

MİMAR SİNAN GÜZEL SANATLAR ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

**ÇAĞDAŞ SİYASET FELSEFESİNDE POST-MARKSİZM: ÖZNE, SİYASET
VE DEMOKRASİ ÜZERİNE ELEŞTİREL SORUŞTIRMALAR**

DOKTORA TEZİ

Fatma Betül TATLI

Felsefe Anabilim Dalı

Felsefe Programı

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Kurtul GÜLENÇ

NİSAN 2022

MİMAR SİNAN GÜZEL SANATLAR ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

**ÇAĞDAŞ SİYASET FELSEFESİNDE POST-MARKSİZM: ÖZNE, SİYASET
VE DEMOKRASİ ÜZERİNE ELEŞTİREL SORUŞTURMALAR**

DOKTORA TEZİ

Fatma Betül TATLI

Felsefe Anabilim Dalı

Felsefe Programı

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Kurtul GÜLENÇ

NİSAN 2022

Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü tez yazım kılavuzuna uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmada;

- tez içindeki bütün bilgi ve belgeleri akademik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- görsel, işitsel ve yazılı tüm bilgi ve sonuçları bilimsel etik kurallarına uygun olarak sunduğumu,
- başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda ilgili eserlere bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunduğumu,
- atıfta bulunduğum eserlerin tümünü kaynak olarak gösterdiğimi,
- kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı,
- ücret karşılığı başka kişilere yazdırmadığımı (dikte etme dışında), uygulamalarımı yaptırmadığımı,
- ve bu tezin herhangi bir bölümünü bu üniversite veya başka bir üniversitede başka bir tez çalışması olarak sunmadığımı

beyan ederim.



ÇAĞDAŞ SİYASET FELSEFESİNDE POST-MARKSİZM: ÖZNE, SİYASET VE DEMOKRASİ ÜZERİNE ELEŞTİREL SORUŞTIRMALAR

ÖZET

Bu çalışmada, çağdaş siyaset felsefesinde tartışılmakta olan toplumsal dönüşümün “özne”sini tayin etmeye ve yeniden belirlemeye ilişkin soru(n)lar ve felsefi olanaklar ele alınmıştır. Çağdaş siyaset felsefesinin merkezi problemlerinden olan bu sorulara yönelmenin temel gerekçesi; kapitalizmin yeni stratejilerle ekonomik ve toplumsal krizlerden güçlenerek ve genişleyerek çıktığı, fakat buna karşın toplumsal ve siyasal dönüşümü gerçekleştirmesi beklenen gücün zayıflayarak dağıldığı veya ayrıştığı iddialarının felsefi açıdan (ve ayrıca tarihsel ve siyasal perspektiflerden) geçerliliğini sorgulamaktır. Bu iddialar dönüştürücü gücün yeni bir siyasal strateji üretmediği eleştirisi temelinde, özellikle Marksist teoriden farklı yeni anti-kapitalist toplumsal hareketlere işlerlik kazandırmak üzere girişilen bir çabayı ifade etmektedir. “Politik olana dönüş” (*turn to the political*) çağrısında ifade edilen bu yeni siyasal projenin temel eleştirisi; Karl Marx’ın bugünü yeniden inşa etmeye yönelik bir siyasal tasarımının olmadığı ve bu nedenle Marksist teorinin büyük oranda terk edilmesi gerektiği yönündedir. Bu çağrı özellikle iki hat üzerinde ilerler. İlki Marx’ın emek kavramının, değişen koşullara bağlı olarak yeni üretim tarzını kavramak bakımından yetersiz kaldığı ve bu nedenle yeni bir emek teorisine ihtiyaç duyulduğu iddiası üzerinden temellendirilen “maddi olmayan emek” kavramı ile şekillenir. İkinci yönelim Marx’ın siyasal ekonomiye indirgediği ve bu temelde devrimi a priori olarak ayrıcalıklı kılınan bir özne anlayışına dayandığı, fakat değişen toplumsal koşullar gereği artık böyle bir öznenin tanımlanamayacağı iddiasıyla Marksist kategorilerden radikal bir kopuşun gerektiğini ifade eden “radikal demokrasi” projesidir.

Marksist perspektifte; toplumsal yapılardan bağımsız, daha doğrusu tek yönlü bir belirleme veya kendi kendini belirleme imkanına sahip, otonom bir siyasal veya ekonomik alanın ancak kapitalizmin onto-politikasında mümkün olduğunu, bu bakımdan insan etkinliklerinin böylesine keskin ayrılmasının yabancılaşmanın göstergesi olduğunu vurgulamak önemlidir. Bu nedenle post-Marksist yaklaşımların, demokratik perspektife her ne kadar kayda değer katkılar sunsalar da- Marksist teori açısından üretici etkinlikler ile siyasal olanın ilişkiselliğini göz ardı etmeleri bakımından kapitalist sistemdeki yabancılaşma pratiğini yeniden ürettiklerini ve liberal demokrasinin sınırlarında kaldığını göstermeyi amaçlıyorum. Çünkü mevcut kapitalist sistemi doğal bir veri olarak değil, tarihsel bir üretim biçimi olarak ele alması ve onu bir sömürü ve yabancılaşma durumu olarak analiz etmesi Marx’ı ayırt edici kılan bir özelliktir. İşte bu yabancılaşma boyutundan hareketle çalışmanın ilk bölümünün üzerine tesis edileceği üç temel kavram vardır. Emek, siyaset ve demokrasi. İlk bölümde yapılan kavramsal analizler, ikinci bölümde Negri ve Hardt’ın “maddi olmayan emek” eksenli siyasal kavrayışları, üçüncü bölümde ise Laclau ve Mouffe’un söylem ve radikal demokrasi eksenli siyasal kavrayışlarını



değerlendirme zemini sunacaktır. Bu değerlendirmelerde, Marx'ın en temelde yabancılaşmayı görünür kılma ve aşma çabasının, emek teorisinde olduğu gibi siyaset ve demokrasi analizi için de söz konusu olduğunu vurgulamak ve yabancılaşmanın devlet, sınıflı toplum ve dahası burjuva toplumunun biçimsel demokrasi anlayışında da nasıl işleyip tezahür ettiğini görmek önemlidir. İkinci bölümde, Negri ve Hardt'ın, İmparatorluk mefhumu ve onun sosyo-ekonomik temeli olarak görülen “maddi olmayan emek ve üretim” kavramları incelenecektir. Değişen siyasal ve ekonomik koşullar gereği Marx'ın ötesine geçme çabası olarak okunabilecek bu teorinin tarihsel olarak Otonomi hareketi ile ilişkisi gösterilecek, post-Fordist üretim modelinde ortaya çıkan küresel iktidar analizi ve işçi sınıfının Çokluk kavramıyla genişletilmesinin teorik temelleri ele alınacaktır. Çalışmanın son bölümünde Laclau ve Mouffe'un siyasal perspektifleri zemininden türeyen bir proje olarak “radikal demokrasi” projesinin tarihsel zemini, dayandığı kavramlar ve felsefi kaynakları ve gerçek anlamda siyasal bir teklif olup olmadığı sorgulanacaktır. Dolayısıyla bu teori ekseninde öznellikten ve ayrıcalıklı bir özne belirlemekten vazgeçmenin siyasal karşılığının Marksist perspektifte ne olduğu/olabileceği değerlendirilecektir.

Bu analiz ve değerlendirmeler ekseninde çalışmada işçi sınıfının değişen toplumsal, tarihsel, ekonomik ve siyasal koşullar bağlamında radikal dönüşümün ve toplumsal mücadelelerin öznesi olmaya devam edip etmediği sorusu yanıtlanmaya çalışılacaktır.

ANAHTAR KELİMELEER: Karl Marx, Marksizm, Post-Marksizm, Emek-gücü, Yabancılaşma, Demokrasi, Hakiki Demokrasi, Müzakereci Demokrasi, Radikal Demokrasi, Antonio Negri, Michael Hardt, Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, Özne, Özne Konumları.



POST-MARXISM IN CONTEMPORARY POLITICAL PHILOSOPHY: CRITICAL INVESTIGATIONS ON THE SUBJECT, POLITICS AND DEMOCRACY

ABSTRACT

In this study, the questions and philosophical possibilities related to determining and redefining the "subject" of social transformation discussed in contemporary political philosophy are discussed. The main reason for turning to these questions, which are among the central problems of contemporary political philosophy; The aim is to question the philosophical (as well as historical and political perspectives) validity of the claims that capitalism emerges from economic and social crises by strengthening and expanding with new strategies, but that the revolutionary power that is expected to realize social and political transformation weakens and disintegrates or separates. These claims, on the basis of the criticism that the left cannot produce a new political strategy, express an effort to make new anti-capitalist social movements, different from Marxist theory, operative. The main criticism of this new political project, expressed in the call for "turn to the political"; It is that Marx has no political design to reconstruct the present, and therefore Marxist theory should be largely abandoned. This call specifically goes on two lines. While the first is shaped by the concept of "immaterial labor", which is based on the claim that Marx's concept of labor is insufficient to comprehend the new mode of production depending on the changing conditions, and therefore a new labor theory is needed. The second orientation is the "radical democracy" project, which states that a radical break from Marxist categories is required, with the claim that Marx reduces the political to the economy and bases the revolution on an understanding of a privileged subject a priori, but that such a subject can no longer be defined due to changing social conditions.

In the Marxist perspective; It is important to emphasize that an autonomous political or economic space independent of social structures, or rather, with the possibility of one-way determination or self-determination, is possible only in the onto-politics of capitalism, and in this respect, such a sharp separation of human activities is an indicator of alienation. For this reason, I aim to show that post-Marxist approaches reproduce the practice of alienation in the capitalist system and remain within the limits of liberal democracy, in terms of Marxist theory, although they make valuable contributions to the democratic perspective, in terms of ignoring the relationality of productive activities and the political. It is a distinctive feature of Marx that he considers the current capitalist system not as a natural given but as a historical mode of production and analyzes it as a situation of exploitation and alienation. Based on this alienation dimension, there are three basic concepts on which the first part of the study will be built. Labor, politics and democracy. The conceptual analyzes made in the first part will provide a basis for evaluating Negri and Hardt's political conceptions of "immaterial labor" in the second part, and Laclau and Mouffe's political conceptions of discourse and radical democracy in the third part. In these evaluations, it is important to emphasize that Marx's effort to make visible and overcome alienation is in question for the analysis of politics and democracy as well as in the theory of labor, and to see how alienation works and manifests in the formal understanding of democracy in the state, class society, and moreover, bourgeois society. In the second part, Negri and Hardt's concepts of "immaterial labor and



production", which are seen as Empire and its socio-economic basis, will be examined. This theory, which can be read as an effort to go beyond Marx due to the changing political and economic conditions, will be historically related to the Autonomy movement, and the theoretical foundations of the global power analysis that emerged in the post-Fordist production model and the expansion of the working class with the concept of Multitude will be discussed. In the last part of the study, the historical basis of the "radical democracy" project, as a project derived from the political perspectives of Laclau and Mouffe, the concepts and philosophical sources on which it is based, and whether it is a political proposal in the real sense will be questioned. Therefore, in the axis of this theory, the political equivalent of giving up on subjectivity and determining a privileged subject will be evaluated in the Marxist perspective.

In our study, we will try to answer the question of whether the working class continues to be the subject of the revolution and social struggles in the context of changing social, historical, economic and political conditions in Marx's philosophy.

KEYWORDS: Karl Marx, Marxism, Post-Marxism, Labor-power, Alienation, Democracy, Genuine Democracy, Deliberative Democracy, Radical Democracy, Antonio Negri, Michael Hardt, Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, Subject, Subject Positions.



ÖNSÖZ

Bu çalışma emek sömürüsünün yarattığı bir krizle doğdu. Akademik bir sömürünün ardından...Bu krizde beni hiç yalnız bırakmayan, çalışmanın her aşamasında değerli önerileri, eleştirileri ve sorularıyla teşvik ederek bana destek olan danışmanım Kurtul Gülenç'e sonsuz teşekkür borçluyum. Bu uzun süreçte yaratıcı fikirleri, ufuk açıcı soruları ve önerileriyle çalışmanın şekillenmesine büyük katkılar sunan Devrim Sezer'e ve Cem Kamözüt'e minnetle. Bana olan inancını ve güvenini hep hissettiğim aileme, annem Vesile Tatlı, ablam Mine Tatlı ve yeğenim Türkan Yürümüş'e ve beni hiç yalnız bırakmayan sevgilim ve sevgili dostlarıma içtenlikle teşekkür ediyorum. Bu çalışma -yokluklarıyla dahi beni saran- bana simgesel şişirilmişlikleri ilk sorgulatan kişiye, babam Muhammet Tatlı'ya ve her düştüğümde beni sonsuz neşesi ve gülüşüyle kaldıran kardeşim Abdullah Tatlı'ya ithaf edilmiştir.



İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	vii
ABSTRACT	xi
ÖNSÖZ.....	xv
İÇİNDEKİLER	xvii
TABLO LİSTESİ	xix
1. GİRİŞ.....	1
2. MARX'TA EMEK, SİYASET ve DEMOKRASİ	23
2.1. Marksist Tartışma ve Eleştirilere Kısa Bir Bakış	23
2.2. Marx'ın Emek Kavramına Kısa Bir Bakış.....	35
2.2.1. Emek-sermaye çelişkisi ve yabancılaşma	44
2.3. Yabancılaşmadan Devlet Eleştirisine: <i>Yahudi Sorunu</i>	59
2.3.1. Yabancılaşmanın veçheleri: Marx'ın siyaset eleştirisi ve devletin sönümlenmesi meselesi.....	63
2.3.2. İdealizm eleştirisinden devlet eleştirisine: <i>Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi</i>	77
2.4. Yabancılaşmadan Demokrasiye: Burjuva Demokrasisinin Eleştirisi	84
3. EMEK EKSENLİ SİYASAL KAVRAYIŞ	99
3.1. İmparatorluk ve Çokluk Düşüncesine Genel Bir Bakış.....	100
3.2. Küresel Ağdaşlık Olarak İktidar: "İmparatorluk"	104
3.3. Negri ve Hardt: "Maddi Olmayan Emek" Kavramı	110
3.3.1. Maddi olmayan emek sınıfsal değil midir?	120
3.4. Genel Zekâ	122
3.4.1. Sabit sermaye-değişken sermaye bağlamında maşinik toplanma ve maşinik öznellikler	125
3.5. Açıklık Olarak "Çokluk"	127
4. DEMOKRASİ EKSENLİ SİYASAL KAVRAYIŞ	139
4.1. Marksist Tarih Anlayışına İlişkin Temel Eleştirel Argümanlar	142
4.2. Marksist Özne Anlayışına İlişkin Temel Eleştirel Argümanlar.....	143
4.3. Sosyolojik ve Siyasal Argümanlar	145

4.4. Evrenselin Reddi Olarak Post-Marksizm.....	147
4.5. Siyasalın İmkânı: Antagonizmadan Agonizma'ya	152
4.6. Hegemonya ve Eklemlenme	159
4.7. Bütünlüğün Reddi Olarak “Radikal Olumsuzluk”	166
4.8. Post-Marksist Toplum Tahayyülü: Sonsuz Bir Çatışma Alanı	171
4.8.1. Liberalizm ve demokrasi ilişkisinde insan hakları tartışması	173
5. DEĞERLENDİRME: DEMOKRASİ VE ÖZNE SORUNU ÜZERİNE FELSEFİ REFLEKSİYONLAR.....	181
5.1. Özne, Rasyonalite ve Evrensellik	182
5.2. Kurucu İktidar: <i>Behemoth</i> mu <i>Tanrısal Şiddet</i> mi?	191
5.3. “Kararsız” Bir Siyasal Teori	199
5.4. Bitirirken... ..	211
6. SONUÇ	213
KAYNAKÇA	219

TABLO LİSTESİ

Tablo 1.1: Marx, Negri&Hardt ve Laclau&Mouffe karşılaştırmalı özne, siyaset ve demokrasi kavrayışları	21
--	-----------



1. GİRİŞ

Çağdaş siyasal düşünceye ilişkin bir soruşturmaya başlandığı ilk anda, hemen hemen pek çok çalışmada, birkaç ifade veya kabulle karşılaşmak olasıdır: “Marksizm geçerliliğini yitirdi... İşçi sınıfı tarihsel ve geri dönüşü olmayan bir yenilgiye uğradı... Köklü bir değişim ve geçmişten kopuş sürecindeyiz... Toplumsal taleplere karşılık verebilecek yeni bir demokrasiye ihtiyaç duyulmakta... vb.” Özellikle Dünya Savaşları sonrasında yaşanan toplumsal, siyasal ve ekonomik birtakım değişimler bu iddiaların ve yeni arayışların ortaya çıkmasında büyük rol oynar. Aynı etkilerle 20. yüzyılın başlarından itibaren felsefi geleneğin bütüncül, evrensel etik ve/veya siyasal ilkelere dayanan sistematik anlatılarının eleştirisi ağırlık kazanırken¹ siyaset felsefesinde de bu değişimlerin çıktısı major siyasal teorilerin sorgulanmasıyla başlayıp² *kimlik*, *farklılık* ve *yerellik* vurgularının artması ile tezahür etmiştir. Yeni toplumsal hareketleri³ açıklayabilecek ve farklılıkların bir arada nasıl yaşayabileceği sorusuna yanıt verebilecek siyasal çözüm arayışları, Aydınlanmanın temel kategorilerinin, eş deyişle ‘büyük anlatıların’⁴ reddinden hareketle

¹ Bu yeni paradigmanın temel iddiası Lyotard’ın ifade ettiği gibi “(...) ‘postmodern’ sayılan tutum, üst-anlatılara karşı inançsızlıktır”. [Lyotard, J.F. (2014). *Postmodern Durum* (s. 8). Çev. İsmet Birkan. 2. Baskı. Ankara: Bilgesu]. Fakat siyasal teorilerdeki demokrasi tartışmaları ve temsili demokrasilerin krizinden hareketle rasyonel ve adil bir tartışma alanının yaratılmasına yönelik bir çaba olarak müzakereci demokrasi anlayışı, Kantçı evrensel etik ilkeler bağlamında bir demokrasi modeli olması bakımından, belli açılardan, bu kategorinin dışında değerlendirilebilir.

² Geleneksel sistemlerin eleştirisinde ve yeni bir toplumsal ve siyasal teori inşa etme çabalarında faşizm ve sosyalizm gibi tarihsel deneyimlerin oldukça belirleyici olduğu söylenebilir.

³ İleride açılmak üzere, şimdilik yalnızca işçi sınıfı hareketinden farklı olarak, vurgusu daha çok siyasal, çevresel, toplumsal cinsiyetler vb. konularda olan toplumsal tikel kimlik hareketleri kastedilmektedir. Laclau ve Mouffe bu hareketleri şöyle özetler: “Yeni feminizmin, etnik, ulusal ve cinsel azınlıkların protesto hareketlerinin, nüfusun marjinalleştirilmiş tabakalarının kurumlara karşı verdiği ekolojik mücadelelerinin, anti-nükleer hareketin, kapitalist çevre ülkelerde atipik toplumsal mücadelelerinin doğuşu –bütün bunlar daha özgür, demokratik ve eşitlikçi toplumlara doğru bir ilerlemenin potansiyelini, ama yalnızca potansiyelini yaratacak şekilde toplumsal karşıtlıkların geniş alanlara yayılmasını ifade eder.” [Laclau E. & Mouffe C. (2017). *Hegemonya ve Sosyalist Strateji, Radikal Demokratik Bir Politikaya Doğru* (s. 25-26). Çev. Ahmet Kardam. 4. Baskı. İstanbul: İletişim].

⁴ Modernitenin akıl, hakikat, özne, tarih ve evrensellik kategorileri postmodern itirazların ve eleştirilerin hedefinde yer almaktadır. Postmodern tavır; modern epistemolojinin bu kavram ve kategorilerinin “öteki”ne yönelik dışlayıcı ve bastırıcı pratikleriyle ahlaki ve siyasal bir karşılığa da sahip olduğunu vurgulayarak “herhangi bir grubun ya da örgütlenmenin tarihin güçlerini ‘temsil etme’, böylesi güçlerle birlikte hareket etme ya da bu güçler adına edimde bulunma doğrultusundaki

kavranabilir. Bu eleştirilerin içinde en fazla ağırlık kazananlar; modernitenin sıklıkla kendisiyle nitelendiği Özne kategorisi, bu öznde temellenen hakikat ve evrensellik iddiası olmuştur.⁵ Hakikatin ve evrenselin herhangi bir tikele indirgenmesi ve hatta bir hakikat iddiasının kendisi postmodern teorilerin indirgemecilik ve özcülük⁶ tartışmalarında yerini bulur. 20. yüzyılın en güçlü ve etkili siyasal teorilerinden biri haline gelen Marksizm de bu Aydınlanmacı kategorileri (özne, evrensellik, rasyonalite) sürdürdüğü gerekçesiyle, aynı türden özcülük ve indirgemecilik eleştirilerinin hedefinde yer almış, bu bakımdan kendisiyle hesaplaşılacak bir teori olarak ön sırada yer almıştır. Dolayısıyla modernite ile postmodernite arasındaki gerilim siyasal tartışmalarda Marksizmin temel tezlerine ve açmazlarına taşınır. Bu sorgulama bizi Marksist teorinin temel kategori ve iddialarına yeniden dönmeye sevk eder. Marksizm’e yönelik eleştiriler çalışmamız kapsamında tarihsel materyalizm, ekonomik indirgemecilik ve işçi sınıfının ayrıcalıklı rolü ekseninde ele alınacaktır. Anahatlarıyla ilk eleştiri, Marksist tarih anlayışının determinist ve ilerlemeci yorumuna tekabül eder; eş deyişle tarihin başı ve sonu belli olan, rasyonel, içkin yasaları gereği nihai hedefe dek belirlenmiş, mekanik bir süreç olarak değerlendirilmesine yönelirken, ikinci eleştiri yine bu ilkiyle bağlantılı olarak Marksizm’de ekonominin bu tarihsel-toplumsal süreci kati bir şekilde belirleyen

hegemonik iddialarının reddedilmesi anlamına gelecektir.” [Benhabib, Ş. (1999). *Modernizm, evrensellik ve birey: Çağdaş Ahlak felsefesine Katkılar* (s.297). 1. Basım. Çev. Mehmet Kaçak, İstanbul: Ayrıntı].

⁵ Modernite çoğunlukla Descartes’ın cogito’su ile başlatılan ve Kant’ta en yüksek ifadesini bularak akıl yetisi ile “kendi yasasını koyma” yoluyla hem epistemolojik hem de ahlaksal alanın hâkimi olarak kabul edilen bir özne anlayışıyla ifade edilir. Hegel’le birlikte tarihselleşip kolektif bir noktaya taşınan bu özne en nihayetinde somut evrenselin gerçekleşme kipi haline gelir. Marksist düşüncede de bu özne, işçi sınıfı nezdinde tüm toplumsal güçlerin değişim imkânı olarak cisimleşir ve sınıf mücadelesi dolayısıyla kazandığı bilinç sayesinde özel karakterine kavuşur. Postmodernizm ve postyapısalcılık tam da öznenin bu belirleyici ve evrenseli taşıyan özel konumuna itiraz ederek, Marx’ta toplumsal değişimin potansiyellerini edimselleştirecek işçi sınıfı kavramının da epistemolojik ayrıcalıklı statüsünün reddeder. Bütün bu tartışma ve eleştiriler elbette postmodernizmin de sorgulanmasını gerekli kılar. Sözgelisi modernite topyekûn eleştirilebilecek denli homojen bir yapıda mıdır? Postmodernizm modernitenin kendi içinde taşıdığı bir imkân mıdır? ve onun varoluş koşulları nelerdir? En sonunda da içindeki farklılıklar bir yana, bir yıkım ve negasyon pratiği olarak ele alındığında kurucu ne tür bir işlevi olabilir? Başka bir ifadeyle; teorik eleştirelliği ve farklılık vurgularının kayda değer katkılarının yanı sıra yeni bir rasyonalite, yeni bir toplumsallık ve yeni kurumlar yaratma adına nasıl bir imkân sunar/sunar mı?

⁶ Özcülük, Eagleton’un ifadesiyle postmodernizmin en büyük suç olarak ilan ettiği kategoridir. Özcülük en temelde şeylerin belli niteliklerinin o şeye özsel olarak bağlı olduğu, eş deyişle bu özellik olmadan o şeyin de varolamayacağı anlamında kurucu bir niteliğe işaret eder. Bu özelliğin tarih-üstü ve mutlak bir şekilde ifade edilmesi özcülüğün en açık göstergesidir. Bu türden niteliklerin her şeyi açıklama ilkesi olarak kullanılması da indirgemecilik olarak ifade edilebilir. Dolayısıyla değişmez ve mutlak bir öz tayin etme ve bu özü tarihsiz ve evrensel bir ilke olarak koyutlamak özcülüğün ve indirgemeciliğin en yalın tanımlaması olur. [Eagleton, T. (2011) *Postmodernizmin Yanılsamaları* (s.118). Çev. M.Küçük. 2. Basım. İstanbul: Ayrıntı].

açıklayıcı bir temel olarak indirgemeci bir şekilde konumlanmasına odaklanır. Ekonomik determinizm, sıklıkla siyasetin veya söylemsel olanın bağımlı ve ikincil konuma ötelenmiş olduğu iddiası üzerinden sorgulanmıştır.⁷ Bu bakımdan da bütün bu sorgulamalarla birlikte siyasal-söylemsel merkezli yeni bir perspektif oluşturma çabasının ortaya çıktığını söyleyebiliriz.⁸ Sonuncusu ise Marksist teoride işçi sınıfına toplumsal-tarihsel mücadele içinde verilen ayrıcalıklı rol olmuştur. İlk iki eleştiriyle bağlantılı olan bu sonuncusu, post-Marksist perspektifteki yeni özne arayışlarına veya kimi zaman böyle bir öznenin tümünden reddine karşılık gelir. Kısaca Marksist teoriyi şekillendiren tarih, ekonomi, sınıf gibi kategori ve kavramlar her şeyden önce homojen, evrenselci, rasyonel karakterli bir çerçeve sunduğu gerekçesiyle eleştirilmiştir. Çalışmamız da Marx'ın emek, siyaset ve demokrasi anlayış ve analizleri ekseninde bu eleştirileri yeniden değerlendirecektir. Bu eleştirilerin çoğu belli açılardan Marx'ın metinlerinde dayanağını bulsa da Marksizme son dönemde hâkim olan katı determinist anlayışın güçlü etkisi kabul edilmelidir. Bu açıdan post-Marksist teorinin kimi eleştirilerindeki haklılık teslim edilmekle birlikte bu, Marx'ın tümünden reddedilmesi için yeterli bir gerekçe olarak görülmemektedir. Zira Marx'ın salt bu türden bir okumaya indirgenemeyeceği kanısındayım. Bu açıdan çalışma itibarıyla Marx'ın kapitalizmin analizindeki en güçlü yönlerin ve imkanların (diyalektik, yabancılaşma ve özgürlük perspektifi) korunması ve yenilenmesinin teorinin güçlenmesi adına gerekli bulunduğu iddia edilecektir. Zira çalışmanın planının en büyük dayanağı Marksizmin, insanı içinde bulunduğu, somut toplumsal koşullarla ilişkisinde anlamaya çalışmanın, dahası onu üretici gücü anlamındaki yaratıcı etkinliği çerçevesinde tanımlamanın ve onun öznel potansiyelleri ile bu

⁷ Bu eleştirilerin büyük oranda belli türden bir Marksizm okumasına ilişkin olduğu (Ortodoks Marksizm, pozitivist Marksizm vb.) belirtilmelidir. Marx'ın yorumlanma biçimlerinin kimi noktalarda Marksist teoriyi zayıflattığına ve tam da bu noktalardan en azından teorik düzeyde post-Marksist eleştirilerin ortaya çıkmasına imkân verdiğine ilişkin pek çok eleştiri mevcuttur. Dolayısıyla Marksist yorumlamaların belli açılardan Marx'ın teorisinden ne kadar uzaklaştığının gösterilmesi, bu eleştirilerin yeniden değerlendirilmesi ve eleştirilmesi açısından önemlidir.

⁸ Post-Marksizmin Marksizm'den kopuşunu başka bir perspektife, ideoloji ile söylem arasındaki farka dayanarak yorumlamak da mümkündür. Eklemlenme, raslantısallık/keyfilik/nedensizlik ve evrensel gösterenlerin imkansızlığı gibi çalışmalarla desteklenen dilbilimden (Saussure) antropolojiye ve oradan da Marksizmin sınıf anlayışına uzanan özne, rasyonelite ve bilinç eleştirileri, toplumsalın analiz merkezini anti-hümanist ve anti-tarihselci bir perspektif sunabilecek çalışmalara bırakır. Böylece hem tikelliği (söz) hem genelliği (dil) bir araya getiren söylem teorisi dilsel olmayı da kapsayan bir işaretler ağı olarak, ideolojinin dayandığı (yanlış) bilinç veya sahtelik ve hakikat gibi ikilikleri aşma çabası olarak okunabilir. Daha fazla bilgi için [Purvis, T. Hunt A. (1993). *Discourse, Ideology, Discourse, Ideology, Discourse, Ideology...* (ss. 473- 499). Vol. 44, No. 3. The British Journal of Sociology. (Erişim Tarihi: 12.02.2020)].

nesnel koşulları buluşturmanın açıklayıcı gücü oldukça yüksek bir toplumsal-siyasal teori olarak görünmesidir. Bu açıdan bu çaba temelde felsefi kanona hâkim olan pek çok ikiliğin aşılmasına ilişkin bir imkânın da peşindedir.

Bu bağlamda, çalışmada iki temel problemin belirleyiciliği söz konusu olacaktır. Birincisi Marksist teori ve kategorilerin (özellikle belirli bir sınıf kavramının) postmodern ve postyapısalcı eleştiriler bağlamında yeniden okunması ve mevcut koşullarda geçerliliği problemi; eş deyişle Marx'ın tümüyle ve klasik anlamda “modern” felsefenin tüm kategorilerini olduğu gibi benimseyip kullanan bir düşünür olup olmadığıdır. İkincisi ise bu problemten hareketle Marksizm'den radikal bir kopuşun tarihsel-siyasal-ekonomik nedenleri, yeni teori ve programların geçerliliği ve sonuçlarının ne olacağı problemidir. Başka bir ifadeyle çalışmanın temel problematikleri bugün toplumsal sınıflardan hala bahsedip bahsedemeyeceğimiz ve ekonomi ve sınıf perspektifi olmayan siyasal bir teorinin bugün bize kapitalizm eleştirisinde ne sunduğu/sunabileceğidir. Buradan hareketle çalışmada radikal demokrasi taleplerinin konumunu tayin edebilmek bakımından Marksist demokrasi anlayışı ile burjuva demokrasisi arasındaki yapısal ve tarihsel farklılıkları ortaya koymayı ve “özne” kategorisini bu bağlamda değerlendirmeyi amaçlıyorum. Dolayısıyla giriş kısmında değinmemiz gereken üç temel konu, daha sonra açılacak bölümlere ilişkin bir zemin sağlayacaktır. Bunlardan ilki Marx sonrası Marksizmin anahatlarıyla değişimi ve gelişimi, ikincisi genel olarak demokrasi teorilerinin kaynağı ve çağdaş siyaset teorilerindeki yaklaşımların farklılıklarıdır. Sonuncusu ise post-Marksist⁹ teorilerin siyasal, ekonomik ve toplumsal arka planları, eş deyişle post-Marksizmin Marksizm'in temel kavram ve kategorilerinden kopuşunun tarihsel gerekçeleridir.

⁹ Teorik temellerini Marksizm'de bulan ve Marksizm'den hareketle Marksizm'e yönelik eleştirel ve dönüştürücü çalışmaları ifade eden bu çatı kavram çalışma itibarıyla Antonio Negri-Michael Hardt ile Ernesto Laclau-Chantal Mouffe ikilileriyle sunulmuştur. Bu düşünürlerin tercih edilmesinin temel gerekçesi, onların öncelikle çağdaş emek-siyaset ve demokrasi soruşturmalarına en radikal katkıları ve tartışmaları sunmuş olmaları, ikinci olarak halihazırda kendilerini “post-Marksist” olarak adlandırmaları, üçüncüsü Marksizm'e ilişkin okumalarda radikal ve yeni bir başlangıç yapma potansiyeli yaratmış olmaları ve sonuncusu da pratik-politik alanda ciddi yansımaları olan isimler olmalarıdır. Bu açıdan özellikle Negri ve Hardt anti-kapitalist küresel hareketlerle, Laclau ve Mouffe ise yeni toplumsal hareketlerle bütünleşen isimler olarak ön plana çıkmıştır. Bu nedenle ikinci bölüm emek kategorisinden hareket eden fakat yeni emek türleri yoluyla onu dönüştürerek siyaset ve iktidar alanına taşıyan Negri ve Hardt'a, üçüncü bölüm ise Marx'ın demokrasiye ilişkin analiz ve eleştirilerini radikalleştirerek dönüştüren bir siyasal proje sunan Laclau ve Mouffe'a ayrılmıştır.

Toplumsal-politik analizlerin merkezindeki değişim talebini kavramak; her şeyden önce, tartışmaların, toplumsal değişimlerin itici gücü olarak yeni bir tarihsel aktör tayin etme çabasında yoğunlaşmasının teorik-pratik nedenleri ve sonuçlarını değerlendirmeyi gerektirir. O halde yeni toplumsal hareketlerin ve paradigmatik değişimin ne tür bir siyasal hattan beslendiği ve ne tür bir siyasal kavrayışa evrildiğini ortaya koymak adına hem kimi Marksist okumalar ve yorumlamaları, hem de yeni toplumsal hareketlerin farklı demokrasi yaklaşımları temelinde nasıl farklılaştıklarını bu çalışmanın giriş kısmında kısaca ortaya koymamız gerekecektir.

Ingo Elbe *Marx, Marksizm ve Marksizmler Arasında*¹⁰ adlı çalışmasında Marx'tan bu yana teori üzerine yapılan tartışmaların yapısı ve yönüne ilişkin bir okuma yapar. Ona göre Engels ile başlayan “*Marksizm Okulu*”, Marx'ı belirli türden bir okuma modeli geliştirmesi açısından kendisinden sonraki Marksizm içi ve dışı yorumlamalarda oldukça etkili olmuştur. Ne var ki, diyalektik materyalizm vurgusuyla, doğa-tarih analogisini güçlü bir şekilde Marx okumalarının zeminine yerleştiren Engels, Elbe'ye göre determinizm, epistemolojik özcülük ve sosyal-teorik doğalcılığın müsebbibi olarak görülebilir. Kautsky ile sürdürülen bu Ortodoks yorumlar Lukács'ın Marx ve Engels'in farklılığını vurgulamasına¹¹ denk düşen Batı Marksizmi ile yön değiştirmiş, bu andan itibaren eleştirel olarak “tarihsel ilerlemenin ‘nesnel gelişim yasaları’ndan söz eden bir bilimselciliğin yerini, şeyleşmiş bilincin ideoloji-eleştirisini, donmuş ve böylece ‘ikinci doğa’ haline gelmiş kapitalist üretim biçiminin, sosyal praksisin tarihsel-özel bir formu olarak ele alınması ve pratik özneliliğin eleştirel hareketi olarak devrim vurgusu almıştır.”¹² Tarihsel yasaların içsel zorunluluğuna işaret eden merkezi ve evrenselleştirici argümanlar, daha sonraları Gramsci'nin sivil toplum ve hegemonya kavramları ekseninde vurguladığı ideolojik olanın ön plana çıkmasıyla yön değiştirmiş ve nihayetinde “sosyo-

¹⁰ Elbe, I. (2019). *Marx, Marksizm ve Marksizmler Arasında -Marksçı Teoriyi Okuma Biçimleri*. Çev. Sezer Karagöz. Praksis Sayı 48- Marx 200. (Erişim Tarihi: 10.2.2022).

¹¹ Elbe'nin ifadesiyle “Her şeyden önce Lukács, toplum teorisi ve metodoloji alanlarında, o güne kadar Marksçı ve Engelsçi teorisinin tamamen aynı olduğunun tartışmasız kabulünü sorgulayan ilk Marksist teorisyen olarak görülür. Onun eleştirisinin merkezinde, Engels'in sessizce geçiştirdiği özne-nesne ilişkisi ve II. Enternasyonel'in kadenci Marksizm anlayışının nedeni olan bir “doğanın diyalektiği” konsepti durur. Engels'in, tarihsel materyalizmi kontemplatif bir dünya görüşüne yol açar biçimde ontolojikleştirmesine karşı olarak Lukács, Batı Marksizmi'nin tümü gibi, Marksçı yaklaşımı toplumsal praksisin eleştirel-devrimci bir teorisi olarak alır.” [Elbe, I. (2019) *Marx, Marksizm ve Marksizmler Arasında -Marksçı Teoriyi Okuma Biçimleri*. Çev. Sezer Karagöz. Praksis Sayı 48- Marx 200. (Erişim Tarihi: 10.2.2022)].

¹² A.g.ç, s. 9.

psikolojik ve kültürel fenomenlere duyarlı” bir Marksist yorumlama pratiği doğmuştur. Elbe bu süreci yeniden devlet ve ekonomi teorisi problemlerinin ele alındığı bir başka sürecin takip ettiğini fakat bu sürecin Marksizm’den üç büyük kopuşla yol aldığını ifade eder: “Değer teorisine dair özcülükten kopuş, manipülatif-teorik, araçsal devlet kavrayışına dair kopuş ve politik ekonominin işçi hareketi merkezli ve işçi-ontolojik (ya da genel olarak) devrim teorisi kopuşu.”¹³ Bu nokta bizi post-Marksist teoriyi takip edeceğimiz hattın da kaynağına götürmektedir.

Aynı şekilde Marksizmin tarihsel güzergahını *Batı Marksizmi Üzerine Düşünceler*¹⁴ isimli çalışmada ele alan Perry Anderson, farklı kuşaktan Marksistlerin içinde bulundukları toplumsal, siyasal ve ekonomik değişimlerle şekillenen Marksist perspektifleri değerlendirir. Anderson’a göre Marx sonrası teorideki bölünmelerin doğrudan Birinci ve İkinci Dünya Savaşları ve onların yarattığı siyasal atmosferle bağlantısı vardır. İkinci Marksist kuşak (Lenin, Luxemburg, Troçki, Bauer) “... Avrupa kapitalizminin Birinci Dünya Savaşı fırtınasına doğru seyretmeye başladığı çok daha çalkantılı bir ortamda ortaya çıktı.”¹⁵ Marksist bir siyasi mücadele teorisinin sistemli biçimde kurulması da aynı zamana denk düşmektedir. Dolayısıyla kapitalizm, emperyalizm ve demokrasinin birbirleriyle etkileşim halindeki gelişme koşulları Marksizmin ilk kuşaklarından farklı olarak siyasal konulara ağırlık veren bir tür Marksizmin doğuşuna imkân sunmuştur. Fakat Sovyetler Birliği dışında, liberal hükümetlerin politikaları devrimci dalganın yayılmasını önlemiş, 1929 kapitalist bunalımın ardından işsizliğin yaygınlaşması bir yandan sınıf mücadelesini yoğunlaştırırken, bir diğer yandan da bu mücadeleyi henüz başından engellemek adına faşist diktatörlüklerin ortaya çıkışıyla sonuçlanmıştır. Ne var ki faşizmin son bulmasıyla kapitalizm daha önce görülmeyen bir şekilde hızla gelişmeye başlamış ve siyasal istikrarını da parlamenter demokrasi ile sağlamıştır. Batı Marksizmi de Anderson’a göre işte bu siyasi atmosferde doğar. Bu tarihsel arka plan ile çalışma açısından yapılacak ilk önemli çıkarım Lenin’den bu yana pratik siyasi mücadelenin araçlarına ilişkin bir tartışmanın yürütüldüğüdür. Lenin’in parlamenter demokrasinin mevcut kapitalist koşullarda yalnızca burjuva değer ve çıkarlarına hizmet ettiğine ve

¹³ A.g.ç. s. 11.

¹⁴ Anderson, P. (2016). *Batı Marksizmi Üzerine Düşünceler*, Çev. Bülent Aksoy. 5. Baskı. İstanbul: Birikim.

¹⁵ A.g.e., s. 29.

bu açıdan reddedilmesi gerektiğine ilişkin ifadeleri¹⁶ koşulların oluşmadığı bir durumda, bu türden bir demokrasinin komünizm hedefinde ancak bir uğrak olabileceği ve ondan ancak bir araç olarak yararlanılabileceği argümanı ile buluşacaktır. Bu düşünce en genel ifadeyle; ücretli emeğin devam ettiği eşitsizlik üzerine kurulu kapitalist toplumun demokrasisinin yalnızca zengin bir azınlığa hizmet ediyor olması fikriyle ortaya konulur. Daha sonra göreceğimiz gibi radikal demokrasi tartışmalarında ise tam tersine sosyalist bir strateji radikal bir demokrasi projesine hizmet edecektir. Bu açıdan nihai bir hedef olarak sosyalizmden değil, fakat genişletilmiş ve radikalleştirilmiş bir demokrasinin imkânından bahsedilebilir. Zira post-Marksist düşünürlere göre siyasala anlamını veren antagonizma sürekli ve uyum ve birliğin tesis edilebileceği rasyonel bir toplum tasavvuru, demokrasinin en büyük engelidir. Çalışmada sosyalizm ve demokrasi, araçlar ve amaçlar üzerine yapılan bu tartışmaların Marksist perspektifte nasıl farklılaştığı ve nerede durduğunu belirlemek açısından öncelikle burada demokrasinin de arka planına kısaca bakmamız gerekmektedir.

Oldukça eski bir tarihe sahip olan demokrasi kavramı, bilindiği üzere etimolojik olarak *demos* (people) ve *kratos* (rule) kavramlarının birlikteliğine dayanır. Despotik bir güçten veya azınlıktan ziyade, çoğunluğu oluşturan *halkın* ellerine bırakılması anlamına gelen bu güç Raymond Williams'ın aktardığı gibi artık “efendisi olmayan” bir “halkın, halk tarafından, halk için yasası”na işaret etmektedir.¹⁷ Kelimenin literal anlamıyla ayrıcalıklı azınlık kesimler için korku unsuru olan bu demokrasi Wood'un da ifade ettiği gibi “*populus* olarak değil *pleb* olarak halkın doğrudan yönetimi ya da -mülk sahibi sınıfların bakış açısında göre- ayaktakımının egemenliği” olarak anlaşılmaktaydı.¹⁸ Ne var ki, demokrasi bu anlamıyla neredeyse gerçekleşmemiştir. Zira bir yandan Williams'ın ifade ettiği gibi “Halkı belirli nitelikli gruplarla sınırlamaya yönelik çeşitli girişimlerde bazı önemli tarihler vardır: özgür adam, mülk

¹⁶ Lenin, V. (1996). “İktidarın Ele Geçirilmesinden Sonra Partinin Görevleri”, *Seçme Eserler* (s.121). Cilt 7. Çev. Süheyla Kaya. İstanbul: İnter.

¹⁷ Williams, R. (1976). *Keywords, A Vocabulary of Culture and Society* (s. 46). NewYork: Oxford University Press. Williams bu söylemin Solon ve Cleon'a atfedilebileceğini belirtir. Çoğunlukla fakir ve çoğunluğu oluşturan halka işaret eden kavram, azınlığın despotizmine karşıt bir çağrışıma sahiptir. Bu bakımdan daha sonra göreceğimiz gibi, erken dönem yazılarında demokrasiyi olumlayan Marx'ın devrimin öznesi olan proletaryayı bu türden bir demos olarak ikame ettiği düşünülebilir.

¹⁸ Wood, E. M. (1992). *Sınıftan Kaçış, yeni 'hakiki' sosyalizm* (s. 99). Çev. Şükrü Alpagut. İstanbul: Yordam.

sahipleri, bilgeler, beyaz adamlar, erkekler vb.”¹⁹ Bu durumda demokrasinin en başından bu yana sınıfsal bir karakter taşıdığı iddia edilmiştir.

Atina’da son bulan demokrasi, yaklaşık iki bin yıl sonra, “özgürlük” ve “eşitlik” gibi kategori ve ideallerle bu “sınıfsal çağrışımlarından kopmuş” görünerek ve böylece *devrimci* bir nitelikle- kendisinden önceki toplumun kapalı yapısını aşan bir biçimde- yeniden tarih sahnesine çıkmıştır. Tüm insanların eşitliği ve özgürlüğü ekseninde formüle edilen liberal demokrasi, evrensel bir insan anlayışından hareketle en temelde seküler karakteri, özellikle ekonomik faaliyetler açısından devlet baskısının anayasal çerçevelerle sınırlandırılması ve rasyonel ve evrensel birey hakları ve özgürlükleri dolayısıyla tanımlansa da modern projenin bütünlükçü tınısına sahip bu liberal düzenleme, teorisi ile pratiği bakımından farklı bir işleyişe sahip olmakla eleştirilir. Başka bir deyişle, mesele liberal demokrasinin bu biçimsel tanımlamalarından ziyade içeriği, idealleri ve maddi koşullarla ilişkisi ve gerçek toplumsal çıktıları olmuştur. Michael Parenti *Seçkin Bir Belge Olarak Anayasa* adlı makalesinde öncelikle bu demokrasinin dayandığı anayasal metinlerin tarihçesinde her zaman mülk sahipleri lehine, salt iktisadi çıkarları desteklemek koşuluyla devlete yer açtığını fakat devlet eliyle gerçekleştirilen kısıtlamalarının ortadan kalkması yönündeki taleplerle oluşturulduğunu ifade eder.²⁰ Aynı şekilde Wood da “Liberal demokratik söylemi (...) sınıfsal egemenlik ve sömürü ilişkilerini muğlaklaştırıp meşrulaştıran, gerçekte, bu ilişkileri özgür ve eşit bireyler arasındaki ilişkiler şeklinde yeniden tanımlayarak bunların varlığını bile yadsıyan bir işlev”²¹ ile tanımlamıştır. Bu durumda demokrasi, ayrıcalıklı sınıflar için korku salan bir kavram olmaktan ziyade, tersine kullanışlı bir kalkan sözcük haline gelmiştir. Bir diğer yandan Marx, burjuvazinin kendinden önceki feodal toplumun kapalı sisteminin yıkımı adına yaptığı büyük dönüştürücü etkiyi olumlamakta fakat onun zaman içinde sınıf çıkarlarıyla donduğunu ifade etmektedir.²² Dolayısıyla temelinde rasyonel, evrensel, eşit ve özgür bireyler anlayışına dayanan liberalizm ile ortaklığıyla işleyen

¹⁹ Williams, R. (1976). *Keywords, A Vocabulary of Culture and Society* (s. 46). NewYork: Oxford University Press.

²⁰ Parenti, M. (2019). “Seçkin Bir Belge Olarak Anayasa” *Çağdaş Marksizm Seçkisi, Yüzyıla Damga Vuran Metinler* (s.281). Haz. Bertell Ollman, Kevin B. Anderson, Çev: Şükrü Alpagut. İstanbul: Yordam.

²¹ Wood, E. M. (1992). *Sınıftan Kaçış, yeni ‘hakiki’ sosyalizm* (s. 101). Çev. İstanbul: Yordam.

²² Berman, M. (2013). *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor* (s. 133). Çev. Ümit Altuğ-Bülent Peker. 16. Baskı. İstanbul: İletişim.

bu yeni demokrasi modeli doğuşu esnasındaki dinamizmi ve devrimci gücünü zaman içerisinde kaybetmiş, bireylerin mülkiyetleri ölçüsünde ve onların korunması temelinde işleyen bir siyasal sisteme karşılık gelmeye başlamıştır.

Burada dikkat çeken ve süreklilik arz eden nokta bireysel çıkarlar ile toplumun kolektif çıkarları arasındaki ilişki ve/veya çelişkiler meselesidir. Bunun temel sebeplerinden bir tanesi liberalizmin burjuva birey anlayışının toplumsallıktan yalıtık bir biçimde ele alınması olarak gösterilebilir. Sosyalist perspektifte, öncelikle dayandığı birey mefhumuyla eleştirilen liberal demokrasinin bu anlayışı -daha sonra Marx'ın ve Marcuse'nin "doğru bireysellik" olarak ifade edecekleri birey anlayışından farklı olarak- soyut ve tarih-üstü, atomik ve izole bir karakterdedir. Bu ne demektir? Bu, en temelde liberal perspektifte bireyin toplumsal ve tarihsel bağlamından tecrit edilmiş, birbirinin yerine geçebilen sayısal bir birim, bir nicelik olarak ifade edilmesidir. Bu birey anlayışında nitelikler ve bağlamlar silinir ve buna bağlı olarak da ona atfedilen hak-özgürlük kavramları havada asılı kalır. O, yapamayacakları ölçüsünde sınırlanarak negatif bir çerçeveye hapsedilir. Bireyin potansiyelleri ve bu potansiyellerin doğabileceği koşullar soyut evrenselliğin içinde erir ve bu bakımdan bu soyut evrensel haklar edimselleşmemiş olarak kalır.²³ Geçerli olan haklar, genelde mülkiyet üzerinden tanımlanır ve devlet yalnızca bu hakların korunmasından sorumlu bir idare biçimine işaret eder. Dolayısıyla bu birey toplumsal ve kolektif olandan kopuk ve hatta çoğu zaman onunla çelişik bir karakter taşır. Liberal perspektif, dayandığı birey anlayışı ve evrensellik iddiası bakımından çağdaş siyaset teorilerinde de sıklıkla eleştirilir.²⁴ Bu teorilerde genelde demokrasi ile liberalizmin birlikteliği bir gerilim olarak konulmuş, demokrasiye ilişkin düzenlemeler adına onun kimi zaman liberalizmden ayrışması, kimi zamansa bu

²³ Burada Hegel'in, içinde mülkiyet ilişkilerinin yer aldığı sivil toplumun soyut hukuksal yapısına yönelik eleştirileri ve soyut ve somut evrensellik arasında yaptığı ayrımı anımsayabiliriz. Soyut evrensellik, bir aşama olması bakımından gerekliliği bir yana, farklılıkları, dolayimleri ve ilişkileri içermeyen bir soyutlama olarak Hegel'e göre ancak tamamlanmamış bir uğrağa işaret edecek ve bu yönüyle hep kusurlu ve eksik olacaktır. [Kulak, Ö. "Soyuttan Somuta: Hegel Diyalektiği Üzerine Notlar", *kampfplatz" Dergisi* 3. Cilt 7. Sayı (ss. 41-56)].

²⁴ Evrensellik iddiasının rasyonalite ile ilişkisi farklı türden kurulabilir. Daha doğru bir ifadeyle; bir rasyonalite kavrayışına dayanan evrensellik iddiası, dayandığı rasyonalite türü bakımından farklılık gösterebilir. Sözgelisi liberalizm ile "evrensel bir özgürleşme iddiasını sürdüren" Eleştirel teorinin evrensellik ideali arasındaki en önemli farkın, ilkinin "manipülatif ve araçsal" akla dayanması, ikincisinin ise "özgürleştirici ve normatif" bir eleştirel akla dayanması olduğu söylenebilir. Bu açıdan her türden evrensellik iddiası aynı kategoride değerlendirilemez. [Çıdam V., Gülenç, K., Gürel, Ö.E., Savaşçın, Z. (2020). "Gelenek ile Gelecek Arasında". *Cogito, Eleştiri Zamanı* (s. 14-15). sayı 100. İstanbul: Yapıkredi].

ikilinin farklı değerler ekseninde yeniden birleştirilmesi gerektiği hususunda çalışılmıştır. Katılımcı (*participatory*) demokrasi, çoğulcu (*pluralistic*) demokrasi, müzakereci (*deliberative*) demokrasi, toplulaştırıcı (*aggregative*) demokrasi ve çekişmeci (*agonistik*) demokrasi bu teorilerin kimi örnekleridir. Bu teorilerde genel olarak liberal demokrasinin siyaseti yalnızca devleti bireyin haklarının korunması anlayışına ve siyasalı yönetime ve bir seçim sürecine sıkıştırdığı, bireyin haklarını onun ekonomik özgürlüğü ve mülkiyet hakkına indirgediği ve siyaseti piyasa mantığına hapsedtiği sıklıkla dile getirilmektedir. Dolayısıyla liberal demokrasi ile ilgili eleştirinin merkezi, siyasal kavrayışının dar, araçsal ve indirgemeci olmasıdır. Bu eleştirileri Marcuse, Arendt, Habermas, Benhabib, Negri-Hardt, Laclau-Mouffe gibi isimlerde açıkça görmek mümkündür. Farklı kavramsal bağlamlardan hareketle liberalizme ilişkin eleştiri noktasında birleşmeler de bu düşünürlerin çözüme yönelik arayışlarında belirgin farklılıklar söz konusudur. Marcuse liberalizmi ve anayasal demokrasiyi teknolojik rasyonalitenin bir uzantısı ve yanlış bilincin kurumsallaşması olarak görürken, Arendt temsili demokrasiyi kamusal alanın oligarşiye tabi kılındığı bir biçime bürünmekle eleştirmiş, kamusal alanın yeniden politik gücünün kazanması adına çoğulluğun müzakere ve iletişim gücüne vurgu yapmıştır. Aynı şekilde Habermas ve Benhabib de liberal sistemi devletin yönetime, toplumun ise pazar ekonomisine indirgenmesi olarak bir rekabet alanına dönüşmesinden hareketle eleştirirken rasyonel ve normatif ilkelerle şekillenen müzakereci bir demokrasi modeli teklif eder. Negri ve Hardt, tüm zaman ve mekânı kuşatan imparatorluğun panzehrini çokluğun içkin gücüne dayanan mutlak demokraside görürken, Laclau ve Mouffe hem liberal hem müzakereci görüşü bağlı kaldıkları rasyonel birey temelinden ötürü, mutlak demokrasi anlayışını da toplumun nihai kapanışı tasavvuruna sahip bir teori olmasından ötürü eleştirerek, nihayetinde antagonizmaların tükenmediği, sürekli olarak hegemonik ilişkilerin yer aldığı bir toplumsal alan tahayyülü olan radikal demokrasi projesini yeni bir strateji olarak kabul ederler. *Siyasal Üzerine* isimli çalışmasında Mouffe, “partizansız demokrasi”, diyalojik demokrasi”, “kozmopolit demokrasi”, “mutlak demokrasi” türünden tüm demokrasi perspektiflerini siyasal tanımlayan antagonistik boyuta sahip olmadıkları veyahut en nihayetinde antagonizmaların ortadan kalktığı bir toplum tahayyülüne sahip oldukları için anti-politik vizyonlar olmakla eleştirir. Zira daha sonra detaylıca göreceğimiz gibi düşünürler göre “hegemonya ötesi”, “egemenlik ötesi” ve “antagonizma ötesi” bir dünya tasavvuru mümkün değildir. Tam da bu bakımdan

düşünüre göre modern demokrasilerin ve Marksizmin rasyonel toplum ideali hatalı öncüllere dayanmaktadır.²⁵ Düşünürlerin teorilerinin çıkış noktası öncelikle çatışmanın ortadan kalkmayacağını, evrensel bir rasyonalitenin imkânsızlığını kabul etmeye dayanmaktadır. Bu durumda hem kamusal iletişime dayalı mutabakat hem de tüm çatışmalara son verecek kurtarıcı fail mefhumları siyasalın anlamını iptal eden post-politik vizyonlar olarak eleştirilir.

Toplumsal değişimlerin itici gücü ve yönüne ilişkin bu yeni tartışmaların, Marksist kavramsal çerçeveden; özellikle birbiriyle ilişkili olan “sınıf”, “evrensellik” ve “tarihsel zorunluluk/tarihin içsel yasaları” kavramlarından bir uzaklaşma ve hatta kopuş süreciyle tanımlanabilir olduğunu söylemiştik. Bu vazgeçiş, kimi zaman mevcut teorileri yapı-bozuma uğratarak mutlak anlamda belirlenemeyecek, olumsal karakterli bir kolektif irade tesis etmeye yönelmiş, kimi zamansa yeni bir ontolojik (daha çok *potentia* kavramıyla tanımlanan) zemin tanımlama yoluyla ekonomik-siyasal teoriyi yeniden biçimlendirmiştir. Her iki durumda da artık siyasalın kurucu momenti, tarihin nesnel ve zorunlu seyrinde yaşanan ekonomik çelişkiler olarak belirlenmekten uzaklaşmaktadır.²⁶ Geleneksel siyasal paradigmadan kopuşa işaret eden bu tartışmaların vazgeçmeyi salık verdiği asli kavramlarından belki de en önemlisi “sınıf” kavramı olmuştur. Kapitalist üretim modelinin yarattığı sömürü ve tahakkümün üstesinden gelmenin yolu, geleneksel paradigmada bir kurtuluş ve

²⁵ Rasyonel toplum ideali veya toplumu rasyonel şekilde dönüştürme ideali Marx’ın Sol-Hegelcilikten devraldığı yaklaşımda ifade bulur. Sol-Hegelcilik ise; “Toplumsal eleştirinin yapılabilmesi için gerekli normatif kaynakları, toplumsal düzenin belirli bir rasyonelliğe sahip kurum ve pratiklerinin iç çelişkilerinin analizinde bulabileceğimizi söyleyen bir yaklaşım. (...) toplumun rasyonel olarak görülen yapısının, bu yapıyı belirleyen kurumların birbirleriyle bütünlüklü ilişkileri açısından bakıldığında irrasyonel olduğu ortaya çıkıyor. Toplumun rasyonellik iddiasını sürdürebilmesi için söz konusu kurum, pratik ve onlara içkin değerlerin dönüştürülmesi gerekiyor, diyor temelde Sol-Hegelcilik.” [Çıdam V., Gülenç, K., Gürel, Ö.E., Savaşçın, Z. (2020). “Gelenek ile Gelecek Arasında” (s.12). *Cogito, Eleştiri Zamanı*, sayı 100. İstanbul: Yapıkredi]. Bu perspektif daha sonra Eleştirel Teori’de de sürdürülecektir. Çıdam’ın ifadesiyle; “Marx’ta olduğu gibi, Eleştirel Teorinin de çıkış noktası irrasyonel bir toplumsal düzenin aklın belirleyiciliğinde radikal bir dönüşüme uğratılması gerekliliği.” [Çıdam V., Gülenç, K., Gürel, Ö.E., Savaşçın, Z. (2020). “Gelenek ile Gelecek Arasında” (s.12). *Cogito, Eleştiri Zamanı*, sayı 100. İstanbul: Yapıkredi]. Bu gereklilik rasyonel olduğunu iddia eden, rasyonalitesi üzerinden norm ve değerler üreten mevcut kurumların radikal bir dönüşümü ve eleştirisi adına içkin eleştiriye beraberinde getirmektedir. Dışsal bir ilke veya prensip dolayımıyla olmadığı gibi, yalnızca değerler ile kurumlar ve onların pratiklerinin uyuşmasıyla da (içsel eleştiri ile) yetinmeyen içkin eleştiri, “aynı zamanda bu değerlerin kendinde, eş deyişle eksik ve çelişkili olarak kavramsallaştırılmalarında ve bu nedenle de yanlış pratiklere temel olmalarında araması” ile diğerlerinden farklılaşır.” [Çıdam V., Gülenç, K., Gürel, Ö.E., Savaşçın, Z. (2020). “Gelenek ile Gelecek Arasında” (s.12). *Cogito, Eleştiri Zamanı*, sayı 100. İstanbul: Yapıkredi].

²⁶ Kautsky üzerinden örneklenen bu okuma biçimi Ortodoks Marksizmi tanımlamak üzere kullanılabilir. Fakat Marksist teorinin yalnızca böyle bir Marksist yorum üzerinden değerlendirilmesinin kendisi de indirgemeci bir yaklaşımı örneklediğini söylemek mümkündür.

özgürleşme pratiğinin öznesi olan işçi sınıfının tarihsel rolü ile ilişkilendirilmiş, dahası mevcut durumu dönüştürecek bu gücün özgüllüğü onun evrensel çıkarlarla özdeşliği ölçüsünde tanımlanmıştır. Bu durumda tarihi ve toplumu, sınıf çatışmalarıyla ve sınıfsal mücadelelerle, en genel anlamda toplumsal üretim biçimleriyle değerlendiren geleneksel Marksizm, çağdaş siyaset felsefesi perspektifinden kendisiyle hesaplaşılacak bir teori olarak ilk sırada yer almaktadır.

Bu noktanın biraz ayrıntılandırılması gerekir; çünkü sınıf kavramının Marx için ne ifade ettiğine ilişkin bir kafa karışıklığı söz konusu olmuştur. Bertell Ollman bunun nedenini Marx'ın kavramı kimi zaman grup, hizip veya tabaka ile eş anlamlı kullanmasında, bu açıdan da Marx'ta kavramın oldukça gevşek bir kullanımı olmasında bulur.²⁷ Ayrıca Marx toplumdaki çeşitli sınıflardan bahsetmiştir: Toprak sahibi, köylü, işçi, burjuva, küçük burjuva, lümpen proletarya, parazit sınıf vb. Sınıfları oluşturan motifin ve sınıflar arasındaki farklılaşma zemininin ne olduğu sorusu bu noktada önem kazanır. Bildiğimiz üzere *Kapital*'in III. cildinin son bölümü sınıflar üzerinedir fakat bu bölüm yarım kalmıştır. Dolayısıyla Ollman Marx'ın teorisindeki sınıf kavramının teorinin bütünlüğü göz önünde bulundurularak tamamlanması gerektiğini düşünür. Marx bu bölümde her şeyden önce gelir kaynaklarının sınıfları oluşturan ve onları birbirinden ayıran bir kategori sunamayacağını ifade eder.²⁸ Zira Savran'ın da ifade ettiği gibi:

Gelir kategorisi açısından bakıldığında yöneticilerin temel geliri maaşlarından kaynaklanır. Yani bir ücret biçimidir. Bu da gelir biçimlerinin bizi aldatmaması gerektiğinin bir ilk ifadesidir. Bir genel müdürün de, bir sıradan memurun da, bir vasıfsız işçinin de temel gelirleri ücretleri olabilir. Ama bu, söz konusu insanları aynı toplumsal sınıfa yerleştirmez.²⁹

Bu durumda sınıfı tanımlayan özellik gelir düzeyi veya gelir kaynağı olarak alınmaz. Daha çok toplumsal üretim ve yeniden üretimdeki yerlerine göre tanımlanır.³⁰ Buna

²⁷ Ollman, B. (1968). "Marx's Use of "Class" *American Journal of Sociology* (ss. 573-580). Vol.73, No.5. Chicago: Chicago.

²⁸ A.g.ç. s. 577.

²⁹ Savran, S. (2014). "Sınıfları haritalamak: Sınıflar birbirinden nasıl ayrılır?," *Marksizm ve Sınıflar, Dünyada ve Türkiye'de Sınıflar ve Mücadeleler* (ss. 25-71). Hazırlayanlar: Sungur Savran, Kurtar Tanyılmaz, E. Ahmet Tonak. İstanbul: Yordam.

³⁰ A.g.e, s. 4.

göre, üretim ilişkileri çerçevesinde düşünülen sınıflar arası farklar da üretim araçlarına sahip olanlar ve olmayanlar arasındaki ayrıma dayandırılır. Ollman, bir başka açıdan da Marx’a göre sınıfı özsel olarak tanımlayan özelliğin, her bir sınıfın diğerleriyle olan antagonistik ilişkisi olduğunu ve kapitalizmde sınıfların gittikçe iki büyük kutba ayrıldığını ifade eder: Burjuvazi ve işçi sınıfı.³¹ İşçi sınıfının Marksist teoride neden dönüştürücü bir gücü ifade ettiği ise ancak kapitalizmin tarihsel durumuyla ilişkilendirilerek anlaşılabilir. Öncelikle Marksist teoride “Büyük sanayinin en kendine özgü ürünü” olması nedeniyle “yalnızca proletarya gerçekten devrimci sınıf” olarak kabul edilmiştir.³² Özellikle *Manifesto*’da vurgulandığı şekliyle işçi sınıfını devrimci ve evrensel kılan nitelikler; sömürünün ulusal karakterinden sıyrılmış biçimine doğrudan maruz kalması, burjuvaziye karşı diğer toplumsal sınıflar gibi salt kendi konumunu koruma gibi bir saikten değil, geleceğin çıkarları üzerinden ve ayrıca bir azınlık hareketi olmasından ötürü değil bütünün çıkarı adına hareket etmesinden ötürü olduğunu dile getirilir. Dolayısıyla Marksizm’de işçi sınıfı *kapitalizm çerçevesinde* toplumsal mücadelenin ontolojik merkezi ve tarihsel bilincin taşıyıcısı³³ konumundadır. Bu açıdan çağdaş siyaset tartışmalarında, toplumsal dönüşümün öznesi olarak görülen işçi sınıfının artık nihai bir özne konumunda görülmemesi, Marksizmin ontolojik temellerinin sorgulandığını göstermektedir. Yeni siyasal paradigmada; ana hatlarıyla temel mesele artık ‘Devrim’ değil tikel toplumsal hareketler, ‘Özne’ değil özne konumları ve onun kaynağı olarak ideoloji ve/veya söylem alanı olmuştur. Dolayısıyla sorun; bugünün siyaset tablosunda Marx’ın/Marksizm’in nasıl konumlandırıldığı, yeniden nasıl okunabileceği; daha da önemlisi, yeni toplumsal yapılanmada -farklı toplumsal mücadeleler ve onların ilişkileri bakımından- toplumsal dönüşümün itici gücünün, bir başka deyişle öznesinin kim olacağıdır.³⁴

³¹ Ollman, B. (1968). “Marx’s Use of “Class” American Journal of Sociology (ss. 573-580). Mar. Vol.73, No.5. Chicago: Chicago.

³² Marx, K. & Engels, F. (2014). Komünist Parti Manifestosu (41). Çev. Yılmaz Onay. İstanbul: Evrensel.

³³ Bunun en temel nedeni ise onun canlı emek olarak sermayenin değer ve artı-değer üretmesinin merkezinde yer almasıdır. Kapitalizmin koşullarının ilk elden neden işçi sınıfı ile ilişkili olduğuna Marx, *1844 Elyazmaları*’nda detaylıca yer verir.

³⁴ Genel soruşturma yeni öznenin tayinine ilişkin olsa da post-Marksist tavır, Althusser ve Foucault gibi bütünlüklü ve merkezi bir öznenin bahsedilemeyeceği anlayışında temel bulması bakımından bu arayıştan kopmakla birlikte, dönüşümün imkanlarına ilişkin bir soruşturmayı sürdürür.

Toplumsal ve siyasal gelişmelerden hareketle Marksizmin temel kavramlarını yapı-bozuma tabi tutma anlayışı içindeki Post-Marksizm adıyla anılan bu yeni kavramsal çerçeve en temelde;

...ideoloji ve politikayı ekonomiden ve sınıfsal ilişkilerden uzaklaştıran bir yaklaşım olarak, esasında Marksist teorinin işçi sınıfının öncülüğü, üretim tarzı ve ilişkilerinin belirleyiciliği, proletarya diktatörlüğü, sosyalizme politik bir devrim yoluyla ulaşılabileceği gibi temel kabullerinin sol içinden sorgulanması ve reddidir.³⁵

Bu açıdan post-Marksist çerçevede yapılan tartışmaların çoğunda, Marx'ın yalnızca kendi dönemine ilişkin bir teori ortaya koyduğu düşüncesi yaygındır.³⁶ Buradan çıkan ilk sonuç; Marksist teorinin, bugünün siyasal çerçevesini anlama ve analiz edebilme gücünden yoksun olduğu, Marksist kategorilerin mevcut toplumu ve toplumsal hareketleri açıklamada ve dönüştürmede artık iş görmediği veya yetersiz kaldığı düşüncesi olmuştur. Bu düşüncenin temelinde Marksist teori ve mevcut pratik arasında yaşandığı düşünülen yarıma, diğer yandan yeni ve parçalı toplumsal muhalefet odaklarının görünürlik kazanmasıyla birlikte bütünlüklü, homojen ve rasyonel bir toplumsal yapının imkânının sorgulanabilirliği gibi etkenler yer almaktadır.

Daha önce belirttiğimiz gibi; kriz ve değişim vurgusunda üst-anlatıların, belirlenimci ve evrenselci iddiaların çöküşü kadar, tikellik ve farklılıklara ilişkin yeni siyasal projenin de iması yer alır. Bu iddia; var olduğu düşünülen krize bir teklif ve her şeyden önce toplumsal hareketlere yönelik stratejik bir yenilenme çağrısıdır. Bu çağrıyı Negri ve Hardt *Meclis*'te “(...) çoğunluğun stratejik kapasitelerini geliştirmeye ve önderliği takip edilecek taktiklere indirgemeye odaklanmalıyız” şeklinde ifade ederken, E. Laclau ve C. Mouffe *Hegemonya ve Sosyalist Strateji* adlı çalışmada bu düşüncüyü “toplumsal mücadele pratiklerinin gittikçe karmaşılaşan bir zeminde meydana geldiği günümüz gelişmiş ve endüstrileşmiş toplumlarında, çeşitli toplumsal failer arasında eklemelenmeyi sağlayacak sınıfların ötesinde bir hegemonik

³⁵ Kaygalak, S. (2001). “Post-Marksist Siyasetin Sefaleti: Radikal Demokrasi” (ss.33-59). *Praksis* (1). <http://www.praksis.org/wp-content/uploads/2011/07/001-Kaygalak.pdf>. (Erişim Tarihi: 11.02.2018).

³⁶ Laclau, E. (Haziran 2002). “Post-Marksizm, Küreselleşme Evrensellik ve Etik,”. Söyleşen: Mesut Yeğen, <https://birikimdergisi.com/dergiler/birikim/1/sayi-158-haziran-2002/2348/post-marksizm-kuresellesme-evrensellik-ve-etik/4428>. (Erişim Tarihi: 12.07.2018).

stratejinin yaratılmasının zorunlu olduğu düşüncesidir”³⁷ şeklinde ortaya koyar. Böyle bir düşünce hattı bazı Marksist temellerden vazgeçme fikrine dayanmıştır. Zira Laclau ve Mouffe’a göre artık “Birçok toplumsal antagonizma ve çağdaş toplumların anlaşılması için hayati önem taşıyan birçok mesele, Marksizm dışı söylem alanına aittir ve Marksist kategorilerle kavranamamaktadır.”³⁸ Bu düşünürler için ortak amaç, Marksist kategorilerin çağdaş sorunlar ekseninde yeniden okunmasıdır; fakat evrenselci, ekonomik belirlemeci ve sınıfçı anlayışta kalındığı sürece yeni toplumsal değişimleri olumlu karakterde ifade edecek ve dönüştürecek bir teori ortaya koymak imkânsız görünmektedir. Bu nedenle Laclau ve Mouffe *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*’de, her şeyden önce bu merkezi sınıfçı perspektiften vazgeçtiklerini ilan ederler. Onlara göre; “Marksist kategorilerin günümüzde ne ölçüde geçerli olduklarını ciddiyetle tartışmak, ancak bir ‘evrensel sınıf’ın ontolojik ayrıcalıklı konumuna dayanan her türlü epistemolojik imtiyazdan vazgeçtiğimiz takdirde olanaklı olacaktır.”³⁹

İkincisi, ilkinine bağlı olarak; Marksist teoride sınıfları oluşturan, onları ayıran ve birleştiren bir zemin olan ekonomik açıklama modelinin çağdaş siyaset teorilerinde reddi söz konusudur. Dolayısıyla tarihsel materyalizmin ve Marx’ın burjuva toplumunun analizinde sıkça karşılaşılan alt yapı ile üst yapı belirlemesinin ve bu iki yapı arasındaki ilişkilerin yeniden sorgulanması gerekmektedir. Kabul edildiği şekliyle, geleneksel Marksizm’de devrimin ontolojisi⁴⁰ kapitalist ekonomik yasalar çerçevesinde ayrıcalıklı bir özne durumunda olan işçi sınıfına, epistemolojisi ise tarihsel bir zorunluluk taşıyan işçi sınıfının devrimci bilincine veya öncü partiye dayandırılır. Buna karşın çağdaş teorik çerçeve öncelikle, toplumsalın ontolojik zeminini siyaset alanına taşımış, epistemolojisini de hegemonya ve olumsuzluk mantığı olarak belirlemiştir. Dolayısıyla Post-Marksizm, Marksist teori içinde

³⁷ Kaygalak, S. (2001). “Post-Marksist Siyasetin Sefaleti: Radikal Demokrasi” (s. 37). *Praksis* (1). <http://www.praksis.org/wp-content/uploads/2011/07/001-Kaygalak.pdf>. (Erişim Tarihi: 11.02.2018).

³⁸ Laclau, E. & Mouffe, C. (2017). *Hegemonya ve Sosyalist Strateji, Radikal Demokratik Bir Politikaya Doğru* (s.10). Çev. Ahmet Kardam. İstanbul: İletişim.

³⁹ A.g.e., s. 29. Bu ilanın felsefi temelleri daha önce bahsettiğimiz gibi modernitenin akıl, özne ve evrensellik iddialarına ilişkin temel bir itirazı dile getirir. Bu açıdan düşünürlerin post-Modern eleştirel perspektifi sahiplendiğini söyleyebiliriz.

⁴⁰ Düşünürlere göre Marksist söylemler alanını yöneten iki ontolojik paradigmadan biri Hegelci diğeri doğalcı paradigmadır. Bkz. A.g.e., s. 11.

herhangi bir konum edinmekten ziyade, teorideki radikal değişimin gerekliliğine vurgu yapmaktadır.

Toparlayacak olursak; modernite ve Aydınlanmanın özne, rasyonalite, evrensel hakikat iddialarına yönelik büyük bir kuşku ve sorgulama faaliyetinin ortaya çıkışı olarak adlandırılan postmodernizm ve sonrasında Yapısalcılık ve postyapısalcılık, çalışma kapsamındaki post-Marksist teorilerin felsefi zeminini teşkil etmektedir. Büyük anlatıların eleştirisi; özcülük ve evrenselcilik başta olmak üzere, yine bu kavramlarla ilişkili olarak nesnelcilik, belirlenimcilik ve indirgemecilik karşıtlığı olarak okunabilir. Yapısalcı dilbilimle başlayan belirlenimsizlik, farklılık, anlam oyunları ve keyfilik (gösteren ile gösterilen arasında nesnel bir belirlenim olmadığı iddiası) tartışmaları nesnelliğin reddine uzanan epistemolojiler ortaya koyar.⁴¹ Bu tavrın Marksist çalışmalara dair en açık ilanı 1980’lerden itibaren *Marxism Today* dergisi çevresinde ortaya konulan “Yeni Zamanlar” projesi olmuştur; yeni tartışma çerçevesi artık kimlik ve kültür çalışmaları olarak belirlenir.⁴² Başka bir ifadeyle, geleneksel Marksizm’deki temel tartışmalar (üretim ilişkileri, mülkiyet, sömürü) artık yerini yeni toplumsal kimlik siyasetlerine (cinsiyet, etnisite, çevre, feminizm vb.) bırakmıştır. Post-Marksizmin çerçevesini belirleyen bu tartışmalar, daha yakından bakarsak, siyasal, ekonomik ve toplumsal kimi değişimlerle ilişkilendirilerek okunabilir.

Siyasal olarak; 1920’lerden itibaren Gramsci’nin İtalya’daki faşist harekete işçi sınıfı çevrelerince verilen desteğin yarattığı hayal kırıklığı ile başlattığı üstyapıya yönelik çalışmalar; ideoloji, hegemonya, söylem ve eklemlenme tartışmalarının ateşini fitillemişti. Savaş sonrasında Avrupa Komünist Partilerinin, sınıf çelişkilerini görünmez hale getiren bazı ekonomik ve siyasal haklar kazanan işçi sınıfıyla tekabüliyetinin ortadan kalkması ve yeni demokrasi stratejileri yoluyla ulusal burjuvazinin siyasal hâkimiyetinin artması da merkezi tartışmaların yönündeki büyük değişimlerin siyasal nedenleri olarak gösterilebilir. Doğu Avrupa ülkelerindeki komünist iktidar ve yönetimlere tepki, Stalin’in seçkinci, hiyerarşik ve disipliner politikalarına yönelik eleştiriye tekabül eder. Anderson’un da ifade ettiği gibi bu deneyimlerden sonra Batı Marksizminin bakışları kültür devrimine dönmüş ve

⁴¹ Adaklı, G. (2001). “Post-Marksizmin Siyasal ve Kuramsal Açmazları” (s. 13-32). *Praksis* (1). <http://www.praksis.org/wp-content/uploads/2011/07/001-Adakli.pdf>. (Erişim Tarihi: 11.02.2018)

⁴² A.g.ç., s. 18-19.

oradan beslenmiştir.⁴³ Aynı şekilde 1970'lerden sonra ABD ve İngiltere'de işçi hareketlerinin hem grevlerde hem de seçimlerde aldığı yenilgi, sınıf hareketinin konumuna ve değiştirici gücüne ilişkin sorgulamaların artmasının da önemli nedenlerindendir.

Ekonomik olarak iki temel etkenden söz edilebilir. Bunlardan ilki, Soğuk Savaş döneminde ulusların hâkimiyet bölgelerinin ve taraflarının belirlenmesi, eş deyişle emperyalizmin dünyayı farklı kutuplara ayırması, fakat bir yandan da ulusal sınırları aşan emek gücü arayışının sonucunda sömürünün alanının genişlemesidir. Önce 1930'lardan itibaren üretime petrol ve elektrik enerjisinin dahil olmasıyla yeni bir teknolojik değişim başlamış, bu değişimin birey-toplum ve devlet düzeyinde bazı karşılıkları olmuştur. Fordizm olarak ifade edilen bu üretim modeli, üretimin standart, mekanik ve daha sistematik hale gelmesini ifade etmekteyken, aynı zamanda devlet eliyle piyasanın düzenlenmesi ve güvenli kılınmasına, bir yandan da ulus şirketlerin uluslararası yeni emperyalist çıkarlarına hizmet etmesine olanak sağlamıştır. Ne var ki 1960 ve 70'lerde hem ırkçılık hem sömürgecilik karşıtı hareketlerle hem de savaşların verdiği hasarlarla krize giren bu sistem, üretimin yapısal değişimi olarak adlandırılan post-Fordist üretime evrilmesine yol açmıştır. Sermaye birikim modelinin 1970'lerden bu yana, Fordizmden post-Fordist üretim biçimine geçerek dönüşmesi, eş deyişle teknoloji temelli daha esnek (zamansal ve mekânsal sınırlılıktan bağımsızlaşan) çalışma modelinin, hizmet sektörünün gelişmesiyle maddi olmayan emek kavramının ortaya çıkması ve sömürü alanının genişlemesi, kısacası üretimin çeşitliliğine ve üreticilerin farklılığına dayalı yeni sektörlerin ortaya çıkması ve gelişmesi gösterilebilir. Bu değişimlerin çıktısı, Marx'ın fabrika temelli donmuş ve katı olduğu düşünülen işçi sınıfı perspektifinin ve emek teorisinin geçerliliğinin sorgulanması olmuştur.

Toplumsal olarak ise bu ekonomik ve siyasal değişimleri ve krizleri takip eden, farklı talepleri dile getiren tikel toplumsal muhalefet odaklarının toplumsal dönüşüme öncülük edebileceği fikrinin doğmasına yol açmıştır. İşçi sınıfının merkezi rolü,

⁴³ Aynı şekilde John Molyneux da Marksist teorideki bu odak kaymasını Çin'de olup bitenlerle ilişkilendirir. Üretici güçlerin önceliğine yönelik saldırıların sıklıkla dayanağı olarak alınan bu örnek, pek çok Marksist için nesnel koşullar uygun olmadığında dahi devrimin gerçekleşebileceğinin kanıtı olarak gösterilmiştir. Bu noktadan sonra iradecilik ve politik liderlik gibi belirleyenlere ağırlıklı önem atfedilmiş, nesnel bir yorumla ortaya koyulan tarihsel materyalizmden bu süreçte kopulmuştur. [Molyneux, J. (2005). "Marxizm determinist mi?" *Felsefe Logos, Günümüzde Marxizm* (ss.213-242). Sayı /1-2. İstanbul: Bulut].

Marksizmin geçerliliği, rasyonel ve bütünlüklü bir toplum tahayyül etme imkânını geçersiz kılan pratikteki temel değişimler, teorinin bu pratikler ekseninde değişimini gerekli hale getirmiştir. Özellikle Avrupa’da toplumsal muhalefetin işçi sınıfından gelmemesi ve hatta işçi sınıfının muhafazakâr eğilimler göstererek çıkarlar ve hedefler arasında paradoksal bir görüntü çizmesi, radikal demokrasi fikrine, kimliklere ve tikel farklılık taleplerine dayalı siyasal-hegemonik eklemlenme ve toplumsal mobilizasyona dayalı sosyalist/komünist⁴⁴ bir siyasal resmin imkânı üzerine düşünmede büyük etkindir. Kısaca, “yeni olanakların oluşmasıyla birlikte siyasal alanın içeriği genişlemiş, artık sadece sınıfsal meseleler değil, birçok farklı öge ve kimlik, hatta insan ve doğa arasındaki ilişki bile siyasal ve toplumsal düzlemde sorunsallaştırılmaya başlanmıştır.”⁴⁵

Böylesi bir değişimde Marksizmin sınıf merkezli ontolojisinin hala siyasal bir imkân sunup sunmadığı şüphesiz ilgi uyandırıcı bir sorudur. Bu bakımdan çalışmanın kaynağı; genel olarak siyasal ve ekonomik alanda yaşanan değişimler ile Marksizm’in son yüzyılda yaşadığı düşünülen kriz, bu krizin ontolojik ve epistemolojik nedenleri, krizi aşmanın siyasal-toplumsal yolları üzerine yapılan tartışmaların ajandalarını açmak üzerinden yeni ekonomik ve siyasal imkânlar üzerine düşündürmektedir.

İlk bölümün genel amacı, bu türden kriz iddialarını tartışmaya açabilmek adına Marx’ın metinlerinden hareketle temel bazı kavramları ortaya koymak olacaktır.⁴⁶

⁴⁴ Negri ve Hardt’ın komünizm, Laclau ve Mouffe’un ise sosyalizm kullanımını tercih etmesi, siyasal felsefelerinin kalkış noktasına ilişkin temel farklılıklarına dayanmaktadır. Bu farklılıkların onların Marksist perspektiflerine, devlet ve devletin kurumlarıyla kurulması talep edilen ilişki biçimine yönelik olduğu söylenebilir. Negri ve Hardt’ın çokluğun ortaklaşa hareketine dayanan teorisi “kurumlardan geri çekilme” stratejisine, Laclau ve Mouffe içinse tersine, bu “kurumlara dahil olma” stratejisine dayanır. Dolayısıyla Laclau ve Mouffe’a göre komünizm kavramı, devletin bir asalak olduğu ve tüm çelişkilerin çözüldüğü rasyonel bir toplumda devletin sönmüneceği idealine dayandığı için tercih edilmemektedir. Negri ve Hardt içinse devlet, imparatorluk ağının bir nevi yürütme kurumu olduğundan içkin güce karşıttır. Dolayısıyla onun karşıtı *devletsiz* toplum olan komünizm olacaktır.

⁴⁵ Gülenç, K. (2015). “Radikal Demokrasi ve Güncel Tartışmalar”, *Ayrıntı Dergisi*, <http://ayrintidergi.com.tr/radikal-demokrasi-ve-guncel-tartismalar/> (Erişim Tarihi: 20.08.2018).

⁴⁶ Marx’ın metinlerinin, özellikle Althusser’in “epistemolojik kopuş” kavramında ifade bulduğu gibi, hümanist-ideolojik olan ile bilimsel olan dönemler şeklindeki kategorizasyonu Marksist çevrelerce çoğunlukta kabul görmüş ya da bu metinler arasındaki ayrıma yönelik tartışmalar süregitmştir. Özellikle yabancılaşma kavramı üzerinden yürütülen tartışmalar düşünürün ilerleyen çalışmalarında kavramın, tekrar aynı yoğunlukta kullanılmaması nedeniyle, Marx’ın hümanist-ideolojik dönemine özgü bir kavram olarak kabul edilmesine temel oluşturmuştur. Ne var ki Marx’ın geç dönem eserlerinden olan *Kapital*’de yabancılaşma kavrayışı şeyleşme, meta fetişizmi gibi aynı çerçevede ele alınan (ilişkisizlik, bağlamsızlık, kopukluk) kavramlarla sürdürülür. Bu açıdan benim hareket noktam

Bunun için de emek, değer ve sınıf kavramlarının metinlerde ne tür anlamlar kazandığı, tartışmamızın ana hattına uygun olarak yeniden gözden geçirmek gerekmektedir. Üç ana başlık altında Marx'ın emek, siyaset ve demokrasi hakkındaki görüşleri hem erken dönem hem de geç dönem yazıları bağlamında açılacaktır. Burjuva demokrasisine yönelik eleştirilerinin, onun demokrasiyi tümünden reddetmesi anlamına gelip gelmediğini incelemek ve buradan hareketle siyaseti kavrama biçimini ortaya koymak ona yönelik eleştirileri değerlendirebilmek bakımından önemli görülmüştür.

Çalışmamızın ikinci bölümü, kapitalizmin genişleyen ve tüm topluma yayılan iktidarını; *imparatorluğu* ve bir karşı-iktidar olarak sınıf kavramından daha geniş bir direniş merkezi olan *çokluk* kavramını ön plana çıkaran Antonio Negri ve Michael Hardt ile yeni öznelik arayışlarını ele almayı ve bu yolla siyasal kavrayışlarının farklılıklarını ortaya koyabilmeyi amaçlamaktadır. Yeni iktidar tanımı, yeni bir epistemolojik çerçeveye taşınmayı ve bunun da gerisinde sadece bir düşünüş farklılığını değil, bu yeni düşünme biçiminin dayandığı yeni yaşam dinamiklerinin (direniş odaklarının) ontolojik zeminini de tanımlamayı gerektirmektedir. Negri de Laclau gibi, Marksist teorinin zamansal olarak kendi sınırına ulaştığı⁴⁷ gerekçesiyle seçici bir tarzda okuyarak; toplumsalla siyasal olanı, emeği ve karşı-iktidarı aynı anda inşa eden kurucu bir güç olarak canlı emeğin, genel zekayı, toplumsal birikim olarak çokluğu işaret ettiğini ifade eder. Dolayısıyla mesele, çokluğun, siyasetin yeni öznesi olarak nasıl bir güç olduğunu ortaya koymak, toplumsalın yeni ontolojisini inşa etmektir. Başka bir ifadeyle ikinci bölüm; Marx'ın emek anlayışının kendi dönemsel çerçevesine özgü olduğu, kapitalizmin iktidar süreçlerinde sürekli yeniden üretildiği ve iktidarını genişletme yönünde hareket ettiği gerekçesiyle daha farklı bir emek ve dolayısıyla daha farklı bir direniş merkezi tanımlamak gerektiğini düşünen çağdaş siyaset felsefesinin argümanlarına odaklanacaktır. Negri ve Hardt'ın emek eksenli siyaset kavrayışlarında şekillenen bu düşüncede emek artık, sadece maddi ürünler veren, fabrika içerisindeki maddi-somut emek değil, zamansal ve mekânsal açıdan yayılımı geniş olan enformatik, bilişimsel ve yaratıcı “maddi olmayan emek” olarak değişim göstermiştir. Bu bakımdan siyasal değişimin öznesi de artık Marx'ın

düşününün metinlerini belli bir bütünlük ve süreklilik içinde okumak ve Marx'ı bu bütünlük varsayılarak ele almak olmuştur.

⁴⁷ Negri, A. (2017). “Kurucu İktidar: Bir Kriz Kavramı”, *Siyasalın Düzenekleri, Çağdaş Marksist Kuramda Tartışmalar* (s. 55). Çev. Sercan Çalıcı. Ankara: Dipnot.

mekânsal olarak fabrika ile ve zamansal olarak bir işgünü süresiyle sınırladığı düşünülen işçi sınıfı değil, heterojen ve zaman-mekânda geniş yayımlı öznesi olan çokluk olacaktır.

Çalışmanın üçüncü bölümünde Post-Marksizmin yeni siyasal tanımlamasına ilişkin radikal demokratik önerisi incelenecektir. Bu açıdan “hegemonya” ve “eklemlenme” kavramları merkezinde, radikal demokratik projenin ontolojik ve yöntemsel temelleri tartışılarak, Marx’ın siyaset eleştirisi çerçevesinde bu çağdaş teorinin kendi zeminiyle ilişkisi üzerinde durulacaktır. Bu çerçevede tikel toplumsal hareketlerin imkânları üzerinden, ekonomi temelli bir sınıf anlayışı olmaksızın, salt demokratik pratiğin genişletilerek radikalleştirilmesi tartışmaları ele alınacaktır. Sosyalist pratiğin şimdiye kadar sadece işçi sınıfının talep ve çıkarlarına odaklanmış olduğuna yönelik eleştirisi ile Laclau ve Mouffe, öznellik arayışının bizatihi kendisini eleştirerek toplumsal planda yalnızca hegemonik eklemlenmenin mümkün olduğunu vurgular. Çalışmanın bu bölümünde düşünürlerin demokrasi tekliflerinin Marx’ın düşüncesiyle benzer ve farklı yönleri ele alınarak, bu projenin katkıları, açmazları ve sınırlılıkları ortaya koyulacaktır.

Değerlendirme bölümü olan son bölümde ise tezin genel çerçevesi içindeki önemli uğraklar ve düşünürler hem birbirleriyle ilişkisi hem de teorilerin kendi açmazları bakımından ele alınacaktır. Marksizmi bugünün dinamikleriyle yeniden değerlendirmek ve ilişkilendirmek, bir diğer ifadeyle Marksist teorinin pratikle kurduğu ilişkiyi güçlendirmek sosyalist bir teori için yaşamsal önemi haiz bir meseledir. Bu bakımdan dönüştürücü hareketin toplumsal değişimleri kavrayarak teoriyi yeniden şekillendirmesi tam da Marksist düşüncenin sahip olması gereken bir yönelim olarak durmaktadır. Yeni siyasal projeler de toplumsal ve siyasal değişimlerle birlikte Marksist teoriyi yeniden okumak ve geliştirmek ve dönemin pratik zeminiyle teoriyi yeniden ilişkilendirmek amacıyla Marksist kategorileri sorgulamaya açmıştır. Bu bakımdan çalışma açısından önem teşkil eden mesele ana hatlarıyla ifade edilecek olursa; yüzyılımızın henüz başlarında toplumsal dönüşümün öznesine ilişkin artan sorgulamaların ve yeni toplumsal hareketlere uygun yeni demokrasi arayışlarının zemini, sonuçları ve Marksizmle temasları olacaktır. Çalışmada açılacak olan üç farklı özne, siyaset ve demokrasi kavrayışının fark ve benzerlikleri şu şekilde gösterilebilir (Tablo 1.1).

Tablo 1.1: Marx, Negri&Hardt ve Laclau&Mouffe karşılaştırmalı özne, siyaset ve demokrasi kavrayışları.

	Marx	Negri&Hardt	Laclau&Mouffe
Özne (Toplumsal-Siyasal Değişimin Aktörü)	İşçi Sınıfı	Çokluk	Değişen Özne Konumları ve Tikel Toplumsal Hareketler
Siyaset ve Siyasal Kavrayış	Egemen Sınıf İdeolojisi ve onun araçsal uygulayıcısı olarak Devlet	İmparatorluk	Antagonizma
Demokrasi Anlayışı	Hakiki Demokrasi (1843)	Mutlak Demokrasi (2011a)	Radikal/Çekişmeci Demokrasi
Strateji	Devrimci Pratik	Üç Suretli Dionysos ⁴⁸	Hegemonya ve Eklemlenmeye dayalı mücadele
Amaç	Komünizm	Komünizm	Radikal ve Genişletilmiş Demokrasi

⁴⁸ Her biri hem imkanlara hem de açmazlara sahip üç farklı stratejiyi işaret eder: Kaçış stratejisi, Antagonist reform stratejisi ve Hegemonik strateji. Düşünürlere göre bu stratejilerin birbirine örülmesiyle birlikte, her birinin zayıf yönleri güçlenerek gerçek bir üretici işbirliği temelinde karşı-iktidarlar yaratılacaktır. [Bkz. Negri, A. & Hardt, M. (2019). *Meclis* (362). Çev. Akın Emre Pilgir. İstanbul: Ayrıntı].



2. MARX'TA EMEK, SİYASET VE DEMOKRASİ

Çalışmanın bu bölümü üç alt kısımdan oluşmaktadır. İlk olarak Marx'ın emek teorisi, daha sonra yapılacak olan maddi olmayan emek tartışmalarına olduğu kadar post-Marksist teorilerin ekonomik determinizme yönelik eleştirilerine de açıklayıcı bir zemin sunması amacıyla ayırt edici özellikleri ile ele alınacaktır. Marx'ın emek teorisini tümüyle ele almak bu çalışmanın kapsamını aşmaktadır. Bu nedenle burada yalnızca çağdaş tartışmalar ve eleştiriler üzerinden çalışmanın yönüne katkı sunacak önemli noktalar üzerinde durulacaktır. İkinci kısımda ise Marx'ın yabancılaşma teorisi kapitalizm analizinde siyasal tartışmalara açılmaya imkân sunan önemli bir öznel-toplumsal unsur olması nedeniyle ele alınacaktır. Bunun temel sebebi yabancılaşma kavramının ekonomi ile siyaset arasında bir geçiş, bir köprü görevi gördüğünü ve hatta demokrasiye ilişkin yeni imkanlar taşıdığını düşünmemizdir. Son kısım ise Marx'ın siyasal analizlerine, daha çok devlet ve özelde demokrasiye ilişkin eleştiri ve çıkarımlarına odaklanacaktır.

