

sanat emeği

Kültür İşçileri
ve Prekarite

Derleyen ve Sunan:
Ali Artun

Derleyen ve Sunan
ALİ ARTUN
Sanat Emeği

ALİ ARTUN 1972'de Ortadoğu Teknik Üniversitesi Mimarlık Bölümü'nden mezun oldu. Mimarlar Odası'nda mimar ve mühendislerin toplumsal konumları üzerine araştırmalar yürüttü. Bu araştırmalarını *Mimarlar-Mühendisler* (1978) ve *Fordizmin ve Mühendisin Dönüşümü* (1999) adlı kitaplarda biraraya getirdi. 1980'den sonra Ankara Çağdaş Sahne Kültür Merkezi'ni yönetti ve burada 500 Yıllık *Bilmece* programı çerçevesinde sanat tarihi, edebiyat ve müzikle ilgili etkinlikler düzenledi. 1984'te Galeri Nev'i kurdu. Bu zamandan başlayarak Galeri'nin Ankara'daki sergilerini düzenledi ve aralarında *Resme Bakan Yazılar*, *Arslan-Defterler* ve *Tiraje-Zamanların Hafızası*'nın da bulunduğu yüzü aşkın Galeri Nev yayınının editörlüğünü yaptı. Galeri sergilerinden başka, Ankara'da *Cobra* ve 1950-2000, Kopenhag'da *Ben Bir Başkası*, İstanbul'da *Mübin Orhon-Sainsbury Koleksiyonu* sergilerini hazırladı. Sanat'ın kuruluşunda ve yönetiminde görev aldı. Halen, kültürel eleştiri alanında eserlerin derlendiği "Sanat-hayat" dizisini yönetiyor ve İstanbul Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sanat Tarihi Programı'nda "Sanat ve İktidar" dersini veriyor. Ekim 2011 tarihinde internette yayına başlayan *e-skop* sanat tarihi ve eleştiri dergisinin kurucusu ve editörü. Son yayımlanan kitapları: *Modernliğin Sınırında* (2006), *Müze ve Modernlik* (2006), *Çağdaş Sanatın Örgütlenmesi: Estetik Modernizmin Taşfiyesi* (2011).

sanathayat
DİZİ EDITÖRÜ Ali Artun

Bienal gibi etkinlikler, **sanat** ortamı ve yaratıcı fikirlerin dolaşımı için ideal birer yarı-kamusal buluşma noktasıdır. Bunların, ortama somut bir altyapı sağladığı ya da ortamın görünürlüğünü artırdığı söylenebilir. Ortamın bu şekilde sahnelenmesi, ne tesadüftür ki post-Fordist **sanatın** kurallarıyla tam bir uyum içindedir. Bunun sonucunda kişi, ya geçici bir sözleşmeyle ya da sanat dünyasında daima kendi **hayat** koşullarını kendisinin belirlemek zorunda kaldığı, proje bazlı bir ortamda çalışır; esnek biçimde ve hep geceleyin yapılan iş, zaptedilemeyen bir yaratıcı şevkle hayata geçirilir.

Kısacası, genç yeteneklerin varlığıyla hep yüksek bir dinamizm barındıran ve maddiyat gözetmeyen bir adanmışlık içeren; çalışmayı her daim keyifli kılan ya da kılması gereken bir çalışma etiği söz konusudur burada.

Şunu da unutmayalım, burada tanımladığımız yaratıcı çalışma, daima ucuz ve istikrarsız çalışmadır ve **sanat** ortamının şirket yöneticileri ile siyasetçiler gibi dışarıdan aktörleri kendine çekmesinin nedeni de budur. Yaratıcı emek yalnızca yerel ekonomiyi canlandırıp kenti dünya piyasasına açmakla kalmaz; en önemlisi, günümüz ekonomisi lehine işleyen bir biyopolitik etiği de açığa çıkarır. Yaratıcı ortamın kahramanları, Nazi toplama kamplarının girişlerinde yazan Çalışmak Özgürleştirir sloganından ziyade, Özgürlük Çalıştırır şiarına inanıyor gibidirler.

PASCAL GIELEN

Derleyen ve Sunan
ALİ ARTUN

Sanat Emeği

KÜLTÜR İŞÇİLERİ VE PREKARİTE

ÇEVİRENLER

Elçin Gen - Sibel Yardımcı

Özge Çelik - Nursu Örgel

Esin Soğancılar - Zeynep Baransel



İletişim Yayınları 1982 • sanat**hayat** dizisi 30

ISBN-13: 978-975-05-1453-1

© 2014 İletişim Yayıncılık A. Ş.

1. BASKI 2014, İstanbul

•

DİZİ EDITÖRÜ Ali Artun

YAYINA HAZIRLAYAN Elçin Gen

KAPAK TASARIMI Özlem Özkal - Suat Aysu

UYGULAMA Hüsnü Abbas

DÜZELTİ Asude Ekinci

DİZİN Elçin Gen

BASKI ve CİLT Sena Ofset • SERTİFİKA NO. 12064

Litros Yolu 2. Matbaacılar Sitesi B Blok 6. Kat No. 4NB 7-9-11

Topkapı 34010 İstanbul Tel: 2 12.613 03 21

İletişim Yayınları

SERTİFİKA NO. 10721

Binbirdirek Meydanı Sokak, İletişim Han 3, Fatih 34122 İstanbul

Tel: 212.516 22 60-61-62 • Faks: 212.516 12 58

e-mail: iletisim@iletisim.com.tr • web: www.iletisim.com.tr

İÇİNDEKİLER

Teşekkür.....	9
---------------	---

Sunuş / Sanat Emeği

ALİ ARTUN.....	11
• Fordizmin Güvence Rejimi.....	12
• Post-Fordist Esnekleşme ve Güvencesizleşme.....	14
• Emeğin Örgütlenmesi ve Kapitalizmin Dönemleri.....	15
• Hayatın Finansallaşması.....	16
• Kültür Patlaması.....	17
• Post-Fordizmin Toplumsal Hayalleri.....	22

Üretimde ve Üretimin Örgütlenmesinde Postmodernleşme: Esnek Üretim, İş ve Kültür

ARİF DİRLİK.....	31
• Yönetim ve Kültür: Ulusaşırılık ve Postmodernliğin Üretimi.....	38
• Postmodernizm: Kapitalizmle ve Kapitalizmsiz.....	61
• Örgütsel Postmodernizm – ve Postmodernizm.....	76

Güvence-Siz?

ANGELA MITROPOULOS.....	87
• Kırılğan Özneler.....	90
• Biyopolitik Aritmetik.....	94

Neoliberalizm İş Başında: Eşitsizlik, Güvensizlik ve Toplumsalın Yeniden Kurulumu. Politik-Ekonomik Alanın İncelenmesi İçin Temel Öğeler

MAURIZIO LAZZARATO.....	101
• Bir Dispozitifler Kümesi Olarak Ekonomi.....	105
• Tavrıların Yönetimi.....	109
• Kültür Piyasasının Düzenleyici İlkesi Olarak Rekabet.....	111
• Sermayeleştirme/Kapitalizasyon [<i>Capitalization</i>].....	121
• Risk, Koruma ve Finansallaşma.....	124
• Özneleşme, Sorumluluk, Çalıştırmacılık.....	131
• Kabul Edilebilir Denge.....	134
• Devletin Rolü.....	136

Yönetimsellik ve Kendini Güvencesizleştirme: Kültür Üreticilerinin Normalleştirilmesi Üzerine

ISABELL LOREY.....	145
• Biyopolitik Yönetimsellik.....	148
• Normalleştirilmiş Özgür Özneler.....	153
• Hayatın Ekonomikleştirilmesi ve Karşı-Davranışın Olmaması.....	156

Sanatın Ölçüsüzlüğü: Paolo Virno ile Söyleşi

SONJA LAVAERT - PASCAL GIELEN.....	169
------------------------------------	-----

Sanat Ortamı: Ekonomik Sömürü İçin Mükemmel Bir Üretim Modeli mi?

PASCAL GIELEN.....	205
• Paolo Virno Usûlü Post-Fordizm.....	206
• Fiziksel ve Zihinsel Hareketlilik.....	207
• İktidar ve Biyopolitika.....	209
• İletişim, Dil Virtüözlüğü, Teklifsizlik.....	210
• Ortamın Görünürlüğü, Ortamda Görünmek.....	212
• “Freiheit macht Arbeit”: Özgürlük Çalıştırır.....	216

Kitlelerin Aldatılışı Olarak Yaratıcı Endüstriler

GERALD RAUNIG.....	219
--------------------	-----

Kültür Endüstrisi ve Terör Yönetimi

GENE RAY 237

- **Kültür Endüstrisinin Dayanakları** 240
- **Görelî Özerklik, Direniş ve Mücadele** 248
- **Terör, Kültür ve Yönetim** 251
- **Keyif ve Yaptırım** 253

Meşgüliyet: Sanatın Dayanılmaz Hafifliği Üzerine

DIETER ROELSTRAETE 259

- **Sonsöz** 270

Dizin 273

Emek süreçlerinin örgütlenmesiyle 1970'lerde ilgilenmeye başladım. 1975 yılında bu konuda araştırmalar yapmak üzere Mimarlar Odası'nın beni istihdam etmesinden sonra, bu tam zamanlı işim oldu. Bu sırada Türkiye'de mühendis ve mimarların üretimle ilişkileri, emek tablosu ve toplumsal formasyonlarıyla ilgili kapsamlı bir alan araştırması yürüttüm ve bunun sonuçları 1978 yılında yayınlandı: *Mühendisler Mimarlar-Ekonomik İlişki ve Toplumsal Bilinç Göstergeleri, Yüzyıl Ortalarından Sonraki Tezlere Bir Bakış, Türkiye'de Mühendisler Mimarlar*. Bu kitap 1999 yılında yeniden yayınlanırken, geride kalan yirmi beş yılda üretim süreçlerinde ve emeğin niteliğinde meydana gelen köklü değişimleri açıklamak üzere yeni bir bölüm ekledim ve kitabın başlığı değişti: *Fordizmin ve Mühendisin Dönüşümü*. Sonradan, başka konularla uğraşırken de, kapitalist işbölümündeki geçişlerin emeğin niteliğinde yarattığı dönüşümleri incelemeyi sürdürdüm. Aynı konuya merak salan Faruk Tabak ve Ünal Nalbantoğlu gibi arkadaşarımla bu konuları sürekli tartıştık; Ahmet Haşim Köse ve Ahmet Öncü gibi araştırmacılarla

toplantılar yaptık. İlk kez Fransa’da işçi direnişlerinde ortaya atıldığı zaman, “prekarite” terimine dikkatimi çeken, Raşit Gökçeli oldu. Giderek prekarite, sanat üretimini ve sanat ortamlarını da kuşatan bir mesele haline gelince SanatHayat dizisinden sanatla emeğin bileşmesine değinen bir derleme yapmaya karar verdim. Bu sırada taradığım, prekarite konusundaki çağdaş literatürün bir bölümünü bana Nursu Öрге ve Zeynep Baransel’in yanı sıra Elif Demirkaya tanıttı. Skop-dergi’nin 4. sayısı olarak çıkan “Sanat, Emek, Prekarite” dosyasındaki yazıların çoğunu bu metinler arasından seçtim.* Bu kitap skop-dergi’deki yazılara yenilerinin eklenmesiyle oluştu. Metinlerin redaksiyonu ve düzeltisiyle Elçin Gen uğraştı; yayına hazırlık çalışmalarını da büyük ölçüde üstlendi. Yurtdışındaki yazarlarla yazışmaları Melis Oflas ve Güneş Akkor takip ettiler. Hepsine, ayrıca Arif Dirlik ve Sibel Yardımcı gibi ilgilerini ve yardımlarını esirgemeyen diğerlerine teşekkürlerimi sunarım.

* Skop-dergi’nin “Sanat, Emek, Prekarite” sayısı için bkz. <http://www.e-skop.com/skopdergi>

Sunuş / Sanat Emeği

ALİ ARTUN

Aslında “sanat” ve “emek” birbirlerine karşıt şeyler. Bataille’a göre sanat da, emek gibi insanı insan yapan temel bir etkinlik. Ama “emek”, amaçlı, yararlı, işlevsel, bilinçli, ve akla dayalı bir iş; oysa “sanat”, tam aksine, amaçsız, yararsız, bilinçsiz ve hayal gücüne dayalı bir yaratı. Marx’a göre “her emek sürecinin bitiminde, işçinin baştan tasarlamış olduğu ... bir sonuç ortaya çıkar”.¹ Oysa sanat tasarıma değil arzuya, hazza dayanır; işle değil oyunla ilgilidir.

İnsanlığın başlangıçlarına giden sanat ile emek, sanat ile sanayi, sanat ile tasarım arasındaki karşıtlık, yüzlerce, binlerce yıl sonra 19. yüzyıl başında, Kant’m modernliği sistemleştiren dşncesiyle ve Romantiklerle felsefeleşir. Kant’a göre, “güzelin amacı amaçsız olmasıdır”. Schiller de estetik bir nesnenin amacının kendisi olduğunu belirtir. Sanat, fiziki ve ahlaki amaçların aracı olamaz, dolayısıyla bilimden ve etikten tamamıyla bağımsızdır. “Güzel” zgrdr. Ve Schiller’e göre “eğer güzellik özgürlüğün grnmyse, o zaman güzelliği yaratan, oyun oynamanın hazzıdır. Çünkü ancak oyun oynarken zgr oluruz, fiziki ihtiyaçların ve ahlaki görevlerin zorlamalarından kurtuluruz.”²

Kant ile Schiller gibi Romantik filozofların sanatı, bilginin diğer bölgeleri olan etikten ve lojikten (bilimden) ayırt eden kuramları, modern sanat düşüncesinin, modern estetiğin doğuşunun habercisidir. Modern anlamıyla “sanatın icadı”dır.³

Bundan sonraki iki yüzyıl, bu yüzyıllara damgasını vuran estetik modernizm ve avangard, sanatın özerkliğini örgütlenme mücadelesidir. Ama aynı zamanda bu özerkliğe göz diken güçlere karşı başkaldırı dönemidir. Tabii başta kapitalizme ve burjuvaziye. Çünkü, “kapitalist üretim, entelektüel [gayri maddi] üretimin, sanat ve şiir gibi bazı görünümlerine düşmandır”.⁴ Ve burjuvazi “en üstün entelektüel ürünleri bile maddi servetin dolaysız üreticileri gibi sunar”.⁵ *Komünist Manifesto*’daki ünlü pasaja göre, “Burjuvazi toplumun bütün ilişkilerini devrimcileştirmeden var olamaz... Yeni şekillenen bütün ilişkiler katlaşıp kemikleşmeye zaman bulmadan eskirler. Katı olan her şey buharlaşır, kutsal bilinen her şey kirlenip sefilleşir... Burjuvazi o zamana kadar kutsal sayılan bütün meslekleri kutsal giyimlerinden soyar... şairi ücretli işçisi yapar”.⁶ Sonuçta, piyasa, özerkliğini korumaya çalışan her üretim sürecini ve ürünü kendine mal eder. Sanat ve her türlü gayri maddi üretim sanayi ile kaynaşır. Ve nihayetinde sanat emekle bileşir. Sanat emeğe dönüşür, emek sanatsallaşır. “Prekarite” temelde bu sürecin sonucudur. Bütün dünyayı atölyesi haline getiren küresel kapitalizmin, her türlü insan etkinliğini egemenliği altına alma zorunluluğunun çağdaş bir görünümüdür.

Fordizmin Güvence Rejimi⁷

20. yüzyıl başında üretime egemen olan “bilimsel yönetim”in⁸ ideali emeği baştan beri sahip olduğu öznel, entelektüel, gayri maddi bileşenlerinden arındırmaktır. Emeği me-

kanikleştirmek ve işçiyi bir alet derekesine indirgemektir. Böylece emek, bilgiye, beceriye, yaratıya, buluşa dayalı bir etkinlik olmaktan tamamıyla sklerek bilimselleştirilecektir; fizikselleştirilecektir. Bunun için, (1) emek süreçleri olabildiği kadar ayrıntılı bir parçalanmaya, bir işbölümüne tabi tutularak, her parça-süreç basit, mekanik bir el işlemine dönüştürülür; (2) kavrama edimi uygulamadan ayrılır ve emek süreçlerinin kavramaya bağlı entelektüel öğeleriyle, uygulamaya dayalı fiziksel öğeleri kutupsallaşır. Üretim süreçlerine ait bilgi, “kafa emei”, bu süreçleri denetlemek üzere örgütlenen yönetim aygıtında tekelleşir.

Emek süreçlerinin ayrıntılı parçalara ayrılarak niteliksizleştirilmesiyle ilgili ilk buluşlar, “bilgisayarın babası” olarak da anılan Charles Babbage’a aittir (1791-1871). Ancak bu gibi kendi zamanından önceki buluşları ‘bilimselleştiren’, yeni bir endüstriyel devrimin ilkeleri halinde sistemleştiren Frederick Taylor’dur (1856-1915). Sistemi montaj bantlarıyla, otomobillerin seri olarak üretilmesine uygulayan ise Henry Ford’dur. Ford, emek/üretim süreçlerindeki bu büyük dönüşümün “akılcı, modernist ve popülist yeni bir demokratik topluma”⁹ yol aacağına inanıyordu. 1980’lere kadar süren, kitlesel üretim ve tüketim dönemi, Ford’un bu toplum tasavvuruna atfen “Fordizm” olarak anılır. Fordizmin devlet/siyaset/ekonomi katında dayattığı yeni programlar ise John Maynard Keynes’in eseridir (1883-1946). Bu programlar, kitlesel bir retilimi tüketebilecek olanaklara ve serbest zamana sahip olan; barınma, eğitim, sağlık gibi temel ihtiyaçları sağlanan; piyasa karşısında korunan, siyasal ve ekonomik olarak örgütlü (sendikalı), güvence içindeki bir çalışanlar kesimini temel alan bir ‘refah devleti’ öngörür.

Post-Fordist Esnekleşme ve Güvencesizleşme¹⁰

Ford/Keynes rejimine yol açan, kapitalizmin 1930'larda karşılaştığı döngüsel aşırı-birikim kriziydi. Bu rejime son veren de, bu kez 1970'lerde yaşanan birikim krizidir. 1930'lar sonrası, liberalizmin dizginlenerek, emek, sermaye ve iktidar arasındaki ilişkilere devletin müdahale ettiği, korumacı, düzenleyici, sınırlandırılmış bir dönemdi. Oysa, 1970'lerle başlayan küresel, neoliberal dönem, tam aksine, sermayenin yeryüzü üzerinde sınırsızca hareket etmesine direnen bütün zaman ve mekân kısıtlarının parçalandığı bir dönemdir. Bu nedenle David Harvey, neoliberalizmi, dinle birlikte sermayenin restorasyon süreci olarak görür.¹¹

"Post-Fordist, post-endüstriyel" dönemde maddi büyümenin yerini mali büyüme alır. Birkimin motoru üretim yerine finans olur. Ulusal devletler yerine büyük şirketlerin (korporasyonların) yönettiği sistemde bütün dünya yekpare bir atölyeye dönüşür sanki. Sermayenin küresel örgütlenme ağındaki her düğüm aynı montaj hattının bir parçası haline gelir. Şirketler yeryüzü üzerinde oradan oraya akar dururlar, büyürler küçülürler, birleşirler ayrılırlar, bugün bir işe yarın bir başkasına girerler. Dolayısıyla sistem son derecede esnektir, eğretidir, gelip geçicidir, risklidir, güvencesizdir. Mal, para ve enformasyonun sınırsızca dolaşıma girdiği bütün bu karmaşık organizmanın sinir sistemini dijital teknolojiler oluşturur.

Sermayenin örgütlenmesindeki akışkanlık, esneklik ve eğretilik, kuşkusuz emek dünyasına da yansır. Emegin Fordizm dönemine özgü örgütlenmesi çöker; Fordist/Taylorist üretim süreçlerine ait işbölümü altüst olur. Emek niteliksel bir dönüşüm geçirir. Çalışanlar 'küresel atölye'de bir işten diğerine savrulmaya başlar. Sabit bir iş ve sabit bir ücret

hayal olmuştur. Herkesin her an işi değişebilir ve herkes her an işinden olabilir. Bu bir mesleksizleşmeye yol açar. İş hayatı artık, endüstriyel üretim dönemindeki gibi bir gelecek, bir tarih ve bir kimlik anlamına gelmez. Sonuç Richard Sennett'in tabiriyle "karakter aşınması"dır.¹² Endüstriyel kentler ya göçer ve Henry Ford'un otomobil üretimini başlattığı Detroit gibi hayalet kentlere döner, ya da Bilbao gibi kentsel dönüşüme uğrayarak endüstriyel mirasını terk eder. Fabrikalar en iyi ihtimalle müze olur. Endüstriyel tesislerin müzeleşmesi, aşağıda değinileceği gibi, emeğin geçirdiği niteliksel değişim açısından son derecede sembolik bir olaydır.

Emeğin Örgütlenmesi ve Kapitalizmin Dönemleri

Antonio Gramsci, tam "Büyük Kriz"i patladığı bir zamanda, 1931 yılında kaleme aldığı "Amerikanizm ve Fordizm" incelemesinde, Fordizmin kapitalist uygarlığın yeni bir dönemi olduğunu öne sürer. Çünkü "planlı ekonomi"ye geçişle birlikte Fordizm sadece üretimi değil, bireyleri de 'planlamıştır'. Amaç "yeni bir işçi ve insan tipi" yaratmaktır. Dolayısıyla, "yeni çalışma metotlarını özgül bir yaşama, düşünme ve hissetme tarzından ayrı tutmak" mümkün değildir. Düşüncelerinde Gramsci'den etkilenen Stuart Hall da, kendi zamanında ortaya çıkan post-Fordizmi topyekûn bir dönüşüme yol açan yeni bir dönem olarak ele alır: "Tıpkı Fordizmin yalnızca bir örgütlenme biçimini değil, bütün bir kültürü temsil etmiş olması gibi... post-Fordizm de çok daha kapsamlı ve derin olan toplumsal ve kültürel gelişimlerin özeti... Bundan dolayı, söz konusu geçiş bütün bir dönemi nitelendirmektedir."¹³

Hayatın Finansallaşması

Küreselleşmeyle birlikte üretimin önceliğinin finansa devrolması, birikim modelindeki bir değişimden ibaret değildir. Bütün hayatı dönüştürür. Deleuze'ün dediği gibi “insan artık borç içindeki insandır.” Zamanımızda her insan, öyle ya da böyle, bankalara borç içinde yaşar. Zaten eğer borçlu değilse yurttaş değildir. Dolayısıyla, artık para yönetimi, yani finansman, sadece şirketlerin işi değil, hayatını sürdürmek için finansman şebekelerine bağlanmak zorunda kalan her yurttaşın işidir. Sonunda bir bakıma emek sermaye olmuştur! Bir anlamda her yurttaş hayatını bir şirket gibi örgütler, şirketler de birer yurttaş hatırlatır. Şirket hukukuyla, bireysel hukukun özdeşliği boşuna değildir.¹⁴ “Bu arada emekçiler, konut, tüketim, eğitim, sağlık ve emeklilik gibi temel ihtiyaçlarını karşılamak için de finans alanının içine çekilirler.”¹⁵ Üstelik, özelleştirilmiş olan sigorta sistemi bünyesindeki birikimleri, spekülatif finans piyasasında dolaşıma girer.

Finans, ayrıca, kamusal alanları, medyayı ve ekranları kuşatan reklamlarıyla ve enformasyon akışıyla da hayatımızı istila eder. Ama hayatın finansallaşmasında daha da etkin olanı, para devreleriyle dijital devrelerin kaynamasıdır. Bunun sonucunda her ev bir mikro bankaya dönüşür. Nitekim, Garanti Bankası 2011 yılında başlattığı “direkt bankacılık modeli”yle “herkese bir banka” kurduğunu ilan eder.

Sermayenin akışkanlığı, sadece evleri değil, giderek her türlü mekânı, dijital ağlara eklenilen bir banka noktasına, bir işyerine dönüşmeye zorlar. İşyeri artık Foucault'nun incelediği gibi kapalı bir “disiplin mekânı” değildir, Deleuze'ün bahsettiği gibi açık bir “denetim mekânı”dır: “Bireyler bölünür hale gelirken, kitleler örneklemlere, verilere, piyasalara ya da ‘banka’lara dönüşmüşlerdir... Sanat bile artık

kapatıp-kuşatma mekânlarını bırakarak bankanın açık uçlu devrelerine dahil olmaktadır.”¹⁶

Para yönetimi ve iş hayatı, mekân sınırı tanımadığı gibi, zaman sınırı da tanımaz. Sonuçta “serbest zaman” silinir. Herkesin bir güvence ve gelecek umuduyla birbiriyle yarıştığı çalışma zamanı giderek 24/7 bir mesai öngörür. Jonathan Crary’nin *24/7: Geç Kapitalizm ve Uykunun Sonları* kitabı,¹⁷ gece gündüz durmaksızın devinen küresel piyasanın, uykuyu zamanını ve düşlerimizi nasıl tehdit ettiğini anlatır. Öte yandan, biz her bilgisayar başına geçtiğimizde bir anlamda Bill Gates’in çalışanı oluruz. Çünkü o, Microsoft sayesinde ürünlerin, paranın ve bilginin ânında ve kesintisiz dolaşıma girmesini ve denetlenmesini sağlar. Her an, her yerde, sürekli iletişim ve erişim içinde olmamızın teknolojisini sunar. Žižek’e göre, Bill Gates, bilimden pratik becerilere kadar her türlü kolektif bilgiyi kapsayan “genel zihin”i (Marx) özelleştirmiştir.¹⁸

Kültür Patlaması

“Demir Perde”nin yıkılıp, Soğuk Savaş’ın son bulmasını izleyen küreselleşme döneminde, dünya, Fredric Jameson’ın tabiriyle bir “kültür dönemeci”ne girdi. “Kültürün patladığı” 1990’larla birlikte “toplumsal hayatımızdaki her şey –ekonomik değerden ve devlet gücünden toplumsal ve politik pratiklere, hatta bizzat pişenin yapısına kadar her şey– kültürelleşti”.¹⁹ Modernlik sonrası bir çağa geçiliyordu: endüstri ve Fordizm sonrası; tarih ve ideoloji, komünizm ve kolonyalizm sonrası; hatta modern öznenin parçalanmasıyla birlikte, insan-sonrası (*post-human*).²⁰

Baudrillard, Marx’ın *Ekonomi Politik’in Eleştirisine Katkı* eserine göndererek yazdığı *Gösterge Ekonomi Politikî Üzerine Bir Eleştiri* kitabında zamanımızda üretimle tüketimin ge-

çişerek kltrelleşmesi üzerinde durur. Ona göre, önceden gereksinimlerin karşılanması anlamına gelen “ekonomik tüketim”in yerini şimdi “gösterge üretimi” anlamına gelen kültürel tüketim alır. Birtakım sembollerin iletişime girdiği tüketim, artık farklılık ve kimlik üretir. rnler maddi bakımından işe yaramalarından çok, ürettikleri semboller sayesinde işlev kazanırlar. Sonuçta bedenimizi ve ruhumuzu teslim almak için uğraşıp didinen tasarımcılardan, sanatçılardan, iletişimcilerden, pazarlamacılardan, reklamcılardan vb. oluşan devasa bir endüstri çıkar ortaya. Ve işin garibi, tüketiciler de, bir anlamda, onun işlemesini gerçekleştiren ‘alışan’ları olurlar bu endüstrinin.

Çalışma hayatının kltrelleşmesini belirleyen bir başka hadise, “kurumsal kültür”n (*corporate culture*) iş süreçleri ve emeğin niteliği üzerinde artan etkisidir. Kurumsal kültürün örgütlenmesindeki ilk öğe, her şirketin kendine özgü bir ‘dil’le, marka, logo gibi birtakım işaretlerle, ve ayrıca birtakım ritüellerle oluşturduğu aidiyettir. “Kurumsal iletişim”in bu yöntemlerle tasarlanması sonucunda her şirketin bir aileyi andırması beklenir. Bu ailede, Bill Gates’in deyişiyle ‘biz’, ‘ben’den önemlidir. Kurumsal kültür ve iletişim, her şirket mensubunun kendi kendini (etkinliğini, bağlılığını, yaratıcılığını vb.) sürekli olarak markalandıran ve pazarlayan bir girişimci gibi çalışmasını öngörür. Sonuçta, artık her korporasyonun dinamiği haline gelen “kurumsal kültür” ve “ iletişim tasarımı”, şirketlerdeki iş süreçlerini ve emeğin niteliğini biçimlendiren “yönetim tasarımı”nın (*managerial design*) parçası haline gelir.

Kitlesel üretimin terk edilerek ürünlerin kimlik gstergelelerine dönüşmesiyle birlikte, üretim sanata öykünmeye başlar. Dolayısıyla, ideal olarak her ürünün sanatın ilkeleri ge-reğince zgn, biricik ve sahih olması hedeflenir. Öyle ki, sonunda, Virilio’nun deyişiyle “tüketim ve sanat birbirine

geçer”.²¹ Hayat estetikleşir ve “sanat tamamıyla tasarıma, bir metadesign’a dönüşür” (Baudrillard).²² Sonuçta tasarım ve sanatsal yaratıcılık ile üretim süreçleri birbirleriyle eklemlenir. Başka deyişle, tarih boyunca aralarında sürüp giden rekabeti bir kenara koyarak, sanayi sanatsallaşır.

Bir de sanatın sanayileşmesinden söz etmek gerekir. Post-modern zamanlarda, sanatın özgünlük ilkesinin terk edilmesiyle birlikte, Benjamin’in tabiriyle “sanatın mekanik röp-rodüksiyonu” yaygınlaşır. Öte yandan sanatın kavrama indirgenmesi de, sanatı bizzat sanatçı tarafından ‘üretilmesi’ gereken bir yaratı olmaktan çıkarır. Ve sonuçta sanat, yer yer, birçok sanat emekçisinin çalıştığı bir imalat halini alır. Bu dönüşümü en iyi ifade eden, Andy Warhol’un atölyesine “Fabrika” adını vermesidir. Sanatın aslında bir girişimcilik, bir para kazanma becerisi olduğunu açık açık savunan da ilk odur. Besbelli, Marx’ın Shakespeare’e atıfla söylediği gibi “gerçek yaratıcı gücün” para olduğuna inanmaktadır.²³ Damien Hirst “işe parayı sokanın Warhol olduğunu” söyler: “Sanatçıların parayı düşünmesini o kabul ettirdi. Yaşadığımız dünyada para büyük mesele. Aşk kadar, hatta ondan bile büyük”.²⁴ Günümüzde, sanat imalatının en ünlü, en varlıklı temsilcisinin Damien Hirst olmasına şaşmamak gerekir. Gloucestershire’daki ‘fabrika’sında, çoğu sanatçı, 150 işçi çalışır. Çağdaş sanatın müzayede şampiyonlarından Jeff Koons ve Takashi Murakami de Hirst ayarında girişimcilerdir. Türkiye’de de sanatlarını başka sanatçıların emeği üzerinden üretenlerin sayısı hızla artmaktadır.

Sanat sosyoloğu Howard Becker sanat sanayisini atölyenin mekânından çıkararak son derecede geniş ve karmaşık bir işbirliği ağı olarak inceler. Bu ağ, “sanat dünyasının ve belki başkalarının da, sanat olarak tanımladığı birtakım işlerin üretilmesi ve alımlanması için etkinliklerine ihtiyaç duyulan herkesi kapsar... Aynı insanlar, tekrar tekrar, hatta ru-

tin olarak, benzer işlerin üretilmesi için benzer işbirliklerine girerler... Sanat eserleri birtakım yetenekli bireylerin ürünleri olmaktan ziyade, bu eserleri var etmek için sanat dünyasının görenekleri içinde işbirliği yapan herkesin ortak ürünüdür".²⁵ Başka deyişle, sanat ürünleri "sanat dünyası"nın kolektif emeğinin ürünleridir. Bütün katılanların çalışanları olduğu Becker'in "sanat dünyası" tezi, bize 1917 Rus Devrimi'nden sonra kimi avangard sanatçıların başlattığı "prolet-kült" hareketini hatırlatır. Bu hareket, işçilerin kendi sınıflarına özgü devrimci bir sanat yaratmaları inancıyla kurulur. Böylece zamanla, herkesin şair olmasına ilişkin ütopya gerçekleştirilebilecektir. Sanatın kolektif bir emek sürecine dönüştürülerek, maddi üretim süreciyle birleştirilmesi, Vladimir Tatlin ve önderi olduğu konstrüktivizm kadar, Tatlin'in karşısındaki Maleviç tarafından da benimsenir: "Sanatta ölüm! Yaşasın üretim!" Gene bir avangard hareketi olarak başlayan Bauhaus da üretim ve sanat birliğine dayalıdır.²⁶

"Sanat emeği" deyince üzerinde durulması gereken en etkili hadise, kuşkusuz kültürün özelleştirilmesiyle birlikte başlayan kültür endüstrisindeki patlama ve dönüşümlerdir. Kültür endüstrisi biteviye dallanıp budaklanmakta ve bu endüstride çalışanların sayısı her geçen gün kabarmaktadır. Bir örnek vermek gerekirse, Gezi Direnişi'nden sonra sosyal medyadaki muhalefeti kırmak için, AKP'nin durmadan mesaj atan altı bin 'metin yazarı' istihdam ettiği söylenmektedir. Medya, yayın, iletişim, PR, pazarlama/markalandırma, reklam, eğlence, spor, turizm, tasarım, eğitim, bilişim, telekomünikasyon, dinsel hizmetler gibi alanları dolduranların, kentsel çalışan nüfus içindeki oranı, bütün hizmet ve finans sektörü de hesaba katılınca, gelişmiş ülkelerde maddi üretim sektöründekileri çoktan katlamıştır. Kültür endüstrisinin müzeler, bienaller, festivaller, fuarlar, galeliler, müzayedeler aracılığıyla örgütlenen doğrudan sanatla

ilgili ağırları da giderek giriftleşmekte ve şişmektedir. Bunlar arasında sanatın küreselleştirilmesinin asal ortamları olarak ortaya çıkan bienaller, Paolo Virno ve Pascal Gielen gibi prekarite yazarları tarafından post-Fordist, gayri maddi, esnek, ve güvencesiz emek rejimlerinin ideal modeli olarak tanımlanmaktadır.²⁷ Hatta Gielen daha da ileri giderek, bütünüyle “sanat ortamının ekonomik sömürü için ideal bir model” olup olmadığını irdelemektedir. Gerçekten de, bienal sanatçıları, küresel korporasyonların himayesi altında örgütlenen bu son derecede otokratik ortamların, bir anlamda çalışanları sayılmazlar mı?

Sanattan artık birçok alanda belirli bir amaca hizmet eden bir etkinlik olarak yararlanılmaktadır. Kârlılığın çağdaş teknikleri, yenilik, buluş (*innovation*), ve yaratıcılıktır. Uzun zamandır finans uzmanlarını da, sanatçıları da aynı kaba koyan bir “yaratıcı sınıf”tan, bir “yaratıcı sektör” veya “yaratıcı endüstri”den bahsedilmektedir.²⁸ Bugün bienaller metropollerini pazarlamanın başat ortamı sayılmaktadır. Sanat, ayrıca, kentsel dönüşüm ve rant üretiminin, spekülatif emlak piyasasının ve lüks piyasasının; öte yandan, Balkanlardaki gibi, kimliklerin parçalanıp inşa edildiği “kültür savaşları”nın ve “kültürel diplomasi”nin en etkili iletişim güçlerinden biri sayılmaktadır. “Sanat yönetimi” disiplininin kurulması, sadece iş hayatıyla sanat dünyasının



**Art means business
for New York.**

**Creative industries employ
nearly 200,000 New Yorkers.**

Source: Alliance for the Arts, "Arts as an Industry: Their Impact on New York City and New York State, 2002"

kaynamasının değil, bu gelişmelerin de bir sonucudur. “Sanat yönetimi”nin başlıca amacı, sanatı estetik modernizm ve avangardla kazandığı özerkliğinden yalıtarak işletmeleştirmek, şirketleştirmek ve denetim altına almaktır. Sanatı emekle özdeşleştirmektir.

Post-Fordizmin Toplumsal Hayalleri

Kapitalizmin bu yeni kültürü (Sennett),²⁹ emek süreçlerinin Taylorist/Fordist örgütlenmesinde ve emeğin niteliğinde radikal dönüşümlere yol açmıştır. (1) Bunlardan ilki, üretimde yönetimin hegemonikleşmesidir; yani bir anlamda, herkesin kendi kendisinin yöneticisi, girişimcisi gibi davranmaya başlamasıdır. (2) Bunun sonucunda, önceden yönetim kademelerinde yoğunlaşan gayri maddi, entelektüel emek çalışanlar arasında yayılır; başka deyişle maddi ve gayri maddi emek arasındaki ayırım melezleşir. Maurizio Lazarato’ya göre, gayri maddi emek “metaların bilişsel ve kültürel içeriğini üretir. İlki emek süreçlerinin dijitalleşmesi, ikincisi pazarlama ve iletişimle bağlantılıdır”.³⁰ (3) Her işçiye bir parça-işe sabitleyen, Taylorist, aşırı uzmanlaşmış işbölümünün esnekleşmesi sonucu, çalışanlar, işyerinde farklı işler arasında kayabilirler. Endüstri-sonrası işlerde geçerli olan, uzmanlık, ehliyet, deneyim değil, farklı rolleri oynayabilme kapasitesidir. Marshall McLuhan’ın sözleriyle “artık iş sahibi olmanın yerini rol sahibi olmak almıştır.”³¹(4) Emeğin niteliği kadar üretim de esnekleşir. Kitlesel üretim döneminde olduğu gibi kaynağa göre değil, sürekli devinen talebe göre belirlenir. Ürün de, üretim de artık sabit değildir. Dolayısıyla işin niteliği ve işgücü ihtiyacı değişkendir, belirsizdir, eğretidir. “Bugün artık kimsenin işle ilgili bir amacı olamaz. ‘Burada başlayacağım, önümüzdeki üç sene çalışacağım ve şuraya varacağım’ diyemezsiniz. Üç sene içinde,

kendisi ve amaçları dahil olmak üzere, her şeyin değişeceğini artık bütün çocuklar biliyor.”³²

Post-Fordizm, çağdaş kapitalizmin ideologları tarafından göklere çıkarılır:

Onlara göre, Taylorist/Fordist iş süreçlerine egemen olan niteliksizleşme sona ermiştir; “kafa ve kol emeği” arasındaki kutuplaşma kaybolmuştur. Örneğin, Bill Gates, “yeni örgütlenmede işçinin artık makinenin bir dişlisi değil, tüm sürecin akıllı bir parçası olduğunu” ve “görev işçisi”nin yerini “bilgi işçisi”nin aldığını öne sürer.³³ Oysa esnekleşmenin ideali, bir işyerinde herkesin önerilen her işi yapabilmesidir. Bu da, değişik işlerin gerektirdiği özel/özel becerilerin asgarileştirilmesini ve standartlaşmayı öngörür. Çalışanların makineler yerine bilgisayar ekranlarına kilitlenmeleri; örneğin, montaj bandında önlerinden geçen bir motora ait aynı vidayı sıkıp durmak yerine, bilgisayar ekranına akan enformasyonu işlemeleri, kuşkusuz belirli bir bilgiyi gerektirir. Ama bu onların zihnî melekelerini, yaratacılıklarını geliştirmez. Tam aksine, törpüler. Deleuze her toplum tipine bir makine tipinin karşılık geldiğini düşünür. Şimdiki toplum tipi, enerji makinelerinden sibernetik makinelere, bilgisayarlara geçilen bir toplum tipidir. Bu toplumda fabrikanın yerini korporasyon alır. Korporasyon yönetimi önceden olduğu gibi üretime değil, tüketime odaklanır. Deleuze’e göre bu, üretim için değil ürün için kapitalizmdir; yani pazarlama ve piyasa için.

İşin giderek daha nitelikli olduğunu savunanlar, bu noktadan hareketle iş süreçlerinin de giderek daha demokratik olduğunu varsayarlar. Onlara göre, entelektüel emekle fiziksel emek, gayri maddi emekle maddi emek arasındaki kamplaşmanın silinmesiyle, gayri maddi emek, çalışanlar arasında yaygınlaşmıştır. Dolayısıyla Fordizm döneminde olduğu gibi, entelektüel emeğin yönetim/işletme katında yoğunlaşmasın-

dan doğan hiyerarşi yıkılmıştır. Artık her çalışan aynı zamanda kendi kendinin yöneticisidir. Adeta bir girişimcidir. Oysa, küreselleşme sonucunda, iş süreçlerinin ulusaşırı, farklı farklı işyerleri arasında parçalanması, esnekleşmesi ve eğrileşmesi, yönetimi daha da merkezileştirmiş ve otoriterleştirmiştir. Öyle ki, kendilerinde bütün dünyayı yönetme kudreti gören bir CEO (*Chief Executive Officer*) oligarşisi peydahlanmıştır. Ayrıca, endüstriyel dönemde daha ziyade mühendisler tarafından yürütülen şirket yönetimi, günümüzde, şirket kimliği (kurumsal kimlik), şirket kültürü (kurumsal kültür) ve şirket iletişimi (kurumsal iletişim) gibi yeni disiplinleri de içeren çokdisiplinli, girift bir denetim makinesine dönüşür.

Çalışanların kendi kendilerini yönetiyor olmaları, sonunda organik bir itaat rejiminin göstergesidir. Foucault, daha 1979 yılında “biyopolitika” üzerine derslerinde yurttaşların yöneticiye, girişimciye dönüştürülmesini, neoliberalizmin bir hükümet etme tekniği, bir biyopolitika olarak inceler: “Neoliberalizmde bir de *homo economicus* teorisi var... *Homo economicus* bir girişimci, kendi kendinin girişimcisi [yöneticisi] ... kendisi için kendi sermayesi, kendisi için kendi üreticisi, kendisi için kendi kazançlarının kaynağı.”³⁴

Post-Fordizmi yüceltenler, iş süreçlerindeki dönüşümlerin bir toplumsal devrime yol açtığını öne sürerler. Onlara göre, bu devrimin en başat özelliği, çalışma koşullarında gerçekleştiği varsayılan eşitlik sonucu toplumsal sınıfların erimesidir. Çalışanların girişimciye dönüştüğü bir ortamda işçi sınıfından söz etmenin anlamsız olduğunu savunurlar. İşyerinde olduğu gibi toplumdaki kutupsallaşmanın da kırılması sonucu ortaya çıkan “orta sınıf”ın, önceki, bütün sınıfları yuttuğunu iddia ederler. Göran Therborn’un söylediği gibi, “geçen yüzyılın işçileri hafızadan silinmiştir; proletaryanın önderlik ettiği bir evrensel kurtuluş projesinin yerini orta sınıfa katılma ülküsü almıştır”.³⁵

Oysa zamanımızda, “toplumsal refah ve adalet” politikalarının terk edilmesi sonucu, son derecede şiddetli bir toplumsal kutupsallaşma yaşanmaktadır. Bu konudaki göstergeler şaşırtıcıdır. Örneğin Ocak 2014’te yayınlanan *Oxfam* raporuna göre, dünyada en zengin 85 kişiye ait servet, dünya nüfusunun yarısının, yani yaklaşık 3,5 milyar insanın toplam gelirinden fazladır. Bu aşırı yoksullaşmanın başta gelen nedeni, daha önce yerel, ulusal endüstriler tarafından üretilen birçok ürünün üretiminin, işgücünün en ucuz, çalışma koşullarının da en denetimsiz olduğu yabancı ülkelere sürülmesidir. Bu ülkeler daha ziyade önceki kolonilerdir; küreselleşme öncesi sınıflandırmaların terimleriyle, Üçüncü Dünya’ya ait “azgelişmiş” çevre ülkeleridir. Atölyenin, işyerinin küreselleşmesinin en çarpıcı örneği, genellikle giyimle uğraşan “terhane”lerdir (*sweatshops*). Bu noktada da olgular vahimdir: Terhane işçilerinin kazancı, en temel ihtiyaçlarının gerektirdiği gelirin %50 ila %25 altındadır (yılda ortalama \$200); dünyada yüz milyonlarca çocuk terhanelerde çalışıyor ve bu örtülü sefalet yuvalarında her yıl binlercesi ölüyor.³⁶ Şimdi bu olgular ortadayken, çalışanların gittikçe varışlaştıran bir orta sınıfta yoğunlaştıklarına ilişkin söylem besbelli bir safsatadır. Küreselleşmeyle birlikte çalışma koşullarının topyekûn iyileştiğine ve işin nitelik kazandığına ilişkin mit de yalandır. 2000 yılında yayınlanan ve o zamanlar “korporasyonlara karşı mücadelenin *Kapital*’i”³⁷ haline gelen *No Logo* kitabında Naomi Klein, üretimin nasıl iletişimle kaynaşarak kültürelleştiğini anlatır. Ürünlerin yerini markalar almıştır. Başka deyişle, terhaneler kullanım değerleri olan birtakım metaller değil, birtakım göstergeler üretir. Ve bu göstergeler, bir hayat tarzını, bir deneyimi, bir kimliği simgeler.³⁸ Şimdi bu gibi dönüşümlerden hareket ederek, işçi sınıfı yerine “yaratıcı sınıf”, “kültür sınıfı” gibi yeni sınıflar icat etmek ve proletaryanın prekaryaya evrildiğinin

den bahsetmek olsa olsa markalandırmaya benzer bir iletişim hilesidir.

Türkçe'ye genellikle "güvencesizlik" olarak çevrilen *précarité* teriminin aslında başka birçok karşılığı var: esneklik, eğretilik, gelip geçicilik, geleceksizlik, belirsizlik...³⁹ Ne var ki, bu nitelikler, giderek proletaryadan kopan ve çıkarları onunla çatışan yeni bir "prekarya" sınıfını tanımlamaya elvermez. Tam aksine, daha geniş kesimlerin emekçilerle birleştiğini gösterir. Nitekim, 1950-1970 arası refah devleti döneminde belirli bir düşüş gösteren işgücüne katılım oranı, 1970 sonrası küreselleşme döneminde sürekli yükselerek dünya nüfusunun yarısına ulaşmıştır.⁴⁰ Ve her geçen gün daha da kalabalıklaşan bu işçi kitlesinin %73'ü güvencesiz koşullarda çalışmaktadır.⁴¹ Dolayısıyla prekarite, işçileri bölen değil, E. P. Thompson'ın dediği gibi onları "hem deneyimin hammaddesinde hem de bilinçte birleştiren" bir oluşumdur.⁴² Sonuçta Richard Seymour'un belirttiği gibi "hepimiz güvencesiz".⁴³

Orta sınıf ütopyalarının bir de siyasal cephesi vardır. Bu ütopyalara göre, çalışanların kendini yönettiği ve kendi kendinin işvereni olduğu koşullar, yeni bir liberalizmin çekirdeği olmuştur. Fabrikanın kapalı toplumunun yerini, piyasanın açık toplumu almıştır. İşyerlerinin ve şirketlerin bütün yeryüzüne taşması, "ulus"ları parçalamış; küresel şirketlerin ulus-devletleri denetimi altına almasını sağlamıştır. Orta sınıfın bütün toplumu kuşatması sonucunda, modern anlamıyla sınıfların silinmesiyle birlikte, sınıflara bağlı anlatılar (tarihler), hatta bizatihi "toplum" fikri tükenmiştir. Adeta bir "piyasa komünizmi" oluşmuştur.

"Sınıflar Olmadan" başlıklı makalesinde Giorgio Agamben, orta sınıf ütopyalarının, aslında onların öngördüğü siyasal tahayyüllerin tam karşıtı bir rejimi temsil ettiklerini söyler. "Eğer insanlığın kaderini bir kez daha sınıflar aracı-

lııyla tasavvur ediyor olsaydık, o zaman bugün artık toplumsal sınıfların var olmadığını söylememiz gerekirdi. Eski toplumsal sınıflar yerine, onların içinde eridiği, gezegen çapında tek bir küçük burjuvaziden söz etmemiz gerekirdi... İşte faşizmin ve Nazizmin anladığı tam da budur. Önceki toplumsal öznelerin mutlak çöküşünü net biçimde görmüş olmaları, modernliğe vurdukları silinmez damgayı oluşturur. (Tam anlamıyla politik bir bakış açısından, faşizm ve Nazizm alt edilmemiştir ve hâlâ onların alâmeti altında yaşıyoruz.)”⁴⁴

Modernliğin çözüldüğü ya da düpedüz sona erdiği zamanımızda, emeğin niteliğinde, entelektüel ve fiziksel (gayri maddi ve maddi) öğelerinin bileşiminde, emek süreçlerinin örgütlenmesinde ve işbölümünde yaşanan dönüşümler yeni bir çağın yapılanmasında muhakkak ki son derecede etkili olmaktadır. Ama bu olay, birkaç yüzyıllık ömrü olan modern sosyolojinin ve ekonomi politiğin harcını oluşturan emek, sermaye, emekçi, sınıf, toplum, sömürü gibi analitik kategorilerin de ömürlerini doldurduğu anlamına gelmez. Tam aksine, kapitalizmle birlikte ortaya çıkan bu kavramlar, küreselleşme sözcükleri tarafından kapitalizmin mutlaklaştırıldığı bu çağda daha da kökleşmekte ve giriftleşmektedir. “Eşitsizliği belirleyen sınıf meselesi, şimdi daha da güçlüdür... Emek-sermaye çatışması ise daha da genişlemektedir.”⁴⁵ “Neo-kapitalizm”, Marx’ın bahsettiği, sermayenin her çalışanı işçileştirme ve her çalışmayı piyasalaştırma yolundaki doğal güdüsünün bütün hayatı fethetmesidir. Aslında kapitalizmle birlikte kendi amacına ve özerkliğine kavuşan sanat da, bu süreç bağlamında şimdilerde emekle özdeşleşmekte, özerkliğini kaybetmektedir. Prekarite de, işçi sınıfının 20. yüzyıl boyunca kazandığı bütün haklarından ve güvencelerinden arındırılarak, sömürünün yoğunlaştırıldığı aynı sürecin sonucudur.

- 1 Karl Marx, *Capital* (Londra: Penguin, 1976) 1. cilt, s. 283-284.
- 2 Frederick Beiser, "Schiller", *Encyclopedia of Aesthetics* (New York: Oxford University Press, 1998) s. 227.
- 3 Bkz. Larry Shiner, *The Invention of Art: A Cultural History* (Londra: University of Chicago Press, 2001).
- 4 Marx, Engels, *Sanat ve Edebiyat* (İstanbul: De Yayınları, 1971) s. 34.
- 5 A.g.e., s. 36.
- 6 A.g.e., s. 44.
- 7 Bkz. Ali Artun, *Fordizmin ve Mühendisin Dönüşümü* (Ankara: TMMOB, 1999) s. 87-106.
- 8 *Scientific management*.
- 9 David Harvey, *The Condition of Postmodernity* (Cambridge: Blackwell, 1991) s. 125, 126. Türkçesi: *Postmodernliğin Durumu*, çev. Sungur Savran (İstanbul: Metis, 6. basım 2012).
- 10 Ali Artun, a.g.e., s. 17-32.
- 11 David Harvey, *A Brief History of Neo-Liberalism* (New York, Oxford University Press, 2005).
- 12 Bkz. Richard Sennett, *The Corrosion of Character: Personel Consequences of Work in the New Capitalism* (New York, W.W. Norton, 1998). Türkçesi: *Karakter Aşınması*, çev. Barış Yıldırım (İstanbul: Ayrıntı, 2013).
- 13 Bkz. Krishan Kumar, *Sanayi Sonrası Toplumdan Postmodern Topluma: Çağdaş Dünyanın Yeni Kuramları* (Ankara: Dost, 1995) s. 68.
- 14 Bkz. Joel Bakan, *The Corporation: The Pathological Pursuit of Profit and Power* (New York: Free Press, 2004).
- 15 Costas Lapavistas, *Finansallaşma ve Kapitalizmin Krizi*, çev. Tuncel Öncel (İstanbul: Yordam, 2009), s. 70.
- 16 Gilles Deleuze, "Denetim Toplumlari", çev. Ulus Baker. <https://ecotopia-network.wordpress.com>
- 17 Jonathan Crary, *24/7 Late Capitalism and the Ends of Sleep* (Londra: Verso, 2013).
- 18 Slavoj Žižek, "The Revolt of the Salaried Bourgeois", *London Review of Books* (26/1/2012) s. 9-10.
- 19 Fredrick Jameson, *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism* (Durham: Duke University Press, 1991) s. 48. Türkçesi: *Postmodernizm, ya da Geç Kapitalizmin Kültürel Mantığı*, çev. Abdülkadir Gölçü (Ankara: Nirengi Yayınları)
- 20 Ali Artun, "Kültür Tutulması", *Çağdaş Sanat ve Kültürizm* (İstanbul: İletişim-SanatHayat Dizisi, 2013) s. 9-15.
- 21 Paul Virilio ve Sylvère Lotringer, *Accident of Art* (Cambridge: Semiotext(e), 2005) s. 12.

- 22 Jean Baudrillard, *Gösterge Ekonomi Politigi Hakkında Bir Eleştiri*, çev. Oğuz Adanır, Ali Bilgin (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2004) s. 249.
- 23 Marx, Engels, a.g.e., s. 41.
- 24 Sean O'Hegan, "The Art of Selling Out", *Observer*, 6/9/2009.
- 25 Howard Becker, "Art World", *Encyclopedia of Aesthetics* (New York: Oxford University Press, 1998) s. 147-150.
- 26 Bu konuda bkz. Ali Artun, "Manifesto, Avangard Sanat ve Eleştirel Düşünce", *Sanat Manifestoları: Avangard Sanat ve Direniş* (İstanbul: İletişim Yayınları sanathayat dizisi, 2010) s. 45-55.
- 27 Bu konuda bkz. "The Art Biennial as a Global Phenomenon" + "A Precarious Existence", *Open*, sayı 2009/16 ve 2009/17 (Rotterdam: NAI publishers).
- 28 Örneğin: Richard Florida, *The Rise of the Creative Class: And How It's Transforming Work, Leisure, Community and Daily Life* (New York: Basic Books, 2002).
- 29 Bkz. Richard Sennett, *The Culture of New Capitalism* (Yale University, 2006). Türkçesi: *Yeni Kapitalizmin Kültürü*, çev. Aylin Onacak (İstanbul: Ayrıntı, 2012).
- 30 Özay Göztepe (ed.), *Güvencesizleştirme* (Ankara: NotaBene, 2012) s. 235.
- 31 Marshall McLuhan, *Understanding Media-The Extensions of Man* (MIT, 1994) s. 346.
- 32 www.philosophicalsociety.com/archives/Mcluhan's%20Philosophy.htm
- 33 Bill Gates, *Dijital Sinir Sistemiyle Düşünce Hızında Çalışmak*, çev. Ali Cevdet Akkoyunlu (İstanbul: Doğan Kitap, 1999) s. 271.
- 34 Michel Foucault, *The Birth of Biopolitics* (New York: Palgrave Mac Millan, 2008) s. 226.
- 35 Göran Therborn, "Class in the 21st Century", *New Left Review* 78 (Nov-Dec 2012) s. 5-29.
- 36 <http://www.unicef.org/pon95/chil0016.html>
- 37 *Guardian* gazetesi yorumu.
- 38 Naomi Klein, *No Logo* (Londra: Harper, 2000) s. 21. Türkçesi: *No Logo*, çev. Nalan Uysal (Ankara: Bilgi, 2002).
- 39 Bkz. Şebnem Oğuz, "Proletarya mı, Prekarya mı? Sınıf Mücadelesinde Özne Sorunu", *Göztepe, a.g.e.*, s. 229-250.
- 40 Göztepe, a.g.e., s. 45.
- 41 Oğuz, a.g.e., s. 229.
- 42 Oğuz, a.g.e., s. 233.
- 43 Richard Seymour, "Hepimiz Güvencesiziz: 'Prekarya' Kavramı ve Yanlış Kullanımları Üzerine", *Göztepe*, s. 251-270.
- 44 Giorgio Agamben, "Without Classes", *The Coming Community* (Londra: University of Minnesota Press, 2009) s. 63.
- 45 Therborn, s. 13, 24.

Üretimde ve Üretimin Örgütlenmesinde Postmodernleşme: Esnek Üretim, İş ve Kültür*

ARİF DİRLİK

Bu makalede, kültürel çalışmalarda pek üzerinde durulmamış bir soruyu ele alıyorum: çağdaş kapitalizmin yönetimindeki [*management*] bir unsur olarak kültür ile, genellikle postmodernizmle ilişkilendirilen epistemolojik yaklaşımlar arasında nasıl bir ilişki olduğu sorusu. Bu ilişkiyi ele alırken iki amacım var.

İlkin kültürün, kültürel çalışmalar disiplininin ilgi alanından uzak olmakla birlikte gündelik hayatı ve gündelik hayat kültürlerini şekillendirmede stratejik öneme sahip yerlerde devreye sokulmasına dikkat çekmek istiyorum – nitekim kültürel çalışmalar da kültürün bu konumunun dışavurumlarından biri. Çağdaş yaşamda kültürü bütünlüklü bir bakışla ele alma derdinde olan hiçbir eleştirel değerlendirme, toplumun bir alanında kendini gösterdiği biçimiyle kültür sorunsalını görmezden gelemez, ki söz konusu alan, pekâlâ, bizzat kültür sorunsalının toplumsal ve entelektüel koşulu-

* “The Postmodernization of Production and its Organization: Flexible Production, Work and Culture”, *The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism* (Boulder, CO: Westview Press, 1997) s. 186-219. Yazara teşekkür ederiz – e.n.

nun parçası olabilir. Dahası, yönetimin kapitalizmin işlemlerindeki merkeziliği göz önünde bulundurulduğunda, kültür sorunuyla karşı karşıya gelme ve yapısal sorunları çömede kültürden yararlanma biçimleri, daha genel –ve tartışmalı– bir soru hakkında somut bir anlayış geliştirmemizi sağlar: kültür ile ekonomi politiğin günümüz dünyasında nasıl bir ilişkisi olduğu sorusu.

Ben bu soruyu ele alırken, yönetim ile iş örgütlenmesini konu alan çalışmalarda kültürün bir problem olarak ortaya çıkışma bakıyorum. Kültürün edebiyat, sanat, mimarlık, hatta gündelik kültürel hayat biçimleriyle ilişkili olduğu kültürel üretim tartışmalarından farklı olarak, yönetim ile iş örgütlenmesini konu alan çalışmalarda kültür ile ekonomi politik arasındaki yakın ilişki ayan beyan ortadadır – üstelik yalnızca kültürel çalışmalarda hayli ilgi gören tüketim bağlamında değil, daha da önemlisi, postmodern kategorisi altında marjinalleştirilen üretim bağlamında da.¹ Yönetim üzerine çalışmalar, şu noktayı açıkça göstermiştir: Kültürün hem bir sorun hem de yönetim faaliyetinin temel bir nesnesi olarak ortaya çıkışı, yeni doğan Küresel Kapitalizmin ve onu mümkün kılan, yönetim ile çalışma mefhumlarında “devrim yaratması” beklenen teknolojilerin neden olduğu yapısal ve kültürel sorunlarla yakından bağlantılıdır. Bu ilişkinin söz konusu literatür içerisinde kazandığı açıklık, kültürel üretimin diğer alanındaki ilişkiyi de kavramımızı sağlar – zira bu alanda, kültürün özerkliği iddiaları, kültürün ekonomi politikle ilişkisinin üzerini kolayca örtebiliyor. İşin ve işin örgütlenmesinin, gündelik hayatı ve kültürünü etkilediği muhakkaktır, bunun altını bir kez daha çizmeye gerek yok; bunların gerçekleşmesi için gerekli olan yeni çalışma anlayışları ve kurumsal yeniden yapılanma, yalnızca insan topluluklarını değil bireysel ve kolektif kimlik kavramlarımızı da şekillendiriyor.² Bu durum kültürün özerklik imkân-

mm zorunlu olarak ortadan kaldırmaz elbette, ama her türlü özerklik iddiası, kişisel ve yerel düzeyi aşan ve bu tür bir özerkliği hayata geçirme çabalarını –çoğunlukla sermayenin yöneticilerinin kasıtlı girişimleriyle– boşa çıkaran yapısal güçleri hesaba katmak zorundadır.

Yönetimde kültür meselesinin ortaya çıkmasına neden olan ve bizzat kültür aracılığıyla çözülmeye girişilen sorunların somutluğu, postmodernist epistemolojileri günümüzün iktidar yapılanmalarıyla ilişkileri bağlamında eleştirel bir değerlendirmeden geçirmemize de olanak tanıyor – bu makaledeki ikinci amacım da bu. Kültürel çalışmaları postmodernizmle özdeşleştirmemek gerek; öte yandan, postmodernizm kavramı ne kadar muğlak ve karmaşık olursa olsun kültürel analizin birçok yönüne –en başta, kültürün özerkliği iddiasına– sızmış durumda. Postmodernizmdeki temsile dönüş, yani dünyayı dolaysızca değil, dünyayla ilgili temsillerimiz dolayısıyla kavradığımız, kavranabilir tek şeyin de bu temsiller olduğu görüşü, gerçeklikle ilgili daha önceki materyalist kabule meydan okumuş, çoğu kültür eleştirmeni de bunu görmezden gelememiştir. Eserleriyle, postmodernizmin bir ideoloji olarak belirlenmesinde büyük payı olan Fredric Jameson, yine de (postmodernizm üzerine yazılarının derlendiği kitaba yazdığı önsözde) şunu itiraf etmekten kendini alamaz: “Kitaptaki bölümlerin ‘postmodernist kuram’ın [...] ne olduğunu ortaya çıkarmaya çalışan incelemeler mi, yoksa yalnızca postmodernist kuramın birer örneği mi olduğuna karar vermek zorunda olmak istemezdim.”³

Fakat, postmodernist epistemolojinin büyük ölçüde ideolojik olduğu konusundaki şüphelerimizi gidermiyor bu: Postmodernist epistemolojinin büyük kısmına damgasını vuran temsilci indirgemecilik, ve temsil dışında herhangi bir gerçekliğin bilinebilir olduğunu reddeden öz-gönderge inkârcılığı (dolayısıyla, kendinden “belirlenmişlik”), bu

epistemolojinin hat safhada ideolojik olduğunu, gerçekten de “geç kapitalizmin kültürel mantığı” olduğunu gösteriyor olabilir: karşısında hiçbir siyasi ve toplumsal alternatif kalmayınca, sağlam bir değerlendirmeden geçirilmesini sağlayacak her türlü “dışarı” mefhumunu ortadan kaldırmaya çalışan bir ideoloji. Bütün problemlerin birer dil veya temsil problemine dönüştürülmesi yeni eleştirel imkânların önünü açabilir; ama dilin ötesindeki bir dünyaya atıfta bulunulmadığında, iktidar yapıları sayesinde kimilerinin dili kendi amaçlarına alet etmek için başkalarından daha elverişli konumlarda bulunduğu bir ortamda, bu yaklaşım eleştiriye kendi iç kurallarıyla işleyen söylemsel bir ekonominin dünyasıyla sınırlandırır ve bu dünyayı, bir simülakrı işlevi gördüğü ekonomi politiğin dünyasıyla ikame eder.⁴ Postmodernizmin, iktidarı kavrama ve analiz etme noktasında yeni imkânların önünü açtığı alanlar yok değildir: faillik meselesini sorunsallaştırma biçimi, pozitivist kategorilerle çekişmesi, kültürün inşa edilmişliğini vurgulaması, iktidarın toplumsal ve kurumsal söylemlere nasıl yayıldığı konusundaki ifşaatları, gibi. Fakat aynı zamanda, postmodern kuramcılığın büyük kısmında “yapısöküm”ün yere göğe konamaması, kuram veya temsil düzeyindeki yapısökümü gündelik hayattaki iktidarın ortadan kaldırılmasıyla karıştırır ki bunun da kimi zaman tuhaf sonuçları olur: iktidarın işlemlerini metinsellik problemleriymiş gibi temsil etmek, bu arada iktidarla mücadele için hayati olabilecek öznelliklerin imkânını reddetmek. Bizzat postmodernizmin olumsuzluk ve öznesizleşme gibi üst-anlatıları, onu sadece “geç kapitalizmin kültürel mantığı”na değil, çağdaş iktidar yapılanmalarının gizemleştirildiği bir araca dönüştürüyor olabilir.

Postmodernizmin örgüt kuramında ne şekillerde kullanıldığını ilerde inceleyeceğim; bunlar, bahsettiğim gizemleştirmeyle ilgili çok vahim bir tablo ortaya çıkarıyor. Örgütler/

kurumlar dünyasında, iktidar yapılanmaları ve bunların daha geniş ekonomi politik yapılarıyla ilişkileri, gündelik hayatın ve kültürün dağınık koşullarına nazaran çok daha kolay görülür; özellikle de bu tür örgüt/kurumların yönetimiyle uğraşanlar bunları rahatlıkla fark eder. Burada, bu tür yöneticilerin kültürü algılama ve kullanma biçimleri ile, post-modern kültür kuramının örgüt/kurumları temsil etme biçimlerini karşılaştırmak ufuk açıcı olabilir.

İllerde ayrıntısıyla işleyeceğim tezim şu: Yönetim çalışmalarında kültüre yönelik artan ilgi, geçtiğimiz on yılda ABD merkezli şirketlerin “yeniden yapılanması” olarak adlandırılan süreçle örtüşüyor. Bu sürecin sonuçları herkesin malumu. “Yeniden yapılanma”, ekonomik, siyasi ve toplumsal iktidarın şirketlerin yönetici sınıflarına geçtiği muazzam bir el değiştirme süreciyle sonuçlandı, öyle ki statükonun baş savunucuları bile “zenginlerin yoksullara karşı sınıf savaşı”ndan dem vurmaya başladı. Şirketlerin kendi içinde, “yeniden yapılanma” yönetimin en üst kademelerinin hem beyaz hem de mavi yakalı çalışanlar üzerindeki iktidarını artırdı, ve bir yüz yıl boyunca verilen mücadeleler sonucu kazanılmış emek haklarını gerisin geri döndürdü. Yeni teknolojilerin mümkün kıldığı yeni iş tanımları, olumsuzluk ve belirsizliği işçiler için bir hayat tarzına dönüştürdü, bu arada emekçilerden beklenenleri artırdı ve emek sürecindeki idari denetimi yoğunlaştırdı.

Sermayenin ideologları, işçi kitlelerinin hayatları üzerine çöreklenen kara bulutu örtecek bir umut ışığı bulmak için kendilerini paralıyor. Gelgelelim, yeni yönetim uygulamalarının en ateşli savunucuları bile “yeniden yapılanma”nın yol açtığı ciddi sorunları teslim ediyor. Baskı ve cebir, yeni kurum/şirket kültürünün taleplerine arka çıkmakta hiç gecikmiyor. Dahası, yönetim çalışmalarında kurum/şirket kültürüne dair değerlendirmeler manipülasyon diliyle dolup ta-

şıyor. Çalışanların, işin niteliğinde yaşanan ve hem bedenen hem de ruhen yeni mahrumiyet ve aşağılanma biçimleri yaratan değişimlere olumlu gözle bakmasını ve bunlardan memnun hissetmesini sağlamak şart, bu bakımdan kültürel endoktrinasyon “yeniden yapılanma”nm ayrılmaz bir parçası haline gelmiş durumda.

Postmodernist örgüt analizleri, “yeniden yapılanma”nm ideolojik iddialarıyla uyumlu olmakla birlikte, bu süreci besleyen iktidar ilişkileri konusunda suskun. Bu tür analizlerin eleştirel amaçlar taşıdığı, kurum/örgütlere ilişkin modernist yaklaşımlardaki örgütsel ve yönetsel rasyonaliteye karşı çıktığı varsayılıyor. Öte yandan bu analizlerde, daha önce yönetsel rasyonaliteye atıfla meşrulaştırılan iktidar ilişkilerinin yeni yönetim uygulamalarında hâlâ sürdüğünden, hatta daha da pekiştiğinden söz edilmiyor: Yeni uygulamalarda, biçimsel yönetsel ayrıcalıkların terk edilmesiyle birlikte, işgücü üzerindeki kurumsal iktidarı azami düzeye çıkarmanın çok daha etkili yolları keşfedildi. Sürece dahil olan iktidar ilişkileri konusunda hayli açık olan yönetim metinlerinden farklı olarak, postmodernist analizler şirketleri sınıf, toplumsal cinsiyet veya iktidar ilişkileri temelinde hiçbir yapısal göndergesi olmayan söylemlere, yönetimi de müellifsiz metinlere dönüştürüyor; ve şirketlerin işlemlerini, kurumun tüm mensuplarının –dahası, kurumun etrafındaki toplulukların– katılımına açık birer yorumlama faaliyeti olarak temsil ediyor. Toplumsal iktidarın işlemleri yerine edebi metinler metaforunu geçirmek, kasıtlı olsun veya olmasın, günümüzün kurumsal uygulamalarına mazeret sağlıyor.

Burada öne sürdüğüm iddianın öncüllerini kısaca ortaya koymam gerekirse, geçtiğimiz 15-20 yıl içinde kapitalizm, ölçeği bakımından 19. yüzyıl sonunda yaşananlara benzer bir kurumsal dönüşüm sürecinden geçti: O dönemde de,

kitlesel üretimin gereklilikleri karşısında, bugün “modernist” örgütlenmelerle özdeşleştirilen dev bürokratik kurumlar yaratılmıştı. Günümüzde rağbet gören esnek örgütlenme biçimleri de, keza, değişen üretim örüntülerine verilen bir karşılık; bu üretim örüntüleri, dikey bütünleşme yerine, yatay yayılmaya ağırlık veriyor (çok geniş alanlara dağılma, ulusal ve kıtalararası sınırları aşma, gibi).⁵ Değişim, sermayenin önüne bazı sorunlar çıkarmış olsa da, emek üzerindeki iktidarını azami düzeye çıkarmasını sağlayacak yeni imkânlar da sundu. Aynı şekilde, eski örgütlenme biçimleri nasıl ki emeğin kitlesel endüstriyel üretim kültürünü özümsemesini gerektirdiyse, yeni örgütlenme biçimleri de yeni bir esnek üretim kültürünü dayatıyor.

Postmodernist toplum ve siyaset analizleri, bu değişimleri yansıttıkları ölçüde inandırıcı. Fakat bu koşul, bu analizlerin açmazı da aynı zamanda. Postmodernitenin, söz konusu dönüşümleri besleyen iktidar ilişkileriyle bağı açıklanmadığında, kültür ve epistemoloji olarak postmodernizm, modernizmde ifadesini bulmuş iktidar yapılarının eleştirisi değil, ideolojik ifadesi ve meşrulaştırması –ya da en iyi ihtimalle, geçiştirilmesi– işlevi görüyor. Postmodernizm de, en az reddettiği modernizm kadar, kapitalist bir üretim tarzının koşullarına mahkûm. Kapitalizmin bir tarihi var; geçmişte bazı dönüşümlerden geçti ve şimdi de başka bir tarihî dönüşümün ortasında. Fakat modern ekonomik, toplumsal ve siyasi örgütlenme biçimlerinin sökülmesi –ki bunlar da kapitalist gelişmenin daha önceki bir aşamasının ürünü– kapitalizme son vermeyi değil, toplumların kapitalist üretim ilişkileriyle küresel boyutta uyumlu olacak şekilde yeniden düzenlenmesini hedefliyor ki bu, zaten kapitalizmin tarihsel saiklerinden bir tanesi olagelmıştır, yeni teknoloji ve tekniklerin bu amacı gerçekleştirecek yeni imkânlar sağlamasıyla birlikte söz konusu biçimler onun önünde bir engel haline

gelmiştir sadece. Postmodernizmin modernizmi aşma iddialarının ikna edici görünmesinin tek bir sebebi var: Üretimin örgütlenmesini “yeniden yapılandırma” sürecinin, kapitalist toplumsal ilişkileri daha da sağlamlaştırmak için önüne koyduğu birtakım görevleri kültür ve epistemoloji alanlarında ifa ediyor. Postmodernizm, yerini alma iddiasında olduğu modernlikten kopmasını engelleyen bu toplumsal ilişkilere meydan okuyamadığı sürece, idame etmek için sadece tarihsel açıdan özgül örgütlenme biçimlerine ya da ideolojik biçimlere değil, ayrılmaz parçası olduğu sınıf ilişkilerine de bağımlı olan sermayenin teleolojisinin bilinçli ya da bilinçsiz bir işbirlikçisi olmaktan öteye gidememektedir.*

Yönetim ve Kültür: Ulusaşırılık ve Postmodernliğin Üretimi

Tom Peters ve Robert Waterman, 1982 tarihli çok satan kitapları *In Search of Excellence*'ta, yönetim çalışmalarındaki bir eksikliğe işaret ederek, “kültür”e ilgi gösterilmediğini söylerler.⁶ Kitaplarının amacı, en iyi yönetilen şirketlerde şirket kültürünün yönetimdeki en öncelikli mesele olduğunu göstermektir. Yazarlar, Britanyalı bir yönetim analistinden alıntı yaparak şöyle derler: “[lider] yalnızca kurumların yapı ve teknoloji gibi rasyonel ve somut yönlerini yaratmakla kalmaz, sembollerin, ideolojilerin, dilin, inançların, ritüel ve mitlerin de yaratıcısıdır.”⁷

1980'lerin başından beri “kültür” meselesi yönetim çalışmalarında o kadar merkezî bir yer tutuyor ki, yönetim analisti Stewart Clegg, şakayla karışık şöyle diyor: “kültür iş için iyidir”. Clegg ayrıca yönetim çalışmalarında kültüre yönelik yeni ilgiyi, Japon iş dünyasının ABD'yi sarsmasına bağlıyor.⁸

* Bu yorumlar 1980'lerde ağırlık kazanan biçimiyle postmodernizme dairdir. Postmodernizme ve ABD'deki tarihine ilişkin değerlendirmelerimi ileride açacağım.

Japonların, ve genel olarak Doğu Asya'nın, ABD'deki şirketlerde geçerli olanlardan farklı birtakım davranış normlarına dayandığı varsayılan ekonomik başarısının, kültüre yönelik yeni ilgide payı olduğu muhakkak. Fakat bu alandaki literatürü şöyle bir incelediğimizde bile, tek sebebin bu olmadığı görülüyor. *In Search of Excellence*, başlı başına, kurumlarda kültürün yeri meselesine ne zamandır ilgi duyulduğunun bir göstergesi. Nitekim 1980 yılının yaz aylarında *Business Week* dergisi kültür üzerine bir dosya hazırlamıştı; ve *In Search of Excellence* konunun yaygınlaşmasında önemli bir rol oynadıysa da, yönetimde kültür meselesini ele alan ilk ciddi çalışmalar ondan önce yayınlanmıştı. Bu çalışmalar, kültür meselesine uyanan ilginin kaynağında, kapitalist üretim ve rekabetteki yeni gelişmelerin –yani, uluslararasılaşmanın– yol açtığı sorunların yattığını açıkça gösteriyor. 1980'ler boyunca, yönetim analistleri küresel veya uluslararası bir kapitalizmin ortaya çıkışını tam anlamıyla idrak ettiklerinde, kültür meselesine yönelik ilgi iyice canlandı. Onyılların sonuna gelindiğinde, postmodernizm, kültürel çalışmaların ön saflarına yerleşmesiyle aynı sıralarda, yönetim çalışmalarında da kurumu ve yönetimi birer kültürel varlık olarak kavrayan yeni bir yaklaşım olarak kendini gösterecekti.

1970'lerin sonundan itibaren yayınlanan yönetim çalışmaları, kurumsal örgütlenmede kültüre yönelik yeni ilginin oluşmasına yol açan etkenlere dair ipuçları taşıyor. İlerleyen kısımda, bu yeni ilginin gelişimini, kültür meselesinin önemli yönlerini eklemlendirmiş bir dizi eser üzerinden ortaya koymaya çalışacağım. Kapsamlı bir liste sunmak gibi bir iddiam yok; ve söz konusu eserlerin bu konuda çığır açıcı nitelik taşıdıklarını da öne sürmüyorum, sadece kültür meselesine yönelik ilginin oluşum sürecindeki birer işaret direği bunlar. Umuyorum ki kurumlarda kültür sorununun yeriyle ilgili önermelerim, konuyla ilgili daha ayrıntılı

ve kapsamlı çalışmalar yapılmasını teşvik eder; bu tür çalışmalar, zamanımızın entelektüel ve ideolojik tarihi açısından elzem olacaktır.

Uluslaşırılık, ve uluslaşırı üretimin yönetilmesi konusu, 1970'lerin sonuna gelindiğinde yönetim çalışmalarında açık ortadaydı. 1979'da yayınlanan ve çokulusluluk çağında yöneticilerin kurumsal davranış, üretim ve pazarlama bağlamında karşılaştıkları "çokkültürlülük" ya da "çoklu kültürülük" [*polyculturalism*] sorununu ele alan metnin başlığı bu açıdan yeterince fikir verici: *Managing Cultural Differences* [Kültürel Farklılıkların Yönetilmesi]. Metinde, yöneticilerin, kültürel esneklik gerektiren bu yeni durumda daha etkin bir işleyiş geliştirmelerini sağlayacak yeni bir eğitim anlayışı savunuluyordu. Bu eğitim yalnızca onların bir kültürden diğerine gittiklerinde yaşayacakları "kültür şoku"nın etkilerini azaltmakla kalmayacak, kültürlerin çeşitliliği için "sinerjik" biçimde oluşturulması gereken bir "kurum kültürü" yaratmanın getirdiği yeni görevler için de onları hazırlıklı kılacaktı. Kitap hem yöneticilerin eğitimi için stratejiler öneriyor, hem de ek bölümlerinde, seçilmiş bazı "kültürlerin" ayrıntılı betimlemelerini sunuyordu (bunlar arasında İngiltere, İrlanda, Çin, Japonya ve Ortadoğu'nun yanı sıra, Puerto Rico'lular gibi ABD içindeki gruplar da vardı). Metnin en ilginç kısmı, yazarların yönetimde Avrupamerkezciliği reddetmeleriydi:

Batı'dan Doğu'ya doğru giden tek yönlü akışın tersine dönmesi ve Doğu düşüncesinin din, felsefe, sağlık veya teknoloji alanlarında Batı'yı beslemesi yeni bir olgu, henüz 10-15 yıllık bir tarihi var. Batı'nın etnosantrizmine ve hâkimiyetine karşı savunma hamlesi olarak pek çok diriliş hareketi ortaya çıkmış olsa da, Doğu'nun değerleri ve etkileri, Doğu-Batı düşüncesinin ve bakış açılarının birbirine yaklaş-

masından büyük yararlar elde edecek yeni dünya kültürüne hayati katkılar sunmaktadır. Bugün Çin Halk Cumhuriyeti bu alışverişin ana kavşağını oluşturmaktadır.⁹

Kültür üzerindeki yeni vurguda uluslaşırılığın rolünü göstermesi bakımından daha da anlamlı olan bir diğer bir kitap, Geert Hofstede'nin 1980'de yayınlanan *Culture's Consequences* başlıklı, dönüm noktası niteliğindeki çalışması.¹⁰ Hofstede'nin çalışması, hem dayandığı ampirik temel, hem de verilerinin kaynağı açısından önemli. Çalışma, 1968'de ve 1972'de "Hermes" Corporation (ki sonradan, IBM için kullanılan bir takma isim olduğu anlaşılabaktı) adlı şirketin çalışanları arasında uluslararası düzeyde yapılan ve 120 bin kişinin katıldığı bir ankete dayanıyordu.¹¹ Hofstede'nin, kültürün bir "zihinsel program" olarak anlaşılmasına dayanan analizi, yaklaşık kırk milleti temsil eden bir işgücünün benimsediği "iktidar mesafesi", "belirsizlikten kaçınma", "bireycilik" ve "erkeksilik" gibi değerlere yönelik yaklaşımları ortaya çıkarmayı amaçlıyordu. Kitabın yönetimle ilgili kısmı şuydu: Evrensel olarak paylaşılan bir akli temel alan evrensel bir yönetim uygulaması olabileceği varsayımına karşı çıkıyordu; farklı milletler bazı ortak değerler üzerinden birbirine yaklaşırsa da, önemli farklılıklar bakiydi ve bu durum "ilişkisel" üzerinde durmayı, yönetenler ile yönetilenler arasındaki ilişkide koşullara göre uyarlanmış bir yaklaşımın benimsenmesini gerektiriyordu. Hofstede'nin "çokkültürlü kurum"dan bahsetmesi, "çokkültürlülük"ün bu kitapta bir mesele olarak ele alındığının açık bir işaretiydi.

