toplumsal* kuvvetleri olarak görülür. "Komünizmin" vadettiği bütünlük/halk, sadece bir etkinliğin pozitif bir biçimde tanımlanmış hedefinden ileri gelmez (bu hedef için bütünsel bir kolektif özne yeterli olurdu); da-

12. K. Marx, 'On the Jewish Question', *Collected Works* içinde, c. 3, s. 160.

13. Paolo Virno, *A Grammar of the Multitude*, New York: Semiotext(e), 2004.

14. Kant'ın "asosyal sosyallik" kavramına bakınız: Immanuel Kant, "Idea for A Universal History with A Cosmopolitan Purpose", *Political Writings* içinde, H. S. Reiss (haz.), Cambridge: Cambridge University Press, 1991, s. 41-53.

ha ziyade –tabiri caizse– "kendiliğinden" koordinasyon içindeki, askıya alınmış, çözünmüş bir çokluğun negatif birliğinden kaynaklanır.

Günümüze gelecek olursak, 1980'lerin sonuna doğru, Fransızların metafizik-sonrası felsefe okulunda hemen hemen eşzamanlı olarak iki felsefi komünizm kavramı ortaya çıkmıştır. Jean-Luc Nancy ve Alain Badiou'dan söz ediyorum. İkisi de tabiatıyla Sovyet komünizminin hemen ardından ortaya çıkan bu iki felsefi yaklaşım, Sovyet komünizminin karşısına, parti devleti tipi bir iktidar örgütlenmesiyle veya kapitalist ekonomiyi benimsemiş sosyalist devletle uzaktan yakından ilgisi olmayan, yeni bir komünizm tahayyülü dikmiştir.

Şimdi de kısaca bu yaklaşımlara değineceğim. Nancy'ye¹⁵ göre varlık tanımı gereği çoğul, bu çoğul varlığın aşkın dayanaklarından biri olarak komünite ise kesinlikle ontolojik karakterdedir. Dolayısıyla bu felsefe, insan ilişkilerinin (ve diğer ilişkilerin) içkinliğindeki "vecdi" ve aşkınlığı yeniden üreten bir felsefedir. Nancy iyice içkin bir komünite anlayışına açıkça cephe alır; çünkü bu anlayış, nesneleri *akılcı* bir biçimde düzenlemeye ve bölüştürmeye hazır "halk", "ulus" gibi bütünsel bir özne tasavvuru oluşturur. Ontolojik komünizmi ne pratik ne de devrimci olan kavrayışı nedeniyle eleştirilse de, Nancy'nin yaklaşımı, naiflik derecesinde idealist liberal ve sosyalist dayanışma savunularına karşı komünizm ve komünitenin yıkıcı, "vecdi" doğasında ısrar etmesi bakımından kıymetlidir.

*L'Être et l'Événement*¹⁶ (Varlık ve Olay) adlı eserinde Badiou, Amerikalı matematikçi Paul Cohen'in "jenerik" bir küme –yani verili bir kümenin tüm pozitif belirlenim ve tanımlamalarından "akıp giden", onlardan kaçan bir altküme– inşa eden teoremini, siyaset ve metafizik bağlamlarında yorumlar. Badiou'ya göre bu matematiksel biçim, militan öznenin görevini kavramaya yardımcı olabilir. Belirli bir özgürleştirici olaya sadık olan bu özne, zaman içinde kendi jenerik kümesini oluşturmak, yani bu tasvir ve teşhis edilemez olayla bağlantılı olduğunu düşündüğü şeyleri ve oluşları "seçmek" durumundadır. Öte yandan olay ise, matematiksel kümelerin dirlik dü-

15. Bkz. özellikle *The Inoperative Community*, Minneapolis: The University of Minnesota Press, 1991.

16. Alain Badiou, *Being and Event*, NY: Continuum, 2006.

zen içindeki dünyasında, "tekil" unsurlardan mürekkep tanımsız bir çokluğun patlayışından ibarettir. Badiou daha yakın tarihli eserlerinde komünizmden bir "idea" (Kantçı anlamıyla, yani yön verici bir ilke) olarak söz eder. Buna göre, matematik ve felsefede haliha-zırda gerçekleşmiş olan şey, siyasal *praksiste* denenmeli ve *kanıtlanmalıdır*.

Bu noktada, siyaseten o kadar yakın durmalarına ve genellikle nafile bir ütopya olduğu düşünülen bir şeyi savunuyor olmalarına karşın, bu iki kuramın zıt eğilimler taşıdığına dikkat etmek lazım. Tıpkı Marx gibi Nancy de değiştiremeyeceğimiz ve mevcut toplumsal gerçekliği değerlendirmede bize bir bakış açısı sağlayan bir ontolojiye işaret eder. Badiou ise –yine nesnel (aşırı ontolojik) bir meşrulaştırmadan (yani içeriği bakımından henüz esasen "komünist" değil, daha ziyade devrimci olan Olay'dan) kaçamamakla birlikte– komünizmin bir *öznenin* eyleyiş tarzı, bir imge veya ne yapabileceğimize ve ne yapmamız gerektiğine dair bir idea olduğunu düşünür.

Her iki düşünürün de komünizmi negatif bir biçimde, hatta neredeyse sadece değilleyerek tanımlaması (Nancy'de aşkınlık veya "vecit", Badiou'nun mevcut kategorilerden kaçması) dikkat çekicidir. Nancy daha yakın tarihli bir yazısında,¹⁷ komünizmin var olan komünitelerin çözünmekte olduğu zamanlarda gündeme geldiğini belirtmiştir. Kuramında çok önemli bir gelişmeye tekabül eder bu. Badiou'da ise durum daha karmaşıktır: Badiou olay ve jenerik prosedür tanımlarının, negatif olduğunu vurgulamakla birlikte, her zaman bilfiil olumlama etkisi yarattığını belirtir. Bu nedenle olay da, jenerik prosedür de tamamen "yıkıcı" değil, "eksiltici"dir.¹⁸ Badiou'nun negatifin asliliğini bu şekilde gözardı etmesi sorunludur; çünkü her şeyden önce, kuramında "mevcut durumu ortadan kaldıracak" bir kuvvet yoktur ve bu da yeni ayırdına varılan olayın, sırf ortaya çıkışıyla altüst ettiği koca bir baskı aygıtıyla bir arada var olması

17. "Community – koinonia, communitas, Kommunism – émerge à des époques de profondes transformations sociales et de troubles ou de destructions d'un ordre social." J. L. Nancy, "Communisme – le mot", *L'idée du communisme* içinde, A. Badiou ve S. Žižek (haz.), Paris: Éditions Lignes, 2010, s. 197-214; a.g.y., s. 201; Türkçesi: "Komünizm, Kelime", *Bir İdea Olarak Komünizm* içinde, çev. A. Ergenç ve E. Kılıç, İstanbul: Ayrıntı, 2011.

sonucuna gebedir. Dahası, bu olay böyle bir aygıtla bağlı bile olabilir. İkincisi, Badiou'nun kuramında eksik olan negatif kuvvet, müdahale ve bağlılığın olay adına inşa ettiği pozitif biçimlerden olaya geri dönmek için gereklidir. Badiou olayın var olma ile var olmama arası bir geçiş durumunda kalması *gerektiğine* değinir, fakat bunu mümkün kılacak öznel hareketin ne olduğunu ortaya koymaz.

Bu iki Fransız filozofun yanı sıra İtalyan sol düşünceye, özellikle de Paolo Virno'nun eserlerine değinmemiz gerekiyor. Felsefi (ve pratik) açıdan komünizmi savunan Virno da komünizme –Nancy' den daha farklı bir biçimde– *ontolojik* bir statü verir. Virno komünizmin aşkın değil içkin olduğunu söylerken düşünmenin ve/veya çalışmanın kökten toplumsal olan tabiatına atıfta bulunur. Virno'ya göre komünizm zaten oralarda bir yerlerdedir; yapılması gereken, onun kapitalist yönetim ve akılcılıktan özgürleştirilmesi, "kamu-sal" kılınması ve demokratik olarak kullanılmasının sağlanmasıdır. Virno komünistlerin özneliğine Nancy' den daha fazla önem atfeder. Yine de Nancy gibi (ve Badiou'nun aksine) komünizmi bir ontolojiye dönüştürür ve böylece de gelecekte gerçekleşecek olan dönüşüme dair fazlasıyla organik bir tahayyül sunmuş olur.

Marx'ın zamanında olduğu gibi bugünün dünyasında da komünizmi ortaya çıkaran en ateşli unsur sermayedir. Virno bu bağlamda günümüz ekonomisinin olmazsa olmazı "genel zekâ" ve "ortak alanlara" dayalı bir "sermaye komünizmi"nden¹⁹ bahseder. Tam özel mülkiyet, patentleme vb. biçimleri dışlar gibi görünen yeni teknolojiler, kapitalizmin sınırları içinde icat edilmektedir. Üretim araçlarının mülkiyetinin biçimi olgusal açıdan "özel" değildir artık. İşgücü esnekliği, işbölümünü şüpheli duruma düşürüyor gibi görünmektedir. Boş zaman etkinlikleri işin kendisinden daha fazla zaman almakta, bunlara işten daha çok özen gösterilmektedir. Fakat bu "komünizm" hâlâ piyasa ve kârlılık kanunlarına tabi, onlarla uyumludur. Olgusal açıdan komünist olan bu düzenin ideolojisi hâlâ liberaldir, yani edimsel olan komünist düzen sözleşmeye dayalı yapay

18. A. Badiou, s. 407-8. Aynı çizgide Badiou'nun yakın tarihli "çıkarma" ve "yıkım" kuramına bakınız: Alain Badiou, "Lacanian Ink – Destruction, Negation, Subtraction – on Pier Paolo Pasolini", www.16beavergroup.org/mtarchive/archives/002701print.html.

19. P. Virno, *a.g.y.*, s. 97-98.

bir ilişkinin sonucu biçiminde sunulurken, özgür birey de –Virno'ya gayet ikna edici gelen bir anlayışa göre– daha oluşturulup işlenerek kişilik haline getirilecek bir şey, verili bir önkoşul addedilir. Bu yaşam ve düşünce biçimini ters yüz edecek tek şey ise devrimci bir olaydır.

Komünizmi kavramsallaştıranlar böyle bir devrimci olayı her zaman doğrudan tasavvur etmez. Nancy'ye göre komünizm genel bir kalıptır, Badiou'ya göreyse olay daima tahmin edilemez ve şaşırtıcı – ancak mevcut görevimiz itibarıyla, 1968 devrimi veya Paris Komünü gibi geçmiş olaylara sadık kalmamız gerekiyor. İtalyan post-operaistlerden Virno ve Negri daha ziyade pratiğe yönelmiştir, ama onlar bile bir devrimden söz etmekten kaçınır, daha çok "çıkış" gibi negatif stratejilerde ısrar ederler. Negatif biçimlerin bu kadar baskın olması, komünizmin demokrasi ve ulus devletin aksine sınırsız ve tanımsız bir bütünlüğü temsil etmesiyle de uyumludur. Fakat Virno ve Negri, çıkışın negatifliğinden ötürü önemli olduğu düşüncesini açıkça reddeder:²⁰ Deleuze'ü izleyerek bütün olayların özü itibarıyla pozitif olacağını savunur, dolayısıyla da devrimin görevinin çoklukta halihazırda var olan yaratıcı kuvveti tam olarak özgür kılmak olduğunu düşünürler. Bu iddianın aksine yönelerek, devrimci kaynakları toplumsal olumsuzluğun kendisinde ve bilinçdışı kolektif çözünme biçiminde aramamız gerekiyor belki de. Zira komünizm, bütün diğer toplum biçimlerine karşı onaylanması gereken, pozitif olduğu varsayılan bir toplum biçimi olarak değil, mevcut durumu yıkmakla yakından bağlantılı bir hal anlamında devrimcidir.

Bu düşünceler komünizmin eski Marksçı ikilemlerini canlandırıyor. Eğer Sovyet komünizmi yanlışsa ve komünizm Badiou'nun önerdiği gibi bir "hipotez",²¹ yani henüz kanıtlanmamış (pratikte

20. Michael Hardt ve Antonio Negri, *Empire*, New York ve Londra: Harvard University Press, 2000, s. 131-2; Türkçesi: *İmparatorluk*, çev. A. Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı, 2008. Ernesto Laclau'nun Negri ve Hardt'ı tarihin negatifliğine dikkat etmemeleri nedeniyle eleştirdiği şu önemli yazıya da bakınız: E. Laclau, "Can Immanence Explain Social Struggles", *Empire's New Clothes: Reading Hardt and Negri* içinde, P. Passavant ve J. Dean (haz.), New York ve Londra: Routledge, 2004, s. 21-30.

21. A. Badiou, *L'hypothèse communiste*, Paris: Éditions Lignes, 2009.

gerçekleştirilmemiş) bir teoremse, bir idealden ibaret gibi görünme riskini taşır. Fakat eğer komünizm insanlığın ("vecdî" bile olsa) ontolojik bir durumu ise, bu sefer de tarihsel belirlenimciliği iskalar ve başkaldırı faaliyetlerini teşvik eden bir yanı kalmaz pek. Son olarak, eğer komünizm kapitalizmin sınırları içinde ortaya çıkan ilerici bir eğilimse, ortaya çıkışının önkoşullarını (yani kapitalizmi) imha etmesi nasıl mümkün olabilir? Bu ikilemden çıkmak için her şeyden önce komünizmin *siyasal* bir tanımına ulaşabilmemiz; ikinci olarak da, fiili gerçeklik içinde "mevcut durumu imha edecek" bir şeyler bulmamız gerekiyor – yani tam da ne Nancy, ne Badiou, ne de Virno'da gördüğümüz türden bir şeyler.

2. Geçmişin "Komünizmi" ve Geleceğin Komünizmi

Yukarıda bahsedilen felsefi tartışma, bizi doğrudan doğruya Orta ve Doğu Avrupa komünizminin daha özel tarihsel koşullarına getiriyor. Eğer bu komünizm değilse, der liberaller, komünizm ütöpik bir fantaziden ibarettir. Eğer bu komünizmse, komünizm hiç de hoş olmayan, hükmü kalmamış bir toplumsal-siyasal rejim; kolektiflik diye aşırı derecede zorlayan, "insan doğasına aykırı", başarısız ve otoriter bir diyar demektir. Bu ikinci görüş daha yaygındır ve komünizmin olup bitmiş bir şey olduğu varsayıldığından, Orta ve Doğu Avrupa toplumlarının bugünkü durumundan da doğal olarak "komünizm-sonrası" biçiminde bahsedilir. İşin ironik tarafı, Sovyetler Birliği'nin ve diğer sosyalist ülkelerinin vatandaşları için komünizm hep bir ütopya veya gelecekte gerçekleşecek bir proje olmuştur. Dolayısıyla, ilginç bir biçimde, komünizm er. azından Sovyetler Birliği'nde önce gelecek, sonra geçmiş bir şey olmuş, bugüne adını hiç atamamıştır (Hatta B. Groys şaka yollu, "perestroyka" nın hedefinin komünizmi oldubittiye getirmek olduğunu söyler).²²

Dolayısıyla sağduyuya dayanan iki perspektif vardır: Birincisi, komünizm hiç başaramamış, gerçekçilikten uzak bir ütopyaydı; ikincisi de komünizmi gerçekleştirmenin mümkün olan tek biçimi Sovyet tarzı sosyalizm, yani "totalitarizm"di.

22. Boris Groys, *The Communist Postscript*, Londra ve New York: Verso, 2010.

Fakat üçüncü bir perspektif daha vardır ve son yıllarda komünizm üzerine yazan ilgi çekici pek çok yazar da bu perspektifi benimsemiştir. Buna göre komünizm gerçekten var olmuştur (ve belki hâlâ da vardır) fakat bu hiçbir şekilde Sovyet tarzı devlet sosyalizmiyle bir değildir. Yukarıda, kapitalizmin bünyesinde bulunan fakat onun mantığına tabi "komünizm"i vurgulayan Paolo Virno'nun argümanından bahsetmiştim. Fakat "reel sosyalizm"i analiz eden kimi düşünürler, resmi ideolojiyle ya da makbul mülkiyet biçimiyle uyuşmamakla birlikte, komünizmin bu rejimde de mevcut olduğunu düşünmüştür. Rusya'da, Marx'ın diyalektiği üzerine bir inceleme yazmış olup sonradan formel mantığa ve yarı kurgusal hicivlerinde ifade ettiği şiddetli bir Sovyetler eleştirisine yönelen muhalif Sovyet filozofu ve sürgün Aleksandr Zinovyev bile bu görüşü benimsemiştir.

"Bir Gerçeklik Olarak Komünizm" (1980)²³ adlı denemesinde, Zinovyev komünizmin Sovyetler Birliği'nde gerçekten var olduğunu ifade etmiştir. Fakat bu komünizm, kapitalizme alternatif bir siyasal-ekonomik rejim değil, daha derin bir *toplum* rejimi, kendi deyişiyle bir "komünallik" rejimidir; Batı'da genelde "uygarlık" tarafından indirgenen, fazlasıyla kolektif bir insan hayatıdır. Denemenin geri kalanı, Le Bon, Tarde ve MacDougall yolunda, Batı'nın muhafazakâr "kitleler" kuramını anımsatan şiddetli bir "komünizm" eleştirisidir. Zinovyev doğal olarak Sovyet komünizmini dönüştürme perspektiflerine kuşkuyla yaklaşıyordu. Bu yaklaşımı, 1990'lardaki muhteşem U dönüşünü, yani gerici ve şovenist Rusya Federasyonu Komünist Partisi'nin perestroyka ve liberal demokrat reformlarla ilgili eleştirilerine arka çıkmasını açıklayabilir. O yıllarda Sovyet rejimini haklı çıkarmaya çalışan Zinovyev, bu rejimin "halkın tarihsel varlığını anlamlı hale getirdiğini", bu rejimde "vatandaşlara iş, ücretsiz sağlık hizmeti, emeklilik ve diğer sosyal hakların" yanı sıra, "güçlü polis kuvvetlerinin ve ülkeyi dışarıdan gelebilecek saldırılara karşı koruyan bir askeri gücün" garanti edildiğini vurgulamıştı. O dönemde Zinovyev, Rusya'daki rejime "komünist kapitalizm"²⁴ adını vermeyi öneriyordu.

23. Aleksandr Zinovyev, *Komunizm kak realnost'* (1980); Fransızcası: *Communisme comme réalité*, Paris: Juillard/Age d'Homme, 1981, s. 56-59.

24. A. Zinovyev, *Perestroika in Partygrad*, New York: Peter Owen, 1992.

Zinovyev gençliğinde ilginç bir "soyuttan somuta yükselme"²⁵ epistemolojisi de geliştirmişti. Bir *Kapital* yorumuna dayanan bu epistemoloji, özgün bir idealleştirmeden yola çıkıp "karmaşık, çok yönlü, farklılaşmış, dinamik" bir nesnenin yeni yeni ilişkilerine doğru uzanan, başlangıçtaki idealleştirmenin belirli birtakım koşullar altında yanlışlanabileceği fakat bu yanlışlama ile çürütülmüş olmayacağı bir hareketten oluşuyordu. Zinovyev'in daha sonraki bir siyasal eserinde yazacağı gibi,

Somut bir yargı soyut bir yargıyla çelişebilir, fakat burada diyalektik bir çelişki yoktur. Aslında şu iki yargı vardır: 1) Eğer soyutlama belirli birtakım faktörlerden hareketle yapılırsa, bir nesnenin "A" niteliği olacaktır; 2) Eğer bu faktörler düşünülürse, nesne "Y" niteliğine sahip olacaktır. ... Diyalektik düşünce yöntemi geçmişin belirli bir noktasında buna benzer bir mantık teknikleri bütünü olarak ortaya çıkmıştır; varlığın genel kanunları hakkında bir doktrin olarak değil (bu arada, öyle kanunlar da yoktur).²⁶

Burada Zinovyev'in bu hamlesiyle diyalektikten kovmuş olduğu muhalefetten değil, çelişkiden bahsettiğimize dikkat edin. Ortaya çıkan sonuç, belirli bir tarihsel gerçekliğin sonsuza dek sabitlenmesine izin veren; o gerçekliğin kendi içinde çelişkili, bu yüzden de tarihsel olarak aşılabilecek yapısına itibar etmeyen bir yöntemdir. Zinovyev, Marx'ın *Kapital*'inde bulunan ve kapitalizmi asileştirme riskine gebe bu "günahı" Sovyet komünizmi gerçekliğine aktarmıştır. İlginçtir ki, diyalektikten negatifliği çıkaran bu yöntem, Zinovyev'in sosyolojik ve edebi eserlerinde tamamen "negatifçi" bir gerçeklik resmine yol açar; bu eserler, ister Sovyet komünizmi, ister Sovyet komünizmini eleştiren entelijansiya, isterse kapitalist Batı toplumu olsun, mevcut tüm gerçeklikleri alaya alır ve kıyasıya eleştirir. Negatiflik, tek başına olan aşkın özneye (güzel ruh?) alınmıştır ve onun bir kutbun reddinden diğer kutbun reddine serbestçe salınmasını sağlar.

Zinovyev'in gerçeklik analizinin birer aracı olarak negatifliğe ve muhalefete hiç ilgi göstermemesi ve "organik" düşünce yapısı, şu anda tartıştığımız geleneğin tamamının karakteristik özelliklerindendir. Bu gelenek Batı'da Deleuze'ün ve takipçilerinin görüşle-

25. A. Zinovyev, *Komunizm kak realnost'*, s. 56-9; *Voskhojdeniye at abstraktnaga k konkriyetnamu*, Moskova: Felsefe Enstitüsü, 2002[1954].

26. A. Zinovyev, *Komunizm kak realnost'*, s. 60.

riyle²⁷ çarpıcı benzerlikler gösterirken, Rusya'da, günümüzün Rusyasını "totaliter" veya "komünist" terimleri dışındaki terimlerle incelemeyi reddeden ve her türlü değişikliği (hatta siyasal-ekonomik rejimin değişmesini bile!) üstyapısal addeden bir dizi düşünürü etkilemiştir. Kendi sosyolojik araştırma verilerini Zinovyev'in "Homo Sovieticus"²⁸ kavramını betimlemek için kullanan Yuri Levada; Sovyet sonrası özneyi sabit fikirli, öfke dolu ve saldırgan sıfatlarıyla tanımlayan ve dolayısıyla onu bir negatiflik deposu, idealleştirilmiş bir Batının yoksunluğu olarak sunan *Negativnaya İdentichnost* (Negatif Kimlik)²⁹ kitabının yazarı Lev Gudkof; ve kaçışsız totaliter mirası anlatıp durarak temsili demokrasi, ifade özgürlüğü gibi o güzelim değerlere davet eden Mihail Riklin gibi ortodoks liberallerin yanı sıra; Zinovyev'in arkadaşı ve öğrencisi Merab Mamardaşvili'nin, Adorno ve Deleuze okuru öğrencisi Valeri Podoroga gibi daha karmaşık (fakat yine de liberal) yazarlar da bu düşünürlere dahildir. En etkili Rus filozoflardan olan Podoroga, kamuoyu önündeki pek çok beyanında, Rus, Sovyet ve Sovyet sonrası kültürünün, Batı metafiziğinin kavramlarıyla tarif edilemeyecek, kolay kolay o metafiziğe tercüme edilemeyecek, indirgenemez, özel karakterinin üzerinde durur. Podoroga, pek çoğunda titiz edebiyat ve edebiyat olarak felsefe okumaları yaptığı özgün eserlerinde, kâbusumsu, insanbiçimci olmayan bir "psikomimesis" dünyasını resmeder; bunu da, dehşet duygusu, delilik duygusu, ölüm deneyimi duygusu gibi genellikle "negatif" addettiğimiz, fakat Podoroga'nın pozitif, hatta "mimetik" ve duygusal beden güçleri kadar doğal addettiği³⁰ çeşitli

27. Bilhassa da *Anti-Oedipus*'u ve bu eserde modern kapitalizmin tarihi üzerine ifade edilen görüşleri hatırlayalım. Buna göre modern kapitalizm, despotluğu mağlup etmemiş, unsurlarından biri haline dönüştürmüştür.

28. Yuri Levada, *Sovyetskiy prostoy chelovek*, Moskova: Mirovoy Okean, 1993; İngilizcesi: Y. Levada, "Homo Sovieticus Ten Years On: Some Results of the Comparative Study", *Russia on Russia*, No. 2, Haziran 2000.

29. Lev Gudkof, *Negativnaya identichnost*, Moskova: NLO, 2004.

30. Zinovyev'den Riklin'e, ondan da Podoroga'ya giden ortak bir düşünce hattı söz konusudur. Kendinde şey olarak Sovyet dünyası, iğrenme duygusunun ve bu dünyanın bir şekilde çekici gelen çirkinliğinin altı çizilmek suretiyle, negatif fakat takıntılı bir biçimde tasvir edilir. Bu çizgi, Yuri Mamleyev veya Vladimir Sorokin gibi yazarları da katabileceğimiz ve adma, Groys'un aynı dönemdeki bir grup sanatçıya "Moskova romantik kavramcılığı" adını verişine göndermeyle "Moskova duygusal dışavurumculuğu" diyebileceğimiz bir geleneği temsil eder.

duyguların tasviri aracılığıyla yapar. Aynı gelenek içinde, Podoro-ga'nın öğrencisi olup kendisinin komünizm kavramını (aşağıda gö-receğimiz gibi) baş aşağı çevirerek alan ve tarih dışı, alelade "kitle-ler" için bir apolojiye dönüştüren Oleg Aronson'a da değinmeli.

Diğer bir muhalif Sovyet filozofu ve sürgünü olan Boris Groys, Zinovyev'in erken dönem görüşlerine kısmen benzeyen bir görüşe sahiptir. Sovyet dönemi eserlerinden yakın tarihli *Das kommunistische Postskriptum*'a (Komünist Zeyil)³¹ kadar Groys, Sovyet rejimi-nin, bizatihi sosyalizm ile bağdaşmayan fakat (kendisine göre) bu devletin, ayakları yere daha sağlam basan materyalist Batı toplum-larından farkını teşkil eden ideokratik ve mit yaratma gücünden ile-ri gelen, nevi şahsına münhasır karakterini vurgulamıştır. Groys'a göre komünist rejim "diyalektik"ti; burada diyalektikten kasıt, tüm gerçeklikleri kendi ideolojik görüşüne dahil edebilme ve tamamen ilkesiz bir biçimde davranabilme becerisidir. Dikkatli bir Kierke-gaard okumasından izler taşıyan bu diyalektik karikatürü, erken dö-nem Zinovyev'in "diyalektik"iyle belirgin benzerlikler taşımakta-dır. Fakat Groys, Zinovyev'in düz anlamıyla "komünallik" olarak komünizm anlayışının tam aksine yönelerek, Sovyet rejiminin sos-yalist heveslerini reddetmiş ve bunun yerine rejimin avangard este-tizmini vurgulamıştır. Groys'un henüz *Gesamtkunstwerk Stalin*'de (Stalin – Bütün Sanat Eseri) başlamış olan bu yaklaşımı, komünizm sonrası çalışmalar alanında hâlâ oldukça etkilidir. Bu argümana ge-tirilen en ilginç yorumlardan biri, Baudrillard'ın kuramını Stalinist Sovyetler Birliği'ne uyarlayan ve bu rejimin maddi gerçekliği tama-men ikame eden bir tahayyül ürettiğini iddia eden Yevgeni Dobren-ko'ya aittir.³²

Aynı çizgiden olmak üzere, yukarıda bahsettiğimiz Oleg Aron-son'un, Zinovyev ve Groys'un argümanlarını, Nancy'nin felsefi ko-münizmi ve geç dönem Benjamin'in kitle kültürü apolojisi ile bir-leştiren daha yakın tarihli bir eserinden de bahsetmek gerekir. Ol-duğuça bilgili bir sinema uzmanı olan Aronson, tıpkı Batı sineması gibi Sovyet sinemasının da belirli bir "duyumsanabilir" komünizm yarattığını ve bunu da maddi şeyler yerine imgeleri genel kılarak

31. Yukarıdaki atfa bakınız.

32. Yevgeni Dobrenko, *Political Economy of Socialist Realism*, New Haven: Yale University Press, 2007.

yaptığını iddia eder. Aronson, kitle kültürüne özgü "klişe" şiirselliğinin, paradoksal bir biçimde, pek çok sanat filminin usta işi tekniklerinden daha "komünist" olduğunu düşünür. Bu şekilde, "sinemanın algılanışı, sözcük ve sessizliklerden ibaret kalmayıp bir iletişime (yani Ego'nun yetersizliği noktasından yola çıkılarak ötekiyle kurulan bir ilişkiye) dönüşeceği ortaklık türüne içkin hale gelir."³³

Zinovyev ve Groys'un esasen muhafazakâr görüşlerinin aksine, Aronson toplumsal-estetik felsefesini bilinçli olarak popülist-liberal bir doğrultuya sevk eder. Buna göre, kitle kültüründe, kitlelerin yaşamında bir derin komünizm vardır ki bütün komünizm ideolojilerinden, bütün siyasal ve toplumsal kurumlardan üstündür ve devletin kesinlikle ihlal etmemesi gereken bir yaşam normallliğini yansıtır. Aslında bu kitle kültürü apolojisi, Benjamin'in kitle kültüründe tespit ettiği "şok"un, onu önemsizleştiren alışkanlıklarda varlığını sürdürdüğünü görmezden gelmektedir. Bir Hollywood imgesi, duyunun masumiyetine ahlaki anlam taşıyan abidevi bir figür damgası vurduğu gibi (genel iradeyi ve gerçekliği değiştirme ihtiyacını yönlendirip baskılayan) aşırı şiddeti de yeniden üretip durur. Fakat Aronson'un doktrinini kanıtlamak için kullandığı Benjamin, aynı zamanda "sanatın kitlesel yeniden üretimi" üzerine makalesini bitirirken, savaşı, bir kitlesel yıkım sahnesi ve eylemektense ifade etmeyi isteyen insanın elinin altındaki son seyirlik biçiminde tanımlamaktadır.³⁴ Tam tersine, Vertov'unkiler gibi filmlerin "komünist" enerjisi, bu sinemanın insanı bir klişenin gücünden özgürleştirilmesinde yatar. Tıpkı realist tablolar gibi, bu filmler de görünmez ve görülmeyen bir şeyi gösterirler; bu nedenle, sahip oldukları güç,

33. Oleg Aronson, *Metakino*, Moskova: Ad Marginem, 1993, s. 86-87. Aronson burada Ciga Vertov'a atıfta bulunur ve onun eserleriyle modern kitle kültürü arasında bir devamlılık görür. Žižek Yakın bir tarihte Žižek'in, Aronson'un modern kitle kültürünü rehabilite etme iradesini paylaşmamakla birlikte, Vertov'un sinematografik "komünizm"ini hatırlatmış olması ilginçtir. Žižek'in söz konusu yazısındaki atıfları yüksek sanat düzeyinde kalmıştır ve kendisinin genel olarak kitle sinemasına eleştirel ideolojik bir yaklaşımı olduğunu da biliyoruz.

34. Walter Benjamin, "The Work of Art in the Age of its Mechanical Reproduction", *Selected Writings 1935-1938* içinde, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2006; Türkçesi: "Tekniğin Olanaklarıyla Yeniden Üretilbildiği Çağda Sanat Yapıtı", *Pasajlar* içinde, çev. Ahmet Cemal, İstanbul: YKY, 1993.

yalnızca duyuların terbiyesinden ibaret olmayan, ifşa edici bir devrimci güçtür. Vertov'un sineması ve kuramını "komünizm"i betimlemek için kullanan diğer bir düşünür, yani Žižek,³⁵ Aronson'un göremediği bir şeye, Vertov'un "sine-göz"ünün bize (işaretlenen ya da vurgulanan özel bir imge olmamakla birlikte) kameramanı da gösterdiğine, öznenin de olay akışının bir parçası olduğuna dikkat çeker. Žižek'in üzerine başkaca bir yorum yapmadığı bu ayrıntı, bu tartışma bakımından çok önemlidir. Kameramanın görüntüsü düşünumsellik ve öznellik içerir ve negatif bir rol oynar. Bu, eyleme geçerek görüş alanını aşkın öznenin özgürleştirilmesinin bir yoludur, o tür bir özneyi olumlamanın değil. Fakat aynı zamanda bu, sanat olarak sinemanın ("kitle" kültürünün işlemeyeceği ve işleyemeyeceği türde) bir işlemdir; bu yüzden de komünist addedilemez.

Bütün bu komünizm kuramları kesinlikle ilginç, her halükârda resmi Sovyet felsefesinden de, Batı'nın "totalitarizm" kuramından da ilginç olmakla birlikte, soldan eleştirilebilirler ve eleştirilmeleri de gerekir. Bu kuramların hepsi, rejimin özgürleştirici toplumsal-siyasal doğasını reddetmektedir; oysa bu rejim gerçekleştirdiği şeyleri, kitlelerin asırlık birtakım kaotik enerjilerini serbest bırakarak değil, özel mülkiyet kurumlarının geniş kapsamlı bir yıkımı ve toplumun demokratik devrimci bir tarzda seferber edilmesi aracılığıyla gerçekleştirmiştir. Aslında, yukarıda bahsettiğimiz "reel komünizm" geleneğinin "komünist" addettiği olguların birçoğu, toplumsal bağlantıların geniş kapsamlı bir yıkımının sonucudur; geleneksel biçimlerin komünizme özgü bir biçimde sorgulanmasına izin veren de bu yıkım olmuştur. Öte yandan, Aronson'un "kitleleştilmiş" imgesinin *epokhe*'sini ve Groys ve Dobrenko'da gördüğümüz toplumsal tahayyülün arada sırada kazandığı zaferleri mümkün kılan şey negatiftir: tahtından indirilmiş (fakat devam eden) geçmiş ile açık (fakat tahayyül ve temsil edilen) geleceğin negatifiği. Fakat imge fetişizmine yenik düşmemek ve negatif (dolayısıyla siyaseten *aktif*) komünizmin bir virüsü olagelmiş bu negatifiğe dikkatle yaklaşmak önemlidir.

Sovyet toplumunun "komünizmini" anlayabilmek için, o toplu-

35. Slavoj Žižek, "Remarques pour une définition de la culture communiste", *L'idée du communisme*, s. 316-47.

mun kendine özgü negatif, melankolik karakterine ve dahası, vecdî "komünalliğinin" *negatif koşuluna* dikkat etmemiz gerekir (bu koşul en nihayetinde rejimin yıkılmasına neden olmuştur). Ayrıca insanlar bir hareketin —bu ister amaçlı bir kolektif eylem, ister bir beklenti, isterse bir yas hali olsun— ancak arka planındayken figür değil de zemin olarak görünür (Sartre'ın bir kafede Pierre'le buluşma beklentisi örneğini, boşa çıkan bu beklenti sonucunda kafede oturan insanların ön plana geçişlerini hatırlayınız).³⁶

Paradoksal bir biçimde, Sovyet toplumunun "komünalliğinden" veya "komünizminden" bahsedebilmek için, komünizme olabilecek en uzak mesafedeki birtakım olguları ele alarak söze başlamak gerekir. Rus halkı, *bugün* değer ve tavırları itibarıyla en atomlaşmış ve egoist halklardan biridir. Ruslar kişisel mutluluklarını her şeyin üstünde tutarlar, yardımseverlikle ilgileri yoktur, apolitiktirler ve hemen hemen hiç kolektif eyleme girmezler. Tanımadıkları kişilerle gündelik iletişimleri aşırı mesafelidir. Günümüzde bir Rusun kalabalıkta size çarptığı için özür dileme ihtimali çok düşüktür; Rusya'da kapı komşunuz size selam dahi vermez. Bir Rus, birisi yolunu kesiyorsa, hiçbir şey demeden onu ittiriverir. Rusların ev ortamı genellikle nezihdir; fakat kapılarının önü ve merdiven boşlukları berbat bir halde ve kırık dökük olur. Bu durumun 1990'ların vahşi kapitalizminin bir sonucu olduğu yönündeki malum bir itiraza karşı, bu eğilimlerin 1970'lerde doğan kuşağın aklı erdiğinden beri süregelmekte olduğu, bunların yeni ve Batı'ya dönük siyasal kültürün umutsuzca düzeltmeye çalıştığı davranış kalıpları gibi görüldüğü yanıtı verilmelidir hemen. Sovyet döneminin sonlarında bu kalıplar, sonradan karalanan ve hâlâ varlıklarını sürdürmekle birlikte şimdilerde birer engel ve geçmiş kalıntısı olarak değerlendirilen yoğun komünal unsurlarla bir arada bulunmuştur sadece (aslında aşırı bireyci davranışlar geçmişin daha büyük kalıntılarıdır). Bunların yerine, komünal yaşamın bireycilikle vahşi bir muhalefet içinde olmayıp aksine iç içe geçeceği bir ara uzam ya da fenomen aramalıyız. Bu ara bölgede, komünite kendi çözünmesinin kipinde en

36. Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness, Essay on Phenomenological Ontology*, Londra: Routledge, 1969, s. 9-10; Türkçesi: *Varlık ve Hiçlik: Fenomenolojik Ontoloji Denemesi*, çev. G. Çankaya Eksen ve T. Yılmaz, İstanbul: İthaki, 2011.

güçlü haliyle var olurken; birey de, ancak bir kolektif onu büsbütün tekil varoluşunda yeniden doğruladığı ve tekrarladığında kendi kendisini doğrulayacak ve değerli görecektir.

Bugünkü Rusların komünal olmayışlarının gerçekçi bir açıklaması şu şekilde olabilir: Sovyet devleti, birbirleriyle iyi geçinip geçinemeyeceklerini umursamaksızın aileleri balık istifi "komünal apartmanlara" yerleştirmekte aşırı hevesli davranmış; ve 60'larla 70'lerde bu ailelerin çoğunu özel apartmanlara taşıyarak basit ama azimli bir burjuvalaşmanın koşullarını yaratmıştır. Zaman içinde, tek taraflı bir kolektivizm biçiminde anlaşılan komünizm, baskılanan yüzü olan atomsu rekabetçiliği güçlendirmiştir. Nitekim komünizm sonrasının Rus orta sınıfı, Batı'daki eğitilmiş sınıfın aynadaki aksi gibidir: İkincisi yasayla atomlaştırılrsa da idealist bir dayanışma için çabalayıp durur, ilkiyse yeni edindiği bireyciliği bilinçli bir şekilde savunur ve tesis eder.

Peki, bu durum Sovyet sosyalizminin "totaliter" olduğunun ya da gerçek bir komünizm olmadığının ispatı niteliğinde midir? Belki de bu aşırı yabancılaşma başka bir şeyi işaret etmekte ve "pozitif", cazip bir yanı gizlemektedir.

Sovyetler Birliği'nde kamusal alan bir anarşist özgürlük uzamıydı ve büsbütün yabancılaşma da sahiplenmemenin teminatı gibiydi. Sovyet uzamının çekici ıssız karakteri, Sovyet sanatında iyice gösterilmiştir. Bu temsillerin en bilindik örneği, derin iletişimin mümkün hale geldiği bir uzam olarak yabancılaşmış (fakat mistik bir biçimde ütöpik) sanayi yıkıntılarıyla Andrey Tarkovski'nin *Stalker / İz Sürücü* filmidir. Fakat devrim kuşağının en büyük düzyazı ustası Andrey Platonov, Tarkovski'den çok önceleri aynı şiirsellik üzerine çalışmıştır. Başka yazar ve kuramcılar da kimlikleri yok eden, bilecek kaos yaratan, vecdî ve ütöpik bir kuvvet olarak komünizm için apolojiler üretmiştir (yine Tarkovski öncesinden Lev Vigotski ve Mihail Bahtin hatırlatılabilir); hatta düşünce ve tahayyüllerinde komünist devrimin oluşturuvcu kuvvetine yer veren insanlardan müteşekkil bir *komünist antikomünist* kanon olduğu bile söylenebilir.

Platonov yazdığı pek çok komünizm alegorisinde (bir temel çukuru kazan insanlar, *Çevengur* adlı küçük bir kasabada "komünizm" inşa etmeye yönelik henüz olgunlaşmamış girişim, Orta Asya çöllerinde başıboş dolaşan "Can" adlı küçük bir Türk boyunun özgürleş-

me hikâyesi, vb.), insanları yabancı ve metruk yerlerde, aşırı yoksulluk, yorgunluk ve yalnızlık içinde resmeder. Marx'ın aksine, Platonov komünizmin yoksulluk ve negatifliğin rejimi olduğu düşüncesindedir; bununla birlikte, yaşamöyküsünden ve yazdıklarından anlaşılacağı gibi, Platonov Sovyet projesinin ateşli bir savunucusu ve katılımcısıdır ve bu projenin içeriden yapılan en derinlikli analizlerine imza atmıştır.

Çevengur, tıpkı Badiou'nun öğretisinde olduğu gibi, komünizmi "ötekiler" in, yani toplumun hesaba katılmayan "artık" kısmının örgütlediği bir kasabadır. Can boyunun dolanıp durması parçalanmasıyla, her birinin ayrı bir yöne gitmesiyle sonuçlanır. Platonov komünizmi hem yalnızlık, hem de komünite olarak görür;³⁷ fakat bu ikisi, Virno'nun bireyleşme kavramıyla düşündüğü gibi bir organik gelişim biçiminde değil, bir diyalektik biçiminde sunulur. Örneğin Platonov'un 1931 tarihli şu nevi şahsına münhasır günlük yazısına bakabiliriz:

Fuhuştaki gizem: Bedenlerin birleşmesi, bir ruh birliği anlamım barındırır. Fakat bu ruh birliği fuhuşta öylesine yoktur ve bu yokluk da o kadar ayan beyan ve korkunçtur ki, ortada aşk yoktur; ve sürprizden, düşüşten ve korkudan "ruhların birliği" ortaya çıkmaya başlar.³⁸

Platonov ayrıca insan sosyalliğini edebi bir değişmece temelinde sunmaktadır. Olga Meerson'un "yabancılaşmama" adını verdiği,³⁹ fakat gerçekte bir karşı-yabancılaşma olan bu değişmece, (demircilik yapan ayı örneğinde olduğu gibi) tuhaf ve şaşırtıcı olayların normal olaylar mışçasına sunulması (ve karakterlerce de öyle algılanması) ve bu olaylar haricinde oldukça realist görünen anlatı içinde özellikle işaretlenmeyip vurgulanmaması şeklindedir. Bu özel sosyallik, yabancılaşma ve çözünmeden büyür ve başkalarını sorgusuz sualsiz kabul eder.

Bu nedenlerden ötürü Platonov'un evreni, yani insanların birbirleriyle tematik olmayan, figüre ilişkin değil zemine ilişkin ilişkiler

37. Platonov'un melankolisi hakkında önemli bir kitap için bkz. Jonathan Flatley, *Affective Mapping*, Cambridge: Harvard University Press, 2008. Tıpkı Aronson gibi Flatley de özneliliğin değil, duygusal ortaklığın altını çizmektedir.

38. Andrey Platonov, *Zapisnyi knijki*, Moskova: IMLI RAN, 2006, s. 254.

39. Olga Meerson, *Svobodnaya vyešč: Paetika nyeostraneniya u Andreye Platonova*, Berkeley: Berkeley Slavic Specialties, 1997.

kurdukları bu kolektif yalnızlık, Aronson'un tarif ettiği anlamda bir ütöpik komünizm gibi görünmektedir. Fakat açıktır ki, Aronson'un kuramının aksine Platonov'da, böyle bir komünizm geleneksel, sabit öznelğin sorgulanışını ima eden radikal bir özneleşme çerçevesinde var olur. Platonov'un karakterlerinde, yapmakta oldukları şeyleri yapanın *kim* olduğunu bulma takıntısı vardır. Descartes'la örtük bir polemige giren bir karakter, "Burada var değilim... yalnızca düşünüyorum,"⁴⁰ der. Bir başkası, kendisine var olmayan bir sözcükle, "süzne" (bölünmüş ve ahmak bir özne) sözcüğüyle atıfta bulunur.⁴¹ Bir diğeri ise şöyle konuşur: "Sağcı, solcu ve sessiz orta yolcu özbi-lincime rağmen hâlâ üzgünüm ve bu cümlemin yetersiz olduğu, sınıf düşmanlarının tipik hamlelerinden biri olduğu kanaatindeyim."⁴² Bu son cümle, zamanın Sovyet vatandaşlarından beklenen "özeleştirinin" parodisidir. Fakat Platonov'un bu cümlesi aynı zamanda gerçek bir özneleşme hareketi ve devrimci öznenin var olduğunu performatif bir biçimde ortaya koyan performatif bir kendini reddedıştır. Aynısı, Platonov'un "ruh hadımı", her birimizin içindeki güçsüz iç gözlemci imgesi için de geçerlidir. Yukarıda bahsettiğimiz Valeri Podoroga bu figürü modernist bir yabancılaşma tekniği olarak değerlendirir; ona, yalnızca öznel olmayanı, psikolojik olmayanı ve dışsal olanı gören, böylece de Platonov'un romanlarının "absürd" gerçekliğini oluşturan bir fenomenolojik göz muamelesi yapar.⁴³ Fakat aslında bu hadım, basbayağı ruhun iğdiş edilen kısmıdır; yani sürekli kendi kendisiyle mücadele halinde olan, fakat aynı zamanda da kendi arzularını güçsüz olarak yaratmayı başaran bölünmüş öznenin kendi kendisini kesip biçmesinin bir ürünüdür. Komünist öznelerin Platonov'un ısrarla üzerinde durduğu paradoksal yalnızlığı, özeleştirir ve kendi kendini yıkmadan kaynaklanır; ayrıca, burada söz konusu olan bir bireyin değil, necis bir parçanın yal-

40. A. Platonov, *Kotlovan*, Moskova: Gudyal Press, 1999, s. 7; Türkçesi: Çukur, çev. K. Yükseler, İstanbul: Turkuvaz Kitap, 2008.

41. A. Platonov, *Çevengur*, <http://imwerden.de/cat/modules.php?name=books&pa=showbook&pid=686>, s. 120 ve 213; Türkçesi: *Çevengur*, çev. G. Çetao Kızılırmak, İstanbul: Metis, 2011.

42. A. Platonov, "Zablojdaniye na rodyine kampota", *Arhiv A. P. Platonova*, Moskova: IMLI, 2009, s. 254.

43. Valeri Podoroga, "The Eunuch of the Soul: Positions of Reading and the World of Platonov," *South Atlantic Quarterly*, Bahar 1991, s. 357-408.

nızlığıdır. Bu necis parça, başka necis parçalarla ve başkalarının parçalarıyla bir komüniteye girer. Ruh hadımına karşılık, yalnız fallus metaforu niteliğinde karakterler de vardır; *Çevengur*'daki ebedi gezgin Luy, bunların örneklerinden biridir.

Bütün bunlar, Platonov'da üzüntü ve yalnızlığın anlamını belirtir. Bu duygular, devam eden Sovyet projesini geriye doğru yaratmak için gerekli özyıkımın duygularıdır. Entelijansiya tarafından "proletarya" için yürütülen bir devrim, sonradan bu proletaryayı yaratmak, bir nevi kendi köklerini büyütmek zorunda kalmış ve bu da geriye yönelik yıkıcı bir yaklaşım gerektirmiştir. Temel kazısı metaforunun anlamı budur: Geleceğin neşeli, iyimser bir inşası, bedelini ödediği ve sürekli yeniden inşa edilmesi gereken bütün o yas olmaksızın hiçbir anlam ifade etmez.

Rus sokakları ile apartmanlarındaki umursamazlık ve agresiflik belki de sadece Rusların diğer insanları sorgusuz sualsiz kabul ettiği, bir ön plan olarak gördüğü anlamına geliyordur. Bu tavır, Batı'da geçerli yabancılara karşı davranış normlarının tam zıddıdır: Batı'da bir karşılaşma neredeyse inanamama düzeyinde bir şok yaratır ve karşılaşmanın kendisinden doğan utancı gizleme maksatlı abartılı kibarlık ritüellerine neden olur. Yukarıda belirtildiği gibi, Paolo Virno, komünizmin varsayılan komüniteden "bireyleşmeye" giden bir yol olduğu iddiasındadır.⁴⁴ Bu ifade, söz konusu kutupların bir arada bulunuşuna ve aralarındaki geçişe dair organik bir yorum içerir. Ne yazık ki Rusya'da daha kasvetli bir senaryo söz konusudur: varsayılan ortaklıktan egoizme ve kinizme doğru bir geçiş. Yine de bu durum, önceden bir ortaklığın var olduğunun açık bir kanıtı niteliğindedir. Fakat tıpkı başka yerlerde olduğu gibi, yeni oluşmuş "özneler" de varoluşlarının önkoşulunu, yani zemindeki sosyalliği bastırmak ve yok etmek için ellerinden geleni yaparlar.