2.1. Marksist Tartışma ve Eleştirilere Kısa Bir Bakış

Bu bölümde Marx'ın emek kavramını, onun siyaset ve demokrasiye ilişkin analizleri ile birlikte ele alacağız. Bu bakımdan siyasal ve toplumsal dönüşümün öznesine ilişkin sorgulamaların ve hatta bu özne arayışının iptaline ilişkin çıkarımların tarihsel ve felsefi temellerini çözümleyerek ve en önemlisi Marx'ın metinlerinde ekonomi ve siyaset arasındaki ilişkiye odaklanarak, Marx'a yönelik siyasal noksanlık eleştirisinin geçerliliğini sorgulamak, çalışma açısından öncelikli amaçtır.⁴⁹ Siyasal olanın sıklıkla ahlaki veya ekonomik bir perspektifte temellendirilmiş ve gölgelenmiş, eş deyişle ya adalet gibi ahlaki ve evrensel kodlarla ya da ekonomik çıkarlar veya ekonomik üretim-bölüşüm-dağıtım meseleleriyle ele alınmış olmasına yönelik

⁴⁹ Bu iddianın temelinde ekonomizme yönelik indirgemecilik eleştirileri yer alır. Carnoy'un da ifade ettiği gibi Marx'ın ekonomi-politik çözümlemesiyle kıyaslanabilecek derecede kapsamlı bir siyaset teorisi yoktur. Carnoy yine de praksis açısından mutlak önem taşıyan politikanın Marx'ın eserlerinde örtük olarak bulunduğunu, bu potansiyeli ortaya çıkaran ismin ise Gramsci olduğunu düşünür. [Carnoy, M. (2001). Gramsci ve Devlet, *Praksis* 3, Çev. Mehmet Yetiş. (Orijinal metin "State and Political Theory, Princeton University Press, 1984")].

eleştiriler, siyasalın iktidar, antagonizma ve güç ilişkileri çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiği yönündeki -siyasala asıl anlamını verme- çabalarına dayanır. Bu çaba, siyasal olanı rasyonel, nesnel, kesin ve pürüzsüz bir ufukla değerlendirmeyi değil, tersine belirsizlik, kararsızlık ve tutkusal boyutlarıyla hesaba katmayı salık verir. Dolayısıyla Marx söz konusu olduğunda eleştiri iki boyut kazanır. Bunlardan biri siyasalın ekonomi temelli nesnel kesinlik belirlenimlerine indirgenmesi, diğeri ise komünizm idealinde antagonizmaların ortadan kalkacağına ve rasyonel bir toplumun varolacağına ilişkin inanç olmuştur. Bu eleştiri iki türden indirgemecilik çerçevesinde kavramsallaştırılabilir: Ekonomik indirgemecilik ve sınıf indirgemeciliği. Ekonomik indirgemecilik eleştirileri, toplumsal tüm değişim ve hareketlerin üretim ilişkileri ve güçleri bağlamında açıklanmasına yönelik teorik bir itirazla ifade edilirken, sınıfa ilişkin indirgemecilik öncelikle modernitenin kendinden menkul özne ve onun evrensel hakikat iddiası üzerinden, Marx'ın da kapitalist sistemin dönüşümünü onu tümüyle ortadan kaldıracak muhatabı olarak gördüğü öznenin (işçi sınıfının) evrensel rolüne atfetmiş olmasına yönelir. Dolayısıyla post-Marksist düşünürlere göre Marx, siyasal alanın ve ideolojinin (üstyapının) toplum üzerindeki dönüştürücü etkilerini göz ardı etmek, tek bir açıklayıcı ilke ve kurtarıcı tayin etmekle özcü, indirgemeci ve hatta “eskatolojik” bir felsefenin sürdürülmesine hizmet etmiştir.

Ne var ki bu eleştiriye ilişkin Marksist çerçevedeki itirazlardan ilki Marx'ın ekonomi ve siyaset arasındaki ayrımın tam da kapitalizmin varoluşuna içkin tanımsal, sıralayıcı ve ilişkiselliğe kapalı burjuva bilimine ilişkin ayrımlar olduğunu düşünmesinde temellendirilir. Diğer savunma, kapitalizmin temelde ekonomik bir sistem olması ve ekonomik sömürü dolayısıyla kendini var etmesi nedeniyle, Marx'ın sadece analizde ağırlık kazanan bir ilişkiel birim olarak ekonomiye vurgu yaptığı şeklinde sonuçlanır, tümüyle siyaseti gereksiz ve önemsiz gördüğü yönünde değil.⁵⁰ Bunun yanı sıra Gregor McLennan öncelikle indirgemecilik türleri arasında ayrım yapılması ve indirgemeciliğin bilimsel bir araştırmada iyi mi kötü mü olduğuna karar verildikten sonra Marx'a yöneltelen eleştirilerin yeniden

⁵⁰ Ollman, B. (2001). “Marksizm ve Siyaset Bilimi: Marx'ın Yöntemi Üzerine Bir Başlangıç”, *Praksis* 3. (ss.131-153). Çev. Beycan Mura-Emre Arslan. <http://www.praksis.org/wp-content/uploads/2011/07/003-Ollman.pdf>. (Erişim Tarihi: 18.03.2019).

değerlendirilmesi gerektiğini ileri sürer.⁵¹ İdeoloji meselesiyle ilişkili olan (ve bu açıdan alt yapı-üstyapı ilişkisine bağlı olan) indirgemeciliğin Marx'ta dışlayıcı (*eliminative reductionism*) şekilde, eş deyişle bir alanın tüm faaliyet ve nesnelerinin diğer alan tarafından belirlenmesi şeklinde yer almadığı, onun daha çok geniş bir bağlantı/ilişki meselesi olduğudur.

(...) Yeni Sağ'ın toplumsal dönüşüm için gündemi gibi fenomenlerin terminolojisini ve göndermelerini tamamen ortadan kaldırabileceğinizi ve onları toptan egemen sınıf çıkarları terminolojisiyle değiştirebileceğinizi varsaymak oldukça saçma olurdu. (...) Daha ziyade, tipik önerme, Yeni Sağ ideolojinin, ekonomik yapılar ve kapitalist sınıf çıkarlarıyla yakından bağlantılı olduğu yönündedir.⁵²

Düşünüre göre Marx, dönemin fikirlerinin egemen sınıfın fikirleri olduğunu söylemekle birlikte, bu, tüm ideolojilerin egemen sınıfa ve tabi sınıfa tahsis edilmesi anlamına gelmemektedir. Böylesine bir kaba Marksizm (*Vulgar Marxism*) eleştirilmeyi elbette hak etmektedir, fakat Marksizmi tümüyle bu görüşle özdeşleştirmek de hata olacaktır. Ayrıca bu eleştiride saklı olan talep ideolojilerin bağımsızlığı ve yüzer-gezerliği ise, bu anlayış daha fazla eleştiriye tabidir. Zira sadece Marksistler değil, her ciddi sosyal araştırmacı “ideolojinin görünürdeki bağımsız gücünü tam olarak açıklamamıza yardımcı olabilecek bir toplumsal oluşumun yapısal özelliklerinde ipuçları arar.”⁵³

⁵¹ McLennan, G. (1995). “Post-marxism and the problems of ‘modernist’ explanation”, *Contemporary Issues in Education* (pp. 140–149). VOL. 14, NO. 2. https://pesaagora.com/access-archive-files/ACCESSAV14N2_140.pdf. (Erişim Tarihi: 23.01.2020).

⁵² A.g.ç s. 5.

⁵³ A.g.ç. s. 6. Düşünürün Michele Barrett'in 1991 yılında yayınladığı *The Politics of Truth: From Marx to Foucault* adlı eserine cevaben yazdığı bu makalede, Barret'in de yaptığı gibi Marx'a yönelik eleştirilerden bir diğerinin evrenselcilik olduğu ifade edilir. Fakat McLennan her düşünürün ve araştırmacının kaçınılmaz olarak dile içkin bu evrensel öğelerle bilimsel çalışma yürüttüğünü ifade eder. “(...) Marx evrensel (tarih-ötesi) bir insanlık tarihi teorisine bağlı kalmadıysa da onun daha spesifik teorileri kesinlikle evrensel kavram kümeleriyle -üretici güçler, üretim ilişkileri, ideoloji, artık çıkarma vb. doludur. Gerçekten de üzerinde düşünüldüğünde, hemen hemen her sosyal teorisinin bu anlamda evrensel kavramları kullanması gerektiği açıktır (yapı ve faillik, hakikat rejimleri, ön yüzler/arka yüzler, ideoloji, cinsiyet, etnik köken vb.). Burada evrensellik ya da genellik çabası, tam da anlamın koşuludur: tüm dilin bu anlamda zorunlu olarak evrensel bir ögesi vardır.” [Gregor McLennan (1995). *Post-marxism and the problems of ‘modernist’ explanation*, *Contemporary Issues in Education* (s.143).]

Bir diğerk yandan, Marx'ın ekonomi temelli bir teorisi olduğunu, toplumsal eşitsizlik, sömürü, özel mülkiyet ve hatta ahlaki-siyasal-hukuksal sistemleri ekonomi temelinde değerlendirdiğini herhangi bir indirgemecilik suçlaması yapmadan, tersine olumlayarak okuyan Tom Rockmore, Marx'ın bu perspektifini tam da mevcut tarihsel toplumsal dokuya hak ettiğı şekilde temas eden ve onu açıklayabilen başarılı bir teori olarak değerlendirir. Zira düşünöre göre merkezi, sürekli olarak sermaye birikimi, kar ve zenginlik arzusu olan bu toplumu, eş deyişle “bolluğun ortasındaki sefaleti” ekonomi perspektifi olmayan bir teori açıklayamaz.⁵⁴ Aynı şekilde, *Marksizmde Ahlak Tartışmaları* çalışmasında, Marx'ın burjuva düzenindeki formel hukukun kazanımlarının politik mücadele için önemini kavramış olduğunu düşünen Kurtul Gülenç, yine de Marx'ın kapitalizm eleştirisinin ahlak-hukuk-siyaset temelinde olmadığını, zira onları tam da burjuva liberalizminin dar ufkunu ortaya koydukları gerekçesiyle analiz merkezi olarak ele almadığını ifade eder. Bu bakımdan siyaset veya hukukun reddinden veya gereksizliğinden ziyade vurgu, onların “bütün-parça döngüsü bağlamında hermeneutik (yorumsamacı) bir yöntemle okunması gerektiğı”⁵⁵ üzerinedir. “Başka bir ifadeyle, Marx'ın fikirleri eklektik olmayan fakat farklı disiplinler parçalarının bir araya getirilmesiyle oluşan bütünlüklü bir sisteme işaret ettiğinden söz konusu eserlere parça-bütün arasındaki diyalektik iletişim korunarak yaklaşılmalıdır.”⁵⁶ Ayrıca Marx'ın gününün mevcut pratik siyasal ilişkileri üzerinden yaptığı siyasal analizlerinin en yoğun olduğu çalışmalarına bakıldığında, eleştirdiğı sistemlerin yanı sıra olumladığı bazı siyasal imkanlar olduğu da dikkat çeker. Daha sonra bahsedeceğimiz gibi “hakiki demokrasi” fikri buna bir örnek teşkil etmektedir. Yine de politik ekonomik çözümlemelere nispeten, siyasete ilişkin yoğun ve sistematik bir çalışmasının olmaması, teoride iktidar çözümlemesi, milliyetçilik ve devlete ilişkin konuların merkezi bir yer almaması, bu anlamda toplumsal diğerk yapılarafazlaca yer vermemesi çağdaş siyaset felsefenin yönelimi açısından sorunlu bulunmuştur. Dolayısıyla burada yapacağımız analizler; Marx'ın ne tür bir siyasal kavrayışı (neden) reddettiğini ve aynı zamanda başka türden bir siyasal imkâna ne ölçüde açık olduğunu anlamayı gerektirirken, Marx sonrası

⁵⁴ Rockmore, T. (2014). *Marksizmden Sonra Marx, Karl Marx'ın Felsefesi*, Çev. Habip Türker. İstanbul: Ayrıntı.

⁵⁵ Gülenç, K. (2016). *Marksizmde Ahlak Tartışmaları, Adalet, Özgürlük, Mutluluk* (s. 23). İstanbul: Tekin.

⁵⁶ A.g.e., s.23.

ekonomik ve siyasi düşüncenin temel iddiaları, eleştirileri ve yorumlarının geçerlilik zeminini de tartışmaya açmaya çalışacaktır. Marksist kimi kavram ve kategorilerin yeniden gözden geçirilmesi, eleştirilmesi ve geliştirilmesi öncelikle Marksist bir tavır olarak gerekli olsa da içinde yaşadığımız çağın kapitalist tininde Marksist yaklaşımın neden hala önemli ve geçerli olduğunu göstermek de gerekmektedir. Çalışmada Marx'ın emek kavrayışının bir dönüşme ve dönüştürme etkinliğine işaret ettiği, onu kapitalizmde olduğu gibi tekdüze ve tüketime yönelik bir faaliyet olarak dar anlamda değil, kendini gerçekleştirme ve bir eyleme biçimi olarak hem kendi türsel varlığını hem yaşamsal ihtiyaçlarını hem de toplumsal varoluşunu kapsayacak şekilde geniş anlamıyla kullandığı vurgulanarak emek teorisinin yalnızca ekonomizme indirgenemeyecek bir perspektif sunduğunu ortaya koymayı hedefliyoruz. Marx'ın ifadesiyle “İnsana, eğer emek-gücünün kişileşmiş temsilcisi gözüyle bakılırsa, insan, bizzat yaşayan ve bilinçli bir şey olmakla birlikte, doğal bir nesne, bir şeydir; ve emek de onda bulunan bu gücün ortaya çıkışı, belirmesidir.”⁵⁷ Kapitalizmi yabancılaşma ve fetişizm perspektiflerinden, eş deyişle insan özgürlüğünün, onun en temel ihtiyaç ve potansiyellerinin engellenmesi bakımından eleştiren Marx, emeği insanın varoluşunun ve ilişkiselliğinin temeli olarak almakla, açıktır ki onu sadece basit bir üretim-tüketim döngüsü olarak değil, ontolojik bir temel olarak kavramaktadır. Bu anlamda da kapitalizm sadece bir ekonomik sömürü biçimi değil, tüm yaşamsal varoluşun tehdidi ve yıkımı olarak okunabilir. Yine aynı şekilde Sayers de Marx'taki emek kavramının Hegelci köklerine vurgu yaparak, kavramın geniş ufkundan bahseder.⁵⁸ Düşünürü göre her türden biçimlendirici ve dönüştürücü faaliyeti emek ve üretim kavramları bağlamında ele alırsak, tarihsel materyalizmi determinist ve indirgemeci bir yaklaşımla okumaktan uzaklaşırız. Benzer şekilde Bertell Ollman'a göre de “Toplumu, içsel olarak birbirine bağlı parçalardan oluşan organik bir bütün olarak görerek Marx, sadece iktisadi alanda bulunan ilişkilerle değil; insanın bütün etkinlikleriyle, ürünleriyle ve diğer insanlarla arasındaki ilişkilerle ilgilenmiştir.”⁵⁹ Son olarak Henri Lefebvre de Marx'ın ekonomik ilişkileri her şeyin çözümü ve anahtarı olarak kullanmadığını, bilakis diyalektik kavrayışında

⁵⁷ Marx, K. (2011). *Kapital* I (s. 203). Çev. Alaattin Bilgi. Ankara: Sol

⁵⁸ Ayrıntı için bkz. Sayers, S. (2018). “Emek Kavramı: Marx ve Eleştirmenleri” *Maddi Olmayan Emek Teorisi* (ss. 23-53). Der. Arif Koşar. İstanbul: Kor.

⁵⁹ Ollman, B. (2012). *Yabancılaşma, Marx'ın Kapitalist Toplumdaki İnsan Anlayışı* (s.267). Çev. Ayşegül Kars. İstanbul: Yordam.

anlamını bulduğu şekliyle birbiriyle ilişkide olan birden fazla ögenin çelişkisi, çatışması ve bunların aşılması yoluyla anlam kazandığını ifade eder.

Ekonomik ilişkiler yegâne ilişki biçimi değil, en basit ilişkilerdir, karmaşık ilişkilerin “uğrağı” olarak karşımıza çıkarlar. Genel kaniya göre, diyalektik materyalizm düşünceleri, kurumlan, kültürleri -yani bilinci-, saf ekonomik bir somut temelin üstünde yükselen hafif ve önemsiz bir yapı olarak görür. Oysa hakiki materyalizm bundan tamamen farklıdır. İnsanın bütün örgütlü varoluşunun içindeki pratik ilişkileri tespit eder ve bunları yaşam tarzlarının, kültürlerin somut varoluş koşulları olarak ele alıp inceler. Daha karmaşık ve zengin belirlenimler, en basit ilişkileri, uğrakları ve kategorileri de -gerek tarihsel gerek metodolojik anlamda- içerir, ama bunlardan ibaret değildir.⁶⁰

Dolayısıyla daha sonra yapılacak olan eleştirileri tam da bu okuma biçimi üzerinden değerlendirmek amacındayım.

Marx’ın politik ekonomi teorisini anlamak, onun en başta emek-emek gücü, sermaye, yabancılaşma ve özgürlük ilişkisi, meta ve metanın kullanım ve değişim değeri, tarihsel materyalizm gibi yöntem, kavram ve kullanımları, birbirleriyle ilişkileri ve teorisinin bütünündeki yeri bakımından görmeyi gerektirmektedir. Marx’ın emek teorisi kendisinden önceki klasik iktisatçıların görüşlerinden kavramsal düzeyde etkilenmiştir ve onlarla belirli oranda benzerlikler taşımaktadır. Kullanım değeri ve değişim değeri, fiyat ve metanın değeri, üretken ve üretken olmayan emek arasında Adam Smith’ten bu yana ayırımlar yapılmaktaydı. Fakat özellikle konuya yaklaşımdaki yöntem ve nihai sonuçlar açısından, Marx’ın emek-değer teorisi bu düşünürlerin teorilerinden oldukça farklıdır. Sözgelisi, David Ricardo da değeri, bir malın içerdiği emek-zaman olarak tanımlar; fakat Marx’a göre kapitalist toplumda değeri belirleyen şey *toplumsal* emek zamanıdır. Bu ne anlama gelmektedir? Öncelikle Marx’ta emek ve toplum kavramları birbirleriyle ilişkisi bağlamında ele alınır ve emeğin toplumsallığı, bireyin toplumsallığı ve ilişkiselliği şeklinde ifade bulur. Marx analiz ve değerlendirmelerine kendisinden önceki politik-ekonomi teorisyenleri gibi kavramları ve mevcut ekonomik sistemi bir veri, doğal ve değişmez bir düzen olarak kabul ederek başlamaz. Düşünürün klasik iktisatçılara yönelttiği

⁶⁰ Lefebvre, H. (2006). *Diyalektik Materyalizm* (s.57). Çev. Barış Yıldırım. İstanbul: Kanat.

önemli eleştirilerden biri, onların kapitalizmi insan doğasının bir çıktısı veya bu doğaya uygun bir ekonomik sistem olarak konumlamalarıdır. Bunun kaynağında ise büyük oranda sistemin birey mefhumu yer alır. Marx 18.yüzyıl düşünürlerinin ve döneminin iktisatçılarının bireycilik anlayışını eleştirirken onların sıklıkla Robinson Crusoe örneği vermelerine dikkat çeker. Çünkü “(...) Robinson Crusoe tipi tekil üretici davranışının evrenselleştirilmesi, bu üreticiye atfedilen otonomi, bağımsız karar kapasitesi, Marx’a göre, klasik iktisatçıların kapitalizmin tarihiliğini, dolayısıyla bu özgül toplumdaki üretim faaliyetinin kendine has karakterini göremeyişinin dışavurumudur.”⁶¹ Robinson argümanı, insan doğasına en uygun olan ve onu hem tatmin eden hem de kontrol altında tutabilen rasyonel ilkenin bireye ve aslında kapitalizme içsel olduğu iddiasını desteklemektedir. Dolayısıyla atomistik bireycilik ekseninde kurulan bu insan doğası kavrayışı, kapitalizmin çıkış noktası ve tarihsel dayanağı olarak kabul edilebilir. Marx, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*’da bu durumu şu şekilde ifade eder: “Onlar, bunda bir tarihsel sonuç değil, tarihin bir hareket noktasını görmektedirler, çünkü onlar, bu bireyi, bir tarih ürünü olarak değil, bir doğa verisi olarak, insan doğası kavramlarına uygun doğal bir şey gibi değerlendirmektedirler.”⁶² Dolayısıyla tarih-dışı, soyutlanmış bir birey perspektifinden hareketle kapitalizmin yasalarını ve işleyişini, genel ifadeyle ideolojisini meşrulaştıran öncellerinden farklı olarak Marx, kapitalizmin tarihselliğini vurgulaması ve onu kendi gelişim süreci içinde ve kendi dinamikleri ile değerlendirmesi, onun içsel ilişkilerini ve yasalarını eleştirel bir şekilde analiz etmesi bakımından bu türden soyutlamaları iptal eder. Demek ki; Marx’ın emek-değer teorisinin iki özgül yönünden bahsedebiliriz: kapitalist toplumdaki üretim ilişkilerini onun içsel yasa ve dinamikleriyle analiz etmesi ve bunu özellikle 1845’ten sonra daha sistematik olarak tarihsel materyalizm adı verilen bir perspektiften yapması. Başka bir ifadeyle; Marx’ın teorisinin ayırıcı özelliğinin ve onu hala vazgeçilmez kılan unsurun, eleştirel yöntemi ve probleme doğalcı olmayan bir şekilde yaklaşım tarzı olduğunu söyleyebiliriz.

Marx’a özgü diyalektik yöntem elbette Hegelci diyalektik kavramıyla ilişkisinde ve kendisinin ifade ettiği gibi ona karşıtlığında anlaşılır. Hegelci diyalektiğin “mistik”

⁶¹ Tonak, E. A. (2013). “Grundrisse”, *Marksist Klasikleri Okuma Kılavuzu* (ss. 165-185). İstanbul: Yordam.

⁶² Marx, K. (1979). *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı* (s. 246). Çev. Sevim Belli. Ankara: Sol.

yönünü ortadan kaldırarak ona usa-uygun bir karakter verdiğini söyleyen Marx için bu diyalektik *Kapital*'in Almanca ikinci baskıya *Sonsöz*'ünde ifade ettiği gibi:

Mistikleştirilmiş biçimi ile diyalektik Almanya'da moda olmuştu, çünkü şeylerin mevcut durumunu yüceltiyor ve ululuyor gibi görünüyordu. Oysa usa-uygun biçimiyle diyalektik, burjuvazi ile onun doktriner sözcüleri için bir rezalet ve iğrençliktir, çünkü şeylerin mevcut bugünkü durumunu olumlu yanlarıyla kavrar, aynı zamanda da, bu durumun yadsınmasını, onun kaçınılmaz çöküşünün anlaşılmasını içerir; çünkü diyalektik, tarihsel olarak gelişmiş olan her toplumsal biçimi akışkan bir hareket içinde görür ve bu yüzden, onun geçici niteliğini, onun anlık varlığından daha az olmamak üzere hesaba katar; hiçbir şeyin zorla kabul ettirilmesine izin vermez, özünde eleştirici ve devrimcidir.⁶³

Marx'a göre tarihin açıklama ilkesi; insanın yaşamda kalmaya yönelik ihtiyaçlarını gidermek üzere çabası ve doğa ile ilişkisini ifade eden dönüştürücü ve biçimlendirici üretim etkinliği ve organizasyonu, Marx'ın terminolojisiyle; tarihteki üretici güçlerin ve üretim ilişkilerinin diyalektik gelişimidir.⁶⁴ Bu bakımdan tarihsel materyalizm yöntem olarak hem toplumun hem de tarihin anlaşılması için bir yasalılık zemini sunar. Fakat bu yasalılığın, toplumun veya tarihin baştan belirlenmiş bir ilkesi olmaktan ziyade, üretici güçlerle üretim ilişkileri arasındaki karşılıklı ve değişken ilişkiye gönderme yaptığını unutmamak gerekir. Bu demektir ki; insanın doğayla

⁶³ Marx, K. (2011). *Kapital* I (s.28). Çev: Alaattin Bilgi. Ankara: Sol.

⁶⁴ Burada, çokça tartışılan diyalektik materyalizm ve tarihsel materyalizme kısaca değinebiliriz. Varolanın maddi nitelikli olduğunu ve maddenin de hareketle açıklandığını ifade eden diyalektik materyalizm, epistemolojik olarak deneyimsel bilgiye işaret etmektedir. Ne var ki bu materyalizm, mekanik materyalizmden farklı olarak, karşıtların çatışmalı ilişkisinin niteliksel değişimlere neden olan bir süreci ifade etmesi anlamında diyalektiktir. Üstelik epistemolojik olarak yalnızca görüşlere dair bir açıklama, sıralama ve düzenlemenin ötesinde bir yasa keşfetmeye dayanmaktadır. Tarihsel materyalizm ise; bir araştırma ve analiz yöntemi olmasının yanı sıra, aynı zamanda tarihin seyrine ilişkin toplumsal maddi dinamik ve unsurlardan hareket eden bilimsel bir açıklamadır. Bu perspektiften, burjuva toplumu kendi tarihselliği içinde hem kendi içkin yasalarının analizi yoluyla ele alınır hem de kendinden önceki tarihsel toplumsal süreçlerin anlaşılması için olanak sağlar. Bu perspektif, toplumsal gelişimin içsel ilişkiselliğini ifade eder. Tarihi bu şekilde okuyabileceğimizi Marx, *Grundrisse*'de şu şekilde ifade eder: “Burjuva toplumu tarihin en gelişmiş ve en çok yönlü üretim organizasyonudur. Bu toplumun yapısının kavranması, onun ilişkilerini ifade eden kategoriler, bu yüzden ki yakınlıklarından ve öğelerinden burjuva toplumunun kendini inşa ettiği, bir kısmı hala feshedilmemiş kalıntıları beraberce taşıdığı, başlangıçta sadece küçük farklardan ibaret olan özelliklerini giderek açık bir anlatıma kavuşturduğu, vb. ortadan kaybolmuş önceki bütün toplumsal oluşumların üretim yapılarını ve ilişkilerini kavramamıza da olanak sağlar. İnsan anatomisi de maymun anatomisi için bir anahtardır.” [Marx, K. (2008). *Grundrisse* (s. 176). Çev. Sevan Nişanyan. İstanbul: Birikim].

karşılıklı ilişkisi ekseninde kurduğu dünyası, kendi üretici kapasitesi ve kabiliyeti ile üretimin fiziksel araçlarının ve ilişkilerinin gelişiminin ilişkisel tarihidir. Tarihin, üretim biçimleri/tarzları, üretici güçler ve üretim ilişkileri zemininde açıklanması meselesi, aynı zamanda bu ilişkilerin tarihsel olarak açıklanmasıdır. Dolayısıyla ne tarih ne de ilişkiler belirlenmiş ve sabit kategorilere indirgenebilir. *Felsefenin Sefaleti*'nde Proudhon'a yönelik eleştiriler de onun ekonomik kategorileri durağan şekilde kavramasına ilişkin olmasına yönelik tavrını netleştirir:

İktisatçılar burjuva üretim ilişkilerini, yani iş-bölümünü, krediyi, parayı vs. sabit, değişmez, ölümsüz kategoriler diye kabul ve izah ederler. Önünde bu hazır yapılmış kategoriler duran M. Proudhon, bu kategorilerin, ilkelerin, kanunların, düşünce ve fikirlerin meydana gelmeleri olayını, yaratılışlarını açıklamak istiyor. İktisatçılar, yukarda anılan bu ilişkiler içinde üretimin nasıl yer aldığını açıklarlar; fakat bizzat bu ilişkilerin nasıl üretildiğini, nasıl meydana geldiğini, yani bunları doğuran tarihî hareketi açıklamazlar. Bu ilişkileri ilkeler, kategoriler, soyut düşünceler olarak alan M. Proudhon'un her ekonomi politik kitabının sonunda alfabe dizisinde bulunan bu düşünceleri sadece düzene koyması yeterdi.⁶⁵

O halde en temelde tarihsel materyalist öğreti ve yöntem tarih-dışı, soyut ve aşkın kabul edilenin tarihselleştirilmesi, tarihin de bu ilişkilerce şekillenmesidir. Ne var ki eleştiriler tarihin ve tüm toplumsal süreçlerin ekonominin nesnel ve değişmez yasaları bağlamında ele alınmasına odaklanır. Gerek *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*'da gerek *Kapital*'de Marx, ekonomik yapı ve hukuksal-siyasal üst yapı arasındaki ilişkiye ilişkin ifadeleri bu yorumun temellendirilmesinde kullanılan meşhur pasajdadır:

(...) her özel üretim tarzı ve ona tekabül eden toplumsal ilişkiler, kısacası toplumun ekonomik yapısı, hukuksal ve siyasal üstyapının gerçek temelidir ve

⁶⁵ Marx, K. (1966). *Felsefenin Sefaleti*, M.Proudhon'un *Sefaletin Felsefesi'ne Cevap* (s. 47). Çev. Erdoğan Başar. Ankara: Sol.

buna belirli toplumsal biçimler tekabül eder; üretim tarzı, toplumsal, siyasal ve genel olarak entelektüel yaşamın niteliğini belirler.⁶⁶

Ne var ki Jakubowski'nin de itiraz ettiği gibi bu belirleme, tek yönlü, sadece tanımsal ve durağan olarak anlaşılırsa, Marx'ın tarihsel materyalizminin tüm içerik ve rolü anlamsızlaşır.⁶⁷ Aynı şekilde Gülenç de Marx'ın toplumsal ekonomik ve maddi güçler olarak adlandırılan altyapının siyasal, ahlaksal ve hukuksal üstyapıyı *bütünüyle belirlemesi* gibi bir iddianın Marx'taki özgürlük kategorisi bağlamında ele alınan etik çerçeveye uygun olmadığını, daha ziyade onlar arasındaki ilişkinin *koşullama* ilişkisi olduğunu ve 'karşılıklılığa dayalı diyalektik bir ilişki tesis ettiğini' göz önünde bulundurmayı⁶⁸ gerektirdiğini ifade eder. Bu açıdan katı belirlenimci bir konumlamadan ziyade, üstyapının görece özerkliği ve altyapıyla ilişkisi bağlamında 'kendine has bir etki alanının olduğunu' görmek önemlidir. Görece özerkliği ve öğelerin birbirileri karşısındaki belirleyici olmayan ilişkileneşinden söz edildiğinde akla Gramsci ve Althusser gibi düşünürler gelmektedir. Daha sonraki tartışmalar bağlamında ele alacağımız düşünürlerin şimdilik kısaca *hegemonya* ve *üst belirlenim* kavramlarıyla bu katı altyapı determinizmini aşma çabasında olduklarını söyleyebiliriz. Ne var ki bu açmaza yönelik tartışmanın seyrini ve merkezini her ne kadar değiştirseler de düşünürler *son kertede* hegemonyayı ve aynı şekilde üstyapıyı sınıf perspektifinin ve genel olarak altyapının koşulladığını ifade edeceklerdir.

İkinci Enternasyonal'den bu yana Marksist teoriye ekonomik olanın tek yönlü belirleyiciliği yönünde geliştirilen ve katı belirlenimci bir anlayışla sonuçlanan argümanların hâkim olmasıyla birlikte Marksizme yönelik bilimsel indirgemecilik eleştirileri ağırlık kazanmıştır. Fakat diğer yandan alt yapı-üst yapı arasındaki ilişkinin nasıl yorumlanması gerektiğine dair yapılan tartışmalara sıklıkla nüfuz eden bu katı belirlenimci anlayış da Marx'ın toplumsal süreç ve dinamiklerin birbirleriyle olan ilişkisini ve değişime ilişkin vurgusunu görmezden gelmekle, eş deyişle öznel ve nesnel yapılar arasındaki diyalektiğin anlamını kaybetmekle eleştirilmiştir. Zira Marx sabit tanımlar ve kategorilerle değil, diyalektik ilişkiler yoluyla birey ve

⁶⁶ Marx, K. (2011). *Kapital I* (s. 91) Çev. Alaattin Bilgi, Ankara: Sol. Ayrıca Bkz. Marx, K. (1979). *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı* (s.25). Çev. Sevim Belli. Ankara: Sol.

⁶⁷ Füredi, F. (2001). "Tarihsel Materyalizmde İdeoloji ve Üstyapı'ya Önsöz" (ss.224-246). *Praksis (1)*.

⁶⁸ Gülenç, K. (2016). *Marksizmde Ahlak Tartışmaları* (s. 87). İstanbul: Tekin.

toplumun, üretim, tüketim ve bölüşümün birbirini nasıl etkilediğini ve ilişkilendiğini göstermektedir. Ne var ki düşünürün tarih teorisine ilişkin bu belirlenimci okumalardan çıkan iki sonuç; a) tüm toplumsal süreç ve dinamiklerin üretim güçleri (basit anlamda teknik) ve üretim ilişkileri (yine basit ifadeyle iktisat) tarafından kuşatılması ve belirlenmesi anlamında, insanların tüm davranış modellerinin bir makinenin işleyiş biçimine indirgenmesi ve böylece b) insanların, özgür olmamalarından hareketle, toplumsal ve tarihsel mücadele alanında hiçbir etkilerinin olmamasıdır. Fakat bu perspektifte özgürlük kategorisi anlamını yitirecek ve Marx'ın eserlerindeki özgürlük çağrısı gereksizleşecektir.⁶⁹ Eğer hiçbir boşluğa yer vermeyecek düzeyde üretim güçleri ve üretim ilişkilerinin; siyaset, hukuk, düşünce sistemleri, inanç ve değerler üzerinde katı belirleyiciliği söz konusuysa, bu durumda tarih de belirlenimci bir düzlemde, kendi evrensel ve sabit hareket yasalarıyla ilerlemekte ve böylece herhangi bir müdahaleyi etkisiz ve gereksiz kılmaktadır. Oysa Marx, insanlık tarihini basit bir şekilde insanın kendinden önceki tarihsel koşulların içine doğması ve salt onun tarafından alternatifsiz biçimlendirilmesi olarak değil, insanın da bu koşulları biçimlendiren niteliklere sahip olmasından hareketle okumaktadır. Daha açık bir deyişle; tarihsel ve toplumsal koşullar insanı *koşullamakla* birlikte insan da etkinlikleri sayesinde tarihi *koşullar*.⁷⁰ Burada öznel ve nesnel güçlerin karşılıklı ilişkisi, daha da genişleterek diyebiliriz ki birey ve toplumun, ekonomi ve siyasetin karşılıklı bir etkileşimi ve birbirini biçimlendirmesi söz konusudur. Düşünür *Louis Bonapart'ın 18. Brumaire*'inde bu düşüncüyü şu şekilde ifade eder: “İnsanlar kendi tarihlerini kendileri yaparlar, ama kendi keyiflerine göre, kendi seçtikleri koşullar içinde yapmazlar, doğrudan veri olan ve geçmişten kalan koşullar içinde yaparlar.”⁷¹ Mekanist bir tarih anlayışından ziyade, tüm tarihsel süreç ve toplumsal güçlerin ilişkiselliği zemininde kavrandığında bu teori, Marx'ın dönüştürücü sınıfa atfettiği rolü de açıklayacak niteliktedir. Hatta insanî özgürleşme ve emek teorisi, genel anlamda materyalist tarih anlayışındaki bu karşılıklı dönüştürücü etki ve ilişkisel perspektifle anlam kazanır. Wood'un da ifade ettiği gibi; “İnsanların fikirleri, sosyal davranışları ve politik kararları, ekonomik değişkenlerden ne kadar etkilenirse etkilensin, buna mukabil söz konusu durumların

⁶⁹ A.g.e., s. 120.

⁷⁰ A.g.e., s. 120.

⁷¹ Marx, K. (1976). *Louis Bonapart'ın 18. Brumaire'i* (s. 13). Çev. Sevim Belli. Ankara: Sol.

ekonomik alanda birtakım etkileri olduğu da muhakkaktır.”⁷² Nitekim çeşitli yazılarında da ifade ettiği üzere kapitalist sistemdeki, teori ve pratik, alt yapı ve üst yapı arasında mevcut olan ayrılaşmanın ve üzeri örtülü ilişkinin açığa çıkarılmasının ve tarihin gelişim seyrinin bu eleştirelilik ve ilişkisellik perspektifinden değerlendirilmesinin Marx’ın analizlerinin hedefi olduğunun çıkarsanabileceğini düşünüyorum. Dolayısıyla bu teoride Marx’ın genel tarihi değil yalnızca mevcut üretim biçimini, kapitalizm koşullarındaki ilişkileri analiz ettiğini anımsamak ve dahası kapitalist aşamayı da salt tarihsel bir zorunluluk ve aşırı belirleyicilik mantığına hapsedilmiş bir açıklama olarak görmekten ziyade, her toplumsal sürecin kendi dinamiklerinden ve potansiyellerinden doğan bir çıktı olarak görmek daha uygun olacaktır. Marx, “her yerde” ve “her durumda” geçerli olan bir yasadan ziyade, “her ayrı örnekte” “toplumsal ve siyasal yapının üretimle olan ilişkisini ampirik olarak ve herhangi bir aldatmacaya ve kurguya başvurmaksızın ortaya koymak zorunda”⁷³ olan bir analiz sürecini takip ettiğini ve genel bir teori ya da genel bir tarih yasası ortaya koymadığını belirtir. Bu durumda tarihsel materyalizm, üretimin özgün anlamına başvurmakta, toplumsal olanaklar ile fiili durum arasındaki ilişkiye dayanmaktadır. Bu nedenle ancak ve ancak kapitalizme özgü koşullarda altyapı-üstyapı, üretici güçler-üretim ilişkileri gibi konular incelenebilmektedir. Zira yalnızca kapitalizm toplumsal ayrışmanın bu veçhesine sahiptir.

Ben de bu bölümde Marx’ın emek ve meta analizi, kullanım ve değişim değeri, değer ve artı değer tartışmasını -bunların kapitalizmde nasıl ortaya çıktığı ve insanlar arasındaki ilişkiyi metalar mantığına nasıl hapsettiğini göstermek yoluyla- yabancılaşma ve yabancılaşmanın izini süreceğimiz siyasal analize geçiş adına takip edeceğim. Bu okuma, daha sonra yapılan eleştirilerin merkezi öğelerine (ekonomi, tarih ve sınıf) dokunmak amacıyla, Marx’ın eserlerinin tümünden değerlendirilmesi ile değil, seçici olarak yapılacaktır. Emek-sermaye çelişkisinden hareketle yabancılaşma teorisine açılmak, tezimizin gidişatı açısından da iki temel sorunu gündeme getirecektir: 1) kendisiyle, etkinliğiyle, türüyle ve çevresiyle (doğa ve toplum) ilişkisinde insan ve 2) insan kavramının içsel/doğal ve genelleştirilebilir sabit bir yapıya sahip olup olmadığının sorgulanmasından sonra yabancılaşma kavramının ne

⁷² Wood, A. (2017). *Karl Marx* (s. 142). Çev. Dilek Yücel-Barış Aydın. Ankara: İletişim.

⁷³ Marx, K. (2013). *Alman İdeolojisi* (s. 34). Çev. Tonguç Ok- Olcay Geridönmez. 2. Basım. İstanbul: Evrensel.

ifade ettiği. Zira uzaklaşma, bozulma, ayrılma/kopma anlamına gelen yabancılaşma kavramı bir ilksel doğa veya öz tanımlamasına gönderimi olması nedeniyle özcü bir temel ve çağrışıma sahiptir. Ne var ki buradan hareketle kavramın kullanımını tümüyle iptal eden yaklaşımların yerine, onun toplum analizindeki kıymetini teslim ederek bu özcü gönderimlerinden kurtarmak yoluyla yeniden kullanıma açan Rahel Jaeggi ve Bertell Ollman gibi düşünürlerden de destek alarak Marksist demokrasi anlayışının güncellenebileceğini ileri süreceğim.

2.2. Marx'ın Emek Kavramına Kısa Bir Bakış

Kapital'in henüz başında karşılaştığımız 'a priori' tanımlar David Harvey'e göre Marx'ın *iniş* ve *çıkış* yöntemini ortaya koyar.⁷⁴ Bu vurgu sunuş ve araştırma sürecinin birbirinden farklı olduğunu ifade eder. Zira sunuşta aksiyomatik veya *a priori* görünen iddiaların ardında girift ve çok yönlü bir araştırma yöntemi olduğunu unutmamak gerektiğini anımsatır. Harvey'in henüz başlangıçta bu ayrımı özellikle belirtmesi Marx'a daha sonra yapılan önselcilik⁷⁵ eleştirilerinin bu ayrımı gözden kaçırmamasının sonuçları olduğunu göstermeyi amaçlar. Nitekim Marx bu ayrımı *Kapital*'in önsözünde şöyle ifade eder:

Kuşkusuz, sunuş yönteminin, biçim yönünden, araştırma yönteminden farklı olması gerekir. Araştırma yöntemi, işlenecek malzemeyi ayrıntılarıyla ele almalı, onun gelişmesinin farklı biçimlerini tahlil etmeli, içbağıntıların esasını bulmalıdır. Ancak bu yapıldıktan sonra, gerçek hareket yeterince anlatılabilir. Eğer bu başarıyla yapılırsa, eğer ele alınan konunun yaşam tıpkı bir aynada olduğu gibi ideal bir biçimde yansıtılırsa, karşımızda salt a priori bir yapı varmış gibi gelebilir.⁷⁶

⁷⁴ Harvey, D. (2010). *Marx'ın Kapital'i İçin Kılavuz* (s. 20). Yayına Haz.: Sungur Savran-Semih Sökmen. İstanbul: Metis.

⁷⁵ Sözelgeşi Laclau ve Mouffe, Marx'ın sınıf kavramının ontolojik olarak belirlenmiş ve bu yüzden a priori olarak baştan ayrıcalıklı kılınmış olduğunu düşünür. Fakat Marx işçi sınıfının yalnızca kapitalizm koşullarında varlığından söz edilebildiğini, bu nedenle de analizin öncülü değil tarihsel sonucu olduğunu ifade eder. Bu eleştiri modernitenin özne eleştirisiyle birlikte yürür. Ne var ki önemli olan husus Marx'ın ve onun sınıf anlayışının böyle bir karaktere sahip olup olmadığının sorgulanmasıdır.

⁷⁶ Marx, K. (2011). *Kapital I* (s. 27). Çev. Alaattin Bilgi. Ankara: Sol.

Kapital'de sürekli olarak karşımıza çıkan karşıtlıkların genişlemesi ve derinleşmesiyle en nihayetinde başta karşılaştığımız tanımların hiç de önceden belirlenmiş olmadığını, tersine döngüyü kavramak için bir anahtar olduğunu fark ederiz. Düz bir nedensellik ilişkisiyle değil, tarihsel ve diyalektik ilişkiler yoluyla ele alındığında; meta, kullanım ve değişim değeri, somut ve soyut emek, değer, emek-gücü ve sermaye kavramları, kapitalist üretim biçimi ve gelişimine ilişkin sürecin nasıl işlediğiyle ilgili soruyu canlı tutan kavramsal bir çerçeve sunmaktadır.⁷⁷

Marx *Kapital*'de özellikle kapitalist üretim biçimini analiz ettiğini sıklıkla vurgulamasına rağmen bütün üretim biçimleri için geçerli olan değişmez evrenselin emek olduğunu ve bu haliyle onun yaşamla *dolaysız* ilişkisini görmek gerektiğini ortaya koyar. Emegin evrenselliğinin temelinde ise insan ihtiyaçları ve doğa ile karşılıklı *dönüştürücü* ilişkisi yer almaktadır.⁷⁸ Emek; “(...) toplum biçimlerinden bağımsız olarak, insanoğlunun varlığı için zorunlu bir koşuldur; bu ezeli ve ebedi doğal zorunluluk olmaksızın insan ile doğa arasında madde alışverişi ve dolayısıyla da yaşam olamazdı.”⁷⁹ Bu vurgu, emeğin anlamının genişliğine ve onun maddi temel olarak konumlanmasına işaret etmenin gerekliliğine ilişkindir.⁸⁰

Ne var ki Marx, *Kapital*'e emek değil meta kavramı ile başlar ve bir soyutlama olarak metanın özelliklerinden, daha doğrusu kapitalizmde emeğin ürünü olarak

⁷⁷ Harvey, D. (2010). *Marx'ın Kapital'i İçin Kılavuz* (s. 20). Yayına Haz.: Sungur Savran-Semih Sökmen. İstanbul: Metis.

⁷⁸ Hegelci emek kavrayışının güçlü etkisi görünen bu tanımlamada, emeğin öncelikle ihtiyaçlarla ve özellikle bireysel irade ile ilişkisi dikkat çekicidir. Çok kısaca değinecek olursak; Hegel'de arzu ile başlayan öz-bilincin hareketi, kendi bağımsızlığını gerçekleştirme ihtiyacıyla önce nesneye yönelir. Ne var ki nesnede gerçekleştiremediği bu arzunun gerçek tatmini, tüketemeyeceği öteki ile karşı karşıya gelmesiyle yaşamsal hale gelir. Karşı karşıya gelmede bir tanınma mücadelesiyle ifade edilen süreç, bir tarafın ölüm korkusuyla dönüşür ve bir başkası için emeğin başladığı noktaya evrilir. Köle-efendi diyalektiği olarak adlandırılan bu tasvirde nihayetinde “emek verenin bilinci, emek verdiği şeylerin kalıcılığıyla bir kalıcılık ve zemin kazanır.” Dolayısıyla köle, dönüştürme ve üretme, eş deyişle emeği ve ürettikleri ile “kendi yaşamının ve varlığının anlamını sağlamlaştırır.” Bu açıdan Hegel'de öz-bilinç ve emek arasında, yani teori ve pratik arasında bir birlik söz konusudur. [Gülenç, K. (2021). “Herbert Marcuse'de Yeni Bir Praksis Teorisinin İmkânı Olarak Yaşam, Ontoloji ve Tarihsellik Tartışması”, *Alacakaranlıkta Hegel'i Düşünmek* (s. 87). İstanbul. Ayrıntı]. Bu açıdan Marx'ın emeği ‘yaşayan ve bilinçli şeyde (...) bulunan bu gücün ortaya çıkışı’ olarak ifade etmesi, onu yaşamsal temelde kavradığını göstermektedir.

⁷⁹ Marx, K. (2011). *Kapital I* (s. 54). Çev. Alaattin Bilgi. Ankara: Sol.

⁸⁰ Burada sıklıkla emeğin maddi niteliğine, onun ürünlerinin maddi olması fikri eşlik eder. Ne var ki çağdaş emek tartışmalarına göre, özellikle İtalyan Marksistlere göre emek, post-Fordist dönemde yalnızca maddi ürünlerin ortaya çıkarılması bakımından değil, ilişkiler ve enformasyon bakımından da belirleyici bir nitelik taşımaya başlar. Negri ve Hardt'ın maddi olmayan emeğin üretimlerine duyulanımları da eklemesiyle birlikte bu emek türü tüm toplumsal yaşamı üreten biyopolitik emek halini alır ve niteliksel olarak diğer emek biçimlerini belirlemesi fikri üzerinden hâkim emek biçimi olarak konumlanır. Bu tartışma ikinci bölümde yeniden ele alınacaktır.

metanın konumlanış biçiminden söz eder. Bunun gerekçesi, metanın yabancılaşmaya ulaşmak için uygun bir başlangıç noktası olmasıyla ilişkili olarak değerlendirilebilir. Zira emek kendi başına bir yabancılaşma değildir. Yabancılaşma, bir anlamda üretim ilişkisindeki sömürde temellenen artı değerle; bir başka deyişle metanın değeriyle emek gücünün değeri arasındaki fark ile açıklanır.⁸¹ Dolayısıyla kapitalist koşullarda meta, herhangi bir ürün veya sonuç olarak görünse de üründen farklıdır ve sermaye ile emekçi arasındaki sömür ilişkisinin başlangıç noktasıdır. Nitekim daha önce belirttiğimiz gibi *Kapital*, kapitalist sistemin analizidir ve bu analiz diğer toplumsal örgütleniş biçimlerinin arasında yalnızca kapitalizmde ortaya çıkan ilişkilerin nasıl işlediğine ilişkindir. Daha açık bir ifadeyle; Marx *Kapital*'de kapitalizmin somut illüzyonlarını, *modus operandi*'sini ortaya çıkarmaktadır. Bunun için; kendini meta, meta değişimi ve birikimi yoluyla ifade eden bu sisteme, onun kendi soyutlamasıyla, meta ile başlama yolunu tercih etmiştir, diyebiliriz. Marx bu başlangıcını şu şekilde ifade eder: “Kapitalist üretim tarzının egemen olduğu toplumların zenginliği, “muazzam bir meta birikimi” olarak kendini gösterir, bunun birimi tek bir metadır.”⁸²

Meta, en basit haliyle bir yaşam aracıdır. “Meta, her şeyden önce, bizim dışımızda bir nesnedir ve taşıdığı özellikleriyle, şu ya da bu türden insan gereksinmelerini gideren bir şeydir.”⁸³ Bu anlamıyla meta, tüm toplumsal üretim biçimlerinde, insan yaşamının sürekliliği için gerekli olan bir kullanım değerine işaret eder. Fakat salt kullanım değeri, kapitalizme özgü bir değeri ifade etmez. Marx bunu *Ekonomi Politikin Eleştirisine Katkı*'da şöyle ifade eder: “Kullanım-değeri herhangi bir kesin iktisadi belirleme ile ilgisiz bulunduğu zaman, yani kullanım-değeri ancak kullanım-değeri olarak ele alındığı zaman, ekonomi politik alanına girmez.”⁸⁴ Ancak değişim değeri söz konusu olduğunda, eş deyişle eşdeğerler arasındaki mukayese denkleminin bileşeni olarak yer aldığı zaman kullanım değeri olarak meta, politik ekonomik bir anlam taşımaya başlamaktadır. Bu, değer ancak metanın piyasada herhangi bir başka meta ile karşılaştığında ortaya çıkması, bunun dışında bir metaya değer atfedilememesi demektir. Dolayısıyla değer, yalnızca kapitalist üretim tarzına ait bir belirlemedir ve bu anlamını mübadele esnasında bir eşdeğer belirlenimiyle

⁸¹ Bu konu, artı değer tartışmasında detaylandırılacaktır.

⁸² Marx, K. (2011). *Kapital I* (s. 47). Çev. Alaattin Bilgi. Ankara: Sol.

⁸³ A.g.e., s. 47.

⁸⁴ Marx, K. (1979). *Ekonomi Politikin Eleştirisine Katkı* (s.46). Çev. Sevim Belli. Ankara: Sol.

kazanır. Kısaca meta, *Kapital*'de iki biçimde incelenir: kullanım değeri olarak meta ve değişim değeri olarak meta. Emegin temel yönelimi olan kullanım değerinin değer olarak ifade edilmemesi; metanın değişim değeri lehine kullanım değerinin ikincil kılınmasıdır. O halde kapitalist sistemdeki esas hareket kullanım değerinin ancak değişim değeri tarafından anlam ve değer kazanması ve onun içinde erimesidir.

Peki değişim değeri nedir? Eğer kullanım değeri kendi başına bir politik ekonomi kavramı değilse ve bir metanın piyasadaki değişim değerinin ölçüsü değer ise, o halde önce değişim değeri ve ondaki öz olarak değer kavramına bakmak uygun olacaktır. Marx'a göre "(...) kullanım değerini soyutlarsak, geriye... değer kalır. Bunun için, metalar değişildiklerinde, kendisini, değişim-değeri olarak ortaya koyan ortak öz, onların değeridir."⁸⁵ Peki bu öz nedir? Toplumsal emek ürünü ve emegin taşıyıcısı olan meta, kapitalizm koşullarında ancak pazarda bir değer kazanır ve kendisi de bir değer üreterek pazarda yer alır. Nitekim bu özelliği onun "değişim değeri" olmasıyla ifade edilir ve bu, metanın el değiştirebilir, yer değiştirebilir, ölçülebilir yani niceliksel ve diğer metayla kıyaslanabilir olmasının göstergesidir. Bu özellik tek bir meta için değil, tüm metalar için geçerlidir. İşte tüm metalarda ortak olan şey, onların değişimlerini mümkün kılan şeydir; bu da Marx'a göre 'değerin özü' olarak ifade edilen "türdeş insan emeği"dir.

"...değerin özünü oluşturan emek, türdeş insan emeğidir, bir biçimli (uniform) emek-gücü harcamasıdır. Bir toplumun ürettiği tüm metaların toplam değerinde somutlaşan toplam emek-gücü birçok tek tek birimlerden oluşmakla birlikte, burada, türdeş insan emek-gücü kitlesi olarak kabul edilir. Bu birimlerin her biri, toplumsal ortalama emek-gücü niteliğini taşıdıkları ve bu nitelikleri ile etkili oldukları sürece, birbirlerinin aynıdır; yani bir metanın üretimi için ortalama olarak gerekli ya da toplumsal olarak gerekli zamandan daha fazlasına gereksinme göstermedikleri sürece, biri diğerinin aynıdır. Toplumsal olarak gerekli emek-zamanı, bir malı, normal üretim koşulları altında, o sıradaki

⁸⁵ A.g.e., s. 50.

ortalama hüner derecesi ve yoğunluğu ile elde edebilmek için gerekli zamandır.”⁸⁶

Başka bir ifadeyle; değişim değerinin özü olan toplumsal emek, somut-fiili emek değil, türdeş insan emeği olması bakımından soyut emektir.⁸⁷ Marx *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*’da değişim değerinin kaynağı olarak alınan değeri şöyle tanımlar: “(...) değişim-değeri olarak, bunlar, birbirinden farklı olmayan eşit emekleri, yani içinde emekçilerin bireyselliklerinin silindiği emeği temsil ederler. Demek ki, değişim-değeri yaratıcısı emek, genel soyut emektir.”⁸⁸ Ortalama olarak alınan ve basit emek şeklinde ifade edilen şey aslında toplumsal emek-zamanıdır ve bu zamansal ifade onun  l  lebilirliğine de işaret etmektedir. Metanın  retimi için toplumsal olarak gerekli emek zamanı, bir metanın değişim değerinin ölçüsüdür. Yalnız herkes için ortak olan bu emek zamanı, bireysel bir işçinin yaşamını yeniden üretmek için kullanılan *gerekli emek zamanı* değil, “aynı metayı üretmek için bütün öteki bireylerin kullanacakları gerekli emek-zamanı olduğu ölçüde, bütün bireylerin emek-zamanıdır.”⁸⁹ Buradaki temel nokta, *toplumsal olarak gerekli emek zamanı* ifadesidir. Kendi ifadesiyle; “Toplumsal olarak gerekli emek-zamanı, bir malı, normal üretim koşulları altında, o sıradaki ortalama hüner derecesi ve yoğunluğu ile elde edebilmek için gerekli zamandır.”⁹⁰ Burada yeni olan, Marx’ın daha önceki politik ekonomi tartışmalarına konu olmayan biçimde ve tam da bu bakımdan ilişkiselliği gizlenen emeği tam da onun toplumsallığı içinde tanımlamasıdır. Emek düzeyindeki ilişkisellik, eş deyişle insanlar arasındaki ilişki olarak toplumsallık, mübadele sürecinde değer kazanan metalar arasındaki sabit ilişkiler olarak düşünülür. Marx’ın fetişizm olarak adlandırdığı perde burada bu ilişkinin ortaya

⁸⁶ A.g.e., s. 51.

⁸⁷ Marx’ın, kapitalizm koşullarında metaların kullanım ve değişim değerlerine bağlı olarak, üretken ve değer taşıyan emek tanımının metanın fiziksel varoluşuna değil, piyasadaki değişimine bağlı olarak tanımlandığını göstermesi oldukça önemlidir. Zira bu ayırım, daha sonra bir başka biçimiyle Negri ve Hardt için çıkış noktası olacak maddi ve maddi olmayan emek arasındaki ayırımın odak noktasıdır. Fakat burada belirtmekte fayda var ki; Marx’ın üretken emek ve üretken olmayan emek ayırımı yalnızca kapitalist üretim biçiminin yaptığı değerlemeyi ortaya koyar. Çünkü kapitalist sistemde meta-değeri ve artı-değer üreten emek üretken emek olarak değerlendirilir. Bkz. [Marx, K. (2011). *Kapital I* (s.484).  ev. Alaattin Bilgi, Ankara: Sol].

⁸⁸ Marx, K. (1979). *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı* (s.48).  ev. Sevim Belli. Ankara: Sol.

⁸⁹ A.g.e., s.52.

⁹⁰ Marx, K. (2011). *Kapital I* (s.51).  ev. Alaattin Bilgi. Ankara: Sol.

çıkarılmasıyla aralanır. Üstelik bu yalnızca bir düşünce olarak, bir düşünme ve algılama biçimine bağlı olarak açıklanamaz. Zira Marx fetişizmi tüm somut gerçekliği ile gösterir: “Emek ürünlerine, meta olarak üretildikleri anda yapışveriş ve bu nedenle meta üretiminden ayrılması olanaksız olan şeye, ben, fetişizm diyorum.”⁹¹ Bu bakımdan o henüz üretim esnasında, hatta üretimden önce başlar. Dahası toplumsal emek zamanı metaların üretimi için, her toplum için farklı koşullar gereği (teknoloji, coğrafi koşullar, genel gelir düzeyi, işçilerin refahı ve hak düzeyleri) değişim gösterse de bu yalnızca bir toplum için ortalama olarak belirlenmiş bir zamana tekabül eder. Bu bakımdan aslında sabit değil, değişkendir.

Bu anlamda ürünün ortaya çıkmasında fiili olan somut emek ile ürünün piyasadaki değerinin kendisine göre belirlendiği, değer ölçütü sunan soyut emek karşıtlık içindedir. Bu karşıtlık daha önce de belirttiğimiz gibi, temelde kullanım değeri ile değişim değeri arasındaki karşıtlığa dayanır. Şöyle ki; kullanım değeri ürünün niteliksel özelliklerine ve aynı zamanda gereksinime yönelik olmasına ilişkin, değişim değeri nesnenin özelliklerinin kaybolduğu ve değeri belirleyecek temelin niceliksel ölçülebilirlik olduğu bir belirlemedir. Bu ölçülülüğü sağlayan şey ise *toplumsal emek zamanı* olan soyut emektir. Bu anlamda kapitalizm öncesinde toplumsal olarak organize olmuş bir emekten söz edemeyiz. Zira zanaatkarların ve kendi ihtiyaçları için üretim yapan bireylerin, yalnızca kapitalizm koşullarında bir araya gelerek toplumsal bir üretim etrafında örgütlenmesinden söz edebiliriz. Kapitalizmin var oluş koşulu olan bu toplumsallık aynı zamanda işçi sınıfı kavramının da doğuşunu açıklar. Dolayısıyla onu dönüştürecek olan gücü kendi bünyesinde taşır ve dönüştürür. Bu, Marksizm açısından işçi sınıfının bu toplumsal koşullarda dönüşüm için neden *ayrıcalıklı* olduğunun birinci kanıtıdır.

Geldiğimiz noktayı özetlersek; en basit ifadesiyle kullanım değeri, belli bir amaca yönelik, maddileşmiş emek olarak fiziksel ürünün bir anlamda işe yarar niteliğiyle ve bu anlamda içeriğiyle ilgiliyken, değişim değeri metanın maddi yönüyle değil, diğer metalarla ilişkisi bakımından var olan ve dayandığı soyut emek bakımından kendisi de soyut ama ölçülebilir bir temsil biçimidir. Marx’ın ifadesiyle;

“Bir yandan, her türlü emek, fizyolojik anlamda, insan emek gücü harcanmasıdır ve bu, özdeş soyut insan emeği özelliğinde oluşu ile, metaların değerini yaratır

⁹¹ A.g.e., s. 83.

ve ona biçim verir. Öte yandan, her türlü emek, insan emek-gücünün, özel bir biçimde ve belirli bir amaca dönük olarak harcanmasıdır ve bu somut yararlı emek özelliği ile, kullanım-değerlerini üretir.”⁹²

Somit emek çeşitlilik ve farklılık içindeki fiziksel ürünleri üretirken, soyut emek tüm tikel emeklerin ortaklaşan ortalama zamanına ilişkindir. Aynı şey kullanım ve değişim değeri için de söz konusudur. Metanın değişim değeri piyasada maddi gerçekliği olmayan bir şeydir. “Metadan, emeğin maddeleşmesi olarak söz ettiğimiz zaman –yani metanın değişim değeri anlamında- bu yalnızca hayali bir şeydir, yani metanın toplumsal varoluş biçimidir, metanın maddi gerçekliğiyle ilişkisi yoktur.”⁹³

Kapitalist sistemde soyut emek, somut emekle ilişkisinin kopması bakımından bir değerdir. Çünkü daha önce de belirtildiği gibi, kullanım değerini üreten somut emek, kapitalizm öncesi toplumlarda da yer alan ve (zanaatlar gibi) bireysel beceriler üzerinden şekillenen ürünü üreten emek olması bakımından kapitalizme özgü değildir. Oysa soyut emek toplumsal bir organizasyona ve zamansal ölçülebilirliğe dayanan ve kapitalist anlamda değeri ortaya çıkaran emektir.

Diğer yandan değerin değişimde temsil edilmesi durumu, aslında onun diğer değişim değerleriyle kıyaslanmasının da bir sonucu olduğu için, bu değeri yaratan emeğin bir ilişkisellik ağı içinde yer aldığını ifade etmektedir. Bu bakımdan, kapitalist sistemdeki değişim değerini yaratan emeğin -aynı zamanda bir yabancılaşmaya da işaret eden- diğer özelliği, onun nesneler ardına gizlenmiş toplumsal ilişkilerin bir şekli olmasıdır. Marx’a göre bu fetişizmdir; çünkü üretimde toplumsal bir ilişki biçiminin temsil edildiğini gizleyen bir mekanizma söz konusudur. “Çalışan kişiler arasındaki ilişkiye, nesneler arasında ve bu nesnelerle kişiler arasında kurulan bir ilişki görüntüsü vererek, bir üretim ilişkisinin bir nesne biçimine bürünmesini, bize, olağan ve kendiliğinden olma bir şey saymamızı sağlayan, ancak günlük yaşamın alışkanlıklarıdır.”⁹⁴ Buradaki yabancılaşma vurgusu iki yönüyle dikkat çekicidir. İlki; üretim esnasında iki emek gücünün birbirinden bağımsız görünmesi, ikincisi ise metaların değişimi esnasında faillerin metaların ardında görünmez kılınmasıdır. Öyle ki; yalnızca metaların değişimi esnasında karşı karşıya gelen iki irade, birbirini

⁹² A.g.e., s.58

⁹³ Marx, K. (1998). *Artı Değer Teorileri: Birinci Cilt* (s. 160). Çev. Yurdakul Fincancı. Ankara: Sol.

⁹⁴ Marx, K. (1979). *Ekonomi Politikin Eleştirisine Katkı* (s.55). Çev. Sevim Belli. Ankara: Sol.

insanlar olarak değil, yalnızca metanın sahibi ya da temsilcileri olarak görmektedir. Piyasada belirleyici olan yalnızca metaların ilişkisi ve el değiştirmesidir. “Burada, insanlar arasındaki belirli toplumsal ilişki, onların gözünde, şeyler arasında düşsel bir ilişki biçimine bürünüyor.”⁹⁵ Dolayısıyla “insanlar arasındaki toplumsal ilişkiler insanlar arasındaki maddi ilişkilere ve şeyler arasındaki toplumsal ilişkilere” dönüşmektedir.

Üreticiler ürünlerini değişinceye kadar, birbirleri ile toplumsal temasa geçmedikleri için, her üreticinin emeğinin özgül toplumsal niteliği, kendisini ancak değişim işinde ortaya koyar. Başka bir deyişle, bireyin emeği, toplum emeğinin bir parçası olarak, kendisini, ancak, doğrudan doğruya ürünler arasında ve dolaylı olarak bunlar aracılığıyla üreticiler arasında kurulmuş olan değişim eylemi olan ilişkiler aracılığıyla açığa vurur. Bunun için, bir bireyin emeğini öteki üreticilerin emeklerine bağlayan ilişkiler, üreticilere, aslında olduğu gibi, çalışan bireyler arasında doğrudan toplumsal bir ilişki olarak değil, tersine, kişiler arasında maddi ilişkiler ve şeyler arasında toplumsal ilişkiler olarak görünür.⁹⁶

Marx’ın “fetişizm” olarak adlandırdığı durum tam da emeğin toplumsal karakterinin ve ilişkisel örgütlenmesinin metaların değişim değeri tarafından gizlenmesini ifade eder. “Burada kişiler birbirleri için yalnızca metaların temsilcileri ve dolayısıyla sahipleri olarak vardır. Araştırmamız ilerledikçe, ekonomi sahnesinde görülen kimselerin genellikle aralarında bulunan ekonomik ilişkilerin bir kişiliğe bürünmesinden başka bir şey olmadıklarını göreceğiz.”⁹⁷ Marx bu durumu daha önceki toplumsal üretim biçimleriyle kıyaslayarak, burjuva toplumunun bağımsız bireysellikler idealinin toplumsal ilişkileri nasıl örttüğünü gösterir. Sözelimi feodal toplumda “farklı sınıflara mensup insanların oynadıkları rol konusunda ne düşünersek düşünelim, emek harcarken, bireyler arasındaki toplumsal ilişkiler, her

⁹⁵ Marx, K. (2011). *Kapital I* (S.81). Çev. Alaattin Bilgi. Ankara: Sol.

⁹⁶ A.g.e., s. 83.

⁹⁷ A.g.e., s. 94-95.

durum ve koşulda, her zaman kendi karşılıklı kişisel ilişkileri olarak görünür ve emek ürünleri arasında toplumsal ilişkiler kılıfına bürünmezler.”⁹⁸

Bu tartışma bizi de üretim ilişkilerindeki yabancılaşmadan siyasal ve hukuksal alandaki yabancılaşmanın izini süreceğimiz noktaya taşır. Zira “Kapitalist üretim tarzında roller katı bir biçimde tanımlanmıştır. Bireyler ellerinde tuttıkları metanın özel mülkiyetine sahip hukuksal öznelardır ve zorlayıcı olmayan, sözleşmeye bağlı koşullarda ticaret yaparlar.”⁹⁹ Emeğin hem özgür olmasını hem de özgür emeğin satın alınmasını sağlayan bu koşullar¹⁰⁰, burjuvazinin özgürlük ve eşitlik anlayışı tarafından desteklenir. Birbirinden bağımsız ve hatta karşılıklı olarak yalıtılmış yabancı bireyler arasında, tamamen gönüllülük esasına dayalı mübadele fikri, burjuva özgürlüğünün ve hak sahibi bireyinin görünür olduğu andır. Dolayısıyla burada, üretimden siyasal alana sirayet eden, daha doğrusu birbirini yeniden üreten bir ilişki biçimi söz konusudur.

Geldiğimiz noktayı özetleyecek olursak; Marx değeri, bir metanın üretimi için toplumsal olarak gerekli olan emek zamanı şeklinde tanımlamaktadır. Metalarda cisimleşen insan emeği değişim değeri tarafından temsil edilir, değişim değeri ise soyut emek, eş deyişle bireysel değil, bir metanın üretimi için toplumsal olarak gereken emek zamanı ile ölçülür. Böylece bir metanın değeri en nihayetinde emek zamanı ile ilişkilidir. Kapitalist sistemde ise meta değerini değişim değerinin ölçüsü olarak ancak piyasada, diğer metalarla ilişkisinde kazanmaktadır. Değer ancak mübadele ilişkisinde belirlenir. Marx’a göre kapitalizmin yarattığı aldanma, her şeyden önce üretim alanında olup bitenleri gizlemesiyle ve değeri değişim alanına taşımasıyla gerçekleşmektedir. Üstelik hukuksal olarak tanımlanmış özgür ve hak sahibi bireyler, görünürde hukuksal olarak da oldukça eşit ve adil bir sisteme dayanan bu ekonomik ilişkilerin vazgeçilmez unsuru olarak kabul edilir. Başka bir ifadeyle burada, siyasal ve hukuksal düzenin hem ekonomik ilişkiler tarafından koşullanması hem de bu ilişkilerdeki yabancılaşmayı gizleyip yeniden üretmesi yoluyla bu ilişkileri koşullaması, Marx okumalarında ekonomi ve siyaset arasındaki ilişkinin mahiyetine ilişkin de açıklayıcı niteliktedir. Kendisinin ifadesiyle;

⁹⁸ A.g.e., s. 87.

⁹⁹ Harvey, D. (2010). *Marx’ın Kapitali İçin Kılavuz* (s. 64). Yayına Haz.: Sungur Savran-Semih Sökmen. İstanbul: Metis.

¹⁰⁰ Marx, K. (2013). *Grundrisse* (s. 377). Çev. Arif Gelen. Ankara: Sol.

Sınırları içerisinde emek-gücü alım ve satımının sürüp gittiği ayrıldığıımız bu alan, aslında, insanın doğuştan varolan haklarının tam bir cenneti idi. Burada egemen olan yalnızca, Özgürlük, Eşitlik, Mülkiyet ve Bentham'dır. Özgürlüktür, çünkü, metanın, diyelim emek-gücünün hem alıcısı hem satıcısı yalnızca kendi serbest iradelerinin etkisi altındadırlar. Serbest taraflar olarak sözleşme yaparlar ve vardıkları anlaşma, ortak iradelerinin yasal ifadesinden başka bir şey değildir. Eşitliktir, çünkü birbirleriyle basit meta sahipleri olarak ilişki içine girerler ve eşdeğeri eşdeğerle değişirler. Mülkiyettir, çünkü taraflar, kendi malı olan şeyler üzerinde tasarrufta bulunur. Ve Bentham'dır, çünkü her iki taraf da yalnız kendisini düşünür. Bunları biraraya getiren ve ilişki içersine sokan tek güç, bencillik, kazanç ve özel kişisel çıkardır. Herkes yalnız kendini düşünür, kimse geri kalana kulak asmaz, ve böyle yaptıkları için de, şeylerin önceden düzenlenmiş uyumu gereği ya da kadiri mutlak ve takdiri ilahi ile hepsi de, herkesin mutluluğu ve yararı adına, kendi karşılıklı çıkarları adına elbirliği ile çalışırlar.¹⁰¹

2.2.1. Emek-sermaye çelişkisi ve yabancılaşma

Kapitalizm koşullarında toplumsal sınıfların ve sömürü ilişkilerinin nasıl üretildiğini anlamak için Marx'ın "yabancılaşma", "sermaye" ve "ücretli emek" kavramları oldukça merkezi görünmektedir.

Yukarıda ifade edildiği gibi; meta mübadelesi, metaların hem görelî hem de eşdeğer değerini ortaya çıkartır. Bütün metalar sadece meta olmaları ve piyasada yer almaları bakımından eşdeğerdir, ne var ki kapitalizm koşullarında onların değeri, piyasada diğer metalarla ilişkileri bakımından belirlenir. Bu anlamda metanın bir de görelî değeri söz konusudur ve bu onun eşdeğer olmasına karşıt bir özellik taşır. Zira biri aynılık diğeri ayırt edici özelliğiyle metayı ikiye böler. Kapitalizmde bu bölünmeyi ortadan kaldırmak için sunulan çözüm, bu karşıt ikilinin birleştiği evrensel ifade birimi, eş deyişle para olmuştur.

¹⁰¹ Marx, K. (2011). *Kapital I* (s. 178-179). Çev. Alaattin Bilgi. Ankara: Sol.

Ellerindeki metaları evrensel eşdeğer olan başka bir meta ile kıyaslamadan, metalarını değerler olarak ilişki içersine sokamazlar ve dolayısıyla da metalar haline getiremezler. Biz, bunu, metanın tahlilinden biliyoruz. Ama ancak toplumsal bir fiil olmaksızın, belli metanın evrensel eşdeğer haline gelmesi de olanaksızdır. Bunun için, bütün öteki metaların toplumsal hareketi, kendi değerlerini ifade edecekleri o belli metayı bir yana bırakır. Böylece bu metanın maddi biçimi, toplumsal olarak kabul edilmiş evrensel eşdeğer biçimini alır. Bu toplumsal süreçle, evrensel eşdeğer olmak, geri kalan metalar tarafından böylece dıştalanmış metanın özgül işlevi haline gelir. Yani o meta böylece- para olur.¹⁰²

Burada biçim ve içerik ayrımı yapmanın önemi büyüktür. Zira bir metanın içsel değeri emek zamanı ile ölçülürken, biçimsel ve dışsal değeri para ile ifade edilir. Para hem değer dolaşımının dışsal ölçüsü hem de bir dolaşım aracı olması bakımından mübadele sürecinin önemli bir aracıdır. Metanın paraya dönüşümü (satış) ve sonra yeniden metaya (alış) dönüşümü (M-P-M) en basit şekilde kullanım değerinin dolaşımına işaret ederken, dolaşımdaki hedefin meta değil para olduğu durum (P-M-P) sermayenin kaynağının da görünürlük kazanmasını ifade eder. Daha açık bir ifadeyle, dolaşımın amacı metanın kullanım değeri değil, mübadele üzerinden parayı çoğaltmak ise, burada paranın bir mübadele aracı olmaktan çıkıp sermaye için yeniden kullanımı söz konusu olmaktadır. Dahası, amaç daha fazla para olduğunda P-M-P denklemindeki girdi ile çıktı arasında fark olmak zorundadır.

“Meta dolaşımının maddi özünü, yani çeşitli kullanım değerlerinin değişimini bir yana bırakır ve yalnızca bu dolaşım sürecinin yarattığı ekonomik şekilleri dikkate alırsak, bunun sonal sonucunun para olduğunu görürüz: meta dolaşımının bu son ürünü, sermayenin görüldüğü ilk biçimidir.”¹⁰³

Yine de Marx’a göre sermaye, klasik iktisatçıların ifade ettiği gibi basitçe dolaşım veya eşdeğerlerin el değiştirmesi üzerinden yaratılamaz ve anlaşılamaz. Zira burada (meta alım-satımında ve bu sürecin döngüsünde) bir denge durumu hep korunacaktır.

¹⁰² A.g.e., s. 96

¹⁰³ A.g.e., s. 150

Yalnız başına para ve meta dolaşımı, sermayenin varoluşunun tarihsel koşullarının doğmasına yetmiyor. Onun doğabilmesi için, ancak üretim ve tüketim araçlarını elinde bulunduran kimse ile emek-gücü satan özgür emekçilerin pazarda karşı karşıya gelmesi gerekiyor.¹⁰⁴

Böylece Marx, sorunu emek, değişim ya da kendini para ile ifade eden ekonomik edimlerde değil, bunların sermaye ve emek gücü karşıtlığında, bir sınıf perspektifinden ortaya çıktığı biçimine yönelik olarak teşhis etmektedir. Bu nedenle, düşünürün vurgusu emekten, üründen veya emeğin cisimleşmiş-fiziksel formundan öte, sömürü ilişkisine yöneliktir, denilebilir. Nihayetinde Marx, Smith’e yönelik eleştirilerinde üretken emeğin yalnızca fiziksel bir ürüne bağlı olmadığını, “üretken emeğin doğrudan kapitalist sermayeyi üreten emek olduğunu vurgular.”¹⁰⁵

Sermayenin asıl kaynağına dönecek olursak; değer yaratmak değil, değeri büyütme söz konusu olduğunda mesele dolaşım sürecinde olan fakat dolaşımdan daha fazlasını gerektiren bir P-M-P denkleminde kilitlenir. Dolayısıyla sermaye kendi değerinden daha fazlasını üretebilecek (artı değer yaratabilecek) bir metaya ihtiyaç duyar. Bu meta, değer üreten fakat kendisi değer olmayan emek-gücünden başkası değildir. “Akışkan halindeki insan emek-gücü ya da insan emeği değer yaratır, ama kendisi değer değildir. Ancak, bir nesne biçiminde somutlaştığı zaman, donmuş durumda iken değer halini alır.”¹⁰⁶ Marx emek-gücünü ve onun kullanımdaki ifadesini şu şekilde tanımlar:

Emek-gücü, yalnızca, bir kapasite, ya da canlı bireyin gücü olarak vardır. Bunun sonucu olarak, emek-gücünün üretimi, bu bireyin varlığını öngörür. Belli bir bireyin emek-gücü üretimi, onun kendisini yeniden-üretmesinden ya da varlığının devamından oluşur. Bireyin varlığını sürdürebilmesi için, belli miktarda geçim aracına gereksinmesi vardır. Bu nedenle, emek-gücünün üretimi için gerekli emek-zamanı, kendini bu geçinme araçlarının üretimi için gerekli zamana indiriyor; başka bir deyişle, emek-gücünün değeri, emekçinin varlığını

¹⁰⁴A.g.e., s. 173

¹⁰⁵ Koşar, A. (2018). “Marx’ta Maddi Olmayan Emek Kavramının Bağlamı” *Maddi Olmayan Emek Teorileri* (s. 111). İstanbul: Kor Kitap.

¹⁰⁶ Marx, K. (2011). *Kapital I* (s. 62). Çev. Alaattin Bilgi. Ankara: Sol.

sürdürmesi için gerekli olan geçim araçlarının değeridir. Ne var ki, emek-gücü, ancak kullanılmakla gerçekleşir; ancak çalışma ile kendini faaliyete sokar. Bu arada belirli miktarda insan adalesi, siniri, beyni vb. harcanmış olur ve bunların yerine konması gerekir.¹⁰⁷

Emek-gücü bu anlamda bir üretim faaliyetinin bütünsel ifadesidir. Hem fiziksel hem de zihinsel varoluşa ilişkin bir anlamı vardır. Üstelik herhangi bir meta nasıl ki hem kullanım değeri hem de değişim değeri ölçüsü olarak değer şeklinde dolaşıma giriyorsa, emek-gücü de içkin bir kuvvet olarak bağlı bulunduğu bireyle birlikte piyasada metanın bu değişik veçhelerinin özelliklerini gösterir. Fakat bundan daha da fazlası; emek-gücü yalnızca değer taşıyıcısı olan bir meta değil, sürekli olarak değer üreten bir metadır. Onun değerinin ölçüsü yalnızca kendini yeniden üretebilmesi için gereken asgari geçim araçları olarak belirlenmiş ve buna indirgenmiştir. En nihayetinde “Marx'a göre, kapitalizmin merkezî deliliği (Verrucktheit, diye adlandırdığı), emek gücünün, doğayı insan ihtiyacına hizmet ederek amaçlı ve ustaca dönüştürme yeteneğinin, pazarda bir meta olarak ele alınması gerçeğidir.”¹⁰⁸

Burada artı değer üzerinden yürütülen eşitsizlik tartışması, ancak emek-gücünün sömürüsü zemininde anlaşılabilir. Çünkü;

İşçinin eline geçen ile yarattığı arasında kilit niteliğinde bir fark vardır. Artık değer bir işgününde emeğin metalarda cisimleştirdiği değer ile emekçinin emek-gücünü bir meta olarak kapitaliste sattığında aldığı değer arasındaki farktan kaynaklanır. Kısacası, emekçilere emek-gücünün değeri ödenir, hepsi bu kadar. Sonra kapitalist onları öyle bir şekilde çalıştırır ki, kendi emek-güçlerinin değerini yeniden üretmekle kalmaz, aynı zamanda artık değer üretirler. Emek-

¹⁰⁷ A.g.e., s. 174.

¹⁰⁸ Wolff, R.P. (Spring, 1981). “A Critique and Reinterpretation of Marx's Labor Theory of Value”, *Philosophy & Public Affairs* (ss. 89-120). Vol. 10, No. 2. <https://www.jstor.org/stable/2264974>. (Erişim Tarihi: 03.11.2019).

gücünün kapitalist açısından kullanım değeri, emek-gücünün değer üreten, dolayısıyla artık değer üreten bir meta olmasından ileri gelir.¹⁰⁹

Kendisi de özel bir tür meta olan emek-gücünün değeri, her metanın üretimi için gerekli olan emek zamanı ile belirlenir. Burada ikili bir üretim söz konusudur. Emekçinin bir meta olarak cisimleştirdiği değer ile emekçiyi yeniden üretmek için gereken emek zamanının ifade ettiği değer. Bu ikincisi, sermaye ve kapitalistin büyüme gücünün kaynağıdır. Emek gücünün yeniden üretimine eşit değer üzerinde bir emek-gücü kullanımını ifade eden artı değer; işgününün uzatılması, emekçinin kendi emek gücünün yeniden üretimi için gerekli olana eşit değeri ürettikten sonra dahi çalışmaya devam etmesiyle ilişkilidir. Bu bakımdan artı değer, gerekli emek zamanını aşan bir emek gücü kullanımına bağlıdır. Her şeyden önce gasp edilen emekçinin zamanıdır ve bu yolla emek gücüdür. Dolayısıyla yukarıda bahsettiğimiz türde, iktisadi veya siyasal özgürleşmenin de ötesindeki insani özgürleşme olarak kendini gerçekleştirme ve yeni şeyler yaratma gücünden yoksun bırakılan emekçi için işgününün kısaltılması gerçek özgürlüğünün önkoşulu haline gelir. Bu, sınıf mücadelesinin önemli bir veçhesidir.

Kapitalist, alıcı kişiliği içinde işgünü olanaklı olduğu kadar uzatmaya, ve elinden gelse bir işgününden iki işgünü çıkartmaya çabalama hakkını kendisinde görmektedir. Buna karşılık, satılmış olan metanın özel niteliği, onu satın alanın tüketme isteğine bir sınır konulmasını gerektirmekte ve işçi, işgününün belirli normal bir süreye indirilmesini isterken, satıcı olmaktan gelen hakkını kullanmaktadır. Öyleyse burada bir karşıtlık, her ikisi de değişim yasasının damgasını taşıyan iki hak arasında bir çatışma vardır. Eşit haklar arasında son sözü kuvvet söyler. Ve bunun için de, kapitalist üretim tarihinde, bir işgününün belirlenmesi sürüp giden bir savaşımın kolektif sermaye, yani kapitalist sınıf ile kolektif emek, yani işçi sınıfı arasındaki savaşımın bir sonucu olarak kendisini gösterir.¹¹⁰

¹⁰⁹ Harvey, D. (2010). *Marx'ın Kapital'i İçin Kılavuz* (s. 140). Yayına Haz.: Sungur Savran-Semih Sökmen. İstanbul: Metis.

¹¹⁰ Marx, K. (2011). *Kapital I* (s. 231-232). Çev. Alaattin Bilgi. Ankara: Sol.

Tarihte işçilerin mücadelesi ile kazanılmış olan çalışma zamanının düşürülmesi kapitalisti her ne kadar zora soksa da sermaye için bunun üstesinden gelmenin yolu, çalışmanın hızlandırılması veya emek-gücünün değerinin aşağıya çekilmesi olmuştur. Başka bir deyişle sermaye, işgününden kazandığı mutlak artı değeri, teknolojinin yardımıyla hız kazanarak ve daha da önemlisi emek-gücünün maliyetini düşürerek göreceli olarak elde eder. Bu durumda meselenin sadece total zamanla değil, emek gibi yaşamsal bir faaliyetin ve emek-gücü gibi üretici bir gücün bir başkasının hizmetinde olması nedeniyle -ücret karşılığında satılmasıyla- sömürüldüğü de açık hale gelir. Bir başka açıdan özel mülkiyeti, yalnızca bir başkasının emeğinin hakkının gaspı olarak değil, onun emeğine/emeğinin yabancılaşması, eş deyişle potansiyel gücünün gerçekleşmesinin önündeki engel olarak gördüğümüzde, sorun yalnızca işçiye hakkının verilmesi olmaktan da çıkacaktır. Burada tartışma bir adalet mefhumundan çok pozitif özgürlük bağlamında karakter kazanmış olur. “(...) Çünkü benim nesnem sadece benim özsel güçlerimden birinin pekiştirilmesi olabilir...”¹¹¹ Böylelikle ufak bir parantez açıp diyebiliriz ki; kimi sosyalistlerin ücretlerin yükseltilmesi veya Proudhon’un ücret eşitliği talebi de Marx’a göre gerçek çözümler sunmuş olmaktan uzaktır. “Gerçekten, Proudhon’un istediği ücret eşitliği bile günümüzün işçisinin emekle ilişkisini bütün insanların emekle ilişkisine dönüştürmektedir sadece. Bu durumda toplum soyut bir kapitalist olmaktadır.”¹¹² *Fransa’da Sınıf Savaşları* metninde de görüldüğü gibi Marx için sorun “halen mevcut olan emeğin burjuvaca düzenlenişi, ücretli emektir. Ücretli emek olmasa ne bir sermaye ne bir burjuvazi, ne de bir burjuva toplumu olur.”¹¹³ Dolayısıyla sömürünün nesnel göstergesi ve diğer vechesi ücretli emeğin kendisinde bulunur.

Bu koşulları mümkün kılarak sömürüyü kolaylaştıran bir diğer boyut iş bölümüdür. İnsanı yalnızca tek yönlü ve kısır bir çalışma programına hapseden kapitalizme, özgürlük perspektifinden yapılacak önemli bir eleştiri noktası olarak iş bölümü özel bir önem taşır. Marx *Alman İdeolojisi*’nde iş bölümünün yarattığı sonuçları açıklarken özellikle bir sonuca fazlaca vurgu yapar ki bu onun aynı zamanda yabancılaşma analizine açılan kapısıdır.

¹¹¹ Marx, K. (2016). *1844 El Yazmaları* (s. 117). Çev. Murat Belge. 10. Baskı. İstanbul: Birikim.

¹¹² A.g.e., s. 87.

¹¹³ Marx, K. (2003). *Fransa’da Sınıf Savaşları* (s. 38). Çev. Sevim Belli. Düz: Eriş.

Söz konusu bireyin içinde yaşadığı koşullar, onun diğer özelliklerinin güdük kalması pahasına yalnızca tek bir özelliğinin, üstelik de tek yönlü olarak gelişmesine izin veriyorsa, eğer bu koşulların onun yalnızca bu tek özelliğini geliştirmesi için malzeme ve zaman sunuyorsa, o halde bu birey kaçınılmaz olarak tek yönlü, sakat bir gelişim gösterecektir.¹¹⁴

Bu açıdan Marx'ın yabancılaşmış emek analizi, iş bölümünün getirdiği tek yanlı ve kısır bir çalışma sürecine raptedilmiştir ve ona referansla açıklanır. Bu çözümleme aynı zamanda Marx'ın insanı tüm çeşitliliği ile bir potansiyeller çoğulluğu olarak gördüğü ve kapitalizmi bu çoğulluğu yok etmesi nedeniyle eleştirmesi bakımından düşünürün sabit veya özsel bir değer anlayışına sahip olmadığı yorumunu yapma imkanını sunar. Dahası, potansiyellerin körelmesi, imkanların kapanışı ve deneyimler çokluğunun baltalanması anlamında alınırsa, Marx'ın yabancılaşma teorisini, daha sonra yabancılaşma teorisini özcü ve doğalcı perspektiften kurtararak kullanımda tutma, toplumsal patolojilerin teşhisinde büyük öneme haiz bu kavramın işlerliğini yeniden temin etme çabasında olan Rahel Jaeggi gibi düşünürlerin paradigmasının kalkış noktası olarak görebiliriz. Hem Jaeggi hem de Ollman, Marx'ın yabancılaşma kavramını, bugünün kapitalist koşullarında açıklayıcı gücü hala yüksek bir kavram olarak temel almakla birlikte, kavramın tarihsel yükünün hafifletilmesi ve çağrışımlarının özcülükten uzaklaştırılarak daha saydam ve işlevsel kılınması gerektiğini düşünmüştür. Zira yabancılaşma kavramı, bir insan doğası tasarımı veya bir öz temeline sahip olması nedeniyle Marx'ın şiddetle eleştirildiği noktalardan biri olmuştur. Hatta Althusser'in hümanizm ve özcülük kabuğundan Marx'ı kurtarma girişimi, Marx'ın ilk dönem eserlerinde temellenen bu tür kavramlara referansla yapılmıştır. Ne var ki Althusser'in bilimsel ayraç da keskin bir kopuş teorisini imlemesi bakımından Sayers, Geras ve Ollman gibi düşünürlerce eleştirilerek, kavramın Marx'ın sonraki dönem eserlerinde çekirdek halde saklandığı ve başka türden kavramlarla sürdürüldüğü öne sürülmüştür. Peki yabancılaşma kavramını bu denli tehlikeli kılan nedir? Başka bir deyişle, özellikle çağdaş siyaset felsefesinde kavramı kullanılamaz ve eleştiri merkezi haline getiren saikler nelerdir? Öncelikle kavramın metafizik bir çağrışımının olması, anahatlarıyla ifade edilecek olursa;

¹¹⁴ Marx, K. (2013). *Alman İdeolojisi* (s. 225). Çev. Tonguç Ok- Olcay Geridönmez. 2. Basım. İstanbul: Evrensel Basım.

görünüş ve öz ayırımına dayanan bir hakikat iddiası üzerinden bu özden bir kopma/sapma, bu durumdan her kurtulma çabasının nostaljik bir öze geri dönme ve sonrasında her türlü değişime kapanma olarak bu özü koruma şeklinde tanımlanabilir olmasıdır. Fakat Marx gerçekten tüm bu anlamlarıyla yabancılaşma teorisi itibariyle özcü müdür? Bu konuya Marx'ın yabancılaşma teorisini çözümledikten sonra döneceğiz. Öncelikle bütün bu parametrelerin sömürünün merkezinde nasıl yer aldığını daha iyi görebilmek için Marx'ın yabancılaşma tanımını ve tespitlerini farklı eserleri bağlamında analiz etmemiz gerekmektedir.

Marx 1844 *El Yazmaları*'nda dört tür yabancılaşmadan bahseder. Bunlardan ilki işçinin emeğinin ürününe yabancılaşmasıdır.

İşçinin kendi ürününden dışlaştırılması, sadece emeğin bir nesne, dışsal bir varoluş olduğu anlamına gelmez, onun dışında bağımsız, ondan başka bir şey olarak varolduğu, karşısına dikilen bağımsız bir güç olduğu anlamına da gelir; yani işçinin nesneye aktardığı hayat, yabancı ve düşman bir şey olarak kendi karşısına çıkmaktadır.¹¹⁵

İşçinin kendi üretici güçlerini bir nesneye aktarması, üretken enerjisini bir nesnede yoğunlaştırması anlamında ortaya çıkan ürün, işçinin kendisinden bağımsız görüldüğü oranda ona yabancı, dışsal hale -meta haline- gelmektedir. Bu yabancılaşma teorisi, kapitalist toplumsal organizasyonda hâkim olan üretim biçimi ve üretim ilişkilerinin en bariz veçhesidir. Oysa kapitalizm, eş deyişle “nesnelerin yalnızca üreticinin kullanımı için değil, tersine, değişim amacıyla da üretildiği, yani kullanım değeri olarak değil meta olarak üretildiği iktisadi evre”¹¹⁶ öncesi dönemde üretilen nesneler ya üreticisinin ihtiyacını karşılamak ya da aile ve diğer küçük gruplar arasında karşılıklı ihtiyaçları gidermek amacıyla üretilirdi. Üretimin toplumun geneline yayılması muazzam bir gücün ortaya çıkmasına neden olurken, diğer yandan ne kadar çok emek harcarsa o kadar düşkünleşen bir sınıfın ortaya çıkmasına da neden olmuştur. Bu bakımdan sınıfı tanımlayan emek kavramı, hâlihazırda yabancılaşmış; nesnesinden koparılmış olmaya işaret eder.

¹¹⁵ Marx, K. (2016). *1844 El Yazmaları* (s.78). Çev. Murat Belge. 10. Baskı. İstanbul: Birikim.

¹¹⁶ Engels, F. (1974). *Ütopik Sosyalizm ve Bilimsel Sosyalizm* (s. 22). Çev. Öner Ünalın. Ankara: Sol.

