

T.C

İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

ULUSLARARASI İLİŞKİLER ANABİLİMDALI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**KÜRESEL KAPİTALİZME KARŞI İKİ
MAKRO POLİTİK ELEŞTİREL YAKLAŞIM:
MICHAEL HARDT, ANTONIO NEGRI VE
SLAVOJ ZIZEK**

EBRU ALP

2501040611

TEZ DANIŞMANI

DOÇ.DR. BİRSEN ÖRS

İSTANBUL 2007

T.C
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEZ ONAYI

ÖZ

Küresel Kapitalizme Karşı İki Makro-Politik Eleştirel Yaklaşım: Michael Hardt, Antonio Negri ve Slavoj Zizek

Ebru Alp

68 sonrasında, sol politikada yaşanan Marksizm'den uzaklaşma ve kopma sonucu ortaya çıkan ve kimlik politikalarını kapsayan “mikro-politika”, yaşadığımız küresel kapitalizm çağında etkili olabilir mi sorusu, bu tezin ana sorunsalıdır. Bu sorunsal çerçevesinde, tezde küresel kapitalizme karşı ortaya konmuş iki makro politik eleştirel yaklaşım ele alınmaktadır. Bunlardan birincisi, Marx'ın anlatısını günümüz koşullarında yeniden yorumlayan ve uyarlayan, böylece küresel kapitalizme karşı etkili bir alternatif koymanın yolunu arayan Michael Hardt ve Antonio Negri'nin küresel demokrasi projesidir. Diğer yaklaşım ise mikro-politikanın küresel kapitalizm karşısında bir alternatif olamayacağını, bunun yerine mevcut sembolik düzenin koordinatlarını yerinden eden bir “eylem”le, Lenin'e dönüşü öne sürülen Slavoj Zizek'in yaklaşımıdır. Tezde öne sürülen, mikro politikanın küresel kapitalizmle mücadelede etkili bir alternatif olamayacağı yönündeki iddia, bu iki yaklaşımla desteklenecektir.

ABSTRACT

Two Macro-politic Critical Approaches against Global Capitalism: Michael Hardt, Antonio Negri and Slavoj Zizek

Ebru Alp

The question whether the “micropolitics” that is comprised of identity politics -that has occurred as a result of a series of secession and detachment from Marxism in Post 68 era- can be influential in our current period of global capitalism is the main problematic of our thesis. In the framework of this problematic, two macro political critical approaches against the global capitalism have been considered in our thesis. The first one is the project of global democracy by Michael Hardt and Antonio Negri who have sought to find an effective alternative against capitalism by reinterpreting and adapting the narrative of Marx under today’s conditions. And the second approach is that of Slavoj Zizek who claims that micro politics can not be an alternative against global capitalism and who insists on a return to Lenin by an “act” which will displace the coordinates of current symbolic order. What we assert in the thesis, namely the assertion that micro politics can not be an effective alternative in the struggle against capitalism, will be supported by these two approaches.

ÖNSÖZ

Günümüzde küreselleşme karşıtı hareketin ortaya çıkmasıyla beraber, küresel kapitalizmle mücadele sorunsalı yeniden önem kazanmıştır. Tezin amacı, bu tartışmalarda öne çıkan Negri ve Hardt ve Zizek'in çalışmalarının analizi ile tartışmalara katkı sağlamaktır. Bu üç yazarın da hala yaşıyor olması, çalışmalarına devam ediyor olmalarının ve bu nedenle eserleri hakkında nihai bir yorumun mümkün olmamasının, çalışmam sırasında karşılaştığım zorlukların temel nedeni olduğunu söyleyebilirim. Yazarlar üzerine özellikle ülkemizde yapılan çalışmaların azlığı, bu çalışmada karşılaştığım zorluklardan bir diğeri olmuştur. Fakat ülkemizde bu çalışmaların az olması, beni bu alanda çalışma yapmaya iten önemli bir etken olmuş ve böyle bir katkıyı yapmanın mutluluğunu yaşamamı sağlamıştır. Çalışmamda bana destek olan ve bu mutluluğu yaşamamı sağlayan herkese teşekkür ederim.

İÇİNDEKİLER

	SAYFA
TEZ ONAY SAYFASI.....	i
ÖZ.....	iii
ABSTRACT.....	iv
ÖNSÖZ.....	v
İÇİNDEKİLER.....	vii
GİRİŞ.....	1
1. 68 HAREKETİ VE POLİTİKANIN DÖNÜŞÜMÜ	
1.1. 68 Hareketi, Karakteri ve Etkileri.....	6
1.2. Mikro Politikanın Felsefi Kökenleri.....	14
1.3. Mikro Politikanın Sosyoekonomik Altyapısı.....	25
1.4. Genel Değerlendirme.....	34
2. KÜRESEL KAPİTALİZME KARŞI ANTONİO NEGRİ VE MICHAEL HARDT'IN POLİTİK PROJESİ	
2.1. Negri ve Hardt: Marksizmin ve Postmodernizmin Eklektizmi.....	37
2.2. Egemenliğin Yeni Biçimi Olarak İmparatorluk.....	47
2.3. Postmodern Direnişin Öznesi: Çokluk.....	62
2.4. Genel Değerlendirme.....	70
3. KÜRESEL KAPİTALİZME KARŞI SLAVOJ ZİZEK'İN PSİKANALATİK YAKLAŞIMI	
3.1. Zizek'in Felsefi Altyapısı: Hegel, Lacan ve Marx.....	72
3.2. Zizek'in Postmodernizm ve Mikro-Politika Eleştirisi.....	88
3.3. Zizek'in Anti-Kapitalizmi ve Leninist Eylem Fikri.....	97

3.4. Genel Değerlendirme.....	108
SONUÇ.....	110
KAYNAKÇA.....	115

GİRİŞ

1968 yılı, A.B.D'den Çin'e kadar birbirinden farklı siyasi ve toplumsal koşullara sahip pek çok ülkede, devrimci gençlik hareketlerinin ortaya çıktığı bir yıl olarak tarihe geçmiştir. 68 sonrasında bu dönemi analiz eden pek çok araştırma, kitap, makale yayınlanmıştır. Bu çalışmalar ise daha çok 68 hareketinin kendinden önceki devrimci hareketlerden farklı olan karakteri üzerinedir. Siyaset bilimcileri, tarihçileri, düşünürleri en çok şaşırtan, devrim koşullarının ortaya çıkmadığı refah toplumlarında bu türden hareketlerin ortaya çıkması olmuştur.

68 hareketlerinin önemli sonuçlarından biri de, sonrasında ortaya çıkan feminist, çevreci, eşcinsel... gibi farklı söylemlere sahip “yeni toplumsal hareketlerdir”. Toplumsal pratikte gittikçe önem kazanan mikro ölçekli politikalar benimseyen “yeni toplumsal hareketler”, teoride de önemli kırılmaların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Partiler, parlamento ya da sendikacılık politikaları tarafından karakterize edilen geleneksel politika, bu hareketlerle beraber yerini geniş bir söylemler ağına ve kurumsallaşmış iktidar biçimlerine meydan okuyan mikro-politikalarca yönlendirilen post-modern politikaya bırakmıştır. 68 hareketlerinde teori ile pratik arasındaki bu karşılıklı ilişki açıkça görülmektedir. Bu hareketlerin oluşumunda ve süreç içinde nasıl ki Marcuse, Adorno, Horkheimer'ın çalışmaları etkili olduysa, aynı şekilde bu hareketler de post-yapısalcı ve daha sonrasında post-modern teorilerin ortaya çıkmasında etkili olmuştur. Dolayısıyla bu tezde, mikro-politik teori ve stratejilerin ortaya çıkışı, 68 hareketlerinin tarihsel bağlamı içinde ele alınacaktır.

Peki, kapitalizmin gittikçe küreselleştiği, yayıldığı ve derinleştiği bu evrede, bunun tam tersi bir şekilde gittikçe parçalanmış mikro toplumsal hareketler ve bununla beraber mikro-siyaset teorileri – ki onların bakış açısından teori demek yanlış olur- ne kadar etkin olabilecektir? Bu soru, yaşadığımız dönemde “sol”ün cevaplama ve üzerinde tartışması gereken en elzem sorudur. 68 hareketi sırasında ve sonrasında, Marksizm'den uzaklaşma ve kopma sonucunda, büyük-anlatıların sonunu ilan eden

(özellikle Marksizmi hedef alan) ve ideolojik dayanağını ideolojilerin sonu, tarihin sonu gibi teorilerde bulan postmodern düşünce, küresel kapitalizmle etkili bir mücadelenin önünü kesmiş görünmektedir. Bu süreç içerisinde Batı’da meydana gelen sosyo-ekonomik yapıdaki değişiklikler, “işçi sınıfı” kavramının gözden düşmesine ve politik alanda etkinliği artan “yeni toplumsal hareketler”e öncelik veren bir liberal solun ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu tezde, küresel kapitalizme karşı etkili bir mücadelenin ne olması gerektiğine dair bu elzem soru, bir bakıma “ne yapmalı?” sorusunu yeniden soran, Slavoj Zizek ve Negri & Hardt’ın çalışmalarıyla ilişkilendirilerek, eleştirel ve analitik bir yöntemle ele alınacaktır. Çünkü bu düşünürler, günümüzde bu soruyu sorarak, düşünce dünyasında yeni tartışmaların açılmasını ve yaratıcı ve eleştirel perspektifleri sayesinde zihinlerde yeni soruların oluşmasını sağlamışlardır.

Slavoj Zizek, postmodern yaklaşımlara ve kimlik politikalarına alternatif sunarak, insanlığın evrensel kurtuluşu tartışmasını yeniden açmıştır. Bülent Somay’ın **Kırılğan Temas**’a yazdığı önsözde Zizek’in bir anekdotundan esinlenerek belirttiği gibi, Zizek, günümüzde solun “İşte bu!” diyebileceği nadir düşünürlerdendir. İçinde yaşadığı takıntılı arayış çağının bir gereği olarak durmak bilmeyen bir şekilde farklı düşünce alanlarının her birine yönelir. Zizek’in bu arayışının geniş bir alana yayılmasında Lacan’dan öğrendiği “...ile okuma” stratejisinin de önemli bir etkisi vardır.¹ Zizek, Hegel’in **Tinin Fenomolojisi**’nden Hitchcock filmlerine kadar geniş bir yelpazede arayışını sürdürmektedir. Hegel’de “Tin bir kemiktir.” önermesi ile ifade edilen en aşağı olanla en yüksek olanın birlikteliğini, Zizek’in üslubu için de söyleyebiliriz. Onun kitaplarında, en sofistike felsefi savları, basit bir bilimkurgu filmi veya bir dedektiflik hikâyesi ile yan yana bulabilirsiniz. Beslendiği kaynakların genişliği, bunları birleştirmedeki ustalığı ve enteresan kişiliği nedeniyle düşünce dünyasında günümüzün en popüler isimlerindendir. Elbette ki bu tezde yer almasının sebebi popülerliği değil, onun çalışmaları ile yaşadığımız küresel kapitalizm çağında radikal sol teoride yeni bir

¹ Bülent Somay, “Sunuş”, Slavoj Zizek, **Kırılğan Temas**, Metis yayınları, İstanbul, 2002, s. 11

canlanmaya sebep olmasıdır. Hatta Terry Eagleton, Zizek'in **Anti-Oedipus**'tan beri en iyi entelektüel düzeyi sunduğunu öne sürer.²

Negri & Hardt'ın **İmparatorluk**'u da ilk yayınlandığı zaman benzer bir etkiyi uyandırmıştır. Hem akademi dünyasında hem de politik alanda tartışmalara yeni bir boyut katmıştır. Mevcut durumu açıklamaktaki başarısı, entelektüel zenginliği bunun yanında devrimci potansiyeli övgüyle karşılanmıştır. Elbette ki hem Zizek'i hem de Negri ve Hardt'ı şiddetle eleştiren düşünürler de vardır. Bu eleştirilere rağmen, ortaya koydukları felsefenin Sol'da yeni tartışmaların oluşmasına ve bu tartışmaları yönlendirmesine sebep olması bile, onları incelemeye değer kılmaktadır.

Tezde kullandığım yöntem ise bu konuda ortaya konmuş literatürdeki temel kaynakların ve Slavoj Zizek ile M.Hardt & A.Negri'nin birinci elden kaynaklarının taranması olacaktır.

Tezin diğer aşamalarında sıklıkla kullanacağım "mikro" ve "makro" politika kavramlarını açıklamak, netlik kazanmak açısından doğru olacaktır. "Mikro" politikayı günümüzde "kimlik politikaları" olarak da adlandırılan feminist, ekolojist, queer, etnik... hareketleri kapsayan tekil mücadele alanlarına karşılık gelecek şekilde kullanıyorum. Bu politika, Michel Foucault'nun iktidarın her yerdeliği ve hiyerarşik olmak yerine ağ şeklinde yapılandığı görüşü üzerine temellenmiştir. Bu görüşten yola çıkan mikro-politikaya göre, iktidar eğer Foucault'nun dediği şekilde yapılandıysa, direniş de onun gibi mikro noktalarda yapılmalıydı. Direnişin rizomatik bir ağ şeklinde yapılması, ayrıca bu direniş hareketlerinin hiçbirinin diğerine karşı önceliği olmaması anlamına da gelmektedir.

"Makro" politikayı ise kültür, ırk, dil, din, cinsiyet farkı gözetmeksizin veya birine öncelik vermeksizin tüm insanlığın evrensel kurtuluşu düşüncesinden hareket eden enternasyonalist politika olarak tanımlayabiliriz. Bu yönüyle Aydınlanma

²Andrew Robinson and Simon Tormey, "A Ticklish Subject? Zizek and The Future of Left Radicalism", **Thesis Eleven**, Number 80, February 2005, s. 94

düşüncesinin ortaya çıkardığı modern politik anlayışa benzediğini söyleyebiliriz. “Sınıf” kavramına yaklaşımları konusunda ise düşünürler arasında farklılıklar gözlenmektedir. Örneğin geleneksel Marksist Sol perspektife sahip olan düşünürlerin, hedeflerinin ve eylemlerinin bölük pörçükleşmesi ve “sınıf”ın yerini tarihsel bir yükümlülüğü olmayan “yeni toplumsal hareketler”in alması ve sosyalizmin tarihsel hedeflerinin rastlantısal tepkilere (anticiliğe) indirgenmesi nedeniyle negatif bir “68 ” okuması vardır.³ Bunun yanında, günümüzde, A.Negri ve M.Hardt gibi politik özne olarak işçi sınıfı kavramının geçerliliğini yitirdiğini öne sürmelerine rağmen, tekil mücadeleleri kendi özgünlüklerini kaybetmeden ortak bir payda altında birleştirerek “küresel demokrasi”yi amaçlayan makro politik perspektife sahip olan düşünürler de vardır. O nedenle bu tezde, makro politik yaklaşımı, parçalanmış tekil hareketlerin yeterliliğini sorgulayan veya reddeden, mikro politika karşıtlığı görüşünde birleşenler olarak tanımlanacaktır.

Tezin birinci bölümünde, 68 hareketlerinin amaçları, sonuçları ve diğer devrimci hareketlerden farklılıkları ele alınarak tezin alt yapısı oluşturulacaktır. Bu bölümde aynı zamanda 68 döneminde ve özellikle sonrasında ortaya çıkan post-yapısalcı ve post-modernist düşüncenin önde gelen isimleri tezin kapsamı çerçevesinde ele alınacaktır. Düşünce dünyasında ortaya çıkan bu mikro politik perspektifler, sosyo-ekonomik tarihsel bağlamında ele alınarak, içinde yaşadığımız küresel kapitalizm çağının üretim ilişkilerindeki farklılaşmadan – fordizmden postfordizme geçiş - bahsedilecektir.

İkinci bölümde ise Negri ve Hardt’ın felsefi düşüncesini şekillendiren İtalya’da ortaya çıkan “Operaismo” hareketi, Deleuze ve Guattari ile ortak ilgileri olan Spinoza ve postmodernist teori ile olan yakınlıkları ele alınacaktır. Daha sonraki alt bölümde ise Negri ve Hardt’ın günümüzün küresel egemenlik şekli olarak tanımladıkları “İmparatorluk” kavramı çeşitli yönleriyle analiz edilecektir. Üçüncü alt bölümde ise, kol emeğinin şekillendirdiği kapitalist üretim tarzının yerine, maddi olmayan emek türünün önem kazandığı bu düzen içinde, Negri ve Hardt’ın “işçi

³ Tanıl Bora, “68: İkinci Eleme”, **Birikim dergisi**, İstanbul, Mayıs 1998, s. 30

sınıfı” kavramının yerine geçirdikleri politik özne olarak “Çokluk” kavramı ve onun devrimci potansiyeli ele alınacaktır.

Üçüncü bölümde, Slavoj Zizek’in felsefesini şekillendiren Lacan, Hegel ve Marx gibi düşünürler, Zizek’in politik felsefelerine olan etkileri bağlamında ele alınarak, daha sonraki alt bölümde post-yapısalcılık ve post-modernizme olan sert eleştirileri ortaya konarak, makro politik perspektifi şekillendirilecektir. Sonuncu alt bölümde ise Zizek’in negatif otantik “eylem” kavramı ile günümüzde Lenin’i tekrarlamak önerisi irdelenerek, Zizek’in politik perspektifi öne sürülecektir

BÖLÜM:1

68 HAREKETİ VE POLİTİKANIN DÖNÜŞÜMÜ

Birinci bölümde, 68 hareketinin hem kuramda hem pratikte solda yarattığı dönüşümler ele alınacaktır. Bu bölüm üç altbölümden oluşacaktır. İlk altbölümde, 68 hareketinin diğer toplumsal mücadelelerden farklılığı ortaya konarak, 68'in farklı yorumları üzerinde durulacak ve Marksizm'de meydana getirdiği dönüşümler ele alınacaktır. İkinci altbölümde, 68 devrimleri sırasında ve sonrasında ortaya çıkan postyapısalcı ve postmodernist kimlik politikalarına dayalı “mikro-politika” analiz edilecektir. Üçüncü altbölümde ise mikro-politikanın ortaya çıkmasına ve Marksizm'de dönüşümlere ve hatta Marksizm'den kopmalara sebep olan sosyo-ekonomik altyapı analiz edilecektir. Bölümün sonunda ise genel bir değerlendirme sunulacaktır.

1.1. 68 Hareketi, Karakteri ve Etkileri

Bu bölümde günümüzde önemini hala koruyan postyapısalcı, postmarksist ve postmodern düşüncenin ortaya çıkış süreci, 68 hareketinin tarihsel bağlamı içinde ele alınacaktır. 1968'de hemen hemen tüm dünyada ortaya çıkan bu hareketler, solun yeni örgütlenme biçimi ve siyasetin yeni strateji ve yollarını göstermesi bakımından diğer toplumsal hareketlerden daha anlamlıdır. Bu süreci etkileyen akademi çevresinin aynı zamanda kendisinin bu sürecin felsefi ve politik sonuçlarından etkilendiği yadsınamaz bir gerçektir. İşte 1968 sonrası ortaya çıkan, günümüzde sosyal bilimlerde daha çok “yeni toplumsal hareketler” ya da “kimlik politikaları” olarak adlandırılan bu perspektifi bu tezde “mikro-politika” kavramı adı altında ele alacağız. Aslında burada yapılmak istenen, 68'i yeni toplumsal hareketlerle ve aynı zamanda postmodern düşünce ile sürekliliği içinde ele almak olacaktır.

Sovyetler Birliği'nin çöküşü ile birlikte hâkimiyet kazanan post modern düşüncenin kökleri 68 dönemine dek uzanmaktadır. Ellen Wood, bugünkü post-

Marksist düşüncenin 60'lı yıllardaki aydınlarla kesintisiz bir süreklilik taşıdığını⁴ ve postmodern felsefenin 68 hareketlerinin entelektüel mirası olduğunu belirtir.⁵ Bu dönemde felsefi düşüncede ortaya çıkan ileride ele alacağımız değişikliklere ve kırılmaya anlam verme çabası ya da gerçekten böyle bir kırılma var mı sorusu birçok düşünürün çalışmalarının konusu olmuştur. Örneğin Terry Eagleton, postmodern düşüncenin ortaya çıkışını, 68 döneminin yarattığı hayal kırıklığına bağlar ve tarihsel bir fiyaskonun ürünü olduğu söyler.⁶ Callinicos da, Eagleton'a benzer şekilde, postmodernizmin ortaya çıkışını 68 kuşağının uğradığı siyasal yenilginin bir sonucu olarak görür.⁷ D.Kellner ve S.Best ise, Fransız düşünürlerin Mayıs 68'in heterojen ayaklanmalarından derinden etkilendiğini ve Marksist işçi sınıfı politikasından kopup, yeni alternatifler aradıklarını ileri sürer.⁸ A. Negri ise "1968"i modern ile postmodern arasındaki çığsal bir kopuşun göstergesi olarak görür. Çünkü ona göre, kitle entelektüelliği kendisini ilk kez çokluğun içinde hegemonik biçimde sunmuştur.⁹ Negri'nin bu geçişe verdiği önemi ikinci bölümde ayrıntılı bir şekilde ele alacağız.

Benim bu tezde ileri sürdüğüm sav, her iki türden yaklaşımı da içermektedir. Postmodern düşünürler, bir yandan Mayıs 68 öğrenci hareketlerinin anti-otoriter, çoğulcu, heterojen yapısından etkilenmiş, bir yandan da Mayıs 68'in siyasi yenilgisi nedeniyle kötümserliğe sürüklenmiştir. Bu dönem sonrasında orta çıkan postmodern düşünce, bir bakıma 68'in küllerinden doğmuştur. Ortaya çıkan bu yeni politika tarzını "mikro politika" olarak tanımlayacağız. Ve sonraki iki bölümde Negri ve Hardt ve özellikle Zizek'in bu yeni politikaya karşı tutumlarını ele alacağız.

⁴ Ellen Wood, **Sınıftan Kaçış**, Yordam kitap, İstanbul, 2006, s. 14

⁵ Ellen Meiksins Wood, "Postmodern Gündem Nedir?", **Marksizm ve Postmodern Gündem**, der. Ellen M. Wood, John b. Foster, Ütopya yayınevi, Ankara, s. 10

⁶ Terry Eagleton, **Postmodernizmin Yanılsamaları**, Ayrıntı yayınları, İstanbul, 1999, s. 35

⁷ Alex Callinicos, **Postmodernizme Hayır Marksist Bir Eleştiri**, Ayraç yayınları, Ankara, 2001, s.21

⁸ Steven Best, Douglas Kellner, **Postmodern Teori Eleştirel Sorgulamalar**, Ayrıntı yayınları, İstanbul, 1998, s. 147

⁹ Antonio Negri, **Devrimin Zamanı**, Ayrıntı yayınları, İstanbul, 2005, s. 281

İlk olarak 1968'deki hareketlerin temel özelliklerini ele almak yararlı olacaktır. Her ne kadar 68 hareketlerinde işçi hareketlerinin etkisi görülse de, temelde bu hareket orta sınıftan gelen öğrencilerin oluşturduğu bir hareket idi. 68 hareketlerini salt bir öğrenci hareketine indirgemek doğru olmasa da, bu hareketleri toplumsal mücadelelerin tarihsel sürekliliği içine yerleştirirsek, 68 hareketini bir öğrenci hareketi olarak değerlendirmek doğru olacaktır. Bir bakıma 68'in diğer toplumsal mücadelelerden "fark"ı onun temel karakterini oluşturmaktadır.

Bu dönemde, tüm dünyada ortaya çıkan öğrenci hareketleri, elbette gerçekleştikleri ülkelerin farklı ve kendine özgü sorunları ile şekillenmiştir. ABD'de savaş karşıtlığı önemli bir katalizör iken, Fransa'da eğitim sistemindeki reformlar etkili olmuştur. Fransa'da Milli Eğitim Bakanı Fouchet'in üniversite müfredatlarının sanayinin gereklerine göre işlevselleştirilmesini içeren, adını "eğitimin sanayileştirilmesi" olarak koyduğu reforma yönelik olarak başlayan protesto ve gösteriler, üniversitenin işgal edilmesine kadar giden bir süreci başlatmış ve hareketin siyasallaşmasını ve büyümesini sağlamıştır.¹⁰ Hareketin öznesinin öğrenciler olmasında, bu dönemde tüm dünyada üniversite sayısının ve öğrencisinin görülmemiş düzeyde artmasının da payı yüksektir.

68'i farklı kılan diğer etmenlerden biri, bu hareketin Marksist anlamda devrimin koşullarının olduğu bir ortamda değil, gelişmiş ve refah içindeki toplumlarda ortaya çıkmasıydı. Üçüncü Dünya ülkelerinde de bu dönemde ortaya çıkan bir hareketlilik varsa da, Türkiye'den de bildiğimiz gibi, 68 hareketini şekillendiren temel karakteri bu ülkelerde göremedik. Bu farklılıkların nedeni her ülkenin kendine özgü dinamikleridir.(Bu dönemde Batı dışında ortaya çıkan diğer devrimci hareketlerin farklılığı dikkat çekicidir. Fakat bu tezde 68 hareketi Batı 68'i olarak ele alınacaktır. Bu farklılık ayrı bir incelemenin konusu olabilir.)

Fransa'da işçi hareketleri ve genel grevle birleşen öğrenci hareketi, Mayıs 68'de devletin otoritesini zor duruma sokmasına ve devrimci sloganlara rağmen,

¹⁰ **Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi**, İletişim Yayınları, İstanbul, 9 Ekim 1989, no 45, s. 1517

siyasi iktidarı ele geçirmeye yönelik bir strateji ve plana sahip değildi. Zaten esasta bu hareketin kendi başına siyasal bir hedefi yoktu. Hobsbawm'ın belirttiği gibi, bu hareketi “hedeften yoksun kılan şey, tam da söylemek istediği ya da fiilen ifade ettiği toplum eleştirisinin çok geniş tutulmuş olmasıydı. Hareketin düşmanı “sistem”di.”¹¹ Sistem ise iktidar kaynağı olan devlet, anne ve baba, komşular, yasalar, gelenek ve göreneklerdi. Bunlara karşı çıkmamanın yolu ise cinsellik, rock müzik ve uyuşturucu olmuştu.

“Devrimi düşündüğüm zaman sevişmek istiyorum” sloganı, Mayıs 68'in önceki devrimci süreçlerden farkını ortaya koyan dikkat çekici bir slogandır. Aslında diyebiliriz ki, 1968'de mücadele iktidarı ele geçirmekten çok, kültürün ve yaşam tarzının dönüştürülmesine yönelik bir ilgiydi. 68 hareketi, Beatnik ve Hippilik akımlarının¹² ortaya çıktığı, doğal, kuralsız ve kalıpsız bir yaşam ve ilişkiler ortamı yaratma hareketiydi.¹³

Negri ve Hardt ise, **İmparatorluk** adlı eserlerinde 68 devrimleri ile ortaya çıkan yeni toplumsal hareketleri, yalnızca kültürel hareketler olarak ele alan analizlere karşı çıkmışlardır. Onlara göre bu analizler, kültürel hareketlerin derin ekonomik gücünü yadsıyor ve artık ekonomik ve kültürel olguların birbirinden ayrıştırılamayacağını göremiyordu. Negri ve Hardt'a göre, Fordist disiplinli rejim artık bu genç insanların arzularını ve ihtiyaçlarını karşılayamıyordu. Onlar için, günde sekiz saat çalışma ve istikrarlı bir yaşam, normalleştirilmiş bir toplumsal fabrika rejimine girme anlamını taşıyordu. Dolayısıyla bu hareketler esnek bir yaratıcılığa ve maddi-olmayan üretim biçimlerine değer veriyordu. Fabrika-toplumunu reddeden gençler, yeni hareketlilik ve esneklik biçimleri, yeni yaşam

¹¹ Eric Hobsbawm, **Devrimciler**, Agora kitaplığı, İstanbul, 2006, s. 278

¹² Beatnik, öncülerinden Jack Kerouac'ın tanımladığı gibi hem “kutsanmış” (beatific), hem de 50'lerin baskıcı ve “boş” havasından dolayı “yenik” (beaten) anlamlarını yansıtan bir sözcüktür. Bu akım rekabeti teşvik eden, insani değerler ve mutluluğu tüketim standartlarına indirgeyen, bir yandan da baskıyı kurumsallaştıran otoriter refah toplumuna karşı gelişen radikal bir kültür hareketidir. İçeriyi derinleştirmek için uyuşturucuyu yaygınlaştıran, cinsellikte ve her alanda sınırsız bireysel özgürlüğü, insanın doğayla barışık halde yaşamasını vazededen Hippilerle, Beat'ın temelini attığı alt kültür kitleselleşmiş ve 68 hareketini etkilemiştir. **Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi**, İletişim Yayınları, İstanbul, 9 Ekim 1989, no 45, s. 1508

¹³ Ömer Laçiner, “Bir Aydınlanma ve Aydın Hareketi Olarak '68'”, **Birikim dergisi**, İstanbul, Mayıs 1998, s.17-18

tarzları yaratıyordu. Öğrenci hareketleri, bilgi ve entelektüel emeğin değerini artırırken, feminist hareketler, patrimonyal disiplini reddederek, geleneksel olarak kadın işi olarak görülen işleri değerli kılıyordu. Bütün bu karşı-kültür, emek gücünde dönüşümlere yol açmıştır. Hareketlilik, esneklik, bilgi, iletişim, duygulanım gibi yükselen değerler, sonraki dönemde gerçekleşen kapitalist üretimdeki dönüşümü belirlemiştir. O nedenle, Negri ve Hardt'a göre, kapitalizmin krizlerini yalnızca sermayenin kendi dinamikleri ile açıklamak doğru değildir. Kapitalist krize bu toplumsal mücadeleler de neden olur. 68'de ortaya çıkan bu hareketler, bir paradigma değişimi konusunda kapitalist bilinci önclemiştir diyebiliriz. Daha sonra sermaye komutayı yeniden ele almak için kendini bu yeni duruma uyarlamıştır. Dolayısıyla Fordizmden Postfordizme geçişi ve modernlikten postmodernliğe geçişi bu hareketler bağlamında ele almalıyız.¹⁴

Bu hareketlerin diğer temel özelliği ise, anti-otoriter ve liberter niteliği idi. Üniversitedeki otoriteye, bilginin\bilimin kompartımanlaştırılıp, araçsallaştırılmasına karşı çıkarak başlayan öğrenci hareketi, mücadele ettiği otoriter yapının aynısını Komünist Parti'lerde de görüyordu. Dolayısıyla, 68'de gündeme gelen radikal hareketler bu partilerde ifadesini bulamadı.¹⁵ Ayrıca 1945–60 döneminde Batı Avrupa'daki sosyal demokrat partiler, işçi sınıfının tamamen örgütlü hale gelmesi, yaşam standardında yükselmenin meydana gelmesi ve politik yapı içinde bir yerlere gelmesi gibi amaçlarından çoğunu gerçekleştirmişse de, bu partiler önemli ölçüde işçi sınıfının geleneksel çekirdeğini temsil ediyordu. O nedenle, ücretli emeğin “kadınlaşmış” hizmet sektörü, maaşlı meslek sahipleri ve vasıfsız ya da yarı-vasıflı işgücü kesimlerine politik bakımdan seslenmekte zorlanıyordu.¹⁶ İşte bu nedenle 68'de ortaya çıkan hareketler, geleneksel sol politika ile yollarını ayırmıştı. Aslında 1968 dünya sisteminin sorgulanmasına yönelik olmasının yanı sıra, geleneksel sol politikaya karşı da bir meydan okumaydı.

¹⁴ M.Hardt & A.Negri, **İmparatorluk**, Ayrıntı yayınları, İstanbul, 2002, s. 286–289

¹⁵ **Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi**, İletişim yayınları, İstanbul, 9 Ekim 1989, no 45 s. 1508

¹⁶ G. Arrighi, T.K. Hopkins, I.Wallerstein, **Sistem Karşıtı Hareketler**, Metis yayıncılık, İstanbul, 2004, s. 86–87

Negri ve Guattari, beraber yazdıkları **Bizim Gibi Komünistler** adlı kitapta, geleneksel sol politikanın 68 hareketlerini kavrayamadığını ileri sürerler. Onlara göre, 1968 devrimleri ile beraber, yeni bir devrimci döngü açılmıştır. 68 devrimleri, eski sloganların tekrarı olan bir mücadele değil, eyleme dair yeni bakış açılarının ve yeni öznellik biçimlerinin ortaya çıktığı, dolayısıyla toplumsal mücadele anlamında niteliksel bir sıçramanın olduğu bir hareket olmuştur. Onlara göre, komünizm, “öznelğin en yoğun deneyimi ve tekilleşme süreçlerinin çoğaltılmasıdır.” İşte bu nedenle, yeni kolektif öznellik biçimlerinin ortaya çıkmasını sağlayan 68 devrimleri, tekilliklerin en uygun biçimde ifade edildiği, arzu ve ihtiyaçların maddiliğinin kanıtı olan bedenlerin başkaldırısı olmuştur.¹⁷

Bu yeni sol politika, geleneksel soldan farklı olarak müzikte, giyimde, dilde, yaşam tarzında anti-otoriter davranış kalıpları ve günlük yaşamın eleştirisi yoluyla bireyselleştirilmiş kendini gerçekleştirme alanları üzerinde duruyordu. Bu hareketlerin kurumsallaşmış iktidar, devlet ve geleneksel politik organlara siyasi partiler ve sendikalara karşı olan tutumu yeni bir politika yapma tarzına esin kaynağı olmuş ve daha sonra ortaya çıkacak olan postmodernizmin politik ve kültürel habercisi olmuştur.¹⁸ Bu yeni politika yapma tarzı, geleneksel sol tarafından hedeflerin ve eylemlerin bölük pörçüklenmesi ve bütünlüklü bir siyasal stratejinin olmaması nedeniyle eleştirilmiştir. 68 hareketi, iktidar perspektifinin kalmaması, sosyalizmin hedeflerinin günlük ve keyfi bir anticiliğe indirgenmesi ve sınıfın yerini örgütlü olmayan “yeni toplumsal hareketler”in alması gibi sonuçlar doğurması nedeniyle sosyalist birikimi sakatlamıştır.¹⁹ Slavoj Žižek’in üçüncü bölümde geniş olarak ele alacağımız “yeni toplumsal hareketler”e karşı şiddetli karşı duruşunun altında bu sonuçlar yatmaktadır. Ellen Wood’un **Sınıftan Kaçış** adlı eserinde sorduğu soru bu noktada kritik bir öneme sahiptir:

¹⁷Felix Guattari, Antonio Negri, **Bizim Gibi Komünistler**, Otonom yayıncılık, İstanbul, 2006,s.21–30

¹⁸David Harvey, **Postmodernliğin Durumu**, Metis yayınları, İstanbul, 2003, s. 53

¹⁹Tanıl Bora, **a.y.**, s. 30

“Yeni toplumsal hareketler hangi toplumsal çıkar ve güçleri temsil ediyorlar; bu çıkarlar ve güçler, bırakın sosyalizme yönelik bir güç olarak örgütlenmeyi, tutarlı ve dengeli bir siyasal güç olarak örgütlenebilecek nitelikte midir?”²⁰

68 hareketi sırasında en çok tartışılan konulardan biri, işte bu devrimci özne sorunsalı olmuştur ve dolayısıyla Marksizm. 68’de Marksizm en çok öne çıkan teori olmasına rağmen, aslında bu dönem, Marksizmin farklı yorumlarının ortaya çıktığı, Marx’ın gençlik eserlerinin incelenmeye başlandığı ve farklı disiplinlerle, özellikle psikanaliz ile kaynaştırıldığı bir dönem oldu. Örneğin Marcuse, **Eros and Civilization**’da Marx ve Freud’un sentezini yaptı ve cinsel özgürlüğü öne çıkardı. Herbert Marcuse’un 68 hareketine katkısı bu kadarla kalmadı. Proletaryanın öncü rolünün bittiğini, bunun yerine gençlerin devrimci bir sınıf olduğunu açıklayarak, 68 hareketini tetikleyen en önemli teorisyen oldu.²¹

Marksizm’den bu kopuşun nedeni şuydu: Sistemin işçi sınıfını kendisine bağlayarak ehliyeştirdiği, dolayısıyla devrimci bir atılımın ancak bu düzenle çok zayıf bağı olan öğrenciler tarafından yapılacağı idi. Marcuse’e göre, işçi sınıfının büyük bir kesiminde, toplumdaki durumunun iyileşmesi nedeniyle, devrimci olmayan bir bilinç yaygın hale gelmiştir. Ona göre, sınıf mücadelesi artık “ekonomistik” bir mücadele biçimini almıştır ve reformlar devrimci bir amaç taşımamaktadır. Bu sınıfın zincirlerinden başka kaybedecek hiçbir şey olmadığını söylemek artık doğru olmayacaktır. Üstelik sömürünün genişleyen çapı, sermayenin bütün toplumu kendi çıkarı ve görünümü doğrultusunda örgütlemesine neden olmuştur. O nedenle sömürü, fabrika ve mavi yakalı işçi sınıfının ötesine genişlemiştir.^{22*}

Kapitalizmin bu içsel dönüşümü, devrimin potansiyel kitle tabanı ve devrim modelini de değiştirmiştir. Dolayısıyla, kapitalizmin pratik gerçekliğini yakalayamayan bir Marksist kuram, kapitalizmin yıkımını amaçlayan pratiğe

²⁰ Ellen Wood, **Sınıftan Kaçış**, s. 143

²¹ **Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi**, İletişim Yayınları, İstanbul, 9 Ekim 1989, no 45, s. 1508

²² Herbert Marcuse, **Karşıdevrim ve Başkaldırı**, Ara yayıncılık, İstanbul, 1991, s. 11–16

* Marcuse’nun sömürünün genişleyen çapı ve proletaryanın değişen bileşimine ilişkin görüşünün, ikinci bölümde ele alacağımız Negri ve Hardt’ın **İmparatorluk** ve **Çokluk**’ta benimsedikleri yaklaşım ile ortaklığı dikkat çekicidir.

rehberlik edemez. Ona göre, Yeni Sol'un "kuram ve pratiğin birliği" ilkesi doğrultusunda, yeni koşullar ve gerçekliği anlama yönünde, Marksist kuramın dönüşmesi gerekir. Marcuse, Ortodoks Marksizmin, ileri sürdüğü nesnel koşullar gerçekteştiğinde devrimin "kendiliğinden" gerçekteşeceğine olan inancını paylaşmaz. Evet, nesnel koşullar sosyalizmi hazırlar ama öznel güçler bu eğilimi o yöne çekmeyi başarabilirse...²³ Marcuse'un, devrimin öznel unsuruna yaptığı bu vurgu ile 68 öğrenci hareketinin teorik donanımını oluşturduğunu söyleyebiliriz. Herbert Marcuse, teorik katkısının yanı sıra öğrenci hareketine verdiği destek ve yaptığı konuşmalar sayesinde "yeni sol"un babası olmuştur.

Yeni solun en önemli tartışmalardan biri, yukarıda da belirttiğim gibi devrimci özne sorunsalı olmuştur. Marksizm'in devrimin öznesini "kendiliğinden" işçi sınıfı olarak göstermesi, yeni solun reddettiği bir saptama idi. Bu yeni görüşe göre, devrimi isteyen ve gerçekteştiren öznenin, kendisini devrimci özne kılacağıydı. Elbette bu görüş, Marx'ın işçi sınıfını özcü bir yaklaşımla devrimci özne olarak kabul etmediği, üretim ilişkilerindeki konumu itibariyle proletaryayı kapitalizmin ortadan kaldırılmasında öncelikli özne olarak gördüğü yanıtıyla eleştirilebilir. Fakat Sol teori açısından, kapitalizmin nitel dönüşümünün, yeni bir politik özne teorisinin yeniden tartışılması gerekliliği ortadadır. F.Jameson, "postmarksizmler" in rastlantısal değil, düzenli olarak, kapitalizmin yapısal dönüşüm geçirdiği uğraklarda ortaya çıktığını ileri sürmekte haklı gözükmektedir.²⁴

Marksizm'den bu uzaklaşma ile "sınıf" kavramının ve toplumsal özne konumunun tartışılmaya başlanması, aslında Kartezyen anlamda "özne"nin olmadığı iddiasının öne sürülmesi ile sonuçlanmıştır. Öznenin merkezsiz, akışkan, sabit olmayan bir kimlik haline gelmesi, evrensel "hakikat" in ortadan kalkması ile siyasi eylemin itici gücünün ve hedefinin ne olacağı sorusu önem kazanmaktadır. Dolayısıyla Habermas'ın 1980'de T.Adorno ödülünü alırken yaptığı konuşmada,

²³ A.e., s. 34-54

²⁴ Fredric Jameson, "Fiilen Varolan Marksizm Üzerine Beş Tez", **Marksizm ve Postmodern Gündem**, der. Ellen M. Wood, John B. Foster, Ütopya yayınevi, Ankara,2000, s. 164

Michel Foucault'dan Derrida'ya kadar olan bu çizgiyi “genç muhafazakârlar” olarak tanımlaması, pek de yanlış gözükmemektedir.²⁵

68'de Marksizm'den bu uzaklaşmanın, 68 sonrasında postyapısalcı ve postmodern teori ile neredeyse kesin bir kopuşa kadar gittiğini söyleyebiliriz. O nedenle, bir sonraki altbölümde kopuşu ele alacağım.

1.2. Mikro Politikanın Felsefi Kökenleri

Bu bölümde, postmodern düşüncenin oluşumunun felsefi alt yapısını ele alacağız. Fransa'da 60'larda ortaya çıkan postyapısalcı düşünce, daha sonra ABD'ye de ulaşarak postmodern düşüncenin temelini oluşturmuştur. Foucault'nun yeni “iktidar” kavrayışı ve yapısalcılık ile başlayan ve postyapısalcılık ile doruk noktasına ulaşan “özne”nin yıkımı anlayışı postyapısalcı düşüncenin temel temalarıdır. Bu iki bakış açısı topluma, siyasete, kültüre, bilime ve insana ait anlayışları kökünden değiştirmiştir ve postmodernizmin her alanda üstünlük kazanmasına neden olmuştur.

