

Bakunin'den Lacan'a

Saul Newman

ANTI-OTORİTERYANİZM VE İKTİDARIN ALTÜST OLUŞU



İngilizceden çeviren: Kürşad Kızıltuğ

SAUL NEWMAN

Saul Newman, University of London, Goldsmiths College'da Siyaset Teorisi bölümünde öğretim görevlisidir. İlgi alanları çağdaş ve postyapısalcı siyaset felsefesi -özelde iktidar, arzu, kimlik, ideoloji, psikanaliz teorileri ve günümüz siyasal etkinliklerinin imkânlarıdır. Birleşik Krallık'taki Essex Üniversitesi Teorik Çalışmalar Merkezi ile California Üniversitesi, Irvine, Eleştirel Teori Enstitüsü'nde çalışmalar yürütmüştür. *New Formations*, *Theory and Event* ve *Philosophy and Social Criticism* gibi yayınlarda makaleleri yayımlanmıştır.

Kitapları şunlardır: *Unstable Universalities* (Manchester University Press, 2007'de yayımlanacak), *Power and Politics in Poststructuralist Thought: New Theories of the Political* (Routledge 2005) ve *From Bakunin To Lacan* (Lexington 2001).

Ayrıntı: 498
İnceleme dizisi: 218
Bakunin'den Lacan'a
Anti-Otoriteryanizm ve İktidarın Altüst Oluşu
Saul Newman
İngilizceden çeviren
Kürşad Kızıltuğ
Yayıma hazırlayan
Süreyya Evren
Kitabın özgün adı
From Bakunin to Lacan
Anti-Authoritarianism and the Dislocation of Power
Lexington Books/2001
basımından çevrilmiştir.
© Saul Newman, 2001
Bu kitabın Türkçe yayım hakları
Ayrıntı Yayınları'na aittir
Kapak illüstrasyonu
Asuman Ercan
Kapak düzeni
Arslan Kahraman
Düzeltili
Asaf Taneri
Baskı ve cilt
Sena Ofset (0 212) 613 38 46
Birinci basım 2006
Baskı adedi 2000
ISBN 975-539-491-5

AYRINTI YAYINLARI

www.ayrintiyayinlari.com.tr & info@ayrintiyayinlari.com.tr

Dizdariye Çeşmesi Sk. No.: 23/1 34400 Çemberlitaş-İst. Tel.: (0 212) 518 76 19 Faks: (0 212) 516 45 77

Saul Newman
Bakunin'den Lacan'a
Anti-Otoriteryanizm ve İktidarın Altüst Oluşu



Suzy'ye, sevgiyle

TEŞEKKÜR

Çalışmam boyunca bana tavsiyelerde bulunan ve yol gösteren birçok insan oldu. Yardımları olmasaydı bu kitap ortaya çıkamazdı. Son birkaç yıl boyunca benimle yakın çalışma yürüten Ephraim Nimni ve John Lechte'ye teşekkür etmek istiyorum; dostlukları, destekleri, sıcaklıkları ve cesaretlendirmeleri için onlara sonsuz müteşekkirim. Bu kitabın önsözünü nezaketle yazan ve günümüz siyaset teorisi sahasındaki çığır açıcı çalışmasıyla benim düşüncelerim üzerinde büyük etkisi bulunan Ernesto Lac-lau'ya da çok minnettarım. Todd May ve Paul Patton'a da paha biçilmez tavsiyeleri ve sorularıma yanıtları için teşekkür etmek isterim. Aree Co-hen'i elyazmasının hazırlanmasındaki harikulade teknik hüneri ve yardımı dolayısıyla burada özel olarak anmalıyım. Dizini derlediği için Trevor Matthews'a da teşekkür etmek isterim. Kısa süre çalıştığım belli bir devlet dairesine de buradan teşekkürlerimi gönderiyorum, hayatımı o kadar perişan hale getirdi ki, bunun üzerine, ister daha iyi ister daha kötü olsun, yeniden akademiye dönmeye karar verdim. En önemlisi, her zaman yanımda olan, bana ilham veren, yardım eden ve başından beri beni hep cesaretlendiren Suzy Cassimiro'ya teşekkür etmek istiyorum.

İçindekiler

— Türkçe basıma önsöz.	11
— Ernesto Laclau'nun önsözü	19
— GİRİŞ: İKTİDARIN GERİ DÖNÜŞÜ	21
<i>Ana hatlarıyla bölümler</i>	32
<i>Tanımlar</i>	39
I. MARKSİZM VE İKTİDAR SORUNU	44
— Marksist devlet teorisi	47
- <i>Bauer eleştirisi</i>	47

- Bonapartizm sorunu	49
- Proletarya diktatörlüğü	55
- Anarşist devlet teorisi	58
- Daha geniş anlamda otorite sorunu	64
- Ekonomik indirgemecilik	68
II. ANARŞİZM	73
- Kirlenmemiş kalkış noktası	74
- Doğal ve yapay otorite	74
- Karşılıklı yardımlaşma: Anarşist ahlâk	80
- Toplumsal sözleşme	82
- Manicilik	90
- İktidar ilkesi	92
- Savaş modeli	94
III. STİRNER VE BENLİK SİYASETİ	98
- Devletin reddi	100
- Stirner'in epistemolojik kopuşu	103
- Feuerbach eleştirisi	103
- Hümanizmin ötesi	108
- Hümanist iktidar	113
- İdeoloji	114
- İsyan ve kendilik siyaseti	118
- Kendi-olmak [Ownness]	121
- Özü olmayan toplum	122
- Yaratıcı nihilizm	124
IV. FOUCAULT VE İKTİDARIN SOYKÜTÜĞÜ	128
- Yeni bir iktidar teorisi	129
- İndirgemeciliğin ötesi	129
- Bir iktidar "mikrofiziği"	133
- Siyasetin savaş modeli: yerin ötesindeki iktidar	136
- Üretken iktidar: iktidar/bilgi	139
- Hümanizm ve iktidar	146
- Direniş	148
- Kendiliği ihlal etmek	153

V. SAVAŞ MAKİNESİ: DELEUZE VE GUATTARI.....	159
- Soyut devlet.....	160
- Arzu ve Oidipus	164
- Otoriter olmayan düşünce.....	173
- Bir direniş figürü	177
- “Savaş-makinesi”	177
VI. DERRIDA VE OTORİTENİN YAPISÖKÜMÜ	184
- Yapisöküm	185
- Özsel kimliklerin eleştirisi	188
- İnsanın Sonu (Sonları): Hümanizm sorunu	191
- Anti-otoriter siyasetin iki ayartması	194
- Différance	197
- Karar verilemez dışarı	200
- Bir saf olmama etiği	203
- Yasa, otorite ve adalet.....	205
- Yapisökümcü an-arşi	210
VII. DIŞARISI EKSİKLİĞİ/EKSİKLİĞİN DIŞARISI:	
LACAN OKUMAK	214
- “Eksiklik” öznesi	216
- Postyapısalcılığın ötesi	219
- Radikal bir “dışarı”	222
- İktidar ve eksiklik	223
- Yasa, ihlal ve haz	225
- Gerçeğin siyaseti	230
- Antagonizma ve toplumsal.....	232
- Travma ve akılcı iletişim	234
- Eksiklik ve demokratik siyaset	238
VIII. BİR POSTANARŞİZM SİYASETİNE DOĞRU	242
- Otoritenin eleştirisi	244
- Etik sınırlar	247
- Kesinsizlik çağında siyaset	250
- Zemini olmayan etik	254
- Anarşist etik	257
- Tekillik	261
- Kimliğin ötesindeki siyaset	264

- <i>Postanarşizmin etiği</i>	268
- Sonuç.	270
— Ek:	
RADİKAL DEMOKRASİDE YENİ TAHAYYÜLER:	
Saul Newman ile söyleşi	272
— Kaynakça	292
— Dizin.	303

Türkçe basıma önsöz

Bakunin'den Lacan'a'nın (2001) Türkçe çevirisinin ortaya çıkışı, anarşizme yönelik artan küresel ilginin ve anarşizmin günümüzdeki küresel öneminin bir kanıtı. Çok uzun süre Marksizmin gölgesinde kalmış uzun bir silsileye ve heterojen bir geleneğe sahip devrimci bir felsefe ve siyaset olarak anarşizmin, geleceğin radikal siyaseti olduğu sonucuna pekâlâ da varılabilir. En azından, anarşizm giderek daha fazla kendisini Marksizme karşı geçerli bir alternatif olarak sunuyor – özellikle de 1980'lerin sonları ve 1990'ların başlarında Marksizm adı altında ortaya çıkmış komünist sistemlerin çöküşünden bu yana Marksist projenin ölümcül bir düşüş halinde olduğu dikkate alınırsa. Bu gelişmelerle birlikte anarşist geleneğe ilgi yeniden canlandı ve yenilendi. *Bakunin'den Lacan'a*, yaşanan

bu uyanışa, anti-otoriter düşüncedeki kimi teorik gerilimleri ve kavramsal sınırları inceleyerek ve bunların üstesinden anarşizmin ana kategorilerinin etraflıca düşünülmesiyle nasıl gelinebileceğini gösteren bir bakışla katkıda bulunmak için yazıldı.

Bu kitabın 1990'ların sonlarında yazılışından bu yana, anarşizmin günümüze uygunluğunun altını daha da çizen bir dizi çok önemli olay gerçekleşti. Genelde küresel anti-kapitalist hareket olarak adlandırılan –1999'da Seattle'daki DTÖ toplantısında ilk gerçek ortaya çıkışıyla dünyayı sarsan– hareketin patlamasına tanık olduk. Seattle'da, Mayıs 1968 Paris ayaklanmalarından bu yana benzeri görülmemiş küresel önemde radikal bir siyasal olayla, şaşkınlık ve heyecan içinde karşı karşıya geldik. Ardından Cenova, Cancun, Gleneagles gibi gücü ve sayısı artan gösteriler yapıldı, bu gösteriler 2003'te savaş karşıtı protestolarla kesişti ve bu protestolarda yüzbinlerce insan büyük şehirlerimizde bir araya gelerek küresel savaş makinesine karşı çıktılar. Ve elbette 2001'de Dünya Ticaret Merkezi ve Pentagon'a düzenlenen saldırıları da eklemeli –Amerikan emperyalizminin önceki gidişatını yalnızca güçlendirirken, bir zamanlar gizli ve saklı olanın aleni hale gelmesine izin vererek Amerikan emperyalizmine yeni bir dürtü ve güven kazandırmakla neticelenen bir 'olay' oldu bu da. Üstelik, bugün siyasal hayatın daimi parametlerini oluşturan yeni 'güvenlik' paradigmasının sonucu olarak, devlet egemenliğinin saldırganca yeniden hâkim kılındığını ve genişletildiğini gördük –göztaltında tutulma süresi ve denetimler benzeri görülmemiş ölçülere vardı, zalim 'anti-terör' yasaları çıktı, yurttaşlık hakları günbegün kısıtlandı ve terör zanlılarının yargılanmaksızın sürekli olarak göztaltında tutulması gibi 'istisnai' tedbirlere başvuruldu. Devletin bir tür nöbet geçirmesine şahit oluyoruz, 'teröre karşı savaş' adı altında, devlet artık kendi halkına karşı bir iç savaş sürdürüyor.

Olayların bu iç karartıcı durumu yine de yeni fırsatlar içeren radikal bir siyaset sunuyor. Liberal demokrasinin ideolojik kılıfı düşerken, devletin acımasızlığını, parlamenter demokrasinin sorumsuzluğunu, kapitalizmin hiper-sömürsünü giderek artan bir beraklıkta idrak ediyoruz, tüm bunlar yeni antagonizmalarla ve yeni

direnış biçimleriyle sonuçlanıyor. Dahası, iktidar ve tahakküm sorunu da giderek ön plana çıkıyor – yalnızca büyük kurumlar tarafından bireylere uygulanan hukuki (ve hukuk dışı) tahakküm değil; fakat ayrıca örneğin yeni gözetleme teknikleri yoluyla işleyen normalleştirici, düzenleyici iktidar ve hali hazırda egemen olan neo-muhafazakâr, otoriter ve köktenci söylemlerde görebileceğimiz insanların kendilerine uygulanan baskıya gönüllü olarak katıldıkları daha karmaşık kendi kendini tahakküm altına alma sorunu da öne çıkıyor.

Gerçekten de iktidar sorunu ve iktidar sorununun hem siyasal teori tartışmalarının hem de radikal siyasal çözümlemenin merkezine geri dönüşü *Bakunin'den Lacan'a*'da ele alınan hayati önemdeki temalardan birisidir. Kitap, XIX. yüzyılda Marx ile anarşistler arasında geçen tartışmalardan çağdaş postyapısalcı ve post-Marksist teoriye kadar radikal siyasi düşüncede iktidarın ele alınışını araştırıyor. Bunu yaparken, bugünün radikal siyasal mücadelelerini besleyeceği umulan bir iktidar eleştirisi ile bir anti-otoriter etik geliştiriyor. Gösterdiğim gibi, anarşizmin –anarşizmi bugüne dair kılan– yenilikçiliği, anarşizmin iktidar sorununu teşhis etmesidir. Marksist teori iktidar ve otorite sorununu –yani devlet sorununu– özünde bir ekonomik sorun olarak görürken, Bakunin ve Kropotkin gibi klasik anarşistler, bir devrim durumunda göğüs göğüse bir karşı koymayla karşılaşmadığı takdirde devletin kendisini süreklileştirmesinin tehlikelerine işaret ederek siyasal iktidarın özerkliği ve özgüllüğünde ısrar ettiler. Bu tehlike, iktidarın, farklı kılıklarda, hatta –ve özellikle– iktidarı devirmeye yönelik devrimci girişimler kılığında iktidarı yeniden üretmeye yönelik yapısal eğilimi anlamına gelen, benim “iktidarın yeri” olarak adlandırdığım soruna gönderme yapar. Ancak bu, özgürleşme veya toplumsal dönüşüm fikrinden vazgeçmemiz gerektiği anlamına gelmez: aksine, yapmamız gereken şey, iktidar kavramını ve devrimin klasik diyalektiğini yeniden düşünmek ve iktidara temelden karşı olarak görülen devrimci kimliklere iktidarın –Foucaultcu anlamda– nasıl ayrılmaz şekilde bağlı olduğunu göstermektir. Foucault'nun dediği gibi, “iktidara karşı, ulu bir Red'din *tek* bir mekânı –başkaldırmanın ruhu, tüm

ayaklanmaların yuvası, devrimcinin katıksız yasası– yoktur.”¹

Klasik anarşizmin –ve genel olarak klasik devrimci siyasetin– sorunu, iktidar eleştirisinin temellerini sağlayan, ama ne var ki aynı zamanda iktidar eleştirisine mani olan belirli bir akılcı-hümanist epistemolojik paradigma içinde ifadelendirilmiş olmasıydı. Başka bir deyişle, klasik anarşizm, öznelğin kalbinde içkin bir akılcılık ve ahlâk gören hümanist özcülük; toplumsal gerçekliği akla uygun bir düzen içeren, bilimsel olarak gözlemlenebilir bir görüngü olarak gören pozitivizm; ve belki faillik ve kendiliğindenlik için Marx’ın diyalektik materyalizminden daha fazla fırsat sunsa da, hâlâ devrimin akılcı tarihsel süreçler sayesinde meydana geldiğini kabul eden diyalektikçilik gibi bir dizi teorik koşulla sınırlıydı. Bununla birlikte, bu kategoriler modernliğin ve Aydınlanma’nın akılcı ve ahlâki ‘üstanlatılarının’ artık açıkça tartışıldığı, genel adıyla ‘postmodernlik’ koşullarında artık sürdürülemez. Yani, bundan böyle –ister evrensel bir öznellik kavramı olsun, ister mutlak akılcı hakikat– çağdaş toplumda bulduğumuz farklı görüşler ve bakış açıları çoğulluğunun üzerinde duran evrensel bir epistemolojik duruş varsayamayız. ‘Postmodernlik’ sorgusuz sualsiz benimsememiz gereken bir fikir olmamakla beraber, yine de anarşizmde bulunan özgürleşme anlatıları gibi büyük özgürleşme anlatılarının belirli sınırlarına işaret eder.

Bu nedenle, kitap, çeşitli postyapısalcı düşünürlerin incelenmesi yoluyla, klasik anarşist düşünüşteki bu kavramsal sınırların bazılarını açıyor. İktidar ve otorite sorununun devletten çok daha kapsamlı olduğu ve bizzat öznenin kimliğinden, evrensel akıl ve ahlâk kavramlarında bulunan çeşitli söylemsel ve metinsel otoriterliklere kadar genişletilebileceği açıkça görülüyor. İktidar ve otoritenin bu değişik biçimleriyle yüzleşmek için, klasik anarşizmin dayandığı kavramsal kategorilerin ve akılcı söylemlerin bazılarını ‘yapısöküme uğratmak’ gerekli oluyor. Bununla birlikte, bu yapısökümün hiçbir suretle anarşizmin terk edilişi değil, daha ziyade anarşizmin

1. Bkz. Michel Foucault, *The History of Sexuality VI: Introduction*, çev. R. Hunter. New York: Vintage Books, 1978, pp. 95-96. [Türkçe çeviriye bkz. *Cinselliğin Tarihi*, çev.: Hülya Uğur Tanrıöver, Ayrıntı Yay., 2003, s. 74]

radikal bir yeniden düşünölüşü olduğunu vurgulamak lazım: Stirner, Foucault, Deleuze ve Guattari ile Derrida ve Lacan gibi düşünürlerin araya girmeleriyle daha kapsamlı bir iktidar ve öznellik kavrayışına ve böylece daha gelişmiş bir direniş anlayışına varıyoruz. Bu postyapısalcı düşünürlerde zımni bir anti-otoriterlik vardır ve hepsinin radikal siyasetin teorileştirilmesine katacak önemli bir şeyleri bulunur. Özellikle Max Stirner, Aydınlanmacı hümanist söyleme getirdiğı çığır açıcı eleştiriyile, klasik anarşizmle postyapısalcılık arasındaki kayıp bağlantı olarak görülebilir.

Bununla birlikte, anti-otoriter akımın bu şekilde incelenmesiyle bizzat postyapısalcı teoride görölen özellikle sarıh bir etik görüşün eksikliğine ve iktidar içinde direniş teorileştirmenin bazı zorluklarına dair bir dizi sınırlama ve *aporia* ortaya çıkar. Postyapısalcılık, katı ahlâki ve akılcı temellerden ziyade olumsuzluk ve *karar verilemezlike* dayalı bir radikal siyaset biçimi önerse de bu önerinin bir etik içerikle doldurulması gereklidir. İşte bu noktada anarşizm –eşitlik ve özgürlüğün birbirini sınırlamayan özgürleşimci ideallerine sadakatının yanı sıra tahakkümü tüm biçimleriyle sorgulamaya ve tüm biçimleriyle tahakküme direnmeye yönelik etik taahhüdüyle– bugünün siyasal mücadeleleriyle ilintili olmaya devam edebilir. Gerçekten de diyebiliriz ki –anarşizme dair tartışmalarda giderek öne çıkan bir terim olan– *postanarşizmin* siyaseti ve etiğı, bugün meydana gelen tahakküme ve eşitsizliğe karşı radikal siyasal mücadelelerdeki özgürlükçü/eşitlikçi ufka göndermede bulunur.

Belki de bu anlamda, anarşizm, yalnızca Kıta Avrupası'ndaki ve postyapısalcı siyaset teorisindeki çağdaş tartışmalar için değıl, aynı zamanda gerçek siyasal mücadeleler ve hareketler için de saklı bir referans olarak görülebilir. Örneğın, yukarıda andığım küresel anti-kapitalist hareket –yalnızca içinde çarpıcı şekilde temsil edilen anarşist gruplardan dolayı değıl, ama daha önemlisi anarşist yönelimli, merkezsizleşmiş ve hiyerarşik olmayan siyaset ve karar alma biçimleri içerdiğı için– anarşist tarzda bir siyasetin cisimleşmesi olarak görülebilir. Bu, kurumsal olmayan, bir parti aygıtı tarafından idare edilmeyen ve devlet iktidarının ele geçirilmesi fikrini reddeden bir siyaset biçimidir. Başka bir deyişle, devletin dışında ve si-

yasal partiler mekanizmasının ötesinde çalışan bir siyasettir. Bu anlamda, anarşizmin merkezsizleşme, kurumsalcılık karşıtlığı ve taban (*grass roots*) demokrasisi ilkelerini somutlaştırır.

Bu hareketle ilgili ayrıca önemli olan başka bir nokta da hem evrensel hem de tekil yeni bir siyaset biçimini temsil etmesidir. Bir tarafta, kapitalizm sorunuyla yüzleşir ve –ekonomik kararlar üzerinde daha demokratik bir denetim ve daha eşitlikçi bir iktidar ve refah dağılımı talep ederek– kapitalizmin küresel dönüşümü için çabalar. Bu anlamda, özel kimliklerin –geyerler, etnik azınlıklar, kadınlar, vesaire– tanınma talep ettiği, ama herhangi bir kolektif siyasal zemin oluşturmadığı “farklılık siyaseti” mantığının açıkça ötesine geçen küresel bir özgürleşmenin evrensel ufkuna başvurur. Çok uzun zamandan beri radikal siyaset –özellikle Batılı refah toplumlarında– kimlik ve kimliğin tanınması sorununa kafasını takmıştı, bu yüzden kapitalist ekonominin tekrar siyasal mücadelelerin merkezine geri geldiğini görmüş olmamız biraz ferahlatıcı. Bununla birlikte, ekonominin bu ‘geri gelişinin’ Marksist sınıf mücadelesi siyasetinin basitçe dirilişi olduğunu zannetmemeliyiz. Çağdaş anti-kapitalist hareket açık bir şekilde sınıf-temelli olmayan bir harekettir: merkezi bir proleter kimliğinin hâkimiyetinde olmaktan ve basitçe ekonomik veya maddi meselelerle ilgili olmaktan çok, farklı grupların, kimliklerin ve –çevre, yerli hakları, emekçi hakları, yurttaşlık hakları, savaş karşıtlığı gibi– mücadelelerin çoğulluğunu içerir ve genel olarak, küresel kapitalizm ve güçlü çokuluslu şirketler, hükümetler ve kendi adına konuşan ulusötesi kuruluşlar tarafından çeşitli biçimlerde dışlandığını, kenara itildiğini, sömürüldüğünü, tahakküme maruz kaldığını hissedenleri ilgilendirir. Anti-kapitalist hareket –eski usul Marksist hareketlerle işçi sendikalarında olduğu gibi– kesin olarak tanımlanmış bir endüstriyel işçi sınıfı hareketi değil, küresel ‘yoksulların’, güçlüler karşısındaki güçsüzlerin hareketidir. Bununla birlikte, Jacques Derrida’nın dikkat çektiği gibi, buradaki güçsüzlük, bir gün devletin egemenliğini ve neo-liberal kapitalizmin hegemonyasını yenecek olan yeni bir kitleselel egemenlik biçimi –*iktidar olmaksızın bir güç*– ve adalet ve

demokrasi için açık uçlu bir mücadele oluşturunuyor.²

Öyleyse burada bir Marksist sınıf hareketinden değil, daha ziyade çok daha heterojen olan, içinde farklı kimliklerin temsil edildiği ve aynı zamanda içinde ortak bir davayı takip eden başka kimlikler ve mücadelelerin –Derrida’nın terimini kullanırsak– birlikte ‘dokunduğu’ bir hareketten söz ediyoruz. Açık bir yörüngeye ya da somut bir siyasal programa sahip bir hareket değildir bu –belki de hem zayıflığı hem de gücü buradan gelir– daha ziyade olgunlaşmamış durumuna rağmen giderek alternatif bir küreselleşme vizyonu sunan açık uçlu bir mücadeledir. Bu belki de en iyi şekilde, yalnızca küresel kapitalizmin simgesel kurumlarıyla –DTÖ, IMF ve G8 toplantıları– doğrudan yüzleşmeyi değil, aynı zamanda alternatif bir toplumsal ve siyasal örgütlenmeyi giderek somutlaştırarak büyüyen bir dizi ağ ve karar alma yapısını da içeren Gramscici bir karşı-hegemonya olarak anlaşılabilir.

Yine de bu hareketin geleceği belirsiz kalıyor, özellikle de kendimizi hali hazırda içinde bulduğumuz bu baskı ikliminde. Pek çok ülkenin uygulamakta olduğu ‘anti-terör’ yasalarının ve ‘güvenlik’ önlemlerinin gerçek işlevinin her türlü siyasal militanlığı bastırmak olduğu konusunda en ufak bir şüpheye yer yok gibi görünüyor. Bununla birlikte, aynı zamanda 2003’teki küresel savaş karşıtı protestolar ve onları takip eden G8 zirve protestoları şunu akla getiriyor: yıpranmış sınırsız refah, daha iyi hizmet ve daha sorumlu demokrasi vaatleriyle daha fazla insanın gözü açıldıkça, küresel sivil toplum hareketi büyümeye devam edecektir.

Sanırım bu hareketi çağdaş anarşist –ya da ‘postanarşist’– bir eylemde siyaset biçimi olarak düşünebiliriz. Bu, özgürleşme ideallerine –geçmişte devrimci hareketlerin gösterenleri olarak hizmet etmiş olan eşitlik, özgürlük ve radikal demokrasi nosyonlarına– bağlılığını sürdürürken, bir yandan da olumsuzluğu, açıklığı, heterojenliği benimseyen radikal bir siyaset biçimidir. Buna karşın, *Bakunin’den Lacan’a*, herhangi bir siyasal programı çare olarak sunmaya çabalamıyor –bu, aktivistlerin ve doğrudan siyasal mücadelele-

2. Bkz. *For a Justice to Come: An Interview with Jacques Derrida*, çev., Maiwenn Furic, The Brussels Tribunal, 2004 <www.indymedia.be>

re bağılı insanların işidir. Kitap daha çok bir siyasetin nasıl ortaya çıkacağını göstermek için farklı düşünürlerdeki ve bakış açılarındaki belirli bir anti-otoriter mantığı ve ethos'u inceliyor. Başka bir deyişle, postanarşist siyasetin ortaya çıkacağı teorik koşulların ana hatlarını çizmeye çalışıyor.

Ayrıca son olarak belirtmeliyim ki *postanarşizm*, anarşizmin herhangi bir şekilde *ötesine* geçmeye ya da onu geride bırakma yolunda herhangi bir girişime işaret etmiyor. Anarşizmin esas kavramsal kategorilerini ve epistemolojik öncüllerini yapısöküme uğrattıp yeniden düşünerek özgürleşimci ve anti-otoriter ruhuna sadık kalmaya çabaladım. Bu kitapta* yapmaya uğraştığım şey, anarşizmin yirmi birinci yüzyıl için bir radikal siyaset olarak yenilenmesine katkıda bulunmaktır.

Saul Newman, Şubat 2006.

* Türkçe edisyon için birinci ve yedinci bölümlerde ufak tefek bazı değişiklikler yaptığımı da burada belirtmeliyim.

Ernesto Laclau’nun önsözü

Çağdaş siyasal çözümleme günümüz toplumlarında görülen iktidar/direnış ilişkilerinin çok çeşitli ve girift biçimlerine gittikçe daha fazla odaklanıyor. İktidarın bulunduğu mahalden (*locus*) –tıpkı “hâkim sınıf” nosyonunda olduğu gibi– basit ve sarih bir biçimde bahsedilebildiği zamanlar geride kaldı. Bugün, toplumsal faillerin çoğalışı ve tahakküm ilişkilerinin giderek karmaşıklaşılan dokusu, iktidarın oluşturulduğu ağların çoğulluğunun yanı sıra iktidarın sonuçlarını daha bütünleştirici şekilde resmetme zorluklarının da altını çizme eğilimi taşıyan yaklaşımlara yol açıyor. Bu da, akabinde, bu tür bir çoğulluk ve karmaşıklık kavramaya girişen söylemsel mantıklarda bir dönüşüme neden oldu.

Dr. Newman'ın kitabının meziyetlerinden birisi de, çeşitli post-yapısalcı yaklaşımların –esas olarak Foucault, Deleuze ve Guattari ile Derrida ve Lacan– içinde bulunduğumuz toplumlarda iktidarın nasıl yeniden biçimlendiği sorunuyla uğraştıklarının açıklamasını berrak ve titiz bir şekilde sunuyor olmasıdır. Bütün bu tartışmayı düzenleyen merkezi kategori “özcülük”tür: çeşitli teorik yaklaşımlar, iktidara yönelik geleneksel yaklaşımların çoğunluğuna halel getiren temelciliğin yerini alabilme yetenekleri açısından tartışılıyor. Kitabın ikinci meziyeti ise çağdaş tartışmaları Marksizmin anarşist eleştirisinin klasik formülasyonlarına bağlama girişimidir. Günümüzün özgürlükçü siyasetlerinin anarşist kökleri kılı kırk yararak ve alışılmamış bir biçimde araştırılıyor. Özellikle Stirner tartışması oldukça özgün. Stirner'ın unutulmuş yapıtının, hem devlet-merkezli sosyalist yaklaşımların hem de anarşist hümanizmin tutanaklarından sakınan bir siyasal teorinin gelişimindeki önemli bir bağlantıyı temsil ediş biçimlerine yeni bir ışık tutuyor.

Okuyucu Dr. Newman'ın kitabında, çağdaş siyasal teorinin en önemli meselelerine dair oldukça dikkatli, özgün ve kavrayış gücü yüksek bir tartışma bulacak.

Ernesto Laclau

Giriş

İktidarın geri dönüşü

*Ultimo día del despotismo
y primero de lo mismo
(Despotizmin son günü
aynı şeyin ilk günü)¹*

Bizlere durmadan heyecan verici ve kapsamlı bir siyasal ve toplumsal değişim çağında yaşadığımız söyleniyor. Bir açıdan bu şüphesiz doğrudur. Rusya ve Doğu Avrupa'daki komünist sistemlerin görece yakın zamandaki çöküşünden, ayrılmış bir Avrupalı siyasal kimliğinin ortaya çıkışından ve yeni teknolojilerle iletişim biçimlerinin gelişimindeki patlamadan tutun da, ulusal ve etnik kimliklerin yaygın biçimde revaç bulmasına ve bunun sonucu gibi görünen savaşlara ve soykırımlara kadar her şey radikal bir değişim çağında yaşadığımıza işaret ediyor gibi görünüyor.

1. Agustín Cueva, *El proceso de la Dominación Política en Ecuador* (Quito: Soliterra, 1977), s. 7. Alıntılan Peter Worsley, *The Three Worlds* (Londra: Weidenfeld & Nicholson, 1984), s. 267

Fakat öte yandan, hiçbir şeyin aslında pek de o kadar değişmediği düşüncesi mazur görülebilir. Aynı tahakküm biçimleri ve kurumsal hiyerarşiler, yalnızca farklı kılıklar ve çok daha kurnaz kisveler altında habire yeniden ortaya çıkıyor gibi gözükür. Devlete karşı her halk ayaklanmasının ve o ya da bu baskıcı rejimin her devrilişinin ardından, sanki daima yeni ve çok daha sinsi bir baskı biçimi, öncekinin yerini almak üzere hazırda bekliyormuş gibidir. Eskişinin yerini alacak yeni bir iktidar söylemi her zaman mevcuttur. Örneğin, Avustralyalı bir Aborijin yahut Güney Afrika'daki bir kasaba sakini veya bir Rus hapishanesindeki mahkûm ya da Birleşik Devletler'deki bir Latino "yasadışı göçmen" için yeni bir efendiler grubuna sahip olmak ne fark eder? Kişi, onu yine marjinalleşmiş, bu nedenle de boyun eğmiş belirli bir kimliğe bağlayan bir kurumsallaşmış pratikler ve söylemsel rejimler dizisinin tahakkümü altındadır. Yoğunlaşmış toplumsal denetim ile bireylerin çok daha gelişmiş ve girift yollarla idare edilmeleri, gelişen teknolojiyle el ele gidiyor görünmektedir. Bir alandaki özgürlük hep başka alanlardaki tahakkümü gerektiriyor gibidir. Bu yüzden, bu derin küresel değişimlere rağmen, iktidar ve otoritenin çıplak ve acımasız kaçınılmazlığı varlığını sürdürüyor. Tarihi yalnızca "tehlikeli bir tahakküm oyunu" olarak gördüğünde haklıydı belki de Nietzsche.²

Bu, elbette dünya ölçeğinde dikkate değer hiçbir gelişme olmadığı anlamına gelmez. Tüm siyasal ve toplumsal örgütlenme rejimlerinin ve biçimlerinin aynı derecede baskıcı olduğu anlamına da gelmez. Güney Afrika'daki Apartheid sonrası rejim ya da şimdi eski Sovyet bloğundaki o kadar da yeni olmayan hükümetlerin, yerini aldıkları rejimler kadar baskıcı olduklarını iddia etmek gülünç ve küçümseyici olurdu. Bunun ötesinde, kendi yıkıcı feveranı içinde daha tam ve kapsamlı olmaya çabalayan, daha saf veya daha evrensel bir devrimci teoriyi savunmanın ölümcül hatasına düşmeye nihai olarak bir son vermeliyiz. Bu tür bir devrimci strateji, paradoksal biçimde, yalnızca tam da yıkmaya çalıştığı iktidar ve otoriteyi

2. Michel Foucault, "Nietzsche, Genealogy, History," *The Foucault Reader* içinde, haz. Paul Rabinow (New York: Pantheon, 1984), s. 76-100. ["Nietzsche, Soybilim, Tarih", Michel Foucault, *Felsefe Sahnesi* içinde, çev.: Işık Ergüden, Ayrıntı Yayınları, 2004.]

yeniden onaylar. Bolşevik Devrimi bunun iyi bir örneğidir. Mevcut koşulların genel, kıyametimsi bir şekilde hükümsüz kılınması anlamındaki devrim nosyonunun da terk edilmesi gerektiğini ileri süreceğim. Her seferinde iktidarın durmadan yeniden onaylandığından bahsederek fazlasıyla karamsar ya da kaderci olmak değil niyetim. Bununla birlikte iktidarın gerçekliği yok sayılamayacak bir şeydir.

Çok uzun zamandır iktidar, Marksizm gibi felsefeler tarafından önerilen “nesnel” açıklamalarla örtüldü ya da yok sayılmasına göz yuman şu veya bu teoriyle örtbas edildi. Bununla birlikte iktidar, artık iktidar *olarak* ele alınabilir ve ele alınmalıdır. Bundan böyle iktidar kapitalist ekonominin ya da sınıf ilişkilerinin bir epifenomeni [gölge olayı] olarak görülemez. İktidar, kendi başına üzerine çalışılacak bir analiz nesnesi olarak geri döndü. Burada “geri dönüş”ü Lacancı *yineleme* anlamında kullanıyorum: Lacan’a göre, Gerçek “daima aynı yere *geri döner*” [vurgular benim].³ Gerçek, Lacan’a göre, simgesel yapıda kayıp olan, tanımlanamayan, “geri dönerek” simgeleştirmeye daima direnen ele geçmez *eksiklik*dir. “Burada gerçek aynı yere –öznenin düşündüğü ölçüde, *res cogitans*ın onunla karşılaşmadığı yere– geri döner.”⁴

Gerçek’in ve eksikliğin girift yönleri ileride tartışılacak, ne var ki burada belki şunu söyleyebiliriz, iktidar gerçek gibidir; iktidar onu ortadan kaldırmaya çalışan çeşitli girişimlere rağmen kaçınılmaz şekilde aynı yere “geri döner.” Siyasal söylem içinde, tam da iktidarı ortadan kaldırmayı hedefleyen siyasal söylemler içinde temsil edilmeye direnmesi ve büsbütün tanımlanamaması sayesinde daima başımıza musallat olur.

Aslında bu tartışmanın hedefi, şimdiye kadar gözümüzden kaçmış bir iktidar tanımını önermek değil, tersine iktidarın soyut ve tanımlanamaz olduğunu kabul etmek ve tam olarak tanımlamaya karşı bu direnç aracılığıyla bir tanım inşa etmektir. İktidarın ne olduğunu söylemek ve oradan ilerlemek yerine, devrim, isyan ve direniş teorileri ve fikirlerinin iktidarı yıkma girişimlerinde bizi onu

3. Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, haz. Jacques-Alain Miller (Londra: Hogarth Press, 1977), s. 280.

4. Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, s. 49.

nasıl yeniden onayladıklarına bakmak daha verimli olabilir. İktidarı ve otoriteyi kaçınılmaz şekilde yeniden üreten bu mantığa ben *iktidarın yeri* (*place of power*) adını veriyorum. “Yer”, iktidar ile otoriteyi ortadan kaldırmayı hedefleyen hareketlerde ve teorilerde bulunan iktidar ve otoritenin soyut üstünlüklerine ve durmadan yeniden onaylanmalarına gönderme yapıyor. Gerçek “her zaman aynı yere geri döner” ve benim söz edeceğim şey, bu *yer*, ya da daha tam olarak bu *geri dönüş* mantığıdır. Bu, insafsız ve habıs, bununla birlikte siyaseti düşünme biçimimiz açısından hayati önem taşıyan bir mantıktır.

Öyleyse, bunun ışığında, yakın geçmişimizi niteleyen ve bugününümüzün ufkunu şekillendirmeye devam eden siyasal ve toplumsal değişikliklere nasıl bakmalıyız? Öte yandan, bu gelişmelerin çarpıcı oldukları söylenebileceği kadar, geçen iki yüzyıl boyunca düşüncemize hâkim olan aynı özcü fikirlere ve siyasi kategorilere hâlâ bağlı olduğumuza işaret ettikleri de öne sürülebilir. Mesela, 1648 Vestfalya Antlaşması’ndan, özellikle de Fransız Devrimi’nden beri var olan ulus devlet kategorisinden kaçabileceğimiz gibi görünmüyor. Etnik kimlik kavgalarına dayanan savaşlardaki patlama, etnik ya da ulusal kimliklerin kendi ulus devletlerini kurmalarının en iyisi olduğu düşüncesine hâlâ ne kadar bağlı olduğumuzu, çok şiddetli ve acımasız bir şekilde gösteriyor. Öyleyse belki de bu anlamda, devlet fikri iktidarın yerinin bir tezahürü olarak görülebilir. Üstelik, hâlâ oldukça açık biçimde özcü etnik kimliklerin tuzağındayız. Birinin aslında Hırvat, Sırp, Cezayirli, Hutu ya da Avrupalı olması fikri ve kişinin kendisini daha az “arı” daha az “eğitilmiş” ya da “aydınlanmış”, daha az “akılcı”, daha az “temiz”, daha az “çalışkan” öteki kimliklerle karşıtlık içinde tanımlaması bugün hâlâ çok barizdir. Ara vermeksizin ilan edilen “değişiklikler” yalnızca bu özcü milliyetçi fikirlerin sağlamlaşmasını sağlıyor.

Bununla birlikte, özcülük milliyetçilikten daha geniş bir sorundur. Özcü fikirler siyasal ve toplumsal gerçekliğimizi yönetiyor gibi görünür. Bireyler hakiki ya da doğalmış gibi görülen bir kimlik içinde sabitlenmiştir. Özcü kimlikler, kişinin gerçekliğini belirli normlar etrafında inşa edip değişme ve dönüşme ihtimallerini ka-

patarak bireyi sınırlar. Üstelik, bireyi birçok yolla tahakküm altına alan ve özcü bir mantıkla sahnelenen bütün bir kurumsal pratikler dizisi vardır. Bunu görmek için sadece toplumsal ve ailevi huzur ve mutluluk araçlarının ve ıslah edici kurumların işleyiş biçimine bakmak gerekir. “Kabahatli”, “refah bağımlısı” ya da “uygunsuz ebeveyn” kimliği dikkatlice bireyin özü olarak inşa edilir ve birey bu özsel kimliğe uygun akla ve ahlâka dair bir dizi normla düzenlenir.

Küresel ölçekte gerçekleşen değişimler, bireyin gerçekten değişme ihtimalini sadece engellemeye yaramış gibi görünüyor. Özcülük, bireyi yalnızca belirli buyrulmuş ahlâk ve davranış normlarıyla sınırlamaz, aynı zamanda bu normlara uymayan kimlikleri ve davranış tarzlarını da dışlar. “Gayritabii” ya da “sapkın” diye, o veya bu şekilde “öteki” diye sınıflandırılırlar ve ihlal ettikleri normlara göre eziyet görürler. Özcülüğün mantığı karşıtlığa dayalı bir düşünüş üretir ve bundan da ikili hiyerarşiler inşa edilir: normal/anormal, akli başında/kaçık, heteroseksüel/homoseksüel, vs. *Bu tahakküm yalnızca norm kategorisinin (homoseksüeller, uyuşturucu müptelaları, suçlular, kaçıklar, vb.) dışına düşen bireyleri göstermez; aynı zamanda –kimlik hiçbir zaman yekpare bir şey olmadığından– kimliklerinin belirli bir parçası anormal olmakla itham edilenler için de acı vericidir.* Normallüğün bu despotluğu altında, hepimizin bir özsel kimliğe sahip olduğumuzda ve bu kimlik neyse bizim de o olduğumuzda ısrar eden bu tahakküm söyleminin altında hepimiz az ya da çok acı çekeriz. Yine de bu tahakkümün bize tamamen zor yoluyla uygulandığını düşünmemeliyiz. Hapishaneleri, akıl hastanelerini, orduyu, hastaneleri, işyerlerini düşündüğümüzde bu bir dereceye kadar doğru olsa da kuşkusuz özcü bir kimlik aynı zamanda bizim gönüllü olarak boyun eğdiğimiz bir şeydir. İktidarın bu tarzı bizim rızamız, tahakküme maruz kalma arzumuz olmaksızın işlemez. Dolayısıyla, bu tartışma, yalnızca özcü söylemler ve kimliklerdeki tahakkümü –örneğin, devlet ve hapishane gibi kurumları destekleme biçimlerini– incelemekle kalmayacak, bize uygulanan tahakküme hangi yollarla katıldığımıza da göz atacak.

Özcülük sorunu zamanımızın siyasal sorunudur. Kişisel olanın siyasal olduğunu söylemek, beylik ve klişe bir söz olduğu gibi, özcü önermelere dayanan öznelere olarak oluşturulma biçimimizin siyasal bir mesele olduğunu söylemektir ancak. Bunda gerçekten radikal hiçbir şey yok. Fakat yine de hâlâ ele alınması gereken bir sorundur. Özcülük, içerdiği evrensel, bütünleştirici siyasetle birlikte, iktidarın modern yeridir. Ya da en azından, iktidarın yeri mantığının etrafında kurulduğu şeydir. Özcü düşüncelerin, anarşizm gibi devrimci felsefelerde bile karşı olduğunu iddia ettiği tahakkümü nasıl sıklıkla yeniden ürettiğini göstermek bu tartışmanın amaçlarından biri olacak. Modern iktidar özcü kimlikler aracılığıyla işler ve bu yüzden eğer gerçek direniş biçimleri inşa edilecekse ve gerçek bir değişime fırsat verilecekse, özcü düşünceler kaçınılacak şeylerdir. Son zamanlardaki değişimler, tüm çarpıcılıklarıyla hâlâ bu özcü düşünme biçimlerine, özellikle de ulusal kimliğe ve devlet gibi siyasal egemenlik biçimlerine bağlıdır. Bu kategorilere hiç de karşı koyuyor ya da onları bozuyor değiller, çoğunlukla sadece onları siyasal söylemin ve toplumsal gerçekliğin içine daha fazla yerleştiriyorlar.

Bununla birlikte, modernlik, her şey gibi, bir paradokstur. Bir yorumlar çoğulluğuna açıktır ve farklı içerimler, sesler ve düşlerle nitelenir. Sözü ettiğim değişimler, aynı zamanda, farklı bir ışık altında da görülebilir. Söz konusu değişimler bizleri ezmeyi sürdüren siyasal kategorileri sağlamlaştırırken, bu kategorilere direnmenin yollarını da keşfettiler. Kimliğimizin parametrelerini daraltırken, bize şimdiye dek hayal edilmemiş sıra dışı özgürlük olasılıklarını da gösterdiler. Özgürlüğün, çoğunlukla kendi tahakküm biçimlerini de içeren yarı şeffaf bir fikir olduğunu öne süreceğim. Fakat aynı zamanda, özgürlük tıpkı iktidar gibi tanımlanamaz bir şeydir: yapıcı bir şekilde açık kalır ve imkânları sonsuzdur.

Tıpkı iktidar gibi, özgürlük de gerçek için kullanılan terimlerle anlaşılabilir: kendi için konulan sınırları ve tanımlamaları daima aşar ve onu bastırmaya yönelik en gayretli girişimlere rağmen özgürlük ihtimali daima “geri döner.” Öyleyse günümüz bize açık bir ufuk sağlar, kendi gerçekliğimizi bizim için inşa etmektense, kendi

gerçekliğimizi bizim inşa etmemize imkân veren bir ufuk. Slavoj Žižek, bir “açıklık” tecrübesiyle ve devrilmiş olanın yerine konacak herhangi bir tür otoritenin yokluğuna dair simgesel bir anın tecrübesiyle nitelenen komünist devletlerin çöküşünden söz eder.⁵ Bu *yüce* (*sublime*) bir andır, ihtimale gebe bir boşluk anı, bir anlamlama rejimi ile diğeri arasındaki bu sonsuz küçük eksiklik içinde yakalanan gerçekten devrimci bir an. Bu, iktidarın yerinin *boş* bir yere dönüştüğü andır. Tahakkümün kaçınılmazlığı yoktur, fakat da-ima ihtimali vardır.⁶ Aynısı özgürlük için de geçerlidir. Belki biz de bu boş mekânda, bir iktidar dünyası ile diğeri arasındaki bu yarıktan yakalandık.

Hâlâ eski siyasal kategorilere çok fazla bağlı olsak da onların sınırlarını görmeye başlıyoruz. Onların ötesine nasıl geçeceğimizi görmeye başlıyoruz. Soru, bundan sonra nereye varacağımızdır. Eğer iktidarın olmadığı bir dünyaya geçebileceğimizi düşünüyorsak, zaten bizi ezen dünyanın tuzağına düşmüşüz demektir. İktidarsız bir dünya düşü bu dünyanın siyasal dilinin bir parçasıdır. Bu, insanlığa dair özcü fikirlere, insanlığın bir özcülükten ibaret olduğunu söyleyen fikirlere dayanır – bir rüyadır hem de tehlikeli bir rüya. İktidarın tamamen ötesine geçiş olmasa da, yine de iktidarı sınırlama, ya da en azından tahakküm tehlikesini etkisiz hale getirecek şekilde iktidarı düzenleme imkânları vardır. Bu yollardan birinin özcü ve bütünleştirici mantıkların eleştirisinden geçtiğini öne süreceğim.

İktidardan bütünüyle kurtulabileceğimiz düşüncesi, insanlık ile iktidar arasında özsel bir bölünme öne süren karşıtlığa dayalı Mancini mantığına dayanır. Anarşizm de bu mantığa dayanan bir felsefedir. İnsanlığın, devlet iktidarı tarafından ezildiğini, ama yine de kirlilemediğini düşünür. Bunun nedeni, anarşizme göre, insan öznelliğinin, özü itibarıyla akılcı ve etik olan, bir “doğa yasaları” dünyasında ortaya çıkmasıdır, oysa devlet, iktidarın “yapay” dünyasına aittir. Öyleyse insan ve iktidar birbirinden ayrı ve karşıt dünyalara

5. Slavoj Žižek, *Tarrying with the Negative: Kant, Hegel, and the Critique of Ideology* (Durham: Duke University Press, 1993), s. 1.

6. Bu komünist devletlerin ardından ortaya çıkanın daha da beter olduğu gerçeği –mesela yinelenen “etnik temizlik” örneği– bu noktayı tasvir ediyor.

aittirler. Bu nedenle anarşizm, iktidarın doğaya, akla ve ahlâka aykırı olmakla itham edilebildiği, iktidar tarafından kirletilmemiş bir mantıksal kalkış noktasına sahiptir. Geçmişte, radikal siyasal teori, ister devlet iktidarı, ister kapitalist ekonomik iktidar, isterse dinin iktidarı olsun bir iktidar eleştirisi sunmak için daima bu kirletilmemiş kalkış noktasına bel bağlamıştır. Bu kalkış noktası olmaksızın, iktidara karşı her türlü direniş imkânsız görülürdü. Eğer böyle bir kalkış noktası yoksa direniş ya da devrim nereden gelecekti? Şüphesiz, bir şekilde, karşı çıktığı iktidar tarafından bozulmadan kalmış olan akılcı, etik bir öznellik biçiminden gelmeliydi.

İşte sorun –tartışmamızın yakasını bırakmayacak olan sorun– bu. Doğal insan özünün, iktidar tarafından kirletilmediği varsayılan özsel, ahlâki ve akılcı özelliğin, kirlendiğini ve gerçekten de devirmeye çalıştığı iktidar tarafından *oluşturulduğunu* hayal edelim. Dahası, sadece bu öznellik değil, bu saf direniş yeri de kesinlikle saf değildir, aynı zamanda, kendi içinde özcü ve evrenselci önermeler yoluyla bir tahakküm söylemi kurar. Basitçe ifade edersek, öyleyse bu, direnişin yerinin bir iktidar yerine dönüştüğü anlamına gelmez mi? İktidarı devirmek için saf bir faile ihtiyaç duyulduğu argümanını kullanınca, kirlenmiş bir fail ihtimali karşı çıktığını iddia ettiği iktidarın yalnızca yeniden onaylanması anlamına gelecektir. Anarşist söylemde insanlık devleti ortadan kaldıracaktır. Fakat eğer insanlığın fiilen bu iktidar tarafından kurulduğunu ve bunun kendi tahakküm söylemine sahip olduğunu öne sürersek, o zaman anarşistlerin önerdiği devrim, yalnızca belki de ortadan kaldırdığından daha kötü bir tahakküme yol açacaktır. Başka bir deyişle, yerin tuzağına düşecektir. Bu bizi teorik olarak içinden çıkılmaz bir durumda bırakmış gibi görünür: eğer iktidarın eleştirilebileceği ya da suçlanabileceği kirlenmemiş bir kalkış noktası yoksa, eğer kişinin direndiği iktidarın özsel bir sınırı yoksa, o zaman kesinlikle ona karşı bir direniş olamaz. Belki de siyasal eylem düşüncesini hep birlikte terk etmeli ve kendimizi tahakkümün kaçınılmazlığına bırakmalıyız.

Bununla birlikte, tahakküme direnme imkânı sorunu, bu tartışma için çok önemlidir. Çalışmamız, anarşizm ile postyapısalcılığı

karşılaştırarak direnişin kirlenmemiş yeri paradoksunu araştırarak. Anarşist söylemde merkezi bir yeri olan kalkış noktasının –özel insan öznesi ve ona eşlik eden ahlâk ve akıl– kendisi fiilen iktidar tarafından inşa edildiği için bu biçimde işleyemeyeceğini öne süreceğim. Dahası, özcü fikirlere dayandığından, kendini bir tahakküm söyleminin –bir iktidar yerinin– içinde oluşturur. Stirner, Foucault, Deleuze ve Guattari ile Derrida ve Lacan gibi çeşitli düşünürlerin savlarını iktidarın yeri mantığını araştırmak için kullanacağım. Anarşist söylemdeki insan öznelliğinin, en azından kısmen, çeşitli kurumlar ve söylemsel rejimler tarafından inşa edildiğini ve bu yüzden de kirlenmemiş bir kalkış noktası olarak görülemeyeceğini göstermek için bu savları kullanacağım. Postyapısalcılığın siyaseti bir *altüst oluş* (*dislocation*) siyasetidir: savaş, yarılma ve antagonezma metaforu insan öznelliğinin, karşı çıktığını iddia ettiği iktidara bağımlılığını göstererek özel birliğini bozmak için kullanılır. Bu altüst oluş düşüncesi daha önce bahsedilen mantıksal çıkmaza uygun olarak tartışmayı geliştirir: iktidarın dışında bulunan teorik bir kalkış noktası olmaksızın iktidara direniş nasıl var olabilir? Bu sınırlara rağmen, bir direniş söyleminin, özcü olmayan bir Dışarısi nosyonu yoluyla inşa edilebileceğini öne sürmek bu tartışmanın bir parçası olacak.

Kabaca söylersek, öyleyse bu çalışmanın amacı, çeşitli siyasal söylemler ve fikirlerdeki iktidarın yeri mantığını araştırmak ve tahakkümü yeniden onaylamayan direnişi düşünmenin bir biçimini geliştirmektir. Bu anti-otoriter düşünce içinde bir alıştırma olarak görülebilir, çünkü yerin baştan çıkarıcılığına karşı çıkmaya çalışır. Başka bir deyişle, özel bir direniş noktası bulma arzusuna direnir, çünkü bu kaçınılmaz olarak kendisini bir otorite yapısı ve söylemi içinde oluşturacaktır.

Bununla birlikte, bu düşünüşün anarşizm ile postyapısalcılık arasında bir karşılaştırma yoluyla geliştirilmesi garip görünebilir. İlk bakışta, sanki anarşizm ile postyapısalcılığın çok az ortaklığı var gibidir: anarşizm XIX. yüzyılın hümanist ideallerinden doğmuş devrimci bir felsefedir, oysa postyapısalcılık –gerçekten bir felsefe olduğu söylenebilir mi?– tam da anarşizmin dayandığı temelleri

reddediyor gibi görünecektir. Ne var ki, özellikle bu nedenle ikisi bir araya getirilmiştir. Aralarındaki temel farklar, özellikle de öz-nellik, ahlâk ve akıl sorunlarındaki farklar, en can alıcı haliyle modernliğin sorunlarını açığa çıkarır. Bir devrimci felsefe olarak anarşizmin günümüzde yapacak fazla bir şeyi yokmuş gibi görülebilir, oysa zamanımızın siyasal gerçekliğini hâlâ belirleyen çeşitli özcü kategorilere dayanır ve eğer ötelere geçeceksek bu kategorilerin araştırılması gerekir.

Üstelik anarşizm, savunacağım gibi, bir iktidar felsefesidir. Temelde, anarşizm iktidarın *maskesini düşürmektir*. Marksizmin aksine, anarşizm iktidarı kendi başına çözümlerken ve Marksizmin kendisindeki iktidarın yerini –devlet otoritesini yeniden onaylama potansiyelini– açığa çıkarırken devrimciydi. Amacımız açısından bakıldığında, anarşizm iktidarın yerini siyasal bir kavram olarak icat eden felsefedir. Bununla birlikte anarşizmin kendisinin de iktidarın yeri tuzağına düştüğünü göstereceğim ve bu da özcülüğün postyapısalcı bir eleştirisi yoluyla araştırılacak. Ve bu eleştiri yoluyla, radikal teorideki başlıca sorunlar öne çıkacak. Postyapısalcılık da iktidarın maskesini düşürmektir – iktidardan muaf ve masum olarak değerlendirir hale geldiğimiz söylemlerdeki, fikirlerdeki ve uygulamalardaki iktidarın maskesini düşürür. Bu anlamda, öyleyse anarşizm ve postyapısalcılık, ne kadar birbirlerinden farklı olsalar da, iktidarın maskesini düşürmek ve eleştirmek için ortak bir zeminde bir araya getirilebilirler. Bununla birlikte, daha önce söylediğim gibi, bu karşılaştırmayı ilginç ve yararlı hale getirecek olan, anarşizm ve postyapısalcılıktaki ortaklıklar değil, fakat daha çok, hayati farklılaşma biçimleridir. Dolayısıyla bu çalışma, gerçekten anarşizmle postyapısalcılığın bir karşılaştırması değil, daha çok radikal siyasal teorinin günümüzde yüz yüze geldiği soruların altını çizmek için çelişen belirli düşünceleri bir araya getirmektir. Bu “karşılaştırma” sadece bu sorular ve sorunlar vasıtasıyla düşünmek ve umut ederim ki, onlara çözümler bulmak için kullanılan bir araçtır.

Bu hiç şüphesiz, alışılmadık ve pek sık yapılmayan bir karşılaştırmadır. Todd May’in yeni ufuklar açan *The Political Philosophy of Poststructuralist Anarchism* [Postyapısalcı Anarşizmin Siyaset

Felsefesi] adlı çalışması, bu bağlantıları araştıran benim bildiğim ayrıntılı tek çalışma.⁷ Kendi payıma büyük bir özgünlük iddiasında değilim, fakat büyük ölçüde kazı yapılmadan kalmış elverişli bir araştırma alanının var olduğunu öne sürüyorum. Umut ederim ki bu tartışma, bunu doğrulayan bir yolda gider. Bununla birlikte, daha önce söylediğim gibi, bu çalışmanın amacı basitçe anarşizmle post-yapısalcılığı karşılaştırmak değil, fakat daha çok bu karşılaştırmayı, benzersiz bir şekilde ortaya çıkan belirli teorik sorunları araştırmak için kullanmaktır. Kulağa çıkar gözetir gibi gelen “kullanmak” sözcüğünü kullandığımdan ötürü özür dileyecek değilim. Belirli düşünceler yoluyla çalışmak için başka düşünürleri *kullanmak* niyetindeyim ve bu fikri Foucault’nun Nietzsche’yi yorumlarken söylediklerinden alıyorum: “Kendi açımdan, hoşlandığım yazarları kullanmayı tercih ediyorum. Nietzsche’ninki gibi bir düşünceyi takdir etmenin geçerli tek şekli onu kullanmak, bozmak, inletmek ve itiraz ettirmektir.”⁸

Böyle yaparak tartıştığım düşünürlere haksızlık ettiğime inanmıyorum. Tam tersine, postyapısalcılık gibi bir felsefenin bütün amacı yararlanılmak için orada olmasıdır. Bu nedenle, bu düşünür-

7. Bkz. Todd May, *The Political Philosophy of Poststructuralist Anarchism* (University Park, Pa.: Pennsylvania State University Press, 1994). [*Postyapısalcı Anarşizmin Siyaset Felsefesi*, çev. Rahmi G. Ögdül, Ayrıntı Yayınları, 2000.] Ayrıca bkz. May “Is Post-structuralist Political Theory Anarchist?” *Philosophy and Social Criticism* 15, no. 3 içinde (1989): s. 167-181; ve Andrew Koch, “Poststructuralism and the Epistemological Basis of Anarchism,” *Philosophy of the Social Sciences* 23, no. 3 (1993): s. 327-351.*

* Bu kitabın yazımından sonra postyapısalcılıkla anarşizmin bağlantılarını araştıran başka pek çok çalışma yapıldı. İlgili makaleler, denemeler, konferans bildirileri ve doktora tezlerinin yanı sıra konuyu doğrudan ele alan şu kitaplar yayımlandı: Call, Lewis. *Postmodern Anarchism*. Lanham: Lexington Books, 2002; Colson, Daniel. *Petit lexique philosophique de l'anarchisme de Proudhon à Deleuze*. Le Livre de poche, 2001; Muemken, Juergen. *Freiheit, Individualität und Subjektivität-Staat und Subjekt in der Postmoderne aus anarchistischer Perspektive*. Frankfurt: Verlag Edition AV. 2003; Muemken, Juergen [Hrsg.], *Anarchismus in der Postmoderne. Beitrage zur anarchistischen Theorie und Praxis*. Frankfurt/M.: Edition AV, 2005. (y.h.n.)

8. Michel Foucault, “Prison Talk,” *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977* içinde, haz. Colin Gordon (Brighton, Sussex: Harvester Press, 1980), s. 37-54. [“Hapishane Üzerine Söyleşi: Kitap ve Yöntemi”, J. J. Brochier ile söyleşi, Michel Foucault, *İktidarın Gözü* içinde, çev.: Işık Ergüden, Ayrıntı Yay., 2003, s. 21-37.]

lerin mantığını yeni anlamlar üretmek, belki ortaya atılmamış sorular ortaya atmak, başka düşüncelerle belki de reddedilmiş bağlantılar kurmak için kullanacağım. Belirli düşünürleri ayrıntılı olarak tartışmama rağmen –her bir postyapısalcı düşünüre bir bölüm ayırıyorum– çalışmam gerçekte onlarla ilgili değil. Daha önce söylediğim gibi, çalışmam, onların düşüncelerinin argümanı ilerletmek için arsızca kullanılmasıdır.

Bölümler her bir düşünürün izahı olarak değil, daha çok yukarıda taslağını çıkardığım argümanın gelişimindeki önemli aşamalar olarak okunabilir. Kitabın yapısı, her bir bölümün, hem argümanın tartışılmasındaki tamamlayıcı bir bağlantı hem de kendi sonuçları, içerimleri ve yönleriyle ayrı bir deneme olarak düşünülmesine izin veriyor. Bu yolla, argümanı keşfetmek ve geliştirmek için düşünürleri kullanırken, aynı zamanda, düşünürleri keşfetmek için de argümanı kullanıyor. Fakat düşünürlerin bir serimlenişi olmayı asla amaçlamıyor ve bu düşünürlerin, tartıştığım meseleleri yansıtmadığı için bilerek dışarıda bıraktığım başka önemli yönleri de var. Bu, argüman için sorunsal oluşturan düşünceleri halının altına süpürdüğüm anlamına gelmiyor. Bu itirazlar bir tarafa atılmış değil, aksine, argümanı genişletmek, yolunu bozmak ve binalar arasındaki belki de başka türlü girilmeyen karanlık geçitlere sapmasını sağlamak için kullanılmıştır.

Ana hatlarıyla bölümler

Birinci bölüm Marksizmin anarşist eleştirisini tartışıyor. Bakunin ve Kropotkin gibi klasik anarşistlerin argümanlarını kullanarak Marksizmdeki otoriter akımların maskesini düşürüyor. Marx ve Engels’in fikirlerine ve ayrıca Althusser, Poulantzas ve Callinicos gibi modern Marksist teorisyenlere bakıp, Marksist teorinin, iktidar sorununu ekonomik bir çözümlemeye indirgeyerek ihmal ettiğini ileri sürüyor. Bu, bizi her Jakoben devrimin kaderine götürüyor: anarşistlerin öngördüğü gibi, devlet iktidarının yapısı ya da yeri hiç dokunulmadan bırakılabilir ve hatta çok daha zorbalıkla kalıcılaştırılabilir. Bu bölüm, Marksizmdeki daha geniş kapsamlı otorite so-

rununu –öncü partinin otoritesi ve sanayi proletaryasının ayrıcalığı- nı– ele alıyor ve Marx’ın, bizzat otoriteyi tehlikeli saymış olsa da otoriteyi kalıcılaştıran Hegelci mantığa kaçınılmaz şekilde borçlu olduğunu öne sürüyor.

Böylece Marksizmin anarşist eleştirisi, bir iktidarın yeri teorisi –anarşistler iktidarın yerini devlet içinde tespit etmişlerdi– inşa etmek için kullanılıyor ki bu daha sonra tartışmanın kalkış noktası haline gelecek. Dahası, anarşizm ile Marksizm arasındaki diyalog önemlidir, çünkü bu diyalog anarşizmi iktidar hakkında bir felsefe olarak sunar. Anarşizm, iktidarı, ekonomik ya da sınıfsal bir çözümlenmenin örtüsü altına almaksızın, kendisine dayanarak incelemeye çalışır. İktidarın ve otoritenin bu şekilde maskesinin düşürülmesi onu özellikle tartışmamızla ilintili hale getirir.

İkinci bölüm, anarşizmi yalnızca Marksizmin eleştirisi olarak değil, aynı zamanda kendi başına bir felsefi sistem olarak ele alıyor. Anarşizm doğal bir insan özü nosyonuna ve bu özden doğan ahlâk ve akılcılığa dayanır. Anarşizmin, temelde Feuerbach’ın insanın *Tanrının yerini almasına dair rüyasından etkilenmiş radikal hümanist* bir felsefe olduğunu ileri sürüyorum. Dahası, anarşizm devlet iktidarının “yapay” düzenini, insan özünün “doğal” düzeninin ve organik toplumun karşısına koyan Manici bir siyasal mantık üzerine kuruludur. Bu temel bölünme, daha önce öne sürdüğüm gibi, bu doğal insan özüne dayanan kirlenmemiş bir kalkış noktasını açığa çıkarır. Eğer devlet iktidarına ve gerçekten her türlü kurumsal iktidara ahlâk ve akıl zeminlerinde direnilecekse bu kalkış noktası anarşist söylemde zorunludur. Bu, çoğu devrimci siyasal felsefenin temelidir. Bu bölümde, *savaş modeli (war model)* fikri de sunulacaktır. Bu, antagonizmaya dair çözümleyici bir modeldir, tüm tartışmanın başından sonuna, özün temelindeki boşluk ve yarılmayı açığa çıkarmak için uygulanacaktır.

Bir sonraki bölüm (üçüncü bölüm) büyük ölçüde ihmal edilmiş olan Max Stirner’in düşüncelerini, hümanist anarşizmin, özellikle Stirner’in, farklılığı ve bireyselliği yadsıyan baskıcı bir ideolojik inşa olarak gördüğü insan özü fikrinin eleştirisi olarak kullanacak. Stirner’in fikirleri, tartışmada bir kopuş noktası olarak kullanılıyor,

çünkü Aydınlanma'nın anarşizmi beslemiş olan ve radikal siyasal teoriyi bugün hâlâ beslemeye devam eden hümanist özcülük paradigmasını kırmamıza imkân veriyor. Bu bölümde Stirner'in Feuerbachçı hümanizme dair eleştirisi de tartışılıyor: Stirner, insanın sadece Tanrının yeniden icadı olduğunu ve mutlak kategorisinin –dini otoritenin yeri– öz biçimini koruyarak bozulmadan kaldığını öne sürüyor. Bu iddiayı, siyasal otoriteyi eleştirirken anarşizmin bu otoriteyi yalnızca insan özü düşüncesi içinde yeniden icat etmek için yerinden ettiğini öne sürerek anarşizme uyguluyorum. Bu iktidara direnişin yeri, o halde bizzat bir iktidarın yeri haline gelmiştir.

Stirner, iktidar ve öznellik arasındaki bağlar hakkında konuşurken, postyapısalcılık ile apaçık, ama şimdiye dek keşfedilmemiş bir bağlantı sağlar. Bu nedenle Stirner, klasik anarşizmin siyasetiyle karşılaştırılan postyapısalcılığın siyaseti arasındaki halkadır. Stirner'in düşünceleriyle postyapısalcı düşünceler arasındaki olası bağlantılar şaşırtıcıdır. Stirner'in en az Nietzsche kadar postyapısalcılıkla ilintili olduğunu ve bu nedenle çağdaş teori tarafından hemen hemen bütünüyle ihmal edilmiş olmasının pek garip olduğunu öne süreceğim.⁹ Stirner'in postyapısalcı düşünceye katkısı çoğunlukla keşfedilmeden kalmıştır ve umarım bu Stirner tartışması, bu bağlamda konuya biraz ilgi duyulmasına aracılık eder.

Stirner'in bu iktidar ve direniş tartışmasındaki yeri aynı derecede önemlidir. İktidarın dışında bir dünya olamayacağını ve direniş siyasetinin iktidarın sınırlarına bağlı olması gerektiğini gösterir. Bu nedenle, dördüncü bölüm Michel Foucault'nun iktidar ve direnişe dair tartışmasını ve bunun yanı sıra iktidar ilişkilerini çözümlemek için savaş kavramını kullanışını ele alıyor. Foucault'nun hümanizm eleştirisi Stirner'in eleştirisini sürdürüyor ve bir direniş siyasetinin, anarşizmin önerdiği gibi artık iktidarın dışında bir noktaya dayana-

9. Bu, elbette, kendisine belirli bir bölüm ayrılmış olmasa da tartışmamızda önemli bir rol oynayan Nietzsche'nin önemini azaltmak demek değildir. Aynı şekilde, Derrida da Marx'ı şimdiki zamana musallat olmaya devam eden bir hayalet olarak görür, belki Nietzsche de tartışmamıza musallat olan bir ruh olarak görülebilir. Bkz. Jacques Derrida, *Specters of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning, & the New International*, çev. Peggy Kamuf (New York: Routledge, 1994), s. 4. [*Marx'ın Hayaletleri: Borç Durumu, Yas Çalışması ve Yeni Enternasyonal*, çev. Alp Tümertekin, Ayrıntı Yayınları, 2001.]

mayacağıını, çünkü iktidar tarafından oluşturulduğunu gösteriyor. Bu yüzden anarşist bir özsel insan öznelliği fikri ve buna eşlik eden akıl ve ahlâk normları, bizzat bir tahakküm söylemi haline gelir. Bununla birlikte Foucault'nun, kendisine rağmen, bu argümanın hareket planı tarafından, direnişe dair belirli hayati soruları cevapsız bırakarak da olsa direnişi açıklamak için iktidara dair bazı özsel dışsallık biçimlerine yer açmak zorunda bırakıldığı öne sürülecektir.

Bir sonraki bölüm (beşinci bölüm), Foucault'da yokluğu çekilen bir direniş figürünü ya da dilini denemek ve bulmak için Gilles Deleuze ile Felix Guattari'nin kavramsal dünyasını araştırıyor. İkisinin Aydınlanma hümanizmine, özellikle de otoriter söylemler olarak gördükleri öznel ve temsile dair eleştirilerimize yaptıkları katkıları ele alıyor. Anti-otoriter düşüncenin bir modeli olarak "rizom" ve "savaş-makinesi" nosyonları, bir direniş söylemi inşa etmenin yolları olarak görülüyor. Bununla birlikte, Foucault gibi Deleuze ve Guattari'nin de bir direniş figürü olarak metafizik bir arzu kavramı önererek özcülüğün diline geri düştükleri sonucuna varılıyor. Oysa onların savaş makinesi kavramı, savaş metaforunu sürdürerek alternatif bir direniş figürü olarak geliştirilebilecekken, gidecek daha açık hale geliyor ki iktidarın dışı nosyonu olmaksızın herhangi bir direniş figürü var olamaz. Sorun özcü olmayan bir dışı inşa edip edemeyeceğimiz sorusu olarak duruyor.

Altıncı bölüm, felsefedeki özcü ve metafizik yapıların maskesini düşüren ve sorgulayan Jacques Derrida'nın yapısöküm terminolojisi sayesinde otorite eleştirisini genişletiyor. Sözmerkezli (*logocentric*) düşünceye saldırısında, Derrida'nın sadece özcü fikirlerce üretilen metinsel hiyerarşileri tersine çevirmek istemekle kalmadığı ortaya çıkıyor, çünkü bu, hiyerarşinin yapısını –iktidarın yerini– bozulmadan bırakırdı. Bununla birlikte Derrida –adaletin etik "alanı" olarak– bir Dışarı nosyonunu tartışmaya dahil eder, ki bu İçeri tarafından kurulmuş olarak görülmesine karşın postyapısalcı argümanın bağlamı içinde hâlâ sorunludur. Öyleyse bu bizi nereye götürecek? Bundan böyle iktidarın dışı nosyonunda özsel bir direniş yeri öne süremeyiz, ama ne kadar anlık olursa olsun, direnişi teorileştirmek için bir dışı nosyonuna ihtiyacımız var gibi görünüyor.

Yedinci bölüm, Jacques Lacan'ın fikirleri yoluyla bu özcü olmayan dışarıyı problemini ele almak üzere ilerliyor. Stirner gibi Lacan da bu tartışmanın merkezi bir noktası, bir eksen olarak görülecektir. Lacan'ın öznellik, anlam ve özellikle de eksiklik kavramına dair iddiaları, ortaya çıkan teorik çıkmazın üstesinden gelmenin bir yolu olarak kullanılacak. Bu, dışarıyı sorununu araştırmada postyapısalcı paradigmanın sınırlarının –farklılık ve çoğulluğun sınırları– ötesine geçmemize imkân veriyor. Özcü ya da temelci hale gelmeyecek, başka bir deyişle bir yer haline gelmeyecek bir dışarıyı nosyonunu formüle etmek için özneliğin esasındaki eksiklik kavramını kullanıyorum. Ayrıca Habermas'ın akılcı iletişim idealine karşı koymak için gerçek vb. gibi Lacancı fikirleri kullanıyorum. Bu Habermas eleştirisi burada anlamlıdır, yalnızca akılcı iletişim ideali ve bunun üstüne kurulmuş cemaatçi (*communitarian*) felsefeler anarşizme benzediği için değil; aynı zamanda bu iletişimin üstüne inşa edilen evrensel ve özsel kategorilerin sakındıklarını iddia ettikleri tahakküme bulaşan totaliter bir söyleme vardıklarını göstermek için de önemlidir. Üstelik, bu Lacancı terminoloji toplumun kimliğine de uygulanır ve ben siyasal ve toplumsal kimlik nosyonunu kendi imkânsızlık ve boşluğu temelinde yeniden inşa etme girişiminde bulunuyorum. Toplumsalın kendi sınırları tarafından, tamamlanmış kimliğini imkânsız hale getiren şey –yani iktidar– tarafından inşa edildiği gösteriliyor. Bununla birlikte, iktidarın kimliğinin kendisinin de tamamlanmamış olduğu anlaşılır, öyleyse iktidar ve kimlik arasında bir aralık vardır. Fakat bu eksiklik, anarşistlerin uğruna mücadele ettikleri gibi bir başka doğal dünyanın eksikliği değildir. Tam tersine, sınırladığı iktidar tarafından üretilir. Bu bizim iktidarın dışarısını, paradoksal olarak iktidarın içinde, başka bir deyişle özcü olmayan bir direniş noktasında kavramlaştırmamıza izin verir.

Direnişin, eğer tahakkümü yeniden onaylamaktan kaçınacaksa, özcü temellere başvurmaması gerektiğini savunuyorum. Bu, göstereceğim gibi, iktidarın yerinin özcülüğe bağlı olmasından ileri gelir: farklılığı yadsıyan evrensel ve bütünleştirici siyasetler kaçınılmaz şekilde özcü nosyonlardan gelir. Böylece bir sonraki bölüm (sekizinci bölüm) henüz geliştirdiğim özcü olmayan yeri kullana-

rak temellerin olmadığı bir direniş siyasetini –evrenselleştirme ve bütünleştirme eğilimlerini reddeden bir siyaset– tarif etmeye çalışacak. Bu siyasetin etik parametrelerini, özcü-hümanist temellerinden kurtulmuş, özgürlük ve eşitliğe dair anarşist ahlâk söylemi sağlıyor. Geliştirmeye çalıştığım etik sınırlar, kurucu bir şekilde farklılığa ve çoğulculuğa açık olmaya devam ederken, aynı zamanda, farklılığı ve çoğulculuğu yadsımaya çalışan söylemleri de sınırlandırıyor.

Bu bölümün ve aslında tüm tartışmanın amacı, belki de siyasetin hem özcü ve evrenselci olmayan bir şekilde hem de üretken olan ve nihilistçe olmayan bir şekilde düşünülebileceğini göstermektir. Bunu söylemek pek radikal veya kavgacı görülmeyebilir, fakat unutulmamalıdır ki siyasal teori, geniş ölçüde, ötekileri tahakküm altına alıp dışlarken hâlâ kendisini belirli normlar ve öznellik tarzları içinde sınırlayan özcü ve temelci söylemlerin tuzağındadır. Çerçevesini çizmeye çalıştığım siyasal proje, temelde tamamlanmamış oluşuyla tanımlanan, açık bir projedir. Burada sadece birkaç öneride bulunabilirim. Bu tartışmanın hedefi, gerçekten bir siyasal proje inşa etmek değil, daha çok bu siyasal projenin modern siyasal söylemin sınırlamaları sayesinde nasıl ortaya çıkacağını göstermektir.

Burada yaptığım, argümanın –tartışma yoluyla çizeceğim düşünce çizgisinin– kısa bir çerçevesini vermekten daha fazlası değil. Daha önce söylediğim gibi, bölümler bir argümanın aşamaları olarak okunabilecekleri gibi kendi başına temalar ve parantezler olarak da okunabilirler. Her iki şekilde de ele alınırlarsa kendimi daha mutlu hissederim.

Tartışmada ele alınması söz konusu olabilecek ve belki de ele alınmış olması gereken belirli meseleler olduğunun farkındayım, fakat yer sınırından ötürü bu gerçekleşmedi. Bunlardan birisi liberteryenizm sorunudur. Anarşizm tartışmamda, anarşizmin liberteryen felsefeyle muhtemel bağlantısından bahsediyorum. Liberteryenizm, anti-otoriter, devlet karşıtı bir felsefedir, siyasal iktidarı bireyin üzerindeki katlanılmaz bir yük olarak görür ve kişi özgürlüğünü en üst seviyeye çıkarmaya ve kurumların gücünü en aza indirmeye çalışır.¹⁰ Ayrıca, savunucularına inanılacak olursa, bunun da

10. Liberteryenizmin daha ayrıntılı bir dökümü için bkz. David Boaz, *Libertaria-*

ötesinde, günümüz siyasetine her geçen gün daha fazla dahil olmakta ve daha da önemli hale gelmektedir. Dahası, hem solu hem de sağ boydan boya kesen ve her ikisindeki radikal, anti-otoriter unsurları haber veren bir felsefedir. Otorite sorununa kökten farklı şekillerde yaklaşmalarına rağmen ikisi de siyasal baskıyı en aza indirmeye ve kişisel özgürlüğü en yüksek seviyeye çıkarmaya çalışan hem anarşizm ile hem de postyapısalcılık ile açık şekilde bağlantıları var. Hem anarşizm hem de postyapısalcılık sol liberteryenizm biçimleri olarak görülebilirler. Fakat bu benzerlikteki sorun liberteryen geleneğin kimi yönleri soldakilere cazip gelse de --eğer "sol" ya da "sağ" bugün hâlâ herhangi bir anlama geliyorsa-- liberteryenizmin çoğu zaman, serbest piyasa bireyciliğini idealize etmesi ve toplumu refah devletinin baskıcı yüklerinden ve vergilerinden kurtarmak istemesi anlamında sağ kanat bir felsefe olarak değerlendirilmesidir. Bu sorun kolaylıkla bertaraf edilemez. Unutmamak gerekir ki anarşistler de devleti, toplumun doğal işleyişi üzerinde bir yük olarak görürler, refah konusunda aynı şekilde kuşkuludurlar ve örneğin Foucault, liberteryenizmin temellerini oluşturan liberalizmle, aşırıya kaçan hükümetin bir eleştirisi olarak ilgilenmiş, ya da en azından liberalizmi dikkate almıştır.¹¹

Hem anarşizm hem de postyapısalcılık liberteryen felsefenin üzerine kurulduğu idealize birey nosyonunu reddetmişlerdir. Anarşistlere göre, birey onu yaratan doğal toplum ortamının dışında ele alınamaz ve dahası liberteryenlerin bireysel özgürlüğü genişleten bir mekanizma olarak gördükleri serbest piyasayı, anarşistler baskının esas mevkii (*site*) olarak görürler. Postyapısalcılara göre, liberteryenlerin yaptığı gibi böyle soyutlanmış bir bireysellik nosyonu öne sürmek bu yapının içerdiği çeşitli tahakkümleri ihmal etmektir. Bu anlamda, öyleyse anarşizm ve postyapısalcılık, her ikisi de anti-otoriter ve bireysel özgürlüğü artırmayı hedefleyen felsefeler olsalar da, liberteryenizmin ileri sürdüğü soyutlanmış --bireyin

nism: a Primer (New York: Free Press, 1997); ve Stephen L. Newman, *Liberalism at Wit's Ends: The Libertarian Revolt Against the Modern State* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1984).

11. Bkz. Andrew Barry, haz., *Foucault and Political Reason: Liberalism, Neo-Liberalism and the Rationalities of Government* (Chicago: University of Chicago Press, 1996), s. 7-8.

mutlak bir özgür seçime sahip olduğu bir tür serbest piyasa boşluğu içinde var olduğu— bireysellik nosyonunu sorgulamaya devam ederler. Bununla birlikte, burada, kendisini sağ kanat siyasetlere kolaylıkla vermiş bir felsefeyle kurulmuş inkâr edilemez bağlar hâlâ mevcuttur. Belki de liberteryenizm otorite eleştirisinin karanlık potansiyeli olarak görülebilir. Bu potansiyeli reddetmek, bu kitabın da sahip olduğunu umduğum teorik açıklığın ruhuna aykırı olurdu. Öte yandan, bu bağlantının üzerinde çok fazla da durmak istemiyorum çünkü tartışmamız liberteryenizmle ilgili değil. Bundan, yalnızca anarşizm ve postyapısalcılığın anti-otoriter kategorilerinin su-geçirmez olmadığına altını çizmek için bahsettim. Sahip oldukları anlamlar ve içerimleri dar, açık seçik tanımlar ihtiva etmez, daha çok kirlenmiş ve sık sık güvenmeyecekleri, karşı çıkacakları yönlerde doğru anlamları taşımıştır. Anlamanın bu önceden tahmin edilemezliği olmaksızın siyaset diye bir şey olmazdı.

Tanımlar

Siyasal tanımlar haklı olarak zor şeylerdir. Bununla beraber tartışma boyunca kullanacağım belirli terimleri tanımlamamın daha iyi olacağını fark ediyorum. Kullanmaya başladığım “eksiklik”, “gerçek” gibi terimlerin birçoğu zaten Lacancı terimler ve Lacan’a ayrılmış olan bölümde tanımlanacaklar. Ne var ki biraz açıklama gerektiren başka terimler de var.

İktidar, tahakküm ve otorite: Bir yere kadar bu terimleri birbirlerinin yerine kullandığımı fark ediyorum. Şimdi bu düşünceler tartışmada ele aldığım farklı düşünürler tarafından kökten farklı şekilde görüldükleri için, burada onlar için kapsayıcı bir tanım vermek imkânsız olacak. Dahası bu tartışma içinde *iktidar*, kasten soyut bir kavramdır. Sorun şu ki bunları birbirlerinin yerine kullanacak olsam da, Foucault’ya gelmemizle birlikte “iktidar” ve “tahakküm” bir şekilde farklı anlamlarla karşımıza çıkıyorlar. Tahakküm ilişkileri iktidar ilişkilerinden doğsa da, tahakküm (ve otorite) direnilecek bir şeydir, oysa iktidar kaçınılmaz olarak kabul edilen bir

şeydir. Foucault'ya ve bir dereceye kadar da Stirner'e göre, iktidar ilişkileri her toplumda kaçınılmazdır ve bu tam da, iktidar ve toplum arasında özsel bir bölünme öne süren anarşizm için sorunların ortaya çıktığı yerdir. Bu yüzden, Foucault'nun terminolojisinden kaynaklanan karışıklık bu tartışmanın zorunlu bir kısmıdır, çünkü bu yalnızca kirlenmemiş bir kalkış noktasını teorik olarak imkânsız hale getirmekle kalmaz –aynı zamanda bizzat iktidarın yerini de oldukça müphem hale getirir. Bununla birlikte, *iktidarın yerinden* söz ettiğimde, “iktidar”ı hâlâ *tahakküm* anlamında kullanıyorum. Tahakküm, iktidarın bir sonucu, otoriter yapıların bir sonucu olarak görülür. *Otoritenin* geniş bir tanımını bilerek kullanıyorum: bu, yalnızca devlet, hapishaneler ve benzeri kurumlara değil aynı zamanda bunların ürettiği akılcı hakikat, öz ve özneleştirici normlar gibi otoriter söylemsel yapılara da işaret ediyor.

Özcülük: Özcülük, yüzeydeki farklılıkların altında gerçek bir kimliğin ya da karakterin yattığı düşüncesidir. Bu özsel kimliğin, ona dışsal güçlerce örtüldüğü ve bastırıldığı iddia edilir.¹² Örneğin anarşizm, bireyin doğal bir ahlâk ve akılcılıkla tanımlanan özsel kimliğinin, devletin ve dinin iktidarı tarafından örtüldüğünü ve bozulduğunu iddia eder. Bu argümana göre bu kurumlar bir kez yıkıldığında insanın özü serpilip gelişecektir.

Siyasal güçleri bu özün dışında gibi gören bu argümanın, bu özü kirlenmemiş bir kalkış noktası olarak, o siyasal güçlere direnilecek ahlâki ve akılcı bir yer olarak kurduğunu görebiliriz. Benim buna karşı argümanım çift katlı olacak. Birincisi, yukarıda bahsi geçen postyapısalcı düşünürleri kullanarak, kirlenmemiş kalkış noktası mantığının kusurlu olduğunu göstermeye çalışacağım: gerçekte, bu kalkış noktasını oluşturan özsel insan kimliğinin kendisi zaten karşı olduğunu iddia ettiği bu iktidar rejimleri tarafından inşa edilmiş, ya da en azından bunlara son derece bağlanmıştır. Gerçekten de bu iktidar rejimlerine muhalefetin kimliği bizzat iktidar tarafından in-

12. Bkz. Anna Marie Smith, “Rastafari as Resistance and the Ambiguities of Essentialism in the ‘New Social Movements,’” *The Making of Political Identities* içinde, haz. Ernesto Laclau (Londra: Verso, 1994), s. 171-204. [*Siyasal Kimliklerin Oluşumu*, çev.: Ahmet Fethi, Sarmal Yayınları, 1995.]

şa edilmiştir. İkincisi özsel kimlik, bir direniş kimliği olmanın çok uzağında, gerçekten otoriter bir gösteren haline gelir: öteki kimliklerin ona göre muamele gördükleri bir norm haline gelir. Bir hata ya da normdan sapma olarak bir şekilde inşa etmek yoluyla öteki kimlikleri sınırlayan bir dizi ikili karşıtlığın temeli haline gelir. Bu argümanlar, özsel kimlik düşüncesinin kendisinden kaçınan, kimliği yüzeylerin, çoğullukların ve antagonizmaların dağınık bir dizisinden başka bir şey olarak görmeyen postyapısalcı eleştiriden hareketle geliştiriliyor.

Postyapısalcılık: Postyapısalcılık, bazı açıklamalar gerektiren müphem bir sahadır. Başlangıç için, postyapısalcılık diye bir şeyin hiç olup olmadığına dair dikkate değer bir tartışmanın sürdüğü söylenebilir. Burada ele alacağım “postyapısalcı” düşünürlerin çoğu bu başlığı reddettiler. Postyapısalcılık sırf moda olmuş bir sözdür, çoğu hususta oldukça farklı olan bir dizi düşünürü ve fikri aynı kategoride toplayan kolaycı bir adlandırmadır. Bu yüzden, postyapısalcılığın hiçbir suretle birleşik bir teori ya da düşünce gövdesini işaret etmediğini hatırlamak gerek. Bununla birlikte, bu düşünürler arasında belirli ortak düşünce hatları, ortaya çıkarılabilecek ve geliştirilebilecek felsefi gelenekler mevcuttur ve *postyapısalcılık* olarak adlandırılabilir olan da budur.

Postyapısalcılığın kökenleri Barthes, Levi-Strauss, Althusser vd'nin yapısalcılığı içindedir.¹³ Geniş anlamda, yapısalcılık öznenin gerçekliğinin onu saran dil yapıları tarafından inşa edildiğini göerek gösterileni gösterene tabi kılmıştır. Bu yüzden, özellikle ilgili özcü düşünceler reddedilir ve onların yerini tamamıyla anlamlandırmanın belirleyici yapısı alır. Örnek olarak, Althusserci Marksizm öznenin, kapitalizmin anlamlandırma rejimi tarafından üstbelirlendiğini düşünür, özne bu sürecin sadece bir sonucu haline gelir. Özcülüğün bu reddindeki sorun dilin tümüyle belirleyici yapısının kendisinin bir öz haline gelmesiydi. Yapı, herhangi bir öz kadar belirleyici olmuş, bir kimlik kadar bütünlendirici ve kapalı hale gelmiştir. Derri-

13. Michael Peters, "What is Poststructuralism? The French Reception of Nietzsche," *Political Theory Newsletter* 8, no. 2 (Mart 1997): s. 39-55.

da'nın ileri sürdüğü gibi, yapı bir yer haline gelmiştir: “yapı kavramının bütün tarihi (...) bir merkezin yerine bir başka merkezin konulması olarak, merkezin belirlemelerinin birbirine bağlı zinciri olarak düşünülmelidir.”¹⁴ Başka bir deyişle, tümüyle belirleyici yapı, karşı durulduğu varsayılan Tanrı, insan, bilinç gibi özsel merkezlerin sadece bir ikamesi haline gelmiştir.

Yapısalcılığın eleştirisi belki de geniş anlamda “postyapısalcı” olarak nitelenebilir. Postyapısalcılık, yapının kendisinin belirli bir dereceye kadar başka güçlerce belirlendiğini düşünerek yapısalcılığın bir adım ötesine gider. En azından, yapının kimliği kapalı, tamamlanmış ya da saf değildir – Derrida'nın da öne süreceği gibi belirlediği varsayılan şeyler tarafından kirletilmiştir. Bu da onun kimliğini *karar verilemez (undecidable)* hale getirir. O halde, dil gibi tümüyle belirleyici, merkezi bir yapı nosyonu olamaz. Postyapısalcılara göre, özne, merkezi bir yapı tarafından değil, fakat güçlerin – iktidar, söylemsel rejimler ve pratiklerin – dağınık ve kararsız ilişkileri tarafından oluşturulur. Yapısalcılık ve postyapısalcılık arasındaki farklar şunlardır: birincisi, postyapısalcılara göre özneyi oluşturan güçler –örneğin kapitalizm gibi– merkezi bir yapı oluşturmazlar, fakat merkezsiz ve dağınık kalırlar; ikincisi postyapısalcılara göre, özne bu güçler tarafından belirlenmekten çok *oluşturulur (constituted)*. Kişi, öyle bir biçimde oluşturulur ki kişinin bu oluşturulma biçimine direnme olasılığı her zaman vardır. O halde, yapısalcılığın aksine postyapısalcılık açısından, özneyi oluşturan iktidar gibi güçlerin, daima kararsız ve direnişe açık olduğunu hatırd tutmak gerek.

Postyapısalcılık yerin otoritesine karşı bir dizi direnme stratejisi olarak görülebilir. Postyapısalcılar, Tanrının ya da insanın yerine aynı şekilde özcü olan bir yapıyı koyduğu için yapısalcılığın yer tuzağına düştüğünü düşünürler. Bu yüzden postyapısalcılık yalnızca Aydınlanma hümanizminin özcülüğünün bir reddi değil aynı zamanda yapısalcı hümanizm eleştirisinin özcülüğünün de reddidir. Bunun dışında, postyapısalcılığı daha fazla tanımlamaya hazırlıklı

14. Jacques Derrida, *Writing and Difference*, çev. A. Bass (Chicago: University of Chicago Press, 1978), s. 279-80.

değilim. Tanım tartışmanın içinde ortaya çıkacaktır. Bununla birlikte, daha önce önerdiğim gibi, tartışmanın amacı tanımlamak ya da tarif etmek değil, kullanmaktır ve bu benim postyapısalcılığa yaklaşım biçimim olacak.

Postmodernizmden değil postyapısalcılıktan bahsettiğime dikkat edilmesi gerekiyor. Bu iki terim genellikle eşitleniyor, fakat aynı değiller. Foucault gibi postyapısalcılar “postmodernist” sıfatını bütünüyle reddederler ve Foucault postmodernitenin ne anlama geldiğini gerçekten bilmediğini söylemiştir.¹⁵ Jean-François Lyotard’a göre postmodernlik tarihsel bir döneme değil, buna karşın modernliğin birliklerinin ve bütünlüklerinin eleştirildiği bir duruma – “üst-anlatılara yönelik bir şüphecilığe” karşılık gelir.¹⁶ Bu postyapısalcılığı postmodernizmle eşitler gibi görünüyor. Ne var ki, “postmodern” sözcüğü öyle bir klişe –“Hepimiz postmodern bir dünyada yaşıyoruz”– haline geldi ki tarihte modernlikten sonraki fiili bir aşama gibi görülmeye başlandı. *Postyapısalcılık* terimini tercih etmemin nedeni budur.

Postyapısalcılık, modernliğin birliklerine ve bütünlüklerine –özcü kategorilerine, akılcı hakikate ve ahlâka mutlak inancına ve bunların bağlandığı tahakküm pratiklerine– karşı bir ya da bir dizi direnme stratejisidir. Bununla birlikte, postyapısalcılık kendisini modernliğin ötesindeki bir aşama olarak görmez, tersine modernliğin sınırlarına eşlik eden bir eleştiridir. Postyapısalcılık, modernliğin sınırlarını açığa çıkarmak, sorunlarının ve paradokslarının maskesini düşürmek için modernliğin söylemi *içinde* işler. Bize bir çözümden çok bir sorunu gösterir. Modernlik tarihsel bir dönem değil hâlâ son derece borçlu olduğumuz bir söylemdir. Modernliği basitçe aşarak, nihilistçe bir postmodern evrenin keyfine dalamayız. Bu tekrar yer tuzağına düşmek –bir söylemin, bir otorite biçiminin yerine başkasını koymak– değil midir? Daha çok modernliğin sınırlarında çalışmalı ve yalnızca modernliğe karşı değil, onu aşma iddiasındaki herhangi bir söyleme karşı da eleştirel bir tutumu korumalıyız. Benim “postyapısalcılık”tan anladığım budur. Bu da çalışmamızın henüz tamamlanmadığı anlamına geliyor.

15. Peters, “What is Poststructuralism?” s. 40.

16. Peters, “What is Poststructuralism?” s. 40.

I

Marksizm ve iktidar sorunu

Marksizm ve anarşizm arasındaki çatışma, XIX. yüzyılın radikal siyasal düşüncesini şekillendiren merkezi bir tartışmaydı. Anarşist Mihail Bakunin, Marx'ın en çetin hasımlarından birisiydi, anlaşmazlıkları Birinci Enternasyonal'i bölüyordu. Bu iki devrimci güç arasındaki çatışma bugün için hâlâ önemini koruyor. Buradaki tartışmam, Marksizm ve anarşizm arasındaki tartışmanın tüm yönlerini kapsamayacak, ancak tahakküm, iktidar ve otorite sorunları gibi siyasal teorinin karşı karşıya kaldığı en ivedi sorunlardan bazılarına odaklanacak. Farklı görüşlerden teorisyenler ve aktivistler, kendilerine, devrim nosyonuna eşlik edegelmiş otorite ve tahakküm biçimleri süreklileştirilmeden ciddi bir toplumsal değişimin nasıl gerçekleştirilebileceğini soruyorlar. Yakın zamanda başarısızlığa uğra-

yan komünist deneme, hiç değilse, insanları devrimci hareketler içinde süreklileşen kurumsal iktidarın tehlikelerine karşı uyanık hale getirdi. Tarihteki potansiyel olarak en özgürlükçü hareketlerden birisi tam da yıkmayı amaçladığı kurumları eski haline getirerek sona erdi. Bu, Foucault'nun öne sürdüğü gibi, sadece muhafız değişikliğiydi.¹

Ne var ki, Rus Devrimi deneyimi Marksist teorinin tümünü suçlamak için kesinlikle yeterli değildir. Bolşevik Devrimi'nin gerçek bir Marksist devrim olmadığını ve Marx'ın kendisinin mezarında ters döndüğünü söyleyenlerin itirazları dikkate alınmalıdır. Marksizm ve anarşist eleştiri kendi terimleriyle ele alınacak ve teorik zeminde yargılanacaktır. Tartışmamız yalnızca Marx ve Engels ile klasik anarşistlerin savlarını değil, çağdaş Marksist ve anarşistlerin argümanlarını da içerecek. Marksizm ve anarşizm arasındaki tartışma iktidar, tahakküm ve otorite temalarına dayanıyor. Bu yüzden, devlet ve devlet iktidarına dair can alıcı meseleyi de içerecektir. Günümüzde, anarşistler için olduğu kadar Marksistler için de devlet insan özgürlüğünün düşmanıdır. Marx ve Engels'e göre devlet özünde bir ekonomik sınıfın diğerini tahakküm altına aldığı bir araçtı. O halde devlet, aşılması gereken bir şeydi. Bununla birlikte, Marx bu noktada muğlaktır. Tutarlı bir devlet teorisi formüle etmez, devleti belirli durumlarda, ekonomik ve sınıfsal tahakkümün bir aracı, zaman zaman, bazı başka durumlarda da burjuvazinin dolsaysız çıkarlarına karşı hareket eden görece özerk bir kurum olarak görür. Devletin özerkliğinin kapsamı Marx ile anarşizm arasındaki tartışmada hayati bir yer tutar ve ileride ayrıntılarıyla ele alınacaktır.

Marx'ın hareket noktası olan Hegel, liberal devletin toplumdaki temel çelişkilerin üstesinden gelinebilmesini sağlayacak etik bir aracı olduğuna inanıyordu. Bu yüzden, *Hukuk Felsefesi*'nde Hegel, sivil toplumun sınır tanımaz bir benlikçiliğin (*egotism*) acısını çektiğini ve yalnız kendi menfaatini gözeten bireylerin çatışan çıkarlarıyla bölündüğünü savunur. Sivil toplum, bir "genel öz-çıkar"ın ci-

1. Bkz. Michel Foucault, haz., "Revolutionary Action: 'Until Now,'" *Language, Counter-Memory, Practice* içinde (Oxford: Basil Blackwell, 1977), s. 218-233.

simleşmesiydi. Ne var ki bu, Hegel'e göre, genel bir hukuk sistemini ve birleşmiş bir bilinci başlatacak olan modern devlet ile aşılacak, böylece sivil toplumun bencilliğinin siyasal alana girmesine izin verilmeyecekti.² Başka deyişle, özel bir devletin –toplumdaki özel çıkarlar adına yönetimi sürdüren devletin– yerine, genelin iyiliği için yönetimi sürdüren genel devlet konulmalıdır. Hegel'e göre modern liberal devlet, toplumdaki çelişkilerin ve bölünmelerin üstesinden gelmek demektir. Ahlâkın ve akılcılığın doruk noktasıdır.³ Devletin, genelin iyiliği, toplumun bütünü için var olabileceği fikri Marx tarafından reddedilmişti. Marx'a göre, devlet kendisini daima genelmiş gibi tasvir eden özel bir devlettir. Genelliği ve sivil toplumdan bağımsızlığı, yalnızca temsil ettiği –özel mülkiyet gibi– özel ekonomik çıkarlar için bir maskedir.⁴ Marx ileride bu noktadan hareketle, devletin ekonomik olarak en baskın olan sınıfın, burjuvazinin çıkarlarını temsil ettiği görüşünü geliştirecekti. O halde, Hegel'den farklı olarak Marx'a göre, devlet sivil toplum içindeki gerilimlerin ve çelişkilerin üstesinden gelemmez ve bundan ötürü de aşılmalıdır. Bu yüzden Marx, devletin genel oy hakkı yoluyla ilga edilmesinden söz eder.⁵

Bu tam da Marx'ın düşüncesindeki anti-otoriter ve devlet karşıtı yönleri vurgulamak isteyenlerin sahip çıkmak istedikleri noktadır. Bununla birlikte, Marx, görünüşte Hegelci devletçilikten koparken onun çerçevesine amansızca yakalanmış olarak kalır.⁶ Bu çelişkinin Marx'ın düşüncesindeki en açık ifadesi, devrim sonrası dönemde bir geçiş devletinin ve tüm otoritenin bu devletin ellerinde merkezleşmesinin gerekliliğini savunmasıdır. Dahası, Marx, tüm meşhur anti-otoriterliğine karşın, fabrika, parti aygıtı ve teknoloji sistemleri içindekiler gibi daha yaygın tahakküm ve hiyerarşi

2. Paul Thomas, *Karl Marx and the Anarchists* (Londra: Routledge & Kegan Paul, 1980), 22. [*Karl Marx ve Anarşistler*, çev.: Devrim Evci, Ütopya Yayınları, 1999.]
3. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *The Philosophy of Right*, çev. T. M. Knox (Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1952), s. 155-156. [*Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, çev.: Cenan Karakaya, Sosyal Yay., 2004.]

4. Karl Marx, *Critique of Hegel's 'Philosophy of Right'*, haz. Joseph O'Malley (Cambridge, U.K.: Cambridge University Press, 1970), s. 107. [*Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*, çev.: Kenan Somer, Sol Yay., 1997.]

5. Marx, *Critique of Hegel's 'Philosophy of Right'*, s. 1.

6. Bkz. Thomas, *Karl Marx and the Anarchists*, s. 22.

alanlarıyla otorite sorununu gerçekten kabullenemedi. Hakikaten, Marx'taki anti-otoriter görüşlerin altını çizmek isteyenler bile, Marksizmin geniş anlamda iktidar sorunlarıyla –yani sınıf çatışmasının haricinde var olan ve ekonomik etkenlere indirgenemeyen iktidarla– başa çıkmak için yetersiz olduğunu gönülsüzce teslim ediyorlar.⁷

MARKSİST DEVLET TEORİSİ

Bauer eleştirisi

İktisadi ve sınıfsal güçlerin siyasal meseleleri genel olarak belirlediği düşüncesi Marksizmin pek çok biçiminde merkezidir. Bizzat Marx'a göre, tüm tarihsel, toplumsal, kültürel ve siyasal görüngüleri belirleyen şey, toplumun ekonomik güçleridir.⁸ Marx, siyasal sistemin, toplum üzerinde belirleyici bir etkiye sahip bir alan gibi görüldüğünü, oysa gerçekte, belirli bir üretim tarzına dayanan toplumsal ilişkilerin genel olarak siyaseti belirlediğini savunur. Marx'ın bu görüşünün kökenleri, *Zur Judenfrage* [Yahudi Sorunu Üzerine] adlı makalesinde görülebilir. Bu makale, Bruno Bauer'ın, dinsel yabancılaşmayla mücadele etmek için devletin kullanılması gerektiğini öne sürdüğü bir makalesine yanıtı. Bauer'e göre devlet sekülerleşerek toplumu dinin tutsaklığından kurtarabilirdi.⁹ Marx ise yanıtında, devlet seküler hale gelse ve din de bireyin özel meselesi haline gelse bile bunun ille de toplumun din etkisinden kurtulacağı anlamına gelmeyeceğini savundu: "Dinden siyasal olarak kurtulmak dinden nihai olarak ve tamamen kurtulmak demek değildir, çünkü siyasal kurtuluş insanın kurtuluşunun nihai ve mutlak biçimi değildir."¹⁰

7. Bkz. Elizabeth Rappaport, "Anarchism and Authority," *Archives Europeenes de Sociologie* (European Journal of Sociology) 17, no. 2 (1976): s. 333-343.

8. Bkz. Karl Marx, *Capital* (New York: International Publishers, 1967), 1:82. [*Kapital, Kapitalist Üretimin Eleştirel Bir Tahlili*, çev.: Alaattin Bilgi, Sol Yay., 2000.]

9. Karl Marx, "On the Jewish Question," *The Marx-Engels Reader*, 2. basım içinde, haz. Robert C. Tucker (New York: W. W. Norton, 1978), s. 26-52. [*Yahudi Sorunu*, çev.: Niyazi Berkes, Sol-Onur Yay., 1999.]

10. Marx, "On the Jewish Question," s. 32.

Bauer'ın savunduğu *siyasal* kurtuluş, dinin toplumdaki varlığını yalnızca daha da sağlamlaştırmaya yarayacak, genel çıkarlar ile özel çıkarlar arasındaki ve devlet ile sivil toplum arasındaki –Marx'ın üstesinden gelmek istediği– bölünmeleri şiddetlendirecekti. Bu, dinin gücünü zayıflatacak hiçbir etki yapmayacaktı.¹¹ Bauer'deki vurgu devlet üzerine, devletin teolojik karakteri ve kendisini dinden kurtarmak yoluyla toplumu dinden kurtarma gücü üzerineydi. Öte yandan, Marx'ta vurgu sivil toplumdur. Devlet, toplumu dinsel yabancılaşmadan ya da ekonomik yabancılaşmadan kurtaramaz, çünkü devletin kendisi yalnızca bu yabancılaşmanın bir yansımasıdır. Marx'a göre gerçek iktidar sivil toplumun ve –din ve özel mülkiyet gibi– sivil topluma hükmeden güçlerin içindedir.

Marx'a göre, siyasal güçlerden çok ekonomik güçler topluma hükmetmektedir. Siyasal özgürleşmeyi Bauer'in yaptığı gibi savunabilmek, devlet ile sivil toplum arasındaki aralığı genişletmek ve kişisel olmayan hâkim ekonomik güçler üstündeki siyasal denetimden vazgeçip onların kendilerini topluma daha derinden yerleştirmelerine izin vermektir. Daha az siyasal denetimi savunmak, Marx'a göre, her türden komünal denetimi uygulama ihtimalini ortadan kaldırmaktır.

