

MİMAR SİNAN GÜZEL SANATLAR ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

MÜŞTEREKLEŞTİRME PRATİKLERİNDE DUYGULARIN YERİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Buşra ÖGEÇOK

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Begüm Özden FIRAT

HAZİRAN, 2019

MİMAR SİNAN GÜZEL SANATLAR ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

MÜŞTEREKLEŞTİRME PRATİKLERİNDE DUYGULARIN YERİ

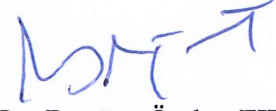
YÜKSEK LİSANS TEZİ

Buşra ÖGEÇOK

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Begüm Özden FIRAT

HAZİRAN, 2019

BUŞRA ÖGEÇOK tarafından hazırlanan MÜŞTEREKLEŞTİRME PRATİKLERİNDE DUYGULARIN YERİ adlı bu tezin Yüksek Lisans tezi olarak uygun olduğunu onaylarım.

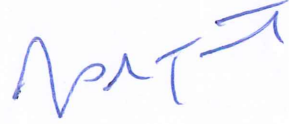


Doç. Dr. Begüm Özden FIRAT

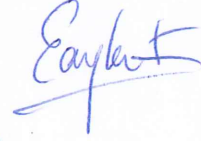
Tez Danışmanı

Bu çalışma, jürimiz tarafından Sosyoloji ve Genel Metodoloji Anabilim Dalında Yüksek Lisans tezi olarak kabul edilmiştir.

Danışman : Doç. Dr. Begüm Özden FIRAT



Üye : Dr. Öğr. Üyesi Ebru AYKUT TÜRKER



Üye : Doç. Dr. Feryal Delfin SAYGILIGİL



Bu tez, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Lisansüstü Tez Yazım Kılavuzuna uygun olarak yazılmıştır.

Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Lisansüstü Tez Yazım Kılavuzuna uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmada;

- Tez içindeki bütün bilgi ve belgeleri akademik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- Görsel, işitsel ve yazılı tüm bilgi ve sonuçları bilimsel etik kurallarına uygun olarak sunduğumu,
- Başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda ilgili eserlere bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunduğumu,
- Atıfta bulunduğum eserlerin tümünü kaynak olarak gösterdiğimi,
- Kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı,
- Ücret karşılığı başka kişilere yazdırmadığımı (dikte etme dışında), uygulamalarımı yaptırmadığımı,
- Bu tezin herhangi bir bölümünü bu üniversite veya başka bir üniversitede başka bir tez çalışması olarak sunmadığımı

beyan ederim.

Ad-Soyad: Busra ÖGECOK

İmza 

İÇİNDEKİLER

	<u>Sayfa</u>
ÖZET.....	vii
ABSTRACT	ix
1. GİRİŞ	1
2. MÜŞTEREKLERİ TANIMAK	4
3. İLK(S)EL BİRİKİMDEN GÜNCEL MÜŞTEREKLER TEORİSİNE	5
3.1 Müştereklerin Tarihsel Boyutu: İlkel Birikim ve Çitlemeler	16
3.2 Hardin’in Kırmızı Alarmı: “Müşterekler Trajedisi”	19
3.3 Trajedi Rabitasının Elinor Ostrom ile Kırılması.....	22
3.4 Alternatif Müşterekler Yaklaşımları.....	27
3.4.1 Kritik bir mecra olarak müşterekler: bir açmaz ve/veya ötesi	28
4. DUYGULARIN ROLÜNÜN SORGULANMASI.....	45
4.1Gezgin Duygular: Kolektif, Sosyal ve Hareketli.....	50
4.1.1 Duyguların okuması ama nasıl değil?	55
4.2 Duygular Önpolitikdir Ama Nasıl? : Merak(lı), Acı(lı) ve Öfke(li)	58
4.3 Politik Bir Güç Olarak Umut Duygusu	62
5. MÜŞTEREKLEŞTİRMENİN DAYANIŞMA KAVRAMI ve DUYGULAR..	80
6. SONUÇLAR ve TARTIŞMA	100
KAYNAKLAR	107
ÖZGEÇMİŞ.....	112

**MÜŞTEREKLERİN ÜRETİMİ VE ÇEŞİTLİLİĞİ SORUNSALINDA
DUYGULARIN YERİ: Umut duygusunun toplumsal değişim-
dönüşüm sürecinde belirleyici rolü**

ÖZET

Müşterekler kavramı, son yıllarda özellikle sosyal bilimler alanında cezbedici bir mecra haline gelmektedir. Bu eğilimin artmasında popülerleşme riski etkili olabileceği gibi, bu durumun toplumsal süreçlerde meydana gelen dönüşümlerle açıklanabilir bir tarafı da bulunmaktadır. Mevcut dünya içerisinde bulunan koşulların mikro ve makro ölçekte yaşanan dönüşümlere etkisini reddetmek kolay değildir. Günümüz politik ekonomisinin belirleyici iktidar sistemi olan neoliberalizm ile toplumsal dönüşümler arasında ise sıkı bir bağ bulunmaktadır. Bu anlamıyla da neoliberalizm, salt iktisadi alanda tartışılır bir mefhum olmayı çoktan aşmıştır. Geniş ve çok katmanlı bir sistem olan neoliberalizm, bu anlamıyla her alanda sermayenin büyümesi adına pek çok stratejik yöntem kullanmaktadır. Neoliberal politikalar adı verilebilecek girişimlerin, toplumsal üzerinde yarattığı sonuçları ise vaadettiği şekliyle gerçekleşmemektedir. Herkesin özgürleşeceği genel vaadinin aksine; dünyanın ekolojik ve politik varlık alanlarının tehlike altında olduğunu söylemek daha mümkün gözükmemektedir. Bu durum, dünyanın maddi/doğal ve etrafında örülen maddi olmayan/kültürel varlık alanlarının geleceğini sorgulatmaktadır. Ekolojik mücadele, sosyal adalet ve özgürlük talepleri de bu sorgulamalardan doğmaktadır. En nihayetinde başka bir dünyanın imkanını aralayan yeni toplumsal hareketler ve ortaklaşan pratikler çeşitlenmeye devam etmektedir. Mücadele alanları kendi argümanları çerçevesinde derinleştikçe bir kimlik kazanmakta ve sistemin bütüncül bir sorun olduğunu görmek de giderek zorlaşmaktadır. Böylece kırılma potansiyelleri açığa çıkmaktadır. Her şey hakkında farkındalık ve her harekete katılım mümkün olamayacağından hemen hiçbir alana da tam anlamıyla yoğunlaşamamaktadır. Bu sebeple dünyanın, konjonktürel değerlendirmesine imkan tanıyan bir alana ihtiyaç duyulmaktadır. Dönüşüm alanlarını

içeren, ancak bunlardan herhangi biriyle temsil edilmeyen, teori ve pratiğin çatışkısından kurtulabilen, ideolojilerin aşılabildiği, aynı zamanda kendini sürekli yeniden üreten bir alandan bahsedilmektedir. Müşterekler bu türden bir alandır.

Müşterekler, tarihsel açıdan feodalizmden kapitalizme uzanan süreç; ilkel birikim ve çitlemelere kadar uzanmaktadır. Teori ve pratikte, özellikle çeşitli alanlar üzerinden geliştirilen iktidar karşıtı direniş ve antikapitalist mücadeleleri içermektedir. Ortaya çıkışı 18. yüzyılda İngiltere’de müşterek kullanıma açık meraların çitlenmesiyle özel mülkiyete karşı çıkış şeklinde olsa da, süreç içerisinde maddi varlıklardan bilgiye evrilmiş, son kertede kültürel ve ilişkisel çitlemelerin de tartışılacağı bir sorgulama alanına dönüşmüştür. Ancak bu durum, alanın tamamlanmış olduğu anlamına kesinlikle gelmemektedir. Aksine, alternatif müşterekler teorisinin odağında önemi artan nokta müştereklerin çeşitliliği ve sürekliliğine ilişkindir. Bu sorun etrafında çalışma teorik bir araştırmayı kapsamaktadır. Araştırma boyunca, kartezyen felsefe ve rasyonel akıl yürütmenin gerektirdiği yaklaşımın eleştirisiyle, süreç felsefesinin düşünceyi kurma yollarından faydalanılmıştır. Nitel araştırma yöntemi ile gerçekleştirilen araştırmada literatür taraması ve analiz edilmesi teknikleri kullanılmıştır. Teorik bir tez olarak ortaya çıkan araştırma, müştereklerin odağındaki noktayı duygular aracılığıyla düşünmekte ve duyguların müştereklerle ilişkisini tartışmayı amaçlamaktadır. Çalışma, duyguların müşterekler teorisine potansiyel etkilerini sorgulamakta, sorularını müşterekleştirme pratikleri ve duyguların kültürel politikası üzerinden kurmaktadır. Merak, acı, öfke, umut gibi duyguların kültürel ve politik dönüşümlere etki edebileceği önermesini içeren çalışma, son kertede umut duygusunun politikliği ve olumsuzluğu meselesine odaklanmaktadır. Müşterekler teorisinin alternatif kuramlarda, duyguları örtük bir varsayım olarak işlediği, çitlemelerin duyguların gaspı şekline de bürünebildiği, bu sebeple müşterekleştirmenin sağlayıcısı ilkelerin, duygular aracılığıyla –özellikle umut duygusu- yeniden düşünülmesine ihtiyaç duyulduğu düşüncesi, çalışmanın vardığı sonuçlar arasındadır.

Anahtar Kelimeler : Neoliberalizm, Müşterekler, Müşterekleştirme, İlkel Birikim, Çitleme, Duygu, Umut.

**PLACE OF EMOTIONS IN DIRECTION OF VARIETY AND PRODUCTION
OF COMMONS: INDICATING ROLE OF HOPE IN THE PROCESS OF
SOCIAL CHANGE AND TRANSFORMATION**

ABSTRACT

In recent years, the notion of the commons has become an attractive subject, particularly in the field of social sciences. The risk of popularization can play a role in this trend, which can partly be explained by the transformations that take place in social processes. It is not easy to deny the effect of the conditions in the current world on the micro and macro scale transformations. There is a close relationship between neoliberalism, which is the decisive power system of today's political economy, and transformations. In this sense, neoliberalism has already surpassed being a controversial concept solely in the field of economics. Neoliberalism, which is a large and multi-layered system, uses many strategic methods in this sense for the growth of capital in all areas. The social consequences of the initiatives which may be called Neoliberal policies fail to fulfill the promises it makes. Contrary to the general promise that everyone will be free, it seems more reasonable to argue that the ecological and political spheres of the world are in danger. This situation makes one question the future of the world's material/natural and intangible/cultural assets. From this quest arise ecological struggles as well as demands for social justice and freedom. Ultimately, new social movements which enable the existence of another world and collaborative practices continue to diversify. As areas of struggle deepen within their own arguments, they gain an identity and it is becoming increasingly difficult to see that the system is a holistic problem. Thus, the potential for fragility is revealed. Because it is not possible to develop awareness about everything and participation in every movement, it is hard to concentrate fully on any particular area.

For this reason, there is a need for an area that allows for a cyclical analysis of the world. This area is said to include fields of transformation, none of which represents it by itself, escape the conflict between theory and practice, make it possible to overcome ideologies, and regenerate itself on a continuous basis. Commons are such an area. Historically, commons extend from feudalism to capitalism to primary accumulations and enclosures. In theory and practice, it includes especially anti-government resistance and anti-capitalist struggles which developed in various areas. Although it emerged as resistance to private ownership when public meadows were enclosed in England in the 18th century, it evolved from material assets to information and finally transformed into an area where cultural and relational enclosures became a topic of discussion. However, this does not necessarily mean that the studies concerning this area have been completed. On the contrary, the point which is in the centre of an alternative common theory and has an increasing importance pertains to the diversity and continuity of commons. A study on this problem requires theoretical research. This study employed criticism of the approach required by Cartesian philosophy and rational reasoning as well as ways of process philosophy to establish thought. This qualitative research study used the techniques of literature review and analysis. Emerging as a thesis based on theory, this research study treats the intersection of commons through emotions and aims to discuss the relationship between emotions and commons. The study questions the potential effects of emotions on theory of the commons and builds its questions through practices of commonization and the cultural policy of emotions. Including the proposition that emotions such as curiosity, pain, anger and hope can affect cultural and political transformations, the study focuses on the political and contingency of the sense of hope. Among the conclusions drawn by the study are the fact that the theory of the commons addresses emotions as a covert assumption in alternative theories, enclosures may morph into confiscation of emotions, and thus it is essential that the principles that produce commonization should be reconsidered through emotions, especially the emotion of hope.

Keywords: Neoliberalism, Commons, Primary Accumulation, Enclosure, Emotion, Hope.

1. GİRİŞ

Müşterekler mefhumu, maddi ve maddi olmayan, herkesin sahip olduğu ortak zenginlikleri/varlıkları ifade etmek için kullanılmaktadır. Kavramın kullanım sıklığı ise son yıllarda, özellikle sosyal bilimler alanında giderek artmaktadır. Bunun nedenlerinden biri, neoliberal politikalara bağlı olarak günümüzde ortak alanların paylaşımının krize girmesidir. Krizin toplumsal ilişkiler etrafında yönetilen bir dizi karmaşık stratejileri barındırması sosyal bilimlerin merceği altındadır. Sermayenin krizi, asli birikim ihtiyacını karşılamakta zorluk çekerken, neoliberalizm maddi varlıkların -hava, su, toprak gibi- çitlenmesine dair stratejilerini toplumsal koşullara göre çeşitlendirmekte ya da dönüştürmektedir. Süreç içerisinde toplumsal ilişkileri; hiyerarşik iş bölümü, rekabet, uzmanlaşma, özelleştirme gibi kavramlar etrafında örme amacı gütmektedir. Dolayısıyla ilişkileri dizginleme, onu düzenleme, kontrol ve idare etme gibi yönetsel çabaların sonuçları ile toplumsal refleksiyonun bağdaşmadığı nokta ise sermaye krizi olarak açıklanabilir. Bu açıklamaya bağlı olarak, ele alınma ihtiyacı hissettiren sermayenin krizi meselesi, salt ekonomiye ilişkin bir tartışma alanı olmaktan çıkmaktadır. Aksine toplumsal ilişkilerin merkezi öneme sahip olduğu bir mesele olarak karşımızda durmaktadır. Böylece müşterekler teorisi de sermayeyle kurduğu zorunlu ilişki sebebiyle, maddi varlıkların ötesini tartışma imkanını barındırmaktadır.

Diğer yandan duygular, müşterekler teorisinde etkisini gösteren ancak örtük bir varsayım olarak kavramsallaştırmalarla işlenen bir konumla karşımıza çıkmaktadır. Bu sebeple çalışmanın duyguların kültürel, toplumsal ve politik ihtivası üzerine ayrıca eğilme ihtiyacı bulunmaktadır. Dolayısıyla da en genel anlamıyla tez, müşterekler teorisi ve duyguların politik uzanımlarının kavramsal açıdan yaklaşan iki temel noktaya sahip olmaktadır.

Bahsi geçecek perspektiflerle müşterekleri koruma ve zenginleştirmeye dayalı pratikler genellikle ‘mücadele, direniş, dayanışma, eşitlik, ortak paylaşım ve özyönetim’ gibi kavramlarla örülü fikri çalışmalarda yer edinmektedir. Duygular ise psikolojinin nesneleri olarak görülmenin aksine, toplumsal ilişkilerin aktif unsurları

olarak hareketli ve dönüşen müşterekler olarak ele alınmaktadır. Bu temel üzerine çalışmada üç ana başlık oluşturulmuş olup, bunlar; müşterekler teorisi, duygular ve müşterekleştirme pratiği olarak ele alınan dayanışmanın duygularla ilişkisine dair kısımlardır. Müşterekler teorisinin tarihsel geçmişi, kuramsal anlamda pek çok çalışmada olduğu gibi Marx'ın "ilkel birikim" anlatısına dayandırılmakta, böylece feodalizmden günümüz neoliberal politikalar arasında teorik bir köprü kurulmuş olmaktadır. Müştereklerin özellikle 80'ler itibarıyla, neoliberalizmin olgunlaştığı dönemlerle dert edildiği disiplinler çalışmalar, tekrar gündeme taşınmaktadır. Bu hareketlemede, müşterekleri doğrudan kapitalizmle ilişkili varlık alanları olarak ele alan isimlerden biri Garret Hardin olmaktadır. Hardin'in "Müşterekler Trajedisi" (2017) başlıklı çalışması, bu tezde "Hardin'in Kırmızı Alarmı: Müşterekler Trajedisi" alt başlığı altında ele alınmaktadır. Hardin'in anlayışının, yankı uyandırıcı etkisiyle kırılmasına vesile olan isimlerden biri olarak da Elinor Ostrom olarak karşımıza çıkmaktadır. Müşterekleri, taban örgütlenmeleriyle yönetme imkanını aramasıyla ve bunun somut yollarını çalışmasına yansıtması sebebiyle Ostrom düşüncesi, bir diğer alt başlık altında incelenmektedir: "Trajedisi Rabıtasının Elinor Ostrom ile Kırılması". Burada genel olarak Hardin'de betimlenen rasyonel birey kurgusuna karşı, toplumsal unsurlara -hep birlikte eyleme-iş görme ihtiyacına ve fikrine, alternatif, kolektif yaşam biçimini umut etme ve bunun uğruna verilen devasa çaba gibi- yapılan vurguya da yer verilerek, dünyanın başka türlü yaşanabilecek, üretilebilecek ve korunabilecek olduğu eleştirisine referans gösterilmek istenmektedir. Bu türden üretim faaliyetlerinin ütöpik varsayımlara ve soyut tasarımlara dayanmadığı fikrinin de, yine bu bölüm aracılığıyla altı çizilmektedir.

Müşterekler teorisinin zenginleştirilmesine kapı aralayan yaklaşımlar ile tezin kavramsal temeli atılması ardından, tezin ele alınış biçimlerine dair birkaç soru ortaya atılmaktadır: Kolektif duygulara işaret eden teoride –umut, sevgi, öfke gibi- bu türden duyguların açılımı nasıl olmaktadır? Duygular, toplumsala ve müştereklere ilişkin örtük bir varsayım olarak mı düşünülmekte, ele alınmaktadır? Duyguların, kültürel politika açısından kendilerine içkin tanımları ve açılımları ile müşterekler teorisi ilişkilendirilebilir mi? Başka bir deyişle müşterekler teorisi, duygular sosyolojisi penceresinden tekrar düşünülebilir mi? Bu türden soruları masaya yatırarak, cevaplar geliştirmeye çalışmak bu tezin temel amaçlarına tekabül eden sorulardır. Bu sorulara tezde yer verilmeden önce, öncelikle alternatif müşterekler

yazınının kuramcılarında Silvia Federici, Massimo De Angelis, David Harvey ve George Caffentzis temelinde, müşterekleştirme pratiklerine dair düşünceleri masaya yatırılmaktadır. Bu bölümün başlığı “Alternatif Müşterekler Yaklaşımları” şeklindedir. Böylece ana bölümlerden ikincisi olan; “Duyguların Rolünün Sorgulanması” kısmına geçilmektedir. Bu bölüm temeline teorinin umut ile ilişkisi olduğu varsayımından hareketle, umut duygusunu oturtmaktadır. Ancak umut üzerine gerçekleştirilen literatür taraması sonucunda, duyguların politik anlamda dönüşümlerde rolü olduğunda ve tek başlarına varolmadıkları fikrine imkan tanıyan tartışmalarla temas edilmiştir. Bu anlamıyla umut, görece birlikte daha çok okunması müsait bulunan; acı ve öfke duygularıyla ele alınmaktadır. Genel olarak bu kısımda, kolektif olmayı anlamlandırmaya çalışarak, duyguların bedenlerdeki konumlarına odaklanılmaktadır. Duyguların sınırlı tanımlarını oluşturmaktan kaçınarak, sosyalizasyon ağlarında onların hareketlenişleri, gezindikleri bedenler ve düşünceler arasındaki konumlanışları anlaşılmalı gayret edilmektedir. Bu yaklaşıma uygun olarak Sara Ahmed (2015) başta olmak üzere Brian Massumi (2019) ve Terry Eagleton’un (2016) duyguları ele alış biçimlerinden faydalanılmaktadır. İki ana kısım ardından son olarak da müşterekleştirme pratiklerinde merkezi bir kavram olarak dayanışma kavramsal açıdan duygularla birlikte tartışmaya açılmaktadır. Bu bölüm “Müşterekleştirmenin Dayanışma Kavramı ve Duygular” başlığı altında yer almaktadır. Bölümün temel sorunsalı, dayanışmanın soyut bir ilke konumundan sıyrılmasına ve onu eyleme ve hissetme ile alakalı pratik bir kavram olarak nesneleştirilebileceğine ilişkindir. fikir verici çalışmaların başlıcaları Max Heiven (2018) ve Graham-Gibson’a (2010) aittir.

Sonuç olarak belirtilen izlek etrafından temel olarak, müşterekler teorisinde, toplumsal ilişkileri merkezine alan yaklaşımların terminolojisinde duyguları aramak, araştırmak, duyguların ele alınış biçimlerini sorgulamak ve bunları tümüyle teoride yeniden düşünebilmenin imkanını aralanmaktadır. Bu amaçla çalışmada müştereklerin ortak üretim, paylaşım ve dayanışma ilkesiyle/eylemiyle duyguların ilişkisi üzerinde durulacaktır.

2. MÜŞTEREKLERİ TANIMAK

“Müşterek”, kavram olarak Arapça “iştirak” kökenli bir sözcük; ortak olan, ortak alan, ortaklaşa yapılan gibi anlamlara gelmektedir (Müşterek, t.y.). “Şirk” kökünden gelen “iştirak” ise yine benzer bir anlamda paylaşma, paydaşlık etme, katılma gibi anlamlara gelmektedir (İştirak, t.y.). Sahip olduğu anlamları dolayısıyla müştereklerin; doğanın bize bahsettiği ortak olan maddi varlıklar (toprak, hava, ormanlar, su vb.) ya da toplumsal yaratıcılığın ürünleri olarak ortaklaştığımız maddi olmayan varlıklar (duygular, parklar, ilişkiler, bilgi vb.) olduğu anlaşılabilir. Kısaca müşterek olanın sahip olduğumuz, paylaşımımıza açık olanı ifade ettiği söylenebilir. Müşterekler birbirinden farklı alanlarda, çeşitli yaklaşımlarda yer edinmektedir. Bunun en anlamlı nedeni de müştereklerin paylaşma esasına dayalı bir hayat anlamına geliyor oluşudur. O halde müşterekleri “gerçek” anlamına kavuşturma çabası, birbirinden farklı alanlarda niçin ele alındığı sorusuna bir katkı sağlamayacaktır. Keza çalışmanın böyle bir amacı da bulunmamaktadır. Diğer bir deyişle müşterekleri gerçek anlamına kavuşturma ya da kullanımını düzeltme gibi bir çabaya girişmek yetersiz kalacaktır. Buna bağlı olarak kavramı ele alan yaklaşımlarla ilişki kurma ihtiyacı doğmaktadır. Böylece müştereklerin nasıl farklı türden alanlarda dolaşıma sokulabildiğine ve bu durumun nedenlerine dair bir nebze olsun katkıda bulunulabilir.

Müştereklerle ilgili öncelikli olarak söylenmesi gerekli görülen şey, teoride sıkışıp kalmayan, pratik hayatın her alanında tecrübe edilebilir oluşudur. Teori ve pratik çatışkısını aşan bir alan olarak müşterekler teorisine dair yazılıp çizilenlere bakıldığında, görülecektir ki aynı zamanda yaşama ilişkin geleceği tahayyül etme imkanı tartışılmaktadır. Teorinin, doğuşu ve zenginleşmesinin sağlayıcısı olarak tarihselliği bulunmaktadır. Marx’ın “ilksel birikim” (primitive accumulation) ve çitlemeler yoluyla feodalizmden kapitalizme geçiş sürecini modellediği çalışmaları, günümüz neoliberal politikaları ve müşterekleri, politik ve toplumsal mecrada tartışabilmeyi mümkün kılmaktadır (Marx, 2003). Müştereklere ilişkin yürütülen çalışmalara genel olarak bakıldığında ise, kavramın işlerliğe sokulduğu bağlamların çeşitliliği göze çarpmaktadır. Bu durum yürütülen çalışmaları ve müşterekler teorisini hem zenginleştirme imkanına kapı aralamakta hem de müştereklerin sınırlı bir alan üzerinden kristalize edilmesi riskini barındırmaktadır. Örneğin Türkiye’de yürütülen çalışmaların pek çoğunun müşterekleri; maddi varlıkları özel mülkiyetle ele

geçirilmelere karşı koruma faaliyetleri -HES'lere dur demek, kentsel, kamusal ve doğal alanlara sahip çıkmak gibi- etrafında, ekolojik mücadelenin ilkesi olarak ele aldığı gözlemlenebilir. Bu çerçevede emek, dayanışma ve mücadele gibi örgütlenmecî pratiklerin açıklanabilmesi konusunda müşterekler teorisi genişlemektedir. Aynı zamanda teori, ilgilendiği alanlar açısından homojenleşme riskini de barındırmaktadır. Çünkü maddi varlıkların bir tür alternatif mücadeleyle koruması gibi bir anlamda sıkışıp kalabilmektedir. Tam da bu imkan ve ihtimaller üzerine düşünülerek çalışma, müşterekleri teorik bağlamında ele almaktadır ve çatışkılı bir alan olarak düşünülen teoriye, biraz da örtük olarak yürütüldüğü düşünülen toplumsal, kültürel, politik açıdan duygular sosyolojisi terminolojisiyle odaklanmak istemektedir. Bu amaç doğrultusunda da yukarıda bahsedilen çalışmaların çeşitliliği meselesi ve müştereklerin önem kazanmasının ardında yatan tarihselliğin bir haritasını çıkarmak, çalışmanın ilk önemli noktasını oluşturmaktadır.

3. İLK(S)EL BİRİKİMDEN GÜNCEL MÜŞTEREKLER TEORİSİNE

Bu bölümde müştereklere ilişkin sosyal bilimler alanında yürütülen tartışmaların ana hatlarını çıkarma amacı bulunmaktadır. Tartışmaların teorik izleği Karl Marx, Garrett Hardin, Elinor Ostrom, George Caffentzis, Silvia Federici ve Massimo De Angelis gibi düşünürlerin çalışmaları ekseninde yürütülecektir. Marx'ın "İlkel Birikimin Sırrı" (2003), Hardin'in "Müştereklerin Trajedisi" (2017) ve Ostrom'un "Müştereklerin Yeniden Tanımlanması" (2017) başlıklı çalışmaları ele alınmaktadır. Bu çalışmaların seçilme sebebi, alana dair yürütülen güncel tartışmaları derinleştirebilmek için müştereklerin ortaya çıkış koşullarını anlamaya duyulan ihtiyaçtır. Bu anlamıyla Marx, Hardin ve Ostrom'un müştereklere ilişkin yaklaşımlarına eğilmek, zorunlu istikametler olarak görülmektedir. Müştereklerin sabit, durağan kavramsal bir ilke olmadığı gerçeğinden hareket ederek ötesi anlamında politik, yaşama, toplumsala dair, pratik işlevsellikte bir ilke olduğunu öncelikle belirtmek gerekmektedir. Jay Walljasper'ın (2015) "müştereklerimiz, ters gidenin ne olduğu anlaşılсын diye çizilen felsefi veya siyasi bir çerçeveden ibaret değil, sorunları çözmeye yarayan bir alet çantası sunuyor bize" (s. 22) sözleri, müştereklerin işlevselliğini anlatmaya yarayan

bir örnektir. Böylece müşterekler, pratik işlerlikte bir mefhum olması sebebiyle ele alıcısı/alıcılarının yaklaşımlarına göre konumlandırılabilir bir mesele olmaktadır. Teorinin anlamlandırılma amacında bahsi geçen düşünürler aracılığıyla ilerlenecek olması, tam da yaklaşım çeşitliliği meselesiyle yakından ilişkilidir. Çalışmada müşterekleri salt sermayenin çitleme hareketlerinden korunması gereken maddi varlıklar bütünü olarak görme eğilimine görece eleştirel tutum sergilenmektedir. Diğer bir ifadeyle, müştereklere ilişkin yerleşik düşünceleri sarsan, farklı açılardan teoriyi zenginleştirmeye katkı sağlayacak biçimde; müşterekleri toplumsal ilişkilere, örgütlenmelere atıfla piyasa ilişkilerinden öte bir yerde yaşam alanları olarak ele alan yaklaşımlara temas edilmektedir. Bu türden yaklaşımların odaklarında olan temel kavramlardan biri “Paylaştığımız şeyleri koruyup güçlendirmeye yönelik artan çabayı tanımlamak için” (Linebaugh’dan akt., Walljasper, 2015, s. 23.) kullanılan “müşterekleştirme” kavramıdır. Bu anlamıyla müşterekleştirmenin doğrudan dayanışma, ortaklaşma, demokrasi, özyönetim gibi kolektif faaliyetleri içeren bir kavram olduğu anlaşılmaktadır. Ancak benzer yaklaşımların bulunuyor olması, çalışmaların evrildiği ve merkezine aldığı temel kavramsallaştırmaların tekdüzeleştiği anlamına gelmemektedir. Kendi içlerinde çatışkılı teorik düşüncelerin peşine düşülmesi amacı göz ardı edilmemektedir. Yine burada çalışmanın temel amacı hatırlanarak duyguların literatürdeki rolü ve öneminin sorgulanabilmesi için yukarıda belirtilen düşünürlerin tartışmalarına ihtiyaç duyulmaktadır.

3.1 Müştereklerin Tarihsel Boyutu: İlkel Birikim ve Çitlemeler

Marx (2003), Kapital birinci cildin, sekizinci kısım 26. bölümünde “İlkel Birikimin Sırrı” başlığı altında ilkel birikimi, tarihsel ve ekonomi politik açıdan kapitalist döneme geçişin sağlayıcı argümanı olarak ele almaktadır (s. 611-615). Köylülerin kırdan ve topraktan koparılma süreçlerinin ön koşulu olarak okuduğu ilkel birikim, klasik biçimde İngiltere’de tarım topraklarının otlak haline getirilmesi gerçekliği üzerinden anlatılmaktadır. Feodalizmden kapitalizme uzanan sermayenin ilk belirtileri, 14-15.yy’a kadar götürülebilmektedir. Çünkü feodal ve kapitalist toplumun ekonomik yapıları, feodalitenin dönüşümü ve kırılması üzerinden gerçekleştirilmiştir. Bu sebeple de kapitalist üretime geçiş sürecinin anlaşılması, tarihsel geçmişinden bağımsız düşünülemez.

Ekonomik ve toplumsal sistemler arası geçişin karşılaştırması üzerine Marksist okuma, temelde emekçilerin emeğini kullanacağı noktada tasarruf hakkının olup olmadığı, çalışma şartları ve yöntemlerindeki sınırlarındaki değişimlerden hareketle iki dönem arası farklılık ve ortaklıkları takip etmektedir. Aslına bakılırsa bu türden bir okuma, kapitalist üretime geçiş aşamasında özgürlüğün tecelli edip etmediği sorgulamasını içermekte, bu sorgulama ise ziyadesiyle emekçinin özgürleşmediği cevabını içermektedir. Ancak feodalitenin çözülmesi adı altında analize tabi tutulacak dönüşüm sürecinin, emekçinin kölelikten kurtulması anlamında özgürleşmenin sağlandığına dair de görüşler mevcuttur. Bu görüşler, toprağa bağımlı olan köle ve serflerin emek ürünü olarak metasını özgürce pazarlara götürüp, kendi emeğinin satıcısı olabileceği vaadine paralel bir bakış açısını barındırmaktadır (Marx, 2003, s. 613- 614). En nihayetinde de serflerin “özgür” emekçiler olduklarını destekleyen hiçbir uygulama ve görüş, ne ekonomik ne de toplumsal anlamda Marksist yazınla uyuşmamaktadır. Çünkü sürecin özgürlük süreci olarak değerlendirilmesi ile eş zamanlı olarak gerçekleştirilen yağmalama, baskı, disipline etme, damgalama, ele geçirme ve sömürünün tarihi çelişmektedir. Bu açıdan tarihe dönüldüğünde, ilkel birikim süreci ile halkın özgürlüğüne kavuşması birbirini iten iki unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Marx, bu çelişkiyi ortaya koyma amacıyla, kapitalizmi önceleyen sistematik girişimlerin ekonomisi olarak ilkel birikimin klasik görünümüne kavuştuğu İngiltere topraklarının ve ortak kullanıcılarının durumunu 16. yüzyılı göz önüne alarak incelemektedir.

Kapitalist dönemin başangıcı 16. yüzyıl ile simgeleşmektedir. Çünkü tam anlamıyla serflikten çoktan kopulan, bağımsız kentlerin ortadan kalktığı, proleteryanın kitlesel doğuşuna bu yüzyıl şahitlik etmektedir. Halkın evlerinden, ailelerinden, ilişkilerinden, işlerinden, topraklarından, ürünlerinden, geçim araçlarından ayrıldığı bu yüzyıla koparılmının yüzyılı olarak yaklaşımdan geçmek için oldukça güç bir direnç gerekmektedir. Marx’ın İngiltere çitlemelerini ele alışı, bu anlamıyla koparılmının tarihini refere etmektedir. Bu tarihi ele almaya başlarken Marx, öncelikle nüfus yoğunluğuna bakmaktadır. Keza nüfusun kimlerden oluştuğu, nelere sahip olduğu meselesi, serf ve kölelerin yeni ücretli emekçilere dönüşümünü anlamının önemli bir yoludur. Çünkü 15. yüzyılda nüfusun çoğunluğunu özgür köylüler, malikane uşak ve hizmetçileri ile az bir kısmını temsil eden ücretli emekçiler oluşturmaktadır. Ancak bu sınıfların sahip oldukları maddi varlıkları da ilişkileri de toplumsal koşullarıyla

beraber 16. yüzyılda tersine dönmüştür (Marx, 2003, s.615). Örneğin, 15. yüzyılın köylüleri, işçileri, mülk sahipleri de dahil olmak üzere ortak kullanıma açık topraklara erişebilmekte, ihtiyaçlarını giderme amacıyla otlaklardan yararlanabilmekteydiler. Oysa 16. yüzyıla geçişte, nüfus içerisinde yer alan sınıfların dağılımı tarihsel koşullar etrafında dönüştürülmüş, “kapitalist üretim tarzının temelini atan devrimin ilk perdesi” (Marx, 2003, s. 616) aralanmıştır.

Halkın yoksunlaştırılması şeklinde cereyan eden ilkel birikim özünde para kazanma hırsı ereğinde örülen krallık-parlamento ve feodal beyler arasında süregiden güç hırsından kaynaklanmaktadır. Ancak mülksüzleşme ve kitlesel prolelerin oluşacağı zorlu tarihte, iktidar savaşlarında kullanılan pek çok yöntem bulunmaktadır. Genel anlamıyla süreci hızlandıran, koruyan ve disipline eden yöntemleri dört koldan ele almak mümkün gözükmemektedir. Birinci nokta; feodal beyler: Kraliyet ve parlamentoyla çatışma sonucu ortak topraklardan hizmetlileri atarak topraklara, zor kullanarak el konmaktadır. İkinci nokta; yünlü manüfaktürün gelişmesi ve fiyatların artması: Bu sebebe dayalı yeni soylular, ekilebilir toprakların koyun otlağı haline getirilmesi yönünde çağrıda bulunmaktadır. Küçük köylü toplumsal ve ekonomik ‘kriz’ giderilsin amacıyla, topraklarıyla birlikte evleri ve kulübelerinden edilmektedir. “[...] koyun otlağı olsun diye harap olmuş kasabalar ve içinde yalnız şatoları kalmış yerler üzerine ... çok şey söylenebilir” (Harrison’dan akt. Marx, 2003, s. 617). Üçüncü nokta; yasa koyucular ve parlamento: Ulusun zenginleşeceği vaadinin dayanak noktası olarak, yoksunlaştırmanın, sömürünün tarihini örtecek işlevsellikte sermaye birikimini ve kapitalist üretimin gerçekleşmesinde başı çeken yasal uygulamaları devreye sokmaktadır. Son olarak; yine yasa koyucuların uygulamalarına dahil edilebilir olmakla beraber, yeni bir boyutta çitlemelere sebep olmasından ötürü ayrı bir noktada duran vergilendirme: Özel ve etkili bir araç olarak kullanılmaktadır. Yıkımlardan devlete karşı sorumlu olunacak zararların telafisi anlamında, vergi borçlarını ödemelerinden halk sorumlu tutulmuş, vergilendirme yolu, bir anlamda sömürünün sömürüsü olmaktadır (Marx, 2003, s. 616-622).

Yukarıda verilen noktalar, kapitalist sermayenin büyüme sürecini hızlandıran ve onu güçlü kılan adımlar olarak kategorilendirilmiştir. Ancak tarihte mağdur köylülerin emeği ve mülklerinin özelleştirilmesi yolundaki çarpıcı uygulamaları somutlaştırmakta fayda vardır. Somut dayanak noktaların sağlanması yasa koyucuların çıkarttıkları yasalar üzerinden apaçık şekilde takip edilebilmektedir. Dönem

yasalarının mevcut tarihsel dönüşümü nasıl beslediği ve sistemi potansiyel açıdan alt üst edebilecek dirence sahip şikayetlere karşı da nasıl direndiğine dair, Marx incelikli paylaşımlarda bulunmaktadır. Bu açıdan tarihin şahitliğinde çıkarılan yasaların içeriğine göz atmak gerekli görülmektedir. Ayrıca yaptırımların çok türlü oluşu ve işkencelere meşruluk kazandırması, Marksist yazının ilkel birikim analizleriyle örtüşmesinin yanı sıra, bir nokta daha yasaların incelenmesinin gerekçesini oluşturmaktadır. Yasal düzenlemelerin içerikleri, duygular penceresinden okumaya da elverişli bütünselliktedir. Bu sebeple de çalışmada, Marx'ın ilkel birikimini de sorunsallaştırmaya yasalar üzerinden yoğunlaşarak devam edilecektir.

Öncelikle Marx, keyfi denebilecek gerekçelerle çıkartılmış dönem yasalarını kapitalist üretimin hız kazanması, halkın pasifize edilmesi ve proleter kitlelerin yaratılmasının önemli bir yolu olarak ele almaktadır. 1489'dan 18. yüzyıla kadar, süregiden kapitalizme geçiş ve gelişim evresi, yasaların güvencesi altında tutulmaktadır. Marx iki yüzyıllık sürecin kapsadığı yasaları, genel olarak sekizinci kısımda, detaylı olarak ise “Mülksüzleştirilenlere Karşı Kanlı Yasalar” başlıklı 28. bölümde ele almaktadır (Marx, 2003, s.630-638). 1489 yılında, Kral Henry VII yönetimine tabi İngiltere halkına yönelik Henry VII Yasası ile başlayan yasalar dizisi 1796 yılına kadar - George III yasalarına kadar- uzanmaktadır (Marx, 2003, s.635). Henry VII Yasası; toprakların gerçek anlamda çitlenmesi ve otlaklara dönüştürülmesi, evlerin yıkımının yasaklanması ancak çiftlikler ve koyunların buna karşılık bir elde toplanarak yıkılan evlerin tekrar onarılması ve otlaklar ile evler arasında oransal sınırlandırmalar getirilmesini kapsayan çerçevede hazırlanmaktadır (Marx, 2003, 617-618). 1533 tarihinde yürürlüğe sokulan bir başka yasa da benzer biçimde, kişilerin sahip olabileceği koyun sayısının azaltılması anlamında köylülere sınırlar getiren bir işleve sahip olmaktadır¹ (Marx, 2003, 618). Diğer yandan elbette ki yasaların çıkarılmış olması, süreci hızlandıran tek etken olarak iş görmemektedir. Asıl önemli nokta, bu süreçte yükselen itirazlar ve itirazların bastırılmasına yarayan yöntemlerin neler olduğu noktasıdır. Yine Marx referansı ile söylenebilir ki halkın madunlaştırılması amaçlı yöntemler sessizlikle karşılanmamaktadır. Değişikliklerle beraber yasalara

¹ Marx, bu yasanın çıkarılma gerekçesinin, bazı kimselerin 24.000 koyuna sahip olduğu iddiasına dayalı öne sürüldüğünü belirtmektedir. Düzenlemeyle artık kişilerin en fazla 2000 koyuna sahip olabileceğine dair yasanın yürürlüğe sokulduğunu iletmektedir.

karşı itirazlar ve şikayetler yaklaşık yüz elli yıl boyunca sürmüş; yasa koyucuların adaletsizce ve sermaye çıkarınca hareket ettiği, emeğin aleyhine çalıştığı anlamında yankı uyandırmaktadır (Marx, 2003, 618). İtirazların var olduğunu bilmenin ise süreçte halkın mülklerinden, geçim araçlarından koparıldığı yasaların var olduğu yorumunu gerekçelendirme adına önemi büyüktür. Ancak Marx, bu itirazlara ilişkin yasaları incelediği cinsten detaylı bir açıklama getirmemektedir. Diğer yandan toplumun ekonomik yapısındaki dönüşüm sürecinde yasa koyucular, toprakların kimlerin elinde bulunup, kimlerden alınacağını yasalar aracılığıyla belirlerken; halkın mağdur edilmesine karşı göstereceği tepkileri önleme adına da toplumu disipline edici yolların önünü açmaktadır. Diğer bir deyişle yasa koyucuların zorunluluk duyduğu yasaların bir diğer etkisi, toplumun reflekslerini ve isyanlarını püskürtmeye ve halkı sindirmeye yönelik olmaktadır. Bunun bir yolu yine ekonomiye ilişkin kararnameler, diğer bir yolu da baskı ve şiddet içeren uygulamalarla sağlanmaktadır. Örneğin ücretli emekçilerin kulübe çevrelerinde ne kadar toprağa sahip olunabileceği yasalar çerçevesinde belirlenmektedir. Bu saptama içerisinde toprak sahiplerinin topraklarına kiracı almaları da yasaklanmaktadır. Diğer yandan toprak üzerinden ekonomilerin dönüştürülmesine ilişkin olarak görülebilecek yasal girişim, alınacak tepkileri de hesaba katarak, kurallara uyulmaması takdirinde, toprak sahiplerini cezalandıracak hükümlere de sahip olmaktadır. Hesap edilen tek nokta toplumun bu duruma karşı durma potansiyeli de değildir. Diğer yandan üreticinin geçim araçlarından koparılmasının beklenen ve öngörölmüş sonuçlarından biri elbette ki nüfusun büyük bir kısmının ihtiyaç sahibi olmasıdır. Bu ihtiyaç, üretici emeğin kendi kendine yetememesi ve yoksunlaşması anlamına gelmektedir. Bahsi geçecek cezaların belirlenmesi de, bu yoksunlaşma sonucu nüfusun ücretli işçilere dönüşmesinin kolaylıkla sağlandığı noktada görece daha az gerekli, sağlanamadığı noktada da oldukça gerekli olarak iş görmektedir. Yoksunlaştırmadan elde edinilmesi varsayılmış kar, kolaylıkla elde edilmemiş olsa gerek ki dilencilik, aylaklık, serserilik, tembellik gibi piyasaya katılmayı reddetme anlamına gelecek tutumlar bu dönemde cezaya tabi olmaktadır. Yasaların adını aldığı şekliyle de serseri, dilenci vb. olmak suç sayılmıştır. Yasa koyucular nezdinde tanımlanan bu türden suçların cezası da sahip olunan dışsal bir varlığın kaybından öte –toprak gibi- bireylerin kendi öz benliklerinin kaybına da yol açmaktadır. Bedenlerin ve özgürlüklerin kaybedilmesinin öngörüsü olarak kolektivitenin yıkımı, yeni türden kölelikleri doğurmaktadır: Bedenlere işkence edilmesi, halkın gözü önünde gerçekleşen tutuklamalar-idamlar ve bir takım insanların

bir bölgenin halkının kölesi olarak çalıştırılması gibi uygulamalar, birlik ve beraberliğin kırılmasının en etkili yöntemleri arasındadır. Bu tür uygulamaların rasyonelitesi ise öncesinde dilencilik ve çalışmamanın gerekçelendirildiği bir yasada, dilenci ol(a)bilmenin sınırları çizilerek sağlanmaktadır. Yasa, yaşlı ve yeti yetmezliğine sahip kişilere dilencilik belgesi verirken; diğer kimselerin –özellikle sağlıklı gençlerin- çalışmasını zorunlu kılmakta, genel olarak da çalışmanın sınırlarını çizmektedir. Belgeye sahip olmayan kimseler serseri ilan edilmekte, serserilik edildiği durumlarda kişiler kamçılanmakta ve cezası boyunca çalışmaya yemin etmeye zorlanmaktadır (Marx, 2003, s. 631). Ancak bedenlere acı çektirilmesi bu dönemin ilk hafif cezaları arasında kabul edillir diye düşünülebilir. Çünkü serserilik suçuyla ikinci defa yakalanan kişiler bir kulaklarının yarısını kaybederken, üçüncü kez yakalanması halinde ise ölümü öncesi “kamu” düşmanı” ilan edilmesi es geçilmeden idam edilmektedir. Cezaların ürkütücülüğü ve damgalama, halk arasında varolan güven, dayanışma ve örgütlü hale gelmenin yok edilmesinin bir aracı olurken, diğer bir yandan bu cezaların ifşacısı olma vazifesi de halka verilerek halk arasındaki güvensizlik ortamının sağlamlaştırıldığı yorumunda bulunabilir. Bu türden bir yoruma imkan veren yasalardan biri Kral Edward’ın, hükümdarlığının ilk yılı olan 1547’de çalışmak istemeyen kişilerin aylak olarak ihbar etmesinin yoluna açacak cinsten çıkardığı bir yasadır. Bu yasaya göre ihbar edilen kişiler köle yapılmakta ve köleler ihbar eden kişiler adına çalıştırılabilecektir. Yanı sıra köleliği boyunca sahibi kimselere kölesini kamçılama, her türlü işte çalıştırma ve asgari düzeyde (arta kalan) yiyeceklerle besleme gücü de yine yasa içeriğiyle sağlanmaktadır (Marx, 2003, 631). Tüm bu yasalar dizisi, kaçanların bedenlerinin V² harfiyle damgalanarak serseri, S³ harfiyle damgalanarak köle ilan edilmeleri şeklinde, yaşamları boyunca kişilerin ve kurumların çalışanları kılınmasıyla 19. yüzyıla kadar devam ettirilmiştir. Kaçma eylemi üzerinden sorunsallaştırılması mümkün direniş imkanlarının tarihi ancak Marx tarafından ele alınmamaktadır. Bu süreç iktidar güçlerince ve kapitalizmin doğuş tarihinin ilkel birikim etrafınca ekonomik ve toplumsal yaptırımlarının incelendiği bir yazın halindedir. Ancak yasalar uzun yıllar süregiderken, emeğin sermayenin nesnesi halini alması yönündeki kapitalist niteliğin Emekçiler Yasası (Statute of Labaurers) ile

² Vagabond (senseri) sözcüğünün ilk harfi.