Postyapısalcı teorinin oluşmasında Mayıs 1968 ayaklanması deneyimi önemli bir etken olmuştur. Öğrenci ayaklanmaları üniversitelerdeki eğitim sistemini eleştirmiş ve bilginin tahakküm ve iktidar aracı olarak kullandığını vurgulamışlardır. Öğrenciler aynı zamanda üniversiteyi baskıcı kapitalist toplumun mikrokozmu olarak analiz etmişlerdir. Ve dikkatleri bütün bir mekanizmaya çekmişlerdir. Öğrenciler ve işçiler tarafından yürütülen bu mücadeleler sayesinde Foucault ve diğerleri iktidar ve bilgi arasındaki bağlantıyı teorileştirmeye ve iktidarın mikrolojik kanallarda işlediğini görmeye başlamışlardır.²⁶

Michel Foucault ilk çalışmalarında söylemsel bir inşa olarak “özne”nin oluşumunu ele alır. Foucault, bu çalışmalarını insanların özneye dönüştürülme kiplerinin bir tarihini oluşturmak olarak tanımlar. İnsanların özneye dönüştürülme

²⁵ Jürgen Habermas, “Modernlik Tamamlanmamış bir Proje”, **Postmodernizm**, der. Necmi Zekâ, Kıyı yayınları, İstanbul, 1994, s. 43

²⁶ Steven Best, Douglas Kellner, **a.g.e.**, s.41

kiplerini ise üçe ayırır: İlk olarak insan bilimlerinin bir nesnesi olarak özneye dönüştürülmesi, ikincisi öznenin bölücü pratikler yoluyla yani akıllı-deli, hasta-sağlıklı, suçlu-masum şeklinde bölünerek nesneleştirilmesi ve sonuncusu insanın kendini özneye dönüştürme süreci, örneğin cinsellik yoluyla.²⁷

Dolayısıyla Foucault, insanın değişmez bir öze ve akla sahip olduğu bilinçli, kendi içinde tutarlı, kurucu özne fikrini içeren, Descartes'in "Düşünüyorum, öyleyse varım" önermesi ile dile getirilen Kartezyen özne anlayışını reddederek, "kurucu öznenen vazgeçmek ve bizzat öznenen kurtulmak zorundayız, yani öznenin kuruluşunu tarihsel çerçevede içerisinde açıklayabilen bir analize varmak zorundayız." çağrısında bulunur.²⁸

Mayıs 68 olaylarından sonra Foucault'nun çalışmalarının ağırlığı değişir ve "bilgi"nin arkeolojisinden "iktidar"ın soykütüğünü incelemeye yönelir. Önceki çalışmalarında "özne", insan bilimlerinin bir inşası iken, iktidarın soykütüğü ile beraber insanın özneleşmesinin²⁹ maddi bağlanımını ön plana çıkarır ve insanı özneleştirici iktidar teknikleri ile ilişkilendirir. Bu defa, insan bilimleri, iktidar teknolojilerinin gelişimini destekleyen söylemsel unsurlardır. Böylece Foucault bilgi ve iktidar arasındaki ilişkiyi göz önüne serer. Bilginin nötr ve nesnel ya da özgürleşimci olduğunu düşünen modern teorilere karşı, Foucault, bilginin iktidar rejimlerinden ayrılamaz olduğunu vurgular. Ona göre, psikiyatri, sosyoloji ve kriminoloji gibi bilimler yeni iktidar tekniklerinin gelişmesine, bireylerin hapisane, hastane gibi kurumlar yoluyla ıslah edilmesine, gözlenmesine ve toplumsal denetim için bilginin edinilmesine araç olmuşlardır.^{30*}

²⁷ Michel Foucault, **Özne ve İktidar Seçme Yazılar 2**, Ayrıntı yayınları, İstanbul, 2005, s.58

²⁸ Steven Best, Douglas Kellner, **a.g.e.**, s. 72

²⁹ "Özne (Fransızca *sujet*) sözcüğünün iki anlamı vardır: Denetim ve bağımlılık yoluyla başkasına tabi olan özne ve vicdan ya da özbilgi yoluyla kendi kimliğine bağlanmış olan özne. Sözcüğün her iki anlamı da boyun eğdiren ve tabi kılan iktidar biçimi telkin ediyor." M. Foucault, **Özne ve İktidar Seçme Yazılar 2**, Ayrıntı yayınları, İstanbul, 2005, s. 63

³⁰ **A.e.**, s. 71

* Althusser'in öğrencisi olan Foucault her ne kadar Marksizm'den uzaklaşsa da, her ikisinin de anti-hümanist duruşu ve Althusser'in devletin ideolojik aygıtları olarak ele aldığı okul, hapisane, hastane, ordu gibi kurumlara bakış açısında benzerlik görülmektedir. Fakat Althusser, Marksist bakış açısıyla bu ideolojik aygıtları sınıf tahakkümünün yeniden üretimi olarak ele almasına rağmen, Foucault bu

Foucault, 68 sonrasında modern iktidarın doğasını yeniden ele almaya girişmiştir. İktidarın makro yapılarda ya da yönetici sınıfların elinde olduğunu, doğası gereği baskıcı olduğunu bildiren tüm modern teorileri reddetmiştir. Foucault'ya göre iktidar “kendi başına özgürlükten vazgeçilmesi, hakların devredilmesi, tek tek herkesin sahip olduğu iktidarı birkaç kişiye emanet etmesi” değildir.³¹ Bu nedenle iktidarı bu şekilde ele alan Aydınlanma'nın toplum sözleşmecilerinden kendini kesin bir çizgiyle ayırır. Ona göre iktidar “ var olan ve durmadan yinelenen bir rızanın ürünü olabilir; ama kendi doğası gereği bir konsensüsün dışavurumu” da değildir.³² Fakat ona göre, iktidarın esas niteliği şiddet de değildir. Çünkü iktidar başkalarının eylemleri üzerinde eylemde bulunur. Dolayısıyla iktidar, ancak özgür özneler üzerinde özgür oldukları sürece uygulanabilir.³³ İktidarı sınıf tahakkümüne indirgemesi nedeniyle Marksist modeli de reddeder. Foucault'nun “hukuki-söylemsel” olarak tanımladığı modelde ise iktidar hükümranlık, yasa, yasaklama ve itaat sistemi olarak tasarlanır. İşte bu negatif ve sınırlayıcı modern iktidar anlayışının tersine, bu yeni iktidar biçimi merkezsiz, bireylerin beden ve kimliklerini oluşturan üretken, yaşamı destekleyen pozitif bir iktidardır. Bu yüzden bu yeni iktidar biçimini Foucault “biyo-iktidar” olarak tanımlar.

Biyo-iktidar, kapitalizmin vazgeçilmez bir unsurudur. Bedenin üretim gücüne dönüştürülmesi, uysallaştırılması ve normalleştirilmesi gerekmektedir. Modernliğe giriş ile beraber yasalar yerine, normlar önem kazanır. Biyo-iktidar, Foucault'nun “dispositif” olarak adlandırdığı söylemler, kurumlar, bilim, mimari biçimler, ahlaki önermeler gibi ince teknikler yoluyla bir normalizasyon toplumu oluşturur.³⁴

Bu iktidar anlayışı, Foucault'yu akıl hastaları, azınlıklar, mahkûmlar gibi normalizasyon toplumu dışında kalan marjinal grupları incelemeye itmiştir.

konumu reddeder. Ayrıca Foucault, Althusser gibi bilimin nesnellğine inanmaz, tam tersine iktidarın araçlarından biri olarak görür.

³¹Michel Foucault, **a.g.e.**, s. 73

³²**A.e.**, s. 73

³³**A.e.**, s. 73 – 75

³⁴Ferda Keskin, “Özne ve İktidar”, M.Foucault, **a.g.e.**, s. 18

İktidarın “devlet” ile sınırlanmadığı, günlük hayatın her alanında yer alan bir ilişki biçimi olarak tanımlanması yeni bir politik perspektifin nüvelerini atmış oldu. İktidar ilişkilerinin toplumun mikro düzeyinde ağ şeklinde yapılanması, doğal olarak, politik ve toplumsal açıklamanın da bu şekilde yapılanmasını gerektiriyordu. Hem 68 hareketinde hem de daha sonraki feminist, çevreci, eşcinsel hareketi kapsayan “yeni toplumsal hareketlerin” yapılanmasında bu iktidar anlayışı etkili olmuştur. A. Sheridan’ın sözleri bu noktayı açıkça göz önüne sermektedir:

“İktidar, çok yönlü, her yerde hazır ve nazır olduğu için, ona karşı verilecek mücadelenin yerleşmesi gerekmektedir. Öte yandan, o aynı ölçüde, münferit noktaların bir toplamı değil de, bir ağ olduğu için, yerleştirilmiş bir mücadelenin ağın bütünü üzerinde sonuçları olur. Mücadele bütünselleştirilmiş – tek, merkezi ve hiyerarşik yapıları örgütlenemez; ama o dizi şeklinde, bir mücadele noktasından diğerine yatay halkalar biçiminde olabilir.”³⁵

Peki, her yerde hazır ve nazır olan ve yaşamın her alanına yayılan bu iktidar neye karşı işlemektedir veya daha önemlisi iktidarın boyun eğdirmeye çalıştığı ilke, güç ya da varlık nedir?³⁶ Marksizm’in burjuva devlette cisimleşen sınıf tahakkümü olarak ele aldığı iktidar, Foucault’da hangi ilkeye hizmet etmektedir? Foucault, biyo-iktidarı kapitalizmin işleyişi ile ilişkilendirir ama net bir tablo çizmekten kaçınır. Ayrıca iktidarın işleyişine karşı verilen mücadele ise hangi ilke temelinde şekillenecektir? “Özne”nin yıkıma uğratıldığı, özgürleşimci evrensel anlayışların totaliter olması nedeniyle terk edildiği, “hakikat”in olmadığı ileri sürülen bir anlayışta “özne”leri direnişe geçirebilecek ilke nedir? Foucault, bu sorunun yanıtını vermekten her zaman kaçınmış, iktidara yönelik direnişin teorik temelini sunmamış, entelektüelin işlevini ise çözümleme araçları sunmak olarak sınırlandırmıştır. Kendisiyle yapılan bir görüşmede sorulan “kimin kime karşı mücadele verdiği” sorusuna karşılık “Yanıtın tam anlamıyla ne olduğundan emin değilim... Aralarında sürekli dolaysız bir savaşım geçtiği biri işçi sınıfından diğeri burjuva sınıftan kurulu özneler olduğunu sanmıyorum.” diyerek muğlak bir cevap verir.³⁷

³⁵ David West, **Kıta Avrupası Felsefesine Giriş**, Paradigma, İstanbul, 1998, s. 243

³⁶ Madan Sarup, **Postyapısalcılık ve Postmodernizm**, Bilim ve Sanat yayınları /Ark, Ankara, 1997, s.125

³⁷ **A.e.**, s. 126

Foucault, antagonistik sınıflar arasındaki sınıf mücadelesini tarif eden Marksist kuramın yerine, toplumun mikro düzeylerinde yürütülen özerk mücadeleler çoğulluğuna vurgu yapar. Merkezileşmiş iktidar kaynakları üzerinde denetim kurmak için çatışan güçleri varsayan modern bir makro politika yerine ise, sayısız yerel grupların tamamını kapsayan dağınık ve merkezlesizleşmiş iktidar biçimlerine karşı çıktıkları postmodern bir mikro politika önerir.³⁸

Politik alanın bu şekilde genişlemesiyle elbette mücadele anlayışı da değişecektir. İktidarın devlet aygıtıyla özdeşleştirilmediği bir durumda, mücadele günlük hayatın mikro pratiklerine ve marjinal alanlara indirgenecektir. Postmodernizmin keskin eleştirmenlerinden Terry Eagleton, bu anlayışı tarihsel bir perspektife oturtur. Ona göre, sistemin delinmediği bir durumda, sistemi kısa bir süre ihlal edebilen, bozan marjinalliklere kaymak çok doğaldır. Fakat hiçbir tutkulu siyasal eylem biçiminin mümkün görünmediği bir durumda, mikro-siyaset yaşadığımız çağın bir emri gibi görünüyorsa, bu zorunluluğu bir erdeme çevirmek değil midir diye sorar Eagleton.³⁹

Dolayısıyla Foucault, iktidara karşı mikro-mücadeleleri çoğaltmak konusunda politik alanda yeni açılımlar sağlasa da; devlet iktidarı, sınıf tahakkümü ve sermayenin küresel hegemonyası gibi günümüzün hala önemini koruyan makro sorunlarını çözümlenecek makro politik perspektiflere hala ihtiyaç duyulmaktadır.

Bu noktada, postmodern düşüncenin temel özelliklerinden biri olan büyük anlatıların reddedilişini ele almak gerekli görünmektedir. İlk olarak postmodern düşünce büyük anlatılara, totalize edici etkisi nedeniyle şiddetle karşı çıkmaktadır. Hatta Lyotard, postmoderni basitçe meta-anlatılara yönelik inanmazlık olarak tanımlamaktadır.⁴⁰

³⁸ Steven Best, Douglas Kellner, **a.g.e.**, s. 77–78

³⁹ Terry Eagleton, “Postmodernizm ve Entelektüeller”, **Marksizm ve Postmodern Gündem**, s. 28–30, T.Eagleton, **Postmodernizmin Yanılsamaları**, s. 21

⁴⁰ J.F.Lyotard, **Postmodern Durum**, Vadi yayınları, Ankara, 2000, s. 12

Lyotard, **Postmodern Durum**'da modern bilginin üç koşulu olduğunu ileri sürer. Birincisi temelci iddiaları meşrulaştırmak için büyük anlatılara başvurulması, ikincisi meşrulaştırma sonucu gayri-meşru kılma ve dışlama ve üçüncüsü homojen ahlaki reçetelere duyulan arzu. Postmodern bilgi, bunun tersine büyük anlatılara karşı çıkar, meşrulaştırma şemalarından sakınır ve heterojenlik, çoğulluktan, katılımcıların üzerinde anlaşma sağladığı ve sürekli yenilenen yerel kuralların inşasından ve mikro politikadan yana çıkar.⁴¹ Büyük-anlatılar, yani ona göre totaliter söylemler, marjinal ve muhalif sesleri dışlayan genel kuralları ya da ölçütleri savunarak diğer söylemleri bastırır. Postmodern teori ise, "fark"ı, tüm seslerin konuşmasına izin veren temel ilke olarak onaylar.⁴²

Peki, Harvey'in de paylaştığı bir kaygıya yol açmıyor mu bu mikro politika? Her geçen gün daha evrensel hale gelen politik ve ekonomik hâkimiyeti kavrayabilecek bir üst-anlatıyı da yadsımıyor mu postmodernizm?⁴³ Üstelik Lyotard, geleneksel liberal çoğulculuğun benzeri olan farklılığın temel ilke olduğu bir postmodern anlatıdan övgüyle söz ederken, büyük-anlatıdan kastedilen tam olarak neydi, akla gelen bir soru oluyor. Anderson'un da belirttiği gibi, terimin kökeninde tek bir büyük anlatı yatmaktadır: Marksizm. Lyotard, aşırı solcu örgüt olan SoB'da (Socialisme ou Barbarie) on yıl boyunca militan olduktan sonra, proletaryanın kapitalizme meydan okuyabilecek bir devrimci özne olmadığına karar vermiştir ve buradan ayrıldıktan sonra 1968'de öğrenci eylemlerine katılmaya başlamıştır. Bu hareketlerin başarısızlığı nedeniyle Lyotard'ın düşüncelerinde kaymalar olmuştur.⁴⁴ Aslında birçok postmodern düşünürde benzeri düşünce kaymalarını görmekteyiz.

Mayıs 68 olaylarına aktif bir şekilde katılan Deleuze ve Guattari, Foucault'nun yaşamın her alanını saran iktidar anlayışı ve merkezsiz özne analizine yaslanarak yeni bir postmodern mikro-politika ileri sürerler. Deleuze ve Guattari'nin çalışmaları ve şizo-analizi kısaca modern ikili karşıtlıkları, modern özneyi

⁴¹ A.e., s. 25–28

⁴² Steven Best, Douglas Kellner, a.g.e., s.209

⁴³ David Harvey, a.g.e., s. 138

⁴⁴ Perry Anderson, **Postmodernitenin Kökenleri**, İletişim, İstanbul, 2005, s. 44–47

yapıbozumuna uğratan, çoğulluk, merkezsizlik, farklılık gibi kavramları ön plana çıkaran bir postmodern politika olarak tanımlanabilir.⁴⁵

Deleuze ve Guattari, **Anti-Oedipus** adlı eserlerinde üretken enerjilerin evcilleştirilip kısıtlanmaları yoluyla arzunun bastırılması sürecini “yer yurt edinme”, arzunun kısıtlayıcı güçlerin boyunduruğundan kurtulmasını ise “yersiz yurtsuzlaşma” olarak tanımlarlar. Onlara göre kapitalist yersiz yurtlaşmanın en önemli örneği, şizofrenliğin üretimidir. Şizo-analizde şizofreni bir hastalık değil, kapitalist toplumsal koşullar içerisinde üretilmiş potansiyel özgürleştiricidir. Öznelerin burjuva gerçeklik ilkesinden, onun ego ve süperego kısıtlamalarından sıyrıldıkları bu merkezsizleşmiş süreç, kapitalizmin yeniden üretimine karşı radikal bir tehdittir. Deleuze ve Guattari’ye göre şizofrenik süreç bir postmodern özgürleşim koşuludur, şizo-özne ise kapitalizmdeki gerçek yıkıcı güçtür.⁴⁶

Bin Yayla (Mille Plateaux,1980) adlı eserlerinde ise “ağaç biçimi” ve “rizom” adlı iki düşünce biçimi arasında ayrım yaparlar. Ağaç biçimli model, Batı düşüncesinin şimdiye kadarki hiyerarşik ve sistematik düşünce sistemini temsil ederken, “rizomatik” düşünce sistemi ise ikilikleri, temelleri, kökleri söküp atan, hiyerarşik olmayan, merkezsiz ağsal bir düşünce modelidir. Bu rizom imgesi, farklılığı olumlayan, ayrık ve kaçış hatlarını önemini ortaya koyan, her şeyin kökten türediği ağaç imgesine karşı kullanılır. Deleuze ve Guattari, bu düşünce sisteminden kurtulmamız gerektiği yolundaki inançlarını “Ağaçların yorgunuyuz. Ağaçlara, köklere, kökçüklere, inanmayı bırakmalıyız. Bize çok çile çektirdiler.” şeklinde ifade ederler.⁴⁷ Deleuze ve Guattari’nin rizomatik ağ’ı, aynı zamanda toplumsal ağ içerisinde kaçış imkânını sağlayacak kaçış çizgilerini inşa etme olasılığını öne çıkaran bir kavramsallaştırma⁴⁸

⁴⁵ Steven Best, Douglas Kellner, **a.g.e.**, s.111

⁴⁶ **A.e.**, s. 116

⁴⁷ Kürşad Ertuğrul, “Sosyal Teoride İdeolojik Kapanımları Kıırma Arayışları ve Doğu\Batı Ayrımı”, **Doğu Batı düşünce dergisi**, Ankara, Sayı 28, 2004, s. 37

⁴⁸ Todd May, **Postyapısalcı Anarşizmin Siyaset Felsefesi**, Ayrıntı yayınları, İstanbul, 2000, s. 137

Deleuze ve Guattari, **Bin Yayla** adlı eserlerinde “yersizyurtsuzlaşma” kavramının yerine “göçebe savaş makinesi” kavramını ileri sürerler. Bu göçebe güçleri, devlet-biçimli aygıtın karşısına yerleştirilirler. Göçebe güçler, herhangi bir kara parçasıyla sınırlı olmayan, kendi yaratıcılığı içinde yıkıcı olan, devlet-biçimine direnen güçlerdir. Göçebe güçler yaratıcı iken, devlet-biçimi göçebe güçlerinin yaratıcılığını belli sınırlar içinde tutmak için belirli yapılara bağlamaya çalışan bir asalaktır. Devlet-biçimi, üstkodlama yoluyla göçebe yaratıcılığı ve farklılığı düzenlemeye çalışır. Devlet-biçiminin nitelikleri yalnızca devlete özgü değildir. Farklı pratik ve kurumlar tarafından paylaşılan bir işleyiştir. Fakat devlet, üstkodlamanın işleyişini etkin kılan bir işleticidir.⁴⁹ Görüldüğü Deleuze ve Guattari, Foucault’nun önemini göz ardı ettiği devletin, iktidar ağ içindeki ayrıcalıklı yerine dikkat çeker. Ayrıca Deleuze ve Guattari’de öne çıkan “göçebelik” nosyonu, Negri ve Hardt’ın sonraki bölümde ele alacağı politik projesinde önemli bir yer tutmaktadır.

Deleuze ve Guattari’nin öne çıkardığı “şizofreni” ve “rizom” gibi kavramlar, onların modern düşünce sistemi ve kartezyen özneye ve sonuç olarak ise modern politika ve modern politik özneye karşı olduklarını gösterir. Geleneksel işçi ve parti örgütlenmelerinin artık iflas ettiği konusunda Foucault ve diğer tüm postmodern düşünürlerle hem fikirdirler. Foucault’dan farklı olarak, modernliği açıkça kapitalizm ile özdeşleştirerek saldırıya geçerler. Yeni öznelliklerin ve yeni bir mikro politikanın yaratılması gerektiği konusunda hem Foucault’dan daha açık hem de daha devrimcidirler. Bir bakıma Foucault’nun yukarıda bahsettiğimiz, direnişin öznesi, ilkeleri ve hedefi hakkındaki muğlâklığına ve hatta probleme çözüm bulma arayışındadırlar. Deleuze, Cerisy’deki Nietzsche Kolokyumunda bugün devrimci sorunu “devletin aygıtları ya da partinin bürokratik ve despotik düzenlemelerinin içine yeniden düşmeksizin zamanında mücadelelerin birliğini bulmak” olarak tanımlar. Ve çözüm olarak “devletin bir aygıtına ilişkin görülmeyen bir savaş

⁴⁹ Todd May, **a.g.e.**, s. 126–127

makinesi içindeki despotik birlikle ilişkili olmayan dışarıya uygun bir göçebe birliği”ni ileri sürer.⁵⁰

“Şizo-analitik” mikro politikanın, küresel kapitalizmle mücadelede başarı şansı tartışılabilir olsa da; Foucault’dan farklı olarak, yeni bir politik strateji yaratma konusunda daha yüreklidirler. Deleuze ve Guattari’nin yeni politik stratejileri, elbette kendilerinin de içinde yer aldığı 1968 olaylarından esinlenmiştir. Eski sosyalist, komünist parti ve sendikaları, hiyerarşi ve otoriteyi yeniden üreten örgütler olarak görür ve yeni politik örgütlenmelerin âdemi merkezîyetçi olmasından yanadırlar.

Deleuze ve Guattari’nin diğer postmodern düşünürlerden farklılığı önemli bir noktadır. Modernliğin eleştirisi anlamında postmodern olsalar da, sol politika açısından sıkça eleştirilen toplumsal eylem ve özgürleşim konusunda diğer postmodern düşünürlerle hem fikir değildirler. Yeni bir tarihsel durum içerisinde bulunduğumuzu kabul ederler ama “var olan statüko karşısında tam da her türden uzlaşmacılığın paradigması” olarak postmodernizmi reddederler.⁵¹ İkinci bölümde ele alacağımız gibi, Negri ve Hardt’ın postmodernizme karşı tutumları ve tekilliklerin ve çoğullukların ortak bir payda altında birleştirdiği makro-politikası ile benzerlik göstermektedir.

Postmodern düşünürler arasında yukarıda da ele aldığım Lyotard, çoğulcu liberal politikaya dönmüş, Baudrillard ise politikadan tamamen vazgeçmiştir. (Baudrillard, postmodern teori açısından önemli bir yere sahip olsa da, tezde ele aldığımız mikro-politika açısından verimli bir kaynak olmadığı gerekçesiyle ele alınmamıştır.) Fakat yeni bir tarihsel dönem olarak postmodernizmi kabul etmelerine rağmen Deleuze ve Guattari’ye benzer bir konumda radikal bir politika geliştirmeye çalışan Laclau ve Mouffe’u da ele almak yararlı olacaktır. Fakat bence Laclau ve Mouffe’un radikal demokrasi projesi, “totalitarizm versus demokrasi” ekseninin kabulü üzerine inşa edildiği için radikalliği sorgulanabilir niteliktedir. Bu iki

⁵⁰ Gilles Deleuze, “Göçebe Düşünce”, **Toplumbilim Gilles Deleuze Özel Sayısı**, İstanbul, Kasım 1996, s. 67

⁵¹ Steven Best, Douglas Kellner, **a.g.e.**, s. 124

düşünür, postyapısalcılığın merkezsiz özne ve ağ şeklinde yapılanmış iktidar anlayışını tamamen benimsemiş ve postmarksist projelerini bu temel üzerine inşa etmişlerdir.

Laclau ve Mouffe, birlikte yazdıkları **Hegemonya ve Sosyalist Strateji** adlı eserlerinde,⁵² toplumun istikrarsız farklılıklar sistemi halinde söylemsel olarak oluşturulduğunu savunurlar. Toplumsal bütünlük, ancak söylemin “ekleme” ve “dikişleme” yoluyla oluşturduğu geçici ve kısmi bir bütünlüktür. Söylem, ekleme ve dikişleme yoluyla anlamı sabitlemeye çalışır, fakat mevcut anlamların hepsini tüketemez. Bu nedenle toplumsal olan, anlamlar üzerindeki mücadelenin alanıdır.⁵³ Toplumsalın bu şekilde “olumsal” olarak oluştuğu bir durumda, toplumsal ve politik kimlikler de aynı şekilde istikrarsız ve olumsuzdur ve bu kimlikler eklenme sürecinde olup, sürekli müzakere halindedir.

Laclau ve Mouffe, bu olumsal ve değişken kimlik kavrayışı ile politik özne olarak proletaryayı öne çıkaran Marksizm’i özcü olması nedeniyle reddederek, kendilerini post-marksist olarak konumlandırırlar. Laclau, işçi sınıfının taleplerinin kapitalist sistemin işleyişinin tam merkezinde oldukları için, diğer gruplara önceliği olduğu iddiasının artık anlamlı olmadığını ileri sürer. Ona göre, birçok farklı alan kapitalist mantık tarafından tehdit ediliyor. Dolayısıyla sınıf mücadelesi kavramı artık anti-kapitalist mücadele içerisindeki diğer aktörleri kavramakta yetersiz kalmaktadır. Ona göre, sınıf mücadelesi, artık yaşadığımız dünyada gittikçe önemini kaybeden, kimlik politikalarının bir türünden başka bir şey değildir.⁵⁴

⁵²Negri ve Hardt’ın **İmparatorluk** adlı kitaplarında verdikleri bir dipnotta bu eser hakkındaki yorumları dikkat çekicidir. “Bugün, tarihsel revizyonizmin sayısız çeşidiyle karşı karşıya olduğumuz bir sırada, yiğidin hakkını yiğide vermek önemlidir. Her şeyden önce komünist ve militan, faşistler ve son tahlilde faşizme arka çıkan patronlar tarafından işkenceden geçirilen ve öldürülen, zavallı Gramsci; Marksist bir politikada yer almayan tuhaf bir hegemonya nosyonunun kurucusu olma şerefine layık görülen zavallı Gramsci. (Örneğin, bkz. Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe, **Hegemonya ve Sosyalist Strateji: Towards a Radical Democratic Politics**, (Londra: Verso, 1985), özellikle, s. 65–71) Kendimizi böylesine cömert armağanlardan korumak zorundayız.” M.Hardt & A.Negri, **İmparatorluk**, s. 247

⁵³Serpil Sancar Üşür, **İdeolojinin Serüveni**, İmge Kitabevi, Ankara, 1997, s. 55–56

⁵⁴Judith Butler, Ernesto Laclau and Slavoj Žižek, **Contingency, Hegemony, Universality**, Verso, London, 2000, s. 203

Laclau, “evrensel” ile “tikel” arasındaki paradoksal ilişkinin demokrasinin önşartı olduğunu belirtir. Laclau’ya göre “evrensel” kendine ait somut bir içeriğe sahip değildir. Dolayısıyla “tikel”den ayrı bir biçimde varolamaz. Farklı gruplar kendi tikelliklerine evrensel temsil işlevi yüklemek için savaşırlar. İşte bu savaş hegemonya mücadelesidir. Bu mücadele içinde hiçbir tikellik ayrıcalığa sahip değildir. Bütün tikel talepler birbirine eşdeğerdir. Eğer herhangi bir tikellik evrenselin içine doldurmak konusunda diğerlerinden ayrıcalıklı bir statüye sahipse, demokrasi imkânsız hale gelir. Demokrasinin mümkün olmasının koşulu, evrenselin zorunlu hiçbir içeriğinin bulunmamasıdır.⁵⁵

Kısacası, Laclau ve Mouffe’un ortaya koydukları “hegemonya” kavramı, herhangi bir politik öznenin imtiyazlı kılınmasını reddeder ve yeni toplumsal hareketlerin sınıf mücadelesinden özerk hareketler olarak kavranılmasında ve radikal demokrasinin inşa edilmesinde önemli bir kavramsal alet olarak sunulur.⁵⁶ Laclau ve Mouffe’un radikal demokrasi stratejisi elbette muhalif özneleri varsayar. Dolayısıyla burada Foucault ile ilgili olarak belirttiğimiz sorun tekrar ortaya çıkar. Özne, söylem içinde kuruluyorsa ve toplumsal bütünlük ve toplumsal kimlikler olumsal bir şekilde oluşuyorsa, özneleri muhalefete iten ne olacaktır ve hangi ilke adına muhalefet edeceklerdir?

Slavoj Zizek, proletaryayı tarihsel özne olarak ortaya koyan ve sınıf mücadelesine ayrıcalıklı bir konum atfeden “özcü” Marksizm’den, mücadelelerin indirgenemez çoğulluğuna vurgu yapan postmodernizme geçişin, tarihsel bir sürecin sonucu olduğunu ileri sürer. Ve bu görüşün yandaşlarını kapitalizmi “kasabadaki tek oyun” olarak kabul ettikleri ve mevcut kapitalist liberal rejimi alaşağı edecek hakiki bir girişimden vazgeçtikleri için suçlar.⁵⁷ Zizek’in bu tartışmasına üçüncü bölümde ayrıntılı olarak değineceğiz.

⁵⁵ Ernesto Laclau, **Evrensellik, Kimlik ve Özgürleşme**, Birikim yayınları, İstanbul, 2003, s. 92–93

⁵⁶ Steven Best, Douglas Kellner, **a.g.e.**, s.237

⁵⁷ Judith Butler, Ernesto Laclau and Slavoj Zizek, **a.g.e.**, s. 95

Şimdilik sonuç olarak diyebiliriz ki, pratikte 68 ayaklanmaları, teoride ise postyapısalcılık ve postmodernizm, temelde, klasik Marksist yaklaşımın sınıf mücadelesi anlayışını terk ederek, “mikro-politika” adını verdiğimiz kendini yeni toplumsal hareketlerde gösteren bir anlayışın ortaya çıkmasına neden olmuştur. Ancak Marksist sınıf kavramının terk edilmesi olgusunu tarihsel bütünsellik içerisine yerleştirmesek, yaptığımız şey, felsefi bir soyutlama olmaktan öteye gitmeyecektir. Zizek’in de belirttiği gibi, “özcü” Marksizm’den olumsal postmodern politikaya geçiş, basit bir epistemolojik gelişme değildir. Bu gelişme, kapitalist toplumun doğasında küresel anlamda bir değişimden kaynaklanır.⁵⁸ Ve geçişi anlamlandıracak bir büyük anlatıya ihtiyacımız vardır. Dolayısıyla bu geçişi anlamlı kılabilecek 20.yy sonunda kapitalizmin ekonomik dönüşümü kısaca ele almak gerekecektir.

1.3. Mikro Politikanın Sosyoekonomik Alt Yapısı

İkinci Dünya Savaşı sonrası, 1945’den 1973 petrol krizine dek süren dönemin emek üzerinde belirli bir denetim, bir teknolojik bileşim, tüketim alışkanlıklarının ve Keynesci politik-ekonominin hâkim olduğu “Fordist” dönem olarak adlandırıldığını biliyoruz. 1973 sonrası ise, Fordizmden daha “esnek” olan bir birikim rejimi⁵⁹ olan “postfordizm” olarak adlandırılmaktadır. Fordist üretim tarzından postfordizme geçiş olarak adlandırılan bu süreç, bizi emeğin niteliğinin ve örgütlenmesinin dönüşümü açısından ilgilendirmektedir. Marksist sınıf kavramının gözden düşmesine neden olan bu sürecin sol politika açısından önemi büyüktür. Bu geçişi keskin bir kopuş olmaktan ziyade, F.Jameson gibi kapitalizmin yeni bir aşaması olarak görmenin ve politik analizi bu anlayıştan yola çıkarak yapmanın daha doğru olacağı kanısındayım. Üstelik Jameson’ın bakış açısı, postmodernizmi kapitalizmin bu yeni aşamasının kültürel biçimi olarak sunması nedeniyle, benim bu bölümde serimlediğim analiz ile de örtüşmektedir.

⁵⁸ A.e.,s. 106

⁵⁹ Birikim rejimi, Düzenleme Okulu (Anglieta, Lipietz ve Boyer) tarafından net ürünün tüketim ve üretim arasındaki dağılımının uzun bir vade boyunca istikrar kazanması olarak tanımlanır. Hem üretim koşullarında hem de ücretlilerin yeniden üretim koşullarında meydana gelen dönüşümler arasında karşılıklılığı içerir. Her tür bireyin davranışlarının birikim rejiminin işleyişini mümkün kılmak için bütünlük kazanması gerekir. İşte bu bütünlüğü sağlayan her tür yasa, norm, alışkanlık, kurallar ve toplumsal süreçlerin tamamına “düzenleme tarzı” adı verilir. David Harvey, a.g.e., s.143

İlk olarak Fordizmi temel hatları ile ele alacağız. Fordizm, kısaca F.W.Taylor'un **The Principles of Scientific Management** (1911) adlı eserinde emeğin zaman ve hareket açısından düzenlenmesine yönelik bilimsel yönetim anlayışının, kitlesel üretime yönelik olarak Henry Ford'un montaj hattı üzerinde somutlaşmasıdır.

Fordist dönem, Henry Ford'un öncülüğünü yaptığı kitle üretiminin sanayide yaygınlık kazandığı bir dönemdir. Bu sistem, ürün standardizasyonuna dayanır. Bu, her parçanın ve işin de standartlaşması anlamına gelir. Örneğin, kitlesel olarak üretilen bir arabada, kullanılan her far, aynı modele, aynı şekilde takılır. Dolayısıyla üretim makineleri de aynıdır. Farklı ürünler için kullanılamaz. İşgücünün kullanılması da standarttır. İşçi, montaj hattı üzerinde ilerleyen ürüne kendisine verilen işi uygulamakla yükümlüdür. Her şeyin standart olduğu böyle bir üretim modeli, Taylor'un zaman ve hareket esasına dayalı bilimsel yönetim anlayışı ile birleşince, Fordist üretim biçimi ortaya çıkmıştır. Elbette Ford, bu ilkeleri yaratmamıştır. Ford'un yaptığı, karmaşık bir malın üretiminde bu ilkeleri birleştirmek olmuştur.⁶⁰

Fordizm, üretim sürecindeki bir yöntem olmakla kalmamış, modernist toplum anlayışı ile birleşince bir birikim rejimi olarak ortaya çıkmıştır. Ford, ürünleri üreten işçilerin kitle üretimi ürünlerini tüketmek için yeterli para ve zamana ihtiyacı olduğunu düşünmüş, bunun için gerekli olan rasyonel bir tüketim kalıbını sağlayabilmek için işçilerinin evlerine sosyal hizmet görevlileri bile göndermiştir. Bu nedenle Fordizm, yalnızca bir üretim sistemi olmaktan ziyade, kapitalizmin ihtiyaç duyduğu yeni insan tipinin ve toplumunun yaratılması sürecidir.⁶¹ Robin Murray, 1968'de ortaya çıkan kültürel ayaklanmanın, bu yeni insan tipi ve toplumun

⁶⁰ Robin Murray, "Fordism and Post-Fordism", **The Post-Modern Reader**, Ed. by. Charles Jenks, Academy Editions, London, 1992, s.267

⁶¹ David Harvey, **a.g.e.**, s. 148

yaratılması anlayışına şekil veren Fordizmin temel ilkelerine yönelik bir meydan okuma olduğunu düşünmektedir.⁶²

Gramsci, Fordizmin bu veçhesini ilk tanımlayanlardan biriydi. Fordizm, işgücünün yalnızca fabrikada rasyonalizasyonu değil, işgücünün ahlakını ve özel hayatını da denetim altında tutan, hatta bazı firmaların denetleme servislerinin bile olduğu bir düzenleme girişimiydi. Fordizm yalnızca montaj hattı değildi, aynı zamanda içki yasağı ve işçilerinin cinsel ve ailevi hayatlarını düzenlemeye yönelik bir “püritanizm” idi. Amaç, yeni üretim tipine yönelik yeni bir insan tipi yaratmaktı.⁶³

İkinci dünya savaşı sonrasında ise, kapitalizmin yeniden üretim koşullarını sağlanması için gerekli olan kurumsal ve toplumsal düzenlenmelere ulaşmak için Keynesci ekonomi politikalarının uygulamaya sokulması ile Fordizm tam olarak bir birikim rejimi haline gelmiştir.⁶⁴ Savaş sonrasında Avrupa’da “laissez-faire” ilkesinin terk edilerek kitle üretim ve kitle tüketimini destekleyen, eğitim, sağlık, konut gibi alanlarda kamu harcamalarının yoğunlaştığı sosyal refah devleti anlayışının ortaya çıktığını görüyoruz. Elbette bu anlayışın ortaya çıkmasında sendikalar aracılığıyla örgütlenmiş işgücünün kazanımları ve Sovyet Birliği’nin varlığının sosyalizm alternatifini güçlü tutmasının büyük bir önemi vardır.

Devlet iktidarının meşruluğu, artık Fordizmin yararlarını herkese yayabilme, adil gelirin dağılımını sağlama, yeterli sağlık, eğitim ve konut hizmetlerini sağlayabilme kapasitesine dayanmaya başladı.⁶⁵ Meşruluğunu kaybetmek istemeyen hükümetlerin sosyal güvenlik, emeklilik hakları gibi konularda katı politikaları ve var olan haklarından vazgeçmek istemeyen sendikalaşmış işgücü, piyasaların esneklik kazanmasını engelliyordu. Buna yönelik her girişim, işgücünün direnişi ile karşılaşıyordu. 68’deki grev dalgaları da bundan kaynaklanıyordu. Esnekliği

⁶² Robin Murray, **a.g.e.**, s. 269

⁶³ Antonio Gramsci, “Americanism and Fordism”, **Selections from Prison Notebooks of Antonio Gramsci**, 1934, sf. 301–306, http://www.marxists.org/archive/gramsci/prison_notebooks/reader/q22-11.htm, 15 Nisan 07

⁶⁴ David Harvey, **a.g.e.**, s. 152

⁶⁵ **A.e.**, s.162

sağlayacak tek araç ise para politikası idi. Sürekli para basan hükümetler enflasyona neden olurken, 1973’de OPEC’in petrol fiyatlarını yükseltmesi ile krize giren dünya ekonomisi yeni bir birikim rejimine doğru ilerlemeye başladı.⁶⁶

İşte bu geçişi, Fransız Düzenleme Okulu, Fordizmden Post-fordizme geçiş olarak tanımladı. Tüketim taleplerine göre değişebilen esnek ve küçük ölçekli üretim, esnek işgücü, yüksek teknolojinin kullanılması gibi esaslara dayanan esnek birikim rejimine geçilmişti. Yeni birikim rejimine geçiş, yukarıda saydığımız etkenler dolayısıyla, sermayenin esneklik arayışı ile gerçekleşmiştir. Esneklik arayışında olan sermayenin emek üzerinde denetimin daha kolay olduğu yerlere kayması ile beraber Üçüncü İtalya⁶⁷ gibi yeni üretim anlayışına dayalı sanayi bölgeleri oluşmaya başladı. Sendikal gelenekleri olmayan bu yeni bölgelerde yerleşen, işgücünün kazanımlarını yok eden uygulamaların eski sanayi bölgelerine de yayılmasıyla, örgütlü işçi hareketlerinin gücü zayıfladı. Sendikaların gücünü kaybetmesiyle işverenler esnek istihdam, esnek çalışma saatleri gibi koşulları işgücüne kolayca kabul ettirdi.

Büyük ölçekli üretimden küçük ölçekli işletmelere geçiş ile beraber fason, zanaatkârlığa dayalı, eve iş verme gibi eski paternalist çalışma sistemleri yeniden canlandı. Dolayısıyla fabrikalarda bir araya gelen işgücü artık parçalanmış ve bu nedenle örgütlenme gücü zayıflamıştır. Örgütlenme kapasitesinin zayıflamasının dışında, işgücünün niteliğinde ve yapısında da değişimler olmuştur. Fordist üretim modelinde beyaz, erkek ve örgütlenmiş işgücü esasken, bu yeni üretim tarzı ile daha düşük ücretlere razı olan kadınların ve azınlıkların postfordist üretim tarzında öne çıktığını görmekteyiz.⁶⁸ Mavi yakalı olarak adlandırılan kol emeğine dayanan işgücünün yerine ise, sektörel anlamda hizmet sektörünün öneminin artması ve

⁶⁶ A.e., s. 165, 168

⁶⁷ Üçüncü İtalya, ülkenin orta ve kuzeydoğu bölgelerinde yer alan küçük firmalar ve atölyelerin oluşturduğu bir bölgedir. Bu bölgede genellikle 10 ile 50 arasında işçinin istihdam edildiği küçük atölyeler ve fabrikalar bulunuyordu. ‘68 dönemindeki grevlerin kazanımı olan 1970 tarihli işyasası işçilere istihdam güvencesi sağlıyor ve sendikaların güçlü fabrika konseyleri kurmalarına izin veriyordu. Fakat bu küçük işletmeler bu işyasasından ve sosyal sigorta ödemelerinden muaf tutulmuştu. Dolayısıyla, Üçüncü İtalya örgütlü emeğin gücünden kaçış ve emek üzerinde yeniden denetim kurma girişiminin bir sonucuydu. Krishan Kumar, **Sanayi Sonrası Toplumdan Post-modern Topluma Çağdaş Dünyanın Yeni Kuramları**, Dost Kitabevi, Ankara, 1999, s. 54–57

⁶⁸ David Harvey, **a.g.e.**, s. 170–177

bilginin elde edilmesinin teknolojinin ve ürünlerin hızla değiştiği bir dünyada önem kazanmasıyla birlikte maddi-olmayan emeğe dayanan beyaz yakalı işgücü önem kazanmıştır.

Daniel Bell, sosyo-ekonomik yapıda meydana gelen bu değişimi, **The Coming of Post-Industrial Society: A Venture in Social Forecasting** (1973) adlı eserinde “sanayi-sonrası toplum”un ortaya çıkışı olarak kavramsallaştırmıştır. Ona göre, sanayi-sonrası toplumda, ekonomik alanda gerçekleşen mal üretiminden ziyade hizmet üretimine geçiş, yeni bir profesyonel ve teknik sınıfın ortaya çıkmasına neden olmuştur. Ekonomik alandaki bu değişim, bilgi ve eğitime dayanan beyaz yakalı işgücünün önem kazanmasına sebep olmuştur.⁶⁹ Sanayi toplumunda malların kalitesi, hayat standardını belirlerken, sanayi-sonrası toplumda artık sağlık, eğitim, sanat gibi hizmetler hayat standardını belirler hale gelmiş ve buna bağlı olarak kol emeğine dayanmayan, bilgi ve donanıma sahip profesyonel merkezi öneme sahip olmuştur.⁷⁰

Mal ve hizmet üretiminde bu değişiklikler olurken, 1973’de Bretton Woods sisteminin çöküşü ile beraber sermaye akışının denetlenemez bir şekilde hızlanması, ulus-devletleri maliye politikalarını denetleyemez hale getirmiştir. Keynesci ekonomi politikalarının uygulanmasının imkânsız hale gelmesi ve sermayenin küresel çapta sınırsız ve denetimsiz akışı, “laissez-faire” ilkesinin hâkim olduğu küresel dünya ekonomisinin oluşmasına neden olmuştur.⁷¹

Sosyal bilimlerde bu yeni evrenin, özellikle 90 sonrasının, “küreselleşme” olarak kavramsallaştırıldığına tanık olmaktayız. Bu tanım, yaygın olarak politik ve ekonomik alanda gerçekleşen iki temel değişikliği içermektedir. Birincisi, politik anlamda ulus-devletlerin öneminin giderek azalması, ikincisi ise, ekonomik anlamda sermayenin akışının küresel çapta yayılması ve hızlanmasıdır. Bu iki olgu aslında karşılıklı bir etkileşim içindedir. Politik alanda ulus-devletlerin rolünün azalmasının nedeni, yukarıda da bahsettiğimiz gibi dış etkenlere açık hale gelen devletlerin mali

⁶⁹ Daniel Bell, “The Coming of The Post-Industrial Society”, **The Post-Modern Reader**, Ed. by. Charles Jenks, Academy Editions, London, 1992, s.251–252

⁷⁰ **A.e.**, s. 263

⁷¹ David Harvey, **a.g.e.**, s. 189

politikalarını denetleyemez hale gelmesidir. Sosyal refah devletinin yükümlülüklerini yerine getiremeyen ulus-devletin işlevi, asayiş ve güvenliği sağlanmasına indirgenmiştir.