Yahudi Sorunu Üzerine hakkındaki bu tartışmanın hedefi, Marx'ın, argümanlarını Bauer'in yaptığı gibi devletten topluma doğru değil toplumdan devlete doğru geliştirdiğini öne sürmektir. Bauer toplumu şekillendiren iktidarın devlette içerildiğine inanıyordu ve eğer devlet kendisini dinden kurtarırsa –eğer seküler hale gelirse– o zaman dinin kendisi de feshedilebilirdi. Öte yandan Marx ise gerçek tahakkümün, gerçek belirleyici iktidarın, sivil toplumun içinde yattığına inanıyordu: “Onların gerçek bağı, siyasal değil sivil hayattır.”¹² Marx, Bauer'in yanlış bir biçimde devletin özerk ve kendi kararıyla davranan “bağımsız bir varlık” olduğuna inandığını savunur. Neticede devlet, özerk ve belirleyici olmaktan

11. Marx, “On the Jewish Question,” s. 35.

12. Karl Marx and Friedrich Engels, “The Holy Family,” *Collected Works*, cilt 4 içinde, (Londra: Lawrence & Wishart, 1975), 9-211. [*Kutsal Aile ya da Eleştirel Eleştirinin Eleştirisi*, Bruno Bauer ve Hempalarına Karşı, çev.: Kenan Somer, Sol Yay., 1994.]

çok, (ekonomik güçlerin) türevidir ve onlar tarafından belirlenmiştir.

Bauer hiçbir suretle anarşist olmasa da, anarşizm onun duruşuna tam şu noktada yaklaşır: devletin kendi varlık koşullarına sahip olan belirleyici özerk bir iktidar olduğuna ve toplumu şekillendirdiğine yönelik inanç. Bauer bu iktidarı olumlu şekilde ele aldı, oysa anarşistler onu olumsuz ve yıkıcı olarak gördüler. Ne var ki, Marx'ın eleştirdiği şey de siyasal iktidarın toplumdaki ana belirleyici güç olduğuna yönelik bu benzer inanıştır. Marx, bu yüzden anarşist Pierre-Joseph Proudhon'un, siyasal iktidarın aslında ekonomik sistemi belirlediği önermesine saldırır. Marx'a göre devlet bu iktidarın eksikliğini çeker, çünkü değiştirebilirmiş gibi durduğu ekonomik koşulların sadece bir yansıması olarak var olur. Bakunin, Marx'ın, devletin ekonomik güçlerin bir aracından başka bir şey olduğunu göremediğine inanıyordu: "Marx, 'sefalet siyasal köleliği, Devlet'i üretir' diyor, ama bu ifadenin tersine dönüp şunu söylemesine izin vermiyor: 'Buna karşılık siyasal kölelik, Devlet, kendi varlığının bir koşulu olarak sefaleti çoğaltır ve sürdürür, öyle ki sefaleti yok etmek için Devlet'i yok etmek zorunlu olur'." ¹³

Bonapartizm sorunu

Bununla birlikte, Marx'ın devleti geniş ölçüde ekonomik güçlerin ve sınıf çıkarlarının türevi olarak gördüğü doğrudur, oysa zaman zaman devlete tözsel derecede bir siyasal özerklik verir. Örneğin, *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte* [Louis Bonaparte'in Onsekizinci Brumaire'i] adlı çalışmasında Fransa'da 1851 yılında gerçekleşmiş bir hükümet darbesini betimler; Louis Bonaparte'in başını çektiği devlet güçleri, yalnızca burjuvaziden dikkate değer ölçüde bağımsızlık elde etmekle kalmazlar, aynı zamanda sık sık doğrudan burjuvazinin acil çıkarlarına karşı da hareket ederek mutlak iktidarı ele geçirirler. Bu yüzden Marx: "Ancak ikinci Bonapar-

13. Mikhail Bakunin, *Marxism, Freedom and the State*, çev. K. J. Kenafick (Londra: Freedom Press, 1950), s. 49. ["Marksizm, Özgürlük ve Devlet", *Tanrı ve Devlet* içinde, çev.: Sinan Ergün, Öteki Yay., 1999.]

te zamanında devlet kendisini tamamen bağımsız hale getirebilmiş gibi görünür,” demiştir.¹⁴ Ne var ki, bu devlet dikkate değer bir siyasal özerklik derecesine erişmiş olsa da, özünde hâlâ burjuvazinin ekonomik çıkarları içinde hüküm süren bir devlettir. Bonapartist devlet, kapitalist sınıfın yarattığı bir canavardır: Bonaparte, kendi ekonomik çıkarlarını koruması ve işçi sınıfının yarattığı kargaşayı bastırması için burjuvazi tarafından iktidara getirilmişti; daha sonra tam da onu iktidara getiren burjuva parlamentosuna karşı döndü. Marx’a göre Bonapartist devlet, burjuva iktidarının çarpılmış, fazla irileşmiş bir ifadesiydi – bizzat burjuvaziye karşı gelen bir burjuvazi canavarı. Burjuvazinin kendi ekonomik çıkarlarını muhafaza etmek için kalkıştığı siyasal bir intihar vakasıydı: “yani, kesesini kurtarmak için, tacını kaybetmek zorundaydı.”¹⁵ Burjuvazi ekonomik iktidarını korumak için siyasal iktidarını feda etmeye razıydı, Bonapartist devlet de bu “feda”nın ifadesiydi.

O halde, Bonapartist devletin bu izahı, Marksist teoride devletin görece özerkliğine ne ölçüde izin verir? Bu konuda dikkate değer bir tartışma mevcuttur. David Held ve Joel Krieger, Marksist devlet ve sınıflar arası ilişki teorisinde iki ana hat olduğunu savunuyorlar. Marx’ın Bonapartistizm izahında örneklenen birincisi, –buna (1a) diyelim– devletin görece özerkliğinin altını çizer. Devlet kurumlarıyla bürokrasiyi toplumdan fiilen ayrı bir alan olarak oluşturulmuş gibi görür; mantığı sınıf çıkarlarıyla belirlenmiş olmak zorunda değildir ve toplumda bir merkezilik varsayar. Held ve Krieger’in Marksist düşüncede baskın olduğunu öne sürdükleri ikinci hat (2a) ise devleti sınıfsal tahakkümün bir aygıtı olarak görür, devletin yapısı ve işleyişi sınıf çıkarlarınca belirlenmiştir.¹⁶

Held ve Krieger, aynı zamanda, Marksist düşüncedeki bu iki zıtlaşan geleneğin, devlet hususunda farklı devrimci stratejilere te-

14. Marx, “The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte,” Karl Marx and Friedrich Engels, *Collected Works*, cilt 11 içinde (Londra: Lawrence & Wishart, 1975), s. 99-197. [*Louis Bonaparte’in 18 Brumaire’i*, çev.: Sevim Belli, Sol Yay., 1990.]

15. Marx, “The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte,” s. 143.

16. David Held and Joel Krieger, “Theories of the State: Some Competing Claims,” *The State in Capitalist Europe* içinde, haz. Stephen Bornstein, et al. (Winchester, Mass.: George Allen & Unwin, 1984), s. 1-20.

kabül ettiğini öne sürüyorlar. Birinci konum (1b) devletin devrimci değişim ve kurtuluş için bir güç olarak kullanılabilmesine imkân veriyor. Esas olarak sınıf çıkarlarına tabi olmaması anlamında devlet tarafsız bir kurum olarak görüldüğünden kapitalizme ve burjuvazinin ekonomik hâkimiyetine karşı kullanılacaktır. Öte yandan ikinci konum (2b), devleti özünde burjuva devleti, bir sınıfsal tahakküm aygıtı olarak gördüğünden, sosyalist bir devrim sırasında devletin yok edilmesini talep eder.¹⁷ Bu ikinci konumun örneği Lenin'dir.¹⁸

Devletin özerkliği sorunu ile devletin bir sosyalist devrimdeki rolü arasındaki ilişkinin bu geleneksel yorumu en iyi şekilde bir tablo ile gösterilebilir:

Marksist model

1(a) Özerk devlet —————>	1(b) Devrimin aracı olarak devlet
2(a) Belirlenmiş devlet —————>	2(b) Devrimde yok edilecek devlet

Şimdi devlet teorilerinin bu ikiliği ve buna eşlik eden devrimci stratejiler sorgulanabilir. İkinci konumun (2a) –bir sınıf aygıtı olarak devlet görüşü– devleti devrimci kurtuluş aracı olarak kullanmaya imkân veren birinci devrimci stratejiyi (1b) kesinlikle gerektirdiği de öne sürülebilir. Ayrıca devletin görece özerkliğine imkân veren birinci konum (1a) sosyalist devrimde devletin yıkılmasını talep eden ikinci devrimci stratejinin (2b) sebebi olarak da görülebilir.

Bir Anarşist model

1(a) Özerk devlet —————>	2(b) Devrimde yok edilecek Devlet
2(a) Belirlenmiş devlet —————>	1(b) Devrimin aracı olarak Devlet

Kabul edilmiş mantığın oldukça radikal şekilde tersyüz edilmesinin sebebi birinci konumun (1a) anarşist devlet teorisine en yakın

17. Held and Krieger, "Theories of the State: Some Competing Claims," s. 4.

18. Bkz. Vladimir İlich Lenin, *The State and Revolution: The Marxist Theory of the State and the Tasks of the Proletariat in the Revolution* (Moskova: Progress Publishers, 1965). [*Devlet ve Devrim*, çev.: S. Kaya ve İ. Yarkin, İnter Yay., 1995.]

konum olmasıdır. Anarşizm, devleti, kendi tahakküm mantığına sahip tamamen özerk ve bağımsız bir kurum olarak görür. Tam da bu nedenle devlet, devrim esnasında tarafsız bir kurtuluş ve değiştirme aracı olarak kullanılamaz. Marx'ın savunduğu gibi, proletarya gibi bir devrimci sınıfın ellerinde olsa bile yine de ona güvenilemez, çünkü tepede ve “yönetici sınıf”ın denetiminin ötesinde kendi kurumsal mantığı vardır. O kendi iktidarını kalıcılaştırma fırsatını kullanacakken devlet kurumuna en az güven duyulabilecek zaman devrim zamanıdır. O zaman devleti (1a) stratejisinin yaptığı gibi tarafsız saymak, ölümcüldür. Dahası, bu anarşist mantık açısından, devleti burjuvazinin aygıtı sayan (2a) konum –en tehlikelidir, çünkü devletin sadece hâkim sınıfın çıkarlarına boyun eğen tarafsız bir kurum olduğunu ima eden de budur. Gerçekten (1b) devrimci stratejisini –devrimci sınıfın elindeyken devrim aracı olarak kullanılması– gerektiren bu durumdur. Bu gerçekte *tarafsızlığın (neutrality)* anlamı üzerine bir tartışmadır: Marksist mantığa göre tarafsızlık sınıf çıkarlarından özerklik anlamına gelirken anarşistlere göre tarafsızlık tam karşıtını –sınıf çıkarlarına *boyun eğmeyi (subservience)*– ima eder. Çünkü devletin sınıf çıkarlarınca belirlendiği görüşü devletin kendisine ait bir mantığının olmasına imkân tanımaz; o yalnızca sınıf çıkarlarının alçakgönüllü bir hizmetkârı olabilir ve bu yüzden de eğer doğru sınıfın ellerindeyse tarafsız bir devrim aracı olarak kullanılabilir. Öte yandan, Marx'ın –devleti sınıf çıkarlarına bağlı olmayan yansız bir kurum olarak gören– Bonapartist devlet yorumu, anarşistlere göre, paradoksal bir şekilde devletin yansızlığını tamamen yadsır, çünkü devletin kendi mantığına sahip özerk bir kurum olarak görülmesine izin verir ve bu yüzden tarafsız bir devrim aracı olarak görülemez.

Anarşistler belki Bonapartizmin mantığının peşini Marx'ın kabul etmeye hazır olduğundan daha öteye kadar takip edecekler ve böylece Marksist devlet ve devrim kavrayışını tamamen baş aşağı edeceklerdir. Anarşist devlet kavramı ve bunun sınıfla ilişkisi daha sonra geniş olarak ele alınacak. Bununla birlikte, Marx'ın devlete karşı olduğundan şüphe duyulmasa da esas sorunun devlete tam olarak ne şekilde –özerk bir Bonapartist kurum olarak mı yoksa

burjuva tahakkümünün bir kurumu olarak mı— karşı durduğu ve bunun (bu tartışmada hayati önem taşıyan) devrimci strateji için sonuçları sorunu olduğunun bu noktada gösterilmesi gerekiyor.

Kapitalist devletin görelî özerkliğini vurgulamak isteyen Nicos Poulantzas, Marx ve Engels'e göre Bonapartizmin kapitalist devletin yalnızca istisnai koşullardaki somut bir biçimi değil, fakat gerçekten kurucu bir teorik özelliği olduğunu belirtir.¹⁹ Bu, Marksist teorideki belirlenimci devlet yorumlarını açıkça kuşkulı hale getirecekti. Öte yandan Ralph Miliband, Marx ve Engels'e göre devletin hâlâ büyük ölçüde sınıfsal tahakküm aygıtı olduğunu öne sürüyor.²⁰ Öyleyse Marx'ın devlet teorisine dair yorumları arasındaki bu ihtilafı ne yapacağız? Marx'ın kendisi asla böyle bir devlet teorisi ya da en azından tutarlı bir devlet teorisi geliştirmedir. Devletin oldukça belirlenimci ve araçsal yorumlarına sahip gibi görüldüğü zamanlar vardır. *Die deutsche Ideologie*'de [Alman İdeolojisi] “devlet, bir yönetici sınıfın fertlerinin, içinde kendi ortak çıkarlarını öne sürdükleri biçimdir,”²¹ der. Aynı zamanda, *Manifest der Kommunistischen Partei*'da [Komünist Manifesto] “modern devletin yöneticisi burjuvazinin ortak sorunlarını idare etmek için çalışan bir komiteden başka bir şey değildir” der.²² *Komünist Manifesto* siyasal bir broşürdü, bu yüzden ona çok fazla vurgu yapamayız. Bununla birlikte, Marx'ın devlet hakkındaki düşüncesinin genel doğrultusuna dair kimi işaretler verdiği de belki söylenebilir.

Öyleyse devletin özerkliği sorununu nasıl ele almalıyız? Bunun açık bir cevabı yok. Fakat bir şeyleri Marx'ın bu konudaki düşünceleriyle uyuşmaya zorlama çabasının doğuracağı riski de göze alarak belki de şunu söyleyebiliriz (kaldı ki kendisinin belki asla böyle bir niyeti olmamıştır): devletin kaba işlevselci yorumunu açıkça

19. Nicos Poulantzas, *Political Power and Social Classes* (Londra: Verso, 1978), 258. [*Siyasal İktidar ve Toplumsal Sınıflar*, çev.: Şen Süer Kaya-L. Fevzi Topaçoğlu, Belge Yay., 1992.]

20. Ralph Miliband, *The State in Capitalist Society* (New York: Basic Books, 1969), s. 5.

21. Karl Marx, “The German Ideology,” *The Marx-Engels Reader*, 2. basım içinde, 187. [*Alman İdeolojisi*, çev.: Ahmet Kardam-Sevim Belli, Sol Yay., 1992.]

22. Karl Marx, “Manifesto of the Communist Party,” *The Marx-Engels Reader*, 2. basım içinde, s. 469-500. [*Komünist Manifesto*, Levent Kavas, İthaki Yay., 2003.]

reddederken ve devletin belki hatırı sayılır ölçüde siyasal özerkliği-
ni de kabul ederken, yine de Marx’a göre devlet, özünde sınıf hâki-
miyetidir. Bununla, devletin hiçbir suretle burjuvazinin basit bir si-
yasal aracı olduğu anlamına gelmese de, açıkça burjuvazinin her
dediğini yapmasa ve hatta ona karşı hareket etse de, devletin
Marx’a göre yine de ekonomik olarak en güçlü sınıfın –üretim
araçlarına sahip olan sınıf– diğer sınıfları sömürmesine imkân ve-
ren bir kurum olduğunu kastediyoruz. Başka bir deyişle, burjuvazi-
nin proletarya üzerinde tahakküm kurmasını ve sömürmesini ko-
laylaştıran yine de devlettir. Bu yorum devlete büyük ölçüde siya-
sal özerklik sağlar: burjuvazinin siyasal iradesine karşı çalışabilir,
fakat yine de burjuvazinin uzun erimli ekonomik çıkarlarını koru-
mak zorundadır.

Öyleyse, devletin, Marx’a göre burjuvazinin bir aygıtı olduğu-
nu söylemekten çok, burjuvazinin sınıfsal hâkimiyetinin bir yansı-
ması, yapısı kapitalist ilişkilerce belirlenen bir kurum olduğunu
söylemek daha doğru olacaktır. Hal Draper’a göre devlet, sınıfsal
olarak çarpıtılmış bir şekilde yönetir.²³ Onun işlevi, burjuvazinin
proletaryayı sömürmeyi sürdürmesine imkân veren bir ekonomik
ve siyasal düzeni korumaktır. Devlet, kapitalist ekonominin koşul-
larını, ortak iyi adına koruyarak burjuvazinin çıkarlarına hizmet
eder. Marx’ın, devletin toplumdaki özel çıkarların bir türevi oldu-
ğunu söylerken demek istediği buydu.

Marx’ın devlet tanımında –eğer böyle bir “tanım”ın bulunduğu
söylenebilirse– taraflı devlete, yani tüm toplumun değil toplumun
bir kısmının çıkarlarına hizmet eden devlete yönelik Hegelci eleş-
tirinin bir devamını görebiliriz. Marx’a göre devletin aldatıcı bir
karakteri vardır: kendisini genel katılıma açık olan genel bir siyasal
topluluk olarak resmeder, oysa, gerçekte genellikle belirli bir kesim-
in çıkarları adına hareket eder. Arkasında, ekonomik sınıflar ara-
sındaki gerçek mücadelelerin devam ettiği ve insanların yaşadıkları
gerçek sefalet ve yabancılaşmanın gizlendiği bir peçedir. Hegel
gibi Marx da taraflı devleti aşacak ve tüm toplumun çıkarlarını ci-

23. Hal Draper, *Karl Marx's Theory of Revolution, cilt 1: State and Bureaucracy* (New York: Monthly Review Press, 1977), s. 249.

simleştirecek –kamusal hayat ile özel hayat arasındaki çelişkinin üstesinden gelecek– etik bir faili, komünal denetimin bir biçimini ve iktidarın meşru biçimini bulmakla ilgilenmiştir. Marx’a göre kapitalist devlet sivil toplumdaki yabancılaşmanın bir ifadesiydi ve bu yabancılaşmanın aşılmasının tek yolu mevcut ekonomik ilişkileri ve mülkiyet ilişkilerini yansıtmayan bir faillikti.²⁴ Hegel’den farklı olarak Marx, bu failin modern devlet olamayacağına, çünkü özünde burjuva ilişkilerinin devleti olduğuna inanıyordu. Sonuçta Hegel bu birleştirici faili liberal devletin arkasındaki etik ilkede görürken Marx onu proletaryada görüyordu.²⁵

Proletarya diktatörlüğü

Proletarya, Hegelci gelenek içinde aranan, toplumdaki çelişkilerin üstesinden gelecek olan evrensel failin Marx’taki versiyonudur. Proletaryanın kurtuluşu toplumun bir bütün olarak kurtuluşu ile eşanlamlıdır. Marx’a göre –özel otoritenin yokluğuna karşıt olarak– kamu otoritesinin yokluğu ile nitelenen ve insanların birbirlerine ve kamusal alana yabancılaştıkları bir toplumda toplum üzerinde meşru bir etik otorite uygulama imkânını temsil eder. Marx bu nedenle, kamu otoritesini, toplumsal iktidarın bu uygulamasını komünizme eşlik eden zorunlu bir aşama olarak görüyordu.

Ancak bu toplumsal iktidar nasıl örgütlenecekti? Marx, bunun, geçici olarak devlet aygıtı içinde örgütleneceğini söylemişti. Proletarya, kapitalist toplum ile komünist toplum arasındaki “geçiş evresinde”, siyasal iktidarı devleti araçsallaştırarak uygulayacaktır: “Bu [geçiş sürecine] ayrıca devletin proletarya diktatörlüğünden başka bir şey olamayacağı bir siyasal geçiş dönemi tekabül eder.”²⁶ Dahası Marx, *Ansprache der Zentralbehörde an den Bund*’da [Merkez Komitesinin Komünistler Birliği’ne Seslenişi] işçilerin, “iktidarın

24. Thomas, *Karl Marx and the Anarchists*, s. 71.

25. Karl Marx, “Contribution to the Critique of Hegel’s Philosophy of Right: Introduction,” *The Marx-Engels Reader*, 2. basım içinde, s. 16-25.

26. Karl Marx, “Critique of the Gotha Program,” *The Marx-Engels Reader*, 2. basım içinde, s. 525-541. [*Gotha ve Erfurt Programlarının Eleştirisi*, çev.: M. Kabagil, Sol Yay., 1989.]

devlet otoritesinin elinde en kararlı şekilde merkezileşmesi için” çabalamalarını istedi.²⁷ Devletin zorlayıcı iktidarı, proletarya tarafından sınıf düşmanlarını bastırmak ve eski burjuva toplumunun koşullarını süpürüp temizlemek için kullanılabilir. Bu yüzden Marx *Komünist Manifesto*’da şöyle der: “Proletarya siyasal üstünlüğünü tüm sermayeyi burjuvaziden derece derece söküp almak, tüm üretim araçlarını devletin elinde merkezileştirmek için kullanacaktır.”²⁸ Yani proletarya tarafından kontrol edilen devlet, Marx için, her ne kadar geçici de olsa, toplumu bir bütün olarak temsil ederek, toplumu burjuvazinin tahakkümünden kurtaracak araç haline gelmiştir. Bu yüzden devrimin amacı, Marx’a göre, devlet iktidarını yıkmak değil, daha çok, onu ele geçirip “geçiş süreci” içinde devam ettirmektir. Şunu unutmamak gerekir ki Marx bu proletarya devletini geçici bir düzenleme olarak görüyordu ve Engels devletin, artık gereksiz hale gelince “sönümleneceğini” iddia ediyordu.²⁹ Bununla birlikte, anarşistler devletin böyle kendi kendisine dağılacığını ummanın çocukça olduğunu öne sürdüler. Bunun sebebi daha sonra belirgin hale gelecektir.

Dolayısıyla Marx’ın devrimin “geçiş” evresi stratejisi, devletin elinde muazzam bir iktidar biriktirir. Ne var ki, eğer devlet Marx’ın iddia ettiği gibi, daima belirli bir sınıfın “aracı” ya da en azından sınıf egemenliğinin bir yansımasıysa, o zaman Marx “geçiş devletinin” tüm toplumun yararına hareket ettiğini nasıl düşünebiliyordu? Bu, Marx’ın devletçilik karşıtı olduğu ve bu konuda Hegel’den koptuğu iddialarıyla çelişkili değil midir? Anarşistler bunu Marx’ın düşüncesindeki büyük bir kusur olarak gördüler. Öte yandan Marx, bunu hiç de bir çelişki olarak görmedi. Çünkü geçiş devleti proletaryanın, bir bütün olarak toplumun çıkarı için hareket eden “genel sınıf”ın ellerindeydi. Marx’a göre, bu artık burjuva toplumunda olduğu gibi taraflı bir devlet değildi, artık *genel* bir devletti. Hakikaten, Marx devlet iktidarının bundan sonra siyasal iktidar bile olma-

27. Karl Marx and Friedrich Engels, “Address of the Central Committee of the Communist League,” *The Marx-Engels Reader*, 2. basım içinde, s. 501-511.

28. Marx, “Manifesto,” s. 490.

29. Friedrich Engels, *Anti-Dühring* (Moscow: Progress Publishers, 1969), 333. [*Anti-Dühring*, çev.: Kânan Somer, Sol Yay., 1995.]

yacağını söylemişti, zira “siyasal iktidar” belirli bir sınıfın çıkarlarını yansıtmasıyla tanımlanır. Başka bir deyişle, toplumda artık sınıf ayrımları olmadığı için, burjuvazi ekonomik olarak ve bu yüzden de siyasal olarak hâkim konumundan devrildiği için siyasal iktidar diye bir şey artık yoktur: “Gelişme sırasında, sınıf ayrımları ortadan kalkınca ve tüm üretim bütün ulusun geniş birliğinin elinde yoğunlaşınca, toplumsal iktidar siyasal niteliğini yitirir.”³⁰ Bakunin’in geçiş devletine yönelik itirazına verdiği yanıtta da şunu diyor: “sınıf tahakkümü sonra erince, kelimenin şimdiki anlamında bir devlet olmayacak.”³¹ Marx’a göre, siyasal tahakküm ve çatışma sınıf tahakkümünün bir ifadesi olduğundan sınıf tahakkümü ortadan kalkınca o zaman siyasal tahakküm de ortadan kalkar: devlet, “sönümlenene” dek proletarya tarafından kullanılacak yansız bir kurum haline gelir.

Marx’ın mantığını izleyelim: siyasal iktidar sınıfsal ve kapitalist ilişkilerin türevi olduğundan, bunlar kaldırıldığında, o zaman kelimenin tam anlamıyla siyasal iktidar bir daha var olmaz –her ne kadar devlet, Marksist devrimci programa uygun olarak, burjuva toplumunda ya da başka herhangi bir toplumda olduğundan daha merkezi ve güçlü hale gelmiş olsa bile. Anarşistler, giderek daha fazla hâkim olan “geçiş” devletinin artık siyasal iktidar uygulamayacağı iddiasının, tehlikeli bir biçimde naif olduğunu savundular. Bu iddia, anarşistlerin devlet iktidarının [ya da bu nedenle her türlü kurumsal iktidarın] temel yasası olarak gördükleri şeyi ihmal eder: devlet ekonomik güçlerden bağımsızdır ve kendi mantığına –kendini-süreklileştirme mantığına– sahiptir. Daha önce Bonapartist devlet örneğinde gösterdiğimiz gibi, Marx’ın devletin sınıf istencinden biraz bağımsız olduğunu kabul ettiği doğrudur, fakat sorun bunu yeterince kabul edip etmediğidir. Anarşistler kabul etmediğini öne süreceklerdi ve bunun kanıtıysa tam olarak Marx’ın devlet kurumunu ilerideki devrimci amaçları için kullanmasıydı. Anarşizm, devleti, özünde ekonomik sınıflardan bağımsız olarak görür ve bu nedenle hangi sınıf devleti kontrol ederse etsin toplumu dev-

30. Marx, “Manifesto,” s. 490.

31. Karl Marx, “After the Revolution: Marx Debates Bakunin,” *The Marx-Engels Reader*, 2. basım içinde, s. 542-548.

rimcileştirmede devlete güvenilemez. O zaman, anarşizmin, Bona-partizmin olanaklarını ulaşabildiği en ileri noktaya kadar izlediği öne sürülebilir.

Marx'ın düşüncesinde devlet aygıtı, sınıf çıkarlarını yansıttığı ve eğer proletarya –“genel sınıf”– onu kontrol ederse toplumun faydasına kullanılabileceği iddia edildiği için, yalnızca hâkim sınıfın siyasal iradesinin alçakgönüllü hizmetkârı olarak algılanabilir. Biz bunun ham bir nitelendirme olduğunu gösterirken, Robert Saltman'a göre Marksist teori, siyasal baskıyı genel olarak devlet aygıtının kendisinde değil, belirli bir sınıfın çıkarlarına olan bağımlılıkta görür.³²

ANARŞİST DEVLET TEORİSİ

Devletten devrimci hedefler için yararlanılabileceği düşüncesi, önceden de gördüğümüz gibi, toplumdaki devlete doğru işleyen –devleti toplumsal güçlerin bir türevi, yani burjuva sınıfının ekonomik iktidarı olarak gören– Marksist çözümlemenin sonucudur. Anarşizm tersine işler –çözümlemesini devletten topluma doğru yapar. Devleti –tüm devletleri, tüm siyasal iktidar biçimlerini, iktidarın yerinin kendisini– temel bir baskının kurucusu olarak görür. Marksist teori de devleti en nihayetinde üstesinden gelinecek bir kötülük olarak görür, ancak bu burjuvazinin ekonomik tahakkümünden ve özel mülkiyetten türemiş bir kötülüktür. Öte yandan, anarşizm, devletin ta kendisini toplumdaki temel kötülük olarak görür.³³

Anarşistlere göre devlet, hangi biçimi alırsa alsın *a priori* tahakkümdür. Bakunin, Marksizmin devlet iktidarının hangi biçimi aldığına çok fazla dikkat gösterdiğini, oysa devlet iktidarının işleyiş biçimine yeterince itibar etmediğini iddia eder: “Onlar (Marksistler)

32. Robert Saltman, *The Social and Political Thought of Michael Bakunin* (Connecticut: Greenwood Press, 1983), s. 69.

33. Bu farklılık noktası Engels tarafından özetlenmiştir: “Bakunin'in iddiasına göre, *devlet* sermayeyi yaratmıştır, kapitalist kendi sermayesine sadece devletin bir *lütü* olarak sahiptir. Bu nedenle, devlet baş kötülük olduğu için, kendisinden uzak durulmak zorunda olan her şeyin üstündedir ve sonra kapitalizm kendiliğinden cehennem olacaktır. Biz ise, bunun tersine, şunu söylüyoruz: Sermayeden uzak kal... ve devlet kendiliğinden çökecektir.” Bkz. Friedrich Engels, “Versus the Anarchists,” *The Marx-Engels Reader*, 2. basım içinde, s. 728-729.

despotizmin hiç de Devlet'in biçiminde değil, fakat tam da Devlet ve siyasal iktidar ilkesinin kendisinde ikamet ettiğini bilmiyorlar.”³⁴ Kropotkin de devletin mevcut biçiminin ötesine bakmak gerektiğini belirtir: “Ve bizim gibiler de var ki, Devlet'te, yalnızca onun fiili biçimini ve tahakkümün varsayılabilen tüm biçimlerini değil, ama onun hakiki özünü, toplumsal devrimin önündeki engeli görürler.”³⁵ Baskı ve despotizm tam da devletin yapısı ve simgeciliği içinde var olur –bu yalnızca sınıf iktidarının bir türevi değildir. Devlet kendi gayri şahsi mantığına, kendi itkisine, kendi önceliklerine sahiptir: bunlar genellikle yönetici sınıfın denetiminin ötesindedirler ve hiçbir şekilde ekonomik ilişkileri yansıtmak zorunda değildirler. O zaman, anarşistlere göre, siyasal iktidar sınıfsal ve ekonomik ilişkilerden başka bir şeye işaret eder.

Modern devlet burjuvazinin yükselişinden bağımsız olarak kendi kökenlerine de sahiptir. Modern devleti Fransız Devrimi'nin bir yaratımı ve burjuvazinin üstünlüğü olarak gören Marx'tan farklı olarak, Bakunin devleti Reformasyon'un çocuğu olarak görür. Bakunin'e göre Avrupa'nın taçlı hükümdarları, kutsal hak nosyonuna dayanan seküler bir otorite yaratarak kilisenin iktidarını gasp ettiler ve buradan da modern devlet doğdu: “Devlet Kilise'nin küçük biraderidir.”³⁶ Kropotkin, devlete dair tartışmasında, devletin yükselişini, Roma hukukunun tarihsel hâkimiyeti, feodal hukukun yükselişi, kilisenin artan otoriterliği ve yanı sıra otoriteye yönelik hastalıklı arzu gibi ekonomik olmayan etkenlere bağlar.³⁷

34. Mikhail Bakunin, *Political Philosophy: Scientific Anarchism*, haz. G. P. Maximoff (Londra: Free Press of Glencoe, 1984), s. 221.

35. Peter Kropotkin, *The State: Its Historic Role* (Londra: Freedom Press, 1943), 9.

36. Mikhail Bakunin, *From Out of the Dustbin: Bakunin's Basic Writings 1869-1871*, haz. Robert M. Cutler (Ann Arbor, Mi: Ardis, 1985), s. 20.

37. Kropotkin, *The State*, 28. [“Devlet ve Devletin Tarihteki Rolü”, P. A. Kropotkin, *Çağdaş Bilim ve Anarşi* içinde, çev.: Mazlum Beyhan, Öteki Yay., 1999, s. 215-389.] Ayrıca, Bookchin, Marksizmin Devlet anlayışının ve Marksizmin sınıf ilişkilerinin anarşist bir eleştirisini detaylı olarak işlemiştir: “Marksizmin bizi inandırmak istediği gibi, her Devlet'in belli bir yönetici sınıfın çıkarları için kurumsallaşmış bir şiddet düzeni olması gerekmez. Eskiden 'yöneten sınıf' olmuş olan ve çıkarlarının, verili bir toplum içindeki ayrıcalıklı, tahminen 'yöneten' sınıflardan tamamen ayrı olarak var olduğu –hatta onlara husumet beslediği– pek çok devlet örneği mevcuttur.” Bkz. Murray Bookchin, *Remaking Society* (Montreal: Black Rose Books, 1989), s. 67. [*Toplumu Yeniden Kurmak*, çev.: Kaya Şahin, Metis Yay., 1999, s. 75.]

Dahası, devletin siyasal güçlerinin özgül üretim ilişkilerini fiilen belirlediği ve seçtiği iddia edilebilir, çünkü bunlar devletin gerek sinim duyduğu zor araçlarının gelişimine izin vererek devlet açısından işlevsel olan belirli üretim güçlerini cesaretlendirir. Bu, belirleyici güçleri aşağıdan yukarıya değil de yukarıdan aşağıya olarak görmek suretiyle devletin altyapı-üstyapı modelini tersine çevirir. Bu yüzden Alan Carter'a göre, çoğu Marksist, ekonomik güçleri belirleyen siyasal güçler olasılığını ihmal ettiklerinden dolayı devlet tuzağına düşerler:

Bu yüzden Marksistler, devletin *daima* kendi çıkarlarını korumak için hareket ettiğini fark etmekte başarısız oldular. Bu da devletin kontrolünü ele geçiren bir öncüye, devletin "sönümlenmesini" sağlaması konusunda güvenilemeyeceğini anlamakta başarısız olmalarının nedeni- dir. Sönümlenmek yerine devletin yapabildiği şey ise, eğer bu tür yeni ekonomik ilişkilerin işçilerden daha da fazla artı değer –o zaman devlet için kullanışlı olacak bir artı değer– elde etmek için kullanılabileceğine inanılırsa, mevcut hâkim ekonomik sınıfa hizmet eden farklı üretim ilişkilerine geri dönmektir.³⁸

Öyleyse anarşistler açısından, devlete, kimi Marksistler gibi, sınıfsal iktidarın bir türevi olarak bakmak, devletin aldatıcılığının kurbanı olmaktır. Devlet aygıtı kendi içinde suretsiz olarak ortaya çıkar – doğasına dair herhangi bir değer ya da yönelimden yoksundur. Marx, devleti, özel mülkiyetin yarattığı yabancılaştırmanın aldatıcı bir yansıması ya da burjuva sınıfının bir kurumu olarak görüyordu. Ne var ki gerçekte, devlet kendi kökenlerine sahiptir, kendi gündemine göre hareket eder, farklı kılıklar içinde –işçi devleti kılığında bile olsa– kendini kalıcılaştırır.

Anarşistlere göre devlet iktidarı, onu kontrol edenler üzerindeki bozucu etkisi yoluyla kendisini daimi kılar. Bu, Bakunin'e göre, gerçek tahakkümün yattığı yerdir: "Hepimiz elbette samimi sosyalistler ve devrimcileriz, buna rağmen bize iktidar bahşedilseydi ... şu anda olduğumuz noktada olmazdık."³⁹ Bu yüzden, Bakunin, pro-

38. Alan Carter, "Outline of an Anarchist Theory of History," *For Anarchism: History, Theory and Practice* içinde, haz. David Goodway (Londra: Routledge, 1989), s. 176-197.

39. Bakunin, *Political Philosophy*, s. 249.

letaryanın devlet aygıtının dümeninde olmasının, Marx'ın iddia ettiği gibi, siyasal iktidarın sonu olduğu anlamına gelmediğini iddia etti. Aksine, Marksist program yalnızca siyasal iktidar ve tahakkümün büyük ölçüde artması ve bunun yanı sıra kapitalizm için yeni bir yaşam gücüdür. Gerçekten de Bakunin Marx'ın devrim stratejisinin kapitalist gelişmenin yeni bir aşamasına yol açacağına inanıyordu.⁴⁰ Bakunin'e göre Marksist işçi devleti, kapitalist toplumdaki çelişkileri çözmekten çok, yalnızca süreklileştirecektir. Emegın bölünmesini el değmeden bırakacak, endüstriyel hiyerarşileri eski haline getirecek ve bundan başka bir dizi yeni sınıf bölünmesi üretecektir.

Bakunin belki de Marksist teorideki en radikal unsurları temsil eder. Devletin daima sınıf bölünmeleri ve tahakkümle beraber geleceğini söylediğinde Marx'ın sözünü kabul eder. Bununla birlikte önemli bir fark vardır. Kabaca söylersek: Marx'a göre, hâkim sınıf genellikle devlet yoluyla yönetir; buna karşın Bakunin'e göre devlet hâkim sınıf yoluyla yönetir. Başka bir deyişle, anarşistlere göre, devlet burjuva ilişkilerinin bir yansıması değildir burjuva ilişkiler gerçekte devletin bir yansımasıdır. Marksizmden farklı olarak, anarşist teoride vurgu, özel olarak ekonomik ilişkilerden çok –ekonomik sömürüyü de içeren bir terim olarak– devletin kendisi üzerinedir. Anarşizm, Marksizmden çok daha geniş bir devlet nosyonuna sahip görünür. Bakunin, yönetici sınıfın devletin gerçek maddi temsilcisi olduğunu iddia eder. Bu anlamda devletin yönetici sınıflar için esas olmasından çok, yönetici sınıflar devlet için esastır. Her çağda, her yönetici sınıfın arkasında –kendi tahakküm mantığına sahip soyut bir makine– devlet belirir. Burjuvazi devletin tezahürlerinden yalnızca birisidir. Burjuvazi ortadan kaldırıldığında, devlet onun yerine kendi iktidarını devam ettirecek yeni bir sınıf yaratacaktır –sözde sınıfsız bir toplumda bile.⁴¹ Bu yeni bürokratik sınıfın, burjuva sınıfının işçileri ezip sömürmesiyle aynı şekilde işçileri ezip sömüreceğini iddia eder Bakunin.⁴²

40. Mikhail Bakunin, *On Anarchism*, haz. Sam Dolgoff (Montreal: Black Rose Books, 1980), s. 336-337.

41. Bakunin, *Marxism, Freedom and the State*, s. 32.

42. Bakunin, *Political Philosophy*, s. 228.

Bu nedenledir ki anarşistler, devrimin geçici bir süreliğine de olsa devleti fethetmeyi değil, onu derhal yıkmayı ve yerine merkez-siz hiyerarşik olmayan toplumsal örgütlenme biçimleri geçirmeyi hedeflemesi gerektiğini savundular.⁴³ Daha önce bahsettiğimiz nedenden ötürü de anarşistler, Marksistler gibi devletin basitçe “sönümleneceğine” güvenilemeyeceğini öne sürdüler. Anarşistlere göre, sırf eski sınıf bölünmeleri ortadan kalktığı ve üretim ilişkileri dönüşüme uğradığı için yerleşik siyasal iktidarın –ve Bakunin’in çözümlemesi işçi devletinin tam da bu olacağını göstermiştir– basitçe kendini yok edeceğine inanmak son derece naif, hatta ütopyacıdır.

Yine de Marx’ın, devletin gereksiz olduğu ve ilga edildiği bir toplum görmek istediği unutulmamalıdır. Peki, nasıl oluyor da devletsiz bir topluma öncülük etmek için devlet iktidarının kullanımını savunmaya varıyor? Bu apaçık bir çelişki gibi görünür. Ne var ki, bu, daha önce ileri sürdüğüm gibi Marx’ın kaçınılmaz bir şekilde borçlu olduğu Hegelci diyalektikten kaynaklanıyor. Tarihteki her çağ kendisini aşacak koşulları yaratır. Marx, bu diyalektik yaklaşımı takip ederek, komünist toplumun tohumlarının kapitalizm içinde var olduğuna ve sonuç olarak, komünizmin kapitalist toplumun kurumlarından doğacağına inandı.⁴⁴ Eski toplumun devlet aygıtı gibi unsurları, yeni topluma geçişi kolaylaştırmak için kullanılabilirdi. Devlet tipleri arasında bir ayrım yapmayan ve hangi biçimi alırsa alsın tüm devletleri eşit derecede baskıcı olarak gören anarşistlerden farklı olarak, Marx, modern liberal devlette kimi ilerici ve potansiyel olarak özgürleştirici yönler gördü. Marx, örneğin burjuva temsili demokrasisini, insanın özgürleşmesinin gelişiminde önemli bir aşama olarak değerlendirdi.⁴⁵ Öte yandan anarşistler, modern liberal devleti hor gördüler – bu, devletin kaba, despotik karakterinin maskelenmesi için başka bir sinsi girişim ve bu nedenle de otokratik devletten çok daha zararlı görüldü.⁴⁶ Bu yüzden

43. Mikhail Bakunin, *Selected Writings*, haz. Arthur Lehning (Londra: Cape, 1973), s. 169.

44. Marx “Critique of The Gotha Program,” *The Marx-Engels Reader*, 2. basım içinde, s. 529.

45. Thomas, *Karl Marx and the Anarchists*, s. 344.

46. Bakunin, *Political Philosophy*, s. 209.

anarşizmden farklı olarak Marksizm, yeni toplum için verilecek mücadelenin eski toplumun kurumları ve terimleri içinde ifade edilebilmesini olanaklı ve gerekli gördü.

Buna verilen anarşist yanıt eski toplumun biçimlerinin ve kurumlarının kolay kolay çökmeyeceğidir: gerçek bir kurtuluş olanağını reddederek yerleşik hale geleceklerdir. Bu yüzden doğrudan ortadan kaldırılmaları gerekir – onları yok etmek ilk devrimci etkinlik olmalıdır. Anarşizm bu hususta Hegel karşıtıdır. Bakunin Hegelci soluk borusu açma operasyonunu (*tracheotomy*) reddetmiştir: tez ve anti-tez arasında, Pozitif ve Negatif arasında hiç bir uzlaşma yoktur.⁴⁷ Bakunin’in “negatif diyalektik”inde diyalektik çelişki Negatif’in zaferidir. Ne var ki, bu zaferde hem Pozitif hem de Negatif yok edilir. Öte yandan Hegel’e ve doğrusu Marx’a göre, tez ve anti-tez aşılır – ne var ki her ikisinin de unsurları sentezin içinde korunur. Aynı şekilde, eski toplumun unsurları korunur ve yeninin temellerinin zorunlu bir parçasını oluşturur. O halde Marx’a göre, devletin ifade ettiği cemaatçi, kamusal öz, var olan toplumun yıkımı sırasında hayatta kalmalıydı. Öte yandan, anarşistlere göre, yeni toplum ancak eskisinin tam bir yıkımıyla ortaya çıkacaktı.⁴⁸

Hegelci diyalektik çerçevenin aksine anarşizm, devleti özünde kötü ve toplumu özünde iyi olarak gören düalist ya da hatta Manici bir dünya görüşü içinde iş görür. Anarşizm, bir dereceye kadar, liberal teoride merkezi olan –tam da Marx’ın diyalektik olarak üstesinden gelmeye çalıştığı– devlet ve toplum ayrımına dayanır. Anarşistler, devletin toplumu ezdiğini ve ancak devlet ortadan kaldırılırsa toplumun serpilip gelişeceğini savunurlar. Öte yandan Marx ise tahakkümün devlet içinde değil bizzat toplumda olduğunu ve eğer sosyalist ekonomik ilişkiler yerleşmeden devlet ortadan kaldırılırsa, toplumun serpilip gelişmeyeceğini ya da özgürleşmeyeceğini – devletin, ekonomik otoritenin güçlerinin merhametinden çok daha iyi olacağını savunur.

Anarşistlere göre, insan toplumunun özgürleşmesi özgürlükçü araçlar yoluyla toplumun kendisi tarafından yapılmalıdır. Özgürlük

47. Bkz. Bakunin, *From Out of the Dustbin*, s. 18.

48. Bakunin, *Selected Writings*, s. 11.

asla otoritenin aracılığı ile gelemmez.⁴⁹ Öte yandan Marx'a göre, iktidar ve otorite ille de benimsenecek şeyler değil, aşılmasını gözetilen bir bakışla belirli bir şekilde kullanılacak şeylerdir. Bununla birlikte, eğer anarşistlerin çözümlemesine, özellikle de devlet iktidarını çözümlemesine itibar edersek, iktidar ve otorite derhal yok edilmedikçe asla aşılamaz.

Daha geniş anlamda otorite sorunu

Marksizme verilen anarşist yanıt da gösteriyor ki Marx otoriter bir bağın –devletçi, merkeziyetçi bir çerçevenin– tuzağına düşmüştür. John Clark, Marksist teoride, anti-otoriter ve merkezsizleştirici içerimleri olan belirli bazı unsurlar olduğunu belirtir, “ancak eğer düşüncesinin bütününe ele alırsak, Marx devletçi ve bürokratik tahakküm biçimlerinden ayrı tutulamayacak merkezci ve otoriter yapılarla bağlıydı.”⁵⁰ Marx'ın, anti-otoriter ve devlet karşıtı olduğu beyanına rağmen, Marx devletçi düşünme biçiminden kaçamaz. Klasik Marksizmin bütününde baştan sona otoriter bir akım vardır.⁵¹

Sınıf: Ne var ki, anarşizm ile Marksizm arasındaki devlet üzerine tartışma, otorite ve iktidar sorununu tüketememiştir. Bu iki teori arasında, Marksizmdeki otorite sorununun devlet meselesinden daha derinlere gittiğini düşündüren başka anlaşmazlık noktaları vardır. Mesela, sınıf sorunu, anarşizm ile Marksizm arasındaki başka bir farklılıktır. Marx'a göre, gerçekten devrimci olan yalnızca bir sınıf vardır ki bu da endüstriyel proletaryadır. Proletarya bilhassa kapitalist üretim sistemine bağlı olduğu ve üretim süreci içindeki

49. Bakunin, *Political Philosophy*, s. 288.

50. John Clark, *The Anarchist Moment: Reflections on Culture, Nature and Power* (Montreal: Black Rose Books, 1984), s. 91.

51. Engels'in şu paragrafının gösterdiği gibi, bu bazen son derece açıktır: “Bir devrim, kesin olarak, var olan en otoriter şeydir; nüfusun bir bölümünün geri kalan bölüm üzerinde, silah, süngü ve top yardımıyla üstün gelmesi eylemidir ve tüm bunların oldukça otoriter anlamları vardır.” Bkz. Friedrich Engels, “On Authority,” *The Marx-Engels Reader*, 2. basım içinde, 730-733. [“Otorite Üzerine”, Karl Marx-Friedrich Engels, *Anarşizm Üzerine* içinde, çev.: Sevim Belli, Sol Yay., 1999, s. 99-103.]

yeriyle tanımlandığından, kapitalizmi devirebilecek yegane sınıf odur.⁵² Marx'ın atfettiği devrimci statü sayesinde proletarya, toplumdaki diğer sınıfların dışlanması yönünde, ayrıcalıklı bir konuma sahip olur. Marx, örneğin zanaatkâr ve köylüleri gerici olarak görüyordu. Onlar ancak proletaryanın safalarına katılarak devrimci olabilirlerdi. *Lumpenproletariat*'ya (yoksullaşmış işçiler, başıbozuklar vs.) gelince, Marx'a göre neredeyse bunların sözünü etmeye bile değmez. Bunları "eski toplumun katmanlarından atılan çürümüş kitleler, toplumsal cüruf"⁵³ olarak adlandırır. Marx, en tepeye yerleştirdiği proletarya ile diğer sınıflar arasında bir hiyerarşi tesis eder: proletaryanın ahlâki ve epistemolojik otoritesi üretim süreciyle ilişkisi yoluyla tanımlanır.

Öte yandan anarşizm, sırf endüstri süreciyle bağları yok diye diğer sınıfları dışlamadı. Gerçekte, fabrika sistemine olan bu uzaklıkları, diğer sınıfları muhtemelen endüstriyel işçi sınıfına göre daha devrimci bile kılmıştır. Anarşistlere göre bu diğer sınıflar, anarşistlerin tamamen karşıdevrimci gördükleri kapitalist ahlâkla kirlenmemiştir. Mesela Bakunin der ki "tüm burjuva uygarlığı tarafından neredeyse hiç kirletilmemiş olan bu büyük alt tabakalar, yüreklerinde, özlemlerinde, kolektif konumunun tüm ihtiyaçlarında ve sefaletlerinde geleceğin Sosyalizmi'nin tüm tohumlarını taşırlar ve tek başına toplumsal devrimi başlatmak ve zafere götürmek için bugün yeterince güçlüdürler."⁵⁴

Bakunin bu devrimci alt tabakalara köylüleri, *lumpenproletariat*'ı ve hatta *déclassé* entelektüelleri dahil eder. Klasik anarşistlerin bahsettiği bu alt tabakalar, niteliği gereği sınıf olmayan bir sınıftır. Gerçekten, Bakunin buna hiçbir suretle sınıf değil, daha çok "kitle" demeyi tercih eder. "Sınıf" hiyerarşiyi ve seçkinliği ima eder.⁵⁵

Dahası anarşistler, yalnızca proletaryanın toplumdaki diğer gruplar ve sınıflara kıyasla sayısal olarak küçük olmakla kalmadığını (bu durum bugün açıkça daha fazla böyle), aynı zamanda bü-

52. Marx: "Bugün tüm sınıflar burjuvazi ile yüz yüze kalırken, yalnızca proletarya gerçek devrimci bir sınıftır." Bkz. Marx, "Manifesto," s. 481-482.

53. Marx, "Manifesto," s. 482.

54. Bakunin, *Marxism, Freedom and the State*, s. 48.

55. Bakunin, *Marxism, Freedom and the State*, s. 47.

tünüyle burjuva etiğiyle dolu olduklarını savunmuşlardı. Bakunin, işçi sınıfının üst katmanını oluşturan “sınıf-bilincine sahip” proleterlerin küçük bir seçkin tabakasının görece rahat ve yarı-burjuva tarzında yaşadıklarına ve gerçekte burjuvaziye üye olduklarına inanırdı.⁵⁶ Bir modern zamanlar anarşisti olan Murray Bookchin, proletaryanın toplumdaki diğer gruplar üzerinde Marksizm tarafından ayrıcalıklı kılınmasının eskimiş ve çok daha önemlisi karşıdevrimci olduğunu savunur. “Efendilerinin taklidi” haline geldiği için proletarya kapitalist toplumun en kötü yönlerini benimser: çalışma etiği, burjuva ahlâkı, fabrika ortamındaki disiplin ve hiyerarşiye bağlı olan otorite ve hiyerarşiye saygı.⁵⁷ Bu yüzden anarşistler, proletaryanın Marksizm tarafından diğer gruplar üzerinde en devrimci olarak ayrıcalıklı kılınmasının kendisinin burjuva zihniyetinden doğduğunu ve bunun sonucu olarak, burjuva tahakküm sistemini süreklileştirmeye mahkûm edilmiş bir pratik olduğunu savunurlar. Sınıf kategorisi, anarşistlere göre, kendi içinde otoriterdir: işçiyi iş-yerine ve otoriter endüstriyel hiyerarşilere bağlayan bir öznellik biçimidir.

Parti: Anarşistler, birleşik, disiplinli bir proletaryaya duyulan Marksist arzusunun tamamen otoriter bir arzu olduğunu öne sürerler. Proletaryayı denetleyen disiplinli, otoriter parti gereksinimi buna bağlıdır.⁵⁸ Ardından, komünist parti, hiyerarşik ve otoriter öncüllerin üzerine inşa edilir. Marx tarafından komünistlerin rolü önderlik ve denetim açısından tanımlanmıştır. Der ki: “onlar, büyük proleterler kitlesine göre yürüyüş hattını açıkça anlamak avantajına sahiptirler.”⁵⁹ Anarşistlerin savunduğu gibi, bu açıkça seçkincidir: en çok “sınıf-bilincine sahip olan” endüstri proletaryası toplumdaki diğerlerine yol gösterir, bu seçkin tabakaya da, sırası gelince, komünist parti öncü rolü oynayarak yol gösterir.

Komünist partisinin öncü rolü, ayrıca epistemolojik bir otoriteye –tarihin hareketine dair bilginin tek sahibi olduğu iddiasına– da-

56. Bakunin, *Marxism, Freedom and the State*, s. 47.

57. Bookchin, *Remaking Society*, s. 188.

58. Bookchin, *Remaking Society*, s. 188.

59. Marx, “Manifesto,” s. 484.

yanır. Başka kimsenin kavrayamayacağı bir bilimsel bilgi tekeline sahip gibi görünüyor. Bakunin Marksistleri, sık sık stratejileri bir biliminsanları ve uzmanlar diktatörlüğüyle –bilimin hayat üzerinde tahakkümüyle– sonuçlanacak dokümanları sosyalistler olarak eleştirdi. Bakunin bilimsel dogmanın, özellikle devrimci bir programın parçası olduğunda, hayatın karmaşıklığını ve kendiliğindenliğini sakatlayan otoriter bir söylem olduğuna inanıyordu. Marksist programın, yeni bir biliminsanları ve bürokratlar sınıfı tarafından yönetilen bir topluma yol açacağını savundu: “Bu, tüm rejimlerin en aristokratik, en despotik, en küstah ve en kibirlisinin, bilimsel zihniyetin saltanatı olacaktır.”⁶⁰

Teknoloji: Marx’ın merkeziyetçi düşüncesinin başka bir yönü de burjuva teknolojisine olan inancıydı.⁶¹ Burjuva endüstriyel teknolojinin ilerici olduğuna inandı, çünkü onda, çalışmanın artık mutlak bir gereklilik meselesi olmayacağı bir toplumun tohumları yatıyordu: teknoloji bir artık üretti ve bu yüzden de insanı çalışmaya olan ihtiyacından kurtarma yetisine sahipti.⁶² Marx, Taylorizm gibi hiyerarşik olarak örgütlenen endüstriyel teknoloji sistemlerinin, kendi başlarına tahakkümcü olmadıklarını savundu, eğer tahakküm kuruyorlarsa bu sosyalist üretim için değil, burjuvazi için kullanılıyor olmalarından dolayıydı. Marx bu sebeple, XIX. yüzyıl süresince yapılan, endüstrileşmeye karşı bir protesto olan ve endüstriyel donanıma zarar vermeyi içeren Luddizmi lanetledi. Marx’a göre, bir protesto biçimi olarak makine-kırmak ütopyacıydı, çünkü “onlar [Ludditler] saldırılarını, burjuva üretim koşullarına değil, üretim araçlarının kendisine yönlendirirler.”⁶³ Bunun içerdiği sonuç, teknolojinin kendi başına yansız olduğudur: tahakküm, teknoloji burjuva üretimi için kullanıldığında meydana gelir. Eğer aynı teknoloji sosyalist üretim için kullanılırsa, özgürleştirici olurdu. Marksist program, bu nedenle, bu teknolojinin yıkılmasını talep etmez. Daha çok bu teknolojiyi devletin elinde yoğunlaştırmaya çaba-

60. Bakunin, *Selected Writings*, s. 266.

61. Clark, *The Anarchist Moment*, s. 88.

62. Clark, *The Anarchist Moment*, s. 55.

63. Alıntılan Clark, *The Anarchist Moment*, s. 50.

lar.⁶⁴ Fabrika hiyerarşileri ve endüstriyel disiplin biçimleri böylece sürekli kılınır. İşyerindeki disiplin ve otorite Marksist devrimci program için esastır: “geniş ölçekli endüstride otoriteyi kaldırmayı istemek, endüstrinin kendisini kaldırmayı istemekle, çığırğa geri dönmek için dokuma tezgâhını imha etmekle aynıdır.”⁶⁵

Öte yandan anarşistler, büyük ölçekli endüstriyel teknolojinin asla tarafsız olmadığını savundular. Buna göre büyük ölçekli endüstriyel teknoloji kendi içinde tahakkümcüdür, hangi üretim biçimi için kullanıldığı fark etmez. Bundan başka, işçiyi makineye bağlayıp insani ilişkileri bozarak bireysel yaratıcılık ve bağımsızlığı tahrip eder. Teknolojiyi tarafsız olarak görmenin, Marx’ın iktidar ve otorite sorununu ihmal etmesinin başka bir örneği olduğunu savunur anarşistler. Dahası, büyük ölçekli, hiyerarşik şekilde örgütlenmiş üretimin aksine, Kropotkin gibi anarşistlerin önerdiği, insani boyutlarda, emek-yoğun, merkezsizleştirilmiş bir üretimin gelişmesi bireysel özgürlüğe ve özyönetime daha uygundur.⁶⁶ Anarşistler, hiyerarşik ve otoriter endüstriyel örgütlenme biçimlerinin, bilimsel ve bürokratik seçkinlerin temelini oluşturduğunu ve bu yüzden de kaldırılmaları gerektiğini savunur.

Ekonomik indirgemecilik

Teknoloji, bilim ve parti hiyerarşilerinin anarşist eleştirisi bu tartışmada önemli bir yöne işaret eder. Anarşistlere göre Marksizm, bir kapitalizm çözümlemesi ve buna bağlı olan özel bir otoritenin eleştirisi olarak büyük değere sahiptir. Bununla birlikte, Marksizm buna yoğunlaşırken başka otorite ve tahakküm biçimlerini ihmal eder, ya da en azından onlarla uygun şekilde başa çıkmaya yeterli değildir, çünkü bu otorite ve tahakküm biçimlerinin kendi kökenleri ve mantığı olduğu halde onları ekonomik otoriteye indirger. Her şeyi ekonomiye indirgemek de tahakküm sorununu ihmal etmektir.

64. Marx, “Manifesto,” s. 490.

65. Engels, “On Authority,” s. 713.

66. Bkz. Peter Kropotkin, *Fields, Factories and Workshops Tomorrow* (Londra: Allen & Unwin, 1974).

Marksizm tam da bu nedenle otoriter bir çerçevenin tuzağına düşmüştür. Marx'ın otoritenin ille de iyi olduğuna inanmasından dolayı değil: hakikaten Marx otoritenin insanlıktan çıkarıcı olduğuna ve aşılabacağına inandı. Bu daha çok tüm tahakküm biçimlerinin, özellikle de siyasal tahakkümün, ekonomik tahakküme indirgenebileceği kanısıydı, bu da Marx'ın bu otoriter engele takılmasına yol açtı. Hatta, Marx'ın özgürlükçü yönlerine vurgu yapmak isteyenler dahi anarşist bakış açısına bir dereceye kadar başvurur. Rappaport'a göre, tarihsel materyalizm çerçevesi içinde bile Bakunin sosyalist otoritenin tiranlığa dönüşeceğini öngörürken haklıydı.⁶⁷ "Onun [Marx'ın] tüm siyasal çatışmayı sınıf karşıtlığı zemininde görme eğilimi, sosyalist gelişimin siyasal boyutunun önemini azımsamasına yol açtı."⁶⁸ Başka bir deyişle Marx, sınıf bölünmesinin üstesinden geldiğinde siyasal iktidarın siyasal niteliğinin sona ereceğini savunduğu zaman ölümcül bir tuzağa düştü. Buna karşılık, Bakunin gibi anarşistlerin de uyardığı gibi, eski sınıf karşıtlıklarının yıkılmasıyla birlikte, siyasal iktidar çok daha kemikleşmiş ve tahakkümcü hale gelebilir. Bu sebeple siyasal olan ekonomik olana indirgenemez.

Bu ekonomik determinizm yalnızca klasik Marksizmin alanı değildir. Mesela, Marksist teorisyen Louis Althusser, ekonomik öz ya da yapı tarafından tam anlamıyla belirlenen Marxçı toplumsal üstyapı kavramından köklü biçimde farklı olan bir toplum tasviri önerirken, yine de toplumsal ilişkileri *en sonunda*, ekonomi tarafından belirleniyor olarak görürdü. Bununla birlikte, Althusser'in müdahalesi, Marksist söylem içinde, siyasalın özerkliğini teorileştirme olanağını açtı, çünkü ekonominin toplumsalın üzerinde yalnızca dolaylı bir etkiye sahip olduğu önerisini getiriyordu. Althusser'e göre ekonomik güçler toplumsal bütünün parçasıdır: toplumsal üstyapının dışında ayrıcalıklı bir çekirdek oluşturmazlar. Başka bir deyişle, siyasal formasyonlar ekonomiye etkide bulunabilir, tıpkı ekonominin de onlara etkide bulunması gibi. Bu ortakyaşar ilişkiye

67. Rappaport, "Anarchism and Authority," s. 343.

68. Rappaport, "Anarchism and Authority," s. 343.

“üstbelirleme” adını verir.⁶⁹ Altyapı üstyapı tezinin bu reddedilişi klasik anarşizmle birçok yönden ortaktır. O halde, Althusser anarşist bir konuma yaklaşıyor gibi görülebilir, çünkü siyasalın ve diğer ekonomik olmayan iktidar biçimlerinin özerkliği üzerinde daha büyük bir vurguya izin verir. Ne var ki buna rağmen Althusser, toplumsal kavramını ekonomi etrafında biçimlendirir: ekonomi “hükmeden yapıdır,” toplumdaki örgütleyici ilkedir.⁷⁰ Siyasal ve toplumsal formasyonlar, her durumda, doğrudan ekonomi tarafından belirlenmese de, hâlâ onun *hâkimiyetindedirler*. Ekonominin ayrıcalıkları, *en sonunda* (mesela bir devrim zamanında) yine de diğer toplumsal formasyonlardan önce gelir. Althusserci Marksizm, bu yüzden klasik Marksizmden tümüyle uzak değildir. Özünde, ekonomik iktidarın diğer iktidar biçimleri üzerindeki üstünlüğünün yeniden onaylanmasıdır.

Daha yakın dönemde, Alex Callinicos, klasik Marksizmi Althusser’den ötürü yüz yüze kaldığı meydan okumaya karşı savundu. Callinicos’a göre, Althusser’in Hegelci toplumsal bütünü reddetmesi farkın –geriye, kökensel bir birliğe doğru *diyalektik hale getirilemeyen* (*cannot be dialecticized*) bir toplumsal pratikler çokluğunun– onaylanmasına varır.⁷¹ Farklılık ve çoğulluk kavramlarına yönelik bu potansiyel açıklık, Callinicos’a göre, “Marksizmin bunalımı”na neden olan şeydir. Bunun yerine yeniden onaylanması gereken şey, klasik Marksizmin, ekonomi tarafından merkezi olarak belirlenen toplumsal bütünlük fikridir. Callinicos’a göre yalnızca bu bakış açısı sınıf mücadelesi olasılığına izin verir. Bununla birlikte, anarşizmin meydan okuduğu, tam da toplumdaki başka iktidar kaynaklarını reddeden bu bakış açısidir.

Bob Jessop, Marksist bir çerçeve içinde bir olumsal siyasal iktidar ve devlet teorisi geliştirmeye çalışır. Marksist teoride bu soru-

69. Louis Althusser, *For Marx*, çev. Ben Brewster (Londra: NLB, 1977), 101. [*Marx İçin*, çev.: Işık Ergüden, İthaki Yay., 2002.]

70. Louis Althusser, “The Object of Capital,” *Reading Capital* içinde, haz. Louis Althusser ve Etienne Balibar (Londra: Verso, 1979), 71-198. [*Kapital’i Okumak*, çev.: Celal A. Kanat, Belge Yay., 1995.]

71. Alex Callinicos, *Is There A Future for Marxism?* (Londra: Macmillan Press, 1982), s. 62-64.

nu ele almanın üç temel şekli olduğunu savunur: birincisi ekonomik çıkarlarla kurumsal sistemler arasındaki ilişkiyi saf işlevsel terimlerle görür; ikinci yaklaşım farklı sistemlerin kurumsal biçimlerinin ekonomik sistemin gereklerinin yansması olmasının ya da buna karşılık gelme şeklinin altını çizer; üçüncü yaklaşım ise bu ikisinin ekonomik indirgemeciliğini reddeder ve kurumlarla ekonomik sistem arasındaki ilişkiyi “*olumsal eklemlerli pratikler*” (*contingent articulatory practices*) olarak görür.⁷² İkinci ve hatta belki de birinci yaklaşım toplumsal ve siyasal olanı, merkezi olarak ekonomik ilişkilerce belirlenmiş olarak gören Callinicos tarafından temsil edilir. Üçüncü Marksist düşünce hattı ise belki en iyi, yüzeyden bakıldığında, siyasal olan ve ekonomik olan arasında, siyasala hatırı sayılır ölçüde özerklik tanıyan olumsal bir yaklaşım sunar gibi görünen Althusser tarafından yansıtılır. Bununla birlikte, gördüğümüz gibi, bu tür bir çözümlemede bile siyasal olan hâlâ sonuç olarak ekonominin hâkimiyetindedir. Bu yüzden, siyasalın ve ekonomik olmayan iktidarın gerçekten olumsal ve özerk bir teorisi için, Marksizmin ötesine gitmek gerektiği savunulabilir. Siyasal iktidar sorunu Marksist teori içinde layıkıyla cevaplanamaz. Rappaport’un dediği gibi: “temelleri maddi kıtlık içinde olmayan siyasal ilişkileri açıklamaya yeterli bir teori geliştirmek için Marx’ın ötesine gitmek ... gerekir.”⁷³ Bugün anarşizm bu yüzden önemlidir.

Kimi Marksistler geçmişte Sovyetler Birliği’nde gerçekleşenleri “bürokratik bozulma” ve “burjuva revizyonizmi” olarak suçlamaya son derece hazırdılar. Örneğin Foucault, SSCB’de ne olduğuna bakarken Marx’ın asıl metinlerini sorgulamayı reddeden ve yapılan zulümleri ve Gulag’ı, doğru teoriden “sapma” ya da “yanlış anlama” yüzünden olmuş bir ihanet olarak mazur gösteren bu Marksistleri lanetler. “Aksine” der Foucault, “bu, tüm bu metinleri ne kadar eski olsalar da Gulag açısından sorgulamak demektir. Bu, “Gulag”ı önceden kınamak için bu metinleri araştırmaktan çok, bu

72. Bob Jessop, *State Theory: Putting Capitalist States in their Place*. (Cambridge, U.K.: Polity Press, 1990), s. 80.

73. Rappaport, “Anarchism and Authority,” s. 343.

metinlerde neyin Gulag'ı mümkün kıldığını sorma meselesidir.”⁷⁴

Başka bir deyişle, Marx açıkça olanlardan sorumlu tutulamazsa da, Marx'ın fikirleri yine de sorgulanmalıdır –olası bağlantıların araştırılması gerekir. Teori ile pratik arasında mutlak bir ayrılma olamaz: biri diğerini, doğrudan olmasa da haber verir. Gördüğümüz gibi, Marx'ın eseriyle Rusya'daki totaliterliğin gelişmesi arasında kimi zaman apaçık, kimi zaman daha güç algılanan kimi bağlantılar vardır. Benim bu tartışmada Marx ile anarşistler arasında kazıp çıkarmaya çalıştığım, bu bağlantılar, bu otoriter cereyanlardır.

Bu tartışma iktidarın yeri sorunu etrafında dönmektedir. Marksizm, ekonomik indirgemeciliği yüzünden iktidarın yerini ihmal eder. Bir iktidar biçimini, burjuva devletini söker, fakat onun *yerine* başka bir iktidar türünü, işçi devletini koyar. Bu yüzden, iktidarın kendisi –mekanizmaları, işleyişi– engellenmeksizin kalır. Gerçekte, iktidar Marksizm tarafından yalnızca yeniden onaylanmış ve sürekli kılınmıştır. Bu Marksizmin anarşist eleştirisinden öğrenilecek olan şeydir. Marksizm iktidarı devrimcileştirmekte başarısız olur. İktidarın yerinin üstesinden gelmekte de başarısız olur –yalnızca onu *yeniden adlandırmakta* başarılıdır. Bu yüzden anarşistler, Marxçı bir devrimin yalnızca bir muhafız değişikliği olduğunu savunurlar. Marksizm toplumsal olguları kapitalist ekonomiye indirgediği için, toplumdaki diğer özerk iktidar kaynaklarının tehlikelerini ihmal eder. Dahası, bu ekonomik indirgemeciliğin kökleri Hegelci bir tarihselciliktedir: devlet iktidarı sosyalist bir devrimde aniden yok edilemez, çünkü onun varlığı tarihsel sürecin gerekli bir parçasıdır. Öte yandan anarşizm, ahlâki bir öznellik yeri tayin ederek, bir ölçüde, bu diyalektik belirlenimcilikten kaçmaya çalışır. Bu ahlâki yer, gelecek bölümün konusu olacak.

74. Michel Foucault, "Power and Strategies," *Power/Knowledge* içinde, s. 134-145.

II Anarşizm

Önceki bölüm Marksizmin anarşist eleştirisini tartıştı ve bir anarşist iktidar teorisi sundu. Anarşist eleştiri, Marksizmin ekonomik olmayan iktidar ve otorite sorunları ile uğraşmaktaki yetersizliğini sergiledi: siyasal iktidarı ekonomik iktidara indirgeyerek, ekonomiyi en nihayetinde belirleyici olarak görerek, Marksizm başka özerk iktidar kaynaklarını hesaba katmakta başarısız olmuş ve böylelikle onların tehlikelerini ihmal etmiştir. İktidarın siyasal teori için serdiği tuzağa –iktidar kapanına– düşmüştür. Başka bir deyişle, iktidarın yerini yalnızca yeniden onaylamıştır. Öte yandan anarşizm, Marksizmle karşı karşıya gelişi yoluyla, bu ekonomik olmayan iktidar biçimlerini eleştirmenin yolunu açmıştır. Anarşistler radikal siyasal teoriyi zapt eden ekonomik belirlenimciliği kırarak iktidarın kendi

başına ele alınmasına imkân verdiler. Anarşizm siyasal iktidarı ekonomik iktidardan kurtardı ve bu onu siyasal teori için önemli hale getirdi. Ne var ki, anarşizm sadece Marksizmin bir eleştirisinden çok daha fazlasıdır. Anarşizm, iktidar, öznellik, tarih, özgürlük, etik ve toplum teorilerini birleştiren felsefi bir sistemdir. Bu bölüm bu sistemi daha ayrıntılı inceleyecek.

Anarşizm insanın hikâyesidir; hayvan benzeri bir durumdan özgürlük ve aydınlanmaya, akılcı ve etik bir varoluşa –başka bir deyişle, insanın kendisini tümüyle insan olarak görebildiği bir insanlık durumuna– doğru evriminin hikâyesidir. Bununla beraber, anarşizm iktidar ve otoritenin bir eleştirisidir: iktidar, insanın toplumla ilişkilerini tahrip ederek ve ahlâki ve akli vasıflarının gelişmesine ket vurarak insanla baskıcı ve uzlaşmaz bir karşıtlık ilişkisi içinde var olur. İnsanlık, eğer serpilip geliyecekse, devlet iktidarı ile birlikte var olamaz – yalnızca birisi sağ kalabilir. Rus anarşist Peter Kropotkin’e göre,

Ya Devlet yok edilecek ve binlerce merkezde yeni bir hayat başlayacaktır... yahut da Devlet bireysel ve yerel hayatı ezmek, insan faaliyetlerinin bütün alanlarının efendisi haline gelmek, iktidarın sahibi olmak için onu savaşımlara ve iç çatışmalara, sadece bir zorbayı diğeriyle değiştiren yüzeysel devrimlere ve kaçınılmaz olarak, bu gelişimin sonunda ölüme sevk etmek zorundadır.¹

Anarşistlere göre tarih, insanlık ile iktidar arasındaki bu mücadeledir.

KİRLENMEMİŞ KALKIŞ NOKTASI

Doğal ve yapay otorite

Bu mücadele, ancak *doğal otorite* ve ona karşıtlık içindeki *yapay otorite* kavramları yoluyla anlaşılabilir. Anarşistler, eski klişenin zannettiği gibi her türlü otoriteyi reddetmezler. Aksine, Mihail Ba-

1. Kropotkin, *The State*, s. 44.

kunun'ın belirttiği gibi, “doğa yasaları”nda somutlaşan otoriteye mutlak itaatlerini bildirirler. Bakunin’e göre doğa yasaları insan varlığının esasıdır. Doğa yasalarının bizi sarmaladığına, şekillendirdiğine ve içinde yaşadığımız fiziksel dünyayı belirlediğine inanır. Dolayısıyla insan bu yasalarca belirlenmiştir. Bu otorite biçiminden hiçbir kaçış yoktur. İnsan doğa yasalarına ne kadar direnmeye çalışırsa, kendisini o kadar bu yasalara tabi olmuş bulur: “Hiçbir şey, onların hâkimiyetinden kendini kurtaramaz; insan onların kayıtsız şartsız kölesidir.”² Bununla birlikte, anarşistler bunun bir kölelik biçimi olmadığını savunur, çünkü bu yasalar insana dışsal değildir. Aksine, doğa yasaları insanı oluşturan şeydir, insanın özüdür. İnsan doğal bir sistem içinde oluşur; doğanın parçasıdır ve bu yüzden onun yasalarına tabidir.³ İnsan içinden çıkılamayacak şekilde doğal, organik bir toplumun parçasıdır: “İnsan toplumu yaratmadı; toplum İnsan’dan önce var oldu,” diye iddia eder Kropotkin.⁴ Bu nedenle, doğal otorite (doğa yasaları) insan varlığının dışında değildir: “bu yasalar bize dışarıdan gelmez, tabiatımızda vardır, doğamızı, fiziksel, zihinsel ve ahlâki olarak tüm varlığımızı oluşturur.”⁵ Doğa yasaları insan doğasını meydana getirirler. İnsanın özünü belirlerler.

Anarşizm kendine has bir insan özü nosyonuna dayanır. Anarşistlere göre, özsel niteliklere sahip bir insan doğası vardır. Bu insan doğası, Bakunin’e göre iki yetisiyle ayırt edilir: “düşünme yetisi ve ayaklanma dürtüsü” ve bunun yanında “özgür irade.”⁶ Dahası, ahlâkın temeli insan doğasındadır, dışsal bir kaynakta değil: “diğer insani şeyler gibi, adalet ve iyilik düşüncesinin kökleri de insanın en hayvan niteliğinde mevcut olmalıdır.”⁷ Dahası, Bakunin, bu özsel, doğal, insani ahlâkı “insan saygısı” olarak tanımlar, bununla kastettiği “her bir insandaki insan haklarının ve insani saygınlığın” tanınmasıdır.⁸ Bu insan hakları kavramı, anarşist hümanist sözcük

2. Bakunin, *Political Philosophy*, s. 239.

3. Bakunin, *Political Philosophy*, s. 239.

4. Kropotkin, *The State*, s. 12.

5. Bakunin, *Political Philosophy*, s. 239.

6. Bakunin, *Political Philosophy*, s. 84.

7. Bakunin, *Political Philosophy*, s. 121.

8. Bakunin, *Political Philosophy*, s. 147.

dağarcığının parçasıdır ve iktidar eleştirisinin temeli olan bir görüş noktası sağlar.

Bakunin'e göre doğal otorite "yapay otorite"ye temelden karşıttır. Yapay otorite ile Bakunin iktidarı kasteder: siyasal iktidar, devlet, kilise ve insan yapımı yasalar gibi kurumlarda kutsanır. Bu dışsal otoritenin, "doğal organik bir halk gücü" somutlaştırmak yerine tam tersine "hükümet adı verilen bütünüyle mekanik ve yapay hava basınçlı makineler" içinde var olduğunu söyler Bakunin.⁹ Bu iktidar insan doğasına dışsaldır ve insan doğasına dayatılır. Üstelik, bu dışsal iktidar, insanlığın doğuştan gelen ahlâki nitelikleriyle zihinsel kapasitelerine ket vurur. İnsanı kölelik ve cehaletten kurtaracak olanın bu kapasiteler olduğunu savunur anarşistler. Öyleyse Bakunin'e göre, siyasal kurumlar "kitlelerin özgürlüğüne düşman ve yok edicidir, zira onlara dışsal ve bu yüzden de despotik yasalar dayatır."¹⁰

Bakunin'in siyasal otorite çözümlemesinde iktidar (yapay otorite) insan öznesine dışsaldır. İnsan öznesi bu dışarıda duran iktidar tarafından baskı altına alınır, fakat yine de onun tarafından kirletilmemiş olarak kalır, çünkü insan özneliği siyasal bir sistemin tersine doğal bir sistemin yaratımıdır. Anarşizm, yapay ve doğal otorite arasındaki, iktidar ve öznellik arasındaki, devlet ve toplum arasındaki bu açık, Manici bölünmeye dayanır. Bunun yanında, siyasal otorite insanın potansiyeline karşı temelden baskıcı ve yıkıcıdır. Bakunin'e göre, "Devlet, engin bir mezbaha ve devasa bir mezarlık gibidir, bu soyutlamanın (ortak iyi) gölgesi ve bahanesi altında tüm en iyi istekler, bir ülkenin tüm yaşama gücü, dindarca kurban edilir ve gömülür."¹¹ Anarşistler, insan toplumunun, cehalet ve köleliği muhafaza eden kurumlar ve yasalarla onu bağlayan zincirler kaldırılıp atılana dek gelişemeyeceğini savunur. Bu yüzden, anarşizmin bir direniş yeri olmalıdır: ahlâki ve akli bir yer, onu ezen iktidarın kirletmediği bir yer, oradan iktidara karşı isyanın sökün edeceği bir yer. Saf bir devrim yeri talep eder ve onu doğal özde, özsel

9. Bakunin, *Political Philosophy*, s. 212.

10. Bakunin, *Political Philosophy*, s. 240.

11. Bakunin, *Political Philosophy*, s. 207.

bir insan öznelliğinde bulur. İktidara karşı bir devrimi doğuracak olan doğanın derin kaynakları ve insanda uykuya yatmış doğal, özsel niteliklerdir. İnsanın doğuştan gelen ahlâk ve aklı, doğası gereği akıldışı ve ahlâkdışı görülen siyasal iktidara karşı koyar. Anarşist teoriye göre doğa yasaları siyasal otoritenin yerini; insan ve toplum da devletin yerini alacaktır.

Direnişin saf yeri olan, anarşist devrimci teori için kirlenmemiş kalkış noktası olan bu özsel insan öznelliği fikri sorundur: bu fikir Aydınlanmacı hümanist bir çerçeveden türer. İleriki bölümlerde bunun temellerine karşı çıkılacaktır. Özelde, anarşizm, insana felsefi evrenin merkezindeki haklı yerini yeniden vermeye çalışan Feuerbachçı hümanizmden türer. Bu yer şimdiye dek, insanın tabi kılındığı Tanrı tarafından gasp edilmişti. Feuerbach’a göre, Tanrı bir yanılsamadır, insanın hipostazlaştırılmasıdır: insanın sevgi, erdem ve cömertlik gibi kendi iyi niteliklerinden elini çekerek kendine yabancılaştığı ve dışındaki bir otoriteye tabi olduğu bir soyutlamadır. Bu dinin kapanıdır Feuerbach’a göre: “bu yüzden insan dinde kendi aklını... kendi bilgisini, kendisine ait düşünceleri reddeder ki onları Tanrıya yerleştirebilsin. İnsan kendi şahsiyetinden vazgeçer... insanın kıymetini, insan benliğini reddeder.”¹²

Anarşizm bu mantığı siyaset teorisine uygular. Aynı Tanrının hükmü altına alınması gibi, insan şimdi de devletin hükmü altına alınır. Devlet, üstüne insanın gerildiği yeni işkence çarkı, üstünde insanın kurban edildiği yeni sunak taşı haline gelir. Dinsel otorite ilkesi siyasal otorite ilkesini onaylar. Bu iki mantık biçimi temelden birbirine bağlıdır: “teoloji ile siyasetin ikisinin de birbiriyle yakın ilişkili olduğundan eminiz, soyları aynı kökenden gelir ve iki farklı isim altında aynı amacı izler; her Devlet’in dünyevi bir Kilise olduğundan eminiz, tıpkı –kutsal ve ölümsüz Tanrıların ikamet ettiği yer olan– Cenneti’yle birlikte her Kilise’nin semavi bir Devlet’ten başka bir şey olmaması gibi.”¹³ Bakunin Hristiyanlığın insanın ilk günahını öne sürmesinin devlet hâkimiyetini haklı çıkardığını gös-

12. Ludwig Feuerbach, *The Essence of Christianity*, çev. G.Eliot (New York: Harper), s. 27-28. [*Hristiyanlığın Özü*, çev.: Devrim Bulut, Öteki Yay., 2004.]

13. Bakunin, *Political Philosophy*, s. 143-144.

terir.¹⁴ Bu, toplumsal sözleşme teorisidir, insanın özünde bencil ve benlikçi olduğu ve doğal durumunda arzularının onu zorunlu olarak başkalarıyla çatışmaya sokacağı temel önermesine sahip olan Hobbes paradigmasıdır: bu, “herkesin herkese karşı” savaşıdır. Hobbesçu çıkmaz, güçlü bir devletin, insanlar arasında hakemlik edecek, arzularını yumuşatacak ve onların aşırılıklarından diğerlerini koruyacak, toplum üzerinde mutlak bir otoritenin yaratılmasını zorunlu kılar. Anarşizm bu toplumsal sözleşme teorisine temelden karşıdır. Anarşistler ise aksini, insanın içsel bir ahlâka ve akılcılığa sahip olduğunu, fakat bunun dinin hilekârlığıyla çalınıp ona karşı döndürüldüğünü savunur. İnsanın ahlâkı devletin ahlâkı –*raison d'état*– haline gelmiştir ve devlet tarafından işlenen her türlü suç veya gaddarlık bununla haklılaştırılır: siyah beyaza beyaz da siyaha dönüşür, korkunç olan insani hale gelir, en korkakça cürümlerle en gaddar suçlar saygıdeğer fiillere dönüşür.”¹⁵

Anarşistler, devletin bu ahlâki ikiyüzlülüğüne, yalın olduğunu düşündükleri bir şeyle, insanın doğal ahlâkı ile karşı koyarlar. Ahlâkın doğru zemininin insanın özü ve doğal insan toplumu olduğunu savunurlar. Bu, Bakunin’in bahsettiği, kutsallık dininin kalıntıları üzerine kurulması gereken insanlık dinidir.¹⁶ Bu yüzden Bakunin, din yoluyla dışsal, metafizik bir öz şeklinde soyutlanmış olan insanlığın ahlâki ve akli özünü –Feuerbach’ın diyeceği gibi, “doğanın dışındaki bir doğa özü; insanın dışındaki bir insan özünü”¹⁷– yeniden talep etmesini ister. Anarşistlere göre, ahlâk insanın özüdür. İnsan doğasına içkindir, insan özelliğinin özsel bir parçasıdır. İnsan, bu nedenle kendisini, ahlâkın ve aklın temeli, yeri olarak yeniden kurmalıdır. Diğer bir deyişle İnsan, Tanrısal, sonsuz kategorisini kendisi için ele geçirmeli ve bu sebeple Tanrıya el koymalıdır.

14. Bakunin şöyle der: “Devlet, tıpkı kilise gibi, tüm insanlığın özünde kötü olduğunu söyleyen, doğal özgürlüklerini terk ettiklerinde birbirlerinden kopacaklarına ve en güçlünün daha zayıfları öldürdüğü ya da sömürdüğü en korkunç anarşi hayaletini ortaya çıkaracaklarına dair bu temel varsayım ile başlar.” Bkz: Bakunin, *Political Philosophy*, s. 144.

15. Bakunin, *Political Philosophy*, s. 141.

16. Bakunin, *Political Philosophy*, s. 142.

17. Ludwig Feuerbach, *The Fiery Brook: Selected Writings of Ludwig Feuerbach*, çev. ve haz. Zawar Hanfi (New York: Anchor, 1972), s. 157.

Bu her zaman, en radikal ifadesini anarşizmde bulan Aydınlanma hümanizminin bir motifi olmuştur. Bakunin'in dediği gibi: "Tanrıya inanmadığımı düşünüyorsanız yanılıyorsunuz . . . Tanrıyı insanda, insanın özgürlüğünde arıyorum, şimdi de Tanrıyı Devrim'de arıyorum."¹⁸ Bu yolla anarşizm insan öznesini saf bir direniş yeri, kirlenmemiş bir kalkış noktası olarak kurar: birincisi, devletin ahlâksızlık ve akılsızlığını kınamak için insanlığın ahlâki ve akli standart haline gelmesi anlamında; ikinci olarak, insan doğasında ve insan toplumunda yatan doğal ahlâk ile aklın, devletin yapay iktidarını gereksiz kılması anlamında; zira devletin varlığı insanın özsel kötülüğü öncülüne dayanır. Bu nedenle anarşizm, devletin ötesine bakabilir. Devletin dışında özsel bir kalkış noktası önerdiğinden Marksizm ve toplumsal sözleşmeye dayalı liberal teorilerden farklı olarak anarşizm devlet paradigmasına yakalanmamıştır: devlet ortadan kaldırılırsa yerine neyin konulacağına dair içkin sorunun tuzağına düşmez. Anarşizmin, öyle görünüyor ki, buna bir cevabı vardır.

Devletin yerine neyin konulacağı, İktidarın yerine neyin konulacağı sorusu, nihai amacı siyasal iktidarı alt etmek olan radikal siyasal teorilere musallat olmuştur ve olmaya da devam ediyor. Bu yüzden üzerinde durulması gereken bir sorudur bu. Önceki bölümde gördüğümüz gibi, Marksizm bu soruyu kabullenemedi ve devlet iktidarını yeniden onaylamakla sonuçlandı. Anarşist Kropotkin'e göre, tüm siyasal çatışmaların zihninde bir son olmalıdır: "Eğer bir devirmede, devirmeye öncülük eden bir mücadele çağında, yok edilenin yerine neyin koyulacağı düşüncesi zihinde her zaman mevcut değilse, mevcut düzenin herhangi bir yıkımı imkânsızdır."¹⁹

Kropotkin'e göre, anarşizm devlet kategorisinin ve mutlak siyasal iktidar kategorisinin ötesinde düşünebilir, çünkü böyle yapabileceği bir yere, bir zemine sahiptir. Bu anarşist mantığa göre siyasal iktidar bir dışarıya sahiptir, buradan eleştirilebilir ve yerine bir alternatif konulabilir. Sorgulanacak olan tam olarak bu önermedir.

18. Eugene Pyziur'dan alıntılanmıştır, *The Doctrine of Anarchism of Michael A. Bakunin* (Milwaukee, Wis.: The Marquette University Press, 1955).

19. Peter Kropotkin, *Revolutionary Pamphlets*, haz. Roger N. Baldwin (New York: Benjamin Blom, 1968), s. 156-157.

Bununla birlikte, anarşizm insan doğasının ve insan toplumunun radikal bir tasvirine dayanır. Bu yüzden, Kropotkin devletin artık var olmadığı, ne de devlete gerek duyulan; “üyeleri arasındaki tüm karşılıklı ilişkilerin ister kendini dayatmış ister seçimle gelmiş olsun yasalar veya otorite tarafından değil, bu toplumun üyeleri arasındaki karşılıklı anlaşmalar tarafından düzenlenen” bir toplumu zihninde canlandırabilir.²⁰ Anarşistlere göre böyle bir toplum insan doğasında gizli duran temel ahlâk, iyilik ve işbirliği dolayısıyla mümkündür.²¹

Karşılıklı yardımlaşma: Anarşist ahlâk

Öyleyse, anarşistlere göre insan, özsel akıl ve ahlâk kapasiteleriyle doğmuştur ve bu Kropotkin’in *Etik* adlı çalışmasında araştıracağı potansiyeldir. Kropotkin, ahlâkın doğru temelini keşfetmek için, ahlâka bilimsel bilginin uygulanması gerektiğini savunur: ahlâk bir bilim olarak incelenerek metafizik hurafelerden kurtarılmalıdır.²² Kropotkin, Darwin’in çoğu hayvanda içgüdüsel bir sosyalleşme olduğunu ilk keşfeden kişi olduğunu savunur, pek çok hayvanda özellikle de insanlarda bir “sürekli içgüdü” bulunur.²³ Kropotkin bu içgüdüye karşılıklı yardımlaşma, türler arasında işbirliği içgüdüleri der.²⁴ Bu yüzden Kropotkin, “Karşılıklı yardımlaşmanın Doğa’daki hâkim olgu” olduğunu savunur.²⁵ Ne var ki bu, Kropotkin’in, –“en uygun olanın hayatta kalması”– için verilen bencil rekabet ve savaşımın hayvan ve insan toplumunun doğal koşulu olduğu iddiasını desteklemek için Darwin’i kötüye kullandıklarını savunduğu çeşitli sosyal Darwinistlerle arasını açar. Tersine, Kropotkin’e göre karşılıklı yardımlaşma, kendini koruma ilkesi aleyhine işlemez; daha

20. Kropotkin, *Revolutionary Pamphlets*, s. 157.

21. Bakunin’in dediği gibi: “Ahlâk kanunları... dünyanın tüm idealistlerinin kompolarına karşı zafer kazanacak gerçekten hakiki kanunlardır, çünkü rotası Tanrıda değil hayvanlıkta aranması gereken insan toplumunun doğasından ortaya çıkar.” Bkz. Bakunin, *Political Philosophy*, s. 156.

22. Peter Kropotkin, *Ethics: Origin and Development*, çev. L. S. Friedland (New York: Tudor Publishing, 1947), s. 5. [*Etika*, çev.: Ahmet Ağaoğlu, Kavram Yay., 1991.]

23. Kropotkin, *Ethics*, s. 15.

24. Kropotkin, *Ethics*, s. 14.

25. Kropotkin, *Ethics*, s. 14.

çok bu ilkenin en etkili silahıdır.²⁶

Kropotkin bu argümanları insan toplumuna uygular. Doğal ve özsel insan toplumu ilkesinin karşılıklı yardımlaşma olduğunu ve insanın rekabetçi ve benlikçi olmaktan çok, doğal olarak güçbirliğinden yana, toplumcul ve diğerkâm olduğunu savunur. Bu, toplumu doğal şekilde yöneten ilkedir; ve ahlâk, adalet ve etik nosyonları bu organik ilkedен doğar. Kropotkin, ahlâkın kabileleri, grupları bir araya getiren içgüdüsel gereksinim ve güçbirliği ile karşılıklı olarak yardımcı olmaya yönelik içgüdüsel eğilim üzerinde geliştğini savunur. Demek ki Kropotkin'in dediği gibi: "Doğanın, *insanın ilk etik öğretmeni* olarak kabul edilmesi gerekir. Tüm sosyal hayvanlarda olduğu gibi insanda da doğuştan gelen toplum içgüdü-sü, bütün bu etik kavramların ve ahlâkın daha sonraki tüm gelişiminin kökenidir."²⁷

Öyleyse, Kropotkin, ahlâkın temelini doğada, karşılıklı yardımlaşma ve rekabet içgüdü-sü ilkesinde olduğu sonucuna varır. Kropotkin, her bireyin, suçluların bile bu kapasiteye sahip olduğunu savunur. Hapishane sistemi üzerine çalışmasında, suçu doğuranın hapishanelerin acımasızlığı olduğunu savunur: "Hapishaneler, ahlâk kurallarındaki gediklerin en tiksindirici türlerinin yetişeceği bir fidanlıktır."²⁸ Suçun ortama bağlı olduğunu savunur: suç toplumsal olarak yaratılır, doğal bir durum değildir. Bu yüzden, suçun bir kötülük olarak değil, bir hastalık, bir maddi bozukluk, bilimsel olarak incelenilecek ve "ahlâk sağlığı"²⁹ yoluyla tedavi edilebilecek bir şey olarak ele alınmasını talep eder. Kropotkin'in suç ve ceza üstüne düşünceleri biraz eskimiş gibi görünebilir. Bununla birlikte, sonraki bölümlerde Stirner ve Foucault'da göreceğimiz gibi, suçun bu hümanistçe ele alınışı modern cezalandırma sistemleri ve kriminoloji üzerinde etkili olmuştur ve bu da günümüzde hümanist iktidarın siyasal sorunlarının altını çizer.³⁰ Üstelik, Stirner ve Fo-

26. Kropotkin, *Ethics*, s. 14.

27. Kropotkin, *Ethics*, s. 45.

28. Peter Kropotkin, *In Russian and French Prisons* (Londra: Ward & Downey, 1887), s. 336.

29. Kropotkin, *In Russian and French Prisons*, s. 338.

30. Larry Tift ve Louis Stevenson, Kropotkin'in fikirlerinin yeniden gözden geçi-

ucault'nun da savunacağı gibi, suçun tedavi edilecek bir hastalık olarak incelenmesi, ne kadar iyi niyetli olursa olsun, yalnızca ahlâki tahakkümün çarpık bir davranış biçimi üzerinde yeniden uygulanmasıdır.

Ne var ki Kropotkin'e göre suç, bireyin içindeki insanlık duygusuna ve içgüdüsel ahlâk ile toplumculuğa başvurarak az veya çok ortadan kaldırılabiliirdi. Bu doğal toplumculuk, bu karşılıklı yardımlaşma kapasitesi, Kropotkin'e göre evrimiyle toplumun sürmesini sağlayan ilkedir. Günlük yaşama ortak bir temel sağlayarak toplumu bir arada tutar. Bu yüzden anarşistler, toplumun devlete hiç gereksinim duymadığını savunurlar: toplum kendini düzenleyen mekanizmalara, kendi doğal yasalarına sahiptir. Devlet baskısı, toplumu sadece zehirler ve doğal mekanizmalarını yıkar. Kendisi de karşılıklı yardımlaşmaya inanan anarşist William Godwin, hükümetler hakkında şunları söylemişti: "Toplumun içindeki kaynağı ellerine alırlar ve hareket etmesine mani olurlar."³¹ Karşılıklı yardımlaşma "toplumun içindeki kaynak"tır ve bu, devlet ortadan kaldırıldığı zaman toplumun üzerinde örgütleneceği temel haline gelecektir. Bu yüzden karşılıklı yardımlaşma ilkesi doğal olarak siyasal otorite ilkesinin yerine geçecektir. Devlet iktidarının ortadan kaldırılması anını bir "anarşi" durumu, "herkesin herkese karşı" savaş durumu takip etmeyecektir. Bu beylik, eski ve yersiz korku daima anarşizmin suçlanmasına neden olmuştur. Anarşistlere göre bir "anarşi" durumu *şu anda* mevcuttur: siyasal iktidar toplumsal altüst oluşları yaratır, onları engellemez. Devletin engellediği şey, toplumun doğal ve uyum içinde işleyişidir.

Toplumsal sözleşme

Anarşist siyaset felsefesi, bu nedenle, özünde iyimser bir insan doğası anlayışına dayanır: eğer bireyler güzelce bir araya gelme yö-

rilmesini ve onların bugünkü kriminolojiye uygulamalarını tartışır. Bkz. "Humanistic Criminology: Roots from Peter Kropotkin," *Journal of Sociology and Social Welfare* 12, no. 3 (Eylül 1985), s. 488-520.

31. William Godwin, *Anarchist Writings*, haz. Peter Marshall (Londra: Freedom Press, 1968), s. 92.

nünde doğal bir eğilim taşıyabilirlerse o zaman onlara hakemlik edecek bir devletin varlığına gerek yoktur. Tersine, devlet bu doğal toplumsal ilişkiler üzerinde gerçekten zarar verici bir etkiye sahiptir. Anarşistler toplumsal sözleşme nosyonuna dayanan siyasal teorileri reddederler. Hobbesçu toplumsal sözleşme teorileri insan doğasının istisnai bir olumsuz betimlemesine bel bağlar. İnsanların doğası gereği bencil, saldırganca rekabetçi ve benlikçi olduklarını ve doğal hallerinde bireysel dürtülerinin insanları zorunlu olarak birbirleriyle çatışma içine sokacağını ve “herkesin herkese karşı” savaşına dahil olacaklarını iddia eder bu teoriler.³² Buna şimdilik, anarşistlerin öne sürdüğü toplumun *uyum modeline* karşıt olarak, toplumun *çatışma modeli* adını verelim. İki model şematik bir biçimde karşıt görünürler. Toplumsal sözleşme teorisine göre, toplum doğal halindeyken köklü bir altüst oluşla nitelenir: bireyler arasında hiçbir ortak bağ yoktur; gerçekte aralarında sürekli bir savaş durumu, kaynaklar için kesintisiz bir mücadele vardır.³³ Bu nedenle, toplum bir eksiklikle –toplumsal düzenin eksikliğiyle, herhangi bir türden otoritenin yokluğu ya da hatta üzerine inşa edilebileceği ortak bir toplumsal zeminin yokluğuyla– nitelenir. Otorite için hiçbir yer yoktur. Bireyler, bu sürekli savaş durumuna bir son verebilmek amacıyla, üzerine bir çeşit otoritenin kurulabileceği bir toplumsal sözleşme oluşturmak üzere bir araya gelirler. Bir çeşit düzenin geri dönmesi için özgürlüklerinin en azından bir kısmını feda etmekte anlaşırlar, böylece daha huzurla ve bu nedenle daha kazançlı olarak kendi bireysel hedeflerinin peşine düşebilirler. Toplumun üzerindeki vekâletiyle birlikte, çatışan iradelere hakemlik edecek ve huzur ve düzen durumunu yerine getirecek bir devletin yaratılması konusunda anlaşırlar. Bu, toplumdaki yarılmayı –toplumu yaran eksikliği– tedavi edebilir.

Devlet otoritesinin kapsamı, sahip olduğu iktidarın yasanın egemenliği yoluyla varsayımsal olarak hafifletildiği liberal devletten

32. Thomas Hobbes, *Leviathan* (Oxford: Basil Blackwell, 1947), s. 83. [*Leviathan, Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti*, çev.: Semih Lim, Yayı Kredi Yay., 2004.]

33. Hobbes'u alıntılacak olursak hayat, “tek başına, zavallı, tiksindirici, hayvani ve kısadır.” Bkz. Hobbes, *Leviathan*, s. 82.

mutlak devlet iktidarına –Hobbes’un icat ettiği Leviathan– kadar değişebilir. Modeller değişse de, toplumsal sözleşme teorisinin sonuçlarının aynı kaldığını savunur anarşistler: ister yasanın yönetimi yoluyla olsun ister gücün keyfi dayatmasıyla devlet, tahakkümün aklanmasıdır. Anarşistlere göre, her türlü devlet iktidarı gücün keyfi şekilde dayatılmasıdır. Bakunin, daha sonra, toplumsal sözleşme teorisinin bir kurmaca olduğunu, siyasal tahakkümü meşrulaştıran bir el çabukluğu olduğunu savunur:

Zımnî bir anlaşma! Yani, sözsüz ve sonuç olarak düşüncesiz ve iradesiz bir sözleşme! İğrenç bir saçmalık! Saçma bir kurmaca, dahası hain bir kurmaca! Uygunsuz bir hile! İstemeye, düşünmeye, konuşmaya muktedir olmayan bir durumda olduğumu varsaydığı için, kendimi ve torunlarımı –sırf hiçbir karşı çıkış olmaksızın kurban edilmeme izin vererek– sürekli bir köleliğe bağladım.³⁴

Bakunin, burada toplumsal sözleşme teorisinin esas paradoksunu gösterir: eğer doğal hallerindeyken, bireyler ilkel bir yabancılık durumunda yaşamlarını sürdürüyorlarsa, o zaman bir araya gelip bir toplumsal sözleşme oluşturma öngörüsüne aniden nasıl sahip olabiliyorlar? Eğer toplumda ortak hiçbir bağ, insanların içinde onları bir araya getiren ortak hiçbir öz yoksa o zaman bir toplumsal sözleşme hangi temel üzerinde oluşturulacak? Anarşistler, böyle bir anlaşmanın hiç olmadığını, devletin aşağıdan değil yukarıdan, toplumu biçimlendiren çeşitli seçkin tabakalar tarafından dayatıldığını savunurlar. Toplumsal sözleşme devletin acımasız kökenlerine gizem katmaya çalışır: devlet akılcı bir anlaşmadan çok savaş, fetih ve kendini köleleştirmedir. Kropotkin, devletin, toplum tarafından özgürce ve oybirliğiyle yaratılmadığını, topluma zor yoluyla dayatıldığını söyler. Devlet şiddete dayanır: uyum içinde işleyen, organik toplumun bozulması ve ona yönelik bir dayatmadır.³⁵ Toplumun bir toplumsal sözleşmeye hiçbir gereksinimi yoktur. Toplumun doğayla kendi sözleşmesi vardır, doğa yasalarınca yönetilir: “Toplum, insanlar kolektifinin doğal varolma tarzıdır ve her türlü sözleşmeden

34. Bakunin, *Political Philosophy*, s. 165

35. Kropotkin, *The State*, s. 37.

bağımsızdır. Görenekler ve geleneksel âdetlerle yönetilir, asla yasalarla yönetilemez... Toplumu yöneten pek çok yasa vardır... ancak bunlar, tıpkı maddi bedenlerdeki fizik yasaları gibi, toplumsal bedene özgü doğa yasalarıdır.”³⁶

Liberteryenizm: Sağcı bir çizgide devletin ekonomiye müdahalesini reddetse bile, burada anarşizmle liberteryenizm arasında çizilebilecek ilginç bir paralellik vardır. Hem anarşizm hem de liberteryenizm devletin ve devletin haklılaştırılmasına yol açan herhangi bir toplumsal sözleşme biçiminin mutlak şekilde reddedilmesine varır. Anarşistler ve liberteryenler, siyasal otorite ile baskının tüm biçimlerinin bireyin özgürlüğü üstünde haksız bir yük olduğunu ve bu nedenle bunlara direnilmesi gerektiğini savunurlar. İkisi de toplumun sırtından geçinen ve doğal uyumu bozan asalak bir kurum olarak görürler devleti. Stephen L. Newman liberter görüşü şöyle özetler:

Liberteryenizm, siyasal iktidara aşırı düşmanlığı ve zalim bir aldatmacadan başka bir şey olmayan kamu çıkarını göz önünde bulundurmaya geri çevirmesiyle ayırt edilir. Liberteryenler siyasal iktidarı baskı ya da baskı tehdidi olarak tanımlarlar. O zaman, siyasal iktidar uygulamak, vatandaşlara karşı devletin baskıcı potansiyelini kullanmak demektir... bunun sonucu olarak, siyasal iktidarla özgürlük uyuşmaz.³⁷

Liberteryenizm kulağa saf anarşizm gibi gelmeye başlar, halbuki önemli farklar vardır –anarşizm özgür kolektivizmi vurgularken liberteryenizm bireyi ve serbest piyasayı vurgular– iki teorinin, siyasal iktidarın reddi ve toplumun siyasal iktidar tarafından ket vurulan özsel bir uyuma sahip olduğu görüşünde yakınlaştıkları açıktır. Demek ki her iki teori de siyasal iktidarın “yapay” otoritesini toplumun doğal otoritesiyle karşı karşıya koyan Manici bir mantıkla şekillendirilmiştir. Bunların toplumla devlet arasındaki özsel liberal bölünmeyi –Hegel ve Marx’ın kendi usullerince üstesinden gelmeye çalıştıkları bölünme– temel aldığı savunulabilir. Bununla bir-

36. Bakunin, *Political Philosophy*, s. 166.

37. Newman, *Liberalism at Wit's End*, s. 41.

likte, hem anarşizm hem de liberteryenizm, devleti doğal haldeki açgözlü çatışmanın zorunlu panzehiri olarak gören toplumsal sözleşme teorilerini reddeder: bu iddiayı oldukça sahtekâr bulurlar. Hobbesçu paradigmayı tersine çevirerek bireylerin, özünde güçbirliğine yatkın olduğunu düşünürler ve bu da devletin, Hobbes'un savunacağı gibi, bireyleri koruyan zorunlu bir kurum değil gerçekte bireylere karşı bir tehdit oluşturan bir kurum olduğu sonucuna yol açar. Öyleyse hem anarşizm hem de liberteryenizm, özünde olumlu bir insan doğası görüşüne; ve insanların, devletin araya girmesi olmaksızın birbirleriyle etkileşim yetenekleri olduğuna dair büyük bir inanca sahiptir.