Hofstede'nin verilerinin kaynağı, kültüre yönelik yeni ilgiye çokulusluluğun ne kadar önemli bir yeri olduğunu gösteriyor; ama aynı zamanda, çokuluslu şirketlerin yöneticilerinin, kapitalizm içindeki gelişmelerin ortaya çıkardığı çokkültürlülük sorunlarını daha 1960'lı yıllarda görmeleri ba-

kımından yönetim analistlerinden birkaç adım önde olduklarını da gösteriyor. 1970'lere gelindiğinde ise, dünya ekonomisinde bu ilk kaygıları güçlendiren ve kültür meselesini analizlerin ön saflarına taşıyan yeni gelişmeler kendini gösterdi. Önce Japonya'nın, ardından Doğu Asya'da Tayvan ve Kore gibi "mucize" ekonomilerin sahneye çıkması, Clegg'in de işaret ettiği gibi ekonomik kalkınmada kültürün rolü üzerine spekülasyon yapılmasında çok etkili oldu. Tabii, 1970'lerin sonunda Çin Halk Cumhuriyeti'nin –Harris ve Moran'ın daha önce aktardığımız satırlarda kullandıkları ifadeyle, kültürel alışverişin "ana kavşağı"nın– devrimden vazgeçip yüzünü kapitalist kalkınmaya çevirmesiyle ekonomik imkânlar konusunda yaratılan büyük umutları da göz ardı etmemek lazım.

Ekonomik kalkınmanın itici gücü olarak bir "Doğu Asya" kültürüne (ya da "Konfüçyüsçü" veya "neo-Konfüçyüsçü kültüre) işaret edilmesi açısından çığır açıcı nitelik taşıyan bir eser de, fütürolog Herman Kahn'ın 1979'da yayınlanan *World Economic Development: 1979 and Beyond* adlı kitabıydı. Kahn'm kitabının bazı çevrelerde uyandırdığı beklentiler öyle büyüktü ki, Dünya Ticaret Odaları Birliği'nin 1978 tarihli kongresi sırasında dağıtılabilsin diye yayın tarihinden önce sınırlı sayıda basılmıştı. Bu eser, 1980'lerde büsbütün çoğalan, girift felsefe çalışmalarından askerî stratejiye ve yönetime kadar pek çok alanda Doğu Asya kültürlerini ele alan uzman ve popüler çalışmaların öncülerindendi. Çin etrafındaki Doğu ve Güneydoğu Asya toplumlarının başarılı "modernleşme" süreçlerinin körüklemesiyle birlikte 1980'lerde güçlenen Konfüçyüsçü diriliş savunucularının da sık sık atıfta bulunduğu bir kitaptı.¹²

Kendisini "neo-kültüralist" olarak tanımlayan Kahn, "neo-Konfüçyüsçü toplumların" bizzat "Konfüçyüsçü etikte" yerleşmiş olan iki özellikten ötürü "başka kültürlerle gö-

re daha yüksek büyüme oranları” kaydettiğini gözlemlemiştir. Bu iki özellik, “çalışkan, motive, sorumlu ve eğitilmiş bireylerin yaratılması ve bağlanma, örgütsel kimlik ve çeşitli kurumlara [ister ‘aile, şirket, ya da devlet dairesi’ olsun] sadakat duygularının güçlendirilmesi”ydi.¹³ Max Weber’in, Doğu Asya modernleşmesiyle ilgili uzman analizlere nice-
dir kılavuzluk eden, Konfüçyusçu değerlerin kapitalist gelişme üzerinde olumsuz etkide bulunduğu iddiası böylece ters çevriliyor, Kahn daha da ileri gidip şöyle diyordu: “Konfüçyusçu etik üzerine kurulu toplumlar, sanayileşme, refah ve modernleşme hedeflerini gerçekleştirme girişimlerinde pek çok yönden Batı’dan üstün olabilir.”¹⁴ Kahn’ın çalışmasının, ilk kapitalist toplumların bir “hastalıktan” mustarip görüldüğü bir zamanda kapitalist kalkınmaya imanı tazeleme amacıyla kaleme alındığı ortadaydı.¹⁵ Gelişmeye ve teknolojik ilerlemeye sorgusuz sualsiz bağlılık gösteren “neo-Konfüçyusçu kültürler”, bu noktada imdadına yetişmişti. Kahn için mesele “çokkültürlülük” değil, çatışmayı ortadan kaldırmayı ve iş hayatı için biçilmiş kaftan olan gö-nüllü disiplin ve itaati teşvik eden kültürlerdi. Fakat kitabı, ve onun açtığı yolda ilerleyen pek çok başka çalışma, aynı zamanda, başarılı iş idaresinde kültüre yapısal etkenlerden daha öncelikli yer atfedilmesinde önemli rol oynadı. Dahası, Harris ve Moran’ın kitaplarında olduğu gibi, Kahn da yönetimde Avrupamerkezciliğe karşı çıkıyor, kendini çokkültürlülük mefhumuyla da sınırlamadan, yeni bir kapitalizm kültürünün başat adayı olarak dosdoğru Doğu Asya kültürüne işaret ediyordu.*

Bu çalışmalarda “kültür”ün nasıl kullanıldığını göstermeye yardımcı olacak iki genel gözleme yer verebiliriz. Önce-

* 1980’lerin ortalarına gelindiğinde Japonya bir “yönetim Mekkesi”ne dönmüştü, “ABD’de rekabetçiliğin zayıflamasından yakınan yığınla yönetici düzenli olarak Japonya’daki fabrikaları ziyaret edip fikir kapmaya çalışıyorlardı”. “Management Meccas”, *Business Week* (18 Eylül, 1995) s. 122-132, s. 123.

likle, kültür bu çalışmalarda çeşitli şekleştirme tarzları altında ortaya çıkıyor; tabii bu, altında yatan “kültürel farklılıkları idare etme” veya kültürü kurumsal amaçlar doğrultusunda kullanma amacı açısından şart. Dolayısıyla, Harris ve Moran, farklı kültürlerin özelliklerini betimledikleri ek bölümlerde, bu kültürleri, onlara mensup bireylerin davranışlarına damgasını vurduğunu varsaydıkları özelliklerden mürekkep listelerle temsil ediyorlar. Hofstede ise, kültürü bir “zihinsel program” olarak, dolayısıyla yeniden programlanmaya ve değişmeye tabi bir şey olarak kavrarken (hatta, yaptığı iki anket arasında geçen dört yıllık zaman diliminde bile bazı değişimler tespit eder), IBM çalışanlarının ankete verdikleri cevapları ulusların bütününe yansıtmakta tereddüt etmiyor – oysa, herhangi bir “ulus”un kendi içindeki farklılıklar bir yana, ankete cevap verenlerin IBM çalışanı olmalarından ötürü kültürel açıdan atipik oldukları rahatlıkla ileri sürülebilir. Kültürü en kaba şekilde kullananlardan biri, “neo-Konfüçyusçu” diye adlandırdığı kültürler altında sadece birbirinden çok farklı toplumları toplamakla kalmayıp, Doğu Asya menşeli her şeyi “neo-Konfüçyusçuluk” diye tanımlayan Herman Kahn olsa gerek.* Kahn’ın Avrupalı merkezciğe yönelttiği itiraza da, aynen Harris ve Moran’ın “Doğu-Batı kültürel alışverişi” anlayışlarında olduğu gibi, yeni kapitalizm kültürüne dahil edilen kültürlerle yönelik son derece Avrupalı merkezci, oryantalist kültür mefhumları eşlik etmektedir. Bu arada, ilginçtir ki, söz konusu kitaplar Edward Said’in *Oryantalizm*’iyle neredeyse aynı yıl yayınlanmıştır – kültürel çalışmalar alanında, bu tür eserlere rehberlik eden şekleşmiş kültür anlayışlarının derinlemesine sorgulanmasını teşvik etmiş bir kitaptır bu. Bu zaman-

* Zaten Kahn’ın “neo-Konfüçyusçu” kültürel özellikleri tasvir etmek için yararlandığı kaynakların bazıları, Doğu Asya toplumları arasındaki ortaklıklardan Japonya’nın benzersizliğini vurgulayan bir “Japonluk söylemi”ni (Nihon-jinron) destekleyen eserlerdi.

sal çakışma bize şunu hatırlatıyor: Bahsettiğimiz kitaplar, “Avrupamerkezcilik”ten kopma yönündeki tüm iddialarına rağmen, başka kültürleri hâlâ modernliğe özgü kategorik tarz içinde temsil etmiştir; ulusların kültürlerle özdeşleştirildiği indirgemeci denklemlere, veya Doğu-Batı gibi daha da indirgemeci ayrımlara hapsedilmesi mümkün olmayan kültürel karmaşıklık meselesinden kaçman bir tarzdır bu.

İkincisi, bu eserler, Harris ve Moran ile Herman Kahn’da olduğu gibi, Avrupamerkezciliği kınamaları ve örgütlenmenin tek bir evrensel rasyonalite içerisine hapsedilemeyeceğini, hem içerden hem dışardan kültürel karmaşıklığın etkilerine tabi olduğunu kabul etmeleri bakımından zaten modernliğin ötesinde bir noktaya işaret etmektedir. Belki de bundan da önemlisi, bu eserlerde kültürle ilgili görüşler, yeni örgütsel tekniklere dair değerlendirmelerle adeta fark edilmeyecek kadar iç içedir; bu değerlendirmeler kültürel farklılığa ilişkin tezlere yedirilmiş olsa da, David Harvey’nin sonradan “postmodernlik durumu” adını vereceği örgütsel tekniklerdeki yenilikleri akla getirir. Stewart Clegg, aşağı yukarı bu zamanlarda, yönetim çalışmalarında kalite grubu, ekip çalışması, idareci-çalışan işbirliği, tüketici odaklı araştırma ve geliştirme, ânında üretim vs. gibi kavramlara ilgi gösterilmeye başlandığına dikkat çeker; Japon yönetim teknikleriyle ilişkilendirilen bu kavramların hepsi, yönetimde postmodern veya post-Fordist bir yaklaşımın göstergesi sayılacaktır ve yalnızca yönetim yaklaşımlarında değil, daha da önemlisi yönetim uygulamalarında köklü bir dönüşümün habercileridir.¹⁶ Peters ve Waterman, 1982’de *In Search of Excellence* adlı kitaplarında, bu uygulamaların kültüre bağlı olmadığını, “en iyi işletilen” şirketlerin yönetiminde zaten rastlanan özellikler olduğunu öne sürüyorlardı. Harris ve Moran’ın kitabı ise özellikle bu açıdan öncü nitelikteydi, çünkü “kültürel farklılıkların yönetimi”

meselesini, “örgüt kültürlerindeki değişim” meselesiyle kolaylıkla kaynaştırabilmişlerdi. Yazarlara göre örgütlenmede “bürokrasi”den “adhokrasi”ye geçiş yaşanmaktaydı: Bürokrasi “süreklilik, hiyerarşi ve işbölümü”yle tanımlanırken, adhokrasi “geleceğin hızlı hareket eden, bilgi bakımından zengin, kinetik örgüt”ünü temsil ediyordu. Bu örgüt kültürleri yeni kişilik tiplerini de beraberinde getiriyordu: “eskinin örgüt insanı”na karşılık, yeni “ilişkisel” insan tipi.¹⁷

Burada bizi ilgilendiren nokta, kapitalizmde çoktandır başlamış olan değişimlerin yönetimde ister istemez gerektirdiği dönüşümlerin, “çokkültürlü” bir işgücünü idare etme ihtiyacının yol açtığı kültür tartışmalarıyla iç içe geçmesi ve yönetimde kültürün önemini pekiştirmesidir. Her durumda, kültür önemli bir mesele getiren etken, kapitalist üretim ve tüketicinin ulusaşırılaşması olmuştur. Kültür artık, akıl hüküm sürdüğünde yok olacak bir şeyden ziyade, aklın evrensel varsayımlarını sınırlandırabilecek bağımsız bir güç olarak kendini gösterir. Bu anlayışın bir kaynağı “çokkültürlü” bir işgücünün idaresindeki sorunlar olduysa, bir diğer kaynak da, farklı uygulamalara göre işlediği ve daha başarılı olduğu düşünülen bir rekabetin ortaya çıkmasıydı.¹⁸

Bugünden bakıldığında, yukarda bahsettiğimiz eserlerin yayın tarihlerinin, kapitalizm içerisindeki değişimlerin ekonomi politiğine yönelik yeni bir ilginin doğuşuyla çakışması hiç şaşırtıcı değil; bu değişimler, Fordizmden post-Fordizme geçiş, Küresel Kapitalizmin doğuşu, “örgütsüz kapitalizm”in yükselişi, esnek üretim rejiminin ortaya çıkışı vs. gibi türlü tanımlamalarla tarif edilmiştir. F. Frobel, J. Heinrichs ve O. Kreye’nin *The New International Division of Labour* (Cambridge: Cambridge University Press) adlı kitapları 1980’de yayınlanır; Michael J. Piore ve C. F. Sabel, *The Second Industrial Divide: Possibilities for Prosperity* (New York: Basic Books) adlı kitapları 1984’te yayınlanırlar; Claus Of-

fe'nin *Disorganized Capitalism*'i (Cambridge MA: MIT Press) 1985'te, Scott Lash ve John Urry'nin *The End of Organized Capitalism*'iyle (1987) aynı sıralarda çıkar. David Harvey'nin *The Condition of Postmodernity* kitabı 1989'da (Cambridge MA: Basil Blackwell; Türkçesi *Postmodernliğin Durumu*, Metis, 6. basım 2012) yayımlandıktan sonra, 1990'da Robert J. S. Ross ve Kent C. Trachte'in *Global Capitalism: The New Leviathan* (Albany: SUNY Press) adlı kitabı çıkar. Listeyi uzatmak mümkün, üstelik süreli yayınları taramadan. 1980'ler Reagan/Thatcher "devrimi"nin onyıllı olacaktır, dünya ekonomisinde aslında yirmi yıldır geçerli olan güçlerin siyasetin desteğiyle bilince çıktığı yıllar...

Reagan/Thatcher "devrimi", üretimde yaşanan ve sermayenin örgütlenmesini çoktandır yeniden yapılandırmakta olan devrim niteliğindeki değişimler sayesinde mümkün oldu. Asıl önemli olan, bu eserlerin hepsinde verilen mesajdı: Kapitalizmin yeni bir gelişim evresine girdiği mesajıydı bu – sermayenin eski, çokuluslu örgütlenmesi, (hem işleyişte çokulusluluk, hem de çokuluslu rekabet anlamında) çokuluslulaşmanın baskılarına tepki olarak ve yeni teknolojilerin yardımıyla yeni bir örgütlenmeye bırakmıştı yerini ve bunu en iyi tanımlayan kavram "ulusaşırı" terimiydi.

Uluslaşırılığı çeşitli boyutlarda kavramak mümkün. Zaten nicedir uluslaşırı olmuş finans meselesini bir kenara koyarsak, bunlardan en önemlisi meta zincirlerinin (daha doğrusu üretim zincirlerinin) çoğalması olabilir; yani, metaların üretiminin mekânsal açıdan genişlemesi, bir metanın hammaddeden bitmiş mamule dönüştürülme sürecinin, ulusal sınırları aşan, geniş mekânlara yayılması. Bu "yeni uluslararası işbölümü"nü mümkün kılan iki etken oldu: iletişimi hızlandırmak suretiyle, tasarım yerini üretim yer(ler)inden ayırmayı mümkün kılan enformasyon teknolojileri, ve başka ülkelerdeki düşük işgücü maliyetlerinden yararlanırken

pazarlama giderlerini asgariye indiren konteyner taşımacılığı ekonomisi. İkinci Dünya Savaşı sırasındaki askerî teknolojilerin yan ürününü olan otomasyon devrimi, sadece standartlaşma sağlamakla kalmadı, vasıflı işgücü bağımlılığı olmaksızın piyasanın taleplerini karşılayacak yeni bir esneklik de getirdi.¹⁹ Pazarlama cephesinden bakıldığında, piyasaların belirsizliğini artıran rekabet, “niş pazarlama” veya “gerilla pazarlama” adı verilen yeni uygulamaların doğmasına sebep oldu; bunlar, daha küçük pazar paylarını daha büyük esneklikle ele geçirme girişimlerini temsil ediyordu, ki bu da yine üretimdeki esnekleşmenin mümkün kıldığı bir durumdu. Bu yazının meselesiyle doğrudan bağlantılı bir husus, üretim ve pazarlamada, beklenmedik talebe en yüksek hız ve verimlilikle cevap verebilecek küçük ve esnek birimleri gerektiren yeni imkân ve zorunluluklardı: Fordist ekonominin “yedeklemeci üretim” ilkesi ile yeni ekonominin “ânında üretim” ilkesi arasındaki karşıtlıkta ifadesini bulan koşullardı bunlar; yeni ilke, hızlı cevap verme kabiliyetini öne çıkarırken, eskisi –günümüzün belirsiz piyasa koşulları altında– hayli ziyankâr bir stok birikimini temsil ediyordu. Örgütlenme açısından baktığımızdaysa, yeni işleyiş tarzı aynı zamanda karar alma sürecinin bürokratik merkezden yerele taşınmasını zorunlu kıldı (bu, eski uygulamalara karşıt biçimde, yerel personel devşirmeyi de gerektiriyordu). Çok-kültürlülük artık işgücüne has bir özellik değil, yönetimin bir gereği olmuştu.

Ulaşılabilirlik ve onu mümkün kılan üretimde otomasyon, hem yönetim hem de çalışma kavramlarının ele alınmasında köklü değişimlere yol açtı. Bu değişimlerin neler olduğunu görmek için, yukarda söz ettiğimiz eserlere bakılabilir; ama ben burada, yazarının konumundan ötürü öne çıkan bir kitabı odağa almak istiyorum: kapitalist dünya ekonomisindeki gelişmeleri sadece analiz etmek değil, bunlara bilfi-

il şekil vermek açısından da son derece elverişli bir konumda bulunan Robert Reich'ın *The Work of Nations* adlı kitabı. Bu kitap (hem iddialı başlığı, hem de yazarının bir süre sonra ABD Çalışma Bakanlığı'na atanmış olduğu düşünülünce), çalışmanın ulusaşırı kapitalizmin gereklilikleri çerçevesinde yeniden kavramlaştırılması konusunda sağlam ipuçları veriyor. Akademi kökenli bir Demokrat'ın, dünya ekonomisinde Cumhuriyetçiler eliyle tasarlanmış bir “devrim”i telaffuz etmek durumunda kalması ayrıca manidar. Reich'm kitapta söyledikleri, daha önceki trendlerin sağlam bir özeti niteliğinde; ABD yönetim çevrelerinin zihniyeti hakkında verdiği aydınlatıcı bilgilerle de geleceğe dönük ipuçları taşıyor.

Reich, 1980'lerin kapitalist dünya ekonomisine ilişkin yeni düşünüşü özetleyerek, *The Work of Nations*'da şöyle yazıyordu:

Yeni doğan uluslararası ekonomi içinde, yabancı şirket ve endüstrilerle rekabet edebilen Amerikan şirket ve endüstrilerinin sayısı çok az – tabii *Amerikan* derken, işin yeri ne getirildiği ve değerin katıldığı yerin ABD olmasını kastediyorsak. Bu ekonomide tipik olan, daha ziyade küresel bir ağ: merkezi, ve finansal sermayesinin büyük kısmı belki de ABD'de bulunan, ama araştırma, tasarım ve üretim tesislerinin Japonya, Avrupa ve Kuzey Amerika'ya yayılmış olduğu; ilave üretim tesislerinin Güneydoğu Asya ve Latin Amerika'da bulunduğu; her kıtada pazarlama ve dağıtım merkezlerinin olduğu; hissedar ve yatırımcılarınınınsa ABD kadar Tayvan'da, Japonya'da, Batı Almanya'da bulunduğu bir ağ.²⁰

Yeni dünya ekonomisindeki “trendleri” yorumlayışıyla uyumlu biçimde, yeni kapitalizmde gerekli olan emek türlerini tanımlayarak devam ediyordu sözlerine Reich: “rutin üretim hizmetleri” (yani eski adıyla “proletarya”), “yüz yü-

ze hizmetler” (eskiden hizmet sektörü denen, sekreterlik-ten *fast-food* lokantası çalışanlarına kadar her şey), ve “sembolik-analitik hizmetler”, yani yeni doğan sektör, yeni çağın paradigması: yüksek eğitim düzeyi, aktarılabilir vasıflar ve esneklikle tanımlanan sektör. Reich’a göre bir ülkenin dünya ekonomi politiğindeki konumu, son emek türünde elinde bulundurduğu işgücü kaynaklarına bağlıydı: Dünya ekonomisinde liderliği belirleyen, hem araştırma ve tasarlama kabiliyeti hem de esnekliğiyle, “sembolik-analitik sektör”dü. Dolayısıyla bu yönde eğitim kalkınmanın ana hedefiydi.

Reich, eski bir çağa ait akıl-kültür ayrımını yeniden kavramlaştırarak, sınıf konumunun ezeli belirleyicisi olmuş zihin-kol emeği ayrımını küresel bir ölçeğe yansıtıyordu; zihin emeği Birinci Dünya’yı, kol emeği ise Üçüncü Dünya’yı ifade ediyordu. Fakat görmezden geldiği, ve varsayımlarıyla temelden çelişen bir nokta vardı: Zihin ve kol emeği ulusal kökenden bağımsız olarak herhangi bir kaynaktan devşirilebilirdi, zira uzun vadede hangi tür emeğin nereden karşılanacağını belirleyen ihtiyaçlar ulusal değil, kurumsaldı. Kol emeği ABD’den devşirilip, böylece orada “Üçüncü Dünyalaşma” baskılarını artırabileceği gibi, zihin emeği de başka yerde geliştirilip, Üçüncü Dünya içerisinde “Birinci Dünyalar” yaratabilirdi. İşe alımlarda esas milliyet değil, şirket çıkarlarıydı – başka deyişle, sermaye birikimi. Reich’ın böyle bir gizemleştirmeye başvurması şaşırtıcı değil (bu yaklaşımın, onu, ekonomi politikaları uzmanlarını Wall Street gediklilerinden devşirmekte Cumhuriyetçi seleflerini bile geçen Clinton’ın danışmanları nezdinde makbul kılması da doğal). Reich, analizinin başından beri, sermayenin hareketini açıklamada ucuz ve uysal emeğin rolünü göz ardı ederek, eğitim düzeyiyle ölçülen işgücünün “niteliği” üzerinde durmuş; Üçüncü Dünya’da yetiştirip işe alabilecekleri ucuz eğitilmiş personeli bulan şirketlerin, yüksek eğitim düzeyi-

ne sahip vasıflı personeli işten çıkardıkları gerçeğini tamamen göz ardı etmişti. Niyeti ne olursa olsun, yaptığı ayrım bir oto-sansürü gözler önüne seriyordu, ve ister kendi iradesiyle, ister başkalarının zoruyla yapılmış olsun, bunun ne Birinci ne de Üçüncü Dünya'ya faydası olan gündelik bir tahribatı meşrulaştırdığı muhakkaktı.

Gelgelelim, Reich'in ayrımı, günümüz dünya ekonomisinde kültürün işgal ettiği önemli konumun bir diğer kaynağına işaret ediyor: bu ekonominin paradigmatik işçisi sembolik-analiste, yani kültürün alımlayıcısı olmakla kalmayıp yaratıcısı da olan ve bu süreçte kendi öznelliğini de yaratan işçiye. Kapitalist modernliğin, yüksek vasıflı olsa bile kitlesel üretimin angaryalarına ve söz sahibi olmadığı idarî kararlara tabi olan proletaryasından farklı olarak, sembolik-analist modeline dayanan yeni işçi, ürün ve üretim süreci üzerinde daha fazla denetimi olan, kapitalizm öncesinin zanaatkârına yakın.* Hatta, üretim süreci üzerindeki denetimiyle birlikte, bu yeni işçinin, proleterden çok, kendi başarımından [*performance*] kendisi sorumlu olan bir girişimci ol-

* Bu noktada, postmodern kuramın tüketime veya "göstergeler" rejimine ağırlık verip üretime ilgi göstermemesinin gündeme getirdiği sorunlardan biri üzerine fikir yürütebiliriz. Reich'in Birinci/Üçüncü Dünya'yı kol emeği/zihin emeği çerçevesinde yeniden temsil etmesinin de işaret ettiği gibi, doğru veya yanlış, kapitalizmin daha eski bir evresiyle özdeşleştirilen üretim türü şimdi "Üçüncü Dünya"ya ihraç edildi, "Birinci Dünya" ise "sembolik-analist"in, gösterge üreticisinin ve aynı zamanda "başka yerde" üretilmiş malların tüketicilerinin dünyası konumunda. Postmodernizmin, tam da Birinci Dünya'nın bir ürünü olması hasebiyle, maddi üretimden "göstergeler"le iştilal etmesine şaşmamak gerek. Bunun, postmodernizmin ideolojik mahiyetini vurguladığına şüphe yok; Birinci Dünya'da imalata dayalı işlerin ihracı sonucunda marjinalleşen ve "Üçüncü Dünyalılaşan" nice insanı göz ardı edip "sembolik-analist"i gelişmiş işçinin paradigmasına dönüştüren Reich'ta örneğini gördüğümüz üzere, postmodernizm, kendi yapısal koşullarını göz ardı etmekle gündelik hayatın maddi sorunlarını gösterge rejimine çekerek onların üzerini örtmektedir. Mike Featherstone ve Scott Lash, sırasıyla *Consumer Culture and Postmodernism* (Londra: Sage, 1991) ve *Sociology of Postmodernism* (Londra ve New York: Routledge, 1990) adlı kitaplarında, tüketim perspektifinden de olsa postmodernizmin sınıfsal temelini vurgulamışlardır.

duğu söylenebilir. *Business Week* dergisinin geçtiğimiz günlerde “yeni çalışma dünyası” üzerine hazırladığı özel sayıda şöyle deniyor:

Hareketlilik. Yetkilendirme. Ekip çalışması. Çapraz eğitim. Sanal büro. Uzaktan iletişim. Yeniden yapılanma. Karar mercilerinin azaltılması. Dış kaynak kullanımı. Durumsallık. Son dönemde yaygın olan bu kavramları duymadıysanız, muhakkak öğrenin, zira hayatımızı değiştiriyorlar. Geçtiğimiz on yılda, kitlesel üretimin doğuşundan beri belki de ilk defa, çalışma biçimlerimizin temelden değişip yeniden tanımlanmasına tanık olduk [...] Şirket ile işçi arasındaki yeni kaynaşma, paternalizme son verip özgüveni pekiştirir nitelikte. Ömür boyu kayıtsız şartsız çalışan olmaya son!²¹

Bu tarihte Çalışma Bakanı olan Robert Reich, Detroit’te düzenlenen İş Konferansı’nda bunu işçilerin işverenlerle kalıcı ilişkiler kurmaktan çok “esnek beceriler” geliştirmeye ağırlık vermesi gereği olarak ifade edecekti; iş güvenliği işverenle “kalıcı ilişkiler” kurmaktan ziyade işçinin “bir sonraki işin üstesinden gelmesini sağlayacak”, “aktarılabilir becerilere” dayanıyordu.²² Küçük işletmelerin tanıtımı için yayınlanan *INC* dergisi, girişimci olarak işçi figürünün tasvirinde önemli bir rol oynadı; yönetimi de, işçi üzerindeki denetim olarak değil, girişimin ortağı olarak resmediyordu (“açık defter yönetimi” tabir edilen, idarecilerin çalışanlarla her türlü bilgiyi paylaştıkları sistem). Bu yeni çalışma ve yönetim kavramlaştırması, dergideki editör sunuşlarından birine göre, emek ile sermaye arasındaki “Yüz Yıl Savaşları”na son verecekti.²³

Hem yeni küreselleşmiş üretim biçimlerinin yarattığı zorunluluklar, hem de rekabet edenlerin sayısının arttığı büyüyen pazarlardaki yoğun rekabet, son yıllarda yönetim uy-

gulamalarında yoğun ve sürekli bir deneySELLİĞE yol açtı. Söz konusu deneylerin mahiyeti bu yazının sınırlarını aşıyor olsa da, bunların altında yatan kaygılar kısa bir özete el- verecek kadar basit. Bir yandan, yeni tip şirket sürekli deĞi- Ően durumlara etkili ve hızlı biçimde cevap vermek zorun- da, bu da deĞişim önündeki yapısal ve bürokratik engellerin kaldırılması anlamına geliyor, zira “yapı-sızlaştırılmış” (ve- ya Scott Lash’in terimiyle “fark-sızlaştırılmış”) bir kurumun “kaos”la baş etmesi, merkezden hiyerarşik biçimde denet- lenen bir kuruma nazaran daha kolay. Öte yandan, böyle- si belirsiz şartlar altında şirketin bir birim olarak hareket et- me kabiliyeti çok daha büyük önem kazanıyor. Birliği sağla- manın en iyi yolunun bürokratik denetim olduğu yönünde- ki eski varsayımlara karşılık (ki verimlilik adına bu denetim- lerin zaten kaldırılması gerekiyor), yeni yaklaşım, “işçiler”e daha fazla inisiyatif vererek ve şirketin ortağı olduklarını hissettirerek gönüllü işbirliğini tesis etme yönünde. Gelge- lelim, böyle bir inisiyatiften nasiplenecek olanlar, ancak es- nekliğini ve çeşitli alanlarda vasıflı olduğunu ispatlamış işçi- ler olacaktır – yani “eğitimli” işçiler, ki “eğitimsizliğin” temel göstergesi de kurumsal ihtiyaçlar ve talepler doğrultusunda kendini “yeniden icat etme” kabiliyeti ve istekliliğidir. Bu iki temel kaygı, bizi şöyle bir sonuca götürüyor: En iyi işleyen kurum, yönetimin en üst kademeleri ile çalışanları yakınlaştıran, açık kurumdur.

Potansiyel veya tasarlanmış istikrarsızlaşmanın ve formel kuralların yokluğunun damgasını vurduğu koşullarda, kültür (ve ideoloji) kurumun bir birim olarak işlemlerini sağlamada merkezî bir yer kazanmıştır. Kurumun kestirilmez ve çoğun- lukla hasmane bir ortamla baş edebilmesi için bir kurum kül- türü yaratmak elzemdir. İkincisi, kurum içinde “alt-kültür- lerin” ortaya çıkmasını engellemek şarttır, özellikle yöneti- min orta kademelerine özgü çıkarlar düşünöldüğünde böyle

bir “alt-kültür”ün oluşma ihtimali çok yüksektir. Bu kademe-lerde “küçülme”ye gidilmediği yerlerde, gruplaşmayı engelle-mek için personeli başka mevkilere dağıtmak gerekir.²⁴

Yönetim ve iş çalışmalarında “kültür” üzerindeki vurgu ve “kültür”e yönelik yaklaşım, geçtiğimiz on beş yıl içinde değişim geçirdi: Ulaşılabilirliğin bir zorunluluğu olarak yüz-leşilmesi gereken bir sorunken, kurumsal başarı (ve ayak-ta kalma) açısından elzem olan bütünleşmeyi sağlayacak bir anahtara dönüştü. Bu dönüşüm, kapitalizm içerisindeki temel yapısal değişimlerle aynı zamana denk geldi. Bir “ku-rum kültürü”nün şart olduğu yönündeki yeni inançta ol-duğu gibi, bir kültür ideolojisinin bu yapısal dönüşümlerde bizzat belirleyici olup olmadığını tespit etmek daha zor, ama böyle bir ihtimal hiç de uzak değil; özellikle de yeni “ku-rumsal kültür”ün, söz konusu çalışmalarda adıyla sanıyla anılmasa da gizlenemeyen denetleme amaçlarına hizmet et-tiği düşünülürse. Bu konuyu ilerde açacağız. Şimdi, bu dö-nüşümler sırasında ortaya çıkan ve örgüt analizlerini yeni kavramlaştırmalarla baştan şekillendirme derdinde olan ye-ni postmodernist örgüt analizlerini ele almak istiyorum.

Kapitalizmdeki yeni gelişmelerin, tam anlamıyla postmo-dernliğin dinamosu işlevi gördüğü öne sürülebilir. Bu geliş-meler, kapitalist modernlikle ilişkilendirilen eski kurumsal biçimleri reddedip, modernliğin “kesinlikleri”ne karşı post-modern hayata damgasını vuran istikrarsızlaşmadan hem beslenen hem de onu besleyen kurumsal deneysellik ve ya-pısızlaşmaya sebep olmuştur.* Söz konusu gelişmelerin, ay-

* Burada sadece postmodern durumun kendine dair imgelerinden birini tekrar ediyorum, zira Marshall Berman’ın modernizm üzerine yazdığı *All That is Solid Melts Away: The Experience of Modernity* (Londra: Verso, 1983; *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor*, İletişim) başlıklı incelemesinde gösterdiği gibi, modernliğin “kesinliği”, belirli ideolojik inançların ötesinde, son derece tartışmalıdır. Fakat politikanın ve ekonominin örgütlenmesinde daha fazla istikrarsızlık olduğu iddiası geçerlidir. Bu açıdan, bu örgütsel dönüşümlerin “Fordizm”den “post-Fordizm”e geçiş olarak tarif edilmesi, “post-Fordizm”in “Fordizm öncesi”ne,

m zamanda bir tavır ve epistemoloji olarak postmodernizmi de üretip üretmediği konusu daha tartışmalıdır. Yukardaki değerlendirmelerimizin açıkça ortaya koyduğu bir nokta var: Postmodernizmle (ve onun ürünü olan postkolonyalizmle) özdeşleştirilen entelektüel yönelimlerin birçoğu, en azından terimler düzeyinde, yönetim ile çalışma literatüründe ortaya çıkan yönelimlerle uyum içinde – yerel rasyonaliteler lehine evrensel rasyonalitenin reddi, araçsal akla karşı kültür vurgusu, çokkültürlülük adına Avrupamerkezciliğin reddi, erekselliğe karşı olumsuzluk, kararsızlık ve istikrarsızlık arayışı, esnekliğin ve işin (dolayısıyla hem yöneticinin hem de işçinin öznelliğinin) sürekli yeniden icat edilmesinin teşvik edilmesiyle özlerin ve öznelliklerin reddedilmesi, yönetimin şirket ile işçi arasındaki bir müzakere olduğunun vurgulanması, ve elbette gerek kurumun gerek öznelliğin şekillendirilmesinde kültüre atfedilen özerk rol. Fikirler ve terimler biraraya geldiğinde, bu değerlendirmelerin tümünün postmodern bir tını kazandığı ortada. Postmodernizmin ortaya çıkışı ile örgüt kuramı ve pratiğindeki gelişmeler arasındaki ilişki konusunda Kenneth Gergen şöyle bir gözlemde bulunuyor: “örgüt kuramının, entelektüel dünyada yaşanan çeşitli gelişmelerden muaf olduğu söylenemez. Hatta, örgüt kuramcıları çevresi, bu meselelerin birçoğuna etkin biçimde, önemli katkılarda bulunmuşlardır.” Gergen, “örgüt kuramcıları çevresi” derken ne kastettiğini açıklamıyor, ama 1980’lerin başına uzanan, “postmodern doğrultuda

hatta sanayileşme öncesine ait pek çok pratiği de içerdiği kabul edilirse, geçerli olabilir. Yukarda tarif ettiğim yeni çalışma kavramı, kimi zaman proleterlikten zanaatkarlığa geçiş olarak sunulur, yani işçi hem ürün üzerinde hem de üretim süreci üzerinde daha fazla denetim sahibi olan zanaatkâra yakın görülür. Buna dair bir eleştiri için bkz. Edward Shorter, “Introduction”, *Work and Community in the West* (New York: Harper and Row, 1973). Ayrıca, çağdaş kapitalizm koşullarında eski formların yeniden ortaya çıkması konusunda bkz. Cooke, *Back to the Future: Modernity, Postmodernity and Locality*’de (Londra: Unwill Hyman, 1990).

ilerleyen” veya “postmodern bir bakış açısı” benimseyen bazı örgüt kuramı çalışmalarım zikrediyor.²⁵

Fakat örgüt çalışmalarında postmodernizm tüm yönleriyle ortaya çıktığında, bu çalışmalarda postmodernizmin kültürel çalışmalar alanındaki katkısı açıkça teslim ediliyordu. Robert Cooper ve Gibson Burrell’in (sonraları çok atıfta bulunulan) dönüm noktası niteliğindeki makaleleri 1988 yılında yayınlandığında, “beşeri bilimlerde iki karşıt tavrı temsil eden ‘modernizm’ ve ‘postmodernizm’ kavramları arasında devam eden tartışma [...] ve bunun örgüt analizleri açısından içerimleri” örgüt çalışmalarına dahil edildi.²⁶ Makalede postmodernizmdeki temel düşünceler özetleniyor, Deleuze ve Guattari, Derrida, Foucault, Lyotard vs. gibi düşünürlerin eserlerine gönderme yapılarak Nietzsche’nin bu fikirlerdeki payı vurgulanıyordu. Başka yazarlarca daha sonra yapılan postmodernizm değerlendirmelerinde bu listeye Bakhtin ve Baudrillard’ın yanı sıra Clifford Geertz gibi antropologlar da dahil edildi (eserlerinin çığır açan kuramsal niteliği göz önüne alındığında Fredric Jameson’ın listelerde bulunmaması ilginçtir).²⁷

Cooper ve Burrell, örgüt kuramındaki mevcut seçenekleri modernist/postmodernist ayrımı üzerinden sınıflandırdılar:

(1) Göndergeli, eğitici ve insan aklının dışavurumu olduğu düşünülen bir “denetim” modeli; (2) öz-göndergeli, sürece dayalı (yani, sabit yeri olmayan) ve otomatik, yani dışsal (insan kaynaklı) denetimden bağımsız hareket eden bir “özerklik” modeli. “Denetim” modeli, özellikle “üst-örgütlenme” yetisine sahip nihai bir rasyonel özne fikrini paylaşması bakımından modernist dünya görüşüne yakındır. Buna mukabil “özerklik” modeli, özellikle her şeyi bilen, rasyonel özneyi reddetmesiyle postmodernizmin argümanlarına yaklaşıyor.²⁸

Örgüt kuramlarıyla ilgilenen postmodernistler, Weber'in modernizmin kurumlara bakışını derinden etkilemiş olan, bürokratik rasyonaliteyle ilgili varsayımlarına karşı çıkarlar.²⁹ Onlara göre postmodernizm, modernist kurum görüşlerinin köklü bir eleştiriye tabi tutulmasını sağlamaktadır. Odağa "üretimin örgütlenmesi" yerine "örgütün üretilmesi"ni alan postmodernizm, örgütün kendisinin, doğal bir rasyonaliteyi dışavurmak şöyle dursun, isimsiz ve dillendirilmemiş arzuların -ki buna iktidar arzusu da dahil- yarattığı "öz-gönderge-li" bir ürün olduğunu gözler önüne serer: "örgütlü rasyonalite, kusursuzluk modellerinden ve tam verimlilik mantığından türemek şöyle dursun, hileler, şiddetli çekişmeler ve *pudenda origo* (şaiBELİ kökenler) üzerine kuruludur. Örgüt analizlerinin postmodernizmden çıkaracağı düzeltici ders budur."³⁰ Ayrıca postmodernizm, rasyonel öznenin veya tek bir evrensel aklın olanağını reddederek rasyonellik iddialarını boşa çıkarır; bunun yerine, kurumsal kararların altındaki olumsuzluğu ve yerel niteliği ifşa eder. Bu durumda kurum, rasyonelliğin yapısal bir tecessümünden ziyade, çok sayıda yerel karar ve çatışmadan oluşan bir süreç olarak görünür. Kurumdaki, yönetici ve işçi gibi "işlevsel" kategoriler de, pozitif bir içeriğe göndermede bulunmaktan ziyade, çözülerek bu süreçlerin birer ürününe dönüşür. Aynı süreçler, daha üstün bir rasyonalite gerekçesiyle kurum içi iktidarı meşrulaştıran iddiaların da altını oyar. Son olarak, postmodernist bakış açısından modernist örgüt anlayışı, kendi dışındaki bir gerçekliği temsil etmektense bir iktidar söylemi olarak görülür; hatta tüm örgütlenme biçimleri, pozitif birer gerçeklikten ziyade, olsa olsa söylemleri veya "metafor"ları temsil eder. Gergen'in ifadeleriyle:

örgüt kuramlarımız, her şeyden önce, birer dil biçimidir. Mevcut gramer kurallarını temel alırlar ve dilsel bağlamın

içerisinde bulunan isimlerden, fiillerden, metaforlardan, anlatı örgülerinden vs. oluşan havuzlardan inşa edilirler.³¹

Bütün postmodernist örgüt kuramcılarının, postmodern bir örgüt anlayışı konusunda aynı görüşe sahip olduğunu öne sürmüyoruz ama, aşağıdaki ifadeler örgütün bir “metin” olarak temsil edildiği postmodernist görüşün göstergesi:

O halde, birer metin olarak örgütler, üretimlerine katılanların öznenliğini kısmen kurarlar. Benzer şekilde, üslupları, stratejileri ve bağlamlarıyla onları “çağırarak”, belirli bir tarzda katılıma davet ederek, bu okurların öznenliğini kurmayı amaçlarlar. Ancak, okurlar herhangi bir metni okurken başka metinlere, başka kültürel formlara, başka çağrışımlara ve anlam patlamalarına dair farkındalıklarını da bu işe katar ve metnin içine girer, onu tüketirken aynı zamanda doğasını değiştirir ve yeniden üretirler. *Différance* kavramının gösterdiği gibi, tüketim üretimin ayrılmaz bir parçasıdır; tamamlayıcılık fikrinin doğruladığı gibi, yazar, okur tarafından merkezden çıkarılır. Okurlar ve yazarlar, yaratıcılar ve tüketiciler, anlamın zuhur ediş sürecine kopmaz biçimde bağlıdırlar ve bu süreçle kurulurlar. Kurumlar söz konusu olduğunda da durum böyledir: İster yönetici, profesyonel, üst veya ast olsunlar, ister başka bir sınıflandırmaya tabi olsunlar, kurumların mensupları da kendi bilincinde olmayan bu müzakereye ve kendi kimliklerinin kurumun içerisinde ve dışında beliriş sürecine derinden bağlıdırlar.³²

Postmodernizmin pratik için ne kadar önemli olduğunu vurgulayan Kenneth Gergen (“kuram ile pratik birbirinden ayrılamaz”), kurumun, hem mensuplarının söylemler-arası faaliyetleri yoluyla, hem de kurum ile çevresi arasındaki “söylemler-arasılık” yoluyla üretildiğinin altını bilhassa çizer. Gergen, temsilin kendisini “komünal bir yapıntı” ola-

rak tarif eder ve şöyle der: “Ben ilişkilerde kendimi dil aracılığıyla ifade etmem; ilişkiler benim aracılığımla kendilerini ifade eder.”³³ Bu fikri yönetime uyguladığında şöyle bir sonuca varır Gergen:

Yöneticiler zaman içinde kendi sözlerine farklı bir açıdan bakabilir, meslektaşları bu sözleri yeniden yorumlayabilirler. Rasyonaliteler hiçbir zaman taşa yazılmaz. Dahası, belirli bir söz farklı toplumsal ortamlara yayılarak çoğaldığından, anlamları da daha ileri değişimden geçebilir. Kökensel anlamın kodunu çözme yönündeki her çaba birer kodlamadır. Ve bu kodlamalar, dinleyenler tarafından smırlandırılınca kadar açık uçlu, karar verilemez kalacaktır. O halde, bir yöneticinin sözleri, yazarsız metinler gibidir; kelimeler bir kez harekete geçti mi, anlamları yöneticinin kontrolünden çıkar. Artık topluluğun mülküdürler.³⁴

Gergen’in örgüt konusundaki görüşlerinin altında “iktidara” karşı güvensizlik yatmaktadır, ona göre iktidar örgütü içerden güç alanlarına bölerek işleyişini sekteye uğratar, dışardan da örgüt ile çevresi arasına bariyerler dikerek dış gerçeklikleri kavrama ve onlara etkili cevap verme kabiliyetini zayıflatır. Gergen’e göre, etkin bir örgüt dinamiğinin anahtarı Mikhail Bakhtin’in “farklı-dillilik” [*heteroglossia*] kavramıdır:

Bakhtin’in farklı-dillilik kavramını bir boyut olarak yeniden tesis edelim. Bu demektir ki, örgütlerin (veya alt birimlerinin), çevrelerindeki kültürlerin (veya başka örgütsel birimlerin) söylemsel biçimlerini bünyelerine katma dereceleri bakımından değişiklik gösterdiğini düşünebiliriz. İktidarın tesisinin nihayetinde öz-yıkıcı olduğu savından hareket edersek, buradan çıkan sonuç, kendi içlerinde farklı-dilliliği artırmaya yönelen örgütlerin, bir noktaya kadar,

postmodern toplumda ayakta kalma kabiliyeti en yüksek örgütler olduğudur. Yani, şu hususlar güçlü biçimde vurgulanmalıdır: 1) bir şirket içerisinde örgütsel gerçeklikleri alt birimler arasında paylaştırmak; 2) örgütsel gerçeklikleri dışardaki kültüre aktarmak; 3) dışsal gerçekliklerin örgüt hayatına serbestçe girmesini sağlamak.³⁵

Bu çalışmalardan uzunca alıntılar yapmamın sebebi, postmodern kavramların ve terimlerin örgüt çalışmalarında nasıl belirttiği konusunda fikir vermek istemem. Benim görebildiğim kadarıyla bu çalışmalarda yukarda ele aldığımız yeni yönetim uygulamalarından bahsedilmese de, bu çalışmaların örgüt sorunlarıyla ilgili postmodernist yaklaşımları, terimlerdeki farklılığa rağmen, son dönemdeki yönetim çalışmalarındaki temel temaları hatırlatıyor. Örgütlerin kendi içindeki (yöneticiler arasındaki, ve yöneticiler ile işçiler arasındaki) iktidar ilişkileri söz konusu olduğunda bu durum özellikle geçerli; fakat örgütün dış dünyayla ilişkisi konusunda da geçerli olduğunu görüyoruz. Burada bilhassa dikkat çekilmesi gereken husus, her iki literatürde de biçimsel kuralların ve genel itibarıyla formalitelerin, örgütün etkili biçimde işleyişi önünde engel teşkil ettikleri gerekçesiyle eleştirilmesi. Örgüte istikrarlı bir yapı olarak bakan eski görüşlere karşılık, yeni anlayış, örgütü sürekli bir deney ve müzakere sürecinin ürünü olarak tarif ediyor.

Fakat şaşırtıcı olan, bu postmodernist örgüt çalışmalarının daha önceki ("modernist") örgüt biçimlerine dair eleştirilerinde gayet açıkken, günümüz örgütlerinin gerçeklikleri hakkında söyleyecek fazla söz bulamamaları. Örneğin Gergen; Lash ve Urry'nin, Piore ve Sabel'in eserlerine (yukarı bkz.) atıfta bulunuyor; ama "çağdaş toplumda yeni ortaya çıkan heterojenliğe, örgütsüzleşmeye ve enformasyon bağımlılığına dair kuramların hepsi, örgüt kuramı ve uygulama-

malarındaki postmodern yönelimin örgütün bekası açısından elzem olduğuna işaret ediyor,” diye gözlemde bulunmakla yetiniyor, postmodern örgüt kuramları ile postmodernliğin maddi koşulları arasındaki ilişkiyi irdeleme gereği duymuyor. Bütün bu metinlerde ilginç olan bir diğer nokta da, salt örgütlerden değil, açıkça kapitalist örgütlerden bahsettikleri zaman bile çağdaş kapitalizm hakkında sessiz kalmaları.³⁶ Bu sessizliğin neye delalet olabileceğini anlamanın en iyi yolu, bunları yukarda bahsettiğim, çağdaş yönetimde kültür ve denetim meseleleriyle birlikte okumak.

Postmodernizm: Kapitalizmle ve Kapitalizmsiz

Jeff Hearn ve Wendy Parkin, örgüt kuramında postmodernizmi eleştirel bakışla ele aldıkları bir metinlerinde, baskının eşlik ettiği postmodernizm ile baskının eşlik etmediği postmodernizm arasında ayrım yaparlar. Onlara göre, baskının eşlik ettiği postmodernizm, örgüt kuramına yeni eleştirel bakış açıları kazandırılmasında önemli rol oynamıştır, çünkü sadece sınıfsal baskıyı vurgulayan eski yaklaşımlara karşılık, baskının karmaşıklığını gözler önüne sermiştir. Postmodernizmin en önemli katkısı, örgütlerde toplumsal cinsiyet ve etnisiteye dayalı baskıları ortaya çıkarması olmuştur. Öte yandan, baskının eşlik etmediği postmodernizm, postmodernliği göklere çıkarmakla son bulmuş, günümüz toplumunda devam eden eşitsizlik ve baskı sorunlarının üzerini örtmüştür.³⁷

Ben de, Hearn ve Parkin’in baskı üzerinden kurdukları ayrımı biraz daha ileri götürüp, kapitalizmin eşlik ettiği ve etmediği postmodernizmi ayırmak istiyorum. Postmodernistlerin kapitalizmin geçerliliğini açıktan reddettikleri iddiasında değilim; gerçi zaman zaman, ender de olsa, “kapitalizm sonrası” toplum gibi ifadeler de çalınabiliyor kulağım-

za. Sorun daha ziyade, postmodernizmin, kapitalizm içeri-
sindeki bağlamı hakkındaki sessizliği. Postmodernistler ka-
pitalizmin yol açtığı sorunları açıktan reddetmiyor olabilir-
ler, ama “üst-anlatı”ları, bütünsellikleri, yapıları reddetme-
leri, şekillenmesinde belki de kapitalizmin büyük payı olan
bir yapısal bağlamın analizde hesaba katılması gereğini baş-
tan bertaraf ediyor; zira küresel yapılanmalardan türeyen
kuvvetlerle belirlenme iddiasının kendisi, postmodernizmin
yerel ve olumsal olan üzerindeki vurgusuna aykırı. Dolayı-
sıyla, postmodern örgüt kuramları “örgütsüz kapitalizm” gi-
bi fikirleri beslerken, “örgütsüz kapitalizm”in ne anlamda
örgütsüz olduğu ve bu örgütsüzlüğün bir amaçsızlığı ima
edip etmediği noktasında fazla kafa yormaz. Ayrıca, kendi-
sini doğuran veya inandırıcı kılan koşullar üzerinde de faz-
laca düşünmez: Şayet postmodernizme doğru ilk yönelim-
ler 1980’lerden itibaren kendini gösterdiyse, postmodern ör-
güt kuramının kendisinin “örgütsüz kapitalizm”in yarattığı
koşullara bir cevap olma ve inandırıcılığını da bu koşullar-
la uyum içinde olmasından devşiriyor olma ihtimali var mı?
Geçerlilikle ilgili hükme varırken evrensel bir rasyonalite-
ye başvurulmasını da, dilsel temsilden bağımsız bir ampirik
gerçekliğe atıfta bulunma imkânını da tanımayan kuram tar-
zı için bu sorunun bilhassa geçerli olduğu muhakkak. Fakat,
postmodern örgüt kuramcıları sadece “modernist” örgüt an-
layışlarını bir kalemde reddetmekle kalmıyor, “postmoder-
nist” kuramları da öyle betimliyorlar ki, sanki sadece bugün
için değil, geçmiş ve gelecek için de geçerli oldukları sonu-
cu çıkıyor; dolayısıyla postmodern kuramın kendisi örgüt-
lerle ilgili bir tür “üst-anlatı” haline geliyor.* Bu şartlar altın-

* Postmodernistler, her türlü kuramlaştırmının yorumlayıcı mahiyette olduğu
konusundaki tüm ısrarlarına rağmen, kendileri haricindeki tüm yorumlara
karşı olağanüstü tahammülsüzdürler. Mesela bir postmodernist, hayli tuhaf
bir üslupla, örgütlerle ilgili “bütünselleştirici ve modernleştirici” yaklaşımları
“monolojik neo-kolonyal örgütsel yorum anlatıları” olarak tarif eder. Paul Jef-

da, modernist veya postmodernist örgüt kavramlarının değerlendirilmesinde hem tarih hem de tarihsel bağlam tamamen anlamsız görünüyor.

Tarihsellik ve tarihte farklı dönemlerin belirlenebilmesine imkân veren yapılarla ilgilenmeyi reddetmek, postmodernist analizlerde son derece derin bir muğlaklığı ortaya çıkarıyor. Postmodernist örgüt kuramları kapitalist modernlikle ilişkileri bakımından vahim bir belirsizlik içeriyor: Bu kuramların karşı çıktığı, acaba başlı başına kapitalist modernlik mi, yoksa kapitalist modernliğin hedeflerinin gerçekleştirilmesi önünde engel teşkil etmiş bir evrensel akıl ideolojisinin meşrulaştırdığı modernist kurumsal yapılar mı? Elbette bu, bizzat postmodernizmin konumunda muğlaklık yaratıyor; kapitalist modernlikten kopmak ve onu aşmak mı istiyor, yoksa onun vaatlerini gerçekleştirmek mi? Burada mesele, postmodernizmin, kapitalizmin tarihsel yapılarına değinmeksizin çözülmeyi bırakın kavranması bile mümkün olmayan günümüz kapitalizmiyle suç ortaklığı.

Postmodern kuram tarzının kendi ortaya çıkış ve inandırıcılık kazanma koşulları hakkındaki sessizliği, ideolojik mahiyettedir. Örgütsel postmodernlik, kapitalist modernliğe yönelik bütün eleştirilerine rağmen, aslında kapitalist modernliğin olumsuzlanmasından çok, modernliğin sorunları karşısında “modernist” formları benimsemiş ama artık koşullar değiştiği ve modernliğin sorunları ortadan kalktığı için kendini bu formların cenderesinden “kurtarabilecek” bir sermayenin teleolojisini gerçekleştirmenin koşuludur. Sermayenin kendini gerçekleştirmesinde hiçbir sorun kalmadığını öne sürüyor değilim, söylediğim sadece şu: Geçmişin sorunları artık bugünün sorunları değil, özellikle de sosyalist alter-

fcut, “From Interpretation to Representation”, Hassard ve Parker, *Postmodernism and Organizations* içinde, s. 25-48. Jeffcut meşrebindeki postmodernistler, dil ile gerçeklik arasındaki her türlü bağı reddetmeleriyle, dili istedikleri şekilde kötüye kullanma ayrıcalığına sahip olduklarını düşünüyor gibidirler.

natiflerin görünürde yok olduğu ve muhalif emek pratiklerinin gerilediği göz önüne alınırsa. Sermaye yolunda ilerledikçe kendi sorunlarını kendi yaratır, ancak günümüzün yönetim deneyleri, dışardaki bir zorluğa cevap verme gereğinden kaynaklanmıyor (zira artık dışarısı diye bir şey kalmadı), kapitalizmin kendi iç dinamiklerinden kaynaklanıyor.

Postmodern örgüt kuramları, sermayenin pratikteki gerçek işlemleriyle uyumlu olduğu ölçüde inandırıcı. Yukarıda yer verdiğimiz örnekler, betimleyici olmak gibi bir iddia taşımamalarına, ve iddialarında gayet soyut olmalarına rağmen, son on yıldır büsbütün açıklık kazanan yönetim deneyleriyle son derece tutarlı bir tablo çiziyorlar: güdümlü ekonominin yerini, örgütün gerek iç ilişkilerinde gerek çevresiyle (müşteriler, tüketiciler, işgücü kaynağı veya hem doğal hem toplumsal anlamda ekoloji) ilişkisinde amaçlarına ulaşmak için hiyerarşik ayrıcalıklardan ziyade müzakere yoluna başvuran bir ekonomi aldı. Yönetim çalışmaları bu ilişkilerdeki kümelerinin her ikisine de daha fazla dikkat gösteriyor. Yönetimin “yazılmışlık/yetke konumu” [*authorial status*], gerçekten de çalışanların karar alma süreçlerine katılımıyla dönüşüme uğradı. Tüketici hizmetleri, hem cevap verme hızını artırmaya, hem de hizmet tarzını değiştirmeye zorlandı. Yönetim çalışmaları, iç ilişkiler kadar dış ilişkilerin yönetilmesinin de önemi üzerinde duruyor. Keza “açık defter” yönetimi tabiri, yönetim uygulamaları için metinsel bir metafor kullanmak suretiyle postmodernist analizleri doğruluyor. Örgütün içinde ve dışında kültürel hassasiyet, idari davranışın bir unsuru olarak soyut akla başvurmanın yerini aldı. Eskiden hem çalışanlara hem de tüketicilere karşı takınılan tekелci kibir, Fordist bir tekелci kapitalizmi kuşkusuz örgütsüzleştirmiş olan rekabetin ağırlık kazanmasıyla terbiye edildi. Peki bu dönüşüm, sürece katılan güçlerin mahiyetini değiştirdi mi? Yoksa terazinin kefesinde, gerçeklik iddiası

yerine gerçekliğin temsilleriyle oynamanın, gerçeklik yerine yanılısamanın* ve cebir yerine kültür mühendisliğinin ağır basmasına mı yol açtı? O zaman, küreselliğin güçleri tarafından “örgütsüzleştirilen” bir kapitalizm, amaçsız bir kapitalizm midir? Ve “örgütsüzlük”, iktidar eşitsizliklerine derinden işlemiş ve eşitsizlikleri düzeltmek yerine pekiştirmeye yarayan yapılandırıcı güçlerin yokluğuna mı işaret ediyor? İşte postmodernist kuramlarda eksik olan, ama yönetim çalışmalarında rahatlıkla görülen sorular, bu son sorulardır.

Örneğin Gergen’in yukarda yer verdiğimiz alıntıda bahsettiği “çokdilli” bir dilsel cemaat olarak örgüt kavramında, böyle bir cemaatin hayata geçirilmesini sağlayacak iktidar koşullarına değinilmez. Gergen, “farklı-dillilik” hakkındaki savlarına, bunun “pratik” sonuçlarını anahatlarıyla ortaya koyarak devam eder:

Çeşitli örgütsel alt birimlerin üyelerinin şirket içindeki bir mevkiden diğerine geçebilme, ve farklı bakış açıların, değerleri ve eylem tarzlarını içselleştirebilme yollarına dikkat çekmek gerek. Böyle bir yer değiştirme, herhangi bir birim içerisinde konsensüsün oluşmasını sürekli engelleyecek şekilde gerçekleştirilmeli. Sağlam ve rasyonel bir liderlik geliştir-

* Yanılısamalar yaratılmasına, sermayenin “açık-defter yönetimi” gibi bir tabiri kullanıma sokma biçimleri üzerinden bakılabilir, buradaki “açıklık” gayet nettir: “ ‘Açık-defter’ yönetimi Zambiya’ya kadar yayılmış durumda, orada, dünyanın en büyük beşinci bakır madenciliği şirketi, maliyetlerini düşürmek ve 55 bin çalışanından daha verimli yararlanmak için Stack’in [Jack Stack, International Harvester’ın CEO’su ve açık defter yönetiminin piri] fikirlerini kullanıyor. Çoğu eğitimsiz olan [okuma-yazma bilmeyen?] işçiler girişe yürürken, ‘bakır gelir’inden ‘bakırın değer kaybı’na kadar, aylık ve yıllık mali raporların listelendiği 15 metrelik dev panoları görüyor”: “Management Meccas”, s. 128. Stack, anlaşıldığı üzere, J. F. Lyotard’ın izinden giderek örgütü “ciddi oyunlar” olarak tarif eden postmodernist görüşlerle uyum içinde olan “oyun yönetimi”nin yaratıcısı. En azından bu örnekte, “açık-defter yönetimi”ndeki sinizm, Disney’nin denetimin hat safhada olduğu yönetim uygulamalarını “peri tozu formülü” diye adlandırmasına benziyor. Bkz. “It’s not Easy Making Pixie-Dust”, *Business Week* (18 Eylül 1995) s. 134.

me ve yerleştirme üzerindeki vurgu kalkıyor. [...] Merkezîliğin yerini, sürekli yer değiştiren bir anlam ve eylem denizindeki heterojenlik ve *ad hoc*'culuk alıyor. Rasyonalite duruma göre konumlanır hale geliyor [...] örgüt kapılarını yabancı gerçekliklere açacak araçlar aranmalı. Örneğin, örgüt içindeki azınlık seslerinin, uyumsuzluk seslerinin yüksek sesle konuşmaya çağırılması gerek; ve onların mesajları, her ne kadar örgütün pürüzsüzce işlemlerini engellese de, anlaşılır kılınmalı, özümsemeli ve entegre edilmeli. Örgüt mensupları alternatif yollar aramaya da teşvik edilmeli – farklı çalışma alanlarından, politikadan, spordan, sanatlardan, yabancı kültürlerden, özel kulüplerden vs. devşirdikleri alternatif *argolara* hâkim olmaya özendirilmeliler. [...] Konsensüs yönündeki doğal eğilimleri baltalayan bu süreç, mevcut bakış açısından, şirket içindeki (üst kademe yönetim de dahil) çeşitli alt birimlerde ortaya çıkabilecek hegemonik eğilimlerin önünü kesecek ve örgütün çevresiyle daha iyi bütünleşmesini sağlayacaktır. [...] İçerisi ile dışarı arasında kurulan yanıltıcı ayrım kayboluyor, [...] örgütler karşılıklı güçlendirme amacı doğrultusunda çevrelerindeki kültürlerle kaynaşılıyor ve karşılıklı bağımlılık çemberi durmadan genişliyor, dünyanın bütünsel bir sistem olduğunun farkına varıyoruz.³⁸

Bu ütöpik örgüt kavramı ile, örgüt kültürünün yönetim çalışmalarında ve uygulamalarında ele alınma biçimi arasındaki fark, içerikten ziyade sunumla ilgili. Örgüt sürekli örgütsüzleşme ve yeniden örgütlenme sürecine tabi, ama bu etkinliğin görünürde herhangi bir amacı veya meselesi yok gibi. Her kapitalist şirketin amacının kârı azamiye çıkarmak olduğu kabul edilir, halbuki burada amaç sanki küresel bir farkındalık yaratmış gibi sunuluyor. Fail yokluğu özellikle anlamlı, çünkü Gergen, iyi bir postmoderniste yakışacak şekilde, yerleşik kurallardan ve düzenlemelerden uzak

duruyor ve “doğal” eğilimleri istikrarlılığa havale ediyor. Gergen’in ifadelerini, kültürlerin idaresini konu alan klasik bir kitaptaki şu sözlerle karşılaştıralım:

Yöneticilerin, kendi örgütlerindeki kültürleri etkin biçimde idare etmeleri için, öncelikle kültürel farkındalığa ulaşmaları gerek; örgütlerinin kültürlerini öğrenmeleri ve anlamaları gerek. Ayrıca, kültürlerini etkilemekte ve etik ikilemleri çözmekte yararlanabilecekleri çeşitli manivelaları da tanımalı ve kullanmalılar. Bütün bu çabalarda, bir dereceye kadar muğlaklığın, karmaşanın ve çelişkinin kaçınılmaz olduğunu anlamaları ve bu durumu kabullenmeyi öğrenmeleri gerek. Son olarak, bir kültürü korumaya mı, değiştirmeye mi, yoksa yaratmaya mı çalışmaları gerektiğine karar vermeleri lazım. Büyük örgütlerin çoğunun çokkültürlü olduğu göz önüne alınırsa, bunların yöneticilerinin her üçünü de yapmalarında fayda olabilir.³⁹

Bu düşüncelerin pratikte nasıl kendini gösterdiğinin örneği, Gideon Kunda’nın bir “ileri teknoloji” şirketinin etnografisiyle ilgili yürüttüğü çalışmada görülebilir. Bu şirketin “işçileri” yüksek düzeyde eğitilmiş mühendislerdir, yani “sembolik-analist”ler. Bu başarılı şirket, faaliyetlerinde, yukarıda yer verdiğimiz alıntıda bahsedilen her şeyi içselleştirmiştir, çalışanlarını farklı “argolar” öğrenmeye teşvik etme kısmı da dahil. Kunda’nın bu uygulamaların nasıl kendini gösterdiğine dair betimlemeleri, iş gününün başlangıcını tasvir eden şu satırlarla örneklenebilir:

Tom O’Brien bir süredir bu şirkette çalışıyor; diğerleri gibi onun da “teknoloji kültürü” konusunda ve mühendislikte işlerin nasıl yürüdüğü hakkında belli fikirleri var. Fakat kendisine sürekli hatırlatıldığı gibi, şirketin de bu konularda belli fikirleri var. Tom O’Brien her sabah işe geldiğinde,

attığı her adımda şirketin bakış açısıyla karşı karşıya kalıyor. Önce, Lyndsville otoparkında hemen her arabayı süsleyen, hepsi de birbirinin aynı sözcüklerle “Teknolojiye bağlıyım” diye bağırarak çıkartmaları görüyor; şirket logosunun tasarımıyla iç içe geçmiş, her yerde hazır ve nazır küçük kırmızı kalp işaretleri bu sözcükleri vurguluyor. “Bu meret her yerde,” diyor Tom O’Brien, “ben de kendi arabama yapıştırdım”. [...] Binanın içinde, güvenlik bankosunun hemen ilerisinde, büyük bir televizyon ekranı [şirketin genel müdürü] Sam Miller’ın son konuşmalarından birine ait video kaydını gösteriyor. Tom ilerledikçe, aynı sesin “amaçlarımız, değerlerimiz, burada işleri yürütme şeklimiz” diye anlattığını işitiyor. “Yine ‘Hepimiz Biriz’ konuşması,” diyor yanından geçerken, “yeni bir şey değil.” Tom konuşmayı şirketin bültenlerinden birinde okumuş, her yere de konuşmadan kısa alıntılar iliştilmiş. Bir köşeden dönerken Tom büyük bir ilan panosunun önünde duruyor. [...] Bir kenarında, “şirket felsefesi”ne dair malum sloganın da yer aldığı ilan var, o hiç kaldırılmıyor panodan. (“Teknisyenin Kutsal Kitabı, On Emir’i şudur: parayı kazan ve doğru kazan.”) Biraz ilerde, personel bürosunun önündeki bir masada broşür yığınları istiflenmiş. Tom bir tanesini alıyor, “Stres belirtileri gösteriyorsanız, bizi arayın” yazan... İçinde ilim irfan dolu sözler var: “Herkes bir noktada stres yaşayabilir [...] Stres muhakkak kötü bir şey olmayabilir.” [...] Kültürel yorum, Tom’u, nispeten gözlerden uzak kendi alanında yakalıyor. *Technet* e-posta kutusunu dolduran yığınla mesaj arasında iş çıkışı etkinliklerine dair bir duyuru görüyor; “Başkalarının Gözünden Değerlerimiz” başlıklı bir notta son dönemde çok satan işletme kitaplarından teknoloji kültürü üzerine pasajlar değerlendirilmiş [...] Posta kutusuna (“yazılı kopyalar”) *Technknowledge* bırakılmış, şirketin yığınla bülteninden biri. Kapakta Sam Miller’ın dev

harflerle yazılmış “Hepimiz Biriz” sloganı önünde çekilmiş büyük boy fotoğrafı var. [...] Tom’un kitaplığında çoğunlukla teknik konularla ilgili kitaplar yer alıyor, ama *In Search of Excellence* da rafta, profesyonel ve idari birimlerde çalışan herkese dağıtılıyor bu kitap.⁴⁰

Farklı-dillilik de bir yere kadar elbet! Kunda’nın tasvirinin önyargılı bir gözlemciye ait olduğundan şüphe edeceklere, Peters ve Waterman’ın daha 1982 yılında, kaotik bir örgütlenmeye sahip olup iyi idare edilen şirketlerden biri (Minnesota Mining and Manufacturing – 3M) üzerine yaptıkları çalışmalarında, şirketin çalışanları hakkında yazdıkları şu satırları hatırlatalım: “aşırılıkçı bir politik hizbin üyeleri, artık temel inançlarında konformist olamazlar.”⁴¹

Kitabın sonuç bölümünde yazarlar, inceledikleri şirketler hakkında şöyle bir gözlemde de bulunuyorlardı:

Kulübü andıran, kampüs benzeri ortamlar, esnek örgütsel yapılar (yeni birimlerin işe alınması, alışkanlıkları kırarak geçici tedbirler, düzenli yeniden örgütlenmeler), gönüllüler, azimle başarıyı yakalayanlar, asgari düzeyde bireysel özerklik, takımlar ve birimler, düzenli ve kapsamlı deneysellik, olumlu mesajlara odaklanan geribildirimler ve güçlü sosyal ağlar... Bunların hepsi olumlu özellikler, düzensiz (gevşek) bir tarzda yeni şeyler denemenin heyecanı.

Fakat üstün şirketleri tanımlayan, son derece sıkı –kültürel olarak yönetilen/denetlenen– bazı özellikler de var. Çoğunda taviz verilmeksizin paylaşılan değerler mevcut. Deneysellik de dahil faaliyetin odağı, hat safhada düzenli iletişimi ve çok hızlı geribildirimi vurguluyor, çizgi dışına çıkabilen pek bir şey yok.⁴²

“Tech” örneğinin gösterdiği gibi, bu uygulamalar son on yılda yönetimde içselleştirildi. Bu alanla ilgili çalışmalarda

da, yönetim pratiğinde de yeni “devrimci” zihniyetin örneklerine bol bol rastlanıyor. Müşterileri arasında IBM ve McDonalds’ın bulunduğu, Teksas merkezli yönetim danışmanlığı şirketi Prichett Associates’in ve daha başka pek çok şirketin teşvik ettiği yeni bir yönetim unvanı var: “Değişim katalizörü”. Prichett Associates’in broşürlerinde, bir şirketin iyi işleminin anahtarı olarak örgütsüzlük ve stres yaratan yönetim uygulamaları ve çalışanların buna ayak uydurabilme becerileri gösteriliyor; ayrıca, bütün “devrimciler” başarılarında eğitimin ne kadar önemli payı olduğunu anladıklarından, üniversitelerin ele geçirilmesi tavsiye ediliyor.⁴³

Bu yönetim “devrimi”, ABD’de servetin ve iktidarın yeniden dağıtıldığı muazzam süreçle örtüştü; sadece geçtiğimiz sene şirket kârları yüzde 40 gibi “el yakan” (*Business Week* dergisinin tanımı) bir artış gösterirken, işçi ücretleri sadece yüzde 2,7 oranında arttı ki bu, *New York Times*’a göre tarihteki en düşük artış oranı.⁴⁴ Servetin ABD nüfusunun en üst yüzde yirmilik, özellikle de yüzde birlik diliminin elinde toplanmasından “yönetimsel devrim” sorumlu olabilir de olmayabilir de; bu süreçte siyasi etkenler dahil başka etkenlerin de rolü var. Ama *Business Week*’te son dönemde yayınlanan bir rapora göre, başarılı Amerikan şirketleri “yönetimin Mekkeleri” olarak Japon şirketlerinin yerini almış durumda.⁴⁵ Yeni yönetim uygulamaları, “stres”i işle bağlantılı en yaygın hastalıklardan biri haline getirdi.⁴⁶ Kunda, HighTech şirketindeki çalışanların özneliliklerini iki gruba ayırmış: “ironik benlikler” ve “minimal benlikler”. İkinci gruba, şirket kültürü açısından önemli görülmeyen hizmet işçilerinin, geçici çalışanların vs. öznelilikleri; ilkinde ise, şirket kültürü için elzem kabul edilen “sembolik-analistler”in öznelilikleri giriyor. Şirketin sürekli kültürel propagandasına maruz kalan “sembolik-analistler”, stresle baş edebilmek için kendilerini şirketten ruhen uzaklaştırmaya çalışıyor, stres altında

yaşarken kendilerini ironik bir mesafeyle ifade ediyorlar.⁴⁷ Tabii yeni yönetim uygulamalarının, işçiyi şirkete bağlayarak, işgücünün öznelliklerini zayıflatarak ve işçiler arasında dayanışma koşullarını ortadan kaldırarak “emek ile sermaye arasındaki Yüz Yıl Savaşları”na son vermeyi vaat ettiğini eklemeye gerek yok – bu da yöneticiler ile işçiler arasında teşvik edilen daha yakın ilişkilerin diğer yüzünü oluşturuyor.

Bu değişimlerin eski örgüt pratiklerinden daha üstün pratikler yaratıp yaratmadığı tartışılır; önemli olan bunların “küreselleşmenin yeni musibetlerine, küçülmeye ve teknolojik değişim”e verilen tepkileri temsil etmesi.⁴⁸ Öte yandan, bu değişimlerin yarattığı etkiler, küresel ekonomi içerisindeki konuma ve bu ekonominin örgütlenmesini –daha doğrusu örgütsüzleşmesini– sağlayan şirketlere bağlı olarak farklı şekilde hissediliyor. Küresel ekonomi içindeki konumlar da kapitalizmin amaçları ve yapıları doğrultusunda belirlenmeye devam ediyor: “kâr-zarar” (HighTech şirket felsefesinin sloganında dendiği gibi “paranı kazan ve doğru kazan”). Kapitalist modernliğin amaç veya varsayımlarında herhangi bir dönüşüm yaşandığı söylenemez; bu amaçlara götürecek araçlar, sadece tüketimde değil üretimde de değişen koşullara cevaben değişmiş olabilir, o ayrı.

Bu örgütsel değişimlerin mümkün kıldığı, servetin nüfusun çoğunluğunun elinden alınıp sermaye sahiplerine ve yöneticilerine aktarıldığı muazzam süreç çok önemli, yine de, yeni örgüt uygulamalarının en kayda değer yanı bu olmaya bilir. Bu uygulamalar aynı zamanda sermaye ile emek arasındaki ilişkiyi sermayenin ezeli emelleriyle tutarlı bir doğrultuda dönüştürmekte. Çünkü yeni uygulamalar, bütün o “kendi kendine yeterlilik” lakırdılarına, veya işe karşı yeni zanaatkâr yaklaşımının dirildiği iddialarına rağmen, sermayenin emek karşısındaki artan esnekliği sayesinde yönetimin gücünü muazzam ölçüde artırdı. Tüm dünyada eme-

ğe erişimin esnekleşmesi, ülke içinde emeğin esnekleşmesini de beraberinde getirdi; bu da düzenli emeği geçici ya da sözleşmeye dayalı emeğe dönüştürdü, düzenli emeğin korunduğu yerlerdeyse (şirket ihtiyacına göre) çalışma saatleri veya beklenen iş türleri açısından işçiler üzerindeki talepleri artırdı. Esnek üretim, şirketin esnekliğinin genişlemesini temsil eder; şirket stratejilerinin işçilere yaşattığı patolojik “stres” göz önüne alındığında, işçiler (ki buna pek çok durumda “sembolik-analistler” de dahil) açısından “esneklik”, kendi emekleri –ve hayatları– üzerindeki denetimlerini bütünü kaybetmek anlamına geliyor.

Sosyolojisinde emekle insanın bir “tür varlığı” olması arasında içsel bir bağ olduğunu ortaya koyan Karl Marx’a göre, meta üretimi –ve ona eşlik eden, işçiye soyut bir “işgücü”ne dönüştüren emeğin metalaşması– kapitalist toplumdaki yabancılaşmayı anlamanın kilit unsuruydu. Marx, işçinin yabancılaşmasının birbiriyle ilişkili dört boyuttan oluştuğunu öne sürüyordu: emeğin ürünlerine yabancılaşma, emek sürecine (çalışma faaliyetine) yabancılaşma, işçinin kendi “tür varlığı”na yabancılaşması, ve bunun sonucu olarak başka işçilere (insanlığa) yabancılaşma. Şöyle diyordu Marx:

Dolayısıyla işçi kendini ancak işinin dışında, işini de kendinin dışında duyumsar. Ancak çalışmadığı zaman kendindedir, çalıştığı zamansa kendinde değildir. Dolayısıyla emeği de gönüllü değil zorladır; *zoraki çalışmadır*. Bu nedenle bir ihtiyacın karşılanması da değildir; kendisine dışsal ihtiyaçları karşılamanın bir *aracıdır* sadece.⁴⁹

Sadece emek üzerine kurulu bir sosyoloji, “işsiz fabrika”nın imkân olarak ufukta belirlediği bir zaman için yetersiz olabilir; fakat çağdaş kapitalizme yönelik bir nebze de olsa eleştirelilik içermeye iddiasında olan herhangi bir değerlendirmede göz ardı edilmesi de imkânsızdır. Şayet üretim şu an-

da bilinçlerimizde temel bir yer teşkil etmiyorsa, bunun sebebi, yukarda da söylediğim gibi, üretimin başka yere taşınmış olması olabilir. Her Noel’de, ve daha pek çok vesilede, Amerikalılar dünyanın dört bir yanında üretilmiş metalleri tüketmeye teşvik ediliyor. Sırf etiketlere göz atmak bile tüketim ile üretim arasındaki ilişkiyi hatırlamamıza yeter; bugün Amerikalılar, vaktiyle üretimleri kendilerine iş sağlamış olan, ama şimdi başka yere taşındığı için onları (kredi limitleri elverdiği oranda) tüketiciye dönüştürmüş ürünleri tüketmeye çağırıyor. Bu koşullar altında Japonları, Çinlileri veya başkalarını suçlamak, ve insanları daha fazla tüketmeye çağıran şirketlerin üretimin taşınmasından bizzat sorumlu olduğunu unutmak kolay; şirketler ile otoriter Üçüncü Dünya devletleri arasındaki danışıklı dövüşün sonucu olarak ucuz işgücü sağlamak anlamına geldiği müddetçe kimsenin “köle emeği”nden şikâyeti de yoktur. Ülke içinde üretim, bir yandan şirketlerin giderek daha açık hale geldiği yanılsaması yaratma derdindeyken, işçileri daha önce eşi görülmemiş bir gözetime tabi kılmakta, onları hem alanlarından hem de iç dünyalarından mahrum bırakmaktadır, ki “kültür mühendisliği”nin derdi de budur zaten. Günümüz hayatında üretimin önemli bir yeri olduğunu düşünüp düşünmememiz, kapitalist bütünselliğin ne kadarını görmek istediğimize bağlı. Bütünü bulanıklaştırmak ezelden beri ideolojinin bir işlevi olmuştur. Kültür mühendisliğinin günümüzde sermayenin işleyişinde merkezî bir yer kazanması, üretimin devredışı olduğuna değil, sermayenin işlemlerinin ne kadar büyük ölçüde yabancılaşmış emeğe dayandığına işaret ediyor olabilir. Bir ABD Başkanı’nın, ciddi ciddi, Amerikan işçilerini “iş kaybına yol açabilecek verimlilik getirilerini sahiplenmeye”* çağırabilmesi de bundandır. Marx’ın terminolojisini, insanları işlerinden etmekle kalmayıp, tasarlan-

* Başkan Clinton’dan söz ediliyor. Bkz. 22 numaralı not – ç.n.

mış hayatları güçlenmenin şahikası olarak gösteren araçları da sağlayan yeni teknolojilere uyarlıysak, “sembolik-analitik işçiler” de, büyük bir hevesle, onların –ve hepimizin– karşısına “düşmanca ve yabancı” bir güç olarak çıkan makinelere “yaşam vermeye” devam ediyorlar.