³ Slave (köle) sözcüğünün ilk harfi.

kısmen kırıldığını, bunun varolan istekler ve direnişlerle sağlanabildiği fikrini Marx'ın örtük bir şekilde yansıttığı da göz ardı edilmemelidir. belirtildiği gibi Marx bu gelişmeyi emeğin sömürsünün nasıllığını belgelemek üzere incelemektedir ve yasanın çıkışı ardında yatan toplumsal hareketlenme hakkında detaylı fikir sahibi olunamamaktadır. Bu yönüyle yasa işçilere ödenecek ücretleri sınırlandırmakta, sadece verilebilecek en üst düzey ücreti belirlemektedir. Böylece alt sınırın belirlenerek işçilerin güvence altına alınmaması, emekçiler adına çıktığı varsayılabilecek bir düzenlemenin sömürüyü güçlendirecek yönüne işaret etmektedir (Marx, 2003, 634). Sonuç olarak çalışmanın müşterekleştirme praiklerine yöneleceği nokta da göz önüne alınırsa, ilkel birikim koşullarının emekçileri özgürleştirmediği, antikapitalist hareketlenmeleri adına birleşme potansiyellerini kırdığı, sendikalaşmayı karşı durulduğunu düşünmeye direnç göstermek yersiz olacaktır. Proleteryanın emekleri ve ürünlerini meta olarak görülmesinin tarihsel bir unsuru olarak ilkel birikimin, bu yönüyle varyasyonlar geçirerek mantığını korumasıyla aslında yapısal bir unsur olarak ele alınabilir. Yasal yaptırımlar bu mantığın gerekçelendirilmesi yoluyla hayata geçirilmesinde önemli bir araç olmaktadır. Keza Marx (2003) bu anlamda yasaları; “toprak beylerinin halka ait toprakları özel mülkiyetlerine geçirmelerini, yani halkı mülksüzleştirmelerini sağlayan kararnameler” olarak tanımlamaktadır (s. 622).

Bu durum da günümüzde yasaların bağlayıcılığı göz önüne alındığında hala geçerlidir. Mülkiyet haklarına el konması ve toplumun disipline edilmesi ve sömürünün yaygınlaşıp kurumsallaşması temelinde ilkel birikim, sonuç olarak ne sadece kapitalizmin tarihsel bir yönü ne de sadece onun yapısal bir unsuru olmaktadır. Tarih içerisinde kapitalist üretimin nüvesinde ilkel birikimin bulunması anlamında tarihsel bir dönemi işaret eden ilkel birikim; dönüşebilme ve etkisini benzer amaçlar üzerinden sürdürebilmesi anlamında da yapısal bir unsurdur. Tabi sosyal bilim tartışmalarında Marx'ın ilkel birikiminin tarihsel bir dönemi mi kapsayan kavram olarak sınırlılığı mı yoksa yapısal bir unsur olarak sürekliliği mi işaret ettiğine dair ayrılıklar mevcuttur (Göztepe, 2014, s.14-15). Ancak Marx'ın her ne kadar kelimesel anlamda “ilksel” kavramını tercih etmesi ve bunu Adam Smith'in “önceki” (previous) birik kavramından devralarak kullanması söz konusu olsa da kapitalizmin temelde güç savaşımına dayanan bir sistem olarak kurulduğunu belirtmesi, iki türlü okumaya da elverişlidir. Buradaki çalışma, müşterekleştirmenin antikapitalist mücadele pratikleri

açısından duyguları da göz önüne alarak etkisi ve rolünün tarihini ilkel birikime dayandırmaktadır. Bu yönüyle de tezin iddiası, ilkel birikimin sermayeyi sürekli besleyen bir unsur olduğudur ancak tarihsel açıdan sermayenin doğuşunu öncelediği fikrini de reddetmemektir. Koparılanın yeniden üretildiği dönemler ve günümüz neoliberal sistemde ilkel birikimin geçerliliği fikrini takip eden düşünürlerden bazıları Massimo De Angelis, Michael Parelman Samir Amin, Jason Read, Midnight Notes Kolektifi üyeleridir. Kuramcıların sermayenin yeniden üretimini Marx'ın ilkel birikim kavramı etrafında tartışma biçimleri “Sermayenin Kaldırıcı İkel Birikim” (2014) isimli derleme kitapta bulunabilir. Ancak çalışmada bu tartışmanın uzatılması yoluna gidilmeden, tekrar Marx üzerinden, sürece dair aktarıma yeniden dönmek istenmektedir. Bunun sebebi yukarıda ilkel birikim sürecinde tarihte yaşanan durumların tartışmasız bir aktarım olarak durmasını engellemek, bu aktarımı çalışmanın amacı doğrultusunda dolaşıma sokabilmektedir. Bu sebeple de ilkel birikime dair bölümün son noktasını, halkların birlik ve dayanışma imkanlarına ve de besledikleri duyguları göz önüne alan alan sorular oluşturacaktır.

Yukarıda yer verilen birkaç noktayı tekrar göz önüne alarak hatırlanabilir ki Marx ilkel birikim kavramı üzerinden kopartılma/ayrılmayı proleterleşme ve mülksüzleşme süreciyle beraber anlatmaktadır. Bunu da toprak başta olmak üzere maddi geçim araçlarından çitleme yoluyla sağlayan kapitalist girişimlerin ekonomisini okuyarak gerçekleştirmektedir. Bu anlamda Marx'ın Kapital'de (2003) yer verdiği düşünceleri referansından anlatı, çalışmanın başlangıç noktasını oluşturmaktadır. Bu noktanın çalışmanın izleğinde son bulacağı noktada kopartılmayı toplumsal ilişkilerden kopartılmayla beraber okumanın imkanı sorgulanacaktır. Diğer bir deyişle maddi geçim araçlarından kopartılma sürecinde, Marx yazını duyguların, ilişkilerin ve dayanışma imkanlarının çitlenmesi biçiminde nasıl düşünülebilir sorusu önemsenmektedir. Bu anlamda yukarıda yer verilen kısımlar parçalı biçimde tekrar ele alınarak, bu kısımlar üzerinden bu amaca uyan birtakım sorular ortaya atılacaktır. İlk noktaya, dayanışmanın önkoşulu olarak ortaklaşma ve birlik olma düşüncesine dayanarak; malikaneden atılan hizmetliler ve kahyaları, yine topraklarından koparılan ve muhtaç bırakılan toprak sahibi köylüler akla getirilerek başlanabilir. Bu kopartılma, eski düzende ayrı mekan ve konumlarda işlerini sürdüren farklı sınıflardan insanların bir anda ücretli işçi olunması amacıyla, nüfus içerisine bırakılması anlamına gelmektedir. Her ne kadar ekonomi çerçevesinden okunması daha müsait bir durum

olsa da bu durum, diğ er bir yönüyle mevcut baskı altında heterojen sınıfların homojenleştirildiğı şeklinde de düşünmeye müsaittir. Bu yönüyle ayrılma, dönemin proleterya temelinde ortaklaşmasının da sağılayıcısı olarak düşünülebilir mi? Diğ er bir soru da evlerinden ayrılmak zorunda bırakılan köylülerin hak kayıplarının yine maddi yönlü bir okumasına yer verilmiştir. Yine bu ayrılma üzerinden, evlerinden ayrılanların kaybı esnasını düşünecek olduğumuzda, duygular açısından halk nasıl etkileniyor olabilir sorusu da merak uyandırıcıdır. Düzenlerinin hızla bozuluyor olmasından kaynaklı yaşananlara karşı şaşkınlıkla beraber merak duyulmuş ya da içinde bulunan koşulların ruhen ve bedenlen halk üzerinde yarattığı zararlara öfke duyulmuş olunabileceğı gibi, uygulamaların işkence boyutuna varıyor olmasıyla toplumsalda korku ve tedirginlik hislerinin hakim kılınmış olması da gayet mümkündür. Bu yönüyle iktidarın halka yönelik etkilerinin sürecini anlamlandırmak yerine, insanlar arası, halk arasındaki ilişkilenme nasıl takip edilebilir? Diğ er bir nokta hatırlanacak olursa, daha önce Marx tarafından halkın itiraz ve şikayetlere sahip olduğu bilgisi edinilmektedir. Bu bilgiye göre toplumsal açıdan bir örgütlenme ve birleşmenin olduğu, bu birleşimin itici bir gücü olarak yaşananlara itirazlardan yola çıkarak, politik öfkenin hakim duygu olabileceğı varsayımında bulunmak mümkündür. İtirazlardan yola çıkılarak ortaya atılabilecek bir soru da bu öfkenin nasıl ve nereye doğru yönelmiş olabileceğı sorusudur. Belki yasa koyuculara belki de insanlar arasından kol gezen bir öfkenin varlığı söz konusudur. Marx zor ve baskı yöntemleriyle ilgilendiğini belirtirken (Marx, 2003, 619) dolaylı olarak bu baskılanımdan doğacak duyguları da içeren ve ancak açıkça yer verilmeyen duygular icabıyla da duyguları silikleştiren bir okumaya sahip olmaktadır. Diğ er bir yandan dayanışma; “ortak çıkar etrafında temellenen bir birliktelik” (dayanışma, t.y.) olarak ele alacak olunduğunda, Marx’ın okuması okuyucuya iktidar dayanışma biçimleri hakkında fikir vermektedir. Kapitalistler sermayenin ticarileşmesi, tarımın modernleşmesi yolunda proleteryaı yaratırken, en büyük ortakları yasa koyucular, parlamento, feodal beyler ve para hırsına kapılmış tüm girişimci ruhlar olmaktadır. Bu yönüyle süreç aslında köklü bir iktidar dayanışması örneğı olarak da düşünülebilir. Bu yönüyle birleştirici nokta olarak ortak çıkar; para, meta, kar ve gücü gibi kavramlar etrafında dönmektedir. Bu sorgulama yolundan çıkarılabilecek diğ er bir sonuç ise ileriki kısımlarda dayanışma kavramına her ne kadar değinilecek olsa da bu kavramın sadece niteliksel olarak olumlu bir ifadeye b r nd r ld ğ  okumaların sorunlu olabileceğı fikridir. Bir başka noktayı açarsak, Marx’ın yer verdiğini bildiğimiz

serserilik, dilencilikle ilgili yasalar ve cezalarını hatırlamak da gerekecektir. Marx dilenci ve serseri olma haline çoğunlukla belirli koşullar –zor ve baskı koşulları içeren yasalar- altında gelindiğini belirterek bu koşulları merceği altına almaktadır (Marx, 2003, 360-638). Her ne kadar yöneldiği şey bu olsa da yine örtük bir şekilde de olsa, gözden kaçması olası bir noktayı da işaret etmeden geçmemektedir: Eğilimler. Ani bir şekilde yaşamlarda meydana gelen değişimlere halkın ayak uyduramadığı ve bu sebeple de insanların bazı eğilimlerine dayanarak dilencilığe, serseriliğe ve hırsızlığa yönelerek, mevcut koşullarından kotarma çalışmalarının da söz konusu olduğu fikri edinilmektedir. Bu süreç “bir şeyi sevmeye, istemeye veya yapmaya içten yönelme, meyil, temayül” (eğilim, t.y.) anlamına gelen eğilimle, dolayısıyla da duyguların dürtüsüyle de serserilerin faaliyetlerinin duygulardan kaynaklanan yönleri hakkında düşündürücüdür. Bir nevi tercih etme ya da yargıda bulunarak karar alma sonucu statülerini bireylerin kendilerinin yarattığına yöneldiği düşünülürse, düşünce ve duyguların yakın teması da tartışmaya açık bir konudur. Ancak bu tartışmaya şuan itibarıyla girmek, henüz duygular üzerine detaylıca yer verilen bölüme geçilmediğinden yersiz olacaktır. Bulunulan nokta, bahsi geçen tartışmanın da söz konusu edilebileceğine imkan tanıyan Marx’ın, konuya ilişkin kaynak alınan görüşlerine yer vermeye görece daha uygundur.

FEODAL bağımlıların bağlarının çözülmesiyle ve halkın topraktan zorla uzaklaştırılmasıyla yaratılmış olan proletarya, bu özgür “proletarya”, doğmakta olan manüfaktürler tarafından aynı hızla emilemiyordu. Öte yandan, **alışlageldikleri yaşam tarzından** birdenbire koparılan bu insanlar, yeni durumlarının gerektirdiği disipline aynı hızla kendilerini uyduramazlardı. Bunlar, bazan **eğilimlerine uyarak**, ama çoğu zaman da koşulların baskısıyla en masse⁴, dilenci, hırsız, serseri haline geldiler (Marx, 2003, s. 630). (vurgular bana ait)

Dilenci, hırsız ve serseri ilan edilme ve cezalar alma süreci, kolektif duyguların nasıl örgütlenebileceği ve direniş imkanlarına sahip olunabileceği konusunda düşünmeye oldukça müsait gözükmektedir. Köle ilan edilen ve efendisi tarafından istediği şekilde kullanılabilen insanların var olduğu hatırlanırsa, bedenlerin meta olarak görüldüğünü düşünmek de olasıdır. Serseri, köle, dilenci bedenler; tikel bedenler değil, aksine benzer koşullar altında benzer yaptırımları çeken bedenler olarak karşımıza

⁴ Yığın halinde.

çıkılmaktadır. Yasaların geneli kapsayan hitabına bakılarak, serseri yaşam süren öznelerin kaçarak, yasalara gündelik karşı direnişleri de bu süreçte yaşanmaktadır. Örneğin 1547 tarihli bir yasa serseri olarak damlgalanmış kişilerin kaçması ve yakalanması halinde köle olarak kurumlara veya kişilere hizmet etmeyi buyurmaktadır. Bu kurum ve kişilerin nerede olacağına karar vermesi gereken kişi de yakalanan serserilerin kendisidir. Kendilerinden doğum yerleri öğrenilmekte ve bu yerlere köle olarak gönderilmektedirler ancak her serserinin her zaman doğru bilgi vermedikleri yine Marx aracılığıyla bilinmektedir. Öyle ki Marx (2003) “eğer bu serseri, doğum yerini yanlış verirse, yaşamı boyunca, o yerin, orada oturanların ya da oradaki kurumların kölesi haline getirilir ve S harfi ile damgalanır” (s.631) ifadesinde bulunmaktadır. Bu şekliyle de iki nokta üzerine düşünmek imkanı haline gelmektedir. Birincisi: serserilerin kölelik edecekleri yerler neden onların yaşadıkları-doğdukları yerler olarak belirlenmektedir? Bu seçimin verilmesinin mantığında yaşanan yere aidiyet duygusunun, bilinen kişilerle bağ kurmanın ve kişiler arası toplumsal ilişkilerin kırılması ve çitlenmesi saklı olabilir mi? Diğer bir deyişle, genel anlamda ilkel birikim süreci sadece maddi çitlemelerin tarihini değil de ilişkilerden koparılmanın ve duyguların çitlenmesini ifade eden bir kavram olarak Marx yazınında aranabilir mi? Keza bu çalışmada yapılmak istenen şey en azından, aranabileceği yönünde çatlaklar oluşturmaktır. Sömürü ve şiddetin tarihini ele alan tartışmalarda da klasik çitlemeler yoluyla iktidar savaşına dahil edilen yöntemlerin yorumlanırken, düşüncelerden ziyade duyguları içeren nitelendirmeler üzerine kurulu olması da söz konusu olmaktadır. Örneğin Hristiyan sömürüsü sistemini ele alan isimlerden William Howitt’in sömürülen halklara işkence uygulayanların yaptıklarını kaba, merhametsiz ve utanmaz olarak yorumladığı şu sözlerinde görülebilir: “Hristiyan denilen bu soyun, dünyanın dörtbir yanında boyundurukları altına alabildikleri halklara karşı gösterdikleri vahşet ve zulmün benzerine, hiçbir çağda, ne kadar **yabanıl**, ne kadar **kaba**, ne kadar **merhametsiz** ve **utanmaz** olursa olsun, başka hiçbir soyda raslanamaz (Howitt’ten akt. Marx, 2003, s. 648) (vurgular bana ait). Benzer şekilde ekonomik tahlillerden sıyrılmış nitelendirmelere Marx’ın da sahip olduğu noktalar bulunmaktadır. Örneğin Marx, ilkel birikimin tarihsel açıdan önemini toparlamaya giriştiği 32. bölümde kullandığı özetleyici ifadelerini; emekçilerin öznelliği, toplumsal ilişkiler, elbirliği/işbirliği, toplumsal tutkular; iktidarın acımasızlığı, yine tutkuların dürtüsü meseleleri etrafında oluşturmaktadır (Marx, 2003, s.656-658). Üstelik mülksüzleştirme sürecinde maddi geçim araçlarından kopartmaya yarayacak

girişimlerin sağlayıcı öğelerinin, toplumsallığın çitlenmesi yoluyla kazanıldığını da düşündüğünü, şu pasajından çıkarmak mümkündür:

Emekçilerin üretim araçları üzerindeki özel mülkiyeti, ister tarımsal, ister manüfaktürel, ister her ikisi olsun, küçük işletmenin temelidir; küçük işletme, gene toplumsal üretim ile emekçinin [s.780] **kendisinin özgür kişiliğinin** gelişmesinin temel koşuludur [...] Ama bunun gelişip serpilmesi, tüm canlılığına kavuşması, uygun klasik şeklini alması, ancak emekçinin kendi kullandığı üretim araçlarının özel mülkiyeti ile olur [...] Bu üretim tarzı toprağın parçalara bölünmesini, diğer üretim araçlarının dağılmış olmasını öngörür. Bu üretim araçlarının toplanmasını dışladığı gibi, **her ayrı üretim süreci içindeki elbirliğini, işbölümünü**, toplum tarafından doğa kuvvetlerinin denetimi altına alınmasını ve üretken biçimde kullanılmasını ve **toplumsal üretken güçlerin** serbestçe gelişmesini dışlar. Bu üretim tarzı, ancak, dar ve azçok ilkel sınırlar içersinde hareket eden bir üretim sistemi ve toplum ile bağdaşabilir [...] zaten gelişmesinin belli bir aşamasında, çözülüp dağılmasına yolaçacak maddi öğeleri de yaratmış olur. O andan başlayarak, **toplumun göğsünde yepyeni güçler ve filizler verir**, ama eski toplumun düzeni bunları engeller ve baskı altına alır [...] büyük halk yığınlarının, toprakta, geçim araçlarından ve emek araçlarından yoksun hale getirilmesi; halk yığınlarının **bu korkunç ve ıstıraplı** mülksüzleştirilmesi işlemi, sermayenin tarihinin başlangıcını oluşturur [...] biz, bunlardan yalnızca, ilkel sermaye birikimi yöntemi olarak çağ açıcı olan bazılarını gözden geçirmiş bulunuyoruz. Doğrudan üreticinin mülksüzleştirilmeleri, **acımasız** bir vahşetle ve en bayağı, en rezil, en küçültücü, **en çirkin tutkuların dürtüsü altında** gerçekleştirilmiştir (Marx, 2003, s. 656-657).

Sonuç olarak ilkel birikimin güncelliği meselesine uzanırken, onun aracılığında dönemin eski düzene dönüşünün imkansız bir hal aldığı anlaşılmaktadır. İlkel birikim süreci ve sonrasında gerçekleştirilen girişimler, topraklar ve ortak kaynakların gaspı meselesinin, sadece maddi kaynakların gaspı olarak okunmayacağının gerekçesini oluşturmaktadır. Maddi kaynakların gerçek anlamıyla çitlenmesiyle gerçekleştirilen hamleler; ilişkilerin, ortaklaşma ve paylaşımların ve kolektif duyguların da çitlenme tarihini içermektedir. Geçen yüz elli yıllık süreçte toprak beylerinin özel mülklerinin gerçek anlamıyla çitlenmesi ve bireysel müdahalelerle korunması, proleterleşme sürecinin ortaya çıkması demektir. Bunun asıl sebebi “krallık ve parlamento ile feodalitenin güç savaşımındaki kararlı mücadelelerinden” (Marx, 2003) kaynaklanmaktadır. Tarım topraklarının otlak haline getirilmesi ise doğrudan sürecin “parolası”dır. Bu süreçte uygulanan bol çeşitlilikte yöntem tartışmaya açıktır. Ancak her şeye rağmen “ilkel birikim yöntemleri saf ve sevimli olmaktan çok uzaktır” (Marx, 2003, s. 612). Marksizmin sınıf savaşı olarak gördüğü bu okuma modeli, politik ve

teorik açıdan sorunlu bulunmaktadır (Heiven, 2018). Çünkü ilkel birikim bir çeşit toplumsal değerlerin tahribatı olarak düşünüldüğünde kapitalizmin tarihsel süreçte çizgisel ilerlemesinin söz konusu olmadığı görülmektedir. Eğer ki sermaye, kendisine karşı yürütülen alternatif hareketlerle okunduğunda, hareketlerin içerdiği dayanışma, umut, öz yönetim gibi kavramların incelemesi ve tartışması, klasik Marksist okumanın yetersizliğini göstermektedir. Alternatif hareketler, bu vurgusuyla ufuk açıcı bulunmaktadır. Çünkü eleştirel penceresini, “başka bir dünya mümkün” günümüz mottosunda kurmakta olup; “yeni çitlemeler” kavramı ve devamında gelen müştereklerin sürekliliği tartışmalarını barındırmaktadır. “Yeni çitlemeler, 1970’lerin ortasından bu yana devam eden birikim sürecinin büyük ölçekte yeniden yapılanması olarak adlandırılmaktadır. Bu sürecin asıl amacı işçileri, örgütsel güçlerini inşa ettikleri zeminden koparmaktır” (Midnight Notes Kolektifi, 2014, s.282).

Müşterekler miras alınan varlıkların kendisi olabilirken, “müşterekleştirme” (Linebaugh’dan akt., Walljasper, 2015, s. 23.) pratikleriyle ile toplumsal yaratıcılığa bağlı olarak üretilen maddi ve maddi olmayan varlıkların ifadesi olarak da görülmektedir. İçinde yaşadığımız kapitalist sistemi göz ardı edemeyerek gerek maddi gerek maddi olmayan varlıkları üretmek, paylaşmak, özyönetime bağlı olarak müştereklerin idamesini sağlamak, elbette ki çetrefilli bir sürece tekabül etmektedir. Çitlemelerin tarihinden devralınan ve geliştirilen özel mülkiyet, sermaye, meta mantığı ve rasyonalite gibi kavramların etrafında ve yer yer içinde dönen alternatif bir çabaya gerek duyulmaktadır. Bu gereklilik, müşterekleştirme pratiklerinin ruhunda saklı durmaktadır. Çünkü müşterekleştirme olarak ifade edilebilir kavram, sermayenin ötesine geçme amacıyla yürütülen pratikleri içermektedir. Müşterekleştirme kavramını sorunsallaştırmadan önce bu noktada müşterekler ve sermaye ilişkisinin ikilikler içerecek şekilde ayrılması, aralarında muğlak, sorgulamaya oldukça elverişli bir salınım bulunduğunu belirtmek gerekmektedir. Bu düşünceye bağlı olarak müşterekleri ne salt sermaye yanlısı, ne de salt sermaye karşıtı bir yapıya sahip gibi düşünmenin ötesinde düşünmeye ihtiyaç duyulmaktadır. Sermayenin ve müştereklerin çatışkılı olduğu ve müşterekler teorisinin, çoklu yaklaşımlar içermesi sebebiyle sermayeyle aralarında hakimiyet ilişkisi sürdürdükleri söylenebilir. Bu sebeple de müşterekler, kapitalizmin içinde ve ondan öte arayışların mecrası olarak ele alınmaktadır. Ne var ki müşterekler başta da belirtildiği üzere, yaklaşımlara bağlı olarak anlam verilebilir, statik olmayan ve politik tavra göre geliştirilebilir bir teoridir.

Teorik düzlemde yürütülen tartışmaların seyri takip edildiğinde, farklı yaklaşımlarla karşılaşmanın kaçınılmazlığı farkedilmektedir. Bu sebeple kuramsal ayrımları, yaklaşımlara göre temelde ikiye ayırmak mümkün gözükmemektedir: Maddi kaynakları ya da toplumsal ilişkileri merceğine alan yaklaşımlar. Birinci yaklaşım düşünüldüğünde Hardin’in yazınında, ortak kaynakların paylaşımını sorunsallaştırdığı; eşit ve adil paylaşımın toplumsal pratiklerle sağlanamayacağı fikri göze çarpmaktadır.

3.2 Hardin’in Kırmızı Alarmı: “Müşterekler Trajedisi”

Hardin, müştereklere ilişkin düşüncelerini “çoban”, “cankurtaran sandalı” gibi metaforlar etrafında örmektedir (Durğun, 2018). Kabaca açıklamak gerekirse; Hardin, Science Dergisi’nde yer alan ve büyük yankı uyandıran Müştereklerin Trajedisi (2018) başlıklı yazısına nükleer ve ulusal güvenlik meselesini örnek vererek başlamaktadır. Konuya dair ortaya atılan tezlerin geçerliliği sorgulamaktan ziyade, ele alınan konunun içeriğiyle; içeriğin insani sorunlarla ilgili oluşuyla ve teknik çözümlerin imkanıyla ilgilenmektedir. Nüfus meselesini de insanları ilgilendiren bir sorunsal olarak düşünerek, bu meselenin teknik çözümle giderilemeyeceğini öne sürmektedir. Diğer bir ifadeyle nüfusun teknik bir çözüm arayışıyla optimum hale getirilemeyecek bir mevzu olduğu iddiasında bulunmaktadır. İddiasını kuracağı noktayı, dünyanın sınırlı oluşundan hareketle temellendirmek istemektedir. Taşıma kapasitesiyle açıklayacağı sınırlı dünya içerisinde yaşayan nüfusun, Malthusçu teoriye paralel bir şekilde katlanarak/geometrik artışı karşısında, ortak malların sınırsızca kullanımının imkansızlığını işaret etmektedir. Çözümlemesi gerekli bir mesele olarak nüfus artışına ilişkindir. Artışı sifıra yaklaştırma çağrısı, onun acil önerilerinin başını çekmektedir. Böylece J. Bentham’ın “toplumsal faydanın imkanı var mıdır?” sorusunu da “hayır”lamaktadır. Bunun da iki sebebi olduğunu ileri sürmektedir: Teknik ve biyolojik sebep. Teknik açıdan nüfus artışı matematiksel yaklaşımlarla dünyanın sonunu getirecektir ve bu düşüncesinde Mongenstern ve D’Alembert referansıyla faydalanmaktadır. Biyolojik sebep olarak öne sürdüğü görüşü ise insanın temel amacının hayatını devam ettirme üzerine kurulu olmasından ileri gelmektedir. Bu amaç doğrultusunda da yaşam enerjisini yönlendirecek insan bunu iki açıdan kullanmaktadır. Bunlardan birincisi; fizyolojik ihtiyaçları için, ikincisi ise; iş enerjisi olarak. Gündelik anlamının ötesinde iş olarak, profesyonel iş hayatının yanı sıra sosyo-

kültürel faaliyetleri ve ilişkiler için de verilecek enerjiyi kastetmektedir. Dolayısıyla fizyolojik ihtiyaçları dışında kalan yaşam alanını donatmak üzere verilen enerjiyi ifade etmek istemektedir. Bu enerjinin sınırlı olduğu –olmasa bile verilecek enerjinin artacağı iddiasıyla yine sınırlı olacağı- öngörüsünden hareket eden Hardin, toplumsal faydaya ulaşmanın tek çaresini optimum nüfusa ulaşmada bulmaktadır. Bunun dışında bir çare bulunmadığını düşünmektedir. Azami nüfusa doğayı pay etmenin imkanını sorgulamak, onun gözünden gereksiz bir uğraştır ve yapılması gereken şey ekolojiyi esas alarak nüfusu azaltma, kontrol ve idare etmenin nereden geçtiği sorularını cevaplamaya girişmektir. Bunun, teknik bir çözümle hallolamayacağını söylerken Hardin, toplumsal yaşama ilişkin bir mesele olmasından kaynaklı nüfus artışını durdurmanın “ikna kabiliyeti” ile halledilebilir bir mesele olduğuna dikkat çekmektedir. (Hardin, 2017, s.25-30)

Hardin, fayda kavramının izafi olduğunu vurgulayarak nüfus kontrolü sağlarken bireysel ölçütlerle çalışılmamasını önkoşul olarak sunmaktadır. Bu sebeple de doğanın bir parçası olarak insanlar için –diğer türlerde olduğu gibi- ölçütün, “varlıkların doğal ağırlıklarını” hesaplayacak sistemlerden oluşması gerektiğini düşünmektedir. “Doğal ölçüt” kavramıyla açıkladığı bu ölçüt türünden kastı, hayatta kalma ölçütüdür ve insanların doğal olarak buna uyma eğiliminde olduğunu kabul etmektedir. Ancak kültürel etkilerle zaman içerisinde bu eğilimin zaman zaman yön değiştirdiği, zorluklarla karşılaşılabilirdiği ve buna bağlı olarak da nüfus sorunu meselesinin hala devam eden bir olgu olduğunu vurgulamaktadır. Gelişmemiş ülkelerde görece daha çok karşılaşıldığını iddia ettiği bu zorluk meselesini açıklarken, çeşitli ülkelerin sefaleti, onun gerekçelendirmesini kurduğu noktalardan biridir. Sefalet, Hardin için en geniş anlamıyla optimum nüfusa ulaşamazsa doğacak sonuçların başında gelmektedir. A.Smith’e bağlı liberal teorilere de bu noktada göndermede bulunmaktadır. “Bireysel olarak verilen kararların esasen toplumun tamamı için de en iyi kararlar olacağını varsayma eğilimi” (Hardin, 2017 s.30) -yani *laissez faire*-sonucunda doğurganlığın da kontrol altında tutulması gerektiğine değinmektedir. Böylece doğrudan özgürlük meselesini açıklama zorunluluğu duymaktadır.

Özgürlük kavramının tekrardan gözden geçirilmesi ihtiyacını vurgulayan Hardin, düşüncelerini güçlendirerek son kertede “müştereklerin trajedisi” ile ne kastettiğinin bağıntısını kurmaktadır. Varlıklarının sınırlı oluşu temel savına bağlı kalarak bireylerin, nüfus kontrolü aracılığıyla yönetilmesi düşüncesine, müştereklerin idaresi

mesesini de eklelemektedir. Bireylerin rasyonel oluşu, bu noktada ortak alanların kullanımında da bencil davranmaktan başka eğilimlerinin olmayacağını iddia etmektedir. Ona göre bencilliğe dayalı akılcılıkla gelişecek tarihsel süreç müştereklerin trajedisiyle sonlanacaktır. Trajediden kastı, topluluklara kendi eylemleri ölçütünde ortak sahip olunan varlıklar adına karar haklarının teslim edilmesinin dünyanın sonunu getireceği varsayımdır. Tezini çoban metaforuyla anlaşılır kılmaya çalışarak; bir otlak alanda hayvanlarını/sürüsünü otlatan çobanın süreç içinde alanın sınırlı olmasına bağlı olarak, kendi çıkarına yönelik davranacağı fikriyle donatmaktadır: Çoban her zaman müşteriye bir hayvan daha eklemek isteyecektir ve ona göre çobanın yürüttüğü akıldan özgürlük doğmayacaktır. Hardin, özgürlük olarak tarif edilemez gördüğü bu durumu sorunsallaştırmaktadır. Bu türden bir ön kabulle Hardin (2017) “müştereklerde özgürlük herkese çöküş getirir” (s.30) diyerek, sınırsız özgürlüğün tehlikelerine değinmek isterken, dayanışma, öz yönetim, ortaklaşma gibi kavramları da rafa kaldırmaktadır. Düşüncesinin bir anlamıyla haklı bakış açıları barındırmaktadır. Diğer yandan da çoban metaforuyla kastettiği şeyin, toplulukların rasyonel mantık dışında hareket etme potansiyellerini es geçmesinden ötürü eksik bir betimlemeye sahip olduğunu iddia etmek yerinde olacaktır. Otlaklar, sular, milli parklar ve nice doğal varlıklar üzerindeki paylaşımı ve içerdiği ilişkilerin de denetimini özel mülke devretmek ve/veya devletin tekelinde tutmak, Hardin’in sunacağı yegane çözümler olmaktadır. Bu noktayla da düşüncesinin artık eksik olmaktan da öte sermaye tarafı olma eleştirisine müsait olduğu düşünülmektedir. Çünkü yine müştereklerin idamesi adına toplumsal yaşama dair her şeyi otoriteye devrederken, tüm bireylerin yaratıcılığı, duyguları ve ilişkilerini de görmezden gelmektedir. Bu bakış açısı kendini, Hardin’in düşüncesinde “nüfus, doğurganlık, çevre kirliliği, özgürlük” gibi meselelere ilişkin yaptırımsal çözüm arayışlarında hissettirmektedir. Otoriteye itaatle dünyanın geleceğinin kurtulacağı tavsiyesinde bulunması sebebiyle, itaati zorunluluk olarak tarif edip, kapitalist mantık içerisinde erittiği görüşleriyle alternatif düşünceye bağlı kalacak müşterekler teorisinin de gelişmesine dolaylı katkıda bulunmaktadır. Diğer bir yandan, Ostrom ile başlayan ve simgeleşen “uyanış”⁵ Federici, Caffentzis, David Harvey ve De Angelis ile zenginleşmektedir. Maddi olmayan müştereklere odaklanan;

⁵ Uyanış kelimesi betimleyici bir dille kullanılmıştır. Müşterekler teorisinde farklı yaklaşımların Ostromcu anlayış ve sonrasındaki çeşitlenmesini ifade etme amacıyla tercih edilmiştir.

sosyo-kültürel, ilişkisel gerçekliklerin müştereklerle bağlarının, kuvvetlendiğini görebilmek mümkündür. Bu noktada temelde benzer bakış açılarına sahip olacak alternatif çalışmaların kendilerine içkin eleştiriler sunma ve müşterekleri daha da zenginleştirerek anlamaya çalışma tavsiyeleri dikkate alınmaktadır. Böylece alternatif-kurucu ve üretici müşterekler içinden, Hardin eleştirisinin de imkanı aralanmak istenmektedir. Ancak özyönetim, dayanışma ve küçük ölçekli ilişkiler etrafında örülen müşterekleştirme pratikleri olarak ele alınacak teorinin zenginliği bir anda ortaya çıkmamıştır. Bu türden alternatif denebilecek müşterekler teorisinin zenginleşmesi ve yerleşik sınırların zorlanmasında şüphesiz ki Ostrom'un katkısı başlangıç noktasını temsil etmektedir.

3.3 Trajedi Rabıtasının Elinor Ostrom ile Kırılması

Bir önceki alt başlığın içeriğine dair birkaç söz ederek başlanacak olursa; Hardin düşüncesinde ve genel anlamıyla geleneksel müşterekler teorisi anlayışında, ortak varlıkların yönetimini tamamıyla özel mülkiyet ve/veya merkezi bir otoriteye teslim edilmesi düşüncesinin bulunduğu açıktır. Bu türden bir yaklaşım ise özellikle 80'ler itibarıyla neoliberalizmin yükselişe geçmesiyle en çok referans gösterilen yaklaşımlar arasında yer almaktadır. Diğer yandan müşterekler sorunsalına çözüm arayışında, klasik görüşü derinden sarsan isimlerin belki de başında Ostrom'un geldiği iddia edilebilir. Tam da 2008 krizi ardından ekonomi politik açıdan kritik bir sürece girilirken, 2009 yılında kendisine Nobel İktisat Ödülü verilmiştir. Bunun ana sebebi, dönemin koşullarıyla da yakından ilişkisi bulunarak, Hardin'in yaklaşımında önem teşkil eden "trajedi"nin söz konusu olmayabileceği; aksine üçüncü bir sistemin –devlet ve özelleştirmeden öte- imkanına dair incelikli bir çalışma sunmasıyla alakalıdır.

Ostrom'un çalışmalarının temelinde yatan düşünce, müştereklerin kamu malına çevrilmesi ve/veya özelleştirmenin zorunluluğuna, özgürlük, eşitlik ve özyönetim ilkelerini sunarak itiraz etmek üzerine kuruludur. Hardin'in rasyonel birey kurmacasına dayanan ve trajedi kavramıyla ifade edilen ortak varlıkların sonuna dair varsayımı Ostrom düşüncesinde yerini; dayanışmacı, paylaşımcı, kurucu ve denetleyici "çobanlara" bırakmış, başka bir dünya anlayışının peşine düşülmüştür. Bu türden bir yaklaşıma sahip olmasında, kişisel yaşantısında edindiği tecrübeler ve düşünsel serüvenini besleyen ampirik çalışmaları etkili olmuştur. Ostrom Moğolistan, Rusya ve Çin'de müştereklerin yerli topluluklar tarafından korunmasını ve

sürdürülebilirlik problemini aştıklarını gösteren çalışmalarını 1992-95 yılları arasında yürütmüştür. Yanı sıra 80'ler itibarıyla Hindistan'daki "Ortaklaşma İdaresi Sistemi" başlıklı, müşterekler teorisinin pratik imkanını kanıtlayan bir çalışması daha bulunmaktadır. 1999 yılına gelindiğinde "Müştereklere Yeniden Bakış" başlıklı makalesi, araştırmalarından edindiği sonuç ve önerilerini barındıran, düşüncelerinin de geniş ölçekte kabul görmesine imkan tanıyan önemli çalışması olmuştur (Örü, 2016).

Ostrom'un çalışmalarında benimsediği yaklaşım, 1989 yılında kurulan Uluslar Arası Müşterekler Çalışmaları Birliği (International Association for the Study of Common Property/IASC⁶ bünyesindeki çalışmalarda da bulunabilir. Ostrom ve IASC, genel olarak fiziksel kaynaklara odaklanmıştır. Yanı sıra peer to peer ağ sisteminin uygulamaları üzerinden gelişecek bilgi müştereklerinin toplumsal inşanın ürünü olduklarına dair, Michael Bauwans tarafından P2P Alternatifler Derneği kurulmuştur.⁷ Fikri mülkiyet, telif hakkı gibi kavramların yeniden düşünülmesiyle, genel olarak devlet politikalarının içinde gizil bir şekilde işler hale getirilen çitlemelerin keşfine tekrar çıkmıştır. Diğer yandan da Ostrom düşüncesinde toplumsal ilişkilere bağlı olarak yürütülen pratiklere odaklanacak çalışmalara da kapı aralanmıştır (De Angelis ve Harvey, 2017, 114-119). Bu noktada durularak, Ostrom yazını hakkında belirtilen düşüncelere geri dönülecek olursa, kuramının kapsayıcı hatlarını ele almakta fayda vardır.

Akademik hayatı boyunca ortak kaynakların, merkezsiz bir mekanizmayla sürdürülebilirliğine dair meseleleri sorunsallaştıran Ostrom'un "Müşterekleri Yeniden Tanımlamak" (2017) başlıklı yazısı Hardin'in tezinin çürütülmesinde en etkileyici metinlerin başında gelmektedir. Bu çalışmasında, başlangıçta vurguladığı nokta doğal ve maddi olmayan varlıkların farkını işaret etmektedir. Yenilenemeyen kaynaklar - petrol gibi-konusunda titiz bir ayrıma giderek sermayenin, bu türden varlıkları kapitalist mantıkla ele geçirme ve rekabet piyasasına sürme eğiliminin görece daha fazla olacağına da dikkat çekmektedir. Bu sebeple belki de daha çok maddi varlıklar

⁶ 2006 yılında yeni ismi Uluslar Arası Müşterekler Çalışması (IASC) olmuş, 1989 kuruluş ismi Ortak Mülkiyet Çalışmaları Birliği'dir.

⁷ <https://p2pfoundation.net/the-p2p-foundation/who-we-are>

üzerinden müşterekler meselesine odaklanmaktadır. Sermayenin maddi varlıklara yönelme sebebi ise bu varlıkların yok olma riskini daha çok barındırmalarından kaynaklanmaktadır. Ostrom'un müştereklere yönelik kendi yaklaşımını ortaya koyması, geleneksel kuramı eleştirel bir şekilde ele almasıyla mümkün hale gelmiştir. Ostrom öncelikle Hardinci müşterekler anlayışını genel itibarıyla ele almakta ve onun tezlerinin eksikliklerine dikkat çekmektedir. Diğer bir yandan 1980'li yıllara kadar bu türden ana akım yaklaşımların, özel mülkiyet savunusuna dayandırılmış çalışmaların sorgulanmadığını da belirtmektedir. Ayrıca iştirakçilerin uğradıkları hak kayıplarını da göz önüne alarak, müştereklerin tarihsel bir geçmişe sahip olduğu fikrine örnekler vermekte, bu yolla geleneksel kuramın tekdüzeliğine dair eleştirisini geliştirmektedir. Yanı sıra geleneksel yaklaşımın, akademik ve politik güçler tarafından destek bulunduğunu, bu sebeple yerel örgütlenmenin varolmasına rağmen açığa çıkma sürecinin uzadığını, tüm bunların tarihsel açıdan kayıp yaşanması anlamına geldiğini de gözler önüne sermektedir. Öte yandan kullanıcıların iletişimsel, ilişkisel süreçlerine ve örgütlenme potansiyellerine bakan çalışmalarla hakim yaklaşım kırılabilmiş, bu gelişmenin gerçekleşmesi ise yakın döneme kadar sürmüştür. Ostrom bu konudaki geleneksel yaklaşımın kırılması anlamındaki başarıyı, Ulusal Bilim Akademisi Ortak Varlıklar Paneli çalışmalarıyla simgeleştirmektedir.

Ulusal Bilim Araştırması Ortak Varlıklar Paneli'nin yaptığı çalışmalara kadar (Ulusal Araştırma Konseyi 1986) geleneksel kuramsal bakış açısı, kullanıcıların birbirleriyle iletişim kurma ya da faaliyetlerini koordine etme kapasitelerini göz önünde bulundurmaksızın tüm ortak kaynaklara uygulanmaktaydı. Ancak, ortak kaynaklar üzerine yapılan pek çok araştırmanın sonucunda artan bulgular, bu konuda yapılmış analizlerin kuramsal temellerinin ciddi olarak yeniden düşünülmesi ihtiyacına işaret etmiştir (Ostrom, 2017, s. 57).

