PolitikART

AYLIK DÜŞÜN VE SANAT DERGİSİ

13 Eylül 2025 Cumartesi

SAYI : 342

Demokratik toplum sosyalizmi tartışmaları:

Sosyalizmi yeniden düşünmek

Editör: KAAN A. KORKMAZ

● Özgür Ulus ● Sibel Cokşen ● Kaan A. Korkmaz ● Herdem Ciwan ● KOM Kolektifi ● Nikos Maziotis…

Editörden

Barış ve Demokratik Toplum Manifestosu geçmişten gelen tartışmaları ve yeni açılımlarıyla sosyalist siyaseti düşünmek için önemli bir alan açtı. İki düzeyde, yani özgürleşme siyasetlerinin stratejileri, taktikleri ve okumaları düzeyinde bir yeniden düşünme alanına dair ve dar anlamıyla da sosyalist stratejinin okumasına dair bazı sorularla müdahale üretti. Bu bağlamda bu sayı, metnin çerçevesine yerleşen tartışmaları yeniden düşünmeyi ve bazı müdahaleleri örgütlemeyi hedeflemektedir.

Bu bağlamda Nikos Maziotis'in tartışması, yazılma tarihi itibarıyla en eski olan tartışma, devlet ve komün çelişkisi içinden siyasal suç-devrimci tutsaklık ve siyasal olana dair bir tartışmayı konu ediniyor, özgürleşme siyasetleri açısından siyaseti geri kazanmanın zorunluluğuna işaret ediyor.

Catherine Malabou'yla röportaj ise, anarşizm, Abdullah Öcalan'ın yaklaşımı ve özgürleşme siyasetinin düşünülebileceği kavramlara dair bir tartışma yürütüyor. Anarşizmin teorik zaviyesinden özgürleşme siyasetinin kavramlarına dair düşünmeyi denemek, önsel ayrımları dogma haline getirmeden özgürleşme siyasetinin 21. yüzyılını düşünmek için kritik önemdedir.

Sibel Çokşen, zamansallık ve siyaset arasındaki ilişkiyi, Walter Benjamin ve Gilles Deleuze ekseninde ele alarak, lineer ve yönlü tarih akışı anlayışının kapattığı siyaseti anlama, ona müdahale etmenin teorik imkanları üzerine düşünüyor.

Özgür Ulus, Kürdistan Özgürlük Hareketi'nin ulusa dair algısındaki süreklilikler, devrimci siyasal pratiğin ekseninden yaklaşıyor. Böylelikle ulusal kurtuluştan demokratik ulusa devredilmiş süreklilikleri, antagonizma içerisinden siyasetin üstbelirlediği ayrımların devrimci siyaset açısından kurucu önemine odaklanıyor.

Herdem Ciwan, KÖH'ün stratejiye müdahalesini sosyalist strateji tartışmalarının gerilimi içerisinden ele alıyor. Bu hem 70'ler Avrupası'nda vuku bulan demokratik sosyalizm tartışmasıyla benzerlikleri içeren hem de farkların altını kalın bir şekilde çizen bir strateji tartışması olarak şekilleniyor.

KOM Kolektifi, bir süredir yürüttükleri tartışmalar bağlamında, direnişten direnişin ötesine geçen kurucu bir sosyalist siyasetin teorik tartışmalarına dair önermelerde bulunuyor. Kimliklendirmeyi tanıyan ve kimliklendirmeden konumlanan dar tartışmayı, kimliğin yıkımıyla el ele yürüyen bir kurucu siyaset ekseninden düşünüyor.

Kaan A. Korkmaz ise, "aşma" kavramı çerçevesine odaklanmış tartışmayı, yalnızca kelimeler ve bu kelimelerin yankıları üzerinden değil, bir teorik tartışma içinden edinilmesinin imkanlarını tartışıyor.

İyi okumalar!

PolitikART

Herausgeber: *Medya Presse-und Werbeagentur GmbH* Frankfurter Str. 181, 63263 Neu-Isenburg **Geschäftsführer:** Ahmet Yücedağ **Ver. Redakteur:** Özlem Cakar **politikart@yeniozgurpolitika.org**

Kürt Özgürlük Hareketi, gayet açık bir biçimde, ulusal kurtuluşçu bir çizgideyken de ezilen ulusu homojen bir birim olarak okumuyordu. Paradigma değişiminden sonra da KÖH yine demokratik ulus diyerek homojen ulus tasavvurunun dışından bir yerden konuşmaya devam etti. KÖH demokratik ulus derken politikleşmiş ve kendi hakkını arayan ulusu tanımlıyordu.

Ulusal Kurtuluşçuluk'tan Demokratik Ulus'a

Kürt hareketinin ulus teorisi

ÖZGÜR ULUS

Kürt Özgürlük Hareketi hem tarih sahnesine ilk çıktığı 1970'ler ve pratik faaliyetini yazılı metin olarak kamuoyuna sunduğu 1978 tarihinde de, yani ulusal kurtuluşçu paradigma içinden siyaset sahnesinde yerini aldığı dönemde de Kürt ulusunun tarihsel olarak ezilme durumuna işaret etmekle birlikte diğer Kürt hareketlerinden farklı olarak Kürtlüğü, ezileni verili durumu içinden edinerek kendinde bir olumlamanın konusu haline getirmemiştir. Tıpkı ulusal kurtuluşçuluğun sınır figürleri olan Fanon ve Cabral gibi ulusu kendinde bir olumlamanın konusu yapmayarak ezilen ulusu, özelinde ezilen ulusun ferdi olan Kürt'ü, siyasal bir işlem içinden, ezme durumuna isyan eden ve ezme durumuna boyun eğen Kürt olarak ayrıştırma işlemine girişmiştir. Bunu çeşitli kavramlar aracılığıyla yapmıştır. Sömürgeciliğe isyan etmeyip kendi durumunu değiştirmek adına politik aksiyom sergilemeyen Kürt'e düşürülmüş kişilik ya da köle diyerek aslolanın siyasal mücadele olduğunu vurgulamıştır. Çoğunlukla bu ifadeler kendisiyle zamandaş diğer Kürt siyasal örgütlenmeleri tarafından Kürtlüğü aşağılamak olarak nitelendirilse de yapılan şey bambaşkadır.

Kuruluş bildirgesinde şehit yoldaşları için "köle bir halkın saflarına ilk direniş tohumlarını saçan" ifadesi de bu ayrımın bir başka dile gelişidir. Burada bırakalım Kürt ulusunu aşağılamayı, ezilmiş bir halkın mevcut durumunu (köleleşme, düşürülme) betimleyen bir gerçekliğin en yalın haliyle dile gelişi söz konusudur. Ve böylelikle politik olanın mevcut konumların olumlanması olmadığını tam da verili, sabit addedilen konumların değiştirilmesiyle edinileceğini gören bir kavrayış söz konusudur.

Ezcümle KÖH, ezilenin verili konumunu onaylayan her türlü ezilenciliğe, kendinde ezilen övgüsüne düşmeyerek ve bu okumaya mesafe koyarak sadece dönemin diğer Kürt örgütlerinden ayrışmamış, aynı zamanda bu tartışmayı ve tartışma içinde alınan pozisyonu Batı cephesine ve Türkiye Solu'na teşmil ettirdiğimizde Türkiye Marksist solu içinde, bilhassa 12 Mart yenilgisinden sonra peyda olan sınıf indirgemeciliğin kendinde sınıf anlayışından, ücretli emeği kendinde olumlayan ve ücretli emekçiyi süblime eden anlayışlardan da kopmuştur.

Özetle sınıf mücadelesi de, sınıf mücadelesinin ötekisi olmayan, bizzat onun belirlenimi altındaki ezilen ulus mücadelesi de aynı koşullara (ulusal baskı, üretim süreci) maruz kalanların mücadele dışı, koşullarının doğal sonucu olarak edineceği a priori bir kimlik değildir.

Sınıflı toplumdaki her türlü mücadeleyi üst belirleyen (sınıfsal, ulusal, dinsel, mezhepsel) sınıf mücadelesi verili konumlar içinden edinilen ya da baskı ve sömürüye maruz kalanların siyasal pozisyonlarına bakılmayarak onları konumları üzerinden eşitleyen bir işlem değil, mücadelenin her kertesinde mücadele eden ile etmeyeni ayrıştıran bir politik öznelliğin teorisidir.

Nitekim KÖH Kürdistan Devriminin Yolu Manifestosu'nda şu saptamalarda bulunur.

"Kapitalist sömürgeciliğin gelişmesiyle uluslaşmak için objektif şartların ortaya çıkması, "kapitalizm uluslaştırıyor" diye yorumlanamaz. Yolların açılması, pazarın gelişmesi, modern sınıfların doğması objektif olgulardır. Bu temelde, uluslaşma da gelişebilir, ulusal yok olma da. Ülkenin yurtsever güçleri, bu objektif temeller üzerinde geliştirecekleri ulusal kurtuluş mücadelesi süreci içinde, toprağı, dili, kültürü, ekonomiyi kurtararak yeni bir ulus yaratabilecekleri, yani uluslaşmayı sağlayabilecekleri gibi; sömürgeci güçler de, halkın dilini, kültürünü yok edip, topraklarını kendi ulusal yayılma alanı haline getirip, ekonomik kaynaklarını kurutarak, o halkın ulus olmasını önleyebilirler. Bu, bir güç ve örgütlenme meselesidir. Durgun, kendiliğinden, mücadelesiz uluslaşacağını söyleyenler, sömürgeciliğin uşaklarıdırlar. Hiçbir sömürge halk, mücadelesiz, durduğu yerde uluslaşmamıştır." [1]

Buradaki işlem görüldüğü üzere ezilene, sömürülene bir de biz vuralım değil, kopuş momentini sunan bir alternatif siyasallığın (bir güç ve örgütlenme meselesi olarak siyasallığın) adres gösterilmesidir. Bu ekonomizm dışı siyasal okuma sadece Kürt ulusunun mücadelesine dair değil genel bir mücadele perspektifi olarak okunmalıdır. Bir Martinikli, Cezayirli ya da Gine'li için de ulusal boyunduruğa maruz kalmak tek başına kendinde bir siyasallık sunmaz. Onu esaret altında tutan koşulları ve bunu yeniden üreten ilişkileri karşısına almayan bir siyasallık söz konusu olamaz. Aynı tartışmayı belirli bir Marksizmin temel analiz kategorisi olan işçi sınıfı açısından düşünecek olursak işçilerin üretim sürecindeki konumları onların ücretli emek dünyasından kopuşlarının garantörü değildir. Siyasallık işçi sınıfının üretim araçlarına yakınlığı içinden de çıkarsanamaz. Şayet onun kendini bir diğer hükmeden sınıf olarak örgütlemesi yolundaki yapısal imkansızlığından (üretim araçlarının özel mülkiyetine sahip olmama) bahsediliyor ise, bu da bir siyasallık oluşturmak açısından yeterli değildir. İşçi sınıfının siyasallaşması, onu ekonomik bir özne (ücretli) olarak kodlayan sistemin kimliklendirilmesinden farklı olarak, özgür emeğini zorunlu olarak satmak zorunda kalan bir sınıfa ait

hissetmesiyle, akabinde ise varoluş konumunun sermaye ile uzlaşmadığını fark edip bunu değiştirmek adına mücadele yürütmesiyle mümkündür. Ezcümle işçi sınıfının politikleşmesi kendini mevcut sistemin ezdiği bir sınıfa ait hissetmesiyle sonrasında ise kendi sınıf intiharını gerçekleştirmesi ile mümkündür. Ezilen bir ulusun devrimcileşmesi de öncelikle sömürgeci sistemin kendisini yok sayma pratiğine karşı ezilen ulus kimliğinde ısrar ederek kimliklenmesi sonra egemen ulusun onu kimliklendirdiği kendi düşürülmüş ulus kimliğini yani sistemin onu kendi kimliğinden soyutlayarak yok saymasına itirazı içinden mümkündür. Yani, başka bir deyişle önce kimliklenme sonra kimliksizleşme değil, önce sistemin kimliklendirme pratiğine (ezilen sınıf, ezilen ulus, ezilen cins) karşı kimliklenme, buna koşut olarak kimliklenme pratiğinin (Kürt, kadın, işçi) özgürleşmesi mücadelesi (özgür Kürt, özgür kadın, özgür emek). Bu anlamıyla sınıf indirgemeciliğin etkisiyle unutulmaya yüz tutsa da Marksizmdeki "işçi sınıfı ya devrimcidir ya da hiç bir şeydir" ifadesinin de tartışma içindeki yeri siyasallığı işaret etmesi açısından özdeştir. Burada tartıştığımız siyasallık bağlamında arzu eden işçi sınıfının yerine ezilen ulus ya da ezilen cins de diyerek cümleyi yeniden düşünebilir. Özetle antagonizmanın verili olarak mı anlaşıldığı yoksa sürekli inşa edilmesi gereken bir politik işlem mi olduğu bahsi sadece Marksist bir ulusal harekete değil, kendini devrimci addeden bütün hareketlere (Marksist, anarşist, feminist) yöneltilebilecek ve yöneltilmesi elzem olan bir sorudur.

Evrensellik ve yerellik tartışması bağlamında Marx'ta ve Marksizm'de ulus sorunu

Ezilenlerin teorik kıtası ve kurtuluş grameri olan Marksizmin kendi gelişme sürecinde çeşitli teorik tartışma başlıklarında gerek Marx'ın kendi metinlerinde izleyeceğimiz gerekse de Marx'tan itibaren Marksistlerin metinlerinde gözlemleyebileceğimiz farklı teorik pozisyon alışlar olsa da komünistler liginde "dünyanın bütün işçileri kardeştir" şiarını, dünyanın bütün proleterleri birleşiniz diyerek değiştiren Marx'ın, hümanist evrenselliğin kozmopolitist söylemine karşı konum aldığını biliyoruz. Yine Marx'ın Hristiyan eskatolojisi ya da Burjuva aydınlanmasının evrensellik söyleminin takipçisi olmadığını, evrensellik tartışmasını proletarya enternasyonalizmi olarak dönüştürerek kendi tartışmasına kattığını biliyoruz. Fakat sanılmasın ki bu geçişler bir anda yaşanmamıştır. Marx'ın fikriyatında -sadece bu tartışma bağlamında da değil, bir dizi tartışmada- evrimler ve kopuşlar yaşanmıştır.