Fakat bu iki olgunun da tarihsel anlamda ilk kez ortaya çıkmışçasına ele alınması, bazı sosyal bilimcileri rahatsız etmiştir ve “sermayenin küreselleşmesi”nin aslında yeni bir olgu olmadığı yolunda itirazlarına sebep olmuştur. Çünkü kapitalist üretim ve ticaret ilişkileri ortaya çıktığından beri ve aslında özü gereği küresel olarak yayılmaya başlamıştır.

Küreselleşmenin yeni bir olgu olmadığına dair en sert eleştirilerden biri, Paul Hirst ve Grahame Thompson tarafından **Küreselleşme Sorgulanıyor** adlı kitaplarında dile getirilmiştir. Hem sermayenin küreselleşmesinin tarihsel olarak öncesiz ve biricik gibi gösterilmesine hem de ulus-devletin işlevinin küresel ekonomik güçler tarafından giderek azaltıldığı yönündeki yaygın eğilimlere kesinlikle karşı çıkmışlar ve sayısal verilerle bu tezlerini kuvvetlendirmişlerdir. Ve çarpıcı bir şekilde, ekonomik küreselleşmenin “büyük bir mit” olduğunu vurgulamışlardır.⁷² Her ne kadar küreselleşmeyi ekonomik bir temel üzerine inşa eden bu yaklaşımı göz ardı etmememiz gerekse de, Hirst ve Thompson’ın küreselleşmenin diğer boyutlarının önemini fazlasıyla hafiflediğini söyleyebiliriz.

Amerikalı Marxist kuramcı Herbert Schiller, kapitalizmin sadece küresel ekonomi-politiği yapılandırmakla kalmayıp, bu süreç içerisinde şirket kapitalizminin ve tüketiciliğin değerlerini ve yaşam felsefesini taşıyan ticarileşmiş medya ürünlerinin dağıtım yoluyla küresel kültürü de belirlediğini savunmaktadır. Bu iddianın dünya çapında kültürel ürünlerde görülen standartlaşma ile doğrulandığını söyleyebiliriz. Giyeceklerden yiyeceklere, müziğe, filmlere, televizyona, mimarlığa kadar hangi alana bakarsak bakalım belli tarzların, markaların, zevklerin ve pratiklerin artık küresel olarak revaçta olduğunu söyleyebiliriz.⁷³ Yaşadığımız evreyi

⁷² Paul Hirst & Grahame Thompson, **Küreselleşme Sorgulanıyor**, Dost Kitabevi, Ankara, 2003, s. 25

⁷³ John Tomlinson, **Küreselleşme ve Kültür**, Ayrıntı, İstanbul, 2004, s. 116–119

geç kapitalizm olarak değerlendiren Jameson, sermayenin küreselleşmesinin bu kültürel mantığını “postmodernizm” olarak tanımlamıştır.

Gelişen teknolojik altyapı sayesinde yoğunlaşan ve hızlanan sermayenin akışı, kendisiyle beraber sembollerin, anlamın, bilginin de küresel ağ içinde yayılmasını sağlamıştır. İkinci bölümde ele alacağımız gibi, oluşan bu küresel ağ, Negri ve Hardt tarafından küresel demokrasi olanağının ortaya çıkması olarak görülmüştür.

Küreselleşme olgusunda olduğu gibi, kapitalist üretim tarzında meydana değişiklikler ekonomik alan dışında da geniş etkilere sebep olmuştur. Postfordist üretim tarzı, toplumsal sınıfların bölük pörçük olmasına ve buna bağlı olarak sınıfa dayalı ulusal partilerin ve sınıfsal oy kullanma biçiminin çöküşüne neden olmuştur. Partiler, parlamento ya da sendikacılık politikaları tarafından karakterize edilen geleneksel politika anlayışı bütün meşruluğunu kaybetmişti. Sınıfların bu şekilde bulanıklaştığı bir ortamda solda yer alan entelektüeller yeni arayışlara sürüklendiler. 68 hareketinin de etkisiyle proletaryanın devrimci gücünün artık yok olduğuna olan inanç, özellikle Fransız entelektüelleri arasında yaygınlık kazanmıştır. Bu arayış bizi yeni toplumsal hareketlerle şekillenen postmodern mikro-politika anlayışına götürmüştür.

Yukarıda ele aldığımız değişimleri yok saymak mümkün olmasa da, bu farklılıkları keskin bir kopuş olarak değerlendirmenin doğru olmayacağı kanısındayım. Fordist üretim tarzı dünya üzerinden tamamen silinmiş değildir. Sermaye, ucuz emeğin bol olduğu bölgelere kayarak küresel çapta âdemi-merkezileşmiştir. Düzenleme okulu, bu olguyu “çevresel fordizm”⁷⁴ kavramıyla açıklamaktadır. Yani bu dönemde, Birinci Dünya’nın postfordist öğeleri ile Üçüncü Dünya’da var olan çevre fordizmi bir arada bulunmaktadır. Aslında üretim tarzındaki değişimler kapitalizmin kendi doğasında taşıdığı teknolojik dinamizm ve üretimin

⁷⁴ Alain Lipietz, “Towards Global Fordism?”, *New Left Review*, Number 132, March, April, 1982, s. 40-41

sürekli devrimleştirilmesinin dışavurulması olarak görülebilir.⁷⁵ Kapitalizmin coğrafi yayılımı, esneklik anlayışı, dinamik karakteri pek de yeni bir şey olmadığı gibi, Marx'ın 19.yy'da betimlediği kapitalizmden pek de farklı değildir. O nedenle, bazı teorisyenlerin bu “esneklik” anlayışını yayanların işçi sınıfı hareketlerini zayıflatan düşünce atmosferine katkıda bulunan ideolojik bir araç olduğunu düşünmeleri akla yatkın görünmektedir. Marksist Ernest Mandel'in “geç kapitalizm” anlayışından yola çıkan Jameson da, enformasyon toplumu, tüketici toplumu, post-endüstriyel toplum vs. gibi “...teorilerin, söz konusu yeni toplumsal oluşumun artık klasik kapitalizmin yasalarına, yani endüstriyel üretimin önceliğine ve sınıf mücadelesinin her yerde mevcut olmasına göre işlemediğini – ki bu da onları rahatlatıyor- ortaya koymak gibi bariz ideolojik görevleri” olduğunu ileri sürüyor.⁷⁶

Postmodern düşünürlerin ekonomik perspektiften yoksunluğunun tersine Jameson, kültürde postmodernizm üzerine benimsenen her konumu – ister savunma ister karalama olsun- aynı zamanda ve zorunlu olarak bugün çokuluslu kapitalizmin doğasına ilişkin açık ya da örtük bir siyasal tavır olarak görür ve postmodernliği geç kapitalizmin kültürel mantığı olarak tanımlar⁷⁷

Ernest Mandel, **Late Capitalism** (1975) adlı eserinde, makinelerin evriminde üç temel fasıla çiziyor: 1848 sonrası buharlı motorların makineyle üretilmesi, 1890'lardan sonra elektrikli ve yanmalı motorların makineyle üretilmesi ve 1940'lardan bu yana elektronik ve nükleer enerjili cihazların makineyle üretilmesidir. Bu teknolojik devrimler ise diyalektik bir gelişmeye tekabül eden kapitalizmin üç aşamasına tekabül eder: piyasa kapitalizmi, tekel veya emperyalizm aşaması ve içinde bulunduğumuz çok uluslu sermaye çağı. Dolayısıyla Marx'ın 19.yy'da yaptığı analiz ile çelişik bir durumun çıkmadığı, tam tersine bu aşamanın kapitalizmin en saf olduğu sonucuna varabiliriz.⁷⁸ Jameson'ın Mandel'in teorisine

⁷⁵ Krishan Kumar, **a.g.e.**, s. 74, 82

⁷⁶ Fredric Jameson, “Postmodernizm ya da Geç Kapitalizmin Kültürel Mantığı”, **Postmodernizm**, der. Necmi Zekâ, Kıyı yayınları, İstanbul, 1994, s. 61

⁷⁷ **A.e.**, s. 61

⁷⁸ **A.e.**, s. 93

yaptığı katkı ise, postmodernizmi tarihsel bağlamı içinde diyalektik bir çaba ile ele alarak geç kapitalizmin kültürel mantığı olarak tanımlamasıdır.⁷⁹

Geç kapitalizmin kültürel mantığının boyutlarından biri, ileri modernizmin aksine, yaşadığımız dönemde “yüksek kültürle ticari ya da kitle kültürü arasındaki o eski sınırın silinmesi”⁸⁰ ve üstelik “estetik üretiminin genelde meta üretimiyle bütünleşmiş olmasıdır.”⁸¹ Sürekli olarak yeni görünümlü mal üretmeye yönelik iktisadi zorunluluk, sanatsal üretime ve yeniliklere daha fazla işlev atfediyor. Fakat sanatın ileri modernizmde sahip olduğu muhalif tavrı ve sanatçının toplumsal konumunu postmodern sanat anlayışında bulmak mümkün olmuyor. İleri modernizmde sanatçıyı ve onun yarattığı formları rezil, ahlaksız, asi ve anlaşılmaz bulan burjuvazinin tersine, postmodern sanat ürünleri kimseye rezalet gibi gelmediği gibi, kurumsallaşmış ve Batı toplumunun resmi kültürüyle bütünleşmiştir.⁸²

Postmodern kültürün diğer bir özelliği ise kültürün “iktisadi değer ve devlet iktidarından, uygulamalara ve bizzat ruhun yapısına kadar” toplumsal alanın tamamına yayılmasıdır. Kültürün bir bakıma özerkliğinin kaybolması anlamına gelen bu yayılması, yadsıma, muhalefet ve isyanın çıkış noktası olan kültürel alanın bu işlevini kaybetmesine neden olur. Ve bu nedenle “eleştirel mesafe”yi korumak mümkün olmaz.⁸³

Jameson, postmodernizmin ilk olarak ve en çok öne çıktığı mimari alan ve mekânsal değişimlere önem veriyor. Yeni postmodern hipermekanın, bireysel insan vücudunun kendi yerini saptama, yakın çevresini organize etme ve kendi konumunu belirleme kapasitesini aştığını öne sürüyor. Bireysel özneler olarak kendimizi içinde bulduğumuz çokuluslu ve merkezini kaybetmiş büyük küresel iletişim ağı ve çokuluslu sermayenin dünya mekânında, bireysel ve kolektif özneler olarak konumumuzu tekrar ele alıp kavramamız ve etkisiz bırakılmış olan eylem ve

⁷⁹ A.e., s. 107

⁸⁰ A.e., s. 61

⁸¹ A.e., s. 63

⁸² A.e., s. 62–63

⁸³ A.e., s. 109

mücadele yeteneğimizi yeniden kazanmamız için yeni “bilişsel harita”ya ihtiyacımız vardır.⁸⁴ Bilişsel harita yapma, eleştirel mesafenin ortadan kalktığı bir postmodern kültürde yeni bir radikal kültür politikasının olanaklı bir biçimini sağlar. Bilişsel harita yapma önerisinin genel amacı, kapitalist toplumun sistemik bir bütün olarak kavranılmasıdır. Jameson’a göre aksi takdirde herhangi bir sosyalist politika imkânsızdır. Totalite kategorisinden yoksun olduğunda politik mücadeleler ya reformizme ya da baskıcı dinamikleri yeniden üretmeye mahkûmdur.⁸⁵

Kısacası Jameson, postmodernizmi bir dönem olarak kabul eder etmesine ama bu dönemi, yeni kültürel ve toplumsal değişimlere uygun bir bilişsel harita çıkarmak amacıyla Marksist diyalektiğe uygun bir biçimde, olumsuzlayarak aşma (Aufhebung) yolunu seçer.

Genel Değerlendirme

Louis Althusser, Mayıs 68 olaylarını değerlendirdiği 15 Mart 1969 tarihli mektubunda, Batının kapitalist ülkelerinde gerçekleşen olaylarda mutlak belirleyici rolün dokuz milyon işçinin greve gitmesi olduğunu ileri sürer. Althusser’e göre üniversite öğrencilerinin, lise öğrencilerinin ve kafa emekçilerinin kitlesel olarak bu eylemlere katılması önemli bir olay olmasına rağmen, 68’i öğrenci hareketi olarak tanımlayıp görece önem sırasını değiştiren zihniyet küçük burjuva ideolojisidir. Ve Althusser yaptığı analiz, öğrenci hareketinin, tarihi eylemlerinin spontane biçimlerinin sınırlarını ve hatalarını anlamalarına ve onların işçi sınıfıyla birleşmelerine, devrimci mücadelede işçi sınıfının liderliği ilkesini tanımalarına ve örgütlenme zorunluluğunu görmelerine yardımcı olacağını düşünür. Öğrencilerin nesnel olarak – öznel olarak devrimci olsalar da- devrimci mücadelenin öznesi olamayacağını öne sürer.⁸⁶

⁸⁴ A.e., s. 104,106

⁸⁵ Steven Best, Douglas Kellner, a.g.e., s. 230

⁸⁶ Louis Althusser, “1968 Mayıs Olayları Üzerine Bir Mektup”, **Birikim Dergisi**, Cilt 1, Sayı 1, Mart 1975, s. 40–49

Benim burada 68 hareketlerini ele aldığım perspektif, Althusser'in anlayışından ayrılmaktadır. Devrimin öznesinin nesnel olarak belirlendiği fikrine itirazımdan değil, bir olguyu ele alırken diğer olgulardan “fark”ının taşıdığı önemden kaynaklanmaktadır. Öğrencilerin ve kafa emekçilerinin benzeri görülmemiş düzeyde harekete geçmesi (gösteren), onun diğer toplumsal hareketlerden (diğer gösterenler) farkını ortaya koyar ve ona anlamını (gösterilen) verir.

Üstelik, ortaya çıkardığı sonuçlar ve politik öznenin örgütlenmesi, hedefi ve stratejisi açısından yeni bir perspektifin doğmasına ilham kaynağı olması açısından diğer toplumsal mücadelelerden önemli bir farklılık sergiler. 68 hareketini diyalektik bir anlayış ile ele alırsak, onu ortaya çıkaran koşulları ve sonuçlarını kavramakta daha başarılı oluruz. Yani, 68 hareketini ondan önce gelen ve ondan sonra gelen ile ilişki içinde ele alırsak, onun anlamını daha iyi kavrarız. Tarihsel bir olayı postmodern düşünürlerin tarihin “olumsal” olduğu iddiasından hareket ederek kavrayamayız. 68 hareketinin farklılığına yapılan vurgu ise, diğer toplumsal hareketlerden büyük bir kopuş anlamını taşımaz. 68 hareketi, diğer toplumsal mücadelelerle tarihsel bir süreklilik içinde, işçi sınıfının birikiminden yararlanmış ve ilham almıştır. Günümüzde ise çevreci, feminist, eşcinsel hareket gibi hareketleri kapsayan “yeni toplumsal hareketler” 68 öğrenci hareketinin temel mottolarından yola çıkmışlardır.

68 öğrenci hareketinin ilk ortaya çıktığı sırada sahip olduğu radikalizmin, hareketin örgütsüz, parçalanmış ve bölük pörçük olması nedeniyle başarısız olduğu konusunda çoğu düşünür hemfikirdir. Fakat bu hareketin başarısız olması, onun öneminin gene de göz ardı edilmesini gerektirmez. Çünkü, entellektüel ve politik alanda yukarıda ele aldığımız gibi, yeni bir politik stratejinin, “mikro-politika”nın ortaya çıkmasına neden olmuştur. Fakat, 68 sonrasında ortaya çıkan bu postmodern “kimlik siyaseti” olarak adlandırabileceğimiz siyasetin tüm kazanımları, sermayenin akışkan dolaşımını rahatsız etmedikleri sürece küresel kapitalist sistem tarafından içselleştirilebilmiştir. O nedenle, başlangıçta sahip oldukları radikalizmi hala taşıdıklarını söyleyemeyiz. Zizek'in belirttiği gibi, “kapitalizmin tarihi, baskın

ideoljik-siyasal yapının, kendi mevcudiyetini tehdit eden hareket ve talepleri teker teker ehlileştirme (tahrip kapasitesi yüksek sivri uçlarını törpülemeyi) nasıl başardığının uzun tarihi değil midir?”⁸⁷

68 hareketinin başarısızlığının sürüklediği başka bir tepki ise bir tür “entellektüel karamsarlık”tır. Foucault’dan başlayarak hemen hemen bütün postmodern düşünürlerde, en uç haliyle Baudrillard’da, iktidarın ve söylemin her yanı kuşatıcı bir şekilde yayılışı, dışarısının olmayışı ve üstelik “özne”nin tamamen ortadan kaldırılışı, direniş imkanının olmadığı bir noktayı temsil etmektedir. Sermayenin böylesine küresel çapta sınırsız bir şekilde yayıldığı bir durumda ise böyle bir konumu benimsemek, muhafazakar bir tutum olarak kendini ortaya koyar. Böylesi bir durumda siyaset için gerekli olan bütün alet edavatın bir kenara bırakılması ise ayrı bir konudur. “Özgürleşimci” bir anlatı veya idealin yokluğu, öznenin yıkımı ve ele geçirecek bir iktidarın yokluğu ve evrenselci bir anlayışın reddedildiği bir durumda siyaset nasıl mümkün olacaktır. Zizek de aynı şekilde günümüzde “postmodern siyaset” olarak yerlere göklere sığdırılmayan şeyin nihai anlamının siyasetin sonu olduğunu savunur. Ona göre:

“Günümüzün postmodern kimlik siyaseti, tikel kimliğin ve sosyal yapı bünyesindeki verili konumun benimsenerek öne çıkarılmasını amaçlar. Tikel (etnik, cinsel, vs.) hayat tarzlarına dayanan post-modern kimlik siyaseti, bünyesindeki her grubun teker teker anlamlandırmış olduğu ve yine her birine, sosyal adaleti garanti altına almayı hedefleyen affirmative action* benzeri tedbirlerle mütemadiyen gözler önüne serilen özgül birer kurban konumunun layık görüldüğü siyasallıktan arınmış toplum tasavurunu ile kusursuz bir uyum içindedir.”⁸⁸

⁸⁷ Slavoj Zizek, **Gıdıklanan Özne Politik Ontolojinin Yok Merkezi**, s. 275

* “Affirmative action” kavramı Türkçe’ye “pozitif ayrımcılık” olarak çevrilmiştir.

⁸⁸ **A.e.**, s. 253

BÖLÜM:2

KÜRESEL KAPİTALİZME KARŞI ANTONIO NEGRI VE MICHAEL HARDT'IN POLİTİK PROJESİ

Birinci bölümde, 68 devrimleri ve sonrasında ortaya çıkan politik ve sosyo-ekonomik dönüşümün ele alınması, bizi Negri ve Hardt'ın politik projesinin özgünlüğü ve farklılığını ve ayrıca ortaya çıktığı tarihsel anın önemini ortaya koymamızı sağlayacaktır.

Bu bölüm, üç altbölümden oluşmaktadır. Birinci altbölümde, Negri ve Hardt'ın politik projesini önceleyen kuramsal ve kavramsal altyapı oluşturulmaktadır. İkinci altbölümde ise Negri ve Hardt'ın büyük yankı uyandıran **İmparatorluk** eserinde ortaya konan yeni egemenlik biçimi analiz edilerek, üçüncü altbölümde Negri ve Hardt'ın “İmparatorluk”a karşı kavramsallaştırdıkları postmodern direnişin öznesi “Çokluk” ve direnişin yeni biçimleri ele alınacaktır. Bölüm sonunda ise genel bir değerlendirme sunulacaktır.

2.1. Negri ve Hardt: Marksizm ile Postmodernizmin Eklektizmi

Antonio Negri ve Michael Hardt'ın 2000'de basılan **İmparatorluk** adlı kitapları, yayımlandıktan kısa bir süre sonra akademi alanında dikkatleri üzerine çekmiştir.* Bu kitabın dikkat çekici etkisi, hem mevcut küreselleşme çağını betimleme çabası, hem de Seattle'la başlayan küreselleşme karşıtı hareketi anlama ve yorumlamadaki başarısı ile açıklanabilir. “İdeolojilerin sonu” , “tarihin sonu” gibi politikanın gücünü sınırlandıran iddiaların yanı sıra, devrimci bir potansiyeli ve özneyi yok sayan postmodern politik kavrayışın tersine,* Negri ve Hardt'ın **İmparatorluk** ve 2004'de yayınlanan **Çokluk** kitapları, küresel alanda baş gösteren yeni politik canlılığı hem iyi tahlil etmiş hem de bu hareketlere motivasyon

* **İmparatorluk** kitabının akademide yarattığı tartışmalar için bkz. **Rethinking Marxism**, Volume 13, Number 3\4, Fall\ Winter 2001 Special Double Issue

* Buradan Negri ve Hardt'ın postmodern politikaya karşı olduğunu söylediğim izlenimi doğmasın. Negri ve Hardt'ın postmodernizm ile olan ilişkisine ileride değineceğim.

sağlamıştır. İleride ele alacağımız bir takım sebeplerle, bu iki eser bazı düşünürler tarafından eleştirilse de, politik alana getirdikleri yeni açılımların etkisi tartışılmazdır.

1933’de İtalya’da doğan Antonio Negri, akademisyenliğinin yanı sıra politik alanda da aktif bir düşünürdür. Alman tarihselciliği üzerine yazdığı tezle felsefe diplomasını alan Negri, 1957–58 yıllarında Benedetto Croce Tarihsel Çalışmalar Enstitüsü’nde çalışmış ve 1959’da hukuk felsefesi profesörlüğü unvanını almıştır. Daha sonra ise Padua Üniversitesi’nde görev yapmıştır.⁸⁹ 1969’da İtalya’daki büyük grev dalgaları esnasında ve sonrasında 70’li yıllarda İtalyan Marksizminin en önemli teorisyenlerinden biri olmuştur. Teorisyen kimliğinin yanı sıra, aynı zamanda aktivist olan Negri, “Potere Operaio” adlı işçi hareketinin kurucuları arasında yer alarak, aralarında Raniero Panzieri, Mario Tronti, Sergio Bologna gibi isimlerin bulunduğu “Operaismo” olarak anılan düşünce okulunun önemli isimlerinden biri oldu. Aldo Moro’nun Kızıl Tugaylar tarafından kaçırılıp öldürülmesi sonucu açılan soruşturma sonucunda 1979’da tutuklanan Negri, 4 yıl mahkemeye çıkarılmadan hapis yattı. Daha sonra 1983’te Radikal Parti’den milletvekili seçilence cezaevinden çıktı. Fakat dokunulmazlığının kaldırılacağını anlayınca Fransa’ya kaçtı. 1997’de İtalya’ya geri dönmüş ve tekrar cezaevine girmiştir. Çıktıktan sonra bir süre geceleri evden çıkma yasağına tabi olarak hayatına devam etmiştir. 2003’ten beri ise her türlü adli yükümlülükten kurtulmuş bir şekilde özgürce hayatını sürdürmektedir.⁹⁰

1960 doğumlu Michael Hardt ise, Duke Üniversitesi’nde görev yapan Amerikalı genç bir edebiyat profesörüdür. Dolayısıyla Negri’nin sınıf mücadelesi içinde piştiği yıllarda, Hardt çocuk yaşta idi. Üstelik Hardt’ın çalışmalarını yaptığı alan olan “edebiyat araştırmaları”, A.B.D’de postmodernizm ile iç içe olan bir çalışma alanıdır. Dolayısıyla, Savran’ın belirttiği gibi, hem **İmparatorluk** hem de

⁸⁹ M.Hardt & A.Negri, **İmparatorluk**, biyografi bölümü

⁹⁰Sungur Savran, “Alternatif Küreselleşme mi, Proleter Enternasyonalizm mi? İmparatorluk’a Reddiye”, **Praksis**, sayı 7, yaz 2002, s. 235, A.Negri, **İmparatorlukta Hareketler Geçişler ve Görünümler**, Otonom yayıncılık, İstanbul, 2006, s. 7

Çokluk bu melez entelektüel ve kültürel birikimin izlerini taşımaktadır. Ve ona göre, bu melezlik birçok açıdan eserde çelişiklere ve tutarsızlıklara sebep olmuştur.⁹¹

Bu melez birikimin bazı çelişikleri getirdiği doğru olmakla beraber, olumlu yanları da mevcuttur. İlk olarak denilebilir ki, Negri ve Hardt'ın teorisinde, postmodern teorinin önemli isimleri olan Foucault ve Deleuze ve Guattari'nin özel bir yere sahip olmasına ve postmodern politikanın önemli unsurlarının benimsenmesine rağmen, Negri ve Hardt, ilk bölümde ele aldığımız, herhangi siyasal-etik konum benimsemekten çekinen postmodern düşünürlerden kesin olarak ayrılmaktadırlar. Negri ve Hardt'ın eserlerinde, postmodern yapısökümcü teorinin eksikliği olarak görülen eleştirel ama yaratıcı-kurucu olmayan “entelektüel karamsarlık”tan eser yoktur. Negri ve Hardt'ın farklı entelektüel birikimlerine rağmen, birlikte politik bir teori kaleme almaları, postmodern teorinin kazanımlarını Marksist sol ile uzlaştırma çabasının bir göstergesi olabilir. Negri bu uzlaşmayı, emeğin dönüşümleri bağlamında, (kitlese işçiden toplumsal işçiye, maddi emekten maddi-olmayan emeğe) İtalyan işçi hareketi “operaismo” ile biyo-iktidar ve biyo-politikaya ilişkin Fransız postyapısalcı analizin metodolojik sentezi olarak tanımlar.⁹² Elbette bu çaba, Ortodoks Marksistler ve postmodernizm karşıtları tarafından eleştiriler almaktadır.

Negri ve Hardt'ın politik projesinin postmodern teori ile önemli bağları olsa da, özellikle Foucault ve Deleuze ve Guattari ile postmodernizmin “öznenin yitişi” olarak ortaya koyduğu toplumsal özne teorilerini terk etmemiz konusundaki ısrarını reddederler. Onlara göre toplumdaki emek süreçlerinin yeni niteliklerine bakarak, yeni öznelik biçimlerini anlamaya çalışmalıyız. Postmodernizmi mevcut hal ve gidiş olarak kabul edersek, bu mevcut durumda alternatif toplumsal kuruluş ve öznelik biçimlerini de önermeliyiz.⁹³

⁹¹ Sungur Savran, **a.y.**, s. 236

⁹² A.Negri, **İmparatorluktaki Hareketler**, s. 20

⁹³ M.Hardt & A.Negri, **Dionysos'un Emeği Devlet Biçiminin bir Eleştirisi**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003,s. 29-34

Negri ve Hardt'ın emeğin yeni nitelikleri ve ortaya çıkan yeni öznellik biçimlerine ilişkin görüşleri, Operaismo hareketinden beslenmiştir. Bu hareket sendika bürokrasisine karşı, doğrudan eyleme öncelik veren bir işçi hareketidir. Daha sonra ise bu hareket yeni isimlerin katılımıyla Autonomia hareketine dönüşmüştür. Operaismonun temel tezi, emek ile sermaye arasındaki ilişkiyi yeniden ele alarak, sermayeyi emeğin fonksiyonu ve asıl olarak emeğin direnişinin kapitalist üretim tarzının temel dinamiği olduğunu ileri sürmek olmuştur. Bu tez, üretim ilişkilerinin sınıf ilişkilerini belirlediğini öne süren Ortodoks Marksizm'den bir kopuşu gösterir. Çünkü operaismo hareketi, üretim ilişkileri karşısında sınıf ilişkilerine öncelik vererek politik etkinlik konusuna vurgu yapmışlardır. Operaismo analizleri, sömürülen ama itaatkâr olmayan ve ne olursa olsun bir tehdit oluşturan işçi sınıfı imgesini öne çıkarır ve devrimci özneliğin kuruluşu sorunlarıyla uğraşır.⁹⁴

Panzieri ve Tronti, operaismonun kuruluşu metinlerinde, Marx'ın “gerçek boyunduruk” ve “ortak zekâ” değerlendirmesine uygun biçimde, toplumun bütününe sermaye tarafından bütünleştirilmekte ve üretilmekte olduğunu öne sürerek, “kitlesel işçi” kavramı yerine “toplumsal işçi” kavramını ileri sürdüler. Toplumsal işçinin harcadığı emek, daha da toplumsal ve işbirliğine dayalı ve maddi olmayan ve ortak zekâyâ dayanan bir niteliğe sahiptir.⁹⁵ Negri'nin de içinde yer aldığı operaismo hareketi tarafından geliştirilen bu yeni işçi ve emek kavramsallaştırması, daha sonra Negri ve Hardt'ın politik teorisinde yer alan “çokluk” kavramının temel niteliklerini belirlemiştir.

Negri ve Hardt'ın Marx ile olan ilişkisinin, operaismo hareketinde olduğu gibi değişen güncel toplumsal gerçeklik ile beraber Marksizmin de dönüştürülmesi olduğunu söyleyebiliriz. Yazarlara göre Marx'ın tarihsel materyalizmin özü, teorisinin güncel toplumsal gerçekliğin ana hatlarına uygun olarak şekillendirilmesidir. Dolayısıyla Marx'ın izinden gitmek için, onun ötesine geçmek ve onun yöntemi temelinde yeni bir teori geliştirmek gerekir. Fakat yazarlar Marx'ın ötesine geçmeye

⁹⁴ Yann Moulier, “Önsöz” içinde Antonio Negri, **Yıkıcı Politika 21.Yüzyıl İçin Bir Manifesto**, Otonom yayıncılık, İstanbul, 2006, s. 30–36

⁹⁵ Matteo Mandirini, “İngilizceye çevirenin girişi”, Antonio Negri, **Devrimin Zamanı**, Ayrıntı yayıncıları, İstanbul, 2005, s. 19–21

kalktıklarında garip bir biçimde, onun zaten onlardan önce oradan geçtiği şeklinde bir şüpheye kapıldıklarını itiraf ederler.⁹⁶

İlk olarak Marx'ın tarihsel eğilim anlayışı yazarların yöntemini belirleyen önemli bir unsurdur. Onlara göre Marx'ın müthiş başarısı, 19.yy'daki mevcut eğilimi yorumlamasıdır. Yazarlara göre Marx nasıl ki nicel anlamda endüstriyel emeğin hem Avrupa'da hem de dünyada ekonomilerin küçük bir kısmını teşkil etse de, geleceğin dönüşümünün motoru olacak bir eğilim gördüyse, onlar da maddi-olmayan emeğin hegemonik bir konum elde etmesi doğrultusunda bir eğilimi belirlediklerini ileri sürerler. Maddi-olmayan emek nicel anlamda baskın olmasa da, diğer emek biçimlerini kendi nitelikleri doğrultusunda dönüştürmeyi başarmıştır.⁹⁷

Negri ve Hardt, postmodern kapitalizmi, emek-sermaye ilişkisi bağlamında Marx'ın “biçimsel boyunduruk” ve “gerçek boyunduruk” kavramsallaştırması ile açıklarlar. Yazarlara göre, emeğin sermayenin biçimsel boyunduruğu altında olduğu önceki evrede, sermaye toplumsal üretim üzerinde hegemonyasını sürdürse de, sermayenin dışında, kapitalizm öncesi döneme ait üretim süreçleri varlığını sürdürüyordu. Gerçek boyunduruk süreci içinde ise toplum giderek eksiksiz biçimde sermaye tarafından biçimlendirilir. Tüm üretim ve yeniden-üretim süreçleri, toplumun tamamına yayılmış bir şekilde, sermaye tarafından gerçekleştirilir. Artık bir dışarısının kalmadığı nokta burasıdır. Fakat kapitalist sömürünün gerçek boyunduruğa dönüşmesiyle beraber, sömürü tüm toplumsal üretim biçimlerine yayıldığı zaman, sömürünün reddi de tüm toplumsal alana yayılır. Böylece bütün toplum devasa bir fabrikaya dönüşür, ya da fabrika tüm topluma yayılır. Üretimin bu derece toplumsallaştığı bir durumda, yeni öznellik biçimleri ortaya çıkar. Ortaya çıkan yeni öznellik biçimleri, yazarların daha sonra adını koydukları “çokluk”, küresel anlamda ilk kez Spinoza'nın “mutlak demokrasi”⁹⁸ olarak adlandırdığı yeni

⁹⁶ M.Hardt & A.Negri, **Çokluk**, Ayrıntı yayınları, İstanbul, 2004, s. 156–157

⁹⁷ **A.e.**, s. 157–158

⁹⁸ Sınırsız ve ölçülemez olması anlamında mutlak. M.Hardt & A.Negri, “Küreselleşme ve Demokrasi”, **Conatus**, Sayı 6, Kasım Şubat 2006, s.127

bir toplum biçimini, komünizmi, yaratma imkânına sahip olacaktır.⁹⁹ İşte bu noktada Negri ve Hardt'ın politik teorisi, büyük-anlatıların, özgürleşimci teorilerin ve tarihin sonunu ilan eden postmodernist teorisyenlerden ayrılmaktadır.

Negri'nin büyük-anlatıların sonunu ilan eden postmodernizme karşı tutumu oldukça nettir. Frankfurt Üniversitesi'nde 2003'te verdiği bir konferansta, küreselleşme karşısında, materyalist bir ereği, kolektif bir amacı yeniden oluşturmak ve etrafında yeni bir siyasal öznelliğin kurulabileceği, sınıf mücadelesinin yeni ve öncelikli gerekliliklerini esas alan devrimci bir söylemi yeniden ortaya koymak amacıyla olduklarını ileri sürer. Ve Negri'ye göre "bu amaç için bir "büyük anlatı" gerekiyor idiyse ("ilkesiz postmodernlik" in bütün yasaklarına ve aforozlarına karşı) , o zaman bu görev üstlenilmeliydi."¹⁰⁰

İşte bu tutum, benim Negri ve Hardt'ın politik projesini küresel kapitalizme karşı makro-politik bir eleştirel yaklaşım olarak değerlendirmeme neden olmuştur. Ayrıca ileride de ele alacağım gibi, postmodern teorilerin yerel mücadelelerinin küresel kapitalizmle mücadelede etkili olamayacağını, postmodernist farklılık politikasının zaten İmparatorluk tarafından özümsemediğini, o nedenle etkili bir direnişin ancak küresel düzeyde bir mücadele ile sağlanabileceğini ileri sürmektedirler. Fakat bütün bu makro-politik perspektife rağmen, bazı noktalarda çekinceler ileri sürülebilir. Özellikle siyasal örgütlenme bağlamında dağınık bir ağ yapısının benimsenmesi ve geleneksel örgütlenme tarzlarına sıcak bakmamaları biçim açısından onları postmodern kılarken, amaç ve perspektiflerinin onları içerik bakımından makro-politik kıldığını söyleyebiliriz.

Negri, kendilerini Hobbes, Rousseau ve Hegel'le süren idealist ve anti-demokratik çizginin karşısında, Machiavelli, Spinoza ve Marx'a uzanan ontolojik ve demokratik içkin bir çizgiye yerleştirir.¹⁰¹ Deleuze ve Guattari ile yakınlıklarının ise Spinoza'nın içkinlik felsefesi ve Foucault'nun iktidar analizinin yazarlarca

⁹⁹ M. Hardt & A.Negri, *Dionysos'un Emeği*, s. 34–36, "Gerçek boyunduruk" analizi için ayrıca bkz. M.Hardt & A.Negri, *İmparatorluk*, s. 269–270, A.Negri, *Yıkıcı Politika*, s. 241–242

¹⁰⁰ A.Negri, *İmparatorlukta Hareketler*, s. 15

¹⁰¹ *A.e.*, s. 215

paylaşılmasından kaynaklandığını söyleyebiliriz. Zaten günümüzde Spinoza, sanki kamplara bölünmüş bir felsefe tarihinde yaşayan isyancı bir kampı temsil ediyor gözükmektedir.¹⁰²

Bu karşı-kampta kendilerini konumlandıran Negri ve Hardt, modern egemenlik teorisinin dayandığı “aşkınlık” felsefesinin karşına, Spinoza’dan beslenen bir “içkinlik” düzlemini koyarlar. Rönesans’ın başlarında ortaya çıkan aşkın bir otoriteyi reddeden bir sekülerleşme süreci yaşanmıştır. Bu süreç, yazarlara göre, dünyanın güçlerini olumlamak, içkinlik düzlemini keşfetmek anlamını taşıyordu. 13.yy ile 16.yy arasındaki dönemde, bu, aşkın bir şekilde ilahi güçlere atfedilen yaratma gücünün yeryüzüne indirilmesi anlamına geliyordu.¹⁰³ Fakat bu devrimci süreci kesen bir karşı-devrim süreci, modernliğin yönünü başka bir tarafa çevirmiştir. Doğa üzerinde Tanrı’ya verilen güç, bu kez doğa üzerinde “insan”a verilmiştir. Doğanın üzerinde duran bu “insan” kavrayışının, içkinlik felsefesinde yeri yoktur.¹⁰⁴ O nedenle, İnsanı doğaya içkin bir güç olarak kavrayan Spinoza, içkinlik felsefesine damgasını vuran bir filozoftur.

Spinoza, Tanrı için olsun insan için olsun, hiçbir aşkın ve ayrıcalıklı düzleme yer vermeyen, ilkesi içkinlik olan bir doğa tasarımının kuramsal çerçevesini çizmiştir. Onun felsefesinde hem insan hem doğa hem de Tanrı evrensel belirlenimin zorunlu sürecinin bir parçasıdır. Dolayısıyla, insanların özgür istemleriyle belli ereklere göre eylemde buldukları yanılışına sahip düşünürlerin, aynı erekselliği doğaya ve Tanrı’ya da yansıttıklarını ileri sürer.¹⁰⁵ Spinoza’ya göre bu özgürlük yanılışının sebebi, insanların kendi hareketlerini bildikleri halde, kendi hareketlerini gerektiren arzu ve iştahların nedenleri konusunda bilgisizlikleridir.¹⁰⁶ Spinoza’nın bu savının, kendine saydam olan özne anlayışını sorgulayan psikanaliz kuramı ile yakınlığı oldukça dikkat çekicidir. Üstelik öznenin töze indirildiği

¹⁰² Hasana Sharp, “Why Spinoza Today? Or “ A Strategy of Anti-Fear””, **Rethinking Marxism**, Volume 17, Number 4, October 2005, s. 593

¹⁰³ M.Hardt & A.Negri, **İmparatorluk**, s.94–96

¹⁰⁴ **A.e.**, s. 113

¹⁰⁵ Tülin Bumin, **Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza**, Yapı Kredi yayınları, İstanbul, 2005, s. 69–74 ve B. Baruch Spinoza, **Etika**, I. Kitap, Zeyl, Dost yayınevi, Ankara, 2006, s. 68–69

¹⁰⁶ B. Baruch Spinoza, **Etika**, III. Kitap, Scolie 1, s. 135

Spinozacı anlayışın anti-hümanist postmodern düşünürler tarafından ilgi görmesi şaşırtıcı olmasa gerek.¹⁰⁷

Spinoza'nın felsefi sisteminde merkezi rol oynayan "Tanrı" anlayışı, onun bir kısım düşünür tarafından panteist olarak yorumlanmasına neden olmuştur. Spinoza'ya göre:

"Var olan her şey Tanrıda vardır ve ancak Tanrı ile tasarlanabilir ve Tanrı kendisinde olan bütün şeylerin nedenidir. Tanrının dışında hiçbir töz olamaz, tasarlanamaz, yani Tanrının dışında kendiliğinden var olan hiçbir şey yoktur. Tanrı her şeyin geçici değil, içkin nedenidir."¹⁰⁸

Fakat o aynı zamanda **Etika**'nın başka bir bölümünde der ki:

"Doğa, bir gayeye göre hareket etmez; Tanrı ya da Doğa (Deus sive Natura) dediğimiz o ezeli ve sonsuz varlık var olan aynı zorunlulukla hareket eder."¹⁰⁹

Tanrı'nın doğayla özdeş tutulması ve ona hiçbir aşkınlığın atfedilmemesi ise bir yandan ateist olarak okunmasına neden olur. İşte bu nedenle Spinoza'yı bir ateist olarak okuyan Negri'nin de belirttiği gibi, tarihte iki Spinoza vardır. Biri, idealizmin en üst safhasını temsil ederken, diğeri devrimci materyalizmin kuruluşuna eşlik eder.¹¹⁰

Negri'nin Spinoza okuması, Spinoza'nın "potestas" (iktidar) ve "potentia" (güç) kavramları arasındaki ayırımına dayanır. Ona göre, Spinoza'nın tüm felsefesi iktidara karşın gücün felsefesidir. Hardt'ın da belirttiği gibi, Negri'nin çalışmaları kapitalist üretim ilişkilerinin iktidarı ile proletaryanın üretici gücünün karşıtlığına

¹⁰⁷ Zizek, öznenin radikal sorumluluğunu devreye sokan Kant'ın tersine, bugün yeni bir Spinozacılık çağında yaşadığımızı ileri sürer. "Geç kapitalizmin ideolojisi, en azından bazı temel özellikleri bakımından Spinozacıdır. Ceza ve sorumluluğun yerine, toplumsal olarak kabul edilemez davranışlarımızın nedenlerini aydınlığa kavuşturmayı geçiren hâkim tavır hatırlamak gerekir." Slavoj Zizek, "Milletinin Keyfini Çıkar, Kendinmiş Gibi", **Kırılğan Temas**, s. 235

¹⁰⁸ B. Baruch Spinoza, **Etika**, I. Kitap, Önerme 18, s. 54

¹⁰⁹ **A.e.**, IV. kitap, önsöz, s. 198

¹¹⁰ A.Negri, **Yabankuraldışılık Spinoza Metafiziğinin ve Siyasetinin Gücü**, Otonom yayıncılık, İstanbul, 2005, s. 47-49

dayanır.¹¹¹ Bu karşıtlık, daha sonra “İmparatorluk” ve “Çokluk” kavramsallaştırması ile karşımıza çıkacaktır. Fakat belirtmek gerekir ki iktidar ile güç arasındaki antagonizma, Negri ve Hardt’da diyalektik bir karşıtlık içinde değildir. Foucault’da direnişin iktidara içkin olması gibi, bu antagonizma da bir içkinlik düzleminde işler. İmparatorlukta artık bir dışarısının olmayışı ile kavranan bu süreç, modernden postmodern duruma geçiş ile dışarısı ile içerisi arasındaki diyalektiğin sona ermesinden kaynaklanır. Fakat Negri ve Hardt’a göre artık bir dışarısının olmayışı bir alternatifin olmadığı anlamına gelmez. İmparatorluğun hem “içinde” hem de “karşısında” olabiliriz.¹¹² Bu ise Spinoza’nın “multitudo” olarak kavramsallaştırdığı, kolektif özne ile mümkün olacaktır.