Bu noktada Ostrom'un dikkat çekmek istediği şey, Hardinci argümanların geçersiz olduğunu ispat etmek değil; yaklaşımın genel geçer hale getirilmesi, tekdüzeleştirilmesinin sakıncalarını görmeye duyulan ihtiyaçtır. Bu ihtiyacın giderildiği noktada zaten ampirik araştırmalar gösterecektir ki yeni türden yaklaşımlarla müşterekleri yeniden düşünmek mümkündür. Nepal'deki sulama sistemlerine dair çalışma bulgularını da buna örnek olarak vermektedir. Böylece müşterekleştirme kavramıyla de düşünmeye kapı aralayacak biçimde kullanıcıların mülkiyet hakkına sahip ve aralarındaki ilişkilerin rasyonallikten uzak olduğu;

paylaşma esasına, kendi denetim mekanizmalarına dayalı olan -kural koyma, kontrol, yaptırım uygulama gibi- yerel özyönetimsel potansiyelleri üzerine eğilen çalışmalar artış göstermeye başlamıştır. Bu türden çalışmalardaki yoğunlaşmaya dayanılarak da müşterekleri iştirakçilerin kuruculuğu üzerinden ele alan akademik çalışmaların günümüzde hala etkisini sürdürdüğü söylenebilir. Bu noktada akla şu soru gelmektedir: Peki bu çalışmaların, özyönetime dayalı bir örgütlenmenin sağlanmasına yönelik tespitleri nelerdir, içeriklerinde ne tür ölçütlere sahiplerdir ve sürdürülebilirlik probleminin çözüm arayışını nasıl kuramsallaştırmaktadırlar? Öncelikle Ostrom, müşterekler meselesinin, pratik ve teorinin ilişkisinde gelişen bir mecra olduğunun farkındadır. Bu sebeple özyönetimsel süreçlerin müşterek kaynaklar odağında, kullanıcılar arasında doğacak ilişkilene biçimleri üzerinden yürütülebilir birtakım özellikleri içermesi gerektiğini belirtmektedir. Kaynakların; kurtarılabilir bir yapıda olması ve üzerine bilgi üretilebilecek ölçekte –özellikle mikro ölçekte- bir özelliğe sahip olması gerektiğinden bahsetmektedir. Kullanıcıların ise; kaynakla geçim ilişkisi kurma, aralarından uzlaşma kapasitelerinin bulunması, güven esasını barındırmaları ve dış otoritelerden bağımsız hareket edebilmeleri gibi özelliklere sahip olmaları gerektiğinin önemini vurgulamaktadır. Alternatif müşterekler teorisinin özyönetime dayalı olan her ne kadar uzlaşabileceği detaylı çerçeveyi çizmiş olursa olsun Ostrom kendi yaklaşımına, içkin bir eleştiri de getirerek, kuramın 2 soruya cevap verme ihtiyacının hala devam ettiğini düşünmektedir: boyut ve heterojenlik sorunu. İlk olarak boyut sorunuyla kastı; iştirakçilerden oluşacak gruplanmaların boyutuna dairdir. Macur Olson ve Buchanan gibi düşünürlerin çalışmalarını referans ederek; Ostrom, bu soruna cevap ararken küçük grup örgütlenmelerin görece daha başarılı sonuçlarının bulunacağı düşüncesine daha yakındır. Çiftçilerin yönetimleri, Nepal sulama sistemleri, ormanları koruma örgütlenmeleri gibi deneyimlerin küçük ölçekli gruplardan oluştuğuna dair verdiği örneklerle, bu düşüncesini geliştirmektedir. Bir yandan da daha büyük gruplarla örgütlenme deneyimleri gerçekleştiği zaman, ne türden sorunlar oluşabilir ve bu sorunlarla nasıl baş edilebilir gibi bir soruyu da akıllara getirmektedir. Bu türden bir soruya çeşitli çalışmaların, grup boyutunun büyüdüğü ölçüde, grupsal örgütlenmelerle kaynakların korunması arasında pozitif bir ilişki şeklinde cevapları bulunsa da, Ostrom'un çeşitli nedenlerle bu yaklaşıma katılmadığı anlaşılmaktadır. Çünkü Ostrom, her ne kadar kaynakların çokluğu ve iştirakçilerin makro boyutu arasında pozitif bir ilişki var gibi görünse de; boyutun büyümesinin farklı değişkenleri doğurması, çatışma ilişkilerinin artması ve güvene dayalı

özyönetimin ilkelerini korumanın güçleşmesi anlamında risklerin var olduğunu düşünmektedir. İkinci olarak heterojenlik sorunu ise boyutla ilişkili olarak, örgütlenme pratiğine katılacak gruplardaki bireylerin birbirleriyle benzer ve/veya farklı yaklaşımı benimseme durumlarına ilişkindir. Diğer bir ifadeyle heterojenlik sorunu ifadesi daha çok, farklı kültürel, ekonomik, sosyal sınıf kimlikleriyle bir arada bulunan/bulunacak olan kullanıcıların birbirleriyle kuracakları ilişki, iletişim algılarındaki eğilimleri ve de müşterek kaynakla ilişki kurma biçimleriyle alakalı bir sorunu anlatmak için kullanılmaktadır. Heterojenlik çatısı altında ele aldığı sorunların temelinde, aslında iştirakçilerin çatışma olasılıklarını hesaba katarak belirlediği söylenebilir. Çatışmayı engelleyebilecek ve özyönetimi sürekli kılabilecek ana unsurun ise karşılıklılık, güven ilişkisiyle giderilebileceği varsayımına sahiptir. Çünkü grup içerisinde heterojen yapıya gerek yeni katılacaklar, gerek bilgisel açıdan üstünlüğe sahip olanlar gerekse de ekonomik ve siyasi açıdan güce sahip kullanıcıların; yerel, görece güçlü olmayan kullanıcılarla kuracakları ilişki çeşitli sebeplerle özörgütlenmeyi yıkıcı ve engelleyici boyutlarda olabilmektedir. Kullanıcıların ortak kaynağa ilişkin elde edilecek çıkarlarının genellikle farklı oluşu gerçekliği, ilişkilerinin uyuşmaması ya da yeniden katılımlarda kararlara katılım ve kurallara adaptasyonla ilgilidir. Ostrom da her ne kadar çatışmalara dair heterojen gerekçeler gösterilebilir olsa da tümünün aslında güven duygusunda kristalize olduğuna işaret etmektedir. Çünkü güven duygusunu bir anlamda, iştirakçilerin uyumuyla ve özyönetimin sürekliliğiyle, yokluğu ise uyumun yıkımı ya da hiç oluşmaması, böylece de özyönetimin imkansızlığı ilişkilendirmektedir. Ancak Ostrom güven duygusunu direkt bağlayıcı etken olarak belirtmemekte, onu çalışmasında örtük olarak özyönetimin bir ilkesi olarak ele almaktadır. Bunun sebebi, heterojenliğin beraberinde getireceği bahsi geçen çeşitli sorunlara karşı, Ostrom'un baş edilebilecek taktiklerin olduğu fikrinden hareket ederek açıklanabilir. Ostrom, çeşitli *tasarım ilkeleri* olarak verdiği müştereklerin sürekliliğini sağlayacak şartlar bütününe bağlı olarak, temelde kurulacak işlevsel kurumların imkanını açıklamaktadır. Bu koşullardan bazıları ve önemlileri iş bölümü ve sorumluluk, fayda-zarar hesaplamasına dayalı adil paylaşım, ortak bir anlayışa sahip olma ve karşılıklı güven duyma gibi maddelerden oluşmaktadır (Ostrom, 2017). Ancak güven ilişkisinin olmadığı sürece, sürecin her noktası ve yer verdiği çözüm adımlarının gerçekleşme imkanı nasıl açıklanabilecektir? Böyle bir durumda sürekliliğin önünün kesileceği ve aksaklıkların meydana geleceği açıktır. Diğer bir deyişle, paylaşım, kaynak üzerine bilgi üretimi ve görev-sorumluluk dağılımı

gibi ilkeler fikri ve duygusal uzlaşmalar içeren adımlardır. Kararların alınma süreci tamamıyla ilişkisel bir süreç anlamına da geliyor olmasıyla alakalı olarak; fikri mutabakat, güven ilişkisi kurulmamış bireyler arasında kendiliğinden gelişebilecek yeterlilikte değildir. Ostrom “kaynağın kullanıcılarının da önünde yatan bir zorluk bulunmaktadır. Başarı ve başarısızlıklara dair bilgilerini birbirleriyle paylaşmalarını sağlayacak bir birliktelik kurmaları gerekir” diyerek, çalışmasını sonlandırırken hala daha, özellikle ampirik araştırmalar aracılığıyla, kaynaklara ilişkin kullanıcı bilgi üretimi ve paylaşımlarını içeren sürece dair geliştirilmesi gereken cevaplara olduğunu belirtmektedir (Ostrom, 2017, s. 76). Dolayısıyla genel çözümlerin sağlanabilmesi yolunda önemli bir adımın atılması gerektiğini işaret ederek, aslında çalışmasının yol gösterici, ufuk açıcı olması anlamındaki önemini kendisi de vurgulamış olmaktadır.

3.4 Alternatif Müşterekler Yaklaşımları

Marx’ın ilkel birikiminden, Hardin’in trajedisi ve Ostrom’un müşterekleri yeniden tanımlayışına dek uzanan süreç üzerine birkaç nokta hatırlanabilir. Öncelikle bu üçayaklı fikir, temelinde müştereklere dair ufuk açıcı perspektiflerden yaklaşılmasına yol gösterici etkilere sahiptir. Öte yandan Klasik Marksist anlayışın kapitalist sermaye birikimi ve çitlemeleri tarihin bir dönemine sabitlemiş; Hardinci anlayışın toplumsallığın içerdiği her tür ilişkilenebilirliği göz ardı ederek rasyonel akıl temsil etmiş; Ostrom’un görece bu iki yaklaşıma yeni bir pencereden yaklaşması dışarıda tutulursa, müşterekleri özellikle maddi varlıklar açısından ele almış ve pratiklere dair tatmin edici açıklamalarda bulunmamış olması söz konusudur. Öyle ki müşterekler politik bir ilke olarak ele alındığında yeni tür sorularla tarihi ve teoriyi tekrar gözden geçirme ihtiyacı doğmaktadır. Bunun pratik ve teorik olarak birbiriyle ilişkili iki sebebi bulunmaktadır. Birincisi; Ostromcu anlayışın genişletilmesi müşterekler teorisini ilişkiler üzerinden okumayı gerekli kılmaktadır. İkincisi ise bu türden yaklaşımların barındıracağı fikirler içerisindeki ortaklık ve çatışkılar, günümüzdeki işbirliklerinin boyutu, çeşitliliği, sürekliliğine ve etkisine dair yeni sorulara sebep olmaktadır. Diğer bir deyişle, müşterekler teorisinin yeni toplumsallıklar üretiminin bir yolu olarak ele alınması ve çok yönlü müşterek pratiklerin bulunması, teorisinin tutarlı bir bütün ifade edebilme imkanını sorgulatmaktadır. Bu türden sorgulamalara ağırlık kazandıran yazınlar güncel yazın örneklerinde karşımıza daha çok çıkmaktadır. George

Caffentzis, Silvia Federici ve Massimo de Angelis gibi isimlerin de yer aldığı Otonomist Marksist yazın, bu anlamda müşterekleri, yeniden üretim çerçevesinde ele almaktadırlar. Toplumsal ilişkilere atıfla teoriyi geliştirmekte; piyasa ve merkezi otoriteden bağımsız mikro ve/veya makro ölçekte öznellikler ve toplumsallık üretimine odaklanmaktadır. Bu merkez etrafında ise yazın içerikleri; dayanışma, ortaklık, özyönetim, işbirliği, örgütlenme, eşitlik, ilişkiler ve yardımlaşma gibi kavramlar etrafında ortaklaşmaktadır.

3.4.1 Kritik bir mecra olarak müşterekler: bir açmaz ve/veya ötesi

Müşterekler teorisinin politik tartışmalar etrafında çokça tartışıldığı yıllar, 1990’lar olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu yıllarda Marx’ın ilksel birikimi ve çitlemeleri gerek Hardinci gerekse Ostromcu anlayışa bağlı kalınarak tekrar tekrar ele alınmıştır. Buraya kadar müştereklerin doğrudan sermaye ve devlet politikalarıyla yakın temasta bir mefhum olduğu anlaşılmaktadır. Diğer yandan teorinin de kendi içerisinde kategorik ayrımlar barındırması; sosyal-ilişkisel, ekonomik, çevresel, tarihsel tartışmalara girildiğinde, yaklaşımların “ne tür müştereklerin öncelikli olduğu/olmadığı” gibi ayrımları sızdırması da söz konusudur. Ancak müştereklerin ne olduğu, türleri ve işlevselliği gibi kendine içkin bir düşünceyle haşır neşir olmadan önce bir zorunluluk olarak tartışmanın, açılması gereken bağlamları bulunmaktadır. Hangi perspektiften ele alınırsa alınsın, müşterekler deyince öncelikle anlaşılır kılınması gereken temel noktalardan birincisi, tarihselliğidir. Böylece günümüze değin çitlemelerin nasıl ele alındığı ve yorumlandığına bağlı olarak, müştereklerin tartışılacağı perspektif şekillenmeye başlayacaktır. Bu noktada da güncel ve görece alternatif denebilir çalışmalarda bahsi geçecek isimlerin, müşterekleri politik ve antikapitalist tarihsel bir mecra olarak gördüğü perspektifleri incelenecektir.

Müşterekler gerek trajedinin, gerekse maddi varlıkları “kurtarmanın” potansiyel mecrası olarak görülsün, bu tür görüşlerden hareketle doğacak yeni müşterekler tartışmalarının ortak bir noktası bulunmaktadır: Sermaye stratejileri ve devlet politik uygulamalarını masaya yatırarak düşünmeye başlamak. Alternatif müşterekler teorisi, müşterekleri Hardinci anlayışta olduğu üzere sonları trajedi; Ostromcu anlayışta olduğu üzere kadar kısıtlı olan varlıklar şeklinde ele almamaktadır. Sebebi ise alternatif yaklaşımlarca müşterek mefhumunun, sermayeye bağımlı meta ilişkisinin kurulduğu çok çeşitli alanların uygulama ve söylemlerinde, cezbedici bir biçimde

tercih edildiğinin göz önüne alınmasıdır. Bu sebeple bu mefhumun ne(ler) olduğunun tartışımına kılavuzluk eden geçmiş çalışmalar yeniden üretilme riskine düşmeden; sermayenin krizinin tekrar düşünülmesi ve bugün içerisinde anlamlandırılması ihtiyacı doğmaktadır. İlkeli birikim geçici bir tarihsel olay olmadığı gibi sermayenin krizi de buna bağılı olarak dönüşen, akışkan, azalan çoğalan, kısaca dinamik bir sorundur. Toplumsallıklara ve zamana bağılı olarak, günümüz neoliberal sistemin getirdiğı şiddet kadar, onunla baş etme yöntemleri de durağan olamayacağından, sermayenin krizinin sürekli ve derinlikli biçimde anlaşılması gerekliliğı fikri, güncel yazın örneklerinde müşterekler tartışmasına başlanırken atılan ortak adımdır. Silvia Federici, müşterekler teorisini antikapitalist müşterekler ve feminizm kavramları etrafında ele almaktadır (2014). Temelde müşterekleştirme mekanizmasının önemini vurgulamakta, yeni bir dünyanın nasıl mümkün olabileceğine dair fikirlerine temsiliyet kazandırmak için tarihte çitlemeler ve mücadele deneyimlerini hatırla(t)maktadır. Bugün “yeni çitlemeler”, neoliberal politikalar, özelleştirmeleri, emek ve kadın tarihine bakarak berraklaştırma yoluna gitmektedir. Benzer bir rota, yine Caffenzis’in teoriyi zenginleştirmesine vesile olacak başlangıç noktasında görülmektedir. Caffentzis de müşterekleri anlamının önkoşulunun, sermaye ve devlet ilişkilerinde bulunduğunu ve tartışmalara bu noktadan başlanması gerektiğini belirtmektedir. Keza sermayenin aldığı riskler özelinde bir yazısında, müşterekleri yeniden düşünebilmeye katkı sağlayacak bir şekilde “stratejik oyun riski”ni yeni tür riskler içinde tanımlamaktadır. Klasik/Kenyesci kapitalizm anlayışından öte bir yerde neoliberalizm ve otorite kavramlarını sorunsallaştırmaktadır. De Angelis de günümüz müşterekler teorisini çalışan önemli isimlerden biri olarak, yine sermaye-devlet ilişkiselliğinde günümüz dünyasının küresel krizine dikkat çekmektedir (De Angelis, 2017). Özellikle fikirlerini kurarken sermayenin krizine bağılı olarak, yaşamların gaspı meselesini sorunsallaştırmakta ve karşılığında yaşamın yeniden kazanılması imkanına olumsuz yaklaşan düşüncelerle ilgilenmekte, bu yaklaşımları eleştirerek işe koyulmaktadır. En nihayetinde bunca detaya girilme sebebi, çalışmanın devamında görece alternatif müşterekler olarak bahsedilecek ana akım anlayışların ötesindeki perspektiflerin, günümüz krizini ele alma çağrısını hatırlamaktır. Esas noktaya gelinecek olursa, yine bu isimlerin, güncel teoride hangi noktalarda ayrıldıkları, kristalize noktalar belirleyip belirlemedikleri ve çalışmanın amacı hatırlanarak duyguları ele alış-almayış biçimlerinin karşılaştırılması söz konusudur. Bu sorunsallar içerisinde düşünebilmek

adına bu noktanın da müşterekler, kapitalist sermaye ve devlet üçlüsünün karmaşık ilişkisini ele alarak tartışılması gerekmektedir.

Müşterekler teorisi, ne türden politik bir yaklaşımla ele alınacak olursa olsun; geçmişe bakmak, bugünü anlamak ve geleceği tasavvur etmekle ilgili geniş kapsamlı bir mecradır. Bu noktada uzlaşılabildiği takdirde ortaya kritik bir soru atılması olasıdır: müşterekler en çok hangi zamansallığa ilişkin bir meseledir, hangi zamanı önelemektedir? Bu soru kritiktir, çünkü müştereklerin, sadece günümüz sermaye ve devlet ilişkisi özelinde düşünülmesi; onu zamansal bağlamından koparmaya yol açacak bir yaklaşım benimsemek demektir. Bu durum bir tehlike olarak ifade edilebilir; çünkü sermaye ve devlet politikaları dönüşümlü ve dinamik bir yapıya sahiptir: sermaye ve devletin attığı her adımın tarihsel, toplumsal, ekonomik, kültürel refleksiyona bağlı –özellikle toplumsal- bir dönüşümü söz konusu olmaktadır. Bu durumda tehlike; müşterekleri dünü, bugünü ve geleceğinden bağımsız düşünerek, onun politik dönüşüm ilkesi anlamından koparılması; içinin boşaltılmasıyla gerçekleşecektir. Diğer yandan müştereklerin teori ve pratik çatışmasını aşabilen bir potansiyeli de olduğu çalışmanın başında belirtilmiştir. Gündelik yaşam ilişkilerinde varlık gösteren müşterekler, ilişkileri üreten, yeniden yapılandıran mikro ölçekle de yakından ilişkilidir. Bu sebeple salt bir düşünsel faaliyet alanı olması imkansızdır. Bu sebebiyle müştereklere dair kritik bir başka sorunun cevabına ilişkin de tartışmalar bulunmaktadır. Müştereklerin ölçek sorunu olarak ifade edilebilir mesele, onun bulunduğu alanın ve topluluklarının boyutu ve çeşitliliğine ilişkin bir sorunsaldır. Bu noktada müştereklerin küresel ölçekte bir dünya tasavvurunu içermesiyle, mücadele unsurlarının ölçeğini doğrudan makro alanlarda arama arasında pozitif bir ilişki var gibi gözükmemektedir, ancak bu durum tehlike olmasa da riskli bir durum olarak ifade edilebilir. Çünkü müştereklerin öncelikle yerel, özyönetimsel ve topluluklara göre değişebilir; dolayısıyla nakledilemez bir yapısı bulunmaktadır. Bu türden mikro direnişlere duyulan ihtiyacı vurgulayan çalışmalar bulunsa da yine dikkat edilmesi gereken noktalardan birincisi çağdaş toplumsal hareketler, ikincisi de öznellik üretimi meselesidir. Çünkü heterojen kitlelerden oluşan, temelde özgürlük ve adalet talebine dayalı hareketler⁸ ile alternatif üretim biçimlerinin tabanlar arasında

⁸ Su hakkı, yaşam hakkı, sağlık hakkı, eğitim hakkı talep eden özgürlük hareketleri gibi.

kurumsallaşmasının bir koşulu olarak öznelere kendilerine yönelmeleri⁹ meseleleriyle müşterekleştirmenin ilişkisi teması halindedir. Bahsi geçen uyarı niteliğinde de düşünülebilecek bu türden açıklamaların, bu noktada refere edilerek zenginleştirilme ihtiyacı doğmaktadır.

Otonomist kuramcılar arasında temel metinlere sahip isimlerden De Angelis alternatif yaklaşımları ele almadan önce klasik ve neoliberal sermaye mantığının üzerinde durulması gerektiğini sıklıkla vurgulamaktadır. Harvey ile ortaklaşa kaleme aldıkları “Müşterekler” (2017) başlıklı metinlerinde, toplumsal bir örgütlenme olarak müşterekleri ele alırken, sermaye krizinin müştereklerle çatışma halinin kritik önem taşıdığını belirtmektedirler (De Angelis ve Harvey, 2017, s.107). De Angelis’in bir başka çalışması “Krizler, Hareketler ve Müşterekler”de (2017) de neoliberalizm ve devlet politikalarının günümüz büyüme modelinin zorunlu olarak içerdiği unsurların, müşterek varlıklarla sıkı bağı olması sebebiyle; sermayenin yeniden üretim koşullarındaki dönüşüm üzerine düşünmenin önemini tekrarlamaktadır. Angelis’e göre sermayenin birikimini sağlayan stratejilerin, toplumsal taleplere bağlı olarak dönüşmesi sebebiyle , başvuracağı stratejik yöntem ne olursa olsun, müşterek mücadele hak, özgürlük, gibi eşitlik temelli yaşam taleplerinden bağımsız bir hal almamaktadır (De Angelis, 2017, s. 52). Dolayısıyla sermayenin büyüme modelinin toplumsal çatışma ve eşitsizlik temeline dayanması sebebiyle, müşterek teorisi; toplumsal hareketler, müştereklerin gelişimi, "müşterekler tamirâtı” (commons fix), müşterek mücadeleleri bastırma stratejilerinin geliştirilmesi ile rafine edilmesi olmak üzere bu dört olguyu içerecektir (De Angelis, 2017, s. 252). Tam da sermaye yanlılığıyla, karşı sermayeyle ve sermaye ötesinde düşünülebilecek olguları barındırması sebebiyle başka bir dünya tahayyülünün ilişkisel, toplumsal, stratejik yanlarını fark etme ihtiyacını gerektirmektedir. Geline bu noktada Ostrom’un müştereklere yeni bir soluk getiren etkisi hatırlanacak olursa; De Angelis ile teorinin odağına yerleştirilen politik ve toplumsal unsurların örtük olarak işlendiği sonucunu çıkarmak mümkün olmaktadır. Öyle ki Ostrom müşterekleri ikili bir kategoriye ayırmakta ve maddi müşterek kaynaklar üzerinde durmakya; diğer yandan geçen

⁹ İmkanlarına, sahip olduklarına, duygularına, düşünme biçimlerine eğilmek ve bunları dönüştürme çabası göstererek sorumluluklar almak gibi.

süreçte teorinin zenginleştirilme ihtiyacı, Angelis ve benzeri kuramcılar tarafından sağlanmaktadır. Toplumsal güç ilişkileri, mücadele, dayanışma, örgütlenme gibi kavramları müştereklerin geleceğine uzanan zenginleşmenin önünün açılması adına anlaşılması gerekli adımlar olarak örerken De Angelis, bu kavramları hayata geçirmek, korumak, dönüştürmek anlamlarında olan zenginleştirmenin, görüldüğü kadar kolay olmadığını da göstermektedir. “Toplumsal hareketler ve mücadeleler dünyamızı nasıl değiştirebilir?” (De Angelis, 2017, s. 253) temel sorusuyla kavramların müşterekler teorisi ve pratiğinde nasıl yer edineceğinin cevabını vermektedir. Ancak bu temel sorunun cevaplanabilmesi için tekrar klasik çitleme mantığını aşan neoliberal çitlemenin; neoliberalizmin salt toprak gaspı, ekonomik gücünü koruması ve maddi emeğin sömürüyle krizini yönettiği ve ürettiği yanılığının aşılması gerektiğine işaret etmektedir. Neoliberal stratejiler hayatların, emeğin, yaşamın yeniden üretilmesi noktasındaki tüm alternatif sosyal, ilişkisel, duygusal müştereklerin izini barındıran öznelliklerin de –ve daha çok da bunların- çitlenmesine ilişkin bir kriz yönetme mekanizmalarıdır. Diğer bir deyişle; “neoliberalizm, salt şirketlere daha fazla kâr aktarılması için devletlerin aracı bir rol üstlendiği bir genel-geçer siyasa paketi olarak anlaşılamaz. Neoliberalizm, kapitalist üretim ve yeniden üretim ilişkilerinin sermaye lehinde dönüştürülmesi için toplumun ezilen kesimlerinin geçmiş mücadelelerin dolaylı ya da dolaysız sonuçları olarak sahip oldukları sosyalizasyon ağlarının, dolayısıyla politik kapasitelerinin sistematik olarak törpülediği bir stratejiler amalgamı olarak anlaşılmalıdır” (Fırat ve Genç, 2017, s. 4). Federici de benzer şekilde neoliberalizm stratejilerinde, kriz yönetimini ve dönüşümünü sadece maddi üretim şeklinde yürütmediği düşüncesindedir. Stratejiler, maddi olmayan süreçlerin sistemce içeriştirilmesi yoluyla gaspı, soyut dayanışma biçimlerine evriltmesi ve içlerinin oyulması gibi kritik sosyal süreçlerle, yeniden üretimi kontrol altına almaktır. Bu noktada dikkat edilmesi gereken husus, müştereklerin ele geçirilmesinin nasıllığı ve feminizmle ilişkiliminin yakınlığını anlamlandırmak olmalıdır. Diğer bir deyişle; hakim siyasal ve ekonomik güçlerin söylemlerinde müştereklerin massedilmesi ve feminizmin müştereklerle eklemlenerek tutarlı bir bütün oluşturması şeklindeki iki temel husus, müştereklerin sermayeyle olan ilişkisini anlam yolunda ele alma biçimleri olmalıdır. Çünkü teorinin barındırabileceği elzem risklerden biri; antikapitalist mücadelenin en önemli mekanizması olarak hayata geçirilen, ancak bertaraf da edebilir olan en önemli mekanizmalardan biri olan müşterekleştirmeye dairdir. Müşterekleştirmeyi kolektif ilişki ağlarının örülmesi ve özerk alanların yaratımını

sağlayacak uzun soluklu mücadelelerin ön koşulu olarak koyarken Federici, bu bağlamda neoliberal stratejilerin yaşamsal argümanlarla ilişkili olduğunu anlaşılmaktadır. Özellikle müşterekleri feminist perspektifle ele almanın ev içi ve siyasal arena arasındaki, aktivizm ile günlük yaşam arasındaki çatışmayı ortadan kaldırmanın zorunlu yolu olarak düşünülmektedir. Kadınların bu mücadelenin içerisine eklemlenmesi –hatta başı çekmesi- gerekliliği üzerine kuramsal çerçevesini kuran Federici; bunun sebebinin kadınların tarihsel bağlamda biriktirilen kolektif deneyimleri ve hak kayıplarının şiddetle fark yaratan boyutta olmasına bağlamaktadır (Federici, 2014). “Caliban ve Cadı”da (2012) kapitalizmin gelişim süreçleri mahali İngiltere’den günümüze uzanarak, dünyanın pek çok yerinde müşterek hayat formları oluşturan kadın tarihini ele almaktadır. 16 ve 17. yüzyılda insanlık tarihine kanla yazılan şiddet, yağma, damgalama ve işkenceler döneminin hedef tahtalarında kadınların gösterilmesi sonucu doruk noktasına ulaşan mücadele tarihinde, en fazla zararı alanlar yine kadınlar olmuştur. Tüm bu sebeplere dayanarak Federici, feminist bağlılıkların özellikle gündelik yaşamda yeniden yapılandırılması ve antikapitalist müştereklerin tutarlı bir bütün oluşturması gerektiğine işaret etmektedir (Federici, 2014, Feminist yeniden). Kısaca Federici için “[k]apitalist kriz, ABD dahil dünyanın dört bir yanında milyonlarca insan için yeniden üretimin yapı taşlarını yok etmeye devam ederken, günlük yaşamımızın yeniden yapılandırılması hâlâ mümkün ve bir gereklilik”tir (Federici, 2014, Feminist yeniden, para. 4). Dolayısıyla Federici’nin feminist perspektifinin müştereklerle bütünleştiği yaklaşım, sermaye stratejilerinin izini gündelik yaşamda aramakta ve yaşamlarımızı da feminist gelenekle dönüştürülerek müşterekleşeceğinin altını çizmektedir. Sermayenin günümüz krizi anlama ve krizi aşma biçimlerinin alternatif kuramcılarının ortak başlangıç noktaları olduğu çağrı niteliğindeki uyarılarından anlaşılmaktadır. Daha önce bahsi geçirilen “stratejik oyun riski” kavramıyla Caffentzis’in de Federici ve De Angelis ile benzer noktalara dikkat çekerek kavramsallaştırma yoluna gittiği görülmektedir (Caffentzis, 2018). Caffentzis, klasik kapitalizmin iktisadi unsurlarından, neoliberal stratejilere dönüşen süreç arasındaki ayrımın kavranabilmesi ve böylece müştereklerin yeniden tanımlanması gerektiğini vurgulamaktadır. Ortaya attığı “stratejik oyun riski”, bu ayrımın kavranmasında yardımcı bir kavram olmaktadır. Çünkü stratejik oyun riskiyle, aslında sermayenin bugün, içinde bulunduğu krizi öncelikle kendi kaderini tayin edemediği türden bir belirsizlik ve güvencesizliği göstermek adına tercih etmektedir. Sermaye, aldığı bu belirsiz riskle, toplumsal yaşamla salınımlı bir süreç olarak

yarattığı güvencesizliğin vebalini yaşamın kendisi ve toplumlara ödetmek istemektedir. Çünkü bir ikinci plan olarak kurduğu yönetsel krizi kurtarma girişimleri artık yeni türden bir oyundur, çünkü risklerini farklılaştırmıştır. Böylece birikim ve yeniden üretimden karlı çıkmak adına da olsa riskinin dönüşmesi sebebiyle, Caffentzis sermayenin her daim korkmak zorunda kalacağını belirtmektedir. Bunun sebebi, sermayenin gücü elde etme rotasında, ilişkilerde ve sonucunda yargılanmamak adına kurduğu bulanık haldir. Caffentzis'ten (2018) alıntılanarak belirtilirse;

Bütün oyuncuların aynı kuralları kabul ettiği ve bu kurallar tarafından yönetildiği bir oyunda diğer oyuncunun hareketlerine dayanarak (ya da bunlara göre şekillenerek) aldığı riskler. Geçmiş davranışlara öylece bel bağlayamazsın burada. Kural ve konum dizileri bakımından yeterince zengin her bir oyun, tamamen yeni durumlar sunabilir ve bu da seni, rakibinin stratejisi üzerinde tahminde bulunmaya, onun muhtemel hamlesini okumaya mecbur bırakır. Burada da bir risk vardır fakat bu risk, seni rakiplerin ve müttefiklerinin (ki bunlar mütemadiyen birbirlerine dönüşebilirler) beraber bağlayan kurallar ağı içinde kapsamıştır. ... Rakiplerin tahmin edilemez olup, kurallara riayet etmedikleri için ne matematiksel beklentilere ne de stratejik telakkilere tâbi olan son bir risk daha vardır. Senin hamlelerine gelecekte hangi davranışlarla karşılık vereceklerini yargılayacak berrak bir dayanak yoktur burada. “Hayvani ruhlar”ı, “kendiliğinden bir iyimserliği”, “eyleme geçme tutkusu”nu ya da “güç istenci”ni gerektiren tamamen yeni türden bir risktir bu. İşte sınıf mücadelesi budur (Caffentzis, 2018, para. 1).

Neoliberal stratejilerin hayatlarımıza sirayet etmesiyle; sermayeden bağımsız düşünülmemeyeceğini anlamaya yarayan çalışmalara bağlı kalarak birkaç nokta gündeme getirilebilir: Müşterekler ve sermaye ilişkisinde müştereklerin bulunduğu konum neresi olmaktadır? Geçmiş, bugün, gelecek hattında müştereklerin varmak istediği nokta var mıdır/ olmalı mıdır? Müşterekler süreç olarak ele alındığında yaşamın idaresi anlamında teorinin eğilimini, politik yaklaşımını belirleyen unsurlar, klasik anlayışın ötesinde nasıl yorumlanabilir? Bu türden sorular teorik açıdan müşterekleri başka türden, başka koşullar altında tekrar düşünmeye işaret eden sorulardır. Bu sorular yeni müşterekler tartışmasına kapı aralayan; müşterekleri sermayenin ötesinde bir yaşam tahayyülünde konumlandırmaya ilişkin, yerleşik sınırları zorlayan sorulardır. Cevapları da yine bir dizi kavram içerisinde saklıdır: “müşterekler, müşterekçiler, müştereklere dayalı toplum, müştereklere dayalı çözümler, müşterekleştirme/ortaklaşma, müştereklerin massedilmesi/tamirati, müştereklerin esas draması”.

Müştereklerin yeniden tanımlanması noktasında, kapsayıcılığı bakımından en ideal tanımlamalardan biri De Angelis kaleminden çıkan şu pasajda bulunmaktadır:

[...] yaşamlarımızı yeniden üretmenin devlet ve piyasalar tarafından sunulmayan, kapitalist olmayan yollarını inşa etmek açısından acil bir gereklilik söz konusu [...] bu alternatiflerden “müşterekler” olarak bahsettik. Bu çabamızda yalnız değiliz. Bugün birçokları müşterekleri radikal biçimde yeni toplumsal sistemin tohumları olarak görüyor ve sermaye çevrimlerine içkin olan değerlere temelden zıt olan dayanışma, karşılıklı yardım, işbirliği, insanlığa ve çevreye saygı, yataycılık ve doğrudan demokrasi gibi değerlerin yön verdiği bu yeni sistemde, yeniden üretim, çeşitli türlerdeki kaynakları yeniden talep eden, paylaşan ve bir araya toplayan üretici toplulukların doğrudan katılımından kaynak alıyor. Fakat [...] müştereklerin, toplumsal ve ekolojik metabolizmaya sermaye önceliklerinin hakim olduğu bir dünyada, bugün var olmak zorunda olduğunu ve bunların toplumsal yeniden üretim açısından nasıl tehdit teşkil ettikleri [...] dolayısıyla müştereklerin (bunların gelişimi, birbirleri arasındaki oluşumları, ayakta kalmaları) iktidar alanı içinde ele alınmalı ve yalnızca yaşamı yeniden üretmenin alternatif yolları olarak değil, potansiyel içererek genişleme ve çitleme hedefleri olmanın yanı sıra mücadele alanları olarak da görülmelidirler (De Angelis, 2012b, s. 1,2).

Angelis’in kurama kattığı geniş çaplı yaklaşımını aktarımı açısından, bu genel değerlendirmesi oldukça toparlayıcıdır. Çünkü sermayeye karşı radikal devrimci müdahalelerin, doğacak toplumsallığın dönüşümü adına bir yol olmadığını ifade etmektedir. Müşterekleri filizlendirecek ve çoklaştıracak yolların, sermayenin ötesinde kurulumunu iktidar ilişkileri içerisinde düşünerek gerçekleştirmenin imkanını yoklamaktadır. Bu sebeple teoriyi güç ilişkileri üzerinden ele alarak, pratik yansımaların da sermaye ötesinde bir açmaza girmeden nasıl mümkün olacağını yollarını aramak istemektedir. Bu arayıştaki metinlerinin ise teoriye yeni bir soluk kazandırması bakımından yeni bir bakışı temsil ettiği söylenebilir. Bunun en önemli sebebi ise yine stratejilerden dolayıdır ve tam da bu noktada sermayeye bağımlı kalmama ihtiyacı doğmaktadır. Müştereklerin gücü de sermayeye set oluşturacak maddi üretim alanları yanı sıra onu aşacak müşterekleştirme pratikleri ve mücadelesinden gelecektir. Böylece “yeniden üretim sürecine katılanların tümünün yaşamı ve bedenine saygın ve özgür bir şekilde yeniden üretmenin gücü” (De Angelis, 2012b, s.2) ortaya çıkacaktır. Müştereklerin anlam ve ihtivası, özneliğin yeniden üretimine ilişkin olacak şekilde zenginleştirilirken, süreklilik sorunsalı da bu çerçevede anlaşılır kılınmaktadır. Tersine antikapitalist müştereklerin sermayeye karşı dururken, sadece ona karşı direngen hal hattında kalacağı düşüncesinden yaklaşılabilecek olursa, bu

sürece bağlı iki durum göz önüne getirilebilir: Bunlardan birincisi sermayeyi yıkmak isteyen her türden radikal pratik, öncelikle sınırlılık riskine sahip olacaktır. İkinci olarak da direnişin zayıflatılması ve pratiklerini kaybetme riskine de girmiş olunacaktır. Bu durumun gerçekliğine bir anlamda kanıt teşkil eden nokta, bugün hala sermayenin ötesinde bir yaşam mümkün mü sorusuna duyulan güvenli ihtiyaçtır. Peki gelecek dünya tasavvuruna ilişkin temelden ve güvenli bir soru ortaya atmanın altında yatan etken(ler) nelerdir? Buna neden ihtiyaç duyulmaktadır? Bu sorulara verilebilecek cevaplara, müşterek geleceğe dair mücadelelerin hakim güçlerce emilimi anlamında gelen “müştereklerin massedilmesi” (De Angelis, 2017) kavramı aracılığıyla ulaşılmaktadır.

Tarihte müşterek mücadelelerin varlığı ve günümüz yansımalarına dair önemli deneyimlerin aktarıcısı olarak Federici, mücadelelerden çıkarılması gereken en önemli dersi müşterekleştirme mekanizması olarak görmektedir (2014, Kadınlar, para. 7). Sermayenin yeniden üretiminde, özellikle ilişki ağlarını çözerek ve rekabete dayalı bölerken, bunu her zaman, tarihte toprağın gaspı sürecinde görüldüğü gibi, gerçek anlamıyla çitleme yoluyla yapmamaktadır. Farklı yollarla tümünden hayatı gaspedebilmekte; yeniden üretim koşullarını kolektif ve özyönetime dayalı gibi gösterdiği içeriği boşaltılmış dayanışma ve sosyal ilişkileri kurgulayış biçimlerinde saklayabilmektedir. Bugün devlet politikalarınca da desteklenen, neoliberal stratejileri fonlayacak türden örnekler teşkil eden toplumsal kampanya, yardımlaşma, vakıf birlikleri ve projeler, müşterekleştirme pratikleriyle iç içe geçmiş durumdadır. Bir tür soyut dayanışma kurgusu ile özyönetime dayalı müşterekleştirme pratiklerinin çatışkısı, form benzerliği sebebiyle müşterekler teorisinin karmaşık mantığını ihtiva etmektedir. Bu türden problematiklerin, kurucu metinlerde karşımıza müştereklerin massedilmesi olarak çıktığı görülmektedir ki massedilme Harvey’in literatüründe “müştereklerin tamirati”, Caffentzis de ise “neoliberalizmin B planı” kavramlarına denk düşmektedir (De Angelis ve Harvey, 2017, s.113). Özerk müşterek alanların kurulumuna ve sürekliliğine blok oluşturması bakımından oldukça kritik bir sorunsal olarak massedilme meselinden de böylece çıkartılması gereken dersler bulunmaktadır. Bunlardan biri; müştereklerin salt kullanıcıları arasındaki ilişkilerin sağlığına ilişkin bir mesele olmadığının tekrar tekrar hatırlanmasıdır. Aksine müşterekler bizzat sermayeyle yakından ilişki halindedir ve massedilme stratejileri, bu ilişkide müşterekleştirmeye karşı kurduğu içe dönük bir tehlike olarak vücut bulabilmektedir,

bulmaktadır da. Soyut dayanışma denebilecek massedilmiş müşterek ilişkilerin anti-kapitalist müştereklere sorduracağı sorulardan biri de böylece ortaya çıkmaktadır: Müşterekler, massedilme tehlikesini nasıl aşabilir ve sermayeye karşı durmanın ötesinde nasıl yeniden üretimini sağlayabilir? Bu soru oldukça temel bir sorudur ve benzer anlamda, daha kapsayıcı şekilde, Federici ve Caffentzis'in ortaklaştığı metinlerinin ana hatlarını da temsil etmektedir: “Kapitalizm karşıtı müşterekler ile neyi kastediyoruz? Mücadelemizin hayat verdiği müştereklerden yola çıkarak, emek sömürsüne dayanmayan yeni bir üretim tarzını nasıl oluşturabiliriz? Müştereklerin kooptasyonunu (co-optation) ve çökmekte olan kapitalist sınıfın zenginliğini yeniden inşa edeceği bir zemin haline gelmesini nasıl önleyebiliriz?” (Caffentzis ve Federici, 2017, s. 130). Şuan çalışmada gelinen nokta, müştereklerin absorbe edilmesine karşı mücadele –bir anlamda mücadelenin mücadelesi- imkanının tartışılmasına değer bir noktadır.

Federici ve Caffentzis için massedilmeyle mücadele; topluluk ilişkilerinin tesis edilmesi ve öznelerin kendilerini yaratabilmesi yönünde, toplumsal sistemin dönüşmesi anlamındadır (Caffentzis ve Federici, 2017). Parantez açarak hatırlanacak olursa feminist pencere, müşterekleşme mücadelelerin dönüşümüne, kadınların mücadele pratiklerine nasıl ve hangi boyutlarda dahil olduklarının hatırlanmasıyla kavuşulacağı yönünde yaklaşmaktadır. Geriye dönülecek olursa, Federici için müşterekleştirme, oldukça uzun soluklu, bir anda olmayacak bir deneyimdir, ancak bir serüven değildir. Dikkat edilmesi, ilmek ilmek örülmesi gereken kolektif sorumlulukla baş edilebilir bir süreçtir. Bu sorumluluk ve başka bir dünyanın kolayca mümkün olmayacağının yanı sıra müştereklerin düşünsel çabadan aşkın yanını da tekrar fark ettirmektedir. Tarihsel mücadelelerden bolca örnekler veren Federici, bu sorumluluğun unsurlarının, görece kötü bir tabirle “bilinçli olmak”tan geçtiği, daha yerinde bir tabirle ise yeniden üretim koşullarına ve sonuçlarına karşı kayıtsızlık halininin aşılmasında kendini göstereceğinin altını çizmektedir. Özellikle içerisinde bulunan sistem koşullarının, öznelerde başkalarının acılarına karşı derin bir duyumsamazlık yaratması hali, doğrudan stratejilerin önünü açan başka bir stratejidir. Federici açıklamaktadır:

Kısaca, bizim için hayat üreten şeyler, nihayetinde başkaları için ölüm üretebiliyor. Mies'in de ifade ettiği gibi, küreselleşme, üretilenle tüketilen arasındaki mesafeyi açarak bu krizi daha da tırmandırdı ve küresel düzeyde birbirine bağlılığın giderek daha da artmasına rağmen, yediğimiz yemeğe, kullandığımız petrole, giydiğimiz kıyafetlere ve

iletişim kurduğumuz bilgisayarlaraya karşı daha da k rleşmemize neden oldu” (Federici, 2014, Feminist, para 1).

Sözlerinden de anlaşılacağı üzere massedilmenin başka başka biçimleri vardır ve karşı çıkmanın yollarının da aranması ihtiya ı söz konusudur. Bu yollara, gerçekleştirilmesi gereken şeyler anlamında De Angelis (2012), “stratejik akıl” demektedir (s. 265). Stratejik aklın, sermayeye arka d n lmeden, müşterekleri hala daha radarına almaya devam ederek geliştirilebileceği görüşündedir ki bunun yolu ise öncelikle    t re ayrılacak dönüşüm risklerini tanımaktan geçmektedir. Oysa feminist yaklaşıma geri dönüldüğünde, massetmeyle başa çıkmanın temel koşulu, müşterekleştirmenin feminist yapılandırma ihtiya ının karşılanmasıdır. Duyumsamazlık halini anlamaya ve feminist hareketle müşterekleri yeniden yapılandırmaya duyulan ihtiyaçtan oluşan bu temel yaklaşımdan çıkan iki soru bulunmaktadır: Birinci soru müştereklerde öznelerin kimliğine ilişkin; ikincisi kimlikleri içeren kolektif duyguların sermayeye karşı örgütlenme biçimlerinin nasıllığına ilişkindir. Daha ileri kısımlarda açılmak üzere bu sorulara şuan değinilmeyecektir. Müşterekleştirmenin kaygan konumunun serimi sonrası, hassas olunması gerekli görülen noktalardan bir diğeri –fikir ayrılıklarının net olarak görülmediği noktalardan biri- ölçeğe ilişkindir. Ostrom’da mikro ölçekli örgütlenmelerin öncelendiği hatırlanırsa, Federici de gündelik yaşamın öncelikli olarak m şterekleştirilmesi fikrindedir. Burada Federici’nin görüşü altında yatan sebepler, özellikle sermaye karşıtı emek mücadelesi odağında ele aldığı deneyim aktarımlarıyla yakından ilişkilidir. Deneyimleri aktarırken, Büyük Buhran döneminde ortaya çıkan büyük ölçekli grevleri -Hobolar¹⁰ gibi- müştereklerin içeriğine ters düşme tehlikesine sahip tarihsel olaylar şeklinde ele almaktadır. Benzer fikre Caffentzis de katılarak, hoboların ataerkil dünyası olduğunu belirterek, büyük ölçekli, grev türünde isyanların, toplumsal cinsiyeti beslemesinin yanı sıra yeni massetme stratejileri için elverişli bir alan sunduğu görüşündedir.

Grevler gibi toplumsal/ekonomik krizler de ücretli iş disiplini bozar ve bize yeni toplumsallık biçimleri dayatır. Büyük Buhran sırasında yaşanan da buydu; özgürlüğü g   etmekte bulan ve y k trenlerini kendi müştereklerine  eviren “hobolar” (gezgin işçiler) akımı bu dönemde başladı (Caffentzis 2006). Hobolar demiryolu hatlarının keşiştiği

¹⁰ Detaylı bilgi için bkz.: <http://gezginlerkulubu.org/gocebe-kultur-yeniden-hobolardan-technomadlara/>

yerlerde, birçok hobonun inandığı komünist dünyanın izlerini taşıyan, kendi kendini yönetme ve dayanışma üzerine inşa edilmiş kamplar kurardı (Anderson 1998, Depastino 2003 ve Caffentzis 2006). Ancak, birkaç Boxcar Bertha dışında, hoboların dünyası erkek egemen bir dünyaydı ve kadınları uzun süre barındıracak cinsten değildi (Federici, 2014, Feminist, para. 6).

Sonuç olarak ne yanılgıları anlamak ne de ataerki ve kapitalizme karşı direniş mekanizması geliştirmek tek başına yeterli gelmemektedir. Çünkü bu süreçte sürekli olarak dönüşen, stratejilerini direniş mekanizmalarının içerisinde kuran sermaye stratejileri müşterekleri massetmektedir. Bu da müştereklerin süreklilik meselesini sancılı hale getirmekte, sermayenin bir risk olarak kanlı canlı yaşam içerisinde tezahür etmesi anlamına gelmektedir. Ostrom'dan itibaren ortaklaşılacak fikirlerden biri de müştereklerin sürekliliği meselesini aşmanın ortak koşulu olarak özgürlüğe, beraberinde gelen zorunlu kolektif, politik sorumluluk ve görevlere ihtiyaç duyulmasıdır. Bu zorlu süreçte, belirli koşullar altında toplumsal yaşamı yeniden kurmanın basit bir sorumluluk olmadığı da anlaşılır haldedir. Bu karamsar bir tablo kesinlikle değildir. Bu türden politik tavır ve analizler, aslında duyguların kültürel anlamı açısından umut¹¹ barındırması anlamında olumlu olabilir bir tablodur. Umudun reddi anlamında sorumluluk, basit ve pürüpak bir sürecin parçası olarak nitelendirilebilir ki bunun karşılığı iyimserlik¹² olmaktadır. İyimserliğin sirayet etmesi, Federici'nin duyumsamazlık vurgusunda belirttiği anlamda, sermayenin etkilerinin anlaşılmasına karşı mücadelelerin yalıtımına ve seleksiyonun gerçekleştirilmesine yarayacaktır. Diğer yandan örgütlü ortaklaşma deneyimlerinin sağlayıcısı ise neticede ne siyasal bir devrim, ne mevcut neoliberal sistemin içerisinde hazır bekleyen bir harita ne de homojen bir sınıftır. Bu şekillerde başarılı sonuçlar elde edileceği varsayımlarına karşı Angelis'in cevabı, bunların sırasıyla siyasala dair, modele dair ve özneye dair yanılgı oldukları şeklindedir (De Angelis, 2017, s.253) Bu yanılgılardan sıyrıldığı takdirde zaten müşterekleştirmenin bir neticeler bütünü

¹¹ Çünkü umut burada- Marksist eleştirmen Terry Eagleton'un "İyimser Olmayan Umut" (2016) isimli çalışmasında yer verdiği anlamında kullanılıyor. Kısaca belirtilmesi gerekirse; umut ile kastedilen, politik anlama bürünmüş ve tarihsel geçmiş ve gelecek fikrini barındıran bir duygudur.

¹² İyimserlik ise yine aynı yazarın görüşüne dayanılarak; umuttan farklı, ona karşı bir tehlike olarak sorumluluk yerine kendi başına iyi hissetmeye dayalı soyut bir inanca dayalı anlamıyla kullanılmaktadır.

olmadığı; sürecin kendisini içeren bir ilke olacağı fikri kavranabilmektedir. Süreç, toplumsal güç ve iktidar arasındaki hakimiyet ilişkisinden daha az zararlı çıkılarak kendini zenginleştirme imkan ve koşullarını nitelemektedir. Bu türden bir yorumlamanın Angelis yaklaşımına uyduğu aşıkardır ki Angelis de keza müşterekleştirmenin kuracağı dünyayı ele alırken çerçevesini, sürecin içerdiği hakimiyet etkileriyle tanışma etrafında kurmaktadır. Özetle buradan çıkacak birinci yargı; müştereklerin Angelis yaklaşımında, sermayeyle girdiği ilişkilene mede salınımlı bir hakimiyetin mecrası olduğudur. İkinci ve daha genel bir yargı ise müşterekleştirmenin ve müşterek dünyanın lehine bir hakimiyetin sürekliliğinin sağlanması açısından, yolun daha çok başında olunduğu gerçeğidir.