Fred Halliday evrensellik tartışması bağlamında "Marx, Babeuf'le başlayıp 1830'ların sosyalistlerine kadar uzanan Fransız komünizminden, yalnızca toplumsal değil, aynı zamanda da içsel olarak -belli hiçbir ulusa bağlılığı ya da çıkarı olmayan- uluslararası bir güç olarak emekçi sınıfı fikrini üretti." der. [2] Yani Marx erken döneminde kendi soyutlama düzlemini sadece genellikler tartışması içinden değil, her türlü içsel bölünmeyi yok sayan bir evrensellik olarak sundu, demiş olur Halliday. Biraz daha açacak olursak, burada Marx, tarih sınıf mücadeleleri ya da üretici güçlerle üretim ilişkilerinin çatışmasının tarihidir derken sınıfı, onu böldüğünü düşündüğü ulus sorunundan nötralize ederek düşünmüştür denmektedir. Nitekim kitabının ilerleyen sayfalarında Halliday; "Alman idealizminden, Marx tek bir dünya süreci, Hegelci Weltgeist fikrini aldı. Weltgeist yalnızca her türlü yer ve ulus özelliğinin ötesinde, tek, küresel bir tarih anlayışına varmakla kalmıyor, aynı zamanda insanlığı hiç olmadığı kadar büyük bir birliğe ve dünya çapında gerçekleşecek değişmelere götürüyordu: Hegel'in Weltgeist aracılığı düşüncesinin yerine, Marx yeni dünya tebaası proletaryanın aracılığını koymuştu" diyecektir. [3]

Yine Marx'tan önce Marx'ın ve Engels'in ütopik sosyalist olarak nitelendirdikleri ve eleştiri oklarının hedefi olan Saint Simon, 1814'teki yazılarında, modern bir sanayi toplumunun gelişmesinin çözümlemesini, halkların birliğinin gelişmesiyle bağlantılandırarak şöyle der: "Avrupa'nın tüm halklarının, ortak çıkarları ilgilendiren sorunların ulusal çıkarlarla ilgili sorunların önünde görüşülmesi gerektiğini düşünecekleri bir zamanın geleceğinden kuşku yoktur." [4]

Görüldüğü gibi ulus sorunu sadece Marksizmde değil erken dönem Marksizmin bir şekilde tartışmalarını etkileyen ütopik sosyalizmde de sınıf mücadelesinin evrenselliğini bozan bir faktör olarak düşünülmüştür. Marx Babeuf'ün etkisiyle hiçbir ulusa bağlılığı olmayan emekçi sınıf fikrini üretti yargısı yazarın kendi savı olarak düşünülüp bir dayanak olarak görülemez diyenler olacaktır. Ne var ki Marx'ın 1845 tarihli Friedrich List'in Kitabı Üzerine Makale Taslağı metninde işçi sınıfını ele alırken şunları dediğini biliyoruz:

"İşçinin milliyeti ne Fransız, ne İngiliz, ne de Almandır; [onun ulusu] emektir, özgür köleliktir, kendini pazarlamaktır. Hükümeti ne Fransız ne İngiliz ne de Alman'dır; [onun hükümeti] sermayedir. Doğduğu yerin havası ne Fransız, ne Alman ne de İngilizdir; onun soluduğu hava fabrika havasıdır. Sahip olduğu toprak ne Fransız ne İngiliz ne de Alman'dır;

"Eskiden İrlanda'nın İngiltere'den ayrılmasını olanaksız diye düşünürdüm. Gerçi ayrılıktan sonra federasyon gelebilir ama, şimdi artık bu ayrılığı kaçınılmaz görüyorum. Uzun bir zaman ben, İngiliz işçi sınıfının yükselişiyle İrlanda rejiminin devrilmesinin olanaklı olabileceğini düşündüm. Sorunu daha derinden incelemem, beni, bunun tersine inandırdı. İngiliz işçi sınıfı, İrlanda'dan kurtulmadıkça, hiçbir şey başarmasına olanak yok." Marx

yerin birkaç metre altıdır." [5]

Marx'ın yukardaki ifadeleri her ne kadar işçi sınıfının mücadelesinin bir ulusal bütünlük anlatısının parçası olmadığını, evrensel olduğunu vurgulamak saikiyle kaleme alınmış olsa da ve yine işçi sınıfının kelimenin burjuva anlamıyla bir ulusu olmadığı şerhiyle beraber düşünülecek olursa da bu ifade, ezilen uluslar ve ezilen ulus emekçileri açısından tipik bir evrenselci okumadır.

İşçiler kendilerini içlerinde onları sömürenlerin olduğu bir ulus anlatısı içinde düşünemez demek, onların ailesi proleter enternasyonalizmi demek eşitsiz gelişim olgusuna ve sömürgecilik pratiğine değinmeden evrenselleştirilemez.

Bizler, idealden farklı olarak biliriz ki işçi sınıfı, ulusu olmayan (non-national), vatansız dahası cinsiyeti, ırkı, dini aidiyeti olmayan değil, gerçekte kara derili, Kürt, kadın, erkek ve alevidir. Üretim süreci dışında da çeşitli aidiyetleri vardır. Ve bu aidiyetler siyasal mücadeleyi engellemek şöyle dursun işçi sınıfının hâkim ulus şovenizme düşmesine de engel olabilir yine baş çelişmeyi yani siyasal antagonizmanın kurulduğu, oluşturulduğu zemini teşkil edebilir. Nitekim tarihin bir dizi uğrağında da siyasal sınıf mücadelesi temel çelişkiyi (emek-sermaye) baz alan evrensel bir okumanın konusu değil aksine evrensel çelişkinin içinden daima baş çelişmenin ne olduğu sorusu üzerinden yürütülmüştür.

Yani temel çelişmeyi baz alan evrenselci okuma sistemle yaşanan diğer çatışma biçimlerini yok saydığında bir epistemolojik engel vazifesi üstlenir. Bu nedenle evrenselliği (birleşin mottosunu), tikel çatışmaları örten bir öncül olarak değil, mücadele sonrasının (dağılımdan sonraki dizilimin) adı olarak düşünmek gerekir. Sadece ücretli emek değil, ezilen ulus ya da ezilen cins de kendi mücadelesini evrenselleştirebilir. Dünyanın bütün işçileri ifadesinin yanına dünyanın bütün ezilen ulusları birleşin mottosunun Marksizm repertuarına girmesi bu açıdan önemlidir.

Sadece Marx'ın 1845 Tarihinde yazdıkları yukardaki sözlerinde değil, Marksizmin kurucu metinlerinden olan 1848 tarihli Komünist Manifesto'da da ulus sorunu işlenmemiştir. Hintli Marksist Prabhat Patnaik Manifesto'yu değerlendirdiği bir makalesinde "Manifesto içinde yer aldığı bağlamın, Avrupa'daki devrimci durumun damgasını taşıyordu. Hitap ettiği kitle sınırlıydı; gözünde canlandırdığı devrim saf bir devrimdi; analiz ettiği kapitalizm ise, sömürgelerin [henüz] şekillenmediği "kapalı" bir sistemdi." [6] demektedir.

Patnaik'in okuması önemlidir. Bilhassa Marx'ın göz önünde canlandırdığı devrimi saf bir devrim olarak nitelendirerek sömürgeler sorununu atlamasına yönelik vurgusu. Sadece 1848 Devrimleri ve içinde yer aldığı bağlam da değil burjuvazinin ücretli emeği yerine göre homojenleştirdiğini, kadın-erkek, beyaz derili-kara derili, ezen ve ezilen ulus gibi bütün ayrımları kendi mantığı lehine düzlediğini biliyoruz. Fakat Marksistler bu evrenselleştirme işlemine karşı başka bir evrensellik içinden yanıt üretmemelidir. Marksistler ezilenleri kimliklerini yok sayarak ücretli emekçi altında değil, kimlikleri ile birlikte bir antagonist politika içinden düşünmelidirler. Marx'ın işçi sınıfının politik devrimcilik yaptığı bir çağda yazması ve temelde kapitalizmin işleyiş yasalarını ve eğilimlerini göstermesi, yine soyutlama düzleminin sınıf kavramını merkeze alarak çalışması neticesinde bir evrenselci okuma yaptığını biliyoruz. Marx ulus ya da ırk sorununu düşündüğünde bile bunları işçi mücadelesindeki yeri açısından değerlendirmiştir uzunca bir süre. Hatta Kapital'de "kara derili emeğin özgür olmadığı yerde beyaz derili emek özgür olamaz" derken de temel tartışması emeğin özgürleşmesi tartışmasıdır.

Bunun nedenleri üzerine kafa yormalıyız. Marx geçmişten gelerek sömürgecilik, ırksallaştırma, cinsiyetlendirme gibi sınıflaştırma pratiklerden yola çıkarak kapitalizmi keşfetmemiş, tam da özgür emeğin pazarda satın alınması ve ücretli emek haline gelmesi içinden kapitalist toplumsal kuruluşu yakalamış ve geriye dönerek, retrospektif bir biçimde, tarih sınıf mücadeleleri tarihidir demiştir. Bu nedenle Marx'ın ücretli emekçiler üzerinden düşünmesi gayet anlaşılır. Marx'ın önemi bu noktada sınıf demesinden ziyade (ki sınıf kavramını malum burjuva iktisatçılar Marx'tan çok önce açığa çıkarmıştır) tarihi kapitalist toplumsal kuruluştan başlayarak geriye dönük biçimde mücadele içinden okumasıdır. Dolayısıyla soyutlama düzlemi farklı olan hareketler açısından halen bir eşsiz bir yerde duruyor Marx ve Marksizm.

Buradan esas tartışmamıza dönecek olursak Marx'ın ulus soruna dair yaklaşımlarının farklılık arz ettiğini bilhassa kendi mektuplaşmalarından biliyoruz. Bu nedenle Marx'ın ulus sorununa bakar kör olmadığını fakat düşüncesinde değişimler olduğunu, daha doğrusu konuya özgül olarak eğilmesi ile birlikte onu diğer mücadelelere tabi kılmadan özgünlüğü içinde ele aldığını biliyoruz.

Burada Marx'ın yoldaşı Engels'e yazmış olduğu özel önem taşıyan iki mektuptan söz etmemiz gerekecek. Marx 2 Kasım 1867 tarihli ilk mektubunda şöyle der: "Eskiden İrlanda'nın İngiltere'den ayrılmasını olanaksız diye düşünürdüm. Gerçi ayrılıktan sonra federasyon gelebilir ama, şimdi artık bu ayrılığı kaçınılmaz görüyorum." [7] İki yıl sonra yazmış olduğu 10 Aralık 1869 tarihli mektubunda işe şunları söyler: İrlanda için "enternasyonal" ve "insancıl" adalet konusundaki sözlerden -ki Enternasyonal Konsey bunları başka türlü düşünülemez konular sayar- ayrı olarak, İrlanda'yla şimdiki bağlantıdan kurtulmak İngiltere işçi sınıfının doğrudan ve mutlak çıkarınadır. Kimilerini İngiliz işçilere söyleyemeyeceğim nedenlerden ötürü, benim yürekten inancım budur. Uzun bir zaman ben, İngiliz işçi sınıfının yükselişiyle İrlanda rejiminin devrilmesinin olanaklı olabileceğini düşündüm. Bu görüşümü New York Tribune'da her zaman belirttim. Sorunu daha derinden incelemem, beni, bunun tersine inandırdı. İngiliz işçi sınıfı, İrlanda'dan kurtulmadıkça, hiçbir şey başarmasına olanak yok."[8]

Marx'ın bu sözleriyle artık Rosa Luxemburg gibi ulusal meseleyi ele alırken "ama ya onlar milliyetçi doğrultuda örgütlenirse…" gibi rezervleri olmadığını daha açık bir biçimde görebiliyoruz. Yine Anton Pannekoek gibi ulusu basit bir "burjuva ideolojik fenomen" olarak saymadığını da biliyoruz. Marx ve Engels'in ulusal soruna dair görüşleri çok geniş bir ya-

zının konusudur. Bu nedenle bu tartışmayı burada kısa tutup temel tartışmaya geçiyorum.

Ezilen Ulus'tan Demokratik Ulus'a: Yerelden, tikel olanın evrenselliğine

Bir ulusun içinde farklı sınıfların olması gerekçesiyle evrenselliği koşul olarak alıp, ulusal soruna mesafelenmek (Rosa) ulus sorununun özgüllüğünü, onun mevcut sistemin ürünü olduğunu anlamamaktır. Bağlam burada ulusal baskı ya da inkardır. Ve ezilen ulusun bütün fertleri (sadece yoksul ve karkerleri değil) egemen ulus tarafından yok sayılma anlamında ulusal baskıdan mustariptir. Ve bu ulusal baskı sömürgecilik faaliyetinden, bir dünya sistemi olarak örgütlenen kapitalizmden ve onun emperyalist aşamasından, özcesi sınıflı toplumdan bağımsız değildir. Ezilen ulus içindeki farklı çıkar gruplarını ayrıştıracak faaliyet bu nedenle politik pratiktir. Ezilen ulus mücadelesine rezerv koymak adına "ama ezilen ulus da homojen değil, içinde farklı sınıflar var" denilemez. Ezilen bir ulus zaten egemen devlet aygıtına ve ezen ulusa karşı mücadele yürüttüğünde kendi içinde ayrışacaktır.

Tarihte ezilen ulusların mücadelesinin plebyen olması ve bu mücadeleyi kır yoksullarının yürütmesi bir tesadüf değildir. Yani ayrışma ve bölünme önsel değil, politik pratik içinde sağlanır. Öncelikle sömürgecilik tartışması bağlamında ulusal inkara ve baskıya maruz kalan ezilen ulus, ulusal baskıya maruz kalma anlamında düşünülür. Sonra o homojenlik de politik mücadele içinde yeni bir dağılım ve dizilime uğrar. Ezilen uluslar ve onların öncüsü ulusal kurtuluş hareketleri tarihe ezilme durumuna isyan edip etmeyenler olarak sadece tabanda bir ayrışmaya gitmemiş, aynı zamanda kendi üzerindeki ulusal baskıyı "görmeyip" ekonomik ayrıcalığını korumak adına egemen ulusun işbirlikçisi olan, ya da ezen devletle bütünleşen bazı işbirlikçi aşiretler aracılığıyla da kendi içinde ayrışmıştır. Bu nedenle baştan ulusal inkârı ve yok saymayı baskıyı dillendiren bir ulusa akıllı bir Marksist "ee… ama sizin içinizde de farklı sınıflar ya da çıkar grupları var, ezilen ulus da nihayetinde homojen değil" demez. Tartışmayı bağlamsallaştırıp önce ulusal yok sayma ve baskıyı ve ezilen ulusun fertlerin sistemle yaşadığı bu maddi çelişkiyi ya da çatışmayı edinir. Sonra ayrıştırıcı olan mücadele ve bu mücadelenin büyütülmesi üzerine kafa yorar. Özetle ayrıştırıcı olan ve ilk evrensellik (homojen ulus) anlatısını bölen, mücadele öncesi ona koşul olarak sunulan sınıf kavramı değil, geçişleri ve konumları değiştiren, sınıf-intiharlarına yol açan mücadelelerin kendisidir. Ulusu da yeniden kuran bu politik mücadeledir.