Multitudonun bu gücü (potentia) ise, insanın özü olan “arzu” ve insanın kendini korumasına yarayan şeyleri yapması anlamına gelen “iştah”¹¹³ ve kendi varlığında devam etmek için elinden geleni yaptığı “çaba” (conatus)’ya dayanır. Fakat Spinoza’ya göre “iki kişi yan yana gelip güçlerini birleştirirse, birlikte daha fazla güçleri ve sonuç olarak da doğa üzerinde tek başına olduklarından daha fazla hakları olacaktır. Güçlerini birleştiren insanların sayısı arttıkça, bu kişilerin sahip olacakları hak da artar.”¹¹⁴ İşte bu ortak arzu ve çaba, Çokluğun kurucu gücüdür.

İşte, Spinoza’nın **Tractatus Politicus** adlı eserinde “mutlak demokrasi”nin dayandığı ilke, çokluğun bu kurucu gücüdür.

“Çokluğun gücü tarafından tanımlanan bu hak genellikle devlet (imperium) olarak adlandırılır. Ve bu hak, mutlak olarak, yasaları yürürlüğe koymak, yorumlamak ve feshetmek, şehirleri güçlendirmek, savaş ve barış kararı almak gibi devlet işlerini ortak rıza yoluyla yöneten kişi tarafından kontrol edilir. Eğer bu görev tüm Multitudo tarafından oluşturulmuş bir meclise aitse, kamu iktidarına demokrasi denir.”^{115*}

¹¹¹ M.Hardt, “Gücün Anatomisi”, A.Negri, **Yabankuraldışılık**, s. 30

¹¹² M.Hardt & A.Negri, **İmparatorluk**, s. 14

¹¹³ B. Baruch Spinoza, **Etika**, III. Kitap, Duygulanışların tanımı 1., s. 180

¹¹⁴ B. Baruch Spinoza, **Tractatus Politicus**, II. bölüm 13, Dost yayınevi, Ankara, 2007, s. 20

¹¹⁵ **A.e.**, II. Bölüm 17, s. 21

*Çevirinin bir kısmında Negri’nin **Yabankuraldışılık** kitabını çeviren Eylem Canaslan’ın çevirisinden yararlandım.

Spinoza'ya göre "mutlak demokrasi", ülkenin yasalarıyla yönetilen herkesin bir başkasının egemenliği altında olmadan onurluca yaşayabildiği, yüce Mecliste oy hakkına sahip olduğu ve kamu görevlerine gelebildiği bir yönetim biçimidir. Zaten Spinoza, **Tractatus Theologico-politicus**'da hiç kimsenin ne "kendi gücünü (potentia) ve bunu takiben hakkını, insan olmayı bırakmışçasına bir başkasına tamamen" devredemeyeceğini; "ne de olanaklı bütün isteklerini gerçekleştirebilecek derecede üstünlüğe sahip bir iktidar (potestas)'ın mevcut" olmadığını belirtir.¹¹⁶

Spinoza'nın bu savının, Hobbes'un hakların egemene kesin devri anlamına gelen sözleşmecî toplum anlayışıyla kesin bir karşıtlık içinde olduğu açıktır. Negri ve Hardt ise kendilerini tamamen bu çizginin dışına yerleştirirler. Negri ve Hardt'a göre çokluk, sözleşmecî terimlerle ve genel olarak aşkınlık felsefesi ile kavranamaz. Sözleşmecilik, çoğulluğu birliğe indirger. Oysaki çokluk, tekil bir çoğulluktur. "Çokluk", modernitenin erekselci ve aşkın rasyonalizmlerinin karşısında duran koca bir canavardır."¹¹⁷

Ayrıca devlet ile birey arasındaki ilişkiyi bir karşıtlık olarak kuran modern siyaset felsefesinin aksine, Spinoza, devletin egemenliği ile bireyin özgürlüğünü birbirinden ayırmaz ya da uzlaştırmaya çalışmaz. Çünkü ona göre, bu iki kavram zaten birbiriyle çelişmez. Bu anlayışın Spinoza'nın öz örgütlenmeye dayalı mutlak demokrasi anlayışının temeli olduğunu söyleyebiliriz. Mutlak demokraside, öncesinde edilgen olan çokluğun gücünün, "politik beden"nin kuruluşu ile etkin hale gelmesiyle, öz örgütlenme mümkün hale gelir. Bu etkin çokluk, artık kendi kararlarını alabilir, bu kararların uygulanışını denetleyebilir ve düzenleyebilir. Çokluk, tümüyle etkin olduğunda ise kendi öz yönetimine sahip kolektif bir bedenin kuruluşu mümkün olur.¹¹⁸

Negri ve Hardt'a göre, çokluğun sürekli siyasal kararlar alma becerisi, ilk kez mutlak demokrasiyi imkânlı kılıyor. Bir'in iktidarı anlamına gelen modern siyasal

¹¹⁶ B. Baruch Spinoza, **Tractatus Theologico-politicus**, ed. by. C.Gebhardt, Volume III, Bölüm XVII, s. 201, Hielderberg, 1924, aktaran, A.Negri, **Yabankuraldışılık**, s. 206

¹¹⁷ M.Hardt & A.Negri, "Küreselleşme ve Demokrasi", a.y., s. 127

¹¹⁸ Etienne Balibar, **Spinoza ve Siyaset**, Otonom yayıncılık, İstanbul, 2004, s. 34, 130

egemenlik anlayışı artık geçerliliğini yitiriyor ve çokluğun kendini yönetmesi anlamına gelen mutlak demokrasi mümkün hale geliyor.¹¹⁹ Yazarlara göre, çokluğun kuruluşunun zemini, sürekli ve meşru itaatsizlik hakkıdır. Hobbes'un egemenlik teorisinde yer almayan "itaatsizlik hakkı", yazarların mutlak demokrasi anlayışında birincil önemdedir.

Önümüzdeki altbölümde işte bu küresel demokrasi imkânını ilk kez mümkün kılan yeni egemenlik biçimini analiz edeceğim. Negri ve Hardt, çokluğun mutlak demokrasi imkânını ortaya çıkaran bu düzeni "imparatorluk" olarak adlandırıyorlar.

2.2.Egemenliğin Yeni Biçimi Olarak İmparatorluk

İmparatorluk, Negri ve Hardt'ın belirttiği gibi öncelikle küreselleşmiş bir dünyada genel bir iktidar teorisi oluşturmayı hedef almaktadır.¹²⁰ Foucault'nun modern iktidarın doğasını anlamaya yönelik çabasına benzer şekilde, Negri ve Hardt değişen dünya koşullarında iktidarın doğasını yeniden tanımlamayı amaçlamışlardır. O nedenle "emperyalizm" kavramının günümüzün küresel iktidar yapısını kavramakta yetersiz olduğu tezinden hareketle,¹²¹ günümüzün iktidar yapısını "imparatorluk" kavramını yeni bir kavrayış ile tekrar öne sürmüşlerdir.¹²² Emperyalizm kavramının günümüzü açıklamaktaki yetersizliği, ulus-devletlerin egemenliğinin gerilemesi ile bağlantılıdır. Yazarlara göre, ulus-devletlerin küresel ekonomik ve kültürel akışları denetleyemez hale gelerek, onun egemenliğini zayıflatması, "egemenlik" in gerilemesi anlamına gelmez. O nedenle ulus-devletlerin egemenliğinin gerilemesi, yeni küresel egemenlik biçimi olarak Negri ve Hardt'ın "İmparatorluk" dediği bir yapının ortaya çıkmasına neden olmuştur. Emperyalizm,

¹¹⁹ M.Hardt & A.Negri, **Çokluk**, s. 354-355

¹²⁰ M.Hardt & A.Negri, **İmparatorluk**, s.13

¹²¹ **A.e.**, s. 14

¹²² Negri ve Hardt'ın emperyalizm kavramının geçerliliğini yitirmesi iddiası üzerine oluşan emperyalizm tartışmaları için ayrıca bkz. Joachim Hirsh "Emperyalizm Bugün Hangi Anlama Gelmektedir?", **Felsefelogos**, sayı 27/28, 2005/3-4, s. 7-25, Bora Erdağı, Evren Mehmet Dinçer, "Emperyalizm Tartışmaları", **Felsefelogos**, s. 27-44, George Liodakis, "Kapitalist Gelişmenin Yeni Aşaması ve Küreselleşme Olasılıkları", **Felsefelogos**, s.77-98, Sungur Savran, "Alternatif Küreselleşme mi, Proleter Enternasyonalizm mi?: İmparatorluk'a Reddiye", **Praksis**, sayı 7, yaz 2002, s. 225-266

ulus-devletlerin kendi sınırları ötesine yayılması esasına dayalıyken, İmparatorluk toprak temelli olmayan, merkezsiz bir yapıya sahiptir.¹²³

“İmparatorluk” kavramı, bir iktidar merkezinin yokluğu ile dikkat çeker. O nedenle A.B.D, İmparatorluk içinde ayrıcalıklı bir konuma sahip olsa da, İmparatorluğun merkezi değildir.¹²⁴ İmparatorluk kuramı, “merkez” yerine, “yok-yer” in belirlenmesini önerir. Negri’ye göre bu tavır, “Amerikan-karşıtlığı” üzerine yararsız polemiklerden uzak durmayı ve sermaye birikiminin ve tahakkümün elitlerini kapitalist polemige katmamızı sağlar.¹²⁵ İmparatorluk, aynı zamanda karma bir kuruluş yapısına sahiptir. Çünkü küresel düzen, ulus-devletler, ulus-üstü birimler, uluslararası örgütler, yerel, bölgesel ve küresel sivil toplum kuruluşları gibi birçok farklı tipte yapı ve örgütlerden oluşur. Ve diğer bir özelliği ise, artık bir “dışarı”nın olmamasıdır. Fakat İmparatorluk’un bu niteliği, direniş imkânını yok etmez.¹²⁶ Foucault’nun iktidar teorisine benzer şekilde, Negri ve Hardt, iktidarın olduğu her yerde direnişin mümkün olduğunu vurguluyor ve postmodern direnişin öznesi olarak “çokluk” kavramını ileri sürüyorlar. Yani, Negri ve Hardt’ın politik teorisinin iki kurucu unsuru vardır: İmparatorluk ve çokluk.

Negri ve Hardt’ın küreselleşmiş bir dünya için ortaya koydukları genel iktidar teorisi, Foucault’nun iktidar analizine dayanır. Merkezi, bireylerin beden ve kimliklerini oluşturan üretken, yaşamı destekleyen, aynı zamanda söylemsel veya söylemsel olmayan dispoitifler yoluyla normalleştirilen bir iktidar biçimi olarak biyo-iktidar kavrayışı ve bu normalleştirici disiplin aygıtlarının güçlendiği ve komuta mekanizmalarının giderek daha “demokratik”, toplumsal alana içkin hale geldiği “kontrol toplumu” nosyonu, “İmparatorluk” kavramının merkezi özellikleridir. Negri ve Hardt’a göre Foucault, biyo-iktidarın kapitalist sistem için vazgeçilmez olduğunu kabul etse de, sistemin nasıl işlediği ya da kimin yönlendirdiği ve “bios”un kim olduğu sorularını yanıtsız bırakır. Foucault, toplumsal yeniden üretim mekanizmasını

¹²³ M.Hardt & A.Negri, **İmparatorluk**, s. 19

¹²⁴ **A.e.**, s. 20

¹²⁵ A.Negri, , **İmparatorlukta Hareketler**, s. 14

¹²⁶ M.Hardt & A.Negri, **İmparatorluk**, s. 14

ve üstyapıyı açıklamasına rağmen, biyo-politik toplumda üretimin gerçek dinamiklerini kavrayamamıştır.¹²⁷

Üstelik modern egemenlik biçimi, kapitalist gelişme ve piyasanın olumlanmasını içeren önemli bir içeriğe sahiptir. Modern Avrupa egemenliği, kapitalist bir egemenliktir.¹²⁸ Dolayısıyla, modern egemenlik biçimi ve iktidar yapısını eleştiren her teorinin, aynı zamanda bir kapitalizm eleştirisi olması gerekir. Fakat Foucault'da ve diğer postmodern düşünürlerde böyle bir yaklaşıma rastlamayız. Dolayısıyla Negri ve Hardt, postmodernist ve postkolonyalist teorilerin eleştiri nesnesini iyi tanımadıkları konusunda haklıdırlar. Modern iktidar biçimini eleştiren bu teoriler, bu egemenlik biçiminin geçirdiği dönüşümü kavrayamamaktadır. Çünkü günümüzde bu teorilerin olumladığı melez ve parçalı öznellikler ve farklılıkların desteklenmesi aracılığıyla modern egemenlik biçimi dönüşüme uğramış, postmodern egemenlik biçimi ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla özgürlükçü görünen bu teoriler, artık yeni iktidar paradigması açısından bir tehdit oluşturmamakta ve hatta onu güçlendirmektedir. “İktidar onların saldırdığı kaleyi zaten boşaltmış, arkalarına geçmiş ve farklılık adına yürüttükleri savaşta onlara destek olmaktadır.” Fakat gene de Negri ve Hardt, bu teorisyenleri, ileride bahsedeceğim Zizek gibi, küresel sermayenin piyonları olarak görmezler. Çünkü postmodern teoriler, modern kolonyalist, cinsiyetçi ve ırkçı kurgulara karşı çıkması açısından postmodern eleştirel duyarlılığa sahiptir.¹²⁹

Fakat Negri ve Hardt'a göre, İmparatorluk içinde ortaya çıkan kuşatıcı iktidar paradigması yukarıda da belirttiğimiz gibi direnişi dışlamaz. Değişen, direnişin artık dışarıda olmaması, ağ şebekesi içinde mümkün olmasıdır. Öncelikle Foucault'nun ve sonrasında Deleuze ve Guattari'nin açık hale getirdiği gibi, bu iktidar paradoksal bir yapıya sahiptir. İktidar, bir yandan toplumsal yaşamın her ögesini kuşatırken, diğer yandan çoğulculuk ve tekilleşme içeren bir ortam yaratır.¹³⁰ Dolayısıyla, Negri ve Hardt'a göre, bütün iyi niyetlerine rağmen, postmodern

¹²⁷ A.e., s. 52–53

¹²⁸ A.e., s. 108

¹²⁹ A.e., s. 157–158

¹³⁰ A.e., s. 50

farklılık politikaları İmparatorluk karşısında etkisiz kalıyor ve hatta İmparatorluk'un mantığı ile örtüşüyor. Çünkü İmparatorluk da, modern egemenlik biçimleriyle bağlarını koparmaya ve farklılıklar oyununa katılmaya can atıyor.¹³¹ O nedenle Negri ve Hardt, postmodern ve postkolonyal teorileri İmparatorluğa geçişin belirtileri olarak görüyorlar.¹³² Kendilerinin de belirttiği gibi, postmodernizmi küresel sermayenin işleyiş mantığı ve yeni bir sermaye birikimi ve metalaşma aşaması olarak gören Harvey ve Jameson'la aynı fikirdedirler.¹³³

Fakat gene de Negri ve Hardt, İmparatorluğu, modern iktidar rejimlerini ortadan kaldırdığı gibi, yeni bir özgürlük potansiyelini ortaya çıkardığı için olumlular. Aslında onların bu perspektifi tamamen Marksisttir. Marx'ın Hindistan'daki İngiliz emperyalizmini baskıcı olmasına rağmen, özgürleştirici bulan diyalektiği¹³⁴ ya da kapitalizmi feodal rejimin üretim biçimlerini ve üretim tarzını ortadan kaldırdığı için olumluyorsa, onlar da yeni egemenlik biçimi olarak İmparatorluğu olumluyorlar. Hatta Zizek, bu nedenle onları fazlasıyla Marksist bulmaktadır. Marksist tarihsel ilerleme şeması, politik teorilerinin kurucu unsurudur. Negri ve Hardt, daha yüksek bir toplumsal düzen olan komünizmin, diyalektik olarak kapitalizmin bağrında ortaya çıkmasına benzer şekilde, yeni küresel demokrasi düzeninin İmparatorluğun içinden "kendiliğinden" ortaya çıkacağını ileri sürerler.¹³⁵

İşte bu nedenle Negri ve Hardt, küresel kapitalizme alternatif direniş odaklarının, 60'lardan beri süregelen, mücadelelerin yerleşmesi bağlamında ulusal, etnik veya bölgesel kimliklere dayanmasına karşı çıkarlar. Küresel kapitalizme direnmek için ulus-devlet egemenliğinin ön plana çıkarılması gibi bir politik stratejiyi reddederler.¹³⁶ Çünkü sermayenin ulus-devlet üzerindeki zaferi, politik alanın otonomluğunu ortadan kaldırmıştır. Otonom politik alanın çöküşü, ulusal

¹³¹ A.e., s. 161

¹³² A.e., s. 165

¹³³ A.e., s. 172

¹³⁴ Pramod K.Mishra, "The Fall of the Empire or the Rise of the Global South?", **Rethinking Marxism**, Volume 13, Number 3 / 4, Fall/Winter 2001, s. 95

¹³⁵ Slavoj Zizek, "Multitude, Surplus and Envy", **Rethinking Marxism**, Volume 19, Number 1, January 2007, s. 53

¹³⁶ M.Hardt & A.Negri, **İmparatorluk**, s. 69

politik rejim içinde devrimin ortaya çıkabileceği veya devlet aygıtları kullanılarak gerçekleştirilecek bir toplumsal dönüşüm imkânını ortadan kaldırmıştır. Dolayısıyla geleneksel karşı-iktidar veya direniş fikri geçerliliğini yitirmeye başlamıştır. Bu nedenle yeni bir direniş türünün yaratılması gerekmektedir.¹³⁷

Onlara göre, ulus-devlet egemenliğinin veya herhangi bir yerel kimliğin ön plana çıkarılması stratejisi, küresel ile yerel arasındaki ilişkiyi yanlış anlamaktan kaynaklanmaktadır. Yerelci tutum, örtük olarak yerel farklılıkların bir anlamda doğal olduğuna ve bu farklılıkların küreselleşmeden korunması esasına dayanır. Oysaki bu farklılıklar zaten belli bir üretim rejimimin sonuçlarıdır. Ayrıca küreselleşmeyi, kültürel, politik veya ekonomik homojenleştirme olarak kavramak da yanlıştır. Küreselleşme, zaten yerelleşmeye karşı değildir. Dolayısıyla, bu yerel direniş stratejisi, düşmanı yanlış teşhis eder. Ve İmparatorluk içindeki gerçek alternatifleri maskeleyiği için zararlıdır da. Ayrıca Negri ve Hardt, bu küreselleşme sürecini Sol enternasyonalizmin başını çektiği bir süreç olarak görür. O nedenle yapmamız gereken, analizimizi İmparatorluğun sahasına girerek, küresel çokluğun gücüne dayandırmaktır.¹³⁸

Negri ve Hardt'ın analizi iki yöntemsel yaklaşıma dayanır. Birincisi, “hegemonik dili ve toplumsal yapıları yerinden etmeyi ve bunu yaparak çokluğun yaratıcı ve üretken pratiklerinde yatan alternatif bir ontolojiyi açığa çıkarmayı hedefleyen *eleştirel ve yapısökümcü* yaklaşım”, ikincisi ise “özellik üretim süreçlerini etkili bir toplumsal ve alternatif, bir yeni kurucu iktidar oluşturma yönünde geliştirmeye çalışan *kurucu ve etik-politik* yaklaşım”dır.¹³⁹

Birinci yapısökümcü yaklaşım, yalnızca metinsel değil, İmparatorluğun somut belirlenimleri üzerinde yoğunlaşan bir yaklaşım olmalıdır. İkinci yaklaşım ise, onlara göre bir bakıma zorunludur. Bu yaklaşım onları yukarıda ele aldığımız postmodern düşünürlerden ayırır. Yapısökümcü yaklaşım, alternatif toplumsal

¹³⁷ A.e., s. 319

¹³⁸ A.e., s. 71

¹³⁹ A.e., s. 72

düzenleri ortaya çıkarmak için yeterli değildir. O nedenle, birinci yaklaşım bayrağı, ikinciye devretmek zorundadır. Felsefe, “tarih gerçekleşikten sonra, mutlu sonu kutlamak üzere uçan Minerva’nın baykuşu değildir; aksine, felsefe olaya uygulanan öznel önerme, arzu ve praksistir”¹⁴⁰ Negri ve Hardt’ın bu yaklaşımı, Marx’ın 11.tezde praksisin önemine dikkat çektiği, “Filozoflar dünyayı çeşitli biçimlerde yorumlamışlardır; oysa sorun onu değiştirmektir.” ifadesi ile aynı kaygıyı taşımaktadır.

Bu iki yaklaşımın amacının, ortak bir düşmanın tanımını yapma ve ortak bir mücadele dili yaratmak olduğunu söyleyebiliriz. 1848 devrimleri ile başlayarak 68’e kadar devam eden devrimci mücadele süreçleri aslında küreselleşmeyi önceleyen bir “enternasyonalizm” söylemi ile ortak bir düşman tanımı ve ortak bir dil yaratmayı başarmıştı. Fakat 68 sonrası mücadeleler, kapitalizmin üretim tarzındaki değişikliğe de bağlı olarak, emeğin ortak arzularını iletme ve tercüme etme anlamında enternasyonalist mücadeleler yaratmayı başaramamıştır. Gene de, enternasyonalist bir devrin kapanmış olması, her şeyin bittiği anlamını taşımaz.¹⁴¹

Yeni ortaya çıkan toplumsal mücadeleler, çağımızın iletişim alanında ortaya çıkardığı olanaklara rağmen, birbiriyle iletişim kurmayı başaramamıştır. Fakat Negri ve Hardt’a göre, iletişimsizlik bir paradoks gibi gözükse de, bu mücadeleler yerel koşullarda sağlam köklere sahip olmasına rağmen, dikey olarak sıçrama yaratarak küresel düzeye erişme potansiyeline sahiptir. İkinci olarak ise, bu mücadeleler geleneksel ekonomik ve politik mücadele anlayışını parçalamıştır. Mücadeleler, artık, aynı anda hem ekonomik hem politik hem kültürel, dolayısıyla hayatın her alanına ilişkin “biyo-politik” mücadelelerdir. Bu yeni mücadelelerin diğer bir özelliği iletişimsizliğinden kaynaklanmaktadır. Hepsi kendi başlarına etkiliklerini garanti altına almak için, kendi tekil mücadelelerini güçlendiriyorlar. Bu yılansı mücadeleler, tek bir kıvrımda yoğunlaşarak, İmparatorluk düzenine sağlam ve doğrudan darbeler indirebiliyor. Üstelik artık İmparatorluğun bir dışarısı olmadığı için, devrimci gelenek açısından “en zayıf halka”yı koparma stratejisi anlamını

¹⁴⁰ A.e., s.73

¹⁴¹ A.e., s.75–78

yitirmiştir. Zaten ekonomik ve kültürel küreselleşme, İmparatorluğun merkezine her noktadan saldırılabilir bir ortam yaratmıştır.¹⁴² Ve bu durum, Deleuze ve Guattari'nin terimiyle ifade edersek, "rizomatik" bir mücadele ağının oluşmasını sağlamıştır.

Şimdi yapılması gereken temel politik görev ise, küresel İmparatorluk düzenine saldıran bu mücadelelerin iletişimini tıkayan engelleri ortadan kaldırmaktır. İlk olarak, ortak bir düşmanın doğasını ortaya koymak, ikincisi ise kozmopolit bir ortak mücadele dilini yaratmak gereklidir.¹⁴³ Ve aslında Negri ve Hardt'ın **İmparatorluk** boyunca yapmaya çalıştıkları şey budur.

Onlara göre, postmodernist ve postkolonyalist teoriler, düşmanın doğasını ortaya koyma açısından bir açmazla saplanıp kalmışlardır. Modern egemenlik kavramına saldıran bu teoriler, aslında düşmanın doğasının çoktan dönüşüm geçirdiğini ve melez ve parçalı öznellikleri ve farklılık temelli postmodern egemenliğe dönüştüğünü gözden kaçırmaktadırlar.¹⁴⁴ İmparatorluk, özneliğin üretimi bağlamında, tam da postmodern teorisyenlerin desteklediği anlayışı yerine getirmektedir.

Öznellik, bir toplumsal üretim sürecidir. Ve kurumlar öznellik üretiminin yapılacağı özel bir yer sağlar. Ev, okul, işyeri, kilise, hapisane gibi kurumlar modern toplumun öznellik fabrikaları olarak görülebilir. Bireyin yaşamı bu kurumlarca şekillendirilir. Üstelik her kurumun kendine özgü kuralları vardır. Sınırları açıkça bellidir. Okul size artık evde değilsin derken, ordu artık okulda değilsin der. Emperyal topluma geçişte, öznellik hala kurumlar içinde üretilse de, hatta modern dönemden daha fazla, önemli bir takım farklılıklar vardır. Emperyal toplumda, öznellik üretimi herhangi bir özgün yer ya da kurumla sınırlı değildir. Çünkü kurumların sınırları belli değildir. Kurumlar içinde geçerli olan mantık şimdi toplumsal alanın tamamına yayılmıştır. Dolayısıyla, içerisi ile dışarısı birbirinden

¹⁴² A.e., s.80-82

¹⁴³ A.e., s.81

¹⁴⁴ A.e., s.157

ayrıştırılmaz. Kamusal ile özel alanın sınırları birbirine karışmıştır. Ya da hapisane içinde geçerli olan mantık, toplumsal alana yayılmıştır. Her zaman aile içinde, her zaman hapisanede olabilirsiniz. O nedenle, modern topluma kıyasla kurumların işleyiş sınırları belli olmadığı için, işleyişi hem daha yoğun hem daha yaygındır. Öznelliğinin üretim yerinin belirsizliği, emperyal toplumda kurumların akışkan özneler üretmesine neden olur.¹⁴⁵ Dolayısıyla, akışkan ve parçalı öznellikleri alkışlayan postmodern teorisyenlerin, iyi niyetlerini saklı tutarsak, düşmanın doğasını tanımadıklarını ve ortak bir mücadeleyi etkisiz hale getirdiklerini söyleyebiliriz.

Ayrıca postmodernizmin öne sürdüğü farklılık politikası ve çokkültürcülük de İmparatorluk içinde mücadelenin silahları olamazlar. Çünkü Negri ve Hardt'a göre İmparatorluk, ırklarına, cinsiyetine, inancına, cinsel yönelimine bakmadan herkesi sınırlarından içeri buyur etmektedir. İmparatorluk bu farklılıkları tanır, olumlar ve onları düzenler.¹⁴⁶ O nedenle farklılık temelli kimlik politikaları, küresel kapitalizmin güçleri ile mücadele edebilme yeteneğine sahip değildir. Üstelik zararlı olduğu bile söylenebilir.

Negri ve Hardt ise İmparatorluğa ve küresel piyasasına meydan okuma ve direnmenin ancak küresel düzeyde bir alternatif koyarak mümkün olduğuna inanmaktadır. İşte bu nedenle Negri ve Hardt'ın politik projesi, bu tez kapsamında, bütün postmodern bağlanımlarına rağmen, makro-politik bir analiz olarak değerlendirilmektedir. Onlara göre yapmamız gereken, "İmparatorluğun içinden geçip öteki tarafından çıkmaktır." O nedenle İmparatorluğa meydan okuyuş, ancak küresel düşünüp küresel davranmakla mümkün olur: İmparatorluğa karşı Karşı-İmparatorluk.¹⁴⁷ Tezin ilk bölümünde ele aldığımız postmodern teorisyenlerden ayrıldıkları nokta, işte bu "kurucu-etik politik" yaklaşımdır. Negri ve Hardt'a göre Heidegger ve Adorno'dan Derrida'ya kadar uzanan yapısökümcü eleştiri

¹⁴⁵ A.e., s. 210-211

¹⁴⁶ A.e., s.211-214

¹⁴⁷ A.e., s. 220

modernlikten çıkış için güçlü bir araç sağlamış olsa da, artık etkisini yitirmiştir.

Onlara göre,

“artık bu parantez kapanmış ve önümüze yeni bir görev çıkmıştır: yok-yerde, yeni bir yer kurma görevi; insanın, hayatın ontolojik olarak yeni belirlenimlerini- varlığın güçlü bir yapıt oluşunu- kurma görevidir bu.”¹⁴⁸

Negri ve Hardt, bu sözlerle her ne kadar postmodern teori ile arasına belli bir mesafe koysa da, yaşadığımız çağı postmodern bir durum olarak nitelendirmektedirler. “Postmodernleşme”yi ise enformatikleşme süreci olarak görmektedirler. O nedenle, yaşadığımız sosyo-ekonomik dönüşümü “enformasyon toplumu” nosyonu ile açıklayan Daniel Bell, Alvin Toffler ve diğer enformasyon kuramcıları ile hemfikirdirler diyebiliriz.¹⁴⁹

Öncelikle belirtmem gereken, birinci bölümde de ele aldığım gibi, Negri ve Hardt’a göre fordizmden postfordizme geçişi yalnızca sermayenin kendi dinamikleri ile açıklamak doğru değildir. 68’le başlayan toplumsal hareketler, Fordist rejimin sıkıntılarını dile getiriyordu. Fordist disiplinci rejim artık bu genç insanların arzularını ve ihtiyaçlarını karşılayamıyordu. Onlar için, günde sekiz saat çalışma ve istikrarlı bir yaşam, normalleştirilmiş bir toplumsal fabrika rejimine girme anlamını taşıyordu. Dolayısıyla, bu hareketler esnek bir yaratıcılığa ve maddi-olmayan üretim biçimlerine değer veriyordu. Fabrika-toplumunu reddeden gençler, yeni hareketlilik ve esneklik biçimleri, yeni yaşam tarzları yaratıyordu. Hareketlilik, esneklik, bilgi, iletişim, duygulanım gibi yükselen değerler, sonraki dönemde gerçekleşen kapitalist üretimdeki dönüşümü belirlemiştir. Bu toplumsal mücadeleler, aslında kapitalist bilinci öncelemiştir diyebiliriz. Daha sonra sermaye, komutayı yeniden ele almak için, (her zamanki gibi) kendini bu yeni duruma uyarlamıştır.¹⁵⁰

¹⁴⁸ A.e., s.231

¹⁴⁹ Negri ve Hardt, hem **İmparatorluk** hem de **Çokluk** adlı eserlerinde post-endüstriyel, post-fordizm, bilgi toplumu gibi kapitalizmin yeni aşamasını anlamaya yönelik olarak, büyük bir kısmı liberal teorisyenler tarafından ortaya konmuş olan bu teorileri, hiç bir eleştiriye yer vermeden aynen kabul ediyorlar. Ortaya koydukları yeni sol politika ise bu teorileri dayanak noktası olarak alıyor ve diyebiliriz ki Negri ve Hardt, kendi ampirik araştırmaları yerine teori ile teori arasında bir ilişkiyi yeğliyorlar. Sungur Savran, “Alternatif Küreselleşme mi, Proleter Enternasyonalizm mi? İmparatorluk’a Reddiye”, a.g.e., s. 239

¹⁵⁰ A.e., s. 287–289

Toplumsal mücadelelerin veya emeğin mücadelelerinin kapitalist üretim tarzında dönüşümlere sebep olduğunu ileri süren bu analiz, yukarıda da ele aldığım gibi, 70’li yıllarda Negri’nin de içinde bulunduğu “operaismo” hareketinden beslenmektedir. Sınıf ilişkilerinin üretim ilişkilerine önceliğini ileri süren bu hareket, emeğin direnişinin kapitalist üretim tarzının dinamiklerini belirlediğini vurgular. Örneğin, Negri, refah devleti uygulamalarını, devletin emeğe verdiği haklar olarak değil, işçi mücadelelerinin bir ürünü olarak okur. Sermaye ile emek arasındaki fordist sözleşmenin bozulması ise 68’deki toplumsal mücadeleler yoluyla olmuştur. Sermaye ve devlet ise, bu krizi aşmak için Fordist sözleşmenin bütün araçlarını devre dışı bırakmış ve postfordist dediğimiz üretim tarzına yönelmiştir. Negri’ye göre bu geçiş emeğin mücadeleleri sonucunda olmuştur. Ona göre, işçi sınıfı eylemi her zaman kurucudur.¹⁵¹

Dolayısıyla Negri, fordizmden postfordizme geçişi, emeğin perspektifinden olumsuz bir tablo olarak gören geleneksel Marksistlerle aynı fikri paylaşmıyor. Çünkü üretim tarzındaki bu dönüşüm, zaten emeğin mücadeleleri sonucunda oluşmuştur. Aslında diyebiliriz ki, üretim tarzındaki dönüşümleri emeğin mücadelelerinin belirlediğine dair bu iddia, Negri’nin tarihi, ileride bahsedeceğimiz Benjamin gibi, kazananların bakışından değil, ezilenlerin bakışından açık uçlu bir süreç olarak gördüğünü gösterir. Bu bakış, aynı zamanda hem **İmparatorluk** hem de **Çokluk**’ta açık bir şekilde sezilen “iyimserlik”i¹⁵² de anlamamıza imkân sağlar. Zizek’in de belirttiği gibi, Negri ve Hardt, bizi tarihsel gelişmenin geleceğin komünist toplumunun tohumlarını attığına ve tarihin bizim tarafımızda olduğuna dair inancına geri götürür.¹⁵³

¹⁵¹ A.Negri, **İmparatorluktaki Hareketler**, s. 196–198

¹⁵² Negri ve Hardt’ın taşıdıkları bu iyimserlik hakkında eleştirel bir analiz için bkz. Mustafa Bayram Mısır, Sinan Kadir Çelik, “İmparatorluk’un İyimser Metafiziği”, **Praksis**, Sayı 7, yaz 2002, s. 267–304. Yazarlara göre, tarihsel materyalizm, “gerçekler ve gerçekleştirilebilir olanlar ile çöküşünü yitirmeyen bir soğukkanlılıkla gerçekçi bir şekilde uğraşır; günün modasına uyup dünyayı estetize ederek “hayaletler”le değil.”, s. 303

¹⁵³ Slavoj Zizek, “Object as Inherent Limit to Capitalism: on Michael Hardt and Antonio Negri”, (çevrimiçi) <http://www.lacan.com/zizmultitude.htm>, 06 Ağustos 2007

Negri ve Hardt'ın günümüzün kapitalist üretim tarzını tahliline geçerse, onlara göre, günümüzün ekonomik paradigmasında hizmet sağlama ve enformasyon manipülasyonu ekonomik üretimin en önemli unsurudur. Endüstrinin egemenliğinden hizmetler ve enformasyonun egemenliğine geçişi ise ekonomik postmodernleşme veya enformatikleşme süreci olarak görmektedirler. Elbette endüstriyel üretim süreci bitmemiştir ama ekonomik sektörler arasındaki hiyerarşide hizmet sektörü ve enformasyon diğer sektörleri tahakküm altına almıştır. Özellikle hâkim kapitalist ülkelerde 1970 başlarından beri emeğin endüstriden hizmet alanına kaydığını görülmektedir.¹⁵⁴

Hâkim ülkelerde endüstriyel üretim düşerken, bu üretimin ağırlıklı olarak bağımlı ülkelere kaydığını kabul etmektedirler. Fakat “çevresel Fordizm” kavramını ortaya atan Düzenleme okulu ile farklı bir bakış açısına sahiptirler. Onlara göre, bütün ekonomik etkinlikler enformasyon ekonomisinin tahakkümüne girme ve bu ekonomi tarafından dönüştürülme eğilimine girmiştir. O nedenle, 1930'larda Detroit'teki Ford fabrikası ile 1990'lar Brezilya'sındaki Ford fabrikası aynı üretim paradigmasına sahip değildir. Her iki fabrika farklı teknolojik altyapı ve üretkenlik düzeyine sahiptir. 1930'lardaki Ford fabrikası küresel ekonomik hiyerarşinin zirvesinde iken, 90'ların fabrikası küresel ekonomide bağımlı bir konum işgal eder. Dolayısıyla küresel ekonomideki coğrafi farklılaşmalar, farklı üretim paradigmalarının yan yana yaşadıklarını anlamına gelmez. Çünkü enformasyon ekonomisi bütün sektörleri dönüştürme eğilimine sahiptir.¹⁵⁵

Fordist üretim modelinden post-fordist üretim modeline geçişte, iletişim ve enformasyonun merkezi bir rolü vardır. Fordist üretim modelinde üretim ile tüketim arasındaki ilişki zayıftı. Standart meta üretimi, yeterli bir talebi varsayar ve piyasaların sesini dinlemeye ihtiyaç duymazdı. Fakat post-fordist üretim modeli, üretim ile tüketim arasında hızlı bir iletişimi gerektirir. Çünkü üretimin planlanması, piyasalarla karşılıklı etkileşime ihtiyaç duyar.¹⁵⁶ Telekomünikasyon ve enformasyon

¹⁵⁴ M.Hardt & A.Negri, **İmparatorluk**, s. 293–298

¹⁵⁵ **A.e.**, s.299–300

¹⁵⁶ **A.e.**, s. 302

teknolojilerindeki ilerlemeler ise üretimin ayağını topraktan kesmesine imkân vermiş ve üretimin merkezsizleşmesine neden olmuştur.¹⁵⁷

Enformasyon ekonomisine geçiş, emeğin niteliği ve dönüşümünü de beraberinde getirmiştir. Enformasyon ve iletişim teknolojilerine dayalı endüstriyel üretim, bilgisayarlaşma, analitik ve simgesel işlerdeki artış ve sağlık, eğitim, eğlence gibi hizmet sektörlerinin yaygınlaşması ile ortaya çıkan “duygulanımsal (affective) * emek”, Negri ve Hardt’ın “maddi-olmayan emek” olarak adlandırdıkları emeğin günümüzde önem kazanmasına neden olmuştur. Bu emek biçiminde maddi olmayan şey, emeğin kendisi değil, emeğin ürünüdür. Buradan anlaşılan, tarımsal veya endüstriyel emeğin artık ortadan kalkması olmamalıdır. Negri ve Hardt’ın buradaki iddiası, “maddi olmayan emeğin *nitel açıdan hegemonik* olduğu ve diğer emek biçimlerine ve bizzat topluma bir eğilim dayattığı” yönündedir.¹⁵⁸

Üretimin mekândan bağımsızlaşması ve merkezsizleşmesi ve sermayenin artan hareketliliği yönündeki eğilimler ise, daha önce büyük fabrikalarda bir arada bulunan örgütlü emeğin pazarlık gücünü zayıflatmıştır. Emeğin gücü zayıflayınca, sözleşmesiz çalışma, evde çalışma, part-time çalışma ya da hiçbir iş güvencesi olmayan emeğin eski biçimlerinin ortaya çıkmasına neden olmuştur.¹⁵⁹

Emeğin örgütlenmesi bağlamında ortaya çıkan bu olumsuz tabloya rağmen, Negri ve Hardt, küresel ekonominin postmodernleşmesinde başı çeken “maddi-olmayan emek”in kendiliğinden ve çekirdek komünizm imkânı sağladığını öne sürmektedirler. Onlara göre, maddi-olmayan emek, toplumsal etkileşim ve ortak faaliyet gerektirir. “Ortaklık” , maddi-olmayan emeğin kendisine içkin olan bir unsurdur. Dolayısıyla bugün üretkenlik, dilsel, iletişimsel ve duygulanımsal ağlar yoluyla ortaklaşa etkileşim alanı yaratıyor. Böyle bir ortamda, ayrıksı olarak kullanılabilecek mal ve hizmetlere dayanan modern özel mülkiyet anlayışı da gittikçe

¹⁵⁷ **A.e.**, s.307

* Spinoza tarafından **Etika** adlı eserinde kullanılan Latince kökeni “affectus” olan kelimedenden türetilmiştir. Sevgi, kin, umut gibi bedeninin etkilenme halleridir.

¹⁵⁸ **A.e.**, s.303, M.Hardt & A.Negri, **Çokluk**, s. 123

¹⁵⁹ **A.e.**, s. 309

çözülüyor. Ve Negri ve Hardt'a göre, "kapitalizm tarihinde hiçbir zaman yaşamadığımız oranda derin ve köklü bir komünallik ortamında yaşıyoruz."¹⁶⁰

Negri ve Hardt, günümüzde hâkim olan yeni egemenlik biçimini bütün unsurlarıyla tahlil ettikten sonra, bu düşman ile mücadele etmenin stratejisi ne olmalıdır? ya da direnişin öznesi olarak ortaya konulan "çokluk" politik bir özne olarak nasıl bir strateji benimsemelidir? Çokluğun eylemleri nasıl politik hale gelebilir? gibi soruların somut cevaplarını aramaya başlarlar. Aslında bu soruların cevaplarını **İmparatorluk** sonrasında yayınlanan **Çokluk** adlı kitaplarında daha açıklıkla bulma imkânına sahip olacağız. Bu konuyu ise bir sonraki alt bölümde derinlemesine ele alacağız. Şimdilik diyebiliriz ki; Negri ve Hardt'ın direniş politikası, sermayenin kendisine içkin olan "yersizleştirme" kavramı ile şekillenir.

Sermayenin bu şekilde kavranması tamamen Marx'a özgüdür diyebiliriz. Marx, sermayenin içerisi ile dışarısının sınırlarını sürekli yeniden çizen, sınırları aşan ve yeni uzamlara yayılan boyutunu en iyi açıklayanlardan biridir.¹⁶¹ Marx aynı zamanda sermayenin yersizleştirme ve varolan kodları çözme işlevini de en iyi şekilde kavramıştır. Sermayenin, yayılma süreci boyunca "katı olan her şeyi buharlaştırması", Marx tarafından analiz edilen bir süreçtir. Negri ve Hardt, Marx'ın bu analizini kabul ederek, Deleuze ve Guattari'yi takip etmişler ve sermayenin "yersizleştirme" işlevine dayanarak kendi politik stratejilerini oluşturmuşlardır.¹⁶²

Onlara göre yersizleşmiş bir otonom çokluk, mutlak bir demokratik iktidara dönüşebilir. Bunun yolu ise "göçerlik" ve "karışma" olacaktır. Bu noktada "göçerlik"ın ön plana çıkarılması ile Deleuze ve Guattari'yi takip ettikleri açıktır. Hareket halindeki, yereli çevreleyen duvarları aşan "çokluk" , doğrudan evrensele bağlanarak küresel yurttaşlık olgusunu yaratabilir. "Somut evrensel, çokluğun bir yerden ötekine geçmesine ve o yeri kendinin kılmasına imkân veren şeydir."