Müştereklerin zorlu yolculuğunun ne denli zorlu olduğuy la karşılaşmanın, hayal kırıcı bir etkisi olacağını varsaymak sanıyorum ki çok yersiz bir ifade olmayacaktır. Çünkü günümüz “yeni çitlemeleri” olarak neoliberal stratejiler, kurumsal boyutu ve şiddeti açısından oldukça zarar verici boyutlara ulaşmıştır. Bu da massedilmesi mümkün pratiklerin, başlangıçta içerisinde barındıracağı üyelerin ve toplulukların temeline oturttukları pek çok ilişkiselliğ in zedelenmesi anlamında gelmektedir. Ancak bu çalışmada, hayal kırıcı etkileri anlamlandırma adına sorular ortaya atılabilir. Örtük bir varsayım olarak işlendiği fikriyatında olunan müşterekleştirmenin duygularla ilişkisinin kurulması adına bir sorular: Umut ve hayalgücü ile dayanışma, paylaşma ve toplumsal dönüşüm gibi olguların tahribatı önlenebilir mi? Müşterekleştirmenin, massedilmeye karşı koyarak sermayenin ötesinde bir dünya kurma tahlilinde, ilişkilerin tahribatı minimize edilebilir/topyekün giderilebilir mi veya bu tür etkilenmeler müşterekler teorisinde hangi noktadan okunabilir ve ne tür imkanlara açılım getirebilir? Yoksa teori sermaye darbesiyle kırılana laşan, kolektif ortaklıklar içeren pratiklere alternatif açıdan yaklaşırken duyguları dayanışmayı güdümleyici etkide soyut güçler olarak görmete devam mı edecektir? Pratikler içerisinde yer alan üyelerinin fiziki varlığıyla –beden, maddi emek gibi- kaynaklar arasındaki ilişkiye değ inirken, duyguları sadece iştirakçilerin düşünsel uğraşlarının bir parçası olarak dolaşıma sokmaya devam edecektir? Oysa ki toplumsal ilişkiler salt düşünsel/teorik bir mesele olması mümkün olmayan bağılılıklar, güven, acı, paylaşım, umut ve dayanışmanın duyumsanması noktasında anamlanabilmektedir. Nasıl hareket edilmelidir ki, müştereklerin massedilmesi riskinde gizil noktalar olan duyguları, sermaye ve devlet politikalarının, -özellikle iktidar söylemleri yoluyla- massetme

yolundaki kolay lokmaları¹³ kılma riskinden uzak durulabilsin? Bu sorular aslında alternatif teoriye bir noktada ışık tutma düşüncesi barındırmaktadır. Bu noktayla kastedilen şey, müştereklerin tamiratıyla zarar görebilecek unsurların yalnızca, etkisi doğrudan gözlemlenebilir ilişkiselliklerden oluşmadığıdır. Kolektif, politik, kültürel açıdan duyguların örgütlenmesi de söz konusu kabul edildiği takdirde, müştereklerin zenginleştirilmesi ve süreklilik meselesine dair yaklaşımların çoklaştırılması sağlanabilir. Çünkü kaynaklara ihtiyaç duymanın ötesinde, ihtiyacın devamlılığı, iştirakçilerin birlik ve beraberlik duygularının kültürel politikası¹⁴ ile yakından ilişkilidir. Mademki massedilmenin esas meselesi toplumsallık ve öznelliklerin üretici boyutlarına ilişkindir, duyguların da krizin kendini ötelemesi adına başvurabileceği en kestirme yol olduğu fikri sorgulanmaya değerdir. Böylece müşterek üretimi engelleyen koşulların tekrar gözden geçirilmesi gerekmektedir. Diğer bir deyişle, neoliberal stratejilerin sınırlarını aşmasının ne demek olduğu sorusu tekrar hatırlanmalıdır. Duyguların müşterekler teorisindeki yerine ve görünürlüğüne dair daha fazla soru ortaya atmadan önce, birkaç noktanın daha açıklanması ihtiyacı bulunmaktadır. Böylece öznellik meselesinin, toplumsal sistemin dönüşümdeki rolü üzerinden, duygular etrafında düşünülmesi mümkün kılınabilecektir.

Müşterekler teorisindeki güncel kuramsal tartışmalar hakkında son olarak değinilmek istenen nokta öznellik meselesine dairdir. Bu mesele, müşterekleri dönüştürücü gücün, temelde toplumsallığın yaşam formlarındaki heterojenliğe bağlı gerçekleşebileceği sorunsalına ilişkindir. Öznellik tartışmasında, topluluk olmanın hangi unsurlar etrafında müşterekleri hakim toplumsal güç olarak kurabileceği, buna bağlı olarak özelliğin kültür, mekan, emek, kimlik, toplumsal cinsiyet ve toplumsal hareketlerle ilişkisinin nasıl olduğu dair birtakım yaklaşımlar mevcuttur. Öncelikle müşterekler, temelde ortaya çıkış talepleri bağlamında güncel toplumsal hareketlerle ortak şartlara sahiptir. Bu sebeple müşterekler ile toplumsal hareketlerin ortak, ayırt edici noktaları ve de birbirleri ve sermayeyle etkileniş biçimleri başlı başına ayrı bir araştırma

¹³ Bu tabirle kastım; sermaye tarafından “kazanımı/ele geçirimi/törpülenmesi kolay duygular-iliskiler” ve yine sermayeye karşı “zorluk çıkartmayacak, ona karşı örgütlenmeyecek noktalar” anlamına gelecek şekilde bir benzetmede bulunmaktadır.

¹⁴ Duyguların kültürel politikası söz öbeği, kelime anlamlarının yanı sıra Sara Ahmed’in kitap ismi ve burada Ahmed’in çalışmasına da işaret edilme amacı bulunmaktadır.

konusudur. Ancak bu alan üzerine çok da fazla çalışılmamaktadır. Bu ilişkinin çok ele alınmamasına özellikle Angelis'in açık eleştirileri bulunmaktadır. De Angelis (2017), "Toplumsal hareketler ya da müşterekler üzerine mevcut literatürlerde, müşterekler ile hareketler arasındaki bu geniş ilişki yeteri kadar tartışılmış ve kuramsallaştırılmış değil" (s. 254) diye belirterek, bunun sebebi ve ihtiyacını özellikle müştereklerin sürdürülebilirlik meselesiyle açıklamaktadır. Müştereklerin "sürdürülebilirlik" sancısı oldukça temel bir mesele olarak tartışılmaktadır. Örgütlenmeyle yakından ilişkili bu meselenin doğrudan hareketlerle de ilgilenmesi gerekmektedir ki Angelis de bu fikirdedir. De Angelis (2017) şöyle yazıyor "...bir örnek vermek gerekirse, Elinor Ostrom'un ufuk açıcı ve kapsamlı çalışmaları müştereklerin sürdürülebilirliği meselesine o kadar yoğunlaşmıştır ki, müştereklerin sürdürülebilir olması için sermaye gibi dışarıdan toplumsal güçlere karşı *örgütlenmeleri* gerektiği konusunda pek yol gösterici olamaz!" (s. 254-255). Bu amaçla hareketleri özel olarak, müştereklerin sermaye karşısında hakimiyet kurma yollarının anlamlanması açısından titizlikle tartışmaktadır.

Müşterekler teorisine dair temel kavramlar etrafında süregiden tartışmalar gelişedurken, en nihayetinde müşterekler pratik boyutuyla, sermaye hakimiyetinin nasıl kırılabileceğine ilişkin bir süreci ifade etmektedir. Kapitalizmi radikal anlamda altüst etme çabasının dışavurumu olarak, siyasal devrim gösterilebilir. Ancak hangi ideolojiye dayanacak olursa olsun siyasal devrim anlayışı, günümüz sermaye stratejilerinin çok boyutluluğu hatırlandığında, toplumsalığın yeniden üretilmesini sağlayacak yeterlilikte unsurları barındırmamaktadır. Çünkü radikal bir mücadele, sermayen krizini besleyebilme ve/veya sermaye tarafından defalarca sisteme uyumlu hale getirilme riskine sahip olmaktadır. Bu da sermayeye karşı devrimsel hareketlerin, sermaye tarafından sindirilmesi ve lehine çevirimi olarak ifade edilebilir. Diğer bir sınırlı düşünce ise devlet politikalarınca da desteklenen toplumsal çatışma ve eşitsizlikleri gidermeye yönelik sosyal-toplumsal projelerin sermaye karşıtı olabileceğine dairdir. Toplumsal ilişkilerin soyut dayanışma-işbirliği alanları yaratılarak öznelliklerin sistemiçileştirmeleri; politik öznenin mevcut potansiyellerinin bedene getirilmesine büyük ölçüde engel oluşturmaktadır. Bu düşünceden hareketle de alternatif toplumsal bir dönüşümün sağlanmasına olumlu yanıt aramak güçtür. Bu noktaya kadar sermayeye karşıt da olsa, kökten değişime yönelik siyasal bir yanılgıya kapılarak hareket oluşturma neticesi, toplumsal

kurumların sermayeye yeniden dönüştürülmesi, zaman kazanımı ve karlılık elde etmesi etkisine sahiptir. Karlılık, sermayenin, kendisine karşı mücadele eden siyasal devrim anlayışına, yine kendi sistemi içerisinde uyum göstermesi yoluyla gerçekleşmektedir. “Sermayenin kendi tavizlerine uyum süreci sermayenin gelişim sürecidir.” (Angelis, 2017, s.260). Sermayenin sarsılması ve toparlanması olarak düşünülebilir bu gelişim sürecinde, kurumlarla ve sınıflarla girilen dolaylı-dolaysız ilişkilenme, Angelis’in (2017) kavramsallaştırmasında “ekonominin toplumsal mikro-temelleri” (s. 260) şeklinde ifade bulunmaktadır. Bu nokta, toplumsal sistemin başka bir dünya tahayyülünde dönüşümünün sınırlılığını, hatta sermaye lehine evrilecek bir yanını teşkil etmektedir ve sonucunda Angelis’in tabiriyle yanılgıların birincisine çıkmaktadır: *siyasala dair yanlış* (De Angelis, 2017, 260). Toplumsal sistemin sil baştan yaratımı, mevcut toplumsal ilişkiler ve etkilerinin sürekli devam ediyor olması dolayısıyla mümkün olmamakla beraber; köklü değişimlerin mevcut modellerle de gerçekleştirebileceğini düşünmek olasıdır. Ancak De Angelis bunu da başka türden bir yanlış olarak ele alınmaktadır: *modele dair yanlış* (De Angelis, 2017, 260). “Bu yanlış, mevcut sistemi (modeli) değiştirmek için yerine konacak başka bir sistemin (modelin) hazırda bulunması gerektiğine dair oldukça yaygın olan düşünüşün yanılgısıdır [...] üretim tarzlarının tarihi bu alternatiflerin “uygulanması” üzerinden gelişmez. Sistemler uygulanmaz, daha ziyade hakimiyetleri oluşur” (De Angelis, 2017, s. 260). Müşterekleştirme bir netice anlamına gelme ya da bir sistem ifadesi halini alma anlamında değil; sürecin kendisi olarak anlaşılması gerektiği ya da süreci içeren anlamında ele alınmaktadır. Unsurları arasında maddi ilkeleri olduğu kadar, fazlasıyla da toplumsal işbirliği, paylaşım, dayanışma gibi ortaklaşma paydasının kurulumu ilkeleri bulunmaktadır. “Bedenimiz ve ruhumuzla öznelliğimizİ yeniden üretiriz, ki bu ağlar hayatın kar amacına tabi kılınmasına hakikaten alternatif olan veya bizi farklılaşmış kimliğimizi korurken bu sisteme uyum sağlamayı öğrenmeye iten değerler ve araçlar geliştirme ihtiyacıyla yüzleştirir” (De Angelis, 2017, s.264). Dolayısıyla model sabit ve hali hazırda bulunan bir paket program olmayıp; geliştirilebilir, zenginleştirilebilir ve dönüşebilir bir dinamiktir. Müşterek kaynaklar, iştirakçiler ve müşterekleştirme pratikleri bu açıdan mekan arar, toplumsal sistemde çatırdamalar ve metalaşmamış işbirliği koşulları ararlar. Bu düşünceler başka bir bakış açısına dahildir; edinim ve karşı koymanın bir biçimi olarak “stratejik akıl” içermektedir ki bu akıl, sermayenin radarından kaçmak istemektedir ancak sermayeyi müşterekler radarından dışarı atmak istememektedir (De Angelis, 2017, s.265). De

Angelis bu şekilde sermayeyle ilişkilerin köklü ayrıma gitmenin, böylece politik özne kurulumunun ve örgütlenmenin elini zayıflatacağının, her tür ilişki kurulumunun da önünün kesileceğinin ve buradan herhangi bir yönde toplumsal dönüşüme varılamayacağı uyarısını da yapmaktadır. Sermaye ve müşterekleri iç içe geçmiş biçimde değerlendiren bu bakış açısı akla postmodern bir tavır olarak “öznük göçebelik” kavramını getirebilir ki De Angelis bu konuya ayrıca değinmekte ve analizlerin pasif kılınabilecek eleştirilere cevap da vermektedir (De Angelis, 2017, s.265). Özetle toparlanacak olursa, temelde bahsi geçen yanılgılara düşmek demek; sermayenin ve stratejilerinin -özellikle devlet uygulama ve söylemlerinde açığa çıkarılan stratejilerinin- iştirakçiler tarafından altüst edilip edilemeyeceği sorusunun tartışılabilir, ölçülebilir olması demektir. Bu soru en basit şekliyle müşterekler, başka bir dünyayı geri alabilecekler, kazanabilecekler mi? sorusudur. Bu soru sermaye tarafından “hayır” olarak cevaplanmak istendiğinden, bir yandan toplumun “uyumlu” hale getirilmekte olduğundan ve krizler içerisinde bir yaşam yaratıldığından tekrar tekrar bahsetmeye hacet kalmamıştır. Bir başka noktada da karşımıza müştereklerin sürekliliğini koruma imkanı olduğu ve böylece müşterek direncin artabileceği fikrine kapı aralamanın bir yolunun da toplumsal hareketler olduğu görüşü çıkmaktadır. Müştereklerin iktidarın hakim güçlerine karşı yatay ilişkiler direnişi ve ötesini kurması; çağdaş toplumsal hareketlerle yürüttüğü örgütlenmelerle direkt ilişkilidir. Çünkü metalaşmamış ilişkiler ağı tahayyül eden müşterekler dünyası, katmanlı öznellik alanlarının yaratımıyla mümkündür ki bu alanlar “toplumsal faaliyet alanları” (De Angelis, 2017, s. 270) olarak kurulmalıdır. Oysaki tarihte uzun yıllar görülen, içselleştirilmiş olan gelecek mücadelenin öznesi klasik Marksist okumada, homojen bir sınıf mücadelesinin öznesi olan proletarya olarak işaretlenmektedir. Bu fikrin içselleştirilmesi ve bugün toplumsal hareketlerin müşterekler açısından önemi bulunmadığı fikrine kapılınması üçüncü yanılgıdır: *özneye dair yanılgı.*” (De Angelis, 2017, s.260) Oysa ki müşterekler ve toplumsal hareketler arasında kurulacak köprü, müştereklerin sermayeye yok edilmesini engelleme, neoliberal stratejilerin gücünü kırma ve özörgütlenmenin imkanını sorgulamaya yarayacak bir pencereden bakmak demektir. Böylece hem müşterekleştirme hem de hareketler, genel olarak örgütlenmenin kuramsallaştırılması sağlar ve geleceğe yönelik önemli unsurları ortaklaştırır ki bu ortak fayda, karşılıklı zorunlu bir ilişkinin mevcudiyetini temsil etmektedir. Bu sebeple ne hareketler müştereklere, ne müşterekler hareketlere öncelikli kılınabilir. Bu türden ikilikli bir okuma sermayenin ötesine geçme değil; bir

açmaz ilişkisine sebebiyet verebilir. “...yeni bir örgütlenme biçimi her ikisini de dikkate almalıdır” (De Angelis, 2017, s. 275).

4. DUYGULARIN ROLÜNÜN SORGULANMASI

Çalışmanın içeriği bakımından temel ayaklardan birini oluşturacak duyguların ele alınacağı bu bölümün birbirleriyle bağlantılı amaçları bulunmaktadır; duyguları tanımak/anlamak, politik ve kültürel açıdan rollerine yönelik tartışmaları ele almak, müşterekleştirme süreçlerine eşlik eden duyguları belirlemek ve rollerinin eylemlerimize yansıyış ve/veya eylemleri belirleyiş biçimlerini düşünmek, özörgütlenmenin sağlayıcısı kavramlar ele alınırken teorideki duyguların örtük kabulünü açığa çıkarmak gibi.

Müşterekleştirme ile duyguların ilişkiye sokulması için duyguların neliğinden ziyade, nasıllığı üzerine temel kavrayışları anlamlandırmanın öncelikli bir ihtiyaç olduğu aşıkardır. Bu amaçla duyguları ele alırken, yaklaşımlar yelpazesinin genişliğini unutmamak gerekmektedir. Disiplinlerarası bir tartışma mecrası olan duyguların bu anlamıyla da detaylı bir incelemesini yürütmek mümkün değildir. Sebep olarak, disiplinler bakış açılarını içere bir bölümün ayrı bir çalışma konusunu oluşturacağı ve oldukça zorlu da bir yolculuk olacağı söylenebilir. Kısaca bu tezde disiplinler özelindeki yaklaşımların tümünün içeril(e)meyeceğini belirtmek istenmektedir. Keza Sara Ahmed’in (2015) “bu tarihin tam bir incelemesini yapmaya kalksaydım, imkansız bir görev üstlenmiş olurum” (s. 13) sözüne katılarak duygular bir yönüyle; politik ve kültürel mecrada sınırlandırarak ele alınacaktır. Her ne açıdan olursa olsun, kapitalist ilişkilerin hakim yaşam formları içerisinde duygulara bakma ihtiyacındaki bu bölüm, girift ilişkisel mecraları düşünmeyi gerektireceğinden bu ihtiyacı gidermek, basit bir düşünsel faaliyet olarak da addedilemez. Ancak, bir sınırlandırmaya gidilmediği takdirde “duygular nedir/ ne demektir?” şeklindeki başarısız sonuçlanacak bir soruya sürüklenilebilir.

Çalışmanın seyri açısından yukarıda yer verilen soruyla yola çıkılmayacaktır, aksi; dipsiz bir kuyuya inmekten farksız olacaktır. Açıklık getirilirse bu tercihin nedeni, duyguların -müşterekleştirme gibi- objektif değerlendirmeye açık, sabit, olgusal

nesneler bütününün bir ifadesi olmamasıdır. Görece yerinde bir soru olduğu düşünülür; hangi duygular, müştereklerle neden ve nasıl temas ettirilebilir? sorusundan yola çıkmak tercih edilmektedir. Sınırlandırarak; müştereklerin çeşitliliği sorunsalında, özellikle sürdürülebilirlik koşullarının dert edilmesinde ortaya atılan ilkelerle, duyguların rolü/rolleri anlaşılabilir mi, nasıl? sorusuyla da tam anlamıyla müşterekleri başka bir yerden düşünebilmenin imkanı aranmaktadır. Bu amaç duyguları tanımlamaktan çok, onun politik tartışımını elzem kılmaktadır. Çalışmada henüz tam olarak neyin ele alınacağına gelemeden, bir diğer ele alınmayacak noktalardan olan yaklaşım meselesine de açıklık getirilmek istenmektedir. Belirtilen temel soru etrafında duygular, bilişsel ve duyuşsal kuramlarca ele alınmayacaktır. Her iki yaklaşımın da tek taraflı bir değerlendirmesi ruh-beden ikiliğine işaret etmek, duyguları pasifleştirerek öznelere de şeyleştirilmesi bakımından, bireysel ve kolektif anlamda müşterekler teorisi tartışmasındaki alternatif tavırla çatışkılı halde olacaktır. Bir yandan özne bir nesne/nesnelerle girdiği temas ilişkisinde fiziksel-bedensel olarak bir değişim yaşamaktadır ki bu hislenim genel itibarıyla duygu hisleri olarak karşılık bulmaktadır. Öznenin düşünsel bir yorumlama süreciyle yaşadığı bu değişimi isimlendirmesi, tanıması süregiderken, duygular ve düşünceler arasında da dolaylı olarak bir öncelik sonralık ilişkisi de kurulmuş olmaktadır.

Descartes, modern felsefenin kurucu isimlerinden biri olarak, duyguları fizyolojik açıdan ele almış, hislerin nesnelerle kurulacak ilişkiden –fiziksel temastan- doğacağı ve şekilleneceği düşüncecesine sahip isimlerden biri olarak, fizyolojik yaklaşıma iyi bir örnek teşkil etmektedir (Descartes, 2013). Nesnelerin kendinden, nedensel öz etkisinin olmadığı, aksine bedenin fizyolojik hareketiyle duyguların belirlendiğini düşünmektedir. Neticede Descartes, duyguları ihtiras/tutku/etkilenme (passion) durumu olarak yorumlarken etken (agent) ile etkilenen (patient) ayırımına gitmektedir. Duyguları tanımanın yolunun bu ayırımın incelenmesinde ve ruhta mı bedende mi vuku bulduğuna cevap aramanın gerekli olduğunu ileri sürmektedir. Sonuç olarak da duyguları fizyolojik “sıcaklık veya hareket” olarak değerlendirirken, bunların ruha/düşünceye ait olduğunu ileri sürmenin büyük bir yanılgı olduğu eleştirisini yapmaktadır. Aksine bütün hepsinin bedene ait olduğuna inanılması gerektiğini belirtir. (Descartes, 2013) Kendi ifadeleriyle yer verilecek olursa, Descartes’a göre:

[...] hiçbir etken ruhumuz üzerine kendisi ile birleşmiş olan beden kadar etki edemez. [...] Dolayısıyla da, ruhumuzda passion olan bir şeyin, bedende bir aksiyon olduğunu

düşünmek zorundayız; o suretle ki ihtiraslarımızın bilgisine ulaşmak için izlenecek en iyi yol, ruh ile beden arasındaki ayrılığı incelemektir; böylece bizde bulunan fonksiyonların bunlardan hangisine yükletilmesi gerektiğini öğrenebiliriz. [...]bizde olduğunu tecrübe ettiğimiz ve bütünüyle cansız cisimlerde mevcut olabildiğini gördüğümüz bütün şeylerin ancak bedenimize atfedilmesi gerektiğine dikkat edecek olursak, [...]bizde olan ve hiçbir suretle bir cisme ait olabileceğini kavramadığımız her şey de ruhumuza atfedilmelidir. [...]Dolayısıyla bizde bulunan bütün sıcaklığın veya hareketlerin, düşünceye bağlı şeyler değil, ancak bedene ait şeyler olduğuna inanmamız gerekir. Tecrübe bunu alevde gösteriyor, çünkü o bedenlerimizin hepsinden daha hararetli ve daha hareketlidir (Descartes, 2013, s. 8-9).

Diğer bir yandan duyguların salt düşünsel durumlar içerdiğine karşı çıkan duyuşsal duygu kuramlarının başında gelen isimlerden biri, 20.yy başlarında psikoloji üzerine yoğun çalışmalar yürüten William James olmuştur. Descartes ile bu noktada ortak görüşlerde olmuştur ancak James, duygular üzerine Descartes'in getirdiği fizyolojik açıklamaya katılmamaktadır. Descartes, sıcaklık veya hareket olarak ele aldığı duyguların merkezinin; hayaller ve izlenimlerin birleştiği noktanın epifiz/beyin bezi (gudde, glande) olduğuna inanmaktadır. Descartes (2013), "Ruh bütün bedende, fonksiyonlanlarını doğrudan doğruya yerine getirmek için, bu bezden başka bir yer bulamaz" (s. 25) derken, James böyle bir merkezi reddederek; "duyguları genel olarak beynin motor ve duyum merkezinde ortaya çıkan işlevlere indirgemıştır" (Yazıcı, 2007, s. 8-9). Açıkça görülebilir ki, emprist bir bakışa sahip olduğu bilinen James için duyguların zihinsel süreçlerle hiçbir ilgisi bulunmamakta; tümüyle duygular, duyum ve algılarla alakalı görülmektedir. James'in duyguları ele alışı, Ahmed (2015) tarafından "bu durumun dolaysızlığı, duyguların düşünce, tavır ve değerlendirme süreçlerini içermesine işaret eder" (s. 14) şeklinde yorumlanarak eleştirilmektedir.

Son olarak duyguların yorumlanabilirliği, yargı içerdiğine dair salt bilişsel yaklaşımlar da bulunmaktadır. Bilişsel yaklaşıma göre de duyguların, öznelerce farkındalık içererek, olumlu ve/veya olumsuz ifadelerle (iyi-kötü, yararlı-zararlı gibi), bilme anlamına gelmese de yargılanabilirliği çerçevesinde tanımlanması söz konusudur. "Bilişsel duygu kuramlarının hepsi duygunun değerlendiren yargı, inanç veya yorum olduğu noktasında hem fikirlerdir" (Yazıcı, 2007, s. 3). Duyguların dünyayı yorumlama biçimleriyle alakalı diyarlar olarak görülmesi bakımından fikir verici olma imkanına sahip bu görüşün ise Aristoteles ve pek çok takipçisi teorisyenin düşüncelerinde yer edindiği bilinmektedir. Örneğin; "Solomon'un tezine göre

duyguların, aklın mantıksal yapısından daha eksik olmayan cezp edici yanı ve yine ondan geri kalmayan tahlil edilebilir mantıksal bir yapısı vardır” (Solomon, 1977, s. 41’den akt., Aldanmaz, 2014, s. 190).

Her ne kadar duyguların fizyolojik, duyuşsal ya da yargısal noktada ikamet eden his, eylem, düşüncelere dayalı tanımları bulunsa da, hiçbiri tek başına özellikle dayanışma, adalet ve paylaşım gibi kavramlarla konuşabilme noktasında yeterli tanımlamalar sunmamaktadır. Aksine tek bir yaklaşıma bağlı kalınması, bir diğerinin önemini yok etme riskine sahip olmaktadır. Bu bağlılık ayrıca duyguları eylem ve düşüncelerimize bağımlı kılması bakımından, duyguların rollerini düşünmeye engel teşkil etmektedir. Bu sebeplerle de tutarlı bir düşünsel harita çıkarabilmek adına, bu yaklaşımlar etrafında yola çıkılmayacağı belirtilmek istenmektedir. Ancak diğer bir yandan eleştirel açıdan yaklaşıldığında, duygu kuramlarının araladığı kapılar önemlidir. Eleştiri perdesini tümüyle yok etme ve ufuk açıcı imkanları kaçırma riskine düşmemek adına, indirgemeci yaklaşımlarla temas, tümünden kesilmeyecektir. Örneğin Aristoteles’in eşlik, Descartes ‘ın temas, David Hume’un izlenim fikriyle ve Jean Paul Sartre fenomenolojik duygu kuramıyla, duygular sosyal, akışkan ve kolektif bağlılıklarla ilişkilendirebilecek gediklere sahip olarak ele alınabilmektedir. Bu şekilde de duyguları salt idrak, yargı ya da algısal formlar halinde düşünmenin sorunlu taraflarından çekerek, rolleri ve yaşam üzerindeki etkileşimli halleri üzerine eğilecek temel sorunsala bir nebze olsun yaklaşılabilecektir. Keza aksi bir ele alış biçimiyle, duyguların öz nedensel formlarını arayacak her soru -idraka mı duyuma mı bağlı olduğu tartışmasında olduğu sorusu gibi- sınırlı ve belirleyici bir alanda sıkışıp kalacaktır. Bu düşüncenin zenginleşmesi adına, duygu sosyolojisi alanı ve literatürü, yaklaşık 20 sene içerisinde büyük gelişim göstermiştir.

Duyguları bir başka açıdan ve politik bir okumayla ele almanın imkanını sağlayan başlıca metinlere değinilecek olursa, Arlie Russell Hochschild’in (1983) “The Managed Heart Commercialization of Human Feeling” adlı kitabı belki de başı çekmektedir. Özellikle “duygusal emek” kavramıyla kapitalizmin maddi emek sömürsünden öte yeniden üretim güçlerindeki dönüşümünü tarif etmede önemli bir yer edinmiştir. Ardından Maurizio Lazzarato’nun (1997) “gayri maddi emek” kavramıyla alana katkısı, benzer bir biçimde kapitalist büyüme mantığında saklı tutulan ve görünmez kılınan emekleri incelemesi bakımından, aynı isimli kitabıyla önemlidir. Michael Hardt ve Antonio Negri, birlikte kaleme aldıkları İmparatorluk

(2001) ve Çokluk'ta (2004), Lazzarato'nun "duygulanımsal emek" (affective labor) kavramını okuyarak yeniden boyutlandırmışlardır. Bir diğer emeğin dönüşen biçimlerini ele alan başlıca kitap, Eva Illouz'un Soğuk Yakınlıklar (2011) kitabıdır. Türkiye sosyolojisinde ise duyguları Spinoza'nın duygu kuramından hareketle okuyan ve çarpıcı bir etkiye yaratmış olan, yarım kalmış bir doktora çalışması da bulunmaktadır: Ulus Baker, Kanaatlerden İmajlara: Duygular Sosyolojisine Doğru (2015). Duyguları ekonomiden sanata, ekolojiden toplumsalın her alanına çok katmanlı kültürel ve politik bir mecra olarak görmenin yolunu açan bu çalışmalar, öncü çalışmalar olarak nitelendirilebilir. Bu noktada özellikle son yıllarda, Türkiye sosyal bilimlerinde belki de popülerleşen, ancak duyguları iktidar ilişkilerinden çekip alarak okuması bakımından ve özellikle duyguların rolleri ve konumuna getirdiği eleştirel incelemeleriyle kıymetli hale bürünen teorisyen Sara Ahmed'dir. Özellikle "Duyguların Kültürel Politikası" (2015) başlıklı yankı uyandıran çalışması duyguları, politik ve toplumsal mecrada adalet, iyileştirme, kendini yeniden kurma gibi üretici, ortaklaştırıcı parametrelerle kesiştirmesi sebebiyle kritik öneme sahiptir (Bora, 2017).

Çalışmanın bu bölümünde, duyguların sadece olumsuz hissiyatların dışavurumundan öte içeriklediği potansiyeller vurgulanacaktır. Duygular olumlu, kolektif üretimlerin zemini ve dışavurumu olarak görmesi sebebiyle Ahmed'in kuramsal yaklaşımı temelinde ilerlenecektir. Bu anlamda müşterekleştirmenin süreklilik derdinin, sağlayıcı unsurları olarak ele alınan dinamikler, Ahmed'in sosyolojik olarak ele aldığı duygular literatürüyle birlikte okunmaya çalışılacaktır. Ayrıca Ahmed'in çalışmasından hareket etmeye iten bir diğer neden de, çalışmasının ırk, kimlik, toplumsal cinsiyet arasındaki ilişkiselleştirilmiş örülmüş olmasına rağmen, kurduğu bağlamın dayanağının bir anlamda müştereklerin tarihselliğiyle düşünülebilir oluşudur. Ötekinin savaş, göç, kimlik meselelerince kurgulanış sürecinde, iktidar alanında duyguların yeniden üretimiyle konumlandırılıyor olması aynı zamanda bir neoliberal çitleme/yeni çitleme stratejileri olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu yakın ilişkinin ele alınması ve düşünülmesi, bir bakıma toprağın gaspından toplumsalın ve öznelliklerin üretimine açılan, geliştirilmiş stratejik müdahaleler yoluyla neoliberalizmin nasıl salt ekonomik büyüme meselesi olmadığını anlamlandırmayı kolaylaştıran bir yol açmaktadır. Bu anlamıyla da Ahmed'in ele aldığı çerçeveler bir sistem okumasını da içerir ve krizin başka bir yerden düşünülmesi imkanını da aralamaktadır. Son olarak tüm bu gerekçelerle günümüz çitlemeleri ve duygular arasında köprü kurmak, müşterekler teorisini

duygularla düşünebilmenin bu aralıktan içeriye girmek için bir yol olmaktadır. Bu kapıdan geçilerek, Ahmed'in çalışmasından hareketle müşterek eylemenin, düşünmenin sağlayıcısı duygular ve rolleri sorusunu tekrar hatırlayarak, duyguların neliğinden sıyrılma ve nasıllığı meselesine giriş yapılabilecektir.

4.1. Gezgin Duygular: Kolektif, Sosyal ve Hareketli

Duyguyu, esasen bireysel değil, doğrudan kolektif (ilişkiye ait) bir şey olarak yeniden düşünmemiz gerekiyor. Ayrıca duygu, düşünmenin karşıtı olarak "hissetmeye" ye de indirgenemez. Duygu düşünmeye hissetmeyi, hissetmeye düşünmeyi katan bir şey olarak anlaşılmalıdır. Böyle bir yaklaşım, rasyonalite ve özçakar fikrini de bir bütün olarak yeniden ele almayı gerektirir. Süreç yönelimli bir çerçeveden bakıldığında, duygunun düşünüşü-hissedişi daima doğrudan bir işlerlik içinde verilidir. ... Doğrudan icraya dayalıdır. İcraya dayalı böyle bir düşünüş-hissediş nasıl bir şeydir? Bir iktidar tarzı olarak kapitalizmi ve direnişi düşünme biçimimizde nasıl bir farklılık yaratır? (Massumi, 2019, s.104).

Yukarıdaki pasaj, Brian Massumi'nin iktidar ve kapitalizm ilişkiselliğinde duyguların, belli ideolojilere nazaran daha önemli bir role büründürülmesi sebebiyle önemini vurgulamaktadır. Ancak burada bir olgu olarak duyguların parçalı yapısalılıkta olduğu fikri reddedilmektedir. Süreç felsefesinden hareketle, kapitalist sistemde duyguların da dinamik ilişkiler ağı olduğunu, bu sebeple direniş mekanizmalarını da kapsayacak şekilde yeniden düşünülmesinin gerekliliğinden bahsedilmektedir. Duygunun politikliğinin, gündelik yaşam ve politikalarla anlaşılmasına duyulan ihtiyacı, söyleşiler halinde ele aldığı çalışması, büyük oranda klasik duygu kuramlarından ayrılmaktadır. Sahip olduğu türden bir bakış açısının imkanını, farklı duygu türleri üzerinden takip ederek düşünmek istendiğini anlama adına, Ahmed'in "Duyguların Kültürel Politikası" önemli bir kaynak olarak karşımızda durmaktadır. Farklı duygulara, başlıklar halinde "acı, nefret, korku, iğrenme, utanma, sevgi, queer hisler, feminist bağlılıklar ve adil duygular" olmak üzere kategorik olarak kitabında yer vermektedir. Bu noktada çalışmada, duygular nasıl bir işleve, politik dönüşüm rollerine sahip olabilir? sorusuna cevap aranırken, bu kitabın temel yardımcı kaynak olacağını da hatırlatmak gerekmektedir. Belirli duyguların, çalışmasının üzerinden takip edilmesine imkan tanıyor olması ve duyguların ikamet eden, içeriye dönük hisler olarak tek taraflı ele almıyor oluşu da bu sorunun peşinden gidilebilmesi ve bu tercihin yapılması adına gerekçe olarak öne sürülebilir.

Ahmed, duyumsal ve bilişsel bakış açısına getirdiği eleştiriler aracılığıyla nesnelerin bizleri etkileme şekillerine dair yeniden düşünme eğilimindedir. O, duyguların rolünü anlamaya ihtiyaç duyarak, duyguları öznelararası dolaşıma giren, bedenlerde izler barındıran ve böylece hislerin ikamet eden şeyler olmanın ötesine geçen dinamikler olarak ele alma düşüncesindedir. Temas, eşlik etme ve izlenim kavramlarının bu düşüncesini geliştirmesine önemli katkıları olmaktadır. Özellikle Hume'un "izlenim" kavramını tercih etmektedir. Sebebi, bu kavramın politik öznelaraların oluşumu, yeniden üretilmesi noktasında, duyguların ilişkilerdeki rollerini anlamlandırmaya yol açacak tartışmalara imkan tanımasından kaynaklanmaktadır. Detaylandırmak gerekirse, Ahmed'in, duyguların sosyalliği ve dinamizmini düşündürecek güzergahların neler olduğu sorusunu anlaşılır kılacak görüşler ele alınarak başlanabilir.

Öncelikle Ahmed, duygu ve duyumların birbirinden ayrılmasının kolay olmadığını göstermesi bakımından Descartes'ın temas kavramının önemli olduğunu düşünmektedir (Ahmed, 2015, s.15). Descartes için nesnelerin öznelaralar temas etmesinin nesnelaralar için nedenselliklerden değil; hareketlilik ve sıcaklığın bedensel değişimiyle mümkün olduğunu düşünen fizyolojik bir yoruma sahip olduğunu hatırlamak yerinde olacaktır. Burada nesnelerin iyi-kötü gibi özelliklere sahip olmadığı, öznenin onunla etkileşiminin önemi bulunmaktadır. Fayda veya zarar hisseden beden son kertede, Descartes'e göre o nesneyi sevmeye ya da ondan nefret etmeye gibi ifadelerle bütünleşecektir. Burada nesnenin özneye temasıyla başlayan yolculuk, Descartes düşüncesinde ruh beden ayırımına doğru ilerlemektedir. Ahmed ise temas sonucu duyum ve duygular arasında net bir ayırma gitmenin zorluğu bakımından, Descartes düşüncesini başka bir yerden okuma girişimindedir. Öyle ki temas yoluyla özne bedeninde hissedildiği varsayılan etkiler şekillenmekte, duygulara dönüşmekte ve ifadede yerini bulmaktadır (seviyorum, nefret ediyorum gibi). Bu anlamıyla da Ahmed için duygu, duyum ve düşünce arasında net bir ayırma gidilmesi güçtür. Çünkü nesneden özneye yönelen hisler, nesnelerin faydalı/zararlı bulunması bakımından nesneye dair bir yorumlamayı içermektedir ki bu anlamıyla temas; duyguların sosyalliğini iddia etmeye bir dayanak oluşturmaktadır. Keza temasla şekillenmiş duygular artık ne sadece bedende ne de nesnede ikamet etmemektedir. O, nesnelerin duyguların çoğunluklu sebebi oldukları görüşüne de bir eleştiri getirmektedir. Ayrıca, Ahmed (2015) "eğer bir nesneyle temas his ürettiyorsa, o zaman duygu ve duyum ...

aralarındaki ilişki yaygın olarak birbirine eşlik etme şeklinde tarif edilir” (s.15) diyerek, Aristoteles’in eşlik fikrini de eleştirmekte ve sorunlu bulunmaktadır.

Aristoteles düşüncesine gelindiğinde, “Retorik” başlıklı eseri üç kitaptan oluşur ve ikinci kitap duygulara bağlı ortaya çıkan retoriklere odaklanmaktadır. Aristo (2000) ele aldığı ikinci kitabında retorliği “belli bir durumda elde var olan inandırma yollarını gözlemlene yetisi” (s.19) olarak tanımlamaktadır. Konuşmacının pathos (duygu yoluyla kavrama, duygudaşlık/empati) yöntemli çalışmasında ahlaki bir ilke benimsemesi gerektiğine dair tartışmalar yürüten Aristo, aynı zamanda iktidar söylemlerinin duygularla ilişkisinin köklerine dair de fikir vermektedir. Pathos karşısındaki/dinleyicinin duygularını anlama ve anlayışın dışavurumu olarak kurulurken, bu noktada duyguları detaylı bir şekilde ele almaktadır. Retorliği politik bir mesele olarak ele almanın açıklığı karşısında, duyguların da politik olanla doğrudan ilişkisinin bulunduğunu reddetmek kolay değildir. Konuşmacıların –özellikle adli türde konuşmacının- dinleyicilerin duyguları kadar eylemleriyle de ilgilenmektedir. Aristoteles’in konuşmacının dinleyicilerin ve kendisinin duygularına yönelmesine dair açıklamaları şu şekildedir:

Ama retorik, kararlar vermeyi etkilemek için var olduğuna göre, -bir politik konuşmacı ile bir diğeri arasındaki kararı dinleyiciler verir; adli bir hüküm de bir karardır- hatip, konuşmasındaki kanıtı apaçık ortaya koymaya ve inanılır kılmaya çalışmakla kalmayıp, kendi karakterinin de doğru olarak görünmesini sağlamalı ve karar verecek kişiler olan dinleyicilerini doğru bir düşünüş tarzına sokmalıdır. Özellikle politik söylevcilikte, [...] kendi karakterinin doğru olarak görünmesi ve dinleyicilerine karşı dürüst duygular taşıdığının düşünülmesi, bir hatipin yapacağı etkiye çok şey katar; bir de dinleyicilerinin kendilerinin de doğru bir düşünce tarzı içinde olması gerekir. Politik konuşmalarda hatibin karakterinin doğru olarak görünmesi, davalarda dinleyicilerin doğru bir düşünce tarzı içinde olması özellikle önemlidir (Aristoteles, 2000, s.97).

Konuşmacının, dinleyici düşünceleri üzerinde hakimiyet kurmasında insan eylemlerinin ve duygularının tanıma ihtiyacından bahsederken, kurulacak güven ilişkisi önemlidir. O, konuşmacının güven oluşturabilmesi adına birtakım özelliklere –özellikle iyi niyete- sahip olması gerektiğini düşünmektedir. Güven oluşturmanın mümkün olacağını düşünen Aristo, bu safhanın gerçekleşmesiyle coşkular tartışmasına girmektedir. Aristo’ya göre “Coşkular, insanları, yargılarını etkileyecek kadar değiştiren, ama aynı zamanda acı ya da zevkle birlikte olan duygulardır. Öfke, acıma, korku, hoşlanma ve benzeri şeylerle bunların zıtları gibi” (s. 98). Bu noktadaki

açıklamaları önemlidir. Bunun birinci sebebi; duygular ile yargılar arasında kurduğu ilişki, ikinci sebebi de ilişkiden doğacak olan duyguların birbirine eşlik etme meselesidir. Görüldüğü üzere Aristo ilk anlamda bakıldığında duyguların düşünce, yargı, yorumlama gibi zihinsel dünya üzerindeki rolüne değinmiştir. Ancak burada etkilenen şey olarak yargıları işaret ederek bilişsel bakış açısını yansıtmaktadır. Diğer bir yandan devamında “acı ve zevkle birlikte olan duygular” eklemesiyle, duyum ve duygular arası ayrımı işaret etmektedir. Keza Aristo’ya göre “ruh hali, bir acı duyulan durumdur. Bu durumda, bir insan hep bir şeyi amaçlıyordur” (Aristo, 2000, s.100). Özellikle acı ve zevk üzerine geliştirdiği bölümlerde acıdan kaynaklı benimsenen amaçların başarılı/başarısız sonuçları, duyguları etkileyecektir. Böylece Aristo için de duygular bir sonuç olarak, pasif bir biçimde ortaya çıkan şeyler halinde ele alınmış olmaktadır. Örneğin acı duyumuyla bir şeyleri amaçlayan insan, bunun başarısız sonuçlanmasıyla – “hastalık, yoksulluk, aşk, susuzluk ya da doyurulmamış başka arzular” (s. 100) gibi- öfkeleneceklerdir. Ahmed’e göre de “bu ‘eşlik’ fikri, duyum ile duyguların yollarını ayırabileceği dikkate alındığında, tam olarak iş göremez” (Ahmed, 2015, s. 15).

Ahmed’in son olarak duyguların dolaşımı ve sosyalliğini sorunsallaştıracağı noktada, düşünce tarihine getirdiği eleştirel bakış açısı, onu izlenim kavramına götürmektedir. Hume’un izlenim (impression) kavramından faydalanmasındaki temel sebep, izlenimin aracılığıyla, duyguların düşünce ve duyumlardan ayrılmamış olmasıdır. Bu durumda duyguların sosyalliğiyle ifadesi; dünyayla ilişkiliğin içerisinde duyguları tek yönlü bir okumadan sıyırma imkanı vermektedir. Kavramın yarattığı imkanın tartışılması; duyguları sosyal, ilişkisel bir ağa açılmanın tam olarak ne ifade ettiğini anlayabilme, kısaca izlenimin nasıl oluştuğuna yakından bakmakla mümkün gözükmektedir.

Hume’un “İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme” (2016) başlıklı yapıtında, genel anlamıyla insanın doğasını keşfe çıkmakta ve belirli ilkeler belirleyerek ahlak bilimi oluşturma çabasındadır. Hume, ampirist felsefi düşünceden hareketle, deneyim ve gözlemi kaynak alan bilgi oluşumunun tutarlı bir bütüne kavuşacağı düşüncesindedir. Çünkü Hume için felsefe pratik ve teorik olarak olarak ikiye ayrılmaktadır ve pratik felsefeye ilgilenmenin sonucu daha anlaşılır ve faydalıdır. Bu sebeple de düşünsel faaliyetin önemini reddetmemekle birlikte onun ikincil konumda olduğunu düşünmektedir. Keza öncelikli hale gelecek olursa ve bilginin de bir sonu olacaksa, bu

son mutsuzluk getireceğinden dolayı, zihni kaynak almama görüşündedir. Hume'un "bir çok konuda insan aklının eksikliklerini, hata ve çelişkilerini gördükten sonra böylesine yüksek ve bizim gözlem alanımızdan böylesine uzak bir konuda onun zayıf yakıştırmalarından her hangi bir şey bekleyemem." (Hume, 1955, s. 310'dan akt., Çelebi, 2006, s. 183) sözleri, düşüncesine örnek niteliğindedir. Ampirizmin temel düşüncesine paralel bir şekilde, düşünsel faaliyetin yetersiz kalacağı fikriyle, zihnin algılarını ele almaktadır ki bu noktada zihni düşünceler ve izlenimler ayrımını incelemektedir. Ona göre izlenimler zihnin kaynağındaki en canlı algılar bütünüdür ifade eden bir kavramdır ve nesnelerle/olaylarla kurulacak ilişkilerde/temasta hiçbir yorumlamayı, yargılamayı, izlenimlerden bağımsız düşünmek mümkün değildir. Çünkü izlenim, bir kavrayış anlamına gelen duyumsamaya dayalıdır ve düşünceyle arasında açık bir ayrım bulunmaktadır. Hiyerarşik bir ikili ayrıma giden Hume'un izleniminin önemi, Ahmed'e göre aslında nesnelerin konumunu yeniden düşündürmesi ve özne ile başkaları arasında gidip gelen iki yönlülüğü düşündürmesi sebebinden ileri gelmektedir (Ahmed, 2015, s. 15). Bu açıdan yaklaşıldığında izlenimleri duyu ve düşünceye dayalı izlenimler olarak ikili kategorik ayrımında okumasıyla, aslında duygu ve düşüncelerin bağımlı ilişkisini de bir anlamda kabul etmiş olmaktadır. Bu duruma ilişkin yerinde bir analize katılmaktadır:

Peki bütün bilginin ana kaynağı izlenimler olduğuna göre, elde ettiğimiz izlenim kaynaklı bilgi ve düşünceleri muhafaza eden nedir? Bu bilgileri belli bir süre içerisinde kullanmamızı sağlayan bilgisel fakülteler nelerdir? Hume'a göre izlenimleri yinelememizi sağlayan iki yeti var: Hafıza (memory) ve hayal (imagine). Duyum yoluyla elde edilen izlenimler hafızada korunur. Aynı şekilde hayal yetimiz de daha önce tecrübe ettiğimiz izlenimlerin tahayyülünü sağlama işlevini gerçekleştirir. Fakat hafıza düşünceleri hayal düşüncelerinden çok daha canlıdır. Çünkü hafıza hiyerarşik olarak da izlenimlere daha yakındır. Hayal düşüncelerinde ise hafızaya nazaran daha fazla unutmuşluk, dolayısıyla ilk izlenimlerden kopukluk vardır (Çelebi, 2006, s. 185).

