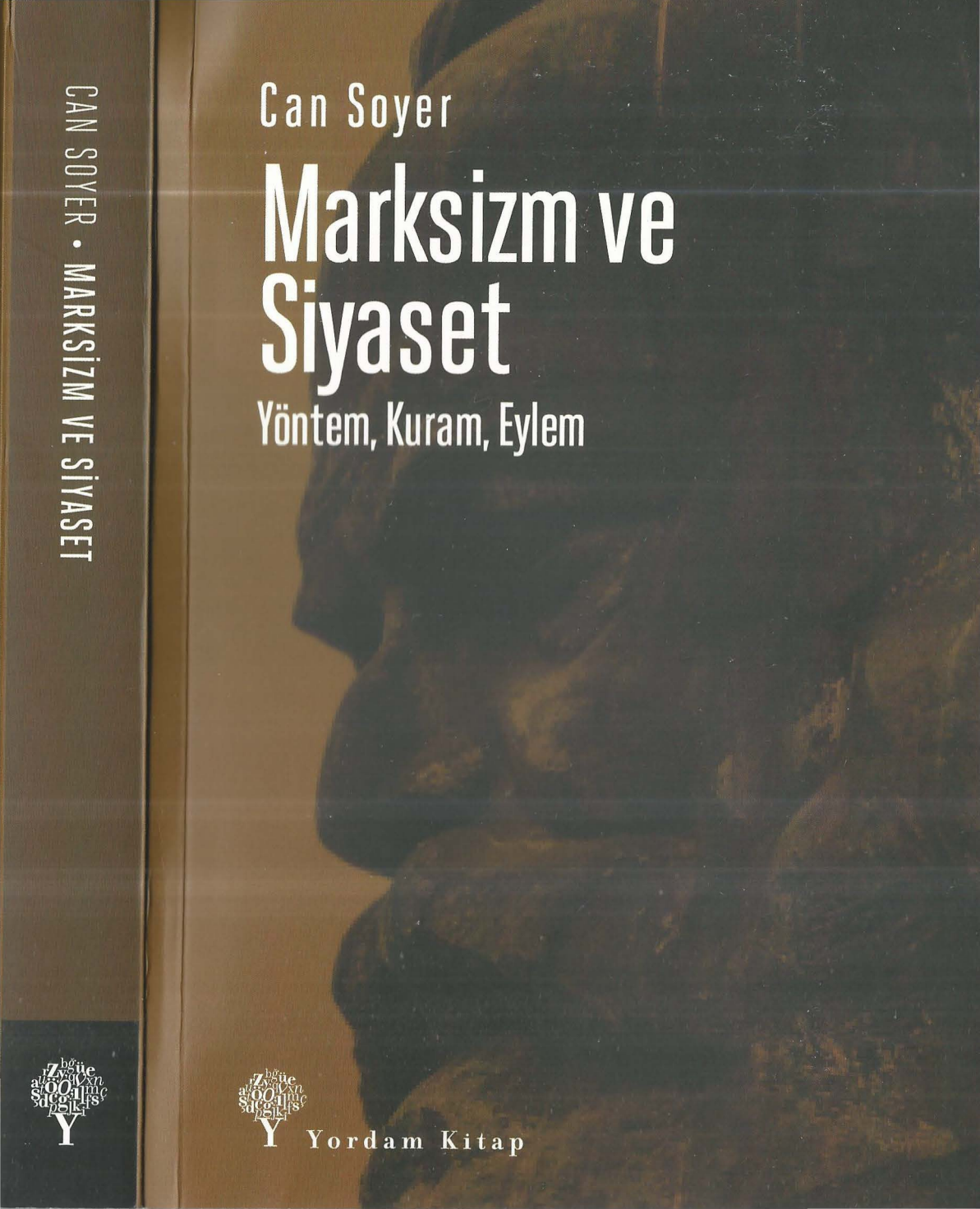


Can Soyer

Marksizm ve Siyaset

Yöntem, Kuram, Eylem

Yordam Kitap

CAN SOYER • MARKSİZM VE SİYASET

Can Soyer

1980 yılında Almanya'da doğdu. Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Sosyal Antropoloji Bölümü mezunu. Şimdiye kadar çeşitli gazete, dergi ve kitaplarda makaleleri yayınlandı. Halen İleri Haber'de köşe yazarlığını sürdürüyor. Türkiye İşçi Partisi üyesi.

Metin Çulhaoğlu ile birlikte yazdığı *Solda Sivil Toplum Söylemi: Gerçekler ve Yanılsamalar* (Özgür Üniversite Kitaplığı) isimli bir kitabı bulunan Soyer'in makaleleriyle katkıda bulunduğu kitaplar ise şunlardır: *Türkiye'de Neoliberalizm, Demokrasi ve Ulus Devlet* (Yordam Kitap); *Marksizm ve İki Kültür* (Bilim ve Gelecek Yayınları); *Anaakım Bilime Marksist Müdahaleler* (İleri Kitap); *Türkiye'nin Laiklik Kavgası* (İleri Kitap); *Sosyalizmin Yön Arayışı* (İleri Kitap).



Marksizm ve Siyaset
Yöntem, Kuram, Eylem

Can Soyer

Yordam Kitap: 380 • **Marksizm ve Siyaset** • Can Soyer
ISBN 978-605-172-413-3 • *Düzeltme*: Cemre Cemri
Kapak ve İç Tasarım: Savaş Çekiç • *Sayfa Düzeni*: Gönül Göner
Birinci Basım: Aralık 2020
© Can Soyer, 2020; © Yordam Kitap, 2020

Yordam Kitap Basın ve Yayın Tic. Ltd. Şti. (Sertifika No: 44790)
Çatalçeşme Sokağı Gendaş Han No: 19 Kat: 3 34110 Cağaloğlu - İstanbul
Tel: 0212 528 19 10 • **W:** www.yordamkitap.com • **E:** info@yordamkitap.com
www.facebook.com/YordamKitap • www.twitter.com/YordamKitap
www.instagram.com/yordamkitap

Baskı: İnkılap Kitabevi Baskı Tesisleri (Sertifika No: 44066)
Çobançeşme Mah. Altay Sok. No: 8
Yenibosna / Bahçelievler - İstanbul
Tel: 0212 496 11 11

Marksizm ve Siyaset

Yöntem, Kuram, Eylem



Gezi'de kaybettiklerimize;
ve kazandıklarımıza...

İçindekiler

Önsöz 11

Giriş: Zincire Vurulmuş Marx 17

YÖNTEM: DİYALEKTİK 29

1 Başlangıçta Somut Vardı 36

2 Hegel'in Paltosu: Bütünlük 55

3 Eros'a Karşı Sappho: Yapı ve Özne 68

KURAM: SINIF MÜCADELESİ 87

1 Bereketli Topraklar: Üretim Tarzı ve Toplumsal Formasyon 94

2 Geometrinin Azizliği: Temel ve Üstyapı 106

3 Modern Prometheus: Sınıf ve Sınıf Mücadelesi 127

4 Büyü Bozumu: Devrim ve İktidar 194

EYLEM: SİYASET 235

1 Semptomla Özdeşleşme: Siyasal Mücadele 242

2 Eşitsiz Gelişim, Devlet ve Demokrasi 282

3 Ateş Etme Sırası Bizde, Mösyö Burjuvazi! 311

Sonuç: Türkiye İçin Notlar 346

Kaynakça 375

Dizin 381

Önsöz



Her kitabın bir öyküsü vardır. Önsözler de bu öykünün paylaşıldığı satırları oluşturur genellikle. Hazırlık sürecinde yaşananlar, yazımını zorlaştıran beklenmedik sürprizler, bir anda doğan fırsatlar ve en umutsuz anlarda çıkagelen yardımlardan söz edilir. Bu kitabın ise böyle bir öyküsü yok. Daha doğrusu, bu kitabın öyküsü bunlardan oluşmuyor.

Okumaya başladığınız bu kitabın yazılması neredeyse bütünüyle, Türkiye'de yürütülen siyasal mücadeleler çerçevesinde mümkün oldu. Kendini bildi bileli sosyalist hareketin içinde örgütlü mücadelede yer almış biri olarak, Marksizm ve onunla ilgili konularda sayısını hatırlamadığım kadar yazı yazdım, seminer ve panellere katıldım, eğitimler verdim. Ancak, hem kişisel tarihimdeki hem de sosyalist hareketteki bir dönemecin ardından yoldaşlarımla birlikte altına girdiğimiz sorumlulukların benim Marksizm kavrayışımda bir dönüşüm yarattığını inkâr edemem.

Bu dönüşümün tarihsel göstergesi Gezi Direnişi'dir; kuramsal göstergesi ise Marksizmin devrimci bir biçimde siyasallaştırılmasıdır. Sözünü ettiğim dönemeçle başlayan yolculuk, sosyalist hareketin bütününde yarattığı etkiler bir yana, kendimi Türkiyeli bir Marksist olarak tanımama da neden oldu. Bu kitaptaki her satırı, Türkiyeli bir Marksist olabilmenin heyecanı ve güveniyle kaleme aldım.

Bunları anlatmamın nedeni şu: Kuşkusuz, böyle bir duygu hissetmeden de tam olarak bu başlıklardan oluşan ve savları büyük ölçüde şimdikiyle aynı olan bir kitap yazabilirdim.

Marksizm, bu anlamda, o ya da bu ülkeye özgü olarak kuramsal yapısı ve mimarisi değişen bir sistem değil. Haliyle, bir Türkiyeli Marksizmden söz etmek de mümkün değil. Ancak, Marksizmi sadece bir bilgi olarak kavramayıp aynı zamanda onun ışığında siyasal mücadelelerin parçası olmak, kaçınılmaz olarak özel bir bağlanım gerektiriyor. Bu sayede, sosyalist kadrolar, yaşadığı ve mücadele ettiği topraklarda Marksizmin nasıl bir devrimci eylem kılavuzu olarak kullanılacağı sorusuyla baş başa kalıyor.

Bu sorularla boğuşmak ve böyle bir özgül bağlanıma sahip olmak, sosyalist hareketin kadrolarının asla endişe etmemesi gereken bir durum. Aksine, böylesi özgül bağlanımlara sahip olmayan bir kadro kuşağının, içinde mücadele ettiği ülkede devrimci bir hareket yaratması imkânsız olduğu gibi, Marksizmin gelişimine ve zenginleşmesine herhangi bir katkı koyması da söz konusu olamaz. Bu tür özgül bağlamlı sorular ve sorunlar, evet, Marksizmi Türkiyeli yapmaz ama sosyalist hareketin kadrolarını Türkiyeli kılar. Bunun, Marksizmin bir ülkede etkili bir siyasal mücadelenin kılavuzu olabilmesi için başlangıç koşullarından olduğunu düşünüyorum.

Velhasıl, bu kitapta Marksizmi genel özellikleriyle ve özetleyerek anlatmaktansa siyaset merceğinden bakıldığında görünen Marksizmi anlatmaya çalışmamın nedeni bu. Bu kitap, özünde, Marksizm ile siyaset arasındaki ilişkileri konu alıyor. Kitap boyunca, sonuç bölümü hariç, özel bir siyasal gündeme, hatta özgül bir siyasal bağlama bile değinmedim. Bu açıdan, Marksizm ve siyaset başlığına dair ileri sürdüklerimin neredeyse tümü kuramsal bir düzeyde söylenmiştir. Ancak, dediğim gibi, Marksizm Türkiyeli olmasa da kadrolar Türkiyeli olmalıdır; bu anlamda, yazdığım her satırın altında Türkiye'de yürüttüğümüz siyasal mücadelelerin ve toplumsal dinamiklerin etkisi görülebilir. Sonuçta, bu kitap Türkiyeli bir Marksist tarafından yazıldı ve bunu bir bükülme olarak değil, bir özgülleşme fırsatı olarak görüyorum.

Kitabın esas olarak üç bölüme ayrılmış bir yapısı bulunuyor: Yöntem, Kuram ve Eylem. Bu üçlü yapı aynı zamanda Marksizmin de temel etkinlik alanlarını oluşturur. Marksizm, ne sadece yöntem ve kuram ne de sadece eylemdir; aynı anda ve aynı düzeyde bunların hepsidir. Bununla birlikte, kitabın bölümleri kendi aralarında uzanan bir güzergâh da oluşturuyor. Başka bir ifadeyle, kitabın ilk bölümleri daha soyut ve kavramsal bir düzeyde ilerlerken, ikinci ve üçüncü bölümlerin somutluk ve özgüllük boyutları artıyor. Bu güzergâhın Marksizmin mimarisine de denk düştüğü açıktır sanırım.

Marksizmde yöntemden kurama, kuramdan eyleme doğru gidersek, soyuttan somuta, evrenselden özgüle doğru da gitmiş oluruz. Tam da bu nedenle, bu kitapta ileri sürdüğüm savların ve değerlendirmelerin de baştan sona doğru aynı güzergâhı izlediğini söyleyebilirim. Yıllar sonra bu kitabı tekrar yazmaya kalksam birinci bölümü tamamen, ikinci bölümü de büyük ölçüde aynı savlar ve değerlendirmelerle yazardım sanırım; ancak üçüncü bölüme, hele hele onun da son kısımlarına doğru geldiğimizde aynı şeyi söylemem mümkün değil. Çünkü eylemin ya da siyasetin koşullarının ve dönüşümlerinin ele alınması, Marksizmin diğer boyutlarına kıyasla daha geçici, daha etkileşimli ve daha özgül belirlenimlidir. Dolayısıyla, bu kitap, Marksizm ve siyaset konusunu, özellikle de sonlara doğru belirgin bir özgül bağlamın içerisinde ele alıyor. Bu özgül bağlam, 2000'li yılları ve Türkiye'yi anlatıyor.

* * *

Sadece bu kitap için değil, 25 yıla yaklaşan yoldaşlığımız ve dostluğumuz için, ama en çok da benim gibi bir çırağa el verip ustalık ettiği için, teşekkür borçlu olduğum isimlerin başında Metin Çulhaoğlu geliyor. Sosyalizm mücadelesinde öğrendiğim hemen her şeyde Metin abinin izinin olmasını talihimin en parlak yanı olarak görüyorum. Bu kitabın yazarı ben olabilirim ama

"eser sahibi" biraz da Metin abidir. Biliyorum, kendisine olan borcumun kolay kolay ödenmesi mümkün değil. Ben de taksit taksit ödemeye uğraşıyorum.

Marksizm hakkındaki çalışmalarım da bir yazar olarak kaleme aldıklarım da tek başıma başardığım şeyler olmadı hiçbir zaman. Giriştiğim her işte, arkamda olduğunu hep hissettiğim ortak aklın ve ruhun verdiği cesaret vardı. Bu, elinizdeki kitap için de geçerli. Bir kısmı böyle bir kitap yazdığımdan haberdar bile olmadığı halde yol arkadaşlarımla paylaştığımız mücadelenin bana öğrettikleri ilerleyen sayfalarda görülecektir. Bu vesileyle, Türkiye İşçi Partili tüm yoldaşlarıma teşekkürlerimi sunuyorum.

Bu kitabın hazırlanması sürecindeki rolleri nedeniyle özel olarak teşekkür etmek durumunda olduğum isimler de var elbette. Öğrencilik yıllarımızdaki ev arkadaşlığımızdan bugüne kadar Marksizm konusundaki heyecanıyla beni de hep heveslendiren Ebru Pektaş'a; her günümü "Bugün devrim için ne yaptın?" sorusuyla taçlandıran ve bu sayede hayatımın tam merkezine oturan Erkan Baş'a; beni hep yeteri kadar "aydın" bulmadığını söyleyerek daha fazla çalışmama vesile olan Doğan Ergün'e teşekkür ediyorum.

Beni kitap yazarlığı için cesaretlendiren isimlerin arasında Hayri Erdoğan'ın hep özel bir yeri oldu. Hem cesaret veren sözleri için hem de kitabımın Yordam ailesinin parçası olmasının onurunu yaşattığı için Hayri abiye ve tüm Yordam Kitap emekçilerine gönül dolusu teşekkürlerimi sunuyorum. Kitabın ilk taslağını okuyup değerli yorum ve önerilerini paylaşma inceliğini gösteren sevgili Prof. Dr. Cem Eroğul hocama şükran borçluyum. Kendisinin ufuk açıcı önerilerinin tümünü yerine getirememiş olmak benim kusurumdur elbette.

Türkiye'de sosyalist hareketin kurutulamayan kaynağı olan gençlerin Marksizmle tanışmasını, devrimci coşkunluklarını Marksizmle derinleştirmelerini özel olarak önemsiyorum. Çünkü sosyalist hareket, en azından Türkiye'de, hep bir kuşak

karakteri göstermiştir. Şimdilerde yeni bir kuşağın boy verdiği görülüyordur. Bu kuşağın Marksist formasyonu edinmesi sadece onların değil, özellikle önceki kuşakların görevidir. Eğer farklı kuşaklar arasında kıyıcı değil de yaratıcı bir ilişki kurulabilirse ve sahneye çıkmaya hazırlanan bu kuşağın Marksizmle buluşması devrimci bir tarzda gerçekleşirse, sosyalist hareketin artık adımını atmış bulunduğu yeniden kuruluş sürecinin başarıya ulaşması kesinleşir. Bu yüzden bu kitabın en çok gençler tarafından okunmasını ve en çok da onlarda Marksizme karşı bir merak ve heves uyandırmasını diliyorum.

Elbette, Bengü ve Derin'e, aileme teşekkür etmem gerekiyor. Onlar olmasaydı, pek çok şey gibi, bir kitap yazmanın da tadı olmazdı.

GİRİŞ

Zincire Vurulmuş Marx



Özgürlüğe kavuşmak için ne ıstıraplar çektin!
Ve bu son gayretle nihayet dirildin.

Sophokles - *Elektra*

Marksizmin tarihi, sınıf mücadelelerinin, ateşli kuramsal tartışmaların, strateji ve taktik arayışlarının, görkemli zaferlerin ve makus yenilgilerin tarihidir. Bir de hayal kırıklıklarının...

Hayal kırıklığı yaşayanların arasında Marx da vardır. Ömrünün yettiği günlerde tanık oldukları, onun ve can yoldaşı Engels'in sık sık hayıflanmalarına, sert uyarılarda bulunmalarına, kurdukları sistemi pespayeleştirenlere lanet etmelerine yol açmıştır. Sonrası daha da kötü olmuştur. Marksizm, devrimci eylemin ve işçi sınıfının iktidar mücadelesinin kılavuzu olmaktan çıkarılıp dünyayı akılla aynı hizaya getirmeye yeltenen bir skolastik alıklığın gerekçesine dönüştürülmüştür.

Bunun olması ancak Marx'ın düşüncesinin matlaştırılmasıyla, taşlaştırılmasıyla, dünyaya karşı kayıtsızlaştırılmasıyla mümkün hale gelebilirdi. Yani Marx zincire vurulmalıydı; öyle de yapıldı. Bunu yapan sadece burjuvazi olmadı. Marksizmi kendisine kılıf gibi geçirip sözüm ona ortodoksiyi temsil etme iddiasında olanlar da yaptı bunu.

Marx'ın zincire vurulmasının ve Marksizmin bir eylemsizlik felsefesine dönüştürülmesinin yolu, onun siyasetten koparılma-

sından geçiyordu. Marksizmin tek gerçekleşme biçimi olan siyaset, aynı zamanda onun canlılığının, gücünün ve sürekli gelişmesinin de koşuludur. Siyasetsizleştirilmiş, eylemsizleştirilmiş, felç edilmiş bir Marksizm, ezberdeki cümleler ne kadar ortodoks görünürse görünsün, onun devrimci özüne ihanet edilmesinden başka bir anlama gelmez. Bu ihanetler, bambaşka amaçlar ve kaygılardan beslenmiş olsalar da Marksizmin tarihinde bir hayal kırıklığı zinciri olarak birbirine bağlanır.

Marksizmi siyasetten koparmaya, onun işçi sınıfının iktidar mücadelesinin kılavuzu anlamına gelen karakterini donuklaştırmaya çalışanlar er ya da geç devrimci eylemin duvarına çarparak dağılır. Tarihte böyle olmuştur; günümüzde de böyle olmaktadır. Marksizm papalarının pelteleşmiş vaazları, devrimci eylemin üretken ve girişken zorlamaları karşısında sönmeye başlamıştır. Kim ne derse desin, Türkiye, Türkiye'de yürütülen sınıf mücadelesi, Marksizmin devrimci özünün korunması konusunda yaşamsal bir görev üstlenmiştir.

Bu kitabın kendisini adadığı ve parçası olmaktan onur duyacağı görev budur.

* * *

Marksizm, hep söylenegeldiği için değil, gerçekten de bir siyasal eylem felsefesidir. O, baş döndüren bir hızla akıp giden tarihe, yaratılan ve yıkılan abidelerin gölgesindeki bir dünyaya, hırsın ve açgözlülüğün ezdiği insanlara seslenen bir çığlıktır. Uyuşuk bedenleri ve hülyalı gözleri kanatırcasına sivrilmiş bir mızrak ucudur. Olağan akışı yırtıp tozun toprağın altında nefes almaya uğraşan gerçekleri gün yüzüne çıkaran tırnaklardır.

Bu nedenle Marksizmin sadece bir düşünce akımı olarak görülmesi değil, öncelikle bir eylem felsefesi olarak okunması, düşünülmesi, pratikleştirilmesi zorunludur. Marksizm sınıf mücadelesinin sürekliliğini kendi üstlendiği görevin de sürekliliği biçiminde kavradığı için tarihin her döneminde ve her coğraf-

yasında içsel bir itilimle siyasete doğru akmaya, somut eyleme dönüşmeye uğraşır.

Yaşadığımız çağın Marksizm tarafından çözümlenmeyi beklediğini söylersek elbette yanlış bir şey söylemiş olmayız. Ama eksik söylemiş oluruz: Çağımız esas olarak Marksizmin kılavuzluk ettiği devrimci eylem tarafından yıkılmayı, parçalanmayı, tarihten silinmeyi bekliyor. Kapitalizmin yarattığı vahşetin, yine kapitalizmin kendiliğinden çöküşüne doğru gittiğini düşünmek için hiçbir neden yok. Böyle bir çöküş işçi sınıfının siyasal eylemi olmadan söz konusu bile edilemez. İşte Marksizme, onun bir eylem felsefesi olarak karakterine en çok gereksinim duyduğumuz nokta burası. Marksizm, sinik tüccarlarının onu sergilediği raflardan indirilip dünya işçi sınıfına ışık tutacağı mevzilere yeniden yerleştirilmelidir.

* * *

Bu kitapta baştan sona ele alınan tüm konular tek bir mercekten bakılarak tartışıldı. O mercek, siyaset ve siyasal mücadeledir. Bu, kitabın yazarı olarak benim seçimim değil, tümüyle Marksizmin özü ve niteliği tarafından dayatılan bir koşuldur. Çünkü Marksizm, siyaset açısından bakılmadan da incelenebilir, okunabilir, konuşulabilir elbette ama onu sınıf mücadelesinin kılavuzu olarak anlamak, yani eylem felsefesi karakterini korumak için siyaset ve siyasal mücadele dışında bir mercek seçilemez.

Ne yazık ki Marksizmin tarihsel gelişiminde Türkiye sosyalist hareketinin payına düşen, siyasetteki deneyimini Marksizme, Marksizmdeki derinleşmesini ise siyasete taşımamak olmuştur. Oysa, ülkemizdeki mücadele tarihi, her iki başlıkta da küçümsenmesi imkânsız bir deneyim ve derinliğe sahiptir. Bu kitapta biraz da Marksizmle siyasetin ilişkisini göstermekle kalmayıp bu ikilinin süreklileşmiş diyaloğunu sağlamanın en ivedi görevlerden biri olduğunun altını çizmeye çalıştım.

Siyaset denildiğinde ise Marksizmle ilişkisi açısından hiç hatırdan çıkarılmaması gereken iki saptamaya yer vermek gerekiyor. Bunlardan ilki, Marksizmi ilgilendiren siyasetin, esas olarak, belirli koşullar çerçevesinde yürütülen mücadele pratiğinin içeriği anlamına gelmesidir. Sınıflar, devlet, devrim gibi konular kuram düzeyinde incelenip çözümlenmiş olsa da bunların somut bir ülke ve zaman bağlamında nasıl biçimleneceğinin özel bir kuramı olmamıştır. Dahası, tüm bunlar hakkında kuramsal düzlemde ve kapitalizmi bir dünya sistemi olarak düşünürsek küresel ölçekte söylenebileceklerin de bir sınırı vardır. Temel kavram ve olgulara dair genel belirlenimlerin ötesine geçmeye çalıştığımız anda, özgülün belirlenimleri, tikelin içeriği kendini dayatır. Bu açıdan, siyaset her zaman özgül bağlamlı bir etkinliktir ve Marksizm açısından siyaseti anlamlı kılan da budur.

İkincisi ise doğası gereği siyasetin bir kuramın sahip olamayacağı hareketlilik hızına sahip olmasıdır. Sonuçta siyaset sadece belirli olguların değil, aynı zamanda belirli öznelerin de işin içinde olduğu bir etkinliktir. Dolayısıyla, siyasetin yürütüldüğü somut zemin her yandan farklı öznelerin müdahalelerine ve etkilerine açıktır. Bu açıklık içinde, hem siyasetin konuları, temaları, hedefleri hem de araçları, planları, sıralaması sık sık değişiklik gösterir. Bütün bunlara bakarak siyasal bağlamın her değişimini kurama da yansıtmaya çalışmak hata olur. Siyaset elbette yarattığı sonuçlar açısından Marksist kurama da yansır; ancak bu yansıma eşzamanlı ve dolayız değil, belirli tarihselliklerin sonucunda ve yöntem dolayımıyla gerçekleşir. Henüz kurama yansımadığı için herhangi bir siyasal hamleden geri durmanın gereği olmadığı gibi, her siyasal hamlenin mutlaka ve kesin olarak kurama yansımasını beklemenin de gereği yoktur.

Bütün bunlar, Marksizmde siyasetin çok önemli olduğunu değil, daha da ötesini, siyasetin onun zorunlu etkinlik tarzı olduğunu anlatır. Siyasetin toplumda ve Marksizmin iç mimarisinde tuttuğu yer, başka hiçbir düzeyin sahip olmadığı belirle-

nimler içerir. Toplumun dönüşümü gibi, Marksizmin pratikleşmesi de siyaset aracılığıyla mümkün olur. Eğer böyle olmasaydı, özel bir yöntem ve derinlikli bir kuramdan oluşan bir sistem olarak Marksizm bir düşünce akımı sıfatıyla yine olurdu ama onun devrimci eyleme dönüştürülebileceği bir kanal bulunamazdı. Marksizmin esas gayesi var olan gerçekliği dönüştürmek, yani 11. Tez'in dediği gibi dünyayı değiştirmek olduğu için, kurucuları en başından itibaren saf düşüncenin başkalaşarak eyleme dönüşmesini sağlayan bir kanal olarak siyaseti işaret etmişlerdir.

* * *

Hem Marksizmden hem de siyasetten söz eden bir kitapta Lenin'den ve Bolşevik deneyiminden hiç söz edilmemesi biraz tuhaftır gerçekten de. Bütün kitap boyunca bir iki alıntı dışında Lenin'den hiç söz etmedim. Bunun nedeni Lenin'i ve onun Marksizm anlayışını önemsememem değil. Tam tersine, burada sergilemeye çalıştığım Marksizm yaklaşımının belirgin biçimde "Leninist" olduğunu düşünüyorum. Lenin, Marksizmde siyasetin özgül yerini ve rolünü tanımlamış ve Marksizme katkılarının en önemlisi bu olmuş bir "geç kurucu"dur.

Ancak, yine de bu kitapta Lenin'den hiç söz etmemiş olmamın nedenleri var. İlki, Marksizmin Lenin olmadan da hemen hemen aynı biçimde yorumlanabileceğini düşünüyor olmam. Diğer bir deyişle, kendimizi sadece Marx ve Engels'in kaleminden çıkanlarla sınırlasak dahi siyaset ve siyasal mücadele konularında benzer noktalara ulaşabiliriz. Nitekim birkaç yerde, Marx'ta bulunmadığı genel olarak kabul edilmiş ve Lenin'le özdeşleştirilmiş ikili iktidar, parti, sovyet tipi örgütlenmeler gibi kavramların ipuçlarının Marx'ta da açıkça görülebildiğini göstermeye uğraştım. Bu, Marx ile Lenin arasında geçen yıllarda yaşananların ve somut koşullardaki farklılıkların önemsiz olduğu anlamına gel-

miyor elbette. Ancak, Marksizme bir stratejik yaklaşım kazandıran çözümlemelerin salt Lenin'le sınırlı olduğu biçimindeki yavan algının geçersizliğinin görülmesi gerekiyor.

İkinci gerekçem ise Lenin konusunda gösterdiğim kıskançlıktır. Bu kitapta Marx'a ve Marksizme ilişkin olarak yapmaya çalıştığım şeyi Lenin ve Leninizme dair de yapmak istiyorum. Dolayısıyla, Lenin'le ilgili sözlerimi, değerlendirmelerimi ve yorumlarımı başka bir kitaba saklamayı, o kitabın içeriğini burada harcamamayı seçtim. Çünkü Marx'tan sonra, kendi safındakilerin sığlığına maruz kalan ve takipçilerinden bir hayal kırıklığı zinciri oluşturmak mümkün olan bir kişi daha varsa, o da Lenin'dir.

* * *

Marksizmin gelişimi ve tarihi içinde Batı'da üretilen yorum ve değerlendirmelerin belirgin bir ağırlığı olduğu inkâr edilemez. Bu, sadece Marx ve Engels'in de birer Batılı düşünür olmasının ötesinde, Batı kültürü ve düşüncesinin baskınlığıyla da ilgilidir. Türkiye'nin de büyük ölçüde Batılı olduğunu düşünüyorum. Dolayısıyla, Batı'da Marksizmle ilişkili olarak yürüyen tartışmaların Türkiye'ye de yansımaması beklenemez.

Batı'da Marksizm hakkında üretilen düşünce ve değerlendirmelerin çok değerli ve öğretici olduğu açık. Bu kitapta da Marksizmin özgün kaynakları dışındaki esas beslenme kanalının Batı'da yürütülmüş Marksizm tartışmaları olduğu fark edilecektir. Bununla birlikte, Batı'daki Marksizm tartışmalarından hareketle çeşitli akımların ayırt edilmesinin (*en azından, artık*) hem gereksiz hem de imkânsız olduğunu düşünüyorum. Türkiyeli Marksistlerin de Batı'daki tartışmalara bakarak saf seçmek yerine Marksizmin özgün kaynaklarına kendilerinin özgül belirlenimleriyle birlikte yönelmeleri gerektiğine inanıyorum. Felsefe ya da bilim alanlarında Batılı Marksizmin özel bir gelişkinlik taşıdığı doğrudur ancak Marksizmin tek gerçek-

leşme biçimi olarak siyasette bir devrimci damar aranacaksa Türkiye'nin Batı'daki Marksizm yorumlarına kıyasla çok daha devrimci bir geleneğe sahip olduğundan eminim. Bu birikim, Marksizme dair çalışmaları her şeyden çok besleyebilecek bir kaynak olarak görülmelidir.

Yine de Batı'daki Marksizm tartışmalarında yakınlık duyduğum isimler ve akımlar olduğunu söyleyebilirim. Kitap okunduğunda da görülecektir ki, yapısalcı ekole ve onun uzantılarına karşı belirgin bir mesafe taşıyorum. Buna karşılık, tarihselci ekolün Marksizm yaklaşımını kendime daha yakın görüyorum. Bu, Poulantzas gibi yapısalcı düşüncenin önde gelen isimlerinden birinin yorum ve değerlendirmelerini kullanmamı engellemediği gibi, Thompson gibi tarihselci düşüncenin önde gelen isimlerinden birinin her dediğini benimsediğim anlamına da gelmiyor. Bir kez daha belirtmem gerekirse, Marksizmin eriştiği gelişkinliğin ve özel olarak da Türkiyeli Marksist birikimin Batı'daki saflaşmalara paralel biçimde konum almayı gereksizleştirdiğini düşünüyorum. Marksizmin tarihinde hangi acil ve yakıcı ayrımları tetiklemiş olurlarsa olsunlar, günümüzde Gramsci'ci, Althusser'ci ya da Troçki'ci, Buharin'ci veyahut Luxemburg'cu Benjamin'ci gibi Marksizmlerden söz edilmesini anlamsız buluyorum. Postyapısalcılığı ya da Yeni Sol gibi akımları ve temsilcilerini ise, zaten, Marksizmin dışında kabul ediyorum.

* * *

Kitap üç ana bölümden oluşuyor ve her bir bölüm kendi içinde alt bölümlere ayrılıyor. Hem üç bölüme ayırırken hem de bölümleri kendi içinde ayırırken Marksizmin tüm başlıklarının ve alanlarının içerildiğini söylemem mümkün değil. Marx ve Engels'in uzun uzun incelediği, tartıştığı, hatta hakkında makale ve kitaplar yazdığı konuların bazılarına lafzi düzeyde bile yer vermedim. Zira burada bir ansiklopedi hazırlamaya değil, siyaset

merceğinden bakıldığında Marksizmin nasıl göründüğünü ve hangi temel savları içerdiğini göstermeye çalıştım.

Birinci bölüm "Yöntem: Diyalektik" başlığını taşıyor. Marksizmin yöntemi sorulduğunda, doğal olarak, akla gelen ilk yanıt diyalektik materyalizm olur. Buna itiraz edecek ya da tümüyle yanlış olduğunu söyleyecek değilim. Ancak bu tamlamanın sorunu, anlamının altını çizecek vurgunun eksik olmasıdır. Ben ise materyalizmi Marksizmin felsefi tutumu (*ya da kampı diyelim*), diyalektiği ise yöntemi olarak vurgulama ihtiyacı hissediyorum. Marksizme esas karakterini veren ve Marx tarafından özel olarak geliştirilen alanın da diyalektik olduğunu düşünüyorum. İlgili bölümde de değindiğim gibi, materyalizm Marx açısından zaten verili bir zemindir; o en genç yıllarından itibaren materyalist kamptadır. Onun aradığı ve kurmak için yıllarını harcadığı şey bu materyalizmi de devrimcileştirecek yöntemdir. Aradığını diyalektikte bulmuştur. Bu nedenle, her ne kadar görünür kavgalar Hegel'e karşı verilmiş olsa da Marksizmin örtük kavgasının materyalizm içi bir kavga olduğuna da inanıyorum.

Yöntem, tanımı gereği, felsefenin kavramları ve araçlarıyla çalışan bir alandır. Marksizmde de yöntemin çalıştığı alan epistemoloji ve ontoloji önceliklidir. Diğer bir deyişle, öz ile görüngü, bütün ile parça, özne ile yapı gibi kavramlar ile bunlar arasındaki ilişkilerin nasıl tanımlanacağına dair tüm savlar, esasında epistemoloji ve ontoloji alanlarına yöneliktir. Bu alanlarda Marx'ın materyalizmi materyalizm olarak geliştirmeye uğraştığından söz edemeyiz; onun yaptığı, materyalizmin epistemolojik ve ontolojik varsayımlarını yeniden ele almak, bunlara bir bilimsel yöntem kazandırmak ve (*belki de Hegel'in yanı sıra*) materyalizmi de ayakları üzerine oturtmak olmuştur.

Yine de yöntemin önemi sadece buradan kaynaklanmaz. Yöntem, felsefeye en yakınsayan bu çalışma alanı, siyasete doğru atılan ilk adımı oluşturur. Marksizmde varlık ile düşünce ya da yapı ile özne, salt kendilikleri olarak ele alındığında henüz

Marksist niteliğini kazanmış sayılmazlar. Onun özelliği, bunlar arasında bir bağ olduğunu söylemek de değildir. Marksizmi ayırt eden, bu iki olgu arasındaki bağın ancak pratik tarafından sağlanabileceğini ve bu pratiğin de doğasında hem özneyi hem de yapıyı barındırdığını göstermektir. Bu, doğaları birbirinden farklı olguları etkileşime geçirmek yerine, aynı doğayı paylaşan karşıtların etkileşimini kavramsallaştırmak olarak görülmelidir. Bütünlük yaklaşımı tam da burada devreye girerek, yapıyı, özneyi ve onlar arasındaki ilişki olarak pratiği de tarihin doğasına yerleştirir. Uzun boylu açıklamaya gerek yok; bu pratik, gerçek toplumsal yaşamda siyasetten başka bir biçim alamaz.

İkinci bölüm "Kuram: Sınıf Mücadelesi" başlığını taşıyor ve kitabın en uzun bölümünü oluşturuyor. Marksizmde kuram, az önceki yöntem ışığında çözümlenen ve kavranan gerçekliğin sergilenmesini ifade eder. Dikkat edilmesi gereken, kuramın gerçeği yansıtmak yerine onu sergilemesidir. Bu da maddi gerçekliğin çeşitli yöntemsel işlemlerden geçirilerek önce ayrıştırılması, sonra da birleştirilmesi, yani özgül ve evrensel belirlenimleri ile bütünleştirilmesi anlamına gelir. Dolayısıyla, bir kuram, gerçekliğin tüm ampirik çeşitliliğini içermemekle birlikte onun en gerçek halini ortaya serer. Gerçekliğin dönüştürülmesi, öncelikle onun tanınmasına ve tanımlanmasına bağlı olduğu için, Marksizmin kuram alanında yürüttüğü etkinlik ve vardığı sonuçlar, hem felsefede hem de siyasette vazgeçilmez başvuru kaynağı konumundadır.

Bölümün alt başlıklarından da hissedilebileceği gibi, Marksizm sınıf mücadelesini bir gün patlayıverecek bir ihtimal olarak görmez. Sınıf mücadelesi kapitalizmin yapısına içkindir; her anda ve mekânda hazır ve etkindir. Bu yüzden, kuramın bizzat kendisi sınıf mücadelesinin biçimini alır. Marksizmin bir devrim kuramı değil sınıf mücadelesi kuramı olması da buradan gelir. Sınıf mücadelesinin belirli özgül koşullar altında alacağı biçim elbette kuram tarafından öngörülemez. Ama halihazırda

yürütülen tüm çalışmaların, kaybedilen ve kazanılan her şeyin sınıf mücadelesi hanesine kaydedildiği söylenebilir.

Anlaşılır nedenlerle, Marksist kuramın tam orta yerinde sınıf ve sınıf mücadelesi yer alır. Bu, hem kavramsal hem de yöntemsel olarak merkezdir; tüm damarların toplandığı yürektir. Ancak, sınıf mücadelesi bir kuramsal olgu olmanın ötesinde gerçekten var olan bir şey, her birimizin gündelik yaşam içinde karşı karşıya kaldığı bir deneyim olduğu için, sınıf mücadelesine dair söylenecek sözler ilk birkaç adımdan sonra ister istemez özgül bağlama yerleşmeyi gerektirir. Üretim tarzı ile toplumsal formasyon düzeyleri arasında çözümlemenin başkalaşımları ya da temel ile üstyapı alanlarının ilişkileri ve sonuçları gibi konular bu nedenle Marksist kuramda önemli bir yer tutar. Elbette, yapısal soyutlamalar olarak değil, sınıf mücadelesinin özgül bağlamlardaki biçimlenişini anlamaya yarayan çözümleme düzeyleri olarak.

Üçüncü bölüm "Eylem: Siyaset" başlığını taşıyor ve kitabın içinde bulunduğumuz dünya ile ilgili saptamalarını da içeriyor. Kuşkusuz, bu saptamalar da yine kuramsal düzeyde ele alınmıştır, ancak Marksizmin kategorik bir buyruğu olan eylemin özgül biçimi olarak siyasete genel bir çerçeve çizmeyi de sağlarlar. Siyasetin çok değişken, hızlı ve birden fazla parametreyle ilişkili doğası, onun tümüyle rastlantısal ve talihe göre yön değiştiren bir pratik olduğu anlamına gelmiyor. Tam tersine, siyasetin tüm dinamizmi kendi belirleyenleriyle kurduğu özgül ilişkiden kaynaklanıyor. Dolayısıyla bu belirlenimleri saptamak ve ayrıştırmak Marksist kaynaklı bir siyaset pratiğinin ilk koşulunu oluşturuyor.

Siyaset boş bir mekânda değil de verili toplumsal ilişkiler içerinde yürütülen bir etkinlik olduğu için, onun gündemlerinin de keyfi biçimde seçilmesi pek mümkün olmaz. Elbette, bir siyasal özne, gücüyle orantılı olarak gündemi belirleme yetisi kazanabilir, ancak bu siyaset alanının öznenin at koşturabildiği bir alan olduğu anlamına gelmez. Siyasetin hangi gündemlerinin öne çıkacağı, hangi toplumsal sorunların yakıcılaşacağı ve kitlesel öl-

çekte dinamizm kazanacağı gibi soruların da önceden verilebilecek bir yanıtı olamaz. Bütün bunlar, kendi somut gelişimi içinde biçimlenmiş olan bir ülke ve dönem çerçevesini gerektirir. Sınıf mücadelesinin genel koşulları ve siyasal öznelerin etkinlikleri ile birleşince, her özgül bağlamda siyasetin gündemleri kendine özgü biçimde oluşur. Bu tabloyu kuramsal düzeyde düşünebilmenin ve çözümleyebilmenin tek yolu, onu eşitsiz gelişim başlığı altına ele almaktır.

Siyaset söz konusu olduğunda en öne çıkan olgulardan biri de devletin etkinlik tarzıdır. Marksizm, devletin hem sınıf aidiyetini hem de göreli özerkliğini aynı anda kabul eden bir yaklaşıma sahiptir. Bu iki niteliğin kuramsal düzeyde birleştirilebilmesi elbette mümkündür ve Marksizmde de bu sağlanmıştır. Ancak devletin hem bir sınıf aygıtı olarak hem de göreli özerk bir aygıt olarak işlevlerinin neler olacağı ve bu işlevlerin nasıl bir bütünlük kazanacağı da yine özgül bağlamlar içerisinde çözümlenebilir. Benzer bir durum demokrasi konusunda da geçerlidir. Demokrasi, Marksizm içinde hem tarihsel gelişimi açısından hem de sınıf mücadelelerindeki rolü açısından ele alınmıştır. Yine bu iki başlık kuram düzeyinde olabildiğince bütünleştirilmiştir, ama sadece olabildiğince. Demokrasi sorununun hangi biçimlere bürüneceğini, hangi başlıklarla birleşeceğini, ne ölçüde yakıcılaşacağını ve sınıf mücadelesinde özel bir rol üstlenip üstlenmeyeceğini karara bağlayacak bir kuramsal açıklama yoktur. Siyasetin özgül bağlamını oluşturan bu tür sorunlar karşısında gözlerin çevrilmesi gereken yer somut zaman ve mekân belirlenimleridir.

Kitabın sonuç kısmı "Türkiye İçin Notlar" başlığını taşıyor ve diğer üç bölümden farklı bir yapı ve üslup sergiliyor. Diğer ülkelerde olduğu gibi, Türkiye'de de Marksizmin esas sahibi sosyalist harekettir. Dolayısıyla, Marksizmin Türkiye bağlamında değerlendirilmesi kaçınılmaz olarak Türkiye sosyalist hareketinin değerlendirmesinden yola çıkmak durumundadır. Sosyalist

hareketimizin içinde bulunduğu koşullarda birden fazla konu ve soruna odaklanmış bir özeleştiri süreci inkâr edilemeyecek bir gereksinim halini almıştır. Kuşkusuz, böylesi bir özeleştiri sürecinin soyut şemalar ve beklentiler çerçevesinde değil, dünyanın ve ülkenin somut koşulları ile bu koşulların sosyalist hareketin karşısına çıkardığı imkânlar çerçevesinde yürütülmesi gerekir. Bir gereksinim olduğunu ileri sürdüğüm bu özeleştirel etkinliğin hem itici gücü hem de sonucu sosyalist hareketimizin yeniden kuruluşudur ve hem hayli kapsamlı hem de kolektif bir çabayı gerektirir. Sonuç bölümünde, böyle kapsamlı bir değerlendirmeye girişmek yerine ivedilik taşıdığını düşündüğüm sorun alanlarına kısa (*kısmen de sivri*) değinilerde bulunmaya çalıştım. Kuşkusuz, neyin ivedilik taşıdığı tümüyle kişisel ölçütlere göre belirlenmiştir.

YÖNTEM: DİYALEKTİK



Engels, 1895 yılında Werner Sombart'a yazdığı mektupta şöyle diyordu: "Marx'ın anlayışı, bir doktrin değil bir yöntemdir. Hazır dogmalar vermez, daha ileri araştırmalar için ölçütler ve bu araştırmalar *için* yöntem verir."[1]

Birkaç on yıl sonra, Macar Marksist György Lukacs ise, "Diyelim ki Marx'ın tüm söylemlerinin nesnel yanlışlığı araştırmalarla tek tek ve kusursuzca kanıtlanmış olsun, o zaman her ciddi Ortodoks Marksist bu yeni sonuçları kayıtsız şartsız kabul edecek, Marx'ın bütün tezlerini –Ortodoksluğundan vazgeçmeye bir an bile zorlanmaksızın– tek tek ret edecektir," dedikten sonra cümlesini şu sözlerle tamamlıyordu: "Ortodoksluk yalnız ve yalnız *yöntem* konusundadır."[2]

Engels ile Lukacs'ın sözlerinin Marx'ın yönteminin altını çizme kaygısı taşıdığı açık. Yine de Lukacs'ın bu vurguyu yapış tarzının akla düşürdüğü bir soru var: Gerçekten de tüm "söylemlerinin" ve "tezlerinin" yanlışlığı nesnel olarak ve araştırmalarla kanıtlanmış bir düşünürün yöntemine neden bağlı kalınsın ki? Kendisine dayanılarak ortaya atılan savlar tümüyle yanlış çıkan bir yöntemin doğruluğu ve geçerliliği nasıl ileri sürülebilir? Dahası, böyle bir yöntem ne işe yarar?

Lukacs'ın kastının bu olmadığını biliyoruz elbette. Üstelik, bizzat Marx da vardığı sonuçların ve ileri sürdüğü savların zamandan ve mekândan bağımsız bir mutlaklık taşıdığını iddia etmeyi hiç düşünmezdi muhtemelen. Marksizme gücünü ve üstünlüğünü veren unsurların başında yönteminin geldiği de tartışma

1 Friedrich Engels, "Werner Sombart'a mektup, 1895", *K. Marx-F. Engels Seçme Yazışmalar 2*, Sol Yayınları, Ankara, 1996, s. 315.

