

sosyolojiden ontolojiye
emeğin reddinden iktidarın fethine
denetim ve olageliş

antonio negri ile söyleşiler

derleyen ve çevirgen: soner torlak



diğer
aydınlatıcı yayıncılık



antonio negri
ile söyleşiler

sosyolojiden ontolojiye
emeğin reddinden iktidarın fethine
denetim ve olageliş

Antonio Negri

Antonio Negri (1933–2023), 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Marksist siyaset kuramına en önemli katkıları yapan düşünürlerden biri olarak kabul edilir. İtalya'nın Padova kentinde doğan Negri, genç yaşta felsefe ve hukuk eğitimi aldı; uzun yıllar Padova Üniversitesi'nde siyaset felsefesi dersleri verdi. 1960'lı ve 1970'li yıllarda İtalya'da yükselen işçi hareketlerinin ve öğrenci mücadelelerinin teorisyenleri arasında yer aldı. Özellikle *operaismo* (işçilik) ve daha sonra gelişen *otonom Marksizm* akımının önde gelen isimlerinden biri olarak, kapitalizmin dönüşümünü klasik Marksist çerçevenin ötesinde analiz etmeye çalıştı. Negri'nin çalışmaları, emeğin yeni biçimleri, toplumsal öznenin dönüşümü ve demokratik direniş pratikleri üzerine yoğunlaştı.

1979 yılında İtalya'da yürütülen geniş çaplı siyasi operasyonlar kapsamında terör örgütü Kızıl Tugaylar ile ilişkilendirilerek tutuklanan Negri, bu suçlamaları sürekli reddetti. Uzun yıllar süren yargı süreçleri ve hapis cezalarının ardından Fransa'ya giderek akademik çalışmalarını sürdürdü; burada Jacques Derrida, Gilles Deleuze ve Félix Guattari gibi çağdaş düşünürlerle aynı entelektüel çevrede yer aldı. 1997 yılında kendi isteğiyle İtalya'ya dönerek kalan cezasını tamamladı ve tahliye olduktan sonra yeniden yazmaya ve uluslararası akademik faaliyetlerine devam etti. Yaşamı boyunca siyasal düşünce ile pratik mücadele arasındaki ilişkiyi merkeze alan üretken bir entelektüel kimlik sergiledi.

Negri'nin dünya çapındaki etkisi özellikle Amerikalı siyaset kuramcısı Michael Hardt ile birlikte kaleme aldığı *İmparatorluk* (*Empire*), *Çokluk* (*Multitude*) ve *Ortak Zenginlik* (*Commonwealth*) adlı eserlerle daha da genişledi. Bu kitaplarda küreselleşmenin yarattığı yeni egemenlik biçimlerini "İmparatorluk" kavramıyla açıklarken, buna karşı gelişen çoğul ve ağsal toplumsal özneyi ise "çokluk" kavramı üzerinden teorileştirdi. Biyopolitika, müşterekler (commons), maddi olmayan emek ve kurucu iktidar gibi kavramları yeniden yorumlayan Negri, yalnızca Marksist düşünceyi değil, çağdaş siyaset teorisini, toplumsal hareketleri ve eleştirel sosyal bilimleri de derinden etkileyen düşünürlerden biri olarak kabul edilmektedir.

Antonio Negri: YıkıcıKurucu Bir Düşüncenin İzinde	9
1 Bir Dinozora Methiye: Toni Negri	15
2 Geleceğe Dönüş	25
3 Paris Komününden Gezegensel Komüne	57
“Merkez Bankaları	
4 Günümüzün Kışlık Sarayı’dır”	79
5 Sosyolojik Sorgulamadan Ontolojik Sorgulamaya	95
6 Emeğin Reddinden İktidarın Ele Geçirilmesine	117
7 Şehir, Metropol, Ütopya	129
8 Antonio Negri: Marx Hâlâ Marx	153
9 Denetim ve Oluş: Toni Negri ile Gilles Deleuze Arasında Bir Söyleşi	191
10 Mücadele, Biyopolitika, Kalıcı Savaş	205
11 “O Yıllar Hayal Kurma Yılları Değildi”	229
12 Çıkışın Gücü	247
13 İşçici Marksizm	261
14 Güçlü Bir Hayat: Çağdaş Felsefe Üzerine	289
15 Biyopolitik Bir Mekânı Ne Belirler?	323
16 İmparatorluk ve Çokluk: Yeni Küreselleşme Düzeni Üzerine Bir Diyalog	339
17 Müşterekçilik Üzerine	371



Antonio Negri: YıkıcıKurucu Bir Düşüncenin İzinde

Soner Torlak



Antonio Negri, yalnızca çağdaş Marksizmin en özgün düşünürlerinden biri değil, aynı zamanda düşünce ile siyasal pratiğin birbirinden ayıramayacağını kendi yaşamıyla da göstermiş ender isimlerden biridir. Onun eserlerini okumak, yalnızca yeni kavramlarla karşılaşmak anlamına gelmez; aynı zamanda kapitalizmin dönüşümünü, emeğin değişen niteliğini ve özgürlüğün yeni imkânlarını düşünmeye davet edilmek demektir. Bu nedenle Negri'nin düşüncesi, bir kuramlar toplamı olmaktan çok, sürekli hareket halinde olan bir araştırma programı olarak okunmalıdır. Elinizdeki söyleşiler de tam bu hareketin izlerini taşımaktadır. Burada karşılaşacağınız Negri, kendi düşüncesini yeniden gözden geçiren, eleştiren, geliştiren ve her tarihsel momentte yeniden kurmaya çalışan bir siyaset felsefecisidir.

Negri'nin düşünsel güzergâhı, Spinoza'dan Marx'a, Machiavelli'den Deleuze'e uzanan geniş bir felsefi hatın üzerinde şekillenir. Ancak bu düşünsel soy kütüğü, akademik bir ilgi alanının ürünü değildir. Onun için felsefe, toplumsal mücadelelerin içinden konuşur. Bu yüzden Spinoza'nın *potentia* kavramı, Marx'ın *canlı emek* anlayışı ya da Machiavelli'nin *kurucu iktidar* fikri, tarihsel metinlerin yorumundan çok güncel siyasal olanakların araştırılması hâline gelir. Negri'nin teorik girişimi, Marksizmi devlet merkezli, ekonomik determinizme yaslanan ya da parti eksenli yorumlardan uzaklaştırarak üretimin toplumsal karakterini ve kolektif yaratıcılığı merkeze alan yeni bir siyasal ontoloji kurmaya yönelir.

Bu kuramsal çerçevenin merkezinde “emek” bulunur; ancak artık klasik sanayi işçisinin emeği değil. Negri’nin en önemli katkılarından biri, kapitalizmin Fordist üretim modelinden post-Fordist ve bilişsel üretim biçimlerine geçişini Marksist kavramlarla yeniden düşünmesidir. Maddi olmayan emek, bilişsel üretim, duygulanımsal emek, toplumsal işbirliği ve ortak bilgi üretimi gibi süreçler, onun analizlerinde yalnızca ekonomik dönüşümler değil, aynı zamanda yeni siyasal özelliklerin doğuşunu ifade eder. Kapitalizm, artık yalnızca fabrikada değil; dilde, iletişimde, bilgide, bakım faaliyetlerinde ve gündelik yaşamın tamamında değer üretmektedir. Dolayısıyla direniş de aynı ölçüde toplumsallaşmakta, yaşamın tüm alanlarına yayılmaktadır.

Negri’nin en çok tartışılan kavramlarından biri olan İmparatorluk, tam da bu dönüşümü açıklamak amacıyla geliştirilmiştir. Michael Hardt ile birlikte kaleme aldığı *Empire*, egemenliğin artık tek tek ulus-devletler tarafından değil, çok katmanlı küresel bir ağ tarafından örgütlendiğini ileri sürer. Egemenlik merkezleşmiş; devletler, ulusüstü kurumlar, uluslararası sermaye, hukuk mekanizmaları ve askeri aygıtlar iç içe geçen yeni bir iktidar biçimi oluşturmuştur. Buna karşılık direniş de eski biçimleriyle varlığını sürdüremez. İşte bu noktada Negri’nin belki de en özgün kavramı olan çokluk ortaya çıkar.

Çokluk, ne homojen bir halktır ne de tek bir sınıf öznesi. Farklılıklarını koruyarak birlikte hareket edebilen, ortak üretim süreçlerinde buluşan, çoğul bir siyasal özneyi ifade eder. Negri için demokrasi, temsil mekanizmalarının iyileştirilmesi değil; çokluğun kendi kurucu gücünü doğrudan ortaya koyabilmesidir. Burada kurucu iktidar kavramı belirleyici hâle gelir. Anayasalar, kurumlar ve devletler değil; onları ortaya çıkaran ko-

lektif yaratıcı güç siyasal olanın gerçek kaynağıdır. Negri'nin Spinoza yorumlarının merkezinde bulunan *potentia* kavramı da tam bu nedenle önemlidir: İktidarın (potestas) karşısında yaşamın üretici kudretini, ortak yaratma kapasitesini ve özgürlüğün maddi temelini ifade eder.

Bu düşünceler, Negri'nin yaşam öyküsünden bağımsız değildir. 1960'lar ve 1970'ler İtalya'sındaki işçi mücadeleleri, öğrenci hareketleri ve otonomist siyasal deneyimler onun kuramının laboratuvarını oluşturmuştur. Hakkında açılan davalar, uzun tutukluluk yılları, Fransa sürgünü ve yeniden İtalya'ya dönüşü, yalnızca kişisel bir biyografinin parçaları değildir; devlet, hukuk, egemenlik ve direniş üzerine geliştirdiği teorilerin de somut arka planını oluştururlar. Hapishanede kaleme aldığı metinlerde olduğu gibi söyleşilerinde de düşünce ile deneyim birbirinden ayrılmaz. Negri'nin teorisi, masa başında kurulmuş soyut bir sistem olmaktan ziyade, tarihsel çatışmaların içinden süzülen canlı bir düşünce pratiğidir.

Elinizdeki söyleşilerden oluşan kapsamlı derleme bu nedenle özel bir önem taşıyor. Çünkü Negri burada kendi siyaset felsefesinin kavram setini açıklarken onların hangi tarihsel koşullarda ortaya çıktığını, nasıl değiştiğini ve hangi eleştirilerle karşılaştığını da ele alıyor. Kitaplarında yoğun kuramsal dil içinde yer alan birçok mesele, söyleşilerde daha açık, daha kişisel ve çoğu zaman daha deneysel bir anlatımla karşımıza çıkıyor. Bu anlamda, burada tamamlanmış bir sistemle değil; sürekli düşünen, tartışan ve kendi kavramlarını yeniden inşa eden bir filozofla karşılaşacaksınız.