Murray Bookchin'in 1995 tarihli, "Enternasyonalizm, Milliyetçilik ve Konfederasyon" [9] başlıklı makalesinde "Marx ve Engels'in Polonya milli hareketini desteklemelerinin ana nedeni, o gün için Avrupa kıtasındaki en büyük karşı-devrimci güç olan Rus İmparatorluğu'nu zayıflatmak istemeleriydi. Ve ulusal devletin, -kanımca hatalı olarak tarihi açıdan ilerici olarak gördükleri kapitalizmin gelişmesi için en iyi arena olması açısından -kanımca çok hatalı olarak arzulanır olduğunu iddia ederek Almanya'nın birleşmesini istediler. Ama asla kendi başına bir amaç olarak milliyetçiliğe herhangi bir erdem atfetmediler." [10] der. Bu sözlerin akabinde ise (enternasyonalizm anlayışını daha iyi yansıttığını düşündüğü) bir karşı örnek olarak Rosa Luxemburg'tan bir alıntı verir. Alıntı şöyle:

"Ulusların kendi kaderini tayin hakkından bahsederken, bir bütün olarak ulus fikrinden vazgeçiyoruz. Burada ulus sadece [ölçüm amacına yönelik] toplumsal ve politik bir birlik haline geliyor. Ama, Marksist teorinin "ulusların kaderini tayin etmesi" veya "tüm yurttaşlara özgürlük," "yasa önünde eşitlik" gibi sloganların ardında her zaman çarpıtılmış ve sınırlı bir anlamın gizlendiğine işaret edip, burjuva ideolojisinin kategorilerinden biri olarak ateşli bir biçimde saldırdığı tam da bu ulus kavramıydı. Sınıflara dayalı bir toplumda, ulus tek tip toplumsal-politik bir bütün olarak bulunmaz. Aksine her ulusun içinde çatışan çıkar ve "haklara" sahip sınıflar vardır. Mülk sahibi sınıflar ile bilinçli bir proletaryanın birlikte ve aynı pozisyonu alabileceği ve farklılaşmamış bir ulusal bütün gibi görüneceği hiçbir toplumsal arena -en yalın maddi ilişkiden en karmaşığına dek- mevzubahis olamaz." [11]

Bu tartışmaları Kürt Özgürlük Hareketi'nin teorik-politik edinimi, konumu içinden düşünecek olursak; Kürt Özgürlük Hareketi, gayet açık bir biçimde, ulusal kurtuluşçu bir çizgideyken de ezilen ulusu homojen bir birim olarak okumuyordu. Yani dar anlamıyla, siyasal bölünmeyi perdelemek anlamında, milliyetçi değildi. Fanoncu bir yaklaşımla ezilme durumuna isyan eden ile, isyan etmeyeni (köle), aynı ezilme durumuna maruz kalsalar bile eşitlemeden, ayrımı politik bir yerden çiziyordu. Paradigma değişiminden sonra da KÖH yine demokratik ulus diyerek homojen ulus tasavvurunun (ulus ezilme anlamında homojendir ama siyasal mücadelesi içinde homojen değildir) dışından bir yerden konuşmaya devam etti. Fakat bu ayrım da Rosa Luxemburg'un ayrımından farklı olarak ezilen ulusa sınıf koşulunu şart koyan, heterojenliği, bölünmeyi ilk etapta sınıfsal olanda aramalıyız diyen evrenselci okumadan farklı olarak, heterojenliği ulusal baskıya maruz kalıp kalmama, politik olup olmama, ezilme durumuna isyan edip etmeme (bu baskıya itiraz edip etmeme) üzerinden kuran ilk politik ayrımın izini taşıyordu. KÖH demokratik ulus derken politikleşmiş ve kendi hakkını arayan ulusu tanımlıyordu. Elbette bu kavram farklı toplulukları içerse de kalkış noktası olarak bu nitelemeyi Kürtlük üzerinden yaptı.

Bookchin ise kötü bir dikotomiyle aslında ulusal kurtuluşçuluğun bir tür milliyetçilik olduğunu, Rosa'nın ulusu homojen bir birim olarak okumayan tavrının ise enternasyonalizm olduğunu söylüyor. Oysaki ulusal kurtuluşçuluk ilk ayrımı ezen ve ezilen ulus arasında yaptığı gibi bunun dışında Fanon, Cabral ya da KÖH örneklerinde olduğu üzre başka alt ayrımlara da gidebilir. Dolayısıyla Bookchin gibi düşünürler Konfederasyon fikrini enternasyonalizmin gerçek dile gelişi olarak şayet savunuyorsalar da milliyetçilikler arasında yapılan alt ayrımlar enternasyonalizm fikrine gölge düşünür diye düşünmemek gerekir, enternasyonalizmi bir öncül olarak değil, ezen ulus ve ezilen ulus milliyetçiliği arasındaki ilk ayrımdan sonra ezilenin mücadelesi içinden okumak gerekir.

Diğer yandan mesele bu anlamda tek başına bir hareketin işçi sınıfını mı yoksa ezilen ulusu mu merkeze alıp almadığı da değildir. Bir hareket ister temel çelişki içinden tarihi düşünerek işçi sınıfını merkeze alsın ve hatalı bir şekilde diğer tüm mücadeleleri ona bağlasın, ister baş çelişme nedir sorusu içinden ezilenleri esas alsın, esas soru evrenselliği bir öncül olarak mı (kendinde işçilik/ücretli emekçilik ya da kendinde kürtlük) yoksa siyasal dağılımdan sonra politik olanın dizilimi içinden mi düşünüp düşünmediğidir. Kürt Hareketi konfederalizm tartışmasına yüzünü dönerken de Bookchin'den farklı bir işlem yapıyor. Ezilen ulus tartışmasını muhafaza ederek, politikleşmiş ulusun adı olarak demokratik ulus diyor. Yani şu: sınıf indirgemeci Marksizmin süblime ettiği işçisi, Kürt hareketinin erken dönem tartışmalarında, yani ulusal kurtuluşçu döneminde ezilme durumuna isyan etmeyen, düşürülmüş kişiliğe, köleye karşılık geliyorken; demokratik ulus KÖH'ün yeni dönem paradigmasında çeşitli okumaların zannettiği gibi Kürtlüğü askıya almamış aksine onu içererek, kölelik koşullarını karşısına alan siyasallığın adı olarak demokratik ulus demiştir.

> **"Marx'ın önemi bu noktada sınıf demesinden ziyade (ki sınıf kavramını malum burjuva iktisatçılar Marx'tan çok önce açığa çıkarmıştır) tarihi kapitalist toplumsal kuruluştan başlayarak geriye dönük biçimde mücadele içinden okumasıdır. Dolayısıyla soyutlama düzlemi farklı olan hareketler açısından halen eşsiz bir yerde duruyor Marx ve Marksizm."**

Yani Marksizmde işçi, işçi mücadelesi ve proleter siyaset nasıl aynı anlamlara gelmezse, KÖH'te de ezilen ulus, ezilen ulusun kurtuluş mücadelesi ve demokratik ulusa giden hattın kavramları aynı anlama gelmez. Kürt Hareketi ezilen ulusun kurtuluşu dediğinde de ezilme durumunun, sömürgeciliği kırmak ve siyasal mücadeleyi ilerletmek adına tek başına yeterli olmadığının ayırdında olarak meseleyi siyasal okuyordu fakat burada yeni paradigma ile yapılan işlem sadece tikelde Kürtleri değil, çok etnikli, çok uluslu ezilen toplumların tikeldeki çelişkileri edinip, örgütleyerek evrensel bir soyutlama düzlemine ulaşması anlamına geliyor.

Sonuç yerine

Özetle Ulus meselesinde KÖH'ü Bookchinci diye savunmak da eleştirmek de belirli temel noktaları, Kürt Özgürlük Hareketi'nin ulus tartışmasını edinimini bu tartışmaları nasıl temellük ettiğini atlamak anlamına geliyor. Zira Bookchin'in ulus ve milliyetçilik konusundaki evrenselci okuması, ayrımı evrensel bir ayrımın önden verili olduğu sınıf yahut başkaca pre-politik pozisyonlar içerisinden kurar. Ancak, tersine, KÖH örneğinde görebileceğimiz üzere bu ayrım, önden verili bir kimliklendirmenin üstlenilmesi, ve buna başka evrensel ayrımların dayatılması değildir. Aksine ulus, bir politik birlik olarak, ya da yalnızca ezilen ulus politik birliği olarak ele alınmaz.

Bu noktadan daha da ileri giderek KÖH, verili ezilen ulus mücadelesine evrenselden gelerek soru sormaz, ezilen ulusun kimliklenmesini politik pratiğin içinden ayrımlara tâbi kılar. Yani her ulusun verili bölünmüşlüğünün, evrensel bir bölünmüşlüğün yansısı olduğunu varsaymak yerine, ezilen ulusun devrimci politik pratiğinin ayrımlarını oluşturur ve üstlenir. Bu sistemin kimliklendirme pratiği karşısında, evrensele seslenen bir kimliklenme değil, kendi politik pratiğini içsel olarak ürettiği bir kimliklenme ve onun özgürleşmesi mücadelesi olarak anlaşılır.

Ulusal kurtuluşta içerdiği kadar demokratik ulusta da bu ayrımları içerir. Bu anlamda bu adım, ulusal kurtuluşla birlikte ulusa ait tartışmanın rafa kaldırılması değil, demokratik ulus içinden ulusun yeni ayrımlarıyla sürdürülmesi anlamına gelir. Bu noktada da Bookchin'den farklı olarak, evrensele ulaşmak için özgün mücadelelerin tikelliklerini düzlemeyi değil, aksine enternasyonalizmin ancak tikellikten kurulabilecek bir olumsallık olduğunu söyleyebiliriz.

Zamansallık, tarih ve politika

Marx, işçilerin sömürülen zamanını merkeze alarak eşitliği geleceğe erteler ve böylece özgürleşmeyi determinist bir tarih anlayışına bağlar.

Bu çizgisel ve ilerlemeci tarih anlayışına karşı Benjamin, geçmişin kurtuluşunu şimdide arar ve her anın devrimci bir kopuş potansiyeli taşıdığını vurgular.

SİBEL COKŞEN

I. Marx: Zincirlenmiş Zaman, Ertelenmiş Eşitlik

Marx, zaman sorununu kapitalist üretim örgütlenmesi açısından inceler. Üretim sürecinde harcanan zaman, yalnızca üretimin yapılması için gerekli olan zamandan ibaret değildir; aynı zamanda emek gücünün değer üretiminde el konulan artı zamanı da kapsar. İşçilerin artı zamanının sömürülmesi, onların artı değerden dışlanmasını mümkün kılar. Marx'ın ortaya koyduğu gibi çalışma gününün tek sınırı, işçinin ertesi gün işe hazır olması için gerekli uyku süresidir; bu nedenle, işçilerin dinlenmesine ayrılan kısa zaman bile kapitalizmin sömürücü zamansal rejiminden kaçamaz. Oysa işçilerin özgürlük düzeyine ulaşabilmeleri için boş zamana sahip olmaları gerekmektedir. Bu bağlamda Marx, işçilerin çalışma süresini kısaltmaya ve böylece kapitalist zaman gaspına karşı emek zamanını geri kazanmaya yönelik mücadelesine dikkat çeker. Böylelikle ona göre işçiler, gelişmiş bir insanlık düzeyine ulaşabileceklerdir. Görünüşe göre işçilerin boş zaman kazanımı onların bilinçlerini yükseltmelerini ve yabancılaşmayı aşmalarını sağlar. Marx açısından şu sonuç çıkarılabilir: kapitalizmin zamansal rejimi, çalışma zamanı ile boş zamanı birbirinden ayıran bir zamansal bölünmeyi dayatır. Kapitalist, hem işçinin zamanına hem de artı-emek zamanının gaspı sonucunda ortaya çıkan boş zamana sahiptir. Dolayısıyla zaman, işçi ile kapitalist arasında orantısız bir biçimde dağıtılır. Bu noktadan bakıldığında, işçi ile kapitalist arasındaki eşitsizliğin giderilmesi, işçinin bu zamansal dağıtımdan pay almasını gerektirir.

Zamansal mücadeleler aracılığıyla işçiler, boş zamana katılmayı hedeflerler; çünkü boş zaman insanın entelektüel kapasitesini geliştirmesini ve özgürlüğünü gerçekleştirmesini sağlar. Bu anlayış, boş zamana sahip olan kapitalistlerin proletaryadan daha gelişmiş ve sofistike olduklarını varsayar. Nitekim Marx bu durumu şöyle ifade eder: "Bir kutuptaki zenginlik birikimi, aynı zamanda, öteki kutuptaki, yani kendi emeğinin ürününü sermaye olarak üreten sınıfın yer aldığı karşı kutuptaki sefalet, acı, kölelik, cehalet, vahşileşme ve manevi bozulmanın birikimidir." İnsani ve entelektüel olarak gelişmek için işçinin, boş zamana ulaşmak adına mücadele ederek burjuvaziye yetişmesi gerekir. Boş zamana sahip olmak aracılığıyla sınıf bilincine ulaşan ve yabancılaşmaktan kurtulan işçiler tarihsel rolünü üstlenmeye hazır hale gelirler: kapitalizmi sosyalizmle ikame edecek bir proletarya devrimini gerçekleştirmek. Böylece işçiler, kapitalizmin sömürücü zamansal rejiminin sefil mağdurlarından devrimci tarihin kahramanca öznesi konumuna yükselirler. Boş zaman için verilen zamansal mücadele, çalışma zamanı ile serbest zaman arasındaki ayrımı devam ettirir, ve onu sahip olunacak bir metaya indirgeyen boş zamana sahip olanlarla olmayanlar arasındaki bölüşümü sürdürür. Başka bir ifadeyle, Rancierci anlayışa göre bu mücadele, zamansal düzenin bölüşümünü ortadan kaldırmaz ve eşitsizliğin ön kabulünü sürdürür. Bu bakış açısı eşitsizliği bir başlangıç noktası, eşitliği ise bir varış noktası olarak öngörür. Ancak Ranciere'in belirttiği gibi, eşitsizlikten eşitliğe giden bir yol haritası çizmek, aslında eşitsizliğin doğallaştırılması ve doğrulanması anlamına gelir. Eşitsizlikten eşitliğe giden yol özgürlüğü-kurtuluşu askıya alma, geciktirme, politikasızlaştırma ve bu yolu teorik olarak kurgulayan, bilgiye ve rehberliğe ihtiyaç duyanlara yön verme yetisine sahip olan entelektüelin pedagojik otoritesi ile doldurulur. Öte yandan, Rancierci kavramsal dünyada eşitlik, eşitsizlikten değil, yalnızca eşitliğin kendisinden doğabilir.