2 György Lukacs, *Tarih ve Sınıf Bilinci*, Belge Yayınları, İstanbul, 2014, s. 70.

götürmez bir gerçek. Zira bu yöntem, kendi sonuçlarının ve savlarının yanlışlanması durumunda, onların neden yanlışlandıklarını da açıklayabilmek gibi bir yetkinliğe sahip.

Yine de Marksist yöntemin bu "özdüşünümsel" yanının parlaklığı, Marksist kuramın ve devrimci siyasetin gölgede kalmasına neden olmamalı. Daha açık bir deyişle, Marx'ın özgün yöntemiyle vardığı sonuçların ve ileri sürdüğü savların yanlışlanması her zaman olası olsa da şu ana kadar bunların çok büyük bir bölümü ne yanlışlanmış ne de geçersizleşmiştir. Marx, sadece yöntemiyle değil, kuramı ve eylemiyle de hâlâ çok şey anlatmaktadır.

Odağına Marksist yöntemi alan bu bölüme böyle başlamak tuhaf görünebilir. Oysa amacım, Marksizmde yöntemin değerini ve rolünü azaltmak değil; tam tersine, Marksist yöntemin derinliğinin ve açıklayıcılığının altını çizmek ve geçerliliğinin hâlâ sürdüğünü göstermek. Ama bunu yaparken de Marksizmi bir yönteme indirgemekten kaçınmak.

Genel yaklaşıma göre, Marksizmin yöntemi felsefeden, özellikle de Hegel'de doruğuna varan klasik Alman felsefesinden ve Feuerbach'ın bu yaklaşıma yönelttiği sivri eleştirilerden türemiştir. Marx, Hegel'in eleştirisini Feuerbach'tan, Feuerbach'ın eleştirisini ise Hegel'den hareketle yapmış; Hegel'in diyalektiği ile Feuerbach'ın materyalizmini özgün bir biçimde sentezlemiş ve bugün diyalektik materyalizm olarak anılan Marksist yöntem bu yolla doğmuştur.

Bu sentez süreci Marx'ın takipçileri tarafından yorumlanırken hangi unsurun ne kadar ağırlık taşıdığı devamlı bir tartışma konusuna dönüşmüştür. Marksist yöntem diyalektik ile materyalizmin eşit ölçüde karıştırılması anlamına mı gelir? Yoksa, diyalektiğin materyalizmi ya da materyalizmin diyalektiği gölgede bıraktığı bir yöntem midir?

Ortaya atılan yanıtların hepsi yanlış olmak zorundadır çünkü sorunun kendisi yanlıştır. Soru yanlıştır çünkü materyalizmin karşısına idealizmi değil, diyalektiği çıkarmaktadır. Böyle

olunca da sanki Marx birbirine zıt iki felsefi akımı sentezlemiş gibi bir sonuç çıkmaktadır. Oysa diyalektik, materyalizmin eşleneni ya da antitezi değil, onun yöntemidir. Ve ileride sınırlı da olsa değinmeye çalışacağım gibi, Marx, materyalizmi Feuerbach sayesinde keşfetmemiştir. Dahası, Marx, Feuerbach'ın materyalizmiyle sıkı bir polemik ve onun yadsınması aracılığıyla kendi kuramına giden yolu açmıştır.

Belki de bu nedenle, kendisinden sonraki yorumcuların bir kısmı Marx'ın Hegelci olup olmadığını tartışırlarken, kimse onun aslında Feuerbach'çı olduğunu iddia etmemiştir. Buradan hareketle Feuerbach'ın önemsiz bir düşünür olduğunu ve Marx üzerinde etkisi olmadığını söylemiyorum elbette. Feuerbach Marksizmin kuruluşunda son derece önemli bir rol oynamıştır ama bu rol Hegel'in oynadığı rolün simetriği değildir. Materyalizmin temel önermeleri de idealizm karşısındaki sert eleştirileri de Marx tarafından zaten biliniyordu. Feuerbach'ın, Hegel'in idealist bir öğrencisini aydınlatıp materyalizme kazandırdığını düşünmek için hiçbir neden yok. Kabalaştırmak pahasına şöyle de ifade edebilirim: Marx, Hegel'de kullanabileceği bir yöntem, Feuerbach'ta ise yöntemini üzerinde sınayacağı bir konu bulmuştur.

Eğer bu doğruysa, Marx'ın sürekli bir biçimde Hegel'e ve idealizme karşı savaş içinde olduğunu anlatan popüler biyografilerin gizlediği bir gerçek var demektir: Marx, Hegel idealizminden çok, kendisinin de bir parçası olduğu felsefi akımla, yani materyalizmle kavga etmiştir. Marx, klasik materyalizmin dolaysızlığı ve eylemsizliği karşısında sürekli çileden çıkmış; üstelik sadece Feuerbach'la değil, kendi düşüncelerini benimsediğini söyleyen yoldaşlarıyla da bu nedenle sık sık kavga etmiştir.

Marx hakkındaki biyografilerin popüler teması bu olsa ve bizzat Marx'ın kendi gençlik eserleri Hegel eleştirileriyle dolu olsa da Marksizmin doğum sürecinin idealizmin materyalist eleştirisi değil, materyalizmin diyalektik eleştirisi olduğunu iddia edeceğim.

Çünkü Marksist yöntemin esas gücünün ve yetkinliğinin varlık-düşünce sorununa getirdiği çözümden çok, gerçekliğin pratik aracılığıyla kavranıp dönüştürülmesini mümkün kılan devrimci niteliğinde yattığını düşünüyorum. Bu nedenle, Marksizmin sadece bir yönteme, yöntemin de sadece felsefi bir tutuma indirgenmesinin yanlış olduğunu söylemek durumundayım.

O halde, Marksist yöntemin felsefenin ötesine uzanan, kurama ve eyleme de ulanıp yön veren bir kapsama sahip olduğunu söyleyebiliriz. Kuşkusuz, Marksist yöntem basit bir kılavuz değil; Marx da yönteminin derli toplu bir sunumunu ve açıklamasını hiçbir zaman kaleme almadı. Bütün bunlar Marksist yöntemin anlaşılmasını ve ortaya serilmesini zorlaştırıyor; aynı zamanda Marksist yöntem üzerinde ciddi tartışmaların doğmasına ve itirazların birbirini kovalamasına neden oluyor.

Bu zorlukların hiçbiri aşılmaz değil elbette; ancak, Marx'ın yönteminin öğrenilmesi onun kullanılmasından bağımsız olamaz. Marksist epistemolojinin kuralı olan bilgi süreci ile pratiğin birliği, Marksizmin kendisine dair bilginin ediniminde de geçerlidir. Demek ki, Marksist yöntemin öğrenilmesi için gösterilen çabanın kuram ve eylem bağlantılarını hesaba katması gerekir. Marksist yöntem, önce soyut olarak öğrenilen, sonra da sahada uygulamaya geçilen bir bilgilenme türüne benzemez. Onun bazı özellikleri kendisini kuramda ve eylemde açığa vurur; bazı çelişkileri ise kuramda ve eylemde çözülür. Bu nedenle, Marksist yöntemin kurama ve eyleme uzandığı, hatta zaman zaman kuram ve eylem haline geldiği özgül hareketin kavranması birincil önemdedir.

Marksizmin bir yönteme indirgenmesinin yanlış olacağını söylemiştim. Bu, Marksizmde yöntem dışında da çok değerli unsurlar olduğunu söylemek değildir sadece. Bizzat yöntemin kuramda ve eylemde var olduğunu, kuramın ve eylemin de yöntemde içerilmiş olduğunu söylemektir. Bu nedenle, Marksizm ediniminin bir bütün olduğunu hatırdan çıkarmamak gerekiyor. Bu

bütünlüğün düşüncede ve pratikte sağlanmaması, yani aynı anda hem düşüncede derinleşerek hem de eylemde genişleyerek hayata geçirilmemesi durumunda Marksizm adına oldukça sorunlu kuramsal ve siyasal konumlara düşüleceğini belirtmeye gerek yok.

Bu bölüm, kuşkusuz, Marksist yöntem hakkında söylenebileceklerin hayli sınırlı bir kısmını içerecek. Marx'ın hem kuramsal çalışmalarında hem de siyasal çözümlemelerinde işe koştuğu yöntemsel işlemlerin ve kavram setinin mümkün olduğu kadar yalın bir sunumunu yapmaya çalışacağım. Her yalınlaştırma belirli ölçüde basitleştirmeyi getirse de Marksist yöntemin zenginliğinden ve derinliğinden fazla feragat etmemeye gayret edeceğim.

Yöntem tartışmasını üç alt başlıkta ele alacağım. Somut-soyut, öz-görüngü, soyutlama gibi kavramlar ile bunlar arasındaki ilişkiler, bu kavramlar aracılığıyla Marx'ın gerçekleştirdiği yöntemsel işlemler ve bütünlük kavramı ile bu kavramın Marksist yöntem açısından taşıdığı analitik önem ilk iki alt başlığı oluşturuyor ve büyük ölçüde birbirine bağlı konular. Üçüncü alt başlıkta ise özne ve yapı kavramları ile bunların ilişkileri ele alacağım. Bu üç alt başlıktaki tartışmaların Marksist yöntemin tamamını olmasa bile en esaslı boyutlarını ortaya sereceğini sanıyorum. Aynı zamanda yöntem başlığının buradaki ele alınma tarzının, kuram ve eylem başlıklarına uzanan yolları göstermesini, hatta bizi o yollara itmesini de umuyorum.

1

Başlangıçta Somut Vardı



Doğa gizlenmeyi sever.

Herakleitos

Her yöntem bir dizi kavramdan ve bu kavramlar arasındaki ilişkilerin tanımlanmasından oluşur. Kavramlardan oluşması yönteme belirli bir zorluk katar. Ancak esas zorluk, kavramlar arasındaki ilişkilerin niteliğinden kaynaklanır. Çünkü bu ilişkiler, duyusal şeyler değildirler ve ancak soyut olarak düşünülebilirler. Bu söylenenler Marksist yöntem için de geçerlidir elbette.

Marksist yöntemin başlangıç noktası *somuttur.* Ancak somut da esasında bir kavramdır. Somut derken Marx'ın kastettiği, zaman zaman "gerçek öncüller", "yaşayan insanlar", "duyusal nesneler" gibi sözcüklerle tanımladığı yalın gerçekliktir. Materyalist felsefenin temel savında olduğu gibi, insan bilincinin dışında bir gerçeklik vardır ve bu gerçeklik sayısız/sonsuz unsurdan oluşur. Gerçekliğin insan bilincinden bağımsız olmasının iki anlamı vardır. Birincisi, insan bilinci onu kavramasa da gerçeklik bizim dışımızdaki varlığını korur. İkincisi, insan bilinci kendi dışındaki gerçekliğin tamamını bilemez. İnsanın gerçeklik hakkında edindiği bilgi ile gerçekliğin tamamının bilgisi arasında asimptotik bir ilişki bulunur. İşte somut, bu sonsuz unsurdan oluşan ve insan bilincinin dışında var olan gerçekliğin kavramıdır.

Marksist yöntemin ve aynı zamanda Marx'ın materyalizm anlayışının ayırt edici yanlarından biri, insan bilinci dışındaki

gerçekliğin sadece duyularla algılanabilen nesnelerden oluşmadığını ileri sürmesidir. Gerçeklik, bu tür duyusal nesneler kadar, duyularla algılanamayan ilişkilerden de oluşur. Her şeyden önce, duyusal nesneler bile başka nesnelerle belirli ilişkiler içerisindedir ve bizzat bu ilişkiler duyularla algılanabilecek türde değildir. Ancak, duyusal olmayan bu ilişkiler yine de gerçektir; tıpkı duyusal nesneler gibi insan eylemi üzerinde gerçek etkilere sahiptir. Marx'ın sık sık kullandığı "madde", "maddi", "maddilik" gibi kavramları bu çerçevede düşünmek gerekir. Marx'a göre *maddi* olan, nesnelerin ve ilişkilerin, duyusal olanın ve olmayanın, gerçekliğin bu farklı görünümlerinin birlikteliğidir. Yani maddi olan, salt duyusal nesneleri değil, aynı zamanda duyusal olmayan ama insan eylemini etkileyen sonuçlara sahip ilişkileri de ifade eder.

O halde, Marx'ın yöntemine göre insan bilincinin dışındaki gerçeklik hem duyularla algılanabilen hem de duyularla algılanamayan maddelerden, maddi ilişki ve süreçlerden oluşur. Örneğin, kapitalist piyasada gerçekleşen meta mübadelesi gözle görülür bir cisme sahip değildir ama yine de maddi bir ilişkidir. Benzer biçimde, bir sınıfın siyasal egemenliği duyular yoluyla algılanabilen ve gözlemlenebilen bir olgu olmamakla birlikte basbayağı maddi bir olgudur. Çünkü, kendi varlıklarını cisim biçiminde açığa vurmasalar da etkileri ve sonuçları açısından maddi niteliktedirler.

Bu noktada duyular ve onların sağladığı algıların statüsü tartışmaya dahil olur. İnsan, kendisini kuşatan gerçekliğin bilgisine nasıl erişebilir? Bu sorunun yanıtının salt duyular ya da ampirizmin ileri sürdüğü gibi gözlem ve deney olamayacağı açıktır. Çünkü gerçeklik, duyularla algılanamayan maddi ilişkileri de barındırır. İkincisi, insan bilincinin dışındaki gerçeklik sonsuz unsurdan oluşuyorsa gözlem ve deney yoluyla erişilebilecek veriler her zaman sınırlı kalacak, gerçekliğin ancak gözlemcinin görüş açısından görünen kısmına dair fikir verecektir. Dolayısıyla, duyular insanın bilgi edinme sürecinin sadece ilk aşamasıdır ve

salt duyulara dayanarak çeşitli sezgilere ve kanılara (*doxa*) sahip olunsa bile, herhangi bir bilgiye (*episteme*) ulaşmak imkânsızdır.

Bu anlamda somut, insan bilinci dışındaki gerçekliğin ampirik olarak sonsuz sayıda unsurdan oluşan kayıtsız varlığını ifade eder. Marx'ın yönteminin yola çıkış noktası da bu haliyle somuttur. Ancak, bu aşamada ne gerçekliğin içsel yapısı araştırma konusu haline gelmiş olur ne de duyulardan edinilen algılar bir bilgi statüsü kazanmış sayılır. Hatta gerçeklikle bu düzeyle sınırlı bir ilişki kurmak, gözlemciyi tümüyle yanlış sonuçlara bile götürebilir. Karel Kosik, bu nedenle, gerçekliğin bu ampirik görünümüne "sözde-somut" demiş; bu haliyle somutun aldatmacanın dünyası olduğunu ileri sürmüştür.[3] Çünkü ampirik somutun çıplak biçimde gözlenmesi, nesneler ve olgular arasındaki bağların gözden kaçırılmasına yol açar. Bu durumda nesneler ve olgular kendi içsel ilişkileri ve karşılıklı çelişkileri içinde kavranamaz. Elde edilen verinin en yüksek biçimi, mutlak tekillikler olarak gözlenen nesne ve olguların ansiklopedik sıralanması olur.

Bu, insanın duyularına ampirik olarak takılan her nesne ve olgunun bir bütünlüğün parçası olduğunu, mutlak tekillik olarak görünenlerin esasında karşılıklı ilişki ve çelişkiler ağı içerisinde yer aldığını söylemek demektir. Dahası, insan duyusunun tekil olarak algıladığı her nesne ve olgu bir gelişim sürecinin, diğer bir deyişle belirli bir tarihsel sürecin ürünüdür.[4] İlişki ve çelişkilerden oluşan, aynı zamanda bir tarihsellik de taşıyan ampirik somutun salt duyulara dayanan gözlemlerle kavranması imkânsızdır.

Marx'ın yaptığı ve yöntemiyle de ortaya koyduğu şey, bu ampirik somutun düşünme süreçleri aracılığıyla yeniden üretilmesidir. İşte bu yeniden üretilmiş somut ya da *düşünülmüş somut*, gerçekliğin içsel yapısını açığa çıkardığı için artık bir bilgi statüsü de kazanmış olur.

---

3 Karel Kosik, *Somutun Diyalektiği*, Yordam Kitap, İstanbul, 2015, s. 13.

4 M. Nuri Durmaz, *Marx'ın Yasaları*, Metis Yayınları, İstanbul, 2019, s. 78.

Sözde-Somuttan Düşünülmüş Somuta

Marx, somutun niteliğine ve ondan hareketle bilgi üretimi konusuna özellikle *Grundrisse*'de geniş biçimde değinir. Marx'a göre somut, çok sayıda belirlemenin bir noktada bağdaşması, çoğulluğun birliğidir:

> Somut, gerçek hareket noktası ve dolayısıyla gözlem ve tasavvurun da hareket noktası olduğu halde, düşüncede bir hareket noktası olarak değil bir toplama ve birleştirme süreci, bir sonuç olarak ortaya çıkacaktır. Birinci yol boyunca, tasavvurun bütünlüğü çözülüp soyut belirlemeler şekline dönüşmüştü; ikincisinde soyut belirlemeler somutun düşüncede yeniden üretilmesine doğru giderler.[5]

Marx, duyularla algılanan somutun (*Kosik'in sözde-somutunun*) her türlü gözlem için ilk adımı oluşturduğunu söyledikten sonra, düşünme sürecinin ilk adımının ise bu somutluk olmadığını belirtiyor. Ona göre, ampirik somut, ilk duyu aşamasından sonra zorunlu olarak düşünce içinde ele alınır; bu da ampirik somutu belirli kavramlara dönüştürmek ve bu kavramlar arasındaki ilişkileri tanımlamak anlamına gelir. Bu, ampirik somuta uygulanan *soyutlama* işlemidir. Gerçekliğin karmaşık ve sonsuz çoğulluğunun belirli kavramlar halinde tanımlanması ve derlenmesi, birleştirilmesi ve ayrıştırılması, tarihsel gelişim sürecinin ve kendisini kuşatan ilişkiler ağının içerisine yerleştirilmesidir burada söz konusu olan. Sonuç, kendisini somut olarak sunan gerçekliğin soyutlama yoluyla ama bu defa düşüncede yeniden inşa edilmesidir.

Bu noktada Marx'ın da yapma gereksinimi duyduğu iki uyarıyı hatırlamak gerekir.

Soyutlama sonucunda ulaşılan düşünülmüş somut karmaşık değildir ya da onun niteliği karmaşıklığında değildir; tam tersine, esas karmaşık ve bu anlamda açıklanmaya muhtaç olan ampirik somuttur, yalın gerçekliğin kendisidir. Zaten ampirik somutun bilgisine basit gözlemle ulaşılamaması da bu karmaşık-

5 Karl Marx, *Grundrisse*, Birikim Yayınları, İstanbul, 2008, s. 144.

lıktan kaynaklanır. Ampirik yollarla, gözlenen evrendeki sonsuz unsurun ve bunların aralarındaki karmaşık ilişkilerin tanımlanması şöyle dursun, tümüyle farkına varılması bile imkânsızdır. Bu niteliğiyle ampirik somut ya da yalın gerçeklik gözlem yoluyla kavranamayacak ölçüde karmaşık bir bütünlük oluşturur. Soyutlama süreci ve onun sonucunda erişilen düşünülmüş somut ise, sınıflandırma ve ilişkilendirme sayesinde bu karmaşık gerçekliği açıklamış, bir düzene kavuşturmuş ve böylece onu bir bilgi statüsüne çıkarmış olmayı hedefler.

Marx'ın sözlerine başvurursak;

> Başlangıç noktamız olarak toplumu almak, o halde, bütünlüğün bulanık ve düzensiz bir tasavvuru olacak, bizim de buradan, daha ileri düzeyde belirlemeler yoluyla, analitik olarak gitgide daha basit kavramlara, veri alınan somutluktan hareketle gitgide saydamlaşan soyutlamalara doğru ilerlememiz gerekecektir – ta en basit karakteristiklere varıncaya kadar. O noktadan sonra ise, en sonunda yeniden topluma, ama bu kez bir bütünlüğün bulanık tasavvuru olarak değil, çok sayıda belirlemeler ve ilişkilerden oluşan zengin bir bütünlük olarak topluma ulaşıncaya kadar aynı yoldan geriye dönmemiz gerekecektir.[6]

İkinci uyarı ise şu: Ampirik somutun ya da yalın gerçekliğin bilgisinin soyutlama yoluyla düşüncede üretilmiş olması, gerçekliğin kendisinin de düşüncede üretilmiş olduğu anlamına gelmez. Gerçeklik, bu anlamda, bilgiye karşı kayıtsızdır. Gerçekliğin kendisi bilgi sürecinin öncesinde olduğu gibi sonrasında da kendi bağımsız varlığına sahiptir. Düşüncede üretilen şey ise gerçekliğin kendisi değil, ona dair bilgidir.

Bir kez daha sözü Marx'a bırakalım:

> Soyuttan somuta yükselme yöntemi düşünce için sadece somutu kendine mal etmenin, onu zihinde somut olarak yeniden üretmenin yoludur. Ama somutun kendisinin oluştuğu süreç bu değildir.[7]

6 Karl Marx, *Grundrisse*, s. 144.

7 Karl Marx, *Grundrisse*, s. 145.

Somuttan soyuta, soyuttan tekrar somuta, ama bu defa düşüncede yeniden üretilen düşünülmüş somuta giden bu süreç, Marksist yöntemin temelini oluşturur. Aynı zamanda, Marx'ın yönteminin ampirizmden ve pozitivizmden esas farklılığı da bu noktada ortaya çıkar. Ampirizm ve pozitivizm, gerçekliğin kendisini insan duyularına sunduğu biçimlerle yetinirken, Marksizm, gerçekliğin bilgisinin bu basit algıların ötesinde yattığını ileri sürer. Ampirik somutun ya da yalın gerçekliğin bilgisine dolaysız biçimde varılamayacağını söyleyen Marx, somutu düşünülmüş somut olarak inşa edecek bir işleme, yani soyutlamaya başvurur. Ancak buradaki soyutlama bir düşüncenin açılımı yoluyla gerçeğin yaratılması değil, gerçekliğin düşüncede yeniden inşa edilerek bilgiye dönüştürülmesi anlamına gelir. Marx'ın sözleriyle söylersek, duyularla algılanan bulanık bütünlükten, bilgi yoluyla kavranmış zengin bütünlüğe doğru ilerleyen bir yöntemsel işlemdir. Kayıtsız bir gerçeklikten anlamlı bir hakikate giden yol için bu işlem kaçınılmazdır.

Ampirik somuta ya da yalın gerçekliğe dair bu yaklaşımın ima ettiği çeşitli sonuçlar gözden kaçmamalı. Her şeyden önce, gerçeklik ile onun bilgisinin basitçe bir yansıma ilişkisi biçiminde düşünülemeyeceği açıktır. Öyle olsaydı, gerçekliğin insan duyularına yansıdığı çıplak biçimleri saptamak, en fazla insan duyularının keskinliğini artıracak yollar keşfetmek dışında yapılabilecek bir şey kalmazdı. Oysa Marx, bilginin, gerçekliğin bilince yansıması değil, belirli bir yöntem aracılığıyla bilinçte üretilmesi olduğunu ileri sürer. Bilginin üretilmesi, bir anlamda, gerçekliğin bilinçte yeniden üretilmesidir.

Soyutlama işlemi düşüncede seyreden bir süreç olmakla birlikte, bilinci gerçeklikten uzaklaştıran değil, tam tersine ona yaklaştıran bir süreçtir. Buradan da Marx'ın bir diğer sonucuna geliyoruz: Bilgi, ancak öznenin pratiğinin, onun gerçekliği yorumlama/değiştirme ediminin bir sonucu olabilir. Ampirik so-

mutun duyuların ötesinde kalan ya da duyularla algılanamayan boyutlarının ortaya çıkarılması, ancak bir öznenin etkinliğiyle söz konusu olabilir. Yalın gerçeklik kendi bilgisini dolaysız olarak sunmaz, bir özne bu bilgiyi ondan çıkarır. O halde, bilgi, bir özne ile onun pratiğinin gerçeklikle ilişkiye girdiği sürecin ürünü olabilir sadece.

Yeri gelmişken belirteyim: Marx, bu savlarını ve vardığı sonuçları Hegel idealizmine karşı değil, materyalizmin kabalaştırılmış yorumlarına karşı geliştirmiştir.

Şimdiye kadar özetlenen tartışmanın güzergâhı çeşitli felsefi kategoriler arasından ilerlemektedir ve bir süre daha böyle gitmek zorundadır. Çünkü Marx'ın somuttan soyutlamaya, soyutlamadan da düşünülmüş somuta varan yöntemsel adımları, ayrı bir başlık olarak ele alınmayı gerektiren bir başka sorun alanıyla bağlantılıdır. Eğer, ampirik somut ya da yalın gerçeklik bize sadece çeşitli sezgi ve kanılar verebiliyorsa ve biz gerçeğin bilgisine ancak soyutlama yoluyla üretilen düşünülmüş somutta varabiliyorsak, öz ile görüngü ya da içerik ile biçim arasındaki ilişki nasıl düşünülebilir? Eğer duyularımızla algıladığımız şey gerçekliğin kendisi ya da tamamı değilse, gerçekliği aramamız gereken başka bir düzey mi vardır? Bu düzeyde gerçekliğin özünü kavrıyorsak, duyularımızla algıladıklarımız gerçekliğin sahte yansımalarından mı ibarettir? Bu ve benzer birçok soru, şimdiye kadar ilk adımlarını izlediğimiz yöntemin ilerletilmesi için mutlaka yanıtlanması gereken sorular. Nitekim, Marx'ın kendi yöntemini inşa ederken en fazla düşünsel çaba harcadığı konulardan biri de bu olmuştur.

Ancak konu bir başka açıdan daha önemlidir: Diyalektik bakış açısıyla öz ve görüngü sorununa yönelerek Marx'ın materyalizmin yüzeysel yorumlarıyla kıyasıya çatıştığı savaş meydanına da adım atmış oluruz.

Gerçeğin Kalbine Yolculuk

Öz-görüngü ya da içerik-biçim sorunu, aslında somutun niteliğine ve soyutlama sürecine dair yöntemsel önermelerin zorunlu sonucu olarak gündeme gelir. Çünkü hangi açıdan ele alınırsa alınsın, ampirik somutun bilgisinin soyutlama yoluyla üretilen düşünülmüş somutta bulunabileceğini söylemek, nesne ve olguların gerçekte oldukları şey ile bize göründükleri şey arasında bir fark olduğunu kabul etmek anlamına gelir. Dahası, Marx da sıklıkla yalın gerçekliğin salt gözleminin aldatıcı olduğunu ileri sürerek bu farkı vurgular: "Şeylerin yanıltıcı görünüşlerinden fazlasını ayırt edemeyen gündelik deneyimlerin terazisine vurulduğunda, bilimsel gerçek her zaman paradokstur."[8]

Bu sözlerden de anlaşılacağı gibi Marx'a göre, şeylerin salt duyularla kavranmış halleri gündelik deneyimin kendiliğinden karakteri tarafından biçimlendirilmiştir. Bu kendiliğindenlik içinde nesne ve olguların içsel ilişkileri ve çelişkileri kavranamaz. Her bir nesne ve olgu, mutlak tekillikler olarak algılanır, ki bu da şeylerin kısmi görünüşüyle bile değil, düpedüz yanlış ya da aldatıcı biçimde kavranmasına neden olur. Oysa, yöntemsel süreçler sonunda ulaşılan bilimsel bilgi nesne ve olguların özsel yapısını, onların karşıtların birliği biçimindeki ilişki ve çelişkilerini ortaya çıkarır ve tam da bu nedenle gündelik deneyimde her zaman paradoks olarak algılanır.

Marx'ın eserlerinin hızlıca taranması bile, nesne ve olguların görünüm tarzlarına yapılan çok sayıda vurguyu ortaya serer. *Kapital*'in ilk cümlesi olarak hatırladığımız sözler bunların en bilinenidir: "Kapitalist üretim tarzının egemen olduğu toplumların zenginliği, 'muazzam bir meta yığını' olarak görünür."[9] *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*'da da benzer bir ifade görürüz: "İlk bakışta, burjuva serveti, metaların sınırsız bir birikimi olarak ve

8 Karl Marx, *Ücret, Fiyat ve Kâr*, Yordam Kitap, İstanbul, 2019, s. 53.

9 Karl Marx, *Kapital*, 1. Cilt, Yordam Kitap, İstanbul, 2012, s. 49.

meta da, tek başına ele alındığında, bu servetin basit bir biçimi olarak görünür."[10] Dikkat edilirse Marx, "öyledir" demek yerine "öyle görünür" demekte ve böylece bize görünümlerin ardında bir başka gerçekliğin, çıplak bakışla görünmeyen bir şeylerin olduğunu söylemektedir. O halde, Marx'ın görünümler ile onların ardındaki gerçekler, yani görüngüler ile özler, biçimler ile içerikler arasında bir ayrım yaptığını; dahası bu ayrımı ve bu ayrımın yöntem aracılığıyla aşılmasını bilimsel düşüncenin olmazsa olmaz şartı olarak koyduğunu söylemekte bir sakınca bulunmuyor.

Daha genç bir akademisyen adayıyken bile, Demokritos ile Epiküros felsefeleri üzerine yazdığı doktora tezinde Marx, öz ile görüngü arasındaki çelişkinin nesnelleştirilmesinden söz ederek bunun bilimin ilk adımı olmak zorunda olduğunu söyler.[11] Ancak, Marx'ın, öz ile görüngü konusuna sadece felsefi bir tartışma olarak ilgi duyduğunu söylemek mümkün değil. Marx'ın düşüncesinde, kapitalizmin kendisi de öz ile görüngü sorununun incelendiği bir alandır. Sanayi kapitalizminin ağır sömürüsü altındaki işçi sınıfının yoksulluğuna ve sefaletine tanık olan Marx, bir yandan da tüm zenginliği yaratan gücün aynı işçi sınıfı olduğunu görüyordu. Diğer bir deyişle, yoksulluk ve sefalet içinde görünen sınıfın, aslında tüm zenginliğin yaratıcısı olduğunu; tüm mülkiyeti üreten sınıfın mülksüzleştirildiğini görüyordu.

Buraya kadarı henüz Marx'ın yönteminin özgünlüğünü ve derinliğini vermekten hayli uzak kalacağı için öz-görüngü sorununda birkaç adım daha atmak gerekiyor.

Öncelikle, öz ile görüngü arasındaki farkın insan bilgisi ile gerçeklik arasındaki ilişkinin özgül doğasından kaynaklandığını söylemek gerekir. Ampirik somut ile düşünülmüş somut arasındaki ilişkiyi hatırlarsak, duyularımıza takıldığı haliyle yalın gerçekliğin her zaman çeşitli görünümlerden ibaret kalacağı

10 Karl Marx, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, Sol Yayınları, Ankara, 2011, s. 43.

11 Karl Marx, *Demokritos ile Epiküros'un Doğa Felsefeleri*, Sol Yayınları, Ankara, 2009, s. 48.

bellidir. Bu nedenle, soyutlama aracılığıyla gerçekliğin bilgisine yönelmek gerekmektedir. Karel Kosik'in sözleriyle söylersek, "Diyalektik 'şeyin kendisinin' peşindedir. Ancak 'şeyin kendisi', kendini insana dolaysızca göstermez."[12] İnsana dolaysızca görünenler, yani insanın algısına takılanlar en fazla şeylerin görünümleridir. Bu görünümler hem çok çeşitlidir hem de genellikle şeyin özüyle bir çelişki içerisindedirler. Tıpkı, tüm zenginliğin yaratıcısı olan işçi sınıfının sefalet görünümüyle kendini göstermesindeki çelişki gibi.

Ayrıca, öz ile görüngü arasındaki ayrım çözümlenmediğinde görüngülerin şeyleşmiş dünyasına hapsolmak kaçınılmazdır. Marx'ın "nesnelerin örtüsü içinde gizlenen bir ilişki" ya da "bir üretim ilişkisinin bir nesne biçimine bürünmesi" sözleriyle işaret ettiği tehlike bu anlama gelir:

> Değişim-değeri, kişiler arasında bir ilişkidir demek doğrudur, ama, bu ilişkinin, nesnelerin örtüsü içinde gizlenen bir ilişki olduğunu da eklememiz gerekir. (...) 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.

Dolayısıyla, öz ile görüngü arasındaki farkı ve çelişkiyi saptamak ilk adımdır. Ancak bu, gerçekten de sadece ilk adımdır ve Marx'ın yönteminin derinliğini kavramak açısından hâlâ fazlasıyla cılızdır. Bu ilk adımı takip etmesi gereken şey ise, öz ile görüngü arasındaki ilişkinin *özgül belirlenimini* açığa çıkarmaktır. Diğer bir deyişle, özün hangi görüngüye denk düştüğünü saptamak değil, neden o görüngüye büründüğünü ortaya çıkarmaktır yapılması gereken.

> Ekonomi politik, değeri ve değer büyüklüğünü eksikli şekilde de olsa analiz etmiş ve bu biçimlerde saklı bulunan içeriği keşfet-

12 Karel Kosik, *Somutun Diyalektiği*, s. 11.

> miştir. Bununla beraber, bu içeriğin niye o biçimi aldığını; dolayısıyla, emeğin kendisini niye değerle ve emeğin zaman cinsinden ölçüsünün kendisini niye emek türünün değer büyüklüğüyle ortaya koyduğunu bir kez bile sormamıştır.[13]

Bu sözleriyle Marx, burada üzerinde durduğumuz öz ile görüngü sorununa dair son derece yaşamsal bir sav ileri sürmüş oluyor. Zira, bir öz ile bir görüngü saptamak ve bunların birbirine denk düştüğünü söylemek, Marx'ın sık sık tartıştığı klasik materyalizm yaklaşımında da bulunabilir. Örneğin Feuerbach, dinin insan özünün yabancılaşmış biçimi olduğunu söylerken tam da bunu yapmıştı. Ancak gerçek sorun ve doğal olarak da yanıtlanması gereken esas soru, insan özünün neden dinsel yabancılaşma biçimini aldığıdır. Ya da işçi sınıfının sefaletini kendi özünün görünümü olarak saptamaktan öte, neden bu sefaletin zorunlu bir görünüm olduğunu açığa çıkarmaktır. Dolayısıyla, öz ile görüngü, mutlaka aralarındaki ilişkinin özgül doğasıyla açıklanmalıdır.

Zizek, Marx'ın bu yaklaşımının Freud'un rüya yaklaşımı ile benzerliğini vurgular. Zizek'e göre Marx'ta da Freud'da da görüngünün sakladığı öze dair bir "fetişist" meraktan çok daha ötesi vardır. Freud, rüyaların hangi bilinçdışı dürtülerin ifadesi olduğunu değil, o bilinçdışı içeriğin neden rüya biçimini aldığını araştırır; tıpkı Marx'ın, metanın arkasındaki içeriği saptamaktan çok, o içeriğin neden meta biçimini aldığını açıklamaya çalışması gibi. Zizek'e göre, "analiz yoluyla açığa çıkarılacak 'sır', biçim (metaların biçimi, rüyaların biçimi) tarafından gizlenen içerik değil, tam tersine, *bu biçimin kendisinin 'sır'ıdır.*"[14]

Buradan varılacak ilk sonuç ise, genel kanının aksine, görüngünün ya da biçimin hayli önemli olduğudur. Görüngü ya da biçim, özün ya da içeriğin sahte temsili değil, onun kendisini açığa

13 Karl Marx, *Kapital*, 1. Cilt, s. 89.

14 Slavoj Zizek, *İdeolojinin Yüce Nesnesi*, Metis Yayınları, İstanbul, 2015, s. 27.

vurma tarzıdır. Görüngüler, bir özün dışa vurumu olmanın ötesinde, aynı zamanda özün kavranmasının mutlak koşuludur da. Biçim de olsa sonuçta bir içeriğin biçimidir ve biçimin ardındaki içeriğe erişimi sağlayacak köprü ancak bu biçimlerden geçirilebilir. Marx'a göre içeriği biçimden ayıran ve biçimi sadece dışsal bir unsur olarak kabul eden ise, bizzat Hegel'dir.[15] Buna karşılık Marx'a göre öz, kendini görüngüde açığa vurur; deyim yerindeyse, görüngüde kendi karşıtına dönüşür ve kendi karşıtında var olur. Görüngünün etkinliği ise, kendisi dışında bir şeye işaret etmek ve bu yolla özü dışa vurmaktır.[16]

Eğer bu söylenenler doğruysa, o zaman öz ile görüngünün ya da içerik ile biçimin gerçeklik bakımından ayrıştırılamayacağını da söylemiş oluruz. Marksist yöntem, özü ya da içeriği gerçek, görüngüyü ya da biçimi ise gerçek dışı kabul etmez. Görüngü ya da biçim de öz ya da içerik kadar *gerçektir.* Aksi takdirde, işçi sınıfının yaşadığı sefaletin gerçek dışı olduğunu ileri sürmemiz gerekirdi. Buna karşılık, örneğin Hegel'in yaklaşımı, öz ile görüngü arasındaki ayrımı gerçeklik kıstası bakımından ele alır ve görüngünün özün yansıması olduğu sonucuna varır. Çünkü Hegel'e göre somut (*ya da görüngü*) var olduğu haliyle somuttur; onun düşüncede yeniden üretilmesi (*öz ile görüngü arasındaki ilişkinin açığa çıkarılması*) söz konusu değildir. Bu koşulda, var olduğu haliyle somutun düşünceyle ilişkisi, sadece bir yansıma olarak tanımlanabilir. Hegel felsefesinin siyasal açıdan gericileşmesi de bu yolla olur zaten: Ampirik somut ideanın, görüngü özün ya da biçim içeriğin yansımasıysa, Prusya devleti de Mutlak Tin'in yansımasından başka bir şey olamaz.[17]

Öz ile görüngü arasındaki ilişkiyi bir yansıma biçiminde kavramak da gerçek ile gerçek dışı ikiliği çerçevesinde tanımlamak da Marx'ın yöntemi açısından aynı derecede uygunsuzdur. Her

15 Karl Marx, *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*, Sol Yayınları, Ankara, 2009, s. 92.

16 Karel Kosik, *Somutun Diyalektiği*, s. 13.

17 M. Nuri Durmaz, *Marx'ın Yasaları*, s. 140.

şeyden önce, Marx, özün de görüngünün de tek bir kaynaktan doğduğunu düşünür: *İnsan pratiği.* İnsan pratiği tektir ve bölünmez, haliyle özü yaratan pratikler ile görüngüleri yaratan pratikler biçiminde ayrıştırılamaz da. Bu açıdan, öz ile görüngü arasındaki ayrım, gerçeklik ile gerçek dışılık arasındaki bir ayrıma denk düşmez. Kosik'in belirttiği gibi, "gerçeklik, görüngünün ve özün birliğidir" ve bunlar birbirinden koparıldığında sadece görüngüler değil, özler de hayli yanıltıcı sonuçlar doğurabilir.[18]

Kosik'in "birlik" vurgusu, bir başka açıdan da önemlidir. Öz ile görüngünün yansıma biçiminde kavranması, esasında Hegel'in özdeşlik anlayışına uygun düşer. Buna karşılık, Marx'ta böyle bir özdeşlik değil, birlik yaklaşımı bulunur. Marx'a göre bir bütünlüğün parçaları birbiriyle ve bütünün kendisiyle özdeş değildir; aynı zamanda karşıtlar da birbirinin özdeşi değildir. Her türlü özdeşlik anlayışı kaçınılmaz olarak yansıma savına bağlanmak zorundadır; çünkü farklı olanlar aslında özdeş ise aralarındaki ilişki de birbirine tutulan iki aynanın ilişkisinden ibarettir. Hegel idealizmi ile klasik materyalizm arasındaki fark, olsa olsa, hangisinin nesne hangisinin ayna olduğu konusundadır. Bunun yerine, Marx'ın diyalektiği, görüngüler ile özleri özdeş olmayan ama birlik içinde olan gerçeklikler olarak kavrar. Marx'ın diyalektiğinin ayırt edici yanı, görüngüler dünyasını bir gerçeklik olarak kabul eden tutumla, görüngüler dünyasının ötesine geçmeye yönelen tutumu aynı gerçeklik kümesinde bütünleştirmesidir. Lukacs'ın sözleriyle söylersek, "*Dolayımsız* varlık-olgusunu (*Sein*) aynı anda hem kabullenmek hem de aşmak diyalektik bağın ta kendisidir."[19]

Fark edilebileceği gibi, öz ve görüngü kavramları ile ifade edilen tartışma, esasında somut ve soyut kavramlarıyla ilgilidir. Pekâlâ, ampirik somutun görüngü dediğimiz gerçeklik parçala-

18 Karel Kosik, *Somutun Diyalektiği*, s. 14.

19 György Lukacs, *Tarih ve Sınıf Bilinci*, s. 81.

rına denk düştüğünü, buna karşılık düşünülmüş somutun da öz adı verilen gerçeklik parçalarını ifade ettiğini söylemek mümkün. Dolayısıyla, tıpkı ampirik somutun düşünülmüş somuta dönüştürülmesinde soyutlama işlemine gereksinim duyulması gibi, görüngülerden özlere ulaşmak için de aynı işleme gerek duyulur. Diğer bir deyişle, öz ile görüngü arasındaki ilişkinin özgül doğası, özün hangi biçimde görünür olduğu ya da görüngünün ne tür bir öze ait olduğu ancak soyutlama işlemi sayesinde kavranabilir.

Yöntem Usturası: İndirgemecilik

Baştan bu yana etrafında döndüğümüz soyutlama kavramı, esasında Marksist yöntemin en temel işlemlerinden birini ifade eder. İnsanın duyularıyla algıladığı sözde-somutun düşünülmüş somut olarak bilgi haline dönüştürülmesi de görüngüler dünyasının ardındaki özlere ulaşılabilmesi de sadece soyutlama işlemi sayesinde mümkün olur.

Soyutlama işlemi kullanılmadığında, nesnenin ya da olgunun ötesine geçmenin imkânsız olduğunu belirtmiştik. Bunu söylemek, soyutlama işlemine başvurulmadığında görüngüler düzlemindeki ilişkilerin, karşı karşıya gelişlerin, hatta çelişkilerin kavranmasının imkânsız olduğunu söylemektir aynı zamanda. Örneğin basit gözlem yoluyla toplumda zenginliğin eşitsiz biçimde dağılmış olduğunu saptamak gayet kolaydır. Ancak zenginliğin bu biçimde dağılmasına neden olan koşulları, bu koşulların oluşturduğu bütünlüğü ve aynı koşulların ortaya çıkıp geliştiği tarihsel süreci sadece basit gözlem yoluyla ya da salt görüngüler düzlemindeki verilerin derlenmesiyle kavramak mümkün değildir. Bu açıdan, Marksizmde somut görünümler arasındaki ilişkilerin ortaya çıkarılmasında soyutlama işlemi kesin ve zorunlu bir koşuldur.

Ancak, soyutlama işlemi ve onun çeşitli adımları, Marksist yazın içinde ve dışında kimi tartışmalara da yol açmıştır. Öncelikle, soyutlamanın bir indirgemecilik türü olduğunu ileri süren iti-

razlardan söz etmek gerekir. En basit anlamıyla indirgemecilik, olguları, onları oluşturan daha basit olgularla özdeşleştirerek açıklamak biçiminde tanımlanabilir. Bu yöntemin Marksizmden çok skolastik felsefeye ait olduğu ise kesindir. Çoğu kişi Marksist yöntemi eleştirdiğini düşünürken, esasında Ockhamlı William'ın adından esinle "Ockham usturası" denilen ve "tüm şartlar eşitse ve tüm çözümler aynı sonuca varıyorsa en basit olan seçilmelidir" biçiminde ifade edilebilecek bu ilkeyle tartışmaktadır.

Oysa Marksizmde soyutlamanın bir uğrağı olan indirgemenin tür olarak da sonuç olarak da skolastik indirgemecilikle ilgisi yoktur. Her şeyden önce, Marksizm, olguları daha basit olgulara indirgemez, tersine olguların karmaşıklığını kavramlaştırmaya yönelir. Kavramlaştırma elbette belirli bir basitleştirme anlamına gelir ancak burada da Marksizm bu basitleştirilmiş kavramların olguyu ikame ettiğini iddia etmez. Diğer bir deyişle, kavramlar olgunun yerine geçmez, sadece onun bir açıklamasını sunar. Dahası, Marksizm görüngünün öze ya da biçimin içeriğe indirgenerek açıklandığını da ileri sürmez. Tam tersine, öz ile görüngünün kendi aralarındaki içsel ilişkiye indirgenmesidir söz konusu olan. Çünkü olguların açıklanmasının yegâne yolu, onları tekil mutlaklıklar olarak değil, bir bütünsellik tarzında içine yerleşmiş oldukları ilişkiler yoluyla kavramaktır.

Marx'ın klasik materyalizmle yürüttüğü tartışmanın en önemli boyutu da bu başlıkta ortaya çıkar. Çünkü indirgemecilik, skolastikten nominalizm biçiminde çıkmış ve klasik materyalizm tarafından da belli ölçüde benimsenmiştir. Bu nedenle klasik materyalizm incelediği olguyu hep farklı ve daha basit (*ya da daha maddi olduğu düşünülen*) başka bir olgudan ibaret olacak biçimde açıklamaya yönelir. Klasik materyalizmin açıklama tarzı, Kosik'in ifade ettiği gibi[20] "başka bir şey değildir" kalıbını tekrarlar: Yeni olan eski olandan, düşünsel olan maddi olandan, ruhsal olan fizyolojik olandan, siyasal olan ekonomik

20 Karel Kosik, *Somutun Diyalektiği*, s. 30.

olandan, görüngüsel olan özsel olandan "başka bir şey değildir". Feuerbach'ın yaptığı da yaklaşık olarak budur; tinsel dünyanın maddi dünyadan başka bir şey olmadığını ileri sürmektir. Ancak, eğer Marksizmde maddi olanın salt elle tutulur nesnelerden ibaret olmadığını hatırlayacak olursak, klasik materyalizmin tekrarlanan kalıbı, sonuç olarak gerçekliği sürekli keyfi parçalara bölmekte ve gerçekliğin kimi unsurlarını diğer unsurlarına indirgeyerek ortaya bir açıklama koyduğunu düşünmektedir.