Bugün, dijital platform kapitalizminin, algoritmik yönetimin, yapay zekâ destekli üretimin ve küresel eşitsizliklerin belirlediği yeni bir tarihsel dönemde yaşıyo-

ruz. Buna paralel olarak müştereklerin savunusu, ekolojik mücadeleler, feminist hareketler, göçmen dayanışmaları ve ağ tabanlı kolektif örgütlenmeler de yeni siyasal deneyimler üretmeye devam ediyor. Negri'nin bütün tezlerinin eksiksiz doğrulandığını söylemek mümkün değil; nitekim kendisi de düşüncesini hiçbir zaman tamamlanmış bir doktrin olarak sunmuş değil. Ancak bugün hâlâ emek, müşterekler, çokluk, biyopolitika ve kurucu iktidar üzerine yürütülen tartışmaların önemli bir bölümü onun açtığı teorik ufuk içinde gerçekleşmektedir. Elinizdeki söyleşiler, bu nedenle yalnızca yakın geçmişin tanıklıkları değil; bugünün ve geleceğin siyasal mücadelelerini düşünmek isteyen herkes için canlı bir tartışma zemini sunuyor Negri'nin en kalıcı mirası da belki burada yatıyor: Dünyayı yalnızca açıklamanın değil, onu müşterek özgürlük doğrultusunda yeniden kurmanın imkânını düşünmeye devam etmek.

sosyolojiden ontolojiye
emeğin reddinden iktidarın fethine
denetim ve olageliş

antonio negri ile söyleşiler

derleyen ve çevirgen: soner torlak



dîr
aydınlatma ve yayıncılık

1

Bir Dinozora Methiye: Toni Negri* **Pietro Bianchi**

* Pietro Bianchi'nin 4 Nisan 2025'te Antonio Negri'nin ölümünün ardından kaleme aldığı ve E-flux'ta yayınlanan yazısı. Yazının orijinali için bkz. <https://www.e-flux.com/notes/663953/in-praise-of-a-dinosaur-toni-negri>.

3 Ocak 2024'te, Paris'teki Père Lachaise Mezarlığı'nda Toni Negri'nin cenazesi sırasında, filozof Judith Revel — hayatının son otuz yılında birlikte olduğu partneri — günün en sarsıcı konuşmalarından birini yaptı. Sözleri beni derinden etkiledi:

“[Toni] hayatında geriye bakmaktan nefret ederdi. Belki de bu yüzden hiçbir zaman Benjaminci olmadı. Onun yerine, yaşamının tutarlılığı sorusunu şimdi ve burada sormayı tercih ederdi.”

(Geriye) Geleceğe Bakmak

Toni'nin geriye bakmaktan nefret etmesi ne anlama gelir? Bu, geçmişle ilgilenmediği anlamına mı gelir? Yoksa tüm ilgisi bütünüyle geleceğe mi dönüktü? Aslında, kendi militan yaşamından söz ettiğini çok nadir duyardık. Oysa anıları ve deneyimleri, militan siyasetin içinde olan herkes için ilham verici olabilirdi. Onunla ilk kez 2000'lerin başında, Fransa'daki sürgün yıllarından sonra İtalya'ya yeni döndüğü dönemde tanıştım. Kendinden kırk, hatta elli yaş daha genç bir militan kuşağın arasına dönmüştü. Altmışlı ve yetmişli yılların mücadelelerine dair hikâyelerle bizi kolayca etkileyebilirdi; ama geçmişi idealize ettiğini hiç duymadım. İlgisi her zaman bugünün mücadelelerindeydi; hemen şimdi ya da çok yakın bir gelecekte örgütlenebilecek eylemlerdeydi.

Onun siyasal ve entelektüel enerjisini besleyen sorunlar hiçbir zaman uzak bir ufka ertelenmiş değildi. Her zaman, insanın yaşadığı yerde — çoğu zaman kendi işyerinde — karşılaştığı sömürü koşullarına odaklanıyordu. İşçici (*operaismo*) geleneğin en temel derslerinden biri şudur: Kimse başkası adına mücadele etmez; dayanışmanın en güçlü biçimi, kişinin kendi konumun-

dan verdiği mücadeledir. Kendini bir öğretmen olarak konumlandırmak yerine, Negri için esas olan, bugünün mücadelelerini dinlemek ve yeni direniş pratiklerinden öğrenmektir.

Bu nedenle, Negri'nin hayatının son yıllarında otobiyografi türüne yönelmesi ilk bakışta şaşırtıcı görünebilir. Sonuçta otobiyografi, çoğu zaman son derece gerici bir tür değil midir? Kolektif tarihsel süreçleri, tek bir bireyin psikolojik özelliklerine indirger; insanı geçmişe çekerken geleceğe sırtını döndürür. Üstelik çoğu otobiyografi, yazarın kendi hikâyesi üzerinde denetim kurma arzusuyla yazılır: rahatsız edici ya da sorunlu yanlar ayıklanır, geriye sterilize edilmiş ve narsisizme karşı bağışık bir “ben” anlatısı kalır.

Oysa Negri'nin son büyük çalışması, hayatını anlatan neredeyse iki bin sayfalık devasa bir projeydi: bir üçleme. Üçlemenin yalnızca ilk cildi, *Story of a Communist (Bir Komünistin Hikâyesi)*, Ed Emery tarafından İngilizceye çevrilerek ERIS tarafından yakın zamanda yayımlandı. Anlatı, otuzlu yıllardaki çocukluğundan başlayarak İkinci Dünya Savaşı'nı, altmışlı yıllardaki parlak akademik kariyerini (o dönemde İtalya'nın en genç profesörüydü), 1968 mücadelelerini, yetmişlerdeki *autonomia* gruplarını, davaları, hapisliği, Paris'teki sürgünü... ve nihayet 2000'lerin yeni toplumsal hareketlerini ve Michael Hardt ile birlikte yazdığı kitapların dünya çapındaki başarısını kapsar.

Bir otobiyografi kaleme almak, son on yıllarda solun baskın ruh hâllerinden birine teslim olmak gibi görünebilir: melankoliye, geçmiş mücadelelere duyulan nostaljiye, ileriye bakmak yerine geriye dönme eğilimine. Negri bu ruh hâlini “kederli bir tutku” (*sad passion*) olarak adlandıırırdı. Bugünün solu, bir gelecek tasavvur edememe ve somut, siyasal olarak uygulanabilir özgür-

leştirici projeler üretmememe hâliyle sanki felce uğramış gibidir. Mark Fisher’ın son yıllarda soldaki bu kadar çok genç için bir referans figürü hâline gelmesi de bundan değil mi? Fisher, yalnızca bugünü dönüştürmeyi düşünememe hâlini teorize etmekle kalmadı; kendi trajik intiharıyla bu duruma tanıklık da etti.

Peki, hayatı boyunca kendi geçmişine saplanmayı reddetmiş, her zaman mevcut siyasal ve toplumsal hareketlerle ilgilenmiş biri neden geçmişini hakkında neredeyse iki bin sayfa yazdı? İlk cildin yalnızca birkaç düzine sayfası bile, eğer bu gerçekten bir otobiyografiyse, son derece alışılmadık bir otobiyografiyle karşı karşıya olduğumuzu göstermeye yeter.

Öncelikle yazım tarzı bakımından: Anlatı sürekli olarak birinci tekil şahıs, üçüncü tekil şahıs ve birinci çoğul şahıs arasında gidip gelir. Bazen aynı sayfa içinde “ben”, “biz”e dönüşür; ardından yerini tekrar “Toni”ye bırakır. Sanki anlatının öznesi, kendini anlattığı yoldaşlarla aynı düzleme yerleştirir. Dahası, bu otobiyografinin başkişisi — çoğu otobiyografinin aksine — anlatı ilerledikçe giderek daha geçirimsiz bir figür hâline gelir; bireyin yerini adım adım kolektif alır. Negri’nin çocukluğuna dair psikolojik özellikler, onun ileride alacağı siyasal kararları açıklamaz. Altmışlı ve yetmişli yılların kolektif siyasal olaylarını, bireysel iç dünyaya başvurarak açıklamaya çalışan bir içe dönüş de yoktur. Bu anlatıda kolektif, hiçbir zaman bireylerin basit bir toplamı değildir.

Burada, içsel nitelikleri sayesinde bir kitle hareketinin liderine dönüşmüş istisnai bir karakterle karşılaşamayız. Tam tersine: Toni’yi yaratan 1968’dir; Toni’nin 1968’i yaratması değil. Bireyi biçimlendiren şey, olayın tekilliğidir. Yoldaşlar, militanlar ve arkadaşlardan oluşan bir grubun olumsal, öngörülemez ve kimi yönleriy-

le çözülemeyen karşılaşması — önceki mücadelelerin hazırladığı ve tortulaştırdığı özgül tarihsel ve toplumsal koşullarla birlikte — aslında sıradan olan biyografileri (zira bütün biyografiler bir anlamda sıradandır) istisnai bir şeye dönüştürür.

Dolayısıyla burada ne otobiyografik bir tutkuya teslimiyet ne de geçmişin fetişleştirilmesi vardır. Anlatı, bireyselliğin her zaman en son geldiğini — her şey olup bittikten sonra ortaya çıktığını — açıkça ortaya koyar. Çünkü bu kitabın, en azından ilk cildin, asıl öznesi ‘68 denen benzersiz olaydır. Zaten sınıf mücadelesinin önce geldiğini, kapitalist gelişmenin ise onu izlediğini teorize eden Toni Negri değil miydi? Hukuksal ya da kurumsal her düzenin öncesinde toplumsal çatışmanın yer aldığını söyleyen o değil miydi? Kurucu iktidarın, tüm kurulmuş iktidarların tükenmez ve dizginlenemez kaynağı olduğunu savunan o değil miydi? Bu kitabın dersi şudur: Aynı şey bireysellik için de geçerlidir. Bireysellik, her zaman tarihsel ve kolektif — hatta belki de transbireysel — bir tekilliğin sonucu olarak ortaya çıkar.

‘68’in Tekilliği

İtalyan ‘68’ini bu kadar benzersiz kılan nedir? Ve neden bu tekillik, herhangi bir bireyin ötesinde, bu biyografinin gerçek öznesidir? Negri şöyle yazar:

“Avrupa ‘68’i vardı, tıpkı Amerikan altmışları olduğu gibi. Ama İtalyan deneyimi bambaşka bir şeydi: o Avrupa ormanının içinde egzotik ve verimli bir ağaçtı; zamanla devasa boyutlara ulaştı. Gerçek İtalyan ‘68’i muhtemelen ‘77’de yaşandı; Avrupa’nın geri kalanında ‘68’in sona ermiş görüldüğü bir dönemde.”

‘68’le ilişkilendirdiğimiz imgeler genellikle öğrenci ve karşı-kültür merkezlidir: 1964’te Berkeley ve Özgür Söz Hareketi, Ağustos 1968’de Demokratik Ulusal Kongre protestoları, Paris’te Mayıs ‘68 isyanı. Altmışların sözde Yeni Solu — iyi ya da kötü — çoğu zaman, dönemin liberal yerleşik düzenine tepki olarak daha özgür yaşam tarzları talep eden; uyuşturucu deneylerinden cinsel özgürlüklere, yeni kültürel biçimlere uzanan bir alanda siyaset yapan bir hareket olarak hatırlanır. Bu anlatıya göre, Yeni Sol, 1930’ların Marksist geleneğinin “saf” ekonomik meselelerinden uzaklaşmıştır. Oysa bu imge yalnızca Batı-merkezci değil, aynı zamanda yanıltıcıdır. Avrupa ve ABD dışında ‘68, aynı zamanda anti-kolonyal mücadelelerdi; Japonya’da İkinci Dünya Savaşı’nı yaşamış kuşağı kökten sarsan bir kuşak isyanıydı; Doğu Avrupa’da ise devlet sosyalizmini ilk kez doğrudan sorgulayan ayaklanmalar zinciriydi. Yine de karşı-kültürel ‘68 imgesi, her klişe gibi, gerçeklik üzerinde etkiler üretmiş ve üretmeye devam etmiştir.

İtalyan ‘68’inin hikâyesi ise baştan sona farklıydı ve salt kuşaksal bir harekete indirgenemezdi. Negri’nin ifadesiyle, yaklaşık on yıl sürdü: 1968’den 1977’ye — hatta belki daha da ötesine. Negri’nin de parçası olduğu bu Marksist heterodoksi, altmışların başında ortaya çıktı ve ancak 1980’de Fiat’ta yaşanan, işçi sınıfı açısından yıkıcı yenilgiyle sona erdi. Yönetim tarafından örgütlenen beyaz yakalıların travmatik ve tepkisel gösterisiyle simgelenen bu yenilgi, İtalya’da ABD’deki PATCO grevinin taşıdığı siyasal anlama eşdeğerdi.