Emeğin gerçekleşmesi gerçekliğin öylesine bir yok oluşudur ki, işçi açlıktan ölme derecesinde yitirir gerçekliği. Nesneleşme öylesine nesnenin yok oluşudur ki işçi, yalnız yaşaması için değil, çalışması için de çok gerekli olan nesnelerden bile soyulur... Nesneye sahip olmak öylesine bir yabancılaşma olmuştur ki işçi ne kadar fazla nesne üretirse kendisi o kadar azına sahip olabilir ve kendi ürününün, sermayenin egemenliği altına o kadar girer.¹¹⁷

Yine el yazmalarında bu durumu açıkça betimleyen bir başka ifade şöyledir:

Bu olgu göstermektedir ki emeğin ürettiği nesne- emeğin ürünü- emeğin karşısına yabancı bir şey, kendini üretenden bağımsız bir güç olarak dikilir. Emeğin ürünü bir nesneye aktarılmış, maddeleşmiş emektir: emeğin nesneleştirilmesidir. Emeğin gerçekleştirilmesi, emeğin nesneleştirilmesidir. Siyasal iktisadın ele aldığı durumlarda, emeğin bu gerçekleştirilmesi, işçiler için gerçekliğin yok olması şeklinde görünür; nesneleşme, nesnenin yok oluşu ve nesneye kölelik, mülk sahibi ise yabancılaşma, başkalaşma olarak ortaya çıkar.¹¹⁸

İşçinin ürettiği nesne ile ilişkisi koparıldığında, “montaj hattı” mantığı ile parçalara ayrılan bir insani yeti ve üretkenlik söz konusu olur. Bu durumda ne yarattığı bütüne vakıf olabilen ne de ona sahip olabilen bir insan yaşamından bahsedilir. Sorun emekte ya da üretim faaliyetinde değil, mülkiyetin kapitalist sistemdeki anlaşılma ve gerçekleşme biçimindedir. Zira Marx bu durumu *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Giriş*’te şöyle ifade eder:

Her üretim, belirli bir toplum biçiminin çerçevesi içinde ve onun aracılığıyla doğanın birey tarafından mülk edinilmesidir. Bu anlamda, mülkiyetin (mülk edinmenin) üretimin bir koşulu olduğunu söylemek, bilinen bir şeyin beyanından öteye bir değer taşımaz. Ama, bu noktadan hareket ederek, bir atlayışta, belirli bir mülkiyet biçimine, örneğin özel mülkiyete geçmeye kalkışmak gülünçtür.¹¹⁹

¹¹⁷ Marx, K. (2016). *1844 El Yazmaları* (s. 75). Çev. Murat Belge. 10. Baskı. İstanbul: Birikim.

¹¹⁸ A.g.e., s. 75.

¹¹⁹ Marx, K. (1979). *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı* (s. 251). Çev. Sevim Belli. Ankara: Sol.

Burada söz konusu olan “Sahip olmak, malik olmak” kendine dışsal ve yararlı olanı ele geçirmek değildir. Tersine, işçi üretirken hem kendini hem nesneyi yaratmaktadır. Bu durumda nesne, hâlihazırda işçinin kendi insani yetilerinin cisimleşmesidir. Dolayısıyla ondan koptuğunda, kendi özsel güçlerinden de kopmuş olacaktır. İşçi, insani yetilerinden yavaş yavaş koparak, mekanikleşme düzeyine inmek durumunda kalır. Bu anlamda yabancılaşma yalnızca emeğin ürününe yabancılaşması şeklinde gerçekleşmez.

Ama yabancılaşma üretimin yalnız sonucunda değil, üretim ediminde (filinde) de görülür- yani üretici etkinliğin kendisinde. İşçi daha üretim ediminde kendini kendine yabancılaştırmasaydı, kendi etkinliğinin ürünü karşısında nasıl yabancı kalabilirdi? Ürün olsa olsa, üretici etkinliğin bir özetidir. Bu durumda, emeğin ürünü bir soyulma olduğuna göre, üretim kendisi de hareket halinde bir soyulma, etkinliğin soyulması, soyulma etkinliğidir. Emek nesnesinin yabancılaşmasında, emek etkinliğinin yabancılaşması, kendine başkalaşması özetlenir sadece.¹²⁰

Marx’ın özsel gördüğü emek edimi, yukarıda bahsettiğimiz gibi, işçinin emek gücünün yeniden üretimi için gerekli olana eşit değeri ürettikten sonra dahi çalışmaya devam etmesiyle ve bu fazladan zamana ve güce sermaye tarafından el konulmasıyla işleyen bir çalışma durumuna dönüştüğünden daha en başından yabancılaşmayı içerir. Aslında bu yabancılaşma sürecin her aşamasındadır. Yalnızca iktisadi çerçevede ele alındığında bile Marx’ın *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Giriş*’te belirttiği gibi, üretim; tüketim, değişim, dağıtım, iş bölümü gibi farklı uğrakların karşılıklı ilişkilerini belirler ve ötekiler tarafından da belirlenir.¹²¹ Nitekim üretim ve tüketim arasındaki ilişki karşılıklıdır; üretim sadece tüketim nesnesini değil tüketiciyi ve tüketimin tarzını ve içgüdüsünü de yaratır. İşçi, kendi özsel varlığını gerçekleştirmek üzere değil, değer üreten bir meta olarak sermayenin karı için çalışmaya başladığında kendisi ve etkinliği araçsallaşır ve bu etkinlik zorunluluğa dönüştüğü oranda bir mutsuzluk haline de dönüşür. İşçinin “fiziksel ve manevi enerjisi” başka birinin hizmetinde olduğu takdirde yabancılaşma işçinin kendine yabancılaşması olarak ortaya çıkar.

¹²⁰ Marx, K. (2016). *1844 El Yazmaları* (s. 78). Çev. Murat Belge. 10. Baskı. İstanbul: Birikim.

¹²¹ Marx, K. (1979). *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı* (s. 266). Çev. Sevim Belli. Ankara: Sol.

İşçinin hem kendi yaşama aracı hem de etkinliğinin malzemesi olan doğa da bu yabancılaşmadan payını alır. Doğayla kurduğu ilişkide insan onu kendinin bir parçası, doğal bir uzantısı olarak görmekten kesildiği oranda doğaya da yabancılaşacaktır. Kendine ve etkinliğine yabancılaşmanın bir sonucu olarak okunabilecek bu yabancılaşma, insanın kendi üretici hayatı olan “türün hayatına” yabancılaşmasıdır. Çünkü:

İnsan bir tür varlığıdır; bu yalnızca, pratikte ve kuramda türü kendi nesnesi olarak (hem kendinin hem de başka şeylerin nesnesi) benimsemesinden ötürü değildir; aynı zamanda -ve bu da aynı şeyin bir başka anlatımıdır- kendine, gerçek, yaşayan türe olduğu gibi davranır; kendine evrensel, dolayısıyla özgür bir varlık olarak davranır.¹²²

Bütün bu sürece, kendi türsel varlığına yabancılaşan insanın bu türün diğer üyelerine de yabancılaşması eşlik eder. Marx’ın öznesi Kartezyen cogito gibi kendi içine kapalı bir hakikat öznesi değildir, ki bu bakımdan o hep diğerleriyle ilişkiselliğinde nitelenir. Yalın, soyut ve aşkın bir özne anlayışı yerini ilişkiler sonucu varoluş biçimini kazanan ve bu ilişkileri koşulları gereği yaratabilen öznelere bırakır. Birey ve toplum, doğa ve birey, toplum ve doğa hep bu ilişki ağının öğeleri ve birbirlerini etkileyen, dönüştüren ve ne ise o yapan güçler olmaları bakımından sürekli etkileşim halindedirler. Üretici insan hem doğanın hem bireysel hem de toplumsal bir varoluşun kilit noktası olduğundan, bu gücün yabancılaşması diğer tüm unsurların da yabancılaşması demektir. O halde kendi etkinliği esnasında kendine, ürününe ve türüne-doğaya yabancılaşan insan diğer insanlara da yabancılaşmış olacaktır. Bu yabancılaşma ilişkilerinin nedeni emeğin kendisi için olmadığı bir dünya, bir yaşam pratiğine dayanır. Bu dünya, üretenin sahip olandan keskince ayrıldığı bir üretim tarzı ve üretim ilişkileri ekseninde kurulur.

İnsan olmasının ve üretmesinin anlamını bir tür varlığı olmasında bulan insan, türün etkinliğini bireyin amaçlarına araç kıldığı oranda yaşar bu süreci. “Oysa üretici hayat türün hayatıdır. Hayat-doğuran hayattır. Türün bu özelliği -türsel özelliği- hayat etkinliğinin özelliğinde bulunmaktadır; özgür, bilinçli etkinlik insanın türsel

¹²² Marx, K. (2016). *1844 El Yazmaları* (s. 79). Çev. Murat Belge. 10. Baskı. İstanbul: Birikim.

özelliğidir.”¹²³ İnsan, üretirken doğayı ve kendini dönüştürür ve tek yanlı üretmeye başladığında diğer bütün potansiyellerinin körelmesi söz konusudur.

Emeğin el konulan parçası üzerinden yeniden üretim için kullanılan kısım olarak sermaye, emeği yönetici bir güçtür ve kapitalistin ücretlerden kar etmesinin dayanağıdır. Bu bakımdan ücretli emek sisteminde, işçinin emek gücü, nesneleşmiş emek olarak alınıp satılan bir meta haline dönüşür. “İşçi, sermayenin kendini yitirmiş insan olduğunun öznel kanıtıdır ve aynı şekilde sermaye de emeğin, kendini yitirmiş insan olduğunun öznel kanıtıdır... İşçi sermaye üretir, sermaye de onu üretir- demek ki işçi kendisini üretir ve işçi, bir meta olarak insan bütün bu döngünün ürünüdür.”¹²⁴ Bu, işçi sınıfının bu koşullarda neden *ayrıcalıklı* olduğunun ikinci kanıtıdır.

Özetlenecek olursa; emek gücü bir kullanım değeri olarak görünür, fakat değişim değeri olarak satılır; eş deyişle nesneleşmiş emek olarak ölür, yok olur. Yabancılaşma bir bakıma burada başlar. Zira işçi, yarattığı değer olarak emeğinden koparılmış, ayrıca bu değer onun ihtiyaçlarına hiç dokunmadan ondan uzaklaşmıştır. Ücreti hiçbir zaman yarattığı değere eşdeğer değildir.

Buradaki temel sorun özel mülkiyet ile insanın bir güçler ve yetiler örgüsü olarak varoluşunun çelişkisidir. İşçi bir meta olarak kendini ürettiği sürece insani olarak yok olacak, geriye yalnızca bir meta olarak özel mülkiyet nesnesi kalacaktır. Fakat diğer yandan aynı şekilde kapitalist de bu yabancılaşmanın içindedir. Ollman’ın ifade ettiği gibi:

Kapitalistin yabancılaşma durumu belki de en açık biçimde işçinin etkinliğiyle bu etkinliğin sahibi, bu etkinliğe izin veren, biçimini ve süresini belirleyen kişi olarak kurduğu bağda görünür. Ortak bir uğraş olarak kendinden de bir şeyler katacağı yerde, başka birinin çalışmasını kabul etmekle yetinir ve sadece bu çalışmayı arttırmaya çalışır... Benzer biçimde, proletaryanın emeğinin ürünüyle ilişkisi de kapitalisti yabancılaşma durumunun içine yerleştirir. Kapitaliste göre başka bir insanın yaşam etkinliğinin nesnesi, sadece satmak için, ondan kar elde etmek için vardır. Ürünün ortaya çıktığı sürece ne kadar kayıtsızsa, ürünün aslında neye yaradığı ve nihai olarak kimin tarafından kullanıldığına da bir o

¹²³ A.g.e., s. 81.

¹²⁴ A.g.e., s. 91.

kadar kayıtsızdır. Üretici olarak kapitalist, (bu niteleme ona ne kadar uygunsa artık) ürünün hakimiyeti altında oluşu işçiyle aynı biçimde değildir; o daha çok, ürünün üretildiği ve mübadele edildiği toplumsal koşulların hakimiyeti altındadır. Bu hakimiyeti sağlayan, Marx'ın çizdiği ilişkisel çerçeveye göre ürünün kendisinin bileşen bir ilişkisi olan, rekabettir... Kapitalist, ürünle, piyasa ne talep ediyorsa onu yapmaya zorlanır; ürünü çoğaltır, azaltır, farklılaştırır, burada değil de şurada satar, bu paraya değil de şu paraya satar ... Yani, kimi açılardan ürün kapitalistin kontrolünde, kimi açılardan da kapitalist ürünün kontrolündedir.¹²⁵

Bu koşullarda toplum tümünden yabancılaşmanın içindedir. Üstelik bu sadece üretim veya ekonomi alanında da yaşanmaz. Marx her sınıfsal durumun kendisine karşılık gelen zihinsel, kuramsal bir tutum taşıdığını ifade eder.¹²⁶ Dolayısıyla yabancılaşmanın bir veçhesi tüm diğer veçheleriyle bağlantılıdır. Buradan çıkarılacak sonuç üretimde dolaysızca gösterilen yabancılaşmanın tüm ideolojik düzeylerde sürdürüldüğü ve bu bakımdan da siyasal-hukuksal tüm toplumsal formasyonda izlerinin takip edilebileceğidir. Dolayısıyla yalnızca bir ekonomik faaliyet anlamına gelmeyen üretim, siyasal ve toplumsal yaşamın her parçasında yeniden ve yeniden üretilir. O halde şimdi siyasal arenada bu sürecin nasıl işleyip, insan ilişkileri içerisinde de nasıl tezahür ettiğine bakabiliriz. Fakat buraya geçmeden önce, daha evvel yabancılaşmayla ilgili yapılan tartışmayı kısaca açmamız uygun olacaktır. Çünkü Marx'ın özcü ve idealist bir perspektife sahip olduğuna ilişkin post-Marksist eleştiriler sıklıkla düşünürün ilk dönem eserlerine (özellikle 1844 *Elyazmaları* 'na) dayanır. Bu konunun kolaylıkla sınanacağı kavramlar ise “insan” ve “yabancılaşma” kavramları ve dahası Marx'ın bu kavramlara nasıl yaklaştığının tespit edilmesi olacaktır. Üstelik çalışmamız açısından yabancılaşma kavramı hem ekonomik ve siyasal alan arasındaki ilişkinin görünürlüğünü kolaylaştıran hem de özne ve demokrasi tartışması için elzem olduğu kadar yeni de olan bir okuma imkânı sunar.

Marx'ın yabancılaşma teorisinin özcü veya idealist olup olmadığına karar vermek oldukça zordur. Zira bir yanda *Elyazmaları*'ndaki türsel olarak tanımlanan, irade-

¹²⁵ Ollman, B. (2008). *Yabancılaşma, Marx'ın Kapitalist Toplumdaki İnsan Anlayış* (s.246-247). Çev. Ayşegül Kars. İstanbul: Yordam Kitap.

¹²⁶ Marx, K. (2016). *1844 El Yazmaları* (s. 89). Çev. Murat Belge. 10. Baskı. İstanbul: Birikim.

amaçlar-kapasiteler üzerinden belirginleşen ve teorinin öznelci yanını teşkil eden büyük harfle *İnsan* söz konusuyken, diğer yandan 6. Tez’de soyut bir öz tayin ettiği iddiasıyla eleştirdiği Feuerbach durur. Marx insanın özünü toplumsal ilişkiler bütünü olarak -ilişki kavramı sürekli olarak açık, değişken, diyalektik karakteri icabı sabit olamayacağı çıkarımını kolaylıkla yapabilme imkânı sunar- tanımladığında, yabancılaşma kavramıyla ilişkisinde düşünüldüğünde bu toplumsallığın bozulması, Honnethçi bir ifadeyle “unutulması” söz konusu olur. Bunu Jaeggi’nin Marx yorumlamasında gösterdiği yabancılaşmamış emek tanımlamasıyla daha net görebiliriz. “Üretim yoluyla dünyanın belli bir şekilde sahiplenilmesi olarak yabancılaşmamış emek, kendi ile, nesnel dünya ve diğerleri ile upuygun bir ilişki geliştirebilme koşuludur.”¹²⁷ O halde tersinden söylersek; yabancılaşmış emek, insanın kendiyle, çevresiyle ve diğer insanlarla bozulmuş ilişkisini imler. Jaeggi yabancılaşma kavramının toplumsal patolojileri teşhis etmek adına vazgeçilmemesi gereken bir kavram olduğunda, fakat kavramın özcü kabuğundan soyulması ve yenilenmesi gerektiğinde ısrar eder. Bunu da herkes için ortaklaştırılabilir ve doğal olarak verili olan bir “potansiyel” kavramından ziyade, günlük yaşamın bireysel pratiklerinin ufkuyla açıklar. Ona göre yabancılaşma, en nihayetinde “dünyayı kendi yaratımı olarak sahiplenememe”, “kendini dünyaya ait hissedememe”, “bütünün kaybı olarak parçalılık”, “kendiyile ve dünyayla ilişkisizlik”, “kontrol ve anlam kaybı” vb. gibi kavramlarla ifade edilebilir. Bu türden kavramlar, belirli farklılıklarla birlikte Marx’ın gerek erken dönem eserlerinde yabancılaşma kavramı ile gerekse geç dönem eserlerindeki fetişizm kavramı ile yakın temas halindedir. Ne var ki Jaeggi öncelikle yabancılaşmayı özsel-doğal veya verili olandan kopuş olarak değil, hatta bir potansiyelin gerçekleşmemesi anlamında da değil, fakat daha çok bireyin yaşamına ilişkin isteklerinin veya üretici/yaratıcı bir etkinliğin imkân koşullarını ortadan kaldıran bir deneyim yoksunluğu olarak görür. Böylece bireyin içine hapsediği toplumsal rol veya durumdan yeni imkanlar yaratarak çıkması, dahası herhangi bir çıkış yolunun düşünce dünyasında parlaması dahi engellenmiş durumdadır. Dolayısıyla deneyim çoğulluğuna imkân veren koşulların ortadan kalkması demek Jaeggi’ye göre yabancılaşma anlamında kapanma, körleşme

¹²⁷ Jaeggi, R. (2014). *Alienation* (s. 38-39). Çev. Frederick Neuhouser, Alan E. Smith Edited by Frederick Neuhouser. New York: Columbia University Press.

demektir.¹²⁸ Jaeggi'nin yabancılaşma kavramını verili olanı dönüştürme olarak değil, yeni olanı yaratma süreci olarak okuması, teorinin özcü gönderimlerini aşma girişimi olarak yorumlanabilir. Teorinin özcü olmayan ve söz konusu her bir öznenin içinde bulunduğu nesnel dünya ile ilişkisini yeniden kurmaya çalışan bu bakış açısı bir açıdan Marx ve Hegel'de "verili" olanın değişimine yapılan vurguyu bireysel yaratıcı etkinliğe doğru genişleterek ayırım noktasını oluşturur. Böylece, Jaeggi'ye göre herhangi bir nesnel yapıya bağlanmadan teorinin Marx ve Hegel'de varolduğu biçimiyle özcü gönderimleri gündelik hayatın pratikleri ile ilişkilenerak aşılabilir. Aynı şekilde Ollman da Marx'ın karakteristik özelliklere odaklanmamasını genelleştirici bir tutum olarak tespit ettiğinden, yabancılaşma teorisine, teorinin genel yapısını bozmadan, "kişilik yapısı" fikrini dahil etmeyi önerir. Bu, "koşullar ve tepki, gereksinim ve arzular, nesnel ve öznel çıkarlar ile eylem ve bilinç arasında" duran ve böylece yabancılaşmanın sonucu olmakla birlikte onu yeniden üreten, dahası işçilerin neden kendilerinden en azından Marx'ın beklediği gibi davranmadığını açıklamaya yardımcı olacak bir eklemedir.¹²⁹ Daha açık bir ifadeyle; Ollman'a göre bu ekleme insanın irrasyonel olma ihtimalini göz ardı eden Marx'ın işçi sınıfının tarihsel olarak tayin edilen rolünün neden gerçekleşmediğine ilişkin bir anlama zemini sunar. Jaeggi ve Ollman'ın Marx'a yönelik eleştirilerinde ortaklığı Marx'ın verili bir potansiyel çerçevenin içine sıkışmış olduğu yönündedir. Proletaryanın bilincine olan güveni, genel olarak insanın ve özelde proletaryanın yabancılaşmaya rağmen "yapmaya mecbur olduğu şey" olarak onun rasyonel potansiyeline odaklanır. Ollman'ın "kişilik yapısı" kavramı; geçmişten (aile, sosyal çevre içinde edinilmiş korku ve kaygılar) alınan içselleştirilmiş davranış kalıplarının irrasyonel duyarlılıkları (milliyetçilik, ırk, din vb) açıklamada hesaba katılması yönünde bir katkı sağlarken, Jaeggi yabancılaşmanın "deneyimlerle" olan ilişkisine vurgu yaparak onun aşılmasının bir "kendine dönme" durumu olmadığını ifade eder. Marx'ın insanı bir potansiyeller çoğulluğu olarak gördüğü ve hatta kapitalizme -gerek iş bölümünün neden olduğu tek yönlü ve kısır bir insan anlayışından gerekse bu potansiyellerin gerçekleşmesinin engellenmesi anlamında özgürlük perspektifinden- getirdiği eleştirileri göz önüne alarak onun insanı tekbiçimci veya sabit bir değerler dizgesi ile tanımladığını

¹²⁸ A.g.e., s. 178.

¹²⁹ Ollman, B. (2008). *Yabancılaşma, Marx'ın Kapitalist Toplumdaki İnsan Anlayış* (s.379). Çev. Ayşegül Kars. İstanbul: Yordam Kitap.

söylemek güçleşse de bu eleştirilerde dikkate alınması gereken husus, farklı deneyim ve çevresel etkenlerin davranışsal farklılıkları (proletaryanın kimi zaman tam tersi yöndeki reaksiyonlarını) anlamaya yardımcı olmasıdır. Bu bakımdan artık *türsel* bir varlık olarak insandan değil, tam da çağdaş felsefenin “özgürlük” kategorisiyle ele aldığı bireyden Marx’ın yabancılaşma kavramını saklı tutarak bahsetmek, yeni bir demokrasi modelinin koşullarının yaratılması bakımından bir imkân sunabilir.

2.3. Yabancılaşmadan Devlet Eleştirisine: *Yahudi Sorunu*

Yabancılaşma, Marx’ın Feuerbach ve Hegel’den devraldığı önemli kavramlardan biridir. Ne var ki Hegel için yabancılaşma, Tin’in kendinde varlıktan kendi-için varlığa yönelik yolculuğunda olmazsa olmaz bir koşuldur ve bu anlamda doğaldır. Zira dışsallaşma (*Entäußerung*) anlamında yabancılaşma, Tin’in gelişimi, kendi olmayanı aşması ve bu yolla da kendine dönüşü adına olumluluk olarak değerlendirilir. Feuerbach’ta ise yabancılaşma dinsel düşünceyle ilişkilendirilerek, insanın kendi potansiyellerini bir başka varlıkta hem dışsal olarak görmesine hem de doğasından ayrılması anlamında kopuşa/yabancılaşmaya (*Entfremdung*) işaret eder.

Feuerbach temelde dinle ilgilendi ve ana tezi, Tanrı’nın insani özneliliklerin, arzuların ve potansiyellerin yalnızca bir projeksiyonu olduğu yönündeydi. İnsanlar bunu bir kez fark ettiğinde, Tanrı’nın onları değil, onların Tanrı’ya yaratmış olduğunu fark etmeleriyle, bu öznelilikleri kendilerine mal edecekleri bir pozisyonda, dolayısıyla da, onların yabancılaşmış “tür-varlığı”nı ya da komünal özünü kendilerine geri kazanacak bir pozisyonda olacaklardır.¹³⁰

Marx için ise yabancılaşma¹³¹, en temelde emeğin yabancılaşmasıyla ilişkilidir, çünkü emek insanı hem tür olarak hem de toplumsal olarak ayırt eden bir etkinliktir.

¹³⁰ Marx, K. (2017). *Hayalet, Karl Marx: Seçme Yazılar* (s.30). Ed. Güçlü Ateşoğlu. İstanbul: Ayrıntı.

¹³¹ Yabancılaşma kavramının Marx’ta iki farklı kullanımı olduğu ve bunların birbirinden ayırt edilmesi gerektiği hususunda uyarın Önder Kulak, ilk kullanımın *Entfremdung* (ayrışma), ikincisinin *Entäusserung* (dışsallaşma) olduğunu ifade eder. Bu ayrımın dışsallaşma, sınıflı toplumlarda, bir yandan kendisinin üretmediği nesneye el koyması (üreteni ve üretileni ayrıştırması) yoluyla aslında o nesnenin, ayrıştırmanın kendisine dışsal olduğu bir durumu, bir yandan da kendisinin ürettiği nesneden kopması anlamında nesnenin artık üretilene dışsal olduğu durum anlamında yabancılaşmaya işaret eder. Ayrışma da kısaca bu dışsallaşma sonucunda tarafların ayrık hale gelmeleridir. Kulak’ın ifadesiyle; “(...) yabancılaşma, özne, doğa ve diğer özneler arasındaki ayrışmış ilişkilerden ve fiziksel nesnelerin dışsallaşmasından oluşan toplumsal gerçekliğe işaret eder.” [Kulak, Ö. (2012). “Yabancılaşma, Meta

Dolayısıyla yabancılaşmanın ortadan kaldırılması, üretken ve yaratıcı emeğin ve onun kolektif faaliyetteki bütünlüğünün, ayrışmamışlığının, eş deyişle insani evrensel özgürleşmenin tesisine bağlıdır. Bu anlamda da tümüyle dünyevidir. Marx yabancılaşmayı ne Hegel gibi doğal ve olumlu şekilde kavrar, ne de Feuerbach gibi idealizmi basit bir şekilde materyalizme çevirme yoluyla ortadan kaldırmayı düşünür. Yabancılaşmayı teorik olarak dönüştürülüp ortadan kaldırılacak bir yanılsama değil, maddi koşullardaki çelişkinin ifadesi olarak görmesiyle Marx, her iki düşünürden de farklı bir yerde konumlanır.

Öncelikle emekle ilişkisi ve somut bir çelişki olarak konumlanması nedeniyle kavram, siyaset ve egemenlik ilişkileriyle de bağlantılıdır.

Yabancılaşma, benim geçim araçlarımın bir başkasına ilişkin (ait) olmasında, benim isteğim olan şeyin bir başkasının erişilmez mülkiyetinde olmasında olduğu kadar, her şeyin kendi kendinden başka olmasında, etkinliğimin başka şey olmasında, son olarak -ve bu kapitalizm için de doğrudur- egemenlik sürenin eninde sonunda insanlık dışı erklik olmasında da görünür.¹³²

Fakat Bauer'in yaptığı gibi siyasal özgürleşme üzerinden din eleştirisi yapmak da Marx'a göre çözümü değil problemi yeniden üretir. Bauer, Yahudilerin siyasal özgürleşme yoluyla dini aşabileceklerini, dinden tümünden vazgeçmek yoluyla da yabancılaşmanın aşılabileceğini düşünmektedir. Oysa dinin kendisini bir temel olarak almak ve onu ortadan kaldırmaya çalışmak, başka türden bir teolojik bağlam üretir.

Din bizim için artık bir temel (*Grund*) olarak geçerli değildir, yalnızca dünyevi sınırlılığın (cehaletin, *Beschränktheit*) fenomenidir. Bu nedenle biz, özgür yurttaşların dini önyargılarını onların dünyevi önyargılarıyla açıklıyoruz. Dünyevi engellerini aşmak için dini sınırlılıklarını aşmaları gerektiğini iddia etmiyoruz. Dünyevi engellerini ortadan kaldırır kaldırmaz, dini sınırlılıklarını da ortadan kaldıracaklarını iddia ediyoruz...Siyaset özgürleşmenin dinle ilişkisi sorunu, bizim için, siyaset özgürleşmenin insani özgürleşmeyle sorunu haline

Fetişizmi ve Şeyleşme", *Marx'ın Halleri* Marksist Düşüncede Diyalektik Bir Yolculuk (s. 313). İstanbul: Kalkedon].

¹³² Marx, K. (2016). *1844 El Yazmaları* (s. 95). Çev. Murat Belge. 10. Baskı. İstanbul: Birikim.

gelir...devletin genel olarak dinle çelişkisini de devletin genel olarak kendi önkoşullarıyla çelişkisine [dönüştürerek] insanileştiriyoruz.¹³³

Dolayısıyla dinsel yabancılaşmanın kendisi, aslında insanın yabancılaşmasının bir vechesi, sorunun kaynağı değil sonuçlarından biridir. “Politik özgürleşmenin sınırı, insan bir kısıtlamadan gerçekten kurtulmamışken, devletin o kısıtlamadan kurtulabilmesi; insan özgür bir insan olamamışken devletin özgür devlet olabilmesi noktasında beliriyor.”¹³⁴ Bunun temel nedeni modern burjuva anlayışında devlet ve sivil toplumun birbirinden ayrık konumlanmasıdır.¹³⁵ Sivil toplumun özel çıkarlar, devletin siyaset ve evrensel çıkarlar ekseninde konumlandırıldığı bir kavrayışta, Marx’ın olası bir siyasal özgürleşmeyi yalnızca devletin özgürleşmesi olarak okuması oldukça yerindedir. Ona göre bu, toplumdan ayrı bir siyasal ilişkiler uzamı, işbölümü ve sınıfsal egemenlik ilişkilerinin varlığını göstermektedir. Çünkü siyaset işini yürüten ayrı bir devlet görevlileri katmanı, bürokratlar ve meclis görevlileri gibi toplumdaki bireyden farklı yetke ve işlerle uğraşan bir sınıfın varlığını göstermektedir. Bu bakımdan devlet ve sınıf, yalnızca modern burjuva teorisine özgü bir siyasi yapılanmadır. Ona göre modern burjuva devleti siyasal devlettir ve insan yalnızca bu bütünün değişik şekillerde parçası olma yoluyla siyasete dışsal olarak

¹³³ Marx, K. (2017). *Hayalet, Karl Marx: Seçme Yazılar* (s.75). Ed. Güçlü Ateşoğlu. İstanbul: Ayrıntı.

¹³⁴ Marx, K. (1968). *Yahudi Sorunu* (s.15). Çev. Niyazi Berkes. Ankara: Sol.

¹³⁵ Bu ayırım, en temelde tiranlığa karşı demokratik güçlerin harekete geçirilmesi adına ortaya çıkan liberal demokrasi teorilerinde, siyasal erkin dağılımı ve dengelenmesi ve ayrıca yurttaş bireylerin özgürlüklerinin korunması anlamında büyük bir gereklilik olarak yer alır. J.S. Mill, özel, kamusal ve hukuksal alanın birbirinden ayrılması ilkesinin korunması gerektiğini düşünür. Çünkü böylece devlet düzenlemeleri ve yasal sınırlamalar dışında yurttaşların özgürlük alanı da tesis edilmiş olacaktır. [Cunningham, F. (2002). *Theories of Democracy, A Critical Introduction* (p. 28). London and New York: Routledge] Bu anlamda toplumsal farklılıklar ve çeşitlilik temelinde düşünüldüğünde, sivil toplumla devlet arasındaki ikiliğin ortadan kaldırılması, eş deyişle özel alanın siyasal alanla mutlak kaynaşması, bu birlik ve uyum vurgusuyla toplumdaki azınlıklar ve farklı muhalif tavırlar karşısında çoğunluğun gücünün ve etkisinin tiranlığına dönüşmesi riskini taşır. Arendt’in birlik ve uyumu, egemenin mutlak ve bölünemezliği fikrini salık veren Rousseau’ya yönelik totalitarizm eleştirisi bu açıdan önemlidir [Sezer, D. (2012). “Çoğulluk ve politika: Rousseau, Arendt, cumhuriyetçilik” *Toplum ve Bilim Dergisi* (s. 32). Sayı 124. İstanbul]. Bu açıdan birlik ve uyum, özel alanın yasasının (biriciklik, yeri doldurulamazlık, süreklilik) siyasal kurumların işleyişi (yer ve görev değişimi, geçicilik) haline gelmesi, devlette özel yasasının işlerlik kazanması anlamına gelecektir. O halde Marx’ın bu ikiliklerin ortadan kaldırılmasına yönelik çabası, onun totaliter ve merkezîyetçi olarak yorumlanmasına imkân sunar. Ne var ki bir diğer yandan Marx’ın Paris Komününün yer değiştirme, görevden geri alınma veya çağırılma ilkesini olumladığı göz önünde bulundurulursa, düşünür için de özel-kamusal, sivil toplum-devlet ayırımına karşı tavrını onun liberal demokrasideki hiçbir ortak zemini ve sınıfsal birlikteliği olmayan, tümüyle birbirinden kopuk ve ilişkisiz, sınıfsal, hiyerarşik ve elitist/teknokrat yapısına yönelik bir eleştiri olarak düşünebiliriz. Zira Komün’ün seçim sistemi yoluyla temsili varlığı söz konusu olduğunda Marx, Komün’e burjuva temsili sistemine yönelttiği eleştirileri yöneltmez. Tersine bu demokratik sistemden övgüyle bahseder; çünkü bu durumda temsil edenlerle temsil edilenler aynı sınıfın üyeleridir.

katılır. Oysa Marx'ın siyasal özgürleşmenin ötesindeki “insanlığın evrensel özgürleşmesi” fikri, siyasetin ayrı bir varoluş biçimine sahip olmadığı, çünkü devlet ve toplum ayırımının olmadığı, dolayısıyla insan ve yurttaş gibi bir bölünmenin de olmadığı dünya tasavvuruna işaret etmektedir. Tersinden söyleyecek olursak; insanın siyasal olarak “yurttaş”, diğer yandan da sivil toplumun özel çıkarlar alanında türsel ve bencil “insan” olarak varolması, temelde devlet ve sivil toplum arasındaki ayrışmanın ifadesidir. Bu perspektifte insanın siyasal niteliği ondan ayrıdır ve siyasete katılması gerçek bir özne olmaması, siyasetin ona bu denli dışsallaşması nedeniyle yapaydır.

Ensonu sivil toplum üyesi olarak insan, asıl anlamında insan, *citoyen*den farklı olarak *homme* sayılır, çünkü, politik insan yalnızca soyut, yapma bir insan, alegorik, tüzel kişi olarak insanken, o, duyumsal, bireysel, dolaylımsız varoluşu içinde insandır. Gerçek insan, yalnızca egoist birey biçiminde ve *hakiki* insan yalnızca soyut *citoyen* biçiminde tanınır.¹³⁶

Yahudi Sorunu'nda bahsettiği bu bölünme aynı şekilde *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisinde* de temel meselelerden biri olarak yer almaktadır. Çünkü yabancılaşmanın ifade ettiği bölünme, dinden siyasete ve oradan da modern devlet eleştirisine geçişin ortaklaşan zeminidir.

Genç Marx'ın temel sorunu yabancılaşma ve insanın soyut ve somut olarak her düzeyde kendi içinde ikiye bölünmüş bir gerçekliğe mahkûm edilmiş olmasıdır. İnsanın kendi somut varlığı ile bu maddi gerçekliği temsil ettiği, kendisine yabancı güçler olarak tecrübe ettiği biçimler arasındaki mesafe, kutuplaşma ve buradan kaynaklanan egemenlik problemi onun asıl kalkış noktasını oluşturur.¹³⁷

Bu bakımdan Marx'a göre dinsel yabancılaşma aslında dünyasal çelişkinin bir kısmıdır ve kendi içinde bir değişimi gerekli gören salt dinsel özgürleşme bu anlamda eksik bir özgürleşme olacaktır. Siyasal bir özgürleşme yoluyla dinden kurtulma fikri de dinsel özgürleşmenin yolu değil, bilakis insanın çelişkisini başka merceiye taşıyarak çözme girişimidir. *Yahudi Sorunu*'nda Marx bunu şu şekilde ifade

¹³⁶ Marx, K. (1968). *Yahudi Sorunu* (s.40). Çev. Niyazi Berkes. Ankara: Sol.

¹³⁷ Özkazanç, A., Ünlü, B., Eroğlu, C. vd. (2003). “Marx ve Demokrasi”, *Marksizm Ve...* (s.8). Ankara: İmge.

eder: “Dinden politik özgürleşme sonlandırılmış, çelişkisiz bir dinsel özgürleşme değildir, çünkü politik özgürleşme insani özgürleşmenin sonlandırılmış, çelişkisiz bir biçimi değildir.”¹³⁸ Siyaset ve dinin paylaştığı şey; her ikisinin de insan güçlerinin başka bir şeyde yabancılaşmasını içermesidir.¹³⁹ *Yahudi Sorunu*’ndaki din eleştirisiyle başlayan analiz, en nihayetinde siyaset ve sınıflı devlet eleştirisine yol alır.

2.3.1. Yabancılaşmanın veçheleri: Marx’ın siyaset eleştirisi ve devletin sönümlenmesi meselesi

Hem *Kapital* hem de *El Yazmaları*, Marx’ın kapitalist üretim biçimi ve koşullarında belirli türden ekonomik ayrışmalara ve dışsallaşmalara, yaygın kullanımıyla yabancılaşmaya ilişkin eleştirileri ekseninde değerlendirilebilir. Ekonomik ve toplumsal olanın siyasal olanla ilişkisi göz önüne alındığında, burjuva siyaset teorisinde de yabancılaşmanın izini sürmek mümkün ve gerekli olacaktır. Buradan hareketle Marx’ın siyaset eleştirisini anlamak, siyasetin burjuva toplumsal sistemdeki mevcut biçimini anlamak ve analiz etmek demektir. Dolayısıyla bu teorideki devlet ve sivil toplum, özel olan-kamusal olan, insan-yurttaş ayrımlaşması, Marx’ın yabancılaşmış emek sorununa bağlanan tespitlerinin önemli bir veçhesi olarak görülebilir.

Marx’ın siyaseti tümünden reddettiği veya sadece burjuva siyasetini eleştirdiğine ilişkin yapılan tespitler, kimi zaman düşünürü olumlamak kimi zamansa eleştirmek adına ön plana çıkarılarak vurgulanmıştır. Bu çalışma bağlamında Marx’ın siyaseti reddettiği veya önemsizleştirdiği değil, eleştirilerinin onun burjuvazi koşullarındaki mevcut biçimine ve buradan hareketle toplumsal ilişkilerden ayrı ve bağımsız bir varoluşa sahip kılınmasına ilişkin olduğu iddia edilecektir. Düşünürün siyasete ilişkin görüşleri onun sınıf anlayışından ve elbette kapitalizm eleştirisinden bağımsız olarak ele alınamaz. Dolayısıyla tarihsel materyalizm, diğer bir ifadeyle, toplumsal ve siyasal süreçleri maddi temelleriyle ve birbirleriyle ilişkili olarak açıklama modeli Marx’ın siyaset, hukuk ve devlete ilişkin görüşlerini de anlamak bakımından kilit önemdedir. O halde burada hem tarihsel materyalizm hem de yabancılaşma teorilerini birlikte düşünerek Marx’ın siyasala ilişkin analizlerini değerlendireceğiz.

¹³⁸ Marx, K. (1968). *Yahudi Sorunu* (s.15). Çev. Niyazi Berkes. Ankara: Sol.

¹³⁹ Fiskin, T. D. (2012). *The Turn to the Political: Post-Marxism and Marx’s Critique of Politics* (p.42). (Unpublished Phd Theses). Berkeley: University of California.

Fakat önce özellikle tarihsel materyalist perspektifin anlamını kavramak ve onunla bağlantılı olarak öne sürülen katı indirgemeci görüşlerin kalabalığından kurtulmak gerekmektedir. Bu iki yöntem ve bakış açısına emek bölümünde yeterince değindiğimiz için şimdilik sadece bazı noktaları anımsamak yerinde olacaktır. Gördüğümüz üzere, kimi Marksizm içi ve dışı perspektiflerde bütün tarihsel sürecin üretim güçleri ve üretim ilişkileri arasındaki ilişki ve gerilim üzerinden açıklandığı ve geri kalan tüm yapıların bu zemine bağlı olarak belirlendiği argümanı, siyasetin ekonomiye bağımlılığının işareti olarak yorumlanmıştır. Buradan hareketle yine aynı şekilde tarihin de teleolojik bir bağlamda, belirli bir yönde hareket eden ve hareket ilkesini de özsel bir mantıktan, ekonominin kendi yasalarından devşiren bir alan olduğu öne sürülür. Tüm bu tartışmalar ve iddiaları desteklemek adına Marx'ın sıklıkla referans gösterilen iki kaynağı vardır: *Ekonomi Politikin Eleştirisine Katkı* ve *Kapital*. Marx bu eserlerinde üretim biçiminin siyasal-hukuksal yapıları belirlediği yönündeki ifadeleri ile bu tür eleştirilere açık hale gelmiştir. Ne var ki bu görüşlerin tersine Wood, *Alman İdeolojisi*'nden alıntı yaparak, merkezi olan üretim gücü kavramının genişliğinden ve bu bakımdan diğer toplumsal süreç ve ilişkileri açıklamada bir zemin olarak nasıl kullanıldığından bahseder. “Belirli bir üretim tarzı ya da endüstriyel aşama, her zaman belirli bir iş birliği tarzıyla ya da toplumsal aşamayla bağlantılıdır ve bu iş birliği tarzının kendisi üretim gücüdür.”¹⁴⁰ Üretim gücü kavramı bu açıklamaya göre, sadece bir teknolojiye işaret etmez. O aynı zamanda “iş birliği” ve “toplumsal aşama” ile bağıntılı olduğundan insan ilişkilerini de kapsar. Dolayısıyla üretime katkıda bulunan kapasiteleri, bilgiyi ve tekniği kapsadığı için ekonomiyi de salt belirleyici ve bağımsız bir unsur değil, toplumsal diğer veçhelerle ilişkili olan, etkileyen ve etkilenen bir toplumsal unsur olarak almak belirlenimci ve katı nedenselci yorumları yanlışlar niteliktedir. Bu açıdan emeği ilişkisel ve dönüştürücü bir etkinlik olarak ele almak, siyasal olanın emek kategorisiyle ilişkisini açıklayıcı nitelik kazanır. Daha açık bir ifadeyle; siyaseti bir dönüştürme etkinliği olması bakımından emek zemininde açıklamayı ve buradan hareketle sınıfı dönüşümün merkezine koymayı da gerekçelendirebilir. Bu aynı zamanda siyaseti “devlet ve iktidar aygıtına sıkıştırmamak”¹⁴¹ ve siyaseti toplumsal

¹⁴⁰ Marx, K. (2013). *Alman İdeolojisi'nden Akt.* Allen Wood (2004). *Karl Marx* (s. 144). Çev: Dilek Yücel, Barış Aydın. İstanbul: İletişim.

¹⁴¹ Gülenç, K. (2011). “Demokrasi, Meşruiyet Sorunu ve Siyaset Felsefesi” *Demokrasi Bugün*. Felsefe Yazın (ss.8-13). Sayı: 18.

ilişkiler, tarihsel bağlamlar ve kolektif etkinlikler ekseninde genişletmek demektir. Lefebvre Marksizm'deki ekonomi ile siyaset arasındaki ilişkiyi şu şekilde okur: “En acil insani meseleleri teşkil eden ekonomik meselelerin pratik yani siyasi çözümler gerektirdiği görülür: Siyaset, toplumsal pratiğin en üst kertes, toplumsal ilişkiler üzerinde bilinçli eylemde bulunmanın biricik yoludur.”¹⁴²

En başta da belirttiğim gibi, çağdaş siyaset felsefesinde, özellikle post-Marksist siyasal projede “politik olana dönüş” çağrısının Marx’ın yapıtlarında sistemli bir devlet ve özerk bir siyaset teorisi olmadığı iddiasına referansla yapılması, bu eleştirinin kaynağını kavramak bakımından Marx’ın düşüncesine siyasal tespit ve analizleri üzerinden yeniden bakmayı gerekli kılmıştır. Marx’a yöneltilen bu siyasal noksanlık eleştirilerinin en temelde iki sebebi olduğu düşünülebilir: a) Marx’ın, doğrudan bir siyasal teori oluşturmayıp salt ‘kendi döneminin’ siyasal hareketlerine ilişkin eleştirel bir tarzda yazarak, devleti sınıflı toplumda burjuvazinin ezilenleri sömürmesinin bir aracı olarak görmesi ve b) sınıflı toplumun ortadan kaldırılmasıyla birlikte yöneten-yönetilen ayrımının ortadan kalkacağını, eş deyişle devletin “sönümleneceğini” ve siyasetin eşyaların yönetimi gibi basit bir işe indirgenerek gereksizleşeceğini iddia etmesi. Bu nedenle Marx’ın siyasete ilişkin olumlu bir yaklaşımı olmadığı ve hatta siyaseti ortadan kaldırarak bir değerlendirmesi olduğu görüşü hâkimdir.¹⁴³ Genel kanıya göre “Marx’ın (...) en iyi durumda, siyaseti ‘aşmak’ istediği ya da ona komünizme yönelik devrimci süreçte kendini ortadan kaldıran bir işlev atfettiği anlaşılmaktadır.”¹⁴⁴

Bu eleştirileri değerlendirmek için Marx’ın neden sistematik ve özerk bir siyaset teorisinin olmadığını anlamak önemlidir. ‘Sistematik ve özerk’ diyorum çünkü Marx’ın siyasal analizleri ve eleştirileri, hatta daha sonra göreceğimiz üzere ‘evrensel oy hakkı’na veya ‘hakiki demokrasi’ye ilişkin olumlu yönde ifadeleri mevcuttur. Dahası Marx’ın, politik ekonomiye dair konuştuğunda dahi, asıl amacının siyasal

¹⁴² Lefebvre, H. (2006). *Diyalektik Materyalizm* (s.70). Çev. Barış Yıldırım. İstanbul: Kanat.

¹⁴³ Bu tür eleştiriler için Bkz. Popper, K. R. (1989). *Açık Toplum ve Düşmanları Cilt II*, Çev: Harun Rızatepe, İstanbul: Remzi. Ayrıca Bkz. Laclau E., Mouffe C. (2017). *Hegemonya ve Sosyalist Strateji, Radikal Demokratik Bir Politikaya Doğru*. Çev: Ahmet Kardam. İstanbul: İletişim.

¹⁴⁴ Mewes, H. (1976). *On the Concept of Politics in the Early Works of Karl Marx* (s.226). Vol.43. No.2. John Hopkins University.

olduğunu düşünenler bile mevcuttur.¹⁴⁵ Fakat Marx tümüyle siyaset felsefesi üzerine bir eser bırakmamıştır.

Bunun iki temel sebebi olabileceğini düşünüyorum. Öncelikle yeniden ifade etmek gerekirse; Marksist teoride tarihin gerçek zeminini üretim biçiminin şekillendirdiği maddi koşullar oluşturur. Başka bir ifadeyle; Marx'ın asıl yönelimi ve açıklama modeli, tarihsel ve toplumsal koşullara dayanan ilişkisel bir perspektif sunmaya dayanır. Siyasal, ahlaksal ve hukuksal olguların da somut ve ilişkisel bağlamlarının göz ardı edilmesi, onların soyut ve tarih-üstü kılınmasına hizmet edecektir. Marx'a göre burjuva ideolojisi, şeylerin ilişkiselliği ve tarihselliğini unutturarak onları bağlamlarından ve maddi koşullarından koparma yönünde işler. Burjuva ideolojisinde ekonomik güç ve ilişkiler siyasetten ve siyaset de ekonomiden bağımsız olarak görünür. Düşünüre göre soyut, biçimsel hak ve özgürlükler temelinde tanımlanan burjuva siyasetinde *yurttaş eşitliği* temel ilke olarak ele alınırken, aslında bu eşitliği ortadan kaldıran diğer tüm parametreler (sözgelisi gelir ve eğitim durumlarının özgürlükleri kısıtlaması) gizlenmiştir. Bu anlamda burjuvazi, belirleyici bir güç ve toplumsal yaşamdan ayrı, tarih-üstü bir alan olarak siyaseti fetişleştirdiği oranda üretim alanındaki eşitsizliği gizler. Özetle; düşünürün burjuva ideolojisine yönelik en büyük eleştirisi, kapitalist koşullarda insani etkinliklerin birbirlerinden ve diğer toplumsal etkenlerden bağımsız ve otonom, tarih-üstü, kendinden menkul bir varlığa ve belirleme gücüne sahip olduğu iddiası ve tam da buradan hareketle ekonomik alandaki eşitsizliğin üzerini siyasal alandaki “eşit haklara sahip özgür bireyler” anlayışı ile örtmesidir. Buradan hareketle bir diğer yandan yasalar önünde eşitlik, insan hakları bağlamında özgürlük ve her yurttaşın siyasal alana katılımından hareketle tanımlanan burjuva parlamenter demokrasisi tam da toplum ve devlet, insan ve yurttaş ayrımlarını ortaya çıkarır. Savran'ın ifadesiyle; “Siyasal haklar ve bunların evrensel niteliği gerçekte devlet ile toplum ayrılığını vurgulamaktadır: ‘herkesin başka bir alana katılma hakkını elde etme fırsatının bulunması, sadece, kendi alanının aslında bu hakkı içermediğini kanıtlar.’”¹⁴⁶ O halde düşünürün sistematik bir siyasal çalışmasının olmayışının diğer bir nedeni en temelde yine tarihsel koşulların üretimi olarak gördüğü bazı ikiliklere yönelik bir eleştiri olarak

¹⁴⁵ Bkz. Özkazanç, A., Ünlü, B., Eroğlu, C. vd. (2003). “Marx ve Demokrasi”, *Marksizm Ve...* (s.8). Ankara: İmge.

¹⁴⁶ Marx, K. (1975). *Critique of Hegel's Doctrine of the State*, Early Writings, Peliccan, Harmondsworth'dan aktaran Savran, G. A. (1987). “Marx ve Demokrasi” (s. 55). 11. Tez Sayı 6.

okunabilir. Siyasal alan söz konusu olduğunda en dikkat çeken ikilik sivil toplum ile devlet arasındaki ayrımdır. Yine *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*'nde göreceğimiz gibi Marx'a göre bu ayrım metafiziksel bir temele; eş deyişle toplumun ve devletin somut var oluşundan ziyade onların ideal ve soyut bir başlangıç olarak alınmasına, dahası yine soyut bir parça-bütün ilişkisinden hareketle konumlandırılmasına dayanır. Dolayısıyla sınıfları yeniden üretir; zira ikilinin sonradan birleştirilmesi için araçlara, kurumlara, bürokratik işleyişe ihtiyacı yeniden doğurur. Marx'ın amacı en temelde siyasal ile ekonomik olanın, daha doğrusu tüm bu insani faaliyetlerin tarihselliğini ve ilişkiselliğini göstermektir. Bu bakımdan Marx söz konusu olduğunda siyasete ve toplumsal-ekonomik olana ilişkin kavram ve yaklaşımları birbirinin içinden geçerek okumanın daha doğru olacağı kanısındayım.

Marx'ın zihinsel üretimleri maddi koşulların kaynağı ve zemini olarak gösteren, eş deyişle nedeni sonuç, sonucu neden olarak gösteren Alman ideolojisine yönelik eleştirisi bize onun neden sistematik bir siyasal çalışmasının olmadığına ilişkin başka bir ipucu verebilir. Marx *Alman İdeolojisi*'nde bu durumu “Yaşamı belirleyen bilinç değil, bilinci belirleyen yaşamdır” şeklinde ifade ederken, vurgusu ahlaksal kodlar ve siyasal düzenlemelerin materyalist tarihsel zeminde anlaşılması gerektiği yönündedir. Zira “Marx, siyaset teorisinin yükselen zirvelerinden ekonomik yapıların sağlam zeminine inme niyetinin sinyallerini verir. Teori ve pratik bağımsız varlıklar değil, birbirine bağlı ilişkiler ağı olarak var olacaktır.”¹⁴⁷ Dolayısıyla öncelikle siyasal toplumun üretici maddi koşullarından bağımsız ele almak, daha sonra da bunları ilişkiselliği içinde düşünmeden belirleyici yapılar olarak sunmak Marx'ın kendi materyalist/diyalektik görüşüyle çelişecektir. Bu durumun bir başka boyutuyla yine *Alman İdeolojisi*'nde ekonomik gücü elinde bulunduran egemen sınıfın aynı zamanda entelektüel anlamda da toplumdaki egemen güç olması fikriyle ilişkilendirilebilir. Başka bir ifadeyle düşünöre göre kapitalist toplumdaki hâkim ekonomik güç, siyasal, kültürel ve ideolojik olarak da hâkim güçtür ve bu kavramlar üzerinden kapitalizm eleştirisi yapmak, sonuçla nedenin ilişkisini tersine çevirmek (*camera obscura*) olacaktır. Bu bakımdan bu toplumda devlet, ahlak ve hukuki düzenlemeler en temelde üretim ilişkilerinin içinden geçerek anlaşılabilir. Dolayısıyla toplumun, özellikle de burjuva toplumunun analizinde ve eleştirisinde ön

¹⁴⁷ Doveton, D. (1994). *Marx and Engels on Democracy* (s.564). *History of Political Thought* (ss. 555-591). Vol.15, No.4.

planda duran etken üretim ilişkileri olacaktır. Göran Therbon'un ifadesiyle "Marksist devlet teorisi, her şeyden çok, kapitalist devletin bir eleştirisiydi ve en keskin analitik gücüne, kapitalizm liberal demokrasinin arkasına saklanamaya çalışırken ulaşmıştı."¹⁴⁸ Dolayısıyla Marx'ın siyaset eleştirisini yine burjuva siyasetine ilişkin bir eleştiri olarak, eş deyişle kapitalizm koşullarında olduğu şekliyle onun soyutlamasına ilişkin bir tavır olarak okumak mümkündür.

Bu konuyu netleştirebilmek adına Marx'ın burjuva siyaset teorisine yönelik eleştirilerine ve mevcut pratiğe ilişkin analizlerine bakmamız yerinde olacaktır. Bunun için *Fransız Üçlemesi* ve *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi* temel önemdeki eserlerdir.

Fransa'da İç Savaş eserinde Marx devlet ve sermaye arasındaki ilişkiyi şöyle ifade eder: "Modern sanayinin ilerlemesi geliştikçe, sermaye ile emek arasındaki sınıf karşıtlığı da genişliyor, yoğunlaşıyor, devlet iktidarı gitgide sermayenin emek üzerindeki ulusal bir iktidar, toplumsal kölelik ereklerine göre örgütlenmiş toplumsal bir güç, bir sınıf egemenliği aygıtı niteliği kazanıyordu."¹⁴⁹ Dolayısıyla düşünürün devlet eleştirisinin esasını sermaye ile emek arasındaki çelişki oluşturur. Bu argüman altyapı ile üstyapı arasındaki ilişki bağlamında ele alındığında devletin ve genel olarak siyasal sistemin maddi koşullar, eş deyişle üretim biçimi temelinde toplumsal üretim ilişkileri tarafından koşullanmasında temellenir. Devlet köksüz, bağlamsız ve bağımsız değil de maddi koşulların bir üretimi olarak okunduğunda ve bu maddi koşulların sermaye-emek çelişkisine dayandığı bir durumda, devletin sermayenin hareket alanını genişleten ve kolaylaştıran, tam da bu bakımdan birey ve toplumun daha baştan siyasal hareketini kısıtlayan ve çoğunluğun sömürsünü yeniden üreten bir aygıt olarak düşünülmesinin imkânı doğar. Dolayısıyla Marx'a göre sınıfları üreten çelişki, aynı şekilde birey, toplum ve devlet arasındaki ayrımı da ortaya koyar.

Yine aynı şekilde Engels'e göre devlet;

(...) topluma dışardan dayatılmış bir güç değildir; Hegel'in ileri sürdüğü gibi 'ahlak fikrinin gerçekliği' 'akıl imgesi ve gerçekliği' de değildir. Devlet, daha çok, toplumun, gelişmesindeki belirli bir aşamasındaki bir üründür; bu,

¹⁴⁸ Therbon, G. (2011). *Marksizmden Post-Marksizme* (s. 183). Çev. Devrim Evcı. Ankara: Dipnot.

¹⁴⁹ Marx, K. (2005). *Fransa'da İç Savaş* (s. 59). Çev. Kenan Somer. Ankara: Sol.

toplumun, önlemekte yetersiz bulunduğu uzlaşmaz karşıtlıklar biçiminde bölündüğünden, kendi kendisiyle çözülmez bir çelişki içine girdiğinin itirafıdır. Ama, karşıtların, karşı iktisadi çıkarlara sahip sınıfların, kendilerini ve toplumu kısır bir savaşın içinde eritip bitirmemeleri için, görünüşte toplumun üstünde yer alan çatışmayı hafifletmesi, ‘düzen’ sınırları içinde tutulması gereken bir güç gereksinmesi kendini kabul ettirir; işte toplumdan doğan, ama onun üstünde yer alan ve gitgide ona yabancılaşan bu güç, devlettir.¹⁵⁰

Toplumdaki çelişkilerin dayatması ile ortaya çıkan ve çatışmaları çözmek üzere varlık kazanan devlet, Engels’e göre topluma yabancılaşmıştır. Toplumun üzerinde yer almaya, ayrı bir sınıf olarak varlık göstermeye başlar. Zira toplumun kendisinden doğmuş olsa da ondan ayrılması öncelikle iş bölümünün, dolayısıyla da sınıfsal varlığının göstergesidir. Lenin de aynı açıklamayı takip ederek devleti *ezilen sınıfların sömürülmesinin aleti* olarak ifade eder. “Nerede sınıflar arasındaki çelişmelerin *uzlaşması* nesnel olarak olanaklı değilse, orada devlet ortaya çıkar.”¹⁵¹ Lenin’e göre bir baskı organı olan devlet, sınıflar arasındaki çatışmayı yalnızca hafifleterek, baskıyı yasallaştırıp pekiştirir.¹⁵² “Uzlaşma” adı altında yürütülen küçük burjuva siyaseti, Lenin’e göre iki şeyi gözden kaçırmaktadır. Devlet, sınıfların çelişkesinin *uzlaşmazlığı* temelinde var olmuştur; fakat bu imkânsız bir görevdir. Zira sorun zaten birinin varlığında diğerrinin olumsuzlandığı toplumsal sınıfların uzlaşmazlığıdır. Dolayısıyla devlet, yatıştırıcı ve çelişkinin üzerini örten bir nitelik taşır ve bunu egemen sınıfın lehine yapar. Tam da bu nedenle devlet iktidar aygıtı ortadan kaldırılmalıdır. Burada ufak bir parantez açarak, tartışmanın bir diğer boyutuna bakmamız yerinde olacaktır. Uzlaşma fikrine dayanan liberal parlamenter demokrasi eleştirisine tıpkı Lenin’de olduğu gibi Schmitt’te de rastlarız. Schmitt siyasalı dost-düşman ilişkisi çerçevesinde değerlendirirken halkı da bu kutupların kendi içindeki özdeşliği ile tanımlar. Ne var ki Agamben’in ifade ettiği gibi Schmitt’e *halk*, “korunması ve beslenmesi gereken demografik-biyolojik ve tam da

¹⁵⁰ Engels, F. (2003). *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devlet’in Kökeni* (s.162). *Seçme Yapıtlar Cilt III*. Düz. Eriş Yayınları.

¹⁵¹ Lenin, V.I. (2003). *Devlet ve Devrim* (s. 15). Düz. Eriş.

¹⁵² A.g.e. s. 15.

bu yüzden siyasal-olmayan bir varlık”¹⁵³ olarak düşünülür. Bu bakımdan onun bir *hareket* içerisinde siyasallık ve birlik kazanması, böylelikle korunması ve güçlenmesi gerekmektedir. Halkı ve hareketi birleştirecek olan ise *egemenin* iradi varlığıdır. Bu açıdan halkın iradesi olarak ortaya koyulan egemenlik paradigması dost-düşman ayrımında temellenen siyasal varoluşun da temelini oluşturur. Lenin’in liberal uzlaşma anlayışına ilişkin reddinde siyaseti ve tarihi çatışmacı ilişkiler çerçevesinde değerlendirmesi bakımından Schmitt’le ortaklaştığı düşünülse de vardıkları sonuç bakımından düşünürler farklılık gösterir; eş deyişle Schmitt’in tersine bu, Lenin için devletin gerekliliğini değil devletin devlet olarak ortadan kaldırılmasının gerekliliğini ortaya koymaktadır. Ne var ki “Schmitt bu üçlü yapının Sovyet devletinin anayasal aygıtlarında da mevcut olduğunu ileri sürmektedir.”¹⁵⁴ Zira *proletarya diktatörlüğü* salt araçsal olarak bir yarı-devlet formunda konumlanması bakımından sıklıkla başka bir egemenlik formu olarak eleştirilmiştir. Arendt tam da bu bakımdan Sovyetler Birliğini eleştiren düşünürlerden biri olarak karşımıza çıkar.

Arendt egemenlik kavramının her koşulda içinde bir mutlaklığı ve bölünmezliği barındırdığını, çoğulluğa ve farklılığa şüpheyile yaklaşan ‘egemen irade’ fikrini politikaya taşıdığını öne sürer. Halkı tek bir irade etrafında bütünleşmiş bir birlik olarak tasavvur eden egemenlik söyleminin bu türdeşleştirici yanı özellikle devrimci dönüşümlerde son derece tahripkâr bir nitelik kazanır.¹⁵⁵

Çoğulluğa imkân tanımayan ve mutlak birlik tasavvuruyla hareket eden bir devlet, siyasalın araçsallaşması veyahut hukukun gereksizleştiği bir noktanın salık verilmesi anlamında totaliter devlettir. Arendt’e göre önce konseyler gibi iletişimsel ve dinamik öğelerden yola çıkarsa da devrim sonrası şiddet tekeli elinde tutması oranında egemenlik paradigmasına yerleşip muhafazakarlaşan Parti iktidarını da aynı çerçeveye yerleştirmek mümkündür. Dolayısıyla Sovyetler Birliği kurum ve yöntemlerini totaliter bir egemenlik biçimi olarak görür. Buna karşın Arendt’in sunduğu kamusal alanın anayasal düzenlemelerle hiç kapanmayan ve etkin yurttaşlığı

¹⁵³ Agamben, G. (2013). “Hareket”, *ViraVerita*. Çev. Serhat Celal Birdal. (Erişim Tarihi: 09.11.2021).

¹⁵⁴ A.g.ç. s. 2.

¹⁵⁵ Sezer, D. (2012). “Çoğulluk ve politika: Rousseau, Arendt, cumhuriyetçilik”, *Toplum ve Bilim Dergisi*. sayı 124 (s. 23). İstanbul.

daimî kılacak kolektivite perspektifi, egemenlik paradigmasından çıkmayı, yeni bir hukuki politik çerçeve tesis etmeyi gerektirir.

Meselenin teorik boyutuna geri dönecek olursak; “devletin ortadan kaldırılması” ve “devletin sönümlenmesi” kavramları Marksist perspektifte ikili bir çerçeve sunar. Devletin devlet olarak ortadan kaldırılması, “özel güç olarak devletin el değiştirmesi, üretim araçlarına toplum adına el konulmasıdır.” Engels’e göre “burjuva devlet ‘sönmez’; devrim sonrasında proletarya tarafından ‘ortadan kaldırılır’. Bu devrimden sonra sönen şey, proleter devlet; başka bir deyişle, bir yarı-devlettir.”¹⁵⁶ Burada yapılan ayrımın nedeni Marx’ın anarşist düşünürlerle yürüttüğü polemikle açıklık kazanır. Bu tartışma nihai amaç olarak devletin ortadan kalkmasına yönelik değil, bu süreçte kullanılacak araçlarla ilgilidir. Her türden silahlı kuvvete sahip olan burjuva-kapitalist yönetimin işçi hareketi karşısında hemen teslim olacağını, sömürü ile şekillenmiş toplumun ansızın tam tersi yönde hareket edeceğini beklemek ütopist bir yaklaşım olur. Anarşistlerin süreçten bağımsız salt yıkımı görmeye yönelik beklentileri Marx’a göre her şeyden önce diyalektik perspektiften yoksundur. Buna göre sömürgecilerin direnci kırılmadan devlet ortadan kaldırılamaz. Bu süreç Marx’ın proletarya diktatörlüğü dediği bir geçici yönetim, yarı-devlettir: “Proletarya, kendi siyasal egemenliğini, tüm sermayenin adım adım burjuvazinin elinden koparılmasına, tüm üretim araçlarının devlet elinde, yani egemen sınıf olarak örgütlenmiş proletarya elinde yoğunlaştırılmasına ve üretici güçleri büyüklüğünün olabildiğince hızla artırılmasına kullanacaktır.”¹⁵⁷ Kendisinden önceki devlet yapılanmasından tamamen farklı fakat “doğum lekelerini” taşıdığı için de henüz tam anlamıyla gerçekleşmemiş olan komünizm, ancak bu sürecin sonunda kendisi olma vasfına erişecektir. İşte o zaman proletaryanın kendini de tasfiye etme zamanıdır.

Proletarya, burjuvaziyle mücadelesi gereği sınıf olarak birleşip, devrim yoluyla egemen sınıf olduğunda ve egemen sınıf olarak zorla eski üretim ilişkilerini ortadan kaldırdığında, böylece o üretim ilişkileriyle birlikte sınıf karşıtlığının

¹⁵⁶ A.g.ç. s. 24.

¹⁵⁷ Marx, K. & Engels, F. (2014). *Komünist Manifesto* (s. 58). Çev. Yılmaz Onay. İstanbul: Evrensel.

varlık koşullarını da, bütünüyle sınıfları da ve dolayısıyla sınıf olarak kendi egemenliğini de ortadan kaldırmış olur.¹⁵⁸

Marx'ın devlet ve siyasal-hukuksal bir organizasyonun olmadığı bir toplum tahayyülüne ilişkin tespit ve öngörülerinden sonra, teoriye devleti tanımlama ve konumlama biçimi itibarıyla bu noktada bazı eleştirel sorular yöneltmek mümkündür. Bunları en genel ifadelerle iki şekilde formüle edebiliriz: a) Eğer devlet ve siyasal-hukuksal alan altyapıya bağlı bir şekilde değerlendirilecekse, aynı üretim biçiminin hâkim olduğu fakat farklı siyasal modeller ve düzenlemelerle yönetilen ülkelerin varlığını nasıl açıklayacağız? b) Devletin sönümlendiği ve artık var olmadığı bir durum yalnızca komünizme mi işaret eder? Başka bir ifadeyle; siyasal-hukuksal herhangi bir düzenleme olmadığında, bu o sistemin doğal olarak, kendiliğinden özgürlükler ve kendini gerçekleştirmelerle işleyeceği anlamına mı gelir?

İlk soru en temelde siyasal, hukuksal alanın bütünüyle altyapı tarafından belirlenmesi düşüncesinin yarattığı zorluklara dikkat çekmesi bakımından önemlidir. Aynı şekilde Marksizmin tasarladığı şekilde araçsal bir devlet anlayışından ziyade, farklı modelde devletlerin tanımlanabileceği, dolayısıyla devletin salt egemen sınıfın çıkarına işleyen tek türden bir baskı aracı olduğunu düşünmenin yanıltıcı veya eksik olabileceğine işaret eder. Ne var ki bu eleştiri Marksist perspektifte üç şekilde yanıt bulabilir; a) Öncelikle Marx'ın yalnızca kapitalist sistemde etkin olan ve burjuva yasalarıyla işleyen bir devletin analizini ve eleştirisini yaptığını anımsamak gerekir. Çünkü özellikle Engels devletin sınıf bölünmelerinin olmadığı bir toplumda öncelikle toplumsal amaçları yerine getirmek/karşılama (*fulfill*) amacıyla var olduğu, fakat sonradan yönetici sınıfın kendi pozisyonlarını korumak ve geliştirmek adına bu mekanizmanın kullanımını öğrendiğinden ve istismar ettiğinden bahseder.¹⁵⁹ Bu durumda düşünürlerin burjuva devletine dair bir çözümlemede diğer devlet türlerini paranteze alarak düşündüğü ileri sürülebilir. Bir diğer yandan, b) Marx'ın bu soruya doğrudan bir cevabını metinlerinde bulamayız; fakat yine de Ollman'ın *Komünist Manifesto*'nun belirli bölümlerinden işçi sınıfının zaferinden sonra alması gereken önlemlere dair Marx'la birlikte ifade ettiği hususlardan

¹⁵⁸ A.g.e., s. 60.

¹⁵⁹ Solomon F. Bloom, (1946). "Withering Away" of the State, *Journal of the History of Ideas*, Vol.7, No. 1. ss. 113-121, p. 5. doi:10.2307/2707273.

hareketle proletarya diktatörlüğünde dahi farklılıkların her zaman mümkün olabileceği çıkarımı yapılabilir: “Genel kabul ‘bu önlemlerin elbette ülkelere göre değişebileceği’ni söyler...görünen o ki ülkeler arasındaki farklılaşma mütevazı boyutlarda olacaktır; zira amaç aynıdır.”¹⁶⁰ Bu açıdan kapitalist sistemde de devletler arasındaki farklılıklar onları birbirine yaklaştıran özelliklerden büyük olmayacaktır. Ayrıca başka ve önemli bir açıdan c) Marx’ın devletlerin farklılığını onları tümüyle üretim perspektifine indirgemesi bakımından göz ardı ettiğine dair bu türden eleştiriler, yine Marx’ın diyalektiğinin *ilişkisellik* bağlamını hesaba katmadığından, Marx’ın tüm toplumsal faktörlerin etkileşimine ilişkin ifadelerini gözden kaçırmaya sebep olur. Bu durumda aynı türden altyapısal özelliklere sahip olsa da her tikel toplumun kendine özgü ve görece özerklik taşıyan siyasal, ahlaki, kültürel ve dinsel kodları o toplumun yaşayış biçiminde belirgin farklılıklar yaratacaktır. Dolayısıyla bir toplumu çözümlemek için ekonomik etkenlere bakmak gerekli olsa da yeterli olmayacaktır. Daniel Doveton’a göre tam da “Onların [Marx ve Engels’in, ç.n] yaklaşımlarını farklılaştıran, bir ilkenin değişik koşullar altında değişik ifadelerinin olabileceğinin kabulüdür.”¹⁶¹ Marx’ın altyapı-üstyapı ilişkisini salt bir yansıma veya *bütünüyle belirleme* ilişkisiyle değil, bu farklı etmenleri, maddi temel ve koşullarının etkisini göz ardı etmeden, ilişkiselliği içinde değerlendirmek, farklı devlet organizasyonlarını da anlamak açısından da gerekli hale gelir. “Sonuç olarak Marx’a göre somut bir toplumsal gerçeklik içinde ahlaki sistemler ve pratiklerden, değer yargılarından, ahlaki inanç ve kodlardan söz etmek mümkündür. Fakat bunların objektif bir niteliğe sahip olduğunu ileri sürmek olanaksızdır.”¹⁶² Zira daha önce bahsettiğimiz gibi Marx’ın asıl eleştirisi böylesi yapıların bağımsızlık ve tarih-üstü bir karakter taşımasına yöneliktir. Başka bir ifadeyle, maddi koşullarından bağımsız bir şekilde toplumu çözümleyen bu türden teorilerin taşıdığı risk bu yapılara aşkın bir rol atfederek onların toplumdaki sınıf çatışmalarını gizleyen ve böylece toplumsal yeniden üretimde iş gören yapılara dönüşmelerini mümkün kılması olacaktır. İkinci ve buna bağlı olarak dikkate alınması gereken husus; egemen sınıfın çıkarlarının toplumun çıkarları olarak sunulması, fakat aslında bu ideolojik çerçevenin tam da

¹⁶⁰ Ollman, B. (2015). *Marksizme Sıra Dışı Bir Giriş* (s. 34). Çev. Ayşegül Kars. İstanbul: Yordam.

¹⁶¹ Doveton, D. (1994). *Marx and Engels on Democracy* (s.566). *History of Political Thought*. ss. 555-591. Vol.15, No.4 Winter.

¹⁶² Gülenç, K. (2016). *Marksizmden Ahlak Tartışmaları, Adalet, Özgürlük, Mithuluk* (s. 92). İstanbul: Tekin.

maddi ve sınıfsal çıkarlara dayanmasıdır. Nitekim maddi gücü elinde bulunduranların, toplumun düşünsel eksenini de belirlediği Marx ve Engels tarafından *Alman İdeolojisi*'nde şöyle ifade edilir:

Egemen sınıfın düşünceleri, bütün çağlarda, egemen düşüncelerdir, başka bir deyişle, toplumun egemen *maddi* gücü olan sınıf, aynı zamanda egemen *zihinsel* güçtür. Maddi üretim araçlarını elinde bulunduran sınıf, aynı zamanda, zihinsel üretim araçlarını da emrinde bulundurur, bunlar o kadar birbirinin içine geçmiş durumdadır ki, kendilerine zihinsel üretim araçları verilmeyenlerin düşünceleri de aynı zamanda bu egemen sınıfa bağımlıdır.¹⁶³

İkinci eleştiri bir açıdan iktidarın işçi sınıfı tarafından ele geçirilmesinin, onun komünizm yönünde değiştirileceği anlamını taşımayacağına ilişkindir. Burada işçi sınıfı devletlerinin Marx'ın teorisinde tasavvur edildiği gibi tam özgürleşmeye yol açmadığı, tersine ya yeterli taktik ve strateji üretememesi ya da özgürlüklerin kayb olduğu bir noktaya gelmesiyle gücünü kaybettiği yönünde tarihsel örnekler sunulabilir. Bu durumda ilk akla gelenler, Paris Komününün başarısının kısa süreli olması ve Sovyetler Birliği'nin yaklaşık seksen yıllık bir deneyimin ardından dağılması olacaktır. Marx, siyasal özgürlük ve insani özgürlük arasında ayrım yapar ve insani özgürlüğü kapitalizmin yarattığı sömürü ilişkilerinin esaretinden kurtararak insani yetilerini gerçekleştirmekle, eş deyişle gerçek anlamda özgür olmayla ilişkilendirir. Bu açıdan tam özgürleşme olarak insani özgürlük bir oranda üretim ilişkileri bağlamında ele alınan sömürü pratiklerinden de özgürleşmektir. Ne var ki Sovyetler Birliği deneyimi ekonomik eşitlik bakımından kapitalist sömürden uzaklaşmış görünse de siyasal özgürlüğü tesis edemediği için eleştirilmiştir. Elbette Marx insani (yetiler ve kapasiteler bakımından) özgürleşmenin gerçek anlamda özgürleşmek olduğunu düşünmüştür, ne var ki bu onun siyasal özgürleşmeye karşı olduğu anlamına gelmez. Tek başına siyasi özgürleşme insani özgürleşmenin koşulu olmasa da bu yönde atılan adım siyasal bilinç bakımından büyük anlam ifade edebilir. Sözgelisi Bakunin'in Enternasyonal'in içinde "sosyalist demokrasi ittifakı" olarak ikinci bir enternasyonal kurma programında "hareketin amacına varış noktasını" "siyasal hareketin dışında kalma" olarak belirlemesi Marx için kabul

¹⁶³ Marx, K & Engels, F. (1992). *Alman İdeolojisi-Feuerbach* (s. 70). Çev: Sevim Belli. Ankara: Sol.

edilemezdir. Kendisinin *Gotha ve Erfurt Programlarının Eleştirisi* adıyla kaleme aldığı metindeki ifadesiyle; “Kuşkusuz, işçi sınıfının political movement'ının [siyasal hareketinin] sonal amacı political power'ın [siyasal iktidarın] ele geçirilmesidir.”¹⁶⁴ Fakat aynı metinde sıklıkla burjuvazinin dar politik ufkundan çıkmak gerektiğini de ileri sürer, zira her ne kadar kimi politik kazanımlarını onaylasa da bunun yeterli olmadığını düşünmeye devam eder. Tersine, ekonomik eşitlik ve özgürlüğün de doğrudan ve zorunlu bir şekilde siyasal ve insani özgürleşmeyi gerçekleştireceğini düşünmek Marx'ı yine katı determinist ve mekanik bir tarzda yorumlamak olur. Dolayısıyla burada konu en nihayetinde altyapı-üstyapı arasındaki ilişkinin tek yönlü ve belirlenimci olduğu, Marksist teorinin siyasal hukuksal ve kültürel etkenleri hiç hesaba katmadığı yönünde yoğunlaşır ki bu perspektifin Marx'ın insani özgürlük bağlamına oturtulamayacağı açıktır.

Bu eleştiri devletin var olmamasının sadece komünizmle ilişkilendirilmesi hususunda ortaya çıkan bir güçlüğü de işaret eder. Bu elbette aynı zamanda devletin nasıl tanımlandığı sorusuyla da ilişkilidir. Sözgelimi Schmitt, Weimar Cumhuriyeti'ni; siyasal olan ile devlet arasındaki ilişkiyi kopardığı ve devleti araçsallaştırarak güçler ayrılığı ilkesi gereğince siyaseti yalnızca parlamentoya indirgediği için devlet olarak dahi tanımlamazken, başka bir perspektiften Franz Neumann da Nazi Almanyası'nın, hukuksal olmak bir yana devlet olduğunu bile düşünmez. Schmitt “(...) egemenin hiçbir aşkın meşruluğa ve rasyonelliğe ihtiyaç duymayan kararının siyasal gücünü göstermek ve halkın içine düştüğü tinsel yokluğun ancak ilahi iradenin benzeri bir tinsel iradenin koruması altında giderilebileceği”¹⁶⁵ vurgusu ile liberal demokrasiyi olduğu kadar Marksist devlet anlayışını da rasyonel şeması üzerinden eleştirir. Zira Schmitt'te siyasala anlamını veren, egemenin üzerinde bir yetki sınırlaması olmadan vereceği *karar anına* bağlanmıştır. Diğer yandan Neumann da böylesi bir rasyonalite kaybının veya onun araçsallaşmasının siyasalı yalnızca bir güç ilişkisine dönüştürdüğünü ve tam da bu nedenle totaliter devlette akıldışılığın işlediğini düşünür. “Oysa akıl, devlette tikel çıkar ile genel çıkarı hukuk yoluyla bir araya getirerek nesnelliğini kazandığı için aklın tarihselliğini reddeden totaliter devlet kuramı aklın araçsal kullanımı yoluyla dolayımı kaldırarak hukuku da saf güç

¹⁶⁴ Marx, K., Engels, F. (1989). *Gotha ve Erfurt Programlarının Eleştirisi* (s.118). Üçüncü Baskı. Çev. M. Kabagil. Ankara: Sol.

¹⁶⁵ Esgün, T. G. (2018). “Leviathan'ın Hayaletleri: Schmitt ve Neumann'da Hukuk ve Devlet” *DTCF Dergisi* (s. 909). 58.1 (s. 905-930).

tutkusunun aracına indirger.”¹⁶⁶ Düşünüre göre akılsal zemini olmayan böyle bir durumda Leviathan’dan değil, ancak Behemoth’tan¹⁶⁷ bahsedilebilir. Dolayısıyla devletin var olmadığı bir durum yalnızca komünizme, komünizmin özgürleşme tasavvuruna ve birey-toplum-devlet arasındaki ikiliğin ortadan kalkarak, onların uyum ve birlikteliğine işaret etmeyebilir. Tersine kaotik ve irrasyonel bir yapıya da tahvil edilebilir. Başka bir ifadeyle, devletin devlet olarak ortadan kaldırıldığı bir durumun komünizmin eşitlikler ve özgürlükler ülkesine dönüşeceğinin garantisi yoktur.

Bu eleştirilerin tartışmamızı taşıdığı nokta Marksist teorinin kendi temelleri ve ona yönelik dışarıdan yapılan eleştiriler bağlamında iki yönlü değerlendirilebileceğidir. Başka bir ifadeyle Marx’ın; sömürü, yabancılaşma, üretim ilişkileri ve güçleri arasındaki çelişki ve gerilimlerden hareketle eleştirdiği kapitalizmin, yabancılaşmanın ve devletin sınıfsal çelişkilere dayanan araçsal konumunun aşılmasına ilişkin bir imkân olarak komünizm yönündeki perspektifi kendi argümanlarıyla tutarlı bir eleştirel düşünme zemini sunar. Fakat diğer yandan analizin gittikçe ağırlık kazanan nesnel ve ekonomik vurgusu, devlete ve siyasala atfedilen araçsal rol, komünizmin hem gerçekleşme hem de olası sonuçları bakımından belirsizlikleri eleştiriye tabidir. En güçlü eleştirilerden birisi de devletin sönümlenmesi durumunda hukukun durumu olacaktır. Ekonomik dağılım yasaları, ceza hukuku, suçların tanımları ve uygulanışı bakımından devletin ve hukukun olmadığı bir durum ne ifade edecektir?

Bu sorulara doğrudan yanıt bulamamamızın ve teorinin yumuşak karnını oluşturmasının en temel sebebi Marx’ın komünizmi detaylı bir şekilde ele almamasıdır. Bunun da en temel sebeplerinden bir tanesi düşünürün yöntemidir. Marx, eleştirilerinin zeminini mevcut durumu aşan, onu yukarıdan veya dışarıdan belirleyen bir ideal veya bir kodda değil, duruma ve durumun analizine içkin bir

¹⁶⁶ A.g.ç. s. 920.

¹⁶⁷ Behemoth, irrasyonel olduğu için kargaşa ve anarşiyi temsil eden, Leviathan’ın aksine “şeytana yakın bir anlamda, tanrıya başkaldıran, düzensizliğe ve uyumsuzluğa sebep olan, aklın sesini dinlemeden zevklerin peşinde koşan ibretlik bir canavar olarak yorumlanır.” [Esgün, T. G. (2018). “Leviathan’ın Hayaletleri: Schmitt ve Neumann’da Hukuk ve Devlet” *DTCF Dergisi* (s. 909). 58.1 (s. 905-930)]. Ne var ki modern Hobbes olarak adlandırılan Schmitt, Leviathan’ın egemen kararını temel alan bir perspektife sahip olduğu için Hobbes’un Leviathan’ına uygun bir şekilde Nazi Almanyasını konumlayacaktır. Anarşi ve çokluk olarak anlaşılabilecek Behemoth daha sonra Negri ve Hardt’ın siyasal projelerinin ana bileşeni olarak içsel gücü ve farklılıkları bir arada düşünmenin zemini olarak karşımıza çıkacaktır.

eleştirel düşünme etkinliğinde bulur. Bu nedenle o, herhangi bir idealist veya ütöplast düşünür olarak konumlanmaz. Başka bir ifadeyle, Marx’a göre komünizm, ahlaki-siyasi veya metafiziksel bir ideal veya hedef değil, bilakis; kapitalizme içkin olan çelişkilerin bir eğilimi ve onun dinamiği olarak doğabilecek bir toplum biçimidir. Düşünür komünizmin yalnızca emek ve özgürlük açısından, eş deyişle yabancılaşma ve sömürünün, toplumsal sınıfsal çelişkilerin aşılması anlamında başka bir yaşam formu olduğunu düşünür. Bu açıdan teoriyi temel kaygıları bakımından tarihsel maddi koşullarda insanın iyi ve özgür bir yaşam sürmesinin imkanları üzerine düşünmek ve tarihin gidişatını bu içkin eleştiri ve pratik yoluyla *değiştirmek* olarak alabiliriz. En temelde Marx, işçi sınıfını komünizme -insani özgürlüğe- hazırlayacak bir süreç olarak yabancılaşmanın aşılaacağı siyasal pratikten bahseder ve erken dönemi itibariyle buna hakiki demokrasi adını verir. Ne var ki bu noktada demokrasinin araçsallaşmasına ilişkin yeni eleştiriler doğacaktır. Fakat bu konuya geçmeden önce devlete ilişkin diğer eleştiri ve analizlerine daha yakından bakmak gereklidir.

2.3.2. İdealizm eleştirisinden devlet eleştirisine: *Hegel’in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*

Marx’ın siyaset eleştirisini anlamak için öncelikle Hegel’in devlet ve hukuka ilişkin analizlerini ve onları kavrama biçimini anlamak gerekir. Zira Marx, Hegel’in modern burjuva toplumunu ve devletini oldukça iyi anladığını ve formüle ettiğini düşünür. Bu bakımdan düşünürün Hegel’in siyaset kavrayışını çözümleyerek eleştirmesi, hem ekonomi ve siyaset arasındaki ilişkiyi kavramak hem de modern burjuva devlet anlayışını eleştirmek bakımından önemlidir. *Hegel’in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi* başlıklı çalışmasındaki Hegel’e yönelik eleştirileri; genel olarak idealizm, özel olarak da Hegel’in metafiziğinin eleştirisinden ayrı düşünülemez. Zira Marx’a göre Hegel’de “Devlete ilişkin belirlenimlerin özü, devlete ilişkin belirlenimler olarak değil ama en soyut şekilleriyle mantıksal-metafizik belirlenimler olarak düşünülebiliyor. Gerçek özgünlüğü Hukuk Felsefesi değil ama Mantık Bilimi oluşturuyor.”¹⁶⁸ Ona göre Hegel siyaset kavrayışını kendi metafiziğine ve mantığına uygun kılmıştır. Bu iddia Hegel’de devletin, İdeanın bir görünümü olması düşüncesinden hareketle açıklanır. “Hegel, gerçeği, kendi içinde yoğunlaşan, kendi kendine derinleşen, kendi kendine hareket eden düşüncenin bir sonucu olarak gördü,

¹⁶⁸ Marx, K. (2010). *Hegel’in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi* (s. 29). Çev. Kenan Somer. Ankara: Sol.

oysa soyuttan somuta yükselmeden ibaret olan yöntem, düşünce için, somutu benimseme, onu düşünülmüş bir somut biçiminde yeniden üretme tarzından başka bir şey değildir.”¹⁶⁹

Marx’ın ilk dönem yazılarında dahi görünür olan idealizm eleştirisi, belli türden bir felsefi düşünme tarzına yönelik tavrı, onun materyalist anlayışının zeminine yerleşir. Soyut ve düşünsel olanın yaşamı kavramak üzere merkeze konulması, Marx için sonuçla nedenin yer değiştirmesine işaret eder ve bu yolla düşüncenin geresindeki maddi temelleri gizler. Ona göre:

Somut, çok sayıda belirlemelerin sentezi olduğu için, bu yüzden de çeşitli öğelerin birliğini, temsil ettiği için somuttur. Onun için somut, gerçek hareket noktası olmasına karşın ve bunun sonucu olarak aynı zamanda konunun ilk bakışta görünüşünün hareket noktası olmasına karşın, düşüncede, o, bir hareket noktası olarak değil, sentez süreci olarak, sonuç olarak görünmektedir.¹⁷⁰

Marx’a göre Hegel, *Mantık*’ında görünüş ve öz arasında ayırım yaparken, onları karşılaştırmaktan ziyade, görünüşü, özün kendini dışavurma, ortaya koyma biçimi olarak konumlar. Özün kendini açığa çıkardığı şey olarak görünüş, Hegel için edimselliktir (*actuality*). Siyaset söz konusu olduğunda ise Hegel “devleti somut özgürlüğün edimselliği”¹⁷¹ olarak tanımlar. Bu tanımlamanın yapılması, siyasal uzamı Tin’in somut görünüşü olarak konumlamaya dayanır. İdeanın evrenselliği siyasal kurumlarda, özellikle devlette somut bir form aldığı için, Hegel’e göre siyasetin gelişimi somut evrenselliğin gelişimidir.

Hegel’de... gizemli töz gerçek özne durumuna geliyor ve gerçek özne başka bir şey olarak, gizemli tözün bir uğrağı olarak görünüyor. Gerçek varlıktan (özne) hareket edecek yerde Hegel, evrensel belirlenimin yüklemelerinden hareket

¹⁶⁹ Marx, K. (1979). *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı* (s. 268). Çev. Sevim Belli. Ankara: Sol.

¹⁷⁰ A.g.e., s. 267.

¹⁷¹ Hegel, G.W.F. *Philosophy of Right*, Hegel's Philosophy of Right Internal Constitution – Foreign Relations Third Part: Ethical Life. The State A: Constitutional Law B: International Law C: World History § 257 <https://www.marxists.org/reference/archive/hegel/works/pr/prstate.htm>. (Erişim Tarihi: 21.08.2019)

ediyor ve bu belirlenime bir dayanak gerektiği için de gizemli idea bu dayanak durumuna geliyor.¹⁷²

Buradan hareketle Hegel devleti Tin'in gelişmesinin bir sonucu, sivil toplum ve aileyi de ona bağlı sonluluklar olarak konumlayacaktır. Bu açıdan devlet Tinin somut edimselliği, sivil toplum ve aile de devlete dışsal bir zorunlulukla bağlı/bağımlı olan ve ancak ona katılma yoluyla varoluşunu kazanan bireysel çıkarlar alanı olarak konumlanır. Marx, Hegel'in *Hukuk Felsefesinin Anahatları*'ndan alıntılar:

Özel hak ve özel etik gönenç alanları, aile ve burjuva-sivil toplum alanları karşısında devlet, bir yandan bir dış zorunluluk ve onların üstün erkini oluşturur, ailenin ve burjuva-sivil toplumun yasalan ve çıkarılan bu üstün erkin doğasına bağlı ve bağımlıdır; ama öte yandan devlet, onların içkin ereğidir ve gücünü de kendi evrensel erekliliğinin ve bireylerin özel çıkarlarının birliğinden, kendini bireylerin devlet karşısında hem ödevleri hem de aynı ölçüde haklan olması olgusunda gösteren birlikten alır.¹⁷³

Devlet ile burjuva sivil toplum arasında Hegel'in gördüğü çatışma, devleti kendinde ve kendi için evrensellik alanı olarak, buna karşın sivil toplumu özel çıkar ve belirlenimler alanı olarak görmesiyle ilişkilidir. Devletin evrenselliği karşısında, geri kalan her şey belirleme gücünden yoksun tikellikler olarak görülür. Hegel'de devletin, İdea'nın nesnel uğrağı ve İdeanın gelişmesinin bir sonucu olması onun yetkesinin kaynağıdır. Devlete tanıdığı bu ayrıcalık, en somut haliyle yöneticinin şahsında görünür. Yönetici, *İstencin* son ve mutlak kararı olmasıyla temellendirilmektedir. Başka bir ifadeyle Hegel'de İdea, yönetenin şahsında bir bireysellik kazanmakta; soyut ve belirlenimsiz *İstenç*, yönetenin hükümranlılığında somutlaşarak belirlenim kazanmaktadır. Marx bunu şöyle ifade eder: “'Devletin usu' ve 'devletin bilinci'”, bütün ötekilerin dışında ‘tek’ bir görgül kişidir ama bu kişileştirilmiş usun ‘istiyorum’ soyutlamasından başka bir içeriği yoktur.”¹⁷⁴ Hegel'in yönetici şahsı nihai bir karar mercii olarak görmesinin gerekçesi, onun

¹⁷² Marx, K. (2010). *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi* (s. 38). Çev. Kenan Somer. Ankara: Sol.

¹⁷³ Hegel, G.W.F. (2013). *Anahatlarda Tüze Felsefesi ya da Doğal Hak ve Politik Bilim*. Çev. Aziz Yardımlı §. 261'den aktaran Marx, *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*, (s. 11). Çev. Kenan Somer. Ankara: Sol.

¹⁷⁴ A.g.e., s. 41.

İstencin belirlenimleri üzerinden nitelenmesine dayanmaktadır. Ne var ki; o bile ancak gerçek özne olan Tin'in belirlemeleriyle bireysellik kazanır. Dolayısıyla Hegel Tin'i öznelleştirir ve hatta gerçek tek özne olarak konumlar. Böylece İdea somutlaşırken toplumdaki bireyler soyut olarak alınır. Bu, Marx'a göre gerçek, somut özne olan sivil toplum ve ailenin göz ardı edilmesi demektir. Düşünre göre Hegel, nedenle sonuç, özne ile yüklemi karıştırarak burjuva devlet ve toplum anlayışına uygun bir başlangıç noktasından hareket etmiştir. Avineri de "Marx'a göre Hegel'in hatası, özne ve yüklemi karıştırmasıdır: devletin özü olan egemenlik bir özne olarak düşünülürken, asıl özne olan- 'somut insan'- devletin bir yüklemi olarak tasarlanmıştır"¹⁷⁵ demektedir. Sivil toplum ve aile belirlenimlerini kendilerinden almadıklarından, tamamlanmak için hep başka bir şeye ihtiyaç duymaktadırlar. Buradaki eleştirinin mahiyeti, Hegel'in gerçek varlığı spekülasyon yoluyla tersine çevirmesi ve evrensel belirlenim yüklemelerinden hareket ederek bu belirlenimin dayanağı olarak İdea'yı göstermesi üzerinden şekillenir. Avineri bunu Marx'ın epistemolojik çerçevedeki temel yaklaşımından hareketle şöyle ifade eder: "Marx'a göre gerçeklik, insanın doğanın içinde var olduğu anlamındaki şekliyle değil, insanın doğayı şekillendirdiği anlamında gerçekliktir. Bu hareket aynı zamanda insanı ve onun diğer insanlarla olan ilişkilerini de şekillendirir."¹⁷⁶ Dolayısıyla Marx'ın siyaset eleştirisinin temelinde, siyaset ile İdeanın gelişimi olarak görünen *metafizik düşünce* arasındaki spekülatif ilişki ve bu yolla toplumsal unsurların devletin gölgesinde bırakılması düşüncesi yer almaktadır.

Marx'ın Hegel'in siyaset anlayışına yönelik eleştirileri, bu sistemin basit bir şekilde tersine çevrilmesi talebiyle de açıklanabilir değildir. Daha ziyade Hegel'in henüz metafizik sınırlarda başlayan "başarısızlığını" göstermeye yöneliktir. Marx'a göre Hegel idea ve onun maddi görünüşü arasındaki karşılıklı ilişkiyi doğru kuramamıştır. İdea, gerçeklikten tamamen ayrı ve bağımsızken, gerçeklik onu doğrudan örneklemektedir.¹⁷⁷ Dolayısıyla, Hegel'in felsefe tarihindeki dikotomileri aşma ve bütünsel bir felsefi çerçeve tesis etme çabası, bu tek yönlü ilişki ve süregiden ikilikle

¹⁷⁵ Avineri, S. (1968) *The Social & Political Thought of Karl Marx*. Cambridge: Cambridge University Press. S. 269'dan Akt Barry Cooper (1972). *Recent Studies on Marx, The Political Science Reviewer* (p.2) York University.