¹⁶⁰ A.e., s. 306, 313

¹⁶¹ A.e., s. 236

¹⁶² A.e., s. 336

Özgürleşme, sınırların yıkılması, uzamın ele geçirilmesi ve çokluğun göçerliği ve ırkların karışması ile mümkün olacaktır.¹⁶³

Negri ve Hardt, İmparatorluğun çokluğun hareketlerini baskı altına alma yolundaki dayatmalarına karşı, çokluğun somut eylemlerinin ne olabileceği üzerine üç politik talep öne sürmüşlerdir. Bunlardan birincisi, herkesin yaşadığı ve çalıştığı ülkede tam yurttaşlık haklarına sahip olmasıdır. Onlara göre bu talep, ütöpik değil, gerçekçi bir taleptir. Çokluk, göç hareketlerini kendisi kontrol etmeyi talep etmelidir. Kendi hareketini kontrol hakkı, göçün nereye ve nasıl olacağı ya da yerinden kımıldamamaya karar verme hakkına sahip olmak, çokluğun nihai küresel yurttaşlık talebidir.¹⁶⁴

İkinci talep ise, geniş bir proletarya tanımına dayanır. Onlara göre proletarya, “emeği sermaye tarafından sömürülen herkesi, ortaklaşan çokluğun hepsini tanımlayan genel bir kavramdır.” Yukarıda da ele aldığımız gibi, üretimin toplumsal alanın tamamına yayılması, üretici emek ve üretici olmayan emek arasındaki ayrımı bulanıklaştırmış ve fabrika dışına çıkan emek, çalışma zamanını günün bütün saatlerine yaymıştır. Böyle bir durumda proletaryanın her yerde, her zaman üretim yaptığını söyleyebiliriz.¹⁶⁵ Proletaryanın bu geniş tanımı, aslında Negri'nin “toplumsal işçi” kavramından beslenir. İngilizcesi 1989'da yayınlanan **Yıkıcı Politika: 21.Yüzyıl için Bir Manifesto** adlı eserinde, 1968 sonrası “kitlese işçi” devrinin sona erdiğini ve işin bütün topluma yayılması ile birlikte “toplumsal işçi”nin ortaya çıktığını ileri sürmüştür. Bunun nedeni, işin hem fabrika içinde hem de dışında sürdürülüyor olmasıdır.¹⁶⁶ Üretimin bu şekilde tüm topluma yayılması ise, “herkes için bir toplumsal ücret ve garantili bir gelir”i sağlayan bir politik talebi ortaya çıkarır.¹⁶⁷

¹⁶³ A.e., s.367–369

¹⁶⁴ A.e., s.401

¹⁶⁵ A.e., s.403

¹⁶⁶ Antonio Negri, **Yıkıcı Politika: 21.Yüzyıl için Bir Manifesto**, Otonom yayıncılık, İstanbul, 2006, s. 92–94

¹⁶⁷ M. Hardt & A.Negri, **İmparatorluk**, s.403

Üçüncü politik talep, üretim araçlarını yeniden sahiplenme hakkıdır. Bu talep, sosyalist ve komünistlerin uzun zamandır öne sürdükleri bir taleptir. Ama üretimin enformatikleştiği ve maddi-olmayan bir emek türünün ortaya çıktığı günümüzde, bu talep, enformasyon, bilgi ve iletişime özgür erişim ve onları kontrole yönelik bir talebe dönüşmelidir. Bu kontrole sahip olan çokluk, mutlak demokrasinin yaratılmasını sağlayacak öz-örgütlenmeyi sağlayabilir.¹⁶⁸

Negri ve Hardt'ın İmparatorluk tahlilinin sonucunda ortaya koyduğu bu politik talepler, eserin teorik çerçevesi ile çelişir gözükmektedir. Yukarıda da belirttiğimiz gibi, devlet aygıtlarıyla bir toplumsal dönüşümün gerçekleşemeyeceğini belirten Negri ve Hardt, ortaya koydukları bu politik taleplerle bir paradoksa düşmüşlerdir. Bu taleplerin tamamı, devlet aygıtları tarafından uygulamaya sokulabilecek ve devlet tarafından tanınmayı gerektiren taleplerdir. Üstelik ulus-devlet içinde otonom bir politik alanın çöküşüne işaret eden bir anlayış, E.Laclau'nun da belirttiği gibi, nasıl modern "talep" ve "hak" nosyonları ile formüle edilen bir dili benimseyebilir? Laclau'ya göre, bu eserin tutarsızlığı, kabul edilebilir bir politik program önermelerine rağmen, bu talepleri uygulama koşullarının, analizin dayandığı temel teorik ve stratejik kategoriler tarafından reddedilmesinden kaynaklanır.¹⁶⁹ Zizek de aynı noktaya parmak basarak, hareketlilik, çeşitlilik, melezleşme gibi kavramları öne çıkaran Negri ve Hardt'ın bu üç talebi evrensel insan hakları terminolojisinde formüle etmesinin paradoksal bir durum olduğunu ifade eder.¹⁷⁰

Onlara göre ise, çokluğun politik özne olarak dünya sahnesinde yer almasına imkân sağlayacak koşullar oluşmuştur. Fakat hala bekledikleri güçlü bir örgütün kuruluşu ve çokluğun isyanı gerçekleşmiş değildir. Bu politik örgütlenmeyi sağlayacak herhangi bir model önerileri yoktur. Onlara göre, kapitalizmin gücünü kırmaya yönelik alternatif bir modeli, çokluğun pratik deneyleri mümkün kılacaktır.

¹⁶⁸ A.e., s.406

¹⁶⁹ Ernesto Laclau, "Can Immanence Explain Social Struggles?", **Empire's New Clothes: Reading Hardt and Negri**, Ed.By. Paul A.Passavant and Jodi Dean, Routledge, London, 2004, s. 30

¹⁷⁰ Slavoj Zizek, "Have Michael Hardt and Antonio Negri Rewritten the Communist Manifesto for the Twenty-First Century?", **Rethinking Marxism**, Volume 13, Number 3/4, Fall /Winter 2001, s. 192

“Bu, hiçbir iktidarın kontrol edemeyeceği bir devrimdir; biyo-iktidar ve komünizm, ortak faaliyet ve devrim, sevgi içinde, yalınlık ve hatta masumiyet içinde bir arada var olurlar. Bu, komünist olmanın dayanılmaz hafifliği ve sevincidir.”¹⁷¹

Negri ve Hardt, Hobbes’un **Da Cive** (1642) ve **Leviathan** (1651) ile sergilediği politik projesini tersine çevirerek,¹⁷² İmparatorluğa karşı devrimci bir güç olarak ortaya koydukları postmodern politik özne, çokluğu, **İmparatorluk**’un ardından gelen ikinci bir kitap ile derin bir şekilde geliştirme çabasına girişmişlerdir. Önümüzdeki altbölüm ise bu kavramın içeriğini ve bileşimini analiz etmeye ayrılmıştır.

2.3. Postmodern Direnişin Öznesi: Çokluk

İlk altbölümde ele aldığımız gibi Negri ve Hardt, 2000’de yayınlanan **Empire (İmparatorluk)**’ta oluşum halindeki küresel siyasal düzenin analizini yapmaya çalışmışlardı. 2004’de yayınlanan **Multitude: War and Democracy in The Age of Empire*** ise bu kitabın devamı niteliğindedir. Onlara göre, küreselleşme, ortaya çıkardığı bu yeni siyasal düzenin yanı sıra, küresel etkileşime olanak tanıyan yeni ortaklık şebekelerinin de üretilmesini sağlamıştır. Bu küresel ağ, öyle bir ağdır ki, hem farklılıklarımızı koruyup hem de iletişim aracılığıyla ortaklıklar yaratmamızı sağlar. O halde “çokluk” farklılıkların özgürce korunduğu ve ortak yaşamamız için gereken etkileşimi sağlayan açık ve geniş bir ağdır.¹⁷³

Negri ve Hardt, öncelikle “çokluk” kavramının diğer toplumsal failerle farklılıklarını ele alırlar. Onlara göre, çokluk kavramı, nüfusa özdeşlik dayatan, geleneksel olarak üniter bir kavramsallaştırma olan “halk”tan ayrılır. Çokluk, kültür,

¹⁷¹ M.Hardt & A.Negri, **İmparatorluk**, s. 410–412

¹⁷² M.Hardt & A.Negri, **Çokluk**, s. 15

* Bu eserde, Negri ve Hardt, İmparatorluk çağında savaşın değişen doğasını da ele alır, fakat tezin kapsamı dolayısıyla bu konuya değinilmeyecektir. Bu kitapta, savaşın “istisna hali”nin ortadan kalkması, sınırlarının uzamsal ve zamansal olarak belirsizleşmesi ve aynı zamanda İmparatorluğun düşmanın da artık bir ulus-devlet gibi bütünlüklü değil, ağ şeklinde yapılandığı ve merkezsiz olması olguları postmodern savaşın nitelikleri olarak ortaya konmuştur.

¹⁷³ **A.e.**, s.12

ırk, etnik köken, toplumsal cinsiyet, farklı emek biçimleri, farklı dünya görüşleri olmak üzere her türden farklılığı kapsayan ama bu farklılıkları tek bir özdeşliğe indirgemeyen bir toplumsal öznedir. “Kitle” kavramı da farklılıkları içinde barındırır ama bu farklar kitle içinde yok olur ve türdeş bir birlik olarak beraber hareket ederler. Çokluk, tekilliklerin “ortak payda”sı temelinde hareket etmeyi amaçlayan bir toplumsal öznedir. Bu tekillikler, bir özdeşliğe indirgenemeyen farklılıkları içerir. Fakat bütün bu farklılıklara rağmen, çokluk ortak hareket etme ve kendi kendini yönetme yetisine sahiptir. Yani, herkesin herkes tarafından yönetimi anlamına gelen demokrasiyi gerçekleştirebilecek yegâne toplumsal öznedir.¹⁷⁴

Emeğin dönüşüm sürecinde en genel olgu, fabrikayı artık emek ve üretimin mekânı olarak görmenin mümkün olmaması, emek süreçlerinin fabrikanın duvarlarının dışına taşmış ve tüm toplumu kuşatmış olmasıdır. Bu açıdan bakıldığında, birçok Marksist ayırım yeniden gözden geçirilmelidir. Üretken emek ve üretken-olmayan emek, üretim ve yeniden-üretim gibi ayrımlar artık geçerliliğini yitirmiştir. Emek süreçlerinin niteliğinde de önemli değişiklikler meydana gelmiştir. Yukarıda da ele aldığımız gibi, maddi-olmayan emek, duygulanımsal emek gibi karmaşık emek süreçlerinin ortaya çıktığını görmekteyiz. Bu yeni emek biçimleri, üretken işbirliği ağları yoluyla doğrudan toplumu yaratma anlamında, tamamen toplumsaldırlar. Dolayısıyla, emeğin bu yeni koşulları ve biçimleri, sanayi proletaryasının toplumdaki merkezi önemini kaybetmesine neden olmuştur. Fakat emeğin niteliğindeki bu dönüşümler, emek kavramının önemini ikinci plana itmez. Emek kavramının teori dışına sürülmesi, onun gerçekliğin dışına sürülmesi anlamına gelmez.¹⁷⁵

Fakat emeğin kendisindeki bu dönüşümler, Negri ve Hardt’ın öne sürdüğü “çokluk” kavramını, “işçi sınıfı” kavramından ayırır. Çünkü işçi sınıfı dar anlamıyla sanayi çalışanlarını kapsarken, en geniş anlamıyla tüm ücretlileri kapsar. Dolayısıyla yoksulları ve ücret almayan herkesi dışarıda bırakır. Çokluk, kapitalizmin üretim

¹⁷⁴ A.e., s. 12–13, 113–114

¹⁷⁵ M.Hardt & A.Negri, **Dionysos’un Emeği Devlet Biçiminin bir Eleştirisi**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003, s. 26–28

tarzındaki değişmeye paralel olarak, toplumsal üretime katılan bütün failleri kapsar. Çünkü artık tüm emek biçimleri toplumsal açıdan üretkendir ve ortak üretim yapar. Dolayısıyla sermayeye karşı ortak bir direniş potansiyelini barındırır.¹⁷⁶

Fakat bu betimleme, onlara göre, çokluğun “sınıfsal” bir kavram olmadığı anlamına gelmez. “Sınıf” kavramı, onlara göre, ekonomik olduğu kadar siyasal bir kavramdır. Bir sınıf teorisi, Marx’ın da yaptığı gibi, potansiyel kolektif mücadelelerin verili koşullarını belirleme ve bunları siyasal bir öneri biçiminde ifade etme görevini yerine getirmelidir. Dolayısıyla, Marx’ın proletaryayı emeğin mücadelelerinin sınıfı olarak siyasal bir öneri haline getirmesi gibi, Negri ve Hardt da çokluğu, “sermayenin idaresinde çalışan, dolayısıyla sermayenin idaresini reddeden sınıf olma potansiyelini taşıyan herkes” olarak tanımlar.¹⁷⁷

Çokluk kavramı, Negri ve Hardt’ın teorisinde İmparatorluğa karşı postmodern direnişin öznesi olarak ortaya çıkar. Aslında bu tartışma ilk bölümde ele aldığımız devrimin öznesi sorunsalına ilişkindir. Ortodoks Marksizm, proletaryayı kendiliğinden devrimin öznesi kılarken, 68 devrimleri sırasında ve sonrasında proletaryanın bu öncü rolü yadsınmıştır. 68’de öğrenciler devrimin politik öznesi iken, sonrasında feminist, çevreci, eşcinsel...(yüzer-gezer) kimliklerine sahip politik özneler siyasetin unsurları haline gelmiştir. “Çokluk” kavramı ise, denilebilir ki, Negri ve Hardt’ın proletaryanın boşalttığı yere önerdikleri bir kavramdır. Onlara göre, çokluk, küresel demokrasi olanağının ilk kez ortaya çıktığı bir zamanda, toplumsal üretimin merkezinde yer alarak, yalnızca malların değil, ortak bilgi ve iletişimin yaratılması yoluyla bu olanağı mümkün kılacak toplumsal öznedir. Çokluk, aynı zamanda direniş ve örgütlenmenin de demokratik bir ağ şeklinde yapılandığı bir siyasi örgütlenme biçimini de ortaya çıkarmıştır.

Bu yeni ortaya çıkan siyasi örgütlenme biçimini anlayabilmek için Negri ve Hardt, ilk olarak direnişin soykütüğünü çıkarmayı amaçlamışlardır. Onlara göre direnişin örgütlendiği halk ordularından gerilla çetelerine ve son olarak karmaşık ve

¹⁷⁶ M.Hardt & A.Negri, **Çokluk**, s. 13

¹⁷⁷ **A.e.**, s. 117-120

dağınık bir ağ şeklinde örgütlenme biçimine bir geçiş olmuştur. Bu örgütlenme biçimlerindeki değişiklikleri belirleyen üç temel ilke vardır. Birincisi, belirli bir iktidar biçimiyle mücadele etmede en etkili direniş biçimini belirlemeye yönelikken, ikincisi direnişin örgütlenme biçiminin dönüşümünde ekonomik ve toplumsal üretimdeki dönüşümün belirleyici olmasıdır. Sonuncu ilke ise, direnişin örgütlenme biçiminin demokratik yollarının aranması sürecine yöneliktir.¹⁷⁸

Negri ve Hardt, bu ilkelere bağlı olarak günümüzde ortaya çıkan siyasi örgütlenme biçiminin 68 devrimleri sonrasında bir dönüşüme uğradığını öne sürmektedirler. Bu değişim, ilk olarak emek gücündeki ve toplumsal üretim tarzındaki değişimden kaynaklanır. Maddi-olmayan emek biçiminin ortaya çıkışı ve üretimin enformatikleşmesi, kısacası post-fordist üretim tarzına geçiş, direnişin doğasını da dönüştürmüştür. Yeni ortaya çıkan siyasi örgütlenme biçimleri, enformasyon, iletişim ve işbirliği ağlarını kullanmaya ve aynı zamanda hiyerarşik olmayan ve merkeziz bir ağ şeklinde yapılanmaya başlamıştır. Örneğin, Zapatistalar internet ve iletişim teknolojilerini örgütlerinin bir ögesi haline getirdiler. Böylece hareketlerini küresel mücadeleye bağladılar. Zapatistaların örgütlenme yapısı da merkezi yapılardan ziyade yatay ağ şeklinde kurulur. Ve son olarak, Zapatistalar, geleneksel örgütlenme biçimleri gibi devleti devirmek ya da iktidarı ele geçirmek değil, iktidarı almadan dünyayı dönüştürmek amacı ile yeni direniş biçimini ortaya koymaktadır.¹⁷⁹

68 sonrası ortaya çıkan, “kimlik siyaseti” adıyla anılan, benim tezde mikro-politika kavramı ile ele aldığım, feminist, eşcinsel hareketi ve çevreci mücadeleleri kapsayan hareketler, bu yeni postmodern örgütlenme biçimine sahiptir. Diğerleri ise, Negri ve Hardt’ın ilham kaynağı diyebileceğimiz, 1999’da Seattle’da başlayan “küreselleşme-karşıtı” harekettir. Bu hareket, birçok farklı örgütün ortak bir payda ile hareket ettiği ve dağınık bir ağ şeklinde örgütlendiği bir örgütlenme yapısına sahiptir. Fakat Negri ve Hardt’a göre, küreselleşme-karşıtı hareket küresel bir vizyona sahip olsa da hala yalnızca Kuzey Amerika ve Avrupa’da örgütlendiği ve

¹⁷⁸ A.e., s. 85

¹⁷⁹ A.e., s.97-102

yalnızca zirveden zirveye harekete geçen bir hareket olması dolayısıyla, uzamsal ve zamansal anlamda sınırlı kalmıştır. Ve bu nedenle, hala alternatif bir toplumsal örgütlenme biçimi yaratmayı başaramamışlardır.¹⁸⁰

Negri ve Hardt'ın ortaya koydukları bu perspektif bazı bakımlardan sorunludur. Çünkü dağınık bir ağ yapısı, bu örgütlenmenin her zaman demokratik olacağı anlamına gelmez. Kendileri de eleştirileri önlemek maksadıyla olsa gerek bu noktaya değinseler de, savunmaları cılız kalmıştır. İkincisi, içinde bulunduğumuz sosyo-ekonomik üretim tarzının bu örgütlenme yapısını doğurması, bu iktidar yapısıyla mücadele etmenin en etkili yolunun bu direniş biçimi olduğu anlamına gelmez. Yukarıda da belirttiğimiz Eagleton'ın bakış açısından yola çıkarsak, sistemin delinemediği bir durumda ya da başka bir siyasal eylem biçiminin mümkün görünmediği bir durumda, bu direniş biçiminin en etkili mücadele biçimi olduğunu öne sürmek, acaba zorunluluğu erdeme dönüştürmek olabilir mi?

Tekrar küreselleşme karşıtı harekete geri dönersek, Negri ve Hardt, bu hareketin sınırlılığına rağmen, 1968'den beri ilk kez küresel bir mücadele dalgasının ortaya çıktığını belirtiyorlar. Ortaya çıkan bu küresel mücadele dalgası, dağınık bir ağ biçiminde geliyor. Hareketin bir merkezi yok ve her mücadele kendi yerel koşullarında ve tekil kalıyor, ama aynı zamanda bir ortak paydanın parçası oluyor. Örneğin, bir arada hareket etmesi mümkün gözükmeyen sendikacılar ile çevreciler ya da anarşistlerle kilise grupları, farklılıklarını bastırmadan bir ortaklık temelinde birleşiyor. Negri ve Hardt'a göre, bu yeni mücadele dalgası, çokluğu örgütleyip harekete geçiyor. Yazarlar, tarihte ilk kez küresel bir demokrasinin gerçekleşmesini sağlayacak toplumsal özne olan çokluğun, bu hareketleri daha geniş ve daha sağlam bir şekilde yayılan bir siyasal proje etrafında birleştirebileceğine inanıyorlar.¹⁸¹

Onlara göre “çokluk” kavramı, bir siyasal örgütlenme biçimi ve bir siyasal projeye işaret ederek, Sol'u yeniden yapılandırma görevine katkı sunabilecek bir kavramdır. Negri ve Hardt, bu kavramı mevcut toplumsal ve siyasal eğilimi

¹⁸⁰ A.e., s. 103

¹⁸¹ A.e., s.232-236

kavramak ve geliştirmek için ortaya attıklarını belirtiyorlar.¹⁸² Negri ve Hardt'ın teorisinin aslında somut durumdan hareketle oluştuğunu söyleyebiliriz. Hatta Zizek hem **İmparatorluk** hem de **Çokluk**'un güncel küresel anti-kapitalist direnişin teorik yansıması olduğunu ileri sürüyor. Öyle ki, satırların arkasında Seattle, Cenova ve Zapatistaların sesini ve kokusunu bile duymak mümkün oluyor. Dolayısıyla Zizek güncel hareketin sınırlarının, Negri ve Hardt'ın teorisinin de sınırlarını oluşturduğunu ileri sürüyor.¹⁸³

Günümüzün somut sosyo-ekonomik yapısının ortaya çıkardığı işbirliği ve iletişime dayalı toplumsal üretim, ekonomi-siyasal ayrımının gittikçe silinmesine neden olur. Böylece üretim yalnızca malların değil, toplumsal ilişkilerin de üretimi anlamına gelir. Böyle bir durumda işbirliği ve ortaklık içinde toplumsal üretimi gerçekleştiren çokluk, siyasal kararlar da üretebilir. Negri ve Hardt, çokluğun ortaya koyduğu bu projeyi “mutlak demokrasi” olarak adlandırmaktadır. Mutlak demokrasi kavramı geleneksel siyaset teorisinin “bir”in yönetmesi ilkesine karşıdır. Yöneten ya bir monark, devlet, ulus, parti ya da halktır. Oysa çokluk bir'e indirgenemez. Mutlak demokrasi, farklılık ve tekilliklerin bastırılması yoluyla çoğulluğu üniter bir yapı haline getirmez. Mutlak demokrasi, çokluğun kendini yönetmesiyle mümkün hale gelir.¹⁸⁴

Negri ve Hardt'ın 2004'te Şanghai'da verdikleri bir konferansta belirttiklerine göre “mutlak demokrasi” projesi, post-sosyalist bir programdır. Üretimdeki ve emeğin niteliğindeki dönüşümler nedeniyle, ekonomik modernleşmenin sosyalist stratejilerini artık kullanmak mümkün değildir. Çünkü sosyalizm, kapitalist gelişme sistemini model alan bir sistemdi. Ayrıca sosyalist paradigma, merkezîyetçi ve otoriter devlet yapısına dayanıyordu. Şimdi üretimin toplumsallaştığı böyle bir ortamda, bu merkezîyetçi yapının yerine, ekonomik özörgütlenme uygulamalarına geçmeliyiz. Post-sosyalist bir program, gerek ulusal gerekse de küresel ölçekte yeni bir demokrasi kavrayışını ve kurumlarını geliştirmeli

¹⁸² A.e., s. 238

¹⁸³ Slavoj Zizek, **The Parallax View**, The MIT Pres, Cambridge, 2006, s. 261

¹⁸⁴ M.Hardt & A.Negri, **Çokluk**, s. 344–345, 355

ve bu kavrayış eşitliğe yönelik mücadeleleri içermelidir. Yazarlara göre, günümüzde küresel kapitalist düzene karşı yönelen hareketler, bu hedefleri gerçekleştirmeye yönelik umut verici mücadelelerdir. Bu hareketler, sosyalizmin mirası üzerinden yeni yönere doğru hareket etmektedir.¹⁸⁵

Mutlak demokrasinin kurucu gücü ise, özgürleşmenin ve kurtuluşun tarihsel ilerlemesini savunan “siyasal aşk eylemi” olacaktır. Onlara göre “modern aşk kavramı neredeyse tamamen burjuva çifte ve çekirdek ailenin klostorofik kutusuna kapatılmıştır.” Oysa aşkın anlamı yalnızca bununla sınırlı değildir. Onlara göre aşk, yalnızca eşini, çocuğunu, annenizi sevmekle kalmaz, aynı zamanda ortak siyasal projelerimizin ve yeni bir toplumun inşasının temelidir.¹⁸⁶

Negri ve Hardt, kurucu güç olarak siyasal aşk kavramını ortaya atsalar da, demokrasi olanaklarını savaş ve şiddet yoluyla baskı altına alan egemen iktidara karşı, barışçıl bir güç olarak demokrasiyi ortaya koymanın gerçek koşullara uymadığını kabul ederler. Aktif bir direniş ve çıkışın barışçıl olması mümkün değildir. Dolayısıyla zorun ve şiddetin demokratik kullanımı gereklidir. Çokluk ise, savaşı siyasetin temeli olarak kullanan egemen iktidarın aksine, siyasal amaçlara giden bir araç olarak şiddete başvurulmalıdır. Negri ve Hardt, şiddetin siyasete tabi hale gelmesini, Andre Malraux’dan bir alıntıyla bu anlayışı edebi bir şekilde ifade ediyorlar: “Zafer, savaşı istemeye istemeye yapanların olsun.” Diğer bir nokta ise şiddetin savunma için kullanılmasıdır. Bu savunma, tirana karşı direnme hakkından kaynaklanır. Sonuncusu ise, demokratik bir şekilde örgütlenen çokluğun şiddeti kullanımının da demokratik olarak örgütlenmesi gerekir. Özgürlükleri veya demokrasiyi askıya alma söz konusu olmamalıdır.¹⁸⁷

Şiddete ve baskıya maruz kalan çokluğun elbette tek yapması gereken savunma, direniş veya çıkış değildir. Yukarıda da belirttiğimiz gibi, çokluk aynı zamanda bir kurucu güç olmalıdır. Küresel anlamda ilk kez demokrasi olanağının

¹⁸⁵ A.Negri, **İmparatorluktaki Hareketler**, s. 165–167

¹⁸⁶ M.Hardt & A.Negri, **Çokluk**, s. 363–365

¹⁸⁷ **A.e.**, s. 356–359

ortaya çıktığı mevcut durumda, çokluğun demokrasinin yeni bir teorik paradigmaya ihtiyacı vardır. Bu teorinin ilk gündemi, demokrasi uğruna egemenliğin imhasıdır. Lenin'in **Devlet ve Devrim**'de ele aldığı devletin ilgası kavramı da bu anlayışa dayanır. Fakat Negri ve Hardt'a göre, Lenin'in bir seçkin öncünün isyanı ile ulaşmaya çalıştığı "devletin ilgası" amacı, günümüzde çokluğun arzusu ile dile gelmelidir. Egemenliğin ilgası sürecine ise, mevcut koşullar temelinde yeni demokratik yapıların kurulması süreci eşlik etmelidir.¹⁸⁸ Bu yeni teorik paradigma, yani "yeni bilim", birey ile toplum arasındaki çelişkiyi anlamaya çalışan modern siyaset düşünürlerinin tersine, çoğul tekillikler ile ortak toplumsal yaşamımızın birbirini tamamladığını ve bu tamamlayıcılığın biyopolitik üretim ağlarıyla sürekli müzakere edildiğini anlamaya yönelik olmalıdır.¹⁸⁹

Her devrimci süreçte olduğu gibi, "zamanlama" meselesi çok önemlidir. Onlara göre, çokluğun devrimci siyaseti, siyasal karar anını ya da kopuş anını kendi hareketlerinin birikim sürecinde kavramalıdır. Negri ve Hardt, kitaplarının kopuş anının yaklaşp yaklaşmadığını söyleyebilecek, "ne yapmalı?" sorusuna cevap bulunabilecek bir kitap olmadığını ileri sürüyor. Onlara göre kitapları bir felsefe kitabıdır.¹⁹⁰ Zizek, Negri ve Hardt'ın kitabın sonunda felsefeye geri çekilişini eleştirmektedir. Zizek, Negri ve Hardt'ın, çokluğun egemen iktidara direnişi ve kendi kendini yönetir hale geldiği durum arasındaki geçişi, o kopuş anını en azından teorik olarak saptamasını beklediğini söylüyor. Ona göre, bu geçişi karanlıkta bırakmak, herkesin herkesi doğrudan yönettiği mutlak demokrasinin, tersine sebep olabileceği endişesini uyandırıyor.¹⁹¹

Negri ve Hardt'ın iki devasa kitap boyunca yaptıkları şeyin, yalnızca felsefe olduğunu, "ne yapmalı?" sorusuna cevap aramadıklarını ileri sürmeleri, her şeyden önce bu kitaplara yaptıkları bir haksızlıktır. Çünkü hem **İmparatorluk** hem de **Çokluk**'u okuyanların açık ve seçik bir şekilde anlayacağı şey, yazarların mutlak demokrasinin kuruluş imkânlarını aramalarıdır. Negri ve Hardt'ın ileri sürdükleri

¹⁸⁸ A.e., s. 366–367

¹⁸⁹ A.e., s. 325

¹⁹⁰ A.e., s. 370

¹⁹¹ Slavoj Zizek, **The Parallax View**, s. 264

herkesin öz-yönetimi anlamına gelen bir demokrasiye geçişi teorik olarak kurmaktaki yetersizlikleri, felsefeye geri-çekilişlerine neden olmaktadır. Somutun kendisinden yola çıkan bir politikanın sınırlarının olması muhakkaktır.

Genel Değerlendirme

M.Hardt ve A.Negri'nin **İmparatorluk** adlı kitapları ilk yayınlandığında **Komünist Manifesto** etkisi uyandırmıştır. Bu etkinin nedeninin, Marx'ın 19.yy'da yaptığına benzer şekilde kapitalizmdeki dönüşümlere paralel olarak mevcut düzenin analizini yapmaları ve kitabın taşıdığı şairane devrimci üslup olduğunu söyleyebiliriz. Fakat Negri ve Hardt'ın eserlerini Marksizme dönüş olarak nitelendirmek doğru olmayacaktır. Özellikle 68 sonrasında ortaya çıkan Marksizm'den uzaklaşma ve kopmanın etkilerini, Negri ve Hardt'ın eserlerinde görmek mümkündür. Negri'nin amacının aslında Marksizmin ötesine geçmek olduğunu söyleyebiliriz.

Yukarıda da bahsettiğimiz gibi, Negri'nin de içinde bulunduğu "operaismo" hareketi, İtalya'da "Otonomist Marksizm" olarak bilinen, Marksizmi, emeğin sermaye karşısındaki belirleyiciliğine yapılan vurgu ile yeniden yorumlama girişiminin bir sonucudur. Negri ve Hardt'ın hem **İmparatorluk** hem de **Çokluk** adlı kitaplarında da, Marksizmin emeğin dönüşümlerine paralel olarak yeniden yorumlanması çabasını görmek mümkündür.

Yukarıda da ele aldığımız gibi, Negri ve Hardt için 68 hareketi, hem kapitalizmin yeni bir aşamasına geçiş hem de politik örgütlenme, strateji ve hedeflerin dönüşümü açısından bir dönüm noktası olarak görülmektedir. Fakat ortaya çıkan bu dönüşüm, çoğu Marksist düşünür tarafından emek açısından olumsuz bir durum olarak görülürken, Negri ve Hardt aksine bir tutum sergilemektedir. Yazarlara göre, maddi olmayan emeğin sahip olduğu kolektivite, sermayenin tahakkümüne direnişi her zamankinden daha mümkün hale getirmiştir. Özellikle küreselleşmenin

de getirdiği yeni koşullar, küresel demokrasi idealini gerçekleştirme imknnı tarihte ilk kez ortaya çıkarmıştır.

Negri ve Hardt, 68 hareketini bir dönüm noktası olarak öne çıkarmalarına rağmen, 68 hareketinin küllerinden doğan postmodernist mikro-politik yaklaşımı, küresel kapitalizmle mücadele konusunda yetersiz görmektedirler. Onlara göre, küresel kapitalizmle mücadelenin hem mekn hem de hedefi küresel olmalıdır. Yerelci politik anlayışları reddeden Negri ve Hardt, direnişin ortak mücadelesinin İmparatorluğun içinden geçmek olduğunu ileri sürer.

Negri ve Hardt'ın teorisi, postyapısalcı felsefeseden beslense de, Marksizmin insanlığın evrensel kurtuluşu idealinden vazgeçmemişlerdir. Yukarıda da sözünü ettiğimiz gibi, yapısökümcü yaklaşımı kullansalar da, sonrasında kurucu-etik bir yaklaşımın ortaya konması gerekliliğini ileri sürerler. O nedenle, tezin ana sorunsalı olan, mikro-politikanın küresel kapitalizmle mücadeledeki etkililiği konusunda aynı kaygıyı taşıdıklarını söyleyebiliriz.

BÖLÜM: 3

KÜRESEL KAPİTALİZME KARŞI SLAVOJ ZIZEK'İN PSİKANALİTİK YAKLAŞIMI

Bir önceki bölümde, Negri ve Hardt'ın, günümüz küresel kapitalizmine, kendi kavramsallaştırmalarıyla “İmparatorluk” a karşı benimsememiz gereken politik strateji ve öne çıkan politik özne olarak “Çokluk” un bileşenlerini ele almaya çalıştım. Bu bölümde ise, Negri ve Hardt'a benzer şekilde, küresel kapitalizmle mücadelede makro-politik yaklaşıma sahip Slavoj Zizek'in politik felsefesi ele alınacaktır.

İlk altbölümde, Zizek'in kavramsal ve teorik çerçevesini analiz ederek, Zizek'in politik felsefesinin altyapısını oluşturacağım. İkinci altbölümde ise Zizek'i belki de en çok üne kavuşturan ve öne çıkaran, postmodernizm ve kimlik politikalarını, bu tez kapsamında ele aldığım şekilde, 68 sonrasında önem kazanan “mikro-politika” ya karşı eleştirel tutumunu ele alacağım. Üçüncü ve son altbölümde ise Zizek'in anti-kapitalizminin çerçevesi genişletilerek, öne sürdüğü “Leninist eylem” kavramsallaştırması analiz edilecektir.

3.1.Zizek'in Felsefi Altyapısı: Hegel, Lacan ve Marx

Slavoj Zizek, felsefe, psikanaliz, politika, sinema, edebiyat gibi birçok alanla aynı anda ilgilenen, günümüzün yaşayan en önemli filozoflarından biridir.¹⁹² Yaşayan bir filozofun felsefesini bir tezde toparlamanın güçlüğü ortadadır. Hele Zizek gibi birçok alanda, birbiri ardına makale ve eser ortaya koyan üretken bir yazar ile karşı karşıya iseniz. Bu üretim süreci içerisinde bir takım değişiklikler olsa da onun çalışmalarının temel eksen ve referansları pek fazla değişmemiştir. Zizek, çalışmalarını temelde üç alanda sürdürmektedir: psikanaliz, felsefe ve politika. Bütün eserlerinde Lacan, Hegel ve Marx etkilerini görmemek imkânsızdır. Lacan'ın

¹⁹² Zizek üzerine yapılan çalışmaları, sadece çevrimiçi olarak, yeni yayınlanmaya başlayan **International Journal of Zizek Studies**'den takip etmek mümkündür. www.zizekstudies.org

psikanalizi onun terminoloji ve kavramsal çerçevesini oluştururken, Hegel'in felsefesi onun düşünme metodunu etkiler. Marx ise politik alanda onun çalışmalarının nedeni ve motivasyonudur.¹⁹³ Kendisi de felsefi pozisyonunu Hegelyen-Lacancı bir kimlikle tanımlamaktadır.¹⁹⁴

1949'da Slovenya'da doğan Slavoj Zizek, Ljublljana Felsefe Enstitüsü'nde Lacancı bir grubun (Mladen Dolar, Alenka Zupancic, Reneta Salecl gibi isimler) içindeydi. Kendisi de **Zizek! The Movie** (2005) adlı belgeselde, bizzat Lacancı pankartı taşıyan bir düşünür olduğunu açıkça belirtmiştir. Her ne kadar Lacan, Fransız bir psikanalist olsa da, Zizek'i derinden etkileyen düşünce sistemi, Fransız düşüncesinden ziyade, Alman idealizmi olmuştur. En çok etkilendiği Alman filozof Hegel olmasına rağmen, Kant, Marx ve Schelling sıklıkla yararlandığı önemli isimlerdir.

Fakat o Hegel'i klasik yorumlarının dışına çıkarak, Lacan'ı kullanarak okur. Hatta kendisiyle yapılan bir röportajda psikanalizi, Alman idealizmini günümüz için tekrar geçerli kılmaya yarayan bir araç olarak kullandığını belirtir. Öznellik mefhumunu Alman idealizmindeki olumsuzlamayı temel alarak okumak, onun çalışmalarının en önemli amaçlarından biridir. Marx'ın siyasal ekonomi eleştirisinin de Hegelci kategoriler olmadan anlaşılamayacağını ileri sürer. Zizek'in Lacancı kimliği aşikâr olsa da, o "eğer benden tek bir düşünür seçmem istenirse, bu düşünür kesinlikle Hegel olur" diyecek kadar Alman idealizmine bağlıdır.¹⁹⁵ Zizek'in eserlerinde ilgi çeken diğer bir nokta, kendisini bir ateist olarak tanımlamasına

¹⁹³ Tony Myers, **Slavoj Zizek**, Routledge, London, 2003, s. 15

¹⁹⁴ Slavoj Zizek, **The Parallax View**, s. 5

¹⁹⁵ Slavoj Zizek, Eric Dean Rasmussen, "Özgürlük Acı Verir: Slavoj Zizek'le Söyleşi Eric Dean Rasmussen", **Cogito**, sayı 51, yaz 2007, s.89-90. Zizek verdiği bu röportajda, felsefesinde Hegel'e verdiği önemi vurgulamasına rağmen, Zizek'in yorumlarında, örneğin Edward R. O'Neill'in yorumunda, Zizek'in diğer teorileri, Lacan'ın teorisinin doğruluğunu kanıtlamak için kullandığı düşünülmektedir. Zizek'in felsefenin Lacan'ın kavramsal çerçevesini yoğun olarak kullanmasının bu yorumda etkisi olduğu söylenebilir. Ayrıca Zizek'in Lacan'a dogmatik bağlılığı, bu türden bir yoruma izin vermektedir. Zizek'in Lacan'la ilişkisi için bkz. Rex Butler, **Live Theory Slavoj Zizek**, Continuum, London, 2005, s. 12-15

rağmen Hıristiyanlık, İsa ve Aziz Paul¹⁹⁶ gibi figürlerin eserlerinin hemen hemen hepsinde mevcut olmasıdır.

1981'de Ljubljana'da tamamladığı felsefe doktorası "The Materialist Reversal of Hegel in French structuralism," onun Alman felsefesi ile olan etkileşimini göstermektedir. Zizek, psikanaliz üzerine olan doktorasını ise Paris'te Lacan'ın damadı ve takipçisi olan Jacques-Alain Miller'in yanında hazırlamıştır. Bu doktora çalışması, onun bütün felsefesini şekillendiren Lacan ile Hegel'i okumak veya Hegel ile Lacan'ı okumak amacını açıkça gözler önüne sermektedir. Zizek'in Üniversite Paris-VIII'de hazırladığı bu çalışmanın adı ise "Hegel et Lacan"dır¹⁹⁷.

Bu çalışma 1989'da yayınlanan İngilizce yazdığı ilk kitabı **İdeolojinin Yüce Nesnesi**'nde kendini göstermiştir. Bu kitabın girişinde, kitabın amaçlarından birini, Lacancı psikanalizin bazı temel kavramlarını görmek ve Lacan'ın "post-yapısalcılık"tan radikal kopuşunu göstermek ve onu rasyonalizm içine yerleştirmek olarak tarif ediyor. Ve ekliyor: "Lacancı teori Aydınlanma'nın en radikal çağdaş versiyonudur belki de"¹⁹⁸

2000'de yayınlanan **The Ticklish Subject** adlı kitabında da Aydınlanmanın Kartezyen öznesini yeniden ele alışında, aynı çabayı görmek mümkündür. Zizek'e kadar yapılan Lacan okumaları, onu post-yapısalcı felsefeye yakın bulmuştur. Özellikle "özne" nosyonu ve dilin önemi konusunda post-yapısalcı felsefelerine kaynaklık edecek fikirleri Lacan'da bulmuşlardır. İleride bu konuya değinilecektir. Zizek ise Lacan'ı, diyebiliriz ki, post-yapısalcıların elinden kurtarmaya çalışmıştır. Lacan 1901- 1981 yılları arasında yaşamış, Freud'un psikanalizine yeniden şekil

¹⁹⁶"Bana gelen her kim olursa olsun, baba ve annesinden, karısı ve çocuklarından, erkek ve kız kardeşlerinden – evet, hatta kendi hayatından- nefret etmiyorsa o benim müridim olamaz" (Aziz Luka İncili 14:26). İşte bu simgesel ağın tümünü, şeylerin düzenini altüst eden negatif jest, Zizek'in egemen ideolojinin koordinatlarını yerinden eden "otantik eylem" fikrinin kurucu mantığıdır. Hıristiyanlığın radikal bir başlangıcı ve birey olarak evrenselliğe doğrudan erişim olanağını sunması Zizek'i ilgilendiren yöndür. Hıristiyanlık, İsa ve Aziz Paul'un "agape" kavramına dair analizleri için bkz. Slavoj Zizek, **Kırılğan Mutlak**, Encore yayınları, İstanbul, 2003, s. 133

¹⁹⁷Sarah Kay, **Zizek: A Critical Introduction**, Polity Press, Cambridge, 2003, s. 2, Sarah Kay, **Zizek Eleştirel Bir Giriş**, Encore yayınları, İstanbul, 2006, s. 13

¹⁹⁸ Slavoj Zizek, **İdeolojinin Yüce Nesnesi**, s. 23

veren, psikanalizi hastaların tedavisi olmaktan ileri götüren, onu politika, felsefe, edebiyat, din vs... ile ilişkilendiren Fransız bir psikanalisttir. Zizek, dilinin karmaşıklığı herkesçe bilinen Lacan'ı yeniden ele almış, onu anlaşılır ve ayrıca kendi felsefi yazınının temel kavramsal çerçevesi haline getirerek daha çok tanınır bir hale getirmiştir. Bu bölümde ilk olarak, Zizek'in yazınının temel çerçevesi olan Lacan'ın bazı kavramlarına değineceğiz.

Lacan'ın psikanalizini temellendiren üç düzen vardır: Simgesel, İmgesel ve Gerçek. “İmgesel” düzen, Lacan'ın üçlü düzeninde öznenin kendisiyle ilişkiye girdiği bir aşamadır. “Ayna evresi” olarak da adlandırılır. Henüz dile sahip olmayan çocuğun kendisiyle oluşturduğu özdeşlemelerdir. İmgesel, özne dilin egemenliği altına girmediği için öznenin bütünselliğini koruduğu, imgelerin arasında anlamsal ilişkiler kurmadığı bir evredir. İmgesel, bireyin ne ise o olmak ve öyle kalmak için kendisinde aynılık, benzerlik ve öz-yansılama bulmaya çalıştığı çabanın geçtiği evredir. Narsistik İdeal-Ben'in doğum yeridir.¹⁹⁹

“Simgesel” düzen ise, imgesel evrede oluşmakta olan “ben”in özneleştiği, dilsel ve kültürel yapıdır. Çocuğun simgesel düzene girmesi, Oidipus kompleksi ile gerçekleşir. Freud'un özel önem atfettiği Oidipus kompleksini Lacan yeniden yorumlar ve “Babanın-Adı” ile tarif eder. Babanın-adı, biyolojik babaya ait olmayan simgesel düzene ait bir kavramdır. Babanın “hayır!” demesiyle, yani koyduğu yasaklarla simgesel düzenin “yasa”sının kurucu kavramıdır. Biyolojik babanın varlığından bağımsız olarak tanrının, devletin ve her türlü otoritenin simgeselleştirilmesidir. Özne, “babanın-adı” yoluyla onun yasalarına uymak zorunda olduğunu öğrenir. Konuşmaya başladığı anda simgesel düzene giren özne, imgesel evredeki “ben”ine ait imgelerin simgesel düzende karşılığını bulamayacağı için, daha baştan parçalanır. Aslında öznenin olduğu simgesel düzen, aynı zamanda onu parçalayan bir evredir. O nedenle Lacan, özneyi üstü çizili özne olarak tarif eder.²⁰⁰ Lacan'ın öznenin parçalı haline yaptığı vurgu, post-yapısalcı olarak düşünülmesine

¹⁹⁹ Malcoml Bowie, **Lacan**, Dost kitabevi yayınları, Ankara, 2007, s. 93

²⁰⁰ Slavoj Zizek, **İdeolojinin Yüce Nesnesi**, Slavoj Zizek, **Yamuk Bakmak**, Metis yayınları, İstanbul, 2004 sözlük kısmı

neden olmuştur. Fakat bu parçalanmışlık, aynı zamanda özneye yapısal olarak içkindir.