Şimdi genel olarak sol kanattan bir düşünceyle genel olarak sağ kanattan bir düşünceyi bu şekilde teoride bir araya getirmemiz tuhaf görünebilir, oysa muhtemelen üstüne konuşabileceğimiz kesin paralellikler olduğu açık. Liberteryenizmin anarşizme bu yakınlığı bu tartışmada ele alınabilecek başka yönler olduğunu da akla getiriyor. Anarşizm (ve daha sonra göreceğimiz postyapısalcılık) gibi, iktidar ve otoriteye karşı koyan ve bireysel özgürlükleri en yüksek seviyeye çıkarmaya çalışan felsefeler bu tür derli toplu küçük sınıflandırmalara uymazlar. Daha önce öne sürdüğüm gibi, bu düşüncelerin siyasal içerimleri, kökenlerinde yatan sınırlar tarafından kapsanamaz ve sıklıkla liberteryenizm gibi felsefelerle üst üste biner. Öyleyse, belki de liberteryenizm, otorite eleştirisinin tehlikeli bir fazlalığı olarak görülebilir: mantıksal olarak anarşizme ve hatta postyapısalcılığa bağlanan ve bu söylemlere sürekli musallat olan devlet karşıtı bir felsefedir.

Böylece anarşistler (ve hatta liberteryenler) toplumsal sözleşme teorisinin bir kurmaca, dahası tehlikeli bir kurmaca olduğunu savunurlar. Bununla birlikte, burada ilginç olan, toplumsal sözleşmenin bir kurmacadan başka bir şey olarak tasarlanmamış olmasıdır. Hobbes'a daha yakından bakalım. "Sürekli korku ve şiddetli ölüm tehlikesi" ile nitelenen bir doğal durum resmeder.³⁸ Ne var ki, Hobbes'a göre "doğal durum", gerçek bir tarihsel durum değildi, daha çok insan doğasının verili yatkınlığı içinde var olabilecek varsa-

38. Hobbes, *Leviathan*, s. 82.

yımsal bir durumdu.³⁹ Başka bir deyişle, devlet olmadığı takdirde toplumun nasıl olabileceğine dair bir tasvirdir: “Ortak bir iktidarın olmadığı yerde yasa yoktur: yasanın olmadığı yerde de adaletsizlik yoktur.”⁴⁰ Başka bir deyişle bu, Hobbes tarafından devletin varlığını haklı çıkarmak üzere icat edilmiş polemik amaçlı bir modeldir. Bu yalnızca devlet için yasa, uzlaşma ve sözleşme zemininde meşru bir temel inşa etme girişimidir. Siyasal iktidar için meşru bir temel inşa edilmesi, böyle bir zeminin hiç olmamasından dolayı gereklidir –doğal durumda hiçbir meşru iktidar yeri yoktur. O zaman Hobbes paradoksal olarak anarşistlerle çok önemli bir noktayı paylaşıyor: devletin bir kurmacaya dayandığının ve toplumda hiçbir mutlak, meşru temeli olmadığını kabulü. Hobbes devleti, kutsal hak, yurtseverlik, din ya da ahlâk gibi ideallerle gizlemeye çalışmaz. Devleti yüceltmez ya da kutsal hale getirmez.⁴¹ Tanrıyla yapılmış bir akit yoktur, buna karşın dünyaya ait egemenlikle yapılmış bir akit vardır.⁴² Ne de devlet soyluluğun buyruğu altında var olur: herkes Leviathan’a eşit bir şekilde boyun eğer.⁴³ Leviathan, saf pragmatik sebeplerle vardır –şiddet ve düzensizliğin bastırılması– ve devleti haklı çıkaracak bundan öte bir şey yoktur. Başka bir deyişle, Hobbes’la birlikte, devleti olduğundan –saf iktidar– başka bir şey olarak görme girişimi olmaz.

Leviathan devletin aklanmasıydı, ama aynı zamanda devletin maskesinin düşürülmesiydi de. Bu, Hobbesçu devlet teorisinin anarşist siyaset felsefesine yaklaştığı noktadır. Bu iki teori, farklı öncüllerden hareket edip farklı çözümleri destekleseler de bir tek şeyi işaret ederler: devletin keyfiliğini, iktidarın keyfiliğini. İkisi de, birbirine zıt yollarla, iktidarın hiçbir mutlak temelini olmadığını gösterir.

Hobbes örneğinde, mutlak iktidar bir eksikliğe, herhangi bir tür toplum düzeninin bulunmayışına dayanır. Hobbes, Leviathan ile birlikte topluma bir tür düzen dayatmaya çalıştı. Ne var ki bu mut-

39. April Carter, *The Political Theory of Anarchism* (Londra: Routledge & Kegan Paul), s. 14.

40. Hobbes, *Leviathan*, s. 83.

41. Carter, *The Political Theory of Anarchism*, s. 20.

42. Hobbes, *Leviathan*, s. 114.

43. Hobbes, *Leviathan*, s. 120.

lak iktidar, hiçbir pozitif içeriğe sahip değildir. Düzensizliğe bir son verme olarak tamamen negatif terimlerle aklanmıştır. Bundan dolayı, Ernesto Laclau ve Lilian Zac'ın öne sürdüğü gibi, Hobbesçu mantığa göre iktidarın ötekisi düzensizliktir ve iktidar kendi kendisini meşrulaştırdığından dolayı, fiili bir içerikten bağımsızdır.⁴⁴ Hobbes'a göre, toplumdaki huzursuzluğu bastırdığı sürece, devletin siyasal içeriği önemsizdir. İster bir demokrasi olsun ister egemen meclis ya da monarşi, fark etmez: "eğer biçimini korumak için yeterince kusursuzsa, tüm biçimlerde iktidar aynıdır."⁴⁵ Anarşistler gibi Hobbes da iktidarın büründüğü kılığın önemsiz olduğuna inanır. Her maskenin arkasında, saf, mutlak iktidar olmalıdır. Hobbes'un siyasal düşüncesi, düzensizliğe karşı saf bir panzehir olarak düzen isteği çevresinde döner. Ve Hobbes'a göre, bireylerin bu düzen altında çektikleri ıstırap, savaşın neden olduğu acılarla kıyaslanamaz.⁴⁶

O zaman Hobbes'a göre, devlet egemenliği gerekli bir kötülüktür. Devleti fetişleştirme çabası yoktur: kutsal iradenin buyruğuyla cennetten inmez. Saf egemenliktir, saf iktidardır ve tam olarak doğal duruma içkin olan savaş halini engellemek adına toplumun boşluğunun dışında inşa edilir. Öte yandan, anarşistlere göre devlet *gereksiz* bir kötülüktür. Devlet insanlar arasındaki daimi savaşı engellemekten çok, bu savaşa neden olur: devletin savaşına dayanır, savaşın çözümünü somutlaştırmaz. Bu nedenle, anarşistler Hobbes'la devlet hakkında belirli bakış açılarını paylaşırlar da bu noktada temelden ayrışırlar: anarşistlerin savunduğu gibi, insanın ve toplumun doğal durumu toplumsallık ve potansiyel uyum hali midir –böylece devleti gereksiz ve zararlı kılınır– yoksa Hobbes'un sa-

44. Ernesto Laclau ve Lilian Zac, "Minding the Gap: The Subject of Politics," *The Making of Political Identities* içinde, s. 11-39. [Siyasal Kimliklerin Oluşumu, çev.: Ahmet Fethi, Sarmal Yay., 1995.]

45. Hobbes, *Leviathan*, s. 120.

46. Hobbes şöyle der: "Emtia dışı şeyler ya da başka bir şey olmaksızın insanın asla mevkisinin olamayacağı göz önünde tutulmalıdır; ve en önemlisi, genel olarak insanların başına muhtemelen gelebilecek herhangi bir hükümet biçiminde, yağmacılıkla intikama karşı ellerini bağlayan zorlayıcı bir iktidara ve yasalara tabiyet olmadan, bir iç savaşa ya da efendisiz insanın ahlâksız durumuna eşlik eden ıstıraplarla korkunç felaketlere karşı nadiren duyarlıdırlar. Bkz. *Leviathan*, s. 120.

vunduğu gibi, insanların yatıştırılamaz arzularının ve bencilliğinin neden olduğu sürekli savaş durumu mudur –bu da devleti mutlak şekilde gerekli kılar. Anarşizm devleti reddedebilir çünkü özsel bir yerin –doğal insan toplumu– ve ona içkin ahlâk ve aklın bakış açısından akıl yürütür. Bu yüzden, devlete bir alternatif tasavvur edebilir. Öte yandan Hobbes’un böyle bir kalkış noktası yoktur: devlete karşı alternatif oluşturabilecek bir duruş noktası yoktur. Toplum, Hobbes’ta gördüğümüz gibi, bir yarık, antagonizma ve savaşla nitelenir. Aslında, hakkında konuşacak özsel bir toplum yoktur – özsel toplum boş bir yerdir. Bu nedenle, toplumun, mutlak devlet biçiminde yapay olarak üretilmesi gerekir. Anarşizm doğa yasalarına güvenebilirken, Hobbes yalnızca devletin yasasına güvenebilir. Anarşist paradigmanın merkezinde toplumun özsel doluluğu vardır, oysa Hobbesçu paradigmanın merkezinde boşluk ve altüst oluştan başka bir şey yoktur.

Bununla birlikte, her ikisinin de Aydınlanma’ya olan borçluluğundan kaynaklanan bir ortaklığı varsaymak anlamında, anarşizmin, Hobbesçuluğun aynadaki sureti olduğu savunulabilir. Her ikisi de bir doluluğa ya da toplumsallığa, etrafında toplumun örgütlenebileceği otoritenin meşru bir yerine duyulan gereksinimi vurgular. Anarşistler bu yeri, toplumu ve insan öznelliğini haber veren doğa yasası içinde ve devlet tarafından engellenen bir yer olarak görürler. Başka bir deyişle, anarşistlerin doğal şekilde gerçekleşiyor olarak gördükleri otorite, Hobbes’a göre mevcut değildir ve bu yüzden yapay olarak yaratılmalıdır.

Hobbes’un düşüncesi devlet paradigmasına yakalanmıştır. Devlet, savaş ve devlet olmasa üstün bir hüküm sürecektir altüst oluşun sürekli tehdidi tarafından zorunlu kılınmıştır. Devlet mutlak kavramsal sınırdır, onun dışında doğal durumun tehlikeleri vardır. Toplumsal sözleşmeye dayanan liberal siyaset teorilerine musallat olan zayıf sav şunu söyler: “eğer devletten kurtulacak olursanız o zaman doğal durumuna geri dönecektir.” Öte yandan anarşizm, *uyum modelinden* türediği için toplumun bu kararsızlığı aşabileceğini iddia eder. Fakat aşabilir mi? Anarşizm Manici bir mantık içinde işgörür: devletle toplum arasında, insanlıkla iktidar arasında özsel, ahlâki

bir karşıtlık yaratır. Doğa yasası yapay iktidarla şematik bir karşıtlık içine sokulur; doğal insan toplumuna içkin olan ahlâk ve akıl devletin temel akıldışılığı ve ahlâksızlığıyla çatışma içine girer.

Manicilik

Anarşizmle birlikte, gördüğümüz gibi, –özel insan öznelliği ve doğal insan toplumu tarafından inşa edilen– saf, kirlenmemiş bir direniş yeri ile iktidarın yeri arasında özel bir karşıtlık var olur. Jacques Donzelot bu Manici mantığın radikal siyasal teoriye özgü bir hastalık olduğunu savunur: “Siyasal kültür aynı zamanda, iki öz arasındaki antagonizmanın sistemli biçimde takip edilmesidir, iki ilkenin, kolaylıkla karşı karşıya konulan iki gerçeklik düzeyinin arasındaki sınır çizgisinin izlenmesidir.”⁴⁷

Dahası anarşizm, bu mantığa uyarak ve Marksizmin yaptığı gibi ekonomiyi değil iktidarı çözümlemenin odağı haline getirerek, belki de Marksizmle aynı tuzağa düşmüştür. Anarşizm sadece toplumdaki asıl kötülük olarak ekonominin yerine, başka kötülüklerin kendisinden türediği kaynak olarak devleti koymadı mı? Donzelot’un savunduğu gibi:

İyi ya da kötü nedenlerle –hangisi olduğu fark etmez– kapitalizmin yeryüzündeki tek ya da hatta başlıca kötülük kaynağı dahi olmadığına karar verilir verilmez sermayeyle emek arasındaki karşıtlığın yerine devletle sivil toplum arasındaki karşıtlığı koymakta acele edilir. Engel ve günah keçisi olarak Sermaye’nin yerini Devlet, sınırsız büyümesi toplumsal hayatı “yoksullaştıran” şu soğuk canavar alır; ve proletaryanın yerini sivil toplum, yani Devlet’in kör akılçılığına direnme yetisi-ne sahip olan her şey, gelenekler ve *âdetler* seviyesinde ona karşı çıkan her şey, toplumun artakalan sınırlarında aranan ve tarihin motoru statüsüne yükseltelen yaşayan bir toplumculluk alır.⁴⁸

O halde, Marksizmin proletaryayı kapitalizmin karşısına koymasıyla aynı şekilde anarşizmin “yaşayan toplumcullaşma yetisini”

47. Jacques Donzelot, “The Poverty of Political Culture,” *Ideology and Consciousness* 5 (Bahar 1979): s. 73-86.

48. Donzelot, “The Poverty of Political Culture,” s. 74.

devletin karşısına koyarak belki de Marksizmi sınırlayan geleneksel siyasal kategorileri aşmaya muktedir olmadığını ortaya koyduğunu göremez miyiz? Donzelot'nun savunduğu gibi, Manicilik tüm bu teorileri çarpıtan bir mantıktır: bu teorileri kat eden ve onların sınırlarını çizen gizli bir eğilimdir. Yok edilecek bir düşman ve onu yok edecek bir özne var olduğu müddetçe; nihai çarpışma ve nihai zafer vaadi var olduğu müddetçe, hedefin devlet, sermaye veya başka herhangi bir şey olması fark etmez. Bu yüzden Manici mantık, yerin mantığıdır: iktidarın esas yeri ve direnişin esas yeri –iktidara karşı devrimin yayıldığı bir kalkış noktası– olmalıdır. Anarşizmi istila eden ikili, diyalektik mantık budur: iktidarın yeri –devlet– saf direniş öznesi, özsel insan öznesi tarafından yıkılmalıdır. Anarşizm sadece yer mantığının kurbanı olmadı mı? Ekonomi yerine, çözümlemenin ayrıcalıklı nesnesi ve toplumdaki başlıca kötülük olarak devleti koymakla tam da yer mantığını parçalamakta başarısız olmuyor mu? Başka bir deyişle Marksizmle aynı indirgemeci tuzağa düşmüyor mu?

Manici yer mantığı tersine bir ayna işlemi içerir: direnişin yeri, iktidarın yerinin tersine dönmüş bir yansımasıdır. Anarşizm örneğinde, insan öznelliği özünde ahlâki ve aklidir oysa devlet özünde ahlâksız ve akıldışıdır. Bakunin'e göre: "Devlet asla hiç bir ahlâka sahip olmadı ve olmayacak... Devlet insanlığın topyekûn olumsuzlanmasıdır, çifte olumsuzlamadır: insan özgürlüğünün ve adaletin olumsuzlanması ve insan ırkının dayanışmasının şiddetli ihlali."⁴⁹

Öyleyse, anarşist söylemde tıpkı devrimci öznenin devletin varlığı için esas olması gibi devletin de devrimci öznenin varlığı için esas olduğunu göremez miyiz? Direnişin yeri iktidarın yerine dayanır ve iktidarın yeri de direnişinkine. Her biri kendini diğerine karşıtlığıyla tanımlar. Devrimci kimliğin saflığı, ancak siyasal iktidarın kirliliğine karşıtlık içinde tanımlanır. Devlete karşı başkaldırı daima devlet tarafından kışkırtılır. Bakunin'in savunduğu gibi: "devletin doğasında her zaman isyanı kışkırtan bir şey vardır."⁵⁰ Devletle devrimci özne arasındaki ilişki açıkça tanımlanmış bir

49. Bakunin, *Political Philosophy*, s. 224.

50. Bakunin, *Political Philosophy*, s. 145.

karşıtlık olsa da iki hasım da bu ilişkinin dışında var olamaz. Başka bir deyişle, birbirleri olmadan var olamazlar.

Nietzsche bu ilişkiyi, *hınç duygusu* olarak adlandırırdı: “kişinin bakışını kendisi yerine dışarıya doğru yönlendirme ihtiyacı – hıncın özüdür: köle ahlâkı, var olmak için daima ilk önce düşman bir dış dünyaya ihtiyaç duyar; psikolojik olarak konuşursak, eylemek için dışsal bir uyarana ihtiyaç duyar – eylemi temelde bir tepkidir.”⁵¹ Nietzsche zayıflık ve hastalıktan doğan bu manzarayı belirgin bir şekilde sağlıklı bir şey olarak görür. Üstelik, Nietzsche “anarşistler”den bu köle ahlâkı içine işlemiş kişiler olarak söz eder. Bu, belki daha çok Nietzsche’nin bir haksızlığı olmasına karşın, anarşizm gibi Manici felsefelerdeki belirli bir hınç inancına işaret eder. Anarşist felsefedeki saf devrimci kimlik iktidara esastan karşıtlığı yoluyla inşa edilir. Bununla birlikte, Nietzsche’nin bahsettiği “tepkisel insan” gibi, devrimci kimlik de iktidar tarafından kirlenmediğini iddia eder: insanın özü ahlâklı, saf, doğal olarak görülürken iktidar ahlâksız, yapay, kirli olarak görülür.

İktidar ilkesi

Anarşizm devrimci kimliğin saflığı nosyonu çevresinde temellenir. İnsanın özü ve doğal insan toplumu, anarşizmin kirlenmemiş kalkış noktasıdır, iktidarı alt edecek olan saf direniş yeridir. Çünkü, belirttiğim gibi, bu öznellik –yapay yasaya karşıt– doğa yasası sistemi içinde oluşturulur ve bu, iktidar tarafından ezilirken yine de iktidarın dışında kalan ve onun tarafından kirlenilmeyen bir noktadır. Fakat gerçekten öyle midir? Bizzat Bakunin, “iktidar ilkesi” hakkında konuşurken bu konuda biraz şüpheye düşmüştü. Bunun, her bireyde yaradılıştan gelen iktidara yönelik şiddetli bir doğal arzu olduğunu savunur Bakunin: “Her insan iktidara yönelik şiddetli bir arzusunun tohumlarını içinde taşır ve her tür tohum, bildiğimiz gibi, yaşamın temel bir yasasından dolayı ister istemez gelişmek ve bü-

51. Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morals*, çev. ve haz. Walter Kaufmann (New York: Vintage Books, 1989), s. 36-37. [*Ahlâkın Soykütüğü Üstüne*, çev.: Ahmet İnam, Say Yay., 2003.]

yümek zorundadır.”⁵² Dahası şunu da söyler: “Başkalarına hükmetme dürtüsü, ilkel özü itibariyle etçildir, bütünüyle hayvani ve vahşi bir dürtüdür –bu ilke tüm talihsizlikleri, tüm suçları ve tarihin tüm utanç verici gerçeklerini kendi başına üretir.”⁵³

İktidar ilkesi insanın iktidar karşısında güvenilmez olduğu, insan öznelliğinin merkezinde daima iktidara yönelik bu arzunun var olduğu anlamına gelir. Bakunin başkalarını iktidara içkin bozucu tehlike karşısında uyarmaya niyetlenirken muhtemelen anarşist söylemin merkezinde yatan gizli çelişkiyi açığa çıkardığının bilincinde değildi: şöyle ki, anarşizm, iktidar tarafından kirletilmemiş özsel bir insan öznelliği nosyonunu kendisine temel alır, oysa bu öznelliğe erişmek imkânsızdır. Saf devrimci kimlik düşüncesi, “doğal” iktidar arzusu tarafından, her bireyin kalbindeki eksiklik tarafından parçalanır, altüst edilir. Bakunin bu eksikliğin, iktidara duyulan bu arzunun, insan öznelliğinin özsel bir unsuru olduğunu belirtir. Bakunin’in iktidar ilkesinin ima ettiği şey, belki de öznenin daima iktidara yönelik bir arzu duyacağı ve iktidarı ele geçirene kadar da kusurlu kalacağıdır. Kropotkin de iktidar ve otorite arzusundan bahseder. Modern devletin yükselişinin kısmen “insanın, otoriteye hayranlığı”na atfedilebileceğini savunur.⁵⁴ Öyleyse devlet iktidarının tümüyle bir yukarıdan dayatma olmadığını ima eder. Kendini yasa ve otoriteye köleleştirmekten bahseder: “İnsanlar, doğrudan askeri fetihlerden daha çok, ‘yasaya uygun olarak cezalandırma’ istekleriyle kendilerinin köleleştirilmesine izin verdiler.”⁵⁵ Aca- ba, “yasaya uygun olarak cezalandırma” isteği, insanlığın doğal ah- lâk duygusunun doğrudan doğruya dışında mı gelişti? Öyleyse insanın özü, hâlâ iktidar tarafından kirletilmemiş olarak, kirlenmemiş bir kalkış noktası olarak görülebilir mi? Bu çelişki anarşizmin öznellik nosyonunu bütünüyle parçalamadı; buna karşın yine de istikrarsız hale getirdi: onu bir dereceye kadar muğlak, tamamlanmamış ve sorguya açık kıldı. Öznellik eksiklik ve arzu –iktidar arzusu– ile oluşturuldu ve bu da onu istikrarsız ve tehlikeli kıldı. Direnişin ye-

52. Bakunin, *Political Philosophy*, s. 248.

53. Bakunin, *Political Philosophy*, s. 248.

54. Kropotkin, *The State*, s. 28.

55. Kropotkin, *The State*, s. 17.

ri, yerinden-edilmiş (*dis-placed*) hale gelme tehlikesiyle karşı karşıyadır.

Öyleyse, direnişin yerinin istikrarsız olma ve bütünüyle kurulmuş olmama ihtimali, insanı, anarşizmin insanlığın iktidara karşı devrim yapması nosyonunu sorgulamaya zorluyor. Eğer, Bakunin ve Kropotkin'in savunduğu gibi, insanların iktidara karşı özsel bir arzuları varsa, o zaman insan iktidarı yok etmeyi amaçlayan bir devrimin iktidarı ele geçirmeyi amaçlayan bir devrime dönmeyeceğinden nasıl emin olabilir? Başka bir deyişle, insan bir anarşist devrimin bir Marksist öncü devrimden herhangi bir farkı olacağından nasıl emin olabilir?

Savaş modeli

Direnişin yerinin istikrarsızlığının bir diğer sonucu da toplumsal ilişkilerin farklı bir kavranışı ihtimalini açmasıdır. Savunduğum gibi, anarşizm geleneksel Hobbesçu “doğal durum” modelini, toplumsal ilişkilerin uyum modeli lehine reddeder. Toplumsal uyum modeli artık bir belirsizlik içine düşmüştür: bireyler doğal olarak ahlâklı ve toplumcul iken ve bu nedenle toplum özünde uyumluyken, bireyler aynı zamanda bu uyumu tehlikeye atan karanlık bir yöne –iktidar ve otoriteye yönelik doymak bilmez bir arzuya– sahiptirler. Bu apaçık çelişki, toplumun uyum modelinin derhal elden çıkarılarak reddedilmesi anlamına gelmiyor. Buna karşın, söz konusu modeli biraz şüpheli hale getiriyor ve bizleri meseleye başka yollardan yaklaştırmaya zorluyor.

Toplumsal uyum modelini sorgulama gereksinimi naiflik ithamıyla kışkırtılmıyor: insanların özünde toplumcul ve diğerkâm olduğunu iddia eden insan ilişkileri uyum modeli, bireylerin özünde bencil ve rekabetçi olduğunu söyleyen Hobbesçu modelden hiç de daha gerçekçi değil. Bunlar aynı idealist madalyonun iki yüzü –bir anlamda, birbirlerinin aynadaki görüntüsüdür. Bununla birlikte, Hobbesçu modeli toplumsal ilişkilere uyguladığımızı farz edelim? Bu modeli, insan doğasına dair özcü varsayımlar anlamından çok savaşı toplumsal ilişkiler için bir metafor olarak kullanması anla-

mında aldığımızı farz edelim? *Savaş modeli* toplumsal ilişkileri sürekli bir antagonizma, ayrılık ve yerinden olma ile nitelendirir. Bununla birlikte, burada “savaş” sözcüğü Hobbes’un kullandığı anlamda, insanların sürekli olarak birbirleriyle savaş halinde oldukları bir doğal durum olarak kullanılmıyor. Ben burada, daha çok bu son derece özcü toplum nosyonuna saldırmak için kullanıyorum bunu. Savaş modeli belki de Hobbes’a karşı, bir kavram olarak “toplum” düşüncesinin ta kendisini ya da en azından toplumun bir özünün olduğu fikrini reddetmek üzere kullanılabilir. Toplum belki de boş bir yer, sürekli bir antagonizmayla nitelenen ve sonuç olarak devamlı yeniden yorumlanmaya açık, istikrarsız, tamamlanmamış bir kimlik olarak görülmeli.

Bu, değerlerin ve temsillerin savaşı olarak Nietzscheci savaş fikrine gönderme yapar. Nietzsche’ye göre, toplumsal gerçeklik, anarşistlerin savunduğu gibi doğa yasasının evrimi tarafından değil, kendilerini yasaya kaydeden bir güçler çokluğunun sürekli mücadelesi tarafından yönetilir. Hatta doğa yasası güç ve fetih bir yorumdur. O yüzden Nietzsche şöyle der:

Varolanlar, her nasılsa var olarak, tekrar ve tekrar yeni amaçlar için yeniden yorumlanarak, yeniden ele alınırlar, dönüştürülürler ve kendilerinden üstün bir güç tarafından yeniden yönlendirilirler; organik dünyadaki tüm olaylar bir baskıcı, bir *efendi* oluştur ve tüm baskıcı ve efendi oluşlar taze bir yorumlamayı, onunla daha önceki herhangi bir “anlamın” ve “amacın” zorunlu olarak karanlıkta kaldığı hatta ortadan kaldırıldığı bir uyumu icap ettirir.⁵⁶

Buna göre, toplumun kendisinin hiçbir sabit anlamı –kökeni ve bir sonuca doğru giden büyük bir diyalektik hareketi– olamaz çünkü anlamın kendisi sürekli değişime ve yeniden yoruma açıktır. Bu hem anarşizmi *hem de* Hobbesçuluğu şüpheli hale getirir, çünkü ikisi de çatışma ve antagonizmadan uzak, tamamlanmış bir toplum tasavvur ederler. Sonraki bölümlerde, özellikle Lacan’a referansla savunacağım gibi, –toplumsal ya da bireysel– kimlik asla tümüyle kurulamaz: her zaman, onu tamlığa ulaşılmaktan alıkoyan [Baku-

56. Nietzsche, *On The Genealogy of Morals*, s. 77.

nin'in muhtemelen istemeden açığa çıkardığı] bir eksiklik üzerine temellenir. Daima yarılma ve antagonizmayla sınırlanır. Nietzsche'nin de savunacağı gibi, hiçbir toplum antagonizma ve çatışmadan kurtulamaz çünkü bir anlamda tüm toplumlar antagonizma ve çatışmadan oluşur. Bizatihi toplum kavramı, fetih ve diğerleri üzerinde belirli güçlerin istikrarsız hâkimiyeti üstünde temellenir. Örneğin Hobbes, yasa idaresini düşmanlıkların bastırılması olarak görür. Bununla birlikte, yasa, Nietzsche'nin savunduğu gibi, mücadelenin durdurulması değil mücadelenin devamıdır: "Egemen ve genel olduğu düşünülen, iktidar odakları arasındaki mücadelenin bir aracı olarak değil genel olarak tüm mücadelelerin engellenmesinin aracı olarak yasal bir düzen, *yaşama düşman* bir ilke olurdu."⁵⁷

Yaşam, Nietzsche'ye göre, mücadelenin tanınması ve kabul edilmesidir: hiçbir sabit anlamın, özün ya da istikrarlı kimliğin var olmadığı kabul edilmesidir. Bunların temelinde, onları doğası gereği istikrarsız ve yeniden yoruma açık kılan bir güçler çatışması daima olur. Dionysos her zaman Apollon'un yakasına yapışır. Apollon ışığın Tanrısıdır, ama aynı zamanda yanılsamanın da Tanrısıdır: "etraflarına sınırlar çizerek ... bireysel varlıklara istirahat ihsan eder." Öte yandan Dionysos, "biçimin Mısır'daki gibi katılıkta ve soğuklukta donup kalmasını sağlamak" yönündeki Apolloncu eğilimi bozarak, bu "küçük çemberleri" zaman zaman yıkıp geçen güçtür.⁵⁸ Toplum, belki de, sahnenin gerisindeki –"*maya*"nın tüllü"nün ardındaki⁵⁹– mücadeleyi ve antagonizmayı gizleyen yanılsamadır. Savaş gerçekliktir: sessiz güçlerin karanlık, tumturaklı, şiddetli mücadelesidir; insan özü, ahlâk, akıl ve doğa yasası gibi kavramlar yoluyla şüpheli bir şekilde kontrol altında tutulan temsiller çokluğunun çatışmasıdır. Örneğin "iktidar dürtüsü", anarşist özne-

57. Nietzsche, *On The Genealogy of Morals*, s. 76.

58. Friedrich Nietzsche, *Birth of Tragedy*, ve *The Case of Wagner*, çev. W. Kaufmann (New York: Vintage Books, 1967), s. 72. [*Tragedyanın Doğuşu*, çev.: Mustafa Tüzel, İthaki Yay., 2005, s. 72.]

59. "Yaradılışın peçesi", Apollo'nun, varlığın haşin gerçekliğinden korumak için insanlığı sardığı [düşünülen] bir yanılsamadır. Bkz. Allan Megill, *Prophets of Extremity: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida* (Berkeley: University of California Press, 1985), s. 39. [*Aşırılığın Peygamberleri*, çev.: Tuncay Birkan, Bilim ve Sanat Yay., 1999, s. 75.]

nin saflığını ve istikrarını tehdit eden karanlık ve uçucu bir geçici güçtür. Kendini iktidarın karşısına koyan özne, gizlice iktidarı arzu eden özneyle aynıdır. Onun kimliği bu yüzden şüphelidir.

Savaş modeli ya da Nietzsche'nin gördüğü haliyle "soykütüğü" modeli, kapanmanın ardındaki yarılmanın, uyumun ardındaki uyuşmazlığın, barışın ardındaki savaşın maskesini düşürür. Yerin ortasındaki boşluğu açığa çıkarmıştır. Anarşizm öze bel bağlar: özsel, doğal insan öznelliği nosyonuna, toplumsal ilişkilerde devletin yerini, iktidarın yerini alabilecek doğal bir özün bulunduğu. Bu öz fikri, anarşizmin kalkış noktasını, iktidarca kirletilmemiş direniş yerini oluşturur. Bununla birlikte savaş modeli, bu öz düşüncesini tehlikeye atar: özün kendisinin sadece belirli güçlerin başka güçler üzerindeki geçici ve şüpheli tahakkümü olduğunu ve buna dair aşkın ya da kalıcı bir şeyin bulunmadığını iddia eder. Max Stirner özsel yer düşüncesine yönelik bu saldırıyı sürdürür. Saf bir devrimci özne oluşturan insan özü nosyonunun yalnızca kuşkulu olmakla kalmayıp bunun radikal siyaset felsefesinde sürekli kullanılmasının içten içe tehlikeli de olduğunu göstermek için savaş modelini kendi usulünce uygular. Bu, gelecek bölümün konusu olacak.

III

Stirner ve benlik siyaseti

“İnsan günümüzün Tanrısıdır ve İnsan korkusu eski Tanrı korkusunun yerini almıştır.”¹

Bir önceki bölüm, anarşizmin de tıpkı Marksizm gibi teorik bir oyunun kurbanı olduğunu öne sürüyordu: anarşizm, toplumdaki baskının başlıca kaynağını Marksizmin yaptığı gibi kapitalizmde görmek yerine, baskının çoğunlukla devletten yayıldığını düşünüyordu. Dolayısıyla her ikisi de bir indirgemeci mantığın kurbanı olmuştur –Marksizm ekonomizm tuzağına düşerken anarşizm de *devletçilik* tuzağına düştü. Bu da iktidar sorununu yine cevapsız bırakıyor. Üstelik, son bölümde, anarşizmin kirlenmemiş bir kalkış noktasına, devleti devirmek için saf bir direniş yerine bel bağladığını keşfettik. Bununla birlikte, gördüğümüz gibi, insan özünde so-

1. Max Stirner, *The Ego and Its Own*, çev. S. Byington (Londra: Rebel Press, 1993), s. 185.

mutlaşan bu saf yer, muhtemelen istikrarsız ve iktidarın cazibesine açıktır. Bu yüzden anarşizm, tam bir teorik kapanmayı başaramaz ve bu da onu çeşitli teorik müdahalelere açık bırakır. Bu bölüm, olası müdahalelerden birine, Stirner'in müdahalesine bakacak. Stirner'in fikirlerini, anarşizmin bıraktığı bu açığı keşfetmek için kullanacak.

Marksizm gibi, anarşizm de iki temel sorunu kavramakta başarısız oldu: iktidar sorunu ve yer sorunu. Anarşizm, bugünkü iktidar sorunlarıyla başa çıkmakta yetersiz olan Aydınlanma paradigmasının içinde gömülü kaldı. Belki gereken, iktidar ile özne arasındaki ilişkiyi yeniden düşündürmektir. Max Stirner'in yapıtı tartışmaya buradan dahil olur. XIX. yüzyılda yazdığı halde, bize iktidarın modern biçimlerinin, özellikle ideolojinin eleştirisini sunar. *Der Einzige und sein Eigenthum* [Biricik ve Onun Kendisi] adlı kitabı, fikirlerin, kendi içlerinde, nasıl bir tahakküm biçimi haline gelebildiklerini gösterir –asla ne geleneksel anarşist ne de Marksist teori tarafından tümüyle idrak edilememiş olan bir öneridir bu. Anarşizmi ve Marksizmi sınırlayan epistemolojik kategorilerin ötesine geçerek iktidarın yeni bir alanını keşfeder. Belki de Stirner için en önemli soru iktidarın bize nasıl hükmettiği değil ama, neden iktidarın bize hükmetmesine izin verdiğimiz, neden kendi irademizle kendi hükmedilişimize katıldığımız sorusuydu. Bunlar, ne anarşizmin ne de Marksizmin değindiği sorulardı. Hepsinden öte, Stirner, radikal siyasal teoriyi rahatsız eden yer sorunuyla ilgilenmişti: insan, iktidarın belirli bir biçimine karşı eylemde bulunurken onun yerine yalnızca bir başkasını koymayacağından nasıl emin olabilir? Stirner, anarşizm gibi hümanist felsefelerin, iktidarı sürekli olarak yeniden üreten bu diyalektiğe son derece düzenli bir şekilde düşüklerini savunur. Yüz yılı aşkın bir süre sonra yazan postyapısalcı düşünürler gibi Stirner de her türlü özcülüğü sorun etti. Modern iktidar, kimlik ve öz bağıını çözmek ve yüce hümanist cilasının ardındaki tahakkümün ve antagonizmanın maskesini düşürmek için önceki bölümde inşa edilene benzeyen bir savaş ilişkileri modeli kullandığını savunuyorum. Stirner'in çözümlememizle ilişkili olmasının nedeni budur: kendisini, –göreceğimiz gibi postyapısalcılığı

önceden haber veren– tamamen farklı bir sorunsal içine yerleştirerek Marksizm ve anarşizmi şekillendiren Aydınlanma akılcılığından kesin bir kopuşu temsil eder.²

Açıkça ondan etkilenen Nietzsche gibi Stirner de çok farklı şekillerde yorumlanmıştır.³ Olası yorumlardan birisi onun anarşist olduğudur. Hakikaten, anarşist duruşla –özellikle devleti ve siyasal otoriteyi reddedişi gibi– birçok ortak noktası vardır. Stirner, devletin, bireyin kendisini gerçekleştirme ve kendisinin değerini ifade etme hakkını inkâr eden bir aygıt olduğunu savunur: “Devlet, benim kendi değerime ulaşmama izin vermez ve yalnızca benim değersizliğim yoluyla varlığını sürdürür.”⁴ Bireye uygulanan bir despotizmdir: “Devletin her zaman sahip olduğu tek amacı bireyi sınırlamak, evcilleştirmek ve tabi kılmaktır –o ya da bu genel ilkenin kulu haline getirmektir.”⁵ Stirner’e göre, devlet yeni kilisedir, iktidarın yeni yeridir, bireyin üstünde sahip olunan yeni otoritedir. Üstelik aynı ahlâki ikiyüzlülük yoluyla –artık meşru kanunların örtüsü altında– işler.⁶ Bu yüzden Stirner, anarşizmle birçok şeyi paylaşan bir anti-otoriterlik gösterir. Siyasal iktidarın kötücül, baskıcı doğasını açıkça ortaya koymak ister: altında yatan, ahlâkın kudretin haklı olduğuna dair maskesini düşürmek ve bireyi aptallaştıran, yabancılaştıran, bireye devlete bağımlılık aşılayan etkisini incelemek ister.

Devletin reddi

Bundan başka, Stirner, anarşistler gibi, devletin sadece üstlendiği farklı biçimlerine değil devlet iktidarının kendisine –tam da devlet

2. Bkz. Andrew Koch, “Poststructuralism and the Epistemological Basis of Anarchism,” *Philosophy of the Social Sciences* 23, no. 3 (1993): s. 327-351.

3. Stirner nihilist, liberter, anarşist, bireyci, varoluşçu ve hatta oldukça haksız bir şekilde proto faşist olarak görüldü.

4. Stirner, *The Ego*, s. 254.

5. Stirner, *The Ego*, s. 227.

6. Stirner: “Kilisenin *ölümcül günahları* varsa, Devletin *sermaye suçları* vardır; birinin *sapkınları* varsa diğerinin de *hainleri* vardır, biri *kiliseye dair cezalar* veriyorsa diğeri *yasaya dair cezalar* verir; biri *engizisyon* süreciyse diğeri *maliye* sürecidir, kısaca orada günahlar, burada suçlar, orada engizisyon ve burada da engizisyon.” Bkz. *The Ego*, s. 23.

kategorisine ya da yerine– saldırır. Yok edilmesi gereken “yönetim ilkesidir.”⁷ Bu nedenle Stirner, amacı devlet iktidarını *ele geçirmek olan* Marksizm gibi devrimci programlara karşıdır. Anarşizmin Marksist işçi devleti karşısındaki şüphesini paylaşır: bu olsa olsa Devlet’in farklı bir kılıkta –bir “efendiler değişikliği”⁸ olarak– yeniden onaylanması olabilir. Bu nedenle Stirner şunu önerir: “...savaş, belirli bir Devlet’e karşı ya da Devletin zaman içindeki sırf belirli bir duruma karşı değil kurumun kendisine, *Devlet’e* karşı ilan edilmeli; insanın amacı bir başka Devlet (örneğin “halk Devlet’i”) değildir.”⁹

Stirner’e göre devrimci etkinlik, devlet paradigması tarafından tuzağa düşürülmüştür –yer diyalektiğine yakalanmış olarak kalmıştır. Devrimler, yalnızca otoritenin bir biçiminin yerine bir başkasını koymaya muvaffak olmuşlardır. Bu, Stirner’in savunduğu gibi, devrimlerin, devlet otoritesi *fikrini*, kategorisini, koşulunu sorgulamalarından, bu nedenle de devlet otoritesi kavrayışının içinde kalmalarından kaynaklanır.¹⁰ Stirner, devletin asla reforme edilemeyeceğini, çünkü devlete asla güvenilemeyeceğini savunur ve bu nedenle de bizzat iktidarın yerinin yok edilmesi gerekir. Stirner, Bruno Bauer’in, “halkın iktidarı”nın sonucu olarak gelişen ve daima halka tabi clan demokratik devlet nosyonunu reddeder. Stirner’e göre, devlet asla gerçekten halkın denetimi altına alınamaz –onun her zaman kendine ait bir mantığı vardır ve kısa süre sonra halkın iradesine karşı dönecektir.¹¹

Stirner’in devlet nosyonu Marksizmle arasını açmıştır. Stirner de tıpkı anarşistler gibi, devletin bağımsız bir varlık olduğuna inanmıştı. Bu, özellikle de ekonomik iktidarla ilişkisi açısından böyledir. Stirner, baskının *ekonomik olmayan* biçimlerini çözümler ve devletin, eğer bütünüyle anlaşılmak isteniyorsa, ekonomik düzenlemelerden bağımsız olarak değerlendirilmesi gerektiğine inanır. Mesela, bürokrasinin iktidarı ekonomik olmayan bir baskı biçimi oluştu-

7. Stirner, *The Ego*, s. 226.

8. Stirner, *The Ego*, s. 229.

9. Stirner, *The Ego*, s. 224.

10. Stirner: “Mevcut Devlete karşı ayaklanmak ya da mevcut yasaları devirmek için çok az tereddüt kaldı, ama Devlet *fikrine* karşı günah işlemeye, yasa *fikrine* itaat etmemeye kimin cesareti var?” Bkz. *The Ego*, s. 87.

11. Stirner, *The Ego*, s. 228.

rur: Bürokrasinin işleyişi ekonominin çalışma sistemine indirgenemez.¹² Bu, daha önce de savunduğum gibi, devleti, çoğunlukla kapitalist ekonominin işleyişine indirgenebilir ve burjuvazinin çıkarlarına bağımlı olarak gören Marksist konuma zıt bir yaklaşımdır. Örneğin Stirner, devletin, özel mülkiyeti ve burjuvazinin çıkarlarını korusa dahi, aynı zamanda onların üzerinde durduğunu ve bu güçleri hâkimiyeti altına aldığını öne sürer.¹³ Anarşistlerle birlikte Stirner'e göre, devletin kutsal mekânında korunan siyasi iktidar, ekonomik iktidar ve onunla bağlantılı olan sınıf çıkarlarına baskındır. Toplumdaki baskının birincil kaynağı, Marksistlerin savunacağı gibi kapitalist ekonomi değil devlettir.

Stirner kendisini *tam bir (par excellence)* anti-otoriter düşünür olarak ortaya koyar. Dahası, onun yer siyasetine dair eleştirisi birkaç şekilde yararlıdır. Yalnızca ilk bölümde ayrıntılı ele aldığımız Marksizmin eleştirisine devam etmekle kalmaz, bu mantığı anarşizmin kendisine de uygular –anarşizme şekil veren epistemolojik kategorilerin ötesine geçerek düşünmemize imkân verir.

Stirner'in devlet karşıtı felsefesinin, özellikle de sınıf çıkarlarına tabi olan Marksist devlet iktidarı kavramını reddetmesi ve Marksist devrimci siyasete yönelik zımni eleştirisinin anarşizmle birçok ortak noktaya sahip olduğu açıktır. Bununla birlikte, Stirner neredeyse Marksizmden olduğu kadar anarşizmden de rahatsızdır. Giderek açık hale geliyor ki Stirner geleneksel anarşizm kategorisi içine hapsedilemez. Bu kategoriyle birkaç zeminde ilgisini keser: anarşist düşüncenin temeli olan insani ve toplumsal öz kavramlarını reddeder; bu öze dayalı ahlâksal ve epistemolojik söylemlerden sakınır ve bu da onun devrimci eylem konusunda bütünüyle farklı kavrayışına yol açar. Ne var ki bu noktalar sonra tartışılacak. Önce Stirner'in düşüncesinin felsefi arkaplanına bakmalıyız.

12. Frank Harrison, *The Modern State: An Anarchist Analysis* (Montreal: Black Rose Books, 1983), s. 62.

13. Stirner, *The Ego*, s. 115.

Stirner'in düşüncesi Feuerbach'ın *Das Wesen des Christentums*'unun [Hristiyanlığın Özü] gölgesinde gelişir. Stirner'in reddettiği eser budur ve böylelikle hümanizm kategorisinden kesin bir şekilde kopar. *Hristiyanlığın Özü*'nde Feuerbach yabancılaşma nosyonunu dine uygulamıştır. Din yabancılaştırır, çünkü insanın özsel niteliklerini ve güçlerini, insanlığın kavrayışının ötesinde bulunan soyut bir Tanrıya yansıtarak bunlardan feragat etmesini gerektirir. Böylelikle insan, kendisini yabancılaşmaya ve alçalmaya terk edip özsel kendiliğini (*essential self*) yerinden eder. Bu iddiaya göre insanın nitelikleri, Tanrının belirleyici nitelikleri haline gelir.¹⁴ Feuerbach, Tanrının yüklemelerinin gerçekte yalnızca bir tür varlık olarak insanın yüklemeleri olduğunu savundu. Tanrı bir yanılsamaydı, insanın hipostazlaştırılmasıydı. İnsan hakikatin, sevginin ve erdemin tek kıstası olmalıydı, oysa bu nitelikler artık tüm bunların yegâne kıstası haline gelen soyut bir varlığın mülküdür. Ne var ki Feuerbach, Tanrıya veya mutlaka atfettiğimiz özelliklerin gerçekte insanın nitelikleri olduğunu iddia ederek, insanın kendisini her şeye kadir bir varlık kılıyordu. Feuerbach, irade, sevgi, iyilik ve düşünceyi insandaki özsel nitelikler olarak görüyordu –insandan soyutlanmış bu nitelikleri tekrar eski yerine koymak istiyordu. İnsan, Feuerbach'ın gözünde, bu niteliklerin nihai ifadesi haline gelir. Her şeye kadir, kutsal, mükemmel, sonsuz, kısaca Tanrı haline gelir. Feuerbach, insanı evrenin merkezindeki doğru yerine yeniden yerleştirmeye ilişkin Aydınlanma hümanizmi projesini somutlaştırır. Feuerbach'ın niyeti “insanı kutsal, sonluyu sonsuz” haline getirmektir.

Stirner'in mahkûm ettiği şey de Tanrının yerine İnsanın konulduğu, sonlunun sonsuz kılındığı bu girişimdir. Stirner'e göre Feuerbach dini yıktığını iddia ederken, dini otoritenin yerinin temelini çürütmeye dair hiçbir şey yapmayıp yalnızca özne ve yüklem düzeyini ters çevirmişti.¹⁵ Tanrının yabancılaşması kategorisi, insanın

14. Feuerbach, *The Essence of Christianity*, s. 27-28.

15. Stirner, *The Ego*, s. 58.

sağlam bir biçimde yerine oturtulmasıyla muhafaza edilmiş ve pekiştirilmiştir. İnsan, sonsuz kategorisini, Tanrının yerini, kendisi için ele geçirerek bu yolla Tanrıya el koyar. İnsan, Hristiyan yanılsamasının yerine geçmiştir. Stirner, Feuerbach'ın yeni bir dinin –hümanizmin– en yüksek papazı olduğunu öne sürer: “İNSAN dini Hristiyan dininin aldığı en son biçimdir.”¹⁶

Stirner'in buradaki argümanını izleyelim: bu argüman benim inşa etmeye çalıştığım, özcü siyasetin eleştirisi için de bir anahtar olacak. Stirner, Feuerbach'ın Hristiyanlık eleştirisini kabul ederek başlar: sonsuz, bir yanılsamadır, yalnızca insan bilincinin bir temsildir. Hristiyan dini bölünmüş, yabancılaşmış kendiliğe dayanır –inanan insan, kendi alter egosunun peşinden gider, ona ulaşamaz, çünkü o Tanrı figürü şeklinde soyutlanmıştır. Böylelikle kendi somut, duyumsal varlığını inkâr eder.¹⁷

Bununla birlikte, Stirner, kutsal “insanın özünde” arayarak, özsel bir insan ileri sürüp şimdiye kadar Tanrıya atfedilmiş belirli nitelikleri insana atfederek, Feuerbach'ın dinsel yabancılaşmayı sadece yeniden ortaya çıkardığını savunur. Birey kendisini simgesel düzen içinde yabancılaşmış olarak bulur: kendisini ancak yarım temsil ederek ona bir kimlik dayatan, kendi yaratımı ya da seçimi olmayan –insan, insanın özü gibi– bir dizi gösterene tabi kılınır. Bu, Lacan'ın ileriki bölümlerde tartışılacak özneleşme teorisine benzer. Stirner, belirli özellikleri ve nitelikleri insan açısından özsel nitelikler haline getirmekle, Feuerbach'ın bunları, bu nitelikler kendisinde bulunmayan kimselere yabancılaştırdığını gösterir. Ve böylece insan Tanrı gibi olur ve tıpkı insanın Tanrı karşısında değerinin düşmesi gibi somut bireyin de bu kusursuz varlık olan insan karşısında değeri düşer. Tıpkı Marksist devrimin yalnızca devlet iktidarını yeniden onaylaması gibi Feuerbach'ın “ayaklanması” da dinsel otoritenin yerini yok etmez –Tanrıyı alıp, yalnızca onun yerine insanı yerleştirir. Stirner'e göre insan, Tanrıdan daha fazla değilse bile en az onun kadar baskıcıdır: “Feuerbach, kutsal olanı insani hale getirirse hakikati bulacağına inanır. Hayır, eğer Tanrı bize

16. Stirner, *The Ego*, s. 176.

17. Stirner, *The Ego*, s. 33.

acı veriyorsa, ‘İnsan’ bize ıstırap vererek daha fazla işkence etme kapasitesine sahiptir.”¹⁸ Feuerbach hümanizminin özsel insanı yeni bir ideolojik inşa, Stirner’e göre bireyi ezen ve yok sayan yeni bir hiledir. Sakatlayıcı, yabancılaştırıcı bir düşüncedir, –Stirner’in adlandırdığı gibi bir “hortlak” ya da bir “sabit fikir”– ve kendi yaratımı olmayan bir idealle kıyaslayarak bireyin biricikliğini kirletir. Bu aynen Hristiyan yabancılaşmasının bir tekrarıdır Stirner’e göre: “Ruh olan Tanrıya Feuerbach ‘Özümüz’ adını verir. ‘Özümüz’ün bizimle karşıt hale gelmesine –özsel ve özsel olmayan kendilik halinde ikiye bölünmemize– tahammül edebilir miyiz? Bununla kendimizi, kendimizin dışına sürgün edilmiş halde görmenin hazin sefaletine geri dönmez miyiz?”¹⁹

Stirner’in, Feuerbach’ın hümanizminde yatan idealizme yönelik eleştirisi Marksizme doğru da yayıldı. Bu, Marx’ı, bir dereceye kadar Feuerbach’tan aldığı, insanın özü nosyonundaki ideolojik inşaları dikkate almaya zorladı. Stirner Marx’ı asla doğrudan eleştirmiş olmasa da *Biricik ve Onun Kendisi*, Marx’ın gizli hümanizminin eleştirisine birçok açıdan ilham verdi.²⁰ Bizzat Marx, kimi Marksistlerce hümanizmden ve sosyalizmin ahlâki veya hümanist temeli nosyonundan kesin bir kopuş olarak görülen Stirner’in eseri karşısında sarsılmıştı. Açıkçası, sosyalizmin Hristiyanlıkla aynı idealizm tarafından lekелendiğı ve ahlâk ve adalet gibi batıl düşüncelerle dolu olduğuna dair Stirner düşüncesi Marx’ı sıkıntıya sokmuştu. *Alman İdeolojisi*’nin en büyük bölümünün hasredildiğı Stirner’e yönelik amansız, acı ve alaycı saldırısında bu açığa çıkar. *Alman*

18. Stirner, *The Ego*, s. 174.

19. Stirner, *The Ego*, s. 32.

20. Bunlar arasında yer alan, her ikisi de hem Stirner’den etkilenmiş hem de Stirner’in eleştirisini kullanmış olan Arnold Ruge ve Gustav Julius, Marx’ı, Feuerbach’ı hümanizmle ve Stirner’in dinsel yabancılaşmayla ilişkilendirdiğı idealizmle suçladılar. Stirner’in sosyalizm eleştirisini izleyerek, Julius sosyalisti, Hristiyan’ın modern bir versiyonu, dini bir tutkunun etkisi altındaki ve egoizmi Hristiyan’ın ateizmi suçladığı gibi suçlayan günümüzün bir versiyonu olarak gördü. Bkz. R. K. W. Paterson, *The Nihilistic Egoist Max Stirner* (Londra: Oxford University Press, 1971), s. 108.

**Alman İdeolojisi*’nin şimdiye kadar yapılan hiçbir Türkçe baskısı Marx’ın Stirner’e yönelik eleştirisinin bulunduğu bölümleri içermiyor; yalnızca “Feuerbach Üstüne” adlı yüz küsur sayfalık Birinci Kısım Türkçe’ye çevrilmiştir. Kitabın orijinal alt başlığı *Feuerbach, B. Bauer ve Stirner Gibi Temsilcileri Açısından Modern Alman*

İdeolojisi, kendisinin de karalandığı aynı fırçaıyla –idealizmle– Stirner’i karartmak için Marx tarafından yapılan katartik bir girişimi, aynı zamanda bu şeytanı kendi düşüncesinden defetme çabasını temsil eder.²¹ Marx, Stirner’in çalışmasının kendi devrimci sosyalizmi açısından anlamını gördü ve Stirner’i idealist olmakla suçlarken Stirner’in idealizm eleştirisini kullandı. Stirner, Marx’ı ilk dönemindeki tutumundan mümkün olduğunca uzaklaşmaya zorlayarak Marx’a Feuerbachçı hümanizmin tehlikelerini gösterdi.

Marx’ın *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*’da [1844 Ekonomik ve Felsefi Elyazmaları] bulunan erken dönem hümanizmi daha sonraki döneminde görülen materyalizmi ile karşıtlık içindedir. *Elyazmaları* “türsel varlık” nosyonu üzerine kuruludur ve özel mülkiyetin insanı kendi türüne nasıl yabancılaştırdığını tanımlar. Bir insan özü nosyonu –mutlu, tamamlanmış, özgür ve yaratıcı emek yoluyla kendi varlığını onaylayan bir insan imgesi– vardır.²² Marx’ın ilk dönemindeki hümanizmi, şüphe götürmez şe-

Felsefesinin ve Çeşitli Peygamberleri Açısından Alman Sosyalizminin Eleştirisi’dir. Halbuki sırf Stirner’le yapılan polemiğe ayrılan kısım, toplamı 650 sayfa olan bu çalışmanın 340 sayfayla yarısından fazlasını tutar. İkinci bir nokta da, Marx ve Engels’in, gençlik dönemlerinin çalışmaları arasında yer alan bu elyazmasını hayatları boyunca yayımlamayıp Engels’in tabiriyle “farelerin kemirici eleştirisine bırakmış” olmalarıdır. Eserin tam metnine şu internet adresinden bakılabilir: <http://www.marxists.org/archive/marx/works/cw/volume05/index.htm> [-ç.n.]

21. Bkz. Karl Marx, “The Gernnan Ideology: ‘Ill Saint Max,’ ” *Collected Works* cilt 5 içinde, s. 117-427. Marx’ın *The Ego*’ya yaptığı acımasız saldırıya bakılınca ilginç olan, bu eserin başlangıçta Engels tarafından iyi karşılanmış olmasıdır. Marx’a bir mektubunda şunları yazıyordu: “Okumadıysan da muhtemelen Stirner’in kitabını duymuşsundur... bu çalışma önemli, Hess’in sandığından çok daha önemli, mesela... doğru bulduğumuz ilk husus şu ki, bir fikir adına her ne yaparsak yapalım ilk olarak onu kendi kişisel, bencil sebebimiz kılıyoruz... Bu bizlerin komünist olmamızdan dolayı keza aynıdır. Stirner Feuerbach’ın ‘İnsan’ını reddetmekte haklı... zira Feuerbach’ın insanı Tanrıdan türüyor.” Engels, Marx’ın yanıtını alır almaz görüşünü değiştirecekti. Bununla birlikte, Engels’in ilk kanısının, Stirner’in yapıtının onu çeşitli idealist sosyalizm biçimlerinden ayırırken komünizmle bir ilişkisinin olabileceği olması ilginçtir. Stirner, her türlü devrimci etkinliğin, insan gibi idealler, ya da adalet ya da ahlâk adına değil – işçi tarafından bütünüyle bencil sebeplerle yapılması gerektiğini savunacaktı. Bkz. Paterson, *The Nihilistic Egoist Max Stirner*, s. 103.

22. John Carroll, *Break-Out from the Crystal Palace; The Anarcho-Psychological Critique; Stirner, Nietzsche, Dostoyevsky*, (Londra: Routledge & Kegan Paul, 1974), s. 62.

kilde Feuerbach'ın damgasını taşır. Marx'a göre, insan kendi "türsel varlığından", özel mülkiyet gibi soyut güçler yüzünden uzaklaşır ve özel mülkiyetin devrilmesiyle insan kendisini yeniden geri kazanır –böylece her şey "insanileşir".²³ Marx'a göre, insan özünde komünal, toplumsal bir yaratıktır– başkalarının toplumunu aramak onun özündedir. İnsan ve toplum her birinin diğerini ürettiği doğal bir bağ içinde varolur. İnsan, ancak bu toplumsal özünü onayladığı zaman, bir *toplumsal varlık* haline geldiği zaman tamamlanmış olur, "amaç" haline gelir.²⁴

Marx özcü bir insan kavrayışına ve antropolojik tür kavramına bel bağlar. Gördüğümüz gibi Stirner bu kategorileri reddeder, onları dini postülalar olarak görür. Stirner'e göre –ve bu onun hümanist Marx'a yönelik eleştirisinin canalcı noktasıdır– insan kendisini yaratır. Özsel bir insan doğası yoktur –o yalnızca bir inşadır. Stirner insan katmanlarını soyamak ister. "Özleri" aşmak ister, ta ki insan *bireyi* (*individuum*) bulana dek. Bu, Stirner'in "yaratıcı hiçlik", "biriçik" olarak adlandırdığı şeyin temelidir.²⁵ İnsanın varoluşunun temelinde bir özsel nitelikler kümesinden çok bir hiçlik, tanımlanamayan bir şey bulunur; bundan bir şey yaratmak bireyin kendisine bağlıdır ve özlerle, "tam anlamıyla insani" olanla sınırlı değildir. Kimliğin temelinde boşluk ya da eksiklik olduğuna dair bu düşünce özcü olmayan bir direniş siyasetini teorileştirmek için hayati önemdedir. Stirner'in göstereceği gibi –anarşizm ve Marksizm benzeri– özsel bir kimlik üzerine kurulan Aydınlanma'yı temel alan eski siyasetler artık günümüz mücadeleleriyle ilintili değildir; artık, göreceğimiz gibi, özsel bir kimlik yoluyla işleyen modern iktidar biçimlerine layıkıyla direnemezler. Stirner'in kimliğin temelinde bulunduğu eksiklik bireyin bu modern özneleştirici iktidara direnebilmesine imkân verir.

23. Karl Marx, "Economic and Philosophic Manuscripts of 1844," *The Marx-Engels Reader* içinde 2. basım, s. 66-125. [1844 *Elyazmaları*, çev.: Kenan Somer, Sol Yay., 1993.]

24. Marx, "Manuscripts of 1844," s. 87.

25. Stirner, *The Ego*, s. 39.

Stirner’de içerilen Marx eleştirisi, insanlığın özgürlüğünde doruğa çıkan Hegelci diyalektik sürece meydan okumak için kurduğu bir diyalektik karşıtlığı ile ifade edilir. Stirner, bu Hegelci düşünceye karşı, insanlığın gelişiminin taslağını kendisine tekabül eden siyasal kurumlarla ilişkisi içinde çizer ve bu gelişim özgürlükte doruğa çıkmak yerine bireyin köleleştirilmesinde sona erer. Çözümlemesine, liberalizmle ya da Stirner’in deyişiyle yasa önünde eşitlik, siyasal eşitlik ve siyasal özgürlükle nitelenen “siyasal liberalizm” ile başlar. Bununla birlikte, Stirner’in gösterdiği gibi, siyasal özgürlük sadece devletin özgür olması, aynı şekilde dini özgürlük de dinin özgür olması anlamına gelir.²⁶ “*Benim* özgürlüğüm anlamına değil, beni yöneten ve bana boyun eğdiren bir iktidarın özgürlüğü anlamına gelir.”²⁷

Stirner’in Marx’tan farklılıkları diyalektik sürecin ikinci aşamasına –“toplumsal liberalizm” ya da sosyalizme– dair açıklamasında daha açık hale gelir. Toplumsal liberalizm, son derece egoist olarak algılanan siyasal liberalizmin bir reddi olarak ortaya çıkar.²⁸ Öte yandan Stirner’e göre, siyasal liberalizm çok değil aksine çok az egoizmle nitelenir ve Stirner sosyalizmde zorunlu olan eşitliği ise benliğin (ego) daha fazla yıkımı, bireye daha fazla tecavüz edilmesi olarak görür. Bireyin mülkiyetine –ya da *benliğine*– devlet sahip olur, artık ona toplum sahiptir.²⁹ Bir kez daha, Stirner’e göre birey soyut bir iktidara, onun dışındaki bir yere tabi kılınır: önce devlet ve şimdi toplum. Toplum, iktidarın, bireyi hükmü altına alan yeni yeri haline gelir. Marx’ın tersine Stirner, topluma inanmaz: onu başka bir soyutlama olarak, Tanrı ve İnsan özü gibi başka bir soyutlama olarak görür. Bunların hepsi bireyin kurban edildiği ideolojik araçlardır. Marx, bireyin toplumun asli bir unsuru olduğuna inanmaz. Toplum, egoist bireye Tanrı ya da devletten daha fazla bir anlam ifade etmez: “Bu toplum hiç bir şekilde benlik değildir, ... bu

26. Stirner, *The Ego*, s. 107.

27. Stirner, *The Ego*, s. 107.

28. Stirner, *The Ego*, s. 107.

29. Stirner, *The Ego*, s. 117.

topluma hiç bir fedakârlık borcumuz yoktur, fakat, eğer bir şey feda edeceksek kendimize feda edelim, –sosyalistler bu konuda hiç düşünmezler– çünkü onlar, tıpkı liberaller gibi, kendi dini ilkelerine mahkûmdurlar ve şevkle kutsal bir toplumun, mesela şimdiye kadarki Devlet’in peşinden giderler.³⁰

Öyleyse Stirner’e göre, sosyalizm yalnızca liberalizmin başka bir genişletilmesidir: her ikisi de bir ideale ya da kutsal sayılan ve bireysel benliğin tabi kılındığı bir öze –siyasal liberalizm için devlet ve yasa, toplumsal liberalizm için toplum– bel bağlayan sistemlerdir. Stirner, sonra bu diyalektikteki üçüncü ve son liberalizm biçimini inceler: “insani liberalizmi” veya kendi amaçlarımız açısından söylersek, hümanizmi. Hümaniste göre bu iki liberalizm de hâlâ çok fazla egoisttir: birey kendiliği dışında sebeplerle, tamamen insanlık ve hemcinsi olan insanlar adına hareket etmelidir.³¹ Bununla birlikte, gördüğümüz gibi, hümanizm Stirner’in kurmaca olduğunu gösterdiği bir insan özü nosyonuna dayanır. Üstelik bu “öz”e uymayan bireyleri yargılamaya ve suçlamaya yarayan ideolojik bir aygıttır. İnsani liberalizm söylemi bu yargı standardı etrafında döner. Stirner’in savunduğu gibi, hümanizm herkesi insani varlıklar olmaya ve bir insan özüne uymaya zorlar. Herkesin kendi içinde özsel bir insanlık çekirdeği olduğu ve insanların ona uygun olarak yaşaması gerektiğini iddia eder: eğer bu özü ihlal ederlerse “gayri-insani” sayılırlar. Mesela hümanist, bireyler arasındaki yüzeysel farkların ötesine geçildiğinde hepimizin ortak bir insan özü taşıdığımızı –hepimizin insan olduğumuzu fark edeceğimizde ısrar eder.³² Öte yandan Stirner, bireyin birey olma hakkını öne sürmek ister: farklı olma, insanlığın parçası olmama –insan özünden uzak durma ve kendini yeniden yaratma hakkı. İnsan dinsel bir idealdir Stirner’e göre, bireyselliği kısıtlayan ideolojik bir inşadır– benliği ezen bir “sabit fikir”dir. Bununla birlikte bu dinsel ideal, hümanizm söyleminde, bireyin etkinliğini yöneten ilke halini gelir: artık müsamaha gösterilecek tek emek “insan emeğidir”, emek insanı yücel-

30. Stirner, *The Ego*, s. 123.

31. Stirner, *The Ego*, s. 124.

32. Stirner, *The Ego*, s. 126.

tir ve ona yarar sağlar ve kişinin özsel insanlığının gelişmesine katkıda bulunur.³³

O halde Stirner'e göre, insani liberalizm hem insanın özgürleşmesindeki hem de bireysel benliğin köleleşmesindeki son aşamadır. İnsan kendisini sınırlayan –devlet ve toplum gibi– koşullardan “insani emek” yoluyla ne kadar özgürleşirse bireysel benliği ve “kendi iradesi” (*self-will*) o kadar daha fazla baskı altına girer. Çünkü insan ve insan özü, benliğin son kalesini, bireyin düşüncelerini ya da “görüşlerini” fethetmiştir. Stirner, siyasal liberalizmin “kendi-iradesini” yok etmeye çalıştığını, fakat özel mülkiyette sığınacak yer bulduğunu savunur.³⁴ Sosyalizm özel mülkiyeti, toplumun mülkü kılarak kaldırdı ve böylece benlik, Stirner'in “kendine sahip olmak” (*self-ownership*) dediği, bireyin görüşleri içinde sığınacak yer buldu. Hümanizm, kişisel görüşü bir genel ilkeye –insana– havale ederek, artık bireyin bu sahasını bile ortadan kaldırmaya çalışır. Kişisel görüş “insanın genel görüşü” haline gelir ve bireysel özerklik böylece silinir.³⁵ İnsanın özgürleşmesine dair hümanist Aydınlanma fantezisi artık gerçekleştirilmiştir, bu şekilde insanın köleliğini beraberinde getirir. Bu özgürleşme diyalektiğinin merkezinde tahakkümden başka hiçbir şey yoktur.

Gayri-insani: Ne var ki, insanın üstünlüğü daima, Stirner'in “gayri-insani” dediği, bireyin insan özüne, insan idealine uymayı reddeden unsuru tarafından tehdit edilir.³⁶ Bu insanın ötekisidir, zapt edilemeyecek Dionysosçu bir güçtür –hem insanın bir yaratımı hem de insana karşı bir tehdittir. Stirner'in dediği gibi: “Liberalizm bir bütün olarak ölümcül bir düşmana, Tanrının şeytana sahip olması gibi yenilmez bir karşıta sahiptir: insanın karşısında gayri-

33. Stirner, *The Ego*, s. 131.

34. Stirner, “mülkiyet” ile maddi malların sahipliğini değil, daha çok bireyi bütünlleyen bir parçası olan –kendi bireyselliğinin parçası olarak bireye ait olan bir şeyi kasteder: bu, maddi sahiplik içinde, ya da daha tanımlanamaz başka bir şey içinde ifade edilebilir. Stirner bu kapitalist terminolojiyi belki de onu bozguna uğratma yolu olarak kullanır, ama belki de özel mülkiyet, birey için en azından biraz özgürlüğü garanti ettiği için kullanır. Kimi insanların –Marx dahil– onu bir liberter kapitalist olarak görmelerine yol açan Stirner'in bu terminolojisidir.

35. Stirner, *The Ego*, s. 128.

36. Stirner, *The Ego*, s. 177.

insani durur, birey, egoist durur. Devlet, toplum ve insanlık bu şeytanın efendisi değillerdir.”³⁷ Gayri-insani, Aydınlanma hümanizminin özneleştirici iktidarına karşı bir direniş figürü olarak görülebilir: özsel insan öznesi fikrini, onun dar sınırlarını ihlal ederek sorsalsal haline getirir. Bu aşırılık fikrinin postyapısalsal düşünceyle birçok bağı vardır: Derrida’nın “tamamlayıcılık” (*supplementarity*) ve “fark,” Deleuze ve Guattari’nin “savaş makinesi” figürü ve Lacan’ın “eksiklik” fikri, tüm bunlar bir ihlal etme ve özneleştirmeye direnme noktası bulma arzusu örnekleri olarak görülebilir. Stirner ile postyapısalsalılık arasındaki bu yakınlaşma ilerleyen bölümlerde araştırılacak, fakat özcülüğün ve diyalektik düşüncenin kökten şekilde reddedilmesini postyapısalsalılıkla paylaştığı şimdiden açık.

Stirner’in buradaki eleştirisi önemlidir, çünkü liberalizm anarşizmle aynı ontolojik çerçeveye sahiptir. Hakikaten “insani liberalizm” bir tür anarşizm olarak görülebilir. Anarşizm, gösterdiğim gibi, bir insan özü nosyonuna dayanır –bu onun kalkış noktasıdır. Anarşizm, insanın ve insan bilincinin baskıcı dış koşullardan kurulmasını amaçlayan Aydınlanma geleneğinin parçasıdır. Feuerbach’ın Tanrıya karşı hümanist isyanı anarşizmi derinden etkilemiştir. Anarşizm hümanizmin en radikal ifadesidir, Stirner’in hümanizm eleştirisini anarşizme uygulamak bundan dolayı mümkündür. Stirner’in insan özünü reddi burada özellikle önemli. Anarşistlere göre, insan özü, devlet iktidarının devrilmesi için kalkış noktasıdır. Ne var ki Stirner, insan özünün tümüyle sorgulanabilir olduğunu göstermiştir. Önce insan özünün bir kurgu, Feuerbach’ın “teolojik isyanı” sayesinde icat edilmiş bir soyutlama olduğunu savunmuştur. İnsan özü, devirecek gibi görüldüğü dini kategorilerle bağı koparmamıştır. Aksine, bu kategorilerin içinde kurulmuştur: insan, tıpkı Tanrı kadar bir kurmaca, bireyleri yabancılaştıran ve ezen bir ideolojik bir inşa haline geldi. Anarşizm, insan özünün bireysel etkinlik için doğru temel olduğunu savunur. Bununla birlikte Stirner’in savunduğu gibi: “Öze dayanan ilişki gerçek bir şeyle değil hayaletle kurulan bir ilişkidir.”³⁸ Eğer Stirner’in insan eleştiri-

37. Stirner, *The Ego*, s. 140.

38. Stirner, *The Ego*, s. 189.

risini kabul edersek, o zaman anarşizmin bütün felsefesi bir dinsel yanılısamaya dayanır –aşmayı iddia ettiği idealizmin ta kendisinin kurbanı olur.

İkincisi, Stirner, insan özünün yalnızca bir yanılısama değil, aynı zamanda zarar verici bir yanılısama olduğunu savunur. Devlet iktidarına temelden bağlıdır –iktidar bu söylem sayesinde işler ve kendisi de bireyleri ezen bir yapıdır. Tıpkı Tanrının bireylere boyun eğdiren bir iktidar olması gibi artık iktidar insandır ve “İnsan korkusu yalnızca Tanrı korkusunun değişmiş bir biçimidir.”³⁹ İnsan ve insan özü, artık insanların yargılandığı ve cezalandırıldığı yeni kıstas haline gelmiştir: “‘İnsan’ın ne olacağını ve ‘gerçekten insani’ bir tarzda nasıl hareket edileceğini belirler ve herkesten bu yasanın kendisi için bir norm ve ideal haline gelmesini talep ederim; aksi takdirde o kendisini bir ‘günahkâr ve suçlu’ olarak teşhir edecektir.”⁴⁰

Böylece, anarşistlere göre devrim ve özgürleşmenin tohumlarını içeren insan özü, Stirner tarafından yeni cezalandırma ve tahakküm kurma makinesi; yeterli nitelikleri olmayan ve uyum göstermeyen bireylere zulmeden ikili bir söylemin temeli olarak görülür. İnsan özü, farklılığı mahkûm eden yeni normdur. Kropotkin’in, suçlu tedavi edilecek bir hastalık olarak ele alması, bu cezalandırıcı söylemin nasıl işlediğinin bir örneğidir. Stirner’in savunduğu gibi: “‘sağaltıcı çareler’ bu bireylerin öncelikle belirli bir ‘kurtuluşa’ ‘çağrılmış’ olarak görüleceklerini ve bundan dolayı da bu ‘insani çağrının’ gerekleri açısından ele alınacaklarını her zaman ilan eder.”⁴¹ Başka bir deyişle, anarşistlerin önerdiği gibi, bir hastalık olarak ele alınan suç, bir günah olarak görülmekten daha iyi değildir: suç hâlâ başarısızlık, –yalnızca bu defa insan özünün bir başarısızlığı olarak suçlanan– bir tür eksiklik, “insani çağrının” ihlal edilmesi olarak görülür. Stirner’e göre tedaviyle cezalandırma arasında hiçbir fark yoktur –tedavi pratiği, eski ahlâki önyargılara, yeni “aydınlanmış” bir kisve altında yeniden başvurmaktır.⁴² Bu, ke-

39. Stirner, *The Ego*, s. 185.

40. Stirner, *The Ego*, s. 204.

41. Stirner, *The Ego*, s. 240.

42. “Sağaltıcı çare ya da iyileştirme, cezalandırmanın yalnızca öbür yüzü demektir, tedavi teorisi cezalandırma teorisi ile paralel gider; eğer cezalandırma teorisi,

sinlikle Foucault'nun modern cezalandırma formülü hakkındaki savıdır: bu formülde tıbbi ve psikiyatrik ölçütler, yalnızca eski ahlâkın büründüğü yeni bir kisvedir. Stirner'e göre cezalandırma ancak bazı şeyleri kutsallaştırarak mümkün hale gelir. Anarşizm, insan özünü kutsallaştırırken, onu kirlenmemiş bir kalkış noktası haline getirirken, belki de yıkmaya niyetlendiği otoriter söylemi yalnızca yeni bir surette yeniden yarattı. Belki Stirner'in sözleriyle " 'İnsanın' hükümdarlığı altında yeni bir feodalizm" yarattı.⁴³

Hümanist iktidar

Üstelik, Stirner'e göre, iktidar tarafından kirletilmemiş bir kalkış noktası olduğu öne sürülen insan özü, hem naif hem de siyasal olarak tehlikelidir. İnsan özü, iktidarın değmediği saf bir yer değildir: aksine, devlet iktidarı insan özünü zaten sömürgeleştirmiştir. Örneğin, Stirner anarşizmden tümüyle farklı bir devlet iktidarı teorisi öne sürer: anarşistler devlet iktidarının insana boyun eğdirdiğini ve insanı ezdiğini savunurken, Stirner devletin "insan" aracılığıyla yönettiğini öne sürer. İnsan bir iktidar mevkii olarak, bir siyasal birim olarak kurulur, devlet bireyi insan aracılığıyla hâkimiyet altına alır: "Devletin çekirdeği basitçe 'İnsan'dır, bu gerçekdışılık ve onun kendisi yalnızca bir 'insan toplumu'dur.'" ⁴⁴ Devlet ve insan, anarşistlerin savunacağı gibi karşıt değildirler. Aksine, birinin diğerine bağlı olduğu aynı siyasal söylemin parçasıdırlar: devlet, kendi yönetimini meşrulaştırmak için bir insan ve insan özü kavramına bel bağlar. Başka bir deyişle, devlet bireyi özneleştirir: bireyin, devlet toplumunun (*state society*) parçası kılınabilmesi ve böylece hâkimiyet altına alınabilmesi için insan olmasını, insani olmasını talep eder: "Öyleyse Devlet, benim bir insan olmamı talep ederek bana olan düşmanlığını ele verir... beni, İnsan olmayı bir *görev* olarak kabul etmeye zorlar."⁴⁵

bir eylemde doğruya karşı işlenmiş bir günah görüyorsa, tedavi teorisi bunu *insanın kendisine* karşı işlenmiş bir günah olarak, kendi sağlığından uzağa düşmek olarak alır." Bkz. *The Ego*, s. 240.

43. Stirner, *The Ego*, s. 314.

44. Stirner, *The Ego*, s. 180.

45. Stirner, *The Ego*, s. 179.

Stirner burada, iktidarın, anarşizm gibi siyasal teorilerin tamamen gözünden kaçan, yeni bir işleyişini tanımlamıştır. İktidarın, insanı bastırarak değil, onu siyasal bir özne olarak kurup onun *aracılığıyla* yöneterek işlediği bir özneleştirme süreci tarif eder. Foucault, Deleuze ve Guattari'nin siyasal etkinliği tümüyle yeni bir biçimde görmelerine imkân veren şey, kesinlikle Aydınlanmacı hümanist ontolojinin bu yolla altının oyulmasıdır. Bireyi ve insan özünü ayrı şeyler olarak gördüğü için geleneksel siyaset teorisinden kopar. İnsan özü, iktidarın ezdiği, doğa yasalarınca yaratılmış aşkın bir yer değildir. Daha çok, iktidarın bir üretimi, ya da en azından iktidarın hizmetine sunulabilecek söylemsel bir yapıdır.

Öyleyse, Stirner'in özü reddetmesi klasik anarşizme sert bir darbe vurmuştur. Birincisi, anarşizmin saf kalkış noktasını, iktidar tarafından kirletilmemiş bir devrim yeri nosyonunu imkânsız hale getirir. İktidarın bu yeri zaten sömürgeleştirip kendi amaçları için kullandığını savunur Stirner –artık orası iktidarın dışında bir yer değildir. İkincisi, Stirner anarşizmin, iktidarın alanı dışında bir direniş yeri tasarlayan Manici mantığı kabul ederek iktidarın yeni işleyişini kavramakta başarısız olduğunu gösterir. Bunun içerimleri muazzamdır: devrimci teorinin insan özüne bel bağlayışı yalnızca şüpheli değil içkin bir şekilde tehlikelidir.

İdeoloji

Stirner, ayrıca, devlet iktidarının araştırılabilmesi için en küçük ayrıntılarıyla çözümlenmesi gerektiğini de göstermiştir: önemli olan devlet kurumunun kendisi değil nasıl işlediği ve –insan özü ve insan gibi– mevkiler aracılığıyla nasıl işlediğidir. Aynı vurgu kesinlikle Foucault'nun iktidar incelemesinde de vardır. Stirner, özelde fikirlerin, –insan özü ve insan gibi– “sabit fikirlerin”, iktidar mevkileri olarak öneminin altını çizer. İktidarın şimdiye kadar ihmal edilmiş bir sahasından yani *ideolojiden* bahsetmektedir.

İdeolojik tahakkümün önemli bir mevkii ahlâktır. Stirner, ahlâkın bir sabit fikir olduğunu, Hıristiyan idealizminden devralınmış, bireyi ezen bir kurgu olduğunu savunur. Ahlâk sadece yeni bir hü-

manist kılıktaki Hıristiyanlığın artığıdır ve Stirner'in savunduğu gibi: "Ahlâk inancı dini inanç kadar fanatiktir."⁴⁶ Stirner'in karşı çıktığı şey, ahlâkın kendisi değil, fakat onun kutsal, ihlal edilemez bir yasa olmasıdır. Stirner, ahlâki ideallerin ardındaki güç istenci-ni, zulüm ve tahakkümü açığa çıkarır: "Ahlâki etki, *aşağılamanın* meydana geldiği yerde başlar; evet, bu *aşağılamanın* kendisinden başka bir şey değildir, mizacın boyun eğmek için eğilip bükülme-sidir."⁴⁷ Bireysel iradenin –benliğin– kirlenmesine, kırılmasına da-yanır. Ahlâk bireyi sakatlar: birey egemen ahlâk kurallarına uyma-lıdır, yoksa kendi "özüne" yabancılaşacaktır. Stirner'e göre, ahlâki zorlama, devletin gerçekleştirdiği zorlama kadar kötüdür, ancak daha sinsî ve kurnazdır –fiziksel zor kullanmayı gerektirmez. Ah-lâk muhafızı zaten bireyin bilincine yerleştirilmiştir. Ahlâk, polis devletinin sürmekte olan varlığını meşrulaştırarak siyasal tahakkü-me temelden bağlanır.⁴⁸ Stirner'in ahlâk eleştirisinin anarşizm açısından sonuçları vardır, çünkü gördüğümüz gibi, anarşizm insanı, onu ezen iktidardan ayıran bir ahlâki söyleme bel bağlar: insan öz-nelliği özünde ahlâkidir, oysa siyasal iktidar temelde ahlâkdışıdır. Ne var ki, Stirner, ahlâk söyleminin bireyi yalnızca ezmekle kal-mayıp aynı zamanda karşı koymaya niyetlendiği iktidarın ta kendi-siyle içinden çıkılmaz şekilde ilişkili olduğunu da göstermiştir.

Bu, aynı zamanda, anarşistlerin adına hareket ettiklerini iddia ettikleri akılcılığa da uyarlanabilir. Akılcı hakikatler daima bireysel bakış açılarının üstünde tutulurlar ve Stirner bunun bireysel benli-ğe hükmetmenin başka bir yolu olduğunu savunur. "Hakikate inan-dığınız sürece kendinize inanmıyorsunuz ve siz bir *uşak*, bir *muta-assıp insansınız*."⁴⁹ Akılcı hakikatin, Stirner'e göre, bireysel bakış açılarının ötesinde hiçbir gerçek anlamı yoktur –bireyin yararlanabileceği bir şeydir. Tıpkı ahlâkın olduğu gibi, hakikatin de gerçek temeli iktidardır ve anarşizmin yaptığı gibi bunu unutmak son de-rece tehlikelidir.

46. Stirner, *The Ego*, s. 46.

47. Stirner, *The Ego*, s. 81.

48. Stirner, *The Ego*, s. 241.

49. Stirner, *The Ego*, s. 353.

Stirner'in insan özü, ahlâk ve akli hakikate dair eleştirisinin anarşizm açısından ve hatta her türlü Aydınlanmaya dayanan siyasal teori açısından muazzam içerimleri vardır. Bu fikirlerin sorgulanmamasının, onların kolayca biçimlendirilebilirliğini –iktidara karşı kullanılabilecekleri gibi iktidar tarafından da kullanılabileceği gerçeğini– ihmal etmenin tehlikesini gösterir. Her şeyden önce, Stirner, iktidarın özne ve onun fikirleri düzeyinde işlediği ve iktidarın, onun bize hükmetmesine izin vermemize bel bağladığı gerçeğine işaret eder. Bu, anarşizmin bütünüyle kabul etmeye muktedir olmadığı bir şeydi. Stirner iktidarın kendisiyle pek fazla ilgilenmez, ancak iktidarın bizleri tahakküm altına almasına izin vermemizin sebepleriyle ilgilenir: Stirner kendi ezilişimize ne şekilde kattığımızı incelemek ve iktidarın yalnızca ekonomik veya siyasal sorunlarla ilgili olmayıp –aynı zamanda psikolojik ihtiyaçlardan da kaynaklandığını– göstermek ister. İktidar, kendisini devlet, insan özü ve ahlâk türünden sabit fikirler biçiminde bilinçlerimizin derinliklerine gömer. Stirner, örneğin devlet tahakkümünün, devletin bize hâkim olmasına kendi rızamızla izin vermemize dayandığını savunur:

Devlet, efendilik ve kölelik (tabi olma) olmaksızın düşünülemez; çünkü Devlet bütün bağrına bastıklarının efendisi olma iradesi göstermelidir ve bu irade 'Devlet iradesi' olarak adlandırılır'... Kendi iradesine sahip olmak için başkalarındaki irade yokluğuna dayanması gereken, bu başkaları tarafından yapılmış bir şeydir, aynı bir efendinin hizmet-kâr tarafından yapılması gibi. Eğer itaatkârlık sona erseydi, bu tamamen efendiliğin de hepten sonu olurdu.⁵⁰

Stirner, devletin kendisinin özü itibarıyla bir soyutlama olduğunu ve yalnızca biz izin verdiğimiz için, kendi otoritemizden feragat edip onu dışımıza yerleştirerek Tanrıyı yarattığımız gibi, aynı şekilde devletin de yalnızca biz var olmasına izin verdiğimiz ve otoritemizden feragat ettiğimiz için var olduğunu savunur. Devlet kurumundan çok daha önemlisi “yönetim ilkesi”dir – bize hükmeden şey devlet fikridir.⁵¹ Stirner devletin mekanizmasını tartışmaz. Dev-

50. Stirner, *The Ego*, s. 195-196.

51. Stirner, *The Ego*, s. 226.

letin iktidarı, gerçekte bizim iktidarımıza dayanır. Her türden yönetimin, onun bizi yönetmesine gönüllü olarak izin vermemize dayandığına itiraz edilebilir mi? Siyasal iktidar yalnızca baskıya yaslanamaz. Bizim yardımımıza, bizlerin gönüllü itaatine ihtiyaç duyar. Salt birey bu iktidarın farkına varmadığından, kutsalın önünde, otoritenin önünde kendisini küçük düşürdüğünden dolayı devlet var olmaya devam ediyor.⁵² Devlet tahakkümü, ahlâki ve ideolojik olarak öznelere devletin telkin edilmesine dayanır ve Stirner, bu telkin etmenin açığa çıkarılmasının devleti yıkmamanın ilk aşaması olduğunu savunur.

Marx, bunun Stirner'in idealizminin bir örneği olduğunu savunur. Marx'a göre, Stirner gerçeklikle karıştırdığı kendi yanılsamalar dünyasında yaşar.⁵³ Marx, bu idealizmin, devletin gerçek madliliğini ihmal ettiğini ve bu yüzden de onu el değmeden bıraktığını savunur. Ne var ki bu Stirner'in ciddi ve kasıtlı bir yanlış okunuşudur. Siyasal iktidarın gerçekliğini gözden çıkarmaktan çok, Stirner aslında onu –ekonomik iktidardan çok daha fazla– toplumdaki hâkim güç olarak görür. Stirner'in devlet anlayışı, Marx'ın savunduğu gibi hareketsizlik ve kayıtsızlık doğurmaktan çok, gerçekte karşı bir etkiye sahiptir, bireylere devletin üzerindeki iktidarlara dair bir farkındalık verebilir. Öyleyse, Stirner'in, fikirlerin önemi üstünde fazlaca durarak gerçekliği ciddiyetsiz bir şekilde boşladığını söylemek gerçekten mümkün mü? Aksine, materyalizmin dar sınırlarının tuzağına düştüğü için, fikirlerin önemini ve insan ruhu üzerindeki etkilerini ihmal ettiği için, Marx'ın kendisi mevcut gerçekliği değiştirmekten çok, kalıcılaştırmaya mahkûmdur. Birinci bölümde öne sürüldüğü gibi, Marksizm kendi ekonomik indirgemeciliğiyle sınırlanır: tahakkümün diğer sahalarını ve kaynaklarını ihmal eder. Stirner ise yalnızca devletin, teşhir etmek istediği ahlâk gibi aldatıcı öncüllere dayandığını savunur.

Öyleyse Stirner, devletin gerçeklikte üstesinden gelinmeden ön-

52. Stirner: "Bu andan itibaren Devlet, Kilise, halk, toplum ve benzeri sona ererler, çünkü var olduklarına şükretmek zorundalar ve ancak Benim kendime saygısızlığımla bu eksik değerlendirmenin ortadan yok oluşuyla onlar da bizzat ortadan kalkarlar." Bkz. *The Ego*, s. 284.

53. Bkz. Marx, "The German Ideology: 'Ill Saint Max,'" s. 161.

ce bir fikir olarak üstesinden gelinmesi gerektiğine inanır. Saldırılması gereken şey, otoriteye duyulan *arzudur*. Devlet, arzuyu bastırmaz –daha çok kendisine yönlendirir: “Devlet kendisini, arzulayan İnsanı evcilleşmeye zorlar; diğer bir deyişle, devlet onun arzusunu bir tek kendisine yönlendirmeye ve bu arzuyu kendi sunduğu içe-rikle doldurmaya çalışır.”⁵⁴ Otoriteye yönelik bu arzu, devlete yönelik bu sevgi, onun iktidarını kalıcılaştıran bir şeydir. Stirner, halkın tahakkümü arzuladığı için tahakküm altına alındığını öne sürer. Deleuze ve Guattari de aynı olguyla ilgilendiler. Kendi kendine boyun eğme ve bunun arzuyla ilişkisi Marx kadar anarşistlerin de önceden göremedikleri bir sorundur. Bu, devrimci teoriye musallat olan hayalettir. Stirner, gerçeklikte olduğu kadar kafalarımızda ve kalplerimizde de var olan devletçiliği ilk fark edenler arasındaydı. Devletin devam etmemesini sağlayacak olan tek şey, ancak bu içselleştirilmiş otoriterlikten –iktidarın bu yerinden– kurtulmaktır. Devlet fikri dokunulmadan kaldığı sürece her köşede pusuya yatması tehlikesi daima vardır.

İsyan ve kendilik siyaseti

Stirner’e göre, devrimci eylem geçmişte üzücü bir şekilde başarısız oldu. Otoritenin yerini değil biçimini değiştirirken otorite paradigmasının tuzağına takılı kaldı: liberal devletin yerine işçi devleti konuldu; Tanrının yerine insan konuldu. Fakat otorite kategorisinin kendisi değişmeden kaldı ve çoğunlukla daha da ezici hale geldi. Belki de, bu durumda devrim fikrinin kendisinin terk edilmesi gerekir: devrim daima otoritenin üstesinden gelmek yerine onu kalıcılaştırmaya varan özcü kavramlara ve Manici yapılara dayanır. Stirner, insan özü ve iktidar arasındaki bağlantıların maskesini düşürdü ve bu nosyon etrafında bir devrimci teori inşa etmenin tehlikelerini gösterdi. Belki de bu yüzden devrimler özneleştirmelerden kaçış –dayatılmış insan özü kimliğini reddediş– hakkında olmalıdır. Belki de Stirner’in savunduğu gibi devrim isyana dönüşmelidir:

54. Stirner, *The Ego*, s. 312.

Devrim ve isyan eşanlamlı sayılmamalıdır. Birincisi koşulların, yerleşik durumun ya da statünün, Devlet'in ya da toplumun devrilmesini içerir, bu açıdan *siyasal* ya da *toplumsal* bir harekettir; ikincisiyse gerçekten de kendi kaçınılmaz sonucu açısından koşulların dönüşümüdür; ne var ki bundan değil insanların kendileriyle olan hoşnutsuzluklarından harekete geçer; silahlı bir kalkışma değil fakat bireylerin kalkışmasıdır; kendisinden kaynaklandığı *düzenlemeleri* umursamaksızın gerçekleşen bir uyanıştır. Devrim yeni düzenlemeler hedefler; isyan ise artık düzenlemeye izin vermememize, buna karşın kendi kendimizi düzenlememize yol açar ve 'kurumlara' dair pırıltılı umutlara kapılmaz. Bu, yerleşik olana karşı bir mücadele değildir, çünkü eğer başarılı olursa, yerleşik olan kendi kendine çöker; bu yalnızca beni yerleşik olandan dışarıya çıkaracak, geleceğe yönelik bir çalışmadır.⁵⁵

Öyleyse isyanın, bireyin kendisine zorla kabul ettirilmiş olan ve sayesinde iktidarın işlediği kimliği reddetmesiyle başladığı savunulabilir: isyan "insanların kendilerinden duydukları hoşnutsuzluklardan" başlar. İsyan siyasal kurumların kendilerini devirmeyi hedeflemez. Bir anlamda, bireyin kendi kimliğini devirmesini hedefler –yine de bunun sonucu siyasal düzenlemelerde değişimdir. Bundan dolayı isyan kişinin ne olduğuyla –anarşistlerin savunduğu gibi insani oluşla, insan oluşla– değil ne *değilse* o oluşla ilgilidir. O zaman Stirner'in bireysel isyan nosyonu bir oluş süreci gerektirir. Kişinin kendisini sürekli yeniden icat etmesiyle –öznelliğe dayanan bir anarşizmden çok, bir *öznellik anarşizmi* ile ilgilidir. Kendilik (*the self*) ya da benlik (*the ego*) bir öz, bir dizi tanımlanmış niteleyici özellik değil, fakat daha çok bir boşluk, bir "yaratıcı hiçliktir", bunun dışında bir şey yaratacak olan bireye bağlıdır ve özler tarafından sınırlandırılmaz. Kendilik ancak tüketilmek için varolur: "Ben, kendimi varsayarken bir varsayımdan başlarım; fakat varsayımım 'kendi kusursuzluğu için mücadele eden İnsan' gibi kendi kusursuzluğu için mücadele etmez, fakat yalnızca onun keyfini çıkarmama ve onu tüketmeme hizmet eder... Ben kendimi önceden varsaymam, çünkü her an kendimi öne sürüyor ya da yaratıyorum."⁵⁶

55. Stirner, *The Ego*, s. 316.

56. Stirner, *The Ego*, s. 150.

Özne olarak benlik: Birçokları, Stirner'in bütünüyle bencil olan özsel bir öznellik –benlik– önerdiğini savunur.⁵⁷ Ne var ki bu açıkça uydurmadır: doğru, Stirner bir kendilik önerir, fakat bu kendilik boş, tanımlanmamış ve olumsaldır (*contingent*). Kathy Ferguson'un savunduğu gibi, Stirner'e göre kendilik, bir süreçtir, kendini yaratan akımın (*flux*) sürekli akışıdır.⁵⁸ Bu, bir dereceye kadar, sabit kimliklerin ve özlerin dayatılmasından sıyrılan bir süreçtir: "hiçbir kavram beni ifade etmez, benim özüm olarak belirtilen hiçbir şey beni bitiremez."⁵⁹ Daima kimlikten kaçan bir fazlalık vardır. Bu fazlalık kendisini gayri-insaninin içinde, insanın ötekisi içinde ifade edebilir, fakat bu bile ancak geçici bir kimliktir [ya da kimlik olmayandır]: gayri-insani ancak insana direnmenin açık bir titreşimi olarak varolur. Bu insan/gayri-insani ikiliği alt edildiğinde o da sona erip değişecektir. Stirner'in *oluş* nosyonunun siyaset için, özellikle de postyapısalcı siyaset için önemi gerçekten de fevkaladedir: iktidara direnişin, eğer sabit, özsel kimlikler içinde kapana kısılmaya kalırsa asla başarıya ulaşamayacağını göstermiştir.

Bu sorunun bir diğer tarafı da Stirner'in istikrarlı bir kimliği kabul etmediği ve bu sebeple mahkûm edilmesi gerektiği argümanıdır: eğer istikrarlı bir kimliği kabul etmezse o zaman herhangi bir etik nosyonu veya etik bir eylem nasıl olabilir? Göreceğimiz gibi bu, çeşitli postyapısalcı düşünürlere yönelen eleştirilerin aynısıdır. Ne var ki Stirner'e göre etik eylemin, sabit, istikrarlı bir kimliğe veya diyalektik olarak dolayımlanan bir kimliğe dayanması zorunlu değildir. Aksine, etik olanağı tam da açıklığa, olumsuzluğa ve kimliğin eleştirenlerce suçlanan istikrarsızlığına dayanmalıdır. Stirner herhangi bir etik yönerge belirlememiş olmasına rağmen –bu tam da Stirner'in *tinine* aykırı olurdu– etik etkinliğin ahlâkı sorgulamayı, ahlâkta içerilen tahakkümün maskesini düşürmeyi; başka bir deyişle ahlâkın *etik* bir eleştirisini gerektirdiği savunulabilir. Etik bir kendilik, sabit bir ahlâki ve akli kimlikten uzak durur ve

57. Bkz. John P. Clark, *Max Stirner's Egoism* (Londra: Freedom Press, 1976), s. 38.

58. Kathy Ferguson, "Saint Max Revisited: A Reconsideration of Max Stirner," *Idealistic Studies* 11, no. 3 (Eylül 1982), s. 279.

59. Stirner, *The Ego*, s. 366.

değişime ve olumsuzluğa açık kalır. Bu, Stirner'in siyasal ve etik direniş kimliği olacaktır: sabit bir siyasal ya da ahlâki duruşu onayladığı için değil, daha çok, tüm sabit konumları ve ona eklenen baskıcı zorunlulukları reddettiği için siyasaldır.

Kendi-olmak [Ownness]

Kendilik nosyonu özgürlük sorunuyla ilgilidir. Özgürlük daima devrimci hareketlerin nihai hedefi olmuştur: insanlığın özgürlüğü, insanın özgürlüğü, benin özgürlüğü. Özgürlük, günümüzde hâlâ siyasal söylemde hâkim bir rol oynuyor. Anarşizm insanın baskıcı dış koşullardan, yani siyasal iktidardan ve ekonomik sömürden özgürleşmesi arzusu üstüne kurulur. Anarşistler insanın kendi insanlığını tümüyle geliştirecekse önce özgür olması gerektiğini savunurlar. Bununla birlikte, bu özgürleşme söylemine yanıt olarak Stirner, özgürleştirilmesi gerekenin ne olduğunu sorar, insan mı, insanın özü mü? Eğer insanın özü, Stirner'in gösterdiği gibi, iktidarın bir uydurması olduğu kadar bir tahakküm söylemiyse o zaman özgürlüğe duyulan arzu iktidarın ellerine geçmez mi? Eğer özgürleştirilecek olan şeyin kendisi bir otoriter yapıysa o zaman bu yalnızca daha ileri bir tahakkümü kolaylaştırmaz mı? Stirner bunların insanı liberalizm altında gerçekleştirdiğini söyler. İnsan, devlet ve toplum gibi dışsal güçlerden özgürleştirilir ve böylece bireysel benlik üstünde gerçek etkisi olan bir üstünlük elde edilir. Stirner, tabii ki insan özünün dış koşullardan kurtarılmasının değil, kendiliğin insan özünden, sabit fikirlerden kurtarılmasının gerekli olduğunu öne sürer. Kendilik kendilikten özgürleştirilmelidir. Çünkü özgürlük fikri insanın özgürleşmesine temelden bağlıdır, Stirner ise bunun yerine kişinin *kendi-olmak* için çalışmasını öne sürer:

Özgürlük ile kendi-olmak arasındaki ne kadar büyük bir fark var!.. 'Özgürlük yalnızca rüyalar âleminde yaşar!' Buna karşın, kendi-olmak benim tüm varlığım ve varoluşumdur, o benimdir. Kurtulduğum şeyden özgürüm, kontrol etme gücüm olan şeye sahibim... Özgür olmak gerçekten *isteyemeyeceğim* bir şey, çünkü onu yapamam, onu yarata-

mam: onu ancak dileyebilir ve ona talip olabilirim, zira o bir ideal olarak, bir hayalet olarak kalır.⁶⁰

Özgürlük yalnızca olumsuz özgürlüktür, oysa kendi-olmak pozitif bir özgürlüktür, Stirner için özgürlük, kişinin kendisini yeniden icat etmesi anlamına gelir. Kendi-olmak, kişinin en baskıcı koşullarda bile özgür olabileceği anlamına gelir, çünkü bireyden başlayan bir özgürlük biçimidir. Stirner, özgürlüğün birey tarafından kendisi için elde edilmesi gerektiğine inanır –eğer özgürlük eline verilirse o zaman daima baskıcı koşullar tarafından sınırlanır.⁶¹ Bu yüzden özgürlük şeffaf bir terimdir: o daima birisinin kendine has özgürlük fikridir ve bireyi buna uymaya zorlar. O halde bu, daha ileri bir tahakkümü zorunlu kılan bir özgürlüktür. Özgürlük gerçek temeli iktidar olan “güzel bir rüyadır.” Bu nedenle birey, kendi erkine dayalı olan kendi özgürlüğünü ya ele geçirmeli ya da icat etmelidir: “yalnızca kişinin kendisi için aldığı özgürlük, yani egoistin özgürlüğü, pupa yelken gider.”⁶² Bununla birlikte, Stirner özgürlük kavramının tümüyle terk edilmesi gerektiğine inanmaz. Aksine, özgürlük kavramının, olumsal ve bireyin tanımına açık olan *pozitif* özgürlüğü içerecek şekilde genişlediğini görmek ister. Özgürlük sabit, aşkın bir kavram değildir: bireyle otorite arasındaki mücadeleden bir parçasıdır ve bu mücadele içinde sürekli yeniden tanımlanır. Bir sonraki bölümde, Foucault da benzer bir özgürlük kavramı sağlayacak. Kendi-olmak bunun gerçekleştirilmesi ve hatta onaylanmasıdır.

Özü olmayan toplum

Antagonizma fikri Stirner’in eserinde yaygındır: önceki bölümde tartışılan savaş modelini devam ettirir. Savaş modelinin, fiili savaşın bir kutlanması değil fakat daha çok özlerden ve birliklerden kaçır-

60. Stirner, *The Ego*, s. 157.

61. Stirner: “Özgür bırakılan insan, serbest kalmış bir insandan, bir *libertinus*’tan, beraberinde zincir taşıyan bir köpekten başka bir şey değildir: o, tıpkı aslan postuna bürünmüş eşek gibi, özgürlük giysisi içindeki özgür olmayan bir insandır.” Bkz. *The Ego*, s. 168.

62. Stirner, *The Ego*, s. 167.

nan ve farklılıkları ve çoğullukları arayan bir çözümleme modeli olduğunu daha önce savundum. Altüst oluşlardan, uyumsuzluklardan ve temsiller seviyesindeki radikal açıklıklardan haz duyar. Stirner'in, savaş modelini kimlik sorununa uyarladığı savunulabilir: öznenin temelinde özden çok boşluk bulur. Ne var ki bu, kişinin kendi öznenliğini yaratmak için kullanabileceği ve özerle sınırlı olmayan bir yaratıcı hiçliktir. O zaman Stirner der ki: "Dünyanın özü, dibine –boşluğa– bakan için bu kadar çekici ve görkemlidir."⁶³

Stirner savaş modelini toplumsalın kimliğine de uygular. Toplum kurmaca bir birliktir –hiçbir özü yoktur: " 'Herkes' dediğiniz bu kişi kimdir? O 'toplum'dur! –Ama öyleyse o cismani değil mi? Biz, onun bedeniyiz!– Ya Siz? Neden siz kendiniz bir beden değilsiniz?... Bundan dolayı birleşik toplum gerçekten onun hizmetinde olan bedenlere sahip olabilir, fakat kendisine ait bir bedene sahip değildir."⁶⁴ Stirner'e göre, toplum bireyi bir birlikteliğe hapseden ideolojik bir inşadır. Stirner bu birlikteliği, ayrıca, devlet iktidarının devamını sağlayan bir birim olarak görür. Anarşistler toplumu, devlet tarafından ezilen ve yavaşça yok edilen doğal bir ortaklaşalık olarak görürken Stirner devleti ve toplumu aynı baskıcı bütünlüğün parçası olarak görür.⁶⁵ "Halk" iktidar tarafından yaratılmış bir bütünlüktür –hiçbir benliği yoktur.⁶⁶ Eğer Stirner'in savını kabul edersek, toplumsal öz, anarşistler için olduğu gibi, tahakküme direnişin temeli olamaz. Bu mantığı izleyerek, toplumsal fikrini bütünüyle sorgulayabiliriz: toplumsal, özsel bir organizma değil, daha çok, bir eksikliğe ya da kurucu bir boşluğa dayandığı için farklı ifadelendirmelere her zaman açık olan söylemsel bir düzenlemedir. Bu daha sonra inceleyeceğimiz bir fikir. Bununla birlikte, Stirner'in özcü mantık eleştirisi, bizi, toplumun istikrarlı, özsel bir birlik olduğu fikrini bırakmaya zorlamaktadır.

63. Stirner, *The Ego*, s. 40.

64. Stirner, *The Ego*, s. 116.

65. Stirner: "Devlet denilen şey, bir arada yer alanların kendilerini birbirlerine uydurduğu ya da kısaca, karşılıklı olarak birbirlerine bağlı oldukları, bir güven ve bağlılık dokusu ve şebekesidir; bir *hep birlikte ait oluş*, hep birlikte tutunmadır." Bkz. Stirner, *The Ego*, s. 223.

66. Stirner, *The Ego*, s. 232.

Stirner tüm karşılıklılık [*mutuality*] biçimlerine karşı değildir: bireyler arasında, yukarıdan dayatılmak yerine bireyler tarafından özgürce oluşturulmuş ve bireyin özerkliğini yadsımayan karşılıklı düzenlemeler görmek ister. “Egoistler birliği”nden bu tür bir düzenleme olarak söz eder.⁶⁷ Stirner toplumun yanlış bir bağ olduğunu savunur: toplum bir *kutsal* kavramına dayanır ve bu yüzden bireyler arasındaki zoraki bir münasebettir. Öte yandan birlik ise ona girmek isteyen bireylerin arzusundan başka bir şeye dayanmaz: bu, her türden öz fikrini çözüdüren, yalnızca amaca uygun ve faydalı bir ilişkidir.⁶⁸

Demek ki Stirner’in karşı çıktığı şey, bir topluluğun parçası olma, birlikte yaşama *yükümlülüğüdür*. Topluluk nosyonunun kendisine muhakkak karşı değildir. Bu belki ahlâk, akıl, toplum, insanlık için de aynıdır. Stirner, eğer bunlar soyut, kutsal kavramlara dönüşmezse; bireyin kavrayışından çıkarılıp bir yükümlülüğe dönmezlerse bu fikirlerin hiçbirine muhakkak karşı çıkmaz. Tahakküm bu kavramların kendilerinde yatmaz, birey tarafından tüketiliş şekillerinde yatar. Bu nedenle Stirner kendi-olmaktan bahseder: bu maddi mülklerin sahipliği anlamına değil, bu kavramların kendisinden soyutlandığı birey seviyesine inmek anlamına gelmelidir. Bunlar bireyin mülkiyeti haline, birey tarafından yeniden icat edilebilecek bir şey haline gelir. Stirner bu fikirlerin olumsal, değişime ve yeniden tanımlamaya açık olmasını talep eder. Bu yüzden Stirner’in savaş modeli uygulaması ahlâk, toplum ve insanlık gibi fikirleri yok etmez: bunları özlerden, kutsal olandan kurtarır. Onları bir mücadele ve olumsallık alanı içine yerleştirir.