Marksizmde ise öz de görüngü de gerçeklik bakımından ayırt edilmezler; bunlar, özler ile görüngüler, ruhlar ile bedenler, tinsel dünya ile maddi dünya olarak bir bütünlük oluşturan tek bir gerçekliktir. Aynı kaynaktan, yani insanın toplumsal pratiğinden doğarlar. Açıklanması gereken, özün neden belirli bir görüngünün biçimini aldığı ya da görüngünün belirli bir özü nasıl biçimleştirdiğidir. Dolayısıyla Marksizmde soyutlama yoluyla ulaşılan açıklama, olguları birbirine değil, aralarındaki ilişkiye indirger. Bu anlamda Marksizmde indirgeme vazgeçilmez bir yöntemsel uğraktır, ancak "indirgemecilik" olarak adlandırılan basitleştirilmiş sınıflandırma şemalarının Marx'ın düşüncesinde yeri yoktur.

Soyutlama işleminde indirgemeyi takip etmesi gereken adım ilişkiyi somutlaştırmak ve özgülleştirmektir.[21] Bunun içinse öncelikle incelenen ampirik somutun ayrıştırılması gerekir. İnsanın gözleyebildiği nesne ve olguların arasında çok karmaşık bir ilişkiler ağı bulunur. Bu ilişkilerden kimileri zorunlu iken, kimileri de olumsaldır; başka bir ifadeyle *tözsel* ilişkiler kadar *ilineksel* ilişkiler de vardır. Soyutlama işleminin hedeflerinden biri de işte bu ilişkiler ağındaki tözsel ve ilineksel unsurları birbirinden ayırmaktır. Marx böylece, "var olan görgül biçimleri, bu biçimleri açıklayan kurucu, zorunlu ilişkilerine ayırır."[22]

21 Metin Çulhaoğlu, *Binyıl Eşiğinde Marksizm ve Türkiye Solu*, Yordam Kitap, İstanbul, 2015, s. 139.

22 Ebru Deniz Ozan, "Sosyal Bilimlerde Gerçekçi-İlişkisel Yaklaşımın Anahatları", *Praksis*, Sayı 3, Ankara, 2001, s. 19.

Ancak bir kez daha hatırlanması gereken nokta şudur: Gerçekliğin bu biçimde bölünmesi ancak düşünce sürecinde söz konusu olur. Karmaşık bir bütünlüğe sahip olan ve tek bir gerçeklik oluşturan ampirik somutun bilgi üretiminde bölünmesi, bir olanın bölünmesi biçimindeki diyalektik gereklilikten gelir. Bu yapılmadığı takdirde, ampirik somutun sunduğu veriler arasında hangilerinin tözsel/zorunlu, hangilerinin ise ilineksel/olumsal olduğunun kavranması söz konusu olamaz. Bu durumda da hiçbir belirlenimin saptanamadığı karmaşık bir bütünlük olarak sözde-somutun sezgilerine ve algılarına geri dönülmüş olur. Oysa varlık, kendinde-varlık olarak sadece görüngüsel olanın (*onun da sınırlı bir kısmının*) bilgisini verir; varlığı bütünlük olarak ve özsel nitelikleriyle tanımak için onu ayrıştırmak ve bölmek, unsurlarının birbiriyle ilişkisini açıklamak gerekir. Bir olanı bölmek, bu anlamda, düşüncenin varlığa nüfuz etme tarzıdır.

> Biliş, görüngünün özden, çeperselin özselden ayrılmasıyla gerçekleşir. Ancak böyle bir ayrım onların içsel bağlantısını ve böylece şeyin özgül niteliğini gözler önüne serebilir. Bu süreçte, çepersel olan bir tarafa atılmaz; daha az gerçek veya gerçek dışı diye kenara ayrılmaz. Bunun yerine, şeyin özündeki hakikati kanıtlanarak, niteliğin görüngüsel veya çepersel olduğu gözler önüne serilir. Bir olanın bölünmesi, felsefi bilişin de kurucu bir öğesidir – *bölünme içermeyen bir biliş yoktur.*[23]

Demek ki algılanan ampirik somutun soyutlama işleminden geçirilerek düşünülmüş somuta dönüştürülmesi Marksist yöntemin temel ilkesidir. Yalın gerçekliğin barındırdığı nesne ve olgular, soyutlama süreciyle kendi içsel ilişkilerine indirgenirler ve böylece karmaşık değil, analitik bir bütünlük olarak sergilenirler. Görüngüler dünyasının yanıltıcılığı da bu sayede engellenmiş olur. Gerçeklik kendi hakikatine kavuşur.

23 Karel Kosik, *Somutun Diyalektiği*, s. 16.

Klasik materyalizm, gerçekliğin hakikatin ta kendisi olduğunu söyleyecektir. Hatta, hakikatin gerçeklikten "başka bir şey olmadığını" belki de. Oysa yalın gerçekliğin kendinde-hakikat olmasından söz etmek mümkün değildir. Örneğin, "kitleyi nesnel emek koşullarının karşısına özgür işçiler olarak çıkaran aynı süreç, bu koşulları da işçilerin karşısına sermaye olarak çıkarır"[24] sözleriyle Marx, tek bir gerçeğin farklı sınıflarda farklı hakikatler yarattığını ifade eder. Diğer bir deyişle, bir insan kitlesi (*gerçeklik*), ancak belirli ilişkiler içerisinde kavrandığında "özgür işçiler" (*hakikat*) olarak kavranabilir. Burada, tek bir gerçekliğin ve onun yine tek bir sürecinin sınıfsal olarak farklı hakikatlere dönüşmesini görebiliriz.

Aynı şeyi şöyle de ifade etmiştir Marx: "Sermaye için kullanım değeri olan emek, demek ki işçi için salt mübadele değeridir; verili bir miktar mübadele değeri." Gerçeklikte tek ve aynı şey olan nesnenin (*emeğin*), içine girdiği ilişkiyle birlikte başka hakikatlere (*kullanım değerine ve mübadele değerine*) dönüştüğü bu diyalektik süreç, esas olarak, bir olanın bölünmesi anlamına gelmektedir. Ancak daha önemlisi, bu bölünmenin, aynı zamanda kapitalizmde sınıflarüstü bir hakikatin imkânsızlığını teyit etmesidir. Çünkü bu açıdan bakıldığında, gerçeklikten farklı olarak hakikatin, öznenin gerçeklikle kurduğu ilişkiyle ilgili olduğu görülecektir.

Daha sonraki bölümlerde ele alacağımız gibi, öznenin gerçeklikle ilişkisi dolaysız değildir; her özne, içinde yer aldığı bütünlüğün dolayımıyla gerçekliği deneyimler. Kapitalizmde sınıf yapısından kaynaklanan dolayım, gerçekliğin farklı biçimlerde deneyimlenmesini gerektirdiği için her türlü hakikat sınıfsal belirlenimin konusu haline gelir. Bu anlamda hakikat, gerçekliğin öznenin merceğinde yansımış halidir; hakikat, gerçekliğin içindeki potansiyellerin düşüncede harekete geçirilmesidir.

24 Karl Marx, *Grundrisse*, s. 480.

Demek ki hakikatin insan pratiğinde önemli bir yeri olduğu inkâr edilemez; ancak bu yerin, gerçekliği ikame etmesi anlamında değil, onunla örtüşerek gerçekliğin çelişkilerini açığa çıkarması anlamında düşünülmesi gerekir. Tersi, gerçekliğin sabit ve hareketsiz olmasını gerektirir. Oysa gerçeklik sürekli hareket halindeki bir bütünlüktür; öyle olmasaydı, en mükemmel hakikat söylemi bir kere bulunduğunda sonsuza kadar tüm insanlığa hitap edebilmesi gerekirdi. Buradan çıkarılabilecek sonuç ise hakikatin, gerçekliğin her dönüşümüyle yeniden üretilmesinin gerekliliğidir.

Buraya kadar sürdürdüğümüz kavramsal tartışma, esas olarak şu üç konunun vurgulanmasını amaçlıyordu. Birincisi, Marksist yöntem gerçekliğin yerine geçen bir düşünsel kurgu değil, gerçekliğin içsel yapısını, tözsel ilişkilerini ve çelişkili birliğini açığa çıkarmaya çalışan bir araçtır. İkincisi, Marksist yöntemde gerçeklik ne sadece elle tutulur nesne ve olgulardan ibarettir ne de gerçekliğin farklı örnekleri birbiriyle özdeşleştirilerek açıklanabilir. Ve son olarak üçüncüsü, gerçekliğin kavranması ve açıklanması öznenin pratiğiyle mümkün olduğu ve her özne içinde yer aldığı bütünlüğün dolayımıyla söz konusu gerçekliği deneyimlediği için, gerçekliğin soyutlanması aşkın bir hakikatin ifadesi değil, doğrudan doğruya sınıfsal bir hakikatin inşa edilmesinin yöntemsel karşılığıdır.

2

Hegel'in Paltosu: Bütünlük



Başlangıç bütünün yarısından çoktur.
Aristoteles – *Nikhomakhos'a Etik*

Dostoyevski'nin, "Hepimiz Gogol'ün paltosundan çıktık," sözünü uyarlayacak olursak, Marx'ın da bir ölçüde Hegel'in paltosundan çıktığını söyleyebiliriz. İşte o palto *bütünlük* kavramıdır.

Marx'ın Hegel'le ilişkisi çok çeşitli açılardan soruşturulmuş olsa da herhalde çok az insan Marx'ın bütünlük kavramı konusunda en çok Hegel'e borçlu olduğunu inkâr edecektir. Bu, bütünlük düşüncesini ve kavramını Hegel'in icat ettiği anlamına gelmiyor kuşkusuz; ancak Hegel'in sisteminde bütünlüğün kazandığı özgül rol, yapı ve nitelik Marx açısından oldukça esinleyici olmuştur denilebilir.

Bununla birlikte, Marx'ın hem genel olarak yöntemi hem de özel olarak bütünlük kavramı Hegel'e ne kadar borçlu olursa olsun, nihayetinde Hegelci değildir ve Marx'ın kişisel imzasını sonuna kadar hak etmektedir. Hegel'in öğrencisi olduğunu söylerken, kendi yönteminin Hegel'inkinden sadece farklı değil, onun tam karşıtı olduğunu da söylemiş olan Marx da büyük olasılıkla bunu kastediyordu. Yine de Hegel ile Marx arasındaki ilişkide bütünlük kavramı ayrıcalıklıdır. Bütünlük, Hegel'in olduğu gibi Marx'ın da kurucu kavramıdır ve her ne kadar onun rolünü, yapısını ve niteliklerini farklı biçimlerde tarif etmişlerse de hem

Hegel'in hem de Marx'ın düşüncesi bütünlük kavramı olmadan anlaşılamaz.

Önceki bölümde, Marksist yöntemin başlangıcının somutluk olduğunu söylemiştik. Gerçekten de öyledir; ancak eğer Marksist yöntemin bir kurucu ya da merkezi kavramı varsa o da bütünlüktür. Somutun soyutlanarak düşünülmüş somuta dönüştürülmesi; öz ile görüngünün ya da içerik ile biçimin kendi özgül ilişkilerine indirgenmesi; gerçeklik ile hakikatin örtüşmesi ve Marksist yöntemin benzer başka işlemleri hep aynı merkezin etrafında gerçekleşir: Bütünlükten hareket ederek bütünlüğe geri dönmek. Diyalektiğin tüm incelikleri de bütünlüğün kendisinden kaynaklanır; parçaların ilişkilerini kuran ya da olguların dönüşümlerini sağlayan şey bütünlüğün hareketi ve belirlenimidir.

Genel bir tanıma başvuracak olursak, bütünlüğün, nesne ve olguların ilişkilenmiş bir aradalığı olduğunu söyleyebiliriz. Ancak bu tanımın ayrıntılandırılması, ayırt edici özelliklerinin ortaya konulması, diğer bir deyişle özgül olarak Marksistleştirilmesi gerekir. Bunun yapmanın yolu ise, bütünlüğün birlik, belirlenim, çelişki, yadsıma gibi özelliklerinin açıklanmasıdır. Sadece bir araya gelmiş nesne ve olgulardan oluşan bir bütünlük tanımı, eksik olmanın ötesinde yanlıştır da.

Bütünlük kavramını Marksist biçimde özgülleştirmek için birkaç alt başlık açacağız ancak şimdilik iki noktanın altını çizerek ilerleyelim.

İlk vurgumuz, bütünlüğün, kendisini oluşturan parçaları önceledığidir. Bu öncelemeden kastedilen, önce bir bütünlüğün oluştuğu, onun içinin ise sonradan dolduğu değildir elbette. Marx'ın sözleriyle söylersek,[25] bütünlüğün varoluş öncülleri onun dışında olamayacağı için bütünlük ile parçalar arasında bir tür zaman sıralaması kurmak da imkânsızdır. Her bütünlük, tanımı gereği, parçalardan oluşur ve her parça, yine tanımı gereği, bir

25 Karl Marx ve Friedrich Engels, *Kutsal Aile*, Sol Yayınları, Ankara, 2009, s. 60.

bütünlüğün parçasıdır. Dolayısıyla, bütünlüğün parçalarına olan önceliği kronolojik değil, analitik niteliktedir. O halde, bütünlüğü oluşturan parçalar ancak bütünlük dolayımıyla, bütünlükle kurdukları ilişkiler aracılığıyla kavranabilir.

İkinci vurgumuz ise, bütünlüğün sürekli bir hareket içinde olmasıdır. Burada da yine bütünlüğün önceliği ilkesi geçerlidir. Çünkü bütünlüğü hareket ettiren itki, ona dışsal bir odaktan ya da parçaların kendi aralarındaki ilişkilerden değil, bütünlüğün kendisine içsel çelişkilerden kaynaklanmaktadır. Kuşkusuz, her parçanın başka parçalarla ilineksel ilişkileri vardır ancak bunlar tek başlarına bütünlüğün kendisini hareket ettirecek nitelikte değillerdir. Bütünlüğe hareket katan çelişkiler ise her ne kadar parçalarda somutlansa da bütünlüğün tözsel yapısına içkindir. Bu çelişki kavranmadan bütünlüğün yapısı çözümlenemeyeceği gibi, bütünlük kavramına başvurmadan bu çelişkiyi saptamak da imkânsızdır.

Bu ilk vurgularda da görülebileceği gibi, bütünlüğün, kendisini oluşturan parçalarla ilişkisinin esas biçimi dolayımdır. Dolayım, bütünlüğün yapısına içkin olan niteliklerin parçanın da yapısına içkinleşmiş olmasıdır. Bütünlük içindeki ve parçalar arasındaki ilişkilerin tek biçimi dolayım değildir elbette; ancak bütünlüğü parçaya taşıyan, ona içkinleştiren dolayım, diğer ilineksel ilişkilere göre belirleyicidir.

Marksizmin yöntemine hem diyalektik bir karakter kazandıran hem de onu Hegel'in bütünlük anlayışından farklı kılan unsurların hepsi şimdiye kadar sunmayı denediğim özette ipuçları halinde mevcut. Bundan sonraki kısımda, bu niteliklerin en önemlilerini alt başlıklar halinde ele alacağım.

Ayrımların Birliği

Bütünlüğün soyut bir şema değil, gerçekliğin özgül yapısı olduğunu belirterek başlamamız gerekiyor. Çünkü gerçekliğin soyutlama yoluyla kavranması, bu yolla ulaşılan bütünlüğün salt

bilişsel bir kategori olduğu anlamına gelmez. Bütünlük bizzat gerçekliğin kendisinde mevcuttur; soyutlama ise bu karmaşık bütünlüğü düşünülmüş somut olarak yeniden kurmanın işlemidir.

Her bütünlüğün çeşitli parçalardan oluştuğunu, bu parçaların hem kendi aralarında hem de bütünlüğün kendisiyle ilişki içinde olduğunu, bu ilişkilerin bir kısmının tözsel, bir kısmının ise ilineksel nitelik taşıdığını biliyoruz. Ancak bu kadarla kaldığımızda, bütünlüğün ve parçaların birbiriyle ilişkili olduğundan ötesini söylememiş oluruz. Oysa, ilişki kavramının da tanımlanması, daha doğrusu Marksist tarzda özgülleştirilmesi gerekir.

Marksist ilişki kavramının özelliklerinden biri, onun, bir araya getirdiği nesne ve olgulara genişlik katmasıdır. Bertell Ollman'ın belirttiği gibi, "Marx'ın ontolojisinin en ayırt edici özelliği, onun bütünlüğü içsel ilişkili parçalardan oluşuyor gibi kavraması ve bu parçaların genişletilebilir olduğunu yani her bir parçanın içine girdiği tüm ilişkileri içerecek bir şekilde görüldüğünde bütünlüğü temsil edebileceğini öngörmesidir,"[26] diyebiliriz. Başka bir biçimde ifade edersek, Marx'ın yönteminde ilişkisellik, bütünlüğün tözsel niteliklerinin parçalara içkinleşmesi, dolayısıyla bütünlüğün çelişkisinin de tek tek parçalarda gözlemlenebilmesi anlamına gelir. Bu anlamda her bir parça, kendi ilişki ve çelişkilerinden bütünlüğün tözsel ilişki ve çelişkisini kapsamaya doğru genişletilebilir. Marx'ın işçi sınıfında kapitalist toplumun temel çelişkisini yakalaması da bu bakış sayesinde mümkün olmuştur. Bütünü parçada görmüş ya da parçada bütünün içkinliğini saptamıştır da diyebiliriz.

Ancak, belki de daha önemli olan, Marksist yöntemde ilişki kavramının "yükleyici" bir rolü olmasıdır. Yani ilişki, çeşitli nesne ve olguları birbiriyle temasa sokmanın ötesinde, bu nesne ve olgulara kimi nitelikler yükler. Gayet açıklayıcı örnekler için Marx'ı izlememiz yeterli olur:

26 Bertell Ollman, *Diyalektiğin Dansı*, Yordam Kitap, İstanbul, 2011, s. 163.

> Bir kullanım değerinin ham madde olarak mı, iş aracı olarak mı, yoksa ürün olarak mı ortaya çıkacağı, tümüyle, emek sürecindeki özel işlevine, bu sürece dahil olduğu yere bağlıdır ve bu yerin değişmesiyle birlikte kendi niteliği de değişir.[27]

Görüldüğü gibi, Marx, bir kullanım değerinin, ancak içine girdiği ilişki ile nitelik kazanabileceğini ifade etmektedir. Hammadde ya da iş aracı olmak, nesnenin doğasından değil, bir parçası olduğu emek sürecinin özgül biçiminden gelir. Benzer biçimde, yine Marx'a kulak verirsek, üretim araçlarının niteliği de içine girdiği toplumsal ve tarihsel ilişkilerin özgül doğası tarafından belirlenir: "Üretim araçları, burada yalnız emeği edimselleştirme araçları olarak değil, bir o kadar da başkasının emeğini sömürme araçları olarak kendilerini ortaya koyar."[28] Basitçe teknik bir cihaz olan bir üretim aracı, doğası gereği insan emeğini sömürmez ya da bunun aracı olmaz; üretim araçlarının emeği sömürmesi işlevi, ona bağlı bulunduğu ilişkilerce yüklenir.

Demek ki bütünlüğü kendisini oluşturan parçaların bir aradalığı olarak tanımlarken daha ilk adımda iki temel saptamaya ulaşmış oluyoruz: Bu ilişkilerin bütünlüğün tözsel yapısını parçalara taşıması ve ilişkilerin yükleyici işlevlere sahip olması. Tersinden söylediğimizde, aslında bu, bütünlük ile ilişkileri çerçevesinden çıkarılmış hiçbir parçanın kavranamayacağını söylemek oluyor.

Önceki bölümde tartıştığımız özdeşlik-birlik konusu bütünlük başlığında tekrar karşımıza çıkar. Hegel'in bütünlüğünün özdeşlik ilkesine dayanmasına karşılık, Marx'ın bütünlüğünün birlik ilkesine dayandığını görmüştük. Dolayısıyla Marx için bir bütünlük, kendisini oluşturan parçalarla özdeş değildir; tıpkı parçaların da içinde yer aldıkları bütünlükle özdeş olmaması gibi. "Bunlardan çıkardığımız sonuç üretim, bölüşüm, mübadele

27 Karl Marx, *Kapital*, 1. Cilt, s. 186.

28 Karl Marx, *Kapital*, 1. Cilt, s. 781.

ve tüketimin hep aynı şey oldukları değil, bir bütünlüğün yapısal parçacıklarını, bir birlik dahilinde ayrımları oluşturduklarıdır,"[29] sözleriyle Marx'ın da vurguladığı bu bütünlük anlayışı, demek ki, bir birlik dahilindeki ayrımları, bir birliğin ayrımlarını ya da ayrımların birliğini ifade etmektedir.

Bunlarla birlikte bütünlük kavramını belirli ölçüde özgülleştirmiş olsak da hâlâ yeterli bir noktaya gelmiş değiliz. Zira ilişkiselliğin ortaya konulmasından sonra, bu defa bu ilişkisel birliğin, ayrımların birliğinin ya da karşıtların birliğinin açıklanması gerekir.

> Üretim aynı zamanda dolaysız olarak tüketimdir. Öznel ve nesnel, iki yönlü tüketim: Birey üretimde bir yandan yeteneklerini geliştirirken, bir yandan da üretme eyleminde onları harcar, tüketir. (...) Tüketim aynı zamanda dolaysız olarak üretimdir, tıpkı doğada element ve kimyasal maddelerin tüketilişinin, bitkinin üretilişi olması gibi. İnsanın örneğin bir tüketim biçimi olan beslenmede kendi vücudunu ürettiği açıktır. (...) Üretim demek ki aynı zamanda dolaysız olarak tüketim, tüketim aynı zamanda dolaysız olarak üretimdir. Her biri doğrudan doğruya kendi karşıtıdır.[30]

Bütün bu sözler karşıtların birliğinin basitçe ifadesidir. Ancak, konu bundan ibaret değildir elbette. Karşıtlar olarak bir arada bulunan unsurlar aynı zamanda etkinlikleri ile kendi karşıtlarını da üretirler. Bu açıdan diyalektik hareketin özel bir biçimi olan karşıtların birliği, aynı zamanda hareketi sürekli kılan dinamizmin de üreticisidir. "Sermaye, ancak emek-gücü karşılığında değişilmek suretiyle, ancak ücretli emek yaratarak artabilir. Ücretli işçinin emek-gücü, sermaye ile, ancak sermayeyi artırarak, kölesi olduğu gücü kuvvetlendirerek değişilebilir,"[31] derken Marx'ın vurguladığı da bu süreklilik boyutudur. Sermaye ve emek, karşıt-

29 Karl Marx, *Grundrisse*, s. 142.

30 Karl Marx, *Grundrisse*, s. 131-132.

31 Karl Marx, *Ücretli Emek ve Sermaye*, Sol Yayınları, Ankara, 2008, s. 40.

lar olarak bir arada bulunmakla kalmazlar; sermayenin sermaye olarak, emeğin de emek olarak etkinliği, doğrudan doğruya kendi karşıtını üretir ve onun varlığını süreklileştirir: "Sermayenin sermaye olarak varolması ancak *sermaye-olmayan* ile, sermayenin karşıtı, negatifi ile ilişkisi çerçevesinde söz konusudur; onunla bu bağı içinde sermayedir. Sermayenin karşıtı ise, *emektir.*"[32]

Yine de bir adım daha atmak zorundayız. Çünkü Marx, sadece karşıtların birbirlerini üreterek süreklileştirdiğini söylemekle kalmıyor, aynı zamanda birbirlerinin biçimini aldıklarını da ileri sürüyor. Yani Marx'a göre, bir nesne ya da olgu, kendi karşıtıyla birlikte var olmanın ötesinde, kendisini karşıtının biçimi içinde görünür de kılıyor. "Kullanım değeri, kendi karşıtının, yani değerin görünüm biçimi haline gelir," sözlerini takip edersek:

> Eş değer biçiminin ikinci bir özelliği, somut emeğin, kendi karşıtının, yani soyut insan emeğinin görünüm biçimi haline gelmesidir. (...) Şu halde, eş değer biçiminin bir üçüncü özelliği, kişisel emeğin kendi karşıtının biçimine, dolaysız toplumsal biçimdeki emeğe dönüşmesidir.[33]

Buradan çıkarılabilecek sonuç ise karşıtlık içinde bulunan unsurların ancak birlikte anlaşılabileceğidir. Yani sermayeyi anlamak için emeği anlamak, emeğin hangi yollarla sermayenin görünüm biçimi haline geldiğini açıklamak gerekmektedir. Ya da aynı anlama gelmek üzere, emeğin kavranması için sermayenin kavranması, özünde birikmiş emek olan sermayenin nasıl olup da emeğin tam zıddı olarak görünür hale geldiğinin çözümlenmesi gerekmektedir. Kapitalizmin en büyük düşmanı Marx'ın başyapıtının adının da konusunun da "sermaye" olması bu nedenledir herhalde.

İşte karşıtların bu biçimdeki birlikteliği bütünlüğü hareket ettiren dinamizmin ya da enerjinin de kaynağıdır: Buna felsefe-

32 Karl Marx, *Grundrisse*, s. 303.

33 Karl Marx, *Kapital*, 1. Cilt, s. 70.

de *çelişki*, siyasette ise *sınıf mücadelesi* diyoruz. Ancak çelişkinin hareketin kaynağı olarak saptanması, ampirik somutun basit gözlemiyle mümkün olmaz. Öncelikle, yalın gerçekliğin belirli kavramlarla soyutlanması gerekir, ki böylece gündelik deneyimlerin ilişkiselliği ve özgül doğası açığa çıkarılabilsin. Marx, bu durumu şu sözlerle ifade etmiştir: "*Mülkiyetsizlik* ile *mülkiyet* arasındaki karşıtlık *emek ve sermaye* karşıtlığı olarak anlaşılmadıkça, henüz *etkin bağlantısı, içsel* ilişkisi içinde kavranmamış, henüz *çelişki* olarak kavranmamış önemsiz bir karşıtlıktır."[34] Çünkü servetin toplum içinde eşitsiz biçimde dağılmış olması, birilerinin elinde devasa ölçüde birikmişken başkalarının ondan yoksun olması, bu kişiler arasında uzlaşmaz bir çelişkinin var olduğunun kanıtı olamaz. Evet, bu kişiler arasında bir eşitsizliğin kanıtı olabilir ama bir uzlaşmaz çelişkiden söz edebilmek için servetin bir taraftaki birikimi ile diğer taraftaki yokluğu aynı ilişkinin zorunlu sonuçları olmalıdır. Yani karşıtların, kendi öz etkinlikleri ile kendi karşıtını üretip süreklileştirdiğinin açığa çıkarılması gerekir. Aynı zamanda bir uzlaşmaz çelişkinin de sonucu olmayan eşitsizlikler Marx açısından ikincil düzeyde önemli bulunmuşken, hem kuramsal hem de siyasal çalışmalarının esas gayesi uzlaşmaz çelişkinin ve bu çelişkinin taraflarının tanımlanması olmuştur.

Bu noktada Marx'ın, yöntemini doğrudan doğruya siyasal sonuçlara da uzatan hatırlatmasına değinmek zorundayız.

> Proletarya ve zenginlik, karşıt şeylerdir. Karşıt şeyler olarak bir bütünlük oluştururlar. Her ikisi de özel mülkiyet dünyasının oluşumlarıdır. Sorun, onlardan her birinin bu çelişki içinde hangi belirli yeri tuttuğunu bilmektir. Bunlar bir bütünün iki yüzüdür demek, yetmez.[35]

Gerçekten de yetmez; çünkü karşıtların bu birliğinde "kendi doyumunu kendinde bulan özel mülkiyet, çelişkinin *olumlu*

34 Karl Marx, *1844 Elyazmaları*, Sol Yayınları, Ankara, 2005, s. 168.

35 Karl Marx ve Friedrich Engels, *Kutsal Aile*, s. 60-61.

yanı"nı oluştururken, işçi sınıfı ise "çelişkinin olumsuz yanını", "çelişkinin yüreğindeki tasa"yı oluşturur. Ve "çelişkiyi koruyup sürdüren etkinlik birinciden, yıkıp yokeden etki ise ikinciden kaynaklanır."[36]

Marx'ın bu müdahalesinin iki anlamı olduğu söylenebilir. Öncelikle, bütünlüğün, sadece karşıtların birliğinden oluşmadığını, aynı zamanda bu karşıtlardan birinin mevcut bütünlüğü yıkmaya yönelen etkinliğin sahibi olduğunu saptamaktadır. İkincisi ise, işçi sınıfını salt en çok acı çeken sınıf olarak değil, çelişkinin bağrındaki yıkıcı güç olarak tanımlamaktadır. Marx'ın birlik içindeki karşıtların özgül rollerini vurgulaması, çelişkinin olumlu ve olumsuz yanını ayırt etmesi o denli önemlidir ki, Proudhon'la yürüttüğü ve Marksist siyasal çizginin bağımsızlaşması açısından son derece önemli olan tartışmalarda bu noktaya değinmeden geçmemiştir.

> Diyalektik hareketi oluşturan şey, iki çelişik yanın birarada varolması, bunların çatışmaları ve yeni bir kategori içinde eriyip kaynaşmalarıdır. Sorunu kötü yanın atılması olarak koymak, diyalektik hareketi kısa kesmektir.[37]

Proudhon'un kooperatif tipi mülkiyet tarzı önerilerini, sermayeyi ortadan kaldırırken işçi sınıfını sonsuza kadar var olmaya mahkûm edecek (*ya da tam tersine, tüm işçileri sermayedar haline getirecek*) bir üretim modeli olarak değerlendiren Marx, öncelikle bu önerideki diyalektik eksikliğini saptar. İki karşıt kutbun birliği biçimindeki diyalektik harekette, karşıtlardan sadece birini ortadan kaldırarak çelişkiyi çözüme ulaştırmamış, olsa olsa diyalektik hareketi kısa devreye uğratmış olunabilir çünkü. Bu nedenle, sermayeyi ortadan kaldırmak, aynı anlama gelmek üzere işçi sınıfını da ortadan kaldırmak demektir.

---

36 Karl Marx ve Friedrich Engels, *Kutsal Aile*, s. 60-61.

37 Karl Marx, *Felsefenin Sefaleti*, Sol Yayınları, Ankara, 2007, s. 112.

Bütünlüğün Semptomları

Bütünlük kavramının başlıca özelliklerini saptadığımıza göre, buradan doğal olarak sökün eden birkaç sonucu da ele almalıyız.

Eğer bütünlük, kendisini oluşturan parçaların basit birlikteliğinden ötesini, tözsel ve ilineksel ilişkileri ve sonuç olarak, kapsamı içindeki tüm parçalara içkinleşmesini sağlayan özgül bir ilişkiselliği ifade ediyorsa, böyle bir bütünlük belirlenim kavramına başvurmadan incelenemez. Çünkü tözsel ilişkiler kendi zorunluluklarını, bir başka ifadeyle bütünlüğün içkin doğasını hem parçalara hem de parçalar arasındaki ilişkilere dayatmak durumundadır. Bu, bütünlüğü kendi içinde hiyerarşik bir yapı olarak anlamak demektir, ki zaten Badiou'nun da altını çizdiği gibi bütünlüğün başka türlü kavranması imkânsızdır.

> Her şeyin eşdeğerliğinin kabul edildiği andan itibaren, önümüzde sınırsız yüzeyler, ortamlar, görünüşler olur, ama hiçbir dünya zuhur edemez. (...) Her şeyin başka her şeyin yerine ikame edilebildiği bir dünya, kendine ait mantığı olmayan bir dünyadır; dolayısıyla da dünya değil, olsa olsa "anarşik" bir görünüşler rejimidir.[38]

Demek ki bir bütünlüğün sınırsız yüzeyler ya da olumsal karşı karşıya gelişler biçiminde değil, kendi içkin doğasından kaynaklanan zorunlulukların etkinliği olarak kavranması için, bütünlüğü bütünlük olarak biçimlendiren, ona tözsel niteliğini veren bir temel çelişkinin tanımlanması gerekir. Dikkat edilirse, burada bütünlüğün tek bir çelişki barındırdığı ve diğer tüm çelişkilerin aslında bu tek çelişkiden "başka bir şey olmadığı" söylenmiyor. Söylenen, bütünlüğün tözsel niteliğini kuran temel çelişkinin diğer tüm çelişkileri belirlediğidir. Çünkü diğer çelişkilerden farklı olarak, temel çelişki bütünlük oluştuktan sonra oluşmaz; bizzat

38 Alain Badiou, "Demokrasi Bayrağı", *Demokrasi Ne Alemde?* içinde, Haz. Eric Hazan, Metis Yayınları, İstanbul, 2010, s. 19.

bütünlüğü oluşturan, kuran çelişkidir. Yani, "önsel olarak varolan bir bütünün sonuçları olmayıp tersine aynı bütünü oluşturan asal öğelerdir."[39]

Şimdi bir diğer noktaya ilerleyebiliriz. Önceki bölümde gerçeklik ile hakikat arasındaki farka değinirken, hakikatin bir öznenin merceğinde yansıyan gerçeklik olarak değerlendirilebileceğini söylemiştik. Bütünlüğü bu açıdan düşündüğümüzde onun kavranmasının da ancak kendisine yönelen bir öznenin etkinliği olarak söz konusu olabileceği görülür. Lukacs bu nedenle, bütünlüğün ancak kendisini bu bütünlük içindeki yeriyle tanıyan bir öznenin, işçi sınıfının bakış açısından çözümlenebileceğini ileri sürmüştür.

> "Bütün" kategorisi sadece bilginin veya kavrayışın nesnesini değil, aynı zamanda öznesini de belirliyor: Burjuva bilimi toplumdaki fenomenlere – bilinçli ya da bilinçsiz, safdil ya da derinlemesine – hep bireyin bakış açısından bakıyor. Birey'den yola çıkarak bütün'e varamayız, olsa olsa kısmi alanların görüntülerine, daha çok kopuk, her türlü bağlamdan yoksun "olgu"lara ulaşırız. Bir nesnenin bütünü, ancak belirleyici öznenin kendisi bir bütün olduğu ve kendini bu yüzden düşünmek, nesneyi bir bütün olarak düşünmek zorunda kaldığı zaman belirlenebilir. *Özne olarak bütün* anlayışını modern toplumda ancak ve ancak *sınıflar* temsil ediyor.[40]

Özetle Lukacs, kapitalist toplumun çözümlenmesinin, işçi sınıfının bu toplumdaki konumundan hareketle gerçekleştirilebileceğini söylemektedir. Kapitalist toplumun bilgisini barındıran sınıflarüstü bir hakikat düzlemi yoktur çünkü. Kapitalist toplumun tüm çelişkileri işçi sınıfının konumunda somutlaşmış, bütünlük kendisini parçaya içkinleştirmiştir. Dahası, mevcut kapitalist toplumsal ilişkileri dönüştürebilecek güç de sadece işçi

39 Metin Çulhaoğlu, "Yöntem Sorunu: Genel Bir Yaklaşım", *1986-1991 Gelenek Yazıları*, İstanbul, 1998, s. 236-237.

40 György Lukacs, *Tarih ve Sınıf Bilinci*, s. 117.

sınıfındadır çünkü bütünlüğün olumsuz yanını, onun yadsınmasını temsil etmektedir. Zizek'in Marksizmde bütünlüğün sadece bir ideal olmadığını, aynı zamanda ve esas olarak eleştirel bir kavram olduğunu ileri sürmesinin anlamı da budur.[41] Bu açıdan bütünlük, barındırdığı ilişkilerin estetize edilmiş bir anlatımına ulaşmak için değil, varsayılan uyumu bozmak, bütünün kendisiyle özdeş olmasına izin vermeyen çelişkiyi açığa vurmak, onun yüreğindeki tasanın yıkıcı gücünü harekete geçirmek için kullanıldığında Marksist içeriğine kavuşmuş olur.

Bu tür bir semptomatik yaklaşım, bütünlüğün evrensellik iddiasını tutarsızlaştıran tikel içerimleri yakalamaya uğraşır. Çünkü bütünlüğün kendi evrenselliğini (*ya da meşruiyetini*) ileri sürerken büründüğü hakikat söylemi, onun zorunlu olarak barındırdığı tikel bir unsurun damgasıyla lekelenmiştir. Evrensellik arzusunun altını oyan, onun kendi üzerine kapanmasını engelleyen, parçası olduğu bütünlüğü tepetaklak eden bu semptom, eşitsizlik ve sömürüyle dolu tarihin bu canlı tanığı, işçi sınıfından başkası değildir.

> "Semptom", kendi evrensel temelini yıkan tikel bir unsur, ait olduğu takımı (*genus*) yıkan bir türdür tam olarak. (...) Her türlü ideolojik Evrensel – örneğin özgürlük, eşitlik –, zorunlu olarak bütünlüğünü bozan, yanlışlığını açığa çıkaran özgül bir durum içerdiği sürece "yanlış"tır. (...) Buradaki canalıcı nokta şüphesiz şudur: "Burjuva özgürlükleri" çemberini kapatan, tam da bu paradoksal özgürlüktür, kendi zıddının biçimidir.[42]

Zizek'in kullandığı "kendi zıddının biçimi" sözlerinin hayli önemli olduğu açık. Burada, bütünlüğün kendi üzerine kapanmasını engelleyen parçanın ya da evrenselin meşruiyet iddiasını bozan tikel unsurun özel bir niteliğini saptayabiliriz. Buna göre, kapitalist toplumda özgür emek kendi zıddının biçimine bürün-

41 Slavoj Zizek, "Somut Evrensel Olarak Komünizm Fikri", *Komünizm Fikri* içinde, Haz. A. Badiou ve S. Zizek, Metis Yayınları İstanbul, 2012, s. 266.

42 Slavoj Zizek, *İdeolojinin Yüce Nesnesi*, s. 37.

müştür; işçi sınıfının özgürleşmiş olması onun esaretinin kanıtıdır sadece. Dolayısıyla, belli bir bütünlüğü ortadan kaldırmayı hedefleyen her hareket, onun kendi zıddına dönüşmüş parçasına yaslanmak zorundadır. Nitekim Marx'ın vardığı sonuç da tam olarak bu olmuştur. Önce bir bütün olarak Almanya'dan yola çıkmış, sonra bu bütünlüğün temel çelişkisini ve bu çelişkide olumsuz olan yanı, yani işçi sınıfını bulmuştur; ancak burada durmamış, bu defa işçi sınıfından hareket ederek aynı bütünlüğe tekrar yönelmiş, onu işçi sınıfının merceğinden çözümleyip yadsımanın yıkıcı karakterini ortaya koymuştur. Çünkü, başlarda alıntıladığımız Ollman'ın sözlerini hatırlarsak, işçi sınıfı, bütünün bilgisini (*ya da çelişkisini*) tümüyle kendine içselleştirmiştir.

Bu noktadan itibaren, bütünlük hakkında salt kavramsal düzlemde söylenebileceklerin sonuna yaklaşmış oluyoruz. Kuşkusuz, bütünlük Marksist düşüncede çok daha ayrıntılı biçimlerde tanımlanmıştır. Ancak o tür tanımların hepsi çözümlemenin daha somut düzeylerine aittir. Felsefi soyutlama alanında bütünlüğün yapılabilecek tarifi az çok bu biçimdedir. Üstelik kavramsal olanı fazla zorlamak, ona esasında bir soyutlaması olduğu gerçekliğin tüm zenginliğini yedirmeye uğraşmak, sanıldığı gibi analitik bir değer taşımayıp akıl yürütme sürecini spekülasyonun alanına düşürmeye yol açar. Daha ayrıntılı, daha zengin ve daha dolu tarifler için önce kuram, sonra da eylem düzeyine geçilmesi gerekir. Zaten Marksizm de hem düşünce hem de bir pratik olarak, yöntem, kuram ve eylem düzeylerinin birinden öbürüne sürekli bir hareket barındırır.

3

Eros'a Karşı Sappho: Yapı ve Özne



> Sen benim yaratıcımsan ben de senin efendinim, derhal itaat et!
>
> Mary Shelley – *Frankenstein*

Felsefe tarihinde özne hakkında düşünmenin ne zaman başladığı ve nasıl mümkün olduğu hayli geniş bir tartışma konusu. Birebir kendisine bağlanamasa da Sappho'nun şiirinin ortaya çıktığı dönemin, özne kavramının felsefedeki statüsünün bugün anladığımız biçime kavuşmasında ilk esinleyicilerden olduğunu söyleyebiliriz yine de. Epik şiirden lirik şiire geçiş olarak tanımlanan bu dönüşümle birlikte, tanrıların, yarı tanrıların ve tanrılar tarafından seçilmiş ayrıcalıklı insanların kahramanlık hikâyelerinden sıradan insanın, gündelik kaygıların, insani acı ve arzuların dünyasına geçmiş oluruz.

Sappho'nun şiirindeki insan (*ki genellikle kendisidir bu insan*) Eros tarafından, yani tüm varlığına sirayet eden, onu hem fiziksel hem de duygusal olarak zorlayan, ona bazı davranışları salık veren ama bazı davranışları da men eden bir güç tarafından çepeçevre kuşatılmıştır. Bu kuşatma altında insan, tanrılarla savaşmaz ya da kahramanlık öykülerine adını yazdırmaz; basitçe acı çeker, sevinir, yaralanır, mutlu olur, terler, üşür, korkar, düşer, kalkar; yani tanrılar gibi değil, tanrısallığa öykünen kahramanlar gibi de değil, gerçek ve sıradan insanlar gibi deneyimler dünyayı. Böylece iki şey yapmış olur Sappho: Hem Eros'la kurulan

ilişkiyi insani varoluşun kaçınılmaz niteliği olarak ortaya koyar; hem de insanı zorunluluklar ve özgürlükler arasındaki aracı kavramla bütünleştirir. O aracı kavram, deneyimdir.

Bir aracı kavram olarak deneyim bu biçimde doğallaştırıldığında (*ve elbette aynı zamanda dünyevileştirildiğinde*) bir kategori olarak olmasa da bir duygu olarak, bir kavramın gölgesi olarak özne tarih sahnesine adım atmış olur. Özne olarak insan ve onu kuşatan güç olarak Eros arasındaki ilişkinin, Sappho'dan bu yana felsefeden şiire, siyasetten bilime kadar nasıl yayıldığını ve ne tür dönüşümler geçirdiğini burada incelememiz mümkün değil. Ancak, hangi kavramları kullanmış ya da nasıl bir düşünce güzergâhından geçmiş olursa olsun, Marx'ın da hem yöntemde hem kuramda hem de eylemde sürekli bir biçimde boğuştuğu sorunların başında gelmektedir bu konu. Konu derken kastım, insan ile onu kuşatan nesnellik arasındaki ilişki; daha yerleşik kavramlarla konuşursak, özne ile yapı ilişkisi.

Tüm bunların ötesinde, Marx'ın felsefi, kuramsal ve siyasal çabasının yegâne odağının özne olduğunu da söyleyebiliriz. Hegel'in öznesi olan Mutlak Tin ile Feuerbach'ın en az Hegel'inki kadar soyut olan öznesi İnsan dışında, gerçek özneyi, gerçek öznenin varlık ve varoluş tarzını, onun dünyanın gerçekliğiyle ilişkisini açığa çıkarmak Marx'ın en daimi arayışı olmuştur. Bu nedenle Marx sık sık "gerçek insanlardan", "maddi öncüllerden" ve onların içinde biçimlendiği "gerçek dünyadan", "maddi ilişkilerden" söz etmiştir. Çünkü hem Hegel'e hem de Feuerbach'a baktığında gördüğü şey öznenin yokluğu değil, bu öznenin kurgusal niteliğiydi. Tarihi sadece kavramda var olan ve tüm etkinlik tarzı kavramsal olanaklara dayanan bu tür özneler değil, yaşayan, mücadele eden, etkinlik tarzı gerçekliğin yaratıcısı olan insanlar yapıyor olmalıydı.

Marx'a gelene kadar, tüm felsefe, esasında zorunluluk ile özgürlük arasındaki ilişkinin çözümlenmesiyle uğraşmıştı. Bu konu elbette Marx için de önemliydi ve onun tüm felsefe tarihini kate-

den bu sorunu görmezden gelmesi söz konusu olamazdı. Doktora tezinde Seneca'dan aktardığı bir cümle ise bu soruna vereceği yanıtın ipucunu açıkça sergiliyordu: "Zorunluluk içinde yaşamak bir mutsuzluktur, ama zorunluluk içinde yaşamak bir zorunluluk değildir."[43] Yani bir yandan zorunlulukların kabulü ama öte yandan insanın zorunluluklar zincirini kırabilecek iradesinin selamlanması. Marx için özneyi etkin bir güç olarak kabul etmeyen, onun varlığının ve eyleminin imkânlarına yer vermeyen, sonuç olarak tarihin öznesinin gerçek insanlar olduğunu reddeden hiçbir düşünce ciddiye alınabilir değildir. Kuşkusuz, bu öznenin varlığı ve eylemi sürtünmesiz bir ortamda, özgürlükler alanında gerçekleşiyor da değildir; böyle olsaydı materyalizme en ufak bir gerek kalmazdı. Ancak öznenin, çevresindeki koşullar tarafından biçimlendiriliyor oluşu ile o öznenin yokluğu, inkârı ya da kurgusallaştırılması bambaşka şeylerdir Marx'a göre. Ve yine ona göre, tüm felsefe tarihinin üzerinde en az durduğu, en az geliştirdiği ve gerçeğe en az yaklaştığı konu da öznenin varlık ve eylem tarzıdır:

> Bana öyle geliyor ki, önceki sistemler Yunan felsefesinin içeriği bakımından daha önemli ve ilginç olsa da, Aristoteles'ten sonrakiler, en başta da epikurosçu, stoacı ve kuşkucu okullar çevrimi bu felsefenin öznel biçimi bakımından, karakteri bakımından daha önemli ve ilginçtir. Oysa şimdiye değin felsefe sistemlerinin tam da bu öznel biçimi, manevi taşıyıcısı hemen hemen tümüyle gözden uzak tutulmuş, yalnızca metafizik özellikleri dikkate alınmıştır.[44]

Yukarıdaki satırlardan anlaşılacağı gibi Marx felsefenin öznel biçimi olarak tanımladığı şeyin yeteri kadar ele alınmadığını düşünür. Daha sonraları bu saptamayı genişleterek, felsefede öznenin ya da etkin olanın rolünün ve konumunun materyalizmin aksine idealizm tarafından geliştirildiğini de söyler. Feuerbach üzerine 1. Tez'den söz ediyoruz:

43 Karl Marx, *Demokritos ile Epiküros'un Doğa Felsefeleri*, s. 28.

44 Karl Marx, *Demokritos ile Epiküros'un Doğa Felsefeleri*, s. 19.

> Şimdiye kadarki tüm materyalizmin (Feuerbach'ınki dahil) başlıca kusuru, nesnenin [*Gegenstand*], gerçekliğin, duyumluluğun [*Sinnlichkeit*]; *duyumsal insan faaliyeti, pratik* [*Praxis*] olarak değil, öznel olarak değil; yalnızca *nesne* [*Object*] ya da *sezgi* [*Anschauung*] biçiminde kavranmasıdır. Bunun içindir ki, etkin yön, soyut olarak, materyalizmin tersine, – gerçek duyumsal faaliyeti bu biçimiyle tanımayan – idealizm tarafından geliştirilmiştir.[45]

Ancak burada bir şey daha söylemektedir Marx: Klasik materyalizmin başlıca kusuru, nesnelliği ya da yapıyı insan pratiğinin eseri olarak görmemesidir. Hatırlanacak olursa, Marx'ın Feuerbach'a yönelik eleştirisi, temelde somut olarak kavranması ve kendi pratiği ile tanımlanması gereken insanın salt soyut olarak kavranmasıydı. İnsan soyut olarak kavrandığında ne onun pratiğinin sonuçları ne de bu pratiğin içinde gerçekleştiği nesnel koşulların içeriği anlaşılabilir. Deyim yerindeyse, Feuerbach'ta gerçek insan herhangi bir elle tutulur madde gibi anlaşılır ve bu haliyle hiçbir pratikle ilişkilendirilmez, etkin bir varlık olarak görülmez. Bunun yerine, tümüyle felsefede türetilmiş, salt kurgusal bir İnsan söz konusudur Feuerbach için. Bunun Marx açısından yeterli bulunmamasından öte, açıkça yanlış olduğu görülebilir. Bu nedenle, Marx, hem özneyi gerçek içeriğiyle tanımlamaya hem de onun içerisinde hareket ettiği koşulları çözümlemeye uğraşmıştır. Bu uğraşını bir seferde tamamlamamış, eserlerine ve ele aldığı konulara dağıtmıştır elbette; ancak yine de vardığı sonuçların rahatlıkla görünür ve anlaşılır olduğunu söylemeliyiz.