Marx'ın bu zaman analizi, onun tarihsel ve diyalektik materyalist anlayışı için önemli bir temel sunmaktadır: Sadece çalışmaya mahkum edilmiş proleterin zamanı ile kapitalistin boş zamanı arasındaki sınıfsal çelişki sonucu proleter, çalışma zamanının kısaltılması için mücadele eder, ardından sınıf bilinci kazanır ve tarihsel misyonunu yerine getirir. Burada, Marx'ın zaman analizinin onun tarih anlayışı ile paralellik gösterdiğini görmekteyiz. Tarih anlayışında olduğu gibi bu zamansal analizde de aşamalı, lineer ve determinist bir perspektifin bulunduğu görülebilir. Marx, tarihi ilerleyici süreçler çerçevesinde ele alır ve tarih anlayışını geçmişi açıklığa kavuşturan ve geleceğin potansiyelini işaret eden şimdi'nin incelenmesi üzerine temellendirir. Marx'a göre geçmiş, kendi başına tarihsel değildir; şimdiki zamanla kurduğu ilişki aracılığıyla tarihsel hale gelir. Ona göre geçmişin yorumlanması, şimdiki bilincin ürünüdür. Marx, tarihi analiz etmenin bir yolu olarak şimdiki zamana odaklanır; bu nedenle burjuva toplumsal düzenini en gelişmiş üretim tarzı olarak ele alır. Burjuva düzeninin incelenmesi aracılığıyla ortadan kalkmış toplumsal ilişkiler ve eski üretim tarzlarının anlaşılabileceğini ileri sürer. Dolayısıyla bu anlayışta, ilkel ekonomik örgütlenmenin kavranabilmesi için kapitalist ekonomi gibi gelişmiş formların anlaşılması zorunludur. Bu bağlamda kapitalizm, hem geçmişteki üretim tarzlarını açıklığa kavuşturan hem de geleceğin imkanlarını düşünmeye olanak tanıyan temel bir etmen haline gelir. Bu perspektiften bakıldığında kapitalizm, gelişimin zorunlu bir aşaması olarak görülür. Çünkü kapitalizm, insanın doğa üzerindeki hakimiyetini güvence altına alır ve sınıf çatışmalarını proletaryanın kurtuluşunun zorunluluk ve amaç olarak belirdiği bir noktaya kadar derinleştirir. Geçmişi kavramak ve geleceği tasarlamak için şimdiki zamana odaklanan Marx'ın şimdide gördüğü şey, özgürleşmeleri geleceğe ertelenen işçilerin sömürülmesi ve yabancılaştırılmasıdır. Dolayısıyla proletarya şimdiki zamana değil, geleceğe aittir. İşçinin özgürleşmesini geleceğe aktarmak, eşitlik pratiğinin belirsiz bir geleceğe ertelenmesi anlamına gelir. Ayrıca bu tarihsel ilerlemecilik, devrimin doğru zamanını ve aşamalarını bilen aydın ile doğru zamanda eyleme geçmek için aydının kararını beklemek zorunda olan proleter arasındaki hiyerarşik bölünmeye de işaret eder.

Ranciere, Marksist politika anlayışını "metapolitika" kavramı ile formüle eder. Metapolitika, politikanın haklar ve eşitlik yönelimli ideal formülasyonu ile Hobbes'un doğa durumu tasvirini andıran politik gerçekliği arasındaki tutarsızlığa işaret eder. Metapolitik felsefe politikayı, toplumun ve yapıların gerçekliğini gizleyen bir görünüşler mekanizması olarak ele alır ve bu nedenle gerçek mekanizmaları doğru biçimde anlayabilmek için politikanın ötesine geçmeyi önerir. Bu anlayışta politika, eşitlik yolunda ideolojik bir yanılsama olarak durur. Metapolitik perspektifte politika; sömürü, baskı ve yabancılaşma gerçeğini örten gizli bir ideolojidir. Yurttaşların haklarının arkasında aslında mülk sahiplerinin hakları vardır ve politik eylem, mülkiyetsizlerin yurttaşlık hakları alanından dışlanmasını gizler. Bu anlayışta politika, temel sınıf çatışmalarını yüzeysel liberal haklar mücadelesine indirgeyen üstyapısal görünümler alanıdır. Politika, gerçek özgürleşmeyi sağlamak yerine devrimci eylemlerin köklü dönüşümünü yüzeyselleştiren ideolojik bir tuzak olarak görülür.

Metapolitik felsefe sadece görünüşlere ve politikaya değil, aynı zamanda politikanın aldatıcı yanılsamalarını kendi başına aşamayacağı düşünülen proletere de güvensizlik duyar. Bu anlamda Marx, kendi inisiyatifiyle hareket edemeyen yoksulun Platoncu formülasyonunu izler. Platon'un siyaset felsefesinde Antik Yunan'ın yoksul çoğunluğu olan demos, hiyerarşik yaradılışta alt katmanda yer alır ve hakikate erişme ve yönetme kabiliyetine sahip değildir. Dolayısıyla Ranciere, işçileri yeni bir geleceğin aktörleri olarak görmelerine rağmen Marx ve Engels'in onları küçümseyen yaklaşımlarına dikkat çeker. Marx, işçiyi kutsallaştırma ile mağduriyet arasında bir noktaya yerleştirir. İşçinin kutsallaştırılması ya da yüceltilmesi, onun kendi başına eylem kapasitesine sahip olmasından değil, kapitalist sistem tarafından sömürülmesinden kaynaklanır. İşçilerin zincirlerinden başka kaybedecek bir şeyleri olmadığı için görevleri devrim yapmakla sınırlıdır. Bu tarihsel görev onların gücünden değil, güçsüzlüklerinden ve tüm niteliklerini kaybetmiş olmalarından doğar. Onlar "katil bile olmayan mezar kazıcılardır" ve varlıkları burjuvaziye ve kitlesel üretimdeki makineleşmeye

bağlıdır. Metapolitika anlayışında yoksullar kapitalist sisteme karşı koyacak güce sahip değildir, ama sistemi yıkmak için yeterli nedenleri vardır. Dolayısıyla yoksullar, görünüşlerin ardındaki gerçeği gören ve sömürü ile devrim bağlamını politik yanılsamaya düşmeden kavrayan entelektüelin ya da filozofun rehberliğine ihtiyaç duyar. Ranciere'e göre böylece, cahil kitlelerin onlar tarafından eğitilmesi ve yönlendirilmesi anlayışı sosyolojik ve pedagojik tahakkümü birleştirir. Bu pedagojik üstünlük eylem için en uygun zamanı belirleme ve bilme yetkisini aydına verir.

II. Benjamin: Mesiyanik Tarih

Tarihsel materyalizm ile teolojiyi ilginç bir şekilde bütünleştiren Benjamin'e göre tarihin nihai amacını komünist düzen olarak belirlemek, teleolojik ve mesiyanik bir tarih anlayışına gönderme yapar. Benjamin, teolojik kurtuluş vaadi ile komünist devrim beklentisi arasında paralellik kurar. Başka bir ifadeyle, ona göre Marksist tarih düşüncesi mesiyanik bir nitelik taşır; çünkü ezilen sınıfların evrensel sosyalist devrimi öngörülmekte ve bu devrimle işçi sınıfının özgürleşeceği bambaşka bir dünyanın kurulması beklenmektedir. Benjamin, mesiyanik anlayışın dünyevileştirilmesini destekler, fakat bu dünyevileştirme, mesiyanik olanın bozucu-yıkıcı karakterini muhafaza eder. Benjamin'in mesiyanizm anlayışı, bu bozucu-yıkıcı niteliği yalnızca tarihsel sürece dair kuramsal açıklamalarda değil, aynı zamanda mesiyanik ve eskatolojik gündelik yaşamın kendisinde de vurgular. Bu nedenle Benjamin'in ilgisi, tarihsel gelişim sürecinde özgürleşmeye ulaşmayı hedefleyen geleceğe dönük eylemlerden ziyade, mesiyanik altüst oluşun yer aldığı şimdiki ana yönelir. Benjamin ile birlikte tarih, teleolojik kabuğunu yırtar ve zorunluluk zamanından imkanlar zamanına geçiş vurgulanır.

Benjamin geçmişi, şimdiyi eleştirmenin bir aracı olarak ele alır. Bu yaklaşım, Marx'ın şimdiki zaman aracılığıyla geçmişi eleştirme-analiz etme yönteminden ayrışır. Benjamin, tarih anlayışını şimdiki zaman üzerinde kurar; fakat bakışını geçmişe yöneltir. Bu bağlamda, Aydınlanmanın alternatif hakikatleri reddeden ilerlemeci tarih anlayışına karşı çıkar. İlerlemeci anlayış, tarihi homojen ve boş zamanın birikimi ve gelişimi olarak görür; bu nedenle, ilerleme fikrinin eleştirisi bu homojen gelişimin çözümlenmesine dayanır. Tarihi, doğrusal zamansallığın aşamalı gelişimiyle doldurulacak yekpare ve boş bir şey olarak kavramsallaştırmayı reddeden Benjamin, aşamalı ilerlemelerden oluşan ilerleme anlayışını eleştirir. Benjamin'e göre sosyalizmin kuruluşu, tarihsel süreçlerin kesin bir sonucu ya da gelişim sürecinin kaçınılmaz bir sonu değildir; daha ziyade, tarihin doğrusal çizgisine yönelik bozucu-yıkıcı bir müdahalenin sonucu olarak ortaya çıkar.

Hem Marx hem Benjamin şimdiki zaman bilincine önem verir; ancak şimdinin zamansallığına dair kavrayışları arasında ince bir fark vardır. Marx'ta şimdiki zamansallık, öznenin gelecekte özgürleşmeyi amaçlayan iradi eylemlerle şimdiyi araçsallaştırması anlamına gelir. Oysa Benjamin'in felsefesinde şimdi, geleceğe dönük olmaktan çok, geçmişin hatırlanması ve şimdiki zaman eylemi aracılığıyla kurtuluş olasılığına dikkat çeken bir karaktere sahiptir. Benjamin için bu anlayış, tarihsel paradigmada bir Kopernik devrimidir. Tarihin Kopernik devrimi, klasik tarih anlayışının yaptığı gibi geçmişte sabit bir bilgi nesnesi belirleyip şimdiyi o sabit noktaya taşımak yerine, geçmişteki sabit noktanın şimdiye taşındığını ve böylece geçmişin bilinmemiş-tanınmamış bilgisinin şimdi'de açığa çıktığını ifade eder. Benjamin'e göre geçmiş, kapanmış ve tamamlanmış bir şey değildir. Klasik tarih, egemenlerin zaferlerini yazarken ezilenlerin acılarını, deneyimlerini, isyanlarını ve mücadelelerini unutturur. Oysa bu unutulmuş deneyimler, hâlâ kurtarılmayı, hatırlanmayı bekler. Kürt Özgürlük Hareketi de bu Benjaminci tarih anlayışının etkisi ile egemenlerin tarihine meydan okuyan ezilenlerin tarihine vurgu yapar. Bu bağlamda Öcalan'ın da belirttiği gibi "esas almamız gereken tarih, hiyerarşik ve sınıflı toplumsal gelişmede zıt kutbu yaşayanların tarihidir. Tüm resmi siyasi tarihler bu tarihin varlığından ya hiç bahsetmezler ya da bir anarşi grubu, hikmeti olmayan kalabalıklar, amaçları için her istismara layık sürüler olarak görürler...Tarihimiz, doğal toplumdan başlayıp hiyerarşiye ve siyasal iktidara karşı duran etnisite, sınıf, cinsiyet mahkumlarının her tür düşünce ve eylemlerine dayanarak anlam bulabilir."

Benjamin'in tarih perspektifi, Kürt Özgürlük Hareketinin şu ünlü formülasyonu ile özetlenebilir: "Tarih günümüzde gizli ve biz tarihin başlangıcında gizliyiz." Başka bir deyişle, geçmişin kurtuluşu ancak bugünün bakışıyla mümkündür. Benjamin, geçmişin parçalarının şimdiki zamanda "alıntılanabileceğini" söyler. Bu, geçmişi olduğu gibi aktarmak değil, onu bugünün ihtiyaçları ve mücadeleleri içinde yeniden kurmak, yeniden anlamlandırmaktır. Başka bir ifadeyle, her tarihsel an, bugünün perspektifinden yeniden parıldayabilir ve örneğin geçmişteki bir direniş yeni bir anlam kazanarak bugünkü mücadelede yeniden canlanabilir. Bu anlayışa göre tarih, şimdiki zamanın kurgusal bir nesnesidir ve ancak kurtuluşa ulaşan-

lar geçmişlerinin tümüne sahip olabilir. Böylece geçmişin her anı alıntılanmaya değer hale gelir. Geçmişin kurtuluşu, geçmişin her bileşeninin şimdiki zaman tarafından alıntılanabilmesi, şimdide yeniden yorumlanması ve tarihsel yapının zamansal olumsallığının açığa çıkarılması anlamına gelir. Bu bağlamda, Benjamin'in kavramsal evreninde tarihin öznesi eylemin nedenselliğinden kurtulur ve böylelikle zamansal doğrusallığı kırma yönünden daha etkin bir eylem gücüne sahip olur. Ayrıca, şimdiden yola çıkarak geçmişe bakmak ve şimdiden geçmişe doğru bir hat çizmek, geçmişin mevcut şimdi'ye zorunlu olarak yol açtığını düşünmemize yol açar. Yani şimdi'yi geçmişin tek ufku olarak görmemize sebep olur. Çünkü içinde olduğumuz şimdiden başka bir şimdiyi bilmiyoruz. Dolayısıyla bu da bizi tarihsel determinizme iter. Oysa başka şimdilerin de mümkün olabileceğini görebilmek için Benjamin'in tarihteki Kopernik devrimine ihtiyacımız var: Geçmişteki sabit noktayı şimdiye taşımalı, geçmişten yola çıkarak şimdiye bakmalı ve şimdinin, geçmişin imkanlarından ve olasılıklarından sadece biri olduğunu görebilmeliyiz. Bu görme biçimi, tarihi lineer çizgiden kurtarır, tarihsel determinizmi eler ve mümkün şimdileri araştırır.

Benjamin, ütopyacı Marksist geleceğe dair algıya itiraz eder; çünkü bu algı, şimdiden mekansal olarak uzak bir noktada konumlanmakta ve varılacak bir hedef yer olarak kavranmaktadır. Geçmişi yeniden yorumlamaya yönelik bir şimdi-zamansallığını kurmak için Yahudi geleneğindeki kehaneti ve falcılığı yasaklayan tabuya başvurur. Geleceğe dair bilgi edinmeleri yasaklanan Yahudiler yalnızca şimdiye ve geçmişe sahiptirler. Başka bir ifadeyle, onlar şimdide ibadetlerini ve dinsel rituellerini gerçekleştirirken, geçmişlerini ise hatırlayıp anarlar. Bu durum ona göre, Yahudileri homojen ve boş bir zaman anlayışından kurtarır ve geleceği geçmiş ile şimdinin belirleniminden özgürleştirir. Çünkü Yahudi anlayışında şimdiki anın her bir saniyesi Mesih'in ortaya çıkması için bir imkan sunmaktadır. Bu bağlamda Benjamin, tarihin "burada ve şimdi" (Jetztzeit) kurulduğunu ortaya koyan bir tarih felsefesi inşa eder. "Burada ve şimdi"nin bilincine varmak, zamansal sürekliliğin bozulmasına olanak sağlar; böylece zamanı daha heterojen kılar ve zamansallığın farklı bir yönünü açığa çıkarır. Zamansal süreklilikteki bu kopuşun yıkıcı ve kurtarıcı karakteri, şimdiki zaman bilincini yalnızca beklentiye değil aynı zamanda deneyime de dayandırır. Zamansal bilinçle donatılmış eylemler aracılığıyla şimdinin her anı olası bir devrim ve öngörülemeyen ihtimaller için bir alan açar. Zaman içindeki mesiyanik kopuş, şimdi-bilinci yoluyla zamanın doğrusal akışını kırar ve bu sayede eleştirel tarihi oluşturan yıkıcı anlar inşa eder. Benjaminci anlamda tarihsel altüst oluşun faili, başka bir deyişle Mesih, Tanrı tarafından gönderilen biri değildir; çünkü her insan mesiyanik bir kapasiteye sahip olma potansiyeli taşır.