İtalyan bağlamının özgüllüğü, ‘68’i ABD’deki karşı-kültürel atmosferden ya da Fransa’daki öğrenci hareketinden köklü biçimde ayırıyordu. Bu, öğrencilerle işçilerin birleşik mücadelesinin ‘68’iydi: fabrikalarda siyasal ve sendikal örgütlenme yürüten öğrencilerle, öğren-

ci gösterilerine ve üniversite işgallerine katılan işçilerin '68'i. Bu tarihsel süreç, altmışlı yıllar boyunca teorik denemeler ve henüz filizlenme aşamasındaki siyasal örgütlenme biçimleriyle adım adım inşa edildi; daha sonra efsaneleşecek bir dizi dergi tarafından taşındı: *Quaderni Rossi*, *Classe Operaia*, *Contropiano*, *Potere Operaio*, *Rosso*. Ve nihayet 1973'te, o dönemde elli binden fazla işçi çalıştıran, İtalya'nın en büyük otomobil fabrikası Fiat'ın merkezi Mirafiori'nin işgaliyle doruk noktasına ulaştı. Negri'nin bireyselliği işte bu olay-tekelliğinden doğdu — tersinden değil. Bu, bu birey-dişi otobiyografinin en derin hakikatidir.

Sonuçlar

Toni'nin biyografisi ile Tarih arasındaki ilişki — tekil-liğin bireyde değil, tarihin kendisinde yer aldığı bir ilişki — bana Fransız yönetmen Chris Marker'ın *Le Tombeau d'Alexandre* (*İskender'in Mezarı*, 1992) adlı belgeselini hatırlattı. Film, sinema ile komünizm arasındaki bağı, film tarihinde görece kenarda kalmış bir figür üzerinden, Rus sinemacı Alexander Ivanovich Medvedkin'in hayatı aracılığıyla ele alır.

Yüzyılın başında doğan Medvedkin, devrimden sonra Rus İç Savaşı'nda general olmuş, ardından Sovyet avangard sinemasının altın çağında film üretmişti. San-ki yirminci yüzyılın büyük tarihsel kırılmalarının ya-şandığı her anın içinde yer almış gibidir — biraz Toni gibi. Otuzlu yıllarda Stalin döneminde sansüre uğramış-tı (özellikle en güzel filmlerinden biri olan *Happiness* (*Mutluluk*) nedeniyle). Ardından, paradoksal biçimde — hatta bir bakıma inanılması güç şekilde — Staliniz-min ateşli bir savunucusuna dönüştü: savaş sonrası resmî geçit törenlerini yönetti, yetmişlerde devlet pro-paganda filmleri üretti. Hayatının sonlarına doğru,

SSCB'nin seksenli yıllardaki nihai krizine girdiği sırada, o da kamusal hayattan çekildi; Sovyetler Birliği'nin nihai çöküşünden yalnızca birkaç gün önce hayatını kaybetti. Yaşam çizgisi, pek çok açıdan, yirminci yüzyılın tarihsel eğrisiyle neredeyse bire bir örtüşür.

Komünizm ile sinema tarihinin iç içe geçmişliği daha önce de defalarca dile getirilmiştir. Ancak *Le Tombeau d'Alexandre*'ı asıl çarpıcı kılan, neredeyse bir yüzyıla yayılan bir tarihsel sürecin (1900'den 1917'ye, oradan 1989'a) tek bir yaşam öyküsü içinde yoğunlaştırılması ve alegorik bir biçimde görünür kılınmasıdır. Belki de biyografi ile tarih — ya da bireysellik ile tekillik — arasındaki ilişkinin muamması, en berrak hâlini Medvedkin'in kendi sözlerinde bulur. Filmin son röportajında, Toni Negri'ye de rahatlıkla uyarlanabilecek bir cümle kurar:

“İnsanlık tarihinde bizimki gibi bir kuşak hiç olmadı. Astronomiden bir örnek verecek olursak, ‘kara yıldızlar’ gibidir. Yalnızca birkaç santimetreküp yer kaplarlar ama birkaç ton ağırlığındadırlar. Böyle bir ‘kara delik’, benim hayatımı temsil edebilir.”

Tek bir hayat kadar küçük, neredeyse görünmez bir nokta; ama yine de bir tarihsel olayın — tıpkı ‘68 gibi — muazzamlığını ve tekilliğini içinde taşıyabilen bir nokta. Bu, günümüzde geçmiş mücadelelerin fetişleştirilmesiyle birlikte sıkça karşılaştığımız melankolik “kederli tutku”nun tam karşısıdır.

“Senin gibi bir adamı tanımlamak için birçok kişinin aklına hangi kelimenin geleceğini biliyorum,” diye ekler Chris Marker filmin sonunda Medvedkin için: “dinozor.”

Tesadüf bu ya, Toni Negri'nin ölümünden bir gün sonra PCI'nin yaşlı bir üyesi de, İtalyan Kızıl Yılları'nın

tüm militanlarını kastederek aynı kelimeyi kullanır: “dinozorlar.”

Ama bugün dinozorlara bir bak, diye bitirir Chris Marker filmi.

Çocuklar onları seviyor.

Notlar

Judith Revel, “Toni, singolare comune,” *Euronomade*, 6 Ocak 2024. Antonio Negri, *Story of a Communist*, cilt 1 (*Bir Komünistin Hikâyesi*), ERIS, 2024, s. 409. Mario Tronti, “Our Operaismo,” *New Left Review*, sayı 73 (Ocak–Şubat 2012), s. 120. Bu konuda bkz. Elia Zaru, *From the Factory to the World: The Global Marxism of Antonio Negri (1959–2023)*, Brill, yakında.

“J. M. Keynes e la teoria capitalistica dello stato nel ‘29” ve “Marx sul ciclo e la crisi” makaleleri, Ferruccio Gambino, George P. Rawick, Luciano Ferrari Bravo, Mauro Gobbi ve Sergio Bologna ile birlikte kaleme alınan *Operai e Stato: Lotte operaie e riforma dello stato capitalistico tra rivoluzione d'Ottobre e New Deal* (Feltrinelli, 1973) kitabında yer alır. Bu metinlerin İngilizce çevirileri *Revolution Retrieved: Writings on Marx, Keynes, Capitalist Crisis and New Social Subjects (1967–83)* (Red Notes, 1988) içinde yayımlanmıştır.

Pietro Bianchi, Florida Üniversitesi’nde Film Çalışmaları ve Eleştirel Teori alanında yardımcı doçenttir. İlk kitabı *Jacques Lacan and Cinema: Imaginary, Gaze, Formalisation*, Routledge tarafından 2017’de yayımlanmıştır. Cineforum, FilmTv, Doppiozero ve Dinamo-Press için film eleştirileri yazmaktadır.

2

Geleceğe Dönüş*

* Bu metin, Negri'nin İtalya'ya ve cezaevine dönüşünden hemen önceki günlerde hazırlanmış *Retour vers le futur (Geleceğe Dönüş)* başlıklı bir video söyleşinin dökümüdür. Video İtalyancadır ve Fransızca altyazılıdır; Fransa, 92006 Nanterre CEDEX, B.P. 624 adresindeki L'Yeux Ouverts'ten sipariş edilebilir. Söyleşinin genişletilmiş bir versiyonu *Exil* başlığıyla Editions Mille et Un Nuits tarafından yayımlanmıştır (Paris, 1998). Bu çeviri, çevirmenin izniyle burada yayımlanmaktadır. "Back to the Future", Toni Negri Çeviri: Michael Hardt © 1998 Antonio Negri — Çeviri © 1998 Michael Hardt. Metnin Michael Hardt tarafından yapılan İngilizce çevirisi için bkz. <https://antonionegriinenglish.wordpress.com/wp-content/uploads/2010/09/back-to-the-future.pdf>.

Hapishane ve Hayat

Ben, bir şey kurabilmek için kendimi bir tür yoksunluğun içinden geçirmeye zorlayacak bir mazoşist değilim. Hapishane ile hayatın geri kalanı arasında, gerçekten de kayda değer bir fark olduğunu düşünmüyorum. İnsan, hayatından bir şey üretmediğinde ya da hayatın zamanını özgürce kavrayamadığında, hayatın kendisi bir hapishaneye dönüşür. Hapishanede de özgür olunabilir, hapishanenin dışında da. Hapishane özgürlük yoksunluğu değildir; tıpkı hayatın kendisinin özgürlük olmadığı gibi — işçilerin hayatı. O hâlde mesele, “hapisten geçmek zorundayız” meselesi değildir; mesele, bundan bir felsefe çıkarmak da değildir. Herhangi bir yoksunluktan geçmeye ihtiyaç yok. Bu, felsefenin koşulu değildir.

Asıl olan, olumlu tutkuları canlı kılmaktır. Olumlu tutkular, insan hapiste olsun olmasın, kuran tutkularıdır. Ve olumlu tutkular, cemaat/ortaklık kuran, ilişkileri özgürleştiren, sevinç üreten tutkularıdır. Bütün bunlar, zamanın hareketini kavrama ve onu etik bir sürece tercüme etme kapasitesiyle bütünüyle belirlenir; başka bir deyişle, kişisel sevincin, cemaatin/ortaklığın ve tanrısal sevginin özgürce tadına varmanın inşa süreciyle.

Yalnızlık

Bilmiyorum; yalnızlığı tanımlamanın zor olduğu açık. Ben şöyle derdim: Yalnızlık, iktidarsızlıktır. Yalnızlığın tanımı budur. Bazen belirli bir çalışma türünü, belirli bir işi tüketirsiniz ve kendinizi yalnız bulursunuz. Örneğin, Fransa’ya ilk geldiğimde burada bir dönem “yalnızdım”, dediğiniz gibi — yani yalnızca teorik bakımdan değil, pratik ve maddi bakımdan da. Bütün bunlar doğal olarak beni, Leopardi’nin yalnızlığa verdiği

tepki üzerine düşünmeye itti. Bu, şiirsel bir tepkiydi ama aynı zamanda — hatta her şeyden önce — felsefi bir tepkiydi: Lucretius'ta olduğu gibi büyük maddi dünyalar icat etme gücü; varoluşun ve varoluşun inşasının gerçekten “yağdığı” o dünyalar; yeni, mümkün dünyalar kurma kapasitesi.

Leopardi'nin kötümserliğinin büyüklüğü tam da buradadır: dünyalar kurma imkânı, başka dünyalar kurma imkânı. Üstelik bu “başka dünyaların” kuruluşu, ortak olan üzerinden gerçekleşir; insanlığa ortak olan üzerinden. Leopardi'de bulduğunuz şey aslında, İnsanın ölümünden sonra bir hümanizmdir. Benim yaşadığım şey ise gerçekten iktidarsızlığın yalnızlığıydı.

Örneğin, '95'teki siyasal mücadelelerden sonra — ki bu mücadeleler olağanüstü bir inisiyatif yarattı ve biz de bunun üzerinden, kamusal olanın yeni bir inşasının, mutlak bir demokrasinin inşasının ne olabileceğini anlamaya başlamıştık — bir durgunluk dönemi yaşandı; bu, analiz araçlarımızın yetersizliğine denk düşen bir durgunluktu. '95 mücadelelerini çözümleyebiliyor, onları anlayabiliyorduk; örtük hedeflerini de kavrayabiliyorduk ama onları siyasal olarak geliştirmeye bütünüyle muktedir değildik. Benim yalnızlığım buydu: siyasal olarak eyleyememe iktidarsızlığı.