Böylelikle, genellikle "totaliter" olduğu düşünülen Sovyet parti devleti, aslında doğrudan doğruya yabancılaştırıcı gücü sayesinde, bir ortak alan üretmiştir. Bu rejimde devletin malları kimsenin mülkiyetinde addedilmiyordu; bu durum ekonomik kalkınmaya doğrudan bir katkı vermemekle birlikte, paradoksal bir aidiyet ve ortaklık hissinin devamını sağlıyordu: dolaysız biçimde değil, bu harap ol-

44. P. Virno, *A Grammar of the Multitude*, s. 64-9.

muş kamu mallarıyla kurulan ilişki üzerinden. Bu, tam olarak "ortak"ın gerçek anlamının ne olduğuyla ilgilidir. Roma hukunda "*res communis omnium*", Roma ahalisi dahil kimseye ait olmayan bir ürün oluşu, fakat aynı zamanda da temellük edilememesi itibarıyla "*res publica*"dan da, "*res nullius*"tan da ayrılırdı (*res nullius* sahip-
lenilebilirdi).⁴⁵ Hatta *res communis*'in *res nullius* ile *res publica* arasında bir aracı olduğu söylenebilir: *Res communis* de kimseye ait değildir, fakat bu ait olmama hali kamu tarafından korunmaktadır.

Ortaçağ'da⁴⁶ ortak arazi bir derebeyine ait olabiliyordu fakat bu sahibin arazi üzerinde tam hâkimiyeti yoktu. Böyle durumlarda mülkiyet, başkalarının o araziyi kullanma hakkını dışlamıyordu. Bugün Batı ülkelerindeki kamu mallarında da durum aynıdır. Fakat bugün söz konusu malların kullanıma açık ve halka ait olması, polislik faaliyetlerini, ateş yakma, içki ve sigara içme yasaklarını, etrafa güvenlik kameralarının takılmasını vb. beraberinde getirir. *Res communis omnium* örneğinde ise, kural Schmitt'in istisna koşuluna daha yakındır. Hukuk, belirli bir araziye mülkiyet rejiminin istisnası ilan eder.

Şimdi, Sovyetler Birliği'ndeki bu komünist antikomünizmi nasıl düşünebiliriz? Bu konuda en az iki aşıkâr açıklama mevcuttur.

Birinci açıklama şudur: Sovyet sosyalizmi, toplumsal ilişkilerin burjuva Aydınlanması ruhuyla modernleşmesini durdurmanın tuhaf bir yoluydu ve durdurduğunun yerine yeni bir şey koymayarak, modernite öncesine ait bir sosyalliği (ekonomik faaliyetler için patronaj ilişkilerinden yararlanan, daimi bir alkol ve sefahat ayını halinde yaşayan, karşılıklı olarak birbirinden kuşkulu bir kalabalık ve ailemsi akraba ve arkadaş şebekeleri) dondurup bıraktı. Bu anlatım, söz konusu unsurların sosyalist olmaması hariç, Zinovyev'in "komünallığıne" yakındır. Gündelik düzeyde Sovyet toplumu, örneğin "oda arkadaşları"nın veya önceden tanışmayan başka bireylerin bir arada yaşamasının gençler için olağan kurumlar olduğu ve Sovyet

45. Inst. 2.1, 2.1.1, Dig. 1.8.2 kıs. 1 (Marcianus), *Corpus Iuris Civilis* içinde, web.upmf-grenoble.fr/Haiti/Cours/Ak/.

46. Bkz. Yann Moulier Boutang, "Les nouvelles clôtures: technologies de l'information et de la communication ou la révolution rampante des droits de propriété", www.ulb.ac.be.

komünal apartmanları örneğinde olduğu gibi büyük bir toplumsal sorun ve muhalif bir söylem yaratmadığı Batı toplumundan *daha az* komünaldi.

İkinci açıklama paradoksaldır. Buna göre tarihin cilvesi, sözde-teokratik Sovyet parti-devletini, bir *terra*'nın ve (tuhaf bir biçimde, aynı zamanda bir *res communis* de olan) bir *res nullius*'un dünyevi kutsallığının vekili yapmıştır. Bu açıklama da Groys ve Riklin'in teolojik paralellere yakın düşer; yalnız bu açıklama, dinin negatif ve değilleyici unsurlarına vurgu yapmaktadır.

Her iki açıklama da bu durumun olaylı, felaketli koordinatlarını görmezden gelerek onu sorgusuz sualsiz kabul etme ya da arkaik bularak reddetme tehlikesini taşır.

Aslında komünizmin ille de "hoş", hatta kolektivist olması gerekmez. Komünizmin hem ütöpik gücü, hem de reel bir hareket olarak gücü, dolaysız bir dayanışma olasılığına ve toplumsal bedeni bozup çözme ve insanları aşırı yalnızlıklarında birbirlerine maruz bırakma gücüne dayanır. Komünizmi mevcut durum için bir tehdit ve umut kılan da bu güçtür. Burada bir devrim ve yıkma potansiyeli olduğu gibi, herhangi bir toplum modeline ya da idealist tanımlamaya uymayan ve öyle bir modeli aktif bir biçimde yok ederek yerine hem toplumsal çözünme, hem de şansa bağlı (*aleatoric*) sosyal yapılarını kuracak olan bir toplum *ideası* söz konusudur. Günümüzde komünizm sonrası toplumlarda dayanışmanın var olmayışı pekâlâ oralara hiç gitmeden ölmüş bir "hayalet" olan komünizmin geçici nitelikteki bir var olmama haline denk düşüyor olabilir. Daima istikrarsız ve uçucu olan, fakat aynı zamanda da bastırılışıyla geri dönen⁴⁷ negatiflik için oldukça doğal bir şeydir bu. Otoriter bir çevrede oluşan kolektif yalnızlık kültürü, ters çevrilerek burjuva sosyalliğine bir alternatif icat etmek için de kullanılabilir.

Sonuç olarak, komünizmi siyasal ve öznel biçimde değerlendirmek ve de –her ne kadar halihazırda hepimiz bir şekilde komünist olsak da– onu mevcut duruma bir alternatif ve mevcut durumun özgürleştirici bir yıkımı olarak tutmak önemlidir. Komünist toplumun inşasında siyasal kurumların çoğunlukla karmaşık ve dolaylı bir ro-

47. Politikada negatifliğin bu ve diğer özellikleri için *La révolution négative* kitabıma bakınız (Paris: Harmattan, 2009).

lû vardır. Fakat siyasal özneleşme olmaksızın **komünizm**, **ahlak** tarafsız olan, siyaseten de hem özyönetime hem de **bazen toplumsal** bağlantının otoritelerce yıkılmasına ve hatta bir kolektifin **faşizan-**ca aşırı özdeşleştirilmesine neden olabilen, belirsiz bir süreçten **iba-**rettir. Bununla birlikte, komünizmin siyasal kurumlarının bir **şekil-**de bizatihi "negatif" olmaları, kimliklerin yıkımını teşvik etmeleri ve sınıflandırılmaz yeni varlıklar icat etmeleri gerekir.

Komünizm kavramı ile "demokrasi" kavramı arasında bir paralellik çizilebilir. Hatırlanacağı gibi Claude Lefort,⁴⁸ demokrasinin üstün iktidar mevkiinin boş bırakıldığı ve düzenli aralıklarla boşaltılmasına özel önem gösterildiği bir rejim olduğunu savunmuştur. Komünizm de biraz buna benzer. En azından bazı kritik alanlarda, yalnızca özel mülkiyetin yasaklanması yetmez, gayriresmi bir toplumsal kurum olarak özel mülkiyete aktif direniş gösterilmesi de gerekir. İnsanları dağıtan, onları edilgen çıkar sahipleri olarak gören, şirketlerin bünyesindeki veya vatandaş olmayanlara reva görülen otoritarizmi gizleyen, yaşamı yasaya tabi kılan demokrasi kavramının tarafgirliği ve idealistliğini eleştirebiliriz. Fakat günümüzde sürekli, İtalya, Fransa gibi demokrasilerde, sistemli olmayan bir muhalefetin başını çektiği, mevcut rejime karşı kitlesel yasadışı veya gayri resmi protesto gösterileri olduğunu görüyoruz. Bu devletler kesinlikle bunları teşvik etmiyor; fakat bu devletlerin liberal "demokrasi"lerinde, protestocuları "demokratik" bir biçimde onlara karşı çıkmaları için tahrik eden bir yön var. Batı demokrasisinin etkili apolojistlerinden Jacques Rancière, tam da bu argümanı kullanır: Demokrasi, yeni yeni tanınmayan özneler (les "*sans-parts*") ortaya çıkıp mevcut duruma karşı geldiği zaman başlar.⁴⁹ Bu bakımdan komünizmden anladığımız, sol demokrasi yorumunun içerdiği şeyin daha radikal ve daha az biçimsel bir çeşididir: sürekli kendi kendisini aşma becerisine sahip bir rejim.

Potansiyel yıkıcılığı pahasına da olsa, komünist kurucu gücün yıkıcı, vecdî karakterini korumanın yolları olmalıdır. Dahası, mevcut toplumsal-siyasal durum bize vatandaşları sürekli demokrasi

48. C. Lefort, *Essais sur le politique (xixe – xxe siècles)*, Paris: Seuil, 1986.

49. Jacques Rancière, *La mésestence: politique et philosophie*, Galilée, 1995; Türkçesi: *Uyuşmazlık: Politika ve Felsefe*, çev. H. Hünler, İzmir: Ara-lık, 2005.

veya (onun daha güçlü bir formülasyonu olan) komünizm için sürekli *eğitmek* gerektiğini göstermektedir. Çünkü egoizm ve şahsi kaçışçılığın insan doğası olduğunu varsaymamakla birlikte, yine de hâkim ideolojinin insanlara bunları dayatmayı başardığını görüyoruz. Dahası, komünizmin negatif çözücü gücünün kendisi, durdurulduğu anda, kayıtsız "son insanlar" peyda etme riski taşımaktadır. Mevcut atomlaşmanın ve kayıtsızlığın komünist arka planını görünür kılmak için çaba gösterilmelidir. Fakat bütün eğitimci duruşlar kaçınılmaz olarak ters tepecek ve eğitimcilerin baş aşağı edilmesi ne neden olacaktır. Bu nedenle, komünist bir hükümet, sözde diyalektik liberal devletin ve Groys'un yanlış bir biçimde "diyalektiklik" (bu arada, Groys'un diyalektikten anladığı da "saçmalık"tır) attığı Sovyet devletinin dogmatizminin aksine, gerçekten diyalektik olmalıdır belki de. Böyle bir hükümet aynı anda hem sert, hem de plastik olmalı ve sürekli kendi düşüşünü hazırlamalıdır.



Antonio Negri

Ortak Olanın İnşası: Yeni Bir Komünizm

Marx'sız komünist olunur mu? Olunur tabii. Ama bu durum söz ettiğimiz meseleyi farklı eğilimlerden gelen yoldaşlar ve entelektüellerle sık sık tartışmaya engel değil. Hele ki Fransa'da – aşağıdaki değerlendirmelerim büyük ölçüde Fransa ile ilgili olacak. Bu tartışmaların beni genellikle pek sıkıttığını da itiraf etmem gerek. Birbirinden çok ayrı çizgiler için içine girer bu tartışmalarda, aralarında ki çelişkilerin maddi doğrulama veya pratik çözüm noktasına taşındığıysa nadiren görülür. Çoğu zaman belagat yarıştırmaktan başka bir şey yapmazlar, ama bunun da siyasal pratikle alakası yoktur. Yine de öyle zamanlar olur ki Marksist isek kendimize komünist diyemeyeceğimizi söyleyen konumlarla karşılaşırız. Sözelimi vaktiyle "Maoculuğun" en radikal varsayımlarını savunmuş önemli bir araştırmacı bu yakınlarda bana şöyle demişti: Proletarya iktidarı ele geçirdikten sonra "devletin ortadan kalkacağını", "sönümleneceğini" öngören (ama bu hedefe ulaşamadığı da inkâr edilemez) devrimci Marksizme bağlıysan, komünistim demenin imkânı yok. Ben şöyle bir itirazda bulundum: *Yuhanna İncili*'nde belirtildiği kadar çabuk kıyamet kopmadı, "ölülerin dirildiğini" hâlâ görmedik diye Hristiyanlığın yanlış olduğunu söylemek gibi bir şey bu yahu! Ardından da ekledim: Bu büyübozumu zamanında, Hristiyanlar için dünyanın sonu ile sosyalist eskatolojinin krizi aynı çatı altına sığınmış gibi (tevekkeli değil, birbirlerine karıştırıldıkları da oluyor), daha doğrusu aynı türden –*ama tepeden tırnağa yanlış*– epistemolojik tel-

kinlere maruz kalıyorlar. Hıristiyanlığın yanlış olduğuna şüphem yok, ama bence bambaşka nedenlerle yanlış. Komünizm de yanlışsa nedeni eskatolojik beklentinin –bu defa– gerçekleşmemiş olması değil kesinlikle: Kastım, söz konusu beklentinin komünizmin öncüllerinde örtük olarak bulunduğu değil, Marx'ın komünizminin "kehanetlerinden" (daha doğrusu, teorik düzeneklerinden) pek çoğunun gerçekleşmiş olduğudur. Hatta o kadar çoğu gerçekleşmiştir ki bugün sermaye köleliğine karşı mücadele sorunuyla Marx olmadan yüzleşmenin imkânı yok. Tam da bu nedenle mantıklı olan, Hıristiyanlıktan İsa'ya, komünizmden Marx'a gitmektir.

Eee? Eee'si şu: Devlet sönmelenmedi. SSCB ve Çin'de devlet kadiri mutlak bir varlığa dönüştü ve *ortak olan*, *kamusal olan*'ın bü-ründüğü çeşitli biçimlere göre organize edildi (ve başarısız oldu): Devletçilik kazandı; bu hegemonya düzeninde dayatılan da *ortak* değil, bürokratik ve gırtlığına kadar merkezi bir kapitalizmdi. Yine de bana öyle geliyor ki "mutlak demokrasi" ve "insanların ortaklığı" fikrinin olanaklılığı 20. yüzyılın büyük devrimci-komünist deneyleriyle kanıtlanmıştı. Bu arada "mutlak demokrasi" ile kastım, kendisini liberal devletin "görelî" demokrasisinin ötesinde bir yerde kuran; dolayısıyla da devlete karşı radikal bir devrimin, bir direniş pratiğinin ve "kamusala" karşı "ortak olanı" inşa etmenin, var olan'ın reddinin ve sömürülen emekçilerin kurucu iktidarı icra etmesinin göstergesi olarak kuran siyasal bir projedir.

Farklılık burada başlıyor. Varılan sonuç ne olmuş olursa olsun, komünizm (Marksist varsayıma göre eylemde bulunmuş olan komünizm) kendisini rasgele ve geçici olmakla kalmayan bir dizi pratikle sınıadı (ama gerçekleştiremedi): *ontolojik pratiklerle*. "Marksist olmadan komünist olmak mümkün mü?" sorusu öyleyse, her şeyden önce, komünizmin ontolojik boyutuyla, bu ontolojinin materyalist mahiyetiyle, bundan fiilen doğan şeyle, bu epizodu gerçeklikte ve insanların kolektif arzusunda geriye çevirmenin imkânsızlığıyla hesaplaşmalı. Marx bize komünizmin bir inşa, bir ontoloji olduğunu, yani üreten insan, kolektif emekçi tarafından yeni bir toplum –*varlığın artmasını* hedeflediği için etkili olan bir eylemeyle– inşa edilmesi olduğunu öğretmişti.

Bu süreç rasgele bir şekilde ortaya çıktı, deneyim kısmen gerçekleşti. Yenilgiye uğramış olması hiçbir biçimde imkânsız olduğu-

nu göstermez: Aksine, olgular bu deneyimin mümkün olduğunu ortaya koymuştur. Milyonlarca insan bu imkânın içinde eylemde bulunup düşünmüş, çalışıp yaşamıştır. "Reel sosyalizm" devrinin korunç sapmalara tanık veya sahne olduğunu kimse inkâr etmiyor. Ama bu sapmalar o deneyimi iptal ettirecek, *mümkün olan*'ın gerçekleşmesinin ve devrimci olayın kudretinin inşa ettiği varlık artışını yok ettirecek türden midir? Böyle olsaydı, "reel sosyalizmin" tarihini böylesine kirleten negatif'in başlıca sonucu varlığın imhası olsaydı, komünizm deneyimi infilak edip parçalanır, hiçliğe karışırdı. Ama böyle olmadı. "Mutlak demokrasi" projesi, "insanların ortaklığının" inşasına referansla bizi cezbetmeye devam ediyor, arzu ve irademizde olduğu gibi duruyor. Arzunun bu kalıcılığı, bu materyalizmi Marx'ın düşüncesinin geçerliliğini kanıtlamıyor mu? Marx'sız komünist olmak, işte bunun için, imkânsız değilse bile çok zor değil mi?

Marksist pratiklerin kaçınılmaz olarak çeşitli devletçiliklere yol açtığı itirazına analizimizi yeniden ifade ederek cevap vermek yersiz olmaz: Yani varlığın birikiminde, "mutlak demokrasinin" ilerlemesinde, eşitlik ve özgürlük önermesinde çeşitli duraklamalar, kesintiler, felaketler olduğu, ama bu birikimin tam da karşısına çıkan imha anlarından daha güçlü olduğu önermesinden yola çıkarak. Bu süreçte teleolojik bir yan yok, tarih felsefesiyle de uzaktan yakından ilgisi bulunmuyor. Çünkü tarihteki olayların seyrini katetmesine rağmen bu varlık birikimi kader de takdiri ilahi de değil; öznelere meydana getiren sayısız pratik, irade, dönüşüm ve başkalaşımın sonucu, *kesişimidir*. Bu tarih, bu birikim, (tarihin bize eylem içinde gösterdiği) somut tekilliklerin ürünü, öznellik ürünleridir. Biz bunları hesaba katıp *a posteriori* olarak tasvir ediyoruz. Bizim anlattığımız tarihte hiçbir şey zorunlu değil, her şey zorunsuz; her şey sonucuna vardırılmış, her şey rasgele, ama tamamlanmış durumda. *Nihil factum infectum fieri potest* (Olmuş hiçbir şey geri alınamaz): Yaşayanların yaşamaya devam etmekten, bunun için de hayata dair maksatlı bir teleolojiyi –aşağıdan– ifade etmekten başka bir şeyi arzu etmediği bir yerde tarih felsefesi olabilir mi? "Yaşama iradesi" yaşama güçlük ve sorunlarını çözmez, dünyayı kurma aciliyet ve kudreti olan arzuda gösterir kendini. Süreksizlik ve kopuşlar varsa, kendini tarihsel süreklilikte –her zaman için parçalanmış halde, hiç-

bir zaman ilerlemeci olmayan, ama büsbütün de ontolojik anlamda felaket getirmeyen bir süreklilikte— açığa vurur. Varlık hiçbir zaman tamamen yok edilemez.

Başka bir tema: Bu varlık birikimi *ortak* inşa eder. Ortak olan, zorunlu bir hedef değildir —daha ziyade varlığın artmasıdır, çünkü insan çok olmayı, ilişki kurmayı, çokluk olmayı arzu eder— yalnız kalamaz, her şeyden çok yalnızlıktan ızdırap duyar. Kaldı ki bu varlık birikimi bir tür özdeşlik veya köken de değildir: Çeşitliliğin ta kendisinin, tekillikler arasındaki uyumların/karşıtlıkların bir ürünü, karşılaşma ve çatışmaların meyvesidir. Bu noktada *ortak*'ın *evrensel* olmadığını özellikle vurgulamak gerek. *Ortak*, *evrensel*'i kapsayabilir, ifade edebilir, ama *evrensel*'e indirgenemez: Zaman düzeninde çok daha geniş ve dinamiktir. Her birey, tüm bireyler konusunda *evrensel*'den söz edilebilir. Ama kendi kendine yeten birey kavramı çelişkilidir. Bireysellik yoktur, olan tek şey tekillikler arasındaki ilişkidir. Ortak ile evrensel arasındaki bu fark işte bu noktada tam anlamıyla merkezde durur: Spinoza'nın *evrensel*'in türeyimsel içi boşluğu ve bireyin tutarsızlığı karşısına "ortak mefhumların" somut belirlenimini çıkarırken tanımladığı budur. Evrensel, her öznenin tekken, yalnızken düşünebileceğidir; ortaksa, her tekilliğin tam da her tekilliğin çok olup çokluk içinde, ortak ilişki içinde somut olarak belirlenmesinden yola çıkarak *ontolojik olarak* kurabileceği, inşa edebileceğidir. *Çok*'a evrensel denir, ortaksa çok ve dolayısıyla özgül olan aracılığıyla belirlenir, inşa edilir. Evrensellik *ortak*'ı soyut bir şey olarak görür ve tarihin seyri içinde hareketsiz kılar: Ortak olansa *evrensel*'i hareketsizlik ve tekrardan eksiltir, çıkarır. Somut olarak kurar onu.

Ama bunların hepsi ontolojiyi varsayar. Komünizmin Marx'a muhtaç olduğu nokta da burası: *Ortak*'a, ontolojiye kök salmak için. Terside doğru. *Tarihsel ontoloji olmadan komünizm de olmaz*.

Marksist olmadan komünist olunur mu? Marx'a hiç gediklisi olacak kadar yolu düşmemiş Fransız "Maoculuğunun" (bu konuya döneneğiz) aksine, sözgelimi Deleuze ve Guattari Marksist olmadıkları halde komünistlerdi, hem de çok etkili bir biçimde — o kadar ki Deleuze'ün ölüm döşeginde *Marx'ın Büyüklüğü* diye bir kitap yazdığı masalı anlatılıyor bugün. Deleuze ve Guattari ortak olanı *kolektif eylemlilikler* üzerinden ve —bu iki düşünürü Marksizme yaklaştıran,

ama klasik sosyalizmden, her türlü organik sosyalizm ve/veya devletçi komünizm idealinden uzak tutan— metodolojik bir materyalizm aracılığıyla inşa eder. Neden? Çünkü Marksist olmadıkları halde komünist pratiğe, militanlığa açılan düşünce hareketlerine katılmışlardı. Özellikle de materyalizmleri ontolojik bir materyalizmdi, komünizmleri dönüştürücü pratiğin *bin yaylasında* boy atıp serpilmişti. Eksikleri tarihi — öznellik dinamiğinin üretilmesi ve anlaşılması için çoğu zaman yararlı olan pozitif tarih (Foucault'da bu düzenek sonunda yeniden eleştirel ontolojiyle birleştirilir). Kısacası demek istediğim şu: Pozitivist tarihyazımın ötesine geçince, tarih —kronoloji paçavralarından ve her türlü *Historismus*'un (tarihselciliğin) tipik özelliği olan olaylar üzerindeki aşırı ısrardan kurtulmuş— materyalist metodolojinin canevine yazılabilir bazen. Deleuze ve Guattari'de sürüp giden de tam olarak buydu (Foucault tamamlar onları). Materyalizm ile ontoloji arasındaki tamamlayıcılık ilişkisini özellikle vurguluyorum, çünkü tarih (gerek klasik idealizme gerekse pozitivizme göre felsefeden birebir tercüme edilen tarih, özellikle de tarihin ontolojik boyutunu inkâr eden siyasal ve etik tanrısal ilkelere yönlendirilen tarih) bazen üstü örtülü (ama etkili) biçimde evrensele tabi kılınabilir — oysa Deleuze ve Guattari'de olduğu gibi ontoloji çok güçlü düzeneklere imkân tanır. Marksizmin yalnız bilimde yaşamadığını, kendini "konumlanmış" deneyimler aracılığıyla gözler önüne serdiğini de unutmamak lazım: Marksizm genellikle militanlık düzenekleriyle açığa vurulur.

Tabii sorunumuzu (komünizm/Marksizm, tarih/ontoloji) ütöpik sosyalizmin pek çok versiyonuyla, özellikle de "Maocu" dalyıla karşılaştırdığımızda, işler değişir. Fransız Maoculuğunda bir tür "tarih nefreti" yaygındır. En dehşetli kusuru da budur ya — *siyasal hedefler* üretmesi gerektiğinde Fransız Maoculuğu aşırı diyebileceğimiz bir rahatsızlık gösteriyordu. Dolayısıyla da tarihi tahliye ederken sadece Marksizmi değil siyaseti de tahliye ediyorlardı. Bir yandan da, paradoksal biçimde, Fransa'da Marc Bloch ve Lucien Febvre'in *Annales*'i kurulurken olup bitenler tekrarlanıp duruyordu: Marksizm işte o zaman tarihyazım sayesinde felsefi tartışmaya dahil olmuştu. Tarihyazım da siyasallaşmıştı.

Ütöpik sosyalizm için de durum aynı: Bazı deneyimlerinde (Maocu versiyonları hariç), ontoloji ile tarih arasında materyalist

bağlantılar kurmayı –her zaman değil ama sık sık– önerdiğini kabul etmemiz lazım. Fransız deneyimiyle ilgili olarak örneğin Henri Lefebvre'in yaptığı büyük katkıları hatırlayabiliriz bu noktada. Sorulması gereken soru şu öyleyse: Bu pozisyon yelpazesinden ontolojik praksiye (önerilen siyasal projenin evrenselliği adına) itiraz eden pozisyonlar çıkabilir mi? Sözgelimi "ilkel birikim" gibi kategorilerin tarihselliğini inkâr eden ve bunun sonucunda *commons*'ın (ortak mülklerin) saf ve dolaysız biçimde yeniden kurulması olarak tasarlanan bir komünizm hipotezi öneren; veya komünizmin insan doğasına yaptığı itirazın kaynağını radikal bir şekilde geri getirmek için (üretici ilişkiler ve üretici güçler arasındaki bağda asıl materyalist öznelik üretimi olan) işgücünün "teknik terkebini" çeşitli şekillerde biçimlendiren üretici başkalaşimleri gözden düşürme yolunu tutan pozisyonlar çıkabilir mi? Çıkarsa nereye kadar çıkabilir?

Örneğin: Son zamanlarda Jacques Rancière'de tarihsel materyalizm ile komünizm arasındaki her türlü ontolojik baği inkâr eden düzeneklerin vurgulandığını gözlemlemek mümkün oldu. Çünkü Rancière'in araştırmalarında emeğin özgürleşmesi perspektifi ancak bilincin sahiciliği sayesinde gelişebilmiştir: Dolayısıyla *öznelik*, *bireysel koşullarda* ortaya çıkar ve öznelik üretimine *ortak* adı verilmesi imkânını –daha doğmadan– yok eder. Ayrıca bu düşüncede özgürleştirici eylem her türlü tarihsel belirlenimden koparılmıştır; somut zamansallıktan bağımsızlığını ilan eder: Rancière'e göre siyaset özneyi tarihten, toplumdaki, kurumlardan koparan paradoksal bir eylemdir. Halbuki bu katılım (kökten çelişkili olabilecek bu bağlılık) olmadan siyasal özne hakkında hiçbir şey söylenemez. Bu nedenle özgürleşme hareketi, "siyaset", bütün antagonist mahiyetini kaybeder – ama soyut olarak değil, somut mücadeleler zemininde. Sömürünün belirlenimleri gözle görülürlüğüne yitirir ve (buna paralel olarak) düşman gücün, "polisini" (her zaman için *quantitate signata* [boyutlarıyla tanımlanarak] değil belirlenimsiz bir kılıkta sunulur) birikimi bir sorun olmaktan çıkar. Özgürleşme söylemi ontolojiye dayanmadığı anda ütopyaya, bireysel hayale dönüşür, hiçbir etki üretmez olur.

Böylece *in medias res* (hikâyenin ortasından başlayarak) şu soruya ulaşmış oluyoruz: 1968'den bu yana Fransa'da Marksizme bağlı bir komünizm oldu mu? Oldu tabii (hâlâ da var): İkisi de uzak ve ezoterik bir tarihten türemiş olan Stalinci ve Troçkist versiyonlar. Ama 1968'in felsefesine vardığımızda Marksizmin reddi radikaldir. Bunu söylerken aklımda belli bir popülerliğe erişmiş olan Badiou'nun pozisyonları var esasen.

Kısaca açayım. 1968'in yakın kıyılarında (*Kapital* okumasına katıldıktan sonra) Althusser'in pozisyonlarını şiddetle eleştiren ve "parti insanı" gibi entelektüalist varsayımların ve "öznesiz süreç" gibi yapısalcı bir soyutlamanın, (Althusser'de Stalinizmin eleştirisi-ne uzanmak için 1968 sonrasını beklemiş olan) Marksist hümanizm eleştirisinde varlığını devam ettirdiğini gösteren Rancière aslında eleştirilerinde haklıydı. Fakat Rancière'in geliştirdiği bu eleştirinin bugün Badiou'ya uygulanması gerekmiyor mu? Çünkü Badiou'ya göre de hakikatin garantisi, ideolojik özerkliğin tutarlılığı, aklın bağımsızlığında bulunur – komünizm de ancak bu şartla tanımlanabilir. "Nedir bu? 'Çok olan' kılığında, 'üstün felsefe' gibi eski bir anlayışa dönüş değil mi?"¹ diye soruyordu Deleuze ve Guattari. Badiou için özne ve devrimci kopuşun ontolojik koşullarının nerede durduğunu anlamak çok zor. Çünkü ona göre her türlü kitle gösterisi hep bir küçük-burjuva *performansından* ibarettir; maddi veya bilişsel emekle, sınıf veya "toplumsal emekle" ilgili her türlü dolaysız mücadele güçten yoksundur – proleter özneleri üretme kapasitesindeki, bu kolektif kapasitedeki her türlü artış, öznelerin sistemin mantığına tabi kılınmasının artışından başka bir şey değildir. Bunun sonucunda nesneye erişilemez, özne tanımlanamaz – meğer ki teori onu üretsin, meğer ki özne disiplinli olsun, hakikate uygun ve olay irtifasına (her türlü siyasal pratiğin, tarihin ötesine) çıkmış olsun. Badiou'nun düşüncesinin peşinden gidecek olursak, bütün bunlar bizi bekleyenin yanında çok küçük kalır: Ona göre (her ne kadar teori ve militanlık deneyimi kendisine yıkıcı bir güç verse de) özgül olarak belirlenmiş her türlü mücadele bağlamı rüya benzeri bir san-

1. G. Deleuze, F. Guattari, *Qu'est-ce que la Philosophie?*, Paris: Minuit, 1991, s. 144; Türkçesi: *Felsefe Nedir?*, çev. Turhan Ilgaz, İstanbul: YKY, 2006.

ından ibarettir. Sözelimi "kurucu iktidara" yapılan vurgu, hayali bir "doğal hukukun" devrimci bir güce dönüştürülmesini düşlemek anlamına gelir. Bizi ancak bir "olay" kurtarabilir: Kendisini belirleyebilecek her türlü öznel varoluşun ve kendi düzeneğine dönüşecek her türlü stratejik pragmatikğin dışında kalan bir olay. Badiou için olay (İsa'nın çarmıha gerilmesi ve dirilmesi, Fransız Devrimi, Çin Kültür Devrimi, vb.) hep *a posteriori* olarak tanımlanır; dolayısıyla da tarihin bir ürünü değil, bir varsayımdır. Bunun sonucu olarak devrimci olay, paradoksal biçimde, İsa'sız, Robespierre'siz, Mao'suz var olur. Fakat, olay üretimiyle ilgili bir iç mantık yoksa, olay inanç konusundan nasıl ayırt edilebilir? Aslına bakılırsa Badiou bu soru konusunda genellikle Tertullianus'a atfedilen mistik önermeyle yetinir: "*Credo quia absurdum*" – saçma olduğu için inanıyorum. Burada ontoloji süpürülüp atılmıştır. Komünist düşünce bir akıl kârına, bir zihin *business*'ına indirgenmiştir. Deleuze ve Guattari gibi söylemek gerekirse: "Sonuçta [Badiou'ya göre] bizatihi olay bir tekillikten ziyade kopuk ve rasgele bir nokta –boşluğun aşkınlığı veya boşluk olarak HAKİKAT içinde yere eklenen veya yerden eksilen bir nokta– olarak görünür (ya da ortadan kaybolur). Olayın meydana geldiği yerin içinde bulunduğu duruma ait olup olmadığına karar verilemez (karar verilemezlik). Buna karşılık belki de olayın meydana geldiği yere zar atımı gibi bir müdahale, olayı tanımlayan ve duruma dahil eden bir müdahale, bir olay 'yaratma' kudreti söz konusudur."²

Geçmişteki devrimci pratiklerin ortaklaşa ve gerçek bir özeleştirisinden yola çıkan bu teorik pozisyonların altında yatan varsayımları şimdi kolayca anlıyoruz. Birinci olarak, gerçekten de "reel sosyalizmin" tarihine her türlü göndermenin yok edilmesi söz konusuydu; ama "reel sosyalizm" çözülsüydi bile dogmatik öncüllerin ve ihanete organik bir yatkınlığın taşıyıcısı olmaya devam edecekti. İkinci olarak da yıkıcı hareketlerin dinamikleri ile kapitalist kalkınmanın içerik veya kurumları arasında en ufak bir bağ kurmaktan kaçınılmak isteniyordu. Çünkü bunlarla (*içeri/dışarı*) oynamak adeta sendikal geleneğe davetiye çıkarmaktı ki bunun sonucu da devrimci arzunun yozlaşması ve mücadele iradelerinin hayal kırıklığına

uğramasıydı. Bu eleştiriler şüphesiz haklı, ama bunlardan şu sonuçlara varılıyor: Komünist bir pratiği yeniden inşa etmeye dönük siyasal, taktik ve stratejik girişimlerin, katlanılacak onca zahmete rağmen, özgürleştirme perspektifiyle uzaktan yakından ilgisi yoktur, mücadelelerin maddi, doğrudan doğruya antagonist boyutunda kurucu bir proje, dönüştürücü bir hamle yaratamayız; mevcut tahakküm biçimlerini açıklamaya dönük her türlü girişim –işleyiş tarzı ne olursa olsun– her halükârda kapitalist buyruğa itaat edecek, bu buyruğun bir parçası olacaktır; biyopolitik bir doku bünyesinde sergilenen –ve dolayısıyla materyalist bir bakış açısından refah paylaşımını dikkate alan– mücadelelere yapılan her türlü gönderme, canlılığın (*vitalisme*) dirilmesi gibi bir kapıya çıkar. İşte bütün bu sonuçların bir tek anlamı var: *sınıf mücadelesinin olumsuzlanması*. Bir başka deyişle: Badiou'cu "aşırılık yanlılığına" göre, komünizm projesi ancak özel bir tarzda ve iktidardan eksilme gibi biçimlerle ortaya çıkabilir; yeni cemaat de ancak cemaatsizlerin ürünü olabilir (Rancière de bunu savunuyor). Bu projede insanı sarsan, gözler önüne serdiği Jansenist* temiz kalma tavrıdır: Ama kolektif idrakin aldığı biçimler bu kadar küçümsenince –küçümseniyor, çünkü insanların somut tarihinde üretilen her türlü idrak kapitalist üretim sisteminin mantığına indirgeniyor– yapacak bir şey de kalmaz. Ya da yapılacak tek şey, daha önceki gözlemimizi yeniden öne sürmek: *Materyalist pragmatik* (Machiavelli'den Nietzsche'ye, Spinoza'dan Deleuze'e varıncaya dek bildiğimiz pragmatik), dünyada sadece kendisiyle eşdeğerli olan bu hareket, kendi kudretinden başka bir şeye gönderme yapmayan bu çalışma, eyleme ve varlık üretimi fiiline yoğunlaşan bu içkinlik, sonuçta tarihle zorlu bir ilişkisi, ontoloji konusunda da biçimsel belirsizlikleri olan başka ütopyalardan çok daha komünisttir.

Dolayısıyla biz Marx'sız komünizmden söz edilebileceğine inanmıyoruz. Marksizmin baştan ayağa derinlemesine yeniden okunması ve yenilenmesi gerektiğine şüphe yok. Ama tarihsel materyalizmin bu yaratıcı dönüşümü dahi Marx'ın verdiği ipuçlarına –Machiavelli'den Spinoza'ya, Nietzsche'den Deleuze ve Foucault'ya kadar çeşitli "alternatif" akımlardan bize gelenlerle zenginleştirilmiş ipuç-

* 17. yüzyılda Fransa'da yayılmış bir tarikat. –ç.n.

larına— uyularak gerçekleştirilebilir. Marx kapitalist toplumun hareket yasalarını inceledi, şimdiyse işçi emeğinin, daha doğrusu bütün toplumsal faaliyetin, sermayeye ve toplumun küresel ufukta sömürüye direnişin içkinliğine yedirilmesi süreci içinde öznelik üretiminin yasalarını incelemek gerek. Sermayenin yasalarını incelemek artık yetmez, her yerde emekçilerin isyanının taşıdığı kudreti ifade etmeye çalışmak lazım. Yine Marx'ın izinden gidelim: Bizi ilgilendiren, "nesne değil faaliyet olarak emektir; kendi başına değer olarak değil, değerın canlı kaynağı olarak emektir. Genel zenginliğin nesnel olarak, yani gerçeklik olarak var olduğu sermayeye karşılık emek, olanaklılık olarak genel zenginliktir; böyle olduğu faaliyet içinde doğrulanır. Dolayısıyla emeğin bir yandan nesne olarak mutlak sefalet olduğunu, özne ve faaliyet olaraksa genel zenginlik olanlığı olduğunu önermek kesinlikle çelişkili olmaz." Peki emek böyle, yani sosyolojik bir nesne değil de siyasal özne olarak nasıl kavranır? İşte bütün mesele bu, araştırmanın konusu bu. Ancak *bu* meseleyi çözdükten sonra komünizmden söz edebiliriz — gerekirse (ki neredeyse her zaman gerekir) bu uğurda ellerimizi de kirleteceğiz. Gerisi entelektüalist gevezelikten ibaret.

Gelgelelim "üretim tarzının" derinlemesine değiştiği bir çağda "sınıf mücadelesini" nasıl yeniden tanımlamalı? Bizim gençliğimizde bir ara sınıf mücadelesi Marx'ın programını gerçekleştirir gibi olmuştu: Kendisini özgürleştiren proletarya bütün insanlığı da özgürleştiriyordu. Daha doğrusu: Kendisini kurtaran proletarya sınıflı toplumu yok ediyordu. Peki kapitalist güçler bu saldırıya nasıl karşılık verdi? Tam bir karşı-devrim başlatarak. 1970'lerin sonundan beri işçinin merkeziliğine karşılık vermek için sermaye sanayiye merkeze koyma yolunu tuttu; kendisinin doğum ve gelişim nedeni ve aracı olan sanayi toplumunu terk etti ya da o toplumda devrim yaptı. İş o noktaya vardı ki sanayi sermayesi kendisini finans sermayesine dönüştürdü, kendi doğasını ve, bunun sonucunda, sömürünün doğasını değiştirdi. Küreselleşme ve emek üzerindeki parasal tahakküm, biyo-iktidar ve dillerin, iletişimin kontrolü —sürekli krizlerden de geçerek— tahakkümü yeniden yapılandırmaya çalışıyor. Ama —ikinci bir nokta— emek de değişiyor, kapitalist toplumsallaşma bugün artık *toplumsallaşmış* olan birtakım sömürü süreçlerinden geçmeye başlıyor. Maaş artık işçinin fabrikada sözleştiği

para miktarından ibaret değil – yeniden biçimlendirildi, işgücünün bütün toplum ve insan ömrü ölçeğinde şekillendirilmesine ve yeniden üretimine uygun bir makineye dönüştü.

Bugün bulunduğumuz noktada, paradoksal şekilde cevaplamamız gereken soru şu: Hâlâ işçi sınıfı diye bir şey var mı? Kapitalizm eleştirisinin merkezi *öznesi* olan bir işçi sınıfı? Yani *sosyolojik nesne* değil siyasal özne olarak işçi sınıfı var mı? Sanayiden hizmet sektörüne, ücretli emekten kendi işine, maddi emekten bilişsel emeğe, sosyal güvenceden güvencesizliğe, iş beğenmemekten iş bulamama durumuna geçen emeğin ve emekçi figürünün yaşadığı dönüşümlerin siyasal anlamı ne? Ayrıca teorik anlamı ne?

Marksist bir terminoloji kullanacak olursak, sermaye bütün topluma "boyun eğdirdi". Frankfurt Okulu bu boyun eğdirmenin etki ve şiddetini ayrıntılı olarak tasvir etti, ama asıl önemli olanı ıskaladı: sınıf figürünün dönüşümü, direnişin başkalaşım geçirerek devam etmesi. Kısacası, işgücünün doğası değişirken, (üretkenliğin kaynağı olan) sanayi emeğinin yerine toplumsal faaliyet geçerken biyopolitika da siyasal söylemde merkezi bir yer tutmaya başlıyor. İçkinlik alanı, biyopolitika diyarı... – sermaye (beslenmek için) bütün hayatın kanını emiyor. Ama işte tam da buna cevaben insan faaliyeti, yani emek içkinlik alanında direniyor; arzusunu ve iradesini özgür yaşamının ve mutluluğu inşa etmenin mümkün olduğu bir dünya inşa etmeye yönlendiriyor. Bugün bütün zenginliği üreten entelektüel, bilişsel ve gayrimaddi işgücü, kendisinin bu mutluluğa erişmesini engelleyen her türlü karşıt gücü yok etmek için dış biliyor. Marx gibi söylersek: Emek, olanaklılık olarak genel zenginliktir, değerlin canlı kaynağıdır. Dolayısıyla sermaye ilişkisi muazzam bir basınca, kendisini havaya uçuracak bir basınca maruz kalmaktadır.

Bir başka deyişle: *Sınıf mücadelesi* günümüzde nerede? Eleştirel Marksizm –felsefe değil, hareket pratiği olarak– bugün ne yapıyor? Şu âna kadar öne sürdüklerimizden iki sonuç çıkarabiliriz. 1970'lerin sonunda dogmatik Marksizmin artık hükmünün kalmadığı açık seçik görülmüştü. Fakat tarihsel materyalizmin siyasal düşünce alanının *tümünü* işgal ettiği de bir o kadar açık seçik görülmüştü. Sınıf antagonizmasından kurtulamayız artık. İkincisi de –bu nokta çok daha önemli– şu: Toplumsal özne olarak kavranan sınıf kavramının antagonist özelliklerini yitirmeksizin derinlemesine dönüştüğü an-

laşılmıştı: İşçi sınıfı bizzat hayata geçirdiği bir süreç –*fabrikadan topluma*– içinde kendi *teknik* terkiibini dönüştürmüştü. Üretim ilişkilerinin ve siyasal çatışmanın değişimi gibi ontolojik bir arka plan-da işçi sınıfı, *çokluk* –yani ortak olanı inşa eden tekillikler toplamı– olarak boy göstermekteydi şimdi.

Marx'ın öğretisi işte bu nedenle ortak olanın (sınıf mücadelesiyle) inşasını beslemek için geri geliyor.

Frank Ruda ve Jan Völker

*Komünist Bir Morale Provisoire** *Üzerine Tezler*

1. Tez: *Günümüzün temel imleyenleri demokrasi ve özgürlüktür; bunların her ikisi de yönütimini imler.* Bugün siyaset denen şey tek bir cümleyle özetlenebilir: Siyaset bütünüyle seçme özgürlüğü tarafından belirlenmiştir. Günümüzde özgür seçimin, özgürleşme siyaseti de dahil olmak üzere her türlü siyasetin merkezinde yer alması gerektiği açık gibidir. Ancak zamanında Marx ve Engels'in *Komünist Manifesto*'da belirtmiş oldukları gibi, burjuvazi "hakkıyla kazanılmış ve üzerinde anlaşmaya varılmış sayısız özgürlük yerine vicdansız olan *tek bir* özgürlüğü, ticaret özgürlüğünü koyar".¹ Her özgür seçimin gerçekten salt ticaret özgürlüğü haline gelmesi şu demek olur: Çağdaş birey –Marx ve Engels'in dediği gibi– dünya pazarının² sunduğu nesneler arasında seçim yapabilir, yapmalıdır, buna mecburdur. Dolayısıyla özgür seçim bir yandan başlangıçta sınırsız görünen kişisel ve bireysel bir *seçim* ögesi içerir. Öte yandan özgür seçim, sadece verili nesneler arasından olabileceği, olmak zorunda olduğu için –bu nesnelerin üretimi ve oluşturulması her ne kadar bireyin katılımıyla gerçekleşmiş ve gerçekleşmekte ise de– ilkesel bir *dışsallığı* varsayar. Özgür seçim bu açıdan nesneler arasından yapılan bir *seçip ayırmadır*. Temel biçimi nesne seçimi-

* *Fr. Geçici ahlak –ç.n.*

1. Karl Marx ve Friedrich Engels, *Manifest der Kommunistischen Partei*, Berlin, 1969, s. 45.

2. *A.g.y.*, s. 44.

dir. Özgürlüğün bu şekilde –ticarete, nesnelerin oluşumu ve dolaşımına ilişkin olması nedeniyle– ticaret özgürlüğü haline gelmesi bugün bizim için şu anlama gelir: Özgür seçim biçimindeki özgürlük bir dışsallık kipini ister istemez şart koşar. Günümüz parlamenter demokrasi siyasetinin belirleyici özelliği olarak özgür seçim, özünde kendisine dışsal olan bir şey tarafından belirlenir. Özgürlük dışsal olana yönelik özgürlüktür, özgürlüğün özü dışsal olanıdır.

Marx, zamanında özgürlüğün özünün bu şekilde dışarıdan belirlenişini eleştirmiş ve bunun devletin ordu tarafından güvence altına alınan güç tekelinin dışsallığı ile ilişkili olduğunu göstermiştir. Günümüzde özgürlüğün özünü belirleyen bu dışsallığın sadece devletin güç tekeliyle bağlantılı olmakla kalmadığı, buna ek olarak demokratik düzenin doğal saydığı çoğulculuğunun temel bir özelliği olduğu da söylenebilir. Demokrasi ile özgürlük arasındaki bağ, bireylerin ve birey topluluklarının verili nesnelerden hangilerini seçtikleri ve hangilerini başkalarıyla mübadeleye sokmak istedikleri konusunda özgür seçim yoluyla anlaştıkları anlamına gelir. Seçilebilecek nesnelere bireysel ve kolektif olarak nasıl muamele edilebileceği ve edilmesi gerektiği konusundaki görüşlerin dolaşımının adıdır demokrasi. Günümüzdeki kapitalist biçiminde demokrasi, görüşlerin –nesnelerin dolaşımına denk düşen– dolaşımıdır. Bu yüzden de özgürlük ile dışsallık arasındaki örtük bağ, zayıflatmak şöyle dursun, sürekli olarak sağlamlaştırır. Bireylerin ve toplulukların verili nesnelerin özgür seçimine ilişkin görüşlerinde farklılığının zorunlu olduğu şeklindeki uzlaşmanın adı olarak demokrasi bugün kaçınılmaz bir biçimde kendisine dışsal bir şeyin belirlenişini ima eder. Dışsallaştırmaya *yönelik* ve dışsallaştırma *olarak* böyle bir özgürlüğü Marx yabancılaşma diye adlandırmıştır. Demokratik siyasal sürecin örnek biçiminin *özgür* parlamento seçimi oluşu, yabancılaşmanın bu biçiminin bir semptomunu gözler önüne serer. Bu nedenle günümüzde demokrasi dolaşımdaki nesnelere, şimdi ya da gelecekte seçilebilecek, artı değer yaratan ya da vadeden nesnelere yönelişiyle bir *kâr ontolojisi*ni ima eder. Böylelikle demokrasi, yönelmiş oldukları pazar nesneleri gibi dolaşımda bulunan fikirlerin genel bir dışsallaşmasını, nesneleşmesini ve nihayetinde özgürlüğün nesneleşmesini temsil eder. Bugün özgürlüğün dışsallık olarak askıya alınmasını ifade eden "demokrasi" imleyeni işte bu nedenle

yönetiminin imleyenidir.

Yönetimi denince, Alain Badiou'nun yaklaşımı³ uyarınca, tümüyle verili nesneye doğru olan ve içinde yer alındığında başka bir yönelişin var olup olmadığını sormanın mümkün olmadığı bir yönelişi anlıyoruz. Bunun da ötesinde yönetimi nesnelerden başka bir şeye yönelmeyi imkânsız olarak görür. Bu nesneleşmiş ve nesneleştiren yöneliş sonuç olarak başka bir özgürlük kavramının imkânsız olduğu görüşünden yola çıkar.