Yıkıcı eylemi mesiyanik bir politika olarak kavramsallaştıran Benjamin'in tarih anlayışında politik eylem, zamansal bütünlüğü devrimci biçimde yıkan ve şimdide konumlanan eylemdir. Benjamin için politik praksisin tarihsel oluşumu, zamansal bütünlükte olağanüstü bir hal yaratmalıdır. Böylece devrimci praksis, tarihin ardışık zamansallığında bir kopuşa ve bu zamansallığın yeniden yorumlanmasına işaret eder. Devrimci olanakların gerçekleşme imkanının ortaya çıkmasına yol açan zamansal kopuşla birlikte devrimci praksis, tarihin zamansal olumsallığını açığa çıkararak geçmişin ve şimdinin yeni yönlerini keşfetme eylemidir. Buradan anlaşılacağı üzere Benjamin'in tarih felsefesine içkin olan bir politika teorisi var. Ezilenlerin tarihi, tarihsel ardışıklığa müdahale ile oluştuğunda ve geçmiş, şimdiye taşınıp yeniden tanımlandığında, Benjaminci deyişle geçmiş, şimdide alıntılandığında, ezilenlerin devrimci praksisini gerektiren yeni bir zamansal konfigürasyon ortaya çıkar. Dolayısıyla Benjamin'de zamansal kopuş, aslında devrimci praksis ile içsel bir ilişkiye sahiptir. Öte yandan Jacques Ranciere'in politika teorisinde politik olana içkin olan bir zamansal kopuş söz konusudur. Bu yüzden Benjamin'in tarih anlayışı ile Ranciere'in politika teorisi arasında tamamlayıcı bir ilişki görülebilir.

III. Ranciere: Politik Olanın Zamansallığı

Benjamin'in tarihte Kopernikçi devrim anlayışına benzer biçimde, Ranciere'in yöntemi de zamansal süreksizliğe dayanır. Ranciere'in tarih kavramsallaştırması yüzyılları atlar ve farklı toplumsal oluşumları, kurumları ve eylemleri yan yana getirir. Benjamin'in "kaplan sıçrayışı", geçmişe bakan bir şimdiki zaman bilinci ve geçmişin şimdiki zamanda kurtarılması anlayışı, zamansal ardıllığın bozulmasına dayanan Rancierecı dünyada benzer bir konuma sahiptir. Ranciere, kronoloji odaklı tarihsel anlatımların olayları ya da şeyleri belirli bir zaman ve mekanla sınırladığını, dolayısıyla yaratıcı düşünceyi kısıtladığını belirterek anakronik pozisyonunu savunur. Ayrıca Benjamin'in Jetztzeit'i (burada ve şimdi), Ranciere'in politikayı burada ve şimdi zaman-mekanın yeniden dağıtımı olarak formüle etmesiyle paraleldir.

Ranciere'in felsefesinde Antik Yunan kent yönetimi olan polis önemli bir yer tutar. Ranciere, politik olanı polis yönetiminden ayırır; politik olan polis yönetimindeki katılaşmış düzene bir müdaheledir, bu düzenin olumsallığını ortaya çıkaran bozucu-yıkıcı bir eylemdir. Ona göre polis düzeni iki Platoncu "soylu yalan"a dayanır: boş zaman miti ve metaller miti. Boş zaman miti, alt sınıfların polis içinde diğer rollere katılacak zamana sahip olmamalarının pratik gerçekliğine dayanır; insanların ruhlarının farklı cevherlerden yaratıldığını söyleyen metaller miti ise eşitsizliği meşrulaştırmaya yarar. Metaller mitine göre yöneticinin ruhunda altın, yardımcının ruhunda gümüş, çiftçi ve işçilerin ruhunda ise demir vardır. Böylece polis düzenindeki her bir grubun, parçanın değeri bu mite göre hiyerarşik olarak belirlenir. Bu düzen makul bir hakikate değil, filozofun seçimine dayanır. Ranciere, polis düzeninin bu yapısını "duyumsanabilir olanın paylaşımı" olarak adlandırır. Duyumsanabilir olanın paylaşımında dağıtım ve sayım en temel unsurlardandır: mitler aracılığıyla duyumsanabilir olanın paylaştırılması-bölünmesi ve bölünen parçaların üyelerinin sayılması yoluyla ortak bir dünyanın kurulması. Polis sisteminin her parçası sayılır ve bu parçalar arasında belirlenmiş, uzlaşmaya dayalı ortak bir duyumsanabilirlik inşa edilir. Sayma yoluyla polis düzeni, sayılan parçaları algılanabilirlik alanına sokar ve sayılmak, duyulur-görülür olmak anlamına gelir. Böylece sayılmayan parçalara işaret eden hiçbir boşluk yoktur, çünkü tüm sayılan parçalar duyumsanabilir ve tüm duyumsanabilir parçalar sayılmıştır. Ranciere, duyumsanabilir olanın paylaşımında temel ilkenin boşluğun ve eklentinin yokluğu olduğunu belirtir. Sayılan her parça belirlenmiş yerlere, rollere ve karakterlere bağlanır; her birine öngörülmüş bir varoluş tarzı atanır. Dolayısıyla hiçbir boşluğa yer yoktur. Polisin bu düzeninde, her bireyin yalnızca bir işle meşgul olduğu ve başka hiçbir şey yapmadığı ortak bir dünya kurulur. Bu açıdan ayakkabıcının dünyası yalnızca ayakkabıcılıkla, marangozunki ise marangozlukla sınırlıdır. Sayılarak oluşturulmuş duyumsanabilirliğin tek-tip dünyasında her bir parçanın üyeleri belirlenmiş standartlara sabitlenmiştir.

Polis düzeninde sayılan her parçaya, kişiye bazı yetiler ve yetersizlikler, imkanlar ve imkansızlıklar atfedilir. Bu açıdan, duyumsanabilir olanın paylaşımında bireyler ve grupların hiyerarşik rollerine göre zaman ve mekanın imkanları da paylaştırılır, dağıtılır. Zanaatkarlar, belirli zaman ve mekanlarda öyle konumlandırılırlar ki, bu dağıtım rejimi onların sınırları haline gelir. Platon'un politika felsefesinde, adaleti ve düzeni korumak amacıyla birden fazla işle uğraşmak yasaklanır. Bu yasağa göre ayakkabıcı, yeterli zamana sahip olmadığı için ayakkabı dışında bir şey üretmemelidir. Bu açıdan, Platoncu bir polis düzeninde zamandan tasarruf etmek ve daha fazla, daha verimli üretim için gerekli olan şey işbölümüdür. Ranciere bu noktada önemli bir soru sorar: kapitalist olmayan Antik Yunan ekonomisinde neden bu kadar çok üretmek gerekir? O halde, çok üretmeye yapılan bu Platonik vurgu, işbölümünden ziyade zamanın bölünmesi adınadır. Tekrar edecek olursak, Platonik polis düzeninde zanaatkarlar daha çok ürün üretebilmek için tüm zamanlarını kendi doğalarına uygun belirli bir işe adamalıdır. Ancak bu argümanın altında yatan asıl gerçeklik, zanaatkârların daha

Walter Benjamin
Fransa Ulusal Kütüphanesi
Paris, 1933-1935

Rancière ise Benjaminci kopuş fikrini radikal bir politika teorisine dönüştürür. Ona göre politika, duyumsanabilir olanın mevcut dağıtımına yıkıcı bir müdahaledir.

Kürt Özgürlük Hareketi ise, kadercilik anlayışının zorunlu toplumsal yasalar adı altında bilimselleştirilmesini ve kaçınılmaz bir gerçeklik olarak ele alınmasını reddeder.

fazla ürün üretmeleri, tüm zamanlarını tek bir işe feda etmeleri ve böylece kendileri sayesinde ortaya çıkan zamansal refaha katılmaktan dışlanmalarıdır. Dolayısıyla, bu antik polis düzeninde işbölümünden ziyade zamanın bölünmesi, kimin boş zamana sahip olup olmadığını belirler; zamansal refaha, yani boş zamana sahip olanlar ise ruhunda altın cevheri ile yaratılanlar olur. Böylece duyumsanabilir olanın dağılımı, zamansal dağılıma dayanır ve bu dağılım, el emeğiyle çalışanların felsefeyle uğraşmaya yetecek zamandan yoksun olduklarını buyurur. Platoncu felsefede aşağı dereceden doğanlara sahip olanların sınırlı bir zamansallığa hapsedildiği bu zamansal dağılım, polis düzeninin hiyerarşik yapısının doğallaştırılmasına ve eşitsizliğin, boş zaman ve metaller mitleri ile meşrulaştırılmasına temel sağlar. Bu duyumsanabilir olanın dağılımı rejiminde, zamansal yoksunluk yoksulları görünmez ve duyulmaz kılmada önemli bir rol oynar. Bu rejimde zanaatkâr boş zamandan dışlanarak üretim ve yeniden-üretimin döngüsel eylemine mahkum edilir.

Jacques Ranciere

Ranciere'e göre politika ve politik olan, polis düzeninin bu duyumsanabilir olanın dağıtımına eşitliğin uygulanması adına yıkıcı ve bozucu bir müdahaledir. Politik praksis, bölüştürülen fırratlara, dağıtılan rollere, belirlenen imkanlara ve imkansızlıklara yıkıcı bir darbedir. Bu açıdan politika, Ranciere'de devlet yönetimi veya iktidardan pay alma kavgasından ziyade duyumsanabilir olanın dağıtılmasıyla oluşan düzeni bozmakla ilgilidir. Kürt Özgürlük Hareketi bağlamında Rancierecı politikanın en ikonik örneği, 1991'de Leyla Zana'nın, direnişi ve özgürleşmeyi temsil eden kesk û sor û zer (yeşil-kırmızı-sarı) renkli bandana ile mecliste Kürtçe konuşmasıydı. Bu eylemde duyumsanabilir olanın dağıtımında yok sayılan Kürt gerçekliği, Rancierecı deyişle polis düzeninin inkar edilen, sayılmayan boşluğu, mevcut düzene yıkıcı bir müdahalede bulunarak eşitliği o anda ve o yerde pratize eder, doğrular.

Ranciere, politika teorisini "eşitlik aksiyomu"na dayandırır. Eşitlik aksiyomu iki ilkeye dayanır: Birincisi, köle ve efendi arasındaki ilişkide başlangıçtaki logosların eşitliğidir. Kölenin, efendisinin emirlerini anlayabilmesi ve bu emirlere itaat etmesinin gerekliliğini kavrayabilmesi için efendisiyle eşit bir zekaya sahip olması gerekir. Dolayısıyla, hiyerarşik sınıflandırmalar içindeki eşitsiz ilişkiler, başlangıçtaki eşitlik ilkesine gönderme yapar. Eşitlik aksiyomunun ikinci ilkesi ise eşitliğin önvarsayımıdır. Eşitsizlikten eşitliğe giden bir yol, hedeflenen eşitlik ile yapılması gereken şeyler arasında kapanmayan bir mesafeyi temsil eder. Eşitsiz bir konumdan eşit konuma dönüşmek, geleceğe dönük tasarlanan bir "oluş" halini ifade eder. Eşitliğe varacak bir oluş durumu, aslında ilerlemeci modernistler tarafından kutsanan geleceğin çağrısıdır. Ancak eşitliği geleceğe ertelemek ve onu belli bir sürecin sonunda gerçekleşecek bir oluş haline indirgemek, eşit geleceği "şimdi değil, burada değil" denilen sonsuz bir mesafeye öteler. Dolayısıyla, eşitsizlikten eşitliğe giden yol, şimdi ve burada uygulanabilecek bir eşitliğin mekansal ve zamansal imkansızlılığı varsayımına gönderme yapar ve böylece istemeden de olsa eşitliği "hiçbir yerde ve hiçbir zaman"da kılar. Oysa Ranciere'in eşitlik aksiyomu eşit olma haline, "şimdi-burada" eşitliğine dayanır. Eşit olma hali, mekansal ve zamansal kurgular dahil olmak üzere her türlü düzenlenmeyi ve sınıflandırmayı bozar ve yeniden yapılandırır. Bu anlamda eşitlik, ulaşılacak veya elde edilecek bir şey değil, doğrulanacak bir şeydir. Eşitlik, ulaşılması gereken bir stratejiler ve ilkeler bütünü olarak ele alındığında, mevcut zaman ve mekandan soyutlanır. Böylece şimdi ve buradan soyutlandığı için eşitlik, ancak eğitim gördüklerinde, entelektüel tarafından yol gösterildiklerinde ve bilinç kazandıklarında eşit olabilecekleri düşünülen ezilenler için imkansız hale gelir. Oysa eşitlik tam da şimdi ve burada doğrulandığında bugünün imkansızlığı ile geleceğin imkanı arasındaki mesafe kapanır. Dolayısıyla, Rancierci politik praksis ile birlikte eşitliğin şimdide doğrulanması, zorunlu olarak mevcut duyumsanabilir rejimin zamansal konfigürasyonuna müdahale anlamına gelir.

Sonuç

Sonuç olarak bu metin, Marx, Benjamin ve Rancière üzerinden zaman, politika ve eşitlik arasındaki ilişkiyi incelemektedir. Marx, işçilerin sömürülen zamanını merkeze alarak eşitliği geleceğe erteler ve böylece özgürleşmeyi determinist bir tarih anlayışına bağlar. Bu çizgisel ve ilerlemeci tarih anlayışına karşı Benjamin, mesiyanik bir tarih ve zaman kavrayışı geliştirir. Geçmişin kurtuluşunu şimdide arar ve her anın devrimci bir kopuş potansiyeli taşıdığını vurgular. Rancière ise Benjaminci kopuş fikrini radikal bir politika teorisine dönüştürür. Ona göre politika, duyumsanabilir olanın mevcut dağıtımına yıkıcı bir müdahaledir. Dolayısıyla, sosyalist ve devrimci bir politika, mevcut zamansal dağılımı bozan ve ezilenlerin tarihini yeniden yazan bozucu-yıkıcı bir praksisi gerektirir. Kürt Özgürlük Hareketi bu bağlamda, kadercilik anlayışının zorunlu toplumsal yasalar adı altında bilimselleştirilmesini ve kaçınılmaz bir gerçeklik olarak ele alınmasını reddeder. Bu açıdan direnenlerin tarihinin keşfedilmesi ve açığa çıkarılması devrimci bir politik praksis olarak ortaya çıkar. Benjaminci bir deyişle geçmiş, şimdiki zamanda alıntılanır ve böylece homojen bir zamansallık-tarihsellik anlayışı yerine tarihsel çağların içiçe geçmiş olduğu farklı tarihsel dönemlerin tek bir tarihsel zamanda ortaya çıkabileceği gerçekliğine vurgu yapar. Bu anlayış, halkların ve yoksulların mücadelelerinin, kuramsallaştırılan tarihsel aşamaların bilimselliği uğruna feda edilmesini önler; şimdinin zamansallığında ortaya çıkan politik mücadeleyi halkları, yoksulları, bireyleri ve grupları çeşitli rollere hapseden, bastıran, egemenlerin lehine şekillendiren, zamanlarını metalaştıran-sömüren ve eylemlerini-zihinlerini Marx'ın deyimiyle monotekniğe hapseden kapitalizme devrimci bir müdahale olarak ele alır.

Sosyalizmler ve Marx'ı aşmak

Marksizm'i aşmak, KÖH'ün doğuş tartışmasında içinde bulunduğu belirli bir tip Marksizm'le ilişkilerini yeniden-düzenlemesi ve onun sorunsalının dışında konumlanması anlamına gelir. Bu, sosyalizmi terk etmek değil, aksine sosyalizm tartışmasını başkaca kavramlar içerisinden yeniden sahiplenmek için üretilmiş ısrarlı bir müdahalenin sonucudur.