İzlenimlerin, kritik önemde yer aldığı Hume düşüncesinden de hareket eden Ahmed, duygu ve düşünce ayrımına katılmamaktadır. Ancak izlenimleri, büründüğü anlamı ve içeriği sebebiyle duyguların dolaşımına tanındığı imkan sebebiyle yerinde, yararlı bir kavram olarak görmektedir. Descartes'ın temas, Aristo'nun eşlik fikirleri sonrasında Hume'un izlenimleri düşünüldüğünde, Ahmed'in duyguları ele alış şekli ve ifadeleri daha bir anlam kazanacaktır.

Hem şekillendirdikleri nesneler hakkındadır hem de nesnelerle temaslarıyla şekillenirler. Bu nesneye yaklaşma yollarından hiçbirisi nesnenin maddesel bir varlığa sahip olduğunu varsaymaz; alakam olan nesneler hayali de olabilir (Heller 1979, s. 12). Örneğin bir şeyin bende hatırası olabilir ve bu hatıra bir duyguyu tetikleyebilir (Pugmire, 1998, s. 7). Bu hatıra iki anlamda hislerimin nesnesi olabilir: His hatırayla temasla şekillenir, ayrıca hatırlanan şeye bir yönelim süreci içerir. Yani bir şeyi hatırlarken acı çekebilirim ve hatırlanan şeyi acı olarak nitelendirebilirim (Ahmed, 2015, s. 16).

Sonuç olarak Ahmed için duyguların yerleşik, sabit ve düşünceden bağımsız yapılar olmadığı fikrini benimsediği açıklık kazanmaktadır. O, bu durumu duyguların sosyallığı üzerinden izah etmeye çalışmaktadır. Duyguların sosyallığı ile çalışma açısından kritik bir nokta olarak görülen, duyguların üretilir oldukları tartışması yakın ilişki içerisindedir. Ahmed tartışmasını daha önce sıralanan birkaç duygunun ayrı ayrı incelemesi üzerinden gerçekleştirmektedir.

Duyguların kolektivite içeren, etkileyen ve etkilenen güçler olarak ele alımının gerçekleştirilmesi için Ahmed'in yer verdiği gibi farklı farklı duygular incelenecektir. Tartışma, kitabında feminist politika odağında ele aldığı merak, öfke ve umut duygularının takibiyle yürütülecektir. Bir sebebi, tezin umut duygusuna müşterekleştirmenin koşullarıyla (özellikle kolektiflik ilkesiyle) beraber bakma ihtiyacına ilişkindir. Bu ihtiyaç göz önüne alındığında, ikinci sebep de Ahmed'in bu duyguları kolektif olarak görmesi ve umut duygusunu da merak ve öfke yoluyla düşünmesi, böylece umut duygusunun politikliğine dair sosyolojik düşünebilmeye imkan tanıyor olmasıdır.

4.1.1 Duyguların sosyolojik okuması ama nasıl değil?

Sosyal bilimlerde sakıncalı sorular temelinde yürütülecek bir tartışma, bir tür belirli önkabuller barındırmaktadır. Ancak eleştiride bulunabilme adına sakıncalı sorular üzerinden bir inceleme yapmak ufuk açıcı etkiye de sahip olabilir. Bu bölümde, duyguların hareket halinde oluşu veya sosyal formlar olarak düşünülebilmesi adına atılacak adımlardan biri, ortaya sakıncalı atmakla başlamaktır: Duygular, hareket halinde olarak kabul edildiği takdirde bu hareketin başlangıç noktası/merkezi ve yönü var mıdır, varsa nasıldır? Bu soru sakıncalı bulunmaktadır, çünkü anlam bakımından sorunun içeriğinde, duyguların lineer yönlü hareketi olduğu önkabulü vardır. Yine sakıncalıdır, çünkü duyguların çıkış noktası ister nesne ister özne olarak kabul ediliyor olsun, duyguların bir yerde ikamet ettiği, bir yere ait olduğu fikrine kapılı bir sorudur.

Psikoloji alanında –özellikle sosyal psikoloji alt dalında- önem kazanmış bu kavrayışlar duyguları çevre ve birey arasındaki karşılıklı etkileşim olarak tanımlarken; duyguları dışarıya (öznenen dış dünyaya) doğru hareketiyle ele almaya yatkındırlar. Alanın bilimsel mecrada kabul görmesinde de önemli kabul edilen iki temsilcisi David Roos ve William McDougall’dır. Çalışmaları günümüzde psikolojik durumlar olarak ele alınan duygular modelinin kaynakları olarak benimsenmektedir. Roos duyguların sosyal davranışlara yansımalarının temellendirmesini taklit, Mc Dougall ise içgüdüler üzerinden kurmaktadır. Dolayısıyla da duyguların öznelde ikamet eden ve yönü dışarıya olan ve tekrar özneye dönen merkezli olduğu kadar dönüştürücü rollerinin yadsındığı varlıklar olarak ele almaktadırlar. Bu anlamda duygular, pozitivist mantıkla hareket edilen bilimsel araştırma olguları ve psikolojik durumlar üzerinden tarif edilebilir, tanımlı ve sınırlıdırlar. Ancak duyguların politik ve kültürelliği üzerine düşünürken, psikolojiden ziyade, sosyolojik sosyal psikoloji alanında daha çok gözlemlenebilir olan dıştan içe duygular modeli üzerine yaklaşımlar daha çok sosyoloji ve antropoloji gibi alanları cezbetmektedir. Platon felsefesine kadar uzandırılabilir düşünce tarihinde duyguların görüngelerle şekillenebilirliği hakkında Jean Jacques Rousseau’nun “Toplum Sözleşmesi” (2012) veya Emile Durkheim’in başlıca eserler “Sosyolojik Yöntemlerin Kuralları” (2004) başlıklı çalışmaları fikir vericidir. Çalışmada duyguların üretken işlevleri tartışmasına doğru ilerlenmek ve umutla ilişkisi kurulmak üzereyken, bu iki eserin duyguları yorumlayışı yeterli olmayacaktır. Ancak yine de, Durkheim’in sosyolojik yöntemini belirleyen yaklaşımından hareketle birkaç noktaya değinebilmek, duyguların sosyolojik izlerini aramak ve süreç içeren ilişkilerle bağlantılı olarak görülmediği yaklaşımlarda duyguların nasıl konumlandırılabilirdiğinin ayırdına varabilmek adına önemlidir.

Durkheim’in sosyoloji ve psikolojinin ne denli birbirinden farklı yöntem ve yaklaşımları sahip olması gerektiğinden kaynaklı iki alanı başka başka diyarlar olarak görmektedir (Durkheim, 2004, s 23-32). Ona göre sosyolojik araştırma konuları olgusaldır ve sosyolog da bir doğa bilimci gibi –adeta bir biyolog gibi- çalışmalı ve toplumsal olgular da organizmalar bütünü olarak anlaşılmalıdır (Durkheim, 2004, s 132-151). Bu anlamda kolektif pratikler ve duyguları ele alamayacak olan psikolojinin bunu yapamayacak olmasının sebebi, ona göre duygu ve davranışların cevherini bireyde –en çok da bireyin bilincinde- aramasıdır. Bu anlamıyla onun gözünde psikolojiyi, duygu ve davranışları yine bireyin kendisine göre anlamlandırmaya

çalışacak bir alan görmektedir. Oysaki sosyolojinin ilgi alanlarının, toplumsal olguların tikel özellikleri aşan, bilinçle kavranamayan içeriklere sahip alanlar olduğunu düşünmektedir. Diğer bir deyişle karmaşık ve muğlak bir anlama bürünmüş toplumsal olguların nedenlerinin bilincimizle tam olarak kavranması Durkeim için imkansızdır. Bu analizin gerekçesi olarak örneklendirdiği noktayı ise duygular çerçevesinde kurmaktadır. Birinci noktada; Bireysel olarak duygularımıza dair “dahi” doğru yargılarda bulunamadığımız varsayımıyla, psikoloji ve sosyolojiyi ayırt etmekte, gizil bir şekilde düşüncesinde, duyguları da öznel ve toplumsal olarak ayırarak, toplum ve özneyi birbirinden bağımsız şey’ler¹⁵ olarak da konumlandırmaktadır. Dolayısıyla toplum(sal) ile birey(sel) arasında ciddi farkların kabul edilmesini fikrini gerekçelendirilmesini, duygularımızı tanımlama güçlüğüümüz olduğunu belirterek sunmaktadır. Bu düşüncesiyle Durkheim (2004) “Kendimize ait duyguların ve davranışların tam bir bilgisine erişemediğimiz durumda, kolektif eylemleri doğuran, daha karmaşık düzeydeki nedenleri açıkça sezme yetisine nasıl sahip olabiliriz?” (s. 24-25) sorusunu ortaya atmaktadır. İkinci önemli nokta da Durkheim’in, kolektif eylemlerimiz, duygularımız ve pratiklerimizin incelemesini psikolojiden sıyrma ve sosyolojiye teslim etme ihtiyacına dair düşüncelerinde saklıdır. Herhangi bir konuda sosyolojik bir araştırmanın ilkelerine girildiği noktalarda sosyoloğun, toplum mühendisi gibi çalışması gerektiği düşüncesine sahiptir ve toplumu da organizmaya benzetmektedir. Çalışmanın amacı kapsamında ilginç bulunan açıklamalarından biri de duygular ile kolektif eylemler arasında hiyerarşik bir sıralama/derecelendirmesine dairdir. Bu türden bir indirgemeci bakıştan kaçınılmadığında, duyguların toplumsal ve kültürel boyutunun üzerinden atlanmış olacağı açıktır. Aksi iddia edilebilir olduğunda dahi “toplumsal fenomenlerin bireylerin dışarıda olduğunu iddia eden önerme” ile duyguların toplumsal ihtivasını araştırma noktasında, onları pasif, gözlemlenebilir objektif değerlendirmelerin nesnesi halindeki yapılar olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Keza Durkheim (2004) ne üzerine çalışılıyor olunursa olsun, aynı yöntemlerin geçerli olması gerektiği çağrısında bulunmaktadır. Ki zaten kitabının bir başka bölümünde duygular; “bilimsel hakikatin

¹⁵ “Anlama yoluyla nüfuz edemeyeceğimiz her bilgi nesnesi ‘şeydir’” (Durkheim, s.22).

bir ölçütü değil, bilimin nesnesidir” (2011, s.99) şeklinde bir tanımlanmaktadır (Durkheim, 2011, s. 21-34).

Duyguların politik boyutunun hiç göz önüne alınmamış olması anlamına da gelen Durkheim’ın benimsediği bakış açısı, süreç felsefesiyle birlikte düşünölmeye başlandığında, onun sosyolojinin yöntemlerini evrensel kabul ettirme çabası her açıdan olduğu gibi duygular özelinde de oldukça sorunlu kalmaktadır.

4.2. Duygular Önpolitiktir Ama Nasıl? : Merak(lı), Acı(lı) ve Öfke(li)

Gelinen noktaya kadar ele alınan yaklaşımlarda duyguların konumuna dair birtakım kavramsal açıklamalar irdelenmiştir. Tezin duyguların üretici rollerini müşterekler teorisiyle konuşturabilmesi için bu yaklaşımları göz önünde bulundurması gerekmiştir. Bunun sebebi, mikro ve makro ölçekteki yaşam formlarının oluşumu ve dönüşümüne yönelik alternatif perspektifte yer alan düşüncelerin anlaşılabilirliğine ihtiyaç duyulmasıdır. Bu ihtiyaç, geleneksel yaklaşımların eleştirel bir şekilde ele alınması ihtiyacını da doğurmaktadır. Daha açık bir ifadeyle; eğer başka bir dünya üzerine alternatif müşterekler teorisi ve duyguların ilişkisi ele alınacaksa, bu noktada duyguları ele alan çeşitli yaklaşımların farkında olma ihtiyacı bulunmaktadır. Müşterekler teorisine alternatif pencereler aralayan yaklaşımların ortak noktası ise bakış açısı olarak klasik anlamda rasyonalist, pozitivist veya ampirist olmamalarıdır.

Yukarıdaki bölümlerde duyguların gerek duyum, gerek düşünce merkezli, oldukça ‘bilimsel’ bir metotla ele alındığı görölmüştür. Duyguların mahiyetinin deneysel objeninkine benzer cinsten yorumlandığı yaklaşımlara yer verilmiştir. Bu türden yaklaşımlarda, kolektif bedenler arası ilişki üretimi ve duyguların politiklardaki rolünü yansıtılmadığı görölmektedir. Tüm bunların izahı sonlandırılırken, ortaya da yeni bir soru çıkmaktadır: Duygu (merak, acı ve umut) önpolitiktir varsayımı nasıl düşünölebilir? Duyguların ele alınışında hakim görüşlerin etkisi reddedilebilir ve yeni bir anlayışa geçilebilir mi? Bu anlamda ortaya duygu üzerin sınırlı bir tanımlamaya gidilmeyeceğine göre, ne tür politikalar, duyguları etkiler ve onlardan etkilenir sorusu ortaya atılabilir. Duyguların dünyayı dönüştürücü mahiyeti anlaşılır ve bu, onun önpolitikliğinden kaynaklı görölrse, onun politik düzeye geçişi nasıl olmaktadır? Evet, belki de nihai mesele budur; duyguların politik düzeye ulaşması meselesi.

Duyguları bilgi felsefesinin geleneksel düşüncelerinden ayırdığımız zaman, onun aracılığıyla kurulan ilişkiler üzerine tartışma alanı ortaya çıkacaktır. Bu tartışma alanı

özne ve nesne olmadan düşünülmesi imkansız bir alandır. Ancak bu alan, duyguları aklın hakimiyetinden çıkararak, onların kolektif bedenlerarası ilişkilerdeki gücünü anlama açısından, farklı bakış açıları sunacak kavramlara da sahiptir. Duyguların dolaşım ve sürekli üretim halinde olduğu varsayımıyla bu alanda, duyguları ikili kategorilerle eşleştirmekten kaçınmak, onun ilişkilerdeki rolünü düşünebilme yolunda benimsenmesi gereken ilk prensiptir. Böylece duygular (affects) oldukça genel bir anlamda düşünülebilir olacaktır. Tanımlanması gerektiği noktada da artık Spinozacı düşüncede, “etkileme ve etkilenme gücü” (Massumi, 2019, s. 9) olarak en geniş ifadesine kavuşturulmuş olmaktadır. Böylece duygular, sorgulanabilir türden ilişkisel bir mecraya dönüşmektedir. Duyguları ilişkiler alanı olarak ele almak, onun zorunlu özelliğini açığa çıkarmaktadır ki; o da duyguların gücünde yatan önpolitikliğidir. Keza ilişkiler dış dünyaya açılmak; onu etkilemek ve ondan etkilenmenin arasında gidip gelen salınımlı, politik ve kültürel ağlar demektir. Ayrıca öznelere bu dünyayla teması sürecinde, sahip olunan, dönüşen ve tekrar kendisine dönen izlenimlerin hareketliliği için kullanılabilecek kavramlardan en az sınırlı olanı da ilişki ifadesi olmalıdır. İlişkilerin doğrudan ekonomi politiğin tartışma konularına yaptığı ev sahipliği, onun önemini bildirirken, içerisinden duygulara bakmak, duyguların da politik ve kültürel rollerini sorgulatmaktadır. Rollerin düşünülmesinde ilk adım ise duyguların bir hissetme meselesi olarak düşünmekken; hissetme ise doğrudan bedenin ve ruhun niteliğinden kaynaklı olmanın ötesini ifade etmektedir. “Duygular tümüyle his yeğlilikleriyle ilgili olduğu halde, hissetme süreci yalnızca öznel veya nesnel olarak nitelendirilemez: Duyguların içinden geçtiği karşılaşmalar, zihni uyardıkları gibi, bedeni de doğrudan içerir. Zorunlu olarak ... arzuya da ... özgürlükle de ilgilidir” (Massumi, 2019, s. 10). Bu durumda da duygular bir anda, bedenlere kilitlenmenin reddi, onun sosyal yaşamdaki gücünün anlaşılma çabasıyla alakalı hale gelir ki; Sara Ahmed’e (2015) göre “hislerle yolumuzu bulacağımız üzerine bu analiz, duyguya bir kültürel politika ya da dünya kurma şekli olarak” yaklaşmak demektir (s. 22, 23).

Yola çıkılan bakış açısıyla duyguların dünyayla birlikte yorumlanması gerekecektir ki bu oldukça geniş ve karmaşık bir meseledir. Bu anlamıyla duygular, pek çok kurumla birlikte ele alınabilir ki tezin amacı bu noktada duyguları politik ekonominin konularıyla ilişkilendirmek olacaktır. Diğer bir deyişle, hissetme şekli olarak ifade bulan duyguların, politik yüzeylere geçişiyle ilgilenilmektedir. O halde ilk adım da,

duyguların ön politikliğinin göstergesi olarak; politik düzeye gelişleri ve değişim süreçlerindeki rolünü incelemekten geçmektedir.

Brian Massumi'ye (2019) göre “duygu kavramı başından itibaren politik yönelimlidir. Gelgelelim ‘duygunun esas anlamıyla’ politik bir düzeye -toplumsal düzen ve yeniden düzenlemelerin, yerleşiklik ve direnişin, yasaklar ve ayaklanmaların arenasına-taşınması kendiliğinden gerçekleşmemektedir. Duygu önpolitiktir. Duygunun politikasının ortaya çıkarılması gerekmektedir (s. 8,9). Bu hususta başarılı analizler, Ahmed’in çalışmasında “Feminist Bağlılıklar” ve “Adil Duygular” başlıklı bölümlerinde yer verdiği düşüncelerde de kendini hissettirmektedir. Ahmed, duyguların kültürel açıdan politikasını sorgulamaktadır ve ona göre duygular, bireyselin ötesinde, kolektif bedenlerin üretimi konusunda düşündürücü bir etkiye sahiptir. Ahmed “Feminist Bağlılıklar”da her ne kadar feminist politikalar etrafında oluşan öznelliklerle duyguların rolü bağıntısını kursa da, aslında iki bölümünde de genel olarak öznenliğin üretimi sürecine dair duyguların rolü üzerine düşündürmektedir.

Öncelikle, her ne açıdan ele alınıyor olursa olsun, politik tavrı duygularla yaşamak ve ifade etmektir söz konusu olan ve bunun üzerine düşünmek faydalı olabilir. Hatalı olması pahasına, duyguların politik ilişkilerin ifadesinde yer edinişine dair örnek bir geliştirmek istiyorum: Müştereklerin teori ve pratiğin kesiştiği noktada, salt ekonomik değil, neoliberal sistemle yükselişe geçen politikalarla ilişkili bir mecra olduğu hatırlanarak başlanabilir. Müşterekleştirme sürecinde mikro direniş alanlarında öznenliğin yeniden üretimini ihtiyaç olarak gören kuramsal çerçeveye uygun bir iştirakçi düşünelim. Böyle bir iştirakçinin müştereklerle ilişkisi düşünüldüğünde dünyanın farklı bir şekilde okumasını yapacağı fikri sanıyorum ki reddedilemeyecektir. Bu okumanın geçmiş ve bugünün uzantısıyla, geleceği tahayyül edeceği noktada ortaya çıkacak duygular nasıl olmaktadır ve ifade edilmektedir? Bu duyguların, varoluşun yeniden üretilmesi ve şekillendirilmesinde rolü nasıldır? Bu türden sorulara iştirakçinin vereceği cevap farklı tarzlarda olabilir. Julie Ristau ve Alexa Bradley’in¹⁶ iki tanınmış iştirakçinin deneyimlerinden yola çıkarak ortaklaşa

¹⁶ “JulieRistau: Mahalli topluluk örgütleyicisi, popüler eğitimci, sanatsal ve kültürel faaliyet organizatörü, On the Commons’ inedyöneticisi” (Walljasper, 2015, s. 320).

kaleme aldıkları “Biz’in Gücü” (2015) başlıklı yazıları bu konuya örnek teşkil etmektedir. Ristau ve Bradley, dünyanın alternatif bir geleceğini nasıl tahayyül edebildikleri ve bunun anlaşılabilir bir durum olduğuna dair birtakım atölye çalışmaları ardından, birkaç sözle müştereklere dair analizlerini paylaşmaktadırlar. Bu paylaşım, bir yandan duyguların paylaşımı olarak da düşünülebilir. Sözlerini, teoriyi kavramsal ifalarla çerçevelemekten ziyade; müşterekler meselesiyle bütünleşmiş tavırlarının anlaşılmasını sağlamayı, bizzat hislerinin aktarımı yoluyla aktardıklarından dolayı paylaşıyorum.

Müştereklerin bağrında *biz* ruhu yaşar –hepimizin ta içimizde hissettiğimiz, geri kazanmak istediğimiz bir güç. Ama bugün biz’dan ayrılmış durumdayız. Gündelik hayatımız farklı bir dizi talimat üzerinden işliyor: ben, bana, benim –benim başarımlarım, benim sağlığım, benim hayatta kalmam. İşbirliği halindeki hayal gücümüzün potansiyellerinden kopuk hissediyoruz kendimizi. Oysa hepimiz *biz*’i, müşterekleri yeniden keşfetmeye özlem duyan kolektif bilinçdışını paylaşıyoruz. Modern kültürün, ... müşterekler deneyiminden ne kadar uzaklaşmış olduğunun farkına varmak ürkütücü. *Biz* duygumuz saldırıya uğramış, parçalanmış, unutulmuş durumda. Geriye dönmemiz mümkün değil elbette. Ama neyi kaybettiğimize ve bunun bizi bugün nasıl etkilediğine bakmamız gerekir....Müşterekler paradigmasının potansiyelini keşfe çıktığımızda politikalar ve programlar geliştirmemiz yetmez, duygularımızı ve anılarımızı da deşmemiz gerekir... eksik bilgilerimizi tamamlamanın ilk adımı hep hatırlamak’tır (Ristau ve Bradley, 2015, s. 49-51).

Bu tarz ifadelerden düşünsel olduğu kadar duygusal çıkarımlarda da bulunulabilir. Şöyle ki, dünyanın tasviri, etkileri ve kolektif olarak biz olma ihtiyaçlarının ele geçirilme biçimlerine karşı bu pasaj, bir anlamda duygu aktarımı yoluyla etkili olmaktadır. Dünyanın yorumlanış ve başka bir dünyanın imkanını tasavvur ediş süreci hakkında yazmak, yorum içerirken, yorumlama sadece zihin kaynaklı değil; duyguların da gücü altında gerçekleşmektedir. Çünkü metinde, hatırlama, yalnızlaşma hissi, özlem gibi duygulanışlara yer verilmesi, okuyucuyu ele alınan meseleden etkilenmeye iten noktalardır. Müştereklerin geri kazanılma isteği biz ruhunun ‘hatırlanması’; rasyonel ve rekabetçi piyasa mantığına bürünmüş bireylerin içinde bulundukları durumu aktarma isteği ‘yalnızlaşma hissiyle’; herkesin müştereklere ihtiyacı olduğu bir dünyada yaşandığı fikrinin iletilme isteği ‘özlem’ duygusuna sahip

“AlexaBradley: Organizatör, popüler eğitimci, aktivist ve On theCommons üyesi” (2015, s. 317).

olunduğunun aktarımıyla karşılanmaktadır. Bu demek değildir ki, duygular doğrudan politiktir veya politikleşmeyi doğrudan içerir. Massumi'den hatırlanacağı üzere ortaya çıkarılmaları gerekir ki, bu şekilde özneler tekrar harekete geçirilebilsin. Ahmed'e göre kendini tanımlamak ve dünyayı kendini ürettiğin şekilde yorumlamak, duygunun kullanımına bağlıdır. "Çünkü... duygular bizi harekete geçiren şeylerdir. Nasıl harekete geçtiğimiz, his ve duyguların yorumlarını kapsar" (Ahmed, 2015, s. 215). Bu sebeple de eylemlerimizin üretimine, dönüşümüne ve etkisine odaklanmak, eylemler ve duygular arasında ilişkisi kurmakla mümkündür. Müştereklerin zenginleştirilmesi adına, duyguların politik ifadelerine kavuşturulması bu sebeple önemli bir sorgulama mecrası olmaktadır.

Müşterekler teorisiyle karşılaşmanın merak uyandırıcı bir etkisi vardır. Nitekim "merak, kişinin dünyaya açılmasının önkoşuludur: Karşılaştığımız şey bizi harekete geçirdiğinde meraklanırsınız" (Ahmed, 2015, s. 225). Bunun müştereklerle ilgisi olma sebeplerinden biri ve belki de en önemlisi, müşterekler odağındaki pratik ve teorinin çatışmamasıdır. Diğer bir sebep ise sınıf, etnik kimlik ya da toplumsal cinsiyet gibi kesişmelerden yola çıkmaktan ziyade; teori ve pratiğin daha çok dünyayı dönüştürmenin yollarını, müşterek akılla arıyor olmasından kaynaklıdır. Diğer bir deyişle, yeni toplumsallıklar modeli inşa ederek piyasa sistemine karşı olmak değil, ondan uzaklaşarak üretmenin yollarını aramasından kaynaklanıyor olmaktadır. Tüm bu sebeplerin tartışmaya açık olduğu kesindir, ancak her anlamda müştereklerin, son yıllarda gördüğü ilgi de hesaba katılırsa, merak uyandıran bir yanı olduğu fikrine katılmak mümkündür. Ancak yine de merak duygusunun rolü üzerine daha detaylı bir inceleme yerinde olacaktır.

Sara Ahmed'e göre merak diğer duygulardan farklı olarak ilklikle alakalıdır. Çünkü merak, kişilerin dünyayla ilişkileneğinde öncü bir duygudur. Kaynağını, temas yoluyla karşılaşma anındaki bir hislenim olarak, ilkmiş gibi gösterme etkisinden almaktadır. Ahmed, merak duygusunun ne tür işlevlere sahip olduğuna dair geniş bir tartışma alanı açmaktadır. Ona göre merak duygusu tarihselliğin farkındalığını yaratması/hatırlatması ve onu geliştirmesi; bedeni harekete geçirmesi ve duygularla ilişkiye geçmesi ve farklı duyguların üretiminde rol oynaması gibi temel işlevlere sahiptir. Merakın, tarihselliğin bilgisini geliştirme özelliğinin sebebi, bu duygunun şaşırma şeklindeki yansıması ve öznenin, girdiği ilişki alanını yorumlamasıdır. Bu yorumlama, merakın etkisinin ilkmiş hissiyatına yakınlığıyla alakalı ortaya

çıkılmaktadır. Bu duygunun, dünyanın sıra dışı olması ya da öyle gibi görülmesiyle ilişkilendirilmesi fikrine katılan Ahmed, bu durumun yanlış bir yoruma da yol açabileceğini öngörerek merak duygusunun tesirinin kör etme, duyumsamazlık, unutturma gibi işlemediği noktasına titizlikle açıklık getirmek istemektedir. Ahmed (2015) merak için, “Tarihselliği devre dışı bırakmak yerine, tam tersine geliştirir. Dünyanın ‘sıradanlaştırılmasıyla’, onun aşına olduğumuz, tanınabilir bir şeye dönüştürülmesiyle gizlenen tarihselliktir. Marx’ın göstermiş olduğu gibi, dünyanın sıradanlığı şeyleştirilmenin bir etkisidir” (s.225) diyerek merakın, şeyleştirme tehlikesinin önüne geçen bir gücü bulunduğuna işaret etmektedir. Ona göre merak, öğrenmenin kapsayıcı bir duygusudur. Düşünce tarihi içerisinde de merak duygusu genel olarak öğrenme isteği yaratmasıyla ele alınmaktadır. Örneğin Descartes (2013) merak duygusundan “bir bilme arzusundan başka bir şey olmayan merak/tecessüs” (s. 58) şeklinde söz etmektedir. Bu açıdan yaklaşıldığında merak, öğrenme arzusu olarak, tarihin şeyleştirilmesinin reddi olarak iş görmektedir. Dolayısıyla Ahmed’ göre, merakın unutturma, yok sayma etkisi şöyle dursun; yadsımanın sıradanlaştırıcılığına karşı bedenleri harekete geçirmesi bakımından merak, gücünü önpolitiklik rolünden almaktadır (Ahmed, 2015 s. 224-229).

Merak, bedensellikten ayrı düşünülebilir. Bu düşünceye Ahmed, eleştirel bir tutumla yaklaşmakta ve bu yolla da merakın ikinci rolüne dair fikir vermektedir. Ahmed’ göre:

Merak duygusunun artması bedenseldir (bkz. Midgley 1989). Dünya önünde serildikçe beden açılır: Beden başka beden olarak yaklaşılmaya başlayan dünyanın açılımına açılır. Bu açılma risksiz değildir: eğer yakınlığımız şey tatsız ise ya da vaat ettiklerini yerine getirmiyorsa merak sonlanabilir. Ama merak aramaya devam etme arzusunu harekete geçiren bir tutkudur; tazelik olasılığını ve sanki ilk kezmiş gibi yaşanabilen hayatı canlı tutar. Merakın bu ilk kezliği radikal bir şimdiki zaman... değildir. Onun yerine, bizim geçmişle ilişkimizin radikalleşmesini gerektirir ki, bu geçmiş de şu anda yaşayan ve nefes alan bir şeye dönüşür (Ahmed, 2015, s. 226).

Son kertede merak sadece bedenleri dönüştürmekle kalmamakta, ona göre başka duyguları da açığa çıkarmaktadır. Anlamayı da içeren bir duygu olarak merakın hatırlatma gücü de vardır. Kişiye neyin, neyi, nasıl hissettirdiğini öğrenmesinde yardımcı olarak da iş görmektedir. Ahmed’e göre geçmiş bir durum ya da ilişkiler alanında gezen duygulardan biri olan merak, geçmiş üzerine yeni şeylerin öğrenilmesine araç olmakta, geçmiş üzerine oluşacak farklı duyguların da ortaya çıkmasına öncülük etmektedir. Bu türden bir dolaşımın merak, öfke ve acıyı

doğurabilmektedir. Dolayısıyla merakın mahiyeti Ahmed'e göre hareketliliği ve dönüştürücülüğünden kaynaklanmaktadır. En önemli noktalardan biri de merakın “umudu ve politika arzusunu” (2015, s.26) harekete geçirmesidir. Ancak harekete geçirici etkisinin olduğu düşüncesi, aynı meraktan doğacak hareketlerin, aynı tür ve şekillerde olacağı iddiasını barındırmamaktadır. Bedenler arasında iz bırakma ve onları üretmesidir söz konusu olan. Böylece merak “kolektif bir alan yaratır. Mesele merak duygusunun kişiden kişiye geçmesi... değildir. Bunun yerine... kişinin dünya ile ilişkisini yeniden düzenlemesini gerektirir” (2015, s. 229).

Merakla ortaya çıkabilecek duygulardan biri öfkedir. Öfke nasıl bir duygudur ve duygularla, kültürel politikayla ilişkisindeki konumu nasıldır? Müşterekler terminolojisiyle öfkenin bağı kurulabilir mi, nasıl? Aynı zamanda önpolitikliği varsayımını tutarlı kılacak düşünsel hat nasıl açıklanabilir? Bu ve benzeri sorular, temelde bir duygu türü olarak öfkenin, bedenselliği ve toplumsallığı içerir biçimde ele alınmasıyla alakalı sorulardır. Öyle ki öfke üzerine gündelik, genel ve basitçe bir izah, onu olumsuz anlamıyla düşünerek aktaracaktır. Bu olumsuzlanma durumu öfkeyi meraktan da farklı kılan yönü temsil etmektedir. Peki gerçekten duyguların olumlu ve/veya olumsuz olmaları, kültürel yorumlanışlarında değişken bir sonuç ortaya çıkarabilir mi? Diğer bir deyişle, öfke olumsuz ve yoğun hissedildiği şeklindeki ifadelerle örülmekten öte; toplumsal anlamda dönüşüm ve yaratıcılık üzerinde olumlu etkiye sahip bir duygu olarak ele alınabilir mi? Bu sorulara herhangi biri/hepsine birden cevap ararken, bu arayış öfkenin ayırt edici özelliklerine bakılması yoluyla kolaylaştırılabilir. Çünkü öfke hakkında gerek edebi tasvir, gerek gündelik kullanım ve gerekse resmi tanımlanış şekillerindeki görüşler birbirine benzemektedir. Öfke, daha çok kişi ya da kişilerin, maddi ya da manevi bir acı hissetmeleri veya engellendiklerinin yorumunu çıkarmaları durumunda kendini gösteren, ancak bu durumlara karşı bir tepki olarak kendini gösteren bir duygu olarak tanımlanmaktadır (Öfke, t.y.). Hal böyle olunca, hakkında ortaya atılan sorular aracılığıyla erişilmek istenen, öfkeyi yeni bir sorgulama alanı –olumsuzlamadan sıyıran bir alan- olarak düşünebilmek, hakim anlayışlarda çatlaklar oluşturabilmektir. Bu türden bir akıl yürütmeye tekrar, öfkeyi ayırt edici kılan kültürel politikasının kapsamı ve yerleşik fikirlerin sınırlarının nasıl zorlayabileceği üzerine eğilen yaklaşımlara ihtiyaç duyulmaktadır.

Öncelikle öfkenin kültürel anlamı ve rolünün, dönüşebilirliği üzerine eğilme ihtiyacı bulunmaktadır. Çünkü dönüşebilir olmasının anlaşılması, onu yalnız olumsuz ya da itici bir duygu olarak görmekten sıyrılmak anlamına gelecektir. Bu yönelim onu umut, neşe gibi görece olumlanmış duygularla düşünmeye de kapı aralayabilir. Dolayısıyla atılacak ilk adım akla öfkeyle ilk gelen kavramlarla -kızgınlık, acı ve şiddet gibi- öfkenin bağıını kesmeden, ancak esneterek, ilişkilerdeki dönüştürücü gücünü düşündürmektir. Soruların tartışma oluşturması amaçlanırken, bunun iki yolu olduğu ve bu yollardan hareket edilebileceği varsayılmaktadır. Birincisi, öfkenin mevcut ve hakim tanımından hareketle, içerdiği yaklaşımların eleştirisi üzerinden ilerlemektir. Diğer bir deyişle bu yol, öfkeyi bir tür acıyla ilişkilendiren yaklaşımları ele almak ve çatlaklar oluşturmaktır. İkinci yol ise, öfkeyi geleneksel anlamına bağımlı kılmaktan ziyade, bambaşka bir noktadan düşünmenin imkanını aramaktır. Ki bu birinci yoldan ayrı düşünülmesi ve cevaplanması zor, neredeyse imkansız bir arayıştır. Öfkenin bu yollarla peşine düşülmesi, onun gelecek dünya tahayyülü ve iktidar eleştirisinden yola çıkan bir duygu olduğuyla karşılaşmayı gerektirmektedir. Daha çok John Holloway’ın müşterekler, sermaye ve duygular arasında kurduğu ilişkileri içeren düşüncelerinde, bu tür bir yaklaşım mevcuttur. Sara Ahmed ise öfkeyi feminist çerçevede incelemektedir. Öfke ve feminizm ilişkisini anlayabilmek için de bakılmasını gerekli bulduğu duyum acı ve onun politikasıdır (Ahmed, 2015, s. 216). Ayrıca, acı ve şiddetin, tarihteki yeri ve önemi sebebiyle, acıyla öfke arasındaki zorunlu ilişkinin – kabul edildiği takdirde- feminist tarihte ele alınmasından daha uygun bir mecrada sanıyorum ki yoktur. Ancak bu kabl -öfkenin acıyla yakın ilişkili olduğu kabulü- öfkenin sadece feminizmle bağlantılandırılarak anlaşılacak bir duygu olduğu yanılgısına sahip değildir. Diğer bir deyişle öfkenin tartışılmasında, acının anlaşılır kılınmasına duyulan ihtiyaç, sadece feminizm aracılığıyla karşılanmak zorunda değildir. Bu kısımda, ilişkinin nereden çıktığını, hangi sebeplerle kurulduğunu anlamlandırmak ve tartışabilmek için öncelikle acı duyumuna bakılacaktır ki bunun için atılacak iki adım vardır: Bunlardan ilki “acı çekmek” fiilinin Lince kökenli karşılığı olan “passion”a bakmaktır.

Tutku/ihtiras (passion), edilgen (passive) ve acı çekmek (passio) ortak kökte kelimelerdir (Ahmed, 2015, s. 11). Edilgen, aktif olmama/pasif olma ve yapılan eylemden etki alan kişiyi ifade ederken; edilgen olma ise etki almak, pasif olmak fiili olarak tanımlanmaktadır (Edilgen&edilgen olma, t.y.). Görüleceği üzere acı çekmek,

bir duyum olarak hissedilmekte ve acı çeken kişiler bu duyumu yaşamaktayken, acının ezici ya da zorlayıcı bir tarafı bulunduğu anlaşılmaktadır. Acı çeken özne ise bu noktada pasif görülmektedir. Pasif/edilgen beden yorumunun olumsuzlanması ya da bu bedenlerin itici bir anlama büründürülmesi acının, bedendeki etkisine bağlı olmaktadır. Keza öfke için de benzer bir değerlendirme söz konusudur.¹⁷ Aralarındaki ortak nokta, en azından duygular anlamında olumlu bir anlama büründürülmüyor olmalarıdır. İtici güçler olarak yorumlanıyor oluşu da yerleşik bir değerlendirmedir. İlişkilenmeleri ise öfkenin ortaya çıkışının acının varlığıyla ihtiyaçlandırılması yoluyla gerçekleşmektedir. Diğer bir deyişle, öfkenin ortaya çıkışının şartı acının varlığına bağlanmaktadır veya acının öfkeyi doğurması mevzu bahis edilmektedir. Ahmed ise tam bu genel kavrayış sebebiyle, acının politik bir mesele olarak tartışılmasının imkanını ararmaktayken, acı önemli bir duyum olarak önemini artarak göstermektedir. Bu sebeple öfke ve acının aralarındaki salınımlı hali anlamının diğer bir yolu olarak, acının bedene gelişi onu nasıl etkilediği sorusunun peşine düşmek istenmektedir.

Ahmed'e göre acı maddi/fiziksel ve/veya yaşayan/sosyal beden üzerinde etkilidir ve bedeni şekillendirmektedir. Acının özü dış dünyada bulunsa da etkisi içsel ve dışsal olmaktadır (Ahmed, 2015, s.38). Bu durumuyla acı etkisinin yorumlanması gerektiği meselesi ortaya çıkmaktadır ki acı içsel ve dışsal etkilere sahip bir konumda ele alınabilsin. Dolayısıyla acı, algı ve düşünce dünyalarını birbirine bağlayan bir noktanın tartışmasından değerlendirilebilir. Bedenin algılaması ve devamında doğacak yorumlama kabul edildiği takdirde; acı ile beden ilişkisi birbirine bir mesafe alacaktır, diğer bir deyişle beden hareketlenecektir. Acıdan uzaklaşmak şeklinde bir hareketlenmede acı bir etken olarak, bedeni harekete geçiren, onu yeniden inşa eden olarak düşünülemez mi? Bu soru şu anlama da gelmektedir: Acaba edilgen olmak ve acı çekmek arasındaki ilişki analitik bir bağlantı mıdır ve bu bağlantı acının kültürel anlamını kapsamıyor olabilir mi? Bu soru aslında bir soru olmakla birlikte daha çok bir cevap ya da düşünceyi de barındırmak anlamına gelmektedir. Çünkü ele alınan kuramsal çerçevede, acının –benzer bir şekilde öfkenin de- olumsal olduğu düşünüldükçe, etimolojik kökene tabi kalan bir yaklaşımın, onun mahiyetini tartışmada

¹⁷Gelecek kısımda detaylandırılacağından, şu noktada çok fazla ele alınmayacaktır.

tam anlamıyla yeterli gelmediği düşünülmektedir. Bu sebeple de acının kaynağının dış dünyadan edindiği fikrine geri dönerek, bedenın artık acı yoluyla hareketi üzerine düşünmenin gereğı doğmaktadır. Bu konuda acıdan uzaklaşma hem bir eylem olmakta, hem de istenen bir şey olarak düşünsel olmaktadır. Ancak bu aşamada acıdan uzaklaşma ifadesi bıçak üstü kalacaktır. İlk anda düşünüldüğünde acıdan uzaklaşma, bedenın acıdan kaynaklı harekete geçerek acıdan kaçması anlamında gelmektedir ki bu yolla acının yok edildiğı sanılabilir. Bu hassas fikir üzerine Ahmed gibi, Judith Butler da düşünmektedir ve acıdan uzaklaşma durumuna dair getirdikleri açıklamalarda Ahmed ve Butler düşünceleri ortaklaşmaktadır. İki isme göre de acıdan uzaklaşma aslında acıyı yok eden bir eylem değildir; acıdan uzaklaşma, acının sebeplerinden uzaklaşma olarak anlaşılmalıdır. Ahmed için “yoğunlaşma”, Butler için “maddileşme” kavramları bu nüansı belirgin kıldıkları iki kavramdır (Ahmed, 2015, s.38).

Acının sebeplerinden uzaklaşma, onun önpolitikliğini ortaya çıkarabilecek önemli bir durak olarak görülmektedir. Çünkü acı, herhangi bir şeye dair bir hakkındalık vermekten çok, o şeyin nedeniyle ortaya çıkmanın duyumudur. “Acı bir şey hakkında olmasa da ‘bir şey nedeniyle’ ve bu ‘neden’ acının nesnesi olarak işlev gören bir atıf, açıklama ya da anlatı barındırır” (Bending, 2000, s. 86’ dan akt., Ahmed, 2015, s. 39). Ortaya çıkan acı, öfkeye evrilebilir ve bu onun sosyalleşmesinin bir yönü olabilir. Öfkenin negatifleyici ifadelerden arınabileceğı ve aksine pozitif içeriğıyle düşünülebileceğı kabul edilirse, böylece acı da olumsuzlayıcı eşitlemelerden sıyrılmış olacaktır. Acının olumsuzluğunu düşünen tek isim Ahmed değildir. Örneğın Sartre için de acı olumludur. Ona göre acı; “dünyayla olumsal bir bağ” anlamına gelmektedir (2015, s. 42). Ahmed için acının olumsuzluğu, toplumsallıkla ilişkilenmesinde saklı dururken; Holloway bunu öfkenin yönelimi üzerinden sorunsallaştırmaktadır (Holloway, 2017, 7-15).

Son olarak, merak yoluyla ortaya çıkabilen duygulardan birinin öfke olduğundan zaten bahsedilmiş, öfkenin nasıl bir duygu olduğı ve ne tür işlevler görebildiğine dair bir tartışabilmek için acının anlaşılmasına ihtiyaç duyulmuştu. Öyleyse şunda öfke üzerine düşünmeye başlamak adına büyük bir engel kalmamıştır. Merak ve acının incelemesi -özellikle acının-, öfke üzerine düşünebilmenin yolunu teşkil etmiştir. Ancak merak ve acının ayrı ayrı ele alınmış olması, öfkenin nasıllığına tam anlamıyla cevap sağlayamadığından, öfke üzerine bazı sorular doğurmak gerekmektedir: Öfke

ve acı hangi özellikleriyle ortaklaşır ve birbirinden ayrılırlar? Öfkeyi acıdan ayrı kılan etkileşimler nasıl anlaşılabilir? Kısacası aralarındaki ilişkiler nasıl olmaktadır? Öfke bedene ne yapar? Öfkenin bedenleri bireysel midir yoksa kolektif bedenler midir? Acının sebeplerinden uzaklaşılırken öfkenin konumu ve işlevi nasıl iş görmektedir? Öfke, olumlu bir duygu olarak düşünülebilir mi? Geçmiş, bugün ve gelecek hattında, öfkenin zamansallığından söz edilebilir mi? Olumsuzlanır bir duygu oluşu politik bir sorun mudur? Öfkeli olmak hangi anlamlara gelmektedir ve bu duyguya sahip olmanın sonuçları öznelere nasıl mal olur? İşe yarar bir duygu olabilir mi öfke? Beden öfkeye direnç mi gösterir yoksa tesirinde mi hareket eder? Öfkeyi yönlendirmek ya da kontrol etmekle insanlığın alakası nedir? Tüm bu sorular oldukça geniş bir tartışma alanını beraberinde getirmektedir. Bu alanın belirli kategorik sorgulamalarla ele alınması, ortaya atılan sorulardan uzaklaşma riskini azaltacaktır. Bu sebeple soruların genel olarak çatısı kurulabilir. Böylece ortaya öfkenin acıyla ilişkisi, rolleri, bedenle ilişkisi ve toplumsallığı meseleleri çıkacaktır. Sırasıyla ele alınacak olursa, ilk nokta, öfkenin izinde acıyı incelemek, aralarındaki ilişki hakkında düşünme olacaktır.