Postmodernist örgüt analizleri bu koşulları göz ardı ettiği sürece, eleştirel bir işlev görmek yerine, son derece *gerçek* (kusura bakılmasın, daha iyi bir kelimemiz yok) faaliyetleri dilsel işlemlermiş gibi yeniden sunmak suretiyle bunların üzerini örtmeye yarıyor. Örgütün, üretimine hem yazarların (yöneticilerin) hem de okurların (çalışanların) katkıda bulunduğu bir metin olduğu fikri analizin bir düzeyi için makul olabilir; ama metnin ortaya çıkışını ve amaçlarını göz ardı etmekle, analiz, kendi kullandığı metaforun tuzağına düşerek, yönetim faaliyetlerinin çıkış noktası olan ve aynı zamanda o faaliyetin amaçlarını oluşturan farklılaşmış iktidar ilişkilerinin üzerine örtmeye yöneliyor. “Değişim katalizörü” evrensel bir aklı arkasına alarak meşruiyet iddiasında bulunmuyor olabilir, ama kurumsal iktidara meydan okumak yerine onu pekiştirmiş olma ihtimali de yüksek. İşlevlerde farklılaşmaya dayanan eski bürokratik örgütler, örgütün iktidarını meşrulaştırmak için rasyonaliteye sığınmış olabilirler, ama yönetim analistlerinin gayet iyi kavradığı gibi, aynı örgütler bütünsel örgütsel denetimi sekteye uğratan “hizipçilik”leri de beslemiştir. Yeni “kültürel yönetim”, bütün o kaotik görünüşüne rağmen, eski modellerin mekanik rasyonalitesinin elverdiğinden çok daha sıkı bir organik kurum kavramsallaştırmasını temel almaktadır.*

* Yukarda çeşitli vesilelerle örtük biçimde değindiğim bir konuya kayıt düşmekte fayda var. Tom Peters’in çalışmalarında Mao’nun adı sadece birkaç yerde geçiyor, ve genel olarak yöneticilerin dilinde de “çelişki” gibi kavramlara rastlanıyor, bunun dışında doğrudan bir bağ kurmak zor ama Çin Devrimi üzerine çalışmış bir tarihçi için (örneğin bendeniz) çağdaş yönetim uygulamaları ile devrim döneminde Çin Komünist pratiğinin ayrılmaz bir parçası olan “tas-

Gergen'in örgütün işleyişine dair yukarda yer verdiği-
miz tasvirinde olduğu gibi, "çokdilli" şirketin işlemlerinde-
ki "özne"yi gizlemek, tam da ütopyacı yaklaşımından ötü-
rû, iktidar ve eşitsizlik varsayımlarına dayanan yönetim uy-
gulamalarını meşrulaştırmaya yarar, ki bu varsayımlar ol-
dum olası kapitalist modernliğe içkindi. Bu ütopyacı yakla-
şım, Gergen'in "farklı-dillilik" fantezisine de işleyerek onu
"dünyanın bütünsel bir sistem olduğunun farkına varma"
aracına dönüştürüyor. Farklı-dillilik, ve öznelliklerin açık
hale gelmesi, küresel bir bilincin idrakine varılması için ge-
rekli olabilir, ama ancak kendi iktidar ve eşitsizlik koşulla-
rını da açıkladığı müddetçe. Başka türlü, "Küresel Köy" va-
adininkinden öte bir inandırıcılığı olmayacaktır; küresel kö-
yü, dünyanın büyük kısmında gerçek köylerde yaşayan in-
sanları ufku dışında bırakarak enformasyon ağıyla özdeşleş-
tirmekten, ya da gerçek cemaatlerde yaşamanın zorlukla-
rıyla yüzleşme zorunluluğundan kaçış fırsatı sağlayan "sa-
nal cemaatler"le tanımlamaktan farkı yok bunun. Gergen'in
analizinde, şüphesiz, yönetim yoluyla cemaatleri örgütsüz-
leştiren şirketlere yer yok. Bu noktada postmodernizm, çağ-
daş kapitalizmin yapılanmalarını ütopyalaştırması bakımın-
dan, Tom Peters'in "özgürlük yönetimi"nde sunduğu ye-
ni dünyanın gerici vaatleriyle ya da ABD Temsilciler Mec-

fiye kampanyaları" arasındaki benzerlikler gözden kaçacak gibi değil. Bun-
lar tesadüf olmayabilir. Komünist devrimciler bugün yöneticilerin karşılaştık-
larına benzer sorunlarla yüz yüze kalmışlardır: Gerilla savaşı şartları altında,
günü gününe denetime elvermeyen, yerel koşulların merkezsizleştirici güçle-
rine tabi vaziyette sürekli genişleyen bir parti örgütlenmesi nasıl birarada tutu-
lacaktır? Örgütü birarada tutmada kültüre ve ideolojiye ağırlık verilmesi, bugü-
nün yöneticilerinin "kaos"a karşı önlem almak ve yerelliğin gereklerini mer-
kezîleşmeyle dengelemek için kültürü devreye sokma çabalarına benzer. Ame-
rikalılar için, şirket yöneticilerinden komünistlerin, özellikle de Çinli komü-
nistlerin bu tür "manipülasyonları"nı kabul etmek çok daha kolaydır; ama ben-
zerlikler göz ardı edilemez. Mesele her iki durumda elde edilen sonuçlar değil,
benzer yapısal koşullara verilen karşılıkların koşutluğu. Şirketlerin bu strate-
jiyi başarılı şekilde uygulama ihtimalleri daha yüksek, zira işbirliği için "iyi top-
lum" gibi soyut bir mefhumdansa elle tutulur ödüller sunuyorlar.

lisi Sözcüsü Newt Gingrich'in büyük ilham aldığı, Alvin ve Heidi Toffler'in *Politics of the Third Wave*'iyle örtüşmektedir.

Örgütsel Postmodernizm – ve Postmodernizm

Eleştirmen Paul Thompson örgüt çalışmalarında postmodernizmi “ölümcül bir dikkat dağıtma” olarak tanımlıyor.⁵⁰ Postmodernizm, maddi koşullarından ve küresel kapitalist ekonomi içerisindeki bağlamından koparıldığı zaman, bir gizemleştirme veya “ölümcül bir dikkat dağıtma” biçimini alıyor. Örgüt çalışmalarında postmodernizm için geçerli olan şey, bir epistemoloji olarak postmodernizmin geneli için de geçerli olabilir. Birinin diğerinden türemek zorunda olmadığı, çünkü postmodernizmin yönetim ile örgüt çalışmalarında kullanılma biçiminin kültürel çalışmalar alanındaki postmodernizmin (yanlış) temellükü olabileceği iddia edilebilir. Yönetim çalışmaları, gerçekten de, halihazırda ulaşabildikleri her şeyi, devrimci gerilla stratejileri de dahil, kendi amaçları için temellük etme kabiliyetine sahip olduklarını kanıtladılar (güçleri de buna dayanıyor belki); ama mesele bu değil. Postmodernizm, metinlerin incelenmesini aşp, toplumun ve politikanın genelini de içine aldığı ölçüde, böylesi bir temellükü olanaklı kıldı; ve postmodernizmin kendi maddi koşulları hakkındaki sessizliği, hatta epistemolojisinin bir parçası olarak bu koşullarla ilgilenmeyi reddetmesi, onu çağdaş durumun gizemleştirilmesinde pay sahibi haline getirdi.

Postmodernist örgüt analizlerinin postmodernizmin ne olabileceği hakkında açığa çıkardığı şey, vaktiyle Georg Lukács'ın Marksizm hakkındaki gözlemini uyarlayacak olursak, şu olabilir: postmodernizmi anlamanın en iyi yolu, onu modernliğin olumsuzlanması değil “özeleştirisi” olarak düşünmektir. Fakat postmodernizm, bu amacı yerine getir-

mek için bile, hayatın kapitalizm tarafından yapılandırılması noktasında modernlikle paylaştığı koşulları kabullenmek zorundadır. Postmodernizmin dikkatleri daha önceki toplumsal ve kültürel örgütlenme biçimlerinden uzaklaştırması ille olumsuz bir şey olmayabilir; Hearn ve Parkin'in belirttiği gibi, postmodernizmin oluşmasında yeri olan entelektüel ve toplumsal kaygılar, baskı yapılarının ve genel itibarıyla hayatın yapılandırılmasının karmaşıklığını ortaya çıkarmada çok önemli rol oynadı. Başka deyişle, "dikkat dağıtma" ölümcül olmak zorunda değil, çünkü günümüz yaşamının sorunlarına yeni ve üretken bir bakışla bakmayı olanaklı kılabilir.

Postmodernizm, kendini maddi varlık koşullarından kopardığında, baskıları yerleştirip olumsal haline getirdiğinde, hayatı koşullandıran iktidar yapılarını arka plana iterek –hatta tümünden inkâr ederek– baskıyı metaforlaştırdığında "ölümcül bir dikkat dağıtma" haline geliyor. Toplumsal kaygıları bakımından postmodernizm toplumsal cinsiyet veya etnisite kaynaklı baskıların bilince çıkarılmasında büyük rol oynadı, ama bunların sonuçlarını da hesaba katması gerekiyor: kadınların ve etnik grupların özgürleşmesinin, onları hiç de olumsal olmayan, bilakis daha geniş iktidar yapılanmalarına tekabül eden yeni fay hatları boyunca bölmekle son bulabileceğini hesaba katmak zorunda. Bunu yapmak için, baskıyı ille eskisi gibi salt sermaye ile emek arasındaki karşıtlığa indirgemek gerekmiyor, çünkü sınıf meselesi yeni baskı türleri bağlamında ister istemez sorunsallaştırıldı; ama modernist amaçlarını hâlâ koruyan, sadece bunları yeni araçlarla gerçekleştirme peşinde olan ekonomi politiğin süregelen yeniden yapılanmalarına atıfta bulunmak şart. Böylece atıfları soyut epistemolojiler zemininde baştan reddeden bir postmodernizm, kendi maddi koşullarını inkâr etmeye varır ve eleştiriye iktidarı meşrulaştırmakla karıştırır.

Postmodernizmin, farazi determinizmlere karşı kültürün veya söylemin özerkliğinde ısrar etmesi, yarası olmadan gıcunmaya denk düşüyor (belki “sembolik-analitik” elitler haricinde). En kötü örneklerinde kaba bir Marksizmle özdeşleştirilen, kültürü maddi koşulların belirlediği fikri, postmodernizm ortada yokken de nicedir terk edilmişti (hatta bu durum postmodernizmin önünü açmış da olabilir). Günümüzde soru, kültür belirlenmiş mi belirlenmemiş mi, veya söylem göndermeli mi değil mi sorusu değil. Bugün mesele, kültürün iktidarın talepleri doğrultusunda sistemli biçimde tasarlanması –ki bu da zaten kültürün özerk olduğunu varsayıyor– ve böylece maddi koşullardan bağımsız olarak manipüle edilebilmesi. Üstelik böyle bir kültür mühendisliği sadece tüketim alanında veya başkanların pazarlanmasında değil, bizzat üretimin ve toplumun örgütlenmesinde de devreye sokuluyor ki bu da herkesin gündelik geçim ve hayatta kalma koşullarını etkiliyor. Postmodernistler, bu durumun eleştirisiyle uğraşmak yerine, maddi koşulların kültürle alakası olmadığına ısrar ederek bu duruma meşruiyet kazandırıyorlar.

Sorun daha da derine iniyor. Postmodernizm, başlangıçta onu şekillendirenlerin niyeti ne olursa olsun, yaygınlık kazandıkça en insaflı ifadeyle “tuhaf” denebilecek bazı özellikler edindi. Burada postmodernistlerin, yukarda değindiğimiz örnekte olduğu gibi, ne zaman yapısal koşulların sözü edilse Avrupamerkezcilik suçlaması getirme veya “monolojik neo-kolonyal anlatılar”dan dem vurma eğiliminden bahsediyorum. Tahakküm ilkelerine dayalı öznelliklerin eleştirisi olarak işe başlayan postmodernizm artık bir nevi karikatüre dönüştü: bir yandan günümüzdeki baskıların üzerini örterken, diğer yandan da baskıdan bahsetmenin ezilenlerin öznelliklerini inkâr etmeye denk düştüğü gerekçesiyle baskıya yönelik eleştirilere saldıran bir karikatür.⁵¹ Böyle bir

postmodernizmin “demokratik” öncüllerinin, gündelik hayatı belirlemeye devam eden baskıyı inkâr ederek son derece anti-demokratik sonuçlara varması manidar. Bu “pop” postmodernizm, müzakere ve uzlaşma terimleriyle hayalî bir piyasa diline katkıda bulunarak, kapitalizm koşulları altında ezelden beri “eşitliksiz mübadele”ye yaslanmış olan piyasa mübadelelerinin eşit olduğu yanılsamasını yaratıyor. Siyasi açıdansa, kolektif eylem imkânını yadsıyan bir özgürlükçülüğe kapı açıyor ki bu imkânın ortadan kalkması sermayeyi yönetenlerin kendi ağızlarıyla kabul ettikleri bir hedef.

Şayet günümüzde iktidarın idamesi için “kültür mühendisliği”ne ve gerçeklik ile yanılsamanın karıştırılmasına her zamankinden fazla ihtiyaç varsa, eleştiriyi de ideoloji eleştirisindeki kökenlerine taşımak, yani gerçekliğin üzerini örten yanılsamaları kırmak için geçerli sebeplerimiz olabilir. Bu aynı zamanda öznenin sadece inkârım değil, yeniden oluşturulmasını da gerektiriyor: eğer Avrupamerkezci bir hümanizmin bütünlüklü, rasyonel öznesi parçalanacaksa ve vaktiyle modernliğin inkâr ettiği diğer öznellikler –kadınlar, beyaz olmayanlar veya Avrupa ile Amerikalı olmayanlar– tanınacaksa, öznellikleri parçalamanın amacı öznenin feshetmek değil, zenginleştirmek olmalı. Bir yandan postmodernliği yaratırken, bir yandan da kendisine karşı her türlü kayda değer direnişi olanaksız hale getiren minimal ve ironik benlikler üreten bir kapitalizme direnmek için gereken araçları ancak bu şekilde zenginleşmiş öznellikler sağlayabilir. Böyle bir öznenin yeniden oluşturulması, sermayenin tecavüzlerinden muaf olan, veya böyle bir muafiyet imkânsız olabileceği için, en azından kapitalist modernliğin değişmez hedefi olan bir toplum mühendisliğinin tüm boyutlarıyla görülebileceği bir “dışarı” sunmaya çalışan özerk alanları gerektirir. Bir “dışarı” yaratma arayışı modernizmin de parçasıydı ve eskiden sosyalizm diye bilinirdi, ama sermayenin kal-

kınmacılığı karşısında alternatif sunmaktan aciz olduğu, ve kendi sonunu hazırlamak pahasına onu taklit ettiği görüldü. Keza, toplum ile kurum arasındaki engelleri aşındırma yönündeki postmodernist vaat –veya feragat– de toplumun kurum tarafından yutulması haricinde pek bir şey önermiyor, üstelik bu sefer gönüllü işbirliğiyle...

Direnişin başlayacağı nokta, toplum ile kurumsal sermayeyi ayıran sınırı ortadan kaldırmak veya bulanıklaştırmak değil, net biçimde çizmek; Jeremy Brecher ile Tim Costello'nun dediği gibi, içinde insanların yaşadığı köyleri de kapsayan küresel köy [global village] ile, “insansız ilerleme” adına insanların inkârından beslenen küresel talan [global pillage] arasındaki fark tam da bu sınırdan yatıyor olabilir.⁵²

Buradaki değerlendirmelerin taslak hali, Stony Brook Beşeri Bilimler Enstitüsü'nde düzenlenen bir seminerde sunulmuştur. Seminerin katılımcılarına, özellikle Enstitüsü'nün yöneticisi E. Ann Kaplan'a, beni bu konuşmayı yazıya dökmeye teşvik ettikleri için teşekkür ederim. Metnin son halini almasında, Russell Jacoby, Rebecca Karl, David Noble, Roxann Prazniak, Epifanio San Juan Jr., Michael Sprinker, Harry Wels ve Zhang Xudong başta olmak üzere, dostlarımla ve meslektaşlarımla büyük katkısı oldu.

Notlar

- 1 Kültür ile ekonomi politik arasındaki ilişkiyi vurgulayan en önemli eserler, Fredric Jameson'ın “Postmodernizm, ya da Geç Kapitalizmin Kültürel Mantığı” adlı makalesi (*New Left Review*, 146, 1984: 53-92) ve David Harvey'nin *Postmodernliğin Durumu: Kültürel Değişimin Kökenleri* (İstanbul: Metis, 2003) adlı kitabıdır. Jameson'un tezi ne kadar inandırıcı ve kışkırtıcı olsa da, postmodernizm ile kapitalist gelişme arasında en iyi ihtimalle soyut ve zayıf bir ilişki kurmuş, ve postmodernizmle özdeşleştirilen kültürel biçimlerin belirleyicisi olarak tüketimin altını çizmiştir. Hans Bertens *The Idea of the Postmodern: A History* adlı kitabında (Londra ve New York: Routledge, 1995, s. 158 ve 173) Jameson'ın tüketim üzerindeki vurgusunun Baudrillard'ın etkisinden kaynak-

lanıyor olabileceğini söylüyor. Harvey'nin kitabı, üretim de dahil çağdaş kapitalizmdaki gelişmeleri ve bu gelişmelerin kültürel değişimle ilişkisini çok daha ayrıntılı biçimde değerlendiriyor. Fakat o da, çağdaş kapitalizmde maddi ve kültürel üretimi dolayımlayan iş ve yönetim kültürlerindense, öncelikle post-modern kültürel oluşumlarla ilgileniyor. Philip Cooke, *Back to the Future: Modernity, Postmodernity and Locality*'de (Londra: Unwill Hyman, 1990) post-modernizm ile kapitalizmin yeniden örgütlenişi arasındaki bağlantıları en somut biçimde ortaya koymuştur.

- 2 Bu konuyla ilgili hayli erken bir değerlendirme için şu derlemedeki makalelere bakınız: (ed.) Edward Shorter, *Work and Community in the West* (New York: Harper and Row, 1973).
- 3 Jameson, *Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism* (Durham, NC: Duke University Press, 1991) s. x.
- 4 Kültürel üretimin farklı tarihsel koşullar altında farklı anlamlar taşıması (ki bu, yapısal koşulların önemini varsayar) hakkında bkz. Ulf Hannerz, *Cultural Complexity* (New York: Columbia University Press, 1992). Hannerz'in argümanı, kültürün farklı tarihsel ve toplumsal koşullar altında "dağıtılma" biçimleriyle ilgilidir. Bir üretim ve tüketim nesnesi olarak kültür modernliğin bir özelliği olabilir ama postmodernlikte bu özellik katmerlenmiştir, zira postmodernlik kültürü "belirlenmiş" ve "işlevsel" olmaktan çıkarmış, yerel koşulların güdümündeki bir oyuncağa dönüştürmüştür. Dolayısıyla postmodernizm özgürlükçü bir kültür ile marjinalleştirilmiş kültürlerin "özcü" biçimde olumlanması gibi hayli çelişkili iki fikri birleştirmiştir.
- 5 Bunu başka bir yerde Küresel Kapitalizm olarak adlandırıyorum. Bkz. Arif Dirlik, *After the Revolution: Waking to Global Capitalism* (Hanover, NH: University Press of England for Wesleyan University Press, 1994). Bu yazıda, çağdaş kapitalizmi genel olarak kapitalizmden ayırmak için küresel kapitalizm ifadesini büyük harfle yazdım, zira kapitalizm hedeflerinde daima küresel olmuş ve koşullar elverdiği müddetçe de bunu fiilen başarmıştır. Kapitalizmin tarihinin ortaya koyduğu mekânsal sorunlar konusunda aydınlatıcı bir değerlendirme için bkz. Giovanni Arrighi, *The Long Twentieth Century: Money, Power and the Origins of Our Times* (Londra ve New York: Verso Books 1994). Türkçesi: *Uzun Yirminci Yüzyıl* (Ankara: İmge, 2000)
- 6 T. Peters ve R. Waterman, *In Search of Excellence* (New York: Warner Books, 1982).
- 7 A.g.e., s. 104.
- 8 Stewart Clegg, *Modern Organizations: Organizaton Studies in the Postmodern World* (Londra: Sage, 1990) s. 118, 119. Burada daha baştan şunu belirttim ki, yönetim çalışmaları işle ilgili değerlendirmelerinde kültürü göz ardı etmiş olabilir ama radikal tarihyazımı yirmi yıldan uzun bir süredir bu sorunun gayet iyi farkında. Herbert Gutman *Work, Culture and Society* adlı kitabında (New York: A.A. Knopf, 1976) dil öğretiminin şirket rehberlerinde göçmen işgücüne "püriten etik" aşlamak için nasıl kullanıldığından bahseder (s. 1-9). Gutman'm aydınlatıcı görüşleri de, E.P. Thompson ve E. B. Hobsbawm

gibi İngiliz emek tarihçilerinin eserleri kadar, İtalyan Marksist Antonio Gramsci'den etkilenmiş ve Stewart Ewen ile David Noble gibi tarihçilerin eserlerini beslemiş ABD'li tarihçi Eugene Genovese'in eserlerinden izler taşır. Şunu da kaydetmek gerekir ki, Gutman'ın incelediği dönemde kültürel faaliyetin amacı işçileri kitlesel üretim disiplini doğrultusunda kültürlendirmekti, oysa şu anda gereken, esnek üretim disiplini. Bu bakımdan, üretimin kapitalist örgütlenmesinde kültürün önem kazanması yeni bir olgu değil; yeni olan, kültürü devreye sokmanın, işçilerin uyumluluğunu sağlama noktasında cebir uygulamaktan (cebir imkânsız veya elverişsiz olduğunda) çok daha yararlı olduğunun açıkça kabul edilmesidir. Fakat burada tarihçiler kuşağı arasında bazı farklar da bulunuyor; bir kuşak, kültürü maddi temelleri ve sonuçları bağlamında ele alırken, diğeri kültürel analizi ekonomi politikteki zemininden koparmıştır. Yorumların değerlendirmesinde, koşulların kapsamlı biçimde hesaba katılması bir geçerlilik ölçütü ise, bu eserlerin yönetim çalışmalarından bir hayli ilerde olduğu söylenebilir. Bu anlamda postmodernizm bir başarısızlıktır, siyasi teslimiyetçiliği de bunun göstergesidir.

- 9 Philip R. Harris ve Robert T. Moran, *Managing Cultural Differences* (Houston: Gulf Publishing Co., 1979) s. 33.
- 10 Geert Hofstede, *Culture's Consequences* (Londra: Sage Publications, 1980).
- 11 A.g.e., s. 393.
- 12 Herman Kahn, *World Economic Development: 1979 and Beyond* (New York: Morrow Quill Paperbacks, 1979). Kitabın Konferans'ta gördüğü ilgi konusunda önsöze bakınız. Konfüçyüsçü diriliş konusunda bkz. Arif Dirlik, "Confucius in the Borderlands: Global Kapitalism and the Reinvention of Confucianism", *boundary 2* (Kasım 1995) s. 29-73.
- 13 Kahn, s. 128.
- 14 A.g.e., s. 121.
- 15 A.g.e., s. 3.
- 16 Clegg, *Modern Organizations* adlı kitabında (Londra: Sage, 1990, 5. ve 6. bölümler) yönetim uygulamalarında modernlik ile postmodernlik arasındaki karşıtlıklara dair çok faydalı bir tasvir ortaya koyuyor.
- 17 Her tipe has özelliklerle ilgili ayrıntılı bir liste için kitaptaki tabloya bakınız, Harris ve Moran, s. 108-109.
- 18 Burada akıl ile kültür arasında yaptığım ayrımında, Carl Pletsch'in "The Three Worlds, or the Devision of Social Scientific Labor, circa 1950-1975" başlığını taşıyan son derece önemli makalesinden yararlandım, *Comperative Studies in Society and History*, 23 (Ekim 1981) içinde, s. 565-590. Pletsch bu yazısında, "modernleşme kuramı"nın önemli varsayımlarından birine işaret eder: modernleşme, dünyayı tasnif etme yaklaşımı çerçevesinde akli Birinci (yani kapitalist) Dünya'yla, ideolojiyi İkinci (yani sosyalist) Dünya'yla, kültürü de Üçüncü (yani gelişmiş) Dünya'yla özdeşleştirmiştir.
- 19 Taşeronlaşma veya "dış kaynak kullanımı" konusunda bkz. Gary Gereffi, "Global Sourcing and Regional Devisions of Labor in the Pacific Rim", *What is*

- in a Rim? *Critical Perspectives on the Pacific Region Idea*, (ed.) Arif Dirlik (Boulder, CO: Westview Press, 1993). Otomasyon konusunda bkz. David Noble, *Forces of Production: Social History of Industrial Automation* (New York: Oxford University Press, 1986).
- 20 Robert Reich, *The Work of Nations* (New York: Alfred A. Knopf, 1991) s. 171.
- 21 Dosya, "The New World of Work", *Business Week*, 17 Ekim 1994, s. 76-87.
- 22 Aktarıldığı yer, *Wall Street Journal* (16 Mart 1994). Aynı konferansta Başkan Clinton Amerikan işçilerini "iş kaybına yol açabilecek verimlilik getirilerini sahiplenmeye" çağırılmıştır. *WSJ* (15 Mart 1994).
- 23 INC (Haziran 1995), s. 32. Ayrıca aynı sayıda yer alan, bir çalışanın çeşitli iş çıkışların ardından proleterden yeni işçi konumuna geçmeyi başarma öyküsü de son derece ufuk açıcı.
- 24 Burada kısaca özetlenen düşüncelerin kaynağına pek çok yerde rastlamak mümkün, zira bunlar 1990'larda "küçülme"nin devreye girmesiyle birlikte popüler bilince yerleşmiş durumda. Yukarda değindiğimiz, *Business Week*'te çalışma üzerine yayınlanan makale bunlara dair bir özet sunuyor. Ayrıca aynı derginin 18 Eylül 1995 tarihli "Management Meccas" dosyasına bakılabilir. Daha kapsamlı bir değerlendirme için bkz. Harrison M. Trice ve Janice M. Berger, *The Cultures of Work Organization* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1993). "Kaosu yönetmek", yönetim gurusu Tom Peters'in gözde kavramlarındandır, kendisi tüm zamanlara ve tüm yerlere ait her türlü kaynaktan –Mao Zedong da dahil– ders çıkarmak üzerine kurulu "her şey mübah" yönetiminin de savunucusudur. Son kitabı: *Liberation Management: Necessary Disorganization for the Nanosecond Nineties* (New York: Alfred A. Knopf, 1992). Ayrıca bkz. *Thriving in Chaos: Handbook for a Management Revolution* (New York: Alfred A. Knopf, 1987). Başka bir yazımda, günümüzde yönetim alanında yapılan deneylerin ve bunların kavramlaştırıldığı terimlerin sık sık gerilla savaşını hatırlattığını yazmıştım. Bkz. Arif Dirlik, *After the Revolution: Waking to Global Capitalism* (Hanover ve Londra: Wesleyan University Press, 1994) s. 70-73.
- 25 Kenneth J. Gergen, "Organization Theory in the Postmodern Era", (ed.) Michael Reed ve Michael Hughes, *Rethinking Organization: New Directions in Organization Theory and Analysis* (Londra: Sage, 1992) s. 207-226.
- 26 Robert Cooper, Gibson Burrell, "Modernism, Postmodernism and Organizational Analysis: An Introduction", *Organization Studies*, 9/1 (1988), s. 91-112.
- 27 John Hassard ve Martin Parker'ın derledikleri *Postmodernism and Organizations* (Londra: Sage, 1993) kitabındaki "Sunuş" kısmına ve "postmodernizm yanlısı" metinlere bakınız. Burada "yanlı" kelimesini özellikle kullanıyorum çünkü bu ilginç kitap postmodernizmin savunucuları ile ona dair sert eleştirileri biraraya getiriyor.
- 28 Cooper, Burrell, *Organization Studies*, s. 104
- 29 Fakat Cooper ve Burrell'in, bürokratik rasyonalite varsayımının Max Weber'in düşüncelerinin saptırılmasından türediğini, Weber'in örgüt analizi kullanılırken "rasyonalite"nin aynı zamanda "rasyonalizasyonu" da ima ettiği eleştirisinin göz ardı edildiğini kaydettiklerini de belirtelim (s. 92-93).

- 30 Cooper, Burrell, *Organization Studies*, s. 108.
- 31 Gergen, "Organization Theory in the Postmodern Era", s. 207.
- 32 Steve Linstead, "Deconstruction in the Study of Organizations", (ed.) Hassard ve Parker, *Postmodernism and Organizations* içinde (Londra: Sage, 1993) s. 49-69.
- 33 Gergen, "Organization Theory in the Postmodern Era", s. 220. Gergen "söylemler arası" kavramını profesyonel kuramcılar ile kültürel çevreleri arasındaki ilişkiyi tarif etmek için kullanıyor, ama bu kullanımı, daha ilerde kullandığı "diyalojik" kavramında olduğu gibi, örgüt ile çevresini kapsayacak şekilde genişletmek mümkün.
- 34 Gergen, s. 220.
- 35 A.g.e., s. 222.
- 36 A.g.e., s. 217. Şirketlerin örgütlenmesi konusunda bkz. s. 219.
- 37 Jeff Hearn ve Wendy Parkin, "Organizations, Multiple Oppressions and Postmodernism", (ed.) Hassard ve Parker, *Postmodernism and Organizations* içinde, s. 148-162
- 38 Gergen, s. 222-224.
- 39 Trice ve Berger, *The Cultures of Work Organization*, s. 391.
- 40 Gideon Kunda, *Engineering Culture: Control and Commitment in a High-Tech Corporation* (Philadelphia: Temple University Press, 1992) s. 50-51.
- 41 Peters ve Waterman, *In Search of Excellence*, s. 104.
- 42 A.g.e., s. 320.
- 43 Bkz. *Culture Shift: The Employee Handbook for Changing Corporate Culture*, Price Pritchett ve Ron Pound (Dallas, TX: Pritchett Associates, 1993) ve *High-Velocity Culture Change: A Handbook for Managers*, Price Pritchett ve Ron Pound (Dallas, TX: Pritchett Associates, 1993). Stresin işlevsel kullanımları için bkz., aynı yazarlar, *A Survival Guide to the Stress of Organizational Change* (Dallas, TX: Pritchett Associates, 1995). "Değişim katalizörü" için bkz. "Management Meccas", *Business Week* (18 Eylül 1995) s. 122-132, 126.
- 44 *The New York Times* (1 Kasım 1995). Rapora göre işgücünde en ağır darbeyi alanlar, makine operatörleri, makine kontrolörleri gibi, daha önceki kapitalizmin vasıflı işçileriyken şimdi "vasıfsız" olarak yeniden sınıflandırılan işçilerdi. Bu konuda bkz. "The New World of Work", *Business Week* (18 Eylül 1995) s. 80: "What's Losing [yeni çalışma dünyasında]: Crafts and Operators and Laborers, The Domain of Low-skill Union Jobs".
- 45 "Management Meccas", *Business Week* (18 Eylül 1995) s. 123.
- 46 Jeremy Rifkin, *The End of Work: The Decline of the Global Labor Force and the Dawn of the Post-Market Era* (New York: Putnam, 1994). Ayrıca bkz. "The New World of Work", *Business Week* (18 Eylül 1995) s. 85
- 47 Kunda, *Engineering Culture: Control and Commitment in a High-Tech Corporation*, 5. Bölüm, "Self and Organization". Rifkin, çalışanlarda oluşan stresin

- en önemli kaynağının üzerlerindeki yoğun gözetim olduğuna dikkat çekiyor. İspanyol bir yönetici, "yönetimin Mekkelere" AT&T Universal Card Sevi- ces'i gezdikten sonra şuna kanaat getirmiş: "Universal Card'ın ölç-ve-denetle yaklaşımı" İspanya'ya tecrüme edilemez, çünkü orada "işçilerin sıkı denetlenen bir ortama isyan etme ihtimalleri yüksektir", "Management Meccas", *Business Week* (18 Eylül 1995) s. 126.
- 48 "Management Meccas", *Business Week* (18 Eylül 1995) s. 122.
- 49 Karl Marx, *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844* (Moskova: Foreign Languages Publishing House, 1959) s. 71. Yabancılaşmış emek için bkz. s. 67-83. Türkçesi: *1844 El Yazmaları*, çev. Murat Belge (İstanbul: Birikim, 8. Baskı 2013).
- 50 Örgüt çalışmalarında postmodernist yaklaşıma dair sert bir eleştiri için bkz. Thompson, "Postmodernism – A Fatal Distraction", Hassard ve Parker *Postmodernism and Organizations* içinde (Londra: Sage, 1993) s. 183-203.
- 51 Şirketlerin işlemlerini "bütünselleştiren"leri "neokolonyalizm"le suçlayan Paul Jeffcut, bu türden çarpık akıl yürütmenin bir örneğidir. "Küreselleşmecilik" sloganları ile çağdaş kapitalizm arasındaki ilişkinin farkında olduğuna dair hiçbir ipucu içermeksizin, bu akıl yürütmeyi evrenselleştiren bir örnek için bkz. Frederick Buell, *National Culture and the New Global System* (Baltimore, MD: The Johns Hopkins University Press, 1994); yazar emperyalizmi eleştirenlere Avrupamerkezciliğe devam ettikleri gerekçesiyle saldırıyor! Küreselleşmecilik ile çağdaş kapitalizm ilişkisine karşı çıkan bir görüş için bkz. "Economic Nationalism: Disaster Ahead", *Business Week* (18 Eylül 1995) s. 178. Bu tür örneklerin, yazarın metninin yorumlanışı üzerinde hiçbir kontrolü olmadığı yolundaki postmodernist iddiayı –tabii onların kastettiği anlamda değil– kanıtlayabilecek olabilmesi manidar, bu da postmodernizmde yani olan hiçbir taraf olmadığını gösteriyor!
- 52 Jeremy Brecher ve Tim Costello, *Global Village of Global Pillage: Economic Construction from the Bottom Up* (Boston: South End Press, 1994). "İnsansız İlerleme", David F. Noble'in Ludizm üzerine makalelerinin derlendiği kitabın başlığı: *Progress Without People: In Defense of Luddism* (Chicago: C. H. Kerr, 1993). Burada postmodernizmin gelişimindeki bir ironiye işaret etmek ilginç olabilir. Hans Bertens'in *The Idea of Postmodern*'deki görüşüne göre, postmodern fikri 1950'lerde ABD'de ilk kez ortaya çıktığında amacı modernizmin "entelektüelleştirmeleri"ni aşarak benlikle ve doğayla teması yeniden kurmaktır; başka deyişle postmodernizm anti-modernizmden esinlenmişti. Postmodernizm, 1970'lerde ve 1980'lerde Fransız post-yapısalcılığına bağlandığında bu kökenleri terk etti ve bence o zaman gerçeklikten de ciddi biçimde koptu. Belki de postmodernizmin yapması gereken, kökenlerine yeniden dönmek – bu, modernizme, 1980'lerdeki postmodernizmde yapıldığından çok daha farklı bir tarzda karşı çıkmak anlamına gelecektir. Bu özel anlamıyla, bir dönemeleştirme fikri olarak postmodernizm Fredric Jameson'ın sunduğundan çok farklı bir akıl yürütmeyi gerektirecektir; Jameson postmodernizmden memnun değildir ama çizgisel bir tarih anlayışına bağlı olduğundan postmodernizmi derinlemesine eleştiriye de tabi tutamaz; ilerici gibi görünen

bir şeyi nasıl reddeceği konusunda yaşıadığı onca sıkıntının sebebi de budur. Burada akıl yürütmenin bir döngü içine girmesi söz konusu, postmodernistler için de aynı durum geçerli: onlar da, modernliğin (ve kapitalizmin) ilerlemeciliğine bağlı kalırken modernliği reddetmek istiyorlar. Frank Bardacke, yakın dönemde yayınlanan *Shadows of Tender Fury: The Letters and Communiques of Subcommandante Marcos and the Zapatista Army of National Liberation* (New York: Monthly Review Press, 1995) başlıklı Zapatista metinleri derlemesine yazdığı sonsözde, sanki modernlik yeterince kötü değilmiş gibi, şimdi bir de modernliği reddeden ama zamanı ve mekânı hâlâ modern yollarla çerçeveleyen bir postmodernlikle uğraştığımızı yazıyor.

Güvence-Siz?*

ANGELA MITROPOULOS

Günümüzde işgücünün önemli bir oranının geçici ya da düzensiz işlerde çalıştığı ve bu oranın günden güne arttığı herkesin malumudur. Fakat, güvencesizliğin [*precariousness*] tespitini ve geçerliliğini kuşkuya yer bırakmayacak biçimde doğrulayan ve bu yöndeki olguların saptandığı alanı her türlü sorgulamadan muaf kılan apaçık bulguların ağırlığını ve kapsamını şimdilik bir kenara bırakmak istiyorum. Niyetim daha ziyade, tüm bu tartışmalardaki grameri masaya yatırmak. İsim halinde kullanıldığında “güvencesizlik” hem kullanışsız hem de belirsiz bir kelime. “Güvencesizlik” için söylenebilecek kesin bir şey varsa, o da sallantılı olduğu. İşe, güvencesiz emekle ilgili tartışmanın büyük kısmına damgasını vuran gerilimleri vurgulayarak başlayabiliriz. Bu gerilimlerin bazılarını, düzenleme ile kurlsızlaşma, örgütlenme ile dağılma, homojen ve somut zaman, iş ile yaşam arasındaki kararsızlıkları paranteze alan geçici başlıklar altına yerleştirmek mümkün.

* Bu metnin orijinali “Precari-Us?” başlığıyla şurada yayınlanmıştır: <http://eipcp.net/transversal/0704/mitropoulos/en>. Yazara teşekkür ederiz – e.n.

Bu gerilimlerin kayda değer örnekleri var: Avustralya'nın en önemli sendikalarından ACTU'nun "standart olmayan" iş türleri diye adlandırdığı işlerle ilgili yaptırdığı son araştırmayı ele alalım. Aktarılan bulgulara göre, anket yapılan insanların büyük kısmı "daha fazla iş" istediğini söylemiş. Fakat bu cevabın, ne dereceye kadar bizzat araştırma tarafından şekillendirilmiş olduğu açık değil: Yani, ACTU'nun "standart saatler" e, yeniden düzenlemeye dönülmesi yönündeki ısrarlı taleplerinin veya daha genel anlamda Fordizmi sosyal demokrasinin ve sendikal örgütlenmenin altın çağı olarak görmesinin bu sonuçlarda ne kadar payı olduğunu bilemiyoruz. "Standart olmayan iş" sendikalar tarafından çoğunlukla bir tehdit olarak değerlendiriliyor – yalnızca çalışma koşullarına değil, bizzat sendikaların varlığına yönelik bir tehdit.

Ama açık olan bir şey var: "Standart saatler"den çekilmenin tohumlarını, işverenler değil, işyerinde daha az zaman geçirme derdinde olan işçiler atmışlardır. Bu çekilme, sendikaları terkin ilk dalgasına denk gelir. İtalyan otonomcularının 1970'lerin sonunda "çalışmanın reddi" dedikleri olgunun İngilizce konuşulan dünyadaki karşılığı *slacker* [aylak] figürü olmuştur. Bu, 1980'lerde yaygınlaşan, istihdamın "esnekleştirilmesi" olgusundan öncedir. Gelgelelim, bu muhalif stratejinin başarısızlığı Andrew Ross'un "bohemlerin sanayileşmesi" dediği durumu tetikler. Kapitalizm ayakta kaldığı sürece, Fordist düzenlilikten ve tam zamanlı işten çekilmek ister istemez kapitalist sömürünün yenilenmesine ve genişlemesine yol açar – tıpkı 1970'lerden sonra banliyölerde ve sanayinin terk ettiği çöküntü alanlarında toplanan üniversite öğrencilerini mutenalaşmanın takip etmesi gibi.

Çalışma dışında bir yaşam arayışı, çoğunlukla fabrikadan ve fabrikaya özgü disiplin biçimlerinden çekilmeye indirgenmiştir. Bunun sonucunda bu çekilme, belki de paradok-

sal biçimde, çalışma ile yaşamın ayrımsızlaşmasını tetiklemiş, bu da sömürünün yeni alanlara yönelmesine denk düşmüştür. İşte bu nedenle araştırmada görüşülenlerin verdiği “daha fazla iş” cevabı, yoksulluk ve maddi istikrarsızlık sorununa çözüm arayışlarında olası bir çare gibi kendini gösterebilmektedir: daha fazla para veya daha fazla boş zaman değil, daha fazla iş.

Mesai ile boş zaman ayrımını ele alalım. Bu kategoriler, Fordizmin ücret, saat ve montaj hattıyla ölçülen zamansal ritmiyle resmiyet kazanmış, günde sekiz saat ve haftada beş gün çalışma şeklinde olduğu gibi, zamanların orantılılığıyla ve belirli bir zaman bölüştürmesiyle birbirinden ayrılmıştır. Burada boş zamanın çalışmayla arasında belirlenmiş bir ilişki vardır: Montaj hattının zihni uyuşturan cefasına karşılık bir canlanma, ve montaj hattı işinin pekiştirdiği zihin-beden ayrılığından geçici bir soluklanma fırsatıdır boş zaman. Ancak, hâlâ, esasen çalışma dışı bir zamandır.

Buna karşılık, post-Fordizmdeki mütemadiyen düzensiz çalışmanın, ücretli işe ayrılan fiilî zamanın miktarını azaltması muhtemel olsa da (tabii bu kesinlikle böyle olacak demek değil), post-Fordizme tabi işçiyi sürekli bu tür iş için hazır ve nazır olmaya, ücretli iş dışındaki hayatı işe hazırlık olarak görmeye zorladığı da muhakkaktır. Şematik biçimde söylersek: Fordizm işçilerin beyinlerini işlevsizleştirme, zihinlerini bedenlerinden ayırma ve böylece düşünme, bilme, planlama ve denetleme işlevlerini yönetime havale etme peşindeyken, post-Fordist kapitalizm tam tersine, Foucault’nun terimleriyle bedenin ruha hapsedilmesiyle nitelenebilir. Arzunun, bilginin ve sosyalliğin post-Fordizmde kullanışlı hale gelmesi de bundandır.

Çalışmanın etik veya ahlaki bir buyruk bellendiği uzun, Protestan tarih, insanı hem mesaide hem de iş dışında kendine meta muamelesi etmeye zorlayan ve her zaman sekü-

ler olmayabilen emirde rücu etmektedir. Tabii, Franco Berardi'nin öne sürdüğü gibi, bunun yol açtığı panik ve kaygıyı ilaçlarla geçiştirmek her zaman mümkündür. Ama bu noktada bir diğer “afyon”a, buna paralel yükselişe geçen girişimci, misyoner Hristiyanlık ruhuna da değinilebilir – tabii koşulların kaypaklığı, şu veya bu cemaatçilik türünde sabitleme çabaları da cabası. Artık hayat ücretli işe bağımlı olduğu için çok daha derinden hissedilen pamuk ipliğine bağlı yaşıyor olma duygusu, dua (*precor*) ile güvencesizler (*precarius*) arasındaki etimolojik mesafeyi kapatmak üzeredir.

Kırılgan Özneler

Prekarite terimi, daha kıvrak bir neolojizm olması hasebiyle, “güvencesizlik”in yerini almış olabilir; ama ikisi de normatif bir peşin hükümün damgasını taşıyor: Güvenceyi, çoğu zaman ne makul ne de makbul olan koşullarda bulmayı uman bir peşin hüküm bu. Güvencesizlik ekseriyetle olumsuz bir çerçevede ele alınır: kuralsızlıktan düzenliliğe, veya anormallikten normallığe geçme zorunluluğu bağlamında. Kelime sıfat halinden isim haline, bir koşuldan bir isme, güvencesizden güvencesizliğe dönüştüğünde, bu normatif yük belirginleşir.

Fakat kapitalizm sürekli krizdedir. Sermaye eğretidir [*precarius*], üstelik normal hali budur. Burada istikrar daima işçiler arasındaki göreceli avantajları resmîleştirmeyi gerektirmiştir: ya krizin faturasını daha ayrıcalıksız olanların sırtına yükleyerek, ya da krizlerin etkilerini borç yoluyla ertelerek. Dahası, güvencesizlikle ilgili tartışmalarda ortaya çıktığı üzere, teminatlar sıklıkla –bambaşka yaklaşımları savunanlar tarafından bile– yasal zeminde aranmaktadır. Hukuk, koşulların kaypaklığına karşı sekülerleştirilmiş bir dua di-

li haline gelir. Bu dil, hukuk ile ekonomi arasında, artık kesinlikle geçerli olmayan (herhangi bir dönemde geçerli olduğu bile şüpheli olan) bir ayrım varsayar. Dolayısıyla güvencesizlik motifinin, karşıtı güvencenin arzulanmasına yol açmaktan öte bir işlevi olup olmadığı belli değildir – güvencenin görünürde hüküm sürdüğü bir zamana dönmek midir arzulanan, yoksa güvencesizliğin olmadığı bir geleceği kurmak mı, kimse sormaz.

Bu konuda milliyetçi değerlendirmeler de devreye girer. Yaygın ifadesiyle prekarite (veya *précarité*), 1990'ların sonunda işsizlerin ve geçici işçilerin mücadelelerindeki yakınlaşmayı kavramaya çalışan Fransız sosyologları tarafından ortaya atılır. Bu sosyologlar arasında en önde gelen isim olan Bourdieu, prekaritenin yayılması meselesini, ona yol açtığı iddia edilen küreselleşmeye karşı ulus-devletin güçlendirilmesini savunmak üzere gündeme getirir. Tartışmanın milliyetçi boyutu çok daha geri planda olan versiyonlarında ise, *précarité*'ye çelişkili duygularla bakılır; direnişin, hatta devrimin aracı olacağı ümit edilir. Değişen sınıf kompozisyonu biçimlerine veya yeni öznelliklere odaklanan yeni görüşler, bakış açısında ve sözvarlığında geri dönüşü olmayan ve gecikmiş bir değişime yol açmış olabilir. Ne var ki bu odak değişimi, ortodoks bir Marksizmin yapısal varsayımlarını sarsmaya yetmez: yeni, dolayısıyla daha kifayetli bir öncü sınıfın ilan edilmesi bunun göstergesidir. İsimler, mutlak bir önvarsayımı koyutlarcasına, bir kimliğin taşıyıcısı olur. Bu türden ilanların hepsinde olduğu gibi, burada da sorun sadece, hâlâ tartışmalı olan mevcut bir kimlik üzerinden farklı bir geleceğe götürecek yolun keşfedildiği iddiası değildir. Daha vahimi, bu tür ilanların hepsinin, bir değer hiyerarşisinin ifadesi ve yeniden üretimi olmalarıdır.

Örneğin, “devrimci entelektüel” figürü olarak tanımlanan Lenin'in Parti'si, Fordizm ile Taylorizmin zihin-beden ayrış-

masına biat ettiyse (bu arada diğerkleri de ya “kitle” diye, ya da etkin biçimde muhaliflerse “karşı-devrimci” diye nitelendirilse), güvencesiz çalışma konusundaki tartışmanın da benzer bir bölünmeyi ve konformizmi yinelemekten kaçınabildiğini nereden bileceğiz? Veya, soruyu klasik Marksist terimlerle sorarsak: Kapitalizme içkin olan bir kimlikten (ister “işçi sınıfı” olsun ister “çokluk”), kapitalizmi, dolayısıyla kendi varlığını ve kimliğini ortadan kaldırması beklenebilir mi? Öznelliği temel sorusu ve cevabı olarak ele alan bir politika, idealize edilmiş bir öznellik imgesi olan bir politikayı yeniden mi üretir? Bizzat varlığının dayandığı tabakalaşmaları barındıran, geçerli değerlerine (veya değerlendirmelerine) göre –ki ücretli/ücretsiz emek ayrımı da bunlar arasındadır– kayda geçirilmiş bir Aydınlanma öznesine dönmektir bu.

Başka türlü ifade edeyim: “Yaratıcı emek”in güvencesiz koşullarıyla ve “bohemlerin sanayileşmesi”yle ilgili tartışma, Puccini’nin *La Bohème*’inde rastlanan bir manevrayı yeniden sahnelemektedir. *La Bohème*’de birkaç adam (bir şair, bir filozof, bir ressam ve bir müzisyen) sanatları uğruna bir çatı altında sefalet içinde yaşarlar. Fakat Puccini’ye ve yaratıcı kahramanlarımıza, o sanatı acı biçiminde ve opera yoluyla yükseltecek nihai trajediyi bahşeden kişi, sanatla değil süs eşyasıyla ilgilenen terzi Mimi karakteridir. Sanatçı (veya “yaratıcı emekçi”) figürü bazı örneklerde pekâlâ güvencesiz, gayri maddi emek üreten vs. post-Fordist düzendeki işçinin modeli olabilir; ama bu, başkalarının maruz kaldığı güvencesiz koşulların, “görünmezlik”lerinin veya “dışlanma”larının sonucu olduğunun ilan edilmesini gerektirir.

Ömrünü belki de çoktan doldurmuş bir politik uğrakta, güvencesizliğin timsali “kâğıtsız” göçmen işçiler olmuştur: yani, yurttaş statüsünde olmayan, ama yine de ulusal ekonomi alanının içinde yer alan ve kelimenin başka kullanım-

larında işaret edilenden çok daha vahim biçimde kırılğan olan insanlar. Dahası güvencesiz çalışma, yeni sanayilerin veya öznelliklerin ortaya çıkmasından çok daha önce, eviçi emeğin, perakende, turizm ve hizmet sektörünün, tarım, seks işçiliği ve inşaat sektörünün az çok değişmez bir özelliği olmuş, çocuk yetiştirmenin ve pek çok kadın için ücretli işlerin idaresinde ortaya çıkan zamansal ve parasal düzenlemeleri de çarpıcı biçimde değiştirmiştir. Fakat göçmenlere, Üçüncü Dünya'ya ve ev içinde kadınlara ait emeğin ezelden beri güvencesiz koşullara dayandığı idraki, bu tür işlerin sadece önceden “görünmez” olduğunu ilan ederek “prekarya”nm yeni bir olgu olduğu iddialarını sarsacağına, görünürlük (hukuken tanınma ve aracılık) düzleminin yeniden inşa edilmesi çağrılarına gerekçe oluşturmuş; kültür-sanat (ve bilgi) işçisinin prekaryanın paradigmatic ifadesi mertebesine getirilmesine ve böyle kabul edilmesine yol açmıştır. Çıkış (göç) stratejisi, içirme, görünürlük ve tanınma temalarına tercüme edilmiştir.

Küresel ölçekte ve eviçine ait ve/veya ücretsiz biçimlerinde prekarite, kapitalizm koşullarında çalışmanın standart deneyimidir ve daima böyle olmuştur. İnsanın yaşamak için elinde çalışma yetisinden başka hiçbir şeyi yoksa, veya bir başkasının kamusal düzeyde arz ettiği emeği yeniden üretmek ve “insanileştirmek”ten başka seçeneği yoksa –ki bu, bir bağımlılık ilişkisini eviçine taşıdığı için daha da kırılğan olmak demektir– yaşam sermayeye, dolayısıyla pamuk ipliğine bağlı olur.

Fordizmin en görünür olmuş, en çok temsiliyet kazanmış yönlerine özgü düzenli, tam zamanlı, uzun vadeli istihdam deneyimi, kapitalizmin tarihi içinde bir istisnadır. Bu istisna, kadınlara ait muazzam miktarda ücretsiz emeği ve sömürgelerde emeğin aşırı sömürüsünü gerektirmiştir. Bu emek sayesinde ki Fordist düzende işçinin mesaisi ile boş

zamanı arasında pürüzsüz bir ayrım olabilmıştır. Fordizmde işçi sınıfı içinde oldum olası küçük bir yer tutan kesimin tüketimci, duygusal biçimde “insanileştirilmesi” ve korunması, vaktiyle Üçüncü Dünya’da ve kadınların şefkat temelindeki ücretsiz emeğinde kapsanan şeyin özelleştirilmesi ve yağmalanması pahasına olmuştur. Öncülük atıflarıyla sınıf mücadelesinin örnek kahramanı mertebesine taşman, nispeten ayrıcalıklı bir işçi sınıfı... Bu atıflar, sermayenin bedenlere biçtiği, ve ücretlerde yansımaları bulan değerle paralellik göstermiştir. (Küresel) emek piyasasının “en altı” ve iş bölümleri –yoksulluk, mahrumiyet veya eviçinde kırılgenlik– ten rengine veya cinsiyete bağlı içsel özelliklermişçesine, doğallık çerçevesinde açıklanmıştır. O halde pek çok açıdan, prekaritenin son zamanlardaki yükselişi gibi algılanan şey, aslında prekaritenin, onunla karşılaşmayı beklemeyenlerce keşfedilmesinden ibarettir: Çünkü onlar, bedenlerine has özellikler ile olası parasal değerleri arasında –ücret ayrımlarında (ücretli ve ücretsiz) ve ücret düzeyleri arasındaki tabakalaşmada doğrulanan bir değer duygusudur bu– sözümona içsel ve ezeli ebedi (belki biyolojik) bir ilişki olduğunu sanmışlardır.

Biyopolitik Aritmetik

Kuşkusuz güvencesiz emek ve prekarite üzerine; mesaideki değişimlerin çalışmayı bir yatkınlık biçiminde tüm hayata yayması üzerine tartışmaya devam etmek için önemli sebepler vardır. Prekarite, işçi ile işveren arasında artık bire bir karşılaşmaların mümkün olmayışını, ve bunun emek piyasası, benlik, ilişkiler ve hayat arasında genel bir ayrımsızlık yaratmasını masaya yatırmak için bilhassa iyi bir yoldur.

Bu tartışmanın asıl ilginç yanı, hayatını kazanmanın belirsizliği ile, bunun sonucu olarak tüm sıradan vahşeti ve deh-

şetengiz yönleriyle açığa çıkan yaşamın belirsizliği arasındaki bağıdır: hem sürekli bir tehdit hem de fiilî koşul olarak yoksulluk; “teröre karşı savaş”, enterne kampları, “insani müdahale” vs. Bu noktada biyopolitika meselesi ister istemez yeniden baş gösterir; daha doğrusu, onu tüm gücüyle tecrübe etmemiş olan ayrıcalıklı bir işçi azınlığı (“meslek sahipleri”) açısından daha elle tutulur hale gelir. Yoksulluk ve savaş, yeri doldurulabilir oldukları kabul edilen, dolayısıyla fazlalık ilan edilme tehlikesi içinde olan yaşamları acımasız koşullara mahkûm eder. Bu noktada, yaşam üzerindeki kapitalist hesaplara karşı, “yaşamın değeri”nde ısrar etmek ne anlama gelir?

Bu, bazı soruları gündeme getiriyor. Ekonomik değerler ile siyasi-etik değerler hangi noktalarda kesişir? Değerin bir ölçüsü, bir standardı var mıdır ki tüm değerler (yaşamlar) ona nispetle ölçülsün ve hesaplansın? Bunları örgütsel sorulara dönüştürürsek: Prekariteyi, Terzi Mimi ile Filozof arasındaki farkları yok etmeden, hatta onlar arasındaki hiyerarşiyi yeniden üretmeden, bir ittifak veya güç birliği aracı olarak kullanmak ne kadar olasıdır? Bir moda tasarımcısıyla ittifak kurmak, serbest ticaret bölgelerinde [*maquiladora*] ucuz ve güvencesiz emek esasıyla çalışan bir işçinin yararına mıdır? Bu tür sorulara ancak soyut cevaplar verilebilir. Ama, yine de ortaya atılabilecek, belki de zor ve cevapsız iki soru daha vardır.

Birincisi, belirli iş türlerine özgü sömürü tarzları nelerdir? “Bilişsel” veya “yaratıcı emeğin” sömürüsü ve dolaşımı, Maurizio Lazzarato’nun iddia ettiği gibi, “faal olma, başkalarıyla iletişim ve ilişki kurma” ve “özne olma” buyruğuna dayanıyorsa, bu durum insanların başkalarıyla etkileşimini nasıl şekillendirir? Duygusal, uyumlu ve rutinleşmiş olmaya zorlanan bir *fast food* “zincir işçisi”, alışıldık sömürü biçimleri düşüncüyü, yaratıcılığı ve özyönetimi gerektiren bir “beyin

işçisi” olan yazılımcıyla ilişkisinde nasıl olur da böyle bir rol üstlenmez? “Beyin işçisi”nin, kognitarya aynasında kendini siyasetin öznesi, aktörü veya “aktivist”i gibi görmekten kaçınmayı bırakın, bu ilişkide kendine “aracılık” gibi uzmanlaşmış bir rol atfetmekten kaçınması nasıl mümkün olur? Sanatsal-kültürel sömürünün performatif şartları (görünürlük, tanınma, eser sahipliği), kayıtdışı ekonomideki sayısız kâğıtsız göçmen ve işçinin hayatta kalması için hâlâ bir zorunluluk olan gizlilik seçeneğini ne ölçüde ortadan kaldırır?

İkincisi, işçileri birleştirecek –bu birlik ne kadar çoğul biçimde tanımlanırsa tanımlansın– bir araç bulmak neden bu kadar önemlidir? Örneğin özgül üretim zincirlerinde yürütülecek tikel mücadeleler meselesi bir yana, prekaritenin, zaten son derece farazi ve tartışmalı olan “işçi sınıfının birliği”ni yeniden tesis edecek bu araç olduğunda ısrar etmenin ne gibi faydaları olduğu hiç de açık değildir. Tabii şimdilerde bu “işçi sınıfı” figürüne “çokluk” figürüyle karşı çıkılmaktadır, peki bu “çokluğun” mahiyeti nedir?

Ellen Rooney çoğulculuğun daha derin bir konformizm biçimi olduğundan bahseder: Çoğulculuk, içerik çeşitliliğine imkân verse de, etkileşimi yöneten biçimsel süreçler üzerinde süren çatışmaya dokunmaz; keza, bu etkileşimin kurallarının kendi suretlerinde ve kendi çıkarları doğrultusunda oluşturulduğu insanların iktidarına da dokunmaz. Bu durum genelde, etkileşim için tesis edilmiş süreçlerin ve bunun sonucunda yaratılan her türlü “birlik” görüntüsünün, insanlara fark etmeyecekleri kadar aşına gelmesinden kaynaklanır. Dolayısıyla bunlarla ilgili problemleri gündeme getirenler, nifak kaynağı, hatta sınıf içinde vahim bir bölünmenin failleri olarak görülürler. Şimdilerde gözden kaybolda da, hepimizin bildiği bir örnek: Cinsiyetçilik bir “kadın sorunu” konumuna hapsedilir, çoğul “sorunlar” arasından biri addedilir, ama siyasetin *biçimini* alt üst edemez.

O zaman biyopolitikanın, Fordist biçimlerinin yarattığı mahrumiyetten doğan aritmetiği nedir? Şayet Fordist politik biçimler, bedenlerin farklılığında tabiatıyla içerildikleri var-sayılan bölünmeleri dokunulmaz kıldıysa, post-Fordizmin aritmetiği nedir? Post-Fordizm “insan sermayesine” dayalı bir küresel cemaat hayal eder: Bu cemaatte farklılıklar ya pazarlanabilir olacak, ya da “insanlığın” sermaye olarak –daha doğrusu sermaye için– serbest akışı önünde birer engel addedilecektir. Kısacası, siyasi çoğulculuk post-Fordist piyasanın idealize edilmiş halidir.

Bu noktada metalaşmanın, kuşkusuz kapitalizmden önce de var olan satın alma ve satma eylemlerine dayanmadığını özellikle belirtmekte fayda var. Metalaşma; bedenler, eylemler, işler arasındaki nitel farkları paranın soyut ölçüsüne göre ilişkilendiren ve bu farkları o soyut ölçüye indirgeyen evrensel bir ölçü standardının uygulanmasıdır. Soyut eşdeğerlik, doğal tasvirleri olmadan, hiyerarşiyi, sömürüyü, şiddeti öngerektirir ve üretir. Formel, yani hukuki düzlemde bu, şu anlama gelir: Ne yoksulların ne de zenginlerin köprü altlarında uyumalarına izin vardır.

O zaman, güvencesiz işçilerin koşullarının dört başı mamur bir haklar mevzuatıyla düzeltilebileceğini iddia etmek ne anlama gelir? Bence bu, koşullarımızın iyileşeceği, daha doğrusu güvence altına alınacağı anlamına gelmiyor. Negri ile Hardt “küresel yurttaşlık” kavramını önermeden önce, bunu “insan hakları” ile uluslarüstü güç arasındaki örtüşme olarak tanımlayan militarist insaniyetperverlik küresel boyutlara erişmişti bile. Keza, “vatandaşlık geliri” uygulamasının da, Avustralya gibi mevcut olduğu ülkelerde, geçici ücretli –hatta zorla– çalışmaya bağlı olduğu ve onun kurucu unsuru olduğu görülmüştür: İşsizlik parası karşılığı çalışma sistemi [*work-for-the-dole schemes*] bunun kanıtıdır. Bu politika, son dönemde genel olarak işsizlere karşı bir önleme

dönüşmeden önce, işsiz yerlilere uygulanmıştır. Vatandaşlık gelirleri, düşük ücretli, geçici ya da kayıtdışı işlerde çalışma zorunluluğunu ortadan kaldırmaz; bu gelir kasıtlı biçimde, “çıplak hayat” için yeterli olacak, ama geçimi sağlamaya kesinlikle yetmeyecek düzeylerde tutulmuştur. İşsizlik parası karşılığı çalışma sisteminin devreye sokulması, “insan sermayesi”nin serbestçe akmadığı durumlarda politikanın (ve çoğulculuğun) doğrudan zora başvuracağını, biçimsel olarak gönüllülüğe dayanan ücretli emek sözleşmesini iptal edeceğini gösterir. Avustralya’da yerliler için işsizlik parası karşılığı çalışma sisteminin getirilmesi, “eşit ücret” yasalarının yürürlüğe girmesinden sonra yerlilerin istihdam oranlarının dibe vurmasını takip etmiştir. Yerlilerin “dolaşıma girme”yi başaramaması, başta tembellik olmak üzere içsel – çoğunlukla biyolojik– özellikleriyle açıklanmış; dolayısıyla zorla çalıştırma, Avustralya’da çokkültürcülüğün ve yerlilerle “yerleşimciler” arasındaki barışın baş savunucusu olan politikacılar tarafından makul bir çare olarak sunulmuştur.

O zaman, yaşamın değerini sermayenin değerlerinden ayırmak nasıl mümkün olabilir? Daha doğrusu, küreselleşmiş bir milliyetçilik ile uluslarüstü düzenlemelerin hedefleri arasındaki ilişki bağlamında bu nasıl yapılabilir: Güvencesizliğe karşı her gün verilen hayat mücadelesi, küresel bir güvenlik devletinin cazibesine kapılmaktan nasıl kaçınabilir? Haklar insanın sahip olduğu şeyler değildir – her ne kadar bazılarımızın, başkalarına nispetle, gittikçe kendimizi yönettiğimiz veya kendi kendimizin işvereni olduğumuz sömürü biçimi altında kendi emeğimizin sahibi olduğumuz söylene de. Haklar da, iktidar gibi, kullanılır – fiiliyatta ve bedenler tarafından. Birer hukuki kod olan haklar, devletin takdirine bağlı olarak, onun tarafından ya bahşedilir ya da esirgenirler. Hiçbir zaman güvence yoktur ve yasalaşmış olsun veya olmasınlar belirli hakların kullanılması için dai-

ma mûcadele edilecektir. Fakat haklar gûzergâhı, bir strateji olarak, hukukun veya devletin hakları dağıtması için dua etmek ve hakları esirgeme gücünü ve yetkisini hukuka veya devlete emanet etmek anlamına gelir.

Bunlar söylendikte, prekarite bizi, sırf uyandırdığı hissiyatla bile, bocalamaya; her durumda güvence için, ve bazen aslında birer kale oldukları ortaya çıkan kalkanlar için dua etmeye sevk edebilir. Ama tüm normatif ifadelerine rağmen, sıfat haliyle arasındaki ilişki bakidir: Ne kadar belirsiz de olsa, bir hareketle olan ilişkidir bu. “Eğreti” [*precarious*], mesai örüntülerini niteleyen bir sıfat olduğu kadar, karşı-küreselleşme hareketinin sınırlarıyla yüzleşildiğinden beri bocalayıp duran bir hareketin deneyimlerinin, umutlarının ve korkularının da tarifidir. Bu durum, cemaatçi korkulara veya nihai hedef hayallerine kapılan hareketlerin, küresel hukuk önünde tanınmanın sağlayacağı sözümona güvencenin tuzağına düşme tehlikesini gündeme getiriyor. Fakat bize olanca açıklığıyla gösterdiği bir şey daha var: Farklı bir gelecek, tanımı gereği, ancak eğreti bir biçimde, ne sağlam bir zemin üzerinde ne de genel bir kuralın hükmüyle, “biz” denen şeyin ne demek olabileceğini sürekli sorgulatan sorularla inşa edilebilir.

ÇEVİREN Elçin Gen

Neoliberalizm İş Başında: Eşitsizlik, Güvensizlik ve Toplumsalın Yeniden Kurulumu. Politik-Ekonomik Alanın İncelenmesi İçin Temel Öğeler*

MAURIZIO LAZZARATO

Foucault, *Birth of Biopolitics*'te, 18. yüzyıl liberalizminden Alman ordoliberalizmine** ve daha yakın tarihli ABD neoliberalizmine geçişi incelerken, bu değişimlerin önceden çok da açık olmayan dikkat çekici birçok yönünü teşhis eder ve böylece günümüz kapitalizmine temel teşkil eden mekanizmaları ve ilkeleri gözler önüne serer. Yazarın liberalizm eleştirisine yönelmesi, biyopolitika aygıtını [*apparatus*] analiz etmeye yönelik çabalarının bir parçasıdır ve dolayısıyla ik-

* "Neoliberalism in Action: Inequality, Insecurity and the Reconstitution of the Social", *Theory, Culture & Society*, 2009, no. 26, s. 109. Yazara teşekkür ederiz – e.n.

Çevirideki katkılarından dolayı Ali Akay ve Elçin Gen'e teşekkür ederim – ç.n.

** İkinci Dünya Savaşı sonrasında Almanya'da, Freiburg Okulu olarak adlandırılan ve *Ordo* dergisi etrafında biraraya gelen Wilhelm Röpke, Walter Eucken, Franz Böhm, Alexander Rüstow, Alfred Müller-Armack gibi kişiler tarafından gündeme getirilen ekonomik yaklaşım. Buna göre, piyasa kendi yasaları olan doğal bir gerçeklik değildir ve ancak devletin müdahalesi ve yasalar yolu ile ayakta tutulabilir (nitekim rekabet de öyledir). Böylece devletin müdahalesi ve piyasanın serbestliği birbirine zıt kutuplar olmaktan çıkar ve müdahale söz konusu serbestliğin koşulu haline gelir. Foucault *Birth of Biopolitics*'te hem Alman ordoliberalizmini hem de ABD neoliberalizmini (Chicago Okulu) ele alır – ç.n.

ktidar ve tabiiyet [subjection] meseleleriyle, veya daha doğru bir ifadeyle, iktidarın yaşam üzerine iktidar olarak uygulanmasıyla, yani biyoiktidarla ilişkilidir. Biyoiktidar zamanla, belirli, kapitalist bir iktidar ve zenginlik dağılımını, ve öznenin belirli bir biçimini destekleyen koşulları oluşturan ve buna uygun bir çerçeve kuran pozitif bir güce dönüşmüştür. Eldeki metin, söz konusu mekanizma ve ilkelerin pratikte nasıl işlediklerini ortaya çıkarmada bu analizlerin ne derecede yardımcı olduğunu inceliyor. Dolayısıyla sosyo-ekonomik alandaki ve devletin işleyişindeki dönüşümlere odaklanıyor ve bu sırada, günümüz gerçekliğinin söylemsel olduğu kadar pratik boyutlarını da dikkate alıyor.

Metin, dünyanın ve ona nakşolmuş ilişkilerin, dünyayı belirli bir şekilde kurmayı hedefleyen hesaplamalar sonucunda harekete geçirilen ve hem söylemsel olan hem de olmayan, belirlenmiş bir aygıt –veya dispozitif–* kompozisyonunun sonucu olduğu fikriyle başlıyor. Böylece tarihsel bir gerçeklik olarak kapitalizm, onu mümkün kılan bu kurumsal düzenlemelerin ve pratik kuralların olumsal bir sonucu olarak görülebilir hale geliyor. Bunu takiben, tavırların [conduct] neoliberalizmin konsolide olduğu dönemdeki yönetilme biçimlerine yön veren motivasyon ve hesaplamaların incelenmesine geçiliyor. Buradaki odak noktaslarından biri, Fransa'daki kültür endüstrilerinde çalışan insanların durumudur. Bu durum, yalnız eldeki metnin tasvir etmeye çalıştığı süreci örneklendirmekle kalmaz, aynı zamanda neoliberal düşünce ve stratejiler açısından bir sı-

* Dispozitifler söylemler, kurumlar, mimari biçimler, yasalar, yönetmelikler, idari önlemler gibi son derece heterojen elemanlardan oluşan iktidar düzenekleridir/tertibatlarıdır. Foucault esas olarak bu elemanlar arasındaki bağlantılar ağımlar tasvir etmeye çalışır (daha detaylı bilgi için bkz. Judith Revel, *Foucault Sözlüğü* (Say Yayınları, 2012), “dispozitif” maddesi). İngilizce metinde dispozitif yerine “apparatus” denilen yerleri “aygıt”, doğrudan kelimenin kullanıldığı yerleri “dispozitif” olarak çevirdim (Fransızca’da da “dispositif”) – ç.n.

nama aracıdır. Çünkü bu sektöre müdahaleye ve toplumu neoliberal ilkeler uyarınca yeniden kurmaya yönelik politika ve mekanizmaları teşvik eden kişilerden biri de, Foucault'nun ölümünden sonra yayınlanan çalışmalarının, dolayısıyla neoliberalizme odaklanan 1978-1979 derslerinin de editörü olan François Ewald'dır. Demek ki bir bakıma Fransa'da, Foucault'nun neoliberalizm hakkında ortaya koydukları, neoliberalizmin bir sosyal politika olarak uygulanmasında rol oynamıştır. Böylece ikili bir görünürlük mümkün olur: Bir yandan, piyasa kapitalizmiyle göbekten bağlı bir düşünce sistemi olarak neoliberalizmin anlaşılması, öte yandan, Foucault'nun çalışmalarından mülhem ve toplumu yeniden oluşturmaya hizmet eden araçların inşası.

Makale boyunca, tavırları kavrayıp elinde tutan bir iktidarı mümkün kılacak koşulların parçası olarak bu dispozitiflerin, güvencesizliği, eşitsizliği ve bireyselleşmeyi teşvik ettikleri üzerinde duruluyor. Bu koşullar yeni bir birey tipinin şekillenmesini de içeriyor: "girişim toplumu" [*enterprise society*]* haline getirilen bir toplumun çerçevesine uyacak, "kendisinin girişimcisi" haline getirilmiş bir özne. *Birth of Biopolitics*'te Foucault, liberalizmden ordoliberalizme geçişte tekabül eden ve onu belirleyen bir geçişi, mübadeleden rekabete geçişi vurguluyordu; bu rekabet mantığı, neoliberalizmde, Refah Devleti dahil olmak üzere devletin tüm dispozitiflerini, ve otonom bireyler kabul edilen özneleri kapsayacak şekilde genelleştiriliyor. Bunun aracı, risklerin ve koruma sistemlerin finansallaşması ve değer hesabının bu paradigmaya bağlanması. Paranın bu süreçte bir araç olarak rolü Foucault'nun analizinde eksik bırakılmıştır. Burada, –ör-

* "Şirket toplumu" olarak da çevrilebilirdi, "enterprise" bu anlama da geliyor. Fakat metnin devamındaki kişinin kendisini girişime dönüştürmesi ve kendisinin girişimcisi haline gelmesi vurgusu nedeniyle bu kavramı tercih ettim. Yine de "şirket" anlamının da akılda tutulmasını önemli buluyorum – ç.n.

neğin “insan sermayesi” kavramındaki gibi– bireyselleştirici teknikler aracılığıyla işleyen finansallaşmanın, riski ve korunmayı yeniden dağıtmayı nasıl başardığını göstererek, bu eksikliği gideriyoruz. Finansallaşma bunu, bireyi artan şekilde piyasanın insafına bırakarak yapıyor. Paralelinde, ücretlilerin ve kamuda çalışanların emeklilik fonları şirketler için finansal bir kaynağa dönüştürülmüş; böylece birikimler, sermaye yararına temellük edilmiş, ücretliler duygusal, düşünsel ve politik düzlemlerde ikili bir tuzağa düşürülmüş oluyor. Bu durum, devlet yönetiminin de parasallaşmasıyla birlikte, süreklileşmiş bir güvencesizliğe ve prekariteye neden oluyor ki, bunlar söz konusu yeni aygıtların işleyebilmesi için gerekli koşullardır.

Toplumsalın neoliberal dönüşümünün önemli yönlerinden biri de, sivil toplumun bu dönüşüme hizmet etmek üzere işe koşulmasıdır. Foucault yeni *homo æconomicus*’un bu radaki merkezî rolüne dikkat çekmişti – “insan sermayesi” olarak diğer tüm bireylerle girdiği rekabette kendisini maksimize edecek, “kendinin girişimcisi” bir birey olarak düşünülen *homo æconomicus* figürü. Eldeki metin, bu dönüşümleri sağlamak hedefiyle işleme konan mekanizmaları çözümlerken, şunu iddia ediyor: [Kişinin kendisinin girişimcisine dönüşmesini getiren] Bu süreç, yalnızca tavırların neoliberal yönetiminin neden olduğu yaygın güvencesizleşmeyi artırmakla kalmıyor, aynı zamanda toplumsal bağların ve toplumsal kaynaşma [*cohesion*] için gerekli koşulların da yıkımına götürüyor. Bu ise, neoliberal devlet için, ırkçılığı yeniden tesis ederek veya savaş yoluyla çözmeyi denediği ciddi bir soruna neden oluyor. Tüm bunlarla birlikte, sonuç bölümünde ortaya konulduğu gibi, “girişim toplumu” kavrayışından kaçmaya imkân tanıyan karşı-tavırlar da mevcut veya mümkün.

Bir Dispozitifler Kümesi Olarak Ekonomi

İşsizlik, istihdam ve iş, onları yönettikleri söylenen kurumları önceleyen, nesnel, bizzat ekonomik bir varoluşa sahip “doğal” gerçeklikler değil. Gerçekte, iki dispozitif kümesinin kesişimi yoluyla işleyen bir insanın sonucudur bunlar: yasayı, normu, kanıyı, kategorileri, bilgileri [savoir]* tesis edenler kümesi ve bireylerin tavır ve davranışlarını yönetenler kümesi.

Deleuze’ün¹ ve Foucault’nun söylemsel olan ve olmayan formasyonlar [formations] arasında yaptığı ayrım, üretim ve yönetim (örneğin, çalışanların, işsizlerin yönetimi) dispozitiflerini haritalandırmamıza yardım edebilir. Onlara göre, söylemsel olmayan dispozitifler veya pratikler, insanın yaptıklarına (mümkün veya muhtemel eylemlerine) etki eder, söylemsel pratikler veya dispozitifler ise, söylediklerine (mümkün veya muhtemel ifadelerine). Örneğin işsizlik durumunda, “söylemsel olmayan pratikler” veya “söylemsel olmayan formasyonlar”, kaydeden, dosyalayan, denetleyen, celp eden, ödenekleri dağıtan, ihraç ve müeyyidelerle karar veren, işsizlerin gözetimini (görüşmeler, eğitim) düzenleyen dispozitiflere atıf yapar; bunlar, devlet, sendikalar ve işveren dernekleri tarafından idare edilen düzenleme-

* Foucault terminolojisinde, Türkçe’de bilme/bilgi, İngilizce’ye “knowledge” olarak karşılanan iki ayrı kavram var: “connaissance” ve “savoir”. Bunların ilki (“connaissance”), bilinebilir nesneler hakkında söylemler oluşturulması sürecine, yani, bilen öznenen bağımsız bir şekilde gelişen karmaşık bir rasyonalizasyon, tanımlama ve sınıflandırma çabasına işaret eder. Buna karşılık “savoir”, bilen öznenin [su jet de connaissance] bu bilme süreci sırasında geçirdiği dönüşümü de göz önüne alarak, bilmenin bir yandan bilgi nesneleri diğer yandan da bilen özne ile ilişkisine dikkat çeker. “Savoir” iktidar meselesiyle ilişkilidir çünkü, Klasik Çağ’dan bu yana (kişiler dahil olmak üzere) dünyanın düzenlenmesi, bu bilimsel/rasyonel/normal olan ve olmayan arasındaki bu temel ayrım üzerinden gerçekleştirilmiştir. Nitekim Foucault iktidar-bilgi (Fr. “pouvoir-savoir”/ Ing. “power-knowledge”) eklemlenmelerinden söz edecektir (bkz. Judith Revel, *Foucault Sözlüğü* (Say Yayınları, 2012), “bilgi” maddesi) – ç.n.

lerdir. Bu dispozitifler, yararlanıcıların mümkün veya muhtemel eylemleri üzerinde etki etme imkânına sahiptirler, bu sosyal yardımın [benefit] miktarı ve dönemi, belirli yardım biçimlerine erişim, iş arama üzerinde denetim, iş piyasasına uyma amaçlı yeniden eğitime yönelik baskılar gibi önlemler aracılığıyla mümkün hale gelir. Bu tür söylemsel olmayan pratikler “işgücü içindeki işsizlerin” [unemployed workers] tavırlarını, iki farklı mantık uyarınca yönetmeye çalışırlar: “yasal özneler” olarak ve “yaşayan varlıklar” olarak, [başka bir ifadeyle] “vatandaşlar” ve “yönetilenler” olarak. Michel Foucault’ya göre sosyal sigorta, Refah Devleti’nin dispozitiflerinden biridir; burada (hak sahibi) vatandaşlar üzerinde uygulanan politik iktidarı ile, (belirli bir yaşta, cinsiyette, belirli yeteneklere, düşünme ve davranma biçimlerine vs. sahip) somut, bireysel öznellikler, yaşayan özneler üzerinde uygulanan iktidar arasındaki düzenleme vuku bulur.² Sınıflandırma, denetleme, bastırma, kışkırtma, tavırların idaresi ve öznellik tarzlarını oluşturma işlevlerini üzerlerinden atmak için, bu söylemsel olmayan sosyal sigorta dispozitiflerinin hizmetine sunulmuş bir dolu “toplumsallık teknolojisi” [technologies of the social] –yani toplumsal olanı kuran prosedür ve mekanizmalar– vardır. Bu araçları işleme koyan “teknolojiler” farklı mantıklara göre işlerler: adli-yasal ve disipliner dispozitifler ve gözetleme [surveillance] dispozitifleri. Aşağıda bunların ne oldukları, nasıl çalıştıkları ve birbirlerine nasıl aktarıldıkları üzerinde duruyorum.