2. Tez: *Bugün sosyalizm de bir başka yönetimi ânını temsil etmektedir. Artık alternatif bir devlet biçimi değil, kapitalizmin devlet politikasının istikrar sağlayıcı bir ânidir.* Komünizm hipotezi, başarısızlığa uğrayan gerçekleştirilme çabalarında şimdiye dek hep devlete bağlı kalmıştır. Bu şekilde parti-devletleri ya da sözde sosyalist rejim biçimindeki gerçekleştirilişleri "Batı"nın kapitalist yönetimlerine karşı kerteriz noktaları olarak iş görebiliyordu. Böylelikle yıllarca sol hareketler için referans konumunda kalmayı başardılar. Bu belirgin ayrım Berlin Duvarı'nın yıkılışıyla ortadan kalktı. Sosyalist rejimin çöküşünün bugünkü yönetiminin temel bir parametresi olduğu fikri o tarihten itibaren sol hareketin en sevdiği fikirlerden biri haline gelmiştir. Bu açıdan bakıldığında, sosyalist rejimin çöküşünden beri ve çöküşü nedeniyle bugün yönetimi döneminde olduğumuz söylenebilir. Tarihin, ideolojilerin sonudur çağımızın kaderi. Bu görüşe göre buradan kurtulmanın tek yolu devlet sosyalizminin ve onun tarihinin kalıntılarına sıkıca sarılmak ve bunlardan yeni bir şey inşa etmeye çalışmaktır.

Bu tezi bu şekliyle reddediyoruz. Bizim iddiamız şöyle: Yönetiminin belirleyici ânı sosyalist devletlerin çöküşü değildi; yönetimini esas olarak besleyen sosyalist siyasetin kapitalizm içersindeki garip mevcudiyetiydi. Bugün, biçimi hakkında ileride daha fazla şey söyleyeceğimiz bir geçici ahlaktan söz etmek, bunun nasıl bir şey olamayacağını da belirtmek anlamına gelir: melankolik. Duygusal melankolinin kendi başına siyaset olduğuna dayanan yanılsamanın terk edilmesi gerekir. Buna karşıt olarak biz "sosyalist" sıfatının günümüzdeki yönetimiyle sıkıca bağlantılı olduğunu ve hatta onun

3. Alain Badiou, "Le courage du présent", *Le Monde*, 13.02.2010.

esas belirtilerinden biri haline geldiğini düşünüyoruz. "Sosyalist" öncelikle siyasetin devlete bağlı özel bir biçimini dile getirir. İster sendikaları, ister partileri, isterse zayıf örgütlü birlikleri nitelesin, "sosyalist" esas olarak iktidara, "sosyalist" siyasetin gerçekleştirilebilmesi için ele geçirilmesi gereken devlet iktidarına yönelik bir siyasetin etiketi şeklinde anlaşılmalıdır. Günümüzde devlet sosyalizmi neredeyse yok gibiyken, bu anlamda sosyalist siyasetle her yerde karşılaşyoruz. "Sosyalist" sıfatıyla devlet yapısı içinde de karşılaşılıyor: Burada bu sıfat, büyük sosyalist ötekine, yani sonunda sosyalizme tarihi hakkını teslim edecek olan tarihin ebedi yasalarına yönelme anlamına değil, hepsi de aym şeyi, iktidarı hedefleyen siyasal fikirler orkestrasındaki seslerden biri anlamına gelir. Yani "sosyalist" sıfatı devlete yöneliktir ve zorunlu olarak onun mantığı ile hareket eder. Slavoj Žižek'in bir analizinden yola çıkarak, fakirler için bir şey yapmanın önce zenginlerle ilgilenmek olduğu, toplu kurtuluştan önce bankaların kurtarılması gerektiği söylenebilir.⁴ İçinden geçmekte olduğumuz ekonomik kriz şunu açıkça gözler önüne serdi: Bugün en aza sahip olanlar için bir şeyler yapmak isteyen biri, en fazlaya sahip olanları kurtarmak zorundadır. Bu nedendir ki bankaların çökmesini engelliyoruz. "Sosyalist" sıfatı bugün, sosyalist devletlerin programlarına aynı zamanda hem uymak hem de karşı çıkmak anlamına geldiği –gündemin, devleti ortadan kaldırmanın bir aracı olarak iktidarın ele geçirilmesinden, devletin yeniden üretiminin bir aracı olarak iktidarın ele geçirilmesine dönüştüğü– ölçüde yönünün bir parametresi haline gelmiştir. "Sosyalist" kendini kendine karşı çıkaran bir yönelişin adıdır. "Sosyalist" yönünün adıdır. Bu nedenle sosyalizmi bir devlet biçimi olarak görmüyor ve yoksullara ve dışlananlara yardım etme kisvesi altında devleti koruyarak kendini olumsuzlayan siyasetlere sosyalist diyoruz. Ama "dünya pazarı" ve "sosyalizm" yönünün iki ânını adlandırıyorsa bunu nasıl daha köklü bir şekilde kavrayabiliriz ve yönünden farklı olası bir yöneliş nasıl tasarlayabiliriz? Yönü ve yöneliş ilişkisinin en büyük kuramcılarının biri olan Descartes'a dönüp genel bir formül ortaya atarak başlayalım.

4. Slavoj Žižek, *First as Tragedy then as Farce*, Londra/New York, s. 9-85.

3. Tez: *Bir an için hepimiz demokratik materyalistlerdik.* Descartes bize yönümüzü yitirdiğimiz zamanlarda, doğru karar verebilmemizi sağlayacak kategorilerden yoksun kaldığımızda bile kararlı bir şekilde hareket etmemizi sağlayacak bir yöntem sunar. Aslında kendisi için gerçek anlamıyla bir yöntem saptanamayacak olan pratiğe ilişkin olması nedeniyle bile bilinen bilimsel Dekartçı yöntemden ayrılan bu yöntem zamana bağlı bir ahlak, *morale per provision*'dur*. Yöntemsiz bir yöntemdir. Descartes burada bu geçici ahlakın düşünceye yön vermek durumunda olan dört ilkesini, yön-yitimi dönemindeki yön bulma imkânlarını sunar bize. Bu dört ilke yön-yitiminden bizi kurtaracak bir yolu tarif eder. Ancak bu yol, göreceğimiz gibi, kendi içinde bir bütünlüğe sahip olmayıp bölünmüşlük gösterir. Yani geçici ahlakın yolu da geçicidir, yürüme sırasında ortaya çıkar ve hem tutucu hem de yenilikçi bölümlerden oluşur.

Descartes'ın ilk ilkesi şunu der: Ülkenin yasalarına ve âdetlerine güven. Dine sarıl. Ölçülü kal, aşırılıklardan uzak dur.⁵ Bu hiç kuşkusuz komünist bir geçici ahlakın devralabileceği bir şey değildir. Ama bu ilkede klasik bir yön bulma örneğini görürüz: Zamanımızı yön-yitimi dönemi olarak kavramamız ve bundan kurtulmaya çabalarırken yönümüzü bulmak için yasaya başvurmamız durumunda, bir kez daha Badiou'yu izleyerek⁶ söyleyebileceğimiz gibi, bir yandan klasik sol programı öte yandan da bunun içerdiği asi tiplemesini hatırlatır bu ilke bize. Önce klasik soldan bahsedelim. Parlamenter solun klasik programı, en azından devlet iktidarı kendilerinde olmadığı sürece, muhalefet konumundan çıkarak iktidara gelmeyi hedefler. Böyle olunca da ister istemez iktidar ve muhalefet yasasının gereklerini yerine getirmiş olur. Yani sol şu şekilde betimlenebilir: muhalefet olarak iktidarın olumsuzlanmasıdır. Bu da zorunlu olarak aşmaya çalıştığı bir durumdur. Bunun sonucu olarak da muhalefet olarak kendini olumsuzlamaya çalışır. İktidarın olumsuzlanması olan

* Fr. Zamana bağlı ahlak —ç.n.

5. Bkz. René Descartes, *Discours de la méthode/ Von der Methode des richtigen Vernunftgebrauchs und der wissenschaftlichen Forschung*, Hamburg, 1997, s. 39; Türkçesi: *Aklını İyi Kullanmak ve İlimlerde Hakikati Aramak İçin Metot Üzerine Konuşma*, çev. Mehmet Karasan, Ankara: MEB, 1962.

6. Bkz. Alain Badiou, *S'orienter dans la pensée(1)*, www.entretiens.asso.fr/Badiou/04-05.2htm adresinde, son erişim tarihi 05.10.2010.

muhalefet rolünü olumsuzlamak ister, bu yüzden olumsuzlamanın olumsuzlanmasıdır, tekrar olumsuzlamadır. Alain Badiou'nun formülleştiği şekliyle klasik dönmeliktir (*renegatentum*).⁷ Parlamento sol, siyasal eylem sorununu iktidar sorununa bağlarken her zaman dile getirilmemiş olan ama bütün eylemlerde kendini gösteren bir koşuldan yola çıkar: *The state is here to stay*.^{*} O halde Descartes'ın geçici ahlakının ilk ilkesi, yön gösterici olarak yasayı, âdetleri ve dini öneren, solun bile tabi olduğu tutucu bir ilkedir. Ampirik olarak bu, hakkındaki tartışmalar seçim denen âdetlerle yapılan ve devletin dinini ayakta tutan, birey ve toplulukların fikirlerinin çoğunluğu yasasına göre kendine yön vermek demektir.

Sol, yasa sınırları içinde devlet iktidarı için mücadele verir ve olumsuzlama, daha doğrusu olumsuzlamanın olumsuzlanması konumunda ayak direrken asi bizzat yasanın yürürlükten kaldırılmasını hedef alır. Sol, yasa çerçevesinde iktidar mücadelesi verir, asi ise yasanın çerçevesini de askıya almaya çalışır. Asinin içinde bulunduğu konum yasanın olumsuzlanmasıdır. Yön gösterici olarak yasayı değil, yasa devreden çıkarıldığında beliren ihtirasları kabul eder. Yasanın olumsuzlanmasında ısrar etmesi sonucunda konumu her türlü olumluluğu yitirir. Asi, yasanın olumsuzlanmasında kendini bütünüyle bulur ve saf olumsuzluğu, bu hiçliği tavrı haline getirir. Ancak bu şekilde, kendini yasanın olumsuzlamasından başka bir şey olarak görmediğinden, sonuçta her zaman için yasayla bağlantılı kalır. Sol, yasa çerçevesindeki olumsuzlanma ve tekrar olumsuzlanmasıyla yerini bulur ve devlet iktidarının yasasını ayakta tutarken asi tam da yasanın olumsuzlandığı yerde arzusunu karşılayabileceğine inanır. Sol ve asi, olumsuzlama üzerinden farklı şekillerde yasayla bağlantılı kaldıkları için yönetiminin iki tipi olarak belirir.

Bu noktada Descartes'ın bu muhafazakâr programa uyan üçüncü ilkesine değinebiliriz: İnsan kaderden ziyade kendini yenmeli, dünya düzeninden ziyade kendi isteklerini değiştirmelidir.⁸ İlk ilkenin yasaya ilişkin olması gibi, bu da isteklere, arzulara ilişkindir. Emrettiği şudur: Kendini sınırla. Günümüzde bu emir değişik, ne-

* İng. Devletin bir yere gittiği yok. -ç.n.

7. A. Badiou, *a.g.y.*

8. René Descartes, *Discours de la méthode*, s. 43.

redeyse tersine dönmüş bir biçimde her yerde karşımıza çıkar. İnsanın kendini sınırlaması emri, istediği ve becerebildiği kadar keyif alma emrine dönüşmüştür. Descartes insanın kendi isteklerini sınırlamaya dünya düzenini değiştirmenin *üzerinde* bir yer verirken, bugün isteklerle dünya düzeninin garip bir şekilde çakıştığı söylenebilir. Dünya düzeninin istikrarı, bireysel isteklere karşı durmak bir yana, belirsiz bir gelecekte de olsa bütün isteklerin karşılanacağı, akla gelen her türlü keyfin yaşanmasının mümkün olacağı vaadine dayanır. Dünya düzeni isteklerin ve keyif almanın dinamiğini içine alarak ilkesi haline getirir. İstekleri ve keyif almayı sınırlamanın her türü ortadan kalkmış gibidir. Ancak isteklerin sınırlandırılması günümüzde iki değişik biçimde gerçekleşir.

Öncelikle dünya düzeni *içerisinde* ele aldığımızda "*keyif al!*" emrine uymamak imkânsız görünmektedir. Keyif almamak imkânsızdır. Bu emre karşı sadece iki konum mümkün görünür: Bunlardan biri, arzuyu her zaman satın alınabilen nesnelere duyulan arzu olarak gören liberal konumdur. Bu açıdan bakıldığında bizatihi arzu da satın alınabilecek bir şeydir, çünkü liberal sermayenin yasasını kendinden yana bilir. Keyif alışması nesnelerin dışsallıklarına yöneliktir ve bu nedenle arzusu bir nesneden ötekine sonsuz bir avdadır. Kışkırmış arzunun bu kötü sonsuzluğu, her nesnenin yerini bir başkasının alabileceği ve böylelikle her nesnenin özünde hiçbir şey olduğu anlamına gelir. Liberalin satın aldığı aslında hiçbir şeydir. Her nesne diğerinin aynısıdır. İkinci konum, sınırsız bir şekilde keyif almayı hedefleyen ve sonunda dünyanın inkârına, varoluş karşısında tekbenci bir tavra varan liberter konumdur. Dünyada satın alınabilecek nesnelerin hepsini özünde anlamsız bulduğundan, bizatihi keyif almanın kendisi liberter için keyif almanın esas ve tek nesnesi haline gelir. Keyif alışması sonsuz bir şekilde kendi içinde dönüp durur ama sonuçta o da hiçbir şeye yönelmez. Liberter sadece kendi arzusuna yönelir; arzusunu, kendini, arzuladığı tek nesne haline getirir. Liberal ve liberter günümüzün hedonist nihilizminin, yönütlüğünün iki tipidir; keyif alma emrine farklı tarzlarda uyar ve kaçınılmaz olarak hiçbir şeyle ilgi kurmuş olmazlar.

Keyif alma emrine karşı sadece iki konumu mümkün gören bu içkin sınırlamanın karşısında mümkün olmayan bir konuma işaret eden bir başka sınırlama durur. Keyif alma emrine uyamayanlar,

emrin, dünya düzeninin köklü bir biçimde *dışarısında* yer alan insanlar da vardır. Çünkü küreselleşmenin tek dünyası, tek dünya düzeni için bir yarıma gösterir. Dünya pazarında yer alabilenler ile burada yer almasına izin verilmeyenler şeklindeki bir bölünmeye dayanır bu dünya. Alain Badiou'nun defalarca vurgulamış olduğu gibi "pazar", burada yer almayanlara sembolik bir yer sunmadığı için, dünya olmayan bir dünyayı adlandırır.⁹ Sermayenin küreselleşmiş dünyası dünya değildir.

Solcu ile liberal, asi ile liberter birbirleri karşısında aynadaki akisler gibi duran konumlarıdır yönütlümünün. Yasa ile arzu, olumsuz ile onun yüceltilmesi arasında gidip gelirler. Dördü de demokratik materyalizmin doğrudan etkileridir.¹⁰ Sadece bedenlerin ve dillerin, bireylerin ve toplulukların arzu ve yasalarına göre yönelişin sonuçlarıdır.

Geçici bir ahlak bedenlerin ve dillerin, bireylerin ve toplulukların, bunların arzu ve yasalarının varlıklarını inkâr etmeye kalkmayacağı gibi tamamen bunlara dayanmayı da reddedecektir. Bu nedenle her geçici ahlak bir anlamda –Engels'in Feuerbachçılar için söylemiş olduğu bir sözü¹¹ değiştirerek kullanırsak– "evet, bir an için hepimiz demokratik materyalistlerdik" ifadesine katılacaktır.

4. Tez: *Gerçek bir yöneliş ilkesi bulmamız gerekir. Bunun adı "güven" olacaktır.* Descartes ikinci ilkesinde ormanda kaybolmuş bir yolcuyla konu alan etkileyici bir yönütlümü tablosu sunar. Ağaçların hepsi birbirine benzer bu yüzden de ormandan çıkmasını sağlayacak nesnel herhangi bir yön bulma ilkesinden yararlanması söz konusu değildir yolcunun. Descartes bu durumda – Nietzsche'nin ona neden "devrimin büyük babası"¹² dediğini gösterecek şekilde – daha ziyade biçimsel denebilecek şu ilkeyi öne sürer: "eylemlerimde olabildiğince sabit ve kararlı olmak ve bir kez karar verdikten son-

9. Bkz. Alain Badiou, *De quoi Sarkozy est-il le nom? Circonstances 4*, Paris, 2007, s. 71-94.

10. Bkz. Alain Badiou, *Logiques des mondes*, Paris, 2006, s. 9-50.

11. Friedrich Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, MEW, c. 21, Berlin, 1975, s. 272.

12. Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, KSA, c. 5, Giorgio Colli ve Mazzino Montinari (haz.), s. 113.

ra en şüpheli görüşleri bile sanki kesinmiş gibi inatla izlemek".¹³ Burada başka bir Descartes ile, verili durumda son derece şüpheli görünen güvenen ve bunun –sanki mutlak olarak kesinmiş gibi, kendisini yönlendirmesine izin veren bir Descartes ile karşı karşıya olduğumuz açıkça görülüyor. Bu ikinci ilkesinde Descartes yönü-timi durumlarında insanın güven duyması gerektiğini öğretir bize. Bu yalnızca Descartes'ın büyük kuşkucu olarak yaptığı ünle değil, daha önce değinmiş olduğumuz tutucu ilkeleriyle de çelişir. İçinde bulunduğumuz durumda bize en şüpheli görünen şeye bile güven-meliyiz. Ancak bu şekilde gerçek bir eylem mümkün olacaktır diye okuyabiliriz Descartes'ı. Açıklamayı soyut olarak sürdürerek, bu ey-lemin bizi ormandan çıkartmasa da "sonunda en azından kendimizi muhtemelen ormanın ortasındakinden daha iyi hissedebileceğimiz herhangi bir yere" götüreceğini söyler.¹⁴ Descartes burada asıl soru-nun mutlaka ormandan çıkmak olmadığını, esas olarak bir yön bul-ma sorunu olduğunu gösterir. Kendimizi "ormanın ortasındakinden daha iyi hissedebileceğimiz herhangi bir yer"e ancak güven duydu-ğumuzda ve yönümüzü buna göre ayarladığımızda ulaşabiliriz. Da-ha da ileri giderek diyebiliriz ki bu yerin ortaya çıkışı bizim güve-nimizle, yönümüzü belirlememizle olur. Ernst Bloch'un bir cümle-sini biraz değiştirerek şöyle diyebiliriz: "Ütopya adası bizim oraya gitmemizle denizden yükselir"¹⁵, imkânsızlık denizinden. Descar-tes'ın burada değindiği yön bulma ilkesi, şu an şüpheyne kapılmamı-za neden olması gereken şeyi *mutlak* olarak, mutlak kesin olarak ele almaktan ibarettir. Dünyadaki herkesin kesin olmasının imkânsız olduğunu söylediği şeye güven duymayı öğretir Descartes. Verili olanın istisnasını ve bu istisnanın sonuçlarının gelişimine duyulan güveni vurgular.

İlginç bir şekilde bu ilke ile Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'ndeki bir nokta arasında bağlantı kurulabilir. Burada dostumuz Rado Riha'nın önerdiği bir okumayı¹⁶ temel alıyoruz: Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'

13. René Descartes, *Discours de la méthode*, s. 41. 14. A.g.y.

15. Ernst Bloch ve Theodor W. Adorno, "Etwas fehlt... Über die Widersprüc-he der utopischen Sehnsucht", *Gespräch mit Ernst Bloch* içinde, Rainer Traub ve Harald Wieser (haz.), Frankfurt am Main, 1975, s. 60.

16. Rado Riha, "Kant: materialistische Wende der Idee", yayımlanmamış me-tin, Berlin/Ljubljana, 2010.

nde aklın özeleştirisi olarak betimlediği şey, aklın "nesnel gerçeklik"ten¹⁷ kendini geri çekerek bunun idare ve yönetimini anlığa bıraktığı şeklinde okunabilir. Akıl, anlığın ampirik alanı ile aklın nomen alanı arasında kesin bir çizgi çeker, çünkü aklın yöneldiği koşulsuz olan –ki bunun ampirik dünyanın nesnesi olması imkânsızdır– ampirik alanda ortaya çıkamaz. Buradan yola çıkarak kendisiyle sınırlanmış ve geri çekilmiş olan akıl, özeleştirisine başlayabilir.

Özeleştiriyeye zorlanan akıl kendi içinde kendinden başka bir şey keşfeder. Kendisini koşulsuz olana doğru iten ve ampirik olarak kendini gerçekleştirişi ancak anlığinkinden farklı bir biçimde olabilen dürtüyü. Bu nedenle aklın ampirik ortaya çıkışı, ya da Kant'ın ifadesiyle akıl ideaları, anlığa göre düzenlenmiş olan ampirikten farklı bir şekilde olmalıdır.

Bu noktada Kant'ı Descartes'tan yola çıkarak şu şekilde okuyabiliriz: Ancak aklın özeleştirisi sayesinde koşulsuz olana ulaşma çabasıyla, bize bu eleştiri olmaksızın nesnel, yani ampirik, şüpheli ve imkânsız görünen şeyi başka türlü ele alma imkânına kavuşabiliriz. Ancak bu şekilde en şüpheli olanın, dünyada var olmayanın, hatta yok olanın; Kant'ın ifadesiyle koşulsuz, Hegel'in ifadesiyle mutlak olanın dahi onun içinde bulunduğu konusunda akla güven duymaya başlarız. Böylece her şeyden önce aklın özeleştirisi ile mümkün kılınmış başka tür bir pratik ortaya çıkar. Bu pratik, içinde dünyadaki nesnelerden birinin biçimine sahip olmayan bir "şey" in belirmesiyle, belirmenin nesnel ve anlık tarafından kavranabilen yasalarını da değiştirir – Kant'ın daha önce akıl ve anlık arasındaki ayrım ile ortaya koyduğu gibi, koşulsuz olan hiçbir zaman nesne biçiminde beliremez. Tam da dünyada şüpheli olanın ve yok olanın tam anlamıyla kesin bir şeymiş gibi ele alınabileceğine güven duyar. Böylelikle bu pratiğin içinde ve sayesinde dünyada, dünyanın nesnel yasaları açısından belirmemesi gereken bir şey belirmiş olur. Sadece böyle bir pratik, nesnelerinkinden farklı bir şeyin belirişini düşünülebilir kılan bir pratik görünüşte en şüpheli olanın, koşulsuz olanın dünyada belirmesini sağlar – verili olanın *istisnası* olarak.

5. Tez: *Bir istisnalar ansiklopedisine ihtiyacımız var.* Descartes'ın dördüncü ilkesi, bu yoldan *bütün* bilgilere ulaşabileceğinden emin bir tavırla, sürekli olarak yönelişimizin çizili yoluna bağlı kalmamızı söyler. Descartes "insanların bu hayatta sürdürdükleri... çeşitli uğraşların gözden geçirilmesini"¹⁸ önerir ve insanın halen sürdürmekte olduğu *uğraşa* devam etmesi ve kendisinin önceden belirlemiş olduğu "yöntem" uyarınca "bilgi yolunda" mümkün olduğunca ilerlemesi gerektiği sonucuna varır.¹⁹

Bağlamımız içinde bu ilkeyi şu şekilde anlıyoruz: Günümüz hakkında, yönütimi döneminde pratiğin mümkün olan biçimleri hakkında bir karar vermeliyiz. Demek ki yönütiminin biçimlerine ilişkin bir analiz, yani bir karar gereklidir. Ancak, ilkeyi şu şekilde de vurgulayarak diyebiliriz ki başlamış olduğumuz pratiği sürdürmek için güvene ek olarak cesarete de ihtiyacımız vardır. Descartes'ın dördüncü ilkesi cesaret ilkesidir.

Demek ki insan kendi durduğu noktayı savunacak cesarete ihtiyaç duyar; haklı olarak eylemde bulunmak için hakiki bir öznellikle karar verilmelidir der Descartes. Olmakta ve olmuş olan hakkında verilir kararlar. Komünizm üzerine konuştuğumuzda, günümüzde mevcut bir komünizm olmadığı için, olmuş olan hakkında karar vermemiz gerekir. Ama bu, komünizmi yalnızca büyük bir sapma, canice bir eylem olarak gören demokratik materyalizm ve yönütimi döneminde nasıl olacaktır? Komünizm başarısız olduğu için, ilk olarak bu başarısızlığı içinden değerlendirmeliyiz. Descartes'ın ilkesini şu şekilde yorumlayabiliriz: Bugünün ne olduğu, günümüzde neyin imkânsız görüldüğü ve deneyimlerden hangi dersleri çıkarmamız gerektiği konusunda karar vermek için, bugün komünizmin bir bilançosunu çıkarmamız gerekir. Ancak bu ilke, Descartes'ın gerçek bilgi dediği şeye giden yolun, öznel karar temelinde ve insanın kendi koyduğu cesaret ve güven ilkelerini katı bir şekilde izlemesi halinde açıldığını da söyler aynı zamanda. İlkenin bu kısmını da içinde bulduğumuz bağlamda şu şekilde yorumlayabiliriz: Komünizmin bilançosu, şimdiye kadarki gerçekleştirilme çabalarının dökümü, hiçbir şekilde sadece güya nesnel olguları bir araya toplamaz. Bu bilanço daha ziyade yeni bir şeye, yeni bir tarihe ulaşmak

18. René Descartes, *Discours de la methode*, s. 45.

19. A.g.y.

için gerek duyduğumuz becerileri, deneyimlerimizden yola çıkarak kazanmamızı sağlayacak araçları verir elimize. Hakiki bir öznellik- le karar vermenin ilerlememizi, yani devam etmemizi sağladığını söyler Descartes. Yeni beceriler icat etmek için sahip olduğu becerilere güvenme cesaretini göstermesi gerekir insanın. Deneyimlerimiz hakkında yargıda bulunurken uyguladığımız ve geliştirdiğimiz beceriler kendi becerilerimiz olduğu için de yargımızda gerçekleşenin kendimizi eğitmek olduğunu söyleyebiliriz. Bu da, komünizm hipotezinin şimdiye kadarki gerçekleştirilme çabaları bağlamında, komünizm tarihi üzerine çalışarak kendimizi eğitmemiz gerektiği anlamına gelir. Kendi disiplinimizi icat etmek zorundayız. Bu aynı zamanda demokratik materyalizmin tarihyazımını kabul etmediğimiz anlamına da gelir. Becerilerimizin öznel uygulanması *kendi* tarihimiz hakkında *kendi* yargımıza varmak demektir. Kendi 68 Mayısımızın, kendi 1917 Ekimimizin, kendi Paris Komünümüzün, kendi Kültür Devrimimizin bilançosuna ihtiyacımız var. Kendi tarihimize ihtiyacımız var. Bu tarih istisnaları bir araya toplayacak ve imkânsızlık noktalarından oluşan bir ağ örecektir. Bizim tarihimiz istisnaların bilgisini toplar. Bu bilgi hem öznel hem kolektif bir yapıya sahip olacaktır: Özgürleşme siyasetlerini oluşturan tekil noktaları hedef aldığı için öznel, bu noktaların istisnailiğin tekil anlarında evrensel boyutu sergiliyor olması nedeniyle de kolektif. Dolayısıyla, istisnalara ilişkin bilgi verili olanın çifte istisnası şeklinde bir yapıya sahiptir: Öznel ve kolektif niteliğiyle demokratik materyalizmin döngüsel bedenlerinin ve bireysel arzuların karşısında durur. *İstisna ansiklopedisi* insanın gerçekte neye muktedir olmuş olabileceğini gösterebilir. Kendi tarihimiz için cesarete ihtiyacımız var.

6. Tez: *İktidardakileri ne endişelendirir? "Komünizm" sözcüğünü tekrar iktidardakileri endişelendiren bir sözcük haline getirmeliyiz.* Belirleyici olan noktayı Engels'in Marx hakkındaki, şimdi güncellenmesi gereken bir sözülle belirtelim:

"Sosyalizm kıta Avrupası'nda en azından 'salonlara kabul edilebilir' nitelikteydi; komünizm içinse durum tam aksiydi. ... Hangi ismi seçmemiz gerektiği konusunda hiçbir şüphemiz olamazdı tabii. Dahası o zamandan bu yana bu ismi bırakmak hiç aklımıza gelmedi."²⁰

Bu cümle bugün kısmen doğru görünüyor. Bir yandan sosyализm, özellikle de örneğin sol sosyal demokrasi gibi parlamentarizmle uyumlu şekliyle, hâlâ salonlara, dahası hükümetlere kabul edilir niteliktedir ve yönünün tiplerinden birini oluşturur; öte yandansa "komünizm" sözcüğü ilk bakışta eski potansiyelini yitirmiş gibidir. Bugün komünizm, endişe saçan bir hayalet olmaktan çıkmış görünüyor.

Endişe –Lacan'ın saptadığı şekliyle– korkudan farklı olarak somut bir nesnesi olmaması, ama aynı zamanda tam olarak nesnesiz de olmaması *nedeniyle* yanıltılmayan bir histir. Endişenin nesnesi dünyanın bir nesnesi, görünen bir nesne değil de nesne biçimini almayan bir nesnedir. Endişeye saplanıp kalan biri yaşanmazlık durumuna saplanıp kalmıştır, çünkü endişenin hakikati, eksikliğe, nesnenin eksikliğine bağlı kaldığı sürece reaktif bir hakikattir. Adorno'nun dediği gibi, yaşam endişe içinde canlı değildir.²¹ Endişe bu anlamda gerçek eylemleri imkânsız kılan içkin bir engellemedir: Endişenin hakikati yaşanamaz, âcizliğe saplanıp kalmıştır. Ancak böylelikle bir şey açığa çıkar: Öncelikle kendi endişemizle, kolektif olarak eylemde bulunma âcizliğimizle yüzleşmemiz gerekir ki "komünizm" bizim için tekrar bir yön bulma aracı haline gelsin. Bu ne demektir? Badiou'nun endişe üzerine *Théorie du sujet*'de yaptığı bir saptama, yönümü sorununu endişe ile bağlamamıza yardımcı olacaktır: Endişe, yönümüzü yitirmemize neden olan nesneleri açıkça görebilmemizi engelleyen güçlüdür.²² Descartes'tan öğrendiğimiz gibi, eylemde bulunmak için şeyleri açık bir şekilde görmemiz gerekir. Endişe yüzünden "komünizm" sözcüğünün ne anlama gelebileceğini açıkça göremez hale geldiysek eğer, ilk adımımız kendi endişemizle yüzleşmek olmalıdır.

Çünkü endişemiz yabancı korkusu, terör korkusu, kriz korkusu, vb. şeklinde bizi her yönden saran başat durumdaki korku siyaseti²³

20. Friedrich Engels, "Vorrede zur englischen Ausgabe", Karl Marx ve Friedrich Engels, *Manifest der Kommunistischen Partei*, 1888, s. 29.

21. Theodor W. Adorno, *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt am Main, 2008, s. 59; Türkçesi: *Minima Moralia. Sakatlanmış Yaşamdan Yansımalar*, çev. A. Doğukan ve O. Koçak, İstanbul: Metis, 1998.

22. Alain Badiou, *Théorie du sujet*, Paris, 1982, s. 172.

23. Alain Badiou, *De quoi Sarkozy est-il le nom?*, s. 7-27.

ile sıkı bir şekilde bağlantılıdır. Bu korku siyasetini kırmak için önce kendi endişemizle yüzleşelim! Descartes ve Kant'ta gördüğümüz gibi önce aklın sert bir özeleştirisine ihtiyacımız var; bu kendi endişemizle yüzleşmemiz ve ondan kurtulmamız, Lacan'ın deyişiyle endişesizleşmemiz²⁴ demek olacaktır. Başka bir deyişle, katı bir özeleştirici yoluyla endişeden, aklın bu kendiliğinden ideolojisinden cesarete geçmeli ve bizi harekete geçirenin mutlak bir şey, ne olduğunu bilmediğimiz ama sonuçlarının evrensel olacağından emin olabileceğimiz bir şey olduğunu görmeliyiz. Kısacası gerçek eylem için cesarete ihtiyacımız var ve endişeden kaynaklanan her türlü sahte eylemden kaçınmamız gerek. Endişeden kaynaklanan, yönünün koordinatlarını yeniden üreten sahte eylemlerden kaçınmak bugün her zamankinden önemlidir. Özeleştirici yapmak, verili olgular ve nesnelere karşı nihayet körleşmek, bunları bir kenara itmek ve korku siyasetinden kurtulmak için önce düşünmek sonra eylemde bulunmak bugün her zamankinden önemlidir. Felsefi özeleştirici yoluyla endişemizle yüzleştiğimiz, endişesizleştiğimiz ve nihayet endişe değil cesaret ile işe başladığımız zaman, işte ancak o zaman "komünizm" sözcüğü tekrar iktidardakilere endişe veren bir sözcük haline gelebilir. Önce kendimize, kendi endişemize yönelirsek²⁵ yön bulmayı sağlayan yeni koordinatlar, eylemde bulunma âcizliğimizi imkânsızlık noktasına getiren²⁶ yeni bir inanç yaratabiliriz. Metnin sonunda günümüz için belirleyici bir imkânsızlık noktasına geri döneceğiz. Ama öncelikle şunu söyleyebiliriz: Âcizlik, ne pahasına olursa olsun terk etmediğimiz bir imkânsızlık noktasına gelirse, iktidardakilerde ters bir diyalektik ortaya çıkacaktır. Nesnel değişimden, tehlikeli nesnel hareketlerden, durumlardan ve aktörlerden duydukları, politikalarını yönlendiren ve bizim âcizliğimizden kaynaklanan korku tarafından, bu dünyanın bir nesnesi biçiminde olmayan bir şeyden korkmaya itilirler. Bu duygu onları yanıltmayaacaktır. Bizim imkânsız bir şeye bel bağlamamızdan ötürü endişeye

24. Jacques Lacan, *Seminaire X, L'angoisse*, Paris, 2004, s. 155.

25. Slavoj Žižek endişesizleşme sürecinin yapısını *Dövüş Kulübü* filmi örneğinde incelemiştir. Bkz. Slavoj Žižek, "Dialectical Clarity versus the Misty Conceit of Paradox", *The Monstrosity of Christ?* içinde, Slavoj Žižek, John Milbank (haz.), Londra: Cambridge, 2009, s. 6.

26. Alain Badiou, *De quoi Sarkozy est-il le nom?*, s. 45.

kapılacaklardır. O halde kendi endişemizi onların endişesi haline getirme cesaretini göstereyim. "Komünizm" o an iktidarda olanları yeniden endişelendirmeye başlayacaktır, çünkü somut sonuçları onlara karanlık²⁷ görünecektir. "Komünizm" sözcüğü, öncelikle henüz kanıtlanması gereken bir hipotezin²⁸ adı olduğu için karanlıktır. Ancak bu kanıtın sonuçları, cesurca söyleyelim ki, her durumda evrensel olacaktır.

7. Tez: *Komünizm sözcüğünün ifade edebileceği, halihazırda ettiği ve her zaman etmiş olacağı şeye güven duymaya ve cesarete ihtiyacımız var.* O halde komünizmin geleceğine güven duymaya ve cesarete mi ihtiyacımız var? Hayır. Cesaret ve güven henüz belirsiz, umut edilen bir geleceğe yönelik değil. İhtiyacımız olan şey umut değil, cesaret ve güvendir. Bu nedenle geçici bir ahlak şimdiye ve buraya, zamanımıza yöneliktir. Peki geçici ahlakın bu iki yöneliş ilkesi "komünizm" sözcüğüne nasıl bağlanır? "Komünizm" sözcüğü tarihinde her zaman, günümüzde cesaret ve güvene yol göstermek durumunda olan en az üç farklı aksiyom ile bağlantılı olmuştur. Bugün için geçici bir ahlak, her eylemi bu üç aksiyoma uygun olarak gerçekleştirme cesaret ve güvenine sahip olmamızı önerir: İlk aksiyom herhangi birinin herhangi biriyle eşitliğidir. Bütün toplumlarda karşımıza çıkan ve insan doğasının derinlerine işlemiş olan eşitsizlik anlayışına karşıt olarak bu eşitlik aksiyomu, her kolektif eylem biçiminin *burada ve şimdi* bu eşitliğe hakkım verip vermediği temelinde değerlendirilmesine dayanır. Sadece bu aksiyoma uyan eylemler adil olabilir. Çünkü siyasette adalet –tıpkı eşitlik gibi– olması gereken bir şey değil, ya olan ya da olmayan bir şeydir. İkinci aksiyom gerçek bir kolektif siyasal eylemin devletle bağlantılı olmaması gerektiğidir. Kolektif siyasal eylemleri günümüzde ancak devletle mesafeli bir şekilde tahayyül edebiliriz. Her ne kadar komünizm hipotezinin son aşamaları devletin devletsel olmayan bir örgütlenmeye dönüşecek şekilde aşılabileceği şeklinde bir yönelişe sahiptiyse de, bunun düşünülebilirliğini hâlâ devlet çerçevesi içerisinde formülleştirmekteydiler. Bugün, Rus Devrimi'nin ve Kültür

27. Georges Sorel, *Über die Gewalt*, Frankfurt am Main, 1981, s. 172-3.

28. Alain Badiou, *L'hypothèse communiste, Circonstances 5*, Paris, 2009.

Devrimi'nin ardından bu aksiyom bizim için daha bir önem kazanmıştır. Devletle mesafeli ve ondan ayrılmış bir kolektif iradeyi, kolektif siyasal beceriyi ancak bu şekilde örgütleyebiliriz. Bu beceri günümüzde artık iktidar sorununa ilişkin olamaz; kendi tutarlılığımıza, örgütlenmemize ilişkin sorunlardan yola çıkmak zorundadır ve ne parti ya da sendika gibi devlet tarafından önceden belirlenmiş bir isme ne de seçimler, medya gibi devlet tarafından önceden belirlenmiş siyasal eylem mekânlarına rıza gösterecektir. Bu ikinci aksiyom hem eksiltici hem de olumlayıcı niteliktedir. Kolektif bir siyasal örgütlenmeye devletle hiçbir şekilde bağ kurmadan tutarlılık kazandırmanın mümkün olduğunu söyleyecek cesaret ve güvene sahip olmalıyız. Başka bir deyişle: Her kolektif siyasal eylemi, sanki devletin halihazırda ortadan kalkmış olduğu kesinmişçesine gerçekleştirecek cesaret ve güvene sahip olmalıyız.

Üçüncü aksiyom insan emeğinin zorunlu olarak bir bölünme içermediğini, görevlere ilişkin bir uzmanlaşma gerektirmediğini ve baskılayıcı kafa emeği-kol emeği ayrımının aşılabileceğini öne sürer. Gerek sınıfların ayrışması gerekse toplumsal hiyerarşiler bu ayrıma dayanır. İş, Marx'ın ifadesiyle çok şekilli (polimorf) ya da Badiou'nun deyişiyle türeyimsel bir kavram²⁹ olarak anlaşılmalıdır. O halde birinci aksiyom olan bütün herhangi birilerinin eşitliğini, bu herhangi birilerinin kolektif örgütlenmiş pratiğine, çalışma kavramına uygulamamız gerekir. Herhangi birilerinin eşitliğinden yola çıkarsak, eşitlerin devlete mesafeli ortak pratiği, yani kolektif çalışma, gerçekleştirilişi sırasında içkin ya da örtük bir bölünme, yarıma, uzmanlaşma ya da ayrım tarafından belirlenmiş olmayacaktır. Eşitlerin devlete mesafeli pratiği türeyimsel çalışma, türeyimsel pratiktir.

8. Tez: *Günümüzün seçeneği şudur: ya komünizm ya barbarlık.* Özgür seçime açık sonsuz sayıda seçenek sunarmış gibi görünen yön-yitimi dönemi sonuçta temel bir seçime yönelir: komünizm ile barbarlık arasındaki seçime. Bu, özgür seçim uygulamasına dahil olmayıp herkesin kendisinin vermesi gereken siyasal bir karardır günümüzde.

29. Alain Badiou, *L'être et l'événement*, Paris, 1988, s. 361-428.

Önce barbarlık tarafını ele alalım: Kapitalizm, insan-hayvanının bir hayvan olduğu bilgisine dayanır.³⁰ Dolayısıyla da insan-hayvanındaki insani olanın silinmesini hedefler. Kendisinden insani olanın kalıcı olarak çıkartılabileceği hayvanı görür insanda ve arzulayan, büyüyen, sindiren, ölen hayvanların ihtiyaçlarını idare eder. Bedenlerini, genelleştirilmiş bir fahişelik yasası uyarınca dolaşıma soktuğu ticarileştirilebilir bedenler olarak bilir sadece. Böylece fikirsiz yaşayan ve fikirsiz yaşamak zorunda olan hayvanlar üretir.³¹ Bu fikirsiz hayvanlar kendi kendileriyle dışsal bir ilişki içinde olduklarından ötürü hayvandır ve örgütlenmeleri hiçbir zaman kendini-örgütlenme değildir. Arzu ve çıkara bağımlı hayvanlar sadece kendileri gibi arzu ve çıkara dayalı topluluklar oluştururlar. Bu topluluklarda sadece fikirsiz, hayvani bir hayat sürdürme çabası, sadece dışsal bir biraradalık vardır.

İnsani hayvanların dilleri de sadece dışsallıkların iletilmesine ve dolaşımına hizmet etmeye yetecek düzeye düşürülmüştür. Diller, toplu iletişim ilişkilerinde anlamların dolaşımını sağlayan nesnemi diller olarak düşünülmalıdır. Barbarlar ifadesi bir zamanlar söyledikleri anlaşılmayanlar için kullanılmışsa da, günümüzdeki barbarlar, mana çıkarmak için anlamları metalar gibi mübadele etmek suretiyle salt iletişimsel anlaşma içinde görünüşte artı değer oluşturanlardır. İnsanın böylece hayvana, hayvansal oluşumuna, dürtülere, arzularına, içgüdülerine indirgenişinin sonucu temel bir anlayış, kapsamlı bir şekilde ticarileştirilmiş bir yorumbilgisidir. Bu indirgemeye temel bir duygu olarak korku eşlik eder. Anlamama ya da anlaşılmama korkusu, anlamdan başka bir şey oluşturma korkusu. Bu yüzden, insanın böyle tamamen hayvani yapısına indirgenişine barbarlık diyebiliriz.

Barbarlığın karşısında insani hayvanın, bu hayvanın bir gün muktedir olacağı insani olmayan bir şeye, mutlak bir şeye yönelen aklının özeleştirici âni olarak anladığımız komünizm vardır. Eğer insan, Hegel'in söylediği gibi kendi hayvanlığının farkında olan³² ve bu yüzden de salt bir hayvan olmayan tek hayvan ise, komünist bir

30. Alain Badiou, "Wir müssen das affirmative Begehren hüten" (Frank Ruda ve Jan Völker'in Alain Badiou ile birlikte yazdıkları kapanış yazısı), *Dritter Entwurf eines Manifests für den Affirmationismus*, Berlin, 2007, s. 44-45.

31. Alain Badiou, *Logiques des Mondes*, 529-37.

geçici ahlak öncelikle hayvan olarak kendini eleştirme yetisine duyulan güven ve bu eleştiriyi katı bir şekilde sürdürme cesareti ile işe başlamalıdır. Her zaman hayvandık ve her zaman hayvanız, ta ki kendimizi bu niteliğimizden ötürü eleştirip ne gibi insani olmayan şeylere muktedir olduğumuzu kendimize gösterene dek. İşte o zaman imkânsız yapabilecek hale geliriz.

Bu yüzden komünist bir geçici ahlaktan, yeniyi oluşturma yeteneğine güveni geliştirmek için kendi varoluşumuzun, kendi tarihimizin bir bilançosunu çıkartma cesaretini anlıyoruz. Demokratik materyalizmin öncesinde ve onun ortasında hiçbir zaman hayvani tarih dışında bir tarihimiz olmadı; bu ancak kendimizi bilançolarımızla, deneyimlerimizle yetiştirdiğimizde değişecektir. İşte o zaman insani hayvanın dili anlamlar dili değil, coşkunun ve bildirinin dili olacaktır: endişe ve dışsallığı boydan boya geçmiş ve bu sırada yeni bir şey oluşturmaya muktedir olduğunu cesaret ve güveniyle kanıtlamış kolektif bir öznenin dili. Deneyimlerimizin bilançolarını çıkartma çerçevesinde bugün eşitlik aksiyomundan hareketle, devlete mesafeli bir şekilde, kolektif türeyimsel bir çalışma halinde örgütlenme sorununun yeniden gündeme getirilmesi zorunludur. Örgütlenme sorununu ele almaya bir anlamda Sartre'ın bir sözü ile başlayabiliriz: Her anti-komünist köpektir.³³ Bu cümlenin doğru, hâlâ doğru olduğuna inanıyoruz. Her an, attığımız her adımda bir seçimle karşı karşıya değiliz; kararımızı vermiş durumdayız:

Ya komünizm ya barbarlık.

32. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik I; Werke*, c. 13, Frankfurt am Main, 1986, s. 112.

33. Jean-Paul Sartre, *Freundschaft und Widersprüche. Über Merleau-Ponty; Autobiographische Schriften II*, Hamburg, 1977.



Bülent Somay

Kaldığımız Ders: Marx'ı Tekrarlamak

Žižek "Lenin'i tekrarlama" çağrısı yaptığında, ilkin herkes, bu çağrının bilindik Žižek oyunbazlıklarından biri olduğunu düşünmüştü. Fakat kısa sürede –diğer bütün Žižek oyunbazlıkları gibi– bunun da salt kelime oyunundan öte bir şey olduğu ortaya çıktı. Türkçedeki "hocanın dediğini yap, yaptığını yapma" deyimini defalarca duyarak büyümüş olduğum için, Žižek'in gerçekte ne demek istediğini anlamak benim için nispeten kolay oldu. Deyimi ters çevirecektim o kadar: Žižek, "hocanın dediğini değil, yaptığını yapmayı" öneriyordu.

Lenin zamanında çok şeyler demişti (bu satırları yazarken, 45 ciltlik *Bütün Eserleri* arkamda pusuda bekliyor) ve yaşamının son beş yılını malul geçirmesine ve sonunda ölümüne neden olan o ölümcül kurşun yarası olmasa, çok daha fazlasını da derdi. Dediklerinin çoğuna katılamıyorum: Materyalist felsefe hakkında 1908'de yazdığı kitap (*Materyalizm ve Ampiryokritisizm*), sırf Bolşevik yoldaşlardan birini, Bogdanov'u gözden düşürmek için kaleme alınan ve başka pek bir şey içermeyen bir safsatalar manzumesinden ibaret; 1920'de kaleme aldığı devrimci siyaset hakkındaki kitapçık (*Sol Komünizm: Bir Çocukluk Hastalığı*), özerk sınıf eylemini "disiplin"le ikame eder; ve 1902 gibi erken bir tarihte bile (*Ne Yapmalı?*) Marksistten çok Jakobendir, "eleştiri özgürlüğü"nü acımasızca eleştirir. Öte yandan Lenin aynı metinlerde, kayıtsız şartsız katılacağım bir sürü şey de söylemiştir: 1908'de, materyalizmle idealizm

arasındaki temel tartışmanın akılcı veya bilimsel bir biçimde çözülemeyeceğini, başlangıçta yaptığımız varsayımlara bağlı bir tercih meselesi olduğunu yazar. 1920'de, "devrim" in bir belirlenim veya kasıt meselesi ya da işçi sınıflarının ne kadar ağır biçimde sömürüldüğüyle ilgili bir mesele olmadığını; "gerçekleşmesi için sömürülen ve ezilen kitlelerin, eski tarzda yaşamının mümkün olmadığını kavrayıp değişim istemesinin yetmeyeceğini, muhakkak sömürülenlere eski tarzda yaşama ve yönetme şansı tanınmamasının da gerektiğini" belirtmiştir.¹ 1902'de de, her şeyi "kendiliğindenliğe" bırakmak-tansa iradi, örgütlü bir *özneyi* savunmuş, Marx'ın Feuerbach üzerine tezlerinin şu aşağıdaki üçüncüsünü, pratiğe uyarlayarak yeniden ifade etmiştir:

Koşulların değişmesi ve kişinin yetiştirilmesiyle ilgili materyalist öğreti, koşulları değiştirenin insanlar olduğunu ve eğitimcinin kendisinin de eğitilmesi gerektiğini unuttur. Bu yüzden bu öğreti, toplumu, biri toplumdan yukarıda olan iki parçaya ayırmak zorundadır... İnsan eylemi veya insanın kendi kendini değiştirmesi ile koşullardaki değişimin birbirine tesa-düf edışı, ancak bir *devrimci pratik* olarak kavranabilir ve akılcı biçimde anlaşılabilir.²

Her üç durumda da konuşan aynı kişidir – bu da düz bir biçimde "Leninist" (veya "Lenin karşıtı") olmayı oldukça güçleştirir. Fakat Lenin'in *yaptıklarında*, Bolşevik Parti'nin 1917 devrimleri süresince oynadığı rolde zirve noktasını gören icraatlarında bu kadar iç çelişki yoktur. Bir kriz uğrağında bulunan, savaşın dağıttığı, toplumsal ve ekonomik çöküş halindeki Rusya'da, hiçbir faal toplumsal aktör sorumluluk almaya yanaşmıyorken, Lenin partisini –parti içinden gelen çok güçlü bir muhalefete rağmen– iktidarı ele almaya zorlamıştır. Başka bakımlardan Bolşevikleri kıyasıya eleştiren Rosa Luxemburg'u, 1917 Devrimi'ni savunan Bolşeviklerin saflarına katılmaya çeken eylem de budur: "Bu şekilde Bolşevikler, kendilerine ölümsüz bir tarihsel ayrıcalık bahsettiler: pratik siyasetlerinin doğrudan programı olarak sosyalizm nihai hedefini benimseyen ilk kişiler olma ayrıcalığını."³ Tabii Lenin (ve Rosa), Avrupa'nın geri ka-

1. V. I. Lenin, "'Left-Wing' Communism: an Infantile Disorder", *Collected Works* içinde, c. 31, s. 18-118; Türkçesi: "*Sol*" Komünizm: Bir Çocukluk Hastalığı, çev. Yurdakul Fincancı, Ankara: Sol, 2. basım, 1985.