KAAN A. KORKMAZ

Öcalan ve Marksizm ilişkisi üzerine düşünmeye çalıştığımız bir önceki yazıyı bu konuda eleştiriler içeren birçok yazı da takip etti. Bu yazıların varlığı elbette daha geniş bir tartışmanın, Demokratik Toplum Manifestosu'nda bazı açılardan geliştirilen ve bazı açılardan da tekrar altı çizilen eleştiriler ve yeniden düşünme girişimlerinin tetikleyici etkisiyle genişledi. Ancak her dikkatli okurun anlayacağı üzere, özellikle eleştirel yorumlar "aşma" kavramı üzerine odaklanarak tartışmayı tercih etti. Bu haklı yoğunlaşma, esasen önceki yazıda adı anılmasa da çağırılan aşma kavramı üzerine yeniden düşünme girişimi için bir zemin olarak değerlendirebilir.

Kavramın kullanıldığı bağlamı hatırlatmanın, bu minvalde ifade edilen şeyi tekrar etmenin bir anlamı varsa da aşma kavramının önümüze açabileceği bir teorik alan lehine bundan vazgeçebiliriz. Bu kavramla kastedilen şeyin ne olduğuyla zaten tartışmanın tarafları ilgilenmiyor, daha ziyade bu vurucu etki altında Öcalan ve Marksizm ilişkisi üzerine yorumlar yapılıyor. Dolayısıyla bir teorik müdahale, tam da kavramın yerleştiği bağlam içinde anlamlı olacaktır. Yani soruyu, "aşma nedir?", "aşılmış olan nedir?" soruları çerçevesine yerleştirmek gerekmektedir.

Marksizm'le karşılaşma

Aşma, önsel olarak bir karşılaşma ve münasebeti ifade eder. Yani bir şeyin aşılması, o şeyle olan ilişki içindeki bir dönüşümü ifade eder. Bu, her anlamıyla bir küçümseme yahut önemini inkâr etmeyi değil, aksine, o ana kadar mevcut olan ilişkinin farklı bir tarzda düşünülmesini ifade eder. Dolayısıyla her şeyi yerli yerine oturtmak için aşma, zaten mevcut olan bir ilişki üzerinden düşünülebilir. Bu ilişki ise, herhangi bir tarihi olmayan iki okumadan birinin diğeri karşısındaki mukayeseli üstünlüğünü değil, tam da kendi siyasal pratiği içinde bir siyasal stratejiyle karşılaşan bir okumayı merkeze alır.

Diğer bir ifadeyle, aşma kavramı, somut olarak belirli bir tip Marksizm'le karşılaşan Kürdistan Özgürlük Hareketi'nin (KÖH), onunla kurduğu ilişkideki dönüşümü tarif eden bir kavramdır. Ama daha da özele doğru gideceksek bu, KÖH'ün kendi konjonktüründeki Marksizm'e içkin, onun krizleriyle tartışan okuması içinden bir pratiği tarif eder. Dolayısıyla aşma, belirli bir tip Marksizm tartışması içinde başlayan, kendi konjonktürünün de etkisiyle düşünülen, ancak Marksizmin evrenselleşen kriziyle de örtüşen bir tartışmayı işaret etmektedir.

Öyle ki, Demokratik Uygarlık Savunması'nın 5. cildinde bu kriz şöyle ifade edilir: "Muğlaklığa iki katlı olarak düşmüş bulunuyoruz: Birincisi, reel sosyalizmin tek partili ulus-devletçi modelini esas almamız; ikincisi, Türkiye Cumhuriyeti adı altındaki iktidar kurgulanmasının Kürt inkârına dayalı karmaşık ve köreltici yapısı". PKK'nin kuruluşundaki muğlaklık içerisinde düşünülen bu bunalım tartışması, okurların fazlasıyla aşina olacağı, ilerlemecilik, devlete yaslanan sosyalizm, ulus devlet, pozitivizm, kadın özgürlüğünü esas almama gibi eleştiriler içerisinde düşünülür. Buradan bakıldığında bu eleştiri, yine kendi konjonktürü içinde yerli yerine oturtulur.

Elbette bununla beraber, 20. yüzyıl Marksizm'inin, ama adıyla anarsak -ki sanıyoruz ki dönemin devrimci hareketinin Marksizm-Leninizm'den başka Marksizm tanımadığı bir vakıadır-, Marksizm-Leninizm'in stratejisinin krizinin de patlayıcı bir etkisi olmuştur. Zira Bir Halkı Savunmak'ta Öcalan, yaşayan sosyalizmin çöküşü ile kendi teorik açılımı arasında açık bir bağlantı kurmaktadır. "1989'da reel sosyalizmin çözülüşü, sanıldığının aksine kapitalizmin lehine değil aleyhine bir gelişme oldu. Bu, sistemin en temel halkalarından birinin kopması anlamına geliyordu. Soğuk Savaş'la kendi kitlesini tutan, reel sosyalizm ve ulusal kurtuluş hareketleriyle de dünyanın diğer halk yığınlarını adeta oyalayan sistem çökmüştü. Bunun sonucunda devlet-merkezli toplumsallık fikrinden ilk defa dünya çapında bir soğuma, çözüm aracı olmayacağına dair köklü kanılar doğdu".

Dolayısıyla, iç içe geçen iki krizin, birincisi PKK'nin kendi konjonktüründe karşılaştığı ve alımladığı Marksizm çerçevesinin, ikincisi ise giderek genişleyen ve her zaman özgün yorumları da içeren devletin ele geçirilmesine dayalı egemen siyasal strateji olarak Marksizmin krizinin örtüştüğü bir konjonktürde tartışmaya aşma kavramı dahil oldu. Bu kavram Öcalan'ın Marksizm'le yürütegeldiği iç tartışmasının, Savunmalar özelinde kristalleşmesini ifade eden bir yer tuttu.

Aslında aşma kavramının işlev kazandığı temel tartışma devlet-iktidar-devrim üçgeninde genişleyen bir okuma tarzıydı. Bu anlamda hem Marksizm'e dönük eleştirel külliyattan hem de kendi tecrübesinden doğru KÖH, eleştirilerini ortaya koydu, genişletti ve bugün hala sürdürüyor. Dikkatli okur Bir Halkı Savunmak'tan Manifesto'ya olan bu eleştirel sürekliliği elbette görecektir. Elbette aşma kavramı, yalnızca eleştirel bir sahiplenmeyi işaret etmez. Bilindiği üzere Marksizmin krizi tartışması ve yukarıda anılan tartışmalar Marksizmin içinde de yapıldı. Ancak aşma kavramı bir pozisyonu işaret eder: Artık Marksizm önemli bir öncül, mücadeleler tarihinin önemli bir parçasıysa da onun siyasal stratejisinin sorunsalları ve KÖH'ün önüne getirdiği düşünsel kriz, onun içinde değil, dışında pozisyon almayı gerektirir.

Aşarak var olmak

Savunmalar boyunca Marksizm'den mülhem ulusal kurtuluşun yapısal ve konjonktürel sınırları, dramatik ifadelerle çeşitli sorunlarda kendisine yer buldu. Bu sınırlar özellikle iktidarlaşma tartışmasıyla başlayan ve devlet iktidarına yaslanarak toplumu dönüştürme stratejisi olarak bedenlenen stratejiydi. Görüleceği üzere bu iktidarlaşma tartışması, sınıf diktatörlüğünün bir parti diktatörlüğü olarak yorumlanmasını da odağına almıştı.

"PKK'deki bunalımın temelinde otorite olma ve iktidarlaşmanın çarpık, yoz ve düşürücü biçimlerinin gelişmesi yatar. Yaşanan iktidarlaşma hastalığıdır.

Reel sosyalizmde de yoğunca yaşanan bir hastalıktır bu. (…) Kültürel etkinin olumsuz biçimlerinin üstesinden gelmek için ideolojik ve politik partiye gereksinim duyuluyordu. Fakat partinin kendisi reel sosyalizmde sınırsız otorite ve iktidar kaynağına dönüştü. Ulus-devlet modeli en çok partileşme yoluyla kendini üretiyordu. Ulus-devletlerde partiler, ulus-devlet iktidarını ele geçirmenin veya aynı iktidarı topluma taşırma ve meşrulaştırmanın aracı olarak rol oynadılar. Reel sosyalizm bu anlayışın en çok uygulandığı ve tekleştirildiği sistem oldu. Tek partili sistem olmak, parti devleti olmak demekti. Reel sosyalizmin sonunu getiren işte bu parti devleti olma anlayışıydı."

Bu ikili bir sorun yarattı, öncelikle bir siyasal strateji olarak, partinin devleti ele geçirerek devlete dönüşmesine dayanan ulusal kurtuluş stratejisinde bir krize yol açtı. Bununla el ele bir biçimde ise özgürleşme siyasetinin karşı karşıya kalmaktan kaçamayacağı bir başka soruna yol açtı: Devlet iktidarını ele geçirmeye ilerleyen 20. yüzyıl stratejisinin kavramları, bir yenilenme tartışmasına alan açmıyordu.

Bu noktada aşma, tam da bu siyasal stratejinin, adıyla anacaksak Marksizm-Leninizm'in siyasal sorunsalının dışında konumlanmak anlamına geldi. Böylelikle, bu stratejinin ürettiği çıkmazlar, limitler ve belirli bir pratik kısır döngü aşılmış oldu. Onun yerine, yeni bir kavram seti seferber edildi ve bu tartışma hem Marksizmin krizinden doğru Marksizmin içinden tartışan gelenekle hem de Marksizm'in dışından Marksizm'i eleştiren gelenekle buluşmanın önünü açtı.

Ancak, belirtmek gerekir ki bu tartışma, hiç de resmedildiği gibi "sınıfların ortadan kalktığı" bir bağlamda kültüralist bir siyasal strateji üretmek için yapılmadı. Aksine, sınıf kavramına dayanan siyasi stratejinin birçok eksiği ve tıkanıklığını aşmak için daha geniş anlamda bir özgürleşme siyasetinin imkanlarını düşünmek için gerekli görülen bir hamle olarak yer tuttu. Diğer bir deyişle, sınıfı merkezi kategori olarak oturtan belirli bir tip okuma, onun siyasal temsilini de dışlayıcı bir öncü parti siyasetinden okudu. Bu hem sınıfı hem de siyasalı önceden verili kabul eden bir stratejiye mahal veren bir okuma üretti. Ancak siyasala önceden verili ayrıcalıklı konumlar olmadığı, siyasalın da ancak buraya dair müdahaleler içinden düşünülebileceği bir zemine hareket edilmeye çalışıldı. Zira çokça iddia edildiği gibi ne radikal demokrasi ne de demokratik toplum bir uzlaşı siyasetine değil aksine uzlaşmazlığın indirgenemezliğine ilerlemek için tartışmanın merkezine yerleşti. Bu, son olarak Manifesto'da tekrar öne çıkarılan komün kavramı içinden ortaya kondu. Dahası, devlete karşı komün tartışması, sınıfların var olmadığı bir düzlemi değil, aksine sınıfı, komünün içinde devlete karşı düşünen bir bağlamı öne çıkartmıştı.

Ancak şu ayrımı hatırlatmak gerekir; sınıfı, siyasala verili özne olarak müdahale etme ayrıcalığına sahip bir toplam olarak düşünmek, elbette ki bu tartışmanın içinde yer etmez. Tam da komün kavramıyla devletin karşısına çıkartılan şey, devletin karşısında kendini siyasal olarak konumlandıran toplamın siyasallığıdır. Yani, sınıf indirgemeci yaklaşımdan keskin hatlarla ayrılan yeni bir okuma ortaya konmaktadır.

Yine de aşmak, tam da yukarıda anıldığı üzere tartışmanın içinde şekillendiği kavramların da terk edilmesi ve yeni bir çerçeve içinden başka kavramlarla konuşulması demektir. Yani, sosyalizm tartışmasını aşarak üstlenmek, tam da eski kavramların artık eski yerlerinde kullanılmadığı yeni bir kavramsal çerçeve için harekete geçmek demektir. Ancak, daha önce de belirtildiği üzere bu teorik kavramsal çerçeve önden verili olmadığından, Marksizm'e dönük eleştiriler ve münasebet içerisinden üretilmektedir.

Dolayısıyla Marksizm'i aşmak, KÖH'ün doğuş tartışmasında içinde bulunduğu belirli bir tip Marksizm'le ilişkilerini yeniden-düzenlemesi ve onun sorunsalının dışında konumlanması anlamına gelir. Bu, sosyalizmi terk etmek değil, aksine sosyalizm tartışmasını başkaca kavramlar içerisinden yeniden sahiplenmek için üretilmiş ısrarlı bir müdahalenin sonucudur.

Aşmanın sorumlulukları

Esasen Marksizm'i aşmak iddiası, en azından yukarıda çizmeye çalıştığımız anlamıyla belirli bir siyasal stratejinin sorunsalının dışında konumlanmak ve bir zihniyet değişikliği iddiası olarak önümüze doğrudan başka bir soruyu getirir: Belirli bir kavram seti önden verili olmadığı müddetçe -ki hiç olmaz-, aşma tartışmasını nasıl bir süreklilik içerisinden okuyabiliriz? Diğer bir ifadeyle yeni seferber edilen kavram setinin, eskinin eleştirisi yönünden negatif bir gücü varsa da pozitif bir teorik kuruculuk ancak bu kavramların tarihleri üzerine çalışmak, bağlaşımlarını ortaya çıkarmak ve kavram seti haline getirmekle mümkündür. Burada yalnızca iki kavramın birbiriyle ilişkisi üzerinden inceleyeceğimiz bu tartışma özünde çok daha yoğun bir emek isteyen geniş bir çalışmayı gerekli kılmaktadır.

Örneğin, ilerlemeciliğin karşısına bir alternatif olarak çıkan kaos aralığı kavramı, lineer ve belirli bir yönde akışına dayalı bir tarih okumasının eleştirisinde konumlanmaktadır. Yani tarihin önden belirlediği bir akış ve bu akışı yürütmek için atadığı önden verili özneler mevcut değildir bu okumada. Zira her kaos aralığı bir yöne doğru hareket eden bir krizi değil, çeşitli gerçekleşme ihtimallerinin ortaya çıkışını tartışır. Yine buradan yola çıkan kaos aralığı kavramı olumsal bir yaklaşımın tarih okumasının içerisine yerleştirilmesi hamlesinin kritik bir kavramıdır. Bu kavram hem kriz kavramından hem de geçiş kavramından farklı olarak belirli bir konjonktürün unsurlarının sürtüşmelerinden ve yapının bir arada tutucu etkisinin zayıflamasından yola çıkar. Böylelikle tarih, iki unsurun sürekli aynı tarzda karşılaşmasından farklı olarak, olumsallıklar içerisinden okunur. Yani, tarih, yalnızca iki unsurun değil, çoklu unsurların çeşitli tarzlarda karşılaşmaları ve münasebet kurmaları içerisinden düşünülür. Bu okuma özellikle her tartışmada demokratik uygarlık kavramının yere, tarihe ve bağlama göre genişlemesinde kendisini gösterir. Ancak bu haliyle okuma bize bir başka soruyu sordurtur: Madem tarihte iki en genelleştirilmiş anlatı versiyonları dışında tarihte iki unsurun sürekli karşılaşması mevcut değilse, Manifesto'da defaatle vurgulanan devletle komünün çelişkisini nasıl yorumlayabiliriz?