Yaratıcı nihilizm

Stirner’in savaş modelini kullanması, varlığın temelinde özlerden çok boşluk bulunduğu için nihilistçedir; fakat doğurduğu nihilizm bir *yaratıcı* nihilizmdir. Yorumlama farklılıkları oyunu için teorik bir açıklık yaratır. Gilles Deleuze, Stirner’i “*nihilizmi diyalektiğin ha-*

67. Stirner, *The Ego*, s. 313.

68. Stirner, *The Ego*, s. 306.

kikati haline getiren diyalektikçi” olarak görür.⁶⁹ Nihilizmi, kapanmayı, özcü ve diyalektik mantığın ürettiği farkın ve çoğulluğun reddedişini teşhir eder. Bununla birlikte Stirner’e göre bu söylemlere karşı gelmenin yolu, basitçe onları aşmak (*transgression*), ahlâkdışılığın ahlâkın üstünde, akıldışılığın aklın üstünde, gayri-insanının insanın üstünde olduğunu beyan etmek değildir. Bu türden aşma, hâkim fikrin otoritesini, negatif bir anlamda sadece yeniden onaylar. Sözelimi suç, yalnızca çiğnediği yasayı yeniden onaylar.⁷⁰ Stirner, Nietzsche’ye benzer şekilde, ancak otoritenin ikilikçi mantığının dışında düşünerek ve onu aşmak yoluyla, insanın, baskıcı yer diyalektiğinden, sürekli olarak bir otoritenin yerine bir başkasını –Tanrıdan insana, devletten topluma, dinden ahlâka doğru hareketi– koymaktan kaçabileceğini savunur. Düşüncenin, özellikle de siyasal düşüncenin, kendi otoriter eğilimlerinden kaçması ihtimali, yerleşik fikirlere tepki göstermekten çok, biriciklik ve egoizm gibi yeni fikirler icat ederek olur.

Stirner’in düşüncesinin belki bu yönü John P. Clark’ı, Stirner’i anarşist bir perspektiften eleştirmeye sevk etmiştir. Clark, Stirner’in egoizminin kınar görüldüğü otoriteryanizmin ta kendisini savunmasına yol açtığını savunur. Stirner’in duruşunun güç istencinin ve bireysel tahakkümün değer kazanmasına yol açabileceğini iddia eder Clark.⁷¹ Dahası Clark, Stirner’in toplumsal bütünlükleri ve özleri reddetmesinin ve –Clark’ın bütünüyle özerk ve kurmaca olarak gördüğü– bir benlik önerisinin, onun herhangi bir siyasal ya da toplumsal ilgisinin olmasına engel olduğunu savunur.⁷² Clark’a göre, bu, bugün etik ve siyasal olarak geçerli olan anarşizme zıttır, çünkü insan doğasına ve özünde bir toplumsal varlık olan kendiliğe dair açık bir resme sahiptir.⁷³ Bununla birlikte, ben bu bölümde kesinlikle karşıtını savundum. Clark’ın ilk eleştirisi reddedilebilir: Stirner’in egoizminin, savaş metaforunu kullanışının, başkaları

69. Gilles Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, çev. H. Tomlinson (Londra: The Athlone Press, 1992), s. 161.

70. Stirner, *The Ego*, s. 202.

71. Clark, *Max Stirner's Egoism*, s. 93.

72. Clark, *Max Stirner's Egoism*, s. 97-98.

73. Clark, *Max Stirner's Egoism*, s. 99-100.

üzerinde güç kazanmaktan çok –kendi-olmak fikri sayesinde– kişinin kendi kendisi üzerinde güç kazanmasıyla ilgili olduğunu gördük. İkincisine gelince, Stirner’in özü ve bütünlüğü reddetmesi sayesinde kesinlikle siyasal etkinliğe bağlanmaya muktedir oluruz. Stirner, şimdiye kadar özcülüğün ve akılcılığın sınırlarına hapsedilmiş olan siyaset için teorik bir alan açmıştır. Bu yüzden klasik anarşizm, Aydınlanma’nın hümanist özcü paradigmasından yana olmasıyla, Clark’ın savunduğu gibi ileri bir noktada olmaktan çok bu paradigma ile bizi kesinlikle hem teorik hem de siyasal olarak geride tutuyor. Stirner’in bu paradigmadan temelden kopuşu, siyaseti öz tarafından sınırlanmamış yönlerde yeniden icat etmemize imkân veriyor.

Şimdiye kadar, anarşizmin, iktidarın dışında Aydınlanma’nın özsel insan öznelliği kavramı tarafından cisimleştirilen kirlenmemiş bir kalkış noktasına bel bağladığını savundum. Şimdi, Stirner’in eleştirisinin ışığında, tüm bu iktidar ve direniş paradigmasının yeniden düşünülmesi gerekiyor. Stirner’in hümanizmi reddedişi, insan özünün yalnızca bir yanılsama olduğunu göstermekle kalmıyor, aynı zamanda devlet otoritesi ve tahakküm pratiklerine çok yakından bağlanıyor. Stirner, umulmadık bir şekilde, kimlik, siyaset ve iktidar arasındaki zor fark edilen bağları keşfediyor. Özsel kimliğe, ahlâki mutlakçılığa ve sorgulanmayan akla dayalı hakikate dayanan eski hümanist siyaseti reddediyor ve bizleri devrimci siyasal teorinin yetersizliklerine –gizli tehlikelerine; sessiz otoriter mirıldanmalarına– bakmaya zorluyor. Bu yüzden Stirner, siyasetin yeni bir teorileştirilmesi olanağını –postyapısalcılık tarafından geliştirilecek olanak– yaratarak Marksizm ve anarşizmin ötesine uzanıyor.

Stirner bu tartışmada bir kopma noktasını: anarşizmin bizzat kendi yarattığı sorunsal ile –iktidarın yeri sorunuyla– artık yeterince başa çıkamayacağı noktasını işgal ediyor. O halde, bir epistemolojik kopuş için ya da belki daha doğrusu epistemolojiden bütünüyle kopuş için hızlandırıcıdır. Hepsinin ötesinde, Stirner’in iktidarın, ahlâkın ve öznelliğin doğasına yönelik keşifleri, anarşizmin fazla-

sıyla bel bağıladığı kirlenmemiş bir kalkış noktasını, saf bir direniş yerini imkânsız hale getirdi. Artık bundan böyle iktidarın dışında, siyasal teorinin içinde bir kutsal sığınak bulabilecek herhangi bir yer yoktur. Siyaset artık iktidarın sınırları dahilinde işlemek zorunda –bu noktada Michel Foucault’nun fikirleri önemli olacak. Şimdi dikkatimizi Foucault’nun çalışmalarına veriyoruz.

IV

Foucault ve iktidarın soykütüğü

Stirner anarşizmin açtığı sorunsalın kapsamını genişletti. Otorite ve iktidar eleştirisini en uç sonucuna taşıdı, anarşizmin kendisi tarafından inşa edilmiş sınırın ötesine yani kirlenmemiş kalkış noktası olarak özsel insan öznesinin ötesine götürdü. Anarşizm iktidarı ve ona karşı direnişi tanımlamak için bu saf yere güvenmişti. İktidarın ihlal edemeyeceği bir sınır olmalıydı ve bu sınır insanın özüydü. Bununla birlikte Stirner'in eleştirisi bu sınırın ötesine gitti ve böylece onu yıktı. Anarşistler tarafından iktidarın erişiminin ötesinde görülen insan özünü Stirner iktidarın inşası olarak görüyordu. Üstelik insan özü yalnızca iktidarın bir inşası değil aynı zamanda bireyi hükmü altına almış bir söylemdi. Bu yüzden iktidar ve otoriteyi püskürttüğü varsayılan sınırın bizzat otoriter olduğu, iktidara

karşı direnişe ket vuran, devrimleri iktidarı kalıcılaştırmaya mahkûm eden sınır olduğu görüldü. Başka bir deyişle iktidarın yerini yeniden onaylayan bir sınırdı. Stirner anarşizmi ve büyük ölçüde Marksizmi sınırlandıran hümanist kategorilerden temelli koptu. “Doğal” ahlâk ve akıl tarafından oluşturulan insan özünün artık iktidara karşı devrimin birleştirici çığılığı olamayacağını gösterdi. Saf bir direniş yeri olarak kalamazdı, çünkü açıkça karşı olduğunu söylediği iktidarın ta kendisi tarafından sömürgeleştirilmişti. Stirner, siyasal teorisinin –garantilerin olmadığı ve direnişin, artık iktidarın temel sınırı olarak kirlenmemiş bir kalkış noktasına bel bağlayamayacağı– yeni sahasını keşfetti. Stirner bu yüzden postyapısalcı fikirler –özel olarak Michel Foucault’nunkiler– için yolu açmıştır.

Foucault iktidarı özsel sınırlarla, kirlenmemiş kalkış noktası aracılığıyla düşünmeye devam etmenin siyasal teori için nafîle olduğunu savunur. Siyaset oyunu artık iktidarın sınırları içinde oynanmalıdır. Bununla birlikte bu “sınırlar” değiştirilemez değildir ve gerçekte özgürlük için hayal edilemez ihtimallere açıktır. Bu nedenle bu bölüm –Stirner tarafından yaratılan teorik mekânı da kullanarak– Foucault’nun iktidar ve direniş sorununa katkısını tartışacak. Foucault’nun *soykütüksel* iktidar analizine veya iktidarın savaş analizine, iktidarı merkezi olmaktan çok, yaygın olarak ve baskıcı olmaktan çok, üretken olarak anlayan bir çözümlemeye odaklanacak. Bunun siyasal teori için muazzam uzantıları var ve iktidara karşı direnme imkânına bağlanmamızı sağlayacak.

YENİ BİR İKTİDAR TEORİSİ

İndirgemeciliğin ötesi

Foucault hiçbir suretle –en azından terimin kabul edilen anlamında– anarşist değilse de, yine de Stirner gibi, anarşist konumla belli benzerlikler taşır. Bu özellikle Foucault’nun Marksizm eleştirisinde böyledir. İlk bölümde olduğu gibi, Marx’ın düşünceleri ile Sovyetler Birliği’nde gelişen otoriter sistem arasında saptanabilecek

bir bağlantı olduğunu savunur. Örneğin Gulag'ı, Marksizmin nihai ve mantıksal sonucu olarak görerek bunu Marx'ın gerçek yazılarından sapmanın sonucu olarak açıklamayı reddeder. Foucault'ya göre Gulag'a karşı çıkılacak ve direnilecekse, işe Marx'ın metinleriyle başlamak gereklidir.¹ Anarşistler gibi Foucault da Marx'ın metinlerinde gizli otoriter akımlar olduğunu ve bunların kendi gerçekliklerini siyasal tahakkümde bulduklarını savunur. Marksistler artık teorinin ya da pratikten ayrılmış bir teorinin arkasına saklanamazlar, çünkü Foucault'nun da, anarşistlerin de savunduğu gibi teori pratiktir. Şu halde Foucault'ya göre, Stalinizm "Marx'ın ve ondan önceki düşünürlerin bütün bir siyasal söyleminin, itiraf etmek gerekirse hakikati, hem de çıplak hakikatiydi... Marx'ın gerçek sakalını Stalin'in sahte burnunun karşısına çıkararak kendilerini kurtarabileceklerini umanlar vakitlerini harcıyorlar."²

Foucault'nun Marksizm eleştirisi, anarşistlerin iktidarın yeri kehanetlerini destekliyor. Foucault, anarşistler gibi, Marksizmin yalnızca iktidarın yerini yeniden onayladığına inanır. Bu yüzden Marksizm iktidar sorununu iktisadi çözümlemeye indirgeyerek savsaklamıştır: "İktidar sorununun gündeme getirilmesi ekonomik kerteye ve onun sağladığı çıkarlar sistemine bağımlı tutulduğu sürece, bu sorunlara fazla önem vermeme eğilimindeydik."³

Bu nedenle Foucault, Marx'ın ekonomik indirgemeciliğinin ve sınıf indirgemeciliğinin eleştirisini anarşizmle paylaşır. Foucault'ya göre, iktidar basitçe burjuvazinin ve kapitalist ekonominin çıkarlarına indirgenemez: iktidar burjuvaziden değil, burjuvaziden bağımsız olarak işleyen kurumlardan, pratiklerden ve söylemlerden doğar. Foucault'ya göre, her iktidar stratejisini sınıf hâkimiyetinin uygun mekanizması aracılığıyla açıklamaktaki sorun, bunun son

1. Foucault, solda olup, Gulag'ı "Marx'ın ya da Lenin'in metinleri temelinde" sorgulamayı "veya hangi yanlışlığın, sapmanın, spekülasyonun yanlış anlaşılmasının ya da çarpıtılmasının ya da pratiğin yüzünden teorilerinin nasıl bu derece ihanete uğradığını kendilerine sormayı" reddedenleri kınar. Bkz: "Powers and Strategies," s. 135.

2. Alıntılıyan Callinicos, *Is There a Future for Marxism?*, s. 108.

3. Michel Foucault, "Truth and Power," *Power/Knowledge* içinde, s. 109-133. ["Hakikat ve İktidar", Michel Foucault, *Entelektüelin Siyasi İşlevi* içinde, çev.: Osman Akinhay, Ayrıntı Yay., 2005, s. 59-85.]

derece basit olmasıdır.⁴ İktidarın –cezaevi, aile, psikiyatrik söylem gibi– kendi stratejisine ve mantığına sahip olan diğer sahalarını ihmal eder.

Öyleyse Foucault, Marksist devrimin yalnızca bir muhafız değişikliği olduğuna dair anarşist konumla uyuyuyordu: Marksist devrim, iktidarın yerinin altını oymaz, yalnızca iktidarın biçimini ve toplumdaki dağılımını değiştirir. Başka bir deyişle, Marksizm iktidarı el değmeden bırakır.⁵ Anarşistler için olduğu gibi Foucault için de bir kurumun yerine diğerini koymaya yönelik her girişim onu kalıcılaştırmaya mahkûmdur: “Eğer resmi bir kurumun yerine aynı işlevi –daha iyi ve farklı bir şekilde– gören başka bir kurumu koymak isterseniz o zaman zaten yeniden hâkim yapının içine çekilirsiniz.”⁶ Bu, iktidar yerinin mantığıdır. Anarşistlere göre, iktidarın yeri devletti: devlet iktidarını derhal parçalamayı gerektirmeyen herhangi bir devrim en sonunda bu iktidarı kalıcılaştıracaktı –yer mantığına yakalanacaktı. Foucault’nun, devlet iktidarı kavrayışı anarşistlerinkinden farklı olsa da yine de –devlet aracılığıyla somutlaşan– iktidarın yerini el değmeden bırakan bir devrimin tehlikelerini kabul eder.⁷ Ekonomik analize indirgeyerek devlet iktidarının özerkliğini ihmal eden Marksist bir devrimci siyaset bu iktidarı kalıcılaştırmaya mecburdur: devlet iktidarı kendiliğinden “sönümlenecek” değildir. Bu yüzden Foucault; “gerçek ya da hayali çeşitli sosyalizmlere seslenerek, burjuva devletindeki iktidarın çözümlenmesiyle onun gelecekte sönümlenmesi fikri arasında kayıp bir terim bulunduğu söylenebilir: iktidar mekanizmasının kendisi-

4. Örneğin, çocuklarda mastürbasyonun önlenmesinin Marksist açıklaması şöyle sonuçlanabilir: Kendi kendini tatmin burjuvazi tarafından bastırılmıştı, çünkü kapitalizmin gerek duyduğu emek gücünün üretimine katkısı yoktu. Öte yandan, Foucault iddia eder ki, eğer bir emek gücüne gerek varsa burjuvazi çocuklarda üretkenlik eğitimi telkin etmek için kendini tatmini bastırmak yerine cesaretlendirmeyi miydi? Tartışma iki yöne de gider.

5. Foucault, “Revolutionary Action,” s. 231.

6. Foucault, “Revolutionary Action,” s. 232.

7. Foucault: “Devletin işleyişinin temelini oluşturan iktidar ilişkilerini özünde dokunmadan bırakan devrimler mükemmelen kavranabilir.” Bkz: “Truth and Power,” s. 123.

8. Michel Foucault, “The Politics of Crime,” çev. M. Horowitz, *Partisan Review* 43, no. 3 (1976): s. 453-466.

nin çözümlenmesi, eleştirisi, yıkımı ve devrilmesidir bu.”⁸ Dolayısıyla, Foucault da anarşistler gibi iktidarın kendi başına incelenmesi ve sadece kapitalist ekonomi ile sınıf çıkarının bir işlevine indirgenmemesi gerektiğine inanır. İktidar yeni bir çalışma alanı ve yeni çözümleme araçları talep eder. Eğer sürekli ekonomik çözümlemeye indirgenirse o zaman iktidar sorunu asla ele alınamaz ve kendisini kalıcı kılmaya devam eder.

Foucault iktidarı çözümlemek için –Marksizmin ekonomik indirgemeciliğinin ötesine geçen– yeni bir yöntem aradı. Marksist teorinin –birinci bölümde tartışılan– sınırlamalarına bakılırsa yeni çözümleme araçlarına gereksinim vardı. Bununla birlikte, iktidarı yalnız başına devlet tahakkümü açısından anlayan anarşizm gibi siyasal teorilerin kendi indirgemeciliğini yürürlüğe koyduğu düşünülebilir. İktidarı kapitalist ekonominin çalışma sistemine indirmek yerine, devletin işleyiş tarzına indirgerler: buna göre iktidar devlette merkezileşir ve devletten yayılır. Bu, anarşizmi şekillendiren Manici mantığın bir parçasıdır: devletle toplum arasında, devletin toplumu ve bireyi ezdiği ötsel bir bölünmeye bel bağlar. Bu yolla iktidar, Foucault’ya göre bir kez daha, bir genel ilkeye, ister ekonomi olsun ister devlet, burjuvazi vs. türünden bir kuruma tabi hale gelir. Bu belki de iktidar sorunundan kaçınmanın başka bir yoludur: iktidar sorunu başka bir genel ilkeyle, başka bir yerle ilişkilendirilir ve bir kez daha savsaklanıp kalıcılaştırılır. Belki de iktidarın yerinin kendisini altüst etmenin yegâne yolu iktidarı bir yere hapseden açıklamalardan kaçınmaktır.

Öyleyse Foucault, Marksist ve anarşist iktidar kavrayışlarının aynı madalyonun iki yüzü olduğunu savunacaktır. Her iki siyasal felsefe de geleneksel “hukuki-söylemsel” (*juridico-discursive*) iktidar nosyonuna yakalanmıştır: yani iktidar, mülk edinilebilen ve bu ister kral olsun, ister devlet olsun, ister burjuvazi vs. olsun, hükümdar figüründe, otoritenin yerinde merkezileşen bir şeydir. Başka bir deyişle bir kuruma, bir yere atfedilen iktidardır. Foucault’ya göre, artık siyasal teoriyle hiçbir ilgisi olmayan zamana aykırı ve naif bir iktidar fikridir bu. Foucault, gereken şeyin, hükümdar figürüne dayanmayan yeni bir iktidar çözümleme mekanizması olduğunu

nu savunur: “Bize lazım olan... hükümrancılık sorunu etrafında dikil-memiş bir siyasal felsefedir... Kralın boynunu vurmamız lazım: si-yasal teoride bu hâlâ yapılmalı.”⁹

Bir iktidar “mikrofiziği”

Foucault’ya göre, iktidar artık devlet kurumuyla ya da aslında her-hangi bir kurumla sınırlanamaz. İktidar, toplumsal şebekenin başın-dan sonuna birçok yerin içinden geçen çokdeğerlikli (*polyvalent*) bir güçtür. Bu, toplumun her yerine yayılmış, [farklı yönlere] dağıl-mış merkezsiz iktidardır: hapisane, tımarhane ya da psikiyatri ve-ya cinsellik gibi çeşitli bilgilerin ve söylemlerin içinden geçebilir. Foucault’nun dediği gibi: “İktidar her yerededir; her şeyi kapsadı-ğından değil, her yerden geldiğinden dolayı her yerededir.”¹⁰ İktidar devlet tarafından sömürgeleştirilse de, anarşistlerin inandığı gibi, devlete ait ya da devletten türüyor olarak görülmesi gerekmez. İk-tidar, Foucault’ya göre, bir kurumun işlevi değildir; tersine kurum, iktidarın bir işlevi ya da bir sonucudur. İktidar kurumlar *aracılığıyla* akar, onlardan doğmaz. Gerçekten de kurum, sadece çeşitli ikti-dar ilişkilerinin bir toplanişidir (*assamblage*). Üstelik istikrarsız bir toplaniştir, çünkü iktidar ilişkilerinin kendileri istikrarsızdır ve ko-laylıkla onları “kontrol” eden kuruma karşı dönebilirler. İktidar akışları bazen engellenip katılaştırılabilir ve bu, iktidar ilişkileri ta-hakküm ilişkileri haline geldiği zaman olur.¹¹ Bu tahakküm ilişkile-ri, devlet gibi kurumların temelini oluşturur.

İktidar, olayların daimi bir durumu –“başkalarının eylemi üzeri-ne bir eylem tarzı”¹²– olarak değil, bir dizi süregiden strateji olarak

9. Foucault, “Truth and Power,” s. 121.

10. Michel Foucault, *The History of Sexuality VI: Introduction*, çev. R. Hunter (New York: Vintage Books, 1978), 93. [*Cinselliğin Tarihi*, s. 72]

11. Michel Foucault, “The Ethic of Care for the Self as a Practice of Freedom: In-terview with Michel Foucault,” *The Final Foucault* içinde, haz. James Bernauer ve David Rasmussen (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1988), s. 1-20. [“Bir Özgür-lük Pratiği Olarak Kendilik Kaygısı Etiği”, Michel Foucault, *Özne ve İktidar* içinde, çev.: Osman Akinhay, Ayrıntı Yay., 2005, s. 221-248.]

12. Michel Foucault, “The Subject and Power,” *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics* içinde, Hubert L. Dreyfus and Paul Rabinow (Chicago: University of Chicago Press, 1982), s. 208-226. [“Özne ve İktidar”, Michel Foucault, *Özne ve İktidar* içinde, çev.: Osman Akinhay, Ayrıntı Yay., 2005, s. 57-82.]

düşünülmelidir. Foucault iktidarın *mikrofiziği* ile: en küçük düzeyde ve önceleri incelenmemiş olan söylemlerle pratiklerde işleyen iktidar ile ilgilenir. Bunlar, tımarhanedeki psikiyatri normlarının işlevinden, devletin yönetim pratiklerine kadar genişleyebilir. İkinci- si buna iyi bir örnektir: Foucault'ya göre, devletin kendi özü yoktur, devlet daha çok yönetim pratiğinin bir işlevidir.¹³ Yönetim bir kurum değil bir dizi pratikler ve rasyonalitelerdir ve Foucault buna *yönetimsellik* (*governmentality*) ya da “yönetme sanatı” der.¹⁴

Bu yüzden, Foucault'ya göre devlet, anarşistlerin varsaydığı gibi, kendi işlemler toplamının üzerinde ve ötesinde var olan bir kurum değildir. Devletin işleyişleri, söylemleri ve pratiklerinin kendisi –ki Foucault bunlarla daha çok ilgilenir– *devlettir*. Anarşist ve Marksist devlet kavrayışları, Foucault'nun devlet sorununa yapılan aşırı vurgu olarak kabul ettiği şeyin iki ifadesidir. Anarşizm, devleti, bir devrimle yıkılması gereken, toplumdaki birincil baskıcı ve kötü güç olarak görür. Marksizm, devleti ekonomik çözümlemenin indirgemeci merceğiyle görse de yine de devletin kapitalist üretim ilişkilerini sürdürmedeki önemine fazla değer biçer. Başka bir deyişle, her iki siyasal felsefe de devleti devrimin ana hedefi olarak görür –anarşizm devleti yıkılacak bir hedef sayarken Marksizm ele geçirilecek ve faydalanılacak bir hedef sayar.¹⁵ İkisi de devleti, üzerine saldırılabilecek birleşik bir hedef olarak görür. Bununla birlikte Foucault'nun da savunduğu gibi devlet, “tarihinin herhangi bir döneminde, bu birliğe, bu bireyselliğe, bu katı işlevselliğe, ne de açıkçası bu öneme büyük olasılıkla bugünkünden daha fazla sahip olmadı; belki hepsinden öte devlet, çoğumuzun düşündüğünden çok daha sınırlı öneme haiz olan bileşik bir gerçeklikten ve mitleştirilmiş bir soyutlamadan başka bir şey değildir.”¹⁶ Burada, belki Stirner'le ilginç bir bağlantı kurulabilir, Stirner de devleti, her yer-

13. Colin Gordon, “Governmental Rationality: an introduction,” *The Foucault Effect: Studies in Governmentality* içinde, haz. Colin Gordon et al. (Chicago: University of Chicago Press, 1991), s. 1-51.

14. Michel Foucault, “Governmentality,” *The Foucault Effect*, s. 87-104 içinde. [“Yönetimsellik”, Michel Foucault, *Entelektüelin Siyasi İşlevi* içinde, çev.: Osman Akınhay-Ferda Keskin, Ayrıntı Yay., 2005, s. 264-287.]

15. Foucault, “Governmentality,” s. 103.

16. Foucault, “Governmentality,” s. 103.

de bulunan ürkütücü varlığı çoğunlukla zihinlerimizde ve tahakküme duyduğumuz bilinçaltı arzumuzda mevcut olan bir soyutlama olarak görür. Her halükârda, Foucault devlet sorununun yeniden düşünülmesi gerektiğini öne sürer. Belki de bakılması gereken devletin kendisi değil, devleti mümkün kılan iktidar pratikleridir.¹⁷

Foucault'nun iktidar kavrayışının anarşistlerin iktidar kavrayışından temelden farklı olduğu açık. Anarşizm iktidarın kurumlarından başladığını düşünürken, Foucault kurumların iktidardan başladığını düşünür. Anarşistler iktidarı devlet içinde merkezileşmiş ve aşağıya doğru toplumun geri kalanına yayılıyor gibi görürken, Foucault iktidarı toplumsal doku boyunca tamamen yayılmış olarak görür, bir mevkiler çokluğundan hareket eder, bir yönler çokluğundadır. Foucault'nun dediği gibi: "İktidar ilişkileri, başka tür ilişkilere (ekonomik süreçler, bilgi ilişkileri, cinsel ilişkiler) göre dışsallık konumunda değildir; onlara içkindir."¹⁸ Üstelik Foucault'nun iktidar nosyonunun, anarşizm ve aslında her türden devrimci felsefe açısından temel bir sorunu ortaya çıkardığı açıktır: eğer iktidar bu kadar farklı yönlere dağılmışsa, anarşizm gibi devrimci teoriler ana hedeflerinden yoksun kalırlar. Anarşizm saldıracağı bir devletin, toplumu kendisi ile karşıtlık içinde tanımlayan merkezi bir iktidarın var olmasına dayanır. Eğer iktidar Foucault'nun iddia ettiği gibi, toplumun bütününe dağılmışsa, o zaman devlete, anarşizmin yaptığı gibi basitçe toplumsal ile karşı koyulamaz. Foucault'nun iktidar nosyonu toplumla iktidar arasındaki bu Manici bölünmenin altını oyar. Anarşizm toplumu özsel, doğal bir organizma olarak görür, bu yüzden de toplum iktidar düzeninin dışındadır. Ne var ki Foucault'ya göre, toplumu bu şekilde görmek tehlikelidir: iktidarın ona zaten nüfuz ettiği gerçeğini saklar. Devrimci teori genelde toplumsal olan sorunundan uzak durur, çünkü iktidarın toplumun kendisine yayıldığını onaylarsa o zaman –iktidarın toplum tarafından devrilmesi olarak– devrim nosyonunun kendisi bir fazlalık haline gelecektir. Foucault'nun çok yöne dağılmış iktidar nosyonu, bu nedenle, bir sona eriş olarak devrim fikrini, iktidarın diyalektik olarak

17. Foucault, "Governmentality," s. 103.

18. Foucault, *The History of Sexuality*, s. 94. [*Cinselliğin Tarihi*, s. 72-73]

alt edilmesini anakronik hale getirir. Bu, Marksizmin öncü devrimine olduğu kadar anarşist devrime de uygulanır.

Belki de, bütün devrim fikri, iktidara karşı, iktidarın kendisi gibi, bulutumsu (*nebulous*) ve çok yöne dağılmış bir direniş biçimi adına terk edilmelidir. Hepsinden öte, Foucault'ya göre, iktidar bir çeşit stratejidir: "İktidar bir kurum, bir yapı değildir; bazılarının baştan sahip olduğu belirli bir güç değil, belli bir toplumda karmaşık bir stratejik duruma verilen addır."¹⁹ Bu nedenle, iktidara direniş aynı derecede stratejik olmalıdır. Gerçekten de, Foucault'nun savunduğu gibi, iktidar ve direniş daima bir çatışmacılık (*agonism*) ilişkisi, sürekli bir çarpışma, karşılıklı bir provokasyon ilişkisi içinde var olur. Foucault devrim ihtimalini tamamen gözden çıkarmaz: o, iktidar ilişkileri kitlesel ölçekte nasıl düzenlenebiliyorsa direnişlerin de öyle düzenlenebileceğini savunur.²⁰ Bununla birlikte Foucault iktidar ve direniş ilişkilerini en küçük seviyelerinde araştırarak ister. Bunu yapmak için farklı araçları, farklı çözümleme modellerini kullanması gerekir. Devrim fikri, Foucault'nun uzak durmak istediği *hukuki-söylemsel* iktidar modeliyle ilgilidir. Üstelik iktidarın diyalektik olarak alt edilmesi imkânına dayanır. Foucault iktidar ilişkilerinin asla bütünüyle alt edilemeyeceğini savunur: bütün umabileceğimiz, iktidar ilişkilerinin --mücadele ve direniş yoluyla-- daha az baskıcı yollardan yeniden düzenlenmesidir.

Siyasetin savaş modeli: yerin ötesindeki iktidar

Bu diyalektik olmayan iktidar nosyonu savaş ve mücadele metaforuna dayanır. Bu, iktidarı tek bir işleve --devlete, ekonomiye-- indirgeyen ve bu yüzden de iktidar açıklamaları kusurlu olan teorilere karşı koymanın bir yoludur. Bu, siyasal çözümlemeyi, indirgemeci açıklamalardan kaçınarak iktidarın kendisini incelemeye tahsis etmenin bir yoludur.²¹ İktidar hareketsiz bir baskı değil daha çok ya-

19. Foucault, *The History of Sexuality*, s. 93. [*Cinselliğin Tarihi*, s. 72]

20. Foucault, *The History of Sexuality*, s. 96. [*Cinselliğin Tarihi*, s. 74]

21. Foucault: "Eğer iktidar tam anlamıyla güç ilişkilerinin yayılma tarzı ve verili somut ifadesiyse, iktidarı devretme, sözleşme ya da yabancılaşma veya üretim ilişkilerinin sürdürülmesindeki işlevselliği açısından çözümlemek yerine *mücade-*

şamın tüm yönlerini kaplayan güçlerin süren mücadelesidir. Bu yüzden Foucault, Hobbes'un geliştirdiği ve Stirner'in kullandığı savaş modelini uyarlamaya devam eder: bu, özden kaçınan bir çözümleme tarzıdır. Bu savaş modeli taraftarlarına göre tarih temsillerin durmaksızın çarpışmasından başka bir şey değildir –özün kendisi de bir temsilden başka bir şey değildir. Foucault'nun öne sürdüğü gibi, belki de antagonizma –ya da özün mevcut olmayışı– özsel koşuldur: “Savaşa, ona ilişkin olarak tüm toplumsal tahakküm, ayırım ve hiyerarşi olgularının sadece türev olduğu, şeylerin başlıca ve temel bir durumu gözüyle mi bakmalıyız?”²² Bu Hobbes-benzeri paradigma, savunduğum gibi, savaşın kutlanması değil, daha çok, özün reddedilmesidir. Foucault'ya göre iktidarın hiçbir özü yoktur: o bir eşya ya da birinin sahip olabileceği bir kuvvet değildir. Yalnızca belirli güçler arasındaki bir ilişkidir.

Foucault, Clausewitz'in savaşın başka araçlarla sürdürülen siyaset olduğu önermesini tersine çevirir: Foucault'ya göre siyaset savaşın başka araçlarla sürdürülmesidir. Bu savaş sürekli: güçlerin diyalektik uzlaşmasıyla, anarşistlere göre devrimi takip edecek olan nihai barışla sona ermez. Barış savaşmanın yalnızca başka bir biçimidir, bir uzlaşma değil güçlerin geçici dengesizliği dolayısıyla bir tahakküm ilişkisidir. Bu yüzden Foucault'ya göre: “İnsanlık ta ki evrensel bir karşılıklılığa varana dek bir mücadeleden mücadeleye aşamalı olarak gelişmez. İnsanlık, kendi zorbalıklarının her birini bir kurallar sistemi içine yerleştirir ve böylece tahakkümden tahakküme gider.”²³

Kurumlar, yasalar, ekonomik eşitsizlikler ve hatta dil içinde savaş yeniden kodlanmıştır. Siyasal iktidar bu yeniden kodlama sürecidir: bu, Foucault'ya göre “zımnı” savaştır.²⁴ Foucault, *soykütük* dediği bu Nietzscheci savaş çözümlemesini, “kurumların ve kanun-

le, çatışma ve savaş açısından çözümlememiz gerekmez mi?” Bkz: Michel Foucault, “Lecture One: 7 January 1976,” *Power/Knowledge* içinde, s. 90. [“7 Ocak 1976 tarihli ders”, Michel Foucault, *Toplumu Savunmak Gerekir* içinde, çev.: Şehsuvar Aktaş, Yapı Kredi Yay., 2002, s. 31.]

22. Michel Foucault, “War in the Filigree of Peace: Course Summary,” çev.: I. Mcleod, *Oxford Literary Review* 4 içinde, no. 2 (1976): s. 15-19.

23. Foucault, “Nietzsche, Genealogy, History,” s. 91.

24. Foucault, “Lecture One,” s. 90.

lar biçimi altındaki geçmişin gerçek mücadelelerini, maskelenmiş zaferleri ya da yenilgileri, yasanın kodların üstündeki kurumuş kanını uyandırmak için” kullanır.²⁵ Savaş modeli bu yüzden, yasaya dayalı ve yasayı savaşın panzehiri olarak gören hukuki-söylemsel modelin altını oyar ya da en azından yerinden eder. Soykütükçüye göre, yasa ve siyasal iktidar sadece başka savaşma biçimleridir.

Soykütükçü aynı zamanda iktidardan, “tehlikeli tahakküm oyunları”ndan asla herhangi bir kaçış olamayacağını kabul eder.²⁶ Yaşam sürekli bir güçler mücadelesidir, Nietzsche’nin deyişiyle “birbirine muhalif hale gelmiş, her biri kuvvet parçalarıyla, güneş ve ışık için genel bir çabayla dolup taşan egoizmlerin” mücadelesidir.²⁷ Stirner de dünyayı benzer terimlerle, benliklerin bir mücadelesi olarak görür. Ne var ki, bu çözümleme biçiminin fiilen savaşmayı değerli kılmaktan çok, dünyayı özcülüğün ve birliğin avutucu bakışı olmaksızın görme girişimi olduğunu vurgulamalıyız. Soykütük, bir *maske düşürme* projesidir: özün kalbindeki güçler antagonyizmasını, uyumsuzluğunu ve dengesizliğini açığa çıkarmaya çalışır. Foucault’nun savunduğu gibi tarihin ardında “tarihsiz ve özsel bir sır değil, şeylerin bir öze sahip olmadığı ya da özlerinin parça parça onlara yabancı olan figürlerden yola çıkarak inşa edildiği sırrı vardır.”²⁸ Soykütük, yeri –iktidarın yerini ve direnişin yerini– sökmeye girişir –ikisini de gerideki düşmanlığı gizlemeye çalışan özcü birer aldatıcı görünüm olarak düşünür. Başka bir deyişle, soykütük yerin ardındaki yer değiştirmeyi –yerin kalbindeki yer-olmanın maskesini düşürür. Mücadele eden güçlerin mutlak farklılık güçleri olduğu ve bir “yer-olmayan”da (*nonplace*), “rakiplerin ortak bir yere ait olmadığını belirten saf bir mesafede” gerçekleştiği güçlerdir.²⁹ Bu, anarşizmin toplumsal öz nosyonunu, kendi Manici şeması içinde devlete temelden karşı olan bir ortaklaşalığı reddediyor gibi görünüyor. Üstelik Foucault’ya göre, şimdiye dek “bu

25. Foucault, “War in the Filigree of Peace,” s. 17-18.

26. Foucault, “Nietzsche, Genealogy, History,” s. 83.

27. Friedrich Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, çev. R. J. Hollingdale (Londra: Penguin Books, 1990), s. 201. [*İyinin ve Kötünün Ötesinde*, çev.: Ahmet İnam, Say Yay., 2004.]

28. Foucault, “Nietzsche, Genealogy, History,” s. 78.

29. Foucault, “Nietzsche, Genealogy, History,” s. 85.

‘yerolmayan’da yalnızca tek bir dram, sonsuzca tekrarlanan tahakkümler oyunu” sahnelenmiştir.³⁰ Bu nedenle, iktidarın yeri bir yer değildir: “Tahakkümün işlediği yer ne kadar yerse, tahakküm ilişkisi de o kadar ‘ilişki’dir.”³¹ İktidar, gördüğümüz gibi, devlette, burjuvazide ya da yasada ikamet etmez: onun yeri bir “yer-olmayan”dır, çünkü değişken ve kararsızdır, daima yeniden yazılabilir ve yeniden yorumlanabilir.

Üretken iktidar: iktidar/bilgi

Foucault’nun, bir “yer-olmayan”da işleyen –başka bir deyişle dağılık, kararsız ve merkezsiz– iktidar kavramı, daha önce söylediğim gibi, iktidarı yasa terimleriyle –başka bir deyişle bastırma ve yasaklama olarak³²– anlayan hukuki-söylemsel iktidar modelinin altını oymayı hedefler. Bu modeli onaylayan anarşizm iktidarın devlette yattığını, bireyin içindeki insani özü bastırdığını iddia eder: birey özsel ahlâki ve akli gerçekleşmesinden, kendisini beşeri bir varlık olarak gerçekleştirmekten mahrum bırakılır. Bunun aksine Foucault, iktidarın baskıcı olmaktan çok, *üretici* olduğunu ve iktidarı tamamen baskı terimleriyle görmenin onu temelden yanlış anlamak olduğunu savunur. Foucault’nun “baskıcı varsayım” adını verdiği şey, iktidarın gerçekte nasıl işlediğini gizleyerek sinsice zarar verir.³³ Örneğin Foucault iktidarın bilgiyi bastırmaktan çok, ürettiğini savunur. İktidar ve bilgi, anarşistlerin inandığı gibi birbirine düşman değildir. Kropotkin ve Bakunin gibi anarşistler bilgi ve akli özgürleştirici söylemler olarak görürler.³⁴ Foucault bilginin özgür-

30. Foucault, “Nietzsche, Genealogy, History,” s. 85.

31. Foucault, “Nietzsche, Genealogy, History,” s. 85.

32. Foucault, *The History of Sexuality*, 102. [*Cinselliğin Tarihi*, s. 78-79]

33. Foucault: “İktidarın etkilerini olumsuz terimlerle tanımlamayı sonsuza dek bırakmalıyız: iktidar ‘dışlar’, ‘bastırır’, ‘sansürler’, ‘soyutlar’, ‘öter’, ‘saklar.’ İktidar, gerçekte üretir; gerçekliği üretir; nesnelerin etki alanını ve hakikat ritüellerini üretir.” Bkz. Michel Foucault, *Discipline and Punish: the Birth of the Prison*, çev. A. Sheridan (Londra: Penguin Books, 1991), s. 194. [*Hapishanenin Doğuşu*, çev.: Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi Yay., 2000.]

34. Bakunin bilimi ve bilgiyi, dinsel sersemletme yoluyla işleyen bir iktidarın maskesini indirecek aletler olarak görür. Kitleler eziliyorlar çünkü cehalet içinde tutuluyorlar –bilgiden mahrum bırakılıyorlar. Bkz: *Political Philosophy*, s. 83.

leştirici sonuçları karşısında o kadar coşkulu değildir. Bilginin iktidarla olsa olsa müphem bir ilişkisi olur: iktidar bilgi yoluyla işler ve bilgi üretir, bilgi iktidarı kalıcılaştırır.³⁵

Bilgi ve aklın ille de yıkıcı olması gerekmez; tersine temelde iktidarla ilişkilidirler ve dikkatlice ele alınmalıdırlar. Foucault'ya göre akılcı hakikat iktidarın ürünüdür; etrafında iktidarın işlediği eksenlerden biridir. Hakikat, anarşistlerin ve diğer klasik siyaset teorisyenlerinin inandığı gibi iktidarın dışarısındaki bir alanda var olmaz. İktidar ilişkileri hakkında hakikatten bahsetmek de temelde onların içine karışmaktır: “siyasetin sorunu ...yanlışlık, yanılsama, yabancılaşmış bilinç ya da ideoloji değildir; hakikatin kendisidir.”³⁶ Gördüğümüz gibi, hakikatin bireysel bakış açısı ve mücadele alanının ötesinde olduğunu reddeden Stirner bu savı paylaşır. Tek bir Hakikat yoktur, bireysel bakış açılarının çokluğu kadar birçok hakikatler vardır. Hakikat bir iktidar oyunundaki bir silahtır.³⁷ İktidara karşı kullanılabilir, ama aynı zamanda, tam da karşıtı olduğunu iddia ettiği iktidarı kalıcılaştırabilir. O zaman bu savaş modeli çözümlemesine göre, hakikat mücadele sürecinde bütünüyle iktidara bulaşır. Bununla birlikte, bu husus, Foucault'ya göre bilgi, akıl ve hakikati başından atmak değildir. Ne var ki, bu söylemlerle iktidar arasındaki bağlantı kabul edilmeli ve onların tehlikelerinden haberdar olunmalıdır. Bu muhtemelen postyapısalcılığın bu söylemlere dair tutumunu örnekler: bir reddediş değil, fakat daha çok bir sorgulama, belirli bir şüphecilik.

Ahlâk da iktidar karşısında masum değildir: anarşistlerin inandığı gibi ahlâk iktidarın dışarısında kalan eleştirel bir konum oluşturmaz. Mesela Kropotkin, hapishanenin her türlü beşeri ahlâk kuralını küçük düşürdüğünü savunuyordu: “Hapishaneler mahkûmların ahlâkını düzeltmez.”³⁸ Bununla birlikte Foucault hapishaneye

35. Foucault: “İktidar ve bilgi doğrudan doğruya birbirlerini içerirler; bağlantılı bir bilgi alanı oluşturmayan bir iktidar ilişkisi yoktur ve aynı zamanda iktidar ilişkilerini varsaymayan ve oluşturmayan herhangi bir bilgi de yoktur.” Bkz: *Discipline and Punish*, s. 27.

36. Foucault, “Truth and Power,” s. 133.

37. Stirner'e göre “hakikat asla bir zafer kazanmamıştır, ama her zaman benim zafere giden *aracımdı*, tıpkı kılıç gibi” Bkz: *The Ego*, s. 354.

38. Kropotkin, *In Russian and French Prisons*, s. 338.

kesinlikle karşıdır çünkü bilakis mahkûmun ahlâkını düzeltir. Foucault'ya göre, yalnızca hapishaneyi oluşturan tahakküm pratiklerine değil, aynı zamanda bu pratikleri haklı çıkarıp akılcılaştıran ahlâka da karşı çıkılması gerekir.³⁹ Bu yüzden Foucault'nun hapishaneye yönelik saldırısının esas odaklandığı şey ille de hapishanedeki baskı değil, bu baskının haklı çıkarıldığı ahlâki temellerdir. Foucault "İyinin Kötülük üstündeki yüce hâkimiyetini" bozmak ister.⁴⁰ Stirner'in ahlâk eleştirisi de buna uyar. Ahlâkın, daha önce de gördüğümüz gibi, Hristiyanlığın hümanist kılık içindeki yeni bir biçimi olduğunu savunur. Üstelik tahakküme, zulme ve küçük düşürmeye dayanır.⁴¹ Hem Foucault hem de Stirner ahlâkın mutlak ve kutsal hale gelmiş bir fikir olduğunu, ahlâkın sorununun bu olduğunu savunur. İkisi de illa ki ahlâki davranışın kendisine karşı değildir, yalnızca soyutlamasına karşıdır. Hem Foucault hem de Stirner, ahlâki temsiller mücadelesinin ve iktidar alanının içine yerleştirmek ister. Ahlâk ve adalet gibi fikirler, temsil ve mücadele dünyasını bir şekilde aşmaz. Onlar, iktidarın sınırları dahilindeki söylemler olarak işler ve kolaylıkla tahakküm aracı olarak kullanıldıkları gibi tahakküme karşı da kullanılabilirler.⁴²

Demek ki Foucault'ya göre ahlâk, hakikat ve bilgi, iktidarın kavrayışının ötesinde olma ayrıcalığının keyfini çıkarmazlar. İkti-

39. Foucault hapishanedeki tahakkümü "sinik ve aynı zamanda saf ve tümüyle gerekçelendirilmiş" olarak görür, "çünkü onun pratikleri bütünüyle ahlâk çerçevesinde formüleleştirilebilir. Acımasız zorbalığı İyinin Kötü üzerindeki, düzenin düzensiz üzerindeki yüce tahakkümü olarak ortaya çıkar." Bkz: "Intellectual and Power: A conversation between Michel Foucault and Gilles Deleuze," *Language, Counter-Memory, Practice* içinde, s. 204-217. ["Entelektüeller ve İktidar", Michel Foucault, *Entelektüelin Siyasi İşlevi* içinde, çev.: Işık Ergüden, Ayrıntı Yay., 2005, s. 30-41.]

40. Foucault'nun da içinde olduğu GIP'in (Hapishaneler Haberleşme Grubu) nihai amacı, "masum ile suçlu arasındaki toplumsal ve ahlâki ayrımı sorgulamak" idi. Bkz: "Revolutionary Action," s. 227.

41. Stirner, *The Ego*, s. 81.

42. Foucault: "bana öyle geliyor ki kendi içinde adalet fikri, belirli bir siyasal ve ekonomik iktidarın bir silahı olarak icat edilmiş ve farklı toplum türlerinde işlemesi için işe koyulmuş yürürlükteki bir fikirdir." Michel Foucault ile Noam Chomsky arasındaki tartışmaya bakınız, "Human Nature: Justice versus Power," *Reflexive Water: The Basic Concerns of Mankind* içinde, haz. Fons Elders, et al. (Canada: Condor Books, 1974), s. 133-197. [Michel Foucault-Noam Chomsky, *İnsan Doğası, İktidara Karşı Adalet*, çev.: Tuncay Birkan, BGST Yay., 2005, s. 57]

dar tarafından kirletilmemiş saf bölgeler değillerdir, tersine, iktidarın sonuçlarıdır: iktidar tarafından üretilirler ve iktidarın onları üretmesine izin verirler. Foucault bu yüzden, zorbalığa karşı mücadelede bu idealleri destekleyen Aydınlanma'nın siyasal aklına karşı çıkmıştır: ahlâk, akıl ve hakikat, ahlâksızlık, akıldışılık ve mutlak iktidarın çarpıtması karşısında panzehir olarak görülmüştür. Bu, anarşizmi de besleyen siyasal mantıktır. Foucault'nun eleştirisi, Stirner'in müdahaleleri kadar, bu ideallerin özgürleştirici potansiyelini sorgular ve bu yüzden de anarşizm gibi iktidarın dışındaki bir kalkış noktasına ayrıcalık tanıyan siyasal teorileri reddeder. Foucault'nun dediği gibi: “bana öyle görünüyor ki ... insan asla [iktidarın] dışında değildir, içinde sıçramak için sistemle bağıni koparacak hiçbir bir sınır yoktur.”⁴³

Foucault'nun “baskıcı varsayım” hakkındaki eleştirisi, Aydınlanma hümanizminin ve onun doğurduğu anarşizm gibi siyasal teorilerin daha kesin şekilde altını oyar: insan öznelliğinin iktidardan özerkliğini yadsır. Foucault'nun eskimiş olduğunu düşündüğü baskıcı varsayım, özsel insan öznesinin iktidar tarafından bastırıldığını düşünür. Anarşizm, gösterdiğimiz gibi, iktidar tarafından baskı altına alınan, ne var ki iktidarın *dışarısında* olan insan özü temel kavramına dayanır. Bu, anarşizmin iktidara direnişini teorileştirmek için bel bağladığı kirlenmemiş kalkış noktasıdır. Öte yandan Stirner, insan özünün kendisini bir soyutlama, bireye hükmeden ideolojik bir inşa olarak görür. Foucault bu hümanizm eleştirisini sürdürerek, her türlü özcü düşünceyi –insan öznelliğini iktidarın bir sonucu olarak görerek– reddeder. İktidar Foucault için baskıcı olmaktan çok, üretkendir: siyasal teorisyenlerin şimdiye dek savunduğu gibi insan öznelliğini bastırmaz –daha çok onu üretir. Bu, kirlenmemiş bir kalkış noktası ihtimalini yadsır, çünkü şimdiye dek bu “saf” yeri oluşturan insan öznesi iktidar tarafından kirletilmiştir.

Foucault, bunun iktidarın kapalı olduğunu savunur: iktidar, bastırıldığımızı düşünelim ve böylece kendi özümüzü öne sürmeye çalışalım, ama böylelikle direndiğimizi sandığımız iktidarın ellerine düşelim diye bizi kandırır. Bunun içindir ki insan özü hiç de öz-

43. Foucault, “Power and Strategies,” s. 141.

sel bir yer değil fakat iktidarın/bilginin bir ürünüdür. Bu nedenle, insan özünün kurtuluşunu talep eden anarşizm gibi hümanist siyasal stratejiler, Marksist devrimci stratejinin anarşistler açısından devlet mantığı tuzağına düşmesiyle aynı şekilde, iktidarın onlar için serdiği tuzağa kurban giderler. Foucault'ya göre demek ki “bizim için tanımlanan, bizleri özgür olmaya davet eden insan, kendi içinde şimdiden ondan çok daha derindeki bir boyun eğmenin sonucudur.”⁴⁴

Foucault, mahkûm ve suçlu özelliğinin hapishane içinde inşa edilme biçiminden bahseder. *Surveiller et punir: Naissance de la prison*'da [Hapishanenin Doğuşu] hapishanenin amacının suçu önlemek olmadığını savunur: cinsellikte olduğu gibi, eski baskı ve yasaklama dili buraya uymaz. Tersine, cezaevi sisteminin amacı, hapishanelerin süren varlığını haklı çıkarmak için suç işlemenin daimi bir akışını tekrar etmektir. Üstelik hapishane, incelenecek bireysel bir vaka olarak mahkûma odaklanan bir kriminoloji söylemi üretir. Bu şekilde, mahkûm inşa edilmiş “suçlu” kimliğine mecbur edilir. Foucault, bu boyun eğdirme tekniklerinin hapishaneyle sınırlı olmayıp toplumun tüm düzeylerinde işbaşında olduğunu öne sürer. Üstelik, hapishane içinde, çeşitli gözetleme teknikleri yoluyla mahkûmun “ruhu” inşa edilir: eğer mahkûm, izlenmese bile izlendiğine inanırsa, kendi kendisinin ahlâk bekçisi haline gelir. Böylece mahkûmun suçlu “ruhu” kendi kendine boyun eğdirme aracı olarak inşa edilir.

Bu içselleştirilmiş kendini-gözetleme ve kendi kendine boyun eğdirme Foucault'nun modern iktidar tanımının merkezi yönüdür. Kitlemel, baskıcı bir iktidara hiç gerek yoktur, çünkü birey kendi kendisini bastırır. Örneğin Panoptikonla birlikte, mahkûm birisinin onu izlediğine inandığı sürece, izleme kulesinde birinin durmasına gerek yoktur.⁴⁵ Bunun, gerçekten özü olmayan, yeri olmayan bir iktidar olduğu savunulabilir. İktidarın kendisi de tıpkı boş izleme kulesi gibi boş bir yer olabilir ve failleri olmaksızın işlevini yerine getirebilir. Tek gereken, bastırıldıklarına inanmak yoluyla kendi ken-

44. Foucault, *Discipline and Punish*, s. 30.

45. Foucault, *Discipline and Punish*, s. 200-201.

dilerinin tahakkümüne katılan öznelerdir. İktidar, yukarıdan değil aşağıdan işleyebilir.⁴⁶

Burada Kropotkin'in hapishane ve kriminoloji tartışmasıyla Foucault'nunkini karşılaştırmak ilginç olabilir. Kropotkin, hapishane-nin suça karşı etkisiz olduğunu, çünkü ona daha büyük bir suça eği-lim telkin ederek mahkûmu gayri insanileştirdiğini –onun insanlı-ğını soyduğunu savunur. Bu durumda, Kropotkin suçun, cezalandı-rılacak bir günah olarak ele alınmak yerine tedavi edilmesi gereken bir hastalık olarak ele alınması gerektiğini savunur.⁴⁷ Bu nedenle suçlu, insanlık ve ahlâk duygusunu onarmak için hapishaneden çı-karılmalı ve insani şekilde ele alınmalıdır. Yüzeysel olarak bakıldı-ğında, Kropotkin'in fikirleri özgürleştiricidir; bu düşünceler hapis-hane tarafından ezildiği varsayılan mahkûmun özündeki insanlığı özgürleştirmeyi hedefler. Bununla birlikte Foucault, bir soykütük-çü olarak, bu tür görünüşteki ilerici fikirlerin arkasında yatan ta-hakkümün maskesini indirmek ister. Hapishanedeki tahakkümün insanın özünü bastırmadığını savunur: tersine insanın özü aracılı-ğıyla işler. Stirner'den biliyoruz ki hümanizm bireyi ezen bir söy-lemidir. Kropotkin tarafından bu kadar kurtarıcı ve özgürleştirici olarak görülen insan özü, Foucault tarafından insanların yargılanıp suçlandığı bir standart olarak görülür.⁴⁸ Böylece Foucault, Stir-ner'in hümanizm eleştirisini sürdürür: insan ve insanlık söylemsel inşalardır, insanların yargılandığı ve kendilerini yargıladıkları –“gerçekten insani” olan adına bu standarda uymayanlara eziyet edilmesini akılcılaştıran– standartlardır.

Foucault, Kropotkin'in suçlunun cezalandırılmak yerine tedavi

46. Stirner de kendi kendini tabi kılmayı bir iktidar tarzı olarak görür. Foucault gi-bi, Stirner'e göre de, devlet kendisine ait hiçbir özü olmayan boş bir iktidar yeri-dir: birliği bir yanılsamadır. Önemli olan devletin algılanan birliği ve iktidarı ile bi-zim ona bağılılığımızdır. Bu yüzden, devletin tahakkümü benliklerimiz üzerindeki tahakküme dayanır. Bu durumda, Stirner, siyasal teoriyi kendi kendini tabi kılma sorununa –tahakküm altına alınmamıza nasıl katılırız– seslenmesi için zorlamış-tır ve Foucault, cinsellik, akıl hastanesi ve hapishane çözümlemesi yoluyla bu sorgulama rotasını izlemiştir.

47. Kropotkin: “Şimdiye dek Suç olarak adlandırılmış olan, ama bizim çocukları-mıza gelindiğinde Toplumsal Hastalık olarak adlandırılacak olan büyük toplumsal olguya aynısı yapılmalı. Hastalığı önlemek tedavilerin en iyisidir.” Bkz: *In Russian and French Prisons*, s. 339.

48. Foucault, *Discipline and Punish*, s. 183.

edilmesi gerektiği önerisini, hiç de özgürleştirici görmez. Tedavi stratejisi sadece başka bir isim altındaki cezalandırma stratejisidir: başka bir deyişle, suç veya delilik, ister cezalandırılacak bir günah olarak ister tedavi edilecek bir hastalık olarak görülsün, bu hâlâ bir suçlu çıkarma biçimidir –bir tür eksiklik isnat etmek ya da bu yaşıntıların başarısız sayılmasıdır.⁴⁹ Stirner cezalandırma veya tedaviyi aynı madalyonun iki yüzü olarak görür: “Eğer cezalandırma bir eylemin günah olduğunu düşünürse, tedavi insanın *kendisine karşı* günahı diye, sağlığının çöküşü diye görür.”⁵⁰ Stirner ve Foucault bizi, akıl ve ahlâkın akıldışılığı ve ahlâksızlığı “tedavi” etmeye ne hakkı olduğunu?” sormaya zorlar.

Önceden de öne sürdüğüm gibi, Foucault’nun ve Kropotkin’in, suç ve cezalandırma hakkındaki fikirleri arasındaki çatışmanın modası geçmiş değildir: anarşist fikirler kriminoloji reformu önerisi için bir temel olarak hâlâ kullanılıyor.⁵¹ Reform tartışmaları, insan öznelliğini neyin oluşturduğu ve insanın ihtiyaçlarının ne olduğuna ilişkin çeşitli özcü fikirlere dayanır. Kropotkin ve Foucault arasındaki farklar, hümanizm ve antihümanizm ya da *posthümanizm* arasındaki tartışmanın merkezine dayanır. Radikal hümanistlere göre insan özü hapisane gibi kurumlar tarafından bastırılır; ve eğer insanlar özgür olacaklarsa bu öz kurtarılmalıdır. Öte yandan, Foucault ve Stirner gibi antihümanistler için, insan özü yalnızca tahakkümün bir sonucu değil aynı zamanda onun bir aracıdır. Bireylere hapisanede ve başka şekillerde hükmedilir, çünkü bu inşa edilmiş insan özü nosyonuna uymazlar. Stirner’in gayri-insani’si ve Foucault’nun suçlusuna benzer şekilde, deli ve sapkın, insan varlığını neyin oluşturduğu düşüncesi etrafındaki ölçütten farklı oldukları için eziyet görürler. Bu yüzden, insan özünü özgürleştirme düşüncesine dayanan siyasal reformlar ve mücadeleler çoğunlukla daha ileri düzeyde bir tahakkümü beraberinde getirir.

49. Foucault, *Discipline and Punish*, s. 22.

50. Stirner, *The Ego*, s. 240.

51. Bkz. Tift and Stevenson, “Humanistic Criminology.” Ayrıca bkz. Larry L. Tift, “The Coming Redefinitions of Crime: An Anarchist Perspective,” *Social Problems* 24 içinde, no. 4 (Nisan 1979): s. 392-402.

Stirner ve Foucault'nun hümanizm eleştirileri, kendi iktidarımızın inkârına, kendi kendimiz üzerindeki iktidardan feragat etmemize dayanan yeni bir iktidar işleyişine –hümanist iktidar– işaret etti. Foucault hümanizmi “iktidar arzusunu sınırlayan Batı uygarlığındaki her şey”⁵² olarak görür. Hümanizm, tuzağına düştüğümüz bir söylemdir: bireyleri her türden kurumsal baskıdan özgür bıraktığını iddia eder oysa aynı zamanda, kendi üzerimizdeki baskının yoğunlaşmasını gerektirir ve bu boyun eğmeye direnecek güçten bizi mahrum eder. Hümanizmde birey yalnızca bir “sözde-egemenlik” sahibidir. Hümanizm, “(yargı gücü bağlamında egemen ama hakikatin gereklerine tabi olan) bilinci, (doğa ve toplum yasalarına tâbi olup kişisel hakları üzerinde yalnızca laftan ibaret bir denetime sahip olan) bireyi, (kendi içinde egemen olan, buna karşın dış dünyanın taleplerini kabul eden ve ‘kader tarafından hizaya getirilen’) temel özgürlüğü” egemen kıldığını iddia eder.⁵³

Başka bir deyişle hümanist haklar ve özgürlükler dilinde, Foucault'ya göre bir tuzak vardır: haklar ve özgürlükler bireye iktidarı, kendi kendisi üzerindeki iktidarını terk etmesi karşılığında verilmiştir. Ve Stirner'in gösterdiği gibi haklar ve özgürlükler iktidar olmaksızın anlamsızdır. Bu yüzden Foucault'ya göre, hümanizm bireyin kendi iktidarından feragat etmesine dayanır. Stirner hümanizmin bu şekilde mahkûm edilmesi görüşünü paylaşır. Örneğin, hümanizmin bilinci özgür bırakma iddiasının yalnızca akılcı hakikate daha fazla boyun eğmesi anlamına geldiğini savunur: “Eğer düşünceler özgürse ben onların kölesiyim.”⁵⁴ Stirner'in hümanizm çözümlemesi gösteriyor ki, bireysel benliğin tahakküm altına alınması hümanizme eşlik eder. Hümanizm haklar ve özgürlükler açısından dile getirilirken, bunlar –bir soyutlama olan– insana bahşedilmişlerdir, bireye değil. Bu yüzden, Stirner ve Foucault hümanizmi, bireyi köleleştirirken insanı özgür bırakan bir söylem olarak görürler.

Foucault ve Stirner'in hümanizmde karşı çıktıkları şey, insanın

52. Foucault, “Revolutionary Action,” s. 221.

53. Foucault, “Revolutionary Action,” s. 221.

54. Stirner, *The Ego*, s. 345.

mutlaklaştırılmasıdır. Stirner, gördüğümüz gibi, Feuerbach'ın, insanın Tanrıya karşı –hümanizmin temeli olan– “teolojik isyanı”nın, insanı Tanrı *olarak* nasıl yeniden meydana getirdiğinden bahseder. İnsan nasıl Tanrıya tabi kılındıysa hümanist söylemdeki birey de şimdi aynı şekilde insana tabi kılınmıştır. Nietzsche'nin iddia ettiği gibi İnsan Tanrıyı öldürdü, ama aynı zamanda Tanrı haline geldi. Foucault da insanın yalnızca iktidarın –tanımlanan şekillerde üretilen– bir sonucu olmayıp aynı zamanda bir tahakküm kurumu olduğuna, bir iktidar yeri olduğuna inanır. İnsan, geçen iki yüzyıl içinde, bilimsel, tıbbi, sosyolojik ve siyasal söylemlerin hâkim unsuru haline gelmiştir. İnsanın bu mutlaklaştırılması ve ona eşlik eden iktidar/bilgi rejimleri baskıcıdır. Bireyi, sınırlayıcı ve baskıcı olan ve dahası bireyi çeşitli iktidar stratejilerine boyun eğdiren belirli bir kimliğe –suçlu, deli, homoseksüel, heteroseksüel, erkek, kadın vs.– bağlarlar. İnsan figürü, kimlikleri ve onların diyalektik karşıtlarını –aklı başında/kaçık, masum/suçlu, normal/sapkın– inşa ederek, kendisini ikili şekilde işlev gören bir norm olarak ve bireylere hükmeden bu söylemsel inşalara uygun olarak kurar.

Foucault, bireyleri belirli kategorilere ve kimliklere mecbur etme sürecinin modern iktidarın işlev görme biçimi olduğunu savunur. Belirli öznellikleri bastırmayı ya da onlara eziyet etmeyi hedeflemez – daha çok onları bilgi nesneleri ve iktidar özneleri olarak üretmeyi hedefler. Örneğin, Foucault'ya göre, homoseksüelliğin bastırıldığını ve kişinin homoseksüel olduğunu söyleyerek iktidara meydan okuduğunu söylemesi naifliktir. İnsan bunu yapmakla sırf kendisini iktidarın yarattığı bir öznelliğe bağlayarak onun elinde oyuncak olur. Foucault kendi gördüğü iktidar biçimini “özneleştirme”⁵⁵ olarak adlandırır. Stirner de –Foucault gibi özgül bir iktidar nosyonunu çözümlemese de– devletin yürüttüğü benzer bir özneleştirme sürecinden bahseder. Devlet, gördüğümüz gibi, bireyleri, insan özüne dayalı inşa edilmiş bir öznelliğe bağlama stratejisiyle

55. Foucault: “Bu iktidar biçimi, bireyi sınıflandırarak, bireyselliği yüzünden bireyi damgalayarak, onu kendi kimliğine bağlayarak, ona hem kendisinin hem de başkalarının onda tanınması gereken bir hakikatin yarasını dayatarak gündelik hayata kendisini doğrudan tatbik eder. Bu, bireyleri özneler yapan bir iktidar biçimidir.” Bkz: “The Subject and Power,” s. 212.

işler. Devlet iktidarının temeli budur.⁵⁶ Bu yüzden, Stirner ve Foucault iktidarın siyasal olarak yararlı kimlikler ürettiğini ve bu öz-neleştirici iktidarın insanın hümanist ilahlaştırılması sayesinde mümkün kılındığını savunurlar.

Böylece Foucault, iktidarın insan özüne dayanan öznellikler meydana getirdiğini öne sürer, iktidar onları öyle bir şekilde meydana getirir ki, özgürleşmeleri, tahakküm altında olmalarının devam etmesidir. Bu, iktidarın hilesidir: gerçekte her yeri çok daha fazla kaplar ve sinsi bir şekilde işlerken kendisini bastırmanın dili içinde gizler. İktidarın baskıcı kılığı üretken iktidarın sürekli kılınması için asli önemdedir, çünkü rüyayı, gerçekte var olmamasına rağmen iktidarın dışarısında –iktidara direnilebilecek– bir dünya olduğuna dair Apolloncu yanılsamayı canlı tutar. Bu nedenle, Foucault'ya göre, anarşistlerin –insan özü biçimindeki– kirlenmemiş bir kalkış noktası olduğu düşüncesi, iktidar zaten bu farazi saf yeri de sömürgeleştirmişken kendi kendini bir fanteziyle aldatmaktan başka bir şey değildir. Demek ki siyasal teori, bundan böyle iktidarın dışarısında bir özsel kalkış noktası olduğuna bel bağlayamaz: siyaset iktidarın sınırları içinde işlemelidir.

DİRENİŞ

İktidar, bastırıcı olmaktan çok, üretken olmasına rağmen, bu, Foucault'ya göre, iktidarın ezici olmadığı anlamına gelmez. Bastırma iktidarın sınırladığı bir insan özünü ima eder. İktidar bu anlamda baskı uygulamamasına rağmen yine de bastırıldığı varsayılan bir insan özünüyle bağlayarak bireylere sınırlar dayatması anlamında *ezicidir*. Bastırma (*repression*) ve ezme (*oppression*), Foucault iktidara neden direnmek gerektiğine dair herhangi bir sebep sunmadığını savunan Jürgen Habermas ve Nancy Fraser gibi Foucault eleştirmenlerince sık sık birbirine karıştırılır.⁵⁷ Foucault ahlâk ve akıl söylemlerini sorguladığından Foucault'nun direniş için etik bir sebep

56. Stirner, *The Ego*, s. 180.

57. Bkz: Nancy Fraser, "Foucault on Modern Power; Empirical Insights and Normative Confusions," *Praxis International* 1, no. 3 (1981): s. 272-287.

sunmadığını söylemek yanlıştır. İktidarın ezici olduğu, bireye sınırlar dayattığı, onu sabit bir öznellik içine hapsettiği olgusu direnmek için yeter sebep olabilir.

Üstelik Foucault direniş üstüne katı ahlâk ve akıl ölçütleri dayatmak istemez, çünkü bu kendi içinde bir sınırlama olurdu. Bu, direnişin *tekilliğini* yadsımak olurdu:

Yasa, iktidar karşısında kendi hayatını tehlikeye atan kişi için yapılmaz. Başkaldırmak için bir neden var mı yoksa yok mu? Gelin soruyu açık bırakalım. Başkaldırılar var ve bu bir olgu ... Onlara kulak verme ve ne dediklerini araştırma anlayışının olması için, var olmaları ve onları susturmak için karşılıklarına dikilecek çok şey olması yeterli. Bir ahlâk sorunu mu? Muhtemelen. Bir gerçeklik sorunu mu? Kesinlikle.⁵⁸

Demek ki direnişe, ille de bir sebep gerekmez: eğer direniş oluyorsa o zaman bu yeterli gerekçedir. Foucault direniş ve iktidarın bir karşılıklı antagonizma ve kışkırtma ilişkisi –bir *çatışmacı* ilişki– içinde var olduklarını düşünür. Bu, direnişin, mutlaka ahlâk ve akıl standartlarıyla ya da daha iyi bir dünya vaadiyle gerekçelendirilmemesi açısından savaş modelinin devam etmesidir: direniş tahakkümün mutlak şekilde reddedilmesidir –iktidar ile özel bir ilişkiye sahip, çaresiz, kimi zaman ölümüne bir mücadeledir. Stirner’in anlık bir kalkışma olarak isyan nosyonuna benzer. Foucault, tıpkı iktidarın direnişin bakış açısından çözümlenebilmesi gibi, direnişin de iktidarın çıkış noktasından incelenebileceğini savunur.⁵⁹ Böylece, iktidara direnmek, karşı koyduğu iktidarın asimetrisi ve fazlalıkları yoluyla; bir rejimin iktidar ilişkilerinde tersine dönmüş uzak ihtimalleri yadsıyor olması yoluyla haklı çıkarılabilir. Foucault, bu nedenle, bir direniş –sürekli direniş, iktidarla süregiden bir mücadele– etiğine sahipmiş gibi görünür. İktidar ilişkileri tıkanıp hiyerarşik hale gelince ve direnişin kendisi de iktidarla aynı hizaya gelip daha fazla tahakküm potansiyeli doğurunca direnişin gerekli ol-

58. Michel Foucault, "Is it Useless to Revolt?" *Philosophy and Social Criticism* 8, no.1 (1981): 1-9. ["Ayaklanmak Faydasız mı?", Michel Foucault, *Entelektüelin Siyasi İşlevi* içinde, çev.: Işık Ergüden, Ayrıntı Yay., 2005, s. 297-302.]

59. Foucault, "The Subject and Power," s. 211.

duğu zaman gelmiş olur.⁶⁰

Bu yüzden, Foucault'nun direniş için hiçbir normatif kılavuza sahip olmadığını söylemek hatalıdır. Üstelik, sadece Foucault Aydınlanma'nın haklar söylemini sorguladığı için –ve bu yüzden Nancy Fraser tarafından eleştirilmiştir– iktidara karşı mücadelede hakların kullanılabilmesi ihtimalini gözden çıkardığı söylenemez. Gerçekten de der ki: “İktidara karşı, çığnenemez yasalara ve vazgeçilemez haklara her zaman karşı çıkmak gerekir.”⁶¹ Foucault hakların ve değerlerin müphem olduğunu savunur: onlar özünde iktidarın tarafında ya da direnişin tarafında değildirler. Haklar mücadelede kullanılacak silahlardır ve onları yorumlamak bireye kalmıştır. Kullandığım bu savaş çözümlemesi hakları ve değerleri alçaltıyor veya geçersizleştiriyor değildir: onları yalnızca değiştirmeye ve olumsallığa açık bırakır. Demek ki Foucault, Stirner gibi, haklara ve değerlere karşı çıkmaz: yalnızca –bireyin kavrayışından çıkıp iktidarın çıkarlarına hizmet ettiklerinde– mutlaklaştırılmalarına karşıdır.

Bu nedenle, Foucault'nun iktidara direnmek için herhangi bir neden sunmadığına yönelik eleştiri bir kenara bırakılabilir. İkinci eleştiri –Foucault'nun herhangi bir direniş *ihimaline* izin vermediği– belki daha geçerlidir. Eleştirmenler, Foucault'nun iktidar nosyonu her yere yayıldığı için, iktidarla kirlenmemiş hiçbir boşluk bırakmadığı için, iktidara direnişin imkânsız olduğunu savunuyorlar:

60. Foucault şöyle diyor: “Ben her şeyin kötü olduğuna değil, her şeyin tehlikeli olduğuna işaret ediyorum... eğer her şey tehlikeliyse, o zaman daima yapacak bir şeylerimiz vardır. Öyleyse benim duruşum kayıtsızlığa değil aşırı ve karamsar bir eylemciliğe yol açar.” Bkz. Michel Foucault, “On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress,” *The Foucault Reader* içinde, s. 340-372. [“Etiğin Soybilim Üzerine: Sürmekte Olan Çalışmaya İlişkin Değerlendirme”, Michel Foucault, *Özne ve İktidar* içinde, çev.: Osman Akınhay-Ferda Keskin, Ayrıntı Yay., 2005, s. 193-220.]

61. Foucault, “Is it Useless to Revolt?” s. 8. Haklara –özellikle de bireysel haklar– üzerine bu vurgu liberteryen söylemle kimi benzerliklere sahiptir. Gerçekten de Foucault'ya, hatta belki de genel olarak postyapısalcı felsefeye bir siyasal etiket bulmak gerekliyse, Foucault'nun eserinde bunun liberteryenizm ya da en azından sol liberteryenizm olabileceğini akla getiren çok şey vardır. Bununla birlikte, bu yönde yorumlardan okurken çok dikkat etmek gerekir çünkü hem Foucault hem de Stirner liberteryenizmin dayandığı ötsel birey ve akıl gibi liberal kategorileri reddederler. Ama Foucault'nun ve Stirner'in fikirlerinin –örneğin bireysel özgürlüğü ve özerkliği en üst düzeye çıkarmaya dair etik anlayışlarının– siyasal içerimlerine bakılırsa liberteryenizmle ancak yüzeysel bir bağ kurulabilir.

direnış yayılabileceği hiçbir zemine, hiçbir yere sahip değildir. Aydınlanma'dan beri siyasal teoninin kalkış noktası olan insan özü bile iktidardan nasibini almıştır. Bu eleştiri o kadar çok insan tarafından o kadar sık yapılmaktadır ki standart Foucault eleştirisi haline gelmiştir. Fakat klişe olduğu gerçeği onu geçersiz kılmaz. Nancy Fraser muhtemelen Foucault'nun en açık seçik eleştirmenlerinden biridir: Foucault'ya göre özne yalnızca iktidar ilişkilerinin bir sonucu olduğuna göre “özerklik, karşılıklılık, karşılıklı tanıma, saygı ve insan hakları nosyonları etrafında bir eleştiri için ... hiçbir temel yoktur,” der.⁶² Fraser gibi eleştirmenler insan özünü ve bu özden yayılan insani değerleri iktidara yönelik bir sınır olarak kullanmak ister. Bununla birlikte, Foucault bu sınırı reddettiği için, iktidarın dışarısındaki bir yeri kabul etmediği için, bunun direnişı imkânsız kıldığını savunurlar. Direniş nereden kaynaklanacaktır?

Bu, muhtemelen Foucault'ya en çok zarar veren eleştiridir. Foucault bu eleştiriye yanıtlayabilir, fakat bunu kendi iktidar ve direniş nosyonlarındaki belirli tutarsızlıkları açığa çıkarmaksızın yapamaz. Ne var ki bu tutarsızlıklar, onun çalışmalarındaki merkezi bir çelişkinin varlığına işaret etmez. Tersine, Foucault'nun, direniş sorununu daha fazla tartışmaya açık bırakma çabasını ortaya çıkarırlar.

Foucault, anarşistlerin yaptığı gibi iktidarın dışında bir kalkış noktasına sahip değildir: insan özünü, aşkın ahlâk ve hakikati reddeder. İktidarın dışında, direnişin yayıldığı sonsuz bir yer yoktur: “İktidara karşı, ulu bir Red'din *tek* bir mekânı –başkaldırmanın ruhu, tüm ayaklanmaların yuvası, devrimcinin katıksız yasası– yoktur.”⁶³ Bununla birlikte, Foucault'ya göre bu, direniş ya da özgürlük ihtimalini olumsuzlamak değildir: “Kimsenin asla iktidarın ‘dışında’ olamayacağını söylemek o kişinin tuzağa düştüğü anlamına gelmez.”⁶⁴ İktidar direnişı yaratır; direniş iktidarın diğer yüzüdür. O zaman Foucault der ki: “İktidarın olduğu yerde direnme vardır, an-

62. Nancy Fraser, *Unruly Practices: Power, Discourse and Gender* (Cambridge, U.K.: Polity Press, 1989), s. 56.

63. Foucault, *The History of Sexuality*, s. 95-96. [*Cinselliğin Tarihi*, s. 74]

64. Foucault, “Power and Strategies,” s. 141.

cak –ya da daha doğrusu bu yüzden– direnme hiçbir zaman iktidara göre dışsal bir konumda değildir.”⁶⁵ İktidar direnişi kışkırtır: iktidar her zaman yarattığı direniş potansiyeli tarafından denetlenir. Öyleyse Foucault, direnişi hesaba katabilir. Bununla birlikte, bu daha çok yoksullaşmış bir direniş kavramı olarak ortaya çıkacaktır: her zaman iktidara bağımlıdır –bütünüyle tepkiseldir. Foucault, devrimin yalnızca kapitalizmin mantığının bir açılması olacağını savunan bir belirlenimci Marksiste yakın duran belirlenimci bir direniş nosyonuna sahip gibi görülecektir. Foucault bu muhtemel yorumun farkındadır ve iktidarın dışında hiç bir yer olmamasına rağmen, anlık da olsa ondan kaçan belirli öğelerin olduğunu ve bu öğelerin direnişe sebep olup ona belirli bir “avam (*plebian*) nitelik” verdiğini savunarak bu yoruma karşı çıkmaya çalışır.⁶⁶

Foucault, bunun iktidarın dışında duran bir tür öz olmadığına emin olmamıza gayret gösterir. Eğer durum bu olsaydı Foucault’nun, iktidar tarafından kirletilmemiş bir devrimci insan özünde ısrar eden anarşistlerden farkı olmazdı. Foucault, “avam”ın bir öz-nellik ya da öz olmadığını, daha çok bir enerji, bir yük boşalması olduğunu söyler bize. Bununla birlikte, Foucault bu konuda zaman zaman özcülük tuzağına düşer. Örneğin, şunu savunur: “Cinsellik tertibatına karşı-saldırıda bulunmak için dayanak noktası bir cinsiyet-arzu değil, bedenler ve hazlar olmalıdır.”⁶⁷ Foucault’ya göre, cinsiyet ve cinsellik direniş için bir temel olamaz, çünkü gösterdiği gibi, onlar iktidarın sonuçlarıdır. Bununla birlikte, neden “bedenler ve hazlar”ın cinsellikten biraz da olsa farklı olmaları gerekir, bunu söylemez. Foucault, her şeyin söylemsel olarak ve iktidar ilişkileri aracılığıyla inşa edildiğine ve iktidarın dışarısının bulunmadığına dair savından bedenleri muaf tutamaz. Bu, bir dereceye kadar, kısmen, tarihin dışındaki istikrarlı bir öz olarak beden fikrinin altını oymayı hedefleyen soykütüksel projesinin aleyhinde gide-

65. Foucault, *The History of Sexuality*, s. 95. [*Cinselliğin Tarihi*, s. 73]

66. Foucault: “Toplumsal bedende, sınıflarda, gruplarda ve bireylerin kendilerinde bir anlamda iktidar ilişkilerinden kaçan bir şey her zaman vardır, aşağı yukarı hiçbir suretle uysal ya da tepkisel bir unsur olmayan ama daha çok bir tersine enerji, ... belirli bir avam nitelik.” Bkz. “Power and Strategies,” s. 138.

67. Foucault, *The History of Sexuality*, s. 151. [*Cinselliğin Tarihi*, s. 116]

cekti.⁶⁸ Nancy Fraser'ın haklı olarak savunduğu gibi, Foucault neden "bedenler ve hazlar"ın direniş için cinsiyetten daha iyi bir temel olduğuna dair hiçbir sebep göstermez.⁶⁹

Öyleyse Foucault'nun "bedenler ve hazlar" nosyonu bir direniş yeri olarak oldukça tartışmalıdır. Bununla birlikte, özcülükten uzak bir direnişi düşünmenin başka bir yolu mevcut. Direniş belki de, iktidar tarafından kısıktılırken mutlaka onun tarafından sınırlandırılan veya belirlenmeyen bir aşırılık olarak görülebilir: iktidarın kavrayışından, ancak geçici olarak kaçan bir şeydir. Foucault, örneğin başkaldırının iktidarın koşulları tarafından üretildiğini fakat onun tarafından ele geçirilmediğini savunur. Başkaldırı, önceden tahmin edilemez sonuçlarla altüst etmektir.⁷⁰ Bu yerinden etme, belki de Foucault'nun "avam" kavramıyla sezdirdiği şeydir: "Bu avamın ölçüsü, iktidar ilişkilerinin dışında onların sınırı olarak, onların alt yüzü olarak duran, iktidarın her ilerlemesine bir serbest bırakma hareketiyle yanıt veren bir şey kadar değildir."⁷¹

Örneğin, yaşam iktidarın hedefidir; ne var ki yaşam aynı zamanda iktidarın görünmeyen yüzüdür, sınırlarını açığa çıkararak iktidara direnir. Yaşam, Foucault'ya göre, iktidarın sınırıdır: insanlar direnmek için ölmeye hazır olduklarında "yaşam artık kendisini takas etmediğinde," o zaman iktidar kendi sınırına ulaşmıştır.⁷² Belki bu sınır, saf açıklık ve olanak anlamında bir tür Dışarısı'dır.

Kendiliği ihlal etmek

Foucault'ya göre Tanrının ölümü sonsuzluğun ve sınırsızlığın ölümünü gösteriyordu. Başka bir deyişle, Sınır'ın hüküm sürmesi anlamına geliyordu.⁷³ İnsan artık iktidarla sınırlıydı, fakat iktidarın kendisinin de sınırları vardı. İktidar tarafından yaratılan sınırların kendileri sınırlıdır. Foucault, iktidarı hem ihlal eden hem de onay-

68. Foucault, "Nietzsche, Genealogy, History," s. 87.

69. Fraser, *Unruly Practices*, s. 60.

70. Foucault, "Is it Useless to Revolt?" s. 5.

71. Foucault, "Power and Strategies," s. 138.

72. Foucault, "Is it Useless to Revolt?" s. 5.

73. Michel Foucault, "A Preface to Transgression," *Language, Counter-Memory* içinde, *Practice*, s. 29-52.

layan bir aşırılığın var olduğunu savunur. İhlal ve sınırın her biri diğerine bağlıdır. İhlal sınırın sınırını açığa çıkarır.⁷⁴ Bu nedenle, ihlalin amacı –anarşist devrimin ilan ettiği gibi– iktidarın sınırlarını alt etmek değildir, çünkü bu sınırlar asla bütünüyle alt edilemez, çünkü bir grup sınırı alt etmek başka birini inşa etmek anlamına gelir. İhlal ancak geçici olabilir: bir kez sınırı geçtiğinde kendisini yakar ve ancak sınırın kendisi var olduğu sürece var olur. Bu nedenle ihlal ancak, sınırların üzerinde davranan bir eleştiri olabilir: yalnızca ona sebebiyet veren ve onu *sınırlayan* sınırları açığa vurur: “tıpkı geceleyin, inkâr ettiği geceye koyu ve siyah bir yoğunluk veren ... bir şimşek çakması gibidir.”⁷⁵ Başka bir deyişle, ihlal, Foucault’ya göre, sürekli bir altediştir, ihlalin ihlal edilmesidir ve direniş politikası bunu itiraf etmelidir.

Bu ihlal kavramı, iktidarın nihai olarak alt edilmesini ve özgürlüğün hüküm sürmesini öngören anarşizm gibi devrimci felsefelerin tersine gider. Bununla birlikte, savaş modelini öneren açısından, iktidar yerinde kalacaktır. Asla büsbütün alt edilemez, çünkü her alt edişin kendisi yeni bir iktidar türünün dayatılmasıdır. Foucault anarşist yer mantığını kendi nihai sonucuna kadar götürmüştür. Yer mantığını alt etmenin söz konusu olmadığını; iktidarın yerini alacak bir özgürlük vaadinin olmadığını göstermiştir, çünkü özgürlüğün kendisi başka bir tür iktidardır. Bu, özgürlüğün her zaman iktidara dayandığını ve birisinin özgürlük düşüncesinin bir başkasının tahakkümü olduğunu savunan Stirner’e yakındır. Bununla birlikte, Foucault ve Stirner, özgürlük düşüncesini reddetmezler: yalnızca bunun mücadeleye dayandığını ve yeniden yorumlamaya açık olduğunu savunurlar. Foucault’ya göre, özgürlük ulaşılabilecek nihai bir durum değil, daha çok iktidarla sürekli bir mücadele ve yeniden müzakere ilişkisidir. Özgürlük iktidarı aşamaz, çünkü Foucault açısından, özgürlük iktidarın uygulanmasının koşuludur.⁷⁶ Bu nedenle,

74. Foucault, “A Preface to Transgression,” s. 34.

75. Foucault, “A Preface to Transgression,” s. 35.

76. Foucault, “The Subject and Power,” s. 221. Foucault iktidarın yalnızca özgür özneler üzerinde uygulandığına inanır. İktidar eylemin üzerine eylemdir ve iktidarın işlemesi için, bize açık olan eylem olasılıkları açısından belirli bir özgürlük olmalıdır. O zaman, Foucault’ya göre, “insan zincirlerine bağlıyken” kölelik bir iktidar ilişkisi değildir. “The Subject and Power,” s. 221.

iktidar ve özgürlük arasındaki ilişki anarşistlerin mücadelesini verdiği gibi, bir karşılıklı dışlama ilişkisi değildir. Aralarında, her birinin diğerine karşı kıskırtıldığı fakat, aynı zamanda, diğerine bağlı olduğu, oldukça sürekli bir karşılıklı etkileşim, çatışmacı bir mücadele vardır. Öyleyse, özgürlük, iktidarın alt edilmesi gibi ya da hatta iktidar dünyasının dışında var oluyormuş gibi görülemez. İkisi de temelden birbirine geçmiştir. Bununla birlikte, bu sürekli bir tahakküme mahkûm olduğumuz ve bu nedenle iktidara direnmek için artık zahmet edilmemesi gerektiği anlamına gelmez. Tam tersine, iktidarın sonu olmasa da –çünkü iktidar tüm toplumsal ilişkileri kapsar– özgürlüğe diğerlerinden çok daha büyük imkânlar sunacak belirli iktidar düzenlemeleri vardır. Direnişin amacı bu özgürlük imkânların en üst düzeye çıkartmaktır.

Özgürlük her zaman muhtemeldir, en baskıcı koşullarda bile: iktidar tarafından koşullandırılırken asla tamamen onun tarafından sınırlanamaz ve her zaman önceden kestirilemeyen sonuçlara sahiptir. Amaç, Stirner'in savunduğu gibi, insanoğlunun ezeli ve ebedi özgürlük düşüyle ayartılmaması için, insanın kendi özgürlük biçimlerini icat etmesidir; çünkü ezeli ve ebedi özgürlük düşü her zaman başka bir tahakkümle sonuçlanır.⁷⁷ Stirner, görmüş olduğumuz gibi, bunu kendi-olmak –kendi üstündeki iktidar, her türlü özgürlükleri bundan ayrı olarak bahşeden hümanizmde inkâr edilen kişisel özerklik– diye adlandırır.⁷⁸ Kendi-olmak, öyleyse, belki de bir posthümanist ya da postyapısalcı özgürlük biçimine yaklaşır: iktidara ve antagonizmaya bağımlı olan ve yine de bunu onaylayan bir özgürlüğe. Foucault da çeşitli etik ve estetik varoluş stratejilerinden ve

77. Stirner Fransız Devrimi hakkında şunu söyler: “Belirli bir özgürlüğü şiddetle arzulamak her zaman yeni bir hâkimiyet amacı içerir.” Bkz. *The Ego*, s. 160.

Belki de Stirner'in savunduğu gibi, özgürlük fikri kendi-olmak karşısında teslim olmalıdır: kendi-olmak, tüm özgürlüklerin iktidara dayandığını kabul eden ve bu yüzden birey tarafından özgürlüklere el konulan, ilişkilere dair bir savaş modeline dayanır. Kendi-olmak kişiye direniş aracılığıyla kendi özgürlük biçimlerini icat etme imkânı verir.

78. Stirner için, kendi-olmak kişinin kendi özgürlük biçimlerini icat etme stratejisidir. Onun bir önceki bölümde tartışılan başkaldırı nosyonu, kişinin kendisini tabi olmaktan, bireyleri sabit bir kimliğe bağlayan bir iktidardan kurtardığı ve kendi kişisel özerkliğini icat ettiği bu stratejiye dayanır: “İsyan, bundan böyle düzenlenmemize *izin* vermeyip kendi kendimizi düzenlememize yol açar.” Bkz. *The Ego*, s. 316.

kişinin kendi üzerinde uyguladığı iktidarı artıran kendi üzerine çalışmasından –“askesis”– bahseder. Bu, özgürlüğün birisi üzerinde iktidar sahibi olmakla, kendi-olmakla sınırlı olduğu anlamına gelmez –ama bu kesinlikle özgürlüğün temel koşullarından biri olmalıdır.

Bu kendi-olmak nosyonu dikkat çekici şekilde Foucault’nun, kişinin özneleştirici iktidarla çarpışmasının bir yolu olarak “özel” kimliğini reddetmesi ve kendisi için yeni kimlikler icat etmesi gerektiği düşüncesine yakındır. Foucault, Stirner gibi, özneleşme ancak bizim gönüllü boyun eğmemizle mümkün hale geldiği için özgürleşmenin de kendimizle başlaması gerektiğine inanır: “Belki de bugünlerde hedef kim olduğumuzu keşfetmek değil fakat olduğumuz kişiyi reddetmektir... Günümüzün siyasal, etik, toplumsal ve felsefi sorunu bireyi Devlet’ten ve kurumlarından özgürleştirmek değil kendimizi Devlet’ten ve ona bağlı bireyleşme türlerinden kurtarmaktır.”⁷⁹ Eğer iktidar bizi kendi üretmiş olduğu bir özel kimliğe hapsederek işliyorsa, o zaman, örneğin klasik anarşizmindeki gibi kişinin özünün özgürleşmesine dayanan siyasal stratejileri reddetmeliyiz.⁸⁰ İktidarın bir adım önünde kalmak için, kimliğin sürekli olarak yeniden icat edilmesini içeren estetik ve etik pratiklere bağlanabiliriz belki de. Bu, iktidardan hiçbir nihai kurtuluş sözü vermeyen ve iktidarın sınırları içinde bağlı bir strateji olsa da, yine de yeni kişisel özgürlük imkânları önerebilir. Foucault, bireylerin oldukları kişiyi reddetmelerini –özle sınırlanmayı reddetmeyi– ve olmadıkları bir şeye dönüşmelerini önerir. Bir kimliğin kazanılmasından çok, oluşa ve sürekli değişikliktir vurgu. Birey –öznelliğe, öze dayalı bir anarşizmin: Bakunin, Proudhon ve Kropotkin’in anarşizmlerinin yerine– bir öznelliğin anarşizmine bağlanabilir. Belki de Foucault, sadece anarşizm düşüncesini hümanizmden kaydedilmiş sınırların ötesine götüren bir anarşisttir. İnsan özünün kendisinin bir otorite yeri olarak görüp yok edilmesini isteye-

79. Foucault, “The Subject and Power,” s. 216.

80. Örneğin gey kurtuluş siyaseti artık radikal olamaz, çünkü eşcinsellik iktidar tarafından sömürgeleştirilmiştir ve bireye konulan bir sınıra dönüşür. Bu, Foucault’nun bir ihlal pratiği ve öznellik olarak sadomazoşizme olan ilgisini açıklar: iktidarı erotikleştirmek ve bedeni cinsiyetin sınırlarından kurtarmak yoluyla durumu tersine çevirmeye girişen bir stratejiydi. Bkz. Jon Simons, *Foucault and the Political* (Londra: Routledge, 1995), s. 99-100.

rek otoritenin reddini öznellik düzeyinde genişletmiştir. Reiner Schurmann'ın savunduğu gibi, Foucault kendimizi anarşist öznel olarak oluşturmamızı ister.⁸¹ Bu özden boşaltılmış ve antagonizma ve farklılığa dayanan bir öznellik –savaş modeli üstüne kurulu bir öznellik– olarak görülebilir.

Savaş modeli tüm bütünlüklerin ve özlerin reddedilmesidir. Foucault, Stirner gibi, birliklerin parçalanması gerektiğini savunur çünkü onları bir arada tutan iplikler değerlere dair bir uzlaşmaya değil bir değer türünün diğeri üzerindeki tahakkümüne dayanır. Öyleyse, savaş modeli, özsel bir ortak zemine, paylaşılan bir toplumsal gerçekliğe dair hümanist fikri reddeder.⁸² Foucault'ya göre değerler ve yorumlar çevresindeki mücadeleler “anarşizan mücadeleler”dir.⁸³ Bununla birlikte, iktidarı aşmaları anlamında değil ama iktidarın asla aşılamayacağını fark etmeleri anlamında anarşizandırlar. Foucault'nun etiği, anlık kaçamaklar haricinde iktidardan asla gerçekten kaçılamayacağını farkında olmakla birlikte iktidardan kaçış veya uzaklaşma çizgilerini bulma arayışındadır. Foucault burada zayıf bir zeminedir, bununla birlikte bu paradoks –ihlalin ihlali, sınırın sınırı, kapatılma içinde özgürlük paradoksu– yapının esası olsa da, görmüş olduğumuz gibi Foucault'yu, direnişi teorileştirmekte çeşitli sorunlarla baş başa bırakıyor.

Foucault'nun savaş modelini kullanması yer nosyonunu *yerinden etmiştir*: yalnızca iktidarın yerinin altını oymakla kalmayıp direnişin yerinin de altını oymuştur. Foucault insan özünü iktidarın bir sonucu olarak görerek siyasal teoriyi kirlenmemiş kalkış noktası nosyonundan, anarşizmin üzerine kurulduğu yerden yoksun bırakmıştır. Fakat Foucault bu sonuncu konuda biraz fazla ileri gitmemiş midir? Foucault'nun anarşizmi Bakunin, Proudhon ve Kropotkin tarafından ifade edilen insan özelliğinin sınırlarını ihlal etmiştir. Fakat Stirner'i takip ederek, dünyayı fark ve antagonizma açısından görmekle Foucault bir dereceye kadar tutarsızlığa düş-

81. Bkz: Reiner Schurmann, “On Constituting Oneself as an Anarchist Subject,” *Praxis International* 6 içinde, no. 3 (Ekim 1986): s. 294-310.

82. Foucault: “Toplumsal bütünü'nün, yok edilecek bir şeyin dışında kesinlikle düşünülmemesi gerekir.” Bkz: “*Revolutionary Action*,” s. 233.

83. Foucault, “The Subject and Power,” s. 211.

meden gerçekten aşamayacağı kendi sınırlar kümesini yaratmış olmuyor mu? Kaçış rüyası, kaçış çizgisi, direnişin “yer-olmayan”ı –bunlar elçabukluğu değilse de– çok daha ileri açıklamalara ihtiyaç duyan nosyonlardır. Bu, Foucault’nun paradoksudur. Ancak, diyalektik olarak çözülemeyecek bir paradoks değildir. Tersine, imkânsızlığın sınırlarında imkân üretmeye, kapanışın sınırlarında açıklık üretmeye devam eden bir paradokstur. Foucault siyasal teorinin parametrelerini ve koşullarını, onun sınırlarını tanımlayarak, ama aynı zamanda bize neşe verici sınırsızlığını da göstererek temelden değiştirmiştir. Foucault’nun yanıtlamadan bıraktığı –özcü olmayan pozitif bir direniş figürü bulma– sorusu, Deleuze ve Guattari aracılığıyla, bir sonraki bölümde, daha fazla incelenecektir.

V
Savaş makinesi:
Deleuze ve Guattari

Geçen bölümde, Foucault'nun direniş görüngüsünü açıklamaya çalıştığı, ama düşüncesindeki belirli müphemlikleri açığa vurmaksızın bunu yapamadığı savunulmuştu. Stirner'in dümen suyunu takip eden Foucault, iktidara direnişin iktidarın sınırları içinde gerçekleşmesi gerektiğini ve iktidarın dışarısında bir kalkış noktası olmadığını göstererek siyasal düşüncüyü *yersizyurtsuzlaştırır*. Foucault, bunu yaparken, özcü olmayan bir direniş siyasetini tanımlamaya yaklaşır. Bununla birlikte, Foucault direniş için olumlu bir figür –“avam”, “bedenler ve hazlar”– sağlamaya çalışırken kaçmaya çalıştığı özcülük ve temelciliğin kurbanı olur. Üstelik, iktidara direnişin, iktidarın dışarısı terimleriyle düşünme olmaksızın kavramlaştıramayacağı öne sürülmüştü. Bununla birlikte, dışarısı nosyonu,

görmüş olduğumuz gibi, Foucault için sorunludur. Onun avam nosyonu iktidarın ürettiği, ama anlık olarak ondan sıyrılabilen ve ona direnebilen bir aşırılık olarak görülebilse de Foucault bu noktada bulanıktır. Ve direniş sorununu açık bırakmayı seçtiğinde, bu teorik açıklık jestini soruyu cevapsız bırakmasının zayıf bir özü olarak alan okuyucular mazur görülebilirler. Eğer, Foucault'ya göre, direnişin incelenmesi iktidarın kendisini incelemek açısından yaşamsal ise o zaman bir problemi ihmal edilmiş olarak bırakmak çok önemlidir.

Gilles Deleuze ve Felix Guattari direniş sorununu Foucault'nun bıraktığı yerden alırlar. Foucault'nun belirsiz avam fikrini ya *arzu* ya da devletin “kapmasına” direnen *savaş makinesi* açısından ele alıp ona daha fazla içerik katma arayışındadırlar. Bu direniş figürleri, devlet iktidarına göre bir dışarısını, savaş imgesi yoluyla formüle edilmiş bir dışarısını teorileştirerek mümkün hale gelir. Deleuze ve Guattari, öz karşısında üretim ve iktidara; hareketsizlik (*stasis*) karşısında akışa ve oluşa; yer karşısında farklılık, çoğulculuk ve diyalektik olmayan antagonizmaya vurgu yapan bir çözümleme aracılığıyla yer nosyonuna yönelik saldırıya kalınan noktadan devam ederler. Bu nedenle, Deleuze ve Guattari'nin, Hobbes'tan saptırarak uyarladığım ve Stirner ve Foucault sayesinde genişlettiğim savaş ilişkileri modelini uyguluyor oldukları düşünülebilir. Bu bölümde Deleuze ve Guattari'nin, yer sorununa –iktidarın yeri ve direnişin yeri– katkıları gözden geçirilecek. Aynı zamanda onların arzu nosyonu bir direniş figürü olarak dikkate alınacak: onların arzu fikri iktidara göre devrimci bir dışarısı oluşturuyorsa da Deleuze ve Guattari'nin reddettiklerini iddia ettikleri özcü siyasetin bir yeniden onaylanması olup olmadığına bakacak. Arzu, iktidar mantığının tuzağına mı düşer, yoksa şimdiye kadar bizden yakasını sıyırmış olan direniş figürü müdür?

Soyut devlet

Deleuze ve Guattari'nin eseri, bize anarşizmle, özellikle de devlet sorunu açısından merak uyandırıcı bir karşılaştırma noktası sağlar.

Foucault'dan farklı olarak, onlar makropolitik çözümlerlerden çekinmezler. Tersine mikro ve makropolitik alanlar arasındaki ayrımı, birinin her zaman diğerine başvurduğunu düşünerek, –bir sahadaki dönüşümün daima diğeri için sonuçları olduğunu düşünerek– yıkarlar. “Politika[nın] eşzamanlı olarak bir makropolitika ve mikropolitika” olduğunu savunurlar. Öyleyse anarşistler gibi, Deleuze ve Guattari de, devleti, minör tahakkümlere sebep olan, onlara anlam ve biçim veren soyut bir biçim olarak görüp eleştirilerinin hedefi haline getirmeye isteklidirler. Devlet, toplum içindeki çeşitli tahakkümler için “genel gerçekleştirme modeli”ni sağlar: “Devlet aygıtı toplumu üstkodlama makinesini gerçekleştiren somut bir toplandır.”² Öyleyse Deleuze ve Guattari'ye göre devlet, esas olarak daha incelmış kurumlar ve tahakküm pratikleri yoluyla yöneten somut bir kurumdur çok soyut bir biçim ya da modeldir. Devlet bu tahakkümleri kendi damgasını basarak “üstkodlar.” Bu nedenle, devletin kendi özü yoktur, fakat devlet daha çok bir “toplaniş” veya hatta bir “kapma” sürecidir.³

Deleuze ve Guattari'nin “devlet-biçimi” nosyonu anarşistlerin devletin “yönetim ilkesi” fikrine benzer: devlet türeyişsel (*generic*) bir biçimdir, bir soyutlamadır, kendisini tarih boyunca farklı biçimlerde gerçekleştiren bir fikirdir. Anarşistler gibi, Deleuze ve Guattari de devleti, farklı biçimlerde ve gösterge rejimlerinde kendisini gösteren bir “soyut makine” olarak görür. Bununla birlikte, bu soyut makinenin hangi biçimde görüldüğü değil işlevi önemlidir. Aynı şekilde, anarşistler Marksistleri, devletin temel işleyişini ve işlevini ihmal ederken biçimine çok fazla dikkat gösterdikleri için eleştirmişlerdi.⁴

Üstelik, Deleuze ve Guattari'ye göre, tümüyle biçimlenmiş olarak varlığına başlayan bir devlet –*Urstaat**, öncesiz ve sonrasız

1. Gilles Deleuze ve Felix Guattari, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, çev. B. Massumi (Londra: Althone Press, 1988), s. 213.

2. Gilles Deleuze, “Many Politics,” *Dialogues* içinde, haz. Gilles Deleuze ve Claire Parnet, çev. Hugh Tomlinson (New York: Columbia University Press, 1987), s. 124-153. [*Diyaloglar*, çev.: Ali Akay, Bağlam Yay., 1990.]

3. Deleuze ve Guattari, *A Thousand Plateaus*, s. 436-437.

4. Bakunin, *Political Philosophy*, s. 221.

* *Urstaat*: (Alm.) İlk Devlet. (ç.n.)

Devlet– her zaman var olmuştur.⁵ Deleuze ve Guattari burada Nietzsche’nin devletin kökenleri hakkındaki tartışmasından esinlenmiştir: “çok korkunç, çok ani, çok ‘inandırıcı’, nefret edilmek için bile çok ‘farklı’ olan, şimşegın ortaya çıkması gibi ortaya çıkan”, bir “efendi ırkı” olmaksızın maruz kalınan korkunç, ezici bir aygıt.⁶ Üstelik, bu arkaik devletin, Marx’ın iddia ettiğı gibi bir tarımsal üretim tarzının sonucu olarak ortaya çıkmadığını, ama gerçekte, hem tarihsel olarak bu üretim tarzından önce geldiğini hem de onun önkoşulu olduğunu iddia ederler: “Bir üretim tarzını önkoşul olarak gerektiren Devlet değildir; tam tersine, üretimleri bir ‘tarz’ haline getiren Devlet’tir.”⁷ Devleti bir aygıt ya da bir makine, bir düşünce modeli ve ekonomik akışları *üstkodlayan*, akışları bir tarz içinde düzenleyen bir örgütlenme olarak görürler. Öyleyse, bu noktada, Deleuze ve Guattari’nin devlet nosyonu anarşizme yakındır: devletin kökeni, Marksistlerin savunduğı gibi, üretim tarzına atfedilemez. Tersine diğeri yönde işleyebilir: üretim tarzı gerçekte devletten türemiş olabilir.