2. A.g.y.

lanının da saflara katılacağını umuyordu; ve 1918-19 Alman Devrimi'nin başarısız olmasından sonra bile –artık yatalak hale gelmiş olmasına ve çoğu zaman pek tutarlı olmamasına karşın– umudunu kaybetmemişti.

Lenin'in cümleleri (veya *sözceleri*) daima dönemin küçük iktidar mücadelelerindeki pratik ihtiyaçların izlerini taşır. 1902'de *Raboçeye Dyelo*'yla, 1908'de Bogdanov'la ve 1920'de Pannekoek ve Gorter'le kalem kavgasına tutuşmuştu. Bu nedenle sürekli pragmatik tuzaklara kapılıyordu:⁴ 1902'de, daha o tarihte bile reformistleşmiş olan Alman sosyal demokrasisinin etkilerinden kaçmaya çalışırken, devrimci parti içindeki bütün eleştirel etkileşimlere kapıyı kapamış; 1908'de güçlü bir hasmını (Bogdanov), aslında bir idealist olduğunu kanıtlayarak devre dışı bırakmaya çalışırken Marksist materyalizmle ilgisiz bir tür 18. yüzyıl materyalizmini savunmak durumuna düşmüş; ve 1920'de de Üçüncü Enternasyonal içinde olası bir radikal kopuşu yatıştırmak isterken merkezi (Bolşevik) çizgiye sorgusuz sualsiz itaat ister olmuştu. Fakat 1917'de, pragmatist tuzaklardan aşağı yukarı azadeydi; çünkü o zaman söz konusu olan şey, parti (veya Enternasyonal) içindeki ufak tefek mücadelelerden çok daha fazlasıydı.

Feuerbach üzerine üçüncü teze dönecek olursak, Lenin'in 1917'deki eylemi, kesinlikle "insan eylemi veya insanın kendi kendini değiştirmesi ile koşullardaki değişimin birbirine tesadüf edişi"nin örneği idi ve "ancak bir *devrimci pratik* olarak kavranabilip akılcı biçimde anlaşılabilir"di. 1902, 1908 veya 1920'de böyle bir birbirine tesadüf ediş yoktu. İlk ikisinde kriz olgunlaşıp bir devrimci duruma dönüşmemiş, üçüncüsündeyse devrimci durum zaten geride kalmıştı; bu yüzden bu anlarda *devrimci* pratik değil, *gündelik* pratiklerin gerektirdikleri baskın çıkmıştı. Dolayısıyla Lenin'i tekrarla-

3. Rosa Luxemburg, *The Russian Revolution*, New York: Workers Age Publishers, 1940.

4. Evet, çok daha uzun bir yol olan ahlak yolunu bırakıp "pratik sonuçlar elde etmek" için kestirme yollara sapmakla övünenler için böyle bir kaçınılmaz tuzak vardır. Gelgelelim pragmatizm (ve gayrimeşru çocuğu fırsatçılık) konusundaki sorun, bu eğilimin "ahlaki" olmaması değil, iddiasının aksine hiç de pragmatik olmamasıdır. Uzun vadede pragmatizm kesinlikle pragmatik değildir ve fırsatçılık da her seferinde fırsatları ıskalar.

mamız gereken nokta, 1917'deki devrimci pratiğin tekilliyidir. Fakat bunu *gündelik* pratiklerle karıştırmamız gerekir. Aksi takdirde Lenin'i yalnızca taklit etmiş ve –sayısı pek de az olmayan– hatalarına ortak olmuş oluruz.

"Halk" ve İşçi Sınıfı

Devletler, komünizm fikrinden çok daha eski dönemlere dayanır. İnsanoğlunun devletler halinde örgütlenmesinden önceki ilkel komünitelerin komünist bir varoluş durumuna yakın veya benzer olduğu düşüncesinden tamamen kurtulmalıyız; çünkü en ilkel adalet, özgürlük ve dayanışma kavrayışlarından bile yoksun olan bu komüniteler, komünist varoluştan başka her şeye benziyordu. Yunan-Romalı köle toplumlarının ya da Asya ve Kuzey Afrika'daki Doğu Despotizmi toplumlarının, Tarım Devrimi denen şeyin öncesinde, aşağı yukarı özgür ve eşitlikçi, ilkel bir komünal örgütlenme durumu olduğu şeklindeki safiyane inanış, derhal kurtulmamız gereken bir Aydınlanmacı-Rousseaucu efsanedir. Marx'a ve Engels'e göre sömürü, daha ilk, ilkel aile biçiminden başlar:

Bütün bu çelişkileri içeren ve aile içindeki doğal işbölümüne ve toplumun birbirine muhalif tek tek ailelere ayrılmasına dayanan işbölümü, emeğin ve ürettiklerinin bölüşümünü –ve evet, hem nicel hem de nitel anlamda eşitsiz bölüşümünü– de beraberinde getirir. Çekirdeği, ilk hali kadın ve çocukların erkeğin kölesi olduğu ailede yatan mülkiyet buradan gelir. Hâlâ çok ham bir halde bulunmakla birlikte, aile içindeki bu örtük kölelik, mülkiyetin ilk biçimidir. Fakat bu haliyle bile, modern iktisatçıların mülkiyet tarifine –başkalarının emek gücü üzerinde tasarruf sahibi olma gücüne– tamamen uyar. Hem zaten işbölümü ile özel mülkiyet özdeş ifadelerdir: Aynı şey birinde faaliyete atıfla, diğerinde de faaliyetin ürününe atıfla onaylanır.⁵

Fakat bu durum, toplumsal, ekonomik ve kültürel insan bağlantılılığı biçimlerinin görece gelişmiş bir evresini temsil ediyordu. Freud, Marx'ın yukarıdaki şekilde tasvir ettiği varoluş durumunun hemen öncesindeki duruma "ilkel sürü" adını verir. Bu ataerkil du-

5. K. Marx ve F. Engels, "The German Ideology", *Collected Works* içinde, c. 5.

rumda erkeklerden biri baba, hükümdar ve tanrıdır; kuralları o yapar ve uygular, fakat kendisi o kurallara tabi değildir. Daha sonra:

Bir gün sürülen kardeşler birleşip babalarını öldürür, yiyip bitirir ve böylece ilkel sürüyü sona erdirirler. Birleşince, tek başlarına yapmaları mümkün olmayan bir şeye cüret etmiş ve bunu yapmayı başarmışlardır. (Kültürel avantaj, yeni bir silah türüne hâkim olma vb. bir şeyden biraz üstünlük hissi almışlardır belki.) Vahşi yamyamlar olduklarından, kurbanlarını öldürmenin yanı sıra yerler de. Başlangıçtaki saldırgan babanın, bu kardeşler çetesinin her bir üyesi için korkulası ve imrenilesi bir model olduğuna kuşku yoktur; bu modeli yiyerek onunla özdeşleşme işini tamamlarlar ve her biri babanın gücünden payına düşeni alır.⁶

Kardeşlerin yürürlüğe koyduğu rejim, hâlâ ataerkil olmakla ve işbölümü ve sömürüye dayanmakla birlikte, kardeşlerin birbirlerinin mülkiyetini (kadınlar, çocuklar vs.) çığnemeyeceklerine yönelik bir pakt, bir "sözleşme" yapmaları itibarıyla, "devlet"in ilk biçimidir aynı zamanda. Adaletin bu ilk biçimi, örgütlü adaletsizlikten başka bir şey değildir; önceki düzenden de tek bir farkı vardır: Kuralları yapan ve uygulayanlar, ayrıca o kurallara tabidir. Gelgelelim "özgürlük"ten de ancak o andan itibaren bahsedilebilir, çünkü verili bir komünitedeki bireyler ancak o andan itibaren kendilerini bağlayan toplumsal-komünal zorunlulukları kabul eder ve anlarlar.

"Zorunluluğun gözü kördür," der Hegel, "fakat yalnızca anlaşılmadığı sürece öyledir. Dolayısıyla, kör kaderciliğin, kendisine her olayın zorunluluğunu anlamayı mesele edinmiş olan Tarih Felsefesi'ne yönelttiği ithamlardan daha hatalı bir şey olamaz."⁷ Hegel'in meşhur ifadesi ("*Einsicht in die Notwendigkeit*" – "zorunluluğu kavrama" biçiminde çevrilir) bize, yalnızca eylemlerimizin sonuçlarını biliyor olmamız halinde özgür olacağımızı söyler. Engels'in *Anti-Dühring*'de bu ifadeye yaptığı atfı izleyen kimi Marksistlerin düşündüğünün aksine, bu ifadenin anlamı "zorunluluğu bil, ona göre davran, anca öyle özgür olursun" gibi bir şey değildir. Hegel burada şunu demek ister: Özgür olabilmek için eylemlerinin sonuçlarını

6. Sigmund Freud, *Totem and Taboo*, Londra: Routledge, 1999, s. 142; Türkçesi: *Totem ve Tabu*, çev. Kâmuran Şipal, İstanbul: Say, 2012.

7. G. W. F. Hegel, *Encyclopedia of the Philosophical Sciences I: The Logic*, İng. çev. William Wallace, Londra: Oxford University Press, 1873; Türkçesi: *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea, 1996.

bilmen gerekir (tabii böyle bir bilgiye sahip olmak mümkünse). Örneğin çok sigara içersen, akciğer kanseri olman mümkündür; bu nedenle, yalnızca bu mümkün sonuçtan haberdar olup onu kabul edenlerin sigara içişi (veya içmeyişi) özgür eylem sayılabilir. Hegel bu "zorunluluğa" uyma (örneği devam ettirecek olursak, "sonuçları" öğrenir öğrenmez panikle sigarayı bırakmak) konusunda bir şey söylemez; çünkü zorunluluk kendisine uyulması çağrısında bulunmaz, tamamen nötrdür, umuru olmaz, "bu böyledir". Zorunluluğa uyup uymama zorunluluğun meselesi değil, (ister doğal, ister insan eliyle yapılmış olsun) Yasa meselesidir. Gelgelelim herkesi bağlayan bir Yasa yürürlüğe girdiğinde, hemen kendisini zorunluluğun bir parçası gibi sunmaya başlar ve insanlar, yasaya uymaya ya da uymamaya karar verdiklerinde, kararları sonucunda özgür olurlar. İnsanları toplumsal bağlamda "özgür" yapan şey, insan eliyle yapılmış –ve başlı başına zorunluluğa dönüşen– yasalarla tanımlanıp sınırlandırılan ve giderek daha da karmaşılaşan insan örgütlenmesi biçimlerinin varlığı, daha doğrusu var oluşudur.

Ne var ki, insan özgürlüğünü sınırlandıran şey tam da öylesi yasaların ve o yasalar üzerine bina edilen devletlerin varlığıdır aynı zamanda. Siyasal –yani "politik", yani "polis"e, belirli kurallar altında bir arada yaşamaya dair– örgütlenme, yani devlet, bir yandan komünal (eşit, dayanışmacı ve özgür) yaşama koşullarını düşünmeyi bile mümkün kılan şeyken, öte yandan da bu fikrin kuvveden fiile çıkmasını önleyen şeydir.

Paradoks gibi görünen bu durum yüzyıllar boyunca envai çeşit düşünce akımına mensup devrimcilerin kafasını karıştırmıştır ve –Marx bu devrimcilere bir istisna olsa dahi– Marksistler de bu paradokstan kendilerini kurtarabilmiş değildir. Bu müşkül durumdan çıkmak için en sık başvuru olan kestirme yol, bir "üstyapı" olduğu gerekçesiyle siyaset alanını tümünden elin tersiyle itmektir. Onun yerine "kitlelerin" dolaysız (yani siyasal olmayan) eylemini koydunuz mu, alın size komünizm! Lenin bile, üstelik en parlak anlarından birinde (*Devlet ve Devrim*'de yani, az da değil) aynı tuzağa düşmüştür:

Sonra, kapitalizmden komünizme geçiş sürecinde bastırma hâlâ zorunludur; ne var ki bu, sömürülen çoğunluğun sömüren azınlığı bastırmasıdır. Bu bastırma için özel bir aygıt, özel bir "makine"ye, yani devlete hâlâ ihtiyaç olacaktır; fakat bu da bir tür geçiş devletidir. Bildiğimiz devletle ilgi-

si kalmamıştır; çünkü dünyanın ücretli kölelerinin sömüren azınlığı bastırması nispeten o kadar kolay, basit ve doğal bir iştir ki, kölelerin, serflerin, ücretli emekçilerin ayaklanmalarını bastırmaktan çok daha az kan dökülecek, bu iş insanlığa çok daha ucuza mal olacaktır. Bu bastırma, demokrasinin, nüfusun çoğunluğuna doğru, özel bir bastırma aygıtına olan ihtiyacın ortadan kalkmaya başlayacağı bir noktaya kadar genişletilmesi süreciyle de uyumludur. Sömürenler, bu iş için düzenlenmiş, oldukça karmaşık bir aygıt olmadan halkı bastıramazlar doğal olarak; fakat halk çok basit bir "makine" ile sömürenleri bastırabilir. Hatta özel bir aygıt, özel bir "makineye" neredeyse ihtiyaç bile yoktur; basit bir silahlı halk örgütü –mesela not edelim şimdiden, İşçi ve Asker Temsilcileri Sovyetleri– bu iş için yeterli olacaktır.⁸

Bütün kestirme yollarda olduğu gibi Lenin'ininde de her şey çok basit görünür. Halkın ihtiyacı olan tek şey "çok basit bir 'makine'", neredeyse makine bile olmayan bir şey, "basit bir silahlı halk örgütü"dür (vurgular bana ait). Kuşkusuz bu "basit" şema, "halkın" devlet işlerine müdahalesinin tüm ideolojik ve siyasal dolayımını tamamen baypas etmektedir. Çoğunluğu oluşturduklarına ve artık silahlı da olduklarına göre, halkın, yönetici sınıfların devlet iktidarını geri alma yönündeki cılız çabalarını bastırmakta hiçbir güçlük çekmemesi gerekir; ne de olsa artık silahsızlaştırılmış bir azınlıktan ibarettir bu yönetici sınıflar. Kuşkusuz siyasal dolayımı ortadan kaldıran bu basit çözüm, halk içindeki ideolojik ve siyasal farklılıkları da neredeyse tamamen gözardı edecektir. Artık "silahlı halk"ın siyasal ve ideolojik hizipleri arasındaki bütün farklar "sömürülenler" ile "sömürenler" arasındaki temel muhalefete indirgenecek; bu şekilde de, hâkim partiye gelecek her türlü muhalefet, bilerek veya "nesnel biçimde" eski düzenin "ideolojik temsilciliğini" yapan kişilerden geldiği gerekçesiyle ortadan kaldırılacaktır. Yani muhalefeti ne kadar sağlam kuramsal temellere oturtursan oturt, "devrimin nesnel yasası"nın sana uygun gördüğü konumdan, yani –bilerek veya bilmeyerek– burjuvaziyi temsil etme konumundan kurtulamazsın. Bolşevikler, devrimi izleyen yıllarda anarşistleri yok ederken, Menşevikleri sürgüne gönderirken, Sosyalist Devrimcileri dağıtır ve daha sonra da yasadışı ilan ederken (işe bakın ki bu zümreler üst

8. Lenin, "The State and Revolution", *Collected Works* içinde, c. 25, s. 381-492; Türkçesi: *Devlet ve Devrim*, çev. Mehmet Kaya, İstanbul: Emek, 1976.

üste koyulduklarında "halkın çoğunluğu"nu meydana getiriyordu⁹), bu mantığı kullanacaktı.

Bu kestirme yol, hem tek hamlede siyaset ve ideolojiyi elinin tersiyle bir kenara iter, hem de daha ciddi bir hataya düşerek "halkı" "işçi sınıfı"yla veya *proletaryayla* karıştırır. Bunların birbirine karıştırılmaması gerektiği düşüncesine, ilginç şekilde bizzat Bolşevikler de arka çıkmaktadır. Ocak 1918'de, Kurucu Meclis'in ilk (ve tek) oturumunda konuşan (ve konuşmasının önceden Lenin tarafından onaylandığını iddia eden) İvan Skortkov-Stepanov şöyle demiştir:

Nasıl olur da bütün halkın iradesi gibi bir kavrama başvurabilirsiniz? Marksistlere göre "halk" diye bir nosyon düşünülemez. Halk tekil bir birim olarak eylemde bulunmaz çünkü. Halk adlı birim bir kurmacadan ibarettir ve bu kurmacaya ihtiyaç duyan da iktidardaki sınıftır.¹⁰

Yirminci yüzyıl başlarının Rusyasında proletarya "bir çoğunluk" teşkil etmekten uzaktı. Fakat bir saniye... Dünyanın geri kalanında da bu sınıfın çoğunluğu teşkil ettiği bir yer yoktu ki! Bu duruma neden olan şey, (yalnızca) Rusya'daki kapitalizmin gelişmişliği değildi. Kapitalizm proletaryanın –sırf ekonomik açıdan değil, siyasal ve ideolojik açılardan da– çoğunluk haline gelmesine tarihin hiçbir döneminde, dünya üzerinde *hiçbir yerde* izin vermez, vermemiştir de. Burjuva olmayan alt sınıfların bir kısmı, burjuvalaşma (en azından küçük burjuvalaşma) ümidini hiçbir zaman kaybetmez; bu da bu sınıfların kendilerini ideolojik açıdan proletarya ile özdeşleştirmesine engeldir. Aşağı sınıfların büyük kısmının sürekli güvenli bir mesafede, işsiz, yedek işgücü olarak tutulması gerekir; dahası, bazıları nesiller boyu kronik olarak bu konumda bırakılır. Bu sonuncu grup, Marx'ın "tehlikeli sınıf" dediği sınıfı oluşturur; bunlar Bonapartizm, faşizm ve Nazizmin kitlesel tabanını oluş-

9. 1917 Kurucu Meclis seçimlerinde Sağ Sosyalist Devrimciler %41 oy almışken, Bolşevikler ancak %24 oy alabilmişti. Menşeviklerin, Sol Sosyalist Devrimcilerin ve Ukraynalı Sosyalist-Federalistlerin oyları da katılınca Bolşevikler haricindekilerin oyu, toplam oyun yarısından çok daha fazlaydı – üstelik bu sayıya dahil olmayan Kadetler ile çeşitli etnik, milliyetçi ve muhafazakâr gruplar da vardı.

10. F. F. Raskolnikov, "The Tale of a Lost Day", *Tales of Sub-Lieutenant Ilyin*, Moskova, 1934.

turan olağan şüphelilerdir ve siyasal ve ideolojik bakımdan komünizmden mümkün olduğunca uzak dururlar:

"Tehlikeli sınıf", toplumsal pislik, eski toplumun en aşağısındaki tabakaların dışarı attığı, çürümeye bıraktığı o kitle, orada burada proleter devrimler tarafından harekete katılıp katıştırılabilir; gelgelelim yaşam koşulları, bu sınıfı daha çok gerici ayak oyunlarının paralı askeri rolünü oynamaya hazırlamaktadır.¹¹

İşçi sınıfının diğer bir kesimi de, yaşam tarzı itibariyle kendisini geri kalanlardan ayırır; çünkü bu kesimdekiler az çok daha yüksek bir gelire sahiptir ve idari işlerde (bugünün "hizmet sektörü") çalışırlar. Bu da onları kısmen burjuvaziyle özdeşleşmeye iter. Bunlara ek olarak, her zaman için bir de köylü kitlesi vardır; kapitalizmin hâkimiyeti süresince sayıları sürekli azalmışsa da hiçbir zaman sıfırlanmamış, köylü kitlesi "bir çuval patates" olarak –yani aynı çuvala tıkmış olmaktan öte ayırt edilebilen herhangi bir ideolojik veya siyasal sınıf niteliğine sahip olmadan– varlığını sürdürmüştür. Birleşmiş, az çok homojen bir özne olarak "halk"tan bahsetmeyi daha da imkânsızlaştıran etnik ve dini farklılıklara henüz değinmedim bile.

Ayrıca, bu halk "silahlandırıldığında" ne olacaktır? Devrim faaliyetlerinin sayılı günleri tükendikten sonra çoğu, silahlarını bırakıp (kilitli sandıklara kapatıp) zamanlarının çoğunu alan işlerine geri dönerler. Silah bırakmayanlar, başlangıçta da bir işi olmayan lümpen proleterlerdir. Marx'ın "tehlikeli sınıf" dediği bu kitle silahlı kalır ve er geç yeni polis gücünü teşkil eder. İdeolojik ve siyasal açıdan zaten hiçbir zaman proleter olmadıklarından, hiçbir zaman sınıfsız toplum, komünist toplum gibi bir hayalleri de olmamıştır. İdeolojileri intikamcılık güdümlüdür, üstelik intikamcılıkları salt eski yönetici sınıfa değil, daha müreffeh olan orta sınıflara, "kültürlü sınıf"a ve entelektüellere, kısaca kendileri "yoksul"ken "varsıl" olan herkese yöneliktir. Eski düzenin sürekli onları kurbanlaştırdığını, dünyadan alacaklı olduklarını düşünürler; dolayısıyla yapacakları her şey (çalma, hile yapma, tecavüz, cinayet vb.) sorgusuz sualsiz meşru-

11. Marx ve Engels, "Manifesto of the Communist Party", *Selected Works* içinde, c. 1, Moskova: Progress Publishers, 1968, s. 98-138. [Marx ve Engels'in *Bütün Eserleri*'nin yazarın atıfta bulunduğu sürümüne marxist.org/archive/marx/works/cw/index.htm adresinden de ulaşılabilir –ç.n.]

dur. Ne adalet isterler, ne de eşitlik; eski düzen aynen sürsün, sırf başı onlar çöksün; daha iyi evler, arabalar, para yığınları ve çok sayıda güzel kadın (zira bu sınıfın aktif unsurları çoğunlukla erkektir) onların olsun, kâfi. Bir de üstüne devrim onlara silah vermiştir! Bereket (veya maalesef) –aşırı kiniklik sonucu herkesi daima manipüle ettiklerini düşündüklerinden– bu sınıfın mensupları manipülasyona çok müsaittir. Dolayısıyla zirve noktaları Stalin olan işinin ehli totaliter liderler, herkesi manipüle ettikleri sanrısının üzerine oynayarak, –bütün iyi üçkâğıtçıların yaptığı gibi– arada sırada da manipüle ediliyor taklidi yaparak, bu sınıfı manipüle edebilir.

Gördüğümüz gibi, komünizm fikrinde ciddi olacaksak, Lenin'in kestirme yolunun "silahlı" kavramından da, "çoğunluk" kavramından da bize fayda yoktur. Fakat bunlar yalnızca işin pratiğine dair düşüncelerdi. İşin içindeki kuramsal sorun, "halk"ı "proletarya" ile özdeş tutmak, ya da bu ikisini –siyaset ve ideoloji kavramlarını neredeyse tamamen yürürlükten kaldıracak ve "devleti ortadan kaldırma" biçimindeki son derece karmaşık kavramı basit bir fesih işlemine indirgeyecek şekilde– birbirlerinin yerine kullanmaktır. Bu sonuncu indirgeme, bugün orta zekâda bir lise öğrencisini bile devleti ortadan kaldırmanın bu kadar basit olacağına ikna edemeyecektir. (Ben olmamıştım, kendimden biliyorum.)

Görünüşe göre "halk"tan bahsetmeye başladığımızda, verili bir tahakküm sistemi içinde bir azınlığın (ya da bir tek kişinin) hâkimiyetine tabi olan herkese, ayrıcalıksız sınıfların tümüne birden atıfta bulunuyoruz. Ve bu anlamda "halk", tarih boyunca var olmuş bütün bilinen toplumlarda çoğunluğu oluşturur. Fakat bu "halk", temsiliyetin ve devrimci faaliyetin *öznesi* (veya *nesnesi*) olabilir mi? Ya da temsil edilme ve devrimci faaliyet becerilerini haiz bir *aktör* müdür? Lenin'e göre devrim fiili bir imkân haline geldiğinde, yani "sömürülen ve ezilen kitleler, eski tarzda yaşamanın mümkün olmadığını kavrayıp değişim istediğinde" ve aynı zamanda "sömürenler [de] eski tarzda yaşayamaz ve yönetemez hale geldiğinde", ya da "insan eylemi veya insanın kendi kendini değiştirmesi ile koşullardaki değişim birbirine tesadüf ettiğinde", nüfusun çoğunluğu hemen toplumun yöneticileri olarak örgütlenecek ve geriye kalanlar da bunu izleyecektir. Fakat geriye kalanlar, fiiliyatta Fransız Devrimi'nden bu yana hiçbir devrim girişiminde örgütlenenleri otomatik

olarak izlememiştir. "Sömürülen ve ezilen kitleler" in istediği değişimler uzun vadede üzerinde mutabakata varılmış, homojen talepler değildir; yalnızca adına "devrim" dediğimiz o havada asılı uğrakta öyle görünürler. "Devrim", Bastille Baskını'nı takip eden deli dolu birkaç ay, Paris'te 18 Mart 1871'i izleyen o meşhur yetmiş gün ve Rusya'da 1917'nin Şubatı ile Kasımı arasındaki aylardır. Bu uğraklardaki "halk" birleşik, homojen bir varlık izlenimi vermiş ve bu şekillerde davranmıştır. Fakat devrim uğrağı sona erdikten, o meşhur (veya adı kötüye çıkmış) "geçiş dönemi"¹² başladıktan sonra, halk yeniden "bir çuval patatese" döner: Kimi eski düzeni geri ister, kimi yalnızca pastadan biraz daha büyük bir dilim ister, kimi iktidarın başkasında değil kendisinde toplanmasını ister, kimi devam etmek ister fakat nereye gideceğini bilemez ve çoğunluğu da sadece biraz huzur ve sessizlik ister. Bu durum Kant'ın Fransız Devrimi'nden beş yıl sonra yaptığı şu gözlemle aşağı yukarı uyumludur:

Her biri kendi yönelimince kendi amaçlarını kovalayan ve sıklıkla da birbirleriyle karşı karşıya gelen tek tek insanlar (hatta koca koca halklar) bazen (nadiren) kasıtsız bir biçimde, ne olduğunu hiç bilmedikleri bir doğal amacı adeta kılavuzları beller, desteklerler. Bu şekilde, haberdar olsalar pek de umursamayacakları bir şey yolunda çalışmış olurlar.¹³

Kant'tan neredeyse yüz yıl sonra, Engels, Joseph Bloch'a materyalizmin "kısa bir tanımını" sunmaya çalışırken aynı şeyi tekrarlayacak, belki de kopyalayacaktır:

Gelgelelim ikinci olarak, tarih öyle bir şekilde yapılmıştır ki, nihai sonuç her zaman çok sayıda –ve tek tek her biri varoluş şeklini yaşamın bir sürü tikel koşuluna borçlu olan– iradenin çatışmasından ortaya çıkar. Böylelikle, birbiriyle kesişen sayısız kuvvet, sonsuz bir kuvvet paralelkenarları dizisi, bir araya gelerek tek bir sonuç (tarihsel bir olay) ortaya çıkarır. Yine bu da bir bütün halinde, bilinçsizce ve istemsizce işleyen bir gücün ürü-

12. İşin aslı, Marx'ın *Gotha Programının Eleştirisi*'nde bahsettiği geçiş dönemi ile Bolşeviklerin geçiş dönemi çakışmaz. Marx bu terimi devrim döneminin bir benzeri olarak kullanır. Fakat böyle bir siyaseti kabul etmeyen Bolşeviklerin kelime dağarcığında bu dönem, devrim dönemini izleyen ve dolayısıyla koca bir tarihsel döneme uzatılabilecek bir dönemdir.

13. Immanuel Kant, "Idea for a Universal History with Cosmopolitan Intent", *Immanuel Kant's Moral and Political Writings* içinde, Carl J. Friedrich (haz.), New York: The Modern Library, 1949, s. 117.

nü olarak görülebilir. Bilinçsizce diyorum, çünkü her bireyin iradesi, diğer bütün iradeler tarafından engellenir ve ortaya çıkan şey kimsenin iradesi olmayan bir şeydir. Nitekim tarih şimdiye kadar doğal bir süreç tarzında işlemiş ve aynı hareket yasalarına tabi olmuştur. Fakat bireylerin iradeleri muratlarına ulaşmıyor (bu bireylerin her biri, fiziki oluşumunun ve dış koşulların, yani son tahlilde ekonomik koşulların –kişisel koşulların ya da genel olarak toplumdaki koşulların– kendisini sevk ettiği şeyleri arzular), bunun yerine topluca bir ortalamaya, ortak bir bileşkeye karışıyor diye de, bu iradelerin sıfır hükmünde olduğu sonucuna varmamak gerekir. Tam aksine, her biri ortak bileşkeye katılır ve bileşkenin içinde, katılımı ölçüsünde yer bulur.¹⁴

Her iki durumda da "halk" bir aktör değil, bilmedikleri bir "kuvvetin" sevk ve idaresinde gelişigüzel bir araya gelen farklı iradeli bireylerdir. Tek fark, Kant'ın, insanlarda bulunmayan faillik işlevini doğaya ait görmesi; "bir bütün halinde, bilinçsizce ve istemsizce işleyen bir güç" ve "doğal bir süreç tarzında" gibi, doğaya benzeyen fakat onunla tamamen aynı olmayan bir faili imleyen ifadeler kullanan Engels'inse doğal belirlenimcilikten öteye doğru bir hamle yapmasıdır. Buradaki gizemsizleştirici (Marksist) adım, insanların yukarısında ve onlarca bilinmeyen değil, (kabul etmeseler dahi) insanların içinde bulunan, aşkın ve de içkinlik alanına kaydığı (veya *yıldığı*) düşünülebilecek bir failliğin kabulünü beraberinde getirir. Aynı gizemsizleştirme adımı, Freud Oidipus'u dönüştürürken de iş başındadır: Freud, Sophokles'in trajedisinde kutsal kaderi tarafından, yani "acı acılığını, kederlerini nihayete erdiren Apollon"¹⁵ tarafından dürtülen Oidipus'u, *içindeki* bazı şeyler tarafından, yani bilinçdışı arzuları tarafından dürtülen bir aktöre dönüştürmüştür. Freudcu gizemsizleştirme, faal kahramanın üstünde bulunan ve haberdar olmadığı aşkın failliği (Yunan trajedisindeki kutsal alan) alır, kahramanın *içinde bulunan fakat kabul etmediği* içkin bir faillige (bilinçdışı arzu) dönüştürür. Marksist gizemsizleştirme, aynısını Kant'a yapar: Kant'ın aşkın failliğini (doğa) alır ve insanların, yani zaman

14. Engels, "Engels to Bloch", *Historical Materialism* içinde, Moskova: Progress Publishers, 1972, s. 294-6; Türkçesi: *Felsefe Metinleri*, çev. K. Somer ve diğ., Ankara: Sol, 1999.

15. Sophokles, *Oedipus the King*, İng. çev. David Grene, Chicago: The University of Chicago Press, 2010, s. 68; Türkçesi: "Kral Oidipus", *Eski Yunan Tragedyaları* içinde, çev. Güngör Dilmen, İstanbul: Mitos-Boyut, 2002.

zaman "halkın" çoğunluğunu oluşturan, halkın bir bütün olarak eylemlerinde önemli, bazen de belirleyici rol oynayan, fakat asla halkla özdeş olmayan işçi sınıfının *içinde bulunan fakat kabul etmediği* bir şeye dönüştürür.

Halk içinde başka birilerinin değil de sadece işçi sınıfının faillik işlevi görmesinin, faillik gücüne sahip olmasının ve bir misyonla taçlandırılmasının nedeni, ne yoksulluğu, ne militan ve militer örgütlenmelere benzeyen örgütlülüğü, ne de (çoğunlukla endüstriyel nitelikteki) üretim araçlarına olan yakınlığıdır. İşçi sınıfına böyle bir misyon biçen tek şey, yapısı gereği bu sınıfın kendisini yeni bir yönetici sınıf halinde örgütleyemeyecek oluşudur. Proletarya, gelmiş geçmiş tüm sınıflar içinde, kendi zıddını ortadan kaldırma edimi esnasında kendisini de ortadan kaldıran yegâne devrimci sınıftır:

Daha önce üstünlüğü ele geçiren tüm sınıflar, bir bütün olarak toplumu kendi kazanımlarını sağlayan koşullara tabi kılarak elde ettikleri statüyü pekiştirme arayışına girmiştir. Proleterlerse ancak kendilerinin daha evvelki temellük tarzını, dolayısıyla da daha evvelki bütün temellük tarzlarını ortadan kaldırdıklarında toplumun üretici güçlerinin hâkimi olabilirler. Kendilerinin güvenceye alınacak, pekiştirilecek hiçbir şeyleri yoktur; üstlendikleri misyon, bireysel mülkiyetin önceki bütün garanti ve güvencelerini yok etmektir.¹⁶

Öte yandan, envai çeşit sınıf ve alt sınıftan, toplumsal ve ekonomik katmandan oluşan "halk"ın yapısı, böyle bir misyon üstlenmesine engeldir. Tam tersine, düz haliyle "halk"a –ister bir "halk devrimi" tarafından, ister bir "ulusal kurtuluş hareketi" tarafından verilmiş olsun– ne zaman "tarihsel bir görev" verilse sonuç hep şu iki durumdan biri olmuştur: cenin halinde bir burjuvazinin hemen üstünlüğü ele geçirerek hızlandırılmış bir büyüme süreci ile –yani orijinal "İngiliz" modelinden daha vahşi bir ilkel birikim süreciyle– kendisini bir yönetici sınıfa dönüştürmesi (ulusal kurtuluş hareketleri); ya da siyasal-ideolojik bir çekirdek kadronun (bunların kendilerine "sosyalist" veya "milliyetçi" demesi arasında örneğimiz bakımından hiçbir fark yoktur) kendisini halk –veya bilhassa işçi sınıfı– adına, belirsiz bir süre için iktidarda kalacak bir emanetçi yönetime dönüştürmesi – ki bu emanetçi rejimlerin hiç firesiz tümü de sonradan bi-

16. Marx ve Engels, "Manifesto of the Communist Party".

rer imparatorluğa dönüşmüştür; tıpkı Jakobenlerin Bonapartizme, Bolşeviklerin de Stalinizme dönüşmesi örneklerinde olduğu gibi.

Devrimci Pratik ve Gündelik Pratik

Marx'ı bir kez daha tekrarlayalım: "İnsan eylemi veya insanın kendi kendini değiştirmesi (*Selbstveränderung*) ile koşullardaki değişimin birbirine tesadüf edişi (*Zusammenfallen*), ancak bir *devrimci pratik* olarak kavranabilir ve akılcı biçimde anlaşılabilir." Marx burada belirlenimci bir neden-sonuç ilişkisinden bahsetmiyor. Tarih-te, koşullardaki değişimin, insanların eylemlerinin doğrudan veya dolaylı sonucu gibi görüldüğü, fakat durumun büyük ölçüde tam tersi olduğu zamanlar vardır; yani genellikle insan eylemlerindeki değişim, maddi koşullardaki değişimin doğrudan veya dolaylı bir sonucudur. Fakat burada iki durum da söz konusu değildir. Burada söz konusu olan şey *Zusammenfallen*, yani "birlikte oluş"tur, iki şeyin ayırt edilebilir bir neden-sonuç ilişkisi olmaksızın eşzamanlı gerçekleşmesidir – ki bunun da, devrimci pratik olarak kavranması gerekir. *Devrimci pratik* tam da bir birbirine tesadüf edıştır; ne eksiği, ne fazlasıdır. Lenin'in devrimin gerekli ve yeterli koşulları hakkında 1920 tarihinde yazdığı şey, bu olgunun tekrar ifade edilışinden başka bir şey değildir. Devrim, "yapabileceğimiz" bir şey değildir; önceden planlayabileceğimiz veya ihraç veya ithal edebileceğimiz bir şey de değildir. Devrim başımıza gelir; çoğu kimse için de hoş bir deneyim değildir bu. Devrimci bir durumda kendini rahatta ve umutlu hissedenler, en koyu anarşistler, besin zincirinin en altındaki, en yoksullaşmış kişiler ve tabii bir de "tehlikeli sınıf" mensupları olabilir ancak. Çünkü öyle bir durumda gündelik hayatımızı oluşturan bütün rutin şeyler birden yok olur. "Ücretli köleler" ücretlerini alıp alamayacaklarından bile emin olamaz. Yolda barikat mı kurulu, silahlı çatışma mı çıkmış belli olmayacağından, evden işe gitmek bile bir maceraya dönüşür. Böyle durumlarda bir taraf tutmak gerekir; fakat sahiden o taraf desteklendiğinden değil, sırf mümkün olan en kısa sürede her şey olup bitsin diye. Devrim uğrakları, mevcut Babanın-Adı örneklerinin işlev görmemeye, fallik düzenin "akla yatmamaya" başladığı ve anlamsal dokunun aşına olunan yapıların hiçbirine benzemediği uğraklardır. Bilinen veya

bilinebilen tarih içindeki bütün toplumsal düzenlemeler arasında Gerçek'e en fazla yaklaşılabildiğimiz anlar, devrimlerdir; bu nedenle devrimin mümkün olan en kısa sürede bitmesini istemek, anlaşılabilir bir tavidir.

Tarihte bilinen bütün devrim uğrakları yeni bir fallik düzenin, Babanın-Adının yeni bir örneği veya kişileşmesinin ortaya çıkışına bağlanmıştır. Gelgelelim antikapitalist bir devrimin başka türlü olacağı düşünülür, çünkü bu devrimin devrimci sınıfı yeni bir yönetici sınıfı adayı değildir. Proletarya yönetemez, çünkü devrim uğrağı daha önceki bütün yönetici sınıflarla birlikte proletaryayı da çözümdürür. Proletaryanın, adına proletarya diktatörlüğü denen o sözümona yönetimi, yalnızca, oldukça uçucu olan ve bir düzene benzeyen bir şey kurulur kurulmaz sona eren devrim uğrağı süresince geçerli olabilir. Profesyonel devrimciler değilsek bile, adanmış devrimciler olarak bu kesin uğrağı planlamışsak dahi; yapacağımız işler, göreceğimiz hesaplar ve yürürlüğe koyacağımız mükemmel programlar varsa dahi; bunlara zaman yetmez (ve hiçbir zaman da yetmeyecektir). Bu aşırı uçuculukla başa çıkabilmek için, devrimci uğrağı sonsuza kadar uzatmanın kuramını yazabiliriz (örneğin Troçki'nin *sürekli devrimi*); fakat böyle bir uzatma olacaksa bile bunun tek anlamı, Proletarya *namına* bir diktatörlük kurulacağıdır, çünkü proletaryanın kendisi bunu gerçekleştiremez. Fakat proletarya *namına* kurulacak bir diktatörlüğün var olabilmesi için, proletaryanın varlığını sürdürmesi, devrimin proletaryayı yok etmemesi gerekir; aksi halde diktatörlük meşrulaştırılmaz. Ne var ki proletaryanın varlığını sürdürmesi, zorunlu olarak, bu sınıfın zıddı ve tamamlayıcısı olan burjuvazinin de varlığını sürdürmesi anlamına gelir. *Mevcut* burjuvaları öldürsek, sürgüne göndersek ve malından mülkünden etsek dahi, burjuvazi *konumu* olduğu yerde kalacak ve daha sonra başka toplumsal tabakalardan insanlar tarafından, hatta kendi kendilerini proletaryanın temsilciliğine tayin edenler tarafından doldurulacaktır.

Tabii bu sözler hep geriye yönelik tahmin niteliğinde; zira burada tahmin ettiklerim zaten gerçekleşmiş durumdadır. 1917 Rus Devrimi'nde proletarya (aynı eylemin iki ayrı yüzü ile) kendisini ve burjuvaziyi ortadan kaldırma şansı bulamamış; yalnızca saflarından gelen bir kesimi yönetim katına çıkarmış ve mevcut burjuvaziyi öldürme, sürme ve malından mülkünden etme yoluyla ortadan

kaldırmıştır. Her iki olayda da sınıf pozisyonları yerli yerinde kalmıştır: Devrim günleri geçip gidince proletarya kendi konumuna geri dönmüş ve sonra (Yeni Ekonomi Politikası'yla başlayan) hızlandırılmış bir ilkel birikim süreci aracılığıyla zenginleştirilerek zaman içinde bir işçi sınıfı haline gelmiştir. Öte yandan burjuvazi konumu ve işlevi, emanetçi bir sözde sınıf tarafından üstlenilmiştir – asıl sahiplerine yetmiş yıl kadar sonra iade edilmek üzere. Bütün bunlar, sözümona bir "proletarya diktatörlüğü" altında gerçekleşmiş, hem proletaryayı hem burjuvaziyi ortadan kaldırması gereken diktatörlük fiiliyatta her ikisini de (yeniden) yaratmıştır.¹⁷

Bu *peripeteia*'da, yani bu trajik kader dönüşünde kilit önemi haiz faktör, yine bir yanlış anlamadır. Devrimci pratik ile gündelik pratik birbirine karıştırılmıştır. Proletarya diktatörlüğü, yalnızca devrim uğrağı zarfında bir anlam ifade eder:

Kapitalist toplumla komünist toplum arasında, birinden öbürüne dönüşümün gerçekleştiği devrimci dönüşüm dönemi bulunur. Ayrıca bu döneme isabet eden siyasal bir dönüşüm dönemi vardır ki bu dönemin devleti ancak bir *devrimci proletarya diktatörlüğü* olabilir.¹⁸

Bolşevik ideolojinin –hem Stalinist hem Troçkist biçimlerinin– yarattığı yaygın yanlış anlamaya karşın, "devrimci dönüşüm dönemi" ve ona denk gelen proletarya diktatörlüğü, tarihsel bir devri tamamen kaplamaz; bunlar belirli bir devrim uğrağına özgüdür. Diktatörlük sistemli şiddet kullanımını içerir, adaletsizliğin iş başına geçişidir; devrimci aktörün adil, ahlaklı veya demokratik davranmaya ne zamanı, ne de kaynakları yeter. Anlık kararlar vermesi ve eleştirel denetime, uzun uzadıya tartışmalara veya ahlaki kaygılara takılmadan kararlarını uygulaması gerekir. Bu uygulamalar ancak dev-

17. Burada bu argümanın siyasal-ekonomik çerçevesine, yani "özel mülkiyet"in –aslında bireysel mülkiyetin– ortadan kaldırılarak bütün üretim araçlarının "devlet mülkiyeti"ne geçirilmesinin, ille de doğrudan doğruya sınıfları kaldırma anlamına gelmemesi; ya da devlet işçi sınıfından ve halkın çoğunluğundan ayrı –ve uzun vadede onlara muhalif– bir özel/tikel yapı olarak kaldığı müddetçe "devlet mülkiyeti"nin de bir özel mülkiyet türü anlamına gelecek olması gibi konulara girmeyeceğim. Şayet devrim dönemi geçtikten sonra, yani "geçiş dönemi"nden sonra devlet varlığını sürdürürse, hiçbir şekilde işçi sınıfıyla (veya halkın başka bir kesimiyle) özdeş olamaz, hiçbir şekilde onları temsil edemez; dolayısıyla böyle bir devletin malı mülkü de özel mülkiyete girecektir.

18. Marx, "Critique of the Gotha Programme", 1875.

rim uğrağına doğrudan bağlı oldukları sürece anlaşılabilir ve meşrulaştırılabilir; çünkü bu uygulamalar devrimin Gerçek'ine yapılabilen yegâne yarı rasyonel müdahaleyi temsil ederler. Fakat bu uğrak geçer geçmez (ki geçmemesi için ne kadar azmetsek de geçecektir) devrim aktörünün –adı ne olursa olsun– tesis ettiği diktatörlük, bütün negatif özelliklerinin (cinayet, manipülasyon, açıkça yalan söyleme, kendini kandırma, adaletsizlik ve ahlakı toptan reddetme) toplamından başka bir anlam ifade etmemeye başlar.

Devrim uğrağıyla ilgili sorun, bu uğrağın hiçbir zaman yüzde yüz sürpriz şekilde patlak vermemesidir. Yaklaştığını nadiren kesin olarak tahmin edebilmek de, nihayet kapıda görüldüğünde, daima az çok ona hazırlıklıyızdır. Çıkıp geldiğinde, onu önceden hazırlanmış plan, proje, ütopya, ümit ve beklentilerimizle karşılarız. Jakobenler veya Bolşeviklerde olduğu gibi devrim uğrağı esnasında bir şekilde iktidarı ele geçirir fakat önümüzde planlarımızı uygulamaya elverişli maddi koşullar bulamazsak, bu gerçeği kabullenmeyi reddeder, devrim uğrağını sonsuza dek sürdürmeye, daha doğrusu, başarılı olacağımız sefere kadar devrim uğrağını tekrarlamaya çalışırız. Bu da mümkün olmadığından, herhangi bir şekilde meşrulaştırılması veya bir maddi tabanı söz konusu olmayan bir *siyasal biçimi* (yani proletarya diktatörlüğünü) devam ettirmiş oluruz yalnızca. Bu esnada da, kendi meşrulaştırmamızı a) ideolojik olarak, yani hem kuramı hem de uğrakla ilgili pratik kavrayışları çarpıtarak, eğip bükerek ve şekillendirerek ve b) siyasal olarak, yani çarpıtmalarımızm geçerliliğini sorgulayabilecek bütün muhalefeti elimizdeki cebir kuvvetiyle silip süpürerek kendimiz üretiriz.

Bu beklenmedik gelişmeler karşısında verilecek iki temel tepki vardır – ki ikisi de pratikte hâlâ geçerlidir. Birincisi, liberal-naif tepkidir: Bütün devrim uğrakları, kontrolsüz bir şiddete ve ahlaktan azade bir adaletsizliğe meydan veren, akılcı olmayan bir cevher içermek zorunda olduğundan, hiçbir devrim uğrağının gerçekleşmesine izin verilmemelidir. Bu duruş görünüşte asil ve ahlaki bir duruş olmakla birlikte, devrim uğrakları gerçekleşmek için bizden izin istemediğinden, uygulanabilir bir duruş değildir. İkinci tepki, laftan anlamaz, radikal bir tepkidir: Bütün devrim uğrakları, kontrolsüz bir şiddete ve ahlaktan azade bir adaletsizliğe meydan veren, akılcı olmayan bir cevher içermek zorunda olduğundan, bu devrim uğrak-

larına tutunmak ve onları, önceden yapmış olduğumuz mükemmel (veya daha iyi) gelecek planlarının maddi koşulları olgunlaşana kadar uzatmak gerekir. Bu duruş da görünüşte asil ve ahlaki bir duruş olmakla birlikte, uygulanabilir bir duruş değildir; çünkü devrim uğrakları uçucu *anlardır* ve iradi olarak kalıcı tarihsel dönemlere dönüştürülemezler. Nitekim devrim uğraklarının, biz onları başarıyla böyle dönemlere dönüştürdüğümüzü düşündüğümüz anda tam zıtlarına, yani gericilik dönemlerine, yeni, kalıcı, meşrulaştırılmış şiddet, sömürü, eşitsizlik ve adaletsizlik düzenlerine dönüşmek gibi bir huyu vardır.

Bölündüğü Farz Edilen Özne

Jakobenlerden Bolşeviklere ve tüm 20. yüzyıl boyunca bütün devrimci öznelerin trajik kaderi bu olmuştur. Hiç firesiz tüm devrimciler, esas oğlanları olarak başladıkları dramaların sonradan kötü adamlarına dönüşmüştür. Bu bakımdan aslında kaderleri tamamen trajik de değildir, çünkü bir bakımdan sonunda kazanmışlardır (komik); gelgelelim kazanan onlar olmamıştır, yani bu sona yaklaşıırken artık tam zıtları olan kimselere dönüşmüşlerdir (trajik). Siyasallaşmakta ve siyasal kalmakta direndikleri sürece, bu iki taraflı, (artık bıktıran o "trajikomik" ibaresinden kaçınmak gerekirse) komiko-trajik kaderden kaçınamazlar. Radikal siyasal eylem talep eden tüm varlıklar "bildiği farz edilen özne"dir ya da kısa sürede el mahkûm ona dönüşürler. Kuşkusuz buradaki sorun, olguların düşünülenlerle –en azından tamamen– çakışmamasıdır. Tüm pratik veya siyasal eylemler (hatta eylemden kaçınma türleri bile), diğer öznelerle yöneltilmiş işbirliği ve ortak çalışma çağrıları ya da meydan okumalardır. Her durumda, öznenin *bildiği* farz edilir. Bu özne, konunun etrafını kuşatan koşulları, konunun kapsamını, tarihini ve uluslararası sonuçlarını bilir. Dahası, böyle bir özne siyasallaştığı anda, bahsettiği şeyde bir belirsizlik yokmuş, o şeyi tamamen *biliyormuş gibi* davranması gerekir.