¹⁷⁶ A.g.e., s. 269.

¹⁷⁷ Fiskin, T. D. (Fall 2012). *The Turn to the Political: Post-Marxism and Marx's Critique of Politics* (s. 44). (Unpublished Phd Theses), Berkeley: University of California.

gerçekleştirilememiş olmaktadır. Bu metafiziksel eleştirinin siyasal sonucu ise, devletle toplum arasında oluşan derin bir yarıklık, bir boşluk hatta bir çelişki¹⁷⁸ olmasıdır. Bu boşluk, Auguste Cornu'a göre, Hegel tarafından yeniden kapatılmak istenir. Fakat düşünür bu boşluğu kapatmak için toplumu devlete yeniden bağımlı kılmayı tercih eder.¹⁷⁹ Dolayısıyla ortaya bürokrasi ve meclis gibi devlet ile toplum arasındaki ayrımın varlığını hem öngerektiren hem de bu boşluğu ortadan kaldırıp *bir* haline getiren aracı kurumlar çıkar. Marx Hegel'in burjuva sivil toplumunun devlete yaklaşma yolu olarak meclisleri, devletin topluma yaklaşmak için bürokratları biçimsel olarak nasıl gerekli gösterdiğini açıklar ve bunlar arasında kurulan ilişkiyi yorumlar:

Bürokrasi", burjuva-sivil toplumun "devlet biçimciliği"ni oluşturuyor. Özel çıkar genel çıkara karşı genel bir şey olarak ortaya çıktığı sürece, "genel çıkar" özel çıkara karşı 'özel' bir şey olarak ortaya çıkamıyor. Öyleyse bürokrasi kendi öz tinini, yani genel çıkarın imgesel özelliğini korumak için, özel çıkarın gene imgesel evrenselliği olarak korporatif tini korumak zorunda kalıyor. Korporasyon devlet olmak istedikçe, devlet korporasyon olmak zorunda kalıyor. Bürokrasi, hepsi de bir korporasyon içinde ete kemiğe bürünen, öyleyse devlet içinde özel ve kapalı bir toplum meydana getiren "devletin bilinci"ni, "devletin istenci"ni ve "devletin gücü"nü oluşturuyor.¹⁸⁰

Bürokrasinin "devlet içinde özel ve kapalı bir toplum meydana getiren" bir şey olarak tanımlanması, onun sınıfsal özelliğine, devletin işlerini yürütmesi bakımından araçsal niteliğine işaret eder. Marx'ın bürokrasiye yönelik eleştirisinin temelinde tam da onun bu sınıfsal özelliğinden aldığı mevkii ve otoriter yetkesi yatmaktadır. "Devlet artık sadece, birbirlerine tabi olmayla ve pasif itaatle bağlı, ayrık, sabit

¹⁷⁸ Devlet ve sivil toplum, basitçe birbirlerine zıt iki yapı olarak görülmez. Marx'a göre birinin varlığı diğerinin aslında olmamasını ya da yok sayılmasını gerektirmektedir. Gerçek olarak devletten bahsettiği oranda Hegel, diğer uca yerleştirdiği sivil toplumu yok saymaktadır. "Gerçekten de iki ucun kendi varoluşları içinde gerçek olarak ve uç olarak ortaya çıkmalarına rağmen, aslında bu ikisinden yalnızca biri kendi özü gereği bir uç oluşturuyor ve bundan ötürü öteki için hakiki bir gerçeklik anlamı taşıyor." [Marx, K. (2010). Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi (s. 130). Çev. Kenan Somer. Ankara: Sol.

¹⁷⁹ Cornu, A. (2010). "Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi", *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*, (s. 216). Çev. Kenan Somer. Ankara: Sol.

¹⁸⁰ Marx, K. (2010). *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi* (s. 70). Çev. Kenan Somer. Ankara: Sol.

devlet dairesi tinleri (*Bürogeister*) olarak varolur.”¹⁸¹ Toplumun tikel çıkarlarının üzerinde evrensel ve kolektif çıkarları temsil eden devlet gücünün, topluma müdahale adına ve devlet işlerinin organizasyonu amacıyla dairelere ayrışması olarak bürokrasi, devletin yürütme gücüdür. Bu memurlar devletin gerçek temsilcileridir. Buna karşın, burjuva sivil toplumunun da kendi temsil sistemi olarak meclis, kamu bilincini edimselleştiren ayrı kurumlardır. Fakat Hegel’e göre toplum evrensele ve genel çıkara vakıf olacak “derin bilgi ve zekânın ürünü olan usun istencinin bilgisine” hiçbir zaman sahip olamadığı, meclisler tekillikten “özel alanın bakış açısından ve özel alandan” türedikleri için bir gereklilik değil, tam tersine bir zarar ve fazlalık olarak görülebilirler.

Öyleyse meclislerin bilgi ve istençleri ya gereksiz ya da şüpheli oluyor. Halk ne istediğini bilmiyor. Meclisler yönetim bilimine, bu bilimin tekeliğini ellerinde tutan memurlarla aynı derecede sahip değil ve “genel çıkar”ı gerçekleştirmek bakımından fazlalık oluşturuyor. Memurlar genel çıkarı meclislerin yardımı olmadan gerçekleştirebiliyor, hatta en iyiyi onlara rağmen yapmak gibi bir zorunlulukları da var. İçerik konusunda meclisler, öyleyse katıksız bir lüks oluşturuyor. Öyleyse varoluşları da, kelimenin tam anlamıyla katıksız bir biçim oluşturuyor.¹⁸²

Marx’ın Hegel’in devlet ve sivil toplum ayrışmasına yönelik eleştirisi bu noktadan sonra Hegel’in monarşi tarafgirliğinin karşısına kendisinin “gerçek demokrasi” anlayışını çıkarmasıyla devam eder.¹⁸³ Marx’a göre “Demokrasi bütün siyasal anayapının çözülmüş bilmecesidir.”¹⁸⁴ Çünkü;

¹⁸¹ Marx, K. (2017). *Hayalet, Karl Marx: Seçme Yazılar* (s.61). Ed. Güçlü Ateşoğlu. İstanbul: Ayrıntı.

¹⁸² Marx, K. (2010). *Hegel’in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi* (s. 94). Çev. Kenan Somer. Ankara: Sol.

¹⁸³ Müşterek dünya olan etik yaşamı (*Sittlichkeit*) politik tasavvurunun merkezine yerleştiren Hegel, bireysel, öznel ve soyut olanın aşılması yönündeki vurgusuyla edimsel, somut ve kamusal bir özgürlük idealine yaslanır. Bireysel ve öznel olanı ifade eden sivil toplum ancak “evrenselliğin ve tikelliğin birliği” olan devlette çatallanma ve çatışmadan kurtulacaktır. Bkz. [Hegel, G.W.F. (2013). *Anahatlarda Tüze Felsefesi ya da Doğal Hak ve Politik Bilim* (s. 286-7, §261). Çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea]. Çok katmanlı politik yapıda, ihtiyaçlar ve çıkarlar ekseninde yer alan ekonomik alanın yabancılaştırıcı etkisi korporasyonlar yoluyla somut ve evrensel olana bağlanır. “Korporasyonun görevi, soyut evrenseli somuta indirgemek, özgürlüğü somut bağlamında tekrar açığa çıkarmaktır. Evrensel olanın somutlaştırılması, ihtiyaçlar sistemini karakterize eden özgürlük kaybının, bireyin somut evrenseli –kamu yararı- amaç edinen etkinlik alanlarına bağlanışıyla hafifletmesi anlamına gelir.” [Gürel, Ö. E. (2021). “Habermas’ın Hukuk Felsefesinde Anayasa ve Devrim İlişkisi”, *Alacakaranlıkta Hegel’i Düşünmek* (s. 207.). İstanbul: Ayrıntı]. Bu açıdan kamusal özgürlük yaşamı

Demokrasinin momentlerinden hiçbirini, ona özgü bir anlamdan farklı bir anlama sahip değildir. Her biri sadece bütün halkın (demos) bir momenti için edimseldir. Monarşide tek bir parça bütünü karakterini belirler. Tüm anayasanın sabit bir noktayla ilişkide kendini değiştirmesi zorunludur. Demokrasi türün anayasasıdır (Verfassungsgattung).¹⁸⁵

Demokrasinin genişletilmesi ve derinleştirilmesi fikri, siyasetin toplumsal olanla bütünleşmesi ve bir bakıma siyasal karakterini kaybetmesine tercüme edilebilir. Marx'ın demokrasiyi erken dönem yazılarında bir siyaset biçimi değil, “gerçek demokrasi” olarak burjuva demokrasisinden ayırt etmesi, onun, bahsedilen ayrımların aşıldığı, toplum ve devletin ayrı düşünülmediği, kolektif bir yaşam biçimi olarak konumlanmasına dayanır. Bu demokrasi kendini bir siyasal tasavvur olarak aşar ve toplumsal yaşamda içselleştirilir. “İnsanın varoluş nedeni yasa değil ama yasanın varoluş nedeni insandır; yasa demokraside insanın varoluşudur, oysa bütün öteki rejimlerde insan yasanın varoluşudur. Demokrasinin temel farkı işte budur.”¹⁸⁶ Bu demokrasi bir anlamda “devletin sönümlenmesi” şeklinde gerçekleşen komünizmdir. Dolayısıyla aslında devletin sönümlenmesi meselesi en temelde yaratılmış bu ikiliklerin ve ayrışmaların aşılması anlamında yabancılaşmanın aşılması demektir. Bu bakımdan yabancılaşma yalnızca ekonomik değer ve ilişkiler alanında olmadığı gibi, onun aşılması aynı zamanda siyasal alanda da yaşanan bir ayrılmanın aşılması demektir. Bu ise Marx'ın göz ardı edilemeyecek demokrasi ufkunun imkanını ortaya koyar. Tam da bu bakımdan “gerçek ve tam demokrasi” komünizm ile eş anlamlıdır. Zira demokrasinin tam olmasıyla, sınıfların ilgası ve devletin sönümlenmesi aynı anlama gelmektedir.

Hegel'in hukuk devletinde oldukça temel bir yer teşkil eder. Ne var ki bu hukuksal anayasal devlette, kamusalılık fikri yasaların yurttaşlar tarafından yapıldığı katılımcı bir demokratik kamusalılığa dönüşmez. (A.g.ç. s. 196). Yurttaşlar yasayı yalnızca bilir ve yasalar herkese eşit olarak uygulanır, fakat yasaların müzakerelerinin yurttaşlar tarafından yürütülmesi söz konusu değildir. Bunun nedeni, Stratton'a göre, Hegel'in modern topluma yönelik eleştirisinin altında yatan bireysel-özel çıkarların çatışmasının demokratik modelde yaratacağı yabancılaşmadan korkması ve yeterli somut birliği sağlayamamasında görülebilir. Bkz. [Stratton, W.G. (1988). *The Problem of Democracy in Hegel's Philosophy of Law* (p. 41). Çev. Franz Steiner Verlag, Vol. 74. No. 1, (pp. 33-41). (Erişim Tarihi: 12.12.2021)].

¹⁸⁴ A.g.ç., s. 46.

¹⁸⁵ Marx, K. (2017). *Hayalet, Karl Marx: Seçme Yazılar* (s.46). Ed. Güçlü Ateşoğlu. İstanbul: Ayrıntı.

¹⁸⁶ Marx, K. (2010). *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi* (s. 47). Çev. Kenan Somer. Ankara: Sol.

2.4. Yabancılaşmadan Demokrasiye: Burjuva Demokrasinin Eleştirisi

Marx'ın demokrasiye ilişkin düşünceleri ve eleştirileri, gördüğümüz gibi onun devlet, iktidar ve yabancılaşma kavramlarından bağımsız ele alınabilir nitelikte değildir. Çünkü kapitalist üretim tarzının daha evvel göstermiş olduğumuz yabancılaşma veçheleri tüm toplumsal ilişki tarzlarının ve siyasal hukuksal düzenin içinde gerçekleşmekte, yeniden üretilmekte ve güçlenmektedir. Kanımca Marx'ın demokrasiye ilişkin analizleri bu yabancılaşma perspektifinin içinden geçerek okunmalıdır. Bu açıdan burada yapılacak olan şey, Marx'ın demokrasiye ilişkin eleştirilerinin çağdaş demokrasi tartışmalarında nerede durduğuna bakmak için onun analizlerine dönmek ve sınıf kavramının bu tartışmalarda nerede konumlandığına bakmaktır.

İlk bakışta Marx'ın demokrasiye ilişkin analizlerinin yer aldığı metinlerde birbiriyle çelişik görünen ifadelerle karşılaşırız. Demokrasiyi tüm toplumsal varoluşun özü olarak tanımladığı *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi* bir yanda durur, devlet makinasını tümünden kırmaktan bahsettiği *18 Brumaire* diğer yanda. Burada Marx'ın iki farklı tür demokrasiden bahsettiği gözlemlenebilir. Bu iki farklı yaklaşımı anlayabilmek için öncelikle metinleri analiz etmemiz fakat aynı zamanda demokrasi kavramının tarihsel anlamlarını hesaba katmamız gerekmektedir. Zira demokrasi, farklı toplumlarda veya hatta aynı toplumdaki farklı gruplar arasında değişik anlamlarla gündeme gelebilmekte ve farklı iktidar ve güç odaklarıyla birleşerek değişkenlik gösterebilmektedir. Elbette bir *demos*'la (halk) ilişkili olması bakımından demokrasi, *demos*'un siyaseti kavrayış gücüyle ve onun içinde var olma biçimiyle ve genel olarak *ethos*'uyla ilişkilidir. Fakat *demos* ile kastedilen kim(ler)dir? Tüm toplumu halk olarak nitelemek mümkün müdür? Yoksa sadece belirli ve imtiyazlı kişilerin mi yönetmesi söz konusudur? Böyle bir durumda hala demokrasiden bahsetmek mümkün olur mu? Öte yandan demokrasinin temel ilkesi olan eşitlik temelinde tüm yurttaşların katılımı söz konusuysa, fakat aynı zamanda toplumdaki farklı grupların birbirleri üzerinde hegemonik ilişkiler mevcutsa, bu durum bir hakikat ve demokrasi krizi yaratmaz mı? Bu soruların çağdaş siyaset felsefesinde hala tartışılmakta olduğu ve temelde demokrasinin meşruiyeti ve yapısal özelliklerine ilişkin olduğu söylenebilir.

Öncelikle, Marx'ın burjuva demokratik devrimlerini olumladığını söyleyebiliriz. Berman da Marx'ın burjuva toplumunu, doğuşundaki dinamikler ve gelişimi

bakımından olumladığını, onda büyük bir enerjinin açığa çıkması bakımından yaratıcı ve aktif bir güç gördüğünü ifade eder. “Marx için esas olan süreçler, güçler, insan hayat ve enerjisinin dışavurumlarıdır: Çalışan, hareket eden, toprağı işleyen, iletişimde bulunan, doğayı ve kendilerini örgütleyen ve yeniden örgütleyen insanlar – burjuvazinin var ettiği yeni ve durmaksızın yenilenen etkinlik tarzları.”¹⁸⁷ Bu durumda Marx, geçmişin üretim tarzında bir kapalılık, burjuva devriminde de bir açılma, çeşitlenme görmektedir. Ne var ki kapitalist sistemde bu enerji, yalnızca artı değer üzerinden sermaye büyütme amacına araçsal kılınarak yok olur. Komünizmde de olması beklenen özelliklerin başında burjuva devriminin ilk dönem dinamizmi ve açıklığı gelir. *Hegel’in Hukuk Felsefesi’nin Eleştirisi*’nde bu anlayışla örtüşen ifadelerle belirttiği gibi; demokrasi canlı bir sistemdir ve insanın türsel varlığı ile uygunluk göstererek özel bir anlam kazanır. “Demokrasi de bütün siyasal anayapıların özünü, yani özel bir siyasal anayapı olarak toplumsallaştırılmış insanı dile getiriyor.”¹⁸⁸ Yine aynı şekilde *Fransa’da İç Savaş* eserinde düşünür demokrasiyi Paris Komünü üzerinden değerlendirerek onda siyasal bir genişleme ve yönetim işinin yönetilenle bütünleşerek ortadan kalkması adına bir ilk adımı görür. Özkazanç, demokrasinin Marx’ın erken dönem metnindeki yerine işaret ederek şunları vurgular:

Demokrasiyi diğer rejimlerden farklı kılan, dar anlamıyla bir yönetim biçimi, bir politik rejim olarak anlamını sabitlemeyi zorlaştıran, yöneten-yönetilen ayrımını sürekli bir sorgulamaya açan, iktidarın yerini boşaltan ve sürekli bir açıklık olarak kendini varetmesini zorlayan bir durumdur bu. Bu durum, demokratik devrim momentinde eşitlik ile özgürlük arasında, sosyal içerik ile siyasal biçim arasında çok özel bir bağın kurulmuş olmasından kaynaklanır.¹⁸⁹

Son dönem yazılarında, *Gotha ve Erfurt Programının Eleştirisi*’nde ise Marx, “partinin ve işçi sınıfının egemen duruma ancak demokratik cumhuriyet biçimi altında gelebileceği”ni ifade eder. Çünkü en temelde amaç “bütün iktidarın halk

¹⁸⁷ Berman, M. (2013). *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor* (s. 133). Çev. Ümit Altuğ-Bülent Peker. İstanbul: İletişim.

¹⁸⁸ Marx, K. (2010). *Hegel’in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi* (s. 47). Çev. Kenan Somer. Ankara: Sol.

¹⁸⁹ Özkazanç, A., Ünlü, B., Eroğlu, C., vd. (2003). “Marx ve Demokrasi”, *Marksizm Ve...* (s.15). Ankara: İmge.

temsilcilerinin elinde toplanması” olarak belirlenmiştir.¹⁹⁰ Dolayısıyla Marx’ın Paris Komünü’nü ne anlamda desteklediği açık hale gelmiş olur. 1871 yılındaki kısa süreli bu demokratik sıçrama, Marx’ın yorumlarını takip ederek demokrasi ve komünizm ilişkisine dair çıkarım yapılabilecek kıymetli bir tarihsel örnek olmuştur. Marx Paris Komünü için “emeğin kurtuluşunun siyasal biçimi” ifadesini kullanmaktadır.

Komünün konusu olduğu yorumların ve ona dayanan çıkarların çeşitliliği, daha önceki bütün hükümet biçimlerinin özsel olarak bastırıcı bir nitelik taşımalarına karşın, onun gelişmeye son derece yetenekli bir siyasal biçim olduğunu gösterir. Komünün gerçek gizemi şudur: o özsel olarak bir işçi sınıfı hükümeti, üreticiler sınıfının temellükçüler sınıfına karşı savaşımının ürünü, emeğin iktisadi kurtuluşunun gerçekleşmesini sağlayan ensonu bulunmuş siyasal biçim idi.¹⁹¹

Diğer yandan biçimsel burjuva (temsili) demokrasisi, Marx’ın gösterdiği devlet ve toplum arasındaki çatışmalı ayrışmaya dayanmaktadır. Bu bakımdan Paris Komünü sürecindeki yasama ve yürütmeye ilişkin düzenlemeler, herhangi bir temsili demokrasiden farklı olarak bu ayrışmanın kısmen aşılması anlamına gelir. Böylelikle bireysel ve kolektif olan, siyasal ve siyasal olmayan arasındaki boşluk kapanarak yeni bir toplumsal-siyasal ufuk ortaya koyulmuştur. Komün’ün kendisinin temsiliyeti aşan bir demokratik sistemin izdüşümü olması, onun üretici sınıfının öncülüğünde gerçekleşen ve siyasal bir genişlemeyi işaret eden niteliğinde yatar; “...bütün ortak işlerin resmi görevlilerce değil, gerektiğinde uzmanlar da kullanılarak, doğrudan ilgililerin ortak çabasıyla gerçekleşmesidir.”¹⁹² Bir kolektif bütünleşme olarak bu demokrasi, o zamana kadar gerçekleşmemiş bir şekilde, halkın seçtiği (ve görevden

¹⁹⁰ Genel olarak siyaset felsefesi tarihini bir uçtan diğer uca kat eden iki hattan bahsedilebilir. Bunlardan biri siyaseti güç, savaş ve mücadele kavramları merkezinde, diğeri diyalog, iletişim ve müzakere yoluyla tanımlamaktadır. Machiavelli, Hobbes ve Marx genel olarak ilk hattı oluşturan düşünürler olarak görülürken, Aristoteles, Kant, Arendt ve Habermas ise ikinci hattın öne çıkan isimleri olarak belirir. Marx’ın tarihi sınıf savaşımı ve sınıflar arasındaki mücadeleler tarihi olarak okuması nedeniyle, onun siyasal kavrayışını belirleyen ana unsurun savaş/güç olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Fakat Marx’ın Komün’ün biraradalık ve katılım ilkesinden hareketle demokrasiye ilişkin olumlayıcı yazılarından yapılacak bir değerlendirmede, düşünürün katılım adına gereken iletişim hattına yaklaştığını söylemek mümkündür.

¹⁹¹ Marx, K. & Engels, F. & Lenin, V.I. (1977). *Paris Komünü Üzerine* (s. 103-104). Çev: Kenan Somer. Ankara: Sol.

¹⁹² Eroğlu, C. (2013). “Karl Marx/Louis Bonaparte’ın 18 Brumaire’i”, *Marksist Klasikleri Okuma Kılavuz* (s. 136). İstanbul: Yordam.

alabileceği) kişilerin yasaları yapma ve uygulama görevlerinin birleşmesi demektir ve burjuva devletindeki sınıfsal işleyişle oldukça büyük bir farklılık gösterir.

O halde burada iki tür demokrasi anlayışından bahsedilmektedir. Belli bir sınıfa özgü çıkarları ifade etmek için kullanılan sınırlı bir demokrasi ile herkesin eksiksiz katılımını ifade eden tam ve gerçek demokrasi. Bu bize Marx'ın demokrasiyi hangi temelden hareketle kabul ettiği ve eleştirdiğine dair ipucu verir. Bu ayırımı yapmak post-Marksist teorinin radikal demokrasi anlayışını ve Marx'a yönelik eleştirilerini kavramak açısından gereklidir.

Lenin demokrasiye ilişkin bu iki farklı yaklaşımı şöyle ifade eder: Tam demokrasi hiçbir demokrasiyle, demokrasinin hiçbir çeşidiyle özdeş değildir.”¹⁹³ Bu demokrasi, komünizmle uyumlu bir anlayıştır. Çünkü her şeyden önce o herhangi bir siyasal sistem değil, toplumsal bir varoluş biçimidir. *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*, *Paris Komünü* ve *Komünist Manifesto* da Marx tam da bir yaşam biçimi ve toplumsal içerik olarak bu demokrasi fikrini olumlar. O, demokrasiyi herhangi bir siyasal yönetim biçimi değil de halkın (*people*) varoluşunun ifadesi olarak gördüğünü *Eleştiri*'de şöyle ifade eder:

Demokrasi bütün siyasal anayapıların çözülmüş bilmecesidir. Burada siyasal anayapı yalnız kendinde, kendi özünde değil ama kendi varoluşunda, sürekli olarak kendi gerçek temeline, yani gerçek insana ve gerçek halka indirgenen gerçekliktedir de ve kendini onun kendine özgü yapıtı olarak gösterir. Siyasal anayapı gerçekten neyse o olarak, yani insanın özgür ürünü olarak ortaya çıkar. Bazı bakımlardan bunun anayasal krallığa da uyduğu söylenebilir, ama demokrasinin özgül farkı şudur ki genel olarak siyasal anayapı halkın varoluşunun bir uğrağından başka bir şey değildir, devleti oluşturan şey kendi için siyasal anayapı değildir.¹⁹⁴

Manifesto'da ise demokrasiyi işçi sınıfının ilk adımı olarak hedefler: “(...) işçi devriminde ilk atılacak adım, proletaryanın egemen sınıf konumuna yükselmesidir,

¹⁹³ Marx, K. & Engels, F. (1989). *Gotha ve Erfurt Programlarının Eleştirisi* (s. 140). Çev. M. Kabagil. Ankara: Sol.

¹⁹⁴ Marx, K. (2010). *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi* (s. 46). Çev. Kenan Somer. Ankara: Sol.

demokrasinin mücadeleye kazanılmasıdır.”¹⁹⁵ Komünizme geçiş için kendi koşullarından, eş deyişle insanlığın genel çıkarından hareket eden işçi sınıfının siyasal hamlesi oldukça açık belirtilmiştir. Amacın var olan siyasal yapıyı ele geçirmek değil, “demokrasiyi kazanmak” olması Marx’ın demokrasi ile işçi sınıfının özgürleşmesi arasındaki ilişkiyi nasıl kavradığını anlamak bakımından önemlidir.

Paris Komünü’nde proletarya diktatörlüğü kavramının anlam bağlamı da net bir şekilde ortaya çıkar. Komün’de genel oy kullanma, ordunun dağıtılması, devlet ve bürokrasi işlerinde seçimle gelen kişilerin yer alması gibi demokratik adımlar yer almıştır. Fakat Komün’deki en ayırt edici uygulamanın “geri çağırılma” ilkesi olduğu söylenebilir. Bu ilkeye göre idari bir görev, herhangi birinin kişisel ve sürekli mesleği değil, tam tersine toplumsal ve geçici görevidir. Dolayısıyla yönetim, toplumdan bağımsız ve onun kontrolü dışında bir iş olmamakla birlikte “görevden çağırılma” durumu, temsilin çizdiği keskin sınırların ortadan kalkması ve kimsenin üst düzey ve dokunulmaz yetkilerinin olmaması demektir. Görevi kötüye kullanma, onu bir kamu hizmeti olmaktan çıkarma gibi durumlarda görevden geri çağırılabilen kişiler ve onların hem yerel hem de merkezi denetlemeye tabi geçici görevlerinin olması, burjuva devlet anlayışındaki toplumla ayrılmış siyasal uzamın aksine, onun tüm topluma yayılarak hem her yerde olması hem de hiçbir yerde olmaması demektir. Marx’ın siyaseti eleştirme ve aşma çabası, onu yalnızca bir iktidar aygıtının işi olarak toplumdan bağımsız ve onun üzerinde gören burjuva demokrasisi ve devletine yönelik eleştirisiyle birlikte düşünüldüğünde daha anlaşılır hale gelmektedir. Çünkü devlet ve sivil toplum, yurttaş ve insan gibi ikilikler sürdüğü sürece siyaset ve demokrasi ideolojik bir araç olarak egemen sınıfın hizmetinde olacaktır.

Burjuva demokrasisi ve sosyalist demokrasi arasındaki farkı ortaya koymanın bir diğer yolu bu ikisinin birey anlayışına bakmak olacaktır. Henüz baştan bunun öncelikle bireycilik ve bireysellik arasındaki bir farka işaret ettiğini ve temelde özgürlük kategorisiyle ilişkilene biçimine dair olduğunu belirtmek gerekir. Buna göre burjuva demokrasisi, bireycilik üzerine kurulur ve onun özgürlük anlayışı sınırların olmaması, engellenmemişlik durumu olarak negatif özgürlüktür. Oysa

¹⁹⁵ Marx, K. & Engels, F. (2014). *Komünist Parti Manifestosu* (58). Çev. Yılmaz Onay. İstanbul: Evrensel.

Marx özgürlüğü “doğru bireyselliği kuran olumlu güçler” olarak tarif eder.¹⁹⁶ Bu durumda tarih-üstü, toplumdan ve kendi güçlerinden yalıtılmış ve uzaklaşmış, kendisine konulan engellerle sınırları çizilen bir birey değil, kendisiyle, doğayla ve içinde yaşadığı toplumla doğru bir şekilde ilişkilenebilen birey söz konusudur. “Doğru bir şekilde ilişkilenecek” ve “doğru bireysellik” ne demektir? Başka bir deyişle, bu ifadeler bir hakikat iddiası olarak alınabilir mi? Bu mesele ufak bir parantezle yabancılaşma meselesiyle ilişkilendirilecek olursa, diyebiliriz ki Marx’a göre insan, potansiyelleri olan ve onları eylem aracılığıyla gerçekleştirebilen bilinçli bir varlık olarak nitelenir. Eğer tekdüze ve diğer tüm imkanlara kapalı bir birey söz konusuysa, orada “yanlış” bir bireysellik ve yanlış bir ilişkilenecek söz konusudur. Jaeggi’nin de ifade ettiği deneyim imkanlarından yoksun kalma ve kapanma hali olarak yabancılaşma, tam da bu anlamıyla Marx’ın *yanlış bireysellik* nitelemesini işaret etmektedir. O halde “doğru” bireysellik, her iki düşünürün perspektifini ortaklaştıran noktayı göz önüne alarak söylersek, kendi ve nesnel dünya ayrımının aşılması anlamında (deneyimlerin) özgür gerçekleşimidir. Bu bireylerin yaşadığı bir toplumdaysa siyaset ve demokrasi tam olarak gerçekleşmiş olacaktır. O halde *Hegel’in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*’nde de bahsettiği “gerçek demokrasi” kolektif güçlerin potansiyellerini geliştirdiği, siyasetin tüm toplumca özümsemişi ve bu bakımdan siyasal karakteri gereği kendini aşma eğilimi gösteren bir geçiş olarak yorumlanabilir.

Demokrasi, bütün anayasaların bilmecesinin çözümüdür demek, sadece demokraside siyasi rejim, halkın gerçek anlamda öz üretimi olabilir demektir. Ancak demokraside insan, kendi bireysel özgürlüğünü ve türsel varlığını kendine yabancılaşmamış bir şekilde yaşayabilir. Demokrasi, bu yüzden devlet-sivil toplum ayrımının, özel-kamusal ayrımının aşıldığı bir siyaset biçimidir.¹⁹⁷

Ne var ki Marx’ın daha önce “herhangi bir yönetim biçimi değil, tüm yönetim biçimlerinin özü” olarak tanımladığı demokrasi, bazı metinleri bağlamında yorumlandığında devrimci güçlerin kimi zaman önündeki engel olarak

¹⁹⁶ Gülenç, K. (2016). *Marksizmde Ahlak Tartışmaları, Adalet, Özgürlük, Mutluluk* (s. 263). İstanbul: Tekin.

¹⁹⁷ Özkazanç, A., Ünlü, B., Eroğlu, C., vd. (2003). “Marx ve Demokrasi”, *Marksizm Ve...* (s.8). Ankara: İmge.

görülmektedir. Bu anlamda hem olumlu hem de olumsuz nitelikleri bakımından demokrasiyi kavramak gerekmektedir. Demokrasinin, özellikle temsili demokrasilerdeki oy sisteminin iki ucu keskin bir silah (*double-edged weapon*) olarak düşünülmesi onun hem ezilenlere hem de ezenlere avantajlar sunmasıyla ilişkilidir.¹⁹⁸ Oy sisteminin (hem seçmek hem de seçilmek bakımından) Marx ve Engels için böyle bir anlam ifade etmesinin altında *çoğunluk kuralına* ilişkin bir kabul yatmaktadır.¹⁹⁹ Zira düşünürler işçi sınıfının çoğunlukta olduğu İngiltere için seçim sisteminin olumlu ve eğitici yanlarından bahsetmekteyken, Fransa ve Almanya gibi henüz işçi sınıfının azınlıkta olduğu ve yeterli güce ulaşma imkanının az olduğu ülkelerde böyle bir siyasi mücadelenin etkisiz ve hatta zararlı olabileceğini düşünmektedir. Bu sonuncusuna göre “yasal zaferler” proletaryanın asli amacından uzaklaşmasına ve burjuva toplumunun sağladığı biçimsel konfor içinde bu amacı kaybetmesine de neden olabilmektedir. Diğer yandan, Marx *Fransa’da Sınıf Savaşları* ile başlayan analizlerinde, Temmuz monarşisine karşı birleşme ve cumhuriyetin ilan edilmesinde işçi sınıfının belirleyici rolüne vurgu yapar. “Burjuvazinin tarih sahnesine çıktığı ilk andan itibaren burjuvazinin her türlü eyleminde ve ‘burjuva demokratik devrimleri’ denilen sürecin gerisinde baştan beri proletaryanın belirleyici etkisi söz konusudur.”²⁰⁰ Fakat sonraki Geçici Hükümet süreçlerinde işçi sınıfının nasıl siyaset sahnesinden indirildiğini gösterir.

(...) burjuvazinin ancak kendi tekil çıkarlarını genel çıkar olarak ifade edebildiği, yani ezilen sınıfların çıkarlarını da kendine eklemleyebildiği durumlarda atılım yapabildiğine ilişkin tespitlerinde ve özellikle 1848 sonrasında, burjuvazinin her zaman işçi sınıfının gücünü/enerjisini aristokrasiye ve gerici-muhafazakâr rejimlere karşı çıkarken kullandığını, fakat işçi sınıfı kendi bağımsız siyaset gücünü göstermeye başladığı zaman, ilk fırsatta hemen

¹⁹⁸ Doveton, D. (Winter 1994). “Marx and Engels on Democracy, History of Political Thought” (p.570). Vol.15, No.4 (pp. 555-591)

¹⁹⁹ A.g.ç. p. 563.

²⁰⁰ Özkazanç, A., Ünlü, B., Eroğlu, C., vd. (2003). “Marx ve Demokrasi”, Marksizm Ve... (s.14). Ankara: İmge.

gerici ve muhafazakâr güçlerle ittifaka yöneldiğini söylediği yerlerde sözkonusu

bu argümanı net biçimde görmek mümkün.²⁰¹

Burada daha önce bahsettiğimiz gibi Marksist teoride yasal eşitliğin diğer koşullar sağlanmadığı sürece gerçek değişim ve özgürleşim adına çok bir şey ifade etmediği, ekonomik sömürü ilişkileri devam ettiği sürece gerçek özgürlüğün mümkün olmadığı düşüncesi anımsanabilir. Bunun en temel nedenlerinden biri özgürlük ve eşitlik söylemlerinin güçlü bir şekilde vurgulandığı günümüz demokrasi örneklerinde karşılaştığımız türden eşitsizliklerdir. Bugün herkesin seçme ve seçilme hakkından rahatlıkla bahsedilebilmesine rağmen, sınıflı bir toplumda yasama ve yürütmeye dair hukuki hakların ve kararların yalnızca seçilenle sınırlandığı, sınıfsal pozisyonu gereği usulen var olan özgürlüğünü fiili olarak kullanamayan biri ile yine maddi koşulları gereği seçim yarışına daha avantajlı konumda giren bir sınıfın üyesinin farklılıkları göz önüne alınırsa,²⁰² burjuva demokrasisinde sorgulanması gereken noktalar açığa çıkmış olur. Parlamenter ve temsili demokrasinin biçimsel ve hukuksal kazanım ve avantajlarının yanı sıra, onun meşruiyetine ilişkin bu sorunların bugün hala üstesinden gelinebilmiş değildir. Tam da bu nedenle çağdaş demokrasi tartışmaları burjuva demokrasisinin bu biçimsel ve soyut değerlerini eleştirerek somut ve çoğulcu bir perspektif sunmaya çalışmaktadır. Bu açıdan Marx'ın burjuva demokrasisine ilişkin eleştirilerinin bu yeni tartışmaların da zemininde durduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Post-Marksist demokrasi kuramları Marx'ın analiz ve eleştirilerine yaslanmakta ve demokrasi mücadelesinin kurumsal dolayımını detaylandırarak radikalleştirmektedir. Ne var ki toplumsal sınıfların ve mücadelelerin yerine birleşme ve ayrışma pratikleri oldukça farklılaşan ve belirsizleşen hegemonik güçleri ikame ederek demokrasinin imkanını da kaygan bir zemine taşımaktadırlar.

Fransa'da Sınıf Savaşları'nda Marx gerek demokrat gerek cumhuriyetçi biçimleriyle yönetimin el değiştirmesi oyununda; burjuvazinin *biçimsel* olarak oylama yoluyla, *içerikteyse* kendi sınıf egemenliğini tesis etmek ve "sömürünün maddi koşullarını" oluşturmaktan başka bir çabası olmadığını bu minvalde vurgular. Bu bakımdan şimdiye kadar işçi sınıfı, sürekli olarak perde arkasında kalan ve gerektiğinde kurban edilen, fakat yine gerektiğinde yardıma çağrılan asli güç

²⁰¹ A.g.ç., s. 14.

²⁰² Kulak, Ö. "Seçmen, Seçilen ve Temsil: Biri "Demokrasi" mi Dedi?" (s. 24). *kampfplatz" Dergisi* 1. Cilt 3. Sayı (ss.15-34).

olmuştur. Tam da bu nedenle Marx'ın esas vurgusu, demokrasi adı altında el değiştiren çarkın yeniden el değiştirmesi değil, kırılması gerektiği yönündedir. Ontolojik bir etik perspektife dayanan özgürlüğün Marksist programdaki karşılığı anlamındaki demokrasi yerine, bu araçsal anlamıyla konumlanan burjuva demokrasisi işçi sınıfının nihai amacı olamaz, o olsa olsa genişletilerek ortadan kaldırılacak bir aşamadır. Marx, 18. *Brumaire*'de de toplumun demokratik yolla dönüşmesi fikrine sıcak bakmaz ve bunun küçük burjuva çıkarları çerçevesinde bir dönüşüm olacağından bahseder.²⁰³ Aynı şekilde yine 18. *Brumaire*'de; “Bütün siyasal devrimler, bu makineyi kıracakları yerde, yetkinleştirmekten başka bir şey yapmadılar. Art arda iktidar uğruna savaşıyan partiler bu muazzam devlet yapısını ele geçirmeyi, kazananın en birinci ganimeti saydılar”²⁰⁴ demektedir ve dönüşümü radikalleştirmektedir. Burjuva çıkarlarıyla gerçekleşen dönüşüm en iyi ihtimalle, çelişkiyi bir uzlaşmaya dönüştürür fakat ortadan kaldırmaz. “İşçi sınıfı hâlihazırdaki devlet aygıtını öylece ele geçirip, onu kendi amacı için kullanmaz”²⁰⁵ ifadesi de bir el değiştirmeden çok daha fazlasının gerektiğini açıkça belirtmektedir. Nitekim sosyalizmin asıl anlamı budur:

Bu sosyalizm genel olarak, *sınıf farklılıklarının ortadan kaldırılması*, sınıf *farklılıklarının* dayandıkları bütün üretim ilişkilerinin ortadan kaldırılması, bu üretim ilişkilerine uygun düşen bütün toplumsal bağıntıların ortadan kaldırılması, bu toplumsal bağıntılardan doğan bütün düşüncelerin alt-üst edilmesine varmak üzere, *devrimin sürekliliğinin ilanıdır*, zorunlu bir geçiş noktası olarak proletaryanın *sınıf diktatörlüğüdür*.²⁰⁶

Marx'ın tarihsel materyalizm anlayışına başta yaptığımız vurgunun bir başka nedeni burada yeniden açıklığa kavuşur. Çünkü her tarihsel sürecin kendisinden önceki toplumsal ve siyasal yapıdan etkiler taşıması, demokrasi tartışmalarında da yeri olan bir konudur. Bu bakımdan şunu diyebiliriz; kapitalist sömürü ilişkilerinin aşıldığı yeni üretim ve yaşama biçimi olarak komünizm, birden ortaya çıkacak bir sistem

²⁰³ Marx, K. (1979). *Louis Bonapart'ın 18. Brumaire'i* (s. 42). Çev: Sevim Belli. Ankara: Sol.

²⁰⁴ A.g.e., s. 130.

²⁰⁵ Marx, K. (2005). *Fransa'da İç Savaş* (59). Çev: Kenan Somer. Ankara: Sol.

²⁰⁶ Marx, K. (2003). *Fransa'da Sınıf Savaşları* (s. 115). Çev: Sevim Belli. Düz: Eriş.

değildir.²⁰⁷ Oluşum aşamasında kendisinden önceki toplumsal yapının parçalarını taşıyacak, kendi içinde kendi öncüllerini üreten bir sistem oluncaya kadar yarı kapitalist yarı sosyalist bir aşama olarak görünecektir. Bu, Marx'ın proletarya diktatörlüğü olarak adlandırdığı ve aslında Paris Komünü'nde örneklenen durumdur. Dolayısıyla bu anlamıyla demokrasi, geçiş sürecinde önemli bir adımdır. Ayrıca o küçük bir grubun çıkarları çerçevesinde iş gören siyasal bir sistem değil, toplumun tümüne yayılarak genişleyen ve nihayetinde devletin varlığını gereksiz kılan bir aşamaya dek büyüyen bir *kolektivite* anlamındaki yaşam biçimidir. Siyaset ve özellikle de demokratik siyaset, genellikle siyasal teori içinde, kolektif kararlar almak ve kolektif eylemlerde bulunmak için insanların bir araya geldiği alan olarak görülür.²⁰⁸

Toparlanacak olursa; Marx'ın eserlerinde siyaset ve özellikle demokrasinin ikili anlamda kullanıldığını söylemek mümkündür. Öncelikle; mevcut/halihazırda olan, düzen-içi ve sermaye, diğer bir deyişle; egemen sınıf ile ilişkisi bakımından kapitalist sistemin yeniden üretiminde rol alan bir yönetim biçimi olarak demokrasiden bahsedilebilir. Hedefleri bakımından sınırlı ve belirli grupların ekonomik çıkarlarını temel alan haklar çerçevesinde tanımlanabilecek burjuva demokrasi anlayışı; Marx'ın devlet eleştirisinde de vurguladığı gibi metafiziksel olarak hatalı, özgürlük ilkesi bakımından da sorunludur. Diğer yanda, bir yönetim tarzının çok ötesinde, mevcut koşulların nesnel değişiminden doğabilecek, içerik bakımından insani varoluşa uygun, bireysel, toplumsal ve kolektif güçlerin gelişmesi açısından birleşmiş bir üretici güçler topluluğunun yaşamı olarak demokrasi fikri vardır. Bu tam demokrasi, Marx'ın özellikle ilk metinlerinde komünizm ile uyumlu bir özgürleşme pratiği olarak yer almaktadır.

Bu analizlerden sonra, sınıf, demokrasi ve sosyalizm arasındaki ilişki daha açık hale gelir. Marx biçimsel demokrasiyi bir amaç olarak belirlememiştir. O yalnızca işçi sınıfının kimi zaman komünizm öncesinde siyasal bilincini geliştirmesi için, kimi

²⁰⁷ Bu noktada Marx'ın devrimin devleti yok ederek mi yoksa onu dönüştürerek mi gerçekleştirileceği konusunda anarşistlerle girdiği polemiklere bakmak ve geçiş için devletin araçsal niteliğinin toplumsal ve siyasal dönüşüm adına nasıl konumlandığını çözümlemek gerekmektedir. Diğer yandan Mouffe ve Laclau için Marx'ın devleti yalnızca asalak bir araç olarak göstermesi onun siyaseti ikincil kılmasının bir göstergesi olarak alınır ve devletsiz toplumda tasavvur edilen dolaysız uyumun eleştirisini yapmalarına olanak sağlar.

²⁰⁸ Demirovic, A. (2014). *The Critic of Politics, Thinking The Political*. <https://www.viewpointmag.com/2014/10/24/the-critique-of-politics/>. (Erişim Tarihi: 03.05.2019).

zamansa burjuva devlet iktidarını ele geçirdikten sonra, onu yabancılaşmanın tüm kabuklarından soyarken kullanacağı bir araçtır. Bu halihazırda var olan burjuva demokrasisinin belirli açılardan işlevsel olabileceğine işaret eder. Lenin *Devlet ve Devrim*'de şunu anımsatır: “Marx, özellikle, koşulların devrim için uygun olmadığı durumlarda, burjuva parlamentarizmi ‘ahır’ından yararlanmaktaki yetersizliği yüzünden, anarşizmle arayı iyice açmış; ama aynı zamanda, parlamentarizmin gerçekten proleter ve devrimci bir eleştirisini yapmayı da bilmiştir.”²⁰⁹ Ayrıca Marx’ın özellikle parlamenter demokrasiyi eleştirdiği yerlerde dahi genel oy ve seçim ilkesinin irade kullanmak açısından halkın çoğunda eğitici bir işleve sahip olacağını vurgulamıştır. *Fransa’da Sınıf Savaşmaları*’nda bunu şöyle ifade eder: “Genel oy sistemi, görevini yerine getirip tamamlamıştı. Halkın çoğunluğu, devrimci bir dönemde yalnız genel oyun verebileceği olgunlaşma okulundan geçmişti.”²¹⁰ O halde en temelde burada söz konusu olan, parlamentarizm gibi “halkı kimin ezeceğine” karar veren bir sistemden farklı bir demokrasi anlayışıdır. Bunun tarihsel örneği de “aynı zamanda hem yürütmeci hem yasamacı, hareketli bir gövde” şeklinde organize olan Paris Komünü olmuştur. Bu, ayrıcalığa dönüştürülen parlamenter vekilliğin, iş bölümüne dayalı bürokratik sınıflaşmanın ortadan kaldırılmasıdır. Bu, gerçek demokrasidir. Bu anlamıyla demokrasi, tüm yöneten-yönetilen, sivil toplum-devlet, siyasal özgürlük-insani özgürlük, insan-yurttaş, proleter-burjuva ayrımlarının ortadan kalktığı sınıfsız toplumun özel adıdır. Bu anlamıyla demokrasi, sosyalizmin gerçekleşmesidir.

Çağdaş siyaset felsefesinde daha önce bahsettiğimiz demokrasi arayışlarının pek çoğunda “sınıf” kavramı yer almaz. Bunun nedeni, artık sınıfların var olmadığı; ya toplumun tümünden sömürüldüğü ve bundan dolayı özel bir işçi sınıfından bahsedilemeyeceği, ya da toplumsal talep ve kimliklerin çeşitliliğinin sınıf kavramına sığmadığı gerekçesiyle -ki burada sınıf yalnızca fabrika işçilerini kapsayan homojen bir yapı şeklinde düşünülmektedir- işçi sınıfının herhangi bir özelliğinin kalmadığı yönündedir. Ne var ki bu, kapitalist sömürünün gerek ulusal gerek uluslararası düzeyde sömürü üzerine kurulu sistemi devam ederken sınıfların varlığını görmezden gelen bir siyasal projenin geçerliliğini sorgulamaya açacaktır.

²⁰⁹ Lenin, V.I. (2003). *Devlet ve Devrim* (s. 40-50). Düz. Eriş Yayınları.

²¹⁰ Marx, K. (2003). *Fransa’da Sınıf Savaşmaları* (s. 82). Çev. Sevim Belli. Düz: Eriş.

(...) sınıf, demokratik bir sistem ya da hareketin karar alma gündeminden açıkça çıkarıldığında bu dışlama, yalnızca varolan sınıf yapılarının sürdürülmesine yarayabilir. Marksistlerin, bu tür demokrasileri ve destekleyen hareketleri eleştirme hakkı ve zorunluluğu vardır.²¹¹

Liberal demokrasinin meşruiyetini sorgulayan çağdaş siyasal teoriler de eleştirel ufuklarıyla farklı demokrasi imkanlarını barındırmakta ve işaret etmektedir. Fakat bu teorilerin demokrasinin soyut haklar anlayışı ile üzeri örtülen eşitsizliklerin üstesinden gelmek adına üretim sürecinin yarattığı eşitsizlik ve özgürlüksüzlükleri göz ardı etmemesi gerekmektedir. Burjuva devletinin bireysel özgürlük ilkesi, toplumsal ve bireysel olanın, toplumsal ve siyasal güçlerin ayırımına işaret ettiği ölçüde, insani özgürleşmenin, diğer bir deyişle kendi güçlerini (*forces propres*) gerçekleştirmesinin önündeki en büyük engel olan yabancılaşmanın ifadesidir. O halde Marx'ın kapitalizm eleştirisini, insanın bütün somut gündelik varoluşuyla ilgili her türden yabancılaşma ya da egemenlik ilişkilerine ait bir eleştiri olarak yorumlarsak ancak o zaman bu sosyal içerik ile onun siyasal biçimi olarak demokrasi arasında içsel bir bağ kurabiliriz.²¹²

Dolayısıyla çalışmadan hareketle Marksizme yönelik eleştirileri üç genel başlıkta toplayabiliriz: a) rasyonalite, özne ve evrensellik çerçevesinden özcülük ve indirgemecilik, b) alt yapı-üst yapı ayırımından hareketle determinist tarih okuması ve c) devletin sönmelenmesi ve çatışmaların son bulduğu rasyonel toplum ideali. Marksizmin hem içinden hem de dışından yapılan bu tartışma ve eleştiriler felsefi ve toplumsal-siyasal bazı öncüllere dayanmaktadır. Felsefi olarak postmodernizm ve postyapısalcılığın; modernitenin akıl, özne ve evrensellik ideallerine yönelik kuşkuları ön plana çıkar. Buna göre çeşitlilik ve farklılıkların massedildiği her türden felsefi ideal eleştiriye tabidir. Zira toplumsal yapıda meydana gelen değişiklikler de artık onun bütüncül ve homojen kavranmasını ve bu yöndeki analizini imkânsız kılmaktadır. Dolayısıyla siyasal bir analiz de modernitenin bu kategorilerine yaslandığı oranda eleştirilmelidir. Toplumun analizi için önceden belirlenmiş bir sabit belirlenmesi ve buradan hareketle diğer tüm öğelerin onun etrafında

²¹¹ Wolff, R. (2011). "Marksizm ve Demokrasi" *Praksis*, (ss.123-134). Sayı 10, Çev. Cem Kamözüt <http://www.praksis.org/wp-content/uploads/2011/07/010-06.pdf>. (Erişim Tarihi: 18.02.2020).

²¹² Özkazanç, A., Ünlü, B., Eroğlu, C., vd. (2003). "Marx ve Demokrasi", *Marksizm Ve...* (s.20). Ankara: İmge.

şekillenmesi ve salt onun dolayısıyla açıklanması anlamında yapılan özcülük ve indirgemecilik eleştirisinin de altında yine aynı türden kategorilere yönelik tavır yer alır. Ne var ki; çalışma içerisinde de vurgulandığı üzere, Marx'ın toplumu tüm değişkenliği ve ilişkiselliği üzerinden kavrama çabası -eğer modern tutum homojen bir yapıda ele alınıyorsa ve/veya tekleştirici bir kavrayışa işaret ediyorsa- tümüyle modern bir tavır olarak değerlendirilemez. Kendi içine kapalı ve kendinden hakikati taşıyan bir rasyonalite ve özne kavrayışına sahip olmamakla birlikte, Marx'ın Aydınlanmanın bilinçli etkinlik ve bu etkinlikle doğayı, toplumu ve kendisini şekillendiren özne ve özgürlük idealiyle ortaklığı söz konusudur. Fakat evrensellik kavrayışı soyut ve ideal ilkeler (evrensel adalet, hak, eşitlik vb.) üzerinden şekillenmez. Yine aynı şekilde burjuva evrensellik anlayışındaki gibi sabit ve belli bir amaçla sınırlanmış da değildir. Bilakis Marx bu evrensellik anlayışlarını eleştirir. Benhabib'in ifadesiyle:

Zira burjuva toplumunda 'bireysel ihtiyaç, yeti ve hazların hakiki evrenselliği' sınırlı bir formla, yani salt maddî nesnelerin birikimi anlamına gelen servetle tanımlanır. Geleceğin toplumunda istenen, bu serveti bir amaca değil, hakiki insan servetinin gelişimi için, başka bir deyişle hakiki evrensellik ve bireysellik için bir önkoşula dönüştürmektir.²¹³

Dolayısıyla Marx'ın modern toplumun ideal ve değerlerini aşma çabası, onun salt ve sıradan bir Aydınlanma düşünürü olarak okunmasını engellemektedir.

Yine aynı şekilde, bu bölümde ele aldığımız temel eleştirilerden biri olan altyapı-üstyapı tartışmaları da Marksizm içinden farklı okumalarla cevap bulmaya çalıştığımız bir diğer meseledir. Bu eleştiriye göre; Marx'ın çalışmalarındaki ağırlık merkezi ekonomik yapı olmuş ve bu bakımdan diğer insani ve toplumsal etmenler göz ardı edilmiş veya ikincil kılınmıştır. Çalışmada öncelikle emek kavramından hareketle, onun Marx'ı büyük oranda Hegel'e bağlayan ve geniş anlamda üretme, yaratma, dönüşme ve dönüştürme anlamıyla temel insani etkinlik ve insani bir güç olarak ele alındığı vurgulanmıştır. Bu anlamda da onun sadece dar iktisadi bir çerçevede üretim, tüketim, bölüşüm vb. konularla sınırlanmamış olduğu yönünde bir okuma yapılmıştır. Bu açıdan Marx'ın toplumu ve tarihi ekonominin nesnel

²¹³ Benhabib, S. (2005). *Eleştiri, Norm ve Ütopya* (s.104). Çev. İsmet Tekerek. İstanbul: İletişim.

yasalarıyla belirlenmiş bir ereğe (telos'a) doğru ilerleyen değişmez bir çizgide okumadığı, bu nesnelliğin yanı sıra öznel, iradi ve bilinçli çaba ve pratikle buluşması yoluyla değişme imkânını değerlendirdiği vurgulanmıştır. Dolayısıyla bu bölümde serimlemeye çalıştığımız şekliyle Marx'ın emek teorisi, devlet ve demokrasiye ilişkin yaklaşımından bazı sonuçlar çıkarabiliriz. Bunlardan ilki Marx'ın en temelde bireysel ve toplumsal yaşamdaki tüm faktörlerin ilişkiselliğine ve devinimine vurgu yapmış olması bakımından hiçbir kavram ve kategoriye sabit, doğal ve verili, kendinde ve ebedi olarak ele almadığıdır. Birey ve toplumun karşılıklı ilişkisi; özne ve nesnenin, parça ve bütünün, ekonomi ve siyasetin karşılıklı ilişkisinde de söz konusudur. Aralarındaki ilişkinin dışsal veya tek yönlü belirleme şeklinde görünmesi ya toplumsal ilişkilerin biçimiyle ya da teorik bir soyutlamayla mümkündür. Bu okumanın zemininde ise önemli bir kavram durur: diyalektik. Özellikle Karl Korsch'un *Marksizm ve Felsefe* eserinde ön plana çıkan Marksizmin vulger materyalist ve pozitivist okumalarına yönelik eleştirisi bu kavram etrafında şekillenir. Çünkü diyalektik kavramı ilişki ve pratiğe yönelik vurgusu nedeniyle teorinin determinist ve sınırlı çerçevesine meydan okur. Tam da bu okumadan hareketle siyasal alanın önemsiz veya ikincil kılınmasının değil, dönüştürücü faaliyet çerçevesinde ve diğer toplumsal unsurlarla ilişkiselliğinde kavranmasının önü açılarak hem teorinin dönüşümü hem de pratiğe ilişkin açıklayıcı gücünün ortaya çıkması mümkün olmuştur. İkinci ve buna bağlı olarak, Marx'ın yabancılaşmanın aşılmasına yönelik vurgusu, teorinin diğer bir kuşatıcı yönünü oluşturur. Zira yabancılaşma, bu dışlayıcı ikiliklerin aşılması anlamında alındığında, teoride gerçek bir özgürlüğü ifade eden demokrasinin imkânı da doğar. Demokrasi ancak farklı şekillerde birbirinin nedeni ve sonucu olan sermaye, ücretli emek ve yabancılaşmanın ortadan kaldırılmasıyla 'hakiki' bir yaşam sunacaktır.

Son olarak, Marx'ın devlete ilişkin araçsal kavrayışı beraberinde pek çok eleştiriyi gündeme getirmiştir. Siyasetin ekonomi karşısında araçsallaşmasına, devletin yalnızca kapitalizme ve burjuva sınıfına hizmet etmesi fikrine ve devletin diğer ideolojik uzamlarının önemsiz görülmesine ilişkin bu eleştiriler sıklıkla siyasalın bağımsız karakterine ve iktidarın her yerdeliğine vurgu yaparak teorinin merkezini dönüştürme yoluna gider. Salt egemen sınıfın aracı olarak görülen bir devlet anlayışı her ne kadar sıklıkla ve uzun vadede fiiliyatta bir olgusallığa tekabül etse de devlet kimi zaman siyasal erkini başka şekillerde ortaya koyabilen bir varlık da

kazanabilmektedir. Dahası Marx'ın Komün'deki yasama ve yürütmenin, sivil toplum ve devletin birlikteliğine ilişkin olumlayıcı ifadeleri onun iktidarı yeniden üreten bir egemenlik paradigmasının açmazlarına sıkışmasına neden olmakla eleştirilirken, üzerine pek konuşmadığı komünizmdeki yargıya (hukuka) ilişkin belirsizlikler de bu eleştirileri güçlendirmektedir.



3. EMEK EKSENLİ SİYASAL KAVRAYIŞ

Bu bölümde dört başlık altında çağdaş emek tartışmalarının Negri ve Hardt perspektifinden değerlendirmesi yapılacaktır. Birinci kısımda düşünürlerin yeni bir iktidar formu olarak tanımladıkları, merkezsiz ve yersiz yurtsuz ağ modeli olan İmparatorluk anlayışı ortaya koyulacaktır. Ulus-devlet ve onun kapitalist hareketi olan emperyalizmden farklı olarak ulus-devlet sınırlarını aşan, herhangi bir konum işgal etmekten ve içeri-dışarı mantığından farklı olarak her yerde etkin bir güç olan emperyal bir imparatorluk ağından bahseden düşünürler, bu dönüşümün temelini sosyo-ekonomik planda üretim biçimindeki temel değişime bağlı olarak “maddi olmayan emek” kavramıyla formüle ederler. Böylelikle ikinci kısım Fordizmden post-Fordizme geçişin temel belirlenimi olan emeğin maddi olmayan yeni formlarına odaklanacaktır. Marx’ın emek anlayışından farklı olarak duygulanımları, hizmet ve iletişim süreçlerini dahil etmesi bakımından düşünürlerin emeğin niteliksel dönüşümüne ilişkin vurgusu işçi sınıfı anlayışında da karşılığını bulacaktır. Marx’ın emek ve emek gücü, sabit ve değişken sermaye anlayışından hareketle özellikle *Grundrisse*’de ön plana çıkan canlı emek ve genel zekâ kavramları, düşünürlerin yeni öznellik tanımlamalarında etkin bir rol oynadığı için üçüncü kısmın konusunu bu tartışmalar oluşturacaktır. Son kısımda ise değişen toplumsal, siyasal ve ekonomik çerçevede yeni bir güç ve karşı-iktidar olarak tanımlanan Çokluk’un, *halk*, *kitle* ve en önemlisi Marx’ın *işçi sınıfından* hangi noktalarda ayrıldığı, bu kavramın nasıl bir felsefi perspektifte temellendiği değerlendirilecektir. Düşünürleri daha sonraki post-Marksist çizgiden farklı olarak, toplumsal dönüşüme yeni bir özne tayin etme çabasında oldukları ve bu çabanın öznenin içkin varoluş gücü ve potansiyellerinden hareketle temellendirildiği, postmodern ve postyapısalcı bakış açılarını Marksist çalışmalarla birleştirmek amacıyla mevcut siyasal çerçeveden çıkış ve kaçış perspektifleri sundukları, yine de öne sürdükleri kavramların kimi belirsizlik ve açmazlarla malul olduğu ifade edilecektir. Şimdi bu yeni emek temelli siyasal projenin genel hatlarına bakabiliriz.

3.1. İmparatorluk ve Çokluk Düşüncesine Genel Bir Bakış

Bilindiği üzere Marksizm, üzerine en çok konuşulan ve tartışılan teorilerden birisi olmuştur. Hemen her kaynakta farklı türden yorumlar ve perspektiflere imkân tanıyan zengin bir kaynak olmuş, bu görüşlerden kimisi Marksizmin sınırları içinde kimisi de tümüyle dışında ve ona karşı geliştirilmiştir. Bu denli etkili ve uzun soluklu bir teorinin içinde elbette süreklilikler ve kopuşlar, dogmatik yüceltmeler ve yorumlar kadar haksız eleştiriler de söz konusu olmuştur. Teorinin kendi içindeki en keskin değişim ve dönüşümlerine bakıldığında ise, tek ve belirli bir tarih veya neden gösterilememekle birlikte, bunun yaşanan toplumsal, politik ve ekonomik değişimlere sıkıcı bağlı olduğu söylenebilir. Pek çok kaynak, sosyal teorideki dönüşümleri ve teoriye ilişkin sorgulamaları Sovyetler Birliği'nin çöküşü, emperyalist savaşlar ve faşizm sonrası toplumsal reaksiyonlarla birlikte, modernizm-postmodernizm ilişkisi üzerinden değerlendirmektedir. Aynı şekilde kimi çalışmalar 70'lerin petrol ambargosu sonrası başlayan toplumsal ve çevresel buhranların yarattığı kargaşayı toplumsal başkaldırıların nedeni olarak belirlerken, kimisi sanayi alanında yaşanan teknolojik gelişmelerin güvencesizlik ve işsizlik gibi çıktılarına, kimisi savaşlardan dönen erkeklerin yeniden kamusal alanı işgal etmelerine, kimisi de dilsel-kültürel çalışmaların yarattığı etkilere odaklanmıştır. Yeni bir kolektivite arayışı, diğer bir deyişle kimlik çalışmaları odaklı, özcülük ve belirlenimcilik karşıtı bu gelişmeler, en temelde modernizmin yapı ve kavramlarına yönelik köklü eleştirel bir tutuma işaret eder. Dolayısıyla Marksist teorinin, moderniteyi tanımlayan akıl, bilim, ilerlemecilik cephesinde kaldığı gerekçesiyle postmodern perspektiften eleştirilmesi veya güncel duruma uyarlanması gerektiği öne sürülmüştür. Toplumsal muhalefetin özellikle Çöküş'ten sonra içine düştüğü belirsizlik atmosferinden beslenerek akademik çevrelerde de gittikçe güçlenen postmodern eğilim kendisini çevre, etnik ve cinsel kimlik siyaseti ve kültürel çalışmalarda görünür kılmıştır. Bu süreci, komünist partilerin Avrokomünizmi benimsemesiyle birlikte, daha reformcu formu ve parlamenter demokrasi pratikleriyle uyumlu bir çizgiye yerleşmesi takip etmiş, altyapı-üstyapı, diyalektik ve evrenselcilik kavramları üzerinden eleştirilen Marksizmin özellikle fabrika işçilerine ağırlık veren perspektifi genişletilmek üzere revize edilmeye başlanmıştır. Sınıf çıkarı ve sınıf davranışı arasında nesnel ve kesin bir bağın olmadığına ilişkin yapılan tartışmalar nihayetinde fabrika merkezli işçi sınıfı kavranışının reddine uzanmıştır. Tronti'nin "toplumsal fabrika" kavramıyla

geniştirilmiş işçi sınıfının tek yönlü etkin gücüne, diyalektik ilişkiselliği feshetmek pahasına yapılan vurgu, Otonomi hareketiyle 1960'ların İtalya'sında bu değişimi gösteren öncelikli adımlardan birisi olarak gösterilebilir. Bu süreçte “toplumsal işçi”, “kitlesel işçi” ve nihayetinde Negri ve Hardt'ta göreceğimiz çokluk, teorideki değişimlerin adım adım takibini mümkün kılmaktadır.

Negri ve Hardt -özellikle de İtalyan Otonomist²¹⁴ hareketine biçim veren düşüncenin içinde yer alan Negri- enformasyonun üretim sürecine dâhil olmasını ve hatta üretimi şekillendiren asli unsura dönüşmesini üretim sürecinde yaşanan büyük bir değişim olarak görür. İşin yapısında ve niteliğinde yaşandığı düşünülen bu değişime koşut olarak düşünürler, toplumsal, kültürel, ekonomik ve siyasal alanlarda yaşananları ve iktidarın yeni biçimlerini analiz ederek liberalizmden neo-liberalizme, modernizmden postmodernizme, Fordizmden post-Fordizme geçişin temel unsurlarını ortaya koyar. Bu değişikliğin pratik dayanağı öncelikle yeni toplumsal hareketler ve işin yeni bağlamsal yapısı olmakla birlikte, teorik temelde Marx'ın düşünceleri ve analizleri yer alır. Düşünürler işçi sınıfının dinamizmine ve üretici gücün öznel gücüne işaret edebilmek üzere Marx'ın *Grundrisse* eserini çalışmalarının merkezine alır. İkiliye göre;

Marx, *Grundrisse*'ye 1857 tarihli girişindeki yöntemle ilgili kısa ve öz bölümde, anlama tarzımızın güncel toplumsal dünyaya uygun olması gerektiğini, dolayısıyla da tarih boyunca değişmesi gerektiğini açıklar: Yöntem ve töz, biçim

²¹⁴ Tronti'nin *Workerism and Politics* adlı çalışmasında bahsettiği üzere İşçilik (Operaismo) olarak 1960'lı yıllarda ortaya çıkan hareket, güney köylülerinin emek güçlerinin Kuzey'in sanayii kapsamına göç ettirilmesiyle birlikte, tarımsal-endüstriyel bir toplumdan endüstriyel-tarımsal bir topluma geçişle tanımlanabilir. Bkz. [Tronti, (2010). M. “Workerism and Politics”, *Historical Materialism* 18 (s. 186). DOI: 10.1163/146544609X12537556703232]. Bu toplumsal-ekonomik değişimlerden hareketle yapılan teorik çalışmalarda kapitalizm analizi, geleneksel Marksizmin kapitalizmin işleyişini ve sömürüyü açıklama modelinin yetersiz kaldığı argümanı üzerinden, iş ve yaşam arasındaki ilişkinin güçlendiğini, enformasyonun ve bilişsel tekniklerin merkezinde yaşanan gelişmelerin analizde hesaba katılması gerektiğini ileri süren yeni bir kavramsal çerçevede söz konusu olmuştur. 1970'li yılların başında feshedilen Operaismo hareketinin yerini kısa bir süre sonra, protestoların toplumsal boyutunu ve farklı kesimlerin katılımlarını, özellikle öğrenci, kadın ve göçmen hareketlerini içeren Autonomia Operaia hareketi aldı. Temel vurgusu; ağırlık kazanan zihinsel emek, enformasyon ve teknolojik gelişmeler olan bu hareket, işin yeni formunda değer ve sömürünün yeni formunu kavramaya çalışmıştır. Yeni üretim rejimi endüstriyel işçinin yerini toplumsal işçinin almasının başat nedenidir. Bu anlamda toplumsal işçi figürü, yalnızca fabrika sürecinde sömürülen işçiyi değil, tüm toplumun sömürülen kesimlerini kapsayan yeni bir proletarya kavramını ifade eder. Bilginin üretimin her sürecinde yer alan temel bir güç olarak konumlanması, Negri ve Hardt'ı biyo-politik üretim ve emek biçimlerini açıklamaya sevk ederken, düşünürler göre hem ekonomik hem de siyasal ve toplumsal anlamda tüm yaşamın dizayn edilmesi fikrine etki eden önemli figürler Machiavelli, Spinoza, Marx, Foucault ve Virno, Tronti ve Lazzarato gibi İtalyan Marksistler olmuştur.

ve içerik birbirine tekabül etmelidir... Demek ki, Marx'ın yöntemine uymak istiyorsak, Marx'ın eleştirdiği kapitalist üretim ve bir bütün olarak kapitalist toplum değiştiği ölçüde Marx'ın teorilerinden uzaklaşmamız gerekir.²¹⁵

Dolayısıyla Negri ve Hardt'a göre yeni toplumsal, siyasal ve ekonomik değişimi anlamak için Marx'tan yola çıkarak Marx'ın ötesine geçmek gerekmektedir.

Öncelikle düşünürlerle göre içinde bulunduğumuz dönemi karakterize eden kavram imparatorluktur. İmparatorluk ile kastedilen, aşağıda detaylandıracağımız üzere, her şeyden önce yeni bir iktidar anlayışı, sosyo-ekonomik temelleriyle yeni bir toplumsal üretim biçimi ve dahası yeni bir yaşam formudur. Tam da bu bakımdan Negri ve Hardt'ın Foucaultcu bir ifadeyle biyoiktidar olarak adlandırdığı toplumsal-yaşamsal üretim üzerinde bir iktidar ağı kuran imparatorluk, artık tüm toplumsal dinamiklerin bir arada ve birbirleriyle bağlantılı olduğu gerçeğini daha açık bir şekilde gözler önüne sermektedir. Bu değişimi kavramak için eserlerinde tarihsel bir izleni ortaya koyan düşünürler tarımsal üretimden, önce endüstri ve dayanıklı malların üretimine, oradan da hizmet ve enformasyonun hâkim olduğu günümüz üretimine dek üç ayrı üretim biçimi ve ekonomik unsur tespit eder. İki kırılma noktası olan bu üç modelin, ilk değişimi modernleşme, diğeri ise postmodernleşme olarak nitelenir. Postmodern ekonominin en önemli göstergesi toplumun bütünsel olarak üretime dahil olmasıdır. Bilginin üretim süreçlerine dahil olmasıyla birlikte, teknolojik ve enformatik üretimin hegemonik ağırlığı artmakta ve toplumun tüm zamanı üretim süreciyle kuşatılmaktadır. Dolayısıyla iş zamanı ile boş zaman arasındaki ayrım muğlaklaşırken, sömürü de mekânı ve zamanı aşan bir genişleme göstermektedir. İşte Negri ve Hardt'a göre, bu ekonomik değişimlerin siyasal karşılığı ulus devlet sınırlarını aşan ve küresel piyasanın taleplerini karşılayacak geniş bir egemenlik alanı olan imparatorluktur.

Düşünürler öncelikle bu yeni iktidar modelini ve toplumsal durumunu açıklayacak temel kavramlar olarak disiplin ve denetim toplumu kavramlarını Foucault'dan devralırlar. Fiziksel ve mekânsal koşulların etkili kullanımıyla bedenlere yönelik disiplinin dispoitifler üzerinden tanımlandığı Foucaultcu iktidar anlayışı, düşünürlerle göre yerini makine, bilişim ve enformasyondan hareketle toplumları denetleyen iktidara bırakmıştır. Bu değişim, iktidarın ve ekonominin

²¹⁵ Negri, A. & Hardt, M. (2011a). *Çokluk* (s. 156-7). Çev. Barış Yıldırım. İstanbul: Ayrıntı.

postmodernleşmesi olarak adlandırılır. Yeni iktidar formunun yaşam kaynağı, toplumsal yaşamın tüm güçlerinin bizatihi kendisidir. Fakat düşünörlere göre bu iktidar, tıpkı Marx'ın ifade ettiğı gibi, kendisine dayanak olan güç tarafından ortadan kaldırılmanın koşullarına sahiptir: “Çokluğun yersizyurtsuzlaştırıcı iktidarı, İmparatorluğun sürmesini sağlayan üretken bir kuvvet olduğı kadar onun yıkılışını talep eden ve zorunlu kılan bir kuvvettir de.”²¹⁶ Zira toplumsal üretici güçler (*potentia*) kendi başlarına yaşamı üretme yetisine sahipken, iktidar (*potestas*) - varlığını bu güçlere borçlu olması bakımından- ikincil durumdadır. Dolayısıyla İmparatorluk, düşünörlerin ifade ettiğı gibi “kendi için değil, *kendinde* iyidir” ve salt bir karşıtlık üzerinden kurulması bakımından asli değildir. Asli olan sadece üretici ve yaratıcı olan işçi sınıfıdır. Otonomi kavramı da burada anlamını bulur.

Kurulu iktidarın ikincil kılınmasının felsefi dayanağı Spinoza'nın *conatus*'u fikrinde temellendirilir. Nitekim düşünörlere göre “hiçbir şekilde devredilemeyecek bir hak” olan yaşama gücü, yaşamda kalma ısrarı ve bununla ilişkili olan üretim etkinliğı insana içkin olması bakımından önceliklidir. Bu düşünce aynı zamanda düşünörlerin çalışmalarında sık sık vurguladıkları gibi direnişin ve özgürlüğün iktidara öncelikli olması fikrine dayanır. Dahası, direniş ve isyan pratikleri iktidara önsel olduğı gibi onu biçimlendirme niteliğine de sahiptir. Özgürlüğün baskı ve iktidara önsel olduğı fikrinin diğerkaynağı ise Foucault'dur. Foucault'nun iktidarı, sadece tek taraflı bir tahakkümle değil, tabi kılan ve tabi olan arasındaki ilişki olarak, ilişkide ortaya çıkan güç olarak yorumlaması, Negri ve Hardt için düşünörlüğün direniş ve özgürlüğe hiç yer bırakmadığını değil, bilakis bu ilişkide hep bir değişim imkânını açık bıraktığını gösterir. *Subject* kavramıyla, aynı şeye işaret eden özgür olanın ve tabi olanın iktidar ile ilişkisi, onun sabit ve kökensel bir şey olduğı değil, tam da ilişki kavramının içerdığı çağrışımlarla birlikte tarihsel ve değişken olduğı, her zaman için direniş imkânı olduğı ve dahası ‘özgür olmayan üzerinde herhangi bir iktidarın zaten kurulamayacağı’ anlamında özgürlüğün iktidara önsel olduğı anlamına gelir. Bu açıdan birincil ve doğal güç (*potentia*) Negri ve Hardt'ın “çokluk” olarak tanımladığı yeni öznellikte gizlidir.

Tam da bu açıdan, iktidarın bir krizde olduğı meselesinin kökeninde Negri ve Hardt'a göre elbette kapitalizmin kendi sınırlılıkları olmakla birlikte, asli güç olan

²¹⁶ Negri, A. & Hardt, M. (2018). *İmparatorluk* (s. 82). Çev. Abdullah Yılmaz. İstanbul: Ayrıntı.

çokluğun yeni toplumsal hareketleri ve mücadeleleri yer almaktadır. Spinozacı içkin *conatus* anlayışı, ontolojiden siyasal alana tercüme edildiğinde, toplumsal güçler iktidar güçlerine karşı öncelikli olmak durumundadır. Gerçekten de düşünürlere göre direnişlerin ve toplumsal mücadele alanlarının değişen yapısı, iktidarı da değişmeye zorlamakta, bir bakıma onu ağlar şeklinde yeniden dizayn edilmeye sevk etmektedir. Ağ paradigması hem direniş makinesi hem de iktidar makinesi için geçerli olan çift taraflı bir modeldir. Ortak üretim alanları, iş birliğine dayalı yeni üretim modelleri, maddi olmayan emeğin iletişimsel ve hareketli biçimi, ağ biçiminde örgütlenen toplumsal hareketlerin gücünü artırırken; aynı zamanda maddi olmayan ve bu anlamda toplumun sınırsız (zamansal ve mekânsal olarak bağımsız) biçimlerde bütünsel sömürüsüne de imkân tanır. İktidar kendisini protesto ve direniş biçimleri üzerinden kurduğu ve reaksiyonel olarak dönüştürebildiği için toplumsal üretici güçlere bağımlı olmakla birlikte, bu güçleri kendi çevrimine dâhil etmiş; esnek ve dönüşken, sınır tanımaz açık ağ modeliyle toplumsal yaşamsal güçlerini içkin hale getirmiş, ‘dışarı’sı kalmayacak şekilde genişleyerek toplumsal bütünü kolaylıkla sömürebilme imkânına sahip olmuştur. Düşünürlere göre tam da bu nedenle artık iktidarın yok-yer’inde savaşmak gerekmektedir; fakat bu durum kendisiyle savaşılacak failin belirsizliği fikrini işaret etmektedir. Yine de iktidarın dışarısının ve hatta bir yerinin olmaması, direnişçinin güçsüzlüğü değil, aksine gücü olmalıdır. Çünkü düşünürlere göre bu içkinlik düzleminde *kaçış çizgisi* yalnızca üretici toplumsal güçlere, her yerde ve her zaman var olan çokluğa açıktır. Yalnızca çokluk, ortak yaşamı ve ‘herkesin herkesi yönetmesi’ olan demokrasiyi, “mutlak demokrasi”yi var edebilir.

3.2. Küresel Ağdaşlık Olarak İktidar: “İmparatorluk”

Negri ve Hardt günümüzün egemenlik biçimini değerlendirirken, onun en temel özelliğinin küreselleşme eğilimi gösteren kapsayıcı bir ağ olmasından bahsetmektedir. Eserlerindeki ifadeleriyle; “Egemenlik yeni bir biçim almış, tek bir hükmetme mantığı altında birleşmiş bir dizi ulusal ve ulus-üstü organdan oluşmuştur. İşte bu yeni küresel egemenlik biçimi bizim İmparatorluk dediğimiz şeydir.”²¹⁷ Tam da bu bakımdan onu diğer egemenlik biçimlerinden ayıran niteliklerinin neler olduğu sorusu önemli hale gelir.

²¹⁷ A.g.e., s. 16.

Düşünürlerin “modern egemenlik biçimi” olarak adlandırdığı eski iktidar paradigmasında egemenlik, her şeyden önce siyasal olarak bir ulus devlet, ekonomik olarak da emperyalizm mantığına işaret etmektedir. Ulus devlet en genel ifadesiyle hiyerarşik, sınırları belirli bir toprak üzerine yerleşmiş ve içeride teklik yaratma amacıyla dışlayıcı olan bir egemenlik biçimidir. Negri ve Hardt bu paradigmanın en iyi ifadesinin Leviathan olduğunu düşünür. Korkuyla temellendirilen ve özgürlükten feragat etme üzerinden kurulan bu egemenlik, aşkınlığa dayanır ve en önemlisi de sabit sınırlar içerisinde hareket eder.

Hobbes’un insan doğası kavrayışından hareketle betimlediği bu siyasal ufuk, yukarıdan kodlanmaya dayalı bu egemenlik modeli, öncelikle sermaye ilişkileri bakımından çelişkili görünür. Zira sermaye Marx’a göre de “İnsanları özel kodlanmış yerlerden ayırır (ilksel birikim), feodal ilişkileri temizler, proletaryayı “özgür” olarak yaratır. Geleneksel kültürel ve toplumsal örgütlenmeleri tahrip eder...”²¹⁸ Dolayısıyla toprakta köklenen ulus devlet ile sınırları parçalayan sermaye arasındaki çelişki modern iktidar krizinin kaynaklarından biridir. Luxemburg’un da ifade ettiği gibi emperyalizm kapitalizmin ömrünü uzatma yöntemidir; fakat onu hızla sonlandırmanın da güvenilir aracıdır.²¹⁹ Negri ve Hardt için de emperyalizm ulus devleti hem besleyen hem de onun sonunu getiren bir yayılma hattıdır. Düşünürlere göre, günümüzdeki küreselleşme ve bir dünya piyasası oluşturma çabasının karşısında emperyalizm fonksiyonunu kaybetmiş görünmektedir. Zira yayılacak sabit yer, bir dışarısı yoktur veya kalmama eğilimindedir. Negri ve Hardt’ın İmparatorluk kavramının asli özelliği de işte bu dışarısızlık veya daha başka bir ifadeyle yok-yer olmaklığıdır. Çalışmalarının hemen başında düşünürler en temel üç özelliği üzerinden İmparatorluğu tanımlar. Öncelikle “İmparatorluk kavramı temelde sınırların yokluğu ile nitelenir; İmparatorluk yönetiminin ucu bucağı yoktur. Demek ki; İmparatorluk kavramı birinci olarak uzamsal bütünlüğü etkili bir biçimde kuşatan, daha doğrusu bütün ‘uygar’ dünyaya hükmeden bir rejim demektir.”²²⁰ Küresel yeni düzenin ayrımsız yapısı tüm dünyayı tek bir hükmetme mantığı ile sarma eğiliminden ötürü ulus devletleri ve onların sınırlı üretim, piyasa, egemenlik, disiplin mantığının da ötesinde olması anlamına gelir. Negri ve Hardt’ın sıklıkla belirttiği

²¹⁸ A.g.e, s. 232

²¹⁹ A.g.e., s. 236.

²²⁰ A.g.e., s. 18.

gibi İmparatorluğun bu özelliği, daha önceki siyasal-ekonomik sistemin tümüyle ortadan kalktığı anlamına gelmez, bilakis o sistemi de kapsayacak kadar geniş bir *içeri* fikri sunar. İkinci olarak İmparatorluk, mekânsal olarak ulus devlet sınırlarını aştığı gibi, zamansal olarak da önce-sonra, geçmiş-gelecek ilişkisini aşmaktadır. “(...) İmparatorluk, yönetim tarzını tarihin akışı içinde gelip geçici bir uğrak olarak değil, hiçbir zamansal sınırı olmayan ve bu anlamda tarihin dışında ya da tarihin sonunda yer alan bir rejim olarak sunar.”²²¹ Dolayısıyla İmparatorluk, küresel düzeniyle bir “yok-yer” ve “her zaman” olma eğilimindedir. Zaman sınırlarını aşan bu iktidar anlayışı ekonomik anlamda karşılığını işgünü süresinin bitimsizliği ile gösterecektir. Son olarak İmparatorluk “insanlar arası etkileşimi düzenlemekle kalmaz, doğrudan insan doğası üzerinde hâkimiyet kurmaya çalışır. İmparatorluk yönetiminin nesnesi bütün olarak toplumsal hayattır ve bu yüzden İmparatorluk biyo-iktidarın paradigmatik biçimidir.”²²²

Bu özellikleri çerçevesinde İmparatorluk küresel bir emperyal ağ olarak tanımlanır. Negri ve Hardt küresel düzeni, toplumsal hareketler ve mücadeleler sonucu ortaya çıkmış bir düzen olarak nitelemekle birlikte onda hem olumlu hem de olumsuz iki unsur tespit ederler. “İmparatorluk kolonyalizm ve emperyalizmin sona erdirilmesinde rol oynamış olabilir, ama aynı imparatorluk birçok bakımdan yıktığı rejimlerdekinden çok daha acımasız bir sömürüye dayanan kendi iktidar ilişkilerini de kurar.”²²³ Sömürünün alanının genişlemesi ve tüm toplumsal yaşamı kuşatması bir yandan olumsuz bir durumu ifade ederken, diğer yandan toplumun tüm güçlerinin aktif hale gelmesine neden olmuş ve yeni siyasal stratejiler üretme imkânlarını artırmıştır. Kurucu güçlerin iş birliğini, iletişimini ve ortaklığını aynı çevrime sokmakla İmparatorluk, kendi yıkımını da içine dâhil etmiş olmaktadır. Tam da bu bakımdan, “İmparatorluğun ileriye atılmış bir adım olduğunda ısrar”²²⁴ ettiklerini söyleyen düşünürler, onu Marx’ın geçmişin dar ve katı güçlerini yıkan burjuva devrimlerini olumladığı gibi olumlarlar. Özgürlük potansiyellerinin artmasıyla tüm toplumsal güçlerin devrime en yakın olabilecekleri anı hazırlaması, İmparatorluğun ulus-devlet ve geleneksel iktidar biçimlerine üstünlüğünü göstermektedir. Elbette

²²¹ A.g.e., s. 18.

²²² A.g.e., s. 18.

²²³ A.g.e., s. 65.

²²⁴ A.g.e., s. 65.

hala ulus devletler ve onların disiplinci iktidar anlayışı gibi, ekonomik planda da endüstriyel fabrika emeği sürmektedir. Fakat düşünürlere göre bu durum artık eski niteliksel gücüyle devam etmez. Negri ve Hardt’a göre “bu yeni küresel akış ve sınırların inşasına, hâkim üretim süreçlerindeki dönüşüm eşlik etmektedir.” Bu dönüşüm düşünürlerce şu şekilde yorumlanır: siyasal iktidar da ekonomik iktidar da postmodernleşmiştir. Bu iki yönlü durum biyoiktidar ve biyopolitik kavramları üzerinden kavranabilir.

Foucault, kimlik ve bireyselliklerin üzerine inşa edildiği öznel deneyimlerin kurulma sürecini soruştururken, bunun üç temel çerçevede gerçekleştiğinden bahseder.²²⁵ Bunlar bilgi, iktidar ve bilinçtir. Siyaset teorisiyle ilgili çalışmalarında ön plana çıkan iktidar ekseninin soybilimsel araştırmasında da iktidarın farklı biçimlerinin analizini onların tarihsel değişimleri ve öznellik deneyimleriyle ilişkisi açısından değerlendirir. 17. yüzyılda, eş deyişle moderniteyle birlikte iktidarın yapısal bir değişim geçirdiğini ve geleneksel “hukuki-söylemsel” iktidar modelinin yerini biyoiktidara bıraktığını ifade eder. Hukuki-söylemsel iktidarın karakteristik özelliği; “Yasa olarak formüle edilen ve hükümler tarafından hukuki/yasal özneler (tebaa) üzerinde negatif bir yasaklama ve sınırlandırma mekanizması olarak uygulanan bir iktidar biçimi”²²⁶ olmasıdır. Böylece sınırlayıcı, baskıcı ve yaşam üzerinde yaptırım hakkına sahip bir iktidar olarak hukuki-söylemsel iktidar, bedensel şiddeti ve ölüm pratiğini de bir hak olarak elinde tutar. Fakat 17. yüzyıldan sonra yaşamı ve üretken güçleri desteklemeye ve artırmaya yönelik pozitif bir iktidar modeli ortaya çıkmıştır. Foucault bunu “biyoiktidar” olarak adlandırır. Foucault’nun ifadesiyle “(...) artık en yüce görevi öldürmek değil de yaşamı yavaş yavaş kuşatmak olan bir iktidar özelliğidir.”²²⁷ Bu modelde bir tür olarak insanın yaşamı yönetim altındadır ve bedenlerin disiplini ile nüfusun denetimi şeklinde iki yönlü işler. Foucault bunlardan ilkinde ‘bedenin anatomo-politikası’, diğerine ise ‘biyopolitika’ adını verir. Biyoiktidarın ikili işleyişinden biri olan ‘bedenin anatomo-politikası’ doğrudan bedenlerin üretim sürecine girmesini ve verimliliğini denetlerken, biyopolitika

²²⁵ Keskin, F. (2013). “Michel Foucault” (s.739). *Siyaset Felsefesi Tarihi*. Ed. Ahu Tunçel-Kurtul Gülenç. Ankara: Doğu Batı.

²²⁶ A.g.ç. s. 746.

²²⁷ Foucault, M. (2013). *Cinselliğin Tarihi* (s.99). Çev. Hülya Uğur Tanrıöver. İstanbul: Ayrıntı.

‘nüfusun biyopolitikası’ olarak insan türüne uygulanan bir tekniktir.²²⁸ Bu işleyişin genel amacı toplumu ‘normalleştirmek’, ekonomik olarak en yüksek verimi almak, üretim sürecini artırmak ve örgütlemek ve böylece denetimi kolaylaştırmaktır. Biyoiktidar bir denetimci iktidar modelidir ve yarattığı kontrol toplumu da bütünsel olarak iktidar mekanizması tarafından yaratılan bir toplumdur. Daha doğru bir ifadeyle; denetimci iktidar doğrudan doğruya toplumsal yaşamın üretimini hedef almaktadır ve bunu yalnızca kurumlar ve bedenler üzerindeki hakimiyeti ile değil, bunların da ötesine geçerek bir yok-yerde ve sürekli kontrolle sağlar. “Kontrolcü/denetimci iktidar, doğrudan beyin ve bedenleri yaşama duyusu ve yaratma arzusundan otonom bir yabancılaşma durumuna getirerek örgütleyen mekanizmayla çalışır. Disiplinin aksine esnek ve değişken ağlar yoluyla toplumsal kurumların dışına uzanabilir.”²²⁹ Foucault tarafından biyoiktidar olarak adlandırılan iktidar, yönetsel değişim ve stratejileri, dispoitifler ya da aygıtlar şebekesi yoluyla tarif edilmişti. Foucault’ya göre;

‘Heterojen unsurlar arasında kurulabilecek ilişkiler şebekesi, kurumlar, söylemler, düzenleyici yasa, idari önlemler, bilimsel sözcükler ve önermeler yoluyla toplumun ve öznenin inşasına yönelmiş olan disiplinci iktidar’ın, postmodernleşme sürecinde esnek ve değişken ağlar yoluyla kurumların ötesine geçme, dışına çıkma ve böylece güçlenerek derinleşme ve içkin hale’ gelmesi söz konusudur şimdi.²³⁰

Düşünürlerin Foucault’dan devrıldıkları fakat anlamsal karşılığını değiştirerek kullandıkları biyoiktidar ve biyopolitik kavramları, aynı zamanda iktidarı iki başlı bir kavram olarak tanımlama çabalarına hizmet eder.

İki “yaşam gücü” arasındaki bu ayrımı belirginleştirmek için, biyo-iktidarla biyo-politik arasında -Foucault’nun yazılarının ima ettiği ancak kendisinin tutarlı bir biçimde kullanmadığı- terminolojik bir ayrıma gidiyoruz; buna göre biyo-iktidar (oldukça kabaca) yaşam üzerindeki iktidar, biyo-politika ise direnmek ve

²²⁸ A.g.ç. s. 746.

²²⁹ Negri, A. & Hardt, M. (2018). *İmparatorluk* (s. 47-48). Çev. Abdullah Yılmaz. İstanbul: Ayrıntı.

²³⁰ A.g.e., s. 44.

alternatif bir öznellik üretimi belirlemek için yaşam gücü olarak tanımlanabilir.²³¹

Yine aynı şekilde Deleuze ve Guattari de “toplumsal üretimin ontolojik tözünün” özneleri ve nesneleri yaratma gücünden bahsederken biyopolitik üretimin yaratıcı ve radikal niteliklerini fark etmiştir. Ne var ki, Negri ve Hardt’a göre, Foucault “bios kimdir sorusuna yanıt vermez”²³², Deleuze ve Guattari de “üretkenliği kaotik ve belirlenimsiz bir ufuk olarak ifade ederler” ve bu nedenle “toplumsal üretimin ... radikal ontolojisi içeriksiz ve güçsüz kalmaktadır.”²³³ Bu bakımdan düşünürlerin, her ne kadar postmodernleşme süreçlerinden bahsediyor ve onu öne çıkarıyor olsalar da bir bakıma yapısalcılığın kabaca öznesiz bir tarih ve politika okumasına karşıt olarak toplumsal değişimler için bir özne tayin etme çabasında oldukları düşünülebilir.

Son olarak, düşünürlere göre, İtalyan Marksistler üretici emeğin doğası ve toplumsal gelişimine bağlı olarak biyopolitik boyutu kavramış fakat bazı unsurları eksik bırakmışlardır. Bu düşünürler Marksist paradigmanın temel kavramlarında büyük bir değişiklik yapmış, böylece öznellik sürecine bakışı da farklı bir noktadan analiz etme imkânı yakalamıştır. Onlar, üretici emeğin maddi olmayan yönünü vurgulayarak hem maddi olmayan emeğin sömürüsü üzerinden yeni bir öznellik kavrayışı sunmuş hem de yine maddi olmayan entelektüel ve iletişimsel emek-gücü vurgularıyla değer teorisine yeni bir boyut kazandırmışlardır. Tanımladıkları maddi olmayan emek, üretici güçlerin yeni bir biçimi olmakla birlikte Negri ve Hardt için bu düşünürlerin argümanları duygulanımsal üretimi (bedensel-somatik) hesaba katmaması oranında eksiktir. Negri ve Hardt’a göre küreselleşmiş biyoiktidar makinesinin alamet-i farikası tam da öznellikleri (ihtiyaçlar, ilişkiler, bedenler ve zihinler) üretmesidir. Bu üretim rejiminin uzamsal düzeyde bir dışarısı yoktur, dolayısıyla yersizyurtsuzlaştırıcıdır ve sahte ikilikleri ortadan kaldırarak (iç-dış, beyaz-siyah, kadın-erkek, köle-özgür, özel-kamusal, kendilik-öteki) ve onları sadece belirli oran ve yoğunlaşma farklılıkları olarak açıklayarak uzamsal ve zamansal sınırları aşar. Bu, emperyalizm mantığından oldukça farklıdır. Düşünürlere göre bu yeni egemenlik *emperyal* egemenliktir. “Derinlemesine reformcu” olan bu egemenlik, ulus

²³¹ Negri, A. & Hardt, M. (2011b). *Ortak Zenginlik* (s. 70). Çev. Efla Yıldırım. İstanbul: Ayrıntı.

²³² Negri, A. & Hardt, M. (2018). *İmparatorluk* (s. 50). Çev. Abdullah Yılmaz. İstanbul: Ayrıntı.