“Söylemsel formasyonlar” veya “söylemsel pratikler” bir beyanda* [statement] bulunmaya yarayan heterojen dispozitifler kümesidir. Farklı şekillerde işler ve beyanlar üretirler –örneğin, parlamento gibi yasama organları yasalar tasarlar, istihdam ofisleri normları belirler, başka merciler düzenle-

* “İfadeler” olarak da çevrilebilirdi. Aşağıda “expression” kavramı geçtiği ve onu “ifade” olarak çevirdiğim için bu kavramı tercih ediyorum – ç.n.

meleri yapar, üniversiteler akademik sınıflandırmalar ve raporlar üretir, medya kanıları inşa eder, ve uzmanlar bilgiye dayanan yargılarda [*informed judgment*] bulunurlar. Bu söylemsel pratiklerin nesnesi, farklı (yasa, kamuoyu vb. ile ilişkilenen) söylem rejimleri tarafından anlatılan şekilde oluşturulmuş bulunan “işsizlik”, “iş”, “istihdam” gibi kategorilerdir. Söz konusu kategorilerin tutarlılıkları ve etkinlikleri, bu farklı fakat pratikte kesişen sözcesel [*enunciative*] rejimler boyunca vücut bulur. Bu “söylemsel pratikler”, önemli, çarpıcı veya ilgi çekici olanı tanımlayarak bir toplumun belirli bir andaki “sorunlarını” inşa eder ve belirlerler. Böylece bir yandan mümkün olanın sınırlarını çizer, öte yandan da – paradoksal şekilde, sözün ve ifadelerin dolaşımını kışkırtan teknikler aracılığıyla– egemen beyan rejimine uymaz görünen beyanların dolaşıma girmesine engel olurlar.

Söylemsel olmayan formasyonların “şeylere” indirgenemeyecek olması gibi, söylemsel formasyonlar da “sözcüklerle” indirgenemez. Söylemsel pratikler basitçe konuşma kabiliyetinin ürünü değil, “makinesel” bir işleme biçimine sahip bir kurum ve merci çeşitliliğinin eylemlerinin bir sonucudur. Söylemsel pratikleri gündelik söylemin ve politik polemğin yerine geçme eğiliminde olan akademisyen, uzman veya gazeteci, beyanların bireysel öznesi değil; karmaşık ve eklemlenmiş bir ekonomik, politik ve kültürel çıkar ağının, işlev, prosedür ve protokol zincirinin söylemsel bir çıkış veya varış noktasıdır. Beyanların çok çeşitli kamular (medya, akademi, yerel ve ulusal düzeyde seçilmiş temsilciler, toplumsal-profesyonel kategoriler vs.) üzerinde etkileri vardır. Bunlar, farklı kamulara has ve kamuoyu oluşturmaya yönelik diferansiyel bir yönetim mantığı uyarınca, semiyotik ve iletişimsel bir teknik yelpazesine başvurdıkları ölçüde (ki bunlara zihnin [*intellect*] teknikleri denilebilir), her şeyi kapsayan bir kategori olarak ideoloji, söylemsel pratikler

ile iktidar ilişkileri arasındaki karmaşık ilişkiyi yeterince ifade edemez hale gelir.

Söylemsel ve söylemsel olmayan pratikler, bir nedensellik, simgeleştirme veya temsil ilişkisi içinde değildir, bunlar karşılıklı olarak birbirlerini önceden varsayarlar. Birinin söylediği, ancak üretim altyapısı üstyapıya temel teşkil edeceği oranda, o kişinin yaptığıının bir yansıması veya ters imgesi olabilir. Söylemsel ve söylemsel olmayan pratikler arı vermeksizin birbirlerinin içine geçer ve dünyamızı ve onu oluşturan ilişkileri üretir.

Dolayısıyla işsizliği, işi ve istihdamı, kesişen ve birbirlerinde destek bulan tüm bu söylemsel ve söylemsel olmayan dispozitif ve süreç çeşitliliğinin “kitlese” veya “toplam” etkisi olarak anlayabiliriz. “İşsizlik” en başından ekonomik bir kategori değildir, veya başka bir ifadeyle, ekonomik olan tümüyle “düzenlenmiş” bir eylem kümesi olarak anlaşılmalıdır. Peki kim ve ne tarafından düzenlenmiş? Yasalar tarafından, ve aynı zamanda, belki de dinî, fakat günümüzde özellikle medyatize edilmiş veya kültürel bir nitelik taşıyan normlar, alışkanlıklar, bilgiler, reçeteler tarafından.

“Ekonomik” olarak adlandırılan, yönetilenlerin mümkün veya muhtemel eylemlerine tesir eden farklı bedenselleşmiş teknikler ve prosedürler tarafından, ve yönetilenlerin mümkün veya muhtemel beyanları üzerinde etkisi olan farklı semiyotik dispozitifler tarafından düzenlenmiş bir etkinlik kümesidir. Düzenleme burada bir yandan oluşturma ve tesis etme [*constitution and institution*]* öte yandan da sınırlandırma, baskı ve denetim anlamlarına geliyor. Başka bir ifadeyle, kapitalizmin veya sermayenin, basitçe veya içsel olarak, devamında yasa, normlar ve söylemler tarafından dü-

* Bu kelimeler sırasıyla “anayasa” ve “kurum” anlamına da geldikleri için İngilizce orijinalleri veriyorum. Yazarın bu kelimeleri tercih etmesinde bu anlamları da çağrıştırmak gibi bir niyet taşımış olması ihtimal dahilindedir – ç.n.

zenlenip temsil edilen bir ekonomik gerçeklik olduğunu düşünmekten kaçınmalıyız. Sermayenin içsel bir mantığı; veya haklar, kanılar ve bilgiler aracılığıyla sınırlandırılabilir veya kontrol altına alınabilecek otonom ve bağımsız yasaları yoktur. Sürekli olarak tesis edilmesi [*instituted*] gerekir.

Tarihsel bir gerçeklik olarak kapitalizm, olabilirlik koşullarını oluşturan (hukuki veya hukukdışı) pozitif kuralların ve kurumsal [*institutional*] bir çerçevenin olumsal bir ürünüdür. Foucault'nun³ ifade ettiği gibi, ekonomik süreç ve kurumsal çerçeve “birbirlerini çağırır, destekler, değiştirir; ve böylece her biri sürekli bir karşılıklılık içinde şekillenir”.

Tavırların Yönetimi

Şu veya bu dispozitifi kullanarak, şu ve şu prosedüre dayanarak, kimi zaman beden teknolojilerine kimi zamansa söylemsel teknolojilere başvurarak bu birleşik ve bütünleşik süreç çokluğunu işleten kimdir? Bu, “yönetim”dir [*government*]; eğer kavramı, insanların tavırlarını yönlendirmek ve onların eylemlerine ve ilişkilerine dair olasılıkları hesaba katmak üzere işleme konmuş teknikler ve prosedürler olarak anlarsak.⁴ Yönetim, hem ifadelerin [*statement*] ve yapılabirlik bilgisinin [*know-how*] oluşumunu mümkün kılan söylemsel pratikleri kullanır ve idare eder; hem de görece açık, tersine çevrilebilir ve dönüştürülebilir iktidar ilişkilerinin “tahakküm durumları” ve tabiiyet modaliteleri [*modalities of subjection*] şeklinde sabitlenmesini mümkün kılan adli ve yasal mekanizmalar deposunu ve söylemsel olmayan teknolojileri. Daha doğrusu, bu yönetim kavramını devlet yönetimiyle karıştırmamak için, bunun, söz konusu çoklu süreçler birleşimini işler kılmaya yönelik etkinliğe verilmiş bir isim olduğu söylenebilir – her bir eylemin uygulayıcısı ister devlet adamları, ister sendikacılar veya patronlar olsun.

Yönetim, üzerinde uygulandığı yönetilenlerin her zaman cevap verme, farklı davranma veya reddetme imkânına sahip olduğu bir iktidar tekniğidir. Foucault için, tavırların yönetimi direnişin her zaman mümkün olduğu anlamına gelir. Yönetim, yönetenler ile yönetilenler arasında stratejik bir ilişkidir; bu ilişki aracılığıyla ki, birinciler ikincilerin tavırlarını belirlemeyi dener ve ikinciler “yönetilmekten kaçınmak”, yönetilmeyi minimize etmek, veya başka prosedürler, ilkeler, teknolojiler ve bilgiler vs. uyarınca başka türlü yönetilmek, ve böylece kendi kendilerini yönetmek için pratikler geliştirirler. Foucault bu yaratıcı direniş stratejilerini “karşı-tavırlar” [*counter-conducts*] olarak adlandırır: Bunlar, “otonom ve bağımsız” özneleşme [*subjectivation*]* süreçlerini, yani birinin kendisini oluşturması için olanakları açığa çıkarır.

Kısa süreli sözleşmeyle çalışanların mücadelesinde gözlemleme fırsatını bulduğumuz karşı-tavırlar ve özneleşme biçimleri, onları denetlemesi amaçlanan iktidar dispozitifleri kadar çok ve çeşitlidir. Bunlar, farklı şekillerde ifade bulur: kaçma, saptırma, hile, tahakküm halini alaşağı etme denemeleri, iktidar dispozitifleriyle doğrudan çatışma vs. Bu araçlar birbirleriyle çatışmaz. Eşzamanlı olarak savunmacı ve/ya saldırgan yaklaşımları ifade edebilirler ve hem direniş mantığı uyarınca hem de politik denemeler biçiminde eyleme geçirilebilirler.

* Fransızca’da ve İngilizce’de özne anlamına gelen kelime (Fr. “sujet”/İng.ce “subject”), aynı zamanda, tebaa da demek. Buradan hareketle, özneleşmenin her zaman tabiiyetle el ele gittiğine dikkat etmek gerekiyor. Bu çift anlamlılık, özneyi iktidarı önceleyen, yer yer onun dışında, gerektiğinde ona karşı direnen, kendinden menkul bir varlık gibi tahayyül eden bütün bir düşünce geleneğini karşısına almış bulunan Foucault açısından önemli. Bu noktada, yazarın iktidarın yalnızca baskıcı, kısıtlayıcı değil, aynı zamanda üretici, öznellikler üreten bir nitelik taşıdığını iddia ettiğini hatırlatalım. Toplanmış bulunduğu bir merkezden veya tepeden, çevreye veya aşağıya dayatılan değil, toplumsal ilişkiler boyunca akan bir iktidardan söz ediyoruz burada. İşte “özne” bu ilişkiler, akışlar içinde (bir noktada sabitlenmemek üzere) şekilleniyor. Bu anlamda tabiiyete özneleşme, özneleşmeye tabiiyet eşlik ediyor – ç.n.

Demek ki, işsizlik, istihdam ve iş yalnızca denetim dispozitiflerinin, kışkırtmanın ve belirli ifadelerin [*statements*] üretiminin kesiştiği yerde değil; aynı zamanda farklı stratejilerin kesişim noktasında ortaya çıkar. Bu stratejiler tavırların yönetimiyle ve yönetilmenin reddiyle, veya hem bireysel hem kolektif düzeyde kendi kendini yönetme arzusuyla ilişkilidir. İktidar dispozitifleri haritasının anahatları, bize farklı yönetim formlarının ve stratejilerinin çeşitli teknolojiler aracılığıyla uygulandığı alanların genel bir çerçevesini verecektir. Bu, aynı zamanda, muhtemel karşı durulabilir bölgeler haritasıdır. Fakat tavırların yönetimine yönelik tekniklerin ve karşı-tavırların organize edildiği tekniklerin nasıl, hangi stratejiler ve mekanizmalar aracılığıyla işe koşulduklarını bize söylemez. Bu çeşitli tekniklerin nasıl eklemelendiğini, farklı bilgilerin nasıl işlediğini, dispozitif yelpazesinin nasıl iş gördüğünü, iktidar ilişkilerinin nasıl çalıştığını anlamamız gerekir.

Kültür Piyasasının Düzenleyici İlkesi Olarak Rekabet

Sözleşmeli çalışanlar örneğinde karşımıza çıkan ihtilaf bu kategorileri işler haldeyken görmemize fırsat tanıyor. Rekabetçi bir piyasanın doğumuna ve kuruluşuna has söylemsel ve söylemsel olmayan modalitelerin takibini mümkün kılıyor, çünkü Fransa'da 1980'lere kadar kültürel sektörün yalnızca bir kısmı (sinema) bu mantığı takip ediyordu, ve söz konusu ihtilafa konu olan şey, tam da bu sektördeki rekabet kurumuydu.

Foucault'nun *Birth of Biopolitics*'te geliştirdiği kavramlar ve iddialar önümüze koyduğumuz sorunun kalbinde ve bu modaliteleri tasvir etmemize yarayacak araçları bize sunar. Rekabete kayan bu vurgu, neoliberalizmin Fran-

sa'da ve başka yerlerde giriştiği “toplumsal yeniden inşanın” merkezindedir ve sosyal sigorta rejiminin yeniden yapılandırılması bu dönüşüm için gereken ana yapıya doğru atılan son adımdır. Daha önce ifade edildiği gibi, bu örnek ilginçtir çünkü Foucault'nun ölümünden sonra yayınlanan ve neoliberalizm incelemesini de içine alan çalışmalarının editörü olan François Ewald bu toplumsal yeniden inşa politikalarını (ihtiyatla da olsa) teşvik etmiştir (bir sendika başkanının yanı sıra).

Foucault'nun çalışmasını bu perspektiften sorgulamak isteyen biri, iki soruyla başlayabilir. Bunlar, söz konusu ihtilaftaki ana meselelerle ve işverenlerin “reform” projesinin ana eksenile ilişkilidir. Kültür endüstrisi içinde bir emek piyasasının oluşumu neden “sosyal politikanın” idaresinden geçer – işverenlerin kendilerini “sosyal girişimciler” olarak adlandıracakları derecede? Ve neden işsizlik sigortası bir engel teşkil eder? Ve neden Fransa'daki işverenler derneği kendi ekonomi-politik projesini “sosyal” bir proje olarak tarif eder? Foucault'nun cevabı, liberal yönetimin başından beri “toplumun yönetimi” olduğu iddiasıdır.⁵ Liberal yönetim, fizyokratların yaptıkları gibi, yalnızca ekonomik yasaların teşhis edilmesi ve gözlemlenmesiyle yetinmez, toplumu bütünlüğü içinde hedefler. Liberal politika, bir “toplum politikasıdır” [*politics of society*]; bu toplumun okunabilirliği, ölçeği ve hangi kurallar uyarınca işlediği –ordoliberallerin söylediği gibi– piyasaya dayalıdır.

“Toplumsal olan” [*the social*] kapitalist ekonomi ve politik olan arasındaki ilişki sorunlu hale geldiğinde devreye sokulmuş bir yönetim tarzıdır [*mode of government*]. Foucault'nun anlattığı üzere, bir egemenin yönetim sanatı, bir toprak ve haklar öznesi [*subjects of rights*] üzerinde uygulanmalıdır; fakat bu mekân 18. yüzyıldan bu yana hakları değil, çıkarları olan ekonomik özneler tarafından işgal edil-

miştir. *Homo æconomicus*, *homo juridicus*'a tekabül etmeyen, kesinlikle heterojen bir figürdür. Ekonomi insanı ve haklar öznesi iki ayrı ve gayet heterojen kurulum sürecine yol açar: Haklar öznesi, bir uzlaşım diyalektiği sayesinde diğer hak öznelerinin oluşturduğu kümenin bir parçası olur. Nitekim, politik olanın kurulumu, yargı öznesinin [*juridical subject*] kendi haklarını bir başkasına devrini varsayar. Tam tersine, ekonomi insanının ekonomik olanlar kümesine dahli, hakların kaybı değil, kendi çıkarlarının çoğalması yoluyla gerçekleşir. Kişi çıkarlarından vazgeçmez çünkü ancak kişinin bencil çıkarlarının korunması yoluyla ki, kolektivitenin ihtiyaçlarının çoğalması ve tatmini mümkün olur. Foucault için ne adalet ne ekonomi kuramı, ne yasa, ne piyasa bu heterojenliği uzlaştırabilir. Böylece ne hak özneleri bütünlüğü, ne de ekonomi özneleri kümesi olan yeni bir bölgeye, yeni bir alana, yeni bir referans çerçevesine ihtiyaç doğar. İki grubun yönetilebilir hale gelmesi, ikisini de sarmalayacak yeni çatının [*assemblage*] tanımlanabilmesi koşuluna bağlıdır, böylece yalnızca aralarındaki bağlantılar ve birlikte oluşturdukları kombinasyonlar değil, ekonomik çıkarların ötesine geçen bütün bir ögeler ve çıkarlar dizisi de görünür hale gelir.

Bu tür bir kümelenme veya çatının adı sivil toplumdur. Yönetimselliğin [*governmentality*] her şeyi kapsayıcı karakterini koruması ve –bir yandan adli diğer yandan ekonomik yönetim sanatları arasında– iki dala ayrılmaması için liberalizm yeni bir referans çerçevesine uygulayabileceği bir dizi teknik icat eder ve bunları dener. Bu yeni çerçeve sivil toplumdur. Sivil toplum burada, devlet karşısında özerkliğin üretildiği bir uzam değil, yönetim tekniklerinin müteakibi-
dir [*correlate*]. Birincil veya dolaysız bir gerçeklik değil, modern yönetimsellik teknolojisinin bir parçasıdır. Liberalizm bir yönetim sanatı olarak tam da bu kavşakta, bu arayüzün

idaresinde tesis olur. Biyopolitikanın doğduğu kesişim noktası da burasıdır.

20. yüzyılda tavırların yönetimi olarak biyopolitikanın belirli bir işlevi vardır. Sosyal politika, Foucault'nun gösterdiği gibi, liberal kapitalizmin doğumunun ayrılmaz bir parçasıysa, kapitalist stratejinin kalbine de devrimci politikalara, yani ekonomi ile politika arasındaki sorunlu ilişkiden kaynaklanan birbirine karşıt [*antagonistic*] ikiliğin doğumuna cevaben yerleştirilmiştir. Tavırların yönetiminin görevi nötraliye ve depolitize etmektir, bunu kapsamı gittikçe genişleyen sosyal politikalar aracılığıyla yaparken iktidar ile gelir arasında da (ikilikleri tetikleyebilecek) kutuplaşmalara neden olur. Böylece toplumsal olana dair bir politika [*politics of the social*], liberal stratejilerin merkezine oturur – Keynesçi liberalizm, Alman ordoliberalizmi veya neoliberalizm örneklerinde farklı şekillerde de olsa.

Demek ki mesele, neoliberallerin “piyasa” ve “toplum” kavramlarından ne anladıklarını açığa çıkarmak ve bunlar arasındaki ilişkiyi nasıl kavramsallaştırdıklarını bilmektir. Neoliberalizm için piyasa, Adam Smith'in inandığının tersine, insanların mübadeleye yönelik eğilimlerinin kendiliğinden veya antropolojik bir ifadesi değildir. Mübadele yerine, piyasanın düzenleyici ilkesi olarak rekabeti, ve özellikle de çalışanlar ve girişimler/şirketler [*entreprise*] arası rekabeti vurgular. Mübadele eşitlikle bağlantılıyken, rekabet eşitsizlikle ilişkilidir. Yeni yönetim tarzı, mübadele-eşitlik çiftinin yerine eşitsizlik-girişim çiftini koyar. Neoliberaller için piyasa, ancak rekabet toplumun düzenleyici ilkesi olarak ortaya konduğunda, düzenleyici bir ilke olarak işleyebilir. Neoliberalizm için, piyasa gibi rekabet de, iştahların, içgüdülerin ve davranışların “doğal oyununun” bir sonucu değildir. Daha ziyade rekabet, eşitsizliklerin, yerleştirilmesi ve sürekli beslenip ayakta tutulması gereken “formel bir oyundur.”

Dolayısıyla iştahlar ve içgüdüler verili değildir: yalnızca eşit-sizlik iştahları kabartma, içgüdüleri ve akılları keskinleştir-me kapasitesine sahiptir ki, böylece bireyler rekabete yönel-tirler.

Kitle iletişim araçlarının iddia ettiğinin aksine, neoliberal piyasa kavramı, doğal değildir [*anti-naturalist*]. Piyasa ve rekabet, çeşitli müdahaleler gerektiren bir inşanın sonucudur; bu müdahaleler özellikle devletten gelir ve “bırakınız yapsınlar”ın mümkün ve işler olması için gereken ekono-mik ve ekonomi dışı koşullar üzerinde kurucu etkilere sa-hiptir. Bu, piyasaya piyasa için müdahale etme meselesi de-ęildir. Daha ziyade, rekabet denilen “kırılgan mekanizma-nın” çalışmasına imkân veren koşulların, ve özellikle top-lumsal koşulların yönetimi anlamına gelir. Bu da, neoliber-al yönetimin, toplumsal süreçleri, içlerinde piyasa meka-nizmalarına uygun koşulları yaratacak şekilde üstlenmesi demektir.

Fransa’da “toplumsal yeniden inşa” tam da bu gelenekten mülhemdir ve başlangıcında, “rekabet ilkesinin, ondan öz-gürleşmeye veya ona hükmetmeye fazlasıyla meyleden bir toplumsallığın içine yeniden ekonomik zorunluluğu dahil ettiği”⁶ gerekçesiyle temellendirilmiştir. Bu nedenle, kültür endüstrisindeki sözleşmeli çalışanlar örneğinde öncelikle, özellikle emek örgütlenmesinininki olmak üzere, muhtelif ta-rafların ihtilafta ortaya koydukları “söylemsel olmayan pra-tiklerin” rolünü anlamamız gerekecektir. Durum şudur: Re-kabet kültürel sektörün emek piyasasında zaten mevcuttu, fakat “reform” mantığı uyarınca; işsizlik ödenekleri (görel) gelirin, daha çok çalışıp kazanan aleyhine ve daha az çalışıp kazanan lehine yeniden dağıtımı sonucunu doğurduğu için tahrifata neden oldu. Gelir ve ödeneklerin dağıtımına iliş-kin sayılar, asgari ücretin altında kalan gelirleri telafi etme-ye yönelik teşebbüslerin ücret farklılaşmasını büyük oran-

da düşürdüğünü göstermektedir.* Fransa ulusal istihdam ajansının (Unedic) ileri sürdüğü “reformun” amacı, mevcut karşılıklılık [mutuality]** mantığını zayıflatmak veya yok etmek, ve yerine sosyal yardımları gelire oranla dağıtan sigorta ilkesini yaygınlaştırmaktır. Neoliberalizm mantığına göre, çalışanları bir yeniden dağıtım sistemi uyarınca koruyan bir sistem “rekabet karşıtı” olarak tanımlanır. Neoliberalizmin ekonomik olmayan “toplumsal adalet” kavramına karşı çıkmasının nedeni budur, eşitsizlikleri –uçlarda bile– daha dengeli hale getiren, ve “irrasyonallikleri” düzelten bu sistem rekabeti tahrip eder ve böylece piyasanın olması gerektiği gibi işleminin önüne geçer. Aslında kaynakların rasyonel ve etkili dağıtımını sağlayacak olan, bu uygun işleyiştir. Rekabet ve girişimciliğe dayalı bir piyasanın yönetimi, herkesin, Foucault’nun ifadesiyle “eşit bir eşitsizlik” halinde olmasını temin etmelidir.

Dolayısıyla sosyal politika alanına, onu bireyselleştirmek üzere müdahale etmek önemlidir. Bu, ordoliberallerin, (toplumsal harcamaların kolektifleşmesi ve sosyalizasyonu anlamına gelen) “sosyalist sosyal politikanın” tersine, “bireyci sosyal politika” dedikleri şeydir. Foucault bu “bireyselleşmenin”, bireyleri risklere karşı korumak şöyle dursun, riskleri bireysel olarak üstlendikleri ve onlara bireysel olarak gö-

* “Yaratıcı sektörde” (medya, moda, kültür vs.) çalışan “yeni profesyoneller,” işçilerin, işsizlerin ve benzerlerinin içinde bulunduğu durumdan tamamen ayrı, homojen bir ayrıcalıklı bireyler bloku oluşturmazlar (Boltanski ve Chiapello’nun (1999) iddia ettiği gibi); aslında aralarında hayli farklılaşmışlardır.

** “Mutuality” gündelik kullanımda da “karşılıklı olmak” anlamına geliyor. Fakat burada özellikle dikkat edilmesi gereken nokta, Fransa’da belirli bir alanda çalışan kişilerden oluşan ve üyelerin bir çeşit dayanışmasına dayanan, ticari olmayan ve kâr gözetmeyen oluşumlara da “mutuelles” denilmesidir. Sigorta şirketlerinin mantığından farklı olarak, belirli bir yatırım karşılığında kazanç elde etmek değil, üyelerin ihtiyaçlarına cevap vermek amaçlanır ve buralarda primler, üye kişinin açık bulunduğu risklerle orantılı olarak belirlenmez. Bu oluşumların kooperatiflerden farkları ise, yalnızca parasal katkıların sunulmasıdır (emeklilik aylığı, sağlık giderlerinin karşılanması gibi) – ç.n.

ğüs gerdikleri bir ekonomik alan yaratmayı amaçladığını iddia eder.

Bu “bireysel sosyal politika” mantığının sosyal koruma mekanizmalarına nakşetmek amacıyla, işsizlik ödenekleri rejiminde öngörülen reform, en eski disipliner tekniklerle (gözetleme, müeyyide uygulama, dışlama, tetkik/sınav [*examination*]) en yeni güvenlik tekniklerinin (erteleme, ayarlama, kontrol, farklılaştırma) bir birleşimini devreye sokmak zorundadır. Disipliner teknikler yeniden düzenlenir ve güvenlik tekniklerinin belirlediği yeni işlevlere uyarlanır. Aynı zamanda, bu insan, disiplin ve güvenlik teknolojilerinin aktive edilmesi, adli ve yasal etkinliklerde de bir patlamaya, devletin, düzenleyici piyasaların ve emek kurumlarının [*labor agency*] kaynaklık ettiği norm ve regülasyonların çeşitlenmesine neden olur.

Ele alınan örnekte reform, ilk önce, sektörde çok fazla sanatçı, yaratıcı ve şirket olduğu gerekçesiyle sözleşmeli çalışanların sayısını düşürmeyi amaçlamıştır. İşsizlik ödeneklerini devreye sokan koşullar zorlaştırılmış; ardından yeni diploma derecelerinin yürürlüğe konmasıyla vasıflıları vasıfsızlardan ayıracak tedbirler alınmış, böylece potansiyel kültür çalışanları yeniden sınıflandırılmış ve farklılaştırılmış ve istihdam edilemezlerin edilebilirlerden ayrılması sağlanmıştır. İşsizler damgalanmış ve “şeytanlaştırılmıştır”. Ödenek sistemi, fazla gevşek olduğu ve şu veya bu istismara izin verdiği için, örneğin “sosyal korumanın işten giderek ayrılması”⁷ gibi yollarla, “insan sermayesi” ve girişim mantığından kaçmayı mümkün kıldığı için işveren kurumları tarafından eleştirilmektedir. Demek ki, reform ekonomik olmaktan çok iktidarın bir işlemi gibi görülebilir. Çünkü amacı, “toplumsallık” üzerindeki, yönetilenlerin tavırları üzerindeki denetimini geri kazanmak, ve böylece bütçe açığını azaltmak ve işsizlik ödeneği hesaplarını girişim mantığına uygun hale getirmektir.

Kısa süreli sözleşmeyle çalışanların sayısındaki düşüş bir “dışlama” olarak görülebilir, fakat bu dışlananlar bir “nüfus” (istihdam piyasası içindeki insanlar kümesi) içine dahil edilir. Bu nüfus üzerindeki yönetsel etkinlik [*governmental action*] eşitsizliklerin diferansiyel yönetimi biçiminde uygulanır. Disipliner dışlama teknolojileri eşitsizliklerin idaresiyle ilişkili bir güvenlik teknolojisinin işleyişine dahil edilir. Bu idareye dair yönetsel etkinlik, işsizden, düşük ücretli çalışandan, güvencesiz [*precarious*] çalışandan, sözleşme- liden, yarı-zamanlı ve benzerlerinden geçerek ücretli profes- yonele uzanan bütün bir sürekliliği hedefler. Yasa, norm ve regülasyonlarda bir çeşitlilik ortaya çıkar ve sözleşme tiple- rinin aktarımını, rejimlere dahil olma, vasıflar edinme, for- masyon, tazminat ve haklara ve asgari ödeneklere erişme tarzlarını tesis eder. Bu süreklilik yalnızca “ücrete dair” de- ğildir, aynı zamanda “toplumsal”dır ve bu nedenle toplum- sal yeniden inşanın amaçlarına uygunluk gösterir. Güvenlik teknolojilerinin aynı belirsiz nüfusun yönetimi kapsamına aldığı süreksizlikler, eşikler, bölünmeler ve dilimler tarafın- dan kat edilir. Öyleyse yönetime has görev, bir taraftan sta- tüler, gelirler, eğitim, sosyal sigorta ve benzerleri arasında- ki “ayrışmaları” tespit etmek ve bunların etkili bir şekilde bir- birlerine karşı işlemlerini sağlamaktır. Fakat aynı zamanda bu, her bir kesim, her bir durum içinde, rekabeti teşvik et- me aracı olarak bireyselleşme politikalarının büyütülmesi meselesidir (ücretlerin, kariyerlerin, işsizlerin denetlenme- sinin bireyselleşmesi).

Bu süreklilik içinde, eşitsizlik konumlarında bulunan- ların hiçbirinin kendini güvende ve istikrarlı hissetmeme- si gerekir. Güvencesiz işçinin, yoksulun, işsiz ve düşük ücretli çalışanın, “vakaların” ve “durumların” çeşitlenme- si (örneğin, genç nüfus, kentli genç nüfus, vasıflı genç nü- fus, mahrum kalmış genç nüfus), bireyselleşmenin geniş-

lemesinin ve derinleşmesinin parçasıdır ve hem bireylerin, hem de diferansiyel olarak genel iş durumunun zayıflatılmasını amaçlar.

Neoliberal yönetim stratejisinin nasıl işlediğini anlayabilmek için, onu radikal kanattaki sendikalarla karşılaştırmak mümkündür. Bu sendikalar nüfusun tümüne genel olarak uygulanacak bir norm, yani sürekli iş sözleşmesi fikriyle hareket ederler; durumdan bağımsız bir şekilde “iyi” olduğu ve herkesin uyması gerektiği varsayılan normları temel alırlar. Son otuz yıldır işçiler ve devlet, farklı bir mantık uyarınca düşünür ve harekete geçer; bu, bir “normallikler” çeşitliliğini tespit, inşa ve konsolide etmeye dayalı bir mantıktır. Bu “normallikler” idaresi, tek bir modele uygunluğu araştırmaz; bunların “eşit bir eşitsizlik”, bir rekabet durumunda tutulmalarını, farklılaşmayı teşvik etmeyi ve “harekete geçirici” bir belirsizliği süreklileştirmeyi amaçlar.

İçerme ve dışlama, normal ve anormal, “büyük bir bölünmeyi” belirtmez; daha ziyade, her durumda vakaları, durumları, statüleri çoğaltmaya meyleden yönetsel etkinliğin değişkenleridir. Yönetim bir bölünmeden çok, bölünmelerin ve farklılıkların modülasyonu üzerinden işler. Foucault,⁸ bu yönetim modalitesinin, normalin içerilmesi ve anormalin dışlanması üzerine kurulu disipliner toplumların normalizasyon mekanizmalarıyla ilişkili olmadığını açıkça ifade eder. Ona göre, güvenlik temelli toplum, genel bir normalizasyonu tesis eden ve normalize edilebilir olmayanları dışlayan mekanizmalara ihtiyaç duyan bir toplum değildir.

Dışlama ve hatta bağlantı kesme [*disaffiliation*]⁹ kuramları, hâlâ disipliner toplumlara atıf yapar. Bu, dışlanmanın, bağlantısızlığın ve marjinalizasyonun olmadığı anlamına gelmez; neoliberal yönetim pratiklerinde değişen, bunların işleyişidir. İstihdamla ilişkili günümüz politikaları –örneğin, destek alanların çalışmalarını zorunlu kılan “çalıştırmacılık”

[workfare]—* bireylerin hayatlarına çeşitli derecelerde güvencesizlik, istikrarsızlık, belirsizlik, ekonomik ve varoluşsal kırılganlık [precarity] aşılır. Hem bireysel hayatları, hem de onları geçmişte korumuş olan kurumlarla ilişkilerini güvencesiz hale getirir. İstihdam düzeyi ve koşulları ne olursa olsun, herkes için aynı kalan bir güvencesizlik değildir bu, söz konusu sürekliliği kat eden diferansiyel bir korkudur.

Bu eşitsizliklerin diferansiyel yönetimi, toplumun tüm kesimlerini etkileyen ve eşitsizlikler aracılığıyla yürütülen bu tavırlar yönetiminin “duygusal” [affective] tabanını oluşturan diferansiyel korkular üretir. Bu eşitsizlikler, tesis ettikleri uçurum ne kadar büyük olursa o kadar etkili bir şekilde işler. Yine de bu eşikler ve aralıklar, bir toplumun “tahammül edebildiği” veya başa çıkabildiğiyle orantılıdır. Deleuze ve Guattari¹⁰ bu durumu tasvir etmek için, Foucaultcu “güvenlik dispozitifi” kavramından daha uygun bir terim bulmuşlardır. Onlar güvencesizliğin mikro-politikasından [micro-politics of insecurity] dem vurur ve majör, örgütlenmiş “moler bir toplumun” yönetimine tekabül eden bir küçük korkular mikro-politikası, süreklileşmiş bir “moleküler güvencesizlik” olduğunu iddia ederler. Öyle ki, işçileri bakanlıklarının formülü şu olabilir: bir güvencesizlik mikro-politikası için toplumun makro-politikası.

Emek piyasasının diferansiyel yönetiminin belirli bir politik soruya cevap veren temel bir işlevi vardır: sermaye-emek ilişkisi içinde, indirgenemez politik ikiliklere dönüşmeyecek gelir ve iktidar kutuplaşmaları nasıl yaratılabilir? Tavırların yönetimi, 19. yüzyıl sonu ve 20. yüzyıl başında ortaya

* “Workfare”, çalışma anlamına gelen “work” sözcüğü ve refah anlamına gelen “welfare” sözcüğünün ikinci yarısının birleştirilmesiyle meydana getirilmiş bir kavramdır (Refah Devleti – “Welfare State”). Sosyal yardımın, başvuran kişilerin, eğitim yoluyla kendilerini geliştirmeleri ve böylece istihdam edilebilirliklerini artırmaları veya (ücretsiz olarak) toplum yararına çalışmaları koşuluna bağlanması anlamına gelir – ç.n.

çıkan ve söz konusu eşitsizlikleri “işçiler” ile “sermayedarlar” arasında “ölümüne” bir savaşa dönüştüren “devrimci politikaların” nötralizasyonunu ve depolitizasyonunu amaçlayan bir teknikler kompleksidir.

Sermayeleştirme/Kapitalizasyon **[Capitalization]**

Neoliberal yönetimin toplumsal alana müdahalesi, toplumsal alanın girişimin bir işlevi haline getirilmesi vasıtasıyla gerçekleşir. Bu müdahale, çeşitliliği, farklılaşmayı ve rekabeti teşvik etmek ve tüm bireyleri “insan sermayesine” dönüştürmek, kendi kendisinin girişimcisi haline gelmek üzere kışkırtmak ve sınırlandırmak adına yapılır. Neoliberal politikalar devlet müdahalesini içerir, fakat Keynesçilik’ten farklı olarak, hedefi arzı değil talebi harekete geçirmektir. Neoliberalizm özgürlüğü tüketen bir yönetim tarzıdır, fakat bunu yapabilmek için önce onu üretir ve düzenler. Özgürlük, yönetim etkinliğini önceleyen ve (liberalizmde olduğu gibi) hayata geçirilmesi yönetim etkinliği tarafından garanti altına alınan doğal bir değer değildir; bununla birlikte, piyasanın işleyişi için gereklidir. Bu özgürlük aslında güvenlik dispozitiflerinin karşılığıdır. Neoliberalizmin Keynesçi liberalizmden asıl farkı, ilkinde üretilmesi ve düzenlenmesi gereken özgürlüğün girişimin ve girişimcinin özgürlüğü olmasıdır; bu sırada, Keynesçiliğin merkezinde bulunan işçi ve tüketici özgürlüğü ikinci plana atılır. Neoliberal sosyal politika için mesele, toplumun bir “girişim toplumuna” dönüştürülmesi ve çalışanın “bir çeşit girişim” olarak tesis edilmesidir.

Fransa’da kültürel ürünler piyasasının inşasına geri dönecek olursak, meselenin işsizlik sigortası sisteminin hem bir sermayeleştirme hem de bir bireyselleştirme sistemi olarak çalışmasını sağlamak olduğunu görürüz. İşveren ve ça-

lişan tarafından ödenen katkı payları, risklere karşı bireysel bir yatırım gibi işletilir hale gelmiştir, risklerin sosyalizasyonunun ve karşılıklı olarak üstlenilmesinin [*socialization and mutualization*] bir aracı olarak değil. Dolayısıyla bu katkı payları, yatırıma dönüşmüş sermaye olarak görülür; ni tekim “reform” söylemi, sözleşmeli çalışanların katkı dönemini “sermaye” olarak adlandırdı – bireyin tam da “sermaye” imiş gibi yönetmek zorunda olduğu imasıyla. Çalışanlar için bu “sermaye” kavramının etkisi, işsizlik ödeneklerinin, “insan sermayesi” olarak bireyin performansını optimize etmek için yaptığı yatırımların (eğitime, hareketliliğe, duygusalığa yapılanlar gibi) bir parçası haline gelmesidir. Bunun sonuçlarından birisi, bu ödeneklerin, gelirin sözleşmeli çalışanların bir kısmından alınıp diğer bir kısmına yeniden dağıtılması anlamına gelmekten çıkarılmasıdır; çünkü dağıtım, yapılmış yatırıma oranla gerçekleştirilir. Bireysel sigorta modeli, risklerin karşılıklı olarak üstlenilmesi [*mutualization*] modelinin yerine geçer ve hayatın tüm alanlarına (sağlık, emeklilik, eğitim vs.) yayılır.

Fransa’da reformların yürürlüğe konulmasının tarihi, devlet istihdam ofisleri (Unedic) yönetiminin, reformların maliyeti daha yüksek olmasına rağmen, yeniden dağıtım ögesi barındıran tekliflere niye direndiğini açıklar. Bu tutumun ardındaki politik rasyonalite şudur: Neoliberal teoriye göre, eşitsizlikleri gidermenin ve rekabetin aşırı etkilerini hafifletmenin yollarını arayan yeniden dağıtım stratejileri, bu ödenekleri alanları, devlet desteğinin “pasif tüketicilerine” dönüştürür.¹¹ [Buna karşılık] Gelir, statü ve eğitim farklılıklarının, pasif tavırları, bir rekabet ortamında “yatırımlarını” optimize eden girişimcinin “proaktif” eylemlerine dönüştürdüğü varsayılır.

Foucault’nun analizi,¹² çalışanın, piyasa mantığı uyarınca kendini yönetme çabalarından sorumlu “insan sermayesi-

ne” dönüşmesine yönelik tekniklerden biri olarak sermayeleştirmenin rolünü anlamamıza olanak tanır. Yeniden dağıtım ve karşılıklılaştırmaya [*mutualization*] dayalı sosyal politika, çalışanın bu “kendisinin girişimcisi” [*enterprising self*] olma haline, “bir sürekli ve çeşitli girişime” dönüşmesinin altını oyar. Sermayeleştirme, sermayenin moleküler bir fraksiyonu olarak bireyin işlevinin, emeğin üretkenliğini değil, sermayenin bütün olarak kârlılığını sağlamak olduğu fikriyle uyumludur. Birey bir “sermaye-yetkinlik” [*capital-competence*], bir “makine-yetkinlik” [*machine-competence*] haline gelir; aynı zamanda bir “yaşam tarzı”, bir “var olma biçimi”, ahlakî bir tercih, “kendi kendisiyle, zamanla, çevresiyle, gelecekle, grupta, aileyle ilişkilenmenin bir tarzı”¹³ olmadan yeni *homo æconomicus* haline gelemeyiz.

Sosyal politika reformu, yalnızca işletmenin [*the enterprise*] büyümesini ve girişim fikrinin evrenselleşmesini teşvik etmekle kalmaz, aynı zamanda kendi hizmetlerini girişimlere, birikim ve kâr alanlarına dönüştürmelidir; Kessler’in söylediği gibi “gelecekte, bütün toplumsal dispozitifler ekonomik rasyonalitenin filtresinden geçmelidir”,¹⁴ “çünkü rekabetçi bir evrenin içinde yönetildiklerinden, bir kez daha işletmenin bir fonksiyonu haline geleceklerdir”.¹⁵ Bu, işletmenin, Fordizm döneminde devlete havale edilmiş sosyal korumaya aygıtını yeniden içine alması anlamına gelir. Bu, Keynes’in 1939’da “Bireyi –seçme özgürlüğünü, inancını, düşüncelerini ve ifadelerini, girişim ruhunu ve zenginliğini– sayar ve korurken, sosyal ve ekonomik adaleti teşvik edebileceğimiz, ortak amaçlar yönünde birlikte hareket eden bir cemaat gibi davranabileceğimiz bir sistem”¹⁶ olarak tanımladığı Refah Devleti mantığını tersyüz eder.

Savaş-sonrası Almanya’sında ekonomi politikalarını tesis eden ordoliberaller bile, işletmenin ve rekabetin genelleştirilmesinin önünde sınırlar olduğunu teslim ettiler. Rekabe-

tin, ekonomi için bir “düzen ilkesi” olsa da, “tüm toplumun üzerine bina edileceği bir ilke” olmadığını düşündüler.¹⁷ Sonuç olarak, neoliberal genelleştirme bir anlamda mutlak ve sınırsızdır; çünkü piyasa denilen ekonomik formun “tüm toplumsal bedene” yayılması ve “normalde piyasanın içinden geçmeyen veya onun tarafından yetkilendirilmeyen toplumsal sistem içinde genelleştirilmesi” meselesidir.¹⁸

Risk, Koruma ve Finansallaşma

Sözleşmeli çalışanların durumuna dönmeden önce, Foucault’nun *Birth of Biopolitics*’te yaptığı neoliberalizm analizindeki bazı sınırlılıklara ve boşluklara değinmek istiyorum. Foucault’nun, bugünün liberalizmini anlamak açısından asli bir öneme sahip oldukları halde dikkate almadığı pratikler, istihdama ve işsizliğe dair olanlar, ve özellikle tavırların yönetiminin en etkili araçlarından biri olan finans politikasıdır. [Söz konusu analiz] “Birikim rejiminin” dönüşümünde paranın nasıl işlev gördüğünü, yani endüstriyel işletme kapitalizminden post-endüstriyel hissedar kapitalizmine geçişi tümüyle göz ardı eder. Ekonominin ve toplumun neoliberalizm tarafından fethinin finans tarafından –ki buna kazanç sahiplerinin doğrudan ve dolaylı gelirlerinin finansal kıymetlere dönüşmesi de dahildir– mümkün kılındığı ve gerçekleştirildiği düşünülecek olursa, bu şaşırtıcıdır.

Ayrıca riskin ve korunmanın, emek piyasası ve Refah Devleti açısından taşıdığı doğrudan içerimlerle birlikte yeniden kavramsallaştırılmasının, finansallaşma temelinde gerçekleştiği de düşünülmelidir. 1970’lerden beri yeni bir risk dağılımıyla ve ona eşlik eden yeni bir koruma sistemiyle karşı karşıyayız. Fransa’da işverenler, sendikalar ve devlet arasındaki Fordist uzlaşmada, emekle ilgili düzenlemelerde ve sosyal güvenlikle, sosyal korunma hakkı [*right to soci-*

al protection], emek sözleşmesinin işveren ile çalışan arasında kurduğu iktidar asimetrisi temelinde meşrulaştırılıyordu; ücrete dayalı tabiiyetin telafisi olarak düşünülüyor ve yasa tarafından böyle tanınıyordu. Ekonominin finansallaşması, yeni bir risk ve korunma kavramsallaştırmasını devreye sokarak bu anlayışı tümüyle tersine çevirdi; ve böylece İkinci Dünya Savaşı sonucunda ortaya çıkmış bulunan uzlaşma ve tavizden tümüyle koptu.

Foucault'dan farklı olarak *Anti-Oedipus*'ta Deleuze ve Guattari¹⁹ Brunhoff'u²⁰ takip ederek ve Marksist kuramı yeniden ele alarak, paranın (mübadele aracı ve kredi olarak) ikili doğasına dair şaşırtıcı bir yorum yaparlar. Bu şemada, paranın üç formu vardır ve bunların her biri, heterojen bir potansiyelin varlığına veya yokluğuna [*puissance ou impuissance*] işaret eden üç hat veya çizgiye tekabül eder. İlk önce, finansallaşma yapısı olarak para vardır (paranın yaratımı ve imhası) – bu “soyut ve değişebilir” bir ilk çizgi çizer, kendi tekilliklerini üreten bir “gerçekleştirilemez nicelik” [*non-realizable quantity*] yaratır. Buradaki soyutluk Marx'taki soyutlamaya değil, Bergson'un ve/ya Proust'un virtüeline benzer. Para soyut/virtüel bir akıştır, figüratif değildir, üretimden farklıdır ama herhangi bir figüre veya üretime yol açabilir. Sonra “çok daha farklı, somut ve duyulabilir kıvrımlardan müteşekkil” ikinci bir çizgi vardır: “dilimlere bölünmüş, aylıklara, kârlara, faizlere ve benzerlerine ayrılmış, ödeme aracı olarak para”.²¹ Ödemenin aracı olarak para, üçüncü bir çizgiyi de beraberinde getirir: belirli bir zamanda üretilmiş “mal ve hizmetler toplamı”. “Paranın yaratımı ve imhası”nı düzenleyen kurumların (işletme kapitalizminde banka sistemi, hissedar kapitalizminde finans) iktidarı, diğer iki çizginin kontrolü aracılığıyla uygulanır. Finans, yatırımın sıklığını ve ölçeğini modüle ederek, herhangi bir figüre/üretime yol açabilir. Kapitalist toplumlarda iktidarın asi-

metrisi, ödeme için kullanılan para ile kredi olarak para arasındaki güç/potansiyel [*puissance*] asimetrisine temelden işlemiştir. Borsalarda, emeklilik fonlarında, bankalarda dolaşıma giren veya şirketlerin hesaplarında görünen para, hiç de cebimizde bulunan, maaş olarak veya çeşitli ödenekler biçiminde aldığımız para değildir. Bunlar, iki ayrı güç [*puissance*] rejimine aittir. “Satın alma gücü” denilen şey, Deleuze’un ifade ettiği gibi, esasında bir “güçsüzlüktür”. Buradaki mesele, parasal aracın güçsüzlüğüdür; çünkü kendisi de, halihazırda kredi akışları tarafından belirlenen tüketim akışı üzerindeki olası bir kesintiyle sınırlıdır. Kredi parası ise tam tersine, “ekonomik zincirleri yeniden ekleme, figürlerin yerlerini değiştirme” gücüne sahiptir ve dolayısıyla olası sonuçların oluşumunda etkisi vardır.²²

Parayı, virtüalitenin kapitalist temellükü –ki bu, potansiyel oluşlar üzerindeki iktidarla ilişki içindedir– olarak düşünen Deleuze, böylece para kuramına şaşırtıcı bir yenilik getirmiş olur. Artık açıktır ki post-Fordist ekonomi, potansiyeller üzerine kurulu bir ekonomidir: finansın, bir toplum için belirli bir anda mümkün sayılan şeyleri belirtme, bunların alanlarını belirleme ve sınırlarını çizme gücünü kendisine ayırdığı bir ekonomi. Günümüz ekonomisi, kendisini tercihlerin ve seçeneklerin, tüketicilere sunulabilecek şeylerin çeşitlenmesi olarak sunar. Tüketici, kredi parasının “soyut çizgisinin” aktüalizasyonu ile belirlenen ve sabitlenen alternatifler arasında seçim yapmaktan başka bir seçme hakkına aslında sahip olmasa da, bu ekonomi kendisini inisiyatif gücü olarak temsil eder. New Deal* ile birlikte, parayı yaratma ve imha etme gücünün belirli bir oranda sendikalarla bölüşülmesi gerekmişti. Fordizmde, soyut çizginin dönüş-

* Franklin D. Roosevelt’in birinci başkanlık döneminde, 1933-1936 yılları arasında, Büyük Buhran’a cevaben uygulamaya konan ekonomik programlara verilen isimdir – ç.n.

türülmesi [*conversion*] ve paranın aktüalizasyonu, çeşitli pazarlıklarla ulaşılan dengeler sayesinde birikim rejimine entegre edilen, fakat aslında kıyaslanamaz olan politik amaçlar arasında paylaşılmıştı (bu pazarlıklar istihdam, fiilî talep, verimlilik artışıyla sağlanan hasılatın nasıl bölüşüleceği üzerineydi; başka bir ifadeyle, “sınıf mücadelesinin” öğelerini, “sosyalizmin” farklı yönlerine verilmiş tavizler aracılığıyla birikim rejimine entegre eden ve “sermaye sosyalizmi” denilebilecek şey üzerine). Neoliberallerin New Deal’a yönelik nefreti, kapitalist paranın egemenliğine gizlice el uzatan bir karşı-iktidara duyulan sınıfsal bir nefrettir. Neoliberalizm, temelde paranın yeniden özelleştirilmesi, mümkün olanı belirleme ve sınırlandırma gücünün özelleştirilmesidir. Açık-tır ki, para analizinin, piyasa ve rekabet analizinin bir parçası olması gerekir, çünkü Deleuze’ün iddia ettiği gibi, “arzu yatırımlarım ve bütün sistemi destekleyen bankacılıktır”²³ ve “kapitalizmi esas zapturapt altına alan para ve piyasadır”.²⁴

Ekonominin finansallaşmasının getirdiği kilit değişikliklerden birisi riskin ve korunmanın yeniden dağıtımıdır. Eskiden girişimciler riskin ve kârın büyük kısmını üzerlerine alırken, ücretli çalışanlar belirli bir istikrardan yararlanabiliyordu. Günümüz kapitalizmi, göreceli riskler arasındaki bu ilişkiyi tersine çevirdi; çünkü, maaş alanların koşullarını güvencesiz veya eğreti [*precarious*] kılmak için devreye sokulan stratejilerde de gördüğümüz gibi, sözleşme, artık önceden sağladığı garantileri ve güvenceleri sağlamıyor. Ters yöndeki hareket, işletmeler kadar hissedarları da risklerden korumayı amaçlayan muhtelif araçları (altın tokalaşma,* hisse senedi opsiyonları) gündeme getirdi. Bu niteliksel bir dönüşümdür ve Foucault’nun liberalizm ve rekabet üzerine yorumlarını tadil etmeye ihtiyacımız olduğuna işaret eder:

* *Golden handshake*: Üst düzey bir şirket yöneticisinin, sözleşmesinin bitiminden önce işten uzaklaştırılması durumunda kendisine ödenen yüklü tazminat – ç.n.

Finansallaşmamın, bir taraftan “malik-olmayanlar” [*non-owners*] diğer taraftan ise hissedarlar ve birikim sahipleri üzerindeki asimetrik etkilerini de dikkate almamız gerekmektedir. Bu iki grubun ilki, yalnızca kazançlarına bel bağlayabilirken (ki bu kazançlar toplumsal harcamalardaki sistematik küçülme nedeniyle erir veya önleri sıkça kesilir), ikinci grup riskleri hisse senedi borsasına veya sigortalara aktarabilir.

Daha da önemlisi bu aktarım, “işletme kapitalizmi”nden “hissedarlık kapitalizmi”ne geçişin Fordist ve New Deal kapsamındaki anlaşmadan kopuşu tasdik ve onu tümüyle tasfiye ettiği, ve dünyanın geri kalanına genelleştirilen yeni bir kapitalizm modelini başlattığı anlamına gelir. Foucault, New Deal anlaşmasını “tam istihdam” üzerine kurulu birikim, tüketici talebinin desteklenmesi, Gayrı-safi Yurtiçi Hasıla’nın büyümesi, gelirlerin ve zenginliğin yeniden dağıtılması, ve “toplumsal zenginliğin” [*social wealth*] tesis edilmesi veya kolektif malların [*collective goods*] dağıtımı üzerinden betimlemişti. Neoliberalizm, bu “işletme kapitalizmi”ni reddederek, liberal “özgürlük” ve “hak” kavramlarını, yani özel mülkiyeti yeniden tesis eder (Hayek’te olduğu gibi). Robert Castel²⁵ işçilerin ve mülksüzlerin kazanımlarını tarif etmek için “toplumsal mülk” kavramını kullanır, çünkü bu kişilerin “kolektif haklar” aracılığıyla mülkiyete erişim kazanmalarını sağlayan araç budur. Bu bakış açısından, neoliberalizmi zenginliğin ve mülkiyetin “sosyalizasyonu ve karşılıklılaşması” sürecinin tersine dönmesi olarak görmek olasıdır; bu, özel mülkiyete erişimin bireyselleşmesiyle mümkün olur ki, neoliberal depolitizasyonun en güçlü araçlarından birisi de budur.

Neoliberalizmin yükselmesiyle yeşeren risk teorileri, hissedarlık kapitalizminin motoru olan “özel mülkiyet” kavramını ve gerçeğini, “riskler” etrafında oynanan bahisleri ve buradaki politik mücadeleyi karanlıkta bırakan bir dil ara-

cılığıyla görünmez kılar.* Riskleri “adlandırma” veya korunma modaliteleri konusunda karar verme hakkına kimlerin sahip olduğu konusunda yürütülen mücadeleyi, veya işverenlerle çalışanları karşı karşıya getiren mücadeleyi, Ewald veya Kessler gibi kişiler, “riskofiller” veya “toplumsal girişimciler” ile “riskofobikler” (refah devletine bağımlı olanlar) arasındaki rekabet ve yaşam tarzları arasındaki ayrışma olarak yeniden kurarlar. Sosyal sigortanın bireyselleşmesi, “özel mülkiyetin” “toplumsal mülkiyet” [*social property*] üzerindeki gücünü yeniden tesis etmenin araçlarından biridir ve böylece iktidarı ve gelirleri ilki lehine olacak şekilde yeniden dağıtır. Bu dönüşümün kanıtlarını görmek isteyen biri, ABD’deki gelir farklılaşmasına bakabilir; burada 2005 yılında gelirin göreceli dağılımı, 1928 oranlarına geri dönmüştür.

Günümüz kapitalizmi tarafından devreye sokulan ve Foucault’nun tespit etmekte başarısız olduğu büyük dönüşümlerin son bir ögesi de, ekonominin finansallaşmasının bir parçası olarak, devlet idaresinin parasallaşmasıdır. Bu finansallaşma, tavırların yönetimini hedefleyen aygıtların ayrılmaz bir parçasıdır, çünkü sermaye ile, istihdama, yeniden dağıtım ve sosyal korumaya değil de, hissedarlığa ve birikime dayanan emek arasında yeni bir “ittifak” kurar veya bunları “entegre eder”. Neoliberalizmin doğuşu, ABD yönetiminde ve Merkez Bankası’nda parasal bir dönemece [*monetarist turn*] tanıklık eder. Bunlar, birikimleri toplamaya yönelik mekanizmaları çeşitlendirir ve Merkez Bankası’nın hisse senedi borsası aracılığıyla girişimleri finanse etmeye yönlendirir. Bu parasal dönemecin özünü, ücretli çalışanların emeklilik fonlarını etkileyen “sessiz devrim” oluşturmakta-

* Kessler ve Ewald risk üzerine yürüttükleri tartışmalardan kapitalizmi çıkarırlar, Ulrich Beck ise, daha ince bir kuramsal yaklaşımla da olsa, yine de kapitalizmi es geçmez.

dır. Bu fonların hisse senedi borsasına yapılacak yatırımlarla mobilize edilmesinin bir kati amacı vardır: çalışanların birikimlerini kapitalist yeniden yapılandırmaya bağlamak suretiyle, Fordizm zamanında sermaye ve emek arasında oluşan ayrımı ortadan kaldırmak. Amerika’da sermaye fraksiyonları ile çalışanların gelirlerinin ögeleri arasındaki bu “yeni ittifak”, artık istihdam güvenliğine veya verimlilikten kaynaklanan kazançların Fordist bir paylaşımına dayanmaz; bunun yerine hisse senedi borsasında üretilen kârın paylaşımı yoluyla işler.

Bu neoliberal dönüşümde ilginç olan, emeklilik fonlarında ortaya çıkan “devrimin” New York eyaletinde 1974-1975’te ortaya çıkan “mali kriz”le başlamış olmasıdır: başka bir deyişle, kapitalizmin yalnızca endüstriyel değil, aynı zamanda toplumsal regülasyonunda yaşanan bir krizle. Kamu çalışanlarının emeklilik fonları, eyaletin refah aygıtlarındaki açıkları finanse etmek için kullanıldı; bu da çalışanların ve sendikaların, dolaylı olarak, kamu harcamalarının geleneksel yatırımcılarının yerini almaları anlamına geliyordu. Bu da krizi, öncelikle “toplumsal” hale getirdi. New York’ta kamu çalışanlarına ait birikimlerin refah sistemindeki açığı telafi etmek için yatırılması iki amaca hizmet etti: çalışanların sosyal harcamaların regülasyonuna dahil edilmesi ve sosyal hizmetlerde çalışanlar ile bu hizmetlerden yararlananlar arasındaki mümkün bir ittifakın önüne geçilmesi. Alman ordoliberallerin umduğu proleterleşmedeki azalmanın [*deproletarization*] (küçük ölçekli üretim ünitelerinin oluşturulması, kişinin evinin mülkiyetini edinmesine yönelik yardımlar, “işçi sınıfı” hissedarlığı vb.), burada sözleşmeli çalışanların birikimlerinin işletilmesi yoluyla gerçekleştirildiğini görüyoruz. Bu anlamda neoliberalizmin amacı, “aynı zamanda bir kapitalist olan ücretli çalışanın artık bir proleter olmadığını”²⁶ iddia eden ordoliballerinkinden hiç de farklı değil.

Bu tür bir politikanın ücretli çalışanların tavırları üzerinde güçlü bir etkisi var çünkü her bir kişiyi, ikiye bölüyor. Bir yanda kazanç sahibini öte yanda birikim sahibini harekete geçiren iki farklı, büyük ihtimalle zıt mantık tarafından parçalanmış “şizofrenik” bir ikizleşmeye neden oluyor.

Günümüz kapitalizmi, sınıf dayanışmasını yok ederek, sendikaları savunmada kalmaya zorlayarak yeni bölünmeler ve eşitsizlikler yaratıyor; yeniden yapılandırmalar, yerinden edilmeler, verimlilik-emeklilik fonları bağına mahkûmiyet, istihdam güvencesinden yoksunluk ve benzeri uygulamalar, kümülatif olarak, gelir, istihdam ve iş arasındaki ilişkisizliği teşvik ediyor ve yaygınlaştırıyor. Sistematik olarak rantın tarafında olan bir kapitalizmde, emek-değerini iyileştirmenin bir faydası yokmuş gibi görünüyor. Bununla birlikte, gelir ile iş arasındaki kopuşa karşı koymak ve bu ayrıma karar verme gücünü yeniden talep etmek, yeni toplumsallaşma ve karşılıklılık biçimleri yaratmak açısından gerekli.

Özneleşme, Sorumluluk, Çalıştırmacılık

Bireyin “kendisinin girişimcisi” olarak kavramsallaştırılması, öznelleştirme ve tabi kılma makinası olarak sermayenin bir ürünüdür. Deleuze ve Guattari²⁷ için sermaye, “herkesi özne olarak tesis eden” güçlü bir “öznelleştirme noktası” gibi işler; fakat bu öznelerin “bazıları, yani kapitalistler, telaffuz ederlerken [*enunciate*]; diğerleri, yani proletarya, telaffuz edilir, teknik makinalara tabi kılınırlar”. “İnsan sermayesi” fikriyle, artık tabiiyet ve sömürüden müteşekkil ikili sürecin tamamlanmasından söz etmek mümkün hale gelir. Bir yandan “insan sermayesi” bireyselleşmeyi en uç düzeye taşır, çünkü özne, tüm etkinliklerine “kendiliğin” “maddi olmayan” duygusal ve düşünsel “kaynaklarım” dahil eder. Öte yandan, “insan sermayesi” teknikleri bireyselleşmenin

sömürüyle ilişkilenmesine/tanımlanmasına/özdeşleşmesine [identification] neden olur, çünkü “kendisinin girişimcisi”, kendisinin hem işletmecisi hem kölesidir, hem kapitalisttir hem proleter.²⁸ Foucault’nun tespit ettiği gibi, neoliberalizmde yönetsel pratikler bireyden, öznellikten, tavırlardan ve yaşam tarzlarından geçer. Ve iş de, ekonomik bir tavır noktasında değerlendirilir – fakat ancak, çalışanlar tarafından uygulanan, rasyonelleştirilen ve hesapları yapılan bir tavır olarak.

Foucault, tavırların yönetime yönelik, bireyin bakış açısına uyarlanmış pratiklerin; bir yandan yeni öznel insan sermayesi mantığını, öte yandan “eski” iş disiplini eşzamanlı olarak entegre eden, yeni (çalıştırmacı) işe koşma sistemlerinin oluşturulmasına neden olacağını öngöremezdi. İstihdam edilebilirliği teşvik eden dispozitifler aracılığıyla, insan kaynaklarının yönetime ve işletmesine yönelik teknikler devreye sokulur. Bu teknikler, toplumsal olarak kabul edilmiş hakları, bir yandan emek piyasasındaki devingenliği yöneten, öte yandan da sosyal yardım alanların tavırlarını kontrol ve modüle eden dispozitiflere dönüştürür. Bu yararlanıcılar, çalışmak için kendilerini hazır kılmaya teşvik edilir; güvencesiz [precarious] bir tam istihdam ikliminde, koşullar ne, sunulan iş nasıl olursa olsun, onu kabul etmek üzere kendileri üzerinde çalışmak zorunda bırakılırlar. Gerçekte, disiplin ve güvenlik ihtimalleri her zaman birlikte var olmuşlardır ve heterojen öznellik öğelerini hareket geçirirler. Çalıştırmacılık, hem disiplin hem de güvenlik mekanizmalarını kullanan bireyselleştirme politikalarının bir örneğidir (mesela vakaları, bireysellikleri ve tekillikleri içinde izliyor ve denetliyor olmasında bu görülebilir).

Foucault’ya göre yasa yasaklar [proscribe], disiplin kural koyar [prescribe] ve güvenlik de hem yasaklayıcı hem de kural koyucu öğeleri kullanarak, özneliğin gittikçe bi-

reyselleşen bir modülasyonunu amaçlar. Bu da yasaya, norma ve kurala tabi olan her kimse, onun psikolojik, sosyolojik ve antropolojik olarak sorunsallaştırılması anlamına gelir. Güvenlik teknikleri sürekli olarak yeni öğeleri (tavırlar, tepkiler, görüşler) ve bireylerin teşhisi ve olası dönüşümleriyle ilişkili yeni uzmanlık bilgilerini (tıbbi, psikolojik, ekonomik, sosyolojik, ve sosyal hizmetlerden gelen) entegre eder. Örneğin, işsiz izlenmesi [*monitoring*] güvenlik aygıtının bir tekniği olarak görülebilir, çünkü “dışlanmış” bireyi, işsizi, güvencesiz çalışanı ve benzerlerini “insan sermayesine” dönüştürmeye çalışır; yani, bireyi iş fırsatlarına uyarlamak için onun yeteneklerini ve öznelliğini harekete geçirmeye çalışan tekniklerden biridir.

Nitekim bütün bunların, istihdam politikasının kendisini temsiliyle alakası yoktur; çünkü çoğu zaman çalıştırmacılık politikasında (çalışma zorunluluğunda) harekete geçirilen, yeniden gündeme getirilen ve kullanıma sokulan, cezalandırma, itaat, görev, tabiiyet ve suçluluk gibi disiplinler araçlardır. İşsizliğin sosyo-ekonomik gerçekliğe “belirli bir bölgeye/gruba has bir hastalık” [*endemic disease*] gibi saplanmasından sonra, tavırların yönetimi büyük oranda disiplinler boyuta dayandı ve semiyotik alan, güvenlik problematiğine uyarlanmış disiplinler bir mantığa teslim oldu. Sonuç olarak, işsizlik işsizin suçu, bireyin ahlakî bir hastalığı gibi görünmeye başlandı. Tabiiyet [*subjection*] bireyin sorumlu ve suçlu veya suçlanabilir [*criminalizable*] kılınmasını gerektirir.

Açıktır ki, sosyal korumanın işten ayrıştırılmasını içeren yeni risk kuramı, çalıştırmacılığa özgü bu yeni “ahlakîleştirmeye” geçişi besler. Bu kuram, “istihdam edilemez” olma ve sisteme uymama risklerini, kaza, hastalık ve yaşlılık gibi eski sosyal riskler ailesine ekler.²⁹ Riskler bugün dışsal değil, daha ziyade içseldir ve kısmen tavırlara bağlıdır. İstihdam edilebilir olmak için birinin kendisini yönetmesi ve piyasay-

la uyumlu bir yaşam tarzı sürmesi gerekir. Riskler artık, ön-görülemeyen olaylarla hesaplanabilen olayların bir kombi-nasyonu ile ilgilidir, hesaplanabilirlik ise bu olayların bire-yin niteliklerine ve tavırlarına bağlı bulunmasından gelir.

“Toplumsal yeniden yapılandırma”yla birlikte, sosyal hiz-met alanların davranışlarının ve yaşam tarzlarının izlendiği, bu kişilerin kendi tavırlarında uygun görülen dönüşümlerin sorumluluğunu almak zorunda kaldıkları bir döneme giril-mekte. Böylece sosyal politika birörnek bir hakkın tesisin-den, yaşam tarzının yönetimine kayıyor. Çalıştırmacılık tam da, eskiden kapalı bir mekândaki bir bedenin hareketi üze-rinde etki eden, fakat şimdi işyeri veya şirket dışında sürdür-rülen bir yaşam tarzı ve öznellik üzerinde etkin hale gelen, disipliner bir tekniğin yeniden organizasyonudur. Bir politi-ka olarak çalıştırmacılık, disipliner tekniklerin güvenlik ay-gıtına, ve böylece, heterojen iktidar aygıtlarının yeni bir yö-netim modalitesine nasıl entegre edildiğine bir örnektir.

Kabul Edilebilir Denge

Neoliberal politikaların toplumsal alana müdahalesinin sonuçlarından birisi de yoksulluktaki artıştır ki, bu ol-gu kültür piyasasının kuruluşunda oldukça açık bir şekil-de görülebilir. Endüstri tarafından istihdam edilebilir ve sigortalanabilecek kadar “itibarlı” [*creditworthy*] bir “in-san sermayesinin” yaratılması, artan sayıda “yeni yoksul-lun” üretilmesi pahasına gerçekleşmiştir. Bu yoksulluk tū-rū, “gelişmemişlik”le ilişkilenmez ve ekonomik büyümey-le giderilecek bir “geri kalmışlığın” semptomu değildir. Da-ha ziyade, “objektif olarak” zengin bir toplumda iş gören ay-rıştırma, bölme ve farklılaştırma dispozitifleri tarafından ye-ni baştan üretilmiştir. Neoliberal yoksulluk, siyasi bir irade-den doğduğu için, “maddi olarak yoksul” ülkelerde yaşanan

yoksulluktan oldukça farklıdır. Gerçekte neoliberal politikalar, insanlığı “maddi yoksulluğu” bitirmenin eşiğine getiren devasa zenginlik, bilgi ve imkân birikimini, yeni bir yoksulluğu, yeni bir kırılganlığı [*precarity*] ve yeni bir güvencesizliği üretmek ve yeniden üretmek için kullanır. Eşitsizlik ve güvencesizlik [*precarity*] neoliberal politikalar için sorun teşkil etmez, aynı disipliner toplumların bir miktar yasadışılığı taşıyabiliyor olması gibi: Her ikisi de, bu tür “sorunlarla” kendilerine has yönetim biçiminin işlemesi için gereken koşullar olarak iştigal eder.³⁰ Yoksulluk, güvencesizlik veya zenginlikle ilişkili farklı “normallikler” arasında kabul edilebilir bir denge ararlar. Göreli yoksulluk veya yoksulluğun nedenleri mesele değildir artık; tek mesele, bireyi rekabet oyununu oynamaktan alıkoyan “mutlak yoksulluk”tur. Bir eşiğin, hayati bir asgari sınırın tanımlanması yeterlidir,³¹ bu sınırın üzerinde birey bir “girişim” haline gelebilecek ve altında ise, oyundan atılacak ve sistemliiden ziyade anlık bir devlet desteğine ihtiyaç duyacaktır.

Bu “kabul edilebilir dengeyi” tesis edebilmek ve yeni tür “yoksulluğu” üretebilmek için neoliberaler, Refah Devleti’nin kurumlarını kullanırlar; “toplumsal mülkiyeti” ürettiği için her zaman karşı çıktıkları bu kurumların işlevlerini ve gerçekleştirmeleri beklenen amaçları tersine çevirirler. Refah Devleti’nin kurumlarını, neoliberal kapitalizmin amaçlarına hizmet edecek şekilde ehliileştirmeyi nasıl öğrenmişlerse, demokratik kurumları da bir “zenginler oligarşisi” tarafından hükmedilecekleri şekilde ehliileştirmeyi öğrenmişlerdir.

Neoliberal mantık içinde, risklere karşı tüm korumalar, tüm “toplumsal mülkiyet” kurumları asgari bir düzeyde (asgari ücret, asgari emekli aylığı, gelir vs.) işlemesi gereken aygıtlardır. Asgarinin politik bir anlamı vardır, çünkü iç savaş veya toplumsal huzursuzluk riskinin doğduğu eşiği ta-

nımlar. Bu asgariler tekniği sayesinde, neoliberal politikalar bir ters çevirmeyi işleme koyar: Koruma sağlayan kurumlara, güvencesizlik üreten aygıtlara dönüştürür. Risk toplumu kuramlarının, neoliberalizmin açık olduğu riskleri dikkate almaları faydalı olacaktır: başkaldırı riski, politizasyon riski, ve hakların en “insani” olanı saydığı özel mülkiyet hakkı dahil olmak üzere, “ayrıcalıkların” kısıtlanması riski.

Devletin Rolü

Ordoliberalizm üzerine yaptığı incelemede Foucault, piyasaya ve girişime yönelik liberal müdahalenin rolünü vurgulamıştır; bu tüm Batılı kapitalist ülkelerde açıktır, çünkü buralarda piyasanın sözde “kendi kendisini regüle eden” bir sistem olarak neoliberal inşasına giden yolu devlet açmıştır. Görmüş olduğumuz gibi, rekabete dayalı piyasa modelini teşvik eden müdahaleler yelpazesi içinde, yalnızca para piyasalarının ve şirket finansmanının iyi bilinen liberalizasyonunu değil, aynı zamanda, girişimci modelin kamuoyunda kazandığı değeri de sayabiliriz. Aynı şekilde, gelir desteği veya çalıştırmacılık gibi, işsizleri işe uygun hale getirecek şekilde onların tavırlarını denetlemeye yönelik istihdam politika ve şemalarının kurumsallaşması da bu müdahalelerin örnekleri arasındadır. Fransa’da, haftalık çalışma süresinde gördüğümüz ve aslında istihdam piyasasının esnekleşmesiyle sonuçlanan kısalma da [bu tür bir] yönetsel etkinliğe dahildir. Nitekim, sosyal politikanın bireyselleştirilmesi, hem işverenlerin girişiminden, hem de “toplumsal yeniden inşanın” bir program olarak neoliberalizm tarafından teşvik edilmesinden çok önce, devlet tarafından yürürlüğe konulmuştur. Bu, yardımları uygun davranış koşuluna bağlı bir hak olarak inşa eden politika [*policy*] dönüşümünde açıktır; böylece söz konusu yardımlar, evrensel olarak paylaşılan bir

sosyal hak olmaktan çıkar ve bir sözleşme [gereği] gibi görülür.* Demek ki, devlet ile neoliberal sosyal politikanın hedefleri arasında, idari mekanizmalar düzeyinde gerçekleşen bir işbirliği vardır; devlet bu yeni *homo æconomicus*'a hiç de düşman değildir, çünkü tavırların yönetimine yönelik yeni modaliteleri başlatan, deneyen, tesis eden ve yayan kurum tam da kendisidir.

Bu dönüşümler, “toplumsalın” yeniden kurulmasında politik ve ekonomik olanın entegrasyonu sorunsalını tekrar gündeme getirir. Toplumsal, artık bir süreklilik boyunca sıralanmış farklılıkları idare ve optimize etmek için harekete geçmez, bütünleştirmek ve dışlamak üzere işlev görür. Foucault için ekonomik ve adli-siyasi olan arasındaki ilişki sorunludur çünkü ekonomi ve yasa, bireyler arasında “soyut”, “kısmi” ve “idealleştirilmiş” bağlar kurar. Ekonominin gücü, –Guattari’nin ifadesiyle– “varoluşsal yerler” [*existential territories*] yaratmaya yetmezken; yasa ancak bunların ana-hatlarını ve yalnızca formel bir şekilde çizebilir. Kendilerine “varoluşsal” bir yer-yurt edinmek [*territorialize*] için, hem ekonominin hem de yasanın toplumsal olana, sivil topluma, ulusa ve benzerlerine ihtiyacı vardır. Foucault “toplumsala”, “ulusa”, “sivil topluma” müracaat ediliyor olmasını, yerli-yurtlulaşmayı garanti altına alarak, ekonomik olanla adli olanın entegrasyonunu mümkün kılan teknikler üzerinden açıklar. “Sermayenin” gücü, toplumsalın ve politik ilişkilerin yersiz-yurtsuzlaştırılmasında yatar ve zafiyeti, –etki-

* Bu makalede örnek olarak kullanılan kültür sektörü alanında devlet, geçici sözleşmeli çalışanların sayısını azaltmak yönünde girişimde bulunurken, bir yandan da kültür projelerinin finansmanını kalıcı sözleşmeli çalışanların sayısına bağlamıştır. Aynı zamanda sektörün “profesyonelleşmesini” teşvik etmiş, böylece kendisini kimin sanatçı olarak çalışabileceğine karar vermek yetkisiyle donatmış; ve bir yanda küçük şirketler, bireysel projelerin finansmanı ve sosyal yardımda yapılan “sahtekârlıklar” üzerinde işleyen bir denetim aygıtı, öte yanda uzlaşmış normlar aracılığıyla, toplumsal partnerler arasında bir konsensus sağlamaya çalışmıştır.

li olabilmek için, hiç de ekonomik sayılamayacak dispozitiflere ihtiyaç duyan— yeniden yer-yurt edinme süreçlerinden doğar. Yalnızca toplumsal olan, sivil toplum, ulus, devlet vb. ekonominin mahrum bulunduğu toplumsal bağları ve “topluluk” [community] sınırlarını, toprağının hudutlarını temin edebilir. Gerçekte, ekonomik özneler arasındaki bağ, yerel [local] değildir. Kârın çoğalması her yerde, bencil itkilerden doğar; böylece piyasanın totalleştirici uzamında, bir yer belirlemeye [localization], veya yer-yurt edinmeye veya kendine has kolektivitelerin icadına yer kalmaz. “İnsan sermayesi” ve “hukuk öznesi” yalnızca öznelliğin “soyut”, “idealleştirilmiş” ve “kısmi” öğelerini mobilize ve ifade eder ki, bu, öğeler topluluğu kuran ortaklık-içinde-olma [being-in-common] hali için gerekli koşulları üretmeye muktedir değildir. Bu süreç, söz konusu öğelerin daha geniş ve karmaşık bir kümede bütünleşmesini gerektirir.

Homo æconomicus ve *homo juridicus*’u bütünleştirmek için kapitalizmin, “sivil toplum” ilişkilerine ihtiyacı vardır; bu ilişkiler bireyleri Foucault’nun “menfaatsiz ilgi/menfaat” [disinterested interest] dediği şey aracılığıyla bağlar: yani duygudaşlık, cemaat hissi, içgüdü, iyilikseverlik fakat aynı zamanda iğrenme ve nefret. Bu, gerçeklik içindeki somut ve farklı bireyler arasındaki bağ meselesidir. Bu tür bir durumdan, bir toplumsal ilişkiler kümesinin, bireyler arasında işbirliği ve tabiiyet bağlarının doğduğunu görürüz; bu bireyler “yalnızca ekonomik olan bağın ötesinde, adli ilişkilerden kaçan kolektif birlikler oluştururlar: [bunlar] ne katıksız bir şekilde ekonomik, ne yalnızca adlidir; sözleşmenin ve (biçimsel olarak değilse de, doğaları itibarıyla ekonomik oyundan farklı, kabul ve delege edilmiş, yabancılaştırılmış) haklar oyununun yapılarına uymazlar”.³² Başka bir deyişle, ekonomik ve adli bağlar ancak sivil toplumda ve onun aracılığıyla gerçekleşir, çünkü “ekonomik ve adli bağlar, top-

luluğu belirli bir biçimde bağlıyorsa da, başka bir biçimde de çözer”.³³ Piyasa yalnızca bencil çıkarları düzenlerken, yasa da ancak soyut çıkarları tesis edebilir. Bu da, yerler oluşturan, ayrı ayrı meclisler [*assemblies*] kuran ve *homo æconomicus* ve *homo juridicus* tarafından harekete geçirilmiş kısmi ve ideal nitelikleri yerli-yurtlu hale getiren şeyin, “menfaatsiz ilgi/menfaat” (duygudaşlık ve iğrenme) olduğu anlamına gelir. Foucault’nun³⁴ ifade ettiği gibi, “*Homo æconomicus* sivil toplumun yoğun, dolu ve karmaşık gerçekliğini dolduran soyut, ideal ve katışıksız bir şekilde ekonomik noktadır”. Üstelik, “Sivil toplum, somut bir kümedir; ekonomik insan bu kümede gereğince yönetilmek isteniyorsa, olmuş bulunduğu bu ideal noktalar [sivil toplum ile] değiştirilmelidir ... [ve fakat] sivil toplum kendini her zaman, sınırlı bir oluşum, diğer oluşumlar arasında bir oluşum olarak ortaya koyacaktır”.³⁵

Alman ordoliberaler bu sorunu iyi anladılar. Piyasa mantığının yaygınlaşması, toplumsal ve politik entegrasyona duyulan ihtiyacı artırır, çünkü rekabet, toplumun inşa ettiği kaynaşmayı sistemli bir şekilde çözen, birleştirici değil, yıkıcı bir ilkedir. Foucault’nun³⁶ açıklamış olduğu gibi, rekabetin “soğuk” değerlerini devlete, ulusa, toplumsala, sivil topluma, yani ekonomik olmayan boyutlara ait “sıcak” değerlerle karşılamayı önerirler, çünkü ekonomik ilişki kendi başına birinin-ötekiyle-olması veya birlikte-olmak [*être ensemble*] için yeterli değildir. Refah Devleti tarafından uygulamaya konulan, “ilerici” veya “sosyalist” yerli-yurtlulaşmanın tüm izlerini reddeden ABD neoliberalizmi, doğal olarak Hristiyan köktenciliğine ve savaşçı değerlere kaymıştır.