Eğer tarih iki unsurun sürekli başka belirlenimler altında karşılaşması değilse, her kaos aralığında birden fazla unsurun bir araya geldiği ve dağıldığı olumsallıklar mevcutsa, demek ki devlet ve komün, bir tarih yazımının kavramları olarak devreye girmektedir. Bu tarih yazımı, doğal olarak mevcut siyasal konjonktürün ve ihtiyaçların belirlenimi altında, bugünden geriye doğru düşünülür.

Ancak diğer taraftan komün, her zaman zorunlu olarak devrimin, uzlaşmazlığın bir kavramı olarak ortaya çıkmaz. Hatta komün, bir "form" olarak burjuva cumhuriyetlerin temelinde, onların kurucu unsuru olarak da işlev kazanabilir. Dolayısıyla komün, bir kavram olarak önden-verili bir ayrım çizmez. Ancak komünü devletin karşısına yerleştiren müdahale, bu kavramın ayrımlar üretmesine yol açmak için yapılabilir. Dolayısıyla bu müdahale, komünün soy-kütüğünde ayrımlar üretmeyi, onun tarihinin ayrımlarını sormayı gerektirir. Manifesto metninde yapılan müdahale, başkaca kavramlara yapılan müdahaleler gibi, kavramların olduğu gibi alımlanmasını değil, o kavramların siyasal strateji içerisindeki ayrımlarla birlikte edinilmesinin bir örneğidir. Başka bir deyişle, Manifesto metninin ele aldığı komün, zaten yönetilemez olanı, devlete içerilemeyecek olanı, siyaset lehine terkedilemeyecek olanı işaret eder. Yani önden verili bir ayrımı değil, kendi tartışması içinde ayrımını getirir. Dolayısıyla yalnızca komün kavramının en genel bilinirliği içinden değil, Manifesto'nun müdahale ettiği yerden komün kavramının içeriklendirilmesi gerekir.

Sonuç

Sonuç olarak aşma tartışması eğer belirli bir siyasal stratejinin kavram setinin ve krizinin dışında düşünmek, onun dışına yerleşmek olarak ele alınacaksa elbette kastedilen budur. Özgürleşme siyasetinin içinde bulunduğu kriz, bu krize yol açan kavram setleri ve zihniyet üzerinden ele alındığında, aşma kavramı Marksizm(ler) tartışması özelinde bir dönüş noktasına işaret eder. Bu, eski düşünme biçiminin, onun alışkanlıklarının terk edilmesi ve yeni bir kavramsallaştırma çabasının ortaya konmasıdır. Diğer bir deyişle aşmak, tartışmayı tamamen kenara bırakmak, onu küçümsemek anlamına gelmez. Yine dikkatli okur hem Savunmalar'da hem de Manifesto'da bunu açık şekilde görecektir. Ancak, tam da bu noktada aşmak, özgürleşme siyaseti ve sosyalizm lehine, belirli bir tıkanma yaşayan bir stratejinin örüntüsünün dışından düşünmeye başlamaktır.

Ancak bunun anlaşılması için, aşma pratiğinin muhatabı olan nesneyi tanımak gerekir. Bu nesne, belirli bir dönemin Marksizm'i edinme tarzıdır. Evrensel-genel tek bir Marksizm olmadığından, her siyaset Marksizm'le belirli bir konjonktürde ilişki kurarak onu edindiğinden, bu tartışma "Marx'ın yanlış yorumlanması" gibi basit eleştiriler içerisinden anlaşılamaz.

Bununla birlikte aşmak, aynı anlama gelmek üzere başka bir kavram setini hem kendi tutarlılığı içinde ilişkiye geçirmek hem de bu kavramların soykütüklerine dair belirli bir tartışmayı örgütlemek anlamına gelir. Yani, daha yalın bir ifadeyle bir kavram setinin terkedilmesi ve onun eleştirilmesi negatif adımını, yeni kavram setinin inşası ve bu kavramlar arasındaki ilişkiselliklerin kurulması takip etmelidir. Bu hem aşmayı süreklileştirmenin hem de tartışmayı iki anlayışın zıtlıkları üzerinden gelişen yanlış anlamalarla dolu kısır döngüyü aşmanın yoludur.

Artık Marksizm önemli bir öncül, mücadeleler tarihinin önemli bir parçasıysa da onun siyasal stratejisinin sorunsalları ve KÖH'ün önüne getirdiği düşünsel kriz, onun içinde değil, dışında pozisyon almayı gerektirir.

Malabou ile Öcalan, anarşizm ve özgürleşme siyaseti üzerine

Yönetilemezliğin özerklik alanları

KAAN A. KORKMAZ

Catherine Malabou Fransız filozof. The European Graduate School / EGS'de felsefe profesörü ve Londra Kingston Üniversitesi Modern Avrupa Felsefesi Araştırma Merkezi'nde (CRMEP) modern Avrupa felsefesi profesörüdür. Çağdaş Fransız felsefesi olarak anılan tartışmalar içerisinde özgün bir yere sahip. Türkiyeli okur açısından henüz tam anlamıyla tartışmalarının keşfedilemediğini, dolayısıyla da aşina olunmadığını söylemek mümkün. Türkçe'de katkı sunduğu Dayanışmanın Zincirlerini Çözmek ve Benlik Duygusal Yaşam kitapları mevcut. Malabou ile Öcalan, Anarşizm ve Özgürleşme siyaseti üzerine konuştuk.

Devletle bir arada yaşamaktan söz etmek, anarşizme ihanet etmek değildir, aksine devletçi rejimlerde yaşadığımız gerçeğini tanımaktır. Anarşizm, devlet iktidarının içinde ve karşısında, yönetilemezliğin özerklik alanlarını geliştirme sanatı haline gelir.

Öncelikle, PKK'nin 12. Kongresi'nin cesur kararına selamlarınız ve dayanışma mesajlarınızı iletiniz. Bu mesajınızda samimi selamlarınızı, Kürt halkının taleplerinin ve hukuki statüsünün tanınmasına dair (eğer böyle söylenebilirse) dilek ve kaygılarınız takip etti. Böylelikle süreç bir arada yaşama dair bir kapı aralayabilir. Her şeye rağmen, yeni sürecin halkların mücadelelerine sıkı sıkıya dayandığı görülüyor. Şunu sormak istiyorum: Halkların mücadeleleri içinde birlikte yaşamı nasıl düşünebiliriz? Yani, sizin de ifade ettiğiniz gibi, geleneksel anarşizm, Öcalan'ın da sıkça vurguladığı, devlet ve toplum arasında bir karşıtlık/kutupluluk olduğunu ileri sürmüştür. Öte yandan post-anarşizm ise mücadelelerin çoğulluğuyla yakından ilgilenir. Peki, bu kutupluluğun zemininde, mücadelelerin çoğulluğunu düşünmek mümkün müdür?

Catherine Malabou: Bu soru kuşkusuz temel bir öneme sahip ve onu günümüzde halkların mücadelelerinin ufkunun merkezinde görüyorum. Öcalan'ın vurguladığı gibi, devlet ile toplum arasındaki kutupluluk belirleyici olmaya devam ediyor, ancak mücadele alanını tüketmiyor. Çoğulluk, çerçeveyi genişletmemizi zorunlu kılar: Feminist, ekolojist ve dekolonyal mücadeleler siyasi alana basitçe "eklenmez"; en başta mücadelenin ne anlama geldiğini yeniden tanımlar.

Bu anlamda kutupluluğu karşıt olarak konumlandırmaktansa, onları iç içe geçmiş olarak görmekteyim. Çoğulluk harekete geçmeyi sağlarken, kutupluluk biçim verir -ki bu da plastisitenin iki ana bileşenidir! Devlet/toplum karşıtlığı yapılandırıcı bir güç olarak kalırken her mücadele onunla farklı şekillerde karşılaşır, onu parçalar ve dönüştürür. Eğer bu karşıtlık katılaşırsa, sivil toplumun kaderini "Prens"in "buyruğu" tarafından yönetilmek, birleştirilmek ve normalleştirmek olarak yerleştiren Hegelci otoriter çözümden (bkz. Hukuk Felsefesi) nasıl kaçınabileceğimizi göremiyorum.

İşte tam da bu iç içe geçmişlik sayesinde, bir arada yaşamak düşünülebilir hale gelir; ancak bu, bir uzlaşma veya yatıştırma olarak değil, bir antagonizma içindeki farklılığı sürdürme pratiği olarak. Bir arada yaşamak çatışmayı ortadan kaldırmaz; mücadelelerin tek bir kimliğe doğru çökmeden yan yana var olabilmesine olanak tanır. Kürt meselesi, uzun zamandır buna örnek teşkil etmektedir. Tam da Kürt mücadeleleri çoğulluk içinde ifade bulduğu için, milliyetçiliğinin ve devlet mantığının ötesinde bir birlikte yaşam ufku açmaktadır.

Yani evet, kutupluluğun altındaki çoğulluğun yalnızca mümkün değil, aynı zamanda birlikte yaşamanın bir slogandan daha fazlası olması için gerekli olduğunu söyleyebilirim.

Stop Thief! Anarchism and Philosophy kitabınızda "yönetilemeyen" (ungovernable) ve "yönetilemez" (non-governable) kavramları arasında bir ayrım çiziyorsunuz. "Yönetilemeyen"den farklı olan "yönetilemez" kavramı, müzakerelere veya kendisini devletin yönetilebilirlik alanına indirgeme olasılığına karşı devreye giriyor. Her iki kavram arasında aşılamaz sınırlar olmadığını vurgulasanız da, Öcalan'ın "doğal toplum" anlayışı bağlamında bu ayrıma dikkat çekmek önem kazanıyor. Bir bakıma, Öcalan'ın düşüncesinde doğal toplum doğası gereği yönetimden uzaktadır ya da öyle olmalıdır. Bu nedenle, mümkünse, bu ayrımı bizim için biraz daha açmanızı rica edeceğim. Yani, eğer, "yönetilemez"in, yönetilebilirlikle müzakere etmesinin bir yolu yoksa ve yönetmek yalnızca olumsuz tarzlarda davranacaksa, bu baskıya nasıl dayanabilir? "Yönetilemez", yönetimselliğin görmezden gelme mekanizmalarını, ona karşı bir silaha dönüştürebilir mi?

Cathrine Malabou: Bence, yanlışsam düzeltin, Öcalan'ın "doğal toplum" kavramı ile Foucault'dan esinlenen "bios" dediğim, yani yönetimsellikten gelen her türlü kapma dispozitifine indirgenemeyen yaşam arasında güçlü bir paralellik var. Öncelikle farkın altını çizmeliyim. Stop Thief!'te bios'u tarihsel ya da tarih-öncesi bir ortaya çıkış olarak nitelendirmedim. Bildiğim kadarıyla Öcalan "doğal toplum" kavramıyla, devletten ve sınıf hiyerarşilerinden önceye rastlayan komünal, eşitlikçi yaşam biçimlerini anlıyor. Dolayısıyla bu, sınıflı toplumla tezat oluşturuyor. Ancak, benim anladığım şekliyle "bios", örneğin David Graeber'in de savunduğu gibi, insan bireylerinin başlangıçta devletsiz ve işbirliğine dayalı sosyal örgütlenmelerde yaşadığı Neolitik topluluklara dair antropolojik bir araştırmaya dayanmak zorunda değildir.

"Bios" (hem biyolojik hem de sembolik bir kav-

ram olarak) aslında Yunan Felsefesinde, daha doğrusu Kinizm'de köken bulur. Bu, Platoncu olmayan bir benlik anlayışı olarak, yalnızca ruhun emirlerine itaat etmeden yaşamın nasıl şekillendirilebileceğini, disiplinize edilebileceğini, eğitilebileceğini ve yönlendirilebileceğini ifade eder.

Dediğim gibi, kökenleri arasında fark olmasına rağmen, bence, doğal toplum ve bios birçok ortak noktayı paylaşıyor. Kitapta, Pierre Clastres'in "Devlete Karşı Toplum"una atıfta bulunuyorum ve emretmeyen şef kavramını hayatın "yönetilemezliğini" açıklamak için kullanıyorum. Ayrıca hem Öcalan hem Graber, devlet öncesi toplumları bir model olarak değil, "demokratik konfederalizm"i şekillendirmek için kritik bir referans noktası olarak görmektedir. Bios ve doğal toplum arasındaki ortak nokta, "yönetilemez" olabilir.

Peki, "yönetilemezlik" ne anlama gelir? "Yönetilemeyen" ile "yönetilmez" arasında bir fark gördüğümü haklı olarak hatırlatıyorsunuz. Yönetilemeyen, yönetimle (hem etkin bir aygıt hem de bir kavram olarak anlaşıldığında) yüzleşen ve meydan okuyan her eylemi, isyanı, itirazı, varoluş tarzını (disiplinsiz, asi) belirtir. Yönetilemeyen, kaçınılmaz olarak yönetimin ortadan kalkmasına değil, dönüşümüne yönelir. Yönetilemeyen, varlığını varsayar veya ön varsayar. Bana göre yönetilemez ise, tersine, tamamen yönetimden kaçan, onu ilgilendirmeyen, ona yabancı olandır. Bu "karşı" olan değil, "bizatihi" (per se) bir direniş biçimidir. Yönetime yabancı olmanın bu yolu, tam da Diyojen'in geliştirdiği, yaşamın kurallara ve yasalara kayıtsızlığıdır. Hayvanlar ve çocuklar "yönetilemez"liğin birer örneğidir. Gerçekte, her yaşayan canlının, erişkin olsa bile, eğitim ve kurumlar tarafından bastırılan yönetilemez bir boyutu mevcuttur.

Yönetilemeyen ile müzakere edilebilir. İsyanlar, protestolar ve sivil itaatsizlikle karşı karşıya kalan bir yönetim iki şekilde cevap verebilir: ya müzakere ederek veya belki de politika değişikliğini kabul ederek. Yönetilemezin payına düşen ise ancak hapse atılmak, ortadan kaldırılmak ya da ezilmektir. Onunla müzakere asla mümkün değildir. Yine, yönetilemez olan hem bireylerde hem de topluluklarda buyruğa ve itaate radikal bir biçimde yabancı olanı işaret eder.

Yönetilemeyen ve yönetilemez olarak bu iki kavram genellikle iç içe geçmiştir ve kolaylıkla birbirinden ayrılamaz. Halk protestoları, genellikle, içlerindeki yönetilemez olan ile yönetilemeyeni güvenle ayırt etmeyi zorlaştırır. İtaatsizlik ile itaate yabancı olan şey arasında net bir çizgi yoktur. Bu yüzden siyasi partiler, sendikalar ve medya, bu hareketleri tanımlamak ve sınıflandırmak konusunda zorluk yaşamaktadır. Yönetilemez, onu yönetilemeyenden ayıran ayrım çizgisinin tam üzerine oturur.