Özetle, devrimci veya siyasal özne tam olarak Lacan'ın psikanaliz tanımındaki psikanalistin konumuna sahiptir. Psikanalistin, hastanın semptomlarının arkasındaki sırrı, hastanın karakterini, komp-

lekslerini ve nevrozlarını bildiği farz edilir (analizan tarafından). Fakat fiziksel olarak böyle bir bilginin var olması mümkün değildir. Psikanalistin böyle bir bilgiye sahip olma iddiası yoktur; yalnızca analiz edilen böyle bir varsayımda bulunur. Aslında psikanaliz süreci, –analiz edilenin tecrübe ettiği– bir dizi göz açılmasından, analistin bir şey bilmediğinin peyderpey fark edilmesinden ibarettir. Başarılı bir analiz süreci tamamlandığında, analistin –tam bir zırcahıl rütbesine düşürülme bile– en azından analiz edilenle aynı seviyeye inmiş olması gerekir. Gelgelelim bu sürecin başarılı olması için analist bilmeyişinin sürekli farkında olmalıdır. Dolayısıyla Lacan, bütün psikanalitik terapi sürecinin, analiz edilenin –"analist biliyor" varsayımı ile analistin bir şey bilmediğine dair farkındalık arasındaki– daimi geriliminin gölgesinde geçtiğini düşünür. Terapinin başarısına en büyük tehdit, analiz edilenin, analistin bildiğini varsaymayı reddetmesi değil (analiz edilen böyle bir durumda er geç terapiyi bırakır ve başka bir yerden yardım almaya başlar), analistin kendi bilgisizliğini kabul etmemesidir. Altı boş, var olmayan bir fazlalıkla böbürlenmek her zaman için eksikliği alçakgönüllülükle kabul etmekten daha kolaydır. En başarısız, aşırı derecede uzatılmış ya da yarıda kalmış psikanaliz terapilerinin kafa üstü çakılmasının nedeni, analistlerin, her şeyi bilir olmadıklarını kabul edememeleridir.

Aynısı, görülecek hesapları olan radikal siyasal özneler için de geçerlidir. Fransız Devrimi'nin Jakobenleri ve Rus Devrimi'nin Bolşevikleri, bildiği farz edilen öznelerdi; bu varsayımlarını etraflarındakilerle paylaşmaya başlar başlamaz muhafazakârlara, başka bir deyişle radikal köktencilere dönüştüler. İnsanlar, bir siyasal partinin *bildiğini* farz ettikleri zaman o partiyi takip eder, ona oy verir ve onun uğruna kavgalara atılırlar. Bu varsayımı uyandırmanın, başarılı propagandadan "doğruları konuşmaya", demagojiden kitlesel psikolojik manipülasyona, aşırı titiz halkla ilişkiler faaliyetlerinden bilimkurgusal zihin kontrolü yöntemlerine uzanan çeşitli yolları vardır. Hangisinin kullanıldığı hiç fark etmez. Gerçek tehlike, "kitleler" in aslında bir şey "bilmeyen" bir partiye (yanlışlıkla?) inanıp güvenmesinde değil, tam olarak o partinin kendisinin bildiğine inanmaya başlamasındadır.

Le sujet supposé savoir'dan (bildiği farz edilen özne) *le sujet qui suppose qu'il sais'*ye (bildiğini farz eden özne) dönüşümden sakın-

manın yolu, salt hüsnüniyet göstermekten ya da belirsiz kalma yeminleri etmekten geçmez. Bir kere her şeyden önce bütün radikal siyasal varlıklar, bünyelerinde, kendilerini belirsizleştirici mekanizmaları (bu mekanizmaların asgarisi, azınlıkta kalan görüşlerin bu varlıklar içinde kendilerini ifade edebilmesidir) barındırmalıdır zaten. Ahlaki bağlılıkları gereği demokratik (aslında *demokratçı*) ideallere uymak zorunda hissettikleri için değil; devrimci öznenin *üzeri çizili* bir özne (\$), yani hem (simgesel düzenin, bütünlüğünü ve "hakikat"i elinde bulunduruşunu altüst etme veya yıkma tehdidi taşıyan bütün faktörleri dışlayacak şekilde yapılandırılmış olması gereği, bu düzen tarafından) yasaklanmış, hem de bölünmüş, ayrılmış, *tek olmayan* bir özne olduğunu kabul etmenin yegâne akılcı yolu bu olduğundan. Devrimci öznenin karşı karşıya olduğu temel tehlike, homojenleştirici birleşme dürtüsüdür ve bu tehlikeden kurtulmak için bu özne, bölünmüş kalmak adına elinden ne geliyorsa yapmalıdır. Marx ve Engels'in, komünistlerin daha nice *işçi sınıfı partisinden yalnızca* (kendilerine ait ayrı veya sekte ilkeleri olmayan) *biri* olduğunu ısrarla vurgulaması, onların bu tehlikenin gayet bilincinde olduklarının göstergesidir. Onlara göre tek devrimci özne bizatihi işçi sınıfıydı; fakat bu da homojen olmayan, bölünmemiş bir özne değil, parçalardan ("partilerden") müteşekkil bir bileşik özneydi ve komünist parti de bu parçalardan biriydi:

Komünistler, diğer işçi sınıfı partilerine muhalif, ayrı bir parti teşkil etmezler.

Bir bütün olarak proletaryanın çıkarlarından ayrı ve öte bir çıkarları yoktur.

Proleter hareketi biçimlendirmekte, harekete bir şekil vermekte kullanacakları, kendilerine özgü sekte [1848'deki orijinal metinde bu ifade *ayrı (besonderen)* iken, 1888'de, postmarksist bir zeyille *sekte*'e çevrilmiştir –B.S.] ilkeleri yoktur.

Komünistlerin diğer işçi sınıfı partilerinden farkları yalnızca şunlardır: 1. Değişik ülkelerdeki proleterlerin ulusal mücadelelerinde komünistler, proletaryanın bütününe –ulusal aidiyetlerden bağımsız– çıkarlarını ön plana çıkarırlar. 2. İşçi sınıfının burjuvazi karşısındaki mücadelesinin geçmek zorunda olduğu çeşitli gelişme aşamalarında, her zaman ve her yerde hareketin bir bütün olarak çıkarlarını temsil ederler.¹⁹

Bu pasaj, komünistlerin diğer işçi sınıfı partileri karşısında ve bütün bir işçi sınıfı karşısında kendilerini nasıl bir yere koyacaklarına dair bize iki ipucu veriyor. Birincisi, komünistlerin, ancak ve ancak uluslararası biçimde, yani ulusal ve/veya yerel işçi sınıfı mücadeleleri arasında iletişim –ve umalım ki koordinasyon– sağlayacak şekilde örgütlenmeleri halinde bir anlam ifade edecek olmalarıdır. İkincisi, komünistler ancak tarihin canlı bir örneği olarak, yani bizi işçi sınıfı mücadelesinin zirve noktasını teşkil ettiği o uzun sınıf mücadelesi/mücadeleleri tarihinin daimi anımsatıcıları olarak işlev görebilirler. Bu iki işlevli tanım, hâlâ radikal (fakat belirsiz) bir özne çağrısında bulunmasına karşın, zorunlu olarak bütün birleşik ideolojik "parti çizgisi" iddialarının önüne geçmektedir. Bu özel özne, –hem kelimenin siyasal anlamıyla, yani bir toplumsal veya siyasal *hareket* olarak; hem de bir şeyin parçası, bir kısmı anlamında– ancak bir parti olabilir. Bu parti, ulusal varlıkları alıkoyarak aşmak yerine, onları varsayan *uluslararası* bir parti değil, *uluslararası* bir parti olmak durumundadır; hem belirsiz konumunu koruyup hem de birden fazla ulusal varlık içinde eşzamanlı *passage à l'acte*'lar oluşturmak ancak böyle mümkün olabilir. Burada söz konusu olan, daha az mükemmel fakat daha özgür bir antikapitalist gelecek için eyleme girişmeye gerçekten niyetliyse eğer, hiçbir mutlak olgusal bilgi ya da ahlaki kesinlik iddiasında bulunmayan, belirsiz biçimde radikal (ya da radikal şekilde belirsiz) öznedir.

Zira olgusal bilgide veya ahlaki kesinlikte ısrar ve belirsizliği inkâr, simgesel düzene (yeniden) dahil olmak için yapılmış bir çağrının (hatta bir *savunmanın*), Babanın-Adından af ve (tekrar bir) onay koparmak için dile getirilmiş bir yakarışın farklı farklı ifadeleridir. Özne, bilme yoluyla, Haçlıların, Cihatçıların, Haşhaşilerin, *Auto-da-fé*'cilerin, Jakobenlerin ve Bolşeviklerin yaptığı gibi *ahlakın ötesine* geçer. İyi bilmek, aynı zamanda kendini daha üstün farz edilen bir ahlaki otoriteye, Babanın-Adına teslim etmektir ve bu otorite yalnızca ve yalnızca hata yapmayacağına olan inancında mevzilenildiği için, pratikte bu teslimiyet seni bütün sorumluluklardan azade kılar. İdam cezasını infaz etmek, bir intihar bombacısı olmak, ikiz kuleleri bombalamak, Irak ve Afganistan'ı işgal etmek, şu veya bu ideolojiyi veya davranışı yasaklamak, soykırım yapmak, can almak, intikam almak, işkence yapmak böyle mümkün olabilir.

Kuşkusuz belirsiz kalmanın bizi bunların bazılarını veya tamamını yapmaktan kesinlikle koruyacağına inanmak, ütöpik bir kurgu olur ve kendimizi böyle bir kurguyla avutmamamız gerekir. Belirsiz/bölünmüş bir özne de yukarıdakilerin hepsini yapabilir; tek fark şudur ki böyle bir özne bunları yapma hakkına sahip olduğuna kategorik olarak inanamaz. Radikal şekilde belirsiz özne, daima bir sınır aşıcı, bir kural çiğneyicidir. Hiçbir zaman haklarının sınırları içinde kalmaz ve daima, daha yüksek bir otoriteye değilse bile, kendi *ethos*'una karşı sorumludur. Radikal şekilde belirsiz bir öznenin hiçbir zaman bir şeyler yapmasına *izin verilmez*; bu yüzden bu özne hiç izin istemez. Öldürmesi, emretmesi, yönetmesi veya karar vermesi, başkalarının canını yakması, intihar etmesi filan gerekebilir; fakat bu özne hiçbir zaman Babanın-Adının dışsal ve içsel cisimleşmelerince bunları yapmaya *zorlanmış* olmayacaktır. Nihai birleşmeye ve dolayısıyla yok olmaya doğru dolu dizgin ilerleyen bu dünyadaki tek umudumuz, tabii eğer bir gün var olacaksa, bu özne olabilir.



G. M. Tamás

Sosyalizm Harabelerinin Üzerine Komünizm

İyi de ne ayrılığı bu? O kadar çabuk oldu ki! Gelişigüzel hikâyesimizin bu noktasında geri dönüyoruz.

Kayıp âlemindeki her şey: kendimden kaybettiklerim, geçip giden zaman; kaybolup gidenler, uçup gidenler; genel anlamda şeylerin yitip gitmesi; hatta hâkim ve dolayısıyla da kaba zaman anlayışında harcanan zaman denen şey – bütün bunlar, yadırgatıcı derecede uygun bir askeri terimde, *kayıp çocuklar* (*les enfants perdus*) teriminde, keşif âlemiyle, bilinmeyen diyarların keşfiyle, arayış, macera ve öncülüğün türlü türlü çeşidiyle kesişir. Kendimizi bulduğumuz ve yolumuzu kaybettiğimiz yol ayrımı burasıdır.

Bütün bunların hiç de açık olmadığını kabul etmek lazım. Tam bir sarhoş muhabbeti bu, anlaşılmayan anışturmaları ve insanı bıktıran üslubuyla. Cevap beklemeyen boş lafları ve mütehakkim açıklamalarıyla. Ve suskunluklarıyla.

Araçların sefilliği, mevzunun ne kadar sefil olduğunu ortaya çıkarmaya yarıyor.

Guy Debord, "Critique de la séparation" (1961)¹

Sevgili kahramanımız Luxemburg, seçimin "sosyalizm ya da bar-barlık"tan birini seçmek üzerine olduğunu söylemişti. Ne demek istediği gayet açık. Kapitalizm, medeniyeti yok etme tehlikesi taşıyor. Sosyalizmse medeniyeti kurtarma görevini üstlenmiş durumda. Burada "sosyalizm"den kastım, kapitalizmin ve burjuva devle-

1. Guy Debord, *Oeuvres* içinde, J. L. Rançon ve diğ. (haz.), Paris: Quarto Gallimard, 2006, s. 548-9.

tin karşısına dikilen ve görüp bildiği haliyle medeniyeti kurtarmaya ve dönüştürmeye girişen "reel hareket" – yani sendikalar, işçi partileri, işçi konseyleri, proleter devrimler, geniş bir kuram ve bağlanmış sanat külliyatı ve bunların sonucunda meydana gelen yönetim sistemleri. Kuşkusuz sosyalizm sayesinde, medeniyet olduğu halde kalabilmiş, nükleer savaşın önüne geçilmiş ve –en azından işçi hareketinin hasımlarını geçici bir süreliğine de olsa ödün vermeye zorlayabildiği yerlerde– zulmün şiddetinin biraz olsun hafiflediği ve sefalet ile eşitsizlikten biraz uzaklaşıldığı görülmüştür. Barbarlıkla savaşır ve medeniyeti kurtarıırken, sosyalizmin kendisi barbar olup çıkmış, nasıl sosyalist olunacağını unutmaya zorlanmıştır.

Sosyalizm her anlamda eşitliği, toplumsal hakkaniyeti ve siyasette –Parti'nin bir *tribunus plebis* rolü oynayacağı şekilde– daimi bir işçi sınıfı mevcudiyetini hedeflemişti. Bazı yerlerde sosyalizm özel şirketlere el koydu ve bunların devlet tarafından işletilmesini sağladı; genel oy, emeklilik, ücretli izin, ücretsiz eğitim ve sağlık, daha yüksek ücret, daha kısa mesai, ucuz konut ve toplu taşıma, işsizlik ödemeleri ve envai çeşit sosyal yardım hakkının elde edilmesine katkıda bulundu. Güçlü bir kültürel sistem muhalefeti imkânını ayakta tutarak burjuva toplumunun daha özgür, daha çoğulcu, daha az ırkçı ve cinsiyetçi, geleneksel itaat ve kendini küçük görüp boyun eğme ilişkilerinden büyük ölçüde arındırılmış, daha az dini, daha az cezalandırıcı, genel görünümü itibarıyla daha hedonist, cinsellik normları bakımından daha az kısıtlayıcı vb. olmasını sağladı. Bunlar medeniyet için gerçekten de ilerleme anlamına gelir, fakat bu ilerlemelerin bedeli kuşkusuz çok yüksek olmuştur. Yine de şurası açık ki burjuva toplumunun kemale ermiş hali olan modern liberal demokrasi, sosyalizmin katkısı olmaksızın ortaya çıkamazdı. Sınıfsal iktidarını daima ya *ancien régime* unsurlarıyla, (bu mümkün olmadığında da) ya da işçi sınıfının temsilcileriyle veya –yakın geçmişte olduğu üzere– askeriye ve diğer bürokratik aygıtlar gibi devlet seçkinleriyle paylaşmış; her seferinde, her biri ayrı telden çalan bu unsurların farklı bir nağmesine ayak uydurmuş olan burjuvazi, bünyesel ve iyice içine işlemiş siyasal zayıflığı nedeniyle, bu sonucu ortaya çıkarabilmekten bariz şekilde uzak olmuştur.

Şimdi dört bir yandan üzerimize çöktüğünü gördüğümüz medeniyet tam da bu medeniyettir işte.

Bu durum bize ister istemez şunları hatırlatır ve hatırlatmalıdır da: Biz komünistler, barbarız, medeniyet düşmanlarıyız; sosyalizmin medeniyeti kurtarma işi dediğimiz şey de, tabanını teşkil eden ayrımlar var olmaya devam ettiği sürece varlığı mümkün tek medeniyet türü olarak kalacak olan kapitalizme destek vermek anlamına gelebilir en fazla. Ve bu medeniyetin, tıpkı Rosa Luxemburg'un öngördüğü gibi kendisini ve insanlığı yok edeceği de kesindir.

Zira bütün bir ayrımlar sistemini bitirmek isteyen, kapitalizm değildir, komünizmdir:

- Üreticilerle üretim araçlarının birbirinden ayrılmasını,
- Mal mülk sahipleriyle mülksüzlerin birbirinden ayrılmasını,
- Vatandaş olanlarla olmayanlar arasındaki ayrımı,
- Erkeklerle kadınlar arasındaki ayrımı,
- Yetişkinlerle çocuklar arasındaki ayrımı,
- "Hetero"larla "queer"ler arasındaki ayrımı,
- Sağlıklılarla sağlıksızlar arasındaki ayrımı,
- Zihin emeğiyle kol emeği arasındaki ayrımı,
- Önderlerle önderlik edilenler arasındaki ayrımı,
- Sömürenlerle sömürülenler arasındaki ayrımı,
- Ezenlerle ezilenler arasındaki ayrımı,
- Zenginlerle yoksullar arasındaki ayrımı,
- Proleterlerle burjuvalar arasındaki ayrımı,
- Beyaz olanlarla olmayanlar arasındaki ayrımı,
- "Devlet"le "sivil toplum" arasındaki ayrımı,
- Bilimle din arasındaki ayrımı,
- Kuramla pratik arasındaki ayrımı,
- "Akil"lerle "deli"ler arasındaki ayrımı,
- Otoriteyle yıkım arasındaki ayrımı,
- Çalışmayla boş zaman arasındaki ayrımı,
- Üreticiyle tüketici arasındaki ayrımı,
- Bilgiyle cehalet arasındaki ayrımı,
- Öğretenle öğretilenler arasındaki ayrımı,
- Ruhla beden arasındaki ayrımı,
- Sanatla yaşam arasındaki ayrımı,
- Kentle taşra arasındaki ayrımı,
- Kibarlıkla iyilik arasındaki ayrımı,
- Arzuyla sevgi arasındaki ayrımı,

- Komün olmayla birey olma arasındaki ayrımı,
- Eylemle düşünce arasındaki ayrımı,
- Doğal olanla yapıntı arasındaki ayrımı,
- Güzelle çirkin arasındaki ayrımı,
- Hukukla ahlak arasındaki ayrımı,
- Gelenekle yenilik arasındaki ayrımı,
- Bellekle unutma arasındaki ayrımı,
- Özdeşlikle farklılık arasındaki ayrımı,
- "Devlet" ile "sivil toplum" arasındaki ayrımı,
- Ruhban sınıfına mensup olanla olmayan arasındaki ayrımı,
- Güçlüyle güçsüz arasındaki ayrımı,
- Talihliyle talihsiz arasındaki ayrımı,
- Kuvvetliyle zayıf arasındaki ayrımı,
- Silahlıya silahsız arasındaki ayrımı,
- Esir alanla esir arasındaki ayrımı,
- Uzmanla acemi arasındaki ayrımı,
- Sanatla kitlesi arasındaki ayrımı,
- Başarıyla başarısız arasındaki ayrımı,
- (Kapalı) metin ile konuşma, yazmayla söyleme arasındaki ayrımı,
- Dostla düşman arasındaki ayrımı,
- "Kamusal"la "özel" arasındaki ayrımı,
- Misafirle ev sahibi arasındaki ayrımı,
- Yurtla yurtdışı arasındaki ayrımı,
- Yadırgatıcıyla aşına arasındaki ayrımı,
- İçle dış arasındaki ayrımı.

Medeniyetimiz ayrımlar sayesinde "insanileşmiştir". Bu medeniyette kuvvetler ayrılığı söz konusudur (yönetimin farklı dalları vardır), zira kuvvet/iktidar diye bir şey vardır. Medeniyet hakikatten ümidi kestiği için çoğulculuk ve toleransı benimsemiştir. İnsan topluluklarına (yani siyasal topluluklara) güvenmediği için sınır bölgelerini ve sınırları getirmiştir: Bu toplulukları mutlaka ırk, etni-site, dil, kültür, gelenek görenek, geçmiş karşısında atalet gibi, sınıfı aşan veya aşar görünen toplumsal tutkulardan biri üzerine bina etmesi gerekir. Medeniyet zenginliği yeniden bölüştürür, çünkü zenginlik hep kötü bölüştürülür. Adaletsizliği hukukla tazmin eder, çün-

kü medeniyetimiz adaletsizdir. Esaslı bir eşitlik olmaması sonucu, eşitsizler arası biçimsel bir eşitlik sağlansın diye gönüllü sözleşme ilişkilerini yürürlüğe koyar. Birbirine düşman kıldığı kadınla erkek arasında sulh olsun diye evliliği getirir. Medeniyet hırsızları cezalandırır, çünkü mülkiyet vardır. İnsanlar ortak faydaya katkıda bulunmak istemediği için (ortak fayda yok gibi görünmektedir), medeniyet üzerlerine vergi yağdırır. Hep aynı insanların muktedir kalması onların daimi iktidarını katlanılmaz kılacağından, medeniyet seçimleri getirmiş ve böylece herkesin zaten bildiği şeyi ikrar etmiştir: İktidar kötüdür. Medeniyetimiz yasal hak ediş ve haklar ile gayriresmi iktidar arasında bir ayrım yapmıştır. "Ham", cahil insanlık izlediği bu "gösterinin" cezbesine kapılıp aptallaşır ve ekonomik, siyasal, askeri ve kültürel iktidar koyulaşırken, medeniyet okullar aracılığıyla kültürel farkların etkisini yatıştırmaya çalışır.

Sosyalizm, yarıda kalan Aydınlanma ve temsili hükümeti yaratma işlerinin, sanayileşme, şehirleşme ve sekülerleşme süreçlerinin tamamlanmasına katkıda bulunmuştur. Fakat hepsinden önemlisi, sosyalizmin tabiliğin yerini ayırımın (yani "statünün" yerini "sözleşmenin") almasına yardımcı olması, bu itibarla da burjuva modernitesi adlı eserin sahiplerinden biri olmasıdır. Sömürünün kökeninde, üreticilerin üretim araçlarından ayrılması yatar. Araçlar kapitalistlerin malıdır, üreticilerinse kendilerinden (yani zamanlarından) başka bir şeyleri yoktur sunacak. Üretim araçlarını ve zamanı satın alan kapitalist, insanlarla şeyleri, emekle sermayeyi, maddeyle zamanı –parayla dolayımılayarak– birleştirir. Proleterin zamanını sunmak üzere kendi rızasıyla kapitalistin "ayağına gitmesi" gerekir; sözleşme, bu devir işleminin eşitler arasında rızaen gerçekleşmiş bir işlem olduğunu resmiyete döker. Bu işlem anında ne proleter burjuvaziye tabi, ne de burjuvazi proletere üstündür (fakat çok geçmeden bu durum değişir). Tarım toplumlarında ve aristokratik toplumlarda, bazen üreticilerin üretim araçlarının (arazi, hayvan sürüleri vb.) maliki olduğu da görülür ve efendiler, vergi, öşür, angarya vb. yasal araçlarla üretilen artı değeri temellük eder; çünkü efendi, hiyerarşinin yasal olarak kabulü ve uygulanmasıyla artı değerden vazgeçmeye zorlanan tabi ve madun köylü veya ırgatların üstüdür. Kapitalizmde hiyerarşi tamamen ortadan kalkmamışsa da çoğu durumda sadece fazlalığa bağlı hale getirilmiştir. Ayrım ve dolayısıyla kay-

naşma sadece kapitalizmde en mükemmel biçimine ulaşır. Sosyalizm, yani "reel hareket" ise sözleşmeleri tadil etmiştir: Emegın fiyatı artmış, çalışma süreleri düşmüş, sefalet azalmış ve ayırım meşrulaşmıştır.

Proleter iş sözleşmesi kapısından üretime girip zamanının satısını resmileştirdiği anda, sözleşme bakımından kapitaliste eşit (ve onun kadar özgür) bir taraf olma statüsünü kaybeder. Tabi hale gelir, fakat bir kişiye veya kişilere değil de sermayeye tabi hale. Bu tabilik de "ortak akıl", teknoloji ve bilim aracılığıyla dolayımlanır. Şablonlar, algoritmalar, yazılımlar, talimatlar, düzenlemeler müzakere edilmez; "verimliliği", yani üretkenliği artırmak için bildirilir veya emredilir. Toplumsal işbölümü proletaryayı "mesleklere" ayırır ve bu ayrıma bir uzmanlık, "işçilikten gurur duyma" ideolojisi eşlik eder. "Dışarıda", piyasada ve kamusal alanda edinildiği rivayet edilen özgürlüklere, işyeri yaşamında yer yoktur. Ritim, hareket, bedensel ihtiyaçlar, kişisel alan, sarf edilmesi gereken efor, davranış, hatta tarz bile sıkı kurallarla belirlenir. Özgürlüğü boş zaman faaliyetlerine eşitleyen Kadimlerin o bilgece hikmetlerinin haklı çıktığını görürüz. Marx'ın da tekrar tekrar gösterdiği gibi, hayat işten sonra başlar.

Bütün bunlar kendini özgür addeden bir toplumda nasıl mümkün olabiliyor? Oldukça serbest bir biçimde; doğru olan tek "kamusal" - "özel" ayırımına burjuva modernliğinin sahip olduğu düşüncesi aracılığıyla. Bu ayırım şemasına göre hiyerarşik olmayan, gönüllü, simetrik sözleşme ilişkileri, özel alana tekabül ediyor. Belirli koşullar altında kendini ve zamanını satmayı seçersen, senin bileceğin iştir. İster kabul eder, ister iradeni beyan ederek o gönüllü üstlenilen yükümlülükleri sonlandırırın. Kuşkusuz bir kimsenin kendisini köle olarak satmasını yasaklayan yasalar vardır; hem kölelere ödeme de yapılmaz zaten. Kamusal alanda bir hiyerarşi olduğu doğrudur, fakat bu kişisel değil yasal hiyerarşidir, dolayısıyla –eskiden verilen rütbelerin ve avam-havas unvanlarının aksine– kalıcı değildir. Bu bakımdan "hukukun üstünlüğü", kamu otoritesinin –dikkatlice tanımlanmış sınırlar aracılığıyla– kişisel özgürlükleri koruduğu, gayrişahsi, kurumsal bir hiyerarşi anlamına gelir. Milletvekilini, belediye başkanını seçebilir ve koltuğundan edebilirsin. Fakat –bazen şu veya bu işveren arasında bir tercih yapabilecek olmakla bir-

likte– seni sömürecek olanı, patronunu veya başındaki formeni kendi iradenle seçemezsin. Eğer kamu otoritesi hareketlerini kısıtlamak istiyorsa, mahkemeden karar çıkarmalıdır. Fakat işyerinde, yargı kararı olmaksızın, konuşman veya tuvalete gitmen yasaklanabilir. Burjuva modernliği, işyerinde zorlamanın ve iktidarın varlığını (ki kapitalist toplumda iç huzur ve birlik-beraberliğin olmazsa olmaz temelleridir bunlar) inkâr ederek, özgürlük görüntüsü yaratır.

Aristokratik toplumlarda (ki feodalite bunlardan yalnızca biridir) zorlama ve keza üstünlük bir bütündür. Zorlama hiyerarşiden ileri gelir, dolayısıyla genel insanlık durumunun kabul edilmiş özelliklerinden biridir. Bu toplumlarda, emeğin evrensel bir durum olmadığı, kaçış alanları (manastırlar, hac yolculukları, dilenci ve düşkünlere duyulan saygı, üreme amaçlı evlenme ve cinselliğin genelliğinden olası kaçışlar vb.) bulunduğu ve kapitalizmdeki zaman birliğinden² eser olmadığı da hesaba katılırsa, özgürlük kapalı bir alan, hatta oldukça hacimli bir kapalı alan gibidir.

Kapitalizmde ise zaman ikiye ayrılmıştır: mesai ve boş zaman. Her ikisinin de özel olduğuna hükmedilmiştir. Mesai özeldir, çünkü hemen hemen "kamu"yla eşanlı olan devletin karşısındaki "sivil toplum"un –*Öffentlichkeit* ve gönüllülük esasına dayanan örgütlerin yanı sıra– ana unsuru olan piyasanın hâkimiyeti altında ve dolaşımı aracılığıyla yürüdüğü düşünülen sözleşmelere tabidir. Boş zaman da özeldir; çünkü paydos eden üretici bir tüketici olarak, dinlenen, oyun oynayan veya uyuyan bir kimse olarak, hane halkının bir üyesi, bir ebeveyn veya cinsel partner olarak *Feierabend*'mın keyfini çıkarır. Peki proleter nerede ve ne zaman kamusal alana girer? Siyaset, hukuk (yasama, hukuk bilimi, doğal haklar ve anayasa) ve ahlakın dünyası olan kamusal alan, proleterin gözüne –tamamını "özel alan"ın doldurduğu, görünüşte tamamen "seçimler" üzerinden ilerleyen– zamanının dışına tekabül eden bir soyutlama olarak gö-

2. Kapitalist toplum oluşumunda zaman kritik niteliktedir. Yakın tarihli iki önemli Marksist eser bu konuyu işler: Moishe Postone, *Time, Labor and Social Domination: A Reinterpretation of Marx's Critical Theory*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993; Antonio Negri, "The Constitution of Time", *Time for Revolution* içinde, Londra ve New York: Continuum, 2003, s. 21-137; Türkçesi: "Zamanın Oluşumu: Sermayenin Saatleri ve Komünist Özgürleşme", *Devrimin Zamanı* içinde, çev. Y. Alogan, İstanbul: Ayrıntı, 2005.

rünür. Hem mesai, hem de boş zaman "seçimlerle" yürüyormuş gibi sunulduğundan, yükümlülükler gizlidir ve işin bir parçası addedilir; görünüşe göre bu yükümlülükler eşyanın tabiatı gereğidir, sadece yasal şart ve garantilerin bu gerekliliklerin "çerçevesini belirlemesi" gerekmiştir. Yükümlülükler yalnızca vergi mükellefi, borçlu, seçmen, vatandaş, asker vb. içindir – yani ne çalıştığı ne de boş zamanını kullandığı sırada özel kişiler olan proleterler için.

Hem proleter, hem de burjuva, "boş zaman"larında, İngilizcenin o güzel oksimoronundaki gibi *private citizen*'lar, yani "özel vatandaş"lar olarak, özel hane sahipleri sıfatıyla oturdukları yerlere göre kaydedildikleri seçim çevrelerinde³ "siyasete katılabilirler". Fakat "kamu"dan mutlak bir biçimde ayrılmışlardır. Bu nedenle "siyasal özneliğin" yerini yurdunu tespit etmek mümkün değildir. Kuşkusuz temsiliyet ilk elde tahakküm demek değildir; fakat temsiliyet, Carl Schmitt'in bahsettiği anlamda bir "nötrleşme"; siyasal öznellik, kolektif müzakere ve rasyonalitenin (kelimenin tam anlamıyla) başkalarına emanet edilmesi aracılığıyla siyasetin ve hukukun (ve ahlakın) çözünmesi anlamına gelir. Bu emanet edişin otokrat yönetimlerle sonuçlanmamasının önündeki engel de anayasa, uluslararası hukuk, yargı kararı, doğal haklar ve insan hakları gibi, daha üstün ve hüküm koyucu başka yasalar, yani başka soyutlamalardır. Ayrım birleşmeyle sonuçlanır ve dolayısıyla bireyin içindeki ayrımlar da (burjuva ve vatandaş, "insan ve vatandaş", arzuların hâkimiyeti ve aklın hâkimiyeti – bu çiftlerin ikinci unsurları daima kendini sınırlayan, diğerkâm, özenli, tutumlu, disiplinli vb. olarak yorumlanır) "millet"te veya ona benzer bir yapıda, varsayımsal bir toplulukta yeniden birleştirilir.

Batı'da sosyal demokrasi ve Avrokomünizm gibi dallarıyla, Doğu'da ise "reel sosyalizm"lerle temsil edilen "reel hareket" olarak sosyalizm, bu durumları ortadan kaldırmak için hiçbir şey yapmadı. Zaman zaman "ilerlemeler" gerçekleştirmiş ve yeni bir *tribunus plebis* kılığında bir tür karşı-iktidar tesis edebilmiştir. Başından itibaren hepsinden nefret etmiş olsa da, yüksek modernizmden dev-

3. Bunun aksine, işçi konseyleri ve proleter partileri (ve sendikalar) işyeri temellidir ve üretim noktası gibi stratejik bir konumda mevzilenerek yeni bir siyasetin başlangıcını teşkil eder. Bkz. G. M. Tamás, "Marx on 1989", *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities*, c. 15, No. 3, Aralık 2010.

rimci karşıkültür ve altkültürlere uzanan muhalif bir kültürü savunabilmiş ve malı mülkü olmayanlara toplu bir ideolojik haysiyet bahşedebilmiştir. Kapitalizmin yörüngesinden çıkmamıştır; sınıf mücadelesinin yerine, uluslararası medyanın hâlâ "sosyalizm" adını verdiği, "piyasa" ile "devlet" ya da bir tür akılcı planlama hükümeti arasında cereyan eden, büyük ölçüde düzmece bir çatışmayı koymuştur. Eşitlikçi, yukarıdan aşağıya yeniden dağıtımın adı planlama olmuştur; sanki piyasa da bir yeniden dağıtım aracı değilmiş ve yasal düzenlemeleri, yani planlaması olmayan piyasa diye bir şey söz konusu olabilirmiş gibi. Tüketici ve siyasal aktör olarak proletarya açısından ise "doğal", nicel üretim hedeflerinin ve tüketici fiyatlarının dikte edilmesi aracılığıyla planlama ("reel sosyalizm") ile vergilendirme ve para ve bütçe kontrolleri aracılığıyla planlama ("piyasa kapitalizmi") arasında, yalnızca toplumsal içerik bakımından bir fark vardır. Reel ücretleri azaltma, nispi çalışma zamanını artırma ve "yedek sanayi orduları" (fazlalık nedeniyle işten çıkarmalar, işsizlik ya da –dolaylı olarak– mecburi çalışma) her iki düzende de gayet mümkündür. Zira proleter partinin ilk başta iktidarı ele geçirmesine karşın –ve tabii kapitalizmin kilit özelliklerinden biri olarak siyaset ve ekonominin zaten birbirinden ayrılmış olması sayesinde– üreticilerle üretim araçları arasındaki temel ayrım iki rejimde de varlığını sürdürmüştür.⁴

Klasik "sosyalizm", yani işçi partileri ve envai çeşit sosyalist hükümetten oluşan "reel hareket", kendisini temel olarak bir *Talep* aktörü addediyordu. Marx, kapitalistin *kendi* işçisini, ürettiği metanın tüketicisi olarak görmediğini, ikisinin ilişkisinin bir sermaye-emek ilişkisi olduğunu; buna karşılık, kapitalistin *öteki* kapitalistlerin işçilerine, ürettiği metanın tüketicileri olarak baktığını ortaya koymuştur. Dolayısıyla kapitalistin, kendi ürettiklerine olan talebin artması için, diğer kapitalistlerin emrindeki işçilerin ücretlerinin artmasında çıkarı vardır. Fakat kendi işçilerinin ücreti zarar hanesi-

4. Bkz. G. M. Tamás, "A Capitalism Pure and Simple", *Left Curve*, No. 32, 2008, s. 66-75; "Counter-Revolution Against A Counter-Revolution", *Left Curve*, No. 33, 2009, s. 61-67. Ayrıca bkz. Otto Rühle, "La lutte contre le fascisme commence avec la lutte contre le bolchévisme", *La Contre-révolution bureaucratique* içinde, Karl Korsch ve diğ. (haz.), çev. C. Collet ve C. Smith, Paris: Union Générale d'Éditions, 1973, s. 261-80.

ne yazıldığından, kendi işçileri konusundaki çıkarı, ücretin düşürülmesi yönündedir. Kapitalistler arasındaki rekabetin bir yönü de budur. Marx şöyle yazar:

Sermaye, *işçinin talebini* (yani bu talebin dayanağını oluşturan ücretin ödenmesini) bir kazanç değil, kayıp addeder. Yani *sermaye ile emek arasındaki içkin ilişki* kendini ortaya koyar. Burada her bir sermayenin, kendisi dışındaki sermaye bütününe işçilerine *işçiye yaklaşır gibi yaklaşmaması* sonucunu doğuran şey, yine *sermayeler arası rekabet*, yani birinin bir diğerine kayıtsız ve ondan bağımsız oluşudur. ... Sermayeyi efendi-köle ilişkisinden kesin olarak ayıran şey, *işçinin* sermayenin karşısına bir tüketici ve değişim değeri sahibi olarak çıkması; *para sahibi* ve para adlı biçimlerde dolaşımın basit bir merkezine, yani dolaşımın sayısız merkezlerinden birine dönüşmesi, böylelikle de bir işçi olarak özgüllüğünü yitirmesidir.⁵

İktidardaki "sosyalizm" –özellikle de sosyal demokrat ve Bolşevik biçimleri– her zaman için *öteki* işçilerin temsilcisi gibi davranmıştır. Bu davranışının ana hedefi, işçilerden gelecek talebin maksimize edilmesi gibi görünür. Dolayısıyla "sosyalizm", "esas ilişkiye, *sermaye-emek ilişkisine*"⁶ değinmemiş; "*kendi işçileri hariç bütün işçi sınıfının [kapitalistin] karşısına tüketici, mübadeleye katılan biri olarak çıktığı* yanılmasının"⁷ aksine yönelmemiştir. Kapitaliste göre diğer bütün işçiler para harcayan kişilerdir, işçi değildir – işçilerin Ötekisidir; bizatihi işçiyi, üretim noktasında sermayeyle karşı karşıya gelen işçinin kendisini gözardı etmeye zorlanan, bizatihi *Talep*'in şirket temsilcisidir. Söz konusu üretim noktası mevkii,⁸ muhalefetteki "sosyalizm" in mevkii. İktidardaki "sosyalizm" bu stratejik konumu terk ederek aynı anda hem işçilerin hem de kapitalistlerin Öteki'si haline gelmiştir: Bu "sosyalizm" ücretlerini, dolayısıyla da taleplerini artırarak tüketici olarak işçileri; ürettiklerine olan talebi artırarak da meta satıcısı olarak kapitalistleri –ya da ideal *Gesamtkapitalist* olan "devlet"i– temsil eder. Hem hayat standartlarını, hem de kârları yükseltir. Yalnızca *öteki* işçiler ve *öteki* kapitalistler olsaydı, bir çelişki olarak ücretli emek ve meta üretimi

5. Karl Marx, *Grundrisse*, çev. M. Nicolaus, Londra: Penguin, 1993, s. 420-1; Türkçesi: *Grundrisse Ekonomi Politîğin Eleştirisi İçin Ön Çalışma*, çev. S. Nisanyan, İstanbul: Birikim, 2008 [1979].

6. K. Marx, *a.g.y.*, s. 420. 7. *A.g.y.*

8. Yukarıda atıfta bulunduğum "Marx on 1989" yazıma bkz.

bütünsel toplumsal süreçten çekilip çıkartılabılseydi, sermaye ve emeğin birbirine muhalif olduğu hiçbir yer kalmasaydı; üretim bilinçdışı, doğal bir olgu olsaydı ve yalnızca tüketim söz konusu olsaydı; yani dünya, bir zamanların o heybetli burjuva Sol'unun acınası kalıntısı olan, eşitlikçi, yeniden bölüşümcü sol liberalizmin dünya görüşüyle tam örtüşen bir biçimde olsaydı, yukarıdaki rejim kutsalsuz olacaktı. Fakat görünüşe göre durum hiç de böyle değil. Gerçekte –*gesamt*– olsun ya da olmasın– bizatihi kapitalist, kendisi olarak kapitalist, kâr etmek istiyorsa ücretini düşürmeye mecbur olduğu işçiyle (tüketici değil üretici olan işçi) karşı karşıya gelir; bu işçinin ücretini kısar, böylece kaçınılmaz olarak genel talebi düşürür, bu da daha az tüketime ve böylece krizlere neden olur. Üretim ve tüketim, arz ve talep şizofrenisi, işçide olduğu kadar kapitalistte de vardır. Ürün ve hizmetlerin eşitlikçi bölüşümü ancak aynı anda hem emeğin hem de sermayenin Ötekisi olacak bir *Üçüncü* varsayabilirsek mümkün olabilecek bir düşüncedir. Peki, böyle bir varsayım mümkün müdür?

Marx'a göre, bölüşüm "nötr" olmaktan uzaktır.⁹ Negri bundan şu sonuçları çıkarır: "fark, farklar, antagonizmalar... Marx'ın pasajları başka türlü nasıl okunabilir bilmiyoruz. *Tıpkı değer adlı kategori gibi, üretim adlı kategori de genelliği ve soyutluğu itibariyle kurucu bir ayrım imkânını bünyesinde barındırır.*"¹⁰ Sosyalizm –yani proleter şirket çıkarının ve meta üretimi paradigması dahilinde şirketleşmiş devletin üstünlüğü ele geçirmesinin temsili– pratikte ayrımların sahiplenilmesi anlamına gelmiştir. Temeli teşkil eden ko-

9. "Bölüşüm, en yüzeysel kavranışıyla, ürünlerin bölüşümü olarak görünür ve bu itibarla da üretimden ayrılmış ve ondan yarı bağımsız durumdadır. Fakat bölüşüm, ürünlerin bölüşümü olmanın öncesinde (1) üretim araçlarının paylaşımını, (2) bu nedenle de, aynı ilişkinin daha da özelleşmiş bir biçimini, yani toplum mensuplarının farklı üretim türlerine dağılımını (bireylerin özgül üretim ilişkilerine bağımlı kılınmasını) temsil eder. Belli ki ürünlerin bölüşümü, doğrudan doğruya üretim süreci dahilinde gerçekleşen ve üretimin yapısını belirleyen bu paylaşımın bir sonucudur sadece. Bünyesindeki bu iç dağılıma itibar etmeden üretimi incelemek, apaçık bir boş soyutlamadır; diğer taraftan ürünlerin bölüşümü, üretimin özgül uğraklarından birini teşkil eden bu paylaşımın kendi kendine sonuçlanır." K. Marx, *Grundrisse*, s. 96.

10. Antonio Negri, *Marx beyond Marx: Lessons on the Grundrisse*, New York ve Londra: Autonomedia/Pluto, 1991, s. 46; Türkçesi: *Marx Ötesi Marx: Grundrisse Üzerine Dersler*, çev. M. Çelik, İstanbul: Otonom, 2006.

münist hedefin bu şekilde terk edilmesi (hareket bu terkin pek farkında olmamıştır), *Talep ve Tüketim ve Adilane Bölüşüm*'ü ifade edecek bir otoritenin kurulması meselesini odak noktası haline getirmiştir. Proleter bakış açısından, bunların üçü de eşitliğin pasif tarafında bulunur. "Burjuva" ile "vatandaş" arasındaki, yani "özel" ve "kamusal" çıkarlar arasındaki eski ayrım yeniden tesis edilmiştir. Buna göre vatandaşlar tüketicidir; seçimler aracılığıyla (ya da Sovyet tarzı sistemlerde, "plan müzakereleri" gibi dolaylı baskı araçları üzerinden) daha adilane bir yeniden bölüşüm, daha yüksek hayat standartları, daha uzun boş zaman vb. için yarışır. Böylelikle özel çıkarlar kamusal çıkarlara; hem romantik hem aristokratik muhafazakârların aşağılayıcı bir anlamda "kitle siyaseti" malzemesi dediği şeye dönüşür. "Kamusal çıkarlar", "maddi iyileşmelere" ve "gelişmelere" indirgenir ve kamu iktidarı, bu tüketicilere maddi talepleri karşılama yollarını arz eden nötr bir aktör haline gelir. Burada iktidar ya gizlidir ya da "halkın iktidarı"dır – ki bu da aynı şeydir. Fakat devlet gizli olduğu, siyaset de "kamu yönetimi" görünümüne büründüğü gibi, üretim ve üretici de siyaseten "bir sorun" olmaktan çıkar"; çünkü üreticinin siyasetteki amacı fabrika veya ofis kapılarının dışına tekabül eden, salt boş zamana ait şeylere odaklanır. Geleceksel, genel geçer işçi sınıfı sosyalizmi, çalışma konusuna değinmez; yasadışı grevleri ve iş direnişlerini marjinalleştirenler arasında Stalinistler de, sosyal demokratlar da bulunmuştur daima. Sosyalizm, Alman yeşillerinin seçim sloganında olduğu gibi "iş, iş, iş!" ve kademeli vergilendirme (veya Adilane Bölüşüm) anlamına gelmiştir. Sosyal demokrat ve Stalinizm sonrası (Kruşçevci, Dengci) refah devletlerinin bütün o etkileyici fütuhatına ("*Errungenschaften*") karşın, gerçek bağımlılık yoluna tam gaz devam etmiştir.

Burada da sosyalizmin üzerine düşen şeyi yapan, başka bir "pasif devrim" yapan kapitalizm olmuştur. Kapitalizm, teknoloji ve iş organizasyonunu, endüstriyel işgücünün büyük kısmını gereksiz hale getirecek şekilde geliştirmiş ve bu da "tam istihdam" idealini tamamen tedavülden kaldırmıştır. Böylelikle "kahraman" emek görüşü de zorunlu olarak ortadan kaybolmuştur.¹¹

11. Bkz. G. M. Tamás, "The Worker: Bipolar Disorders", *A pult mögött/Over the Counter: The Phenomena of Post-Socialist Economy in Contemporary Art*

Sosyalizm, emeğin aşırı negatifliğinin (yabancılaşmış *yabancı* emek, emek sürecinde proleter özneliğin *şeyleşmesi*) yok olmaya yazgılı olduğu, sendikaların ve işçi partilerinin hâkim toplumsallaşma modeli olarak çalışmayı vurgulayıp sermayeye suç ortaklığı ettiği *burjuva olmayan kapitalizme* ya da en azından onun en radikal biçimlerine dönüşürken; sınıf mücadelesini yücelterek genel bir eşya ve insan yönetimi (*Verwaltung*) olarak modernleşmeyi de tamamlamıştır.¹²

Hem düşünülebilecek bütün sömürü teorilerinde devlet ve siyasal baskının merkezi bir yer tuttuğuna işaret etmesi, hem de kapitalizmin düğüm noktası olarak piyasa serabını paramparça etmesi nedeniyle, bu yüceltmenin faydalı olduğu er ya da geç ortaya çıkacaktır.

Tony Cliff önderliğindeki Uluslararası Sosyalist Eğilim tarafından geliştirilen ve bugün Britanya'daki Sosyalist İşçi Partisi ve başka ülkelerdeki bağlantılı gruplar tarafından kullanılan "devlet kapitalizmi" terimi ancak pek çok faktörü hesaba katarsak kabul edilebilirdir. "Reel sosyalizm" yalnızca –bizim için kuşkusuz imtiyazlı olan– proleter bakış açısından bakıldığında "devlet kapitalizmi"dir. Yukarıda da belirttiğim gibi, proleter üretici bakımından, üretim araçlarının mülkiyetinin bir tek kişiye, bir limitet şirkete, bir yatırım fonuna veya işçi partisinin kontrolündeki "sosyalist devlet"e ait olması arasında hiçbir fark yoktur. Birey geçimini sağlamak üzere üretim araçlarına erişim sahibi olabilmek için emeğini ve zamanını satmak zorundadır. Dolayısıyla enerjisini kendisinden bağımsız, kendisine yabancı hedeflere sarf etmek durumunda kalır. "Kamusal mülkiyet", emeğin sermayeye tabiyetini bile bitirmez. (Adı konulmamış olmakla birlikte, benzer durumlar sosyal demokrat rejimler-

(sergi kataloğu) içinde, J. Angel (haz.), Budapeşte: Kunsthalle, 2010, s. 58-79 (İngilizce ve Macarca).