“Gerçek” ise, işte bu simgesel düzen tarafından içerilemeyen sert bir çekirdektir. Lacan’da “Gerçek” ile “Gerçeklik” birbirinden iki ayrı kavramdır. Gerçeklik, Gerçek’in simgeselleştirilebilen bir kısmıdır. Lacan **Ecrits**’de “Gerçek” kavramını şu şekilde tarif eder:

“Zira onu nasıl bir altüst oluştan geçirirsek geçirelim, gerçek daima yerli yerindedir; topuğuna yapışıp onu oradan sürmeye yeltenen şeyi umursamazlıkla taşır.”²⁰¹

Schopenhauer, varlığımızın özünde uyum sağlaması mümkün olmayan, bize karşı son derece umursamaz olan bu yabancı şeye “will” (arzu) adını veriyordu. Schopenhauer’dan etkilenen Freud, kendisinden başka hiçbir şeyi umursamayan, gayri insani olan bu şeyi “arzu” kavramıyla ele aldı. Lacan, bu “şey”i Gerçek olarak adlandırdı. Slavoj Zizek ise, Lacan’ın üçlü kategorisinde en ayrıcalıksız olanına dikkat çekerek, onu eserlerinin en önemli teması haline getirdi.²⁰²

Lacan’ın “Gerçek” kavramı, Zizek’in felsefi ve özellikle politik görüşlerini sunarken en çok yararlandığı hatta politik “eylem” fikrini kuran en önemli kavramdır. Foucault’un çalışmaları, simgesel düzen yani “söylem” ve onun içine nasıl yerleştirildiğimiz üzerine iken, Zizek sorunun öbür tarafı yani “söylem”ce içerilemeyecek kısmı ile ilgilenir.²⁰³

Zizek’in gerçek’le ilgili en çok kullandığı nitelendirmeler “travmatik” , “imkânsız”, “antagonizm” ve “çekirdek”tir.²⁰⁴ Terimi daha anlaşılır hale getirmek

²⁰¹ Malcoml Bowie, **Lacan**, s. 95

²⁰² Terry Eagleton, **Aykırı Simalar**, Epos yayınları, Ankara, 2006, s. 204

²⁰³ Sarah Kay, **Zizek: A Critical Introduction**, s.4, Sarah Kay, **Zizek: Eleştirel bir Giriş**, s. 16

²⁰⁴ Zizek, daha sonraki yazılarında “gerçek”le ilgili üçlü bir sınıflandırmaya gitmiştir. Gerçek gerçek, korkunç şey, ilksel nesne ya da bir filmdeki uzaylı, canavar iken, simgesel gerçek, kuantum fiziği gibi günlük hayatımıza tercüme edilemeyen gerçek iken, imgesel gerçek, ırkçılıkta görülen Öteki’nde seni rahatsız eden anlaşılmaz şeye tekabül eder. Zizek’in yaptığı bu minimal ayırım, temel önemde olmasa da, ileride ele alacağım, sermayenin Zizek tarafından “gerçek” olarak değerlendirilmesini anlaşılır kılmak adına yapılmıştır. Zizek’in de bu ayrımı fazlaca detaylandırmaması, konuyu daha da anlaşılmaz kılmaktadır. Slavoj Zizek, **On Belief**, Routledge, New York, 2006, s. 82

için şu şekilde anlatabiliriz: Bebeğin ayna evresi öncesi kendini tam bir bütünlük halinde algılayamadığı, anneden ayrı bir varlık olarak kendini tanımlamadığı bütün deneyimleri ve insan öncesi olan her şey, “doğa” ve simgeselleştirilmesi mümkün olmayan ölüm deneyimi gerçek’in alanına girer. O aynı zamanda doğadan koparılmış varlığımızdaki derin yaradır. Bu tramvayı bastırsak bile, içimizdeki varlığını sürdürür. Söylem tarafından içerilmeye direnen bir sert çekirdektir. Bu travmatik çekirdek şu şekilde de açıklanabilir. Öznenin, ilk doğasından Hegel’de “nesnel tin” olarak ele alınan ikinci doğaya geçişinde, bu ikinci doğasıyla tümüyle barışmasına engel olan, direnen bir çekirdek vardır. Fakat varlığımızdaki bu sert çekirdek, “gerçek”, aynı zamanda kimliğimizi destekleyen şeydir. Yani bu “yara ancak onu açmış olan mızrakla iyileştirilebilir”.²⁰⁵ Bu iki doğa arasındaki uçurumda, kendisiyle ilişkisinde hiçbir zaman tümüyle rahat hissedemeyen insanoğlunun bu tekinsiz konumu, psikanalizin nesnesi değil midir? diye sorar Zizek. Ona göre, bu çekirdeğin Freud’daki adı “dürtü” iken, Hegel’de “dünyayı kaplayan gece” ile şiirselleştirilen “soyut negativite”dir.²⁰⁶ Bu çekirdek, Cogitoya içsel olan “delilik” anıdır. Zizek’in cogitoya yaptığı şey, aslında onu patolojikleştirmektir.

Lacan’ın ortaya koyduğu diğer önemli bir kavram ise “objet petit a”dır. Bebek, oedipal dönem öncesi annesinin bedeniyle simbiyotik bir ilişki içindedir. Bebeğin anne ile ayrılması ile oluşan eksiklik, onunla yeniden bütünleşmeye duyulan “arzu”ya neden olur. Babanın ortaya çıkışı ile çocuk, arzusunu bilinçdışına atar. Ancak bu arzu ne simgesel düzende tanımlanabilir ne de ele geçirilebilir. İşte bu elde edilmesi mümkün olmayan nesneye Lacan “objet petit a” adını verir. Bu ilksel eksiğin giderilmesi arzusunun bir tatmini yoktur. Oysa “jouissance” (enjoyment) bu eksiğin giderilmesi fantezisini yaratır. Bu kavram, Lacan’ın anlaşılması en güç kavramlarından biridir. Freud’un haz ilkesinin ötesine yerleştirdiği bir kavramdır. Acıda, ölümden bulunan haz, aslında “jouissance”tır. Hazzın acıya dönüştüğü noktaya denilebilir.²⁰⁷

²⁰⁵ Slavoj Zizek, **Gıdıklanan Özne**, s. 192

²⁰⁶ **A.e.**, s. 104

²⁰⁷ Slavoj Zizek, **Yamuk Bakmak**, S.Zizek, **Kırılğan Temas**, Sözlük kısımları

Zizek, “jouissance” kavramından, ırkçılık ve milliyetçiliği ele alırken yararlanır. Ona göre ırkçı fantezinin kökeninde yatan bu kavramdır. “Öteki” ya bizim “jouissance”ımızı yani keyfimizi çalarak gizli/sapık bir keyfe ulaşmaktadır ya da bazı şeyleri bizim gibi yapmadıkları için değişik bir “jouissance” a sahiptir.²⁰⁸ Öteki’nin canımızı sıkan keyfi yani, kendi keyfini örgütleme biçimidir. Yemeklerinin kokusu, dansları, iş karşısındaki tavırları... Öteki ya işimizi çalan bir işkolik (Yahudiler) ya da bizim emeğimizle yaşayan tembeller... Ve Zizek herkesin kendi keyfini yaşama hakkını ileri süren çokkültürlülüğe imada bulunarak, bu ırkçı fantezilerin barış içinde bir arada yaşamasının mümkün olmadığını söylemektedir.²⁰⁹ Çünkü çokkültürcü bir yaklaşımı benimseyerek Öteki’ni anlamak ve Öteki’ne ulaşmak başarısızlığa mahkûmdur. Çünkü Öteki de aynı kendi içimde olduğum gibi hiçbir zaman saydam, hiçbir zaman bütün değildir. Hegel’in belirttiği gibi “Eski Mısırlıların enigmaları, aynı zamanda Mısırlıların kendileri için de enigmadır.” Öteki’ni ancak Öteki’nin de kendim gibi aynı eksikliğe sahip olduğu, benim sır olarak gördüğüm şeyin onun kendisi için de sır olduğunu anladığım zaman anlayabilirim. Yani Öteki’ne ulaşmaktaki imkânsızlığım, aslında onun imkânını oluşturur.²¹⁰

Zizek, **İdeolojinin Yüce Nesnesi**’nin diğer amacı olarak ise “Hegel’e dönüş”ü gerçekleştirmek, “Hegelci diyalektiği Lacancı psikanaliz temelinde yeni bir okumaya tabi tutarak yeniden işler hale getirmek” ve Hegel’in günümüzdeki yanıltıcı imajını silmek olduğunu belirtmiştir.²¹¹ Bu nedenle, Zizek’in Ortodoks olmayan bir Hegel yorumu vardır. Zizek, Hegel’i Fransız post-yapısalcıların gördüğü şekliyle yani karşıtların diyalektik uzlaşmasının düşünürü olarak değil, farklılığın teorisyeni olarak görür.²¹²

Hegel’in ortodoks yorumuna göre diyalektik düşüncesi, düşünce ve varlığın karşıtların içinden geçerek karşıtların uzlaşmasına dayanır. Ve diyalektik hareket her

²⁰⁸ Tony Myers, **a.g.e.**, s. 105

²⁰⁹ Slavoj Zizek, **Yamuk Bakmak**, s. 220–223

²¹⁰ S.Zizek and F.W.J. Von Schelling, **The Abyss of Freedom/Ages of The World**, The University of Michigan Press, U.S.A, 2000, s. 50

²¹¹ Slavoj Zizek, **İdeolojinin Yüce Nesnesi**, s. 23

²¹² Rex Butler, **Live Theory Slavoj Zizek**, Continuum, London, 2005,s. 6

uzlaşmada ortaya çıkan çelişkileri tekrar uzlaştırarak, doğruları koruyarak Mutlak Tin'e ulaşılan kadar devam eder. Fakat Zizek, Hegel'in diyalektik hareketini aşamalı bir aşma (aufhebung) felsefesi olarak görmez. Zizek'e göre, Hegelci uzlaşma karşıtların uzlaşmasına dayanmaz, bunun yerine karşıtlar, onları ayıran uçurumun terimlerden birine zaten içsel olduğu anlaşıldığında uzlaşmış olur.²¹³ Dolayısıyla, diyalektik süreci sona erdiren "sentez"i, farklılığı kuşatarak, onu bir geçiş aşamasına indirgeyen kimliğin oluşumu olarak algılamak tamamen yanlıştır.²¹⁴ Ona göre, "mutlak bilgi çelişkinin bütün kimliklerin/özdeşliklerin içsel bir koşulu olduğunu en nihayet kabul eden öznel bir konuma karşılık gelir."²¹⁵

Hegel'de düşünceyi diyalektik süreç boyunca geliştiren, negatifin gücüdür. Hegel'in negativite (olumsuzlama) düşüncesi, Zizek'in felsefesini en çok etkilemiş olan unsurlardan biridir. Usun duyu izlenimlerini kategoriler yoluyla birleştirip, ilişkilendirip, şekil verdiğini ileri süren Kant'ın aksine, Hegel bütünü oluşturan unsurları birbirinden ayırıştırıp ve çözümdürmenin anlama yetisinin gücü ve görevi olduğunu öne sürer. Bir unsur kendisini kuşatan daireden ayrılıverdiği an, tümüyle kendisine ait bir varoluşa sahip olacaktır. İşte bu "negatif" olanın muazzam gücüdür ona göre.²¹⁶ Bu güç, hayal ve imgeleri yırtarak yerlerinden sökebilmek ve hiçbir sınırlamaya tabi olmaksızın yeniden ve yeniden bağlayabilmektir.²¹⁷

Hegel'in bahsettiği bu güç, insanın anlayış gücünün mutlak kuvveti, onun "soyutlama" gücüdür. İnsanın bu gücünü A. Kojève'nin örneğiyle ele alırsak daha anlaşılır olacaktır. Örneğin "şu masa" veya "şu köpek" dediğimizde, onlar gerçek dünyada belli bir anda ve mekânda bir yer işgal ederler. Oysa insan, düşüncesiyle onları tek başına ve ayrı olarak ele alabilir ve keyfine göre tekrar bir araya getirebilir. Örneğin, şu köpeği şu masanın altına yerleştirebilir. İşte bu, düşüncenin var olan şeyleri ayırma ve yeniden bir araya getirme gücüdür. Ve güç, kesinlikle sadece fikirsel değildir. İnsan verilmiş olan varlığı olumsuzlayarak, yani çalışma ve emek ile

²¹³ Slavoj Zizek, *The Parallax View*, s. 106

²¹⁴ Slavoj Zizek, *Tarrying with the Negative*, Duke University Press, Durham, 2000, s. 124

²¹⁵ Slavoj Zizek, *İdeolojinin Yüce Nesnesi*, s. 22

²¹⁶ G. W. F. Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, İdea yayınevi, İstanbul, 2004, s. 39

²¹⁷ Slavoj Zizek, *Gıdıklanan Özne*, s. 43

var olan şeyleri birbirinden ayırarak veya yaratıcı edimle yeniden birleştirerek doğal dünyayı dönüşüme uğratar ve kültürel dünyayı oluşturur. Demek ki, insan verilmiş bir varlık değildir. İnsan, bu gücün çabasının sonucudur. Bu gücün ete kemiğe büründüğü bir “olumsuzluktur”. Aynı şekilde köle-efendi diyalektiğinde kölenin sahip olduğu güç de bu olumsuzlamadır. Köle verilmiş olan varlığı, emek ile dönüşüme uğratarak diyalektik olarak ortadan kaldırır. Ve bu çalışma belli bir “fikre” bağlı olarak örneğin köle efendilik ve hizmet fikirlerine dayanarak veya topluluk veya devlet adına yapıldığında gerçekten insansal bir eylem olur.²¹⁸

İnsanın kendi-kendini yaratması da, verilmiş doğal varlığı olumsuzlayarak gerçekleşir. Bireyin verilmiş karşısındaki özerkliği, özgürlüktür. Ve Hegel’e göre mutlak özgürlük ölümdür. Özne kendini, özgür ve her kısıtlamanın üzerine çıkarak ölümlle kanıtlar. Bu ise hayvandan farklı olarak insanın bilerek ve isteyerek, iradi olarak ölümü kabullenmesi ile gerçekleşir. Dolayısıyla, toplumsal verilmiş varlığı olumsuzlamak anlamına gelen devrimin, kendini kolektif ve şiddet dolu bir ölümlle, terörle göstermesi zorunludur. Ve insanın yüce bir uğraş ya da topluluk adına kendini varlığını ortaya koyması tam bir yetkinliktir.²¹⁹

Kıscacası insan, kendisine özdeş doğal varlığın aksine, varlığın verilmiş özdeşliğinin değişip-oluşmanın yaratıcı çelişkisine dönüştürülmesi koşuluyla, kendini gerçekleştiren ve ortaya çıkaran hiçliktir ya da olumsuzluğun gücüdür. Eylemin öznesi ne ise o değildir ve ne değilse odur. Dolayısıyla insan, varolanı eylem yoluyla diyalektik olarak ortadan kaldıran, var olmayanı yaratan hiçleyici “hiçlik”tir.²²⁰ İnsanın kendisinin bilincinde olan, özgür ve yaratıcı eylem yoluyla kendini açığa vuran “hiçlik” olduğu fikri, Zizek’in sıklıkla başvurduğu Hegel’in **Jenaer Realphilosophie** el yazmalarında dile getirilmektedir:

“ İşte bu kapkara gecedir, kendi basitliği içinde her ama her şeyi barındıran bu boş hiçliktir insanoğlu; sonsuz temsiller ve imgeler zenginliğidir-ancak bunlardan hiçbirini olamaz ki nihayetinde kendine ait veyahut da elinde mevcut olsun. Bu gece –doğanın tam burada

²¹⁸ A.Kojeve, **Hegel Felsefesine Giriş**, Yapı Kredi yayınları, İstanbul, 2004, s. 54, 125- 126

²¹⁹ A.e., s. 145

²²⁰ A.e., s. 169

fantazmagorik temsiller içinde var olan bu iç yüzü, saf benlik- kendisini aşarak kendi etrafını kaplayıveren o kapkara gecedir; içinde, bir yerde kanlı bir baş düşer, bir başka yerde ise ölü gibi bembeyaz bir siluet ansızın peyda olur, düşen başın dibinde yine ansızın bitiverir ve bir anda yok olur. Bu geceyi görebilmenin tek yolu, insanın gözlerinin içine, korkunç ve dehşetli bir karanlığa dönüşen bu kara geceye dolaysızca bakmaktır. Bu gecedan bu imgeleri çekip çıkarmak ya da onları bu gecenin içine bırakmak gücü, özerk-duruştur ve de içsel bilinçtir. Eylemdir. Bir verilmiş varlık olarak varoluşan antite bu gecenin içine çekilmiştir, ama bu gücün hareketi de aynı zamanda ortaya konmuştur.”²²¹

İşte bu sentez öncesi çoğulluğa Hegel’in verdiği isim “dünyayı kaplayan gece”dir. Gerçekliği şiddetli bir patlama ile o dağılmış yüzer-gezerliğine iten ve dipsiz bir uçurumu andıran özgürlüğün, öznenin özgürlüğünün itaatsizliğidir.²²² Zizek’in Hegel’in negativitesine verdiği önem, öznenin özgür olumsuzlayıcı eylemine olan vurgusundan kaynaklanmaktadır. Hegel’de özgür ve kendisinin bilincine varmış öznenin koşulu, öznenin ölüm karşısında korkmaması ama ölüme katlanması ve ölüm içinde varlığını sürdürmesidir. Yani ancak sonluluğunun bilincine varan, ölümün bilincine varan insan, kendinin bilincine ulaşır.²²³ Dolayısıyla, Kant’da olduğu gibi Hegel’de de insanın sınırlılığı onun özgürlüğünün sınırı değil, tersine pozitif koşuludur. Lacancı psikanalizde de “ölüm dürtüsü”, yaratıcı yüceltim için verili alanı boşaltan\temizleyen negatif bir jesttir. Ve Zizek’e göre, işte “ölüm dürtüsü” nün, radikal negativitenin açtığı bu boşluk, negativitenin bu gücü sosyal hayatımızı yeniden yapılandırmamıza imkân tanıyan militan bir siyasetin yolunu açar.²²⁴

Zizek’in politik eylem fikrine kaynaklık edecek olan özne anlayışı, Hegel ile Lacan’ın özne anlayışı ile şekillenir. Hegel’in görüşüne göre, “her şey gerçeği yalnızca töz olarak değil, ama o denli de özne olarak kavramaya ve anlatmaya dayanır”.²²⁵ Kojeve’ye göre, mutlak sadece töz değil, ama öznedir de demek, töz bütünsellik, özdeşlikten daha fazla olarak olumsuzluk da demektir. Yani varlık kendini verilmiş-olarak değil aynı zamanda yaratıcı eylem yoluyla “insan” olarak da

²²¹ Slavoj Zizek, **Gıdıklanan Özne**, s. 42, A.Kojeve, **a.g.e.**, s. 168

²²² Slavoj Zizek, **Gıdıklanan Özne**, s. 47

²²³ Hegel felsefesinde ölüm kavramının önemini ortaya koyan bir çalışma için bkz. A. Kojeve, “ Hegel Felsefesinde Ölüm Kavramı”, **Hegel Felsefesine Giriş**, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2004

²²⁴ Slavoj Zizek, **Gıdıklanan Özne**, s. 197

²²⁵ G. W. F. Hegel, **a.g.e.**, s. 30

ortaya koyar demektir.²²⁶ Tözün, diyalektik olarak kendini olumsuzlayarak ilk olarak öteki haline gelmesi ve sonra ötekiliği de olumsuzlayarak kendine dönme süreci öznenin oluşumunu açıklar. Bu çifte olumsuzlama süreci, Zizek tarafından Lacan'ın özne ve öteki'deki eksiğin karşılıklı tanınması açıklamasına bir paralellik olarak görülmüştür.²²⁷

Hegel'de özbilincin oluşması için bir "öteki" tarafından bilinip-tanınmanın gerektiği gibi, Lacan da öznenin oluşumu için daima bir "öteki"yi varsayar. Hegel'de kendinin bilincinin oluşması için önkoşul, insanı kendine döndüren ve "ben" demeye iten "istek"tir. Fakat istek doğal bir varlığa yönelmiş ise, "ben" kendinin bilincine ulaşamayacaktır. Dolayısıyla bu isteğin doğal olmayan bir nesneye, isteğin kendisine, başka bir isteğe yönelmesi gerekir. Hegel işte bu Öteki'ye gereksinim duyan isteği, insansal istek olarak görür. Başkasının isteğini istemek ise bilinip-tanınma isteğidir.²²⁸ Hegel'e göre, kendisinin bir özbilinç olduğunun öznel bir kanı olmaktan çıkıp, bir hakikat olması için, diğer özbilinçler tarafından bilinmesi, tanınması gerekir. Dolayısıyla özbilinç sorunu, Hegel için toplumsallık ve tarihsellik boyutları hesaba katılmadan ele alınamaz.²²⁹

Burada, Zizek'in sıklıkla metinlerinde yer verdiği bir fıkra, bu tanınma olgusunu açıklamak için kullanılabilir. Kendini mısır tanesi sanan bir deli, hastanede tedavi görmektedir. Bir süre hastanede yattıktan sonra iyileşen hasta artık kendisinin mısır tanesi değil, bir insan olduğunu öğrenmiştir. Bu iyileşme sonucu adam hastaneden çıkarılmıştır. Fakat yolda bir tavukla karşılaşan adam büyük bir korkuyla hastaneye tekrar geri dönmüştür. Doktorlar, adamı "Niye korkuyorsun? Artık mısır tanesi değil, insan olduğunu biliyorsun ya" diye sakinleştirmeye çalışmışlardır. Fakat delinin " Ben tabii biliyorum da, benim artık mısır tanesi olmadığımı tavuk biliyor mu?"²³⁰ olmuştur. Bu fıkradan çıkarılacak ders, öznenin özbilinçliliğinin koşulunun,

²²⁶ A. Kojeve, **a.g.e.**, s. 114

²²⁷ Sarah Kay, **Zizek: A Critical Introduction**, s. 34–35, Sarah Kay, **Zizek: Eleştirel bir Giriş**, s. 56

²²⁸ A. Kojeve, **a.g.e.**, s. 82–83

²²⁹ Tülin Bumin, **Hegel Bilinç Problemi, Köle-Efendi Diyalektiği, Praksis Felsefesi**, Yapı Kredi yayınları, İstanbul, 2005, s. 19

²³⁰ Slavoj Zizek, **İdeolojinin Yüce Nesnesi**, s.51

bu özbilinçliliğin nesnel olarak, Lacancı terimlerle ifade edersek Büyük Öteki tarafından tanınmasının gerekliliği olmasıdır.

Lacan'da Ben'in oluşabilmesi için, yukarıda da bahsettiğimiz gibi ayna evresinde çocuğun kendini bir "öteki" olarak görmesi gerekir. Bu aynada görülen "öteki" , imgesel düzeyde bütünlük ve tamlık etkisi yaratarak ben'in temelini oluşturur. Lacan, bu ötekiyi, "küçük öteki" olarak adlandırır. Büyük Öteki ise, nüfuz edilemez opaklığı olan bir başka özne ama aynı zamanda başka öznelere de karşılaştığımız simgesel yapıdır. Öznenin oluşumu için bu düzene girmek zorunludur. Kendi kimliğimi tanımlamak için Öteki özneye ihtiyaç duyarım.²³¹ Fakat bu özne imgesel düzeydeki gibi bütünlüğe sahip değildir. Dolayısıyla, Lacan'da özne bölünmüş, parçalanmış, ilksel eksik gizli tutularak oluşan bir öznedir.

Dilin ve simgesel düzenin alanına girmek, Lacan'ın "zorunlu seçim" olarak gördüğü bir seçimdir. Nasıl ki soyguncunun "ya paranı ya canını" şeklindeki tehdidi aslında özgür bir seçimi varsaymazsa, simgesel düzene girmek de böyle bir zorunlu seçimi gerektirir. İnsan, simgesel düzenin getirdiği sınırlamalardan kaçmak için dilin alanına girmemeyi seçemez, çünkü o zaman hiçbir şekilde özne olamaz. Dolayısıyla özne dilin alanına girer ve onun travmatik sonuçlarına katlanmayı zorunlu olarak seçer.²³² Fakat yukarıda da belirttiğimiz gibi, Lacan'da öznellik postyapısalcıların savunduğu gibi söylem, yasa veya iktidarın bir sonucu değildir. O, aynı zamanda simgeselleştirmeye direnen Gerçek'tir. Özne, simgesel düzenin anlamlandırma çabası ile ondan kaçan anlam arasındaki yarıktadır.²³³

Dolayısıyla Zizek'in "özne" anlayışı, post-yapısalcı özne anlayışına karşı radikal bir alternatiftir. Zizek'te "özne" söylem tarafından içerilemeyen, yani Lacancı anlamda sembolik düzen tarafından simgeselleştirilemeyen bir çekirdeğe sahiptir. İlk bölümde ele aldığımız gibi, post-yapısalcılık ve post-modernizmin ileri sürdüğü özne anlayışı politik anlamda güçsüzleştirici hatta felç edici bir etkiye neden olur. Fakat

²³¹ Slavoj Zizek, *Tarrying with the Negative*, s. 68–69

²³² Sarah Kay, *Zizek: A Critical Introduction*, s. 36–37, Sarah Kay, *Zizek: Eleştirel bir Giriş*, s. 59

²³³ Saul Newman, *Bakunin'den Lacan'a Anti-Otoriteryanizm ve İktidarın Altüst Oluşu*, Ayrıntı yayınları, İstanbul, 2006, s. 220

Zizek'in "özne"si söylem, iktidar veya yasa tarafından kurulmadığı gibi, Kartezyen özne gibi bunların dışında da kurulmaz. Zizek'te özne, bu iki alan arasında, bu yarıktadır kurulur. Özne, "gerçek" ile "simgesel" düzen arasındaki ilişkiyi ortaya çıkar. Eğer sembolik düzen, bütünüyle gerçeği içerebilseydi, bizi insan yapan, özneleştirilen şeyden mahrum kalır ve otomatlar haline geliriz. Basit bir örnekle açıklarsak, araba kullanırken otomatik olarak ve düşünmeden araba sürme kurallarına uyarız yani sembolik düzen içerisinde bir otomatızdır. Fakat birdenbire karşı yönden bir kamyonun geldiğini fark ettiğimizde, "gerçek" ile karşı karşıya gelir ve ne yapmamız gerektiğine karar veririz. İşte bu karar bizi "özne" yapan şeydir.²³⁴

Zizek'in Marx ile olan ilişkisi, Lacan'la olan ilişkisinden oldukça farklıdır. Eserlerinde Marksist ideoloji, meta fetişizmi ve sınıf kavramlarından yararlanır. Fakat Marksist terminoloji onun yazının temel referansı değildir. Yazılarının kavramsal donanımını Lacan'dan sağlar. Onun Marx ile olan ilişkisi, daha çok Marx'ın kapitalizm eleştirisi ve daha iyi bir dünyanın mümkün olduğuna olan inancını paylaşmasından kaynaklanır. Fakat sonraki dönem eserlerinde Marksizmle olan ilişkisi, anti-kapitalist tutumunun derinleşmesi ile beraber yoğunlaşmıştır.

Zizek'in kapitalizme yaptığı, "özne"ye yaptığı gibi onu patolojikleştirmek olmuştur. Ona göre sistemin yerel bir anormallik olarak yanlış algıladığı, bir istisna olarak gördüğü şey, yani bu anormalliği bünyesinde yoğunlaştıran semptom, aslında sistemin tamamındaki sorunu gösterir. Freud'da dil sürçmeleri, rüyalar vs... birer semptom iken, Marx'da ekonomik kriz kapitalizmin semptomudur.²³⁵ Yani aslında, Hegel'de olduğu gibi istisna, kuralı kanıtlayan şeydir. Zizek'in durduğu nokta ise, bu istisnanın bulunduğu yerdir.

Zizek'in felsefesine Marksizm'in dikkat çekici ölçüde girdiği kitap **Did Somebody Say Totalitarianism?** olduğu söylenebilir. Bu eserde, emeğin kolektif niteliğine yapılan vurgunun öne çıktığı görülmektedir. Zizek, Batı'nın "kaybolan işçi sınıfı" hakkındaki iddialarına karşı tek yapmamız gereken şeyin, kot

²³⁴ Tony Myers, **a.g.e.**, s. 28

²³⁵ Slavoj Zizek, **Gıdıklanan Özne**, s. 159

pantolonlarından elektronik ürünlere kadar olan malların etkilerine bakıp “Made in China, Indonesia, Bangladesh...” ibarelerine dikkat etmek olduğunu ileri sürüyor. Zizek’in dikkat çektiği diğer bir nokta ise, Üçüncü Dünya fabrikalarında ter döken milyonlarca işçinin “görünmez”liğidir. Öyle ki, emek sanki kamu gözünden saklanması gereken bir suç veya seks haline getirilmiştir. Günümüzde emeğin kolektif deneyim boyutunun gizlenmesine tanık olmaktayız. Dolayısıyla, postmodern düşünürlerin üretimden sembolik etkinliğe doğru attıkları adımdan geri dönmek ve odağı maddi üretime yeniden geri getirmektir.²³⁶

Zizek, üretim ilişkileri ve üretici güçleri bağlamında yeni bir sürece girdiğimizi kabul eder, ama bu yeni olan süreci nitelendirmek için ortaya atılan “postendüstriyel toplum” veya “enformasyon toplumu” gibi terimlerin hakiki kavramlar olmadığını söyler. Zizek, postmodernistlerin bu yeni süreci düşünmek için eski endüstriyel paradigmadan kurtulmamız gerektiğini söyleyen iddiayı tersine çeviriyor.²³⁷ Ve diyor ki:

“ Ya bu maddi üretimi *ardında bırakma*, süregiden mutasyonu, üretimden enformasyona bir sıçrama gibi kavramsallaştırıp resimden silme girişimleri bu mutasyonun *kolektif üretim yapısının kendisini* nasıl etkilediğini düşünmenin zorluğunu göz ardı ediyorsa? Bir başka deyişle, ya hakiki görev tam da ortaya çıkan Yeni’yi kolektif maddi üretim terimleriyle kavramak ise?”²³⁸

Dolayısıyla postmodern solcuların, politik “totalitarizm” olarak gördükleri maddi üretim ve teknolojinin öznelarası iletişim ve sembolik pratiğe üstün gelmesi olgusunun sorunlu olduğunu belirterek, acaba “politik “terör” maddi üretim bölgesinin özerkliğinin *inkârı* ve politik mantığa *boyun eğdirilmesi*” olamaz mı? diye sorar. Bu kitapta önemli bir nokta ise, liberal solun faşizm ve Stalinizmi aynı kefeye koyarak totalitarizm damgasını vuran anlayışına karşı çıkarak, Stalinist ideolojinin en totaliter anlarında bile hala özgürleştirici potansiyel taşıdığını söyleyerek cüretkâr bir

²³⁶ Slavoj Zizek, **Biri Totalitarizm mi Dedi?**, Epos yayınları, Ankara, 2006

²³⁷ **A.e.**, s.129

²³⁸ **A.e.**, s.129

adım atmaktadır.²³⁹ Zizek, **Zizek! The Movie** (2005) adlı belgeselde evindeki Stalin posterinin önünde Stalin'i bu sahiplenişinin anlamını samimi bir şekilde açıklıyor:

“...Önemli olan standart liberal muhalefetin tehdidinden sakınmak. Özgürlüğe karşı totaliter düzen, disiplin, ortak düzen, itaat ve fedakârlık. Bunun tabiatında faşizm olduğunu sanmıyorum. Arkadaşlarım sık sık “o zaman insanları niye gereksiz yere kıskırtıyorsun? Neden kastettiğini basitçe söylemiyorsun? Faşizme karşı olduğunu falan? diye soruyorlar. Onlara diyorum ki evet bu soyut bir teorisyene hatta aydına yakışacak bir ifade olurdu. Ama işler böyle yürümüyor. Stalincilik ve onun korkunç yönleri hakkında herhalde beni Stalinci olmakla suçlayan insanlardan çok daha fazla şey yazmışımdır. Kusura bakmasınlar ama benim mesajımı iletebilmemin tek yolu bu. Geleneksel olarak daha çok sola atfedilmiş bazı tavırlar vardır ki faşizm onları kendine mal etmiştir demek arzulan politik etkiyi uyandırmaz. ...Bu yüzden onu aşırıya kaçarak söylemelisiniz.”

Zizek'in bu tutumu, onun yazılarını motive eden şeyin politika olduğunu açıkça gözler önüne serer. Bu açıklama elbette, gene de liberal solcular tarafından eleştirilmesine engel olmaz. Zizek'in imkânsızı yapabilmek için Otantik bir lidere ihtiyaç duyulduğunu ve onun tahakkümü altına girmenin en yüksek özgürlük edimi olduğunu kabul etmesi²⁴⁰ ve devrimci terörün otantik bir edim için kaçınılmaz olduğunu iddia etmesi, günümüzün liberal solu için kabul edilemez gözükmektedir. Fakat Zizek, liberal solun varolan düzeni ciddi bir biçimde zorlayan bütün politik projeleri “totalitarist” olmakla suçladığını belirtiyor. Zizek, “demokrasi versus totalitarizm” eksenini kabul eden bir Sol'u, liberal demokrasinin temel koordinatlarını kabullenışı olarak görür.²⁴¹

Bu kitapta dikkati çeken diğer bir nokta, Zizek'in günümüzde “işçi sınıfının kayboluş” çağında proleteri nerede bulacağım sorusuna verdiği yanıtıdır. Hegel'in Efendi-Köle diyalektiği üzerine klasik yorumu politik bir manevra ile tersine çevirir. Efendi-Köle diyalektiğinin ilk aşamasında Efendi, özgürlüğüne kavuşmak için kendi yaşamını bile feda ederken, Köle, onu çevreleyen maddi koşullara bağımlılığını terk edemeyerek, egemenliği Efendi'ye bırakmıştır. Diğer aşamalarda ise kölenin emek ile dünyayı dönüştürdüğü gibi kendini de dönüştürmesi nedeniyle Kojeve, bu diyalektiği Marx'ın sınıf mücadelesinin şekillenmesi olarak görür. Fakat Zizek,

²³⁹ A.e., s. 123

²⁴⁰ A.e., s. 226

²⁴¹ A.e., s. 8-9

burada ilginç bir tersine çevirme ile Hegelci Efendi konumunu proleterin işgal ettiği söyler. Burada her şeyini feda etmeye hazır, zincirlerinden başka kaybedecek bir şeyi olmayan özne proleter iken, sahip olduklarına bağımlı ve bunları kaybetmeyi göz alamayacak olan taraf kapitalisttir. Dolayısıyla Zizek, günümüz proleterini nerede aramız gerektiğine dair bir ipucu sunar: “Köksüz varoluşa indirgenmiş, tüm somut bağlarından arındırılmış öznelere bulunduğu yerde”²⁴²

2006’da yayınlanan son önemli kitabı **The Parallax View** ‘de Zizek, şaşırtıcı bir şekilde bu somut bağlarından arınmış öznenin “gecekondu sakinleri” olduğuna işaret eder. Zizek’in somut politikaya dair bu kadar net bir açıklamayı ilk kez yaptığı söylenebilir. Bu tespitin ise, Negri ve Hardt’ın “çokluk” kavramına eleştirisinden sonra ortaya atması oldukça manidardır. Negri ve Hardt’ın devrimci özne olarak ileri sürdükleri “çokluk” tartışmasının, Zizek’i böyle bir tespit yapmaya itmiş olduğu düşünülebilir. Zizek’in gecekonduları neden geleceğin tohumları olarak gördüğünü ileriki bölümde daha geniş olarak ele alacağız.

Zizek’in Marksizm ile olan ilişkisi, Marx’dan daha çok Lenin’e olan ilgisi ile açığa çıkar. 2001’de **Did Somebody Say Totalitarian?** ile ortaya çıkan bu ilgi, **On Belief** (2001) ve **Revolution at the Gates: Zizek on Lenin** (2002) ile devam etmiştir. Zizek neden Marx’a değil de Lenin’e dönüşü gerçekleştirmekten bahseder? Ona göre Marx’a dönüş, akademi dünyasında minör bir moda olmuştur. Ayrıca bu dönüş hangi Marx’a olacaktır? Kültürel çalışmaların Marx’ı mı? Postmodern sofistlerin Marx’ı mı? Yoksa günümüzün küreselleşme dinamiğini öngören Wall Street’in Marx’ı mı? Dolayısıyla Zizek, Marx’ın teorisini orijinal bağlamından çıkarıp, onu farklı bir tarihsel momente yerleştiren ve onu fiilen evrenselleştiren bir eylem adamı olan Lenin’e dönmeyi tercih etmektedir.²⁴³ Zizek, Lenin’e dönüşü, sembolik düzenin varolan koordinatlarını değiştiren, gerçekliği yeniden tanımlayan müdahale anlamında “eylem” kavramı ile Lenin’in devrimci sıçramasını birleştiren Leninist eylem fikri ile gerçekleştirir. Zizek’in bu kavramını da ileriki bölümde daha geniş bir şekilde ele almak üzere, postmodernizm ile olan ilişkisine odaklanıyoruz.

²⁴² A.e., s. 130–131

²⁴³ Slavoj Zizek, **On Belief**, s. 2–3

3.2.Zizek'in Postmodernizm ve Mikro-Politika Eleştirisi

Bu altbölümde, Zizek'in post-yapısalcı, post-marksist ya da post-modern olan perspektiflere getirdiği eleştirileri ele alacağız. Böyle bir altbölüm hazırlamak, Zizek'in politik anlayışını anlamının ve neden onun anlayışını “makro” politik olarak değerlendirdiğimizi göstermenin yolu olacaktır. Zizek'in eserlerini incelerken en çok dikkat çeken şey, onun görüşlerini açıklarken seçtiği yolun karşı olduğu çerçeveyi veya kavramları ele almasıdır. Dolayısıyla ben de bu tezde, Zizek'in politik yaklaşımını onun yöntemini kullanarak ele alacağım.

Onun Aydınlanma filozofları gibi, Marx, Rousseau, Hobbes veya Locke gibi politik görüşlerini içine yerleştirdiği bir “grand theory”si yoktur. Peki, öyleyse Zizek'in politik felsefesini neden “makro” olarak değerlendirdik? Nasıl ki Hegel'in diyalektiğinde olumsuzlamanın olumsuzlanması, yani sentez, tez'in bir yinelenmesi değilse, Zizek'in de makro politikası postmodern düşünürlerin olumsuzladığı büyük anlatılara benzememektedir. Eğer ki aydınlanma düşüncesini “tez” olarak ortaya koyarsak, onun “antitez”i postyapısalcı düşünce olacaktır.

Hegel'in ideaların diyalektik ilerlemesi yöntemini benimserseniz, Zizek'in bir “sentez” olduğunu söyleyebiliriz. Elbette ki bu sentez, bir “üçüncü yol” politikası değildir. Çünkü Hegel'de karşıtların uzlaştığı bir ara yol yoktur. Sentez, karşıtların korunduğu yeni bir aşamadır. Tabi ki bu değerlendirme, Zizek'i mutlak doğru veya mutlak Tin statüsüne yerleştirmek için değildir. Amaç, Zizek'in her iki düşünce sisteminden aldığı unsurlar olduğu gibi, her ikisinde de karşı olduğu unsurların bulunduğunu vurgulamaktır. Örneğin, “özne” üzerine fikirleri, ne Aydınlanma felsefesine ne de postmodern felsefeye aittir. İkisinin de korunduğu Lacancı özne fikridir. Lacan'ın bu okuması elbette ki kendine özgüdür. Çünkü daha önce bahsettiğimiz gibi, Lacan'ın postyapısalcı yorumlarını reddetmek, onun temel uğraşlardan biridir.

Slavoj Zizek, en kapsamlı kitaplarından biri olan **Gıdıklanan Özne**'de, Kartezyen özneyi bir kurgu ve merkezsizleşmiş metinsel mekanizmaların bir etkisi olarak gören postmodern yapısökümcülerin özne anlayışını eleştirel bir perspektifle ele alarak, kartezyen özneye yeniden döner. Fakat bu dönüşü kendine saydam olan cogito anlayışına değil, cogitonun unutulmuş öbür yüzüne; ondaki o fazlaya, göz önüne çıkarılmamış çekirdeğe, ışık tutmak olarak tanımlar.²⁴⁴

Yukarıda ele aldığımız gibi, Zizek'in özne konusundaki bu ısrarı, aslında siyasal bir müdahaledir. Öznenin sadece bir kurgu olarak ele alındığı bir anlayışta günümüzün küresel kapitalizmine karşı anti-kapitalist duruşun mümkün olmayacağından hareket eder. Postmodern siyasal düşüncenin ve kimlik siyasetinin bu bağlamdaki zayıflığını göstermenin, onun bütün kitaplarının temel uğraşlarından biri olduğunu söyleyebiliriz. Ona göre “postmodern teorinin selamladığı dağınık, çoğul, inşa edilmiş özne, herhangi türden yıkıcı bir potansiyel barındırmak şöyle dursun, sadece geç kapitalizme tekabül eden öznellik biçimini adlandırmaktadır.”²⁴⁵

Ayrıca Zizek, sermayenin her türlü sabit kimliği tahrip eden “yersizyurtlaştırma” gücü olduğunu söyleyen Marksist anlayışı yeniden diriltmenin zamanının geldiğini ileri sürüyor.²⁴⁶ Zizek'in burada “yersizyurtlaşma” kavramını kullanması manidardır. İlk bölümde de ele aldığımız gibi, Deleuze ve Guattari “yersizyurtlaşma” kavramını arzunun kısıtlayıcı güçlerin boyunduruğundan kurtulması olarak tanımlayarak, olumlu bir değer atfederler. Oysaki Zizek, bu durumun bilakis geç kapitalizm tarafından yaratılan bir öznellik biçimi olduğunu ileri sürer.