Yönetilemezi soyutlamayı denemek ve onu tanımak, anarşizmin büyük meydan okumasıdır. Yönetilemez, yönetme mantığının ne karşıtıdır ne de onun bir çelişkisidir. O başka bir şeydir. Onun imkansızlığının işaretidir. Anarşizmin yönetim eleştirisi aslında bir önyargı değildir. Yönetimin "kötü" olduğu fikrine yaslanmaz, aksine yönetimin, özneleri eğitmekten başka bir şekilde mümkün olmadığı fikrine dayanır.

Görünüşe göre "doğal toplum", feminizm, ekoloji, tüm farklılıklara saygı ve konsensüs üzerindeki ısrarıyla yönetilmezin etrafında dönüyor. Peki, şimdi, yönetilemez olan silaha dönüşebilir mi? Silaha dönüştürüldüğünde sorun, yönetilemez, yönetilemeyen haline gelir, ki bazen elbette gereklidir. Ama bu bizatihi şiddetsizdir, bu yüzden de kendini, devrimci müttefiki olan yönetilemeyenin yardımı olmadan savunamaz. Karmaşık, ama büyüleyici bir diyalektik…

Kitabınızın başında (Stop Thief!), anarşizmin yalnızca devlete saldırmaktan ibaret olmadığını söylemiştiniz. Bu fikirler tamamen yeni olmamakla beraber, anarşizmin temel ilkelerinin tekrar hatırlatılması, onun kaba eleştirileri karşısında iyi bir panzehirdir. Kürdistan ve Türkiye'den tartışmaları takip edenler olarak, devletle yan yana yaşama koşulunda özyönetim için bir ortam yaratmanın yolunu anlamaya çalışıyoruz. Öyleyse, anarşizmi tartışmamızın bir ilkesi olarak nasıl algılayabilir veya nasıl yeniden düşünebiliriz? Dahası, Ortadoğu'daki verili Soğuk Savaş iklimi göz önüne alındığında, devleti tek bir hamlede ortadan kaldırılabileceğimizi düşünmek safdillik olur. Anarşizm sadece devlete saldırmakla kalmayıp, aynı zamanda yönetilemeze alan açtığına göre, onu nasıl bu siyasi-pratik yaşamın bir ilkesi haline getirebiliriz?

Catherine Malabou: Evet, biliyoruz ki anarşizm hiçbir zaman yalnızca devlete saldırmakla ilgili olmadı. Onun ilkesel düşmanı yönetimdir, yönetim kavramı ve pratiğidir, yani tüm siyasi ilişkilerin altyapısı olarak görülen yönetim ve buyruk ikiliğidir. Anarşistler ayrıca, devlet tarafından ele geçirilemeye direnen yaşam formları yaratmanın ve sürdürmenin, tam da yönetilebilir olana direndikleri sürece, merkezi bir öneme sahip olduğunu bilirler. Bu tür yaşam formları tam da emreden/itaat eden ikiliğine dayanmaz. Eleştiri ve yaratım birbirinden ayrılamaz; tahakküme hayır demek, aynı zamanda direniş pratiklerine, karşılıklı yardıma, cinsiyet eşitliğine ve ekolojik dengeye evet demektir. Ve aynı zamanda kişinin kendisini, normalleşmeye ve

■ Hem Öcalan hem David Graber, devlet öncesi toplumları bir model olarak değil, "demokratik konfederalizm"i şekillendirmek için kritik bir referans noktası olarak görmektedir. Bios ve doğal toplum arasındaki ortak nokta, "yönetilemez" olabilir.

baskıya direnen yeni pratiklere açmaktır. Çünkü birey, kendisinin tiranı da olabilir.

Genel olarak, devletle bir arada yaşamaktan söz etmek, anarşizme ihanet etmek değildir, aksine devletçi rejimlerde yaşadığımız gerçeğini tanımaktır. Anarşizm, devlet iktidarının içinde ve karşısında, yönetilemezliğin özerklik alanlarını geliştirme sanatı haline gelir. Devletin bir anda ortadan kayboluşunu hayal etmektense anarşizm, insanların burada ve şimdi, devlete rağmen, onun paralelinde başka türlü yaşanabileceğini iddia eder. Bir sonraki projem, prefigurative siyaset üzerine, yani kişinin yarın gerçekleşmesini istediği şeyi bugünde bedenlendirme yolu üzerine bir araştırma geliştirmek. Anarşizmi siyasal-pratik bir yaşam haline getirmek, tam da "yönetilemez"in alanlarını başka bir yerdeki ütopyalar değil, somut bir arada yaşam alanları haline getirmek için, onun değerlerini gündelik direniş ve öz-örgütlenme pratikleri içine yerleştirmek anlamına gelir. Ortadoğu'da devlet (sorunlu, diktatöryal ya da sıradan) kaçınılmaz göründüğü için, bu pratikler daha da acil hale gelir. Kürtlerin demokratik konfederalizm deneyimi, çoğulluğun, adem-i merkeziyetin ve bir arada yaşamın soyut idealler değil, yoğun jeopolitik baskıya dayanabilen yaşayan gerçeklikler olduğunu göstermektedir. Bu sebeple şunu söyleyebilirim ki anarşizm, devleti tek bir darbede ortadan kaldırma fantezisinden ziyade, yaşamın devletin mantığında özümsenemez kalmasını sağlama işidir. Tahakkümsüz, çoğulluk içinde bir arada yaşamı oluşturmanın yolu olarak o, hem bir direniş hem de bir pedagojidir. En azından öyle olmalıdır.

Öcalan'ın, henüz başka dillere çevrilmediği için rastlayamadığınız, son eleştirilerinden biri Bakunin'in Marx'la tartışmasında ve Kropotkin'in Lenin'le tartışmasında haklı olduğu yönündedir. Bu, elbette Öcalan'ın anarşist geleneğin sıkı bir takipçisi olduğu anlamına gelmez, ancak özellikle devlet ve özgürleşme meseleleri etrafında, Marksizm'e yönelik eleştirileri ciddiyetle hesaba katmaktadır. Bir yandan bu, Marx ve Engels'in anarşizmi küçük düşürme ve marjinalize etme girişimini yapıbozuma uğratma önerinizle paralellik gösterebilir. Ve bu, aynı zamanda, dogmatik Marksist-Leninist yorumların özgürleştirici bir tarzda aşılması için de hayatidir. Hatta Öcalan'ın düşünsel yolculuğu da bu kaygıyla ilişkili görünmektedir. Marx ve Engels'i eleştirmek konusunda sert davransa da onlardan ilham almaktan vazgeçmemektedir. Dolayısıyla, doğrudan soruya geçeceğim, Marx ve Engels'in anarşizmi küçük düşürme girişimini yapıbozuma uğratmaya çalışırken, yine de onları özgürleşme siyasetlerinin içinde düşünmek mümkün müdür?

Catherine Malabou: Bu elbette çok önemli ve karmaşık bir sorudur. Cevap vermenin kolay bir yolu ise merkezileşme eleştirisinden yararlanmaktır. Bildiğimiz üzere Bakunin ve Marx arasındaki ayrılık Bakunin'in, Marx'ın parti disiplinini reddetmesine dayanıyordu. Bakunin, çoksesliliği tek bir otoriteye tabi kılmak yerine, tartışma grupları oluşturmanın ve bunlar arasında serbestçe hareket etmenin daha mantıklı olduğuna inanıyordu. Emma Goldman'ın Rusya'ya sürgün edildiğinde, bolşeviklerin nasıl anarşistlerin düşmanı haline geldiğini gördüğünde ve Lenin'in onları nasıl sindirdiğini gördüğünde yaşadığı şaşkınlığı düşünebiliriz. Merkezileşmenin bu şekilde reddedilmesinin aslında tahakkümün kökenine ilişkin bir görüş farklılığına dayandığını anlamak önemlidir. Marksistlerin aksine anarşistler tahakküm ve baskının nedenlerinin yalnızca ve basitçe ekonomi olduğuna inanmazlar.

Bu nedenler aynı zamanda (belki de esasen) siyasidir. Daha 1840'ta, Mülkiyet Nedir? eserinde Proudhon, Fransız Devrimi sırasında özel mülkiyetin ortaya çıkışını, Marx'ın alay ettiği (Scweizer'e Mektup, Ocak 1865) fakat yine de temel olan nedenlere dayandırır. Proudhon, özel mülkiyetin her şeyden önce, aristokratik soyun yerini alma eğiliminde olan yeni bir soykütük (genealogy) tarzı olan mirasın kurulmasıyla örtüştüğünü açıklar. Teoride 1789'dan sonra mülk sahibi olmaya hak kazanan her vatandaş, mülkünü çocuklarına bırakabilir. Ancak proletarya hiçbir şeye sahip olmadığından, hiçbir şey miras bırakmaz. Bu soykütüksel bir dışlanma, toplumsal bağların silinmesi, yalın ve basit bir yokluk üretir. Marx, Proudhon'un kapitalizmin kökenleri hakkında hiçbir şey anlamadığını söyleyerek onunla alay eder. Buna karşın, yalnızca ekonomiye odaklanan bu bakış açısının, boyun eğmenin tüm nedenlerini ortaya çıkarmaktan aciz olduğu söylenebilir. Marksist analizin sözde bilimsel doğası, feodalitenin proleterler üzerinde sembolik olarak sürdürülmesini, yani onların miras çizgisinin dışında reddedilişlerini, yani yalın ve basit bir şekilde toplumsal zamansallığın dışında bırakılmalarını açıklayamaz.

■ Peki, şimdi, yönetilemez olan silaha dönüşebilir mi? Silaha dönüştürüldüğünde sorun, yönetilemez, yönetilemeyen haline gelir, ki bazen elbette gereklidir. Ama bu bizatihi şiddetsizdir, bu yüzden de kendini, devrimci müttefiki olan yönetilemeyenin yardımı olmadan savunamaz. Karmaşık, ama büyüleyici bir diyalektik...

Proudhon'un bir metnine adadığım kitabımda (There Was No Revolution, Reflections with Proudhon on Private Property, Power and the Servile Condition – bir iki yıl içinde Türkçede çıkacak), Proudhon'un ekonomik faktörleri küçümsemediğini, ancak Marx'ın aksine, bu faktörlerin feodalizmden kapitalizme geçişte işleyen egemenlik yapılarını açıklamak için yeterli olmadığını gösteriyorum. Proudhon'u her şeyden çok ilgilendiren şey, tam da "sürekli devlet müdahalesi" ve "yönetim önyargısının" ağırlığıdır.

Siyasal şiddetin analizi, hiçbir şekilde devlet veya yönetimin kitlesel ve basitleştirici saldırısıyla sınırlı değildir. Her anlamda devlet ve yönetim, ama bunlar soykütüksel ayrımcılık sistemleri olarak anlaşıldığı zaman… Tekraren, feodalizmden kapitalizme geçişte, ataları ve mirasçıları olmayanların mahkûm edildiği eski kölecilik koşullarının zincirleri korunur. Devrimde bu yoksunluk görünüş değiştirir ancak aynı özü korunur. Her şeyden önce, dediğim gibi, özel mülkiyet bir miras değiş tokuşudur.

Proudhon'dan bu yana, naif "ekonomi dışı köken" ya da mülkiyetin ön koşulu olarak gözardı edilen bir pozisyon karşısında kapitalizmin bu siyasal boyutunun öne çıkarılmasında diretmek, anarşizmin ayırıcı imzası olmaya devam etmektedir. Anarşizmi Marksizm'den sonsuza dek ayıran şey bu politik boyuttur. Kropotkin Anılar'ında, Kapital'i okuduktan sonra hayran kaldığını ancak sonunda ekonominin önceliği tezini reddettiğini söylemiştir (confided). Ve hatta Marx'ın Proudhon'a yönelttiği bilimse titizlikten yoksunluğu, Marx'ın kendisine yöneltmiştir:

O zaman bile Bakunin, aslında işçi hareketini ele geçirip yönetmeye çalışan "Marksizm"in, kaçınılmaz olarak bilimsel yanılmazlık halesinden kaynaklanan meşruiyetini kendine vermeye çalışacağını öngörmüştü. Ancak bu konuya yeterince dikkat edilmedi (Kropotkin, The Conquest of Bread and Other Writings, p. 220).

Elbette Kropotkin de kabul ediyor ki, önceki tüm devrimlerde devletin siyasi formuna çok fazla önem verilmiş, ekonomik yaşam formuna ise çok az önem verilmiştir. Sosyalistler, tüm burjuva tarihçilerin övdüğü siyasi devrimlere olan coşkuyla o kadar çok mücadele etmek zorundaydılar ki […] mücadeleyi gerçek temellerine oturtan bu yeni müttefikimizi coşkuyla karşıladık. Bu temeller -ekonomik temeller, birçok kişi ve özellikle Proudhon tarafından 1848'de tespit edilmişti. Bu nedenle sorunun bilimsel olarak yanlış bir şekilde ortaya konmasını, çağdaş devletin rolünün ve vergiler yoluyla halkı soyma sisteminin önemsizleştirilmesini ve Marx'ın on altıncı yüzyılda devletlerin oluşum döneminin önemini göz ardı etmesini görmezden geldik (s. 221-222).

Kropotkin haklı olarak burjuva düşünür ya da beceriksiz bir iktisatçı olmadan da siyasi boyunduruğun rolünü vurgulamanın tamamen mümkün olduğunu belirtir. Kapitalizmin oluşumu ve yaşamında sürekli olarak kullanılan boyun eğdirme, şiddet, baskı ve miras yoksunluğunun -ya da "kalıtım"- geleneği basitçe bir "etki" olamaz. Tahakküm ve sömürü arasında bir ayrım yapan ve tarihe başka bir bakış açısı getiren bu tutum, Birinci Enternasyonal'den bu yana anarşistleri ve Marksistleri bölmüş ve bugüne kadar bölmeye devam etmektedir.

Elbette artık Proudhon'un yaşadığı dönemde yaşamıyoruz. Ancak, onun analizinin hala büyük önem taşıdığına inanıyorum. Siyasetin ikincil bir role indirgenmesinden vazgeçmek ve tahakküm mekanizmalarının büyük bir hassasiyetle analizi için, altyapı ve üstyapı arasındaki katı bariyerin aşılması şarttır. Bu mekanizmalar ekonomik sömürünün çok ötesine geçer ve bir kısmını anmak gerekirse, kurumsal (özellikle akademik ve hukuki), etnik, ev içi ve cinsiyet alanlarına kadar uzanır. Bu gerçeklerin derinlemesine ayırdında olmak elbette her türden özgürleşme için gereklidir.

Bu yaşamı özgür yaşadım diyebilirim. Belki özgürlük bu kadar değil. Ama yaşamıma bir özgürlük sığdırdım. Ve bu nedenle, mutluyum. Keşkelerim, şikayetlerim yok. Hayata hep bağlı oldum. Devrimci olduktan sonra yoldaşlarıma bağlı oldum, halkıma, Ortadoğu halklarına ve insanlığa bağlı oldum. Bugün bu sevgim somut, sonsuz.

Yaşamın anlamına ulaştıktan sonra ölüm vız gelir insana. Hakikat arayışçıları yaşamın anlamına ulaştıklarında ölümün kendileri için artık çok da önemli olmadığını hissederler. Çünkü aradığın yaşamı bulmuşsundur. Benim de aradığım yaşam buradadır. İstanbul'da ya da Nevşehir'de değil, yaşamın anlamını Kürdistan dağlarında buldum.

Emine Erciyes