²³³ A.g.e., s. 50-1

devletlerin aksine sınırlara, diğer güçlere ve ağlara kapalı değil, demokratik, açık, içleyici ve konsensüs temellidir. Dolayısıyla ne farklılıkları dışlar ne de özdeşlik yaratmaya çalışır. Bilakis farklılık ve çeşitlilik kendi komutasında olduğu müddetçe gerekli ve önemlidir. Bu bakımdan yerellik ve kimlik siyasetleri ekseninde şekillendirilecek bir mücadele, karşı-iktidar yaratmaktan ziyade, imparatorluk ile uyumlu olacaktır ve ona içkin bir düzeni yeniden inşa etmeye yarar. Zira küreselleşme homojen olmadığı gibi homojenleştirme eğiliminde de değildir. Aksine yerellikte vurgulanan farklılıkları üretme rejimidir ve bu bakımdan “farklılaşma ve özdeşleşme devrelerini oyuna katar.”²³⁴ Dolayısıyla “yalıtılmış haldeki tikel bir cemaate ilişkin herhangi bir önerme, sonuçta gelip bir gettoya kapanmaya mahkûmdur.”²³⁵ Negri ve Hardt sadece farklılıkları vurgulayan bir teori-pratiğin yetersizliğini ve hatta zararını böylece ifade etmiş olur. Ne var ki bu, farklılıkları yok sayan daha önceki ulus-devlet emperyalizmine dönüş statükocu çabaları haklı kılmaz. Düşünürler farklı öznelliklerin elbirliği ve iletişimi ekseninde kurulabilecek yeni ortaklıklar imkânı sağlayan bir dönemde olduğumuzu ve bunun da toplumsal-ekonomik temellerini “maddi olmayan emek” kavramında bulabileceğimizi ifade eder.

3.3. Negri ve Hardt: “Maddi Olmayan Emek” Kavramı

Maddi olmayan emek, imparatorluk anlayışının ekonomik temeli ve karşılığı olarak kullanılan bir kavramdır. Lazzarato *Maddi Olmayan Emek* isimli çalışmasında, kavramın içeriğini enformasyonel ve kültürel olarak belirler:

Gayri maddi emek kavramı emeğin iki farklı halini (veçhesini) tanımlar. Birinci durumda, metanın “bilgisel içeriği” temel alındığında, büyük şirketlerde ve üçüncü sektörde çalışan işçilerin vasıflarının, sibernetik ve bilgisayar kontrolünü doğrudan işlerinde kullanabilecek şekilde geliştirmeleri halinde yaşanacak emek süreçlerindeki değişimden söz edilir. Diğer durum, metanın “kültürel içeriği”ni oluşturan etkinlik temel alındığında, gayri-maddi emeğin, normalde “çalışma” olarak tanımlanmayan bir dizi faaliyetin içinde yer aldığını ifade eder. Bir başka ifadeyle, etkinliklerin türleri kapsamına kültürel ve sanatsal standartların, moda

²³⁴ A.g.e., s. 67.

²³⁵ A.g.e., s. 214.

eğilimlerinin, lezzetlerin, tüketici normlarının ve daha stratejik olarak kamuoyunun tanımlanıp tespit edilmesi girmektedir.

Öncelerinde, bu ayrıcalıklı alan burjuvazi ve onun çocuklarına aitken, bu etkinlikler 1970'lerin sonundan beri "genel akıl" olarak tanımladığımız alan halini almıştır. Bu stratejik sektörlerdeki köklü değişiklikler, yalnızca işgücünün bileşimini, yönetimini ve düzenlenmesini yani üretimin örgütlenmesini keskin bir şekilde dönüştürmekle sınırlı kalmamış, aynı zamanda entelektüellerin toplum içindeki rolleri ve işlevlerinin yanı sıra toplum üzerindeki etkilerini de derin bir şekilde değişime uğratmıştır.²³⁶

Negri ve Hardt için de maddi olmayan emek kavramı, yeni üretim biçimini niteleyen merkezi bir kavramdır. Bu yeni üretim biçimi, öne çıkan sektör ve ürün niteliği üzerinden belirlenen yeni bir ekonomik paradigma içinde anlam bulur. İçinde bulunduğumuz postmodern dönemin emek biçimini tanımlayan hâkim sektörler ise, düşünürlere göre, “enformasyon ve hizmet sektörleri” olmuştur. Bu anlamda endüstriyel üretim modernleşme, hizmet ve enformatik üretim tarzı da postmodernleşme olarak adlandırılabilir. Postmodern üretim sürecinde “enformasyon, iletişim, bilgi ve duygulanım, üretim süreçlerinde temel bir rol üstlenmeye başlar.”²³⁷ Dolayısıyla artık Fordist dönemin endüstriyel üretiminin tüketimle arasında var olan boşluk da iletişim akışı sayesinde gittikçe kapanır. Daha açık bir ifadeyle; Toyotizm veya postmodernleşme sürecinde üretim, tüketim taleplerine anında karşılık vermek, talebe göre şekillenmek üzere tasarlanır ve gerçekleştirilir. Bu, üretimin piyasa ile iletişimsel bağının artması, üretimin iletişim esasında gerçekleşmesi demektir. Nitekim bu türden bir iletişim, endüstriyel emeğin dışında başka emek ve metaların ortaya çıkması, bilgi ve duygulanım merkezli üretimin niteliksel yoğunluğa sahip olmasına neden olmaktadır. Özellikle ileri kapitalist ülkelerde ağırlıklı biçimde gözlemlenen maddi olmayan emek türü, genel bir eğilim olarak hâkimiyetini görünür hale getirmektedir.

²³⁶Maurizio, L. (2013). “Immaterial Labor”. *Radical Thought In Italy: A Potential Politics*. Trans: Paul Colilli and Ed Emory. <https://www.e-flux.com/legacy/2013/05/2.-Maurizio-Lazzarato-Immaterial-Labor.pdf?b8c429>

²³⁷ Negri, A. (2013). “Değer ve Duygulanım”, Çev. Münevver Çelik. <https://kavramveduyum.blogspot.com/2013/04/deger-ve-duygulanm.html>. (Erişim Tarihi: 11.07.2019)

“XX. yüzyılın son on yıllarında, endüstriyel emek hegemonyasını yitirdi ve onun yerine ‘maddi olmayan emek,’ yani bilgi, enformasyon, iletişim, ilişkiler veya duygusal ifade gibi maddi olmayan ürünler üreten emek geçti.”²³⁸ Özellikle egemen kapitalist ülkelerde endüstriyel emeğin yerini alma eğiliminde olduğu söylenen²³⁹ maddi olmayan emek, “maddi olmama” ifadesi ile sıklıkla kafa karışıklığı yaratmıştır. Çünkü Marksist paradigmada ister bedensel ister zihinsel ve bilişsel olsun, emek her zaman maddi ve toplumsal bir nitelik taşımaktadır. Dolayısıyla Negri ve Hardt’ın vurgusuyla söylersek, “maddi olmayan” ifadesi daha çok emeğin ürününe ilişkindir.²⁴⁰

Düşünürler, maddi olmayan emeği tahayyül etmenin *İmparatorluk*’ta üç, *Çokluk* eserlerinde iki yolu olduğundan bahseder. *İmparatorluk* çalışmalarında maddi olmayan emek kavramı; “birincisi enformatikleşmiş ve bizatihi üretim sürecini dönüştürecek bir şekilde iletişim teknolojilerini bünyesine katmış bir endüstriyel üretimle ilgilidir.”²⁴¹ Bu teknoloji ağırlıklı üretim, düşünürlere göre endüstriyel emeğin bitişinin değil, fakat değişiminin ve yeni emek türüyle birleşiminin habercisidir. “İkincisi, bir yanda yaratıcı ve zekâ ürünü manipülasyona, diğer yanda da rutin simgesel manipülasyona ayrılmış olan, analitik ve simgesel işlerdeki maddi-olmayan emektir.”²⁴² Bu ise maddi olmayan emeğin bilgisayar temelli olmasına, genel zekâ ile ilişkisine ve ideolojik yönüne ilişkindir. “Son olarak maddi-olmayan emeğin üçüncü türü duygulanımın üretimi ve manipülasyonu ile ilgilidir ve (aktüel ya da virtüel) insani ilişkiyi, yani bedensel tarzda emeği gerektirir.”²⁴³ Düşünürlerin

²³⁸ Negri, A. & Hardt, M. (2011a). *Çokluk* (s. 123). Çev. Barış Yıldırım, İstanbul: Ayrıntı.

²³⁹ Daha önce de belirttiğimiz gibi maddi olmayan emeğin ortaya çıkışı, Negri ve Hardt’a göre fabrikaların bütünüyle kapanması ve iş gününün tümüyle ortadan kalkması anlamına gelmez. Elbette emek gücünün fabrika içindeki sömürüsü hala devam etmekte ve etkililiğini hala sürdürmektedir. Fakat düşünürlere göre emeğin niteliksel değişimi söz konusudur ve maddi olmayan emek diğer emek türlerini *niteliksel* olarak etkileyecek düzeydedir. Sonuçta bilişim, enformasyon ve iletişim üzerine inşa edilen bir sistem içerisinde yaşadığımız sıklıkla söylenir. [Negri, A. & Hardt, M. (2011a). *Çokluk* (s. 124). Çev. Barış Yıldırım. İstanbul: Ayrıntı].

²⁴⁰ Her ne kadar ürünün maddi olmayan niteliğine vurgu yapılsa da bu tartışma kafa-kol emeği ayrımı üzerinden de düşünülmeye açıktır. Zira enformatik, bilişsel ve iletişimsel emek olarak tanımlanan maddi olmayan emek, işçinin nitelikleri ve üretici gücünün temel bileşenleri bakımından bir değişimi ifade eder. Bu nedenle Lazzarato bu emek türünde iş gören işçiye “entelektüel işçi” olarak adlandırır. Dolayısıyla Negri ve Hardt’ın maddi olmayan emek kavramı aslında ürüne olduğu kadar zihinsel emek türüne de gönderme yapmaktadır.

²⁴¹ Negri, A. & Hardt, M. (2018). *İmparatorluk* (s. 298). Çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı.

²⁴² A.g.e., s. 298.

²⁴³ A.g.e., s. 298.

emeğin postmoderleşmesi olarak ifade ettikleri bu dönemde duygulanımsal emek, hizmet üretimini de kapsayacak şekilde ve onunla ilişkili olarak açıklanır.

Negri ve Hardt'ın maddi olmayan emek teorilerini kendilerinden önceki maddi olmayan emek teorilerinden ayıran boyutun duygulanımsal emek olduğu öne sürülebilir. Nitekim düşünürler yukarıda bahsettiğimiz gibi, İtalyan Marksist düşünürlerin maddi olmayan emek ve emeğin bilişsel ve iletişimsel boyutunu hesaba katarak yeni türden öznelliklerin inşasına yönelik tespit ve analizlerine katılmakla birlikte, onlarda bedensel ve zihinsel olanın birlikte üretimi olan duygulanımsal emeğin olmadığını ifade etmişlerdir. Oysa yeni üretim biçimini daha önceki ekonomik paradigmalardan²⁴⁴ ayıran ve maddi olmayan emeğe adını ve niteliğini veren emek duygulanımsal emektir.

Yine *İmparatorluk*'taki açıklamaları bağlamında maddi olmayan emek, eş deyişle enformatikleşmiş postmodern emek, oldukça geniş bir alanı, aslında tüm toplumsal emeği kapsar. Küresel biyoiktidar, tüm toplumsal yaşamı tasarlama ve üretme amacındadır ve bunu kendi küresel yapısına uygun farklı iş ve emek türleri üzerinden gerçekleştirir. “Sağlık, eğitim, finans, taşıma, eğlence, reklam” gibi yeni ve çeşitlenmiş işlerin çoğu yeni küresel iktidar ağının gerekliliği olarak esnek çalışma saatleri, değişken beceriler, iletişime dayalı olma ve duygulanım yaratma gibi özelliklere sahiptir. Emeğin niteliğinde yaşanan bu değişimler, en temelde bilgisayar ve onun işleyiş modeli üzerinden açıklanabilir.

Bilgisayarların giderek yaygınlaşan kullanımı süreç içinde emek pratikleri ve ilişkilerini ve aslında buna paralel olarak bütün toplumsal pratikleri ve ilişkileri yeniden tanımlamaya başlamıştır. Bilgisayar teknolojisine aşinalık ve yatkınlık hakim ülkelerde çalışma açısından giderek ilk akla gelen vasıf haline geliyor. Bilgisayarla doğrudan bir ilişki söz konusu olmadığı zaman bile, simgelerin ve

²⁴⁴ Negri ve Hardt üç ayrı ekonomik paradigma tanımlar. Bunlar tarihsel olarak sıralanmış gibi görünse de düşünürler yapmak istedikleri şeyin, emeğin niteliksel değişimini tanımlamak olduğunu ısrarla vurgularlar. Bu ayrıma göre emek önce (i) tarım ve hammadde çıkarılması, (ii) endüstri ve dayanıklı malların üretimi ve son olarak (iii) hizmet sağlama ve enformatik manipülasyon unsurları ile farklılık göstermiştir. Enformatikleşme veya postmodernleşme emeğin özellikle hizmet alanının görünür hale gelmesi ve niteliksel olarak ağırlık kazanması ile tanımlanır. Hizmet alanı ise sıklıkla duygulanımsal emeğe gönderme yapmaktadır. [Negri, A. & Hardt, M. (2018). *İmparatorluk*. Çev. Abdullah Yılmaz. İstanbul: Ayrıntı].

enformasyonun bilgisayarın işleyiş modeline göre düzenlenmesi son derece yaygındır.²⁴⁵

Burada bilgisayarın yalnızca metaforik bir analogi değil aynı zamanda bizatihi bilgisayarların artan kullanımı ile değişen bir düşünme ve iş modeli olarak anlaşılması önemlidir. Nitekim en temelde bilgisayar ile ifade edilen, işin hem enformatik ve simgesel temelli olması hem de işleyişi yeni koşullara göre uyarlanarak iletişim ve etkileşim merkezli olmasıdır.

Belli bir zaman aralığı ve mekânı aştığını ifade ettikleri maddi olmayan emeğin bir yüzü hizmet üretimi olduğundan ve hizmet üretiminde üretim ve tüketim eş zamanlı, anlık ihtiyaca uygun, esnek ve değişken olabildiğinden düşünürlere göre burada yine olumlu ve olumsuz iki yön söz konusudur. Öncelikle sadece fiziksel yakınlık gerektirmeyen iletişim sınırsız hale gelerek ortak yaşamı üretme imkânı sunmaktadır. Bu ortak yaşam küreselleşmenin ve onun temel boyutu olan maddi olmayan emeğin adeta doğal bir uzantısıdır. Bu bakımdan imparatorluk ve onun sosyo-ekonomik temeli olarak maddi olmayan emek, ortak yaşam güçlerini harekete geçirebilecek bir potansiyel taşır. Fakat diğer yandan üretim artık “yersiz-yurtsuz” olduğundan iş, istikrarsız ve güvencesiz hale gelmektedir. Bu bakımdan işçinin sürekli ve güvenceli bir işi olmadığı gibi, “emeğin pazarlık gücü zayıftır”. “Daha doğrusu, müphemliğin kontrol rejimleri altında tüm emek gücü bir yedek ordu haline gelir; işçiler patronlarının elinin altında daima hazırdır. Müphemlik, dolayısıyla, işçilerin zamanları üzerindeki kontrollerini yitirdikleri özel bir yoksulluk türü, bir zamansal yoksulluk olarak kavranabilir.”²⁴⁶

Maddi olmayan emeğin, kavramsal çerçevesi açısından, teorik düzeydeki çıktıları en temelde zamansızlık kavramı üzerinden şekillenir. Bu anlamda maddi olmayan emek, Marx’ın temel kategorilerinden kopuş olarak okunabilir. Değerin ölçülememesi, işin standart görünümü olmaması nedeniyle artı-değer sürecinin belirlenememesi ve çatışmalı bazı ikiliklerin (boş zaman-çalışma zamanı, öznellik-nesnellik, üretken emek-üretken olmayan emek, kafa emeği-kol emeği) sınırlarının bulanıklaşması argümanları, en temelde Marx’ın bu kavram ve ikilikleri analiz ederken kullandığı tarihsel diyalektik yöntemden kopmaya işaret eder. Dolayısıyla

²⁴⁵ Negri, A. & Hardt, M. (2018). *İmparatorluk* (s. 305). Çev. Abdullah Yılmaz. İstanbul: Ayrıntı.

²⁴⁶ Negri, A. & Hardt, M. (2011b). *Ortak Zenginlik* (s. 155). Çev. Efla Yıldırım. İstanbul: Ayrıntı.

zamana ve ilişkiselliğe ilişkin paradigmatik değişim, analizin kriterlerinin de tümünden değişmesine neden olmaktadır. Marx için emeğin tikelliği olarak anlaşılan somut emek, analiz açısından emeği karakterize eden şey değildir. Tüm emek biçimlerinde ortak olan şey, meta üretimi için gereken toplumsal zaman olması bakımından soyut emektir. Değer de bu zaman üzerinden ölçülmekte ve bu zamanı aşan üretimde ortaya çıkan artı-değer de yine zamansallık cinsinden ifade edilmekteydi. Marksist teorinin temelinde bulunan bu değerlendirme şekline uzaklaşmak, Negri ve Hardt için gerçek toplumsal değişimle açıklanabilir. Onlara göre zaman kategorisinin açıklama gücünü yitirmesi ve bu analizlerin yetersiz kalması, İmparatorluğun ve maddi olmayan emeğin asli sonucu ve temel göstergesidir. Negri *Değer ve Duygulanım*'da bu durumu şöyle ifade eder:

(...) sanayi birikimi döneminde az ya da çok bir işlev üstlenmiş olan emeği ölçme olanağı, iki nedenden dolayı giderek zorlaşmaktadır. Öncelikle hem bireysel hem de kolektif anlamda gittikçe daha da nitelikli ve karmaşık hale gelen emek, basit ve hesaplanabilir niceliklere indirgenemez. İkinci olarak ise, giderek finans sermaye biçiminde açığa çıkan ve devlet kurallarının içine gömülmüş olan sermaye, gittikçe yapaylaşmakta, manipülatif bir nitelik kazanmakta ve dolayısıyla daha soyut bir hale gelmekte, ekonomik çevrimin farklı alanları (üretim, yeniden üretim, dolaşım ve gelir bölüşümü) arasında daha fazla dolayım ilişkisi kurmaktadır. Fakat tüm bunlar tarih öncesidir. Postmodern dönemdeki küresel piyasada, ölçme sorunu kendisine bir yer bulamaz.²⁴⁷

Bunun sonucunda zamansal temelli bir açıklama modeli, emek gücünün artık tümüyle sermaye tarafından, başka bir ifadeyle kullanım değerinin değişim değeri tarafından massedilmesi, üretimin tüketim tarafından anımsalılık ilkesince belirlenmesi nedeniyle bir dışsallığı ifade ettiği ölçüde geçersizdir. “Bu yüzden, kökenini klasik ve Marksist ekonomik yaklaşımdan alan ve sermayenin diyalektik ilişkisinin temeli olarak bağımsız bir ölçü biriminin (bir ‘dışarının’) varlığını öngören ekonomik hesaplama yönteminin devam etmesi için artık bir neden yoktur...değerin zemini

²⁴⁷ Negri, A. (2013). Değer ve Duygulanım, Çev. Münevver Çelik. <https://kavramveduyum.blogspot.com/2013/04/deger-ve-duygulanm.html>. (Erişim Tarihi: 11.07.2019)

olarak sunulabilecek hiçbir dışsallık yoktur.”²⁴⁸ Bu durum toplumsal mücadelelerle bugün gelinen noktada, sermayenin ve iktidarın içselleştirici gücüne referansla açıklanır. Üretim söz konusu olduğundaysa, değer kavramı zamansal ölçülebilirlikle değil performansla açıklanabilir hale gelmiştir. Özetle, Negri’nin ifade ettiği nihai sonuç, maddi olmayan emekle birlikte emek gücünün değerinin artık ölçülemez oluşudur. Biyopolitik üretim, toplumsal ilişkilerin, ağların ve hatta yaşamın kendisinin üretilmesi anlamına geldiğinden “boş zaman” ile “çalışma/mesai zamanı” arasındaki sınır muğlaklaşmıştır. Dolayısıyla artı-değerin ve değerın ifade edildiği dışsal zamansallık son bulmuştur.

Diğer yandan biyopolitik üretim, tüm toplumu ve siyasayı ekonomikleştiren bu yönüne ek olarak çokluğun ortak yaşamı kurma gücünü tesis eden bir iş birliği, iletişim ve ortaklık kurma imkânı bakımından olumludur. Dolayısıyla Foucault’daki biyopolitik kavramı Negri ve Hardt’ta mutlak demokratik yaşamın kendisi için imkân olarak olumlu bir nitelik kazanır. Üretim, değer ve öznellik anlamına gelen duygulanım, biyopolitik üretimin en güçlü ifadesi ve temelidir. Bu anlamda hem bireysel hem de ortaklık zemini olması bakımından evrenseldir.²⁴⁹ Burada üretilen artık sadece sermaye için bir değer değil, toplumsal işçinin diğerleriyle ortaklığından kendi değerini ve toplumsallığını üretmesidir. Negri’nin Otonomculuk hareketinden devraldığı bu düşünce, daha önce bahsettiğimiz emek gücünün birincil ve yaratıcı olmasından hareketle anlaşılabilir. Öyle ki duygulanım ve onun dayandığı içkin ontoloji, işçinin kendisinden koparılamaz değerine ilişkindir ve sermaye bu durumda sadece ona göre şekillenen ve bu anlamda ikincil olarak ortaya çıkan bir çeşit asalaktır. Kolektif öznellikler üreten duygulanımsal emek, sermaye tarafından sömürüldüğü durumlarda dahi, asli olması bakımından yüksek bir değere sahiptir. Maddi olmayan emeğin bu en yüksek boyutu, toplumsal direniş ve mücadelenin, en net ifadesiyle ortaklaşmanın ve yeni bir siyasal projenin gizilgücüdür. Bu bakımdan duygulanımsal emek, maddi olmayan emeğin özgürleşmesi demek olan çokluğun imkânıdır. Fakat tam da buradan hareketle diyebiliriz ki, çokluk kendi hareketi için ancak yokyer ve emperyal bir ağ olan imparatorluk gibi bir sistemin içinde imkân bulabilir. Başka bir ifadeyle, düşünürler her ne kadar Marx’ın diyalektik

²⁴⁸ Negri, A. (2013). Değer ve Duygulanım, Çev. Münevver Çelik. <https://kavramveduyum.blogspot.com/2013/04/deger-ve-duygulanm.html>, s.4. (Erişim Tarihi: 11.07.2019)

²⁴⁹ A.g.ç., s. 8.

kavramından uzaklaşarak, çokluğun salt içkin dönüştürücü gücüne ve bunun karşısında imparatorluğun reaksiyonel düzenlemelerine vurgu yapsa da aslında çokluk tarihin bu anında ve bu türden bir koşul zemininde varlık kazanabilecektir. Dolayısıyla kendilerinin de açıkça ifade ettiği gibi imparatorluk yalnızca olumsuz bir duruma işaret etmez. Onun olumlu yönü, kuşatıcı gücü ve şiddetini artırdıkça çokluğun mücadele gücünün de artmasıdır. Eş deyişle, devrime en yakın an şimdi ve bu koşullardadır.

Ne var ki düşünürlerin kapitalizmi ve imparatorluğu aynı zamanda olumlu tarzda okumasına ilişkin eleştiriler de mevcuttur. Silvia Federici bu okumanın hatasını şöyle ifade eder:

Kapitalist gelişmeyi, daha yüksek üretim ve emek biçimlerine doğru ilerleyen bir süreç olarak ele alıyor. Nitekim Negri ile Hardt, Çokluk kitaplarında, emeğin daha “zeki” hale geldiğini yazıyorlar. Çalışmanın kapitalist örgütlenişinin ve kapitalist gelişimin, sömürünün aşılması için gereken koşulları zaten yarattığını varsayıyorlar. Onlara göre, toplumun mevcut haliyle işlemesini sağlayan kapitalizm denen kabuk, bir noktada kırılacak ve onun içerisinde gelişen imkânlar serbest kalacak. Bu sürecin, üretimin mevcut örgütlenmesinde halihazırda işlemekte olduğunu düşünüyorlar. Bana göre bu, kapitalist küreselleşmenin ve neo-liberal dönemecin sonuçlarını yanlış anlamaya denk düşünüyor.²⁵⁰

Dolayısıyla şimdiye kadar otonom işçi sınıfının içsel gücü karşısında ikincil ve salt reaksiyonel kılınmış sermayenin gelişimi, aslında tam da muhalif mücadelecî güçlerin ortaya çıkmasına olanak sağlıyor görünümü vermektedir. Bu dikotomik iktidar anlayışında varolan sorunun -düşünürlerin siyasal olarak vurguladıkları farklı güçler (*potentia* ve *potestas*) olan çokluk ve imparatorluğun aynı şekilde sosyo-ekonomik karşılığı olan- maddi olmayan emek kavramsallaştırmasında da ne şekilde karşılık bulduğuna bakmamız uygun olacaktır.

²⁵⁰ Federici, S. (2014). *Proletaryadan Kognitaryaya, İşçi Sınıfından Çokluğa: Gayri Maddi Emek Kuramının Yanılgıları*. Çev. Elçin Gen. <https://www.e-skop.com/skopbulten/proletaryadan-kognitaryaya-isci-sinifindan-cokluga-gayri-maddi-emek-kuraminin-yanilgilari/1914>, (28.04.2014).

Maddi olmayan emek *Çokluk* eserlerinde ise iki şekilde ifade bulur. “Bunlardan biri “entelektüel ya da dilsel” olan emek, diğeri ise “duygulanımsal emek”tir. “Entelektüel ya da dilsel emek” “problem çözme, sembolik ve analitik görevler ve dilsel ifadeler gibi emek türlerini ifade eder.”²⁵¹ Duygulanımsal emek, Spinozacı bir anlamda hem beden hem de zihnin duygu üretme durumuna ve etkileme ve etkilenme gücüne ilişkin olarak “organizmanın bütünündeki yaşamın o anki durumunu yansıtır, belirli bir beden haliyle birlikte belirli bir düşünce halini de ifade eder.”²⁵² Bu açıdan hizmet sektöründe karşılık bulan duygulanımsal emek; eğitim, satış temsilciliği, reklamcılık, eğlence, ev içi hizmetler gibi duygu ve düşüncenin, akıl ile bedenin birlikte iş gördüğü bir emek türüne işaret etmektedir. Düşünörlere göre tam da bu anlamda maddi olmayan emek *biyopolitik* emek veya üretim olarak adlandırılır. Bu aynı zamanda siyasal, toplumsal ve ekonomik kategoriler arasındaki ayrımların belirsizleştiğini ifade eden bir kavramdır. Nitekim *biyopolitik* emeği “sadece maddi mallar üretmekle kalmayıp ilişkileri ve de toplumsal yaşamın kendisini de üreten emek olarak algılamak daha doğru olabilir.”²⁵³ Burada emek kavramının kendisinin, özellikle Marx’ta, halihazırda yaşamı, tarihi ve toplumu, toplumsal ilişkileri üretmek ve dönüştürmek anlamında kullanıldığını anımsamak gerekir. David Camfield hem kendi ifadelerini hem de Eagleton’ın yorumunu şöyle aktarır:

Şunu da belirtmek gerekir ki, emeğin mal ve hizmetlerin yanı sıra toplumsal ilişkileri ve insani öznelere de ürettiği fikri ne yenidir ne de Deleuze, Guattari, Hardt ve Negri tarzı post-yapısalcılığın özel katkısıdır. Marx’ın üretim ve emek kavramları birçok Marksist ve Marksist olmayan düşünürün dar nosyonlarından çok uzaktır: insanların “tarihi vardır, çünkü yaşamlarını üretmek zorundadırlar.” Terry Eagleton şöyle diyor: “Marx üretime fazla önem atfetmiş olabilir, ama

²⁵¹ Negri, A. & Hardt, M. (2011a). *Çokluk* (s. 123). Çev. Barış Yıldırım. İstanbul: Ayrıntı.

²⁵² A.g.e., s. 123.

²⁵³ Negri, A. & Hardt, M. (2011a). *Çokluk* (s. 124). Çev. Barış Yıldırım. İstanbul: Ayrıntı.

kesinlikle terimi iktisadi anlamıyla sınırlamamıştır... Ona göre ‘üretim’ zengin genişlikte, ‘kendini gerçekleştirmeye’ eşdeğer bir kavramdır...²⁵⁴

Diğer yandan düşünürlerin maddi-olmayan emek kavramı Marx’ta ve Marx’ın çağcılarında yer alan kafa ve kol emeği ayırımını, üretken ve üretken olmayan emek tartışmalarını yeniden gündeme getirir. Negri ve Hardt’a göre Marx’ın endüstriyel işçi sınıfı ve bu sınıfın dönüştürücü pratikteki rolü üzerine vurgusu, kol emeğini ön plana çıkarmakta ve üretken emeği bu fiziksel durumu ile tanımlamaktadır. Bu bakımdan diğer emek türlerine; kendi ifadeleri ile biyopolitik yaşamdaki bilişsel, enformatik, maddi olmayan ürünler ortaya çıkaran emek türlerine karşı kayıtsız ve kör kaldığı için yeniden düzenlenip genişletilmesi gereken bir teoridir. İkilinin maddi olmayan emek kavramıyla en temeldeki vurgusu maddi olmayan ürünler üreten emek türü olsa da maddi olmayan ürünleri üreten emeğin kendisi aslında ağırlıklı olarak zihinsel, bilişsel ve duygulanımsal görünmektedir ve bu bakımından klasik işçi sınıfı tanımının dışında, başka bir sınıfı işaret eder. Başka bir ifadeyle Alvin Toffler’ın *cogniterya*²⁵⁵ olarak kavramsallaştırdığı yeni bir emek gücü sınıfı söz konusudur. Düşünürlere göre, her ne kadar tarımın da endüstriyel emeğin de niceliksel ağırlığı devam etse de bu üretim biçimleri enformatik etki alanına girdiği için aslında maddi olmayan emeğin kapsamında değerlendirilebilir. Bu bakımdan maddi olmayan emeğin niteliksel hegemonyası söz konusudur. Tarım yeni bilgi teknolojileriyle yapılmakta, fabrikalar yine bilgi ve buna dayalı otomasyon üzerinden üretime devam etmektedir. Dolayısıyla bilgi işçiliği ve bilişsel kapitalizm²⁵⁶ postmodern dönemi belirleyen temel kavramlar olmaktadır. Yine, her ne kadar duygulanım kavramı hem zihinsel hem de bedensel olanın üretim gücüne işaret ediyor görünse de yeni sektörel spektrumda aslında zihinsel olanın hegemonyası ön plana çıkarılmaktadır. Düşünürlerin kavramsal çerçevelerinde ürünün niteliği merkezi konumdadır ve bu ürün maddi değildir. Bu açıdan üretken emek ve üretken olmayan emek ayrımı da anlamını yitirir. Negri ve Hardt Marx’ı, ondaki üretken olmayan emekçi tanımlamasını bu bakımdan eleştirir. O halde öncelikle Marx’ın maddi olmayan

²⁵⁴ Camfield, D. (2014). “Çokluk ve Kanguru: Hardt ve Negri’nin Maddi Olmayan Emek Teorisinin Eleştirisi”, *Marxizm ve Sınıflar* (s. 91-122). Der. Sungur Savran, Kurtar Tanyılmaz, E. Ahmet Tonak. İstanbul: Yordam.

²⁵⁵ Toffler, A. (1992). *Yeni Güçler Yeni Şoklar*, Çev. Belkıs Çorakçı. İstanbul: Altın Kitap’tan aktaran Koşar A. (2017). *Negri, Sınıf ve Çokluk, Postmodern Özne Arayışının Eleştirisi* (s. 82). İstanbul: Kor.)

²⁵⁶ A.g.e., s. 82.

emek, hizmet üretimi ve üretken olmayan emek bağlamında neler söylediğine bakmamız ve Negri ile Hardt'ın eleştirilerini yeniden değerlendirmemiz gerekmektedir.

3.3.1. Maddi olmayan emek sınıfsal değil midir?

Marx'ın sınıf analizi, temelde üretim ilişkilerine dayanmaktadır. Marksist teoride toplumsal sınıflar, Negri ve Hardt'ın analizinde olduğu gibi yaptıkları işler veya kazançları ölçüsünde ya da işlerinin niteliği ölçüsünde değil, sömürü ilişkilerinin neresinde durduklarıyla ilişkili olarak nitelenir. Kapitalizm analizi temelinde, sömürüyü belirleyen en önemli boyut değeri ve artı-değeri üretme ve bunların sermaye ile değişimi olarak değerlendirilebilir. Bugün var olan yeni emek türü, eş deyişle toplumsal yaşamın yeniden üretimini belirleyen maddi olmayan emeği karakterize eden hizmet sektörü, Marx'ın yaşadığı 19. yüzyıl koşullarında oldukça sınırlı bir alanda yer aldığından Marx'ın analizlerinde çok da yer almaz. Marx'a göre “Bu iş türleri, kapitalist üretimin hacmiyle karşılaştırıldığında deveye kulak kalırlar. Dolayısıyla bunları tümüyle göz ardı edebiliriz.”²⁵⁷ Marx'ın burada kapitalist üretimi fabrikada yapılan maddi ürünler üreten üretimle sınırladığı yorumu açıkça çıkarılabilir görünmektedir. Bu bakımdan Negri ve Hardt'ın fabrikanın dışına çıkan toplumsal üretim ve sömürü temelinde bugünü açıklamaya ilişkin teorilerinin Marx'ın perspektifini genişlettiğini ve hatta bir bakıma Marx'ın ötesine geçtiğini düşünmek mümkündür. Diğer yandansa Marx'ın kapitalizm analizinde, yalnızca ürün üzerinden değil ilişkiler bakımından sömürüyü ortaya koyduğunu ve bu ilişki temelinde sömürüyü ifade ettiğini hatırlamak önemlidir. Başka bir ifadeyle Marx, analizini ürün ve/veya iktidar üzerinden değil, üretim ve sömürü ilişkileri bağlamında ortaya koyduğu için, en temelde düşünürün analiz ufkunun farklı olduğunu söylemek mümkündür. Bu bakımdan Marx'ta üretken emek tartışması da ürünün fiziksel olması ya da işe yaraması bakımından değil, üretici güç ile sermaye arasında herhangi bir şekilde vuku bulmasıyla açıklanır.

Ürün, üretimden ayrılamaz; tüm gösteri sanatçıları, konferansçılar, aktörler, öğretmenler, doktorlar, rahipler vb. için durum budur. Burada da kapitalist üretim tarzıyla ancak sınırlı bir dereceye kadar karşılaşılır ve bu etkinliğin

²⁵⁷ Marx, K. (1999). *Dolaysız Üretim Sürecinin Sonuçları* (s. 112-113). Çev. M. Topal. İstanbul: Ceylan'dan aktaran Koşar, A. (2018). “Maddi Olmayan Emek Kavramının Bağlamı”, *Maddi Olmayan Emek Teorisi* (s. 107). İstanbul: Kor.

doğası gereği pek az alanda uygulanabilir. Örneğin eğitim kurumlarındaki öğretmenler, kurumun girişimcisi için yalnızca birer ücretli emekçi olabilirler, İngiltere’de bu tür birçok eğitsel fabrika vardır. Gerçi öğrenciler söz konusu olunca bu öğretmenler üretken emekçi değildirler; ancak kendi işverenleri söz konusu olduğunda üretken emekçilerdir. O, kendi sermayesini onların emek gücüyle değişir ve bu süreç aracılığıyla kendisini zenginleştirir. Tiyatro, eğlence yerleri, vb. için de durum aynıdır. Bu durumda, aktör, kamu karşısında bir sanatçı olarak davranır, ama kendi işvereni karşısında o bir üretken emekçidir.²⁵⁸

Marx’ın üretken emeği kafa ve kol emeği ayrımı üzerinden veya ürün üzerinden değil de üretim sırasında gerçekleşen ilişkilene bakımından ele alması, bu ayrımların kendisinin kapitalizmin yaratımı olduğu ve ancak bu temelde değerlendirilebileceğini de göstermektedir. Dolayısıyla üretken-üretken olmayan emek veya kafa-kol emeği ayrımının, değer ve artı-değer üretme ile ilgili olduğunun ve bunların da toplumsal ortaklık zemininde üretildiği gerçeğini görmenin önemi söz konusudur. Yine aynı metinde Marx bu durumu şöyle ifade eder:

Değişik emek türlerini ve dolayısıyla zihin emeğiyle kol emeğini -ya da bunlardan birinin hâkim olduğu emek türlerini- birbirinden ayırmak ve farklı insanlar arasında dağıtmak, kapitalist üretim tarzının gerçekten ayırt edici özelliğidir. Ancak bu, maddi ürünün, bu insanların ortak ürünü olmasını ya da maddi zenginlik içinde yer alan ortak ürünleri olmasını engellemez... Tüm bu insanlar, yalnızca maddi zenginliğin üretilmesine doğrudan katılmakla kalmazlar, üstelik emeklerini doğrudan, sermaye olan parayla değişirler ve dolayısıyla, ücretlerine ek olarak kapitalist için bir artı değeri yeniden üretirler.”²⁵⁹

²⁵⁸ Marx, K. (1998). *Artı Değer Teorileri* (s. 384). Birinci Cilt, Çev. Yurdakul Fincancı. Ankara: Sol aktaran Koşar, A. (2018). “Maddi Olmayan Emek Kavramının Bağlamı”, *Maddi Olmayan Emek Teorisi* (s. 108). İstanbul: Kor.

²⁵⁹ A.g.e., s. 108.

Dolayısıyla Marx'ın analizi bağlamında her türden emek²⁶⁰ çeşitli şekillerde var olduğundan (toplumsal ilişkiler de etkileri bakımından maddi niteliktedir), gerek ürünün maddi olmaması gerekse üretim sürecinin zihinsel, bilişsel veya duygulanımsal olması üzerinden nitelenen maddi olmayan emek, maddi emeğin içinde ve onun bir parçası olarak yer alabilmektedir. O halde Negri ve Hardt'ın yeni bir emek türü olarak ortaya koydukları maddi olmayan emek kavramı, Marx'ın yaşadığı dönemde henüz ortaya çıkmamış veya gelişme imkânı bulmamış bazı iş ve sektörlerin gelişimine bağlı ve bugün haklı olarak ön plana çıkartılan bir kavram olmakla birlikte, düşünürler arasındaki asıl farkın Marx'ın değerlendirme ölçütünü bu türden kavramsallaştırmaları hem kapsayan hem de gereksizleştiren başka bir perspektiften ortaya koyması olduğu söylenebilir. Bu fark en temelde, çalışmanın başında da belirttiğimiz gibi Marx'ın emek kavramının dönüşüm ve değişim perspektifinde yatan geniş anlamına dayanmaktadır. Aralarındaki en büyük ortaklığın ise düşünürlerin, Marx'ın *Grundrisse*'de yaptığı canlı emek ve genel zekâ tartışmasından hareketle emeğin yeni formunu enformatik ve birikmiş toplumsal bilgi anlamındaki general intellect²⁶¹ anlayışına dayandırması olduğu söylenebilir. Bu nedenle düşünürlerin Marx'tan yola çıkarak ısrarla vurguladığı genel zekâ ve sabit-değişken sermaye arasındaki ilişkiye bakmak bize Negri ve Hardt'ın Marx ile benzerlik ve farklılaşma taşıyan noktalarını daha iyi görme imkânı sunacaktır.

3.4. Genel Zekâ

İtalyan Marksist düşünürlerin, emeğin dönüşümü ve yeni biçimi konusunda Marx'tan yola çıkarak geliştirdikleri teorinin iki önemli boyutu vardır. Bunlardan biri emeğin maddi olmama özelliğini vurgulamak için *Grundrisse*'de geçen “genel zekâ” kavramının ön plana çıkarılması, diğeri ise sabit ve değişken sermayenin ilişkisi. Birbiriyle ilişkili bu kavramlar, Otonomcu Marksist Paolo Virno'nun *Genel Zekâ* isimli çalışmasında Marx'ın gelecek üretim biçimine işaret eden ifadeleri üzerinden Otonomcu düşünceye ve oradan da Negri ve Hardt'ın çalışmalarına aktararak geliştirilir. Virno bu çalışmasında şöyle söyler:

²⁶⁰ Marx'ın Hegelci köklerinden uzaklaştırılması amacıyla emeğin sınırlı bir çerçevede ele alınmasına yönelik eleştiriler için Bkz. [Sayers, (2007). “The Concept of Labor: Marx and His Critics”, *Science and Society* 71 (4), (431-454)].

²⁶¹ [genel zekanın].

Sabit sermayenin gelişimi, genel toplumsal bilginin ne dereceye kadar doğrudan bir üretim gücü haline geldiğini ve dolayısıyla, toplumsal yaşam sürecinin kendisinin koşullarının ne dereceye kadar genel zekanın denetimi altına girdiğini ve hangi ölçüde dönüşüme uğradığını gösterir.²⁶²

Negri ve Hardt’a göre de genel zekâ Marx’ın gelecekteki kapitalist gelişmeye ilişkin sadece “göz attığı” bir noktadan “emek güçlerinin bilim, iletişim ve dil güçleriyle” donandığı duruma geçişi göstermektedir. Bu durumda düşünürler kavramın tam da bugüne işaret ettiğini, dolayısıyla yeni emek sürecini tanımlamak için kilit noktada olduğunu düşünür. Onlara göre “Genel zekâ birikmiş bilgiler, teknikler ve beceriler tarafından yaratılmış kolektif, toplumsal bir zekâdır.”²⁶³ Marx *Grundrisse*’de general zekâ kavramını bu iki boyutu kapsayacak şekilde belirler:

Doğa makina yapmaz, lokomotifler, demiryolları, elektrikli telgraflar, self-acting mule’lar vb. üretmez. Bunlar insan çabasının, sanayi ürünleridir; doğal hammaddelerin insanın doğaya hâkim gelen iradesinin ya da insanın doğa üstündeki etkinliğinin organlarına dönüştürülmesidir. **İnsan beyninin insan eliyle yaratılmış organlarıdır;** bilimin nesnelleşmiş gücüdür. Sabit sermayenin gelişme düzeyi, genel toplumsal bilginin, knowledge’in²⁶⁴ ne dereceye kadar **dolaysız bir üretici güç** haline geldiğini ve dolayısıyla toplumsal yaşam sürecinin koşullarının ne dereceye kadar general intellect’in kontrolü altına girmiş olduğunu, ne dereceye kadar dönüştürülüp ona uyarlı biçime sokulmuş olduğunu gösterir. Toplumun üretici güçlerinin, salt bilgi biçiminin ötesinde, ne dereceye kadar toplumsal pratiğin, maddi yaşam sürecinin dolaysız organları halinde üretilmiş olduklarını ortaya koyar.²⁶⁵

Emeğin doğa ile ilişkisini vurgulayan bu pasaj, Marx’ın canlı emek-nesneleşmiş emek ve birikmiş toplumsal bilginin bu süreçleri kapsama ve onun zemininde iş

²⁶² Virno, P., *General Intellect* (2001.). Çev. Arianne Bove. <http://www.generation-online.org/p/fpvirno10.htm>. (Erişim tarihi: 01.02.2022)

²⁶³ Negri, A. & Hardt, M. (2018). *İmparatorluk* (s. 361). Çev. Abdullah Yılmaz. İstanbul: Ayrıntı.

²⁶⁴ [bilgi birikiminin].

²⁶⁵ Marx, K. (2008). *Grundrisse* (s. 654). Çev. Sevan Nişanyan. İstanbul: Birikim.

görme biçiminin anlaşılması yoluyla kavranabilir. Marx bu durumu *Grundrisse*'de yine şu şekilde ifade eder.

Bütün metallerin ortak özü yani maddi bileşimleri ya da fiziksel belirlemeleri anlamında değil, birer meta ve dolayısıyla birer mübadele değerleri olma sıfatıyla ortak özü, nesnelleşmiş emek olmalarıdır. Nesnelleşmiş emekten farklı olan tek şey ise nesnelleşmemiş, henüz nesnelleşmekte olan emek olabilir; öznel haldeki emek. Nesnel halde varolan, geçmiş emeğin karşısına ancak süre içine var olan şu anki emek konabilir. Süre içinde, canlı olarak varolması istenen emek ise ancak canlı öznenin bir yeteneği, potansiyel olarak bulunabilir, yani emekçinin şahsında.²⁶⁶

Marx'ın *Grundrisse* eserinin Negri için esas önemi, canlı emek kavramı ve onun öznellikte var olması olarak potansiyel bir şimdiye işaret etmesidir. Bu vurgu, İmparatorluk olarak ifade edilen yeni iktidar paradigmasının Foucaultcu temelleri açısından önem taşımaktadır. Nitekim emperyalist iktidardan farklı olarak küresel bir ağ biçiminde örgütlenen *emperyal* kapitalist makinenin ana hedefi sadece sermaye olarak nesneleşmiş, ölü emek değil, bilakis canlı ve henüz potansiyel olarak işçide var olan emek kapasitesidir. Foucault'nun, ölümü değil yaşamı ön plana çıkaran biyoiktidar belirlemesinin Negri ve Hardt'ın üretme kapasitesine sahip canlı emek ve onun dönüştürücü gücü üzerine vurgusuna etkisi, ikilinin biyopolitik kavramı üzerinden görülebilir. Aynı zamanda Spinozacı *conatus* anlamında kullanılan, öznenin ayrılmaz bir güç olarak canlı emek, burada biyopolitika kavramı olarak karşımıza çıkar. İmparatorluk'taki ifadeleriyle:

Karşısına biriken ölü emekle kavgaya tutuşan canlı emek, her zaman için yer-yurt edindiren yapıları, ulusal örgütleri ve onu tutsak eden politik figürleri parçalamayı amaçlar. Canlı emeğin gücü, dur durak bilmez eylemliliği ve yersizyurtsuzlaştırıcı arzusuyla birlikte, bu kopuş süreci tarihin bütün pencerelerini açmıştır.²⁶⁷

²⁶⁶ A.g.e., s. 348

²⁶⁷ Negri, A. & Hardt, M. (2018). *İmparatorluk* (s. 73). Çev. Abdullah Yılmaz. İstanbul: Ayrıntı.

Sosyo-ekonomik temelde bir ontolojinin imkânını süren canlı emek tartışması, bir yandan imparatorluğun beslendiği devasa beden olarak diğer yandan kendisini üretebilme gücü olarak belirlenir. Fakat bu gücün karşısına yabancı bir şekilde çıkarılan nesnelleşmiş emek ile olan bağıını görmek, sabit sermaye ile değişken sermaye arasındaki ilişkiyi keşfetmek, aynı zamanda kurulu olanın karşısında kurucu olanın gücünü olumlamak demektir. Dolayısıyla nesnelleşmiş emeğe yalnızca ölü emek olarak değil, canlı emeğin kendini gerçekleştirdiği bir somutlaşma olarak bakmak gerektiği ifade edilebilir. Bu açıdan nesnelleşmiş emek, içinde toplumsal birikmiş emeği taşıyan ölü emek olarak makine, sermaye tarafından el konulmuş ve canlı emekle karşıtlığında konumlandırılmış olması bakımından yeniden kazanılması gereken ikinci bir doğa olacaktır.

3.4.1. Sabit sermaye-değişken sermaye bağlamında maşinik toplanma ve maşinik öznellikler

Buradaki temel argüman sabit sermayenin de aslında “insanın kendisi” olduğudur. Emeğin nesneleşmiş hali ve sermaye tarafından el konulmuş hali olsa da sabit sermaye, daha önceki insan emeğinin bir sonucu, somutlaşmış, nesnel halidir. Bu bakımdan sermaye, yalnızca canlı emeğin gasp edilmesi olarak değil, aynı zamanda ölü emeğin de ele geçirilmesi olarak emeğin nesnel karşıtıdır.

Bir yandan insanın geçmiş faaliyetleri ve zekâsı birikip sabit sermaye bünyesinde kristalize olur ama öte yandan canlı insanlar bu akışı tersyüz ederek, kendi içlerindeki ve toplumsal yaşamlarındaki sabit sermayeyi yeniden kazanabilirler. Sabit sermaye her iki açıdan da ‘insanın kendisidir’.²⁶⁸

Bu anlamada sabit sermaye, değişken sermayenin bir uzantısı olmakla birlikte genel zekânın somutlaşmış hali olmaktadır. Bunun Negri ve Hardt’ın yeni iş ve öznellikler perspektifinde ne ifade ettiğini ve nasıl alımlandığını göstermeden önce Marx’ın sabit ve değişken sermaye arasında nasıl bir ilişki gördüğüne bakmak uygun olacaktır.

Marx’ta üretim aracı olarak sabit sermaye, “Makine kılığındaki nesnelleşmiş emek, bizzat emek süreci içerisinde, egemen bir güç olarak canlı emeğin karşısına dikilir –

²⁶⁸ Negri, A. & Hardt, M. (2019). *Meclis* (s. 166). Çev. Akın Emre Pilgir. İstanbul: Ayrıntı.

bunun biçimsel plandaki karşılığı, sermayenin canlı emeği kendine malediştir.”²⁶⁹ Bu bakımdan makine, basit bir üretim aracı değil, “üretici gücün ta kendisidir”. Nesnelleşmiş emek olarak makine, yalnızca kapitalist üretim biçiminde emek gücünün karşısına ona hâkim bir güç olarak dikilir. Daha önceki bölümde yer alan yabancılaşma teorisini anımsarsak; burada yeniden emeğin karşısına kendi ürününün yabancı bir güç olarak çıkması ile karşılaşırız. Burada üretici güce, daha önceki üretici toplumsal bilgi ve zekâyâ hâkim olan bir ölü emek söz konusudur. Başka bir ifadeyle, eğer makine daha önceki emeğin bir ürünüyse ve şu anda canlı emekle karşılaştırılmışsa, karşı karşıya getirilen ölü emek ile canlı emek aslında en temelde sermaye ile emeğin çelişkisidir. Zira makineye, eş deyişle geçmişte nesne haline gelmiş emeğe, sabit sermaye adı altında sermaye tarafından el konulmuştur. Bu durumda makine işçinin bir uzvu ve iş görme aracı değil, ona sermaye dolayısıyla hâkim olan bir güçtür ve bu kapitalizm mantığındaki çelişkinin ve yabancılaşmanın açık göstergesidir. Bir diğer yandan, makinenin, emeğin kendi geçmişine bugünkü emeğini yabancılaştıran bir güç olarak çıkması, toplumsal mücadele açısından canlı emeğin aktif hale gelmesini önemli kılar. Çünkü her ne kadar nesneleşmiş emek sermaye tarafından tüm halleriyle ele geçirilmiş olsa da yaşayan özne anlamındaki potansiyel emek olarak canlı emek, tam da potansiyel olması bakımından tümüyle ele geçirilemez bir güce işaret etmektedir.

Yeni emek paradigmasında toplumsal ve bilişsel güçler daha fazla ön plana çıkmış olsa da sermayenin temeldeki hareket eğilimi değişmemiş, dahası sömürü alanını genişleterek büyümeye devam etmiştir. Negri ve Hardt bunun işçi mücadelelerinin sonuçları olduğunu söylemekle birlikte, ölü emekle canlı emeğin bağlantısını yeniden gösterilmesi gerektiğini vurgulamıştır.

“Sibernetik ve dijital araçlar kapitalist değer yaratma sürecine hizmet etse bile, sosyal beyin itaatkâr özneler yaratma amacıyla işe koşulup faaliyete sokulsa bile, sabit sermayenin işçilerin bedenleri ve zihinleriyle eklemlenip, onların ikinci doğalarına dönüştüğünü de eklememiz gerek.”²⁷⁰

²⁶⁹ Marx, K. (2008). *Grundrisse* (s. 639). Çev. Sevan Nişanyan. İstanbul: Birikim.

²⁷⁰ Negri, A. & Hardt, M. (2019). *Meclis* (s. 170). Çev. Akın Emre Pilgir. İstanbul: Ayrıntı.

Düşünörlere göre değişimin imkânı, toplumsal olan bu genel zekâ ürünlerinin geri alınmasıdır. Bunun için kurulacak teorik zeminde makine-insan kavramı ön planda olacaktır.

“İnsanları, makineleri ve diğer tüm varlıkları aynı ontolojik düzlemde” kavrayabilmenin imkânı olarak sunulan maşinik öznellik kavramı, esas anlamını “emek gücü sabit sermayeye yeniden el koyduğunda yani geçmiş toplumsal üretim süreçlerinde kristalize olmuş maddi ve gayri maddi makinelerle bilgiler yeniden iş birliğine dayalı, toplumsal ve üretici öznelliklere eklemlendiğinde açığa çıkan sübjektiflikler içinde”²⁷¹ gösterir. Bu düşünce, temelde makine düşmanlığını, teknolojinin insanlık açısından yarattığı kayıpları ve yıkımları değil, tam da ikinci bir doğa olması nedeniyle teknolojinin insan zihninin birikiminin ürünü olarak alımlanmasını öngören bir perspektif sunar. Zira teknolojiyle ortaya çıkan bu makinelerin tüm gerçekliği insani eyleme sıkıca bağlıdır. Ontolojik düzlemde farksız olan makine ve insan ilişkisi ancak siyasi bir tehlike yaratır. Buradaki sorun, makinenin veya genel olarak teknolojinin ve bunun temelinde yer alan genel zekanın, sermayenin ve iktidarın denetiminde olmasıdır. O halde bu toplumsal genel zekânın, tam da bugünün imkânlarıyla daha fazla iş birliği ve üretici potansiyellerin ortak olan adına pratiğe taşınması ve ele geçirilmesi gerekmektedir. Düşünörlere göre, bunun için, toplumdaki “heterojen unsurların dinamik bir bileşimi” olan çokluğun öznelliklerinin iş birliğine odaklanmalıdır.

3.5. Açıklık Olarak “Çokluk”

Marksist paradigmada politik ekonomik bir özne kategorisine işaret eden sınıf kavramı, sermaye ve emek karşıtlığında iki antagonist gücü ifade eder. İlki üretim araçlarına sahip olan burjuva sınıfı, diğeri ise emek gücü ile üretimi gerçekleştiren işçi sınıfıdır. İşçi sınıfı, Marksist şemada tarihsel bir role sahiptir. Ona verilen bu tarihi görevin temel nedeni, sermaye ile doğrudan antagonist bir ilişki içinde olması, sömürünün en şiddetli ve en baskın biçimine maruz kalması ve en nihayetinde sınıf sınırlarını ve çıkarlarını aşarak kendisi dahil tüm sınıfsal ilişkileri ortadan kaldıracabilecek bir öznelliğe sahip olması olarak belirlenmiştir. Fakat kapitalizmin koşulları gereği işçi sınıfı tarihsel olarak, sadece öznel değil, aynı zamanda nesnel bir

²⁷¹ A.g.e., s. 174.

sınıftır ve evrensel amaçlara sahip dönüştürücü bir güçtür. Peki, 1960'lardan bu yana süregiden tartışmalarda ön plana çıktığı kabul edilen yeni tikel toplumsal güçler ve hareketlerin hâkim olduğu postmodern ve post-Fordist üretim modelinde hala evrensel ve bütünlüklü bir işçi sınıfından ve onun tarihi ve toplumu dönüştürme gücünden bahsetmek mümkün müdür?

Negri ve Hardt tanımladıkları yeni iktidar, ekonomi ve sermaye modeli eğilimi ile sınıf ve öznellik konusuna, Marx'a bağlı olan ama onu aşan daha geniş bir perspektiften bakmayı önerir. Bu açıdan, tahlil edebileceğimiz iki büyük farklılık göze çarpar. Öncelikle düşünürlere göre sınıftan kastedilen bütünlüklü ve homojen bir yapı ise, artık böyle bir kategoriden bahsetmek imkansızdır. Bunun iki temel sebebi vardır. Birincisi sermayenin yeni üretim modeli artık tüm toplumu ve toplumsal yaşamı kuşatma eğilimindedir. İkincisi ise buna bağlı olarak, sömürünün yalnızca mekânsal sınırları bir fabrika ile ölçülemeyecek ve bir iş günü üzerinden tarif edilemeyecek derecede *yersiz* ve *zamansız* olarak iş görmesidir. Dolayısıyla sabit ve hareketsiz bir sömürü olmadığı gibi, sabit ve homojen bir işçi sınıfı da söz konusu değildir. Ücretli ve ücretsiz tüm toplumsal aktörleri üretim sürecine dahil eden yeni iktidar anlayışı ve sermaye yönetişi²⁷² sömürüyü belirli bir kimliğe hapsedmekten uzaktır. Tam da bu bakımdan farklı bir direniş kültürü olarak çokluk kavramı ortaya çıkar. İmparatorlukta *proletarya* kavramı ile ifade edilen çokluk, daha önceki çalışmalarında endüstriyel işçi sınıfı olarak belirlenmiştir. Fakat Hardt ve Negri proletaryayı şu şekilde ifade eder: “Biz kavramsal olarak *proletaryayı*, emeği kapitalist üretim ve yeniden üretim biçimleri tarafından doğrudan ya da dolaylı olarak sömürülen ve bu biçimlere tabi kılınan herkesi kapsayan geniş bir kategori olarak anlıyoruz.”²⁷³

Negri ve Hardt'ın sınıftan farklı nitelikleriyle tanımladığı çokluk, kendilerinin ifadeleriyle postmodern ve post-Fordist üretim tarzının bir anlamda hem öznesi hem de nesnesidir. Öznesidir; çünkü daha önce bahsettiğimiz gibi Spinozacı ve Foucaultcu anlamlarda o, kendisinden ayrılamayacak içkin bir güce sahiptir ve bu gücün siyasal ifadesi olan özgürlük veya direniş, tahakkümden önce gelir. Bu anlamda o yeni

²⁷² Bu kavram modern iktidar ve onun yönetim anlayışından farklı olarak, şirket idaresine yapılan bir göndermeye hizmet eder. İkinci olarak da kavram müzakere ve konsesüye dayalı bir araçlar düzenlemesine işaret eder. Bu açıdan tek komuta merkezli bir idareden farklıdır. [Negri, A. & Hardt, M. (2011b). *Ortak Zenginlik* (s. 226-7). Çev. Efla Yıldırım. İstanbul: Ayrıntı].

²⁷³ Negri, A. & Hardt, M. (2018). *İmparatorluk* (s. 74). Çev. Abdullah Yılmaz. İstanbul: Ayrıntı.

iktidarın ve kapitalizmin krizinin sebebi, dahası sahip olduğu güç bakımından da bu iktidarı ve kapitalizmin sömürü ilişkilerini sonlandırabilecek faildir. Nesnesidir; çünkü düşünörlere göre, yeni bir formda da olsa kapitalist sömürü halen sürmektedir. Daha açık bir ifadeyle, üretim biçiminde yaşanan değışiklikler, sözgelişı maddi olmayan üretim biçimine özgü bilişsel, iletişimsel, dilsel ve iş birliğine dayalı üretim tarzı niteliksel olarak hâkim olmaya başlamış olsa da bu, modern üretim biçiminin tamamen ortadan kalktığı anlamına gelmediğı gibi, maddi olmayan üretim biçiminde sömürü ilişkilerinin sürmediğı anlamına da gelmez. Ne var ki, düşünörlere göre bu yeni üretim biçimi belli birtakım özellikleri yoluyla küresel kapitalist sistemi sonlandırmanın yeni ve yaratıcı imkânlarını sunması bakımından özel bir nitelik taşır.

Düşünörleri Marx'tan farklılaştıran diğör unsur diyalektik kavrayışa ilişkindir. Yine homojen ve belirli tarihsel aşamaları geçmesi gereken bir sınıf ve tarih algısından ziyade²⁷⁴, Negri ve Hardt'a göre çokluğun heterojen, aktif ve farklı kombinasyonlara dayalı hareket ve örgütlenme gücü vardır. Daha açık bir ifadeyle determinist ve zorunluluk mantığına dayalı bir Marksist tarih yorumunun ötesine geçerek düşünörlere, toplumsal çeşitlilik ve farklılığa dayalı bir üretici ve yaratıcı gücün belirlenemez imkanlarını örgütlemenin izini sürmekte olduklarını ifade ederler.

Çokluğu net olarak tanımlayabilmenin bir yolu da onun ne olmadığını, diğör toplumsal grup veya bir aradalıklardan farkını ortaya koymaktır. Negri ve Hardt *Çokluk*'un hemen başında bu ayrımları belirler:

Bir ilk yaklaşım olarak, çokluğu kavramsal düzeyde, halk, kitleler ve işçi sınıfı gibi diğör toplumsal özne mefhumlarından ayırmalıyız. Halk geleneksel olarak üniter bir kavramsallaştırma olmuştur. Nüfus elbette birçok farklılık tarafından belirlenir, ancak halk, bu çeşitliliğı bir tekilliğı indirger ve nüfusa bir özdeşlik dayatır: "Halk" birdir. Çokluksa aksine çoktur. Çokluk asla bir tekilliğı ya da tek bir özdeşliğe indirgenemeyecek sayısız içsel farktan müteşekkildir: Kültür, ırk,

²⁷⁴ Bu, pozitivist ve belirlenimci tarih anlayışı Ortodoks Marksizmin Marksist teoriyi kendi içkin yasaları olan ve değışmez, demir yasaları ifade eden ekonomizminin bir sonucudur. Marx'ın tarihsel materyalizmi toplumları kendi dinamiğı ile okuma zemininde anlaşıldığında bu indirgemeci, ilerlemeci ve belirlenimci yaklaşım silikleşir. Diğör yandan da değışim ve hareket vurgusu açısından aslında Marx'ın, Negri ve Hardt'ın izini sürdüğü gücü hâlihazırda işaret ettiğı söylenebilir. Ne var ki bu dinamizm Marx için diyalektikten kopmak değil tam da onun merkezine yerleşmek anlamına gelmektedir.

etnik köken, toplumsal cinsiyet ve cinsellik farkları kadar farklı emek biçimlerini, farklı yaşam tarzlarını, farklı dünya görüşlerini, farklı arzulan da kapsar. Çokluk tüm bu tekil farkların çoğulluğudur. Kitleler de bir tekilliğe ya da özdeşliğe indirgenemeyeceği için halk kavramıyla tezat oluşturur. Kitleler de şüphesiz farklı farklı tipler ve türler barındırır, ancak farklı toplumsal öznelerin kitleleri oluşturduğu söylenemez. Kitlelerin özü farksızlıktır: Tüm farklar kitlelerin içinde massedilip yok edilir. Nüfusun tüm renkleri griye döner. Söz konusu kitleler, sadece ayrımsız, türdeş bir birliktelik oluşturduğu için beraber hareket edebilir. Oysa çoklukta toplumsal farklar korunur.²⁷⁵

Tüm bu özellikleriyle çokluk, Bir ve Çok ilişkisinin, düşünürlerin de vurguladığı gibi, Spinozacı denkleme karşılık gelir. Spinoza felsefesinde töz ile onun öznitelikler ve kipler arasındaki farklılık nasıl ki bir karşıtlık veya uyumsuzluk fikri yaratmıyorsa, çokluk da benzer şekilde Bir ve Çok'un birbirini ifade etme biçimini yansıtmaktadır. Bu siyasal projenin bir içkinlik ontolojisine dayanması burada anlam kazanır. Negri ve Hardt için Spinoza'nın önemi Bir ile Çok arasındaki ilişkinin hiyerarşik ve dışlayıcı değil, karşılıklı ve birbirini gerektiren tarzda olmasıdır. Spinoza'dan yaptıkları alıntı ile düşüncelerini şu şekilde ifade ederler:

Spinoza'nın ifadesiyle, 'İnsan bedeni, her biri kendi başına karmaşık bir bileşim olan birbirinden farklı bireylerin bir bileşimidir, ve buna rağmen bu çokluklar çokluğu tek bir beden olarak ortak hareket edebilir.' Çokluk bir beden teşkil etse de, her halükârda, mutlaka hep açık ve çoğul bir bileşim olarak kalacak ve asla hiyerarşik organlara bölünmüş birleşik bir bütün olmayacaktır.²⁷⁶

Dolayısıyla çokluk, parçaları Bir'e indirgeyen, farkların bütünde eridiği ve özdeş kılındığı halk ve kitle gibi toplumsal gruplardan farklıdır.

Bir başka perspektiften Nazile Kalaycı ise çokluk kavramını Spinoza ile değil, Leibnizci ontolojiyle açıklamayı daha uygun bulur. Ona göre çokluk monadlar teorisiyle belli ortaklıklar taşır: "Her biri birer individuum olan monadlar etkin, tasarımıyan kuvvetlerdir, tasarımlarının konusu ise evrendir; sahip oldukları evren

²⁷⁵ Negri, A. & Hardt, M. (2011a). *Çokluk* (s. 12). Çev. Barış Yıldırım. İstanbul: Ayrıntı.

²⁷⁶ A.g.e., s. 209.

tasarımının açık ve seçikliğine göre monadlar arasında sonsuzca farklılık vardır.”²⁷⁷ Negri ve Hardt için de çokluk, içinde sonsuz farklılıklar taşıyan bir üretici güçtür. Fakat bu farklılıklar ortaklaştırılmaz değildir, sonuçta onları birbirine bağlayan ortaklık zemini öncelikle yaratma ve varolma gücü, daha sonra ise kapitalizmin yıkıcı etkileridir. Bu anlamda çokluk, ortak bir varoluşa ve aynı zamanda ortak bir soruna sahip çoğulluktur.

Bir diğer açıdan, sonsuz tikellikler fikri, liberalizmin bireycilik anlayışından da oldukça farklıdır. Bahsettiğimiz ortak payda temelinde varolan ve eyleyen farklı tikellikler, birbirinden kopuk ve sınırları net teklikler değildir. Bu açıdan çokluk “ortaklık dinamiğinden doğan öznelliklerdir.”²⁷⁸ Bu tikellikler arasındaki ortaklaşılık sürekli olarak açık iletişim, diyalog ve iş birliği ile kurulur. Ayrıca bu perspektif, genel ve kamusalın liberal algılanışından da uzaklaşmayı gerektirir. Zira düşünürlerin vurguladığı gibi özel-kamusal karşıtlığı üzerinden ya liberalizm ya da devletçi politikalar ön plana çıkarılır. Oysa Negri ve Hardt’a göre;

‘Özel’ hem toplumsal öznelerin haklarını ve özgürlüklerini hem de özel mülkiyet haklarını anlatmak için kullanıldığından ikisi arasındaki ayrımı bulandırır...Bu versiyona göre, bir öznenin her tür özelliği ya da niteliği, çıkar ve arzularından tutun ruhuna kadar, bireyin sahip olduğu “mülkler” olarak kabul edilir ve öznelğin bütün boyutları ekonomik olana indirgenmiş olur.²⁷⁹

Bunun tersine “Kamusal da bir yanda devlet kontrolüyle diğer yanda ortak olarak sahip olunan ve idare edilen şeyler arasındaki ayrımı bulandırır.”²⁸⁰ Dolayısıyla bu karşıtların ve onların yarattığı muğlaklıkların ve monosiyaset yapısının çerçevesinden çıkmak için ortaklık, ortak payda kavramı gerekli ve önemlidir. Negri ve Hardt bu ortak paydayı şu şekilde ifade eder: “Kendi başına amaç olan gerçek zenginlik, ortak paydada mevcuttur; bu zenginlik, hepimizin paylaştığı hazların, arzuların, becerilerin ve gereksinimlerin bir toplamıdır. Ortak payda, üretimin gerçek

²⁷⁷ Nazile Kalaycı, Siyasetin ‘Yeni’ Aktörü Olarak “Çokluk”, http://www.sdergi.hacettepe.edu.tr/makaleler/Siyasetin_Yeni_Siyaset_Aktoru_Olarak_Cokluk.pdf, s. 7. (Erişim Tarihi: 17.02.2020).

²⁷⁸ Negri, A. & Hardt, M. (2011a). *Çokluk* (s. 218). Çev. Barış Yıldırım. İstanbul: Ayrıntı.

²⁷⁹ A.g.e., 223.

²⁸⁰ A.g.e., s.223.

ve has nesnesidir.”²⁸¹ Üretici ve yaratıcı bir potansiyel olarak çoklukta özel olan “toplumsal öznelliklerin tekillikğine”, kamusal olan ise ortak paydaya dönüşmelidir. Düşünörlere göre, yeni bir siyasal projenin tek geçerli zemini, farklı tekilliklerin ortak paydada buluşması ile eyleyecek olan çokluğun demokratik hareketi olacaktır.

Peki çokluğun işçi sınıfı ile ilişkisi nedir? Küresel düzeyde sürdürölen biyoiktidar ve yalnızca fabrika ve işgünü ile sınırlı olmayan üretim sürecini ifade eden maddi olmayan emek bağlamında düşündüğümüzde çokluğun geleneksel işçi sınıfına tekaböl etmediğı açıktır. Negri ve Hardt için işçi sınıfı ve çokluk arasındaki farka geçmeden önce Marx için sınıf kavramının ve işçi sınıfının ne ifade ettiğini yeniden anımsayalım.

Marx *Komünist Manifesto*da iki temel sınıf ortaya koyar. “Bir bütün olarak toplum giderek iki büyük düşman kampa, karşı karşıya duran iki büyük sınıfa ayrılıyor: Burjuvazi ve Proletarya.”²⁸² Bu iki kamp arasında, burjuvazi lehine tek taraflı bir gereksinim ve yine tek taraflı bir çıkar söz konusudur. Fakat aralarındaki ilişki karşılıklı var olma ilişkisi olarak diyalektiktir. Bu açıdan işçi sınıfı, burjuvazinin hem bir gereksinimi hem de onu ortadan kaldıracak bir gücü ifade eder. Bunun da ötesinde Marx’a göre bir toplumsal grubun sınıf olması için basit bir birliktelikten, aynı cinsten olma gibi bir nedenden çok daha fazlası gereklidir. Fransız köylülerinin doğal birliklerinden, ayrışmamış varoluşlarından ve kendilerini temsil gücünden yoksun olmalarından ötürü sınıf olamadıklarını ifade ettiğı *Louis Bonaparte’ın 18 Brumaire*’inde sınıf oluşumunu şu şekilde ifade eder: “(...) onları birbirlerinden ayıran ve onların yaşayış tarzlarını, onların çıkarlarını ve onların kültürlerini toplumun öteki sınıflarıninkilerle karşı karşıya getiren ekonomik koşullar içinde yaşadıkları ölçüde, bir sınıf meydana getirirler.”²⁸³ O halde sınıf, doğal ve kendiliğinden bir yapı olmadığı gibi, ancak ortaklıkları ve diğör sınıfla karşıtlığı temelinde tanımlanmaktadır. Bu tanımlama Marx’ın sınıfı tarihsel, dinamik ve canlı bir birliktelik olarak gördüğünü ortaya koyar. Ekonomik koşulları ve bu koşulların içindeki mücadele pratikleri üzerinden tanımlanan sınıf, Negri ve Hardt’ın üretimin tüm topluma yayılmasıyla birlikte sömürünün de tüm toplumun yaşamına yayıldığı

²⁸¹ A.g.e., s. 166.

²⁸² Marx, K. & Engels, F. (2014). *Komünist Parti Manifestosu* (25). Çev. Yılmaz Onay. İstanbul: Evrensel.

²⁸³ Marx, K. (1979). *Louis Bonaparte’ın 18. Brumaire*’i (s. 238-239). Çev. Sevim Belli. Ankara: Sol.

tespiti üzerinden genişleyen ve genişletilmesi gereken bir kavram olarak belirlenir. İşçi sınıfı ile yeni üretici toplum gücü olarak çokluk arasındaki en temel fark, işçi sınıfının kapalı, statik ve endüstriyel işçiye mal edilen bir kavram olmasında görülür.

İşçi sınıfı kavramı dışlayıcı bir kavram olarak kullanılmış, işçileri, geçinmek için çalışmak zorunda olmayan mülk sahiplerinden ayırmanın yanında diğer çalışanlardan da ayırt etmiştir. Bu kavram, en dar kullanımında, sadece sanayide çalışan işçilere gönderme yapar ve onları tarım, hizmet ve diğer sektörlerde çalışan işçilerden ayırır; en geniş kullanımındaysa, işçi sınıfı tüm ücretlileri kapsarken, yoksulları, ücretsiz ev işçilerini ve ücret almayan diğer herkesi dışarda bırakır. Çokluksa, aksine, açık ve kapsayıcı bir kavramdır.²⁸⁴

İşçi sınıfına ilişkin bu bakış açısı ontolojik bir farkta temellenmektedir. Marksist işçi sınıfı, sermaye ile kurduğu ilişkide varolan, üretimin merkezinde yer alan ve karşıtını ortadan kaldırma yoluyla kendini de tasfiye edecek olan tarihsel bir sınıftır. Negri ve Hardt'ın çokluk olarak adlandırdıkları yeni üretici güç ise, özsel ve "içgüdüsel" bir özgürlük ve direniş gerçekliğine dayanan toplumsallıktır. Tarihsel olması ise yalnızca gerçekleşmemiş, potansiyel olmasına ilişkindir.²⁸⁵ İşçinin veya çokluğun kendiliğinden devindirici gücüne ve sermayeden bağımsız varoluşuna yapılan bu vurgu, Otonomi hareketinden devralınmış bir düşünceyi ifade eder. Yukarıda bahsettiğimiz gibi, diyalektik yöntemden kopuş beraberinde sermaye ile emek arasındaki ilişkinin de kopuşunu getirmiştir. Yeni onto-politik paradigmada işçi sınıfı hem kendisini hem de sermayeyi belirleyen ve sermayeden bağımsız, otonom bir güçtür. Üstelik bu güç hem tikel hem de toplumsal bir güçtür. Emegin toplumsal yayılışı, sömürünün de tüm topluma ve toplumsal olarak üretilen her şeye sirayet eden gaspı endüstriyel işçinin yerini toplumsal işçiye ve düşünürlerin son dönemlerindeki kavramsallaştırmasıyla *çokluğa* bırakmasına sebep olmuştur. Sermayenin üretim güçleri üzerindeki etkisizliği olarak anlaşılabilen bu kavrayışta, analizin merkezi aslında üretimden iktidar yapılanmasına kaydırılmıştır. Dolayısıyla bir güç olarak çokluk ve onun mücadeleleri yoluyla yarattığı imparatorluk, birbirine karşıt ve birbirine düğümlenmiş iki iktidar ağını ifade eder. Bu durumda toplum,

²⁸⁴ Negri, A. & Hardt, M. (2011a). *Çokluk* (s. 13). Çev. Barış Yıldırım. İstanbul: Ayrıntı.

²⁸⁵ A.g.e., s. 240.

sınırlı ve kapalı işçi sınıfı tarafından değil, tüm toplumsal mücadele alanlarının ortaklaşılığı zemininde dönüştürülecektir.

Bu perspektife elbette bazı eleştiriler getirilebilir. Sözcelişi, Marksist sınıf kavramı gerçekten sınırları net, farklılıklara kapalı, homojen, sabit ve katmanlı mıdır? İmparatorluğun temelinde ve karşısında yer aldığı söylenen çokluk gibi sınıf da hem ekonomik hem siyasal hem de toplumsal bir kavram değil midir? Marx, işçi sınıfı ile kapitalizm koşullarında var olan bir üretici güce ve siyasal bir mücadeleye işaret etmiştir. Ona göre “Her sınıf mücadelesi, siyasal bir mücadeledir.”²⁸⁶ Kapitalizm koşullarında ve Marx’ın dönemi için ön planda ve hâkim olan endüstriyel sömürüye ilişkin analiz her ne kadar sınırlı ve yetersiz görünse de Marx’ın analizinin kimi noktalarda gününü aştığını söylemek de mümkündür. Marx’ın *Grundrisse*’de ifade ettiği gibi “...tüm üretim dönemlerinin belli bazı ortak özellikleri, ortak belirlemeleri vardır”²⁸⁷ Bu, üretimin evrensel koşullarından bahsetmek değildir. Bu yalnızca ilişkilenebilir tarzı üzerinden sömürü ilişkilerini tespit edebileceğimizi, bu ortak özelliğin farklı dönemlerde farklı şekillerde görülebileceğini ifade etmektedir. En nihayetinde mevcut durumda sömürünün gerçekleşmesine imkân tanıyan koşulların devam ettiğini söyleyebiliriz. Negri ve Hardt da bu sonucu kabul etmekle birlikte, paradigmatik bir değişimde ısrar eder.

(...) bizim analizimizde, ne artık endüstriyel işçi sınıfının kalmadığı ne de sayısının küresel ölçekte azaldığı iddiası var. Bu bölümde söylediklerimizi tekrarlırsak, endüstriyel emeğin diğer emek biçimleri üzerindeki hegemonik konumunun maddi olmayan emeğe geçtiği ve maddi olmayan emeğin de kendi nitelikleri doğrultusunda üretimin tüm sektörlerini ve toplumu dönüştürme eğiliminde olduğunu savunuyoruz. Öyleyse endüstri işçileri önemini koruyor ama ancak bu yeni paradigma çerçevesinde koruyor.²⁸⁸

Sömürünün toplumsal yaşamı kuşattığını ifade etmek sadece işçilerin değil, öğrenciler, müşteriler, hatta televizyon izleyicileri, Google ve tüm sosyal medya kullanıcılarının dahi üretim sürecine dâhil olduğunu söylemektir. Ne var ki her şeyin

²⁸⁶ Marx, K. & Engels, F. (2014). *Komünist Parti Manifestosu* (39). Çev. Yılmaz Onay. İstanbul: Evrensel.

²⁸⁷ Marx, K. (2013). *Grundrisse* (s. 143). Çev. Arif Gelen. Ankara: Sol

²⁸⁸ Negri, A. & Hardt, M. (2011a). *Çokluk* (s. 242). Çev. Barış Yıldırım. İstanbul: Ayrıntı.

üretim olduğu bu paradigmanda, farklılık ve tikellik ekseninde kurucu bir güç olarak tanımlanan çokluktan hareketle sınıf kavramı geçerliliğini yitirmiş görünse de aslında Bensaid'e göre; "çokluk, 'bir' olmakla eleştirilen halk kavramına doğru belirsiz bir ontolojik dönüş" olarak okunabilir.²⁸⁹ Çokluk kavramının kapsayıcılığı ve yeni proletarya olarak selamlanması sınıf kavramının sınırlılıklarının aşılma çabası olarak her ne kadar takdire şayan olsa da kavramın işçi sınıfıyla, yoksullarla, işsizler, kadınlar ve göçmenlerle birleşme zemini net değildir. Negri ve Hardt bu zemini "sınır ve yasak tanımaksızın doğrudan ihtiyaçlar ve istekler temelinde"²⁹⁰ bir birleşme olarak tanımlasalar da Utku Özmakas'ın da ifade ettiği gibi "bu 'ihtiyaç ve istekleri' kimin belirlediği, kimin ihtiyaç ve istekleri olduğu ve siyasi sınırlarının ne olduğu açık değildir."²⁹¹ Bu sorun bu kadar geniş kapsamlı bir mücadelede farkların nasıl bir araya gelip dayanışma pratiği oluşturacakları gibi temel bir soruya dayanır.

Aynı şekilde David Camfield de düşünürlerin maddi olmayan emek kavramsallaştırmasına ve bunun sonucu olan çokluk kavramının belirsizliğine eleştiriler yöneltir. Maddi olmayan emeğin hem genel zekâ kavramına dayanan hem de duygulanımsal emeği işaret eden iki boyutu farklı eleştirilere tabidir. Öncelikle genel zekâ vurgusu, işin bilişsel ve akılsal boyutuna yaptığı vurgu nedeniyle bir "teknolojik avangartçılık, Kartezyen ikilikçilik ve erkek yanlılık" eleştirilerine maruz kalır. Zira maddi olmayan emek kavramının çekirdeğini zihinsel ve bilişsel emek anlayışı oluşturur. Ayrıca Camfield'a göre bilgisayar tabanlı mesleklerde gözlemlenen artış, işin daha akılsal hale geldiğini değil, rutin ve tekdüze bir forma girdiğini de işaret edebilir. Camfield'ın aktardığı üzere istatistiksel olarak da işin teknolojik özelliklerindeki artış tersine, "(...) işin büyük kısmı 'ciddi bir karmaşıklığa sahip değil... çok az kavrayış gerektiriyor ve vurgu fiziksel maharette ve hatta aynı hızda çalışabilme yeteneğinde"²⁹² belirleniyor. Bir diğer yandan emeğin bu ikici özelliğini ortadan kaldırmak üzere Negri ve Hardt'ın daha sonraları maddi olmayan emeği tanımlamak üzere kullandıkları biyopolitik kavramı işin

²⁸⁹ Akt. Koşar, A. (2017). *Negri, Sınıf ve Çokluk, Postmodern Özne Arayışlarının Eleştirisi* (s. 180). İstanbul: Kor.

²⁹⁰ Negri, A. & Hardt, M. (2018). *İmparatorluk* (s. 74). Çev. Abdullah Yılmaz. İstanbul: Ayrıntı.

²⁹¹ Özmakas, U. (Aralık 2012). Çokluk "Yeni" Proletarya mı?, *Hacettepe Edebiyat Fakültesi Dergisi* (s. 14). Cilt 29, Sayı 2 (ss. 87-102).

²⁹² Rinehart, J., & Huxley, C. & Robertson D. (1997). *Just Another Car Factory? Lean Production and Its Discontents*. Ithaca ve Londra: ILR/Cornell UP.

duygulanımsal özelliğine vurguyu artırmakla birlikte, bu defa da “hem seks işçileri hem de yazılım geliştiriciler (kavrama) dahil edilebilir” hale geliyor ve kavram gittikçe muğlaklaşıyor. Elbette bu durum çokluk kavramına da sirayet etmekte, zira çokluk içine herkesin dahil edilebildiği bir kavram haline geldikçe gücünü kaybetmektedir. Üstelik sermaye ve işçi arasındaki, işçi lehine, koparılan ilişki İmparatorluğun ve sermayenin toplumun bütününe sömürür hale geldiği iddiasıyla çelişir. Bu nedenle Camfield maddi olmayan emeğin sermayenin boyunduruğundan kurtulduğu iddiasını “abartılı” bulduğunu ifade eder.

Aynı şekilde Henrique Amorim’in maddi olmayan emek anlayışına yönelik eleştirisi, kavramın yarattığı ikilik üzerinden gelişir. Amorim’e göre “bilgi ekonomisi” düşünürleri “bedensel emeğin vahşiliği ve kabalığının, maddi olmayan (bilişsel ve entelektüel) emeğin yaratıcılığı, zekâsı ve çok yönlülüğü ile, sanki bu iki biçim birbirinden kökten farklı nesnel koşullar tarafından ayrıştırılmış gibi, tam zıt konumda bulundukları sonucuna varırlar.”²⁹³ Marx’ın soyut ve somut emek arasında yaptığı ayrımı yeniden hatırlatan Amorim’e göre, Otonomcu düşünürler soyut emekle anlaşılır kılınan artı-değer teorisinin formülünü bozmakla kalmamış, sermayenin işleyişine ilişkin Marksist analizi metanın niteliğine ilişkin bir analize dönüştürerek karartmıştır. Amorim’e göre sömürünün üzerine temellendiği artı değeri kavramak için emeğin içeriğine veya ürünün özelliğine değil, onun hangi yollarla gerçekleştiğine bakmak gerekmektedir. Nihayetinde “Eğer amaç, ücretli emek kullanarak mümkün olan en kısa sürede en çok sayıda ürün üretmek ise, bu, kaçınılmaz olarak artı değer üretilmesine yol açar.”²⁹⁴ Bu nedenle düşünürler “emeğin maddiliğini onun fiziksel doğasıyla” karıştırarak “analitik bir indirgemeciliğe” neden olmuştur.

Ernesto Laclau ise çokluk kavramına ilişkin eleştirilerini düşünürlerin içkinlik anlayışı üzerinden ortaya koyar. Laclau’ya göre kötülük sorunundan doğan içkinlik tartışmaları, modern felsefeyle birlikte seküler bir karakter kazanmış olmakla birlikte, kavram her zaman taşıdığı homojenlik ve bütünlüğün sorgulanmadan kabul edilmesi riskini taşır. Negri ve Hardt’ın çokluk kavramı da bu türden bir sorgulamaya açıktır. Zira çokluk hâlihazırda içkin ve kendiliğinden bir güç olarak farklılıkların

²⁹³ Amorim, H. (2018). “Maddi Olmayan Emek Teorileri: Marx’a Dayanan Eleştirel Bir Bakış” (s. 80). Çev: Ferhat Sarı, *Maddi Olmayan Emek Teorisi*, Haz: Arif Koşar. İstanbul: Kor.

²⁹⁴ A.g.ç., s.80.

içinde silindiği bir ortaklaşalık olarak yorumlanabilir ve o noktada temsil kavramının tasfiyesine ilişkin bir eleştiriyi karşı karşıya kalır. Bu türden bir eleştiri aynı şekilde evrensel bir görevle onu gerçekleştirecek olan işçi sınıfının tikelliği arasındaki asimetriye ilişkin bir eleştiri olarak Marksizme de yöneltilebilir. Zira bu noktada tikellik ile topluluğun genel iradesi/evrensellik arasında tam bir tekabüliyet farz edilmesi gerekmektedir. Ne var ki Laclau, istikrarsız ve heterojen unsurların tarihsel inşası dışında bir evrensellikten bahsedebileceğimiz konusunda şüphelidir. Tam da bu nedenle çokluk kavramını hegemonya ve antagonizma kavramının öncelediğini ifade eder.²⁹⁵

Bu bölümde ele aldığımız düşünürlerin ortak amacının Marksist teoriyi postyapısalcı teoriyle buluşturmak olduğunu söyleyebiliriz. Bu açıdan teoriye yöneltilecek eleştiriler iki teoride de karşılık bulacaktır. Marksist çerçeveden yöneltilecek öncelikli eleştiri düşünürlerin artı-değer ve diyalektik kavrayışlarından vazgeçmelerine ilişkin olacaktır. Marksist perspektifin kapitalizm analizinde sömürüyü mümkün kılan en önemli bileşenlerden biri olan art-değer, Negri ve Hardt için emek zamanıyla ilişkilidir, fakat emek zamanının sınırsız genişlemesiyle birlikte ve artık ölçülebilir olmamasından hareketle anlamını yitirmiş bir analiz noktası haline gelir. Bu eleştiri bir diğer açıdan düşünürlerin maddi olmayan emek kavramsallaştırmasına dayanır. Zira tam da maddi olmayan emeğin işaret ettiği şey, zamanın kontrolünün tümüyle kapitalistin eline geçmesidir ve bununla birlikte artı-değer tartışması gereksizleşir. O halde artı-değer üzerinden yapılan eleştirinin ikinci katmanını maddi olmayan emek kavramsallaştırması oluşturur. Maddi olmayan emeğe ilişkin eleştiri, temelde onun maddi emekle karşılaştırılmasına, eş deyişle emeğin kafa ve kol emeği şeklinde bölünmesine denk gelecek bir hiyerarşi yaratmasına yöneliktir. Bu türden bir dikotomi siyasal kavrayışlarında da gözlemlenir ve bu açıdan imparatorluk ile çokluğa ilişkin farklı açılardan yapılan eleştiriler yine Marksist ve postyapısalcı düşünce çerçevesinde değerlendirilebilir. Marksist perspektiften düşünürlere yöneltilecek eleştirinin temelinde diyalektik perspektif eksikliği, eş deyişle imparatorluk ve çokluğun tek taraflı bir belirlenim ile ayrılması yer alırken; postyapısalcı çerçeveden (özellikle Laclau ve Mouffe tarafından) düşünürlerin

²⁹⁵ Laclau, E. (Winter, 2001). Can Immanence Explain Social Struggles?, The Johns Hopkins University Press, Vol. 31, No. 4 (pp. 2-10). <https://www.jstor.org/stable/1566425>. (Erişim tarihi: 20.08.2020).

iktidarı bütünlüklü kavrama şekline itiraz edilir. Bu ikinci açıdan düşünürlerin teorilerinde aslında kendilerinin de bağlı oldukları Foucaultcu iktidar anlayışından bir sapma gözlemlenebilir. Onlar hem iktidarın heryerdeliğinden, dağılmış ve hareketli varoluşundan bahsetmekte hem de Marksist gelenekle uyum içinde iktidarı ele geçirilebilecek bir bütünsellikle kavramaktadır. Teorilerinde imparatorluğun hareketleri çokluğun hareketlerinin belirlemesine bağlanmış, çokluk ise içkin gücü ve kendinden menkul değeriyle tek belirleyici konumunda ele alınmıştır. Bu açıdan söylemlerindeki temel çelişkinin hem kapitalizmin ikincil ve tepkisel olması hem de onun tüm zaman ve mekânları kuşatan geniş gücüne vurgu yapılması olduğu söylenebilir.



4. DEMOKRASİ EKSENLİ SİYASAL KAVRAYIŞ

Çalışmamızın değerlendirmeden önceki bu son bölümünde çağdaş siyaset felsefesinin belki de en güçlü ve güncel tekliflerinden biri olan radikal demokrasi projesi tartışılacaktır. Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe'un 1985 yılında yayımlanan ve Marksist perspektife katkı olarak sundukları *Hegemonya ve Sosyalist Strateji* çalışması, ortaya koydukları radikal demokrasi teklifleri üzerine oldukça büyük tartışmalar yapılmış, aynı zamanda Marksist teoriye ilişkin eleştirileri ve teoriden kopuşlarıyla eleştirilmiş bir siyasal proje sunmaktadır. Bu projeye göre Marksist teori uzun süredir bir kriz içindedir; onun kavram ve kategorileri değişen toplumsal ve politik yapılar bakımından geçerliliğini yitirmiştir ve teorinin artık terk edilmesi gerekmektedir. Dolayısıyla yeni toplumsal hareketleri kendi farklılıkları ile tanımlayıp analiz edebilecek, dahası bu çeşitlilik ve farklılıklarla bir arada var olma imkanlarını araştırarak yeni bir siyasal perspektif sunmak gerekir. Kökleri yine postmodernizm ve postyapısalcılığa dayanan bu teorinin Marksist felsefeye yönelik tavrı özetle; evrenselliğin reddi, öznenin reddi, toplumsal kapanma olarak komünizmin reddi çerçevesinde belirlenebilir. Bu nedenle çalışmamızın bu bölümü üç temel ve diğer alt başlıklarıyla, önce evrenselin reddinin felsefi temellerine, düşünürlerin siyasalın değişmez unsuru olarak koyutladıkları *antagonizm*aya dayalı demokrasi perspektiflerine, toplumsal ilişkilene biçimlerini nihai bir belirleyici unsur veya özne tayin etmeden tahlil edebilmek üzere *söylem*, *hegemonya* ve *eklemlenme* kavramlarına ve en sonunda da kendini çeşitli biçimlerde dayatan toplumsal farklılıkların siyasal hareket biçimlerine ayrılacaktır. Tartışmalarda projenin Marksizme yönelik eleştirilerinin geçerliliği, ortaya koydukları yeni yaklaşımın imkân ve açmazları değerlendirilecektir. Öncelikle Marksist teorinin krizine bakmamız bu noktada uygun olacaktır.

Perry Anderson Batı Marksizmi'nin tarihsel haritasını ortaya çıkarırken teori içindeki değişimleri ve krizleri özellikle teori ile pratik arasındaki çatışmadan ve kopuştan hareketle belirler.

Birinci Dünya Savaşı'ndan önce doğu ve orta Avrupa'da bağlı oldukları partiler içinde siyaset ile düşünceyi hiçbir zaman birbirinden ayırmayan klasik Marksistler geleneği içinde gerçekleşen teori ile pratik arasındaki organik birlik batı Avrupa'da 1918'den 1968'e kadar geçen yarım yüzyıllık süre içinde gitgide kopacaktı.²⁹⁶

Marksist teorinin somut sınıf pratiğinden zaman içindeki bu kopuşu, bir yandan teoriyi belli bir yönde düzenleme çabasına sevkederken diğer yandan krizin aslında kökensel olduğu ve aşılamayacağı yönündeki görüşü güçlendirmiştir. Daha açık bir ifadeyle; bu tekabüliyet krizi, Marksizmi ya teorik-bilimsel ağırlıklı salt akademik bir faaliyete dönüştürmüş ya da teorinin yüzyıla ilişkin yetersizlikleri vurgulanarak topyekûn tasfiyesine neden olmuştur. Post-Marksizm adıyla anılan ve bu bölümde Laclau ve Mouffe özelinde ele alacağımız görüş, bu ikinci hatta yer alır ve Marksizmin temel kategorilerinin eleştirisi yoluyla bu teoriden radikal bir kopuşa işaret eder.

Marx ve Engels'in teorilerinin kendi dönemleri içinde taşıdığı anlamı ve analizlerinin değerini teslim etmekle birlikte, günümüz toplumlarını açıklamada yetersiz kaldığı fikri daha önce Thomas Masaryk tarafından bir "kriz" olarak ifade edilmiş²⁹⁷ ve Karl Korsch tarafından yeniden dile getirilmiştir. Korsch "(...) giderek daha üstün bir kuramsal kusursuzluğa doğru geliştirilen Marx-Engels teorisinin artık şimdiki işçi hareketinin pratiğiyle doğrudan bağları yok"²⁹⁸ diyerek teori lehine genişleyen ve pratikten gittikçe uzaklaşan bu durumu ifade eder. Korsch'a göre krizin nedeni, ne tam anlamıyla Marx sonrası Marksistlerin teoride yaptıkları değişiklikler -onu yorumlama biçimleri arasındaki farklılıklar ve çekişmeler veya Marx'tan uzaklaşarak teoriyi saptırmaları- ne de "saf" olarak Marx ve Engels'in teorisidir. Korsch'a göre asıl sorun tarihsel akıştan koparak soyut ve pasif hale gelen teorik uğraşlardan kaynaklanmaktadır; eş deyişle yaşanmakta olan bir anlamda fetişizm olarak adlandırılabilen bir teorik krizdir. Bu anlamda Korsch'u asıl ilgilendiren mesele

²⁹⁶ Anderson, P. (2016). *Batı Marksizmi Üzerine Düşünceler* (s. 59-60). Çev. Bülent Aksoy. 5. Baskı. İstanbul: Birikim.