İnsan bu büyük olguları, tarihin bize her elli yılda bir, her otuz yılda bir bahsettiği Paris Komünü “yeni-den doğuşlarını” yaşadığında, mutlak anlamda temel olan şey, onların içinde siyasal teoriyi yeniden keşfetmektir. Benim açımdan, başlattığımız ve yaşadığımız sosyolojik çalışmayı sürdürme konusundaki iktidarsızlığım — tam da bu noktadan bakınca — bir tür yalnızlığa dönüşü.

Hapishanenin “Seçimi”

Deleuze’ün terimleriyle söylersek, bu bir *ligne de fuite*’tir (kaçış çizgisi). Düzleşmiş bir gerçeklikle, bütünüyle düzleşmiş bir dünyayla karşı karşıya kaldığınız anlar olur; bunu yalnızca siyasal değil, duygusal ve duygulanımsal (affective) bakımdan da hissedersiniz. Böyle anlarda bir hipotez kurmanın imkânı ve hatta zorunluluğu vardır: bir siyasal hipotez. Bu hipotez her yerden yola çıkabilir; hapisten de, toplumsal alandan da; tıpkı belirli idari yapılardan yola çıkabileceği gibi.

Önemli olan şudur: gündelik pratiklere dair bu tür bir analiz ile temel bir projeyi birbirine bağlamak; bütün unsurları bir araya getirip onları kurucu, üretken kılmak. Her birimiz gerçekliği üreten birer makineyiz; her birimiz kuran birer makineyiz. Ve bugün artık peygamberler yok; çölde vaaz verip bir halkı çağıran, “gelin, inşa edelim” diyen kişi yok. Yalnızca militan var; yani dünyanın yoksulluğunu bütün çıplaklığıyla yaşamayı başaran, yeni sömürü biçimlerini, yeni acı biçimlerini teşhis eden ve bunun etrafında özgürleşme süreçlerini örgütleyen — ama aynı zamanda onların içinde yer alan — kişi.

Marx ya da Lenin tarzı “büyük peygamber” figürü tamamen ortadan kalktı. Bugün yalnızca “doğrudan” ontolojik ve kurucu bir inşa var; her birimizin bunu bütünüyle deneyimlemesi gerekiyor. Bir hayatta parantezler olabilir; insan farklı biçimlerde, farklı derecelerde yalnız kalabilir. Ama yine de asıl belirleyici olan yalnızlık, Spinoza’nın yalnızlığıdır: insanın kendi etrafında varoluşu kuran kurucu bir edim olarak yalnızlık; gerçekliğin her bir atomunun somut analizinden geçen bir cemaat/ortaklık inşası; ve o gerçeklik atomunun içinde ayrışmayı, kopuşu, antagonizmayı tanıyıp, süreci ileri itmek üzere bunların üzerine eylemek.

Bu bakımdan şuna inanıyorum: postmodernlikte, maddi ve maddi olmayan emek birbirine karşıt konumlandırıldıkça, peygamber figürünün — yani entelektüelin — bir rolü kalmıyor; çünkü bu figür zaten bütünüyle “gerçekleşmiş” durumda. Dolayısıyla militanlık temel hâle geliyor. Başka bir deyişle, 20. yüzyılın başında ABD’de IWW üyeleri gibi insanlara ihtiyaç var: büyük Batı’da tren raylarına atlayıp ülkeyi kat eden ve her durakta bir siyasal hücre, bir mücadele hücresi kuran insanlara. Mücadelelerin, arzuların, ütopyaların iletişimi onların yolculuklarıyla mümkün oluyordu.

Öte yandan Assisili Aziz Fransis gibi olmalıyız: gerçekten yoksul; çünkü ancak o yalnızlık düzeyinde, bugün sömürünün gerçek paradigmasını, anahtarını yeniden bulabiliriz. Bu “biyopolitik” paradigma hem işe hem hayata, ayrıca insanlar arasındaki ilişkilere nüfuz eder. Dolayısıyla bilişsel olgularla, örgütsel, toplumsal ve siyasal olgularla, aynı zamanda duygusal ve duygulanımsal olgularla “dopdoludur”.

İş

İş çok fazla; çünkü herkes çalışıyor, herkes toplumsal zenginliğin inşasına katkıda bulunuyor. Bu zenginlik, iletişimden, dolaşımdan ve herkesin çabasını koordine edebilme kapasitesinden doğuyor. Christian Marazzi’nin söylediği gibi, bir biyopolitik emek cemaati/ortaklığı var; bunun temel niteliği “disinflation”dır (yani işbirliğinin kendisinin ve işbirliğinin toplumsal koşullarının gerektirdiği tüm maliyetlerin düşürülmesi).

Kapitalizm içindeki bu geçiş, modernlikten postmodernliğe, Fordizmden post-Fordizme geçiş oldu. Bu, emeğin zenginlik üretiminin temel matrisi olarak yüceltildiği siyasal bir geçişti. Ne var ki emek, siyasal gücünden arındırıldı. Emeğin siyasal gücü şuradan geli-

yordu: fabrikada bir araya gelmekten; güçlü sendikal ve siyasal yapılar aracılığıyla örgütlenmekten. Bu yapıların yıkımı, dışarıdan bakıldığında biçimsiz görünen bir insan kitlesi yarattı: toplumsal zeminde çalışan proleterler; işbirliği ve kesintisiz ortaklaşma sayesinde zenginlik üreten karıncalar.

Gerçekten de, aşağıdan bakarsak — hayatımızın aktığı karıncalar dünyasından — bu yeni işçilerin şimdiden edinmiş olduğu inanılmaz üretken kapasiteyi görebiliriz. Ne tuhaf bir paradoksla karşı karşıyayız. Emek hâlâ istihdam olarak düşünülüyor; yani hâlâ değişken sermaye olarak, sermaye tarafından “istihdam edilen” emek olarak görülüyor. Sermaye onu, sabit sermayeye doğrudan bağlayan yapılar aracılığıyla istihdam ediyor. Oysa bugün bu bağ — eski bir Marksist bağ; hatta Marksist olmadan önce klasik iktisadın kurduğu bir bağ — kopmuş durumda.

Bugün işçi, emeğin araçlarına artık ihtiyaç duymuyor; yani sermayenin sağladığı sabit sermayeye. Sabit sermaye artık çalışanların beyinde. Artık herkesin üzerinde taşıdığı alet hâline geldi. Bugün üretken yaşamın bütünü açısından belirleyici olan yeni öge budur.

Bu olgu bütünüyle belirleyicidir; çünkü sermaye, kendi gelişimi ve iç sarsıntılarıyla, neoliberalizmle başlattığı devrimle, Refah Devleti’nin yıkımıyla, bu emek gücünü “yutar”. Ama nasıl yutar? Yapısal olarak muğlak, çelişkili ve antagonistik bir durumda.

Emek, istihdam değildir. İşsizler çalışır; kayıt dışı, “masa altı” emek, istihdamlıların ürettiğinden daha fazla zenginlik üretir. İşgücünün esnekliği ve hareketliliği, ne sermaye tarafından dayatılmıştır ne de yaklaşık yarım yüzyıl boyunca siyasete damga vuran refahçı ya da New Deal tarzı uzlaşmaların çözülmesinin basit bir so-

nucu olarak ortaya çıkmıştır. Bugün tam da emek “özgür” olduğu için böyle bir durumla karşı karşıyayız.

Elbette, bir yandan sermaye kazandı: bu emeğin olası siyasal örgütlenmelerini ve siyasal “gücünü” önceden karşılayıp etkisizleştirdi. Ama bu olgunun arkasına bir an için bakarsak — aşırı iyimserliğe kapılmadan — şunu da söylemek zorundayız: tanıdığımız emek gücü, işçi sınıfı, fabrika disiplini reddetmek için mücadele etti.

Bir kez daha, *Ancien Régime*’den (Eski Rejim) Fransız Devrimi’ne geçiş kadar tarihsel açıdan önemli bir siyasal geçişi değerlendirmek durumundayız. Gerçekten de 20. yüzyılın ikinci yarısında, emeğin özgürleştiği bir geçiş yaşadığımızı söyleyebiliriz. Emeğin maddi olmayan, entelektüel bir hâl alabilme kapasitesi sayesinde özgürleştiği; fabrika disiplininin özgürleştiği bir geçiş. Ve bu, çağdaş kapitalist toplumun küresel, temel ve radikal bir devrimi için imkân yaratıyor.

Kapitalist bu noktada bir parazite dönüşmüştür; ama klasik Marksist anlamda — yani finans kapitalistin parazitliği anlamında — değil. Parazittir, çünkü kapitalist artık çalışma sürecinin yapısına müdahale edemez.

Beyin-makine

Çalışma aracının, işçilerin sermayeden çekip aldığı ve hayatları boyunca yanlarında taşıdığı bir araca dönüştüğünü — beynin içinde cisimleşmiş bir araca — söylediğimizde; ayrıca işin reddinin fabrikanın disipliner rejimine galip geldiğini söylediğimizde, bu son derece büyük ve yaşamsal bir iddiadır.

Başka bir deyişle, emek ve emeğin aracı beyinde cisimleşmişse, emeğin aracı — yani beyin — bugün zenginlik yaratma bakımından en yüksek üretken kapasiteye sahip şey hâline gelir. Ama aynı zamanda insan “bü-

tün”dür: beyin bedenin bir parçasıdır. Araç yalnızca beyinde değil, tüm duyumsama organlarında; insanın yaşamını harekete geçiren “animal spirits”in (canlı itki-lerin/ruhların) bütün setinde de cisimleşmiştir. Emek, bu nedenle, cisimleşmiş araçlar üzerinden kurulur.

Bu cisimleşme, aracın sahiplenilmesi yoluyla yaşamı kuşatır. Çalıştırılan şey hayattır; peki ama hayatı çalıştırmak, tam olarak neyi çalıştırmak demektir? Hayatın iletişim öğelerini. Tekil bir hayat asla üretken olmaya- caktır. Tekil bir hayat, ancak başka bedenlerle ve başka cisimleşmiş araçlarla iletişime girdiği ölçüde üretken olur; hem de yoğun biçimde üretken olur.

Eğer bu doğruysa, dil — işbirliğinin temel biçimi ve üretken fikirlerin üretiminin temel alanı olarak — bu süreçte merkezi hâle gelir. Ama dil, beyin gibi, bedene bağlıdır; beden yalnızca rasyonel ya da sözde rasyonel biçimler ve imgelerle kendini ifade etmez. Güçlerle de ifade eder: hayatın güçleriyle; bizim duygulanımlar (affects) dediğimiz güçlerle.

Dolayısıyla duygulanımsal hayat, aracın bedende vücut bulmasının ifadelerinden biri hâline gelir. Bu şu anlama gelir: Emek, bugün kendini ifade edişinde, yalnızca zenginlik üreten bir şey değildir; daha çok, zenginliği üreten, yorumlayan ve onun tadına varan dilleri üretir. Ve bu diller hem rasyonedir hem duygulanımsal.

Bütün bunların, özneler arasındaki farklar bakımından son derece önemli sonuçları vardır. Çünkü işçi sınıfının “üretken emeğin tek temsilcisi olma” ayrıcalığını elinden alıp, bu cisimleşmiş aracı taşıyan ve onu dilsel biçimler yoluyla ifade eden her özneye attettiğimiz anda, yaşamsal güçler üreten herkesin bu sürecin parçası olduğunu ve onun için vazgeçilmez olduğunu da söylemiş oluruz. Örneğin emek gücünün yeniden üretimi-

nin tüm devresini düşünün: annelikten eğitime, boş zamana kadar — bunların tümü üretimin parçasıdır.