Bununla birlikte modern devlet, Deleuze ve Guattari’ye göre, son derece kapitalizme bağılıdır: kapitalizm tarafından ortaya çıkarılan kodu çözülmüş akışları yeniden-yurtlandırarak kapitalist aksiyomatik için gerçekleştirilme modelleri sağlar.⁸ Devlet, bu nedenle, kapitalist makinenin bir parçası olarak görülür: sermaye ve devlet, bireyler tarafından sonsuz bir derinlik olarak içselleştirilmiş hale gelen bir gösterenler ve aksiyomlar sistemi oluştururlar.⁹ Böylece, “kutsal Devlet” ve “Tanrı-sermaye”, neredeyse bireylerin boyun eğdirildiğı dinsel gösterenler haline gelir.¹⁰ Bununla birlikte, devlet, tüm toplumsal ilişkileri meta ilişkilerine indirgeyen kapitalist akışlar tarafından sürekli olarak yerinden edilir. Sermaye, geleneksel devlet-kodlu yapıları devirerek arzuyu “yersizyurtsuzlaştırırken”, eş-

5. Deleuze ve Guattari, *A Thousand Plateaus*, s. 437.

6. Nietzsche, *On the Genealogy of Morals*, s. 86.

7. Deleuze ve Guattari, *A Thousand Plateaus*, s. 429.

8. Deleuze, “Many Politics,” s. 129.

9. Ronald Bogue, *Deleuze and Guattari* (Londra: Routledge, 1989), s. 101. [Deleuze ve Guattari, çev.: İ. Öğretir-A. Utku, Birey Yay., 2002.]

10. Bogue, *Deleuze and Guattari*, s. 101.

zamanlı olarak devlet yoluyla, eğer sınırlanmazlarsa sermayeye karşı bir tehdit oluşturacak bu arzu akışlarını “yeniden-yurtlandırır.” Devletin, güçlerin serbest akışlarını denetim altında tutarak ve bu suretle devrim potansiyelini dağıtarak temelde baskıcı bir rol oynadığını savunurlar.¹¹

Bu sebeple, Deleuze ve Guattari, devleti anarşistler gibi, direnilmesi gereken bir şey olarak görür.¹² Bununla birlikte, bu direniş, devlet felsefelerinin –devleti, gerekli ve kaçınılmaz göstererek meşrulaştırmaya teşebbüs eden toplumsal sözleşme teorisi gibi söylemlerin– reddedilmesini gerektirir.¹³ Örneğin belirli düşünce biçimleri, devletle meşruluk ve anlaşma zemini sağlayarak onunla suç ortağı olurlar: “Yalnızca düşünce, hukuk açısından genel olan bir Devlet kurmacasını icat etmeye, Devleti *de jure** genelliğe yükseltmeye muktedirdir.”¹⁴ Bu yüzden, Deleuze ve Guattari de düşüncenin devlet tahakkümüyle nasıl suç ortağı olduğunu anarşistler kadar tartışır. Bununla birlikte, Deleuze ve Guattari, devletin düşünceye, özellikle de akılcı düşünceye nasıl nüfuz ettiğine ve onu nasıl “kodladığı”na bakarak bu çözümlemeyi anarşizmden daha ileriye götürür. Akıl, anarşistler sağladığını iddia etseler de, devlete direnmek için bir kalkış noktası sağlamaz: gerçekte devlet akılcı söylemlere kendi meşruiyeti ve işleyişi için bağlıdır ve karşılığında da bu söylemleri mümkün hale getirir. Bu söylemler sadece devlete akılcı bir gerekçe sağlamaya çalışmakla kalmazlar –onlar aynı zamanda devlet biçiminin düşüncedeki tezahürleridir. Akılcı düşünce devlet felsefesidir: “Sağduyu, Cogito’nun merkezindeki tüm yetile-

11. Deleuze ve Guattari, *A Thousand Plateaus*, s. 386.

12. Deleuze ve Guattari’nin devlet sorununda anarşistlere yakınlığı göz önünde tutulursa, anarşizmden bahsetmemeleri oldukça şaşırtıcıdır. Bununla birlikte, Deleuze ve Guattari’nin fikirleri bağlamında anarşizme göndermede bulunan bir çalışma var. Bkz. Rolando Perez, *On (An)archy and Schizoanalysis* (New York: Autonomedia, 1990).

13. Anarşistler, Rousseau ve Hobbes tarafından ve yanı sıra devleti Akılın gelişmesinin zirvesi olarak gören Hegel tarafından ileri sürülen devlet gerekçelerini kabul etmezler. Örneğin Bakunin, toplumsal sözleşme teorisini, devletin bir ideolojisi olarak reddeder: “Bu teoriye göre insan toplumu yalnızca sözleşmenin sonucu olarak başlar. Fakat o zaman bu toplum nedir? Sözleşmenin saf ve mantıksal gerçekleşmesidir... Devlettir.” Bkz. *Political Philosophy*, s. 209.

* Yasaya göre. (ç.n.)

14. Deleuze ve Guattari, *A Thousand Plateaus*, s. 375.

rin birliğidir, Devlet uzlaşmasının mutlaklaştırılmasıdır.”¹⁵ Devlet, ona “hedefini, izleyeceği yolları, akacağı olukları, mecralarını, araçlarını...” tanımlayan bir model sağlayan, ona zemin, *logos* veren düşüncede içkindir.¹⁶ Bu çözümlemeye göre, devletin akılcı eleştirisine ve “akılcı” toplumla “akıldışı” iktidar arasında bir Manici bölünmeye dayanan –hatta anarşizm de dahil olmak üzere– pek çok siyaset felsefesi, devlet felsefesi olarak düşünülebilir. Devrimci eylemi, onu devlet biçimlerine sevk eden akılcı emirlerin hükmü altına alarak devlet iktidarının yerini el değmeden bırakır. Deleuze ve Guattari’ye göre, eğer devletin üstesinden gelinecekse, yeni siyasal eylem hatları, kendilerinin akıl tarafından yeniden-yurtlandırılmasına izin vermeyen yeni *kaçış çizgileri* icat edilmelidir: “bir hattın hangi yola döneceğini önceden bilmediğimiz için siyaset etkin bir deneydir.”¹⁷ Şurası açıktır ki anarşizm, Marksizmden çok daha geniş bir devlet teorisi inşa ederken, Deleuze ve Guattari bunun da ötesine gitmiştir. Bir anlamda onlar devlet teorilerini anarşizmin kendisine yöneltmişlerdir. Anarşistlerin devlete karşı olarak gördükleri söylemlerin kesinlikle devletin aynısı olduğunu düşünerek Stirner ve Foucault’nun siyasalı yeniden ele almasını sürdürürler. İktidar ve devlete dair kendi geniş düşünceleri yoluyla, anarşizmin kirlenmemiş kalkış noktasını daha da imkânsız kılarak tartışmayı genişletmişlerdir.

Arzu ve Oidipus

Anarşizm, devlet tahakkümündeki aklın suç ortaklığına çok az dikkat gösterdiği gibi arzu ile devlet iktidarı arasındaki bağlantının farkına varmakta da başarısız oldu. Deleuze ve Guattari’ye göre, arzu devlet tarafından mutlaka bastırılmaz, fakat tersine onun tarafından *kullanılır*. Bu, birçok şekilde, Stirner’in devlet fikrine benzer: tahakküm kurması bizim suç ortaklığımızla –devlete, otoriteye duyduğumuz arzu yoluyla– mümkün olan, hiç bir gerçek öze sahip ol-

15. Deleuze ve Guattari, *A Thousand Plateaus*, s. 376.

16. Deleuze ve Guattari, *A Thousand Plateaus*, s. 434.

17. Deleuze, “Many Politics,” s. 137.

mayan bir soyutlama.¹⁸ Deleuze ve Guattari, bireylerin, tıpkı özgürlüğe arzu duyabildikleri gibi, kendi tahakküm altına alınışlarına da arzu duyabildiklerini savunur.¹⁹ Baskı altına alınmayı istediğimiz zaman ille de ideolojik bir tuzağa düşmüş, yanlış bilincin acısını çekiyor olmayız. Tersine, tahakküm ve baskı arzusunun unsurlarıdır: “‘Arzu, baskıyı nasıl arzular, kendi köleliğini nasıl arzular?’ sorusuna, arzuyu ezen veya ona boyun eğdiren iktidarların, kendilerinin zaten arzu toplanışlarının parçası olduğu yanıtını veriyoruz.”²⁰ Bu nedenle devlete karşı siyasal eylem arzu düzeyinde gerçekleşmelidir: kendimizi devlet arzusundan, tahakküm altına alınmaya duyduğumuz arzudan kurtarmalıyız. Eğer bunu yapmazsak, o zaman devlet figürü her zaman anti-otoriter teorinin başına musallat olacaktır: direniş her zaman devleti yeniden icat edecek – her zaman iktidarın yerini yeniden onaylayacaktır. Arzu düzeyindeki siyasal yatırım, anarşistlerin asla hesaba katmadığı bir problemdi. Anarşistlere göre, devletle arzulayan özne arasında her zaman bir bölünme olmuştu.²¹

Üstelik, Foucault gibi Deleuze ve Guattari de, öznenin kendisinin bir imalat olduğunu ve kendi arzusu devlet arzusuna, kendi tahakkümünün arzusuna dönüşecek şekilde inşa edildiğini savunur. Bunun radikal siyasal teori için önemli sonuçları vardır: eğer iktidar birey ve kolektif arzu düzeyinde işliyorsa, o zaman belki de Aydınlanmacı-hümanist projenin sorgulanması gerekir. Devlet, Deleuze ve Guattari’ye göre, bir zamanlar kitlesel bir baskı aygıtı yoluyla işlerken, şimdi buna ihtiyacı yok – öznenin kendi kendisini tahakküm altına alması yoluyla işliyor. Özne kendisinin kanun koyucusu ----- “...hâkim gerçekliğin beyanlarına daha çok

18. Stirner, *The Ego*, s. 312.

19. Foucault’nun *Anti-Oedipus*’a önsözünde dediği gibi, Deleuze ve Guattari, “hepimizin içinde bulunan, gündelik davranışlarımıza ve ruhlarmıza musallat olan faşizmden, bize iktidarı sevdiren, bizi tahakküm altına alan ve sömüren bu iktidarı arzulatan faşizmden” bizi haberdar ettiler. Bkz. Michel Foucault, “Preface” Gilles Deleuze ve Felix Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia* (New York: Viking Press, 1972) içinde. [“*Anti-Oedipus*’a Önsöz”, Michel Foucault, *Entelektüelin Siyasal İşlevi* içinde, çev.: Işık Ergüden, Ayrıntı Yay., 2005, s. 54-58.]

20. Deleuze, “Many Politics,” s. 133.

21. Bakunin iktidar arzusu olarak “iktidar ilkesi”nden söz ettiğinde bu bölünmenin ihlal edilmesini ima etmişti.

itaat ettikçe, zihinsel gerçekliğin içinden konuşan özne olarak daha çok emir verirsiniz, sonuç olarak yalnızca kendinize itaat edersiniz. ... Yeni bir kölelik biçimi icat edildi, kendi kendisinin kölesi olmak.”²²

Modern iktidar bireyselleşmiştir: Foucault’nun Panoptikon’u ve Stirner’in özneleştirici devletine benzer bir tarzda işlev görür. Bunu, modern iktidarın işleyişi olarak kendi kendini tabi kılma fikrinin iktidarın yerini tehlikeye atmasında görmüştük: iktidarın artık bireylerin tabi olacağı merkezi bir yeri yoktur. Tersine kendimizi, çevremizi saran gösteren rejimlerine tabi kılarız. Deleuze ve Guattari, bu yerel iktidar konumlarının hâlâ devletin soyut makinesi tarafından üstkodlandığını savunurken, modern iktidarı kendi kendine tabi olma olarak çözümlemeleri – anarşizmin temelini biçimlendiren– iktidarın yeri ve direnişin yeri arasındaki klasik bölünmenin altını oyar. Deleuze ve Guattari’ye göre, iktidarın belirgin bir yeri olamaz, çünkü iktidar, arzu gibi, toplumun her seviyesinde birçok örnekte içerilir. Ne de belirgin bir direniş yeri olabilir, çünkü bizler, tahakküme gönüllü olarak teslim olur ve çoğunlukla tahakkümü arzularız: bu yüzden direnişin “yeri” özünde kararsız ve her zaman iktidar toplanışlarının parçasına dönüşme tehlikesi altındadır. Öyleyse, direniş, “yalnızca Devlet’e ve iktidarlara karşı olmayı değil, doğrudan doğruya kendimize karşı olmayı hedeflemesi gereken uzun süreli bir çabadır.”²³

Bu modern anlamlama rejiminde arzu, bizlerin oidipal temsile ve psikanalize gönüllü teslim oluşumuz yoluyla devlete akıtılır. Oidipus düşüncenin yeni imgesi, devletin soyut makinesi haline gelir.²⁴ Bu, devlet ve kilise için soyut makineyi sağlayan toplumsal sözleşme teorisine dayananlar gibi klasik felsefelerle aynı yoldan, modern devletin gerekçesini ve işlev görmesini mümkün kılan bil-

22. Deleuze ve Guattari, *A Thousand Plateaus*, s. 162.

23. Deleuze, “Many Politics,” s. 138. Stirner’in isyan fikri aynı zamanda kendimize karşı direnme stratejilerini de icap ettirir: isyanın “insanların hoşnutsuzluklarıyla” başladığını savunmuş ve isyanı özsel kimliklere eşlik eden içselleştirilmiş otoriteryanizmden kendini kurtarma yolu olarak görmüştü. Bkz. *The Ego*, s. 316.

24. Gilles Deleuze, “Dead Psychoanalysis: Analyse,” *Dialogues* içinde, s. 77-123, 88. [“Ölü Psikanaliz, Hadi Çözümleyiniz”, Gilles Deleuze-Claire Parnet, *Diyaloglar* içinde, çev.: Ali Akay, Bağlam Yay., 1990, s. 109-166.]

giyi sağlayan söylemdir. Gerçekte Deleuze ve Guattari psikanalizi yeni kilise olarak, üzerinde kendimizi artık Tanrıya değil Oidipus'a kurban ettiğimiz ve boyun eğdiğimiz sunak taşı olarak görür; psikanalistler "son rahiplerdir."²⁵ Psikanaliz, modern bilinci, arzuyu Oidipus söylemi içine hapsederek zehirler.

Oidipal temsil arzuyu bu şekilde baskılamaz, bunun yerine onu öyle biçimde inşa eder ki arzu, bir olumsuzluk, suçluluk ve eksikliğe dayandığına, kendisinin baskı altında olduğuna inanır. Deleuze ve Guattari'ye göre, "Oidipal arzular hiç de baskılanmaz. ... Oidipal arzular, bir yem, baskının arzuyu tuzaga düşürmesiyle çarpılmış olan bir imgedir."²⁶ Bu yüzden, Oidipal baskı yalnızca arzu üzerindeki gerçek tahakkümün maskesidir. Arzu bu yolla "bastırılır", çünkü zincirlerinden kurtulduğunda devlet toplum için bir tehdittir. Bu yolla, Deleuze ve Guattari, iktidarın dışındaki bir kalkış yeri oluşturan insan özünün postyapısalcı eleştirisini sürdürürler. Deleuze ve Guattari'ye göre, arzu kesinlikle bastırılır ve bu, bastırılacak böyle bir arzunun olmadığını savunan Foucault'yla aralarını açar. Bununla birlikte, baskılandığını iddia ettikleri arzu hümanist söylemlerdeki arzu değildir. Baskı altına alınan insanın Oidipal arzusu değildir; tersine, gerçekte Oidipal arzunun tam da bu baskının bir temsili olduğunu savunur Deleuze ve Guattari. Psikanaliz birey adına, bilinçdışı adına, bilinçdışının arzularını Oidipus tiyatrosunda temsil ederek "konuşan", bu yolla arzuyu kendisine karşı döndüren bir söylemdir.²⁷ Arzular, Oidipal bilinçdışının gösterenleri olarak yorumlanır ve bu süreç vasıtasıyla arzu hizaya çekilir, tehlikesiz kılınır, devlete akıtılır. Öyleyse Deleuze'e göre psikanalizde: "Bütün gerçek arzular zaten ortadan kaybolmuştur: yerlerine de bir kod, sözlerin simgesel bir üstkodlanması, hastalara şans tanımayan kurmaca bir sözcelem öznesi konulmuştur."²⁸ Psikanalizdeki temsi-

25. Deleuze, "Dead Psychoanalysis," s. 81.

26. Deleuze ve Guattari, *Anti-Oedipus*, s. 116.

27. Örneğin Deleuze, Freud'un hastası olan "küçük Hans"tan söz eder, Onun bir kaçış çizgisi ya da kaçış olarak "hayvan-oluşu", babaya duyulan arzuyu temsil eden Oedipal şema yoluyla yeniden yeryurt edinir. Bkz. Deleuze, "Dead Psychoanalysis," s. 80.

28. Deleuze, "Dead Psychoanalysis," s. 80.

lin bu eleştirisi, bireyin kendi dikbaşı sözlerini örtbas edip marjinalleştirerek ve böylece onların bozguncu, öngörülemez etkilerini kontrol ederek birey adına konuşan –siyasal, tıbbi, psikiyatrik gibi– çeşitli söylemlere Foucault’nun yönettiği saldırılara benziyor.²⁹

Temsil eleştirisi: Temsile yönelik bu saldırının, Todd May’ın savunduğu gibi esasen siyasal temsilin eleştirisi olan anarşizm açısından içerimleri vardır.³⁰ Anarşistlere göre, siyasal temsil –iktidarın kitlelerden onların adına konuştuğu iddiasındaki seçkinlere sürgün edilmesi– bir tahakküm ilişkisidir. Bu, anarşistlerin Marksizmde suçladığı şeydi: kitleler namına konuştuğunu iddia eden parti öncülüğü; “sınıf bilincine” en çok sahip olan olması ve bu nedenle de toplumun geri kalanının temsilcisi olması temelinde, endüstriyel işçi sınıfının toplumdaki diğer kimlikler üzerinde ayrıcalıklı kılınması. Görmüş olduğumuz gibi, anarşistlere göre bu temsil siyaseti yalnızca daha ileri düzeyde tahakküme ve iktidarın yerinin kalıcılığına yol açtı. Belki de Deleuze ve Guattari’nin Oidipus eleştirisi bu anarşist temsil eleştirisinin, öznellik alanının kendisine doğru genişletilmesi olarak görülebilir. Deleuze ve Guattari’ye göre, öznellik, arzuyu temsil ettiğini iddia eden, gerçekteyse onu hapseden Oidipal arzu yoluyla inşa edilir. Foucault ve Stirner’de görmüş olduğumuz gibi, insan öznesi bireyin tahakküm altına alınması yoluyla, bireyi onun adına konuşan sabit söylemsel kimliğe bağlamak yoluyla inşa edilmiş bir imalattır. Bu yüzden, anarşizmin temsil siyasetini eleştirmesi kendi üzerine de dönebilir: anarşist söylemin asli figürü olan insan öznesinin kendisi, farkın diyalektik olumsuzlanmasına dayanan bir temsilci figürdür. İstekleri, özlemleri ve arzuları temsil ettiğini iddia eder, gerçekteyse bunların boyun eğdirilmesidir. Bu nedenle, Stirner ve Foucault kadar Deleuze ve Guattari’nin postyapısalcı müdahaleleri de anarşist temsil siyaseti eleştirisini kendi ontolojik sınırlarının ötesine götürür.

29. Gerçekten de Deleuze’ün Foucault ile bir söyleşisinde dediği gibi, “Kesinlikle temel olan bir şeyi: başkaları adına konuşmanın saygısızlığını, bize ilk öğreten sizdiniz.” Bkz. “Intellectuals and Power,” s. 209.

30. May, *The Political Philosophy of Poststructuralist Anarchism*, s. 50.

Arzu, Deleuze ve Guattari'ye göre, eksiklikle ilgili değildir.³¹ Foucault'nun iktidar kavramı gibi, Deleuze ve Guattari için de arzu üretken ve olumludur. Arzu, Lacan'ın savunduğu gibi [kayıp bir arzu nesnesine ilişkin] bir eksikliğin sonucu olmanın tersine, eksiklik arzusunun bir sonucudur. Arzunun bu olumluluğu, kendi olumsuzluğu içinde bile, Nietzsche'nin olumlama uyarısına geri döner: hiçbir şey istememektense hiçi istemek yeğdir. Bu, Stirner'in *yaratıcı hiçlik* olarak benlik fikrine de işaret edebilirdi. Dünyayı olumsuzluk ve eksiklik terimleriyle görmeyi reddetmek belki de postyapısalcılığın –tartışıyor olduğum– yer eleştirisinin en başta gelen ilkelere birisidir. Olumsuzluk dilinin, farkı ve çoğulluğu Aynı olanın eksikliği açısından tanımlamak yoluyla gidermeye çalışan bir diyalektik çözümlemenin parçası olduğunu savunurlar. Bu yüzden delilik akılcılığın eksikliği olarak görülür; suçluluk normalikten bir sapma, normalliğin yolundan çıkma, normalliğin eksikliği olarak görülür.³² Öyleyse, arzu, Deleuze ve Guattari'ye göre, üretim terimleriyle düşünülmelidir –gerçekten de onlar arzuyu “arzulama-üretimi” olarak adlandırırlar. Arzu toplumsalı üretir, sermayenin akışını üretir ve hatta arzuyu bastıran gösterenleri ve güçleri bile üretir. Bu “bilinçdışı akımların toplumsal alanda üretildiği bir anlamlamayan göstergeler” (*a-signifying signs*) sistemidir.³³ Arzunun üretkenliği devlet içinde bir düşmana sahiptir ve onun güçleri, Deleuze ve Guattari'ye göre “devasa bir karşı üretim girişimi oluşturur.”³⁴

31. “Eksiklik”, bireyle arzusunun nesnesi arasındaki aralığa, yine de öznenin kimliğini tanımlayan bir aralığa gönderme yapan, Lacancı bir psikanaliz terimidir. Deleuze ve Guattari, Lacancı mantık arzuyu nesnenin eksikliğinde bulduğu için, bunun arzuyu olumsuz ve tepkisel olarak inşa ettiğini, oysa gerçekte arzusunun üretken olduğunu savunurlar. Lacan'ın eksiklik mantığına dair tartışmamda çok önemli olacak ve takip eden bölümlerde tartışılacak.

32. Foucault, “faşist-olmayan” bir hayatın nasıl yaşanacağına dair kılavuzunda şöyle der: “Batı düşüncesinin uzun zamandan beri iktidar biçimi ve gerçeğe erişme kipi olarak kutsadığı eski Olumsuz kategorilere (yasa, sınır, hadım etme, yokluk, boşluk) olan sadakatinizden vazgeçin. Olumlu ve çoğul olanı, tekbiçimliliğe karşı farklılığı, birliklere karşı akışları, sistemlere karşı hareketli düzenlemeleri tercih edin. Üretken olanın yerleşik değil göçebe olduğunu kabul edin.” Bkz. *Anti-Oedipus*'a önsöz.

33. Deleuze, “Dead Psychoanalysis,” s. 78.

34. Deleuze ve Guattari, *Anti-Oedipus*, s. 235.

Oidipal psikanalitik yapı esas “karşı-üretim” silahıdır: görevi, çoğul, çokdeğerlikli arzu akışlarını baskıcı devlet şemasına akıtmaktır. Arzu son derece toplumsaldır: akışlar ve oluşlarla ve başka arzularla, toplumla bağlantılar ve toplanışlar oluşturmakla ilgilidir. Bu, arzunun esasında ve temelde devrimci olmasının nedenidir: “çünkü her zaman daha çok bağlantılar ve toplanışlar ister.”³⁵ Bu nedenle, Deleuze ve Guattari’ye göre: “bir toplum için arzuyu bastırmak ve hatta bastırmaktan bile daha etkili bir şey bulmak, baskı, hiyerarşi, sömürü ve kulluğun kendilerinin arzulanmasını sağlamak yaşamsal önemdedir.”³⁶ Bununla birlikte, Oidipus bu arzuyu, olası bağlantılarını kesip bireysel öznenin içine hapsederek bireyselleştirir. Aynı şekilde Stirner, özsel insan öznesinin, benliğin çoğulluklarını ve değişkenliklerini ele geçirmeye çalışarak onu hapseden bir figür olduğunu savunur. Öyleyse, Deleuze ve Guattari’ye göre Oidipal özne, arzuyu kapsamak ve arzunun devlet toplumuna yönelik tehditini sınırlayıp ketleyecek şekilde bastırmak için inşa edilmiş bir figürdür. Oidipal öznenin kurtuluşu arzusunun tahakküm altına alınmasıdır, aynı Stirner’e göre insanın özgürleşmesinin, benliğin daha ileri düzeyde tahakküm altına alınmasına eşlik etmesi gibi. Bu, anarşist felsefede merkezi olan Aydınlanmacı öznenin birlik ve özcülüğüne yönelik postyapısalcı saldırının parçası olarak görülebilir.

Makinesel öznellik: Öyleyse Deleuze ve Guattari’ye göre, otoritenin yerinin devlet otoritesine ayrılmaz şekilde bağlı olması gibi özsel insan öznesi de baskının bir sonucudur. Bu nedenle bir makineler adbilimi (*nomenology*) yoluyla, *arzu makineleri* yoluyla özneyi dağıtmaya çalışırlar: “Her yerde makineler –mecazi değil, gerçek makineler: tüm gerekli eşleştirmeler ve bağlantılarla başka makineleri çalıştıran makineler, başka makineler tarafından çalıştıran makineler.”³⁷ Öznenin varsayılan birliği böylece yıkılır. Toplumsal ve doğal makinelerin heterojen parçalarının bir dizi akışı, bağlantı-

35. Deleuze, “Dead Psychoanalysis,” s. 79.

36. Deleuze ve Guattari, *Anti-Oedipus*, s. 116.

37. Deleuze ve Guattari, *Anti-Oedipus*, s. 1.

sı ve toplanişı haline gelir.³⁸ Bu bozulma, organik ve organik olmayan bileşenlerin bir araya gelmesi yoluyla gerçekleşir. Bireyler olarak çeşitli toplumsal makinelerle irtibatlanıyoruz ve böyle yaparak daha büyük makinelerin bileşenleri haline geliyoruz. Kişi bedeni bile birleşik bir şey olarak düşünemez: oldukça bağımsız olarak işlev gören farklı parçalardan oluşuruz. Bu bedenin şizofrenik deneyimidir. Önemli olan özne ya da çeşitli bileşenlerin kendileri değildir, fakat daha çok bileşenler —bağlantılar ve akışlar— arasında ne olduğudur. “Özne” bu akışların —arzu akışlarının— parçasıdır, ya da onlara göre ikincildir.

Öznellik Deleuze ve Guattari’ye göre, bir yer, bayat bir kalkış noktası değil, fakat daha çok bir süreç ya da bir *oluştur*.³⁹ Oluş iki ya da daha fazla ayrı varlık arasındaki evrim sürecidir —bir toplaniş ve bağlantı sürecidir. Özneler bir dizi hat vasıtasıyla devlete bağlıdır ve eğer bu özneleştirmeye direneceksek olduğumuz kişiyi reddetmeli ve başkası olmalıyız. Kişinin kendi özsel kimliğini reddetmesi öğüdü, bu postyapısalcı yer eleştirisini baştan sona kat eden bir ana tema olmuştur: Stirner ve Foucault gibi Deleuze ve Guattari de oluşun bir özneleşmeden kaçış yolu olduğunu savunurlar.

Deleuze ve Guattari’nin oluş olarak öznellik nosyonu Stirner’in bir öz olmayan, tersine özü reddeden bir sürekli akış olarak benlik düşüncesine benziyor. Benlik Stirner’e göre sürekli olarak bir değişim süreciyle meşgul olan radikal bir boşluktur. Tanımlanabilir bir birlik ya da yer değildir, fakat daha çok bir süreç, bir çokluk ve bir yer-olmayandır. Deleuze ve Guattari’nin çeşitli defalar “Organ-sız Beden” olarak başvurdukları benzer bir nosyonları vardır.⁴⁰ Organ-sız Beden birlik ve örgütlenmenin anarşik bir dağılmasıdır. Stirner’in benliği gibi Pürüzsüz bir yüzey, radikal bir boşluk, bir yer-olmayandır. Kaçış çizgileri —bir dışarıyı ima eden çizgiler— üreten bir içkinlik süreci ve katıksız harekettir. Kaçış çizgileri Fouca-

38. Bogue, *Deleuze ve Guattari*, s. 94.

39. Deleuze’ün orkide ve yabanarısı örneği oluşu açıklar. Bkz. Gilles Deleuze and Claire Parnet, “A Conversation: What is it? What is it for?,” *Dialogues* içinde, s. 1-33. [“Diyalog Nedir, Neye Yarar”, *Diyaloglar* içinde, çev.: Ali Akay, Bağlam Yay., 1990, s. 13-56.]

40. Deleuze ve Guattari, *Anti-Oedipus*, s. 58.

ult'nun ihlal nosyonu –kararsız bir dışarıyla iletişim sayesinde yalnızca geçici olarak iktidardan kaçan bir aşırılık– vasıtasıyla anlaşılabilir. Organsız beden, içinde özlerin ve birliklerin çözülüp akışlara karıştığı bir yeğlilik ve çokluk alanıdır. Oluş, kimliklerin ve toplanışların, öteki kimliklerle birlikte, kimlik kavramının artık onu tanımlamaya uygun olmadığı bir yere doğru hiç durmadan kaymasıdır. Organsız beden, benlik gibi, kişinin geçici de olsa devlet düşüncesinden –birlikler, özler ve temsil tarafından mahkûm edilmiş düşünceden– kaçmasına imkân veren bir kavramdır. Düşünceye ve öznelliğe yer mahkûmiyetinden kurtulma imkânı veren bir yer-olmayandır.

Bu makinesel öznellik çözümlemesi direniş yeri nosyonunu reddetmek demektir. Yer, ister iktidarın yeri ister direnişin yeri olsun, bir özsel birlik ve sabitlikle nitelenir ve bu kesinlikle Deleuze ve Guattari'nin çözümlemesinin meydan okuduğu şeydir. Direnişin, anarşistlerin inandığı gibi, özsel bir zemini ya da yeri olamaz, çünkü temelde kararsızdır ve tıpkı direnişe sebep olduğu kadar kolay şekilde tahakküme de sebep olabilir. Anarşist söylemde olduğu gibi, direnişin yeri ile iktidarın yeri olarak devlet arasında kesin bir Manici bölünme yoktur. Özne, Deleuze ve Guattari'ye göre, zaten devlet tahakkümüne ve öznelliğin iktidar toplanışlarıyla kolayca bağlantılar oluşturabileceği bir öznellik hazırlayan makinesel akışlara karışmıştır. Özsel insan öznesi ya da insan bedeninin kendisi, bir iktidar eleştirisinin zemini olarak hizmet edemez, çünkü hiçbir birliği yoktur, fakat farklı akışların ve güçlerin oldukça uçucu bir toplamıdır. Deleuze ve Guattari'nin anarşist otorite eleştirisini alıp bedeninin kendisine uyguladıkları, böylece bir beden anarşizmi ürettikleri savunulabilir. Deleuze ve Guattari'ye göre, otoriteryanizm yalnızca devletin içinde değil birleşik, organize insan bedeni ve devlet kodlamasının bir ürünü olan insan öznelliği kavramında da bulunur. Anarşist söylemde çok merkezi olan organik birliği doğa yasalarıyla kurulan beden, artık parçalarla akışların düzensiz ve anarşik bir düzenlemesidir.

Deleuze ve Guattari'nin çalışması, bir devlet-olmayan, otoriter-olmayan düşünce –onların dediği gibi “bir Genel olmaksızın” düşünce– uygulamasıdır. Stirner gibi, devlet otoritesinin gerçeklikte olduğu kadar düşüncelerimiz ve arzularımızda da var olduğunu savunurlar. Bu nedenle, ancak düşünceyi devlet kodlamasından kurtarmak yoluyla kendimizi devletten kurtarabiliriz. Eğer otoriter çizgiler boyunca düşünmeyi sürdürürsek o zaman devlet ebedileştirilecektir. Otoriter düşünce iktidarın direnilmesi gereken yeridir. Saldırılması gereken şey, bilgiye ve akla dair düşünceyi hapseden söylemler ve ölçütlerdir: saldırılması gereken “hakikatin yeri olarak bilgi imgesi ve ‘verili’ kabul edilen sorularla sorunların cevaplarının ya da çözümlerinin tasdik edilmesi olarak hakikattir.”⁴¹

Düşünce daha derin bir hakikat ya da mevcudiyet öneren metafora veya temsile de direnmelidir. Deleuze ve Guattari'nin savunduğu gibi, psikanalizin temsile dayalı mantığı, arzunun dışavurulmasından çok, sindirilmesinin bir yoludur. Nasıl anarşistler temsili siyasetin, bireyin tahakküm altına alınması olduğunu savundularsa aynı şekilde temsile dayalı düşünüş de düşüncenin tahakküm altına alınmasıdır. Deleuze ve Guattari, anarşistlerin siyasal temsile karşı harekete geçirdikleri söylemler olan hakikat ve akıl ölçütlerine saldırarak açıkça anarşist temsil eleştirisini derinleştirdiler. Başka bir deyişle, anarşistler, temsili hakikat ve aklın ideolojik çarpıtılması olarak görürler, oysa Deleuze ve Guattari, temsilin kesinlikle bu söylemler yoluyla işlediğini düşünür. Temsil –özel bir hakikati, bir birliği ya da yeri gösteren– özcü, temelci düşünceye dayanır. Bu temelci mantığı Deleuze ve Guattari “ağaçbiçimli düşünce” olarak adlandırır.⁴² Bu mantık düşünceyi bir yere, merkezi bir birliğe, ha-

41. Deleuze, “A Conversation,” s. 24.

42. Bunun düşünce imgesi kök ve ağaç sistemidir: “ağaçlar yalnızca bir metafor değildirler, düşüncenin bir imgesidirler, bir işlevdirler, düz bir hatta ilerlemesi ve şu meşhur doğru fikirleri üretmesi için düşünceye ekilmiş olan bütün bir aygıttır. Ağaçtaki her türlü nitelik vardır: bir köken, tohum ya da merkez vardır; ağaçbiçimlilik özelliği, dallanmaları sürekli olarak bölen ve yeniden üreten bir ikili makine ya da ikilik ilkesidir; ... bir geleceği ve geçmişi, kökleri, tepesi, bütün bir tarihi, bir evrimi, bir gelişimi vardır. ... Artık hiç şüphe yok ki ağaçlar kafalarımızda

kikate ya da temelini ve yönünü belirleyen bir öze bağlayarak hapseder. Diyalektiktir: düşünce daima bu ikili mantığa göre açılmalıdır ve bu yüzden de –doğru/yanlış, normal/anormal, siyah/beyaz, kadın/erkek, mantıklı/mantıksız– ikili bölünmelerinin tuzağına düşmüştür.⁴³ Deleuze ve Guattari’ye göre, bunlar yanlışın doğruya, mantıksızın mantıklıya vs tabi kılındığı ezici hiyerarşilerdir. Hem Stirner hem de Foucault, bu ikili, diyalektik düşünüşe saldırılara katılmışlardı. İkili mantığın farkı yargılayan ve suçlayan normlar inşa ettiğini savunurlar. Dahası, Deleuze ve Guattari’ye göre, dünyayı ikili karşıtlıkların terimleriyle görmek “tepkisel” düşüncenin bir örneğidir: farkı sindirmenin bir yoludur.

Rizom: Öyleyse bu ağaçbiçimli düşünme modelinin yerine Deleuze ve Guattari bir “rizomatik” düşünce modeli, özlerden, birliklerden, ikili mantıklardan kaçınan ve çokluk, çoğulluk ve oluşu kucaklayan bir model önerir. Bu anarşik bir düşünce modeli olarak görülebilir. Yine, *anarşik* ile Bakunin ve Kropotkin’in özcü ve akılcı anarşizmlerini değil, fakat tersine, bu özcülüğün ve akılcılığın ta kendisini bozan bir şeyi kastediyorum. Gerçekten de, *rizom*, model fikrinin ta kendisine karşı çıkan bir düşünce modelidir: bir tek merkez ya da yer tarafından hâkim olunmayan, fakat daha ziyade merkezsiz ve çoğul olan, sonsuz, gelişigüzel bir bağlantılar çokluğudur. Dışarıya radikal bir açıklıkla tanımlanan düşüncedir. Dört özelliği kucaklar: bağlantı, heterojenlik, çokluk ve kopma.⁴⁴ Rizomun amacı, düşünceye “sınırların yakınında bile– kendi modelini silkip atmasına, kendi ayrıkotlarının büyümesine fark edilmez bir şekilde” imkân vermektir.⁴⁵ İkili bölünmeleri ve hiyerarşileri reddeden, bir şeyi diğeri üzerinde ayrıcalıklı kılmayan ve tek bir açıdan mantık tarafından yönetilmeyen bir düşünce biçimidir. Böylece, düşünceyi yöneten, çeşitli bilgi ve akıl söylemlerinin temelini oluşturan soyutlamaları sorgular. Başka bir deyişle devlete kafa tutan dü-

kök salmışlardır: hayat ağacı, bilgi ağacı, vs. Bütün dünya kökler istiyor. İktidar daima ağaçbiçimlidir.” Bkz. Deleuze ve Parnet, “A Conversation,” s. 25.

43. Deleuze, “Many Politics,” s. 128.

44. Deleuze ve Guattari, *A Thousand Plateaus*, s. 7.

45. Deleuze ve Parnet, “A Conversation,” *Dialogues*, s. 24.

şüncedir.⁴⁶ Stirner gibi, Deleuze ve Guattari de soyutlamalar ve birlikler yerine çokluklar ve bireysel farkları arar. Hakikat, akıl ve insan özü gibi soyut genellemeler, Stirner için olduğu kadar Deleuze ve Guattari'ye göre de, çoğulluğu reddeder ve farkı sakatlayarak benzerliğe yöneltir. Rizomatik düşünce bu farklarla çoklukların, önceden tahmin edilemez ve uçucu bir şekilde işlemesine izin verir. "Parçalar arasına fırlatılmış yersizyurtsuzlaşma akışlarını, artık birine ya da diğerine ait olmayan, ama bir asimetrik ikili oluş meydana getiren akışları" yapan moleküler hatları serbest bırakır.⁴⁷ Bu yolla, özsel kimliklerin temeli olan düşüncenin ikilileştirilmesi bozulur.

Rizomatik düşünceyi tanımlayan farklar, kopmalar ve çoklu bağlantılar siyaset felsefesi için önemli sonuçlara sahiptir. Siyasal arena, artık devlet ile insan öznesi arasındaki eski savaş hatlarına göre tasarlanamaz. Devrimci felsefeleri, özellikle de anarşizmi tanımlayan iktidarın yeri ve direnişin yeri arasındaki Manici bölünme artık burada işlemez. Bundan dolayı, rizomatik düşünüş açısından, devrim çizgisi karşı olduğu varsayılan iktidarın kendisiyle bağlantılar da dahil birçok bağlantılar oluşturmaya muktedirdir. Deleuze ve Guattari şunu savunurlar: "Bu çizgiler birini diğerine geri bağlar. Yani, en basit iyi ve kötü biçiminde bile, bir düalizm ya da ikilik öne sürülemez."⁴⁸ Rizom her türden siyasal eylemi, son derece tahmin edilemez ve geçici hale getirir, kaçış çizgilerini ya da otorite çizgilerini veya her ikisini koparmaya muktedir kılar: "Bir kopma gerçekleştirebilirsiniz, bir kaçış çizgisi çizebilirsiniz, yine de, iktidarı bir gösterene geri yükleyen oluşumları, her şeyi yeniden katmanlaştırmamız tehlikesi hâlâ mevcuttur."⁴⁹

İktidarı gösterene geri yüklemek, Deleuze ve Guattari'nin kesinlikle kaçınmamızı önerdiği şeydir. Düşünceyi ve dili, rizomatik

46. Deleuze ve Guattari bunun, "bilgiden kaynaklanmayıp öğrenme hareketinde tanımlanacağını ve herhangi bir kimseye, herhangi bir iktidara, sorular 'ortaya atmaya' ya da sorunlar 'belirlemeye' bırakılmayacak" bir düşünce olduğunu savunurlar. Bkz. *A Thousand Plateaus*, s. 24.

47. Deleuze, "Many Politics," 131.

48. Deleuze ve Guattari, *A Thousand Plateaus*, s. 9.

49. Deleuze ve Guattari, *A Thousand Plateaus*, s. 9.

düşünüş yoluyla gösterenin tahakkümünden, otoriter olduğunu düşündükleri akılcı dilbilim şemasından kurtarmaya çalışırlar. Deleuze ve Guattari'ye göre, dilbilim, otoriter düşünceye veya devlet düşüncesine ve bu yüzden, tahakküm pratiklerine katılır. Bunu bir akılcı hakikati ya da dilin özünü kurarak yapar ve şeylerin, sadık kalınması gereken doğal düzeni fikrini ve imgesini kalıplaştırır. O zaman, Deleuze ve Guattari, otorite ve tahakkümün yalnızca devlet aygıtı ve merkezi siyasal kurumlarda değil; aynı zamanda düşünce- de, düşüncenin imgesinde, dilbilim yapılarında, sözcüklerin kendilerinde de yaygın olduğunu gösterir. Öyleyse, siyasal içerimleri olan yalnızca dilin içeriği değildir, bu dilin kendi yapısıdır –yeridir. Devlet iktidarının biçimiyle pek fazla ilgilenmeyip daha çok yapısı ile ilgilenen anarşistler gibi, Deleuze ve Guattari de düşüncenin ve dilin yapısıyla ilgilenirler.

Öyleyse, dil siyasaldır ve siyasal tahakküme katılabileceği gibi aynı zamanda ona karşı bir alet olarak da kullanılabilir. Dilbilimde içerilen siyasal tahakküm, temsil ve anamlama ile işleyerek maskelenir. Buna karşılık, Deleuze ve Guattari, dili iktidarla ilişkisinin açık olduğu bir alana yerleştiren bir “pragmatik” önerirler. Dilin pragmatik çözümlemesine göre, sözler yalnızca iktidar ilişkileri bağlamında anlama sahiptirler, öyle ki dil siyasal toplanışlardan soyutlanmış hale değil, onun parçası haline gelir. Deleuze ve Guattari'ye göre, “siyaset dilin içinden çalışır.”⁵⁰ Dil ve siyaset arasındaki bu bağlantıyı oluşturarak ve bu suretle dili siyasal çekişmelerin alanı haline getirerek, dili özcü yapılardan ve gerçek tahakkümün yattığı akılcı birliklerden kurtarabiliriz. Dilbilim böylece siyasal tarafından yersizyurtsuzlaştırılır; kendi üzerine dönüp, birlik ve akılcılığın hâkim yerine siyasal olarak karşı çıkılmasına imkân verebilir. Deleuze ve Guattari'ye göre, dilbilim rizomatik hale gelmelidir: geleneksel olarak onun dışındaymış gibi görülen alanlarla çok yönlü bağlantılar oluşturmaya izin verilmelidir. Dili bir siyasal toplanışın parçası olarak görmek, dili yersizyurtsuzlaştıran, yerinden eden ve otoriter kavramalara ve onu ele geçiren imgelere meydan okuyan kaçış çizgilerini serbest bırakır.

50. Deleuze ve Guattari, *A Thousand Plateaus*, s. 83.

Düşünceyi ve dili, onu yerinden etmek için kendisine karşı kullanma girişimi postyapısalcı yer eleştirisinin öne çıkan bir yönü olmuştur. Örneğin Stirner, Hegelci diyalektik yapıları, kendisine döndürerek kirletir ve yerinden eder. Diyalektiğin olumlama-olumsuzlama mantığını insanın gelişimini tanımlarken kullanır, ama diyalektik sürecin “sonuna” akılcılığı değil, akli-olmayan (*arational*) bir açıklığı ya da egoizmi yerleştirerek ve böylece doruğa ulaşmak yerine daha ileri bir mücadele olasılığını önererek, bozguna uğrattır. Foucault çeşitli söylemlerin soykütüksel bir çözümlemesini, bu söylemleri kendi zarar vericiliklerinin korkusuyla titretmek için kullanır: adalet namına işlenen adaletsizlikler, ahlâk namına gerçekleştirilen ahlâksızlıklar. Bu söylemleri daha yüksek bir ahlâk ya da adalet yerinden suçlamaz; yalnızca bu söylemleri kendilerini suçlamak için kullanır. Üstelik çeşitli söylemler içinde, hâkim söylemler tarafından üretilen, fakat aynı zamanda, onu yerinden eden ve ona direnen kaçış ve aşırılık çizgileri oluşturan sesi kısılmış belirli kopma sesleri bulur. Foucault’yla birlikte her zaman, kaçılacak bir dışarı olmaksızın kaçış olasılığı vardır.

BİR DİRENİŞ FIGÜRÜ

“Savaş makinesi”

Öte yandan Deleuze ve Guattari, Foucault’nun ima ettiği, ama tutarsız olmaksızın ilan edemediği bir dışarı kavramına sahiptirler. Foucault, bu direniş için olumlu bir figür sağlamaksızın iktidara direnilmesi çağrısında bulunur. Bunu fark etmiş ve yarım ağızla, benim uygunsuz olduğunu öne sürdüğü bir “avam” kavramı önermiştir. Deleuze ve Guattari’ye göre, olumlu bir direnişi tanımlamaktaki bu gönülsüzlük ya da yetersizlik, gerici (*reactive*) ya da faşist figürler tarafından doldurulabilecek bir açıklık bırakır.⁵¹ Onların “sa-

51. Paul Patton, “Conceptual Politics and the War-Machine in *Mille Plateaux*,” *Substance* 44/45 (1984): s. 61-79. [“Kavramsal Politika ve Bin Yayla’da Savaş Makinesi”, *Gilles Deleuze’de Toplum ve Denetim* içinde, haz. ve çev.: Barış Başaran, Bağlam Yay., 2005, s. 43-71.]

vaş makinesi” nosyonu bu kavramsal açığı doldurma girişimi olarak görülebilir. *Savaş-makinesi* devlete bir Dışarısı oluşturur. Devlet içsellikle nitelenirken savaş-makinesi mutlak dışsallıkla nitelenir. Bununla birlikte, bu dışarısı nosyonunun anarşist doğa yasaları nosyonu gibi özcü olmadığı anlaşılmalıdır. Tersine, savaş-makinesi yalnızca kavramsaldır: bir düşünceye dair bir imgedir, nesnesi olmayan bir fikirdir, kişiye devletten kaçış çizgileri oluşturma imkânı veren bir tutarlılık düzlemidir. Düşünce, dil, siyasal eylem ve arzu, tüm bunlar savaş-makinesinin “toplanışları” olabilirler.

Deleuze ve Guattari’nin savaş makinesi yer nosyonuna karşı kullanılmış olan savaş modeli çözümlemesinin daha olumlu bir uygulaması olarak görülebilir. Savaş modeli, kimliğin gerisindeki mücadeleyi ve karşıtlığı ortaya çıkarmak için özlerin ve birliklerin peçesini çekip atma imkânı verir: özün yokluğuyla biçimlenmiş bir yer-olmayandır. Savaş-makinesi bu model çözümlemesinin olumlu bir gerçekleştirilmesidir. Çoğulluklar, çokluklar, farklılık ve oluş tarafından nitelenen bir yer-olmayan, bir alandır, devlet kodlamasından kaçır, çünkü devletin ikili yapılarından kaçırır. Devlet, kodlanmış ve çizgili bir kavramsal yerdir: Evrensellik iddia eder ve kendi etki alanındakileri özneleştirir. Öte yandan, savaş-makinesi pürüzsüz, çizgili olmayan ve kodlanmamış katıksız göçebe hareketir; tam da bir yer haline gelmeye yetersizliğiyle nitelenen bir yerdir. Deleuze’e göre: “Devlet iktidarı savaş-makinesine değil, ama bizler aracılığıyla işleyen ikili makinelerin ve bizleri üstkodlayan soyut makinenin kullanılmasına yaslanır. ... Öte yandan, savaş-makinesi, kadın-oluşlarla, hayvan-oluşlarla, savaşçının fark edilemez oluşlarıyla çalışır.”⁵² Savaş-makinesi, bu nedenle, devleti savuşturan bir toplumsal ve kavramsal tarzıdır.⁵³ Ben de aynı şekilde “savaşı”, yeri savuşturan bir kavramsal alet olarak kullanıyorum.

Savaş-makinesinin kökenleri devletinkilerden farklıdır: “Savaş-

52. Deleuze, “Many Politics,” s. 141.

53. Deleuze ve Guattari, ayrı ve merkezi iktidar organlarının –başka bir deyişle devletin– oluşumunu engellemek için ilkel toplumların savaşı bir mekanizma olarak kullandıklarını savunur. Bkz. *A Thousand Plateaus*, s. 357. [Kapitalizm ve Şizofreni 1, Göçebeliliği İncelemesi: Savaş Makinesi, Gilles Deleuze-Felix Guattari, çev.: Ali Akay, Bağlam Yay., 1990.]

makinesinin kendisine gelince, Devlet aygıtına indirgenemez gibi, onun egemenliğinin dışında ve onun yasalarından öncelikli gibi görünüyor: o başka bir yerden gelir.”⁵⁴ Devlet ve savaş-makinesi her zaman zıttırlar, ama ikili ya da diyalektik anlamda değil. Tersine savaş-makinesi devletin dışsallığıdır: devletin yakalamasından ne olursa olsun kaçır. Savaş-makinesinin bazı işlevleri devlet tarafından savaşmak üzere kendine mal edilebilirken, savaş-makinesinin kendisi her zaman temelden farklı, temelden dışsaldır.⁵⁵ Savaş-makinesi bir yer-olmayandır, özün ve merkezi otoritenin olmamasıdır. Savaşın yer-olmayanı özünde yere, birliğe ve devletin yaslandığı otoriteye düşmandır: “tıpkı Hobbes’un, Devlet’in savaşa karşı olduğunu açıkça görmesi gibi, öyleyse savaş da Devlet’e karşıdır ve onu imkânsız kılar.”⁵⁶

Bu nedenle Foucault ve hatta Stirner kadar Deleuze ve Guattari de antagonizma ve mücadeleyi vurgulayan bir savaş modelini, mücadelenin durdurulması ve bitmesi olan yer nosyonunu parçalarına ayırmak için kullanırlar. İktidar ve otoriteye karşı bir direniş aletidir. Bununla birlikte, anarşist doğal insan özü kavramı gibi bir direniş yeri değildir. Savaş, Deleuze ve Guattari’ye göre, bir doğal durum değildir: özsel değildir. Daha çok, bir oluşum ya da toplanış, özün altını oyan bir tarzdır. Bir kavramsal tarz, rizomatik doğası gereği her zaman yeniden yorumlamaya açık olan ve bu nedenle de temelden güvenilirmez olan bir düşünüş yoludur: her zaman iktidarla bağlantılar oluşturabilir. Savaş her zaman devlet tarafından kendine mal edilebilir. Direniş, Deleuze ve Guattari’ye olduğu kadar Foucault’ya göre de, tehlikeli bir girişimdir: karşı olduğu iktidar tarafından her zaman sömürgeleştirilebilir. Direniş artık anarşistlerin Manici anlamıyla bir devrim olarak –iktidarın onun tarafından kirlenmemiş bir noktadan devrilmesi– düşünülemez. Daha çok direniş savaş terimleriyle görülür: çoklu mücadeleler, stratejiler, yerelleşmiş taktikler, geçici geriçekilişler ve ihanetler –nihai bir zafer sözü olmaksızın süregiden antagonizma– alanı. Deleuze’ün savun-

54. Deleuze ve Guattari, *A Thousand Plateaus*, s. 353.

55. Deleuze ve Guattari, *A Thousand Plateaus*, s. 353.

56. Deleuze ve Guattari, *A Thousand Plateaus*, s. 353.

duğu gibi, “dünya ve Devletleri, onlarınkinin biçimini bozmakla suçlanan devrimcilerden daha fazla kendi düzlemlerinin hâkimi değildirler. Her şey belirsiz oyunlar içinde oynanmaktadır.”⁵⁷ O zaman savaş-makinesi, özlerden ve evrenselliklerden sakınması ve çokluğu, çoğulluğu ve açıklığı bağrına basmasıyla, yere yönelik postyapısalcı saldırının direniş figürü haline gelir.

Arzu: Bununla birlikte, bu savaş-makinesi kavramıyla Deleuze ve Guattari’nin diğeri direniş figürü olan arzunun araları açıktır. Savaş-makinesi özü reddederken arzu özcü ve metafizik yan anlamlara sahip görünür. Deleuze ve Guattari arzuyu her zaman var olmuş genel bir nosyon olarak görüyorlar. Arzunun antropomorfik ve doğal olduğunu inkâr ediyorlar: kendiliğindenci olmaktan çok, *inşacı* olduğunu savunuyorlar.⁵⁸ Aynı zamanda arzunun, kendisinin bastırılmasını arzulayabileceğini savunurlar. Bununla birlikte, temelde devrimci olduğunu iddia ederek yine de özcü bir arzu kavramı kullanıyorlar.⁵⁹ Bu, anarşizm için tanıdık olan bir Manici kurtuluş mantığına sapıyor: bir yanda, özünde devrimci ve yaşamı-olumlayan arzu var, diğeri yanda arzuyu yakalamaya, akışlarını sınırlamaya ve onu oidipal arzu gibi temsil ederek bozmaya çalışan devlet-kodlu toplum ya da “socius” var. Foucault’dan farklı olarak, Deleuze ve Guattari, arzunun gerçekten bastırıldığını, ancak bu baskının oidipal baskı yoluyla örtüldüğünü savunurlar. Böylelikle inşa edilmiş oidipal arzuyu, ideolojik anlamda iktidara göre devrimci bir dışarıyı oluşturan “gerçek” arzunun karşısına koyarlar. Öte yandan Foucault ise iktidar rejimlerinden kaçan hiçbir arzu kavramının olmadığını savunurdu. Deleuze ve Guattari’nin arzu nosyonunun, Foucault’nun iktidar fikrinden hiç de daha genel ve özcü olmadığı savunulabilir. Bununla birlikte, fark şu ki, Foucault’ya göre iktidar, ona sebep olan anlamlama rejimlerinin dışında var olamaz. Foucault’nun araştırdığı iktidar nosyonu her zaman var olmuş değildir, oysa Deleuze ve Guattari’nin ileri sürdüğü arzu nosyonu genel ve

57. Deleuze, “Many Politics,” s. 147.

58. Deleuze, “Dead Psychoanalysis,” s. 96.

59. Deleuze, “Dead Psychoanalysis,” s. 78.

tarihdışıdır. Arzu, Deleuze ve Guattari'ye göre, tarihin zincirlerini kırabilecek ve onu bastırmaya çalışan rejimleri yok edebilecek özgürleştirici bir güçtür. Bu durumda, onların arzu kavramları ile de insan özünde temellenmezken yine de metafiziktir. Best ve Kellner'in savunduğu gibi: “[Deleuze ve Guattari] arzunun ‘doğası itibariyle devrimci’ olduğunu, yönlendirilmek ya da bastırılmaktan çok, yaratıcı ve üretken olmak yönünde temel bir niteliğe, öze ya da amaçlılığa sahip olduğunu iddia ederek metafizik bir arzu kavramına bağlanırlar.”⁶⁰ Deleuze ve Guattari'nin arzu nosyonunun antropomorfik olmadığı kabul edilebilir, yine de, özcü fikirlere başvurur. Bu durumda, bu arzu nosyonu, her şeyin ötesinde, muhtemelen yer mantığına mağlup oluyor. Belki iktidarın dışında ve doğası itibariyle devrimci olan bir arzu nosyonu önererek, Deleuze ve Guattari, yalnızca rizomatik düşünce aracılığıyla tam da defetmeye çalıştıkları nosyon olan direnişin asıl yerine başvurma noktasında kendilerini bulmuşlardır.

Öyleyse Deleuze ve Guattari yer tuzağına düşmüşler midir? Genel arzu nosyonları, tam da devirmeye çalıştıkları otoriter birlikleri ve özleri yalnızca yeniden onaylamakta mıdır? Deleuze ve Guattari'nin düşüncesinde iki hattın bulunduğu iddia edilebilir. Birincisi, bu çözümlemenin amacının kaçmaya çalışmak olduğu özcü düşüncenin tuzaklarına götürmekten başka bir şey yapamayan arzu nosyonunun izini takip eder. Diğer hat savaş-makinesinin, rizomatik düşüncenin, özlerin ve genelliklerin reddedilmesinin izini takip eder. İkinci hat –savaş hattı– bu çözümleme için en üretken olanıdır: yer mantığına saldıran düşünce hattıdır. Eğer, Deleuze ve Guattari'nin savunduğu gibi, kendimizi otoriter yapılardan kurtaracaksak, eğer devletin ötesinde düşüneceksek, o zaman düşünceyi hapseden ikili, özcü ve temsili yapıları reddetmemiz gerekiyor. Düşünceyi yer mantığından kurtarmamız gerekiyor. Bu durumda, siyasal düşüncenin hedefi, en sonunda iktidarın yerini sürekli kılmayacak direniş ve düşünce biçimlerini keşfetmektir: “Devlet aygıtı üzerin-

60. Steven Best ve Douglas Kellner, *Postmodern Theory: Critical Interrogations* (Londra: Macmillan, 1991), s. 106. [*Postmodern Teori: Eleştirel Soruşturmalara*, çev.: Mehmet Küçük, Ayrintı Yay., 1998.]

de modellenmemiş, hatta yaklaşan Devlet'i önceden tahayyül eden bir örgütlenme mümkün müdür?"⁶¹ Deleuze ve Guattari'nin rizom ve savaş-makinesi kavramlarının uygulanabileceği yer burasıdır.

Bu durumda Deleuze ve Guattari'nin felsefesinde değerli olan şey, hantal arzu nosyonu değil, ama daha çok sundukları otoriter olmayan yeni düşünme yollarıdır. Onların yapıtı, Foucault ve Stirner'inkiler gibi kullanılabilir: yapıtları siyasal olarak kullanılacak fikirlerin ve kavramların bir alet kutusudur. Rizomatik düşünce ve savaş-makinesi, var olan siyasal kategorileri eleştirmek, siyaset alanını şu anki sınırlarının ötesine genişletmek için kullanılabilir. Deleuze ve Guattari'nin düşüncedeki temsile ve metafora, özellikle de Oidipal düşünüştekilere dair eleştirisi, örneğin bir siyasal temsil eleştirisine uygulanabilir. Rizomatik düşünce, direniş ile direnilmekte olan iktidar arasında oluşabilecek muhtemel bağlantılara dair bir farkındalık veriyor kişiye. Devrimci siyasal teorinin Manici mantığından kaçmaya ve düşüncemizi bu kategorilerin ötesine doğru genişletmeye imkân veriyor.

Deleuze ve Guattari'ye göre felsefenin görevi, düşünceyi, şimdiye kadar hizmetinde olduğu otoriter devlet kategorilerinden kurtarmaktır. Otoriter yer mantığının ötesinde –devirmeye niyetlenen iktidarın yerine ne konulacağı sorusunun ötesinde– düşünmeye muktedir olmak gerekiyor. Rizomatik düşünce siyaseti bu ebedi ve ezeli sorunun şantajından kurtaracak bir kavramsal cephane sağlayabilir bizlere. Metaforun, özcülüğün ve karşıtlık mantığının çokluk, çoğulluk ve bağlantı için terk edilmesi, siyaseti yerden kaçınan yeni bir yolla yeniden düşünmemize izin verir. Tahakküme direniş, otoriter düşüncenin reddedilmesiyle başlar ve Deleuze ve Guattari'nin fikirlerinin sahip olduğu değer burada yatar. Çekinilmesi gereken, özcü arzu kavramlarıdır. Bu, yine de, arzu nosyonunun tamamen bir kenara atılması gerektiği anlamına gelmez. Arzu hâlâ bu çözümlemede bir rol oynuyor ve arzu ile tahakküm arasındaki bağı bilmek önemlidir. Bununla birlikte, arzunun kendisi, onu içinde temellendiği özcülükten kurtaracak rizomatik bir savaş analizine tabi tutulmalı. Başka bir deyişle, “gerçek”, devrimci, yaşamı-olumlayan

61. Deleuze, “Many Politics,” s. 145.

arzu ile onu bastıran oidipal arzu arasındaki bölünme aşılmalı, yoksa insan yer mantığının tuzağında kalır.

Şu ana kadarki tartışma özcü-olmayan bir direniş figürü bulmaya çalıştı, paradoksal olarak, bunun bir şekilde iktidardan sıyrılmış bir dışsallığa başvurmaksızın teorileştirilemeyeceği öne sürüldü. Stirner, Foucault ve şimdi de Deleuze ve Guattari, hepsi de bir şekilde buna başvurdular. Böylelikle belli belirsiz bir Dışarısı, bizlere postyapısalcı tartışma içinde yeterli şekilde cevaplanmamış ve belki de cevaplanamayacak olan bir soru sunarak bu çözümlemeye musallat oldu: direniş için bir Dışarısı nosyonu gerekli mi ve eğer öyleyse, yeri yeniden onaylamaktan bir şekilde kaçınarak iktidara göre Dışarısı nasıl formüle edilebilir? Bu dışsallık sorusu, Derrida üstüne olan bir sonraki bölümde daha da araştırılacak.

Derrida ve otoritenin yapısökümü

Geçen bölüm, Deleuze ve Guattari'nin, iktidarın yerini nasıl dile ve gerçekliğimizi biçimlendiren felsefi yapılara yerleştirdiklerini gösterdi. Dil ve düşünceyi temellendiren öz ve hakikat gibi metafizik nosyonlarda saklı bir otoriteryanizmin maskesini düşürdüler. Özcü olmayan, rizomatik bir düşünce modeli geliştirerek felsefeyi bu emirlerden kurtarmaya çalıştılar. Bu, farklılık, çoğulluk, akış ve hatta antagonizma ile nitelenen bir yer-olmayandır; devlet güdüm-lü düşüncenin otoritesine karşı, savaş modeli ya da makinesi aracılığıyla geliştirilmiş bir direniş modelidir. Bununla birlikte, rizom ve savaş-makinesi anti-otoriter düşünce için yararlı aletler olmalarına rağmen, kendi başlarına direnişi kavramsallaştırmak için nihayetinde hâlâ yetersizdirler. Bu, başvurdukları dışarıyı layıkıyla kavram-

laştırmadıkları içindir. Foucault'nun bedenleri, hazları ve avamından belki daha olumlu olsa da, yine de, kaçacak bir dışarısı olmaksızın kaçış çizgisinden ve kaçıştan daha fazlasını vermeyen bir farklılık paradigması ve dili içinde, bir anlamda hâlâ “tuzağa düşmüş” olarak kalıyorlar.

Jacques Derrida da felsefedeki otorite ve hiyerarşi yapılarının altını oymaya çalışır. Platon zamanından beri evrensellik, tamlik ve kendine dair berrak düşünüm iddialarını seslendirmiş olan Batı felsefi söylemindeki bastırılmış antagonizmaları ve farklılıkları açığa çıkarmak için yazıya ilişkin bir savaş modeli kullanır. Eleştirisinin siyasal teori için önemli içerimleri vardır: felsefenin iddialarını sorgulaması, bu iddiaların üstüne kurulan siyasal kurumlarla söylemlerin iddialarına da uygulanabilir. Üstelik, Derrida'nın metafizik öz ve mevcudiyet yapılarıyla bunların mümkün kıldığı hiyerarşiler ve tahakkümler arasındaki ilişkiye dair tartışması gibi karşıtlığa dayalı düşünmeye ve ikili düşünmeye dair eleştirisi de, eserlerinin Stirner, Foucault, Deleuze ve Guattari ile birlikte, iktidarın yerine saldıırı olarak okunmasına izin veriyor. Bununla birlikte, yapısökümün mantığının postyapısalcı dağıtma mantığından oldukça farklı bir şekilde işlediğini savunacağım. Yaklaşımındaki bu fark çok ciddidir: yapısöküm postyapısalcılık argümanının sınırlarını, bizzat bu sınırların içinden teşhir eder ve böyle yaparak anti-otoriter mantığın kendi kendine dayattığı hudutların ötesine geçebilmesi için yolu açar. Derrida yapısöküm mantığı yoluyla dışarıya, iktidarın dışına –postyapısalcı tartışmanın sınırlarına işaret eden bir olanağa– başvuran direniş stratejileri olanağını keşfetmemize yardım eder.

YAPISÖKÜM

“Yapısöküm” çoğunlukla Derrida'yla birlikte anılan bir terim olmasına ve büyük ölçüde yanlış anlaşılıp yanlış kullanılmasına rağmen burada yine de Derrida'nın yapıtının genel yönelimini tanımlamak üzere kullanılacaktır. Cristopher Norris yapısökümü: kavramsal karşıtlıkların ve hiyerarşik düşünme sistemlerinin sökülme-

sini; felsefenin kendi içinde taşıdığı çelişki anlarının ve *aporiaların* açığa çıkarılmasını içeren bir dizi hareket olarak tanımlar.¹ Öyleyse denilebilir ki, yapısöküm, metinlerin –felsefi metinlerin– kendilerini sorgulamalarını sağlamaya niyetlenen, sahip oldukları çelişkileri dikkate almaları için onları zorlayan ve ihmal ettikleri ya da bastırdıkları antagonizmaları teşhir eden bir metin *okuma* biçimidir. Bununla birlikte yapısöküm, bir felsefe sistemi değildir. Derrida bir felsefe türünü bir diğerinin, daha tamamlanmış, daha az çelişkili bir sistemin bakış açısından sorguluyor değildir. Bu, yer tuzağına düşmek olurdu, bir tür otoriteyi –tıpkı anarşistlerin devlet otoritesini kaldırıp yerine insanın otoritesini koymaları gibi– bir diğerinin yerine koymak olurdu. Derrida bu yüzden, felsefe dışında bulunan bir kalkış noktasından hareket etmez. Sistemin dışında, bir asıl direniş yeri yoktur. Derrida daha çok Batı felsefesinin kendi söylemi içinde, onu tehlikeye atan gizli antagonizmaları aramaya çalışır. Üstelik onun amacı, göreceğimiz gibi, çoğunlukla iddia edildiği üzere felsefeyi yok etmek değildir. Aksine, Derrida’nın felsefeye yönelik eleştirisinin kendisi esas itibarıyla felsefidir. Felsefi söylemi bu sorguya açmakla Derrida, felsefenin ruhuna sadık kalır: felsefenin sorgulanmaması ve felsefeye kölece yaltaklanmak sonuçta felsefeyi bir maskaralığa dönüştürür. Bu nedenle, yapısöküm felsefenin düşünümsel öz-kimlik (*reflexive self-identity*) talebini sorgulamaya yönelik bir stratejidir. Yapısökümü analizimiz açısından önemli kılan budur: bizi, her türlü direniş kimliğinin saflığını sorgulamaya zorlar.

Yapısöküm felsefedeki otoriter yapıların, özellikle de *sözmerkezciliğin* (*logocentrism*) –yani felsefenin kendi tarihi boyunca yazıyı söze tabi kılmasının– eleştirisi olarak görülebilir. Derrida’nın Batı felsefesindeki “mevcudiyet metafiziği” olarak adlandırdığı şeyin bir örneğidir bu. Felsefenin hâlâ ne kadar metafizik olduğunun ve bu nedenle de aştığını iddia ettiği otoriter kavramların üstünde durduğunun belirtisidir. Derrida, Platon’un *Phaidros*’da, yazıyı hakikati taşıyan ve kaydeden bir ortam olarak reddetmesine işaret eder: yazı bir yapıntı olarak, konuşmaya eşlik eden anlamın sahici-

1. Christopher Norris, *Derrida* (Londra: Fontana Press, 1987), s. 19.

liğinin ve dolaysız mevcudiyetinin yerini tutamayacak bir icat olarak görülür. Konuşma, dolaysızlığı nedeniyle hakikate yaklaşmanın bir yolu olarak görülürken; yazı, konuşmanın tehlikeli biçimde bozulması –konuşmanın, belleği tahrip edici ve hileye, hakikatin sapıtılmasına karşı dayanıksız olan daha eksik bir biçimi olarak görülür.² Derrida içerdiği belirli çelişiklere işaret ederek bu “sözmerkezci” düşünüşe saldırır. Derrida, Platon’un, bir ortam olarak yazının herhangi bir gerçek faydası olduğunu reddederken aynı zamanda da yazı metaforunun dolayımı olmaksızın konuşmayı temsil edemediğini gösterir.³ Konuşma, bu nedenle, dışladığı yazıya muhtaçtır. Yazı, konuşmaya bir *tamamlayıcıdır* –mevcudiyet tarafından hesaba katılmaz, ama aynı zamanda kimliğinin oluşumu için gereklidir.

Bu, “tamamlayıcılık” mantığının açığa çıkarılması, felsefedeki sözmerkezciliğe direnmek için Derrida’nın gerçekleştirdiği yapı-söküm hamlelerinden biridir. Bizim argümanımız açısından bu mantığı anlamak önemli: bu mantık daha ileride özsel devrimci kimliği fikrine karşı kullanılacak. Konuşma’nın bir kendi kendine mevcudiyet olduğu, dolaysız ve kendisine karşı sahici olduğu iddia edilirken yazı bu mevcudiyetin azalışı olarak görülür. Bununla birlikte, Derrida bu sahiciliğin ve öz-kimliğin saflığının her zaman sorgulanabilir olduğunu, dışlamaya çalıştığı şey tarafından daima bozulduğunu gösterir. Öyleyse bu mantığa göre hiçbir kimlik sonsuza kadar tam ya da saf değildir: onu tehdit eden şeyler tarafından oluşturulur. Derrida öz-kimliği ya da mevcudiyeti inkâr etmek istemez. Yalnızca, bu mevcudiyetin asla iddia ettiği kadar saf olmadığını göstermek ister. Mevcudiyet, daima ötekine açıktır ve öteki tarafından kirletilir.

Bu mantık öz sorununa ve anarşist söylemdeki direnişin yeri sorununa uygulanabilir. Bakunin’in insanın özünün tamamlanmış bir

2. Üstelik, söze öğretmenin otoritesi eşlik eder, oysa yazı Platon tarafından bu otoriteye karşı bir tehdit olarak görülür, çünkü talebelerin öğretmenin kılavuzluğu olmaksızın öğrenmelerine imkân verir. Norris, *Derrida*, s. 31.

3. Derrida’nın işaret ettiği gibi: “Burada, sözüm ona yaşayan söylemin birden bire, tam da ondan dışlanmaya çalışılan bir şeyin düzeninden ödünç alınan bir metafor tarafından tanımlanması gerektiği hiç de daha az dikkate değer değildir.” Bkz. Jacques Derrida, *Dissemination*, çev. B. Johnson (Chicago: University of Chicago Press, 1981), s. 148.

kimlik olmadığını nasıl itiraf etmek zorunda kaldığını daha önce göstermiştim: insan öznelliğinin başlıca tehdidi olan iktidar arzusu bu kimliğin asıl parçasını oluşturur. Üstelik önceki bölümlerde tartışılan postyapısalcı düşünürler, iktidar söylemlerinin ve pratiklerinin fiilen insan öznelliğinin oluşumuyla –iktidarın düşmanı olduğu söylenen kimliğin oluşumuyla– ilişkili olduğunu öne sürmüşlerdir. Bu durumda, iktidarın insan öznelliğini tamamlamasıyla aynı şekilde yazının da konuşmayı tamamladığı söylenebilir mi? Belki de iktidar öyle bir şeydir ki insan kimliğini hem tehdit eder hem de oluşumu için gereklidir. Eğer direniş kimliği, tam da karşı olduğunu açıkladığı güçler tarafından kısmen oluşturuluyorsa, bu, direniş kimliğini epeyce sorunlu kılar. Bu, iktidara karşı direnişin yeri olarak kirlenmemiş bir kalkış noktası fikrinin altını oyar.

Özsel kimliklerin eleştirisi

Derrida'nın eleştirisi, insanın özü sorununu ve bunun iktidara direnmenin temeli olmaya devam edip edemeyeceğini şüpheli hale getirir. Daha önceki postyapısalcı argümanlar gibi Derrida'nın öz-kimlik eleştirisi de bizleri, iktidarın kendisinin –örneğin devlet gibi– değişmez kimlikler tarafından kapsanamayacağı gerçeğiyle yüzleşmeye zorlar. Daha doğrusu, iktidar her zaman istikrarsız, olumsal ve dağınık bir kimliktir. Öyleyse, bu yapısökümcü mantık, devrimci öznenin kimliğini sorunsal hale getirmekle kalmaz, aynı zamanda karşı olduğu söylenen iktidarın kimliğinin de altını oyar.

Dahası, Derrida, bu özsel kimlik eleştirisini, yalnızca özsel kimliğin saflığının sorgulanabilir olduğunu göstermekle kalmayıp aynı zamanda otoriter bir kimlik oluşturduğunu da göstererek devam ettirir. Özsel kimlik bir terimin diğerine tabi olduğu bir dizi hiyerarşik ikili ilişkisi tesis eder –Derrida bunları “zorlu hiyerarşiler” olarak görür. Sözmerkezcilik, gördüğümüz gibi, yazının konuşmaya, temsilin mevcudiyete tabi kılındığı söz/yazı hiyerarşik ikilisini kurar. Mevcudiyet, tamamlayıcısına hâkim olmaya ve onu dışlamaya girişen bir metinsel otorite biçimi oluşturur. Bununla birlikte, bu otoritenin, dışlanan tamamlayıcı tarafından sürekli olarak tehlikeye

atıldığı görülür, çünkü baskın terimin kimliğinin oluşması için zorunludur. Aynı şekilde Stirner, gayri-insaniyi insanın kimliğini tehlikeye atan bir tür aşırılık ya da tamamlayıcı olarak görüyordu. Bu ikili yapılar felsefi söylemde bir iktidar yeri oluşturuyorlar. Üstelik, gördüğümüz gibi, siyasal tahakkümün temellerini sağlıyorlar. Örneğin Foucault, felsefenin ikili akıl/akıldışı bölünmesinin, delinin tahakküm altına alınmasının ve hapsedilmesinin temeli olduğunu öne sürüyordu. Felsefedeki ikili yapılar tahakküm pratiklerini ve söylemlerini sürekli hale getirirler. Öyleyse, Derrida'nın, özsel kimliğin ve karşıtlığa dayalı düşünüşün postyapısalcı eleştirisini genişlettiği görülebilir.

Bununla birlikte, Derrida bu ikilileri, bastırılan terimi ayrıcalıklı terim haline getirmek üzere basitçe tersine çevirmek istemez. Örneğin, yazıyı konuşmanın yerine koymak istemez. İkililerin terimlerini tersyüz etmek ikili bölünmenin hiyerarşik yapısını olduğu gibi bırakır. Bu tür bir devrim ya da tersine çevirme stratejisi, tam da devirmeye kalkıştığı iktidarın yerini sadece tekrar onaylar. Marksizmin, burjuva devletinin yerine eşit derecede otoriter bir işçi devleti koyarak bu yer mantığının nasıl kurbanı olduğunu görmüştük. Ayrıca anarşistlerin de devlet iktidarına yönelik saldırılarında, devleti, bu kez de insan özüne dayalı yeni bir iktidar ve otorite mantığıyla değiştirdiklerini gördük. Bu yer mantığı siyaset felsefesine musallat olmuştur. Derrida bu tuzağın tehlikelerinin farkındadır: "Öyleyse olması gereken, sırf her tür hiyerarşinin bastırılması değildir, zira an-arşi yalnızca tam da yerleşik metafiziksel hiyerarşi düzenini hiç şüphesiz pekiştirir; ne de mesele verili herhangi bir hiyerarşinin terimlerini basitçe değiştirmek veya tersine çevirmektir. *Umdrehung** daha çok, hiyerarşik yapının kendisinin dönüşümü olmalıdır."⁴ Başka bir deyişle, yerin cazibesinden kaçınmak için hem hiyerarşiyi yok etmeye yönelik anarşik arzunun hem de terimlerin tersine çevrilmesinin ötesine gitmek gerekir. Zira bu yalnızca hiyerarşiyi yeni bir kılıktaki tekrar tescillemeştir: anarşizm örneğinde,

* (Alm.) Dönme, devir. (ç.n.)

4. Jacques Derrida, *Spurs: Nietzsche's Styles* (Chicago: University of Chicago Press, 1978), s. 81. [Mahmuzlar, *Nietzsche'nin Üslupları*, çev.: Mehmet Baştürk, Babil Yay., 2002.]

hümanist bir kılık. Bunun yerine Derrida, eğer bu tuzaktan kaçınmak istiyorsak, o zaman hiyerarşik yapının kendisinin dönüştürülmesi gerektiğini öne sürer.

Metinsel anarşizm: Eğer *anarşizm* ile, metinsel ve felsefi otorite dahil her türlü otoritenin sorgulanması ve aynı zamanda otoriteyi eleştirmeye kalkışırken onu yeniden üretme tuzağından kaçınmak istemeyi de anlıyorsak, o zaman, Derrida'nın kendine has bir anarşizmi olduğu öne sürülebilir. Şu da açıktır ki Derrida'nın metafiziksel otorite ve hiyerarşiye dair eleştirisi, klasik anarşizm açısından çok önemli sonuçlara sahiptir. Birincisi, anarşizmin dayandığı özcü kategorilerin –bu kimliklerin saflığını ve istikrarını sorgulayarak– altını oyar. İkincisi, herhangi bir iktidar, hiyerarşi ve otorite eleştirisinin basitçe bu terimlerin yekten reddedilmesi olamayacağını gösterir. Bu tür karşıtlıklara dayalı düşünüş yalnızca başlangıçtaki terimleri yeniden üretir. Daha doğrusu, Derrida'nın da savunabileceği gibi, iktidarın yerinin direniş ve otorite tarafından yeniden icat edilmemesi için siyasal eylem, direniş ve otoritenin bu iki terim arasında bir yol izleyecek şekilde yeniden düşünülmesine başvurmalıdır. Bu tartışmada Derrida anarşizmin tamamlayıcısı olarak kullanılabilir. Derrida'nın eleştirisi anarşizme meydan okur, ama yine de, eğer anarşizm bu eleştiriye ciddiye alacak olsaydı, belki de ciddi ilerlemeler sağlayacaktı. Anarşist öznenin kimliğinin, gerçekte tabi olduğu ötekisi –uzak durduğunu iddia ettiği iktidar– yoluyla oluştuğunu göstererek anarşizm kendi söylemi içindeki otoriter olasılıklar üstüne düşünmeye zorlanabilir ve buna direnmek için uygun stratejiler geliştirebilirdi.

İkili karşıtlığın ötesine gitmek için tam da hiyerarşi ve otoritenin yapısını dönüştürmeye yönelik bu yapısöküm girişimi, Stirner'de de bulunabilir. Gördüğümüz gibi Stirner, kutsala küfrü onaylayarak kutsal olanın bozulamayacağını savunur, çünkü bu ikili karşıtlığın çerçevesi içinde kalmak olur: bir direniş biçimi olsa bile, egemen konumun terimleri açısından bir direniştir bu.⁵ Bu ne-

5. Örneğin, Stirner, suçun yalnızca ihlal ettiği yasayı yeniden onayladığını savunur. Bkz. *The Ego*, s. 202.

denle küfür, yalnızca kutsalı yeniden tesciller. O zaman, önerilen, bir terimin yerine diğerini koymak değil –hiyerarşinin iki terimini de yerinden etmektir– yeri *yerinden etmektir*.⁶ Derrida'nın, yerine koymaktan daha çok benimsediği bu yerinden etme stratejisi, özcü-olmayan bir direniş teorisi geliştirmenin ipuçlarını verir. İkili karşıtlıkların terimlerini ters çevirmekten çok, belki de bizzat ikili karşıtlıkların yapısının sorgulamalı, sorunsal haline getirmeliyiz.

İNSANIN SONU (SONLARI): HÜMANİZM SORUNU

Bu ikili yapıların yaygınlığı, Derrida'ya göre, felsefenin hâlâ ne kadar metafiziğe bağlı olduğuna işaret ediyor: başka bir deyişle, hâlâ metafizik yerin hükmü altındadır. Aynı şekilde, siyasal teoriye hâlâ yer gereksiniminin, hiç sahip olmadığı ve sürekli olarak yeniden icat etmeye çalıştığı bir tür öze duyulan gereksinimin hâkim olduğu savunulabilir. Siyaset ve felsefede kendine-özdeş (*self-identical*) bir öz talebi, Derrida'ya göre, kutsal kategorisinin bir kalıntısı olabilir. Tanrı, hep iddia edildiği gibi, felsefe tarafından tümüyle gasp edilmedi. Tanrı yalnızca öz biçiminde yeniden icat edildi.⁷ Her ne kadar tersini iddia edebilirsek de Tanrıyı felsefeden çıkarmış deği-

6. Nietzsche de, otoriteye sırf onun karşıtını olumlayarak karşı çıkılamayacağına inanır: bu yalnızca bir tepki göstermektir ve böylelikle, kişinin direndiğini sandığı tahakkümü onaylamasıdır. Nietzsche, karşıtlığa dayalı düşünüşü tümüyle aşmak –hakikatin ve yanlışlığın, varlığın ve oluşun, iyinin ve kötünün ötesine gitmek– gerektiğine inanır. Örneğin, hakikatin yanlışlığın üzerinde ayrıcalıklı kılınmasının yalnızca ahlâksal bir önyargı olduğunu savunur. Bununla birlikte, yanlışlığı hakikat üzerinde ayrıcalıklı kılarak buna karşı gelmeye çalışmaz, çünkü bu karşıtlığı el değmeden bırakmak olurdu. Tersine kendi dünya görüşünü bu karşıtlıkla sınırlamayı reddeder. Nietzsche, bu karşıtlığa dayalı ve otoriter düşünce yapılarının yerine başka bir şey koymaktan çok onları *yerinden eder* – yeri yerinden eder. Der ki: "Gerçekten bizleri 'doğru' ile 'yanlış' arasında herhangi bir anti tez olduğunu varsaymak zorunda bırakan nedir? Görünürlük derecelerini ve görünüşün daha aydınlık ve karanlık gölgeleriyle tonları olduğunu farzetmek yeterli değil mi?" Bkz. Friedrich Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, s. 65.

7. Derrida burada, gramere, öze, dilin metafizik varsayımlarına inanmaya devam ettiğimiz sürece Tanrıya inanmaya devam ettiğimizi iddia eden Nietzsche'den etkilenmiştir. Bkz. Alan D. Schrift, "Nietzsche and the Critique of Oppositional Thinking," *History of European Ideas*, s. 11 (1989): 783-790, 786.

liz. Kutsal kategorisinin yeri, otoritesi dokunulmadan duruyor, ancak mevcudiyet talebinde yeniden tasdik ediliyor. Burada, gördüğümüz gibi, teolojiye karşı hümanist başkaldırının yalnızca terimlerin tersine çevrilmesi olduğuna, kutsalın gerçek yerinin olduğu gibi bırakıldığına inanan Stirner'le bir bağlantı kurulabilir: insan yalnızca yeni Tanrı, otoritenin yeni biçimi haline geldi. Öyleyse hem Derrida hem de gerçekten Stirner'e göre, hümanist söylemin insanı Tanrının yerinde yeniden tescillenmiştir.⁸ Bu Tanrı-İnsan hayaleti henüz bizim içimizden kovulmamıştır.⁹ Derrida'nın buradaki çözümlemesi önemli, çünkü hâlâ düşüncedeki yapılarda ikamet eden otoriteryanizmi sergiler. Üstelik, her türden siyasal direnişin öncelikle kendindeki örtük metafizik yapılardan ve bu nedenle, kendi tahakküm potansiyelinden haberdar olması gerektiğini gösterir.

Bu durumda, Derrida, özü düşünmeksizin insanın sonunu düşünmek gerektiğini savunur: benim, son derece zorlu bir proje olduğunu daha önce belirttiğim bir proje. Başka bir deyişle, insanın sonu sorununa, yerin tehlikeli tuzağından kaçınacak şekilde yaklaşılmaya çalışmak gerekir. Tanrının ölümünün Aydınlanmacı hümanist beyanı Stirner'in kulağına hiç de güven verici gelmedi. Aynı şekilde, felsefenin insanın ölümünü ilanı da Derrida'yı tümüyle ikna etmez. Öyleyse, belki de Foucault'nun –insan figürünün deniz kıyısında kuma çizilmiş bir suret gibi ortadan kaybolacağını tahmin ettiğinde– insanın ölüm çanını çalması ihtiyatla karşılanmalıdır. En azından Derrida'ya göre hâlâ kovulmayı reddeden, ayak direyen Tanrı-İnsan-Öz hayaleti vardır: siyasette ve doğrusu felsefede, hep olduğu gibi, yeri sağlamdır.¹⁰ Üstelik, Derrida'nın savunduğu gibi,

8. Derrida: Bu şekilde adı konulan ... Tanrı ile insanın metafizik birliğinden, insanın Tanrıyla olan ilişkisinden, insan-gerçekliğinin oluşturulması olarak Tanrı oluş projesinden başka bir şey değildi. Ateizm bu temel yapıda hiçbir şey değiştirmedir." Bkz. Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, çev. A. Bass (Brighton: Harvester Press, 1982), s. 116.

9. Derrida'ya göre, örneğin, Heidegger'in Varlık kavramı, iddia edildiği gibi Tanrı-İnsan-Öz kategorisini yerinden etmez: tam tersine, Varlık bu yeri yalnızca yeniden onaylar. Varlık kavramı yalnızca insan özünün yeniden tescillenmesidir, tıpkı insanın Stirner'e göre Tanrının yeniden tescillenmesi olduğu gibi. Dinin, metafiziğin otoritesi, dokunulmadan durur. Bkz. Derrida, *Margins of Philosophy*, s. 128.

10. Derrida, bu hayalet ya da 'ruh' fikri üzerinde oynar. Marx'ın, Stirner'in haya-

bu yeri yok etmek mümkün değildir. Heidegger, metafiğin üstesinden gelmek için pre-ontolojik bir Varlık öne sürerek yalnızca metafizik geleneğe daha fazla sadık kalmıştı.¹¹ Bu mutlak reddediş stratejisi asla çalışmaz: onu yalnızca başka bir biçimde yeniden icat eder. Bu, devrimin potansiyel olarak yeni bir iktidar biçimi olduğu, şüpheli otorite-iktidar/devrim ikilisini inşa eder. Anarşizmde de durumun bu olduğu ortaya çıkmıştı.

Bununla birlikte, hem Foucault, hem de Deleuze ve Guattari aynı tuzağa mı düştüler? Direnişle iktidar arasında mutlak karşıtlıklar inşa etmeseler de (bunun altını önemle çizerler), belki de hümanizme biraz da sert saldırdılar ve böyle yaparak, eserlerinin bağlamı içinde sorunlu olan, özcü ya da metafizik direniş figürleri önermeye zorlandılar. Foucault'nun özneyi iktidar ve söylem mevkilerine dağıtmasının, Deleuze ve Guattari'nin özneyi makinelerin, parçaların ve akışların anarşik ve gelişigüzel dili içinde parçalamasının, bir kalkış noktasına dayanan radikal siyaseti reddeden işlemler olduğu savunulabilir. Bu, gördüğümüz gibi, yalnızca arzu, bedenler ve hazlar gibi özcü kavramlarla doldurulabilecek olan teorik bir boşluk bırakmıştır. Öyleyse belki de başka bir deyişle, Foucault, Deleuze ve Guattari hümanizmi reddederken paradoksal şekilde kendilerini özcü-olmayan direniş biçimlerinden de mahrum bıraktılar.

Böylece, Derrida, postyapısalcı tartışmaların sınırlarına işaret eder. Postyapısalcılığın kendisini de özcülüğe karşı bir direniş biçimi olarak görerek neden postyapısalcılığın mantığı sayesinde özcü-olmayan direniş teorileri geliştirmeye muktedir olamadığımızı sormaya zorlar bizi. Belki de insanın sonu düşüncesinden memnun olmakta çok acele ettik –bu bizi teorik bir boşluğa, siyasal bir çıkmaz

letler ya da "hortlaklar" terminolojisini kovması üzerine düşünür. Bkz. Jacques Derrida, *Specters of Marx: The State of Debt, the Work of Mourning and the New International*, çev. P. Kamuf (New York: Routledge, 1994), 120-121. Stirner üzerine olan bölümde Marx'ın Stirner'le alay etmesinin, Stirner'in maskesini düşürdüğü ideoloji cinini kendisinin kovmak istediğini sergilediğini savunuyorum. Burada Stirner ile Derrida arasında kavramların belirli bir çakışması var: her ikisinin de, din (Tanrı) ve metafizik hayaleti gibi, onları kovmuş ve aşmış olduğunu iddia eden yapılara ve fikirlere musallat olmaya devam eden hayaletleri sergilemeye çabalayan birer hortlakbilimi (*hauntology*) var.

11. Rodolphe Gasché, *The Tain of the Mirror: Derrida and the Philosophy of Reflection* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1986), s. 119.

sokağa doğru zorlamadı mı? O zaman, burada Derrida, insan sorununun postyapısalcı reddedilişinin terki olarak görülebilir.

Anti-otoriter siyasetin iki ayartması

Derrida hümanizm sorununu yeniden değerlendirmemize imkân verir. Felsefedeki yer sorunuyla –yapısökümün iki ayartmasıyla– başa çıkmak için iki yol önerir. Birinci strateji:

Bulunulan sahayı değiştirmeksizin, kurucu kavramlarda örtük olan şeyleri ve başlangıçtaki sorunu tekrar edip, büyük yapıya karşı evde, yani, eşit derecede, dilde bulunan uygun araçları ya da taşları büyük yapıya karşı kullanarak gerçekleştirilen bir çıkış ve bir yapısöküm girişimi. Burada, sözde yapısöküme uğratılan şeyi, her zaman daha kesin bir derinlikte, durmaksın onaylama, pekiştirme, *yeniden yükseltme* (*yeniden kaldırma*), riskine girilir. Sürekli olarak apaçık kılma, bir açıklığa doğru hareket etme süreci, kapatmanın içekapanışına batma tehlikesi taşır.¹²

Öyleyse Aydınlanmacı hümanist metafizik söylem içinde, onun terimlerini ve dilini kullanarak çalışma stratejisi, karşı gelmeye çalışılan yapıyı, yeri, yeniden onaylama ve pekiştirme tehlikesi taşır. Burada Derrida, Heidegger'in hümanizm eleştirisinden bahsediyor. Bu eleştirinin, insanı, aynı derecede özcü ve metafizik olan Varlık ile değiştirmeyi içerdiğini savunuyor. Bununla birlikte, benim argümanım açısından, belki diyebiliriz ki, yoldan çıkmış bir şekilde de olsa, bu anarşistlerin de benimsediği bir stratejidir. Anarşizm Aydınlanma hümanizminin dilini kullanarak siyasal iktidarın bir eleştirisini sunmaya çalıştı. Bununla birlikte, bunun eninde sonunda kendi kendini mağlup etmek olduğu keşfedildi. Stirner'in gösterdiği gibi, iktidar ve otorite, tam da, onu eleştiren anarşistler tarafından kullanılan hümanist söylemlere ve özcü kategorilere bağlıdır. Aydınlanma hümanizminin epistemolojik ve ontolojik çerçevesi içinde kalarak, anarşizm, kendi eleştirisinin sınırları içinde kendisini tuzağa düşürdü. Tıpkı Marksizmi suçladığı gibi, anarşizmin kendisi de sırf otoritenin biçimine meydan okudu, ama yerine değil.

12. Derrida, *Margins of Philosophy*, s. 135.

Başka bir deyişle, bu stratejinin mantığı yüzünden anarşizm yalnızca iktidarın yerini yeniden onayladı.

Derrida'ya göre ikinci strateji şudur:

Kendini acımasızca dışarıya yerleştirip, mutlak bir kopmayı ya da farkı onaylayarak, kesintili ve akın etme tarzında sahayı değiştirmeye karar vermek. İçinde bu tür bir yerdeğiştirmenin yakalanabileceği *trompe-l'oeil** bakış açısının tüm diğer biçimlerinden hiç söz etmeden, şimdiye kadar olduğundan daha naifçe ve sertçe, içerideki kişi, birisinin terk ettiğini beyan eder, basit dil pratiği ara vermeden en eski zeminde yeni sahaya mevkiini iade eder.¹³

Bu, hümanist metafizik söylemden mutlak bir kopma gerçekleştirerek, kişinin kaçacağı ve buradan otoriteye direnebileceği bir dışarı-sı arayarak hareket etme alternatifi, postyapısalcılığın mantığını temsil ediyor gibi görülebilir.¹⁴ Daha önce ileri sürdüğüm gibi, Foucault, Deleuze ve Guattari, --özneyi parçalara ve söylemlerin, makinelerin, arzuların ve pratiklerin sonuçlarına doğru parçalayarak-- hümanizmden mutlak şekilde kopuyor görünebilirler. Şimdiye dek anti-otoriter program hep bu mantığı izledi, ama eğer Derrida'nın buradaki savını dikkate alacaksak o zaman bunu en azından sorgulamalıyız. Paradoksal şekilde, ikinci strateji ilk stratejiyle aynı etkiye sahiptir: sahayı --sözgelimi kaçış çizgileri aracılığıyla-- tamamen değiştirmeye kalkarak insan yalnızca eski sahadaki yerini yeniden onaylar. İnsan ne kadar hâkim paradigmadan kaçmaya çalışırsa, kendisini o kadar asap bozucu şekilde onun içinde bulur. Görmüş olduğumuz gibi, Foucault, Deleuze ve Guattari direnişi açıklamak

* *trompe-l'oeil*: Bir düzlem üzerinde sanat içeriği olan resimsel bir etki amaçlamaksızın, gerçeklik izlenimi vermeye çalışan her tür çizim, boyama vs. En basit *trompe-l'oeil* örneği olarak, sağır bir duvar üzerine yapılmış gerçek boyutlarında bir kapı resmi verilebilir. Böyle bir durumda resim yapma etkinliği tümüyle bir yanılsama yaratma işine indirgenmiş olmaktadır. (ç.n.)

13. Derrida, *Margins of Philosophy*, s. 135.

14. Derrida bu tarz yapısökümün "bugün Fransa'ya hâkim olduğunu" söyler. Bkz. *Margins of Philosophy*, 135. Aynı zaman Schrift bu stratejiyi Foucault'nun *Kelimeler ve Şeyler*'inde görür. Bkz. Alan D. Schrift, "Foucault and Derrida on Nietzsche and the End(s) of 'Man,'" *Exceedingly Nietzsche: Aspects of Contemporary Nietzsche-Interpretation* içinde, haz. David Farrell Krell ve David Wood (Londra: Routledge, 1988), s. 131-149, 137.

için sonunda özcü kategorilere başvurma noktasına geldiler. Çünkü hümanizmi ve özneyi aşırı şekilde aceleci reddedişinde, postyapısalcılık kendisini direnişi teorileştirecek bir kalkış noktasından mahrum bırakmıştı. Kendisini yalnızca özcü kavramlarla doldurabilecek teorik bir boşlukta, boş bir yerde bırakmıştı. Başka bir deyişle, Derrida'nın da savunacağı gibi, bu strateji de yeri yeniden onaylama riskini taşır. Derrida, yapısökümün –ve bu sebepten otoriteye direnişin her türlü biçiminin– her zaman bu iki stratejinin Scylla ve Charybdis'i* arasında kaldığını ve bu nedenle bunların arasında bir yön tayin etmesi gerektiğini savunur. Bu iki yapısöküm stratejisi siyasal teoriyi şişe geçirir: anti-otoriter düşünce ve eylemin karşı karşıya kaldığı iki olası yol bunlardır. Her ikisi de yer tehdidinin baskısı altındadır.

Postyapısalcılığın ötesi mi?: Derrida belki de bize bu teorik uçurumdan bir çıkış yolu gösterebilir. Bu görünüşte uzlaştıramaz iki yolu anti-otoriter düşüncenin ilerlemesine imkân verecek şekilde birleştirmenin bir yolu olabilir. Stratejilerden birini seçmek yerine, Derrida, iki yolu eşzamanlı olarak izlememiz gerektiğine inanır.¹⁵ Bu iki olası hareketi birleştirme ya da “dokuma” ve böylelikle onları aşma yolunu bulmalıyız. Örneğin, Alan Schrift'in savunduğu gibi, Derrida özne kategorisinden tamamen vazgeçmez – daha çok onu yerinden etmeye ve yeniden göz önüne almaya çalışır.¹⁶ Foucault'nun yaptığı gibi insanın sonu terimleriyle düşünmek yerine, Derrida insanın metafizik içinde “kapanmasına” gönderme yapar.¹⁷ Şu farkla ki, Derrida'ya göre, insan tamamıyla aşılmayacak, ama daha çok, belki Nietzsche'nin “yüksek insan” terimleriyle ye-

* Scylla, Yunan mitolojisinde Charybdis ile birlikte dar bir su kanalının iki kıyısında yaşayan iki su canavarından biri. Geçidin iki yakası bir ok atımı erişimindedir, o denli yakındır ki iki kıyı, Charybdis'ten kaçınmak isteyen denizciler Scylla'ya yaklaşmış bulurlar kendilerini ve Scylla'dan kaçınmak isteyenler de Charybdis'e. Scylla ile Charybdis arasında kalmak deyişi kişinin iki tehlike arasında kaldığı ve birinden uzaklaşmanın kişiyi diğerine yaklaştırdığı durumlar için kullanılagelmiştir. (y.h.n.)

15. Schrift, “Foucault and Derrida,” s. 138.

16. Schrift, “Foucault and Derrida,” s. 138.

17. Schrift, “Foucault and Derrida,” s. 145.

niden değerlendirilecektir.¹⁸ Derrida'ya göre, insanın otoritesi, insanın yeri, dil içinde merkezleştirilecektir, ama özne bütünüyle bir kenara atılamaz. İki konum arasında kocaman bir fark olduğu açık değil. Bununla birlikte, Derrida'nın öznenen vazgeçmeyi reddetmesi, anti-otoriter düşünce açısından birtakım ilginç olasılıklara işaret ediyor: belki özne kategorisi merkezsiz, özcü-olmayan, kendi sınırları içinde var olan, böylelikle direnişi teorileştirmek için kalkış noktası sağlayan bir kategori olarak alıkonulabilir. Bu fikir, bir sonraki bölümde Lacan'ı tartıştığımda daha da geliştirilecek. Bununla birlikte, Derrida'nın postyapısalcı tartışmayla birlikte belirli sınırlamaları ortaya çıkardığı zaten açık: özneyi bütünüyle dağıtarak ve onun yerine yeterli direniş figürleri sağlamaya muktedir olmayarak, Foucault, Deleuze ve Guattari, özcülük söyleminin eleştirilerine katkılarına rağmen, tam da o kategorileri kovma çabalarında belki de onları yeniden onayladılar. Öyleyse Derrida'nın eleştirisi doğrudan anti-otoriter sorunsalın merkezine gider: postyapısalcı argümanın sınırlarının ötesine gider, veya en azından postyapısalcı argümanın sınırlarında çalışır – bu yolla bir öteyi işaret eder. Örneğin, fark motifinin yetersiz olduğunu öne sürer – fark özü aştığını iddia ederken, belki de başka bir özün yerini almasına izin verir.

Différance

Yapısöküm, felsefi söylemdeki bastırılmış, gizli kalmış farklılıkları ve heterojenlikleri açıklamaya çalışır: ayrılıkların ve antagonizmaların örtülmüş, yarı-boğulmuş mırıltıları. Derrida'nın, aldatıcı bütünlük görüntüsünün gerisindeki bastırılmış heterojenliklerin, antagonizmaların ve yoklukların maskesini düşürüp, birlikleri ve özleri bozan bir çözümleme tarzı olarak savaş modeli kullandığı savunulabilir. Derrida bu stratejiye “*différance*” –mutlak özsel bir farkın olmadığını belirtmek için a ile hecelenen *différence*– adını veriyor.* Bu daha çok, kimliği asla mutlak olmayan, her zaman ka-

18. Schrift, “Foucault and Derrida,” s. 145.

* *Différance* sözcüğü, Derrida'nın fark anlamına gelen *difference* sözcüğünü kasıtlı olarak a harfi ile yazmasından doğar. Bu iki sözcük arasındaki yalnızca yazıda

rarsız olan bir farktır, veya farklar hareketidir.¹⁹ *Différance* kendisini farkın (*différence*) özsel kimliği olarak oluşturmadağı için, olumsuzsalığa açık kaldığı ve bu yolla sabit kimliklerin altını oyduğu için, anti-otoriter düşüncenin bir aleti olarak görülebilir: “hiçbirşeyi yönetmez, hiçbirşey üzerinde hüküm sürmez, ve hiçbir yerde herhangi bir otorite uygulamaz ... Hem hiçbir *différance* krallığı yoktur, hem de *différance* her türlü krallığın altüst edilmesi için kışkırtır.”²⁰

Bu savaş-benzeri farklar dizisi, bir yapıya, ya da Rodolphe Gasché'nin dediğı gibi, bir “altyapı”ya sahiptir.²¹ Altyapı yeni bir *dokumadır*, farkların ve antagonizmaların düzenlenmemiş bileşimidir. Derrida'nın dediğı gibi, “felsefe ve onun ötekisi arasındaki çatışma bölgesidir.”²² Üstelik, sistem dışı bir doğası olan bir sistemdir: oluşturduğu farklar altyapı tarafından çözündürülmez, ne de farklarının yalnızca karşıtların ikilik ilişkisine dönüştüğü diyalektik bir çerçeve içinde düzenlenmiştir.²³ Bu diyalektik-olmayan, ikili olmayan farkların bir “sistemi”dir: farkları ve karşıtlıkları, onları bir düzene sokmayacak veya silmeyecek şekilde, hep birlikte birbirine bağlar. Altyapılar özcü değildirler: tam da onların özü (*essence*) özolmayandır (*nonessence*).²⁴ Kararlı ya da özerk bir kimliği yoktur, ne de buyurgan bir ilke veya otoriteyle yönetilir. Özden, otoriteden ve merkezilikten kaçınan bir “yer”dir. Kararlı bir kimlik kurmak için yapısal olarak yetersiz oluşu yere karşı, kimliğin otoritesine karşı bir tehdittir. O zaman Derrida'nın söylediğı gibi: “*Différance*’ın özü yoktur; o hem adının veya görünümünün *olduğu gibi* olana karışmasına izin veremez, hem de genelde *olduğu gibi* olanın

mümkün olan, ama sözcüğün okunuşunda mümkün olmayan bu ayrımı sorgulayarak gramerin sınırlarından Batı metafiziğinin sorunlarına çok önemli sonuçlara varır. Derrida'nın ünlü “*Différance*” metninin Türkçe çevirisi için Bkz. “*Différance*”, çev. Önay Sözer, *Toplumbilim Jacques Derrida Özel Sayısı* içinde, Sayı 10, Ağustos 1999. (ç.n.)

19. Derrida'nın dediğı gibi: “*Différance*”, bütün metafizik gramer sistemine karşı ... farklı güçlerin “etkin”, hareketli uyumsuzlukların ve güçlerin farklılıklarına verebileceğiniz addır. Bkz. *Margins of Philosophy*, s. 18.

20. Derrida, *Margins of Philosophy*, s. 22.

21. bkz. Gasché, *Tain of the Mirror*, s. 147-154.

22. Derrida, *Dissemination*, s. 138.

23. Gasché, *Tain of the Mirror*, s. 152.

24. Gasché, *Tain of the Mirror*, s. 150.

otoritesini, şeyin özündeki mevcudiyetini tehdit eder.”²⁵

Derrida’nın postyapısalcı argümanın ötesine geçtiği yer de muhtemelen burasıdır. Foucault gibi, ve Deleuze ve Guattari gibi farka dair savaş modelini devreye sokarken, bu modeli biraz farklı bir şekilde kullanır: *différance* bir tür “yapı” ya da *altyapıya*, kendi birlik olmayışı temelinde inşa edilmiş, kendi sınırları yoluyla oluşturulmuş bir tür birliğe geri gönderir. Yapısal olarak –Aynı olanın olasılıklarına bile– açık kalan bir fark “altyapısı” fikrinin eksikliği-ni duyduğundan dolayı, artık postyapısalcılık farkın özelleştirilmesi olarak görülebilir. Dolayısıyla, paradoksal olarak, belki de postyapısalcılık, Derrida’nın sağladığı şekilde, bir yapının ya da “yer”in kesinlikle eksikliğini duyduğu için bir yere –özcü fikirlerle oluşturulan bir yere– geri çekilir. Derrida’nın argümanı, anarşist söylemin kirlenmemiş kalkış noktasına değil, ama daha çok tamamlayıcılık mantığıyla oluşturulmuş ve kendi “kirlenmişliği” üzerine temellenmiş olan– bir çeşit kalkış noktasına duyulan gereksinime işaret ediyor.