12. Bkz. Theodor W. Adorno, "Reflexionen zur Klassentheorie (1942)" *Soziologische Schriften I: Gesammelte Schriften 8* içinde, R Tiedemann (haz.), Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 1997, s. 373-91; krş. G. M. Tamás, "Telling the Truth about Class", *Socialist Register 2006*, L. Panitch ve C. Leys (haz.), Londra: Merlin, 2005, s. 228-68. Bu bağlamda devrimci bir Adorno yorumu için bkz. Werner Bonefeld, "Emancipatory Praxis and Conceptuality in Adorno", *Negativity and Revolution: Adorno and Political Activism*, J. Holloway ve diğ. (haz.), Londra: Pluto, 2009, s. 122-47 (çok önemli bir metin).

de de gerçekleşmektedir.) Fakat çeşitli "sosyalist rejimlerin" tarihi imkân limitleri dahilinde tamamlanan (gerçi yarıda kalmış ve bitirilemeyecek gibi görünmektedir) burjuva devrimi bakış açısından, resim hayli farklıdır.

Faşistler, liberalizm ve sosyalizme ikiz düşman muamelesi yaparken tamamen haksız değildi. (Nazilerin kelime dağarcığında her ikisi de "Marksizm" sözüyle karşılanıyordu; *Horst-Wessel-Lied*'e göre bu Marksizmin "gericilikle", yani muhafazakâr ve monarşist *Soldateska* ve yüksek bürokrasi ile birlikte yerle bir edilmesi gerekiyordu.) Kuşkusuz bu durum komünizm teorisi açısından bir hatadır; çünkü "reel sosyalizm"ler (hem sosyal demokrat hem Bolşevik biçimleri) Aydınlanma'nın zirve noktası iken, komünizm Aydınlanma'nın ötesindedir. Bu boyutu çok dikkatli irdelemeliyiz, çünkü en azından Avrupa, Çin ve "reel sosyalizm" geçmişine sahip birtakım başka bölgelerde komünizmin geleceği buna bağlıdır (ve "refah devleti"nin hafifletilmiş biçimlerine veya kalkınmacı-popülist yarı otokrasi biçimlerine tabi dahi olsa, hiçbir bölge "reel sosyalizm" etkilerinden tamamen bağışık değildir). Burada Aydınlanma'nın zirvesi derken hem sanayileşme, şehirleşme, sekülerleşme vb.'ni, hem de "reel sosyalizm"in (yani planlı devlet kapitalizminin) bir halk meydana getirmekteki başarısını kastediyorum. Bu başarı, tartışmalı "demokrasi" ve "diktatörlük" sorununun gölgesinde kalmıştır. Bu ikileme daha sonra döneceğim. Burada sosyal demokrasi ve Sovyet tipi toplumların ikisinde de aşağı yukarı bulunduğunu söyleyebileceğimiz bir şeyi tarife çalışıyorum. İlgilendiğimiz siyasal soru da doğal olarak şu: Bir halkın yaratılmış olması, "reel sosyalizm" tabir edilen yıkıntıların komünist projeye bir zemin sağlayabilme imkânını değerlendirirken geçerli olacak bir veri midir?

Başlangıçta proleter olan bir partinin idaresindeki planlı devlet kapitalizminin bir halk yaratmış olması, ilk elde, Aristoteles'in ve muhafazakâr risalelerin atası sayılan *Atinalıların Devleti*'nin (MÖ 4. yy) yazarı Yaşlı Oligark'ın birbirine benzeyen demokrasi tanımları (Aristoteles'te "yoksulların zenginler üzerindeki hâkimiyeti", Yaşlı Oligark'ta "biçarelerin 'kaliteliler' üzerindeki hâkimiyeti") bakımından değerlendirilmeli. Bu tanımlardaki yoksulluk sona erdirilecek veya erdirilebilecek bir şey değildir; sadece toplumsal iktidar, siyasal iktidarla dengelenebilecek bir şeydir. Roma'daki *tribunus*

plebis'in amacı mülkiyeti ortadan kaldırmak değil, *ager publicus*'un ve muhtaçlara dağıtılacak yardımların iyileştirilmesi ve bağımsız bir karşı-iktidarın korunmasıydı. O devirde (hâlâ belirli, fakat gide-rek azalan bir ölçüde durum aynıdır) "demokrasi"nin anlamı da sıradan halkın iktidarı, kura ile belirlenen bir siyasal lider ve magistralar ve güçlü siyasal-askeri imtiyazları önleme aygıtlarıydı. "Aşağı sınıflar"ın (*hoi polloi*: çok) siyasal üstünlüğü altında çatışmayı kutsayan bir düzenleme bünyesinde, halkın –özellikle de özgür ve mülksüz olanlarının– toplumsal konumu, etrafını çepeçevre kuşatı-yordu (bugün "millet" için böyle bir durum söz konusu değildir).

Bu resim, Proudhon, kısmen Marx ve Engels, Lasalle vb.'ndeki orijinal sosyalizm fikriyle ne derece ilgisiz olursa olsun, Fransız Devrimi'nin radikal kanatlarından (Babeuf'ten Blanqui'ye) ideolo-jik olarak tevarüs edilmiş ve "reel sosyalizm"in özünü teşkil etmiş-tir. Bu ilişki, "reel sosyalizm"in, eski elitleri yok etmesi ve "halk adamları"nın iktidarı (bu iktidar pratiğe adanmış, "sınıf bilinci"ni haiz ve "örgütlü" işçiler ve "organik" Parti entelektüelleri biçimin-de yansımıştı) anlamında bir klasik cumhuriyetçi siyasal eşitlik fik-rini tesis etmeyi iş edinmesiyle sonuçlanmıştı. "Reel sosyalizm"in zorbalık ve zulümlerini de kısmen açıklamaktadır bu ilişki. "Halk adamları"nın iktidarı, olabilecek en mutlak iktidarlardan biriydi; fa-kat bu durum, tanımlayıcı negatif işlevini görmemize engel olma-malıdır. Kuşkusuz "reel sosyalizm" de bir sınıflı toplum olarak kal-mıştı; fakat paradoksal şekilde, bu sınıflı toplumda dört başı ma-mur, özgün bir yönetici sınıf yoktu. Geleneksel yönetici sınıfı ve ona eşlik eden –ve hepsi nesilden nesle geçerek devredilen zengin-liğe bağlı– otorite-itaat, verili roller, kalıcı pozisyonlar ve kültürel bağımsızlık (habitat, tarz, elegans, adabımuaşeret, zevk, hal ve ta-vırlar, patronaj, dikkat çekici tüketim alışkanlıkları, âlây-ı vâlâ, iz-zetinefis vb.), tamamen ortadan kaybolmuştu. Roller, işlevler, mev-kiler, nüfuz ve kalıcı olmayan rütbeler sürekli yeniden dağıtılıyor; yönetim edimi –her kurumda olduğu gibi– üyeleri rotasyon, terfi ve işten el çekirtmeye (*limogement*) tabi bir kurum tarafından (kısmen kusurlu bir tarihsel paralellik kuracak olursak, asilzadelerden ziya-de bir mahkeme tarafından) yürütülüyordu. Üretim araçlarının mül-kiyeti üreticilerden ayrılmış olmakla birlikte şahsileştirilmemişti ve bu mülkiyetin kontrolü de nesilden nesle geçmiyordu. Kontrol uy-

gulayan kişiler atalarından tevarüs ettikleri imtiyazlar sayesinde değil, siyasal ve bürokratik tercihler sonucu işbaşına geliyordu; fakat Roma hukukunda da olan ve bütün "beyaz" toplumlarda ve pek çok başka toplumda (kast, sınıflı vb.) belirleyici olan mülkiyet kavramıyla kendilerine güvenceler sağlanıyordu.¹³

Özensiz, hatta belki de hatalı bir biçimde, "reel sosyalizm"de sınıf yönetimini "devletin" kişileştirdiği düşünülüyordu (aslında devlet bunun tam tersini yapıyordu). "Reel sosyalizm" karşıtı, yani planlı devlet karşıtı proleter devrimlerinin (Kronştadt, Berlin 1953, Budapeşte 1956, Prag 1968, Gdansk 1981, Temeşvar 1989) yoğun ahlaki, siyasallaşmış karakteri de buradan ileri gelir. Hangi türden olursa olsun eğer ortada bir "sosyalizm" varsa, siyaset geri planda kalmaz. "Reel sosyalizmde" eşitsizlik, sömürü, baskı, yoksulluk ve bunlara karşı direniş gizlenmiş olsa da, çıplak iktidar gerçeği hiçbir zaman gizlenmemiştir. Parti, iktidarın ta kendisi olduğu için iktidar meselesini daima gündeme getirmiş; ekonomik varlıkların çoğunun Devlet'in mülkiyetinde olduğu ve Devlet'i –çok olanın çıkarları doğrultusunda– yönetmeye yetkili tek otorite Parti olduğu sürece iktidarın halka ait olacağına, bu iki iktidar uygulamasından verilecek en ufak tavizde ise eşitlik ve halkın üstünlüğünün tehlikeye gireceğine hükmetmiştir. Partiye karşı çıkacak –ve dolayısıyla yasal haklarından mahrum bırakılıp çizgi dışı ilan edilecek– kişiler, başka açılardan faydalı olabilecek savlarının halkın, daha kesin olmak gerekirse pleblerin yönetimine (*tribunus*) ve keza bunun anlamdaşı olan eşitliğe bir risk arz etmeyeceğini ispatlamak zorundaydı. Çoğunlukla eşitlikçi, plebci, ideolojik olarak da komünist değil sosyalist olan yukarıdaki devrimler, bu kriterleri sağlamıştı.

Erdemler çetelesinin Batı'da görülmemiş bir ölçekte baş aşağı çevrildiği, kahramanlık ve diğerkâmlığın gündelik düzeye atfedilip direniş ve itaatsizliğin –hilekârca olsa da– yüceltildiği, hükümdarların değil dik kafalı uşakların övüldüğü, tarihsel devrimlerin hiçbir zaman "ayak takımının yönetimi" olarak sunulmadığı, kısmetsizli-

13. Buna benzetilebilecek bir "reel sosyalizm" görüşü, Resnick ve Wolff'un çığı açıcı çalışmalarında mevcuttur: Stephen A. Resnick ve Richard D. Wolff, *Class Theory and History: Capitalism and Communism in the U.S.S.R.*, New York ve Londra: Routledge, 2002; krş. Resnick ve Wolff, *Knowledge and Class*, Chicago ve Londra: The University of Chicago Press, 1987.

ğin kişisel başarısızlıklarla değil adaletsizlikle açıklandığı, erdemli fikirlere göre davrananların cezalandırıldığı bu pleb toplumlarının karakterini anlamak kolay değildir. İş ve işçi kültürleriyle bu toplumları anlamak, ateizm, ruhban düşmanlığı, bilim ve ileri teknolojinin göklere çıkarılması, bilhassa da modern yüksek kültüre verilen itibar gibi bir dizi faktörü hesaba katmayı gerektirir. Bu militan pozitivizm ve modernizm, merkezi devletin topluma –mensubiyeti nesilden nesle aktarılan, toplumun geri kalanından radikal biçimde ayrılmış– yönetici sınıfı olmayan (öyle ki, bu toplumlar Batı'ya kıyasla lidersiz bile sayılabilirdi: birtakım diktatörlerin hanedan hevesleri düpedüz gülünçtü – zira korkunun kaynağı başka bir yerdedi) bir toplum biçimi veren eşitlik düşüncesiyle el ele vererek, tepeden tırnağa kutsiyetten arınmış bir insan dünyası hissini güçlendirmiştir.

Burada, Doğu'daki "reel sosyalist" rejimlerin o bilindik baskıcı, yalancı ve genel olarak kısıtlı karakterini vurgulamıyorum. Bunu, bu rejimlerin yürürlükte olduğu tarihler de dahil olmak üzere defalarca yaptım ve bu rejimlere saldırmış, onlarla dalga geçmiş olduğum için pişman değilim. Burada, şu soruya bir yanıt bulmaya çalışıyorum: İdeolojik açıdan sosyalizme ve işçi sınıfına bağlı olan tek bir partinin ifade ettiği, yaydığı ve uyguladığı eşitlikçi, akılcı ve seküler bir siyasetin damgasını vurduğu planlı devlet kapitalizminin yarattığı özgül alan, komünist projenin –genel olarak kapitalizm dediğimiz şeyin ayakta kalması için gerekli ayrımlara rağmen– yeşerebileceği verimli arazi midir, değil midir? Burada ayrıntılı bir siyasal tarih yazmadığımdan, *die Wende*'den bu yana geçen fırtınalı yirmi yılın ayrıntılarını büyük ölçüde atlıyorum. Bu süre, rejimle ilgili belirlenimlerin bazılarını, özellikle de şu üç faktörü silmemiş gibi görünmektedir: (1) eşitlikçilik ve türdeşi itaatsizlik ve bunlarla birlikte açık bir meşru otorite anlayışının eksikliği, (2) daha önceleri görülmemiş düzeyde bir kutsiyetsizlik, (3) ekonomi ve devleti birbirinden ayrı görmeyen keskin bir siyasal görüş. Bunlar basit birer düşünce alışkanlığı veya (her ne kadar buna benzer yanları olsa da) "liberal olmayan bir siyasal kültürün" unsurları değil, birbiriyle uyumlu toplumsal karakter özellikleridir.

Kuşkusuz "reel sosyalizm" denen özel devlet kapitalizmi türü, klasik işçi hareketinin, Kautsky, Bauer, Lenin ve Troçki gibi devler

(fakat geçip gitmiş bir çağın devleri) tarafından formülleştirilen nispeten kısıtlı hedeflerine bile ulaşamamıştır. Fakat bu rejimin tarihsel yaratımı –temelde simgeler alanına kapanıp kalan– özgürleştirici bir mesajla donatılmış, zamanına göre son derece "ileri" olan başka bir sömürü türü de değildi. Ayrıca, nihai komünizm projesinden açıkça ayrılması gerekmele birlikte, "reel sosyalizm"in bazen nispeten mide bulandırıcı ve çoğu zaman trajik nitelikteki heybetinin de hakkını teslim etmeliyiz. "Reel sosyalizm"e dair ne hissederek hissedelim, sayısız kurbanlarına saygıyı da elden bırakmadan, şunu söyleyebilmeliyiz: Bu rejim, otoriteyi, daha önce hiçbir yerde görülmemiş bir ölçekte ve yıkıcı, tahrip edici, negatif bir kalıcılıkta siliş süpürmüştür. Yukarıda kutsiyetsizlik dediğim şey, basit, gözle görülür bir *mysterium tremendum* yokluğundan ibaret değildir; bu yokluk, 16. yüzyıldan başlayarak modernlik deneyiminin dışına itilmiştir. Batı'da, bünyesi gereği ihlal edilemez hiçbir şeyin olmadığı anlayışı radikal avangarda terk edilmiştir. "Reel sosyalizm" –cüretkâr bir deneysellikle meşhur olmamakla birlikte– devrimci ve akılcı köklerini hiçbir zaman tamamen reddetmemiştir. Kendisini felsefe ve bilime dayanan bir düzen addediyordu ve sansür, temel ve samimi bir hakikat sevdasını –ne kadar yanlış yola sapmış olursa olsun– engellemezdi. Hakikate ulaşmak için çabalayan ve ancak çok küçük bir hakikate ulaşma şansı olanlar dahi, ilk baştan, salt inancın yetmeyeceğini kabul etmelidir. Nasıl ki Engizisyon ve *Santa Hermandad* otantik Hristiyan inancını tamamen ortadan kaldıramadıysa, Stalinist sansür ve yeknesak dayatılan "Parti çizgisi" de rejimin kendisine dair siyasal anlayışının felsefi hatta teolojik niteliğini tamamen söküp atamamıştır. (Buradaki felsefe, "Newtoncu felsefe" gibi bir şeyi, yani sözümona illüzyonlardan arı bir "Doğa ve İnsan" kavrayışını simgeler. Bu yeni bir şey de değildi. Nitekim Avusturya'nın aydınlanmacı despotu İmparator II. Joseph'in gizli vekili, gizli polis servisinin başı –ki Majesteleri'nin tebaasının fikirleri hakkında düzenlediği gizli raporlarla, resmen gizli polis adlı biçimin mucididir–, radikal fakat sadık muhalefeti olan ilerici mason localarının örgütleyicisi ve propaganda şefi olan Bay Sonnenfels, *Der Mann ohne Vorurteil* [Önyargısız Adam] adlı bir felsefi-siyasal süreli yayının başındaydı.)

Stalinistler, bazı istisnai zamanlarda milliyetçi, hatta antisemitist zırvalara bulaşmış olmakla birlikte, genelde "meşruiyet"i (nefret ettiğim bir terimdir) köken, soy sop, gelenek gibi eski ve ulvi bir şeye dayandırmıyor; kutsiyet ifade eden şeylerden özellikle kaçınıyorlardı. O yüce "kuruluş" ânını, –bütün diğer sınıflı toplumların, uşağı olduğu halde şiddetle reddettiği– "çıkarlara" atfetmekten daha seküler bir şey olabilir mi? Başka hangi sınıflı toplum, kurucu anayasal metinlerinde sınıflara (bu örnekte, işçi sınıfına) değinmeye cüret edebilmiştir ki? Kısmi ve paradoksal ABD istisnası dışında hangi devlet, adından bütün etnik ve coğrafi-bölgesel referansları çıkarmaya cesaret edebilmiş; uluslararası bir bayrağı (kıızıl bayrak) bayrağı olarak, Enternasyonal'i (ilk) "milli" marşı olarak ve –bir aslanı veya masalsı bir tek boynuzlu atı değil de– bütün dillerde "Bütün ülkelerin proleterleri, birleşin!" yazan kuşakların kuşattığı bir yerküre resmini devlet arması olarak benimseyebilmiştir ki? (Artık var olmayan Demokratik Almanya Cumhuriyeti'nin devlet armasında da çekiç ve pergel vardı – bana sorarsanız hayli masonik bir simgedir.)

"Reel sosyalizm"ın, yer yer Fransız Devrimi'nin birtakım evreleri gibi zorba ve kana susamış olmak zorunda kalmasının nedenlerinden biri –kendi özüne dair felsefi ve devrimci anlayışıyla kendi kendisini sınırlamış olmakla birlikte– en sıradan ve bayağı anayasal doktrini olan "doğal hak" doktrininin ima ettiği türden bir peşinen kesinlik, insanüstülük iddiasındaki herhangi bir dört başı mamur ideolojiyle kutsanmamış olmasıydı. Alex Callinicos'un Slavoj Žižek'le giriştiği dostane tartışmada¹⁴ da gösterdiği gibi, Lenin ve Troçki salt ahlaki bir meşrulaştırmanın mümkün olduğunu bile kabul etmi-

14. Alex Callinicos, "Leninism in the Twenty-First Century? Lenin, Weber and the Politics of Responsibility", *Lenin Reloaded* içinde, S. Budgen ve diğ. (haz.), Durham ve Londra: Duke University Press, 2007, s. 18-41; Türkçesi: "Yirmi Birinci Yüzyılda Leninizm? Lenin, Weber ve Sorumluluk Siyaseti", *Yeniden Lenin* içinde, S. Budgen ve diğ. (haz.), çev. C. Atay, İstanbul: Otonom, 2011. Bkz. Slavoj Žižek, "Foreword", L. Troçki, *Terrorism and Communism: A Reply to Karl Kautsky* içinde, Londra: Verso, 2007, s. XVII-XXII; Türkçesi: S. Žižek, "Önsöz", L. Trotskiy, *Terörizm ve Komünizm*, çev. O. Koyunlu, Ankara: Epos, 2009. Troçki'nin John Dewey'le girdiği tartışmayla karşı. L. Troçki, *Their Morals and Ours*, G. Novack (haz.), New York: Pathfinder Press, 1973; Türkçesi: *Onların Ahlakı, Bizim Ahlakımız*, çev. S. Canbolat, İstanbul: Göçebe, 2000 (1997).

yordu; bu kadar akılcı ateistler görülmemiştir. (Bu dünya görüşünün klasik bir durulukla içine işlediği ölümsüz bir başyapıt örneği, John Lennon'ın "Imagine" şarkısıdır. Bu Schumannvari *lied*'deki ağıtsı ton, uluslararası işçi hareketinin "ilerici güçler" tarihindeki gecikmiş bir ânını gösterir tam olarak.)

Kızıl Bologna'yı, kızıl Şanghay'ı ve orak-çekiçli Billancourt'u da kapsayacak şekilde, Berlin'den Vladivostok'a, Prag'dan Saygon'a eski "reel sosyalizm" âleminde, çetin, sıkı, disiplinli ve tamamen ciddi bir kendinden feragat çabasına, yani yukarıda duran bütün şeyleri çıkararak bir halk yaratma çabasına girilmişti. Elde edilen sonuç, bir aristokrasi veya ruhban sınıfının temsil ettiklerinden başka her şeydi; "dışarısı" olmayan bir insan topluluğu; sermaye gibi kimliksiz (bu örnekte sermayeyle eş), "kitlelerin" tepeden bakılarak "kalabalıklar" sayılmadığı ve zulmün ve hapsedilmenin hakiki toplumsal kökenlerinin tespit edilemediği, yüzü olmayan bir devlet ve etrafı kaplanmış bir mülksüz plebler âlemidir. Proleter direniş anlarında, üzerlerine tanklar süren devletin "gerçekte" sosyalist olmadığını haykıran kitleler, semantik skolastizm yapmıyordu: "Dışarısı" olmayan bir plebler toplumunda devletin proleter kitlelere karşı çıkması tahayyül edilemezdi. Devletin eşitler toplumundan ayrı ve farklı bir varoluşu olduğunun umutsuzca inkâr edildiği bir sistemde reform diye bir şeyden söz edilemez, bu sistem ancak yıkılırdı.

Kapitalist ayrımlar ve ikilem dizileri dünyasını aşamamış, hiç gelmeyen o sıçramayı beklerken hareketsiz bırakılmış bir toplum olan bu endüstriyel, seküler, bilimsel, sıradan, burjuva olmayan ve sıkı dünyanın yıkılmasından arta kalan o toplumsal çölde, eşitlikçi ve pleb olan her şey inkâr edilmiş, fakat bunlara hiçbir zaman çok fazla karşı çıkılmamıştır. "Demokrasi" sivil "özgürlükler", "çoğulculuk" ve halk hükümeti / temsili hükümet etrafında birleşen benzer bir eşitlikçi dünya anlamına gelebilirdi; fakat gelmedi tabii. Mevcut demokrasi, kapitalizmde her zaman için mümkün olduğu (ve söz konusu toprakların bu kez teşhis edilebilir bir imparatorluk-metropolis tarafından değil, görünmez ve esrarengiz kuvvetler tarafından fiilen işgal edilmiş olmasının daha da muhtemel hale getirdiği) üzere, sınıfın Öteki'sinin yabancı görüneceği, bütün barbarlıklardan daha kötü, tehlikeli bit "medeniyet"le sonuçlanabilir.

Yahut da "değişim"den (1989-91) önceki, belirleyici sıçramanın –1917'den beri olduğu gibi– gerçekleştirilemeyecek gibi görüldüğü o ölüm katılığı ânına bir dönüş; ve bu kez görünmeyenden, yani "1989"dan önce eşanlamli olan sermaye ve devletten yüz çevirerek, gözle görünür, simgesel olarak ayrılmış bir "yukarısı" olmayan o muhayyel uğraktan yeni bir başlangıç. Mülkiyetten, devletten, milletten, aileden, heteroseksüel cinsel kimlikten, dinden, savaştan, hukuktan, okuldan, paradan ve "kültür"den bu şekilde yüz çevirmek, tıpkı Marx ve Engels'in *Komünist Manifesto*'da tarif ettiği komünizm dehşeti misali, insanlara dehşet verecektir. Nietzsche, bütün saygın ve güçlü medeniyetlerin ayrıcalık ve esarete dayalı olduğunu, hiçbir belirsizliğe mahal vermeyecek şekilde göstermişti. Haklıydı; tıpkı model aldığı Yunanlılar gibi ve kendisinden önce cellatı toplumun temel direği olarak yere göğe sığdıramayan Joseph de Maistre gibi. Komünistler barbar olmalıdır ve aslında barbardır da. Düşmanlarımız, nefretleriyle düşmanlığımızı hak ederler. Hiçbir çağdaş (ya da çağdaş olmayan) kurumun varlığını sürdürmesine izin verilmeyecektir. Kalıcılık olmayacaktır; dolayısıyla gelenek de...

Sadece halk var olacaktır.¹⁵

15. Bir yazısında Boris Groys, "Sovyet" deneyiminin kapitalist toplumlardan farkını parmak ısırtan bir ustalıkla özetler: Kapitalist toplumlarda para paradigması hâkimdir, Sovyetler'deyse dil paradigmasının tam bir hâkimiyeti vardır. Groys'un "Sovyet komünizmi" anlatısında, Dünya'yı (toplumsal dünyayı) ve onun tamamen orijinal rasyonalitesini yaratan, Kelime'dir. Bu anlatının normatif bir komünizm kavramını desteklediğini düşünmesem de, burjuva olmayan kapitalizmin Sovyetler'deki türüne özgü radikalliğinin dil aracında –yani her türlü toplumda, özellikle de modern çağın Batı toplumlarında siyasal dil oyunlarının baskın biçimi olan devlet düzenlemeleri dilinde– temellenip temellenmediğine bakmak yararlı olabilir. Gelgelelim komünizm fikri devlete karşı çıktığı gibi, devlet düzenlemelerine de karşı çıkar. Dolayısıyla, ne kadar mükemmel bir analiz olursa olsun, Groys'un "Sovyet komünizmi" betimlemesi yine de bugünün *Zeitgeist*'inde kapitalizm/komünizm ayrışmasının yerini alan ve hatalı olan piyasa-devlet ayrışmasına dayanıyor. Komünizm bu paradigmaların ikisine de karşı çıkar: Pek çok değişik kılığa girse de devlet bütün kapitalizm türlerinde merkezi yer işgal eder ve dilsel hüküm kapitalizmin son sözü değildir. Komünizm fikrinin veya anarşi fikrinin (bu ikisi aynı şeydir) normatif niteliği, tamamen negatif olmakla birlikte, nihayetinde normatiftir; kapitalizmin hâlâ yıkılmamış olan tarihsel olgu-

sunu karşıdır. 1989 bu olgunun yeniden tesis edilmesinden çok daha az bir şeye tekabül ediyordu. 1989, 1968'de komünizm usulünde müjdelenen, fakat –sol liberterlikten, refah devletini yıkma coşkusuna doğru dönen 70'ler ve 80'lerdeki yeni muhafazakâr kırılmaların 1968'i soğurmasıyla– klasik sermaye-emek uzlaşmasının şiddetli bir biçimde yıkıldığı ve daha önce görülmemiş bir sermaye üstünlüğünün ortaya çıktığı bir emek-sonrası topluma dönüşümün bölümlerinden biriydi. Fakat 1989, (liberalizmin daima bir ütopya olarak kalmış olması nedeniyle [bkz. Domenico Losurdo] "liberal" denmesi hata olan) *burjuva* kapitalizmini yeniden tesis etmedi: Refah devleti olmaktan çıkan devlet –hep olduğu gibi– baskıcı ve kudretli bir devlet olarak kalmıştı ve hâlâ gerçek bağımlılığın uygulanması için kilit öneme sahipti. Bkz. Boris Groys, *The Communist Postscript*, Londra ve New York: Verso, 2010.



Cécile Winter

Komünizmin Dirilişi: Bir Bakış Açısı

1. Komünizm, Olay Olarak İnsanlığın Adı

Olay olarak insanlığın adıdır komünizm, tam anlamı da hem kendisine hem de öğelerinin her birine ait olan bu doğal ve muhtemel olmayan bütündür (bkz. A. Badiou'nun *Varlık ve Olay*'ı). Bu şekilde sayılan insanlık, bu sıfatla kendisini meydana getiren her bireyi sayar, hesaba katar. Hani derler ya: "Komünizm = herkese ihtiyacı kadar." Böylelikle insanlık kendisini herkesin sayılması olarak sunar ve kendisini ancak bu şekilde sunduğu takdirde herkesi sayabilir, hesaba katabilir.

Don Juan'ın dediği gibi: *"İnsaniyet namına veriyorum bunu sana."*

Sonuçta komünizm henüz ortalıkta yok, hele ki bir durum olarak. Komünizm şimdi olamaz, öncedir, öncekidir. Olsa olsa gelecekteki öncekidir. İnsanlık, insanlık olarak meydana gelecektir. (Zamandan münezzeh bir altın çağ olarak görülmesine karşı çıktığı bu varsayımsal gelecek için "Komünizmde çelişkiler olmayacak mı sanıyorsunuz?" der Mao Zedong; olmayacak sananlardan değilim; "komünizmde bile" çelişkiler ve mücadeleler olacaktır). İnsanlığın şimdi'de, yitip giden davadan geriye kalan, yeniden peşine düşülecek iz, ipucu olarak meydana gelmesi demek olan komünizm komünistlere bağımlıdır: Adı konduğu andan itibaren düşmanları için hayalettir ("Avrupa'nın üstünde kol gezen hayalet"); militanları içinse, bilfiil sadakat ve düşünce ile eylemin peşinden gitmece.

Antikomünistlere göre, insan denen tür hayvanlar âlemine hükmeden yasalardan muaf sayamaz kendisini; böyle bir iddiada bulunmak dahi başlı başına bir suçtur. Diyelim ki muaf saydı, antikomünist bu defa yağmalama hakkını kendinde bulan daha güçlü bir alt-tür tanımlama girişimine İnsan adını vermeye çekinmeyecektir; bu durumda da İnsan (veya "Aryan", "Uygur", hatta günümüzde olduğu üzere "Uluslararası Camia" gibi, bu şeyin büründüğü muhtelif kılıklar), sömürgecilik deneyiminin geçmişte gösterdiği ve hâlâ göstermekte olduğu üzere, insan türünün azami hayvanlığının adıdır. Şüphesiz bu İnsan, anlatısı olmasa dahi, *homo sapiens*'in çağdaşına, Neandertal insana karşı nihai zaferi kazanmış olmakla övünebilir. "Antikomünistler köpektir," diyen (bu noktada geçen yaz "hayvan adları" konusunda yaşanan eğlenceli ama sonuçta semptomatik olan bir tartışma geliyor insanın aklına¹) Sartre'a, sadece bir açıklama getirmek gerek: Antikomünistler insanın olsa olsa bir köpek olmasını ister ve bu uğurda ne gerekiyorsa yaparlar. Türeyimsel insanlığa (sözgelimi Jean-Claude Milner denen ideoloğun Temmuz 2010'da *Le Monde*'un sütunlarında kinini kustduğu "her kim"e) karşı verdiği nefret dolu savaşta, antikomünistin, mutlaka mağdur –antikomünistin gerçek bir olay incelemesinden kaçmak istediği zaman adını koyup hükme bağlamak iddiasında olduğu bir suçun mağduru– olan bir soyutlamanın kurmaca adı olarak İnsanlık bayrağına sarıldığı da olur.

Her kalkışım, her halk hareketi insanlığı bu şekilde sunarken, ne kadar kısıtlı olursa olsun komünizmin de bir zaman ve mekânı olduğu görülür: Örneğin, herkesin çocuklarını getirdiği ve birbirine özellikle dikkat ettiği bir gösteri toplantısının basit zamanı; örneğin, Komün sırasında –yabancıların kaydettiği üzere– Paris sokaklarındaki huzurlu sükûnet; Malraux'ya *Umut*'ta Fransız Devrimi'nin ("Dünyanın neresinde olursa olsun her kim bir yetimi evlat edinir, bir yaşlıya bakarsa Fransızdır," dedirtecek kadar evrensele düşkün olan bu devrimin) sloganında esas olanın üçüncü kelime –yani kardeşlik– olduğunu söyleten Barselona sokaklarındaki tatlı telaş. (Bu arada Kahire'nin Tahrir Meydanı'na da selam olsun.) Ama bunlar Homeros'ta vardır zaten: Bir yanda kadınlar ve ganimetler için kavgaya eden "uzun saçlı Akhalar", bir yanda da korunması gereken ka-

1. Bkz. *Le Monde*, *Libération* ve bu gazetelerin sayfalarındaki bloglar.

dınlar, çocuklar ve yaşlılarla birlikte boy gösteren, insanlığın kahramanı Hektor; keza Hollywood'un çektiği Spartaküs sahnelerinde de kadınlar ve çocuklar vardır; Musa halkını Kızıl Deniz'den geçirmek için ilk "uzun yürüyüşe" çıktığında "Bak hele şu şerefsizlere, kadınlarla çocukları canlı kalkan yapmışlar," demeyi henüz bilmiyorduk. Her halk ayaklanması karşısında ezelden beri duyulan, kadınların mükerrer mevcudiyetleri üzerine ensesi kalınların havlamalarıdır.

Kendisini sayan, hesaba katan ve bu şekilde sunan insanlığın meydana gelmesi demek olan komünizm, ayaklanma zamanının kaçak ışığı olmasa, zindanın karanlığından ibaret bir mekân olmaz mı?, diyenler, kıs kıs gülenler var. Bu bapta, Manouchian grubunda "Almanya" ile ilgilenen E. Mirco Romanya'da geçirdiği günleri şöyle anlatıyor: "Gururluyduk, çünkü komünizmi hapiste hayata geçirmiştik";² Ekatarina Olitskaia ise 1924-47 arasındaki Sovyet kampları ve hapishaneleriyle ilgili anlatısında, Solovki adalarında ve benzer birtakım yerlerde yirmili yıllardaki dayanışma ve paylaşımdan sonra, 1937'de tehcir treninde kızların bir soğanı dahi paylaşmaya yanaşmayıp karşılığında para istediklerinde nasıl ağladığını nakleder³ – komünizm fikri yirmilerden otuzlara kadar yaşamıştır.

2. Komünizmin Olanaklılığı

Marx komünizmin çıkıp meydana gelebileceğini söyler, kapitalizm döneminde gerçekleşen benzeri görülmemiş üretim artışı bunun maddi araçlarını hazırlamıştır. Olay, meydana gelme. Gelmesi gerekir de, çünkü atılımına böyle devam ederse kapitalist dünya sonunda kendi kendini yiyip bitirecek, üretici güçlerin gelişimini dizginleyecek, hatta bu güçleri yok edecektir. Hemen ranta dönüştürülme beklentisiyle düşünce olarak düşüncenin, hatta bilimsel düşünce özgürlüğünün önü kesilirken, işgücü olarak değerleri sifıra –veya neredeyse sifıra– indirgenmiş oldukları için sayılmayanların, terk edilmeye veya yıkıma mahkûm olanların sayısı artmıştır (örneğin sö-

2. Bkz. *L'Humanité*'nin Manouchian grubu üstüne hazırladığı özel sayı, 16 Mart 2007.

3. Ekaterina Olitskaia, *Le Sablier*, çev. Francine Andreieff ve Hélène Chate-lain, önsöz Leonide Plouchtch, Deux Temps Tierce, 1991.'

mürgecilikte: onlara sadece angarya iş için—kelimenin tam anlamıyla—*forsa* olarak ihtiyaç duyulur; sömürgelerden çekilirken ise: gebersinler, bize sadece topraklarını ve toprağın altındakileri silah zoruyla korumak için lazımdır onlar). "Ya sosyalizm ya barbarlık," diyordu Engels... ve ondan naklen Rosa Luxemburg. Kapitalizm demek aslında "birtakım bölgeler" demektir: Hiç utanıp sıkılmadan "eşitsiz gelişme" ile kaplayacaklar bir de bu bölgeleri. Çünkü sadece birbirinden kopuk zenginlik ve yoksulluk alanları söz konusu değildir, fiziksel olanların yanı sıra fiziksel olmayan bariyerler de vardır aralarında. Yalnız sınırlar, bariyerler, pasaportlar ve vizeler değil, irili ufaklı bölgeler... Güleç San Francisco'da, Mission Street durağında metrodan çıkıyorsunuz, basit bir tabela uyarıyor sizi: Bu sınırın ötesinde ... filleri yasa uyarınca şiddetle cezalandırılır: Bölge değiştirdiğiniz için hukukunuz da değişir. Kuzey Amerika'da adama bunu açık açık söylüyorlar.

Bu arada Marx'a göre tasarı olarak komünizm bütünü varsayar. Komünizm ancak bütün dünyada meydana çıkabilir. Bir yanda bütün, öbür yanda "başlangıçta" diktatörlük durumu. Zenginleri mülklerinden etmek, ama bu kırıp dökmeden olacak iş değil çünkü yolsuzluk dahil her yol var adamlarda, ve emeği özgürleştirmek gerekir: "Gün gelecek çalışmak bir zevk, kardeşliğe bir adak olacak," der 1912'de Çinli öğrencilerin yazdığı bir broşür.⁴ Komünizmin geldiği gün, emeğin ücretsiz olacağı gündür. Demek oluyor ki emeğin yapısı dahi çok değişmiş olacaktır. Bu arada da sosyalizm (diktatörlük) "komünist cumartesileri" icat etti! Kimin için çalıştığımızı, kimin gerçek mülk sahibi olduğunu, ne uğruna çalıştığımızı da bilmek gerek. Ayrıca hangi ilke doğrultusunda! İkili bir tehdit: yolsuzluk ve eski düzene dönüş. Toussaint Louverture mücadeleden zaferle çıkmış köleleri aynı tarlalarda aynı mülk sahipleriyle çalışmaya ikna edebilmişti, çünkü onların o uzmanlığına ihtiyaç vardı; mülk sahipleri Louverture'e fesatla, kargaşayla, Bonaparte'ın ordusuyla teşekkür edecekti. O günden beri sorun olduğu gibi duruyor. Çözülmesi görevini, diktatörlüğün işlerini, mülk sahipleri sınıfını uzak tutma ve emeği dönüştürme görevini, Marx topyekûn işçilere vermişti: Yani, hiçbir şeyleri olmayan, disiplinli insanlara.

4. Aktaran Henry Bauchau, *Mao Zedong*, Paris: Flammarion, 1982.

Gelgelelim bütünden bakma görevi komünistlere düşer. Böyle-
dir Marx için, şimdiki komünizm, komünizmin bakış açısıdır, ko-
münistlerin işidir. Ama Marx'a göre ve Marx'tan beri, savunulan bir
bakış açısıdır. Artık bir tek insanlık olayının ışığı yoktur, bir siyase-
te sadakat de mümkündür.

Manifesto'nun "Proleterler ve Komünistler" başlıklı ünlü metni-
ni hatırlayalım:

Komünistlerin bir bütün olarak proleterler karşısındaki tavrı nedir?

Komünistler, öteki işçi sınıfı partileri karşısında ayrı bir parti oluşturu-
mazlar.

Komünistlerin, tüm proletaryanın çıkarlarından ayrı bir çıkarları yok-
tur.

Proletarya hareketini biçimlendirmek üzere özel ilkeler getirmezler.

Komünistlerin öteki proletarya partilerinden ayrıldıkları yalnız iki nok-
ta vardır: 1) proleterlerin çeşitli ulusal mücadeleleri içinde, tüm proletarya-
nın ulusallıktan bağımsız ortak çıkarlarını öne getirerek geçerli kılmaları;
2) burjuvazi ile proletarya arasında sürüp giden mücadelenin değişik aş-
malarında hep hareketin bütününe çıkarlarını temsil ediyor olmaları.

Tüm öteki proletarya partileri gibi komünistlerin de ilk hedefi: prole-
taryanın sınıf olarak oluşması, burjuva tahakkümünün yıkılması ve prole-
taryanın siyasal iktidarı ele geçirmesidir.

3. Düzen Farkları, Diktatörlük Deneyimi

Komünizm tanımı gereği –burada önerilen tanımı gereği– ve Marx' ta kanıtlarıyla, tümel, evrenseldir. Komünist örgütlenme de gayet mantıklı bir şekilde uluslararası bir örgütlenmedir. Ama bir yerler-
de bir siyaset, devrimci bir hareket meydana gelmiştir. İlham rüzgâ-
rı eşit bir esinti değildir. 20. yüzyıl devrimlerinin ve kurdukları dik-
tatörlüklerin tarihi işte bu çelişkinin yaşanmasının tarihidir. Hangi
çelişki mi? Şimdi'de en kesif biçimde mevcut olan, mevcudun/şim-
dinin en güçlü yanı, "korkunç mücadele" içinde kazanılan ve söke
söke alınan ile komünizmin pratiği sorunu arasındaki. Komünizm
pratiğin ilkesini elinde tutan bir siyasete bağlı olmadığı sürece, bir
sadakat ile bir yönlendirme arasında bu sorun ortaya çıkmaz: "Çe-
lişki" kelimesinin kullanımını haklı gösterebilecek, iki ucu eşleştiren
bir düzen düşünülebilir mi? Yerel ile bütün, şimdi ile gelecek

(yine bkz. *Manifesto*: "Komünistler işçi sınıfının çıkarları ve doğru-
dan hedefleri için savaşırlar; ama şimdiki hareket içinde aynı za-
manda hareketin geleceğini savunur ve temsil ederler."), diktatör-
lük durumu ve siyaset, "proleterler" ile "komünistler" arasında ne
gibi bir ilişki vardır? Gelecek yönlendirmeden –yönlendirme ola-
rak şimdi'den– ibaretse, şimdiyi öyle bir değiştirir ki şimdinin iki
ayrı düzeni olduğunu düşünmemiz gerekir. Yalnızca diyalektiğe
açık bir çelişki olarak görülen bu çelişkinin sorgulanması demek,
hiç değilse zaferle sonuçlanmış devrimlerin devamının –kaynaşma-
dan çözülmeye dek– devasa tarihi demektir. Geçmişin fırtınaların-
dan geleceğin militanlarına pratik sorun olarak kalan, diyebiliriz ki,
düzenler ve güçleri sorunu veya –tabii karesi, küpü, yani bir üssü
varsa– çelişkinin gücü meselesi, yahut fiillerde olduğu gibi sadece
zamanların değil kiplerin, yani tarzların farklılığıdır.

Marx ve Engels'in, sonrasında da Lenin'in Alman devrimine gü-
vendiğini, biri Rusya'da olmak üzere "en az iki" diktatörlük kurul-
masını beklediğini hatırlatmanın bir yararı yok. Peki Alman devri-
minin başarısızlığının ve bu başarısızlığın sonucunun (Nazilerin ik-
tidara gelişinin) Sovyetler Birliği'nin yazgısı üstündeki etkileri öl-
çülebilir mi? Çinlilere göre doğu rüzgârının batı rüzgârına galebe
çaldığı '60'lı yıllara da dönmek gerek. Batılı güçlerin aralıksız sa-
vaşlara girdiği yıllarda, sömürgecilik karşıtı kurtuluş hareketinin
büyük ölçüde yenilgiye uğradığı ve sömürgelerden çekilme baha-
nesiyle Kara Afrika'nın yeniden ele geçirildiği bir dönemde başla-
mıştır Çin Kültür Devrimi. Kuşatma varsa, bu işin kuralı kuşatmayı
yarmadır. Mao Zedong'un şu sözlerini hatırlatalım: Savaşı sevmiyo-
ruz, ama ondan korkmuyoruz da. Chou En lai ise şöyle diyecekti:
"Çin bir gün çehresini değiştirir ve dünya halklarına baskı uygula-
maya başlarsa, dünya halklarının Çin halkıyla birlikte onu alaşağı
etmesi gerekir."

4. Komünizmin Güncelliği

Devletin zamanı şimdiki zamandır ve devlet hep şimdidedir. Devlet
dolaysız olanı yönetir hep. "Devletlerin geleceği yok, bir tek halk-
ların geleceği var," diyor Alain Badiou, Filistin-İsrail konulu bir

konferansında. Bekleneceği gibi, devlet devletin sönümlenmesini hazırlamaz! Sönümlenme denen şey olsa olsa komünizmin sonucu olabilir, tersi değil. Böyle bir anda ve mekânda devlet, durum ne kadar komünistse (komünizmin o anda devlet karşısındaki hedefine –devleti devirme, kontrol etme, sınırlama, kurma– göre)⁵ o kadar güç kaybeder. Yani ne kadar toplantısı varsa o kadar. Evet böyle, çünkü komünizmin bir güncelliği varsa, ne kadar mütevazı görünürse görünsün toplantıların güncelliğidir o. Hep ekleme niteliğinde bir şey olan toplantı, kendi üretebileceği yasadan başka hiçbir yasanın ürünü değildir; insanlığa karar verir ve hep o düzeye çıkmaya çalışır. İnsan kalkıp toplantıya gider, kendisinden, işinden ve ailesinden zaman ayırıp gider; hiçbir çıkar, yarar veya yükümlülük gözetmez, sırf toplantı için gider, toplantının kendi yansımalarına göre yapabileceği öneriler ve alabileceği kararlara katılacağı bilinciyle gider; toplantının gücünün ne olacağı konusunda da ne bir garanti ne de ön bilgi vardır. '70'li yıllarda bir işçi grubunun dediği gibi, "Siyaset ücretsiz emektir" ve "Siyaset mevcut duruma bir şeyler eklemektir". Militan nedir? Toplantı düzenlemeye ve toplantı bahanesi yaratmaya çalışan kişi. Genellikle militanların sayısı azdır, toplantıların daha da az.⁶

Mao Zedong Kültür Devrimi için şöyle demişti: Komünist hareket olmadan komünizme varılamayacağını iyi görmek lazım. Komünizm sorununu çözmek, Çin ortamında öyle olduğu gibi, kendi insafına kalmış şekilde (çünkü sadece devletin dışında değil, aynı zamanda örgütsüz şekilde, çünkü ordu ve parti o sıralar Çin devle-

5. Pek çok yerde o an için en acil devrimci ihtiyaç bir devlet kurmak olabilir.'

6. "Toplantı" diyorum, "dernek oturumu" (*association*) değil. Bu ayrımın üzerinde durmakta yarar var. Devletleşmeyi tercih etmiş toplantıdır oturum. Her şeyden önce bir yönetime ihtiyaç duyar. Tüzüğünü oluşturur, dışına çıkmamaya çalışır. Bürosu vardır, toplandı mı, önceden yazılmış bir gündemi vardır ve gündem maddeleri sırayla ele alınır. Yine toplantıların belirli aralıklarla tekrarlanacağına da önceden karar verilir. Görevlerinin ne olduğu, kim tarafından yapıldığı belirlenir. Derneğin her şeyden önce bütçesiyle uğraşması gerekir, bu da kısaca borçlarıyla demektir. Dernek devletin bünyesine dahil olur. devlete neden ihtiyaç varsa, derneğe de ondan vardır. Toplantıysa genellikle gündemine dışına çıkmaya meyilidir. Bürodan feragat eder, ama kılavuz kaptanlara –toplantı sırasında "İşte mesele bu" diyeceklerle– fena halde muhtaçtır. Genellikle yol göstermeyle, bildirilerle, işlerle ve bir sonraki toplantıya hazırlık yapmakla ilgilenir. Yolunda azimle ilerlerse, çok geçmeden genellikle komite adını alır.'

tiyle iç içeydi) yeniden başlatmak az buz şey değildi. "Devlet işlerine karışın!" Her devletin başlıca işi, bizi işine karıştırmamaktır. Toplantının en iyi tanımı şudur: Kargaşadan korkmamak, aksine ona güvenmek gerek. "Kargaşa, olayı berrak görmeye izin verir." Marx komünizmin mümkün olduğunu söyleyen kişiyse, Mao Zedong da komünizmi güncelleştiren adamdır. Devletin defterini dürmüş (böyle bir şeyin mümkün olup olmadığı konusunda Mao son derece temkinlidir: "On-on beş kültür devrimi lazım", "komünizmdeyken bile mücadeleler olacaktır...") sakın bir hal değil tabii, tastamam bir Devrim'in açığa çıkarmayı görev bildiği türden bir düşünce ve eylem çakışmasının aciliyeti adeta. Söylenen budur: "Sürüp giden Büyük Proleter Kültür Devrimi bundan daha iyi bir zamanda olamazdı." Komünizm güncel mümkünün ürünüdür. Antikomünistlerin Mao'nun adını neden bir lanet ve cehalet tufanıyla boğuntuya getirmek istediği anlaşılıyor.

5. Kaynaşma Çözülme

Ekim Devrimi dünyayı sarsmıştı, bu devrimden çıkan diktatörlüğün de her şeyden önce herkese rağmen ve herkes karşısında ayakta durması gerekiyordu. Bu arzunun ilk itici gücü, Ekim Devrimi'nin benzersiz ışığıyla orantılı olan bu tezin buyurganlığı çıkarılırsa, Stalin'in elinde hangi güç kalır? Kaynaşma. Meydana gelenin gücünden güç alan, örneğin "sosyalizmin vatanı"nın burası ve şimdisinin kendini bütün "başka yerlere" ve devrim fikrinin "sürekliğine" zorla kabul ettirebilmesinden güç alan, Kremlin'in Tepegöz'ü önce muhalifleri, ardından bizzat siyaset fikrini yuttu: Sonra da yolda tek kalan devlet hainler gibi kendini için için yiyip bitirdi, kendini sakatladı. Hikâyenin bitiminde geriye ilk esintiyle tozlara gömülen sırmalı üniformalardan başka bir şey kalmadı. Çok kısa söylemek gerekirse böyle oldu. Sonuçta, Stalin'in sözleriyle "başarının verdiği baş dönmesi" ölüm demekti, ünlü davaların da tanıklık ettiği üzere Bir'in ortak baş dönmesiydi. (Alıntılarımız anı kitabında, Devrimci Sosyalist partili Olitskaya yirmili yılları titizlikle betimler – hapisneden devletin nasıl bir devlet olduğu ve durumun ayrıntıları iyi görülür: hapisaneler, Sibiry, sürgün, mensup oldukları par-

tilere veya örgütlere ayrılmış siyasi tutuklular, bunların haklarının kabul edilmesi için verilen mücadele ve söz konusu hakların elde edilmesi. Otuzlu yıllarda, komünistlerin gelmesiyle birlikte, ne hak kalır, ne örgüt hatta ne de siyaset mefhumu. Her türlü kolektif yok edilir, bambaşka Sibiryâ kampları görülür. 1937 kurşuna dizmelerin, ölümün yılı olur.)