Büyülü Pratik

Marx açısından insan, tıpkı diğer canlılar gibi doğal bir varlıktır ama bu düzeyde henüz sadece bir cins varlığıdır ve ancak doğa bilimleri ile doğa tarihinin konusu olabilir. İnsanı diğer canlılardan ayırt eden ve böylelikle onu bir cins varlığı olmaktan

45 Karl Marx ve Friedrich Engels, *Alman İdeolojisi*, Sol Yayınları, Ankara, 2010, s. 21.

çıkaran ise insanın kendi geçim araçlarını üretmeye başlamasıdır. İnsanın üretim etkinliği her koşulda toplumsal bir etkinliktir. Dolayısıyla, insanın cins varlığından sıyrıldığı ve böylece doğa tarihinden toplum tarihine geçtiği uğrak ile onun toplumsal varlık olarak belirdiği uğrak aynıdır. İnsan, yani cins varlığından sıyrılmış ve toplumsal bir varlık haline gelmiş insan ancak üretim etkinliğiyle ayırt edilebilir. İnsanın ilk ve onu diğer canlılardan ayıran, kendini özgül niteliği ile kuran pratiği üretimdir. Bu anlamda, insanın toplumsal varlığı ile toplumsal pratiği birbirinden ayrılamaz. İnsanın toplumsal bir varlık olduğunu söylemek ne kadar totolojikse, insanın pratik bir varlık olduğunu söylemek de o ölçüde totolojiktir.

"Feuerbach Üzerine Tezler"e dönersek, 8. tezde Marx, "Her toplumsal yaşam pratiktir,"[46] sözleriyle bunu kastetmektedir. Toplumsal yaşam, toplumun kuruluşu ve toplumsal ilişkilerin hepsi, tek ve aynı pratiğin sonuçlarıdır; o pratiğin sahibi de insandır. Ancak bu noktada iki sorunla karşı karşıya geliyoruz. Birincisi, insan bu pratiğini tamamen özgürce mi hayata geçirir? İkincisi ise, insan pratiğini koşullayan, çevreleyen ya da belirleyen bir nesnellik varsa, bunu üreten nedir?

Alman İdeolojisi'nden alınan şu bilindik pasaj iyi bir giriş sayılır:

> Bizim hareket noktamızı oluşturan öncüller, keyfi temeller, dogmalar değillerdir; bunlar, onlara ilişkin soyutlamaların ancak imgelemde yapılabileceği gerçek öncüllerdir. Bunlar gerçek bireylerdir, bu bireylerin eylemleri ve – hem hazır buldukları hem de kendi eylemleriyle yarattıkları – maddi yaşam koşullarıdır.[47]

Demek ki, Marksist yönteme göre öncelikle gerçek bireylerden, onların eylemlerinden yola çıkmak zorundayız. Gerçek insanlar ve onların eylemleri Marx için "gerçek öncüllerin" ta

46 Karl Marx ve Friedrich Engels, *Alman İdeolojisi*, s. 23.

47 Karl Marx ve Friedrich Engels, *Alman İdeolojisi*, s. 38.

kendisidir çünkü. Ancak, insanlar, bir kısmı geçmişten gelen, bir kısmı ise kendi pratiklerinin sonucu olan maddi koşullar altında etkinlikte bulunurlar. Alıntının son cümlesindeki iki tümce de (*hem hazır buldukları hem de kendi eylemleriyle yarattıkları*) aslında aynı kaynağı, yani insan pratiğini işaret etmektedir. Çünkü "geçmişten gelen" ve şimdi yaşayan insanların karşısına kendi eylemlerinin sonucu olarak çıkmayan bu koşullar da esasında geçmişteki insanların, eski kuşakların pratiklerinin sonuçlarından başka bir şey değildir.

Bu, geçmiş kuşakların pratiklerinin neden olduğu koşulları şimdiki zamana da taşıyarak tarihe bir tutarlılık katan şeydir. Başka türlü söylersek, insanın içinde eylediği gerçeklik asla sadece verili andaki insan kuşağının etkinliklerine indirgenemez; verili kuşağın eylemleri ile önceki kuşakların eylemleri birbiri içine geçerek tek bir bütünlük oluşturur. Önceki bölümde bütünlük kavramı hakkında söylediklerimiz burada da karşımıza çıkar: Her bütünlük tarihsel bir sürecin eseridir ve salt ampirik somutu gözlemlemek o somutun gelişim sürecini ıskalayacağı için tarihsellik boyutunu gözden kaçırmak sonucunu doğurur.

Demek ki, Marx açısından tablo genel hatlarıyla şöyle özetlenebilir: İnsan toplumsal bir varlık olduğu için onun her türlü pratiği toplumsal koşullar altında gerçekleşir. Ancak bu toplumsal koşullar da insan dışındaki bir gücün yansıması ya da aşkın bir gücün belirlenimi değil, yine insan pratiğinin sonuçlarıdır. Burada söz konusu olan, toplumsal koşulların tek tek insanların etkinliğini aşıp nesnel bir nitelik kazanması ve bu nesnelliğin de insan etkinliklerinin yapılaşmış bir sonucundan ibaret olmasıdır.[48] Bu açıdan bakıldığında, tek tek insanların tarihin öznesi olduğunu söylemek imkânsızdır elbette; ancak tarihin tek gerçek öznesinin toplumsal bir varlık olarak insan olduğu, tarihe tarihin dışındaki hiçbir özne konumunun dayatılamayacağı da açık-

48 Jonathan Joseph, "Eleştirel Gerçekçiliğin Marksizme Faydalı Olabileceği Beş Nokta", *Praksis*, Sayı 1, Ankara, 2001, s. 158.

tır. Özne ile yapı ilişkisinin en klasikleşmiş, ama aynı zamanda da en somut açıklaması olan meşhur pasajda da denildiği gibi:

> İnsanlar tarihlerini kendileri yapar; ama onu özgür iradeleriyle değil, kendi seçtikleri koşullar altında değil, dolaysız olarak önlerinde buldukları, verili, geçmişten devrolan koşullar altında yaparlar.[49]

İnsan hem tarihi yapar hem de tarih tarafından yapılır. İnsanın, kendi ürettiği koşullar tarafından belirlenmesi ile kendisini belirleyen koşulların yine insan tarafından dönüştürülmesi tezat oluşturuyormuş gibi görünse de Marx açısından bir arada ele alınır. Ancak özne ile yapı arasındaki ilişkinin kavranması için hâlâ açıklanması gereken konular bulunuyor. Her şeyden önce, Marx'ın "Feuerbach Üzerine Tezler" ve *Alman İdeolojisi*'nde özneyi tarihe oldukça dolaysız biçimde soktuğu söylenmelidir. "Koşullardan" söz etmiş olsa da bu koşulların neler olduğu, nasıl oluştuğu ve özneyi nasıl koşulladığı hakkında konuşmaz Marx. Diğer bir deyişle, Marx burada insan pratiğinden, öznenin etkinliğinden söz etmekle birlikte, bu pratiğin içinde gerçekleşeceği "zorunluluklar alanını" tarif etmez.[50]

Alman İdeolojisi'nde tarif etmezse de başka eserlerinde bu suskunluğunu bozar elbette. Bu çabasında da Marx, insanın çevrelendiği koşulların niteliğini aramak için yine insan pratiğine yönelir. Proudhon'la ilgili yorumlarını paylaşmak için Annenkov'a yazdığı mektupta, üretim etkinliğinin insanın toplumsal varlığının temeli olduğunu belirttikten sonra, bu etkinliğin sonuçlarının da özel bir tarzda birikerek sonraki kuşaklara devrolduğunu öne sürer:

> Her üretici güç, edinilmiş bir güçtür; daha önceki etkinliğinin ürünüdür. Bu nedenle, üretici güçler, pratik olarak kullanılmış insan enerjisinin sonucudur; ama bu enerjiyi de, insanın kendini

49 Karl Marx, *Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i*, Yordam Kitap, İstanbul, 2016, s. 19.

50 Metin Çulhaoğlu, *Bin yıl Eşiğinde Marksizm ve Türkiye Solu*, s. 95.

> içinde bulduğu durum koşullandırır; kendilerinden önce ortaya çıkmış yani kendilerinin yaratmadığı, bir önceki kuşağın ürünü olan toplumsal biçim koşullandırır. Arkadan gelen her kuşak, kendini, bir önceki kuşağın edindiği üretici gücün sahibi olarak bulur; bu üretici güçler o yeni kuşağa, yeni üretim için hammadde olarak hizmet eder. İşte bu yalın gerçek nedeniyledir ki, insanlık tarihinde bir tutarlılık ortaya çıkar; bir insanlık tarihi biçimlenir; insanların üretici güçleri ve ona bağlı olarak toplumsal ilişkileri geliştiği ölçüde de bu tarih insanlık tarihi olur. Buradan, zorunlu olarak çıkacak sonuç şudur: insanlığın toplumsal tarihi, bunun bilincinde olsalar da olmasalar da her zaman, insanların bireysel gelişmesinin tarihidir. Maddi ilişkiler, aralarındaki tüm ilişkilerin temelidir. Bu maddi ilişkiler, maddi ve bireysel etkinliklerin içersinde gerçekleştirildikleri gerekli biçimlerdir.[51]

Bu uzun alıntıda görüleceği gibi, öncelikle Marx için pratik, tek ve bölünmez kaynaktır; tüm gerçekliğin biricik yaratıcısıdır. İnsan pratiği "biri özgürlüğü cisimleştirecek, diğeri zorunluluk sahasını teşkil edecek iki özerk alana bölünmüş değildir".[52] İkincisi ve daha önemlisi, insan pratiğinin yapılaşmış ya da nesnelleşmiş sonuçları, sadece tarihe bir tutarlılık kazandırmakla kalmaz, aynı zamanda insanların bireyler olarak içinde karşılıklı ilişki kuracakları maddi biçimleri de sunar. Öyleyse, Marx'ın insan pratiği ile onu koşullayan yapısallığı, özgürlükler alanı ile zorunluluklar alanını birbirinin zıddı olarak kavramadığı ve salt olumsuz bir ilişki içinde görmediği açıktır. Bu yapılar insan pratiğine kimi sınırlamalar getirmekle birlikte, insan pratiğinin toplumsal bir nitelik kazanması için içinde devinmek zorunda olduğu maddi biçimleri de sağlar. Bu saptama, insanın kendi tarihini yapması için yapıların belirleniminden kurtulması ya da zorunluluklar alanından özgürlükler alanına sıçraması gibi bir koşul olmadığı anlamına gelir.

---

51 Karl Marx, "Annenkov'a mektup, 1846", *K. Marx-F. Engels Seçme Yazışmalar 1*, Sol Yayınları, Ankara, 1995, s. 31.

52 Karel Kosik, *Somutun Diyalektiği*, s. 186.

İşte, insan pratiği ancak onun sonuçlarının birikmiş hali olan yapıların bu koşullaması altında gerçekleşebilir. Burada, skolastik indirgemecilik, insan pratiğinden "başka bir şey olmadığı" için yapıların gerçekliğini reddetme eğilimine girecektir. Oysa Marx için yapılar tümüyle gerçektir; kendisini yaratan kaynağın insan pratiği olması onu gerçek dışı kılmaz. Tıpkı sermayenin de hem emek gücünün cisimleşmiş hali olması hem de emeğin karşısına gerçek bir güç olarak çıkması gibi. Marx'ın *Kapital*'de sermayeyi "birikmiş emek gücü" olarak tanımladığını hatırlarsak yapıların da "birikmiş insan pratiği" olduğunu söyleyebiliriz. Ve yine *Kapital*'deki benzetmeye başvurarak, cansız, ölü emek gücünün yaşayan emek karşısına bir güç olarak çıkması gibi, tarihte de cansız, ölü insan pratikleri şimdiki zamanın insan pratiklerinin karşısına bir güç olarak çıkar. Ancak, bir kere daha vurgularsak, bu yapıların insan pratiği üzerindeki etkisi salt olumsuz değildir; hem tarihe bir tutarlılık katarlar hem de insan pratiğinin içinde gerçekleşeceği maddi biçimleri sunarlar.

> Tarihin ilk temel öncülü *insan tarafından yaratılmış* olmasıdır, ama ikinci, aynı derecede temel öncülü bu yaratımın *devamlılığının* zorunluluğudur. Tarih ancak, insan her seferinde baştan başlamadığı, bunun yerine geçmiş nesillerin yolunu ve sonuçlarını takip ettiği için mümkün olur.[53]

Yapıların birikmiş insan pratiği olarak tanımlanması, onların gerçek ve maddi varlıklar olmadığı anlamına gelmiyor elbette. Marx'ın maddi sözcüğünü hangi anlamda kullandığına daha önce değinmiştik. Maddi olan, elle tutulur ya da duyularla algılanabilir olandan ibaret değildir; etkileri gerçek sonuçlar yaratan tüm ilişkiler de maddi birer gerçekliktir. Harvey'in vurguladığı gibi, "Toplumsal ilişkileri gerçekten doğrudan göremez, hissedemez, onlara dokunamazsınız; ama yine de nesnel olarak

53 Karel Kosik, *Somutun Diyalektiği*, s. 209.

mevcutturlar."[54] Bu anlamda, yapıların varlığı ve maddiliği, onların nesnelliği ile aynı anlama gelir. Haliyle, yapıların insanlar üzerindeki etkileri de gerçektir ve insan pratiğinin koşullanması sadece düşünsel bir sınırlama anlamına gelmez. Belirli bir bütünselliğin değişiminin sınırları da insan pratiğini kuşatan maddi koşullar tarafından belirlenir.

> Yapı, kavramsal bir soyutlama değildir – aksi, kuramsalcı metodolojik hata olurdu; yapı, nesnel bir gerçekliktir. Nesnel bir gerçeklik olarak yapının bilgisi, görüngüye içkin ya da örtük değildir – aksi, ampirisist hata olurdu; yapının bilgisi ancak kavramsal olarak deşifre edilebilir. (...) Yapının nesnelliği, insan zihninin bir ürün olmadığını ima eder; ama onun insana dışsal olduğunu ima etmez – aksi, kaderci kendiliğindencilik olurdu. Aynı şekilde, yapının (nesnel gerçekliğin) bilgisinin, ancak teorik soyutlama yoluyla elde edilebileceğini söylemek, bu bilginin insana/eyleyene dışsal olduğu anlamına gelmez – aksi, ikameci iradecilik olurdu.[55]

Bu noktada, toplum kavramına dönmek ve Marx'ın onu nasıl kavradığını görmek yararlı olur. Marx için toplum, insan bireylerinin toplamını ifade etmez; toplum, insanlar arasındaki ilişkilerin ve insan pratiklerinin sonuçlarının bütünlüğüdür. İki tanım arasında göründüğünden daha fazla fark vardır. Her şeyden önce, toplum, kendinde-varlıklar olarak insanlardan değil, insanlar arasındaki ilişkilerden hareketle tanımlanmaktadır.[56] Haliyle, insanlar arasındaki ilişkilerin ve bu ilişkilerin içinde gerçekleştiği maddi biçimlerin özgül nitelikleri, toplumun somut olarak nasıl tanımlanacağını belirler. Sınıf eşitsizliğinin ve sömürünün, toplum kavramı altında gizlenmesi imkânsızdır yani. Toplumun kavramlaştırılması, kendisini oluşturan unsurlar arasındaki somut çelişkilerin

54 David Harvey, *Marx'ın Kapital'i İçin Kılavuz*, Metis Yayınları, İstanbul, 2015, s. 46.

55 Metin Özuğurlu, "Sınıf Çözümlemesinin Temel Sorunsalları", *Praksis*, Sayı 8, Ankara, 2002, s. 36.

56 Allen W. Wood, *Karl Marx*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2017, s.171.

gizlendiği bir tarzda olamayacağı için, tekil insanlar yerine insanlar arasındaki özgül ilişkilerden hareket etmek gerekir.

İkincisi, toplum kendisi dışındaki hiçbir unsurla açıklanamaz. Diğer bir deyişle, toplumun açıklanmasında toplum dışı öncüller ya da gerekçeler kullanılamaz. Toplumu kuran ve ona niteliğini veren hiçbir düşünce, ilke, sözleşme ya da ilahi güçten söz edilemez. Toplumun tek kaynağı insan pratiğidir, ancak bu pratik de toplumsal koşullar tarafından çevrelenmiştir. Pratik ve koşullar ya da özne ve yapı arasındaki ilişkilerin tek taraflı bir belirlenim yerine diyalektik bir etkileşim biçiminde kavranmasının tek yolu, bu ikiliyi bir bütünlük içinde kabul etmektir. İnsan pratiğinin kuruculuğu keyfi bir biçimde hayata geçmediği gibi, koşulların etkisi de mutlak bir belirlenim anlamına gelmez. Bu açıdan, hem insan pratiği hem de insan pratiğini koşullayan nesnellik, adına toplum dediğimiz tek bir bütünlüğün içinde mümkün olur.

Marx'ın insana atfettiği pratik, yani üretici etkinlik de tümüyle *belirli* toplumsal koşullar altında gerçekleşir. Öncelikle, üretici etkinliğin öznesi yani insan *belirli* koşullar tarafından çevrelenmiş durumdadır: "Başlangıç noktamız, şüphesiz, toplum içinde üretim yapan bireyler – dolayısıyla bireylerin toplumsal olarak belirlenmiş üretimi – olacaktır."[57] Bu koşulların genel ya da soyut olarak kavranması imkânsız olduğu için, tıpkı insanın somut olarak tanımlanması gibi, koşulların da somut olarak tarif edilmesi gerekir: "Belirli bir tarza göre üretici faaliyette bulunan belirli bireyler, bu belirli toplumsal ve siyasal ilişkilerin içine girerler. (...) Bu bireyler kendilerinin ya da başkalarının kafalarında canlandırdıkları bireyler değil, *gerçek* bireyler, yani etkide bulunan maddi üretim yapan, dolayısıyla belirli maddi ve kendi iradelerinden bağımsız sınırlılıklar, verili temeller ve koşullar altında faaliyet gösteren bireylerdir."[58]

57 Karl Marx, *Grundrisse*, s. 121.

58 Karl Marx ve Friedrich Engels, *Alman İdeolojisi*, s. 44.

Bu haliyle özne, kendisini tanımlayan herhangi bir bilinç unsurunu gerektirmez. Toplumsal bütünlük içinde ve toplumsal belirlenimlerle gerçekleştirilen insan pratiği, içinde gerçekleştiği koşulların doğru ya da uygun bilincine sahip olmak zorunda değildir. Marx'ın klasik materyalizmle yürüttüğü tartışmanın etkilerini burada da görebiliriz. Klasik materyalizm, nesnelliğin özneyi (*maddenin düşünceyi belirlediği tarzda*) belirlediğini kabul etmesine eder, ama böyle bir belirlenim altındaki öznenin özerk rolünü tanımayı da reddeder. Oysa Marx'ın materyalizmi, insanın pratiğini de o pratiğe dair bilinci de aynı anda kabul eder; sadece bu pratiğin, sahiplerinin kafasından o anda geçenlerle uyumlu olmak zorunda olmadığını ileri sürer. Bu anlamda, doğru ya da uygun bilinç olmadan da insan pratiği, yani öznenin etkinliği mümkündür. Tarihi yapan, öznenin düşünsel tutarlılığı değil, pratik etkinliğinin sürekliliğidir.

Geldiğimiz noktada tekrar başa dönüyoruz, ama artık özne ile yapıların karşılıklı ilişkisini ve birbirlerini üreten etkinliklerinin özgül tarzını biraz açıklamış olarak... İnsanın toplumsal pratiği ile bu pratiğin nesnelleşmiş sonuçları olarak yapılar arasındaki bu ilişkide, denklemin her iki tarafı da aynı düzeyde gerçeklikler olarak kavranır. Pratik ile yapılaşmış ilişkilerin tek bir bütünlük içinde kavranması ise esas olarak tarihe ve topluma aşkın bir kurucu ilke atfetme yönündeki idealist saplantının reddini ifade eder. Yani Marx, toplumda ve tek tek insanların hayatında ne olup bitiyorsa, hepsini gerçek öncüllerden ve gerçek ilişkilerden hareketle, bütünlüğün kendi içsel unsurlarını kullanarak açıklamaya yönelir.

> Ortam ve koşullar insanları yarattığı kadar, insanlar da ortam ve koşulları yaratırlar. Her bireyin ve her kuşağın mevcut veriler olarak buldukları bu üretici güçler, sermayeler, toplumsal karşılıklı ilişki biçimleri toplamı, filozofların "töz" olarak ve "insanın özü" olarak tasarladıkları, göklere çıkardıkları ya da savaştıkları şeyin somut temelidir.[59]

59 Karl Marx ve Friedrich Engels, *Alman İdeolojisi*, s. 68.

Kısacası, insan pratiğinin son derece büyülü bir özelliği vardır: Aynı anda hem dünyayı ve tarihi yaratır, hem de kendini belirleyen nesnelliği üretir. Bu, sadece karşıtların birliği ilkesini ifade etmez, aynı zamanda diyalektiğin en derin anlamlarından biri olan *kendi karşıtının biçimini alma* sürecini de gözler önüne serer. Emeğin sermaye biçimini alması gibi, insan pratiği de nesnel koşulların biçimini, özgür irade zorunlu yapıların biçimini alır.

Öznenin Kuruluşu

Şimdi, özne ile yapıların ilişkisinden çok, öznelik halinin kendisine eğilmemiz gerekiyor. Zira, Marx'ın esas uğraşının da her zaman özneyle, onun etkinliğinin koşulları ve biçimleriyle ilgili olduğu açık. Üstelik bu uğraş, sadece yöntem ve kuram başlıkları açısından değil, Marx'ın siyasal eylemi açısından da merkezi önemini hep korumuştur. Öyle ki, özne kavramının söküldüğü Marksizm yorumlarının en önemli sorunu, kurucusu olan Marx'ı bir yere yerleştirememek olmuştur.

Ancak öznenin önemi sadece Marx'ın siyasal eylemciliğinin bir sonucundan ibaret değildir elbette. Marksist düşüncenin mimarisinde yöntemsel ve kuramsal temellere sahiptir. Lukacs'ın belirttiği gibi, Marksizmde bütünlük "ilkin *varlığı ileri sürülen bir nesne* olarak, sonra da *varlığını ileri süren bir özne*"[60] olarak tanımlanır. Bu vurgu, aynı zamanda bir çözümleme ilkesini de işaret eder: Hiçbir nesnellik ya da yapısallık barındırdığı özne payı hesaba katılmadan, hiçbir özne konumu da onu kuşatan ve koşullayan nesnellik payı dikkate alınmadan çözümlenemez. Özne ile yapının ya da öznenin eylemlilik tarzı ile nesnelliğin koşullarının birliği, bütünlük kavramının diyalektik niteliğinin zorunlu sonucudur. Sadece bu yöntemsel ve kuramsal gerekliliklerden hareketle bile, siyasette de aynı ilkenin geçerli olduğunu söyleyebiliriz. Siyasal özne de nesnelliği kendi dışında ve kendin-

60 György Lukacs, *Tarih ve Sınıf Bilinci*, s. 118.

den bağımsız bir varlık olarak göremez. Gramsci'nin sözleriyle söylersek, "kendi başına, kendinde ve kendi için olacak bir 'gerçeklik' değil, ama onu değiştiren insanlarla tarihsel ilişki içinde bir gerçeklik"tir[61] söz konusu olan.

Ancak özne ile yapıların birbiriyle olan içsel ilişkisi, bu iki kavramın bitiştirilmesi anlamına gelmez. Hâlâ özne ile yapılar arasındaki ilişkinin özgül biçimini teyit etmemiz gerekiyor. Yani, bir kez daha gerçekliğin iki hali arasındaki ilişkiyi kuracak bir aracı kavrama, bir dolayıma ihtiyacımız bulunuyor. Bu noktada deneyim kavramını işe koşabiliriz. Deneyim, salt edimden farklı olarak, edimin sonuçlarını da kapsayan bir kavramdır. Bu anlamda, varlık ile düşünceyi, koşullar ile iradeyi ya da yapılar ile özneyi bir araya getirir. Edim salt eylemsellik olarak tanımlanabilirken, deneyimde her zaman bu eylemselliğin sonuçlarına dair bir farkındalık da yer alır. Ama bu farkındalık, ilişkili olduğu edime ve onun sonuçlarına dair doğru ya da uygun bilinç anlamına gelmez. İnsanlar sürekli bir toplumsal pratik içerisindedirler ve bu pratikleri sadece makineler gibi sergilemezler; bunlar aynı zamanda yaşanan ilişkilerdir ve her yaşantı gibi belirli bir algı ve bilgiye de dönüşürler. Sonuçta, deneyim, özneden yapıya ve yapıdan özneye gidip gelen belirlenimlerin iletici kayışı gibi iş görür.

İşin aslına bakılırsa, varlık ile düşünce ya da yapı ile özne arasında bir dolayımın yer almadığını söylemek, klasik materyalizmin sahasına geri dönmek anlamına gelir. Marx'ın da sıklıkla karşı karşıya geldiği bu akım, düşüncenin varlık tarafından ya da öznenin yapı tarafından nasıl belirlendiğini açıklama yetisine sahip değildir. Birbirinden kopuk iki kendilik olarak kavranan varlık ve düşünce arasındaki ilişki, o halde, yalnızca doğrudan ve tek taraflı bir belirleme olarak kavramlaştırılabilir. Oysa, Marx'ın daha ilk adımda elinin altında tuttuğu pratik kavramı, bu tür bir belirlemeyi olanaksızlaştırır. Eğer insan ya da özne özünde pratik

61 Antonio Gramsci, *Hapishane Defterleri*, Onur Yayınları, İstanbul, 1986, s. 226.

bir varlıksa, bu pratiğinin, kendisini kuşatan gerçekliğe etkide bulunmaması düşünülemez. Demek ki, insan, Feuerbach'ın aksine etkin bir özne olarak kavranıyorsa, ancak o zaman bu etkinliğin bir araya getirdiği taraflardan, özne ile yapılardan söz edebiliriz. Başka biçimde söylersek, varlık ile düşünce ya da yapı ile özne sadece her ikisini buluşturan, her ikisi arasındaki iletim kayışı rolünü oynayan bir aracı terimle bir araya getirilebilir. Varlık ile düşünce arasındaki bu diyalogu sağlayan, deneyimdir.[62] Ve tahmin edilebileceği gibi, bir aracı terim olarak deneyime başvurmak, özne ile yapı arasındaki ilişkinin açıklanmasının salt yöntemsel ya da kuramsal düzlemlerde tüketilemeyeceğini söylemek anlamına gelir.

O halde, deneyim kavramıyla ulaştığımız açıklığı da akılda tutarak, öznenin kuruluşunun en temel özelliğine gelebiliriz. Eğer özne, hem kendi pratiğiyle yarattığı hem de kendi pratiğini koşullayan yapılarla aynı bütünlüğün içerisinde yer alıyorsa ve eğer özne ile yapı arasındaki ilişki doğrudan ve tek taraflı olmaktan çok dolaylı ve karşılıklı ise, bir öznenin etkinliği ve onun somut olarak kuruluşu bütünlüğün tümüne yayılmak durumundadır. Diğer bir deyişle, özne bütünlüğün bir parçasına yerleşmiş değildir; bütünlüğün bir parçası hiç değildir. Özne, tıpkı yapılar gibi, bütünlüğün tümünde hareket halinde olan, onun tümünü kateden, bütünlükle bütünsel olarak ilişkide olan bir varlıktır. Bu anlamda, eğer daha somut kavramlarla konuşursak, Marksizmde öznenin gerçek niteliği toplumsallığıdır; hiçbir özne ne salt ekonomi alanında ne de salt siyaset ve ideolojiler alanında kurulabilir.[63]

İşte, Marx'a "tarihin motoru sınıf mücadeleleridir" dedirten ve kendi varlığı ile hem tarihi hem de tarihin koşullarını yaratan bu özne, yalnızca ait olduğu bütünlükle ilişkisi içinde tanımlanabilir. Bu noktada, soyut olarak özne biçiminde tanımlanan ka-

62 Edward P. Thompson, *Teorinin Sefaleti*, Nika Yayınevi, İstanbul, 2015, s. 53.

63 Metin Çulhaoğlu, *Binyıl Eşiğinde Marksizm ve Türkiye Solu*, s. 96.

tegorinin gerçekte neye tekabül ettiği sorusu akla gelir. Marx sık sık "gerçek insanlardan" söz etse de tekil bireylerin etkinliğinden söz etmediği açıktır. Marx'ın kafasında, daha çok, özneyi ve yapıyı beraberce barındıran bütünlüğün insanları toplum içinde belirli konumlara yerleştirmesi vardır ve bu açıdan bakıldığında, bir özneden söz ettiğimizde aslında sınıflardan söz etmiş olduğumuz açıktır.

Ancak tarihin nasıl "yapıldığı" hâlâ açıklanması gereken bir konu olmayı sürdürüyor. "Gerçek insanlar" ya da onların toplumsallaşmış biçimi olarak sınıfların tarihi yapması ne anlama gelir? Bu noktada, Engels'in bir açıklamasına başvurmamız gerekiyor. Engels, 1890'da Joseph Bloch'a şöyle yazıyor:

> Tarih öyle bir biçimde ilerler ki, sonal sonuç, her zaman birçok bireysel istenç arasındaki çelişkilerden çıkar; bu bireysel istençlerden her birini, ne ise o yapan şey de bir yığın tikel yaşam koşullarıdır. Böylece, bir bileşke – tarihsel olay – doğuran, birbiriyle kesişen sayısız güç, sonsuz bir kuvvetler paralelkenarı dizisi vardır. Bu bileşkenin kendisi de bir bütün olarak *bilinçsiz* ve istençsiz işleyen bir gücün ürünü olarak görülebilir. Çünkü her bireyin istencini başka herkes engeller, ve sonuçta ortaya çıkan, kimsenin istemiş olduğu şey değildir.[64]

Engels'in çizdiği modele göre, gerçek insanların her biri toplum içinde çeşitli pratiklerde bulunur. Bu pratiklerin hedefi, amacı ya da gerekçesi ne olursa olsun, bireyin gücü ölçüsünde toplum üzerinde bir etki yaratır. Tarihsel süreç boyunca yaşanan her türlü değişim, hatta tarihin bizzat kendisi bile esasında bu etkilerin yığılmış bir sonucudur. Ancak hiçbir tarihsel değişim ve doğal olarak tarihin kendisi o ya da bu insanın tekil eyleminin sonucundan ibaret olamaz. Her tekil insan pratiğinin karşısında, onunla çelişen ya da onunla birleşen başka pratikler de bulunur. Böylece, tekil insanların iradesi, çelişmeler ve birleşmeler yoluyla

64 Friedrich Engels, "Bloch'a mektup, 1890", *K. Marx-F. Engels Seçme Yazışmalar 2*, s. 237.

bir bileşke ortaya çıkarır. Bu bileşke, sonuç olarak tüm insanların tekil iradelerinin ve etkilerinin bir sonucudur ama yine bu bileşke hiçbir tekil iradeye indirgenemeyecek niteliktedir. Bu nedenle de tarihin öznesi insanlardır ama tekil bireyler anlamındaki insanlar değildir.

Engels'in genel modelinin hayli açıklayıcı olduğu görülebilir. Zira buradaki mantığı takip edersek, toplumsal bütünlük içinde benzer sınıfsal konumları ve çıkarları paylaşan insanların pratiklerinin göreli olarak daha benzer etkiler yaratacağı, böylece bir sınıf davranışından söz edebileceğimiz de söylenebilir. Ancak yine de, Engels'in açıklayıcı olmak isterken bir noktayı karanlığa bürüdüğünü görmek durumundayız. Çünkü Marx'ın sık sık vurguladığı bütünlük yaklaşımıyla birleştirilmediği sürece Engels'in öne sürdüğü "tekil iradelerin bileşkesi" olarak tarih modelinin Adam Smith'in özçıkar toplamıyla ya da Rousseau'nun genel iradesiyle farkı ortaya konamaz. Thompson'ın vurguladığı gibi, aslında bu modelde Engels, "soruna bir çözüm getirmemiştir, onu yeni terimlerle yeniden ifade etmiştir."[65]

Bu modelin bir mektupta özetlendiği, dolayısıyla kimi savruk ifadelerin olağan karşılanması gerektiği söylenebilir elbette. Aslında Engels'in anlatmak istediği, tarihin, bir ilahi yasanın ya da maddi koşulların mutlak belirlenimi biçiminde anlaşılamayacağıdır. Tıpkı Marx gibi Engels de sürekli insanların tarihin prangalarına vurulmuş aciz köleler değil, varlıkları ve etkinlikleri ile tüm tarihsel değişimleri yaratan kudretli özneler olduğunun altını çizmeye uğraşır. Bunun içinse, Engels'in modelinde tarihin bileşkesini üreten pratiklerin sahibi olan gerçek insanların, esasında çeşitli sınıflara ait insanlar olduklarını akılda tutmak gerekir. Çünkü bu tekil iradeler ve onların yaşam koşulları ne kadar biricik olursa olsun, bütünlüğün kurucu çelişkisinin ya da sınıfsal niteliğinin belirlenimi altındadırlar. Tarihe çıplak ve do-

65 Edward P. Thompson, *Teorinin Sefaleti*, s. 157.

laysız biçimde, sınıfsal belirlenimlerden muaf kalarak, salt birey olarak girebilen bir öznenin varsayılması, Marksizmin bütünlük anlayışı ile uyumsuzdur. Dahası, birey olarak insan anlayışına temellenen ve özçıkar ya da genel irade yaklaşımlarıyla uyumlu olan bir modelde, sınıf mücadelelerine de onun toplumsal değişimdeki ayrıcalıklı rolüne de bir alan açmak imkânsızdır.

Zaten bu alan açılmadığında, yani tarihte özneye bir rol verilmediğinde, Marksizmin temel kavramlarından biri olan pratiğin ne işe yaradığı da haklı olarak sorulacaktır. Yine "Feuerbach Üzerine Tezler"e, 3. Tez'e dönersek Marx'ın, koşulların değişmesinin ancak öznenin değişmesiyle birlikte kavrandığında devrimci bir pratik olarak anlaşılabileceğini ileri sürdüğünü görürüz: "Koşulların değiş[mesi] ile insan faaliyetinin ya da insanın kendisinin değişmesinin örtüşmesi, ancak *devrimci pratik* biçiminde kavranırsa ussal olarak anlaşılabilir."[66] Başka biçimde söylersek, özne sadece kendisini koşullayan yapıları değiştirme gücüne sahip değildir; aynı zamanda kendisi de bu yapıları değiştirme pratiğinin süreci içinde değişir, dönüşür, kurulur.

Marx'ın özne ile yapı arasındaki ilişki hakkında söyledikleri hemen hemen bu biçimdedir. Kuşkusuz eserlerinde sadece bunları söylemiştir demiyorum ama söylediklerinin içeriği genel olarak böyledir. Ancak, sadece bu kadarıyla kaldığı sürece özne-yapı ilişkilerinin çeşitli boyutlarının boşlukta kaldığı da söylenebilir rahatlıkla. Nitekim söylenmiş, hatta bu boşlukları doldurmayı hedefleyen yaklaşımlar da önerilmiştir. Oysa Marx'ın düşüncesinin en önemli özelliklerinden biri kavramsal boşlukların pratikte ve özgül biçimlerde doldurulmasını salık vermesidir. Tersinden söylersek, yöntem ve kuram alanında oluşan kavramsal boşlukların yine kavramsal araçlarla doldurulması çabasında Marksizmle uyuşmayan bir yan vardır. Çulhaoğlu'nun sözleriyle söylersek;

66 Karl Marx ve Friedrich Engels, *Alman İdeolojisi*, s. 22.

> Bir yanda nesnelliğin öbür yanda ise öznel etkinliğin yer aldığı bir ilişkinin kurgulanmasında, her iki yanda yapılacak alan temizliğinin ve alınacak mesafelerin ötesinde, iki yanın *salt kuramsal düzlemde* buluşturulması mümkün değildir. (...) Bu, kuramsal düzlemde kapatılacak bir boşluk değildir. Çözüm, pratiktir.[67]

Marksizmin kavramları arasındaki boşluklar, bir tür yöntemsel savrukluğun ya da kuramsal özensizliğin eseri değildir; tam tersine, Marksist yönteme ve kurama hem gücünü veren hem de onu pratiğin özgül boyutlarıyla sürekli bir ilişkiye sokan niteliği bu boşluklardan gelmektedir. Hatta, ancak bu boşluklar sayesinde Marksizmden hareket eden devrimci bir pratik mümkün olur. Dolayısıyla, özne ve yapılar arasındaki ilişkilere dair genel yaklaşımın sadece pratik süreçler ve özgül bağlamlar çerçevesinde somutlaştırılmasını ve ayrıntılandırılmasını beklememiz gerekir.

67 Metin Çulhaoğlu, *Binyıl Eşiğinde Marksizm ve Türkiye Solu*, s. 104.

KURAM:
SINIF MÜCADELESİ



Charles Baudelaire'in şiirinde Paris kenti başlı başına bir karakterdir. Paris'in meydanları, sokakları, pasajları, renkleri, sesleri ve sisleri bu şiirin bedenini boydan boya kateder; bir de kalabalıkları. Kalabalıklar o denli önemli bir rol oynar ki, Baudelaire'in neredeyse tüm şiir dünyası şair ile kalabalıklar arasındaki ilişkiden beslenir. Şairin sanatı da budur zaten: "Bir sanattır kalabalığın tadını çıkarmak."

Ancak, Baudelaire'in kalabalıklar hakkındaki sözlerinde ne ona tapınma vardır ne de onu yok etme güdüsü. Kalabalıklar, deyim yerindeyse, şairin kurucu dışıdır; şairin varoluşunu sürdürmek için gereksinim duyduğu yalnızlık ancak çevresini saran kalabalıklar varsa mümkün olur çünkü. Şair için kalabalık ve yalnızlık, kolayca birbirinin yerine geçirilebilecek deyimlerdir. Bu yüzden, Baudelaire *Paris Sıkıntısı*'nda şöyle der: "Yalnızlığını kalabalıkla doldurmasını bilmeyen kişi telaşlı bir kalabalık içinde yalnız olmasını da bilmez."

Başlarken Baudelaire'den el almamızın nedeni, onun şiirini yerleştirdiği yalnızlık ile kalabalık arasındaki boşluğun, kuramın da üzerine yerleştiği boşluklarla benzerlik göstermesi. Özellikle de Marksizm söz konusu olduğunda kuramın tıpkı şiir gibi yalnızlık ile kalabalıklar, düşünce ile eylem, bilim ile gündelik yaşam arasındaki boşlukların üzerinde asılı olduğunu söyleyebiliriz. Marksist kuramın gelişme tarzına baktığımızda da bu tür boşlukların ve bunlar üzerinde gerçekleşen salınımın belirleyici olduğu görülür. Tersinden, Marksist kuramı, söz konusu ikiliklerin bir yanına sabitlemeye uğraşan tüm uğraşların onun zenginliğinden ve açıklayıcılığından feragat etmek zorunda kaldığı da elbette.

Marx'ın eserinin hangi kısmının yöntem, hangi kısmının kuram, hangisinin de eylem olduğunu saptamak bayağı zordur. Bu zorluk, ilk önce, Marx'ın çalışma evreninin genişliğinden ve akıl yürütme tarzının geçişliliğinden gelir. Ama Marx'ın kuramdan anladığı şeyin ne olduğu da sözünü ettiğimiz zorluğu doğuran kaynaklar arasındadır. Soyut bir aşkınlık ya da kavramsal bir tefekkür olarak kuram, Marx'ın düşüncesine kökten yabancıdır. Kendi sözleriyle altını kalınca çizdiği gibi kuram dünyayı değiştirmenin aracıdır. Düşünceye ve eyleme, bilime ve gündelik hayata, soyuta ve somuta aynı anda gereksinim duymasının nedeni de dünyayı değiştirme pratiğinin bu ölçekte geniş bir kapsamı içermesidir.

Bu noktada Marx'ın sık sık, kuramsal tutumların dünyayı değiştirmeye yetmeyeceğini söylediği hatırlanacaktır. Eğer burada kuramdan anlaşılan, Marx'ın kendi çağında bol bol eleştirdiği aşkın düşünce ise, bunun gerçek dünyaya gerçek bir etkide bulunmasını beklemenin gereği yok. Nitekim kuramın bir tür akıl egzersizine dönüştürülmesi, daha da ötesine geçerek dünyayı değiştirecek olanın bu aşkın bilinç olduğunun ileri sürülmesi Marx'ın hem alayla hem de öfkeyle karşıladığı bir yaklaşım olmuştur. O, ısrarlı bir biçimde gerçekliğe, var olan dünyaya dönmeyi ve aranan her neyse onu gerçek dünyanın bağrında bulmayı salık vermiştir.

> *Kuramsal* karşı-olumların kendilerinin çözümünün nasıl ancak *pratik* bir biçimde, insanların pratik enerjisi ile olanaklı olduğu, öyleyse çözümlerinin hiçbir zaman sadece bilinç işi değil ama felsefenin onu *sadece* kuramsal bir iş olarak kavramış bulunduğu için çözemediği *gerçek* bir yaşamsal iş olduğu da görülüyor.[1]

Marx birçok yerde kuramın çok önemli bir işlevini vurgular: Gerçek dünyada karşılaşılan çatışma ve karşıtlıkların, ancak kuramda birer çelişki olarak kavranabileceğini söyler. Bu açıdan kuram, verili bir gerçekliğin soyutlanması, açıklayıcı bir kavram

1 Karl Marx, *1844 Elyazmaları*, s. 179.

setiyle çözümlenmesi ve var olan dünyayı değiştirecek dinamiklerin saptanması için vazgeçilmez bir araçtır. Ancak, bu haliyle bırakıldığında kuram tam da yukarıdaki alıntıda söz edildiği gibi dünyayı değiştirmeyi bir bilinç işine (*ya da bilinç-içine*) dönüştürmüş olur. Bu nedenle, Marx'ı ayırt eden husus, kuramdan hareketle bir eyleme geçme, hatta kuramı eyleme dönüştürme yönündeki buyruğudur. Diğer bir deyişle, gerçek dünyadaki çatışma ve karşıtlıkların çelişki olarak kavranması için başvurulan kuram, devamında kavranmış çelişkilerin çözümü için bir eyleme dönüşmektedir: "Gerçekte ve *pratik* materyalist için, yani *komünist* için sorun, mevcut dünyayı köklü bir biçimde dönüştürmek (*revolutionieren*), varolan duruma pratik olarak saldırmak ve onu değiştirmektir."[2]

O halde şöyle bir yaklaşımı savunabiliriz: Dünyayı değiştirmek (*ki bu, dünyayı anlamakla aynı şeydir*) birden fazla yol ve yordamı, araç ve etkinliği gerektirir; kuram, tüm bu yol, yordam, araç ve etkinliklerin üzerinde salınan, onlardan topladığı ışığı bir tayf gibi renklendirip yeniden onlara yayan bir hareket sergiler. Eğer böyleyse, Marx'ın kuramın rolünü küçümsemesi ya da tenzil etmesi bir yana, kurama yepyeni bir varoluş tarzı kazandırarak onu hiç olmadığı kadar önemli kıldığı söylenebilir. Burada söz konusu olabilecek en ciddi hata ise, kuramın salınımlarını bir sorun addedip ortadan kaldırmaya ve onu sabitlemeye uğraşmak, böylece hem toplarken hem de yayarken fazlasıyla tek boyutlu olmaya mahkûm bırakmaktır.

Marx'tan sonraki kuşakların Marx'a yaptıkları belki de en büyük haksızlık bu olmuştur. Özellikle de kuramın bilim ile eylem arasındaki gergin dengede sergilediği salınımlar, birçok düşünürün bir sorun olarak görüp çözmeye niyetlendikleri bir alana dönüşmüştür. Bu çabaların sonuçları ise beklendiği gibidir: Marksist kuramın bilime sabitlenmesi, bir bilime dönüştü-

2 Karl Marx ve Friedrich Engels, *Alman İdeolojisi*, s. 49.

rülmesi, hızla nesnelci/evrimci bir tarih ve toplum anlayışının doğmasına yol açmıştır. Bunun karşısında, Marksist kuramın eyleme sabitlenmesi ise siyasetin tüm tutarlılığını yok edip onu tepkisel bir anarşist/hümanist aktivizme indirgemiştir. Daha tanıdık kavramlarla konuşacak olursak, Marksist kuramın bilime indirgenmesi ekonomizmle, eyleme indirgenmesi ise iradecilikle sonuçlanmıştır.