Zizek'in “özne” kavrayışı üzerindeki ısrarı anlamlıdır. Antik Yunan'dan başlayarak, feodal dönem, Rönesans dönemi, Aydınlanma dönemi gibi bütün dönemler, Foucault'nun terimleriyle söylersek, bütün “episteme”ler kendi insan öznesi tarifini yapar. Elbette insanı kavrayış şekilleri, farklı sosyo-politik ve üretim

²⁴⁴ Slavoj Zizek, **Gıdıklanan Özne**, s. 8–9

²⁴⁵ Slavoj Zizek, “Milletinin Keyfini Çıkar, Kendinmiş Gibi”, **Kırılğan Temas**, s.232

²⁴⁶ Slavoj Zizek, **Tarrying with the Negative**, s. 216, S. Zizek, “Milletinin Keyfini Çıkar, Kendinmiş Gibi”, **Kırılğan Temas**, s. 232

ilişkilerinden kaynaklanır. Düşünceler, yalnızca kendileri için verimli iklimsel koşullarda filizlenmez, aynı zamanda verili koşulları değiştirme gücüne de sahiptir. O nedenle, üzerinde tartıştığımız özne kavrayışları verili düzenin meşrulaştırma araçları olabilecekleri gibi, onun değiştirmenin anahtarını da sunabilir. Böyle bir durumda Zizek'in "özne" konusundaki ısrarı anlaşılırdır.

Onun "özne" anlayışı temel olarak psikanaliz tarafından belirlenir. Zaten Freud, psikanaliz ile Kartezyen özneye ciddi bir eleştiri getiren bir adım atmıştır. Ortaya attığı "bilinçdışı" kavramı, kendine saydam bir bilince sahip, rasyonel birey anlayışını yerinden edici bir etkiye sahiptir. Fakat psikanaliz, post-yapısalcılık gibi öznenin yıkımı yoluna girmez. Aydınlanma'nın mirası üzerine yerleşmiş ve Aydınlanma'nın toplumsal dönüşüme yön veren özgür bireyi korunmuştur.

Zizek'in "özne"ye dönüşünün amacı da zaten günümüzde kaybolan sosyal dönüşüm ülküsüne yeniden bağlanmamızı sağlayacak olan siyasal bir müdahaledir.²⁴⁷ Birinci bölümde de belirttiğimiz gibi, postmodern özne anlayışı anti-kapitalist bir siyasal tasarımı yeniden formüle etme konusunda bizi bütün araçlarımızdan yoksun bırakmıştır.

Zizek'in, nasıl ki "özne" anlayışı psikanaliz ile şekillendiyse, Lacancı psikanaliz, ona, toplumu da psikanalitik yöntemle ele alma imkânını sağlamıştır. Zizek, günümüzün toplumunu psikanalitik yöntemle ele alır ve yaşadığımız toplumu Büyük Öteki'nin varolmayışı veya post-Oidipal olarak tanımlar. Simgesel etkililiğin varolmayışı anlamına gelen bu süreçte birey, evrensel olarak kabul görmüş normlardan yoksun olduğu için sürekli olarak simgesel müzakere içerisinde. İnternet, biyo-genetik, insan hakları, ilaç, cinsel ilişkinin kurallarına ilişkin etik ikilemlere çözüm bulmak için ortaya çıkan komiteler, bu duruma iyi birer örnektir. Herhangi bir edimin etik olarak doğru olup olmadığına ilişkin bir gönderme noktası olmadığı için, yani Büyük Öteki var olmadığı için, bir kararsızlık durumu mevcuttur. Fakat bu özgürce karar verme edimi, kaygı verici bir deneyime dönüşür. Bu kaygı

²⁴⁷ Slavoj Zizek, **Gıdıklanan Özne**, s. 10

verici özgürlüğe vurgu yapan risk toplumu teorisyenleri ile Zizek ortak bir anlayışı paylaşır diyebiliriz. Fakat bu paylaşım minimal düzeydedir. Çünkü Zizek, “risk toplumu” teorisyenlerini, bu toplumsal durumun oluşmasına neden olan sosyo-ekonomik temellerin üzerini örtmekle suçlar.²⁴⁸

Aşırı bireyselleşme ile sonuçlanan, postmodernist tavır tarafından olumlanan bu süreç, Zizek’e göre, nihai bir kimlik krizine sebep oluyor. Kendini durmaksızın yenileyen, kendini sabit sosyo-simgesel rollerden soyutlayarak kendi Benlik’ine ulaşmak isteyen özgür postmodern birey bunun tersi bir sonuçla karşılaşır. “Öznel kendilerini radikal bir şekilde belirsiz, “asıl yüzler”inden yoksun, dayatılmış bir maskeden yine bir başkasına dönüp duruyorcasına deneyimlerler, zira maskenin ardında en nihayetinde *hiçlikten* başka bir şey yoktur.” Ve boşluğu farklı hobiler, çılgın giyim tarzları, dövme veya piercingler ile örtmeye çalışırlar.²⁴⁹

Büyük Öteki’nin varolmayışı durumunu, Jameson’ın yukarıda ele aldığımız “bilişsel harita” kavramıyla da açıklayabiliriz. Bireyler, öyle bir durumla karşı karşıya ki, içinde buldukları toplumsal hayatın karmaşıklığını açıklayabilecek ve kendi konumlarını kavrayabilecekleri bir “bilişsel harita”dan yoksunlar. Zizek’e göre bu yoksunluk, bireyleri paranoyakça komplo teorileri üretmeye yönlendiriyor.²⁵⁰

Günümüzün küresel kapitalizm koşullarında öyle bir toplumsal alanda yaşıyoruz ki Alain Badiou, bu deneyimi “dünyasız” (worldless) olarak tanımlıyor. Burada “dünya” kavramından kastedilen, Jameson’ın “bilişsel harita” ile kastettiği ile aynıdır. Kapitalizmin tüm dünyada küresel olarak yayılmasına rağmen insanların büyük bir çoğunluğu anlamlı bir “dünya”dan yoksundur. Zizek’e göre, kapitalizm “anlamı” yerinden eden ilk sosyoekonomik düzendir. Kapitalizm, bütün kültür, uygarlık ve dinler fark etmeksizin işlemesi anlamında küresel değildir. Kapitalizmin küresel boyutu “anlama-sahip olmayan-gerçek” bağlamında formüle edilebilir, yani küresel pazar mekanizmasının “gerçek”i. Sonuç olarak, kapitalizm, anlam ile gerçek

²⁴⁸ A.e., s. 393–405

²⁴⁹ A.e., s. 446

²⁵⁰ Slavoj Zizek, *The Parallax View*, s.375

arasındaki aralıkta işler.²⁵¹ Dolayısıyla yapmamız gereken, gösterenlere anlamını veren yeni “ana gösterenler” üretmek ve bireye kendini konumlandırabileceği bir anlatı ve “dünya” inşa etmek ve küresel labirentte kaybolmasını engellemek olacaktır.²⁵²

Zizek’in ekoloji, feminizm, eşcinsel hakları gibi alanlarda yürütülen “kimlik siyaseti”ne, benim bu tezde ele aldığım şekliyle mikro politikaya karşı tavrı ekonominin siyasallıktan arındırılmasından kaynaklanır. Elbette postmodern siyaset daha önceleri siyasallık-dışı olan alanları siyasallaştırmıştır. Yeni siyasal özellik biçimleri oluşturulmuştur. Ama Zizek, tam da bu mikro-politik taleplerin etkili bir şekilde yerine getirilmesi için ekonominin önceliğine dönüşü savunmaktadır.²⁵³ Bütün bu tikel meselelere yapılan vurgu, sanki asıl önemli olan şeyler olduğu gibi kalsın diye sürekli konuşan ve konuşmadığında hareket eden obsesif nevroziği andırır.²⁵⁴ Bütün bu mikro-politik müdahaleler “Hep bir şeyleri değiştirmeyi sürdürelim ki global olarak her şey olduğu gibi kalsın” formülüne uyar.²⁵⁵ Sermaye’nin engel tanımayan mantığı ise değişmeyen şey olarak kalır.²⁵⁶

²⁵¹ Slavoj Zizek, “Multitude, Surplus and Envy”, a.y., s. 52

²⁵² Zizek, anlamlı bir dünyadan yoksun olma durumu ile ölüm cezası arasında ilginç bir bağlantı kurmaktadır. Zizek’e göre ölüm cezasına karşı olan insanların temel itirazlarını en son noktasına getirirsek, altında Nietzscheci “son insan” perspektifini buluruz. Hayatta uğruna ölmeye değer hiçbir şeyin olmadığı, tarihsel amaçlarımızın olmadığı, hayatın nihai anlamının olmadığı ve tek hedefin kişisel mutluluk ve en yüksek değerini hayatını devam ettirmek olduğu bir tür “survivalism” olması nedeniyle bu perspektifi eleştirmektedir. Zizek’e göre onur, özgürlük gibi değerler hala uğruna ölmeye değer. Zizek’in bu tutumu, Hegel’in verilmişin karşısında özerklik olarak ölümü özgürlüğün en yüce ortaya konusu olarak görmesinin izlerini taşır. Slavoj Zizek and Glyn Daly, **Conversations with Zizek**, Polity Press, Cambridge, 2004, s. 104–108

²⁵³ Slavoj Zizek, **Gıdıklanan Özne**, s. 424

²⁵⁴ **A.e.**, s. 421

²⁵⁵ Slavoj Zizek, **Lenin Üzerine**, Encore yayınları, İstanbul, 2004, s. 9

²⁵⁶ Zizek’in Sermaye’yi (simgesel) “gerçek” olarak nitelendirmesi, bazı yazarlara kapitalizmin yerinden edilmesi olasılığını ortadan kaldırdığı izlenimi uyandırmaktadır. Hatta Laclau, küçümseyici bir şekilde “Zizek, Lacancı Gerçek’in ne olduğunu en az benim kadar iyi biliyor; bu yüzden onun aynı zamanda kapitalizmin Lacancı Gerçek olamayacağına da farkında olması gerekir.” diye eleştirmektedir. Fakat Zizek, Glyn Dalyn ile yaptığı röportajda sorulan bir soru ile bu konuya açıklık getirir. Ona göre gerçeğin imkânsız olması, basit anlamda ona dokunulamayacağı anlamına gelmez. Psikanalizin en büyük amacı, simgesel aracılığıyla “gerçek”e müdahale etmektir. Dolayısıyla sermayenin günümüzün “gerçek”i olarak nitelendirilmesi, onun bütün sembolleştirmelere rağmen değişmeyen şey olarak kalması anlamına gelir. Judith Butler, Ernesto Laclau and Slavoj Zizek, **a.g.e.**, s. 291, Slavoj Zizek and Glyn Daly, **a.g.e.**, s. 150

Ekonominin bu kadar derin bir şekilde siyasallıktan arındırılışı, kamusal alanda tartışılan her şeyin dini, cinsel, etnik gibi kültürel meseleler olması ile sonuçlanır. Örneğin, işçi sınıfı kavramının eleştirel ve politik söylemde yok olup, onu yerine “göçmen” (ABD’deki Meksikalılar, Almanya’daki Türkler...) kavramının geçmesi, ekonomi ile siyasetin birbirinden ayrılışına işaret eder. İşçi sınıfının sömürülmesi problemi, Öteki’ye hoşgörüsüzlüğü içeren çokkültürlülük problemine indirgenmiştir.²⁵⁷ Dolayısıyla, herkesi ilgilendiren kararların alındığı bir kamusal tartışma alanına sahip bir topluma ulaşmanın tek yolu, “Sermaye’nin özgürlüğüne radikal bir sınırlama getirmek ve üretim sürecini sosyal kontrole tabi kılmak” yani ekonominin radikal bir şekilde yeniden siyasallaştırmaktır.²⁵⁸

Ekonominin keskin bir şekilde siyasallıktan arındırılması, elbette ’68 devrimleri ile tohumları atılan mikro-politikanın gittikçe öneminin artmasına sebep olmuştur. Başlarda radikal bir konumdan hareket ederek yeni siyasal öznellik biçimleri yaratan bu politikanın radikalizmi, günümüzde küresel kapitalizm tarafından emilmiştir. Bu nedenle, sermayenin mantığını sorgulayan hakiki bir evrensel siyasal edim imkânsız hale gelmiştir. Sermayenin iktidarı öyle bir hale gelmiştir ki, solun büyük bir bölümü bu iktidarı yerinden oynatılmaz bir şeymiş gibi sorgulamadan doğallaştırmış ve ekonomi karşısından suskunluğa sürüklenmiştir. Terry Eagleton bu durumu “Beyaz Saray’da bir bayram havası estiriyor olsa gerek” diyerek keskin bir şekilde eleştirmiştir. Ona göre yeni siyasal öznellik biçimlerinin ve yeni meselelerin ortaya çıkışı, eski sorunların çözüldüğü anlamına gelmez. Eski sorunlar, şimdilik kolayca yoluna koyulamayacağı için ortadan kaybolmuştur. Artık dil, göstergeler, feminizm, etnisite, cinsellik, beden gibi alanlar en çok konuşulan konular haline geldi. Fakat “insanların çoğunluğunun niçin yeteri kadar beslenemediği sorusu gündemden çıkarıldı.”²⁵⁹ Zizek de, Eagleton gibi kültürel çalışmaların konusu olan kültürel hoşgörü, eşcinsel hakları, çokkültürlülük, ırkçılık karşıtlığı gibi konuların üst-orta sınıfa özgü problemler olduğunu düşünür. Bizim

²⁵⁷ Slavoj Zizek, **The Parallax View**, s. 301

²⁵⁸ Slavoj Zizek, **Gıdıklanan Özne**, s. 420

²⁵⁹ Terry Eagleton, **Postmodernizmin Yanılsamaları**, s. 37–39

yapmamız gereken, ırkçı olmak, şovenist olmak gibi suçlamaları göze alarak yani risk alarak, bu mücadelelerin politik alanın ufkunu belirlemesine izin vermemektir.²⁶⁰

Zizek'in postmodernizm ve mikro-politikaya itirazı, onların küresel sermaye ile olan ortaklıklarına ve evrensellik eksikliğine dayanır. Zizek'in küresel kapitalizmle mücadele anlayışı, ulus-devlete dönüş ve postmodernist yerelci kimlik politikaları yerine kapitalizmin "evrensellik"ini aşma hedefini ortaya koyması bakımından, Negri ve Hardt'ın politik projesi ile benzerlik taşır. Fakat onun evrensellik anlayışı, Hegel'in "soyut" ve "somut" evrensel arasında yaptığı ayrıma dayanır. Somut evrensellik, tekilin dolayımı ile kurulan evrenselliktir. Hegelyen "somut evrensel" kavramı, soyut evrenselin bütünlüğünü sağlayan kurucu bir istisnadan yola çıkar. Bu istisna, bu tekil konum, somut evrenselin gerçekleşmesini mümkün kılar.²⁶¹

İşte bu nedenle Zizek, tekilliğin olumlanması olan mikro-politikanın yerine tekilden hareket eden ama evrensele ulaşan bir boyutun yakalanmasından bahseder. Zizek, Hegelci "istisna bir kuralı kanıtlar" mottosundan yola çıkarak, sistem tarafından dışlanan, onun istisnası olan bir tekil konumu sahiplenip, somut evrensele ulaşmaktan bahseder. Toplumdan dışlanmış tekilin kendini evrensel ile özdeşleştirme ile somut evrensele ulaşmak mümkün olur.²⁶² O "hiçbir yere ait olmayan parça" olmaksızın, kendisini Evrensel'in yerine geçmiş gibi sunan bir varlık olmaksızın evrenselleşme mümkün değildir.²⁶³ İşte bu nedenle, gerçek anlamıyla solun yapması gereken, somut düzenin içinde uygun yeri olmayan, düzen tarafından dışlanan "semptom" yoluyla mevcut düzeni sorgulamaktır. Bu ise ancak semptomla özdeşleşme ile mümkün olabilir. "*Somut pozitif düzene dâhil olan dışlanmış,*

²⁶⁰ Slavoj Zizek and Glyn Daly, **a.g.e.**, s. 144

²⁶¹ Slavoj Zizek, **Enjoy Your Symptom! Jacques Lacan in Hollywood and Out**, Routledge, London, 2001, s. 84

²⁶² Fransız Devrimi'nde "tiers etat"nın kendini asiller ve ruhbanlara karşı ulus ile özdeşleştirme "somut evrensellik" konusunda bize ipucu verebilir. Emmanuel Sieyes'in "Üçüncü sınıf Nedir?" adlı broşüründe bu sınıfı tanımlamak için sorduğu sorular anlamlıdır. "Üçüncü sınıf nedir? Herşey. Şimdiye dek siyasal düzen içinde ne olmuştur? Hiç. Ne istemektedir? Bir şey olmak." E.J.Sieyes, "**Üçüncü Sınıf Nedir?**, İmge kitabevi, Ankara, 2005, s.7

²⁶³ Slavoj Zizek, **Gıdıklanan Özne**, s. 244

*içimizdeki istisnayı, “sefil”i, hem de dokunaklı bir kararlılıkla, gerçek evrenselliğin vücut bulduğu yegâne nokta olarak öne sürmeli, onunla özdeşleşmeliyiz.”*²⁶⁴

Zizek’e göre, küreselleşme ile yerellik arasında ortaya koyulan karşıtlık yanlışır. Asıl karşıtlık, küreselleşme ile evrenselleşme arasındadır.(Üstelik küreselleşme, doğrudan bu yerellikler üzerinde yeşerir.) Günümüzde siyaset-sonrası-siyaset’in amaçladığı şey, tam da tikel talepleri evrenselleştirme sürecine katan edimlerin önüne geçmektir. Zizek’in örneğiyle açıklarsak, örneğin “Doğal kaynakları sömürmeyi bırakın!” tikel talebi ile ortaya çıkan protesto ve yürüyüşler, fiilen söz konusu taleple ilgili olmaktan çıkıp, evrensel boyuta taşıdığı zaman mevcut durum siyasallaşmış olur. Yani tikel bir talebin, müzakerelerin konusu olmayıp, daha fazlasını hedeflediği, mevcut düzenin yeniden yapılandırılmasının mecazi bir yoğunlaşması olarak işlemeye başladığı zaman siyaset başlar. Fakat postmodern kimlik siyaseti, bunun tam zıddı olarak, yani tikel bir kimliğin mevcut sosyal yapı bünyesindeki konumunun benimsenerek öne çıkarılmasını amaçlar.²⁶⁵ Küresel kapitalizm ise bu türden tikel talepleri yerine getirmekle kalmadığı gibi, bu tikel kimlikleri desteklemektedir. Çünkü Sermaye, bu tikel kimliklerin farklı ve özgül taleplerini yerine getirmek için hazır ve nazır beklemektedir. Dolayısıyla yapmamız gereken tikelleşme ile desteklenen kapitalist küreselleşmeye karşı “evrensellik” boyutunu yeniden ortaya koymaktır.²⁶⁶ İşte Zizek’in makro-politik perspektifi bu evrensellik boyutunu yeniden ileri sürmesinden kaynaklanmaktadır.

Marksizm’de ise “somut evrensellik” boyutuna sahip olan sınıf proletarya olarak görülmüştür. Çünkü proletarya, kapitalist sistemin temel dengesizliğini vücuda getirdiği, onun “semptom”u olması nedeniyle, evrensel insanlığı temsil edebilecek noktadır. Sınıf mücadelesinin bu evrensele uzanan boyutu dışında, diğer mücadelelerden farkını gösteren diğer bir boyut daha vardır. Marksizm’de bütün antagonizmaları üstbelirleyen tek bir antagonizma vardır. O da “sınıf çatışması”dır. Zizek, bu üstbelirlenmeyi, sınıf mücadelesinin diğer mücadelelere anlamını veren

²⁶⁴ A.e., s.273

²⁶⁵ A.e., s. 248, 252

²⁶⁶ A.e., s. 256

yegâne mücadele olduğu şeklinde yorumlamaz. Fakat postmodern kimlik politikasının feminist, ırkçılık-karşıtlığı gibi tekil mücadeleler ile sınıf çatışmasını aynı düzeyde ele almasını bir sorun olarak görür. Çünkü örneğin feminist mücadele özgürleşimci bir mücadele ile eklemenebilir veya üstsınıfların patriarkal ve hoşgörüsüz altsınıflara karşı kullandığı ideolojik bir alet işlevi görebilir. Aynı şekilde, anti-ırkçı bir mücadele sınıf mücadelesi ile eklemenebilir.²⁶⁷ Örneğin ırkçılığın beyaz işçilerin en alt kesimlerinde bulunması ya da feminizmin üst sınıflar tarafından desteklenmesi, sınıf mücadelesinin dinamikleri ile açıklanabilir.²⁶⁸ Dolayısıyla,

“Sınıfı savaşı burada tamamen Hegelci anlamdaki “somut evrensellik”tir: Kendi ötekiliğine (diğer antagonizmlere) ilişkilenmesinde o kendisine ilişkilenebilir, yani o öteki mücadelelere ilişkin biçimini (üstün olarak) belirler.”²⁶⁹

Sınıf mücadelesinin diğer mücadelelerden farklılığının diğer bir boyutu ise, postmodern kimlik siyasetinin amacı, antagonizmi farklılığa dönüştürmek iken, sınıf mücadelesinin amacının sınıf farkını antagonizmaya dönüştürerek şiddetlendirmek olmasıdır. Birincisinde amaç, farklı ırk, cinsiyet, din ve etnik kökenden gelen grupların barışçıl bir şekilde bir arada yaşaması yani farklılığın öteki tarafından kabul edilmesi iken (çokkültürcülük)²⁷⁰, ikincisinde amaç öteki'nin sosyo-politik rolü ve işlevinin yok edilmesidir.²⁷¹ Marjinal kimliklerin tanınması ve farklılıkların barışçıl bir şekilde bir arada yaşaması için yürütülen kültürel mücadele ve ekonominin siyasallıktan arındırılışı, kapitalizmin kesintisiz bir şekilde varlığını sürdürmesine izin verir veya göz yumar. Zizek'e göre, postmodern kimlik siyasetinin bütün kazanımları Sermaye'nin gerçeğine dokunmadıkları sürece – ki öyle olduğunu söyleyebiliriz- kapitalist sistem tarafından içselleştirilmiştir.²⁷²

²⁶⁷ Slavoj Zizek, *The Parallax View*, s. 362

²⁶⁸ Slavoj Zizek, *Ödünç Alınan Irak Çaydanlığı*, Encore, İstanbul, 2004, s. 94

²⁶⁹ *A.e.*, s.94

²⁷⁰ Bugün postmodern “sol” tarafından farklılıkların bir arada yaşamasını öne süren çokkültürcülük, Zizek'e göre kapitalist küreselleşmenin ideolojik biçimidir. Öteki'nin kimliğine saygı duyan, Öteki'yi otantik bir cemaat olarak kabul edip belli bir mesafe takınan çokkültürcülük, aslında mesafeli bir ırkçılıktır. Kendi konumundan Öteki'nin özgüllüğüne duyulan saygı, aslında saygı duyan tarafın üstünlüğü varsayımından hareket eder. Slavoj Zizek, *Gıdıklanan Özne*, s. 263

²⁷¹ Slavoj Zizek, *The Parallax View*, s. 362

²⁷² Slavoj Zizek, *Gıdıklanan Özne*, s. 264

Sonuç olarak diyebiliriz ki Zizek, anti-postmodernizminin olanca ateşiyile, egemen simgesel düzenin bütün koordinatlarını yerle bir eden, “imkânsız gerçek” yoluyla kapitalist fanteziyi kateden Leninist “eylem”de ifadesini bulan bir anti-kapitalist perspektife sahiptir. Önümüzdeki altbölümde ise Zizek’in Leninist eyleminin temel koordinatlarını ele alacağım.

3.3.Zizek’in Anti- Kapitalizmi ve Leninist Eylem Fikri

Slavoj Zizek’in eserlerinde, 1989’da İngilizce yayınlanan ilk kitabı **The Sublime Object of Ideology**’den beri, artan bir şekilde politikanın etkisi hissedilmeye başlanmıştır. Üstelik daha da ilginç olan, popülerleştikçe, anti-kapitalizmi daha da keskinleşmiştir. Onu dünya çapında tanınan bir düşünür haline getiren **İdeolojinin Yüce Nesnesi**’nin artık pek de Zizek’in politik görüşlerini yansıttığını söylemeyiz. Çünkü Laclau’nun önsözüyle çıkan ve Zizek’in Laclau ve Mouffe’a teşekkürü ile başlayan bu kitapta, Zizek’in Laclau ve Mouffe’un **Hegemonya ve Sosyalist Strateji** ile ortaya koydukları kavramsal çerçeveye kendini yakın hissettiği ortadadır. Fakat sonraki yıllarda bu anlayıştan tamamen koptuğu gözükmektedir.

Zizek’in anti-kapitalizminin eserlerinde dikkate değer ölçüde artışının, küresel anlamda siyasi alanın ısınmaya başlamasıyla ilgili olduğu düşünülebilir. İlk kitaplarını yazmaya başladığı dönemde Sovyetler Birliği yeni parçalanmıştı ve henüz A.B.D hegemonik anlamda bu denli güçlü bir konumda değildi. Özellikle A.B.D’nin Irak’ı işgali ile başlayan ve tüm dünyada büyük bir tepkiye neden olan bu süreç Zizek’i de etkilemiş, hem kitaplarında hem de makalelerinde daha sert bir tutum almaya başlamıştır.

Dolayısıyla, daha öncesinde Zizek’i, pozisyonunun çok net olmaması ve kinik bir tarzda eleştirel olmakla kalıp, dünyayı değiştirmenin yeni bir yolunu bulma

konusunda başarısız olmakla suçlayanlar²⁷³, artık pek de haklı gözükmemektedirler. Judith Butler, Ernesto Laclau ve Slavoj Zizek'in birbirleriyle diyalog halinde yazdıkları **Contingency, Hegemony, Universality** (2000) adlı kitapta, Ernesto Laclau ve Butler'ı yeni bir rejim olasılığını gündeme getirmemeleri, önerdikleri değişimlerin varolan rejim içerisinde olduğunu söyleyerek suçlayan²⁷⁴ Zizek'e, Laclau'nun yanıtı sert olmuştur. Laclau, birçok yazısında kapitalizmi alaşağı etmeyi isteyen Zizek'i, yerine ne türden bir rejim önerdiğine dair bir fikir vermemekle suçlar.²⁷⁵ Elbette Zizek'in Marx gibi sistemli bir teorisi yoktur ama postmodern sinik bir tutumdan kurtulup, yeni öznellik anlayışı ve eylem biçimleri sunmaktadır bize.

Aslında kariyerinin erken döneminde Laclau ve “radikal demokrasi” stratejisine destek veren Zizek, daha sonra neden bu projeden keskin bir kopuş gerçekleştirmiştir? **İdeolojinin Yüce Nesnesi**'nde yüzergezer gösterenlerin kaymalarını durdurup onlara anlamını veren, onları “point de capiton”nun müdahalesi ile diken bir ana-gösterenin varlığını kabul eder. Dolayısıyla, sembolik sistem ya da toplum kapalı bir bütünlüğe sahip değildir. Sürekli olarak hegemonya mücadelesi içinde tekrar tekrar kurulan açık bir yapıdır. Gösterenlere anlamını veren bu eklemlenme sürecidir. Örneğin feminizm, sosyalist ya da apolitik olabilir. Ya da yüzergezer gösterenleri komünizm ile dikeyorsak, “sınıf mücadelesi” diğer bütün unsurlara anlamını verecektir.²⁷⁶

İşte Zizek, “sınıf mücadelesi”nin diğer mücadelelerle ilke olarak eşit olduğunu kabul eden bu hegemonya mücadelesini daha sonraki çalışmalarında reddetmiştir. Ona göre, “sınıf antagonizması” diğer toplumsal antagonizmalardan özgül konuma sahiptir. Öyle ki, ona göre “sınıf mücadelesi”ne ikincil bir rolü uygun gören yeni politik öznelliklerin artışı, günümüz küresel kapitalizmi bağlamında “sınıf mücadelesi”nin sonucudur.²⁷⁷ Yukarıda da belirttiğim gibi “sınıf mücadelesi” tikel ile evrenselin çakıştığı bir nokta olduğu için diğer antagonizmalardan farklıdır. Fakat

²⁷³ Tony Myers, **a.g.e.**, s. 121

²⁷⁴ Judith Butler, Ernesto Laclau and Slavoj Zizek, **a.g.e.**, s. 223

²⁷⁵ **A.e.**, s. 289

²⁷⁶ Slavoj Zizek, **İdeolojinin Yüce Nesnesi**, s. 103,104

²⁷⁷ J.Butler, Ernesto Laclau and Slavoj Zizek, **a.g.e.**, s. 320

Laclau'nun "radikal demokrasi" projesi, hakiki bir eylemi hayal etmekten bile yoksundur. Üstelik evrensel ile tekil arasındaki uçurum bakidir ve bu nedenle somut evrensele ulaşmayı imkânsız kılan bitmek bilmeyen sonsuz bir hegemonya mücadelesini öne sürer.

Zizek, Ortodoks Marksizme özgü bir şekilde işçi sınıfının merkeziliğine vurgu yapan "fetiş"e karşı olduğu gibi, işçi sınıfının yok olduğunu veya sınıf mücadelesinin diğer mücadelelerle eşitliğini öne süren postmodern fetiş de reddeder. Günümüzde sürekli büyüyen işsiz sayısı ve geçici işlerin artması ya da kol emeğine dayanan işlerle ve entelektüel işgücü arasında ortaya çıkan emeğin dönüşümüne ilişkin sorunların sınıf mücadelesine yeni boyutlar kattığını öne sürer. Fakat Zizek, gene de Marksist anlamda, hala anti-kapitalist mücadelenin, eşitlik, kültürel tanınma, cinsiyetçilik karşıtlığı gibi politik mücadelelerle bir tutulamayacağını ve anti-kapitalist mücadelenin merkeziliğine inandığını belirtir. Üstelik Zizek, bu bakışın tüm dünyada gittikçe benimsenen bir tutum olduğunu, kapitalizmin yeniden tartışma konusu haline geldiğini ve hatta Negri ve Hardt'ın **İmparatorluk** ile elde ettikleri başarının bile, küresel kapitalizmin balayının bittiğinin göstergesi olduğunu öne sürer.²⁷⁸

Zizek'in anti-kapitalizmi, aslında, eski Marksist damardan beslenmektedir. Günümüzün kapitalizmi, Batı'daki belli bir başarısına rağmen, hala eskisinden daha patlayıcı olacak şekilde çelişkileri beslemektedir. Ona göre, üretimdeki artan büyümeye rağmen, uzun vadede işgücünün sadece %20'si ile üretime devam edebilecek olan gelişmiş ülkelerde artan işsizlik oranının artması, işçi sınıfının ortadan kaybolmasının Üçüncü dünya ülkelerinde milyonlarca işçinin ortaya çıkması pahasına olması, küreselleşmenin tersini doğurması sonucu etnik bağlılıkların yükselişe geçmesi gibi birçok çelişkinin ortaya çıkması, kapitalizmin kendi sınırlarına dayandığını gösterir. Dünya nüfusunun büyük bir bölümü için kapitalizm bir rüyadan çok, kâbus haline gelmiştir.²⁷⁹

²⁷⁸ Slavoj Zizek and Glyn Daly, **a.g.e.**, s. 148–149

²⁷⁹ Judith Butler, Ernesto Laclau and Slavoj Zizek, **a.g.e.**, s. 322

Zizek, günümüzün kapitalist toplumunda farklı bir sınıf yapılanmasının doğduğuna dikkat çekmektedir. Bir yanda yöneticiler, bankacılar fakat aynı zamanda akademisyenler, gazeteciler ve avukatları kapsayan “sembolik sınıf” , diğer yanda her şekilde dışlanmış sürekli işsizler, evsizler, ezilen etnik ve dini azınlıklardan oluşan bir sınıf ve bu ikisi arasındaki hem büyük iş çevrelerine ve akademisyenlere hem de köksüz dışlanmışlara saldıran geleneksel “orta sınıf”. Ona göre, sembolik sınıf, çoğunluğun direncini daha fazla demokratik yollarla zaptedebilecek gibi gözüküyor.²⁸⁰

Zizek, bu köksüz dışlanmışları devlet kontrolünün dışında hızlıca büyüyen, yasanın yarı dışında koşullarda yaşayan, marjinalize olmuş işçiler, eski çiftçiler, işten çıkarılmış sivil hizmetlileri kapsayan “gecekondu sakinleri” olarak işaret ediyor. Son yıllarda özellikle Latin Amerika’nın başkentleri, Afrika’da Lagos ve Chad, Çin, Hindistan, Endonezya gibi Üçüncü Dünya megapollerinde gecekonducuların hızlıca büyümesi dikkat çekmektedir. Bu gecekondu bölgelerinde yaşayan insanların birçoğu sağlık veya sosyal güvenlik sigortasına sahip olmayan, kayıtsız olarak çalışan ücretlilerdir.²⁸¹

Günümüzde gecekonducularda yaşayan bu insanlar “gelişme”, “modernleşme” ve “dünya pazarı” gibi kavramların semptomu olarak, yani küresel kapitalizmin içsel mantığının kaçınılmaz sonuçları olarak görülebilir. Bu insanlar toplum tarafından dışlanmış, vatandaşlığın bütün haklarından mahrum olan, köksüz, mülksüz dolayısıyla kaybedecek hiçbir şeyleri olmayan bir varoluşa sahiptir. Aslında diyebiliriz ki, sistemle hiçbir tözsel bağı olmadığı için bu dışlanmışlar, şu an proletaryadan daha “özgür”dür. Bir arada yaşamının farklı kolektif niteliklerine sahip bu kesim, ekonomik sömürü terimi ile tanımlanan klasik proletaryanın aksine, sosyo-politik anlamda sistemle bütünleşmiş değildir. Aslında, kendi toplumlarında bir göçmen olarak yaşadıklarını söyleyebiliriz.²⁸²

²⁸⁰ A.e., s. 322- 323

²⁸¹ Slavoj Zizek, “Multitude, Surplus and Envy”, a.y., s. 56, ayrıca bkz. Slavoj Zizek, **The Parallax View**, s. 268

²⁸² Slavoj Zizek, **The Parallax View**, s. 268

Aynı şekilde, kendini evrensel olarak konumlandıran, köksüz olan diğer bir sınıf ise “sembolik sınıf”tır. Zizek, acaba bu iki sınıf arasında yeni bir sınıf çatışması eksenini mi doğmuştur, yoksa sembolik sınıfın ilerlemeci tarafı ile (akademisyenler, gazeteciler, sanatçılar...) bu köksüz varoluşa sahip gecekonduların arasında bir koalisyon mümkün olabilir mi? diye soruyor. Aradığımız toplumsal bilinçlilik, gecekonduların kolektif birlikteliğinde yatıyor olabilir mi? Zizek’e göre, geleceğin tohumlarını onlarda bulabiliriz.²⁸³

Görüldüğü gibi, Zizek’te devrimci oluşum ve devrimci özne klasik Marksizm’deki gibi sadece nesnel bir şekilde oluşmaz; öznel bir ilişkilenebilir de gerektirir. Sembolik sınıf, öznel bir bilinç ile dışlanmış bir sınıfın bakış açısına sahip olarak, tekil konumunu benimseyerek evrensel ulaşabilir. Üstelik entelektüeller, bu sınıfın misyonunu gerçekleştirmesine yarayacak şekilde, sosyal bütünlük içindeki yerini görmesine yardımcı olur ve hareketi biçimlendirebilir.²⁸⁴ Zizek, burada Lenin’in sosyalist bilincin sınıf mücadelesinin içinden kendiliğinden doğmadığı, ona dışarıdan aydınlar tarafından verilen bir bilinç olduğunu tezini yeniden ileri sürer. Lenin’e göre kendiliğinden bir işçi sınıf hareketi sendikacılık ile sınırlı kalır. Lenin, sembolik sınıf ile sınıf mücadelesi arasındaki ilişkiyi netlikle ortaya koyar:

“İşçiler arasında sosyal-demokrat bilincin *olamayacağını* söyledik. Bu bilinç onlara dışarıdan getirilmeliydi. Bütün ülkelerin tarihi göstermektedir ki, işçi sınıfı, salt kendi çabasıyla sadece sendika bilincini, yani sendikalar içerisinde birleşmenin, işverenlere karşı mücadele etmenin ve hükümeti gerekli iş yasalarını çıkarmaya zorlamanın vb. gerekli olduğu inancını geliştirebilir. Oysa sosyalizm teorisi, mülk sahibi sınıfların iyi eğitim görmüş temsilcileri tarafından, aydınlar tarafından geliştirilen, felsefi, tarihsel ve iktisadi teorilerden doğup gelişmiştir. Toplumsal konumlarıyla, modern bilimsel sosyalizmin kurucuları Marx ve Engels de, burjuva aydın tabakasına mensupturlar.”²⁸⁵

Dolayısıyla, Zizek’te devrim, nesnel koşullar altında kendiliğinden gelişecek bir olay değildir. O nedenle Zizek, günümüzün felsefi-politik alanında Lenin’in “Ne yapmalı?” sorusunu tekrar gündeme getirir. Yani devrimi mümkün kılacak hakiki bir eylemi nasıl yeniden ileri sürebiliriz?

²⁸³ A.e., s. 269

²⁸⁴ Slavoj Zizek, **Lenin Üzerine**, s. 17

²⁸⁵ V.İ.Lenin, **Ne Yapmalı? Zamanımızın En Acil Meselesi**, Sol yayınları, Ankara, 1968, s.40,41

İlk olarak Zizek'te "eylem" kavramı ne anlama geliyor onu ele almak gerekiyor. Zizek'te eylem fikrinin kaynağı, Lacan'ın "passage a l'acte" kavramı ile şekillenen psikanalitik tedavi anlayışıdır. Bu tedavi, simgesel düzen ile ona direnen gerçek arasındaki ilişkiden kaynaklanır. Bu eyleme geçiş, simgesel aracılığıyla Gerçek'e dokunmakla mümkün olur. Yani Lacan'da "eylem", imkânsız Gerçek'in boyutuna dokunan bir jesttir.²⁸⁶ Tedavi ise, simgesel düzenin tamlığı hissini yaratan "fantezi"nin katedilmesi ile gerçekleşir. Psikanalitik tedavinin amacı, temel fantezinin içinden geçerek ya da onu katederek onun keyfi ve temelsiz karakterini ifşa etmektir.

Zizek'te ise "eylem", bunun tersi bir şekilde işler. Zizek'in amacı, Gerçek aracılığıyla Simgesel'in tedavi edilmesidir. Yukarıda belirttiğimiz gibi, Zizek önce kapitalist düzeni patolojikleştirir ve daha sonra onun tedavisini mümkün kılacak reçeteyi sunar bize. Zizek'te hakiki siyaset, Gerçek'in düzeninden doğan imkânsız olanın sanatıdır. Gerçek bir eylem ise, simgesel alanın kurallarını geriye dönük olarak değiştiren ve altında fanteziyi işlemez hale getiren bir edimdir.²⁸⁷

Zizek'te "eylem", verili düzen içinde mümkün koşullar içinde gerçekleşmez. Eylem, neyin mümkün olduğunu yeniden tanımlayan ve verili düzen tarafından imkânsız gözüken şeyi başaran ve kendi imkânını öncesini de kapsayacak şekilde yaratan bir edimdir.²⁸⁸ Öyle ki, bu edim yasal normu ihlal etmekle kalmaz, aynı zamanda neyin yasal norm olacağını yeniden tanımlar. Yani edim, tüm yasal normlarını ihlal eden irrasyonel bir jest değildir. Edim, evrensel normlar tarafından sınanmalıdır, fakat bu edim aynı zamanda onun sınanacağı ölçütleri de değiştiren bir jesttir. Yani kişi bir eylemi gerçekleştirdiğinde onu sınayacak evrensel ölçütler önceden mevcut değildir. Bu eylem, kendi ölçütlerini kendi yaratır ve gerçeklik denilen şeyi de yeniden tanımlar. Yani eylem, "yalnızca imkânsız olanı yapan bir jest

²⁸⁶Judith Butler, Ernesto Laclau and Slavoj Zizek, **a.g.e.**, s. 121

²⁸⁷ Slavoj Zizek, **Gıdıklanan Özne**, s. 242

²⁸⁸Judith Butler, Ernesto Laclau and Slavoj Zizek, **a.g.e.**, s. 121

değil, ama olası diye algılananın koordinatlarını değiştirecek şekilde toplumsal gerçekliğe yapılan müdahaledir.”²⁸⁹

Hakiki bir eylem, eyleme geçen kişinin konumunu belirleyen sembolik düzenin koordinatlarını değiştirdiği gibi, aynı zamanda aktörün kimliğini de radikal bir şekilde değiştiren bir müdahaledir²⁹⁰. Yani kimliği olumlayan postmodern kimlik politikalarını aksine, Zizek’in eylem nosyonu kimliği dönüştüren bir politik anlayışın taşıyıcısıdır. Zizek, eylem fikrini sıklıkla **Usual Suspects** adlı filmde ünlü bir sahne ile örneklendirir. Filmin başkahramanı Keyser Soeze, eve döndüğünde karısı ve kızının karşıt çete tarafından rehin alındığını gördüğünde, radikal bir biçimde kızını ve karısını öldürür. Bu eylem sayesinde Soeze artık karşıt çetenin bütün üyelerini, ailelerini ve arkadaşlarını öldürmeye muktedir olur. İşte Zizek’e göre hakiki eylem bu örnekte olduğu gibi, öznenin kendini içinde bulduğu koordinatlarını değiştirdiği gibi, özneliği kurucu bir jesttir aynı zamanda. “Düşmanın kontrolü altında olan değerli bir objeden kendini kurtaran özne özgür eylemin alanına sahip olur.” Bu duruma iyi örnek gene bir filmde gelir. **Speed**’de Keanu Reeves, partnerini rehin alan teröristle karşı karşıya kaldığında, onu değil, kendi arkadaşını ayağından vurur. Bu radikal jest, şantajcuyu şok eder ve rehineyi bırakıp kaçmasına neden olur.²⁹¹

Zizek’in hakiki bir eylemi betimlemek için verdiği birçok örneğin, Zizek’in politikaya olan ilgisine rağmen, bireysel jestler olarak kalması bazı yazarlarca eleştirilmektedir. Zizek tarafından Rus Devrimi’nin de Lenin’in bireysel tercihleri bağlamında ele alınması gibi birçok husus, Zizek’in oyunun kurallarını yeniden tanımlayan teröristik bir eylemi gerçekleştiren otoriter bir lideri tasavvur etmesi nedeniyle eleştirilmektedir.²⁹² Fakat Zizek, bu türden eleştirileri öngörerek, imkânsız isteyen, istisnanın yerini üstlenen, yani semptomla özdeşleşen, a priori normlardan hareket etmeyen, fedakârlık ruhunu taşıyan yeni bir politik evrenselliği temellendirmek, eğer ki liberaller tarafından *linksfaschismus* olarak görülecekse,

²⁸⁹Slavoj Zizek, **Did Somebody Say Totalitarian?**, Verso, London, 2001, sf. 167-170, ayrıca Türkçesi için bkz. S.Zizek, **Biri Totalitarizm mi Dedi?**, Epos, Ankara, 2003, s. 156- 160

²⁹⁰ Slavoj Zizek, **On Belief**, Routledge, New York, 2006, s. 85

²⁹¹ Slavoj Zizek, **Kırılğan Mutlak**, s. 162

²⁹² Andrew Robinson and Simon Tormey, “A Ticklish Subject? Zizek and The Future of Left Radicalism”, **a.y.**, s. 102

böyle görülmeye razı olduğunu belirterek, bu türden eleştirileri baştan etkisiz kılmaktadır.²⁹³

Zizek, günümüzde küresel kapitalizmin belirlediği siyasal alanı tekrar yaratmanın yolunun, Hukuk'un solcu askıya alınışından²⁹⁴ geçtiğini söyler. Hukuk, etik veya simgeselin askıya alınışı hem sol hem sağ tarafından başvuru olan bir yoldur. Ama hukukun solcu askıya alınışının farklılığı, Sağ'ın ihlali kendi tikel kimliğine dayanırken, solun ihlali hakiki evrensellik adınadır. Sistem tarafından dışlanmış olanın benimsenmesi, semptomla özdeşleşme yoluyla "somut evrensellik" in kurulması solun liberal merkeze karşı yapması gereken şeydir.²⁹⁵

Zizek, bugünün küresel kapitalizm koşullarında bu hakiki eylemi gerçekleştirmek için gerekli olan dürtüyü Lenin'de bulabileceğimizi öne sürmüştür. Zizek'in yaptığı, Lenin'e dönmekten ziyade, Lenin'i tekrarlamaktır. Yani amaç, Lenin'in programını yeni koşullara uydurmak değil, onun 1914'ün koşullarında bir dünya içinde yaptığı şeyi, bugünün dünya koşullarında tekrarlamaktır. "Lenin'i tekrarlamak", ona göre, uyuyan bir umuda yeniden hayat kazandırmaktır. Lenin'i tekrarlamak basitçe onun yaptıklarını tekrar yapmak değil, ondaki ütopyacı boyutu tekrar öne çıkarmak ve aslında onun "başaramadığı ve kaçırdığı fırsatları tekrarlamaktır."²⁹⁶ Amaç, Lenin'in sahip olduğu egemen ideolojinin koordinatlarını yerinden eden o dürtüye tekrar sahip olmaktır.²⁹⁷ Yukarıda da belirttiğim gibi, Zizek'in Marx'ı değil de, Lenin'i tekrar öne sürmesinin nedeni, Marksizm'i fiilen evrenselleştiren bu eylem dürtüsüne sahip olmasıdır.