İrkçilik (iç, göçmenlere yönelik ve dış, diğer medeniyetlere yönelik) iğrenme ve düşmanlık üzerinden işleyen ve “sermayenin” mahrum olduğu yerleri ve “kimlikleri” tesis eden ve sabitleyen en güçlü görüngülerden biridir. Bugün kapita-

list Batı'da tavırların yönetimini yapılandıran bu görüngüdür – savaş sonrası dönemde görece olarak geriye düşse de, bu yalnızca neoliberal ekonomik politikaların yükselişiyle patlamasına ve yeniden yapılandırılmasına kadar sürer. Örneğin İtalya'da Berlusconi, teşvik ettiği hiper-modern, medyatik ve piyasalaşmış politikalara dayanak noktası olarak Lega'nın ırkçılığına ve Alleanza Nazionale'nin neo-faşizmine sığınmıştır. Benzer şekilde Fransa'da, Sarkozy'nin reform ve modernleşme söylemi, Göçmenlik ve Ulusal Kimlik Bakanlığı'na göbekten bağlıdır ve Nazi Almanyası ile işbirliği yapan Vichy hükümetinin retoriğine dikkat çekici şekilde benzerdir. Foucault'ya göre, yönetsel bir teknik olarak ırkçılığa dönüş, bir yere, kimliğe veya toplumsallığa sınır çizmeyi ve bunları bir zemine oturtmayı başaramayan kapitalist ekonomiden kaynaklanan yapısal bir gerekliliktir. Fakat şimdi bu, "emeğin organizasyonu"ndansa bir nüfusun üretimi ve yeniden üretimiyle (biyoiktidar) ilişkili ekonomi politikalarıyla ilgili bir meseledir.

Biyoiktidarın doğuşu, egemen iktidarın modaliteleriyle karşıtlık içindedir. Egemen iktidar, egemenin, tebaası üzerinde uyguladığı, yaşam ve ölüm üzerindeki iktidarı olarak anlaşılır. Bu iktidar biçimi, nüfusun "yaşamını" idare etmeyi üstlenen başka bir iktidar dispozitifini karşısında bulur ve onun tarafından sınırlanır. Ne var ki, biyoiktidar da, ekonomik aygıtla benzer şekilde, "yerel" bağlar üretmez, çünkü esas itibarıyla yer-yurt edinme amacı gütmeyen ve sınır tanımayan, türlerin "yaşamının" üretimi ve yeniden üretimiyle iştigal eder. Biyoiktidarın da, aynı ekonomi gibi, bulunduğu bir bölge [*localization*], veya bir yeri [*territory*] veya kendine has bir mekânı yoktur. Bu koşullarda, egemen iktidarın uygulanmasını temin edecek olan, ırkçılıktır (ulusal cemaate ait olan ile ondan dışlanmış olan arasında yapılacak seçim aracılığıyla, yaşam ve ölüm üzerine iktidarın yeniden tesis

edilmesi). Ve buna ek olarak ırkçılık, biyoiktidarın belirli sınırlar içinde çerçevelenmesini sağlayacaktır. Burada, ekonominin neoliberal sosyalizasyonunun bir parçası olarak “ulusal tercihe” yaslanmanın ardındaki politik gücün açıklamasını buluruz.

Marksizm ve bir biçimde onun yöntemini benimsemiş kuramsal yaklaşımlar için, “ne yalnızca ekonomik ne yalnızca adli” olan toplumsal ilişkiler, kapitalist makinenin yıkmaya mahkûm olduğu kalıntılardır. Ne var ki gerçekte, yok olmaya yazgılı oldukları varsayılan şeyler, bunu öngöremeyen bir kurama musallat olmak üzere geri gelirler. Tekrar tekrar geri gelen, Guattari’nin “varoluşsal kılan işlev” [*existentializing function*] dediği ve ne ekonomi, ne yasa, ne dil tarafından kapsanabilen, fakat sermayenin neo-arkaizmlere yatırmaya itildiği şeydir. Kültür endüstrisindeki geçici sözleşmeli çalışanların yaşadığı ihtilaf durumunda, bu yatırım, öznenliğin yönetimi aracılığıyla işlemiştir; böylece öznellik bir yandan “insan sermayesinin” hipermodernitesi ve “kendisinin girişimciliği”, diğer yandan “yoksul”, çalıştırmacılık, “emek-değeri” gibi neo-arkaizmler ve “sanatçı” figürü arasında sıkışıp kalır. Arkalarına devleti, kültür endüstrisini, sosyal bilimleri ve medyayı alan bu neo-arkaizmler, tam da, neoliberal girişimcilik mantığına özgü “insan sermayesi” ve ücretli çalışanın tabiiyetinden/özneleşmesinden (*assujétissement*) kaçmaya çalışan karşı-tavırlar tarafından eleştirilen ve aktif bir şekilde karşı çıkarılan şeylerdir. Bu örnek bize, bu ihtilafta ve diğerlerinde esas meselenin sosyal sigortadaki açık veya verimlilikle ilgili sorunlar değil de, tavırların yönetimi olduğunu gösterir. Yani, esas mesele “emek gücü” üzerindeki denetimdir; onun, “girişim toplumu” çerçevesi içinde “insan sermayesi” altında tabiiyetini temin edecek şekilde denetim. Güvencesizlik üzerine kurulu toplumlarda, hem hipermodernizasyondan

hem de neo-arkaizmlerden kaçınmak, otonom ve bağımsız bir özneleşme sürecini başlatmanın ve bu süreçte birtakım denemeler yapmanın gerekli koşuludur.

ÇEVİREN Sibel Yardımcı

Notlar

- 1 Deleuze, *Foucault* (Paris: Editions de Minuit, 1986).
- 2 Foucault, *Dits et écrits*, Cilt 2 (Paris: Gallimard, 2001) s. 963.
- 3 Foucault, *Naissance de la biopolitique* (Paris: Gallimard-Seuil, 2004) s. 169.
- 4 Foucault, *Securité, territoire, population*. (Paris: Gallimard-Seuil, 2004).
- 5 *Naissance de la biopolitique*, s. 271.
- 6 Kessler, "L'avenir de la protection sociale", *Commentaire* 87 (Sonbahar). 1999, s. 625.
- 7 Kessler, "L'avenir de la protection sociale", s. 629.
- 8 *Naissance de la biopolitique*.
- 9 Castel, *Les métamorphoses de la question sociale* (Paris: Fayard, 1995).
- 10 *Mille plateaux* (Paris: Les editions de Minuit, 1980).
- 11 Kessler, "L'avenir de la protection sociale", s. 629.
- 12 *Naissance de la biopolitique*, s. 271vd.
- 13 *A.g.e.*, s. 245.
- 14 "L'avenir de la protection sociale", s. 629.
- 15 *A.g.e.*, s. 622.
- 16 Keynes'ten aktaran Sennett, *Respect*. (Paris: Hachette, 2003) s. 197.
- 17 Foucault, *Naissance de la biopolitique*, s. 248.
- 18 *A.g.e.*, s. 248.
- 19 *Anti-Oedipe* (Paris: Les editions de Minuit, 1975).
- 20 *La Monnaie chez Marx* (Paris: Editions Sociales, 1967) ve *L'Offre de monnaie, critique d'un concept* (Paris: Maspero, 1971).
- 21 *Anti-Oedipe*, s. 271.
- 22 *A.g.e.*, s. 271.
- 23 *Anti-Oedipe*, s. 272.
- 24 *A.g.e.*, s. 284. Buradaki bir nokta, Bernard Stiegler'in endüstriyel kapitalizmi finans kapitalizminden ayrı tutmasının, naif bir politik yaklaşım gibi gözüküyor.
- 25 *Les métamorphoses de la question sociale*.

- 26 Bilger, *La pensée économique libérale de l'Allemagne contemporaine* (Paris: Pichon et Duran-Auzias, 1964) et en particulier Foucault, *Naissance de la biopolitique*, s. 267.
- 27 *Mille plateaux*, s. 571.
- 28 *A.g.e.*, s. 571.
- 29 Kessler et Ewald, "Les noces du risque et de la politique", *Le débat* (Mars-Nisan 2000) s. 71.
- 30 Bkz. Foucault, *Surveiller et punir* (Paris: Gallimard, 1975).
- 31 Foucault, *Naissance de la biopolitique*, s. 149.
- 32 Foucault, *Naissance de la biopolitique*, s. 311.
- 33 *A.g.e.*, s. 306.
- 34 *A.g.e.*, s. 305.
- 35 *A.g.e.*, s. 305.
- 36 *A.g.e.*

Yönetimsellik ve Kendini Güvencesizleştirme: Kültür Üreticilerinin Normalleştirilmesi Üzerine*

ISABELL LOREY

Kültür üreticisi** olan kimilerimiz için, bir kurumda sürekli bir işte çalışmak aklımızın ucundan bile geçirmeyeceğimiz bir fikirdir. Haydi diyelim ki böyle bir işe girdik; niyetimiz olsa olsa birkaç sene devam etmektir, çok geçmeden başka bir şey yapmayı isteriz. Burada asıl mesele her zaman için insanın kendini tek bir şeye, daha nice veçheyi yok sayan klasik bir iş tanımına adamaya zorlanmaması; para için ruhu-

* Metne büyük katkı sağlayan eleştirel değerlendirmeleri için Brigitta Kuster, Katharina Pühl ve Gerald Raunig'e çok teşekkür ederim.

"Governmentality and Self-Precarization", *Art and Contemporary Critical Practice* (Londra: MayFly Books, 2009) s. 187-203. Lisa Rosenblatt ve Dagmar Fink'in İngilizce çevirisinden Türkçeleştirilmiştir. Yazara teşekkür ederiz – e.n.

** "Kültür üreticileri" burada bir paradoksa işaret etmek için kullanılıyor. Bir taraftan, söz konusu öznelere dair bir tahayyüle, yani bu öznelere özerk bir biçimde üretimde bulundukları ve kendi kendilerini şekillendirdikleri anlamına geliyor. Diğer taraftan, bu özneleştirme biçimlerinin yönetsel araçlar olmasıyla, Batılı modernliğin biyopolitik yönetim toplumlarının işlevsel sonuçları olmasıyla ilgili. Dolayısıyla "kültür üreticileri" teriminin çelişkili bir anlamı var ve terim öncelikle sanatçılarla ilgili değil. Bu kavramsallaştırmayla, Brigitta Kuster, Katja Reichard ve Marion von Osten'm yanı sıra benim de dahil olduğum *kpD/kleines postfordistisches Drama* (küçük post-Fordist drama) grubunun tanımına da aşıta bulunuyorum: "Biz 'kültür üreticileri' terimini şüphesiz

nu satmaması ve daha pek çok şeyle uğraşmak istediği halde bunlardan vazgeçmek zorunda kalmaması değil midir? Önemli olan, bir kurumun kısıtlamalarına uymaman, zamanını ve enerjini hakikaten ilgin çeken yaratıcı projelere, hatta belki siyasal projelere saklaman değil miydi? Bir fırsat çıktığında, maaşı hiç de fena sayılmayacak bir işte bir süreliğine seve seve çalışmayı, ancak bize artık uymadığında o işten ayrılabilmek şartıyla kabul etmiyor muyduk? İşte o zamana dek, en azından bizim için bir anlam taşıyan bir sonraki projeyi gerçekleştirecek kadar para geçmiş olmayacak mıydı elimize? Pek para kazandırmasa da, bizim için çok daha tatmin edici bir proje olmayacak mıydı bu?

Bu tavrın önemli boyutlarından biri, insanın kendi yaşama ve çalışma koşullarını kendisinin seçtiğine, bunları nispeten özgürce ve özerk bir biçimde düzenleyebileceğine inanmasıdır. Aslına bakarsanız mevcut toplumsal koşullarda, sürekliliklerin olmaması, belirsizlikler de büyük ölçüde bilinçli olarak seçilir. Yine de bu metinde, “Ne zaman gerçekten özgürce karar verdim ki?” veya “Ne zaman eylemlerim özerk oldu ki?” gibi soruları ele almıyorum. Daha ziyade, Batılı, kapitalist toplumlarda, özerklik ve özgürlük fikirlerinin kurucu unsurlarından birinin de hegemonik özleştirme tarzları olması meselesiyle ilgileniyorum. Dolayısıyla metnin odak noktasını oluşturan konu, insanın “kendi seçtiği” güvencesizleşmenin, neoliberal siyasal ve ekonomik

stratejik bir biçimde kullanıyoruz. ‘Kültür üreticileri’ dediğimizde, ne belli bir sektörü (kültür endüstrisi) ne belli bir toplumsal kategoriyi (mesela Almanya’da sanatçı ve yazarların sosyal güvenliğinin, yani sağlık, emekli maaşı ve kaza sigortasının garanti altına aldıklarını) ne de mesleki bir kendini inşa etme sürecini kastediyoruz. Daha ziyade, pek çok şeyi kuşatan bir pratikten bahsediyoruz: üretim teorisi, tasarım, siyasal ve kültürel kendi kendini örgütleme, işbirliği biçimleri, maaşlı ve maaşsız işler, kayıtdışı ekonomi ve kayıtlı ekonomi, geçici ittifaklar, proje odaklı çalışma ve yaşama”: Kleines postfordistisches Drama, “Prekarisierung von KulturproduzentInnen und das ausbleibende ‘gute Leben’”, *arranca! für eine linke Strömung*, No. 32 (Yaz 2005), s. 24.

ilişkilerin aktif bir parçası haline gelmenin koşullarını üretmeyi ne ölçüde kolaylaştırdığı.

Bu perspektiften yola çıkılarak, kültür üreticilerine veya şu günlerde güvencesizleştirilmiş bir halde olan kişilere dair genel bir açıklamaya ulaşılamaz. Ancak, insanın “kendi seçtiği” güvencesizleşmeyi sorunsallaştırırken, modern burjuva özneleştirmenin tarihsel kuvvet hatları¹ açıkça ortaya konabilir. Bu kuvvet hatları, kolay kolay fark edilemeyecek bir biçimde hegemoniktir, normalleştiricidir ve muhtemelen “karşı-davranış”ı² engeller.

Söz konusu kuvvet hatlarının soykütüğünü görmek için, öncelikle Foucault’nun “yönetimsellik” ve “biyopolitika” kavramları üzerinde duracağız. Burjuva özneleştirme [*subjectivation*] hatlarındaki kesinti ve kopukluklara değil, yapısal ve dönüştürücü sürekliliklere odaklanacağız: Bunlara, modern Batı toplumlarının günümüze kadarki yönetim tekniklerinde gördüğümüz iç içe geçişler de dahil. Bu modern, yönetsel düzeneklerde *dispositif* ne gibi egemenlik fikirleri ortaya çıkmıştır? Neoliberal koşullarda güvencesizleştirilmiş ve kültür üreticisi olmayı “kendi seçmiş” kişiler olarak neyi nasıl düşünüp hissettiğimizde, bu dünyada ve bilhassa muhalif denen hareketlerde nasıl var olduğumuzda hangi kuvvet hatlarının payı vardır – yani hangi sürekliliklerin, tartışmasız görünen olguların ve normalleştirmelerin? Güvencesiz bir haldeki kültür üreticileri, kendileriyle ilişkileri, yani özilişkileri ve birtakım egemenlik fikirleri yoluyla “yeni” bir yönetsel normallliği mi cisimleştirmektedirler?

Bu metinde, burjuva özneleştirmenin kuvvet hatlarının soykütüğünü göstermenin yanı sıra, bir sapma ve dolayısıyla da liberal yönetselliğin bir çelişkisi olarak güvencesizleştirme ile, neoliberal yönetselliğin hegemonik bir işlevi olarak güvencesizleştirme arasındaki farkları ortaya koyacağım. Son olarak da, güvencesiz yaşama ve çalışmaya “özgür-

ce” karar verme örneğine dayanarak, bu ikisi arasındaki ilişkiyi netleştirmeye çalışacağım.

Biyopolitik Yönetimsellik

Michel Foucault “yönetimsellik” terimiyle, Batı toplumlarında bir devleti yönetme ile kendi kendini yönetmenin, yani özyönetim tekniklerinin yapısal olarak nasıl iç içe geçtiğini ortaya koyar. Devlet ile, özneler/tebaa arasındaki bu ilişki zamandışı bir sabit değildir. 16. yüzyıldan beri gelişmekte olan şey, yani yeni bir yönetim tekniği, daha doğrusu günümüze kadarki modern yönetim tekniklerinin kuvvet hatları, ancak 18. yüzyılda kök salmıştır. Foucault’nun, Niccolò Machiavelli’nin 16. yüzyıl tarihli *Hükümdar*’ındaki karakteri prototipi olarak tanıttığı geleneksel egemen ve Thomas Hobbes’un 17. yüzyıldaki sözleşmeye dayalı gönüllü tebaa fikri, “halkı” halkın refahı için yönetmekle ilgilenmiyordu henüz; her şeyden önce, egemenin refahı için bu insanları tahakküm altına alma peşindeydi. İlk defa 18. yüzyılda, liberalizm ve burjuvazi hegemonik hale geldiğinde, nüfus ve bu nüfusla beraber de “halk”ın hayatı ile bu hayatı daha iyi hale getirmeye yönelik bir yönetim iktidarının odağına yerleşti. Devlet iktidarı sadece toprak büyüklüğüne veya tebaanın ticaret ve otorite temelinde düzenlemesine dayanmıyordu artık;* nüfusun “mutluluğuyla”, hayatıyla ve bu hayatın istikrarlı bir biçimde geliştirilmesiyle de ilgiliydi.

18. yüzyılda, yönetim metotları bir liberalizm siyasal iktisadına doğru dönüşmeye devam etti: Bir tarafta yönetimin serbest piyasa yararına kendi kendine getirdiği sınırlamalar, diğer tarafta ise düşünce ve davranışlarında ekonomik paradigmalara mahkûm bir tebaa vardı. Bu özneler salt itaat yo-

* Merkantilizm “halkın” niteliksel açıdan daha iyi bir hayat sürmesinden ziyade nüfusun sayıca artmasına yönelikti.

luyula kontrol altına alınmamış, ancak bir bütün olarak “ortalama yaşam süreleri, sağlık durumları ve davranış biçimlerinin bu ekonomik süreçlerle karmaşık ilişkilere girip i  i e geçmesiyle” yönetilebilir hale gelmişlerdi.³ Modern yönetimselliğin temel yapısını oluşturan liberal yönetim tarzları hep biyopolitik olmuştur.⁴ Başka bir deyişle, liberalizm biyopolitikamn ekonomik ve siyasi iskeleti, keza “kapitalizmin gelişiminin olmazsa olmaz unsurlarından biriydi”.⁵

18. yüzyılın sonunda, bir devletin gücü ve refahı nüfusunun sağlığına her zaman olduğundan daha fazla bağlıydı. Burjuva bir liberal bağlamda, buna yönelik bir yönetim politikası günümüze kadar hep normalliiği üretip yerleştirmek ve sağlama almak anlamına gelmiştir. Bunun için epey bir veri gerekir; istatistikler hazırlanır, doğum ve ölüm oranı olasılıkları hesaplanır; hastalıklara yakalanma sıklıkları, hayat koşulları, beslenme biçimleri vs. değerlendirilir. Ama bütün bunlar da yetmez. Bu biyo-üretici, hayatı-destekleyici biyopolitik yönetim metotları, bir nüfusun sağlığı bakımından belli bir standardı tutturmak ve bu standardı azami düzeye çıkarmak için, her bir bireyin aktif katılımını, yani  zy netimini de gerektirir. Foucault *Cinselliğin Tarihi*’nde şöyle yazar:

Batılı insan canlı bir dünyada canlı bir tür olmanın, bir bedene, varoluş koşullarına, yaşam olasılıklarına, bireysel ve kolektif refaha, değiştirilebilecek kuvvetlere ve bu kuvvetlerin optimal bir biçimde dağıtılabildiği bir uzama sahip olmanın ne anlama geldiğini yavaş yavaş öğreniyordu.⁶ (vurgu bana ait)

Foucault burada, asli olduğunu düşündüğüm iki şeyden bahsediyor: Birincisi, modern birey birtakım varoluşsal koşullara bağlı bir bedene nasıl sahip olacağını öğrenmelidir; ikincisi de “kendisi”yle yaratıcı ve üretici bir ilişki kurma-

yı, “kendi” bedenini, hayatını, benliğini şekillendirmesine olanak sağlayan bir ilişki kurmayı öğrenmelidir. Philipp Sarsin, 18. yüzyılın sonlarıyla 19. yüzyılın başlarında Batı’da hijyen söylemi bağlamında, “sağlıklı mı yoksa hasta mı olacağını, hatta ölüm vaktini bile büyük ölçüde bireyin kendisinin belirleyebileceği inancının” ortaya çıktığını gösterir.⁷ İnsanın kendisini şekillendirmeye muktedir olduğuna dair bu fikir kesinlikle yönetsel düzeneklerden bağımsız bir biçimde ortaya çıkmamıştır.

Benliğe ilişkin liberal yönetim teknolojileri bağlamında, “kendisinin” vasfı daima “sahiplenici bireyciliğe” işaret eder.⁸ Ne var ki ilk başlarda, insanın “kendine” dair tahayyüllerine yönelik özilişkileri sadece burjuva için geçerliydi; ancak 19. yüzyılın sonlarına doğru yavaş yavaş bütün nüfus için geçerli hale geldi. Burada söz konusu olan bir öznenin yasal statüsü değil, toplumları normalleştirmenin yapısal koşullarıdır: İnsan kendi kendini idare edebilmeli, bir cinsiyete tabi bir özne olduğunu kabullenebilmeli ve dikkat ettiği sürece (beslenme, hijyen, hayat tarzı) sağlıklı olan ama yeterince özen göstermediğinde hastalanan bir bedene sahip olmayı öğrenmelidir. Bu bakımdan, nüfusun tamamı biyopolitik özne haline gelmelidir.⁹

Ücretli işçiler söz konusu olduğunda, insanın kendine dair tahayyüllerine yönelik böyle özilişkiler,* insanın kendi malı addedilen bedeninin, emek gücü olarak satması gereken, “kendine” ait bir beden haline geldiğini gösterir. Ayrıca bu bakımdan, modern, “özgür” birey kendisini öylesine güçlü özilişkiler yoluyla üretmeye itilir ki, istikrarlı bir şekilde iyiye giden bir yaşam sürdürmek için emeğini satabilir.

Dolayısıyla modern toplumlarda “yönetme sanatı” –Fou-

* Louis Althusser’in fikirlerini izleyerek, insanın kendine dair tahayyüllerine yönelik böyle özilişkilerin “gerçek hayat koşulları”ndan, yani bedenlerin tesisinde maddileşen nüfusu idare etmenin yönetsel tekniklerinden ayıramayacağını söyleyebiliriz.

cault yönetimselliği böyle de adlandırır—¹⁰ esasen baskıcı olmaktan ibaret değildir, daha ziyade insanın “içten içe işleyen” kendini terbiye ve kontrol etme mekanizmalarıyla ilgilidir.* İnsanlara, bedenlere ve şeylere hem dayatılan, hem de bütün bunların aktif bir parçası olduğu bir düzenin analizidir yönetim sanatı. Yönetim teknikleri sorununun merkezindeki mesele, özerk, özgür özneleri düzenleme meselesi değil, özneleri daha en başta güya özgür ve özerk özneler olarak tesis etmeyi sağlayan ilişkileri düzenleme meselesidir.

Karl Marx’a göre “burjuva düşünme biçiminin insanın normal düşünme biçimi olduğunu gösteren”¹¹ John Locke, daha 17. yüzyılın ikinci yarısında *The Two Treatises of Government*’ta (Yönetim Üzerine İki Deneme) şunları yazar: İnsan “kendisinin efendisidir, kendi şahsının ve bu şahsın eylemlerinin ve emeğinin sahibidir.”¹² Modern çağın başlarında, mülkiyet “antropolojik” olduğu düşünülen bir anlam kazanmıştır.¹³ Burjuva için, bir vatandaş olarak resmî özgürlüğünün önkoşullarından biri demektir bu; kendi emek gücünün sahibi olan ve bu gücü özgürce satması gereken işçi için de, ücretli emek demektir. Mülkiyet, bireyin, geleneksel itaat ve güvenlik sisteminden bağımsız ve azade hale gelebilmesinin önkoşuluydu. Ancak, biyopolitik yönetimselliğin perspektifinden, mülkiyetin anlamı vatandaşlık, serma-

* İnsanın kendi kendini idare etmesinin “içe dönük” hale gelmesinin ve düzenleyici bir ilke konumuna geçmesinin ilk kez neoliberalizmde görüldüğünü sanmıyorum. Disipline karşı düzenleme ve denetim ilk defa neoliberalizmde tesis edilmiş teknikler değildir (Deleuze, “Postscript on the Societies of Control”, *October* 59 (Kış 1992), s. 3-7; veya <http://www.nadir.org/nadir/archiv/netzkritik/societyofcontrol.html> (son erişim tarihi 01.10.2012); Hardt ve Negri, *Empire* (Cambridge/Mass. ve Londra), 2000; Türkçesi: İmparatorluk, çev. Abdullah Yılmaz (İstanbul: Ayrıntı, 2001). Esasen üreme teknolojileriyle birlikte hijyen ve sağlık (belli bir toplumsal cinsiyete ve ırka dahil edilen) bedenlerin biyopolitik verimliliğine atfedildiğinde meydana gelmiştir bu; yani burjuvazi için, bu özneleştirme pratiklerinin takdimi en geç modern çağın başlarında, 18. yüzyılın sonlarında konumlandırılmalıdır.

ye ve ücretli emek gibi sınırlı düzeyleri aşar ve mülkiyet alanında tamamen genel bir şey olarak anlaşılır. Zira bir biyopolitik düzenekte, bedensel sahiplik ilişkileri yönetsel özyönetim olarak nüfusun tamamı için geçerlidir, sadece vatandaşlar veya işçiler için değil.* Dolayısıyla modern insan, sahiplenici bireyci özilişkiler yoluyla tesis edilir. Bu özilişkiler, tarihin belirli bir dönemine özgü olan özerklik ve özgürlük fikirlerinin temelini oluşturur. Yapısal olarak, modern özilişkiler –yine ekonomik bir çağırmanın** ötesinde– insanın bir üretim aracı olarak kendi bedeniyle ilişkisine dayanır.

Bu geniş anlamıyla ekonomi ve biyopolitikada, emek girişimcisinin menşei, bir özneleşme tarzı olarak “kendi kendisinin girişimcisi”nin menşei,¹⁴ modern liberal toplumların başlangıcına kadar uzanır, tamamen neoliberal bir fenomen değildir.¹⁵ Bu soykütük türü, elbette 19. yüzyılın sonlarında başlayan sosyal devlet, refah devleti çağını atlar. Sosyal devlet/refah devletinin mevcut yeniden inşasında ve yapı sökümünde yer alan, büyük ölçüde zorlamayla oluşturulan kendi kendilerinin girişimcileri ile, 18. yüzyılın sonunda başlayan temel liberal yönetsel özneleştirme metotlarını birbirine bağlar. İnsanın, kendinden sorumlu olma ilkesi aracılığıyla özneleşmeye çağırılmasıyla birlikte, 19. yüzyılda çoktan başarısızlıkla sonuçlanmış olan bir şey, yani mülkiyetin önceliği ve bununla ilişkili olarak güvenliğin inşası, şimdi tekrar ediyormuş gibi görünür. Mülkiyet, burjuva yöneti-

* Diğer taraftan, bu biyopolitik özneleştirme toplumsal cinsiyet, ırk, sınıfsal yakınlık, din ve heteroseksüelliğin yaşam tarzı normları yoluyla farklılaşır. Ama burada daha fazla ayrıntıya girmiyorum. Metin genel olarak sadece burjuva özneleştirmesinin bu kuvvet hatlarına odaklanıyor. Öznenin kurulma biçimlerini kapsamlı bir biçimde ele almak gibi bir amacı yok.

** Althusser’in Türkçe’ye “çağırma” olarak çevrilen *interpellation* kavramı, bireylerin ideolojik aygıtlar yoluyla özneleştirilme sürecine işaret eder. Althusser’in buna verdiği örnek, yolda yürürken size doğru seslenen bir polise dönüp bakmanız, böylece devletin kolluk gücünün sizi “çağırmasına” tepki vererek özne/tebaa haline gelmenizdir – e.n.

minin ilk evrelerinde, toplumsal varoluşun öngörülmezliğine karşı güvence, sekülerleşmiş bir toplumda ve prenslerle kralların tahakkümünde savunmasızlığa karşı güvenlik olarak sunulmuştur. Nihayetinde sadece bir avuç insan için geçerli olmuştur bu; ama 19. yüzyılın sonlarında, ulus-devlet pek çok insanın sosyal güvenliğini garanti altına almak zorunda kalmıştır. Ancak, bu ille de bugün devletin tekrar daha kapsamlı bir toplumsal işlev üstlenerek güvence ve güvenliği ele alması gerektiği anlamına gelmez.¹⁶ Zira bu, Batılı ulus-devlette özgürlük ile güvenlik arasında geçerli olan tamamen esnek ilişkiyi aşmak şöyle dursun, benzer içirme ve dışlama yapılarıyla onu hızla yeniden üretecektir.

Normalleştirilmiş Özgür Özneler

Biyopolitik yönetim toplumlarında, “normal”in tesis edilmesi hegemonik olanla da iç içedir hep.¹⁷ Modern dönemde normale –burjuva, heteroseksüel, Hristiyan, beyaz, kadın veya erkek, millî olana– yönelme talebiyle birlikte, insanın kendisini düzenleyerek ve dolayısıyla da idare ederek kendi bedenini, kendi hayatını kontrol ettiği şeklinde bir perspektif geliştirmek kaçınılmaz hale gelmiştir. Normal, normla bir değildir, yine de normun işlevini üstlenebilir. Ancak, normallik asla dışsal bir şey değildir, zira normalliği garanti altına alıp ufak tefek değişikliklerle yeniden üretenler bizlerizdir. Bu yüzden, kendimizi normalleştirmemiz, kendimizi yönetim-sellik, biyopolitika ve kapitalizm düzeneğinde yönetmemiz demektir. Bunu başarıyla yaparsak eğer –ki genellikle böyle olur– iktidar ve belli başlı tahakküm ilişkileri zar zor fark edilir, bunlara kafa yormak aşırı derecede zordur; zira kendimizle, kendi bedenlerimizle ilişki kurdukça bunların üretiminde de rol oynarız. Normalleştiren toplum ve bu toplumda meydana gelen özneleştirme, hayata yönelik bir iktidar teknoloji-

sinin tarihsel sonucudur. Normalleşmiş öznenin kendisi de, bir grup bilgi biçimi, teknolojisi ve kurumundaki tarihsel bir inşadır. Bunlar tek bir bireyin bedeni kadar bir bütün olarak nüfusun hayatını da hedef alır. Normalleşme, apaçık ve doğalmış gibi algılanan gündelik pratiklerle yaşanır.

Buna ilaveten normal, bir edimsellik, bir sahicilik etkisi yaratarak da doğallaşır. Bu nedenle, iktidar ilişkilerinin sonucunun kendi benliğimizin, hakikatimizin özû, fiilî özümüz, varlığımızın esası olduğuna inanırız mesela. Bu normalleştirici özyönetim, kökleri beyaz erkek öznenin inşasına kadar uzanan¹⁸ hayalî bir tutarlılık, tekbiçimlilik ve bütünlüğe dayanır. Tutarlılık da modern egemenliğin önkoşullarından biridir. Özne “kendi evinde efendi olduğuna” inanmalıdır.¹⁹ Bu temel tahayyül fiyaskoyla sonuçlanırsa, başkaları söz konusu kişiyi “anormal” biri olarak algılar, dahası bu kişi de kendi hakkında böyle bir kanıya kapılır.

İsterseniz özilişkinin öğrenilen biçimlerine geri dönelim, zira bu biçimler biyopolitik yönetsel modern çağ için varoluşsaldır ve farklı farklı şekillerde nüfusun tamamı için geçerlidir. İnsanın kendisiyle ilişkisi, içsel bir doğaya, nihayetinde eşsiz bireyselliğini oluşturan içsel bir öze sahip olduğu fikrine dayanır. Bu tür tahayyüllere dayanan “içsel, doğal hakikatler”in, bu edimsellik inşalarının da genellikle değiştirilemez, salt bastırılabilir veya özgürleştirilebilir oldukları düşünülür. Günümüze kadar, insanın kendi benliğini ve hayatını özgürce, özerk bir biçimde ve kendi kararları doğrultusunda şekillendirip tasarlamaya muktedir veya mecbur olduğu fikrini beslemiştir bunlar. Bu nedenle böyle iktidar ilişkileri kolay kolay fark edilmez; zira insanın kendi özgür kararı, şahsi bir perspektif gibi görünürler ve günümüze kadar hep şöyle sorma arzusu uyandırmışlardır: “Kimim ben?”, “Potansiyelimi nasıl gerçekleştirebilirim?”, “Kendimi nasıl bulabilirim ve varlığımın özünü en iyi nasıl geliştire-

rebilirim?” Daha önce de değindiğimiz gibi, neoliberal yenisinden yapılandırmada yaygın olarak kullanılan insanın kendisinden sorumlu olması anlayışı, aslında sahiplenici bireycilik ve edimsellikten oluşan bu liberal kuvvet hattının parçasıdır; insanın kendini yönetmesine yönelik neoliberal bir çağırma olarak, sadece ilaveten işlev gösterir.

Esasında, yönetsel özyönetim bariz bir paradoksta meydana gelir. İnsanın kendini yönetmesi, denetlemesi, disiplini etmesi ve düzenlemesi aynı zamanda kendini şekillendirmesi ve oluşturmaya, kendisine böyle bir güç bahşetmesi anlamına gelir ki bu da özgür olmak demektir. Egemen özneler ancak bu paradoksla yönetilebilirler. İnsanın kendisini yönetme teknikleri aynı anda hem tabi hem muktedir kılma, hem zorlama hem de özgürleştirmeden doğduğu için, bu paradoksal harekette, birey özne haline gelir, dahası modern bir “özgür” özne haline gelir. Böylece özneleştirilen bu özne yönetsellik koşullarının (yeniden) üretimine sürekli olarak katılır; faillik esasen ilk defa bu senaryoda ortaya çıkar. Foucault’ya göre iktidar ancak “özgür özneler”e ve ancak “özgür” oldukları ölçüde uygulanabilir.²⁰

Dolayısıyla, yönetsellik bağlamında özneler aynı anda hem tabi kılınmış kişilerdir, hem de belli bir anlamda özgür aktörler. Bu özgürlük de liberal iktidar ilişkilerinin, yani biyopolitik yönetselliğin hem koşulu hem de sonucudur. Günümüze kadar meydana gelen bütün değişikliklere rağmen, 18. yüzyılın sonlarından beri modern toplumlardaki bireylerin yönetilmesine vesile olan kuvvet hatlarından biridir bu.

Biyopolitik yönetim toplumlarının bu normalleştirilmiş özgürlüğü, güvenlik mekanizmaları olmadan veya neyin anormal ve sapkın olduğu kurgulanmadan var olamaz asla. Zira aynı şekilde bunlar da özneleştirme işlevlerine sahiptir. Modern çağ, bir “tehlike kültürü”, normale yönelik

sürekli bir tehdit; hastalık, pislik, cinsellik veya “yozlaşma korkusu” gibi daimi, ortak tehditlerin hayalî istilasî olmak-sızın düşünülemez adeta.²¹ Özgürlük ile güvenliğin, kendini muktedir kılma ile zorlanmanın etkileşimi, bu tehlike kültürünün de yardımıyla, liberal iktidarın siyasal iktisadının sorunları üzerinde ilerler.

Bu bağlamda, söz konusu norma ve bir öznenin özgür, egemen, burjuva, beyaz olarak normalleştirilmesine ve böyle bir öznenin mülkiyet ilişkilerine uymayan herkes güvencesizleştirilmiştir. Dahası, modern güvencesizliğin güvenliğini sağlama almayı amaçlayan sosyal devlet bağlamında, normal çalışma koşullarının erkeklere göre düzenlenmesiyle, kadınlar “eş” olarak yapısal bir biçimde güvencesizleştirilmişlerdir. Ayrıca, sermayeyle emeğin uzlaştığı ulus-devletten anormal ve yabancı denilerek dışlananlar da güvencesizleştirilmiştir.²² Buna bağlı olarak güvencesizleştirme, günümüze kadar hep liberal yönetimselliğin bünyevi çelişkilerinden biri olmuştur. Anormal bir şey olarak da, özgürlük ile güvenlik arasındaki dengeleyici dinamiği altüst etmiştir. Bu bakımdan, çoğu zaman karşı-davranışı tetikleyen bir şey olmuştur.

Ailenin geçimini erkeğin sağlayacağı şekilde düzenlenen, büyük ölçüde yalnızca çoğunluk toplumu için erişilebilir bir durum olan normal çalışma koşulları bugün hegemonyasını kaybetmektedir. Güvencesizleştirme giderek yönetsel normalleştirme tekniklerinin bir parçası haline gelmekte, sonuç olarak neoliberalizmin bünyevi bir çelişkisinden hegemonik bir işlevine dönüşmektedir.

Hayatın Ekonomikleştirilmesi ve Karşı-Davranışın Olmaması

Son yıllarda sık sık gündeme gelen “hayatın ekonomikleştirilmesi” mevzusu, neoliberal dönüşüm süreçlerini ancak

çok kısıtlı bir biçimde açıklar: hem totalleştirici retoriğinden dolayı, hem de güya yeni bir fenomeni ilan etmesinden dolayı. “Hayatın ekonomikleştirilmesi” birtakım basitleştirilmiş tezlerle atıfta bulunur: Ekonomik sömürünün çıkarlarına kurban giden sadece iş değildir artık, hayatın akıbeti de böyle olmuştur; iş ile hayat arasında bir ayırım yapmak mümkün değildir; ve bu süreçte, üretim ile yeniden üretim arasındaki ayırmada da bir içpatlama meydana gelmiştir. Böyle totalleştirici içpatlama tezleri, kolektif bir kurban statüsünden bahseder ve özneleşme, faillik ve nihayetinde de karşı-davranış tarzlarına ilişkin görüşü çarpıtır.

Ancak, biyopolitik yönetsellik perspektifinden bakıldığında, “hayatın ekonomikleştirilmesi” tezi belli bir anlam taşır. Burjuva bir liberal toplumun, neredeyse iki asırdan fazla bir zamandır hayatın verimliliği etrafında tesis edilen iktidar ve tahakküm ilişkilerine işaret eder. Bu açıdan bakıldığında, hayat asla işin öteki yüzü olmamıştır. Batı modernliğinde, yeniden üretim daima siyasal ve ekonomik olanın bir parçası olmuştur. Sadece yeniden üretim de değil, genel itibarıyla hayat bile hiçbir zaman iktidar ilişkilerinin ötesinde olmamıştır. Hayat tam da verimliliğiyle, yani tasarım potansiyeliyle, her zaman böyle ilişkilerin sonucu olmuştur. Ve tabi kılma ile muktedir kılma, düzenlenme ile özgürleştirme arasındaki modern özneleştirme paradoksunu kuran tam da bu tasarım potansiyelidir. Güvencesizleştirmeyi bünyevi bir çelişki olarak tesis eden liberal süreç, bu özneleştirmenin ötesinde meydana gelmemiştir; toplumsal, ekonomik ve siyasal konumların biraraya gelmesiyle oluşan, tümüyle makul bir sonuçtur bu.

Bu açıdan, günümüzde yana yana bitiremedikleri “hayatın ekonomikleştirilmesi” tümüyle neoliberal bir fenomen değil, biyopolitik toplumların bir kuvvet hattıdır; bugün belki başka bir biçimde anlaşılır hale gelmiştir, o kadar. Bununla ilgili özneleştirmeler genellikle iddia edildiği gibi yeni falan

değildir aslında, sadece biyopolitik yönetsel süreklilikleri pek anlaşılmamıştır.

1960'larda başlayan toplumsal hareketler bağlamında ortaya çıkan yaşama ve çalışma koşulları, hiç ama hiç yönetsel değil miydi gerçekten?²³ Aslında, alternatif yaşam biçimlerinin baştan aşağı muhalif pratikleri, (feminist, ekolojik, sol-radikal bağlamlarda) farklı bedenlere ve özilişkilere duyulan arzu, kendisini ısrarla normal çalışma koşullarından ve bunların kısıtlamalarından, disiplin tedbirlerinden ve denetimlerden ayırmaya çalışmıştır. Burada en önemli meseleler şunlardır: insanın kiminle, ne iş yapacağına kendisinin karar vermesi; güvencesiz çalışma ve yaşama biçimlerini bilinçli olarak tercih etmesi, çünkü tam da kendisinin kendisinin düzenleyebilmesi nedeniyle, daha fazla özgürlük ve özerkliğin olanaklı gibi görünmesi; ve hepsinden önemlisi: kendi kaderini kendisinin belirlemesi, yani özbelirlenim. Genellikle, emeğin karşılığı olarak beklenen şey iyi kazanmak değil, işten keyif almak olmuştur. Burada asıl gözetilen, çeşitli becerileri hayata geçirebilme olanağıdır. Güvencesiz çalışma koşullarının bilinçli, gönüllü olarak kabul edilmesi çoğu zaman, yeniden üretim ile ücretli emek arasındaki modern, patriyarkal bölünmeyi normal çalışma koşullarında mümkün olduğundan daha farklı bir biçimde yaşama isteğinin bir ifadesi de olmuştur şüphesiz.

Ancak, son yıllarda bu alternatif yaşama ve çalışma koşulları ekonomik açıdan daha elverişli hale gelmiştir; zira emek piyasasının talep ettiği esnekliği sağlarlar. Nitekim son otuzkırk yılda, toplumsal hareketlerin pratikleri ve söylemleri muhalif olmakla ve normalleştirmeye karşı çıkmakla kalmamış, neoliberal bir yönetsellik biçimine doğru dönüşümün de bir parçasını oluşturmuştur.

Peki evvelce muhalif addedilen bu yaşama ve çalışma tarzları artık ne ölçüde bariz bir hegemonik, yönetsel işleve

sahiptir? Ve neden karşı-davranış potansiyellerini kaybetmiş gibi görünmektedirler? İşte metnin bundan sonraki bölümü, kapsamlı bir analiz sunma iddiası taşımaksızın, bu meseleye dair birkaç fikir sunuyor.



Güvencesiz bir duruma kendi isteğiyle girmiş olan kültür üreticilerinin çoğu, yani burada bir bütün olarak ele aldığımız insanlar, genellikle geçmişteki alternatif varoluş koşullarıyla doğrudan bir siyasi ilişkileri olmasa da –bilinçli veya bilinçsiz bir biçimde– böyle bir tarihe atıfta bulunacaktır. Söz konusu koşulların toplumun merkezine, yani normal ve hegemonik olanın üretildiği yere kayması bu insanları az çok rahatsız eder. Ancak, eski yaşama ve çalışma teknikleri ille de toplumsal olarak hegemonik hale gelecek diye bir şey yoktur. Aslında süreç tam tersine işler: Çalışma koşullarının kitlesel olarak güvencesizleştirilmesi, normal çalışma koşullarının dışında kalan herkese dayatılırken, bu insanlara bazı vaatlerde bulunulur: Kendi yaratıcılıklarının sorumluluğu kendilerinde olacaktır; kendi hayatlarını kendi kurallarına göre, arzu edilen türden, normal sayılan bir varoluş hali olarak şekillendirebileceklerdir. Biz burada, güvencesizleşmeye zorlanan kişilerden ziyade, kültür işçileri olarak güvencesiz yaşama ve çalışma koşullarını özgürce kendisinin seçtiğini söyleyen insanlar üzerinde duruyoruz.²⁴

Bu konuda sistematik bir ampirik çalışmanın olmaması gerçekten şaşırtıcı.²⁵ Fakat kültür üreticilerinin ortak parametreleri aşağı yukarı bellidir: iyi, hatta çok iyi bir eğitim almış, 25-40 yaşları arasında, çocuksuz, ve az çok bilinçli biçimde güvencesiz bir istihdam halini seçmiş insanlardır bunlar. Geçici işleri kovalarlar, geçimlerini projelerden sağlarlar, birden çok müşteriye arka arkaya sözleşme usulü işler yaparlar; genellikle hastalık ödeneği, ücretli izin ve-

ya işsizlik tazminatı gibi hakları yoktur; ayrıca iş güvenceleri, dolayısıyla sosyal güvenceleri de yoktur (varsa da asgari düzeydedir). Haftada kırk saatlık mesai tam bir yanılsamadır. Mesai ile boş zaman arasında net sınırlar yoktur. Çalışma ile dinlenmeyi birbirinden ayırmak mümkün değildir artık. Mesai dışındaki zamanlarında epey bilgi biriktirirler, ama bunun için ekstra bir ödeme almazlar; kendilerinden doğal olarak beklenen ve ücretli çalışma bağlamında kullanılan vs. bir şeydir bu.

Bu, dışarıdan gelen bir “hayatın ekonomikleştirilmesi”, tabi kılma veya totalleştirme süreci değildir. Söz konusu pratikler daha ziyade arzuyla, keza adaptasyonla bağlantılıdır. Zira bu varoluş koşulları daima öngörülür ve peşinen itaatle üretilir. “Gönüllü” işler, yani örneğin kültür veya akademi endüstrisindeki ücretsiz veya düşük ücretli işler, çoğunlukla değişmez bir gerçek olarak kabul edilir, başka bir şey talep bile edilmez. İnsanın kendi kültürel üretimini finanse etmek için pek de yaratıcı olmayan, diğer güvencesiz işleri kovalaması gerektiği kabul edilir. İnsanın hem zorla hem de kendi tercihi doğrultusunda kendi yaratıcı üretimini finanse etmesi, onu hem ezen hem de bir parçası olmak istediği ilişkileri besler ve yeniden üretir. Bile isteye yaratıcı işlere yönelen bu güvencesiz kültür üreticileri belki de kolayca sömürülebilecek öznelerdir; zira özgür ve özerk olduklarına inanmalarına, kendilerini gerçekleştirme fantazilerine bağlı olarak, yaşama ve çalışma koşullarına sonsuza dek katlanacakmış gibi görünürler. Neoliberal bir bağlamda ise sömürüye o kadar açıktırlar ki, devlet onları rol modelleri olarak bile sunabilir.

Bu kendini güvencesizleştirme hali, korku ve kontrolü kaybetme gibi deneyimlerle, kesinliklerin ve teminatların kalkmasıyla ortaya çıkan güvensizlik hisleriyle, keza başarısızlık, toplumsal açıdan düşüş ve sefalet korkusu ve deneyimiyle bağlantılıdır. Yine bu nedenlerle, “kendini koyver-

mek” veya hegemonik paradigmaları farklı biçimlerde tasfiye etmek veya ıskartaya çıkarmak zordur. Herkes “elini çabuk tutmalıdır”, yoksa oyunun dışında kalabilir. Sakinleşip rahatlamaya veya toparlanmaya ayrılmış net bir zaman dilimi yoktur. Bu türden bir yeniden üretimin hayatta net bir yeri yoktur; dolayısıyla bu özlem hep tatmin edilemeden kalacak ve insan bu eksikten hep muzdarip olacaktır. İnsanın “kendini bulmak” için sakinleşip rahatlama arzusu- nu tatmin etmesi imkânsızdır artık. Genellikle, bu tür yeniden üretim pratiklerini sil baştan öğrenmek gerekir. Tartışmasız ve apaçık olgular olmadıkları için, insanın bunlar uğruna hem kendisiyle hem de başkalarıyla kıyasıya mücadele etmesi gerekir. Ve bu da yeniden üretim, yenilenme özlemini rahatlıkla pazarlanabilir bir şey haline getirir.

Sonuç olarak sadece çalışma, üretim cephesi değil, genellikle “hayat” denen şu diğer cephe, yeniden üretim cephesi de güvencesiz hale gelmiştir. Üretim ile yeniden üretimin kesiştiği söylenebilir mi öyleyse? Bu kültür üreticilerinde, eski, yeni bir biçimde, evet. Bu insanların gözler önüne serdiği şey, neoliberal bireyselleşme biçimi altında, üretim ve yeniden üretimin parçalarının öznelerin “içine” yerleştirilmiş olduğudur. Panagiotidis ve Tsianos²⁶ da benzer bir tez öne sürerler: “Üretim ile yeniden üretim arasındaki bölünmenin giderek ortadan kalkması evde veya işyerinde değil, işin kendisinin cisimleşmesi yoluyla meydana gelir: yani, güvencesizleştirmenin refleksif bir biçimiyle!” Yine de, biyopolitik yönetsel iktidar ilişkileri hegemonik, normalleştirilmiş bedenlerin ve özilişkilerin üretimi yoluyla işlediğinden, bu bedenlerde maddileşen, işin de ötesinde, yönetsel hayattır her zaman.

Buna bağlı olarak, günümüzün güvencesiz, cisimsiz, bireyselleştirilmiş iş ve “hayat”ı bağlamında, yeniden üretimin işlevi değişir. Yeniden üretim, başta kadınlar olmak üzere

başkalarıyla birlikte dışsallaştırılmaz artık. Bireysel yeniden üretim ve üreme, yani hayatın üretimi, bireyselleşmiş ve kısmen öznelere kendi “içine” kaymıştır. Mesele işin ötesinde –ve aynı zamanda iş yoluyla– yenilenmedir; ama çoğu zaman bu, karşılığı layıkıyla verilen ücretli emeğin de ötesindedir. Mesele yenilenme, yenileme, insanın kendi benliğini kullanarak yaratması, kendi kudretini kullanarak –kendi dilediğince– benliğini yeniden üretmesidir. Kendini gerçekleştirme, benlik için bir yeniden üretim görevi haline gelir. Çalışma, benliğin yeniden üretimini sağlama almak içindir.

Kendi içlerindeki bütün farklılıklarıyla “güvencesizleştirilmiş” kültür üreticilerini böyle tektip bir tarzda sunarken, bu insanların neoliberalizmde özneleştirilmelerinin bariz bir biçimde çelişkili olduğunu söylemek mümkün: aynı anda, bir tarafta güvencesizleştirme vardır ki bu her daim parçalılık ve çizgisel olmama anlamına gelir, diğer tarafta da egemenliğin sürekliliği. Modern egemenliğin sürekliliği, kendini gerçekleştirme, özerklik ve özgürlüğün stilize edilmesi yoluyla; insanın kendini şekillendirmesi, kendisinin sorumluluğunu alması ve edimsellik fikrinin tekrarı yoluyla meydana gelir. Buna örnek olarak, şu fikrin (hâlâ) yaygın kabul görmesini gösterebiliriz: Modern, erkek, sanatçı özne, yaratıcılığını bizzat kendisinden alır, çünkü bu yaratıcılığın orada, onun içinde olduğu varsayılır – Batı modernliği cinsiyeti de buraya yerleştirmiş ve bireyin doğası, özü addetmiştir. Genel olarak, burada ele aldığımız kültür üreticileri açısından, egemenliğin esas güvencesizleşme kararını “özgürce” verebilmede, dolayısıyla da kendini güvencesizleştirmede yatıyor gibi görünmektedir.

Ancak bunun sonucunda, yapısal güvencesizleştirmenin, aslında özgürce karar vermeye falan pek alakası olmayan ve toplumun tamamını etkileyen neoliberal bir yönetsel fenomen olduğunu fark etmek iyice zorlaşır. Kültür üreticile-

ri örneği, insanın “kendi seçtiği” yaşam biçimlerinin ve çalışma koşullarının, ayrıca özgürlük ve özerkliğe dair fikirlerinin, siyasal ve ekonomik yeniden yapılanmayla ne ölçüde bağdaştığını gösterir. Eleştirel kültür üreticilerinin, yaşama ve çalışma koşullarına dair bir araştırma kapsamında, “İyi bir hayat sizce nasıldır?” sorusuyla karşılaştıklarında verecek cevap bulamamaları başka türlü nasıl açıklanır?* Görüşülen kişilerden birisine göre, çalışma ile hayatın giderek birbirine karışması, “işin hayatına sızması” demekti. “İyi bir hayat” a dair fikirlerinse çalışmaya pek sızmadığı ortadaydı; hâlbuki toptan “iyi bir hayat” a işaret edecek bir şeye dönüşebilirdi bu. Yönetimsel işlevi azalarak sona erecek, daha iyi bir hayat tahayyülü olan karşı-davranıştı eksik olan.

Liberal yönetimselliğin yarattığı, kendini güvencesizleştirmenin muhalif bir konum olduğu inancı, egemenlikle parçalılık arasında kalan çelişkili özneleştirme sayesinde devam ettirilebilir elbette. Ancak bu şekilde, sürekli olan iktidar ve tahakküm ilişkileri görünmez olur ve normalleştirme mekanizmaları doğallaşarak öznenin apaçık ve özerk kararları haline gelir. “Hayatın ekonomikleşmesi” gibi totalleştirici bahisler, hegemonyanın sonuçlarının ve bunlarla bera-

* *Kamera Lâuft! (Ve Motor!)*, Zürich/Berlin, 2004, 32”) film projesinin bir parçası olarak, 2003’ün sonunda, kpD olarak, “kültürel alanda belli bir siyasal pratik biçimi için birlikte çalıştığımız veya işlerini referans aldığımız” (kpD üyeleri de dahil olmak üzere) on beş Berlinli kültür üreticisiyle görüştük. “Sorularımız, Fronte della Gioventù Lavoratrice (Genç İşçiler Cephesi) ve Potere Operaio’nun (İşçilerin Gücü) 1967’nin başlarında Mirafiori’de yaptığı ‘Fiat Bizim Üniversitemiz’ anketine dayanıyordu. Bu ankette ‘iyi bir hayat’ la ve örgütlenmeyle ilgili sorular da vardı ... Ancak, kültür üreticilerinin potansiyel politizasyonu bakımından, kolektif ret stratejileriyle ve buna bağlı olarak, insanın kendi hayatını değiştirme, başkalarının hayatını değiştirme ve nihayetinde toplumsal değişim isteğiyle de ilgileniyorduk. Genel bir düzeyde, bütün görüşmelerin tek ortak tarafı, süreksizlikten muzdarip olma haliydi ... Fikir ufkumuzda, mevcut yaşam kavrayışlarına açıkça veya belli belirsiz karşı olan bir şey bulamamıştık biz de”: “Prekariisierung von KulturproduzentInnen und das ausbleibende ‘gute Leben’”, *arranca! für eine linke Strömung*, No. 32 (Yaz 2005), s. 24; “Prekäre Subjektivierung”, *Malmö*, No. 7.

ber mücadele ve antagonizmaların görüş açımızdan çıkmasına yol açarak bu duruma olsa olsa katkıda bulunabilir. İnsanın özerklik ve özgürlüğe dair kendi hayalleri modern özneleştirme yönetimsel kuvvet hatlarına yansımaz, diğer özgürlüklerin hayali kurulmaz artık ve böylece neoliberal yönetimsellik bağlamında hegemonik bir işlev olan güvenceleştirilmeye kafa tutan olanaklı bir davranış perspektifinin önü kapanmış olur.

Bu normalleştirmenin bedeli nedir peki? Neoliberalizmde anormal olarak, sapma olarak işlev gören nedir? Bu yolla ekonomik açıdan sömürülemez olan nedir? Deleuze, yeni öznelliklerin ortaya çıkışma retorik bir soruyla işaret etmişti: “Kapitalizmde meydana gelen değişiklikler, hiç beklemedikleri bir biçimde, direnişin merkezi olan yeni bir benliğin yavaş yavaş ortaya çıkışıyla ‘karşılaşmıyorlar’ mı?”²⁷ Ama ben, karşı-davranışın ve yeni öznelliklerin gökten zem-bille inmesini bekleyen Deleuze gibilerin aksine, güvenceleştirme yönetimsel hegemonik bir işleve dönüşmesinin tarihi ve burjuva yönetimsel özneleştirme tarzlarının sürekliliği üzerinde daha derin ve ayrıntılı çalışmalar yapmamız gerektiğine inanıyorum – buna, kendini muhalif addeden özerklik ve özgürlük anlayışları da dahil.

ÇEVİREN Özge Çelik

Notlar

- 1 Foucault, *The History of Sexuality, Volume I: An Introduction*, çev. Robert Hurley (New York, 1980); Türkçesi: *Cinselliğin Tarihi*, çev. Hülya Uğur Tanrıöver (İstanbul: Ayrıntı, 2003); Deleuze, *Foucault*, çev. ve ed. Seán Hand (Londra, 1988).
- 2 Foucault, *Geschichte der Gouvernementalität I: Sicherheit, Territorium, Bevölkerung* (Vorlesungen am Collège de France 1977-78) 2004a: 292
- 3 Foucault, *Geschichte der Gouvernementalität II: Die Geburt der Biopolitik* (Vorlesungen am Collège de France 1978-79, s. 42.

- 4 Foucault'nun modern yönetimsellik ile biyopolitikanın birbirinden ayrılama-
yacağına dikkat çektiği bir yazı için bkz. Foucault, *Geschichte der Gouverne-
mentalität II*, s. 43. Toplumsal-teorik bir kavram olarak biyopolitik yönetim-
sellik için bkz. Lorey, "Als das Leben in die Politik eintrat: Die biopolitisch
gouvernementale Moderne, Foucault und Agamben", *Empire und die biopolitis-
che Wende* içinde, (ed.) Marianne Pieper, Thomas Atzert, Serhat Karakayali ve
Vassilis Tsianos (Frankfurt/M./New York, 2006).
- 5 Foucault, *The History of Sexuality, Volume I: An Introduction*, s. 141-142
- 6 A.g.e., s. 142
- 7 Sarasin, *Reizbare Maschinen: Eine Geschichte des Körpers 1765-1914*
(Frankfurt/M., 2001) s. 19.
- 8 Macpherson, *Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*
(Oxford, 1962).
- 9 Lorey, "Als das Leben in die Politik eintrat: Die biopolitisch gouvernementale
Moderne, Foucault und Agamben", *Empire und die biopolitische Wende* içinde,
(ed.) Marianne Pieper, Thomas Atzert, Serhat Karakayali ve Vassilis Tsianos
(Frankfurt/M./New York, 2006).
- 10 Foucault, "Governmentality", *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*
içinde, (ed.) Graham Bruchell vd. (Chicago, 1991) s. 87-104.
- 11 Marx, *A Contribution to the Critique of Political Economy*; veya [http://www.
marxists.org/archive/marx/works/1859/critique-pol-economy/index.htm](http://www.marxists.org/archive/marx/works/1859/critique-pol-economy/index.htm) (son
erişim tarihi 01.10.2012).
- 12 Locke, "Two Treatises of Government (Concerning the True Original Extent
and End of Civil Government §44)", *The Works of John Locke: A New Edition,
Corrected*, 5. Cilt veya [http://socserv2.mcmaster.ca/~econ/ugcm/3ll3/locke/
government.pdf](http://socserv2.mcmaster.ca/~econ/ugcm/3ll3/locke/government.pdf) (son erişim tarihi 01.10.2012).
- 13 Castel, *Die Stärkung des Sozialen: Leben im neuen Wohlfahrtsstaat* (Hamburg,
2005) s. 24.
- 14 Pühl, "Der Bericht der Hartz-Kommission und die 'Unternehmerin ihrer selb-
st': Geschlechterverhältnisse, Gouvernamentalität und Neoliberalismus",
*Gouvernamentalität: Ein sozialwissenschaftliches Konzept im Anschluss an Fou-
cault* içinde, (ed.) Pieper ve Gutiérrez Rodríguez (Frankfurt/M./New York,
2003) s. 111-135.
- 15 Foucault, *Geschichte der Gouvernamentalität II: Die Geburt der Biopolitik (Vor-
lesungen am Collège de France 1978-79)* (Frankfurt/M., 2004), ABD'de neo-
liberal yönetimselliğin oluşumuyla bağlantılı olarak, kendisinin hem işçisi
hem de işvereni olanlardan bahseder; keza Foucault'nun çalışmasına dayanan
araştırmalar da (Bröckling vd., *Gouvernamentalität der Gegenwart: Studien zur
Ökonomisierung des Sozialen* [Frankfurt/M. 2000]; Pieper ve Gutiérrez Rod-
ríguez, *Gouvernamentalität: Ein sozialwissenschaftliches Konzept im Anschluss
an Foucault* [Frankfurt/M./New York, 2003]). Bröckling vd. (s. 15) öncelikle
şunu sorarlar mesela: Liberal "doğal özgürlük" düzenlemesi ilk defa "yapay
özgürlük" düzenlemesine dönüştüğünde, "ekonomik açıdan rasyonel bireyle-

rin girişimci davranışlarım” fark etmek mümkün müydü? Yine de, bu “doğal özgürlük” yönetsel tekniklerin ve toplumsal mücadelelerin sonucundan başka nedir ki? Ve “doğal özgürlüğün” karşısına yerleştirilen, “yapay özgürlük” denen şey nedir?

- 16 Castel, *Die Stärkung des Sozialen: Leben im neuen Wohlfahrtsstaat*.
- 17 Foucault yönetsellik soykütüğünde normal ile hegemonik arasında açık bağlantı kurmaz. Yönetselliğin dinamiğini ve anlamım iyice kavrayabilmek için, normalleştirme mekanizmaları hegemonik söylemler ve bunlarla ilgili mücadelelerin üretimiyle açıkça bağlantılı mekanizmalar olarak değerlendirilmelidir. Foucault ile Gramsci arasındaki bağlantı için bkz. Hall, “The Spectacle on the ‘Other’”, *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices* içinde, (ed.) Stuart Hall (Londra, 1997) s. 223-290 ve Demirovic, *Demokratie und Herrschaft: Aspekte kritischer Gesellschaftstheorie* (Münster, 1997).
- 18 Lorey, “Der weiße Körper als feministischer Fetisch: Konsequenzen aus der Ausblendung des deutschen Kolonialismus”, *Weiß – Weißsein – Whiteness: Critical Studies on Gender and Racism* içinde, (ed.) Martina Tißberger, Gabriele Dietze, Daniela Hrzán, Jana Husmann-Kastein (Frankfurt/M., 2006) s. 61-84.
- 19 Freud 2000, s. 284.
- 20 Foucault, “The Subject and Power”, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics* içinde, (ed.) Hubert L. Dreyfus ve Paul Rabinow (Chicago, 1983) s. 208–226.
- 21 Foucault, *Geschichte der Gouvernementalität II: Die Geburt der Biopolitik (Vorlesungen am Collège de France 1978-79)*, s. 101-102. Biyopolitik yönetsellik modern toplumları açıkça paradoksal bir biçimde yapılandırır. Cornelia Ott’un özlü bir biçimde ifade ettiği gibi, “insanların kendilerini biricik ‘öznel’ gibi görmeye başlamalarını olanaklı kılar ve aynı zamanda onları amorf, bütünselik bir ‘nüfus kitlesi’ şeklinde biraraya getirir... Böylece önemsiz bir mesele haline gelen, hayatın dışlanması ve yok edilmesi değil, ‘yaşama hakkı’ olur her zaman”: Ott, “Lust, Geschlecht und Generativität: Zum Zusammenhang von gesellschaftlicher Organisation von Sexualität und Geschlechterhierarchie”, *Ein alltägliches Spiel: Geschlechterkonstruktionen in der sozialen Praxis* içinde, (Frankfurt/M., 1997) s. 110. Biyopolitik toplumlaşma ile kolonyalizm arasındaki bağlantı için bkz. Lorey, “Der weiße Körper als feministischer Fetisch: Konsequenzen aus der Ausblendung des deutschen Kolonialismus”.
- 22 Kleines Postfordistisches Drama, “Prekäre Subjektivierung”, *Malmoe*, No. 7, s. 20 ve “Prekarisierung von KulturproduzentInnen und das ausbleibende ‘gute Leben’”, *arranca! für eine linke Strömung*, No. 32 (Yaz), s. 23-25; Meceril *Prekäre Verhältnisse: Über natio-ethno-kulturelle Mehrfachzugehörigkeit*, (Münster/New York/Münih/ Berlin, 2003)
- 23 Boltanski ve Chiapello bunun aksini varsayar, “The Role of Criticism in the Dynamics of Capitalism: Social Critique vs. Artistic Critique”, *Worlds of Capitalism: Institutions, Governance, and Economic Change in the Era of Globalization* içinde, (ed.) Max Miller (Londra ve New York, 2001) s. 237-267. Çalışmalar-

rına göre, kapitalizmde 1960lardan beri meydana gelen değişiklikler “sanatsal bir eleştiri”nin, yani bir kitle toplumunun tekbiçimliliğinden, bireysel özerkliğinin olmamasından ve sahici toplumsal ilişkilerin yitirilmesinden yakından bir eleştirinin spesifik entegrasyonuna ve stratejik yeniden formülleştirilmesine kadar uzanır. Ayrıca bkz. Lemke, “Räume der Regierung: Kunst und Kritik der Menschenführung”, *Foucault und die Künste* içinde, Zentrums für Kunst und Medientechnologie (ZKM) adına Peter Gente (ed.) (Frankfurt/M., 2004) s. 176-178.

- 24 Kuster, “Räume der Regierung: Kunst und Kritik der Menschenführung”, *Foucault und die Künste* içinde, s. 162-180; Panagiotidis, “DenkerInnenzelle X: Prekarisierung, Mobilität, Exodus”, *arranca! für eine linke Strömung*, No. 32 (Yaz 2005), s. 12-14.
- 25 İlk yaklaşımlar için bkz. Böhmler ve Scheiffele, “Überlebenskunst in einer Kultur der Selbstverwertung”, *Gesellschaft mit beschränkter Haftung: Zumutungen und Leiden im deutschen Alltag* içinde, (ed.) Franz Schultheis ve Christina Schulz (Konstanz, 2005) s. 422-448; Anne ve Marine Rambach’ın Fransa’daki güvencesiz entelektüeller hakkındaki çalışması, *Les intellos précaires* (Paris, 2001); Angela McRobbie’nin sanatçıların yeni ekonomi açısından işleviyle ilgili tezleri, “Everyone is Creative: artists as new economy pioneers?”, http://www.opendemocracy.net/arts/article_652.jsp (son erişim tarihi 01.10.2012) [2004]; veya kpD’nin çalışması, “Prekarisierung von KulturproduzentInnen und das ausbleibende ‘gute Leben’”, *arranca! für eine linke Strömung*, No. 32 (Yaz 2005), s. 23-25.
- 26 “Reflexive Prekarisierung: Eine Introspektion aus dem Alltag von Projektlinken”, *Fantômas: Magazin für linke Debatte und Praxis: “Prekäre Zeiten”*, No. 6 (Kış 2004), s. 19.
- 27 Deleuze, *Foucault*, çev. ve ed. Seán Hand (Londra, 1988) s. 115. Bu mesihçi fikrin aşırı bir örneği, doğal olarak Hardt ve Negri’nin İmparatorluk’unun (*Empire*, [Cambridge/Mass. ve Londra, 2000], Türkçesi: İmparatorluk, çev. Abdullah Yılmaz [İstanbul: Ayrıntı, 2001]) sonunda; ayrıca, farklı ve çok daha zayıf bir biçimde de olsa, Foucault’nun yeni bir öznelik talep eden “Özne ve İktidar”ında (“The Subject and Power”, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics* içinde, (ed.) Hubert L. Dreyfus ve Paul Rabinow, Chicago) bulunabilir.

Sanatın Ölçüsüzlüğü: Paolo Virno ile Söyleşi*

SONJA LAVAERT - PASCAL GIELEN

• *Sonja Lavaert ve Pascal Gielen: Son birkaç senedir, çalışmalarınız sanat dünyasında büyük bir ilgi görüyor; misal bizim bugün burada bulunma sebebimiz de sizinle bir sanat dergisi için söyleşi yapmak. Ama genel itibarıyla yazdıklarınızın doğrudan sanatla ilgili olduğunu söylemek zor. Sizce sanat dünyasının çalışmalarınıza gösterdiği bu ilgi nereden kaynaklanıyor?*

Paolo Virno: Doğru söylüyorsunuz. Ne zaman şu güzel sanatlar akademilerinin düzenlediği konferans veya seminerlerden birine konuşmacı olarak davet edilsem, biraz utanıyorum açıkçası; bu işte bir yanlışlık var herhalde, diyorum, çünkü modern sanat hakkında çok az bilgim var. Bence sanatla uğraşan insanların çalışmalarına gösterdiği ilginin sebebi başvurduğum kavramlardan biri, yani “virtüözlük”.¹

Bu kavramın benim siyasi ve felsefi düşüncelerim ile sanat dünyasının ortak zemini olduğu kanaatindeyim. Bir sanatçı

* "The Dismasure of Art. An Interview with Paolo Virno", Cahier on Art and Public Domain #17 Open: A Precarious Existence: Vulnerability in the Public Domain, (ed.) Jorinde Seijdel, Nai Publishers SKOR, Sayı 17, Amsterdam, s. 72-85. Yazarlara teşekkür ederiz – e.n.

sanatını icra ettikten sonra arkasında bir sanat eseri bırakmıyorsa eğer, yaptığı şey virtüözlük olur. İcra etme deneyimine, virtüöz sanatçıya, esasen sanatla ilgili düşüncelerimi ortaya koymak için değil, genel anlamda siyasal eylemin tipik özelliklerine dikkat çekmek için başvuruyorum.

Siyasal eylem belli bir nesne üretmez. Özerk bir nesneyle sonuçlanan bir faaliyet değildir. Dikkatimi çeken nokta, bugün iş dediğimiz şeyin –sözgelimi bir yayınevi, televizyon kanalı veya gazete için çalışmaktan bahsetmiyorum sadece, bir Volkswagen fabrikasında, Fiat veya Renault'da çalışmak da dahil olmak üzere her türlü işi kastediyorum– nihayetinde özerk bir “iş/eser” [work] ortaya koymaması, bir nesne üretmemesi.

Volkswagen fabrikasında nihayetinde araba üretiliyor elbette, fakat bu üretim tümüyle otomatik, mekanikleştirilmiş bir emek sistemine tabi, fabrikada çalışan işçilerin tek tek göreviyse iletişimden ibaret, arkasında herhangi bir nesne bırakmayan bir iletişimden – tıpkı virtüözlükte olduğu gibi.

Virtüözlüğü genel itibarıyla post-Fordist iş modellerinden biri olarak görüyorum. Dikkatimi çeken bir şey daha var: En eski virtüözlük türü, yani dans, konser, tiyatro vb.den de önce gelen ilk virtüözlük türü, insanın en tipik faaliyetlerinden biri, yani dili kullanması. İnsanın dil denen şeyi kullanması özerk veya kalıcı bir “iş”le sonuçlanmıyor; maddi bir ürünü yok bu faaliyetin – Saussure, Chomsky ve Wittgenstein'dan bunu öğrendik. Post-Fordist çalışma virtüözlüktür, dile ve iletişime dayandığı için virtüözlüktür.

Sanat hakkında ne düşünüyorum? Hakkında az buçuk fikir sahibi olduğum tek sanat türü, modern ve çağdaş şiir. Bence 20. yüzyılın şiir de dahil olmak üzere sanat alanındaki avangard deneyimi bir ayarsızlık, “aşırılık”, itidalsizlik deneyimi. 20. yüzyılın o muazzam avangard sanatı, bilhassa da Celan'dan Brecht'e ve Montale'ye kadar uzanan avangard

şiiiri, tecrübeyle sabit ölçü biçimlerinin nasıl bir krizde olduğunu gösterdi bize. Paris'te saklanan mezura, bildiğimiz bir metreyi ansızın 90 veya 110 santimetre olarak ölçmeye başladı adeta. Bu itidalsizlik, ayarsızlık ve ölçü birimlerindeki kriz vurgusu büyük ölçüde avangard sanata atfedilir; avangard sanatın komünizme en çok yaklaştığı nokta da burasıdır. Ölçü krizi bakımından, sanat komünizme çok benzer.

• *Sadece şiir mi peki, yoksa diğer sanatlar için de geçerli mi bu söyledikleriniz?*

Daha ziyade şiiri bilsem de, genel anlamda sanat için de geçerli diye düşünüyorum. Mesele ayarsızlık. Şiir, krizi açıklamanın yanı sıra, yeni ölçü ve oran standartları belirlemeyi de istiyor. Meşhur İtalyan şair ve eleştirmen Franco Fortini de benzer şeyler söylüyor mesela, avangard sanat ve şiir ile komünist hareketin nesnel bir ortak zemini olduğunu ileri sürüyor – “komünist” derken reel sosyalizmi kastetmiyorum tabii. Bilakis, Komünist Parti'nin ve Sovyetler Birliği'nin reel sosyalizmden anladığı şeyi komünizmin en büyük düşmanı olarak görüyorum.

Bu ayarsızlık veya ölçü birimlerindeki kriz, komünist hareket için de önemli bir mesele, onlar da yeni ölçütler bulma peşinde. Sanatçı-icracı deneyimini genel bir post-Fordist iş modeli olarak düşünebiliriz.

• *“Ölçü birimlerindeki kriz” derken tam olarak neyi kastediyorsunuz?*

Bilişsel deneyimi ve duygulanım deneyimini ölçen standart birim sanki işe yaramıyor artık. Siyaset ve tarih alanlarında da böyle bir krizle karşı karşıyayız: Toplumun refahı mesaiden değil bilgiden, genel olarak bilmekten, “genel zekâ”dan geçiyor artık;² bunun sonucunda toplumun refahı ile çalışma süresi de doğrudan ilişkili şeyler olmaktan çıkıyor.

Refahın yeni standardı zekâ, dil ve işbirliği alanında yatıyor. Sorun şu ki, toplumun refahı artık bilfiil “genel zekâ” tarafından belirlendiği halde, hâlâ çalışma süresi gibi miadı dolmuş bir standartla ölçülüyor, halbuki gerçeklikler değişti.

20. yüzyıl sanatına baktığımızda da görüyoruz bunu. Eski standartların yeterli olmadığını gösteriyor bu sanat; bilişsel deneyimimizi ve duygulanım deneyimimizi değerlendirmek için, biçimsel alanda ve şiirin biçimsel işleyişi yoluyla, yeni standartlar öneriyor. Tam da bu bakımdan, sanat alanındaki avangard, radikal toplumsal harekete yakın duruyor, aralarında bir tür bağ var: İkisi de o eski standartların artık bir işe yaramadığını göstermeye çalışıyor ve yeni standartlar arıyor.

Sorunu şöyle de ifade edebiliriz: Devletle uzaktan yakından ilgisi olmayan yeni bir kamusal alanı nasıl konumlandıracağız? Avangard sanat biçimsel bir sorgulamayla eski standartların yetersizliğini, acizliğini, ayarsızlığını açıkça ortaya koydu. Sanat ile toplumsal hareketlerin ortak zemini asla içerikle ilgili değildir. Mesele sanatın toplumsal direnişi konu alması, veya toplumsal direniş hakkında görüş beyan etmesi değil. Radikal hareketin ve avangard şiirin ortak biçimsel sorgulaması, yeni yeni yaşama ve hissetme biçimlerine delalet eden yeni yeni biçimler sağlıyor, bu da yeni standartların ortaya çıkmasıyla sonuçlanıyor. Yani aralarında içerikle ilgili bir ilişki yok.

• *Yani ikisi arasında sadece biçimsel bir benzerlik mi görüyorsunuz? Bu biçimsel paralelliğin tarihsel bir evrimi olduğunu, biçimle içerik arasında herhangi bir etkileşim olabileceğini düşünmüyor musunuz?*

İçerik söz konusu olduğunda ortak bir zeminden bahsedemeyiz. Sadece biçim ve biçim arayışı bakımından bir bağlantı var. Bana sorarsanız, sadece biçimsel sorgulamayla ilgili bir mesele bu. Şiirin biçimi yeni bir kamusal alanın biçimi

mi, yeni bir fikrin yapısı gibi. Sanat alanındaki biçim arayışı, toplum, iktidar vb. addedebileceğimiz şeyler için yeni standartlar aramaktan farklı değil.

• *Yeni kurallar için diyebilir miyiz?*

Evet, yeni kurallarla ilgili bir mesele bu. Tam da eski kuralların hükmünü yitirdiği ve salt biçimsel olsa dahi yeni kuralların tasavvur edildiği bu noktada, estetik ile toplumsal direniş birleşiyor: Devletin egemenliğine değil de “genel zekâ”ya dayalı yeni bir toplumun bu ortak zeminde ortaya çıkması bekleniyor.

• *Standardı düzenleyecek kurallar anlamında mı?*

Kavramları tanımlamakla ilgili bu: iktidar, çalışma, faaliyet vb. kavramları. Sanatla ilgili olarak eklemek istediğim bir şey daha var: Benjamin’den beri, tekniğin olanaklarıyla çoğaltmanın neye varacağını merak etmemeye imkân yok. Günümüz bağlamında, “*aura*’sız bir birlik” kavramına –hem estetik hem de siyasal açıdan– ihtiyacımız var. Benjamin’e göre bir sanat eserinin birliği için “*aura*”, yani sanat eserini kuşatan bir tür dinsel kült gerekir – Mona Lisa bunun için iyi bir örnek. Benjamin çoğaltma tekniklerinin *aura*’yı yok ettiğine dikkat çeker: Sinemayı düşünün mesela, ya da fotoğrafçılığı.

Bugün bizim karşı karşıya kaldığımız sorun, deneyimin tekilliği [*singularity*] sorunu, ki bunun da *aura* veya kültle bir alakası yok. Deneyimin tikelliğini [*particularity*] kavrayabilmemiz için *aura*’sız bir birlik tasavvur edebilmemiz gerekiyor, çünkü bu tikellik veya birlik artık bir *aura* niteliği taşımıyor. Bugün asıl mesele, müşterekliğin [*communality*] veya genelliğin [*generality*] mümkün olan en yüksek derecesi ile tekilliğin mümkün olan en yüksek derecesi arasında nasıl bir ilişki olduğunu bulmak. Sanat biçimlerinde de as-

lolan bu: En müşterek ile en tikel arasında nasıl bir ilişki olduğunu bulmak. Sanat, *aura*'sız bir birlik arayışı.

• *Sanat ve felsefe aynı sorunla mı karşı karşıya?*

Elbette. Felsefenin müşterek adına evrensele karşı bir eleştiri ortaya koyması bekleniyor. “Evrensel” ve “müşterek” kavramları sürekli karıştırılıyor, halbuki bu ikisi taban tabana zıt.

“Müşterek” veya “genel”, bende, sizde veya bir başkasında görebileceğimiz bir şey değil, ama bizim aramızda vuku buluyor, bizim aramızda geçiyor. Beyin hepimizde ortak olan bir şey, ama aynı zamanda da tikel, çünkü sözgelimi benim beynim ne sizinkine benziyor ne de bir başkasınıninkine: yani evrensel değil. İnsan doğasının hepimizde eşit derecede mevcut özelliklerine evrensel diyoruz.

“Genel”, sınır bölgesinde, yani ikimizin arasında, benim, sizin ve bir başkasının arasındaki ilişkide var olan veya vuku bulan anlamına geliyor; bu bakımdan da tikel ile genel arasında sürekli bir devinim var. Marx’ın “genel zekâ” kavramı müşterektir; tıpkı İngilizce gibi, genel ama evrensel değil.

Sadece belli bir topluluk dahilinde var olan, bu topluluktan ayrı var olamayan genelin bir modeli, dil. Anadilimiz, konuştuğumuz dil tek tek hepimizin bir toplulukla ilişkisinden ayrı var olmaz, ama çift odaklı görme yetimiz tek tek hepimizde, topluluktan ayrı olarak da vardır. Bazı şeyler sadece ilişkilerde var olur.

Marx “genel zekâ” derken, işbirliği gibi sadece aramızda olan şeyleri kasteder. Marx’ın bu kavramı müşterek ikiye işaret eder.

Modernlikte, hem sanat hem de felsefe alanında müşterek olanın evrenselden kurtulmak için bir özgürlük mücadelesi verdiğini düşünüyorum. “Başka Bir Küreselleşme”yi veya “yeni küresel” hareketini de böyle görüyorum: Müşterek

olanın evrenseli eleştiren boyutunu temsil ediyorlar. Diğer taraftan egemenlik, evrenselin bir biçimi.

Dolayısıyla şu soruyu sormamız gerekiyor: Tikeli yok etmeden evrenselden müşteriğe geçmek için, ne gibi estetik ve siyasal deneyimler geliştirebiliriz?