Yine de Marksist kuramın bütünlüğünü, çok boyutluluğunu ve geçişli yapısını korumak mümkündür. Ancak bunun için iki noktanın kavranması gerekir. İlki, belirtmiş olduğumuz gibi, kuramın salınımlarını onun doğal hareketi ve gelişim tarzı olarak kabul edip gereksiz zorlamalardan uzak durmak. İkincisi ise, bu salınımın yönünü siyasetin belirlediğinin farkında olmak. Diğer bir deyişle, Marksist kuramın bilimden felsefeye, tarihten topluma, düşünceden eyleme sergilediği salınım, her uğrağı eşit olan bir sarkaç hareketine benzemez. Bu salınımın kendisi de eşitsiz gelişir ve onun yönünü belirleyen gerçek dünyadaki koşullar, yani siyasetin ta kendisidir. Marksist kuramın salınımlarına bir yön, ağırlık ve belli dönemler için bir kararlılık katan şey, siyasal mücadelelerdir.

Bu girişte bizi tekrar gerçek dünyaya, gerçek insanlara, Baudelaire'in kalabalıklarına getiren kavis de burada noktalanıyor zaten. Zira Marksizm, kuramın esas gücünün kalabalıklarla buluşmasında ortaya çıktığını ileri sürüyor. Ancak kuram kalabalıklarla buluştuğunda kuram niteliklerini korumaya da devam ediyor. Marx'ın sözleriyle söylersek, "Somut güç, ancak somut güçle yenilebiliyor; ama teori de, yığınları sarar sarmaz, somut bir güç durumuna geliyor."[3] Dikkat edilirse, Marx yığınların kuramı anlamasından ya da benimsemesinden değil, kuramın yığınları sarmasından söz ediyor. Bir kuramın yığınları sarmasının düşünülebilecek tek yolu, siyasal mücadelenin kit-

3 Karl Marx, *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*, s. 201.

lesel bir güç olarak etkinliğidir. Demek ki hiçbir kuram siyasal mücadelenin aracılığına gerek duymadan yığınlarla ilişki kuramıyor. Kanımca, Marksist kuram söz konusu olduğunda en ufak bir tartışmaya bile konu olamayacak gerçek de kuram ile siyaset arasındaki bu zorunlu ilişkidir.

Marksist kuramın çok sayıda başlığı vardır. Bu bölümde bunların her birine ayrıntılı olarak eğilmeyeceğim. Ancak, Marksist kurama karakterini veren ve eğer yerinden sökülürse geride Marksizm adına hiçbir şeyin kalmayacağı başlık elbette sınıf mücadeleleridir. Başka biçimde söylersek, sınıf mücadeleleri, Marksist kuramın doğduğu ve yeniden döndüğü kaynak, tüm kuramsal çabayı kendine doğru büken manyetik odaktır. Bu nedenle, Marksist kuramın başlıklarının spekülatif tarzda tartışılmasının sınırları vardır; Marksist evrende kalınmak isteniyorsa tartışmanın sürekli bir alışveriş tarzında sınıf mücadeleleriyle bağlantısının kurulması şarttır.

Kuram bölümü dört alt başlıktan oluşuyor. İlk olarak Marksizmin soyutlama işleminin icra edildiği düzeyler ve kuram ile siyasetin buluştuğu ölçek sorunu açısından üretim tarzı ve toplumsal formasyon kavramlarını tartışacağım. İkinci alt başlıkta içinden çıkılmaz bir bilmeceye dönüştürülmesine karşın esasında oldukça yalın bir konu olduğunu düşündüğüm temel-üstyapı konusuna değineceğim. Ardından hem Marksist kuramın hem de bölümün merkezi teması olan sınıf mücadelelerine, sınıf yapısı ve bilinç sorunlarını da inceleyerek eğileceğim. Son alt başlıkta ise, Marx'ın devrim, iktidar, sosyalizm ve komünizm hakkındaki tasarımlarını ele alacağım.

Sık sık tekrarladığım gibi Marksist kuram zorunlu olarak siyasete açılan, düşünceyi eyleme ulayan bir nitelik taşıyor. Bu bölümün genelinde, konu ne olursa olsun, kuramdan eyleme açılan kapıları da işaret etmeye uğraşacağım. Bu sayede, kuramdan eyleme doğru geçişi kitabın planında da karşılayabileceğimi umuyorum.

1

Bereketli Topraklar: Üretim Tarzı ve Toplumsal Formasyon



> Coğrafyası ve topoğrafyası (belki buna tarihi de eklemek gerek) olmayan, bunlar düşünülmeden söylenmiş bir sözcük, boşlukta söylenmiş bir sözcüktür. Anlamı yoktur.
>
> Ferit Edgü – *Hakkari'de Bir Mevsim*

Marksist kuramın kavramları arasında üretim tarzı ayrıcalıklı kavramlardandır. Bir üretim tarzı, kabaca, belirli bir gelişme aşamasındaki üretici güçler ile özgül bir toplumsal karakteri olan üretim ilişkilerinin oluşturduğu bütünlük olarak düşünebilir. Bu bütünlükte hem üretici güçlerin hem de üretim ilişkilerinin belirli bir uyum göstermesi gerekmektedir. Her ne kadar Marx birçok kere üretici güçler ile üretim ilişkileri arasındaki çelişkiyi vurgulasa da söz konusu çelişkinin öncesinde (*çelişkiye düşen üretim tarzının ortaya çıkmasını sağlayan*) bir uyumluluk evresinin gözlendiği söylenebilir.

Doğuş evresinde uyum içinde olan üretici güçler ile üretim ilişkileri, oluşturdukları bütünlüğün belirli bir gelişme aşamasından itibaren bir çelişkiye düşerler. Üretici güçlerin gelişmesi, mevcut üretim ilişkilerinin sınırlarının aşılmasını mümkün, hatta zorunlu hale getirir. Tersinden söylersek, mevcut üretim ilişkileri, toplumun gelişmesinin önündeki bir engele dönüşür.

Bu çelişkinin açık siyasal ya da toplumsal çatışmalara dönüşüp dönüşmemesinden bağımsız olarak, üretici güçler ile üretim ilişkileri arasındaki çelişki o aşamadan itibaren kapitalist üretim tarzının evrimine damgasını vurur.

Üretim ilişkilerinin özgül bir toplumsal karakteri olduğunu belirtmiştik. Belirli bir toplumda üretimin hangi ekonomik, siyasal ve hukuksal koşullar altında sürdürüleceği; sınıfların bu üretim sürecinde hangi rolleri üstleneceği; üretimin ölçeğini, miktarını ve hedeflerini kimlerin belirleyeceği; başta devlet olmak üzere toplumsal ve siyasal kurumların bu süreçlere hangi yollarla ve hangi sınıfın lehine müdahale edeceği ve nihayetinde üretimin sonuçlarının sınıflar arasında nasıl bölüşüleceği gibi hususlar üretim ilişkilerinin genel karakterini oluşturur. Her bir üretim tarzında yukarıdaki sorulara farklı yanıtlar verilir ve bu nedenle de tarih boyunca farklı üretim tarzları sahneye çıkar. Dahası, bu nedenle Marksizm, tarihi büyük savaşlarla ya da hanedan değişiklikleriyle değil, farklı üretim tarzlarının birbirini takip eden (*ve her zaman pek düzenli olması da gerekmeyen*) gelişimi ekseninde ele alır.

Ancak üretim ilişkilerinin üretici güçlerle uyum gösterdiği evreler olması onun bağrında uzlaşmaz çelişkilerin yeşermediği anlamına gelmez elbette. Her üretim ilişkisi bütünlüğü, kendisinin varlık koşullarını yeniden üretir. Ancak bunu yaparken kendisine içselleşmiş uzlaşmaz çelişkiyi de süreklileştirmiş olur.

> Burjuvazinin içinde hareket ettiği üretim ilişkilerinin basit, tekdüze bir niteliğe sahip olmayıp, ikili bir niteliğe sahip oldukları; zenginliğin üretildiği aynı ilişkiler içinde yoksulluğun da üretildiği; üretici güçlerin bir gelişme gösterdiği aynı ilişkiler içinde engelleyici bir gücün de bulunduğu (...) her geçen gün biraz daha açığa çıkmaktadır.[4]

Marx'ın altını çizdiği gibi, kapitalist üretim ilişkileri ikili bir niteliğe sahiptir: Zenginliği de yoksulluğu da tek bir hareket için-

4 Karl Marx, *Felsefenin Sefaleti*, s. 122.

de üretmektedir. Hem zenginliği hem de yoksulluğu, hem ilerlemeyi hem de gerilemeyi, hem köleliği hem de özgürleşmeyi bir arada, aynı hareket içinde yaratan üretim ilişkileri, bu anlamda, karşıtların birliğinin başka bir örneği olarak görülebilir. Böyle baktığımızda Marx'ın "her toplumun üretim ilişkileri bir bütün oluşturur"[5] biçimindeki vurgusu da daha anlaşılır olur. Birincisi, üretim ilişkileri ancak bir bütünlük olarak anlaşılabilir. Üretim ilişkilerinin barındırdığı tekil unsurların niteliği ve özgül doğası, parçası olduğu bütünlük tarafından belirlenir. İkincisi, üretim ilişkilerinin birbiriyle uyumsuz unsurlarında bile belirli bir bütünlük söz konusudur. Mevcut üretim ilişkilerine aykırılık taşıyan ilişki ve yapılar da ya belirli bir uyum kazanmak ya da yok olmak durumundadır. Üçüncüsü, her bütünlükte olduğu gibi üretim ilişkilerinde de birbiriyle uzlaşmaz kutuplar bir arada bulunur. Karşıtların birliği bütünlüğün özsel ilkesi olduğu ölçüde, üretim ilişkilerinin bütünlüğünde de iş başındadır. Dördüncüsü ise, üretim ilişkilerinin tarihselliğidir. Yani üretim ilişkileri, belirli tarihsel süreçlerin ve özgül bir gelişim sürecinin sonucudur ve bu tarihsellik sadece kavramsal değil, olgusal olarak da gözlenebilir.

> Her tarihsel çağda mülkiyet, değişik biçimlerde ve birbirlerinden tümüyle farklı toplumsal ilişkiler içinde gelişmiştir. Demek ki, burjuva mülkiyetini tanımlamak, burjuva üretimin tüm toplumsal ilişkilerinin açıklanmasından başka bir şey değildir.[6]

Başka bir ifadeyle söylersek, üretim ilişkilerinin unsurları parçası oldukları bütünlüğün karakterine uygun olarak işlev kazanmaktadır. Servet her toplumsal çağda gözlenebilecekken, servetin sermaye olarak ortaya çıkması ve işlev görmesi ancak belirli tarihsel koşullar ortaya çıktığında mümkün olur. Burada sadece kavramların değil, olguların da tarihselliği vurgulanmaktadır. Dolayısıyla sorun, olguya ait kavramların tarihselliğini/görelili-

5 Karl Marx, *Felsefenin Sefaleti*, s. 109.

6 Karl Marx, *Felsefenin Sefaleti*, s. 152.

ğini ortaya koymak değil, olgunun bizzat kendisinin de tarihselliğini/göreliliğini ortaya koymaktır.

Böylelikle üretim tarzı, üretici güçler ile üretim ilişkilerinin özgül birliğini dile getiren bir kavram olarak ayrıcalık kazanır. Ve üretim tarzı kavramı, Perry Anderson'ın belirttiği gibi,[7] ekonomi politiğe ait değil, tam tersine onunla polemik içinde üretilmiş bir kavramdır. Üretim tarzı, ekonomi politiğin tüm iddialarına verilmiş bir yanıttır ve en başta da toplum biçimlerinin tarihselliğinin reddedilmesine karşı onların tarihselliğini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bu anlamda üretim tarzı kavramı durağan bir yapı tarifi olmanın ötesinde, toplumsal değişimin olanaklarını ve yollarını gösteren, değişimi yaratacak çelişki ve çatışmaları işaret eden bir kavramdır.

Kuşkusuz, üretim tarzı, üretici güçler ile üretim ilişkilerinin en karakteristik özelliklerinin soyutlanmasıyla ulaşılan bir kavramdır. Ancak üretim tarzının bir kavram olması, onun özgül bir gerçekliğin kavramı olduğunu unutturmamalıdır. Soyutlama, gerçekliğin üzerine yükselerek onu ikame eden değil, ampirik gözlemle çözümlenemeyen gerçekliği bir bütünlüğe kavuşturmak amacıyla başvurulan yöntemsel bir işlemdir burada da. Bu anlamda, tarihte ve günümüzde, saf haliyle üretim tarzlarını görmemiz mümkün değildir; her üretim tarzı, belirli bileşimleri ve özgül biçimlenişleri barındırır. Bir üretim tarzının bir ülkede ve dönemde gözlenebilen somut biçimlenişi *toplumsal formasyon* olarak adlandırılır.

> Tüm toplum biçimlerinde, bir tek üretim tarzı tüm diğerlerinin ve o üretim tarzına özgü üretim ilişkileri de tüm diğer üretim ilişkilerinin rütbe ve etkinliğini tayin eder. Bu, bütün öbür renklerin özgüllüğünü belirleyen genel ışık kaynağıdır. İçinde vücut bulan tüm varlıkların özgül ağırlığını belirleyen özel eterdir.[8]

7 Perry Anderson, *Marksizmde Tartışmalar*, Göçebe Yayınları, İstanbul, 1998, s. 95.

8 Karl Marx, *Grundrisse*, s. 152.

Dikkat edilirse, Marx, bırakalım bir üretim tarzının saf halde ortaya çıkmasını, onun tek başına egemen olmasını bile dile getirmemektedir. Bir üretim tarzı başka üretim tarzlarıyla, onların kalıntılarıyla ya da uzanımlarıyla birlikte var olmaktadır. Ancak, bir üretim tarzı, tüm diğerlerinin rütbesini tayin etmekte, yani söz konusu karmaşık bütünlüğü belirlemektedir. O halde bir toplumda, birden fazla üretim tarzı ve bunlara denk düşen üretim ilişkileri karmaşık bir bütünsellik oluşturur. Egemen olan üretim tarzı ve ona denk düşen üretim ilişkileri, diğerlerinin bütünlük içindeki rolünü ve yerini belirler. İkincil üretim tarzları ve ilişkileri bütünüyle edilgin değillerdir elbette, ancak etkenliklerinin derecesi ve biçimi egemen üretim tarzı ve ilişkileri tarafından sınırlanır. Çoğu somut toplumsal formasyonda gördüğümüz gibi, egemen üretim tarzı ve ilişkileri, ikincil üretim tarzları ve ilişkilerini tamamen yok etmemekte, zaman zaman kendisine uyumlu hale getirerek kullanmaktadır.

Kavramdan Eyleme: Toplumsal Formasyon

Üretim tarzı kavramının açıkladığı alan bilimsel üretim için yeterli olsa da siyasal eylem için fazlasıyla geniştir. Çünkü siyasal eylem, özgül bir toplumsal bütünlüğün gelişme ve çatışma süreçleriyle çok yakından ilişkili olmak zorundadır ve üretim tarzı kavramının sağladığı bakışın siyasal eyleme uyarlanabilecek bir düzeye indirilmesi gerekmektedir. Marx'ın sözde-somuttan düşünülmüş somuta, oradan da tekrar gerçek somuta yönelen çözümleme güzergâhı tam olarak budur. Diğer bir deyişle, üretim tarzından toplumsal formasyona doğru ilerleyen bir çözümleme süreci Marksist kuramın zorunlu buyruğudur. Çünkü özgül bir üretim tarzı olarak kapitalizmin, belirli bir ülkede ve dönemde sermaye egemenliğini nasıl sağladığı, hangi mekanizmalarla koruduğu, sınıf ilişkilerinde ne tür dönüşümleri zorladığı ve sınıf mücadelesinde ne gibi araçlara başvurduğu türünden sorulara

üretim tarzı düzeyinde yanıt verilmesi imkânsızdır. Bu sorulara yanıt arandığında (*ki bu yanıtlar olmadan siyasal eylemden söz edilemez*) çözümleme ister istemez üretim tarzı düzeyinden toplumsal formasyon düzeyine kaymak zorundadır. O halde bir toplumsal formasyonu şöyle tanımlayabiliriz:

> Kendi özgül üstyapısıyla birlikte kapitalist üretim tarzı, *artı* bu üretim tarzıyla birlikte var olan başka üretim tarzları, *artı* bu tarzlara özgü üstyapısal ilişkiler, ve *artı* böylece oluşan toplumsal formasyonun, geçmiş, güncellik ve gelecek boyutlarındaki devinimi...[9]

Görüleceği gibi, Çulhaoğlu toplumsal formasyonu çelişik unsurların birliğini ifade eden bir bütünlük biçiminde tanımlamaktadır. Bütünlük, salt felsefi bir kavram olarak değil de mevcut toplumsal yapının bir karakteri olarak tanımlanacaksa, o zaman çözümleme ölçeğinin buna uygun bir somutluğa indirilmesi kaçınılmazdır. Örneğin, kapitalist üretim tarzının, üstyapıyı somut olarak nasıl biçimlendirdiği, toplumda var olan başka üretim tarzlarına hangi dolayımlarla nüfuz ettiği ve toplumsal/siyasal değişim süreçlerinin nasıl işlediği gibi konular, ancak özgül bir ülke ve dönem ölçeğinde, yani toplumsal formasyon düzeyinde çözümlenebilir. Böyle bir bütünlüğü salt üretim tarzı düzeyinde oluşturmaya çalışmak, kuramı spekülasyonun alanına hapsetmekten başka bir sonuç vermez.

O halde, kapitalizmin dünya ölçeğinde tanımlanmasının ancak üretim tarzı düzeyinde söz konusu edilebileceğini söyleyebiliriz. Bu, tersinden, her kapitalist toplumun kendi özgül gelişim süreci içinde ele alınmadan yeterince kavranamayacağı anlamına gelmektedir. Her ne kadar günümüzde kapitalizmin küresel eğilimleri yerel ölçeklere geçmişe kıyasla daha fazla içselleşmiş olsa da siyasal eylemin koşullarının küresel ölçekte tanımlanması hâlâ mümkün değildir. İktidarı hedefleyen her siyasal ha-

9 Metin Çulhaoğlu, *Binyıl Eşiğinde Marksizm ve Türkiye Solu*, s. 110.

reket özgül bir toplumsal formasyonun koşullarını tanımlamak durumundadır. Bu düzey, siyasal mücadelelerle birlikte tarih ve gelecek, kültür ve kimlik boyutlarını da içeren karmaşık bir veri dizisini barındırmaktadır. Kapitalist üretim tarzının küresel egemenliği, her ülkenin özgüllüklerini ezip yok eden bir silindirden çok, bu özgüllüklerle yaratıcı eklemlenmeler kuran bir içkin ilke olarak anlaşılmalıdır.

Üretim tarzı düzeyinden toplumsal formasyon düzeyine geçişin siyasal eylem için kaçınılmaz bir koşul olmasının bir diğer nedeni de emek-sermaye çelişkisinin sınıf mücadelesine ve siyasal çatışmaya dönüşmesinin ancak toplumsal formasyon düzeyinde gerçekleşmesidir. Marx'ın, gerçek dünyadaki çatışmaların kuram alanında çelişki olarak kavranabileceği ancak kuramda kavranan çelişkilerin çözümünün yine gerçek dünyada aranması gerektiği yönündeki uyarısı hatırlanacaktır. İşte, üretim tarzı düzeyi emek ile sermaye arasındaki uzlaşmaz çelişkinin tanımlanması ve ortaya konulmasında böyle bir vazgeçilmez role sahiptir. Ancak üretim tarzı düzeyinde tanımlanıp ortaya konan çelişkinin çözümü siyasal eylemin üzerinde yükseleceği toplumsal formasyon düzeyindedir. Bu vurgu tersinden okunduğunda da doğrudur: Toplumsal formasyon düzeyinde gözlenen çatışmaların hangilerinin temel çelişkiyle hangilerinin de ikincil çelişkilerle ilişkili olduğunu saptamak için, çözümlemeyi bu defa da toplumsal formasyon düzeyinden üretim tarzı düzeyine kaydırmak gereklidir.

Kısacası, emek ile sermaye arasındaki temel çelişki, tanımı gereği, her kapitalist toplumda aynı yöntemsel süreçlerle tanımlanabilir. Ancak bu temel çelişkinin kendisini nasıl açığa vurduğu, hangi siyasal ve toplumsal sorunlara içkinleştiği, ne tür etkiler ve sonuçlar yarattığı gibi başlıklarda üretim tarzı düzeyinde bir tanıma ulaşmak imkânsızdır. "Somut durumun somut çözümlemesi", tam da burada devreye girerek siyasal eylemin örgütleyicilerini toplumsal formasyonun derinlemesine incelenmesine sevk edecektir. Dahası, böyle bir derinlemesine inceleme olmadan ve

siyasal eylem genel bir kapitalizm tarifinin ötesinde toplumsal formasyonun özgül dinamiklerinin üzerine oturtulmadan herhangi bir ülkede siyasal iktidarın ele geçirilmesinden söz etmek hayal olacaktır.

> Bir taraftaki kapitalistlerin elinde toplanmış üretim araçları ile diğer taraftaki kendi emek güçlerinden başka hiçbir şeye sahip olmayan üreticiler arasındaki ayrışma tamamlandı. *Toplumsal üretim ile kapitalist el koyma biçimi arasındaki çelişki, gün ışığına, proletarya-burjuvazi karşıtlığı olarak çıktı.*[10]

Engels'in sözlerindeki vurgu da tam olarak bunu anlatmaktadır. Soyutlamanın üst düzeylerinde üretici güçler ile üretim ilişkileri çelişkisi olarak tanımlanan temel çelişki, kendisini proletarya ile sermaye arasındaki çatışma biçiminde dışa vuruyor. Kendisini başkalaştırarak açığa vuran bu çelişki, esasında soyuttan somuta, küreselden yerele ya da ekonomiden siyasete doğru ilerleyen bir güzergâhı ima ediyor. Bu güzergâh katedilmediği sürece siyasal eylemin örgütlenmesinin bir yolu bulunmuyor.

Bir İstismar Vakası

Üretim tarzı ile toplumsal formasyon ayrımı, her şeyden önce yöntemsel bir ayrımdır. İki kavram arasındaki fark, değişik gerçeklik alanlarını değil, soyutlama düzeylerinin farklılığını anlatmaktadır.[11] Bu anlamda üretim tarzının kavramlar dünyasına, toplumsal formasyonun ise gerçek dünyaya ait olduğu düşüncesi Marksizmle taban tabana zıttır. Toplumsal formasyon kavramı, bir ülke kapitalizminin daha önceki üretim tarzından nasıl doğup geliştiğini anlatır. Aynı zamanda, sermaye egemenliğinin ve sınıf mücadelesinin o ülkede biriktirdiği deneyimlerin özgüllüğünü kavramayı sağlar. Ancak, herhangi bir toplumsal formas-

10 Friedrich Engels, *Ütopyadan Bilime Sosyalizmin Gelişimi*, Yordam Kitap, İstanbul, 2018, s. 95.

11 Alex Callinicos, *Tarih Yapmak*, Özne Yayınları, İstanbul, 1998, s. 59.

yon yeteri kadar soyutlandığında, kaçınılmaz olarak kapitalizmin üretim tarzı düzeyindeki tanımına doğru daralacaktır. Bu, soyutlama işlemi sırasında devreye giren bir büyünün değil, üretim tarzlarının gerçekten de var olan şeyler olmasının sonucudur.

Buna karşılık, yapısalcı akım içerisinde gelişmiş olan bir eğilim üretim tarzı ile toplumsal formasyon arasındaki ilişkiyi tümüyle koparma noktasına ulaşmıştır. İlk adımlarını Althusser'in attığı, yolunu Poulantzas'ın açtığı ve yolculuğu Laclau ile Mouffe'un tamamladığı bu güzergâhta üretim tarzı ile toplumsal formasyon birbirinden kesin olarak ayrılır. Üretim tarzı kuramsal bir bilgi nesnesi olarak zihinde var olur; toplumsal formasyon ise ampirik bir oluş niteliğiyle gerçekliği ifade eder. Her türlü gerçeklik vasfından arındırılmış üretim tarzı salt kavramsal bir inşa olarak rafa kaldırılır ve toplumsal formasyon kendi özgün biçimlenmesini üretim tarzından bağımsız olarak kazanır. Dolayısıyla, üretim tarzı düzeyindeki hiçbir belirlenim toplumsal formasyon düzeyine nüfuz edemez. Örneğin sınıflar, asıl olarak üretim tarzının alanına ait kavramlardır ve toplumsal formasyonda sınıf aramanın hiçbir gerekçesi yoktur. Teorideki mutlak yapısalcılık, böylece, gerçeklikte mutlak olumsalcılığa dönüşür.

Özellikle Laclau'nun tezleri, yukarıda çizdiğimiz güzergâhın iyi bir temsilidir. Laclau, üretim tarzı ile toplumsal formasyonu gerçekliğin farklı görünümleri olarak değil, tümüyle akıl içinde inşa edilmiş söylemler ile ampirik dünyada vuku bulan gerçek çatışmalar biçiminde ele almaktadır. Ancak Laclau'nun tezleri, biçimsel açıdan ortodoks bir görünüm sergilermiş gibi davranmakta olduğu için hayli ince bir süzgeçten geçirilmesi gerekmektedir.

> "Üretim tarzı" somut tarihi gelişmenin bir aşaması değil soyut bir kavramdır. Dolayısıyla, sadece belirli bir üretim tarzının içsel mantığının açılmasıyla açıklanabilen hiç bir tarihsel dönüşüm yoktur. (...) Somuta doğru bir ilerleme analitik olarak üretim tarzlarından ekonomik sisteme kademeli geçişi içerir.[12]

12 Ernesto Laclau, *İdeoloji ve Politika*, Belge Yayınları, İstanbul, 1998, s. 46.

Soyutlama işlemi ile ulaşılan bir kavram olan üretim tarzının somut tarihsel gelişmenin bir aşaması olmadığını söylemekte bir maharet yok elbette. Ancak Laclau, üretim tarzının salt bir kavram olduğunu ileri sürerken, onun gerçekliğin bir kavramı olduğunu unutturmaya çalışmaktadır. Zira üretim tarzları somut tarihin saf aşamaları halinde görünmese de somut tarihin her bir aşaması üretim tarzı kavramıyla açıklanabilmektedir. Laclau'nun somuta doğru ilerleme dediği şey ise, üretim tarzı aleyhine gerçekliğe doğru ilerlemek değil, üretim tarzı aracılığıyla gerçekliği açıklamak olmalıdır.

Üretim tarzını salt akılsal bir tasarım, toplumsal formasyonu ise ampirik gerçekliğin kendisi olarak kategorik biçimde ayıran bu yaklaşım, üretim tarzının hiçbir ampirik gerçeklikte gözlenemeyeceğini de ifade etmiş olur. Marx'ın hiçbir üretim tarzının saf haliyle var olmayacağı yönündeki sözleriyle, üretim tarzının gerçek dünyada gözlenemeyeceği tezi arasındaki fark dikkatten kaçmamalıdır. Zira Laclau da buradan devam ederek, temel çelişki, sınıflar, sömürü gibi olguların hepsinin üretim tarzı kavramına içkin olduğunu, gerçek dünyada ise bunlardan söz edilemeyeceğini ileri sürer. Dikkat edilirse Laclau'nun tezi, emek-sermaye çelişkisinin kendisini özgül siyasal/toplumsal biçimlerle açığa vurduğunu ve sosyalist siyasetin de bu somut biçimlenmelere dayanması gerektiğini ileri sürmüyor. Onun ileri sürdüğü, tamı tamına, emek-sermaye çelişkisinin tümüyle kavramsal bir çelişki olduğu ve gerçek dünyada böyle bir çelişkiden söz edilemeyeceği.

Ona göre, gerçek dünyada sınıf mücadelesi değil popüler-demokratik mücadele, sınıf çelişkisi değil halk-iktidar bloku çelişkisi söz konusudur. Oysa, sınıf mücadelesinin varlığını salt akılsal bir tasarım olan üretim tarzı düzeyine havale etmek, toplumsal formasyon düzeyindeki çatışma ve mücadelelerin her türlü nesnel zeminini iptal etmek anlamına gelir. Sınıflar arasındaki uzlaşmaz çelişkileri temsil etmeyen bu mücadelelerin neyi temsil ettiği, bu temsilin tutarlı ya da doğru olup olmadığının

nasıl anlaşılacağı, bu mücadelelerin hedef ve ilkelerini belirleyen sınırların nesnel olarak nasıl tanımlanacağı gibi sorular yanıtsız kalır. Nitekim, Mouffe ile birlikte tezlerini geliştirdiğinde, bütün bunlar açıklıkla ifade edilmiştir:

> Gerçek karşıtlık, şeyler arasındaki nesnel – yani belirlenebilir, tanımlanabilir – bir ilişkidir; çelişki de kavramlar arasındaki tanımlanabilir bir ilişkidir; antagonizma ise, kısmi ve kararsız nesnelleştirme olarak ortaya çıkar ve her türlü nesnelliğin sınırını oluşturur.[13]

Diğer bir deyişle, ampirik dünyada çelişkiden değil, karşıtlıktan söz edilebilir. Çelişki ise salt bir soyutlama olarak sadece kavramlar dünyasına aittir. Marx'ın gerçek şeyler arasındaki karşıtlıkların ancak soyutlama sayesinde çelişki olarak kavranabileceği yönündeki sözleriyle benzerlik gösteren bu tez, esasında onun tam tersini ifade etmektedir. Zira Marx, karşıtlıkların gerçek, çelişkinin ise kavram olduğunu söylememekte, basit karşıtlıklar gibi görünen şeylerin esasında bir çelişki olduğunun bilince çıkarılmasından söz etmektedir. Ancak Laclau, Marx'ın sözlerinden bir el çabukluğu marifetiyle çelişkinin salt kavramsal olduğu sonucunu çıkarmaktadır. Eğer gerçek dünyada çelişkilerden söz edemeyeceksek, siyasal eylemin konusu da ancak ve sadece söylem yoluyla inşa edilecek antagonizmalardan başka bir şey olamaz. Zorunluluklar alanının kavramlar dünyasına indirgenmesinin sonucu, gerçekliğin tümüyle olumsal rastlantılar dizisinden ibaret kılınmasıdır elbette.

> Belirlenmiş ilişkilerden kurulu bir yapı olarak "üretim tarzı", ampirik varlığa sahip değildir. Ampirik olarak *var olan* "toplumsal oluşum"da, yapısal *ilişkilerin* yerini, "konjonktürler", yan yana gelişler, "üst belirlenmiş" öğelerin keyfi düzenlenişi almıştır.[14]

13 Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe, *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2015, s. 201.

14 Ellen M. Wood, *Sınıftan Kaçış*, Yordam Kitap, İstanbul, 2011, s. 110.

Laclau'nun tezlerinin bir istismara dönüştüğü yer de burasıdır. Üretim tarzı ile toplumsal formasyon ayrımını, bu ikisi arasındaki birliği sağlamak için değil, kuramı bir yana eylemi ise diğer yana atmak ve ikisi arasındaki her türlü ilişkiyi koparmak için kullanmaktadır. Böylelikle, eylemin hiçbir sınırı, koşulu, içeriği ve temsil kapasitesi kalmamakta; siyaset tümüyle inşa edilmiş söylemlerin yarışmasına dönüşmektedir. Oysa üretim tarzı ile toplumsal formasyon ayrımı evrensel ile tikel olanın, soyut ile somut olanın, türdeş ile farklı olanın birliğini, bunların bütünlük biçiminde kavranmasını mümkün kıldığı için değerlidir. Marx'ın soyutlama işlemine atfettiği rol, salt bilgi sürecinin içine sıkıştırılamaz. Yani bizi üretim tarzı kavramına götürmek üzere soyutlanan ilişkiler aklın yasaları değil, gerçekliğin, ampirik dünyanın yasalarıdır. Laclau'nun yaptığı şey ise tüm bunları aklın ya da soyut düşüncenin içine tıkıştırıp ampirik gerçekliği her türlü yasallıktan ve zorunluluktan muaf tutmaktır.

2

Geometrinin Azizliği: Temel ve Üstyapı



> Yüzbaşım namludan çıkan her kurşunun üstünde, onun nereye isabet edeceğinin yazılı olduğunu söylerdi.
>
> Denis Diderot – *Kaderci Jacques ve Efendisi*

İnsan türünün dünya üzerindeki tarihinin başlangıcı için kesin bir tarih vermek pek mümkün değil. Ancak tarihi kesinleştirmek mümkün olmasa da kesin olan bir şeyden söz edebiliriz: İnsan, tarihinin her uğrağında toplumsal bir varlıktır. Fakat bu da sadece insanın topluluk halinde yaşayan bir tür olmasından ileri gelmez. Doğada topluluk ya da sürü halinde yaşayan, yaşamı bu topluluk biçimine bağlı olan başka türler de bulunur. O halde, insanın toplumsallığının gerekçesini nerede aramak gerekir?

Tam da insanı insan yapan, yani onu hem doğanın bir parçası hem de kültür yaratıcısı kılan özelliğinde. Bu özellik ise, insanın kendi geçim araçlarını üretme becerisidir. Burada kültürü, doğanın yarattıklarına karşılık insanın yarattığı her şeyi kapsayacak biçimde kullanıyorum. Bu anlamıyla kültür, kimi Marksistlerin "ikinci doğa" dedikleri uygarlığın her türlü maddi ve tinsel varlığını kapsar. Doğal olarak, sınıfları, devleti, savaşları ve eşitsizlikleri de. O halde insan, geçim araçlarını yaratma becerisi sayesinde sadece doğanın kendisine sunduğu sınırların ötesine geçebilme yetisi kazanmamış, aynı zamanda doğaya müdahale

edebilme, onu dönüştürebilme, emek aracılığıyla onu kendine ait kılma kapasitesi de kazanmıştır.

Geniş anlamıyla kültürün, insanın doğaya emek aracılığıyla müdahale edebilmesini şart koştuğunu, yani kültürün temelinin maddi üretimde bulunduğunu söylemiş oluyoruz böylelikle. Ancak bu, henüz özel olarak Marksist bir görüş sayılmaz. Marx'ın görüşleri bundan biraz daha fazlasını içerir ve sadece maddi üretimin kültür ve uygarlık için bir zorunlu koşul olduğunu değil, aynı zamanda maddi üretimin gerçekleştirilme tarzının kültür ve uygarlığın tarzını da belirlediğini söyler.[15] Peki bu belirlenim nasıl gerçekleşmektedir? Hatta, daha önemlisi, neden böyle bir belirlenimden söz etmemiz gerekir?

Tek ve Bölünmez Olan: İnsan Pratiği

Bu soruların yanıtları için Marx'ın hem toplum kavramına hem de insan pratiğine dair yaklaşımını (*bir anlamda bir kez daha*) incelememiz gerekiyor. Marx, Proudhon'a karşı görüşlerini özetlediği bir mektubunda, tarihin ve toplumun gelişim sürecine dair yaklaşımını genel hatlarıyla özetlemiş sayılır. Marx'a göre toplum, belirli sınıfsal konumlara yerleşmiş insanların karşılıklı ilişkilerinin bir ürünüdür. Fakat insanlar, içinde diğer insanlarla ilişkiye girecekleri toplumu seçmekte özgür değillerdir. Toplum, yani insanların birbirleriyle ilişkiye girdikleri bütünlüğün koşulları verilidir; bu koşullar edinilmiştir, "pratik olarak kullanılmış insan enerjisi"nin sonuçlarıdır.[16] İnsanın toplumsal pratiği tarih boyunca birikmiş pratikler tarafından koşullandırılır.

> İşte bu yalın gerçek nedeniyledir ki, insanlık tarihinde bir tutarlılık ortaya çıkar; bir insanlık tarihi biçimlenir; insanların üretici güçleri ve ona bağlı olarak toplumsal ilişkileri geliştiği ölçüde

15 Terry Eagleton, *Marx Neden Haklıydı?*, Yordam Kitap, İstanbul, 2011, s. 126.

16 Karl Marx, "Annenkov'a mektup, 1846", *K. Marx-F. Engels Seçme Yazışmalar 1*, s. 30-31.

> de bu tarih insanlık tarihi olur. Buradan, zorunlu olarak çıkacak sonuç şudur: insanlığın toplumsal tarihi, bunun bilincinde olsalar da olmasalar da her zaman, insanların bireysel gelişmesinin tarihidir. Maddi ilişkiler, aralarındaki tüm ilişkilerin temelidir. Bu maddi ilişkiler, maddi ve bireysel etkinliklerin içersinde gerçekleştirildikleri gerekli biçimlerdir.[17]

Bu çözümlemede özellikle öne çıkan üç vurgu bulunuyor. Birincisi, insanlık tarihine bir tutarlılık kazandıran, edinilmiş koşulların kuşaktan kuşağa aktarımıdır; böyle bir gerçeklik olmasaydı, Proudhon'un varsaydığı gibi insanlık tarihinin gelişim evreleri tümüyle mantıktan çıkarsanmak zorunda olurdu. İkincisi, edinilmiş koşulların tek ve bölünmez kaynağı insan pratiğidir; ancak insanın kendi pratiğinin doğru bilincine sahip olması gibi bir zorunluluk bulunmaz. Üçüncüsü, insanın tarihsel eylem için toplumsal koşullardan özgürleşmesini beklemek mantık dışı bir düşüncedir, çünkü bu koşullar aynı zamanda insan etkinliğinin içinde gerçekleştiği biçimlerdir.

Demek ki gerçek tarih gerçek insanların pratikleri sayesinde oluşmuştur. İnsanların pratikleri de "hem hazır buldukları hem de kendi eylemleriyle yarattıkları" koşullar tarafından çevrelenmiştir. Bu koşullar, insan bilincinden bağımsız oldukları ölçüde maddi koşullardır ve geçmişin tüm insan enerjisinin tüketilmiş ürünü olarak özgül bir ağırlığa sahiptir. İnsanın pratiği çıkarıldığında, tarihten söz etmek imkânsızlaşır: "*Tarih hiçbir şey* yapmaz, 'engin zenginliğe sahip değildir' o, 'savaşımlara *girişmez*'! Tersine, bütün bunları yapan, bütün bunlara sahip olan ve bütün bu savaşımlara girişen, *insan*dır, gerçek ve yaşayan insan."[18] Diğer bir deyişle, tarih birikmiş insan pratiğinin başkalaşmış ürünüdür; insan etkinliğinin maddi koşullarını oluşturan şey de yapısallaşarak nesnellik kazanan bu insan pratiğidir.

17 Karl Marx, "Annenkov'a mektup, 1846", *K. Marx-F. Engels Seçme Yazışmalar 1*, s. 30-31.

18 Karl Marx ve Friedrich Engels, *Kutsal Aile*, s. 137.

> Ortam ve koşullar insanları yarattığı kadar, insanlar da ortam ve koşulları yaratırlar. Her bireyin ve her kuşağın mevcut veriler olarak buldukları bu üretici güçler, sermayeler, toplumsal karşılıklı ilişki biçimleri toplamı, filozofların "töz" olarak ve "insanın özü" olarak tasarladıkları, göklere çıkardıkları ya da savaştıkları şeyin somut temelidir.[19]

Esasında Marx'ın söylediği hayli basittir: İnsan pratiği kuşaklar boyu birikerek ve yarattığı somut sonuçları yeni kuşaklara devrederek bir yapı halini alır ve nesnelleşir; nesnelleşmiş bu pratik, bu defa yeni kuşakların pratiklerini koşullandırır. Yeni kuşakların koşullanmış pratiği, devralınan nesnelliği dönüştürür ve ardından kendinden sonra gelen kuşaklara bu haliyle aktarır. Birbirini takip eden bu geçişler, insanın tarih içerisindeki hareketini oluşturur. Tüm toplum biçimleri, üretim tarzları, sınıf mücadeleleri de bu genel hareketin farklı görünümlerini ifade eder. Çok bilinen bir söze atıf yaparsak, "Eğer insan koşullar tarafından biçimlendirilmişse, koşulları insanal olarak biçimlendirmek gerekir,"[20] derken kastedilen de budur. İnsan, kendi pratiğini belirleyen koşulların hem belirleyicisi hem de belirlenenidir.

Yine de insan pratiği denildiğinde kurgulanmış hedeflere yönelik eylemlerden ziyade rastlantının ve karşılıklı pratiklerin kümülatif etkisinin ağır bastığını söylemek gerekir. Engels'in tarihsel hareketin bileşke niteliğinden söz edişi anımsanacak olursa, her tekil bireyin belirli bir ereği olmasına karşın toplum ölçeğinde oluşan sonucun tek bir ereğin izdüşümü olmasının imkânsız olduğu hatırlanacaktır. Engels'e kulak vermeye devam edelim: "Toplumlar, tümleyeni ve açığa vuranı *rastlantı* olan bir *zorunluluk* tarafından yönetilir. Burada kendini rastlantı aracılığıyla ortaya koyan zorunluluk, gene sonal olarak ekonomik zorunluluktur."[21]

---

19 Karl Marx ve Friedrich Engels, *Alman İdeolojisi*, s. 58.

20 Karl Marx ve Friedrich Engels, *Kutsal Aile*, s. 188.

21 Friedrich Engels, "Borgius'a mektup, 1894", *K. Marx-F. Engels Seçme Yazışmalar 2*, s. 298.

Engels'in "tümleyeni ve açığa vuranı rastlantı olan" ve "kendini rastlantı aracılığıyla ortaya koyan" zorunluluk biçimindeki diyalektik açıdan mükemmel tanımı, esasında tarihin bileşke hareketinde maddi üretimin koşullarının taşıdığı ayrıcalıklı rolü ifade ediyor. Hem Marx'ın hem de Engels'in defalarca belirttiği gibi, Marksizm ekonomik denilen etkinlikler dizisinin geri kalan her şeyi cendere içine aldığı yönündeki kaba görüşten oldukça uzaktır. Marksizmde insan pratiğini koşullayan ve aynı zamanda toplumu tarih içinde tutarlı bir gelişim sürecinde tutan şey üretimin toplumsal niteliğidir. Diğer bir deyişle, bir toplumu o toplum yapan, ona en karakteristik özelliklerini veren koşullar yani üretimin maddi koşulları, yüzeyinde sayısız iradenin rastlantı biçiminde görünür olduğu tarihin nesnel yapısını, zorunluluklar alanını oluşturur. Sayısız bireysel iradenin ve ereğin çarpışmasının anlamlı bir sonuca varıp toplumsal yapının bütünlüğünü sürdürmesini sağlayan da üretimin maddi koşulları olur.

Geldiğimiz nokta, toplumun ve onun içinde gelişim sürecini yaşadığı tarihin insan pratiğinin eseri olduğunu göstermiş durumda. Ancak yürüttüğümüz tartışma, sayısız iradenin ve ereğin sergilendiği insan pratiklerinin nasıl olup da tutarlı ve bütünlüklü bir toplumsal yapı oluşturduğunu açıklamak zorunda. Tarihe tarih dışı, topluma da toplum dışı bir ilke dayatmanın Marx'ın reddettiği bir yaklaşım olduğunu düşünürsek, aradığımız yanıtları bulmak için toplumun yapısına içkin dinamiklere eğilmemiz gerektiği de açıktır.

Kuşku yok ki Marx üretimi insanı insan yapan biricik koşul olarak görür. Ancak Marx'ın üretim derken kastettiği şey, insanın doğayı emek aracılığıyla dönüştürmesi kadar bunu kendi insani gelişimini sağlamak amacıyla yapıyor olmasıdır. Bildiğimiz anlamda üretim, yani emek gücünün başkasına ait üretim araçlarını kullanarak çalıştırılması, Marx açısından emeğin yabancılaşmış halidir ve insanın ayırt edici vasfı olan üretime örnek olması söz konusu değildir. Eagleton'ın dediği gibi, "Marx, üretim insanlığın

özüdür dediği zaman, insanlığın özünün sosis paketlemek olmasını kastetmiyordu."[22] Görüleceği gibi, Marx için esaslı sorunlardan biri, üretimin insana yabancılaşması, insanın denetiminden çıkarak onun üzerinde egemenlik kuran bir etkinliğe dönüşmesidir. Kapitalizme karşı yürütülen mücadelenin nihai hedefi de üretimi yeniden insani biçimine, insanın kendisini gerçekleştirmesinin ve özgürleştirmesinin aracına dönüştürmektir.

Peki, üretimin insanın denetiminden çıkıp onun üzerinde egemenlik kurmasına yol açan neydi? Marx'a göre bu, sınıfların ortaya çıkması ve toplumsal yapının sınıf eşitsizlikleri ekseninde bölünmesiydi. Bu, bir yanıyla da uygarlığın bedeliydi kuşkusuz; tarihte insani gelişimin kendi karşıtının biçimine bürünmesiydi. Bu nedenle, bugün elde olan tüm maddi ve tinsel uygarlığın sınıflı toplumların sağladığı üretim kapasitesinin bir sonucu olduğunu yadsımak imkânsızdır. Ancak, toplum bir kere sınıflara bölündüğünde, başka birçok şeyle birlikte üretimin niteliği ve tarzı da bu bölünmenin karakterini yansıtmaya başlar. Artık insanların kendi geçim araçlarını üretmeleri, aynı zamanda sınıflı toplum yapısını yeniden üretmeleriyle birlikte mümkün olur. Diğer bir deyişle, sınıflı toplumlarda insanın kendi geçim araçlarını üretmek için giriştiği tüm etkinlikler kaçınılmaz olarak sınıflı toplumun temel niteliklerini de yeniden üretir.

> Bu üretim tarzı, basitçe bireylerin fizik varlıklarının yeniden üretimi olarak ele alınmamalıdır. Bu üretim tarzı, daha çok, bu bireylerin belirli bir faaliyet tarzını, onların yaşamlarını ortaya koyan belirli bir biçimi, belirli bir *yaşam tarzını* temsil eder. Bireylerin yaşamlarını ortaya koyuş biçimi, onların ne olduklarını çok kesin olarak yansıtır. Şu halde, onların ne oldukları, üretimleriyle, *ne* ürettikleriyle olduğu kadar, *nasıl* ürettikleriyle de örtüşür. Demek ki, bireylerin ne oldukları, üretimlerinin maddi koşullarına bağlıdır.[23]

22 Terry Eagleton, *Marx Neden Haklıydı?*, s. 143.

23 Karl Marx ve Friedrich Engels, *Alman İdeolojisi*, s. 39.

Üretimin maddi koşulları, yani toplumsal koşulların biçimlendirdiği üretim etkinliği, böylelikle, hem verili bir toplum yapısının yeniden üretilmesini hem de bu topluma özgü yaşam tarzlarının üretilmesini sağlar. Bu nedenle Marx, "genel anlamda üretim" diye bir şeyden söz edilemeyeceğini belirtir.[24] Ona göre üretim, her zaman, içinde gerçekleştiği toplumsal koşulların biçimlendirdiği bir etkinliktir. En başta da üretimin olmazsa olmaz koşulu olan insan toplumsal bir varlık olduğu için bu böyledir. Toplumsal belirlenimleri dışında, üretimin saf ya da "kendinde" bir hali yoktur.