Burada komünizmin patikalarını yeniden canlandırmak için olağanüstü bir imkân var; ama kapitalizmin rasyonelleştirilmesi ve hızlandırılması, ya da modernleştirilmesi ve “süper-modernleştirilmesi” modeliyle değil. Üretimi açıklama ve dolayısıyla insan hayatını, aracın oluşturduğu bu güç zenginliği içinde örgütleme imkânına sahibiz: diller ve duygulanımlar.

Emeğin Kadın-oluşu (*Becoming-Woman of Labor*)

“Emeğin kadın-oluşu” (*becoming-woman of labor*) kavramıyla, yaşadığımız bu devrimin en merkezi yönlerinden birini yakalayabilirsiniz. Artık zenginlik ve bilgi üretimini, öznenin üretimi olmadan düşünmek mümkün değil. Dolayısıyla yaşamsal süreçlerin genel yeniden üretimi olmadan da.

Kadınlar bu süreçte merkezî oldular. Tam da öznenin, yaşam gücünün üretiminin merkezinde oldukları için, üretimin eski kavrayışlarının dışına itildiler. Şimdi “emeğin kadın-oluşu” demek, hem fazla şey söylemektir hem de eksik şey söylemektir. Fazla şey söylemektir; çünkü bu dönüşümün bütün anlamını feminist geleceğin içine katlayıp yerleştirmek demektir. Eksik şey söylemektir; çünkü aslında bizi ilgilendiren, emek süreçlerinin erkekler, kadınlar ve cemaat/ortaklık boyunca taşıdığı genel aşındırıcı/ihlal edici (transgressive) karakterdir.

Zira bilgi ve zenginlik üretiminin, dilin ve duygulanımların üretiminin süreçleri, toplumun genel yeniden üretiminin içinde yer alır. Üretim ile yeniden üretim arasındaki klasik ayrımı ve bunun sonuçlarını — yani kadınların değer üretme, ekonomik değer üretme kapasitesinin dışına atılmasını — bugün eleştirel biçimde

geriye dönüp düşündüğümde; ve klasik işçici gelenekte bizim de bu mistifikasyonla uğraştığımızı kabul ettiğimde, şunu söylemek zorundayım: Bugün emeğin feminizasyonu gerçekten olağanüstü bir doğrulamadır.

Emeğin feminizasyonu; çünkü tam da yeniden üretim, tam da üretim ve iletişim süreçleri, tam da duygulanımsal yatırımlar, eğitim yatırımları ve beyinlerin maddi yeniden üretimi artık daha da temel hâle gelmiştir. Elbette bu süreçlerin içinde yalnızca kadınlar yoktur: kadınların maskülenleşmesi ve erkeklerin feminenleşmesi de bu süreçte kaçınılmaz biçimde ilerliyor. Ve bu bana son derece önemli görünüyor.

Çokluk (*Multitude*)

Burada kısa bir tarihsel açıklama gerekiyor. “Çokluk” (*multitude*) terimi, klasik siyaset biliminin bir referans noktası olarak kurduğu aşağılayıcı, olumsuz bir terimdir. Çokluk, bir toplumda yaşayan ve yönetilmesi/gayet edilmesi gereken insanların toplamıdır. Hobbes bu terimi tam da bu anlamda kullanır. Klasik, modern ve postmodern siyaset bilimi boyunca “çokluk”, ayakta-kımı, güruh, kalabalık vb. anlamlara gelir. Devlet adamı, egemenlik altına almak zorunda olduğu çokluğun karşısına çıkan kişidir. Bütün bunlar, kapitalizmin oluşumundan önce modern çağda böyledir.

Açık ki kapitalizm işleri değiştirdi; çünkü çokluğu toplumsal sınıflara dönüştürdü. Başka bir deyişle, çokluğun toplumsal sınıflara bölünmesi, işbölümünün son derece belirli ve “uygun” bir biçimine göre, bu sınıfların tabi kılındığı servet dağılımı ölçütlerini sabitledi.

Bugün, modernlikten postmodernliğe dönüşüm içinde, çokluk sorunu yeniden ortaya çıkıyor. Toplumsal sınıflar çözülmeye başladıkça, bir toplumsal sınıfın öz-örgütlenmeyle yoğunlaşma imkânı da ortadan kalkıyor.

Bu nedenle yeniden bir bireyler toplamıyla karşı karşıyayız; ama bu çokluk artık bütünüyle başka bir şey hâline geldi. Gördüğümüz gibi, entelektüel bir toplum/gruplandırma hâline geldi. Artık “ayaktakımı” ya da “güruh” denemeyecek bir çokluk bu. Bu, zengin bir çokluk.

Bu bana Spinoza’nın “çokluk” kullanımını düşündürüyor; çünkü Spinoza, Braudel’in “dünyanın merkezi” dediği büyük Hollanda Cumhuriyeti gibi özgül bir anomalinin içinden teorize ediyordu: 17. yüzyılda zorunlu eğitimi olan bir toplum; cemaat/ortaklık yapısı son derece güçlü bir toplum; bir tür refahın — üstelik çok yaygın bir refahın — şimdiden mevcut olduğu bir toplum. Bireylerin şimdiden “zengin bireyler” olduğu bir toplum. Ve Spinoza, demokrasinin bu zengin çokluğun yaratıcı etkinliğinin en büyük ifadesi olduğunu düşünüyordu.

Dolayısıyla, çokluğun olumsuz anlamını daha o zaman tersine çevirmiş olan bu kullanımı düşünüyorum: Hegel’in “vahşi hayvan” dediği ve örgütlenip egemenlik altına alınması gereken çokluk fikrinin tersine çevrilmesi. Spinoza’nın kavradığı bu zengin çokluk, modernliğin gerçek karşı-düşüncesidir; Machiavelli’den Marx’a uzanan düşünce çizgisinde (Spinoza’nın aşağı yukarı merkezinde yer aldığı; merkezî doruk, geçiş noktası; muğlak, anomal ama güçlü bir merkez) modernliğin karşı-düşüncesidir.

İşte bugün bizim de çağırdığımız çokluk kavramı budur. Bugün bir yurttaşlar çokluğu var; ama “yurttaş” demek yetmez, çünkü yurttaş demek yalnızca biçimsel ve hukuksal düzeyde “biçimsel olarak özgür” bireyleri tanımlar. Bugün bir entelektüel işçiler çokluğu var demek gerekir; ama bu da yetmez. Şunu söylemek gerekir: Toplumu kuran öznelere içine alınmış ve onlarda

vücut bulmuş üretim araçlarının bir çokluğu vardır. Ama bu da hâlâ yetersiz. Buna duygulanımsal ve yenden üretici gerçekliği, haz alma ihtiyacını da eklemek gerekir. Bugünün çokluğu budur.

İşte bugünün çokluğu budur. Dolayısıyla iktidardan mümkün olan her türlü aşkınlığı söküp alan bir çokluktan söz ediyoruz; öyle bir çokluk ki, ancak parazitik — dolayısıyla kaba ve şiddetli — bir yolla egemenlik altına alınabilir.

Deleuze ve Guattari’nin *Bin Yayla*’sındaki Minörlükler

Deleuze ve Guattari bu kitabı 1980’lerin başında yazdılar. Kitle işçisinin krizini görebilecek kadar ileri bir öngörüye sahiptiler. Minörleşme sürecini; İtalyan işçiciliği bağlamında, *Autonomia* içinde “toplumsal işçi” ve isyandaki marjinal emek biçimleri diye adlandırdığımız o filizlenme hâlindeki olguları fark ettiler.

Bin Yayla’da verilen sosyopolitik tanım, fenomenolojik analiz açısından bakıldığında, aslında bunun çok ötesine geçmez. Bu nedenle, onların da bugün kullandığımız terimlerle, çokluğun bu doğuşunu, bu soykütüğünü düşündüklerine inanıyorum. Minörlüklerin kuruluşuna dair incelikli çözümlemeleriyle, çoğul bir üretken kapasite ve işbirliği kapasitesi toplamı olduğu için anlamlı olan yeni bir “çoğunluk” kavramının kurulmasına katkı sundular.

İşaret ettikleri şey, benim son derece önemli bulduğum bir direnç ve geçiş ânıdır. Üstelik şunu belirtmek zorundayım: Kitaplarının tam da bu bölümünde, bu tür bir deneyimin pratik referans noktası olarak İtalyan işçilerini anıyorlar. Gilles ile Félix’in düşüncesinin her zaman bu yöne aktığını düşünüyorum.

Öte yandan, Deleuze'ün son kitabı *Grandeur de Marx*'ta (*Marx'ın Büyüklüğü* — Türkçede yerleşik yayımlanmış adı tespit edilemedi) olağanüstü bir argümanla karşılaşırız. Bu argüman, epistemolojik bir iddiayı — kavramları kuran algılar toplamı olarak “ortak adlar”ın (*common names*) tanımını, bir epistemolojik cemaatin dilsel kuruluşunu — ontolojik bir sürece tercüme eder.

Komünizm, ortaklaşan çokluktur. Bu, orada önceden varsayılmış bir şey olduğu anlamına gelmez; bir fikir, ontolojik ya da metafizik olarak gizlenmiş bir şey olduğu anlamına gelmez. Bir birlik olduğu anlamına da gelmez. Ortak olan, “bir” olana karşıttır; uç noktasına kadar götürülmüş bir anti-Platonculuktur.

Bu aynı zamanda, ütopyanın zorunlu olarak bir birlik oluşturduğu ve birliğin sorununu ve iktidarın egemenliğini çözdüğü o geleneğin önerdiği komünizm fikrinin tersine çevrilmesidir. Burada, ortak olanı kuran şey çokluktur. Ve anladığım kadarıyla, Deleuze'ün bitmemiş kitabı *Grandeur de Marx*'ta inşa edilen komünizm kavramı tam da budur.

Biyopolitik Girişimci

Burada da, her zamanki gibi, bütün terimlerin ters yüz edildiği bir alanla karşı karşıyayız — doğrudan terimlerin ters yüz edildiği bir alan. Demokrasi ve yönetim/idarî işleyiştten söz ederken bile, gerçekten başka bir dil icat etmeyi başarmamız gerekiyor.

Biyopolitiğin demokrasisi nedir? Açık ki artık biçimsel demokrasi değil; Spinoza'nın dediği gibi, mutlak bir demokrasidir. Böyle bir kavram daha ne kadar “demokrasi” terimleriyle tanımlanabilir? Her hâlükârda klasik anayasal demokrasinin terimleriyle tanımlanamaz.

Aynı şey “girişimci”den söz ettiğimizde de geçerlidir: siyasal girişimci dediğimizde — ya da daha doğrusu “biyopolitik” girişimci dediğimizde. Ya da tek bir kişi olabileceği gibi kolektif gler toplamı da olabilen ve kimi zaman bir toplumsal bağlam içinde üretken kapasiteleri odaklamayı başaran failden söz ettiğimizde.

Bu noktada ne demeliyiz? Bu kolektif girişimciye bir ödül m vermeli? Açıkçası ben verilmesi gerektiğini düşünüyorum; ama bütün bunlar biyopolitik süreç içinde değerlendirilmek zorunda. şunu söyleyebilirim: Burada, parazitik girişimciye dair her kapitalist teorinin tam karşıtı söz konusu. Bu, ontolojik girişimcidir; doluluk/taşma girişimcisidir; özü itibarıyla üretken bir dokuyu kurmaya çalışan girişimci.