Öyleyse, *altyapı*, bir anti otoriter düşüncenin aleti olarak kullanılabilir: bu, kendi yapısal yer yokluğuyla, kendi öz eksikliğiyle, metinsel otoritenin çeşitli yapılarının içerden altını oyan bir modeldir. Merkezinde bir yokluk, bir eksiklik vardır. Bir “karar verilemezlik” ilkesi tarafından yönetilir: ne kimliği ne de kimliksizliği onaylar, ama ikisi arasında bir karar verilemezlik durumunda halır. *Altyapı* farkı –felsefede kararlı, birleşmiş kimliklerin oluşumunu olanaksız kılan fark ya da farklar dizisini– teorileştirmenin bir yoludur. O aynı zamanda düşünmenin, onu sınırlayan ikili yapıları aşmasına imkân veren bir modeldir. Öyleyse bu stratejinin amacı kimlik ya da mevcudiyeti yok etmek değildir. Bu farklılığın kimlik karşısında, yokluğun mevcudiyet karşısında onaylanması değildir. Böylesi, savunmuş olduğum gibi, bir kez daha yer tuzağına düşmek olurdu: yerleşik düzeni, yalnızca yeni bir düzen yerleştirmek için tersine çevirmek olurdu. Farklılık yeni bir kimlik haline gelecektir

25. Jacques Derrida, *Speech and Phenomena, and Other Essays on Husserl's Theory of Signs*, çev., D. Allison (Evanston: Northwestern University Press, 1973), s. 158.

ve yokluk da yeni bir mevcudiyet. Savaşın –her halükârda benim savaş nosyonumun– amacı yeni bir düzenin kurulmasına çabalamak değil, daha çok –kendi düzeni de dahil olmak üzere– tüm düzenlerin yerinden edilmesidir. Üstelik Derrida’dan türetilen bu savaş modelinin karar verilemez doğası –farklılık ve aynılık, öz ve öz-olmayan, mevcudiyet ve yokluk, otorite ve anarşi vs. arasındaki karar verilemezlik durumu– yapısökümün genel yolunu izler. Yapısökümün savaş modeli, anarşizm de dahil, radikal siyasal teoriyi çok şekillendiren bu karşıtlık yapılarıyla çerçevesinin çizilmesini kabul etmez: ne bir yanı ne de öbürünü onaylar, ama bu karşıtlaşan terimlerin ötesine geçer, böyle yaparak, onları yeniden değerlendirir: özü reddetmez, ama daha çok onun özünü öz-olmayan olarak inşa eder.

KARAR VERİLEMEZ DIŞARISI

Derrida yapısöküm stratejisinin, sözmerkezci felsefe yapıları içinde bütünüyle çalışamayacağını; ne de ne onun tamamen dışında çalışabileceğini savunur. Daha çok, iki konum ya da “saha” arasında bir karar verilemezlik yolu izler. Yapısökümün bu yolla yerin tuzağına düşmekten sakındığı savunulabilir: ne bir iktidar yeri, ne de bir direniş yeri –ki öne sürdüğüm gibi, aynı tahakküm mantığının iki yüzüdür bunlar– tespit eder, ama daha çok, her iki terimin kimliğini bozarak aralarında bir yol inşa eder. Ne felsefenin içi ne de dışıdır, ama daha çok felsefi söylemin sınırlarında işler.²⁶ Yapısöküm felsefenin otoriter yapılarının dolaysızca yansızlaştırılmasına kalkışamaz. Daha çok, Derrida’nın “çifte yazım” (*double writing*) dediği, felsefenin ne kesin bir şekilde içerisinde ne de kesin bir şekilde dışarısında olan, bir yerinden etme stratejisiyle ilerlemelidir. Bu söylemin kendinden menkul kapanmasını sürekli olarak sorgulama stratejisidir. Onu, her zaman bu kapanmadan kaçan ve böylelikle sorunlu hale getiren aşırılığı açıklamaya zorlayarak yapar bu-

26. Rodolphe Gasché, *Inventions of Difference: On Jacques Derrida* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1994), s. 28.

nu. Derrida'ya göre, bu aşırılığın kaçabileceği bir yer yoktur: bir direniş yeri inşa etmez, ve bir kez kaçtığında da parçalanıp dağılır. Dahası, bu aşırılık, tehdit ettiği yapılarca üretilir: Bu bir tamamlayıcıdır, hâkim yapının gerekli, fakat aynı zamanda tehlikeli ve dik başlı parçasıdır. Yapısökümün teşhis etmeye çalıştığı bu aşırılık, felsefeyi onun sınırsızlığının sınırına, onun kapanmasının sınırına karşı çıkarır. Felsefenin bu ilan edilen bütünlüğü, bu sınırsızlık, aynı zamanda, kendi başına bir sınırdır. Bununla birlikte, onun kendisini tehdit edene tamamen kapanması olanaksızdır, çünkü yapısökümün gösterdiği gibi, dışında bırakmaya çalıştığı şey onun kimliği için esastır. Burada tuhaf bir mantık iş başındadır, bir mantık ki sürekli olarak felsefenin kapalı, tamamlanmış bir sistem olmaya duyduğu özleme engel olur. Yapısöküm bu mantığı, bu sınırın sınırını meydana çıkarır.

Derrida'nın teşhis ettiği sınırlar felsefe geleneği içinde üretilirler, nihilistçe, akıl dışı bir dışarıdan dayatılmazlar. Derrida'nın dediği gibi, yapısöküm hareketleri yapıları dışarıdan yıkmaz. Bunlar muhtemel ya da etkin değildirler, ne de bu yapıların sahibi olma haricinde doğru amaca götürebilirler.”²⁷ Sınırların bu konumlandırılması burada önemli çünkü muhtemelen bir dışarısı olasılığına –direnin dışarısına– *içeriden* işaret eder. Kendini bütünüyle herhangi bir yapının dışına bir direniş biçimi olarak konumlandırmak, direnilen şeyi tersinden yeniden onaylamaktır. Bununla birlikte, bu içeriğin sınırlarıyla yaratılmış dışarısı fikri, iktidarın yerini tekrar yenilemeyecek bir direniş politikası tasavvur etmemize izin verebilir. Öyleyse, Derrida yalnızca –postyapısalcılığın sınırlarına işaret eden– özcülüğe düşmeksizin farklılığı teorileştirmenin yolunu önermekle kalmaz, aynı zamanda –postyapısalcı argümanın inandırıcı şekilde yapamadığı– bir dışarısı olasılığına da işaret eder.

Öyleyse bu sınır, kapanmanın bu olanaksızlığı, belki aynı zamanda, –içerinin sınırlamalarından ve çelişkilerinden inşa edilmiş– muhtemel bir dışarısının oluşturulmasıdır. Bu çelişkiler kapanmayı imkânsız kılar; felsefi söylemi bir ötekiye açarlar. Bu *radikal* bir dı-

27. Jacques Derrida, *Of Grammatology*, çev. G. C Spivak (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1976), 24.

şarısıdır; içerisi/dışarısı ikili yapısının parçası değildir. Özsel insan öznelliğinde konumlanmış anarşist direniş yerinden farklı olarak, yapısöküm tarafından konumlandırılan dışarısı kararlı bir kimliğe sahip değildir. İçeriden değiştirilemez bir çizgi ile açıkça ayrılmış değildir: “çizgisi”, göreceğimiz gibi, antagonizma ilişkileri tarafından sürekli yeniden yorumlanır, tehlikeye atılır ve inşa edilir. Sonlu ve geçici bir dışarısıdır. Üstelik garip bir mantığa uyan bir dışarısıdır: içerisi yalnızca onunla ilişki içinde varken, o yalnızca tehdit ettiği içeriyle ilişki içinde varolur. Her biri, ötekinin kimliğini tehdit ederken, aynı zamanda ötekinin kimliğinin oluşumu için gereklidir. O, bu nedenle yapısökümün iki ayartmasından uzak duran bir dışarısıdır: bir elimizde, içeriği tehdit eden bir dışarısı; diğer elimizde içeriden formüle edilen bir dışarısı var. Derrida, bunun mutlak bir dışarısı olarak görülemez olduğunu apaçık kılar, çünkü yalnızca karşı çıktığı içeriği yeniden sağlamlaştıracaktır. İnsan ne kadar mutlak bir dışarıya kaçmaya çalışırsa, kendisini inatla o kadar “içeride” bulur. Derrida’nın dediği gibi: “dışarıyla her türlü ilişkinin “mantığı” son derece karmaşık ve şaşırtıcıdır. İhlalleri düzenli olarak ‘hatalı çıkışlar’ yönünde değiştiren, kesinlikle sistemin gücü ve etkililiğidir.”²⁸

Derrida’nın argümanını burada kullanarak diyebiliriz ki belki de tartışılan postyapısalcılar yalnızca ‘hatalı çıkışlar’ buldular, çünkü argümanlarının hudutları içinde, dolaylı olarak gönderme yaptıkları dışarıyı yeterince teorileştirmediler ve belki de teorileştiremezler. Öne sürdüğüm gibi, bu olmadan, yalnızca özcü fikirlerle doldurulabilecek, tartışmalarının sınırları içinde sorunlu olan bir teorik boşluk bırakırlar. Özü, birliği ve yeri ihlal etmeleri, yalnızca onların yeniden ortaya çıkması olasılığına yol açtı. Postyapısalcılık içinde yapıldığı gibi, mutlak bir kopuş, yalnızca kaçmaya çalışılan “sistem”in yeniden onaylanmasıdır. Öyleyse, Derrida’nın savunduğu gibi ihlal yalnızca sonlu olabilir ve kalıcı bir dışarısı kuramaz: “bir tarafta yapılan iş ve sınırın ötekisi vasıtasıyla içerideki alan değişikliğe uğratılır ve bir ihlal meydana gelir sonuç olarak hiçbir yerde olan bir *fait accompli* (oldubitti) olarak arz eder. İnsan asla

28. Derrida, *Of Grammatology*, s. 135.

ihlal içinde kurulmaz, insan asla başka bir yerde yaşamaz.”²⁹

Yapısöküm, metafiziğin sınırlarını ihlal ederken kendisini de ihlal eden bir ihlal biçimi olarak görülebilir.³⁰ Hiçbir şeyi onaylamaz, karşıtlığa dayalı bir dışarıdan gelmez ve bu sınırı geçerken dağılıp gider. Metin içindeki bastırılmış yoklukları ve süreksizlikleri –metnin içine almakta başarısız olduğu aşırılıkları– izleyerek metnin sınırlarını açığa çıkarır.³¹ Bu anlamda ihlalcidir. Bununla birlikte, aynı zamanda kendisini öne çıkarmayan bir harekettir –kendini iptal eden bir ihlaldir. Yapısöküm “geçtiği” sınırı ne onaylar ne de imha eder: daha çok onu bir problem olarak, bir *sorun* olarak yeniden kaydedip yeniden değerlendirir. İhlalin sınırlarıyla ilgili olarak bu belirsizlikte Derrida, dışarısının en yakınına gelir. Yeterince teorileştirilmiş olup olmadığı görülecek bir şey olarak duruyor.

Bir saf olmama etiği

Bu karar verilemez dışarısı, Derrida’ya göre etik olandır. Felsefe, dışarıda bıraktığına, kendi ötekisine açılmış olur. Felsefenin kendi dışlama ve bastırma yapılarıyla yüzleşmeye zorlanması, baştan sona etik bir davranıştır. Derrida bu noktada, Hegelci geleneğin sınırlarını, dışlanması ve tekilliği içinde etik olan bir dışarının, bir *başkalığın* (*alterity*) şiddetiyle karşı karşıya geldiği noktayı göstererek düşünmeye çalışan Levinas’tan etkilenmiştir.³² Bu nedenle, yapısöküm felsefeyi ötekiye açan bir etik strateji olarak görülebilir: Foucault’nun direniş nosyonu gibi, yapısöküm, sadece bir anlık da olsa, aklın ve tarihsel gerekliliğin sınırlarının ötesine adım atmaya çalışır. Bu “öteye adım” bir etik boyut –bir başkalık etiği– oluşturur. Derrida şunu yazıyor:

29. Jacques Derrida, *Positions*, çev. A. Bass (Londra: Athlone Press, 1981), s. 12.

30. Bkz. Michael R. Clifford, “Crossing (out) the Boundary: Foucault and Derrida on Transgressing Transgression,” *Philosophy Today* 31 (Sonbahar 1987): s. 223-233.

31. Clifford, “Crossing (out) the Boundary,” s. 230.

32. Norris, *Derrida*, 231. Levinas, Batı felsefesini aşmaya, onu ötekiyle, kendi yapısına uymayacak olan indirgenemezlik noktasıyla yüzleştirerek çatlatmaya çalışır. Bkz. John Lechte, *Fifty Contemporary Thinkers: from structuralism to post-modernity* (Londra: Routledge, Londra, 1994), s. 117.

Felsefeye yapısöküm uygulamak, böylece, felsefenin kavramlarının yapısallaşmış soykütüğünü –en inançlı, içeriden şekilde– düşünmek olacaktır, ama aynı zamanda –felsefece nitelendirilemez ya da adlandırılmaz belirli bir hariçten– bu tarihin, bir yerde harekete geçirilmiş baskı aracılığıyla kendisini bir tarihe dönüştürerek, neyi başka türlü gösterebilmiş veya yasaklayabilmiş olduğunu belirlemek de olacaktır.³³

Felsefenin bu sorgulanışı, yapısökümün sık sık teşvik etmekle suçlandığı ahlâki nihilizme yol açmaz. John Caputo’nun savunduğu gibi, yapısöküm, dışlanan ötekine karşı bir sorumluluk stratejisidir. Farklılığı, aynılığın, Varlığın düzenine uydurmaya çalışan hermeneutikten farklı olarak, yapısöküm farklılık için bir alan açmaya çalışır. Bu nedenle Derrida’nın bir *sorumlu anarşi*’dir, bazılarının iddia ettiği gibi sorumsuz bir anarşi değil.³⁴ Öyleyse, yapısöküm, ahlâk felsefesini sorguladığında bile hiçbir suretle etiğin reddedilmesi değildir: daha çok, etiğin bir yeniden değerlendirilmesidir.³⁵ Bize ahlâk ilkelerinin mutlak ya da saf olmadıklarını gösterir: her zaman dışlamaya çalıştıkları şey tarafından kirletilirler. İyi, her zaman kötü tarafından, akıl ise akıldışı tarafından kirletilir. Stirner ve Foucault gibi, Derrida’nın sorguladığı şey de *ahlâkın etiğidir*: eğer ahlâk mutlak bir söylem haline gelirse, o zaman hâlâ ahlâki ya da etik olarak değerlendirilebilir mi? Yapısöküm etiğin alanını yeniden yorumlamaya ve farklılığa açmamıza imkân verir ve bu açılışın kendisi etiktir. Bu bir saf olmama (*impurity*) etiğidir. Eğer ahlâk her zaman kendi ötekisi tarafından kirletiliyorsa –eğer asla saf değilse– o zaman her türlü ahlâki yargı ya da karar zorunlu olarak ka-

33. Derrida, *Positions*, s. 6.

34. Bkz. John Caputo’s “Beyond Aestheticism: Derrida’s Responsible Anarchy,” *Research in Phenomenology* 19 (1988): s. 59-73.

Derrida metinlerin etik sorumluluğundan bahseder: Nietzsche’nin metinlerinin kendilerini Nazizme ödünç veren belirli temalar içerdiğini hatırlatarak, felsefi metinlerin, yorumlanma şekilleri için bazı sorumluluklar taşıması gerektiğini savunur. Bkz. Norris, *Derrida*, s. 204-205. İlk bölümde öne sürdüğüm gibi, Marx’ın metinleriyle Bolşevik devrimini izleyen otoriteryanizm arasında benzer bağlantılar kurulabilir. Bkz. Norris, *Derrida*, s. 204-205.

35. Richard Kearney, “Derrida’s Ethical Re-Turn,” *Working Through Derrida* içinde, haz. Gary B. Madison (Illinois: Northwestern University Press, 1993), s. 28-50.

rar verilemezdir. Ahlâki yargı her zaman kendini sorgulamalı ve dikkatli olmalıdır çünkü temelleri mutlak değildir. İnsan özünün sağlam temelleri üzerine kurulu anarşist ahlâk felsefesinden farklı olarak, yapısökümcü anti-otoriter etik hiçbir ayrıcalıklı yere sahip değildir ve bu nedenle, böyle bir kendine güvenin keyfini hiç çıkaramaz.

Yasa, otorite ve adalet

Yapısökümcü eleştirinin zorunlu bir sonucu olan, kararın ve yargının bu karar verilemezliği, siyasal söylemler ve kurumlar için, özellikle de yasa kurumu için içerimlere sahiptir. Derrida, yasanın otoritesinin sorgulanabilir ve bir dereceye kadar, gayri meşru olduğunu savunur. Bunun için yasayı temellendirdiği varsayılan otorite, yalnızca yasa tesis edildiği zaman meşrulaştırılır. Bu, üzerine yasanın yerleştirildiği otoritenin, kesin şekilde söylersek yasadışı olduğu anlamına gelir, çünkü yasadan önce var olmak zorundadır. Bu nedenle, yasanın kuruluşunun kökenindeki eylem bir gayri meşruluk, bir şiddettir.³⁶

Anarşizm, hiçbir ahlâki otoritesi olmadığını savunarak benzer bir yasa eleştirisi yapabiliirdi. Bununla birlikte, ahlâki olarak üstün olduğunu düşündükleri “doğal” yasa sistemi bakış açısından “yapay” yasayı eleştiren anarşistlerden farklı olarak, Derrida, bu tür bir ayrıcalıklı görüş noktasına hiç izin vermez. Öyleyse, yapısökümcü bir mantık kullanarak, anarşistlerin kalkış noktası olarak kullandıkları sözde doğal yasanın, fiili hakikatte, hiç de öyle saf olmadığı savunulabilir: kimliği ona bitişik olan siyasal otorite tarafından kirletilmiştir. Dolayısıyla, Derrida’nın çözümlemesinde yazının konuşmanın tamamlayıcısı olması ile aynı şekilde, anarşistlerin doğal yasanın karşısına koyduğu yapay yasa belki de –bu kimliğin kuruluşunu mümkün hale getirerek kendi kimliğini kirleten– bu doğal ya-

36. Derrida: “Otoritenin kökeni, temeli ya da zemini, yasanın konumu, tanımları gereği kendilerinden başka bir şeye yaslanamaz, onların kendileri zemini olmayan bir şiddettir.” Bkz. Jacques Derrida, “Force of Law: The Mystical Foundation of Authority,” in *Deconstruction and the Possibility of Justice*, haz. Drucilla Cornell et al. (New York: Routledge, 1992), s. 3-67.

sanın tamamlayıcısı olarak görülebilir.

Yasanın yapısökümcü bir sorgulanışı yasanın büyük yapısının temelindeki yokluğu, boş yeri, kurumsal otoritenin köklerindeki şiddeti açığa çıkarır. Bu nedenle, yasanın otoritesi, asla mutlak hüküm süremez çünkü kendi temelindeki şiddetle kirlenmiştir. Bu eleştiri, yasaya yaslandığını iddia eden her türlü kurumsal söylemi sorgulamaya izin verir ve bu da onu iktidar ve otoriteye karşı direniş aracı olarak geçersiz bir alet haline getirir.³⁷

Bununla birlikte, eğer yasanın otoritesini yeniden yerleştirmekten kaçınacaksak, o zaman yasa adaletten ayrıştırılmalıdır. Derri-da'ya göre, adalet yasanın ötekine, yasanın açıklayamayacağı tekil-liğe açılması iken yasa yalnızca kuralın genel uygulanaşdır. Adalet yasaya doğru bir başkalık ilişkisi içinde var olur: yasa söylemini dışarıya açar. Derrida'ya göre, adalet, yasadaki farklı olarak, yapısöküm uygulanamaz: "Adalet kendi içinde, yasanın dışında ya da

37. Bununla birlikte, Derrida'nın savunduğı gibi, yapısöküm her türlü otoritenin tamamen imha edilmesini amaç edinemez: bu, gördüğümüz gibi, yalnızca yer mantığına yenik düşerdi. Derrida'nın dediğı gibi, yapısökümün iki ayartması, Walter Benjamin'in alternatif genel grev yolları –devleti yerine koymak ya da onu yürürlükten kaldırmak– nosyonu ile kıyaslanabilir: "Çünkü, yeni bir şey bulan ve okumanın yerleşik kanonları ve ölçütlerine göre okunamaz kalan, yani mevcut okuma durumunu ya da olası okuma durumu içinde Durumu/Devleti büyük D harfiyle tasvir eden her okumada genel greve ve bu yüzden devrimci duruma ilişkin bir şey vardır." [State: İngilizcede hem devlet hem de durum anlamına gelmektedir. –ç.n.], Bkz. Derrida, "Force of Law," s. 37. Bu anlamda, yapısöküm, tıpkı anarşizmin siyaset "metnindeki" devlete direnebilen anarşizm benzeri diğer mücadeleler gibi felsefe metnindeki anlamın –devletin– otoritesine karşı bir direniş stratejisi olarak görülebilir. Hakikaten de, felsefi metinlerin yapısökümünü iktidarın yapısökümünden ayıran bir nokta yoktur: iki mücadele "alanı" birbirinden ayrılamaz, çünkü siyasal otorite, mesela Hobbes'unkiler gibi çeşitli metinler ve sözmerkezci akıl söylemi vasıtasıyla kendisinin kutsanmasına bağlıdır. Bu bağlantıyı Deleuze ve Guattari aracılığıyla incelemiştik. Anarşizm bu şekilde, devleti devirmeyi hedefleyen bir tür yapısökümcü yazım olarak görülebilir. Yapısöküm anı devrim anıdır ve bu nedenle yerin siyasal tuzağı –karşı çıktığı iktidarın yeniden onaylanması– karşısında kolayca etkilenebilir. Eğer tahakküme karşı bu tür mücadeleler bu tuzaktan kaçınacaklar ise, anarşizmin, ve öne sürdüğüm gibi postyapısalcılığın kastetmeden gösterdikleri gibi, yeniden onaylama ile tamamen imha etme arasında bir yol takip etmelidir. Derrida'nın yasaya uyguladığı yapısöküm anti-otoriter düşüncüyü eşsiz bir strateji ile donatır. Bununla birlikte, Derrida, bu stratejiye sürekli olarak yerin cazibesinin musallat olduğunu savunur, anti-otoriter düşünce ve eylemin kaçınması gereken bir baştan çıkarmadır bu da.

ötesinde, eğer böyle bir şey varsa, yapısöküm uygulanamaz.”³⁸ İnsan sorabilir, o halde, eğer adalete [ve doğrusu yapısöküme] yapısöküm uygulanamazsa, o zaman bu, yapısökümün özcülük karşıtı mantığının kendisine karşı biraz rahatsız edici duran bir tür öz önermek olmaz mı? Yeterli bir dışarısı kavrayışı olmaksızın, adalet Derrida’nın tasarladığı gibi kavramlaştırılmaz ve kaçınılmaz olarak özcü terminolojiye geri düşülür. O zaman, Derrida’nın anti-otoriter argümanı, muhtemel tuzaklarını ve sınırlarını sergileyerek genişletirken aynı tuzağa geri düştüğü görülecektir: dışarının yeterli bir kavramlaştırılması olmadan, özcü kavramlara başvurmaya zorlanır.

Her durumda, Derrida’ya göre adalet, yasanın yapısökümcü bir yerinden edilişini icra eder. Derrida, bir kararın adil olması için, yasa tarafından geri çevrilen tekilliği açıklaması için, her defasında farklı olması gerektiğini savunur. Safi kuralın uygulanışı olamaz –kuralı sürekli olarak yeniden icat etmelidir. Bu nedenle, adalet yasayı korur, çünkü yasa adına işler; ama aynı zamanda, yasayı askıya alır çünkü sürekli olarak yeniden yorumlanır.³⁹

Üstelik adalet etik bir alanda var olur, çünkü kişinin kendi eylemleri için bir özgürlük ve sorumluluk anlamına gelir.⁴⁰ Adalet imkânsızın deneyimidir çünkü her zaman bir askıya alınma ve karar verilemezlik durumu içinde var olur. Her zaman hesaplanamazdır: yine de gelecek olan bir şeyin vaadidir, asla tamamen kavranamaz çünkü o zaman adalet olmayı bırakacak ve yasaya dönüşecektir. Derrida’nın dediği gibi: “adalet için bir *avenir* vardır, ama bir olay olarak hesapları, kuralları, programları ve beklentileri aşan bir olayın mümkün olması dışında adalet yoktur.”⁴¹ Adalet, kendisini ötekine, imkânsız olana açan bir “olay”dır: sonuçları her zaman tahmin edilemezdir, çünkü *a priori* bir söylemle yasanın yapabildiği ve olduğu gibi belirlenemez. Yasadan taşan ve onunla kavranama-

38. Derrida, “Force of Law,” s. 14-15.

39. Derrida’nın dediği gibi: “bir kararın adil ve sorumlu olması için, ... o karar hem düzenlenmiş hem de düzenleme dışı olmalıdır: yasayı korumalı ve aynı zamanda yok etmelidir ya da onu her vakada yeniden icat etmek zorunda kalması için yeterince askıya almalı, yeniden doğrulamalıdır. Bkz. “Force of Law,” s. 23.

40. Derrida, “Force of Law,” s. 22-23.

41. Derrida, “Force of Law,” s. 27.

yan bir aşırılıktır. Adalet açık, boş bir gösteren gibi işlev görür: anlamı ya da içeriği önceden belirlenemez.

Öyleyse adalet yasaya ya da siyasal kurumlara indirgenemeyen etik bir zemini işgal eder ve bu sebeple adalet yasanın ve siyasetin dönüşümü ihtimalini başlatır.⁴² Siyasal felsefedeki iktidarın yerine dair eleştirim tam da bunu hedeflemiştir: siyasetin dönüşümü, özellikle de direniş siyasetinin. O halde, bu dönüşüm mutlak bir yıkım değil, daha çok siyasal ve yasal söylemin, meşru zemin eksikliklerinin maskesini düşürecek ve böylelikle onları sürekli ve tahmin edilemez bir yeniden yorumlamaya açık bırakacak şekilde yeniden kurulmasıdır. Örneğin, klasik siyasal özgürleşme söyleminin reddedilmesi gerekli değildir ama daha çok bu usulde yeniden formüle edilmesi gerekir. Aydınlanmacı özgürleşme ideali bir hümanist tahakküm söylemi haline gelme potansiyeline sahipken –bunu anarşizm deneyiminde görmüştük– aynı zamanda eğer hümanist temellerinden demir alabilir ve bir yer-olmayan olarak yeniden temellendirilebilirse bir özgürleşme söylemine de dönüşebilir. Derrida'nın dediği gibi:

Hiçbir şey bana klasik özgürleşimci idealden daha az zamanı geçmiş görünmüyor. Bugün ister kabaca ister incelikli şekilde olsun, en azından son derece hafife alarak muamele etmeksizin ve en kötüsü suç ortaklığı yapmaksızın onu devre dışı bırakmaya girişemeyiz. Ama geniş siyasal yelpazede hukuki-siyasallaşmanın bu tanımlanmış arazilerinin ötesinde ... sürekli olarak, başlangıçta ikincil ya da marjinal alanlar olarak görülecek başka alanlar açılmalıdır.⁴³

Postyapısalcılığın, hümanist projeyi başından atarak kendisini tahakküme karşı direnişte bu söylemin etik politik içeriğini kullanma imkânından mahrum bıraktığı savunulabilir. Başka bir deyişle, banyo küvetiyle birlikte bebeği de fırlatıp atmıştır. Çünkü öte yanda Derrida, Aydınlanma-hümanist projesini inkâr etmiyor, bu söylemde içerilen özgürleşimci imkânlardan kendini mahrum etmiyor. Anti-otoriter proje de kendisini bu olanaklardan mahrum bırakmama-

42. Derrida, "Force of Law," s. 27.

43. Derrida, "Force of Law," s. 28.

lıdır. Belki de, daha sonra göreceğimiz gibi, –eğer onu belirli öznel-lik biçimleriyle sınırlayan hümanist temellerinden kurtulabilirse– anarşizmin Aydınlanma hümanizminden türeyen etik-siyasal içeriği anti-otoriter argüman tarafından benimsenebilir. Derrida bunu kesinlikle yapabileceğimizi öne sürer: özgürleşim söylemini özcü temellerinden kurtarabilir, bu yolla şimdiye dek sınırlı önemi olduğu düşünülen diğer siyasal kimlikler ve mücadeleleri içermek için genişletebiliriz. Başka bir deyişle, içeriği artık kendi temelleriyle sınırlanmayacak ya da belirlenmeyecek şekilde özgürleşme söylemi yapısal olarak açık bırakılabilir. Örneğin, *İnsan Hakları Bildirgesi*, kadınların ve hatta hayvanların haklarını kuşatmak için genişletilebilir.⁴⁴ Özgürleşim mantığı, farklı biçimlerde ve farklı mücadelelerle temsil edilse de bugün hâlâ iş başındadır.

Haklar sorunu yapısökümcü siyaset ile anarşizmin devrimci siyasal mantığı arasındaki farkı yansıtıyor. Her iki strateji de bir siyasal haklar kavramına ve bu haklar temelindeki bir özgürleşimci mücadele biçimine sahiptir. O halde, farklılık şudur ki yapısöküm siyaseti bu hakları radikal şekilde temellenmiş olarak görürken anarşizm hakları asli ve doğa yasasında temellenmiş olarak görür: başka bir deyişle, bu hakların kararlı temelleri yoktur ve bu nedenle içerikleri önceden sabitlenemez. Bu onları farklı siyasal ifadelen-dirmelerin çoğulluğuna açık bırakır. Bu, eksiklik üzerine temellenmiş radikal yeniden kuruluş mantığı ileride daha açık hale gelecek. Bununla birlikte, görmüş olduğumuz gibi, anarşist haklar söylemi kararlı bir insan özü üzerine kurulur. Bu hakların kesin şekilde bu insan özü tarafından nasıl belirlendiğini de görmüş bulunuyoruz: hakları insan figürüyle sınırlı olarak bırakır ve bu kavrayışın dışındaki her türlü öznel-lik biçimini yadsır. Stirner’in gayri-insani kavramı, insan tarafından dışlanan bir öznel-lik olarak, bu ezici hümanist mantığa bir tepkidir. Yapısökümcü bir çözümleme bu doğal, devredilemez haklar kavramını sorgular. Örneğin Derrida, liberal toplumsal sözleşme teorisine dair eleştirisinde, bu “doğal” hakların gerçekte toplumsal sözleşme yoluyla söylemsel şekilde inşa edildiğini, bu nedenle, doğal olduklarının iddia edilemeyeceğini

44. Derrida, “Force of Law,” s. 28.

öne sürer.⁴⁵ Öyleyse, bu haklar, toplumsal alandan doğal alana yer değiştirmiştir ve tıpkı yazının söze göre ikicil hale getirilmesi gibi toplumsal doğala göre ikincil hale getirilmiştir. Derrida'nın Rousseau eleştirisinde savunduğu gibi, toplumsal olan, doğal olanın kimliğini hem tehdit eder hem de aynı zamanda onun için gerekli olan tamamlayıcıdır: doğal haklar fikri ancak sözleşme yoluyla söylemsel olarak formüle edilebilir. Haklar için hiçbir saf doğal temel yoktur, o zaman, bu onları değişime ve yeniden yorumlamaya açık bırakır. Artık insan özü içinde tescillenmiş kalmaz ve bu nedenle artık verili kabul edilemez. Eğer sağlam temellerden yoksunsalar, her zaman var olmaya devam edeceklerini varsayamayız: onlar için savaşmak gerekir ve süreç içinde bu mücadeleler tarafından yeniden formüle edileceklerdir.

Yapısökümcü an-arşî

Siyasal eylem bu yapısökümcü mantık yoluyla an-arşîk hale gelir. An-arşîk eylem burada, görmüş olduğumuz gibi, insan özü ya da akılcılık gibi bir siyasal ilkeyle yönetilen siyasal eylemden, anarşist eylemden ayırt ediliyor. Bir an-arşîk eylem belirli siyasal ilkelerle biçimlense de onlar tarafından zorunlu olarak belirlenmez veya sınırlanmaz. An-arşîk eylem, çeşitli siyasal ve felsefi söylemlerin metafiziksel otoritesinin altını oymayı hedefleyen yapısökümcü bir stratejinin olası sonucudur. Reiner Schurmann an-arşîk eylemi bir "neden?" sorusu olmaksızın eylem olarak tanımlıyor.⁴⁶ Bununla birlikte, benim yapısökümcü *an-arşî* kavramım biraz farklı bir şey olabilir: bir "neden?" ile birlikte eylem –zorunlu olarak kurucu bir ilke adına değil, ama giriştiği yapısökümcü teşebbüs adına kendini açıklamak ve sorgulamak zorunda olan eylem– olarak tanımlanabilir. Başka bir deyişle, an-arşîk eylem, otoriteyi kendisini açıklamak zorunda bıraktığı gibi, kendi kendisini açıklamaya da zorlanır. Si-

45. Michael Ryan, "Deconstruction and Social Theory: The Case of Liberalism," *Displacement: Derrida and After* içinde, haz. Mark Krupnick (Bloomington: Indiana University Press, 1983), s. 154-168.

46. Reiner Schurmann, *Heidegger on Being and Acting: From Principles to Anarchy*, çev. C. M. Gros (Bloomington: Indiana University Press, 1987), s. 10.

yasal eylemin yere direnmesine, karşı çıktığı şeye dönüşmekten kaçınmasına izin veren bu kendini sorgulamadır. Öyleyse bu an-arşizm nosyonu, klasik anarşistler tarafından üstlenilen anti-otoriter siyasal projenin gelişmesinin bir yolu olabilir. An-arşizm bu anti-otoriter projenin kendi söylemi içindeki özcü ve potansiyel olarak tahakkümcü kategorilerden haberdar olarak kendisini açıklar hale gelmesi için çabalar. Üstelik, anti-otoriter projeyi, onu kaçınılmaz olarak sınırlayan bu kategorilerden yapısöküm mantığı aracılığıyla kurtarmaya çabalar. Bu nedenle anarşist otorite eleştirisini, kendi sınırlarının ötesine iterek ve kendisini yeniden icat etmesine imkân vererek geliştirir. Derrida'nın Batı düşüncesinde ikamet etmeye devam eden otoritenin ve hiyerarşinin maskesini düşürmesinde olduğu gibi buna karşı koymak için çeşitli stratejilerin taslağını çizmesi de bu anarşist müdahaleyi olanaklı kılıyor.

Bu durumda, Derrida, anti-otoriter argüman içindeki birkaç çok önemli sahayla meşgul olur. Sözmerkezci felsefenin metinsel otoritesinin maskesini düşürmesi ve yapısöküm uygulaması, aynı mantığı kullanarak, bu otoriteye dayanan siyasal kurumları ve söylemleri eleştirmemize imkân verir. Burada kullandığı mantık argümanımız açısından önemlidir: kimliğin saflığını ve kapanmasını sorgular. Saf bir direniş kimliği, kirlenmemiş bir kalkış noktası geri çevrilir, çünkü her zaman dışladığı kimlik tarafından kirletilir. Öyleyse, bu mantık uyarınca, insan öznesinin anarşist söylemdeki kimliği iktidarın kimliği tarafından kirletilmiştir. Derrida anti-otoriter düşünceyi karşıtlığa dayalı düşünüşe direnmesi için, şimdiye kadar habis yer mantığı içinde hapsedilmiş olan ikili yapıların dışında işlemeye zorlar.

Bununla birlikte, daha önemlisi Derrida, bu karşıtlığa dayalı, ikili düşünmeye direnmenin yolunu önerir: bir eleştiri, yerinden etme yolunu izleyen ve bu şekilde anti-otoriter düşüncenin iki kutbunu –otoritenin tamamen doğrulanması ve tamamen yıkımı– aşan bir yapısöküm stratejisi geliştirmemize imkân verir. Derrida bu yolla, postyapısalcı argümanın sınırlarını ve bizim kendi argümanımızın sınırlarını anlamamıza ve üzerine düşünmemize imkân verir. Hümanist öznenen vazgeçmemizi sorgulamaya zorlar bizi. Özne kate-

gorisini dağıtarak, potyapısalcılık kendi tartışmasının sınırları içinde dolduramadığı bir teorik boşluğa kapıyı açtı. Derrida, insanın mutlak bir kopuş arayarak kaçmaya çabaladığı sahadaki yerini yeniden doğruladığını savunmuştur. Aynı şekilde, ben de postyapısalcılığın, kaçış çizgilerini ve firarı arama, insandan ve özcü hümanizm sahasından mutlak bir kopuş arama girişiminde, yalnızca kopmak istediğini yeniden onayladığını savundum, çünkü kendisini bir kalkış noktasından mahrum bırakmıştır ve bu boşluğu ancak özcü direniş figürleriyle doldurabilir. Derrida, yalnızca bu tartışmanın sınırlarını sergilemekle kalmaz, aynı zamanda postyapısalcılığın bizi içinde bıraktığı çıkmaz sokaktan geçme yolları geliştirmemiz için de imkân verir. Özneyi bir farklılık evreninde dağıtmak yerine, belki de Derrida'yı izleyerek, özne kendisinin sınırı olarak, yapısal olarak açık bir kimlik olarak elde tutulabilir. Üstelik, bu tartışma açısından yalnızca özcü bir kimlik haline gelen postyapısalcı farklılık modelinin yerine, Derrida bir altyapı –ayrılık ve farklılık aracılığıyla inşa edilmiş bir birlik– önerir. Bu farkın kimliğinin yapısal olarak açık kalmasına imkân verir. Bunu yaparken, Derrida, argümanımız açısından çok önemli bir gelişme olan, içeriden oluşturulmuş bir dışarısı olasılığını ima eder. İçerisi ile dışarısı arasındaki bu karar verilemezlik “çizgisi”nin gerçek yüzünü ortaya çıkarır ve tıpkı bir “öte” bulmak için postyapısalcı tartışmanın sınırlarında çalışması gibi, bir dışarısı bulmak için içeriinin sınırlarında çalışır.

Anti-otoriter projenin artık farklılık çerçevesi içinde sürdürülemeyeceği ve tartışmanın, tersine bir yönde, bir çeşit kalkış noktası –bir çeşit özcü olmayan dışarısı– gereksinimine –Lacancı anlamda– “geri dönüyor” olduğu görünür hale geliyor. Derrida'nın tartışması, postyapısalcılığın mantığı içindeki bu sınırlamalara işaret ederek radikal bir dışsallık gereksinimini şimdiye dek olduğundan daha fazla vurguluyor. Bununla birlikte, Derrida bu sorunda kendisinin sınırlarını sergiliyor: adaletin etik “alanı” açısından bir dışarısı kavramı formüle etmeye çalışırken o yine de köklü şekilde teorileştirilmemiş olarak kalıyor. Bu adalet fikrinin, gönderme yaptığı dışsallık kavramını daha iyi tanımlamadığı sürece anlamsız olduğunu savunmuştum. Derrida'nın kendi kabulüyle, bir dışarısı nos-

yonu, tahakküm düzeninin eleştirisi için gereklidir: “Radikal bir titreşim ancak dışarıdan gelebilir,” der.⁴⁷ Eğer durum buysa, şimdi karşı karşıya olduğumuz hem bir kavram hem de bir gerçekliktir, ve bunu postyapısalcı argümanın sınırları içinde yapmayacağımız açık hale geliyor. Ve Derrida bu doğrultuda anlamlı gelişmeler yapsa da yeterince uzağa gitmez. İktidar ve otoritenin eleştirisi için bir dışarı teorisi zorunlu ve muhtemelen böyle yapmak için postyapısalcı argümanın sınırlarının ötesine gitmek gerekiyor. Öyleyse, otoritenin eleştirisinin gölgesinde pusuya yatmış olan bu muammalı dışarı nedir? Nasıl oluşturulur ve neden, iktidarın eleştirisi için, yapısal olarak, zorunludur? Daha da önemlisi, dökmeye çalıştığımız özcü ve temelci terimleri ve mantığı geri getirmeden nasıl inşa edilir? Bunlar, Lacan’ın katkısını tartıştığım sonraki bölümün sorularıdır.

47. Derrida, *Margins of Philosophy*, s. 134.

VII

Dışarısı eksikliği/eksikliğin dışarısı: Lacan okumak

Önceki bölüm, Derrida'nın postyapısalcı farklılık "modeli"nin –şimdiye dek bu argümanın mantığını belirlemiş olan modelin– sınırlarını sergileyerek anti-otoriter argümanı nasıl geliştirdiğini gösterdi. Derrida, bunu yaparken, özneyi teorileştirmenin yeni bir yolu –özneyi dağıtmak yerine onu kendisinin sınırı olarak alı koyan– ihtimaline işaret etmiştir. Onun argümanı da, paradoksal şekilde içeriden inşa edilmiş olan [sözmerkezcil felsefeye, söyleme, iktidara göre] bir dışarısı ihtiyacına ve olasılığına işaret eder. Derrida'nın bu dışarısı yeterince teorileştirmediği düşünülebilir, yine de bunun için zemin harılamıştır. Bu bölümde, psikanalitik düşünür Jacques Lacan'ın fikirlerini kullanarak, öznenin bu radikal alıkonulması aracılığıyla bir dışarısı kavramı inşa etmeye çalışacağım.

Lacan “obsesif” ve “histerik” özne üzerine yazdı. Obsesif, arzusunun nesnesine her yönüyle asla yetişemez, oysa histerik, arzu nesnesinin peşindeki umutsuz takibinde, onun peşinden yetişir ve ötesine geçer. Bu nedenle, ne biri ne de diğeri arzusunun nesnesine ulaşamaz, biri çok öteye gider, diğeryse yeterince uzağa gidemez. Arzu nesnesi bunların ikisinden de sıyrılır. Diyebiliriz ki, muhtemelen *bizim* çözümlememizin kaygan ve ele gelmez arzu nesnesi Dışarıdır –özcü-olmayan bir direniş siyasetiyle pek rahat birlikte durmayan ve yine de paradoksal olarak onun için can alıcı önemde olan bir nosyondur. Belki de ayrıca, iktidara göre dışarıyı hem ima eden hem de arzulayan, ama asla onu tanımlamak için yeterince uzağa gitmeyen Foucault’nun obsesif nevrotik gibi olduğunu söyleyebiliriz. Ve belki de Deleuze, Dışarının, bir direniş figürünün peşindeki delice koşusu Dışarıyı metafizik bir arzu kavramının terimleriyle tanımlaması yüzünden hepten kaybetmesiyle sona eren bir histeriğe benzetilebilir. Derrida kendi farklılık kavramında bir dışarıya muhtemelen en çok yaklaşıdır, ama o hâlâ oldukça muğlak kalır. Dolayısıyla, bir dışarısı nosyonu bir direniş siyaseti için zorunlu olsa da, şimdiye kadar bu çözümlemede fazla değere sahip olmadan oldukça anlaşılmaz ve soyut kalmış görünür.

Dışarısı figürü radikal siyasetin gölgeleri arasında, yalnızca yarı ima edilmiş ve anlaşılmaması güç şekilde zikredilmiş olarak, ama onu tanımlamak ve keşfetmek için hiçbir gerçek girişim olmadan yaşar. Paradoksal şekilde, bu çalışmanın sınırları içinde, ama tartışmanın da merkezinde kalır. Öyleyse bu tartışmanın merkezindeki anahtar soru şudur: *özcü kavramlara yenilerek iktidarın yerini yeniden onaylamayacak bir tahakküme direniş nosyonunu nasıl formüle edebiliriz?* Stirner, Foucault, Deleuze ile Guattari ve Derrida, her biri kendi tarzında, bir dışarıya duyulan gereksinimi ima etmişlerdir. Bununla birlikte, onu açıkça formüle edememişlerdir. Birisi dışarıya yaklaştıkça, dışarısının daha da ele geçmez ve tanımlanamaz hale geldiği görülüyor. Postyapısalcı argümanın katılıkları iktidar ve söyleme göre bir dışarısına izin vermiyor: anarşistler tarafından bir dışarısı öne sürüldü, ne var ki yer mantığının tuzağında kaldı. Belki de Lacan’ın imkânsız arzu nesnesi –*objet petit a*– gibi,

dışarısı da ulaşılmaz kalır. Ve eğer argüman sürdürülecekse bir direniş nosyonu hâlâ zorunlu. Öyleyse, bu bölüm, özcü olmayan ve yer mantığını tekrar üretmeyen bir dışarısı olasılığını keşfetmeye çalışacak.

“EKSİKLİK” ÖZNESİ

Dışarısı imkânsız ve tanımlanamaz bir “nesne” olarak görünürken, belki de, paradoksal olarak, kavranmasının tek yolu onun temel imkânsızlığını kesinlikle kabul etmektedir. Lacan’ın öznenin temelindeki eksiklik düşüncesi, dışarısı nosyonunu yapılandıran radikal imkânsızlığı keşfetmek için burada kullanılabilir.

Lacan’ın öznellik nosyonu ilk bakışta postyapısalcı argüman ile çakışıyor gibi görünür.¹ Freud’u izleyerek kartezyen özneyi, özerk, kendini bilen, kendine saydam özneyi sorgular. Cogito’nun özerk öznesi dil içinde bozguna uğratılır: bilinç anlamlamanın bir sonucudur. Üstelik, bilince tanınan üstünlük “bir dil gibi yapılanmış olan” bilinçdışının rolünü ihmal eder.² Bu bir “gösterenler zinciri”dir.³ Öyleyse, Cogito nosyonunun tersine, özneye dışsal gösterenler dünyası tarafından, sembolik düzen tarafından anlam verilir. Özne gösterene göre ikincil olarak görülür ve yalnızca gösterenle ilişkili olarak kurulur; özne Ö(ö) olarak yazılır –küçük (ö) özneyi temsil eder, büyük Ö göstereni* temsil eder.⁴ Lacan’ın çözümlemesi, anarşist teoriyi de şekillendiren bağımsız özsel özneye ilişkin Aydınlanma düşüncesini yıkar: Lacan’ın öznesinin gösteren düzeni dışında hiçbir bağımsız kimliği yoktur. Bu öznellik kavramı, özneyi söylemsel ve iktidar düzenlemelerinin sonucu olarak gören postyapısalcı mantığa oldukça düzgün şekilde uyar görünüyor.

1. Bkz. Jan Marta, “Lacan and Post-Structuralism,” *The American Journal of Psychoanalysis* 47, no. 1 (1987): s. 51-57.

2. Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis*, s. 203.

3. Jacques Lacan, *Ecrits: A Selection*, çev. A. Sheridan (Londra: Tavistok, 1977), s. 297.

* İngilizce’de hem özne (subject) hem de gösteren (signifier) kelimelerinin s harfi ile başlamasına referansla başvurulmuş bir kullanım: S(s). (y.h.n.)

4. Lacan, *Ecrits*, s. 141.

Bununla birlikte, Lacan'ın çözümlemesiyle postyapısalcıların çözümlemesi arasında önemli bir fark vardır. Buradaki fark, özne ile gösteren arasındaki radikal aralık ya da eksiklik –özneyi fiili olarak oluşturan eksiklik– kavramıdır. Lacan'ın çözümlemesinde özne, postyapısalcılık mantığının ileri süreceği gibi bütünüyle gösterenler tarafından oluşturulduğu için değil, ama oluşturulma süreci temelden *kusurlu* olduğu için bozguna uğramıştır.

Lacan'a göre, birey simgesel ağa, başka bir gösteren adına temsil edildiği gösterenler düzenine dâhil olur. Bununla birlikte, bu temsil nihai olarak başarısız olur: özne ve onun temsili arasında bir eksiklik ya da aralık vardır. Özne kendisini simgesel düzen içinde tanımakta başarısız olur ve bu yüzden yabancılaşır. Onu başka bir gösteren adına temsil eden bir gösterene (ö1) iliştilir. Özne bu simgesel kimliği tatmin etmede yetersizdir ve bu yüzden bu başarısız sorgu –özne ile anlam arasındaki radikal bir aralık ya da namevcudiyet– tarafından üretilen bir anlam fazlalılığı ya da artığı olur. Bu Lacan'ın "*objet a*" dediği şeydir ve özneyi fiili olarak oluşturan budur. Öyleyse, özne anlamlamanın başarısız olmuş "yer"idir; simgeleştirme "yapısının boş yeridir."⁵ Özne *eksikliğin öznesidir*: bu açıklık ya da boşluğa, bu temel yanlış temsile simgesel yapı içinde verilen addır.

Dilde her zaman gösterilemeyen bir şey, bir aralık ya da bir tür tıkanma vardır –ama anlamlamaya imkân veren de kesinlikle anlamlamanın bu başarısızlığıdır.⁶ Öyleyse, eksiklik, her zaman anlamlama sürecinin parçasıdır. Gösteren asla gösterdiği varsayılan şeyi büsbütün açıklayamaz: "Bir sözcük söylediğimizde ya da okuduğumuzda, safi sesin ya da mürekkep lekesinin üzerinde durmayız. ... O sözcük aracılığıyla mevcut olmayan bir başkasını görürüz."⁷ Bu nedenle, gösterenle gösterdiği şey arasında bir eksiklik

5. Slavoj Žižek, "Beyond Discourse-Analysis," *New Reflections on the Revolution of Our Time* içinde, haz. Ernesto Laclau (Londra: Verso, 1990), s. 249-260.

6. Bice Benvenuto ve Roger Kennedy, *The Works of Jacques Lacan: An Introduction* (Londra: Free Association Books, 1986), s. 176.

7. John P. Muller, "Language, Psychosis, and the Subject in Lacan," *Interpreting Lacan* içinde, haz. Joseph Smith ve William Kerrigan (New Haven: Yale University Press, 1983), s. 21-32, 8.

–anlamlandırmadan kaçan ve yine de onun meydana gelmesini sağlayan bir anlam fazlalığı– vardır. Öznellik bu aralıkla, bu anlamlandırma başarısızlığıyla oluşturulur. Bu durumda, özne, kendisinin sınırı olarak –simgesel düzendeki kendi tam gerçekleşmesinin sınırı olarak– varolur. Özne $\emptyset$ ’dür.* Bu, gösterenin özneyi temsil etmekteki başarısızlığını, özneyi temsil eden gösteren zincirindeki “kesinti”yi simgeler: “her şeyi söylemdeki kesintinin işlevine, gösteren ve gösterilen arasında bir engel olarak davranan en güçlü varlığa geri götürmeliyiz. ... Anlamlama zincirindeki bu kesinti kendi başına, öznenin yapısını gerçekteki süreksizlik olarak doğrular.”⁸

Bu nedenle, özne oluşumu itibariyle yarıktır: dilin simgesel düzeni içinde yabancılaşmasının üstesinden gelinemez. Lacan, bu yarığın oidipal arzuların birincil bastırılmasının bir sonucu olduğunu savunur. Bu ilk yasaklanma, öznenin arzusunu sürekli olarak ondan kaçan gösteren tarafından engellenme ve boşa çıkarılma olarak inşa eder. Bu yüzden, özne, arzunun, imkânsız *jouissance*’a duyulan arzunun bu yasaklanması aracılığıyla oluşturulur.⁹ Yapısal terimlerle, bu öznenin kendisini simgesel düzende tanımaktaki temel yetersizliğiyle oluşturulduğu anlamına gelir. Her zaman, temsilden kaçarak anlamlama devresini tıkayan, simgeleştirmeyi aksatan bir anlam fazlalığı vardır.¹⁰ Bu açıklık, gösterilemeyen bu anlam artığı, simgesel yapıda –Lacan’ın “Gerçek” [dureel] dediği– bir boşluktur. Gerçek, simgesel düzende içerilmeye direnir ve bu yüzden tam bir kimliğin oluşumunu engeller. Gerçek kimliğin travmatik çekirdeğidir: asla fiilen var olmayan ama yine de etkileri hissedilen bir şey.

Lacan’ın formülasyonuyla gerçeğin gerçeklikle bir ilgisi yoktur; gerçek daha çok, tam da genelde ‘gerçeklik’ olarak algılananın yerini alan şeydir. Başka bir deyişle, bizim gerçekliğimiz –kimliklerimizimizin ve dünyayı görme biçimimizin gerçekliği– temelde simgesel ve fantezi yapılarca biçimlenir; ve bu gerçekliği tehlikeye

* Orijinalindeki üstü çizgili O ($\emptyset$) hem Simgesel Düzen’deki gibi Düzen (Order) hem de aşağı yukarı aynı anlama gelmek üzere büyük Öteki (Other) için kullanılmıştır. (y.h.n.)

8. Lacan, *Écrits*, s. 299.

9. Lacan, *Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis*, s. 306.

10. Lacan, *Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis*, s. 306.

sokan –bu yapılara dahil edilemeyecek olan– gerçek’tir, kimliklerimizi istikrarsız ve bazen de tutarsız kılar. Bu nedenle gerçek bu simgesel yapıların kırıldığı ve işleyişlerinin olumsuzluğunun açığa çıktığı noktadır. Etrafında kimliğin hem kısmen oluşturulduğu hem de kısmen alt üst edildiği indirgenemez bir açıklık olarak görülebilir.

Postyapısalcılığın ötesi

Bununla birlikte, özneyi oluşturan bu eksiklik ya da boşluk, bir doluluk ya da öz değildir. Tersine, bir namevcudiyet, bir boşluk –radikal bir eksikliktir. Başka bir deyişle, öze direnen bir yer-olmayan-dır çünkü sabit bir kimliğin meydana gelmesine izin vermez. Özne asla tamamlanmış ya da dolu bir kimlik oluşturmaz çünkü eksiklik asla doldurulamaz. Bu namevcut doluluk nosyonu Lacan’a postyapısalcı paradigmanın ötesine gitme imkânı veriyor. Özne gösterenler düzeni içinde, postyapısalcıların savunduğu gibi bozulurken, tamamen belirlenmez. Geriye kalan artık anlam, anlamlandırmadan kaçır ve özneyi oluşturan da budur. Öyleyse, Lacan’a göre, özne yarıktır: öznellik yalnızca Simgesel Öteki’nin, söylemin, yasanın, iktidarın vs.. bir sonucu değildir –o aynı zamanda Gerçek’tir, bu başarısız anlamlandırmadan *geriye kalandır*. Özne kendini tanımadaki başarısızlığı vasıtasıyla tanımlanır. Bu nedenle, postyapısalcı kendi-olmayan-temsili ve fark gibi temaların öznelliğin altını oyması zorunlu değildir: tersine onlar öznelliğin yapısıdır.¹¹ Postyapısalcılık özneyi gösterenler çoğulluğu ile dağılmış olarak görecektir. Öte yandan Lacan, bu çoğulluğu ve temsil edilmeyişi özneyi fiilen kurucu olarak görecektir. Slavoj Žižek’in savunduğu gibi, Lacan öznenin sadece yapısökümünün ötesine gider: kendi imkânsızlığının sınırlarına dayalı olan öznenin bir *yeniden inşasını* önerir.¹² Üstelik, özne bir gösterenler çokluğu yerine tek bir gösteren –Hâkim Gösteren (*Master Signifier*)– tarafından temsil edilir; ancak bu tem-

11. Peter Dews, "The Tremor of Reflection: Slavoj Žižek's Lacanian Dialectics," *Radical Philosophy* 72 (Temmuz/Ağustos 1995): s. 17-29.

12. Slavoj Žižek, *For They Know Not What They Do: Enjoyment as a Political Factor* (Londra: Verso, Londra, 1991), s. 39.

sil, söylediğimiz gibi, kusurludur. Lacan'ın çözümlemesinde özne dağınık değildir: postyapısalcılar için olduğu gibi birçok anlamlandırma rejimleri [söylemler] tarafından belirlenmez. Tersine, özne bu anlamlandırma ve ondan kaçan anlam arasındaki kurucu yarılımdır. Özne ve anlamlandırma arasında asla üstesinden gelinemeyen bir eksiklik –anlamlandırmayı aksatan bir boşluk– vardır. Bu öznenin kimliğinin her zaman başarısız olmasının nedenidir. Bu kurucu eksiklik –anlam ve anlamlandırma arasındaki, özne ve temsil arasındaki aralık– belki de radikal bir dışarı ihtimaline işaret eder ve postyapısalcılığın sınırlarının ötesine gitmemizi sağlayabilir.

Hem Stirner'in hem de Lacan'ın argümanları bu tartışmaya müdahale noktaları olarak kullanılır. Stirner'in öze yönelik eleştirisi Aydınlanmacı hümanist anarşizm mantığını kırıp çıkmamıza imkân veriyor ve böylece postyapısalcılığı önceden haber veriyor. Lacan düşünceleri de benzer şekilde, postyapısalcılığın –kendi kavramsal sınırlarına ulaşan ve bu nedenle artık argümanı ilerletemeyen bir mantığın– parametrelerini aşmak için kullanılıyor burada. Bu konuda, Stirner ve Lacan'ın öznellik nosyonlarının benzerliklerine bakmak yararlı olabilir. Belki de Stirner'in benlik nosyonu, Lacan'ın eksiklik'ine radikal bir namevcudiyet ya da boşluk, yine de yaratıcı olan bir boşluk açısından bakmamıza yardımcı olabilir. Stirner çoğunlukla son derece bireyselci, bencil ve benlikçi olan yeni bir özsel öznelliği onaylıyor gibi görülmüştür. Gerçekten de Marx onu böyle görüyordu –burjuvazinin bir ideoloğu olarak. Bununla birlikte, savunduğum gibi, Stirner başka bir şekilde okunabilir: benliği özsel bir kimlik olarak görmenin yerini, benliği radikal bir boşluk, özü reddeden ve onun yerine akışı, olumsuzluğu ve oluşu olumlayan bir yer-olmayan olarak görmek almıştır. Benlik Stirner'e göre, tam da bir hiçlik olduğu için temelden yaratıcı olan bir boşluk ya da yokluktur. Bir kez kimliğin temelindeki bu boşluk kabul edilirse, özne artık özle sınırlı kalmaz ve yeni kimlikler keşfetmek için kendisini yeniden yaratma imkânı olur. Gerçi kendi işleminde hiçbir şeye dayanmadıkları için bu kimlikler asla özsel değildir. Dolayısıyla Lacan gibi, Stirner de mutlaka öznelliği reddetmez; daha çok, öznelliği temel bir boşluk ya da eksiklik üstüne kurulu ve

bu yüzden de her zaman parçalı ve tamamlanmamış görür. Öznellik asla kapalı, bütün bir kimlik haline gelemmez.

Dolayısıyla burada Lacan ile Stirner arasında şaşırtıcı bir benzerlik vardır. Stirner'e göre özne farklı gösterenlerle –insan, insan özü– yabancılaşır ve özne ve onun temsil edilme şekli arasında her zaman bir aralık vardır: “Tanrıya ‘Adlar seni adlandırmaz’ derler. Bu bana iyi uyar: hiçbir kavram *ifade etmez* beni, benim özüm olarak belirtilen hiçbirşey beni tüketmez; onlar yalnızca adlardır.”¹³ Stirner’in öznesi, Lacancı özne gibi, oldukça yanlış yorumlanmıştır ve “adlar” ya da gösterenler onu yeterince ifade edemez ya da açıklayamaz. Lacan gibi, Stirner için de, bu yabancılaşma tarafından üretilen bir anlam fazlası her zaman vardır: gayri-insan, anlamlandırmadan kaçan, “sabit fikirler”in simgesel düzenine uymayan ve daima onu aksatan artık anlam olarak görülebilir. Bu artık, anlamlandırma tarafından üretiliyor olsa da, bir şekilde ondan kaçır ve ona karşı koyar. Bu yüzden, Stirnerci gayri-insan anlamlandıramayan ve simgesel düzendeki öznenin tamamen kapsanmasını engelleyen radikal namevcudiyet veya aşırılık olarak Lacancı gerçek ile karşılaştırılabilir. Dahası, Stirner’in benlik’i Lacan’ın eksiklik’ini yaratıcı ve üretken olarak görmemize imkân verebilir: dışında yeni olasılıkların ve arzuların üretilebileceği bir aralıktır o. Deleuze, Lacan’ın arzu fikrini olumsuz ve tepkisel olarak eksiklik zemininde görse de, başka bir anlamda, olumlu ve üretken olarak görülebilir: eğer arzu, eksiklik, boşluk ve imkânsızlık zeminindeyse o zaman asla kapalı, özcü bir kimlik haline gelemmez ve bu nedenle, başka ihtimallere açık kalır.

Bu yaratıcı bir eksiklik, üretken bir boşluk nosyonu benim argümanım için birbiriyle ilişkili iki açıdan çok önemli. İlki, postyapısalcı mantık tarafından etkili şekilde yadsınan özne nosyonunu, her ne kadar kimliği temelden kusurlu ve tamamlanmamış olsa da elde tutma imkânı veriyor. Bu, öz zemininden kaçınan bir öznellik’tir. Daha çok kendi imkânsızlığına dayanan bir öznelliktir ve bu yüzden olumsuzluğa ve yeniden yoruma açık kalır.

13. Stirner, *The Ego*, s. 366.

İkincisi, şimdiye kadar bizden sıyrılan bir dışarı” nosyonunu teori-
leştirmemize imkân verir. İktidar, dil ve söylemsel yapıların her ye-
re yayılan doğasına dair postyapısalcı argümanı göz önünde bulun-
durduğumuzda, anarşistlerin yaptığı gibi, iktidarın ve söylemin dı-
şarısında, tahakkümün ona karşı konulmasına sebep olduğu gerçek
bir yerden bahsedilemez. Dediğimiz gibi, iktidarın dışında hiçbir
asli, kirlenmemiş kalkış noktası yoktur. Bununla birlikte, ya dışarı-
sı, iktidar ve söylem dünyasının içinde olan, ne var ki bir yolunu
bulup bu yapıdan kaybolan bir “şey” olarak görülebilirse? Simge-
leştirme yapısının içinde olan, ne var ki simgeleştirmeye direndiği
için bir dışarı” oluşturan, bir tür travmatik yokluk, bir boşluk çe-
kirdeği olarak görülebilir. Başka bir deyişle, gerçek zorunlu olarak
simgesel Yasa düzeninin dışarı” değildir, ama daha çok bir “dışlan-
mış iç”tir; kesin olarak yapının dışarısında olmayan ama onda mev-
cut da olmayan bir “şey”dir. Lacan Gerçek’ten “iç içerisinde dışlan-
mış” diye bahseder.¹⁴ J. A. Miller, Gerçek’i, özne ile simgesel ara-
sındaki hattı karıştıran bir tür Möbius şeridi” olarak görür; özne şe-
ridin yassı olarak yerleşmesine izin veren “kesinti”dir.¹⁵ Bu *dışlan-
mış iç* ya da *mahrem dış* nosyonu dışarısını yeniden tanımlamak
için kullanılabilir. Çünkü bu, başarısız ve tamamlanmamış “yapı”
tarafından üretilmiş olan bir dışarı”dır, bir öz ya da metafizik mev-
cudiyet değildir. Simgeselin [ya da söylemin ya da iktidarın] dün-
yasını aşmaz çünkü bu düzenin *içinde* “varolur.” Mekânsal bir dı-
şarı” değildir, daha ziyade *radikal* bir dışarı”dır –paradoksal ola-
rak, “içeride” olan bir dışarı”dır. Bu nedenle anlam ile simgeleştir-
me arasındaki açıklık radikal bir dışarı” olarak oluşturulabilir, sim-
gesel yapının dışarısındaki bir dünyadan geliyor olduğu için değil,

14. Charles Shepherdson, “The Intimate Alterity of the Real,” *Post-Modern Cul-
ture* 6, no. 3 (1996) <http://jefferson.village.virginia.edu/pmc/contents.all.html> (11
Temmuz 2000).

* Bir tek yüzü ve bir tek kenarı bulunan yüzey. (y.h.n.)

15. Jacques-Alain Miller, “La Suture,” *Cahiers pour l'Analyse*, nos. 1-2 (Ocak-Ni-
san 1996): s. 39-51. Alıntılan Jacques Lacan, haz. *Language of the Self: the
Function of Language in Psychoanalysis*, (Baltimore: John's Hopkins Press,
1968), s. 296.

aşkın bir öz olduğu için değil, doldurulamaz bir boşluk olduğu, temsil edilemez bir eksiklik olduğu için.

Eksikliğin bu dışarısı böylece özcülük ve yerin tuzaklarından sakınır. Bir mevcudiyet değil daha çok yaratıcı ve kurucu bir na-mevcudiyettir. Bu kavram birkaç açıdan yararlı. Muhtemelen dire-niş için özsel olmayan bir “zemin” ya da yer-olmayan sağlayabilir; öznelliğin yapısını, yeni siyasal kimliklerin icadına izin vererek de-ğişime, olumsuzluğa açar. Eğer özne bütünüyle belirlenmemiş ve sorgulanmamışsa, siyaset için açılmış bir “mekân” ve direnişe dair –her ne kadar kararsız olsa da– bir kimlik vardır.

İKTİDAR VE EKSİKLİK

Üstelik, eksiklik mantığı iktidar sorununun kendisine de uygulanabilir. İktidarın kimliğinin en nihayetinde başarısız bir kimlik oldu-ğu savunulabilir. Ernesto Laclau ve Lilián Zac’ın savunduğu gibi, iktidar asla mutlak hale gelemez, çünkü bunu yaptığında iktidar olarak kimliğini yitirir.¹⁶ Eğer iktidar, Foucault’nun savunduğu gi-bi, her yerde mevcutsa, o zaman tanımlanamaz ve soyut hale gelir; artık gerçekten iktidar olarak görülemez. Belki de bu Foucault’nun kendi iktidar çözümlemesinde yaptığı hataydı. İktidar bir kimliğe sahip olmak için mutlak olamaz; onunla ezdikleri arasında bir ara-lık olmalıdır. Foucault bile kabul etti, iktidar “her yerde” olsa da di-renişle çatışmacı bir ilişki içinde var olur ve bu, iktidarı kendisine karşı tanımlayan bir aralık nosyonuna duyulan gereksinimi belirtir. Bununla birlikte, görmüş olduğumuz gibi, bu noktada Foucault ol-dukça bulanıktır. İktidarın yapısındaki bu eksiklik iktidarın kimli-ğini “iktidar” olarak oluşturan şeydir ve onsuz işlev göremez. İkti-darı başka gösterenlerden farklılaştırır. Ne var ki, paradoksal ola-rak, bu eksiklik iktidara direnişi olanaklı kılar. Derrida’nın tamam-layan nosyonu gibi, eksiklik hem iktidarın kimliğinin oluşturulma-sı için zorunludur hem de ona direnmeye imkân verir. Başka bir de-yişle, eksiklik iktidarın sınırır: onu hem tanımlayan hem de teh-

16. Laclau ve Zac, “Minding the Gap,” s. 18.

dit eden sınırdır. Belki de iktidarın sınırı olarak bu kurucu eksiklik kavramı direnişten bahsederken Foucault'nun kastettiği şeydi. Bununla birlikte, bu eksiklik özsel bir direniş yeri değildir: iktidarın kendisi tarafından yaratılmıştır ve sadece ondan kaçan fazlalık ya da anlam artığıdır. İktidar düzeninin dışarısında değildir, daha çok içeride işler: iktidarın içindeki, onun anlamını altüst eden ve de bu alt üst ediş yoluyla ona anlam veren boşluktur. Dolayısıyla, bu nedenle, Lacancı kurucu eksiklik fikri iktidara uygulanabilir; hem iktidarı oluşturan hem de ona direnen radikal bir dışarısı olanağı yaratır.

Bu kendi temel eksikliği yoluyla oluşturulmuş iktidar nosyonu Foucault'nun her yere yayılmış iktidar fikri ile tezat oluşturur. Foucault, iktidarın “her yerde” olsa da kendisini, iktidar ile ezdiği toplum arasında bir aralık bırakan hukuki-söylemsel model yoluyla gizlediğini savunur. Foucault'ya göre, eğer iktidar kendisini kısmen gizlemeseydi, eğer istila etmediği bir “yer” var gibi görünmeseydi tahammül edilemezdi. Öyleyse Foucault'ya göre, iktidar kendisini eksiklik yoluyla gizlerken, iktidarla tahakküm altındaki arasındaki bu eksiklik ya da aralık gerçekte mevcut değildir. Lacancı bir iktidar nosyonu neredeyse doğrudan karşıdır buna: iktidar kendisini ideolojik eksiklikle gizlemek yerine, gerçek bir eksiklikle fiilen oluşturulur. İktidar her yerde hazır ve nazır olamaz çünkü eğer olsaydı “iktidar” olarak kimliğini kaybederdi. O zaman, iktidarın var olması için, onu sınırlayan bir tür aralık olmalıdır. Savunduğum gibi, bu aralık, anarşist insan özü fikri gibi metafizik ya da özcü değildir; o bizzat iktidarın simgesel yapısındaki bir boşluktur, ama yine de var olur ve var olurken de iktidarı sınırlar. Öyleyse iktidar ile özne arasındaki bu eksiklik Foucault'nun varsadığı gibi, bir hile değildir: Lacan'a göre, gerçek ve iktidarın bir kimlik olarak fiilen kurucusu olabilirdi.

Burada Stirner'in devlet kavrayışıyla bir paralellik var. Stirner devlet iktidarının geniş ölçüde öznenin ona itaatine dayandığını savunur. Özne bir kez bunu fark ettiğinde, devletin onun üzerindeki iktidarının altı oyulacaktır. Devlet, Tanrı gibi, bireyin kendi otoritesinden feragat etmesine dayanan bir soyutlamadır; bireyin sırf ter-

sine dönmüş, kendi eksikliğine dayanan bir imgesidir. Stirner der ki: “Öyleyse Devlet-yaşamında Ben, en iyi ihtimalle –en kötü desem de olur– kendimin kölesiyim.”¹⁷ Benzeri bir, ne var ki Lacan esinli, mantığı kullanan Žižek, herkesin, iktidarın bürokrasisinin mutlak olmadığını, yine de sanki öyleymiş gibi *davrandığını* ve kendi iktidarını süreklileştirenin bu olduğunu savunur.¹⁸ Öyleyse, iktidar her yerde mevcut ve mutlak olup da –Foucault’nun savunduğu gibi– öyle olmadığını iddia etmekte değildir, iktidar gerçekte sınırlı ve eksiktir, yine de her yerde mevcut ve mutlak olduğunu iddia eder, denebilir. Foucault’ya göre, başka deyişle, iktidarın bütün her yere yayılmışlığı eksiklikle gizlenmiştir; oysa Lacan’a göre, iktidardaki eksiklik onun bütün her yere yayılmışlığı ile maskelenir.

Yasa, ihlal ve haz

Eksiklik üzerine kurulu bu olası Lacancı iktidar kavrayışı Lacan’ın yasa çözümlemesine dayanır. Lacan, Yasa’nın ancak kendi işleyiş hatası yoluyla, kendi özünde tamamlanmamışlığı yoluyla işlediğini savunur. Lacan, Kant ve Sade okumasında, Yasa’nın kendi ihlalini ürettiğini ve yalnızca bu ihlal yoluyla işleyebileceğini savunur.¹⁹ Sade’in aşırılığı Kant’ın öğütleriyle, yasalarıyla ve koşulsuz buyruğuyla çelişmez: tersine ayışmaz şekilde onlara bağlanır. Foucault’nun, iktidarın tam da bastırır görüldüğü hazzı ürettiği, iktidar ve haz “sarmalleri” tartışmasında olduğu gibi, Lacan da –yasada, koşulsuz buyrukta cisimleşmiş olan– keyfin tam da reddedilmesinin, kendi sapkın keyif ya da “*jouissance*” biçimini bir artık olarak ürettiğini ileri sürer. Kant, Yasa’nın bu arka yüzünü, Yasa’nın müstehcen hazzını tanımakta başarısız oldu.²⁰ Sade, paradigmayı tersine çevirerek bu müstehcen hazzı açığa çıkarır: Bu sapkın hazzı yasanın kendisine, bir tür Kantçı evrensel ilke ya da hakka dönüştürür. Haz duyma hakkı, Sade’a göre, İnsanın Haklarının zorunlu eş-

17. Stirner, *The Ego*, s. 196.

18. Slavoj Žižek, *The Sublime Object of Ideology* (Londra: Verso, 1989), s. 36. [*İde-olojinin Yüce Nesnesi*, çev.: Tuncay Birkan, Metis Yay., 2002.]

19. Bkz. Jacques Lacan, “Kant with Sade,” *October* 51 (Kış 1989): s. 55-95.

20. Žižek, *For They Know Not What They Do*, s. 232.

likçisi ve mantıksal uzantısıdır: Diyelim ki yerginin cüreti, *jouissance* için bir kural öneren düsturda verilmiş olsun, bunda acaip olan kendisini Kantçı tarzda bir hak kılması, evrensel bir kural olarak kendisini önermesidir.”²¹ Öyleyse Sade, tam da bu hazdan feragat etmeye dayalı olan Yasa’ya nüfuz etmiş sapkın hazzın maskesini düşürür. Yasa tarafından reddedilse de onun tarafından yeniden onaylanan bu hazzı, Yasa’nın kendisine dönüştürerek bunu yapar. Dolayısıyla Yasa’nın hazzı haz yasasına dönüşür. Yasayı ihlal eden ve aşan arzu sadece Yasa’nın öteki yüzüdür. Sade’in, Kant’ın zorunlu karşıtı olarak görülmesinin nedeni budur.

Yasa [ya da amacımız açısından iktidar] ile onu hem ihlal eden hem de onaylayan haz arasındaki bu bağ, Kafka tarafından da tanınır. Kafka’nın metinlerinde epeyce yer tutan, görünüşte tarafsız, kimliği belirsiz, anonim bürokrasiler tam da hazdan vazgeçmeleri yoluyla kendi sapkın haz fazlalıklarını üretirler. Bu çoğunlukla Kafka’nın bürokratik işleyişte maskesini düşürdüğü sadist keyif içinde belirir. Örneğin Kafka’nın *Ceza Kolonisi*’ndeki işkence makinesini –Tırmık– ele alalım.²² İğrenç çalışmaları cellat tarafından olağan ayrıntılar şeklinde, mutlak bürokratik tarafsızlık içinde tarif edilir. Sonuç, Yasa’nın sınırlarında heyecandan titreyen bir ceza ve ıstırap fazlalığı üretmektir. Tırmık harfi harfine yasayı suçlanan insanın bedenine kazın bir makinedir: Yasa’nın evrakı ancak sınırlarını ihlal eder gibi görünen bu aşırılık –sadist hazzın akıldışı fazlalığı– yoluyla yazılır. Yasa’nın tarafsız evrakında, bürokrasinin anonim işleyişinde cisimleşmiş olan keyiften feragat etmek kendi sapkın keyfini, kendinin inkarına dayanan bir keyif üretir.

Lacan’a göre, yasa hazzı yasaklamaz ya da bastırmaz; tersine, onu üretir, fakat onu “bastırılmış” olarak üretir: “Ama öznenin *jouissance*’a erişimini engelleyen Yasa’nın kendisi değildir – daha çok, hemen hemen doğal bir engelin dışında engellenmiş bir özne yaratır.”²³ Öyleyse yasaklamanın yasa zemininde olmasından ziya-

21. Lacan, “Kant with Sade,” s. 58.

22. Bkz. Franz Kafka, “In the Penal Settlement,” *Metamorphosis and Other Stories* içinde, çev. W. ve E. Muir (Londra: Minerva, 1992), s. 7-64. [“Cezalıları Kolonisi”, *Hikâyeler* içinde, çev.: Kâmurân Şipal, Cem Yay., 1995.]

23. Lacan, *Écrits*, s. 319.

de, yasa gerçekte yasaklama zemininde, özne ile onun temsil edilişi, arzusunun nesnesi arasındaki temel eksikliktedir.²⁴ Lacan, Yasa'yı aşan keyfin yasa düzeni içinde üretildiğini savunur: keyif asla Yasa'nın kendiliğinden ihlal edilmesi değildir, daha çok Yasa'nın bir emridir – bir “Keyfini Çıkar!” emri. Bizlere her zaman kendi kendimize keyif almamız, mutlu olmamız, keyifsiz olmamız söylenir ve ne var ki bu keyif bir isyan, bir tür ihlal terimleriyle düşünülür. Foucault'nun savunduğu gibi, en derin “sırlarımızı” ve en sapkın hazlarımızı itiraf ettiğimiz zaman, “bastırılmış cinselliğimizi” onayladığımız zaman, bu bize belirli bir haz verir, çünkü baskıcı bir iktidara ve yasaya saygısızlık ettiğimizi düşünürüz. Bununla birlikte, bunu yaparken, tam da ihlal ettiğimizi sandığımız iktidarın eline düşeriz. Benzer şekilde Lacan'a göre, Yasa yasaklamaz veya bastırmaz, fakat daha çok, kendi ihlalini tahrik eder: “Hakikaten, Yasa ‘Jouis!’ emrini veriyor gibi görünür.”²⁵

Bu nedenle Lacan'a göre, Yasa ona direnen bir artığı ya da haz aşırılığını doğurur. Üstelik, yasanın hükmü bu aşırılığa bağlıdır. Lacan'a göre, Yasa'nın işlevi kesinkes *bozuk çalışmaktır*: hem onu ihlal eden hem de *bu ihlal yoluyla* onun işleyişine imkân veren bir aşırılık üretmektir.²⁶ Lacan'a göre, bir kimlik ancak onun çarpıtılması, oluşturulmaya yetersiz olması yoluyla oluşturulur. Benzer şekilde, ancak çarpıtılması sayesinde Yasa'nın anlamı vardır. Kafka'nın bürokratik makinesi, kaotik çalışmasına, düzgün şekilde işleme yetersizliğine rağmen değil daha çok bu sayede işliyor gibi görünür. Yasa ile ihlal arasındaki bu temel bağlantı, suçun yalnızca ihlal ettiği yasayı yeniden onayladığını savunan Stirner tarafından da öne sürülmüştü.²⁷ Foucault da bu bağlantıyı kabul eder: örneğin, hapishanenin amacının kesinlikle başarısızlık olduğunu savunur: ortadan kaldırdığı iddia edilen suçluluk fazlalığını üretmeye devam etmektir amacı. Yalnızca kendisinin ihlalini üretmek yoluyla, ken-

24. Lacan, *Écrits*, s. 319.

25. Lacan, *Écrits*, s. 319.

26. Charles Shepherdson, “History of the Real.” *Post-Modern Culture* 5, no. 2 (1995) <<http://jefferson.village.virginia.edu/pmc/contents.all.html>> (11 Temmuz 2000)

27. Stirner, *The Ego*, s. 202.

di başarısızlığı yoluyla, hapishane işlemeye devam eder. Hapishane sisteminin suçluluğu süreklileştirmesinin kazanılmış bir hak olduğu aşikâr değil mi: eğer hiç suç olmasa, hapishanelere gerek olur muydu? Öyleyse Yasa'nın işleyişinde, temel ve kurucu bir kusur –iktidar yapısında bir eksiklik– vardır.

İmgesel devlet: Üstelik Stirner'e göre –devlette cisimleşen– iktidar bu temel eksikliğe dayanır: bireyin kendi otoritesinin ve iktidarının soyutlanması üstüne kurulur. Kendi içinde devlet hiçbir şeydir: tamamen bireyin ona itaatine –onun gösterenine– dayanır. Devlet yalnızca hipostazlaştırılmış bir kendi, bir benliktir. Kendi temsilini Simgesel Düzendeki –daima elinden kaçan bir temsilde– beyhude arayan Lacan'ın öznesi gibi, Stirner'in bireyi de devleti kabullenir ve bu kabullenişle devleti kendi üzrindeki ezici bir güç olarak fiilen yeniden üretir. Devleti arar ve itaat ederken, birey yalnızca kendi soyutlanmış biçimini arıyor: bir anlamda kendisinin peşini takip ediyor. Öyleyse, devlet, Stirner'e göre, bir yanılsama, bir fantezi-inşasıdır. Bu devletin gerçekte varolmadığını söylemek değildir, ama yalnızca birey onu aramaya ve kendi otoritesinden fergat etmeye başladığında devlet var olmaya başlar. Kafka'nın *Şato*'su aynı zamanda iktidarın yapısını –bürokrasiyi– bir “yanılsama,” bir fantezi olarak resmeder: başkahraman bürokrasiyle ne kadar temas etmeye çabalarsa, bürokrasi daha fazla fanteziye doğru geri çekilir gibi görünür ve daha ele geçmez hale gelir. Birey, iktidarın yapısına yaklaştıkça çalışırken yalnızca Simgesel Düzendeki kendi kabulünü arıyor.²⁸ Bununla birlikte, Lacan'ın göstermiş olduğu gibi, bu kabul yapısal olarak imkânsızdır; daima onu engelleyen ya da onda eksik olan –gerçek olarak adlandırılan– bir şey vardır.

Peki iktidar ve otorite bu şekilde –temel bir imkânsızlığın terimleriyle– yapılanıyorsa bu bizi nereye götürür? İlkin, bu Lacancılaştırılmış iktidar nosyonunun postyapısalcı iktidar fikrinden –eğer ayrılıyorsa– nasıl ayrıldığını görmek zorunludur. Yalnızca Foucault

28. Žižek öznenin Kafka'ya göre bürokrasi tarafından sorgulanışından bahseder: öznenin kendisini herhangi bir şeyle tanıyamadığı ya da tanımlayamadığı başarısız bir sorgulama gibi görünür. Bkz. Žižek, *Sublime Object of Ideology*, s. 44.

“iktidar” sorusuyla doğrudan meşgul olurken, Deleuze ve Guattari ve hatta Derrida, mesela aynı zamanda dilbilimsel ve felsefi yapılar içindeki iktidarla da uğraşırlar. Bu iktidar nosyonları çok farklı olsalar da, postyapısalcılar için, iktidarın yerinin yayılmış olduğu iddia edilebilir. Foucault’ya göre, iktidar çokbiçimlidir ve “her yerden gelir”; Deleuze ve Derrida’ya göre, iktidar bir dizi dağılmış dilbilimsel ve söylemsel yapıyı işin içine sokar. Postyapısalcılara göre, iktidarın, muhtemelen bir kavram olarak kendi başına çok az anlamı vardır: tümüyle çoğul, yayılmış bir nosyondur. Lacancı bir iktidar nosyonu ise bundan şu şekilde ayrılabilir: hiçbir tekil kimliği olmayan bir iktidardan çok, iktidarın bir kimliği ve yapısı olur, ama temelden kusurlu olan bir kimliktir bu –görmüş olduğumuz gibi, kendisinin ihlali yoluyla oluşturulan bir kimlik. Bir Lacancı iktidar kavramı, çalışmayan, doğru düzgün işlev görmeyen, ondan kaçan bir fazlalığa izin veren, ama tam olarak bu başarısızlık sayesinde işleyen bir iktidar biçimi olurdu. Öyleyse, iktidarın yapısında ve kimliğinde kurucu bir eksiklik vardır: oradan iktidara direnmenin mümkün olduğu bir dışarısı olanağına izin veren bir eksiklik. Bununla birlikte, bu direniş her zaman karar verilemez olacaktır: iktidarı tehdit edebilirken aynı zamanda kendi iki-taraflı mantığına göre iktidarın bir kimlik elde etmesine de izin verir. Öyleyse postyapısalcılar iktidarın dağınık, çokbiçimli karakterinin herhangi bir gerçek kimliği yadsıyacağını savunurlarken, Lacan, bunun tam da iktidarın bir kimliği olmasının nedeni olduğunu savunurdu. İktidarın kimliği başarısızdır ve bir eksikliğe dayanır, ama bu iktidarın kimliğini ondan almak demek değildir. Tersine, bu tam da bir kimliğin oluşma biçimidir. Bununla birlikte, bu iktidar nosyonu postyapısalcı iktidar nosyonu ile çatışmak zorunda değil: farklılık ve çoğulluk yadsınmıyor, ama daha çok kusurlu, açık bir kimliğin parçasını oluşturuyorlar.

Üstelik, belki de iktidarın yeri nosyonu Lacancı gerçek –anlamla-
madan kaçan imkânsız nesne– terimleriyle düşünülebilir. İktidarın
yeri birçok biçimde açığa çıkar. Anarşistlere göre, devlette ve dev-
letçi veya öncü devrimci programlarda cisimleşmişti. Stirner’e gö-
re, dinsel öz kadar tahakkümcü hale gelen insan özü biçiminde or-
taya çıktı. Foucault’ya, Deleuze ve Guattari ile Derrida’ya göre, ik-
tidarın yeri kendisini kurumsal ve söylemsel pratiklerde ve dilbilim
rejimlerinde gerçekleştirdi. Belki de bunlar, aynı şeyi yalnızca fark-
lı ve sonuç olarak başarılı olmayan simgeleştirme girişimleridir: ik-
tidarın yerini –simgeleştirilemeyen gerçeği. İktidarın bu simgeleş-
tirmeleri oldukça yetersizdi: ona direnen ve elinden kaçan bir an-
lam artığı her zaman vardı. Tahakkümün gerçeği her zaman başka
bir biçimde geri dönen travmatik çekirdektir.²⁹ Postyapısalcı iktidar
nosyonu –yayılmış olduğu ölçüde– belki de *simgeleştirilemeyi*
simgeleştirmek için başka bir girişimdir. Öznenin kimliğinin özne
ve öznenin temsili arasındaki eksiklik aracılığıyla oluşturulmasıyla
aynı şekilde, belki iktidarın kimliği de benzer bir eksiklik aracılı-
ğıyla –bütünüyle temsil edilmeye yetersizliği aracılığıyla– oluşturu-
lur.

O halde, bu, iktidarın yerinin her zaman bizimle birlikte olaca-
ğı anlamına mı geliyor; onu tamamen kabullenemeyişimiz onunla
çarşılamayacağımız veya ona direnemeyeceğimiz anlamına mı ge-
lecek? Gerçeğin mantığı bizi, siyasal olarak, bir çıkmaz sokağa mı
getirdi? Belki başka şekilde de bakılabilir: eğer iktidarın yerinin
tam bir temsili siyasal teorileştirmeden kaçıyorsa, o zaman, bu, yer
mantığına içtenlikle karşı çıkan herhangi bir teori ya da direniş si-
yasetinin kendine güvenini bozar. İktidarın yerinin gerçeği her tür-
lü direniş teorisini, kendi potansiyel tahakkümünü gerçekten açık-
layıp açıklamadığı sorusuna açık bırakır. Başka bir deyişle, gerçe-
ğin mantığı, direniş nosyonunu şüpheye açık bırakır. Derrida’nın

29. Žižek, toplama kamplarından yirminci yüzyıl uygarlığının Gerçeği olarak söz eder: kendisini çeşitli biçimlerde açığa çıkaran –örneğin Gulag– bir travmatik çekirdektir. Žižek, *Sublime Object of Ideology*, s. 50.

farklılık kavramı gibi, gerçek de direniş kimliğini kendisini açıklamaya zorlar. Gerçeğin mantığı, iktidara direnen bir dışarıyı sunarken, aynı zamanda direnişin kendisini de onu sorgulayan bir dışarıyla –iktidarın yeriyle– karşı karşıya getirir.

Bu durumda, Lacancı gerçek –anlamlandırmadan kaçan o travmatik çekirdek ya da artık– siyasal düşünüşe uygulanabilecek bir mantıktır. İlkin, siyasetin öznesi ne tamamen altı oyulmuş haldedir ne de tamamen özselleştirilmiştir. Bu mantığa göre, daha çok, siyasal öznenin kimliği kusurlu ve tamamlanmamıştır; onun kimliği –postyapısalcılık mantığının öne sürdüğü gibi– asla bütünüyle gösterenler tarafından oluşturulmaz. Bu, öznenin kimliğinin olumsal olduğu anlamına gelir; özneleştirmeye karşı direniş olasılığına her zaman açıktır. Başka bir deyişle, özne kaçınılmaz olarak siyasaldır: kimliği mücadeleye açık kalır. Bu aynı zamanda direniş öznesinin, anarşistlerin inandığı gibi, özsel bir kimlik olmadığı anlamına da gelir. Direniş kimliği asla saf ya da sarsılmaz değildir. Bununla beraber, bu, öznenin asla bir direniş kimliği oluşturamayacağı anlamına gelmez. Tersine, özneyi özden kurtarmak, ona yeni direniş kimlikleri oluşturma imkânı verir. Gerçeğin mantığı siyasal özneye uygulandığı zaman, siyasal kimlikleri karar verilemez hale getirip olumsallığa ve mücadeleye açar. Başka bir deyişle kimlikleri siyasallaştırır.

İkincisi, gerçeğin mantığı toplumun kimliğine uygulanabilir. Örneğin, Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe’a göre bir dizi gösteren olarak toplumsal, Lacancı özne gibi, kurucu bir eksiklik üzerine temellenir. Her zaman toplumsal bütünlükten kaçan, toplumsal anlamlandırmadan kaçan bir şey –toplumun radikal şekilde üzerine kurulduğu bir aralık– vardır. Çeşitli toplumsal gösterenlerden kaçan bir anlam fazlalığı bulunur. Bu demektir ki toplumun kimliği tamamlanmamıştır; asla kapalı bir kimlik oluşturmaz, çünkü asla simgeleştirilemez kalan bir gerçek hep vardır. Toplum bu nedenle bir “imkânsızlık”tır.³⁰ Gerçek “toplumsalın” çevresinde yapılandığı boş gösterendir: herhangi bir özle sabitlenmiş değildir ve bu yüz-

30. Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics* (Londra: Verso, 1985), s. 122. [*Hegemonya ve Sosyalist Strateji*, çev.: A. Kardam-M.D. Şahiher, Birikim Yay., 1992.]

den bu simgesel boş yeri “doldurmak” için uğraşan farklı siyasal gösterenlere açık kalır. Siyasal projeler bu toplumdaki temel eksikliği “doldurma” ya da “dikme”, bu temel karşıtlığın üstesinden gelme girişimlerinde bulunmuşlardır. Ama bu bir imkânsızlıktır: antagonizmanın temsilden kaçan gerçeğinin asla üstesinden gelinemez.

Hem Marksizm hem de anarşizm, toplumu ayıran temel antagonizmanın ve yabancılaştırmanın üstesinden gelmeye girişen siyasal projelerdi. Marksizm sınıf antagonizması travmasının üstesinden gelme ve siyasal alanın ekonomik alandan, devletin toplumdan yalıtılmasında ısrar eden klasik liberal ekonomizmi aşma girişimiydi. Başka bir deyişle, toplum içindeki bireyi yabancılaştıran antagonizmanın üstesinden gelmeye ve toplumu kendisiyle barıştırmaya çabaladı. Anarşizm, bireyle siyasal iktidar arasında yalnızca daha ileri bir yabancılaştırma ve antagonizma doğurduğunu iddia ettiği Marksist ekonomik belirlenimcilik mantığının reddiydi. Her iki teorik müdahale nihayetinde gerçeğin mantığı yüzünden başarısız oldu: toplumdaki temel karşıtlığın üstesinden gelmeye çalıştılar halbuki bu karşıtlığın üstesinden gelinemezdi çünkü tam da toplumun koşuluyla bu. Başka bir deyişle, bunlar eninde sonunda, asla üstesinden gelinemez olan gerçeğe yaklaşma ve üstesinden gelme yolundaki başarısız girişimlerdi. Gerçek bastırılmaz: o kendisini ancak başka herhangi bir yerde açığa çıkarır. Bu yüzden, gördük ki sınıf antagonizmasının üstesinden gelmek sadece, bu kez birey ve devletin soyut siyasal iktidarı arasındaki başka bir antagonizmayı üretti.

Antagonizma ve toplumsal

Marksizm ve anarşizm gibi devrim teorileri var olan düzeni devirmeyi, onun engellediği bir tamlığı yerleştirme arzusuyla savundular. Her iki teori de tahakkümün üstesinden gelme girişiminde bulundu, ama tam da bu girişim, görmüş olduğumuz gibi, tahakkümü yeniden onaylamakla sonuçlandı. Bu, toplumdaki kapatılamaz açıklığı “kapatma”, asla üstesinden gelinemez olan boşluğun üstesinden gelme mantığı, *hegemonik* siyasetin bir örneğidir.³¹ Toplu-

31. Laclau ve Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, s. 134.

mun asla kapalı bir kimlik oluşturmamaya çalışması, toplumsal bütünlüğü “dolduracak” farklı siyasal ifadelendirmelere elverişli bir aralık bırakır; görmüş olduğumuz gibi, her ne kadar bu yalnızca kısmen mümkün olsa da. Muhtemelen bu hegemonyanın –toplumsalın kurucu şekilde açık oluşunun– mantığı bize yer sorununu incelemekte yardımcı olabilir. Eğer tamamen üstesinden gelinmeyen gerçek iktidarın yeri ise, öyleyse direniş projesi tahakkümün üstesinden gelmekte yalnızca kısmen başarılı olabilir. Belki o zaman iktidarın yerinin mantığına ancak asla tümüyle aşılamayacağına kavranmasıyla direnilebilir.

Bu çözümlemeye göre, toplum, kendi imkânsızlığı yoluyla onu oluşturan radikal bir antagonizma üzerine temellenir. Bu fiili bir antagonizma olarak değil, ama daha çok simgeleştirilemeyen gerçeğe denk bir temsiller çatışması olarak anlaşılmalıdır. Antagonizma toplumu tam bir kimliğe erişmekten alıkoyar: o temel dışarısidir – toplumun sınırındır. Toplumu saran ve onu sınırlayan anlam fazlalığıdır. Antagonizma toplumun kurucu dışarısidir. Hem toplumun kimliğini tehdit eder – çünkü farklı ifadelendirmelere açık bırakır– hem de paradoksal olarak her ne kadar tamamlanmamış da olsa bir kimlik edinmesine imkân verir –çünkü yalnızca bu temel eksikliğin üstesinden gelmeye çalışan çeşitli siyasal ifadelendirmeler sayesinde toplumun hiçbir şekilde kimliği olmaz.

Bununla birlikte, antagonizma toplumun özü değildir. Aksine, tam da toplumun bir öze sahip olmasını reddeden şeydir. Laclau ve Mouffe’un savunduğu gibi: “ ‘Toplum’ geçerli bir söylem nesnesi değildir. Bütün farklar alanını sabitleyen –ve bundan dolayı oluşturan– tek bir öncelikli ilke yoktur.”³² Bu nedenle, antagonizma, “toplum”u kendi sınırı olarak sarmalayan toplumsal gösterenler ile kavranamayan anlam fazlalığı olarak varolur.³³ Radikal antagonizma üzerine kurulu farklılıklar alanı olarak bu toplum fikri, anarşizmin doğal yasalarla idare edilen özselsel bir kimlik olarak toplum nosyonuna ters düşer. Stirner de, toplumun hiçbir özü olmadığını, kendinde şey olmadığını: hiçbir benliği olmadığını fark etmişti. Anta-

32. Laclau ve Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, s. 111.

33. Laclau, *New Reflections on the Revolution of Our Time*, s. 90.

gonizma, mesela, görmüş olduğumuz gibi, akışların, oluşların ve farklılıkların devlet biçimini –öz ve sabit kimlik düzenini– tehdit eden radikal bir dışsallığı olarak Deleuze’ün savaş-makinesi nosyonu ile karşılaştırılabilir. Öyleyse, bir yer-olmayan, bir radikal dışarı olarak bu antagonizma nosyonunun, bu tartışmanın başından sonuna ortaya çıkmış olan modelin, ilişkilere dair savaş modelinin bir genişletilmesi olduğunu söyleyemez miyiz? Savaş modeli bir çözümleme aleti olarak kullanılmıştır: altüst oluş ve antagonizmayı bağrına basan, böylece her türden özsel kimlik düşüncesinden sakınan bir ilişkiler modelidir. Kendinde hiçbir şey olan, ama tamamlanmış bir kimliğin oluşmasını engelleyen budur. Lacancı travma fikri açısından da görülebilir. Stirner’den Derrida’ya, öz ya da yer fikrini sorgulamak ya da altını oymak için çeşitli şekillerde uygulanmıştır. Başka bir deyişle, yerin kimliğini tehdit eden bir yer-olmayan olarak işlev görmüştür. Savaş-makinesi, bu Lacancı anlamda kullanıldığı zaman yine de toplum fikrini reddetmez. Toplum, mutlak farklılık ve çoğulluğun büyük yangını içinde yiyip bitirerek yıkmaya çalışmaz. Bu başka bir toplumu özelleştirme –farklılığın özünü topluma dayatma– girişimi olurdu. Savaş, daha ziyade, toplumun bir öz, bir kapalı kimlik olduğu fikrine saldırma motifi olarak kullanılır. Bu kimliği sadece söylemsel dile getirişe siyasal olumsuzluğa açık bırakır. Öyleyse savaş modeli toplum fikrini bütünü bozguna uğratmaktan çok, toplumu kendisinin sınırı olarak elde tutar.

Travma ve akılcı iletişim

Bu noktada, Lacancı eksikliğe dayanan siyasetin bu savaş modelini Habermascı akılcı iletişim ya da “iletişimsel eylem” modeli ile karşılaştırmak yararlı olabilir. Bu karşılaştırma anlamlı çünkü Jürgen Habermas’ın paylaşılan normlara ve anlayışlara dayalı iletişim ve görüş birliği fikri anarşizme oldukça yakındır: bu, anarşizmi besleyen mantığın, Aydınlanma hümanizmi akılcılığın ayrıcalıklı öznesinin muhtemelen son burcudur. Tahakküme karşı direniş sorusuna da uygundur, çünkü Habermasçılar, –bu Lacancı çözümle-

menin sorgulayacağı– herhangi bir paylaşılan akılcı norm nosyonu olmaksızın tutarlı bir siyasal ve etik eylemin mümkün olamayacağını savunurlar.³⁴

Habermas, uzlaşmanın sınırlama olmaksızın elde edilebileceği bir ideal konuşma durumu için gerekenleri tanımlamaya çalışır. Habermas’a göre, iletişimsel eylem, *yaşamdünyası* (*lifeworld*) içinde saklı yatan evrensel bir özneler-arası anlayışı şart koşar: “Ne var ki iletişimsel eylem içindeki bu katılımcılar, eğer eylem planlarını uzlaşma zeminine taşımayı umuyorlarsa, *dünyadaki bir şeyler hakkında* bir karşılıklı anlayışa ulaşmalılar.”³⁵ Böylece, siyasal özneler, bu bağlama göndermede bulunan konuşma edimleri yoluyla dünya hakkında akılcı bir anlayışa ulaşabilirler ve bu, görüş ayrılıklarını çözme ve uzlaşma olasılığına işaret eder. Başka bir deyişle, iktidar ve sınırlama olmadan iletişim kurma olasılığına işaret eder. Öyleyse, yaşamdünyası, akılcı görüş birliğinin dayanacağı paylaşılan ortak zemindir. Anarşizm de akıl ve ahlâkın seçilmiş ortak asıl zeminini yoluyla bu şekilde birleşik bir kimlik elde etmeyi denemişti. Anarşistler, Habermas gibi, şeffaf, akılcı ve bütünüyle iktidardan muaf bir iletişim biçimini düşlediler. Habermas “bütün devirlerde ve bütün toplumlarda ahlâki sezginin evrensel bir çekirdeği” olduğuna ve bunun “iletişimsel eylemin kaçınılmaz teklifleri olan, simetri ve karşılıklı tanıma koşulları”ndan türediğine inanır.³⁶ Öyleyse, Habermas’a göre, bu ahlâki “çekirdek”, anarşist teoride olduğu gibi, insan öznesi içinde doğal bir şekilde ortaya çıkmak zorunda değildir, bu hâlâ aşkın bir ideal ve evrensel bir olasılıktır.

Bununla birlikte, savaş modelinin reddettiği evrensel zemin ideali budur: görüş birliğinin gerisinde antagonizma travmasını, birlik ve uyuşmanın gerisinde anlaşmazlığı görür. Lacan’ın kendisi de bu ortak zemin, paylaşılan bir simgesel dünya yorumu fikrini reddederdi.³⁷ Lacancı çözümleme bize, siyasal ve toplumsal her

34. Bu, görmüş olduğumuz gibi, Fraser tarafından Foucault’ya doğrultulmuş olan eleştirinin aynısıdır.

35. Jürgen Habermas, *Moral Consciousness and Communicative Action*, çev.: C. Lenhardt (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1990), s. 136.

36. Jürgen Habermas, *Autonomy and Solidarity: Interviews*, haz. Peter Dews (Londra: Verso, 1986), s. 228-9.

37. Peter Dews, “The Paradigm Shift to Communication and the Question of

kimliğin tabanında bu kimliğin tamamen oluşmasına engel olan bir eksiklik olduğunu söyler. Lacan'ın da savunacağı gibi, bu eksikliğin, onu bastırmaya kalkmak yerine farklı biçimler içinde olsa da her zaman *geri dönen* antagonizma ve iktidar Gerçeği olduğunu savundum.³⁸ Lacan'a göre, öznenliğin simgesel yapısındaki bu travmatik boşluk her zaman onun kimliğine engel olur. Gerçek onu bastırmaya çalışan güçler biçiminde bile geri dönebilir. Böylece, Lacan'ın göstermiş olduğu gibi, Sadecî haz, onu bastırmaya çalışan Kantçı yasa tarafından üretilmiş fazlalık olarak geri döner. Habermas tam olarak bunu yapmaya çalıştı: bu antagonizmayı bastırmaya, bastırılmaz olan eksikliği bastırmaya uğraştı. Kısıtlamadan muaf bir konuşma durumunu inşa etmeye ya da en azından onu olası kılan koşulları tanımlamaya yöneldi. Bununla birlikte, bu Lacancı mantık kullanılarak, tam da kısıtlama ve iktidarı akılcı iletişimden dışlamaya dair bu girişimin kendisinin kısıtlama ve iktidarın *geri dönüşü* olduğu savunulabilir. İktidar Gerçeği, tam da onu dışlamak için yerleştirilmiş koşullar şeklinde geri dönmüştür, böylece akılcı iletişimin kendisini aksatır. İktidar ve kısıtlamadan muaf olduğu varsayılan akılcı iletişimin, bu Lacan esinli çözümleme açısından, iktidar ve kısıtlamaya çok fazla karışmış olduğu düşünülebilir. Örneğin, Habermasçı modelin farkında olmadığı şey, bu akılcı normların evrensel olduklarını iddia ettikleri halde hiç de olmadıkları, ama daha çok özel bir epistemolojik ve kültürel paradigma dayandıkları ve bu yüzden de ayrılmaz biçimde iktidarla ilgili olduklarıdır. Örneğin ideal konuşma durumu, bu akılcı normları kabul etmeyen deliyle nasıl iletişim kurardı? Habermas'ın modeli, kendisinin, farklılığı kısıtlayan özgül bir epistemolojik biçim içinde temelli oluşunu dikkate almıyor. Bu yüzden Habermas, iletişimi iktidar ve kısıtlamadan muaf tutmak için inşa edilmiş evrensel özneler-arası normlar kavramı içine iktidar ve kısıtlamayı yalnızca yeniden yerleştirmiştir. Öyleyse, iktidar tam da onu dışlamak için yerleştirilmiş yapıların ürettiği bir fazlalık olarak görülebilir. Savaş

Subjectivity: Reflections on Habermas, Lacan and Mead," *Revue Internationale de Philosophie* 49 (1995): s. 483-519.

38. Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis*, s. 49.

modeli, kendisinin iktidarın üstesinden geldiğini düşünen herhangi bir görüş birliğinin, gerçekte bir tahakküm olduğunu destekleyecektir.

Habermas, iletişimsel aklın şart koştuğu öznelarası karşılıklı anlayışın iktidarı kısıtlamadan muaf tuttuğuna inanır. Bununla birlikte, bu varsayımın altını oyan Lacancı Gerçek'ten ayrı olarak, gördük ki postyapısalcılar aklın kendisinin zaten bir kısıtlama olduğunu, ya da en azından kısıtlama pratiklerine karıştığını tartıştılar. Dolayısıyla Habermas'ın tersine, başka türlü olduğu iddia edildiği için ille de fark aranacaksa, iletişimsel aklın kendisinin bir kısıtlama ve tahakküm söylemi olduğunu savunuyorum. Bu elbette tahakküm söylemi olmayan iletişim biçimleri olamaz demek değildir. Ama bir şekilde iktidara karışmamış bir iletişim söylemi olamaz. Foucault üzerine olan bölümde, onun iktidar ve tahakküm kavramlarını ayırmaya çalıştım. Bununla birlikte, savunmuş olduğum gibi, tahakküm iktidarla aynı dünyadan gelir. Fikir, tahakküm potansiyelini en aza indirecek eylem ve iletişim biçimleri bulmaya çalışmaktır. Bununla birlikte, Stirner'in kendi-olmak teorisinin öğütlediği gibi, asla iktidar ilişkilerinden muaf olamayacağımız gerçeğine teslim olmalıyız. Bununla birlikte, bu o kadar da bu gerçeğin *onaylanmasına* teslim olmak değildir. Öyleyse, Habermasçı bakış açısı iktidardan muaf bir dünya olasılığını düşünürken, travmaya ilişkin savaş-modeli bunu düşünmez. İktidara göre kurucu olan dışarının bile iktidardan muaf bir evren olmayıp daha çok iktidarın yapısındaki, iktidarın sınırlarında tanımlanmamış, boş bir olanağa işaret eden bir eksiklik olduğunu formüle etmiştim. O zaman, her türlü toplumsal gerçekliğin, ne kadar evrensel ve uzlaşma dayalı olduğunu iddia ederse etsin, ona musallat olmak için her zaman geri dönen Gerçek ile engellendiğini savunmuştum: yani tamamlanmış bir kimlik oluşturmaya izin vermeyen iktidarla antagonizmanın sınırları.