Öfkeyi duygularla olan ilişkisiyle ele almaya eğilimli düşünürlerden biri, Descartes'tır. Descartes öfkeyi, gücenmeyle aralarındaki farkı gözeterek ele almakta, onu kendinde bir duygu olarak düşünmemekte, altı temel ihtirasın bir uzantısı olarak görmektedir. Descartes için altı ihtiras; hayranlık, aşk/sevgi, nefret, neşe/sevinç ve kederdir. Öfke bu ihtiraslardan etkilenme sonucu çıkarılan yargılara bağlı, dolayısıyla iradeye bağımlı bir duygudur. Ancak gücenme (kırılma) ile öfke arasına koyduğu sınır fikir verici olması bakımından önemlidir Descartes öfkeyi, edilgen ve bireysel-içsel bir duygu olarak görmekte, bu yönüyle onu gücenmeden ayırmaktadır (Descartes, 2013, s. 46-47). Böylece ona göre öfke, öncelikle edilgen bir duygudur yorumunu çıkarmak mümkün olmaktadır. Çünkü Descartes düşüncesinde öfke, kişiye bir kötülük gelmesi sonucu duyulmaktadır. Böyle bir durumda öfke, ortaya çıkmak için bekleyen, karşılık bulduğu hareketle bedende oluşan ve kendi kendini örgütleyemeyen apolitik bir duygu olarak düşünülmelidir. Keza öfke duygularla ilişkilendirilmiş karma bir duygu olarak düşünülmektedir ki ona göre öfke en çok intikamla, aşkla, nefret ve hüznle karışmış bir ihtirastır (2013, s. 73). Ayrıca kişiye bir kötülük gelmesi hususunda, kişinin kim olduğu önemlidir. Yine ona göre kişi, kendimiz isek, kendimize gelen kötülükte öfke doğabilir, eğer ki bir başkasına yapılan bir kötülük söz konusu olursa bu öfke olmayacak, gücenme olacaktır. Dolayısıyla öfkenin bireysel bedende ikame ettiği

kabul edilmektedir ve bağlayıcı etkisi yok sayılmaktadır. Bu anlamıyla öfkenin örgütlenmesini Descartes üzerinden düşünmek mümkün gözükmemektedir. Bu sebeple, öfkenin bedenle ilişkisini sorgulamaya açık bir alan olan acıya, öfkenin acıyla kurdukları ilişkiye bakılması meselesi tekrar gündeme gelmektedir.

Sara Ahmed'e göre öfkenin acının olumsuzluğuyla ilişkilendirilmesi; onun acıyla ortak ve farklı yönlerinin, etkilerinin ele alınabilmesi için, düşünsel bir metot geliştirmek gerekmektedir. Böyle bir metoda ulaşıldığında, toplumsal dönüşüm hareketlerine ihtiyaç duyulmasının ve harekete geçilmesinin duygusal da bir ihtiyacı bulunduğu fikrine kavuşmak mümkündür. Ona göre hareketlere yönelmenin tek sebebi acı ve şiddet değildir. Tabi bu noktada Ahmed, her ne kadar feminizm üzerinden hangi duyguların harekete geçirici oldukları taslağını çıkarırken, adalet talebine sahip duygularla ortaya çıkan pek çok hareket için de geçerliliğini koruyacak kavramsal hat sunmaktadır. Böylelikle başta da belirtildiği üzere, dünyanın gidişatını değiştirmeye yönelik hareketlerle de düşünmeyle örtüşen bir yaklaşıma sahip olmaktadır. Bu hususun gözetilmesiyle, onun düşüncesinde, duyguların hissedilmesinin yeterli gelmeyeceği meselesine dönebilir. Hareketlerin doğuşu ve gelişiminde acı kadar yorumlanmaları da önemlidir. Yorumlama ise tepki vermek demektir ki bu, öznenin duygusal ve düşünsel olarak harekete geçmesi olarak anlaşılmaktadır. Duyguların bedene getirilmesi şeklinde tarif edilebilir durum bir sürece tekabül eder ve bu süreçte acının ifadesi ve tepkisi, Ahmed'in düşüncesiyle öfkede karşılık bulmaktadır. Keza tepkisiz eylem ve politikanın imkansız olduğu düşüncesinde olan Ahmed, duyguların beden yüzeyleri arasında dolaşıma geçmesini vurgulamaktadır ki, onun duyguların sosyalliğiyle kastı da bu noktaya karşılık gelmektedir. Bahsi geçen sürecin sağlayıcı duyularından biri olan acının tamamlayıcısı da öfkedir. Böylece acının öfkeyle buluşması şart olurken, öfkenin acıdan ayrıldığı noktaları anlamaya dair de bir merak oluşmaktadır. Ahmed'in düşüncesinde öfkenin en belirgin farkı onun nasıl yorumlandığında yatmaktadır. Acı bir duyumken, bilme arzusunun nedenlerini bilmeye yönelen merak aracılığıyla yoruma dönüşür ve bu noktada acı öfkeyle karşılaşmaktadır. Daha açık bir ifadeyle öfke, acının yorumunu da içeren bir duygudur. Öfke acının bilgisini veren yoğun bir duygu olarak görülmektedir. Bu öfkeyi acıdan ayırdığı kadar, onu acıyla birbirlerine bağlı da kılan bir görüştür. Öfkenin yorum içermesi fikrinden ise, öfkenin rolü ve içerdiği potansiyelini düşündürecek bir özellikte olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü öncelikle öfke kolektifliğin bir aracı olurken, iktidar

ilişkilerini sarsan bir duygu olarak görülmekte, kolektif bedenleri harekete geçirmektedir. Bu da öfkenin tek başına ele alınamayacak bir duygu olması anlamına gelmektedir. Öyle ki öfkenin içerdiği yorum, zamansal olarak geçmiş ve bugünün ötesinde geleceğe ilişkin bir yorumdur. Dolayısıyla da bir tepki biçimi olmakta ancak acıyla hissedilen bedene gelmiş olumsuz etkiye karşılık, basit bir bedensel tepki olmaktan çıkmaktadır. Yoruma dönüşmesi; geleceğin yorumlanması, bugüne karşı olunması ve geçmişle olmasını içermektedir (Ahmed, 2015, s. 216-223). Böylece öfke süreç içerir ve bu süreçte pek çok yolla kurulabilir, ancak has özelliği şudur ki “bizi dışarıya iterek hareket ettirir. Nesneyi yaratırken sadece o nesneye yönlendirilmiş değildir; ayrıca dünyaya da bir tepki haline gelir” (Ahmed, 2015, s.221).

Sonuç olarak Descartes bakış açısında görülen öfkenin bireysel işlevi olduğu fikri, yerini öfkenin kendisini kolektifliği, sosyalliği ve politik ihtivasi hakkında düşünceye bırakmış gözükmemektedir. Bu anlamıyla da acıyla ortak noktaları, ikisinin de olumsuzlanan yanlarının ters yüz edilmeye müsait duygular olmalarıdır. Olumsuzlamanın aksine bedenleri üretmesi, ilişkilendirmesi, dünyayı sorunsallaştırmaya imkan tanınması ve harekete geçmeyi içermeleri bakımından, birbirinin tamamlayıcısı olarak öfke de acı da olumsaldır. Bu ihtiyaçlı ilişkinin olumsallığı, acının öfkeyi doğurması ve öfkenin yönünü belirlemesinde aranabilir: Harekete geçmiş bir öfkenin nereye gittiği yönünde. Bu konuyu doğrudan ele alan isimlerden Holloway, “Öfke Günlükleri” (2017) kitabında öfkenin yönlendirilmesine ilişkin detaylı bir harita çıkarmaktadır. İnsanlığın içinde bulunduğu durumun sorumlusu olarak sermayeyi işaret eden çalışması, öfkeyi müşterek olarak görmektedir ve öfkenin şekillendirilmesinin, dünyanın dönüşümünde iş görebileceği fikrindedir (Holloway, 2017, s.27). Çünkü öfke aynı zamanda iktidarın da bir duygusu olarak iş görmektedir ve bu yönüyle iktidar ilişkilerinde dolaşıma sokulması mümkündür. Dolayısıyla öfke, bir müşterek olarak çok katmanlı ve çeşitli etkiler yaratabilir. Ona göre öfkenin, iktidarın öfkesi olarak iş görmesi; sermayeyi beslemesi, eşitsizliği büyütmesi, sömürüyü artırması, otorite ve tahakküme dair geri kalan her şeye boyun eğdirilmesi anlamına gelmektedir. Bu sebeple de onun çalışmasında, öfke ve iktidar arasında kurulan ilişki bir tür müşterekleştirme olarak düşünülebilecek pratik bir ilişkidir. Hareketli bir duygu olarak öfkeyi ikamesiz, sürekli dönüşen, dış dünyaya yönelen ve özneler arasına tekrar dönen bir duygu olarak görmektedir.

İktidar ilişkilerinin insanlık üzerinde doğurduğu türlü kategorideki sorunların ortak noktası, paranın gücü lehine yaratılmış eşitsizlik olarak adlandırılabilir. Eşitsizliğin kabarık tarihi, öfkenin de büyüme sebeplerini çoğaltırken, Holloway öfkeyi kapitalizmle ilişkilendiren bir okuma sunmaktadır. Diğer bir yandan öfkenin nedenlerinin geçmiş, bugün ve geleceğe dair tarihte kanlı canlı nedenler olduğunu anlaşılır kılmaktadır. Bu noktayla öfkenin haklı olarak, büyüyen bir duygu olduğunu ancak ne hangi yöne doğru yoğunlaştığını bıçak sırtı bir mesele olarak düşündürmektedir. Çünkü iki ana yönünün bulunduğunu göstermekte, iktidarın ütopyacı öfkeyi gasp ederek iş görmesinin, madunun daha da eşitsiz koşullara sürüklemesine sebebiyet vereceğini düşünmektedir. Bu konuda siyasi bir figür olarak Trump'ın politik öfkesini kullanarak iktidara gelişini örnek göstererek düşüncesini bu örnek üzerinden geliştirmektedir. “Trump’ı iktidara taşıyan şey, mülksüzleştirilenlerin öfkesi ve olup bitenlerin başka türlü olabileceği vaadiydi; iktidara gelince yaptığı ilk şeyse zenginleri güçlendirmek ve yoksullardan daha fazlasını koparmak için önlemler almak oldu” (Holloway, 2017, s. 8). Bu örnek, neoliberal çitlemelerin ilişkileri de içeren stratejiler olduğunu söylerken, duyguları da itinayla düşünmeye ihtiyaç olduğunu özellikle düşündürme gücüne sahip bir örnektir. Ancak Holloway, öfkenin asıl yerini, onun ‘evi’ olarak belirtmektedir ki orası madun öznelere arasındır. Bu aralıkta dolaşan öfke onun için “aşağıdan gelen, tam da sokaklarda patlak vermiş bir öfke”dir (Holloway, 2017, s. 17). Müşterek olan öfkeyi düşünmenin asıl sebebi de öfkenin kime ait olduğu düşüncesinde yatmaktadır. Ayrıca öfkenin bir gelecek umudu ya da tersine insanlığı yok edebilecek riskleri olduğunu da göstermektedir. Bu da onun edilgen bir duygu olmadığı, politikliği ihtiva ettiğini göstermektedir. Çünkü ona göre öfkenin ortaya çıkış koşullarını barındıran acı ve şiddet, reddedilemese de öfkenin özü umuttur. (Holloway, 2017, s. 8). Ütopyacı öfkenin umudu, müşterekler dünyasına dair bir umut; geleceğin kurtarılması, geçmişin hatırlanması ve barışa ulaşılmasının garantörüdür. Böylece umut da Holloway düşüncesinde politik koşulların temsili duygusuna bürünmektedir ki, umudun politikliği tartışması ayrı bir çerçevede, müştereklerin sürekliliği sorunsalıyla detaylandırılacaktır.

Son kertede umut eksenli öfkenin örgütlenmesi ihtiyacını vurgulayan Holloway, bunun yollarının antikapitalist müşterekleştirme mücadelesiyle kesiştiğini öngörmektedir. Yönü de rolünü belirler ki ona göre öfkenin ihtiyatlı boşaltımının umudu besleyeceği, aksinin derin bir sessizlikte insanlığı yok etmeye devam edeceği

görüştüğüdür. Bu sebeple öfkenin örgütlenmesinin izdüşümlerini, çalışmalarında küresel ve yerel toplumsal hareketler özelinde inceliklerle izlemektedir. Ancak bu örgütlenmenin sesinin gür çıkması konusunda emindir ve bu noktaya Ahmed'in çalışmasında da rastlanmaktadır: "Öfke ufuk açıcı olabilir ve öfkeden korkmak ya da öfkenin sessizliğe dönüşmesi geleceği arkamızı dönmektir" (Lorde, 1984, s. 127'den akt., Ahmed, 2015, s. 220).

Nitekim, geline nokta itibarıyla merak, acı ve öfkenin bağlayıcı bir duyguda, umutta karşılık bulabileceği iddiası tartışmaya açık hale gelmektedir. Ön politik duyguların, umutla politik düzeye çıkarılabileceği, bu yolla müşterekler teorisinin anahtar ilkesi olan müşterekleştirme sürecindeki umudun rolü merak uyandırır hale gelmektedir. Umut, ufuk açıcı ütopyacı hayal gücünde aranabilir mi ve müşterekleştirmenin gelişim ihtiyacına dair yürütülen tartışmalarda umudun rolü ne olabilir soruları da bu türden bir meraktan doğmaktadır. Umudun tehlikesi bulunur mu? Gündelik yaşamda olumsuzlanan duyguların aksine, umut olumlu bir duygu olarak görülürken, iyimserlikle ilişkilendirildiğinde umudun konumlanması farklı bir bakış açısı gerektirir mi? Benzer soruların hattında umut, müşterekler teorisinin neresinde durmaktadır sorusuna cevap aranırken, umut hakkında oldukça farklı bakış açıları bulunması sebebiyle onun politikliği, tartışmanın temel noktasını oluşturacaktır.

4.3. Politik Bir Güç Olarak Umut Duygusu

Öncelikle bu çalışmada umudun ele alınmasının kavramsal açıdan karşılık bulacak büyük gerekçeleri olmadığını itiraf etmek gerekmektedir. Ancak umut ve müşterekler ilişkilenmesi üzerine eğilmek istenmesinin mantıksal bir açıklama bulunmaktadır. Müşterekler teorisiyle tanışılmış olduğu, bir yandan tarihsel süreçler ve müştereklerin sürekliliğine dair en azından temel metinlerin taraması yapıldığı sıralarda, araştırmacısı olunan çalışmaya, teknik açıdan yaklaşmak mümkün olmamıştır. Belki de olunmamalıdır. Bunun bir sebebi ele alınan konuların tarihsel, kültürel, politik, daha basit bir ifadeyle ise doğrudan yaşama dair olmasından kaynaklanmaktadır ki bu özgün bir açıklama olmasa gerek. Daha genel bir sebep ise sosyal bilimlere ilişkindir. Bu sebep, sosyal bilimlere dair araştırmacının konumlanışını ele alan metodolojik bir sorunsala denk düşmektedir. Birbirinin tamamlayıcı iki gerekçelendirmeden bahsedilmesi her ne kadar araştırmanın yöntemine dair meseleler olsa da, bu açıklamaların umut başlığı altındaki bölümle de alakası bulunmaktadır. Sosyal

bilimlere dair bir konuda çalışan bir araştırmacın ele aldığı konuya dair salt yargılama, hüküm verme ya da tanım oluşturma veya ele alınmış görüşlerin derlemesi, kısaca araştırma konusunu kabaca sonuçlandırma gibi bir amacı bulunmaması mümkün değildir. Araştırmaya yönelik bir süreç içinde, cevaplar geliştirme isteğine karşın, yeni sorular üreterek araştırmacının kendisinin de ortaya attığı sorular etrafında gelişmesi, felsefi düşüncenin temel özelliklerini hatırlatmaktadır. Dolayısıyla araştırma sürecinde ele alınan konular, araştırmacının düşünsel faaliyetinin yanı sıra duygusal yeğinliğini de içermektedir. Bu çalışmanın umut üzerine kurulması da tam anlamıyla, görece düşünsel değerlendirmelerden çok duygusal yeğinliklere sahip olunmasından doğmaktadır. Müştereklere dair yazılıp çizilenler, özellikle alternatif kurucu bir ilke olarak müşterekleri ele alan çalışmalar takip edilirken, üzerine derinlemesine düşünmenin elverişli olmadığı duygular aracılığıyla, düşünsel faaliyet sürdürülmek istenmektedir. Mantıkçı bir akıl yürütmeye bu durum; bilgi eksikliğinden kaynaklı açıklanabilir olsa da, daha çok, müşterekler teorisini kapsayan düşüncelerin, düşünürlerinin duygusuyla da geliştirildiği şeklinde açıklamaya elverişlidir. Diğer bir deyişle, teorinin başka bir dünya tahayyülünde, oldukça genel bir ifadeyle, geleceğe dair doludizgin bir umut taşıdığı yorumundan, araştırma boyunca geri durulamamıştır. Aynı şekilde geleceğe dair umutlanmaktan da. Bu duruma kapsamlı bir cevap geliştirmeye dair ilk girişimlerin hemen hepsi, umudun olumlu ifadelerle – iyimser umut, pozitif bakış açısıyla umut, yaratıcı umut, ufuk açıcı umut gibi- eşleştirilmesi halini almıştır, bu durumdan öteye geçilememiştir. Ele alınan konunun müşterekler olması, umudun ise kısır bir döngüde yorumlanması –hatta yorumlanamayışı- sebebiyle, araştırma boyunca müşterekler ve umut ilişkisi başlı başına bir sorunsal haline gelmiştir. Bu anlamda umudun nasıl bir duygu olduğu, sadece “iyi şey” oluşu varsayımından duyulan rahatsızlıkla mercek altına alınmak istenmiştir, hala da istenmektedir. Umudun; çalışmanın genel çerçevesinde kavramsal açıdan ters düşmeyen bir başlık olmasının yanında, araştırmacının konumlanmasıyla da yakın ilişkili olarak ele alınma sebebinin başka türlü aktarılamayacağı düşünülmektedir. Bu türden bir girişin, basit bir gözlem aktarımı, hatta iç dökümüne varacak düzeylere kaçma olasılığı olduğu göz önüne alınmaktadır. Bu olasılığı kabul etmekle birlikte, açıklamaya ihtiyaç duyulan bir nokta vardır: Bu çalışma ideoloji teorilerince şekillenmiş bir çalışma değildir. Eleştirel çerçevenin yargılayıcı bir akıl yürütmesine sahip olmama çabasındaki çalışma, pratik de bir süreci içermesinden ötürü aynı zamanda bir deneyim aktarımı olarak düşünülebilir. Bu anlamda akademik

yazında oluşturulmuş çerçevelerin tutarlılığı üzerine eleştirel yaklaşımlara sahip olduğu bir yana koyularak; çalışmaya bir savunu ya da yargılama içeren bakış açısıyla yaklaşılmamaktadır. Massumi'nin bu türden bir eleştirinin yargı, tanım içereceği, hakimiyet kuracağı düşüncesinden hareketle bu sürecin değerlendirmesi yapılırken bir anlamda risk alınmak istemektedir. Keza Massumi eleştiri için –eleştirel yöntemi ayrı tutarak-, bu tür eleştirel yazının süreçle arasına mesafe koyan, risk almayan, hatadan kaçan ve bir sonuç olarak yaşanılan durum görüşündedir (Massumi, 2019, s. 29-30). Massumi'nin eleştiri üzerinden genel olarak akıl yürütmeye dair getirdiği açıklamaları, umut başlığının ele alınma sebebine dair, bu yollu bir izah oluşturma cesaretini doğurmaktadır. İzahın gerekçelendirmesi ardından geriye, sorgulanması gereken sorular kalmaktadır: Umudun basit bir pozitif bakışa sahip olma gibi bir anlama gelmesine karşı doğan şüphe, nereye yönelmekte, umut nasıl bir şeye dönüşmekte ve umudun politikasından ne anlaşılmaktadır?

Umut üzerine ilk yanılğı, onun iyimserlikle karıştırılması hakkındadır. İkincisi, salt geleceğe dönük yapısına duyulan inanç ve üçüncüsü de belki arzuyla karışmış yorumlamalarla ilgilidir. Bu konuda umut duygusunun rolüne gelmeden, onu, çevreleyen yanılığları ele alan bakış açılarından sıyırmak gerekmektedir. Bu türden bir ihtiyaç umut üzerine çalışma konusundaki bir ihmalden ya da çalışmaların yaklaşımının homojenleşmesinden doğmaktadır. Marksist eleştirmen Terry Eagleton düşüncesine göre umut ihmal edilmekte, politik ve felsefi açıdan doyurulmamış çalışmalarda yer edinmektedir. Onun için ise umut, gelecek kaygısı ve özgürlük talepleriyle yakın ilişkisiyle de üzerine düşünmeye layık bir kavram olarak görülmektedir (Eagleton, 2016, 11, 12). Umudu mercek altına alan “İyimser Olmayan Umut” (Hope Without Optimism) kitabıyla da ihmalin ve yanılığların eleştirisini sunarken, umutlu olmanın yaratacağı etkiler üzerine tartışmayı amaçlamaktadır. Ona göre umut en çok iyimserlikle eşitlenmekte/kötümserliğin karşında konumlandırılmaktadır. Bu sebeple iyimserlik, kötümserlik ve yanı sıra arzu ve inancın açıklanmasına ihtiyaç duyulmaktadır. İyimserlik görece olumlu değerlendirmelere yol açan, bu anlamıyla da iktidarın kullanmaktan ve empoze etmekten kaçınmadığı bir kadercilik türüdür. Bu kadercilik kaynaksız, içi boş ve dayanaksızdır. Çünkü kaderci bir iyimserlikte, dünyanın gerçekliklerine karşı direnmenin bir yolu bulunmamaktadır. Aksine bu yaklaşım eşitsizlik ve adaletsizliğin görülmesine engel oluşturma bakımından, dünyanın ısıltıya bürünmesi noktasında

araçsallaştırılabilir özelliklere sahiptir. Nitelikleri itibarıyla Eagleton için çeşitli iyimserlik türleri vardır: pragmatik iyimserlik, profesyonel/müzmin iyimserlik, inanç meselesi olan iyimserlik. Hepsinin ortak noktası kendilerine yeten içkin yapılarının olması; eksiklikleri kabul ediyor ve sorumluluk almaktan, umutlu hissetme eğiliminde kalarak kolayca kaçıyor olmalarıdır. Bu durumlarıyla iyimserliğin, kötümserlikle de nüanslarla ayrılan bir ortaklığı bulunmaktadır. “Psikolog Erik Erikson’a göre profesyonel iyimserin başarmayı zor bulduğu şey” (Erikson, 1994, s. 118’den akt., Eagleton, 2016, s. 15) iyimserliğin uyumsuzlaştığı nokta olarak görülen kötümserlik olarak tanımlanmaktadır Ancak bu, tam anlamıyla iyimserlik ve kötümserliğin taban tabana zıt oldukları yorumuna evrilmemesi gereken bir tanımlamadır. Çünkü profesyonel iyimserin olumlu yanları olarak görülen şey olumsuz hisleri, kötümserin olumsuz yanları olarak görülen şeyin de olumlu hisleri bulunabilir. Genellikle de bulunmaktadır. Sırf geleceğin sorumluluk almadan iyiye gideceği şeklinde umutlu hissetme eğilimiyle, hayat içerisinde asi tutumlara girebilmektedir bir iyimser. Bunun sebebi bir iyimserin sorunların çözüleceğini düşünmesi, bunun kendiliğinden gerçekleşmesini beklemesi ve sorumluluk almaktan kaçmasıdır ki bunların tümü onu hayat içerisinde mutlu olma nedenlerinden koparmaktadır. Bu şekilde de iyimser olan kişi asileşecektir. Ters kötümserlik için de geçerlidir (Eagleton, 2016, s. 15-16). Olumsuz his ve tutumlara sahip olan bir iyimserde aranırsa bulunacak olan görece tek olumlu taraf, en azından gözünü geleceğe dikebiliyor ve gerçekleri görebiliyor olduğudur. Bunun üzerinden hiçbir eyleme girişmeyeceği ise onun yapısını ortaya çıkaran şeydir. Oysa bir optimalistin bu türden bir düşünceye dahi sahip olması söz konusu olmamaktadır. O evrenin en iyi düzene sahip bir yer olduğunu, insanların bu düzenden keyif aldıkları fikrini içermesiyle, gerçekliklerden tamamen uzaklaşmaktadır. Dolayısıyla da umutla hiçbir anlamda kesişme noktasına sahip olamamakta, değişim ve dönüşüm fikrine teğet bile geçmemektedir. Optimizm eleştirisinin de böylece önemi, iyimserlik ve kötümserliğin, umutla ve umutsuzlukla nasıl karışabildiğini düşündürmesinden ileri gelmektedir. Oysaki umut, Ernst Bloch’un hacimli iki ciltten oluşan “Umut İlkesi” (2007) kitabında yer verdiği düşüncelerinin bağlayıcı noktasında olduğu gibi, politik dönüşümün bir ilkesi olarak düşünülecek olduğunda, onun yan kavramlarla karıştırılma riski ortadan kalkacaktır. İyimserliğin durgunluğunun alternatif politik bir harekete dönüşme biçimlerinden biri olarak tarif edilebilir kavram “siyasi hoşnutsuzluk” olmaktadır. Eagleton için de bu kavramın, politik bir duygu olarak umut(suzluk)la yakın ilişkisi bulunmaktadır. Ona

göre umutsuzluk, siyasi hoşnutsuzluğu teşvik edici bir role sahiptir. Umudun gerekçelere sahip içeriğiyle politikleşebilir bir duygu olduğuna dair Eagleton'ın düşünceleri şu şekilde aktarılabilir:

Umutsuzluk ise, aksine, radikal bir tutum olabilir. İçinde bulunduğunuz durumu dönüştürmenin gerekliliği, ancak ona eleştirel bir gözle bakarsanız fark edersiniz. Hoşnutsuzluk reform için teşvik edici olabilir. İyimserler ise, aksine, düpedüz kozmetik çözümlerle idare etme eğilimindedir. Gerçek umuda en çok, işler olabilecek en vahim halini aldığı anda, yani iyimserliğin genellikle kabul etmeye gönülsüz olduğu uç durumlarda ihtiyaç duyulur. Umut etmek zorunda kalmamak tercih edilebilir, çünkü umutlanma ihtiyacı, nahoş olanın çoktan gerçekleştiğinin işaretidir (Eagleton, 2016, s. 18).

Dolayısıyla Eagleton için aslında iyimserlik, neoliberalizmin de getirdiği iktidar ilişkilerinin gözden kaçmasına sebep olabilir bir haleti ruhiye olarak görülürken, bu şekilde iyimserliğin olumsuzlanmasına imkan aralanmaktadır. Diğer bir yandan iyimserliğin olumlu olabilir yönü de; arttığı noktalarda, umut ihtiyacının da peşi sıra ortaya çıkacak olmasıdır. Bu anlamda paradoks bir ilişkinin doğma riski de bulunmaktadır. Ancak umudun düşünce ve eylemi de içerisinde barındırdığı düşünüldüğünde, aralarındaki ilişkinin çıkmaz olarak yorumlanacağı şeklindeki bir tehlikeden uzaklaşılabilir. Sara Ahmed'in ele aldığı biçimde duygu ve beden ilişkisi üzerine düşünceleriyle, umut hakkında fikir vermektedir: Duyguların bedenlerde bir tesiri olduğu, bu tesirin bedenler arasında bir açıklık yaratacağı, açıklığın ise yorumlamayı doğurması sürecinde bedenlerin şekillendiği fikrini (Ahmed, 2015 s. 231). Eylemsiz dönüşüm mümkün olamıyorsa, umut bedenleri nasıl şekillendirebilir sorusu, bu noktada yerinde bir sorgulamayı teşvik etmektedir. Ahmed için, umut duygusu bedenleri genişleten, onun sınırlarını zorlayarak bedeni etkileten bir duygudur. Bu etki, korkunun yaratacağı saklanma ihtiyacına dayanan, bedenleri küçülten etkinin tam tersidir. Diğer bir deyişle “[...] umut beden sınırlarını genişletebilir, böylece mümkün olana doğru hareket eder. Ernst Bloch'un ifade ettiği gibi ‘Umut duygusu kendi içerisinden yol alır, insanları sınırlandırmak yerine onları genişletir’ (Bloch 1986, s. 3'ten akt., Ahmed, 2015, s. 231). Dolayısıyla umut yorumu ve eylemeyi engellememekte, aksine doğurmaktadır. Böylece aktif ve pasif bedenleri göz önüne alarak, iyimserlikle umut ilişkisi arasındaki sis perdesini kaldırmak tekrar mümkün olmaktadır.

Umudun iyimserlik eşitlemesine karşı çıkış şekliyle, umudun aktif rolü ve bedeni harekete geçirdiği görüşüyle, Brian Massumi düşüncesi de merak uyandırıcıdır. Süreç

felsefesinden hareketle Massumi, eleştirisini geleneksel düşünceye yöneltmektedir. İyimserliği umutlu olmak sanmak, tersini kötümserlik sanmak, Massumi eleştirilerine gebedir ve bu eşitlemeler umudun zamansallığıyla ilişkili tarihsel yanılgılardır. Ona göre tarih içerisinde umut, ütopyacı düşünceye ev sahipliği eden ya da ütopyacı düşünceden doğan gelecek hayalinin bir bileşeni olarak yer edinmiştir ki yanılgı da Massumi için budur (Massumi, 2019, s. 18-19). Bu şekliyle umudun bir iyimserin sahip olduğu tavrın kaynağı olarak eşitlenmesi yanılgısı, Massumi için umudun zamansallık tartışmasında yer alan, şimdiden umut fikriyle aşılabilir. Çünkü ona göre “umut iyimserlik ve kötümserlik kavramlarından, geleceğe dönük hüsnükuruntulu bir başarı beklentisi içinde bekliyor olmaktan oldukça farklıdır. Bu farka eğilindiğinde ve rasyonel mantıkçılığın sonuçlarından ve öngörülerden kurtulabilinirse, işte o zaman gerçekten, umut duygusu ilginç olmaya başlayabilir –çünkü böylece umut şimdiye yerleşmeye başlar” (Massumi, 2019, s. 18). Umudun geleceğe dönük bir iyimserlik formuyla anlaşımı ise onun düşüncesinde bir başka yanılgıya sebebiyet veren ütopyacı düşünceyle alakalıdır ki bu yanılgılara sahip olmanın kökleri iktidar ilişkilerine aittir. Bu sebeple umudun politikliğinin önündeki engellerin aşılması adına ilk olarak, duyguları ele alan yaklaşımları düşünmek, onu gündelik anlamda kullanılan duygudan ayırmak ve bu yolla umutla yeniden ilişkilenecek gerekmektedir. Spinozacı düşünceyle duyguların etkileme ve etkilenme kapasiteleri olarak görüldüğü ve deneyimle düşünüldüğü bir çerçeve, onun için bu tartışmayı yürütmenin ideal yoludur.

Massumi’nin, bedenlerin umut aracılığıyla genişlediği Sara Ahmed düşüncesine kısmen katıldığını söylemek mümkündür. Onun için de bedenler değişken ve geçişlidir. Bu nokta, Massumi’de duyguların sahip olduğu kapasitelerin rol oynamasıyla alakalı bir durum olarak ele alınmaktadır. Ancak duygu ve duygulanış arasında bir ayrımı gözetmeye ihtiyaç bulunmaktadır. Massumi için duygulanış değildir bedenin hareketini belirleyen, çünkü “duygulanış duygunun çok kısmi bir ifadesidir” (Massumi, 2019, s. 20). Böylece duyguları kapsayamamaktadır ki duygu,duygulanışa göre çok daha yeğinlikli bir kapasite olarak görülmektedir. Duyguların karmaşık bütünlüğü vardır, bu karmaşıklık bir belirsizlik hissi yaratmaktadır ki bu belirsizlik Massumi düşüncesinde “özgürlük” olarak ifade edilmektedir. Dolayısıyla da Ahmed’in belirttiği açıklığın hareketi, Massumi’de özgürlüğün savunusu olarak karşılık bulmaktadır. Bedensel deneyimlerin özgürlük adına alan açtığı hareketlenmeler ise duyguların rolünü ifade etmektedir -

duygulanışların değil-. Ahmed için duygularla çevrilmiş beden, Massumi için yeğinleşmiş duygudur, bu duygular deneyimlerden kaynaklanır ve duygularda beden bulunur. Diğer bir deyişle Federici için duygular bedende bulunmakta, Massumi içinde duygularda beden bulunmaktadır. Kısaca iki düşünür, duyguların konumuna dair fikir ayrılıklarına sahiptir. Duyguların bütüncül kapasitesi göz önüne alındığında da Ahmed ile Massumi düşüncesi kesişmektedir: İkisi de bedenlerin ve duyguların yalnız, kendinde, içkin yaşanılmayacağı fikrine sahiptir. İki isim de kolektif bedenlerle duyguları ilişkilendirme, beden ve duyguyu birbirinden ayıran Kartezyen ikiliğe karşı çıkmaktadır. Massumi için bu ikilik, beden ve duygunun birbirini sözde tamamlayıcı olarak ele alan yaklaşımların da sahip olduğu bir ikiliktir. Öyle ki her hareketin bir ilişki içerdiği, duygular ile bedenin ilişkilendirilmesini sağlayacak dolayımın aranması –köprü kuracak unsurların bulunması- ideolojik bir yanılsama içine düşmüş olma anlamına gelmektedir. Çünkü kendi kendine bir beden var olamaz, beden yalnızca iç ve dış dünyadan edinilen anılar, bellek, alışkanlık ve izlenimlerle harekete geçebilir. Bu hareketlenmeler duygunun bedende kayıt tutulması anlamına gelir ki böylece beden yoruma kapı aralamaktadır. Onun düşüncesinde bu durumu ifade edebilecek yeterlilikte bir kavram bulunmaktadır: “abdüksiyon”¹⁸ (Massumi, 2019, s. 23-25). Abdüksiyon kelime anlamında olduğu gibi her zaman bir baskılama olarak ya da bedenin kayıt altında tuttuğu şeylerden kaçmak olarak da görülmemelidir. Aynı zamanda bir canlılık hissi barındıran mekanizmadır ve bu his onu özgürlük fikrine geri döndürmektedir.

Beden ve umut ilişkisinde yürütülen tartışma açık bir biçimde Eagleton düşüncesinde görülmemektedir. O, umudun politik rollerini anlamaya yönelik, daha çok felsefi ve tarihsel açıdan karşılaştırmalı bir okumanın manzarasını sunma yoluna gitmektedir. Umudun nasıl algılandığı ve yorumlandığına ilişkin penceresini Antik Yunan’a uzanarak aralamakta, modern felsefeden bugüne varmaktadır. Antik Yunan’da umut fikrinin kötülüğü temsil ettiği düşüncesini geliştirmenin oldukça genel bir yolu olarak, dönem filozoflarının umut tanımlamalarını paylaşmayı ve bunları değerlendirmeyi tercih etmektedir (Eagleton, 2016, 66-70). Dönemin umut yaklaşımının, geleceği fetişleştiren ve bugünü askıya alan boş bir bekleyiş şeklinde olduğunu ileri

¹⁸ Bu kavram, Massumi tarafından filozof C. S. Peirce’den devralınarak kullanılmaktadır.

sürmektedir. Böylece Eagleton için Antik Yunan, umudun kötümserlikle karıştırılmış yanılgısının yorumlandığı dönemdir. Katkısı, umudun olumsuzlanışından bugün içi boşaltılmış bir olumlamaya geçişin bir tarihselliği olduğu fikrini vermesidir. O, tarihsel süreci ele almasıyla Ahmed ve Massumi'den ayrılırken, kendi bakış açısının, ütopyacı öze bakma ve onu eleştirme noktasındaki diğer görüşlerle kesiştiğinin farkındadır. Ancak ona göre ele alınması gereken nokta, umut ve arzunun tartışılacağı noktadır. Bu sebeple umut ve arzu arasındaki farkı açıklamayı hedeflemektedir.

Eagleton için arzu; genellikle bir nesneye yönelen, tutku içermesiyle düşünceden ayrılan, değişken olmayan ve harekete geçmeyen bir isteğin ifadesi olan, bir eksiklik hissi etrafında dönen ve neşenin verdiği gülümsemeye sahip olmayan -neşenin karşısında duran-, yöneldiği nesneye kavuşamadığında kendini bırakan niteliktedir. Tüm bunlardan ayrılmasıyla onun için umut; genel bir durumu amaçlayan, teslim olmayan, arzunun gerektirmesine ihtiyaç duymayan, genellikle değil istisnasız yönelen, değişebilen, beklenti içeren, geçmiş ve geleceği ören anlatısalığa sahip olan, nesneler arasında dolaşan, huzursuzluğa şevkle uzanan, kendini kaybeden bir umutsuzlukta kıvranan, salt bir his ya da seçenek olarak yorumlanamayan, idrak içerebilen, gündelik de bir kavram olan, acıyla ilişkilendirilebilir, potansiyel çözümlerin imkanının yakalamayı amaçlayandır (2016, s. 71-105). Ve bu nitelikleriyle Eagleton'un ifadesiyle umut, "salt bir gelecek beklentisi değil, geleceğin inşasında aktif rol oynayan bir güçtür" (2016, s. 117). Yer verilen düşüncelere dayanarak umut, kesin denebilecek düzeyde politik bir ilkedir. Bu haliyle müşterekler dünyasında tartışmaya değer bir içerime sahiptir. Özellikle birey ötesi bir duygu olması, onu kolektif, toplumsallaştırmanın sağlayıcı argümanlarından biri kılmaktadır. Kendi içinde farklılaşan hareketiyle "yeni çitlemeler" ile birlikte düşünülmesi, direnişin kapasitesini genişletmeye elverişli oluşu, onun olumsuzlanan anlamından sıyrılması ve salt olumlu bir hale de getirilmesi derdinden de kaçınacak yeni bakış açılarına ihtiyaç bulunmaktadır.

Ahmed'in dayanışma ve umut üzerine yer verdiği kısa bir açıklaması bulunmaktadır. "Neyi destekleyecek şekilde ya da neye karşı konuştuğumuz, şimdiki zaman ulaşılabilir değildir. Aslında birini savunmaktansa bir şeyi savunmak mesken edindiğimiz dünyada sıklıkla neyin olası olduğunun muğlaklığıyla yaşamayı gerektirir. Dayanışma, mücadelelerimizin aynı mücadele, acılarımızın aynı acı ya da umudumuzun aynı umut olduğu anlamına gelmez. Dayanışma, bağlılık ve çalışma

gerektirir, bunun yanı sıra duygulara, aynı hayatlara ya da aynı bedenlere sahip olmasak bile aynı dünyada yaşadığımızın farklılığını gerektirir” (Ahmed, 2015, s. 236,237).

5. MÜŞTEREKLEŞTİRMENİN DAYANIŞMA KAVRAMI VE DUYGULAR

Çalışma boyunca çoğu zaman kendini hissettiren bir saik vardır. Bu saik, kapitalist olmayan toplumsallığın dönüşümünün, müşterekleştirmeyeyle imkanı olabileceğine dairdir. Dayanılan nokta ise müşterekleştirmenin farklı boyutlarda, biçimlerde, işlevsellikte ve niteliklerde olduğuna dair düşüncüyü barındırmaktadır. Böylece müşterekler teorisi ve diğer antikapitalist çizgideki diğer kuramları birbirinden ayırmak mümkün hale gelmektedir. Keza müşterekler için pratik açıdan farklılıkları barındırdığı, çoğunlukla mikro ölçekli taban ilişkilerine dayalı olduğu, ideolojilerin ötesine geçtiği kısaca felsefesi ve eyleyişi arasındaki çatışmayı aşma eğilimine sahip olduğu şeklindeki ifadelerden de bu ayrımın vurguları yakalanabilmektedir. Ancak müşterekleştirme pratikleri, ilk bakışta görece kolay, kavramsal açıdan yaklaşıldığında ise gittikçe anlaması ve mevcut koşullarla bağlantılandırması güçleşen bir alana tekabül etmektedir. Müşterekleştirmenin nasıl gerçekleşip sürdürülür olacağına dair ister ilkeleri ister kuralları ya da yolları var deniliyor olsun, pratiklerin haritasını çıkarma eğilimindeki çalışmaların maddelere sığdırılmaz ortak bir sorunu, belki de kaygısı bulunmaktadır. Neticede sürdürülebilir antikapitalist yaşam, birtakım yollarla başarıya ulaştırılabilecek midir? Yoksa ulaşmakta mıdır? Kristalize olmuş buna benzeyen sorulara, alternatiflerde yer edinen cevaplardan biri müşterekleştirmenin bir deyim yerinde ise kullanma kılavuzunun¹⁹ oluşturulabilse de sabitlenemeyecek oluşu şeklindedir. Çünkü müştereklerin birbirinden farklı toplumsallıklar etrafında şekillenen mekan ve ölçeklerde, kültürel ve ekonomik yapıları itibarıyla tarihsel geçmişi ve duyguları, anıları, hafızası, dili yaşatma ve dönüştürme çabaları

¹⁹ kullanma kılavuzu ifadesiyle vurgulanmak istenen düşünce, müşterekleştirme pratiklerinin oluşturulması ve sürdürülmesinde sınırları belirlenmiş bir yol haritası benzetmesi yapmaktır.

bulunmaktadır. Diğer bir deyişle her toplumun miraslarının farklılığına dayalı olarak, günümüz ve geleceğe dönük çabaları da farklı olmaktadır. Müştereklerin sabitlenemeyecek pratikler bütünü olarak ele alınmasının en önemli sebebi de içerimindeki bu farklılıklardır. Öte yandan teorik yazınların ele aldığı kavramsal ifadelerle pratiklere dair çıkarımlarıyla da en azından müştereklerin omurgasını belirleyerek, onun soyut kategorik bir alan olarak damgalanmasına da kavramlaştırma yoluyla karşı çıkılmaktadır. Kısacası bir yandan eylemlerin mikro ölçeklerde yürütülmesi, müştereklerin geleceği için sağlıklı bulunurken eylemlerin farklı katılımcı özellikleri ve değerlerince yürütülen biçimleri, müştereklerin kurumsallaşmasına duyulan ihtiyacı açığa çıkarmaktadır. Böylece pratiklerin en azından olmazsa olmaz ön koşullarına yaklaşılmakta, bu koşullarla farklı iştirakçilerin, kaynakların, kültürlerin ve ilişkilennmelerin karşılaştırılması yoluyla müşterekler zenginleştirilmek istenmektedir. Salınımlı sorgulama alanları olarak düşünülebilecek bu türden kaygılarla bezenmiş arayışlara odaklanarak, müşterekler teorisi çelişkili demek bir yana, aksine ufuk açıcı bulunmaktadır. Bu sorgulama alanında ortaklaşan birtakım kavramlarla karşılaşmaktadır. Örgütlenme, dayanışma/iş birliği, bölüşme/paylaşma, kolektif eylem gibi kavramlar bunlardan başlıcalarıdır. Çalışmanın bu bölümü, ele alınışı müşterekleştirmenin çoğu zaman ilkesi ya da eylemlerin önkoşulu olarak sunulması sebebiyle tartışılmaya değer bulunan dayanışma kavramına odaklanmaktadır. Kavrama dair fikir veren çalışmalara sahip isimlerden biri Max Heiven ve diğer iki kişi Katherine Gibson ve Julie Graham'ın²⁰ düşüncelerinin takip edileceği bölüm, teoriyle beraber konuşturulacaktır. İki yazının da sahip olduğu ortak yaklaşım kapitalizmin toplumsal değerleri dönüştürmesine odaklanarak, müşterekleştirme eylemlerine içkin eleştiriler sunmalarıdır. Diğer bir deyişle, kapitalist sistemin etkilerinin belgelenmesinden ziyade, özneleşme sürecinde bireylerin zihinlerinde oluşan hakim kategorilerin nasıl oluştuğunu anlamlandırmak ve müşterekleştirmenin geleceğini alternatif kavramı etrafında tartışmaya yatkın olmaktadır. Yöntemsel ve içeriksel açıdan bu yönüyle Marsist yazın ve genel olarak radikal sol yazına dair eleştirel yaklaşmaktadırlar.

²⁰ Kuramcıların birlikte kullandıkları takma adları çalışmalarında J.K. Gibson-Graham şeklindedir. Bu sebeple tez içerisinde iki isimden bahsedildiği noktalarda Gibson-Graham şeklinde soyadları tercih edilecektir.

Max Heiven'in "Radikal Hayalgücü ve İktidarın Krizleri; Kapitalizm, Yaratıcılık ve Müşterekler" (2018) başlıklı çalışması, dayanışma kavramının nasıl iş göreceği ve soyutlamaların ifadesi olmaktan ayrılacağına yönelik, kritik noktalarda sorular sordurabilen çalışmalardan biridir. Heiven müştereklerin meşhur dayanışma kavramı ve duygular ilişkisi üzerine düşündürene kadar bir dizi noktaya parmak basmaktadır. Bu noktalar, sağ ve sol kanat siyasetin söyleminde içi boşaltılan "değerler" ifadesinin takibi ve duygusal olarak boşlukta olmanın birlikte düşünüldüğü, müşterek eyleminin bu süreçte nasıl ele alınabileceği, Marx'ın değer teorisinin izleğinde değer emek ve para ve meta kavramlarındaki yeri, diğer yandan bu kavramların dayanışma ekonomilerindeki politik ve kavramsal boyutlarda tekabül ettiği noktalar ve son olarak da radikal hayalgücünün enerjisi ve yaratıcılığının ne anlama geldiği, çitlenmesi, özneleşme ve tüm bunların dayanışmayla ilişkilendirilmesine imkan tanıyan noktalardır (Heiven, 2018). Çalışmasında takip edilen bu noktalardan da açığa çıkarılan birtakım sorular bulunmaktadır. Bunlardan birkaçı şu şekilde sıralanabilir: Dayanışmanın sadece olumlanması eğiliminde iktidar ilişkilerindeki dayanışma biçimleri ve genel olarak dayanışmanın farkı biçimleri gözden kaçırılıyor olabilir mi? Marksist yazın müşterekler teorisine yön verirken, dayanışmanın farklı biçimlerine dair ipuçlarını barındırmakta mıdır? Müşterekler teorisinin tekrar ele alınmaya başladığı günümüzde, Hardin'den Ostrom'a dayanışma, kavramsal açıdan nasıl dönüşmektedir? Ostrom'un müşterekleştirmenin ilkelerini sunduğu çerçevede dayanışma soyut bir ilke olarak mı somut bir eyleme biçimi olarak mı yer edinmekte, kaynağını nereden almaktadır? Alternatif çalışmalarda dayanışmanın merkezi bir kavram olduğu kabul edilirse, onun önemi kapitalizmin yıkıcı koşullarından öteye geçildiğinde nasıl açıklanabilecektir? Dayanışma yine kavramsal açıdan, soyut bir ilke olarak birlikteliğin simgesi kavrama mı yoksa zihnimize sızan hakim kategorilerin ve dilimizdeki söylemlerin izini barındıran bir çeşit yöntem sorununa işaret eden tartışma alanına mı tekabül etmektedir? Dayanışmanın çitlenmesine karşı çitlemelere karşı dayanışmayla, onun soyutlanmasına karşı mücadele edilebilir mi ve böylece dayanışma eylemi, mücadelenin ve çalışmanın alternatif bir yönü ve gücü olarak okunabilir mi? Böylece dayanışan bedenler, duyguları ve düşünceleri arasındaki bağlantı nasıl kurulabilir? Bu türden sorulara dair tartışmaya imkan açtığı düşünülen Heiven'in, sol yazının kapitalizmle mücadelesine getirdiği kavramsal eleştirisiyle yola çıkmak yerinde olacaktır. Böylece aşına olunan düşünme biçimlerinden alternatif kavramı ve sorularına yaklaşmanın önü açılacaktır.