Her biri kimi zaman son derece olumlu sonuçlar vermiş pek çok örnek var. Bazı cemaat deneyimlerinde, “kızıl” (komünist) kolektivitelerde — temelde kooperatiflerde — ve dayanışma temelinde kurulan bazı “beyaz” (liberal) cemaat deneyimlerinde kolektif girişimci liğin örneklerini görebiliriz.

Bugün, her zamanki gibi, önce yalnızca siyasal girişimciden değil, biyopolitik girişimciden de söz etmeye başlamalıyız; sonra da enflasyonist ya da deflasyonist biyopolitik girişimciyi ayırt etmeyi ğrenmeliyiz. Biyopolitik girişimci, cemaat/ortaklığı örgütlerken gide-rek daha büyük ihtiyaçlar belirler; öte yandan girişimci, biyopolitik zeminde işleyen gleri bastırır ve yeniden disipline eder.

Örneğin Fransa’da burada yürüttüğümüz çalışmalar-dan bir örnek alırsak, Sentier semtindeki bir girişimci-nin biyopolitik girişimci olduğundan kuşku yoktur — stelik çoğu zaman deflasyonist biçimde davranan bir biyopolitik girişimcidir bu. Benetton da aynı şeydir.

Girişimci kavramının — biyopolitik bir yapı içinde militan kavramı olarak, dolayısıyla zenginlik ve eşitlik getiren bir militan olarak — geliştirmeye başlamamız gereken bir kavram olduğuna gerçekten inanıyorum. Bir beşinci, altıncı ya da yedinci Enternasyonal olacaksa, onun militanı bu olacaktır: biyopolitik düzlemde hem öznelliğin girişimcisi hem eşitliğin girişimcisi.

Güvenceli Ücret

Güvenceli ücrete dair indirgemeci kavrayışlar var; Fransa’da gördüklerimiz gibi. Örneğin Fransız RMI yasaları, geçirildikleri hâlleriyile, bir tür yoksulluk ücret yapısıdır; dolayısıyla bir dışlama ücret yapısıdır: yoksullar için yasalar.

Başka bir deyişle, yoksullardan oluşan bir kitle vardır — ama şunu akılda tutun: Bunlar alışan insanlardır; ücret devresine sürekli biçimde girmeyi başaramayan insanlardır. Kendi yeniden üretimlerini sürdürebilsinler, toplumsal bir skandal yaratmasınlar diye onlara bir miktar para verilir. Dolayısıyla güvenceli ücretin asgari düzeyleri, geçimlik ücretler vardır; bunlar, bir toplumun ölüm ve salgın skandalından kaçınma ihtiyacına tekabül eder; çünkü dışlama kolaylıkla salgına yol açabilir. Yoksul yasaları da İngiltere’de 17. ve 18. yüzyıllarda bu tehlikeden doğmuştu. Dolayısıyla, buna denk düşen güvenceli ücret biçimleri vardır.

Ama güvenceli ücretin gerçek meselesi başka bir şeydir. Mesele şunu anlamaktır: üretkenliğin temeli kapitalist yatırım değil, toplumsallaşmış insan beyninin yatırımdır. Bu nedenle en yüksek özgürlük — fabrika disipliner ilişkisinden kopuş, emeğin azami özgürlüğü — zenginlik üretiminin mutlak temelidir.

Güvenceli ücret, gelirin büyük bir bölümünün dağıtılması ve üretken öznelerin bunu kendi üretken yeni-

den üretimleri için harcayabilme kapasitesine sahip kılınması demektir. Temel unsur bu hâle gelir. Güvenceli ücret, insanların özgürlükleri üzerinden üretken hâle geldiği bir toplumun yeniden üretiminin koşuludur.

Bu noktada, üretim ile siyasal örgütlenme sorunlarının giderek üst üste bindiği açıktır. Bu tartışmayı sonuna kadar sürdürdüğümüzde, siyasal iktisat ile siyaset biliminin — ya da yönetim biliminin — giderek çakıştığını kabul etmek zorundayız. Çünkü biz, üretkenliği tanımlayabilecek yegâne biçimlerin demokratik biçimler olduğunu savunuyoruz: radikal, mutlak bir demokrasi-nin biçimleri — “demokrasi” teriminin hâlâ kullanılıp kullanılamayacağından emin değilim.

Ama söz konusu olan, güvenceli gelirlerin eşitliğinin giderek büyüdüğü ve giderek daha temel hâle geldiği, maddi ve gerçek bir demokrasidir. O zaman teşviklerden gerçekçi biçimde söz edebiliriz; ama bunlar bugünün dünyasında pek de anlamlı tartışmalar değil.

Bugün asıl büyük sorun, siyasal iktisat eleştirisinin dayandığı bakış açısını tersine çevirmektir: kapitalist yatırımın zorunluluğu bakış açısını. Daha önce de söyledik, yıllardır söylüyoruz: temel sorun, üretim aracının hayat üzerinden yeniden icadıdır; öznelerin dilsel ve duygulanımsal hayatı üzerinden.

Bugün, öyleyse, güvenceli ücretin bu öznelerin ve onların zenginliğinin yeniden üretiminin koşulu olması, temel bir unsur hâline gelir. Artık herhangi bir iktidar kaldıraç yoktur; aşkın herhangi bir şeye, herhangi bir yatırıma ihtiyaç yoktur. Bu bir ütopyadır; ama harekete geçirildiğinde, gerçekliğin dönüşüm makinesine dönüşen ütopyalardan biridir. Ve bugün en güzel şeylerden biri, tam da bu özgürlük ve üretim kamusal alanının yavaş yavaş tanımlanmaya başlamasıdır; fakat bu alan, mevcut üretken iktidar örgütlenmesinin — dolayısıyla

siyasal iktidarın — yıkım araçlarını da gerçekten içinde taşır.

İmparatorluk

Tam anlamıyla dönemsel, çağ açıcı bir geçişi gösteren üç şey olduğunu söyleyebilirim: Tiananmen Meydanı ayaklanması, Berlin Duvarı'nın yıkılışı ve Körfez Savaşı. Küreselleşme evresine giriyoruz. Bu bakımdan mesele o kadar açık ki, her birimiz bunu sarsıcı biçimde deneyimledik.

Körfez Savaşı önemliydi; çünkü öncelikle iletişim sorununu ve onun denetimini gündeme getirdi. Baudrillard'ın söylediği gibi, bu “savaşılmayan” bir savaştı. Hiç var olmamış bir savaştı; kendi hikâyesini icat eden bir savaştı. Ondan önce Timişoara vardı; ve orada, içinde bulunduğumuz bu yeni emperyal durumu tanımlayan son derece önemli başka unsurlar vardı: en kötü, en korkunç katliamlar bile kimi zaman gizlenebilir ya da icat edilebilir.

Peki mesele nedir? Mesele, artık kitlesel entelektüel bir karakter kazanmış olan bir proleterin eyleminin, söyleminin ve direnişinin, bu durumlarla nasıl yüzleşebileceğini anlamaktır. Paradoksal biçimde, imgeleri, dilleri ve biçimleri üretenler tam da bu dünya sahte imgelerinin kurulmasında kullanılıyor; gerçekliğin anlamalarını dönüştürmekte, gerçekliği antagonizma duygusundan arındırmakta kullanılıyorlar.

Dolayısıyla büyük sorun şuna dönüşüyor: Bu tür bir dünyada deneyimlediğimiz, bu yeni gerçeklik türüyle birlikte gelen güçler içinde, “alternatif” olmaktan çıkmış (çünkü alternatif her zaman bir referans varsayar) maddi bir ifade biçimi bulmak; ama bu zorlanmış, küreselleşmiş ve iletişimsel birlik içinde dayanak noktala-

rı, kopuş noktaları, yeninin kurucu noktalarını yakalamak.

Los Angeles, Chiapas, Paris

Bu mücadeleler hakkında pek çok olumlu ve olumsuz şey söyleyebiliriz; çünkü bunlar, bugün oluşmakta olan dünyada güç ilişkilerini değiştirmenin hem muazzam gücünü hem de muazzam zorluklarını gösterdi.

Los Angeles'taki mücadeleler, marjinalleştirilmiş grupların kentsel/metropol huzursuzluğunun en yüksek biçimde dışavurulduğu mücadelelerdi: toplumsal bölgenin işgali biçiminde; dünyanın vitrini olan Los Angeles'ın zenginliğinin yağmalanması biçiminde. Los Angeles Hollywood'dur; dünyadaki en büyük imge endüstrilerinin merkezidir; dolayısıyla dil üretiminin de en büyük merkezidir.

Chiapas artık burjuva bir isyan değildi; kapitalist kalkınmayı hedefleyen üçüncü dünyacı bir isyan da değildi. Kalkınma modellerine karşı, bir kimlik arayışına ve kalıcı bir karşı-iktidara yaslanan bir isyandı.

Paris'teki mücadele ise başlangıçta oldukça muğlak bir biçimde örgütlendi; fakat mücadele ilerledikçe, Paris'te ve Fransa'nın geri kalanında toplu taşımayı durduran grevlerle birlikte, yeni bir kamusal alanın kuruluş pratiğine dönüştü.

Bu üç mücadelenin ortak zemini şuydu: farkları kullanarak onları nötralize eden bir küreselleşmeye karşı, yeni ve mutlak bir kamusal alan kurma itkisi. Dolayısıyla hepsinde, tekilliğin kolektivitinin talebi olarak ortaya çıkması ortak bir noktaydı; her birinde bu dünya yönetim merkezinin kuruluşuna karşı, pazarların küreselleşmesinin siyasal biçimine karşı bir direnç ânı vardı. Öte yandan hepsinde, muhtemelen temel bir "küçük

anahtar” da vardı: kamusal alanın kuruluşunda öznelere özerkliği ve bağımsızlığı.

Bu üç mücadele — aralarındaki farklılıklarla ve ilişkimsizlikleriyle, bulundukları yerlerde — doksanlar için ortak olanı kurabilir mi? Gelecek bir devrimci sürecin, gelecek bir insanlığın kritik ve paradigmatik “sınır deneyimi” midir bunlar? Bilmiyorum.

‘95 Fransız Grevleri

Bu yeni üretim figürünün doğuşunu çeşitli düzeylerde kolayca görmek mümkündü. En temel düzey, ulaşımın kendiliğinden örgütlenmesi yoluyla kentsel cemaatlerin yeniden kurulmasıydı. Metro çalışmıyordu, otobüsler çalışmıyordu. Aylarca süren inanılmaz bir olgu ortaya çıktı: insanlar arabalarıyla dışarı çıktı, kolektif biçimde örgütlendi ve yoldan geçen arabaların durup kendilerini alması için sıraya girdi. Bu, inanılmaz ve muazzam bir toplumsallaşma, cemaat/ortaklık ve sevinç ifadesiydi.

Ama bu, toplumsal alışkanlıklar açısından önemsiz olmasa da, bir yüzey olgusuydu; yine de bu metropol nüfuslarının içinde şimdiden var olan cemaatçi duygulanımlar zenginliğinin yükselişini işaret ediyordu.

İkinci unsur, kamusal hizmetlerin kavranışıyla ilgiliydi. Yani şunu anladık: kamusal hizmetler, her türlü üretim biçiminin temel önkoşuludur. İnsanlar kamu hizmeti çalışanlarının “ayrıcılıklarını” savunmak için sokağa çıkmadı. Üretimin koşulu olarak bütün hizmetlerin kamusal niteliğini — yani cemaatçi ve kolektif niteliğini — savunmak için çıktılar. Dolayısıyla kendi hayatlarının koşulu olarak. Kişinin “biyopolitik” hayatına bağlanması gereken bir şey olarak.