Dolayısıyla Kültür Devrimi'ni başlatan Mao araya yeniden mesafe koyar, çözülmeye izin verir, Stalin'i gerçek anlamda toprağa gömer – bunları yaparken de kolay bir iş olmadığını, daha zaman alacağını söyler. Doğu rüzgârı batı rüzgârına galebe çalmışsa, bu demektir ki sosyalizm komünizm değildir, siyaset devlet iktidarından farklı bir şeydir, bizzat diktatörlüğün görevleri devleti böler ve komünist hareket olmadan komünizme varılamaz. Kültür Devrimi başarısız oldu şüphesiz, ama hangi noktada? Belki de kendine bir dolaysızlık veya devlet hedefi bulmakta. Ama en çok alay edilen yönü aslında gerçek komünizmiydi onun, yani "büyük kitleler" ile komünizm fikrinin karşılaşmasına duyduğu sonsuz güven (evet, küçük kırmızı kitap ve balkonda binlerce kişiye seslenen Mao, bu devrimin stratejisi ve silahlı kuvvetleri bunlardı), emeği hakikaten dönüştürmek için başvurduğu yenilikler (artık önerilen "komünist cumartesiler", yani aynı işi bir gün daha fazla yapmak değil, "kapitalist cumartesiler" – patronunuz için daha fazla artı değer üretin), şehir ile köy, tarım ile sanayi, kol emeği ile zihin emeği arasındaki şu meşhur büyük çelişkileri ele alma biçimiydi. İçindeki sıkıntıya âşık bazıları işçilerin üniversiteye, yöneticilerin bağa bahçeye veya temizlik işlerine gitmesi fikrinden iğrenmiş olabilir. "Gün gelecek çalışmak bir zevk olacak..." – Bu, "halka hizmet" sloganıyla ifade edilen başlı başına yükümlülükten ayrı (yani iktidar, diktatörlük ve paranın dışında), herkes için hayata geçirilebilecek bir uygulama değil, bir ideolojinin emek konusuna getirdiği yenilikti.

6. Komünist Siyaset

Ama bir de komünist bakış açısı ve görevlerin bir mümkün olan ile bir güncel olanın ilişkiye sokulması olarak tanımlanması anlamında çözümlenme'den, ve bir tek bundan, söz edebiliriz belki. Dolayısıyla

Marx birtakım anları tanımlamakla birlikte, bu anlar zaman çizgisinde basit bir doğrusal ardışıklıktan ziyade belli bir mantığa işaret eder. Bir başka deyişle, komünizmi mümkün olan bir şey olarak düşünmek, "olay"dan "meydana geliş"e bir kayma hareketi önermemekte, bu da din, iman, vaat, peygamberlik gibi duygulardan kurtarmakta (Paris Komünü günlerinde "Gün gelecek"⁷ nağmeleri söyleniyordu) ve komünizm adına ne varsa hep komünistlere bağlı olduğunu ortaya koymaktadır. Hakeza strateji mefhumunu da kurtarmaktadır. Zamansallık farkı, alan değişikliği demek olan strateji kapasitesi, her daim başka bir aşkın düzen tesis etme becerisine sahiptir. Komünist siyaset: Siyaset olarak devleti hedef alır da öyle düzenler kendini, ama başka bir yerden gelerek devletin işlerine karışır; ayrıca kendi işlerine, yani komünizmin pratik sorunlarına göre düzen alır, bu bakış açısından diktatörlüğün görevlerini öngörür; kendine ait güçleri, Mao'nun deyişiyle "devrimin öznel güçlerini" düşünecek, perçinleyecek, koruyacak biçimde düzenlenir – veya "başlı başına bir siyasal iradeyi". Ama çelişkili bir alan, bambaşka bir biçimlenim tanımlar bu. Komünizmin erdeminin, çelişkili bir yoğunluk içinde ve yoğunluktan hareketle tasarlanan yönlendirme ve aşama kapasitesi –sadece basit çelişkiler değil farklı referans çerçeveleri üretme kapasitesi– bakımından gösterdiği güç olduğunu düşünebiliriz. Gücünün çelişki kapasitesinin –üretebildiği çelişkilerin katsayısının– ürünü ve erdeminin ise çelişki kapasitesinin alameti olduğunu söyleyebiliriz.

7. "Gün gelecek, kimsenin çocuğu kalmayacak / Aç açıkta, yalın ayak, başı kabak."



Slavoj Žižek

Somut Evrensel Olarak Komünizm Fikri

Komünizm Fikri/İdeası –neden Fikir/İdea ve neden komünizm?–, Badiou'nun anladığı gibi Komünizm *Fikri/İdeası*, tarihsel gerçeklikle bağı olmayan Kant tarzı düzenleyici bir fikirdir: Badiou bu türden bütün dolayimleri İdeanın saflığını bozan, İdeayı pozitif bir Varlık düzenine indirgeyen tarihselci bir evrimciliğe gerileme sayarak şiddetle reddeder. Ben de bu satırlarda Kant'tan Hegel'e geçişi tamamlamak istiyorum: Amacım Komünizm Fikri'ni Hegelci bir Fikir olarak, yani kendi gerçekleşme sürecine karşılık gelen bir Fikir olarak tasarlamak – "kendi kendini yapan" Fikir bu noktadan sonra gerçekliğin tam aksi, cansız gölgesi değil, kendi kendine gerçeklik ve varlık kazandıran bir kavramdır. Hegel'in onca eleştirilen "idealist" formülünü hatırlayalım: Tin kendi kendisinin ürünü, kendi kendisinin sonucudur. Bu tür önermeler genellikle "materyalist" yorumcuların alaylarına konu olur ("Yani fikirleri düşünen ve gerçekleştiren sizin ve benim gibi insanlar değil, hiçbir şeyden yardım almadan havaya yükselen Baron von Münchhausen misali, bizatihi tin midir?.."). Peki kitleleri saran ve önemli bir tarihsel güce dönüşen dinsel bir düşünceye ne buyrulur? Bir anlamda bu Fikir kendi kendini gerçekleştirmez mi, kendi kendisinin ürünü değil midir? Bir başka deyişle, bir nevi kapalı devre içinde, halkı kendisi için savaşmaya ve kendisini gerçekleştirmeye cesaretlendiren o değil midir? Fikri/İdeayı kendi kendisinin ürünü olarak kavrayan anlayışın

ortaya koymamıza izin verdiği şey, demek ki, idealist bir kendi kendini doğurma ilkesi değil, bir Fikrin/İdeanın ancak onu savunan insanların faaliyetinde var olduğunu söyleyen materyalist olgudur. Bu pozisyonun –tekrar söylüyorum– Badiou'nun reddettiği tarihselci veya evrimci (devrimin pozitif tarihsel sürecin bir ânı olarak görüldüğü) anlayışla ilgisi yoktur, aksine bizim çok daha radikal bir şeyi, yani tarihsel gerçekliği pozitif bir düzen yerine bir "hepsi-değil" olarak, kendi geleceğine yönelen eksik bir doku olarak gördüğümüz bir görüntüyü bir an için yakalamamıza izin verir. Şimdi'yi ontolojik bakımdan eksik bir hepsi-değil'e çeviren, böylelikle evrimci anlayıştaki tarihsel gelişme sürecinin kendi kendini tanımlamasını un ufak eden şey geleceğin şimdi'ye dahil edilmesi, geleceğin şimdi'nin düzenine bir gedik olarak kaydedilmesidir – uzun sözün kisası, tarihselliği tarihselcilikten ayıran bu gediktir.

Şayet komünizm Hegelci anlamda bir Fikir ise, "somut evrensel" olarak eylemde bulunur: Ebedidir – ama her duruma uygulanabilir bir dizi soyut evrensel özellik anlamında değil, her yeni tarihsel durumda yeni baştan icat edilmesi gerektiği için. O halde niye *komünizm* diye bir Fikirden söz etmeli? Üç neden var ve bu nedenler Lacan'ın İmgesel-Simgesel-Gerçek üçlüsünün yapısına uyar: İmgesel düzeyde eşitlikçi, "radikal", iyimser başkaldırıların oluşturduğu köklü gelenekle sürekliliği sağlamamız gerek; simgesel düzeyde, Tarihin her devrinde komünizme çağrıda bulunan veya komünizmin kendisini göstereceği alanı hangi koşullarda açığının birebir belirlenmesi lazım; gerçek düzeyindeyse, Badiou'nun "komünizmin değişmezleri" adını verdiği şeylerin (eşitlikçi adalet, iradecilik, terör, "halka güven") zorlu koşullarını tamamen kabullenmemiz şart. Böyle bir komünizm fikrinin sosyalizme karşıt olduğu açıktır: Sosyalizm bir Fikir değil, mücadele azminden yoksun ("Hepimiz aynı gemideyiz") ve muğlak bir dayanışma anlayışından tutun faşist korporatizme varıncaya dek her türlü organik toplumsal bağa uyum gösteren içeriği belirsiz bir topluluk tasavvurudur. Reel-sosyalist devletler adlarına yaraşıyordu: Bu devletler gerçekten sosyalisttiler, oysa komünizm tanımı itibariyle devlete karşıdır.

1990'ın sadece devlet sosyalizminin komünist ülkelerdeki yenilgisinin değil, Batı'da da sosyal demokrasinin yenilgisinin tarihi olduğunu akıldan çıkarmamalı. Şimdiki solun gerilemesinin en ba-

riz görüldüğü yer sosyal demokrat kerim devleti "ilke gereği" savunmasıdır. Bunun arkasındaki fikir şu: Solda hiçbir radikal proje kalmadığı için, yapılacak tek şey devlete sosyal güvencenin kapsamını genişletmeye dönük talepler yağdırmaktır – üstelik devlet için imkânsız olduğunu bile bile. Bu kaçınılmaz yanılgı, sosyal demokrat solun temel iktidarsızlığını hatırlatmaya, halkı radikal ve devrimci sola kaydırmaya yarar. Böyle bir sinizm "pedagoji"sinin başarısızlığa mahkûm olduğunu belirtmenin yararı yok, savaşı baştan kaybetmiştir: Şu anki siyasal-ideolojik yapılanmada, yıkılmakta olan kerim devlete gösterilecek tepki, ifadesini sağ popülizmde bulacaktır. Böyle bir tıkanmadan kaçınmak için solun pozitif olarak geliştirilmiş ve sosyal demokrat kerim devletin sınırlarını aşma cesaretini gösteren kendine ait bir proje önermesi gerekir. 1989'da yenilenlerin aslında devletçi solun iki eğilimi (komünist ve sosyal demokrat) olduğunu unutmayalım. Küreselleşmiş sermayenin –hepimiz biliyoruz bu teraneyi– kerim devletin veya ondan geriye kalan şeyin yıkılmasını tamamlamak için kullandığı araçlardan ibaret olduğu söylenen Avrupa Birliği gibi uluslararası kurumlar karşısında güçlü ve tam anlamıyla egemen (yani, sosyal güvence alanındaki kazanımları savunmaya uygun) ulus-devletlerin çatısı altına sığınmanın yanıltıcı olmasının da nedeni budur. (Sözünü ettiğimiz konunun en saçma sonuçlarından birini bazı solcuların liberal-muhafazakâr ve sıkı bir AB karşıtı olan Çek Cumhurbaşkanı Vaclav Klaus'a verdiği destekte bulabiliriz: Klaus'un azıllı bir antikomünist olduğu ve kerim devletin "totalitarizm"ini reddettiği, sırf AB karşıtı tutumunu daha iyi pazarlayabilmek için hasıraltı edilir...) Ulusal kimliklerin AB içinde sulandırılmasından endişe eden milliyetçi sağla "stratejik ittifak"a giden yola girmekte gecikmez sol.

Ama 20. yüzyıl komünizmine sahte sadakatin en aldatıcı biçimi, sahici bir işçi hareketinin patlak vermesinin eli kulağında olduğundan dem vurularak reel sosyalizmin reddedilmesidir. Daha 1983'te George Peyrol "eski bir Marksisti tanımanın en iyi otuz yolu"nu¹ belirtmiş; sermayenin hükümrانlığını ve yolsuzluklar konusunda birbirinden beter olan sol sendika ve resmi partileri elinin tersiyle

1. G. Peyrol, "Trente moyens de reconnaître à cou sûr un vieux marxiste", *Perroquet*, no. 29-30, 1983.

bir çırpıda devirecek sahici bir işçi hareketinin –er geç, sadece sabırlı olmak lazımdır– ortaya çıkacağına ikna olmuş geleneksel bir Marksistin eleştirel ve olağanüstü ironik bir portresini çizmişti. Frank Ruda,² George Peyrol'un Alain Badiou tarafından kullanılan takma isimlerden biri olduğuna dikkat çekmişti: Peyrol'un acı alaylarının hedefi, Marksist solun krizinden sahiden devrimci olan yeni bir işçi hareketinin doğacağı düşüncesine bağlı kalan son Troçkistlerdi.

Peki bugün durumumuz nedir? Badiou sosyalizmden sonraki durumu harika bir şekilde tanımlamıştı: "*Kötülük dediğimiz şeyin Kötülüğün enkazı üzerinde dans ettiği karmakarışık bir durum.*"³ Bu tanımda nostaljinin zerresi yok, komünist rejimler "Kötülüğün" di-kâlâsıydı – heyhat yerlerine geçenlerin de, tarzları farklı olmakla birlikte, kötülükte onlardan geri kalır yanı yok. Peki tarzları ne tam olarak? 1991'de Badiou reel sosyalizm döneminin Demokratik Batı ile Komünist Doğu arasındaki farkla ilgili fıkrasını teorik bir dille yeniden ifade etmişti: Doğu'da entelektüellerin konuşması dört gözle beklenir, etkisi de hemen görülür, ama gelin görün ki kendilerini özgürce ifade etmeleri veya yazmaları yasaktır; Batı'daysa kendilerine doğru geleni söyleyebilir veya yazabilirler, ama halkın haberi olmaz. Doğu ile Batı arasındaki farkı Badiou, bir ucunda devlet öbür ucunda felsefe (düşünce) olan bir cetvelde hukukun konumuyla (hukukun üstünlüğüyle) ölçer. Doğu'da felsefenin önemli olduğu söylenir, ama devlet felsefesi olarak, doğrudan doğruya devlete tabi felsefe olarak önemlidir, bu arada hukukun üstünlüğü diye bir şey yoktur: Meşrulaştırmaya yarayan yollardan biri haline gelmiş olan felsefe referansı devletin Tarihin Hakikati adına hareket ettiğini söyleyerek eylemlerini meşru gösterir; üstün bir Hakikate yapılan bu referans devletin kendini hukukun üstünlüğünden ve biçimsel özgürlüklerden muaf tutmasına izin verir. Batı'daysa devlet herhangi bir Tarih Hakikati ile değil, hukukun üstünlüğünün teminat altına aldığı demokratik seçimlerle meşrulaştırılır; bunun sonucunda da halk

2. Bkz. Alain Badiou'nun *İst Politik Denkbar* (Siyasal Olan Düşünülebilir mi?, çev. Frank Ruda ve Jan Völker, Berlin: Merve Verlag, 2010) çevirisine yazdığı giriş.

3. A. Badiou, *D'un Désastre obscur: Droit, Etat, Politique*, La Tour d'Aigues: Editions de l'aube, 1991, s. 52.

gibi devlet de felsefeyi umursamaz:

Siyasetin hukuk temasına tabi kılınması parlamenter toplumlarda... filozofla sofist birbirinden ayırmanın imkânsız olması sonucunu doğurur. ... Bürokratik sosyalist toplumlardaysa, tam tersi, filozofu memurdan, hat-ta polisten ayırmak imkânsızdır. Eğilimi itibariyle felsefe tiranın genel me-ramından başka bir şey değildir.⁴

Her iki durumda felsefeden hem hakikatin gücü hem de özerkli-ği esirgenir, çünkü "filozofun *ezeli düşmanları, sofist ve tiran ya da gazeteci ve polis kendilerini filozof ilan eder*".⁵ Badiou'nun parti-polis devletini hukuk devletine açık açık veya gizliden gizliye ter-cih ettiğinin düşünölemeyeceğini belirtelim: Kaldı ki hukuk devle-tini polis devletine tercih etmenin tamamen meşru olduğunu açık-lar. Bu vesileyle bir başka önemli farka dikkat çeker: "*Asıl tuzak, devletin nesnel tarihiyle ilgili bu tercihin gerçekten öznel bir siya-sal karar olduğunu sanmaktır*".⁶ Badiou'nun "öznel bir siyasal kar-rar"la kastı, komünist (devrimci, özgürleşmeci) ilkelere kolektif ola-rak samimi bağlanmadır; böyle bir bağlanma parlamenter demok-rasiye "ters düşmez", sadece başka bir düzeyde işlem yapar – o dü-zeyde de siyasal bağlanma bir tek oy kullanma fiiliyle sınırlı kal-maz, belli bir Davaya sabır isteyen kolektif bir "gönül işi" olarak sürekli ve çok daha mutlak bir sadakat göstermeyi şart koşar. Günü-müzde demokrasinin balayı uzak bir hatıradan başka bir şey olma-dığı halde, bu ders her zamankinden daha güncel. Badiou'nun teori-de ifade ettiği şey, sıradan çoğunluğun gündelik deneyiminde doğ-rulanır: Komünist rejimlerin yıkılışı "tarihsel kopuş, özgürleşme ta-rihinde yeni bir şeyin doğuşu" anlamında bir olay yaratmamıştır; şoku atlattıktan sonra kapitalist normalliğe dönmüştür. Marx'ın Fransız Devrimi ile ilgili analizinde resmettiği özgürlük coşkusun-dan kârın ve bencilliğin hükümranlığına geçişi yeniden gözlemli-yoruz. Vaclav Havel olayı bunun en iyi örneğidir: Havel'in taraftar-ları, "hakikat içinde yaşamak" isteyen, yüce ahlaki değerlerin bu bayraktarının komünist rejimin eski gizli polislerince yönetilen şa-ibeli emlak şirketleriyle usulsüz işler yaptığını öğrenince neye uğ-radıklarını şaşırmışlardı... 2009'da komünizmin yıkılışının yirmin-ci yıldönümü vesilesiyle Polonya'yı ziyaret ettiğinde, Polonyalıları

4. Badiou, *a.g.y.*, s. 52. 5. *A.g.y.*, s. 53. 6. *A.g.y.*, s. 55.

—sanki hâlâ Solidarność'u hayata geçiren o büyük milletmiş gibi— kendileriyle gurur duymaları gerektiğine ikna etmeye çalışırken kullandığı söylem çok naif görünüyor.

Egemen ideoloji bu farkın pekâlâ ayırıcında ve buna "olgunluk" argümanı ile cevap vermeye çalışıyor: Totalitarizmden başka bir şeye varması mümkün olmayan ütöpik umutlarımızı silip atmamız ve kapitalist yeni gerçekliği kabul etmemiz lazım. Trajedi şu ki bazı solcular da bu argümanı benimsiyor. Devrimci bir hareketi (yani, radikal bir özgürleşme hareketini) tehdit eden üç başarısızlık ihtimalini Alain Badiou açıkladı. Birincisi bildiğimiz tam yenilgidir: Düşman güçler karşısında hezimete uğrarız. İkincisi zaferde bile başarısızlığa uğrama ihtimalidir: Hareket hasımlarının iktidar programını benimseyerek onları —en azından geçici olarak— yenilgiye uğratar (maksat, ya parlamenter demokratik yollardan ya da partiyi devletle özdeşleştirerek devlet iktidarını ele geçirmektir). Bu ikisinin ötesindeyse yenilginin en samimisi ama şüphesiz aynı zamanda en korkuncu vardır: Devrimin ne şekilde olursa olsun yeni bir devlet iktidarına dönüşmesinin ihanet olacağı sezgisiyle hareket eden, ama toplumsal gerçekliğe hakiki bir alternatif geliştirip kabul ettiremeyen devrimci hareket, "aşırı sol"un yıkıcı nihilizmiyle saflığını koruma gibi umutsuz bir stratejiye sarılır. Bu sonuncusuna Badiou "*hiçliğin kendini feda etme çağrısı*" adını verir:

Kızıl yılların büyük Maocu sloganlarından biri şuydu: "Mücadeleye ve yenmeye cesaret et." Ama biliyoruz ki bu slogana uymak kolay değilse, öznelik mücadeleden olmasa bile yenmekten korkuyorsa, nedeni mücadele başarısızlık gibi basit bir biçimle sonuçlanırken zaferin en korkunç biçimle sonuçlanmasıdır: Boşuna zafer kazanıldığının, zaferin tekrerrü, eski rejimin yeniden kurulmasına zemin hazırladığının görülmesi. Devrimin devlet dediğimiz şeyin ara-yerinden (*entre-deux*) başka bir şey olmadığı. Hiçliğin kendini feda etme çağrısı buradan gelir. Özgürleşme siyasetinin en korkunç düşmanı asayişin sağlanıp hareketin bastırılması değildir. Nihilizmin içselligidir, nihilizmin boşluğuna eşlik edebilecek sınırsız zulümdür.⁷

Aslına bakılırsa Badiou'nun burada açıkladığı şey Maocu "*yenmeye cesaret et*" buyruğunun tam tersidir: Başarılı olmaktan (iktida-

rı ele geçirmekten, yeni bir toplumsal-siyasal gerçekliği kurmaktan) korkmamız gerek, çünkü 20. yüzyıl bize zaferin ya eski rejimin yeniden kurulmasıyla –yani, devlet iktidarının mantığına dönüşle– ya da kendi kendini yok etmeye varan "arınma" tuzağına düşmekle sonuçlandığını öğretmiştir. Badiou'nun arınma kavramının yerine "çıkma, eksilme" kavramını geçirmesinin nedeni budur: "Kazanmak"tansa, iktidarı ele geçirmektense, devletle aranıza mesafe koymak ve devletin iktidarından çıkarılmış, eksiltilmiş birtakım mekânlar yaratmak daha doğrudur. Peki bu durumda radikal sol ile pragmatik sol arasında fiili bir işbölümüyle, en azından bir tamamlayıcılıkla karşılaşmıyor muyuz? Devlet iktidarından çıkan, eksilen radikal sol ilkelere dayalı konumları savunur ve devlete imkânsız talepler yağdırırken, pragmatik sol şeytanla anlaşma imzalar, ekonomi konusunda hepimizin Thatcher'ın takipçisi olduğumuzu söyleyen Peter Mandelson'un itirafını doğrular... Badiou'nun ulaştığı bu radikal sonuç temelini 20. yüzyılda sık sık savunulan şu "ortodoks" Marksist anlayışın reddinde bulur: "*Özgürleşme imkânını sırtlayıp taşıyan tarihsel bir fail vardır*".⁸ Badiou'ya göre 20. yüzyılın büyük devrimci sekansı ile günümüz arasındaki fark işte buradadır: 20. yüzyıl boyunca, "ölgürleşme siyasetinin saf bir fikir, bir irade, bir kural konusu olmadığını, tarihsel ve toplumsal gerçekliğe nakşedilmiş, adeta programlanmış olduğunu farzet[tik]. Bu inancın sonuçlarından biri de bu nesnel failin öznel kudrete dönüştürölmesi, bu toplumsal varlığın öznel bir aktör haline gelmesi zorunluluğudur".⁹

Her şeyden önce şunu söyleyelim: Badiou'nun bu akıl yürütme-yi dayandırdığı ikilik –bir yanda toplumsal gerçekliğe dahil olan, "nesnel" bir toplumsal süreç tarafından üretilen bir ölgürleşme siyaseti; bir yanda da Komünizm Fikrinin saflığı– tek değil. Lukács ve onun *Tarih ve Sınıf Bilinci*'ne bir bakalım: Bu kitap her türlü nesneciliğe, "*nesnel koşullar*"a yapılan doğrudan referansa karşıdır. Lukács'a göre sınıf mücadelesi temel ilkedir; bu da her türlü "nesnel" toplumsal olgunun mücadele içindeki öznellik ile dolayımlandırıldığı anlamına gelir (bu konuda verdiği tipik örnek şudur: Devrim yapmak için "nesnel" koşulların "olgunlaşmasını" beklememek gerek; çünkü siyasal mücadeleye girerek şartları biz "olgunlaştırırız"). Lu-

8. Badiou, *a.g.y.*, s. 46. 9. *A.g.y.*

kâcs'ın "ampirik" işçi sınıfının toplumsal gerçeklik unsuru olarak proleterleşmesini anlatmak için Hegel'in ünlü kendi-içinde/kendi-için çiftini kullanmış olmasına rağmen, bu durum sınıf bilincinin nesnel bir toplumsal süreçten doğduğu veya "*tarihsel ve toplumsal gerçekliğe nakşedilmiş, adeta programlanmış olduğu*" anlamına gelmez kesinlikle: Sınıf bilincinin yokluğu bile ideolojik ve siyasal bir mücadelenin sonucudur. Bir başka deyişle, nesnel ve nötr toplumsal gerçeklik ile öznel siyasal bağlanma arasında ayırım yapmaz; ama yapmamasının nedeni özneleşmeyi "nesnel" bir toplumsal sürecin belirlediği bir şey olarak görmesi değil, siyasal özneliğin dolayımlamadığı hiçbir "nesnel toplumsal gerçekliğin" olmamasıdır.

Bu da bizi Badiou'nun siyasal iktisat eleştirisine getirir: Ekonomiyi pozitif toplumsal varlığın özel bir alanı olarak tasavvur ettiği için, ekonominin Olay-Hakikat'in yeri olması mümkün değildir. Ekonominin her zaman için *siyasal*, siyasal mücadelenin gerçekleştiği alan olduğunu, dolayısıyla da siyasallıktan arındırılmasının ("metaların bölüşümü"nün nötr alanı gibi bir statüye sahip olmasının) zaten hep kendi-içinde siyasal bir kavganın sonucu olduğunu kabul ettiğimiz andan itibaren, önümüzde "ekonominin yeniden siyasallaştırılması"na ve dolayısıyla Olay-Hakikat'in olası bir yeri olarak hayata döndürülmesine imkân tanıyan bir perspektif açılır. Badiou'nun tam bir uyumsuzluk olarak tanımladığı ekonominin "bozucu" gücü ile Komünizm Fikrinin saflığı arasındaki keskin karşıtlık, metnine neredeyse bilinirci (*gnostique*) bir hava katar: Bir yanda aksiyomatik eşitlik ilkesi uğruna savaşılan soylu *citoyen* (yurttaş) vardır, öbür yandaysa deli gibi kâr ve haz peşinde koşan "günahkâr" *burjuva*, "insan denen" sefil "hayvan". Arada böyle bir uçurum varsa, terörden başka bir şeye varılamaz: Tam da devrimci süreci üreten Komünizm Fikrinin saflığı adına, bu Fikir ile toplumsal gerçeklik arasında "dolayım" olmadığı için, Fikir toplumsal gerçekliğe ancak kendi kendini yok eden bir terör şeklinde müdahale edebilir – tabii kendi radikalliğine sadık kalmak istiyorsa. "Siyasal iktisadın eleştirisi" işte bu nedenle söz konusu çıkmaz sokaktan çıkmaya dönük her türlü girişim için zorunludur: Kaçınılmaz yenilgiler sarmalı ancak kapitalizmin yapısının dönüştürülmesiyle kırılabilir.

Badiou "komünizm hipotezi"ni öne sürdüğünde, eski meslektaşları –günümüzün merkez sağda duran saygın bir liberali– Jacques-

Alain Miller klasik kuşkucu cevabı verdi ona: Bu hipotez yirminci yüzyılda yeni bir toplumu yapılandıracak ilke olmasının imkânsızlığı konusunda kuşkuyla yer bırakmayacak kadar test edilmişti. Öyleyse komünizm düpedüz "imkânsız" mıdır, yeteri kadar sağlam yeni bir düzende istikrara kavuşamaz mı? Bizim burada görevimiz Badiou'nun Ebedi Komünizm Fikri adını verdiği şeye sadık kalmak: Spartaküs'ten dinlere (Hinduizme karşı Budizm, Konfüçyanizme karşı Taoculuk veya Yasalcılar, vb.), onlardan Thomas Müntzer'e varıncaya dek binlerce yıllık başkaldırıların, ütopyacı rüyaların ve radikal hareketlerin hayat verdiği bu eşitlikçi ruha. Burada sorun şu ki yeni bir düzende istikrara kavuşamayan ve yenilgiyle sonuçlanan devrimci toplumsal patlamalar ile toplumsal gerçeklik alanından ihraç edilmiş eşitlik (Budizme göre herkes eşittir... ama nirvanada) arasındaki ikiliğe düşmemek lazım. Batı düşüncesinin özgünlüğü de işte burada sahneye çıkıyor. Batı düşüncesinde üç büyük tarihsel kopuş vardır: Mitler evrenini aşan Yunan felsefesi, putperestlikten uzaklaşan Hristiyanlık ve geleneksel otoriteden kopan modern demokrasi. Bu üç durumda eşitlikçi ruh, sınırlı olmakla birlikte, varlığını koruyan pozitif bir yeni düzene aktarılır.

Daha basit bir dille söylersek, Batı düşüncesi mutlak negatifliğin (kendisini ilk önce ve en dolaysız biçimde eşitlikçi şiddetle dışavurur) sevinci kadar kısa süren, sonrasında her şeyin normale döndüğü bir patlamaya mahkûm olmadığına bahse girer – aksine, her türlü geleneksel hiyerarşik düzeni yıkma çalışmasıyla mutlak negatiflik kendisini benzeri görülmemiş bir yaşama biçimi içinde istikrara kavuşturan pozitif bir yeni düzende bulabilir ifadesini. Katolikliğin Kutsal Ruhu da başka bir anlam taşımaz: İnanç müminler topluluğuyla sadece ifade edilmez, bizzat bu toplulukla tanımlanır ayni zamanda. Barış değil kılıç getireceğini, anasını babasını reddetmeye cesaret edemeyenin kendisinin havarisi olmaya layık olmadığını söyleyen İsa'nın sözlerinde bulduğumuz "terör"e yaslanır inanç. Bu terör her türlü cemaat bağı ve bunların geleneksel hiyerarşilerini reddetmeyi savunur. Bu terör üstüne yeni bir kolektif bağ, siyasal aşklarının *agape*'sinde (sevgisinde) birleşmiş müminler arasında eşitlikçi bir bağın, kurulması perspektifi vardır.

Demokrasi de teröre dayalı eşitlikçi bağın bir başka örneğini oluşturur. Bu noktada Claude Lefort'un yaptığı betimlemeyi takip

edelim: Demokrasi iktidar mevkiinin boş olduğu, kimsenin o boşluğa gelenek icabı veya karizması dolayısıyla, liderlik veya uzmanlık nitelikleri nedeniyle kendisinin yerleşmesinin meşru olduğunu iddia edemeyeceği aksiyomuna dayanır. İşte bu nedenle terör işini bitirmeden, tahtı doğal veya nitelikli iddia sahiplerinden koparmadan, demokrasi sahneye çıkamaz: İktidar mevkii ile onu geçici olarak dolduranlar arasındaki mesafeyi her ne pahasına olursa olsun korumak gerekir. Hegel'in monarşiyle ilgili tümdengeliminin demokratik bir bakış açısından tamamlanabilecek olmasının nedeni de budur: Hegel devlet başkanının, yani hükümdarın "irrasyonelliğini" (zorunsuzluğunu) vurgular; amacı bellidir: İktidarın doruğunu (devlet bürokrasisinde vücut bulan) uzmanların erişimine kapatmak – bürokrasi uzmanlığı dolayısıyla devleti yönetebilirken, yani bürokratlar yetenek ve niteliklerine göre seçilirken, kral doğuştan, bir başka deyişle, şans eseri, zorunsuz bir şekilde kraldır. Hegel'in bu yolla kaçınmak istediği tehlike bir yüzyıl sonra (komünist) uzmanların hükümranlığını ete kemiğe büründüren Stalinist bürokrasiyle birlikte yeniden baş gösterir: Stalin devlet başkanını değil, "bilen adam"ı, ekonomiden dilbilime, biyolojiden felsefeye varıncaya dek bütün alanların uzmanını canlandırıyordu.

Gelgelelim bu mesafeyi bütün seçim sonuçlarının bünyesinde bulunan şu yok edilemez zorunsuzluk uğrağı adına koruyacak demokratik bir teknik tasarlamak zor değil: Seçimlerin en yetenekli, liyakatli adayı seçme iddiasında olmaması, demokrasinin sınırını değil, demokrasiyi totalitarizm iğvasından koruyan şeyi meydana getirir. Başımızdakileri seçmenin en demokratik yolunun rasgelelik olmasının nedeni budur – ve eski Yunanlılar bunu çok iyi anlamıştı. Bir başka deyişle, Claude Lefort'un da gösterdiği üzere, demokrasinin başarısı –geleneksel ve otoriter iktidar anlayışına göre– en büyük krizini, yani "*taht*" kısa bir süreliğine "*boşken*" bir efendiden öbürüne geçiş ânını dönüştürmesi, bu panik ânını tam da kudretinin kaynağı haline getirmesiydi: Demokratik seçimler işte bu sıfır noktasına geçiş ânını, toplumsal bağların oluşturduğu karmaşık ağı çözülmediği, atıkları oylar mekanik şekilde sayılacak tamamen nicel bir bireyler çokluğuna dönüştüğü ânı ete kemiğe büründürür. Böylece terör sahnesi, hiyerarşik bağların çözülmesi sahnesi yeniden oynanır ve pozitif bir siyasal düzenin yeni zemini haline gelir. Ras-

yonel bir devletin nasıl olması gerektiğiyle ilgili belirlediği ölçütleri devralıp, Hegel'in demokrasiden ve doğrudan genel oydan korkmakta (İngilizlerin 1832'deki Reform Yasası'nı nasıl reddettiğini hatırlayalım) haksız olduğunu öne sürebiliriz: Oysa demokrasi ve genel oy hakkı negatifliği, terörün hükümlerliliğiyle kesişen bu mutlak ve kendi kendini yok eden özgürlüğü istikrarlı bir yeni siyasal düzene dönüştüren "büyüyü" Hegel'in "korporatist devletinden" çok daha iyi yapar. Demokraside terörün mutlak negatifliği, her kim tahtla özleşmeye kalkışırsa yok edilmesi, saklanarak aşılır (*aufgehoben*) ve demokratik tekniğin pozitif bir biçimine dönüştürülür. Bu doğrultuda daha ileri gidebilir miyiz? 2010'da Batı'nın yaşadığı iki büyük çevre felaketiyle başlayalım: İzlanda'da yanardağın saçtığı küller ve Meksika Körfezi'ne yayılan petrol. Ne gibi dersler çıkarmak lazım?

Freud'un "İrma'ya iğne yapılması"yla ilgili rüyası profesör ile hastası İrma arasındaki bir konuşmayla başlar; İrma'nın tedavisi enfeksiyonlu bir şırınga yüzünden başarısız olmuştur; konuşma esnasında Freud kadına yaklaşır, yüzüne eğilir, boğazına bakar ve vahim durumu fark eder. Tam bu dayanılmaz korku ânında rüya birden tarz değiştirir, faciadan farsa geçer: Freud'un arkadaşı üç doktor ortaya çıkar ve, tıp diliymiş gibi görünen gülünç bir dille, İrma'nın enfeksiyon kapmasından kimsenin sorumlu olmadığını açıklamaya, birbiriyle çelişkili bir sürü nedeni sayıp dökmeye başlarlar (şırınga yapılmamıştır, şırınga temizdir...). Dolayısıyla önce travmatik bir görüntü çıkar karşımıza (İrma'nın ülserli boğazı), ardından da rüyayı gören Freud'u gerçek travmadan koruyan üç doktorun burlesk görüş alışverişindeki komediye geçilir birden – peki Louisiana'daki simsiyah tufanda da aynı şekilde yüceden gülünce geçildiğini görmüyor muyuz? Önce deniz altındaki travmatik olayla karşılaşıldı; karşılaşma ne kadar doğrudan idiyse, o kadar bunalıcı oldu: Okyanusun dibindeki bir delikten yayılan litrelerce ham petrol haftalarca gözümüzün önünden gitmedi, saçılan sonsuz damlaların pisliği yüzeye vurdu. Bu travmatik ânın ardından yönetim uzmanlarının sorumluluğu sürekli birbirine attığı komik bir duruma karşılaştık. 11 Mayıs 2010'da Meksika Körfezi'ndeki felakette sorumluluğu olan üç şirketin –BP, Transocean ve Halliburton– yöneticileri Amerikan Senatosu'nda ifade vermeye çağrıldı; saçma ve

Magritte'in tablolarına yakışır bir oyuna dalıp birbirlerini suçladılar: BP patlamanın olduğu petrol platformunun taşeron şirket Transocean'ın mülkü olduğu için kendi sorumluluğunun söz konusu olmadığını iddia etti; Transocean ise suçu kendi taşeronu ve betonu dökmüş olan Halliburton'a attı; Halliburton da BP'nin geliştirdiği projeyi uygulamaktan başka bir şey yapmadığını öne sürdü.

Bu sahnenin acayıplığı sadece utanç verici maskeli balodan ve suçlamalar balesinden değil, aynı zamanda suçluyu saptama ve yol açtıkları zararı en ağır biçimde ödetme düşüncesinden de kaynaklanıyor – ne yazık ki bu alanda ihale söz konusu üç firmanın sunduğu gösterinin komikliğini kınayan Başkan Obama'ya kalmaktadır. Aslında özel bir kuruluşun –ne kadar zengin olursa olsun– yol açtığı büyük çevre felaketinin bütün masraflarını karşılayabileceğini düşünmek safdillik derecesinde gülünçtür. En kötüsü olursa, bu simsiyah tufan daha uzun bir süre devam ederse, çevre ve o çevrede (ayrıca başka yerlerde) yaşayan insanlar için zarar öyle bir boyuta ulaşır ki telafi ve tazmin etmek imkânsız olur – böyle bir talep de Nazilerden Soykırımın zararını tazmin etmesini istemeye benzer.

Obama'nın asıl hayal kırıklığına uğrattığı nokta burasıdır işte: Suçluları cezalandırma gibi dar bir yasalci yaklaşımın ötesine geçme iradesinden yoksundu. Böyle bir durumda salt hukuki bir tutum, devlete özel kuruluşların faaliyetlerini sadece denetleyen bir düzenleme ve gözetim bürosu rolünü biçen bir tutum benimsenemez. BP'yi kınayıp cezayla tehdit etmek düpedüz grotesk bir iş: Olayın bir parçası olan bu şirketin kendi yol açtığı felaketi yönetme faaliyetini düzenleme ve denetlemesine neden izin verilir ki? Kaynağın güvenilir olmadığı birçok kez kanıtlanmışken nasıl olur da kamuoyu deniz altındaki durumla ilgili olarak her gün BP'den haber almaya mahkûm edilir? Burada sözünü ettiğim şey ilgili taraflardan biri olarak BP'nin felaketi küçük gösterme gayretini kınamak değil – bunun çok ötesine geçmiş bulunuyoruz. Böyle büyük bir felakette devletin olağanüstü hal ilan edip kontrolü eline alması gerekir. Öncelikle güvenilir bir devlet kurumu işlerin nasıl gittiğini takip edip titizlikle kontrol etmeli ve kamuoyunu düzenli olarak eksiksiz biçimde bilgilendirmelidir. Devlet diğer petrol şirketlerini ve (Colin Powell'ın önerdiği gibi) ordu dahil bütün kaynaklarını bu iş için seferber etmelidir. Bu arada en kötü senaryoya, bütün bölgenin ya-

şanamaz duruma gelmesi olasılığına karşı da hazırlıklı olmalıdır.

Dikkatlerin BP'ye yoğunlaştırılmasını komik kılan bir başka şey de bu kazanın pekâlâ başka bir şirketin başına da gelebilecek olmasıdır. Gerçek suçlu BP değil (her ne kadar en ağır şekilde cezalandırılmayı hak ediyorsa da), bizi çevre sorunlarına kayıtsız kalan bir petrol üretimine zorlayan taleptir. Dolayısıyla yaşama biçimimizle ilgili en temel soruları sormamız gerekiyor – ve aklın kamusal olarak kullanımını seferber etmemiz. İlk görevimiz bu, çünkü hepimizin ortak mülkleriyle, doğal yaşam kaynaklarımızla ilgili bir sorun var ortada. Büyük çevre felaketlerinden çıkan ders şu: Sorunu ne devlet çözecektir ne de piyasa. Piyasa mekanizmaları gezegen için birtakım zararları bir yere kadar kapsasa bile, büyük çaplı bir çevre felaketi bu mekanizmaları aşar. "*Kabul edilebilir risk eşiği*" ile ilgili istatistikler konusundaki bütün sözümona-bilimsel söylemler gülünç kaçmaktadır.

Neden mi? Çünkü varlığımız kaçınılmaz olarak pamuk ipliğine bağlı. Pek çoğumuz için uçak korkusu somut bir kılığa bürünür: Uçağı havada tutmak için hepsi birden işlemesi gereken ne çok şey olduğu düşüncesini aklımızdan çıkaramayız – küçük bir makine kolu arıza yapsa koca uçak burnu üstüne çakılır... Yolunda gitmeyecek şeyleri düşünmeye başladığımız anda içimizi tam bir panik duygusu kaplar. Geçtiğimiz haftalarda böyle bir olay yaşamadık mı? İzlanda'da küçükçe bir yanardağın saçtığı küllerin –Yeryüzündeki hayatın karmaşık mekanizmasında ufacak bir aksaklığın– bütün bir kıtanın hava trafiğini felç etmesi, gezegen üzerinde gerçekleştirdiği büyük dönüşümlere rağmen insanlığın bu gezegende yaşayan canlı türlerinden sadece biri olmaya devam ettiğini hatırlattı. Bu kadar küçük bir patlamanın toplum ve ekonomi üzerindeki yıkıcı etkisi teknolojik gelişimimizle (işbu örnekte hava ulaşımıyla) birlikte katbekat artar: Yüzyıl önce olsaydı, böyle bir olay kimseyi etkilemezdi. Teknolojik ilerlemeler doğaya bağımlılığımızı azaltmakla birlikte aynı zamanda bizi doğanın azizliklerinin insafına terk ediyor. Bundan kırk yıl kadar önce Armstrong aya ayak bastığında ilk sözü şu olmuştu: "*Benim gibi bir insan için küçük, insanlık için büyük bir adım.*" Bugün de İzlanda'daki yanardağ patlamasını ve sonuçlarını şöyle özetleyebiliriz: "Doğa için küçük, insanlık için büyük bir geri adım."

Son yanardağ patlamasından çıkarılacak başlıca ders bu: Doğa karşısında gitgide artan özgürlüğümüz, doğa üstündeki kontrolümüz, hatta hayatta kalmamız, sistematik olarak kazanımlar hanesine yazdığımız bir dizi doğal değişmez veriye (sıcaklık, havanın bileşimi, su ve enerji kaynakları, vb.) bağlıdır: Ancak eylemlerimizin etkisi marjinal kaldığı ve Yeryüzündeki hayatın parametrelerini aşırı ölçüde değiştirmedeği sürece "bildiğimizi okuyabiliriz". Ekolojik bozulmaların iyiden iyiye somutlaştırdığı özgürlüğümüzün sınırlarını yaratan şey, paradoksal biçimde, bizzat bu özgürlüğün, bu kudretin katbekat artışıdır: Çevremizi dönüştürme konusunda gitgide büyüyen potansiyelimiz, Yeryüzündeki hayatın temel ilkelerini, jeolojik parametrelerini değiştirecek güçte. İnsanlığın gezegenin jeofizik aktörlerinden birine dönüşmesi –kimi bilimcilerin "Antroposen" adıyla incelediği– yeni bir jeolojik çağın habercisi. Çin'in iç kesimlerini harap eden son deprem olayı bu anlayışa yeni bir gerçeklik kazandırıyor: Bölgede inşa edilen dev barajın, söz konusu depremin daha önce görülmemiş büyüklükte olmasının –hatta depremin meydana gelmesinin– nedeni olduğunu düşünmek için elimizde nedenler var. Barajın yapımıyla yeni suni göller oluşturuldu; görünen o ki yüzey üzerindeki yeni basınçlar toprak altındaki fay hatlarının dengesini etkileyip depremleri tetikliyor. Bu şekilde deprem gibi son derece temel bir fenomen bile artık insan faaliyetinin etkileri arasında sayılabiliyor.

Çevreyle ilgili bu tehditlerin sorumluluğunu alma konusunda gösterilen tezcanlılıkta yanıltıcı bir kendine güven duygusunun payı var: Suçlu olduğumuzu keyifle ilan ediyoruz, çünkü suçluysak bu her şeyin bize bağlı olduğu anlamına gelir. Felaketin ipleri bizim elimizdeyse, hayatlarımızı kurtarmak için alışkanlıklarımızı değiştirmek yeter. En azından biz Batılılar için kabul etmesi zor olan, kaderine seyirci kalmaya mahkûm, pasif ve âciz gözlemci konumuna indirgenmektir. Böyle bir durumdan kaçınmak için saplantımızla yakından ilgili birtakım hummalı faaliyetlere dalıyoruz: Kâğıtların geri kazanımı, "organik" gıdaların satın alınması ve aktif katılımcı konumumuza uyacak buna benzer her şey. Ama halimiz TV'nin başında, tuttuğu takımın galip gelmesi için oturduğu yerde hop oturup hop kalkan, uğurlar deneyen ve tezahüratlarda bulunan bir taraftarın batıl inancından farklı değil. Çevre sorunlarıyla ilgili fetişist in-

kârın aldığı tipik biçim şu: "Tehditle karşı karşıya olduğumuzu biliyorum, ama bu tehdide cidden inanmıyorum (dolayısıyla da ciddi önlemler almaya, yaşama biçimimi değiştirmeye hazır değilim)." Ama tam tersi bir inkâr da var: "Sonunda kendi kendimizi yok etmeye varabilecek (yanardağ patlaması gibi) bir süreci gerçekten etkileyemeyeceğimizi biliyorum, ama bu bilginin travmatikliğini kabullenemiyorum, bu yüzden de ne kadar faydasız olursa olsun bir şeyler yapmaya çalışmaktan kendimi alamıyorum."

Günümüzde bile varlığını sürdüren yanardağ belası bize gayet faydalı bir hatırlatmada bulunuyor: Çevre sorunları bizim kibrimize, gezegenin dengesini ve düzenini sarsmış olmamıza indirgenemez. Doğa kendi içinde kaotik bir şeydir, en büyük felaketleri getirebilecek patlamalara, en tuhaf ve öngörülmez facialara gebe dir. Bu ne kadar zalimce bir durum olursa olsun, çevrenin azizliklerinin insafına terk edilmiş bulunuyoruz; bizi düşünecek bir Tabiat Ana yok. Biz doğanın dengesini bozmuyor, dengesizliğini uzatıyoruz. Bu kadar ironi yetmiyormuş gibi, yanardağ tehlikesi arzın merkezinden, ayaklarımızın altından geliyor, uzaydan değil. Sığınacak yerimiz yok.

Kısacası, tehditler dört bir yandan üzerimize geliyor; bu sorunlarla başa çıkmak için de biz bilimcilerden medet umuyoruz. Ama sorun da bu ya: Bilimciler ve uzmanlar bildikleri-varsayılan-öznel lerdir, fakat aslında bilmezler. Çevre sorunları karşısında elbette bilimsel bilgiden yardım alacağız, ama yapamayacağı şeyleri beklemeyelim ondan. Toplumlarımızın bilimselleşmesinin beklenmedik iki sonucu var: Yaşantımızın en mahrem alanlarında (cinsellik ve dinde) bile uzmanlara gitgide daha çok danışıyoruz, ama bu evrenselleşme bilimsel bilgi denen alanı tutarsız ve çelişkili bir hepsi-değil'e çeviriyor. Platon'un kanaatlerin (*doxa*) çoğulluğu ile bilimsel ve evrensel hakikatin biricikliği arasında bulduğu kadim uçurum günümüzde "uzmanların kanaatleri"nin çarpıştığı savaş alanına dönüştü. Her zaman olduğu gibi bu evrensellik bir kendi üstüne düşünme çabasıyla kol kola gidiyor: Günümüzde karşı karşıya olduğumuz tehditlerin büyük kısmı dış (doğal) tehditler değil, bilimle içli dışlı olan insan faaliyetinin kendi kendine ürettiği tehditlerdir (sanayinin çevre üzerindeki etkileri, kontrol dışına çıkmış biyogenetiğin sonuçları, vb.). Ama bilimler hem risk kaynaklarından biri,

bu riskleri tanımlayıp anlamamıza imkân veren tek araçtır hem de sorunla baş etmenin ve soruna çözüm bulmanın yollarından biridir. Küresel ısınmadan dolayı bilimsel-teknolojik uygarlığımızı eleştirmenin anlamı yok, çünkü sadece tehdidin büyüklüğünü tanımlamak için değil çoğu zaman aslında tehdidi algılamak için bile bilime muhtacız – sonuçta gökyüzünde "ozon tabakasındaki deliği" bir tek bilimciler görebiliyor. Richard Wagner'in sözü, "Ancak yarayı açan bıçak kapayabilir yarayı", bu bağlamda hiç beklenmedik bir anlam kazanır.