Nasıl oluyor da doğal ve toplumsal müştereklerimizin değerleri birbirine göre kıyaslanabilir olması; birinin diğer birinden daha az ya da çok değerli olarak ilan edilmesi mümkün olabilmektedir? Bu sorunun cevabı müştereklerin kar kaynağı olarak görülerek çitlenmesi ve özelleştirilmesi süreçlerinde yatan mantıkta aranabilir. Ancak bu yönde bir okumaya daha çok ilkel birikim bölümünde değinilmektedir. Geline nokta itibarıyla bu sorunun cevabını Heiven izinde daha çok nasıl oluyor da kıyaslamanın ilanı gerçekleşiyor ve zihinlerimizde kabul görebiliyor sorusuna evrilterek aramak mümkündür. Heiven için bunun cevabı değerler retoriğinde gizlidir (Heiven, 2018, s.33-42). Ona göre neoliberal dönemle yükselişe geçen değerler söylemi; sağ kanat siyaset aktörlerince devam ettirilen manevi ve toplumsal değerlerin korunmasına dair söylemler ve sol kanat siyasetin buna karşı oluşturduğu benzer biçimli söylemler dizisini kapsamaktadır. Özellikle toplumsal olarak sahip olunan ve yaşanılan aile, ahlak ve milli ölçekte değerler üzerinden seslenişe dönen değerler retoriğinin esas vurgu noktası ilişkilerimizi korumak-kollamak, onlara sahip çıkmak gibi sorumluluklarımıza işaret etmektedir. Buraya kadar şaşırılacak bir tabloyla karşılaşıldığı iddia edilmemektedir. İlginç olan nokta Heiven ile birlikte düşünülen nokta olarak; bu tür siyasi söylemlerle birleşen retoriklerle, değerleri koruması yönünde özneler sorumlu ilan edilirken, değerlerin ne olduğunu hemen hiç ele alınmayarak, dinleyici kitlelerin yorumuna açık bırakılmasıdır. Örneğin korunması gereken aile, iş, ahlaki ya da milli değerler olabilir. Ancak bu değerlerin en anlama geldiği ve onlardan ne anlaşılması gerektiğine dair açık ifadelerle buluşulmamakta; aksine yerleşik ve herkes için aynı anlamlara gelecek şekilde kabul edilmesi yönündeki baskılar güçlendirilmektedir. Diğer bir deyişle korunması çağrı edilen değerler mezbusunun seslenişin gölgesinde kalışı, sesin içeriğinin önüne geçişi yoluyla değerler, harekete geçirilecek toplulukların “hayalgücünün insafına bırakılarak” (Heiven, 2018, s.36) yorumlanmaktadır. Sara Ahmed’in (2015) kamusal söylemlerin etkisi ve içeriğine dair yaklaşımları, bu noktada Heiven’ı anlama adına, zengin örneklerle sahiptir. Heiven ile aynı anlamda kullanmıyor olsa da Ahmed için duyguların kolektif değerlerin bir unsuru olarak, kamusal söylemi ele aldığı örneklerden biri, acı duygusunun araç edilişi üzerinedir. Ahmed, Birleşik Krallık’ta kayıtlı bir hayır kurumu tarafından kamuya iletilen 2003 tarihli bir mektubu, çalışmasının başında paylaşmaktadır (Ahmed, 2015, s.33). Mayınların, toplumdaki acıların sebebi olarak gösterildiği mektupta, topluma seslenilmekte ancak kurumun dili acı üzerine düşündürmek ve acıları paylaşmaktan uzak durmaktadır. Mektubun, acı duygusu

üzerinden şekillendirilişinde geldiği nokta sosyolojik anlamda “sürekli olarak hem bireysel hem de kolektif bir **tepki talep eden kamusal söylemler**” etkisi ve amacına denk düşmektedir (Ahmed, 2015, s.33) (vurgular bana ait). Keza Ahmed (2015) de “vaadedilen şey ötekilerin acılarına son verilmesi değil, okurun kendisini güçlü hissetmesidir” (2015, s.34). derken, farklı temalarda benzer yöntemlerle çağrısallık niteliğe bürünen iktidarsal söylemlere yaklaşımını ortaya koymaktadır. Bu açıdan Ahmed için de Heiven ile ortak bir nokta, bu türden söylemlerin amacının, toplulukların istenilen yönde harekete geçirilmesi oluşudur. Müştereklerin massedilme yöntemlerine dönülerek ilgi çeken noktaların birincisi bu mesele olurken, ikinci olarak daha da ilginç bulunan nokta şudur: Bu retoriğin iş gördüğü noktaların bizzat duygularımızla ilişkisi mevzu bahis olmaktadır. Nasıl? Heiven ilişkinin bir ucunda, duygusal boşluklarda yüzen bedenlerin ve bunun farkındalığında düşüncelerin havada uçuştığı toplumsallıkların inşa edildiğini gözlemlemektedir. Şöyle ki:

[...] değerler retoriği iş görmektedir, çünkü gerçekte bu retoriğin bir anlamı yoktur ve tam da bu yüzden bizim hayal edebileceğimizden çok daha geniş bir anlam yelpazesine sahip olabilir. Hemen herkes hayatında birtakım duygusal boşluklar olduğuna dair kuvvetli hissiyatlara sahiptir. Bu boşluklar pratikte de yaşanan, derinden tecrübe edilen boşluklardır: ekonomik güvencesizlik, firsatsızlık, özgürlükten ve dayanışmadan yoksun kalma, kimsesizlik, sevgisizlik, gelecek konusundaki belirsizlik, insanın kendisi ve çocukları için güvenli bir ortam oluşturamaması. Bütün bunlar, istikrarlı sosyal kurumların buharlaşmasıyla birlikte ortaya çıkan diğer varoluşsal krizlerle katmerlenmektedir (Heiven, 2018, s.36).

Yaşanılan duygusal karmaşıklıkların tariflere yaklaşımın hiç de yabancı hissedilmediği bilinerek, bu iki noktayı bir kenara koymak gerekmektedir. İçinde bulunulan dünyanın akıbetine de dönerek, saldırı altında olan değerlerden dayanışma ve özgürlüklere odaklanılabilir. Rasyonel mantıkla sunulan retoriğin, ekonomik ve somut verilerle desteklendiği çağımızın belgelerini sunmaktan bir kez daha kaçınarak, değerlerarası bir savaş arenasında yaşayan toplumların dönüşümü meselesinde, neden kaçınma yoluna gidildiği açıklanabilir. Bunun sebebi, solun değerler kavramına nasıl yaklaştığı, yaratılan boşluklardan nasıl kurtulmak istediğine Heiven’in cevabı başarısız bir sol tablosu çizerek olmaktadır. Bunun sebebi, ona göre sol, sermayenin bu retoriğinden doğan boşluklardan kurtulmak bir yana, bu boşlukların içerisine düşmüştür. Sol, hakim değerlerin ele alınış biçimine kendi dilini kurarak karşı çıkmak isterken, benzer bir

seslenişle sağ siyaset ve sermayenin taklidine girişmektedir. Diğer bir deyişle sağın kurduğu dil, bireylerarası ve toplumsal nefreti, öfkeyi, sevgisizliği, güvensizliği yaratarak, kendini yeniden kuracak özneleşmenin önüne set çekerken; sol benzer duyguların sadece yönünü değiştirmeyi tercih etmektedir. Örneğin şirketlerden, müdürlerinden, patronlarından nefret etmeyle sonuçlanacak bir retoriğe sahip olmaktadır. Heiven'a göre bu taklit asla işe yaramayacak bir yöntem olarak ele alınmaktadır ve bunun sebebi duyguların, zihinlerin ve hayalgücünün olumlu ve olumsuz iki yönlü kabulüne dayanıyor olmasıdır (Heiven, 2018, s.40). Tüm bunlara karşılık Heiven'ın yaklaşımı şu şekildedir: Artık bu türden tek yönlü çağrılar bir kenara bırakmak; karşısında konumlanan toplumlara bilinç aşılama ve onları kapitalizmle mücadeleye çağırma adı altında gerçekleştirilen suçlayıcı hareketten kaçmak ve neticede insanların kendi deneyimlerine ve duygularına hitap etmeye başlamak; böylece müşterekleştirmeyi kuracak potansiyel iştirakçileri ve eylemlerini anlamaya samimiyetle soyunmak olmalıdır (Heiven, 2018, s.41). Bu yaklaşım müşterekleştirmenin neden duygular etrafında okunması, genel olarak ekonomik ve maddi değerlerin toplumsal ilişkilerden ayrı düşünülemeyecek olduğu tezine de gerekçe niteliğindedir. Örneğin Marx'ın üretilene biçilen değer tek kaynağı olarak gördüğü emek, klasik kapitalizm anlayışında da aynı şekilde görülmektedir. Oysa bu iki karşıt yazını birbirinden ayıran düşünce, emeğin Marx'ta emekçiden yabancılaşma süreci ve sömürü kavramı etrafında okunması söz konusu olmaktadır. Klasik iktidatta ise emek değerlerin kaynağı olmakla beraber, fiyat biçme ve parayla sembolize edilme özgürlük ve eşit şartlarda kullanılabilir kaynak olarak görülmektedir. Toplumsal değerler atfedilen sembolik bir nokta örneği olarak para ve tüm kar odaklı unsurların peşinde ise eylemler üretilmektedir. Dolayısıyla toplumsal değerler aynı zamanda peşinde koşulan eylemleri üreten enerjilerdir ve bu enerjilerin yansıması da eylemlerden oluşmaktadır” (Heiven, 2018, s.46). Dolayısıyla sermayenin en üstün değeri olarak para, yalnızca para değildir. Sermayenin üretim ve yeniden üretim koşullarının hakim kılındığı yerlerde toplumların tüm değerlerinin, duyguların çevrenmesiyle yoluyla da para, tüm toplumsal eylemlerin simge noktasını ifade etmektedir. Bu anlamıyla Heiven'ın önemli katkılarından biri para ve metalaşma gibi kavramların salt olumsuzlayıcı değerlerle örtüştürülmesinde yatan çelişkileri ve riskleri sunmasıdır. Onun için alternatif yaşam ve kapitalist unsurlar birbirinden koparılması gerekmeyen, aksine aralarındaki negatif ilişkiler kuran yaklaşımların yıkılmasına ihtiyaç duyulan unsurlar olarak görülmektedir ” (Heiven, 2018, s.47). Bir

örnekle bu düşünceyi anlamlandırma çalışmasına girişilebilir. Herhangi bir topluluğun eşitlik, adalet, dayanışma, mutluluk, barış ve özgürlük gibi insani değerler etrafında kendini yaratma çabasına sahip olarak eylediğini düşünelim. Bu topluluk için sermayenin karına kar katmasının aracı paraıyı erek haline getirmeyeceği büyük çoğunlukla benimsenecek bir tavır olacaktır diye tahmin edilmektedir. Bunun sebebi ise rekabet ve hırs ile ters ilişkide olan değerlerin örüldüğü topluluk ile para uyuşmayacağı vb. şeklinde açıklanacaktır. Oysa ki iştirakçilerden oluşan bir topluluğun eyleme biçimleri ve değerleri arasında kurduğu bu ağ, bir ön kabul olarak parayı dışarılarken içinde barındırılan toplumsallıkları da göz ardı ediyor demektir. Diğer bir yandan belirli unsurlar ve simgelerin (para gibi) doğrudan kapitalizme teslimi veya iadesi de kabul ediliyor demektir ki bu durum tümüyle zihniyetlerde oluşan belirli temsil biçimlerinin hakim geliyor olmasıyla alakalıdır. Oysa ki kapitalizm, insanların değer verdiği şeyler için yaşamasını vaad eder; doğrudan para kazanmanın amaç edinilerek yaşamasını öğütlemes aslında. Bunu dikte etmez. Toplumlarda paraya, arzuladığımız değerlerimize ulaşma aracı olarak baktığı izlenimini yaratır ” (Heiven, 2018, s.47). Dolayısıyla “paranın disipline edici gücünün yaşamlarımız, kimliklerimiz ve ilişkilerimiz üzerindeki derin etkisine tanıklık edebilmemiz mümkündür” (Heiven, 2018, s.48). Bu yönüyle kapitalizm ve onun parasını mesele etmenin temel amaç haline getirilmesi sürecinde karşılaşılabilecek risklerin içine düşmekten ziyade, ona ulaşmayı engelleyen stratejik yöntemlerin barındırdığı engebelerin ekonomik, toplumsal, kültürel, duygusal krizlerini anlamaya çalışarak metalaşma kavramına yönelmek daha başarılı sonuçlar verebilir. Bu türden bir yaklaşımı önceleyerek benimsemek, dayanışma kavramının müşterekleştirmedeki rolü ve önemine dair yaygınlaşan hayali varsayımların hakimiyetini de sarsabilir. Öyle ki müşterekler teorisindeki alternatif yazının, dayanışmanın iş birliğiyle kurulan ve işbirliğini kuran değerlere sahip olarak görmesi oldukça yerinde bir yargıdır. Diğer yandan müşterekleştirmenin dayanışmasının yönü ve içeriminin anlaşılması babında bir ihtiyaç da hala sürmektedir. Dayanışma gereklidir ama nasıl? Heiven aracılığıyla, oldukça genel de olsa dayanışma üzerine düşünmenin ilk adımı olarak bu soruya karşılık bir cevap bulunmaktadır:

Kapitalizm, hayali bir sistem değildir, aksine ölümüne gerçektir. Kapitalizm, insanların paranın gücüne inanmaktan vazgeçmesiyle dönüştürülebilecek bir şey de değildir. Ne var ki, kapitalizm en temelde insanlar arasındaki toplumsal işbirliğine dayalı bir sistemdir ve insanlar başka değerler üzerinden başka

şekillerde işbirliği yapmaya başladığında alt edilecektir [...] Her halükarda, bu dönüşüm değer kavramına ilişkin tahayllümüzün dönüşümü olacaktır (Heiven, 2018, s.49).

Bu pasajla dikkat edilmesi gerekli görülen noktanın, kapitalizmin de bütünüyle işbirliğine dayalı bir sistem olarak belirtildiği noktadır. Bu elbette ki ilginç bir vurgulama değildir. Ancak dayanışmanın kavramsal ihtivası göz önüne alındığı hatırlanırsa, dayanışmanın kapitalist yönü ve biçimlerinden uzak durmanın ve salt alternatif dayanışma kurulumunun soyut bir varsayım olacağından bahsedilmek istenmektedir. İlk olarak söylenebilir ki dayanışma ve değerler, ikinci olarak da dayanışma ve yöntemleri ilişkisi üzerine düşünmek önemli ayrımları içerecektir. Belirtmek gerekir ki yöntemsel olarak dayanışma, neye yönelik ve nasıl yürütülüyor olursa olsun, antikapitalist mücadeleye güç katmaktadır. Bugün dünyadaki ve tarihteki sayısız toplumsal hareket ve isyanların yürüttüğü feminist, queer, ırkçılık ve sömürü karşıtı pek çok özgürlük hareketi bunun örneğidir.²¹ Ancak bu noktada hareketler özelinde dayanışma kavramını açmak yerine, daha çok dayanışma kavramını araştırmanın nesnesi haline getirilecektir. Bu anlamda da dayanışmaların hareketlerden önceki yönü ve eylemlerdeki yeri ve dönüşümünün kavramsal bir tartışmasına gidilecektir. Heiven hattında kapitalist örgütlenmelerden başka türlü işbirlikçi eylemler, pratiklerde nasıl sürdürülür sorusuna onun önemseddiği hayalgücünün radikalleştirilmesinde aranacaktır.

Heiven için dayanışma sınır tanımaz bir kapasiteye sahip görülen ve müşterekleştirmenin harekete geçmesinde etken bir kavram olarak ele alınır. Şu sözleri görüşünün ifadeleri olarak karşımıza çıkmaktadır: “İnsanlar arasındaki işbirliğine paha biçmek, bu işbirliğini ölçüye vurmak imkansızdır; bu işbirliğinin akla hayale sığmazı sınırsız bir potansiyeli vardır” (Heiven, 2018, s. 52). Ayrıca dayanışma; toplumun dönüşüm isteği ve eylemlerinin kaynağında bulunan bir enerji olarak tarif edilmektedir (Heiven, 2018, s.53). Bu anlamıyla onun gözünde dayanışma soyut bir ilke olmaktan çok uzaktır. Oysaki Hardin için bu enerji “iş enerjisi” adını verdiği

²¹ Toplumsal hareketlerle müştereklerin ilişkisi üzerine daha fazla düşünmeye ihtiyaç olduğunu vurgulayan isimlerin başında De Angelis gelmektedir. Angelis’in konuya dair düşünceleri “alternatif yaklaşımlar” bölümünde, özellikle sayfa 9-60 aralığında yer almaktadır, bakılabilir.

şekliyle sınırlı, sınırlı olmasa dahi toplumun ihtiyaçları da paralel bir şekilde büyüyeceğinden işe yaramaz bir enerji olarak görülmekteydi. Neticesinde de toplumsal dönüşümlerin nüfusu kontrol edecek otoritelere teslim edilmesi savına evrilmekteydi (Hardin, 2017, s.25-30). Oysa Heiven, toplumun iktidara sevinde ziyade, sınırsız enerjiye sahip olarak görülen kavramı dayanışma olarak görmekte ve dayanışma etrafında kurulan eylemlerdeki bu enerjinin neye karşı boşaltıldığıyla ilgilenmektedir. Bu ilgisi dayanışmanın sadece otonom dayanışma biçimleri şeklinde kurulmayacağı bilgisini edinme fırsatı vermektedir. Elbetteki dayanışma deyince metalaşmaya karşı durmak, direnmek ve bu yönde eylemlerle örgütlenmenin anlaşılmasında bir sakınca görülmemektedir. Ancak tek bu açıdan kavram ele alındığı takdirde, o halde nasıl oluyor da bu türden dayanışma modelleri gayri kapitalist mücadelede, kapitalizm karşısında konumlandırılabilir sorusu ortaya çıkmaktadır. Diğer bir deyişle kapitalizmi alt edecek homojen bir dayanışma kavramı söz konusu edildiğinde, kapitalizmin örgütlenme pratikleri yok sayılmış; böylelikle onun yapısal özelliği bütünlüklü kabul edilmiş ve parçalanamaz yanı olduğu varsayılmış olmayacak mıdır? Diğer bir soru olarak, yine tek tip dayanışma sadece maduna has bir ilke olarak görüldüğünde, dayanışmanın süreklilik problemi nasıl ortaya çıkmaktadır? Bu soruların tartışmasını yürütmek için ele alınabilecek kavramlardan biri metalaşma olup, bu şekilde metalaşmayı ne sadece kapitalizme, ne de dayanışmayı sadece alteratife sabitlemenin noksanlığı üzerine düşünülebilir. Çünkü meta denen şeye sol - özellikle Marksist yazın- salt olumsuzlayıcı anlamlar yüklemeye devam etmektedir. Oysa Heiven bu konuda nasıl ki dayanışma ekonomilerinin salt olumlu olarak okunmaması gereken etkinlikler gözüyle bakacaksa, metanın da doğrudan olumsuzlanmaması görüşündedir. “Metaların hepsi kötü ya da şeytani şeyler değildir” (Heiven, 2018, s. 53) sözüyle yaklaşımını kısa ve öz bir şekilde ortaya koyarken, metaların toplumsal ilişkilerin kurulmasında harekete geçirici bir nokta, araç olarak iş görebildiğinin de göz önüne alınmasına ihtiyaç olduğunu belirtmektedir (Heiven, 2018, 53-54). Bu olasılık reddedilecek ya da tepkiyle karşılanacak olduğunda akabinde yaratılabilecek dirençli sorulardan biri şu olabilir: Neler etrafında, hangi zamanda bir araya gelmekteyiz? Aslında bu bir soru da değildir. bu bir iddiadır: Dayanışmayı kurmanın yolu kapitalist unsurlara sırt dönerek ya da sinik bir duyumsamazlıkla kurulamayacaktır iddiası. Angelis ile de hatırlanabilir ki kapitalizme sırt çevrilerek, kapitalizmin ötesinde kurulacak pratik bir yaşam söz konusu değildir (De Angelis, 2012b, s. 1-2). Aksinin iddia edilmesi, koca bir iyimserlik tablosu çizerek, içerisinde

pembe bir dünya olarak boyanmasına benzeyecektir. Oysa dayanışma pratiklerinin umutla, umutlu olmayla politikleşmesi gerekmektedir ve hatırlanacağı üzere umut yargıda bulunmakla ele ele dolaşan anlatsal bir duygudur (Eagleton, 2016, s.71-105). Dolayısıyla da dayanışma deyince anlaşılacak net bir kavramdan söz edilememekte ancak dayanışmanın yönü ve eğiliminden söz edilebilmekte olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca Heiven'a göre Marx'ın değer teorisinin temeline oturttuğu emek kavramı da kutsallaştırılmamalıdır. Çünkü nasıl ki işbirlikçi dayanışmaların dolaşımında bulunan ilişkisel bir yanı varsa, emeğin de dolaylı da olsa insanlar ve diğer tüm şeylerin yardımlarını barındıran yönü bulunmaktadır. Diğer bir deyişle Heiven emeğin, sadece proleter işçiyle özdeşleştirilmesi ve kutsanmasına karşı, müştereklere de uzanarak; emeğin ve dayanışmanın üzerine ufuk açıcı bir şekilde eğilmektedir:

Biz 'insanlar' hiçbir zaman 'insandışı' faillerin yardımı (ya da müdahalesi) olmaksızın işbirliği yapmamışızdır. Dolayısıyla toplumsal adalet, eşitlik, sürdürülebilirlik konularında geliştirilecek tatmin edici bir vizyonun, birlikte bir dünya paylaştığımız ('canlı' ve cansız), diğer varlıkların faillğine, çıkarlarına ve 'haklarına' ilişkin bir tahayyül de içermesi gerekecektir. Böyle bir yaklaşımın gündeme getirdiği felsefî ve pratik meseleler son derece karmaşıktır (Heiven, 2018, s.54).

Ancak açıklığa kavuşturmanın daha mümkün olduğu bir nokta vardır ki o da dayanışma kavramının değerlerle birlikte düşünülmesi ihtiyacının olmasıdır. Değerler de müşterek bir yaşamı kuran, dönüştükçe dayanışma biçimlerine şekil veren ve tekrar tekrar yeniden üretilen ilişki ağının meyveleridir. Bu yönüyle kapitalist söylemin içini boşaltmasına fırsat tanınması gereken potansiyellere sahip değerler oldukça maddi dayanışma pratikleriyle iç içedirler. Böylece değerlerin bir yönünü işaret eden duygularımız da eylemlerimizden doğar ve eylemlerimizi doğururlar. Bu türden bir kavrayışa dayanarak duyguların dayanışmalardaki yeri ve önemini anlama ihtiyacı duyulmaktadır. Bunu başarmanın yolu da Marx'ın emeği kutsayıp metalaşma ve paraya karşı benimsediği politik tavrı reddetmeyerek ancak biraz da bu tür tavırlardan sıyrılarak, farklı bir hayalgücüne sahip şekilde düşünmeye çabalamaktır. Elbette ki Heiven önerisi olarak bu çabaya yeltenmek, kapitalizmi farklı bir şekilde düşünmek için yeterli bir enerjiyi kapsamayacaktır (Heiven, 2018, s.72). Kısaca farklı bir biçimde düşünmek yeterli olmayacaktır. Bunun yerine, farklı bir biçimde eylemenin yöntemleri de düşünülerek hareket etmeye dair sorular hala daha güncelliğini korumaktadır. Başarılı eylemlerin örneklerini hatırlamak ise eyleme geçmenin önünü açabilecek ilk

adımlardan olabilmektedir. Heiven bu anlamda, okuyucusuyla işçi merkezleri, haciz karşıtı hareketler ve eko-toplulukları buluşturmaktadır. Bu örneklerle vardığı noktada da dayanışmanın eylemsellik içeren yönü ve değerlerle ilişkili olduğu ve bunların hayalgücünün radikal düşüncesinden kaynaklanabileceğini bir kez daha vurgulamaktadır (Heiven, 2018, s. 69-72). Hayalgücünün böylece değerini, genel olarak herhangi bir kavram ya da unsurun doğrudan olumlu ya da olumsuz düşünülmesine; herhangi bir sisteme ait görülmesine direnmekten almaktadır. Hayalgücünün radikalleşmesi şeklinde tarif edilebilir düşünsel çabanın Heiven için mücadeleleri anlamlandırmaktaki rolü büyüktür. Bu çabayla, eylemleri dönüştürmeye girişmekten öte, dönüşümün üzerine düşünme biçimlerini dönüştürmekle/genişletmekle, dayanışmanın politikleşmesi ve kurumsallaşmasına bir yol açılabilir mi? Heiven bu soruya doğrudan bir cevap vermese de radikal hayalcününe hayat veren şeyi açıkça belirtmektedir. Ona hayat veren şey, hatırlama siyasetiyle ilişkilidir; emek ve dayanışmanın taşıdığı yaratıcılık, üreticilik ve politikanın hatırlanmasıdır (Heiven, 2018, s. 179). Alternatif eyleminin enerji kaynaklarından biri olarak yaratıcılık üzerine de hemen akla gelen sorulardan biri, kimin yaratıcılığı ve nasıl sorusudur. Heiven gözüyle yaratıcılık çitlemelerin temel hedef noktalarından bir kavram olarak görülmektedir. İş piyasasından, devlet kurumlarına her alanda yaratıcılığın kendisine hayran bırakan bir kavram olduğu ve ele geçirmeye teşvik eden cezbedici bir yönü olduğunu düşünmektedir. Yaratıcılığa doğrudan el koymak ve yeniden üretimi sağlayan unsurlar haline getirmenin dolaylı yollarına girilmektedir. Bu da yaratıcılığa söylemlerde yapılan vurgularda, bireysel bir diğer biçilerek rekabet savaşlarının parçası haline getirilmesi şeklinde gerçekleştirilmektedir. Oysa yaşamı yaşanılabilir kılma gücüne sahip yaratıcılık;

[...] aslında toplumsal, toplumsallaşmış ve toplumsallaştırılan bir oldu, sosyal hayvanlar olarak birlikte ortaya koyduğumuz bir şeydir... yaratıcılığın bireysel bir mülk değil, işbirliğine dayalı bir bir süreç olduğunu kabul ettiğimizde, yaratıcılık da yaşamlarımızı ve dünyamızı yaratıcı bir biçimde dönüştürebilmemize yardımcı olabilir, biz de yaratıcılıktan herkesin iyiliğine işleyebilecek şekilde faydalanabiliriz (Heiven, 2018, s.183).

Diğer yandan yaratıcılık, heyecanlı bir güç olarak bireylere has mülkler gibi gösterilerek, kolektif gücünden sıyrılma tehdidiyle karşı karşıya bir müşterektir. Hayalgücünün yaratıcılığa bu yönüyle yaklaşımı, Heiven için dayanışmanın önünü açabilecek bir hamledir. Dolayısıyla da müşterek bir yaratıcılıktan bahsetmek hiç de

imkansız olmamaktadır. Biliriz ki müşterekler deyince hala daha akıllara sadece otlaklar ve koyunlarla sabitlenmiş bazı soru işaretleri gelmektedir (Kim Klein, 2015, s.32). Diğer bir deyişle yaratıcılık, ille de miras alınan maddi varlıkların korunması yöntemlerini geliştirmenin sağlayıcı bir yolu olarak, devreye sokulması gereken bir enerji değildir. Yanı sıra toplumsal müştereklerin bizatihi işbirlikçi eylemlerini doğurmalarında etkili de olabilir niteliğe sahiptir. İştirakçilerin duygusal ilişkilenimlerini de etkileyen, kaynaklardan da asgari düzeyde eşitlikçi paylaşmayı sağlayabilecek olan, başarılması halinde bunun zaferinin bireyin yaratıcılığına devretmeyen niteliktedir. ‘Herkes yaratıcıdır’ sloganıyla tarif edilebilir müşterek yaratıcılığın etkileme gücü, alternatif dayanışmanın gizli unsudur. Çünkü “yaratıcılığın asıl koşulu eşitlik ve otonomidir. Eşitlik ve otonomi de yaratıcılığa bağlıdır, ona yaslanır. ‘yaratıcı sınıf’ yve ‘yeni yaratıcı ekonomi’ etrafında şekillenen düşünceler, yaratıcılığı bireyci ve kapitalist bir değer olarak yüceltir. Bu yüzden de düşünceler yaratıcılığın ne olduğunu, nelere kadir olabileceğini hayal etmeye gelince son derece kısır kalır” (Heiven, 2018, s. 204-205). Heiven’in dayanışma örneklerine yönelik sürekliliği sağlanmasına ilişkin mevcut umutsuz yaklaşımların kaynağına, geline nokta itibarıyla, önemli ölçüde parmak bastığı düşünülmektedir. Bu noktada artık geriye, neden dayanışma ve müşterekleştirme devamlı olamamakta, başarısız olmakta gibi sorulara farklı bir gözle bakmaya sevk olunmaktadır. Bu sorulara Heiven düşüncesinden hareketle bir cevap verilecekse, acaba dayanışmanın yaratıcılık üzerinden düşünülmemesi ve iştirakçileri iyimser olmaya itebiyor olabilir mi sorusu tercih edilebilir. Kolektif eylem siyasetinin soyut ilkelerden sıyrılması ve pratikler bütünü olarak göz önüne alınması, hareket ettirici bir güç olarak umut duygusunu yaşamayı sağlayabilir mi? Bu soruyla, Gibson- Graham’ın katkıda bulunacağı düşüncesiyle, yaklaşımlarından bahsedilebilir. Onlara göre başarılı ve başarısız olma kavramlarının zihnimizde nasıl algılandığı üzerine düşünmeye ihtiyaç vardır. Çünkü dayanışmaların sürekliliğinde başarısızlığın hakim olduğunu düşünmek, doğrudan iktidarsal bir düşüncenin hakimiyetinin gölgesinde kalmış bir soru olabilir. Onlar, mevcut alternatif pratiklerin insanlık geleceğini kurtardığını hararetle söylemenin iyimserlik, iyimserliğin ise mevcut koşullar yanında çılgınlık olduğunu belirtirler

(Gibson-Graham, 2010, s. 38). Ancak dayanışmanın gayri kapitalist²² ekonomik farklılıklar özelinde var olduğunu göstermek ve onları yaratıcı biçimlerde dönüştürmenin son derece gerçekçi ve umutlu bir tavır olduklarını da eklemektedirler (Gibson-Graham, 2010, s.12). Bu tavrın hala daha eksikliğini hissettirdiği özelliği, yaratıcı bir dilin kurulumu hakkındadır. Gibson-Graham için farklılık ekonomilerinin dayanışmalarının zenginleşmeleri hususunda, öznelere hareketlerini dile getirmekte eksik kaldıkları; “çeşitlilik diline” sahip olamadıklarını gözlemlemektedirler (Gibson-Graham,2010,s.13). Bunun için “Bildığımız Kapitalizmin Sonu” (2010) başlıklı kitaplarında, özneleşmenin kurumsallaşması adına üç tür siyasetin çerçevesini oluşturmaktadırlar. Bunlardan birincisi dilin siyaseti hakkındadır.

İhtiyaç duyulan siyaset biçimlerinin ilk adımı olarak dil siyaseti ile alternatif ekonomi imkanının kanıtlama çabasından ziyade; kapitalist ekonominin tek gerçek ve hakim ekonomik sistem olduğu kanısını çürütmeye yönelik bütünlüklü bir dilden bahsedilmektedir (Gibson-Graham, 2010, s.13-19). Ancak bu şekilde yerel ekonomik siyasetin güçlenmesine yarayan pratiklerin tahayyül edilebilir yanı hayata geçirilecektir. Heiven gibi bu yönüyle Gibson-Graham da söylemin ve dilin düşünme biçimlerimizle değişmesi yönündeki ihtiyacı hissedilen isimler olmaktadır. Ekonomik mübadelenin, bölüşüm ve paylaşmanın, emeklerin kullanımı ve ona karşılık verme noktalarının dayanışmanın çatısı altındaki unsurlar olduğu gözden geçirildiğinde, bu dil dayanışma pratiklerinin yansıma ve yayılmasında önemli bir adımı temsil etmektedir. Heiven’den hatırlandığı gibi emek, kapitalizmin sömürü nesnesi ve ürünlerin tek kaynağı olduğunun belgelenmesi için ele alınan bir kavram olmamalıdır sadece. Emek, kapitalizmi çürütebilmek adına, farklı bir dil siyasetiyle, toplumsal ekonominin etik ve siyasi karar alanından çıkan ifadelerle de büründürülmelidir. Gibson-Graham bu türden bir dilin yeni türden anlamlandırmalar, müzakereler ve mücadele biçimlerine yol açacak bir karar alanı belirleyeceğini düşünmektedirler (Gibson-Graham, 2010, s.19). Bu dil komünal olmama,

²² Çalışma boyunca antikapitalist kavramı tercih edilmiştir. Gibson-Graham’ın çalışmalarında kavram gayrikapitalist olarak ifade edilmektedir. Yer yer onların yaklaşımlarına değinilen noktalarda, düşünürlerin gözönüne taşınması amacıyla, onların kullandığı şekliyle, gayrikapitalist ifadesi tercih edilmektedir.

ilişkilenmeme mümkün değil diyen bir dil olarak, aynı zamanda mükemmel olmadığını ve eksiklerinin giderilmesini öngören mütevazı bir dil olarak; siyasete giden yolu açacak güce sahip bir dil olarak tahayyül edilmektedir (Gibson-Graham, 2010, s.19). İkinci olarak Gibson-Graham da görülen bir eksiklik özne siyasetidir. Yeni bir dilin kurulumu ile yeni özneleşmeler ve arzular çoğalacaktır. Ancak onlara göre, örgütlenen iştirakçilerin yarattıkları dille eylemlerinin örtüşmesi bir anda gerçekleşemeyecektir (Gibson-Graham, 2010, s.20). İşte tam da burada, öznelere alternatif ekonomiye yönelen duyguları önemli bir nokta olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü düşünceler, özdeşleşememe sorununa dahil olmaktadır. Gibson-Graham, ekonomik toplumlar üzerinde yürüttükleri saha çalışmalarından gözlemlerini aktarırken, iştirakçilerin dile alıştıkları ancak özneleşme konumlarıyla uyuşmakta zorlandıklarını şu şekilde aktarmaktadırlar:

Yeni bir söylemle karşılaşan proje katılımcılarımızı adlandırılan faaliyet ve girişimlerin farkına kolaylıkla varabildikleri halde, açılan alternatif özne pozisyonlarıyla anında özdeşleşememektedirler. Çoğu sabahleyin alternatif bir ekonomi değil de, bir iş isteyerek uyanır –hissettikleri duygu- istek değilse bile, işe ihtiyaçları olduğu duygusudur. (Bu tıpkı solcu olarak bizlerin sabahları kapitalizme karşı çıkarak uyanmamız gibidir, zira kapitalizme pratik bir alternatif tahayyül ederek uyanmayız hiç. Bu açıdan bakıldığında kapitalist toplumu kuran, kısmen de olsa bizim kendi – başarılı veya başarısız, uzlaşmacı veya muhalif- tabi olma halimizdir) (Gibson-Graham, 2010, s. 19).

Tam da bu sebeple alternatifi isteme duygusu ve dil siyaseti arasındaki çatışmayı aşabilecek yeni bir özne siyasetine ihtiyaç olduğu düşünülür. Bu düşünceye benzer vurgulamalar, De Angelis’in yer verdiği yanılgılarda da görülmektedir (De Angelis, 2017, s. 253-260). Gibson-Graham’ın yer verdiği özdeşleşememe sorunu Angelis’in bahsettiği özneye dair yanılgımızdan kaynaklanmaktadır (De Angelis, 2017, s. 253). Söylem üretme sürecinde farklılaşan kimlikleri ortaya çıkarmanın önlenmesini Gibson-Graham, bir süreç olarak değerlendirmektedir. Onlara göre bu süreç; “duyumsal ve çekimsel bir vücut bulma deneyimini kaale alan bir şey üretme. sürecidir (Gibson-Graham, 2010, s.20). Böylece pratik açıdan sürecin, bedenlerimizin yüzeylerinde yaşanır, duyularımız ve düşüncelerimizle harekete geçtiği anlaşılmaktadır. Bu siyaseti de ortaya çıkarmanın yolu, Heiven ile benzer görüşlerde olan Gibson-Graham için de başarılı hareketleri hatırlayarak mümkündür. Gibson-Graham, bu hareketlere Arjantin ekonomik krizini ele alarak örnek vermektedirler.

Kriz sürecinde yüzbinlerin takasa giriştikleri, mahalle örgütlenmeleri ve dayanışma forumlarını kurduklarını komşu diyologlarıyla ilişkilendirerek mümkün kıldıklarını hatırlatmaktadır (Gibson-Graham, 2010, s.20). Tabi ki o dönemde diyaloglar aracılığıyla kurulan eylemlilik ile direniş doğrudan özdeşleşmemektedir. Buna en güzel örnek bir işçinin sözlerinde, bu gizemi ortaya çıkarmaktadır: “eğer bize 50 peso getirip yarın işbaşı yapmamızı söyleselerdi, dediklerini aynen yapardık” (Gibson-Graham, 2010, s.20). Dolayısıyla ihtiyacın müşterekleştirmeye ittiği etkende, mücadelelere katılmanın benlik pratiklerine evrilmesi problemi bulunmaktadır. Dolayısıyla da farklılıklar etrafında dayanışmanın ve pratikleri sürekli kılmanın tek anlamının ortak çıkarlar etrafında eylem üretmek olmadığı söylenebilir. Yeni özne biçimlerini kuracak, bireysellikleri törpüleyebilecek siyasetin de kurulması gerekmektedir. Böylece alternatif dayanışmanın işbirliğine vurgusundaki iş ve birlik sözcükleri daha anlamlı birleşecektir. Sanıyorum ki günümüzün en büyük krizi olarak kapitalizmin etkilerini göstermeye yönelmekten ziyade, alternatif eylemlerin özne krizine eğilmenin, müşterekler teorisinin geleceği için katkısı büyük olacaktır. Bunun için de duygularımızı da isteklerimizi anlama adına göz önüne almaya, hangi düşünme ve hissetme pratiklerine, hangi meyillere ve tavırlara, hangi kapasitelere sahip olduğumuz, olmadığımız üzerine düşünmeye ihtiyaç vardır. Anti kapitalist özne olmaya dair siyasetin bir parçası da duygularımızın etkisi altında, düşüncelerimizden geçmektedir.

Gibson-Graham’ın gördüğü üçüncü bir ihtiyaç olarak, kolektif emek siyasetinin kavramsallaştırılması gerekmektedir. Dil ve özne siyaseti ardından, kolektif olanın ve eylemin üzerine düşünmek bu siyasetin konusudur (Gibson-Graham, 2010, s.21-23). Gibson-Graham tüm bu siyasete giden yollarda benimsenebilecek stratejilerin var olabildiğini ve dikkate alınması gerektiğini düşünmekteydiler. Beş tür stratejiden çalışmalarında bahsetmektedirler (Gibson-Graham, 2010, s.57). Stratejilerden kasıtları; solun eleştirisini yapmak, kapitalizmi hakim sistem olarak gören zihnimizi sorgulamak ve topluluk ekonomilerinin önündeki bu iki engeli aşma yollarıdır (Gibson-Graham, 2010, s.58). Çünkü onlara göre kapitalizmin aşılması fikrini zorlaştıran şey sadece kapitalizmin kendisi değil, aynı zamanda onun düşünülme biçimleridir. Bu sebeple de onu düşünme alışkanlıklarının ortaya çıkarılması gerekmektedir (Gibson-Graham, 2010, s.61). Çalışma boyunca bu yönde etki uyandıran bir soru sorarlar. Sorularının kaynağını, kapitalizmin zihinlerdeki

temsilinde ve dildeki söylemlerde özel yıkılamaz, ayrıcalıklı ve hakim olarak tasavvur edilişi, hissedilişi ve ifadelerde yer edinmesiyle ortaya çıkan dertler oluşturmaktadır. Çünkü hakimiyet altında baskılanan ve şekillendirilen düşünce ve duygularla ortaya çıkan dil, kapitalist ekonominin ve ilişkilerin karmaşık bir bütünden oluştuğuna dair bir söyleme tekabül etmektedir. Dil bu yönde kuruldukça düşünce ve duygulara geri dönerek yeniden kurulmakta ve kapitalizmin gizemi kehaneti doğrulanmaya devam edilmektedir. Kapitalizme güvenmek, ona teslim olmak ya da yabancılaşmak veya Heiven'in ele aldığı gibi varoluşsal sancılar çekmekle, kapitalizmi düşünme biçimleri arasında sıkı bir bağlantı olduğu iddiası gücünü bu etkilerde ortaya çıkarmaktadır (Heiven, 2018, s.36). Benzer bir noktadan hareket eden Gibson-Graham'ın da oldukça yerinde bir sorgulamaya davet etmesi, bu ilişkiyi düşünmeye kıymetli bir katkıda bulunmaktadır: Onun (kapitalizmin) ekonomisine güvenmeye sürüklenme riskine sahip gerçeklik dilini bıraktığımızda, kapitalizme güvenmenin kaynağı ne olacaktır? (Gibson-Graham, 2010, s.58). Güven oluşturmaya iten şeyin temelini sağlamlaştıran nokta, tahayyül edişlerimiz ve duygusal boşluklarımız olduğu düşüncesiyle, Gibson-Graham'ın ele aldıkları beşinci stratejiye yönelmek, ufuk açıcı olabilir (Gibson-Graham, 2010, s.80-82). Çünkü bu strateji, kapitalizmin bugünü ve geleceğinden öteye geçme arzusuna dayalı olan çalışmanın, hissedişlerle ilgili yapılabileceklerin önemsenmesine dair bir adım atmaya da içermektedir. Çalışmaları, her ne kadar ekonomi temelli olsa da müşterekler teorisiyle beraber düşünüldüğünde, ekonomi dışı dayanışmalar için de fikir verici pencerelere sahiptir. Bu yönüyle, kapitalist ekonominin toplumsal etkilerinin olduğu bilincinde belirtilebilir ki toplumlarda bu etkilenim altında yoğun hisler oluşmaktadır. Heiven'in duygusal boşluk olarak yukarıda yer verilen hislerle ilgili noktaya Gibson-Graham, siyasal duygular açısından beşinci stratejide yaklaşmaktadır. Nasıl? Kapitalist sistemi oluşturan ve güçlendiren söylemlerden sıyrılacak biçimde tahayyül etmenin potansiyelleri kullanıldığında, gayri kapitalist üretimlerin katılımcılarında da siyasal duygular devreye girecektir (Gibson-Graham,2010, s.81). Duyguların ön politik olduğu fikri hatırlanarak aslında bu açıklama, duyguların politikleşmesi olarak da düşünülebilir. Ancak bu düşünce, her zaman müşterek pratiklerin harekete geçirilme teminatının duygular olduğu anlamına gelmemektedir. Gibson-Graham'ın duyguların neler yaptığı ve yapabileceğine verdikleri cevaplar iki yönüyle de siyasal duyguları düşünmeye yardımcı olmaktadır. Onlara göre duygular, kapitalizmle yaşamayı istememe hali yaratırlar. Ancak diğer yandan da herhangi bir müşterekleştirme pratikleri etrafında örgütlenildiğinde, bu

duygular örgütlenmenin gerektirdiği sorumluluklara karşı da (dayanışma gibi) arzusuz biçimde hareket edebilirler (Gibson-Graham, 2010, s.81). Bu sebeple de dayanışma özelinde Ostrom'un ilkeleri arasına giren güven ilişkilerine duyulan ihtiyacın önemi açığa çıkabilmektedir. Öyle ki Ostrom için güven, dayanışmacı ilişkilerin yıkıma uğramadan yürütülmesi ve ortak malların yönetilmesi yolunda iştirakçiler arasında tesis edilmesi gereken kilit bir unsurdur (Ostrom, 2017). Dolayısıyla da dayanışmanın getirdiği sorumlulukları faaliyete çevirme konusunda Gibson-Graham'ın öngördüğü isteksiz hisler içerisinde olma ile Ostromcu anlamda güven ilişkisinin tesis edilmemiş olması arasında neden sonuç ilişkisi tartışmaya müsait bir alandır. Öte yandan kapitalizmin politik duyguları tetikleyici bir sistem olduğu fikrine sadık kalınarak, duyguların sistem eleştirisi yapmaya teşvik edici rolü görece daha açık gözükmemektedir. Böylece kapitalizm ötesinde farklılık ekonomileri ve eşitlikçi üretim modellerine karşı iştahlı umutlara sahip olunabilir. Ancak olunmaya da bilir. Aslında bu açıdan Gibson-Graham için duyguların müşterekleştirmedeki rolleri muğlak ve soyut olarak ele alındığı farkedilmekte ve bu sorulara onların referansında belirgin cevaplar oluşturulamamaktadır. Ancak duyguların politikliğinin özneleşme sürecinde ortaya çıkabileceği öngörüsüne yaklaşılarak, cevaplar arama yolunda ilerlemek mümkündür. Çünkü Gibson-Graham için özneleşme önemli bir koşuldur. Arzu eden özneler olmaya istikrarla çabalamak ve özne olmanın ihtivası üzerine düşünmek gerekmektedir. Çünkü onlara göre antikapitalist faaliyetlerde arzulu öznelerin kurumsal temsillerine henüz tam anlamıyla erişilememiştir (Gibson-Graham, 2010, s. 81). Yeni siyasal özneler yaratmanın potansiyeli ise her zaman bulunmaktadır. Diğer bir deyişle bedenlerden dışarıya çıkarak, müşterekleşme sürecinin aktif özneleri olma yolundaki ihtiyaç devam etmektedir. Sonuç olarak beşinci stratejinin; özneleşme süreci ve duygular arasındaki örtük ilişkiyi açığa çıkarma ve onu anlamlandırma rolüne sahip bir strateji olduğu anlaşılmaktadır. Diğer bir deyişle, özneler, bu yılgınlık hissiyle kapitalizmle çatışma halindedir ve müşterek stratejiler kapitalizmin özneler üzerinde yarattığı ve öznelerin kendileri üzerinde yeniden ürettiği yılgınlık hissini anlamaya çağıran bir stratejidir (Gibson-Graham, 2010, s. 82).