Öyleyse toplumsal kendi boşluğu üzerinde –iktidarın *boş yeri* (*empty place*) üzerinde– temellenir. Toplumsal gerçeklik iktidar tarafından inşa edilmiştir –bunu postyapısalcılığın mantığından biliyoruz– toplum siyasal gösterenlerle tamamen belirlenemez. Bunun için, söylediğim gibi, toplum karar verilemez bir nesnedir –siyasal

ifadelendirmeden kaçan bir fazlalık her zaman vardır. Örneğin devlet, Deleuze ve Guattari'ye göre, her türlü toplumsal gösterene hâkim olan veya “kodlayan” bir siyasal gösterendir. Ama burada bile devlet biçimine direnen radikal bir dışarı –savaş-makinesi– vardır. Siyasal tahakkümden sıyrılan bu eksiklik, yine de toplumu bağlayan bir özün terimleriyle düşünülemez. Anarşistlerin düşlediği gibi kirlenmemiş bir kalkış noktası yoktur. Tersine, toplumla onun siyasal temsili arasındaki açıklık toplumun kimliğinin kusurlu göstereninde varolur. Özsel bir direniş yeri yoktur. Eksiklik, daha çok, direnişin bir yokyeridir: farklı bir iktidar düzeni değildir ve bu yüzden bir mutlak yer haline gelemaz. Lacan'ın *travma* fikri aracılığıyla anlaşılmalıdır: iktidarın travmatik çekirdeği, *içerideki dışarı*sıdır. Bu yer-olmayan, bir dışarı olduğu için ve siyasal gösterenlerle sabitlenemediği için, tahakküme direnişe bir “zemin” sağlayabilir. Çünkü direniş siyasetindeki olumsuzluğa ve farklılığa açık kalır, bir direniş siyasetinin diğerlerine hâkim olmasına ve böylelikle iktidarın yerini yeniden onaylamasına izin vermez. Claude Lefort'un, demokrasiyi niteleyen *iktidarın boş yeri* nosyonu gibi, yer-olmayan fikri de iktidarın yerinin baştan çıkarıcı mantığına karşı yapısal direniş sağlar.³⁹ Eksiklik mantığı, kimliği –toplumsal ve siyasal kimliği– kırık ve açık olarak görerek, yer paradigmasının dışında düşünmemize imkân verir.

Eksiklik ve demokratik siyaset

Kimliğin yapısındaki kurucu açıklık siyasal tahakkümün mantığına direnmeye imkân verir. Siyasal tahakkümün mantığı, görmüş olduğumuz gibi, İnsan aracılığıyla, “Halk” imgesi aracılığıyla işler. Halk totalitarizmin bu yolla kendisini ifadelendirdiği bir simge olarak oluşturulur. Bu nedenle Lefort demokrasi ve totalitarizmi simgesel düzeyde bağlı sistemler olarak görür. Demokrasinin “Halk” yönetimi ile doldurulamaz olan “iktidarın boş yeri” arasındaki ge-

39. Claude Lefort, *The Political Forms of Modern Society: Bureaucracy, Democracy, Totalitarianism*, haz. John B. Thompson (Cambridge, U.K.: Polity Press 1986), s. 279.

rilimle simgelendiğini savunur. Başka bir deyişle, *boş yer* demokratik toplumu oluşturan eksikliktir. Lefort, totalitarizmin iktidarın bu boş yerini, kendisini Halkın imgesi ile tümüyle özdeşleştirmek suretiyle doldurmaya çalıştığı bir siyasal mantık olduğunu savunur.⁴⁰ Burada halk organik bir metafor olarak işlev görür: toplumun kendisini organik bir bütün olarak, arınmak gereken çeşitli kirleticiler ve parazitler tarafından sürekli olarak tehdit edilen bir Beden olarak temsil etmesine imkân verir.⁴¹ Bu kirlenme ve “giderme” fikri, eğer totaliter toplum kendisini yeniden üretecekse gereklidir. Aynı mantığın anarşist söylemde de işbaşında olduğunu göremez miyiz: bütün kimliği ve işlevi iktidardan gelen kirlilik ve bozulmayla tehdit edilen bir organik bütün olarak doğal toplum ve onun parçası olan doğal insana dair anarşist fikirde bu mantık yok mu? Stirner, İnsanın ve Halkın siyasal tahakkümün ifadelendirilmesindeki simgesel rolünün farkına varmıştı: “Devletin çekirdeği basitçe ‘İnsan’dır, bu gerçekdışılıktır ve o bizzat sadece ‘insanlar toplumu’dur.’”⁴² O zaman, Halk, iktidarın yerinin simgesel kimliğidir, siyasal tahakkümü kolaylaştırmak için ifadelendirilen bir siyasal birimdir. Bununla birlikte, eğer kimliğin yapısındaki eksiklik dikkate alınacaksa, o zaman Halk, ya da İnsan asla organik bir bütün olarak teorileştirilemez: siyasal tahakkümün simgesel ifadelendiricileri olarak yok edilirler. Siyasal tahakkümün yaslandığı kimliğin birliği, bu yüzden parçalı ve olumsuz kılınır bu Lacancı mantık aracılığıyla. Žižek’in dediği gibi: “Lacancı demokrasi tanımı o zaman şu olurdu: içinde Halk’ın var olmadığı –kendi yegâne temsilcisinde cismleşmiş bir birlik olarak varolmadığı– bir toplumsal-siyasal düzen.”⁴³ Belki de fikri ciddiye almalı ve Halk’ın simgesel birliği yoluyla işleyecek ve insanlık, ahlâk ve akıl özcü nosyonlarına yaslanmayan bir siyasal ve etik projenin taslağını çizmeye çalışmalıyız. Buna bir sonraki bölümde girişilecek.

Burada Lacancı fikirler, kimliğin yapısökümüne dair posyapısalcı projenin ötesine gitmek için kullanılmış oldu. Gerçek’in man-

40. Lefort, *The Political Forms of Modern Society*, s. 279.

41. Lefort, *The Political Forms of Modern Society*, s. 287.

42. Stirner, *The Ego*, s. 180.

43. Žižek, *Sublime Object of Ideology*, s. 147.

tığı kimliği yapısöküme uğratmadı, ama daha çok, kendi imkânsızlığı temelinde kimliği *yeniden yapılandırdı*. Her iki proje arasında büyük ölçüde fark olduğu açık değilse de –yapısöküm kimliği reddetmek zorunda değildir, ama onu sırf sorgular– Lacan’ın eksiklik nosyonu tartışmaya farklı bir şekilde bakma ve böylelikle ilerletme imkânı verir. (1) Bize siyasal direniş için gerekli olan, fakat şimdiye kadar elimizden kaçmış olan bir dışarısı nosyonu inşa etme imkânı verdi. Üstelik, bu dışarısını eksiklik –anlamlandırma yapısından yoksun olan imkânsız nesne– açısından görmekle Lacan bu dışarısını özcü bir nosyona çevirmekten ve böylelikle yeri yeniden onaylama tuzağına düşmekten kaçınmamızı sağladı. (2) Bu radikal dışarısı kimliğinin kendisi –Lacancı anlamlandırma mantığı açısından– tamamlanmamış ve kırık olsa da hâlâ direniş için bir zemin sağlayabilir. Bunun sabit bir kimlik olmaması gerçeği, bu teorik dışarısı yoluyla geliştirilen direniş siyasetinin –anarşist insanlık nosyonu gibi– tüm-belirleyici (*all-determining*) bir özden muaf olduğu anlamına gelir. Bu yüzden direnişin farklı ifadelendirmelerinin tanımsız bir alanına açık kalır. Söylediğimiz gibi, bir direniş biçiminin diğeri üstünde hâkim olmasına imkân vermez. Bu nedenle bu dışarısının kırık ve özsel olmayan kimliği kesinlikle onun gücüdür. (3) Bir eksiklik, bir anlamlandırma hatası yoluyla oluşturulmuş olan öznenin kendisi, bu özneleştirme yoluyla, kimliğin sabitleniş yoluyla işleyen tahakküme direnmesine izin veren, farklı ve olumsal siyasal kimliklere açıktır. Sabit kimliğe karşı direniş her zaman postyapısalcı siyasal projenin bir yönü olmuştur. Şimdi Lacancı radikal dışarısı son olarak bu direnişin teorileştirilmesine imkân vermiştir. (4) Kurucu dışarısı nosyonu toplum fikrinin kendisine uygulanmıştır: toplumsal, onu sınırlayan ve tamamlanmış bir kimlik oluşturmaya engel olan antagonizma gerçeği üzerine temellenmiş olarak görülür. Bu, toplumsalı, kendi kimliği içinde asla eksikliğin üstesinden gelemeyen ve sonuç olarak asla tamamen hâkim hale gelemeyecek olan farklı siyasal ifadelendirmelere açar. Bu nedenle, direniş siyaseti bu hegemonik mantıkla belirlenecektir: asla kapalı bir hâkim kimlik oluşturmaya muktedir olamayacaktır, çünkü kimliği kusurludur. Direniş siyaseti yapısal olarak farklılığa ve ye-

niden yoruma açıktır. (5) İktidarın kimliği, Lacancı mantığa göre, aynı zamanda bizzat eksiklik aracılığıyla oluşturulmuş, başarısızlığa uğramış bir kimliktir. Göstermiş olduğumuz gibi, iktidarın yapısı kusurludur; hem ona direnen hem de aynı zamanda ona oluşturulma imkânı veren bir fazlalık üretir. İktidarın kimliği sonuç olarak karar verilemezdir: onu tehdit eden şey aynı zamanda onun bir kimlik olarak oluşmasına izin veren şeydir. İktidar tarafından üretilmiş dışarısı ona karşı direnmek için bir alan bırakır.

Bu beş nokta –Lacancı eksiklik mantığı yoluyla geliştirilmiş bir nosyon olan– Dışarısı üstüne konuşmanın yalnızca farklı yollarıdır. Bu çözümlemenin merkezi sorusu şu olmuştur: tahakküme direniş, görmüş olduğumuz gibi, yalnızca bu tahakkümü süreklileştiren özcü tuzaklara düşmeden nasıl teorileştirilebilir? Bu nedenle, iktidara direnebilmek için, özelleşmiş hale gelmeyecek bir tür yapısal dışarısı olmalıdır. Bir tarafta, bu Lacancı eksikliğin dışarısı, ondan kaçan bir fazlalık olarak anlamlandırma yoluyla oluşturulduğu için ve öbür tarafta, bu hâlâ bir direniş kimliğine izin verdiği için, teorileştirmeye çalıştığımız özcü-olmayan direniş yerinin görünüşte çelişkili gereksinimlerini giderir. Mademki bu direniş için bir teorik alan, ya da yer-olmayan açılmıştır, bu tartışmadaki soru bakidir: bu direnişin etik parametreleri nelerdir ya da bu direniş olasılığı tahakküme karşı direnişe dair bir etik projeye doğru nasıl geliştirilebilir? Bu bir sonraki ve sonuncu bölümün konusu olacak.

VIII

Bir postanarşizm siyasetine doğru

Önceki bölüm, tahakküme direniş i olanaklı kılacak iktidara göre bir kurucu dışarısı –bir yer-olmayan– inşa etmeye girişti. Bu direniş in görünürde iki zıt koşulunu birden karşılamaya çalışacak teorik bir dışarısıdır: iktidarın dışarısında direniş in formüle edilebileceğ i bir alan oluşturur; ama aynı zamanda da özcülük tuzağ ına düşmez –başka bir deyiş le, iktidarın dışarısındaki metafizik ya da özsel bir kalkış noktası haline gelmez. Lacancı eksiklik yoluyla bu iki talep karşılanabilir ya da en azından bu taleplerin koşulları aralarında artık doğrudan bir karşıtlık olmayacak şekilde yeniden formüle edilebilir. Bunların arasına, hakiki bir özcü-olmayan direniş siyasetinin doğmasına imkân verecek bir karar verilemezlik yolu inşa edilebilir.

Artık bir siyasal direniş için teorik alan açılmıştır, geriye bu direniş siyasetini tarif etmeye çalışmak, siyasal parametrelerini ve etik sınırlarını tanımlamak kalıyor. Bu etik ve siyasal dış sınırlar anarşist söylemde içerilen belirli ahlâki ilkelerden temin edilecek. Etik sınırlar fikrinin, özellikle anarşizm gibi bir felsefenin, temelleri postyapısalcılık tarafından o kadar sağlam bir şekilde sallandı ki otoriteye karşı özcü-olmayan bir direniş teorisi için biraz uygunsuz görülebilir. Hepsinde öte, anarşizmin ahlâkçı ve akılcı söylemlerinin özcü bir insan nosyonuna dayandığını, bu nosyonun yalnızca karşı çıktığı iktidar tarafından üretilmekle kalmayıp aynı zamanda bizzat bir otorite ve dışlama kurumu olduğunu savunmadık mı? Striner’den Derrida’ya, özcü insan ve insan doğası fikirlerinin otoriter sonuçları açığa çıkarılmıştır. Bununla birlikte, etik sınırlar nosyonu tartıştığımız düşünürlerin anti-otoriterliklerine ters düşmek zorunda değil. Tersine, anti-otoriterlik kendi etik hassasiyetine işaret eder. Stirner, Foucault, Deleuze ve Guattari ile Derrida, hepsi de, otoritenin eleştirisinde bir tür ahlâki stratejiye isteseler de istemeseler de bağlanmışlardır. Ahlâka ve akla dair kuşkuları yalnızca bu söylemlerin çeşitli özcü düşüncelere bağlanma şekillerinden ve sonuç olarak bireyin sırtına ezici bir yük yerleştirilmelerinden dolayı olmuştur. Bununla birlikte, eğer bu söylemlerin insan özüne olan borçluluğu salıverilirse, eğer insandaki temellerinden kurtarırlarsa, o zaman, onları bugünün siyasal düşüncüsü için geçerli kılacak şekilde muhtemelen yeniden kurulabilirler. Belki de, postyapısalcı eleştiriyi kullanarak, özcü güvenceleri olmayan bir siyasal direniş olanağı, bir *postanarşizm* politikası teorileştirilebilir.

Gerçekten de anarşizmle postyapısalcılık arasındaki çatışmanın radikal siyasal teorileştirmenin yoluna engel koyan bir şeye ihtiyacı yok. Tersine, bu iki siyasal gelenek arasındaki gerilim bizlere tam da siyasetin anlamını yeniden düşünmek için teşvik ve araçlar sağlar. Belki de anarşizmle postyapısalcılık arasındaki aralığı bir köprü ile birleştirmenin bir yolunu, aralarındaki çatışmanın verimli tit-reşimini söndürmeden bulabiliriz. Anarşizmin ahlâki ilkelerini postyapısalcı özcülük eleştirisi ile işbirliğine sokarak, etik açıdan çalışabilir, siyasal açıdan geçerli ve hakikaten demokratik olan –otori-

tenin tüm baştan çıkarıcılığına kuşkulu kalan– bir tahakküme direniş kavramına varmak mümkündür. Başka bir deyişle, anarşizmle postyapısalcılık arasındaki teorik etkileşim yoluyla, yer mantığına direnen bir siyaset nosyonu formüle etmek mümkün olabilir.

Otoritenin eleştirisi

Postyapısalcılık otoritenin geniş kapsamlı bir eleştirisi olarak görülebilir. Bir siyasal projeye sahip olduğu gibi, postyapısalcılık çeşitli söylemlerdeki ve söylemsel yapılarıdaki otoriter varsayımların ve içerimlerin maskesini düşürmeye de girişir. Bir şekilde iktidardan muaf ve özsel olarak görülen ve bu nedenle siyasal çözümlemeye de tabi tutulmayan kurumlarda ve söylemlerde saklı yatan tahakkümü sergiledi. Stirner'in ahlâk eleştirisi; Foucault'nun akıl ve delilik arasındaki “özel” bölünmeyi reddetmesi; Deleuze ve Guattari'nin oidipal temsile ve devlet-merkezli düşünceye saldırıları; Derida'nın konuşmanın yazı karşısındaki önemi hakkındaki felsefenin varsayımlarını sorgulaması, hepsi otoritenin bu temelden eleştirisinin örnekleridir. Bu nedenle, anarşizmle postyapısalcılık, farklı şekillerde ve farklı sahalarda işlev görse de, en azından, otoritenin ve tahakkümün reddine yol açan ortak bir düşünüş tarzını ve özgürleşme adına bu otorite ve tahakkümü yeniden üreten söylemlerin reddini paylaşırlar.

Anarşizm bu anti-otoriter proje için bir kalkış noktasıdır, çünkü hem geçmişte hem de şimdi temel olarak siyasal ve dinsel otoritenin –özelde devlet otoritesinin– bir eleştirisidir. Otoritenin bu reddi anarşizmin kesin temelidir ve otoritenin, bir devrim yoluyla yok edilmesi, nihai hedefidir.¹

Anarşizmin önemi, Marksizm içindeki otoriterliği sergilemesinde ve devlet içindeki iktidarın yerinin maskesini düşürmesinde yatsa da anarşizmin kendisinin otoriter olasılıklar içerdiği keşfedilebi-

1. Bakunin'in dediği gibi: “Tek sözcükle, tüm ayrıcalıklı, yetkili, resmi ve yasal kanun koyucu ve otoriteyi genel oy hakkından doğsa bile, bunun ancak hâkim ve sömürücü bir azınlığın çıkarına ve geniş köleleştirilmiş çoğunluğun çıkarının aleyhine döneceğine inanarak reddediyoruz. Bu anlamda gerçekten Anarşistleriz.” Bkz. *Political Philosophy*, s. 255.

lir. Stirner'in Feuerbachçı hümanizme dair eleştirisi, anarşizmin insan doğası, doğal düzen ve insanın ahlâkı ve aklı gibi özcü nosyonlarındaki otoriterliği sergilemek için kullanıldı. Anarşizmin kendi üzerine çevrilmesinin ve anarşizm tarafından başlatılan otorite eleştirisinin anarşizm tarafından konulan sınırların ötesine götürülmesinin yolu buydu. Anarşizmin otoriteye karşı direniş projesinin temelini oluşturan fikirler, Foucault, Deleuze ve Guattari ile Derrida tarafından yalnızca –tam da karşı geldikleri varsayılan iktidar ve otorite biçimleri tarafından oluşturulmuş olmaları anlamında– baştan sona sorgulanabilir olmakla kalmayıp aynı zamanda, kendi içlerinde, siyasal tahakkümün süreklileştirilmesine de karışmış yapılar ve söylemlerdi. Derrida'nın kendilerini ezici ikili hiyerarşiler biçimine sokan öz gibi fikirlerle çekişmesi bunun bir örneğidir. Deleuze ve Guattari'nin bir devlet söylemi ve felsefesi olarak akıl eleştirileri bir diğeridir. Foucault'nun ötsel ve doğal bir şey olduğu varsayılan cinselliğin gerçekte temelde iktidar ve tahakkümle sarıllı söylemler ve pratikler tarafından oluşturulduğu düşüncesi, bu otorite eleştirisinin postyapısalcı genişlemesinin ileri bir örneğidir.

Başka bir deyişle, anarşizmin iktidara karşı saf direniş yeri, kirlenmemiş kalkış noktasının –ötsel insan öznesi ve onunla bağlantılı ahlâk ve akıl söylemleri– pek de saf olmadığı ve iktidar tarafından kirlenilmiş olduğu keşfedildi.² Direnişin yeri, tersine, bir iktidar ve tahakküm yeri idi. Bununla ilgili tek sorun, anarşizmin ve özcü fikirlere dayalı her türlü devrimci felsefenin içindeki otoriter potansiyeli sergilediği halde, anti-otoriter projeyi kendi direniş noktasından mahrum etmesiydi. Otoritenin ve iktidarın eleştirilebileceği bir dışarı olasılığını reddetti: eğer iktidar direnişin koşullarını oluşturduysa ve eğer iktidardan hiçbir çıkış yoksa o zaman direniş hangi temele oturtulacaktı? Postyapısalcı çerçeve içinde bu soruyu cevaplama girişimleri –Foucault'nun “avam” ve sürekli direniş kavramı ile Deleuze ve Guattari'nin devrimci arzu fikri– olduysa da bunlar, açık bir şekilde tanımlanmış özcü olmayan bir direniş projesi için ya çok muğlak ya da çok özcü bulundular.

2. Görmüş olduğumuz gibi, anarşizm bizzat insan özünün doğal düzeni ile iktidarın yapay, siyasal düzeni arasındaki ayrıma dayanır ve doğal düzen iktidar tarafından ezilip aptallaştırılırken özünde bozulmamış olarak kalır.

Postyapısalcılığın sınırları: Anti-otoriter projenin kendisini içinde bulduğu kararsızlık buydu. Bir elimizde, iktidara göre bir dışarı ve direniş için bir temel öneren, ama bugünün mücadelelerine uygun olmayan ve yeni tahakküm biçimlerini süreklileştirmeye karışmış olan özcü fikirlere batmış bir devrimci felsefe –anarşizm– var. Bununla birlikte, öbür elimizde, özcülüğü ve ona eşlik eden siyasal fikirleri reddederken iktidara göre hiçbir dışarı ve direniş için herhangi bir altyapı önermeyen ve bu nedenle siyasal etkinlik için küçük bir olasılık taşıyan bir dizi değişik eleştirel strateji –postyapısalcılık– var. Bu, postyapısalcılığın nihilizme vardığını ve postyapısalcılığın kendi çerçevesi içinde iktidarın ve otoritenin siyasal ya da etik hiçbir eleştirisine olanak bulunmadığını söylemek demek değildir. Bu, yürürlükteki eleştirinin tersine, postyapısalcılık siyasal ve etik olarak angajedir ve kimi özgürleşme ihtimalleri önerebilir. Bununla birlikte, iktidara göre bir tür oluşturucu dışarı kavramı önermeden, postyapısalcılık tutarlı ve etik açıdan geçerli bir direniş teorisi önermekte zorlanıyor. Bu, direniş düşüncesi ile mücadele etmiş olan ve direnişi olanaklı kılacak bir tür dışarı inşa etmeye çalışan Foucault örneğinde az çok aşikârdır. Gördüğümüz gibi, yine de Foucault kendisi için belirlediği sınırlar içinde bunu yapamadı. Her türlü felsefe ya da eleştirel strateji gibi postyapısalcılık da teorinin sorunlarını çözmüş tutarlı bir felsefe olarak alınmamalıdır. Postyapısalcılık belki daha çok sadece bir dizi sınır olarak –bununla beraber, işlenebilen, aşılabilen ve üzerine bir şeyler inşa edilebilen sınırlar– alınmalıdır. Öyleyse, postyapısalcılık farklı direniş olasılıklarına imkân vermese de, eğer otoritenin eleştirisinin gerektirdiği bir direniş siyaseti inşa edilecekse bu sınırların ötesine gitmek gerektiği anlamına gelir.

Lacancı müdahale: Lacan'ın argümanlarının uygulanmasının nedeni kesinlikle budur: tıpkı Stirner'in anarşizmin sınırlarının ötesine geçmemize yardım ettiği gibi postyapısalcılığın sınırlarını kırıp geçmek. Anlamlandırma tarafından üretilen, yine de ondan kaçan, bu nedenle anlamlandırma yapısının ne içerisinde ne de dışarısında olan bir aralık, bir radikal boşluk olarak Lacan'ın eksiklik

kavramı, iktidarın özcü olmayan bir dışarısını teorileştirmek için burada kullanıldı. Anti-otoriter projenin iki karşıt, yine de gerekli koşulunu tatmin eder gibi görünüyor: iktidar ve söyleme göre kurucu bir dışarısı oluşturan, ne var ki iktidar ve söyleme göre mutlak farklı bir düzene ait olmayan, ama daha çok onların kendi yapıları içindeki bir eksiklik olarak onlar tarafından üretilmiş bir şey.

ETİK SINIRLAR

Bu durumda, tahakküme karşı özcü olmayan bir direniş siyaseti imkânı yaratılmış olsa da bu yine de boş bir imkândır. Eğer herhangi bir siyasal geçerliliği olacaksa dış hatlara ve sınırlara sahip olmalıdır. Bir tür etik çerçeveye –hangi türden siyasal etkinliklerin savunulabilir olduğunu ve hangilerinin olmadığını belirlemenin bir yoluna– sahip olmalıdır. Sınırlar fikri anti-otoriter projenin aleyhine gitmek zorunda değil. Tersine, sınırlar onun tarafından talep edilir. Otoritenin eleştirisinin kendisi etik sınırlar fikrine dayanır: sözgeli mi, tahakkümün hangi biçimi alırsa alsın etik olarak kabul edilebilirlik sınırlarını aştığı ve bu nedenle direnilmesi gerektiği ilkesine. Bu hem anarşistlerin hem de postyapısalcıların üzerinde anlaşacakları ve otoritenin daha geniş kapsamlı bir etik eleştirisi için temel olabilecek bir etik sınır olabilir. Üstelik, bu, söylemi aşan metafizik bir yerden dayatılan bir etik sınır olmak zorunda değildir. Tersine, anti-otoriterlik söyleminin kendi içinde üretilen bir şeydir: kendi başına anti-otoriterlik tanımı gereği bir etik sınır içerir.

Bununla birlikte, bu etik sınırlar meselesinde merkezi bir sorun vardır. Anarşistlere göre, etik sınırlar ancak iktidarın tecavüzüne uğramış bir insanlık fikrine dayanabilir, oysa postyapısalcılara göre, bu insan özü ya da insanın özündeki insanlık, bizzat bir otorite ve iktidar alanıdır. İnsan özü, tahakküme karşıt bir etik sınır oluşturmaktan çok, birey üstünde sınırlar –*etik olmayan* sınırlar– dayatarak tahakküme neden olan ve onu süreklileştiren bir fikirdir. Başka bir deyişle, anarşistler için, bireyin iktidar ve otoriteyi sınırlamasına izin veren insan özüdür –ve buna dayanan ahlâktır– oysa post-

yapısalcılar insan özünün –ve buna dayanan ahlâkın– iktidar ve otoritenin bireyi sınırlamasına izin veren şey olduğunu savunurlar. Öyleyse, öyle görünüyor ki tüm etik meselesi bu görünüşte çözülemez çelişkide çarpılmış kalıyor. Mesela karşı çıkmayı dilediğimiz otoriteyi süreklileştirmeden etik bir otorite eleştirisi inşa etmek mümkün müdür? Başka bir deyişle, özcü insanlık ve insan nosyonları üzerine kurulmamış bir etiğe sahip olmak mümkün müdür? Etiği, eleştirel değerini ve siyasal geçerliliğini elde tutarak bu özcü nosyonlardan kurtarmak mümkün müdür? Bu anti-otoriter programın artık ele alması gereken bir sorundur. Etiğin bu tür bir ifadelendirilmesinin olanaklı olduğunu savunacağım ama bu etiğin radikal bir yeniden inşasını gerektirir.

Eğer otoritenin etik eleştirisinin artık özcü ve evrenselci öznel-lik, ahlâk ve akıl kavrayışları zemininde olamayacağı kabul edilirse o zaman bu öncüllere dayanan anarşizmin hâlâ direniş siyasetinde bir yeri olur mu? Belki de Reiner Schurmann'ın savunduğu gibi, anarşiden çok *anarché* terimleriyle düşünmemiz gerekir. Schurmann'a göre, *anarché* ontolojik bir anarşizmdir; insan özü gibi evrensel ilkelerin reddi ve evrensel güvenceleri ve bozulmaz temelleri olmayan eylemin onaylanmasıdır. Kropotkin ve Bakunin'in anarşizmini iktidarın yerinin yeniden icat edilmesi olarak görerek *anarché*'yi anarşizmden ayırır: "Bu ustaların aradığı şey, başlangıç noktasının yerini değiştirmektir, otoritenin iktidarının, *princes*'in yerine 'rasyonel' iktidarı, *principium*'u" koymaktır –hep olduğu gibi metafizik bir işlem. Bir odak noktasını diğeriyle değiştirmeye çabaladılar."³

Başka bir deyişle, anarşizmin siyasal otorite eleştirisi, yine de, yeni bir otorite biçimine –akılcı ve ahlâkçı ilk ilkelere– dayanır. Bu metafizik ilk ilkeler yalnızca daha ileri bir tahakküm için ahlâki ve akli bir gerekçe sağladı: "İlk felsefeler iktidarı kendi biçimsel yapılarıyla donatır."⁴ Stirner'in de savunacağı gibi akli ve ahlâki ilk ilkelerin evrensel otoritesinin kabul edilmesi dinsel otoritenin bir ye-

* Prens. (ç.n.)

** İlkeler. (ç.n.)

3. Schurmann, *Heidegger On Being And Acting*, s. 6.

4. Schurmann, *Heidegger On Being And Acting*, s. 5.

niden onaylanmasıdır. Yerini bu postyapısalcı reddi ışığında, artık sarsılmaz, genel olarak etik ya da akılcı bir zemin üstüne konuşmak gerçekçi değildir. Heidegger'in de düşündüğü gibi, genel ilk ilkeler kavramının sorgulanabilir olduğu metafizik bir kapanma çağında yaşıyoruz.⁵ Bu artık siyasal eylemin sağlam bir ontolojik temele sahip olmadığı, bize kılavuzluk edecek ilk ilkelere artık güvenilemeyen karar verilemezlik, kesinsizlik çağıdır. Siyasal eylem bu anlamda an-arşik hale gelir: artık metafizik ilk ilkelere, bir otoriter *arché*'ye gönderme yapmayan bir praksis biçimidir. Siyasal eylem *a priori* nosyonlara ve temel garantilerine dayanamaz. Schurmann'ın savunduğu gibi, burada anlamlı olan anarşi biçimi "eylemin oturduğu zeminle ya da temele tesir eden bir tarihin, temel ilkelerin terk ettiği ve tutunma ilkesinin, ister otoriter ister 'akılcı' olsun, artık yasakoyucu, normatif iktidardan yoksun kaldığı açık bir mekândan başka hiçbir şey olmadığının apaçık hale geldiği bir tarihin adıdır."⁶

İçine atıldığımız ve elimizden gelenin en iyisinin yapmamız gereken bir kesinsizlik çağıdır bu.⁷ Schurmann'ın bahsettiği bu "açık mekân", Lacancı eksiklik kadar ilişkilere dair savaş modeli tarafın-

5. Schurmann, *Heidegger On Being And Acting*, s. 7.

6. Schurmann, *Heidegger On Being And Acting*, s. 6.

7. Kimi modern anarşistlerin bu postmodern kesinsizlik ve altüst oluş mantığını kesinlikle benimsemediğini söylemeye bile gerek yok. John Zerzan, özerk bir öznellik nosyonuna, aynı zamanda da özgür akılcı iletişim olasılığına ve dünyayı kurtaracak bir dilin gücüne duyulan inanç olmaksızın –bunların hepsini postyapısalcılık sorgulamıştır– bir fail ya da özgürleşim olasılığının olamayacağını ve bunun yalnızca nihilizme ve görececiliğe yol açacağını savunur. "Postmodernizm" olarak adlandırdığı şeyi bir ahlaki ve siyasal felaket olarak görür. Bkz. John Zerzan "The Catastrophe of Postmodernism," *Anarchy: A Journal of Desire Armed* (fall 1991): s. 16-25. Postyapısalcı fikirleri nihilizm ve görececilikle eşitleyen bu savı çeşitli Habermasçılarla cemaatçiler havalisinden daha önce (özellikle Foucault'ya ilişkin olarak) defalarca duyduk. Tartışma boyunca bu iddianın aksine, postyapısalcılığın nihilizme yol açmadığını ve siyasal angajmana izin verdiğini göstermeye çalıştım. Postyapısalcılığın siyasal ve etik bağlanmayı, günümüzün siyasetiyle ilgisi olmayan yapıların ve kategorilerin kapanı içinde kalan, Zerzan tarafından temsil edilen Aydınlanma temelli siyasetten daha çok kolaylaştırdığı gerçekten savunulabilir. Bununla birlikte, bütün anarşistler bu fikirleri hemen reddetmez. Kimileri, özgürleştirici potansiyelini fark ettiğinden bunlara çok daha açıktır. Bkz. Phillip Winn, "Anarchism and Postmodernism: Towards Non-Hierarchical Knowledge(s)," *Anarchist Age Monthly* 23 (Kasım 1992), s. 27-30.

dan da yaratılan yer-olmayan olarak göndermede bulunduğumuz şeydir. Bu, onu belirlemeye çalışan özsel temellere ve diyalektik mantıklara yapısal direnişiyle tanımlanan bir “mekân”dır; farklılığa ve çoğul söylemlere açık kalır. Yerin ölümüne, özcü temellerin ölümüne işaret eden bir “mekân”dır.

Kesinsizlik çağında siyaset

Siyasal teori Tanrının Ölümü ve İnsanın Ölümü çağında yaşamak zorundadır. Başka bir deyişle, şimdiye kadar yönünü belirlemiş olan özsel temeller olmaksızın devam etmelidir. Bu bir kesinsizlik ve altüst oluş duygusu aşılar ve ilişkilerin savaş modelinin –tartışmanın başından sonuna kullanılan çözümleme modelinin– açıklamaya çalıştığı kökten altüst oluş budur. Tartıştığım postyapısalcıların hepsi bu altüst oluşun kâhinleriydi. Onların yapıtları evrensel değerlerin ve özcü nosyonların temelden çöküşüne –yarılmanın ve antagonizmanın onaylanmasına– işaret eder. Stirner benliğin bütünüyle tükenmiş hiçliği üstüne konuşur. Foucault iktidar çözümlemesini, savaş modeline dayandırır. Deleuze ve Guattari, görmüş olduğumuz gibi, her türlü birlik ve süreklilik duygusundan kaçınan rizomatik bir kavramsal ve dilbilimsel modelden bahsederler. Derrida’nın yapıtı, tekbiçimli ve tutarlı olduğu varsayılan felsefe ve dilbilim yapılarının gerisinde saklanan çoğulluk ve antagonizmanın örtüsünü düşürmeyi hedefler. Nietzsche de bu kökten altüst oluş duygusunun farkındaydı. Nietzsche’nin delisi, Tanrının ölümünü –hayır, onun öldürülmesini değil– duyururken şöyle bağırır:

Ama bunu nasıl yaptık? Denizi nasıl bir dikişte içtik? Bütün bir ufku silip süpürecek süngeri bize kim verdi? Bu dünyanın güneşini oluşturan zincirleri çözdüğümüzde biz ne yapıyorduk? O nereye uzaklaşıyor? Bizler nereye uzaklaşıyoruz? Bütün güneşlerden uzağa mı? Sürekli batmıyor muyuz? Geriye, yana, ileriye, bütün yönlerle doğru mu? Hâlâ bir aşağı ya da yukarı var mı?⁸

Nietzsche bir kriz duygusunu, Tanrının Ölümünün neden olduğu

8. Nietzsche, *The Gay Science*, s. 181.

metafizik ve toplumsal düzeninin kökten çöküşünü, bu yer kaybını aklından çıkaramaz. Ernesto Laclau'nun savunduğu gibi, Tanrı toplumsal düzeni belirlemek için, toplumdaki iktidarı meşrulaştırmak için, özneyi nesneye, kimliği işleve havale etmek için artık yerinde değildir. Tanrı iktidar ve meşruiyet arasındaki temel bağı sağlamıştı.⁹ Bununla birlikte, Tanrının ölümüyle beraber bunlar arasında kalan bir aralık var. Anarşizm, zaten iddia ettiğimiz gibi, bu toplumsal eksikliği kapatma girişimi gibi görülebilir. Anarşistler, doğa yasaları tarafından yönetilen ve ahlâki ve akli ilkelerin kılavuzluğundaki özsel bir düzeni tarif ederek –siyasal ve dinsel otorite tarafından yaratılan– toplumu yırtıp ayırdığını düşündükleri antagonizmanın ve ontolojik kesinsizliğin üstesinden gelmeye çalıştılar. Proudhon'un sözleriyle: “Anarşi düzendir; (hükümetse iç savaştır).”¹⁰ Bu yüzden, iktidarın yeri yeniden icat edildi.

Burada iki mantık iş başında: postyapısalcılığın savaş modeli ile nitelenen, ontolojik kesinlik ve toplumsal birliği reddeden *antagonizma* mantığı; ve anarşizm gibi bir devrimci felsefeyi niteleyen, bu altüst oluşun üstesinden gelecek ve toplumsal düzendeki eksikliği kapatacak bir hareketten oluşan *cisimleşme* (*incarnation*) mantığı. Bununla birlikte, Laclau'nun savunduğu gibi, toplumsal eksikliği her kapatma girişimi eninde sonunda başarısızlığa mahkûmdur çünkü bu eksikliğin üstesinden gelinemez ve o toplumun bizzat kurucusudur. Bununla birlikte, bu iki mantık karşıt olsa da yine de ilişkilidirler: birincisi üstesinden gelinecek bir altüst oluş ve antagonizma kavramı olmaksızın bir cisimleşme mantığı olamaz. Bu ilişkililik cisimleşme mantığını her zaman karar verilemez hale getirir: özsel ve “zaten orada” olduğunu iddia ederken, her zaman altüst oluş mantığına dayanır. Bu anlamda, anarşizm, özsel ve genel bir doğal düzene dayandığını iddia ederken, gerçekte gidermeye çalıştığı altüst oluş ve antagonizma üstüne kurulur. Başka bir deyişle, her türlü ontolojik ya da toplumsal düzen her zaman kurucu bir düzensizlik üzerine kurulur ve bu onu sonuç olarak karar verilemez kılar.

9. Laclau ve Zac, “Minding the Gap,” s. 19.

10. Alıntılan Marshall, *Demanding the Impossible*, s. 558.

Bu radikal karar verilemezlik, başka bir yoldan, Laclau'nun boş gösteren¹¹ mantığı kullanılarak teorileştirilebilir. Boş gösterme modeli belki de ahlâk ve akıl sorununa ve onların anti-otoriter projedeki rollerine uygulanabilir. Belki de ahlâk ve akıl artık belirli bir öze dayanmayan ya da belirli bir öznelliğe bağlanmayan ve böylece teorik olarak sonsuz ve olumsal olan bir gösterilenler ve kimlikler dizisine açık hale gelen boş gösterenler olarak kavranabilirler. Akılcılık ve ahlâk söylemlerinin postyapısalcı eleştirisi, bunların ötekileri dışlayan belirli bir öznellik ya da yaşam biçimi üzerine oturduğu temelinde olmuştur. Örneğin, Stirner hümanist ahlâkın her zaman, insan özünü oluşturan şeye dair belirli bir kavrayışa bağlandığını savunur: her zaman, farklı kimlikleri ve öznellikleri –insan-olmayanı– dışlayan insan figürüne dayanır. Bu nedenle der ki: “Ahlâk egoizmle bağdaşmaz çünkü *benim* değil yalnızca bende-

11. Lacan boş gösterenin, gösterileni olmayan bir gösteren olduğunu savunur. Anlamlandırma, Saussure'e göre, ilişkisel olan bir farklılıklar sistemine bağlıdır. Her kimlik yalnızca diğer kimliklerden farkı yoluyla oluşturulur. Bu farklılıklar sisteminin sınırları olmalıdır, yoksa farklılıklar sonsuz yönlere dağılır ve bu nedenle de anlamsız hale gelirdi. Anlamlandırmanın olabilmesi için kapalı bir bütünlük olmalıdır. Bununla birlikte, eğer sınırlar varsa, bu sınırların –yalnızca bir öte tarafından tanımlanan sınırların– ötesinde bir şeyler olmalıdır. Anlamlandırmanın sınırları bu yüzden ötekinin keyfi bir dışlanmasıdır, farklılıklar sisteminin keyfi bir kapanışıdır. Bu radikal dışlama fark sisteminde kararsızlıklar yaratır –sistemdeki her ögenin kimliği yalnızca öteki kimliklerden farkı yoluyla oluşturulur; ama aynı zamanda bu farklar birbirlerine, dışlama çizgisinin bir tarafına düşmeleri anlamında eşdeğerdir. Bu dışlamanın gösterilmesi için, sistemdeki çeşitli öğeler kendi farklarını iptal etmek ve Laclau'nun savunduğu “eşdeğerlik zincirleri”ni oluşturmak zorundadırlar. Sistem kendisini göstermesi için boş gösterenlerin yaratılmasını gerektiren saf varlık, saf sistematiklik haline gelir. Gösterenlerin bu saf Varlık sistemini temsil etmek için kendilerini özel bir gösterilenin sabitliğinden çıkartmaları gerekir ki bu daha çok Lacancı Gerçek'e benzer: gösterilemeyen bir şeydir, ama anlamlandırmanın sınırlarına işaret eder. Anlamlandırmanın kendisinin çöküşüne işaret eder –Lacan'ın savunacağı gibi, bir gösteren ancak bir şeyi tamamen temsil etmekteki başarısızlığı yoluyla işler. Saf Varlığın kimliği, asla tamamen gerçekleşemez olduğunu unutmamalı, çünkü fark ve eşdeğerlik arasında karar verilemezliğe dayanır. Başka bir deyişle, bu sistematikliğin mantığı, bir özel gösterenin, sistemi temsil etmek için, içeriğinin boşaltılması –özel bir gösterilene ve özel bir temele bağlanmışlığından kurtarılması– anlamına gelir ve bu yüzden de boş gösteren haline gelir. Bkz. Ernesto Laclau, “Why do Empty Signifiers Matter to Politics?” *The Lesser Evil and the Greater Good: The Theory and Politics of Social Diversity* içinde, haz. Jeffrey Weeks (Concord, Mass.: Rivers Oram Press, 1994), 167-178, 167.

ki İnsan'ın geçerliliğine izin verir.”¹² Başka bir deyişle, her zaman bireyin uymak zorunda olduğu belirli bir kimliğe gönderir: farklılık ve ötekilik'i dışlar. Benzer şekilde Foucault akılcılıktan kuşku duyar, çünkü akılcılık onlara uymayanları baskı altına alan belirli bir normlar modeline ve dizisine bağlıdır; akılcılık akıldışını, deliyi, ötekiyi dışlaması yoluyla oluşturulur. Deleuze ve Guattari özneyi psikiyatrik normlara göre oidipalleştiren ahlâk ve akılcılığa saldırırken Derrida ahlâkın *etiğini*, üzerine kurulduğu zora dayalı ikili hiyerarşilerin maskesini düşürerek sorgular. Ahlâk ve akıl normlarına yönelik bu saldırı postyapısalcılığın etik olarak angaje olmadığı anlamına gelmez: postyapısalcılık yalnızca bu normların ötekileri dışlayan belirli bir öze ya da kimliğe oturma şeklinin bir eleştirisidir. Ahlâkın ve akılcılığın, özcüleştirildikleri için, bu özsel öznelliğe uymayanlara hükmetmelerini gerekçelendirmek amacıyla kullanılma biçiminin eleştirisidir.

Ahlâk ve akıl söylemlerinde ikamet eden bu gizli otoriteryanizmin eleştirisi anarşizmin kendisine uygulanır. Anarşizm ahlâkın, “gerçekten insani bir anarşist ahlâkın,”¹³ herkesçe benimsendiğini iddia ederken yine de belirli bir özsel kimliğe –gerçekten insani– olanı oluşturan belirli bir resme– bağlıdır. Örneğin Bakunin, anarşist ahlâkı çalışmanın önemine dayandırır: “İnsanın ahlâkı bu tür hakları yalnızca çalışarak yaşayanlarla bağdaştırır.”¹⁴ Böylece işçi kimliği diğerleri üstünde ayrıcalıklı kılınır; farklı kimlikler ve yaşam tarzları –çalışmaya dayalı olmayanlar– açıkça bu “insani ahlâk”tan dışlanırlar. Bakunin'in işe yerleştirdiği ahlâki önemle bugünün muhafazakâr bir radyo programındaki sunucuların “işsizlik ödentisi” alanlara karşı “ağır işçi”yi sonsuz bir şekilde methetmesi arasında paradoksal bir benzerlik yok mu? Öyleyse Bakunin, “gerçekten insani ahlâk”tan bahsederken öyle görünüyor ki “insan”ın ne anlama geldiğine ve sonuç olarak bu ahlâkın kime uygulanacağına dair özgül fikirlere sahipti. Kropotkin de insan özü ve doğal kimlik üzerine bir anarşist ahlâk kurar ve böylece onu sınırlar. Ama

12. Stirner, *The Ego*, s. 179.

13. Bakunin, *Political Philosophy*, s. 146.

14. Bakunin, *Political Philosophy*, s. 157.

ya Stirner'in egoistinin yaptığı gibi kişi bu özsel insan kimliğinden vazgeçer ve başka türlü bir şey haline gelirse? Anarşist ahlâka göre, ahlâksız ve akılsız olarak görülebilir ve bu yüzden bir tür dışlamayı gerektirebilir. Hatta kimi modern anarşistler de üzerine ahlâkın ve aklın dayandığı özsel bir insan kimliği kavramını elde tutarlar.¹⁵ Öyleyse, ahlâk anarşist söylemde temsili olduğu varsayılan ama bu nedenle kaçınılmaz şekilde öteki kimliklerle yaşam biçimlerini dışlayan ve tahakküm altına alan belirli kimliklere bağlanır.

Zemini olmayan etik

Bununla birlikte, akılcılığa ve ahlâka bu şekilde özsel zemin bulmanın anarşizm gibi Aydınlanmacı hümanist felsefelerin de çok fazla parçası olması onları bu söylemleri toptan elden çıkarıp reddetmemiz gerektiği anlamına mı gelir? Hayır, tersine, anti-otoriter mücadeleler için gerekli bir rol oynarlar. Herhangi bir akılcılık ve ahlâk nosyonu olmaksızın otoritenin eleştirisini geliştirmek imkânsızdır. Derrida Aydınlanmacı özgürleşme nosyonunun ideallerinin ve etiğinin süren öneminden bahseder. Ama bunun kapalı bir söylem olmaması gerektiğini –başka mücadelelere ve şimdiye kadar önemi olmayan kimliklere açık olması gerektiğini savunur. Eğer bu söylemlerin herhangi bir geçerliliği olacaksa, özsel kimliklerdeki zeminlerinden kurtarılmalı gerekir: başka bir deyişle, belirli gösterilenlere sabitlikleri teorik olarak imkânsız kılınmış boş gösterenler olarak yeniden oluşturulmaları gerekir. Anarşist ahlâk ve akıl, boş gösteren mantığını kullanarak, artık belirli bir insanlık ya da doğa kavrayışına bağlı kalmak zorunda değildir. Bu tür özcü temellerden kurtarılabilir ve yapısal olarak farklı bir mücadeleler çokluğuna açık olan yüzergezer gösterenler haline gelebilirler.

Bunun bir örneği feminizmin anarşist söyleme el atmasıdır. Carol Erlich radikal feminizm ve anarşizmin her türlü kurumsal otori-

15. Baldelli'nin, belirli erdemlerin ya da en azından belirli erdemli eğilimlerin doğal bir insan toplumu kavrayışından kökenlendiğine dair bir "etik sermaye" nosyonu vardır. Bkz. Giovanni Baldelli, *Social Anarchism* (Harmondsworth: Penguin Books, 1972), s. 29-41.

te biçimini, eril olsun dişil olsun reddettiğini savunur. Der ki: “sosyalistlerin ve hatta bazı feministlerin atladığı şey budur: tüm tahakküm biçimlerini paramparça etmeliyiz.”¹⁶ Feminist mücadelelerle otoriteye karşı anarşist mücadele arasındaki bu bağlantı geleneksel olarak anarşistler tarafından ihmal edilmiştir.¹⁷ Bununla birlikte, boş gösteren mantığını kullanınca, otoriteye karşı anarşist direniş etiğinin, feminizm gibi başka mücadeleleri ya da engelliler, tüketiciler, işsizler, gençler, yaşlılar, çevreciler, akıl hastaları, refah devletinden yardım alanlar ya da hatta tahakküm ya da sömürünün belirli biçimlerine direnen her türlü birey ya da bireyler grubunun mücadelelerini gösterememesi için hiçbir sebep yok. O halde, söylediğim gibi, bu yalnız kısmi bir anlamlandırma olacaktır –bu temsilden kaçan ve onu kararsız hale getiren bir anlam fazlalığı her zaman olacaktır. Bu anlam fazlalığı boş göstereni kapalı hale gelmekten korur –onu siyasal ifadelendirmelerin ve yorumların çoğulluğuna kurucu biçimde açık tutar.

Öyleyse, anarşist ahlâk, gerçekten farklı mücadelelere artık kapalı olmayan bir demokratik ahlâk haline gelmek için insan özündeki temellerinden kurtarılmalıdır. Proudhon, Tanrıda temellenmeyen bir hümanist ahlâkı ilk kez talep eden anarşistti. Aynı şekilde anti-otoriter proje insanda temellenmiş olmayan bir hümanist ahlâk talep ediyor. Yalnızca ahlâk ve akli bu tür gösterilenlerdeki zeminden kurtararak, anti-otoriter proje iktidarın yerini yeniden icat etmekten kaçınabilir. Yalnızca bu anlam genişlemesi süreci yoluyla anti-otoriter siyaset yeni tahakküm ve dışlama biçimlerinden kaçınabilir ve hakikaten demokratik hale gelebilir.

16. Carol Erlich, “Socialism, Anarchism and Feminism,” *Reinventing Anarchy: What Are Anarchists Thinking About These Days?*, içinde haz. Howard J. Erlich (Londra: Routledge & Kegan Paul, 1979), 259-277. Bununla birlikte, tüm feminist teoriler otoriteyi reddetmezler. Gearhart gibi bazı feministler, ataerkilliğin kaldırılması için bir anaerkilliğin –dişil tahakkümün– yerleşmesini talep ederler. Bu tür mantığın kaçınmaya çalıştığımız, iktidarın ve tahakkümün yerini yeniden onayladığını savunurum. Bkz. Sally Miller Gearhart, “The Future –If There is One– Is Female,” *Reweaving the Web of Life: Feminism and Non-Violence* içinde, haz. Pam McAllister (Philadelphia: New Society Publications, Philadelphia, 1982), s. 266-288.

17. Carol Erlich, “Introduction –to Anarcho-Feminism,” *Reinventing Anarchy*, içinde s. 233-236.

Laclau, bu anlamı genişletme sürecinin, radikal demokratik proje için temel önemde olduğunu savunur. Bu mantığa göre, anlam artık siyasal mücadelelere metafizik bir dışarısı noktasından dayatılamaz. Yönleri artık önceden, ya da diyalektik olarak dolayımli biçimde, özsel bir temel tarafından belirlenemez. Kurtuluş mücadelesinin insan özünün ve insanın gelişiminin diyalektik açıklanışı yoluyla ontolojik olarak belirlendiği ve böylece sınırlandığı anarşist söylemde görmüş olduğumuz durum buydu.¹⁸ Bununla birlikte, şimdi, bu söylemlerin temelleri reddedilmiştir ve ontolojik kesinlikleri şüpheyne düşmüştür. Laclau bunu olumlu bir gelişme olarak görür: “İnsanoğlu, her zaman dışsal güçlere –Tanrı, Doğa, Tarihin zorunlu yasaları– boyun eğiyordu, şimdi postmodernliğin eşiğinde; kendisini ilk kez kendi tarihinin yaratıcısı ve yapıcısı olarak tasavvur edebilir.”¹⁹

Bu ontolojik kesinsizlik ve anlamın kurucu açıklığı hiç şüphesiz olumlu ve gerçekten gereklidir, belirli problemler öne sürer. Örneğin, eğer otoriteye direniş projesi yorumların ve mücadelelerin çoğulluğuna açıksa, o zaman, bu mücadelelerin alabileceği biçimin ne olduğunu belirlemenin hiçbir yolu yok gibi görünecektir. Belli ki Anti-otoriterliğin tanımı kendi sınırlarını sağlar. Örneğin, faşizm gibi bir aşırı otoriter siyasal mantığın anti-otoriter bir proje olarak kurulması teorik olarak imkânsız (umarım ki) olacaktır. Bununla birlikte, teorik olarak, ezilen beyazların siyahlara karşı [ya da hatta siyahların beyazlara karşı] hakları için savaştığını iddia eden ırkçı bir hareketin kendisini anti-otoriter bir mücadele olarak resmetmesini durduracak hiçbir şey olamaz. Açıkçası, bu tahakküme direniş projesinin etik bir içeriği olmak zorundadır. Bir takım etik sınırlar kavramı olmalıdır. Bu dış hatlar, öne sürdüğümüz gibi, artık bir özsel kimlikte temellenmiş olmaktan kurtarılmış olan anarşist ahlâk

18. Çağdaş bir anarşist olan Bookchin, farklılıkların diyalektik olarak üretilmiş bir birlik içerisinde çözüleceğini savunur. Böylece, mücadeleler diyalektik olarak öyle bir tarzda belirlenir ki kimlikleri birlik fikri içinde silinir. Bu türden bütünleştirici ve özcü siyasal mantığın reddedilmesi gerektiğini savunuyorum. Bkz. Murray Bookchin, *Post-Scarcity Anarchism* (Berkeley: The Ramparts Press, 1971), s. 285.

19. Ernesto Laclau, “Politics and the Limits of Modernity,” *Universal Abandon: The Politics of Post-Modernism* içinde, haz. Andrew Ross (Minnesota: University of Minnesota Press, 1988), s. 63-82.

ve akıl söylemlerinden temin edilebilirler. Bu söylemler ontolojik olarak yeniden oluşturulmuş, ama içerikleri elde alıkonulmuştur. Bu etik söylemlerin içeriğine ve taslağını çizmeye çalıştığım anti-otoriter projeyi geçerli kılacak şekilde nasıl yeniden tanımlanabileceğine bakmamız gerekir.

Anarşist etik

Bir devrim teorisi olarak klasik anarşizmin artık günümüzün mücadeleleriyle büyük bir ilintisi yoktur. Örneğin devlet meselesi önemi azalmış bir meseledir. Foucault devletin birleşik bir kurum olarak varlığının kendisini onu bir dizi görece dağınık pratik olarak görüp sorgulamıştı. Deleuze ve Guattari'nin çözümlemesi bile onu merkezileşmiş bir kurumdan çok dağınık siyasal ve toplumsal gösterenler dizisi olarak görür. Dahası anarko-feministler –Marksizmin ekonomik indirgemeciliğinin devlet tahakkümünü ihmal etmesiyle aynı şekilde– klasik anarşizmin devlet indirgemeciliğini ataerkillik gibi başka tahakküm biçimlerini ihmal eden bir söylem olarak görüp reddederler.²⁰ Anarşizmin adına savaştığı mücadeleler artık ölü mücadelelerdir ve özgürleştirmeye çalıştığı özneler –lumpen proletarya, köylüler, vs. artık özsel devrimci özneler olarak mevcut değildir. Öyleyse amaçlarımızla anarşizmin nasıl bir ilintisi vardır? Özcü insan fikrine dayanan ve devleti devirip onun yerine doğal ilkelere dayalı özgür bir toplum kurmayı hedefleyen bir devrimci felsefe olarak anarşizmin çok az ilintisi vardır. Ama bir etik strateji olarak, tahakküme ve iktidarın yerine karşı direniş stratejisi olarak, hâlâ uçsuz bucaksız öneme sahiptir. Anarşizm, temel olarak otoritenin etik bir eleştirisidir – neredeyse tahakkümü tüm biçimleriyle sorgulamak ve direnmek için etik bir görevdir. Bu anlamda kendisine karşı okunabilir: onun kati otorite eleştirisi, klasik söylemini baştan sona kat eden otoriter cereyanlara karşı kullanılabilir. Başka bir deyişle, anarşizmin bu etik “çekirdeği” muhtemelen, klasik XIX. yüzyıl bağlamından şimdiden taslağını çizdiğimiz mantık yo-

20. Erlich, “Anarcho-Feminism,” s. 234.

luyla kurtarılabılır. Örneğin, önceden belirttiğim gibi, otoritenin eleştirisi devlete karşı mücadeleden başka mücadeleleri kapsamak için genişletilebilir. Belki anarşizmin, Marksizmin otoriter sınıf indirgemeciliğini geleneksel olarak reddetmesi ve Marksist çözümleme tarafından dışlanan devrimci öznelliklere açılışı –köylülük ve “lumpen proleterya”– insanı ve insanlığı oluşturan şeylere dair kendi özcü fikirlerine karşı da kullanılabilir. Bu onu bir kimlikler çoğulluğuna açacaktır. Belki de anarşizm, birbirlerine karşı kullanılabilecek ve yeni olasılıklar üretebilecek bir dizi olası çelişki olarak okunabilir. Kropotkin “içsel çelişkinin etiğin ölümü olduğunu” savunur.²¹ Ben bunun tersine içsel çelişkinin tam da etiğin *koşulu* olduğunu savunuyorum. Bir şeyin etik olması için asla mutlak olmaması gerekir. Postyapısalcılık ahlâkı reddetti çünkü farklılığa tahammülsüz mutlakçı bir söylemdi: işte ahlâkın etikdışı olduğu nokta budur. Etik, Derrida’ya göre, farklılığa, ötekine açık kalmalıdır. Başka bir deyişle, çeliştiği bir şeye kendisini kapatamaz. Bununla birlikte, çelişki burada diyalektik içindeki anlamıyla, daha yüksek ahlâk içinde alt edilecek bir şey olarak kullanılmaz. Tersine, çelişki burada savaş modeli, ya da Deleuze ve Guattari’nin rizomu anlamında –çözülemez olan ve etik düşünüş için daha ileri imkânlar ve koşullar üreten bir antagonizma anlamında– kullanılır.

Özgürlük ve eşitlik: Bu mantık anarşizmin merkezi etik ilkesine uygulanabilir: özgürlük ile eşitliğin özünde birbiriyle karşılıklı ilişkili oluşuna. Büyük itibarına karşın, anarşizm eşitlik ve özgürlüğün doğaları itibarıyla birbirlerini sınırlayan çelişkili terimler olduklarını söyleyen klasik liberal fikri reddetti.²² Bu liberal düşünüşe göre, bireyler asla hem azami eşitliğe hem de azami özgürlüğe sahip olamaz: bu ikisi arasında her zaman bir takas olmuştur öyle ki birisi ne kadar eşitliğe sahip olursa o kadar az özgürlüğü olur ve tersi de geçerlidir. Anarşistler bunun insan doğasına duyulan temel

21. Kropotkin, *Ethics*, s. 27.

22. Siyaset felsefesindeki özgürlük ve eşitlik arasındaki paradoksal ilişki Hilb tarafından incelenir. Bkz. Claudia Hilb, “Equality at the Limit of Liberty,” *The Making of Political Identities* içinde, s. 103-112.

bir güvensizliğe dayandığını; tersine özgürlük ve eşitliğin büsbütün uyumlu olduğunu savundular. Gerçekte Bakunin'in savunduğu gibi birbirleri için esastırlar:

Beni çevreleyen tüm insanoğulları –erkekler ve aynı şekilde kadınlar– eşit derecede özgür oldukları zaman özgür olurum. Başkalarının özgürlüğü, benim özgürlüğümü olumsuzlamak ya da sınırlamak şöyle dursun, tersine onun zorunlu koşulu ve doğrulanışıdır. Ancak başkalarının özgürlüğü sayesinde gerçek anlamda özgür olurum, o kadar ki beni çevreleyen özgür insan sayısı ne kadar büyük olursa onların özgürlükleri o kadar derin, büyük ve daha kapsamlı, benim özgürlüğüm de o kadar derin ve daha geniş olur.²³

Başka bir deyişle, anarşistlere göre, özgürlük dar, olumsuz anlamında “bir şeyden özgür” (*freedom from*) olmak değildir. Özgürlük “bir şeye yönelik özgürlük” (*freedom to*) olarak olumlu, toplumsal anlamı içinde düşünülür ve bu nedenle başkalarının özgürlüğüyle etkileşimi yoluyla artar. Özgürlük temelde toplumsaldır, öyleyse, *ancak bir özgürlük eşitliği olduğunda var olabilir.*

Peki ya birisi çıkıp anarşist görüşün tersine özgürlükle eşitliğin özünde uyumsuz olduğunu öne sürerse? Bununla birlikte, bu varsayım, eşitlik ve özgürlüğün özünde uyumsuz olduğunu iddia eden liberal savın temelindeymiş gibi görünmez. Özgürlüğün ve eşitliğin yapı itibarıyla uyumsuz olduğunu söylemek tıpkı onların doğası gereği uyumlu olduğunu söylemek gibidir: her iki sav da özcü insan doğası düşüncesine dayanır. Bunun yerine, eşitlik ve özgürlüğün ne özünde çelişik, ne de özünde uyumlu olmadığını –*özünde* herhangi bir şey olmadıklarını– savunabilirdik. Daha çok, özcü savlardan topyekûn kurtarılmaları gerekir. Bu onları antagonizmaya açacaktır. Bununla birlikte, bunların antagonizmaya dayalı terimler olduklarını söylemek bir özcülüğü ima etmek değildir. Eşitlik ile özgürlüğün asla uyumlu olamayacaklarını savunuyor değiliz, ama daha çok, uyumluluğun onlar için esas olmadığını ve bu nedenle bunu garanti etmediğini savunuyoruz –bu, söylemsel olarak, belki de boş gösteren mantığıyla inşa edilmiş bir şeydir. Eğer bu etik terimler,

23. Bakunin, *Political Philosophy*, s. 267.

insan doğasındaki ötsel temellerinden kurtarılsa o zaman birinin diğerini karşılıklı olarak etkilediği ve diğerini farklı bir şekilde ürettiği, karşıtlığa dayalı bir ilişki içinde var oluyor gibi görülebilirler. Başka bir deyişle, bu iki hasım arasındaki ilişki ötsel olarak karşılıklı ilişki içinde oluş ya da ötsel olarak ayrılık değil, her iki terimin de diğerine bulaştığı ve anlamını değiştirdiği bir *bulaşma* ilişkisidir. Bu ilişkiye, anarşist ve liberal söylemlerdeki gibi önceden karar verilmeyecektir, ama daha çok sürekli olarak bu sorunla meşgul olan siyasal müdahaleler tarafından yeniden yorumlanacak ve yeniden tanımlanacaktır.

Eşitlik ve özgürlük arasındaki ilişki bizim karşılık bulmaya çalıştığımız etik sorunun merkezindedir. Anti-otoriter projenin etik dış hatları sorununun merkezine kadar gider. Mesela, anti-otoriter olduğunu iddia eden, ifade özgürlüğü esaslarının çok fazla üzerinde duran ve bu özgürlüğe direnen her türlü girişimi kendi özgürlüğünün yadsınması olarak, kendi haklarına tecavüz olarak gören zeno-fobik* bir siyasal hareket hayal edelim. Bunun bir örneği için sadece ırkçılık ve siyaseten doğruluk üstüne yürürlükteki tartışmalara bakma gerekir. Bu bizi özgürlük ve eşitlik meselesini yeniden değerlendirmek zorunda bırakmıyor mu: başkalarıyla ırksal ya da cinsel eşitliği yadsıyan ve böyle yaparak, kendi özgürlüğünü uyguladığını iddia eden bir hareket ya da teori. Eşitlik özgürlük pahasına onaylanmalı mı ya da özgürlük –belki de ayrımcı ve hoşgörüsüz fikirleri benimseme özgürlüğü– eşitlik pahasına savunulmalı mı? Eşitlik ve özgürlüğün zorunlu olarak bağlantılı olduğuna dair anarşist kanı bu durumda tutunamaz çünkü eşitliği ve özgürlüğü birbirlerinin sınırları olarak görmek zorundayız. O zaman, özgürlük fikrinin bu kötüye kullanımına karşı, özgürlüğün kendisini gerçekten yadsımadan nasıl direnilir?

Eğer özgürlük söylemi, bu durumda olduğu gibi eşitlik fikrine karşı kullanılırsa o zaman o yine de hâlâ bir eşitlik kavramını gerektirir: ifade özgürlüğü hâlâ eşitlik –tüm grupların kendilerini ifade etmelerine dair eşit hak– söyleminin parçasıdır. Laclau’nun çokköl-

* *Xenophobic*: yabancılardan, yabancı olandan korkan; yabancı düşmanlığı güden. (ç.n.)

türçülük söylemi içindeki *partikülerizm* ve *evrenselcilik* üzerine tartışması bu terimlere benzer bir yolla yapısöküm uygular: çokkültürlü bir toplum içindeki kendi farklılıklarını ve hususiliklerini evrenselciliğe karşıtlık içinde öne süren gruplar, böyle yaparken yine de eşit haklara dair evrensel kaniya bağlanıyorlar.²⁴ Özgürlük ve eşitlik arasındaki geleneksel karşıtlığa da aynı şekilde yapısöküm uygulanır ve karar verilemez hale getirilir, çünkü iki terim birbirine bağlıdır. Üstelik, hoşgörüsüz bir siyasal hareket ya da teori tarafından öne sürülen “özgürlük” başkalarını ezme ve dışlama özgürlüğüdür –öyleyse bu anlamda hiç de burada ifade edilen anlamda özgürlük değil, tersine bir tahakküm özgürlüğüdür. Özgürlük eşitliğe söylemsel olarak bağlı olduğundan dolayı eşitliğin aleyhine ve bu nedenle –cinsel, dinsel, ırksal vb.– eşitliği yadsımak için kullanılamaz –bu şekilde özgürlüğü de yadsır. Bu, dediğimiz gibi, özsel bir temel değildir: bir insan doğası kavramına, özgürlükle eşitlik arasındaki özsel karşılıklı bağlılığa dayanmaz. Daha çok, iki terim arasındaki buluşmanın söylemsel olarak inşa edilmiş olan ilişkisine dayanır.

TEKİLLİK

Muhtemelen siyasal-etik sorun, eşitlik ve özgürlük arasındaki ilişkiden *tekillik* sorununa doğru bütünüyle kayabilir. Tekillik, özgürlük ile eşitliği, aralarındaki malum karşıtlığı elde tutarak diyalektik olmayan bir yoldan birleştirmeye imkân verir. Tekillik farklılığa –tekil olan her şeye– saygıyı ve özgürlüğü ima eder –bu özgürlük olmaksızın başkalarının farklı olma özgürlüğüne tevavüz edilir. O zaman, bu farklılık ve bireysellik için özgürlüğün eşit olmasını gerektirir.

Farklılığa saygı olarak bu tekillik fikri, postyapısalcılık ile anarşizm arasındaki etik aralığı köprüyle bağlamamıza imkân verir. Bu iki anti-otoriter söylemin paylaştığı asgari bir etik varsa bu bireyselliğe ve bireysel farka duyulan saygıdır. Anarşizmin başlıca etiği, Bakunin’in dediği gibi, “herkesin özgürlüğüyle sınırlanmayan her

24. Ernesto Laclau, haz., “Subject of Politics, Politics of the Subject,” *Emancipation(s)* içinde (Londra: Verso, 1996), s. 47-65.

bir bireyin özgürlüğü” idi.²⁵ Şunu savunur: “Başka birinin özgürlüğüne duyulan saygı insanların en yüksel vazifesidir . . . tüm ahlâkın temeli budur ve başka bir temeli yoktur.”²⁶ Postyapısalcıların canını sıkıyan bu özgürlüğün kaçınılmaz olarak daha ileri bir tahakküm haline gelmesiydi. Çünkü onu kaçınılmaz olarak belirli kimliklerle ya da kimliğin başkalarını dışlayan belirli yönleriyle sınırlayan özcü fikirler üzerine temelleniyordu. Bununla birlikte, öne sürdüğüm gibi, bu başkalarının özgürlüklerine saygı durma fikri özcü temellerinden, boş gösteren mantığı yoluyla kurtarılabilir ve böylece aşkınlıktan çıkarılabilir (*de-transcendentalized*).

Postyapısalcılığın ima ettiği ama asla gerçekten belirtik hale getirmedığı şey tam olarak etiği bu aşkınlıktan çıkarma mantığıdır. Foucault’u eleştirenlerden biri olan Nancy Fraser, Foucault’da eksik olanın herhangi bir etik kavramına karşı biraz yükümlülük olduğunu savunur: “bundan dolayı, bildiğimiz eski modern hümanizm ya da onun doğru düzgün şekilde aşkınlıktan çıkarılmış bir yorumu, giderek cazip görünmeye başlıyor.”²⁷ Şimdi bu noktada Fraser haksızdır. Foucault gibi postyapısalcılar “bildiğimiz eski modern hümanizmi” yukarıda sunulan sebeplerle reddederlerken, postyapısalcılık içinde aşkınlıktan çıkarılmış bir tür etik strateji olanağını ortadan kaldıran hiçbir şey yoktur. Foucault üstüne olan bölümde de gördüğümüz gibi, orada etik bağlılık *vardır*. Postyapısalcılığa yapılabilecek tek eleştiri bu yükümlülüğü yeterince güçlü ya da belirgin kılmamasıdır ve bu uzak durmaya çalıştığı ahlâki mutlakçılığa geri dönmekten korktuğu içindir.

Öyleyse postyapısalcılığın asgari düzeyde bir etiği olduğu savunulabilir ve bu, Todd May’in savunduğu gibi, “kişi başkalarının düşüncelerini ya da eylemlerini gereksiz yere engellememeli” olabilir.²⁸ Başka bir deyişle, postyapısalcı etik, bireyin tahakküm altına alınmasına karşı, bireye sınırlar ve engeller dayatan her türlü otoriteye karşı direnişi icap ettirir. Öyleyse, bireyselliğe ve bireysel farklılığa saygıyı içerir. Bu –eğer Foucault’nun eleştirilerine inanı-

25. Bakunin, *Political Philosophy*, s. 268.

26. Bakunin, *Political Philosophy*, s. 156.

27. Nancy Fraser, *Unruly Practices*, s. 58.

28. Todd May, “Is Poststructuralist Political Theory Anarchist?” s. 178.

lacaksa, her türlü etik duyarlılığı olanaksız kılan etkenler olan– hümanist özü veya baskıcı iktidarı reddetmesine karşın, üstü kapalı olarak, yine de şüphesiz yapıtlarını baştan sona kat eden bir etikdir.²⁹ Foucault üzerine olan bölümde, kurumların ve kurumsallaşmış söylemlerin bireylerle uğraşma biçiminde tekabüliyetin eksikliğine yönelik bir saldırının yanı sıra aynı zamanda bireyin haklarına dair örtük bir savunma da vardır. Eşitsiz iktidar ilişkilerinin bu suçlanışında anarşizmle ortak olan pek çok şey vardır. Stirner’in yapıtı aynı zamanda bireye “insani” kurallar dayatarak onu sakatlayan özcü fikirlere ve onlara dayanan siyasal kurumlara yönelik açık bir saldırdır. Deleuze ve Guattari bireyin ezici Oidipalleştirilmesi ve bu sınırlı bireysel farklılık ve oluş imkânlarına kapanma şekli hakkında yazdılar. Derrida, yukarıdakiler kadar açıkça siyasal değilse de, metafiziksel birlikler ve sözmerkezli söylem tarafından yadsınan farklılık ve çoğulluğun tanınması için bir teorik alan yaratmaya çalıştı. Üstelik, tekilliğe karşı etik ve hatta hukuki bir duyarlılıktan söz etti. Foucault da teorinin her zaman tekil olana saygılı olması gerektiğinden bahsetti: bu Foucault’nun etiğidir.³⁰

Dolayısıyla postyapısalcılığın, özerkliği ve farklılığı kabul etme ve her ikisine de saygılı olmayı anarşizmle paylaştığı savunulabilir: tekilliğe dair asgari bir etik. Ve belki de bu tekillik üzerine aşkınlıktan çıkarılmış bir etik zemin –ya da daha çok yer-olmayan– kurulabilir; otoriteye direniş projesini besleyecek bir etik. Üstelik postyapısalcılık ile anarşizmi tekillik etiği yoluyla bir araya getirmek, inanılanın aksine, kendisine eşlik eden bir hümanizm teorisi ya da insan özündeki bir temel olmadan da insani değerlere saygı kavramına sahip olmanın oldukça mümkün olduğunu göstermiştir.³¹

29. Örneğin delinin ele alınışını Foucault tahammül edilemez bulur: “Tımarhane-nin baskıcı rolü iyi bilinir: insanlar kilit altına alınırlar ve üzerinde hiçbir denetimlerinin olmadığı bir ... incelemeye tabi tutulurlar.” Bkz. “Revolutionary Action,” s. 228.

30. Foucault, “Is it Useless to Revolt?” s. 9.

31. Hooke, Foucault’ya göndermeyle, hümanist söylemin ya da insan figürünün zemininde, durmadan da bir insan hakları kavramının oldukça mümkün olduğunu savunur. Bkz. Alexander Hooke, “The Order of Others: is Foucault’s anti-humanism against human action?” *Political Theory* 15, no. 1 (1987): s. 38-60.

Üstelik, tekillik fikri özcü söylemlere karşı kurucu şekilde açık bir kimlik kavramı inşa ederek çalışır. Lacan tartışmasında gördüğümüz gibi, kimlik bir eksiklik yoluyla –onu tamamlanmamış ve farklı ifadelerlendirmelere açık bırakarak bir kimlik olarak bütün olmasını engelleyen yapısal bir boşluk yoluyla– oluşturulur. Bununla birlikte, tekillik etiği kimliklerin bu açıklığını ve akışkanlığını ifade etmeye çok yaklaşıyor: ötsel, sarsılmaz bir kimlik fikrini reddeder çünkü bu, savunduğum gibi, bu “evrensel” kimlikten farklılaşanı dışlamanın ve tahakküm altına almanın bir yoludur. Tekillik farklı olana, tekil olana bir saygıdır ve evrenselleştirici ve özcü kimliklerle ve onlara dayanan siyasal söylemlere karşı bu farklılığın bir savunusudur. Rizomatik bir terim –diyalektik olmayan bir fark kavramı üreterek, hem farklıya hem de aynıya yapısöküm uygulayan bir terim– olarak olarak değerlendirilebilir. Tekillik, aynı zamanda, düşüncenin ve kimliğin “ikilileştirilmesine” direnir çünkü bu yalnızca ötekinin aynıının yapısı içinde diyalektik olarak soğurulmasıdır. Bu tartışma boyunca siyasal düşüncenin ikilileştirilmesinin –bir mücadeleler çoğulluğunun insan/devlet, insan/iktidar gibi basit karşıtlıklar şeklinde öbeklenmesinin– iktidarın yerini sırf yeniden onayladığını savundum. Bunu anarşizmin Manici mantığında görmüştük. Örneğin Stirner, ahlâkdışılığı ahlâk karşısında, ya da suçu yasa karşısında onaylamanın hiç de gerçekten direniş olmadığını, daha çok, sadece direndiği varsayılanın hâkimiyetini yeniden onayladığını savunur. Lacan, yasayı ihlal ederek ona direnilmeyeceğini gerçekte yasanın yeniden üretileceğini gösterdi. Yine Derrida da amaca zararı dokunan bir özcülüğe dayandığını ve yalnızca düşüncedeki hiyerarşiyi yeniden onayladığını göstererek bu tür karşıtlığa dayalı düşünüşü reddeder. Foucault da bu tür basit ikili ihlalin düşünme olasılıklarını, özelde siyasal düşünmeyi sınırladığını savunur:

Sorun hiç de öyle (önceden var olan bir olasılıklar kümesi içinden seçilecek) bir siyasal ‘duruş’ tanımlamaya dair değil, yeni siyasallaşma tasarıları hayal etmek ve bunları meydana getirmektir. Eğer ‘siyasal-

laşma' eldeki hazır seçimlere ve kurumlara geri çekilmek demekse, o zaman güç ilişkilerini ve iktidar mekanizmalarını meydana çıkarmanın gerektirdiği çözümleme için harcanan çabaya değmez.³²

Başka bir deyişle, günümüzün siyasal görevi iktidara karşıtlık içinde belirli bir kimlik öne sürmek değil, iktidarın ve kimliğin kendi ikili yapısını sökmektir; bu karşıtlığı yeniden üreten ve düşünmeyi bu terimlerle sınırlayan teorik ve siyasal mantığı bozmaktır.³³ Dolaşısıyla belki de anti-otoriter düşünce bu ikili kimlik yapısının dışarısında işlemeyi denemeli ve kendisini belirli özsel direniş kimliklerine yönelik zorunluluklardan kurtarmalıdır.

Bugün bir yeni kimlikler ve –“Sadomazoşist” geyler, “ayrılıkçı” lezbienler, “cinsiyet değiştirenler” vb.– yaşam tarzı siyasetleri çokluğuyla sarmalanmış gibi görünüyoruz. Yeni hususiyet taleplerinin –kimi feminist grupların “sadece kadınlar” için hizmetler ve imkânlara dair talepleri ya da geylerin kendileri için “mekân”, kendileri için siyasal temsil, kendileri için “yalnızca geylere” yönelik etkinlikler vb. talepleri vb– hızla çoğalışıyla yüz yüzeyiz. Her yerde hususi, farklılaşan bir kimliğin, kendine münhasır toplumsal, siyasal ve kültürel hakları için talepleriyle öne sürülmesi var. Bununla birlikte, gördüğümüz gibi, siyasal alan –karşıtlık içinde bile olsa– farklı kimlikler arasında oluşturduğu çoklu bağlantılarla rizomatik bir sistemdir, bu yüzden hep yeni ve önceden belirlenemez imkânlara açılır. Bu nedenle, hususi bir muhalefet kimliği öne sürmek –yalnızca kadınların erkekler tarafından, geylerin gey olmayanlar tarafından, siyahların beyazlar tarafından ezilmesi terimleriyle düşünmek– kendi siyasal olanaklarımızı katıyetle sınırlamaktır. “Feminist mücadeleler”, “gey mücadeleleri”, “siyahlar mücadelesi” gibi dalgalanan bayraklarıyla kimlik siyasetlerinde sürüp giden malum anlamsızlık ve ve su götürmez can sıkıntısı duygusunun nedeni muhtemelen budur. En radikal teorilerin riayet etmek zorunda olduğu, baskılara dair belirli bir nakarat vardır. Neden birisinden

32. Foucault, “The History of Sexuality,” *Power/Knowledge* içinde, s. 190.

33. Foucault, örneğin, mahkûmu masum bir özgürlük savaşçısı olarak gören çocuksu siyasete karşıydı; daha çok masumiyetle suçluluk, suçluyla normal arasındaki karşıtlığı sorgulamak istedi.

bugünün radikal siyaseti hakkında konuşması istendiğinde kaçınılmaz bir şekilde bu aynı yorgun, yaşlı mücadeleler ve kimlikler listesine başvurulur? Hayalgücümüz siyasal olarak neden bu kadar kıt, baskılara dair bu “alışveriş listesi” terimlerinin dışında neden düşünemiyoruz? Foucault’nun bizleri kaçınmamız için uyardığı özcü ve karşıtlığa dayalı düşünüş türü tam olarak bu değil mi? Neden siyah ya da gey ya da dişi olmanın ille de bir direniş kimliği olduğunu sanıyoruz? Bu özcü bir sanı değil mi? İkili siyasal düşünüş, Nietzsche’nin de savunacağı gibi, sık sık baskı yapılarını yeniden üreten hınç duygusu kültürüne dayanır. Yer tuzağına düşer ve bu yüzden anti-otoriter etiğin aleyhine gider. İnsan bunu eril şovenist düşüncelerin kadınlara kara çalmasıyla aynı şekilde belirli feminist söylemlerin erkeği iblisleştirmesinde görür. Karşıtlığa dayalı bu tür mantık direndiğini iddia ettiği baskı yapılarını sırf yeniden üretir. Bu otoriter mantık kadın kimliğini özelleştirerek – özü itibarıyla “iyi” ve “hakikati-taşıyıcı” olan fakat eril kimlik tarafından ezilen bir kimlik öne sürerek-kaçınılmaz olur. Wendy Brown modernist feminizmdeki bu hınç kültürünü şöyle çözümler: kadınların ezilmelerinden dolayı değerli kılınışı.³⁴ Dişil kimlik böylece özü itibarıyla “ezici” ve “kötü” olarak görülen eril kimliğe karşılık, “ezilen” ve “iyi” olarak tanımlanır. İşte anti-otoriter projenin direndiği bu tür aptalca karşıtlığa dayalı düşünüş türü.

34. Brown, karşıtlığa dayalı siyasete ek olarak temellerin postmodern reddedilmesine yönelik pek çok feminist husumetin, çoğu feminist teorideki “hınç duygusu” kültürünün bir örneği olduğunu savunur: “Pek çok Kuzey Amerikalı feminizminin, *hınç duygusunun* hem epistemolojik ruhuna hem de siyasal yapısını derinden paylaştığını ve bunun önemli ölçüde temelcilik-sonrası bir siyasal felsefenin olması gerektiği gibi hakikat hakkındaki sakıncımında tamamen Nietzscheci olan bir çözümlemeye yaklaşma konusundaki kızgınlığımızı meydana getirdiğini öne sürmek isterim. Epistemolojik temelleri terk etmek demek, özellikle tahakküm –özellikle güçlüden, onun ahlâki eleştirisi yoluyla intikam almaya– karşı *ahlâki* iddialar zeminini bırakmak ve bunun yerine katıksız bir şekilde siyasalın etki alanına doğru ilerlemek demektir: içinde hakikatin her zaman iktidarla komşu olarak, her zaman iktidar olarak, iktidarın sesi olarak kavrandığı ‘görüş savaşları’ ve adil ve iyi hakkındaki ahlâki-olmayan çekişmeler sahasıdır.” Brown böylece birçok feminist söylemde ikamet eden hınç duygusu esinli karşıtlığa dayalı siyaset hastalığına panzehir olarak çözümleme için bir savaş modeli –mücadele ve karşıtlığın onaylanması– kullanır burada. Bkz. Wendy Brown, *States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity* (Princeton, N.J.: Princeton University, 1995), s. 45.

Üstelik, bu karşıtlığa dayalı düşünüş, Stirner'in savunduğu gibi, bireyi sakatlar. Bu mantık kendisini ille de bir kadın olarak tanımlamayan ya da ille de erkekler tarafından eziliyor olarak görmeyen bir kadınla; ya da kendisini siyah olmakla tanımlamayan bir siyahla nasıl başa çıkacak? Bir siyasal söz hakkından ya da siyasal itibardan mahrum olurlar mı? Bu karşıtlığa dayalı düşünüş, belirli siyasal sonuçları esas olan sarsılmaz bir kimlik önermez mi: kimliği akışa ve oluşa kapatmaz mı? Örneğin, cinsiyet değiştirmiş kadınların, çeşitli feminist ve lezbiyen gruplar tarafından, bir şekilde yeterince “kadın” olmadıkları, hâlâ erkek olarak görüldükleri ve bu nedenle, “gerçek” bir kadın olarak, “gerçek” baskıdan acı çekmenin nasıl his olduğuna dair herhangi bir fikirleri olamayacağı için dışlandıkları sayısız durum olmuştur. Karşıtlığa dayalı siyasal düşünüşü tamamen gözden düşüren bu tür otoriter özcülüktür. Tekillik bu karşıtlıkların ötesinde düşünmemize ve “farklılık” yapısı içine o kadar muntazam bir şekilde uymayanı teorileştirmemize imkân verir. Bu elbette, kadınların, geylerin, siyahların ve Asyalıların ezilmediklerini ya da belirli şekillerde dışlanmadıklarını ve bu meseleler etrafında meşru anti-otoriter mücadeleler olmadığını söylemek değildir. Ama mücadeleleri saf bir şekilde özsel bir kimliğe –“siyah olmaya” ya da “gey olmaya”– dayandırmak ve bu “kimliklere” uymayan başkalarını bu mücadelelerden bütünüyle dışlamak bu sebeple anti-otoriter etiğe ters düşer. Bu tür hayalgücü kıt siyasetten uzaklaşmalı ve bu mantığı yersizyurtsuzlaştıran tarzda düşünmeliyiz. Farklılığı öne sürmenin tehlikesi, onun üzerine kurulacak karşıtlığa dayalı yapılara izin verip özsel hale gelmesidir. Bu demek değil ki bir farklılık ve çoğulculuk siyaseti terk edilsin; bu sadece özcülüğün ayartmasına direnmesi, başka farklılıklara açık –hatta Aynılık ihtimallerine bile açık– hale gelmesi anlamına gelir. Tekillik bize kesinlikle şunu: özcü-olmayan farklılığı teorileştirmeyi sağlar. Bu anti-otoriter projenin etik görevidir.

Bu özsel kimlikler sorusu üzerinden anarşizm, ilginç sonuçlarla birlikte kendisine karşı tekrar okunabilir. Anarşizmin özerklik ve bireysellik savunusu kendi özsel kimlik kavramına, özsel akıl ve ahlâkına karşı iş görebilir. Anarşist söylemde özerklik fikri özsel bir insanlığın sınırları ve evrensel ahlâk yasası içindeki bir özerk olan, özsel bir kimliğe ve buna eşlik eden ahlâk ve akıl buyruklarına dayanır. Bununla birlikte, özerklik bu özsel insani kimlik fikrine eşlik eden ahlâk ve akıl buyruklarından özerk olmak anlamına da gelebilir. Bu çelişki Kropotkin'in etik üstüne çalışmasında apaçıktır. Bir taraftan, ahlâkın, ondan şüphe etmeyi olanaksız kılacak, hakikatlere ve sağlam akılcı temellere dayanması gerektiğini savunur.³⁵ Bununla birlikte, ahlâkın bir emir ya da bir kategorik buyruk olmaması gerektiğini de söyler.³⁶ Aşkın olmayan ve bireysel haklara saygılı bir "yeni ahlâk" ister.³⁷ Ne var ki bu aşkın olmayan yasanın "organik zorunluluk"a, organik evrimin evrensel yasasına dayanmasını ister.³⁸ Kropotkin'e göre, burada bir çelişki yoktur, çünkü bireyselliğin ve ahlâki özerkliğin temelini bu evrensel organik yasa olduğunu düşünür. Bununla birlikte, postyapısalcı eleştiriden görmüş olduğumuz gibi, evrensel ve özsel temellere dayanan herhangi bir söylem ya da kimlik zorunlu olarak özerklik ve bireysellik nosyonuyla çatışır.

Bu çelişki anarşizmin özerklik fikrindeki belirli sınırlara işaret eder. Anarşistlere uygun iki olası özerklik yorumu vardır. Birisi nihai hedef olarak ahlâken otantikliğe sahip olan hakiki, özsel kendilik fikrine dayanır. Benim reddettiğim de bu özcü, diyalektik dolaşımli kendilik fikridir. Diğeri ise muhtemelen tekillik etiğiyle daha fazla uyum içindedir: otantiklik son hedef olmak yerine daha çok devam eden bir sorgulama ve yeniden yorumlama sürecidir ve her zaman değişime tabidir.³⁹ Bu ikinci öznellik kavramı, klasik anar-

35. Kropotkin, *Ethics*, s. 22.

36. Kropotkin, *Ethics*, s. 25.

37. Kropotkin, *Ethics*, s. 29.

38. Kropotkin, *Ethics*, s. 30-31.

39. George Crowder, *The Idea of Freedom in Nineteenth-Century Anarchism* (Mikrofiş-1987), s. 262.

şistlerin gerçekte talep ettiği, ahlâk kaidelerine sorgulanmamış bir bağlılığı reddeder. Sırf bir doğa yasasına dayanıyor ya da akılcı şekillerde temellendirilmiş diye belirli bir ahlâki koşulu neden kabul etmesi gerektiğini bilmek ister: ve bu sorgulama, sebebini bilme isteği, herhangi bir şeyi kendi terimleriyle kabul etmenin bu reddedişinin kendisi, belirgin şekilde etiktir. Öyleyse, ahlâken otantik bir kendilik –evrensel ahlâk ve akıl yasalarına diyalektik olarak tabi kılınmış bir kendilik kavramı– yerine tam olarak bu otantiklik fikrinin sorgulanması yoluyla ahlâken otantik olan başka bir kendilik fikri vardır. Bu ikincisi yorum yapısı itibariyle açık, olumsal ve ahlâken özerk olan bir kimlik önerir. Öznelliğe dayanan bir anarşizmden ziyade bir öznellik anarşizminden söz etmiştim. Bu bir postanarşist özerklik kavramıdır –bu özerklik fikrinin anti-otoriter düşünce için çok daha büyük bir ilintisi vardır.

Postanarşizmin mantığının yapısal açıklığı, siyasal düşüncüyü “özel” temellerden kurtarıp böylelikle olumsuzluğa ve çoklu yorumlara açarak birliğini bozmamıza imkân verir. Dolayısıyla bu durumda postanarşizm tutarlı bir siyasal kimlik ya da teleolojik olarak belirlenmiş, birleşik bir devrimci düşünce gövdesi olarak alınmamalıdır. Böyle bir bütünleştirici mantık, anti-otoriter siyaset için felaket olduğunu ispatlamıştır. Postanarşizm, daha çok, tahakküme direniş için bir dizi etik strateji olarak görülmelidir. Onun bu kurucu açıklığı, paradoksal olarak, kendi etik sınırlarını sağlar: hoşgörüsüz ve kısıtlayıcı söylemlere ve mücadelelere dirençli kalır. Bununla birlikte hoşgörüsüzlüğe karşı bu etik direnç her zaman karar verilemezdir: her zaman kendisini sorgulamalıdır. Eğer sırf bir sınırın uygulanışı olursa o zaman kendisi etik dışı hale gelir.

Bu radikal açıklık belki de özcü olmayan bir demokratik siyasetin sınırlarını tarif eder. Radikal çoğulculuğun bu demokratik etiği mümkündür, çünkü kendi temeli ve sınırı olarak bir özel kimliği önceden varsayarak başlamaz. Demokratik bir çoğulculuk bir kimliğe dayanmaktan çok, kimliğe *dair* bir demokratik çoğulculuktur. Öyleyse demokratik çoğulculuk bir kimlikle başlamaktan çok, kimliğin kendisi demokratik çoğulculukla –radikal bir açıklıkla– baş-

lar. Bu postanarşizmin siyaseti tarafından hem istenen hem de mümkün kılınan demokrasidir.

SONUÇ

Bu kitap radikal anti-otoriter düşünceyi daha “demokratik” kılmaya girişmiştir. Bunun kavramsal saiki anarşizm ile postyapısalcılık arasındaki bir kıyaslamadan, köklü bir şekilde sergilenen, anti-otoriter düşüncede merkezi olan sorunların kıyaslanmasından ortaya çıktı. Bu durumda, bu iki anti-otoriter söylem arasındaki gerilim hem tartışmanın dinamiğini hem de bu sorunları muhtemelen çözecek araçları sağladı. Tartışma için münasip kavram özcülük sorunudur. Onu sarmalayan özcü kategorilerin esaslı bir eleştirisi olmaksızın radikal siyaset için hiç umut olamayacağını savundum. Anti-otoriteryanizm kendi potansiyel tahakkümünden haberdar olmadıkça, otoriteye karşı mücadelelerin otoriteyi süreklileştirme tehlikesi devam eder. İktidarın yerinden kaçınmak için, radikal siyasetin farklı şekillerde –özcü temellere, onları haklılaştırmak için bel bağlamayacak şekillerde– ele alınmasına izin verilmelidir. Kirlenmemiş kalkış noktası tarafından verilmiş epistemolojik ayrıcalık, tahakkümün eleştirisi için bir zemin olarak artık hizmet edemez. Tahakküme karşı direniş siyaseti güvencelerin bulunmadığı bir dünyada yer almalıdır. Nietzsche bizi “Evlerinizi Vezüv’ün eteklerine inşa edin! Gemilerinizi meçhul denizlere gönderin!” diyerek uyarıyordu.⁴⁰ Anti-otoriter düşünce, hem güvencelerin rahatlığından hem de özcü söylemlerin boğucu sınırlarından kurtularak artık bu meçhul denizleri keşfe çıkabilir.

Bununla birlikte, burada önemli olan nokta, gerçekten yeni bir siyaset inşa etmek değil, daha çok –özcü fikirler ve karşıtlığa dayalı düşünüş tarafından tanımlanan– eski “yer” siyasetinin kendi kavramsal sınırlarına ulaştığını göstermek olmuştur. Bu, anarşizm tarafından örneklenen Aydınlanmacı-hümanist fikirlerin –özgürlük,

40. Nietzsche, *The Gay Science*, 22. [Şen Bilim, çev.: Ahmet İnam, Say Yay., 2002.]

devrim, ahlâk ve akıl– kendilerinin değişmesi için uygun koşulları yaratmasının yolunu göstermektir. Bu fikirlerin sınırlarını ortaya çıkarmak, eski siyasetin tamamen terk edilmesi gerektiği anlamına da gelmez. Bu, siyaseti artık bu geleneksel terimler ve kategoriler içine hapsedilemeyeceğini savunur. Her zaman siyasal tanımları ve onlar için konulmuş hudutları aşan, önceden belirlenemez birşey, çoğunlukla karşıtlığa dayalı, kısa ömürlü ve olumsal, hiç tahmin etmediğimiz bir şey olacaktır. Bu siyasetin dışarısidir, onun sınırsız sınırıdır. Bu tartışma, bizim normalde siyasal olduğunu düşündüğümüz şeyin sınırlarına işaret ederek, her türlü siyasal hareket için tahakküm potansiyeline işaret ederek, bu olumsallığa inançlı ve açık kalmaya çalıştı. *Siyaset* ile kastedilen işte tam olarak bu açıklıktır.

Ek
Radikal demokraside yeni tahayyüller*
Saul Newman ile söyleşi

*Süreyya Evren,
Kürşad Kızıltuğ,
Erden Kosova*

— *Postyapısalcılık ile anarşizmi bir arada düşünmeye nasıl başladınız? Bu konuda sizi etkileyen düşünürler arasında kimleri saymak istersiniz?*

— Postyapısalcılık ile ilgilenmeye başlamadan önce temelde bir anarşisttim. Marksist ve Troçkist geleneklerden geliyorum ve her ikisindeki gizli otoriteryanizmden –devlet iktidarı sorunlarına hitap etmekteki temel yetersizliklerinden– kopmaya başladıktan sonra anarşizmle ilk olarak Marksizmin eleştirisi olarak ilgilenmeye başladım. Kısa bir süre sonra da postyapısalcı teori, özellikle de Foucault ve onun iktidar eleştirisi ilgi alanıma girdi. Foucault’nun iktidarın en ince ayrıntılarına –hapishane ve akıl hastanesi gibi ku-

* Siyahî, sayı: 1, Kasım-Aralık 2004, s. 4-11.

rumlar içindeki demokrasinin ve egemen devletin gösterişli yapılarından çok daha ötelere giden çok çeşitli ve gizli tahakkümlere ve genellikle siyasal olarak nötr ve zararsız kabul ettiğimiz bilgiye dair söylemlerle ilgili analizi, inanılmaz şekilde çağdaş siyasal ve toplumsal mücadelelerle bağlantılı göründü bana. Ayrıca otoritenin klasik anarşist eleştirisini tahakkümün işlediği başka mevkilere doğru genişletecek ve *aynı zamanda*, bu eleştirinin insan doğası ve akılcılığa dair varsayımlarını reddederek dayandığı epistemolojik temeli sorunlaştıracak güçlü bir anti-otoriter etiğin burada örtük olarak içerildiği aşikârdı. Dolayısıyla, Foucault'nun siyasal etiği "liberter" ya da "anarşist" olarak tanımlanırsa bu açıkça farklı türden bir anarşizm, hümanizm ve Aydınlanma'daki ontolojik temellerinden soyulmuş bir anarşizm olur.

Anarşizm ile postyapısalcı teori arasında dile getirilmemiş –ya da potansiyel – bir diyalog bulunduğu ve her birinin diğerine dair içerimlere sahip olduğu görülüyordu. Ve böylece –mümkünse anarşizmi yeni bir ışık altında tekrar düşünmek, mümkünse yeniden canlandırılabilmek ve günümüz radikal siyasetiyle daha yakından ilgili hale gelip gelmeyeceğini görmek üzere– bu ikisini birlikte okumayı denemek mantıklı göründü. Gerçekten, doktora çalışmam için bu konuyu ilk kez araştırıncaya başladığımda Todd May'in, üzerinde büyük etkisi olan, ufuk açıcı çalışmasından başka bir yenisinin daha yazılmadığını görmek beni çok şaşırtmıştı. May'in, bana göre biraz farklı bir teorik yaklaşımı var, fakat ikimiz de klasik anarşist düşünceyle çağdaş postyapısalcı teorinin anlamlı bir noktada –özellikle de otoriteye ve temsiliyete karşıt bir siyasete dair vurgularında– kesiştiklerini tespit ediyoruz. May'den ayrılarak, saf bir postmodern "fark politikası"ndan uzaklaşıp, özneyi yerinden eden ve aynı zamanda, kendi eksikliği içinde kuran Gerçek üzerine daha Lacancı bir odaklanmaya doğru yöneliyorum. Ve burada da Laclau ve Mouffe'un post-Marksist projeleri benim için önemli bir referanstı. Laclau'nun Marksizme dair (Lacan, Derrida, Wittgenstein ve elbette Gramsci vasıtasıyla) postyapısalcı okuması ile benim anarşizmi postyapısalcı yeniden düzenlemem arasında paralellik olduğu görülüyordu. Her iki proje bu söylemlerin merkezindeki

özcü kavramlara ve diyalektik anlatılara saldırıyor ve anti-otoriter, kurumsallık karşıtı bir radikal demokratik siyasete vurgu yapıyorlardı. Ve elbette başka etkiler de oldu – Žižek, Agamben, Badiou ve diğerleri yanında bir dereceye kadar da Claude Lefort.

— *Max Stirner çalışmalarınızda anahtar bir figür. Deleuze ve Guattari, Foucault ile Derrida gibi postyapısalcı düşünürlerle Stirner arasında paralel nosyonlar buluyorsunuz. Aralarında soykütüksel bir ilişki de görüyor musunuz?*

— Eğer “soykütüksel” ile Stirner’in bu düşünürler üzerinde doğrudan bir etkisi olup olmadığını kastediyorsanız, bu muhtemel gözüküyor. Deleuze’ün Nietzsche üzerine çalışmasında Stirner’e geniş ölçüde referans vermesine ve Stirner’i Hegel sonrası düşüncede son derece önemli bir figür olarak ve Nietzsche’nin bir tür habercisi olarak görmesine rağmen postyapısalcıların kalkış noktası genellikle Nietzsche’dir. Deleuze’e göre Stirner’in merkezi sorunu ‘kim konuşuyor’dur, başka bir deyişle, evrensel İnsan ideasının gerisinde hangi tahakküm mekanizmaları ve hangi özel çıkarlar ile bakış açıları yatmaktadır? Başka bir deyişle, Stirner’in değeri bu fikirlerin ideolojik olduklarını ve arkalarında belirli bir iktidar konumunun gizlendiğini açığa çıkarmasıdır. Öyleyse, evrenselin ardında belirli bir görüş olduğunu ve zorunlu kıldığı tahakkümü açığa vurması anlamında Stirner’in, Nietzsche’ye benzer bir soykütüksel işlemi icra ettiği –Aydınlanma’nın büyük anlatılarını bozduğu ve ardında gizlenen şiddetli antagonizmalarla süreksizliklerin maskesini düşürdüğü– düşünülebilir. Buna rağmen, Stirner çağdaş akademisyenler tarafından büyük ölçüde unutulmuştur –ya da en iyi ihtimalle Nietzsche’yle zayıf bir ilişki içinde anılır.

Dolayısıyla ben, Stirner’i postyapısalcı teorik yörüngenin ufuk açıcı bir figürü olarak, Nietzsche kadar önemli görüyorum. Feuerbach ve Hegel eleştirisinde, Stirner, Aydınlanma ve hümanizmde ilk kez bir tür “epistemolojik kırılma” ortaya koyar. İnsan ideasının sadece Tanrının yeniden icat edilmesi olduğunu, tam Hıristiyan yanılışmasından kurtulduğumuzu sandığımızda onu bu kez de hümanizm biçiminde yeniden ortaya çıkardığımızı gösterir. Bu yüzden

Stirner'e göre, İnsan, ideolojik bir inşaa ya da "hayalet"tir, hiçbir gerçek varlığı olmayan ve yine de bireyi bir cin gibi çarpmaya devam eden, onu hayata geçiremeyeceği bir normatif ideale zorlayan bir şeydir. Stirner'in, –öznenin görünen yüzünün altındaki sabit bir kimlik ya da töz olarak– öz fikrine yönelik yadsıması da radikaldi ve sonraki postyapısalcı yaklaşımlarla da apaçık bir ortak tınısı vardı. Sabit bir kimliğe uyum sağlamak yerine akışa ve kendini yeniden icat etmeye yönelik vurgusu, ve yanı sıra radikal bir özerklik olarak kendi-olmak (*ownness*) kavramı, tüm bunlar sonradan merkezi postyapısalcı ve postmodern motifler haline geldi. Bu yüzden, postyapısalcı düşünürler Stirner hakkında sessiz kalsalar da, ben onu bir tür kayıp bağlantı ya da Žižek'in terminolojisini kullanırsak "yitip giden aracı" (*vanishing mediator*) olarak görüyorum. Modernden postmoderne, hümanizmden posthümanizme geçişte yardımcı oluyor, ama ne var ki işini bitirdikten sonra –tıpkı kendi hayaletlerinden yahut hortlaklarından birisi gibi– tekrar gözden yitiyor.

— *Postyapısalcı düşüncenin ışığında, birey ve toplum ikiliği modernist düşünceye ait bir tür ikili karşıtlık olarak görülebilir. Eğer öyleyse, bireyci anarşizm ile toplumsal anarşizm arasındaki bu bölünme (yarılma) hâlâ anlamlı mı? Bu bağlamda, Stirner'i "bireyci anarşizmin kurucusu" olarak damgalayan etiket hakkında ne söylemek istersiniz?*

— Evet, birey ve toplum arasındaki bu özsel ikiliğin postyapısalcılığın ışığında daha fazla sürdürülemeyeceğine katılıyorum. Örneğin, Foucault bizim bireysellik deneyimimizin, söylemsel ilişkiler ve iktidar ilişkileri yoluyla dışarıdan nasıl kurulduğunu gösterir; Deleuze ve Guattari, öznenin toplumsal arzu ağlarıncı içerildiğini ve aslında toplumsal 'mekanizma'nın parçası olduğunu düşünüyorlardı. Buna rağmen, ben yine de, hâlâ, bireyci anarşizm ile toplumsal anarşizm arasındaki bir tür ideolojik ayrım üzerinde ısrar etmek isterim. Bunun sebebi şu: toplumsal anarşistler için bireysel özgürlük nosyonu eşitlikçi ve kolektif boyut kadar önemliyken, bireyci anarşistler açısından daha geniş bir toplumsal ve kolektif kimlik

tümüyle namevuttur. Ve bu yüzden de bireyci anarşizm (‘birey her şeydir, toplum hiçbir şey’ diyen) liberteryenler ve anarko-kapitalistler tarafından benimsenmiştir. Bu, elbette, belirli bireyci anarşist ve liberteryen geleneklerin kavrayışlarından yararlanamayacağımız anlamına gelmez – bildiğiniz gibi, ben Stirner’in düşüncesini Sol anarşizm için devasa bir kazanım olarak görüyorum. Dahası, Stirner’i kesinlikle bireyci anarşist kategorisine koysam da onun günümüzün anarko-kapitalist bakış açıları ile açıkça hiçbir ortak yanı yok. Parayı bireyi köleleştiren bir fetiş olarak gördü, mülkiyet ilişkilerinin de toplumun bütün kesimlerini yoksullaştırdığını ve marjinalleştirdiğini söyledi. Stirner’e göre özel mülkiyette özgürleştirici hiç bir şey yoktur. O halde, burada biraz daha dikkatli olmalıyız. Fakat Stirner’in radikal bireyciliğinde dahi var olan sorun, –son derece belirsiz ‘egoistler birliği’ fikrinin ötesinde– hiçbir kolektif siyasal boyuta izin vermemesidir. Bu kolektif ve evrensel boyut ise Sol’un radikal siyaseti için tayin edici önemdedir. Şu anda, sanıyorum gelecek yıl yayımlanacak bir kitabın üzerinde çalışmaktayım, bu çalışmamda postyapısalcı teorinin kendisi içindeki radikal evrensel boyutun olanağı üzerinde düşünüyorum. Bu boyut olmaksızın, bir tür nihilist bireyciliğin ötesinde hiçbir özgürleşme olmaz. Bu nedenle, bireysel özgürlük ve özerkliği ancak eşitlikçi bir toplumda mümkün gören toplumsal anarşizm konuyla çok daha ilgili ve verimli.