Marx, insanların üretimle ve birbirleriyle kurdukları ilişkileri soyut olarak değil, her zaman belirli (*definite*) bir bağlam içerisinde görür. Bu ilişkilerin belirli bağlamlarda kurulabilmesi, insan pratiğinin edilginleşmesi anlamına gelmez elbette; zira, söz konusu belirli bağlamların dönüşmesinin yolu da yine insan pratiğidir. Marx tarafından söylenen ve bu kadarıyla yeterli bulunan sadece şudur: İnsan pratiği yine vardır, ancak bu pratik sahiplerinin kafasından geçenlerle uyumlu olmak ya da sahiplerinin ereklerini birebir yansıtmak zorunda değildir. Marx için özne konumu, doğru bilincin edinimiyle değil, pratik etkinliğin sürekliliğiyle ilgilidir.

Kısacası Marx'ın yaklaşımı bir yandan insan pratiğine özne konumunu vermekte, bir yandan da öznenin keyfi iradesine toplumsal koşullarla örülü bir nesnellik kuşağıyla sınırlar koymaktadır.

> İnsanların doğayla etkileşim içine girdikleri toplumsallık, salt bir biraradalıktan, salt doğaya toplu bir emek tatbikinden ibaret değildir. Doğayla etkileşime giren toplumsallık, kendi içinde eşitsizlikleri, "asimetrik güç ilişkilerini" barındıran bir toplumsallıktır. Başka deyişle, doğayla etkileşim içindeki toplumsallık ve bireyler, bu etkileşimi, belirli sistemlerin ve yapıların içinde yaşamaktadırlar (üretim tarzları).[25]

24 Karl Marx, *Grundrisse*, s. 124.

25 Metin Çulhaoğlu, *Binyıl Eşiğinde Marksizm ve Türkiye Solu*, s. 100-101.

İşte, insanların içinde etkileşime girdikleri belirli yapılar ya da nesnellikler, Marx'ın maddi koşullar ya da maddi ilişkiler olarak adlandırdığı alanı oluşturur. Çünkü, en genel anlamda insanların doğayla etkileşime girmesi de daha dar bir anlamda sermaye sınıfının hizmetinde artık değer üretimini gerçekleştirmesi de özünde toplumsal bir işlevdir. Dolayısıyla, üretimin ve onunla birlikte yaşam tarzlarının (*değerlerin, inançların, kültür ve uygarlık biçimlerinin*) toplumun yapılanma tarzından bağımsız olması imkânsızdır. Sınıflara bölünmüş bir toplumda, üretim de bu sınıfsallığın izlerini taşımak zorundadır. Ancak, maddi koşullar ya da maddi ilişkiler, bu belirlenimi dolaysız biçimde kurmaz. Maddi koşulların belirlenimi, toplum içinde belirli konumlara ve çıkarlara sahip insan gruplarını yaratır. Bu insan grupları sınıflar olarak adlandırılır ve ister bilinçli ister bilinçsiz olsun sınıflar arasındaki çatışmalar tarihin gerçek hareket ettiricisi olurlar.

Görüleceği gibi, söz konusu maddi koşulların tanımlanmasında "ekonomik" etkinlikler dizisinden fazlaca bahsetmemiş olduk. Bunun nedeni, maddi koşullar ya da üretim denildiğinde salt "ekonomik" ilişkilerden ve etkinliklerden söz etmiyor oluşumuzdur. Maddi koşulların ekonomik içeriği olmadığını söylemiyorum elbette; ancak Marx için ekonomi sadece mal-hizmet üretiminin ve emek sürecinin içine hapsedilemeyecek ölçüde geniş bir kavramdır. O, ekonomiyi toplumsal ilişkilerden ayrı bir alan olarak görmek yerine bizzat toplumsal bir etkinlik olarak görmektedir ve kendisinden önceki ekonomi politikçilerle yürüttüğü tüm polemiklerin esas hedefi de onların ekonomiyi toplumdan bağımsız, kendi kurallarına sahip olan ve niteliklerini kendisinden alan bir etkinlik türü olarak resmettiklerini göstermektir. Ekonomik etkinlikler nötr bir teknolojik buyruğun değil, sınıflara bölünmüş bir toplumsallığın biçimlendirmesi altındadır.[26] Ekonomi ile toplumu birbirinden ayırmak, Marx'ın hayli

26 Ellen M. Wood, *Sınıftan Kaçış*, s. 89.

burjuvaca bulacağı bir görüş olduğu için, "ekonomik" etkinlikler dizisinin tüm toplumsal yaşamı belirlediği türünden bir önerme yerine, ekonomik etkinlikleri de kapsayan maddi koşulların belirleyiciliğinden söz etmek daha doğru olacaktır.

Bunun anlamı, üretimin maddi koşullarının, sınıfsal bölünmenin belirleyiciliğini yansıttığı için sadece "ekonomi" alanına sıkıştırılamayacağı, toplumsal yapının farklı alanlarına yayıldığıdır. Marksizmde temel ile üstyapı arasındaki ilişkilerin tanımlanmasına dair tartışmanın nabzı da esas olarak burada atmaktadır.

Kuramda Feodalleşme: Temelin Yeri

Marksist kuramın gelişimi içinde temel-üstyapı tartışması çokça ele alınmış bir başlık. Daha ilk adımda, maddi ve yapısal olan ilişkilerin nasıl adlandırılacağı konusunda dahi farklı görüşler bulmak mümkün. Ben de sıklıkla "altyapı" olarak adlandırılan bu ilişkilere "temel" (*base*) demeyi tercih edeceğim. Ancak, elbette, tartışmalar bundan ibaret değil. Hem temel ve üstyapı olarak adlandırılan ilişkilerin hem de bu ilişkiler kümesi arasındaki belirlenim biçiminin sarih biçimde tanımlanması gerekiyor.

Marx'ın temel ve üstyapı kavramları ile bunların ilişkilerine dair söyledikleri birçok farklı yoruma hizmet edebilir. Üstelik Marx ve Engels'in üsluplarının o günün koşulları doğrultusunda büküldüğü, zaman zaman keskin bir polemiğin zaman zaman bilimsel bir ciddiyetin zaman zaman da aşırılıkları törpülemeyi amaçlayan bir tedbirliliğin gözlendiği biliniyor. Ancak tüm bunlar arasında kesin olan bir şey varsa, o da temelin üstyapılar karşısındaki belirleyiciliğidir. Örneğin, "Yasalar, siyasal olsun, medeni olsun, ekonomik ilişkilerin iradelerini açığa vurmaktan, sözcüklerle ifade etmekten öteye bir şey yapmazlar,"[27] ya da "Eldeğirmeni size feodal beyli toplumu verir; buharlı değirmen

27 Karl Marx, *Felsefenin Sefaleti*, s. 81.

ise, sınai kapitalistli toplumu,"[28] biçimindeki sözler, başka birçok açıdan soruşturma konusu olsa bile temel ile üstyapı arasındaki ilişkinin belirlenim boyutu açısından tartışma götürmez kesinliktedir. En dar anlamıyla alındığında, temel, "sanayi ve ticaret, yaşamsal gereksinmelerin üretimi ve değişimi, dağıtımı"[29] gibi etkinlikleri içeren ilişkiler ağını anlatır. Ancak bu etkinliklerin hiçbiri salt ekonomik etkinlikler olarak sınıflandırılamaz. Her birinin yürütülmesinde siyasal, hukuksal, işbölümüne ve gereksinimlerin giderilmesine dair toplumsal normlar söz konusudur. Bu normlarla biçimlendirilmiş etkinlikler arasında konusu bakımından en ekonomik görüneni bile esasında toplumsal niteliktedir. Hatta, Marx'ın da göstermeye çalıştığı şey, basitçe "ekonomik" olarak görünenlerin özünde toplumsal olduğu, toplum içindeki sınıfsal bölünmenin ürünü olduğudur.

> Varlıklarının toplumsal üretiminde, insanlar, aralarında, zorunlu, kendi iradelerine bağlı olmayan belirli ilişkiler kurarlar; bu üretim ilişkileri, onların maddi üretici güçlerinin belirli bir gelişme derecesiyle örtüşür. Bu üretim ilişkilerinin tümü, toplumun iktisadi yapısını, belirli toplumsal bilinç biçimleriyle örtüşen bir hukuki ve siyasal üstyapının üzerinde yükseldiği somut temeli oluşturur. Maddi yaşamın üretim tarzı, genel olarak toplumsal, siyasal ve entelektüel yaşam sürecini koşullandırır. İnsanların varlığını belirleyen şey, bilinçleri değildir; tam tersine, onların bilicini belirleyen, toplumsal varlıklarıdır.[30]

Marx'a göre üretim toplumsal bir pratik olduğu için üretim süreci içinde insanlar birbirleriyle zorunlu ve kendi iradelerine bağlı olmayan ilişkilere girerler. Toplumun iktisadi yapısını oluşturan bu temelin üzerinde ise her biri belirli toplumsal bilinç biçimleriyle örtüşen hukuksal, siyasal, ideolojik üstyapılar yükselir. Bu ilişkide temel, üstyapıların yaşam sürecini koşullandırır.

28 Karl Marx, *Felsefenin Sefaleti*, s. 109.

29 Karl Marx ve Friedrich Engels, *Alman İdeolojisi*, s. 50.

30 Karl Marx, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, s. 39.

Çünkü toplumsal varlıklar olarak insanların bilinci, içine girdikleri maddi ya da nesnel ilişkiler içerisinde biçimlenir. Bu paragraftaki tüm önermeyi tek bir cümleye indirgediğimizde ise şöyle bir önerme ile karşılaşırız: Toplumsal varlık olarak insanın toplumsal üretimi toplumsal ilişkiler tarafından koşullanır. Ancak, koşullayan ya da belirleyen konumundaki "toplumsal ilişkiler" de esasında insan pratiğinin sonuçlarıdır. Burada bir kez daha, öznel ile nesnelin, özgürlükler ile zorunlulukların, bilinç ile varlığın arasına giren ve sürekli bir gelgit biçiminde işlev gören insan pratiğiyle karşılaşırız. Aynı insan pratiğinin temel ile üstyapı arasına da girdiğini ve ikili arasındaki belirlenim ilişkisinin son kertede insan pratiği aracılığıyla ya da dolayımıyla sağlandığını söylemeye gerek yok.

Yine Marx'la devam edersek, insan pratiğinin söz konusu ilişkide nasıl bir rol oynadığını daha berrak bir bakışla görebiliriz.

> Farklı mülkiyet biçimlerinin, toplumsal var oluş koşullarının üzerinde, farklı ve özel olarak biçimlendirilmiş duyarlılıkların, yanılsamaların, düşünme tarzlarının ve yaşam görüşlerinin bütün bir üstyapısı yükselir. Sınıfın bütünü, bunları, kendi maddi temellerine ve bunlara karşılık gelen toplumsal ilişkilere dayanarak yaratır ve biçimlendirir. Bunları gelenek ve eğitimle edinen bir birey, eylemlerinin gerçek belirleyici nedenlerini ve çıkış noktasını oluşturduklarını düşünebilir.[31]

Farklı maddi koşulların üzerinde yükselen üstyapısal ilişkiler, duyarlılıkları, yanılsamaları, düşünme tarzlarını ve yaşam görüşlerini içeren karmaşık ve hayli geniş bir ilişkiler ağından oluşuyor. Ancak, Marx bu üstyapısal unsurları temelin oluşturduğunu söylemiyor; tam tersine, bu üstyapısal unsurları oluşturan sınıflar. Sınıflar, kendi maddi temellerine ve toplumsal ilişkilerine dayanarak üstyapısal unsurları yaratıp biçimlendiriyor. Diğer bir deyişle, temel, üstyapıyı yaratmadığı gibi onu dolaysız

31 Karl Marx, *Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i*, s. 58.

biçimde belirlemiyor da. Temelin üstyapı karşısındaki belirleyiciliği, esasında insan pratiğinin ürünleri olan ve yapılaşarak insan pratiğini koşullayan toplumsal ilişkiler dolayımıyla oluyor.

Bu noktanın kavranması önemli çünkü esas tartışma, temel ile üstyapının var olup olmadığından çok birbirleriyle kurdukları ilişki ve bu ilişkinin özgül niteliği olarak belirlenim konusunda yoğunlaşıyor. Her şeyden önce, böyle bir belirlenim ilişkisinin geçerliliği sorgulanabilir elbette. Sonuçta temel ile üstyapı arasında bir belirlenim ilişkisi varsaymak, toplumsal yaşamı kendi içinde hiyerarşik bir değerler dizisi biçiminde kavramak anlamına gelmez mi? Bu sorunun yanıtı hiyerarşiden ve bütünlükten ne anladığımıza bağlı olarak değişir. Marx'a göre bütünlük, her şeyin birbiriyle ilişkili olduğu bir toplam değildir; bütünlük kendi içinde hiyerarşisi olan ve belirli bir yapısal tutarlılığa sahip olan bir oluşumdur. Hiyerarşi ile belirlenimi dışlayan modeller daha az kaba ya da daha estetik olduklarını iddia etseler de böyle bir yaklaşımın Marksist olmadığı kesindir. Üstelik, Raymond Williams'ın altını çizdiği gibi[32] burjuva değerlerinin ve normlarının evrenselliğine karşı çıkabilmek için bunların belirli sınıfların çıkarlarının ifadesi olduğunu söylemek durumundayızdır, ki bu da toplum biçimindeki bütünlüğün barındırdığı hiyerarşilerden söz etmenin başka bir yoludur.

O halde bundan sonra tartışılması gereken, söz konusu belirlemenin nasıl işlediği olmalıdır. Yine Williams'a göre, belirleme (*determination*) kavramının tarih içerisindeki anlam değişimlerinden öğrendiklerimiz faydalı olacaktır.[33] Williams'a göre belirleme kavramının en bilinen ve klasikleşmiş anlamlarından biri, bir olguyu zaman içinde de takip ederek belirleyen "dış neden" anlayışıdır. Williams'a göre, kendisinden farklı olan ya da kendisinden sonra gelen bir olguyu, hem yaratmak hem de onun

32 Raymond Williams, *Kültür ve Materyalizm*, Sel Yayıncılık, İstanbul, 2013, s. 51.

33 Raymond Williams, *Kültür ve Materyalizm*, s. 46.

yaşam süreci boyunca izleyeceği güzergâhı önceden çizmek anlamındaki bu belirleme anlayışı açıkça ilahiyat kökenlidir. Çünkü bir şeyin kendisinden farklı bir şeyi, üstelik zamansal bir takip de barındıracak biçimde belirlemesi ancak bir tür tanrı düşüncesinin ifadesidir ve buradaki anlamıyla belirlenim de kaderden başka bir şey değildir.

Ancak Williams bu ilahiyat kökenli yaklaşım dışında insan pratiğine ve toplumsal ilişkilerin özgül doğasına daha uygun bir başka yaklaşımın daha bulunduğunu belirtir. Buna göre belirlenim bir olgunun olası dönüşümleri ve değişimleri için sınırlar koymak, onun gelişim sürecinin içerisinde gerçekleşeceği alanın koordinatlarını çizmek, onu parçası olduğu bütünlüğün nitelikleri doğrultusunda biçimlendirmek üzere baskıda bulunmak gibi anlamlara gelir ve Marx'ın modelindeki temel-üstyapı ilişkisi daha çok bu ikinci yaklaşıma benzemektedir. Marksizmde belirleyenin belirleneni en baştan öngörerek zaman içinde de takip etmesi gibi bir özellik olmamasının ötesinde, belirleyen ve belirlenen aynı bütünlük içinde hareket eder ve belirlenim ilişkisi de bu bütünlüğün sınırları ve koşulları olarak ortaya çıkar. Dahası, Marksizmin epistemolojik varsayımları ışığında düşünüldüğünde, belirlenim ilişkisinde belirleyenin belirleneni kendine özdeş kılması da söz konusu değildir. Cem Eroğul'un sözleriyle söylersek, "Herhangi bir belirlemenin sonucu, belirleyenin değil, belirlenenin niteliğine bağlıdır. Aynı şeyi başka sözlerle belirtirsek, bir belirlemenin yarattığı etki, kaçınılmaz olarak, etkilenen nesnenin doğasını taşır."[34] Bu anlamda, maddi ilişkilerin üstyapı üzerindeki etkisi üstyapısal bir nitelik arz eder. Deyim yerindeyse, maddi ilişkiler felsefeyi kendisi olmaktan çıkarmaz ama felsefede maddi temelin niteliğiyle uyumlu bir dönüşümü zorlar.

Williams'ın yaklaşımına bağlı kalırsak, "insanların maddi varoluş koşullarının ya da daha dar anlamda, iktisadi koşullarının,

34 Cem Eroğul, *Devlet Nedir?*, Yordam Kitap, İstanbul, 2014, s. 14.

insan eylemini belirlediğini; ancak belirleme ilişkisinin eylemin belirli bir sonucunu sabitlemediğini; olası sonuçların sınırlarını belirleyip bunlar üzerinde basınç uyguladığını"[35] söyleyebiliriz. İnsan pratiğinin içerisinde gerçekleşeceği sınırların belirlenmesi, aynı zamanda insan özgürleşmesini kuşatan sınırları ortaya koyarak ondan kurtulmanın yolunu da göstermek anlamına gelir. Bu anlamda, temelin belirleniminin salt olumsuz ve ketleyici nitelikleriyle anlaşılması sorunludur. Benzer bir yaklaşım Stuart Hall tarafından da dile getirilmiştir. Hall da belirlenim dendiğinde mutlak sonuçların en baştan kesinleştirilmesinden çok, sınırların, koordinatların, eğilimlerin ve dinamiklerin anlaşılması gerektiğini ileri sürer.[36]

Aslında doğrudan doğruya Marksizmin kurucularına başvurduğumuzda da benzer bir yaklaşımın sergilendiğini görmek mümkün. Engels, Joseph Bloch'a yazdığı meşhur mektubunda ekonomik etkinliklerin belirleyiciliğine yaptıkları güçlü vurguların hasımlarıyla yürüttükleri polemiklerin tonunu yansıttığı ve bu nedenle de gençlerde gözlenen kimi sorunlu yaklaşımların sorumluluğunu Marx'la birlikte taşıdıklarını belirttikten sonra, esas yaklaşımlarının soğukkanlı ve derli toplu bir özetini sunuyor:

> Materyalist tarih anlayışına göre tarihte belirleyici etken, *son kertede* gerçek yaşamın üretimi ve yeniden-üretimidir. Marx da ben de bundan daha çoğunu hiçbir zaman ileri sürmedik. Bundan ötürü, herhangi bir kimse ekonomik etken *biricik* belirleyicidir dedirtmek üzere bu önermenin anlamını zorlarsa, onu, boş, soyut, anlamsız bir söz haline getirmiş olur. Ekonomik durum temeldir, ama çeşit üstyapı öğeleri – sınıf savaşımının politik biçimleri ve sonuçları – savaş bir kez kazanıldıktan sonra kazanan sınıf tarafından hazırlanan anayasalar vb. – hukuksal biçimler, hatta bütün bu gerçek savaşımların onlara katılanların beyin-

35 Metin Özuğurlu, "Sınıf Çözümlemesinin Temel Sorunsalları", *Praksis*, Sayı 8, s. 46.

36 Stuart Hall, "The Problem of Ideology - Marxism without Guarantees", *Journal of Communication Inquiry*, 10/2, SAGE, 1986, s. 42-43.

> lerindeki yansımaları, siyasal, hukuksal, felsefi teoriler, dinsel görüşler ve daha sonra bunların dogmatik sistemlere gelişmeleri – hepsi de tarihsel savaşımların gidişi üzerinde etki yapar ve birçok durumda özellikle onların *biçimini* belirler. Bütün bu öğeler arasında bir etkileşim vardır; bu etkileşimde bütün sonsuz ilinekler (accidents) çokluğu ortasında, ekonomik devinim, sonunda kendisini olurlamak zorundadır. Yoksa teorinin herhangi bir tarihsel döneme uygulanması, birinci dereceden basit bir denklemin çözümünden daha kolay olurdu.[37]

Engels'in tarihin belirleyici etkeni olarak adlandırdığı ilişkileri "ekonomik" yerine "gerçek yaşamın üretimi ve yeniden üretimi" sözleriyle tanımlaması rastlantı olamaz. Dahası, bunların sadece "ekonomik" olarak anlaşılmasını da kendi görüşlerinin tahrif edilmesi olarak gördüğü açıktır. Ancak bu paragrafın bize söyledikleri yine de biraz sınırlıdır; yani Engels temel ile üstyapı arasındaki ilişkinin doğrudan değil dolayımlı ve tek taraflı değil karşılıklı olduğunu söylemenin ötesine geçmemektedir. Oysa temel ile üstyapı arasındaki dolayımlı ve karşılıklı etkileşimin vurgulanmasının ötesinde, bu ilişkinin özgül doğasının da açıklanması gerekir. Zira, bu kadarla kaldığı sürece temelin belirlenimlerinin kavramsallaştırılması da çözümlenmesi de zora girecektir.

Bu yönde bir çabayı Gramsci'de bulmak mümkün. Gramsci, temelin üstyapı karşısındaki belirleyiciliğini bir tür yansıma olarak değerlendirmenin "ilkel ve azgelişmiş" bir yaklaşımın ürünü olduğunu belirtir. Gramsci, üstyapının temelin bir yansıması olmadığını belirtmenin yanı sıra, onun temelle sürekli bir ilişki içinde olan, temel üzerinde de etkiler yaratan ve hatta temelin işlevlerini yerine getirmesinde zorunlu bir eşlenik rolü üstlenen niteliklerini vurgulamıştır.[38] Dolayısıyla, Gramsci'ye göre siyaset ve ideolojiler başta olmak üzere üstyapısal süreçler temelin

37 Friedrich Engels, "Joseph Bloch'a mektup, 1890", s. 235.

38 Antonio Gramsci, *Gramsci Kitabı*, Dipnot Yayınları, Ankara, 2012, s. 230.

dolaysız yansıması olarak görülemez. Zaten böyle olsaydı, temel tarafından belirlenen üstyapı alanında (*örneğin siyasette ya da ideolojide*) hiçbir alternatif düşüncenin ve hareketin ortaya çıkamaması gerekirdi. O halde, Marksizme göre geri kalan her şeyin "ekonomi" tarafından belirlendiğini iddia etmek aşırı derecede basitleştirilmiş ve tam da bu nedenle tam tersine dönmüş bir tahrifattır. Tam tersine demeliyiz çünkü "ekonominin" geri kalan her şeyi belirlediği ve belirlemesi gerektiği tezi Marksizmin değil liberalizmin tezidir.

> Modern toplumsal gerçekliğin ekonomi görüngüsündeki "rasyonalitesini" evrenselleştirerek tüm toplumsal gerçeklik görüngülerine yaygınlaştıran ya da yaygınlaştırmak isteyen zihniyet esasında liberalizmdir. Yani, toplumsal gerçeklikte parçadan bütüne, ekonomiden toplumsal gerçekliğin bütününe doğru "rasyonalite aktarımı" yapan teori liberalizmdir.[39]

Toplumsal bütünlüğün bir parçasının diğer parçalarını kendine özdeş kıldığı ve böylece bütünlüğü kendi niteliklerine indirgediği böylesi bir yaklaşımın liberalizme ait olduğu tartışma götürmez. Ekonominin tüm toplumsal pratikleri kendine doğru bükmesini ve toplumsal yaşamın ekonominin bir izdüşümü biçiminde örgütlenmesini savunan liberalizmden farklı olarak Marx, toplumsal yaşamın ve pratiklerin ekonominin boyunduruğundan kurtarılmasını, ekonominin topluma egemen olduğu bir düzen karşısında toplumun ekonomiye egemen olduğu bir düzen için mücadele etmeyi salık verir.

Kuşku yok ki Marx da Engels de birçok kere "ekonomi" sözcüğünü kullanmış, ekonominin belirleyiciliğinden söz etmiştir. Fakat Marx ve Engels'in ekonomi derken kastettiği şeyin günümüzde anlaşıldığı haliyle "ekonomi" olduğunu söylemek pek mümkün değildir. Onlar açısından, günümüzde herhangi bir gazetenin ekonomi sayfalarında karşılaşabileceğimiz konular eko-

39 M. Nuri Durmaz, *Marx'ın Yasaları*, s. 114.

nomik etkinliğin teknik ve yüzeysel konuları olabilirdi ancak. Buna karşılık ekonomi, toplumdan ayrı ve yalıtık bir etkinlikler dizisini değil, toplumsal yaşamın üretimini ve yeniden üretimini sağlayan tüm bir pratikler ağını ifade ediyordu. Burada, mal ve hizmet üretimi, faiz oranları ve kredi hacimleri ötesinde emek, toplumsal cinsiyet, siyasal ve hukuksal yaptırımlar, beden politikaları ve zaman/mekân düzenlemeleri, uygarlık düzeyi gibi oldukça geniş bir toplumsal pratikler alanı söz konusudur. Ekonominin antropolojiye doğru genişleyerek kazandığı bu içerik, onun toplumsal karakterinden kaynaklanır. Bu nedenle, "ekonomik üretim" yerine "toplumsal üretim" ya da "ekonomik sınıflar" yerine "toplumsal sınıflar" söz konusudur Marx'ın kuramında.

Temel-üstyapı tartışmalarını en çok zorlayan konulardan biri, onun geometrik bir düzlemmiş gibi algılanmasıdır. Bunda Marx ve Engels'in kimi ifadelerinin de payı vardır elbette. Öte yandan, bunun en nihayetinde bir model olduğunu ve her model gibi belirli ölçülerde şematize edildiğini de kabul etmek gerekir. Üstelik geometrik bakış sadece alt ile üst arasında gidip gelmemekte, aynı zamanda temel ile üstyapıyı sınırları çevrili mekânlar olarak düşünmektedir. Böyle olunca, ekonomik olduğu düşünülen etkinliklerin ayrı bir mekânda, diğer türden etkinliklerin ise başka mekânlarda gerçekleştirildiği biçimindeki absürt bakış açısı ortaya çıkmaktadır. Oysa, temelin de üstyapının da yegâne kökeni toplumsal pratiktir ve bu pratik bölünmez bir bütündür. Temel, maddi ilişkileri ifade ettiği için temeldir, yoksa toplumsal pratiğin farklı bir türünden kaynaklandığı için değil. Aynı biçimde, temelin barındırdığı maddi ilişkiler de toplumsal yapının tek bir alanına (*örneğin ekonomiye*) sıkıştırılamaz; bu tür ilişkiler toplumsal yaşamı boydan boya kateder.

Böyle anlaşılmadığında, kapitalizmin nesnel zorunluluklarının temelde gerçekleştiğini, üstyapı alanının ise olumsallığa açık olduğunu söylemek mümkün hale gelir. Nitekim Laclau ve Mouffe bunu söylemişlerdir de. Ancak, sadece bu da değil; İkinci

Enternasyonal tarafından Marksizme sokulmaya çalışılan revizyonist akım da özünde aynı şeyi söylemektedir. Onlara göre, kapitalizmin nesnelliği ekonomi alanında söz konusu olduğu için sınıflar da asıl olarak ekonomik gelişme sürecinde ortaya çıkarlar. Dolayısıyla, bir sınıf hareketinin iktidarı ele geçirmesi, ancak ekonomik gelişmenin belirli bir evresine gelindiğinde söz konusu olur. Özne toplumsal ilişkilerin bütününde değil, salt ekonomi alanında kurulur. Ülkenin siyasal çatışmaları, sınıf hareketinin bilinç düzeyi, ideolojik kazanımların birikimi gibi konuların tümüyle önemsizleştiği bu yaklaşımda devrim, karşı konulmaz ve kendi ereğine doğru ilerleyen ekonominin bir sonucu olarak kavranır.

O halde, temel ile üstyapı arasındaki ayrımın esasında "ekonomik" olanla olmayan arasında bir ayrımı işaret ettiği söylenemez. Callinicos'un belirttiği gibi[40] bu ayrım organik değil analitik bir ayrımdır; toplumsal pratiğin zorunlulukları ile olumsallıkları arasındaki yöntemsel ayrımlara dair bir kavramsallaştırmadır. Thompson da bu kavramsallaştırmaya olan itirazını bu noktaya dayandırmış ve "epistemolojik yöntemler" ile "ontolojik kategoriler" arasında karışıklık yarattığından şikayet etmiştir. Geometrik yaklaşımın doğrudan sonucu, temelin ayrı bir mekânda işleyen pratikler olarak kendi dışına doğru sürekli ve karşı konulamaz etkiler yayan bir "öz" olarak resmedilmesidir. Bir kerede olup bitmiş ve ondan sonra da kendi dışını belirleme işlevine indirgenmiş bir temel anlayışı, Williams'ın ilahiyat kökenli olduğunu söylediği yaklaşıma uygun düşmenin ötesinde, Laclau ve Mouffe gibi isimlerin tezlerinin de altındaki varsayımdır. Oysa temel ve ona dair pratikler, özünde toplumsal ve siyasal nitelik taşıdıkları için sürekli hareket halinde, devingen ve etkileşimlidirler.

> Bence, bütünlüğe böyle bir öz yerleştirmek ya da bütünlüğü özle açıklamak kendi başına hiçbir sakınca taşımıyor. Sakıncalı olan, kimi Marksizm yorumlarının yaptığıdır. Yapılan ve sakınca-

40 Alex Callinicos, *Tarih Yapmak*, s. 218.

> lı olan, bu özü bütün içinde sınırları çizilmiş özel bir mekana yerleştirmek ve bu özü o mekandan bütünün diğer parçalarına yaydığı saf (karışmış olmayan) etkilerle belirleyici saymaktır. Oysa öz, ortak ve düzenli olandır; karmaşık bir eklemlenmedir, değişik belirlemelere bölünüp ayrılan bir bütünlüktür. Dikkat edilirse, aynı bütünlük içindeki başka parçaları kendi ayrışmış mekanından belirleyen bir özel kerte anlayışı ile, kendi karmaşık eklemlenmesi içinde *bütünün parçalarına içkinleşmiş* bir öz anlayışı arasında çok büyük fark vardır. Bir kere, ilk anlayışta, özün kendisinin de belirlenmesi ya büsbütün gündem dışıdır ya da bu belirlenim ancak keyfi biçimde kavramlaştırılabilir. Sonra, gene ilk anlayışta, özel içeriğiyle *dolayım* kavramının yeri yoktur. Bunun yerine, çok daha dar anlamlarıyla etki ve etkileme kavramları yeterli olacaktır. Oysa, üretim tarzı, kendi mekanından hukuku, siyaseti, ideolojiyi vb. etkilemez; çeşitli dolayımlar, üretim tarzını, hukuka, siyasete, ideolojiye, vb. *taşır* ve onu bu alanlardaki *ortak öge olarak var eder.*[41]

Temel-üstyapı modelini geometrik biçimde düşünmek yerine, toplumsal pratiğin içinde gerçekleştiği karmaşık ilişkiler ağının bir niteliği olarak düşünmek gerekir. Böyle düşünüldüğünde temel, toplumsal bütünlüğün özel bir mekânını işgal eden kerte değil, tüm ilişkiler ve pratikler arasında özsel ve belirleyici olanlar anlamına gelir. Dolayısıyla, bir mekânda toplanmış etkinliklerin diğer her şeyi belirlemesi yerine, belirli ilişki ve pratik tarzlarının diğer her tür ilişki ve pratiği koşulladığı, onların içine nüfuz ettiği, onları birbirine düğümlediği ya da birbirinden kopardığı, onlar arasında köprü olduğu karmaşık bir belirlenim mantığından söz edilebilir. İnsan pratiğinin kendisi ise bu modeldeki dolayım unsurunu oluşturur. Bütünlük açısından bakarsak, bu modelde, parça diğer parçaları kalıba sokmaz; bunun yerine, parçalar bütüne salgıladıkları etkilerle, bütün üzerinde yarattıkları değişimlerle, bütüne çaldıkları renkle diğer tüm parçalara içkinleşir.

41 Metin Çulhaoğlu, *Binyıl Eşiğinde Marksizm ve Türkiye Solu*, s. 108.

Buraya kadar yürüttüğümüz tartışmanın sonuçlarını toparlamaya çalışırken, sanırım, söylenmesi gerekenlerin başında şu gelir: Temel-üstyapı modeli, öncelikle bir belirleme sorunu olmaktan çok, bir bütünlük sorunu olarak ele alınmalıdır. Başka bir deyişle, temel ile üstyapı arasındaki ilişkilerin bir bütünlük oluşturduğu ve böyle bir bütünlüğü görünür kılmayı amaçladığı gözden kaçırılmamalıdır. Belirlenim de ancak bu bütünlüğün bir niteliği ve bütünlükle birlikte mümkün olan bir ilişki biçimi olarak devreye girer. Konuyla ilgili tartışmaların ve somut toplumsal formasyon çözümlemelerinin söz konusu bütünlüğü yakalamaya uğraşmaktan çok, ikili arasındaki belirlenim ilişkisine yoğunlaşması açık bir talihsizlik olmuştur.

Sonuç niyetine vurgulayacağımız bir diğer husus ise, temel-üstyapı modelinde iki tarafın da gerçeklik derecesi açısından farklılık taşımadığıdır. Diğer bir deyişle, temeli oluşturan maddi ilişkiler gerçekken, üstyapıyı oluşturan ilişkilerin gerçek olmadığı söylenemez. Temel üstyapıdan daha gerçek, daha somut ve kronolojik olarak daha önce gelen de değildir.[42] İkisi arasındaki farklar toplumsal yaşamın yeniden üretilmesinde üstlendikleri işlevlerden gelmektedir ve gerçek yaşamda ayrıştırılmaları söz konusu değildir. Bu nedenle, temel ile üstyapı arasındaki ayrımlar ancak analitik olarak işaret edilebilmektedir.

Temel-üstyapı modelinin geometrik biçimde algılanmasının yarattığı sonuçlara değinmiştik. Bu açıkça, sermaye egemenliğinin uzamının tikelleştirilmesi anlamına gelen, bir anlamda bütünlüğün ilişkiselliğini çözüp belirlenimi tikel mekânlara atfederek kuramı feodalleştiren bir tutumdur. Belki de bu tür sorunlu yaklaşımların başında, toplumsal kurumların bazılarını temele bazılarını da üstyapıya yerleştirmek; daha da ötesinde, üstyapıda yer aldığı düşünülen kurumların her işlevinin temel tarafından koşullandığını, temeldeki maddi ilişkilerin yeniden üretilmesi

42 Cem Eroğul, *Devlet Nedir?*, s. 11.

için işe koşulduklarını düşünmek gelir. Oysa, toplumsal kurumların mevcut düzenin yeniden üretilmesi dışında hiçbir işe yaramadığını düşünmek saçmalık olur. Dolayısıyla, üstyapının çeşitli kurumlara indirgenmesinden ve onların sermaye egemenliğinde kazandığı işlevlere sıkıştırılmasından uzak durmak gerekir. Zira üstyapı, o ya da bu toplumsal kurumun içine yerleştiği bir mekân değil, bir toplumsal pratikler ağıdır. Eagleton'ın altını çizdiği gibi, temel-üstyapı modelini yatay bir düzlem biçiminde düşündüğümüzde anlamak daha kolay olacaktır:

> Altyapı-üstyapı dikey bir modeldir. Ama onu yatay olarak da düşünebiliriz. Eğer böyle yaparsak temel, siyasi olasılıkların en dış sınırı olarak da görülebilir. Bu, nihai olarak her türlü reforma taviz verildikten sonra taleplerimize direnendir. Bu nedenle modelin siyasi önemi vardır. (...) Sosyalist politikanın sürekli zorladığı en son engeli altyapı temsil eder.[43]

Toplumsal pratiklerin oluşturduğu karmaşık ağdaki zorunlu/maddi ilişkilerle ikincil/tali ilişkileri (*ve hatta, mevcut sistemin yeniden üretilmesiyle ilgisiz pratikleri*) birbirinden ayırmak için böylesi bir modele gereksinimimiz bulunduğu inkâr edilemez. Ancak bunun bir model olduğunu, modelin dayanaklarının yöntemsel ve epistemolojik nitelik taşıdığını ve gerçek yaşamda bu ayrımın somut/kurumsal karşılıklarının bulunmadığını hatırda tutmak koşuluyla.

43 Terry Eagleton, *Marx Neden Haklıydı?*, s. 176.

3

Modern Prometheus: Sınıf ve Sınıf Mücadelesi



Ürettiği ne varsa, daha özgür,
daha yoğun, daha anlamlı yaşamak için,
esirgendiğini gördüler insandan,
ve kavgasız elde edilemeyeceğini hiçbir şeyin.

Kemal Özer – "16 Haziran Akşamının Şiiri"

Belki de hakkında en fazla yazılmış, tartışılmış mit Prometheus'un öyküsünü anlatandır. Eskinin zalim efendilerine karşı Zeus'la birlikte savaşan, zaferin kazanılmasında büyük payı olan, buna karşın zaferden sonra boyunduruk altına girmesi istenen Prometheus'un isyanıdır bu mitte anlatılan. Prometheus'u Zeus'a karşı isyan ettiren, öncelikle, zulmün başka bir zulümle yer değiştirmesidir. Fakat aynı zamanda, dünyanın gerçek sahibinin, emeği ve aklıyla her şeyi yaratan insanların sesidir Prometheus. Kan ter içinde var ettikleri dünyayı tanrıların egemenliğine terk etmeyi kabul etmeyen insan iradesidir konuşan ve ayaklanan. Bu nedenledir ki, Zeus'un tüm hışmına rağmen yok edilememiştir Prometheus; kayalara zincirlenip durmak bilmez bir işkenceye mahkûm edilse de yaşatılmıştır. O yoksa dünya da yok olacaktır çünkü; tanrıların egemenliğinin sürmesi için Prometheus'ta cisimleşen insanın emeği şarttır.

Tıpkı proletarya gibi. Geçmişin zalimlerine karşı birlikte mücadele ettiği burjuvazi tarafından zaferin ilk anlarında terk

edilen, ezilen, sömürü çarkının dişlilerine çivilenen proletarya modern Prometheus'tan başkası değildir. Öyle ki, kendisini boyunduruk altına alan sermaye de dahil olmak üzere dünya üzerindeki tüm varlıkları emeğiyle yaratan işçi sınıfının ta kendisidir. Bu nedenle, proletaryanın varlığı onun sömürüye karşı mücadelesiyle eş anlamlıdır. Bu mücadelenin biçimi, süresi, tarzı ya da amacı değişiklik gösterir elbette; ancak işçi sınıfının sermayeye karşı mücadelesi tanımsal bir süreklilik içerisindedir. Deyim yerindeyse, proletaryanın öz eylemi hem kendi köleliğinin koşullarını yeniden üretmenin hem de sömürüye karşı verdiği kurtuluş mücadelesinin kendisidir. Hırsından ve hıncından öldürücü şimşeklerle donanmış Zeus'a karşı, kayalara çivilenmiş Prometheus'un haykırdığı, "*Söz değil artık bu, olayın ta kendisi!*" sözleri de bu kurtuluş mücadelesinin şiarıdır.

İnsanlık tarihini bir kenara bırakıp Marksist kuramın mimarisine döndüğümüzde proletaryanın merkezi rolünü kolaylıkla görürüz. Marksizm sadece kapitalist toplumlar ve sınıflar hakkında bir kuram değil, bizzat işçi sınıfının mücadele kuramıdır. Marksizmde işçi sınıfı ve sınıf mücadelesi, kuramın tüm diğer öğelerinin kendisinden çıkıp kendisine döndüğü, tüm renklerin içinden geçerek yansıdığı, görünür olan ile olmayanı buluşturan bir mercektir. Kadim uygarlıkların Babil'e "dünyanın göbek deliği" demesi gibi, işçi sınıfı da Marksist kuramın göbek deliğidir. Bu nedenle, hem tarihte hem de günümüzde Marksistlerin kuramsal ve siyasal çabalarının tümüyle işçi sınıfına hasredilmiş olması doğaldır. Doğal olmanın ötesinde, zorunludur da. Sınıf mücadelesinin kuramı olarak Marksizm, işçi sınıfının yapısının ve mücadele olanaklarının sürekli bir biçimde araştırılmasını, incelenmesini ve pratikleştirilmesini gerektirir.

Tersinden bakıldığında, Marksizm karşıtı tüm akımların öncelikle ve ısrarla proletarya hakkında konuşması da kaçınılmazdır. Marksizmin tüm mimarisinin üzerinde yükseldiği kaidenin işçi sınıfı olduğu görüldükçe, saldırıların tam bu noktayı hedef-

lemesi şaşırtıcı olmamalı. Üstelik bu tür saldırılar sadece günümüze özgü de değildir; Marksizmin tarihi, farklı düşünce akımlarının işçi sınıfının merkezi rolünü sorgulayan, onun yapısındaki dönüşümleri siyasal ağırlığının tenzili için mazeret olarak sunan girişimleriyle mücadelenin tarihidir bir bakıma. Özellikle de sosyalizm deneylerinin geride kalmasıyla birlikte, burjuva ideolojisinin şaşmaz biçimde aşındırmaya yöneldiği sur işçi sınıfı olmuştur. Ancak tarih öğretiyor; kuram ise sabırla gelişiyor. Sevinç çığlıklarıyla işçi sınıfına veda telkin edenler, günümüzde dünyanın dört bir yanında emekçilerin siyasal ve toplumsal hareketliliğini engellemenin yolları üzerine kafa yoruyorlar. Öldüğü, bittiği, sahneyi terk ettiği söylenen proletarya, toz ve dumanın çekilmesinden sonra dünyanın tam orta yerinde dikilmeye devam ediyor.

Kuşkusuz, proletarya değişiyor, dönüşüyor ve yeni biçimler alıyor. Marksizmin bu dönüşüm ve yenilenmeleri reddettiğinden söz etmek imkânsız. Aksine, Marksizmin üstünlüklerinden biri de tüm bu değişimlerin kapitalist üretim tarzında ve artık değer sömürüsü mekanizmalarında yatan kökenlerini açıklayabilmesidir. Dahası Marksizm sınıfları teknik bir işbölümü konusu olarak görmek yerine, toplumsal yapının nitelikleriyle ilgili bir bölünmenin sonucu olarak gördüğü için toplumsal yapı ve ilişki tarzlarında yaşanan her türlü değişimin işçi sınıfının yapısına da yansıyacağını varsayar. Çünkü işçi sınıfının emek sürecinden toplumsal yaşam alanına kadar varoluşunu sürdürdüğü tüm alanlar kapitalist üretim tarzının egemenliği altındadır. Bu egemenliğin birincil ve dolaysız hedefi de artık değer sömürüsünü sürdürmektir. Haliyle, kapitalizmin toplumsal egemenliğinin ilerleyişi ve yeni biçimlere kavuşması, işçi sınıfı üzerindeki sömürü ve baskı mekanizmalarının da buna uyumlandırılmasını dayatır.

Buradan çıkaracağımız ilk sonuç şu olabilir: Kapitalizmin toplumsal egemenliğinin koordinatları doğrultusunda sınıf yapısının ve sınıfsal ilişkilerin de değişmek zorunda olduğu doğruy-

sa, bu değişim süreci sınıf mücadelesinin özgül görünümlerinden biri olarak kavranmalıdır. Buradaki mücadele iki yanlıdır; bir yandan, sermaye sınıfının işçi sınıfına yönelik dayatmalarından oluşan bir mücadele söz konusuyken, diğer yandan işçi sınıfının tüm bu dayatmalara karşı açık ya da örtülü, bilinçli ya da bilinçsiz direnişi vardır. Şimdiye kadar kapitalizmin toplumsal egemenliğinin ve buna bağlı olarak sınıf yapısı ve ilişkilerinin dönüşüme girdiği uğraklar, aynı zamanda sermaye egemenliğinin siyasal ve ideolojik saldırılarına, toplumsal çatışma ve kriz ortamlarına, hukuksal ve kurumsal yeniden yapılanmalara sahne olmuştur. Dolayısıyla, özellikle de son birkaç on yılda yaşanan dönüşümler, işçi sınıfının tarihten silinmesi şöyle dursun, tam da sınıflar arasındaki süregiden mücadeleyi kanıtlar niteliktedir. O ya da bu yandan sarf edilen tüm sözler uçup giderken, olayın kendisi tüm heybetiyle devam etmektedir.

Yürütülen tartışmalar ve ileri sürülen tezler ne olursa olsun, bir genel sonuç olarak, dünya üzerindeki Marksistlerin proletaryanın merkezi rolü konusunda başarılı bir savunmaya imza attığı inkâr edilemez. Birkaç on yıl öncesine kıyasla işçi sınıfının yok olduğu yönündeki tezlere daha az rastlıyor oluşumuzun bir gerekçesi de Marksistlerin bu hummalı çabalarının sonuç vermesidir. Bundan sonrasında gerekli olan, bir savunma hattının ötesine geçerek işçi sınıfının yeniden bir siyasal özne olarak tarih sahnesine çıkmasının koşullarını aramak ve yaratmaktır. Son yıllarda Marksistlerin belirgin bir eğilim gösterdiği konuların bir biçimde sınıfın bu potansiyeline ve yeni görünümlerine yönelmesi de sevindiricidir. Ancak sınıfın yapısal dönüşümleri, yeni katmanları, üretim sürecindeki rolünün çeşitlenmesi, toplumsal beklentilerinin ve uygarlık anlayışının değişimi gibi başlıkların derinleştirilmesi ihtiyacı ortada durmaya devam ediyor. Çünkü sınıf mücadelesi, asla ve sadece üretim sürecinden ibaret kalmıyor. Proletaryanın tarih sahnesine yeniden çıkması ve kendisine ait olan rolü oynayabilmesi, esas olarak onun toplumsal ve siyasal

bir özne olarak kendini tanımasıyla mümkün. Bu nedenle, yürütülecek tartışmaların ve araştırmaların mutlak biçimde siyasal çabalarla birleştirilmesi, siyasetin kılavuzluğunda ilerlemesi ve düzenli olarak siyasete tahvil edilmesi kaçınılmaz bir şart. Diğer bir deyişle, çabalar yalnızca söze değil, olayın büyütülmesine de hizmet etmek durumunda.