Veya felsefecilerin “bireyleşme ilkesi” dediği şeyi, yani hayatımızda biricik ve tekrar edilemez olan şeylere değer atfedişimizi düşünelim. Bireyleşme diye bir şeyden bahsediyorsanız eğer, bireyi başlangıç noktası değil de sonuç olarak görüyorsunuz demektir. Birey, kökleri “müşterek”ten kaynaklanan bir devinin sonucudur, ama aynı zamanda da tikel-dir veya tikelleşmektedir. Marx “genel zekâ” için “toplumsal birey” terimini kullanır. Müşterek olanı birey öncesi bir şey, bireyler oluşmadan var olan ve bireyleri oluşturan bir nevi genel bilinç olarak koyutlayabiliriz. Bu müşterek birey öncesi şey, farklı farklı ben’ler oluşmadan var olan, dolayısıyla bu ben’lerin toplamından ibaret olmayan bir “biz”dir.

Marx’tan çok etkilenmiş olan Rus psikolog ve dilbilimci Vigotski’nin insanın gelişimine dair görüşlerine cuk oturur bu: Vigostki’ye göre, her şeyden önce kolektif bir toplumsal bağlam vardır; çocuk ancak bu bağlamın ötesinde ve ondan hareketle [*beyond and from*] birey, ayrı bir özne haline gelir.

Veya nörolojinin müthiş bir keşfini, “ayna nöronlar”ı hatırlayalım. Bu nöronlar tek tek öznelere oluşumunu önceleyen bir tür müşterek duyu, empati olduğunu gösteriyor bize.

Bu keşifte katkısı olan İtalyan bilimci Gallese “biz”in merkezde olduğu bir uzamdan bahsediyor. Vigostki, Marx ve Gallese’nin açıklamaları, evrensele karşıt bir müşterek mefhumunu kavramanın başka başka yolları gibi geliyor bana. Biraz da bu tezat üstünde duralım isterseniz, çünkü siyasal hareketlerin de sanatsal sorgulamanın da bu çetin cevizi kırması gerekiyor. Müşterek ile tekilin ittifakı, devletin ve mekanizmalarının tam karşısında yer alıyor.

Bugün çokluklarla saf tutan hareketler pürdikkat bu ittifa-
kı bekliyor: Çokluklar müşterekle hâlâ güçlü bağları olan bi-
reylerdir. Diğer taraftan, devlet ve post-Fordist toplum müş-
terek olanı evrensele dönüştürür; genel zekâyı mali kazanç
ve toplumsal işbirliği kaynağına, virtüözlüğü post-Fordist
üretimin örüntü ve yapılarına dönüştürürler.

• *Sanat-siyaset bağlantısına dönecek olursak: Siyasi dava-
sı olan sanat hakkında ne düşünüyorsunuz? Mesela Brian Hol-
mes'un yaptıkları veya Michelangelo Pistoletto ve "laboratu-
varı" Cittadelarte-Fondazione Pistoletto hakkında? Kayda de-
ğer bir siyasal tavrı da olan sanatı nasıl değerlendiriyorsunuz?*

Bu bağlamda sitüasyonistler ve Debord'dan bahsedebili-
riz; siyasal avangarda dönüşen bir sanat akımı için iyi bir ör-
nek bu. Davası olan sanatı siyasal hareketlerin ayrılmaz bir
parçası, kurucu unsurlarından biri olarak görüyorum. Siya-
sal hareketler internet gibi iletişim araçları da dahil olmak
üzere pek çok araçtan yararlanır, davası olan sanat da bun-
lardan biridir. Hareketlerin siyasal sermayesini oluşturan
unsurlardan biridir.

Yine de sanatın en çok biçimsel alanda etkili olduğunun
bir kere daha altını çizmek istiyorum. Bu bakımdan, siyasal
davadan uzak olan sanat bile toplumsal ve siyasal gerçekli-
ğe temas eder. İkisi arasında bir çatışmanın söz konusu ol-
duğunu söyleyemeyiz. Farklı düzlemlerde işlerler. Biçim-
sel sorgulama, ölçütleri ve ölçü birimlerini sağlar, sanatçı-
nın doğrudan siyasal bir dava gütmesi de siyasal seferberli-
ğin özgül bir biçimidir.

• *Yani davası olan sanatın bile, biçimsel sorgulamanın bir
parçası olduğunu mu söylüyorsunuz? Dava gütmenin, biçimsel
sorgulamanın başarısıyla doğrudan ilişkili olduğunu mu düşü-
nüyorsunuz?*

Evet, siyasal harekete uzak sanatçıların bile, yeni biçim ve ifade arayışları vesilesiyle –kendi tavırlarına rağmen– siyasal hareketin ihtiyaçlarına cevap verebileceğini, böyle bir hareket tarafından kullanılabileceğini düşünüyorum. Brecht kadar, Montale gibi toplumsal gerçekliklere çok uzak şairlerin de siyasal hareketle böyle bir ilişkisi oldu.

Sitüasyonistler çok önemliydi çünkü siyasal bir hareket haline geliyorlardı, ama bu dönüşümden itibaren avangard sanat olmaktan çıktılar: siyasal hareket ve avangard sanat, iki ayrı varoluş tarzı. Sitüasyonizm bu durumun açık bir örneğidir. 1960'tan önce dadaizm ve sürrealizmden temellenen bir sanat akımıydı, sonra sitüasyonistler toplumsal direnişe katıldılar, her politik aktivist gibi hata da yaptılar olgunluk da kazandılar.

Başka bir sorunsa, dil toplumsal gerçekliği düzenleyen başlıca ilke haline gelince, bir bütûn olarak toplumsal gerçekliğin de estetik hale gelmesi.

• *Sosyolojik bir perspektiften, sanatı toplumun neresinde konumlandırıyorsunuz öyleyse? Bir başka deyişle, sanat toplumdan tamamen koparılrsa ne olurdu? Toplum içinde kurmacaya nasıl bir rol atfediyorsunuz?*

Enzensberger'in o meşhur sözü buraya cuk oturuyor ben-
ce: Şiir kitaplarda değil artık, bir bardak suda çözülen efer-
vesan tablet gibi toplumun her yanına dağılmış durumda.
Sanat her yerde, reklamlarda bile sanat var. Sanat üretimi
tek bir yerin tekelinde değil; sanat deneyimi moleküllerine
kadar ayrılıp her yere yayılmış durumda.

Öyle bir zamanda yaşıyoruz ki artık, insan doğası ekono-
mik bir mesele haline geliyor. Bu post-Fordist çağda, insan
doğasının her vechesi (dilsel varlıklar olmamız, çevrenin in-
san türü üzerindeki etkisi) üretimin hammaddesini oluşturu-
yor.

1971'de Eindhoven'de biraraya gelen Foucault ile Chomsky'nin insan doğası üzerine tartışması bence çok önemli. Metin İtalyanca'ya çevrilip yayınlanır yayınlanmaz, İtalya'daki toplumsal hareketlerin gündemi haline geldi. İki tarafın da yanıldığı söylenebilirdi. Foucault doğuştan gelen bir insan doğası fikrini reddediyordu, Chomsky'nin meseleyi kavrayışı ise o kadar katı ve deterministti ki neredeyse bu insan doğası anlayışından yola çıkarak siyasal bir programa ulaşabileceğini düşünüyordu. İnsan doğası ile siyaset arasındaki ilişkiyle ilgili güncel sorulara yeni cevaplar bulmak için, bu tartışmayı yeniden ele almamızın, meseleyi yeniden tartışmaya açmamızın elzem olduğu kanısındayım.

Bugün insan doğasının farklı boyutları sosyolojik kategoriler haline gelmiş durumda. Esneklik bunlardan biri. Gehlen gibi antropologlara göre insan doğasının alameti farikası özelleşmiş içgüdülerin olmaması: Belli bir çevresi olmayan bir türüz biz. Antropoloji “doğal, değişmez hakikat” gibi kavramlara başvuruyor ama bu hakikatler, esneklik fenomeni ve göç³ gibi alt-fenomenlerle beraber –bilhassa da bugün, bu çağda– sosyolojik hakikatler haline gelmiş durumda.

Başka bir örnek: Biz insanlar hep çocuk kalırız, bazı çocukça özelliklerimizi hayatımız boyunca hiç bırakmayız, her insanda müzmin bir çocukluk vardır. Hep böyle olmuştur bu, ama “ömür boyu öğrenme” denen şey nedense şimdilerde mesele haline gelmiştir.

Bir örnek daha: İnsan doğasının tarihüstü boyutunu düşünürsek, hepimiz yüksek bir potansiyeli olan canlılarız. Günümüz bağlamında bu potansiyel, emek gücü haline gelmiştir. Bu perspektiften bakarsak burada biyopolitiğin söz konusu olduğunu söyleyebiliriz, çünkü biyopolitik nitelikler kapitalizmin sosyolojik kategorilerinden biri haline gelmiştir. Esnekliği ve kapitalizmi doğanın sosyolojik kanunları olarak görmüyorum elbette. Bilakis, toplumun böyle örgüt-

lenmesini gerektiren hiçbir şey yok. İnsan doğasının en temel bileşenlerinden biri olan estetik bugün ekonomik üretimin bir veçhesi haline gelmiş durumda artık. Bu nedenle her türlü meseleyi en temel düzeyde ele almamız gerekiyor. Emek gücü kavramının iletişim ve dil boyutundan başka estetik bir tarafı da var.

Hem bünyevi hem de biçimsel olarak, sanatın problemi de sanat alanındaki problem de üretim sürecinin bu estetik boyutunu göstermektir.

Çağdaş sanat günümüz üretiminin bu yaygın estetik boyutunu temsil ediyor mu gerçekten? Bu sorunun cevabım bilmiyorum, ama sorulması gerektiğini düşünüyorum. İnsan doğası, estetik boyut, post-Fordizm, emek gücü: Sanat tartışmasını bu kavramlar bağlamında yürütmek gerekiyor. Günümüz üretiminde, üretim gücü haline gelen işbirliği ve iletişimde estetikten geriye ne kaldı? Estetik deneyimin toplum içindeki konumunu dönüştüren bir şey oldu, zira bu deneyim sıradışı, tekil, ayrı olmaktan çıktı, üretimin olmazsa olmaz parçalarından biri haline geldi.

• *Biraz daha başa, Enzensberger'in o meşhur sözüne ve sanatın üretim yeri meselesine dönecek olursak, sanatsal özerklik diye bir şey kaldı mı sizce? Sanatsal açıdan özerk yerler var mı hâlâ?*

Evet, ama eskiden olduğu kadar çok değil.

• *Yani sanatın bir davaya bağlanmadan kalması mümkün mü hâlâ? Sanat direniş olabilir mi, göç/çıkış [exodus] olabilir mi?*

Ben olabileceğini düşünüyorum. Bu soruya konuşmamızın başından beri açmaya çalıştığım kavramları kullanarak cevap verecek olursam: Firavunun toprağı, çıkışın başladığı yer, evrenseldir. Göç evrenselden müşterek olana doğrudur,

ama mevcut bağlamın fenomenleri arasında vuku bulur. Göç tam da bu mevcut fenomenlerin dönüşmesine neden olur. Hiçbir şey dışsal değildir, dışarısı diye bir şey yoktur.

Çıkış post-Fordist üretimin içerisinde meydana gelir; burada, emek gücü ve üretim gücü olarak dilsel üretim ve işbirliği, devlet boyutuyla özdeş olmayan bir kamusal boyut yaratır. Devletten ve mekanizmalarından çıkıp, genel zekâ ve genel bilgiden faydalanan yeni bir kamusal alana göç etmektir bu.

Göç sırasında, genel zekâ kâr ve artı değer üretme gücüne sahip değildir artık, siyasal bir kurum haline gelmiştir. Merkezî bir “biz”in yeni bir siyasal kuruma gerçekçi bir temel oluşturduğu bir alan düşünün.

Birey öncesi müşterek ve insan doğasının post-Fordizm tarafından kullanılıp paraya çevrilen diğer nitelikleri (esneklik, müzmin çocukluk, içgüdüsel yönelimin veya belli bir çevrenin olmaması) yeni biçimler yaratmamıza da fırsat verir, ama günümüz kurumlarında olanın tam tersi şekilde – post-Fordizmde vuku bulduğunu gördüğümüz şeye yeni bir biçim sağlayan bir göç düşünün.

Dolayısıyla söz konusu olan yine esneklik, ama özgürlük olarak yorumlanmış hali. Richard Sennett’in bahsettiği ömür boyu öğrenme gereğine dönüşmeyi bırakması şartıyla, kronik çocukluk refah olarak anlaşılıyor burada. Günümüz coğrafyasının içerisinde gerçekleşecek bir çıkış bu.

• *Post-Fordizmin küresel üretim ilkesi payesine 1960 ve 1970’lerde erdiği, öğrenci isyanları ve Fiat grevlerini beraberrinde getirdiği düşünülür genellikle. Peki o tarihlerden evvel, bu üretim sürecinin bir nevi toplumsal laboratuvarı addedilebilecek yerler yok muydu sizce? Sonuçta maddi bir ürün ortaya koymayan emeğin, Duchamp’ın pisuarını New York’ta sergilemesiyle başladığını söyleyemez miyiz? Günümüz post-Ford-*

dizminin laboratuvarlarının bizzat sanatsal üretimin kendisinde, bilhassa da modern hazır-nesne sanatının ilk örneklerinde bulunduğu görüşüne katılıyor musunuz? Max Weber kapitalizmin ruhunun Protestanlıktan geldiğini gösterdi. Weber'in kastettiği anlamda veya tarihsel anlamda toplumda, bir zihniyet yapısı olarak post-Fordizm için hazırlıkların yapıldığı (sanatsal, dinsel veya altkültürel) konumlardan bahsedebilir misiniz?

Post-Fordizmin şeceresine gireceksek eğer, 1970'ler ve 1960'lardan biraz daha geriye gitmekte kesinlikle fayda görüyorum. 1930'lar ve 1940'lardan itibaren, kültür endüstrisinin post-Fordist üretimin laboratuvarı olduğunu, 1980'lerde genel anlamda endüstride somutlaşacak şeylere delalet ettiğini düşünüyorum.

• 1930'ların kültür endüstrisinden ne gibi örnekler verebilirsiniz buna?

Radyo, film... Bence bunların post-Fordizme delalet etmesinin teknik sebepleri var: O dönemde, beklenmediklik kültür endüstrisinin olmazsa olmazlarından biri haline gelir. Çok geçmeden, ânında üretim ve verimliliğe dayanan envanter stratejisi biçimindeki post-Fordist üretimin de temel dayanağı olur. Hiçbir kültür endüstrisi yoktur ki program dışı bir faktörü olmasın.

Aklıma hemen Horkheimer ve Adorno gibi iki büyük filozof ve sosyoloğun *Aydınlanmanın Diyalektiği*'ndeki kültür endüstrisi bölümünde yazdıkları geliyor tabii: Kültür de bir endüstri sektörüdür artık, kapitalist montaj hatlarından biri olup çıkmıştır, ama bir kusuru vardır – hâlâ tam anlamıyla rasyonel değildir. Kültür endüstrisini post-Fordizmin laboratuvarlarından biri haline getiren, her şeyi öngörme ve düzenleme noktasındaki bu aczidir. Kültür endüstrisi günümüzün üretim tekniklerinin antresidir. Çünkü programlara dahil edilemeyen unsur esneklikten başka bir şey değil-

dir. Kültür endüstrisinin günümüz üretim tekniklerinin habercisi olmasının bir sebebi de, en temel malzemelerinin dil ve hayal gücü olması.

• *Horkheimer ve Adorno, kültüre ilişkin daha karamsar bir kuram geliştiriyor ve elitist bir sanat alanını savunuyorlar.*

Kültür endüstrisini azgelişmiş kapitalizm olarak tespit etmeleri bence çok ilgi çekici, ama verili bir gerçekliğin tanımı olduğu için; yoksa Horkheimer ve Adorno'nun bu tespiti daha sonra nasıl kullandığını düşünerek söylemiyorum bunu. Karamsarlıklarından, sonra aristokratik sanatı ayrıcalıklı bir konuma yerleştirmelerinden bahsetmiyorum. Ben o tartışmada Benjamin'in tarafındayım. Ama post-Fordizmin yapısal hazırlıklarının yapıldığı laboratuvarlara dikkat çekmesi bakımından faydalı bir tanımlama yaptıkları da açık. Programdışı ve beklenmedik olana değiniyorlar.

Post-Fordizmin şeceresinin avangard sanat performanslarının ilk örneklerine kadar uzanıp uzanmadığı sorusuna gelince, bu performans sanatçılarının arasında ve nihayetinde insanların yeni nesneler yaratmak yerine virtzlğ icra ettiği sanat laboratuvarlarında, post-Fordizm emarelerinin bulunduğuna katılıyorum.

Tabii 1960'larla 1970'lerin toplumsal mücadeleleri sırasında İtalya'daki zgr radyolar da bu açıdan emsal oluşturmuştur. Daha sonra bu radyoların bozguncu içeriği yok edildi, biimiye aynen korundu. Özgür radyoların yeni iletişim biçimi kapıldı.

• *Bugün sanatsal ifade ve faaliyetlerin post-Fordist ekonominin tam merkezinde durduğunu görüyoruz. Tanıtım ve reklamlardaki sanatsal ifadeleri düşünelim mesela, kültür endüstrisinin ve yaratıcı endüstrilerin nasıl da büyüdüğünü düşünelim. Sanat, en azından yaratıcılık, toplumsal açıdan marjinal*

olmadı – yıllar evvel böyle düşünüyordu Michel de Certeau. Ama Wittgenstein bile, hatta siz de, yaratıcılık uzamını marjine, kendi deyişinizle bir yan hatta yerleştiriyorsunuz. Merkez ile marjin arasındaki ayrılık hükmünü yitirmiş olamaz mı?

İşin paradoksal tarafı, post-Fordizmin en iyi felsefi-teorik tanımlarından bazıları, Derrida'nın yapısökümünde, postmodernist yazarlarda ve genel itibarıyla *différance*, yani “fark” ve “ayrım” felsefelerinde karşımıza çıkıyor.

Ne de olsa post-Fordizm tam bir “fark” oyunu – söküp yeniden yapılandırıyor ve yeniden inşa ediyor, homojenlikle uzaktan yakından ilgisi yok. Belli ki bağımsız olarak da var olabilen, her biri kendi kültürel tarihine sahip olan fark ve yapısöküm felsefeleri, post-Fordizmin varoluş tarzının, yani merkezsiz ve sonsuz bir içsel fark zincirine sahip olan bir varoluş tarzının iki ifadesidir.

Böyle düşününce, post-Fordizm komünizmin korkunç bir karikatürü haline geliyor – komünizmin de bir fark felsefesi olduğunu, farka dayandığını varsayarsak tabii.

Grammar of Multitude (Çokluk Grameri) kitabımda post-Fordizmi sermayenin komünizmi olarak ele alıyorum; çünkü komünizmin özgürlüğünün farklılıkların teslim edilmesi ve ücretli emeğin aşılması gibi tipik meselelerini, kapitalist bir üretim tarzının lehine kullanıyor. Bugünlerdeyse sanatsal emek ücretli emeğe dönüyor, dolayısıyla genel anlamda insan faaliyetini ücretli emek biçiminden nasıl kurtaracağımızı bu bağlamda bir kez daha sormamız gerekiyor.

• *Postmodernizmi de eleştiriyorsunuz ama, postmodernizmin bir ideoloji olduğunu söylüyorsunuz. Dilsel iletişimle ücretli emeği iyice kaynaştırmak şöyle dursun, postmodern ideoloji tam da bu iletişimde örtük olarak bulunan özgürleşme fırsatlarını göklere çıkarıyor, ama nihayetinde ücretli emek meselesinin üstünü örtmüş oluyor. Postmodern ideolojiye –bu-*

na ideoloji diyebilirsek tabii- dair eleştirinizi böyle özetleyebilir miyiz?

Postmodern felsefecilerin çoğu hakikatin bir unsurunu ele alıyor, ama bu unsurdan yola çıkarak söz konusu hakikatle bağlantılı başka bir hakikate varıyor. Hepsi tam anlamıyla dil felsefecisi. Dil deneyimini ve iletişimi her şeyin önünde tutuyor ve kendini gerçekleştirme addediyorlar. Halbuki kapitalizmin denetim mekanizması bunların hepsinin, dilsel pratikler, yaratıcılık, iletişimin vb. elini ayağını bağlamış durumda.

Bu bakımdan, postmodern düşünürleri günümüzün apolojistleri gibi görüyorum; bir meseleyi çok iyi anlıyorlar, ama hakkında zekice tespitlerde bulundukları bu mesele- nin kapitalizmin mantığına tabi olduğunu bir türlü göremiyorlar.

• *Yaratıcılık ve yenilikçilik meselesine dönecek olursak, yaratıcılık fırsatını çepere mi yoksa merkeze mi yerleştiriyorsunuz?*

Yaratıcılığın dört bir yana yayılmış halde olduğunu, ayrıcalıklı bir merkezinin bulunmadığını düşünüyorum. Her türlü yaratıcılığı kastediyorum; yaratıcılığın tabiri caizse güçlü bir öncüsünün olmamasından, belli bir yerin tekelinde olmamasından, yani sadece biz insanların dilsel varlıklar olduğumuz gerçeğiyle bağlantılı olmasından bahsediyorum: Böyle bir durumda, sanat herkesindir.

• *Post-Fordist sistemin merkezinde yer aldığında, yaratıcılık dönüşüyor mu? Ya da şöyle sorayım: Ekonomik sürecin merkezinde, yaratıcı bir düşünür veya sanatçı ile web tasarımcısı veya reklamcı arasında bir fark var mı? Bunlar yaratıcılığın iki ayrı türü mü, yoksa aynı türden iki yaratıcılık mı?*

Karmaşık bir diyalektik işliyor burada. Birincisi, yaratıcılığın özerk bir biçimde gelişmesi post-Fordist kapitalizm için

önemli; yaratıcılık gelişecek ki post-Fordizm de onu ele geçirip kendine mal etsin. Kapitalizm düşünümü ve yaratıcılığı düzenleyemez, çünkü düzenlemeye başladığı anda o şey yaratıcılık olmaktan çıkar. Burada uygulanan biçim getto biçimidir: "Git istediğin gibi yeni müzik yap, sonra biz de o yeni müziği alıp ticarileştirelim." Yaratıcılığın özerk olması önemlidir, çünkü yaratıcılık müşterek olan ve dolayısıyla evrenselin tam karşısında yer alan işbirliğinde biçimlenir. Yaratıcılık müşterek olanla beslenir.

Bunu biraz daha açmak için Marx'ın biçimsel-gerçek tabiiyet ayrımından yararlanabiliriz. Biçimsel tabiiyette, kapitalist halihazırdaki bir üretim döngüsünü temellük eder. Gerçek tabiiyette ise kapitalist, üretim döngüsünü dakikası dakikasına düzenler.

Bence mevcut post-Fordizm pek çok bakımdan biçimsel tabiiyete döndüğümüzü gösteriyor. Kendi zekâsını üretmesi ve kendi biçimlerini yaratması, toplumsal işbirliği için önemli. Kapitalist çok geçmeden bu zekâyı ve biçimleri kapıp kendi bünyesine dahil ediyor; çünkü sadece kendisinin veya örgütlenmesinin dışında filizlenebilecek şeyi elde etmek istiyorsa eğer, başka şansı yok. Yani kapitalistler özerk bir biçimde ve özgürce üretilmiş zekâyı ve biçimleri ele geçirmek istiyor; insanların daha özgür olması için falan değil tabii, artı değer elde etmek için.

Özerklik ve özgürlük bir dereceye kadar gerekli olduğundan, bir dereceye kadar da hoşgörölüyor. Toplumsal işbirliği bir ölçüde kendi kendine örgütlenmeli ki kapitalist anlamda üretken olsun. Doğrudan kapitalist tarafından örgütlenirse, iş kâr getirmez. Kapitaliste kâr ve fayda sağlama için, işin bir dereceye kadar kendi kendini örgütleyerek oluşması gerekir.

Bu karmaşık diyalektiği teorik kategoriler yoluyla kavramak zor. Ekonomik açıdan gerçekten üretken olan şey, tek

tek emekçilerin ürettiklerinin toplamı değil, işbirliği ve etkileşim bağlamıdır – bir dereceye kadar kendi büyüme, sorgulama ve icat etme mantığını kullanması kaydıyla elbette.

Şöyle bir örnek daha vereyim: İşbirliğinde önemli olan, tek tek emekçilerin katkısından ziyade, emekçileri birleştiren şebekedir. Fordist yapıların ayırt edici özelliği nesnel işbirliğidir; yani bu üretim tarzında işçiler işini yapar, fabrika müdürü de bu ayrı ayrı sonuçları birbirine bağlayarak tam anlamıyla bir şeyin, nesnenin etrafında düzenlenmiş bir üretim sürecine doğru bir adım daha atmış olur.

Post-Fordizmin ayırt edici özelliği ise bir tür öznel işbirliği. Bu bağlamda “öznel”, işbirliğini geliştirme ödevinin işin bir parçası olması anlamına geliyor. Çalışırken işbirliğini bizzat bizim geliştirmemiz gerekiyor, bizi nispeten kendi halimize bırakmak zorunda olmalarının sebebi bu. Bir derece özerklik olmak zorunda. Başka bir deyişle, süreç bizim inisiyatifimizde. Beni sömürmelerinin şartlarından biri, zekâ ve işbirliği üretmem, ama bunları üretebilmem için bir ölçüde özgür olmam gerekiyor. Yani beni sömürmek için, bana bir ölçüde özerklik tanımaları gerekiyor.

Post-Fordist üretim tarzında emekçinin ne gibi vasıflara sahip olması bekleniyor? Mesleki uzmanlığa sahip olması veya teknik gerekleri yerine getirebilmesi değil elbette. Bilakis beklenmedik fırsatları ve tesadüfleri öngörebilmesi, ortaya çıkan olanakları kaçırmaması, günü yakalaması bekleniyor. İnsanın işyerinde edindiği beceriler değil bunlar. Bugün emekçiler kendilerinden sahip olmaları beklenen bu tür becerileri büyük şehirde yaşaya yaşaya, estetik deneyimler kazandıkça, toplumsal ilişkiler kurup şebekeler yaratarak ediniyorlar: Emekçilerin ancak işyeri dışında, günümüzün büyük şehirlerinde gerçek hayatı yaşaya yaşaya öğrendikleri şeyler bunlar.

İşyerinin dışında edinilen bu türlü türlü beceri, yani hayatın kendisi kadar çeşitlilik gösteren ve insan varoluşu ka-

dar temel olan bu beceriler, işyerinde mesleki roller haline geliyor. Demek ki emeğin bütün klasik sınırlarım aşan bir toplumsallaşma söz konusu burada. Post-Fordist emekçiler kendilerini işyeri dışında eğitir; ömürleri yaptıkları iş için yeterli hale gelmeye çalışmakla geçer, yani hayatlarını emek sürecine vakfederler.

• *Özerk sanatçı mitinin kapitalistlerin icadı olduğu söylenebilir mi o zaman?*

Öncelikle, özerklik derken artı değer üretiminde rol oynayan, yenilikçilik ile işbirliğinin optimizasyonu ve geliştirilmesi açısından aslolan bir özerkliği kastediyorum. Bu tes-cillenmiş, dolayısıyla düzenlenmiş özerkliğin elzem olmasının nedeni, emeğin dilsel ve iletişimsel bir şey haline gelmiş olmasıdır. Bu durumda, konuşmacı-emekçilere özerklik tanımak zorunludur.

Wittgenstein'in kavramlarıyla söylersek, "dil oyunları"nın üretim kaynağı olarak kullanılması söz konusudur. Dil oyunları öylece var olmazlar, geliştirilmeleri gerekir ve bütün cümlelerle diyalogların çoktan kaydedilip yazıya geçirildiği katı bir yapıda geliştirilmeleri mümkün değildir. Dil oyunları için bir ölçüde özgürlük ve özerklik gerekir.

Ama bugün daha fazla özgürlük ve refah olduğu görüşüne kesinlikle katılmıyorum. Post-Fordizmde ezici bir sefalet hüküm sürüyor. Aklınıza gelebilecek en kötü sefalet, çünkü burada sermaye de addedilip üzerinde hak iddia edilen, sö-mürülen şey iletişim becerilerinin ta kendisi.

• *Sadece susarak mı direnebiliriz o zaman?*

Hayır, öyle düşünmüyorum. Artı değer yaratmanın kilit unsuru dilse, bizim görevimiz de dilsel yeterliğimizi üretim gücü rolünden kurtarıp başka bir kamusal alanın temeli haline getirmek olmalı. Bugün "üretim gücü" rolünde olan şe-

yi, “yeni bir siyasetin temeli” haline getirmemiz lazım. “Genel zekâ” için, dili bu şekilde kullanarak dönüştürmek gerekiyor. Buradaki anahtar kelimeler “dönüştürmek” veya “tercüme etmek” – post-Fordist üretimde kilit rol oynayan şeyi devletdışı, başka bir siyasal oluşumun eksenine dönüştürmek.

• Sömürü demişken, sömürüyle nasıl mücadele edebileceğimizden de konuşabiliriz belki. Bugün Roma’da muhaliflerin afişlerinde “Çalışma yüceltir. Güvencesizliğe hayır!” sloganını görüyoruz. Çalışmanın insanı yücelten bir tarafının kalmadığı sorusuna ne cevap verirsek verelim, güvencesizliğin [precariat] sakınılması gereken bir koşul, ezici bir sömürü olduğu konusunda hepimiz hemfikiriz. “Güvencesiz emekçiler”, yani prekarya tarafından prekarya için geliştirilmiş direniş biçimlerine acilen ihtiyacımız var. Böyle direniş biçimleri hakkında ne düşünüyorsunuz? Daha evvel söylediklerinizi hatırlayacak olursak, bunların birer hayat biçimi olduğunu söyleyebilir miyiz? Bu direniş biçimlerini sanatsal ifadeler olarak da görebilir miyiz? Bunu biraz daha somutlaştırabilir misiniz?

İtalyan televizyonu ve radyosunun çalışanlarını düşünün: hayatı pamuk ipliğine bağlı, güvencesiz çalışan binlerce insan... hepsi sömürülüyor. Bu insanlar prekarya dediğimiz sınıfı oluşturuyor. Canlarını dişlerine takıp çalışmaları, yeni yeni icatlarla çıkıp gelmeleri ve dikkatlerini sürekli yaptıkları işe vermeleri gerekiyor. Çok da bir şey kazandıkları söylenemez, üç ay çalışıyorlar belki ama arkasından altı ay işsiz kalıyorlar. Bu insanlar nasıl örgütlenir? İşyerinde değil elbette: Bugün varlarsa yarın yoklar orada. Televizyon ve radyo prekaryası istisnasız eğitilmiş, yaratıcı, kültürlü, kültürel ve sosyal hayatı canlı insanlardan oluşur; yani post-Fordizmin tipik emekçileridir. Bütün bunlar prekaryanın tamamı için, sözgelimi havayolu çalışanları için de geçerli.

Prekaryanın prekaryadan prekarya için direniş biçimleri geliştirme süreci, bu insanların hayatlarını yaşadıkları o daha geniş bağlam dahilinde vuku bulur. Yani prekaryayı oluşturan insanların hayatlarının her boyutunu, ikamet ettikleri yerleri, boş zamanlarında gittikleri yerleri, iletişim ağlarını da kapsar. Yaşadıkları yerleri bu sürece dahil etmezseniz, televizyon çalışanlarını örgütleyemezsiniz. Sadece hangi sine-malara gittiklerine bakıp çıkaramazsınız bunu. Kısacası, bir bütün olarak çokboyutlu bir mesele bu; yeni bir direniş biçimi geliştirmek yeni kurumlar icat etmekle aynı kapıya çıkıyor. Bunu nasıl somutlaştırabilirim? Yeni kurumları nasıl icat edebiliriz? Prekaryanın direniş biçimleri nasıl olabilir? Avrupa siyaset sahnesinde koca bir soru işareti olarak karşımızda duruyor bu. Avrupa'da siyaset prekarya için direniş biçimleri bulmaktan geçiyor.

Dünya Sanayi İşçileri (Industrial Workers of the World, IWW) örgütü bu açıdan bir emsal –belki de bizim için bir örnek– teşkil ediyor. 20. yüzyılın başlarında da, ABD'deki yerleşik olmayan göçmen emekçilerin nasıl örgütlenebileceğini bilen yoktu. Bu insanlar çok geniş bir alana dağılmıştı, sürekli hareket halindeydi; üstelik direnişleri de pek örgütlenebilecek gibi görünmüyordu. Bütün bunlara rağmen, on yıl gibi bir zaman içinde IWW bu imkânsız gibi görünen mücadeleyi bir ölçüde başarıya ulaştırdı. Nihayetinde kaybetmiş ve katledilmiş olsalar da, bunu hafife almamak lazım. Bugün de yüzümüzü aynı istikamete çevirip yeni bir direniş biçimi bulacak yeni bir tür sendikaya yönelmemiz gerekiyor belki de. Grev hiçbir işe yaramıyor artık. Dile, yaratıcılığa, işbirliğine daha fazla dayalı yeni biçimlere ihtiyacımız var.

Prekarya büyük şehir deneyiminin ve post-Fordist kapitalizmin uç ürünlerinden biri. Dolayısıyla düşünmeye başlamak için sağlam bir nokta. Prekaryayı örgütlemek, bilfiil hayatları örgütlemek demek ki bunun da belli bir modeli yok.

Nerelerde gezdiklerini, kültürel tüketim döngülerini, kolektif alışkanlıklarını incelemeden, bu emekçileri örgütlemek mümkün değil. Prekarya aslında toplumsal birey, dolayısıyla her zaman birden fazla; “genel zekâ”nın muadili onlar.

Fakat demin de söylediğim gibi birden fazla, geniş bir alana yayılmış, hayatı pamuk ipliğine bağlı bir kesim söz konusu olduğu için, toplumsal bireyi örgütlemek çok zor. Bunu araştırmamız lazım. Dil felsefesi de dahil olmak üzere felsefenin tamamı prekaryadan başlayarak ne tür direniş biçimleri geliştirebileceğimiz meselesine vakfedilmeli. Teknik bir konu değil bu, bilakis etik ve aynı zamanda sanat meselesi. Kurumlarla ilgili bir mesele.

Prekaryayı örgütlemek –geniş anlamda– yeni kurumlar bulmak demek, yani devlet egemenliğinin tam tersi. Bugün direnişin boyutlarını tam da bu önemli amaca kendimizi ne kadar adadığımıza bakarak ölçebiliriz.

• Böylece hem sizin hem de Michael Hardt ve Antonio Negri’nin çalışmalarında önemli bir rol oynayan çokluk kavramına gelmiş oluyoruz. Çokluğu demokrasiye göre nasıl konumlandırıyorsunuz? Bir çokluğun kurucu ilkesi nedir sizce? Çokluğun hukuki bir zemini olduğunu düşünüyor musunuz?

Öncelikle, çokluğu halkın, siyasal anlamda halkın tam karşısında yer alan bir kavram olarak düşünüyorum. Halk, devletin birliğine katılan tek tek atomlardan oluşan bir kitلة. Buna karşılık çokluğun geometrisi bir tür öncel birlikten oluşuyor, bu da farklılaşmaya ve tekilliğe olanak sağlıyor. Ben bu birliğe bazen “genel zekâ” diyorum, bazen de “müşterek”, ortak, genel, yaygın, kolektif vs.

Halk, birliğe doğru hareket eden basit, tekil atomlardan oluşan bir şebeke. Halk için, birlik bir vaat. İşte bu nedenle geometriden bahsediyorum, ama bir şeyleri kanıtlayan bir geometri değil, müşterek ile evrensel arasındaki farkı gözler

önüne seren bir geometri. Devlet evrenseldir, devletin birliği de tek tek atomların yöneldiği bir hedef. Müşterek ise farklılaşmış tekilleşmeye zemin hazırlıyor.

Rousseau'nun genel iradesini hatırlayalım: Bu kavram nihai bir birliğe atıfta bulunur, "genel zekâ" ise birlikten önce gelen bir birlik tasarısına. İkisi arasındaki fark birinin birliği öncelenmesi, diğerinin ise birliğe son noktayı koymasındır. Çokluğun sorunu her zaman bir ile ilişkili olması; sürekli bir ile çok arasında gidip gelmesidir. Çokluğu birliğin karşıtı gibi düşünmek abes olur. Asıl mesele bu birliğin ne tür bir birlik olacağıdır. Benimkisi tekilleşmeye zemin hazırlayan bir birlik, insanlara ilerleyecekleri bir yol açan öncel bir birlik. Devletin ve egemenliğin birliği ise bir vaat; herkes bu vaadin peşine düşüyor, ama o yoldan kimse ilerleyemiyor.

• *Bu bakımdan, Hardt ve Negri'den pek de farklı düşünmüyorsunuz o zaman. Yine de çokluktan anladığınız biraz daha farklı sanki. Onların çokluk kavrayışının sağlam bir ütopyacı damarı, hatta iyimser bir tarafı var, ama siz daha şüpheli duyuyorsunuz. Negatif hususları biraz daha fazla vurguluyor gibisiniz, daha doğrusu sizin anlattıklarınız onlarınki kadar pozitif değil. Katılıyor musunuz? Hardt ve Negri'nin bakış açısıyla sizinki arasındaki en önemli farklar neler?*

Michael Hardt ve Toni Negri her şeyden önce dostumdur – onun için elbette anlaşacağız. Ama bana sorarsanız çokluk muğlak bir kavram. Bir varoluş tarzı anlayışı ve her varoluş tarzı gibi iyiyi de barındırıyor bünyesinde kötüyü de.

Aynı zamanda yozlaşma ve kendi üyelerine karşı şiddet de barındırıyor. Halkın aksine, çokluk siyasal bir varoluş tarzı, yani muğlak da olan bir varoluş tarzı. Özgürlüğün yanı sıra yıkıcı saikler de içeriyor.

Benim görüşlerimle Toni'nin görüşleri arasındaki ilk fark bu: Ben çokluğun, sonucu muğlak bir varoluş tarzı olması

üzerinde duruyorum. Başka bir fark: Bence çokluk insan doğası kavramıyla çok yakından ilişkili, bilhassa da siyasette ve üretim tarzlarında insan doğasının bütün boyutları önemli bir rol oynadığı için. Buna karşılık Michael ve Toni, biyolojiden söz etseler de, nihayetinde insan doğasının biyolojik boyutu hakkında pek bir şey –hatta hiçbir şey– söylemiyorlarmış gibi geliyor bana.

Çokluğun siyasal bir insan doğası kavrayışı olduğunu, kapitalist üretim süreci ile ondan ayrı düşünemeyeceğimiz toplumsal ilişkilerde insan doğasının bütün boyutlarının önemli hale geldiğini düşünüyorum. Çokluğun bir “doğallığı”, “negatifliği” var. “Doğallığı” kapitalizmin insan doğasını sömürdüğü bir durumun siyasal-toplumsal ifadesi anlamında kullanıyorum. “Negatif” bir tarafı da var, çünkü çokluk yıkım ve kendini yok etme eğilimleri taşıyor. Fransız post-yapısalcılığının ve genel anlamda çağdaş eleştirel düşüncenin sorunu, Hegel’den ve Hegel’in diyalektiğinden kurtulmak isterken –ki bunun da anlaşılmayacak bir tarafı yok– negatiflik kavramını bırakamaması. Asıl sıkıntı bundan kaynaklanıyor işte. Negatiflik vardır, durum budur. “Hayır” diyebilen, yani dilsel olumsuzlama yetisine sahip ve potansiyellik kavramına tabi bir canlı hem kendisi hem de diğerleri için tehlikelidir.

Dolayısıyla çokluğu muğlak, bir taraftan yıkımla kendini yok etme arasında gidip gelen, diğer taraftan da özgürlüğe meyleden bir şey olarak yorumlamak gerekiyor. “Kötülük Dedğin...” (*Il cosiddetto male*) başlıklı metnimde, her ne kadar Nazilerin ekmeğine yağ sürmüş olsa da, önemli bir siyaset düşünürü saydığımız Carl Schmitt’ten bir alıntı yapıyorum. Schmitt burada komünistlerin, anarşistlerin ve gözleri umutla ıslıl ıslıl parlayan daha nice idealistin iyi niyet esasına dayanan görüşlerini, insanların aslında iyi olduğu varsayımına dayandığı için eleştiriyor. Hobbes gibi Schmitt de insanların özünde iyi olduğuna inanmıyor: İnsan tehlikelidir

ve siyasal kurumların var olma nedeni bu negatif eğilimleri gemlemektir. Schmitt'e dişe dokunur bir cevap vermemiz lazımdır. Tartışmayı bu halde, Schmitt'in veya aynı şekilde düşünen başkalarının eline bırakamayız; militan hareketlerin insanların doğuştan iyi olduğuna inandığı görüşünü doğrulayamayız. Yıkıcılık söz konusuysa, bu yıkıcılıkla devlet egemenliğinin yaptığından çok daha farklı bir biçimde meşgul olmamız gerekiyor.

• *Sizin yorumunuz, çokluğun negatifliğini vurgulamanız, anarşizme yönelik önemli bir eleştiri o zaman.*

Kesinlikle. Yaratıcılık ve erdemin zemininin aynı zamanda yıkımın da zemini olduğunun altını çizmek istiyorum. İmkân kavramı ve dilsel olumsuzlama da aynı zamanda yeni şeylerin icadına zemin hazırlar.

• *Agamben de böyle düşünmüyor mu? Negri'yi tam da bu negatifliğe dayanarak eleştirmiyor mu?*

Bilmiyorum. Venedik'e gittiğinden beri doğru dürüst görüşemedik. Gitmeden önce sadece komşum değildi benim, çok da iyi arkadaşımdı. *Luogo Comune* dergisini beraber çıkardık. Giorgio çokluktan bahsetmiyor ama. Biyopolitikten bahsediyor; ayrıca Negri'nin nispeten iyimser, hatta kimi zaman coşkulu bile olan bakış açısının aksine, gayet karanlık bir perspektife sahip bu konuda.

Tekrar edecek olursam, bu bağlamda asıl mesele, yaratıcılığın zemininin aynı zamanda da negatifliğin zemini olması. Belli bir çevresi, özelleşmiş içgüdüleri olmayan, olanak gibi bir kategorinin farkında olan bir varlık ya gidip yeni bir şeyler yapar ya da herkese, her şeye işkence eden biri olup çıkar. Dolayısıyla siyaset nihaidir, bağlayıcıdır. Siyaseti bekleyen görev muğlaklığı belli bir biçimde ifade etmektir. Sanat ve siyaset bu bakımdan da birbirine benziyor.

• *Negatifliği tamamen ortadan kaldıracabilecek bir mekanizma var mı sizce? Bir çokluk demokrasisi nasıl olurdu sorusunun devamı gibi düşünebilirsiniz bunu da.*

Kutsal Kitap'tan bir imgeyle anlatabilirim sanırım bunu. Hani şu Mısır'dan göç eden "topluluktan homurtuların yükselmeye başladığı" bölümle. Firavunun ülkesinden kaçan Yahudiler topluluğun içinde baş gösteren şiddetle iyice paramparça olur. Kimse otoriteye itibar etmemektedir artık, insanlar putperestliğe meyleder, hatta eski düzene dönmek ister, vs. Çıkış bu memnuniyetsizlik ve çatışma ihtimalini kaçınılmaz olarak bünyesinde barındırır. Zaten göç derken uyumu merkezine yerleştiren bir peri masalını kastetmiyorum, bilakis tam da çatışmayı vurguluyorum.

Anahtar kelime burada da "tercüme etmek": bütün iş, yıkıcılığı yeni yaşam biçimlerine dönüştürmekte – tam anlamıyla "virtüözlükle". Ya çıkış bir hiçtir, ki o zaman konuşulacak bir şey de yok demektir, ya da sağlam bir teori olması ve önemli siyasi meseleler üzerinde durması gerekir, tıpkı gerici Schmitt ve Hobbes'un yaptığı gibi – mutlaka siyasi bir eğilimi olması gerekir.

Luogo Comune'de bu klasik çıkış imgesine yeniden dönmüştük. Tarih boyunca tekrar tekrar karşımıza çıkıyor bu imge; Machiavelli'de, Bolşevikler'de, Marx'ta; keza Amerikalı siyaset felsefecisi Michael Walzer'in bütün bu meseleleri kuşatan sağlam bir teori için güncel bir modelin genel hatlarını çizdiği çalışması *Exodus and Revolution*'da da. Çokluk siyaseti, çıkış siyaseti anlamında, iktidarı ele geçirmek veya yeni bir devlet inşa etmek değildir, devleti ortadan kaldırmaktır.

Toplumsal işbirliğine kıyasla, modern egemen devlet biçimi körelmiş bir araç haline gelmiştir artık. Dolayısıyla çıkışı devlet biçiminden kaçış olarak görüyorum. Bu, klasik işçi hareketiyle de bağları koparmak demek elbette; zira işçi

hareketi her zaman devlet olmak, işçi devletini hayata geçirmek istemiştir.

• *Çokluk ve işçi sınıfı birbiriyle çatışan kavramlar değil ama, değil mi?*

Farklı düzlemlere gönderme yapıyorlar. Çokluk, siyasal düşüncenin kavramlarından biri, işçi sınıfı ise sosyolojik. İşçi sınıfı kendini halk veya çokluk olarak ifade edebilir, kendini bunlardan birine tercüme edebilir, yani iki seçeneği vardır. Şahsen post-Fordist işçi sınıfının kendini çokluk olarak ifade ettiğini düşünüyorum.

• *Günümüzde işçi sınıfı ile Marx'ın işçi sınıfı arasında nasıl bir fark var sizce? Sonuçta maddi bir ürün ortaya koymayan zihin emekçilerini işçi sınıfına mı dahil ediyorsunuz?*

Elbette. İnsanın zihnini meşgul eden, sanatla ilgili işler yapanlar yeni işçi sınıfının en önemli bileşeni. Bugün işçi sınıfı eskisinden çok daha geniş. İşçinin, bir kez belirlendi mi değişmeyecek, daima geçerli olacak bir toplumsal tanımı yok zaten. İşçi sınıfı artık değer üreten envai çeşit insanı kapsıyor, ki Marx da işçi sınıfını böyle tanımlıyordu. Marx'ın işçi sınıfıyla ilgili görüşleri doğru muydu değil miydi tartışmasına girmek istemiyorum şimdi. Önemli olan Marx'ın işçi sınıfını artık değer üreten bir sınıf olarak tanımlamış olması; terimi ben de bu anlamda kullanıyorum. İşçi belli alışkanlıkları, belli bir adabı olan, belli bir kültürden gelen vs. bir toplumsal figürle bağlantılı bir kavram değil. Prekarya, hizmet sektöründe çalışanlar, hemşireler, radyocular... bunların hepsi işçi. Çalışma bugün merkezî bir fabrikada vuku bulmuyor, ki bunun bir önemi de yok zaten, sadece durum bu. İşçi sınıfı kavramı giderek daha geniş bir alana yayılıyor, kapsamını genişletiyor.

• *Ampirik olarak –sosyolojik açıdan– bu işçi sınıfını nasıl konumlandırıyorsunuz? Çokluk gibi kavramların sosyolojik açıdan muğlaklığı, sözgelimi Mercedes arabası olan bir müdürü de artı değer üreten işçi saymanın önünü açmış olmuyor mu? Meseleyi böyle kavramsallaştırarak, bu müdür de dahil herkesin kendini prekarya mensubu saymasına imkân vermiş olmuyor muyuz? Çokluk herkes için geçerli bir kavram değil mi? Güvencesiz [precarious] olduğunu herkes söyleyemez mi?*

Haklısınız. Bir tür ideolojik refleks de var elbette, ve bu refleks çok önemli bir maddi hakikatle bağlantılı. Bazı uyanık girişimciler “Ben de prekaryadanım,” diyor, ama bu tavır mümkün kılan da üretim dediğimiz nesnel hakikat. Terimin bu ideolojik kullanımını elbette eleştirmeliyiz, ama sosyolojik kaynağının veya zemininin geniş olduğunu da kabul etmeliyiz.

• *Gerçi Hardt ve Negri’nin bunu kesinlikle reddedeceği ortada, yine de analiz ve değerlendirmeleri çoğu zaman bir tür doğrudan demokrasiyi akla getiriyor sanki. Buna karşılık siz temsili demokrasinin hükmünü yitirdiğini, doğrudan demokrasi-den de kimseye hayır gelmeyeceğini düşünüyorsunuz. Öyleyse siz nasıl bir demokrasiyi savunuyorsunuz?*

Temsili demokrasi şüphesiz krizde. İtalya’da mesela, Berlusconi ve Lega Nord (Kuzey Birliği) partisi gerici aşırı sağın ifadeleri, ama aynı zamanda da bu krizin ifadeleri. Temsili demokraside uyuma geri dönüş yok. Ama bu demokrasi-den nasıl kaçacağımız sorusu da hâlâ cevap bekliyor. Avrupa’da, Berlusconi’nin şirket-partisi veya Bossi’nin güney İtalya’nın kuzeyin sırtındaki bir yük olduğunu savunan etnik partisi gibi çözümlerin belirmeye başladığı görülüyor. Gerçi hepsi sağcı ama, temsili olmayan demokrasinin kayda değer örnekleri bunlar. Güncel örneklerle bakmakta fayda var.

Dünyanın daha pek çok yerinde olduğu gibi İtalya’da da,

başka bir küreselleşmenin mümkün olduğunu düşünenler alternatif bir sol çözümü sosyal forumlarla formülleştirmeye çalıştılar. Cenova'dan sonra, en azından bir sene boyunca büyük şehirlerde sosyal forumlarla başarılı denemeler yapıldı. Bence bunun üstünde durmamız lazım. Temsilî olmayan demokrasi kesinlikle doğrudan demokrasi değildir. Esasen, üretimde fiilen bulunan işbirliğini siyasal işbirliğine dönüştürebilmelidir. Karmaşık bir durum söz konusu, çünkü bu alanda zekâ ve beceriler tamamen devlet idaresinde yoğunlaşmış durumda. Bu zekâyı sahiplenmek gerekiyor.

Fikrî mülkiyet, telif hakları vs. ile ilgili sorun da bu. Üretimdeki işbirliğini nasıl kurumsal biçimlere dönüştürebiliriz? Aklımdaki soru bu. Bu kurumlar için olsa olsa senteze dayanmayan kurumlar diyebiliriz; farklı düzlemlerde meydana geliyorlar.

• *Katmanlı yetki ilkesinde* olduğu gibi, Avrupa'nın farklı düzlemlerde idare pratiği de temsilî olmayan demokrasiye bir örnek mi o zaman?*

Kesinlikle. Ben de tam buradan gidiyorum. Bir kuruluşlar evreni, kurumlar şebekesi, kararların farklı farklı yerlerde alındığı bir uzam. Tekrarlayacak olursam, asıl mesele bu zekâyı sahiplenme ile bu zekâ ve iletişim için özerk konumlar yaratma meselesi. Temsilî olmayan demokrasi, doğrudan demokrasiye taban tabana zıt. Vekiller atayarak canlı bir toplumsal işbirliğine ulaşmamıza imkân yok. Halbuki yeni bir demokrasi için bu canlı toplumsal işbirliğini kullanmak, siyaseten tercüme etmek gerekiyor.

• *Temsilî olmayan demokraside kamusal alanın nasıl bir rolü var? Kamusal alanı rasyonel iletişim ve konsensüs fikri te-*

* Merkezî hükûmetin sadece yerel idarenin yeterli olmadığı noktalarda "yardımcı" olması – e.n.

melinde tanımlayan Habermas'a mı daha yakın duruyorsunuz bu konuda, yoksa merkeze çatışmayı yerleştirip kamusal alanı tam bir savaş meydanına benzeten Chantal Mouffe'a mı? Kamusal alanı nasıl tanımlıyorsunuz? Temsilî olmayan bir demokrasinin kurucu unsurlarından biri olabileceğini düşünüyor musunuz?

Habermas'a katılmıyorum (Luhmann'ın Habermas'tan çok daha sağlam bir argüman ortaya koyduğunu düşünüyorum). Wittgenstein'm bambaşka bir bağlamda dile getirdiği, ama kamusal alana da uygulayabileceğimiz çarpıcı bir düsturu var: Bir durumu doğrulamak için kullandığımız bütün kuralların da doğrulanabilir olması gerekir. Wittgenstein'in dil felsefesi bağlamında, mantık problemleriyle ilgili olarak öne sürdüğü bu iddia bence yeni kamusal alanın kurucu ilkesini de özetliyor.

Kurallar kuşkusuz var ve bunlara uyulmalı, ama her kuralı düzenli olarak düzeltilmesi ve doğrulanması gereken bir şey olarak görmemiz lazım. Doğrulama için kullandığımız düsturdan fiilî ampirik düzleme geçiş, temsilî olmayan demokrasinin temel ilkesidir; yani kuralları dönüştürme, yeni kurallar oluşturma ve eski kuralları bir olgu derekesine indirme imkânı temsilî olmayan demokrasinin ayrılmaz parçalarıdır.

Kamusal alanı elbette savunuyorum. Ona ihtiyacımız var. Kamusal alan olmadan, prekarya herhangi bir direniş gösteremez mesela. Buradaki sıkıntı nihayetinde bir taraftan da yeni bir kamusal alan inşa etmeden mücadelenin meydana gelmeyecek olması. Ayrıca uyumun kıyısından bile geçmeyen bir alan bu; genel iradenin veya barışın o uyumlu âlemi değil yani. Sürekli bir çatışma alanı, çünkü ancak çatışma yıkıcılığı yaratıcılığa dönüştürebilir – yeni kamusal alanlara ve çatışma durumlarına kendini uyduran çokluk kavramının muğlaklığı meselesine geldik yine.

Merkeze yönelen, devlet egemenliği yapılarına uyan sentez ve aşkımlık anları yok artık. Kamusal alan ancak bir çatışma alanı olabilir; burada, doğrulama için kullanılan düsturların da sürekli doğrulanması gerekir. Bu çatışmada aslo-
lan, çokluğun muğlaklığının kendisini negatiflik olarak ifade etmesini önlemektir.

• *İngilizce'ye 2004'te çevrilen Multitude: Between Innovation and Negation (Çokluk: Yenilik ile Olumsuzlama Arasında)* kitabınızın şakayla ilgili bölümünde, yeniliğin koşullarından birinin aşırı aciliyet olduğunu söylüyorsunuz. Yenilikçiliğin acil durumlardan, krizlerden doğduğunu... Ama bugün sözünü ettiğiniz istisnai durum büyük ölçüde simüle ediliyor. Kit-
le iletişim araçlarının dikkat çekmek için yaptıklarını düşünün, veya sanat dünyasında etkinliklerin nasıl duyurulduğunu vs. Böyle sayısız örnek var: bienal furyası ve medyanın siyasete dahil olması. Bu aciliyet simülasyonunun, yenilikçiliğin beşiği olduğunu hâlâ söyleyebilir miyiz gerçekten?

Yenilik mekanizması kuralları uygulamak zorunda olduğumuzda gelişir, çünkü kuralları her zaman çok farklı şekillerde uygulayabiliriz. Yaratıcılık kuralların olmamasına dayanmaz. Kural varsa yaratıcılık olmaz diye düşünmek, yaratıcılığı tam bir muammaya çevirmekten başka bir şey değildir.

İstisnai durumun vuku bulmasını sağlayan, kuralları farklı ve beklenmedik biçimlerde uygulayabilmemizdir. Yenilik ânı tam da kuralları uygulamak zorunda hissettiğimiz, ama bu kuralları yerleşik standartlardan ayrılarak uygulamaya geçirdiğimiz zaman meydana gelir. Bu beklenmedik uygulama, mevcut kuralı geri iterek, yani bir kenara bırakarak istisnai bir durum yaratır. Eski kural işlemez, çünkü hiç âdetten olmayan bir şekilde uygulanmaktadır. Aşırı ve beklenmedik bir biçimde kullanılmaktadır. İstisna hali daha ziyade yaratım sürecinin bir sonucudur.

İstisna halinde, bu yoğun, dolu dolu ama aynı zamanda da boş yaratıcılık ânında, kendimizi arada derede bir yerde, artık olmayan ve henüz olmamış bir yerde buluruz. Eski kurallar işlemez, ama yeni kurallar da yoktur daha. Eski kuralların işlememesinin nedeni, yenilikçi bir biçimde kullanılmış olmalarıdır; karışıklığa yol açan da budur zaten.

• *Yaratıcılık için daha makbul koşullardan söz edebilir miyiz? Yaratıcılık ve yenilikçiliği ne cesaretlendirir?*

Yaratıcılık veya yenilikçiliğin saikleri çokluğun varoluş tarzına tabidir. Peki ama yaratıcılık ve/veya yenilikçiliğin mekanizmaları hangileridir? Mekanizmalar normlar kadar bağlayıcı değildir, ama kuralsız da yapabileceğimiz anlamına gelmez bu, daha ziyade kuralları aykırı bir biçimde uygulayabiliriz demektir. Kuralları reddeden bir yenilikçilik anlayışına kesinlikle karşıyım.

Aciliyetini her daim koruyan bir duruma örnek verecek olursak, post-Fordist üretim daima istisna halinde bir üretilerdir. Her zaman mevcut kuralları aykırı bir biçimde uygulamayı, bir ölçüde yenilikçiliği, hatta ihlali gerektirir; bu nedenle de eski kuralların artık işlemediği, yenilerininse henüz oluşmadığı bir aciliyet veya kriz halindedir hep. Bu bağlamda da amaç post-Fordist üretimin hakikatini bozuncu ve anti-kapitalist bir çerçeveye tercüme edip bunlara uygun kurumları bulmaktır. Üretimin gerçekliğini siyaseten tercüme edip bunları kamusal alan düzeyine taşıyamaz mıyız?

• *Tercüme etme stratejilerinden bahsedebilir misiniz biraz? Bozgunculuk mümkün mü hâlâ?*

Her siyasal teoride biraz boş alan olmalıdır mutlaka. Öntemsil, ki teorik bir kısıtlama veya kusur değildir bu, imkânsızdır. Bizzat düşüncenin, siyasal ve teorik düşüncenin özü,

mantığının bize, fiili biçimlerinin öntemsili mümkün olmayan sorun ve olanakların yerlerini göstermesidir. Söylemde boş bir alanın olması mantıksal bir gerektir.

Paris Komünü örneğiyle bunu biraz daha açalım isterse-
niz. Marx, bir sosyal cumhuriyet için devletten farklı bir bi-
çimin peşindeydi, ama bu biçimin gerçekte nasıl olacağını
bilmiyordu. Paris Komünü'nde yaşananların, bu yeni biçim-
in tohumlarını atacak bir itici güç olabileceğini düşün-
yordu. Artık başlı başına önemli bir örnek değil belki ama,
fiili biçimlerle ilgili fikirlerin fiili yenilik deneyimleriyle be-
raber geldiğini göstermesi bakımından manidar.

Bilfiil deneyler yapmak, yeni biçimler bulmamıza olanak
veren unsurlar sağlar bize. Hep söylüyorum, devlet yapısı
içinde kamusal alan olarak algıladığımız şeyden apayrı bir
kamusal alan tasavvur etmemiz lazım. Bunun fiiliyatta na-
sıl sonuçlanacağını bilemem. 20. yüzyılın başında yapılan
sosyal forumlar bize bir ipucu verebilir, ama o kadar. Hob-
bes'tan Hannah Arendt'e, siyasal düşüncede "mucize" teo-
lojik bir şey olarak değil, tam da benim burada kullandığım
anlamda anlaşılır: *Mucize clinamen*'dir,* beklenmedik bir
harekettir. Çokluk "mucizesi" yeni bir kamusal alanın inşa-
sında yatar; mevcut durum dağınık bir halde bunun semp-
tomlarını gösteriyor, ama hepsi bu.

• *Şakanın yeniliğini bir girişimcinin yeniliğiyle kıyaslıyor, girişimcinin yeniliğiyle mucidin icadının birbiriyle karıştırıl-
maması gerektiğine dikkat çekiyorsunuz. Girişimci derken de
kapitalist bir şirketin müdürünü veya sahibini kastetmiyorusu-
nuz. Mucidin icadı, girişimcinin yeniliği ve müdürün yeniliği*

* Bu terimi ilk kez Lukretius, Epikür'ün atom fikrini savunmak için, atomların
evrende değişikliğe olanak sağlayacak şekilde sapması için kullanır. Daha gün-
cel kullanımları için bkz. örneğin Bloom, *Etkilenme Endişesi*, çev. Ferit Burak
Aydar (İstanbul: Metis, 2008) veya Badiou, *Theory of the Subject*, İng. çev.
Bruno Bosteels, (Londra: Continuum, 2009) – ç.n.

arasında nasıl bir ayırım yaptığınızı bir kere daha açıklayabilir misiniz burada?

Keynes ve Sraffa gibi büyük bir iktisat teorisyei olan Schumpeter'in düşüncelerinden yola çıkıyorum. Onun yenilik teorisi gerçekten ilgi çekici çünkü girişimci derken sosyolojik açıdan belirlenen bir bireyi kastetmiyor, meseleye daha türsel [generic] bir perspektiften yaklaşıyor.

Girişimci verili unsurları yeni bir biçimde birleştirmeyi iyi becerir, bu bakımdan dilbazın birine benzer. "Dilbaz" dilsel hayvana işaret eder; dili kullanmak verili unsurlarla yeni kombinasyonlar yaratmak demektir. Girişimciyi betimlerken, Schumpeter insanın genel özelliklerini sıralar. Post-Fordizmin göbeğinde, girişimcinin tipik özellikleri müşterek hale gelir.

Multitude'un şaka yapmayla, kelime oyunuyla ilgili bölümünde Schumpeter'in ayrımlarından yararlanıyorum. Şaka da baştan beri gayet iyi bildiğimiz kelimelerin bu sefer farklı bir biçimde birleştirilerek karşımıza çıkmasıdır. Bu liberal iktisatçının çalışması bir ayrıma dayanır: çeşitli unsurları farklı biçimlerde birleştirmekten gelen bir yaratıcılık vardır, bir de yeni ve orijinal bir unsur takdim etmekten gelen bir yaratıcılık. Sanatsal üretimin iki ayrı yenilik biçimi gibi geliyor bunlar bana. Bu ayrımlar üretim ve siyasetin yeni halini anlamamızı kolaylaştırabilir, hatta imkânlarımızın mantığını ortaya koyabilir. Schumpeter'in modeline ek olarak üçüncü bir seçenek önermek istiyorum: Elbette çıkıştan söz ediyorum – her zaman için Mısır'ı terk edip yeni bir oluşum arama imkânı vardır. Mümkün olan yeniliği, yenilik imkânını tanımlamanın yolları bunlar; ama bugün, içinde bulunduğumuz durumda, bunların fiilî temsiline sahip değiliz.

• *Keşif mantığı ile meşrulaştırma mantığı arasında önemli bir ayırım yapıyorsunuz. Tümdengelimle keşif olmaz, ger-*

çek bir keşif için analogi ve melezleştirme gibi “tescillenmemiş araçlar” kullanmak gerekir. Bugün meşrulaştırma mantığının bilimsel uygulamalarda, keza beşeri bilimlerde son derece baskın olduğunu görüyoruz. Metodolojinin, karşılaştırılabilirliğin vs. böylesine vurgulanıyor olması bundan. Akademik pratik farazi düşünceye nefes alacak yer bırakmıyor. Avrupa üniversitelerinde eleştirel sosyal teorinin ne kadar marjinal bir konumda yer aldığını düşünelim mesela. Buna bir açıklama getirebiliyor musunuz?

Hayır. Ama şunu söyleyebilirim: Bir muhafazakârlık refleksisi olarak karşımıza çıkan eylemsizlik ilkesi nedeniyle, bir meşrulaştırma mantığı sağlamak her zaman daha kolaydır. Bu, keşif mantığına dayanan post-Fordist üretimle ve toplumsal ilişkilerle çelişiyor olsa bile... Üniversitelerin post-Fordist toplum meselesini doğru dürüst ele alamamalarının sebebi de bu zaten.

• Keşif mantığının kullandığı araçlara, sanat dünyası kurmaca dünyasından daha aşına. Sizce sanatın, hem bilim hem de siyaset alanında yenilikçi düşünceye nasıl bir faydası olabilir?

Sanatsal düşünce bir keşif mantığı modeli sunar, ama belli belirsiz bir modeldir bu, tam da evvelce söz ettiğimiz o her tarafa dağılmışlık hali yüzünden – önceki özgül konumunu kaybettiğinden, artık eskisi gibi belli bir yerde yoğunlaşmış olmadığından. Post-Fordist iktisatta, üniversitelerde olduğundan daha fazla düşünce var, üstelik bu iktisat siyasetin kendisinden bile daha siyasal. Siyaseti Machiavelli’nin kullandığı anlamda, yani fırsat sanatı anlamında kullanıyorum. Sanat, mevcut bilim ve siyaset kurumlarından ziyade, post-Fordist üretimin ve ekonomik hayatın parçası.

ÇEVİREN Özge Çelik

Notlar

- 1 Bkz. Paolo Virno, "Labor, Action, Internet: Day Two", *A Grammar of the Multitude: For an Analysis of Contemporary Forms of Life*, Ing. çev. Isabella Bertolotti, James Cascaito, Andrea Casson (Los Angeles: Semiotext(e), 2004) s. 47-70.
- 2 Bkz. Virno, "Common Places and General Intellect", *A Grammar of the Multitude*, s. 35-41.
- 3 Bkz. Virno, "Virtuosity and Revolution: The Political Theory of Exodus", *Radical Thought in Italy: Potential Politics*, (ed.) Virno ve Michael Hardt (Minneapolis: University of Minnesota Press) 2006, s. 189-211.

Sanat Ortamı: Ekonomik Sömürü İçin Mükemmel Bir Üretim Modeli mi?*

PASCAL GIELEN

Bir *Kunsthalle*, bir deneysel tiyatro salonu, uluslararası bir dans okulu, bir alternatif sinema salonu, birkaç fûzyon lokantası ve *lounge bar*'lar –ve elbette yeterli sayıda gey– sosyal yoğunluğun ve hareketliliğin olduğu tek bir mekânda toplanırsa, ortaya bir sanat ortamı çıkar. Amerikalı sosyal coğrafyacı Richard Florida, “Ne var, Kim Var, Ne Oluyor” sorularına “2N 1K” soruları diyor (Florida, yönetim jargonunu pek sever). Eğer bulunduğumuz yerin “olunması gereken yer” olup olmadığını bilmek istiyorsak, bu soruları yanıtlamamız gerekir.¹ Az önce tarif ettiğim türden yaratıcı bir ortamın, ekonomiyi, bir kentin imajını ve kültürlerarası hoşgörüyü geliştirdiği anlaşılıyor.

Sanat ortamı** önemli bir ekonomik değişken ve popüler bir araştırma konusu haline gelmiş olsa da, sosyoloji bağla-

* “The Art Scene: A Clever Working Model for Economic Exploitation”, *Cahier on Art and Public Domain* #17 *Open: A Precarious Existence: Vulnerability in the Public Domain* içinde yayınlanmıştır, (ed.) Jorinde Seijdel, Nai Publishers SKOR Sayı 17, s. 8-16. Yazara teşekkür ederiz – e.n.

** Gielen'in “sanat ortamı” olarak Türkçeleştirilen ifadesi *art scene*'dir. *Scene* sözcüğü İngilizce'de “sahne” anlamına gelir. Gielen, sahneye işaret ederek sanat ortamının performatif içeriğine de vurgu yapmaktadır – e.n.

mında bir kavram olarak tam anlamıyla gelişme gösterdiği söylenemez. Klasik bir sosyolog, “grup”, “kategori”, “ağ” ve “altkültür” gibi kavramlara aşinadır; ancak, “sosyal ortam” bir araştırma alanı olarak henüz pek incelenmiş değil. Elbette, Alan Blum’un çalışmaları gibi istisnalar da var.² Yine de bu konudaki akademik ilginin yetersizliği şaşırtıcı, ne de olsa sosyal ortam, sosyal etkileşim için belki de en uygun biçim. Baskın post-Fordist ekonomi içinde –değişken çalışma saatleri, yüksek düzeyde hareketlilik, aşırı iletişim ve esnekliğin yanı sıra yaratıcılık ve performans önceliğinin damgasını vurduğu bir ekonomide– sosyal ortam, son derece işlevli bir toplumsal örgütlenme biçimidir. Dahası sosyal ortam, meraklı gezginlerin en gözde geçici sığınağıdır. Peki son dönemlerde sosyal ortam, neden sosyal bağ kurmada bu kadar iş görür oldu? Tatminkâr bir yanıt bulmak için, post-Fordizm denilen şu tuhaf üretim tarzına iyice bakmamız gerek.

Paolo Virno Usûlü Post-Fordizm

Fordist imalattan post-Fordist (yani Toyota-ist) imalat sürecine geçişin en önemli özelliği, maddi emek ve üretimden gayri maddi emek ve üretime, maddi üründen gayri maddi ürüne geçiştir. Gayri maddi ürün söz konusu olduğunda, sembolik değer, kullanım değerinden daha fazladır. Tasarım ve estetik –diğer bir deyişle, dışsal gösterge ve semboller– günümüz ekonomisindeki en temel itici güçlerdir; çünkü her zaman tüketicinin ilgisini artırırılar. 1970’lerden bu yana, pek çok postmodern psikoloğun, sosyoloğun ve filozofun yaygın biçimde savunduğu bu görüşe fazlasıyla aşinayız.

Peki ama gösterge ve sembollere dayalı bir endüstri, işyerlerini ve imalat sürecini nasıl etkiler? Gayri maddi emeğin mahiyetini belirleyen nedir? İtalyan filozof Paolo Virno’ya göre odak noktalar, hareketlilik, esnek çalışma saatleri, ileti-

şim ve dil (bilgi paylaşımı), etkileşim, mesafe alabilme (ilişini kesebilme ve başkasına devredebilme) ve uyarlanma yeteneği.³ Bunların sonucunda, gayri maddi emek üreten kişi, her zaman ve her yerde istendiği zaman “fişini takabilir”. Gelgelelim Virno’nun gayri maddi emek kavramsallaştırması, bu kavramı iktidar, öznellik (samimiyet ve yakınlık da dahil), merak, virtüözlük, ürünün kişileştirilmesi, oportünizm, kinizm ve sonu gelmeyen sohbet gibi kavramlarla ilişkilendirdiğinde, şaşırtıcı ölçüde ufuk açıcı hale geliyor. Virno’nun kavramsallaştırması, ilk bakışta hiç kuşkusuz, gayri maddi emek için kullanılabilecek bir dizi heterojen özellikle ilişkili olduğu izlenimi veriyor. Niyeti muhtemelen listedeki birkaç kilit noktayı dikkatlice seçip çıkarmak. Virno, kendi uyarlamasına geçmeden önce, bu toplumsal fenomenin daha bildik birkaç noktasıyla işe başlıyor.

Fiziksel ve Zihinsel Hareketlilik

Yukarıdaki paragraftaki gibi kısa bir özet, gayri maddi emeğin insanlardan aslında ne istediğini ve yeni üretim biçiminin günümüz toplumu üzerinde yarattığı köklü etkileri unutmamıza neden olabilir. Örneğin hareketlilik dendiğinde akla, olumsuz yönleriyle sık sık karşılaştığımız fiziksel hareketlilik gelir: Trafik sıkışıklığı, tıka basa dolu trenler ve pek çok başka etkenin yanında gökyüzünde seyreden çok sayıda uçağın yarattığı kirlilik. Çalışan, tüm zamanını çalıştığı fabrika ya da ofisin yakınlarında geçirmemektedir artık, sürekli hareket halindedir: Terfi ya da tayin nedeniyle, sadece işyerini değil, evini de sürekli değiştirir.

Fiziksel hareketlilikteki artışın yanında, zihinsel hareketlilik de günümüz çalışma koşullarının önemli bir parçası haline gelmekte. Ne de olsa gayri maddi işçinin temel çalışma malzemesi, her yerde ona eşlik edebilen –etmek zorun-

da olan— kafasıdır. Gayri maddi çalışma, ofisin kapısını çekip çıktığınızda sona ermez. Gayri maddi emek üreten kişinin, işle ilgili sorunları evine, yatağına ve en kötü ihtimalle de tatile taşınması çok kolaydır. Çalışan, cep telefonu ya da e-posta yoluyla her zaman ulaşılabilir haldedir ve birkaç dakika içinde işinin başına geçmesi sağlanabilir. Zihinsel haretliklik çalışma saatlerini esnekleştirmekle kalmaz, aynı zamanda akışkanlaştırır ve böylece özel alan ile çalışma alanı arasındaki sınırların belirsizleşmesine neden olur. Bu sınırları belirleme sorumluluğu, neredeyse tamamen, çalışanın omuzlarına yüklenmiştir.

Yukarda çizdiğimiz tablo bir hayli iç karartıcı; ancak gayri maddi alanlarda çalışan pek çok kişide görülen, iş hayatına bağlı stres ve depresyon oranındaki artış bu tabloyu doğruluyor. Depresyonun nedenlerinden biri de, kişinin zihninin hep fazlasıyla dolu olduğunu hissetmesi ve çalışma ortamının ona sürekli bunu hatırlatmasıdır. Belki de beynin bir köşesinde hâlâ yaratıcı bir fikrin tohumları atılmaktadır: Bu kanının altında, herhangi bir psikolojik nedenden ziyade, toplumsal olarak belirlenmiş bir ölçüt vardır. Arayışınıza devam edebileceğiniz, beyninizin bir yerlerinde duran o olasılığa işlerlik kazandıramamış olabileceğiniz bilgisi, psikoza kadar gidebilir. Tükenmenin tek nedeni, kişinin, düşüncelelerine tam anlamıyla işlerlik kazandıramadığını hissetmesi değildir. Aksine, beynin bir yerlerinde etkin hale getirilebilecek, kullanılmayan ve edilgen bir bölge olduğu düşüncesidir insanı yiyip bitiren. Yeni bir şeyler bulma umuduyla içedönük bir arayıştan kendini alıkoyamayan kişi, derin bir boşluğa düşebilir; ya da düşünme sürecini geçici bir süre durdurmak için, sarhoşluk gibi kaçış yollarına başvurabilir. Yaratıcı güç şalterini kasten indirebilir.

Gelgelelim gayri maddi emeğin yarattığı sonuçlara dair bu tek yönlü ve karamsar tabloya karşılık, bir zihinsel emek bi-

çimini serbest bıraktığını da belirtmek gerek. En nihayetinde kimse bir tasarımcının, sanatçının, mühendisin, yazılımcının ya da yöneticinin gerçekten üretken biçimde –yani işyerinin yararına– düşünüp düşünmediğini tespit edemez. Fikirlerin gelişimini ölçmek zor bir iştir. İyi bir fikir ya da güzel bir tasarım, gayri maddi emek üreticisinin parlak aklına saniyeler içinde gelebileceği gibi, aylarca gelmeyebilir de. Dahası aynı çalışan en iyi fikirlerini, yeterli sermayeyi biriktirdikten sonra kuracağı kendi işi için de saklıyor olabilir. Gayri maddi sermaye sahibi her kişi, işini görünmeden yapabilir ve burada kelimenin gerçek anlamında bir “görünmezlik” söz konusudur.

İktidar ve Biyopolitika

Gayri maddi emek işverenin, artık etkin emekten çok, potansiyel ya da vaat edilen çalışma kapasitesine yatırım yaptığı açıktır; çünkü gayri maddi emek üreten bir kişi, henüz yararlanılmamış ve öngörülemeyen bir beceri arzıyla birlikte gelir. Belki de büyük paralar karşılığında işe alman parlak bir tasarımcı, mühendis, yönetici ya da yazılımcı, çoktan tükenmiştir. Ya da belki âşık olmuştur ve akli bambaşka yerlerdedir. Belki hayata geçirdiği son parlak fikir, hakikaten kafasındaki son fikirdir; ya da bir sonraki parlak fikrini bulması için on yıl geçmesi gerekecektir. Kim bilir?

Virno’ya göre, bu çalışma kapasitesinin –sanki maddi bir metaymış gibi alınıp satılan bu potansiyelin– paradoksal özellikleri, “biyopolitik” pratikleri öngerektirir. İşveren –tercihen hükümetin desteğiyle–, gayri maddi emeği optimize etmek, ya da en azından garanti altına almak için orijinal yöntemler geliştirmek zorundadır. Fiziksel ve zihinsel güçler ayrılmaz oldukları için, bu yöntemlerin de gayri maddi emek üreticisinin yaşamına odaklanması gerekir. İşte “bi-

yopolitika” kavramı burada devreye girer. “Salt bir olasılık olarak var olan bir şey satıldığında, onu satan canlı kişiden ayrılamaz. Çalışanın canlı bedeni, işgücünün özüdür ki bu işgücünün kendi başına bağımsız bir varlığı yoktur. ‘Yaşam’, en saf haliyle *bios*, az ya da çok imkân dahilinde olanın, yani *dynamis*’in* meskeni olmasından ötürü özel bir önem kazanır. Kapitalistler işçinin yaşamına yalnızca dolaylı bir nedenle ilgi gösterir: O yaşam, o beden, yeteneği, olasılığı ve *dynamis*’i barındırır. Yaşayan beden, idare edilmesi gereken bir nesneye dönüşür. [...] Yaşam, kazanılacak bir ödül olarak politikanın merkezine yerleşir ve gayri maddi (ve kendi içinde var olmayan) bir işgücüdür.”⁴

İletişim, Dil Virtüözlüğü, Teklifsizlik

Virno, biraz da ironik bir dille, eski usûl Fordist bir işyerinde genelde “Sessizlik! Çalışan Var” gibi uyarıların asılı olduğunu ve bugün bunların yerine pekâlâ “Çalışan Var. Konuşsun!” levhalarının asılabileceğini söylüyor. Post-Fordist yapılanmada iletişim her şeyden fazla önem kazandı. Gayri maddi emek ağırlıklı olarak bilgi ve fikir alışverişine dayandığı için, böyle bir sonuç çıkarmak kaçınılmaz görünüyor. Bir zamanlar “geleneksel” işçi için üretkenliği sekteye uğrattığı düşünülen iletişim, bugünün çalışma ortamında üretken hale gelmiştir. Bütün işi belirli aralıklarla bir düğmeye basmak bile olsa, ellerini kullanan geleneksel işçi “yapan”dır. Dolayısıyla sohbet, yalnızca dikkat dağıtır ya da keyif almak içindir.

İletişim, bir işyerinin odağı haline geldiğinde, esas olan müzakere ve ikna olur. Böyle bir işyerinde retorik beceriler özel bir rol oynar. Dilsel becerileri virtüözlük mertebesinde gelişmiş bir kişi, hiç kuşkusuz daha fazla iş halleder. Virtü-

* Yunanca. Latincesi *potentia*, güç, olanak anlamındadır – ç.n.

özlük, artık –zanaatkârın işinde olduğu gibi– yapmada değil, konuşmada ortaya çıkar. Virno, dilsel virtüözlüğün iki karakteristiği olduğunu söyler: Herhangi bir nesne üretmek gibi bir amacı olmaksızın, kendi içinde tatmin sağlaması; ve bir başkasını, yani bir dinleyiciyi gerektirmesi. Diğer bir deyişle gayri maddi emek üreticisi, aynı zamanda iyi bir performansçıdır. Şayet iş arkadaşlarını iyi bir fikri olduğuna ikna etmek istiyorsa, sözel, ya da en azından dilsel açıdan mantıklı bir çizgiyi takip etmesi gerekir. Gayri maddi emek üreticisi, hiçbir fikri olmasa dahi, dilsel becerileri sayesinde, başkalarına, çok yoğun düşündüğü ya da kafa patlattığı izlenimini verebilir. Diğerleri de bu süreç içinde onu ya destekler, ya da ona karşı çıkarlar.