Son olarak; Gibson-Graham kapitalizm ile mücadele sürecinde diğer yazınları gözden geçirerek bu yönlü bir yaklaşıma ne Marksizmin ne de post yapısalcı yaklaşımların sahip olmadığını belirtmektedirler. Onlara göre Marksizm sınıf siyasetini açıkça tahlil ederken, kapitalizmi eşsiz(!) kılmış; post yapısalcılar da siyasal özne ve toplumsal

bütünlüğü yok edecek derecede, kapitalizmi bozguna uğratmaktan uzak durmuşlardır (Gibson-Graham, 2010, s. 354). Diğer yandan müşterekler teorisi kuramcıları ve neomarksistlerle kapitalizmin bütünlükçü çözümlemeleri ile uzun soluklu uğraşlar verilmektedir (Gibson-Graham, 2010, s.356). Ancak bu uğraşlarda kapitalizme dair çözümlemeler, kapitalizmin yapısal biçimini; birlik, tekil ve bütünlüklü olarak nitelenmektedir. Gibson-Graham bu üçlü nitelendirmelerin yapılması yolunda, müşterekleştirici dönüşümlerden uzaklaşıldığı riskinin alındığını öngörmektedirler (Gibson-Graham, 2010, s. 356). Çünkü bu üç türlü tanımlayış; parçalanamazlıkla eşitlenen ifadelerdir. Birlik söylemiyle, kapitalizmin de parçalı pratiklerden oluştuğu fikrinin geçerliliği gölgede kalmaktadır. Onu, tek parça bir resim gibi sunma riskiyle karşılaşmaktadır. Marksist yazının da krizleri, kapitalizmin kendine içkin bir unsuru olarak ele almasının Gibson-Graham için anlamı; kapitalizmin birleştirici güç olarak göstermekle eşdeğerdir. Böylece akımlarca yaratılan birlik düşüncesinin sonucunda kapitalizm, artık basit karşı koyuşlara karşı kapalı bir yapı olarak algılandığı ölçüde güçlenmekte ve bu müdahaleleri aşabilmek adına zaman kazanmakta ve kendini yenileyebilmektedir (Gibson-Graham, 2010, s.356-359). Bu görüşten yola çıkılarak da yerel dönüşümlere ve özürretimci çabalara umutsuz bir uğraş olarak yaklaşmanın ise sorumluları; kapitalizmi çelişik pratiklere sahip olarak bir noktada düşünmekten uzaklaşan; aksine onu, birlik halini almış bir sistem bütünü olarak atfeden dil olmaktadır. Bu sorumluluğu Gibson-Graham çoğunlukla sola, onun dili kurma biçimlerine yüklemektedir (Gibson-Graham, 2010, s. 359).

Gibson-Graham çalışmasından hareketle, kapitalizmi çözümlemede karşımıza ikinci bir nitelemen ifadesi olarak tekillik söylemi çıkmaktadır ve onun da alternatif dönüşüm sürecine negatif etkisi bulunmaktadır. Tekil bir sistem olarak tarif edildiği takdirde kapitalizm eşsiz kılınmakta, kendisini de bu şekilde sunma noktasında uğraş vermekte neticesinde başlı başına apayrı bir kategori olarak algılanabilmektedir. Böylece kapitalist bir ekonomi dışında üretme ve yaşamının yolları ütöpikleştirilmekte ve tekillik söylemi kuvvetlendikçe de alternatif kavramı kulağa nahoş gelmeye başlamaktadır. Kısaca alternatifin marjinalleştirilmesi altında yatan etken söylem, tekillik vurgusuna dayanmaktadır (Gibson-Graham, 2010, s. 359-361). Dolayısıyla farklı türden ekonomik üretim ve yaşama biçimlerine yaklaşılmamasının sorumlusu tek başına kapitalizmin kurgusuna ait olmamaktadır denebilir. Bu iki söylemden anlaşılan odur ki kapitalizmin maddi koşullarını ele almanın yanında, karşısında konumlanma

abasındaki algılayış ve yorumlayış biimlerimizdeki temsilleri tekrar tekrar dönüp dşunmemiz gerekmektedir. Dnldğ takdirde Graham-Gibson için “kölelik, bağımsız meta üreticiliği, feodalizm, sosyalizm, ilkel komünizm ve diğer ekonomi biçimlerinin hepsi Kapitalizme ait sistemsel özelliklerden ve kendini içsel kanunlarına göre yeniden üretme ve yayma kapasitesinden yoksundur”²³ (Graham-Gibson, 2010, 359-360). Sonuç olarak da ortaya majör ikilikler ortaya çıkmaktadır; gelişmiş-gelişmemiş ülkeler, kapitalizmin ötekileri, onun hegemonyasından kurtulanlar-kurtulamayanlar gibi. Gibson-Graham için tekiliğin en büyük yan etkisi sınıfsal çeşitliliğin önüne set çekilmesi şeklinde karşılık bulmaktadır. Çünkü tekilleştirilen kapitalizm homojen birliğe sahip olmakla eşitlenirken; karşısına konumlanan mücadelelerin yöntemleri de benzer yollarda, sadece yn değiştirilerek belirlenebilmektedir. Bu yönteme sahip somut yaklaşıma Heiven, özellikle klasik Marksist anlatının sahip olduğunu dşunmektedir (Heiven, 2018, s.40). Gibson-Graham için de tekil bir karşı sistem kurma işteğiyle örülen dayanışmalar, kapitalizme karşı alternatifler içerisinde tredike, projeler; amaçları, eylemleri, vaatleri ve faydaları, kısaca süreç olarak müşterekleştirme marjinalleşebilmekte ve/veya potansiyelleri sınırlanabilmektedir. Peki eşsiz sistemlerden öte birbiriyle temas halinde süreçlerin var olduğu düşüncesinden hareketle, müşterekleştirmeye de süreç olarak yaklaşılırsa duyulan ihtiyaçlarla tekil bir sistem kurma riski ortadan kaldırılabilir mi? Öncelikle müştereklerin süreç olarak ele alındığı bilinmektedir (De Angelis, 2012b). Onun mikro ölçekte; gündelik yaşamın yeniden üretilmesine duyduğu ihtiyaçla, siyasal ve gündelik alan arasındaki boşlukları doldurmaya ihtiyaç olduğu şeklinde görüşler de teoride mevcuttur (Federici, 2014, Feminist yeniden, para. 1). O halde bu soruya kapitalizmin de müştereklerin de tikelliğini kanıtlama çabasından kaçınarak, aralarındaki hakimiyet ilişkilerine eğilerek bakabilme ihtiyaına yaklaşarak cevaplar aramak ideal bir yöntem olarak düşünmeye değer gözükmektedir. Böylelikle kapitalist olan-olmayan ayırımından kaçınmanın müşterekler açısından faydalı bir noktasına; onun potansiyellerini açığa çıkarma ve srekliyet kaygısından arınmaya pratik bir yöntem geliştirilebilir.

²³ Graham ve Gibson bu ifadelerini dipnotlarında bir açıklamayla açıklığa kavuşturmakta, “organik birlik ve yeniden retilbilirliğe” bu ekonomi biçimlerinin katkı sunmadıklarını reddetmediklerini dile getirmektedirler. Bknz: Graham-Gibson, 2010, s.359

Üçüncü ve son söylem olarak; Gibson-Graham için kapitalizm üzerine yaklaşımların düşünce ve dilini tekillik ve birlikten sıyırmakla onun bütünlüklü bir sistem olduğu yanlışlığı da aşılacaktır (Graham-Gibson, 2010, 365). Keza bütünlüklü kapitalizm ve tüm ekonomik sistemlerin de içerisindeki pratiklerin göz ardı edilmesi demektir. İşte onu pratiklerin mecrası olarak ele almaya başlamak adına düşünülmüş bir soru da mevcuttur “kapitalizmi birlik ve tekillikten boşarsak, geriye ‘kapitalizm’ kalır – peki ama bu ne ola ki?”(Graham-Gibson, 2010, 365). Bu soru ardında düşünmekle kapitalizmin, oldukça dünyevi gerçeklikte somut eksiklere sahip; birtakım pratiklerden yoksun olduğunu gözlemlemek mümkün ve de daha faydalı olabilir. Müştereklere kıyasla kapitalizmi pratikleriyle düşündüğümüzde ortaya çok önemli bir noktası çıkar kapitalizmin; kapitalizm birarada yaşamaktan yoksundur! (Graham-Gibson, 2010, 365). Dolayısıyla müşterekleştirici dayanışmadan yoksundur. Bu açıdan bakıldığında kapitalizm, sadece rasyonel bireyler yaratmamakta, kendi rasyonalitesini gerçekleştirebilmek; kar savaşından zaferle ayrılabilme adına, kendisi de bireyselleşmektedir. Hayalgücünün bu yönde; müşterek dayanışmaların var olduğu ve kapitalizmin bütünlüğünden ziyade, onun bu dayanışmanın pratiklerinden yoksun olduğu biçiminde devreye sokulmasının en önemli etkisi şu olabilir: Dayanışmayı ele alış biçimlerimiz de somutlaşabilir, onun kapitalizmin karşısındaki değil ötesindeki konumu kurulabilir ve müşterek bir kavram olarak yaratıcılık pratiklerin zenginleşme potansiyellerini genişletebilir. Nasıl?: Heiven (2018) ve Gibson-Graham’dan (2010) referansında ilk olarak müşterekleri nasıl tasavvur ettiğimiz ve ne tür duygulara sahip olup onları dile getirdiğimiz yargıları yeniden düşünerek. Kısacası dilin kurumsallaştırmayı müşterek pratiklerin içerisinde konumlandırmaktan bahsedilmektedir. Bunun için dilin kurulumu sürecinden nelerin yapılmaması gerektiğine dair Heiven’in eleştirilerinden faydalanmak mümkün gözükmektedir (Heiven, 2018, s.41). Yanı sıra ekonomiye kapitalist adını vermemeye başlamak da bir başlangıç örneği olabilir. Keza ekonomiye kapitalist adını vermek, farklı yöntem ve pratiklerin önünü kesmektedir (Gibson-Graham, 2010, s.365). Tabi bu noktada kapitalizmin kuramsallaştırılmasıyla ilgili soru işaretleri de doğabilmektedir. Kapitalizmin kuramsal nesne halini almasında elbetteki bir sorun bulunmamaktadır. Ancak ele alınış sürecinde, Gibson-Graham için, gayri kapitalist yaşama biçimleriyle birlikte var olduğu ve bu şekliyle okunabildiği takdirde olmalıdır. Diğer bir deyişle; “kapitalist hegemonyayı kuramlaştırmak meşrudur, ama ancak hegemonya gayri-kapitalist ekonomi biçimlerinin tam olarak yan yana bulunması olasılığına izin veren

bir kuramsal alan içinde tanımlanırsa. Aksi takdirde kapitalist hegemonya bir varsayımdır ve bu varsayımın siyasal sonuçları büyüktür” (Gibson-Graham, 2010, s.367). Gibson-Graham belirtilen anlamda meşru olmayan yollarla ele alınan yaklaşımların söylemine de ekonomi kuramları özelinde ve öznelere etkisi çerçevesinde değinmektedirler:

“duygulanımsal ekonomi söylemi belli ölçülerde de olsa bir hakimiyet söylemidir her zaman: Ekonomik kuram, girişleri ve yolları açıkça işaretlenmiş, sistemleri birbirine bağlanmış bir ekonomi haritası çıkarır. Ekonomiye İnsanın önüne krallığıymışçasına seren ekonomik kuram. İnsanı da egemen/yönetici olarak inşa eder. Ve tanıdık gelen beden alanı onun alanıdır” (Gibson-Graham, 2010, s.180-181).

Sonuç olarak, bu türden söylemlerle kurulu kuramların ve siyasal retoriklerin var olduğu görülmektedir. Etkilerinin de temelde müşterekleştirme ve onun somutlaştırma çabasına soyunulmuş dayanışma kavramıyla düşünülebileceği anlaşılmaktadır. Görüldüğü üzere eylemin yollarını genişletebilmek müşterekleri zenginleştirebilmenin yolu Heiven (2018) için hayalgücünün radikalleşmesinden, Gibson-Graham için de benzer bir şekilde temelde dil siyasetinin kurulması ve öznelliklerimiz üzerine; sahip olduklarımızın potansiyellerimizle birlikte yeniden düşünülmesinden geçmektedir. Bu iki yolun içerisinde de bireylerin duyguları bulunduğu ve dikkate alındığında, duygularımızın anlamları ve onları yaşayış biçimlerimize yönelerek hayalgücü ve dilin kurulması çalışma açısından gerekli bir nokta olarak tarif edilebilir. Keza “farklı bir sınıf söylemi ve anlayışı aracılığıyla başka siyasal eylem ve öznellik biçimlerinin peydah edilme ve tanınma olasılığı hakkında düşünmek ilginç olur (Gibson-Graham, 2010, s.328).

6. SONUÇLAR ve TARTIŞMA

Bu tez temelde alternatif müşterekleştirme pratikleri ile toplumsal duyguların birlikte düşünülme ihtiyacından ortaya çıkmıştır. Bu ihtiyacın oluşmasında en önemli sebepler; müşterekler teorisinin giderek artan bir biçimde yeniden sosyal bilimler tartışmalarına açılıyor olmasının cezbediciliği; duyguların gözlemlendiği ölçüde

müşterekler teorisindeki kavramlar arasında tartışmalarda açıkça ele alınan yer bulamadığının gözlemlenmesi; buna bağlı olarak da duygular ile müşterekleştirmeyi birlikte düşünecek bir tez konusuna ilgi duyuluyor olması şeklinde sıralanabilir. Bu ilginin kaynağını oluşturan nokta da; teorinin, tarihselliği etrafında, temelde kapitalizmin ötesine geçmeyi arzulayan biçimdeki dönüşümler içermesi sebebiyle; dönüşümün süreç olarak tahayyül edilmesine yarayan unsurların dert ediliyor olmasıdır.

Araştırmacı konumuyla tez sorunsalını düşünme biçimleriyle ilgili olunurken, oldukça şahsi bir bakış açısıyla müştereklere dair ufuk açıcı denebilecek sorgulama sürecine dahil olunmuş, hala daha olunmaktadır. Sorulara belirli kuramlar ve tartışmalarla cevap geliştirmeyi istemekten de araştırma boyunca geri durulamamıştır. Bu türden bir dahil olma sürecinin başında, teoriye dair ortaya atılan öncelikli tez, müştereklerin dünyaya dair yeni umutlarla bağlanma etkisi yaratan bir yönü olduğu düşünülerek, düşüncelerle iç içe geçmiş olarak görülen duyguların, teoriyi belirleyen ve onunla belirlenen bir yeri olduğudur.

Kavramsal açıdan müşterekler teorisi ile duygular sosyolojisinin terminolojisi çalışmanın merkezinde konumlandırılmaktadır. Bu noktada müştereklerin tarihselliği Marx'ın ilkel birikimine uzanarak açıklanmaya çalışılarak; bu noktada iki türlü tartışılabilir sonuç elde edilmektedir. Birincisi kavramsal bir tartışmaya dairdir: Marx'ın ilkel birikimi, Smith'ten devraldığı biçimiyle çitlemelerin tarihsel yönü anlamında kullandığına elverişli bir anlatıya sahiptir. Öte yandan klasik kapitalist dönemden, günümüz arasında bir karşılaştırmaya uzanıldığında, ilkel birikimin yeniden üretilerek tarihsel sonuçlarının geçerliliğini koruyor olmasıyla ilkel birikim, yapısal bir unsur olarak da tartışmaya açık bir kavramdır. İkinciside Marx'ın ilkel birikimi okuma modeline ilişkindir: Marx, feodalizmden kapitalizme geçiş sürecinde ilkel birikimi ele alırken, çitlemelerin dayandığı sömürü ve özel mülkiyet olgularını temel nokta belirleyerek, kapitalizmi çözümlemesiyle direniş ve alternatif mücadele yollarını çözümlemeleri arasında eritmektedir. Duygular sosyolojisi açısından da temelde Ahmed, Massumi ve Eagleton izleğinde ve modern dönem felsefe ve sosyolojinin duyguların ele alma biçimlerine eleştirel yaklaşma yöntemiyle, duyguların kolektifliği üzerinde durulmaktadır. Duyguların benliklere ait ve bireysel mülkler olarak ele alınan psikolojinin nesneleri olmasından ziyade; ilişkilennmelerin bir parçası olarak son derece akışkan, bedenler arası gezen ve bu yönüyle yeniden

Üretilen yönlerinin politik ve sosyolojik tartışmaların konusu olabilecek müşterekler olduğu düşünülmektedir. Bu sebeple de duyguların politikleşme süreçlerinde, öznelerin içerisinde ve dışarısında yer alarak, bireylerin olduğu kadar toplulukların da karar alma süreçlerine dahil oldukları meselesi, düşünce ve duygular arasında ikili kategorilerin oluşturulmasındaki riskler göz önüne alınarak vurgulanmaktadır.

Müşterekler teorisinde de Hardin'in rasyonel birey kurgusuna duyguların belirtilen bu nitelikleri üzerinden eleştiriye girilerek, Ostrom aracılığıyla da bu görüş müşterekler teorisine bağlamında desteklenmektedir. Öte yandan Ostrom'un alternatif pratiklere öncelikli olarak ortak maddi malların korunması üzerinden yaklaşması sebebiyle, toplumsal müştereklere dair doyurucu bir yaklaşıma sahip olmadığı sonucuyla, Ostrom eleştirisi de teze dahil edilmektedir. Çalışmanın devamında bu eksikliğin giderilme yollarını açtığı düşünülen otonomist Marksistlerden De Angelis nceliğinde, Federici, Caffeyntzis ve Harvey'in, müşterekler teorisine yaklaşım modelleri ele alınmaktadır. Federici ve Caffeyntzis'in müşterekleştirmeyi feminist politika ve gündelik yaşamın yeniden dönüştürülmesi; De Angelis ve Harvey'in de pratiklere dair yanılırlara önemseyen yaklaşımları olduğu anlaşılmaktadır. Özellikle De Angelis'in müşterekler ile toplumsal hareketler ilişkileniminin saptanmasına yönelik ihtiyaı vurguladığı görülmektedir. Harvey'in kavramsal boşlukları "müştereklerin tamirati", Caffeyntz'in "neoliberalizm'in B planı" kavramlarıyla doldurması, Angelis'in "müştereklerin massedilmesi" tartışmasını derinleştirmektedir. Böylece müştereklerin kapitalizmle i içe geçmiş olduğu, karşı bir sistem olmaktan öte tabandan örgütlenen bir sürece tekabül ettiği bu kavramsallaştırmalardan edinilen en temel düşünceler arasındadır. Müştereklerin ilişkisel bir süreç olarak ele alınması ve bu süreçlerin birbiri üzerindeki hakimiyetlerinin analizine de bu yaklaşım incelendiğinde, devam eden bir ihtiyaın olduğu düşünülmektedir. Bu sebeple müşterekleştirme pratiklerinin zenginleşme, oklaşma ve farklılaşma dertleriyle, ölçekler, kaynaklar ve katılımcılara dair sorunlara eğilmenin başlangıç noktalarından biri olabileceği öngörülmektedir. Özellikle pratiklerin leklerinin makro-mikro olup olmaması, heterojen topluluk niteliklerinin müştereklerden faydalanılmasında etkilerinin tartışılması pratik bir tartışma alanı olması sebebiyle faydalı bulunmaktadır.

Dönüştürücü potansiyellere sahip olarak görülen müştereklerin temelinde, itici bir g olarak çalışma boyunca dayanışma kavramı ele alınmaktadır. Kavramsal bir tartışma üzerinden ele alınan dayanışma için öncelikli sorunsal, teoride onun soyut bir ilke

olarak mı yoksa eyleme biçimi olarak mı görüldüğü üzerinedir. Otonomist Marksist anlayışta dayanışmanın daha çok birarada pratikte eyleme biçimlerine tekabül eden şekilde ele alındığı anlaşılmaktadır. Öte yandan Heiven ve Gibson-Graham'ın kavramı daha çok zihinsel faaliyetler ve duygular etrafında konuşturduğu farkedilmektedir. Diğer bir deyişle dayanışmanın yeri ve önemini tartışmaya açma amacıyla duyguların, dayanışmacı toplulukların karar süreçleri ve harekete geçme biçimlerini etkileyici güçte oldukları görülmektedir. Bu sebeple dayanışmanın ne sadece düşünsel ve ne de sadece eyleme dayalı bir kavram olarak ele alınması karşısında sorgulayıcı bir tavır benimsenmektedir. Bu tavrın arkasında yatan kuramsal bakış açısı da Heiven ve Gibson-Graham düşüncelerinden etkilenerek kazanılmıştır.

Heiven'in hayalgücünü müşterekleştirme sürecinde önemseyerek, düşünme ve eylemelerimiz altında yatan hakim kategorilerden hayalgücünü radikalleştirerek kurtulabileceğini iddia etmektedir. Öznelerin, kendi eylemlerine ve duygularına yönelik içe dönük bir sorgulama alanı geliştirmesi, onun için hayalgücünün radikalleşmesine imkan aralamaktadır. Gibson-Graham'ın da eko-topluluklar özelinde yürüttüğü pratik araştırmaların eklemlenmesiyle, dayanışma ve örgütlenmenin başka türlü olması arayışında, katılımcıların isteklerini oluşturan duyguları ve neticesinde ortaya çıkan eylemleri arasında boşlukların; iştirakçilerin, ilişkileri ve eylemleriyle özdeşleşme sorunlarının oluşabileceğine şahit olunmaktadır.

Yine de tek sonuç kuramsal tartışmalara ilişkin değildir. Tezin yol haritası belirlenir ve bu harita üzerinden gezinirken, ortaya atılan soruların hepsi bu tezin tartışma noktaları olarak sonuçları arasına girmektedir. Diğer bir deyişle çalışma boyunca ortaya atılan ve merak edilen, çürütülmek istenen ve desteklenen sorular, çalışmanın içeriğini oluşturduğu kadar sonucunda da pay edinmektedir. Bu sebeple, başlıca dert edinilmiş soruların, tartışmaların sürdürülmesi amacıyla bu bölümde paylaşılmasında sakınca görülmemektedir: Duyguların -acı-merak-öfke-umut başta olmak üzere- düşünceleri ve düşüncelerin de duyguları etkileme noktasında rolleri nedir? Bu duyguların, düşünsel faaliyetlerle girdiği etkileşim, müşterekler teorisinde nasıl kavramsallaştırılabilir? İştirakçiler ortaklığında kurulan elbirliğine dayalı örgütlenmelerde ortaya çıkan sorunlarda duyguların ele alınması tartışmaları zenginleştirebilir mi? Önemsendiği takdirde, dayanışmanın kavram olarak nesneleştirilmesinde de duygularla bağlantılar kurmak mümkün müdür? Güven, dayanışmacı bir topluluğun katılımcıları arasındaki ilişkilenmeden çıkarılırsa ve şayet

pratiklerin yönü ve/veya potansiyelinin bu noktada negatif etkilendiği gözlemlenirse, güveni canlı tutan ya da onu yok eden etmenler teoride yeterince göz önüne alınmakta mıdır? Duygular ise her zaman müşterekleştirme sürecinin pozitif etkeni olarak mı iş görmektedir? Kolektif ve gezgin duygular arasında görülen acı-öfke ve umut üçlüsünün, bedenlerarasında yarattığı etki ile kolektif eylemin ele alınış biçimleri arasında bağlantılar kurulabilir mi? Diğer yandan duygu ve düşünceyi birbirinden ayıran, ikili kategorilere dayalı okumaların sosyolojik açıdan müşterekler teorisini düşünürken nasıl etkisi olmaktadır? Kapitalist sistemin sadece eşitsizlik ve özgürlükten koparmanın faili olarak yapılan çözümlemeler, yöntemsel açıdan alternatif mücadelelerin ruhuna ve çabasına set çekiyor olabilir mi? Alternatif üretim faaliyetleri içerisindeki pratiklerin olumsuzluğu bir kenara bırakıldığında, üretim mekanlarında ne tür çatırdalamalar, iktidar ilişkileri bulunmaktadır, bulunmakta mıdır? Kapitalizmin ötesinde başka bir yaşam kurmanın, kurumsallaşma problemini aşması için kendine dönük, içkin eleştirisi yeterli gelmekte midir? Bu sorular bu tezde araştırılmaya ve tartışmaya değer bulunan sorulardır.

Bir süreç olarak tezin tümü, süreç boyunca içerisindeki soruları yeniden üretmektedir. Müştereklere dair tezin en başında da ele alındığı gibi, perspektiflere dayalı tartışılabilir bir alanı bulunmaktadır. Müştereklerin zengin bir teori olma potansiyellerini açığa çıkarmaya yarayan nokta, onun pratik yaşamın her anıyla ve sınıfların tümüyle ilgileniyor olmasıdır. Bu anlamıyla da radikal dideolojilerden ayrılmaktadır.

Neticede bu tez aracılığıyla, tartışmaların yanı sıra birtakım sonuçlarla çalışma sonlandırılmaktadır. Bu sonuçlardan birincisi; müşterekler üzerine yürütülen araştırmaların nesnesini belirlemeye dairdir: Ele alınacak konunun saha ayağının olup olmamasıyla ilgilenerek, sahanın şart olarak görüldüğü şeklindeki yaklaşımlara, sahanın gerekli olduğu ancak şart olmadığı şeklinde cevap verilebilir. Bu iki yaklaşım farkı şu şekilde açıklanabilir: İlk bakışta açıkça, saha araştırmasının bu teorisinin olmazsa olmazı olarak kendini hissettirdiği söylenebilir. Öte yandan da kavramsal bir tartışmayla teori içerisinde yoğruldukça, müştereklere dair argümanların hala daha yerine oturmadığı da gözlemlenmiş, teorik karşılaştırmalara da dahil olma isteği giderek ağır basmıştır. Bu sebeple, terminolojik eksiklikler yaşandığı belirtilerek, bu haliyle yapılacak bir sahaların teorik okuma ve değerlendirmelerinde bıçaksırtı bir noktada duracağı söylenebilir. Bu konum araştırmaların amacının sapmasına yol

açabileceği gibi görüşmecilerden ele alınan pratiklere kadar pek çok unsurun yanlış aktarılmasına sebebiyet verebilir. Kısacası müştereklerin kavramsal düzlemde hala daha tartışmalarına önem vermesi yönünde bir ihtiyacın devam ettiği düşünülmektedir.

İkinci sonuç; müşterekler teorisinin özellikle Türkçe dildeki akademik araştırmalarda, sosyal bilim alanında konu edinmenin eksik bırakıldığı bir alan olduğudur. Örnek vermek gerekirse bugün Yüksek Öğretim Kurumu'na onaylanmış, “müşterek” başlığına sahip 46 adet yüksek lisans tezi bulunmaktadır. 2014 yılına kadar da bu 46 tez, ortalama yılda bir kere konu edinilmiştir²⁴. 2014 sonrasında alana dair araştırma isteğinin arttığı varsayımıyla, müştereklerin farklı disiplinlerin tartışmasına dahil edilerek akademik tartışmalardaki yerinin genişleyeceği de söylenebilir.

Üçüncü sonuç; tezin içerisinden kilit bir nokta olarak görülen kapitalizmin ötesine geçme meselesine ilişkindir. Kendisini kapitalizmin ötesinde ifadesiyle tanımlayan alternatif pratiklerin ihtivasını, daha çok kapitalizme sırt çevirecek şekilde kurduğu, ancak teorik açıdan bakıldığında bu yaklaşımın sorunlu olduğu söylenebilir. Keza kapitalizmin içerisinden geçmeyen; onu çok yönlülüğüyle değerlendirmekten uzak kalmış mücadele alanlarının, katılımcıların ve pratiklerin kendilerine özgü bir alan açmaları söz konusu değil diye düşünülmektedir. Bu türden eyleme biçimlerinin mikro ya da makro ölçekte olsun, kapitalist sistemin her anlamda etkisi altında kalmış ve kendini yeniden üretmek isteyen öznelerinin tekrar tekrar düşünülmesine ihtiyaç vardır. Bir tür yanılgı olarak görülen bu saptamaya ilişkin en önemli sebep, teorik yaklaşımlar aracılığıyla oluşmaktadır. Gerek Marksist yazının direniş ve dönüşüm imkanını ararken bazı kavramları -para, ve metalaşma gibi- kapitalizme eşitliyor; alternatif yazının da müştereklere sahip öznelerarası güç ilişkileri ve çatışklara yönelmekten kaçınıyor olmasına eleştirel yaklaşılmaktadır. Bu eleştirinin kaynağı ve sorumluluğunda, toplumsal süreç ve sistem okumalarının yorumlanış biçimlerinin (söylem-dil) pay sahibi olduğu düşünülmektedir.

Son olarak, benzer alanlarda yürütülen, yürütülecek olan araştırmaların, bu tezin hemen her noktasına ihtiyaç duyduğu ifade edilebilir. Tezin en temel sonucu, sorular

²⁴ <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>

retmeye sürekli ihtiyaın olduğunun farkedilmesidir. Bu anlamıyla da tezin bulgularından öte, tartışmalara dayalı sonuçları bulunmaktadır.



KAYNAKLAR

- Adaman, F.**, (2018). “Özyönetimsel Müşterek Yapılarda Temel Sorunsallar”, *Felsefelogos Dergisi*, Sayı. 68. Yıl. 22. İstanbul: Umuttepe Yayınları. s. 119-126.
- Adaman, F., Akbulut, B. ve Kocagöz, U.**, (Haz.) (2017). *Herkesin Herkes İçin: Müşterekler Üzerine Eleştirel Bir Antoloji*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Adorno, W. A., Löwy ve M. Münster, A.** (2015). *Ernst Bloch’la Söyleşiler* (U. Aydın, Ed.). İstanbul: Habitus Kitap.
- Ahmed, S.**, (2009). “Bu Öteki ve Başka Ötekiler”, *Cogito Dergisi* (Feminizm), Sayı. 58. Yıl: 2009. (Öztürk, Ş. Ed.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. s. 173-192.
- Ahmed, S.**, (2015). *Duyguların Kültürel Politikası* (S. Komut, Çev.). İstanbul: Sel Yayınları.
- Ahsan, K.**, (2016). Hayat ağında kapitalizm: Jason W. Moore ile bir röportaj (İ. Tez, Çev.). Kişisel görüşme. 13 Mayıs. 23. 05. 2019 tarihinde erişildi: <https://www.researchgate.net/publication/303194878>
- Akbulut, B.** (2017). “Bugün, Burada: Savunudan İnşaya Müşterekler”, F. Adaman, B. Akbulut ve U. Kocagöz (Haz.). *Herkesin Herkes İçin: Müşterekler Üzerine Eleştirel Bir Antoloji*, Metis Yayınları, İstanbul, 279-295.
- Akçay, E. & Kocagöz, U.** (2018). “Bir Siyaset Rasyonalitesi Olarak Müşterekleştirme”, *Felsefelogos Dergisi*, Sayı. 68. Yıl. 22. (Kocagöz, U. Ed.). İstanbul: Umuttepe Yayınları. s. 31-42.
- Aktaş, A.**, (2018). Spinoza’nın duygu teorisine eleştirilel bir yaklaşım: duygular, inançlar ve insanın özgürlüğü, *Beytulhikme Felsefe Dergisi*, 8 (1), s. 251-272.
- Aldanmaz, O.**, (2014). Hukukta duyguların dirilişi, *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt. 13. Sayı. 49. s. 182-202.
- Aristoteles**, (1995). *Retorik* (M. H. Doğan, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Baker, U.**, (2010). *Kanaatlerden İmajlara Duygular Sosyolojisine Doğru* (H. Abuşoğlu, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Becker, H.**, (2014). *Mesleğin İncelikleri Sosyal Bilimlerde Araştırma Nasıl Yürütülür?* (L. Ünsaldı, B. Öztürk, H. Esra vd., .Çev.). Ankara: Heretik Yayınları.
- Bollier, D. & Helfrich, S.**, (2018). “Bir Siyaset Rasyonalitesi Olarak Müşterekleştirme”, *Felsefelogos Dergisi*, Sayı. 68. Yıl. 22. (Kocagöz, U. Ed.). İstanbul: Umuttepe Yayınları. s. 31-42.
- Bora, A.**, (2017). Oyunbozan Feminist: Sara Ahmed [Duyguların Kültürel Politikası (2015:)) ve Mutluluk Vaadi (2015) kitabının S. Ahmed eleştirisi]. *Moment-Hacettepe Üniversitesi İletişim Fakültesi Kültürel Çalışmalar Dergisi*. 4 (1). doi. <https://doi.org/10.17572/mj2017.1.271278>, s. 271-278.

Burgan, E., (2015). “Kaleyi Fethetmemek ya da Zorunlu Göçü Araştırırken Sosyal Bilimcinin Konumlanması Sorunu”, *Göçler Ülkesi* (L. Körükmez ve İ. Südaş, Der.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları. s. 176-196.

Butler, J., (2016). “Şiddet, Yas, Siyaset” (B. Ertür, Çev.). *Kırılğan Hayat*, İstanbul: Metis Yayıncılık.

Caffentzis, G. & Federici, S., (2017). “Kapitalizme Karşı ve Kapitalizmin Ötesinde Müşterekler”, Fikret Adaman, Bengi Akbulut ve Umut Kocagöz (Haz.) *Herkesin Herkes İçin: Müşterekler Üzerine Eleştirel bir Antoloji*. İstanbul: Metis Yayınları, s. 128-143.

Caffentzis, G., (2018), Sermaye niçin korkar? (Köstebek Kolektif, Çev.). *Açık Seçki*, 06. 05. 2019 tarihinde erişildi: <http://www.kostebekkolektif.org/sermaye-nicin-korkar-geroge-caffentzis/>

Cengiz, C. A., (2018). İnsanın kendini gerçekleştirmesinin adalet kavramı, *FLSF Dergisi*, Sayı. 26. s. 391-410. ISSN 2618-5784.

Çıvgın, A. G., (2013), David Hume: felsefe ve metafiziğin mahiyeti, *Kaygı. Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, Sayı. 20. s. 31-40. ISSN. 1303-4251.

Çiftçi, A., (2017). Yanlıştaki doğru: Spinoza’nın Affectio’su, *FLSF Dergisi*, Sayı. 24. s. 265-276. ISSN 1306-9535,

Dağ, A., (2016). Hakikatten Simülatif Sürece: Adalet, Dayanışma ve Yoksulluk (M. F. Elmas ve M. Becermen, Ed.), *Uludağ Üniversitesi IV. Uluslararası Felsefe Kongresi*, Bursa: Asa Kitabevi. (s. 29-35).

Dardot, P. & Laval, C., (2018). *Müşterek 21. Yüzyılda Devrim Üzerine Deneme* (E. Sarıkartal ve F. Taylan, Çev.), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

De Angelis, M. & Harvie, D., (2017). “Müşterekler”, Fikret Adaman, Bengi Akbulut ve Umut Kocagöz (Haz.) *Herkesin Herkes İçin: Müşterekler Üzerine Eleştirel bir Antoloji*. İstanbul: Metis Yayınları, s. 105- 127.

De Angelis, M., (2014). “Kapitalist Çitlemenin Sürekli Karakteri” (Y. Akmeraner, Çev). Özay Göztepe (Ed.) *İlkel Birikim Sermayenin Kaldırıcı*. Ankara: NotaBene Yayınları. s. 89-114.

De Angelis, M., (2017). “Krizler, Hareketler ve Müşterekler”, Fikret Adaman, Bengi Akbulut ve Umut Kocagöz (Haz.) *Herkesin Herkes İçin*

Descartes, R., (2013). *Ruhun İhtirasları* (M.Özdil, Çev.). İstanbul: Sayfa Yayınları.

Durğun, S., (2018). Cankurtaran sandalı etiğine karşı adil insan, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmalı Dergisi*, 7 (4). s. 2797-2819.2147-1185.

Durkheim, E., (2004). *Sosyolojik Yöntemin Kuralları* (C. Saraçoğlu, Çev.). İstanbul: Bordo Siyah Yayınları.

Eagleton, T., (2016). *İyimser Olmayan Umut* (E. Ayhan, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Erdoğan, D., *Eva Illouz-Soğuk Yakınlıklar, duygusal kapitalizmin şekillenmesi*. 21. 05. 2019 tarihinde erişildi: <https://www.academia.edu>

Erkıpçak, H. T., *Bir kategori hatası olarak David Hume’un Nedensellik Kavramı*. 20. 05. 2019 tarihinde erişildi: <https://www.academia.edu>

- Ernst, B.**, (2007). *Umut İlkesi Cilt 1* (T. Bora, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Ernst, B.**, (2010). *İzler* (S. Geridönmez, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Federici, S.**, (2014). Feminizm ve müşterekler politikası, *Heinrich Böll Stiftung Derneği*, 18. 04. 2019 tarihinde erişildi: <https://tr.boell.org/tr/2014/11/19/feminizm-ve-musterekler-politikasi>
- Federici, S.**, (2015). Kadınlar toprak mücadeleleri ve müştereklerin yeniden inşası (C. Tanır ve Ö. Tümer, Çev.). *Kültür ve Siyasesette Feminist Yaklaşımlar Dergisi*, Sayı. 26. s. 1-26. İstanbul: BGST Yayıncılık.
- Fırat, B. Ö. ve Genç F.**, (2017). “Müşterekler, Sınıfın Rekompozisyonu ve Strateji”, *Red Thredad*, s. 4, <http://www.red-thread.org/tr/makale.asp?a=71>
- Fırat, B., Ö.**, (2018). “Park Mera Sinema Müşterekleri Özel Mülkiyetle Birlikte Düşünmek”, *Felsefelogos Dergisi*, Sayı. 68. Yıl. 22. (Kocagöz, U. Ed.). İstanbul: Umuttepe Yayınları. s. 101-118
- Gibson-Graham, J. K.**, (2010). *Bildiğimiz Kapitalizmin Sonu İktisadın Feminist Eleştirisi* (Z. Gambette, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Göztepe, Ö.**, (2014). “Sermayenin Kaldıracı İlkel Birikim” (D. Saraçoğlu, Çev.). Özay Göztepe (Ed.) *İlkel Birikim Sermayenin Kaldıracı*. Ankara: NotaBene Yayınları. s. 14-15.
- Gündoğan, A. O.**, (2016). Dayanışma Bir Başkaldırı Biçimi Midir? M. F. Elmas ve M. Becermen, Ed.), *Uludağ Üniversitesi IV. Uluslararası Felsefe Kongresi*, Bursa: Asa Kitabevi. (s. 53-55).
- Hardin, G.**, (2017). “Müştereklerin Trajedisi”, Fikret Adaman, Bengi Akbulut ve Umut Kocagöz (Haz.) *Herkesin Herkes İçin: Müşterekler Üzerine Eleştirel bir Antoloji*. İstanbul: Metis Yayınları, s. 25-43.
- Heiven, M.**, (2018). *Radikal Hayalgücü ve İktidarın Krizleri Kapitalizm Yaratıcılık Müşterekler* (K. Kelebekoğlu, Çev.). İstanbul: Sel Yayınları.
- Holloway, J.**, (2003). *İktidar Olmadan Dünyayı Değiştirmek* (P. Siral, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Holloway, J.**, (2017). *Öfke Günleri Paranın Hükümranlığına Karşı Öfke* (U. Özmakas, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Hume, D.**, (2016). *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme A Treatise of Humen Nature* (A. Yardımlı, Çev.). İstanbul: İdea Yayınevi.
- Ian, A.**, (2017). “Müştereklerin Trajedisi Miti”, Fikret Adaman, Bengi Akbulut ve Umut Kocagöz (Haz.) *Herkesin Herkes İçin: Müşterekler Üzerine Eleştirel bir Antoloji*. İstanbul: Metis Yayınları, s. 44-52.
- Klein, K.**, (2015). “Bu Harekete Katılmak İçin Besi Hayvanımın Olması Zorunlu Mu?”, *Müştereklerimiz Paylaştığımız Her Şey* (B. Akbulut, Haz.). İstanbul: Metis Yayınları, s.32.
- Kocagöz, U.**, (2015). *Rationality of the politics of commons* Yayımlanmış Yüksel Lisans Tezi. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. YÖK Ulusal Tez Merkezi Veri Tabanında mevcuttur (Tez No. 414774).
- Marx, K.**, (2003). “İlkel Birikim” (A. Bilgi, Çev.). *Kapital 1 Kapitalist Üretimin Eleştirel Bir Tahlili*. Ankara: Eriş Yayınları. s. 611-672.

Massumi, B., (2019). *Duygu Politikası* (H. Erdoğan, Çev.). İstanbul: Otonom Yayıncılık.

Midnight Notes Kolektifi ve dostları, (2015). Umut vaadedici notlar: krizden müştereklere, *Dünyadan Çeviri*, 04. 04. 2019 tarihinde erişildi: <https://dunyadanceviri.wordpress.com/2014/12/27> .

Midnight Notes Kolektifi, (2014). “Yeni Çitlemeler” (C. Başak, Çev.). Özay Göztepe (Ed.) *İlkel Birikim Sermayenin Kaldırıcı*. Ankara: NotaBene Yayınları. s. 277-298.

Ostrom, E., (2017). “Müşterekleri Yeniden Tanımlamak”, Fikret Adaman, Bengi Akbulut ve Umut Kocagöz (Haz.) *Herkesin Herkes İçin: Müşterekler Üzerine Eleştirel bir Antoloji*. İstanbul: Metis Yayınları, s. 53-76.

Örü, B., (2016). Elinor Ostrom’un ortak mallar üzerine çalışmaları, *Gaia Dergi*, 08. 04. 2019 tarihinde erişildi: <https://gaiadergi.com/elinor-ostromun-ortak-mallar-uzerine-calismalari/>

Özgün, A., (2007). Kılçıksız emek yağsız sermaye: gayri-maddi emek tartışması, *Korotonomedia*, 21.05.2019 tarihinde erişildi: <http://www.korotonomedia.net>

Özmkas, U., (2015). İnsan sermayesinin kaynağı: maddi olmayan emek, *Toplum ve Bilim Dergisi*, Sayı. 135. s. 8-27.

Özügürlü, M., (2014). “Marksizm ve İlkel Sermaye Birikimi”, Özay Göztepe (Ed.) *İlkel Birikim Sermayenin Kaldırıcı*. Ankara: NotaBene Yayınları. s. 37-64.

Perelman, M., (2014). “Kapitalizmin İcadı: Klasik Politik Ekonomi ve İlkel Birikimin Gizli Tarihi” (D. Saraçoğlu, Çev.). Özay Göztepe (Ed.) *İlkel Birikim Sermayenin Kaldırıcı*. Ankara: NotaBene Yayınları. s. 115-150.

Roggero, G., (2018). “Müşterekler Üzerine Beş Tez”, *Felsefelogos Dergisi*, Sayı. 68. Yıl. 22. (Kocagöz, U. Ed.). İstanbul: Umuttepe Yayınları. s. 75-90.

Rousseau, J.J., (2012). Toplum Sözleşmesi (V. Günyol, Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.

Schopenhauer, A., (2009). İsteme ve Tasarım Olarak Dünya (L. Özşar, Çev.). Bursa: Biblos Kitabevi.

Spinoza, B., (2011). *Etika* (H. Z. Ülken, Çev.). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

Spinoza, B., (2012). *Politik İnceleme* (6.Bölüm, s. 41-52.) (M. Erşen). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

Stavrides, S., (2018). *Müşterek Mekan Müşterekşer Olarak Şehir* (C. Saraçoğlu, Çev.). İstanbul: Sel Yayıncılık.

Traverso, E., (2018). *Solun Melankolisi Marksizm Tarih ve Bellek* (H. Ersavcı, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.

Türk Dil Kurumu Sözlükleri, güncel sözlük. 03. 03. 2019 tarihinde erişildi: <http://sozluk.gov.tr/>

Uzun, E., (2018). “Savaş ve Kitleli Göç Bağlamında Müşterekler ve Ortak Yaşam”, *Felsefelogos Dergisi*, Sayı. 68. Yıl. 22. (Kocagöz, U. Ed.). İstanbul: Umuttepe Yayınları. s. 119-126.

Üçer, M. B., (2016). Sınıflar ve duyguları: tabakalaşma çalışmalarında duygulara yer açmak, *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi*, 36 (1), s. 227-247. doi: 10.16917/sd.43142.

Walljasper, J., (2015). *Müştereklerimiz Paylaştığımız Her Şey* (B. Akbulut, Haz.). İstanbul: Metis Yayınları.

Williams, R., (2012). *Anahtar Sözcükler Kültür ve Toplumun Söz Varlığı* (S. Kılıç, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.

Winstanley, G., (t. y.), *KazıcılarBildirisi: Toprak ve Özgürlük*, 04. 02. 2019 tarihinde erişildi: <http://www.teorivepolitika.net/index.php/arsiv/item/287-kazicilar-bildirisi-toprak-ve-ozgurluk>

Yazıcı, A., (2007). William James'in Descartes'in duygu kuramına eleştirisi, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü Dergisi*, Cilt. 18, s. 33-50. 1300-6207. (<http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/34/922/11500.pdf>)

Yazıcı, A., (2011). Sartre'in fenomenolojik duygu kuramı, *Akademik Araştırmalar Dergisi*, Yıl. 13. Sayı. 49.

Yürüşen, M., (2013). İnsan Doğası Sosyal Düzen ve Değişim: David Hume'un Sosyal ve Siyasal Felsefesi. Ankara: Liberte Yayınları.

ÖZGEÇMİŞ

Buşra Ögeçok²⁵, 1992 yılında İstanbul'un Kadıköy ilçesinde doğdu. Liseye başlayana kadar eğitimlerini İstanbul'da, lise eğitimini ise Balıkesir'in Edremit ilçesinde tamamladı. Lisans eğitimine 2011 yılında İstanbul Arel Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde başladı. 2014 yılında aynı üniversitede Gazetecilik Yandal Programı'na başladı. 2015 yılında Sosyoloji Bölümü ve Gazetecilik Yandal Programı'ndan mezun oldu. 2015 yılında Yıldız Teknik Üniversitesi Eğitim Fakültesi'nde Pedagojik Formasyon Eğitimi'ne başladı. 2016 yılında bu eğitimini tamamladı. 2015-2019 yılları aralığında mesleki deneyimini devlet okulu, kolej ve özel öğretim kursunda felsefe öğretmeni olarak sürdürdü. 2016 yılından itibaren Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Genel Sosyoloji ve Metodoloji Anabilim Dalı'nda yüksek lisans çalışması sürdürmektedir.

²⁵ e-posta: ogecokk@hotmail.com