Üçüncü unsur — son derece önemli olan — özelleştirmeye dair mevcut kavrayışlara meydan okumaktı. Özelleştirme ne demektir? Kamusal malların özel mül-

kiyet sahiplerinin ellerine devredilmesi demektir; ama bu ikincil bile görülebilir. Asıl mesele şu: özel mülkiyete devretmek, halkın zenginlikten haz alma kapasitesini düşürmek demektir; ortak olanın “deflasyonu” demektir. Oysa yeni ihtiyaçların enflasyonu — enflasyon itki-si — temeldir.

Bu nedenle, sanırım Fransa’da, gelişmiş kapitalizm ülkeleri düzeyinde ilk kez, son derece önemli cemaat/ortaklık kurma örnekleri gördük: genel meclislerin kurulması. Farklı meslek/işkolları, daha önceki dikey komuta hatlarını kırıp “sovyetler” kurdular; genel meclisler “sovyetler”di — farklı işkollarının pratiklerini siyasal olarak tartışan cemaatçi biçimlerdi. Bu, taban ile liderlik arasındaki ilişkide neredeyse kesin bir kopuştu.

Üstelik bu, yanılısamarla olmadı; çünkü “koordinasyon” hareketleri bile genel meclislerin bu ölçekte genelleşmesini başaramamıştı. Ama her zaman olağanüstü bir zekâyla işledi. Hiçbir zaman aşırılığa düşmedi; daima işledi.

Bir diğer temel unsur ise kamusal hizmetin biyopolitik içselleştirilmesiydi. Mesele, korporatif meslek çıkarlarını savunmak değildi; kamusal olanı her üretimin temel biçimi olarak benimsemekti. Bu, özel olana yöneltilmiş muazzam bir eleştiriydi. Üçüncü olarak da liberallere yönelik siyasal eleştiri, son derece olumlu terimler içinde gelişen sınıf nefreti biçimleriyle, sınırına kadar itildi.

Arnavutluk

Üçüncü Dünya’nın tuhaf bir eyaleti gibi — ya da krizdeki Sovyet, sosyalist İkinci Dünya’nın bir eyaleti gibi — ya da her hâlükârda bir “kaçış” olgusu olarak: artık bir iç savaştan ya da başka bir şeyden kaçış değildi bu;

postmodern bir çalışma, zenginlik ve kültür arayışı fiğürüydü ve onları çeken de buydu.

Arnavutluk denen o tuhaf ada, o tuhaf ülke; dünyanın bütünüyile çevrelediğı; zaman zaman tuhaf ideolojilere ve örgütsel yapılar bağlanmış olan; ve tam da özgürleştiğı anda Devlete, devletin kuruluşuna doğru yönelmeyen, doğrudan özgürlüğün peşine düşen ülke. İnsanlar adeta teknelere binip özgürlüğün peşine düştüler.

Peki sonra ne oldu? Bu emek gücünü denetlemek, onu bloke etmek, insanların kitleler hâlinde gelip olgun kapitalizmin pazarlarını ve ülkelerini istikrarsızlaştırmasını önlemek için, dışarıdan, her ne pahasına olursa olsun Devleti zorla yeniden kurmaya çalıştılar. Arnavutluk durumu paradoksal; bana oldukça ilginç geliyor.

Bununla birlikte, kapitalizmin tarihinde aynı iki zorunluluğun bir araya geldiğı başka birçok durum da olmuştur: bir yandan emek gücünün çok güçlü bir hareketliliğine ihtiyaç duyulması; öte yandan onu düzenlemeyi başarmak. Kapitalist birikim, Scylla ile Charybdis arasındaki bu geçitten, bu ikilemden geçmiştir hep.

Kuşkusuz bu durumda da, nüfus hareketlerini engellemek için ara formüller denediler; kapitalizmin kuruluş sürecinde, özellikle İngiltere’de görülen yoksul yasaları gibi: esasen emek gücünün akışlarını bloke etmeye çalışan yasalar bunlardı. Bugün bu girişim yeniden karşımıza çıkıyor: devlet politikaları üzerinden; yatırımın mümkün olduğu alanlar etrafında bir tür yeniden dağıtım üzerinden; böylece emek gücünü denetim altında tutmanın mümkün olacağı biçimde.

Melezleşmeler

En azından eğilimsel olarak, nüfus hareketlerinin bu yeni dinamik düzeninin oluştuğunu gerçekten görebiliyorum: giderek daha geniş melezleşmeler ve hibrit-

leşmeler; giderek daha büyük kültürel bütünleşme kapasiteleri... Bunlar belli bir noktaya kadar üretken düzen için işlevsel de olabilir; ama belli bir eşiği aştıktan sonra, o eski uluslar düzenini deviren kaldıraç hâline gelirler.

Ve bana çok güzel gelen de tam olarak bu: sürekli yeniden “yerelleştirilmek” (reterritorialize) zorunda olan, her seferinde yeniden norma dönüşmek zorunda olan bu kapitalist iktidarın, bu hareketler tarafından sarılması.

Kuzey-Güney

Artık duvarlar yok; bu, bana göre önemli bir olgu. Elbette zaman zaman dışlayıcı girişimler olur; ama bu duvarlar ülkeler arasında olduğu kadar her bir ülkenin içinde de vardır: Akdeniz’in öte yanında olduğu kadar Paris’in içinde; Pasifik’in öte yanında olduğu kadar Los Angeles’in içinde.

Kuzey ile Güney ayrımı, artık ancak şu belirli düzenlemeler içinde anlam taşır: emek gücünün hareketlerini yeniden denetim altına alma çabasının temel hâle geldiği düzenlemeler içinde. Dolayısıyla artık Kuzey ve Güney yok; yalnızca üretime katılım ya da üretimden dışlanma var: insanların çalışmaya (elbette daha düşük bir maliyetle) yerleştirildiği durumlar ve tehditlerle işten uzak tutulduğu, çalışmadan dışlandığı durumlar.

Ama daha önce söylediğimiz gibi, insanların çalışmadan dışlandığı bu durumlar bile üretken durumlardır.

Kâğıtsızlar

Fransa’daki “*sans papiers*” (kâğıtsızlar) — yani “yasadışı göçmenler” diye adlandırılanların — mücadeleleri bana göre çok temel bir şeyi açığa çıkarıyor: yurttaşlık

hakkı talebini; dolayısıyla biyopolitik yoğunluk talebini, toplumsal zeminde var olma talebini.

Bu, hareket hâlinde olanlar için yurttaşlık hakkına dönük radikal bir taleptir. Ulusal hukuki düzenin kendi içinde yıkıcı bir unsurunu temsil eder ve giderek genel-leşmekte olan bir durumun ilk siyasal tercümesini oluşturur. Bu, çalışan herkes için hukuki tanınma talebine; yurttaşlık hakları talebine dönüşmektedir.

Dolayısıyla bu gelişme, yeni dünya üretken düzeni ile ondan doğan hareketlerin siyasal bütünleşmesini yaratır. Dünyanın yurttaşları olmayı en dolu anlamıyla tahayyül edebilmemiz gerekir: artık işçilerin Enternasyonalini değil, özgür olmak isteyen herkesin cemaatini/ortaklığını gerçekleştirmek.

Maddi Olmayan Emek ve Göçmenler

“Maddi olmayan emek”ten söz ettiğimizde, yalnızca entelektüel emekten söz etmiyoruz. Entelektüel emek derken, elbette zihni de içeren ama esas olarak plastisitesine, biçimlenebilirliğine, bir şekilde her duruma uyum sağlayabilme kapasitesine işaret eden bedensel emekten söz ediyoruz.

Bana göre maddi olmayan emek kategorisi, yeni emek gücünün tam da bu plastisitesini derinden anlamamızı sağlayan bir kategoridir. Elbette “kitlesel entelektüellik”ten söz etmekle, kimi zaman kendileri de entelektüel emek gücü akışları olan göçmen akışlarından söz etmek arasında farklar vardır.

Örneğin Kuzey Afrika ya da benzeri bölgeler söz konusu olduğunda, göçmenler genellikle belli bir eğitim düzeyi edinmiş insanlardır: lise, hatta birkaç yıl üniversite. Ama bu, temel özellik karşısında bütünüyle ikincildir: onların hareketliliği; emek gücünün o plasti-

sitesi; üretken akışların maddi-olmayanlığına her seferinde uyum sağlayabilmesi.

Sürgün

Bu tarihe dikkatle bakmak gerekir. Bizim yaşadığımız sürgünün son derece doğrusal bir çizgisi olduğunu söyleyebilirim. Proleter sürgünü ya da göçebe-oluş bambaşka bir şeydir.

Gerçekte biz hâlâ — arka planımız, kültürümüzün niteliği ve pratiğimizin karakteri dolayısıyla — 19. yüzyıl deneyimlerini yaşadık. O dönemde olduğu gibi acı ve zor deneyimlerdi bunlar; ama sürekli bir gelişimin ve dönüşümün içine oturuyordu: eski siyasal muhacirlerin (émigrés) deneyimleriyle temelde aynı türden bir dönüşümün içine.

Bugün sürgün meselesi, göçebe-oluş ve “melezleşme”yle aynı şey hâline geldi. Bir yandan proletaryanın emek gücünün dünya pazarında etkin bir rol almasını içeriyor; öte yandan bilgi biçimlerinin melezleşmesi-ne/hibritleşmesine yöneliyor; böylece maddi emek ile maddi olmayan emek arasında yükselen bir esnekliğe, emekte işbirliği kurmanın bu yeni eylem biçimlerine yöneliyor.

Bu yüzden, bizim sürgünümüzün, gerçek olguların edebî bir paradigması olduğunu söyleyebilirim. Her birimizin daha sonra bir ölçüde güçlü bir entelektüel konuma erişebilmek için inşaatlarda, kafelerde, en tuhaf yerlerde iş bulmak zorunda kalmış olması buna rağmen doğrudur; ve nihayet “maddi olmayan” emek gücünün yeni mekânlarında bir yer edinebilmiş olmamız da.

Ama bence söylemimizin sürekliliği, daha çok, sürgünün büyük klasik geleneklerine bağlanmalıdır.

De Senectute (Yaşlılık Üzerine)

Deleuze'ün bu denemesini, yaşlanma üzerine bir düşünceden çok, hastalık üzerine bir metin olarak görüyorum. Deleuze'ün yargılarının hepsinin hastalık üzerine düşünceler olduğu izlenimine hep kapılmışımdır. Özellikle de klasik bir pasajda, Spinoza'nın kırk yıl süren bir hastalıktan sonra öldüğünü ama yaşlılıktan ölmediğini söylediği yerde.

Kendime gelince: Ben tamamen sağlıklı bir insanım. Denetimümü yeni yaptırdım; doktor her bakımdan sağlıklı olduğumu söyledi. Yaşlanmayı bekliyorum; ve bunun bambaşka bir şey olduğunu düşünüyorum. Başka bir deyişle, yaşlanma bana göre eyleme kapasitesinin yavaşlamasıdır; basit ve tatlı bir yavaşlama. Yaşlanma bir son değil; eyleme kapasitesinin tatlı, sakın bir uzantısıdır.

Ölüm, hayatın her yerine yayılan aralıklar gibi yaşlanmanın içinde yer alır; ama yaşlanmada ölüm, sanki sonsuzluk duygusunun — dolayısıyla hayatın yoğunluğunun — her zaman aşabileceği bir şey gibi ortaya çıkar. Temelde ölüm yoktur. Çünkü siz var olduğunuzda ölüm yoktur; ölüm var olduğunda ise siz artık yoksunuz.

Ölümü aşma imkânı, gençliğin değil, yaşlılığın büyük düşüdüdür. Hayatı, ölümü aşacak şekilde örgütleyebilmeyi başarmak, insanlığın önünde bir görevdir; sömürüyü aşmak kadar önemli bir görev. Çünkü ölümün nedeni sömürüdür. Ölümü aşmak işte bu büyük sıçramadır.