Toplum ve Evrensel Sınıf

Marx'a göre kapitalist üretim tarzının ve sermaye birikim biçiminin her yeni uğrağı, toplumsal yapının ve ilişkilerin de buna uygun dönüşümünü dayatır. Toplumsal yapı ve ilişkilere dokunmayan, bunlarla temas etmeyen, etkinliğini bunların içerisinde sürdürmeyen ve bunları kendisi ile uyumlulaştırmayan bir ekonomik düzenden söz etmek imkânsızdır. Çünkü Frédéric Lordon'un belirttiği gibi, "Sadece kapitalist bir ekonomide değil, kapitalist bir *toplumda* yaşıyoruzdur."[44]

Fakat Marksist yazına yüzeysel bir bakış, öne çıkan kimi kavramların arasında toplum kavramının yer almadığını ya da fazla ağırlık taşımadığını düşündürtebilir. Üretim, sınıf, sermaye, artık değer gibi kavramlarla karşılaştırıldığında toplum kavramı, sanki diğerleri kadar özenle incelenmemiş, sistemin içerisinde bir yerlere iliştirilmiş gibi bir izlenim verebilir. Oysa gerçekten böyle olsaydı, sınıf kavramının içine yerleştirileceği bütünlüğün düşünülemeyecek olması bir yana, Marksist anlamda bir sınıf kavramına bile ulaşılamazdı. Bunun aksine, toplum ve sınıf kavramlarının ilişkisel biçimde tanımlanması ve Marksist kuramdaki yerlerine oturtulması son derece önemlidir. Üstelik, toplumun basit bir gözlemi bile karşımızda son derece karmaşık bir yapının bulunduğunu ve bu yapı içerisindeki sınıf ilişkilerini ayırt edici biçimde tanımlamanın belirgin zorluklar barındırdığını gösterir. Tülin Öngen'in sözlerine başvurursak;

44 Frédéric Lordon, *Kapitalizm, Arzu ve Kölelik*, Metis Yayınları, İstanbul, 2013, s. 112.

> Sınıfı tanımlama sorunun güçlüğü, toplumsal gerçekliğin karmaşıklığından ve büyük ölçüde saydam olmamasından kaynaklanmaktadır. Toplumsal yapının temelinin, toplumsal ilişkilerin özünün veya öznesinin ne ya da kim olduğu türünden sorular, ancak soyutlama düzeyinde yanıtlanabilirler. Sınıf ilişkilerinin nerede başlayıp nerede bittiği belli olmadığı gibi, ne sınıflar birbirinden kesin çizgilerle ayrılabilen oluşumlardır, ne de sınıf bilinci, sınıf çıkarı ve sınıf kapasitesi gibi olgular ölçülebilir niteliklerdir. Sözü edilen bu güçlükler, sınıf üyelerinin toplum içindeki yerlerinin çoğu kez bireyin toplum içindeki yerini belirleyen öteki konumlarla karıştırılmasına neden olmaktadır. Örneğin mesleki konumlar ya da statü ve güç konumları, tıpkı sınıf konumları gibi toplum içindeki bölünmeleri yansıtmakla birlikte, birbirinden çok farklı kaynaklara sahiptir.[45]

Yine de Marx'ın eserinde toplum kavramı, özel ve önemli olmanın ötesinde, son derece merkezi ve belirleyici bir role sahiptir. Salt bir sözcük olarak değil, özgün bir kavrayış olarak Marksizmde yer bulan toplum kavramı, insan ilişkilerinin önünde gerçekleştiği bir dekora ya da "her insan bir başkasıyla ilişki içerisindedir" gibi bir totolojiye de indirgenemez. Dolayısıyla, Marksizmde toplum bir "varsayılan" değildir. Marx'ta çok belirgin ve özgün bir toplum kavrayışı vardır ve başta sınıf olmak üzere birçok merkezi kavramın rolü, bu kavrayışla bağlantılı olarak anlaşılabilir.

Marx'ın kullandığı biçimiyle toplum kavramı, her şeyden önce bir bütünlüğü ifade eder. Toplum, içerdiği tüm somut unsurların bileşiminden oluşan, iç ilişkileri ancak diyalektik vasıtasıyla anlaşılabilen, hareketli ve dinamik bir bütünlük oluşturur. Buradaki bütünlük, bir kara deliğin her şeyi yutması türünden bir indirgemeciliği ima etmez. Ancak toplumsal ilişkilerin somut çeşitliliğinin ve zenginliğinin tümü toplum kavramı tarafından içerilir ve yöntemsel uğraşlarla açığa çıkarılmak üzere kapsanır. Yine bu bütünsellik, özne ile nesnenin özdeşliği gibi idealist bir

45 Tülin Öngen, *Prometheus'un Sönmeyen Ateşi*, Yordam Kitap, İstanbul, 2014, s. 46.

ilkeden de doğmaz. Bütünlük, ancak içerdiği ilişkilerin ve yapısallaşmış ya da nesnelleşmiş unsurlarının birliği ya da bir aradalığı ile tanımlanabilir. Marksizm hakkında sıkça söylenenin tersine, toplum, ekonomik ilişkiler tarafından kalıba sokulan, baştan aşağı yaratılan bir edilgin nesne değildir. Ekonomik ilişkilerin bizzat kendisi toplumsal ilişkilerdir ve belirleyicilik kaynağı da buradadır.

Dolayısıyla, Marx toplumu sadece basit bir birliktelik olarak değil, zorunlu olduğu kadar belirleyici de olan bir etkin varlık biçimi olarak düşünmüştür. Sistemindeki diğer unsurlara güç ve enerji katan şey de onların esasen toplum denen bütünlüğün parçaları olması, deyim yerindeyse "toplumsal unsurlar" olmasıdır. Wood'un belirttiği gibi, üretim tarzını ya da ekonomik yasaları "toplumsal" nitelikleriyle tanımlamak, Marx'ı burjuva ekonomi politiğinden ayıran en radikal tutumlarından biridir.[46]

Bütünlüğüne vurgu yaptığımız toplum, daha ayrıntılı bir bakışla, ilişkisel ve yapısal bir bütünlük olarak tanımlanmalıdır. Gerek Marksizm içerisindeki kimi eğilimlerin gerekse de toplum bilimlerinin çeşitli akımlarının yaptığının aksine Marx toplumu ilişkisel ve yapısal unsurların bütünlüğü biçiminde ele almıştır. Buradaki ilişkisellik salt öznelerarasılık olarak anlaşıldığı takdirde Marksizmin felsefi ve kuramsal derinliği fazlasıyla basite indirgenmiş olur. Zira ilişkisellik, yalnızca parçaların birbirleriyle ilişkili olduğunu değil, bütünün parçalar üzerindeki önceliğini ve belirleyiciliğini de anlatır. Zaten bütünün önceliğini ve belirleyiciliğini içermeyen bir kavrayış, tüm bu karmaşık ve sonsuz sayıdaki ilişkiler arasından hangisinin yapısallaştığını ya da nesnelleştiğini, dolayısıyla diğerleri karşısında öncelik ve belirleyicilik kazandığını saptama şansına da sahip olmaz. Buradan hareketle, Marksist toplum kavramının hem ilişkisel hem de yapısal içerimleri olduğunu söyleyebiliriz.

46 Ellen M. Wood, *Kapitalizm Demokrasiye Karşı*, Yordam Kitap, İstanbul, 2016, s. 40.

Bu özelliği sayesinde, Marksist toplum kavrayışı özne/nesne ya da ilişki/yapı gibi ikiliklere düşmeden, yapıların ilişkiselliğini ya da ilişkilerin yapısallığını kavrama olanağı sunar. Bütünlüğün ilişkiselliğini ve yapısallığını aynı anda kavrayabilmek ise, bütünlük içerisindeki unsurların birbirlerine göre konumlarını ve rollerini tanımlayabilmek açısından kritik önemdedir.

> Emek ürünü bütün toplumsal durumlarda kullanım nesnesidir; ama yalnızca, bir kullanım cisminin üretimi için harcanmış emeği bu cismin "nesnel" özelliği, yani değeri olarak ortaya koyan belirli bir tarihsel gelişim çağı, emek ürününü metaya dönüştürür.[47]

Marx'ın bu sözleri, bütünlüğün ilişkisel ve yapısal unsurlarının bir aradalığını gösteren son derece iyi bir örnek sunuyor. Marx, emeğin her ürününün bir kullanım değeri taşıdığını söylerken, değişim değeri ya da meta biçiminin, bu ürüne ancak belirli tarihsel ve toplumsal koşullar sonucunda giydirildiğini belirtir. Diğer bir deyişle, meta biçimi, ürünün doğal bir sonucu ya da parçası değil, toplumsal ilişkilerin belirli bir biçiminin ürüne eklediği bir niteliktir. Ancak bu ilişkisellik, bir kez ortaya çıktıktan ve toplum yapısını belirleyen güç haline geldikten sonra, artık nesnelleşmiş ya da yapısallaşmış bir biçim alır. O andan sonra, üretime ve toplumsal ilişkilerin genel seyrine karakterini verecek olan meta üretiminin özgül ihtiyaçları olacaktır. Üretim ve meta üretimi, hâlâ bir ilişki tarzı olmayı sürdürmektedir elbette, ancak artık diğer ilişkiler karşısında belirleyicilik kazanmış, kendisini toplumsal ilişkilerin geri kalanına dayatacak ölçüde nesnelleşmiş ya da yapısallaşmıştır. Dolayısıyla, Marksizm açısından ilişkiselliğin ve yapısallığın birbirine karşı çıkarılmasının bir geçerliliği yoktur. Marksist toplum kavramı, her iki yönü de kapsayacak bir bütünlük sağlamaktadır.

47 Karl Marx, *Kapital*, 1. Cilt, s. 73.

Kavramsallaştırmanın bir sonucu olarak, topluma atfettiğimiz niteliklerin, esasen ona düşüncede yüklediğimiz özellikler olduğu yanılgısına kapılmak zaman zaman söz konusu olabiliyor. Ancak Marksist epistemoloji açısından, düşüncede yeniden üretilen bilgisinin ötesinde, toplum somut, gerçek, nesnel bir varlıktır. Tanımladığımız ilişkiler ya da yapılar soyutlama süreci ile açığa çıkarılmasına karşın, somut gerçeklikler olarak gündelik toplumsal deneyimin bizzat içinde yer alırlar. Bu anlamda, toplum, salt bir kavram ya da kategori değil, canlı ve hareketli, yaşayan ve etki yaratan maddi bir ilişkiler sistemidir. Marksist kuramın içinde ve dışında çokça tartışılan iki sınıflı toplum görüşü de bu çerçevede değerlendirilmelidir. Marx'ın kapitalizmi iki sınıflı bir toplum olarak tanımlaması karşısında, toplumsal yapının farklı tabaka ve katmanlarının nasıl ele alınacağı sorusu ortaya atılmıştır. Oysa açık ki, Marx'ın eserindeki iki sınıflı toplum biçimi soyutlama işleminin ve üretim tarzı düzeyinin bir eseridir. Toplumsal formasyon düzeyine geçildiğindeyse hiçbir kapitalist toplumun birbirinden net olarak ayrılmış iki sınıfa bölündüğü söylenmemiştir.

> Tarihsel materyalist kurama göre, üretim biçimi düzeyinde kapitalist toplumun iki kutuplu bir görünümü vardır. Öte yandan, hiçbir toplumsal kuruluş somutta tek bir üretim biçiminden oluşmadığından, her toplum bir önceki üretim biçiminin kalıntılarını veya bir sonraki sınıfsal oluşumun embriyonunu taşır, dolayısıyla çeşitli derecelerde geçici, geçiş ya da ara sınıf unsurlarını bir arada barındırır. Bu yüzden, üretim biçimi düzeyinden somut toplumsal yapı düzeyine inildikçe, iki kutuplu şemadan uzaklaşmak ve daha çoğulcu bir tabloyla karşılaşmak kaçınılmaz duruma gelir.[48]

Ancak toplumun gerçekliği bir başka anlamda daha söz konusudur. Toplum, maddi bir gerçeklik olarak hepimizin yanı başın-

48 Tülin Öngen, *Prometheus'un Sönmeyen Ateşi*, s. 81.

da durmasının ötesinde, üretken ve dönüştürücü bir nesnelliktir aynı zamanda. Marx'ın, "Rant, toplumun ürünüdür, toprağın değil,"[49] sözlerinde olduğu gibi, insan ilişkilerinde kendisine yer bulmuş çeşitli özellikler, doğal ya da doğadan kaynaklanan köklere değil, toplumsal süreçlere dayanır. Belirli bir toplumsal ilişki biçimi ve belirli bir tarihsel dönemin koşulları ortaya çıkmadan, toprağın rant adlı bir ürün yaratması söz konusu olmayacaktır. Benzer biçimde, sermaye, para, kâr gibi birçok kategorinin de toplumsal belirlenimlerin dışında kavranması imkânsızdır. Başta sermaye olmak üzere kapitalist ekonominin birçok bileşeni, kapitalist toplumsal ilişkiler içerisinde oluşur.

Bir kavram, üstelik de soyutlama yoluyla üretilmiş bir kavram olmasına karşın, toplum ancak somut ve özgül olarak anlaşılabilir. Diğer bir deyişle, toplumun kavramsal düzeyde tanımlanması tek başına yeterli olmaz, çözümlemenin devamı için somut ve özgül olana başvurmak kaçınılmaz hale gelir. Zira, belirli bir tarihsel süreçteki belirli bir toplumun eksiksiz çözümlemesi, ancak somut ve özgül bağlamlarda yapılabilir. Kavramların bu yolla özgülleştirilmesi, Marksizm açısından karakteristik bir yöntemsel işlemdir. Başlarda da tartıştığımız gibi, Marx açısından toplum, üretim, sınıf gibi kavramların "genel olarak" tanımlanmasının sınırları vardır. Bu kavramlar, soyutlama olarak ele alındıklarında çözümleme için vazgeçilmez araçlardır, ancak çözümlemenin tümüyle kavramlar arası ilişkilerden oluşması Marksizmin temel ilkelerine de aykırıdır. O yüzden, çözümlemenin kavramların ötesine geçip özel ve özgül olana ulaşması gerekir. Marx da tam olarak bunu yapmakta, soyutlanmış kavramlar üretip bunlarla "genel" tanımlara ulaştıktan sonra, aynı kavram ve tanımları bu defa somut ve özgül olana yöneltmekte, geneli özelleştirmekte, böylelikle gerçekliği kavramların dar alanına sıkıştırmayıp somutu tüm zenginliğiyle çözümlemektedir.

49 Karl Marx, *Felsefenin Sefaleti*, s. 163.

Marksizmin gerçekliğe yönelik epistemolojik ve ontolojik bakışı, iddia edildiği gibi monolitik değil, son derece dinamik ve çeşitlidir. Gerçeklik, tek bir boyut ya da yüzey olmaktan çok, birbiriyle ilişki içindeki farklı katmanlardan oluşan bir bütünlüktür. Dolayısıyla, bilgi üretimi de gerçekliğin bu katmanlı yapısına uygun araçlarla yapılmaktadır. Marx'ın soyutlama yöntemine bu kadar sık başvurmasının, çok çeşitli toplumsal olguları hem kavramların içerisinde eritip hem de bir başka nesneye indirgememeyi başarabilmesinin sırrı da buradadır. Bu açıdan, toplumun, bilgisini araştırmacının gözleri önüne seren saydam bir pencere olmadığını söyleyebiliriz. Dahası, toplumun bilgisine salt ampirik olarak da ulaşılamaz. Zira gerçekliğin farklı düzeylerine ve katmanlarına yayılmış bilginin, tek tek ampirik gözlemlerle elde edilmesi mümkün değildir. Bu açıdan, soyutlama Marksizmde bir tercih değil, yöntemsel bir zorunluluktur. Farklı katman ve düzeylerin çeşitliliğini, çelişkili görünümlerini, hatta yarattığı kaotik düzeni sadeleştirmek, nesnel ve belirleyici olanla geçici ve ikincil olanı ayırt edebilmek için soyutlamaya başvurmak kaçınılmazdır.

Katmanlı yapının en önemli sonucu, toplumsal pratiklerin de katmanlara farklı ağırlık ve etki derecelerinde yayılmasıdır. Toplumsal yapı ve ilişkiler içinde her bir pratiğin kendi özgül rolü ve etkisi vardır. Dolayısıyla, toplumun hiyerarşik bir düzen taşıdığını, bazı pratiklerin diğerleri üzerinde belirleyiciliğe sahip olduğunu söylemek mümkün olur. Fakat daha önemlisi, pratiklerin, bir toplumsal yapının varlığını sürdürmesi için gerekli olmasıdır. Başka bir ifadeyle, toplumsal pratikler verili bir toplumsal yapının kendisini yeniden üretmesinin yegâne yoludur. Bu açıdan, toplumun esasen pratik bir bütünlük olması, ilave bir özellik değil, kendi varoluşunun ayrılmaz bir koşulu anlamında içsel karakteridir. Bu hiyerarşik ve eşitsiz yapı, toplumsal pratiklerin doğrudan sonucu olmasının yanı sıra, yeniden üretim süreçleri sayesinde söz konusu toplumsal pratikleri de süreklileştirir. Diğer

bir deyişle, toplumsal ilişkilerin mevcut halleriyle yeniden üretimi, hiyerarşik yapının da yeniden üretimi anlamına gelir. Üretim ile yeniden üretimi bütünleştiren bu bakış açısına göre, her toplumsal üretim süreci, aynı zamanda bir yeniden üretim süreci niteliği taşır; Marx'ın sözleriyle söylersek, "Üretimin koşulları aynı zamanda, yeniden üretimin de koşullarıdır."[50] Üretimin koşullarının, yeniden üretimin de koşullarını oluşturması, toplumun kendisini pratikler aracılığıyla yeniden üretirken, taşıdığı hiyerarşik ve belirleyici yapıyı da yeniden üreteceğini söylemek demektir. Zaten toplumun farklı katmanlarının diğerleri üzerinde belirleyicilik sergilemesi ya da diğerlerine göre öncelik taşıması, ancak söz konusu pratikler vasıtasıyla hayata geçebilecek ve saptanabilecek bir durumdur.

Kısaca toparlarsak, Marx için toplum, içinde sınıflar da olan bir birliktelik değil, ancak sınıflar açısından bakıldığında anlaşılabilecek bir bütünlüktür. Sınıfsal ilişkiler göz ardı edildiğinde ne karşıtların birliği ne de birlik içindekilerin uzlaşmaz konumları anlaşılabilir. Dahası, böyle bakıldığında bir çözümleme nesnesi olarak toplumdan söz etmek de imkânsız hale gelir.

> Proudhon tarafından diriltilen bu Prometheus sonuç olarak neyin nesidir? Toplumdur, uzlaşmaz sınıf karşıtlarına dayanan toplumsal ilişkilerdir. Bu ilişkiler kişi ile kişi arasındaki ilişkiler değil, işçi ile kapitalist, kiracı çiftçi ile toprak sahibi vb. arasındaki ilişkilerdir. Bu ilişkileri yok edin, bütün toplumu da yok edersiniz.[51]

Bütün bunlardan, Marx'ın önce toplum kavramını geliştirdiği, ardından da toplumun içini doldurmak üzere sınıf kavramına yöneldiği sonucu çıkarılmamalı elbette. Marx'ın düşünme biçimi böyle kronolojiler izlemek yerine, olguların ilişkiselliğini ve birliğini kavramaya dönük olduğu için her olguyu diğerinde tanıma-

50 Karl Marx, *Kapital*, 1. Cilt, s. 545.

51 Karl Marx, *Felsefenin Sefaleti*, s. 97.

ya ya da bir ilişkiyi başka bir ilişki içerisinde çözümlemeye yönelir. Bu anlamda toplum ve sınıf kavramları aynı çözümlemenin parçalarıdır. Deyim yerindeyse, Marx aynı anda bir *sınıflı toplum* ve *toplumsal sınıf* çözümlemesinin peşinde olmuştur.

Marx sınıfın toplumsal niteliğinin altını devamlı olarak çizse de kapitalizmde toplumun yapısı ile proletaryanın varoluş koşulları arasında uzlaşmaz bir karşıtlığın bulunduğunu söyler. Hatta Marx'a göre proletarya, kapitalist toplumda kendi yok oluşunu deneyimler. Ona göre proletarya, "bir burjuva-sivil toplum sınıfı olmayan bir sivil toplum sınıfı"dır; "acılarının evrenselliği ile evrensel bir niteliğe sahip bulunan" ve "*özel bir haksızlığa* değil ama *haksızlığın kendisine* uğratıldığı için *özel hak* istemeyen", mevcut kapitalist toplum yapısının "salt sonuçları ile değil ama tüm ön koşulları ile de çelişen", "insanın *bütünsel yitimi* olan" ve "toplumun özel bir sınıf içinde gerçekleşen yıkımını" temsil eden, "radikal zincirlere vurulmuş" bir sınıftır.[52] Bu anlamda proletarya, tümüyle kendi emeğiyle yarattığı toplumsal yapının yadsınmasını ifade eder. Onun yarattığı koşullar, kendisinin köleliğinin koşullarıdır; kendi emeğinin ürünleri onu boyunduruk altına alan egemenliğin zincirleridir.

> İnsanın tüm köleliği işçinin üretim ile ilişkisinde içerildiği ve bütün kölelik ilişkileri bu ilişkinin çeşit ve sonuçlarından başka bir şey olmadığı için insanlığın evrensel kurtuluşu, işçilerin kurtuluşu içine konmuştur.[53]

Görüleceği gibi Marx, işçi sınıfının özgül köleliğinin insanlığın tüm kölelik biçimlerini içeren ve tarih boyunca süregelen egemenlik altına alınmanın son veçhesini oluşturan niteliğini vurgulamaktadır. Kapitalist toplum yapısının yadsınması olduğu ölçüde proletarya, artık insanlığın evrensel kurtuluşunun da öznesi haline gelir. Çünkü insanlık tarihinin tüm kölelik biçimleri,

52 Karl Marx, *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*, s. 207-208.

53 Karl Marx, *1844 Elyazmaları*, s. 152.

proletaryanın, kapitalizmin boyunduruğu altındaki bu evrensel sınıfın köleliğine içerilmiştir. Marx'ın radikalizmi de en başta proletaryanın bu evrensel sınıf olarak içerdiği kölelik biçimlerini saptamasından ve bunlara karşı insanlığın kurtuluşunun proletaryanın kurtuluşu biçiminde mümkün olduğunu ortaya koymasından kaynaklanmaktadır.

Bir adım daha atarsak, Marx'ın proletaryayı, kendi karşıtıyla olan ilişkisi çerçevesinde tanımladığını görmüş oluruz. Nasıl ki proletarya bir toplumsal sınıfsa ve toplum da karşıtların birliği tarzındaki bir bütünlük olarak kavranıyorsa, işçi sınıfı ile sermaye sınıfı arasındaki ilişki de bir bütünlüğün karşıtlarının birliği çerçevesinde ele alınır. Marx birçok kere bu karşıtlığı ve birliği göstermiş olsa da mutlaka dikkate alınması gereken bir uyarıda da bulunmuştur. Ona göre, proletaryanın ve burjuvazinin birbirinin karşıtı olarak birlik içinde olmasını saptamak yeterli değildir; gereken, bu karşıtlık içinde hangisinin hangi rolü oynadığını ortaya çıkarabilmektir.

> Proletarya ve zenginlik, karşıt şeylerdir. Karşıt şeyler olarak bir bütünlük oluştururlar. Her ikisi de özel mülkiyet dünyasının oluşumlarıdır. Sorun, onlardan her birinin bu çelişki içinde hangi belirli yeri tuttuğunu bilmektir. Bunlar bir bütünün iki yüzüdür demek, yetmez. (...) Kendi doyumunu kendinde bulan özel mülkiyet, çelişkinin *olumlu* yanıdır. (...) Proletarya çelişkinin *olumsuz* yönü, çelişkinin yüreğinde tasa, yokolan ve kendi kendini yok eden özel mülkiyettir. (...) Bu çelişkinin bağrında, demek ki özel mülkiyet sahibi *tutucu* partidir, proletarya ise *yıkıcı* parti. Çelişkiyi koruyup sürdüren etkinlik birinciden, yıkıp yokeden etki ise ikinciden kaynaklanır.[54]

Marx'ın buradaki vurgusuna ne kadar önem verilse azdır. Çünkü sadece kuramda değil, siyasette de proletaryanın rolünün kurucu ifadelerinden biri bu satırlarda yer almaktadır. Proletarya, kapitalist toplumda en çok sömürülen ya da en çok haksızlığa

54 Karl Marx ve Friedrich Engels, *Kutsal Aile*, s. 61-62.

maruz kalan sınıf olduğu için değil, tarihi oluşturan hareketin kaynağındaki çelişkinin itici gücü olduğu için insanlığın kurtuluşunun evrensel öznesidir. Yıkıcılığını çelişkinin yüreğindeki tasa olmaktan alan proletarya, mevcut bütünlüğü yok edecek hareketin de sahibidir. Kapitalizmin doğal gelişiminin kendiliğinden sosyalizme varacağını düşünen İkinci Enternasyonal akımının, bu nedenle kapitalizmin gelişimine destek olunması anlamına gelen tezlerinin göz ardı ettiği de bu noktadır: Burjuvazinin etkinliği çelişkiyi koruyup sürdürmeye yaramaktadır, sosyalizm ise etkinliği çelişkiyi yok edecek olan proletaryanın mücadelesi sayesinde kurulacaktır.

Çelişkinin olumlu ve olumsuz yanı arasındaki bu ayrım, Proudhon gibi kimi isimler tarafından Marx'ın hiç memnun olmadığı sonuçlara götürülmüştür. Proudhon, mevcut sınıfsal ilişki içerisinde olumsuz yönü oluşturan proletaryanın adil biçimde dağıtılmış ve denetim altına alınmış küçük ölçekli sermaye birikimi sayesinde işçi olmaktan çıkacağını ve çelişkinin çözüleceğini düşünürken, Marx bu çelişkinin iki kutbunun birlik içerisinde olduğunu, dolayısıyla sadece bir tarafın kesilip atılmasıyla çelişkinin çözülmüş sayılamayacağını ileri sürmüştür. Marx, "Bir savaşım sağlayarak tarihi üreten, kötü yandır,"[55] sözleriyle proletaryanın etkinliğinin altını çizmiş olsa da, "Sorunu kötü yanın atılması olarak ortaya koymak diyalektik hareketi kısa kesmektir,"[56] diyerek Proudhon'un modelini eleştirmiştir. Çünkü Marx'a göre proletaryanın ortadan kalkması burjuvazinin ortadan kalkmasıyla aynı şeydir; işçi sınıfının sermayeyi yok etmesi için kendisini de yok etmesi gerekmektedir. Diğer bir deyişle, emek ve sermaye, aynı bütünlüğün karşıtları olarak birlik içindedir ve bu bütünlük ortadan kaldırılmadan onun unsurlarının tek yanlı olarak ortadan kaldırılması söz konusu olamaz.

55 Karl Marx, *Felsefenin Sefaleti*, s. 120.

56 Karl Marx, *Felsefenin Sefaleti*, s. 112.

> Sermayenin sermaye olarak varolması ancak *sermaye-olmayan* ile, sermayenin karşıtı, negatifi ile ilişkisi çerçevesinde söz konusudur; onunla bu bağı içinde sermayedir. Sermayenin karşıtı ise, *emektir.*[57]

Bu söylenenler, kuşkusuz, sadece proletarya için değil, burjuvazi için de geçerlidir. Servet, tek başına ele alındığında basit bir karşılaştırma ölçütü olarak işlev görebilir. Ancak servetin sermaye olarak işlev görebilmesi belirli toplumsal koşullara bağlıdır ve bu koşullar sağlandığı andan itibaren sermayenin varlık koşulu karşıtının varlığı ve etkinliği haline gelir. Karşıtların bu birliği, hem çelişkinin içsel niteliğinin kaynağıdır hem de mevcut bütünlüğün sürekliliğini sağlamaktadır. Bu çelişkide sermayenin rolü onu sürdürmek, işçi sınıfının rolü ise onu yıkıp yok etmektir. Başka bir ifadeyle, emek ve sermayenin kendiliğinden varoluşu kendi karşıtını yeniden üreten bir hareketten ibarettir. Yani sermayenin sermaye olarak etkinliği emeği, emeğin emek olarak etkinliği de sermayeyi yeniden üretmektedir. Bu döngü kapitalist üretim tarzının sınıflara tayin ettiği rolün dışına çıkılmadıkça, yani proletarya siyasal bir özne olarak mevcut egemenlik biçimine karşı mücadeleye girişmedikçe sürecektir. İleride ayrıntılı olarak açacak olsak da şimdilik değinelim ki, Marksizme göre kapitalizmin ortadan kaldırılmasının yegâne yolunun siyasetten geçmesi de bu nedenledir.

Sınıf mücadelesinin köklerini emek ile sermaye arasındaki bu çelişkili birliğin dışında aramanın bir gereği olmadığı da açığa çıkmış olmalı. Çünkü Marx'a göre kapitalizm, "işçinin işçi olarak, kapitalistin de kapitalist olarak durmadan yeniden üretilmesiyle sonuçlanmak zorunda olan şey"dir.[58] Sermaye egemenliği ücretli emeği ve onun sömürü düzenine uyumunu yeniden üretir. Emeğin yeniden üretilmesi, emek gücünün koşullarının

57 Karl Marx, *Grundrisse*, s. 303.

58 Karl Marx, *Ücret, Fiyat ve Kâr*, s. 60.

yeniden üretilmesi anlamına gelir. Emek gücünün yeniden üretilmesinin başlıca koşulları ise *mülksüzleştirme* ve *metalaştırmadır.* İşte bunlar, proletarya ile burjuvazi arasındaki ilişkiye içsel bir çelişki niteliği veren, bu anlamıyla sınıf mücadelesini hem tanımlayan hem de süreklileştiren hususlardır. Çünkü mülksüzleşme de metalaştırma da kapitalizmin doğum aşamalarında bir kez deneyimlenmiş süreçler olmaktan çok, sermaye birikiminin mantığı ve ihtiyaçları doğrultusunda sürekli yeniden deneyimlenen süreçlerdir.

Buradaki yaklaşım, sermayenin emek üzerindeki egemenliğini salt ekonomik alanla ve üretim süreciyle sınırlandıran yaklaşımlardan da ayrılmaktadır. Nitekim Marx da sermaye egemenliğini sadece üretim süreciyle sınırlamamış, özellikle de sermayenin emek gücünün yeniden üretimi sürecini denetim altına alındığı özgül mekanizmaları incelemiştir. Dolayısıyla, sermayenin emek üzerindeki egemenliği üretim sürecinin ötesinde siyasal ve toplumsal alanlarda da sağlanmak durumundadır. Bir başka açıdan bakarsak, proletaryanın burjuvaziye karşı mücadelesi de üretim sürecini aşan, siyasal ve toplumsal nitelik taşıyan bir mücadele olmak zorundadır.

Jodi Dean'in belirttiği gibi, Marksist görüşün avantajı proletaryanın ekonomideki temel rolünü siyasetteki temel rolüyle bütünleştirmesidir.[59] Ancak buradan hareketle, Marksizmde sınıfların sadece ekonomi alanında tanımlandığı, dahası sınıfların salt ekonomik kategoriler olduğu söylenemez. Sınıfların toplumsal ve siyasal niteliklerinden arınıp salt ekonomik kategoriler olarak düşünülmesi sınıf mücadelesinde burjuvazinin hanesine yazılı bir başarıdır esasında. Marx'a göre ise, sınıfların yapısını ve aralarındaki ilişkiyi bir tür teknolojik buyruk belirlememektedir. Sınıfların yapısı ve aralarındaki ilişkiler, bu arada ekonomi alanının bizzat kendisi tümüyle toplumsal belirlenimlidir. Buna

59 Jodi Dean, *Komünist Ufuk*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2014, s. 46.

göre, sınıf mücadelesi sadece ekonomik alandaki çatışmalarla sınırlı olarak düşünülemez. Ekonomik alandaki çıkar çatışmaları ve çelişkileri, aynı zamanda toplumsal alanlarda da açığa çıkar ve çeşitli iktidar ve direniş pratikleriyle siyasete taşınır. Marx'ın sık sık "kendinde sınıf" ile "kendisi için sınıf" kavramlarına yönelmesi de toplumsal özneden siyasal özneye bu geçişin koşullarını ve yöntemini arayan bir bakışı yansıtmaktadır.

Gerçekten Var Olan Bir Şey: Sınıf

Marksizmde sınıfın toplumsal bir kategori olduğu ve emek ile sermayenin karşıtların birliği tarzında bir bütünlük oluşturdukları biliniyor. Bu birlik adı üzerinde karşıtların birliğidir ve böyle olduğu için de karşıtlar arasındaki uzlaşmaz çıkar çatışmalarını barındırır. Dolayısıyla birlik ile çatışma, sınıf ile sınıf mücadelesi bir ve aynı sürecin ifadesidir. Bununla birlikte, Marksizm sadece sınıfların birlik halindeki ayrımlarını ortaya koymakla kalmaz; aynı zamanda sınıfın ortaya çıkışını, kapitalist üretim sürecindeki konumunu ve rolünü, sınıfın farklı kesimlerinin belirlenimlerini ve görünümlerini, sınıf bilinci ve sınıf siyaseti gibi pratikleri de inceleme konusu yapar. Çünkü sadece sınıfın tanımı değil, sınıf mücadelesinin tanımı da tüm bu alan ve başlıkların her birini kateder.

Kapitalist üretim tarzı gibi modern proletarya da tarih sahnesine bir anda çıkmadı. Feodal toplumlardan kapitalizme doğru gelişen çalkantılı geçiş süreci, farklı yörelerin köylülerinin, emekçilerinin, küçük üreticilerinin, zanaatçılarının, hatta sanatçılarının işçileşmesiyle paralel ilerledi. Thompson'ın belirttiği gibi, işçi sınıfı belirlenen bir zamanda güneş gibi doğmadı, "kendi oluşumunda oradaydı."[60] Dahası, modern proletarya işçileşmeyi bir lütuf gibi kabul de etmedi. Kapitalizmin doğuşu, aynı zamanda işçileşmeye direnen emekçilerin mücadelelerine sahne

60 Edward P. Thompson, *İngiliz İşçi Sınıfının Oluşumu*, Birikim Yayınları, İstanbul, 2004, s. 39.

oldu. Yine Thompson'a kulak verirsek, "Ticari genişleme, araziyi çitleme hareketi, Sanayi Devrimi'nin ilk yılları – hep darağacının gölgesinde meydana geldi."[61] Demek ki, emek ile sermaye arasındaki mücadele sınıfların doğup sahnedeki yerlerini almalarını takip eden bir olgu değil, bizzat proletarya ve burjuvazinin içinde kendilerini de yarattıkları bir oluşum sürecidir.

Marx'a göre proleterleşme sürecinin iki temel özelliği bulunur. Bunlar emeğin özgürleşmesi ve mülksüzleşmesidir. Emeğin özgürleşmesi, işçinin, meta mübadelesinden kaynaklananlar dışında hiçbir bağımlılık ilişkisine tabi olmaması anlamına gelir. İşçinin, sahip olduğu emek gücünü özgürce piyasaya sunabilmesi, kendi emek gücü üzerinde tasarrufta bulunabilmesi gerekir ki, sermaye sahibi ile meta mübadelesi kapsamında karşı karşıya gelebilsin. Marx'ın ikinci koşul olarak saydığı mülksüzleşme ise, işçinin emek gücünü satmak dışında hiçbir geçim olanağına sahip olmamasıdır. Öyle ki, işçinin elinde piyasaya meta olarak sunabileceği ve karşılığında bir gelir elde edebileceği yegâne varlığın kendi emek gücü olması gerekir.

> Demek ki, parasının sermayeye dönüşmesi için, para sahibinin meta piyasasında özgür işçiyi hazır bulması gerekir; burada özgürlük iki anlama gelir: birincisi, bu kimse meta olarak kendi emek gücü üzerinde özgür bir kişi olarak tasarrufta bulunabilmeli; ikincisi, satabileceği başka metalar bulunmamalı, kendi emek gücünü gerçekleştirmesi için gerekli olan her şeyden yoksun, özgür olmalıdır.[62]

Marx'ın mülksüzleştirmeye yönelik çözümlemeleri bu kadarla sınırlı değil. Her şeyden önce Marx, mülksüzleştirmenin "ilk birikim" olarak adlandırdığı sürecin temeli olduğunu ileri sürer. Buna göre mülksüzleştirme, üreticileri üretim araçlarından koparan sürecin ta kendisidir. Böylelikle kapitalist üretim sürecinin

61 Edward P. Thompson, *İngiliz İşçi Sınıfının Oluşumu*, s. 100.

62 Karl Marx, *Kapital*, 1. Cilt, s. 171.

genel çerçevesini çizen ayrışma sağlanmış olur: Bir yanda üretim araçlarının özel mülkiyetine sahip olan sermaye sınıfı ile diğer yanda geçinebilmek için emek gücünü satmak zorunda olan işçi sınıfı. Bu ayrım, kapitalizmin ve sınıflar arasındaki sömürü ilişkisinin de zorunlu koşuludur. Ancak bu "ilk birikim" tarzındaki mülksüzleştirmenin hedefi olan üreticiler ile üretim araçlarının ayrışması, sadece kapitalizmin ortaya çıktığı uğrağa ait değildir. Marx'a göre, "Kapitalist üretim, kendi ayakları üzerinde durabilecek hale gelir gelmez, bu ayrılmayı korumakla kalmaz, bunu giderek büyüyen bir ölçekte yeniden üretir."[63] Bu anlamda mülksüzleştirme, "ilk birikim" dönemine özgü olmayıp kapitalist üretim tarzına içkin bir özellik olarak süreklilik gösterir.

> Orta sınıfın alt katmanları – küçük çapta ticaretle uğraşanlar, dükkancılar, ve genellikle emekli olmuş esnaflar, zanaatçılar ve köylüler – bütün bunlar, kısmen kendi küçük sermayelerinin modern sanayinin işletildiği ölçek bakımından yetersiz kalması ve büyük kapitalistlerle rekabette yenik düşmeleri yüzünden, ve kısmen de bunların özel hünerlerinin yeni üretim yöntemleri karşısında değerini yitirmesi yüzünden, giderek proletaryaya karışıyorlar. Böylece proletarya, nüfusun tüm kesimlerinden oluşuyor.[64]

Görüldüğü gibi, mülksüzleştirme ve buna bağlı olarak proleterleşme sürecinin dinamikleri arasında üretim ölçeğinin genişlemesi ve rekabetin şiddetlenmesi ile eski emek türlerinin işlevsizleşmesi ve yeni emek türlerine gereksinim doğması gibi unsurlar da sayılmaktadır. Bu tür dinamiklerin itici gücü sermaye birikim biçiminin gerekliliklerinden beslenir. Dolayısıyla, hem rekabet hem de emek türlerinin dönüşümünden beslenen mülksüzleştirme ve proleterleşme sadece kapitalizmin ortaya çıktığı dönemlere özgü değildir. Mülksüzleştirme ve proleterleştirme

63 Karl Marx, *Kapital*, 1. Cilt, s. 687.

64 Karl Marx ve Friedrich Engels, *Komünist Manifesto*, Sol Yayınları, Ankara, 2009, s. 125.

kapitalist üretim tarzının ve sermaye birikiminin mutlak gerekliliklerinden biri olarak her dönemde özgün biçimlerde hayata geçirilir.

Eğer kapitalizmin genel çerçevesi işçilerin üretim araçlarından koparılması ile çiziliyorsa, artık kapitalist üretim sürecinin temel özelliklerini saptayabiliriz. Bu özelliklerden ilki, işçinin ürettiği değere sermaye sahibinin özel mülk olarak el koymasıdır. Yani üretim sürecinde gerçekleşen ürün, onu üretenin değil, sermaye sahibinin malı olur. Ancak, üretim araçlarının mülkiyeti, sadece kimi makinelere sahip olmakla sınırlı değildir.[65] Üretim araçlarına sahip olan sınıf, bununla birlikte emek gücünü yönetimi altında çalıştırmaya ve üretilen artık değere el koymaya hizmet eden siyasal, hukuksal ve toplumsal koşulları da yaratır. Bu anlamda sınıf ilişkileri de üretim araçlarının sahipliği de sadece ekonomik kategoriler olarak düşünülemez. Nitekim kapitalist üretim sürecini tanımlayan ikinci özellik de işçinin, emek gücünü sattığı sermaye sahibinin yönetimi altında çalışmasıdır. Başka bir ifadeyle, üretimin hangi koşullarda, hangi hedeflerle ve hangi yordamlarla yapılacağına sermaye sahibi karar verir. Bu anlamda, kapitalist üretim süreci, değere sermaye sahibinin el koyduğu ve işçinin sermayenin yönetimi altında çalışmak zorunda olduğu bir süreçtir.[66]

O halde, bir ara toparlama olarak şunları ileri sürebiliriz. Sınıf yapısını ve ilişkilerini belirleyen *toplumsal işbölümüdür.* Üretim süreci içindeki uzmanlaşmayı, farklı üretim birimlerinin koordine edilmesine yarayan işlev farklılaşmalarını, ürünün piyasaya sürülmesi sürecinde gerekli olan çeşitli emek türlerini ifade eden teknik işbölümünden farklı olarak, toplumsal işbölümü üreticiler ile üretim araçlarının ayrışmasını ve üretimin sonuçlarının özel mülk biçiminde ele geçirilmesini ifade eder. İkinci olarak,

65 Erik O. Wright, "Neo-Marksist Sınıf Analizinin Esasları", *Sınıf Analizine Yaklaşımlar* içinde, Ed. E. O. Wright, Nota Bene Yayınları, Ankara, 2014, s. 23.

66 Karl Marx, *Kapital*, 1. Cilt, s. 188.

sınıf ilişkileri *nesnel* bir nitelik taşır. Yani bir sınıf ilişkisinde olup olmadıklarına dair bilincinden, içinde bulundukları sınıfsal ilişkileri anlamlandırma tarzından ya da bir sınıfın üyesi olduğunun farkına varıp varmamasından bağımsız olarak toplumun her üyesi belirli sınıf konumlarına sahiptir. Üçüncüsü ise, sınıf ilişkilerinin *uzlaşmaz* bir karakteri olmasıdır. Kapitalist üretim süreci, önkoşul olarak üreticiler ile üretim araçları arasındaki ayrışmaya ve özel mülkiyete dayandığı için emek ile sermayenin çıkarları birbirinin zıddıdır ve mevcut üretim tarzı içerisinde bu zıtlığın giderilmesi, bu anlamda kapitalizmde sınıf mücadelelerinin sona ermesi mümkün değildir.[67]

İşte Marx'ın kapitalizmi iki sınıflı bir toplum biçimi olarak tanımlaması da bu saptamalardan çıkarsanmış bir soyutlamadır. Çünkü kapitalist üretim süreci, emek ile sermayenin karşı karşıya gelmesine, işçi ile üretim araçlarının ayrışmasına, üretilen değerlere özel mülk olarak el konulmasına ve üretimin sermayenin yönetimi altında gerçekleşmesine dayanır. Bütün bunların her bir toplumsal formasyonda farklı özgül biçimlere bürüneceği açık olsa da üretim tarzı düzeyinde kapitalist üretim sürecinin ve sınıflar arasındaki ilişkinin genel tanımı budur. Ve Marksist sınıf kavramı, servetin eşitsiz dağıtılmasından ya da sınıflar arasındaki gelir adaletsizliğinden önce, sömürüyü mümkün kılan ve onu yeniden üreten ilişkilerden hareketle tanımlanır. Marksist sınıf kavramının odak noktası, "toplumsal ilişkinin kendisinde, mülk sahipleri ile üreticiler arasındaki ilişkinin dinamiğindedir; toplumsal ve tarihsel süreçlerin kaynağı olan zıtlıklarda ve çelişkilerdedir."[68] Benzer biçimde, Marx'ın kuramında sınıflar hangi toplum kesimlerini kapsadığından çok hangi toplumsal ilişkilerin sonuçları olduğu açısından ele alınır. Bir kez daha, sınıfların gelir durumları ya da yoksulluk düzeyleri değil, sınıfları

67 Tülin Öngen, *Prometheus'un Sönmeyen Ateşi*, s. 68-69.

68 Ellen M. Wood, *Kapitalizm Demokrasiye Karşı*, s. 96.

üreten ve yeniden üreten sömürü ilişkisinin koşulları öncelik taşır. Marx'a göre bu koşullar, temelde mülksüzleştirme ve üretilen değere özel mülk olarak el konulmasıdır. Diğer bir deyişle, kapitalist üretim süreci artık değer sömürüsü üzerinde temellenir. Bu nedenle de somut görünümleri hangi biçimi alırsa alsın artık değer üretimine katılan ve ürettiği değere sermaye tarafından el konulan toplum kesimleri sınıf kavramıyla ele alınır.

Elbette iki sınıflı modelin bir soyutlama olması onun gerçek olmadığı anlamına gelmez. Soyutlama gerçekliği ikame etmek yerine onu açıklamayı sağlayan bir araçtır ve burada kullanıldığı biçimiyle de kapitalist üretim tarzının evrensel önkoşullarını saptamaya yaramaktadır. Nitekim Marx'ın kuramında toplumda sadece iki sınıfın var olduğu söylenmemekte, ancak tüm diğer sınıf ve katmanların bu iki sınıf içerisinde erime, kendi konumlarını bu iki sınıftan biriyle eklemleme eğiliminde olacakları ileri sürülmektedir.

> Bizim çağımızın, burjuvazinin çağının ayırıcı özelliği, sınıf karşıtlıklarını basitleştirmiş olmasıdır. Tüm toplum, giderek daha çok iki büyük düşman kampa, doğrudan birbirlerinin karşısına dikilen iki büyük sınıfa bölünüyor: burjuvazi ve proletarya.[69]

Sık sık atıf yapılan bu satırlara baktığımızda, öncelikle son derece geniş bir tarihsel süreçten ve coğrafi yayılımdan söz edildiği, bu anlamda soyutlamanın üst düzeylerinde gezinildiği açıktır. İkincisi, Marx ve Engels, yukarıdaki alıntının hemen öncesindeki pasajlarda feodal toplumun karmaşık yapısından ve çok katmanlı sınıfsal/zümresel ayrımlarından söz ederek, kapitalizmle birlikte sınıf ayrımlarının sadeleşmesine vurgu yapmaktadırlar. Son olarak ise, Marx ve Engels'e göre kapitalizm sınıflı toplumlar evresinin son ve en gelişmiş aşamasıdır. Dolayısıyla kapitalizmle birlikte artık herhangi bir sınıfa ait olmayan statülerin ya da zümre kimliklerinin bağımsızlığını koruması imkânsız hale gel-

69 Karl Marx ve Friedrich Engels, *Komünist Manifesto*, s. 117.

miştir. Sınıf ilkesini ve ayrımını son haddine kadar ilerleten kapitalizm, sınıf dışı toplumsal katmanlara alan bırakmamaktadır. Çünkü sınıf ilişkisinin temeli olan artık değer sömürüsünün ve sermaye birikiminin yayılmasında bir sınır yoktur.