Virno'nun düşüncesinde iletişimin virtüözlük dışında bir yönü daha vardır. Daha doğrusu gayri maddi emek üreticileri arasındaki ilişkiler üzerinde belirli bir etkisi vardır. Bir kere, üretimle ilgisi olmayan ilişkisel beceriler gerektirir. İnsani boyutların giderek daha fazla önem teşkil ettiği bir işyerinde çalışanların birbirleriyle anlaşıyor olmaları gerekir. Virno, “mevcut üretim tarzına antropogenezin dahil edilmesi”nden bahseder. Bir ofise ya da fabrika içine insani boyut girdi mi, beraberinde bir teklifsizlik havası da gelir. Başkalarıyla iyi geçinebilmek –ve fikirlerini iş arkadaşlarına açmaya cesaret edebilmek– belli bir güven duygusu gerektirir.

Bu düşünce Virno'yla sınırlı olmamakla birlikte, çözümlenmeye değer olduğu da bir gerçek. Ne de olsa, gayri maddi emeğin damgasını vurduğu bir işyerinde, sağlıklı bir iletişim ve faydalı bir bilgi alışverişinden daha fazlası anlamına gelen teklifsizliğin ne derece verimli olduğu sorgulanabilir. Başkasıyla teklifsiz bir ilişki kurmak, onun hakkında daha fazla şey bilmeniz anlamına da gelir: Aile hayatı, çocukları ve kimi zaman da “gayri meşru” ilişkileri. Kişisel bilgiler

duğunda “ortam” demeyiz; sanat ortamı, tiyatro ortamı, gey ortamı ve pek tabii ki uyuşturucu ya da suç ortamı gibi kullanımlar yaygındır. Yaratıcılık ve suç eğilimi, dikkat çekici bir ölçüde, aynı semantik alan içinde vuku buluyor gibi görünmekte. Toplum içinde en az bir ortak özellikleri olduğu söylenebilir: Yaratıcı ağlar ve suç ağlarının her ikisi de yeniliği temsil eder. İster yenilikçi kültür pratikleri, ister alternatif yaşam tarzları, veya yasadışı finansal işlemler söz konusu olsun, bu ağların her biri, toplumsal açıdan kabul edilebilir ya da makul olana bir alternatif olarak karşımıza çıkar. “Ortam” sözcüğü şimdiye dek hep, söylemsel manada aykırılı formları karşılamak için kullanıldı. Oysa son yıllarda marjinal söylemlerin çarpıcı biçimde merkeze doğru ilerleyişi, “alternatif ortam”ı toplumun bağrına yerleşen bir kalite etiketine dönüştürdü. Bugün “alternatif”, “bağımsız” ve “avant-gard” gibi etiketler ekonomik merkez üssünde gözde birer marka mertebesine yükselmiş durumda. O nedenle, Richard Florida’nın da gayet iyi kavradığı gibi, “ortam” kelimesinin de bu etiketler arasında yerini alması gerekir.

Bir toplumsal örgütlenme biçimi olarak ortam, görece yakın dönemde gerçekleşmiş toplumsal gelişmelerle örtüşen birtakım kriterleri karşılar. Gerek boş zaman etkinliklerinde gerek işyerinde bireyselliğin ve özgünlüğün bir hayli yükseltildiği bir dünyada, ortam rahat bir alan sağlar. Ortam, örneğin (nispeten kapalı bir üyelik sistemine sahip) gruplarda var olmayan, geçici ve esnek ilişkilere imkân sağlayan bir toplumsal örgütlenme biçimidir. Ortam, yaş veya meslek koşuluna dayalı gruplarda görülmeyen bir toplumsal kaynaşma ve ortak kimlik oluşturur. Ortam içindeki ilişkiler katı yükümlülöklere bağılı olmasa da, tam manasıyla bir kuralsızlık olduğu söylenemez. Sözelimi sanat ortamına girmek isteyen biri, belirli kurallara ya da toplumsal kodlara uymalıdır, ancak bunlar bir futbol kulübüne, bir gençlik ha-

reketine ya da grubuna katılma şartları kadar açık ve kesin değildir. Dahası, bir ortam bir başkasıyla rahatlıkla değişebilir. Ortamı, belirli, hatta neredeyse sabit bir kimlik gerektiren altkültürden ayıran da, budur.

İşte ortama dair bu sıraladıklarımız, onu, günümüz ağ toplumu içinde ideal bir toplumsal örgütlenme biçimi kılan başlıca özelliklerdir. Yerel ortamlara baktığımızda da, küresel ağ içinde aşinalık duygusu veren birer çekim merkezine dönüştüklerini söylemek mümkün. Bu ortamlar, küresel göçebelere ne fazla ne eksik, tam kararında bir samimiyet duygusu sunar. Şanghay, Tokyo, New York, Londra, Berlin ya da Brüksel olsun, hangi sanat ortamına girerseniz girin, bambaşka bir kültürel bağlamda da olsa, karşınıza mutlaka tanıdık bir referans sistemi çıkacaktır. Örneğin, altı ay önce bu ortamlardan herhangi birinde, ister entelektüel bir tartışma ortamında, ister bir barda olsun, Damien Hirst'un adını anmanız, hiç zorlanmadan sosyalleşmenizi sağlayan ortak bir payda olmaya yeterdi. Ortam, küreselleşmiş bir dünyada güvenli, tanıdık, ama ister istemez geçici olan bir yuva görevi görür. Ya da Alan Blum'un dediği gibi, soğuk bir kentsel çevrede ve meçhul bir küresel zamanda var olmaya çalışan bireye kentsel bir tür samimiyet sunar. Bunun nedeni, bir ölçüde, bir ortam içinde gerçekleşen profesyonel ve kamusal eylemlerin eviçi özel alanı etkilemesidir. Profesyonel ve özel faaliyetler, iş ilişkileriyle özel ilişkiler, genellikle ayırt edilemeyecek kadar iç içe geçmiştir. Kulağa tuhaf gelse de, otel lobileri, sergi açılışları, füzyon restoranlar, hem teklifsiz sohbetlere, hem de iş görüşmelerine sahne olan mekânlardır. Ve dedikodu iş görüşmelerinde gayet belirleyici olabileceği gibi, teklifsiz sohbetler de iş görüşmesine dönüşebilir. Dolayısıyla sosyal ortam, resmiyet ve teklifsizliğin kendiliğinden kesiştiği bir yerdir. Bu doğrultuda ortam, biyopolitik denetimin mükemmel zeminidir.

Yukarda bahsettiğimiz, sosyal ortam kavramına mükem-melen uyan kamusal ya da yarı-kamusal alanlar, bu toplum-sal örgütlenme biçiminin bir başka yönünü daha açığa çı-karıyor: Sosyal ortam, görmenin ve görülür olmanın görsel denetimi için Foucaultcu anlamda bir panoptik dekor yaratır. Her şeyden önce, “ortamda” görünür olmamak demek, ortama ait olmamak anlamına gelecektir; aynı şekilde, gö-rünür olmayan ortam da ortam değildir. Dolayısıyla kavra-mın bugünkü kullanımı etimolojik kökeninden pek uzak sayılmaz. Örneğin Yunanca’da *skênê*, bir çadırdı: Oyuncula-rın çıkıp sahneye geldiği kulûbe veya ahşap yapı. Teatrallık “ortam”da önemli bir rol oynar. Diğer bir deyişle ortam, her zaman bir mizansene işaret eder. Biraz daha kapsamlı düşü-nüldüğünde, post-Fordist düzenin emekçisinden talep edi-lenlerle de doğrudan bir ilişki içinde olduğu anlaşılır. Daha önce de belirttiğimiz üzere, post-Fordist düzende emekçi, ağırlıklı olarak yaratıcı fikirlerinin performansına göre de-ğerlendirilir. Bu doğrultuda, fikirlerinin geniş (ve mümkün olduğu kadar uluslararası) bir kitleye ulaşabilmesinden bü-yük yarar elde edecektir. Ortamda farklılık bir beğeni unsu-rudur. Tabii burada kitlenin güvenilirliği de önemlidir. En nihayetinde fikrinizin kolaylıkla alay konusuna dönüşmesi mümkün olduğu gibi, çalınması da olasıdır. Kamusal alan – ki uluslararası olsa da samimidir– görece güvenli fikir alış-verişine imkân sağlayan sosyal şartları oluşturmak için mü-kemmel bir yerdir. Ortam içinde fikir hırsızlığına kalkışan biri, en azından sözel bir yaptırımla karşılaşacaktır. Oriji-nal bir fikrin bir başka yerden kopyalandığını ancak şahitler varsa ve kamuya önceden açıklanmışsa iddia edebilirsiniz. Bir fikrin orijinalligi ya da özgünlüğü, onun yinelenip yine-lenmediğine, yani daha önce “sahnelenip sahnelenmediği-ne” bakılarak ölçülebilir.

“Freiheit macht Arbeit”:

Özgürlük Çalıştırır

Bienal gibi etkinlikler, veya Kunsthalle ya da müze gibi yapılar, sanat ortamı ve yaratıcı fikirlerin dolaşımı için ideal birer yarı-kamusal buluşma noktasıdır. Bunların, ortama somut bir altyapı sağladığı ya da ortamın görünürlüğüne artırdığı söylenebilir. Daha önce görünmeyen bir ortam, artık görünür olur. Bu durum en başta, söz konusu etkinliklerde ya da yapılarda eserleri sergilenen sanatçılar için geçerlidir. Bu somut altyapı, sanat ortamını düpedüz sahneleştirerek, az çok daimi bir yaratıcı ortama dönüştürür. Ortamın bu şekilde sahnelenmesi, ne tesadüftür ki post-Fordist sanatın kurallarıyla tam bir uyum içindedir. Bunun sonucunda kişi, ya geçici bir sözleşmeyle ya da sanat dünyasında daima kendi yaşam koşullarını kendisinin belirlemek zorunda kaldığı, proje bazlı bir ortamda çalışır; esnek biçimde ve hep geceleyin yapılan iş, zaptedilemeyen bir yaratıcı şevkle hayata geçirilir. Kısacası, genç yeteneklerin varlığıyla hep yüksek bir dinamizm barındıran ve maddiyat gözetmeyen bir adanmışlık içeren; çalışmayı her daim keyifli kılan ya da kılması gereken bir çalışma etiği söz konusudur burada. Sanat ortamının ruhunu bu etmenler belirler. Şayet bu yoğun ve spontane arzuyu ve çalışma özgürlüğünü, (örneğin katı sözleşmeler veya sendikal anlaşmalarla) rasyonelleştirmeye ya da bürokratikleştirip rutinleştirmeye kalkışırsanız, ilham perisinin kaçması tehlikesiyle karşı karşıya kalırsınız. Şunu da unutmayalım, burada tanımladığımız yaratıcı çalışma, daima ucuz ve istikrarsız çalışmadır ve sanat ortamının şirket yöneticileri ile siyasetçiler gibi dışarıdan aktörleri kendine çekmesinin nedeni de budur. Yaratıcı emek yalnızca yerel ekonomiyi canlandırıp kenti dünya piyasasına açmakla kalmaz; en önemlisi, günümüz ekonomisi lehine işleyen bir biyopolitik etiği de açığa çıkar-

rır. Yaratıcı ortamın kahramanları, Nazi toplama kamplarının girişlerinde yazan *Arbeit macht Frei* (Çalışmak Özgürleştirir) sloganından ziyade, *Freiheit Mach Arbeit* (Özgürlük Çalıştırır) şiarına inanıyor gibidirler. Sanat projelerine damgasını vuran esnek çalışma biçimi, geçici istihdam kurumları için mükemmel bir reklam olurdu. Slogandaki retorik ters çevirmeyi düşünürsek, toplama kampının Giorgio Agamben'in iddia ettiği gibi⁵ tüm toplumun sosyal yapısının merkezi haline gelip gelmediği konusunda fikir yürütmesek daha iyi. Şayet profesyonel, kamusal ve özel etkinlikler arasındaki geçişler –ve özellikle de resmiyet [*formality*] ile teklifsizlik [*informality*], görmek ile görülmek arasındaki etkileşim–, ekonomik bir rasyonalite temelinde suistimal ediliyorsa, sanat ortamının inceltilmiş özgürlüğü, kampın insanlıkdışı özgürlük yokluğuna rahatsız edici biçimde yaklaşıyor demektir. Sanat ortamı ile kamp arasında bir bağ kurarak biraz fazla ileri gitmiş olsak da, buradaki esas mevzu şudur: Kapitalist mizanzen içerisinde sanat ortamındaki özgürlük hakiki bir özgürlük olamaz; çünkü çıkış noktası, her şeyiyle belirlenmiş (yani, özgür olmayan) bir amaçtır: Kâr elde etmek.

Sırf Richard Florida ve onun gibi neoliberal duruşa sahip insanların sanat ortamından son derece hoşnut olmaları bile, ortada kuşkulanmamız gereken bir şeyler olduğunu gösteriyor. Elbette politikacıların ve yöneticilerin sanat dünyasına gösterdiği ilgi paronaya yaratmalı demiyorum. En nihayetinde bu ilgi, sanatsal fenomenlerin hatırı sayılır bir toplumsal dayanağı olduğunu gösteriyor. Ancak, ne zaman ki bu ilgi ve alaka, teklifsizliği ve özgürlük etiği nedeniyle suistimale açık olan yaratıcı ortamın sömürülmesine neden olur –ki bu, biyopolitikayı yeniden yapılandırırken, gerçek bir özgürlük yokluğuna yol açar– işte o zaman sanat ortamı gerçekten endişelenmeye başlayabilir.

Notlar

- 1 Richard Florida, *Cities and the Creative Class* (New York: Routledge, 2005).
- 2 Örn. bkz. Alan Blum, "Scenes" içinde: ed. Janine Marchessault ve Will Straw, "Scenes and the City", *Public*, no: 22/23.
- 3 Paolo Virno, *A Grammar of the Multitude: For an Analysis of Contemporary Forms of Life* (New York: Semiotext(e), 2004). Türkçesi: *Çokluğun Grameri*, çev. Münevver Çelik, Volkan Kocagül, (İstanbul: Otonom, 2013).
- 4 *A.g.e.*, s. 83.
- 5 Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1998). Türkçesi: *Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*, çev. İsmail Türkmen (İstanbul: Ayrıntı, 2001).

Kitlelerin Aldatılışı Olarak Yaratıcı Endüstriler*

GERALD RAUNIG

Max Horkheimer ve Theodor Adorno'nun *Aydınlanmanın Diyalektiği* adlı kitaplarının kültür endüstrisine ayrılmış bölümü "Kültür Endüstrisi: Kitlelerin Aldatılışı Olarak Aydınlanma" başlığını taşır. Horkheimer ve Adorno 1940'ta bu makaleyi yazdıklarında, bilhassa göç ettikleri ABD'de eğlence endüstrilerinin artan etkisine, sanatın metalaşmasına ve "kültürün" bütünselleştirici birörnekliğine karşı çıkmışlardı. Sinema ve radyo gibi yeni mecralara kuşkuyla baktıkları için, karamsar bir yaklaşımı hissettiren belagatli bir dille, kültür alanını geniş bir çerçevede masaya yatırmışlardı – üstelik, bu alan için akla gelebilecek en olmadık kavramı kullanarak, kültürü bir "endüstri" diye tanımlamışlardı.

Yaklaşık yirmi yıl boyunca, Horkheimer ve Adorno Avrupa'ya döndükten sonra bile, bu kitapta öne sürdükleri tezler sadece Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü camiası arasında tartışıldı ve genel bir yankı uyandırmadı. Ancak, 1960'lar-

* Gerald Raunig, "Creative Industries as Mass Deception", *Critique of Creativity: Precarity, Subjectivity and Resistance in the 'Creative Industries'* içinde, (ed.) Gerald Raunig, Gene Ray ve Ulf Wuggenig (Londra: Mayfly Books, 2009). Yazara teşekkür ederiz – e.n.

da bu tezlerin etkisi yayılmaya başladı ve nihayet 1970'lerin yeni medya eleştirisinde tam anlamıyla yerini buldu: *Aydınlanmanın Diyalektiği*, yalnızca Aydınlanma'nın çelişkileri konusunda değil, "kültürün ekonomileşmesi"ne karşı çıkış konusunda da temel bir eser haline geldi. Deha, özgünlük ve özerklik mitlerinin hâlâ önemli olduğu kültür alanında, "endüstri" kelimesi bugün bile, *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nin yayınlanmasından altmış yıl sonra hâlâ nahoş bir ifade olarak görülüyor. Dolayısıyla şöyle bir soru geliyor akla: Nasıl oldu da küçücük bir geçiş hamlesiyle, tekilden çoğula, "kültür endüstrisi"nden "yaratıcı ve kültürel endüstriler"e geçişle, bu kavram sadece politikacılar nezdinde değil bizzat kültür alanı içindeki aktörler nezdinde de evrensel bir kurtuluşun vaadi gibi yorumlanır oldu?¹

Bu paradoksun olası bir açıklaması, geçmişte kültür endüstrisi bugünse yaratıcı endüstriler kavramlarıyla tarif edilen alanlarda, yapılarda ve kurumlarda geçerli olan özneleşme tarzlarına yakından bakıldığında bulunabilir. Bu özneleşme tarzlarının koşullarını ve alandaki özgül kurumları, kültür endüstrisi kavramının dört unsurunu analiz ederek ele alacağım; ardından bunları tersten, dördüncüden birinciye doğru ilerleyerek, günümüzün yaratıcı endüstrilerindeki güncel muadilleriyle karşılaştıracam.

I

Adorno ve Horkheimer'in kültür endüstrisiyle ilgili makaleleri, esasen gelişmekte olan sinema ve medya endüstrileriyle, bilhassa da Hollywood sinemasıyla ve ABD'deki özel radyo istasyonlarıyla ilgiliydi. Teknik çoğaltmanın, kitlesel medyanın ve yeni koşullar altında üretim ve alımlamanın çokboyutlu yönlerinin doğurduğu imkânlar ve sorunlar karşısında daha ikircimli bir tavır sergileyen arkadaşları Wal-

ter Benjamin'in ve Bertolt Brecht'in yazılılarıyla çarpıcı bir tez-
zat gösteren bu makalede, Adorno ve Horkheimer kültür en-
düstrisine tam anlamıyla olumsuz bir çerçeveden bakıyor-
lardı: Onu, bütünselleştirme etkisi günden güne artan sis-
temli bir manipülasyon sarmalı ve bu sisteme uyarlanma yö-
nündeki "geriye dönük ihtiyaç" olarak görüyorlardı. "Film-
ler, radyo ve dergiler bir sistem meydana getirir. Bu alanların
her biri kendi içinde ve hep birlikte söz birliği içindedir."²
Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü'nün yorumuna göre kül-
tür endüstrisinin bu birleşik biçimi, bireyi iktidara ve serma-
yenin bütünselliğine tabi kılan özneleştirme tarzları için ge-
reken kurumsal yapıydı.

Horkheimer ve Adorno'ya göre kültür endüstrisi kavramı-
nın ilk unsuru, izleyiciyi bütünselleştirmesi, onu mütema-
diyen tekrarlanan, ama asla hayata geçirilmeyen bir vaade
maruz bırakmasıdır: "Kültür endüstrisi durmadan vaat etti-
ği şeylerle tüketicisini durmadan aldatır."³ Durmaksızın arz-
zu üreten ve bu arzuyu asla sonuca varmayacak şekilde asılı
tutan bu ezeli ebedi vaat döngüsü, kültür endüstrisinin kit-
leleri aldatma aracı olduğu fikrinin temelinde yatar. Hork-
heimer ve Adorno'ya göre kültür endüstrisinin ürünlerinin
tümü, seyirciden hayal gücünü, kendiliğindenliği, düşlemi
ve etkin düşünme yetisini esirgeyecek, hatta bunları engel-
leyecek şekilde tasarlanmıştır. Bu olağanüstü edilgin tüke-
tim biçimi, kültür endüstrisinin izleyicisini kılı kırk yarararak
kaydetme ve istatistik işlemlerinden geçirme alışkanlığına
tekabül eder: "Tüketiciler, araştırma kuruluşları tarafından
çizilen ve propaganda için olanlarından ayırt edilemeyen ha-
ritalarda kırmızı, yeşil ve mavi alanlarla değişik gelir grup-
larına göre ayrılarak birer istatistik malzemesine dönüşür."⁴

Tüketiciler sermayenin kuklaları gibi, kültür endüstrisi-
nin çizgilerle ayrılmış alanında sayılır, analiz edilir, kuşatıl-
ırlar:

Tüketiciler, işçiden ve memurdan, çiftçiden ve küçük burjuvadan oluşmaktadır. Kapitalist üretim bedenlerini ve ruhlarını öyle bir kuşatmıştır ki, önlerine konan her şeye direniş göstermeden kapılıverirler. Hükmedilenlerin, hükmedenlerce dayatılan ahlaki onlardan fazla ciddiye alması gibi, günümüzün aldatılan kitleleri de başarı mitine gerçekten başarılı olmuş kişilerden çok daha fazla kapılırlar. Kitlelerin kendilerine göre istekleri vardır. Onları köleleştiren ideolojide şaşmaz biçimde ısrar ederler.⁵

Tabii anonim bir baştan çıkarma aygıtı olan kültür endüstrisine boyun eğen tüketicilerin suretinde açığa çıkan şey, Horkheimer ve Adorno'nun tezlerinin hem en üst noktası hem de sınırıdır: “Aldatılan kitleler” figürü, onları edilgin, dışardan belirlenen, ihanete uğramış ve köleleştirilmiş insanlar olarak kurban konumuna sokar.

II

Horkheimer ve Adorno'nun kültür endüstrisi kavramının ikinci unsuru, özgül bir üretim imgesidir: Yazarlar, üretici ile tüketiciyi birbirinden net sınırlarla ayrılmış iki konum olarak sunarlarken, kültür endüstrisinin etkin ve edilgin özneleri arasında ayrım yapmazlar. Tüketiciler gibi üreticiler de sistemin tabi kılınmış, edilgin kuvvetleri gibi görünürler. Gerek Benjamin'in yazarlar ve yeni medya üzerine kuramlarında, gerek Brecht'in 1930'larda geliştirdiği, tüketen bir izleyici yerine sadece yazarlara ve üreticilere dayanan *Lehrstück* [öğretici oyun] kuramı ve pratiğinde, yazarlar üretim aygıtını değiştirmek suretiyle üreticiye dönüşebilmektedir; oysa Adorno ile Horkheimer'in kurduğu katı imge, sadece kültür endüstrisinin bütünselliği içine hapsolmuş edilgin ve yabancılaşmış üreticileri yansıtır. Toplumsal tabiiyet, üretim cep-

hesinde bile, düşünölebilecek yegâne özneleşme tarzı haline gelir. Kültür endüstrisiyle ilgili bölümde verilen en çarpıcı örnek, işletmenin memurları olarak her türlü “özgürlükten mahrum” bırakılan radyo programlarındaki oyunculardır:

Üstelik bunlar, yukarıdan aşağıya örgütlenen, “amatörler”in oluşturduğu düzmece alanla sınırlıdır. Resmî radyonun dinleyicisinde belirebilecek kendiliğindenliğin en küçük izi bile, yetenek avcıları, mikrofon önünde düzenlenen yarışmalar ve sponsorlar tarafından uzmanların süzgecinden geçirilerek denetlenir ve yutulur. Yetenekler, dinleyiciye sunulmadan çok önce işletmeye ait olur; başka türlü bu kadar hevesle uyum sağlamaları mümkün değildir.⁶

Günümüzün *reality* programlarını, eğlencelik gerçek hayat manzaralarını, yetenek yarışmalarını düşünürsek, yazarların çizdiği başkahraman gibi görünen figüranlar imgesi bugün daha da geçerli görünüyor. Daha geniş çaplı bir fikre, sadece maddi mal değil duygu ve iletişim de üreten ve sunan üreticiler fikrine baktığımızda, öznenin her hareketini ve ruh halini belirleyen bütünselleştirici bir sisteme dair giderek kararan bir tablo görürüz. Horkheimer ve Adorno bu karanlığı öngörmüş, ona tuhaf bir kadınsılık atfetmişlerdi:

Genç bir kızın, kabul edilmesi zorunlu olan bir çıkma teklifini kabul edip gerekenleri yerine getirme biçimi, insanların telefonda ve en samimi durumlardaki ses tonları, sohbet sırasındaki sözcük seçimleri, bayağılaştırılmış bir psikanalizin kavramlarına göre bölünmüş bir iç dünya... bütün bunlar, güdüsel dışavurumlara kadar kültür endüstrisi tarafından sunulan modelle özdeşleşip, kendini başarıya uygun bir aygıt haline getirme çabasına tanıklık eder.⁷

Insan-aygıtlar, kültür endüstrisinin aygıtlarına tekabül eder. Üreticiler de tüketiciler de bir bütünselliğin ve ideolo-

jinin köleleri gibi, soyut bir sistem tarafından biçimlendirilip harekete geçiriliyormuş gibi görünürler. Birer aygıt olarak, daha büyük bir aygıtın dişlileri, kültür endüstrisi denen bir kurumun parçasıdır.

III

Aygıt ile dişlileri arasındaki bu ilişkiye bağlı olarak, kültür endüstrisi kavramının üçüncü unsuru, aktörlerin, yani kültür üreticilerinin kültür endüstrisi kurumlarının çalışanları olarak birer esir oldukları anlayışıdır. Horkheimer ve Adorno'ya göre kültür endüstrisinin evrildiği kurumsal form, devasa bir müzik, eğlence ya da medya şirkettir. Yaratıcılar, kendilerini kurumsal bir yapının içine hapsedilmiş bulurlar ve bu yapı içinde bizzat bağımlı çalışma biçimi yüzünden yaratıcılıkları bastırılır. *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde, yaratıcılığı sınırlandıran bu çalışma ile toplumsal tabiiyet arasındaki bağ genel itibarıyla şöyle tarif edilir:

[...] ortak konu, temelde, erkeğin kendini alaya almasıdır. Ekonomik bir özne, girişimci, mülk sahibi olma imkânları hepten ortadan kalkmıştır. [...] [T]üm serbest meslek işlemleri, çaresiz bir bağımlılığa itildi. Herkes ücretli oldu [...].⁸

Çalışanların dünyasında ekseriyetle çaresiz bağımlılık ve toplumsal denetim hüküm sürerken, özerkliğin son kalesi (ki burada, Adorno'nun daha sonra yazacağı *Estetik Kuramı*'ndaki* romantik sanatsal özerklik anlayışı şimdiden kendini hissettirir), yani yaratıcılığın üretilmesi bile hesap ki-

* Adorno'nun burjuva sanatının özerkliğini tözselleştirmesine karşılık, bütünsel, özerkliği yok edici ve hiyerarşi yaratan ve hem üretim hem ahımlama alanını belirleyen asıl pratığın bu olduğu öne sürülmüştür: Örneğin, burjuva tiyatrosunun dört sahnelik yapım aygıtı, veya klasik orkestralardaki katı disiplin, her iki alandaki ahımlama alışkanlıklarına tekabül eder.

tap meselesi olmuş, yapılaşmış ve tabakalaşmıştır ve köken-
sel olarak asi oldukları düşünülen aktörlerinin büyük kıs-
mı çalışan kimliği altında nihayet uygarlaştırılmıştır. Kuru-
mun antropolojik tanımına göre, kurumun da karşılığında
çalışanlarına güvence sağladığı ve çözülmez çelişkiler karşı-
sında belli düzeyde denetim vaat ettiği söylenir. Kültür en-
düstrisinin özgül kurumları ilelebet ayakta kalmasa da, ay-
gıtlarının, tam da birer aygıt olmalarından mütevellit, böyle
bir izlenim uyandırmaları ve özneleri bu şekilde yükümlü-
lükten kurtarmaları amaçlanır. Gelgelelim, Horkheimer ve
Adorno'ya göre bu bile sadece "işletme uzmanlarının öngör-
düğü ve üretimi artırmak için her fabrikada araç gibi kulla-
nılan işyerindeki arkadaşlık bağları[nın], kişisel dürtünün
son izlerini bile toplumsal denetime tâbi kıl[masının]" so-
nucudur.⁹

IV

Kültür endüstrisi kavramının dördüncü ve son unsuru, Hor-
kheimer ve Adorno'nun bir bütün olarak kültür endüstrisi-
nin gelişimini, kültür alanının gecikmiş bir dönüşümü ola-
rak görmeleridir: Kültür alanının, tarımda Fordizme veya
alışıldık ifadesiyle endüstriye götüren süreçlere ayak uydur-
ma ihtiyacıyla ortaya çıkmıştır kültür endüstrisi. Fakat Hor-
kheimer ve Adorno, kültür tekellerinin, endüstrinin diğer
sektörlerine –demir-çelik, petrol, elektrik ve kimya– kıyas-
la zayıf ve bağımlı olduğunu düşünürler. Fordizme direni-
şin son kalıntılarının bile –burada da yine özerk sanata atfe-
dilen eski destansı işlevin yankıları hissedilir– sonunda fab-
rikalara dönüştüğünü düşünürler. Yeni yaratıcılık fabrikala-
rı (yayıncılık, sinema, radyo ve televizyon) Fordist fabrika-
nın ölçütlerine uymuştur. Kültür endüstrisinin montaj hat-
tı niteliği, sonunda kültür endüstrisinin yaratıcılık üretimi-

ni tarım ve madencilikteki üretim sürecine yaklaştırır: seri üretim, standartlaşma, ve yaratıcılığın topyekûn tahakküm altına alınması yoluyla. “Ama aynı zamanda mekanikleştirme, boş zamanı olan kimseler ve onların mutluluğu üzerinde öyle bir güce sahiptir ki, eğlence metalarının üretimini temelden belirleyerek bu kimselere boş zamanlarında emek süreçlerinin kopyasından başka bir şey yaşatmaz.”¹⁰ Dolayısıyla, Adorno ve Horkheimer’e göre yaratıcılık fabrikalarının işlevi, bir yandan eğlencelik malların mekanikleşmiş imalatı, diğer yandan –alışıldık üretim alanlarının ötesinde– yeniden üretimin fabrika çalışmasına giderek daha çok benzediği bir süreçte yeniden üretimin denetlenmesi ve belirlenmesidir.

V

Post-otonomcu Paolo Virno, kültür endüstrisini kültür alanında burjuva sanatının ve avangardların yerini alan ve başka alanlarda gelişen Fordist modeli kültür alanına tercüme eden bir şey olarak görmek yerine, kültür endüstrisinin Fordizm ve Taylorizmin aşılmasındaki rolünü sorgular. *Grammar of the Multitude* adlı kitabında şöyle yazar:

[Kültür endüstrisi] post-Fordist üretim paradigmasına bütünsel bir ince ayar vermiştir. Bu nedenle bence, kültür endüstrisinin hareket tarzı, bir noktadan itibaren, örnek ve yaygın bir tarz haline gelmiştir. Kültür endüstrisi içerisinde, Benjamin ve Adorno’nun inceledikleri ilk cisimleşme sürecinde bile, post-Fordist dönemde genelleşmiş ve kanun mertebesine yükselmiş bir üretim tarzının ilk emarelerini görmek mümkündür.¹¹

Burada, kültür endüstrisini özgürlüğü elinden alınmış, endüstrileşmiş bir alan olarak yorumlayan eleştirel kuramın

yaklaşımının ters çevrilmesiyle, önümüzde verimli bir alan açılıyor: Adorno ve Horkheimer kültür endüstrisini Fordist dönüşüme direndiği için gecikmiş bir olgu olarak okurlarken, Virno onu post-Fordist üretimin habercisi ve paradigması olarak ele alıyor.

Adorno ve Horkheimer'e göre kültür endüstrisinin kurumları modern kültür tekelleri oluşturmuş, ama aynı zamanda liberal dolaşım alanının bir kısmının ve ona tekabül eden girişimci tiplerinin, başka alanlardaki çözülme sürecine rağmen hayatta kalabilmesini sağlayan bir ekonomik alan da oluşturmuştur. Kültür endüstrisinin bütünselliği içinde elbette küçük çaplı bazı farklılık ve direniş alanları ortaya çıkar, ama Adorno ve Horkheimer'in hiç tereddütsüz açıkladıkları gibi, bu farklılık derhal o bütünselliğe dahil edilir:

Direnen kimseler, kendilerini düzene dahil ederek hayatta kalabilirler. Aykırılığıyla kültür endüstrisi tarafından bir kez olsun kayda geçirildi mi, tıpkı toprak reformcusunun kapitalizmin bir parçası sayılması gibi düzene ait olurlar.¹²

Bu değerlendirmede, yeni üretkenlik düzeylerine ulaşmaya hizmet eden farklılık, kültür endüstrisinin geneline damgasını vuran Fordizasyon sürecinde bir artık gibi dışarı atılan, geçmişin bir kalıntısından ibarettir. Virno ise meseleye şöyle bakmaktadır:

[...] bu sözümona artıkların (kayıtdışı, beklenmedik, "planlanmamış" olana bahşedilen belli bir alanla birlikte), aslında ileriye dair olasılıklarla yüklü olduğunu görmek zor değil. Bunlar birer artık değil, alametti. İletişimsel davranışın teklifsizliği, bir toplantıdaki tipik rekabetçi etkileşim, bir televizyon programına renk katan ani bir aksaklık (genel anlamda, belli bir eşikten sonra sabitlemenin ve kurala bağlamanın işlevsizliğe yol açacağı her şey), post-Fordist dö-

nemde toplumsal üretim alanının tamamının tipik bir özelliği haline gelecektir. Bu yalnızca günümüz kültür endüstrisi için değil, Fiat ve Melfi için de geçerlidir.¹³

Post-otonomcu kuramın bakış açısından, eski kültür endüstrisi Fordizasyon sürecindeki zayıf ve geç kalmış bir endüstriden ibaret değildir; yaygın post-Fordist üretim tarzlarının habercisi ve ilerde uyacakları modeldir aynı zamanda: birer kalıntıdan ziyade nüve olan, çeper değil merkez olan; beklenmedik, iletişimsel doğaçlamalara açık, kayıtdışı ve programlanmamış alanlar.

VI

Kültür endüstrisindeki medya ve eğlence sektörü şirketleri, Adorno ve Horkheimer'e göre bireyi sermayenin denetimine tabi kılan kurumsal bir yapı oluşturur. Bu nedenle, mutlak birer toplumsal tabiiyet sahasıdır. Kültür endüstrisinin ilk biçimleri için bu tekyanlı yapısalcı görüşü kabul etsek bile, 20. yüzyılın ortalarından beri burada bir şeylerin değiştiği ortadadır. Bu değişim, Gilles Deleuze ve Félix Guattari'nin 1970'lerde geliştirdikleri kavramlar çerçevesinde okunabilir: burada mesele esasen, toplumsal tabi kılmanın [*subjection*] ötesinde ikinci bir hattın, yapısal etkenlere ilaveten etkin katılıma ve özneleşme [*subjectivation*] tarzlarına ağırlık veren bir hattın daha geliştiği fikridir; bu fikri ilerleyen bölümlerde daha ayrıntılı ele alacağız. Deleuze ve Guattari, toplumsal tabiiyete [*assujettissement social*] karşılık bu hattı "mekanik köleleşme" [*asservissement machinique*] olarak adlandırırlar.¹⁴ Terminoloji düzeyindeki bu sorunsallaştırmanın yanı sıra, günümüz fenomenleri hakkında şöyle bir soru da gündeme getirilebilir: Yaratıcı endüstrinin yeni kurumsal biçimlerinde hangi özneleşme tarzları doğmaktadır? Zira

bugün, sadece neoliberal kültür politikaları ve kentsel gelişim diliyle sınırlı olmayan “yaratıcı endüstriler”, gerek biçimi gerek işlevi bakımından eski kültür endüstrisinden kayda değer ölçüde farklıdır.

Kurumsal biçimi içeren üçüncü unsura dönersek, yaratıcı endüstriler tabir edilen düzenlemelerin artık dev medya şirketleri biçiminde yapılaşmadığı ortadadır; bunlar artık esasen yeni medya, moda, tasarım, popüler kültür alanlarında kendi kendilerinin işvereni olan girişimcilere ait mikro-işletmeler biçimini alır ve bunları kavramlaştırmanın en iyi yolu, bu mikro-işletmelerin kümelenişine bakmaktır. Dolayısıyla, yaratıcı endüstrilerin kurumları nelerdir diye sorarken, kurum olmayan yapılardan veya sözde-kurumlardan bahsetmek daha uygun olacaktır. Kültür endüstrisinin model kurumları dev, uzun vadeli şirketlerken, yaratıcı endüstrilerin sözde-kurumları geçici, kısa ömürlü, proje temellidir.

Bu “proje kurumları”nm,¹⁵ görünürde kendi kendini belirleme ve Fordist rejimlerin katı nizamını reddetme gibi bir avantajları vardır. Yazının son iki bölümünde bu iddianın ne derece inandırıcı olduğunu sorgulayacağım. Fakat bu noktada, kurumun çelişkileri idare etme ve böylece özneyi yükümlülükten kurtarma işlevi hakkında daha önce söylediklerimle bağlantılı olarak, yaratıcı endüstrilerin proje kurumlarının prekaryalaşmayı ve güvencesizliği teşvik ettiğini vurgulamak istiyorum. Aslında, “proje kurumu” fikrinde bariz bir çelişkinin göze battığı açıktır: Bir yanda kurum kavramının ima ettiği, uzun vadeli yükümlülükten kurtulma arzusu ile, diğer yanda proje kavramının içerdiği zaman sınırlaması arasındaki çelişkidir bu. Proje kurumu fenomeniyle ilgili olarak, yine Paolo Virno’nun *Grammar of the Multitude* kitabından bir motifi izlersek, bir proje olarak kurum fikrinin çelişkiliği, Virno’nun tarif ettiği gibi, ister istemez korku ve kaygının, görelî ve mutlak dehşetin tamamen örtüş-

mesine ve nihayetinde bu endişenin hayatın tüm alanlarına yayılmasına yol açar.¹⁶

Horkheimer ve Adorno kültür endüstrisinin öznelere birer çalışan olarak serbest girişimci olma fırsatlarını kaybetmelerine hayıflanabiliyorlardı; günümüzde bu sorun tamamen ters dönmüş gibi görünüyor. Serbest girişimci bugün genelgeçer hale gelmiştir – ister yarı-zamanlı çalışan olarak bir projeden diğerine koştursun, isterse peş peşe mikro-işletmeler kursun. 20. yüzyıl kültür endüstrisinin halefleri olan medya şirketleri bile, girişimcilik bayrağı altında taşeronlaştırma ve altşirketlerle sözleşme usûlü çalışma politikası gütmektedir. Basılı medyadan görsel-işitsel medyaya ve internete kayan bu yeni şirketlerde –hatta kamuya ait medya kuruluşlarında bile– yegâne kalıcı istihdam alanları, temel sevk ve idare birimleridir. Buna karşılık “yaratıcı” tabir edilen insanların çoğu serbest çalışmaktadır ve/veya zaman sınırlaması olmayan sözleşmelerle veya hiç sözleşmesiz, kendi kendilerinin işvereni olan girişimciler konumundadır. Kinizmden biraz nasiplenmiş biri, Adorno’nun özerkliğinin yok olmasına boşuna hayıflandığını, yaratıcı endüstrilerdeki çalışma koşullarının artık özerkliği hayata geçirdiğini söyleyebilir: Yaratıcılar özgül bir özgürlük, bağımsızlık ve özyönetim alanına salınmışlardır. Esneklik burada despotik bir norma dönüşür, işin güvencesizliği kural olur, çalışma ile boş zaman, iş ile işsizlik arasındaki ayrım silinir, ve kırılabilirlik çalışma alanından hayatın tüm yönlerine yayılır.

VII

Peki bu genel güvencesizleşmenin kaynağı nedir? Yaratıcı endüstri, kültür endüstrisi gibi öznelere köleleştiren bir sistem midir, yoksa bu güvencesizleşme sürecinde aktörlerin de özel bir dahli mi söz konusudur? Bu ikinci unsu-

ru, kültür alanındaki çağdaş özneleşme tarzlarını değerlendirmek için, Isabell Lorey'nin "biyopolitik yönetimsellik ve kendi kendini güvencesizleştirme" konusundaki iddialarını ele alacağım.¹⁷ Lorey güvencesizleşmeden liberal yönetimsellik ve biyopolitika toplumlarındaki bir kuvvet hattı olarak söz eder. Modern çağın ilk dönemlerine kadar uzanan bu kuvvet hattı, 1970'lerde ortaya çıkan yeni toplumsal hareketlerin yaşam ve çalışma koşullarında ve 1968 sonrası kuşakların ilkelerinde özgül bir biçimde hayata geçti: kiminle, nerede ve ne zaman çalışacağına kendi adına karar verme; özgürlük, özerklik ve kendi kendini belirleme ve bu bağlamda güvencesiz yaşama ve çalışma koşullarını bile isteye seçme. Lorey burada seçilmiş güvencesizlik veya kendi kendini güvencesizleştirme kavramını geliştirir: İnsanlar liberal yönsetimsellik koşulları altında zaten benlikleriyle yaratıcı ve üretici bir ilişkiyi kurmayı öğrenmek zorundaydı; bu yaratıcılık temrini ve insanın kendi benliğini geliştirme yeteneği 18. yüzyıldan beri yönetime ait benlik tekniklerinin bir parçası olagelmmişti. Fakat Isabell Lorey'ye göre burada değişen şey, güvencesizleşmenin işlevidir: Güvencesizleşme, liberal yönetimselliğe içkin bir çelişkiyken, neoliberal yönetimsellikte normalleşmenin bir işlevi haline gelmiş; toplumun çeperlerinde kapsamlı bir dışlama iken, toplum geneline yayılan bir sürece dönüşmüştür. Adorno ve Horkheimer'in tarif ettikleri fenomenlerin mevcut yaratıcı endüstrilere dönüşme sürecini de açıklayan bu gelişmelerde, 1970'lerin normalleşmiş ve kurala bağlanmış çalışma rejimlerine alternatif olarak geliştirilen kendi yaşam ve çalışma koşullarını kendi belirleme deneyleri bilhassa etkili olur. Gündelik hayatın mekânsal ve zamansal açıdan katı bir nizama tabi tutulduğu düzenden kurtularak kendi egemenliğine sahip çıkma yönündeki bu hayalle birlikte, toplumsal tabiiyetin ötesindeki özneleşmenin sadece özgürleş-

tirici bir çerçevede düşünülmesini engelleyen kuvvet hattı da pekişir:

[...] son yıllarda bu alternatif yaşama ve çalışma koşulları ekonomik açıdan daha elverişli hale gelmiştir; zira emek piyasasının talep ettiği esnekliği sağlarlar. Nitekim son otuz-kırk yılda, toplumsal hareketlerin pratikleri ve söylemleri muhalif olmakla ve normalleştirmeye karşı çıkmakla kalmamış, neoliberal bir yönetimsellik biçimine doğru dönüşümün de bir parçasını oluşturmuştur.¹⁸

Böylece günümüze geliriz: Bireyin (özellikle dâhi sanatçının) özgürlüğü ve özerkliği gibi eski fikirlerin ve 1968 sonrası politikaların özgül yönlerinin hegemonik neoliberal özneleşme tarzlarına dönüştüğü bir zamana. Kendi kendini güvencesizleştirme, yaratıcılığın ve hayatın her veçhesinde sömürüyü kabullenmek demektir.

Kendi kendini yönetme olarak yaratıcılığın paradoksu budur: “İnsanın kendini yönetmesi, denetlemesi, disipline etmesi ve düzenlemesi aynı zamanda kendini şekillendirmesi ve oluşturması, kendisine böyle bir güç bahşetmesi anlamına gelir ki bu da özgür olmak demektir.”¹⁹ Burada, kültür endüstrisi ile yaratıcı endüstriler adlandırmaları arasındaki ayrımı belirleyen kavramsal fark da kendini sezdiriyor olabilir: Kültür endüstrisi kavramı, kültürün soyut kolektif unsurunu vurgularken, yaratıcı endüstrilerde sürekli bireyin üretkenliğine atıf yapılır. Ancak, kolektif ile bireysel arasındaki böyle bir ayrım, sadece bu atıf düzeyinde var olur. Yaratıcı endüstrileri ayırt eden şey, bu tür ikilikleri boydan boya katetmeleridir.

VIII

Şimdi, Horkheimer ve Adorno’nun bireyi bütünselleştiren ve tüketicileri tamamen sermayenin gücüne tabi kılan kül-

tür endüstrisi kavramının ilk unsurunu hatırlarsak, Isabell Lorey'nin tezleriyle birlikte ufkumuzun genişlemesi mümkün olabilir: Odağımızı, indirgemeci bütünsellik ve yaderklik kavramlarından, yaratıcılığın bütünselleştirilmesine direnme pratiklerinin günümüz özneleşme tarzlarındaki katkısına kaydırabiliriz.

Kültür endüstrisi “kendilerini sistemin ihtiyaç duyduğu şeylere dönüştüren insanlar için rol modeller” yaratır.²⁰ Burada yazarlar –*Aydınlanmanın Diyalektiği*’nin başka yerlerinde de olduğu gibi– mantıken çelişkili olmasına rağmen bir ikizdeğerliliğe işaret ederler: İnsanın kendi kendini köleleştirmesi ile, bütünselleştirici bir sistem aracılığıyla dışardan belirlenen tabi kılmayı, tam anlamıyla birleştirmeseler de, en azından eşit bir düzeyde yan yana getirirler. Deleuze ve Guattari’ye göre kölelik ve tabi kılma, aynı şeylerde ve aynı olaylarda fiiliyata geçen, aynı anda var olan iki kutuptur. Toplumsal tabiiyet rejiminde daha üst bir varlık insanı özne olarak kurar, bu da onun dışsal hale gelen bir nesneye dönüşmesi anlamına gelir. Mekanik köleleşme tarzında, insanlar birer özne değil, araçlar veya hayvanlar gibi, bütünü yukardan kodlayan bir makinenin parçasıdırlar. İki rejim arasındaki etkileşim, yaratıcı endüstrilerde bilhassa belirgindir. İki kutup birbirini sürekli pekiştirirken, mekanik köleleşmenin parçaları özneleşmedeki fazlalığa bağlı olarak önem kazanır. “O zaman, gönüllü kölelikten mi bahsetmemiz gerekiyor?” diye sorar Deleuze ve Guattari. Cevapları hayırdır: “Yeniden başarılmış olduğu söylenebilecek bir mekanik köleleşme söz konusudur; bu mekanik köleleşme artık ‘gönüllü’ değil ‘zorlama’dır”.²¹

Bir toplumsal birliğe tabi kılma ve bir makine içerisinde köleleşme biçimindeki bu ikili hareketin perspektifinden baktığımızda, Adorno ve Horkheimer’in bir yana bir bütünsellik olarak işleyen bir sistemi, öte yana o sistemin edilgin

nesneleri olan aktörleri koydukları sistem fikrine bağlı kalamayız. Özneleştirme tarzları bütünselliği durmadan yeniden inşa eder; öznelerin toplumsal tabii kılma ve mekanik köleleşme süreçlerine katılımı ne gönüllü ne de zorlamadır. Ve en başta sorduğumuz soruya nihayet burada bir cevap bulabiliriz: Kültür endüstrisi kavramından yaratıcı ve kültürel endüstriler kavramına geçiş gibi küçük bir hamle, nasıl oldu da bu kavramı sadece politikacılar için değil kültür alanındaki pek çok aktör için de evrensel kurtuluşun etiketi haline getirdi? Cevap: Mekanik köleleşme tarzları hem arzu hem uyumlulukla birleştiği, ve yaratıcı endüstrilerdeki aktörler de bundan kendi kendini güvencesizleştirmeyi en azından kendilerinin seçtikleri sonucunu çıkardıkları için.

Bu anlamda, metnin başlığına dönecek olursak, aktörlerin mekanik köleleşme tarzındaki payı ışığında bakıldığında “kitlelerin aldatılması”ndan bahsetmek çok zordur – zaten bunun herhangi bir dönemde anlamlı olduğundan emin değilim. Yaratıcı endüstriler bağlamında, kendi kendini güvencesizleştirmenin bir vechesi olarak “kitlel kendini aldatma”dan bahsetmek daha uygun görünüyor. Bu “kendini aldatma”ya, günümüzde yaratıcı endüstriler diye adlandırılan içkinlik düzleminde hayata geçen direniş olasılığını da ekleyebiliriz.

ÇEVİREN Elçin Gen

Notlar

- 1 Kültürel politika bağlamında, en muhtemel yorum şu gibi görünüyor: Yaratıcı endüstriler kavramını tüm Avrupa’da kültürel politika programları yoluyla yerleştirme sürecinde amaç, sanata devlet desteği sağlamak yerine, eleştirel/ muhalif tavırları ticari işletmeleri destekler hale getirmektir.
- 2 Horkheimer ve Adorno, *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente* (Frankfurt/Main: Fischer Verlag, 2003) s. 128. Türkçesi: “Kültür Endüstrisi: Kitlelerin Aldatılışı Olarak Aydınlanma”, çev. Nihat Ülner, *Kültür Endüstrisi: Kültür Yönetimi* içinde (İstanbul: İletişim Yayınları sanathayat dizisi, 5. baskı 2009) s. 47.

- 3 A.g.e., s. 148 [Türkçesi s. 72].
- 4 A.g.e., s. 131 [Türkçesi: s. 51].
- 5 A.g.e., s. 141-142 [Türkçesi: s. 64].
- 6 A.g.e., s. 130 [Türkçesi: s. 49-50].
- 7 A.g.e., s. 176 [Türkçesi: s. 107].
- 8 A.g.e., s. 162 [Türkçesi: s. 89-90].
- 9 Adorno ve Horkheimer, a.g.e., s. 159. [Türkçesi: s. 86.]
- 10 Adorno ve Horkheimer, a.g.e., s. 145. [Türkçesi: s. 68.]
- 11 Virno, *A Grammar of the Multitude: For an Analysis of Contemporary Forms of Life*, çev. I. Bertolotti, J. Cascaito ve A. Casson (New York: Semiotext(e), 2004) s. 58.
- 12 Adorno ve Horkheimer, a.g.e., s. 140, çeviri değiştirildi. [Türkçesi: s. 62.]
- 13 Virno, *A Grammar of the Multitude*, s. 59.
- 14 Deleuze ve Guattari, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, çev. B. Massumi (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987) s. 456-460.
- 15 Bkz. Stefan Nowotny, "Immanent Effects: Notes on Cre-activity", çev. Aileen Derieg, *Critique of Creativity: Precarity, Subjectivity and Resistance in the 'Creative Industries'*, ed. Gerald Raunig, Gene Ray ve Ulf Wuggenig (Londra: Mayfly Books, 2009) s. 9-23.
- 16 Virno, *A Grammar of the Multitude*, s. 32.
- 17 Lorey, "Governmentality and Self-Precarization: on the Normalization of Cultural Producers", G. Raunig ve G. Ray (ed.) *Art and Contemporary Critical Practice: Reinventing Institutional Critique* (Londra: MayFly, 2009). Türkçesi: "Yönetimsellik ve Kendini Güvencesizleştirme: Kültür Üreticilerinin Normalleştirilmesi Üzerine", bu kitapta s. 145-167.
- 18 Lorey, "Governmentality and Self-Precarization", a.g.e., s. 196. bu kitapta s. 158.
- 19 Lorey, a.g.e., s. 193. bu kitapta s. 155.
- 20 Horkheimer ve Adorno, a.g.e.
- 21 Deleuze ve Guattari, *A Thousand Plateaus*, s. 460.

Kültür Endüstrisi ve Terör Yönetimi*

GENE RAY

“Prekarya olmanın tadını çıkar!”¹ “Yaratıcı” diye anılan endüstrilere ilişkin pıtrak biri biten idelojik yeniden tanımlamaların ve bunlara tekabül eden yeniden değer biçmelerin altındaki telkin bu. Bu kitabın yazarları, çeşitli eleştirel tarzlar ve tonlar kullanarak, farklı ulusal bağlamlarda bunu gayet açıklıkla ortaya koyuyorlar. Kuşkusuz böyle bir telkinin tutması için, ilgi çekici, cazip ve gizemli kılınması gerekir. Cilalanıp parlatılarak yeniden tedavüle sokulan yaratıcı isyankâr olarak sanatçı figürü, bu dalavereyi başarmış görünüyor. Post-Fordist bilişsel kapitalizmin yeni imgeleminde, eski özerklik ve yaratıcılık kategorileri büyük bir debdebeyle diriltiliyor. Öznel düzeyde bütün mesele, ruh hallerinden, fantezilerden ve libidinal yatırımlardan ibaret. Diz egzersizleri fonda güzel bir müzik eşliğinde yapıldığı sürece, kendi bedenini istismar etmek fiyakalı olabilir. Özgürlüğü kölelikte, doğru hayatı yanlış yaşamda bulmak gerçekten mümkün,

* GeneRay, "Culture Industry and the Administration of Terror", *Critique of Creativity: Precarity, Subjectivity and the Resistance in the 'Creative Industries'* içinde (Londra: MayFly Books) s. 167-183. Yazara teşekkür ederiz.

yeter ki bunları yeni ve onaylanmış yöntemlerde arayın. Bu değişmiş üretim ilişkilerinin ve yeni koşullara uyarlanmış bu yeni emek öznesinin direniş imkânına ne kadar yer bıraktığı ise, bu kitabın yazarları için bile, tartışma konusu.

Her durumda, emek piyasasında, vahim bir güvencesizlik, bağımlılık ve demoralizasyon yoğunlaşmasının damgasını vurduğu eğilimler, zamanımızın sosyal süreçlerinin iyice köklenmiş bir yönüdür – her ne kadar, post-Fordist üretimle ilgili iddiaların, sermayenin yeni avangardı olarak genelleştirilebilir olmaktansa, Kuzey ülkelerindeki belirli sektörler için geçerli olduğu söylenebilirse de.* Bu tür değişimlerin kuşkusuz maddi bir temeli var, küresel güç alanında sermayenin uzun yıllardır sahip olduğu hâkim konumunda öyle. Neoliberalizm, mevcut ekonomik ve biyosferik çöküşlerle belki de hiç olmadığı kadar teşhir olmuş durumda. Ancak, bunun sonucunda neoliberalizmin yaşadığı meşruiyet krizi ne olursa olsun, bu hegemonik ideolojinin hayata geçirmek ve haklı çıkarmak üzere şekillendirildiği toplumsal süreçler tüm hızıyla ilerlemekte; politika ve devlet müdahaleleri bağlamında, emeğe karşı yürütülen bu sınıf savaşı, saldırgan ve hücumcu mevzilenişini zerre terk etmiş değil. 2010'da Avrupa'da sefalet, finans kapitali korumayı ve örgütlü emek gücünün son kalıntılarını da silip süpürmeyi

* Artık biliyoruz ki Çin ve Hindistan'daki "yeni kapanma" süreçleri fiilen dünya sanayi proletaryasının boyutlarında muazzam bir artışla sonuçlandı. Metanın bu yeni "doğrudan üreticileri", Fordist ve Fordizm öncesi (hatta 19. yüzyıla ait) düzenleme ve disiplin biçimi unsurlarını birleştiren fabrikalarda ve merdivenaltı atölyelerde çalışıyorlar. Bu yeni ideal-tip işçinin, ailesinden ve toplumsal çevresinden ilk defa kopan ve kazancının büyük kısmını evine gönderen genç veya yeniyetme bir kadın olduğu açık. İş sahasında konuştukları ya da çalışma saatleri dışında karşı cinsle sosyalleştikleri için ücret kesintisine maruz kalabilen bu savunmasız işçilerin post-Fordist usta modeline uymadıkları kesin. Dahası, istihdam koşulları hat safhada güvencesiz; temsil hakkından ve Fordist güvencelerden büyük ölçüde mahrumlar ve istendiği zaman işten atılabilirler. David Redmon'ın 2005 *Mardi Gras: Made in China* adlı fimi, yeni fabrikanın tüyler ürpertici bir manzarasını sunuyor.

hedefleyen “kemer sıkma” sloganıyla ilerliyor. “Başka seçenek yok” şiarı, hâlâ günün resmî mantrası işlevini görüyor.

Sermayenin neoliberal mevzilenişinde sergilediği bu olağanüstü kararlılığı nasıl açıklayabiliriz? Klasik güçler dengesi çerçevesi, karamsar bir bakış açısı sunuyor. Buna göre, sermayenin yıkımlarına devam edebilmesinin nedeni, örgütlü bir karşı-güç olarak emeğin parçalanmış ve un ufak edilmiş olması. Örgütlülüğün dağılmasının nedenleri tartışılabilir. Acaba bu gelişme sermayenin aşırı güç kazanmasının sonucunda emekçilerin uğradığı kesin ve ağır yenilgilere ve emekçi sınıfın asimile ve nötralize edilmesine mi bağlıdır? Yoksa toplumsal üretimin örgütlenmesindeki köklü değişikliklere, seçici direniş ve göç yoluyla emeğin bizzat dahil olduğu değişikliklere mi? Ama ne yazık ki, işgücünün sermaye karşısındaki zayıflığının gerçek ve süregelen bedelleri acımasızca ışığa çıktıkça, bu ikincisinin de gitgide bir tür yenilgi olduğu görülüyor.

Peki öyleyse Benjamin ve Adorno’ya, çıkmazın melankolisine mi döneceğiz? Eski usûl olduğuna kuşku yok, ama bir ölçek Frankfurt kötümserliği ahmaklığa dönüşmüş bir iyimserliği kendine getirebilir. Bu, geçtiğimiz yüzyıla bakıp hâlâ ilerleme görmekte inat edebilen bir bakış. Frankfurt Okulu’na dönüş mevcut bağlamda da verimsiz olmayabilir, çünkü bu kitaptaki bazı yazarların belirttiği gibi, yaratıcı endüstriler söylemi Adorno’nun eleştirel bir kategori olarak öne sürdüğü “kültür endüstrisi” kavramının nötr bir hale getirilerek temellük edilmesine dayanıyor. Bu kategorinin, öznel sorunsalını gündeme getirdiği muhakkaktır. Ama nesnel gerçekliğin başat eğilimlerine de büyük ağırlık verir. Yaratıcı endüstrilerin göklere çıkarılmasına yönelik eleştirel tepkilerde bile bazen göz ardı edilen, işte bu ikinci unsurdur. 1950’li ve 1960’lı yıllar ilerledikçe, Adorno, “yönetim ve “entegrasyon” olgularını geç kapitalizmin belirleyici iç-

kin eğilimleri olarak görmeye başladı. Her iki olgu da, göstereceğimiz üzere, terör kategorisiyle ayrılmaz biçimde bağlıdır – bugün hayata egemen olan küresel sosyal sürece dair tatmin edici her açıklamanın parçası olmak zorunda olan bir kategoridir bu.

Kültür Endüstrisinin Dayanakları

Kültür endüstri hakkındaki tartışmalar tipik biçimde Horkheimer ve Adorno'nun *Aydınlanmanın Diyalektiği* adlı eserlerindeki ünlü bölümle başlar. Bu bölümde, “kültür”ü kuşatan eğilim ve süreçlerin, yani “kültürel süreçleri karşısına dönüştüren eğilimlerin”, “Aydınlanmanın durmaksızın kendisini tahrip etmesi” sürecini planlayan “felsefi fragmanlar”da kayıtlı olduğu gösterilir:² Aydınlanma, toplumun intihar ettirdiği rüya. İnsanın ona hükmeden bir “doğa”dan kurtuluşu, insanın insan üzerindeki sınıfsal tahakkümüne dönüştürülmüş ve bu diyalektik, geç kapitalizm sürecinde toplumsal bütünün ağırları sıkılaştıkça felaket ve soykırım dalgalarına yol açmıştır. Kültürel metaların kitlesel tüketim için rasyonelleştirilmiş üretimi, kültürün olumlayıcı ideolojik işlevlerini bir kısır döngüde pekiştirir. Eleştirel özerklik alanlarına el konmaya ve eleştirel yetiler körelmeye başlar, en zayıf direniş kanalları olarak geriye sadece uyumluluk ve tevekkül kalır. Boş zamanın ele geçirilip sürekli işgal altında olmasıyla, sömürüye dayalı mevcut toplumsal koşullar durmadan kendi reklamını yapar. Adorno'nun söz konusu bölümünün devamında koyduğu üzere kitle kültürü, “kendi kendinin simgelerini yayarak dikkat çeken bir simgeler sistemi” halini alır.³ Kültür endüstrisi, etkileyici biçimde çeşitlenmiş ve dolaysız sansürden görünürde bağımsız olan, ancak yine de birörneklik doğrultusunda güçlü bir eğilim sergileyen kültür “malları”nın hâkim mantığını ifade eder. Bu kavram

altında kültür malları, küresel toplumsal sürecin mantığını, Adorno'nun 1951'de çok yerinde bir tanımlamayla "hep aynı olanın durmadan değişen üretimi" şeklinde tanımladığı ısrarlı hâkimiyeti yansıtır.⁴

Ne var ki, *Aydınlanmanın Diyalektiği* adlı kitabın kültür endüstrisi bölümü bu tezin sadece bir ön formülasyonundan ibaretti. Adorno 1960 tarihli "Kültür ve Yönetim" ve 1963 tarihli "Kültür Endüstrisine Genel Bir Bakış" başlıklı makalelerinde tezinde önemli geliştirmeler yaptı. 1950'ler ve 1960'lara ait diğer metinlerinde başka ilave değerlendirmeler de bulunabilir. Ayrıca, söz konusu bölüm sadece, Adorno tarafından yazılan daha uzun bir taslağın ortak çalışmayla yayına hazırlanmış ilk yarısıdır; 1944 yılında, Frankfurt Enstitüsü üyelerine dağıtılan teksir makinesinde basılmış nüshalarda, bu bölüm "Devam edecek" cümlesiyle sona eriyordu. Geriye kalan düzeltilmemiş bölüm, Adorno'nun ölümünden sonra 1981'de "The Schema of Mass Culture" başlığıyla yayınlandı.

Adorno'nun ilave metinlerinde, temel tezinde büyük değişiklikler yapılmıyor, sonuçların reddedilmediği de muhakkak. Ancak bu metinlerde getirilen açıklamalar ve geliştirmeler, o günden bu yana yaşanan değişimlerle geçersiz hale geldikleri gerekçesiyle söz konusu sonuçları fazlaca kolay biçimde reddetmek isteyen yazarların önünde engel olarak beliriyor. Horkheimer ve Adorno *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nin 1969 basımına yazdıkları önsözde zamanın yerinde durmadığını kabul ederler; süreçler, gelişirken değişirler. Ama kendilerinin işaret etmiş oldukları eğilimin geçerli olmaya devam ettiğini de belirtirler:

Kitapta söylenenlerin tümünün değişmez olduğunu öne sürmüyoruz. Böyle bir sav, hakikati tarihsel hareketin karşısına değişmez bir öge olarak çıkarmak yerine ona zaman-

sal bir öz armağan eden kuramla bağdaşmazdı. Bu kitap Nasyonal Sosyalizmin saldığı terörün sonunun yaklaştığı günlerde yazıldı. Bununla birlikte kitabın birçok yerinde bulunan formülasyonlar bugünün gerçekliğine artık uymamaktadır. Yine de yönetilen dünyaya geçişe ilişkin değerlendirmelerimizde o zamanlar bile saf sayılmazdık.⁵

Küresel sürecin genel eğilimi ya da içkin akışı değişmiş değil, çünkü onun temeli olan ve onu üreten kapitalist mantık halen yürürlükte. Bu genel eğilim, somut görünüm formları olan tüm dinamik süreçlerde kendini ortaya koyan kapitalist modernliğin özüdür. Toplumsal dünya kapitalist oldukça, o da geçerliliğini korur.

“Kültür Endüstrisine Genel Bir Bakış” başlıklı makalesinde Adorno, Horkheimer’la kendisinin neden “kültür endüstrisi” terimini seçtiklerini anlatırken, niyetlerinin sadece en azından yarı özerk olan bir geleneğin kendi karşıtıyla paradoksal birleşmesini ifade etmek olmadığını hatırlatır. Aynı zamanda, sahici bir popüler kültür imasıyla birlikte, “kitle kültürü” kavramını eleştirmeyi de amaçlamışlardır: “Müşteri, kültür endüstrisinin inandırmak istediği gibi, kral değildir; kültür endüstrisinin öznesi değil, nesnesidir.”⁶ Adorno, işlemekte olan eğilimi yeniden doğrulamakta tereddüt etmez. Meta-laştırılmış kültürün “az çok planlı bir biçimde” üretilmesi ve tüketilmesi, konformist bilinç üretme eğilimindedir ve sonuç olarak “adeta boşluk bırakmayacak bir sistem” işlevi görür: Bunu mümkün kılan şey “bugünkü teknik olanaklar kadar, ekonomi ve yönetimin yoğunlaşması”dır.⁷

O halde “endüstri” terimi, işe karışan süreçleri tüm yönleriyle harekete geçiren, piyasa yönelimli rasyonaliteyi ya da hesaplamayı ifade eder. Tekil süreçlerdeki teknik gelişme ve değişikliklerde işleyen bir üst mantık olduğu gerçeğini kaydeder:

Ancak, endüstri sözcüğünü düz anlamıyla anlamamak gerekir. Bu sözcük, konunun standartlaştırılmasına –her sinema izleyicisinin bildiği western türü gibi– ve yaygınlaştırma tekniklerinin rasyonelleştirilmesine gönderme yapar, dar anlamda üretim süreçlerine değil.⁸

Bizatihi üretim süreçlerine, hâlâ, üretim araçlarından tümüyle yoksun bırakılmamış ve *star* –ya da bugünün “yaratıcıları”– olarak yüceltilebilecek bireylerin girdileri dahildir. Ne var ki onların katkıları, hâlâ metalaşmış kültüre hâkim olan değer biçme ve birikim mantığına göre bütünleştirilir:

Kültür endüstrisi daha ziyade, hiçbir şeyin imal edilmediği durumlarda bile endüstriyel örgütlenme biçimlerini içermesi gibi, sosyolojik olarak defalarca gözlemlenmiş bir fenomen anlamında endüstriyeldir (büro çalışmasının rasyonelleştirilmesi gibi), sanki gerçekten ve aslında teknolojik ve rasyonel bir üretim yapılıyor gibidir.⁹

Öyleyse bugün kültürel alanın şu veya bu yönünü işaret edip 1940’lardan verilen eski örneklerin ne kadar eskidiğini ya da geçersizleştiğini söylemek, kültür endüstrisi tezini reddetmek anlamına gelmez. Bugünün yaratıcı endüstrilerinde mikro işletmeler norm haline gelmiş olabilir, ama şayet bizzat varlıklarını teknolojiye ve “ekonominin ve yönetimin yoğunlaşmasına” borçlularsa, bunun pek bir anlamı yoktur. İnternet sanki özgürlükmüş gibi geliyor, ama Google ve Verizon hâlâ kafa kafaya verip ağın tarafsızlığı ilkesini nasıl ortadan kaldıracaklarına karar verebiliyorlar.* Bu

* Ağustos 2010’da dev şirketler Verizon Communications ve Google internetin düzenlenmesi konusunda yasa yapıcılara yönelik ayrıntılı öneriler yayınladılar. Bu öneriler arasında, sözümona ağ tarafsızlığını koruma amacı taşıyan önlemler yer alıyordu: yani, internet hizmet sağlayıcılarının ve hükümetlerin, belirli kullanıcıları ve içerikleri kayıracak, böylece dolaylı sansür biçimlerini devreye sokacak şekilde, erişim ve hizmet yapılarını dönüştürmemeleri ilkesi. Önerileri eleştirenler, Verizon-Google önerilerinin gerçekte iki katmanlı veya sınıf-

üst mantığı yerinden etmedikleri sürece, yerel olsun olmasın, karşıt eğilimleri işaret etmenin de yararı olmayacaktır; zaman içinde, her tikel durumda olmasa da genelde, hâkim konumunu koruduğu müddetçe zafer hâkim eğilimin olur.

Bu iddianın reddedilebilmesi için, genel akışın ya da eğilimin geçerliğini yitirdiğini ya da hiçbir zaman geçerli olmadığını göstermek gerekir. Mesele manipülasyondur: Bilincin sınırlandırılması, yoksullaştırılması ve ayartılması. İçinden özerk öznelerin doğabileceği ve eleştirel direniş pratiklerinin gerçek sonuçlar yaratabileceği alanlar, boşluklar hâlâ kapalı mı? Yoksa bu özerklik alanları, bazılarının ileri sürdüğü gibi eğilimin tersine döndüğünü göstererek genişlemekte mi? Peki ya özerk özneler nasıl oluşur? Oluşumları hangi koşullarda gerçekleşir, ve şayet bir kültürel alandaki “aktörler” olarak niteleneceklerse, fiilen hangi eylem özgürlüğüne sahiptirler?

Kuşkusuz bu noktada kültür endüstrisi tezi, 1968’in ardından akademi dünyasında iyice yerleşmiş teorik yönelimlerle çatışır. Kültürel çalışmalar adı altındaki yeni melez disiplin, Frankfurt kötümserliğini reddederek manipülasyon tezini hedef alıyor. Ezilen sınıflar edilgin birer manipülasyon nesnesi değil, diye itiraz ediliyor; tüketici konumundayken bile denetime ve sömürüye direnişlerini ifade etmenin yollarını buluyorlar, deniyor. Bir açıdan, Edward Thompson, Raymond Williams ve Stuart Hall gibi yazarlar, hâkim kültür formları içinde bile popüler direniş kültürlerinin varlığını Marksist bir çerçevede ısrarla savundular. Farklı bir çizgiden giden Michel Foucault, Gilles Deleuze ile Félix Guattari, ve Michel de Certeau ise, manipülasyon sorununun etrafından dolaşmak için, Marksist toplumsal iktidar kavra-

güdümlü bir internet erişimi yaratacak koşulları hayata geçireceğini savundular: şirket içeriği sağlayıcıları için yüksek hızda bağlantı ve erişim, diğer içerik sağlayıcılar içinse düşük hızda erişim. Analiz ve değerlendirmeler için bkz. Electronic Frontier Foundation, 2010.

mım reddeden yeni referans noktaları oldular; bu yaklaşımda, özgül iktidar ilişkilerinin oluşturduğu özneleşme [*subjectivation*] biçimleri ya da tarzları, makro ölçekli sömürü ve doğrudan baskı yapıları karşısında öncelik kazanır.

Verilen bu karşılıklar ve yeniden kavramlaştırmalar, acaba Adorno'nun özneleşme ve hâkim nesnel eğilim diyalektiğiyle gerçekten ne ölçüde yüzleşebiliyor? Bu soruyu yanıtlarken karikatürlerden ve sahte karşı savlardan sakınmamız gerekiyor. Bazı formülasyonlardaki retorik abartma ne olursa olsun, Adorno kitle kültürü tüketicilerinin, ilelebet şeyleştirmeye mahkûm edilgin köleler olduklarını iddia etmez. Eleştirel özerklik için gereken boşlukların ve açıklıkların var olduğunu kabul etmeye özen gösterir. Onun iddiası şudur: Hâkim süreç bu tür boşlukları sistemli biçimde daraltmaktadır ve daralma hayli ilerlemiştir; gerçekten ortaya çıkan eleştirel ve özerk özneler ise, giderek, *hâkim eğilimi değiştirebilecek ya da onun kökten ötesine geçebilecek* her türlü pratikten uzaklaştırılmaktadır. Bu anlamda, sistem “bütünselleştirici”dir.

Gelgelelim, bütünselleştirici, *bütünselleşmiş* anlamına gelmez, gelemmez; yani, her boşluğu kapatarak eleştirel öznelere ortaya çıkmasını kalıcı biçimde engelleyen tam ve eksiksiz bir bütünselleşme gerçekleşemez. Bu, Adorno'nun “negatif diyalektiğinin” ve Hegel eleştirisinin temel unsurlarından biridir. Sosyal sistemler kapanma eğilimi gösterir, ama kapanmayı ancak kırıma dayalı entegrasyonlar ve kapsamlar gibi nihai çözümlerle gerçekleştirebilirler; nihai ve kalıcı küresel kapanma, aynı zamanda, harekete geçirmeye, seferber etmeye ve denetlemeye ihtiyaç duyduğu özneler olmadan varlığını sürdüremeyecek sistemin kendisinin koşullarını da ortadan kaldırır. Geç kapitalizmin toptan yıkıcılığı, teknolojik gücün ve “Kitle İmha Silahları”nın, aydınlanmanın lafzi intiharını ilk kez gerçek bir tarihsel ihtimal ha-

line getirmesinde yatar; işte terörün sahneye çıkmak zorunda olduğu ve yazının ilerleyen sayfalarında ortaya çıkacağı yer burasıdır.

Ancak, özneleşme konusundaki mesele, zincirlerin varlığı'dır – öznenin özerkliğini engelleyen ve sahip olduğu özerkliği kullanırken elini kolunu bağlayan nesnel sınırlamalar mevcuttur. İnsanlar neden zincirlerini kendileri seçiyorlar (veya, neden hegemonik kültüre onay veriyorlar) diye sormak, bu problemi tüm yönleriyle ortaya koymak için yeterli değil. Bazılarının böyle davranmasının altında ekonomik bir hesap ya da belirli bir korku, veya daha bilinçdışı baskılamalardan duyulan telafi edici keyif yatıyor olabilir. Ancak, kültür endüstrisi tezi, bahsini çok daha yüksekten oynar: nesnel eğilimin, çok gerilere, öznelerin oluşum süreçlerine kadar uzandığını iddia eder. Bu noktada artık, zincirlerine evet ya da hayır deme imkânının farkında bile olmayan, “önceden oluşmuş” özneler ortaya çıkmaya başlar:

Bir bütün olarak toplum alışveriş eylemine dayalı bir model çerçevesinde her zamankinden daha sıkı biçimde kenetlenir. Bireysel bilinçlere giderek daha az kaçış imkânı bırakır, *bireysel bilincin giderek daha fazla bölümünü ele geçirerek onu önceden şekillendirir*, satıcıların tümüyle birörnekleştiği bir düzende bireysel bilinçlerin farklılaşması ihtimalini *a priori* ortadan kaldırır.¹⁰

O halde, özneleşme tarzları ve süreçleri uygun bir odaklanma konusu, çünkü söz konusu olan şey tam da özneleşmenin biçimleri ve nitelikleri. Ancak, bizatihi bu tarzlar ve oluşum süreçleri de, kaçınılması veya savuşturulması imkânsız yollarla biçimlendirilir ve sınırlanır: “Toplum öznenin önce gelir.”¹¹ Özne-merkezli yaklaşımlar, özneleşme tarzlarına müdahale imkânı bulunduğu varsayımına dayanır. Bu, dayatılan ya da sunulan bir öznellik biçimini redded-

debilmek –mesela, belirli bir iktidar ve tahakküm ilişkisinden çekilmek– için gereken özgürlük ve özerkliğin var olduğuna işaret eder. İyi ama, mevcut özneler ne ölçüde özgürdür? Nesnel etkenler ve güçler ne olursa olsun, istediklerini yapabilen, kaderlerinin efendisi olan kişiler midir? Bu çok zor görünüyor, ve eğer öyle değillerse, Adorno'nun iddiasının yanıtlandığını ya da çürütüldüğünü düşünmek için hiçbir nedenimiz yok.

Bazı post-yapısalcılar özneleşme riskine, nesnelliğin boyunduruğunu –egemen yapıları, koşullar ve eğilimlerin dayattığı kısıtlamaları– tek yanlı biçimde önemsizleştirerek yaklaşırlar. Öznelerin kendilerini boyunduruk altına alan her türlü iktidar ilişkisini reddedebilecekleri ya da bu tür ilişkilere tekabül eden ezilen öznellik biçimleriyle bağlarını istedikleri zaman koparabilecekleri varsayımında, örtük bir iradecilik vardır. (Özneler bunları başarabilselerdi, her şey farklı olurdu). Adorno'nun bu tür iradeciliğe karşı çıktığı açıktır. Ne var ki, onun savlarının, bir tür mutlaklaştırılmış edilginliğe ve köleliğe vardığını iddia etmek de, gerçek tavrını saptırmak olur. Adorno için eleştirel özerklik, özgürleşmenin zorunlu öznel taşıyıcısıdır. Eleştirel öznelerin ortaya çıkması hâlâ mümkündür, ama bu ancak, kültür endüstrisinin ideolojik aracısı olduğu süreçlere ve hâkim eğilimlere karşı zorlu bir zihinsel çalışmayla, kendini özgürleştirme yoluyla gerçekleştirilebilir. Böyle bir ihtimal ise gidecek azalmaktadır – eleştirel yetilerin sistemli olarak hücumu uğradığı, tahrip edildiği, baltalandığı ve baskılandığı düşünülürse. Fakat bu, muhtemel olmasa da, hâlâ mümkündür: Adorno da bu imkânın dışarda bırakılmamasında ısrarlıdır. Bireysel özneler kendi çabalarıyla büyüü bozabilir ve sosyal görünümünün yarattığı serabın iç yüzünü görebilirler. Özerkliğin koşulları nesnel olarak zayıflarken, öznel koşulu hâlâ, öznenin kendi özgürleşme arzusudur.

Kültür endüstrisi bölümünün eksiksiz, genişletilmiş versiyonunun sonuna bir bakalım:

Kentlerimizin üzerinde asılı duran ve gecenin doğal ışığından daha fazla ışıldayan neon tabelalar, toplumun doğal felaketinin, onun kesin ölümünün habercisi olan kuyruklu yıldızlardır. Ama bu yıldızlar gökyüzünden gelmiyor. Yeryüzünden kontrol ediliyor. Bu ışıkları söndürüp, sadece insanlar ona inandığı sürece gerçekleşme tehdidi taşıyan bir kâbustan uyanıp uyanmamak bizzat insanlara kalmış.^{12*}

Bağlamının dışına taşındığında, bu cümleler, idealist bir iradecilik izlenimi bile bırakabilir. Ancak paragrafın başka yerlerinde, aslında her yanında, küresel sosyal sürecin nesnel hâkimiyeti hakkında o kadar fazla vurgu yapılmıştır ki, böyle tutarsız ve aceleci bir yorum mümkün olabilmıştır. Buradaki kuşkulu yorum öznelerin büyüğü bozamayacakları değil, böyle öznelerden oluşan eleştirel bir kitlenin oluşma koşullarının ve dolayısıyla stratejik sosyal dönüşüme geçiş koşullarının açıkça engellendiğidir.

Görelî Özerklik, Direniş ve Mücadele

Kültür endüstrisi tezindeki sorun şudur: Toplumsal güçlere ve eğilimlere ilişkin ölçülü ve temelde doğru bir öngörü yansıtırsa da, uyandırdığı kötümserliğin felç edici hale gelme tehlikesi var. Bu tez bize, direnen özneler ve pratik direniş için neden giderek daha az alan kaldığını anlatır, ama bu

* Bu satırlardaki ışıldamanın yorumlanmaya ihtiyacı var. Reklama doymuş popüler kültürün (neon tabelalar) gizemleştirmeyle (yıldızları okumak, veya astroloji) yan yana getirilmesi, olumsuz bir çağrışımla V-2 füzelerini ve hava bombalarını akla getirir – Thomas Pynchon'ın *Yerçekiminin Gökkuşağı* [1973] adlı kitabındaki ünlü giriş cümlesine ("Gökyüzünden bir çılgılık kopuyor") delâlet eden bir paragraf. Burada teröre yapılan gönderme makalenin son iki bölümüyle bağlantılı olacak.

konuda ne yapılabileceğinden söz etmez. Sağlam durmamız ve eleştirel özerklik namına ne kaldıysa onu bulmaya çalışmamız telkin edilir, ama aynı zamanda bunun statükoyu değiştirme ya da dönüştürme olasılığının bulunmadığı da hatırlatılır. Eleştirel kuramın tek yaptığı, mevcut çifte boyunduruğu [*double-bind*] yansıtmaktan ibaretse, o zaman o da tevekkülü besliyor ve eleştirmek istediği nesnel eğilime katkıda bulunuyor demektir. Geç dönem Frankfurt kuramının praksis yönelimi aşırı derecede kan kaybetmiştir. Direnen özne (sömürü nesnesi ve manipülasyon hedefi olarak bile) sistematik düşmanının ajanlarından daha az azimli ve uzlaşmaz olamaz.