²⁹⁷ Laclau E., Mouffe C. (2017). *Hegemonya ve Sosyalist Strateji, Radikal Demokratik Bir Politikaya Doğru* (s. 48.). Çev: Ahmet Kardam. İstanbul: İletişim.

²⁹⁸ Korsch, K. (1991). *Marksizm ve Felsefe* (s. 107). Çev. Yılmaz Öner. İstanbul: Belge.

kapitalizmin tarih içindeki değişim ve genişlemelerini hesaba katmayan bir tarih anlayışı olarak belirlenebilir.

Materyalist tarih anlayışı, mevcut tüm sosyal ilişkilerin yansımalarını ve geçici görünümelerini sürekli olarak önce teoride eleştirip sonra da pratikte ilgâ eden devrimci bir sınıfın öznel eyleminin ayrılmaz bir parçası olarak, 1850 öncesi devrimci dönemden hareketle oluşturuldu. Bunu izleyen dönemde ise, dışsal yasalarca belirlenen bir şey olarak sosyal gelişimin nesnel istikâmetiyle ilgilenen tamamen soyut ve pasif bir teori şeklinde geliştirildi.²⁹⁹

Krize öznellik ve nesnellik salınımında çözümler arayan Marksist teori, Korsch'a göre, baskın Marksizm okuması olarak kendisini Ortodoks Marksizmin bilimsel indirgemeciliğinde görünür kılmıştır. Kabaca bu bilim; Marx'ın analiz merkezi olarak "maddi koşullar"dan, "üretim güçleri ve "üretim araçları"ndan hareketle anlamaya yöneldiği tarihsel süreci tek başına sistematik olarak açıklayacak, belirli yasaları olan ve nihayetinde diğer tüm insani faaliyetleri belirleyecek nesnel bir yasallık sunduğu düşünülen ekonomizme işaret etmektedir. Ekonomizm Marx'ın *Ekonomi Politikin Eleştirisine Katkı*'nın Önsöz'ünde yer alan "maddi yaşamın üretim tarzı, genel olarak toplumsal, siyasal ve entelektüel yaşamı koşullandırır" önermesinden hareketle siyaset, ideoloji, hukuk gibi *üst-yapı* unsurlarının ekonominin "mutlak belirleyiciliği" altında olduğu şeklinde yorumlanmasıyla ifade edilebilir. Zira ekonomizm, dar anlamıyla ekonominin bir yandan tüm toplumsal formasyonu belirlerken, esas olarak tarihin nesnel yasalarının da özü olması fikri üzerine kuruludur. Bu bakımdan üretim biçimine yapılan nihai vurgu, merkezi ve toplumsal diğer öğelerden ayrı bir çekirdeği olması itibarıyla ilişkiselliğini kaybetmiş bir açıklama modeli haline gelir. Kısacası ekonomi, tarihin nesnel yasalarının bağımsız özü olarak değerlendirilerek fetişleşir. Nihayetinde bu ekonomist indirgemeci görüş, bahsi geçen krizin bir çözümü olarak sunulmuş olsa da aslında kriz argümanını güçlendirmiş ve Marksizme yönelik sonraki eleştirilerin ve ondan kopuşun da güçlü bir gerekçesi ve çıkış noktası haline gelmiştir. Daha açık bir ifadeyle; tarihsel materyalizmin, kendi içsel yasalarıyla hareket eden bir bilim olduğu

²⁹⁹Korsch, K. (2015). Marksizmin Krizi, (Erişim Tarihi: 9.9.2018).
<https://komunizminguncelligi.wordpress.com/2015/05/25/marksizmin-krizi-karl-korsch/>

düşünülen ekonomik perspektife indirgenmesi, teorinin ağırlık kazanarak pratikle/hareketle bağının kopmasına işaret etmekte, bu yoruma ilişkin eleştirel tavırlar da üst yapıya ait kategorilerin yeniden değerlendirilmesi yönünde başka bir çabayı ortaya çıkarmaktadır. O halde Ortodoks Marksist yorumlar post-Marksizmin imkân koşullarını ortaya koyan ve kriz argümanını besleyen etkenlerden biri olmuştur. Nihayetinde bu okuma kimi çevrelerde Marksizmin temel kategorilerinden kopuşun güçlü nedeni haline gelmiştir.³⁰⁰

4.1. Marksist Tarih Anlayışına İlişkin Temel Eleştirel Argümanlar

Bu tartışmalar iki kutuplu olarak; ya temelde tarihin sabit ve rasyonel bir ilkesi olduğu, tarihsel hareketin kendi iç yasalarınca belirlendiği -ve dolayısıyla kimi zaman müdahalenin gereksizleştiği- düşüncesiyle ya da ‘son kertede’ dahi hiçbir belirleyicinin olmadığı, olumsal ilişkilerle şekillenen bir tarih perspektifiyle ve bu iki görüş arasına keskin bir sınır çizilmesiyle ve kamplaşmayla sürdürülür. İlk yaklaşımı örnekleyen Kautsky’nin “Görevimiz devrimi örgütlemek değil, kendimizi devrim için örgütlemektir; devrimi *yapmak* değil, ondan yararlanmaktır”³⁰¹ ifadesi ile yapılabilecek çıkarım, kapitalizmin en nihayetinde burjuvazinin eliyle kriz yaşayacağı ve işçi sınıfının bu anı kendi lehine *yalnızca* kullanacağı fikridir. Dolayısıyla sosyalizm, tarihin belirlenmiş yasalarıyla garanti altına alınmış durumdadır. Tersine, kurucu ve temel bir ilkenin veya yasanın yokluğu olarak ifade edilen ikinci yaklaşım ise olumsallık mantığına aittir. Post-Marksist düşünürler zorunluluğu reddederken tarihsel bir belirlenmemişlik ve dikişsizliğe vurgu yaparak olumsallığı temel alır; fakat olumsallık bu defa zorunluluğun dikotomik karşıtı değil, aynı zamanda belirlenmiş/belirlenmemiş ayrımının aşıldığı nokta olarak ifade edilir. Zira post-Marksist düşünürlere göre her belirlenme/belirlenmeme ayrımı, belirlenmemiş olanın sınırının belirlenmiş tarafından çizildiği, yine ikiliklerin sürüp gittiği temelci bir düşünceyi ifade eder. Dolayısıyla post-Marksist düşünürlere göre olumsallık artık sadece *dikişli* olmamayı ve *tamamlanmamayı* ifade edecektir.

³⁰⁰ Bu, post-Marksizmin teoriyi tümünden Ortodoks Marksist perspektife yönelik eleştirilerinden hareketle terk ettiği anlamına gelmez. İlk bölümde de göstermeye çalıştığımız gibi, Marx’ın insanı tümüyle rasyonel bir varlık olarak düşünmesi, karakteristik özelliklerin değil bütüncül ve türsel özelliklerini vurgulaması, devrim sonrası zaman içinde antagonizmaların yok olacağına ve siyasetin gereksizleşeceğine dair gönderimleri bu eleştirilerin en görünür örnekleri olarak ele alınabilir.

³⁰¹ Laclau E., Mouffe C. (2017). *Hegemonya ve Sosyalist Strateji, Radikal Demokratik Bir Politikaya Doğru* (s. 55). Çev: Ahmet Kardam. İstanbul: İletişim.

Her şeyden önce kaynak ve belirlenmiş yön³⁰² tayin etme çabası, düşünörlere göre özcü bir yaklaşımdır. Çağın çoğulcu karakteri ve mücadelelerin zengin çeşitliliğini kavrayamadığı gibi, aksine total bir rasyonalite ve evrensellik iddiasına dayandığından kapalılıkla maluldür. Bu haliyle geleneksel sol muhafazakâr bir pozisyona konumlanmaya başlamıştır. Toplumsal mücadelelerin çoğulluğu ve zenginliği bu türden bir siyasal yaklaşıma artık izin vermemektedir. Tarihsel olarak da yanlışlanarak sadece başarısızlık ve hayal kırıklığı yaratan bu teörinin sınıf perspektifi, özellikle faşizme yakınlığıyla dikkat çekerken, gelecek için de tümüyle rasyonel ve saydam bir toplum umudunu halihazırda ortadan kaldırmıştır. Özetle; tarih ve toplum için herhangi bir ilkenin postule edilemeyeceğı ve toplumun dikişsiz olduğı fikri; dolayısıyla bir “toplum”dan dahi bahsedemeyeceğimiz fikri³⁰³ belli açılardan, özellikle devrimci pratiğin kaynağı ve yönünü tayin etme bakımından Marx’ın temel kategorilerinden bir kopuşu gerektirir. Bu kopuş açısından post-Marksizm Marksizmin *korunmadan aşılması* olarak okunabilir.³⁰⁴

4.2. Marksist Özne Anlayışına İlişkin Temel Eleştirel Argümanlar

Modernitenin sorgulanmasıyla başlayan süreç, onun özellikle özne kategorisinin verili ve doğal, değişmez ve belirleyici konumuna ilişkin tartışmalarla şekillenmiştir. Böylesi bir özne anlayışı hakikatin taşıyıcısı ve üreticisi olması konumuyla yasa koyucu bir aklın tekeline sahip olmakla veya ona dayanmakla eleştirilir. Aydınlanma düşüncelerinin yanılsamalarını Benhabib şöyle sıralar: “Kendi kendisine şeffaf olan

³⁰² Düşünörlere göre geçmişte ve gelecekte sabiti olan bütün düşünce biçimleri idealizme işaret eder. Hem Platoncu hem de Aristotelesçi düşünceye referansla ortaya koyulan ideal bir kök veya bir *telos* fikri, Marksizmin de dahil edildiğı bir felsefi gelenek olarak idealizm çatısı altında eleştirilir. Ne var ki Marx ve Engels ütöpik sosyalistleri eleştirirken kendi konumlarını şöyle ifade etmiştir: “Komünizm, bizce, oluşturulması gereken bir durum, gerçekliğin kendisini uydurmak zorunda olduğı bir *ideal* değildir. Günümüzdeki durumu ortadan kaldıran gerçek hareketi komünizm olarak adlandırıyoruz. Bu hareketin koşulları, bugün mevcut olan öncüllerden doğmaktadır.” Bkz. [Marx, K.& Engels, F. (2013). *Alman İdeolojisi* (s. 43). Çev: Tonguç Ok, Olcay Geridönmez. İstanbul: Evrensel]. Dolayısıyla Marx ve Engels’i bu anlamda bir idealizme hapsedmek pek kolay görünmemektedir.

³⁰³ Laclau E., Mouffe C. (2017). *Hegemonya ve Sosyalist Strateji, Radikal Demokratik Bir Politikaya Doğru*. Çev. Ahmet Kardam, İstanbul: İletişim. Ayrıca bkz. Laclau, E. (2015). *Evrensellik, Kimlik, Özgürleşme*. Çev: Ertuğrul Başer. İstanbul: Birikim.

³⁰⁴ Elbette teorilerinin kimi noktalarda birbirlerine yaklaştığını söyleyebiliriz. Sözelışı Laclau ve Mouffe için demokratik siyasetin imkânı, yönetenle yönetilenlerin ayırımına dayanan koşulların ortadan kaldırılarak, toplumsal hareketlerin birbirine eşdeğerliliğı ölçüsünde değeri kazandığı ve farklı eklemlenme biçimlerine imkân tanıyan bir zeminin kurulmasıdır. Marx’ın yabancılaşma teorisinde de -yöneten-yönetilen ayırımına istikrar kazandıran siyasal tercümesinde- en temelde bu ikiliklerin aşılması amaçlanır. Bu açıdan Marx’ın demokrasi perspektifi, yabancılaşmanın yarattığı ikiliklerin aşılması anlamında komünizme işaret etmektedir.

ve kendi kendisini temellendiren akıl; yerinden çıkmış ve cisimselliği giderilmiş özne; tarihsel ve kültürel olumsuzluğun (contingency) ötesinde yer tutan bir Arşimetvari hareket noktasını bulmuş olma kuruntusu.”³⁰⁵ Dolayısıyla Aydınlanmaya yönelik eleştiriler en temelde onun dayandığı rasyonalite, özne ve evrensellik iddiası ve idealleri yönünde geliştirilir. “Post” düşünceleri tanımlayabileceğimiz nokta, moderniteye karşıt olarak, toplumsal ve tarihsel süreçte belirli ve yasa koyucu bir sabit, onun yönünü tayin edecek bir akıl ve bu aklın zorunlu yasalarının evrensel ifadesinin reddidir. O halde bu düşünceleri genel hatlarıyla olumsuzluk, belirsizlik, tikellik gibi kavramlar zemininde ifade edebiliriz. Postmodern ve postyapısalcı bu eleştiriler, çalışmamıza konu olan post-Marksistlerin de hem kimi ahlaki ve siyasal projelere hem de Marksizme yönelik eleştirilerine zemin sunar. Buradan hareketle Marksizme yönelik eleştirilerinin genel çerçevesiyle tarihsel zorunluluk-olumsallık gerilimi, işçi sınıfının bir özne olarak tayin edilmiş tarihsel rolü ve ontolojik önceliği ve evrensellik-tikellik ilişkisi olduğu söylenebilir. Toplumsal dönüşüme konu olan ve kaynaklık edecek düzlemlerin olumsal ve belirsiz karakteri aynı zamanda bu dönüşüme belirli bir özne tayin etmenin önündeki engeldir.

O halde Marksizm söz konusu olduğunda tarihin ilkesi ve yönünün belirlenmiş olduğu argümanında ortaya çıkan zorunluluk tartışmalarının boyutu, toplumsal formasyonun belirleyicileri/aktörleri üzerinden yol alır. Toplumsal yapının belirleyici temelini ekonomi olduğu ve sosyalist toplumsal dönüşümü gerçekleştirecek itici gücün ekonomik alandaki mücadeleden (üretici güçler ile üretim ilişkileri arasındaki çatışmadan) geleceği argümanı, bu bağlamda işçi sınıfının tarihsel-toplumsal rolü ve öncülüğü iddiasını da ön plana çıkarmıştır. Bu okumadaki iddia, işçi sınıfının ekonomi temelli sınıfsal çelişkileri ortadan kaldırarak tarihin yönünü değiştirecek sınıflar üstü (evrensel ve birleştirici bir güç olarak) bir konuma sahip olması yönündeki ayrıcalıklı nitelemesiyle şekillenir. Başka bir ifadeyle düşünürlere göre;

Ekonominin alanının içsel yasalara tabi, kendi kendisini düzenleyen bir alan olduğu iddiası...artık daha kolay yanlışlanabilecektir ve sınıf konumlarının tarihsel çıkarların zorunlu yeri olduğu düşüncesi de artık bu bakış açısının

³⁰⁵ Benhabib, Ş. (1992). *Modernizm, evrensellik ve birey: Çağdaş Ahlak felsefesine Katkılar* (s. 20). Çev. Mehmet Kaçak. İstanbul: Ayrıntı.

kabullenilmesiyle geçerli olmayabilir, yani nihai bir sınıf çekirdeğinde sabitleştirilebilecek toplumsal faillerin oluşumu için sabit bir ilke olmayabilir.³⁰⁶

Sosyalist hedefler ile sınıf arasında kurulan “doğrudan” bağdan dolayı bu belirleme, Laclau ve Mouffe’a göre somut tarihsel verilerle değil, sadece ontolojik önceliği olduğu düşünülmüş olan işçi sınıfının tarihin yönünü değiştirecek ayrıcalıklı sınıf olarak görülmesine neden olmuştur. Düşünürlerin temel itirazlarından biri, onların belirli ve kapalı, baştan kurulmuş veya içsel güçlerine atıfla olumlanmış bir özne anlayışının en nihayetinde nesnel karşıtlıkları aşarak tarihi başka bir düzleme taşıma tekeline sahip oluşudur. Bu aynı zamanda ulaşılabilecek ve belirli bir evrenseli tek bir tikel kuvvetin temsil edebileceği veya gerçekleştirebileceği anlayışına yönelik de bir itirazdır. Onlar için, karşı karşıya gelen tamamlanmış özne ve öznelliklerden değil, sürekli değişken ve bu anlamda bir tanım ve belirlemeye sığmayan konumlanmalardan ve onlar arasındaki hegemonik mücadelelerden bahsedilebilir. Fakat bu mücadelenin sonucu hiçbir zaman evrenseli nihai olarak temsil etme veya onu edimselleştirme şeklindeki sonul bir kapanmaya sebep olamaz. Bu açıdan ne özne ne tarih ne de evrensellik bir kök veya telosla tanımlanabilir.

4.3. Sosyolojik ve Siyasal Argümanlar

Bir diğer yandan, post-Marksizmin radikal projesinin somut tarihsel kaynaklarına baktığımızda, Avrupa’daki siyasal değişimlerin oldukça büyük etkisi olduğu fark edilebilir. Buraya bakmak bizi hem krizi hem de krize ilişkin cevapları, bir başka deyişle hem Ortodoks Marksizmi hem de özellikle bu Marksist yoruma yönelik radikal bir eleştiri olarak Post-Marksist hattı anlamaya yaklaştıracaktır.

Daha önce de bahsettiğimiz gibi en temel siyasal nedenlerden biri Avrupa Komünist Partileri ile işçi sınıfı arasındaki yapısal ilişkinin ortadan kalkmasıdır.³⁰⁷ Özellikle Sovyetler ve Doğu Avrupa’da İkinci Dünya Savaşı sonrası yaşanan rejim sorunları, Soğuk Savaş dönemiyle yaşanan kapanmadan sonra, siyasi ve ekonomik canlılığa

³⁰⁶ Gülenç, K. & Kulak, Ö. (2012). “Post-Marksist Siyaset Anlayışı ve Eleştiriler”, *Marx’ın Halleri, Marksist Düşüncede Diyalektik Bir Yolculuk* (s. 312). İstanbul: Kalkedon.

³⁰⁷ Post-Marksizme göre bu, epistemolojik önceliği ve üstünlüğü olduğu düşünülen Parti’nin mücadelenin “nesnel anlamına vakıf olduğunu düşündüğünden” doğan doğal bir sonuçtur. Tam da bu nedenle tanınan her ayrıcalık nihayetinde bir otoriterleşme ve dışlama pratiğinin doğmasına neden olacaktır. Bu aynı zamanda evrensel ve tikel arasındaki uçurumun kapatılamaz olduğunun göstergesidir.

ulaşan Batı Avrupa ile düşünsel anlamda yaşanan ilk kopuşun sinyalleri olarak görülebilir. Bu yalnızca coğrafi bir tanımlama ve sınırlama olmaktan ziyade, zamanla diktatörlük ile demokrasi arasında yapılan bir ayırma da işaret etmeye başlamıştır. Kısacası, Sovyetler Birliğinin dağılışı, Avrupa'nın yeni demokrasi anlayışı ve kapitalizmin 1970'lerden bu yana yenilenerek değişmesi gibi süreçler “beklenen” devrime karşı büyük bir umutsuzluk yaratmış, Sovyet örneği üzerinden komünizmin ve Marksizmin tarihsel olarak öldüğü iddialarını doğurmuştur. Bu iddia halihazırda 1920'lerde başlayan Marx'ı yeniden gözden geçirme çabası içindeki çalışmaların hattında bir çatallanmaya neden olmuştur. Bunlardan biri teori-pratik uyumsuzluğuna çözüm olarak, Marx'ı teorik yönden besleyen bir kaynak olduğu düşünülen Hegel'in “bütünlük” gibi kimi kavramlarına yeniden canlandırılması gerektiği yönündeyken, diğer hat bu girişimi Marx'ı idealizmle bütünleştirme çabası olarak görüp reddeden ve onu materyalist bir kaynağa (genellikle Spinoza'ya) götürmeye çalışan yaklaşım olmuştur. Diğer yandan Marksizmin öldüğü iddiası perspektifinde, işçi sınıfının tarihsel görevleri ile tikel talepleri arasında açılan uçurum, temsil tartışmalarını gündeme getirmiş ve bu tartışmalar sınıfın yerini Partinin almasına, Partinin ise merkeze ve ana akım siyaset yapma tarzına yaklaşmasına dek derinleşmiştir. Merkez siyaset kavramsallaştırması, dönemin özellikleri göz önüne alındığında, partinin, özellikle Avrupa'da, devlet tarafından tanınması ve bu bakımdan burjuva demokrasisi çerçevesinde hareket etmeye başlamasıyla ilişkili olarak devrimci nihai hedeften uzaklaşması anlamına gelmektedir. Nihayetinde düşünsel açıdan bu değişim Marksist bir kapanma olarak görülmüştür.

Klasik Marksist teorinin artık iş görmediği ve hem toplumsal hem ekonomik süreçleri, siyasal olanı ve onun antagonistik yapısını göz ardı ettiği için açıklayamadığı iddiasında olan Laclau ve Mouffe'a göre, her biri birbiriyle bağlantılı olan; tarihsel zorunluluk mantığı, ekonominin belirleyiciliği, işçi sınıfının ayrıcalıklı rolü ve evrensellik anlayışı yapıbozum yoluyla def edilmesi gereken temel kavram ve kategorilerdir.

Peki, özcülüğün ve doğalcılığın eleştirisinden hareketle düşünürler nasıl bir pratik-siyasal proje önermektedir ve bu stratejinin açmazları nelerdir? Zira farklılıklardan, öznesiz ve merkezsiz, hiçbir şekilde kapanmayan ve hegemonik ilişkinin koşulu olan sürekli bir eklemlenme pratiğinden bahsederken aslında bir “toplum”dan dahi bahsedemeyeceğimizi söylemek siyasal bir projenin nasıl imkânı olabilir?

Çalışmamızın temel argümanı tam da bu nedenle bir fail olarak belirli görev ve değerlerle yüklenmiş işçi sınıfını özcü olmayan ve toplumsal hareketlere karşı körleşmeyen, fakat bir yandan da düşünürler gibi belirsizliklerden mamul herhangi bir hegemonik güç olarak konumlanmadığı bir toplumsal dönüşümün imkanını yeniden sorgulamanın gerekliliğine ilişkindir. Zira kapitalizm en temelde bir üretim biçimi olması nedeniyle hala çağın özelliğini karakterize etmektedir. Dolayısıyla hem Marksizmin belli biçimlerinin eleştirisini hem de halihazırda yapılmış eleştirilerin yeniden değerlendirmesini yapabilmek için teorinin temel noktalarını tespit etmemiz gerekmektedir.

4.4. Evrenselin Reddi Olarak Post-Marksizm

Kapitalizmin pratik temeli, içsel yapısı ve işleyişine ilişkin yapılmış kapsamlı ve etkili bir analiz olması bakımından, sonraki tüm anti-kapitalist teori ve pratiklere ilham vermiş olan Marksist teoriden kendi tarihsel-toplumsal koşullarına sıkışmış olduğu iddia edilse dahi tümüyle vazgeçmek kolay olmamaktadır. Post-Marksist teorisyenler için de Marx'ın teorik zeminlerinde durmasının bazı gerekçeleri vardır. Nitekim “Marksizm yeni bir politika anlayışını olanaklı kılan geleneklerden biri olması ve kendi geçmişlerini oluşturması”³⁰⁸ bakımından teorilerinin temelindedir. Ne var ki teorilerini geliştirdikçe bu zemin görünmez hale gelmiştir.

Hegemonya ve Sosyalist Strateji'nin hemen başında Laclau ve Mouffe kendi teorilerinin Marksizmle ilişkisinin kesildiği noktayı ve genel amaçlarını açıkça ifade ederler:

‘Sınıf’ gibi, düzeylerin üçlüğü gibi (ekonomik, politik, ideolojik) ya da üretim güçleri ile üretim ilişkileri arasındaki çelişkiler gibi çökelmiş fetişler ile uğraşmaktansa, bunların söylemsel olarak işleyebilirliğini sağlayan ön koşulları yeniden etkinleştirmeye çalıştık ve bu koşulların çağdaş kapitalizmde sürekliliğe sahip olup olmadığını sorduk.³⁰⁹

³⁰⁸ Kaygalak, S. (2001). “Post-Marksist Siyasetin Sefaleti: Radikal Demokrasi” (s. 4). *Praksis* 1.

³⁰⁹ Laclau E., Mouffe C. (2017). *Hegemonya ve Sosyalist Strateji, Radikal Demokratik Bir Politikaya Doğru* (s. 9). Çev: Ahmet Kardam. İstanbul: İletişim.

Çağdaş kapitalizm yeni koşulları, daha önce Negri ve Hardt'ın vurgusunda gördüğümüz gibi, enformasyon, teknoloji ve çeşitlilik temelinde bir değişimi işaret ederken, Laclau ve Mouffe daha çok yeni toplumsal hareketler ve bu hareketlerin *kimlik, farklılık* ve *yerellik* taleplerinden mürekkep bir çoğulcu radikal demokrasi teoriiyi inşa ederler. Bu yeni toplumsal hareketler kültürel ve siyasal versiyonlarıyla³¹⁰ farklı talepleri dile getirmesine rağmen, en temelde ortak özellikleri Mustafa Coşkun'un ifade ettiği gibi;

Toplumsal aktörler artık tarih adına değil, kendi adlarına konuşmakta ve şeylerin gidişatını yönetmeyi istemekten çok kendi özgürlüklerini; iktidar, şiddet ve propaganda araçları tarafından ezilmeden kendileri olabilme hakkını istemektedirler. "Aktör"ün dönüşü, bu anlamda, bir fetih değil savunma ruhuyla anlaşılmalıdır; bireylerin kendilerinin güçlü bir kolektif hamlede erimelerini istemez, aksine, kolektiviteye karşıdır ve ne toplumu ne de 'devlet'i tanrıları olarak kabul etmez. Toplumsal yaşamın doğal ya da tarihsel kanunlar yoluyla düzenlenmediğini ama kültürel yönelimleri belirlemek için mücadele edenlerin eylemlerine dayandığını iddia ederek kolektif özgürleşimden çok, bireysel özgürlüklere inanır.³¹¹

Bu bakımdan düşünürlere göre klasik Marksist teorinin merkezi, ekonomist ve bütünlükçü yapısı mevcut toplumsal ve siyasal yapıyı açıklamada yetersiz kalmakta ve analiz artık yeni hareket noktalarına ihtiyaç duymaktadır. Bu hareket noktası herhangi bir zorunluluk, nesnellik, bir kök veya telos fikrinden ziyade, *siyasal eklemlenme* gibi olumsal, belirsiz, karara-bağlanamayan söylemsel alana ve tikeller arası ilişkiye odaklanan değişimlere dayanmaktadır. Mouffe öncelikle, devleti ve genel olarak siyasal-kurumsal-söylemsel olanı bir üst yapı veya ikincil gördüğünü düşündüğü için Marksist teoriiyi eleştirir. Trevor Purvis ve Alan Hunt bu perspektifi şu şekilde özetler:

³¹⁰ Daha detaylı bilgi için Bkz. Coşkun, M. K. (2006). "Süreklilik ve Kopuş Teorileri Bağlamında Türkiye'de Eski ve Yeni Toplumsal Hareketler", *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* Cilt 61, Sayı 01. (ss. 67-102).

³¹¹ A.g.ç, s.71.

Üstyapı kavramı, üretimin dışında kalan olguların neredeyse tümünün, farkında olunmadan olsa da, havale edildiği artık bir kategori işlevi göregelmıştır... Ekonomizmin, indirgemeciliğin ve belirlenimciliğin kusurlarının en belirgin sonucunun, ekonomik ilişkilere ve pratiklere tek yanlı bir şekilde odaklanmasından ziyade insan toplumsallığının diğer birçok görünümüne uygun bir teorileştirmeyi sekteye uğratmaları ve hatta dışarda bırakmaları olduğunu söylemek mümkündür.³¹²

Teorinin, ekonomik temele dayalı açıklama modelinden, içinden çeşitliliğin ve farklı toplumsal formların hem anlaşılma hem de hayat bulma zemini olarak görülen ihmal edilmiş bu üstyapı kavramlarına yönelmesi tarih, diyalektik, sınıf kavramlarının tasfiyesiyle sonuçlanmıştır. Artık ayrıcalıklı kılınan bir sınıf olmadığı gibi, toplumsal mücadelelerin siyasal önderi veya iktidara sahip olma gibi bir arzusu da yoktur. Çünkü iktidar bütünlüklü ve merkezi bir gücü, eş deyişle devralınacak bir yapıyı ifade etmez. İktidar bir ilişkidir ve düşünürler için de Foucaultcu kavranışıyla o dağılmış, ilişkisel ve minör ağlar olarak belirir. Foucaultcu bu iktidar anlayışı düşünürlerin çalışmalarındaki hegemonya, eşdeğerlilik vb. kavramlara zemin sunmakla birlikte, iktidarı ele geçirme veya devirme arzusuyla hareket eden teorilere ilişkin eleştirilerin de temelini oluşturur. Onlara göre bunun geçerliği iki açıdan doğrulanabilir; birincisi klasik Marksizm tarihsel öngörülerini itibariyle hâlihazırda başarısız olmuştur. Mouffe teorinin evrensel öznesi olan “işçi sınıfının tarihle randevusunu kaçırmış” olduğunu düşünür. İşçi sınıfına toplumda böyle bir hegemonik güç olabilecekse bile, bu imkânı değerlendirememiş ve gittikçe başka türden mücadelelere karşı kayıtsız kalarak gücünü kaybetmiştir. Dolayısıyla Mouffe’un buradaki asıl vurgusu işçi sınıfının sadece toplumdaki herhangi bir tikel hegemonik güç olabilme potansiyeli taşımasına³¹³, fakat eklemlenme gücünü - özellikle siyasalın ve iktidar ilişkilerinin karakterine ilişkin körlüğünden ötürü-kaybettiğine yöneliktir. İkincisi; kapitalizm ve sağ popülist hareketin eklemlenme

³¹² Purvis, T. Hunt A. (Sep., 1993) *Discourse, Ideology, Discourse, Ideology, Discourse, Ideology...* (pp. 473- 499). Vol. 44, No. 3, The British Journal of Sociology.

³¹³ Burada dikkat edilmesi gereken husus; işçi sınıfının herhangi bir hegemonik güç olabilmesinin koşulunun onun doğal ve verili özellikleri veya tarihsel zorunlulukla bir görevle yüklenmiş olması değil, toplumsal bir sınıf ve kimliğin herhangi bir taşıyıcısı olarak -ki bu kimlikler de düşünürler göre hiçbir zaman sabit değildir- bu imkana sahip olmasına ilişkin olmasıdır. Düşünürlere göre, işçi sınıfı herhangi bir ayrıcalığa ne ontolojik ne de tarihsel olarak sahiptir.

gücü mevcut siyasalın analizi için bakılması gereken yeri açıkça ifade etmiştir. Düşünür, bu başarısızlığın ardından gelen boşluğu merkez sağ ya da popülist siyasal hareketlerin doldurduğunu iddia eder. Zira sağ, tam da siyasalın doğasına uygun olarak antagonizmaları sürdürmekte, biz/onlar veya dost/düşman ayrımı üzerinden kolektif özdeşleşim imkanları sunmaktadır. Post-Marksizmin bu temel iddiasında yankılanan şey; hem evrensel ve nesnel görev ve hedeflerin reddine (komünizm), hem tarihin rasyonel ve pürüzsüz bir kapanma ile son bulacak zorunlu ve belirlenmiş bir hareketi olduğu tezine (tarihsel materyalizm), hem de evrensel bir görevi herkes adına üstlenecek ontolojik olarak ayrıcalıklı bir tikel (işçi sınıfı) olduğu tezine ilişkin bir sorgulama ve reddiyeye uzanmaktadır.

Laclau da *Evrensellik, Kimlik ve Özgürleşme* çalışmasında moderniteye özgü rasyonallitesi ve evrensel özne düşüncesi üzerinden Marksizmin bir çeşit “laik eskatoloji” olduğunu iddia eder. Modernite düşüncesinde, daha önce evrensel özne olarak kabul edilen Tanrı’nın yerini insan öznesinin almasıyla birlikte saydamlık ve bilinebilirliğin ön plana çıkan kavramlar olduğu söylenebilir. Doğanın ve insanın bilinebilirliği epistemolojik ve ontolojik olarak kabul görürken, siyasal teorilerinde genel olarak toplumun ve tarihin bütünsel olarak bilinebileceği düşüncesi hâkim olmaya başlamış, bu düşünce, tarihin belli ilkelerinin sistematik bir analizle ortaya çıkarılıp, geçmiş ve geleceğin saydam olarak görülebileceği bir düşünce ufkunu, içinde ikiliklerin aşıldığı, antagonizmaların son bulduğu mükemmellik tasavvurunu harekete geçirmiştir. Bu mükemmellik ufku, bugünün ve tikelin lağvedilmesi anlamına geleceği gibi, bu amaca ulaşabilecek, eş deyişle evrenseli temsil edecek bir failin ontolojik ve epistemolojik olarak baştan ayrıcalıklı kılınmasını da gerektirir. Dolayısıyla Laclau’nun ifadesiyle;

(...) tümüyle akılcı ve laik bir eskatoloji bize, tikellik ve evrensellik arasındaki çelişkinin üstünde bir aktörün olanaklılığını, ya da daha çok, taşıdığı tikellikte, hiçbir aracılık sistemi olmaksızın, doğrudan doğruya insanın katıksız ve evrensel özünü ifade eden bir aktör göstermek zorundadır. Bu aktör, Marx için, tikelliği böyle dolaysız bir tarzda evrensellik ifadesi olan proletaryadır...³¹⁴

³¹⁴Laclau, E. (2015). *Evrensellik, Kimlik, Özgürleşme* (61). Çev. Ertuğrul Başer. İstanbul: Birikim.

Oysa Laclau için öncelikle, tam bir özgürleşim söz konusu olduğunda, özgürleşimin çatışma içinde olduğu “öteki”den, eş deyişle baskıdan söz etmek gerekecektir. Eğer bu ikili arasında bir ilişkisizlik veya uçurum söz konusuysa, özgürleşimi açıklayacak ortak bir zemin bulmak imkânsız hale gelir. Eğer bu ikili arasındaki ilişki ortak bir zemine dayanıyorsa, bu durumda özgürleşim radikal olamayacaktır. Çünkü bu ilişki, ikili arasında bir bağlılık gerektirir ve kurucu eylemi olumsallaştırır. Burada Laclau’nun vurguladığı esas mesele, ikilikler arasındaki ilişkinin nesnel ve tek taraflı olamayacağıdır. Aynı şekilde tikel ve tümel arasındaki ilişki de katıksız bir farklılıktan ziyade, kapatılamayan fakat ayrık da olmayan bir ilişkidir. Bu ilişki sürekli olarak bir asimetriye ve olumsal değişimlere tabidir. Düşünüre göre “evrensel, tikelle kıyaslanamaz, ancak tikellik olmadan da varolamaz.”³¹⁵ Bir başka deyişle “Bütünlük imkânsızdır ve aynı zamanda tikelin olmazsa olmazıdır: bu bağlamda bütünlük tikelin içinde yokluğuyla vardır, tikeli sürekli olarak kendisinden başka bir şey olmaya, ancak istikrarsız ve kapanmamış bir rol olarak gerçekleşebilecek evrensel bir rol üstlenmeye zorlayan kurucu bir eksiklik olarak vardır.”³¹⁶ Bu durumda iki sonuç öngörülebilir. Birincisi, tümel veya evrenselin aşkın bir hedef olarak belirli bir tikelin ulaşabileceği bir gösteren değil, “gösterileni olmayan boş bir gösteren” olduğudur. Daha açık bir ifadeyle o imkânsız bir kapanma, eksik bir ufuktur. Laclau için tam da bu eksiklik siyasalın ve demokrasinin olanağına işaret eder. İkincisi, herhangi bir tikel kimlik veya sınıf, evrenselin ve özgürleşmenin göstereni haline gelirse, bu, onun aynı zamanda tikelliğini kaybetmesi ve evrenseli bulanıklaştırması anlamına gelir. Dolayısıyla evrensellik ve tikellik ilişkisi, düşünürlere göre hiç de Marksist teorideki gibi, bir zemin olarak tarihin yasaları çerçevesinde ve nesnellik sınırları içinde anlaşılabilir ve böylece ayrıcalıklı bir sınıfın mücadelesi ile kazanılarak bir tarafın lehine sonlanacak veya kapanmayla nihayete ulaşacak bir ilişki değildir.

Toparlayacak olursak; düşünürlere göre klasik Marksist teorinin dayandığı ve eleştirilerinin hedefinde olan üç temel tezi vardır. Bunlar;

Ekonominin hareket yasalarının içsel karakterine ilişkin koşul, üretici güçlerin nötr olduğu tezine; toplumsal failerin ekonomik düzeydeki birliği koşulu, işçi

³¹⁵ A.g.e., s. 93.

³¹⁶ A.g.e., s. 66.

sınıfının gittikçe homojenleştiği ve yoksullaştığı tezine; üretim ilişkilerinin ekonomik alanı aşan ‘tarihsel çıkarlar’ın gerçek yeri olması gerektiği koşulu, işçi sınıfının sosyalizmde temel bir çıkarı olduğu tezine tekabül eder.³¹⁷

Bu eleştirilerin hareket noktası düşünürlerin teorilerinin merkezinde yer alan antagonizma, hegemonya ve söylem kavramlarına bakılması yoluyla netlik kazanabilir.

4.5. Siyasalın İmkânı: Antagonizmadan Agonizma’ya

Laclau ve Mouffe antagonizma kavramını netliğe kavuşturmak üzere, öncelikle kavramın kendisiyle sıklıkla karıştırılan çelişki ve karşıtlık kavramları arasında çizgi çeker. Bu aynı zamanda epistemolojik bir belirleme ve bir duruş noktası ortaya koyar. Nitekim çelişki ve karşıtlık kavramları, nesneler ve kavramlar arasındaki nesnel ilişki üzerinden düşünülebilir niteliktedir ve halihazırda “varolan”, tamamlanmış ve bütünlük içinde koyutlanmış şeylere dairdir. Daha açık bir ifadeyle, karşı karşıya gelen iki şey, önceden var olan bütünlüklü belirlilikler şeklinde birbirleriyle çelişir veya karşıtlık gösterir. Sözelimi, A tam olarak kendisi olduğu için onun A-değil şeklindeki ifadesi bir çelişkiyi oluştururken, A’nın B olması da aynı nedenle (A’nın kendisiyle özdeş olması nedeniyle) bir karşıtlık olarak mümkün değildir. Bu anlamda hem kavramsal hem de gerçek nesneler olarak kendisiyle özdeş bir A ve B söz konusudur.³¹⁸ Düşüncülere göre Marx’ın tarihin ve toplumun değişim eşliğini ifade eden üretici güçler ile üretim ilişkileri arasındaki çatışma, ilişkiye içsel ve özsel bir çelişki değildir. Hem yukarıda ifade edilen anlamıyla hem de ilişkinin nesnelliği söz konusu olduğu (tarih ve toplum bu ilişkinin birbirine tekabül etmediği noktada mekanik olarak dönüşeceği) için, Laclau ve Mouffe’a göre, sınıf mücadelesi kavramında mantıksal olandan reel olana aceleci bir geçiş yapılmakta, en iyi ihtimalle kavramsal olanın gerçek olana birebir tekabül ettiği epistemolojik savı temel alınmaktadır.³¹⁹ Oysa buradaki ilişki zorunlu olarak değil, sadece belli açılardan antagonist bir ilişki olabilir. Ne var ki antagonizmanın a priori olmadığı,

³¹⁷ Laclau E., Mouffe C. (2017). *Hegemonya ve Sosyalist Strateji, Radikal Demokratik Bir Politikaya Doğru* (s. 132-3). Çev: Ahmet Kardam. İstanbul: İletişim.

³¹⁸ A.g.e., s. 198-200.

³¹⁹ Kundakçı, D. (2004). *Pragmatist ve Post-Marksist Demokratik Siyaset Anlayışları: Rorty ve Laclau-Mouffe Örneği* (s. 153). (Yayımlanmış Doktora Tezi). Ankara.

ancak belli koşullar söz konusu olduğunda bu antagonistik ilişkilerin ortaya çıkabileceği özellikle vurgulanmalıdır. Zira antagonizma “bütünlüklerin oluşmasının olanaksızlığından doğar”, başka bir ifadeyle antagonizma “nesnel bir ilişki olmak şöyle dursun, içinde bütün nesnelliklerin sınırlarının *gösterildiği* bir ilişkidir.”³²⁰ Eğer emek ve sermaye arasındaki ilişki antagonist bir ilişkiyse -ki düşünörlere göre birinin varlığı diğzerinin kendi olmasını, kendiyle özdeş kalmasını engellediğı ve bir tam oluştan bahsedilemeyeceğı durumlar için böyledir- ve antagonist ilişkide içkinlikten ve doğal bir gidişattan bahsedilemeyeceğı için, bu iki gücün çatışmasının belirli ve zorunlu bir kırılma ve değişim yaratacağının da garantisi olamaz. Bu durumda Marx’ın tarih teorisi, çelişki ve antagonizma arasında yapılan bir ayrımla eleştirilebilir bir karakter taşımaktadır. Hatta düşünörlere göre bu ilişkinin bir sınıf mücadelesi yaratacağının garantisi olmadığı gibi, tarihsel örnekler ve ampirik durumlar üzerinden bu eleştirileri doğrulanmıştır. Dahası, diyalektik ilişkinin gerçekte var olduğunu düşünmek, eş deyişle mantıksal çelişkileri gerçekliğe tekabül ettirmek, düşünörlere için tarihte bir yön ve bütünlük görme arzusunun çıktısı olarak idealizm örneğidir. Bu bakımdan herhangi bir tikel toplumda işçi sınıfının “sınıf mücadelesi” vermesi olası bir durum olmakla birlikte, bunun tüm toplumlardaki işçi sınıflarına ve genel olarak tüm tarihe sirayet eden evrensel bir mücadele olacağı düşünöncesi hatalıdır.

Siyasal Üzerine ve Dünyayı Politik Düşünmek isimli çalışmalarında Mouffe da öncelikle siyasal ve siyaset arasında bir ayrım yaparak antagonizmanın ontolojik boyutunu ortaya koyar. Mouffe’a göre siyaset; birlikte yaşamaya ilişkin pratikleri ve mevcut kurumları ifade eden ontik boyutken, siyasal; toplumun kuruluşuna ilişkin ontolojik boyuttur.³²¹ Bu, siyasal sorunların teknik ve biçimsel sorunlara indirgenemeyeceğı, liberalizmde olduğu gibi rasyonalist ve bireyci perspektifle de ele alınamayacağını ifade eder. Hem toplulaştırıcı (*aggregative*) hem de müzakereci (*deliberative*) liberal siyaset anlayışında ön plana çıkan sırasıyla araçsal-bireyci-iktisadi yaklaşım ile ahlaki-iletişimsel-rasyonalist yaklaşım, siyasalın antagonistik boyutunu gözden kaçırmaktadır. Bu açıdan siyasala anlamını veren iktidar, antagonizma ve güç ilişkilerinin göz ardı edilmesi, “iktidarın rasyonel bir tartışma ile

³²⁰ Laclau E., Mouffe C. (2017). *Hegemonya ve Sosyalist Strateji, Radikal Demokratik Bir Politikaya Doğru* (s. 202). Çev: Ahmet Kardam. İstanbul: İletişim.

³²¹ Mouffe, C. (2015). *Dünyayı Politik Düşünmek, Agonistik Siyaset*, Çev. Murat Bozluolcay. İstanbul: İletişim.

feshedilebileceği ve meşruluğun salt rasyonaliteye dayanabileceğine dair fikirler, demokratik kurumları tehlikeye sokan yanılsamalardır.”³²² Mouffe’un liberalizm eleştirisi yaparken Schmitt’i referans alması bu bakımdan önemlidir.

Bu referansın önemli noktası; Schmitt’in, siyasalın ölçütünü dost-düşman ayrımı olarak koyarken, liberalizmin ekonomi ve etik ilkelerden hareketle bu çatışmayı gizleyen karakterini de eleştirmesidir. Schmitt için siyasal olan söz konusu olduğunda ekonomik ve etik ilkeler iş görmez, zira ona anlamını veren savaş ve mücadele kaçınılmazdır. Siyasala ilişkin bu temeli gözden kaçırmak veya onun üzerine örtmek sadece bir aldatmacadır. Zira:

Savaşı önce insan katli olarak lanetleyip sonrasında bir daha asla savaş olmaması için" insanlardan savaşmalarını, savaşta insanları öldürmelerini ve kendilerini öldürmelerini talep etmek, açık bir aldatmacadır. Savaşın, savaşan insanların ölümü göze almalarının, düşman saflarındaki insanların öldürülmesinin normatif değil, sadece varoluşsal bir anlamı vardır. Bu varoluşsallık kendisini, bazı idealler, programlar ya da normatif durumlarda değil, gerçek bir savaşta gerçek bir düşmana karşı savaşmanın gerçekliğinde gösterir. İnsanların birbirlerini öldürmelerini meşrulaştıracak herhangi bir rasyonel amaç, doğru bir norm, örnek bir program, cazip bir sosyal ideal, meşruluk ya da yasallık yoktur. Eğer insanların fiziksel olarak yok edilmesi, kendi varoluş biçimine yönelik benzer bir varoluşsal olumsuzlamaya karşı bir savunma niteliğinde değilse, öldürme eyleminin meşrulaştırılması söz konusu olamaz. Ahlaki ya da hukuksal normlarla da bir savaş gerekçelendirilemez. Burada kastedildiği üzere, eğer gerçekten de varoluşsal anlamda bir düşman varsa, düşmana gerektiğinde fiziksel olarak karşı koymak, onunla savaşmak anlamlıdır, ama sadece siyasal bakımdan anlamlıdır.³²³

Devleti mutlak (kötülük) olarak gören anarşizm veya onu işlevsiz kılan liberalizm, daha özgür bir dünya tasavvuru için, adalet ve insanlık için ve hatta savaşmamak için dahi bir karar vermek ve bu taleplerini paylaşmayanları düşman olarak belirlemek

³²² Mouffe, C. (2009). *Demokratik Paradoks* (97). Çev. A. Cevdet Aşkın. 3. Baskı. Ankara: Epos.

³²³ Schmitt, C. (2012). *Siyasal Kavramı* (s. 79). Çev. Ece Göztepe. İstanbul: Metis.

zorundadır. Burada önemli olan “karar anına” yapılan vurgudur ve “karar anı” tıpkı Schmitt için olduğu gibi Mouffe’a göre de antagonizmanın kaçınılmazlığını ve mutabakatın sınırını ifşa etmektedir. Düşünüre göre “Her mutabakat dışlayıcı edimlere dayanır... herkesi içeren bir rasyonel mutabakat olanaksızdır”³²⁴.

Mouffe, gerek saf bir siyasal kavrayış (ekonomi ve etik alanla karıştırılmayan bir siyaset) gerekse siyasalın çatışmacı doğası konusunda Schmitt’in temel argümanından hareketle liberalizm eleştirisi yapar. Başka bir ifadeyle düşünürün iki temel kabulü vardır: öncelikle siyasal olan ekonomik ve ahlaki öğelerden bağımsız ortaya konulmalıdır, ikincisi ve asli olanı ise siyasalın çatışmacı bir temeli olduğudur. İlki Schmitt’in liberalizm eleştirisinden hareketle yapılırken ikinci vurgu çatışmacı çoğulcu demokrasinin imkânlarının açılması üzerinedir. Kendi ifadesiyle: “Rasyonel bir çözümü olmayan çatışmaların hiçbir zaman yok olmayacağını tanıyarak, Schmitt gibi, siyasalın antagonistik boyutunu kabul ederek başlıyorum.”³²⁵ Fakat Mouffe için hem çatışmanın farklı bir karakteri vardır hem de demokrasi anlayışı Schmitt’te olduğu gibi saf bir homojenlik ve mutlak bir özdeşlik iddiasına dayanmaz. Schmitt’in demokrasi anlayışında yatan özdeşlik arzusunu Aykut Çelebi şöyle ifade eder: “Schmitt’e göre demokrasi gerçek anlamını sadece bu özdeşlikte bulur. Hatta daha da ileri giderek, demokraside esas unsurun siyasal homojenlik; ikinci olmazsa olmaz koşulun ise heterojen unsurların gerektiğinde ayrılması ya da ayıklanması olduğunu söyler.”³²⁶ Bu bakımdan Mouffe, çeşitlilik ve farklılığı bu çatışmanın temeline yerleştirirken, Schmitt’in arzulamadığı bir çoğulculuk peşindedir. Mouffe’a göre parlamenter demokrasinin krizini anlamak için liberalizmi eleştirmek gerekse de bu eleştiri kavram ve yapıların ilgasını gerektirmez. Düşünüre göre demokratik temellerinden vazgeçmeyen, “birey özgürlüğünü ve çoğulculuğu içinde barındıran”³²⁷ bir siyasal kavrayış geliştirmek mümkündür. Liberalizmin kimi kurum ve değerleri farklı demokratik mücadeleler için kullanışlı olabilir. Burada post-Marksist projenin demokrasi ve devlet kurumları ile ilişkilene önerileri ortaya çıkar: “Solun görevi liberal-demokratik ideolojiyi reddetmek değil, tersine onu,

³²⁴ Mouffe, C. (2015). *Dünyayı Politik Düşünmek, Agonistik Siyaset*, Çev. Murat Bozluolcay. İstanbul: İletişim.

³²⁵ A.g.e., s. 158.

³²⁶ Schmitt, C. (2012). *Siyasal Kavramı* (s. 15). Çev. Ece Göztepe. İstanbul: Metis.

³²⁷ Üstüner, F. (2007). “Radikal Demokrasi: ‘Liberalizm mi, demokrasi mi? Evet, Lütfen’”, *ODTÜ Gelişme Dergisi* (s. 319). Sayı 34, (ss. 313-336).

radikal ve çoğul bir demokrasi doğrultusunda derinleştirmek ve genişletmek olabilir.”³²⁸ Dolayısıyla Mouffe, Schmittyan liberalizm eleştirisini saklı tutmakla birlikte, liberalizmin demokrasi ile imkânsız ve kritik birlikteliği konusunda ondan ayrılmaktadır. Mouffe da hep ‘biz’ ve ‘onlar’ın olduğu bir siyasi kavrayışa sahiptir. Yine de Schmitt gibi düşmanlık perspektifinde kalmaz, ‘muhalif’ güçlerin ortak ilke ve değerlerden kopmadan varetmeye çalıştığı bir kategoriye geçiş yapar. Bu kategori agonizmadır. Bu, Schmitt’in uyumsuzluk ve çatışma görerek bıraktığı noktadan yeni bir demokrasi modeli teklif ederek devam etmek demektir. Kendi içine kapanan, uyum kategorisiyle sabitleşen bir demokrasi anlayışı zaten mümkün değildir. Zira Mouffe için bu, siyasal olanın da yok olması demek olacaktır. Hakkında uzlaş sağlanan tek konu demokrasi ve onun özgürlük ve eşitlik talebi olmak koşuluyla, siyasalın anlamı, toplumsal kimliklerin nasıl kurulup var olacağına dair sürekli bir çatışmanın olmasındadır. Özetle projenin amacı; öğelerinin devingenliği ve farklılıklarıyla tanımlanan, çeşitlilik ve çatışmada temellenen bir siyasal alanın imkânlarını aramaktır. Schmitt’ten uzaklaştığı fakat ondan beslendiği bu noktalar nedeniyle bu siyasi tahayyül, kendi ifadesiyle “Schmitt’le Schmitt’e karşı” yeni bir demokratik solun peşindedir. Başka bir ifadeyle; Mouffe’u Schmitt’ten ayıran nokta düşünürün antagonizmaların agonizmaya dönüşme imkanlarını aramasıdır.

Agonistik siyaset, toplumun ve siyasalın imkânı olan antagonizmanın, eş deyişle düşman kategorisinin muhalif kategorisine dönüştürülmesine ilişkindir. Amaç, ne rasyonel çözümler bularak pürüzsüz bir toplum yaratmak ne de düşmanlığı şiddet temelinde sürdürmektir. Bu ortadan kaldırılamaz çatışma ve antagonizma durumunu kimliklerin ilişkisi üzerinden açıklamak ve bunun yok edilemezliğini kabul ederek yalnızca dönüştürülebilme imkânlarını inşa etmek olarak siyasal konumlayan Mouffe, bu noktada Freud’un *Uygarlığın Huzursuzluğu*’na referansla içgüdüsel saldırganlığın belirli düzenlemelerle -ki bu Freud’a göre uygarlığın yasaları, kuralları ve kısıtlamalarıyla gerçekleşir- sadece etkisiz hale getirilebileceği veya yıkıcı etkilerinin azaltılabileceği argümanını takip eder. Bu okumadan Mouffe iki temel sonuç çıkarmaktadır: öncelikle libidinal bir güç olarak saldırganlığın (düşünürün terminolojisiyle antagonizmanın) bütün ilişkilerin temelinde yer aldığı; fakat ne kadar bireyci olursa olsun her toplumda kaçınılmaz olarak kolektif kimlik ve

³²⁸ Laclau E., Mouffe C. (2017). *Hegemonya ve Sosyalist Strateji, Radikal Demokratik Bir Politikaya Doğru* (s. 216). Çev. Ahmet Kardam. İstanbul: İletişim.

özdeşimlerin, özdeşim arzusunun söz konusu olduğudur. İkinci sonuç, ilkinin uzantısı olarak siyasalın kurucu ediminin akıl, ılımlılık ve mutabakat değil, tutkular ve duygular olduğudur.

Mouffe’a göre liberalizmin bir başka sorunu tam da siyasal rasyonalite ve mutabakat üzerine kurmaya çalışması, kaçınılmaz çarpışmaları engellediği için daha özsel ve özcü bir özdeşleşim üzerinden derin cepheleşmelere ya da tam tersi yönde siyasi katılıma karşı bir kayıtsızlığa sebep olmasıdır. Oysa çarpışmaya imkân tanıyan antagonistik bir demokrasi, “siyasal tutkuları mobilize edecek kadar güçlü olan kolektif özdeşleşim biçimleri” sunabilir. Bu, birbirinden farklı fakat birbiriyle ilişkili çeşitli cephelerde bir hegemonya savaşı vermek anlamına gelmektedir. Başka bir ifadeyle, agonizma toplumdaki tüm tikel güç ve hareketlerin bir eşdeğerlilik zinciri içinde çatışmasına, yeni bir hegemonyanın kurulmasına imkân veren kolektif iradeleri mobilize etmektir.³²⁹

Bu açıdan Mouffe, çağdaş siyaset felsefesinde müzakereci anlayışı örnekleyen düşünürler olarak Arendt ve Habermas’ta -aralarında belirgin bir farklılık görmekle birlikte her ikisinde de- ortak olan eksikliğin antagonizma olduğunu düşünmektedir. Aslında Mouffe ve Arendt’in Marx’a ve genel olarak siyasala ilişkin eleştirilerinde bazı benzerlikler söz konusudur. Sözelimi her iki düşünür de siyasal olanın tekniğe indirgenemeyeceği, eş deyişle siyasalın otonomisi konusunda hemfikirdir. Dahası Marx’ın siyasal olanı bu özgünlüğü içinde kavrayamamış olduğunu düşünürler.³³⁰ Arendt için de “Marksist ekoller...politikayı üretim ve emek paradigmasına hapsetmişlerdir.”³³¹ Bir diğer yandan hem Mouffe hem de Arendt, liberal siyasetin bireyciliğine yönelik bir eleştiriden hareketle insan çoğulculuğuna vurgu yaparak, siyasetin başka etkinliklere veya monist bir düşünce çizgisine indirgenmesine karşı çıkmaktadırlar. Arendt’e göre de siyasal olanın özgünlüğü onun iş ve emek

³²⁹ Mouffe, C. (2015). *Siyasal Üzerine* (s. 65). Çev: Mehmet Ratip. İstanbul: İletişim.

³³⁰ Kanımca burjuva temsili demokrasisine yönelik eleştiri konusunda ise bu üç düşünürün ortaklaştığını söyleyebiliriz. Mouffe’un hegemonik güçlerin mobilize edilerek aktif hale getirilmesi, Arendt’in konseyler yoluyla siyasalın kamusal alanda temellenmesi, Marx’ın da kitlelerden kopan siyasi eylemi ve yöneten-yönetilen ayrımını yabancılaşma kavramı dolayısıyla aşılması gereken bir durum olarak tespit etmesi aslında düşünürlerin doğrudan demokrasiye yaklaşma arayışlarını ortaya koymaları bakımından birbirlerine yaklaştıkları noktadır. Özellikle Arendt ve Marx’ın Paris Komünü deneyimi açısından, Komünün çoğulcu ve katılımcı yapısını değerlendirmeleri bakımından önemli bir benzerlik söz konusudur. Çalışmada tam da bu bakımdan Marx’ın demokrasiye yaklaşımının oldukça önemli bir imkân taşıdığı ve göz ardı edilmemesi gerektiğini vurgulamaya çalıştık.

³³¹ Sezer, D. (2013). “Hannah Arendt”. *Siyaset Felsefesi Tarihi* (s. 644). Ed: Ahu Tunçel-Kurtul Gülenç. İstanbul: Doğubatu.

kategorilerindeki zorunluluk veya araçsallık gibi özelliklerin ötesinde eylem kategorisinin özgür ve bu anlamda da belirsiz/beklenmedik olmasına ilişkindir. Burada çatışma olması kaçınılmazdır; fakat süreci konuşma ve eylem yoluyla tanımladığı sürece Arendt'in teorisinde iktidarın, kanının gücü ön plana çıkmaktadır.

Mouffe'a göre Arendt de bir çeşit agonizmadan bahseder. Bu agonizma çoğulluk fikrine ve Kantçı bakış açısıyla ortaya konulan genişletilmiş düşünce (*enlarged thought*) anlayışına yaslanmaktadır. Ne var ki Arendt'in mutabakat³³², başka deyişle kamusal alanda konsensüs fikri ve fikir oluşturma alanı olarak konseyler düşüncesi, en nihayetinde antagonizmadan yoksun veya antagonizmaların kapanacağına ilişkin bir düşüncenin uzantısıdır. Zira "Arendt, politik hayatın bu çatışmacı ve dışavurumcu yanını dengeleyen unsurun, konuşma ve eylemin iktidara dayalı tartışmacı veya iletişimsel yönü olduğunu anımsatmayı da ihmal etmez."³³³ Ne var ki Mouffe'a göre nihai bir uzlaşmanın öngörüldüğü her durumda, siyasalın ve onun antagonistik yapısının gözden kaçırılması söz konusudur. Düşünürü göre konsensüs her zaman çatışmalıdır ve öyle olmalıdır. Aksi takdirde demokrasinin imkânından bahsedemeyiz. Fakat Mouffe bu eleştirisinde Arendt'in siyasalın (kamusal alanda söz ve eylem olarak gerçek anlamda var olmanın) "öngörülemezlik, sınırsızlık ve geridöndürülemezlik"³³⁴ karakteri üzerine yaptığı vurguyu gözden kaçırmaktadır. Zira Arendt emeğe ve işe karşıt olarak eyleme atfettiği bu özelliklerle siyasal alanın kapanmazlığını, sonuçlarının çeşitliliğini ve sınırsızlığını ifade eder. Konuşma ve iktidara dayalı politik tasavvuru olsa da Arendt "kamusal alandaki etkileşim uzlaşma ve çatışma, tartışma ve tanınma boyutlarını"³³⁵ kavrayışını bunlardan herhangi birine

³³² Mouffe konsensüs kavramı üzerinden Arendt ve Habermas arasındaki farklılığı vurgular. Her iki düşünür de Kant'ın genişletilmiş düşünce anlayışına referansla kavramı açıyor olsalar da Mouffe'a göre *streiten* ile *disputieren* kavramları onları farklı sonuçlara götürür. Habermas'ın temel aldığı *disputieren* kavramı, karşı karşıya gelen savların mantık kurallarıyla sınırlı bir değiş tokuşunu ifade ederken, Arendt'in temel aldığı *streiten* kavramı mutabakatın çürütülemez kanıtlarla değil, ikna yoluyla sağlandığı bir zemine işaret eder. Bkz [Mouffe, C. (2015). *Dünyayı Politik Düşünmek, Agonistik Siyaset* (30). Çev. Murat Bozluolcay. İstanbul: İletişim].

³³³ Sezer, D. (2013). "Hannah Arendt". *Siyaset Felsefesi Tarihi* (s. 652). Ed: Ahu Tunçel-Kurtul Gülenç. İstanbul: Doğubaki.

³³⁴ Johanson, T. O. (2012). *Three Concepts of The Political – A Comparative Study of The Political in the Works of Hannah Arendt, Jacques Rancière and Chantal Mouffe* (s.16). Höstterminen: Södertörn University.

³³⁵ Sezer, D. (2012). "Çoğulluk ve Politika: Rousseau, Arendt, cumhuriyetçilik", *Toplum ve Bilim*, Sayı 124 (s.22). İstanbul.

indirgmeden ortaya koyar. Dolayısıyla Sezer'in de ifade ettiği gibi Mouffe'un eleştirisi yanıltıcı bir yoruma dayanmaktadır.

Aynı şekilde Mouffe müzakereci demokrasi anlayışını eleştirirken, teorinin etik ve normatif ilkelere dayanmasını temel almış olsa da nihayetinde bu ilkeleri onun kendi agonistik anlayışında da bulmak mümkündür. Zira antagonizmanın agonizmaya dönüşebilmesi için taraflar arasında baştan birtakım ortak ilkeler belirlenmiş olması (her şeyden önce teorik olarak demokrasi konusunda hemfikir olmak ve eşitlik ve özgürlük ilkelerine bağlı bir biçimde tartışmacı tarafların birbirilerini önsel olarak kabul etmesi gibi), Mouffe'u müzakereci demokrasi anlayışına yaklaştırır. Farklı biçimde düşünen tarafların (biz-onlar), nihai bir uzlaşmaya varması beklenmese de çatışmanın bir savaşa dönüşmesi ve tümenden dışlayıcı olması da -Mouffe'u Schmitt'ten ayıran demokrasiye ilişkin temel noktayı anımsarsak- istenmez. Bu durumda hem müzakere için gereken biçimsel koşullar bakımından etik bir ilke tayin ettikleri için eleştirdiği müzakereci yaklaşımın bu tavrını zemin almış olmakta, hem de aslında içerikte de bu ilkeler gereğince aslında her türden toplumsal talebin meşru kabul edilemeyeceğini ifade ederek baştan dışlayıcı ve dâhil edici unsurları belirlemiş olmaktadır. Bu tutum ile düşünürlerin en nihayetinde bazı değer ve normlara ayrıcalık ve öncelik verdiğini söyleyebiliriz. Dolayısıyla kendi eşdeğerlilik argümanlarının gücü zayıflamış hem de çoğulculuğa sınır çekilmiş olmaktadır.

Düşünürlerin kavrayışına geri dönersek; antagonizma ve agonistik siyaset, siyasal düzenin ve hatta her türlü düzenin iktidar ilişkilerinin bir ifadesi olması bakımından, hegemonik olması ve mevcut hegemonik gücün her zaman karşı-hegemonik güçlerin saldırısına açık olması savında temellenir. Fakat bu karşı-hegemonik mücadelelerin de bir hakikat, Mouffe'un ifadesiyle bir "doğru gerçeklik" amacı olamayacağını, nihai varış noktası olmayan sürekli bir eklemlenme pratiği olduğunu unutmamak önemlidir.

4.6. Hegemonya ve Eklemlenme

Toplumsal ve siyasal olanın merkezi ve kurucu dinamiği antagonizma olarak belirlendiği takdirde, düşünürleri siyasal düşünceler tarihinde daha önce kısaca tanımladığımız iki hattan birine yerleştirmek ve böylece hareket zeminlerini anlamak mümkün olur. Hatırlamak gerekirse; bu hatlardan birinde Machiavelli, Hobbes ve Marx gibi düşünürlerin siyasal güç, şiddet ve mücadele ile tanımlaması söz

konusuyken, diğer hat diyalog, müzakere ve iletişimden hareketle siyasal alanı kurmakta ve tanımlamaktadır. Dolayısıyla Laclau ve Mouffe’u, oldukça belirgin farklılıkları olsa da siyasal bitmeyen bir çatışma (antagonizma) anlayışı ile tanımladıkları için, bu ilk hatta konumlamak mümkün görünmektedir. Ayrıca antagonizmayı siyasalın merkezine yerleştirmeleri, düşünürlerin aynı zamanda çağdaş siyaset felsefesinde ön plana çıkan *iktidar* kavramına, çeşitli toplumsal güç odakları arasındaki çatışmalı ilişkiye ve bu ilişkilerdeki ideolojik üstünlüğü kazanma mücadelesi anlamına gelen hegemonya kavramına başvurmalarını da açıklar.

Laclau ve Mouffe Marksist teorideki krizi çözmeye yönelik daha önceki geleneklerden -Luxemburg, Gramsci, Bernstein ve Althusser’den- olumlu girişimler olarak söz etmekle birlikte, nihayetinde bu düşünürlerin teorilerini hala ekonomi temelli, teknisist ve çekirdek sınıfsal anlayıştan kopamayan indirgemeci düşünceler olarak sunarlar. En başta varsayılan birliğin kaybını ortadan kaldırıp birliği yeniden tesis etmek ya da halihazırda hiç olmayan ama devrimci bir görev ve nihai bir amaç olarak belirlenen bir birliği oluşturmak adına ortaya koyulan bu teoriler, Laclau ve Mouffe için bir şekilde hala işçi sınıfı merkezli, *son kertede* ekonomi ile açıklanan ya da ekonomiye kurucu ve bağımsız bir alan olma özelliği atfeden teoriler olarak kalmaktadır. Düşünürler yine de Marksist teoride hatırı sayılır bir yer işgal eden ekonomiye ilişkin sınırlılıkları belli oranlarda Althusser ve Gramsci’den devraldıkları bazı kavramlarla aşmaya çalışırlar. Bu iki düşünürden alınan sırasıyla *üstbelirleme* ve *hegemonya* kavramları, sınıf sınırlarını aşan ve yeni mücadele biçimlerinde yaratılan siyasal öznellik konumlarının ilişkiselliğini ortaya koymak adına işlevsel kavramlar olmuştur. Bu bakımdan post-Marksizmin düşünce ufkunda bu düşünürlerin de yer aldığını söylemek yanlış olmayacaktır. Ne var ki, düşünürlerin perspektifinden “simgesel bir boyutu ve bir anlam çoğulluğunu gerektiren”³³⁶ üstbelirleme kavramını “son kertede ekonomi tarafından belirleme” gibi başka bir merkezi kavramla ilişkilendirme çabası, Althusser’in Marx’ı Hegelci köklerinden uzaklaştırıp somut, maddi, bilimsel bir teori olarak okuma çabasına soyut, nesnel, bağımsız ve nihai bir moment eklemesi anlamına gelmiştir. Başka bir ifadeyle *üstbelirleme* gibi dikişsizliği, tamamlanmamışlığı ifade eden bir kavrama *son kerte* gibi nihai bir belirleyici eklemek Althusser’in temel çelişkisi olmuştur.

³³⁶ Laclau E., Mouffe C. (2017). *Hegemonya ve Sosyalist Strateji, Radikal Demokratik Bir Politikaya Doğru* (s. 58). Çev. Ahmet Karam. İstanbul: İletişim.

Düşünörlere göre “Sorun şu ki, ‘ekonomi’ her toplum için son kertede belirleyici ise, bütün özgül toplum tiplerinden bağımsız olarak tanımlanmalıdır; ekonominin varoluş koşulları da bütün somut toplumsal ilişkilerden ayrı olarak tanımlanmalıdır.”³³⁷ Bu durumda üstbelirleme kavramının simgesel olan ve kararsızlığı işaret eden anlamı, sabit bir anlam ve zorunlu ve nihai bir moment kavramı içinde erimiştir.

Öte yandan Gramsci’nin hegemonya kavramı post-Marksist siyasal teoriler için merkezi önemdedir. “Sınıf ittifakı” kavramının ötesine geçen bir mantığa sahip olan hegemonya kavramı, Gramsci’de öncelikle “egemen sınıfların sivil toplumda bağımlı sınıflar üzerindeki ideolojik üstünlüğü anlamına gelir.”³³⁸ Gramsci’nin ideolojiye, költüre ve rızaya ilişkin vurgusu, Laclau ve Mouffe için Marksizmin ekonomi temelli perspektifinden uzaklaşmayı işaret etmesi bakımından bir çeşit kırılma olarak görölür. Ne var ki hatırlamak gerekirse; Marx ve Engels *Alman İdeolojisi*’nde hâlihazırda “toplumdaki maddi gücü elinde bulunduran sınıfın entelektüel gücü ve zihinsel araçları da elinde bulundurduğundan ve diğler sınıfların bu sınıfa bağımlılığından”³³⁹ bahsetmekteydi. Bu anlamda Gramsci’nin hegemonya kavramı özellikle rıza kavramının önemine yaptığı vurgu nedeniyle ayırıcı bir özellik kazanmaktadır. Zira rızanın işleyişini analiz etmek üzere işe koşulan ideoloji kavramı, analizin merkezinin üstyapıya kaydırılmasına işaret etmektedir. Ne var ki Gramsci hegemonyayı açıklarken, onu toplumdaki egemen güçler ve bu güçlerin onlara bağılı alt toplumsal katmanlar üzerindeki başarılı etkisi olarak, dahası buradaki mücadele ve müdahale alanını yine ekonomi temelinde merkeze koyarak yorumladığında, hegemonyaya sınıf temelli bir açıklama getirmiş olmaktadır. Bu nedenle düşünörler Gramscici hegemonya kavramından da ayrıldıklarını ifade ederler:

Gramsci’ye göre, çeşitli toplumsal öğeler sadece –eklemleyici pratikler yoluyla kazanılmış- ilişkisel bir kimliğe sahip olsalar da, her hegemonik formasyonda her zaman tek bir birleştirici ilke olması gerekir ve bu da ancak bir temel sınıf olabilir. Demek ki, toplumsal düzenin iki ilkesi –birleştirici ilkenin tekliği ve

³³⁷ A.g.e., s. 159.

³³⁸ Carnoy, M. (2001). “Gramsci ve Devlet”, *Praksis* 3 (s. 256). Çev. Mehmet Yetiş. (Orijinal metin “State and Political Theory, Princeton University Press, 1984”).

³³⁹ Marx, K. (2013). *Alman İdeolojisi* (s. 70). Çev: Tonguç Ok- Olcay Geridönmez. 2. Basım. İstanbul: Evrensel.

onun zorunlu sınıf karakteri- hegemonik mücadelenin olumsal sonucu değil, bütün mücadelelere zemin olan zorunlu yapısal çerçevedir... Ama hegemonyanın her zaman bir temel ekonomik sınıfa tekabül etmesi gerektiğini iddia etmek, sadece ekonominin son kerte belirleyiciliğini yeniden ileri sürmek değildir; bunun toplumun hegemonik yeniden-düzenleme potansiyeli ekonomi tarafından sınırlandırıldığı sürece, bizzat ekonomi alanının kurucu mantığının hegemonik olmadığını da ileri sürmektir. Ekonomiyi zorunlu yasaların birleştirdiği homojen bir alan olarak gören doğalcı önyargı burada bütün gücüyle bir kez daha ortaya çıkar.³⁴⁰

Dolayısıyla düşünürlere göre hegemonya kavramı, en temelde toplumsal süreçlerin hareketli ve değişken olabileceğinin ifadesidir. Bu anlamıyla hegemonya, sınıf ötesi yeni olumsal ilişkiler temelindeki eklemleyici pratikler alanı olarak siyasalın merkezi bir kavramı haline gelmektedir. “Hegemonyanın ortaya çıktığı genel alan eklemleyici pratikler alanıdır, yani ‘öğeler’in³⁴¹ ‘momentler’³⁴² halinde billurlaşmadığı bir alandır.³⁴³ O halde hegemonik pratiklerden söz edildiğinde bu, öğelerin muğlaklığından, momentlerin sabitsizliğinden ve toplumsallığın olumsallığından bahsetmek demektir. Nitekim post-Marksist düşünürlere göre daha önceki pratiklerin çökeltileri anlamına gelen mevcut toplum, bize yalnızca herhangi bir eklemleme biçimini verir. Her türden eklemleme, bütün olmamanın ve parçaların birleştirilme çabasının ifadesi olduğundan, burada doğal ve zorunlu olandan değil, ancak yapay, dışsal ve olumsal olandan bahsedilebilir. Sürekli bir hareketlilik halinde olan tüm toplumsal yapılar, farklı ve hangi hegemonik biçime dönüşeceği önsel olarak belli olmayan çeşitli tikelliklerin eklemlemesiyle oluşmuştur. Ne var ki bu türden bir

³⁴⁰ Laclau E., Mouffe C. (2017). *Hegemonya ve Sosyalist Strateji, Radikal Demokratik Bir Politikaya Doğru* (s. 120). Çev. Ahmet Kardam. İstanbul: İletişim.

³⁴¹ Laclau E., Mouffe C. (2017). *Hegemonya ve Sosyalist Strateji, Radikal Demokratik Bir Politikaya Doğru* (s. 169). Çev. Ahmet Kardam. İstanbul: İletişim. Öncelikle düşünürlere “...eklemleyici pratiğin bir sonucu olarak öğeler arasında kimlikleri değişecek bir ilişki kuran her türlü pratiğe ‘eklemleme’ diyeceğiz” şeklindeki ifadeleri ile kimliklerin ve ilişkilerin, eklemleme pratiklerine bağlı olarak değişkenliğini vurgulamaktadır. Daha sonra ise diğer kavramların en genel tanımları ile devam ederler: “Söylemsel olarak eklemlememiş farklılıklara ‘öge’ diyeceğiz.”

³⁴² Laclau, E. & Mouffe, C. (2017). *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*, s. 169. “Bir söylem içinde eklemlemiş durumda görünürken ortaya çıkan, farklılık konumlarına da ‘moment’ diyeceğiz.” “Eklemleyici pratikten doğan yapılaşmış bütüne ise ‘söylem’ diyeceğiz”.

³⁴³ Laclau E., Mouffe C. (2017). *Hegemonya ve Sosyalist Strateji, Radikal Demokratik Bir Politikaya Doğru* (s. 214). Çev. Ahmet Kardam. İstanbul: İletişim.

eklemlenmeden bahsetmek, düşünürlere göre, belli bir açıdan tikellik olarak kimliklerin sabit ve zorunlu olduğundan bahsetmek anlamına gelebileceğinden, bu durumda sadece olumsuzluktan bahsetmek de yeterli olmayacaktır. Özcülüğün esas reddi, temelde kimliklerin de kararsız olduğunu ve hiçbir ögenin sabitleştirilemeyeceğini kabul etmeyi gerektirir. Bu açık uçluluk, kimliklerin ilişkiselliği ve tam da bu anlamda tamamlanamamışlığı anlamına gelir. Hegemonya mantığının olduğu, eş deyişle kapalı bir ilişkiler sistemi olmayan toplumda doğal ve içsel herhangi bir zorunluluktan, önsel veya nihai bir belirleyiciden bahsedilemeyeceği gibi, ayrıcalıklı bir alan veya öznen de bahsetmek mümkün değildir. Düşünürler bunu, felsefe tarihini tümünden kuşatan ikiliklerin ortadan kalkması olarak ifade eder. Böylece ne tarihin başı ve sonu gibi büyük anlatısal sabitelerden bahsetmek mümkündür, ne de zorunluluk ve olumsuzluk gibi bir ikilikten. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi zorunluluk ve olumsuzluk ikiliği, zorunluluk mantığı tarafından yürütülen bir ayrımın birbirini dışlayıcı iki kategorisi olarak var olan belirlemelerdir. Tam da bu açıdan Laclau ve Mouffe için Negri ve Hardt'ın imparatorluk ve çokluk gibi merkezi gücü ifade eden kavramları, aynı türden özcü ikilikleri sürdürmeye devam etmektedir. Mouffe'un ifadesiyle Marx'ta olduğu gibi devlet, post-Operaismo'da da yekpare bir tahakküm aygıtı olarak görülmektedir.³⁴⁴ Dolayısıyla bu aygıtın ortadan kaldırılması, pürüzsüz eş deyişle antagonizmasız ve doğal olarak uzlaşmış bir toplum ortaya çıkaracaktır. Oysa bugün ikiliklerden değil çok ve çeşitli varoluşlardan, perspektiflerden ve siyasal taleplerden bahsedilebilir. Laclau ve Mouffe için öncelikli olan, bunlar arasındaki antagonizmanın hiçbir şekilde sonlandırılmayacağını kabul etmektir. Düşünürlerin söylem ve söylemin kurucu gücüne ilişkin anlayışı burada önem kazanır.

Toplumsal alanı bir söylem alanı olarak ele alan düşünürler, bunu en temelde “toplumsal kümelenmelerin **anlamla yüklü** olduğunu vurgulamak için”³⁴⁵ yaptıklarını ifade ederler. Söylem burada, bir şeyin eklemlenmeler sonucunda içinde yer aldığı bütünlüğü ifade etmek amacıyla kullanılan bir kavramdır. Başka bir ifadeyle, söylem doğal bir nesne söz konusu olduğunda dahi, onun basit

³⁴⁴ Mouffe, C. (2015). *Dünyayı Politik Düşünmek, Agonistik Siyaset* (103). Çev. Murat Bozluolcay. İstanbul: İletişim

³⁴⁵ Laclau, E. & Mouffe, C. (1992). “Amasız Fakatsız Marksizm Sonrası”, *Marksizm ve Gelecek Sayı:5* (s. 13.). Çev. A. Kardam, http://tustav.org/yayinlar/sureli_yayinlar/marksizm-ve-gelecek/1992_5.pdf. (Erişim Tarihi: 15.02.2020).

varoluşundan değil fakat ona yüklenen anlamlarla kurulan ilişkisellikten söz etmek demektir. *Amasız Fakatsız Marksizm Sonrası* isimli makalesinde düşünürler her şeyin söylemsel bütünü ilişkisel parçası oluşunu şu şekilde ifade ederler:

(...) nesnelerin ‘oluşları’ salt varoluşlarından farklıdır ve nesneler hiçbir zaman salt ‘varlıklar’ olarak bulunmayıp, her zaman söylemsel bütünsellikler içinde eklemlenmişlerdir. Ama bu durumda, hiçbir söylemsel bütünselliğin mutlak bir dışa kapalılıkta olmadığını- onu bozan ve kendisini tam olarak yapılandırmasını önleyen bir dışarısının, her zaman olacağını göstermek, nesnelerin biçim ve özlerine temel bir istikrarsızlığın ve geçiciliğin nüfuz etmekte olduğunu ve bunun da **onların en özsel olanaklılıkları** olduğunu görmek yeterlidir.

İdealizmden kopuşun başladığı yer işte tam da burasıdır.³⁴⁶

O halde söylem kavramı yoluyla düşünürlerin dayandığı perspektif, öncelikle varolanın varoluşunun değil ama onun oluşunun söylem-dışı bir anlama sahip olamayacağıdır. Laclau ve Mouffe’un örneğiyle, doğal olduğu söylenen bir taş dahi belli bir bilimsel sınıflama çerçevesinde “doğal” olarak kabul edilmektedir. Bu, söylem dışında taşın varlığına ilişkin bir ifade değil, onun bizim için kazandığı anlam bakımından *oluşuna* ilişkindir. Dolayısıyla biz nesneleri, tıpkı Kant’ın epistemolojisinde olduğu gibi, bizim kategorilerimize (burada toplumsal ve tarihsel olarak çökelti haline gelen ve antagonizmalarla sürekli değişen söylemsel ufka) gördükleri veya kabul edildikleri şekliyle bilmekteyizdir. Düşünürlere göre bunu sağlayan söylem alanıdır. Başka bir ifadeyle; toplumsal bir varoluş, sürekli eklemlenmeler yoluyla yeni anlamların üretildiği bütünsel bir söylem alanı çerçevesinde analiz edilebilir. Söylem alanı, her bir kimlik ve onların çatışmalı ilişkisi dolayımıyla merkez tayin etme çabalarını barındırır ve bu çabalar kimlikleri değiştiren eklemlenmeler alanını kısmi olarak sabitleyerek “düğüm noktaları”nın oluşmasına neden olur. Fakat bu sabitlik önsel ve nesnel olarak belirlenmiş bir ilkeye dayanmadığı gibi, evrensel olarak kapsayıcı ve kalıcı da değildir. Dolayısıyla bu sabitlik hep dışarısı tarafından tehdit edilir ve bu nedenle hiç kapanmaz. İçindeki farklı öğelerin sürekli hareketi ve ilişkiselliği onların bir “kendilik” olmasını da engeller. Bu bakımdan söylem alanı adeta pencereleri olan ve sürekli birbirini

³⁴⁶ A.g.ç., s. 14.

sınırlarını değişmeye zorlayan *monad*lar alanıdır. İdealizmden kopuş, toplumdaki hem farklılığı hem eşitliği koruyacak olan yeni analiz perspektifi, ancak bu olumsuzluk ve geçişlilik üzerinden gerçekleşebilir. O halde aşkın ve doğal bir belirlenim üzerinden yapılan toplum analizi, özcü ve idealist bir perspektife hapsolmuş demektir. Laclau ve Mouffe için Marx'ın tarih ve toplum analizi bu bakımdan idealisttir. Zira Marksizm'e hâkim olan tek bir ilkenin belirleyiciliği, tarihin gidişatına ilişkin öngörüler, bu tarihsel değişime önsel ve asli bir özne belirleme yönündeki iddialar demokratik kavrayışın körelmesine neden olmuştur. Marksizmin siyasal alanı ve onu kuşatan söylem ve/veya ideolojiyi ikincil kılması, post-Marksist düşünörlere göre eklemlemelere izin vermeyen belirleyici ilke tayin etmesi bakımından toplumsal değişimlerin kaynaklarını doğru okuyamamıştır. Zira söylem alanının içindeki farklılık ve çeşitliliği hesaba katmayan bir teori, pratik hareketini ve çağa uygunluğunu kaybeder. Marksizm de bu türden bir teori olarak gücünü kaybetmiştir.

Farklılıkları, çeşitli kanı ve inançları, duygular ve ilişkileri demokratik bir perspektifin yeniden tanımlanma çabasının merkezine yerleştirmek düşünörlerin özgürlük ve eşitlik söylemlerine oldukça güçlü bir tını kazandırmıştır. Liberal demokrasinin sınırlılık ve krizlerine farklı türden bir çözüm arayışı olması ve meşruiyet problemlerine yönelmesi, reel politikanın açmazlarına yeni bir perspektif kazandırması bakımından oldukça önemli bir hamleyi ifade eder. Ne var ki sözgelişi bireyin pek çok ilişkisi ve yönüyle ele alınması vurgusu haklılık payı taşısa da Marksist teorinin topyekûn eleştirisinde gözden kaçırılan bir demokrasi potansiyelinin söz konusu olduğu ileri sürülebilir. Birinci bölümün son kısmında gösterdiğimiz gibi Marx'ın demokrasiyi hakiki ve yanlış demokrasi biçiminde ayırması ve komünizmi yabancılaşmanın yarattığı yöneten-yönetilen, insan-yurttaş, devlet-toplum gibi ikiliklerin aşıldığı hakiki demokrasi olarak tanımlaması (eş deyişle hem yabancılaşma teorisi hem de demokrasi imkânı) post-Marksist teorilerin siyasalı ekonomik etkenlerden temizlemek adına göz ardı ettikleri önemli noktalardır. Bunun yanı sıra post-Marksist teorinin de açıklık getirmesi gereken bazı temel sorunlar mevcuttur: Bu değişkenlik, sabitsizlik vurgusu tikellerin kaosu olarak okunamaz mı? Başka bir deyişle; bu değişkenlik ve çeşitlilikte, bilimsel bir analiz için gerek koşul olan ve belli türden tanımlamalar yapabilmeye imkân tanıyan bir yasa bulunamadığı takdirde ne tür bir proje söz konusu olacaktır? Her düşünce ve

görüşün, her ideoloji ve söylemin eşitlenmesi en nihayetinde siyaseti ortadan kaldırmaz mı?

4.7. Bütünlüğün Reddi Olarak “Radikal Olumsuzluk”

Negri ve Hardt, toplumsal mücadeleler alanını çokluğun ortaklaştırılabilir iradesi olarak ortaya koymuştur. Çokluk, aslında kendinde halihazırda var olan bir potansiyeli, içsel bir güç olarak genel zekayı harekete geçirerek anti-kapitalist ve imparatorluk karşıtı bir mücadele yürütebilir niteliktedir. Homojen ve bütünlüklü bir birliği ifade ettiği gerekçesiyle işçi sınıfının toplumsal dönüşümün ayrıcalıklı öznesi olduğu fikrinin terkedilmesi gerektiğini vurgulayan düşünürler, post-endüstriyel süreçte artık toplumun her kesiminin kapitalizmin sermaye çıkarları için kullanılabilen canlı emekler olması nedeniyle, tüm toplumsal güçlerin ve kimliklerin ortak bir yazgıya sahip olduğunu düşünmektedir. Dolayısıyla kapitalizmin ve imparatorluğun yarattığı bu ortaklık, içsel bir gücü harekete geçirip tüm toplumu mücadelenin merkezi haline getirecektir. Fakat birbirinden bu kadar farklı, hatta kendisi dahi sürekli değişken olan bu kararsız kimliklerin bir arada kolektif bir kimlik olarak bir araya gelmesi, dahası sonsuz antagonizmalar söz konusuysa hem çıkarların hem de çeşitli taleplerin bölünmüşlüklerinin aşılması nasıl mümkün olacaktır? Burada her kimliğin kendi farklılık ve tikelliğinden homojenlik uğruna vazgeçmesi mi söz konusu olacaktır, yoksa heterojenliğe imkân tanıyan başka türden ortaklık biçimleri mümkün müdür?

Marksist tarih ve özne anlayışını yeniden hatırlayacak olursak; mevcut tarihsel anın (kapitalist üretim biçiminin) en dolaysız ezilen sınıfı olarak işçi sınıfının, hem bu doğrudan baskıdan kurtulmak üzere nesnel çıkarları olduğu hem de kendi özgürleşiminde bütün insanların özgürleşme koşullarını tesis edebilecek kolektif bir güce sahip olduğu argümanı ön plandadır. Laclau ve Mouffe bu argümanı öncelikle; a priori tespit edilmiş bir öge olarak -özellikle ekonominin belirleyiciliğine dayanan bir analiz olması bakımından- özcü, tarihin nesnel olarak yasallığı olduğunu öne süren perspektifi idealist ve nihayetinde şeffaf ve pürüzsüz gelecek tahayyülünü de imkânsız görmektedir. Hiçbir sınıf ve kimliğin herhangi bir ayrıcalık ve öncelik taşımadığı radikal demokrasi projesinde Laclau ve Mouffe için artık sadece eşdeğerlilik zinciri ve söylemin sınırları üzerinden yapılabilecek bir analiz, kolektivitenin imkanlarını anlamak adına önemlidir. Düşünürlere göre anti-kapitalist

mücadelede toplumsal ve siyasal dönüşümü a priori ve zorunlu olarak üstlenebilecek bir fail söz konusu olmadığı gibi, evrensel ve tarihsel bir ideal olarak diğer tüm kimlikleri dışarıda bırakan ve tek başına bu ideali gerçekleştirebilecek bir güç de yoktur. Daha önce gördüğümüz gibi düşünürlere göre toplum, bir söylem alanı olarak farklı ve çeşitli nitelikteki güçlerin hegemonik eklemlenmeleri yoluyla oluşarak karasız bir bütünlük gösterir. Bu durumda bir toplum için aslında ne tarihsel ve zorunlu bir idealden ne de bu “olmayan” ideali gerçekleştirebilecek bir öznenen bahsetmek mümkündür. Yalnızca somut ve reel toplumsal güçler arasındaki antagonistik ilişkileri düzenleyerek onları agonizmaya dönüştürecek yeni hegemonyalar yaratmak ve bu yolla oluşturulacak bir demokrasiye katılım imkânı yaratmak mümkündür.

Birbirine eşdeğer tüm toplumsal güç ve kimliklerin katılımıyla, kamusal alanda hem akılların hem duyguların hem de taleplerin karşılaşarak yeni eklemlenmeler yaratması imkânına dayanan bu demokrasi projesi, siyasalın ve söylemin önemine vurgu yapar. Geleneksel solun siyasal körlüğü ve toplumsal farklılıklar konusundaki tutumunu pasif ve gerici bularak eleştirdiği gibi, klasik liberal gelenekteki siyasal alanı nihayetinde uzlaşım yoluyla kapatan müzakereci tavrı da eleştirir. Bu bakımdan bu proje çekişmeci radikal demokrasi teorisi olarak adlandırılmıştır. Mouffe’un *Agonistik Siyaset* isimli çalışmasında dile getirdiği gibi radikal siyaset, farklı bir hegemonya kurmak amacıyla birçok teorik zeminde sürdürülen çeşitli hamlelerden meydana gelir.³⁴⁷

Burada düşünürlerin *radikal olumsuzluk* kavramı önem kazanır; çünkü bu kavram en başta bölünmüşlük ve iktidarın ötesinde varolabilecek bir toplum tahayyülünü ortadan kaldırır. Bu olumsuzlama fikrinde zemin ve herhangi bir nihai sonuç yoktur; her katmanda karara-bağlanamamazlık vardır. Yine de her toplumsal organizasyonda kaçınılmaz olarak ve tam da siyasala anlamını veren bir karar-anı söz konusudur. İşte bu an, hangi toplumsal formasyonun siyasal ve söylemsel olarak diğerleri üzerinde hegemonya kurduğuna işaret edecektir. Ne var ki düşünürlere göre, hiçbir kimlik sabit olmadığından, bu karar da yeniden eklemlenme gücünden hareketle her an değişebilir niteliktedir. Bu sabit olmama ve sürekli eklemlenme durumu, toplumu ve tarihi tarih-dışı bir şekilde belirleyebilecek bir öznenin reddiyle ortaya konulur. Diğer

³⁴⁷ Mouffe, C. (2015). *Dünyayı Politik Düşünmek, Agonistik Siyaset* (16). Çev. Murat Bozluolcay. İstanbul: İletişim

yandan da evrensellik ve tarihsellik fikrinden bu kopuş, düşünürlerin ısrarla vurguladığı gibi kimliklere kapanmayı veya kapalı kimlik anlayışlarını gerektirmez. Tersine bu kapanma ve sabit kimlikler argümanı da tikel ve yerel bir özcülüğün ifadesi olacaktır. Nasıl ki bütünlük ve evrensellik kategorileri tikelliklerin ve farklılıkların bir boş göstereni olarak tanımlanıyorsa, düşünürlere göre kimlikler ve sınıflar da evrenselliğin ancak imkânsız özneleri olabilirler. Başka bir ifadeyle, geçici söylemsel bütünlükleri veya ideal bütünlükleri tam anlamıyla kendisi kalarak temsil edebilecek kararlı ve sabit bir tikellik yoktur. Karşılıklı ilişkilerinde söylemsel alanın mevcut karakterine uygun olarak eklemenebilen ve her eklemlemede ya da hegemonik kararda değiştirdiği kadar da değişen kimlikler söz konusudur. Bu durumda toplumu topyekûn değiştirecek bir öznenen bahsetmek mümkün müdür? Düşünürlerin bu soruya cevabı olumsuzdur. Nihayetinde öznenen ziyade özne konumları kavramını tercih eden düşünürlere göre, tüm özne konumlarının söylemsel olmaları ve söyleme bu bağılıklarından dolayı söylem kadar açık uçlu ve bağlamsal olmaları söz konusudur. Dolayısıyla toplumsal hareketler ve dönüşümler için bakılacak analiz noktası, bir sınıf veya özneler değil, bu öznelerin konumlarını değişime sokan söylemsel mekanizmalar ve onlar arası ilişkiler olacaktır. Marksist geleneğin üretim ilişkileri içinde ayrıcalıklı kıldığı toplumsal sınıf olarak işçi sınıfı, düşünürlere göre yalnızca eklemleyici pratikler yoluyla kurulan bir söylem alanına bağlamsal olarak dahil olan, başka bir ifadeyle üst-belirlenmiş karakterde olan herhangi bir kimliktir. Bu kabul edildiği anda sınıf taleplerinin belirli bir yönde birleştirileceğine dair zorunlu bir ilişki kurulamaz. Fakat aynı şekilde “herhangi bir başka yolda eklemlemeleri için de asli bir zorunluluk yoktur.”³⁴⁸ Bu açıkça siyasal ve ekonomik alan arasında Marksizmin kurduğu türden düz bir farklılık ve ayrışma olmadığını, fakat diğer yandan da birbirlerinin yerine ikame edilemeyecek olduklarını ifade etmektedir.³⁴⁹ “Bu durumda, ekonomik siyasalın içinde ve siyasal da ekonominin içinde hem *vardır* hem *yoktur*; ilişki düz anlama dayalı farklılaşma ilişkisi değil, iki terim arasındaki istikrarsız bir analogi ilişkisidir.”³⁵⁰ Özetle Laclau

³⁴⁸ Laclau E., Mouffe C. (2017). *Hegemonya ve Sosyalist Strateji, Radikal Demokratik Bir Politikaya Doğru* (s. 193). Çev. Ahmet Kardam. İstanbul: İletişim.