Bilimin aczini ifşa ederken bir yandan da onu uzmanlığın verdiği güvenle maskeleyen bu paradigmanın kaynağı "sınır-değer" kavramıdır: Çevre kirliliği hangi noktaya kadar tehlike yaratmaz, ne kadar fosil yakıt kullanabiliriz, ne kadar zehirli madde sağlığını için tehlikesizdir ve benzeri (bu kavramın ırkçı versiyonu şöyle: Bir topluluğun kimliğini tehlikeye atmayacak yabancı oranı nedir)? Tabii burada sorun, durumun opaklığının her "sınır-değere" kurmaca bir çehre, gerçeğe dair keyfi bir simgesel müdahale çehresi kazandırmasıdır: Doktorların öngördüğü şeker oranına güvenebilir miyiz? O oranın altında kaldıkça sağlığımızı gerçekten korumuş, üstüne çıkınca tehlikeye atmış olur muyuz? Avrupa semalarında uçuş yasağı kaldırıldıktan bir hafta sonra, "başka" uzmanların medyaya çıkıp, yanardağın saçtığı küllerin aslında hiçbir zaman gerçek bir tehlike meydana getirmediği "kanaatini" açıklaması hiç şaşırtıcı değil – onlara göre bu konuda yaşanan heyecan panik içinde verilmiş bir tepkiden ibaretti... Peki bizim gibi sıradan insanlar kime inanacak? Çevre sorunlarının bazı sonuçlarını (kâh bir yerde görülen kuraklık, kâh başka bir yerde atlatılan olağanüstü şiddetli fırtına) bizzat yaşıyor olsak da, uzmanların bu sonuçlar ile nedenleri arasında kurduğu bağlaşım bizim için pek açık değildir.

Yine de bilgimizin sınırlı olması bizi çevre tehdidini küçümsemeye itmemeli asla. Aksine olayların öngörülemediğine bakarak başka önlemler düşünmeliyiz. Küresel ısınma konusunda son zamanlarda ifade edilen şüpheler, durumun vahametini gözümüzde büyüttüğümüzü değil, durumun ne kadar kaotik, doğal ve toplumsal etkenlerin birbirine ne kadar bağlı olduğunu göremediğimizi kanıtlar. Günümüzde çevre felaketiyle ilgili tehditler karşısında hep şu ikileme düşünüyoruz: Ya bu tehditleri ciddiye alıp felaket atlatılınca

çok komik görünecek birtakım önlemler alıyoruz; ya da hiçbir şey yapmayıp doğal afet ânında her şeyi kaybediyoruz. En kötü seçenek de ortayı bulma, kısıtlı önlemler alma çabası – bu durumda ne olursa olsun başarısız oluruz. Çevre felaketleriyle ilgili tartışmalar ortayolculuğu kaldırmaz; bu tür koşullarda riskleri öngörme, önlem alma ve kontrol etme sorularının bir anlamı yoktur, çünkü Rumsfeld'in bilgi teorisinde "bilinmeyen bilinmeyenler" denen şeylerle karşı karşıyayızdır: Denge değişikliğinin olduğu eşğin neresi olduğunu bilmediğimiz gibi, bilgimizin *dışında kalanın* ne olduğu konusunda da bir fikrimiz yoktur.

Nitekim Rumsfeld'in bilgi teorisinden öğreneceğimiz çok şey var – kullandığımız bu "bilgi teorisi" sözü Donald Rumsfeld'in Mart 2003'te bilinen ile bilinmeyen üstüne kendi çapında felsefe yapma çabasına gönderme yapıyor elbette.

Bir yandan bilinen bilinenler vardır. Bunları bildiğimizi biliriz. Bir yandan da bilinen bilinmeyenler vardır. Bunları bilmediğimizi biliriz. Bir de bilinmeyen bilinmeyenler vardır. Bunları bilmediğimizi bile bilmeyiz.

Ama teorisinde en önemli dördüncü ayak eksik: "Bilinmeyen bilinenler" – bildiğimizi bilmediklerimiz. Freud'un bilinçdışının tanımını tam olarak budur: Lacan'ın deyişiyle "*bilinmeyen bilgi*". Irak çatışmasında Rumsfeld'i en çok kaygılandıranlar eğer bu "bilinmeyen bilinmeyenler" –olup olmadığını bile bilmediğimiz Saddam kaynaklı tehditler– idiyse, kendisine verilecek cevap belliydi: Asıl büyük tehlike "bilinmeyen bilinenler"di, yani bilincinde bile olmadan bağlandığımız varsayımlar ve itiraf etmediğimiz inançlar. Ekoloji konusunda bunlar "bilinmeyen bilinmeyenler" ile kısmen karışan ve felaketin hakikaten mümkün olduğuna inanmamıza engel olanlardır.

Bütün bunlar bize şunu öğretiyor: İnsanlık daha "plastik" ve "göçebe" bir hayat sürmeye hazırlanmalıdır. Çevre konusunda hem yerel hem de gezegen ölçeğindeki gelişmeler bugüne dek görülmemiş büyüklükte toplumsal dönüşümleri kaçınılmaz kılabilir. Çok büyük bir yanardağ patlaması sonucunda bütün İzlanda'nın yaşanmaz bir yer haline geldiğini düşünün: Nereye gidecek İzlanda halkı? Hangi şartlarla? Bir toprak mı vermek lazım, yoksa dünyanın dört bir yanına mı dağılsınlar? Peki ya Sibirya'nın kuzeyi daha ya-

şanabilir bir yer haline gelirken Sahra çölünün aşağısındaki engin bölge hiçbir halkın yaşayamayacağı bir yer olursa? Halklar nasıl göç edecek? Geçmişte böyle şeyler oldu mu toplumsal değişimler kendiliğinden, hatta yabani bir şekilde, zorla, yakıp yıkarak olurdu – bugün işler aynı şekilde yürüse sonucu büyük felaket olur, çünkü her ülkede kitle imha silahları var. Kesin olan bir şey varsa o da şu: Ulusal egemenlik kavramı baştan sona gözden geçirilmeli ve yeni uluslararası işbirliği perspektifleri bulunmalı. Peki yeni iklim eğilimlerinin ya da su ve enerji kaynaklarının kurumasının yol açtığı ekonomi ve tüketim değişimlerine ne buyrulur? Bu değişimleri hangi karar mercii ve süreci hükme bağlayıp düzelterek? Bu aşamada Alain Badiou'nun "Ebedi Fikir" adını verdiği eşitlikçi ve devrimci adalet fikrinin dört ânına dönmemiz şart:

– *Tam anlamıyla eşitlikçi bir adalet*: Nihai feragatler ânında herkesin aynı ölçüde yük taşıması lazım; bir başka deyişle, kişi başına enerji tüketimi, karbondioksit salımı, vb. konusunda bütün dünyada aynı kurallar uygulanmalı; gelişmiş ülkeler şimdiki kadar çevreyi kirletip suçu Çin'den Brezilya'ya uzanan Üçüncü Dünya ülkelerinin hızlı kalkınmasına atamamalı;

– *Terör*: Koruyucu önlemlere uymayanlar en acımasız şekilde cezalandırılmalı, liberal "özgürlükler" önemli ölçüde kısıtlanmalı ve potansiyel suçlular teknolojik yöntemlerle kontrol edilmeli;

– *İradecilik*: Çevre felaketi tehdidine ancak kapitalist kalkınmanın "kendiliğinden" ve içkin mantığına ters düşmeyi göze alabilen büyük ölçekli kolektif kararlarla karşılık verilebilir. *Tarih Kavramı Üzerine* tezlerinde Walter Benjamin günümüzde devrimin görevinin tarihsel eğilim veya zorunluluğun gerçekleşmesine eşlik etmek değil, dünya ölçeğinde felakete koşan Tarihin "trenini durdurmak" olduğunu söylemişti; bu sezgi çevre felaketi perspektifinde yeni bir içerik kazanıyor;

– Bunların hepsi en önemlisiyle, *Halka Güven* ile birleşir: Dünya nüfusunun büyük kısmı olanca zorluğuna rağmen bu önlemleri destekleyecek, benimseyecek ve uygulamalarına katılacaktır. Devrimci, eşitlikçi terör figürlerinden birinin –halka güven ve terörün birleştirilmesi marifetiyle– canlandırılmasından korkmamak lazım: Suçluları gammazlayan "muhabir" figürü. (*Time* dergisi Enron olayında yetkililere yol gösteren "köstebekler" için haklı olarak gerçek

halk kahramanları demişti.)

Bu dört âna bir zamanlar "komünizm" adını veriyorduk. Komünizmin yeniden gerçekleşebileceğini düşünmek bugün neden bu kadar zor? Çünkü kapitalizmi doğallaştırma döneminde yaşıyoruz: Siyasal kararlar sanki salt ekonomik meselelermiş gibi sunuluyor. Kemer sıkma önlemleri hep tek çareymiş gibi konuyor önümüze. Günümüzde "mümkün" ve "imkânsız" garip bir şekilde ayrışıyor ve ikisi de aşırıya kaçıyor. Bir yanda, kişisel özgürlükler, teknoloji ve bilim alanlarında, imkânsız gitgide mümkün oluyor – en azından bize söylenen bu: "Hiçbir şey imkânsız değil", en aşırı sapkınlıklara varıncaya dek cinsel ilişki elimizin altında, koca koca müzik ve film arşivlerini bilgisayarımıza indirebiliyoruz, canı isteyen (biraz da parası varsa) uzaya gidebiliyor, araştırmalar insan genomuna müdahale ederek fiziksel ve entelektüel kapasitelerimizi artırmaya, hatta temel özelliklerimizi değiştirmeye çalışıyor; işin ucu teknolojinirciliğin kimliğimizi bir makineden öbürüne indirilebilen bir yazılıma dönüştürüp ölümsüzlüğe ulaşma rüyasına kadar varıyor. Öbür yanda, özellikle de toplumsal-ekonomik ilişkiler alanında, çağımızın kendisini, komünist devletler de yıkıldığı için, insanlığın olgunluk çağı olarak görüyor: Binlerce yıllık ütöpik rüyalarından vazgeçmiş ve gerçekliğin (yani: kapitalist toplumsal-ekonomik gerçekliğin) zorunluluklarını, kısmetine düşen imkânsızlıkları kabullenmiş. Büyük ölçekli kolektif eylemlere girişmek (ki sonuçları kaçınılmaz olarak totaliter terör olur), eski kerim devlet sistemine çaresizlikle bağlanmak (ki rekabeti zayıflatır ve ekonomik krize yol açar), küresel piyasadan uzak durmak, vb. – bunlar hep *imkânsızdır*. Çevreciliğin ideolojik versiyonu da "uzmanların kanaatlerine" dayalı "eşik-değerleri" –iki dereceden fazla küresel ısınma olmaz, vb.– ile bu imkânsızlar listesine katkıda bulunur.

İki tür imkânsızlık arasında ayırım yapmak şart: Toplumsal bir antagonizmanın gerçeği/imkânsızı ile egemen ideolojik alanın konsantre olduğu imkânsızlık. Burada imkânsızlık ikiye katlanır, kendi kendisinin maskesi olarak iş görür: İkincinin ideolojik işlevi, birincinin gerçeğini bir duman perdesiyle örtmektir. Günümüzde egemen ideoloji bize her türlü radikal değişimin, kapitalizmin ortadan kaldırılmasının, parlamento oyunundan ibaret olmayan bir demokrasinin "imkânsız olduğunu" kabul ettirmeye çalışıyor; amacı da ka-

pitalist toplumları ikiye bölen karşıtlığın imkânsızını/gerçeğini saklamak elbet. Bu gerçek, mevcut toplumsal düzenin, yani bu düzenin kurucu antagonizmasının imkânsız olması nedeniyle imkânsızdır – ama bu hiçbir şekilde demek değildir ki bu imkânsıza/gerçeğe müdahale edemeyiz, onu toplumsal bir alanın temel ve "aşkın" koordinatlarını değiştirebilecek "çılginca" bir edime dönüştüremeyiz. Alenka Zupančič'e göre, ideolojik bir imkânsızlığın aşılmasını ifade eden Lacancı formülün "Her şey mümkün" değil, "İmkânsızlıklar ortaya çıkar" olmasının nedeni budur. Lacan'da imkânsız/gerçek *a priori* bir sınırlama, gerçekçi şekilde göz önünde tutulması gereken bir sınırlama değildir; edim alanından, kendi parametrelerini yeniden kurabilecek bir müdahaleden doğar: Edim dediğimiz de mümkün'ün alanındaki basit bir işlem değildir, mümkün olanın koordinatlarını altüst eder ve bu şekilde geriye dönük olarak kendi olanaklılık koşullarını yaratır. Komünizmin Gerçekle ilgili bir şey olmasının nedeni de budur: Komünist olarak eylemde bulunmak, günümüzün küresel kapitalizmini ayakta tutan temel karşıtlığın gerçeğine müdahale etmek demektir.

Sahici Marksizm için bütünlük bir ideal değil, eleştirel bir kavramdır – bir fenomeni bütünlüğü içine yerleştirmek bir Bütün'ün gizli uyumunu ortaya çıkarmak değil, bu fenomeni bütün "semptom", paradoks ve tutarsızlıklarının kendisinin tamamlayıcı parçası olarak değerlendirileceği bir sisteme dahil etmek anlamına gelir. Bu anlamda liberalizm ve köktencilik bir "bütün" oluşturur: Karşıtlıkları öyle bir yapıyla yapılırlar ki liberalizm kendi zıddını üretir. Peki liberalizmin kurucu değerlerine ne buyrulur: Özgürlük, eşitlik ve saz arkadaşlarına? Paradoksal bir durum sonucunda, liberalizm bunları köktencilüğün saldırısından kurtaramaz – kendi nüvesini korumaktan âcizdir. Köktencilik dediğimiz, liberalizmin gerçek çatlaklarından birine gösterilen bir tepkidir – şüphesiz ki yanlış ve aldatıcı, ama sonuçta pekâlâ bir tepkidir; işte bu nedenle liberalizm ilelebet köktencilik üretir. Kendi haline bırakılırsa liberalizm kısıp ateşte, kendiliğinden dağılıp küçük parçalara ayrılır – tek kurtuluş umudu solun yenilenmesidir.

Avrupa'nın batısında olduğu gibi doğusunda da siyasal mekân da uzun vadeli yeni bir düzenleme olduğunun belirtileri görülüyor. Yakın bir zamana kadar satranç tahtasına seçmen kitlesinin çok bü-

yük kısmını kapsayan iki parti egemendi: Bir yanda bir merkez-sağ hareket (Hıristiyan-Demokratlar, liberal muhafazakârlar, halk partileri) ve bir merkez-sol (sosyalistler, sosyal demokratlar) olurken, bir yanda da sınırlı seçmen gruplarını temsil eden küçük partiler (çevreciler, liberaller) olurdu. Günümüzdeyse kapitalizmi olduğu gibi temsil eden, kürtaja, eşcinsellerin, etnik ve dinsel azınlıkların haklarına genelde tahammül gösteren tek partilerin gitgide yükseldiğini görüyoruz. Bu partinin karşısında da etkisi gitgide artan popülist ve göçmen karşıtı bir parti dikiliyor genelde; bu partilerin yamacında açıktan açığa ırkçı olan neo-faşist uydu gruplar bulunuyor. Bunun en iyi örneğini Polonya'da bulabiliriz: Eski komünistlerin yok olmasıyla birlikte, başlıca iki siyasi oluşum Başbakan Donald Dusk'ın merkezci ve anti-ideolojik liberal partisi ile Kaczynski kardeşlerin Hıristiyan muhafazakâr partisidir. Berlusconi'nin İtalya'sı bu son karşıtlığın aşılabileceğini kanıtlamaktadır: *Forza Italia* partisi hem küresel kapitalizmi hem de göçmenliğe karşı çıkan eğilimleri temsil etmekte. İdeoloji sonrası dönemin siyasetsiz yönetim âleminde kitleleri seferber edebilen tek şey korkudur (göçmen, yani *komşu* korkusu). G. M. Tamás'tan alıntı yapacak olursam, "*Çar ile Lenin arasında kimsenin olmadığı*", yani durumun karmaşıklığının basit bir tercihe (kendi camiamız mı bütün kolektif mi, sosyalizm mi komünizm mi: Bu arada Otto Weininger sosyalizmin Aryan, komünizmin Yahudi olduğunu söylemişti haklı olarak) indirgelediği bir duruma yaklaşıyoruz yeniden. 1968'in hafızalarımızda yer etmiş terimleriyle söylersek, temel mirasının hayatta kalabilmesi için liberalizm radikal solun kardeşçe yardımına muhtaçtır.

Mayıs 2010'da, hükümetin devleti iflastan kurtaracak borcu Avrupa Birliği'nden alabilmek için gerekli koşulları yerine getirmek üzere uygulamak istediği kemer sıkma önlemlerini ilan etmesiyle birlikte önemli sokak gösterileri patlak verdi. Yunan krizinden genellikle sadece Avro'nun değil birleşik Avrupa tasarısının da başarısızlığa uğradığı sonucu çıkarılmak isteniyor. Leninist bir ekleme yaparsak bu açıklamayı biz de kabul edebiliriz: Avrupa öldü, ama *hangi* Avrupa? Cevabı belli: Küresel piyasaya uyum sağlayan siyaset sonrası dönemin, Brüksel'deki teknokrat ve uzmanların Avrupa'sı. Yunanların usulsüzlüklerinin ve heyecanının karşısına dikilen soğuk Avrupalı aklının, *pathos*'un (duygunun) karşısına dikilen ma-

tematiğin Avrupa'sı. Bu arada, ne kadar ütöpik görünürse görünsün, başka bir Avrupa'ya, ortak bir özgürleşme politikası üzerine kurulu siyasallaşmış, eski Yunan demokrasisinin veya Fransız ve Ekim devrimlerinin doğumuna tanık olmuş Avrupa'ya açık alan kalmıştır. Bu yüzden mevcut finansal krize tam egemen ulus-devlete dönüşle karşılık verme eğilimine direnmek çok önemli: devletleri birbirine karşı kullanan uluslararası, serbest ve yüzer-gezer sermaye için ulus-devlet çok kolay bir avdır. Her krize verilecek karşılık, küresel sermayenin evrenselliğinin üstünde bir uluslararasıılık ve evrenselcilik düzeyine çıkmalıdır. Küresel sermayenin evrenselliğine etnik kimliklerin kısmiyetçiliği (*particularisme*) adına direnmek intihardan başka bir şey değildir. Bu düşüncenin geri planında Kuzey Kore'nin *juche** düşüncesinin hayaleti yatar.

Kant'ın "*aklın kamusal kullanımı*" adını verdiği şeye karşı benzeri görülmemiş büyüklükte bir saldırı olan yüksek öğrenimle ilgili Bologna reformu gibi ulus-aşırı alanın açılmasını tehdit eden projelere karşı çabalarımızı yoğunlaştırmalıyız. Bu girişimin altında yatan fikir, eğitimi toplumun ihtiyaçlarına tabi kılma, toplumun karşılaştığı sorunlara yararlı çözümler getirebilecek bir araca dönüştürme arzusu, toplumsal aktörlerin ortaya çıkardığı güçlülere cevap vermesi beklenen uzman işi kanaatler üretmeyi amaçlıyor. Yok olmaya yüz tutan düşüncenin görevi, "toplumun" (devlet ve sermayenin) sorunlarına çözümler önermek yerine bizzat bu "sorunların" biçimi üstüne düşünen, sorunları formüle eden ve anlayışımız ile bu sorunlar arasındaki mesafeyi belirginleştiren düşüncenin asıl görevi, burada yatıyor işte. Yüksek öğrenimin toplumsal bakımdan yararlı uzmanlık ürünü bir bilgi üretme görevine indirgenmesi, günümüzün küresel kapitalizmdeki "*aklın özel çıkar için kullanımı*" paradigmasını somutlaştırır.

Yüksek öğrenimin rasyonelleştirilmesi (yüksek öğretimin doğrudan özelleştirilmesi veya üniversite-özel sektör yaklaşması, bunların yanı sıra eğitimin "toplumsal" faydaya, toplumun sorunlarını çözecek bir uzmanlığa yönlendirilmesi) ile entelektüel üretimin ortak mülklerinin etrafına çit çeken ve *genel idrak*'i özelleştiren sü-

* Kuzey Kore'nin resmi ideolojisini özetleyen bu kelime, milletin ve devletin her şeye önceliğini anlatıyor. -ç.n.

reç arasındaki bağı teşhis etmek muhakkak şart. Bu hareket, ideolojik çağrının hegemonik biçimlerini genel olarak dönüştürmeye başlamıştır. Ortaçağda başlıca DİA'yı (devletin ideolojik aygıtını) kilise (kurum olarak din) oluşturunuyorsa, kapitalist modernlik (devletin eğitim sistemleriyle) hukuk ve eğitim ideolojilerinin iki-başlı tahakkümünü dayatmıştır: Özneler artık özgür ve yurtsever vatandaşlar olarak çağrılıyordu; bu hukuki özneler de bireylere dayatılan zorunlu eğitimin ürünüydü. Böylelikle burjuva ile yurttaş arasındaki, kendi çıkarından başka bir şeye bakmayan bencil ve yarırcı birey ile devletin evrensel alanına kendini adanmış yurttaş arasındaki mesafe korunmuş oluyordu. Kendiliğinden gelişen ideolojik algıda, bencil çıkarların oluşturduğu özel alan "ideoloji-öncesi" olarak kavranırken, ideoloji yurttaşlığın evrensel alanıyla sınırlı olduğu için de ideoloji ile "ideolojik olmayan" arasındaki boşluk bile ideolojiye aktarılıyordu. "Postmodern" ve 68-sonrası kapitalizmin son evresinde ekonominin kendisi (piyasa ve rekabet mantığı) gitgide egemen ideoloji olarak dayatılmaktadır.¹⁰

– Eğitim alanında burjuva eğitim sisteminin geleneksel DİA'sının giderek yerinden edildiğini görüyoruz: Eğitim sistemi Aydınlanma değerlerinin (özgürlük, eşitlik, kardeşlik) taşıyıcısı, piyasa düzeyine çıkarılmış, devlet tarafından düzenlenmiş zorunlu sistem niteliğini yavaş yavaş kaybediyor; "en az maliyetle etkililik" gibi kutsal bir formül adına çeşitli biçimleriyle kamu-özel sektör ortaklıkları eğitim alanında artıyor;

– İktidarın örgütlenmesi ve meşrulaştırılması konusunda seçim sistemi artık gitgide piyasa rekabeti örnek alınarak kavranıyor: Seçmenlerin, toplumsal düzenin korunması, suçların kovuşturulması gibi görevler açısından en büyük etkiyi vadeden "seçeneği" satın aldığı bir alışverişe benziyor seçimler. Yine "en az maliyetle etkililik" sloganından dem vurularak aslında devlet iktidarına ait olan işler (örneğin hapishane yönetimi) özelleştiriliyor: Askerlik herkes için zorunlu hizmet olmaktan çıkıp ordu paralı askerlerin istihdamına bel bağlıyor, vb. Berlusconi örneğinde görüldüğü üzere, Hegelci anlamda evrensel sınıf olma statüsünü kaybeden bürokrasi için de

10. Bu noktada Katja Kolsek'in düşüncelerine yaslanıyorum: "Ekonomija kot ideoloska nadstavba sдобne drzave", *Problemi* içinde, no. 1-2, 2010 (Slovenca).

durum aynı. Berlusconi siyasi bakımdan da çok ilginç bir fenomen oluşturunca, nedeni ülkesinin en önemli siyasetçisi olan bu adamın tam anlamıyla utanç verici davranışlarda bulunmasıdır: Kendi ekonomik çıkarlarını korumak için, yasadışı faaliyetleriyle ilgili adli soruşturmaları görmezden gelmekle kalmıyor, devlet başkanının taşıması gereken vakarı da ha bire yerle bir ediyor. Klasik siyaset, saygınlığını sivil toplumun çıkar oyunlarının üstüne çıkmasına dayandırır; sivil topluma "yabancılaşmış" olan klasik siyaset, burjuvayı tanımlayan bencil çıkarlar çatışmasına karşı yurttaşın ideal dünyasını temsil eder. Berlusconi maşallah bu fiili yabancılaşmayı ortadan kaldırdı: Bugün İtalya'da devlet iktidarı bildiğimiz kaba saba, görgüsüz burjuva tarafından icra edilmektedir; alenen istismar edilmekte ve ekonomik çıkarların korunmasına tabi kılınmaktadır;

– Duygusal ilişki kurma süreci bile gitgide piyasa ilişkisine benziyor. Alain Badiou¹¹ çöpçatanlık ajanslarından cinsel veya evlilik amaçlı eş bulma çabası ile anne-babanın karı/koca bulduğu geleneksel evlilik arasında koştuluk kuruyor: Her iki durumda da "âşık olma/sevdaya düşme" tehlikesi askıya alınmaktadır. "Düşüş"ün zorunsuzluğu ortadan kaldırılmakta; tarafların bütün maddi ve psikolojik ilgilerinin hesaba katıldığı ayarlamalarla "aşk karşılaşması" dediğimiz gerçeğin rasgeleliği en aza indirilmektedir. Robert Epstein¹² eksik yarısını önererek mantıksal sonucuna varırmıştır bu fikri: Uygun eş seçildikten sonra birbirlerini gerçekten sevmeleri nasıl sağlanabilir? Çöpçatanlık ajanslarının ayarladığı evliliklerle ilgili bir incelemeye yaslanan Epstein "aşkı yaratma teknikleri"ni saptamıştır: "Aşkı bilinçli olarak yaratabilir ve paylaşacağımız kişiyi seçebiliriz," diyebilmiştir. Böyle bir yöntem kişinin kendini metalaştırmasına dayanır: Çöpçatanlık sitelerinde de evlilik ajanslarında da her eş adayı, fotoğraflardan da güç alarak kendisini belli nitelikleri haiz bir ürün gibi sunar. Eva Illouz¹³ adayların buluşmalarda yaşadığı hayal kırıklığını gayet ayrıntılı olarak anlatır: Hüsranın nedeni adayların kendilerini temsil ederken idealize etmiş ol-

11. A. Badiou, *Eloge de l'amour*, Paris: Flammarion, 2009, s. 15 vd; Türkçesi: *Aşka Övgü*, çev. Orçun Türkyä, İstanbul: Can, 2011.

12. Bkz. *Hindustan Times*'in Robert Epstein ile ilgili makalesi: "Love by Choice", 3 Haziran 2010, s. 11.

13. E. Illouz, *Les Sentiments du capitalisme*, Paris: Seuil, 2006.

maları değil, bu benlik temsilinin ister istemez belirli soyut niteliklerin (yaş, etkinlikler, vb.) sıralanmasından ibaret olmasıdır. Eksik olan Freud'un *der einzige Zug* dediği şey, birini anında sevmemi ya da itici bulmamı sağlayan şu *bilmem-ne'dir (je-ne-sais-quoi)*.

Ekonominin ideolojik-olmayan'ın alanı kabul edildiği her mantıkta uluslararası metalaşmanın bu "en iyi dünyası" ideoloji-sonrası döneme ait bir şey olarak görülür. DİA'lar hep var, şüphesiz, üstelik şimdi her zamankinden de çok; yine de, daha önce belirttiğimiz gibi, ideoloji kökü (ideolojinin berisinde kalan bireyde değil) özünde bulunan bir şey olarak görüldüğü sürece, ekonomik alanın bu egemenliği olsa olsa ideolojinin yokluğu olarak kendini gösterir. Bunun da anlamı sadece ideolojinin ekonominin doğrudan bir yansıması, hatta gerçek temeli olduğu değil; daha da önemlisi, bizim büsbütün DİA'lar alanında olduğumuzdur. Aslında ekonomi işleyişi itibarıyla öylesine bir ideolojik modeldir ki bir DİA olarak iş gördüğünü söylemek kesinlikle yanlış olmaz. Tabii bu ekonomi, liberal piyasanın idealleştirilmiş modeline hiçbir şekilde uymayan "hakkı" ekonomik hayattan ayrıdır.

İşleyişinde gerçekleşen nasıl bir değişiklikte ideoloji kendi kendini silebilmektedir? Hareket noktası olarak, Foucault'nun Althusser'in DİA'sına az çok benzeyen şu adlandırmasından yola çıkalım: *dispozitif/düzenek*. Giorgio Agamben Foucault'daki dispozitif kavramı ile genç Hegel'deki "pozitivite" kavramı arasındaki bağı altını çizer: İkisi de özneye dayatılan, öznenin kendi içinden doğal bir parça olarak değil dışsal bir yazgı olarak deneyimlediği tözsel bir toplumsal düzen oluşturur. İşte bu nedenle yönetilebilirlik kendi matrisini dispozitifte bulur: "*Varlıkta en küçük bir temeli olmayan saf bir yönetim faaliyetinin, bünyesinde ve sayesinde gerçekleştiği şey*"dir dispozitif. "*Dispozitiflerin hep bir özneleştirme sürecini içermesinin nedeni de budur. Öznelerini üretmek zorundalar.*"¹⁴ Böyle bir dispozitif anlayışının ontolojik varsayımı "*varlığın genel olarak ve topluca iki büyük sınıf veya kümeye bölünmesi*"dir: "*bir yanda canlılar (veya tözler), öbür yanda bunların bir türlü paçalarını kurtarama-*

14. G. Agamben, *Qu'est-ce qu'un dispositif?*, çev. M. Rueff, Paris: Payot ve Rivages, 2007, s. 26-7; Türkçesi: *Dispozitif Nedir? / Dost*, çev. Ekin Dedeoğlu, İstanbul: Monokl, 2012.

dıkları dispozitifler/düzenekler" vardır.¹⁵ Bu dispozitif tanımı, Althusser'in DİA ve ideolojik çağrı kavramları ile Lacan'ın "büyük Öteki" mefhumu arasında karmaşık yankılar vardır: Gerek Foucault, gerek Althusser gerekse Lacan "özne/tabi" (*sujet*) kelimesinin temel muğlaklığını, hem "iktidara tabi" hem de "özgür fail" anlamına geldiğini vurgulamıştır – özgür fail anlamındaki özne ancak dispozitive, DİA'ya veya "büyük Öteki"ye tabi olduğu takdirde ortaya çıkar. Agamben'in belirttiği gibi, "öznellikten/tabiiyetten çıkma" ("yabancılaşma") hali ve "özneleşme/tabi olma" süreci aynı sorunun iki yüzünü temsil eder: Bir canlıyı özne yapan onun öznellikten çıkması, bir dispozitive boyun eğmesidir. Althusser ideolojinin bireyleri özne olarak çağırdığını söyler; burada "bireyler" bir DİA dispozitifine (kendilerine bir dizi mikro-pratiği dayatan bir düzeneğe) tabi olmuş canlıları ifade eder. "Özne" ise canlılarla, tözle ilgili bir kategori değil, bu canlıların bir DİA dispozitifinde (veya simgesel bir düzende) bütünleşmesinin sonucudur. Deleuze'ün söz dağarcığında canlı bir tözdür, özneyse bir olay. Althusser'in serimlemesindeki fay hattı DİA'nın maddi bir şey olduğu yönündeki yersiz ve aldatıcı vurgusundan geçer: Dispozitifin temel biçimi, simgesel kuruluşun "büyük Öteki"si sanal, gayrimaddi bir düzen oluşturur – bu yönüyle de birey-canlıdan ayrılan özneyle bağlaşım içindedir. Ne özne ne de büyük Öteki'nin dispozitifi tözsel varlık kategorileridir. Bu tasnif kolayca Lacan'ın üniversite söylemi matrisine aktarılabilir: *Homo sacer*, çıplak hayata indirgenmiş insan, Lacan'ın söylem teorisinde *objet a*, bilgi dispozitifinin üzerinde işlediği zeminin, üniversite söyleminin "öteki"si adıyla boy gösterir. Bu noktada Agamben'in nasıl Lacan'ın etrafından dolaştığını görüyoruz: Lacan'a göre üniversite söylemi efendinin söyleminin doğrusudur. Üniversite söyleminin "ürünü" Ş'dir, yani özne; dispozitif (bilgi ağı S₂) bireyin çıplak hayatına müdahalede bulunur, böylece özneyi üretir. Bu mekanizmanın işleyişinde şu anda bir değişme gözlemliyoruz. Agamben günümüzün siyaset-sonrası ve biyopolitik toplumunu, birden çok dispozitifin bireyleri öznellikten çıkardığı ama yeni bir öznellik üretmediği bir toplum olarak tanımlamaktadır:

15. Agamben, *a.g.y.*, s. 30.

Öznelerin ve gerçek kimliklerin olduğunu varsayan siyasetin tutulmaya uğramasının ve ekonominin zafer kazanmasının, yani kendisini yeniden üretmekten başka bir şeyle ilgilenmeyen bir yönetim faaliyetinin nedeni budur. Bugün hükümeti yönetmek için sırayla birbirinin yerine geçen sağın ve solun da kendilerinin adı olan kelimelerin çıktığı siyasal bağlamla pek az bağı kalmıştır. Aynı yönetim makinesinin iki kutbunun adıdır: sadece: Kutuplardan biri en küçük bir tereddüt göstermeden özneyi öznelikten çıkarmayı hedefler, öbürüyse "iyi bir demokrasi yurttaşı" gibi bir maskeyle gizlemeyi ister.¹⁶

Dispozitiflerin artık özne üretmediği, "*bireyleri özne olarak çağırmadığı*", bireylerin çıplak hayatını yönetmek ve düzenlemekle yetinen yapılanmanın adıdır biyopolitika. "Biyopolitika" düzeninde hepimiz potansiyel *homo sacer*'lerizdir. Ama bu indirgenme hiç beklenmedik bir içerik kazanır – Agamben de bu noktayı vurguluyor: Sanayi sonrası dönemin uysal ve öznelikten çıkmış yurttaşı egemen dispozitiflere hiçbir şekilde karşı çıkmasa da, bütün buyruklarını sofuca uygulasa da, hayatının en mahrem ayrıntılarını dahi dispozitiflerin kontrol etmesine izin verse de, yine "*(belki tam da bu yüzden) ... potansiyel bir terörist olarak görülür*":¹⁷ "*otoritenin gözünde (belki de haklı olarak) teröriste en çok benzeyen şey sıradan insandır*."¹⁸ Bu insanı kameralarla, tarayıcılarla ve veritabanlarıyla ne kadar çok kontrol ederlerse, o kadar anlaşılmaz ve yönetilmez bir yabancı gibi görünür, dispozitiflere ne kadar itaat ederse kendisini onlardan o kadar kolay eksiltir. Yönetim makinesini tehdit eden sıradan insanın aktif direnişi değil, dispozitiflerin icra etkililiğini askıya alan pasifliğidir; makine –yararsızlığının bir parodisi olarak– aralıksız ama aynı zamanda amaçsız bir şekilde çalışmaya devam eder.¹⁹

Komünizm kökenini "aklın kamusal kullanımı"nda, düşüncede ve düşüncenin eşitlikçi evrenselciliğinde bulur. Hristiyanın vizyonunun "*kadın, erkek, Yunan, Yahudi*" ayrımı yapmadığını söyleyen Aziz Paulus, bununla cemaat köklerinin veya milliyet kimliğinin *bir hakikat kategorisi* oluşturmadığını anlatır. Kant'ın açık seçik diliyle söylersek, etnik kimliğimize ağırlık verdiğimiz anda, kendimizi aklın özel bir kullanımına, dogmatik ve zorunsuz varsayımla-

16. Agamben, *a.g.y.*, s. 46-7. 17. *A.g.y.*, s. 48.

18. *A.g.y.*, s. 48-9. 19. *A.g.y.*, s. 49.

rın sınırladığı bir kullanıma adanmış oluruz – bir başka deyişle, aklın evrenselliğiyle tanımlanan bir boyutta tekâmül eden insanlar olarak değil, "olgunlaşmamış" bireyler olarak eylemde bulunmuş oluruz. Bu kamusal-özel ayrımıyla ilgili olarak Kant ve Rorty arasında bulunan farklar pek öne çıkarılmasa da önemlidir: İki düşünür de bu iki alanı birbirinden net bir biçimde ayırır, ama akıl yürütme biçimleri her adımda birbirine zıttır. Düşünürlerin en liberali Rorty'ye göre, özel alan yaratıcılığın egemen olduğu, hayal gücünün dizgininden boşandığı ve ahlaki değerlendirmelerin (neredeyse) askıya alındığı kendimize has özelliklerimizle ilgili alanı temsil eder; kamusal alansa, başkalarına zarar vermemek için uymamız gereken kuralların var olduğu toplumsal etkileşim alanıdır; bir başka deyişle, özel alan ironinin, kamusal alan dayanışmanın alanıdır. Kant'a göreyse, "küresel sivil toplumun" kamusal alanını tanımlayan şey, evrensel tekillik, tekil özne paradoksudur; tekil özne, tikel/kısmi olanın dolayımını aşan bir nevi kısa-devreyle doğrudan Evrensel'e katılır. *Aydınlanma Nedir?*'in ünlü pasajında Kant'ın "özel" in karşıtı olarak "kamusal" için verdiği tanım budur: "Özel", ortak bağlarımızın karşıtı olarak değerlendirilecek bireysel bağlarımızı değil, kısmi aidiyetimizin kurumsal-ortak düzeyini anlatır; "kamusal" ise Aklın ulusları aşan evrensel kullanımını ifade eder.

Katkıda Bulunanlar

ALAIN BADIOU felsefeci, matematikçi; deneme, roman ve oyun yazarı. École Normale Supérieure'de ders veriyor. Akademik kariyerinin yanı sıra siyasal alandaki militan kişiliğiyle de tanınıyor. Uzun bir süre Fransız Genç Komünistler Birliği'nin önde gelen üyelerinden biri olan Badiou, halen L'Organisation Politique içinde siyasal mücadelesini sürdürüyor. Başlıca eserleri: *Théorie du sujet* (Özne Teorisi, 1982), *L'Être et l'événement* (Varlık ve Olay, 1988), *Manifeste pour la philosophie* (Felsefe İçin Manifesto, 1989), *Etik: Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme* (1993; Metis, 2004), *Deleuze* (1997), *Saint Paul: La fondation de l'universalisme* (Aziz Paulus: Evrenselciliğin Temeli, 1997), *Başka Bir Estetik: Sanatlar İçin Küçük Bir Kılavuz* (1998; Metis, 2010), *Yüzyıl* (2005; Sel, 2011), *Logiques des mondes. L'être et l'événement, 2* (Dünyaların Mantıkları – Varlık ve Olay II, 2006), *Komünist Hipotez* (2009; Encore, 2011).

GLYN DALY Leeds Üniversitesi Uluslararası Çalışmalar bölümünde profesör. Siyaset teorisi, Marksizm, post-Marksizm, ideoloji politikaları ve fantezi üzerine pek çok makale yayımladı. En bilinen çalışması *Conversations with Žižek* (Žižek'le Söyleşi, 2003). Şu sıralarda da Žižek'le ilgili başka bir kitap üzerinde çalışıyor.

SAROJ GIRI Delhi Üniversitesi Siyasal Bilimler Fakültesi'nde profesör. Başlıca yayınları *Globalization: The Predicament of Myths* (Küreselleşme: Mitlerin Müşkülâtı, 1998), *The Classical Marxist Conception of Man's Relation to Nature* (Klasik Marksizmin İnsan-Doğa İlişkisi Anlayışı, 2005), *Maoists and the Poor: Against Democracy* (Maoistler ve Fakirler: Demokrasiye Karşı, 2009).

GOLDEX POLDEX çok sayıda üyesi bulunan Polonyalı kolektif, gönüllülük esasına dayanan melez bir topluluk, sanat mekânı ve *think-tank*. Sanat, teori ve pratiği harmanlıyor. Ne devletten ne de özel sektörden destek alıyor. Bu metinde Goldex Poldex'i siyaset düşünürü Kuba Majmurek, psikanalist Kuba Mikurda, görsel sanatçı Janek Simon ve sosyolog Janek Sowa temsil ediyor.

GERNOT KAMECKE Roman Dilleri ve Edebiyatları araştırmacısı, felsefeci ve çevirmen. TU Dresden'de Aşkınlık ve Sağduyu Ortak Araştırma Merkezi'nin koordinatörlüğünü yürütüyor. Başlıca yayınları: *Ereignis und Institution. Anknüpfungen an Alain Badiou* (Olay ve Kurum: Alain Badiou'yla Bağlantı, haz., H. Teschke ile birlikte, 2008), *Antike als Konzept* (Bir Kavram Olarak Antikite, haz., J. Müller ve B. Klein ile birlikte, 2009), *Das Sein und das Ereignis* (Badiou'nun *L'Être et l'événement*'inin Almanca çevirisi, çev., 2005).

JANNE KURKI Helsinki Üniversitesi Sanat Araştırmaları Enstitüsü'nde Estetik dersleri veriyor. Araştırmaları genellikle kıta düşüncesine odaklanıyor ve esasen de Lacan, Badiou, Žižek ve Blanchot üzerinde çalışıyor. Son dönem yayınları: *Heidegger and Lacan – Their Most Important Difference* (Heidegger ve Lacan – En Önemli Farkları, 2008); *First to Fight! – Playing Your Identity, Hooking Your Desire and Body* (İlk Şunlarla Mücadele Etmeli! – Kimliğinle Oynamak, Arzuna ve Bedenine Kafayı Takmak, 2010).

ARTEMY MAGUN St. Petersburg'daki Avrupa Üniversitesi'nde Smolny Liberal Sanatlar ve Bilimler Enstitüsü'nde dersler veriyor. Ayrıca Smolny College'ın yöneticilerinden. St. Petersburg ve Moskova'dan solcu sanatçılar, entelektüeller ve aktivistlerden oluşan "Şto dyelat" grubuna üye. En son kitabı *La révolution négative* (Negatif Devrim, 2009).

ANTONIO NEGRI marksist sosyolog, araştırmacı, devrimci felsefeci ve öğretmen. Ayrıca *Potere Operaio*'nun kurucularından ve *Autonomia* hareketinin önde gelen teorisyenlerinden. Marx ve Spinoza'nın, düşünceleri üzerinde büyük etkisi var. Marksizm, anti-kapitalizm, postmodernizm, neoliberalizm, demokratik küreselleşme, vb. konularda yazıyor. Sayısız kitap yayımlayan Negri'nin en bilinen çalışması, Michael Hardt ile birlikte yazdığı *İmparatorluk* (2000; Ayrıntı, 2001); belli başlı diğer çalışmalarıysa şöyle: *Descartes politico o della ragionevole ideologia* (Siyasal Descartes veya Makul İdeoloji, 1970), *Marx Ötesi Marx: Grundrisse Üzerine Dersler* (1981; Otonom, 2006), *Il potere costituente: saggio sulle alternative del moderno* (Kurucu Güç : Modern Devlet Alternatifi Üzerine Deneme, 1992), *Aykırı Spinoza* (1992; Otonom, 2011), *Çokluk* (Hardt ile birlikte, 2004 ; Ayrıntı, 2004), *Ortak Zenginlik* (Hardt ile birlikte, 2009; Ayrıntı, 2011), *Goodbye Mr Socialism* (Hoşçakalın Sosyalizm Bey, 2010).

FRANK RUDA VE JAN VOLKER FU Berlin'in 626. Ortak Araştırma Merkezi'nde faaliyet gösteren araştırmacılar. Merle-Verlag'ın "morale provisoire" dizisinin editörlüğünü yaptılar; yine bu başlık altında, farklı ülkelerden pek çok katılımcıyı davet ettikleri bir dizi tartışma düzenlediler. Birlikte yayımladıkları başlıca metinleri *Was heißt es, ein Marxist in der Philosophie zu sein* (2010, Felsefede Marksist Olmak Ne Demek?) ve *Verhältnislos. Zur Kompossibilität von Politik und Kunst* (İlişkisiz: Siyaset ve Sanatın Birlikte-Mümkünlüğü Üzerine, 2009).

BÜLENT SOMAY İstanbul Bilgi Üniversitesi Karşılaştırmalı Edebiyat Bölümü'nde ders veriyor. 1983'ten bu yana *Akıntıya Karşı*, *Zemin*, *Birikim*, *Demokrat* ve *Defter* dergilerinde ve *Radikal* gazetesinde deneme ve makaleleri yayımlandı. 1984-95 yılları arasında Mozaik Müzik Topluluğu'nun bir üyesi olarak, 1995'ten sonra ise bağımsız olarak müzik çalışmalarını sürdürdü. Ayrıca siyasetbilim eksenli birçok Metis kitabının yayına hazırlanmasına katkıda bulundu. Metis Yayınları'ndan çıkan kitapları ise şunlar: *Geriye Kalan Devrimdir* (1997), *Şarkı Okuma Kitabı* (2000), *Tarihin Bilinçdışı* (2004), *Bir Şeyler Eksik* (2007), *Çokbilmiş Özne* (2008).

G. M. TAMÁS Macar muhalif, Yeşiller Partisi'nin lideri, felsefeci. Budapeşte'deki Orta Avrupa Üniversitesi'nin Sosyoloji ve Sosyal Antropoloji Enstitüsü'nde çalışmalarına devam ediyor. Ayrıca Macar Bilimler Akademisi'nin Felsefe Enstitüsü'nün başında bulunuyor. En önemli metinleri de şunlar: *Idola Tribus* (Kabilenin İdolları, 1989), *What is Post-fascism?* (Post-faşizm Nedir?, 2001), *Ein ganz normaler Kapitalismus* (Bilddiğiniz Kapitalizm İşte, 2007).

HENNING TESCHKE Augsburg Üniversitesi'nde Roman Dilleri ve Edebiyatları profesörü. *Proust und Benjamin – unwillkürliche Erinnerung und dialektisches Bild* (Proust ve Benjamin: Gayri İradi Hafıza ve Diyalektik İmge, 2000), *Sprünge der Differenz – Literatur und Philosophie bei Deleuze* (Diférence'in Sıçramaları: Deleuze'da Edebiyat ve Felsefe, 2008), *Ereignis und Institution. Anknüpfungen an Alain Badiou* (Olay ve Kurum: Alain Badiou'yla Bağlantı, haz., H. Teschke ile birlikte, 2008).

CÉCILE WINTER eski UCFML aktivisti. Ayrıca bir doktor olarak Afrika'da sömürgecilik ve AIDS'le mücadele ediyor. Pek çok makale yayımladı; bunlardan biri de Badiou'nun *Circonstances*, 3'sında (Vaziyet 3) yer alıyor.

SLAVOJ ŽIŽEK felsefeci ve psikanalist. Ljubljana Üniversitesi Sosyoloji Enstitüsü'nün kıdemli araştırmacısı ve Ljubljana Teorik Psikanaliz Topluluğu'nun başkanı; ayrıca Avrupa Lisansüstü Okulu'nda profesör ve Londra Üniversitesi Birkbeck Beşeri Bilimler Enstitüsü'nde ders veriyor. Hollywood sinemasından kadın ve nesnellik meselesine, din ve felsefe ile politik tavır alış arasındaki bağlantılardan solun liberalizmin "reel sosyalizm" eleştirisine kayıtsız şartsız teslim oluşuna kadar pek çok konuda sayısız kitabı var. Başlıca eserleri şöyle: *İdeolojinin Yüce Nesnesi* (1989; Metis, 2002), *Yamuk Bakmak* (1991; Metis, 2004), *Enjoy Your Symptom* (Semptomunun Keyfini Çıkar, 1993), *The Metastases of Enjoyment* (Keyfin Metastazları, 1994), *Gıdıklanan Özne* (1999; Epos, 2005), *Kırılğan Mutlak* (2000; Encore, 2003), *Gülünç Yücenin Sanatı* (2000; Om, 2001), *Biri Totalitarizm mi Dedi?* (2001; Epos, 2006), *Paralaks* (2006; Encore, 2008). Ayrıca yazarın *Demokrasi Ne Âlemde* (2010) başlıklı seçkide yer alan "Demokrasiden Tanrısal Şiddete" makalesini ve diğer makalelerinden derlediğimiz bir Žižek seçkisini, *Kırılğan Temas'ı* da (2002) Metis'ten okuyabilirsiniz.