Kuramsal çıkmazdan kurtulmanın bir yolu, özerklik kavramını –tabii yaratıcı endüstriler söylemlerinde geri dönen gizemleştirilmiş biçimini değil– zorlayarak, gerçekten bize ait olan potansiyeli ortaya çıkarmaktır. Katıksız özerkliğin bir efsane olduğu konusunda hemfikir olabiliriz. “Özerklik” kavramını “görelî özerklik” olarak okumamız gerekir. Kültür endüstrisi sanatsal özerkliği saptırır ve onu yutmaya yönelir, ama bunu asla bütünüyle yapamaz. Görelî biçimde özerk olan sanat, kendi kriterlerine ve kendi formlarının tarihsel mantıklarına bağlı kalarak varlığını sürdürür ve var oldukça, kültür mallarının planlı üretiminden farklı olmaya devam eder. Böyle bir sanat sosyal suçu paylaşır ve daima, reddetmeye çalıştığı hâkim sosyal mantıkların açtığı yaraları taşır. Yine de, tam da farklı kalma girişimleri sayesinde, görelî bir özerkliği harekete geçirir ve bir direnme gücünü hayata geçirir. Buna karşılık kültür endüstrisi daha az görelî özerkliğe sahiptir; burada sermaye kontrol gücünü çok daha doğrudan kullanır. Ancak, kültür endüstrisinde bile, el konacak ve harekete geçirilecek *bir nebze* görelî özerklik bulunur. Adorno bile “Kültür Endüstrisine Genel Bir Bakış” makalesinde yer alan tekil üretim biçimleri tartışmasında bu-

nu teslim eder. Bazı kültür malları endüstriyel diye nitelenecek teknik yöntemlerle üretilse bile, “kültür endüstrisinde çalışan sanatçılarla, üretim araçlarına sahip olanlar arasında ebedi [bir] çelişki” vardır.¹³

Mutlak özerklik büyük bir yanılsamadır. Ama onun karşıtı da öyledir. Özerklik yoksunluğu köleliktir. Özerklikten tam ve mutlak yoksunluk, potansiyel özerkliğin bile yok edilmesi ise mutlak, bütünselleştirilmiş kölelik olur – ancak dünyanın sona erişiyle mümkün olabilecek bir son. O halde görelî özerklik, hem direnmenin koşuludur, hem de çoğu zaman yürürlükte olan koşuldur. Yer, konum ve konjonktür özellikleri açısından değışen ise, görelî özerkliğin kapsamı ve türüdür. Bu kabul edilince, olası direnme pratikleri için yeniden bir odak noktası elde ederiz. Artık şunu görebiliriz ki, kültür endüstrisi hâkim bir mantığa göre işliyor olsa da, bu mantığın işlemleri direnme olasılıklarının hepsini dışlayamaz. Kültür endüstrisi tam anlamıyla yekpare bir yapı değildir – kapitalist devlet de öyle. O da her türlü hiyerarşik sisteme musallat olan gerilimlerin ve çatışmaların yarattığı çatlaklarla doludur; o da sosyal güç alanını, Nicos Poulantzas’ın diyeceğı gibi sınıf mücadelesinde yer alan güçlerin “billurlaşması” şeklinde, dolayimler ve yoğunlaştırır. Bu analogiyi sürdürürsek, kültür endüstrisi, ne sermayenin özerklikten tamamen yoksun bir nesne-aleti, ne de aktörlerin sermayenin gücünden bağımsız biçimde her şeyi yapabildikleri, tarafsız, tahakkümsüz bir sistemdir. Açıktır ki, kültür endüstrisinin kurumsal ağı devletin ağ sisteminden çok farklıdır, ama bu farklılık da görelî özerkliğin türündeki ve derecesindeki bir farklılık olarak düşünülebilir.

Böyle bir odaklanma, mevzi savaşını yeniden ufkumuza dahil eder ve hegemonya mücadelesini yeniden devreye sokar. Bu, sistemin tam kapanmasının imkânsız olduğu konusundaki uyarılarını hatırlarsak, Frankfurt Okulu’nun de-

gerlendirmeleriyle uyumludur. Ve direniş pratikleri ile radikal amaçlar arasındaki bağlantıyı yeniden ortaya koymakla, Frankfurt kötümserliğinin ötesine geçer – naif bir iradeciliğe kapılmadan, ya da endişe etmeye hiç gerek yokmuş havasına bürünmeden. Özel özgürleşme projesinin başarısı, nesnel bütünün, genel sürecin özgürleştirici biçimde dönüştürülmesine bağlıdır. Bu amaca ulaşılmasında, gücünü yitirmiş eleştirel öznelerin örgütsüz birliği kuşkusuz yetersiz kalır. Hatta görece özerklik alanlarında bile, bireysel veya hücrel mikro-direniş, güçler dengesinde bir yer edinmesini sağlayacak politik bir güç olarak örgütlenemezse sadece sembolik olarak kalır.¹⁴ Direnişin şimdilerde yaşadığı zayıflama karşısında yapılması gereken, pratik ittifaklar ve stratejik cepheler yaratmak yoluyla mücadeleleri yeniden oluşturmak, yeniden örgütlemek ve birbirleriyle kenetlemektir. Doğrusu bunları söylemek yapmaktan daha kolay, ama somut amaçlar strateji arayışlarını teşvik edip hızlandırır. Kötümserlik için haklı gerekçeler bulunabilir, ama onun elimizi kolumuzu bağlamasına izin vermemeli: Kültür endüstrisi içinde bile her zaman yapılabilecek bir şeyler vardır.

Terör, Kültür ve Yönetim

Adorno'ya göre “entegrasyon” ve “yönetim” geç kapitalist küresel sürecin birbiriyle bağlantılı iki eğiliminin adlarıdır. Entegrasyon özdeşliğin, aynılığın ve tikellerin yutulmasının mantığıdır ve Adorno, felsefi pozitivizm ve ampirik sosyolojiden astroloji sütunlarına ve Walt Disney çizgi filmlerine kadar çeşitli toplumsal olgularda ve kültürel görünüm-formlarında bu mantığın işleyişini araştırmıştır. Yönetim, veya uzmanlaşmış kurumlarda yoğunlaşmış tekno-güç, kemikleşmiş ve genişlemekte olan bürokrasilerin araçsal mantığı olarak katılaşmış durumdadır. Toplumsal özneler de en-

tegrasyon ve yönetim süreçlerinden paylarını alır; hatta, bu süreçler olası öznellik biçimlerinin koşullarına kadar iner ve onları şekillendirir. Adorno “Kültür ve Yönetim” makalesinde bu noktayı vurgular:

Yönetim ise, üretken olduğu kabul edilen insana yalnızca dışarıdan dayatılmaz. Kendini onun içinde çoğaltır. Zaman içindeki bir durumun, kendisini onaylayan öznelere yarattığı, harfi harfine kabul edilmelidir. “İnsanların artan organik bileşimi” karşısında kültürü üretenler de korunaklı degillerdir.^{15*}

Özneler tarafından yaratılan ve sadece onlar tarafından dönüştürülebilir olan nesnel eğilim, her şeye karşın, öznelleşme biçimlerini ve tarzlarını sınırlar: İşte sürekli felaket yaratan, tam da bu diyalektir. Daha önce de belirtildiği üzere, bu eğilimler fiilî öznelerin fiziken indirgenmesinden ve tasfiye edilmesinden geri durmaz. “Soykırım mutlak entegrasyondur.”¹⁶ O halde soykırım, hukukun üstünlüğü ilkesinden ve insan hakları normlarından bir sapma olarak geçirilemez, çünkü küresel sürecin içkin akışının parçasıdır. Auschwitz ve Hiroşima örneklerinden sonra, nihai entegrasyonun (aynı zamanda tüm hayatı ve tüm sistemlerin var olma koşullarını da yok edecek olan sistemsel mantığın küresel sonunun) nesnel açıdan mümkün olduğu bir toplumsal dünyada yaşıyor olmalıyız. İlerleme mitinin sonu.

Dolayısıyla terör ve geç kapitalizm el ele yürüyor. Uyum-

* Bu formülasyon, Foucault'nun analiz ettiği içselleştirilmiş disiplin ve yönetim-selliğe çok yakın; Foucault da, 1978 tarihli bir söyleşisinde eleştirel kuramı olanca samimiyetiyle savunurken, bu pasajları ve *Aydınlanmanın Diyalektiği*'ni düşünüyor olmalıydı: “Bu eserleri daha önce okumuş olsam, değerli zamanımı boşa harcamayacağım kesin. Bazı şeyleri yazmama gerek olmazdı ve bazı hatalardan da kaçınabilirdim. Her halükârda, Frankfurt Okulu'yla gençken tanışmış olsam, hayatta onları yorumlamak dışında hiçbir şey yapmayacak kadar etkile-nirdim.” (Foucault, *Remarks on Marx: Conversations with Duccio Trombadori*, çev. R. J. Goldstein ve J. Cascaito (New York: Semiotext(e), 1991) s. 119-120.

luluğun ve piyasanın baskısı olarak başlayan şey (bugün güvencesizlik terörü ve kemer sıkma politikalarının yarattığı sefalet), imha mantığına yönelmiş bulunuyor. “The Schema of Mass Culture” makalesinin son sayfalarında Adorno “faşist dönemden alınacak nihai ders olan kaygı” ile yönetimin elindeki tekno-güç arasındaki bağlantıyı ayrıntılı olarak inceler:

Bütün ülkelerin halklarının karşılamaya hazırlandığı terör, bu kültür maskelerinin katı çizgilerinde her zamankinden daha şiddetli bir tehditle parlıyor: Gürleyen her kahkahayla birlikte zorbalığın tehditkâr sesini duyuyoruz; komik tipler devrimcilerin çarpılmış bedenlerini temsil eden okunaklı işaretler haline geldi. Kitle kültürüne dahil olmanın kendisi, terörün damgasını taşıyor.¹⁷

Bir kültürel birörneklik sisteminin beslediği uyumluluk ve tevekkül, giderek kendini açan bir üst mantığın dolayım-lamaları aracılığıyla, radikal mücadelelerin yenilgilerine ve kapitalist savaş makinelerinin zaferlerine bağlanıyor. Bugün yeniden dirilen devlet terörü, “teröre karşı savaş” şiarıyla kendini maskeliyor.

Keyif ve Yaptırım

Özneleşme hakkında fikir yürütmenin başka bir yolu da, Jacques Lacan’ın *jouissance* ya da keyif kavramıdır. İşe, Slavoj Žižek’in bir kitabının¹⁸ başlığını biraz saptırarak başlamak istiyorum. Başka Lacancı kuramcılar, Todd McGowan’ın¹⁹ ortaya attığı ve Yannis Stavrakakis’in *The Lacanian Left*²⁰ kitabında geliştirdiği “komuta edilmiş keyif” sorunu hakkında teşvik edici çalışmalar yaptılar. Bir haz biçimi olan ve acıyı, hoşnutsuzluğu, ve hatta dehşeti [*terror*] muhakkak dışlaması gerekmeyen keyif, yetersizliği telafi eder.

Düşlemsel nesne seçimlerinde ve özdeşleşmelerde söz konusu olan öznel yatırım, nesnel gerçeklikle bir çatışma olarak yaşanmaz; çünkü keyif, bilinçli akıl yürütmenin radarı kapsamındadır. Yatırımın bu cisimleşmiş geri dönüşü, toplumsal “sıkışmışlığımıza” –bizi tehdit ettiğini başka bir farkındalık düzeyinde bildiğimiz toplumsal süreçlere olan bağımlılığımıza karşı koyamayışımıza– kısmi olmakla birlikte ikna edici bir açıklama getirir. Ancak, komuta edilmiş keyif kavramı aynı zamanda bastırılan şeyin de gizli maliyet, özgürlük yoksunluğu ve zorlanti [*compulsion*] şeklinde geri döndüğünü kabul eder.

Keyif madalyonun bir yüzü ise, yaptırım diyebileceğimiz unsur da onun diğer yüzünü oluşturur. Daha önce başka bir yerde²¹ geliştirdiğim yaptırım kavramı, kapitalist yenden üretim sürecinin indirgenemez şiddet ögesidir. Çatışmalı üretim ilişkilerinin asimetrisi olarak başlayan şey, piyasadaki rekabet ve emperyalist rekabetler aracılığıyla, savaşı ve devlet terörüyle doruk noktasına varması gereken bir küresel sürece yönelir ve yeğînleşir. İcra gücünün yoğunlaşması, nükleer kitlesel imha silahları ve hızla genişleyen tahripkâr insansız hava aracı filolarıyla donatılmış ulusal güvenlik-gözetleme devletinin ortaya çıkışı: Kapitalist devleti mutasyona uğratan ve demokrasinin cesedini kemiren bu toplumsal süreçler, Adorno’nun entegrasyon ve yönetim olarak adlandırdığı unsurların süregelen yoğunlaşmalarıdır. Kendini açan bir üst mantık olarak kapitalizmin, kendi kendini çalıştıran bir terör makinesi olduğu ortaya çıkmıştır. Bu makinenin de kimlerin ve nelerin üzerinden geçtiğini biliyoruz.

Bu açıdan bakıldığında, baskı ile, disiplin ve ceza paradigması, geçersizleşmek yerine, gündelik öznellik yapılarının daha da derinlerine yerleşmiştir. Mağdura boğulma hissi veren basınçlı su işkencesi ve ortadan kaybolan düşmanlar gibi kirli savaş tekniklerinden göz kamaştırıcı silahlarla uyan-

dırılan “şok ve korku”ya kadar tüm terör gösterileri, isyan edenlere ya da sisteme doğrudan karşı çıkanlara neler yapıldığını gözler önüne serer. Onların bedenlerinden çıkardıkları dersi özümseyen seyircilerin, bu konuda iki kez düşünmeye ihtiyaçları kalmaz. Terör özneliliği önceden oluşturur ve her yerde olduğu gibi kültürel sektörde de emek ilişkilerinin içine işler; ama aynı zamanda, dünya çapında sürekli hareket halinde olan gerçek savaş makinelerinin gölgesi ya da yansıtılmış mevcudiyeti olarak –sinsiliği oranında demoralize edici biçimde– dolaşır.

Dahası, yaratıcı endüstrileri göklere çıkaran, sözde bohemlerin yüzlerindeki sırtışlarla onaylanan söylemler, aslında son derece tehlikeli kültürel eğilimleri maskelemektedir. Hiroşima, hâkim devletlerin yönetimi altında bilimin ve savaş makinesinin birleşme eğilimini çoktan kanıtladı. Bugün, korku politikaları ve gündelik hayatın artan militarizasyonu ile gördüğümüz, savaş makinesi ile kültür endüstrisinin evliliğidir. Devlet terörünün araçlarına her adımda imaj ve tasarım makineleri eşlik ediyor; bunlar, asla sona ermeyen savaşları, onları büyük birer keyif kaynağına dönüştürmek suretiyle pazarlıyor. Bu makineleri işletenlerin kültür endüstrisinden devşirilmiş “yaratıcılar” olmaları, giderek daha sık rastlanan bir durum. Büyük paraların döndüğü savaş oyunları dünyası –Pentagon’un finanse ettiği *America’s Army* ve ticari rakibi *Modern Warfare 2*’nin hâkimiyetindeki dünya– bunun bir örneğini teşkil ediyor.²² Şimdi Ulusal Güvenlik için çalışan, hüküm giymiş eski *hacker* Adrian Lamo’nun kariyeri ise bir başka örnek: 2010’da Lamo, ABD ordusundan Er Bradley Manning’i, Irak’taki ABD kuvvetlerinin 2007’de sivilleri katletmesini kınayan bir videoyu kamuya sızdırdığı gerekçesiyle ihbar etti.²³ İlk örnek, keyfin yarattığı bağımlılığın gücünü kanıtlıyor; ikincisi ise, yaptırımın yozlaştırıcı etkisini ve her yere uzanabildiğini.

Hâkim bir küresel sürecin nesnelliğine gereken ağırlığı vermeyen özneleşme kuramlarında, iradeciliğe kayma tehlikesi vardır. Bunu yapanların, Adorno'nun işaret ettiği eğilimlerle yüzleşmeleri ve uğraşmaları gerekiyor. Stratejik direniş, kendi fiili etkinliğinin önkoşullarını ölçüp biçmekle başlar. Ne yazık ki *Aydınlanmanın Diyalektiği* yayınlandığından beri yaşanan gelişmeler, oradaki iddiaları geçersizleştirmiş değil. Ama her ne kadar tarihimizi canımızın istediği gibi, miras aldığımız sınırlamaları göz ardı ederek yazamıyorsa da, Benjamin ile Gramsci'nin yeni terörün şafağında tavsiye ettikleri gibi, kötümserliğimizi her zaman örgütlenerek ve onu hedef alarak dönüştürebiliriz.

ÇEVİREN Esin Soğancılar

Notlar

- 1 Bu bölüm, "Limits of terror: on culture industry, enforcement and revolution", başlıklı yazıma dayanıyor, *Brumaria*, Devrim ve Öznellik özel sayısı.
- 2 Horkheimer ve Adorno, *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente* (Frankfurt/Main: Fischer Verlag, 2003) s. 1. Türkçesi: *Aydınlanmanın Diyalektiği*, çev. Nihat Ülner (İstanbul: Kabalcı, 2010) s. 10.
- 3 Adorno, *The Culture Industry: Selected Essays on Mass Culture*, (ed.) J. M. Bernstein (Londra: Routledge, 2001) s. 82. Bu formülasyon, kültür endüstrisi tezinin Guy Debord'un daha sonra ortaya atacağı "gösteri" kategorisine yakınlığını ortaya çıkarıyor. İkisi de sistemli ve bütünselleştirici manipülasyon ve toplumsal denetim düzenlemelerini ifade ediyor.
- 4 *Prismen: Kulturkritik und Gesellschaft* (Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1976) s. 13-14; *Prisms*, çev. S. Weber and S. Weber Nicholsen (Cambridge, MA: MIT Press, 1992).s. 23; karşı. Adorno, *The Culture Industry: Selected Essays on Mass Culture*, ed. J. M. Bernstein (Londra: Routledge, 2001) s. 100.
- 5 Horkheimer ve Adorno, *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente* s. ix. Türkçesi: *Aydınlanmanın Diyalektiği*, s. 7.
- 6 "Résumé über Kulturindustrie", *Ohne Leitbild: Parva Aesthetica* içinde (Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1976) s. 60-61. Türkçesi: "Kültür Endüstrisine Genel Bir Bakış", *Kültür Endüstrisi-Kültür Yönetimi* içinde, çev. Nihat Ülner, Mustafa Tüzel, Elçin Gen (İstanbul: İletişim Yayınları sanathayat dizisi, 5. baskı 2009) s. 110.
- 7 A.g.e., s. 60 [Türkçesi: *Kültür Endüstrisi*, s. 109].

- 8 A.g.e., s. 62-63 [Türkçesi: *Kültür Endüstrisi*, s. 112].
- 9 A.g.e., s. 63 [Türkçesi: *Kültür Endüstrisi*, s. 112-113].
- 10 *Prismen: Kulturkritik und Gesellschaft*, s. 10; *Prisms*, s. 21. Çevirideki değişiklikler ve italikler yazara ait.
- 11 Adorno, *Negative Dialektik, Gesammelte Schriften* içinde, cilt 6, (ed). R. Tiedemann et al. (Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1975) s. 132; *Negative Dialectics*, çev. E. B. Ashton (New York: Continuum, 1995) s. 126.
- 12 Adorno, *The Culture Industry: Selected Essays on Mass Culture*, ed. J.M. Bernstein (Londra: Routledge, 2001) s. 96.
- 13 Adorno, "Résumé über Kulturindustrie", s. 63 [Türkçesi: *Kültür Endüstrisi*, s. 112].
- 14 Otonomcu kuram içerisindeki bazı eğilimler bunu kabul etmekte zorlanıyor. Nitekim, özerkliğe yönelen yaklaşımlar öznel güçlenme ile mücadelenin araçsal talepleri arasında sıkışıyor. Bkz. Gene Ray, "Antinomies of autonomism: on art, instrumentality and radical struggle", *Third Text* 100, 1999, 23(5), s. 537-546.
- 15 "Kultur und Verwaltung", *Soziologische Schriften 1* içinde, *Gesammelte Schriften*, cilt 8, (ed.) R. Tiedemann et al. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 2003) s. 137 [Türkçesi: "Kültür ve Yönetim", *Kültür Endüstrisi-Kültür Yönetimi* içinde, çev. Nihat Ülner, Mustafa Tüzel, Elçin Gen (İstanbul: İletişim Yayınları sanathayat dizisi, 5. baskı 2009) s. 138].
- 16 Adorno, *Negative Dialektik*, s. 355; *Negative Dialectics*, s. 362. Pasajın devamı şöyle: "İnsanların eşitlendiği [gleichgemacht werden] –orduda dendiği gibi, "temizlendiği"– her yerde [soykırım] yolunda ilerliyor. Ta ki insanlar, mutlak hükümsüzlüklerinin kavramından sapmalar olarak kelimenin gerçek anlamında yok edilene dek. Auschwitz, ölüm olarak saf kimlik felsefesini olumlamıştır" (Adorno, *Negative Dialektik*, s. 335; *Negative Dialectics*, s. 362).
- 17 *The Culture Industry: Selected Essays on Mass Culture*, s. 96.
- 18 Žižek, *Enjoy Your Symptom!* (Londra: Routledge, 1992).
- 19 McGowan, *The End of Dissatisfaction?: Jacques Lacan and the Emerging Society of Enjoyment*. Albany: SUNY Press, 2004).
- 20 Yannis Stavrakakis, *The Lacanian Left: Psychoanalysis, Theory, Politics* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007).
- 21 Ray, "Limits of terror: on culture industry, enforcement and revolution".
- 22 Savaş makinesi ile kültür endüstrisinin birleşmesi konusunda bkz. Der Derian, *Virtuous War: Mapping the Military-Industrial-Media-Entertainment Network* (Boulder: Westview Press, 2001); *America's Army* ve bilgisayar oyunları konusunda bkz. Singer, "Meet the sims... and shoot them: the rise of militainment", *Foreign Policy*, 2010, 178, s. 91-5. Bu ikisini ele aldığım ve keyif ile yaptırım diyalektiğine baktığım bir makale için bkz. Ray, "Beyond enforcement: traversing state terror and the politics of fear", *Terror and the Sublime in Art and Critical Theory*, 2. baskı (New York: Palgrave Macmillan, 2010).

- 23 Video, Wikileaks'te çevrimiçi olarak yayınlanmıştır: http://wikileaks.org/wiki/Collateral_Murder,_5_Apr_2010. Ayrıca bkz. Greenwald, "The strange and consequential case of Adrian Mole, Bradley Manning and WikiLeaks", *Salon.com* (18 Haziran 2010). Çevrimiçi: http://www.salon.com/news/opinion/glenn_greenwald/2010/06/18/wikileaks

Meşguliyet: Sanatın Dayanılmaz Hafifliği Üzerine*

DIETER ROELSTRAETE

Sen ki sanatlarla soylu erdemlerin anasısın,
ey tembellik, merhem ol insanın kaygılarına!

Paul Lafargue, *Tembellik Hakkı*, 1880

Duyduk duymadık demeyin: Ben sanatçı bir babanın oğlu olarak büyüdüm! Ve meslekte on seneden fazlasını doldurmuşken, bu konuda yazmanın nihayet zamanı geldiği hissine kapıldım. Gönülsüzce vardığım bu kararın altında, sadece yaşlanıyor olmamın sıradan trajedisi de yatıyor olabilir elbet; ancak son yıllarda emin olduğum bir şey var: Sanatla ilgili bugünkü fikirlerimin büyük kısmında, bir sanatçının oğlu olarak yaşadığım deneyimler (gayet dolaylı da olsa) belirleyici olmuş ve bu yazıda ayrıntılarıyla geliştireceğim çoğu varsayım, sanatla ilk karşılaşmalarımda edindiğim izlenimlerin doğrudan etkisini taşıyor: babamın mütevazı ama sağlam kütüphanesinin önünde, atölyelerinde (on sene süren berbat bir dönem boyunca iki senede bir taşınmak zorunda kalmıştı), 1970'lerin sonlarından 1980'lerin ortalarına kadar, Flaman ovasına yayılmış birçok köy, kasaba ve şehirde düzenlenen, babamın da yer aldığı karma sergilerin

* Dieter Roelstraete, "The Business: On the Unbearable Lightness of Art". İlk yayınlandığı yer: *e-flux* dergisi, 42. sayı, Şubat 2013. Yazara ve dergi editörlerine teşekkür ederiz – e.n.

açılış davetlerinde yaşadığım karşılaşmalardı bunlar. Şimdilik Stefaan Roelstraete'nin o zamanlar (hatta bugün de) ne tür bir sanatla uğraştığını bilmenin pek de bir önemi yok, ancak sanatının ağır olduğunu bilmenizde fayda var – bahsi geçen dönemde (aşağı yukarı 1980'lerde; yani Anselm Kiefer'in, Yeni İngiliz Heykeli çağında) babam, taş, çelik ve cam gibi malzemelerle çalışmayı seçmişti. Eserleri aynı zamanda büyük, hatta kimi zaman tehlikeliydi de: Bir sürü keskin köşesi olan ve uçlarından kalın kırık cam parçaları çıkan uzun ince çelik sütunlardan bahsediyoruz. Taşınması hiç de kolay olmayan bu devasa yaratıklarla başa çıkmanın şaka-sı yoktu ve babamın ellerini, kollarını, bacaklarını, ayaklarını kaplayan sayısız yara, onca zaman bütün saflığımla sanat mesleğinin vazgeçilmez parçası sandığım tehlikeleri hatırlatan yorgun ve acılı birer izdi. (O dönemde, modern resmin klasikleri dışında, haberdar olduğum diğer çalışmalar Anthony Caro, Donald Judd, Henry Moore, Bruce Nauman, Richard Serra gibi sanatçıların büyük heykelleri ve enstalasyonlarıydı.) Söylememe gerek var mı bilmem ama, o zamanlar sanatın, sanatçının yaptığı, hatta kendi başına yaptığı bir şey olduğunu sanıyordum – ömrü boyunca babamın ağzından “asistan” kelimesini (bırakın stüdyo asistanını) duyduğumu zannetmiyorum.* Elbette bu, bahsi geçen boyutlar ve ağırlık göz önüne alındığında, heykellerin yerleştirilmesine yardım etmek için düzenli olarak benim görevlendirilmem anlamına geliyordu (gerçi pahalı ve mükemmel bir şekilde parlatılmış cam bir levhayı kırmayı becermemden sonra bu düzen aksamaya başlamıştı). Sanat, başa çıkılması zor, ağır,

* Bruce Nauman'ın sık alıntılanan sözlerini bir kez daha kullanacak olursak, sanat sanatçı stüdyosunda ne yapıyorsa oydu – burada, “yapmak” [do] eyleminin işaret ettiği faaliyet vurgulanıyor. Sanat aynı zamanda sanatçının yardımcılarını stüdyoda ne yapıyorsa o da olmuştur elbette – burada ise, “yardım etmek” kelimesinin işaret ettiği faaliyet vurgulanıyor. [Yazar burada yardımcı ve yardım etmek kelimeleri için “assistant” ve “assisting” kelimelerini kullanmıştır – ç.n.]

kimi zaman da tehlikeli bir şeydi ve yapılması da (o zamanlar bırakın “pratik” kelimesini “üretim” bile sözcük dağarcığımızda yer almıyordu) çoğu zaman hatırı sayılır bir fiziksel gayret gerektiriyordu – şu soruları kim bilir kendi kendime ne çok sormuştum: Babam neden *kâğıt* enstalasyonlar yapmıyor? *Post-it* falan gibi şeyler kullansa ya? Ya da mesele büyüklükse halat ve ipliğin nesi var? O zamanlar Fred Sandback’ın varlığından haberdar değildim, ama babamın kendisinininki yerine belki de o tip bir estetikle uğraşmasını seve seve desteklerdim – bu, ikimizin de hayatını çok kolaylaştırırdı kuşkusuz. Demek ki, sanata karşı ve sanatla ilgili getirdiğim ilk eleştiri bu olabilir – bir sanat eleştirmeni olarak miladına damgasını vuran bu çocukça değerlendirme: *Daha hafif yapmanın ne sakıncası var?**

Yirmi beş yılın ardından, çağdaş sanatın her hücreğine sirayet eden “hafiflik” şartına –her tür hafiflik: üslupta, malzeme, uygulamada, *kavramda* hafiflik– bambaşka bir açıdan ve kesinlikle çok daha mesafeli yaklaşıyorum; hatta bugünlerde eleştiri içgüdümü en fazla kaşıyan şeyin, tam da güncel [*current*] sanatın çoğu örneğinin dayanılmaz hafifliği ve gerçek dehanın alamet-i farikası sayılan o incelikli gayretsizliği küstahça yüceltmesi olduğunu söyleyebili-

* Beni sanat uğraşının diğer tarafıyla (eleştiri, söylem, teori) uğraşmaya iten, sanatın görünürdeki fiziksel talepleri ve sanatçı hayatının en azından benim şahit olduğum meşakkatli çalışma koşullarıydı belki de; o zaman, eleştirmen olmamın tek nedeni bildiğiniz Ödipal öçten ibarettir. Bu yazının otobiyografik üslubunun, kısmen, Anton Vidokle’nin *e-flux* dergisinin 29. sayısında (Kasım, 2011) yayınlanan “Art Without Work?” başlıklı yazısından aldığım ilhamla oluştuğunu söylemeden geçemeyeceğim. Yazar burada “sanatçı olmak istediğini ilk fark ettiği an”ı hatırlıyor – çünkü o an, sanatçıların *çalışmadığı* fikrine kapılıyor. *Ben* ise, benzer bir şekilde, yazar olmak istediğimi el emeği anlamındaki çalışmadan korktuğumu anladığım an fark ettim; ancak çok küçükken bile yazar prototipine has olduğunu düşündüğüm keşişler gibi *çalışma* etliğini çok çekici bulduğumu hatırlıyorum: *vita*’m ister *activa* ister *contemplativa* olsun [*vita activa*: eyleme adanmış hayat; *vita contemplativa*: düşünceye adanmış hayat], çalışmanın hayatımın bir parçası olmasını istiyordum, bugün bile hayatta en çok *can sıkıntısından* korkarım.

rim. (Hadi canım, *bu mu yani?*” “Birazcık daha gayret lütfen!”) Elbette “ağırlığın”, ister gerçek ister mecazi anlamıyla (“heybetli”deki gibi), sanatsal mükemmelliğin belirleyici kıstası olarak yeniden gündeme getirilmesi gerektiğini savunacak değilim; ancak ağırlığın sonuçlarından biri olan, şu nahoş “çalışma” kavramının eleştirel bir gözle yeniden değerlendirilmesi gerektiğine kesinlikle inanıyorum – örneğin, ağırlığın altından kalkabilmek için gerekli olan *gayret* anlamında çalışma, tabii yalnızca fiziksel gayreti kastetmiyorum (çünkü düşünmek de, eğer derin düşünmek ya da ağır konuları düşünmek söz konusuysa, çalışmadır), ama elbette fiziksel gayret de bunun ayrılmaz parçası.



İş/çalışma kavramı, son birkaç senedir sanatla ilgili çoğu eleştirel tartışmada başı çeken konu haline geldi; özellikle sanat “işçilerinin” (artık bunun yerine yaygın olarak –politik yükü daha hafif bir muadili olan– “kültür üreticileri” ifadesi kullanılıyor) iştigal ettiği sanat “iş/eseri”, post-Fordist küresel ekonominin sonu gelmez “emek” tartışmalarının merkezine oturmuş durumda.* Sanat “pratiği” ve türlü sanat “faaliyetleri”, çağdaş yaratıcı kapitalizmin yeni üretim ve üretkenlik tipolojilerinin paradigmaları olarak kabul edildiği gibi, sanatçı figürü de yeni girişimcilik ve yönetim kültürünün temel taşı haline geldi: Artık çalışma/iş hem her yerde, hem hiçbir yerde; ya da hiçbir zaman işte olmadığı-mız halde, daimi olarak çalışıyoruz; hayat ile işin –ve sanat-

* Bu tartışmanın güncel durumu hakkında kapsamlı bir özet için bkz. *Are You Working Too Much? Post-Fordism, Precarity, and the Labor of Art*, ed. Julieta Aranda, Brian Kuan Wood, Anton Vidokle (Berlin: Sternberg Press, 2011). Bu konuyu son derece ustalıkla bir şekilde masaya yatan ilk sergilerden biri, 2004 senesinde Baltimore Sanat Müzesi’nde düzenlenen Helen Molesworth’ün *Work Ethic* adlı sergisi oldu. Viyana’da 21er Haus’ta düzenlenen *BUSY. Exhausted Self/Unlimited Ability* sergisi ise daha yakın zamandan bir örnek (Eylül 2012-Ocak2013).

çının durumunda sanatın– belirgin sınırlarla birbirinden ayrılması artık imkânsız (ütopyanın vaatlerinden biri yerine getirilmiş oldu). Geniş anlamıyla kültür üreticilerinin, bu sarsıcı değişimin öncüleri olduğu kesin; çünkü eğer sanatçının, eleştirmenin ve küratörün –ki istenirse dur durak bilmeden genişleyen bu sanat dünyası ailesine sanat yöneticisi, sanat öğretmeni, galerici, stüdyo asistanı vb. de eklenebilir– kendileriyle ilgili fikirlerinin ortak bir temel özelliği varsa, o da hepimizin sürekli çalışıyor, hatta “çok fazla çalışıyor” olduğumuzu iddia etmemizdir. Aslında kastettiğimiz şey *meşgul olduğumuz* elbette. Ve sanat meşguliyetinden bahsettiğimizde –onu “gösteri işi”nin özel bir alanı olarak görelim veya görmeyelim– aslında kelimenin tam anlamıyla *her daim meşgul olma* şeklindeki bu boğucu duyguyu kastediyoruz. Bu herkes için tanıdık bir deneyim, hele şu an “işe” giderken (dikkat! çalışmaya başladınız bile) akıllı telefonlarından bu satırları okumakta olan kişiler için kesinlikle öyle: Bir yazar olarak, çoğu zaman yazmak için çok meşgulüm, ve bir küratör olarak, küratörlük yapabilmek için çok meşgulüm. (Eskiden arada sırada öğretmenlik yaptığım dönemlerde de, çoğu zaman ders vermek için gerçekten çok meşgul olduğumu düşünürdüm – eski öğrencilerim, kusuruma bakmayın.) Ve aynı şekilde, bugün “yapılan” sanata bakarak, çoğu sanatçının gerçekten sanat “yapmak” [*make*] için çok meşgul gözüktüğü söylenebilir. Onlar da, tıpkı benim gibi çalışıyor ama tam olarak değil – çünkü bizim “yaptığımız” [*do*] * aslında bambaşka bir şey.** Gerçekten çoğu zaman, insan bir

* İngilizcede, yapmak diye çevrilen *make* genelde bir nesne ortaya çıkaran bir eylemdir; *do* ise daha ziyade “eylemek” anlamındadır. Yazar burada *make* ile *do* kelimelerini bu nedenle ayırmış – ç.n.

** Peki bu “başka” şey ne? Liam Gillick’in yukarıda bahsi geçen *Are You Working Too Much?* adlı kitapta yayınlanan “The Good of Work” adlı makalesinin giriş cümlesi şöyleydi: “Sanat hiçbir şey yapmamanın tarihi ve işe yarar eylemlerin uzun bir masalıdır.”

cumartesi akşamı oturup makale yazabiliyor (örneğin bu makale gibi); temel kûratoryal işler, “iş çıkışı”nda, mesai saatleri dışında sanatçılarla gidilen yemeklerde ya da içmelerde hallediliyor; sanat projelerinin en önemli adımları tatil günlerinde atılıyor (Belki de bu mantıklıdır, ne de olsa fikirler, denildiği gibi, haftada otuz sekiz saatlik çalışma düzeyine göre işlemiyor – ama yine de bir örüntü tüm berraklığıyla göze çarpıyor: Fikirler, kurumsallaşmış iş dünyasının dışında doğuyor). Tüm bunları mümkün ve makbul (dahası cazip) kılan, sanatı hayatla kaynaştıran ezeli ülküye içten içe bağlılığımızdır. Avangard ideolojinin en mühim meselesi olan bu ülkü, aynı zamanda zorunlu emeğin olmadığı bir toplumu öngören sosyalist hayalin başat ilkelerinden biridir: Sanat ve sanatkârlık ülküsünden yola çıkarak şekillendirilmiş böyle bir dünyada herkes yaratıcı yollarla mutluluğa ulaşmakta özgür olacaktır. (Sanat dünyasına ancak bu pembe hayale hep bağlı kalacağımıza yemin etmek koşuluyla girebiliriz: Örneğin, ömrümüz boyunca “yapacağımız” [do] şeyin, çalışmaktan başka bir şey olacağı gerçeğini kabul ederiz.) Öte yandan sanat dünyasındaki amansız meşguliyet, türlü sosyal ağlara bel bağlanması, insan ilişkilerinin sanatsal malzeme ve/veya sanatsal içerik olarak yaratıcı bir şekilde yeniden tanımlanması ve “ilişki kurma”nın bir çalışma sahası olarak benimsenmesi (“önemli olan ne bildiğin değil, kimi tanıdığınız” durumu) sayesinde yürür: Siz bir akşam yemeğinde keyifli bir sohbete katıldığınızı sanabilirsiniz, ama aslında çalışıyorsunuzdur; çalıştığınızı sanıyorsunuzdur, ama aslında sadece yemek yiyorsunuzdur – her şekilde, her zaman meşgulsünüzdür.*

* İnsanlar arası etkileşimin sanatsal çalışmaya (ve ilişkisel estetik ve sosyal pratik fenomenlerinin geniş faaliyet sabaaları söz konusu olduğunda, sanat eserlerine) dönüşmesi, sanat dünyasında 1987-1993 seneleri arasında gerçekleşen niceliksel patlama ve ardından sanat dünyasının giderek kendi kodları, coğrafyaları, tarihleri (aşağı yukarı son on senede karşımıza çıkan gecikmiş sanatla-

Peki işle özdeşleştirdiğimiz ya da çalışırken –ya da çalıştığımızı *sanıyorken*– bir yandan yürüttüğümüz çeşitli meşguliyet biçimleri nelerdir? E-posta yazışmaları elbette ve tabii mesajlaşmak ya da birileriyle telefonda konuşmak, tüm bunlar sanayi-kuvvetindeki “iletişim esrimesi”nin ayrılmaz parçaları haline geldi: e-postaları kontrol etmek, e-posta yazmak, okumak, silmek, e-posta klasörlerini düzenlemek, cevap yazmak, iletme, yapıştırmak – bunlar günde en az iki üç saat alıyor. İnternette dolaşmak –veri yüklemek, indirmek, *arama* yapmak. (Neden tüm bu hizmetler için kullandığımız araçlara hiçbir zaman *bulma* motoru adı verilmiyor? Çünkü mesele bulmak değil, aramak; ve süreç içinde çok daha fazla zaman kaybedilmesi kaçınılmaz – modern konuşma makinesinin estetik bir strateji ya da sanatsal bir jest kisvesi altında öne sürdüğü bir laf cambazlığı daha: sonuçta

ilgili-sanat tufanı örneğin), kanunları, ilimleri, törenleri ve kuralları olan karmaşık ve sosyal bir ekosistem olduğunun farkına varması sonucunda mümkün olmuştur. Bu ortamın en önemli ritüellerinden biri, elbette meşguliyet *performansıdır* – sanat dünyası *tiyatrosunun* faaliyetleri. Sanat dünyası üyeliğinin teatral gereksinimlerinden biri, sonu gelmez ve çoğu zaman gayet yorucu bir şekilde sürekli meşgul olduğunuz rolünü oynamanızdır, ki bu illa çalışma “yapmak” ya da hatta çalışmak anlamına bile gelmeyebilir (burada çalışmak “üretmek” anlamında – söylemeye gerek yok ama, sanat dünyasının meşgul adamı tiplemesini hakkını vererek canlandırmak, aksi gibi çok fazla “çalışma”yı gerektirebilir). Bu konuda, Josef Strau’nun üretken olmayan tavırlar hakkındaki aydınlatıcı, eğlenceli söylemine yer vermek ilginç olabilir. Bir sanatçı olarak 1980’lerin sonunda Köln’deki hayatını anlatan Strau “üretici-olarak-sanatçının yerini alan katıksız bohem-sanatçı tavrının, seksenlerin çalışma/emek değerlerine bir tepki olduğunu ve büyük oranda teatral olan dürtüleri hayata geçirmek için çok yoğun bir sosyal alanı gerektirdiğini” belirtir. 2000’lerin Berlin’indeki ağırbaşlı ve çıkarıcı gerçekliklerden bu harika yıllara bakarken, Strau “[Köln’deki] en yaygın tutumlardan biri, üretim prosedürlerine hiç ilgi duyulmaması ve insanın toplumsal doku içerisinde kendisini sanatçı olarak konumlandırmasına verilen önemdi” diyor. Ve elbette, insanın toplumsal doku içinde kendisini sanatçı olarak konumlandırması işinin de kendine has bir üretimci rejimi var: insan sanat nesneleri üretmiyor olabilir, ama onun yerine sanatçılık üretiyordur (*icra ediyordur*), ve Strau’nun üretime dönük olmayan tavrı – tam olarak çalışmaktan kaçınma faaliyeti– çok çalışmayı gerektirebilir, hatta feci yorucu olabilir.

arayış, sanatın özü diye idealize edilmez mi?) Yolculuk rezervasyonlarını es geçmeyelim, bir yolculuk rezervasyonu silsilesidir gidiyor, çünkü yolculuksuz ve mütemadiyen hareket halinde olmayan bir çağdaş sanatın varlığı söz konusu olamaz: otel aramak, ucuz uçak bileti derdine düşmek, sağlam bağlantılar aramak, gitmek üzere olduğumuz şehri biraz daha iyi sindirmek için mümkünse orada bir-iki gün daha fazla kalma olanaklarını araştırmak – ve bir yandan bize sunulan yolculuk programıyla mütemadiyen karşılaştırma yapmak. Bu yolculukları *planlamak*, çeşitli sorumluluklarımız ve verdiğimiz türlü sözler, takvimlerimizi sürekli ayarlamak ve güncellemek. *Toplantılar*: toplantı yapmak için plan yapmak, plan yapmak için toplantı yapmak. Yönetmek –kayıt tutmak– bağlantıyı koparmamak. Tahmini bütçeler çıkarmak. (Bu listeye işe almayı düşündüğünüz, muhtemelen ilerideki birçoğunun ilki olacak asistana kafa yormak da eklenebilir – en azından daha sonraki asistanları işe alacak bir asistan edinene dek.) Ve tüm bunlar stüdyo veya ofis kadar evde de yapıldığı için –çağdaş sanat dünyasının yapısal özelliklerinden biri de, bu mekânlar arasındaki sınırların artık hiçbir öneminin kalmamış olması elbette–, diğerk günlük işlerin baş döndürücü kargaşasıyla iç içe geçiyor: bebeğey ya da kediye bakıcı ayarlamak – kiracısı olduğunuz evi bir başkasına kiralamak, üç farklı bankada duran hesaplarınızı kontrol etmek – ah, evet, vergileri takip etmek! – spor salonuna gitme hayalleri kurmak – yediklerinize dikkat etmek – aralarında henüz haberdar bile olmadığınız bir projenizde kesin işinize yaracak olanların da bulunduğuy, yarıda bıraktığınız kitaplarınızı okumak – Skype’ta annenizle konuşmak. Özetle, *Taksi Şoförü* filminin unutulmaz kahramanı Travis Bickle’ın dediğı gibi “organizize [sic] olmak” (insan hiçbir zaman organizize “olmaz”). Hakikaten, akli başında hangi insanın, bu dinmek bilmeyen sanatla pek az ilgili faaliyetler

fırtınasından başını kaldırıp *çalışmaya* –bir sanat eseri yaratmaya, bir serginin kûratörlüğünü yapmaya, ders vermeye, yazı yazmaya– vakti var ki artık? Kariyer idare etmek, proje yürütmek ya da yalnızca hayatını sürdürmek* – bugünlerde iş benzeri faaliyetlerin büyük kısmı ve hatta çok geniş bir bölümü, sanatsal, kültürel ya da entelektüel üretimden ziyade bunlarla ilgili. İnsanın kariyerini idare etmesinin ve/veya projesini yürütmesinin artık başlı başına bir sanat biçimi ya da bir nevi sanat üretimi olduğunu iddia etmek de temeldeki dengesizliği değiştirmiyor, ki bence güncel [*current*] sanatın büyük kısmının dayanılmaz hafifliğinin kaynağında bu dengesizlik yatıyor.** (Bu arada: Duchamp’dan sonra sanat alanında yaşanan ve pek matahmış gibi göklere çıkarılan “beceriden arındırma” sürecinin ardından, beceriye dayanan olağanüstü işler kariyer idaresi ve proje yönetimi alanına taşındı: beceri yok olmuş değil, bilakis – sadece artık sanatsal bir meseleden ziyade bir nevi “sekretarya” işine dönüşmüş durumda.*** Beceri sahibiyöneticiyle beceriye ihtiyacı olmayan

* Bunlar gerçekten birbirinden farklı şeyler mi? Pek sayılmaz: Hayatlar ve kariyerler, Proje’nin her yeri kaplayan sis bulutu içinde birbirine geçmiş durumda. Boris Groys’un 2002’de yayınlanan “The Loneliness of the Project”teki gayet sert sözleriyle: “Muhtelif projeler oluşturmak artık günümüz insanının en önemli meselesi haline geldi.” – ve sanat, önceliği *nesne* ya da *üründen* ziyade *projeye* tanıyarak bu alanda da başı çekmeyi becermiştir. Bkz. <http://uncopy.net/the-loneliness-of-the-project-2002-by-boris-groys/>

** Söylemeye lüzum yok –ama yine de ekleyeyim– buradaki üretim elbette geleneksel fabrikasyon, ürün imalatı anlamıyla kullanılmıyor; üretim, *faaliyete* değil, *üretkenliğe* işaret eder. Söylemeye lüzum olmayan bir şey daha: Güncel [*current*] sanatın çoğunda göze çarpan dayanılmaz hafiflik elbette sadece sanat *üretimiyle* ilgili değil; hafiflik illeti sanatın her alanına bulaşmış durumda – koleksiyonerlik, kûratörlük, yazarlık...

*** Burada Sol LeWitt’in, avangard sanat dergisi *Aspen*’in 1967 yılında yayınlanan bir sayısındaki makalesini kaynak olarak kullandım: “Sanatçının amacı izleyiciyi eğitmek değil, ona bilgi vermek olmalı... Dizisel sanat [*serial art*] yapan bir sanatçı gizemli veya güzel nesneler üretme derdine düşmez, daha ziyade kendi önermelerinin sonuçlarını listeleyen bir sekreter görevi görür.” Bu cümle, *Work Ethic* (University Park: Penn State University Press, 2004) sergisinin katalogunda yer alan Helen Molesworth’ün makalesinde alınulan-

sanatçı aslında aynı madalyonun iki yüzünü oluşturunyor. Başka bir deyişle: sanatın beceri gerektirmediği mefhumunu “satmak” da özel bir beceri gerektiriyor.) Sanatın o dayanılmaz kıvraklığı ve çileden çıkarıcı hafifliği, bomboş bir gale-riyle karşı karşıya kalan bir insanı ne yazık ki (çok çalışmanın iyi sanat demek olmadığını kabul ediyoruz elbette) şunu düşünmeye itiyor: *Bu mu?* Aslında günümüz sanat dünyasının, gayretsizlik ve ağırlıksızlık biçimindeki retorik çiftine duyduğu kara sevdanın kökeninde, kabul etmek istemeyeceğimiz kadar kaba bir ekonomik gerçek yatıyor olabilir: tüm o anlık jestler ve geçici parıltılar, kendini dizginlemenin zirvesi olarak yutturulan o minimalist zarafet ve abartısız incelik, geçicilik ve uçuculuk, incelmış ve sözde-aristokrat bir kayıtsızlığın o hünerli oyunları... belki de gayretsizliği göklere çıkaran tüm bu zorlama taktikler ve ustalıklı oyunlar, “eser” yapmak için yeteri kadar zaman, konsantrasyon ve enerji olmamasının (ya da daha kötüsü, bu gerçeğin üstünü örtme niyetinin) sonucudur. Aslında çok fazla çalışıyor falan değiliz, sadece bildiğiniz meşgulüz – hatta çalışamayacak kadar çok meşgulüz. Ve bugün sanat diye kabul edilen faaliyetlerin çoğunda bu durum gayet açık bir şe-

mişti. Molesworth, LeWitt’in kendini sekreter figürüyle özdeşleştirmesini –ki bu daha sonra kavramsal sanatın kilit taşı olacak meşhur “yönetim estetiği”ne dönüşecektir– “Amerika’nın endüstriyelden post-endüstriyel topluma geçişi” bağlamına yerleştirir; bu geçişe, “son derece profesyonel bir yönetici sınıfının yükselişiyle beraber hizmet ekonomisinin gelişmesi” damgasını vurmuştur: “Bazı sanat tarihçileri, eser sahipliği fikrine karşı olunmasının, örneğin LeWitt’nin kendisini bir sekreter gibi görmesinin, sanatçılığın ‘beceriden arındırılması’nın bir parçası olduğunu düşünmüştür. Ancak bu dönüşüme daha ziyade bir çeşit ‘yeniden becerilendirme’ olarak yaklaşmak daha doğrudur... Sanatçılık için gerekli olan yeni beceriler nelerdir?” Sanatın bu çok önemli sosyoekonomik dönüşümün ilk deneylerinin görüldüğü bir alan, sanatçının da doğmakta olan bu rejimin kobay faresi olması fikri; “sanatçılar, emek toplumunun son kalan ‘işçi’leridir” diyen Hannah Arendt’in meşhur iddiasına yepyeni bir boyut katmaktadır – diğer herkes bir şeyler yapmakla meşgulken o ilk sekreterlerdendir. Hannah Arendt, *The Human Condition* (Chicago: University of Chicago Press, 1958), s. 127.

kilde görölüyor – hatta bu faaliyetlerdeki üstün sanatsal başarı, bu kadarcıkla yırtabiliyor olmalarını bu derece cakayla satabilmelerinde gizli olabilir. “Bu mu?” “Bu.” “Ha, peki.”

Elbette sanattaki hafiflik, kıvraklık ve zahmetsizlik kültürünün sosyal bir niteliği de olduğunu belirtmemiz gerekiyor; çalışmanın soyluluğu anlayışının dört bir yandan saldırıya uğramasının da bu noktada önemli payı var: çalışmayı reddetmek, çalışmaya karşı çıkmak ve bunların doğal sonucu olarak gayretsizliğin yüceltilmesi, dâhi kavramının çağdaş güncellemeleri sayılabilir (görünen o ki, bu kavramın miadını doldurmuş olduğu kanısına çok çabuk varmışız). Bir şey için çok çalışmanız, kısaca sizin bir dâhi olmadığınız anlamına gelir; nitekim dehanın –en azından sanat âlemindeki– tanımlarından biri, doğuştan gelen ve dolayısıyla insanı çalışma dünyasının tüm tekdüzeliğinden muaf kılan yetenek mefhumuyla açıkça bağlantılıdır: Gayret, dâhilerin rahatça ilerlediği şaşaalı yollar kendilerine ilelebet kapalı kalacağı için, kafası çalışmayan garibanların aşması gereken külfetli yola verilen isimdir. Demek ki güncel [*current*] sanatın dayanılmaz hafifliğinin, burjuva söyleminden kalma beğeni kavramına uzanıyor olması şaşırtıcı değil –örneğin, bir enstalasyon öylesine zevkle [*tasteful*] yerleştirilmiştir ki, onu ancak emeğin alçaltıcı, küçültücü lekesinden muaf olan katıksız bir yetenek (yani deha) ortaya koymuş olabilir.* Burada, sanat ve çalışma, eskiden işçi sınıfı ile aylak sı-

* Sanat âlemindeki coşkulu tezahürü korkucu bir intizamla yeniden duyulmaya başlayan beğeni ideolojisi çok geniş bir konu; burada ancak Pierre Bourdieu'nün konu hakkında çığır açan *Distinction: A Social Critique of the Judgment of Taste* kitabına değinmekle yetinebiliriz. Bazı insanların ince zevk ürünü olan şeylere karşı doğal bir yatkınlığı olduğu fikri, kuşkusuz Bourdieu'nün “kültür aristokrasisi” olarak tanımladığı şeyin kilit taşıdır (bu doğal yatkınlığın, tanımı gereği, çalışmak gibi fanilere özgü kaba saba yöntemlerle kazanılması imkânsızdır. Dâhinin gösterişli gayretsizliği –“bakın, benim için ne kadar kolay”– toplumsal ayrımları yöneten mantığın yerli yerinde kalmasını sağlayan yollardan biridir ve dehanın geleneksel tecessümü olan sanatçı da bu mantığın idamesinde önemli rol oynar.

nıfını ayıran hat üzerinde, neredeyse birbirinin karşıtı, hat-ta birbirini dışlayan terimler olarak beliriyor, – ve sanatçının bu iki rejim arasında gidip gelen muğlak bir konumu temsil ettiğini hatırlamak için, sanatın sosyal tarihinde çok da gerilere gitmemiz gerekmiyor. Bu muğlak konum, bugün meşguliyetin çalışmaktan/eserden (hem çalışmak zorunda olmak, hem de iş/eser yapmak anlamında) üstün tutulmasında da karşımıza çıkıyor.* Bugün sanatın dayanılmaz hafifliğine işte bu Maniştivist ikilik ilkesi hükmediyor: Meşguliyet iyi, çalışmak kötüdür.

Sonsöz

Bu yazıyı yazmama vesile olan, sanatın ağırlığı altında ezilmiş sancılı gençlik anılarımla ilgili ilk satırları karaladıktan kısa bir süre sonra, Chicago'daki yeni işyerimde açılacak ilk serginin yerleştirilme sürecini büyük memnuniyetle izledim. Sergi, Londra'da yaşayan Polonyalı sanatçı Goszka Macuga'nın çalışmalarının kapsamlı bir özeti niteliğindedi. (Gayet önemli) Kolaaj çalışmalarını bir kenara koyarsak, Macuga'nın araştırmaya-dayalı ve bağlama-özü çalışmalarının boyutları hiç de mütevazı sayılmaz. Yerleştirmeleri ve heykelleri büyük, ağır ve hantal; birçok çalışması türlü yoğunluklardaki işbirlikleriyle ortaya çıkıyor ve yerleştirilmeleri de çoğu zaman onlarca usta elin özenli koordinasyonunu gerektiriyor. İki hafta süren yerleştirme dönemi boyunca, burada anlatmama gerek olmayan nedenlerle, kendimi tanıdık şüphelerle cebelleşirken buldum: *Daha hafif yap-*

* Bu hiyerarşik ayırmada rol oynayan prestij dinamiklerinin hepimiz fazlasıyla farkındayız: uyku nedir bilmeyen karmakarışık dünyamızda, meşgul olmak açık bir şekilde bir prestij sembolü, çalışmak ise her zaman böyle yükseltici bir anlamla yüklü değil – elbette gayretle ilgili acı gerçekler yerine, çalışmaktan kaçınılan ve yeteneğin gizemine sığınılan sanatsal bir rejimde, sanatın belirleyici üstünlüklerinin de bunlar olduğu savunulacaktır.

manın ne sakıncası var? Dilimize yerleşen Burt Bacharach şarkısının sözleri gibi: Kendimize bir kolaylık yapmanın ne sakıncası var? Bir kez olsun, ağırlıksızlığın baştan çıkarıcı sesine kulak versek ne olur? Kısa cevap (ve belki de tek ihtiyacımız olan şey kısa bir cevaptır), serginin tam tasarladığımız şekilde kotarılıp zamanında açılmasının verdiği derin ve katıksız tatmin duygusu kuşkusuz: sıkı çalışmanın karşılığını alma duygusu. Sanat hakikaten sanatçının yaptığı bir şey ve bizim, bizzat kendimiz *yaparak* onun yapmasına yardım ettiğimiz şeydir. Sonuç olarak, aslında önerim gayet basit: Yapmak istediklerimizi, çoğunlukla hiç de tatminkâr olmayan düşünme aşamasında bırakıp, üşengeçlikle kotarılmış yarım yamalak düşünceler yumağı halinde tutmaktansa, gerçekten *yapalım*, o kadar.*

ÇEVİREN Zeynep Baransel

* Burada, Hannah Arendt'in *The Human Condition* kitabındaki meşhur deyişini açıyorum: "Sonuç olarak, aslında önerim gayet basit: yapıp ettiklerimiz üzerine düşünelim, o kadar."

- ACTU 88
açık defter yönetimi 52, 64
adhokrası 46
Adorno, Theodor 181, 182, 219-
228, 230-233, 239-242, 245, 247,
249, 251-254, 256 *Aydınlanmanın*
Diyalektiği 181, 219, 220, 224, 233,
240, 241, 256
Estetik Kuramı 224
“Kültür Endüstrisine Genel Bir
Bakış” 241, 242, 249
“Kültür ve Yönetim” 241, 252
negatif diyalektik 245
“The Schema of Mass Culture”
241, 253
Agamben, Giorgio 26, 193, 217
akademi endüstrisi 160
anarşizm 192, 193
ânında üretim 45, 48, 181
Arbeit macht Frei 217
Arendt, Hannah 201
aşırı-birikim krizi 14
aura 173, 174
Auschwitz 252
avangard 12, 20, 22, 170-172, 176,
177, 182, 226, 238, 264
Avrupamerkezcilik 40, 43-45, 55, 78
Aydınlanma 92, 220, 240
Babbage, Charles 13
Bakhtin, Mikhail 56, 59
Balkanlar 21
Bataille, Georges 11
Baudrillard, Jean 17, 19, 56
Bauhaus 20
beceriden arındırma 267
Becker, Howard 19, 20
Benjamin, Walter 19, 173, 182, 221,
222, 226, 239, 256
Berardi, Franco 90
Bergson, Henri 125
Berlusconi, Silvio 140, 196
bienal 20, 21, 199, 216
bilişsel kapitalizm 237
bios 210
bireycilik 41, 116; *sahiplenici* 150,
152, 155
bireyselleş(tir)me 103, 116, 118, 121,
128, 129, 131, 132, 136, 161, 162
bireyselleştirici teknikler 104
Birinci Dünya 50, 51
biyoiktidar 102, 140, 141, 212
biyopolitika 24, 95, 97, 101, 114, 147,
149, 152, 153, 212, 217, 231
biyopolitik 149, 154, 158, 178, 193;
denetim 214; *düzenek* 152; *etik* 216;
özne 150; *pratikler* 209; *toplumlar*
157; *yönetim* 149, 153, 155;
yönetimsel iktidar ilişkileri 161;
yönetimsellik 151, 155, 157, 231
Blum, Alan 206, 214
bohemler 255; *-in sanayileşmesi* 88, 92
Bolşevikler 194
boş zaman 89, 94, 160, 189, 213,
226, 230, 240 *ayrıca bkz. serbest*
zaman
Bourdieu, Pierre 91
Brecher, Jeremy 80
Brecht, Bertolt 170, 177, 221, 222
Lehrstück 222
Burrell, Gibson 56
Business Week 39, 52, 70

- Caro, Anthony 260
 Castel, Robert 128
 Celan, Paul 170
 Chomsky, Noam 170, 178
 cinsiyetçilik 96
 Clegg, Stewart 38, 42, 45
clinamen 201
 Clinton, Bill 50
 Cooper, Robert 56
 Costello, Tim 80
 Crary, Jonathan 17
- çağdaş sanat 19, 179, 261, 266
 çalışmanın reddi 88
 çalıştırmacı(lık) 119, 132-134, 136, 141
 çıkış (*exodus*) 93, 179, 180, 194, 202
 çıplak hayat 98
 çoğulculuk 96, 97, 98
 çokkültürcülük 98
 çokkültürlülük 41, 43, 46, 48, 55, 67
 çokluk 92, 96, 176, 190-196, 198, 201
 çokulusluluk 40, 41, 47
- dadaizm 177
 de Certeau, Michel 183, 244
 Debord, Guy 176
 değişim katalizörü 70, 74
 Deleuze, Gilles 16, 23, 56, 105, 120, 125-127, 131, 164, 228, 233, 244
 Anti-Oedipus 125
 depresyon 208
 Derrida, Jacques 56, 183
 determinizm 78, 178
 dış kaynak kullanımı 52
différance 58, 183
 Duchamp, Marcel 180, 267
 Dünya Sanayi İşçileri (Industrial Workers of the World, IWW) 189
 Dünya Ticaret Odaları Birliği 42
dynamis 210
- eğlence endüstrisi 219
 ekonominin finansallaşması *bkz.*
 finansallaşma
- eleştirel kuram 226, 249 ayrıca *bkz.*
 Frankfurt Okulu
 entelektüel emek 22, 23 ayrıca *bkz.*
 gayri maddi emek; kafa emeği;
 zihinsel emek
 Enzensberger, Hans Magnus 177, 179
 etnosantrizm 40
 Ewald, François 103, 112, 129
- farklı-dillilik 59, 65, 69, 75
 faşizm 27, 253; *neo-* 140
 Fiat 170, 180, 228
 fikrî mülkiyet 197
 finansallaşma 104, 124, 125, 128;
 ekonominin 125, 127, 129; *hayatın*
 16; *koruma sistemlerinin* 103
 fiziksel emek 23 ayrıca *bkz.* maddi
 emek 22, 23, 206
 Florida, Richard 205, 213, 217
 Ford, Henry 13-15
 Fordizm 13-15, 17, 23, 46, 48, 64, 88, 89, 91, 93, 94, 97, 123, 124, 126, 128, 130, 186, 206, 210, 225-227, 229
 Fordizasyon 227, 228
 post-Fordizm 14, 15, 21-24, 45, 46, 89, 92, 97, 126, 170, 171, 176, 177, 179-189, 195, 200, 202, 203, 206, 210, 215, 216, 226-228, 237, 238, 262
 Fortini, Franco 171
 Foucault 16, 24, 56, 89, 101, 103-106, 109-114, 116, 119, 122, 124, 125, 127-129, 132, 136, 137-139, 140, 147-149, 155, 178, 244
Birth of Biopolitics 101, 103, 111, 124
Cinselliğin Tarihi 149
 dispozitif 102, 103, 105, 106, 108-111, 120, 121, 123, 132, 134, 138, 140
 Foucaultcu 120, 215
 yönetme sanatı 150, 151
 Frankfurt Okulu 239, 244, 249-251
 Frobel, F. 46
- Gallese, Vittorio 175

Garanti Bankası 16
 Gates, Bill 17, 18, 23
 gayri maddi *emek* 21-23, 27, 92, 206-211; *üretim* 12; *ürün* 206
 geç kapitalizm 34, 239, 240, 245, 252
 Geertz, Clifford 56
 Gehlen 178
 genel zekâ (Marx) 171-176, 180, 188, 190, 191 veya genel zihin 17
 Gergen, Kenneth 55, 57-60, 65-67, 75
 gerilla pazarlama 48
 Gezi Direnişi 20
 Gielen, Pascal 21
 Gingrich, Newt 76
 girişim toplumu 103, 104, 121, 141
 Google 243
 göçmen(ler) 92, 93, 96, 139, 189
 Gramsci, Antonio 15, 256
 Guattari, Félix 56, 120, 125, 131, 137, 141, 228, 233, 244
 Anti-Oedipus 125
 güncel sanat [*current art*] 261, 267, 269
 güvencesiz(lik) 14, 26, 87, 90-92, 98, 103, 104, 120, 127, 135, 136, 141, 147, 156, 159, 161, 188, 196, 229-231, 238, 253; *çalışan* 118, 133, 188; *çalışma* 92, 93, 147, 158, 159; *emek* 21, 87, 92-95; *emekçi* 188; *istihdam* 132, 159; *iş* 160, 161; *işçi* 97, 118; *kültür üreticileri* 160, 162; *yaşama* 147, 158, 159, 231
 güvencesizleş(tir)me 146, 147, 156, 157, 159, 161, 230, 231; *kendini* 160, 162-164, 231, 232, 234; *moleküler* 120
 güvenlik teknolojileri 117, 118
 Habermas, Jürgen 198
 Hall, Stuart 15
 Hardt, Michael 97, 190-192, 196
 Harris, Philip R. 42-45
 Harvey, David 14, 45, 47
 postmodernlik durumu 45
 hayatın ekonomikleştirilmesi 156, 157, 160

hayatın finansallaşması bkz. *finansallaşma*
 Hayek, Friedrich 128
 Herz, Jeff 61, 77
 Hegel, G. W. F. 192, 245
 Heinrichs, J. 46
 Hiroşima 252, 255
 Hirst, Damien 19, 214
 hissedar kapitalizmi 124, 125
 hizipçilik 74
 Hobbes, Thomas 148, 192, 194, 201
 Hofstede, Geert 41, 44
 Culture's Consequences 41, 82
 Hollywood 220
 Holmes, Brian 176
homo juridicus 113, 138, 139
homo æconomicus 104, 113, 123, 137-139 ayrıca ekonomi insanı 113 veya ekonomik insan 139
 Horkheimer, Max 181, 182, 219-228, 230-233, 240-242
 Aydınlanmanın Diyalektiği 181, 219, 220, 224, 233, 240, 241, 256
 hümanizm 79
 IBM 41, 44, 70
 ırkçılık 104, 139-141
 İkinci Dünya Savaşı 48, 125
 ilişkisel(lik) 41, 46, 211
 insan sermayesi 97, 98, 104, 117, 121, 122, 131-134, 138, 141
 ironik benlikler 70, 79
 işçisiz fabrika 72
 işletme kapitalizmi 124, 125, 128
 Jameson, Fredric 17, 33, 56
 Judd, Donald 260
 kafa emeği 13 ayrıca bkz. entelektüel emek; gayri maddi emek; zihinsel emek
 Kahn, Herman 42-45
 World Economic Development: 1979 and Beyond 42
 Kant, Immanuel 11, 12

- kapitalizm sonrası 61
 karşı-küreselleşme hareketi 99
 karşı-tavırlar 104, 110, 111, 141
 kemer sıkma 239, 253
 kendi kendinin (veya kendisinin)
 girişimcisi 24, 103, 104, 121, 123,
 131, 132, 152, 240; işvereni 26;
 yöneticisi 24
 kentsel dönüşüm 15, 21
 Kessler, Denis 123
 Keynes, John Maynard 13, 14, 123,
 202
 Keynesçi 114, 121
 Kiefer, Anselm 260
 kitle kültürü 240, 242, 245, 253
 Klein, Naomi 25
 No Logo 25
 kognitarya 96
 Komünist Parti 171
 komünizm 17, 171, 183, 192
 Komünist Manifesto 12
 piyasa komünizmi 26; *sermayenin*
 192
 konformizm 69, 92, 96, 242
 Konfüçyüsçü 42, 43; *neo-* 42-44
 Koons, Jeff 19
 köle emeği 73
 Kreye, O. 46
 Kunda, Gideon 67, 69, 70
 kurum kültürü 40, 53, 54 *veya*
 kurumsal kültür 18, 24, 54
 küçülme 54, 71, 128
 kültür *endüstrisi* 20, 102, 112, 115,
 141, 181, 182, 219-230, 232-
 234, 239-244, 246-251, 255;
 işçileri 159; *mühendisliği* 65, 73,
 78, 79; *şoku* 40; *-ün özerkliği* 32,
 33; *üreticisi* 145, 147, 159-163,
 224, 262, 263
 kültürel çalışmalar 31-33, 39, 44, 56,
 76, 244; *farklılık* 44, 45, *yönetim*
 74
 küresel kapitalizm 12, 32, 46
 Küresel Köy 75, 80
 küreselleşme 16, 17, 24-27, 71, 91, 99,
 174, 197
 küresel yurttaşlık (Hardt ve Negri) 97
 Lacan, Jacques 253
 jouissance 253
 keyif 253, 254, 255
 Lacancı 253
 Lamo, Adrian 255
 Lash, Scott 47, 53, 60
 Lazzarato, Maurizio 22, 95
 Lenin, Vladimir 91
 Locke, John 151
 Lorey, Isabell 231, 233
 Luhmann, Niklas 198
 Lukács, Georg 76
Luogo Comune dergisi 193, 194
 Lyotard, François 56
 Machiavelli, Niccolò 148, 194, 203
 Macuga, Goshka 270
 maddi emek 22, 23, 206 *ayrıca bkz.*
 fiziksel emek
 Maleviç, Kazimir 20
Managing Cultural Differences 40
 Manning, Bradley 255
maquiladora 95
 Marksizm 76, 78, 91, 92, 125, 141,
 244
 Marx, Karl 11, 17, 19, 27, 72, 73, 125,
 151, 174, 175, 185, 194, 195, 201
 Komünist Manifesto 12
 McDonalds 70
 McGowan, Todd 253
 McLuhan, Marshall 22
 mekanik köleleşme (Deleuze ve
 Guattari) 228, 233, 234
 metalaşma 97; *emeğin* 72; *sanatın*
 219
 Microsoft 17
 milliyetçilik 91, 98
 minimal benlikler 70
 modernizm 12, 22, 37, 38, 56, 57, 79
 hipermodernizasyon 141
 modernleşme 42, 43, 140
 modernlik 11, 27, 38, 45, 51, 54,
 63, 71, 75-77, 79, 157, 162, 174,
 242; *sonrası* 17
 postmodernizm 31-39, 45, 54-58,
 60-66, 74-80, 183
 postmodernlik 45, 54, 61, 63, 79

- Montale 170, 177
 Moore, Henry 260
 Moran 42-45
 Mouffe, Chantal 198
 Murakami, Takashi 19
 mutenalaşma 88
- Nasyonal Sosyalizm 242
 Nauman, Bruce 260
 Nazi(ler) 192; *Almanyası* 140; *toplama kampları* 217
 Nazizm 27
 Negri, Antonio 97, 190-193, 196
 neoliberal(ler) 14, 102-104, 114, 115, 119, 121, 122, 124, 127, 128, 130, 134-137, 140, 141, 146, 147, 152, 155-158, 160-162, 164, 217, 229, 231, 232, 239
 neoliberalizm 14, 24, 101-103, 111, 112, 114, 116, 121, 124, 127-130, 132, 136, 139, 156, 162, 164, 238
 New Deal 126-128
 Nietzsche, Friedrich 56
 niş pazarlama 48
- Offe, Claus 46
 olumsuzluk 34, 35, 55, 57, 62, 77, 102, 109
 ordoliberalizm 101, 103, 112, 114, 116, 123, 130, 136, 139
 otomasyon 48
 otonomcular 88
 post-otonomcu 226, 228
- örgüt kültürü 46, 66
 örgütsüz kapitalizm 46, 62
 örgütsüzleş(tir)me 60, 64-66, 71, 75
 özneleş(tir)me 110, 141, 142, 146, 147, 152, 153, 155, 157, 162-164, 220, 221, 223, 228, 231-234, 245-247, 252, 253, 256
 özyönetim 95, 148, 149, 152, 154, 155, 230
- Panagiotidis ve Tsianos 161
 panoptik 215
- parasal dönemeç (*monetarist turn*) 129
 Paris Komünü 201
 Parkin, Wendy 61, 77
 paternalizm 52
 Pentagon 255
 Peters, Tom 38, 45, 69, 75
 In Search of Excellence 38, 39, 45, 69
 Piore, Michael J. 46, 60
 Pistoletto, Michelangelo 176
 piyasa komünizmi 26
 popüler kültür 229, 242
 post-endüstriyel 14, 124 veya endüstri-sonrası 22
 post-Fordizm bkz. Fordizm
 postmodernizm bkz. modernizm
 post-otonomculuk bkz. otonomculuk
 post-yapısalcılık bkz. yapısalcılık
 Poulantzas, Nicos 250
 prekarite 10, 12, 21, 26, 27, 90, 91, 93-96, 99, 104; *précarité* 26, 91
 prekarya 25, 26, 93, 188-190, 195, 196, 198, 229, 237
 Prichett Associates 70
 proje kurumu 229
 proletarya 24, 25, 26, 49, 51, 131
 Proust, Marcel 125
 Puccini, Giacomo 92
- Reagan/Thatcher "devrimi" 47
 reel sosyalizm 171
 refah devleti 13, 26, 103, 106, 123, 124, 129, 135, 139, 152
 Reich, Robert 49-52
 The Work of Nations 49
 Renault 170
 riskofiller 129
 riskofobikler 129
 Roelstraete, Stefaan 260
 Romantik(ler) 11, 12, 224
 Rooney, Ellen 96
 Ross, Andrew 88
 bohemlerin sanayileşmesi 88, 92
 Ross, Robert J. S. 47
 Rousseau, Jean-Jacques 191
 Rus Devrimi 20

- Sabel, C. F. 46, 60
 Said, Edward 44
 Oryantalizm 44
 sanat yönetimi 21; yöneticisi 263
 Sandback, Fred 261
 Sarasin, Philipp 150
 Sarkozy, Nicolas 140
 Saussure, Ferdinand de 170
 Schiller 11, 12
 Schmitt, Carl 192-194
 Schumpeter, Joseph 202
 sembolik-analitik elitler 78; hizmetler 50; işçiler 74; sektör 50
 sembolik-analistler 51, 67, 70, 72
 sendikalar 88, 105, 110, 119, 124, 126, 130, 131, 189
 sendikacılar 109
 sendikal anlaşmalar 216;
 örgütlenme 88
 sendikal 13
 serbest zaman 13, 17 ayrıca bkz. boş zaman
 Sennett, Richard 15, 22, 180
 Serra, Richard 260
 Seymour, Richard 26
 Shakespeare, William 19
 sitüasyonistler 176, 177
 sivil toplum 104, 113, 137-139
 skènè 215
 slacker 88
 Smith, Adam 114
 Soğuk Savaş 17
 sosyal devlet 152, 156
 sosyal girişimci 112
 sosyal sigorta 106, 112, 118, 129, 141
 sosyalizm 63, 79, 116, 127, 139, 264;
 reel 171
 söylemler-arasılık 58
 Sraffa, Piero 202
 Stavrakakis, Yannis 253
 stres 68, 70, 72, 208
 sürrealizm 177
 şirket kültürü 24, 35, 38, 70
 Taksi Şoförü 266
 taşeronlaştırma 230 ayrıca bkz. dış kaynak kullanımı
 Tatlin, Vladimir 20
 Taylor, Frederick 13
 Taylorizm 14, 22, 23, 91, 226
 tekelci kapitalizm 64
 temsile dönüş 33
 teröre karşı savaş 95, 253
 Therborn, Göran 24
 Thompson, E. P. 26, 244
 Thompson, Paul 76
 Toffler, Alvin ve Heidi 76
 Politics of the Third Wave 76
 Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü 219, 221
 toplumsallık teknolojisi 106
 Trachte, Kent C. 47
 ulusaşırı(lık) 24, 40, 41, 47, 48, 54;
 kapitalizm 39, 49; üretim 40
 ulusaşırlaşma 39; tüketimin 46
 ulus-devlet 26, 91, 153, 156
 Unedic 116, 122
 Urry, John 47, 60
 Üçüncü Dünya 25, 50, 51, 73, 93, 94;
 -laşma 50
 ütopya 20, 26, 263; -cı 75, 191;
 -laştırma 75
 ütöpik 66
 vatandaşlık geliri 97
 Verizon 243
 Vigotski, Lev 175
 Virilio, Paul 18
 Virno, Paolo 21, 206, 207, 209-211, 226, 227, 229
 Grammar of Multitude 183
 Multitude: Between Innovation and Negation 199
 virtüözlük 169, 170, 176, 182, 194, 207, 210, 211
 Volkswagen 170
 Wall Street 50
 Walt Disney 251

- Walzer, Michael 194
Exodus and Revolution 194
- Warhol, Andy 19
- Waterman, Robert 38, 45, 69
In Search of Excellence 38, 39, 45, 69
- Weber, Max 43, 57, 181
- Williaims, Raymond 244
- Wittgenstein 170, 183, 187, 198
 dil oyunları 187
- work-for-the-dole schemes* (işsizlik parası karşılığı çalışma) 97, 98
- yabancılaşıma 72
- yapısalcılık 228
 post-yapısalcılık 192, 247
- yapısızlaşma 53, 54
- yapısöküm 34, 152, 183
- yaratıcı *emek* 92, 95, 216; *emekçi* 92; *endüstri* 21, 182, 220, 228-234, 239, 243, 249, 255; iş 160; *sektör* 21; *sınıf* 21, 25
- yaratıcılık fabrikaları 225, 226
- yedeklemeci üretim 48
- yeniden yapılanma 32, 35, 36, 38, 47, 52, 77, 112, 130, 131, 134, 140, 155, 163, 183, 217
- yönetim tasarımı 18
- yönetimin Mekkeleri 70
- yönetimsel(lik) 113, 118, 119, 132, 136, 140, 147-158, 161-164, 231, 232
- yönetsel devrim 70
- zanaatkâr 51, 71, 211
- zihinsel emek 208 *ayrıca bkz.*
 entelektüel emek; gayri maddi emek; kafa emeği
 zihin emeği 50; *emekçileri* 195
- Žižek, Slavoj 17, 253

Derleyen ve Sunan: Ali Artun

SANAT EMEĞİ

Kültür İşçileri ve Prekarite

"Sanat emeği" deyince üzerinde durulması gereken en etkili hadise, kuşkusuz kültürün özelleştirilmesiyle birlikte başlayan kültür endüstrisindeki patlama ve dönüşümlerdir. Kültür endüstrisi biteviye dallanıp budaklanmakta ve bu endüstride çalışanların sayısı her geçen gün kabarmaktadır. Medya, yayın, iletişim, PR, pazarlama/markalandırma, reklam, eğlence, spor, turizm, tasarım, eğitim, bilişim, telekomünikasyon gibi alanları dolduranların, kentsel çalışan nüfus içindeki oranı, bütün hizmet ve finans sektörü de hesaba katılınca, gelişmiş ülkelerde maddi üretim sektöründekileri çoktan katlamıştır. Kültür endüstrisinin müzeler, bienaller, festivaller, fuarlar, galeriler, müzayedeler aracılığıyla örgütlenen doğrudan sanatla ilgili ağları da giderek giriftleşmekte ve şişmektedir. Bunlar arasında sanatın küreselleştirilmesinin asal ortamları olarak ortaya çıkan bienaller, Paolo Virno ve Pascal Gielen gibi prekarite yazarları tarafından post-Fordist, gayri maddi, esnek ve güvencesiz emek rejimlerinin ideal modeli olarak tanımlanmaktadır. Hatta Gielen daha da ileri giderek, bütünüyle "sanat ortamının ekonomik sömürü için ideal bir model" olup olmadığını irdelemektedir. Gerçekten de, bienal sanatçıları, küresel korporasyonların himayesi altında örgütlenen bu son derecede otokratik ortamların bir anlamda çalışanları sayılmazlar mı?

Kapak fotoğrafı: Dave Morgan, "Narcisse: Sergei Polunin"