³⁴⁹ Bu ifade düşünürlerin Marksizmi yorumlama biçimini yansıtmaktadır. Ne var ki ben, Marx’ın tam da böyle bir ayrımı reddettiğini, onun diyalektik kavrayışı bakımından böyle bir ayrımın halihazırda mümkün olmadığını düşünüyorum.

³⁵⁰ Laclau E., Mouffe C. (2017). *Hegemonya ve Sosyalist Strateji, Radikal Demokratik Bir Politikaya Doğru* (s. 194). Çev. Ahmet Kardam. İstanbul: İletişim.

ve Mouffe için ekonominin siyasalı mutlak anlamda belirlemesine dayanarak işçi sınıfının siyasal dönüşümü gerçekleştirebilecek tek, ayrıcalıklı ve bütünlüklü bir sınıf olduğunu düşünmek, aşkın bir özne kategorisinden hareketle çokanlamlılığın imkân ve koşullarını yok saymaktır. Burada post-Marksist düşünürlerin Marksizmin sınıf kavramını alımlama biçimine yönelik bir eleştiri yapılabilir. Zira daha önce gösterdiğimiz gibi, Marx ekonominin siyasalı mutlak anlamda belirlediği gibi bir fikri ifade etmemektedir. Sıklıkla *Ekonomi Politîğin Eleştirisine Katkı'nın Önsöz'*ünden alınan yapı-üstyapı ilişkisine dair pasaja ilişkin bir yorumla Marx'ı mahkûm etmek pek de uygun bir okuma biçimi olarak görünmemektedir. Aynı şekilde Engels'in de bu türden yorumlamaların farkına vararak Bloch'a yazdığı mektupta bu konuya açıklama getirmek durumunda kaldığını görürüz:

Genç yazarların iktisadi yana hak ettiğinden daha fazla önem vermelerinin sorumluluğu kısmen Marx ile bana ait. Bu temel ilkenin varlığını inkâr eden rakiplerimiz karşısında bu ilkeye vurgu yapmak zorundaydık ve etkileşime dahil olan diğer öğelerin hak ettikleri yeri almalarına izin verecek zamana, yere ve olanağa her zaman sahip değildik. Ama tarihin bir bölümünün sunulması, yani pratik bir uygulama söz konusu olduğunda, bu farklı bir meseleydi ve burada hataya yer yoktu.³⁵¹

“Tarihin bir bölümünün sunulması” ifadesi özellikle vurgulanması gereken ve tam da bu durumda post-Marksist eleştirileri cevaplayacak nitelikte bir anlama sahiptir. Pratikte, eş deyişle mevcut toplumsal yapıda kapitalizmin yasaları işlerken, bu pratiğe dayalı bir teoride ekonomik işleyişe vurgu yapmamak olanaksızdır. Zira Marx da daha önce belirttiğimiz gibi, “modern toplumun ekonomik hareketinin yasasını açığa çıkarmak” niyetinde olduğunu ve bu bakımdan da yalnızca kapitalist üretim toplumunun mevcut yapısı ve içkin dinamiklerini analiz ettiğini belirtir. Düşünüre göre tarihsel olarak içinde bulunan bu mevcut sistemin ekonomik sömürü üzerine temellendiğini ortaya koymanın gerekliliği açıktır. Nitekim ilk bölümde gördüğümüz gibi Marx için emek kavramı, kapitalizmin mübadele değeri ve artı değeri dolayısıyla bir yabancılaşma ve sömürü unsuru haline gelmiş, aksi takdirde o sadece insanın toplumsallığı içinde geliştireceği en temel üretici gücü

³⁵¹ Engels'in Bloch'a Mektubu, Akt. Sweezy, P. (2015). *Marx Üzerine Dört Ders* (s. 35-36). Çev. Tuncel Öncel. İstanbul: Yordam.

olarak nitelenmiştir. Bu bakımdan eğer kapitalist toplum inceleniyorsa onun kuşattığı üretici gücü/güçleri göz ardı etmek imkansızdır. Ne var ki çağdaş siyaset çalışmalarında en çok ihmal edilen zemin de bu olmuştur. Aynı şekilde Laclau ve Mouffe anti-kapitalist demokratik projelerinde sömürüyü değerlendiren ve analiz eden bir teoriye sahip değildirler. Onların okuması Marksizmi salt ekonomi temelli bir teori olarak görmekte ve bu nedenle baştan belirlenmiş ve belli bir hedefi gerçekleştirmek üzere tarihsel bir görevi üstlenmiş ayrıcalıklı bir sınıfa dayanmaktadır.

Dolayısıyla bu koşullarda işleyebilecek ve özgürleşme imkânı sunan en kuşatıcı siyasal proje, ancak var olan siyasal kurumların içlerinde yer alarak ve onları radikal bir biçimde demokratikleştirme mücadelesi vererek çeşitli mücadele cepheleri yaratmaktır. Tersine, içkin bir ontolojiye dayanan Negri-Hardt projesi, Laclau ve Mouffe tarafından kapitalizmi yalnızca tepkisel olarak görmekle, çokluğun kendiliğinden gücüne inanmakla eleştirilir. Onlara göre, kapitalizm sadece tepkisel olmadığı gibi, çokluğun (Laclau ve Mouffe için çeşitli eşdeğerlik zincirinin) bir düşman/öteki belirlemeden birleşmesi mümkün değildir. Mouffe'un ifadesiyle;

Tersine, bizler parlamenter ve parlamento dışı mücadeleleri birleştirerek bu kurumların derinlemesine dönüşümünü sağlamalıyız, öyle ki amaç, eşitlik ilkesini mümkün olduğu kadar çok sayıda toplumsal ilişkiyi kapsayacak şekilde genişletecek olan farklı demokratik taleplerin ifadesi için bu kurumları bir araca dönüştürmek olsun. İşte hegemonik yaklaşımın tahayyül ettiği radikal siyaset budur ve bu tür bir proje kurumlarla agonistik ilişkilenebilir.³⁵²

Dolayısıyla Laclau ve Mouffe özelinde post-Marksizm çeşitli toplumsal güçlerin çoğulluğuna yönelik talepler bakımından Negri ve Hardt ile ortaklaşsa da siyasal kalkış noktaları ve özellikle devrimci güçlere yönelik tanım ve kavrayışları bakımından büyük farklılıklar söz konusudur. Her ne kadar her iki teori de Marksizmi dönüştürmek gerektiğine ve yeni toplumsal güçlerin dönüştürücü gücüne vurgu yapsa da Negri ve Hardt hala üretim ilişkilerine ve oradaki değişimlere temas eden bir siyasal değişimde ısrar ederken, Laclau ve Mouffe ekonomi gönderiminden

³⁵² Mouffe, C. (2017). “Günümüzde Radikal Siyaset”, *Çağdaş Marksist Kuramda Tartışmalar, Siyasalın Düzenekleri* (s. 70). Çev. Sercan Çalıcı. Ankara: Dipnot.

neredeyse tamamen uzak siyasal-söylemsel bir zemine yaslanmaktadır. Sözgeşi, Negri ve Hardt için ekonomik sömürünün evrensel öznesi olan çokluk, en nihayetinde *mutlak* bir *demokrasi* vaadini içkin olarak taşıırken, Laclau ve Mouffe için yalnızca hegemonik ilişkilerde değişim gösteren özne konumlarından söz edilebilmekte, mutlak ve küresel anlamda kapanacak bir toplum veya kolektivite biçimi mümkün görünmemektedir. Dolayısıyla Negri ve Hardt için kendisiyle mücadele edilecek güç olarak İmparatorluk ile mücadeleyi yürütecek güç ortak paydada yekpare bir bütünlük oluştururken, Laclau ve Mouffe için hiçbir zaman “bir” olarak görülemeyecek bir çokanlamlılık ve çeşitlilik söz konusudur. Bu bakımdan Laclau ve Mouffe, bu iki düşünürü Marksist devlet anlayışına ve devrim sonrası oluşacak rasyonel ve tutarlı bir toplum fikrine bağlanmakla eleştirir. Tam da bu nedenle ikililerin teorileri komünizm ve sosyalizm, mutlak ve radikal demokrasi kavram tercihleriyle ayırır.

4.8. Post-Marksist Toplum Tahayyülü: Sonsuz Bir Çatışma Alanı

Radikal demokrasi tartışmalarında çoğunlukla siyasala öncelikli olan ve onu baskın olarak belirleyen siyasal-dışı herhangi bir kategoriden vazgeçiş söz konusudur. Daha çok söylemsel-siyasal olan, diğer faaliyetlerden ayrı bir karaktere sahip olmakla birlikte, diğer alanları belirleyen bir karakter kazanmıştır. Bu düşünceye göre ekonomi de dahil olmak üzere toplumdaki tüm öğelerin temelinde iktidar ve bu iktidar mücadelesinden doğan antagonizmik ilişkiler işlemektedir. Bu, siyasalın antagonizmada temellendiği ve antagonizmaların da ancak hegemonik ilişkilerin analizi yoluyla toplumun sınırlarını gösterdiği anlamına gelmektedir. Antagonizmanın olmadığı ya da uzlaşma yoluyla ortadan kaldırılabileceği argümanından hareketle siyasal kavramaya çalışan pek çok siyasal modelin eleştirisini içeren post-Marksist tavır da gerçek anlamda bir çoğulculuğun ne olduğunu *pluri-verse* kavramı üzerinden inşa etme tasarısı olarak formüle edilir.

Post-Marksist siyasal projede rasyonel ve uyumlu bir toplum ideali eleştirilerek, var olanın içindeki asli unsur olan çatışma ve çoğulluğu görmezden gelen bir siyaset anlayışının imkansızlığı vurgulanmaktadır. Ana hatlarıyla tanımlamak ve özetlemek gerekirse; post-Marksist proje duyguları ve tutkuları siyasal varoluşun önemli bir bileşeni olarak görür ve duygular üzerinden çeşitlenen toplumsal öznellik konumları olarak kimliklerin, her şekilde var olan hegemonik eklemlenmelerinin imkânına açık

demokratik bir alan tesis etmeye yönelir. Böylelikle evrensel ve zorunlu bir tarihsel, ahlaki ya da ekonomik ilkedен hareketle kavranan ya da konsensüse dayanan bir siyasal kurgudan ziyade çatışmanın hiç sonlanmadığı, sürekli yer değıştirmelerin ve sürekli yeni biz/onlar ilişkisinin kurulduğu bir siyasal kavrayışı gündeme getirir. Burada ağırlık kazanan eleştiri toplumun veya bireylerin rasyonel varlıklar olarak konumlanmasına ilişkindir. Ne var ki, insanın her zaman rasyonel eyleyen bir varlık olduğu önermesi tarihsel olarak tartışmaya açıktır.

Bu siyasal öneri küreselleşme ve onun yarattığı tek-tipleşmenin aksine aslında siyasalın vazgeçilmez ögesi olarak antagonizmayı, agonistik bir antagonizmayı ön plana çıkarmaktadır. Bu, olumsuzlamanın hiç sonlanmayacağı, tekçi ve huzurlu bir politik bir tasavvurun çatışmacı gerçeklik tarafından sürekli yıkılacağı anlamına gelmektedir. Dolayısıyla küreselleşme de bütünlük, kapanma ve tek-kutupluluk önerdiğinden Laclau ve Mouffe için siyasalın yadsınması tavrıdır. Özellikle neo-liberal kozmopolitizm sadece belli ekonomik ve ticari ilkelerin yayılması ve bu anlamda piyasa hakimiyetinin sağlanması yönünde bir çabayı ifade eder. Yine de hangi şekilde olursa olsun farklı kozmopolitizm tasavvurlarındaki ortaklaştırılabilir bu görüş, bütün dünyaya empoze edilecek bir ilke salık verdiğinden tekçi ve tehlikelidir. Çatışmanın ve olumsuzlamanın aşıldığı bir yönetim anlayışı, her durumda varolan iktidar ilişkilerinin göz ardı edilmesini ve dünyanın çoğulcu yapısına karşı bir körleşmeyi ifade eder. Aynı şekilde komünizm de evrensellik iddiasıyla aynı kategori altında değerlendirilir. Hatta, kapitalizmin çelişkilerinin doğal ve zorunlu olarak kendi sonunu getireceğine ilişkin belirlenimci tez bir bakıma mevcut iktidar ilişkilerinin yeniden üretilmesine ve sürdürülmesine katkıda bulunmuş olmaktadır. Bu nedenle, çok kutupluluk en temel kabul olarak alınmalı ve evrensellik iddiasının homojenleştirici idealleri terk edilmelidir. Gerçek anlamda demokratikleşme ancak kimliklerin karşılaşmasına imkân veren bir alanın yaratılması ölçüsünde mümkündür. Bu karşılaşmayı mümkün kılacak ve dahası demokrasinin koşul zeminini, radikal demokrasi projesinin tersine, evrensel değerlerle tesis edecek bir diğer model müzakereci demokrasi modelidir. Şimdiye kadar Laclau ve Mouffe'un müzakereci demokrasi modeline, bu modelin belli türden bir rasyonaliteye dayanmasına ve evrensel etik normlar üzerinden şekillenen kamusal alan ve konsensüs fikrine açılmasına yönelik eleştirel bir tavrı olduğundan kısaca bahsettik. Bunun temel nedenlerinden biri Laclau ve Mouffe'un liberal özgürlük ve

eşitlik anlayışını genişleterek çatışmalara imkân tanıma projesinin, düşünürlerin evrensel insan haklarına yaklaşımını olumlu yönde etkilememesidir. Peki, konsensüse dayalı, insan haklarını merkeze alan bu müzakereci demokrasi modeli, sürekli çatışma zemininde tanımlanan ve herhangi ölçüt ve norma dayanmayan radikal demokrasi projesi karşısında nasıl bir tavır alacaktır?

4.8.1. Liberalizm ve demokrasi ilişkisinde insan hakları tartışması

Bu iki demokrasi modelinin ayırım zeminini kavramanın yollarından biri onların insan haklarına yönelik yaklaşımlarına bakmak olacaktır. Mouffe’a göre yorum çoğulluğuna izin verecek şekilde yeniden düzenlendiği takdirde, insan haklarının yeniden formüle edilerek kullanılmasının herhangi bir sakıncası yoktur. Yine de bu haklar, meşru olarak ifade eden tek yol değildir ve ayrıca bireyci bir ahlak tınısına sahiptir. Düşünürlere göre her ülke ve kıta için geçerli olabilecek tek bir ilke yoktur. Hemen hepsi farklı kültür ve geleneklerle, eş deyişle kendi tarihselliği bağlamında kendine en uygun demokrasiyi inşa etmelidir. Dolayısıyla insan hakları gibi evrensel görünümlü fakat kişisel haklara dayanan bir hukuksal düzenek öncelikle Batılı tek türden bir demokrasi anlayışını savunmak ve tüm dünyaya bunu empoze etmeye çalışmak anlamına gelmemektedir.³⁵³ Bu nedenle öncelikle çoğulluk ve farklılıklar kabul edilmeli, en azından spesifik koşulları içinde agonistik, çatışmalı bir konsensüs sahasının yaratılabildiği, özgün kültürel değerleri eklemleme çabasının sürdüğü demokratik bir siyasi alana sahip olunmalıdır. Liberal demokrasinin bağlamsal doğasını ön plana çıkararak evrensel olma iddiasını eleştirmek, düşünürler için bu açıdan önemlidir.³⁵⁴

Burada kısaca, insan hakları ve demokrasi, evrensellik ile tikellik arasındaki gerilime başka bir perspektiften bakarak, onları karşılıklı içsel ilişkilerinde değerlendiren Habermas’ı ve onun insan haklarının meşruiyetine ilişkin sorgulamasını anımsayabiliriz. Düşünürün bu çabasının altında bir yandan liberalizmin bireysel çıkarlar ekseninde kurulmuş ve eşitsizlikleri beslerken meşruiyetini kaybetmiş toplum teorisi, diğer yandan da halk egemenliğine dayanmakla birlikte halkı tanımlama biçimine göre homojenlik ve despotizm riski taşıyan bir cumhuriyet pratiği arasındaki gerilim yer almaktadır. “Cumhuriyetçilerin ‘etik bir topluluk’

³⁵³ Mouffe, C. (2015). *Dünyayı Politik Düşünmek, Agonistik Siyaset* (50). Çev. Murat Bozluolcay. İstanbul: İletişim.

³⁵⁴ A.g.e., s. 59.

olarak devlet kavrayışı çok kalınken, liberallerin ‘piyasa toplumunun muhafızı’ olarak devlet kavrayışı çok incedir.”³⁵⁵ Bu açıdan düşünürün tüm çabası liberalizm ile cumhuriyet, özgürlük ile eşitlik, sivil toplum ile devlet, yasallık ve meşruiyet arasındaki gerilimli ilişkiyi yeniden inceliklerle düzenlemenin ve birlikte düşünebilmenin imkânı üzerinedir.³⁵⁶ Zira bunlardan birinin feda edilmesi veya diğerine indirgenmesi ya yasallığın ya da meşruiyetin kaybıyla sonuçlanacaktır.

Habermas, sıklıkla ifade edildiği gibi, moderniteye ilişkin tavrında eleştirel olmakla birlikte kimi evrensel temel ve ilkelerden vazgeçmeyen bir düşünürdür. Siyasal ve hukuksal kavrayışı, hatta hukuk ve demokrasi arasında kurduğu ve meşruiyetin temeli olarak gördüğü ilişki ancak bir tür meta-etik genel geçer ilkelere başvuru yoluyla şekillenir. Düşünüğe göre “Siyasi olarak yazılan hukuk toplumun ötesinde genel geçerliliğe sahip ahlaksal temel ilkelerle uyusmak zorundadır.”³⁵⁷ Demokrasi ile insan hakları arasındaki ayırım temelde homojenite ile heterojenite, birlik ile çoğulluk, yurttaşlık ile evrensellik arasındaki gerilime dayanır. Fakat Habermas’a göre birbirine karşıt görünen bu iki alan, daha doğrusu bireysel haklar ve özgürlükler ile hukuksal-kamusal hak ve özgürlükler birbirine temelden bağlıdır.

Yasamaya ancak hukuk özneleri olarak katılabilirler; kullanmak istedikleri [hukukî] dille ilgili tasarrufla bulunamazlar. Söylemsel bir irade oluşumunun önkoşullarının yurttaş hakları suretinde kurumsallaştırılabilmesinden evvel, hukuk kodunun kendisi mevcut bulunmalıdır. Bu hukuk kodunun tesisi için ise, özel hakların taşıyıcıları olarak hukukdaşların gönüllü birliğine mensup bulunan ve gereğinde hukukî taleplerini etkin bir biçimde kovalamak durumunda kalacak gerçek kişi [hukuk kişisi] statüsünün yaratılması lâzımdır. Gerçek kişilerin özel özerkliği olmaksızın, hukuk olmaz. Bununla beraber, klasik özgürlük hakları, ve özellikle de eşit özel eylem serbestisiyle ilgili temel hak

³⁵⁵ Gürel, Ö. E. (2021). “Habermas’ın Hukuk Felsefesinde Anayasa ve Devrim İlişkisi”, *Alacakaranlıkta Hegel’i Düşünmek* (s. 207). İstanbul: Ayrıntı.

³⁵⁶ Bu gerilimli ilişkide Marx’ın burjuva formel hukukunu bütünüyle reddetmesini eleştiren Habermas, meşruiyeti tesis edilmiş bir devrimin bu açıdan yasallığını kaybettiğini düşünmektedir. Anayasal kurumlarda karşılığı yaratılmayan devrimler bu nedenle başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Bkz. [Gürel, Ö. E. (2021). “Habermas’ın Hukuk Felsefesinde Anayasa ve Devrim İlişkisi”, *Alacakaranlıkta Hegel’i Düşünmek* (s. 207). İstanbul: Ayrıntı].

³⁵⁷ Habermas, J. (2005). “Demokrasinin Üç Normatif Modeli”, *“Öteki” Olmak “öteki”yle Yaşamak*, Siyaset Kuramı Yazıları (s. 157). Çev: İlknur Aka. İstanbul: YKY.

olmaksızın, yurttaşların kendi kaderlerini tayin etme pratiğine katılabilecekleri koşulların hukukî kurumsallaştırılması için bir vasıta da olmayacaktı.³⁵⁸

Dolayısıyla yurttaş olabilmek için öncelikle hukuksal olarak tanınmış özel hakların taşıyıcısı olmak, bu özel hakların tanımlanması için de hukuksal bir zeminin halihazırda var olması gerekmektedir. Hukuk yalnızca yurttaşları korur, yurttaş olmak ise bir hukuksal düzenekte tekil olarak tanınmış olmayı gerektirir. Dolayısıyla Habermas için belirli bir toplumun siyasal varlığı olmakla evrensel olarak insan olmak karşılıklı ilişki içindedir. Başka bir ifadeyle, demokrasi ile insan hakları birbirini gerektiren düzenlemelerdir. “(...) Demokrasinin kendi meşruiyet iddiasına uygulamada etkinlik kazandırmak için hukuka, daha doğrusu hukuka izafe edilen yaptırım gücüne muhtaç olduğunu görürüz.”³⁵⁹ Habermas için demokrasinin anlamı özgür kamusal alan ve tartışma ortamı olmakla birlikte, ona meşruiyetini veren, bu tartışma ortamının akılsal zemini, eş deyişle herkesin hem kendinde hem karşı tarafta önsel olarak kabul ettiği evrensel ve zorunlu ilkelerdir. Özgür tartışmayı en temel insan hakkı olarak görmek insanları “birbirlerine tanıdıkları haklarla o kamusal alanı kuran, ortak yaşamlarını birbirleriyle tartışarak düzenlemeye çalışan eşit ve özgür vatandaşlar”³⁶⁰ olarak kabul etmek demektir. Karşılıklı olarak tanınan bu haklar siyasalın da özgürlük zeminini kurar. Dolayısıyla demokrasi, eş deyişle özgür tartışma ve hukuk, müşterek yaşamı düzenleyen haklar karşılıklı bir bağ içindedir.

Bu görüşe Mouffe’un en temel itirazı, daha önce bahsettiğimiz gibi, rasyonel bir konsensüs temeline oturtulan ve mantıksal bir mutabakat fikrine dayanan bir siyasal projenin agonizmanın imkanını engellemesi ve bu açıdan da siyasala anlamını veren çoğulculuk fikrine kapanması yönünde olacaktır. Her şeyden önce bu, düşünüre göre ontolojik bir imkansızlıktır. Çünkü Mouffe’a göre, “Aslında geneli ilgilendiren sorunlar konusunda bütün kamunun özgür ve sınırlanmamış müzakeresi, tam da engeller olarak sunulan özel yaşam biçimlerinin mümkün olduğu koşulları içermesi

³⁵⁸ Habermas, J. (1999). Meşruiyet Dayanağı Olarak İnsan Hakları, Çev: Tanıl Bora, <https://birikimdergisi.com/dergiler/birikim/1/sayi-118-subat-1999/2312/mesruiyet-dayanagi-olarak-insan-haklari/2852>. (Erişim Tarihi: 22.02.2020).

³⁵⁹Özbank, M. (2013). “Jurgen Habermas”, *Siyaset Felsefesi Tarihi* (s. 764). Ed: Ahu Tunçel-Kurtul Gülenç. İstanbul: Doğubati.

³⁶⁰ A.g.ç., s.764.

nedeniyle kavramsal bir imkansızlıktır. Onlar olmadan hiçbir iletişim, hiçbir tartışma olmaz.”³⁶¹

Bu açıdan düşünürün antagonizma anlayışına referansla anlaşılabilir temel eleştirisi rasyonalitenin (gerek araçsal gerek etik-iletişimsel rasyonalitenin) siyasal yaşamda hâkim kılınarak insanların ‘etki ve tutkularının hesaba katılmadığı’ teorilere yöneliktir. Zira ona göre “demokratik öznenin varlık koşullarını”³⁶² yalnızca rasyonalite oluşturmaz.

Bir diğer açıdan liberalizm ile demokrasi arasındaki gerilim, insani eşitlik ile politik eşitlik arasındaki gerilim olarak okunmuştur. Schmitt’le birlikte Mouffe da demokrasinin, salt *demos*’a dahil edilenleri kapsamı bakımından, eşitlik anlayışının homojenleştirici ve dışlayıcı bir karakteri olduğunu düşünmekle birlikte bu, liberalizmin haklar ve özgürlükler imkanına kapanmayı gerektirmez. Zira düşünüre göre bu paradoksun ve gerilimin kendisi çoğulcu bir siyasi perspektifin imkanını sunar. Mutlak bir özdeşliğin tesis edilemeyeceği gerçeğine dayanan hiç kapanmayacak boşluğun adıdır ‘liberal demokrasi’. Mouffe, Habermas’ın bu ikilide müzakereye meşruiyetini vermesi bakımından demokrasiye ilişkin tutumunu imtiyazlı bulur ve nihayetinde liberalizmle olan gerilimli ilişkiyi ortadan kaldırması bakımından bu teorinin başarısız olduğunu düşünmektedir. Düşünüre göre liberalizmin evrensel insan anlayışının, ekonomik perspektifinin eleştirilmesi gerekliliğinin yanı sıra çoğulculuğa imkân tanıyan özgürlük ilkesinin derinleştirilip genişletilmesi gerekir. Diğer bir deyişle, düşünür siyasal ufku çoğulculuk fikri ile çizer. Fakat aslında bu tam anlamıyla bir çoğulculuk da değildir. Nihayetinde “(...) kamusal alanda meşru görülecek karşılaşma türüne bazı sınırlamaların konulması gerekir.”³⁶³

Habermas’ın görüşüne -Marx’ın hak anlayışı dolayımından geçirildiğinde de herhangi bir hak talebinin bireysel-grupsal veya kolektif de olsa- tarihsel ve toplumsal koşullar düşünülmeden ortaya konulduğu yönünde bir eleştiri getirilebilir. Sözgelimi Habermas’ın müzakereye katılacak rasyonel bireyleri öncelikle kendi sosyo-ekonomik koşullarından sıyrılmış bir eşitlik temelinde müzakereye katılır.

³⁶¹ Mouffe, C. (2009). *Demokratik Paradoks* (s. 102-3). Çev. A. Cevdet Aşkın. 3. Baskı. Ankara: Epos.

³⁶² A.g.e., s. 100.

³⁶³ A.g.e., s. 98.

Böyle bir ideal durum iş bölümü, yabancılaşma ve “maddi gücü elinde bulunduranın zihinsel alanı da belirlediği” fikri karşısında soyut ve biçimsel kalacaktır. Marx’a göre;

Modern devlet tarafından insan haklarının tanınmasının; ilkçağ devleti tarafından köleliğin tanınmasından başka bir şey anlamına nasıl gelmediği tanıtlanmıştır. İlkçağ devletinin *doğal temeli*, kölelik idi; *modern devletin* doğal temeli [ise: -ç.] burjuva toplum, burjuva toplum *insanı*, yani ötekine [öbür insanlara -ç.] özel çıkar ve *bilincinde olmadığı* doğal zorunluluktan başka hiç bir bağla bağlanmış bulunmayan bağımsız insan, çıkara dönük emeğin, kendi öz *bencil* gereksinmesi ile ötekinin *bencil* gereksinmesine köleliğidir. Doğal temeli işte bu olan modern devlet, *evrensel insan hakları bildirisinde*, onu işte böyle tanıdı.³⁶⁴

Dolayısıyla Marx’a göre insan hakları söyleminin kusuru, onun mevcut toplumun bireylerini kendi yalıtılmışlığı içinde, kendi çıkarları peşinde koşan, yalnızca diğerleriyle karşılaşma anına kadar sahip olduğu ve geçerli olan bir haklar örüntüsünde tanımlamış olmasıdır. Bu negatif özgürlük kavrayışı, insani özgürleşmeden farklı olarak, aslında özgürlük üzerine değil, kısıtlamaya dayanan sınırlar üzerine konuşmaktadır. O halde bu haklarla tanımlanan ve bu haklara dayanan bir teori mevcut somut gerçeklikten uzak, bu anlamda biçimsel bir çerçeve sunmaktadır. Ne var ki bu eleştiri doğrudan Habermas’a yöneltilemez. Zira Habermas müzakereye katılacak bireylerin farklılığının ve bu farklılıkların tartışmayı büyük oranda etkileyeceğinin farkındadır. Tam da bu anlamda düşünür, müzakerede gerçekleşecek tartışmaya “ideal konuşma durumu” adını verir. İdeal konuşma durumu herhangi bir tartışmanın koşul zemini anlamına gelir ki bu, gerçekleşecek herhangi bir tartışmaya henüz başlamadan, üzerinde sezgisel olarak da olsa mutabık olunan kabulleri tanımlar. Başka bir ifadeyle “‘ideal konuşma durumu’ Habermas’ın iletişimsel yetkinliğe sahip her insanın akılcı bir tartışma sürecini başlatıp sürdürebilmesi için, gerçekçi olmasa bile, zorunlu olarak yaptığı ön kabullere verdiği

³⁶⁴ Marx, K. & Engels, F. (1976). *Kutsal Aile ya da Eleştirel Eleştirinin Eleştirisi* (s. 367.). Çev. Kenan Somer. Ankara: Sol.

addır.”³⁶⁵ En temel kabul ise tartışmanın iletişim yetkinliğine sahip bir varlık olarak insanın akılsal (iletişimsel akıl) yetiye sahip olduğudur. İletişimsel demokrasinin meşruiyetinin temeli olan bu kabuller özgür bir kamusal alan gerektirdiğinden onlar aynı zamanda bu özgürlüğün güvence altına alındığı yasal kanalların da varlığını gerektirir. Bu açıdan da hem özgür ve akılsal konuşmayı işaret eden demokrasi hem de onun gerektirdiği kamusal alanın güvencesi olan hukuk birbirilerini meşru kılan öğelere dönüşür.

Habermas’ın biçimsel ve ideal perspektifinin somut ve varoluşsal siyasal perspektiflere yönelik bir tavır olduğunu da göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Hem Marx ve Engels hem Schmitt hem de Hegel (etik yaşamda fazlasıyla somutlaşan özgürlük perspektifiyle) aşırı derecede somut yaklaşımlarıyla “yaşam biçimine yönelik şartlar setini” hakikat ve nihai bir nokta olarak sunmaya yönelirler. Gürel’in ifade ettiği gibi “Habermas’ın hedefi ‘emekçiler toplumu ütopyası’nın ruhunu korumak ama özsel değerlerini -özgürlük, eşitlik ve dayanışma- yeni, daha az somut biçimde resmedilmiş bir çerçeveye *aktarmaktır*.”³⁶⁶ Dolayısıyla Habermas’ın esas amacının kamusal alanda yapılacak müzakereler yönünde işleyen bir prosedürel demokrasi³⁶⁷ anlayışı ile bu tartışmalara hem imkân sunacak hak ve özgürlükleri tesis eden hem de sonuçların işlerliğini güvence altına alan bir anayasal düzlemin işlerliğini sağlayan bir teori ileri sürmek olduğu söylenebilir. Düşününürün Marx’a yönelik temel eleştirilerinden biri onun tam da devrimci şiddeti sahiplenirken, hukuku küçümsemesine ve liberal anayasal düzeni önemsizleştirmesine yöneliktir. Oysa Habermas’ın temel kaygısı “devrimin kontrol altına alınması mümkün olmayan şiddeti”dir ve bundan korunmanın yolu onu etik bir çerçevede yasal bir yapıya

³⁶⁵ Özbank, M. (2013). “Jurgen Habermas”, *Siyaset Felsefesi Tarihi* (s. 763). Ed: Ahu Tunçel-Kurtul Gülenç. İstanbul: Doğubatu.

³⁶⁶ Gürel, Ö. E. (2021). “Habermas’ın Hukuk Felsefesinde Anayasa ve Devrim İlişkisi”, *Alacakaranlıkta Hegel’i Düşünmek* (s. 212). İstanbul: Ayrıntı.

³⁶⁷ Müzakereci ve prosedürel demokrasinin diğer demokrasi kavrayışlarından farkını ortaya koyan Benhabib, bu demokrasi modelinin şu özelliklerinden özellikle bahseder: “Prosedürler, çatışan çıkarları dile getirme, eleme ve tartma yöntemleri olarak kabul edilebilir... Prosedürel demokrasi modelleri, herkesin karşılıklı olarak kabul edebileceği sosyal işbirliği koşulları altında çıkar çatışmalarının dile getirilmesine izin verir.” Bkz. [Benhabib, S. (1996). “Toward a Deliberative Model of Democratic Legitimacy”. *Democracy and Difference, Contesting the Boundaries of the Political* (s.73). Ed. Seyla Benhabib. United Kingdom: Princeton University Press]. Bu özellikleriyle prosedürel demokrasi özgür ve eşit yurttaşların, sonuçlardan etkilenenler olarak kolektif bir şekilde akıl yürütme ve karar alma sürecine dahil olmasını gerektirir. Değerlerin çoğulluğuna dayanan bir toplumda, evrensellikten ancak prosedürün akılsal işleyişine ilişkin olması bakımından bahsedebilir, onları hemfikir kılmak veya yurttaşların temel inançlar üzerinde ilke tayin etmekle değil.

dönüştürerek kurumsallaştırmaktır. Devrimin meşruiyeti ancak bu yasallık çerçevesinde korunabilir.

Sonuç olarak; bu demokrasi tartışmalarına ilişkin farkın onların en temelde siyasal olanı kavrama biçimlerine ilişkin bir fark olduğunu söyleyebiliriz. Bu fark daha önce bahsettiğimiz gibi siyaset felsefesinde yer alan iki hattın ayrışmasına dayanmaktadır. Bir yanda söz, iletişim ve konsensüs temelli siyasal kavrayış, diğer yanda ise siyasal çatışma, mücadele ve şiddet temelinde kavrayan bir perspektif yer almaktadır. Ne var ki bu perspektifler arasındaki farklılık Laclau ve Mouffe’u bir yandan Marx ile aynı çizgiye yerleştirip iletişim temelli teoriyle karşılaştırırken, bir diğer yandan Marx’ın rasyonel toplum ve komünizm ufkundaki sınıfsal çatışmaların sonlanma durumu düşünürleri Marx’tan ayırmaktadır. Bu açıdan bu bölümde Laclau ve Mouffe’un hem Marksizme hem de çağdaşlarının demokrasi anlayışlarına ilişkin ikili eleştirilerini, düşünürlerin teorilerindeki temel kavramlarla birlikte ele almaya çalıştık. Bu çabanın en temel motivasyonu Aydınlanma düşüncesinde ağırlık kazanan özne-rasyonalite ve evrensellik kavram ve kategorilerine karşı öne çıkan postmodern ve postyapısalcı öznellik konumları-tutkular ve tikellik üçlüsünün bağlam zeminini ve bunun siyasal teorilerdeki karşılıklarını takip etmektir. Çalışmada düşünürlerin Marx’ın “sınıf” kavramını özne, sınıf bilincini ve tarihsel hareketi rasyonalite, komünizm düşüncesini de evrensellik perspektifiyle değerlendirmelerinin bazı açılardan kusurlu olduğu öne sürülmüştür. Bütün bu eleştirilerin elbette Marx’ın metinleriyle ilişkisi göz ardı edilemez. Teorinin sahip olduğu açmazları ortaya koymak, mevcut durumu kavramak adına olanaklarını geliştirmek teoriyi eleştirmekle ve bu yolla yenilenmesine katkı sunmakla mümkündür. “Marx’ın hayaletlerini yeniden düşünmek, bir anlamda Marx’ın kendi kuramını, kendi anladığı biçimde aşmak demektir: eleştiri yoluyla ‘biçimi’ yıkmak, fakat bir şartla; içinde getirdiği yenilikleri koruyarak.”³⁶⁸ Ne var ki Marksist teoriyi yapıbozuma uğratarak yenileme çabaları düşünürler için Marksizm’den tümüyle kopuşa dönüşmüştür. Düşünürlerin zemin aldıklarını ifade ettikleri Marksizm en temel kategorileri itibarıyla nihayetinde topyekûn reddedilmiştir. İkilinin post-Marksist ve aynı zamanda post-Marksist olduğu yönündeki iddiaları, ilkinin iptaliyle sonuçlanır. Dolayısıyla düşünürlerin

³⁶⁸ Gülenç, K. & Kulak, Ö. (2012). “Post-Marksist Siyaset Anlayışı ve Eleştiriler”, *Marx’ın Halleri, Marksist Düşünce Diyaletik Bir Yolculuk* (s. 306). İstanbul: Kalkedon.

yapısal zeminlerini asıl anlamda Marksizm’de değil postyapısalcılıkta bulunduğunu söyleyebiliriz.



5. DEĞERLENDİRME: DEMOKRASİ VE ÖZNE SORUNU ÜZERİNE FELSEFİ REFLEKSİYONLAR

Çalışmada post-Marksist teorilerin Marksizmle ilişkisi, onun temel paradigmasını hangi açılardan güncel koşullara uygun olarak geliştirdiği veya Marksizmden ne oranda, hangi açılardan koptuğu temel sorgulama konusu olarak analizlere eşlik etmiştir. Sermaye birikim modellerinin dönüşümü ölçüsünde Marx'ın emek, tarih ve sınıf kavramlarının artık yetersiz kaldığı ve toplumsal muhalefete ayrıcalıklı herhangi bir özne tayin edilemeyeceği vurgusuyla yeni bir toplumsal analiz için iktidar ağını temel alan ve siyasal-söylemsel alanı ön plana çıkaran iki teori çalışmanın merkezine alınmıştır. Demokrasinin biri mutlak diğeri radikal-çoğulcu biçimi olarak adlandırılan bu post-Marksist siyasal teklifler Marksizmden en temel kategorileri itibariyle kopmuş, yeni analiz çerçeveleri olan siyasal alana odaklanarak demokrasiyi geliştirmek adına teklifler sunmuşlardır. Aralarındaki belirgin fark bu teorilerden birinin bir özne arayışında olması fakat onu doğrudan üretim ilişkilerinde değil iktidar ilişkilerinde çözümlemesi, diğerrinin ise böyle bir özne arayışının hiçbir haklı gerekçesinin olmadığı iddiasıyla tüm toplumsal konumlara eşdeğerlilik atfetmesi olarak belirlenmiştir. Her iki teorik yönelimin ortak noktası ise hareket zeminlerinde postmodernizm ve postyapısalcılığın bulunmasıdır. Teorilerinin besleyici zemini olan postmodernizm ve postyapısalcılık nedeniyle idealist-metafiziksel kabuller olarak gördükleri rasyonalite, özne, evrensellik gibi kavram ve kategorilerle şekillenen felsefî düşünceye mesafe alarak Marksizm eleştirisi sunan düşünürler, Marksizmin rasyonalite vurgusu ve homojen bir özne olarak değerlendirdikleri sınıf kavrayışıyla bağlarını tümüyle koparmış, anti-kapitalist mücadelede daha çok siyasala anlamını veren iktidar, antagonizma, hegemonya, çokluk gibi yeni kavramlarla kendi teorilerini inşa etmişlerdir. Bu son bölümde düşünürlerin hem Marksizme yönelik eleştirilerinin çıkış noktasını, rotasını ve sonuçlarını ele alarak bu eleştirilere daha çok Marksizm içinden mümkün cevaplar bulmaya çalışacağız hem de kendi teorilerinin imkanlarını ve açmazlarını ele alacağız.

5.1. Özne, Rasyonalite ve Evrensellik

Çalışmamızın giriş bölümünde post-Marksist teorilerin tarihsel arka planı hem bu teorilerin ortaya çıkış koşullarını hem de Marksizmi eleştirilerinin hedefine almalarının gerekçesini anlamak bakımından gösterilmeye çalışılmıştır. Bu tarihsel arka plan özetle, faşizm deneyimleri, Dünya savaşları, Soğuk Savaş dönemi, reel sosyalizmin çözülüşü ve liberal demokrasinin gittikçe güçlenişi altında biçimlenen Batı Marksizminin düşünce dünyasıyla ilişkilendirilmiştir. Aynı şekilde ekonomik planda da Fordizmden post-Fordizme geçiş, eş deyişle teknolojik unsurların üretimde baskın ve belirleyici etken haline gelmesiyle daha esnek ve iletişimsel, fakat aynı zamanda araçsal ve güvencesizlik temelinde işleyen bir çalışma ve üretim modelinin yarattığı toplumsal etkiler ele alınmıştır. Bütün bu gelişmeler; geleneksel Marksist teoride toplumsal ve siyasal dönüşümün öznesi olan işçi sınıfının yenilgileri ve liberal ve faşist rejimlere entegre oluşuyla birlikte Marksist teoriyi yanlışlayan ve teorinin terk edilmesini gerekçelendiren unsurlar olarak alınmıştır. Güvencesizliğin, parçalanmışlığın ve umutsuzluğun felsefi çıktısı artık özne, tarih ve bütünlük kategorilerini geride bırakan teorilerin yükselişi olurken, bu teoriler genellikle yerellikler ve tikellik ekseninde inşa edilmişlerdir. Marksist teoriye yönelik eleştirilerin kalkış veya uzlaşmazlık noktaları farklılaşmakla birlikte, eleştirilerin genel olarak altyapı-üstyapı önceliği sorunu, işçi sınıfının tarihsel rolü ve ontolojik konumu, komünizmdeki siyasal kapanış ekseninde döndüğünü fark ederiz. Dolayısıyla çalışmanın merkeze aldığı üç eleştiri Marksist *özne*, *ekonomi* ve *rasyonalite* anlayışı olmuştur. Burada belirtmek gerekir ki, bu üç eleştiri Marx'ın sisteminde birbirleriyle sıkı sıkıya ilişkililmiş olarak kavranır. O halde sırayla bu eleştirileri serimlerken, bu üç uğrağa ilişkin yapılan okumaları diyalektik, yabancılaşma, sınıf ve devlet kavrayışıyla birbirinin içinden geçerek değerlendirmek gerekmektedir.

İlk olarak Marksist teoride, tarihin belli bir anında ortaya çıkan bir üretim tarzı olarak kapitalizmde üretim süreçlerinin nasıl işlediği, sermaye-emek çelişkisinin nasıl gizlendiği ve onun ne tür çelişkiler ve eğilimler taşıdığı ve dayanak noktası olan meta üretiminde sermayenin emek-gücü üzerinden değer ve artı değeri nasıl yarattığına ilişkin çözümlemelerine bakılmıştır. Bu çözümlemelerde iki yönlü vurgu ağırlık kazanmıştır. Bunlar; kapitalizmin tarihselliği ve Marx'ın bu tarihsel anı kendi iç dinamikleri bakımından analiz etmesi. Başka bir ifadeyle; kapitalizmin ebedi, doğal

ve değişmez olmadığının gösterilmesi, onun kendisi dahil tarih-üstü kıldıklarının tarihsel zemine oturtulmasıdır. Bu açıdan Marx'ın tüm tarihe ilişkin bir yasa koyma niyetinde olmadığı, fakat kapitalizmin varoluş koşulları ve dinamikleri üzerine düşündüğü ifade edilmiştir. Marx'ın tarihsel açıklama modelinin, bir bütün olarak başı ve sonu belli olan bir düzlemde, içsel yasalarıyla hareket eden ve önceden belirlenmiş bir güzergahta seyreden bir kavrayışa dayandığı iddiası, Marx'ın öznenin eyleme ve değiştirme gücüne ilişkin vurgusunu göz ardı etmek demektir. İnsan, içine doğduğu doğa ve toplum koşullarınca belirlenen fakat yine bu imkanlar içinde doğanın ve toplumun yönünü de etkileyebilen zgr eylemin gücü olarak okunduğunda, belirlenimci bir tarih anlayışı değil, daha ziyade sistemdeki tüm parçaların ilişkiselliğinin imkân zeminleri ortaya çıkmaktadır. Başka bir ifadeyle; Marx'ın sistemi ve yöntemi olan diyalektik, bir bütünün tüm parçalarının ilişkiselliğini ve etkileşimini kavramak üzere inşa edilmiş, öznel ve nesnel olan karşılıklı ilişkilerince konumlanmıştır. Bu anlamda tarih ve toplum, onlara içkin parçaların hem birbirleriyle hem de bütünle olan karşılıklı ilişkisi üzerinden bir bütünlük olarak görülebilir. Bu ilişkiler parçalarının atomik ve bağımsız varoluşu üzerinden kavranamaz. Zira bütün ne bu parçaların toplamı ne de bu parçalara dışarıdan yasa veren ve ondan bağımsız bir yapıdır. Dolayısıyla bütün de parçalar da birbirini etkiler ve dönüşürken dönüştürür. Bu yöntem epistemolojik, ontolojik ve siyasal alanda özne ve nesnenin, birey ve toplumun, toplum ve devletin karşılıklı ilişkisi zemininde işler.

Marx tarihsel açıdan kapitalist dönemi farklı kılan şeyin, onun üretimi toplumsal olarak gerçekleştirmesi, bu bakımdan da toplumsal üretici güçlerin gelişimiyle sömürüsünü aynı anda gerçekleştirebilmesi olduğunu görür. İşte bu toplumsallığın ve sömürünün ortaya çıkarılması Marx'ın kapitalizmi eleştiri zeminini ve aynı zamanda gelecek ufkunu sunar. Sömürünün gerçekleşmesinin imkân koşullarından olan ve bu bakımdan eleştirinin en önemli boyutlarından birisi olan yabancılaşma bu çalışma açısından özel önemdedir. İlgili bölümün ikinci ve üçüncü kısımları, Marx'ın siyaset analizi ve demokrasi anlayışına tam da buradan hareketle ayrılmıştır. Yabancılaşma en genel ifadesiyle; kapitalist sistemde bireysel-toplumsal-siyasal ilişkilerin bütünlüğünü yok eden ve bu nedenle aslında (hem kendi ürünüyle hem doğa ile hem de diğerleriyle kurulan ilişkide açığa çıkacak olan) insani özgürlüğü yok eden ilişkilenme kiplerine işaret eder. Dolayısıyla siyasal olana geçiş için dayanak

aldığımız nokta, üretimde en yalın haliyle görünür kılınabilen ve buradan tüm topluma sirayet eden bu kavram olmuştur. Zira ilk bölümde gördüğümüz üzere yabancılaşma Marx'ın devlet eleştirisinin de temelinde yer alır. Devlet en nihayetinde bir ayrışmanın göstergesidir. Ona göre devletin ve iş bölümünün ortaya çıkardığı sınıfların kaderi birbirine kenetlenmiştir.

İşte tam da bireyler yalnızca, ortaklaşa çıkarları -genel olarak ortaklığın yanıltıcı tümel biçimi- ile örtüşmediğini düşündükleri özel çıkarlarının arayışında olduklarından, kendilerine "yabancı" ve kendilerinden "bağımsız" bu ortak çıkara, yeniden kendilerine özel ve mahsus bir "genel" çıkar olarak geçerlik kazandırır; ya da bizzat bu bireyler, demokraside olduğu gibi, söz konusu çelişmenin sınırları içinde hareket etmek zorunda kalırlar. Diğer taraftan da, gerçekte, ortaklaşa olan ve ortaklaşa olduğu sanılan çıkarlarla sürekli olarak çatışan özel çıkarların pratik savaşımı da, devlet biçimindeki yanıltıcı genel çıkarın pratik müdahalesini ve denetimini gerektirir. Toplumsal güç, yani, iş bölümünün yol açtığı, farklı bireylerin el birliğinden doğan kat be kat çoğalmış üretim gücü, bu el birliği gönüllü değil, tersine doğal olduğundan, bu bireylere, kendi, birleşik gücü olarak görünmez. Aksine yabancı, kendi dışında duran, nereden gelip nereye gideceğini bilmedikleri, yani artık egemen olamadıkları, tam tersine artık insanların iradesinden ve ilerleyişinden bağımsız, hatta bu irade ve ilerleyişi yöneten bir dizi evrelerden ve gelişim aşamalarından geçen özgün bir güç olarak görünür.³⁶⁹

Bu uzun alıntıda; Marx ve Engels'in hem yabancılaşma ve onun yarattığı sınıfların, insanları *doğal* birlikteliğinden uzaklaştırarak salt kişisel-özel çıkarlarının peşinden koşan birimlere dönüştürmesi, hem de devletin varlığını "genel çıkarlar" adı altında yeniden birleştirmesinde gerekçelendiren *aldatmaca* ortaya konulur. Bu aynı pasajda kapitalizm ve devlet, yabancılaşma ve devlet ilişkisi kadar, komünizmde neden devletin olmadığı veya onun "sınıfsız toplum" olarak kavramsallaştırılabileceği de anlam kazanır. Zira komünizm en genel ifadesiyle; sınıfsız bir toplumdur ve tam da

³⁶⁹ Marx, K. (2013). *Alman İdeolojisi* (s. 41). Çev: Tonguç Ok· Olcay Geridönmez. 2. Basım. İstanbul: Evrensel.

bu bakımdan sınıf çelişkilerinin üzerinin örtülmesi veya sözde uzlaştırılması adına devlete ihtiyaç duyulmayan bir topluma işaret eder.

İkinci olarak, Marx'a ve sosyalist teoriye yönelik eleştirilerin diğer yakasında onun ekonomik ilişkilerin belirleyiciliğine yönelik vurgu yer alır. Marx'ın salt ekonomiye öncelik verdiği için siyaseti önemsizleştirdiği, bu nedenle de doğrudan bir siyaset teorisinin olmadığı ve hatta sosyalizmle birlikte onun siyasetin gereksizleşeceğini ifade etmesi teorinin bir eksikliği olarak görülür. Anderson'a göre bu siyasal-teorik eksiklik ve genel olarak Marx'ın devlete ilişkin salt eleştirel yaklaşımı, Marx sonrası teoriyi kimi noktalarda savrulmaya sevk etmiştir. Buna göre, Marx'ın siyaseti önemsiz görmesi, sözelimi kapitalist devlet ve onun milliyetçilik veya uluslararası düzeyde yarattığı büyük etkileri hesaba katmaması, toplumsal koşulların değişimi ve kapitalizmin yapısal dönüşümleri ile birlikte toplumsal muhalefeti hazırlıksız ve çoğunlukla suskun bırakmıştır.³⁷⁰ Kapitalizm üretim etkinliğini sömürü mekanizmasına rapteden ve bunu hayatın diğer tüm alanlarını da kuşatacak şekilde gizleyerek işleten bir karakter taşıdığından, dayandığı bu ekonomik temel üzerinden sistemin eleştirilmesi önemlidir. Marx'a göre üretim etkinliği insanın düşündüğü, hayal ettiği, planladığı bir şeyden ziyade tam olarak ne yaptığı ve nasıl eylediği ile ilgili bir belirteç olarak bir toplumu anlamamanın önemli bir vechesidir. Bu onun maddi koşullara dayalı açıklama modelinin merkezi perspektifidir. Bir başka deyişle teori soyut, metafiziksel ve ideal bir belirleyene karşılık maddi dünyanın maddi koşullarının analizinin merkezine alınması anlamında materyalist felsefi tavır olarak okunabilir. Ne var ki siyasal, hukuksal ve ahlaki toplumsal unsurları sistemin ideolojik, soyut ve belirlenimli parçaları olarak ele almak başlı başına bir problem olarak görülebilir. Dolayısıyla eleştirilerin materyalizme değil, fakat bu materyal dünyanın yalnızca ekonomik ilişkilerce tanımlanıyor, ona hasrediliyor olmasına ilişkin olduğu düşünülebilir.

Yine de Marx analizinde ağırlıklı olarak yaşamı üreten güçler üzerine konuştuğunda, kapitalizmin koşullarına dair konuştuğunu hep akılda tutarak, burada öncelikle onun yöntemini ve bu yöntemdeki bütün-parça ilişkisinden hareketle kimi zaman bazı parçaların veya bazı ilişkilerin önem kazandığını anımsamak ve onu bu bütünlüğü içinde değerlendirmek önemlidir. Ollman'a göre "Marx'ın devlet kuramı, bu

³⁷⁰ Anderson, P. (2016). *Batı Marksizmi Üzerine Düşünceler* (168-9). Çev. Bülent Aksoy. 5. Baskı. İstanbul: Birikim.

soruların yanıtlarını siyasi arena için arar, ama bunu kapitalizmin karakterini ve gelişmesini bir bütün olarak aydınlatacak biçimde yapar.”³⁷¹ Marx’ın çalışmalarının, kapitalizm merkezli eleştirisinin bir gereği olarak ekonomik ilişkilerin etkilerine ağırlık vermesi, bahsettiğimiz nedenlerden dolayı siyaseti büsbütün önemsizleştirmez. “Birimin görelî özerkliği ve ayrıklığı Marx’ın bazı belirli amaçları yerine getirmek için o sırada öyle ele almış olmasından kaynaklanır.”³⁷² Başka bir ifadeyle, ele alınan parça bütünle ilişkisi yokmuş gibi görünse de aslında bu bir soyutlama yöntemi, bütünü anlamak adına bir yol, bir metot olarak iş görmektedir.

Yani, gerçek durumlarla ilgilenirken Marx, teknolojinin ya da başka bir tür ekonomik faktörün kendiliğinden geliştiğini iddia etmez; aksine, bu gelişmenin, yaşamın her alanından ve toplumsal analizin her seviyesinden gelen faktörlerin kümelenmesinin bir sonucu olduğunu söyler. Benzer şekilde, gerçek olaylarla ilgilenirken Marx, siyasi ve kültürel gelişmeleri teknolojiye değişime anında verilen yanıtlar olarak da ele almaz; bu gelişmeler için Marx’ın sunduğu açıklamalar hep çok yönlüdür ve başrolü oynayan da her zaman ekonomik faktörler değildir.³⁷³

Ayrıca burada Marx’ın siyaset eleştirisinin temelinde, kapitalizmin çelişkilerini içeren fakat ondan bağımsız bir yasal güvence görünümü veren siyasal olanın ayrı ve otonom bir kategori olarak alınması olduğu da düşünülebilir. Zira Marx’a göre bu sınıflama mantığı, ilişkiselliğin gözden kaybolmasına neden olduğu için bizatihi yabancılaşmasının belirtisidir. Yine Ollman’ın ifade ettiği gibi;

Eğer yabancılaşmış etkinliği yer aldığı alana göre farklılaştıracak olursak; bu etkinliğin ürünlerini değer, sınıf, devlet, din vs. olarak ayırmak gerekecektir. Ancak, yabancılaşmayı bu biçimde bölümlere ayırmak, “hastalığın” bir belirtisidir; zira yabancılaşma hangi alanda meydana gelirse gelsin "özü itibariyle" aynıdır. Bu nedenle yabancılaşmış etkinliğin ürünleri, özel mülkiyet

³⁷¹ Bertell Ollman (2001). “Marksizm ve Siyaset Bilimi: Marx’ın Yöntemi Üzerine Bir Başlangıç”, *Praksis* 3 (s. 142). Çev: Beycan Mura-Emre Arslan (ss.131-153). <http://www.praksis.org/wp-content/uploads/2011/07/003-Ollman.pdf>. (Erişim Tarihi: 18.03.2019).

³⁷² A.g.ç., s. 139.

³⁷³ Ollman, B. (2008). *Yabancılaşma, Marx’ın Kapitalist Toplumdaki İnsan Anlayış* (s.34-5). Çev. Ayşegül Kars. İstanbul: Yordam.

dünyasının eş unsurları olarak kimi temel benzerliklere sahiptirler ve özgül formları ne olursa olsun “değer” olarak nitelenebilirler.³⁷⁴

Çalışmada yabancılaşma teorisine getirilen eleştiriler bağlamında ortaya koyduğumuz gibi, Marx’a yöneltilebilecek en güçlü eleştirilerden birinin onun insan kavrayışına ve rasyonalitesine olan inancı olduğunu söyleyebiliriz. Post-Marksist itirazların Marksizmin yumuşak karnı olarak gördükleri bu inanç hem devrim öncesindeki bilinçlenme sürecini hem de devrim sonrası toplum tahayyülünü etkiler. Başka bir deyişle, Marx’ın işçi sınıfına atfettiği tarihsel rolün dayandığı rasyonalite veya bilinç hem devrimin başlangıcına hem de devrim sonrası toplumun düzenlenmesine eşlik edecektir. Bu açıdan da nesnel koşulların çoktan oluştuğu fakat Marx’ın inandığı o öznel *rasyonel* gücün hala harekete geçmediği türünden eleştiriler sıklıkla yapılır.³⁷⁵ Fakat bu tür bir okumaya karşı iki açıdan dikkatli olunmalıdır. Bu eleştirinin bilince ve/veya aynı zamanda nesnel koşullara atfettiği önem Marx’ı, önce bilinci, varlığı ve onun hareketini belirleyen bir güç olarak konumlayan bir perspektifte idealist olarak, ikincisi nesnel koşulların değişmez sonuçları üzerine teorisini kuran mekanik determinist olarak görme hatasına taşır. Oysa Marx öncelikle bilinç ve varlık ilişkisini karşılıklı, diyalektik, tarihsel ve dolayimli bir ilişki olarak görür. Ne var ki bilincin zaman zaman varlığın gerisinde kalabileceğini, kimi zamansa ilerisinde olabileceğini de vurgular.

Ve özgün ekonomik ilişki biçimi, bir sonraki dönemin çıkarlarına karşılık gelen biçim tarafından çoktan yerinden edilmiş eski bir çıkar, daha uzun bir süre, bireylerin gözüne bağımsız bir varlık gibi görünen topluluk (devlet, hukuk) içinde geleneksel bir gücün güdümünde kalır. Bu aynı zamanda, daha genel bir yargıya varılmasına olanak veren ayrı ayrı hususlar söz konusu olduğunda,

³⁷⁴ A.g.e., s.317.

³⁷⁵ Bu düşünce başka şekillerde de dile getirilir. İşçi sınıfının ya post-Fordizm gibi değişen üretim biçimleriyle veyahut toplumdaki tikel hareketlerin ve çeşitliliğin gölgesinde kalması hasebiyle önceliğinin ve etki gücünün yok olduğu, ya da kazandığı siyasal ve sosyal haklarla daha fazlasını düşünme ve isteme arzusunun tümüyle kaybeden bir sınıf haline geldiği düşünülmektedir.

bilincin neden zaman zaman eş zamanlı ampirik koşulların daha ilerisinde görüldüğünü de açıklar.³⁷⁶

Bu eleştirinin ikinci boyutu ise Marx'ın katı mekanik determinist kavranışına yaslanır. Oysa Marx tarihsel koşullarla eylemler arasında, tıpkı bilinç ve varlık ilişkisinde olduğu gibi, özgürlüğe imkân tanıyan bir ilişki görür. Bu anlamda nesnel durum sadece ve doğrudan öznelere eylemlerini ve bilinçlerini dönüştürmez. İnsanlar da tarihi şekillendirir. “Yani; bu tarih anlayışı, durum ve koşulların insanı yarattığı kadar, insanların da durum ve koşulları yarattığını gösterir.”³⁷⁷

Bu açıdan Gülnur Savran işçi sınıfının hareketini ve konumunu daha çok bir potansiyel olarak görmemiz gerektiğini ifade eder:

(...) işçi sınıfının sınıf mücadelesi içinde her zaman ‘devrimci’ olmadığı açıktır. Ama ‘dönemsel olarak’ bu noktaya gelmesi bile bu potansiyelin varlığının göstergesidir.

Bu potansiyelin gerçekleşmesi sınıf bilincinin oluşması sorunuyla doğrudan bağlantılı (...) İşçi sınıfı ikili bir nitelik taşır. Herhangi bir verili anda, sadece tekil üyelerin toplamı olarak proletarya sosyolojik bir olumsallıktan ibarettir (...) ancak, aynı proletarya, burjuvazi karşısındaki zorunlu tabiiyeti dolayısıyla kapitalist toplumun uzlaşmaz yapısal antagonizmasının bir parçasıdır da.³⁷⁸

Sınıfın neden ayrıcalıklı özne kılındığı söz konusu olduğunda, onun hangi koşullarda ele alındığından, toplumsal bağlamlarından ve kapitalizm içindeki konumundan bahsetmek gerekmektedir. Fakat öncelikle sınıfın ne olduğuna ve ne ifade ettiğine baktığımızda; onun Marksist perspektifte bir tür ortaklığı fakat aynı zamanda antagonizmaya dayanan bir ilişkiyi işaret ettiğini fark ederiz. Bu terim aynı üretim tarzında ve bu anlamda aynı ekonomik koşul ve çıkarlarda birleşen, kendisi ile karşıt sınıfın varlığında tanımlanan ve onunla çelişkili bir ilişkiye dayanan bir toplumsal yapı olarak tanımlanabilir. Bu açıdan sınıf bir yüzüyle ortaklığı, diğer yüzüyle

³⁷⁶ Marx, K. (2013). *Alman İdeolojisi* (s. 74). Çev: Tonguç Ok· Olcay Geridönmez. 2. Basım. İstanbul: Evrensel.

³⁷⁷ A.g.e., s. 45.

³⁷⁸ Savran, G. (1990). Özlerin Reddinden Sınıf Politikasının Reddine, 11.Tez, 10.’dan Akt. Gülseren Adaklı (2001). Post-Marksizmin Siyasal ve Kuramsal Açmazları, *Praksis* 1, (s. 28).

çatışmayı ifade eder. Kapitalist sistemde rekabet ve açgözlülük nedeniyle sınıflar kendi içlerinde dahi çatışma ve düşmanlık ilişkisi üretir. Bu aynı zamanda sınıf ve toplumsallık bilincinin kaybıdır. Bu ilişki tüm topluma sirayet eder, çünkü aslında daha önce gördüğümüz üretimde yabancılaşan birey siyasal ve kültürel tüm etkinliklerde eyleyen aynı bireydir. Ne var ki sınıfların kendi içlerindeki çatışma durumu bir çelişki yaratır. Çünkü emeğin en toplumsal olduğu noktada (kapitalizmde) bu parçalanmışlık ortaya çıkar; eş deyişle birey aslında bir toplumun (ve kapitalizmde bir sınıfın) üyesi iken rekabet ve düşmanlık nedeniyle kendi sınıfına aidiyetini ve sınıf bilincini de kaybeder ve atomlar halinde bölünmüş olarak görünür. Peki bu noktada sınıftan bahsetmek nasıl mümkündür? Konunun burada yeniden yabancılaşma meselesine bağlandığını görürüz. Marksist teoride yabancılaşmanın aşılması sınıfları ortadan kaldıracak sınıf pratiğine ve bilincine raptedilmiştir. *Alman İdeolojisi*'nde Marx yabancılaşmanın aşılmasını şöyle ifade eder:

Bu 'yabancılaşma' (diyelim ki filozoflar için anlaşılır olsun), elbette, ancak iki pratik önkoşulun yerine getirilmesi durumunda ortadan kaldırılabilir. Yabancılaşmanın "katlanılamaz" bir güç, yani insanların ona karşı devrim yaptıkları bir güç olabilmesi için, insanlığın büyük çoğunluğunu tamamıyla "mülkiyetten yoksun" hale getirmiş ve aynı zamanda onu, var olan bir zenginlik ve kültür dünyası ile çelişki içine sokmuş olması gerekir...Çünkü yalnızca üretici güçlerin bu evrensel gelişimi ile insanlar arasında evrensel bir temas kurulabilir.³⁷⁹

Yine *Komünist Manifesto*'da Marx proletaryanın bu yabancılaşmayı aşmasını onun özel koşuluna bağlar. "Günümüzde burjuvazinin karşısında yer alan tüm sınıflar içinde yalnızca proletarya gerçekten devrimci sınıftır ... proletarya ise büyük sanayinin en kendine özgü ürünüdür."³⁸⁰ O halde işçi sınıfı gibi bir belirleme ancak kapitalizmin koşullarında mümkündür. Fakat bu onun neden devrimci ve özellikle evrensel nitelikte olduğunu açıklamak için yeterli değildir. Onun, bu toplumsal

³⁷⁹ Marx, K. (2013). *Alman İdeolojisi* (s. 42). Çev: Tonguç Ok· Olcay Geridönmez. 2. Basım. İstanbul: Evrensel.

³⁸⁰ Marx, K. & Engels, F. (2014). *Komünist Parti Manifestosu* (41). Çev. Yılmaz Onay. İstanbul: Evrensel.

koşullarda diğer sınıflardan farkının belirlenmesi ve bu açıdan temel niteliğinin ayırt edilmesi gerekmektedir. Bu nedenle Marx ekler:

Egemenliği ele geçiren tüm daha önceki sınıflar, kazanmış oldukları yaşam konumunu, bütün toplumu bu kazanımın buyruğu altına sokarak güvenceye almaya bakmışlardır. Proleterler ise üretici güçleri ancak, o zamana kadarki kendi mülk edinme tarzlarını ve böylece o zamana kadarki tüm mülk edinme tarzlarını ortadan kaldırarak ele geçirebilirler. Proleterlerin güvenceye alacak hiçbir şeyleri yoktur, o ana kadarki özel güvencelerin ve özel sigortaların hepsini tahrip etme zorunlulukları vardır. Şimdiye kadarki tüm hareketler, azınlıkta kilerin hareketiydi veya azınlıkta kilerin çıkarına hareketlerdi. Proleter hareket ise, son derece büyük bir çoğunluğun, son derece büyük bir çoğunluk çıkarı adına giriştiği özerk harekettir.³⁸¹

Bu açıdan, özel çıkarların herkesin çıkarı olarak ancak proletaryanın eyleminde gerçekleşmesi mümkündür. Ne var ki Marx'ın değişim umutları tarihsel olarak olumlanmamış ve post-Marksist teoriler tarafından iki açıdan merkezi eleştiri noktası olarak alınmıştır. Birincisi “a priori” olarak sınıf tayin etmenin metafiziksel bir tavır olması, ikincisi ise bu kabul edilse dahi artık Marx'ın dönemindeki işçi sınıfının ve koşullarının kalmamış olması. Bu teorilere göre artık özne değil, hegemonya, eklemlenme ve söylemsel olana dayanan bir demokrasinin imkanları soruşturulmalıdır. Çağdaş toplumun çeşitliliğini ancak böylesi kavramlar yakalama imkanına sahip olabilir.

Post-Marksizm zemininden türeyen siyasal bir proje olarak radikal demokrasinin dayandığı kavramlar ve felsefi kaynakları ve gerçek anlamda siyasal bir teklif sunup sunmadığının sorgulanması çalışmamızın temel ekseni olmuştur. Post-Marksizmin - sadece Marksizm karşısında değil- bir siyasal teklif olarak kendi söylemine dayalı bir değerlendirilmesi yapıldığında, ilgili projenin toplumu açıklama ve analiz etme gücüne ilişkin kimi yeterlilik ve eksikliklerinden bahsedilebilir.

Teorilerin temel söylemlerine baktığımızda, onların başta anti-kapitalist mücadelede yalnızca *araçlar* bakımından Marksizm'den ayrıldığı düşünülebilir. Negri ve

³⁸¹ A.g.e., s. 42.

Hardt'ın Marksist sistemi tümüyle koruduğu fakat proletarya kavramını genişlettiği, hatta Laclau ve Mouffe'un yalnızca bütünün içindeki bir diğer parçaya (iktidar ilişkilerini tanımladığı siyasal-söylemsel alana) önem atfettiği varsayılabilir. Fakat bu teorilerin Marksizmle ilişkileri aynı amaca ilişkin salt araçsal veya yöntemsel bir farklılığın ötesindedir. Her iki düşüncenin de ortak söylemi Marksist teorinin yeni toplumsal hareketleri kavrayacak bir çeşitlilik perspektifi sunmadığı, bu açıdan teorinin temel kategorileri itibariyle dönüştürülmesi ve/veya terkedilmesi gerekliliği yönündedir. Negri ve Hardt bunu diyalektik, değer teorisi ve homojen sınıf anlayışını terkederek, Laclau ve Mouffe ise rasyonalite, evrensellik ve bir özne olarak sınıf anlayışının ayrıcalıklı konumunu reddederek gerçekleştirir.

5.2. Kurucu İktidar: *Behemoth* mu *Tanrısal Şiddet* mi?

Negri ve Hardt'ın teorisinde öne çıkan imparatorluk, maddi olmayan emek, genel zekâ ve çokluk gibi kavramların her biri Marksist teorinin yeni iktidar ve üretim biçimleriyle ilişkisini kavramak ve değişen koşullarla birlikte teoriyi dönüştürmek adına ortaya konulmuştur. Bu bir bakıma, Negri'nin de açıkça ifade ettiği gibi, Marx ve Foucault'yu birlikte okuma çabasına dayanmaktadır. Her yerdelik ve yok yerdelik anlayışına dayanan iktidar çözümlemesi, tam da Foucault'nun biyoiktidar anlayışına benzer şekilde iktidarın geniş yayılımlı ağını işaret etmekte, buna bağlı olarak da kapitalizmin biçimsel ve yöntemsel farklılığına vurgu yapmaktadır. Zira artık yıkıcı bir şiddetle değil, tam tersine yaşamsal güçleri olumlayarak geliştirme yoluyla örgütlenen kapitalizm, maddi olmayan emek yoluyla da üretici güçleri her an ve her yerde harekete geçirmeye ve denetlemeye çalışır. Her an ve her yerdelik “(...) iktidarın ‘elde edilen, koparılan ya da paylaşılan, korunan ya da elden kaçırılan bir şey’ olmadığını ve ‘sayısız noktalardan çıkarak, eşitsiz ve hareketli ilişkiler içinde’ işlediğini” söylemektir.³⁸² Bu, özellikle maddi olmayan emeğin bilişsel ve duygulanımsal boyutuyla, eş deyişle insani ve toplumsal tüm “içsel” süreçlerde dahi işleyen üretim süreciyle ilişkilidir. Oldukça olumsuz olan ve kaçış çizgisi görünmeyen bu tablo, bu defa Spinoza ve Foucault ile birlikte şekillenen içkinlik, özgürlük ve kurucu iktidar anlayışlarıyla çokluğun eyleme gücüne kapı aralar. Bir iktidar ve özne ilişkisi sorunu olarak ele alınabilecek bu problemi Negri ve Hardt

³⁸² Keskin, F. (2013). “Michel Foucault” (s.750). *Siyaset Felsefesi Tarihi*. Ed: Ahu Tunçel-Kurtul Gülenç. İstanbul: Doğubatı.

kurulu iktidarın karşısına kurucu iktidarı koyarak çözmeye çalışır. Bu açıdan ulus ya da halk gibi özne tayinleri, natüralist ve belirlenimci olmaları bakımından kurulu iktidarın merkezinde kalmaktadır. Oysa kurucu iktidar, sürekli bir hareket, devinim, maddi ve içkin üretimi işaret eden bir güçtür (*potentia, potenza, Vermögen, strenght*). Hem iktidarı hem de özneyi ilişkiselliğinde kavrayacak zemin olarak Foucault ve Marx'ı seçmelerinin nedeni de budur. Negri “Özneyle ilişkisi açısından iktidarın kurucu boyutlarına ve mutlak açılımlarına olanak tanıyan bir kavram tanımlamak konusunda en önemli ilerlemeyi sağlayan kişi kuşkusuz Michel Foucault’dur”³⁸³ demektedir. Onun, kurucu özne sorusunu temellendirmeye olanak tanıyan perspektifi yaşamın ön plana çıktığı yeni iktidar modelinin kurucu bir süreci de içinde barındırdığını göstermektedir.³⁸⁴ Foucault’da daha önce bahsettiğimiz gibi, hukuksal-söylemsel iktidarın ölüm üzerindeki hakkını yaşam üzerindeki iktidar şekline dönüştüren biyoiktidar anlayışı, 17. yüzyıldan itibaren “(...) beden terbiyesi, yeteneklerin artırılması, güçlerin ortaya çıkarılması, yararlılığıyla itaatkarlığının koşut gelişmesi, etkili ve ekonomik denetim sistemleriyle bütünleşmesi”³⁸⁵ şeklinde insan *bedeninin anatomo-politikası* olarak ve 18.yüzyıl ortasından itibaren de “tür-bedeni, canlı varlığın mekaniğinin etkisinde olan ve biyolojik süreçlerin dayanağını oluşturan bedeni merkeze alması” ve bunlara yönelik “düzenleyici denetim” yoluyla *nüfusun biyopolitikası* olarak ikili şekilde işlemeye başlamıştır.³⁸⁶ İktidarın temeldeki amacı yaşamsal güçlerin işlevselleştirilmesi olsa da bu tam da insanın ve onun bedeninin bizzatı kendisinin bir üretim ve güç olduğu anlamını önsel olarak ifade eder. Dolayısıyla Foucault iktidarın yeni yönetim tekniklerini, iktidarın yaşamın tüm güçlerine yönelik denetimini, tüm davranış, kimlik, bireyselleşme ve öznel deneyimleri yapılandırmasını konu etmekle birlikte bu “İktidar ilişkilerinin çokluğu, kesişmeleri, kırılğanlıkları ve tersine çevrilebilirlikleri tüm davranış alanlarını tıkayan ve tek yönlü olarak yönlendiren”³⁸⁷ bir yapıda olduğu anlamına gelmez. Bu türden bir iktidarın önkoşulu, kendini sürekli olarak yaratıcı bir biçimde yeniden

³⁸³ Negri, A. (2017). “Kurucu İktidar: Bir Kriz Kavramı” (42). *Siyasalın Düzenekleri*. Çev. Sercan Çalıcı. Ankara: Dipnot.

³⁸⁴ A.g.ç. s. 43.

³⁸⁵ Foucault, M. (2013). *Cinselliğin Tarihi* (s.99). Çev. Hülya Uğur Tanrıöver. 5. Basım. İstanbul: Ayrıntı.

³⁸⁶ A.g.e. s. 99.

³⁸⁷ Keskin, F. (2013). “Michel Foucault” (s.751). *Siyaset Felsefesi Tarihi*. Ed: Ahu Tunçel-Kurtul Gülenç. İstanbul: Doğubatı.

kurmaya dayanan özgürlüktür. Dolayısıyla Negri özgürlüğe ilksel ve ontolojik zemin vermesi bakımından Foucault'daki imkânı çokluk kavrayışları adına önemli bulur. Aynı şekilde Negri'ye göre bu hareketlilik ve yaratıcılık imkanına açılan perspektif Spinoza'da da mevcuttur.

Hayat sayısızca parçalanmış tekil varlıkların bir bütün içindeki müthiş hareketliliğinden başka bir şey değildir ve bu hareketlilik içinde, popülist ya da seçkinci, herhangi bir zihniyetin statik hakimiyetini Spinoza kabul edemez. Onun demokratik tasarımı bir düşüncenin genel belirleyiciliği değil, sayısız düşüncenin her an değişen sonsuz ilişkisi vardır.³⁸⁸

Negri'ye göre Spinozacı anlamdaki bu sonsuz ilişki ve hareketlilik radikal bir demokrasinin imkanına işaret eder. Spinoza'nın ontolojik ufkunu siyasal ufkuna tercüme ederek “(...) varlığı daima yeniden inşa eden öznelere çoklu özgürlükleriyle sürekli yeniden açılır. Mutlak olan, bu mutlak açılıştır. Demokrasi, bu daimî risktir”³⁸⁹ diyen Negri, Spinoza'da “gücün etiği” olarak ortaya konulan “karşı-iktidarı (*contropotere*)”, “(...) tepeden tırnağa demokrasi, altüst edici demokrasi, ilerici demokrasi, kitlesel özgürlük”³⁹⁰ olarak olumlar. Bunun en temel sebebi Spinoza'nın erdemi ve mutluluğu içkin yaşamsal güce (*conatus*) ve bu yaşamsal arzu bakımından tekilliğe ve onun eşitleyici etkisine ve dahası özgürlüğü - evrensel kodlar ve ideallerle işleyen ahlaka değil- kendini kurma ve eyleme yönündeki etiğe bağlamasıdır. Tam da bu açıdan yaratıcı gücün imkânı Negri'ye göre Marx'ta da mevcuttur. Bu imkânın kaynağı öncelikle onun zamansallık anlayışında ve buna bağlı olarak da canlı emek kavrayışındadır. Heidegger için olduğu gibi Marx için de zaman varlıklara ilişkin bir meseledir.³⁹¹ Fakat zamanın işlevi Marx'ta varlığın anlamının açılması veya açığa vurulması değil de “varlıkları üreten, açık ve kesinlikle kurucu bir zamansallık”³⁹² olmasıyla farklılaşır. Marx'ta bu

³⁸⁸ Akal, C. B. (2004). *Varolma Direnci ve Özerklik, Bir Hak Kuramı İçin Spinoza'yla* (s. 162). Ankara: Dost.

³⁸⁹ Negri, A. (2011c). *Aykırı Spinoza* (s. 134). Çev. Nurfer Çelebioğlu, Eylem Canaslan. İstanbul: Otonom.

³⁹⁰ A.g.e. s.135.

³⁹¹ Negri, A. (2017). “Kurucu İktidar: Bir Kriz Kavramı,” *Siyasalin Düzenekleri* (48). Çev. Sercan Çalıcı. Ankara: Dipnot.

³⁹² A.g.ç. s.48.

zamansallığın işleyişi kurucu iktidarın “sürekli devrim biçimini alan, diğer bir deyişle, düşmanın baskısını devamlı olarak zayıflattığı, aynı zamanda kendi gücünü dışavurduğu, bir araya topladığı ve örgütlediği anda öznenin bağımsızlığının olumlandığı bir süreç biçimine kavuşan”³⁹³ formunda ön plana çıkar. Bu siyasi perspektifin Marx söz konusu olduğunda ekonomik ve toplumsal özgürleşmeyle de ilişkisi olmalıdır. İşte Negri bu kesişmeyi canlı emek anlayışında bulur. Tıpkı Foucault’nun bedenle iktidar alanının kesişimini cinsellik alanında ve çözümlemesinde bulması gibi, Negri de canlı emekte hem bedenin yaratıcı ve dönüştürücü gücünü hem de iktidarın sömürge sistemlerinin analizini bir örtüşme içinde bulur. Bu aynı zamanda kurucu güçle kurulu iktidarın çarpışma alanıdır. “Müşterek canlı emek, kurucu ve yenilikçi bir toplumsal ontolojiyi, ekonomik ve siyasal olana temas eden bir kesişimi üretir; canlı emek, siyasal ve ekonomik olanın yaratıcı bir figüre sahip ayırt edilemez bir bileşimini üretir.”³⁹⁴ İşte Negri için bu güç ve kesişim, eş deyişle kurucu güç ve onun kurucu zamansallığı, demokrasinin, totaliter olmayan “mutlak sürecin”, Marx’ın ifadesiyle komünizmin imkânı ve gücünün ifadesidir.

O halde düşünürlerin çokluk olarak ifade ettikleri bu içkin canlı emek, tam olarak nasıl bir gücü işaret etmektedir? Ulus veya halk gibi “etnik belirlenimcilik” ve “natüralist üstbelirlenimlere” sahip ve bu anlamda kurulu olana entegre bir güç değilse, belirsiz, düzensiz ve kaotik bir akış veya salt kendiliğinden yıkıma yönelik bir arzu mudur? Çokluğun kendisini ve eyleme kudretini açık kılmak üzere onun ne tür bir gücü imlediğini ve eylemlerinin sınırlarını ve amaçlarını anlamak önemlidir. Burada kurucu olana yaptığı vurgu nedeniyle, siyasal olanı karar verme ve kurma edimiyle tanımlayan, Schmitt’i ve kurucu olan her durumda şiddet içeren hukukun da ötesinde bir adalet arayışını dile getiren Walter Benjamin’i anımsayabiliriz. Her iki düşünürün de bu noktada ortak ilgisi şiddettir. Bu, kurucu iktidar kavrayışlarına dayanan karar verme veya karar verilemezlik noktasında ortaya çıkan şiddettir. Dolayısıyla sorularımız şöyle formüle edilebilir: çokluk bir *Behemoth* mudur? Daha evvel bahsettiğimiz gibi Behemoth, Leviathan’a karşıt olarak, kaosu ve düzensizliği ifade ettiği ölçüde irrasyonel ve dizginsiz bir güce işaret etmektedir. Fakat Behemoth farklı düşüncelerde farklı siyasal biçimlerle ilişkilendirilir. Sözgelisi “Hukuk ve akıl

³⁹³ A.g.ç. s. 52.

³⁹⁴ A.g.ç. s.55.

arasındaki ilişkinin tesis edildiği Leviathan’a karşı “egemenliğin tamamıyla bir şiddet bağlamına indirildiği politika-dışı bir güç anlayışı”³⁹⁵ olarak Behemoth Neumann için akıl-dışılığı ve bu anlamda da kontrolsüz olan veya tek kişinin (liderin) kontrolüne bırakılmış anti-demokratik bir politika-dışılığı tarif eder. Fakat diğer yandan Hobbes ve Schmitt için tersine “yurttaşların uyum ve itaatini sağlayamayan”³⁹⁶ liberal parlamenter sistemin bütünlüklü siyasal bir gücü bölüşünü ve bu anlamda kargaşayı ifade eder. Yine de her iki durumda o yıkıcı olanı işaret eder. Bu açıdan çokluk Behemoth’a benzer mi?

Öncelikle “(...) *Behemoth* sadece politik çoğulluğu ve yasanın umumiyet ilkesini değil, hukuki öznenin en temel hak ve özgürlüklerini de ortadan kaldırmaya hazır bir modern tiranlık rejiminin gerçek adıdır.”³⁹⁷ Behemoth’a ilişkin bu ifadeyi Negri ve Hardt’ın *Çokluk* eserlerinde tam da çokluğu tanımlarken kullandıkları ifadelerle karşılaştıralım.

Çokluğun eti saf potansiyeldir, biçimlenmemiş yaşam gücüdür. Bu anlamda toplumsal varlığın bir elementidir ve sürekli olarak yaşamın doluluğunu hedefler. Bu ontolojik perspektiften, çokluğun eti elementsel bir güçtür; sürekli olarak toplumsal varlığı genişletir ve ekonomi politiğin her tür geleneksel ölçütünü aşan bir üretimde bulunur. Rüzgârı, denizleri ve toprağı boyunduruğa almaya çalışsanız bile başaramazsınız. Öyleyse, siyasal düzen ve kontrol açısından, çokluğun elementsel eti inanılmaz uçucudur, çünkü siyasal bir bedenin hiyerarşik organlarına tamamen hapsedilemez.³⁹⁸

Buradaki yaklaşma, devam eden paragrafta çokluğun vampire benzetilmesiyle de pekişir. Aynı metinde aslında yalnızca sevgi isteyen fakat kendisini yaratan güç tarafından dizginlenemeyen ve hatta kendini de kontrol edemeyen *Golem* örnekleri de mevcuttur. Bu bakımdan düşünürlerin çokluğu adeta bir *Behemoth* olarak tahayyül ettiğini düşünebiliriz. Ne var ki bu güç aynı zamanda “kurucu iktidar”

³⁹⁵ Gülenç, K.&Gürel, Ö.E. (2021). “Hangi Özgürlük? Kimin Hukuku? Max Horkheimer ve Franz Neumann’ın, Thomas Hobbes Okuması Üzerine Felsefi Bir İnceleme,” *Çağımız ve Thomas Hobbes*. (s.21). İstanbul: Vakıfbank Kültür.

³⁹⁶ Esgün, T. G. (2018). “Leviathan’ın Hayaletleri: Schmitt ve Neumann’da Hukuk ve Devlet”. *DTCF Dergisi* 58.1 (s. 916)

³⁹⁷ A.g.ç., s.23

³⁹⁸ Negri, A. & Hardt, M. (2011a). *Çokluk* (s.211). Çev. Barış Yıldırım. İstanbul: Ayrıntı.

kavramı dolayısıyla anlaşılacağı gibi bir iktidar pratiğinin de içinde ve peşindedir. Yalnız düşünürler “egemenlik ya da anarşi” denklemini bozarak çokluğun bambaşka bir şekilde yeniyi yaratma gücünü de vurgularlar. “Çokluğun toplumsal ilişkiler üretme gücü, egemenlik ve anarşinin arasında duruyor, dolayısıyla siyasete yeni olanaklar taşıyor.”³⁹⁹ O halde bu iktidarsız bir iktidardır ve bu açıdan onun eylemi “tanrısal şiddet” olarak görülebilir. *Şiddetin Eleştirisi*’nde⁴⁰⁰ Benjamin hukukun kökeninde yer alan ve yasakoyma veya yasakurma gibi bir amacı olan *mitik şiddetle* yasayıkıcı, sınıryıkıcı, devletyıkıcı *tanrısal şiddeti* birbirinden ayırır. Bu nedenle tanrısal şiddet; yerine yeni yasayı koymak amacıyla eskisini yıkan hukukun temelindeki şiddetten farklıdır.

Yeni ya da daha önce bastırılmış güçler, şimdiye kadar yasakoyan şiddeti mağlup edip, yerine çürümeye yazgılı, yeni bir yasa oluşturana kadar böyle sürüp gider bu. Yasanın mitsel formlarının ayakta tuttuğu bu döngünün kırılmasıyla; bağlı olduğu ve ona bağlı olan tüm güçlerle birlikte hukukun askıya alınmasıyla; son olarak, böylece devlet gücünün ortadan kaldırılmasıyla, yeni bir çağ kurulur.⁴⁰¹

Bu anlamda tanrısal şiddet, iktidar kurma veya onu yeni yasalarla devam ettirme amacına sahip değildir. Benjamin için bu, eski ve geleneksel egemenlik anlayışına son vermek ve böylece adalet ufkuna açılmaktır. Negri ve Hardt için de eski egemenlik anlayışı Platon’dan bu yana egemenliği “Bir” ile özdeşleştirmiş, siyaset hep tekil ve üniter figürler üzerinden kavranmıştır. Oysa;

Çokluk birliğe indirgenemez ve bir’in iktidarına boyun eğmez. Çokluk egemenlik de edemez. Bu nedenle, Spinoza’nın mutlak diye nitelediği demokrasi geleneksel anlamda bir yönetim biçimi olarak kabul edilemez, çünkü herkesin çoğulluğunu bir üniter hükümdar figürüne indirgemez. Oysa, geleneğin pratik ve

³⁹⁹ A.g.e. s. 351.

⁴⁰⁰ Benjamin, W. (1921). “Şiddetin Eleştirisi” içinde *Benjamin*. (2005). Haz. Besim Dellaloğlu, Çev. Efe Çakmak. İstanbul: Say.

⁴⁰¹ Uslu, A. (2017). “Politik ve Entelektüel Bağlamı İçinde Walter Benjamin’in Şiddet Teorisi”. *Dar Kapıdaki Mesih: Walter Benjamin ve Politik Felsefesi* (s.107-108). Der. Ertan Kardeş. İstanbul: İthaki.

işlevsel bakış açısına göre, çoğulluklar toplum adına karar veremez ve dolayısıyla gerçek anlamdaki siyasetin dışında kalır.⁴⁰²

Dolayısıyla çokluk, Bir'e dayanan egemenlik anlayışının yıkılmasıdır. Ne var ki yeni olanı kurmak amacından da muaf değildir.⁴⁰³ Bu anlamda düşünürler Benjamin'den de ayrılır. Çünkü çokluk “kurucu mekanizmalar” ve “kurumsal süreçlere” göre projelerini hazırlamak durumundadır. “Siyaset teorisyenlerinin en ciddi hatalarından biri, kurucu gücü; toplumsal varlıktan koparıp bir pür siyasal fiil olarak, salt irrasyonel yaratıcılık olarak, saldırgan bir gücün başıboş bir hamlesi olarak anlamalarıdır.”⁴⁰⁴ O halde düşünürler eskiyi yıkan bir karşı-iktidar olarak çokluğun gücünü aynı zamanda yeniyi tüm geleneksel anlamlarından uzak bir şekilde kurmak olarak okumaktadır. İşbirliğinde temellenen üretim ağları, yeni toplumun “kurumsal iskeleti”dir ve düşünürlerin ifadesiyle bu “mutlak demokrasi”dir.⁴⁰⁵

Negri ve Hardt emek, mutlak demokrasi ve komünizm söylemlerini Marksist perspektiften sürdürürken çalışmalarında kimi Marksist kavramlardan da vazgeçerek, maddi olmayan emek ve iktidar ağlarına odaklanan bir izleği takip etmiştir. Düşünürlerin sistemlerine eleştiriler, daha önce bahsettiğimiz gibi, kendilerinin bağlı bulunduğunu ifade ettikleri iki ekolden gelmiştir. Bunlar Marksist ve postyapısalcı teorilerdir. Marksizm kanadından sıklıkla gelen iki eleştiri, Negri ve Hardt'ın maddi olmayan emek anlayışlarının Marx'ın analizlerinin gerisine düşen bir kavramsallaştırma olduğu, zira emeğin maddi olmamasını yalnızca onun ürünlerinin maddi olmamasına bağlamış olmalarıdır. Oysa Marx'ın emeği her türden maddiliği içinde kavrarken emek süreci ve emeğin ürününü maddi olmasa dahi etkileri bakımından (iletişimsel, toplumsal, kültürel vb.) maddi karşılıklarıyla kavradığı öne sürülmüştür. Dolayısıyla “maddi olmayan emek” kavramsallaştırması yetersiz ve hatta gereksiz bir ayrımı ortaya çıkarmaktadır. Dahası eğer maddi olmayan emekle sadece ürünler ve üretim çıktısı değil, emek sürecindeki faaliyetin türü ifade

⁴⁰² A.g.e. s. 345.

⁴⁰³ Behemoth'a ve tanrısal şiddet kavrayışına bu yaklaşma ve uzaklaşma salınımlarının temel sebeplerinden biri aslında çokluk kavramının Spinoza'daki iki yönlü kullanımı olmuştur. *Teolojik Politik İnceleme*'de batıl itikattan kurtulamayacak bir yığın, *Etika*'da ise kurucu gücüyle anılır. [Koşar, A. (2017). Negri, *Sınıf ve Çokluk, Postmodern Özne Arayışının Eleştirisi*. (s. 184). İstanbul: Kor].

⁴⁰⁴ Negri, A. & Hardt, M. (2011a). *Çokluk* (s.365). Çev. Barış Yıldırım. İstanbul: Ayrıntı

⁴⁰⁵ A.g.e. s. 364.

ediliyorsa, teori daha fazla açmaza sürüklenmektedir. Zira bu, emeğin kafa ve kol emeği olarak ayrılmasını yeniden üretmekle kalmayıp aynı zamanda zihinsel-bilişsel süreçlere, onları maddi temellerinden koparma yönünde bir bağımsızlık atfedilmesi anlamına gelecektir. Bu açıdan materyalist bir zeminden kopuş, idealizmle sorgulanmayı getirecektir. Oysa düşünürler Spinoza, Machiavelli, Foucault ve Marx'ın özellikle bedensel-maddi-somut felsefelerine yaslandıklarını iddia etmektedir. İkinci olarak yine Marksist ekolden yapılan bir diğer eleştiri, düşünürlerin iktidarı ve karşı-iktidarı diyalektik ilişkilerinde değil de iktidarın (imparatorluğun ve kapitalizmin) tüm hareket ve krizlerini karşı-iktidarın (çokluğun) hareketlerinin belirleyiciliğinde ele almalarına ilişkindir. Bu noktada kapitalizmin kendi işleyişi ve manevralarını görememe riski doğmaktadır. Elbette Marx'ın da ifade ettiği gibi sermayenin yaşam kaynağı emek gücünün sömürsüdür. Fakat bu ilişkiyi ortaya çıkaran, eş deyişle burjuva ile işçiyi, sermaye ile emek gücünü karşı karşıya getiren de halihazırda kapitalizmin koşullarıdır. Ancak kapitalist toplum koşulları altında bu iki sınıftan bahsedilebilir. Dolayısıyla varlıkları birbirine bağlı durumdadır ve diyalektik olarak ilişkili, dolayimli ve tarihseldirler. Marksist perspektiften yapılan bu eleştirilere ayrıca çokluğa ilişkin belirsizliğin de eklenebileceğini düşünüyorum. Çokluğu tanımlamanın güçlüğüne yanı sıra onun tüm yoksulları, göçmenleri, kadınları, işsiz ve ezilenleri (ve hatta Google ve sosyal medya kullanıcılarını) nasıl bir araya getireceğine ilişkin bir belirsizlik de söz konusudur. Negri ve Hardt bu zemini “sınır ve yasak tanımaksızın doğrudan ihtiyaçlar ve istekler” şeklinde cevaplasa da bu ihtiyaç ve isteklerin ne tür dolayımlara sahip olduğu, kim(ler) ve/veya ne(ler) tarafından belirlendiği açık değildir. Çokluk kavramının muğlaklığı ve dayanışma zemininin belirsizliği aslında maddi olmayan emek kavrayışının genişliğine dayanmaktadır. Çünkü maddi olmayan emek anlayışıyla düşünürler üretim sürecine tüm toplumun dâhil olduğunu ve bu açıdan sömürünün tüm toplumu kuşattığını vurgulama kaygısı taşıırken, homojen ve sınırlı olduğunu düşündükleri sınıf kavramını yetersiz görmekte ve onun yerine sadece içkin gücü, istek ve ihtiyaçları temelinde hareket eden bir özne koymaktadır. Ne var ki ortak bir düşmanı ve kaygısı, ortak bir gücü ve isteği olan bu özne tam da salt ortaklıkları üzerinden tanımlandıkça çokluk, eleştirdikleri sınıf kavrayışı, hatta Bensaid'in ifade ettiği gibi ‘halk’ kavramı kadar homojenleştirici görünmektedir.