²⁹³ Judith Butler, Ernesto Laclau and Slavoj Zizek, **Contingency, Hegemony, Universality**, s. 326

²⁹⁴ Zizek, hukukun solcu askıya alınışına bir filmde güzel bir örnek verir. Nikaragua devrimini konu alan **Ateş Altında** adlı filmde devrimci Sandinistalar, Amerikalı foto-muhabirinden Somozistalar tarafından öldürülen liderlerini canlı gösteren bir fotoğraf düzenlemesini isterler. Muhabirin tarafsızlık etiğine uygun olmayacak böyle bir edim, muhabiri ikileme sürükler. Fakat muhabir "etik" in solcu askıya alınışını seçer ve sahte fotoğrafı düzenler. Zizek'e göre "*etik-olanı siyasal bir şekilde askıya alacak* edimlere bu "her an hazır oluş", "Sol"u tanımlayan temel unsurdur." Slavoj Zizek, **Gıdıklanan Özne**, s. 271- 272

²⁹⁵ Slavoj Zizek, **Gıdıklanan Özne**, s. 271-273

²⁹⁶ Slavoj Zizek, **Lenin Üzerine**, s. 87

²⁹⁷ **A.e.**, s.37

Lenin'i tekrarlamak, Zizek'in Walter Benjamin'in "Tarih Kavramı Üzerine" de ele aldığı, geçmişte başarısızlığa uğramış devrimci girişimleri "tekrar" yoluyla kurtarma girişimi olarak anlaşılabilir. Bu ise, ancak tarihi olaylar arasındaki bağlantıları bütünlüğü içinde gören evrimci tarihyazımının aksine, Benjamin'in bahsettiği tarihsel sürekliliği askıya alan, ondaki kısa devreyi açığa çıkaran tarihsel materyalizm ile mümkündür.²⁹⁸

"Tarihsel maddeci, geçiş dönemi olmayan, ama içerisinde zamanın durmuş olduğu bir şimdiki zaman kavramından vazgeçemez... Tarihselcilik, geçmişin "sonrasız" görüntüsünü çizerken, tarihsel maddeci salt o geçmişe ilişkin ve biriciklik niteliğini taşıyan bir deneyimi dile getirir... Tarihin sürekliliğini parçalayacak güçtedir... (Tarihsel maddeci), ezilen bir geçmiş adına sürdürülen kavga açısından devrimci bir fırsat görür. Bu fırsattan, belli bir dönemi tarihin bağdaşık akışından koparmak için kullanır."²⁹⁹

Walter Benjamin'e göre, "tarihin akışını parçalama bilinci, eyleme geçtikleri anda devrimci sınıflara özgü olan bir bilinçtir." Bu bilincin en iyi örneği, Fransız Devrimi sırasında görülmüştür. Paris'in çeşitli bölgelerinde birbirinden bağımsız olarak, saat kulelerine nişan alındığı görülmüştür.³⁰⁰ Fransız Devrimi sırasında yaşanan bu tekil eylemler, aslında zamanı ve tarihin sürekliliğini askıya alan, verili alanı boşaltan\temizleyen devrimci negatif bir jesttir.

O nedenle tarihi kapalı, homojen, sürekli bir olaylar dizisi olarak ele alan geleneksel tarihyazımı, aslında "kazanmış olanlar"ın bakışının yerine, ezilen sınıfların bakışını, tarihi "açık" bir şekilde kavrayan tarihsel maddeciliği benimsemeliyiz.³⁰¹ Böylece resmi tarih yazımının aksine, başarısız devrimci anları, kendi imkânlılıkları içinde geriye dönük olarak kavrayabiliriz.³⁰² Dolayısıyla, devrimci bir bilinç için gerekli olan, olay ve olguları tarihsel sürekliliği içinde ele alıp, onları "doğal"laştıran tarihselciliğe direnmek ve tarihsel olmayan temel bir çekirdeğin var olduğunu kabul etmek olacaktır. Zizek'e göre, ideoloji yalnızca tarihsel olarak sınırlı bir durumun sonsuzlaştırılması, olumsal bir olayda yüksek bir

²⁹⁸ Slavoj Zizek, **İdeolojinin Yüce Nesnesi**, s.151-156

²⁹⁹ Walter Benjamin, "Tarih Kavramı Üzerine", **Pasajlar**, Yapı kredi yayınları, İstanbul, 2007, s.47

³⁰⁰ **A.e.**, s.46

³⁰¹ Slavoj Zizek, **İdeolojinin Yüce Nesnesi**, s. 151-156

³⁰² Slavoj Zizek, **Enjoy Your Symptom! Jacques Lacan in Hollywood and Out**, Routledge, London, 2001, s. 80

zorunluluk aranması değildir. İdeoloji, aynı zamanda bunun tersi olarak, zorunluluğu fark etmeyi başaramama, onu bir olumsuzluk olarak yanlış algılamadır. Dolayısıyla, bu anlamda ideoloji eleştirisinin görevi, bu olumsuzlukmuş gibi görünen şeydeki gizli zorunluluğu yani o çekirdeği açığa çıkarmaktır.³⁰³

Zizek'e göre hakiki bir eylem için "zaman" sorunsalı, yalnızca Benjamin'in bahsettiği zamanın askıya alınması ile ilgili değildir. O nedenle, Leninist eylem, yalnızca egemen ideolojinin koordinatları yerinden söken bir eylem değildir, aynı zamanda "anı yakalayan" bir eylemdir. Leninist eylem için zamanlama önemli bir meseledir. Günümüzde yegâne politik öznellik biçimleri olarak öne çıkan kimlik politikalarının tikel talepleri, bu zamanlama sorununu gözden kaçırmışlardır. Çünkü egemen ideolojik-politik çerçeve, bu tikel taleplerle başa çıkmakta büyük bir başarıya sahiptir. Dolayısıyla sistem taleplerimizi yerine getirmeden önce çatışmanın keskinleştirilmesi (antagonizma) için anı yakalamak önemli bir noktadır. Böyle bir "an" yakalanmadığı takdirde, sistem bu radikal talepleri ehlileştirecektir.

O nedenle, Leninist bir eylem için önceden varolan "nesnel koşullar" dikkate alınmadan yapılan bir müdahale gereklidir. Lenin'in 1917'de yaptığı da tam olarak budur. Lenin, "Bu fırsatı kaçırsak tarih bizi asla affetmez" dediğinde, işte bu zamanlama meselesine dikkat çeker.³⁰⁴ Zizek'e göre, zamanlama meselesine dair birbirine zıt mantığa sahip iki devrim modeli vardır. Birincisi, tarihsel evrimin zorunluluğuyla, devrimin kendine uygun zamanında patlak vereceği son kriz anını bekleyen teleolojik yaklaşım iken, ikincisi devrimin uygun zamanı olmadığının farkında olan, devrimci şans, "normal" tarihsel gelişmenin rotasında yakalanması gereken bir şey olarak algılayan yaklaşımdır. Lenin, bir "öznelci" olmasa da, 1917'de Rusya'nın içinde bulunduğu koşulların, son kriz anını beklemeden bir devrimci müdahaleyi gerektirdiğini kavramıştı.³⁰⁵

³⁰³ Slavoj Zizek, "Introduction the Spectre of Ideology", **Mapping Ideology**, Ed. by. Slavoj Zizek, Verso, Newyork, 2000, s.4

³⁰⁴ Slavoj Zizek, **Biri Totalitarizm mi Dedi?**, s. 111

³⁰⁵ Slavoj Zizek, "A Cyberspace Lenin: Why not?", **International Socialism Journal**, Issue 95, Summer 2002, (çevrimiçi), <http://pubs.socialistreviewindex.org.uk/isj95/zizek.htm>, 10 Eylül 07

Dolayısıyla eğer Ortodoks Marksizm’de olduğu gibi, devrimin nesnel koşullar uygun olduğunda “kendiliğinden” gerçekleşeceğini kabul edip fazlaca beklersek, gerçekten devrimci olan “an”ı kaçırmış ve sistemin bu talepleri gerçekleştirdiğine tanık oluruz. Birinci bölümde ele aldığımız gibi; 68 hareketinin içine düştüğü durum da bu şekilde anlaşılabilir. 68 gençliği tarafından talep edilen cinsel özgürleşim, kültürün ve yaşam tarzının dönüştürülmesine yönelik ilgi ve bireyselleşmiş yaşam talebinin tam da günümüzün geç kapitalizmi tarafından desteklenen bir yaşam tarzına denk gelmesi bir tesadüf müdür acaba? Yoksa 68 gençliği kendi tikel taleplerini evrensel boyuta taşıyacak belli bir “an”ı kaçırmış olamazlar mı?

Simgesel düzen tarafından dışlanmış, yani evrenselin istisnası olan bir konumun benimsenmesi hakiki bir eylemin ortaya çıkmasını sağlayacak bu “an” , aynı zamanda o “delilik” anıdır.³⁰⁶ Bu delilik anı, simgesel düzene girmeyi reddetme anı olarak yorumlanabilir. Bu nedenle Zizek’in konumu, yukarıda belirttiğim Deleuze ve Guattari’nin dilin alanına girmeyi reddeden “şizofreni”nin özgürleştirici bir nosyon olarak öne sürmesine benzetilebilir. Fakat Zizek, simgesel düzen tarafından simgeselleştirmeye direnen bir “Gerçek” kavrayışından yola çıkar. Yani bu delilik anı, Gerçek’in düzeninden, Hegel’in “dünyayı kaplayan gece”sinden ortaya çıkar.

Leninist özgürlük de işte bu Gerçek’in politikasından doğar. Leninist eylem, simgesel düzenin varolan koordinatlarını tamamen yerinden söktüğü gibi, aynı zamanda eylemin yani seçiminin iyi ve kötü bütün sonuçlarını üstlenen, iktidarı ele geçirmenin ve uygulamanın gerçek anlamıyla ne olduğunun tamamen farkında olan bir sorumluluk bilinci taşır. Fakat Zizek, bu türden bir sorumluluğun günümüzün liberal solcularında bulunmadığını ileri sürer. Ona göre bu liberal solcular “sosyal demokrasi”yi reddedip gerçek bir devrim isterler ama bunun için ödenmesi gereken bedeli ödemekten kaçınıp, kendi “güzel ruh”larını korumayı tercih eder ve ellerini temiz tutarlar. İnsanlar gerçek demokrasi isterler ama karşı-devrimcilerle mücadele

³⁰⁶ Slavoj Zizek, **Enjoy Your Symptom! Jacques Lacan in Hollywood and Out**, s. 78

edecek gizli polis olmadan ya da kendi akademik ayrıcalıklarından vazgeçmeden. O nedenle, gerçek Leninist, harekete geçmekten korkmayan ve eyleminin sonuçlarını üstlenendir.³⁰⁷

Günümüzde Leninist jesti içeren bir politik proje, küresel kapitalist dünya düzeninin bütünselliğini ortadan kaldıracaktır. Hıristiyanlığın, Roma İmparatorluğuna yaptığı şeyin aynısını, bu Leninist jesti benimseyerek, günümüzün küresel çokkültürcü “İmparatorluk”una yapabiliriz.³⁰⁸ Zizek’e göre, Laclau ve Mouffe’un “sosyalist strateji”sinde olduğu gibi, post-modern anti-özcü söylem, anti-kapitalist mücadeleyi diğer mücadelelerle eşitlemiş ve hatta sonrasında sınıf köktencilikinden kimlik mücadelelerine doğru bir adım atmıştır. Ona göre, bu gidişat artık nihayet tersine çevrilmiş ve anti-kapitalist mücadele tekrar merkezi konumunu üstlenmeye başlamıştır. Şimdi ise gerekli olan, bu anti-kapitalist mücadelenin politik olarak örgütlenmesini sağlayacak olan Leninist bir adımın atılmasıdır.³⁰⁹

Genel Değerlendirme

Slavoj Zizek’in çalışmalarının ana eksenini felsefe olsa da, temel itkisi her zaman politika olmuştur. Politik olarak, 68 sonrası ortaya çıkan ve günümüzde politika yapmanın tek yolu olarak gözüken mikro-politikanın, devrimci bir dönüşüm için yetersizliğini ve hatta reformizmini eleştirmek, onun çalışmalarının en önemli amaçlarından biridir. Bu eleştiriyi ise sorunsalın kökenine, “öznenin yıkımı” ile başlayan sürece geri dönerek yapar. Postyapısalcılık ve sonrasında postmodernist felsefe ile kartezyen özneye karşı başlatılan saldırıyı, Zizek, politik bir mesele olarak ele alır. Ona göre, öznenin parçalı ve yüzergezer kimliğine yapılan vurgu, zaten geç kapitalizmin yarattığı bir özneliktir. O nedenle, içinde bulunduğumuz küresel kapitalizm çağında, anti-kapitalist bir politik alternatif için, öznenin yeniden inşasına yönelik bir siyasal müdahalenin gerekliliğine inanmaktadır.

³⁰⁷ Slavoj Zizek, “What Can Lenin Tell Us About Freedom Today?”, **Rethinking Marxism**, Volume 13, Number 2, Summer 2001, s. 2

³⁰⁸ **A.y.**, s. 3

³⁰⁹ Slavoj Zizek, **Ödünç Alman Irak Çaydanlığı**, s. 90

İnsanı eylemde bulunmaya iten, sahip olduğu “negativite”, Zizek’in hem Lacan’da hem de Hegel’de bulduğu en önemli nosyondur. Ona göre, simgesel düzenin koordinatlarını yerinden edecek olan “eylem”, bu negativiteden ortaya çıkar. Hakiki bir eylem, sistemin devamını sağlayacak olan düzeltmelere dayanan reformizm ve kimliğin olumlanmasını içeren kimlik politikaları ve çokkültürlülükten ayrılır. Hakiki bir eylem, simgesel düzenin bütün unsurlarını, hatta kendi kimliğini bile yerinden söken, negatif bir jeste dayanır.

Zizek, hakiki eylemi gerçekleştirmek için Lenin’e dönüşü talep eder. Ona göre bu dönüş, yaşadığımız küresel kapitalizm çağında, Lenin’in yaptığı negatif jesti tekrarlamaktan geçer. Hakiki bir eylem için, gerekli olan Lenin’in de önemseydiği zamanlama meselesi, günümüzde de önemini korur. Sistemin talepleri yerine getirebileceği kadar uzun süre beklenirse, taleplerin radikalliği ortadan kalkacaktır. 68 hareketinin taleplerinin kapitalist sistem tarafından nasıl da ehlileştirildiğini görmekteyiz. Günümüzde kimlik politikalarının, özellikle feminist, eşcinsel hareketinin kapitalist sistem tarafından içselleştirildiği görülmektedir. Üstelik sermaye tarafından kar etmenin yeni yolları olarak da kullanılmaktadırlar.

Zizek de Negri ve Hardt gibi, mikro-politikanın küresel kapitalizmle mücadelede etkin olamayacağı fikrini benimsemektedir. Ona göre, mikro-politika, sermayenin gerçeğine dokunmadan, hep bir şeyleri değiştirmeyi sürdürelim ki her şey gene de aynı kalsın mantığına uymaktadır.

SONUÇ

68 hareketi, birçok düşünür tarafından bir dönüm noktası olarak görülmektedir. Büyük bir çoğunluğu, 68 hareketinin ortaya koyduğu büyük enerjiye rağmen, bu enerjinin çok kısa bir sürede sönmüş, başarısızlığa uğramasına vurgu yaparken, bir kısım düşünürün ise 68 hareketinin ortaya çıkardığı yeni siyaset tarzını olumlu olduğunu görüyoruz. Fakat kesin olan bir gerçek var ki, Mayıs 68'de Fransa'da ortaya çıkan olaylar inanılmaz bir şekilde beklenmedik olmuş ve hızlı bir şekilde gelişmiş ve kısa sürede sönmüştür. 68 hareketinin bu yönü bugün bile hala hareket üzerine yorumların yapılmasına neden olmaktadır. Sanki 68'de gelişen bu olaylarda anlaşılamayan bir "artık" kalmış gibidir. Bu olaylara tanık olan ya da 68'de yaşayan "68 gençliği" olarak adlandırılan birçok insanın bu tarihe nostaljiyle baktığı muhakkaktır.

68 hareketi, bazıları tarafından yeni bir politik aktör olarak gençliğin ön plana çıkması ile tarif edilirken, bazılarına göre Zizek'in kavramsallaştırmasıyla yeni ortaya çıkan "sembolik sınıf"ın sermaye ile mücadelesidir. 68 hareketi, aynı zamanda fordist birikim rejimine bir tepki olarak yorumlandığı gibi, postfordist birikim rejimine geçişin sancıları olarak yorumlanabilir. Yukarıda da ele aldığım gibi, Negri, bu süreci fordist disiplin rejimine, fabrika toplumuna karşı bir tepki olarak yorumlamış, postfordist kapitalizmin mantığını önceleyen bir hareket olarak değerlendirmiştir.

Benim bu tezde ele aldığım 68 yorumu ise daha çok siyaset yapma tarzı, örgütlenme, politik strateji gibi alanlarda meydana gelen dönüşüme dayanmaktadır. Hem 68 hareketi sırasında hem de sonrasında ortaya çıkan yeni toplumsal hareketler ya da kimlik politikaları, radikal solda Marksizm'den uzaklaşmanın bir sonucu olarak görülebilir. Marksist sınıf politikasının, sosyo-ekonomik yapıda meydana gelen dönüşümlere paralel olarak yeniden gözden geçirilmesi, Marksizm'den uzaklaşmayla sonuçlanmış ve bu sorgulamanın son noktası ise "postmodernizm" olmuştur. Yani aslında postmodernizmin Marksizme karşı ortaya çıkmış bir düşünce

akımı olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Marcuse'un devrimci politik özne olarak öğrencileri öne çıkarması ve işçi sınıfının önceliğini yadsıması ile başlayan süreç, günümüzde işçi sınıfının ortadan kalktığı iddiası ile sonuçlanmıştır. İşçi sınıfının politik özne olarak sahneden silinmesi ile beraber, kimlik politikalarına öncelik veren yeni postmodern siyaset olarak "mikro-politika" sahnede yerini almıştır.

Diyebiliriz ki, Foucault'nun 68'in hemen sonrasında ileri sürdüğü yeni "iktidar" kavrayışı, ortaya çıkan mikro-politikanın dayandığı temel direk olmuştur. İktidarın her yerde ve ağ şeklinde yapılandığı iddiası, direnişin de, iktidarın bu yapısına uygun olarak rizomatik bir ağ şeklinde örgütlenmesi gerektiği savının ileri sürülmesine yol açmıştır. Bu yeni iktidar kavrayışı, mikro-politikanın *teorik* dayanağını sağlarken, sosyo-ekonomik yapıda ortaya çıkan dönüşümler de *altyapısal* dayanağı olmuştur. İdeolojilerin, tarihin ve büyük-anlatuların sonunu ilan eden savlar ise, mikro-politik anlayışın güç kazanmasını sağlayan *ideolojik* çerçeveyi hazırlamıştır. Bu üç ayak, günümüzde mikro-politikanın üzerinde yükseldiği temeli sağlamıştır.

Tezin ana sorunsalı ise, işte bu temel üzerinde şekillenen mikro-politikanın, günümüzde gittikçe küreselleşen kapitalizmle mücadelede ne kadar etkili olabileceği olmuştur. Lenin'in 1903'de sorduğu "Ne yapmalı?" sorusu, tekrar günümüzün en can alıcı sorusu olarak ortada durmaktadır. İşte bu tezde ele aldığım Negri ve Hardt ikilisi ve Zizek, günümüzde bu soruya cevap arayan en önemli politik teorisyenler olarak kendilerini göstermektedirler.

Negri ve Hardt, ulus-devletlerin egemenliğinin krize girdiği küresel kapitalizm çağına özgü yeni bir egemenlik biçiminin ortaya çıktığını ileri sürerler. Bu yeni egemenlik biçimi, karma bir kuruluş yapısına sahip, bir dışarısının olmadığı ve bir iktidar merkezinin olmadığı "imparatorluk" olarak tanımlanır. Negri ve Hardt'ın, küresel düzenin yapısını yeniden ele alma girişiminin amacı, direnişin yeni yollarını bulmaktır. Yazarlara göre, ulus-devletlerin önemini yitirdiği ve

emperyalizmin geçerliliğini yitirdiği bir çağda, eski geleneksel direniş biçimleri ve politik özne de geçerliliğini yitirmiştir.

Negri ve Hardt'ın düzeni ve düşmanı tanıdıktan sonra yaptığı şey, direnişin öznesini tanımlamak ve onu politik bir özne olarak öne sürmek olmuştur. Yazarlara göre, postmodern direnişin öznesi artık “çokluk”tur. Çokluk, bileşiminde “işçi sınıfı”nı içerse de, tek başına işçi sınıfı değildir. Çokluk, ortak paydaya sahip olmakla birlikte, “halk” değildir, farklılıkların korunduğu bir siyasal bedendir. Farklılıklarının korunması çokluğu bir “kitle” de yapmaz. Çünkü çokluk, dağınık olsa da, ortak bir payda etrafında birleşir.

Negri ve Hardt'ın geliştirdikleri “çokluk” kavramı, yukarıda da görüldüğü gibi açık ve seçik bir tanıma sahip değildir. Daha önemlisi ise “çokluk” bir politik ideal midir? yoksa ontolojik bir mevcudiyete mi sahiptir? Negri ve Hardt'ın çalışmalarında bu gerilim sürekli olarak göze çarpmaktadır. Fakat bu gerilimin, Negri ve Hardt'ın mevcut olan bir eğilimi, mitsel bir şekilde politik olarak idealleştirmeleri yoluyla çözdüğünü söyleyebiliriz.

Negri ve Hardt'ın çokluk kavramı, kapitalizmin yeni evresindeki emeğin dönüşümlerinden ortaya çıkan bir kavramdır. Maddi-olmayan emeğin bir eğilim olarak öne çıktığı günümüzde, emek artık fabrikada örgütlenmemektedir. Bu “gerçek boyunduruk” evresinde, sömürü toplumun tamamına yayılmış ve direnişin öznesinin bileşimi de genişlemiştir. Aslında Negri ve Hardt'ın yapmaya çalıştığı şey, Marx'ın 19.yy'da yaptığı şeyi, 21.yy'a uygulamak olmuştur: Mevcut düzenin analizi ve devrimci öznenin öne sürülmesi.

Yukarıda da belirttiğimiz gibi Zizek, Negri ve Hardt'ı İmparatorluğun içinden “kendiliğinden” devrimci bir komünalliğin çıkacağını müjdelemelerini fazlasıyla Marksist bulmaktadır. Gerçekten de, nesnel tarihsel koşulların sömürülenlerin yanında olduğuna dair bir iyimserlik, devrimin öznel yanını ihmal eder. Negri ve Hardt'ın, İmparatorluktan mutlak demokrasiye geçişi sağlayacak olan “an”ı, “olay”ı

veya “eylem”i tanımlamaktan kaçındıkları görülmektedir. Marx’ın hatasını tekrarladıklarını söylemek fazla iddialı olsa da, yanlış gözükmemektedir.

Negri ve Hardt’ın politik projesini, küresel kapitalizme karşı makro-politik bir analiz olarak sunmanın ilk sebebi, postmodernist yerelci ve tikelci tutumlara ve ulus-devlete dönüşe karşı, küresel bir direniş perspektifini öne sürmeleridir. İkincisi ise projelerinin postmodern bağlanımlarına rağmen, politik katılımın ve politikanın önemine yapılan vurgu ve ekonominin siyasallaştırılmasına yaptıkları katkıdır. Sonuncusu ise, küresel ve toplumsal bir dönüşümün gerçekleşme imkânını yadsıyan entelektüel bir karamsarlıktan uzak olmalarıdır. Bütün bu unsurlar, entelektüel alanda “ne yapmalı?” sorusunun tekrar gündeme gelip, yeniden tartışılmaya başlanmasını ve reel sosyalizmin başarısızlığından kaynaklanan düş kırıklığının sebep olduğu sessizliğin bozulmasını sağlamıştır. Aslında yukarıda ortaya koyduğum mikro-politikanın yükseldiği *teorik* ve *altyapısal* temeller, Negri ve Hardt’ın teorisinde iki önemli ayak olsa da, yazarlar mikro-politikanın *ideolojik* dayanağını sağlayan fikirlerden uzak kalmayı ve sol politikada umudu yeniden yaratmayı başarmışlardır.

Peki, Negri ve Hardt’ı bazı bakımlardan eleştiren Zizek’in küresel-kapitalizmin üstesinden gelmek için önerdiği yol nedir? Zizek’in yolu, elbette psikanalizden geçer. Zizek, Lacancı psikanalitik tedavinin ilkelerini kapitalist sistemin analizi çerçevesinde genişletir. Sistem; toplumsal kurumlar, hukuk, dili vb. kapsayan “simgesel”, imgeler, fantezileri içeren “imgesel” ve simgesel tarafından kuşatılmayan bir çekirdek olan “gerçek” ve en önemlisi bütün sisteme dışsal olan “semptom”sal, dışlanmış, bastırılmış aslında bir nevi sistemin devamının imkânlılık koşulu olan bir gruptan oluşur. Kapitalist sistemin tedavisi ise, hastanın kendi semptomu ile özdeşleşme sürecine benzer şekilde, semptomla özdeşleşme ile mümkündür. Sistem içinde dışlanan her kimse onunla özdeşleşmek, yapılması gereken ilk adımdır: “Hepimiz zenciyiz”, “Hepimiz Ermeniyiz”, “Hepimiz proleteriz”, “Hepimiz gecekondu sakiniyiz”. Zizek’e göre, Hegel’in ortaya koyduğu somut evrenselliğe ulaşmanın yolu, sistem tarafından dışlanmış olanla, “semptom”la özdeşleşmekle mümkündür. O nedenle otantik bir eylem için ilk yapılması gereken,

semptomla özdeşleşmektir. İkinci adım ise sistemin ideolojik koordinatlarını askıya alan (hukukun solcu askıya alınışı) negatif jesti gerçekleştirmektir.

Hakiki bir eylem gerçekleştikten sonra, yeniden kurulan simgesel düzenin neye dayanacağına dair, Zizek, bize çalışmalarında önemli ipuçları verse de, sistemli bir teori geliştirmemiştir. Fakat yeni oluşan simgesel düzenin de koordinatlarını yerinden söken, hakiki bir eylemin gerçekleşmemesi için hiçbir engel görünmemektedir. O nedenle, Zizek'in sahip olduğu materyalizm, erekselci olmaktan uzak, tarihin açık uçlu olduğu bir diyalektik bir materyalizmdir.

Sonuç olarak, hem Negri ve Hardt hem de Zizek, mikro-politikanın tek alternatif olarak görüldüğü, yaşadığımız küresel kapitalizm çağında, yeniden anti-kapitalist bir politik tasarı formüle etmenin yollarını aramaktadır. Yazarlar, farklı epistemolojik ve ontolojik varsayımlardan yola çıksalar da, insanlığın “evrensel” kurtuluşunun yolunu aramakta birleşmektedirler. Yazarlar, günümüzde küresel kapitalizmle mücadelede, mikro-politikanın bu kurtuluşu sağlayamayacağı konusunda hemfikirdirler. Mücadelede yeni yollar bulmak, solun en önemli görevi olarak ortada durmaktadır. Küresel kapitalizmin yarattığı çelişkiler, Lenin'in 1903'te sorduğu “Ne Yapmalı?” sorusunun yanıtlanması gereken elzem bir soru olarak hala önümüzde durduğunu göstermektedir.

KAYNAKÇA

Kitap ve Makaleler

- Althusser, Louis :“1968 Mayıs Olayları Üzerine Bir Mektup”, **Birikim Dergisi**, Cilt 1, Sayı 1, Mart 1975, s. 39–49
- Anderson, Perry: **Postmodernitenin Kökenleri**, İletişim, İstanbul, 2005
- Arrighi, G., Hopkins, T.K., Wallerstein, I. : **Sistem Karşıtı Hareketler**, Metis yayıncılık, İstanbul, 2004
- Balibar, Etienne: **Spinoza ve Siyaset**, Otonom yayıncılık, İstanbul, 2004
- Bell, Daniel: “The Coming of The Post-Industrial Society”, **The Post-Modern Reader**, Ed. by. Charles Jenks, Academy Editions, London, 1992
- Benjamin, Walter: “Tarih Kavramı Üzerine”, **Pasajlar**, Yapı kredi yayınları, İstanbul, 2007
- Best, Steven, Kellner, Douglas: **Postmodern Teori Eleştirel Sorgulamalar**, Ayrıntı yayınları, İstanbul, 1998
- Bora, Tanıl: “’68: İkinci Eleme”, **Birikim dergisi**, İstanbul, Mayıs 1998, s.28–36
- Bowie, Malcom: **Lacan**, Dost kitabevi yayınları, Ankara, 2007
- Butler, Judith, Laclau, Ernesto and Zizek, Slavoj: **Contingency, Hegemony, Universality**, Verso, London, 2000
- Butler, Rex: **Live Theory Slavoj Zizek**, Continuum, London, 2005
- Bumin, Tülin, **Hegel Bilinç Problemi, Köle-Efendi Diyalektiği, Praksis Felsefesi**, Yapı Kredi yayınları, İstanbul, 2005,
- Bumin, Tülin: **Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza**, Yapı Kredi yayınları, İstanbul, 2005
- Callinicos, Alex: **Postmodernizme Hayır Marksist Bir Eleştiri**, Ayraç yayınları, Ankara,2001
- Deleuze, Gilles: “Göçebe Düşünce”, **Toplumbilim Gilles Deleuze Özel Sayısı**, İstanbul, Kasım 1996, s. 63–69
- Eagleton, Terry: **Aykırı Sımlar**, Epos yayınları, Ankara, 2006
- Eagleton, Terry: **Postmodernizmin Yanılsamaları**, Ayrıntı yayınları, İstanbul, 1999

- Eagleton, Terry: "Postmodernizm ve Entelektüeller", **Marksizm ve Postmodern Gündem**, der. Ellen M. Wood, John B. Foster, Ütopya yayınevi, Ankara
- Erdağı, Bora, Dinçer, Evren Mehmet : "Emperyalizm Tartışmaları", **Felsefelogos**, sayı 27/28, 2005/3-4, s. 27-44
- Ertuğrul, Kürşad: "Sosyal Teoride İdeolojik Kapanımları Kıırma Arayışları ve Doğu\Batı Ayrımı", **Doğu Batı düşünce dergisi**, Ankara, Sayı 28, 2004, s. 27-42
- Foucault, Michel: **Özne ve İktidar Seçme Yazılar 2**, Ayrıntı yayınları, İstanbul, 2005
- Habermas, Jürgen: "Modernlik Tamamlanmamış bir Proje", **Postmodernizm**, der. Necmi Zekâ, Kıyı yayınları, İstanbul, 1994
- Harvey, David: **Postmodernliğin Durumu**, Metis yayınları, İstanbul, 2003
- Hegel, G. W. F. : **Tinin Görüngübilimi**, İdea yayınevi, İstanbul, 2004
- Hirsh, Joachim, " Emperyalizm Bugün Hangi Anlama Gelmektedir?", **Felsefelogos**, sayı 27/28, 2005/3-4, s. 7-25
- Hirst, Paul, Thompson, Grahame: **Küreselleşme Sorgulanıyor**, Dost Kitabevi, Ankara, 2003
- Hobsbawn, Eric: Devrimciler, Agora kitaplığı, İstanbul, 2006
- Jameson, Fredric: "Postmodernizm ya da Geç Kapitalizmin Kültürel Mantığı", **Postmodernizm**, der. Necmi Zekâ, Kıyı yayınları, İstanbul, 1994
- Jameson, Fredric: "Fiilen Varolan Marksizm Üzerine Beş Tez", **Marksizm ve Postmodern Gündem**, der. Ellen M. Wood, John B. Foster, Ütopya yayınevi, Ankara, 2000
- Kay, Sarah: **Zizek Eleştirel Bir Giriş**, Encore yayınları, İstanbul, 2006
- Kay, Sarah: **Zizek: A Critical Introduction**, Polity Press, Cambridge, 2003
- Keskin, Ferda : "Özne ve İktidar", M.Foucault, **Özne ve İktidar Seçme Yazılar 2**, Ayrıntı yayınları, İstanbul, 2005
- Kojeve, Alexandre: **Hegel Felsefesine Giriş**, Yapı Kredi yayınları, İstanbul, 2004
- Kumar, Krishan: **Sanayi Sonrası Toplumdan Post-modern Topluma Çağdaş Dünyanın Yeni Kuramları**, Dost Kitabevi, Ankara, 1999
- Laclau, Ernesto: **Evrensellik, Kimlik ve Özgürleşme**, Birikim yayınları, İstanbul, 2003

- Laclau, Ernesto: “Can Immanence Explain Social Struggles?”, **Empire’s New Clothes: Reading Hardt and Negri**, Ed.By. Paul A.Passavant and Jodi Dean, Routledge, London, 2004
- Laçiner, Ömer: “Bir Aydınlanma ve Aydın Hareketi Olarak ‘68””, **Birikim dergisi**, İstanbul, Mayıs 1998, s.17–27
- Lenin, V.İ. :**Ne Yapmalı? Zamanımızın En Acil Meselesi**, Sol yayınları, Ankara, 1968
- Liodakis, George: “Kapitalist Gelişmenin Yeni Aşaması ve Küreselleşme Olasılıkları”, **Felsefelogos**, sayı 27/28, 2005/3–4, s.77–98
- Lipietz, Alain: “ Towards Global Fordism?”, **New Left Review**, Number 132, March, April, 1982, s. 33–47
- Lyotard, J.F: **Postmodern Durum**, Vadi yayınları, Ankara, 2000
- Mandirini, Matteo :“İngilizceye Çevirenin Girişi”, Antonio Negri, **Devrimin Zamanı**, Ayrıntı yayınları, İstanbul, 2005
- Marcuse, Herbert: **Karşıdevrim ve Başkaldırı**, Ara yayıncılık, İstanbul, 1991
- May, Todd: **Postyapısalcı Anarşizmin Siyaset Felsefesi**, Ayrıntı yayınları, İstanbul, 2000
- Mishra, Pramod K. : “The Fall of the Empire or the Rise of the Global South?”, **Rethinking Marxism**, Volume 13, Number 3 / 4, Fall/Winter 2001, s. 95–99
- Murray, Robin :“Fordism and Post-Fordism”, **The Post-Modern Reader**, Ed. by. Charles Jenks, Academy Editions, London, 1992
- Myers, Tony: **Slavoj Zizek**, Routledge, London, 2003
- Negri, Antonio: **Devrimin Zamanı**, Ayrıntı yayınları, İstanbul, 2005
- Negri, Antonio: **Yıkıcı Politika 21.Yüzyıl İçin Bir Manifesto**, Otonom yayıncılık, İstanbul, 2006
- Negri, Antonio, Guattari, Felix: **Bizim Gibi Komünistler**, Otonom yayıncılık, İstanbul, 2006
- Negri, Antonio: **İmparatorluktaki Hareketler Geçişler ve Görünümler**, Otonom yayıncılık, İstanbul, 2006
- Negri, Antonio: **Yabankuraldışılık Spinoza Metafiziğinin ve Siyasetinin Gücü**, Otonom yayıncılık, İstanbul, 2005

- Negri, Antonio, Hardt, Michael: **Dionysos'un Emeği Devlet Biçiminin bir Eleştirisi**, İletişim yayınları, İstanbul, 2003
- Negri, Antonio, Hardt, Michael: **İmparatorluk**, Ayrıntı yayınları, İstanbul, 2002
- Negri, Antonio, Hardt, Michael: **Çokluk: İmparatorluk Çağında Savaş ve Demokrasi**, Ayrıntı yayınları, İstanbul, 2004
- Negri, Antonio, Hardt, Michael: "Küreselleşme ve Demokrasi", **Conatus**, Sayı 6, Kasım Şubat 2006, s.123-131
- Newman, Saul: **Bakunin'den Lacan'a Anti-Otoriteryanizm ve İktidarın Altüst Oluşu**, Ayrıntı yayınları, İstanbul, 2006
- Robinson, Andrew and Tormey, Simon: "A Ticklish Subject? Zizek and The Future of Left Radicalism" , **Thesis Eleven**, Number 80, February 2005, s. 94-107
- Sarup, Madan: **Postyapısalcılık ve Postmodernizm**, Bilim ve Sanat yayınları /Ark, Ankara, 1997
- Savran, Sungur: "Alternatif Küreselleşme mi, Proleter Enternasyonalizm mi?: İmparatorluk'a Reddiye", **Praksis**, sayı 7, yaz 2002, s. 225-266
- Sharp, Hasana: "Why Spinoza Today? Or " A Strategy of Anti-Fear"", **Rethinking Marxism**, Volume 17, Number 4, October 2005, s. 591-608
- Sieyes, E.J. :**"Üçüncü Sınıf" Nedir?**, İmge kitabevi, Ankara, 2005
- Somay, Bülent: "Sunuş", Slavoj Zizek, **Kırılğan Temas**, Metis yayınları, İstanbul, 2002
- Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi**, İletişim Yayınları, İstanbul, 9 Ekim 1989, no 45
- Spinoza, B.Baruch: **Etika**, Dost yayınevi, Ankara, 2006
- Spinoza, B.Baruch: **Tractatus Politicus**, Dost yayınevi, Ankara, 2007
- Tomlinson, John: **Küreselleşme ve Kültür**, Ayrıntı, İstanbul,2004
- Üşür, Serpil Sancar: **İdeolojinin Serüveni**, İmge Kitabevi, Ankara, 1997
- Zizek, Slavoj: "Milletinin Keyfini Çıkar, Kendinmiş Gibi", **Kırılğan Temas**, Metis yayınları, İstanbul, 2002
- Zizek, Slavoj: **Biri Totalitarizm mi Dedi?** Epos yayınları, Ankara, 2006
- Zizek, Slavoj: **Gıdıklanan Özne Politik Ontolojinin Yok Merkezi**, Epos yayınları, Ankara, 2003, sf 275
- Zizek, Slavoj: **İdeolojinin Yüce Nesnesi**, Metis yayınları, İstanbul, 2002

- Zizek, Slavoj: **Kırılğan Temas**, Metis yayınları, İstanbul, 2002
- Zizek, Slavoj: **Kırılğan Mutlak**, Encore yayınları, İstanbul, 2003
- Zizek, Slavoj: **Lenin Üzerine**, Encore yayınları, İstanbul, 2004
- Zizek, Slavoj: **On Belief**, Routledge, New York, 2006
- Zizek, Slavoj: **Tarrying with the Negative**, Duke University Press, Durham, 2000
- Zizek, Slavoj: **Yamuk Bakmak**, Metis yayınları, İstanbul, 2004
- Zizek, Slavoj: **Did Somebody Say Totalitarianism?**, Verso, London, 2001
- Zizek, Slavoj and Schelling, F.W.J. Von: **The Abyss of Freedom/Ages of The World**, The University of Michigan Press, U.S.A, 2000
- Zizek, Slavoj: **Enjoy Your Symptom! Jacques Lacan in Hollywood and Out**, Routledge, London, 2001
- Zizek, Slavoj: **Ödünç Alınan Irak Çaydanlığı**, Encore, İstanbul, 2004
- Zizek, Slavoj: **The Parallax View**, The MIT Pres, Cambridge, 2006
- Zizek, Slavoj: “Multitude, Surplus and Envy”, **Rethinking Marxism**, Volume 19, Number 1, January 2007, s. 46–58
- Zizek, Slavoj: “Introduction the Spectre of Ideology”, **Mapping Ideology**, Ed. by. Zizek, Verso, London, 2000
- Zizek, Slavoj: “Have Michael Hardt and Antonio Negri Rewritten the Communist Manifesto for the Twenty-First Century?” , **Rethinking Marxism**, Volume 13, Number 3/4, Fall/Winter 2001, s. 190–198
- Zizek Slavoj and Daly, Glyn: **Conversations with Zizek**, Polity Press, Cambridge, 2004
- Zizek, Slavoj, Rasmussen, Eric Dean: “Özgürlük Acı Verir: Slavoj Zizek’le Söyleşi Eric Dean Rasmussen”, **Cogito**, sayı 51, yaz 2007, s.73–90
- Zizek, Slavoj: “What Can Lenin Tell Us About Freedom Today?”, **Rethinking Marxism**, Volume 13, Number 2, Summer 2001, s. 1–9
- West, David: **Kıta Avrupası Felsefesine Giriş**, Paradigma, İstanbul, 1998
- Wood, Ellen M.: “Postmodern Gündem Nedir?”, **Marksizm ve Postmodern Gündem**, der. Ellen M. Wood, John b. Foster, Ütopya yayınevi, Ankara
- Wood, Ellen M.: **Sınıftan Kaçış**, Yordam kitap, İstanbul, 2006, sf. 14

Elektronik Kaynaklar

Gramsci, Antonio: “Americanism and Fordism”, **Selections from Prison Notebooks of Antonio Gramsci**, 1934, sf. 301–306, (çevrimiçi),

[http://www.marxists.org/archive/gramsci/prison_notebooks/reader/q22 - 11.htm](http://www.marxists.org/archive/gramsci/prison_notebooks/reader/q22-11.htm), 15 Nisan 07

Zizek, Slavoj, “ Object a as Inherent Limit to Capitalism: on Michael Hardt and Antonio Negri”,(çevrimiçi)<http://www.lacan.com/zizmultitude.htm>,

06 Ağustos 2007

Zizek, Slavoj, “A Cyberspace Lenin: Why not?”,**International Socialism Journal**, Issue 95, Summer 2002, (çevrimiçi),

<http://pubs.socialistreviewindex.org.uk/isj95/zizek.htm>, 10 Eylül 07