Aynı zamanda, yine de, toplumsal anarşizmin üzerine kurulduğu bu “toplum” fikrini sorgulamalıyız. Toplum artık, Kropotkin ve Bookchin’in tahayyül ettiği gibi, içkin bir akılcılık ve toplumsallaşma yetisi ihtiva eden organik bir bütünlük olarak görülemez. Daha ziyade, Laclau ve Mouffe’un savunduğu gibi, toplum geçerli bir söylem nesnesi değildir. Başka bir deyişle, toplum, açık ve yapısal olarak tamamlanmamış, özsel bir akılcı ya da birleştirici bir ilkeye dayalı olmayan antagonizmaya dayalı söylemsel bir saha olarak görülmelidir. Çok çeşitli öngörülemez siyasal oluşumların yükselişine sebep olabilen, açık bir farklılıklar sahasıdır.

— *Stirner’ in düşüncesi ile radikal siyaseti birleştirmenin mümkün olduğunu düşünüyor musunuz? Günümüzün liberter eylemciliği ile kimi bağlar oluşturmak mümkün olabilir mi?*

— Yukarıda tartıştığım sınırlara rağmen, Stirner’in çağdaş radikal siyasete epey katkısının olacağını düşünüyorum. Stirner XIX. yüzyılda yazmasına rağmen, iktidar ve ideolojinin işleyiş biçimine dair analizi günümüze şaşırtıcı biçimde daha uygun. Foucault ile benzer bir tarzda, bireyin, onu devlete ve siyasal kurumlara uymaya, dahası bağlanmaya zorlayan –akılcı davranış, ahlâki sağlık vs ile ilgili– bir dizi norma tabi kılındığını gösterir. Bu özneleştirme-ye karşı direnç göstermek, geleneksel bir devrim biçimi alamaz, çünkü bu yalnızca tahakkümü farklı bir biçimde yeniden icat eder. Bunun yerine, Stirner, bireye normalleştirilmiş kimliğini reddetmeyi içeren bir ‘ayaklanma’ çağrısı yapar, böylece birey Devlet düzeniyle bağlarını koparacaktır. Bu norm takıntısını, özellikle Batı’da, bugün dahi görmekteyiz ki burada tüm dikkatlerimiz (‘etik komiteleri’ tarafından gösterilen yolda) nasıl davranmamız gerektiği, nasıl görmemiz, kendimizi nasıl beğenmemiz, nasıl hissetmemiz gerektiği sorunları üzerine çekiliyor. Her türlü norm ihlalinin biyolojik sebeplerden kaynaklandığının düşünüldüğü ve tıbbi olarak incelendiği –bunalım, kaygı, aşırı hareketlilik ve düşük verimlilik için hapların verildiği– “biyo-kültür” olarak adlandırılabilir bir kültürün içinde yaşıyoruz. Artık eğlenmemizi hiçbir şekilde yasaklamayan, asla (Freudcu anlamıyla Oidipal yasaklamada olduğu gibi) ‘Hayır’ demeyen, ‘fakat şimdi hep ‘Evet’ (yapabilirsin ve yapmalısın!) diyen kültürel bir süpereo var: eğlenmeye yönelik bir emir var; mutlu ol, tüket, ‘iyi yaşam’ için uğraş, tatmin bul, dolu dolu cinsel *jo-uissance* yaşa, vs. Bu sadece başka bir tür normalleştirmedir –ve en az önceki yüzyılların ahlâki kodları kadar tahakküm altına alıcı, buyurgan ve acımasızdır. Foucault iktidarın, giderek yasadan ziyade norm yoluyla işlediğini söylemiştir ve bu tam olarak Stirner’in XIX. yüzyılda ortaya çıkışını tespit ettiği fenomendir. Bu yüzden, Stirner’in çözümlemesinin günümüzdeki değeri, toplumsal olarak buyurulmuş normlara uygun biçimde yaşamak için kararlı şekilde

çalayarak tahakküm altına alınışımıza katılmamızın birçok yolunu göstermeye devam ediyor oluşundadır.

— *Oldukça polemik yüklü kimi yazılarında hem Bookchin hem de Zerzan postyapısalcı düşüncelerin anarşizm ile birleşmesine mani olmaya çalışıyor görünüyorlar. Onların postyapısalcı düşüncelere yaklaşımları hakkında ne söylemek istersiniz?*

— Bookchin ve Zerzan, postyapısalcılığa farklı açılardan ve farklı amaçlarla saldırıyorlar; her ikisinin de temel iddiası, postyapısalcılığın –öznenin özerkliğini ve Aydınlanma akılcılığının özgülleştirici potansiyelini sorguladığı için– bir tür nihilist irrasyonalizmi zorunlu kıldığı ve onların savlarına göre, siyasal ve etik olarak angaje olmak için yetersiz olup, sonuç olarak muhafazakâr içermeler taşıdığı yönünde. Bunun yerine, her ikisi de Aydınlanma’nın mirasına veya (Zerzan’ın ilkelciliğindeki gibi) doğada ya da (Bookchin’in toplumsal anarşizmindeki gibi) diyalektik olarak yeniden canlandırılan içkin bir toplumsal akılcılıkta bulunabilecek normatif bir öze tutunmak istiyorlar. Postyapısalcılık hakkında söylediklerinde yeni hiçbir şey yok –bu eleştiriler zaman zaman Marksistlerden, eleştirel teorisyenlere ve normatif siyaset felsefecilerine herkes tarafından yapılmaktadır.

Benim onların söylediklerine cevabım, küresel kapitalizmin kültürel belirtisi olarak postmodernizmi görebileceğimize dair eleştirileriyle kısmen mutabık kalırdı. Bununla beraber, burada postmodernizm ile postyapısalcılık arasındaki ayrım üzerinde ısrarcı olmak isterim. İlki pop-art’tan alışveriş merkezlerinin mimari tasarımına her şey için sonuçları olan genel bir kültürel durumdur ve kendi içinde yıkıcı değildir – gerçekten fark, akış, yüzeysellik, sanal gerçeklik, sibernetik ve benzeri motifleri, tam da *postmodernleşen* yapısıyla günümüz kapitalizmin dinamiğini yansıtıyor gibi görünüyor. Öte yandan postyapısalcılık, postmodern durumun belirli yönlerine yakınlaşsa da, aynı zamanda teorik olarak çok daha özenli ve siyasal ve etik olarak da angajedir. Bizleri saran iktidar/söylem/bilgi şebekesinin çözümlenmesinin apaçık siyasal ve etik sonuçları ve anlamları vardır ve her nasılsa sihirli bir şekilde

bu şebekelerin dışında bağımsız ve özsel bir öznenin bulunmadığı gerçeği, bizim direnişi tamamen bırakmamız anlamına gelmez, fakat daha ziyade bunlara karşı koymak için farklı yollar bulmak zorunda olduğumuz anlamına gelir. İkinci olarak, Bookchin ve Zerzan, Aydınlanma'nın postyapısalcı eleştirisinin çok basitleştirilmiş bir okumasını yapmaya meylediyorlar, halbuki onların kabul ettiğinden çok daha fazla nüans içeren ve çok daha sofistike bir eleştiridir bu. Mesela Foucault, Kant üzerine kaleme aldığı son dönem yazılarında, Aydınlanma'yı yadsımanın çok uzağındadır, aslında Aydınlanma'nın günümüzde hâlâ geçerli olan eleştirel ve özgürleşimci bir potansiyel içerdiğini düşünür. Derrida, İnsan Hakları Bildirgesi'nin radikal siyasal mücadeleleri beslemeye devam ettiğini iddia ederek onun hakikaten bir savunusunu talep etmektedir. Postyapısalcılık, Aydınlanma'yı elden çıkarıp reddetmez. Daha ziyade onu kendisine karşı okuyarak güçlendirmek ister. Örneğin Foucault, akılcılığın açmazlarının, sınırlarının ve çelişkilerinin maskesini düşürmek için aklın kullanılabileceğine inanmıştı. Üçüncü olarak, Bookchin ile Zerzan'ın yapmaya çalıştığı gibi, basitçe 'zamanı geri çeviremeyeceğimizi' ve postyapısalcı teorinin sonuçlarını göz ardı edemeyeceğimizi belirtmek isterim. Ne de basitçe postmodern bir nihilizme sarılacak değiliz. Bir tür ara yer bulmamız ve özcü kavramlara bel bağlamayan radikal politikalar hakkında düşünmeye ve onları uygulamaya muktedir olmamız gerekiyor. Mesela, toplumun temelinde akla uygun bir tür özün bulunduğu, ya da öznenin kendi dünyasını biçimlendiren dilsel yapılardan bağımsız olduğu fikri artık sürdürülemez – ve bu epistemolojik sınırlar dahilinde çalışmak zorundayız.

— *Todd May sizin Lacancı yöneliminize direnme eğiliminde. Ve Lacancı öznenin kolektif bir eyleme hareket etme ihtimali konusunda şüpheli. Bu eleştiri konusunda ne düşünüyorsunuz?*

— May'in burada, Lacancı psikanaliz teorisine biçtiği değere katılmıyorum. Freud açısından bile, psikanaliz safi bireysel bir psikoloji olmaktan çok daha fazlasıdır. Bütünüyle kişinin etrafındaki diğerleriyle, ilkin aile fertleri ve ardından da toplumdaki diğerleriyle-

le nasıl ilişkiye girdiğiyle alakalı olduğundan, psikanaliz bir ‘toplumsal psikolojidir.’ Bu yüzden, Freud’a göre psikanaliz, toplumsal ve siyasal alanın yapısı içine yerleşmişti ve karmaşık toplumsal etkileşimleri, dinamikleri ve fenomenleri açıklamak için kullanılabilir. Hitler’in ve Nazilerin yükselişinden on yıl önce, Freud *Grup Psikolojisi ve Ego Analizi* çalışmasında, grubun Lider figürüne libidinal bağlanışına dayalı yeni bir siyasal oluşumun ortaya çıkışını önceden gördü. Lacan, Freudcu bilinçdışını, bireysel ve içsel olmaktan çok, bütünüyle *dışsal ve toplumsal* olarak düşünerek, anlamını ve sonuçlarını genişletti. Bilinçdışı “dil gibi yapılanmıştı” Lacan’a göre, ve dilin yapıları –gösterenler arasındaki ilişkiler– öznenin dışındadır. Bu yüzden benim görüşüme göre, Lacancı psikanalizin doğru zemini, katı bir şekilde bireysel psişe’den ziyade dilin özneler arası boyutudur. O zaman öznellik, birey ile bu dışsal toplumsal yapıların kesiştiği bir nokta olarak anlaşılacaktır. Eğer bu hayati önemdeki noktayı anlarsak, Lacancı psikanaliz teorisinin yalnızca, sözgelimi, öznenin üzerindeki ideolojik mekanizmaların ve bunların sonuçlarının anlaşılmasında kullanılabilmeyle kalmayıp, aynı zamanda radikal siyasal mücadelelerin yapısal dinamiklerini açıklamak yoluyla toplumsal siyasal alana müdahale de edebileceğini görebiliriz. Bu yüzden, psikanalizde kolektif, ya da en azından özneler arası bir boyut örtük olarak vardır ve bu da onu radikal siyasal teori için önemli kılar.

— *Kitabınıza dair bir başka eleştiri de anarşizmin genel bütünüün içerimlerini oldukça indirgediğinizi iddia ediyor. Buna ek olarak, şunu sormak isteriz: İncelediğiniz anarşist yazarların yanı sıra İspanyol Devrimi gibi anarşist pratiklere yönelik postanarşist yeniden okumanız nasıl olurdu?*

— Anarşizm anlatımımın hiç kapsamlı olmadığı ve geniş ölçüde Bakunin, Kropotkin ve Stirner gibi düşünürlere odaklandığım doğru, bu zengin ve çeşitlilik sahibi geleneğin birçok yönünü ihmal ettim. Fakat kitabım anarşist düşüncenin bir ansiklopedisi olarak ya da anarşist hareketlerin tarihsel bir anlatımı olarak varsayılmadı. Klasik anarşist teorisinin kalbindeki belirli bir siyasal mantığı keşfet-

meye ve bunun postyapısalcılık vasıtasıyla anlatmayı denediğim belirgin kavramsal sınırlara nasıl dayandığını göstermeye çalışıyordum. İtiraf etmeliyim ki İspanya İç Savaşı zarfındaki anarşist milislerin ve kolektiflerin tarihi hakkında gerçekten bir uzman değilim. Bütün anlatımlarda çok bariz ve derin bir toplumsal devrim –aynı zamanda İspanya’nın birçok kısmında geniş ölçekte ortaya çıkmaya başlamış olan özgür kolektif toplumsal düzenlemeleri gerçekleştirmiş bir devrim– yer alıyor. Aynı zamanda Sovyetler Birliği’nde gerçekleşen sanayi ve tarımın korkunç bir biçimde zorla kolektifleştirilmesinden farklı olarak İspanya’daki anarşist kolektifler özgür, merkezsizleşmiş, yarı-özerktiler ve demokratik olarak işliyordular. Bu cemaatler fabrikaları, atölyeleri, çiftlikleri, fırınları, hastaneleri, okulları, kamu taşımacılığını, kolektif olarak çalıştırmışlardı, hepsi işçilerin kendileri tarafından, üretim, dağıtım ve çalışma koşulları üzerine kararların demokratik olarak alındığı merkezsiz komiteler yoluyla yönetildi. Bundan başka, bu kolektif düzenlemeler gözle görülür bir şekilde çok verimli bir şekilde işletildi ve yoksullarla işçilerin yaşamlarını önemli ölçüde iyileştirdi. Yalnızca kaynakların çok daha eşitlikçi şekilde dağıtılmasından ve çalışma koşullarının iyileştirilmesinden yararlanmakla kalmayıp aynı zamanda ücretsiz tedavi, eğitim, yaşlıların bakımı ve benzeri toplumsal hizmetlerden de yararlandılar. Bu yüzden İspanya’da o dönemde son derece derin bir şey gerçekleşiyordu – gerçek bir özgürleşimci potansiyel taşıyan radikal bir Olay. Bu hareketi, Fransız Devrimi ile başlayıp Paris Komünü ile devam eden ve hayalleri merhametsizce ezilen radikal demokratik muhayyilenin bir örneği olarak görüyorum. Radikal demokrasi, demokrasi ilkesinin siyasal zeminin sınırlarının ötesine, toplumsal ve ekonomik kesimlere doğru geliştirilmesini gerektiriyor. Bu birçok biçim alabilir ve İspanya’daki anarko-sendikalist kolektifler takip edilecek muhtemel yollardan birini öneriyorlar. Fakat buradaki hayati şey, merkezsiz, demokratik ve hiyerarşik olmayan karar alma biçimleri –insanlar arasında iktidar ilişkilerinde çok daha geniş ölçüde (Foucault’nun savunduğu) bir karşılıklılığa izin veren ve siyasal temsilin ötesine giden bir yol– içermesidir. Bu anlamda, –İspanyol anarşist deneyimi-

nin çok dokunaklı bir örneğini oluşturduğu— radikal demokrasiyi postanarşist siyasal projenin çekirdeğinde görüyorum.

— *Sizin kitabınızda ve başka çalışmalarda postyapısalcılıkla anarşizm arasındaki paralel motiflerin izlerini sürebiliyoruz. Peki ya dünyanın modern öncesi anarşizan hatta ‘rizomatik’ gelenekleri hakkında ne düşünüyorsunuz? Özellikle de pek çok kültürlerdeki heterodoksiler?..*

— Elbette postanarşizm bu geleneklerin bazılarına yakınlaşabilir, fakat aynı zamanda modern öncesini mistikleştirmek karşısında biraz ihtiyatlı olmalıyız, –büyüleyici heterodoksilerinin yanında ürkütücü zalimlikler, eşitsizlik, hiyerarşi, kadınların bastırılması gibi şeyler de yer alıyor olabilir. Postanarşizmin, modernliği (hatta post-modernliği) özgürlükçü ve demokratik olanaklarıyla başlama noktası olarak aldığını düşünüyorum. Modern öncesi karşısındaki büyülenme sık sık muhafazakâr anlamlara sahip olabilir. Sözgelimi Zerzan’ın ilkelciliğinin büyük bir taraftarı değilim. Modernlik ve uygarlık tarafından yozlaştırılmamış bir tür modern öncesi ‘yaşam-dünyasına’ geri dönebileceğimiz fikri saçmadır.

— *Postanarşizmle Seattle sonrası küreselleşme karşıtı hareketler arasında herhangi bir paralellik görüyor musunuz?*

— Evet, kesinlikle. Postanarşizm, klasik anarşizmin eşitlikçi ve özgürlükçü yönlerinin, günümüzün olumsal, çoğulcu, farklı kimlik ve bakış açılarına açık ve yalnızca ekonomik değil, farklı meseleler üstüne olan radikal siyasal mücadelelerinin onaylanmasını birleştirmeye çalışan bir siyasal mantıktır. Belirsiz geleceğine rağmen, genel olarak ‘küreselleşme-karşıtı’ diye adlandırılan hareket, radikal siyasette son yıllardaki en önemli gelişmedir. Yeni toplumsal hareketlerin mantığını aşar – sırf tanınma ve özerklik talep eden başka bir kimlik değildir. Daha ziyade, tahakküm ve sömürünün genel arkaplanı olarak kapitalizme karşı meydan okumak yoluyla evrensel siyaseti yeniden icat eder. Fakat aynı zamanda, ekonomik meselelere dair eski Marksist işçi sınıfı mücadeleleri gibi de değildir. Önderlik eden bir öncü parti yok. Herhangi bir sınıfa ya da kim-

liğe diğeri üzerinde ayrıcalık tanımıyor; ne de herhangi bir tikel meseleyi merkezi ve diğerlerinden daha önemli görüyor. Çevreye, emek haklarına, göçmen haklarına, tüketicilere, yerlilere, vs. dair farklı meseleleri ve ilgiler çokluğunu bir araya getiriyor. Bu noktanın, Laclau'nun hegemonik siyaset mantığının bir örneği olarak görülebileceğini düşünüyorum: küresel kapitalizmin ve devlet hâkimiyetinin evrensel arkaplanına karşı konum alıyor, fakat bu mücadele –Marx'a göre proletarya'da olduğu gibi– temel bir kimlikte vücut bulmak yerine mücadelenin akışı süresince, dönüşen ve ötekilerle umulmadık ittifaklar kuran çoğul kimlikleri birleştiriyor. Bu yüzden, evrensel ve tikel olanın birbirlerine *bulaşması* olarak görülebilecek bir şey içeriyor: evrensel bir düşman var –küresel kapitalizm– fakat bu farklı gruplar için farklı anlamlar ve sonuçlar içeren bir tür 'boş evrensellik.' Marksizm ile bu hareket arasındaki fark, Marksizmin bir tikellik temelinde hatalı bir evrensellik yaratmasına karşılık küreselleşme karşıtı hareketin *çoklu* tikellikler –önceden belirlenmek yerine bizzat mücadele yoluyla olumsal bir şekilde inşa edilmiş kimlikler– temelinde *gerçek* bir evrensellik yaratmasıdır.

— *Zapatista hareketi ve Subcomandante Marcos'un yazılarında kimi postanarşist öğeler bulunduğunu söyleyebilir miyiz?*

— Evet, bence bu söylenebilir. Zapatista hareketi, elden geldiğince, neo-liberalizme ve küresel kapitalizme dünya çapındaki mücadelenin bir yönü olarak görülebilir, önemli bir yönü elbette bu olmasına rağmen basit bir tanınma mücadelesi olmanın çok ötesindedir. Aynı zamanda, Marksist ve Althusserci öğelere yakınlığa da, tam olarak Marksist bir mücadele de değildir. Meksika toplumunun büyük kesimlerini –yoksul, oy hakkından yoksun, topraksız köylüler, yerliler– kendine çekiyor. Dahası, post-Marksist yeni toplumsal hareketlere çok daha yakın olan –oldukça simgesel bir niteliğe sahip silahlı ve silahsız kampanyaların bir bileşkesini; ve ayrıca insanları harekete geçirmek ve davalarını dış dünyada yaymak için interneti kullanmak gibi– taktikler kullanıyor. Bunun yanında, öncü rolü oynamadıklarını, amaçlarının iktidarı ele geçirmek olmadı-

ğını, fakat özgürleşmiş bir toplumsal alan yaratmak olduğunu iddia ediyorlar. Meksika hükümetine rakip bir hegemonik blok yaratma nosyonu bir tür Gramscici nosyondur.

— *Günümüzde “Üçüncü Dünya” ve postkolonyal çalışmaların önemi hakkında ne düşünüyorsunuz? Ve sizce evrensel bir postanarşizm olabilir mi?*

— Söylemek isterim ki Üçüncü Dünya, sıradan insanların yaşamlarını daha iyiye değil, daha kötüye götüren, potansiyel olarak patlayıcı bir durum içeren, neo-liberal ekonomik ‘reformların’ ve serbest ticaret anlaşmalarının keskin kenarını hissediyor. Žižek’in belirttiği noktanın da doğru olduğunu düşünüyorum: küresel kapitalizmin mantığının hiçbir gerçek merkezi yoktur –her yeri sadece başka bir ecel tezgâhına, piyasaya ya da ucuz emek kaynağına dönüştüren merkezsiz bir emperyalizmdir bu ve bunun içindir ki milliyetçi Aşırı Sağ’da küreselleşmeye karşı güçlü bir tepki vardır. Öyleyse, insanlığın kitlesel kesimlerinin giderek yoksullaştırılması ve yerinden edilmesiyle karşı karşıyayız –mesela, Birinci Dünya’nın gettolarında yaşayan, uzun dönemli işsizlikten ötürü büyüyen bir alt sınıf giderek Üçüncü Dünya ülkelerinin gettolarına benziyor. Kapitalizmin yersizyurtsuzlaştırıcı itkisiyle Ulus Devlet’in yeniden yerliyurtlulaştırıcı (*reterritorializing*) arzusu arasında bir gerilim vardır. Öyleyse, bir elimizde sermayenin ve emeğin daha özgür bir hareketi varken, öbür elimizde, daha ağır polis denetimi altındaki ulusal sınırlar, nüfusun daha sofistike bir denetimi ve gözetimi ile daha otoriter ve sınırlayıcı göçmen karşıtı politikalar var. Bunun, dünyanın farklı parçalarında farklı şekiller alacak evrensel bir isyanın koşullarını yaratabileceğini düşünüyorum – fakat hedef aynı olacak: sırtını Devlet’in gücüne dayamış çokulusluların kapitalizmi ve her yerde insanlara eziyet eden her türlü tahakküm ve sefalet.

— *Postyapısalcılık ve anarşizm içindeki Avrupamerkezcilik karşıtı motifler hakkında ne düşünüyorsunuz? 11 Eylül sonrasında dünya siyaseti için bir ipucu olabilir mi?*

— Paradoksal biçimde postyapısalcılık (ya da daha kesin olmak

gerekirse postyapısalcılıktan esinlenmiş kültürel ve toplumsal teori) içindeki Avrupamerkezciliğe yönelik saldırı kendi içinde Avrupamerkezcidir. Foucault'nun eleştirmenleri onun yaptığı analizlerin Avrupamerkezci olduğunu söylerlerdi, çünkü her şeyden önce Avrupalı bir tarihsel bağlama dayanıyorlardı –Foucault hapishaneler ve akıl hastaneleri üzerine yazdığında bunlar Fransız hapishaneleri ve akıl hastaneleriydi. Bu oldukça ironiktir, çünkü, post-kolonyal/kültürel çalışmalar eksenli Avrupamerkezcilik eleştirisi kesinlikle Avrupalı kökenlerden geliyor. Dahası, söylemek isterim ki, bu Avrupamerkezcilik karşıtı uğrak derinlikli ve gerekli olsa da, günümüzde artık geçerli değildir. Kapitalizmin kendisi de artık Avrupamerkezli değil küresel ve evrenseldir. Öyleyse bugün, Avrupamerkezciliğe saldırılar bu noktayı kaçırıyor gibiler ve tuhaf bir şekilde bu saldırılar kendi Avrupamerkezci konumlarını da daha çok onaylatıyor.

11 Eylül önceki olayları da kapsayacak şekilde kendi koşullarını değiştiren ve gerçekten de siyaseti düşünme biçimimizi dönüştüren, Baudrillard'ın gerçek bir Olay olarak adlandırdığı, çok uzun bir zamandan beri gerçekleşen en önemli şeylerden biridir. Bu andan itibaren her şey 11 Eylül'ün gölgesi altında kalır ve bu yeni bakış açısıyla düşünülmesi gerekir. Tüm ideolojik zeminin dramatik biçimde Sağ'a kaymasına neden oldu. 'Teröre karşı savaş' denilen, bir tür Orwellci sürekli savaş devleti için bahane sağladı. Korku ve paranoya iklimi siyasal ve toplumsal hayatı kapladı ve bu, sadece tümüyle gayri meşru olan askeri eylemleri haklı çıkarmak için değil, fakat, çok daha kurnazca, kendi nüfusuna karşı sözde 'güvenlik' adına bir iç savaş başlatmak için de Devlet tarafından kasten yönlendirilmiştir. Batı'daki Liberal Demokrasiler, güvenlik aygıtlarının gücünün kitlesel ölçüde genişlemesi, DNA ve dijital parmak izi gibi biyopolitik gözetim de dahil şimdiye kadarki gözetim teknolojilerinin geniş ölçüde kullanımı, yanı sıra en temel özgürlüklerin ve adli korumanın sınırlamalarının her günkü bastırılışıyla birlikte giderek totaliter polis devletlerine benziyorlar. Zemin öyle bir ölçüde kaydı ki bugünlerde radikal olmak, yasa idaresi ve sivil hakların korunması gibi tipik liberal taleplerin üzerinde ısrar etmek ha-

line geldi. ‘Teröre karşı savaş’ın hedefi haklarında bir sürü şey duyduğumuz karanlık terörist gruplar değil. Daha ziyade, gerçek niyeti nüfusların artan bir şekilde düzenlenmesi, denetimi ve gözetimidir. Bu yüzden ‘Teröre karşı savaş’ın ve devlet egemenliğinin saldırganca yeniden öne sürülmesinin ortaya koyduğu en önemli mesele, bunun radikal siyasetin kendi dış hatlarına ait olmasıdır. Yani, devlet iktidarının giderek genişlemesi insanlığı bir bütün olarak ilgilendiren bir şeydir. Yalnızca azınlık grupları değil, sıradan insanlar da devlet gözetimi ve denetiminin bu yeni tekniklerine tabi kılınıyorlar. Hedefini insan varlığının kendisi olarak alması belki de biopolitiğin en hayati yönüdür. Diğer bir deyişle, ‘teröre karşı savaş’ın içerimleri evrenseldir, ancak savunduğu varsayılan şey anlamında değil, daha ziyade şöyle: Herkes tuhaf yeni bir iktidar ağına takılıyor, yeni bir ideolojik arazi üzerine nakşediliyor, ki burada uygun görünen tek seçim otoriter devlet ile bir fundamentalist dogma, ve her ikisi tarafından bastırılan şiddet ile terör arasındadır. İnsanın kendisi bu güçler arasında yakalanmıştır. Radikal sol politikaların siyasal ve toplumsal alandaki bu kutuplaşmaya acilen hitap etmesi gerekir. Başka bir ifadeyle, radikal politikalar bu soruna daha evrensel ve kolektif bir yaklaşım bulmalı. Eğer bunu yapmakta başarısız olurlarsa, o zaman her türlü siyasal anlaşmazlığın, en yakın ‘terörizm’ terimiyle yaftalanması tehlikesi içinde olan Batı toplumlarını kaplayan yeni ideolojik muhafazakârlık tarafından bütünüyle bir kenara itilmesi riski doğar. Bu yüzden, 11 Eylül’ün genel olarak siyaseti, özel olarak da radikal siyaseti yeniden düşünmek için koşullar sağladığını düşünüyorum, gerçekten de bizim böyle yapmamızı talep ediyor.

— *Antonio Negri ve John Holloway gibi çağdaş Marksist düşünürlerin konumlarını postanarşist siyasal teori ile karşılaştırır mısınız?*

— Evet, Negri gibi neo-Marksistlerle postanarşizm arasında, özellikle iki projenin de, günümüzde etrafımızı saran yeni iktidar, tahakküm ve ideoloji biçimlerini –yalnızca devlet hâkimiyetini değil, ama toplumsalı baştan başa kaplayan her türlü yaygın, çok yön-

l  iktidar ağlarını da– açığa çıkarma yolları arasında paralellikler ve benzer noktalar olduğunu düşünüyorum. Dahası, her iki bakış açısı da  zg rleşimcidir ve kimlik politikalarının ötesine gider. Neo-Marksizmin postanarşizmden ayrıldığı nokta, bence birincisinin oldukça farklı bir biçimde de olsa sınıf ve ekonomik belirlenimciliğin Marksist mirasına sarılmasıdır. Örneğin, Negri ve Hardt’a göre kapitalizmde içkin olarak görülebilen ‘okluk’ özgürleşimci siyasetin figürüdür. Burada kapitalizmin dinamiğinin, üretim tarzını dönüştürmek yoluyla onun çöküşünü getirecek olan bir sınıf özneliği ürettiği hakkındaki Marksist iddiayı çok fazla temsil ediyorlar. Bir tür ‘okluk’ kavramı teorileştirmemiz gerektiğini ben de düşünüyorum, ancak burada direniş kimliklerinin *siyasal* ifadeler oldukları hususunda Laclau ile hemfikirim – yani bir şekilde dipteki ekonomik d n ş mlerce belirleniyor olarak görülmek yerine olumsal bir şekilde inşa edilmeleri gerekiyor. Tabii ki ekonomik dönüşümler belirli toplumsal koşullar ve siyasal fırsatlar yaratabilir, ancak bu yine de eylemcilerin çalışmaları ve doğrudan mücadeleler içinde yer alanların kendileri bu çokluğun dış hatlarını tanım-ladıklarında baki kalıyor.

— *Žiřek de sizin gibi Lacancı düřünceye bařvuran bir bařka siyasal figür. Bu yaklařım hakkında ne söylemek istersiniz?*

— Birçok noktada Žiřek’i yıllardır çok takdir ederim. Ancak söylemem gerekir ki kendisinin son derece sofistike Lacancı analizinden çıkıyor görünen siyasal sonuçlar hakkında kaygılarım da var. İlk dönemlerindeki söylem analizi yaklaşımı ve radikal siyaset doğrultusundaki yöneliminden, oldukça otoriter Leninist tarzda devrimci  nc  politikalarına ve yanı sıra bir tür nihilizme ve ter risme benzer ‘eylemli propaganda’ya destek verdiği sonraki çalışmalarına doğru düşüncesinde bir kayma oldu. Deleuze  zerine son kitabı, Mao’nun Kültür Devrimi’ne yönelik oldukça şüpheli bir methiye ile sona eriyor. Bu yüzden řu sıralarda Žiřek’e neler olduğunu, ya da onu bu noktada ciddiye almalı mı bilmiyorum; ancak (liberalleri alt üst etmek için) kasti olarak kışkırtıcı olduğunu da düşünüyorum ve öte yandan basitçe küresel kapitalizmin kurumsal bi-

çimi olarak gördüğü liberal-demokrasinin ideolojik deli gömleğinden çıkıp kurtulmak üzere bir Lacancı teoriden ciddi biçimde yararlanma girişimi var. Artık liberal demokrasinin mevcut sınırlarını aşmamız gerektiğinde ben de hemfikirim, ancak bu, onun destekler görüldüğü otoriter öncü devrimci politikalardan başka biçimler alabilir. Gerçekten de Leninizme geri dönmemiz gerekiyor .nu? Söz gelimi, Laclau ve Mouffe ve Claude Lefort'un da belirttiği tarzda toplumsal ve ekonomik alana doğru genişletmek suretiyle liberal demokratik çerçeveyi bile genişletebilir ve kapitalizm ile bağını koparabiliriz. Bu yüzden, Yannis Stravakis'in *Lacan and the Political* (Routledge, 1999, 188 s.) kitabındaki çizgilerin yanında Lacancı teoriden farklı siyasal sonuçlar çıkarmak istiyorum. Lacan'ın Gerçek'e ve toplumsal kimlikteki kurucu yokluğa dair temel kavramları burada, simgesel olarak boş ve birçok farklı mücadeleye açık olan radikal demokratik mücadelelere ifade kazandırıcı olarak görülüyor. Bana göre Lacancı odak noktası, kimliğin yapısal olarak tamamlanmamışlığı ve arzu nesnesinin erişilmez tabiatı olduğu için bu bir açıklık ve olumsuzluk siyasetine denk düşer. Žižek'in biraz farklı bir Lacan okuması var ve ondan farklı siyasal ve etik sonuçlar çıkarıyor.

— *Sizin genel projeniz ve bizim buradaki projemiz, postyapısalcı düşüncenin ardından son dönemde ortaya çıkan yeni öznelliklerle siyasal alandaki kimi kararlı hareketlilikleri alaşılamayı amaçlayan geniş bir özlemler dizisinin parçası – ki bunun postyapısalcıların yazılarında oldukça eksik olduğu görülüyor. Çağdaş radikal teori tarafından sözgelimi sityasyonizmin yeniden biçimlendirilmesi, de bu tarz bir araştırmanın ipuçlarını veriyor. Stirner üzerine metinlerinizde, Hümanist-Hegelci-Marksist gelenekte öznenin “fa-il” oluşunun gizemleştirilmiş formülleştirmeleri ile (post)yapısalcı düşüncedeki “yapı”nın ezici biçimde kapanması arasındaki çıkmazdan kurtulmak için bir çıkış önerdiğini öne sürüyorsunuz. Bu felçten kurtulmak için çok daha yakın dönemli, çağdaş girişimler yerine Stirner'i bir çözüm olarak getiriyorsunuz. Bu retrospektif hamlenin sebebi ve gereği nedir? Örneğin, duraklara ve araya gir-*

me anlarına, yapıdaki yeniden anlamlandırma fırsatlarına izin veren performatif teori tartışmaları hakkında neler söylemek istersiniz?

— Yukarıda da söylediğim gibi, kesinlikle son derece bireyci olduğu için Stirner’in çözümünün sınırları olduğunu düşünüyorum. Bunu söyleyerek, Stirner’in bireysel faillik ve özneleşme –ki bunu artık insanlık ve akılcılık kavramlarıyla tümüyle tanımlanamayan açık ve olumsal bir yapı olarak görüyorum– hakkında düşünmemize imkân vermesinin yeni biçimleriyle ilgileniyorum. Başka bir deyişle, Stirner’in değeri, özneyi özcü kimliklerden kurtararak düşünmemize imkân sağlamasıdır ve bu postyapısalcılıkla post-hümanizmin temelinde yatar. Öyleyse burası Stirner’in hem hümanizmin hem de yapısalcılığın ötesine geçtiği noktadır –özne, bağımsız değildir, ideolojik soyutlamalar ve ‘sabit fikirler’ yoluyla tanımlandığında bağımsız olmasa da, aynı zamanda hâlâ bu özneleştirmeye direnmesinin, kendisini kendine ait bir yolla yeniden tanımlamasının, böylece bir tür radikal bağımsızlık icat etmesinin yolları vardır. Fakat bu özü –kendiliğin bir tür ihlal edilmesini– yadsımayı gerektirir. Bu, Foucault’nun daha sonraki girişimlerinde, ‘kendilik kaygısı’ gibi etik stratejiler yoluyla farklı özneleşme tarzları olanağını keşfetme girişimine benziyor. Bu yüzden Stirner’in tam bir çözüm önerdiğini herhangi bir şekilde söylemezdim, aslında onun faillik kavramı biraz sorunludur. Stirner’in, aynı zamanda bir ölçüde bağımsızlık ve eylem özgürlüğü sağlasa da, özcü kimliklerin ötesinde özneyi yeniden-düşünme projesinin parçası olarak görülmesi gerekir. Stirner’in kendiliği yeniden icat etme çağrısı ile sabit kimlikleri parodi yoluyla altüst etmeye çalışan Judith Butler’ın performatif teorisi arasında kesinlikle paralellikler var. İkisi de kimliğin icra edildiği ve bu yüzden özsel ve sabit olmaktan çok olumsal olduğu üzerinde durur. Tekrar edersek, bunlar kendi içlerinde tamamlanmamış siyasal çözümlerdir, ancak kolektif eylem ve hegemonik siyasal oluşum meselelerine uyarlandıkları zaman, siyasal kimliklerin kurulabileceğinin farklı yollarla anlaşılmasında çok değerli olabilirler.

— *Hem anarşist gelenek hem de postyapısalcı düşünce, üslup üzerindeki vurgunun Nietzscheci mirasını taşır. Ancak sizin yazma yönteminiz Anglo-Amerikan akademisinin analitik diline daha yakın görünüyor. Bununla ilgili ne söylemek istersiniz?*

— Bir ölçüde bu Anglo-Amerikan geleneğinin parçası olduğum, kıta Avrupası felsefesine duyduğum yakınlığa rağmen doğru. Siyasal teori akademik disiplini içinde çalışıyorum – maalesef genel olarak postyapısalcı felsefeye karşı hâlâ rahatsızlık duyan bir disiplin bu. Ve Foucault gibi yazarları her zaman kimi kuru Anglo-Amerikan teorilerinden çok daha berrak ve kesinlikle apaçık şeyler öneriyor bulmama rağmen, bu iki gelenek arasında bir ahenksizlik var gibi, yazış tarzlarında bile. Fakat bu geleneklerden her birinin diğerine bağlanmasından çok büyük kazanç elde edebileceğini düşünüyorum; ve posyapısal teoriyle kıta felsefesinin siyasal içerimlerini, iktidar, egemenlik, demokrasi ve siyasi faillik gibi kavramlar hakkında yeni yollarla düşünmemize nasıl imkân vereceğini anlamak ve geliştirmek; bu benim her zaman yapmaya çalıştığım şey. Bu yüzden benim yazı tarzım muhtemelen tam olarak bunu yapma girişimimi yansıtıyor. Dahası, fikirlerimi diğerleri onları anlayabilsin diye açıkca anlatabilmenin önemiyle ilgili son derece ‘postyapısalcı-olmayan’ bir düşüncem olduğunu sanıyorum.

— *Yıllardan beri kendimizi tarihsel solun ve klasik anarşizmin ortodoksluklarının kısıtlamalarının dışında konumlandırmak için mücadele ediyoruz. Fakat tartışmalarımızdan elde ettiğimiz kazanımlarımızın pratikteki saklı olanaklarına ne zaman adım atacacağız? Teorinin kendi üstüne düşünen üslubunu, epistemolojik sahasını, postanarşizmin ansiklopedizmini ne zaman terk edeceğiz? Bu yeni söylemsel manevra ne zaman iş görecektir?*

— Basitçe teorinin dışına adım atamayız. Toplumsal ve siyasal fenomenler ancak söylemsel olarak kavranabilir –teori olmaksızın anlaşılamazlar. Aslında sorunuz bana Paris’teki Mayıs 68 ayaklanmalarında Lacan’ın seminerlerine devam eden öğrenci eylemcilerin sorusunu hatırlattı: Lacan’a dışarda sokaklarda bir devrim sürerken neden siyaseti teorileştirdiğini sormuşlardı. O da tahtaya

dört tane oldukça soyut formül çizerek cevapladı, ve bunlar da Lacan'ın Dört Söylem üzerine seminer dizisi (XVII) haline geldi. Buna karşılık onun görüşü şuydu: bu 'söylemler' ya da teorik yapılar, aslında devrimci dönüşümlerin yapısal terimler içinde açıklanmasına imkân vererek tüm siyasal ve toplumsal fenomenlere destek olurlar; ve bu anlamda, hakikaten "sokak yürüyüşlerini" bu yapılar yapmaktadırlar. Bu yüzden, teorik paradigmaların ve söylemlerin daima her türlü toplumsal etkinlik içinde mevcut olduğunun farkında olmamız gerekir; ve bu nedenle teorik paradigmalar ve söylemler, insanların neden direndiğini, nasıl direndiğini, aslında neye direndiğini kavramak için esastır. Siyasal eylemcilik daima teori tarafından beslenecektir –gerçekten, Foucault ve Deleuze aynı etkinliğin parçası olduklarına inanırlardı: siyaset yapmak aynı zamanda teori yapmaktır ve teori yapmak da siyaset. Bu yüzden teori ile siyaset arasında bir ortakyaşarlık ilişkisi vardır. Mesela postanarşizmi, sürekli olarak küreselleşme karşıtı hareket gibi mücadeleler tarafından beslenen bir teori olarak görüyorum. Öte yandan, postanarşist teori bu tür hareketlerin –nasıl ve neden meydana geldiklerini ve onları doğuran toplumsal ve epistemolojik koşulları– açıklamayı mümkün kılan bir kavramsal paradigma sağlıyor. Bu yüzden sorunuzu cevaplamak üzere, postanarşizmi zaten bu tür mücadelelerin tam olarak içinde gördüğümüzü söyleyebilirim.

Çev. Kürşad Kızıltuğ

Kaynakça

- Allen, Barry. "Government in Foucault." *Canadian Journal of Philosophy* 21, no. 4 (1991): 421-440.
- Althusser, Louis. *For Marx*. Çev. Ben Brewster. Londra: New Left Books, 1977. (*Marx İçin*, çev. Işık Ergüden, İthaki Yayınları, 2002).
- Althusser, Louis, ve Etienne Balibar, haz. *Reading Capital*. Londra: Verso, 1979. (*Kapital'i Okumak*, çev. Celal A. Kanat, Belge Yayınları, 1995).
- Arac, John, haz. *After Foucault: Humanist Knowledge and Post-Modern Challenges*. Londra: Rutgers University Press, 1988.
- Bakunin, Mikhail. *From Out of the Dustbin: Bakunin's Basic Writings 1869-1871*. Haz. Robert M. Cutler. Ann Arbor, Mich.: Ardis, 1985.
- . *God and the State*. New York: Dover Publications, 1970. (*Tanrı ve Devlet*, çev. Remzi Çaybaşı, Belge Yayınları, 1998 ve *Tanrı ve Devlet*, çev. Sinan Ergün, Öteki Yayınevi, 2004).
- . *Marxism, Freedom and the State*. Çev. K. J. Kenafick. Londra: Freedom Press, 1984.
- . *On Anarchism*. Haz. Sam Dolgoff. Montreal: Black Rose Books, 1980.
- . *Political Philosophy of Mikhail Bakunin: Scientific Anarchism*. Haz. G. P. Maximoff. Londra: Free Press of Glencoe, 1953.
- . *Selected Writings*. Haz. Arthur Lehning. Londra: Cape, 1973.
- . *Selections: Bakunin on Anarchy*. Haz. Sam Dolgoff. New York: Knopf, 1972. (*Bakunin: Hayatı, Mücadelesi, Düşünceleri*, çev. Cemal Atıla, Kaos Yayınları, 1998).
- . *Statism and Anarchy*. Çev. ve haz. Marshall S. Shatz. Cambridge, U.K.: Cambridge University Press, 1990. (*Devlet ve Anarşi*, çev. Alev Türker, Kavram Yayınları, 1991 ve *Devlet ve Anarşi*, çev. Murat Uyurkulak, Öteki Yayınevi, 1998).
- Baldelli, Giovanni. *Social Anarchism*. Harmondsworth, U.K.: Penguin Books, 1972.
- Barry, Andrew, haz. *Foucault and Political Reason: Liberalism, Neo-Liberalism and Rationalities of Government*. Chicago: University of Chicago Press, 1996.
- Beiner, Ronald. "Foucault's Hyper-Liberalism." *Critical Review* 3, no. 9 (1995): 349-370.
- Benvenuto, Bice, ve Roger Kennedy. *The Works of Jacques Lacan: An Introduction*. Londra: Free Association Books, 1986.
- Berlin, Isaiah. *Karl Marx: His Life and Environment*. Londra: Oxford University Press, 1963.
- Bernauer, James, *Michel Foucault's Force of Flight: Towards an Ethics of Thought*. Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press International, 1990. (*Foucault'nun Özgürlük Serüveni: Bir Düşünce Etiğine Doğru*, çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, 2005).
- Bernauer, James, ve David Rasmussen. *The Final Foucault*. Cambridge, Mass.: MIT

- Press, 1988.
- Best, Steven, ve Douglas Kellner. *Postmodern Theory: Critical Interrogations*. Hampshire: Macmillan, 1991. (*Postmodern Teori: Eleştirel Soruşturmalar*, çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, 1998).
- Boaz, David. *Libertarianism: A Primer*. New York: Free Press, 1997.
- Bogue, Ronald. *Deleuze and Guattari*. Londra: Routledge, 1989. (*Deleuze and Guattari*, çev. İ. Öğretir ve A. Utku, Birey Yayıncılık, 2002).
- Bookchin, Murray. *Post-Scarcity Anarchism*. Berkeley, Calif.: Ramparts Press, 1971.
- . *Remaking Society*. Montreal: Black Rose Books, 1989. (*Toplumu Yeniden Kurmak*, çev. Kaya Şahin, Metis Yayınları, 1999).
- Bornstein, Stephen, David Held, ve Joel Krieger, eds. *The State in Capitalist Europe: A Casebook*. Winchester, Mass.: Allen & Unwin, 1984.
- Bottomore, Tom, haz. *A Dictionary of Marxist Thought*. 2. basım. Cambridge, Mass.: Blackwell Reference, 1991. (*Marksist Düşünce Sözlüğü*, çev. Mete Tunçay, İletişim Yayınevi, 2001).
- Boyne, Roy. *Foucault and Derrida: The Other Side of Reason*. Londra: Unwin Hyman, 1990. (Bu kitabın "Feminism and Difference" bölümü, s. 135-152, Türkçe'de kitap olar yayımlanmıştır: Foucault ve Derrida'da Feminizm ve Ayrım, çev.: Ayşe Banu Karadağ, Sel Yay., 1998.)
- Brown, Wendy. *States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1995.
- Butler, Judith. *Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth Century France*. New York: Columbia University Press, 1987.
- Callinicos, Alex. *Is There a Future for Marxism?* Londra: Macmillan Press, 1982.
- Caputo, John. "Beyond Aestheticism: Derrida's Responsible Anarchy." *Research in Phenomenology* 18 (1988): 59-73.
- Caputo, John, ve Mark Yount. *Foucault and the Critique of Institutions*. University Park, Pa.: Pennsylvania State University Press, 1993.
- Carroll, John. *Break-Out from the Crystal Palace. The Anarcho-Psychological Critique: Stirner, Nietzsche, Dostoyevsky*. Londra: Routledge & Kegan Paul, 1974.
- Carter, April. *The Political Theory of Anarchism*. Londra: Routledge & Kegan Paul, 1971.
- Clark, John. *The Anarchist Moment: Reflections on Culture, Nature and Power*. Montreal: Black Rose Books, 1984.
- . "Marx, Bakunin and the Problem of Social Transformation." *Telos* 24 (Kış 1979): 80-97.
- . *Max Stirner's Egoism*. Londra: Freedom Press, 1976.
- Clifford, Michael R. "Crossing (out) the Boundary: Foucault and Derrida on Transgressing Transgression." *Philosophy Today* 31 (fall 1987): 223-233.
- Colombat, André Pierre. "A Thousand Trails to Work with Deleuze." *Substance* 66 (1991) 10-23.
- Connolly, William. "Beyond Good and Evil: the Ethical Sensibility of Michel Foucault." *Political Theory* 21, no. 3 (Ağustos 1993), 365-388.
- . *Identity/Difference: Democratic Negotiations of Political Paradox*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1991.
- . *Political Theory and Modernity*. Oxford, U.K.: B. Blackwell, 1988.
- Cornell, Drucilla, haz. *Deconstruction and the Possibility of Justice*. New York: Routledge, 1992.
- Coward, Rosalind, ve John Ellis. *Language and Materialism: Developments in Semi-*

- ology and the Theory of the Subject. Londra: Routledge & Kegan Paul, 1977. (*Dil ve Maddecilik : Semiyolojideki Gelişmeler ve Özne Teorisi*, çev. Esen Tarım, İletişim Yayınları, 1985).
- Creagh, Ronald. "La déference, l'insolence anarchiste et la postmodernité." *L'homme et la société* 1-2 (Haziran/Temmuz 1997): 131-148.
- Critchley, Simon. *The Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas*. Oxford: Blackwell, 1992.
- Crowder, George. *Classical Anarchism: The Political Thought of Godwin, Bakunin and Kropotkin*. Oxford: Clarendon Press, 1991. (*Klasik Anarşizm: Godwin, Proudhon, Bakunin ve Kropotkin'in Politik Düşüncesi*, çev. Sinan Altıparmak, Öteki Yayınevi, 1999).
- . *The Idea of Freedom in Nineteenth-Century Anarchism*. 1987. Micro-form.
- Dean, Mitchell. "Foucault's Obsession with Western Modernity." *Thesis Eleven* 14 (1986): 44-61.
- Deleuze, Gilles. *Foucault*. Çev. S. Hand. Londra: Althone Press, 1988.
- . *Nietzsche and Philosophy*. Çev. H. Tomlinson. Londra: Althone Press, 1992.
- Deleuze, Gilles, ve Felix Guattari. *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*. Çev. R. Hurley. New York: Viking Press, 1972.
- . *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Çev. B. Massumi. Londra: Althone Press, 1988. (*Kapitalizm ve Şizofreni 1 Göçebebilimi İncelemesi, Savaş Makinası*, çev. Ali Akay, Bağlam Yayınları, 1990; *Kapitalizm ve Şizofreni 2 Karma Aygıtı*, çev. Ali Akay, Bağlam Yayınları, 1993).
- Deleuze, Gilles, ve Claire Parnet. *Dialogues*. Çev. H. Tomlinson. New York: Columbia University Press, 1987. (*Diyaloglar*, çev. Ali Akay, Bağlam Yayınları, 1990).
- Dematteis, Philip. *Individuality and The Social Organism: The Controversy Between Max Stirner and Karl Marx*. New York: Revisionist Press, 1976.
- Derrida, Jacques. *Dissemination*. Çev. B. Johnson. Chicago: University of Chicago Press, 1981.
- . *Margins of Philosophy*. Çev. A. Bass. Brighton: Harvester Press, 1982.
- . *Of Grammatology*. Çev. G. C. Spivak. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1976.
- . *Positions*. Çev. A. Bass. Chicago: University of Chicago Press, 1981.
- . *Specters of Marx: The State of Debt, the Work of Mourning & the New International*. Çev. P. Kamuf. New York: Routledge, 1994. (*Marx'ın Hayaletleri: Borç Durumu, Yas Çalışması ve Yeni Enternasyonal*, çev. Alp Tümertekin, Ayrıntı Yayınları, 2001).
- . *Speech and Phenomena, and Other Essays on Husserl's Theory of Signs*. Çev. D. Allison. Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1973.
- . *Spurs: Nietzsche's Styles*. Chicago: University of Chicago Press, 1978. (*Mahmuzlar Nietzsche'nin Üslupları*, çev. Mehmet Baştürk, Babil Yayınları, 2002).
- . *Writing and Difference*. Çev. A. Bass. Chicago: University of Chicago Press, 1978.
- Dews, Peter. "The Paradigm Shift to Communication and the Question of Subjectivity: Reflections on Habermas, Lacan and Mead." *Revue Internationale de Philosophie* 49 (1995): 483-519.
- . "The Tremor of Reflection: Slavoj Žižek's Lacanian Dialectics." *Radical Philosophy* 72 (Temmuz/Ağustos 1995): 17-29.
- Diprose, Rosalyn, ve Robyn Terrell, haz. *Cartographies: Post-Structuralism and the Mapping of Bodies and Spaces*. Sydney, Australia: Allen & Unwin, 1991.

- Dolan, Frederick M. "Political Action and the Unconscious: Arendt and Lacan on De-centering the Subject." *Political Theory* 23, no. 2 (1995): 330-352.
- Donzelot, Jacques. "The Poverty of Political Culture." *Ideology and Consciousness* 5 (1979): 73-86.
- Draper, Hal. *Karl Marx's Theory of Revolution VI: State and Bureaucracy*. New York: Monthly Review Press, 1977.
- Dreyfus, Hubert L., ve Paul Rabinow. *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.
- Ellingham, Francis. "John Clark and Stirner's Negativity." *Ego* 41 (1978): 3-5.
- . "Social Totalitarianism." *Ego* 29 (Bahar 1972): 10-12.
- Eltzbacher, Paul. *Anarchism: Exponents of Anarchist Philosophy*. Çev. S. Byington. Londra: Freedom Chips Bookshop, 1960.
- Engels, Friedrich. *Anti-Dühring*. Moscow: Progress Publishers, 1969. (*Anti-Dühring*, çev. Kenan Somer, Sol Yayınları, 1995).
- Erlich, Howard J., haz. *Reinventing Anarchy, Again*. San Francisco, Calif.: AK Press, 1996.
- . *Reinventing Anarchy: What Are Anarchists Thinking These Days?* Londra: Routledge & Kegan Paul, 1979.
- Ferguson, Kathy E. "Saint Max Revisited: A Reconsideration of Max Stirner." *Idealistic Studies* 12, no. 3 (Eylül 1982): 276-292.
- Feuerbach, Ludwig. *The Essence of Christianity*. Çev. G. Eliot. New York: Harper, 1957. (*Hristiyanlığın Özü*, çev. Devrim Bulut, Öteki Yayınevi, 2004).
- Feuerbach, Ludwig. *The Fiery Brook: Selected Writings of Ludwig Feuerbach*. Çev. ve haz. Zavar Hanfi. New York: Anchor, 1972.
- Fine, Bob. "Struggles Against Discipline: The theory and politics of Michel Foucault." *Capital and Class* 1 (1981): 75-95.
- Fons Elders, haz. *Reflexive Water: The Basic Concerns of Mankind*. Canada: Condor Books, 1974.
- Foucault, Michel. *The Archaeology of Knowledge*. Çev. A. M. S. Smith. Londra: Tavistock, 1974. (*Bilginin Arkeolojisi*, çev. Veli Urhan, Birey Yayıncılık, 1999).
- . *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. Çev. A. Sheridan. Londra: Penguin Books, 1991. (*Hapishanenin Doğuşu*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi Yayınları, 2000).
- . *The History of Sexuality VI: Introduction*. Çev. R. Hunter. New York: Vintage Books, 1978. (*Cinselliğin Tarihi*, çev. Hülya Uğur Tanrıöver, Ayrıntı Yayınları, 2003).
- . "Is It Useless to Revolt?" *Philosophy and Social Criticism*, 8, no. 1 (1981): 1-9. ["Ayaklanmak Faydasız mı?", çev.: Işık Ergüden, Entelektüelin Siyasi İşlevi içinde, s. 279-302, Ayrıntı Yayınları, 2005].
- . "Kant on Enlightenment and Revolution." Çev. C. Gordon. *Economy and Society* 15, no. 1 (1986): 88-96. ("Aydınlanma Nedir?", çev. Osman Akınhay, *Özne ve İktidar – Seçme Yazılar 2* içinde, Ayrıntı Yayınları, 2000, sf. 162-172 ve "Aydınlanma Nedir?", çev. Osman Akınhay, *Özne ve İktidar – Seçme Yazılar 2* içinde, sf. 173-192, Ayrıntı Yayınları, 2000).
- . *Language, Counter-Memory, Practice*. Oxford: Basil Blackwell, 1977.
- . *Madness and Civilisation*. Çev. R. Howard, New York: Vintage Books, 1988. (*Akl ve Akıl Bozukluğu Klasik Çağda Deliliğin Tarihi*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi Yayınları, 1995).
- . "Omnes et Singulatim." *In The Tanner Lectures on Human Values II* içinde,

- Salt Lake City: University of Utah Press, 1981. ("Omnes et Singulatim: Siyasal Ak-
lın Bir Eleştirisine Doğru", çev. Osman Akınhay, *Özne ve İktidar – Seçme Yazılar 2*
içinde, sf. 25-56, Ayrıntı Yayınları, 2000).
- . "On Attica: An Interview." *Telos* 9 (Bahar 1974): 154-161.
- . *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*. Londra Tavis-
tok, 1970. (*Kelimeler ve Şeyler*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi Yayınları,
1995).
- . "The Politics of Crime." Çev. M. Horowitz. *Partisan Review* 43, no. 3
(1976): 453-466.
- . *Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings, 1977-1984*.
Çev. A. Sheridan. Haz. L. D. Krizman. New York: Routledge, 1988.
- . *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-77*. Haz.
Colin Gordon. New York: Harvester Press, 1980.
- . "War in the Filigree of Peace: Course Summary." Çev. Ian Mcleod. *Oxford*
Literary Review 4, no. 2 (1976): 15-19.
- Fraser, Nancy. "Foucault on Modern Power; Empirical Insights and Normative Confu-
sions." *Praxis International* 1, no. 3 (1981): 272-287.
- . *Unruly Practices: Power, Discourse, and Gender in Contemporary Social*
Theory. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989.
- Freedman, Robert, haz. *Marxist Social Theory*. New York: Harvest Books, 1968.
- Friedman, Jeffrey. "Postmodernism Versus Postlibertarianism." *Critical Review* 5, no. 2
(Bahar 1991): 145-158.
- Gallop, Jane. *Reading Lacan*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1985.
- Gandal, Keith. "Michel Foucault: Intellectual Work and Politics." *Telos* 67 (Bahar
1989): 121-134.
- Gasché, Rodolphe. *Inventions of Difference: On Jacques Derrida*. Cambridge, Mass.:
Harvard University Press, 1994.
- . *The Tain of the Mirror: Derrida and the Philosophy of Reflection*. Cambrid-
ge, Mass.: Harvard University Press, 1986.
- Giddens, Anthony. *Capitalism and Modern Social Theory: An Analysis of the Writings*
of Marx, Durkheim and Max Weber. Cambridge, U.K.: Cambridge University Press,
1971.
- Godwin, William. *Anarchist Writings*, haz. Peter Marshall. Londra: Freedom Press,
1968.
- Goldman, Emma. *Anarchism and Other Essays*. 2. basım. New York: Mother Earth Pub-
lishing, 1911.
- Goodway, David, haz. *For Anarchism: History, Theory and Practice*. Londra: Routled-
ge, 1989.
- Gordon, Colin, haz. "Question, Ethos, Event: Foucault on Kant and Enlightenment."
Economy and Society 15, no. 1 (Şubat 1986): 71-87.
- . *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*. Chicago: University of
Chicago Press, 1991.
- Graham, Marcus, haz. *Man: An Anthology of Anarchist Ideas, Essays and Commentari-
es*. Londra: Cienfuegos Press, 1986.
- Griffin, John. *A Structured Anarchism*. Londra: Freedom Press, 1991.
- Grisham, Therese. "Linguistics as an Indiscipline: Deleuze and Guattari's Pragmatics."
Substance 66 (1991): 36-52.
- Gutting, Gary, haz. *The Cambridge Companion to Foucault*. Cambridge, U.K.: Camb-
ridge University Press, 1994.

- Habermas, Jürgen. *Autonomy and Solidarity: Interviews*. Haz. Peter Dews. Londra: Verso, 1986.
- . "Foucault's Lecture on Kant." *Thesis Eleven* 14 (1986): 4-8.
- . *Moral Consciousness and Communicative Action*. Çev. C. Lenhardt. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1990.
- . *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*. Çev. F. Lawrence. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1987.
- . *The Theory of Communicative Action VI*. Çev. T. McCarthy. Boston: Beacon Press, 1984. (*İletişimsel Eylem Kuramı*, çev. Mustafa Tüzel, Kabalcı Yayınevi, 2001).
- Hardt, Michael. *Gilles Deleuze: An Apprenticeship in Philosophy*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993. (*Gilles Deleuze Felsefede Bir Çıracılık*, çev. İ. Öğretim ve A. Utku, Birey Yayıncılık, 2002).
- Harrison, Frank. *The Modern State: An Anarchist Analysis*. Montreal: Black Rose Books, 1987.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *The Philosophy of Right: The Philosophy of History*. Çev. T. M. Knox. Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1952. (*Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, çev. Cenap Karakaya, Sosyal Yayınları, 1991).
- Hobbes, Thomas. *Leviathan*. Oxford: Basil Blackwell, 1947. (*Leviathan Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti*, çev. Semih Lim, Yapı Kredi Yayınları, 2004).
- Honneth, Axel, haz. *Communicative Action: Essays on Jürgen Habermas' Theory of Communicative Action*. Çev. J. Gaines. Cambridge, U.K.: Polity Press, 1991.
- Hooke, Alexander. "The Order of Others: Is Foucault's Anti-humanism against Human Action?" *Political Theory* 15, no. 1 (1987): 38-60.
- Hoy, David. C. *Foucault: A Critical Reader*. New York: Basil Blackwell, 1986.
- . "Splitting the Difference: Habermas's Critique of Derrida." *Praxis International* 8 (Ocak 1989): 447-464.
- Hoy, Terry. "Derrida: Postmodernism and Political Theory." *Philosophy and Social Criticism* 4, no. 3 (1993): 243-260.
- Hunt, Lester H. "Politics and Anti-Politics: Nietzsche's View of the State." *History of Philosophy Quarterly* 2, no. 4 (Ekim 1985): 453-468.
- Jessop, Bob. *State Theory: Putting the Capitalist State in its Place*. Cambridge, U.K.: Polity Press, 1990.
- Kafka, Franz. *Metamorphosis and Other Stories*. Londra: Minerva, 1992. [*Dönüşüm*, çev.: Ahmet Cemal, Can Yayınları, 1993 ve "Cezalılar Kolonisi", Hikâyeler içinde, çev.: Kamuran Şipal, Cem Yayınevi, 1995].
- Kearney, Richard. "Derrida and the Ethics of Dialogue." *Philosophy and Social Criticism* 19, no. 1 (1993): 1-14.
- Kelly, Aileen. *Mikhail Bakunin: A Study in the Psychology and Politics of Utopianism*. New Haven: Yale University Press, 1987.
- Koch, Andrew. "Max Stirner: The Last Hegelian or the First Poststructuralist." *Anarchist Studies* 5 (1993): 95-107.
- . "Poststructuralism and the Epistemological Basis of Anarchism." *Philosophy of the Social Sciences* 23, no. 3 (1993): 327-351.
- Kolakowski, Leszek. *Main Currents of Marxism VI: The Founders*. Çev. P. S. Falla. Oxford: Clarendon Press, 1978.
- Krell, David ve David Wood, haz. *Exceedingly Nietzsche: Aspects of Contemporary Nietzsche-Interpretation*. Londra: Routledge, 1988.
- Krimmerman, Len, haz. *Patterns of Anarchy: A Collection of Writings on the Anarchist Tradition*. New York: Anchor Books, 1966.

- Krips, Henry. "Power and Resistance" *Philosophy of the Social Sciences* 20, no. 2 (1990): 170-182.
- Kropotkin, Peter. *Ethics: Origin and Development*. Çev. L. S. Friedland. New York: Tudor Publishing, 1947. (*Etika*, çev. Ahmet Ağaoğlu, Kavram Yayınları, 1991).
- . *Fields, Factories and Workshops Tomorrow*. Londra: Allen & Unwin, 1974.
- . *The Great French Revolution 1789-1793*. Londra: William Heineman, 1909.
- . *In Russian and French Prisons*. Londra: Ward & Downey, 1887.
- . *Mutual Aid: A Factor of Evolution*. Haz. Paul Avrich. New York: New York University, 1972. (*Karşılıklı Yardımlaşma – Evrimin Bir Faktörü*, çev. I. Ergüden ve D. Güneri, Kaos Yayınları, 2001).
- . *Revolutionary Pamphlets*. Haz. Roger N. Baldwin. New York: Benjamin Blom, 1968.
- . *The State: Its Historic Role*. Londra: Freedom Press, 1943. ("Devlet ve Devletin Tarihteki Rolü", çev. Mazlum Beyhan, *Çağdaş Bilim ve Anarşi* içinde, sf. 215-389, Öteki Yayınevi, 1999).
- Krupnick, Mark, haz. *Displacement: Derrida and After*. Bloomington: Indiana University Press, 1983.
- Lacan, Jacques. *Ecrits: A Selection*. Çev. A. Sheridan. Londra: Tavistok, 1977.
- . *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis*. New York: W. W. Norton, 1981.
- . "Kant with Sade." *October* 51 (Kış 1989): 55-95.
- . *Language of the Self: The Function of Language in Psychoanalysis*. Haz. Anthony Wilden. Baltimore: John's Hopkins Press, 1968.
- Laclau, Ernesto. *Emancipation(s)*. Londra: Verso, 1996. (*Evensellik, Kimlik ve Özgürleşme*, çev. Ertuğrul Başer, Birikim Yayınları, 2003).
- . *New Reflections on the Revolution of Our Time*. Londra: Verso, 1990.
- , haz. *The Making of Political Identities*. Londra: Verso, 1994. (*Siyasal Kimliklerin Oluşumu*, çev. Ahmet Fethi, Sarmal Yayınevi, 1995).
- Laclau, Ernesto, ve Chantal Mouffe. *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*. Londra: Verso, 1989. (*Hegemonya ve Sosyalist Strateji*, çev. A.Kardam ve M.D. Şahiner, Birikim Yayınları, 1992).
- Lash, Scott. "Genealogy and the Body: Foucault/Deleuze/Nietzsche." *Theory, Culture and Society* 2, no. 2 (1984): 1-17.
- Lechte, John. *Fifty Contemporary Thinkers: From Structuralism to Postmodernity*. Londra: Routledge, 1994.
- Lefort, Claude. *Democracy and Political Theory*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988.
- . *The Political Forms of Modern Society: Bureaucracy, Democracy, Totalitarianism*. Haz. John B. Thompson. Cambridge, U.K.: Polity Press, 1986.
- Lenin, Vladimir Ilich. *The State and Revolution: The Marxist Theory of the State and the Tasks of the Proletariat in the Revolution*. Rev. haz. Moscow: Progress, 1965. (*Devlet ve Devrim*, çev. S. Kaya ve İ. Yarkin, İnter Yayınları, 1995).
- Love, Nancy S. *Nietzsche, Marx and Modernity*. New York: Columbia University Press, 1986.
- Machan, Tibor R. *Liberty for the Twenty-First Century: Contemporary Libertarian Thought*. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield, 1995.
- Madison, Gary, haz. *Working through Derrida*. Illinois: Northwestern University Press, 1993.
- Marshall, Peter. *Demanding the Impossible: A History of Anarchism*. Londra: Harper

- Collins, 1992. (Anarşizmin Tarihi, İmkânsız İstemek!, çev.: Yavuz Alogan, İmge Kitabevi Yay., 2003.)
- Marta, Jan. "Lacan and Post-Structuralism." *The American Journal of Psychoanalysis* 47, no. 1 (1987): 51-57.
- Martin, Luther H., Huck Gutman, ve Patrick Hutton, haz. *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault*. Amherst: University of Massachusetts Press, 1988.
- Marx, Karl ve Friedrich Engels. *Collected Works*. Çev. R. Dixon. Londra: Lawrence & Wishart, 1975.
- Marx, Karl, Friedrich Engels, ve Vladimir Ilich Lenin. *Anarchism and Anarcho-Syndicalism*. Moscow: Progress Publishers, 1972. (Anarşizm ve Anarko-Sendikalizm, çev. Sevim Belli, Sol Yayınları, 1979).
- Marx, Karl. *Critique of Hegel's 'Philosophy of Right.'* Haz. Joseph O'Malley. Cambridge, U.K.: Cambridge University Press, 1970. (Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi, çev. Kenan Somer, Sol Yayınları, 1997).
- . *Capital*. Haz. Friedrich Engels. New York: International Publishers, 1967. (Kapital, çev. Alaattin Bilgi, Sol Yayınları, 2000).
- . *Grundrisse*. Haz. ve çev. David McLellan. New York: Vintage Books, 1973. (Grundrisse: Ekonomi Politîğin Eleştirisi İçin Ön Çalışma, çev.: Sevan Nişanyan, Birikim Yayınları, 1999).
- Massumi, Brian. *A User's Guide to Capitalism and Schizophrenia: Deviations from Deleuze and Guattari*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1992.
- Masters, Anthony. *Bakunin, The Father of Anarchism*. Londra: Sidgwick & Jackson, 1974.
- May, Todd. *Between Genealogy and Epistemology: Psychology, Politics and Knowledge in the Thought of Michel Foucault*. University Park: Pennsylvania State University Press, 1993.
- . "The Community's Absence in Lyotard, Nancy, and Lacoue-Labarthe." *Philosophy Today* 37, no. 3 (1993): 275-284.
- . "Is Poststructuralist Political Theory Anarchist?" *Philosophy and Social Criticism* 15, no. 2 (1989): 167-181.
- . "Kant the Liberal, Kant the Anarchist: Rawls and Lyotard on Kantian Justice." *The Southern Journal of Philosophy* 28, no. 4 (1990): 525-538.
- . *The Moral Theory of Poststructuralism*. University Park: Pennsylvania State University Press, 1995.
- . *The Political Philosophy of Poststructuralist Anarchism*. University Park: Pennsylvania State University Press, 1994. (Postyapısalcı Anarşizmin Siyaset Felsefesi, çev. Rahmi G. Öğdül, Ayrıntı Yayınları, 2000).
- . "The Politics of Life in the Thought of Gilles Deleuze." *Substance* 66 (1991): 25-35.
- McAllister, Pam, haz. *Reweaving the Web of Life: Feminism and Non-Violence*. Philadelphia: New Society Publications, 1982.
- McKenna, Andrew J. *Violence and Difference: Girard, Derrida and Deconstruction*. Urbana: University of Illinois Press, 1992.
- Megill, Allan. *Prophets of Extremity: Nietzsche, Heidegger, Foucault and Derrida*. Berkeley: University of California Press, 1985. (Aşırılığın Peygamberleri, çev. Tuncay Birkân, Bilim ve Sanat Yayınları, 1999).
- Merquior, José Guilherme. *Foucault*. Londra: Fontana Press, 1985. (Foucault, çev. Nurettin Elhüseyni, Afa Yayınları, 1986).
- Miliband, Ralph. *The State in Capitalist Society*. New York: Basic Books, 1969.

- Miller, David. *Anarchism*. Londra: J. M. Dent & Sons, 1984.
- Miller, James. *The Passion of Michel Foucault*. New York: Simon & Schuster, 1993.
- Minson, Jeffrey. *Genealogies of Morals: Nietzsche, Foucault, Donzelot and the Eccentricity of Ethics*. Londra: Macmillan, 1985.
- Mouffe, Chantal. *The Return of the Political*. Londra: Verso, 1993.
- Moussa, Mario, ve Ron Scapp. "The Practical Theorizing of Michel Foucault: Politics and Counter-Discourse." *Cultural Critique* 33 (Bahar 1996): 87-112.
- Negri, Antonio. *The Politics of Subversion: A Manifesto for the Twenty-First Century*. Çev. J. Newell. Cambridge, U.K.: Polity Press, 1989.
- Newman, Stephen L. *Liberalism at Wit's End: The Libertarian Revolt against the Modern State*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1984.
- Nietzsche, Friedrich. *Beyond Good and Evil*. Çev. R. J. Hollingdale. Londra: Penguin Books, 1990. (*İyinin ve Kötünün Ötesinde*, çev. Ahmet İnam, Say Yayınları, 2004).
- . *Birth of Tragedy, and the Case of Wagner*. Çev. W. Kaufmann. New York: Vintage Books, 1967. (*Tragedyanın Doğuşu*, çev. Mustafa Tüzel, İthaki Yayınları, 2005).
- . *The Gay Science*. Çev. W. Kaufmann. New York: Vintage Books, 1974. (*Şen Bilim*, çev. Ahmet İnam, Say Yayınları, 2002).
- . *On the Genealogy of Morals*. Haz. ve çev. Walter Kaufmann. New York: Vintage Books, 1989. (*Ahlâkın Soykütüğü Üstüne*, çev. Ahmet İnam, Say Yayınları, 2003).
- Norris, Christopher. *Derrida*. Londra: Fontana Press, 1987.
- Nozick, Robert. *Anarchy, State and Utopia*. Oxford: Basil Blackwell, 1974. (*Anarşi, Devlet ve Ütopya*, çev. Alişan Oktay, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2001).
- Parker, S. E. "Enemies of Society." *Ego* (önceki ismi *Minus One*) (Ekim-Aralık 1967): 1-4.
- Pasquino, Pasquale. "Political Theory of War and Peace: Foucault and the History of Modern Political Theory." Çev. P. Wissing. *Economy and Society* 27, no. 1 (Şubat 1993): 77-88.
- Paterson, R. K. W. *The Nihilistic Egoist Max Stirner*. Londra: Oxford University Press, 1971.
- Patton, Paul. "Conceptual Politics and the War-Machine in Mille Plateaux." *Substance* 44-45 (1984): 61-80. ("Kavramsal Politika ve Bin Yayla'da Savaş Makinesi," *Gilles Deleuze'de Toplum ve Denetim* içinde, yay. haz. ve çev.: Barış Başaran, Bağlam Yayıncılık, 2005.)
- . "Taylor and Foucault on Power and Freedom." *Political Studies* 37, no. 2 (1989): 277-281.
- , haz. *Nietzsche, Feminism and Political Theory*. Londra: Allen & Unwin, 1993.
- Patton, Paul, ve Megan Morris. *Michel Foucault: Power, Truth, Strategy*. Sydney, Australia: Feral Publications, 1979.
- Perez, Rolando. *On An(archy) and Schizoanalysis*. New York: Autonomedia, 1990.
- Peters, Michael. "What Is Poststructuralism? The French Reception of Nietzsche." *Political Theory Newsletter* 8 (1996): 39-55.
- Poulantzas, Nicos. *Political Power and Social Classes*. Londra: Verso, 1978. (*Siyasal İktidar ve Toplumsal Sınıflar*, çev. Ş.S. Kaya ve L.F. Topaçoğlu, Belge Yayınları, 1992).
- Purkis, Jon, haz. *Twenty-First Century Anarchism: Unorthodox Ideas for a New Millennium*. Londra: Cassell, 1997. (*21. Yüzyıl Anarşizmi – Yeni Binyıl İçin Ortodoks Olmayan Fikirler*, çev. Şen Süer Kaya, Ayrıntı Yayınları, 1998).

- Pyziur, Eugene. *The Doctrine of Anarchism of Michael A. Bakunin*. Milwaukee: Marquette University Press, 1955.
- Rabinow, Paul, haz. *The Foucault Reader*. New York: Pantheon Books, 1984.
- Rappaport, Elizabeth. "Anarchism and Authority." *Archives Europeenes de Sociologie* [European Journal of Sociology] 17, no. 2 (1976): 333-343.
- Ricardo, Miguel-Alfonso, haz. *Reconstructing Foucault: Essays in the Wake of the 80s*. Amsterdam: Rodopi, 1994.
- Ross, Andrew, haz. *Universal Abandon: The Politics of Post-Modernism*. Minnesota: University of Minnesota Press, 1988.
- Ryan, Michael. *Marxism and Deconstruction: A Critical Articulation*. Baltimore: Johns Hopkins Press, 1982.
- Saltman, Robert. *The Social and Political Thought of Michael Bakunin*. Connecticut: Greenwood Press, 1983.
- Santagali, Salvatore. *The Social and Political Thought of Max Stirner*. (Doktora Tezi) Londra School of Economics, 1989.
- Sax, Benjamin C. "Foucault, Nietzsche, History: Two Modes of the Genealogical Method." *History of European Ideas* 11 (1989): 769-781.
- Schrift, Alan. "Between Church and State: Nietzsche, Deleuze and the Genealogy of Psychoanalysis." *International Studies in Philosophy*, 24, no. 2 (1992): 41-52.
- . "Nietzsche and the Critique of Oppositional Thinking." *History of European Ideas* 11 (1989): 783-790.
- . "Reading, Writing, Text: Nietzsche's Deconstruction of Author-ity." *International Studies in Philosophy* 17, no. 2 (1985): 55-64.
- . "Reconfiguring the Subject as a Process of Self: Following Foucault's Nietzschean Trajectory to Butler, Laclau/Mouffe, and Beyond." *New Formations* (Yaz 1995): 28-39. Bu denemenin bir versiyonu için bkz. "Foucault'nun Özneyi Yeniden Konumlandırması: Nietzsche'den Butler, Laclau/Mouffe'a ve Ötesine," çev.: Aydın Ekim Savran, Siyahı, sayı 7, Bahar 2006.
- . *Nietzsche's French Legacy: A Genealogy of Poststructuralism*. New York: Routledge, 1995.
- Schurmann, Reiner. "'What Can I Do?' In Archaeological-Genealogical History?" *Journal of Philosophy* 82 (1985): 540-547.
- . "On Constituting Oneself as an Anarchist Subject." *Praxis International* 6, no. 3 (1986): 294-310.
- . *Heidegger on Being and Acting: from Principles to Anarchy*. Çev. C.-M. Gros. Bloomington: Indiana University Press, 1987.
- Seitz, Brian. "Constituting the Political Subject, Using Foucault." *Man and World* 3 (Ekim 1993): 443-455.
- Shepherdson, Charles. "History of the Real." *Post-Modern Culture* 5, no. 2 (1995) <<http://jefferson.village.virginia.edu/pmc/contents.all.html>>
- . "The Intimate Alterity of the Real." *Post-Modern Culture* 6, no. 3 (1996) <<http://jefferson.village.virginia.edu/pmc/contents.all.html>>
- Sheridan, Alan. *Michel Foucault: The Will to Truth*. Londra: Tavistok, 1980.
- Simons, Jon. *Foucault and the Political*. Londra: Routledge, 1995.
- Simpson, Julia. "Archaeology and Politicism: Foucault's Epistemic Anarchism." *Man and World* 27, no. 1 (1994): 23-35.
- Smart, Barry. *Foucault, Marxism and Critique*. Londra: Routledge & Kegan Paul, 1983.
- Smith, Joseph ve William Kerrigan, eds. *Interpreting Lacan*. Princeton, N.J.: Yale University Press, 1983.

- Stauth, George. "Revolution in Spiritless Times: An Essay on Michel Foucault's Enquiries into the Iranian Revolution." *International Sociology* 6, no. 3 (1991): 259-280.
- Stein, A. L. "Literature and Language after the Death of God." *History of European Ideas* 11 (1989): 791-795.
- Stirner, Max. *The Ego and Its Own*. Çev. S. Byington. Londra: Rebel Press, 1993.
- Surin, Keith. "The Undecidable and the Fugitive: Mille Plateaux and the State-Form." *Substance* 66 (1991): 102-113.
- Thiele, Leslie Paul. "The Agony of Politics: The Nietzschean Roots of Foucault's Thought." *American Political Science Review* 84, no. 3 (1990): 907-925.
- Thomas, Paul. *Karl Marx and the Anarchists*. Londra: Routledge & Kegan Paul, 1980. (*Marx ve Anarşistler*, çev. Devrim Evci, Ütopya Yayınevi, 2000).
- Thomson, Ernie. *Feuerbach, Marx and Stirner: An Investigation into Althusser*. Santa Barbara: University of California, 1991. Microfiche.
- Tifft, Larry. "The Coming Redefinitions of Crime: An Anarchist Perspective." *Social Problems* 26, no. 4 (1979): 392-402.
- Tifft, Larry ve Louis Stevenson. "Humanistic Criminology: Roots from Peter Kropotkin." *Journal of Sociology and Social Welfare* 12, no. 3 (1985): 488-520.
- Tifft, Larry, ve Dennis Sullivan. *The Struggle to Be Human: Crime, Criminology and Anarchism*. Londra: Ceinfuegos Press, 1980.
- Tucker, Robert, haz. *The Marx-Engels Reader*. 2d haz., New York: Norton, 1978.
- . *The Marxian Revolutionary Idea*. Londra: Allen & Unwin, 1970.
- Turkle, Sherry. *Psychoanalytic Politics: Jacques Lacan and Freud's French Revolution*. 2. basım, Londra: Free Association Books, 1992.
- Walzer, Michael. "The Politics of Michel Foucault." *Dissent* 30 (Sonbahar 1983): 481-490.
- Weeks, Jeffrey, haz. *The Lesser Evil and the Greater Good: The Theory and Politics of Social Diversity*. Concord, Mass.: Rivers Oram Press, 1994.
- Woodcock, George. *Anarchism: A History of Libertarian Ideas and Movements*. Harmondsworth: Penguin, 1962.
- Woolsey, W. William. "Libertarianisms: Mainstream, Radical, and Post." *Critical Review* 8, no. 1 (1994): 73-84.
- Worsley, Peter. *The Three Worlds*. Londra: Weidenfeld & Nicholson, 1984.
- Zerzan, John. "The Catastrophe of Postmodernism." *Anarchy: A Journal of Desire Armed*. (Sonbahar 1991): 16-25. ("Postmodernizmin Felaketi", çev. Cemal Atilla, *Gelecekteki İlk* içinde, sf. 198-232, Kaos Yayınları, 2000).
- Žižek, Slavoj. *For They Know Not What They Do: Enjoyment as a Political Factor*. Londra: Verso, 1991.
- . *Tarrying with the Negative: Kant, Hegel, and the Critique of Ideology*. Durham: Duke University Press, 1993.
- . *The Sublime Object of Ideology*. Londra: Verso, 1989. (*İdeolojinin Yüce Nesnesi*, çev. Tuncay Birkan, Metis Yayınları, 2002).

Dizin

11 Eylül 285, 286

A

adalet 35, 75, 81, 141, 205, 207, 212

ağaçbiçimli düşünce 173, 174

ahlâk 14, 25, 28, 30, 33, 34, 40, 43, 46,
81, 87, 89, 96, 100, 129, 141, 149, 204,
205, 239, 253, 258, 269

akıl 28, 30, 33, 34, 96, 129, 239, 253, 269
akılcılık 40, 43, 169

Alman İdeolojisi 53

Althusser, Louis 32, 41, 69, 70, 71

altyapı 70, 199, 246

Amerikan emperyalizmi 12

anarché 248

an-arşı 189, 211, 210

anarşist hümanizm 20

anarşizm 11, 12, 13, 14, 15, 16, 18, 26,
27, 28, 29, 30, 30, 31, 33, 33, 34, 34,
36, 37, 38, 38, 39, 39, 40, 45, 49, 52,
57, 58, 58, 58, 62, 65, 70, 72, 73, 74,
76, 77, 78, 79, 80, 82, 85, 86, 89, 90,
92, 92, 93, 94, 97, 98, 99, 100, 111,
113, 125, 126, 128, 132, 134, 142, 154,
156, 160, 162, 163, 164, 172, 175, 190,
193, 194, 205, 207, 209, 232, 243, 243,
244, 245, 245, 246, 248, 251, 254, 256,
256, 263, 264, 268, 268, 269, 270, 272,
273, 280, 282

antihümanizm 145

anti-otoriter düşünce 12

anti-otoriter etik 13, 273

anti-otoriter proje 203, 211, 212, 244,

245, 246, 247, 252, 254, 256, 260, 266,
266

anti-terör yasaları 12

Apartheid 22

Apollon 96

arche 249

artı değer 60

arzu 35, 93, 94, 97, 121, 134, 160, 162,
163, 164, 164, 167, 167, 168, 169, 170,
180, 181, 182, 189, 215, 221, 227

askesis 155

ataerkillik 254, 256

avam tabakası 153, 159, 160, 185

avam (*plebian*) nitelik 152

Aydınlanma 14, 33, 35, 42, 99, 100, 110,
111, 141, 142, 149, 194, 209, 234, 273,
278, 279

ayrılıkçı lezbiyenler 265

B

Bakunin, Mihail 32, 44, 49, 57, 58, 59,
60, 61, 62, 63, 65, 74, 75, 76, 77, 78,
79, 91, 92, 94, 95, 139, 156, 157, 174,
248, 253, 259, 280

Barthes, Roland 41

baskı 13, 17, 22, 33, 38, 46, 58, 59, 62, 64,
76, 82, 85, 95, 98, 100, 101, 102, 104,
110, 111, 117, 121, 122, 123, 125, 129,
134, 136, 139, 141, 142, 143, 145, 147,
148, 155, 163, 165, 167, 170, 180, 189,
197, 204, 227, 253, 263, 265, 266, 266

Baudrillard 285

Bauer, Bruno 47, 48, 49, 101

bedenler ve hazlar 152, 159
benlikçilik 45
bilinç 42, 116, 140, 216
bireyci anarşizm 275, 276
bireysel özgürlük 276
bireysellik 33, 38, 109, 134, 261, 262, 268, 275

Birinci Dünya 284
Birinci Enternasyonal 44
biyo-kültür 277
Bolşevik Devrimi 23, 45
Bonaparte, Louis 49, 50
Bonapartist devlet 50, 52, 57
Bonapartizm 49, 50, 52, 53, 58
Bookchin, Murray 66, 276, 278, 279
boş gösteren mantık 254, 254
Brown, Wendy 266
burjuva ahlâkı 66
burjuva etiği 65
burjuva revizyonizmi 71
burjuvazi 45, 46, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 56, 57, 59, 61, 67, 130, 132
Butler, Judith 289
bürokratik bozulma 71

C-Ç

Callinicos 32, 70
Caputo, John 204
Carter, Alan 60
cemaat-cemaatçi 36, 63, 244, 281
ceza kolonisi 226
cinsellik 133, 143, 152, 227, 245
cinsiyet değiştirenler 265
cisimleşme mantığı 251
Clark, John P. 64, 125, 126
Clausewitz 137
Cogito 216
çokluk 287

D

Darwin 80
déclassé 65
Deleuze, Gilles 35, 15, 20, 29, 118, 124, 157, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 182, 184, 185, 193, 195, 197, 199, 215, 229, 234, 238, 243, 244, 245, 250, 253, 256, 258, 263, 274, 275, 287, 291

delilik 144, 169
demokrasi 17
Derrida, Jacques 15, 16, 17, 20, 29, 35, 41, 42, 111, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 197, 197, 198, 200, 201, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 207, 209, 211, 212, 213, 214, 215, 234, 243, 244, 245, 250, 253, 254, 258, 263, 264, 273, 279
despotizm 59, 100
devlet 15, 25, 26, 28, 28, 32, 33, 37, 40, 45, 46, 47, 49, 52, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 82, 84, 87, 91, 100, 160, 230, 277, 283, 286
devlet egemenliği 12
devlet iktidarı 45, 72
devrim 23, 24, 28, 52, 94, 277
Dışarı 29, 35, 212, 246
dil 176, 184
dilbilim 176
din 40, 47, 48, 87, 103
dinsel yabancılaşma 47
Dionysos 96
direniş 24, 28, 34, 35, 36, 42, 94
diyalektik 108, 109, 264, 268, 278
diyalektik materyalizm 14
doğa yasaları 27, 75, 95
doğal insan toplumu 92
doğal haklar 210
doğal otorite 74, 75, 76
Donzelot, Jacques 90
Draper, Hal 54
DTÖ 12, 17
Dünya Ticaret Merkezi 12
düşünme yetisi ve ayaklanma dürtüsü 75
düzensizlik 87, 88, 251

E

egoizm 108, 125, 138, 177, 252
ekonomik determinizm 69
ekonomik indirgemecilik 68, 70, 71, 72, 130, 131, 256
ekonomik otorite 63
ekonomik tahakküm 58, 69
ekonomik yabancılaşma 48
emperyalizm 284
Engels, Friedrich 32, 45, 53, 56
epistemoloji 14, 18, 65, 66, 99, 102, 126, 194, 236, 270, 273, 274, 290, 291

Erlich, Carol 254
eşitlik 15, 17, 259, 260, 261
etik 15, 28, 35, 36, 45, 55, 74, 81, 148,
203, 212, 235, 239, 243, 246, 247, 249,
256, 258, 260, 261, 262, 278
etnik azınlık 16
etnik kimlik 21, 24
evrenselcilik 261
ezilme 265, 266, 266

F
farklılık siyaseti 16
faşizm 256
fazlalık 86, 120, 135, 149, 217, 218, 224,
226, 227, 229, 231, 233, 236, 238, 241,
254
feminizm 254, 254, 256, 265, 266
Ferguson, Kathy 120
Feuerbach, Ludwig 33, 77, 78, 103, 104,
105, 146, 245, 274
Foucault, Michel 13, 15, 20, 31, 34, 35,
38, 39, 43, 45, 71, 71, 81, 113, 114,
122, 127, 129, 130, 131, 132, 133, 134,
135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142,
143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150,
151, 152, 153, 154, 156, 157, 159, 160,
161, 166, 168, 169, 174, 177, 180, 182,
182, 185, 189, 192, 193, 195, 197, 197,
199, 203, 204, 215, 215, 222, 224, 228,
229, 230, 237, 243, 244, 245, 246, 250,
253, 256, 262, 263, 266, 272, 273, 275,
277, 279, 281, 285, 289, 290, 291
Fransız Devrimi 24, 281
Fraser, Nancy 148, 149, 150, 152, 262
Freud 216, 279, 280

G
G8 17
Gasché, Rodolphe 198
gey mücadeleleri 265
Godwin, William 82
Gramsci 273
Guattari, Felix 15, 20, 29, 35, 118, 157,
159, 160, 161, 162, 163, 164, 166, 167,
168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175,
176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 182,
184, 185, 193, 195, 197, 199, 215, 229,
230, 238, 243, 244, 245, 250, 253, 256,
258, 263, 275

Gulag 71, 72, 130

H
Habermas, Jürgen 36, 148, 235, 236
hapishane 25, 145, 227
Hapishanenin Doğuşu 143
Hardt, Michael 287
haz 226, 226, 227
Hegel, G.W.F. 45, 46, 46, 54, 56, 63, 85,
274, 274
hegemonya 16, 17, 233
Heidegger, Martin 193, 194, 249
Held, David 50
hınç duygusu 92
hiyerarşi-ler 15, 22, 25, 35, 46, 61, 62,
65, 66, 67, 68, 137, 149, 170, 174, 185,
189, 190, 191, 211, 245, 253, 264, 281,
282
Hıristiyanlık 77, 274
hiçlik 169
Hobbes, Thomas 78, 84, 88, 89, 95, 96,
136, 137, 160, 179
hortlaklar 105, 275
Hukuk Felsefesi 45
hümanizm 109, 110, 126, 142, 145, 146,
194, 209, 234, 262, 263, 273

I-İ
IMF 17
iktidar 13, 14, 19, 22, 23, 24, 25, 26, 27,
28, 29, 30, 33, 34, 35, 36, 39, 42, 44,
45, 64, 74, 74, 92, 93, 128, 133, 152,
245, 246, 248
iktidar arzusu 93
iktidar ilkesi 92, 93
iktidarın boş yeri 238
iktidarın yeri (place of power) 13, 24, 35,
40
iletişimsel eylem 234, 235
insan doğası 82, 83
indirgemecilik 68, 71, 72, 117, 130, 132,
256, 258
İnsan Hakları Bildirgesi 279
individuum 107
insan özgürlüğü 45
insan özü 33, 34
insan özü nosyonu 33, 75, 106, 109
insan öznelliği 27, 29, 34, 76, 77, 78, 89,
90, 91, 93, 97, 115, 126, 142, 145, 157,

172, 188, 202
insan toplumunun özgürleşmesi 63
insanın özgürleşmesi 62
insanın özü 92, 93
İspanya İç Savaşı 281
isyan 24
işbirliği 80, 243
işbirliği içgüdüğü 80
işçi devleti 72, 101
işçi sınıfı 282

J
Jessop, Bob 70
jouissance (keyif) 218, 226, 226, 277

K
Kafka 226, 227
Kant, Immanuel 226, 279
kapitalizm 12, 16, 17, 41, 51, 61, 62, 68,
90, 98, 151, 162, 282, 283, 284, 285,
287, 287, 288
Kellner 181
kendi-olmak (*ownness*) 275
kirlenmemiş kalkış noktası 40, 77, 92,
128, 129, 142, 157, 164, 199, 222, 245,
270
kollektivizm 85
Komünist Manifesto 53, 56
komünizm 55, 62
Krieger, Joel 50
kriminoloji 143, 145
Kropotkin, Peter 32, 59, 59, 68, 74, 75,
79, 80, 81, 82, 84, 93, 94, 112, 139,
140, 143, 144, 145, 156, 157, 174, 248,
253, 258, 268, 276, 280
kurumsalcılık karşıtlığı 16
küresel anti-kapitalist hareket 12, 282
küresel kapitalizm 278

L
Lacan, Jacques 15, 20, 23, 29, 35, 95,
104, 169, 197, 213, 214, 215, 216, 217,
218, 219, 220, 221, 224, 226, 227, 228,
235, 236, 238, 240, 264, 280, 290, 291
Laclau, Ernesto 88, 222, 231, 233, 252,
256, 260, 273, 276, 283, 287, 288
Lefort, Claude 238, 274
Lenin, V. İ. 51
Leninizm 288

Leviathan 84, 87
Levinas 203
Levi-Strauss 41
liberal demokrasi 12
liberalizm 38, 108, 109, 111
liberteryenizm 37, 38, 39, 85, 86
*Louis Bonaparte'ın Onsekizinci Bruma-
ire'i* 49
Luddizm 67
Lumpenproletariat (yoksullaşmış işçiler,
başıbozuklar vs.) 65, 256, 258
Lyotard, Jean-François 43

M
Manicilik 27, 33, 63, 76, 89, 90, 91, 92,
132, 135, 164, 172, 175, 179, 182, 264
Mao 287
Marksizm 11, 20, 23, 30, 32, 33, 41, 44,
45, 47, 58, 63, 64, 66, 68, 69, 70, 72,
73, 90, 98, 100, 126, 129, 130, 132,
134, 164, 189, 194, 232, 256, 258, 272,
283
Marx 13, 14, 32, 44, 45, 46, 47, 48, 49,
50, 52, 53, 54, 55, 55, 56, 57, 59, 61,
62, 63, 64, 65, 67, 71, 72, 85, 106, 107,
108, 117, 118, 130, 162, 220
materyalizm 106
May, Todd 168, 262 273, 279
Mayıs 1978 Paris ayaklanmaları 12, 290
merkezsizleşme 16
metafizik 181, 184, 185, 190, 193, 194,
197, 203, 224, 248, 249, 251
Miliband, Ralph 53
milliyetçilik 24
modernizm 278
Mouffe, Chantal 231, 233, 273, 276, 288

N
Naziler 280
Negri 286 287
neo-liberalizm 283
Neo-Marksizm 287
Newman, Stephen L. 85
Nietzsche, Friedrich 22, 31, 34, 92, 95,
96, 97, 100, 138, 162, 169, 197, 250,
266, 270, 274
nihilizm 124, 125, 246, 279, 287
normalleştirme 13, 277
Norris, Cristopher 185

O-Ö

oidipal arzu 218
oidipalleştirilme 263
Oidipus 164, 166, 167
Organsız Beden 171, 172
otorite 14, 22, 24, 29, 34, 35, 38, 39, 39,
40, 42, 43, 44, 45, 64, 74, 76, 83, 93,
128, 205, 206, 228, 244, 244, 248, 273
otoriter akımlar 32
otoriteryanizm 125, 172, 184, 192, 253,
270, 272
otoriterlik 14
öteki 25, 202
ötekilik 253
özcü kimlik 25
özcülük 20, 24, 25, 26, 27, 35, 36, 40, 41,
270
özel mülkiyet 58, 106, 107, 276
özgürlük 15, 17, 22, 26, 27, 63, 74, 108,
154, 155, 207, 259, 259, 260, 261, 270
özneler 26, 117, 143, 147, 156, 171, 235,
236, 237, 256, 280
özneleştirme 40, 107, 111, 113, 114, 118,
147, 155, 166, 171, 231, 240, 277, 289
özneleşme 104, 155, 171, 289
öznellik 30, 74
özel insan öznelliği 34

P

Panoptikon 166
Paris Komünü 281
partikülerizm 261
Pentagon 12
Platon 185, 186, 187
pop-art 278
postanarşizm 15, 18, 243, 269, 270, 282,
286, 287, 291
posthümanizm 145, 289
post-Marksizm 13
postmodernizm 43
postmodernlik 14, 43
postyapısalcılık 13, 15, 29, 30, 31, 38, 39,
41, 42, 43, 86, 169, 185, 195, 197, 201,
202, 212, 212, 219, 231, 243, 243, 244,
244, 246, 253, 258, 261, 262, 263, 272,
275, 278, 278, 279, 281, 284, 285, 289
Poulantzas, Nicos 32, 53
proletarya 32, 52, 54, 55, 56, 57, 58, 90,
283

proletarya diktatörlüğü 55
Proudhon, Pierre-Joseph 49, 156, 157,
251, 255
psikanaliz 280

R

rizomatik düşünce 174, 175, 182, 184, 264
Rousseau, Jean-Jacques 210
Rus Devrimi 45

S-Ş

sabit fikirler 114, 116, 121, 221, 289
saf kalkış noktası 114
Sade, Marquis de 226, 226
sodomazoşist 156, 265
Saltman, Robert 58
sanal gerçeklik 278
savaş 21, 29, 82, 95, 97, 125, 136
savaş makinesi 35, 111, 177
savaş modeli (war model) 33, 122, 149,
154, 156
Schrift, Alan 197
Schurmann, Reiner 156, 210, 249, 248
serbest piyasa bireyciliği 38
sınıf 102, 130
sınıf hâkimiyeti 54
sınıfsal tahakküm 45, 50, 57
sibermetik 278
siyasal tahakküm 57, 69
sol anarşizm 276
sosyalizm 106, 108, 109, 131
Sovyetler Birliği 71, 129, 281
soykırım 21
soykütük 97, 137, 138, 204
sömürü 255, 282
sözmerkezcilik 186, 188
Stalinizm 130
Stirner, Max 15, 20, 33, 34, 35, 81, 97,
99, 100, 101, 102, 104, 105, 107, 108,
109, 110, 111, 113, 114, 115, 116, 117,
118, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126,
128, 129, 134, 136, 138, 141, 142, 144,
145, 146, 147, 149, 150, 154, 155, 156,
157, 159, 160, 164, 166, 168, 170, 174,
175, 177, 179, 182, 182, 189, 190, 192,
194, 204, 209, 215, 220, 221, 224, 227,
228, 230, 233, 234, 239, 243, 244, 245,
246, 250, 252, 254, 263, 267, 274, 276,
277, 280, 289

Stravrakis, Yannis 288

suç 81, 82, 112, 144

süperego 277

sürekli içgüdü 80

T

tahakküm 13, 15, 16, 19, 22, 25, 26, 27, 28, 29, 29, 34, 36, 37, 39, 40, 44, 45, 46, 48, 53, 54, 56, 58, 61, 67, 68, 69, 82, 84, 99, 112, 132, 133, 134, 137, 145, 149, 154, 161, 166, 167, 170, 176, 189, 207, 232, 241, 242, 244, 245, 246, 247, 254, 255, 269, 270, 273, 274, 277, 277, 282, 286

Tanrı 33, 42, 153, 221, 255

Tanrının ölümü 153, 192, 250, 251

tarihsel materyalizm 69

Taylorizm 67

tekillik 261

teknoloji 21, 22, 46, 67, 68, 285

temelcilik 20, 159

teoloji 77

teröre karşı savaş 12

toplumsal anarşizm 275, 276

toplumsal sözleşme teorisi 83

totalitarizm 239

U-Ü

ulus devlet 24

Urstadt 161

Üçüncü Dünya 284

üretken iktidar 139, 148

üstyapı 69, 70

W-Y

Wittgenstein 273

yabancılaşma 48, 54, 55, 60, 77, 103, 221

Yahudi Sorunu Üzerine 47

yapay otorite 74, 76

yapısalcılık 41, 42, 289

yapısöküm 14, 18, 35, 185, 185, 186, 187, 188, 194, 197, 197, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 207, 209, 211, 219, 261, 264

yarılma 96

yitip giden aracı (*vanishing mediator*) 275

yersizyurtsuzlaştırma 159, 162, 175, 176, 267, 284

yokyer 238

yönetimsellik 134

yer 41, 42, 43, 77, 83, 89, 91, 97, 99, 102, 113, 114, 125, 127, 138, 142, 143, 151, 154, 157, 160, 169, 171, 172, 174, 177, 178, 179, 181, 182, 182, 186, 189, 191, 194, 197, 199, 211, 220, 216, 230, 233, 234, 238, 239, 244, 251, 266, 279
iktidarın yeri 13, 24, 26, 27, 29, 30, 32, 33, 34, 35, 36, 40, 58, 72, 73, 90, 91, 97, 101, 126, 129, 130, 131, 132, 138, 154, 157, 160, 165, 166, 168, 172, 180, 181, 182, 184, 185, 189, 190, 195, 201, 208, 215, 229, 230, 231, 233, 238, 239, 244, 248, 251, 255, 257, 264
direniş yeri 28, 34, 91, 93, 94, 138, 157, 160, 166, 172, 175, 187, 188, 245

Z

Zac, Lilian 88, 222

Zapatista hareketi 283

Zerzan 278, 279, 282

Žižek, Slavoj 27, 239, 274, 275, 284, 287

İktidar sorunu, hem siyasal teori tartışmalarının hem de radikal siyasal çözümlemelerin merkezine geri dönüyor. İktidar ve otorite sorununun "devletten öte"yi de içeren çok daha kapsamlı bir kavrayışı gerektirdiği artık açıkça anlaşıldı. İktidar ve otoritenin değişik biçimleriyle yüzleşmek için klasik devrimci siyasetin dayandığı kavramsal kategorilerin ve akılcı söylemlerin bazılarını 'yapısöküme uğratmak', iktidarı devirmeye yönelik kimi "devrimci" girişimlerin iktidarı yeniden ürettiğini göstermek yeterli. Bu durum da iktidarın içinden direnişi teorileştirmenin bazı zorluklarıyla hesaplaşmayı gerektiriyor.

Bir kitap, hem bir yandan günümüzün radikal sol siyaseti için bir yaklaşım formüle etme arayışındakilere kışkırtıcı malzemeler sunarken bir yandan da kadim siyaset felsefesi tartışmalarına nasıl yeni bir alan açabilir? Saul Newman bu zor terk edilir mevzilere yönelik operasyonunu sakın bir dille gerçekleştiriyor. Postyapısalcı teorinin kimi temel düşünürlerinin yapıtlarıyla anarşist siyasi geleneğin klasik yazarlarının görüşlerini kesiştirerek yeni bir anarşizm siyaseti teorisi geliştirmeye koyuluyor. Bu hedef için önce Marksist ve anarşist siyasi geleneklerle hesaplaşıyor ve anarşizme daha yakın durmakla beraber her iki gelenekteki özcü eğilimleri eleştiriyor; klasik anarşizm ile klasik Marksizm arasındaki tarihsel münakaşaların temel unsurlarıyla yüzleşmeye davet ediyor okuru. Postyapısalcı teorinin nasıl radikal siyasete evrilebileceğine dair bir öneri ortaya koyarak, bu argümanların getirdiği eleştirileri mantıklı bulan, ama buradan nasıl bir siyasi projenin çıkartılabileceğini göremediği için uzak duranların dikkatini çekiyor. Nietzsche gibi postyapısalcı düşüncenin öncüllerinden biri olarak ele aldığı Stirner'i yaftalardan özgürleştiriyor ve tehlikeli bir siyasi figür haline getirmekten çekinmiyor. Foucault, Deleuze ve Guattari ile Derrida'nın çalışmalarını bu perspektifle ele alıyor ve iktidarı kirlenmemiş, saf bir Dışarısı nosyonuna dayandırmaksızın radikal bir siyasi kalkışmanın nasıl geliştirilebileceğini özenle tartışıyor. Bu amaçla ele aldığı Lacan'ın Dışarısı kavramını özcülüğü ve saflığı dışlayan siyasi bir kalkış noktası olarak postyapısalcı anarşizmle buluşturuyor.

Bu perspektifin günümüz siyasi hareketlerindeki karşılıkları da gündeme getiriliyor ve özellikle Seattle '99 sonrası süreci belirleyen alternatif küreselleşme hareketi ve Zapatistlerin merkezsiz ve hiyerarşik olmayan siyaset ve karar alma biçimlerine dikkat çekilerek anarşizmin geleceğin radikal siyasetindeki etkili konumuna işaret ediliyor.

Okuyucu Newman'ın bu kitabında, çağdaş siyasal teorinin en önemli meselelerine dair oldukça dikkatli, özgün ve kavrayış gücü yüksek bir tartışma bulacak.

Ernesto Laclau



AYRINTI İNCELEME
ISBN 975-539-491-5



9 789755 394916