Postyapısalcı çerçeveden de getirilen iki yaygın eleştiriden biri düşünürlerin iktidarı ve karşı-iktidarı iki ayrı kutup, iki başlı bir iktidar olarak konumlamalarına ilişkindir. İkincisi ise her ne kadar postmodern olduklarını söyleseler de hala bir özne tasavvuruna sahip olmaları ve hatta bu öznenin de içkin gücüne yaptıkları aşırı vurgunun yarattığı “doğal isyan eğilimi’nin isyan öznesinin politik inşasına hiç ihtiyaç” bırakmaması yönündeki etkiye hem de antagonizmalardan azade bir gelecek tahayyülüne sahip olmalarına ilişkindir.⁴⁰⁶ Bu ikinci eleştirinin oldukça yerinde bir sorunu dile getirdiğini söyleyebiliriz. Zira az önce vurguladığımız gibi çokluğun hareketinin motivisi salt içkin gücüyle, bu durumda onun inşası da gereksiz görünmektedir. Düşünürlerle yönelik bu son iki eleştiri daha çok Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe tarafından dile getirilmektedir.

5.3. “Kararsız” Bir Siyasal Teori

Laclau ve Mouffe -Marksizme yönelik temel eleştiri noktalarının ekonomik alanın siyasal ve toplumsal tüm alanları belirlemesine ilişkin olması nedeniyle, üretim ilişkilerinin toplumsal etkileri ve çıktılarına çokça dokunmadan- anti-kapitalist perspektiflerini demokrasi yönünde geliştirecek yeni talepler ve analizlerle ortaya koymuşlardır. Bu teoriler yeni toplumsal yapılanmaları, değişimleri anlamakla ve demokrasi adına kimi değerleri siyasal alana dâhil etme konusunda önemli katkılar sunmakla birlikte, teorinin söylem ve hegemonya çatısında yürütülen üstü oldukça kapalı bir sömürü kavrayışları bulunduğu düşünülebilir. Fakat yine de bu kavrayışın anti-kapitalist bir mücadele ve anti-kapitalist mücadeleye ilişkin bir teori için yeterli zemini sunup sunmadığı sorgulanmalıdır.

Radikal proje özelinde demokratik teorilere baktığımızda, onları meşgul eden temel toplumsal sorunlardan birisinin kimlikler, onların farklılığı ve çoğulluğu ile ortak bir zemin inşa etmenin imkanlarına ilişkin olduğunu görürüz. Siyasal kimliklerin oluşmasında iş gören dışlayıcı pratikler hesaba katıldığında, farklılıkların tanındığı ve birbirilerini yok etmediği bir sistemin tesis edilmesinin oldukça zor olduğu açıktır. Buradan hareketle yapılan tartışmalara baktığımızda üç genel eksen belirleyebiliriz. Kimliklerin inşasına içkin olan dışlayıcı sınırlılıklar; ya Schmitt’te olduğu gibi demokrasinin yapısal karakteri olarak görülerek çoğulculuk en başından dışlanmış ya

⁴⁰⁶ Koşar, A. (2017). *Negri, Sınıf ve Çokluk, Postmodern Özne Arayışının Eleştirisi*. (s. 181). İstanbul: Kor.

Habermas ve Benhabib'in yapmaya çalıştığı üzere ahlaki, normatif ilkeler ekseninde ve rasyonel bir tartışma zemininde düzenlenecek yeni bir demokrasi anlayışıyla aşılmaya çalışılmış ya da Laclau ve Mouffe gibi bu dışlama pratiğinin yarattığı gerilimin ve çatışmanın kendisi bizatihi siyasalın esas ufku olarak kabul edilip yok edici olmayacak karşılaşmalara imkân veren liberal demokrasi perspektifi radikalleştirilmiştir. Çalışmamızın sınırlarını oluşturan üçüncü yaklaşım, radikal demokrasi modeli ile kendi dinamikleri bakımından bu noktada sorgulanmaya açıktır. Zira önerdikleri antagonizmadan agonizmaya giden yol pürüzsüz değildir. Ahlaki-rasyonel ilkeler tanımlaması bakımından müzakereci demokrasi yaklaşımını eleştiren düşünürlere sorulabilecek en temel soru, birbirine düşman olan ve hiçbir ortak zemini bulunmayan iki kimliğin/grubun ya da topluluğun nasıl karşı karşıya gelebileceği ve onları karşı karşıya getirecek zeminin nasıl belirleneceğidir? Bu durumda bir savaş ve şiddet pratiği mi doğacaktır? Düşmanlığın olması halinde ortaklaşılan bir noktanın da olduğu söylenebilir elbette. Fakat onları düşman olarak tanımlayan şey, ortaklıklarından büyük olabilir. Düşünürlerin temel iddiası ise şudur: “Bir hasım bir düşmandır, ama liberal demokrasinin etik-politik ilkelerine -özgürlük ve eşitlik- dair ortak bir bağlılığımız söz konusuysa, artık ortak zemini paylaşıyor olduğumuz meşru bir düşmandır.”⁴⁰⁷ Peki ya bu ilkeleri bir tarafın reddetmesi ya da onların karşılıklı olarak kabul edilmemesi durumunda ne olacaktır? Dahası kısa süreli, “geçici soluklanma”ları dışında sürekli bir çatışma haliyle tanımlanan siyasal çerçevede insanların bir arada yaşayabileceğine dair ne türden çözüm önerileri sunabilir? Tüm çözüm ve kalıcı eşitlik ve özgürlük tasavvurlarına karşı çıkararak hiçbir değer ve idealin ilerici kabul edilmeyeceği bu projede iyi olanı kötünden veya doğru olanı yanlış olandan ayırt etme ölçütü konulmaması ne tür toplumsal-siyasal sonuçlara neden olabilir? Benhabib'in ifade ettiği gibi: “Daha yüksek düzeyde karara bağlanamayan gevşek dokulu siyaset çekişmesinin veya çoğulculuk yarışının, faşizm, yabancı düşmanlığına dayalı milliyetçilik, ve sağcı popülizm örnekleri değil de, iyi ve adil demokratik siyaset örnekleri olacağından nasıl bu kadar emin olabiliriz.”⁴⁰⁸ Bu eleştiri teorisinin şiddet perspektifini de sorgulamaya açmaktadır. Tam da bu noktada düşünürlerin teorik zemininde duran Schmitt'e referans vermek

⁴⁰⁷ Mouffe, C. (2009). *Demokratik Paradoks* (106). Çev. A. Cevdet Aşkın. 3. Baskı. Ankara: Epos.

⁴⁰⁸ Benhabib, S. (1999), “Demokratik Moment ve Farklılık Sorunu”, *Demokrasi ve Farklılık Siyasal Düzenin Sınırlarının Tartışılmaya Açılması*. Çev. Zeynep Gürata-Cem Gürsel. İstanbul: Demokrasi Kitaplığı.

gerekli hale gelir. Çünkü onların siyasal olanın anlamını temellendirdikleri zeminde Schmitt'in dost-düşman ayrımı üzerinden siyasal olanı tanımlama ve kavrama pratiği durur. Liberalizm düşüncesindeki "insancıl" ve "barışçıl", diyalog ve müzakereye dayanan siyasal perspektif, Schmitt için siyasal olmayana işaret eder. Özellikle Mouffe'un liberalizm eleştirisi liberalizme ilişkin Schmittçi eleştirilere yaslanır. Zira ona göre de siyasalın alanını belirleyen, onun sürekli çatışmaya dayanmasıdır ve liberalizmde kimi nosyon ve değerler altında bu çatışma hep örtülür veya başka şekillerde işletilir. Peki bu çatışma sürekli midir? Her iki düşünür için de siyasal olanın anlamı sürekli çatışmaya, eş deyişle dost-düşman ilişkisine dayanır. Ne var ki Schmitt'te bunu takip eden bir kapanma süreci de mevcuttur. Başka bir ifadeyle egemenin otoritesini tesis edecek olan karar alma anıyla anlam kazanan kurucu iktidar, kurulu bir iktidara dönüşme arzusu taşır ve kurumsallaşabilir. Onu siyasal kılan da bu kriz anındaki karar olacaktır. Schmitt düşüncesindeki bir çelişki olarak okunabilecek bu nokta⁴⁰⁹, bu defa içerisi ve dışarısı ayrımıyla yine de dost-düşman ikiliğini sürdürebilir. Buradaki önemli nokta, Schmitt'in *kurucu iktidar, olağanüstü hâl ve karar verme anında* şiddete açtığı alandır. Kendi başına bir anlam ifade etmese de şiddet, siyasal olanın inşasına yaşamsal olarak bağlanmış durumdadır. Bu noktada Laclau ve Mouffe Schmitt'ten ayrılır mı? Hegemonya mücadelesinde şiddet söz konusu mudur ve o tasarladıkları demokratik projenin bileşeni olabilir mi? Fakat Laclau ve Mouffe, Schmitt gibi bir kapanma anından hiç bahsetmemekte, tersine bu kapanma fikrine karşı çıkmaktadır. Dolayısıyla bir "karar anı"ndan bahsetmek yerine, hegemonik mücadelenin "geçici soluklanmaları"ndan ve karara bağlanamamazlıktan bahsetmektedirler. Fakat yine de sürekli mücadele paradigması düşünürlerin demokrasi projelerinin yeniliğinin ve garantisinin sorgulanmasına neden olur. Zira daha önce bahsettiğimiz gibi düşünürler Schmittle birlikte 'biz'- 'onlar' ayrımına dayalı bir siyasal kavrayışa sahip olmakla birlikte Schmitt gibi dost-düşman perspektifinde kalmaz, 'muhalif' güçlerin ortak ilke ve değerlerden kopmadan varetmeye çalıştığı bir kategoriye geçiş yapar. Bu kategori agonizmadır. Agonizma ise şiddeti dışarda bırakıp çoğulla açılma ufku sunar. Ne var ki demokrasinin çoğulculuk yönünde genişletilmesi fikriyle Schmitt'ten ayrılarak şiddet paradigmasını dışlayan düşünürlerin, bu önerilerini garanti altına alabilecek bir ölçüt veya norm teklifi yoktur. Laclau ve Mouffe'un Marksist teoriyle ortaklığı Marksist

⁴⁰⁹ Kardeş, E. (2015). *Schmitt'le Birlikte Schmitt'e Karşı* (s.340). İstanbul: İletişim.

teorinin de aynı şekilde siyasal alanı bir mücadele ve çatışma alanı olarak tanımlamasındadır ve bu açıdan Marksist teori de aynı türden şiddet eleştirisine açıktır. Ne var ki Marksist teoride bu mücadele sömürüyü ortadan kaldırmaya ilişkin bir özgürlük etiğine bağlıdır. Tarihin sınıfların savaşımı olarak okunması en nihayetinde bu mücadelelerin, daha doğrusu sınıfların ortadan kaldırılmasının gerekliliğini sunan etik bir ölçüte yaslanmıştır. Dolayısıyla burada Laclau ve Mouffe’a yapılan eleştirinin esas noktası onun herhangi bir ölçütü olmaması ve bu anlamla belirsizlikle malul olmasıdır. Özetle; sürekli çatışma paradigmasının gelecek ufku tam da bu ölçütsüzlük nedeniyle sorgulanabilir hale gelir. Dahası hiç kapanmayan bu süreç kavrayışı, bir çeşit özgürlüğü ve imkanları açık kılmak şeklinde okunsa da bu, bir başka tartışmayı da beraberinde getirir. Bu, Benhabib’in bir diğer uyarısına işaret eder. Benhabib’in Arendt’e referansla özgürlüğü sürekli bir özgürleşmeden ayırma noktası, onun yeniyi kurma gücü ve cesaretiyle ilişkili olmasıdır. “Arendt’in gözlemlediği gibi, kurtuluş özgürlükle aynı şey değildir. Özgürlük, kurumlar ve pratikler yaratmayı gerektirir; yeni ve dayanıklı dünyalar şekillendirmeyi içerir. Ve bu, her neslin yeniden üstlenmesi gereken bir görevidir.”⁴¹⁰ Bu açıdan kurucu güç ve yeniyi yaratmak, salt bir kurtuluş/özgürleşmeden ziyade gerçek bir özgürlük pratiği ve etik bir sorumluluktur. Aralarındaki farklılıkları paranteze alırsak, bu perspektif aynı zamanda Arendt ve Marx’ın yakınlaştığı bir noktayı da ortaya koyar. Her iki düşünür için de özgürlük negatif anlamıyla sadece sınırlanmamış olmayı ve bu anlamda salt bir güvenlik veya çıkar kaygısıyla belirli sınırlar içerisinde özgür olmayı veya bir özgür olmama durumundan kurtulmayı işaret etmez. Özgürlük aynı zamanda yeni olanı yaratmayı, dönüştürmeyi ve pozitif anlamda kurmayı işaret eder. Dolayısıyla Laclau ve Mouffe’un projelerinin hâkim vurgusu olan ‘radikal olumsuzlama’ yeniyi yaratma gücünden ve bu anlamda da pozitif bir özgürlük perspektifinden yoksundur.

Bir diğer yandan burada Althusser’e yapılan türden bir itiraz yenilenebilir. Althusser ideolojinin gücünü ve sürekliliğini vurgularken, komünist bir toplumda dahi ideolojinin sürekliliğinden bahsettiği için bir şekilde ideolojiyi tarih-üstü bir kategori olarak almış, özelleştirmiş ve idealize etmiş olduğu eleştirisiyle karşılaşmıştır. Althusser’e göre ideolojinin iki tür belirlenimi vardır. Bunlardan biri ideolojinin

⁴¹⁰ Benhabib, S. (2018). *Below the Asphalt Lies the Beach*. <https://bostonreview.net/articles/seyla-benhabib-istanbul-frankfurt-reflections-legacy-critical-theory/>. (Erişim Tarihi: 08.02. 2022).

“(…) bireylerin gerçek var oluş koşullarıyla kurdukları imgesel ilişkiyi göstermesi”, diğeri ise “ideolojinin maddi bir varoluşa sahip olmasıdır.”⁴¹¹ Bunlardan ilki ideolojinin imgesel bir dayanağı olması, eş deyişle onun bir yanılsama olması anlamına gelecektir. Zira o gerçek koşulun kendisi değil, gerçek koşullarla kurulan bir “etkilenim” ilişkisidir. Fakat bu, ideolojinin öznel olduğu anlamına gelmez, tersine o zorunlu bir yanılsamadır. Nitekim ikinci belirlenimde, onun maddi bir varoluşa sahip olduğu belirtildiğinde, ifade edilen; onun “bedenlerarası ilişkilerden doğan nesnel bir sonuç olarak kavranması gerektiği”dir.⁴¹² Dolayısıyla ideoloji aynı zamanda, her türden karşılaşmada ortaya çıkan bir sürekliliğe de sahiptir, zira karşılaşmaların kendisi sürekli dir. İdeolojiyi salt bir düşünce yanılsaması olarak değil, maddi temelleriyle de kavrayan Althusser için o “bir aygıtta ve bu aygıtın pratik ya da pratiklerinde var olur hep.”⁴¹³ İdeolojinin bir etkileşim tasarımı veya bir karşılaşmanın imgesel tasarımı olması bakımından sürekliliği ve aynı zamanda onun bir aygıtın tekrar eden pratiğine bağlı olarak kavranması tezleri yanyana geldiğinde bir soruyu ortaya çıkarır. Devlet aygıtının olmadığı bir durumda ideolojinin kaynağı ne olacaktır ve bu durumda proleter ideolojiden (veyahut komünizmde ideolojinin durumundan) bahsetmek nasıl mümkündür? Yelkenci’nin ifadesiyle “Proleter ideolojinin kaynağı devlet olmadığına göre nedir? Althusser’in bu soruya temelli bir cevap verdiğini iddia etmek oldukça güçtür.”⁴¹⁴ Şimdi aynı güçlük Laclau ve Mouffe’un da antagonizmayı bu sonsuz varlığı ile koyutlamalarıyla da ortaya çıkmaktadır ve bu açıdan düşünürlerin aynı özcülük eleştirisine tabi olabileceğini gözden kaçırmamak gerekir.

Bu problemlerin de ötesinde daha derin bir yarılma söz konusudur. Bu, Marksizm ile postyapısalcılık arasındaki teorik ve metodolojik bir yarılma dır. Post-Marksist teori dilbilimdeki yapısalcı nedensizlik ve rastlantısallık argümanıy la başlayıp postyapısalcılığın söylem kavrayışında gelişerek evrenselliğe, bütünselliğe, belirliliğe ve kapalı lığa yönelik bir eleştireliliğe uzanır. Tam da bu noktada aslında

⁴¹¹ Althusser, L. (2010). *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları* (s. 190). Çev. Alp Tü mertekin. 4. Baskı. İstanbul: İthaki.

⁴¹² Yelkenci, T. (2013). “Louis Althusser”, *Siyaset Felsefesi Tarihi* (s. 706). Ed: Ahu Tunçel-Kurtul Gülenç. İstanbul: Doğubati.

⁴¹³ Althusser, L. (2010). *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları* (s. 191). Çev. Alp Tü mertekin. 4. Baskı. İstanbul: İthaki.

⁴¹⁴ Yelkenci, T. (2013). “Louis Althusser”, *Siyaset Felsefesi Tarihi* (s. 709). Ed: Ahu Tunçel-Kurtul Gülenç. İstanbul: Doğubati.

meseleyi postyapısalcılık ve Marksizm arasındaki bir iletişim, çatışma veya uzlaşmazlık olarak görebiliriz. Elbette metodolojik ve teorik farklılıklar, bu düşüncelerin hiçbir kesişimlerinin olmadığı anlamına gelmemektedir. Postyapısalcılıkla⁴¹⁵ en çok anılan Jacques Derrida ve Gilles Deleuze gibi düşünürler çalışmalarının kimi noktalarında Marksist olduklarını ve en azından Marksizmin olası mirasının incelenmesi gerektiğini öne sürmüşlerdir. *Marx ve Mahdumları*'nda⁴¹⁶ kendisinin asla Marksizme ve Marksistlere savaş açmadığını, dahası Fredric Jameson'ın sınıf kavramını özerk, katıksız, sabit ve özsel bir toplumsal kategori olarak değil de “içsel bir gerilim ve düşünüm taşıyan, çok daha karmaşık bir kavram” olarak⁴¹⁷ konumlamasını olumladığını ifade eder. Aynı şekilde Deleuze de “Marx'ın kapitalizme ilişkin olarak, kendi sınırlılıklarını sürekli aşan ve sürekli oluş halinde bir sistem analizi yapması merakını çekmiş olduğundan ‘her türden siyasi felsefenin yönünü kapitalizm analizine ve onun kendisini geliştirme biçimlerine çevirmesi gerektiği’ sonucuna varmıştır.”⁴¹⁸ Yine de bu iki teorinin birbirine yaklaşma ve uzaklaşma noktalarını tespit etmek istediğimizde karşımıza çıkan tabloda ilk dikkat çeken; anlam, bilgi, kategori, sınıflandırma, belirlenim gibi kavram ve yöntemlerin doğal ve verili değil tarihsel ve ilişkisel olduğunu ortaya koyma ve onları çözümleme ve eleştirme yönündeki çabada bir yakınlık, tersine tikellik ve evrensellik ufku, mikro ve makro düzeylere ilişkin kavrayış, söylemsel olan ve söylemsel olmayan alanlara yönelik tutumda ise bir ayrışma ve farklılık olacaktır. Foucault ve Marx açınsındansa mesele temelde kendini evrensel ve değişmez yasalarla tanımlayan sistemin aslında hiç de doğal ve verili olmadığını ortaya koymak, zihnin evrensel ve aşkın kategorilerinin ya da önsel bir doğa tasarımıından hareket eden teorilerin karşısına somut, pratik ve tarihsel olanla çıkmaktır. Dahası her iki düşünür de ontolojik temelli bir pozitif özgürlük kavrayışından hareket ederek biçimsel eşitlik ve özgürlük fikrine dayanan burjuva anlayışını eleştirmişlerdir. Ne var ki teorilerinin kavramsal çerçevesine bakıldığında

⁴¹⁵ Postyapısalcılık adıyla sıkça anılan düşünürlerin hemen hiçbiri bu adlandırmayı ya kabul etmemiş (Derrida) ya da en temelde kendi konumunu tanımlamayı reddetmiştir (Foucault). Burada bir genelleştirme veya kategorize etme amacıyla olmasa da pragmatik nedenlerle Deleuze, Derrida ve Foucault isimleri anılacaktır.

⁴¹⁶ Derrida, J. (2014). *Marx ve Mahdumları*. Çev. Alp Tümerterkin. 2. Basım. İstanbul: Ayrıntı.

⁴¹⁷ A.g.e. s. 72.

⁴¹⁸ Springer, S. (2015). “Söylem Olarak Neoliberalizm: Foucaultcu Politik Ekonomi ile Marksçı Postyapısalcılık Arasında” (s. 8). <https://www.researchgate.net/publication/282648846>. (Erişim Tarihi: 17.01.2022).

birbirlerinden uzaklaştıkları veya çatıştıkları noktalar görünür hale gelir. Foucault bilgi-iktidar toplumu, disiplin, denetim gibi kavramlarla iş görürken Marx özel mülkiyet, emek, yabancılaşma, sınıflı toplum gibi kavramlarla teorisini şekillendirir. *Foucault'yu Marx'la Okumak (Foucault with Marx)* isimli çalışmasında Bidet, bu kavramsal çerçeve farkını en temelde Foucault'nun nominalizmiyle Marx'ın yapısalcılığına⁴¹⁹ ilişkin bir ayrım olarak kavrar. Nominalizmde, en genel hatlarıyla, tümel ve evrensel olanın ontolojik olarak bir karşılığının olmadığı, ancak tikellerden yola çıkarak yapılan bir soyutlama yoluyla belli bütünlüklerin oluşturulabileceği düşünülür. Bu açıdan ontolojik gerçeklik olarak yalnızca tikeli kabul etme eğilimindedir. Dolayısıyla Foucault'nun analizlerinin Marx'ın analizlerinden farkı; onun siyasal ve toplumsal alanları birbirinin içine geçmiş, parçalı ve ilişkisel tikelliklerden oluşan bir perspektifle yapılandırmasıdır. Buna karşın Marx sınıf, devlet, kapitalizm gibi bütünlüğe işaret eden kavramlarla teorisini şekillendirir. Bu açıdan “Onun [Foucault'nun] eleştirisi ‘Hegelci’ Marx’ı, bu bütünlük düşünürünü ve onun tarihin, toplumsal çatışmaların üstesinden geldiği noktaya dek gelişimini hedef alır.”⁴²⁰ Bu bütünlük kavrayışını getiren ise diyalektik çözümlemenin sağladığı sürekliliktir. Oysa Foucault süreklilikten ziyade kopuşları, kesintileri göz önüne alır. Düşünür 17. ve 18.yüzyıllardan itibaren iktidara ilişkin yapısal değişiklikleri analiz ederken, onları toplumsal veya ekonomik herhangi bir belirlenim zeminine bağlamadan, iktidarın farklı kanallardan nasıl inşa edildiğini ve değiştiğini tespit eder. Buna göre daha önceki egemenlik modeli olan hukuksal-söylemsel iktidar yerini biyoiktidara, eş deyişle disiplinci ve güvenlikçi teknolojilere bırakmıştır. Dolayısıyla iktidarın bu parçalı nüfuzuna ancak parçalı mücadele pratikleri tekabül edecektir. O halde artık sınıf gibi, halk gibi, devlet gibi bütünlüklü ve homojen yapı ve işleyişlerden bahsedemeyiz. Nitekim Foucault Marx'ın 19. yüzyılda hala iktidarı bütünsel bir şekilde kavramasını, onu ele geçirecek bir yapı olarak konumlamasını ve bu ilişkisel kılcal iktidar ağını görmezden gelmesini eleştirecektir. Bireylerin ve toplumun tüm kanallarında işleyen bir mekanizma kuran iktidarın, her türden biçimlendirme, manipüle etme, dizayn etme saldırılarına dikkat çeken bir analiz

⁴¹⁹Herhangi bir yanlış anlaşılıma mahal vermemek adına Bidet'in “Marx'ın yapısalcılığı” ifadesinden ne anladığını belirtmek gerekmektedir. “Burada Marx'a atfedilen ‘yapısalcılık’, toplumun ‘bir dil gibi yapılandırıldığı’ fikrine değil, onun temel ve üstyapı arasında yaptığı ayrımın yer alan ‘sınıf yapısı’ kavramına atıfta bulunur.” [Bidet, J. (2015). *Foucault with Marx* (s. 123). Çev. Steven Corcoran. London: ZedBooks].

⁴²⁰ Bidet, J. (2015). *Foucault with Marx* (s. 4). Çev. Steven Corcoran. London: ZedBooks.

olması bakımından Foucault'nun iktidar anlayışının kattığı yeni ufuk oldukça önemlidir. Ne var ki bu perspektifin kopuş ve parçalılık söylemiyle gölgelediği bir şey vardır. Bu; hukuksal-söylemsel iktidarın, eş deyişle ölüm hakkında temellenen, yukarıdan dizayn edilen -ve hatta Negri ve Hardt'a da getirilebilecek bir eleştiri olarak- ulus-devlet anlayışlarının ve iktidar pratiklerinin hala sürüyor olmasıdır. İktidardaki anlayış, yöntem ve yapısal değişikliğe ilişkin düşünürün verdiği tarihlerden (17. ve 18. yüzyıl) hemen sonraki yüzyılda (19. yüzyılda), kendisinin de ifade ettiği gibi tarihin en kanlı savaşları gerçekleşmiştir. Irk(çılık) savaşları, her ne kadar Foucault'nun biyolojik olanın siyasalın alanına etkin bir şekilde girdiğini ifade ettiği biyoiktidar paradigmasına uygun görünse de bir diğer açıdan homojenlik söylemine yaslanan, içeride ve dışarıya yönelik tavırdaki bir birlik arzusuyla hareket eden ulus devletlerin ölüm/öldürme pratiğini pompalamıştır. Elbette Foucault bunun farkındadır; fakat bunun “geleneksel politik sınır belirlenimine”⁴²¹ ilişkin bir kavrayış olmasına itiraz eder. Thomas Lemke'ye göre Foucault “(...) özgürleşmeye ilişkin politik projenin biyolojik saflık kaygısıyla birlikte ırkçı bir projeye dönüştüğünü betimler; peygamberane-devrimci vaat, normla birlikte topluma ve onun sınırlarına karşı bir mücadele olmaktan çıkıp tıbbi-hijyenik bir uydurumculuğa dönüşür.”⁴²² Yine de bu uydurumculuk, daha güçlü ve bütünlüklü iktidar yapılarının (devletin ve onun aygıtlarının) meşruluk söylemlerini pekiştirmiştir. Halen de en “demokratik” ve bireyci anlayışa sahip görünen ülkelerin kendi sınırlarına yönelik bir tehdit karşısında (çoğu zaman da hayali bir düşmana karşı) ilk elden aldığı tavır, demokrasiyi ve hukuku askıya almak, bütün mikro yapıları bir araya getirerek bütünlük söylemine başvurmak olmaktadır. İşte bu nedenle kriz anlarında topyekûn iktidara yönelik bütünlüklü bir mücadelenin gerekliliği üzerine düşünmek önem taşıyacaktır. Laclau ve Mouffe da Foucaultcu iktidar, mikro mücadeleler, yeni eklemlemeler ve hareketlilikler paradigmasından hareketle Marx'ın bütünlük kavrayışını, onu sanki tikellerden bağımsız bir gerçeklik olarak kabul ediyormuş gibi, eleştirerek bu kavrayışa sebep olabilecek her türden unsuru da (rasyonalite, sınıf, tarih) eleme yönünde kendi teorilerini inşa etmektedirler.

Elbette düşünürlerin, kamusal alandaki kanaat ve tutkuların çatışmacı karakterini göz ardı ederek, toplumu tümüyle rasyonel eylemlerde bulunan veya bulunması beklenen

⁴²¹ Lemke, T. (2017). *Biyopolitika* (s. 65). Çev. Utku Özmakas. 4. Baskı. İstanbul: İletişim.

⁴²² A.g.e., s. 66.

bireylerce oluşturulmuş/oluşturulacak sabit bit yapı olarak ele alan teorilere yönelik eleştirilerindeki güç inkâr edilemez. Fakat rasyonaliteye yönelik aşırı eleştiri ile tutkulara yapılan aşırı vurgu bir yandan da teoriyi, bu ikili arasında felsefe tarihini baştan sona saran dikotomiye yeniden üretme noktasına taşır. Üstelik bu ikisi arasındaki ilişki Spinoza ve Hegel’le birlikte halihazırda başka bir noktaya taşınmış durumdadır. Her iki filozof da tutkuları ve arzuyu temel yaşamsal pratiklerin temeline yerleştirmiş, ne var ki bu onların rasyonaliteden ve rasyonel olandan vazgeçmelerini gerektirmemiştir. Öyle ki Spinoza akla beden ve tutkular karşısında hiyerarşik bir üstünlük, normatif bir belirleyicilik veren felsefi perspektifleri eleştirmiş, bütün toplumsal ve siyasal yaşamı kendi üzerine inşa ettiği yeti akıl değil, insanın yaşamda kalma gücü, duyguları, duygulanımları olmuştur.⁴²³ Hegel de aynı şekilde toplumsal ontolojisine arzu ve ihtiyaçlar ile başlamış, buradan hareketle aklın gelişimine açılmıştır. Nihayetinde “Öz-bilincin hareketi arzuyla başlar.”⁴²⁴ Her iki filozof için de tutku ve arzu inkâr edilemeyecek bir gerçeklik, üzerinden atlanan, yok sayılan veya dışlanan bir kategori değil, tam tersine hareketi mümkün kılan bir başlangıç noktasıdır. Dolayısıyla bir teorinin rasyonalite içermesi o teorinin zayıflığı veya duygulara ve tutkulara körlüğü anlamına gelmeyebilir. Bu rasyonalitenin ne türden kavrandığı, nelerle ilişkili olarak düşünüldüğü ve nelere imkân tanıdığı önemlidir. Elbette post-Marksist teorinin toplumdaki çeşitlilik ve çoğulcu taleplerin göz önünde bulundurulmasına ilişkin çağrısının demokrasi yönünde olumlu etkileri de göz ardı edilemez. Ne var ki siyasal bir projenin bu sorulara rasyonel bir perspektife bağlı etik ve ekonomik ilişkilerden tümüyle bağımsız cevap araması ve salt söylemin değişken ve belirsiz zeminine yerleşmesi teoriyi güçsüzleştirmektedir.

Hiçbir ölçüt kabul etmemek; herhangi bir evrensel hakikat iddiasından uzak durmak ve böylelikle özsel-ilksel kabullerden yola çıkarak dünyayı anlamaya çalışan metafiziksel kurgulardan uzaklaşmak demektir. Bu açıdan radikal demokrat öneri, ideolojik bir tarafsızlığı ve evrenselin reddini salık verir. Teori özel çıkarlar etrafında kurulan liberal bireycilik ile etik-pratik rasyonalite çerçevesinde düzenlenebilecek konsensüs perspektifi sunan müzakereci görüşe karşı, başka türden bir bakış açısı sunma iddiasındadır. Ne var ki, boşluğu doldurma amacıyla ortaya konulan

⁴²³ Akal, C. B. (2004). *Varolma Direnci ve Özerklik, Bir Hak Kuramı İçin Spinoza’yla* (s. 15). Ankara: Dost.

⁴²⁴ Gülenç, K. (2021). “Herbert Marcuse’de Yeni Bir Praksis Teorisinin İmkânı Olarak Yaşam, Ontoloji ve Tarihsellik Tartışması”, *Alacakaranlıkta Hegel’i Düşünmek* (s. 82). İstanbul: Ayrıntı.

kavramlar (hegemonya, eşdeğerlilik vb.) pratikteki belirsizlikler ve muğlaklıklar üzerine yerleştirildiğinden, teori politik doğru ve yanlışla ilişkin herhangi bir şey söylemekten uzak görünmektedir. Bu, Öztürk'ün de belirttiği gibi bu projenin siyasal bir alternatif olma imkanını zedeler. Dolayısıyla liberal bireyciliğin yerine geçişli kimliklere ve öznellik konumlarına yaptığı vurgu, farklı düzeyde -bireyin yerine grubu koymak suretiyle- bireyciliği besler.⁴²⁵

Bir diğer açıdan, radikal projede özgürlük ve eşitlik çağrısı hakimdir. Teoride toplumsalın her farklı ögesinin bir eşdeğerlik zincirinde görülmesi, onların bir arada yaşama ve eşitlik gibi taleplerini görünür kılar. Bu proje en genel hatlarıyla, girişte bahsettiğimiz yeni toplumsal hareketler arasında ve onların taleplerini gerçekleştirme imkanları bakımından herhangi bir hiyerarşinin veya ayrıcalığın olmaması, siyasal alanın herkese eşit derecede açık olması şeklinde ifade edilir. Fakat diğer yandan bu eşdeğerlik, her ögenin birbirinin yerine geçebilirliği, yer değiştirilebilirliği vurgusuna dönüşerek belirsiz bir ton kazanmaktadır. Başka bir ifadeyle; siyasala içkin görülen bu eşdeğerler arasındaki hegemonik mücadele yalnızca siyasal çatışmanın sürekliliğini kabul etme gerçeğiyle sınırlı olamaz. Hegemonik bir gücün, eş deyişle eşdeğerler arasındaki “makul” çatışmanın “geçici” galibinin, tam da o dönem ve koşullar gereği galip gelmesine neden olan etkenin salt söylemsel bir pratikle açıklanması soruna yeterli bir yanıt sunamamaktadır. Bu durum yeni ve yaratıcı olanı ortaya çıkarmaktan öte uzlaşmaz çatışmaların varlığında tam tersi durumu, eş deyişle otoriter ve daha etkin bir hegemonik gücün meşru kılınması durumunu da ortaya çıkarabilir. Bu hegemonik gücün temelini ise, Gramsci'ci bir ifadeyle, “sınıfın ekonomik gücü”⁴²⁶ olması muhtemeldir.

Diğer yandan, evrenselin karşısına konulan tikellikler ile siyaset yapmanın bazı çıktıları vardır. Bu durum yerellik ve kimlik politikasının sınırlılıkları ile açıklanabilir. Radikal demokrasi teorilerinin toplumun farklı grupları ve kimlik oluşumları ekseninde oluşturduğu siyasal tahayyül, her şeyden önce bu kimliklerin bir arada nasıl yaşayacağına ilişkin yeni bir kriter sorusuyla yüz yüze kalır. Bu açıdan radikal projede katılımcılık özel bir yer işgal eder. Katılımcılık, demokrasinin

⁴²⁵ Öztürk, A. (2005). “Radikal Demokrat Önerinin Eleştirisi”, *Cogito Dergisi* (s. 11). Sayı: 43 (ss. 61-88). İstanbul: YKY.

⁴²⁶ Gülenç, K. & Kulak, Ö. (2012). “Post-Marksist Siyaset Anlayışı ve Eleştiriler”, *Marx'ın Halleri, Marksist Düşünce Diyalogik Bir Yolculuk* (s. 313). İstanbul: Kalkedon.

olmazsa olmaz koşulu ve aynı zamanda bir bütüne dahil olma talebi olarak görülebilir. Ne var ki katılım, kurulu düzenle bir temas, Negri'nin Marx'tan aktardığı gibi “kurucu olanı yüceltir gibi yaparken aslında kurulu olanın kuvvetini” kutsayan bir pratiğe de dönüşebilir.

Katılımcı nosyonun erdem odaklı ve politik sistemi olması gerekene yaklaştırma amacındaki siyasal çaba açısından olumlu ve olumsuz yanları vardır. Olumsuz öge, katılımcı çizgiyle birlikte var olan düzenle bir yapısal ilişki içine girilmesi ve bu düzenin evrimci bir süreçsellikte ıslahının mümkün olabileceğinin kabul edilmesi noktasında devrimin reddi ile ilgilidir.⁴²⁷

Son olarak; sömürü ilişkilerinin sürdüğü, kapitalist üretim biçiminin devam ettiği ve liberal siyasal bağlamın tam da bu temel üzerinde inşa edilerek bu ekonomik sömürü ilişkilerini gizlediği göz önüne alınırsa, radikal demokrasi önerisinin ekonomik temel ve kategorilerden, en açık ifadesiyle sömürü ilişkilerinden tamamen bağımsız söylemsel bir siyasal dönüşüm projesi ortaya koymasının ideolojik olmaması bir yana, tam da bir gerçeğin üstünü örtmek anlamındaki ideolojinin göbeğinde olduğunu söylememiz mümkün hale gelir. Bu bakımdan radikal demokrasi kapitalist sömürünün devam ettiği parametreleri doğru teşhis ve analiz ederek üretim alanına dokunma noksanlığı olmayan bir siyasal kavrayış inşa etmek durumundadır. Aksi takdirde;

(...) radikal önerinin, liberal demokrasinin alternatifini değil, liberal demokrasi içinde bir alternatif olduğu iddia edilebilir. Liberal ekonomik bağlamı değiştiremeyen, ama liberal siyasal bağlam yerine önerilen radikal politik bağlam, siyaset en materyalist anlamda ekonominin uzantısı, ortalama bir siyasal sosyolojik algısalılıkta ekonominin beklenti ve ihtiyaçları ile karşılıklı etkileşim içinde bir yapı olduğundan, ancak ve ancak liberal ekonomik bağlamın izin verdiği/verebileceği bir durumsalı yansıtabilir.⁴²⁸

⁴²⁷ Öztürk, A. (2005). “Radikal Demokrat Önerinin Eleştirisi”, *Cogito Dergisi* (s. 69). Sayı: 43 (ss. 61-88). İstanbul: YKY.

⁴²⁸ A.g.ç, s. 72.

Radikal modelin öne sürdüğü demokrasi anlayışı, tüm toplumsal hareketlerin olmazsa olmazı, zemin alacağı amaç olarak belirlenir. *Günümüzde Radikal Siyaset*⁴²⁹ isimli yazısında Mouffe'un, 1990'lı yılların sonunda Arjantin'de *piquetero* hareketine ilişkin analizi, bir demokrasi planı olmayan hareketlerin sınırlılığına ilişkin örnek teşkil etmektedir. Düşünüre göre mevcut parlamenter sisteme eklemelenmeyen bir toplumsal hareket zayıf bir ses olarak kalmakta, etkin olamamakta ve böylece yok olup gitmektedir. Mouffe'un yöntemsel önerisi demokratik kurumlarla ilişkilendirilerek hareketi örgütleyecek bir çatı oluşturmaktır. Buna karşın *20. Yüzyıl Marksizminin Mirası*⁴³⁰ isimli yazısında Sungur Savran'ın da belirttiği gibi, burjuva demokrasisini kullanarak sosyalizme yürümek isteyen hareketlerin de -Alman Devrimi ve Şili Halk Birliği deneyiminde görüldüğü üzere- yaşadıkları akıbet toplumsal dönüşüm değil, bu yapının içinde eriyip gitmek olmuştur. "(...) Başta sosyal demokrasi olmak üzere, burjuva demokrasisinin sınırları içinde kalmakta ısrar eden bütün sol hareketler sonunda kapitalizme teslim olurlar."⁴³¹ Bu uyarıdan hareketle mevcut demokrasi pratikleriyle nasıl ilişkilenebileceğimize dair iki öneri sunulabilir. İlki Marksist teorinin yeni toplumsal talep ve beklentilere kulak vermesi, ikincisi ise radikal demokrasi projesinin kapitalizmi ve onun üretim biçiminin yarattığı sömürünün doğrudan muhataplarını göz ardı etmemesi yönündedir. Zira toplumsal tüm güçleri harekete geçirme amacındaki radikal projenin gözden kaçırdığı çok temel bir durum vardır: Kapitalizm. Burada Ollman'ın radikaller ile liberaller arasındaki ayrıma yönelik önemli tespitini aktaralım:

Radikaller ve liberaller arasındaki belirleyici ayrım, liberallerin sosyal sorunları oldukça bağımsız ve tesadüfi olarak görmeleri ve her birini tek tek çözmeye çalışmalarıdır. Kapitalist sistemin parçaları olarak bunların arasındaki içsel bağlantıların farkında olmadıkları için, bu hastalıklarla, başarılı bir çözümün olanaklı olduğu tek düzeyde, yani bütüncül toplum düzeyinde ilgilenemezler ve bu hastalıklar son çözümlemede lanetleme ve ümitsizlik uçları arasında

⁴²⁹ Mouffe, C. (2017). "Günümüzde Radikal Siyaset", *Çağdaş Marksist Kuramda Tartışmalar, Siyasalın Düzenekleri* (s. 71). Çev. Sercan Çalıcı. Ankara: Dipnot.

⁴³⁰ Bkz. Glaser, D. & Walker, D.M. (2011). *20.Yüzyıl'da Marksizm*, Çev: Burak Gürel, Onur Koyunlu, Sungur Savran. İstanbul: Versus.

⁴³¹ A.g.e., s.21.

sallanmaya bırakılır. Öte yandan, radikal etiketini kabul edenler, genellikle, liberallerin yüzlerce bağlantısız rolün dağınık uçları olarak bıraktıklarının, kapitalist hayatın çok (ya da en azından büyük olasılıkla) gerekli parçaları olarak düğümlendiğinin farkındadırlar. Ancak onların anlayışlarında çoğunlukla gözden kaçırılan ise tikel olayları dolayımlayan yapılar (özler, yasalar, çelişkiler) ve bir bütün olarak kapitalist sistemdir. Belli bir olgudan kapitalizmin nasıl sorumlu olduğunu anlamak için, insanların ve süreçlerin taşıdıkları sistemin gerekliliklerini üreten birbiriyle ilişkili işlevler bilinmelidir.⁴³²

5.4. Bitirirken...

Sonuç olarak çalışmamız, radikal demokrasi projesinin en temelde sınıf kategorisini reddederek bunun yerine kimliklerin değişken konumlarını koyduğunda, kapitalizmin temel tarihsel bağlamını gözden kaçırdığını ve bunun sonucunun da kapitalizm karşısında mücadele gücünü kaybettiğini ortaya koymaya çalışmıştır. Her ne kadar çağın karakterine uygun görünmese ve devrim için artık kilit noktada olduğu düşünülmesine de sınıfların tamamen yok olduğunu veya yok olmaya yüz tuttuğunu söylemek kapitalizm eleştirisi yapan bir teori için bir körleşme noktası olabilir.⁴³³ Elbette muğlaklıklar taşısa da hegemonya ve eklemlenme anlayışı, tikel talepleri ve toplumdaki değişimleri kavramak bakımından oldukça kıymetli bir imkân sunar. Ne var ki bu çağrının toplumu *yorumlama* konusundaki gücü gerçek bir toplumsal *değişim* ve bütünsel bir özgürleşme için yeterli görünmemektedir. Dönüştürücü siyasete yenilenme çağrısı yapmak, toplumsal pratikler üzerinden teoriyi güçlendirmek Marksizmin vazgeçilmez unsurlarıdır. Bu açıdan post-Marksizm toplumsal muhalefetin ve Marksizmin güçlü bileşenlerine yaklaşıp kendini bu zeminde geliştirme imkanına sahiptir. Marksizmle kıyaslandığında oldukça kısa sürede güncelliğini kaybetmeye başlayan bu teori Marx'ın ve Marksist teorinin

⁴³² Bertell Ollman (2001). "Marksizm ve Siyaset Bilimi: Marx'ın Yöntemi Üzerine Bir Başlangıç", *Praksis* 3 (s. 146). Çev. Beycan Mura-Emre Arslan, ss.131-153. (Yazının alındığı kaynak: Social and Sexual Revolution, Boston South End, ss.99-123).

⁴³³ İşçi sınıfından bahsederken yalnızca sanayi işçisinin referans alındığı düşünülse bile üretim biçiminin değişimine dayanarak bu sınıftan artık bahsedemeyeceğimiz argümanına Arif Koşar ve Kurtar Tanyılmaz'ın sayısal verilerle birlikte yaptığı eleştiriler dikkate değerdir. Bkz. [Tanyılmaz, K. (2007) Hayalet artık bütün dünyada kol gezecek: Günümüzde işçi sınıfı, Devrimci Marksizm Sayı 3, <http://www.devrimcimarksizm.net/tr/kurtar-tanyilmaz-hayalet-artik-butun-dunyada-kol-gezecek-gunumuzde-isci-sinifi>] ve Koşar, A. (2017). *Negri, Sınıf ve Çokluk, Postmodern Özne Arayışının Eleştirisi*. İstanbul: Kor.

yabancılaşma teorisi, demokrasi eleştirisi ve demokrasiye ilişkin potansiyelleri, üretim ilişkileri ve toplumsal unsurlar arasında kurduğu diyalektik ilişki vurgusuyla açılan imkânları yakalayarak kendini aşmak durumundadır. Bunu yalnızca siyasal-söylemsel zeminde değil aynı zamanda sömürü ilişkileri zemininde gerçekleştirmesi gerekmektedir. Hem Marksizmin hem de bizatihi post-Marksist teorinin içindeki açmazlara yönelik iki yönlü eleştiri yeni bir Marksizmin sınırlarını da ortaya koyacaktır. Böylelikle eskiyi, onun içindeki olumlu yönleri ve imkanları koruyarak aşmış ve kendini yenileyebilme imkanına kavuşmuş olan teori *post-post-Marksizm* şeklinde ifade edilebilir.

Kapitalist sistem, tüm çelişkilerine ve krizlerine rağmen kendisini dönüştürerek varlığını sürdürmektedir. Bu onun ölümsüz veya değişmez olduğu anlamına gelmez. Sürekliliği çok büyük oranda onun tezahür ettiği ve etki ettiği tüm gündelik yaşam alanlarında kendini gösterme ve kabul ettirme biçimiyle, tüm ideolojik destekleri ve araçlarıyla yakından ilişkilidir. Kapitalizmin en büyük başarısının kendini doğal ve kaçınılmaz göstermesi, toplumsal alanın en küçük zerresine işleyen piyasa mantığının ardında duran üretim alanındaki sömürüyü gizleyebilmesidir. Marx'ın, kendine özgü yöntemi ile bizi onun bu en gizemli manevrasını göstermek üzere davet ettiği, bu yıkıcı perdeyi söküp atarak ifşa ettiği alan üretim alanıdır. Üretim alanı sabit ve mutlak değil, hareketli ve değişken bir alandır. Burada özgürlük ve eşitlik kisvesi altında işleyen sömürü, bireycilik ardına sıkıştırılmış toplumsallık, metalar derekesine indirgenen insanlık, doğallık adı verilen çaresizlik tüm yabancılaşmış biçimleriyle ortaya çıkarılır. Bu, yalnızca bir 'hakikati' gösterme çabası değil, başka türden yaşamının imkanına ilişkin bir çağrıdır. Eleştirinin gücünü ardına alarak, toplumun gerçek özgürlük adına taşıdığı imkânlarla açılma çağrısıdır. Bu açıdan anti-kapitalist bir mücadele ve radikal anlamda bir dönüşümden bahsediliyorsa sömürü ve sömürü ilişkileri göz ardı edilemeyecek önemli bir noktadır. Marksizm gücünü, tam da tüm sömürülenleri sömürünün doğrudan muhatabının canlı gücüne dahil etmeyi umut etmesinden almıştır. Bu umut ilkesi, mümkün olanın sınırında olmaktır. İşte bu çalışmada Marksist teoriyi bu eleştirel ve bütüncül perspektifle ele almaya ve post-Marksist teorilerin eleştirilerini yine bu bütüncül yaklaşımla değerlendirmeye çalıştık.

6. SONUÇ

Bu çalışma; toplumsal dönüşümün öznesine ilişkin çağdaş siyaset felsefesinde yer alan sorgulamaları ve Marksizmin bu sorgulamalarda ne şekilde ve ne kadar yer aldığını görme çabasına dayanmaktadır. Bu çerçevede, değişen toplumsal, siyasal ve ekonomik koşullar temelinde yapılan Marksist eleştiri ve okumalar ele alınmıştır. Marksist perspektifte önemli bir yeri olan sınıf kavramının ve evrensellik talebinin geçersizliğini ilan eden post-Marksist teorilerin söylemsel iktidar çözümlerine yönelmesinin teorik etkileri, teorinin günümüz sorunlarına yaklaşımı ve açmazları değerlendirilmiştir. Post-Marksist teorilerin felsefi temeli büyük oranda postmodernite ve post-yapısalcılığın -modernitenin özne, evrensellik ve hakikat argümanlarına karşılık- öznesizlik, tikellik ve değişkenlik vurgusuna dayanmaktadır. Buna paralel olarak toplumsal analizlerin çerçevesini kuşatan ekonomi gibi nesnel ve belirleyici bir unsurun ön plana çıktığı Marksist teori yerine sınıf ve ekonomi temelli olmayan yeni analiz kriterlerinin ortaya konulması söz konusu olmuştur. Başka bir ifadeyle, Marksizmin sunduğu altyapının büsbütün “belirleyici” olduğu iddiasına karşılık Marksizm’de ihmal edildiği düşünülen üstyapının ideoloji ve söylem merkezli siyasal çözümlemeleri ön plana çıkarılmıştır.

Çalışma giriş ve sonuç bölümleri dışında dört ana bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümünde, ikinci ve üçüncü bölümlerde gösterilen çağdaş teorilerin Marksizme yönelik eleştirilerine karşılık gelebilecek seçici bir Marksizm okuması yapılmış, Marx’ın kimi ana metinleri ekseninde teorinin geçerliliğini ve açmazlarını sorgulamaya açan bir çerçeve sunulmaya çalışılmıştır. Emek, sınıf ve değer kavramlarının incelendiği ilk kısım, Negri ve Hardt’ın maddi olmayan emek, canlı emek, çokluk gibi öne sürülen kavram ve tartışmalara zemin sunacak şekilde kendi özellikleriyle ortaya konmuştur. Buna göre Marx’ın emek kavramına tayin ettiği önemin onun sadece fabrika üretimi ve tüketim çerçevesinde değil, halihazırda ontolojik bir bağlamda; yaşam gücünü edimselleştirmek anlamındaki Hegelci perspektiften kaynaklandığı iddia edilmiş, tam da bu nedenle işçi sınıfının sömürsü meselesini kapitalizmin tüm toplumun yaşam pratiklerinin sömürmesine yönelik eleştirisi bağlamında ele aldığı öne sürülmüştür. Yaratıcı, üretici ve dönüştürücü bir

faaliyet olarak alındığı takdirde, emeğin hem fiziksel hem zihinsel tüm formlarının belirlendiği ve sömürüldüğü (artı-değer ve yabancılaşma kavramları birlikte düşünülerek) bir sistem olan kapitalizm bu bağlamda bireyselliğin ve toplumsallığın yok oluşuna tekabül etmektedir. Yabancılaşma kavramının önemi tam da burada açığa çıkar. Marx'ın yabancılaşma perspektifi onun sermayeye hapsedilmiş emek, toplumsallığından yalıtılmış birey ve devletten koparılmış toplumsallık gibi kapitalizmde çelişkili ve ayrılmış ikiliklerin aşılmasına yönelik bir çaba olarak okunabilir. Zira bilen ve eyleyen aynı birey, kapitalizmin çevrelediği ve yabancılaştırdığı tüm yaşam formlarında (üretim, siyaset, ahlak, hukuk vb.) var olan yabancılaşmış bireydir. Bu anlamda Marksist teorinin öznel ve toplumsal yanlarını oluşturan yabancılaşmanın aşılmasıyla birlikte gerçek bireysellik, toplumsallık ve özgürlüğün tesis edilme imkânı açığa çıkar. İlk bölümde yabancılaşmadan siyasal analizlere doğrudan geçişin sebebi de bu olmuştur. Zira üretim gibi nesnel bir alandan hareketle öznel güçlerin başka türden eyleme imkanına açılma perspektifi sunan yabancılaşma teorisi; kapitalizmde siyasal alanın, diğer insani faaliyetlerden ayrılarak özgürlük ve eşitlik alanı ilan edilmesiyle birlikte, sömürüyü gizleyen kuşatılmışlığını görme imkânı da sunmaktadır. İlişkiseliliğin kaybolması anlamında ele alındığında yabancılaşma, ekonomi ile siyaset arasındaki geçişin de bu anlamda motifi olmuştur. Ne var ki Marx'ın yabancılaşma teorisinin taşıdığı özcü tını ve dahası doğrudan bir siyasal teorisinin olmayışı yeni perspektiflerle geliştirilmeye ve güncellenmeye ihtiyaç duyan iki önemli konu olarak görünmektedir. Bunun en temel sebebi teoride öncelikle yabancılaşmanın aşılmasının sadece halihazırda var olan bir potansiyelin ortaya konulması ve bu anlamda özgürleşme olarak değerlendirilmiş olmasıdır. Çalışmada Jaeggi ve Ollman gibi düşünürlerin Marx'ın insanın türsel potansiyellerine yaptığı vurguyu deneyimsel ve kişilik farklılıklarına dayalı bir yabancılaşma anlayışına yönlendirerek yaptıkları katkı bu açıdan önemlidir. Marksizmin en çok eleştirildiği diğer bir konu, onun devlete ve genel olarak siyasalın araçsal konumuna ilişkindir ve bu açıdan en nihayetinde devletin ortadan kaldırılmasına ve siyasetin gereksizleşmesine yönelik ifadeleriyle birlikte pek çok soruyu da geride bırakmıştır: Devlet yekpare bir yönetim ve salt kapitalizmin aracı mıdır? Devletin ortadan kaldırıldığı bir durumda hukuk ne anlama gelecektir? Bu eleştiride Schmittçi zeminde karşılık bulan post-Marksistlerle Habermas ve Arendt gibi düşünürlerin ortaklaştığı söylenebilir.

Çalışmanın ikinci bölümü Marx'ın emek-değer teorisinin, kendi döneminin kapitalist koşullarında geçerli ve yerinde bir açıklama modeli sunsa da artık kapitalizmin tüm teknolojik, iletişimsel, bilişsel ve toplumsal güçleri harekete geçirmesi nedeniyle geçerliliğini yitirdiği iddiasında olan Negri ve Hardt'ın teorilerine ayrılmıştır. Düşünörlere göre belli bir zaman ve mekâna raptedilmiş emek-değer teorisi, kapitalizmin artık dışarısı kalmayacak denli kapsayıcı ve yönetişimsel bir hale geldiği günümüzde geçerliliğini yitirdiğinden, onun artık iktidar odaklı çözümlemesinin yapılması gerekmektedir. Zira Negri ve Hardt'a göre, bu ekonomik değişimlerin siyasal karşılığı ulus devlet sınırlarını ve sınırlılıklarını aşan ve küresel piyasanın taleplerini karşılayacak geniş bir egemenlik alanı olan imparatorluk, önceki paradigmayı sarsan bir etkiye sahiptir. Sosyo-ekonomik yönden karşılığı, düşünörlere göre sadece fabrikadaki işçinin değil, çeşitli meslek sektörleri, teknolojik ve enformatik gelişmeler eşliğinde tüm toplumun kapitalizmin işçileri ve sömürölenleri haline geldiği bir zamanda, toplumun bütönsel olarak üretime dahil olmasıyla şekillenen bir dünyadır. Özellikle hizmet sektörü, maddi olmayan emek kavramının en önemli bileşimi olan duygulanımsal emeğin ortaya çıkışını resmeder. Artık her yer ve her zaman çalışan, üreten ve dolayısıyla sömürölen insanların olduğu bir toplumda zamansal olarak hesaplanan değer teorisinin hükmü kalmamıştır. Zaman da mekân da kapitalizme hiç olmadığı kadar içkindir ve onunla şekillenmektedir. Dolayısıyla iş zamanı ile boş zaman arasındaki ayırım muğlaklaşırken, sömürü de mekânı ve zamanı aşan bir genişleme göstermektedir. Niteliksel olarak hakimiyet gücü artan maddi olmayan emek, yepyeni bir toplumsal özenin ortaya çıkışını da müjdeler. İmparatorluk her ne kadar sömürünün alanının ve etkisinin genişlemesi anlamında pejoratif bir anlam taşısa da düşünörlere göre bu gelişme çokluğun içkin gücünü harekete geçirecek toplumsal iletişimi ve yakınlığı artırıcı etkisiyle olumlu bir yönde seyreder. Ne var ki düşünörlere kapitalizmi salt reaksiyonel bir çerçevede düşünmelerine ve bu açıdan da diyalektik ilişkisel perspektiften kopmalarına yönelik eleştirilere maruz kalmıştır. En sık yapılan diğer iki eleştiriden ilki maddi olmayan emek kategorisinin Marx'ın emek anlayışının - yalnızca mesleklerle veya üretilen ürünlerle değil daha ziyade üretimdeki sömürü ilişkileriyle ortaya konulmasının taşıdığı kapsayıcılık bakımından- gerisinde kalmasıyla ve ikincisi çokluğun bir araya gelme, örgütlenme gücünü sadece onun içkin ve aktif gücüne referansla yapılmasının sorunlu göröndüğü ortaya konulmuştur. Marx'ta diyalektiğin nesnel ve öznel güçleri ilişkiselliğinde bir araya getiren anlamı,

düşünürlerin diyalektiği reddetmesiyle birlikte kaybolmuştur. Bu nedenle bu bölümde, düşünürlerin değişen toplumsal koşulları dinamikleriyle birlikte kavramış olduklarını fakat öne sürdükleri kavram ve çözümlerin muğlaklıkları ölçüsünde kimi açmazlara sahip olduğunu göstermeye çalıştık.

Üçüncü bölüm Marksist teoriden daha radikal bir kopuşu ortaya koyma amacındadır. Laclau ve Mouffe'un radikal demokrasi programları özelinde post-Marksizmin genel çerçevesinin değerlendirildiği bu bölüm üç ana tez ekseninde şekillenmiştir: Evrenselliğin reddi, ekonomik belirleyiciliğin reddi ve sınıfın reddi. Düşünürlerin evrensellik kategorisini reddederken dayandıkları temel fikir; zorunluluk, nesnellik, bir kök veya telos fikrinden ziyade, *siyasal eklemlenme* gibi olumsal, belirsiz, karara bağlanamayan söylemsel alana ve tikeller arası ilişkiye odaklanan değişimler olmuştur. Düşünürlere göre modernitenin epistemoloji ve tarih perspektifinin sırasıyla bilinebilirlik ve bütünsellik ufku idealist ve özcü bir değişmezlik ve tekdüzelik çerçevesine hapsolmak, yeni toplumsal güçleri kavrayamamak anlamına gelmektedir. Bu açıdan Marksizm de “laik bir eskatoloji” olarak hem tarihsel bütünlük hem de epistemolojik hakikat iddiasıyla bu evrensellik eleştirisi çerçevesinde değerlendirilir. Buna paralel olarak siyasala ilişkin kavrayışlarının ortadan kaldırılamaz fakat form değiştirebilir bir antagonizma kavramına yaslanıyor olması, evrenselliğin rasyonalite ve toplumsal kapanmaya uzanan bakış açısını da iptal eder. Her ne kadar Marx da tüm tarihi çatışmalar tarihi olarak görse de düşünürler Marx'ta en nihayetinde komünizmle birlikte mutlak bir uyum fikriyatının olduğunu ve siyasalı bu anlamda yok etme perspektifine sahip olduğunu düşünür. Geleneksel Marksizm'de komünizmi gerçekleştirecek olan işçi sınıfının tarihsel hareketi, onun sermayeye karşı mücadelesiyle anlam bulacak ve bu bakımdan sömürünün muhatabı olan bu özne, siyasal devrimin de öznesi olacaktır. Marksizmin ekonomi ve siyaset arasında işçi sınıfının mücadelesine dayanan hareketiyle kurduğu ilişki Laclau ve Mouffe için siyasalı ekonomik değişimin kaderine teslim etmektir. Düşünürler için işçi sınıfının siyasal dönüşümü gerçekleştirebilecek tek, ayrıcalıklı ve bütünlüklü bir sınıf olduğunu düşünmek, aşkın bir özne kategorisinden hareketle çokanlamlılığın imkân ve koşullarını yok etmektedir. Özetle Marksizmin hem tarihsel harekete hem üretime dayalı açıklama modeli hem de sınıf perspektifi felsefi ve tarihsel olarak kabul edilemezdir. Yeni siyasal proje ayrıcalıklı bir özneye veya nesnel bir belirleyiciye indirgenmeden siyasala anlamını veren koşulların yeni yaşam

formlarını karşılayacak denli çeşitli ve açık biçimde yeniden düzenlenmesi yönünde şekillenir. Bu da ancak liberalizmin eşitlik ve özgürlük çerçevesini radikalleştirilen bir demokrasi projesi olabilir. Ne var ki çalışmada ele aldığımız gibi düşünürlerin toplumu belirsizlik, dikişsizlik ve sürekli çatışma üzerinden tanımlaması, bir arada yaşamının imkanlarına ilişkin en temel soruyu açıkta bırakır.

Çalışmanın son bölümü diğer üç bölümde ele alınan düşünce ve düşünürlerin karşılaştırılması ve değerlendirilmesine ayrılmıştır. Burada esas olarak Marksizme yöneltelen eleştiriler kısaca gözden geçirilip bu eleştirilerin Marksist perspektifte bulabileceği olası cevaplar değerlendirilmiştir. Devamında ikinci bölümde ele aldığımız Negri ve Hardt'ın kurucu iktidar kavrayışı derinleştirilerek teorinin temelindeki Spinozacı, Foucaultcu ve Marxçı unsurlar ortaya koyulmuştur. Fakat özellikle çokluk anlayışlarına netlik kazandırmak adına düşünürlerin Schmitt ve Benjamin gibi düşünürlerle diyalogu sağlanmıştır. Nihayetinde kendisini postyapısalcı zeminde tanımlayan Laclau ve Mouffe özelinde radikal demokrasi projesi için yapılan değerlendirmeler aslında Foucault ve Marx özelinde postyapısalcılık ile Marksizm arası bir farklılaşmaya taşınarak açıklanmıştır. En nihayetinde post-Marksizmin kendi tezleri itibariyle anti-kapitalist mücadeledeki eksiklikleri ve açmazları tartışılarak, teorinin Marksizme açılması gerektiği noktalar tespit edilmiş ve böylece çalışmanın ana argümanı ortaya koyulmuştur.

Çalışmada ele alınan bütün bu eleştirilerle birlikte Marksizmin genel tasarımına baktığımızda iki asli unsur dikkat çekmektedir. Bunlardan birisi tarihin zemini olarak görülen maddi koşullar ile emek kategorisinin ilişkisi, diğeri ise yabancılaşma perspektifinden siyasal olana yaklaşımdır. İlki çalışmanın ilk bölümünde gösterildiği gibi Marx'ın *Alman İdeolojisi* sonrası ağırlık kazanan, düşünce dünyasını maddi dünya temellerine oturtma, özellikle siyasal, ahlaksal, dini ve hukuksal düzenlemelerin toplumsal üretim ve genel olarak yaşamı üretme biçimleriyle ilişkisinde değerlendirilmesi olmuştur. Bu vurgu en temelde burjuva ideolojisinin düşünsel alana tarih-üstü bir nitelik atfetmesine yönelik bir eleştiriden türemektedir. Buradaki temel sav, düşüncenin maddi temellerden bağımsız; siyaset, hukuk ve dinin özerk ve toplumdan bağımsız bir belirleyici olamayacağı ve burjuva kodlarıyla örülü bu alanların kavramsal çerçevesiyle kapitalizmin analizi ve eleştirisinin yapılamayacağı düşüncesidir. Burjuva ideolojisi ya tarihten ya da diğer toplumsal pratiklerden bağımsız bir eşitlik ve özgürlük ideasıyla siyasal alanı tanımladığında,

Marx'a göre üretim alanındaki eşitsiz ve özgürlüğü engelleyen ilişkilerin üzeri örtülür. Oysa emeğin Marx için temel varoluş kipi olduğu düşünüldüğünde onun köleleştirilmesinin ifadesi olan sermaye, toplumsal diğer tüm alanlara hâkim olmasıyla birlikte, emeği özgürleştirici bir etkinlik olmaktan alıkoymaktadır. Dolayısıyla siyasale atfedilen özerklik, tarihsel materyalist çerçeve itibarıyla eleştirilir. Tarih ve toplum, insanın kendisiyle, doğayla ve diğer insanlarla kurduğu dönüştürücü ilişki olan emekte açıklık kazanır. Bu açıdan eğer emek yabancılaşırsa tüm insani faaliyetler de yabancılaşmaktadır. Bu da ikinci asli unsuru, eş deyişle yabancılaşmanın siyasal perspektifle ilişkisini ortaya koyar. Bireysel çıkarların siyasal çıkarlar haline geldiği burjuva liberal düşüncesinde genel olarak devlet de egemen sınıfın çıkarlarına hizmet eden, fakat bunu tüm toplumun çıkarı olarak sunan bir yapı haline gelir. Dolayısıyla devlet eleştirisi, birey ile toplumun, toplum ile devletin maddi ilişkilerde başlayan yabancılaşmış (ayrışmış, kopmuş) ilişkilerinin içerisinde düşünülebilir.

Bu tasarımlar üzerinden şekillenen Marksist teori, en temelde bir özgürlük teorisidir. Kapitalizmin işleyişi ve eleştirisi yoluyla, burjuva toplumunun siyasal, tarihsel, felsefi açıdan eleştirilmesi, bu eleştiriye içkin bir dönüştürme amacına sahiptir. Bu nedenle Marksist teori, mevcut koşulların analizi yoluyla toplumun ve bireylerinin özgürleşme imkanlarını ortaya koymaktadır. Ne var ki zaman içerisinde teoride ağırlık kazanan bilimsel, katı determinist yaklaşım teorisi ile pratik ilişkisinde de bir kopmaya neden olmuş, toplumsal değişimlerden uzaklaşarak salt akademik teorik çalışmalara yönelmiştir. Bu açıdan ikinci ve üçüncü bölümlerde sözünü ettiğimiz eleştirilerden hareketle Marksist teorinin yaşadığı problemlere ve yenilenmesine ilişkin kimi olanaklar ortaya konulabilir. Bunlardan ilki teorinin kendine ve geçmişine yönelik kapsamlı bir eleştiri vermesi ve katı ekonomik determinist perspektiften ziyade toplumsal-siyasal tüm yapılar arasındaki karşılıklı ilişkiye odaklanmasıdır. İkincisi özgürlük perspektifini yabancılaşma teorisinin sağlayabileceği bilinçle genişletmesi ve demokrasi tartışmalarına bu noktadan yaklaşabilmesi. Sonuncusu ise teorinin toplumsal değişimlere kulak vermesi ve özellikle yeni toplumsal hareketlerin etki gücüyle birleşebilme zemini bulmasıdır. Böylelikle Marksist teori halihazırda sahip olduğu potansiyelleri toplumsal koşullarla birlikte geliştirebilecek ve gerçek özgürlük adına kendini güncelleyebilecektir.

KAYNAKÇA

- Adaklı, G. (2001). "Post-Marksızmin Siyasal ve Kuramsal Açmazları". *Praksis* (1): ss. 13-32.
- Agamben, G. (2013). "Hareket", *ViraVerita*, Çev. Serhat Celal Birdal. (Erişim Tarihi: 09.11.2021).
- Akal, C. B. (2004). *Varolma Direnci ve Özerklik, Bir Hak Kuramı İçin Spinoza'yla*. Ankara: Dost.
- Althusser, L. (2010). *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*. Çev. Alp Tümerterkin. 4. Baskı. İstanbul: İthaki.
- Amorim, H. (2014). "Maddi Olmayan Emek Teorileri: Marx'a Dayanan Eleştirel Bir Bakış". Çev. Ferhat Sarı. *Maddi Olmayan Emek Teorisi* (2018). Haz: Arif Koşar. İstanbul: Kor.
- Anderson, P. (2016). *Batı Marksizmi Üzerine Düşünceler*. Çev. Bülent Aksoy. 5. Baskı. İstanbul: Birikim.
- Avineri, S. (1968). "The Social & Political Thought of Karl Marx". Cambridge: Cambridge University Press.
- Barry Cooper (1985). *Recent Studies on Marx*, The Political Science Reviewer: York University.
- Benhabib, S. (1992). *Modernizm, evrensellik ve birey: Çağdaş Ahlak felsefesine Katkıları*. Çev. Mehmet Kaçak. İstanbul: Ayrıntı.
- Benhabib, S. (1996). "Toward a Deliberative Model of Democratic Legitimacy". *Democracy and Difference, Contesting the Boundaries of the Political*. Ed. Seyla Benhabib. United Kingdom: Princeton University Press.
- Benhabib, S. (1999), "Demokratik Moment ve Farklılık Sorunu", *Demokrasi ve Farklılık Siyasal Düzenin Sınırlarının Tartışılmasına Açılması*. Çev: Zeynep Gürata-Cem Gürsel. İstanbul: Demokrasi Kitaplığı.
- Benhabib, S. (2018). Below the Asphalt Lies the Beach. <https://bostonreview.net/articles/seyla-benhabib-istanbul-frankfurt-reflections-legacy-critical-theory/>. (Erişim Tarihi: 08.02. 2022).
- Benjamin, W. (1921). "Şiddetin Eleştirisi". *Benjamin*. (2005). Haz. Besim Dellaloğlu. Çev. Efe Çakmak. İstanbul: Say.
- Berman, M. (2013). *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor*. Çev. Ümit Altuğ-Bülent Peker. İstanbul: İletişim.
- Bidet, J. (2015). *Foucault with Marx*. Çev. Steven Corcoran. London: ZedBooks.
- Camfield, D. (2014). "Çokluk ve Kanguru: Hardt ve Negri'nin Maddi Olmayan Emek Teorisinin Eleştirisi", *Marksizm ve Sınıflar*. Der. Sungur Savran, Kurtar Tanyılmaz, E. Ahmet Tonak. İstanbul: Yordam, (s. 91-122).

- Carnoy, M. (2001). "Gramsci ve Devlet". *Praksis* (3), Çev. Mehmet Yetiş. (Orijinal metin "State and Political Theory, Princeton University Press, 1984")
- Coşkun, M. K. (2006). "Süreklilik ve Kopuş Teorileri Bağlamında Türkiye’de Eski ve Yeni Toplumsal Hareketler", *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* Cilt 61, Sayı 01, (ss. 67-102).
- Cunningham, F. (2002). *Theories of Democracy, A Critical Introduction*. London and New York: Routledge.
- Çıdam V., Gülenç, K., Gürel, Ö.E., Savaşçın, Z. (2020). "Gelenek ile Gelecek Arasında". *Cogito, Eleştiri Zamanı* (ss.10-42). Sayı 100. İstanbul: Yapıkredi.
- Demirovic, A. (2014). "The Critic of Politics", *Thinking The Political*. <https://www.viewpointmag.com/2014/10/24/the-critique-of-politics/>. (Erişim Tarihi: 03.05.2019).
- Derrida, J. (2014). *Marx ve Mahdumları*. Çev. Alp Tümertekin. 2. Basım. İstanbul: Ayrıntı.
- Doveton, D. (1994). "Marx and Engels on Democracy. *History of Political Thought*. Vol.15, No.4, pp. 555-591.
- Eagleton, T. (1999) *Postmodernizmin Yanılsamaları*. Çev. M. Küçük. İstanbul: Ayrıntı.
- Elbe, I. Marx, Marksizm ve Marksizmler Arasında -Marksçı Teoriyi Okuma Biçimleri. Çev. Sezer Karagöz. *Praksis* 48- Marx 200. (Erişim Tarihi: 10.2.2022).
- Engels, F. (1974). *Ütopik Sosyalizm ve Bilimsel Sosyalizm*. Çev. Öner Ünalın. Ankara: Sol.
- Engels, F. (2003). *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devlet’in Kökeni*. Düz: Eriş Yayınları.
- Eroğlu, C. (2013). "Karl Marx/Louis Bonaparte’ın 18 Brumaire’i", *Marksist Klasikleri Okuma Kılavuzu*. İstanbul: Yordam
- Esgün, T. G. (2018). "Leviathan’ın Hayaletleri: Schmitt ve Neumann’da Hukuk ve Devlet". *DTCF Dergisi* 58.1 (s. 905-930)
- Federici, S. (2014). Proletaryadan Kognitaryaya, İşçi Sınıfından Çokluğa: Gayri Maddi Emek Kuramının Yanılgıları, Çev. Elçin Gen, <https://www.eskop.com/skopbulten/proletaryadan-kognitaryaya-isci-sinifindan-cokluga-gayri-maddi-emek-kuraminin-yanilgilari/1914>. (Erişim Tarihi: 28.04.2019).
- Fisken, T. D. (2012). The Turn to the Political: Post-Marxism and Marx’s Critique of Politics. (Unpublished Phd Theses), Berkeley: University of California.
- Foucault, M. (2013). *Cinselliğin Tarihi*. Çev. Hülya Uğur Tanrıöver. 5. Basım. İstanbul: Ayrıntı.
- Füredi, F. (2001). "Tarihsel Materyalizmde İdeoloji ve Üstyapı’ya Önsöz". *Praksis* (1), (ss.224-246).
- Glaser, D. & Walker, D.M. (2011). *20.Yüzyıl’da Marksizm*, Çev: Burak Gürel, Onur Koyunlu, Sungur Savran. İstanbul: Versus.
- Gregor McLennan (1995). "Post-marxism and the problems of ‘modernist’ Explanation", ACCESS: Contemporary Issues in Education.

- Gülenç, K. & Gürel, Ö.E. (2021). “Hangi Özgürlük? Kimin Hukuku? Max Horkheimer ve Franz Neumann’ın, Thomas Hobbes Okuması Üzerine Felsefi Bir İnceleme,” *Çağımız ve Thomas Hobbes*. Der: Ertan Kardeş. İstanbul: Vakıfbank Kültür.
- Gülenç, K. & Kulak, Ö. (2012). “Post-Marksist Siyaset Anlayışı ve Eleştiriler”, *Marx’ın Halleri, Marksist Düşüncede Diyalektik Bir Yolculuk*. İstanbul: Kalkedon.
- Gülenç, K. (2011). “Demokrasi, Meşruiyet Sorunu ve Siyaset Felsefesi” *Demokrasi Bugün* Felsefe Yazın Sayı: 18, ss.8-13.
- Gülenç, K. (2015). “Radikal Demokrasi ve Güncel Tartışmalar”, *Ayrıntı Dergisi*, <http://ayrintidergi.com.tr/radikal-demokrasi-ve-guncel-tartismalar/> (Erişim Tarihi: 20.08.2018).
- Gülenç, K. (2016). *Marksizmde Ahlak Tartışmaları, Adalet, Özgürlük, Mutluluk*. İstanbul: Tekin.
- Gülenç, K. (2021). “Herbert Marcuse’de Yeni Bir Praksis Teorisinin İmkânı Olarak Yaşam, Ontoloji ve Tarihsellik Tartışması”, *Alacakaranlıkta Hegel’i Düşünmek*. İstanbul: Ayrıntı.
- Gürel, Ö. E. (2021). “Habermas’ın Hukuk Felsefesinde Anayasa ve Devrim İlişkisi”, *Alacakaranlıkta Hegel’i Düşünmek*. İstanbul: Ayrıntı.
- Habermas, J. (1999). *Meşruiyet Dayanağı Olarak İnsan Hakları*, Çev: Tanıl Bora. <https://birikimdergisi.com/dergiler/birikim/1/sayi-118-subat-1999/2312/mesruiyet-dayanagi-olarak-insan-haklari/2852>. (Erişim Tarihi: 22.02.2020).
- Habermas, J. (2005). “Demokrasinin Üç Normatif Modeli”, “Öteki” Olmak “öteki”yle Yaşamak, Siyaset Kuramı Yazıları. Çev: İlknur Aka. İstanbul: YKY.
- Harvey, D. (2010). *Marx’ın Kapital’i İçin Kılavuz*. Haz. Sungur Savran-Semih Sökmen. İstanbul: Metis.
- Hegel, G.W.F. (2013). *Anahatlarda Tüze Felsefesi ya da Doğal Hak ve Politik Bilim*. Çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea.
- Hegel, G.W.F. *Philosophy of Right, Hegel's Philosophy of Right Internal Constitution – Foreign Relations Third Part: Ethical Life iii. The State A: Constitutional Law B: International Law C: World History § 257*. <https://www.marxists.org/reference/archive/hegel/works/pr/prstate.htm>. (Erişim Tarihi: 21.08.2019).
- Jaeggi, R. (2014). *Alienation*. Translated by Frederick Neuhouser, Alan E. Smith Edited by Frederick Neuhouser, New York: Columbia University Press.
- Johanson, T. O. (2012). *Three Concepts of The Political – A Comparative Study of The Political in the Works of Hannah Arendt, Jacques Rancière and Chantal Mouffe*. Höstterminen: Södertörn University.
- Kardeş, E. (2012). Carl Schmitt’in Politik Felsefesi Üzerine Bir İnceleme. (Doktora Tezi). İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Kardeş, E. (2015). *Schmitt’le Birlikte Schmitt’e Karşı*. İstanbul: İletişim.
- Kaygalak, S. (2001). “Post-Marksist Siyasetin Sefaleti: Radikal Demokrasi” *Praksis* (1), (ss.33-59).

- Keskin, F. (2013). "Michel Foucault," *Siyaset Felsefesi Tarihi*. Ed: Ahu Tunçel-Kurtul Gülenç. İstanbul: Doğubatı.
- Korsch, K. (1991). *Marksizm ve Felsefe*. Çev: Yılmaz Öner. İstanbul: Belge.
- Korsch, K. (2015). Marksizmin Krizi, <https://komunizminguncelligi.wordpress.com/2015/05/25/marksizmin-krizi-karl-korsch/> (Erişim Tarihi: 9.9.2018)
- Koşar A. (2017). *Negri, Sınıf ve Çokluk, Postmodern Özne Arayışının Eleştirisi*. İstanbul: Kor.
- Koşar, A. (2018). "Marx'ta Maddi Olmayan Emek Kavramının Bağlamı", *Maddi Olmayan Emek Teorileri*. İstanbul: Kor.
- Kulak, Ö. "Seçmen, Seçilen ve Temsil: Biri "Demokrasi" mi Dedi?". *kampfplatz" Dergisi* 1. Cilt 3. Sayı, (ss.15-34).
- Kulak, Ö. (2012). "Yabancılaşma, Meta Fetişizmi ve Şeyleşme", *Marx'ın Halleri Marksist Düşüncede Diyalektik Bir Yolculuk*. İstanbul: Kalkedon.
- Kulak, Ö. "Soyuttan Somuta: Hegel Diyalektiği Üzerine Notlar", *kampfplatz" Dergisi* 3. Cilt 7. Sayı, (ss. 41-56).
- Kundakçı, D. (2004). *Pragmatist ve Post-Marksist Demokratik Siyaset Anlayışları: Rorty ve Laclau-Mouffe Örneği*. (Yayımlanmış Doktora Tezi). Ankara.
- Laclau E., Mouffe C. (2017). *Hegemonya ve Sosyalist Strateji, Radikal Demokratik Bir Politikaya Doğru*. Çev: Ahmet Kardam. İstanbul: İletişim.
- Laclau, E. & Mouffe, C. (1992). "Amasız Fakatsız Marksizm Sonrası", *Marksizm ve Gelecek Sayı:5*. Çev: A. Kardam. http://tustav.org/yayinlar/sureli_yayinlar/marksizm-ve-gelecek/1992_5.pdf. (Erişim Tarihi: 15.02.2020).
- Laclau, E. (2001). Can Immanence Explain Social Struggles?, The Johns Hopkins University Press, Vol. 31, No. 4. <https://www.jstor.org/stable/1566425>. pp. 2-10. (Erişim tarihi: 20.08.2020).
- Laclau, E. (Haziran 2002). "Post-Marksizm, Küreselleşme Evrensellik ve Etik", Söyleşen: Mesut Yeğen. <https://birikimdergisi.com/dergiler/birikim/1/sayi-158-haziran-2002/2348/post-marksizm-kuresellesme-evrensellik-ve-etik/4428>. (Erişim Tarihi: 17.09.2020).
- Lazzarato, M. Immaterial Labor, <http://www.generation-online.org/c/fcimmateriallabour3.htm>.
- Lemke, T. (2017). *Biyopolitika*. Çev. Utku Özmakas. 4. Baskı. İstanbul: İletişim.
- Lenin, V. (1996). "İktidarın Ele Geçirilmesinden Sonra Partinin Görevleri", *Seçme Eserler*, Cilt 7, Çev. Süheyla Kaya, İstanbul: İnter.
- Lenin, V.I. (2003). *Devlet ve Devrim*. Düz. Eriş Yayınları.
- Lyotard, J.F. (2014). *Postmodern Durum*. Çev. İsmet Birkan. Ankara: Bilgesu.
- Marx, K. (1966). *Felsefenin Sefaleti, M. Proudhon'un Sefaletin Felsefesi'ne Cevap*. Çev. Erdoğan Başar. Ankara: Sol.
- Marx, K. (1976). *Louis Bonapart'ın 18. Brumaire'i*. Çev. Sevim Belli. Ankara: Sol.

- Marx, K. (2010). *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*. Çev. Kenan Somer. Ankara: Sol.
- Marx, K. (2013). *Alman İdeolojisi*. Çev: Tonguç Ok· Olcay Geridönmez. İstanbul: Evrensel Basım.
- Marx, K. & Engels, F. & Lenin, V.I. (1977). *Paris Komünü Üzerine*. Çev. Kenan Somer. Ankara: Sol.
- Marx, K. & Engels, F. (1976). *Kutsal Aile ya da Eleştirel Eleştirinin Eleştirisi*. Çev. Kenan Somer. Ankara: Sol.
- Marx, K. & Engels, F. (1989). *Gotha ve Erfurt Programlarının Eleştirisi*. Çev. M. Kabagil. Ankara: Sol.
- Marx, K. & Engels, F. (2014). *Komünist Parti Manifestosu*. Çev. Yılmaz Onay. İstanbul: Evrensel.
- Marx, K. (1968). *Yahudi Sorunu*. Çev: Niyazi Berkes. Ankara: Sol.
- Marx, K. (1975). *Critique of Hegel's Doctrine of the State, Early Writings*, Peliccan, Harmondsworth.
- Marx, K. (1979). *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*. Çev. Sevim Belli. Ankara: Sol.
- Marx, K. (1998). *Artı Değer Teorileri: Birinci Cilt*. Çev. Yurdakul Fincancı. Ankara: Sol.
- Marx, K. (1999). *Dolaysız Üretim Sürecinin Sonuçları*. Çev. M. Topal. İstanbul: Ceylan.
- Marx, K. (2003). *Fransa'da Sınıf Savaşları*. Çev. Sevim Belli. Düz: Eriş.
- Marx, K. (2005). *Fransa'da İç Savaş*. Çev: Kenan Somer. Ankara: Sol.
- Marx, K. (2011). *Kapital I*. Çev: Alaattin Bilgi. Ankara: Sol
- Marx, K. (2013). *Grundrisse*. Çev. Arif Gelen. Ankara: Sol.
- Marx, K. (2016). *1844 El Yazmaları*. Çev. Murat Belge. 10. Baskı. İstanbul: Birikim.
- Marx, K. (2017). *Hayalet, Karl Marx: Seçme Yazılar*. Ed. Güçlü Ateşoğlu. İstanbul: Ayrıntı.
- McLennan, G. (1995). "Post-marxism and the problems of 'modernist' explanation", *Contemporary Issues in Education* VOL. 14, NO. 2: (ss. 140–149).
- Molyneux, J. (2005). "Marxizm determinist mi?" *Felsefe Logos, Günümüzde Marxizm* Sayı /1-2, İstanbul: Bulut, (ss.213-242).
- Mouffe, C. (2009). *Demokratik Paradoks*. Çev. A. Cevdet Aşkın. 3. Baskı. Ankara: Epos.
- Mouffe, C. (2015). *Dünyayı Politik Düşünmek, Agonistik Siyaset*, Çev. Murat Bozluolcay. İstanbul: İletişim.
- Mouffe, C. (2017). "Günümüzde Radikal Siyaset", *Çağdaş Marksist Kuramda Tartışmalar, Siyasalın Düzenekleri*. Çev. Sercan Çalcı. Ankara: Dipnot.
- Nazile Kalaycı, Siyasetin 'Yeni' Aktörü Olarak "Çokluk", http://www.sdergi.hacettepe.edu.tr/makaleler/Siyasetin_Yeni_Siyaset_Aktoru_Olark_Cokluk.pdf. (Erişim Tarihi: 18.08.2020).

- Negri, A. & Hardt, M. (2011a). *Çokluk*. Çev. Barış Yıldırım. İstanbul: Ayrıntı.
- Negri, A. & Hardt, M. (2011b). *Ortak Zenginlik*. Çev. Efla Yıldırım. İstanbul: Ayrıntı.
- Negri, A. & Hardt, M. (2018). *İmparatorluk*. Çev. Abdullah Yılmaz. İstanbul: Ayrıntı.
- Negri, A. & Hardt, M. (2019). *Meclis*. Çev. Akın Emre Pilgir. İstanbul: Ayrıntı.
- Negri, A. (2006). *Marx Ötesi Marx, Grundrisse Üzerine Dersler*. Çev. Münevver Çelik. İstanbul: Otonom.
- Negri, A. (2011c). *Aykırı Spinoza*. Çev. Nurfer Çelebioğlu, Eylem Canaslan. İstanbul: Otonom.
- Negri, A. (2013). “Değer ve Duygulanım”, Çev. Münevver Çelik, <https://kavramveduyum.blogspot.com/2013/04/deger-ve-duygulanm.html>. (Erişim Tarihi: 11.07.2019).
- Negri, A. (2017). “Kurucu İktidar: Bir Kriz Kavramı”, *Siyasalın Düzenekleri, Çağdaş Marksist Kuramda Tartışmalar*. Çev. Sercan Çalcı. Ankara: Dipnot.
- Ollman, B. (2008). *Yabancılaşma, Marx'ın Kapitalist Toplumdaki İnsan Anlayışı*. Çev. Ayşegül Kars. İstanbul: Yordam.
- Ollman, B. (2015). *Marksizme Sıra Dışı Bir Giriş*. Çev. Ayşegül Kars. İstanbul: Yordam.
- Ollman, B. (1968). “Marx's Use of “Class” American Journal of Sociology (ss. 573-580). Mar. Vol.73, No.5. Chicago: Chicago.
- Ollman, B. (2001). “Marksizm ve Siyaset Bilimi: Marx'ın Yöntemi Üzerine Bir Başlangıç”. *Praksis* (3). Çev: Beycan Mura-Emre Arslan, (ss.131-153). (Yazının alındığı kaynak: Social and Sexual Revolution, Boston South End, ss.99-123).
- Özbank, M. (2013). “Jurgen Habermas”, *Siyaset Felsefesi Tarihi*. Ed: Ahu Tunçel-Kurtul Gülenç. İstanbul: Doğubati.
- Özkazanç, A., Ünlü, B., Eroğlu, C. vd. (2003). “Marx ve Demokrasi”, *Marksizm Ve....* Ankara: İmge.
- Özmas, U. (2012). “Çokluk “Yeni” Proletarya mı?”, *Hacettepe Edebiyat Fakültesi Dergisi* (s. 14). Cilt 29, Sayı 2, (ss. 87-102).
- Öztürk, A. (2005). “Radikal Demokrat Önerinin Eleştirisi”, *Cogito Dergisi*. Sayı: 43. İstanbul: YKY, (ss. 61-88).
- Parenti, M. (2019). “Seçkin Bir Belge Olarak Anayasa” *Çağdaş Marksizm Seçkisi, Yüzyıla Damga Vuran Metinler*, Haz. Bertell Ollman, Kevin B. Anderson, Çev: Şükrü Alpagut. İstanbul: Yordam
- Popper, K. R. (1989), *Açık Toplum ve Düşmanları Cilt II*, Çev: Harun Rızatepe. İstanbul: Remzi.
- Purvis, T. Hunt A. (Sep., 1993) *Discourse, Ideology, Discourse, Ideology, Discourse, Ideology...*, Vol. 44, No. 3, The British Journal of Sociology, (ss. 473- 499).
- Rinehart, J., & Huxley, C. & Robertson D. (1997). *Just Another Car Factory? Lean Production and Its Discontents*. Ithaca ve Londra: ILR/Cornell UP.

- Rockmore, T. (2014). *Marksizmden Sonra Marx, Karl Marx'ın Felsefesi*. Çev. Habip Türker. İstanbul: Ayrıntı.
- Savran, G. (1990). “Özlerin Reddinden Sınıf Politikasının Reddine”, *11.Tez*, Sayı 10.
- Savran, G. A. (1987). “Marx ve Demokrasi”, *11. Tez* Sayı 6.
- Savran, S. (2014). “Sınıfları haritalamak: Sınıflar birbirinden nasıl ayrılır?” *Marksizm ve Sınıflar, Dünyada ve Türkiye’de Sınıflar ve Mücadeleleri*, Haz. Sungur Savran, Kurtar Tanyılmaz, E. Ahmet Tonak, İstanbul: Yordam. (ss. 25-71).
- Sayers, S. (2007). “The Concept of Labor: Marx and His Critics”, *Science and Society* 71 (4), (ss. 431-454).
- Schmitt, C. (2012). *Siyasal Kavramı*. Çev. Ece Göztepe. İstanbul: Metis.
- Sezer, D. (2012). “Çoğulluk ve politika: Rousseau, Arendt, cumhuriyetçilik”, *Toplum ve Bilim Dergisi*, sayı 124. İstanbul.
- Sezer, D. (2013). “Hannah Arendt”, *Siyaset Felsefesi Tarihi*. Ed: Ahu Tunçel-Kurtul Gülenç. İstanbul: Doğubatu.
- Solomon F. Bloom, (1946). “Withering Away” of the State, *Journal of the History of Ideas*, Vol.7, No. 1, (pp. 113-121, p. 5). Chicago: Chicago.
- Springer, S. (2015). “Söylem Olarak Neoliberalizm: Foucaultcu Politik Ekonomi ile Marksçı Postyapısalcılık Arasında”. <https://www.researchgate.net/publication/282648846>. (Erişim Tarihi: 17.01.2022).
- Sweezy, P. (2015). *Marx Üzerine Dört Ders*. Çev. Tuncel Öncel. İstanbul: Yordam.
- Tanyılmaz, K. (2007) Hayalet artık bütün dünyada kol gezecek: Günümüzde işçi sınıfı, *Devrimci Marksizm* Sayı 3, <http://www.devrimcimarksizm.net/tr/kurtar-tanyilmaz-hayalet-artik-butun-dunyada-kol-gezecek-gunumuzde-isci-sinifi>
- Therbon, G. (2011). *Marksizmden Post-Marksizme*. Çev. Devrim Evcı. Ankara: Dipnot.
- Toffler, A. (1992). *Yeni Güçler Yeni Şoklar*, Çev. Belkıs Çorakçı. İstanbul: Altın Kitap.
- Tonak, E. A. (2013). “Grundrisse”, *Marksist Klasikleri Okuma Kılavuzu*. İstanbul: Yordam (ss. 165-185).
- Tronti, (2010). M. “Workerism and Politics”, *Historical Materialism* 18. DOI: 10.1163/146544609X12537556703232.
- Uslu, A. (2017). “Politik ve Entelektüel Bağlamı”, Walter Benjamin’in Şiddet Teorisi”. *Dar Kapıdaki Mesih: Walter Benjamin ve Politik Felsefesi*. Der. Ertan Kardeş. İstanbul: İthaki.
- Üstüner, F. (2007). “Radikal Demokrasi: ‘Liberalizm mi, demokrasi mi? Evet, Lütfen’”, *ODTÜ Gelişme Dergisi*. Sayı 34, (ss. 313-336).
- Yelkenci, T. (2013). “Louis Althusser”, *Siyaset Felsefesi Tarihi*. Ed: Ahu Tunçel-Kurtul Gülenç. İstanbul: Doğubatu.
- Williams, R. (1976). *Keywords, A Vocabulary of Culture and Society*. NewYork: Oxford University Press.

Wolff, R.P. (1981). “A Critique and Reinterpretation of Marx's Labor Theory of Value”, *Philosophy & Public Affairs*. Vol. 10, No. 2. <https://www.jstor.org/stable/2264974>. (ss. 89-120). (Erişim Tarihi: 03.11.2019).

Wolff, R. (2011). “Marksizm ve Demokrasi” *Praksis*, Sayı 10, Çev. Cem Kamözüt. <http://www.praksis.org/wp-content/uploads/2011/07/010-06.pdf>, (ss.123-134). (Erişim Tarihi: 18.02.2020).

Wood, A. (2017). *Karl Marx*. Çev. Dilek Yücel-Barış Aydın. Ankara: İletişim.

Wood, E. M. (1992). *Sınıftan Kaçış, yeni 'hakiki' sosyalizm*. Çev. Şükrü Alpagut. İstanbul: Yordam.