Ölüm hayat için gerekli değildir; ölüm, hayata eklenen bir şeydir. Yaşlanma, ölüme yaklaşmak değildir; hayatın başka bir sevincidir. Her bakımdan: entelektüel, cinsel, toplumsal ilişkiler bakımından.

Yaşlanma üzerine kitaplar yazanların hepsine büyük hayranlık duyarım; *De Senectute (Yaşlılık Üzerine)* yazarların — yaşlılar en bilge oldukları için değil, yalnızca yaşlılıkta daha çok yaşayabildiğiniz için.

Gençlerin cinsel ve erotik ilişkilerinden hep tiksini mişimdir: hızlarından, şiddetlerinden, o hayvani arzulardan. Ben tatlılığı, zamanı ve entelektüelliği; ilişkilerin maddi-olmayanlığını severim. Ve bunlara ancak belli bir yaşta sahip olabilirsiniz.

İnsanların yaşlılık dediği şeyde bir hedonizm vardır; daha yüksek bir hedonizm. Bu aslında hayatın en yüksek biçimidir ve tanınması gerekir. Bunu, hayat, ölüm, gençlik ve yaşlılık üzerine, yaşam ritminin ve ortalama ömrün kırk yıl olduğu dönemde icat edilmiş son derece irrasyonel ve aptalca kavrayışlara karşı söylüyorum. Bu, bugün hâlâ sürdürülen eski bir fikirdir; oysa yüz yaşını aşmak artık bir insanın en azından bekleyebileceği şeydir.

Bu nedenle, bu açıdan bakınca, her yaşlının çalışmayı sürdürmesi gerektiğini söyleyebilirim; çünkü emeklilik saçmadır. Burada, şimdinin ontolojisinde radikal bir değişimi gerçekten tanıyabiliriz. Dolayısıyla yaşlanma problemi, Deleuze'ün yazılarında bile, yalnızca klişelerin tekrarından ibaret kalıyor.

Aşk

Aşkın materyalist tanımı, cemaatin/ortaklığın tanımıdır; yani cömertlik üzerinden uzanan, toplumsal düzenlemeler kuran duygulanımsal ilişkilerin inşasının tanımıdır. Aşk, bir çiftin ya da ailenin içine kapanan bir şey olamaz; daha geniş bir cemaate/ortaklığa açılan bir şey olmalıdır.

Bir şekilde bilgi ve arzu cemaatleri/ortaklıkları kurmalıdır; başka bir şeyin kurucu unsuru hâline gelmeli-

dir. Bugün aşk, varoluşu “kendine ait” ya da “özel” bir şeyin içine kapatma girişimlerinin tümünü yıkmak bakımından mutlak anlamda temel bir biçimde ortaya konuyor.

Bence aşk, kendine ait olanı ya da özel olanı ortak olana dönüştürmenin temel anahtarıdır.

Sonsuzluk

Sonsuzluğun materyalist kavrayışı, her şeyden önce şunu içerir: yaptığınız her eylemin, kendi sorumluluğunuz dışında hiçbir şeye gönderme yapmamasını. Her eylem tekildir; dolayısıyla kendi üzerinde etkide bulunur; nedensel ilişkiler ve başkalarıyla süreklilik gösteren ilişki dışında bir referansı yoktur.

Bunu her yaptığınızda — yani bir eylemin sorumluluğunu üstlendiğinizde — o şey sonsuza dek yaşar: sonsuzlukta. Ruhun ölümsüzlüğü yoktur; ama eylemlerinizin sonsuzluğu vardır. Yaşadığınız şimdinin sonsuzluğu, birbirini izleyen her bir anda deneyimlenir.

Olası her türlü aşkınlıktan arınmış tam bir doluluk vardır burada; hatta mantıksal ya da ahlaki herhangi bir aşkınlıktan bile arınmış. Eylemin yoğunluğu vardır; eylemin sorumluluğunun yoğunluğu.

Anlıyorsunuz; örneğin beni aldatan bir kadına “orospu” diyebilirim. Bunu ölümsüzlük açısından söylerseniz bir anlamı olmaz; ama her birimizin üstlendiği eylemin sorumluluğu açısından söylerseniz, ben bir alçak olabilirim, o bir orospu olabilir; çünkü her birimiz somut eylemlerimizin sorumluluğunda alçağız ya da orospuyuz. Sorumluluğun bir referansı yoktur.

Her birimiz kendi tekilliğimizden, kendi şimdimizden, hayatın yoğunluğundan, her birimizin ona getirdiği gençlikten ya da yaşlılıktan sorumluyuz. Ölümünden ka-

çınmanın tek yolu budur: zamanı yakalamak, onu tutmak ve onu sorumlulukla doldurmak.

Ve onu rutin içinde, alışkanlık içinde, yorgunlukta; çökkünlükte, öfkede kaybettiğiniz her seferde, hayatın “etik” anlamını kaybedersiniz. Sonsuzluk budur. Sonsuzluk, her ân ve her saniye şimdiki zaman karşısındaki sorumluluğumuzdur. Tam bir etik sorumluluk: bütün güzelliğimizi — ya da bazen bütün kötülüğümüzü — ama her hâlükârda içtenlikle yatırmak zorunda olduğumuz bir sorumluluk.

Ben bundan daha azını önermiyorum: seküler ve ateist bir Fransiskenlik.

Sonluluk

Bilmiyorum; “iradenin kötümserliği” ya da “aklın iyimserliği” dediğinizde, bunu sizin kullandığınız anlamda anlamıyorum. Benim için aklın iyimserliği, Spinozacı bir varlık-olarak-sonsuzluk kavrayışıdır. Bu noktada Félix’le tamamen aynı düşündüğümüzü sanıyorum.

İradenin kötümserliği dediğimde ise, mücadelenin inşasının — örgütlerin, hatta kitapların ve argümanların inşasının — her zaman engellerin üzerinden geçtiğini düşünüyorum; ama aşılabilir engellerin. Dolayısıyla sınırlar — sonluluğun nesneleri, sınırlılık — ya da başka bir deyişle, aşılabilir engeller.

Varlığın ontolojik niceliği — dolayısıyla imkânın belirlenimi — bu noktada temel hâle gelir. Félix’in ölümünde, yaptığımız bütün konuşmalarla uyumlu bir şey vardı: kimi zaman onunla sert biçimde ayrıştığım konuşmalarla da; ve 1980’lerin sonundaki duyarlılıkla da. Sonluluğu, sınırı aşmanın imkânsızlığına dair bir bıkkınlık, bir tahammülsüzlük vardı.

Félix, kökleri — tıpkı bütün çalışmasında olduğu gibi — psikopatolojik analize uzanan bir krizle uğraşıyordu; evlendiği kadını “iyileştirmek” için giriştiği o çılgın bahsin bağlandığı bir krizle. Öte yandan, aklın iyimserliği dediğimiz şey de onda bütünüyle mevcuttu. Ve orada her şey dağıldı.

Onu ağlarken gördüm; ben de bazen ağlarım. Omzumda ağlayarak şunu söylediğini gördüm: “Artık dayanamıyorum; bu sonluluk, bu olumsuz belirlenim aşılamaz.” Bu, onun üstlendiği gerçek bir meydan okumaya dönüştü; ama dağıldı.

Yine de Félix sonsuzdur. Bence en çok varlığa sahip insanlardan biriydi; en çok mutluluğa, en çok sevince sahip olanlardan. Metropoller boyunca dolaşan yaşamsal ruhları bir araya getirme kapasitesi en yüksek olanlardan; dostlarının ona söylediği yaşamsal şeyleri takdir etme kapasitesi en yüksek olanlardan. Tanıdığım en güzel insanlardan biri. Ve işte o umutsuzluk ânında ölüme dokundu.

Ama bu, söylediğimiz iki şeyin de çelişkisidir: aklın iyimserliği ile iradenin kötümserliğinin.

Şiir

Şiirin metafizik ânları ya da tarihsel analizin özellikle güçlü ânlarını kavrayabileceğini ya da öngörebileceğini söylemek bana bayağı geliyor. Leopardi’ye gelince: o, devrimin sonu problemine dair büyük bir metaforla uğraşıyordu. Devrim bitti; ama devrimin sonunda kazanan, bütünüyle gerici bir yaşama tarzı.

Şairin nostaljisi ise, insanların içine fırlatıldığı bu tepkisel çöl geçişinde, o başka değerleri yeniden kurma çabasıdır; onları ileriye doğru itme çabasıdır. Leopardi, Fransız Devrimi’nin sonrasındaki reaksiyon ve restorasyon dönemini yaşadı. Bu durumda — yalnızca bir

geleneğe değil, belirli bir kültüre de sıkı sıkıya bağlı; nihayetinde İtalyan Baroku'nun dili gibi gerici bir dile bağlı bir insan olarak — ne yaptı?

Kendi zamanının ötesini görebildi. Restorasyon döneminde, inkâr edilmiş, artık yaşamayan değerleri yeniden bulmaya çalıştı; bunu nostaljiyle değil, geleceği şiirsel olarak yaratabilme kapasitesiyle yaptı. Dil açısından bile ufuklar önerebildi; güçlü biçimde sarsabilecek yeni cemaat biçimleri icat edebildi; içinde yaşadığı bu karanlık evreyi yarıp geçebilecek, arzu hareketlerini, kitle hareketlerini önceden sezdirebildi.

Dolayısıyla şiir, tarihe bir neşter gibi işledi: yalnızca geçmişten kalanları değil, gelecekte icat edilebilecek olanı da tarihin içinden ortaya çıkaracak şekilde.

Hafızasızlığa Methiye

İtalya'ya dönmenin bir mirası devralmak anlamına geldiğini hiç düşünmedim ve hiçbir zaman da düşünmeyeceğim. Miras artık yok; çözülmüş durumda. Ve sıkça olduğu gibi, bu büyük miraslar çözüldüğünde geride kalan parçalar bütünüyle marjinal olur; bazen hatta sapkınlaşmış bile olabilir.

Çözülmüş muazzam bir miras hikâyesiyle yaşayan, bu mirasla ilişkilerinin tam anlamıyla patolojiye dönüştüğü sayısız aile vardır. Ben daha gençken, belki on bir yıl önce, hafızasızlığa methiyeyi yazdım. Bu, aslında hafızasızlığa methiye değildi; ama metni okuduğunuzda görürsünüz: mirassızlığa methiyeydi. Ve ben bugün de bunun arkasında duruyorum.

İtalya'ya dönüşüm elbette eski gölgeleri ve hayaletleri diriltme girişimi olmayacak. Leopardi'nin hayal ettiği gibi, yaşlı bir mumya koleksiyoncusuyla mumyaları arasında bir diyalog olacak bu.

Benim kişisel olarak istediğim şey, bütünüyle değişmiş bir toplumsal gerçekliği anlamak. Ama o toplumsal gerçeklikte — ve bu noktada tanıdığım bütün İtalyanlarla ayrılıyorum — yalnızca olumsuz yanların kazandığı doğru değil. Egemen iktidarın yanında her zaman çokluğun gücü vardır. Tahakkümün yanında her zaman itaatsizlik vardır.

Mesele aramak; hem de tam da en aşağıdan aramak: gerçekte hapisane olmayan, ama insanların acı çektiği düzeyden; hâlâ en yoksul, en çok sömürülen oldukları düzeyden; duyuların ve dillerin eyleme gücünün her türünden en çok koparıldığı — ama yine de var oldukları — düzeyden.

Ve bütün bunlar hayattır, ölüm değil.

§