Üretim tarzı düzeyinde sınıf, üretim sürecinde işgal edilen konumları ifade eder. Üretim araçlarına sahiplik bu düzeydeki birincil etmendir ve sınıf tanımının kesin ölçütünü oluşturur. Üretim tarzı düzeyinde sınıflar, üyelerinin mesleklerinden, gelirlerinden, üretimdeki işlevlerinden, mesleki uzmanlıklarından bağımsız olarak kapitalist üretim sürecinde tuttukları nesnel konumla belirlenir. Üretim tarzı düzeyindeki bu belirlenimler iki sınıflı toplum modelinin kaynağıdır. Buna karşılık, toplumsal formasyon düzeyinde hem sınıfların birbirlerinden nerede ayrıldıklarını hem de hangi toplumsal grupların hangi sınıf kategorilerine dahil olduğunu saptamak o kadar kolay değildir. Çünkü toplumsal formasyon düzeyine gelindiğinde üretim sürecinin yanı sıra toplumsal ve siyasal koşullar da devreye girmektedir. Dahası, sınıflar salt ekonomik kategoriler değil de toplumsal özneler oldukları için toplumsal formasyon düzeyindeki belirlenimlerin ve ölçütlerin sayısı radikal biçimde artmaktadır. Dolayısıyla toplumsal formasyon düzeyinde tek ve türdeş sınıf tanımları vermek zorlaşır; farklı katman ve kesimler sahneye çıkar ve iki sınıflı toplum modeli yerini hayli karmaşık bir sınıfsal ilişkiler ağına bırakır.

Kapitalist üretim tarzında işçi sınıfının yapısı hakkında artık bir adım daha atabiliriz. Gördüğümüz gibi, Marksizmde işçi sınıfı sermaye ile ilişkisi içinde ele alınmaktadır. Bu ilişkide emeğin işlevi sadece artık değer üretmek değil, aynı zamanda kapitalist üretim tarzının koşullarını da yeniden üretmektir. Kapitalist üretim tarzının koşulları ise sadece emek sürecini anlatmamakta, belirli bir toplumsal işbölümü tarzını ifade etmektedir. Dolayısıyla kapitalist üretim tarzının yeniden üretilmesi ekonominin, siyasetin ve ideolojinin bütününde gerçekleşen bir

süreçtir. Aynı biçimde sınıfsal belirlenimler de tüm bu düzeylerde etkili olmaktadır. Bu nedenle, sınıflar arasındaki ilişkiler tekil kişiler ölçeğinde değil, sınıfsal özneler ölçeğinde anlaşılabilir. Burjuvazi, böylelikle o ya da bu işçiye sahip olmanın ötesinde, bir bütün olarak işçi sınıfının kendisine sahip olur.[70]

Ancak, işçi sınıfının kolektif olarak köleleştirilmesinde kapitalist üretim sürecine özgü yanların gözden kaçmaması gerekir. Kapitalist üretim sürecinde teknik işbölümünün karmaşıklaşması ve üretim ölçeğinin genişlemesi gibi nedenlerle, ortaya çıkan ürün tek bir emekçinin eseri olmaktan çıkar. Emek sürecinin el birliğine dayalı bir hale gelmesiyle birlikte, bireysel işçiler ürünün üretimine farklı noktalarda katılarak emeklerini ürüne aktarır. Sonuçta ortaya çıkan ürün, tek bir işçinin değil, kolektif emekçinin ürünüdür. Kolektif emekçi kavramı Marksizmdeki sınıf çözümlemesinin ayrıcalıklı kavramlarındandır ve ürünün içerdiği emeğin çeşitliliğinin ötesinde artık değer üretimine katılan emek türlerinin, bu anlamda da işçi sınıfının kapsamının belirlenmesinde son derece önemli bir ölçüt olarak iş görür. Ayrıca üretken emek ile üretken olmayan emek ya da beyaz yakalı emek ile mavi yakalı emek türünden ayrımların gerçek mahiyetini, hatta işsizler ile vasıflı emekçilerin sınıfsal konumlarını belirlemekte de kolektif emekçi kavramına başvurmak gerekir.

Marx'a göre kapitalist üretim süreci emek süreci ile değerlenme sürecinin birliğidir.[71] Kapitalizmde üretilen ne salt üründür ne de yalnızca metadır. Kapitalizmin özgül ürünü artık değerdir. Emek sürecinde ortaya çıkarılan ürünün içerdiği artık değerin sermayeye geçmesi için değerlenme sürecinin tamamının katedilmesi gerekir. Diğer bir deyişle, ürün üreticisinden çıkıp nihai tüketicisine kadar ulaşmadan sermaye kâra sahip olmuş sayılmaz ve bu anlamda ürünün içerdiği artık değerden yararlanmış olmaz. O halde, Marx açısından üretken emek, artık de-

70 Karl Marx, *Ücretli Emek ve Sermaye*, s. 30.

71 Karl Marx, *Kapital*, 1. Cilt, s. 760.

ğerin gerçekleşmesi sürecine katılan tüm emek türleri için kullanılabilecek bir kavramdır. Nitekim, kapitalist üretim sürecinin içinde farklı farklı işlevler gören, "birisi daha çok eliyle, ötekisi daha çok kafasıyla, birisi *manager*, *engineer*, teknolog vb. olarak ötekisi *overlooker* olarak, üçüncüsü doğrudan el işçisi, hatta düpedüz el ulağı olarak"[72] çalışan emek türlerinin üretken emek kapsamına girdiğini vurgular. Burada ürün ya da meta üretiminin maddi gerekliliği korunmaktadır elbette; fakat deyim yerindeyse emek süreci değerlenme sürecinin bir işlevine ya da önkoşuluna dönüşmüş haldedir. Sermaye, değerlenme sürecine girmeyen, böylece artık değerin gerçekleşmesine yönelmeyen ürüne karşı kayıtsızdır.

> Kapitalist üretim, yalnızca meta üretimi değil, özünde artık değer üretimidir. İşçi, kendisi için değil, sermaye için üretir. Bundan dolayı, artık genel olarak üretimde bulunması yetmez. Artık değer üretmek zorundadır. Yalnızca, kapitalist için artık değer üreten ya da sermayenin değerlenmesine hizmet eden işçi, üreticidir.[73]

Denebilir ki, üretken emek ile üretken olmayan emek arasındaki ayrımın sadece ürünün kendisine bakılarak yapılması büyük bir hatadır. Konunun tartışılmasında esas dikkat edilmesi gereken nokta artık değer sömürüsü, yani emek ile sermayenin üretim sürecinde kurduğu ilişkinin kendisidir. Kapitalist üretimin amacı meta değil de artık değerse, üretken emek artık değer üreten emek olacaktır; artık değerin üretimi ise teknik işbölümü ve el birliği nedeniyle tek bir işçinin elinde gerçekleşmez, ürüne farklı süreçlerde ve farklı işlevlerle birçok emekçinin emeği girer ve haliyle bu farklı emek türlerinin her biri artık değerin üretilmesine katkı koymuş olur. Dolayısıyla, hangi biçimde olursa olsun sermayenin üretim ve değerlenme sürecine katılan tüm emek

72 Karl Marx, *Kapital*, 1. Cilt, s. 801.

73 Karl Marx, *Kapital*, 1. Cilt, s. 486.

türleri üreticidir. Ursula Haws'un sözleriyle söylersek, "Fabrika kapısından (veya yazılım geliştirme yerinden) nihai tüketiciye uzanan değer zincirinin tümü üretken emek sayılmalıdır."[74]

Marx için emeğin üretken emek olup olmadığı konusundaki tek ölçüt, emeğin para olarak parayla mı yoksa sermaye olarak parayla mı mübadele edildiğidir.[75] Diğer bir deyişle, emeğin türü ya da emekçinin icra ettiği meslek, karşılığında mübadele edildiği şeyin niteliğine göre üretken ya da üretken olmayan sayılır. Marx bu duruma bahçıvanlık ve terziliği örnek gösterir. Buna göre, bir bahçıvan ya da terzi emeğini ücret karşılığında bir müşteriye de satabilir, bir sermaye sahibine de. Her iki durumda da bahçıvan ya da terzi ücretli çalışandır, ancak emeğini müşteriye sattığında üretken olmayan emekçiyken, emeğini sermayenin değerlenmesi sürecine kattığında üretken emekçi olur. Demek ki Marx'a göre üretken olan ile olmayan emek arasındaki fark emeğin sermaye üretip üretmemesi, sermayenin değerlenme sürecinin bir uğrağı olup olmamasıdır. Birinde sermayenin değerlenmesi için artık değer üreten emek, diğerinde bir müşteriye hizmet olarak sunuluyordur. Birinde emek, sermaye olarak parayla mübadele edilirken, diğerinde para olarak parayla mübadele edilmektedir.

Bu örnekten anlaşıldığı gibi Marx toplumda emeğini sermayeye satmak yerine bir müşteriye hizmet olarak sunan, doğrudan doğruya tüketiciye satan meslek ve emek türlerinin varlığını kabul etmektedir. Bunlar, henüz kapitalist üretim tarzının boyunduruğuna girmemiş olmakla birlikte, kapitalizmin genişlemesine paralel olarak onun buyruğuna girmek zorunda kalacak olan işleri kapsar. Marx'ın "*selfemploying labourer*" ya da "kendi kendinin ücretli işçisi" dediği bu kesimlerin önemli bir kısmı önceki üretim tarzlarından kalan ve kapitalist üretim tarzının egemenliği altında varlığını korumaya uğraşan emek türleridir. Yanı sıra,

74 Ursula Haws, *Küresel Dijital Ekonomide Emek*, Yordam Kitap, İstanbul, 2018, s. 189.

75 Karl Marx, *Kapital*, 1. Cilt, s. 808.

teknolojik gelişmelerin yarattığı yeni emek türlerinin bazıları da bu kapsamdadır. Genel olarak mesleki bilgi, tecrübe, yaratıcılık gibi niteliklerini müşteriye sunan bu emek türlerinin varlığından Marx, üretken ve üretken olmayan emek hakkındaki "meyhane gevezeliklerine" malzeme olduğu için yakınmıştır da.[76]

Üretken ve üretken olmayan emek konusunda, Marx'ın belki de en ilginç vurgusu bir sınıf olarak burjuvazinin üretken niteliğine yaptığıdır: "Değerlenme süreci içinde bulunan – üretken sermayenin – temsilcisi olarak sermayeci, tam da üretici emeği yönetmekten ve sömürmekten ibaret olan üretken bir işlevi yerine getirir. Kendisiyle birlikte *surplusvalue*'dan beslenip de, onun üretimiyle bu tür dolaysız ve faal bir ilişki içinde bulunmayanların tersine onun sınıfı *par excellence* üretken sınıftır."[77] Marx, tersinden verdiği bu örnekte ölçüt olarak yine artık değerin gerçekleşme sürecini işaret etmektedir. Buna göre, sermaye sahibinin yönetici emeği de artık değerin gerçekleşme sürecinde işlev kazandığı için üretken olarak değerlendirilmektedir.

Bu noktada bir başka tartışmalı konuya geçebiliriz. Kapitalist emek sürecinin ayırt edici özelliklerinden birinin sermaye sahibinin yönetimi altında gerçekleşmesi olduğunu belirtmiştik. Bu yönetim işlevi, üretimin hedef ve yönteminin, süre ve yoğunluğunun saptanmasını olduğu kadar, işçiler üzerinde uygulanacak kontrol ve gözetimin, zorlama ve baskının da hayata geçirilmesini kapsar. Kapitalist üretim sürecinin genişlemesi ve karmaşıklaşması ölçüsünde bu işlevlerin yerine getirilmesi de farklı uzmanlık dallarının ve mesleklerinin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Haliyle, bu uzmanlık dallarının ve mesleklerin sınıfsal konumu da tartışma konusu haline gelmiştir. Özellikle de mühendislik, muhasebe, planlama gibi işlevleri yerine getiren emek türlerinin işçi sınıfına dahil olup olmadığıdır burada tartışılan.

76 Karl Marx, *Kapital*, 1. Cilt, s. 804.

77 Karl Marx, *Kapital*, 1. Cilt, s. 809.

Marx'a göre sermaye sahibinin yönetimi, asla sadece teknik bir konu değildir. Bu yönetim, "toplumsal bir emek sürecinin sömürüsü için gerekli" ve "sömüren ile sömürüsünün hammaddesi arasındaki kaçınılmaz karşıtlığın zorunlu kıldığı" bir işlevdir.[78] Dolayısıyla, kapitalistin yönetiminin başlıca amacı artık değer sömürüsünü ve onun koşullarını yeniden üretmektir. Bununla birlikte, kapitalist üretim sürecinin teknik işbölümü çerçevesinde de denetim altında tutulması gerekmektedir. Belirli bir eğitim ya da tecrübeye dayanan mesleki uzmanlıkların işe koşulduğu teknik işbölümünde gerçekleşen denetim, artık değerin gerçekleşmesi süreci açısından vazgeçilmezdir. Ancak yönetim işlevinden farklı olarak denetim işlevini yerine getiren emek türü, denetimi altında çalıştırdığı emekçilerle zorunlu bir karşıtlık ilişkisi içinde değildir. Aksine, bu tür emek türleri eğitim ya da tecrübe ile edindikleri mesleki birikimlerini ürüne aktararak artık değer üretimine dahil olmaktadır. Marx'ın "sınai subaylar (yöneticiler)" ve "astsubaylar (ustabaşları, nezaretçiler)" olarak adlandırdığı bu kesimler arasındaki farklar kapitalizmin gelişmesine paralel olarak artmıştır.

> İşleri makinelerin tamamını kontrol etmek ve sürekli olarak bunları onarmak olan mühendisler, teknisyenler, marangozlar vb. gibi sayıca önemsiz bir personel yer alır. Bu, kısmen bilimsel eğitim görmüş kısmen zanaatçı olarak yetişmiş kimselerden meydana gelen, diğerlerinin dışında ve onlara sadece eklenen, daha üstün bir sınıftır. Bu iş bölümü, tümüyle teknik bir iş bölümüdür.[79]

Her ne kadar bu emek türlerinin sayıca önemsiz oldukları artık söylenemezse de Marx'ın vurgusunda esas dikkat edilmesi gereken nokta, bu emek türlerinin farklılığının teknik işbölümüyle ilgili olduğunu söylemesidir. Sınıfın toplumsal işbölümüyle ilgili

78 Karl Marx, *Kapital*, 1. Cilt, s. 322.

79 Karl Marx, *Kapital*, 1. Cilt, s. 402.

bir ayrışmayı ifade ettiği hatırlanırsa, teknik işbölümüne bağlı bu emek türlerinin de ancak sınıf içi bölünmeleri ya da katmanları yansıttığı söylenebilir. Bu anlamda mühendislik, muhasebe, planlama gibi denetim işlevlerini üstlenen emek türlerinin, artık değerin üretimine emek güçleriyle katıldığı, dolayısıyla işçi sınıfının bir parçası olduğu açıktır. Kapitalist üretim sürecini oluşturan yönetim, denetim ve üretim işlevlerinin bu biçimde ayrıştırılması, ilgili işlevleri üstlenen kesimlerin sınıfsal aidiyetlerinin ortaya çıkarılmasında faydalıdır. Buna göre yönetim işlevini üstlenen emek türleri, sermaye birikim sürecini ilgilendiren kararların alınmasını da kapsayan bir idari kapasiteye sahiptir ve kendi çıkarları sermayenin genişlemesiyle özdeşleşmiş dar bir tabaka olarak sermaye sınıfının parçasıdır. Buna karşılık, sermaye birikimi süreci hakkında hiçbir idari tasarrufu bulunmayan, sadece üretim sürecinin teknik denetimini yerine getiren mesleki uzmanlıklar, artık değerin gerçekleşmesine emek güçleriyle katılan bir emek türü olarak işçi sınıfının parçasıdır.[80]

Üretken ve üretken olmayan emek tartışmasında olduğu gibi, denetim işlevi üstlenen emek türlerinin sınıfsal aidiyeti konusunda yaşanan karmaşıklığın da bir nedeni işçi sınıfını imalat sektörüyle sınırlandırma yönündeki yanlış eğilimdir. Bu eğilim işçi sınıfını "kol" emeğiyle çalışır olarak resmedip "kafa" emeğiyle çalıştığı varsayılan emekçileri de işçi sınıfının dışına itmektedir. Oysa geçmişte olduğu gibi günümüzde de hizmet sektörünün taşımacılık, sağlık, temizlik gibi pek çok kolunda "kol" emeği harcanmaktadır. Tersinden, imalat sektöründe de muhasebe, insan kaynakları, reklam gibi iş dallarında "kafa" emeğiyle çalışan pek çok emekçi bulunmaktadır. Dolayısıyla, işçi sınıfını kol emeğiyle ve imalat sektörüyle sınırlandırma yönündeki eğilimler ampirik olarak bile birçok aykırılığı açıklamaktan uzaktır. Oysa sınıf, bir emek türü değil, bir *toplumsal ilişkidir.* Marksizme göre, farklı

80 Tülin Öngen, *Prometheus'un Sönmeyen Ateşi*, s. 210.

meslek dallarında olsalar da aynı toplumsal ilişkinin aynı tarafında konumlananlar tek bir sınıf oluştururlar. Sadece imalat sektörü değil, artık değerin gerçekleşmesi sürecinde katedilen tüm sektörel güzergâh bu kapsamda değerlendirilir.

Öyle ki, Marx'a göre, artık değerin gerçekleşme sürecine emek gücüyle katılmayan, sadece tüketici olarak yer alan işsizler de işçi sınıfının bir parçasıdır. Proletaryanın bir bütün olarak sermaye sınıfına ait olduğunu söyleyen Marx, işçinin sermaye sahibine sattığı şeyin gerçekleşmiş emek değil, emeğin kapasitesi, yani emek gücü olduğunu ısrarla belirtir. Diğer bir deyişle, emek ile sermaye arasındaki mübadelede emek tarafından değişime sürülen şey "ödemesi – sözgelimi – 20 yıl süren, tüm çalışma kapasitesi"dir.[81] Henüz herhangi bir sermaye sahibi ile sözleşme imzalamamış, bu anlamda emek sürecine fiilen dahil olmamış işsiz emekçi, tam da emek gücü satıcısı niteliğiyle kapitalist üretim sürecinin tüm yasalarının egemenliği altına girmiştir.

> Toplumsal açıdan bakıldığında, işçi sınıfı, doğrudan doğruya emek sürecine katılıyor olmasa bile, sermayenin cansız iş aleti kadar tamamlayıcı bir parçasıdır. İşçinin belli sınırlar içinde kalan bireysel tüketimi bile sermayenin yeniden üretim sürecinin bir unsurundan başka bir şey değildir.[82]

Buradaki sözlerinde Marx, işsizlerin ve yedek sanayi ordusunun kapitalist üretim sürecinin tümü açısından işlev gördüğünün altını çizmektedir. Her şeyden önce, emekçi, mülksüzleştirme süreçlerinin sonucunda geçimini sağlamak için emek gücünden başka satacak hiçbir şeye sahip değildir. Emek gücünün fiilen satılmış olup olmamasından önce, üretim araçlarından koparılmış ve salt emek gücü satıcısı konumuna gelmiş olması geçerlidir. Ayrıca yedek sanayi ordusunun varlığı, fiilen çalışan emekçiler üzerindeki ücret baskısını ve üretim sürecinin disiplin altına

81 Karl Marx, *Grundrisse*, s. 317.

82 Karl Marx, *Kapital*, 1. Cilt, s. 554.

alınmasını artıran bir işlev de görerek artık değerin gerçekleşmesi sürecine katkıda bulunur. İlaveten, kapitalistler arası rekabette kazanılacak başarılarda da yedek sanayi ordusunu büyüten kitlesel işten çıkarmalar etkilidir. Marx'ın sözleriyle söylersek, kimin daha çok sanayi erine yol vereceğinin belirleyici olduğu kapitalistler arası savaşta, "çarpışmalar, işçi ordusunun askere alınmasından çok, terhis edilmesiyle kazanılır."[83] Dolayısıyla, işsizlik kapitalizm açısından arızi bir sorun değil, onun yapısına içkin bir özelliktir. Ve yedek sanayi ordusunu oluşturan işsiz emekçiler, en az üretken emekçiler kadar işçi sınıfına aittir.

Şimdiye kadar sınıf kavramını, genellikle kuramın alanı sayılan üretim tarzı düzeyinde ve emek süreci açısından inceledik. Oysa, sınıf, sadece emek sürecindeki konumundan ibaret değildir. Her şeyden önce sınıfın toplumsal bir ilişki olması nedeniyle, onun tüm tanımının ve etkinliğinin emek sürecine sıkıştırılması imkânsızdır. Bu anlamda sınıf, tüm toplumsal düzeyde etkin olan bir ilişki biçimidir. Ayrıca sınıf, bir kerede olup bitmiş bir ampirik olgu da değildir. Sınıfsal ilişkiler ve proleterleşme dinamikleri bir süreç biçiminde düzenlilik taşır. Mülksüzleşme, proleterleşme, sömürü gibi sınıf ilişkisinin temel özellikleri gündelik hayat düzeyinde bile sürekli deneyimlenen bir süreç oluşturur. Wood'un "bir ilişki ve süreç olarak sınıf"[84] yaklaşımının önemi, tam da sınıf oluşumunun çeşitli düzeylerindeki belirlenimlere odaklanmasından gelir. Bu belirlenimlerin evrensel olanları üretim tarzı düzeyinde incelenip saptanabilir. Ancak, sınıf oluşumunun derinlemesine incelenmesi için araştırmanın mutlaka toplumsal formasyon düzeyine geçmesi gerekir. Çünkü mülksüzleşme ve proleterleşme gibi belirlenimler evrensel nitelikte olsalar da bunların hangi somut biçimlerde hayata geçtiği, hangi siyasal ve toplumsal süreçlerle eklemlendiği, hangi deneyimlerle bütün-

83 Karl Marx, *Ücretli Emek ve Sermaye*, s. 53.

84 Ellen M. Wood, *Kapitalizm Demokrasiye Karşı*, s. 103.

leştiği gibi soruların yanıtı toplumsal formasyon düzeyi dışında verilemez.

Sermayenin emek üzerindeki egemenliği de sadece üretim sürecinde kurulmaz. Bu egemenlik, özünde toplumsal bir ilişki olan sınıf ilişkisini toplumsal yapının bütününde korumaya ve süreklileştirmeye çalışır. Tersinden söylersek, emeğin sermayeye karşı direnişi de salt üretim sürecinde gerçekleşmez. Sınıf ilişkileri ve sınıf mücadelesi, üretim sürecini aşan ve siyasal, hukuksal, ideolojik boyutlarıyla tüm toplumsal yapıya taşan bir nitelik taşırlar. Bu anlamda, sınıf ilişkileri üretim sürecini olduğu kadar emek gücünün yeniden üretimi sürecini de koşullandırır. İşte emek gücünün yeniden üretimi süreci bu nedenle sınıf mücadelesinin ihmal edilemeyecek denli önemli bir alanıdır. Emek gücünün yeniden üretimi denildiğinde ise toplumsal formasyon düzeyine geçmek bir zorunluluk olur.

Marx'a göre emek gücünün yeniden üretimi biri fiziksel, diğeri ise tarihsel iki kısımdan oluşur. Fiziksel kısımdaki en alt sınır, emekçinin yeniden çalışabilecek duruma gelmesi ve proleter ailesini ayakta tutarak yeni işçiler üretmesi için gerekli olan gereksinimlerin karşılanmasına denk gelir. Tarihsel kısımda ise, emekçilerin içinde yaşadıkları toplumsal ilişkilerin ve uygarlık düzeyinin koşulladığı yaşam beklentileri söz konusudur. Demek ki, "Emek gücünün değeri de, diğer herhangi bir meta gibi, bu özel nesnenin üretimi ve dolayısıyla aynı zamanda yeniden üretimi için gerekli emek-zamanla belirlenir."[85] Ve her metanın üretiminde olduğu gibi, sermaye sınıfının amacı emek gücü metasının yeniden üretim maliyetini olabildiğince düşürmektir.

> Zorunlu denilen ihtiyaçların giderilme tarzları gibi miktarları da tarihsel gelişmenin ürünüdür ve bundan dolayı, büyük ölçüde bir ülkenin uygarlık düzeyine, başka şeylerin yanında esas olarak özgür işçiler sınıfının hangi koşullar altında ve dolayısıyla hangi

85 Karl Marx, *Kapital*, 1. Cilt, s. 172.

> alışkanlıklarla ve hangi yaşam beklentileriyle oluşmuş olduğuna bağlıdır. Bu demektir ki, emek gücünün değeri belirlenirken, diğer metalar için söz konusu olmayan bir tarihsel ve manevi unsur da işe karışmaktadır.[86]

Emek gücünün özel bir meta olması, yani belirli bir uygarlık düzeyi ile yaşam beklentisinin kesiştiği bir niteliğe sahip olması, yeniden üretim maliyetini düşürmek için siyasal ve ideolojik müdahalelerin işe koşulmasını gerektirir. Siyasal ve ideolojik müdahalelerle ortalama uygarlık düzeyi ve yaşam beklentisi ne kadar aşağıya çekilirse, sermaye sınıfının emek gücünün yeniden üretimine ayırmak zorunda olduğu maliyet de o kadar düşer. Tam da bu nedenle, sınıf mücadelesi üretim sürecini aşıp yeniden üretim sürecine de taşar, hatta emek gücünün yeniden üretim süreci sınıf mücadelesinin en şiddetli cephelerinden biri haline gelir.

Sınıf mücadelesinin bu cephesi ise bizi doğrudan doğruya toplumsal formasyon düzeyine götürür. Proletaryanın toplumsal bir özneden siyasal bir özneye dönüşmesi, aynı anlama gelmek üzere kendinde sınıf uğrağından kendisi için sınıf uğrağına geçmesi, bununla bağlantılı olarak sınıfın siyasal ve ideolojik tutum alışları ve bilinç düzeyi hakkında yürütülecek tartışmalarda toplumsal formasyonun özgül biçimlenişi göz önüne alınmadan salt üretim tarzı düzeyinde söylenebilecekler hayli sınırlıdır. Çünkü sınıf çıkarı üretim tarzı düzeyinde tanımlanabilirken, sınıf kapasitesi ancak toplumsal formasyon düzeyinde incelenebilir. Sınıf çıkarlarının sınıf eylemliliğine etkisi doğrudan değil, belirli siyasal ve ideolojik koşullar dolayımıyla gerçekleşir. "Üretim araçlarının özel mülkiyeti ile üretimin toplumsal niteliği arasındaki çelişki" Marksist kuramın kapitalizme dair çözümlemesinin merkezi saptamalarından olsa da tarihte bu çelişkinin bilincine varıldıktan sonra yükselmiş bir sınıf hareketi görülmemiştir. Bir sınıf hareketi, her zaman, içinde gerçekleştiği toplumsal formas-

86 Karl Marx, *Kapital*, 1. Cilt, s. 173.

yonun siyasal ve ideolojik dinamiklerinin koşullandırmasıyla oluşur. Başka bir ifadeyle söylersek, sınıf hareketinin kaynağı en başta emek gücünün yeniden üretim süreci bağlamındaki somut çatışmaların siyaset ve ideoloji tarafından koşullandırılmasıyla ortaya çıkan sınıf kapasitesidir.

Utangaç Sınıf: Çokluk ve Prekarya

Son yıllarda sınıf kavramı yeniden hak ettiği öneme kavuşmuş görünüyor. Üstelik sadece Marksist yazında değil, en geniş anlamıyla antikapitalist diyebileceğimiz düşünce akımlarında da sınıf kavramının ya da olgusunun sık sık ele alındığını görebiliyoruz. Bu tür çabaların sevindirici olduğunu, son 40 yılın bunaltıcı kuşatmasının bir nebze de olsa aşıldığını gösterdiğini söyleyebiliriz. Ancak bu, söz konusu tartışmaların her zaman Marksizmle verimli bir diyalog içinde sürdürüldüğü anlamına gelmiyor elbette. Kimi isimler düşüncelerini geliştirmek için doğrudan doğruya Marx'a başvurmayı tercih etseler de yöntemsel ve kavramsal açılardan Marksizmin çok uzağına, hatta gerisine düşmekten kurtulamıyorlar. "Marksizmin gerisine düşmek" ifadesini ise bilinçli olarak kullanıyorum; çünkü Marx'ı aşmak ve onun ötesine geçmek iddiasındaki çabaların büyük bir kısmı, farkında olarak ya da olmayarak, esasında Marx'ın gerisine, onun tartışıp aştığı ve geride bıraktığı yerlere dönmek zorunda kalıyorlar.

Belki de bu nedenle, son yılların en gözde ve üretken isimlerinden olan Michael Hardt ve Antonio Negri, sık başvurulan eserleri *Çokluk*'ta "Marx'ın ötesine geçmeye kalktığımızda garip bir biçimde, onun zaten bizden önce oralardan geçtiği"[87] yönündeki derin şüpheden kurtulamadıklarını yazmışlardır. Söze Hardt ve Negri'yle başlamamızdan bu bölümde esas olarak ikilinin "çokluk" tezlerini ele alacağımız anlaşılmış olmalı.

87 Michael Hardt ve Antonio Negri, *Çokluk*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2011, s. 157.

Gerçekten de Hardt ve Negri'nin gerek küresel kapitalizm gerekse de küresel proletarya hakkında yürüttükleri tartışmalar son yılların en etkili düşünce akımları arasında. İkilinin çalışmalarında hem ampirik hem de çözümleyici bağlamda çok faydalı ve mutlaka dikkate alınması gereken saptamaların yer aldığı da açık. Ancak yine de ikilinin tezlerinin yöntemsel ve kavramsal açıdan titizlikle incelenmesi gerektiği inkâr edilemez.

Hardt ve Negri, önce *Çokluk*, ardından da *Meclis* adlı eserlerinde günümüzde işçi sınıfının yapısı hakkında oldukça hacimli bir tartışmaya girişiyorlar. Ve bu tartışmanın sonucunda, günümüzde toplumsal değişimin öznesi olarak "çokluk" adını verdikleri "şey"i ileri sürüyorlar. "Şey" dememizin nedeni, "çokluk"un bir sınıf mı yoksa yeni tür bir toplumsal olgu mu olduğunun belli olmaması. Ancak ne olursa olsun, Marksist kuramın işçi sınıfına verdiği ayrıcalıklı rolün geçmişte kaldığını ve günümüzde toplumsal değişimi sağlayacak olan öznenin "çokluk" olduğunu söylüyorlar. O halde, nedir bu "çokluk"?

> Çokluk asla bir tekilliğe ya da tek bir özdeşliğe indirgenemeyecek sayısız içsel farktan müteşekkildir: Kültür, ırk, etnik köken, toplumsal cinsiyet ve cinsellik farkları kadar farklı emek biçimlerini, farklı yaşam tarzlarını, farklı dünya görüşlerini, farklı arzuları da kapsar. Çokluk tüm bu tekil farkların çoğulluğudur. (...) Son olarak da, çokluğu *işçi sınıfı*ndan ayırmalıyız. İşçi sınıfı kavramı dışlayıcı bir kavram olarak kullanılagelmiş, 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 dışarıda bırakır. Çokluksa, aksine, açık ve kapsayıcı bir kavramdır.[88]

88 Michael Hardt ve Antonio Negri, *Çokluk*, s. 12.

Görüldüğü gibi Hardt ve Negri, "çokluk"u öncelikle hiçbir tekilliğe indirgenemeyecek çoğulluğun ifadesi olarak görüyorlar. Yani "çokluk", farklı kültürlere, ırklara, etnik kökenlere, toplumsal cinsiyete, emek türlerine, yaşam tarzlarına vb. sahip bireylerin indirgenemez bir aradalığını ifade ediyor. Dahası, bu haliyle "çokluk", işçi sınıfından da kesin olarak ayrılıyor; çünkü işçi sınıfı kavramı işçileri sermaye sahiplerinden olduğu kadar diğer çalışanlardan da ayıran bir kavram olarak görülüyor. En geniş haliyle bile alındığında işçi sınıfının yoksulları, ücretsiz ev işçilerini ve ücret almayan herkesi dışarıda bıraktığı ileri sürülüyor.

Yukarıda alıntıladığımız uzun paragrafın birden çok yanlış barındırdığını söylemek durumundayız. Her şeyden önce, Hardt ve Negri "çokluk" kavramını "tekil farklılıkların indirgenemezliği" üzerine kurmuş olsalar da yaptıkları şey tamı tamına bir indirgemedir. Yüzeysel bir bakışla bakıldığında, farklı kültür, ırk, toplumsal cinsiyet, yaşam tarzına sahip bireyleri ortak bir kavramsal çatı altına almanın yöntemsel karşılığı indirgemedir. Marx bu indirgemenin sonucunda "sınıf" kavramına ulaşmıştır; Hardt ve Negri ise buna "çokluk" demekten başka bir şey yapmamıştır. Ancak, dediğimiz gibi, bu sadece yüzeysel bir bakışla böyledir. Çünkü Marx açısından sınıf, sadece kavramsal bir çatı değil, esas olarak toplumsal yapının barındırdığı gerçek bir ilişkidir. Kavramsal çatı bu gerçekliğin çözümlenmesi amacıyla üretilmiş bir soyutlamadır ve haliyle kavram gerçekliğe karşılık gelmektedir. Oysa, Hardt ve Negri'nin "çokluk" kavramının hangi gerçekliğe karşılık geldiği belli değildir. "Çokluk" kavramını desteklemek üzere zaman zaman sayfalara taşınan gerçeklikler ise ya son derece tartışmalıdır ya da doğrudan doğruya Marx'ın sınıf gerçekliğine denk düşmektedir. Nitekim ikili, "Çokluk, proletarya kavramına, sermayenin idaresi altında emek veren ve üreten herkes şeklindeki en geniş tanımı kazandırır,"[89] demektedir-

89 Michael Hardt ve Antonio Negri, *Çokluk*, s. 121.

ler; ancak bu tanım tam da Marx'ın işçi sınıfı hakkındaki tanımı olduğu için neden yeni bir kavramlaştırmaya gerek duyulduğu ve bu yeni kavramlaştırmanın kurama ve eyleme ne kazandırdığı soruları yanıtlanmayı beklemektedir. Sonuç olarak, Hardt ve Negri'nin reddettiği indirgeme, tekil farklılıkları soyutlamanın zorunlu yoludur ve tam da bu soyutlama sayesinde adına "sınıf" ya da "çokluk" denen kavramlara ulaşılabilmektedir. Soyutlanan gerçekliğin kavrama karşılık gelip gelmemesi ise Hardt ve Negri açısından fazla önemsenmiş görünmemektedir ve bu tutum da onların "çokluk" kavramıyla adlandırdıkları soyutlamanın nominalizme yakın düştüğünü düşündürmektedir.

Ayrıca Hardt ve Negri, işçi sınıfı kavramının sermaye sahiplerinden olduğu kadar, çalışan diğer kesimlerden de ayrılığı ima ettiğini söylüyorlar. Oysa, sermaye sınıfı dışında olup da çalışan ve yine de işçi sınıfına dahil olmayan bu kesimlerin kimler olduğu belirsizdir. Hardt ve Negri'nin "diğer çalışanlar" gibi gevşek bir adlandırmayla sundukları kesimlerin sınıfsal aidiyetlerinin neredeyse hiç tartışma konusu yapılmamış olması şaşırtıcıdır. Bunda en büyük pay, ikilinin dar ve geniş tanım olarak adlandırdıkları yorumlara tanınan gereksiz meşruiyete aittir muhtemelen. "Dar" tanıma göre işçi sınıfının sanayi sektöründe çalışanları ifade ettiği söyleniyor; ancak bu tanımın kime ait olduğu ve neden ciddiye alındığı konusunda bir açıklamaya rastlamak mümkün olmuyor. "Geniş" tanıma geçildiğinde ise, işçi sınıfının sadece ücretli çalışanları ifade ettiği, bunun dışındaki yoksulları, ücretsiz ev işçilerini ve ücret almayan kesimleri kapsamadığı ileri sürülüyor. Ancak, yine son derece gevşek kavramlarla, hatta kavram görüntüsü verilmiş sözcüklerle karşı karşıyayız burada. Üretim sürecinde yer bulmuş ve fiilen ücret sistemi içinde çalışan emekçilerin yoksul olması pekâlâ mümkünken, ücret sistemi kapsamında yer almayan, istihdam edilmemiş, yedek sanayi ordusunu oluşturan işsizler de işçi sınıfının genişçe bir parçasını

oluşturur. Ücretsiz ev işçileri konusu ise, özellikle kadın mücadelesinin ve çalışmalarının etkisi ve yol göstericiliği ile giderek artan oranda sınıf başlığı altına alınmaya başlanmıştır. Özetle, Hardt ve Negri'nin "çokluk" kavramını sunarken yaptıkları işçi sınıfına dair saptamalar ya gevşek sıfatlara dayandırılmış ya da olgusal olarak hatalı biçimde ele alınmıştır.

Yine de Hardt ve Negri'nin neden "çokluk" gibi bir kavrama gerek duyduklarının açıklanması gerekiyor. Bu yönde başvurulabilecek açıklamaların ilki, günümüz kapitalizmindeki üretim sürecine dair yaklaşım olabilir. Hardt ve Negri, kapitalizmin günümüzdeki evresinde üretim sürecinin toplumsallaştığını, üreticilerin de toplumsal bir ürün ürettiklerini ileri sürmektedir. Dolayısıyla, ikili, eğer üretim ve üreticinin ürünü toplumsal bir nitelikteyse bunun yarattığı zenginlik de toplumsal olarak mülk edinilmelidir sonucuna varmaktadır.

> Bugün zenginlik eğer bireyler tarafından değil de sadece kapsamlı ve işbirliğine dayalı toplumsal ağlar içinde üretiliyorsa, bir bütün olarak o üretici ağların mülkiyeti toplumun tamamına ait olmalı yani kimsenin mülkü olmamalıdır. Mülkiyet mülk olmaktan çıkmalı, zenginlik müşterek bir varlığa dönüşmelidir.[90]

Ancak, burada söylenenler ne kadar gerçekliği tartışılmaz olgular gibi görünse de esasında Marx'ın kapitalist üretim tarzına dair saptamalarından hiç de ötede değildir. Her şeyden önce, zenginliğin bireyler tarafından değil de işbirliğine dayalı olarak üretilmesi günümüzün bir özelliği değildir. Hatta kapitalist üretim tarzı, en başından itibaren bireysel üretimi yok edip işbirliğine dayalı üretimi yaygınlaştırmakla tanımlanmıştır. Elbirliğinin ötesinde, üretimin toplumsal bir nitelik kazandığı söyleniyorsa bu daha da tuhaf sayılmalıdır. Çünkü üretim, sadece günümüzde ya da kapitalizm evresinde değil, insanlık tarihi boyunca toplumsal niteliktedir.

90 Michael Hardt ve Antonio Negri, *Meclis*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2019, s. 139.

Fakat Hardt ve Negri'de yeni bir kavramın gerekçesi olabilecek yeni çözümleme ve saptamaları aramaya devam etmek durumundayız.

Hardt ve Negri'nin bu amaçla ileri sürdükleri diğer bir tez, üretken ve üretken olmayan emek konusuna bağlanmaktadır. İkiliye göre, günümüzde bu ayrımlar ortadan kalkmıştır çünkü bu ayrım üretim sürecinde ve yeniden üretim sürecinde çalışan emekçiler arasındaki bir ayrımdır. Benzer biçimde yedek sanayi ordusu gibi kavramlar da devreden çıkarılmalıdır çünkü bunlar kapitalizmin klasik evresine dönük üretim mantığını ifade eden kavramlardır. Onlara göre günümüzde üretim, hem ücret ilişkisinin içinde hem de dışında, hem fabrikada hem de fabrika dışında gerçekleşmektedir. Üreticiler, artık sermayenin kendilerine dayattığı sınırların ötesine taşmakta, özellikle de maddi olmayan emek türleri sayesinde sadece meta değil özgül bir öznelik de üretmekte ve sonuç olarak üretim için sermayeye gerek duymayan, kendi özerk ağlarında üretici etkinliğini sürdürebilecek potansiyele sahip maşinik özneler haline gelmektedir.[91]

Bütün bu tezlerin son derece tartışmalı olduğu açıktır. İlk olarak da Marx'a atfedilen kimi anlayışların yine yanlış olduğu belirtilmelidir. Marx, üretken ve üretken olmayan emek türlerini üretim ve yeniden üretim süreci arasındaki ayrıma denk düşürmek şöyle dursun, artık değerin gerçekleşmesi sürecinde sermayenin maliyetlerini düşüren her türlü emeği üretken emek saymıştır. Her ne kadar istihdam zincirinde bir yer bulamamış, bu anlamda üretim sürecine dahil olamamış olsalar da Marx'a göre işsizlerin işçi sınıfının bir parçası olarak kabul edilmesi de hiçbir tartışmaya yer bırakmayacak ölçüde açıktır. Yine Marx için işçi sınıfının bir makine olmadığı, sermayenin hizmetinde çeşitli metalar üretmenin yanı sıra kendi öznelliğini de ürettiği bir gerçektir. Tüm bunların ötesinde ise, Marx'ın sınıf tanımının

91 Michael Hardt ve Antonio Negri, *Çokluk*, s. 84.

ayrıştırıcı değil, birleştirici bir içeriğe sahip olduğunu hatırlamak gerekir. Marx, üretken emek ile üretken olmayan emeği ya da üretim süreci ile yeniden üretim sürecini ya da üretim sürecindeki emekçiler ile yedek sanayi ordusundaki işsizleri birbirinden ayırmaya değil, onları kolektif emekçi sıfatıyla bütünleştirmeye çalışmıştır. Marx'ın çözümleyici düzeyde ve metodolojik nitelikteki ayrımlarının sınıfın farklı kesimleri arasına toplumsal sınırlar çekmek biçiminde anlaşılması mümkün değildir. Dahası, Hardt ve Negri'nin özel bir önem atfettikleri "maddi olmayan emek" kavramının tam olarak ne ifade ettiği de belli değildir. Bu tanımda "maddi olmayan" emeğin kendisiyse, emek zaten her zaman maddi olmayan bir olgudur. "Maddi olmayan" kavramıyla kastedilen emeğin kendisi değil de ürünü ise, bu durumda da sadece ne ürettiklerine bakılarak bir sınıf ya da özne tarifi yapılmış olmaktadır, ki bunun da hiçbir açıklayıcılığı ve tutarlılığı bulunmamaktadır.[92]

Anlaşılan o ki, Hardt ve Negri sermaye dışında kalan tüm toplum kesimlerini tek bir kavram altında toparlama niyetini güdüyorlar. Bu tür bir niyet siyasal olarak meşrudur elbette, ancak bunun kuramda gerçekleştirilecek düzenlemelerle başarılması pek mümkün değildir. Çünkü böylesi bir bütünleşmeyi yaratacak olan etmenler esas olarak siyasal ve ideolojiktir ve tam da bu nedenle özgül bir toplumsal formasyon içerisindeki sınıf oluşumunun konusu olabilir. Bu niyeti ve bunun için başvurulan yolları kuramlaştırmak, bu yolla evrenselleştirmek oldukça tehlikeli bir adımdır. Hardt ve Negri'nin özellikle önem kazandığını düşündükleri yeni emek türlerinin potansiyeli de yine sadece toplumsal formasyon düzeyinde saptanabilir ve pratikleştirilebilir. Diğer bir deyişle, kimi emek türlerinin özgül bir bağlamda öne çıkması, harekete geçmesi ve siyasal bir tutum sergilemesi pekâlâ

92 David Camfield, "Çokluk ve Kanguru: Hardt ve Negri'nin Maddi Olmayan Emek Teorisinin Eleştirisi", *Marksizm ve Sınıflar* içinde, Haz. S. Savran, K. Tanyılmaz ve E. A. Tonak, Yordam Kitap, İstanbul, 2014, s. 101.

mümkündür; ancak bu da kuramlaştırma vasıtasıyla değil, somut konjonktürün siyasal koşulları çerçevesinde çözümlenebilecek bir başlıktır.

Esasında Hardt ve Negri'nin sahip olduğu mantık, emeğin sermayeden özerkleştiği ve bu sayede kendi özerk ağları içinde üretim yapabilecek kapasiteye kavuştuğu saptamasına dayanıyor. Eğer böyleyse, üretim araçlarının mülkiyetine sahip olmak sermaye için ayırt edici bir nitelik olmaktan çıkar. Benzer bir sahiplik emekçiler açısından da geçerli hale gelir ki kendi özerk ağlarında üretici etkinliklerini sürdürebilsinler. Nitekim Hardt ve Negri için tam da böyle olmaktadır; yani sermayeden özerkleşmiş maşinik özneler kendi özerk ağlarındaki üretici etkinlikleriyle zenginlik yaratmaktadırlar: "İşçiler artık sermayenin doğayı dönüştürmek ve maddi metalar yaratmak için kullandığı araçlar değildir. Aksine işçiler üretim araçlarını kendi bünyelerine kattıkları için, antropolojik olarak dönüşüm geçirdikleri için sermayeden ayrı ve özerk bir biçimde, maşinik birer özne olarak hareket edip üretirler."[93] Üretim ve yeniden üretim süreci, bir yanında sermayenin olmadığı bir tek boyuta doğru ilerlemektedir. Bu tabloda sermayenin sömürüsü ve egemenliği ise, üretilen zenginliğe el koyulmasına dayanmaktadır: "Bu potansiyel tabanda açığa çıkmakta, işbirlikçi toplumsal üretim ve yeniden üretim süreçleri içinde doğmaktadır fakat bu süreçlerde üretilen değerlere sürekli el konulmaktadır."[94]

Dikkat edilirse, bu modelde artık değere el koyulmasından değil, üretilen zenginliğe el koyulmasından söz ediliyor ve bu tür bir sömürü mekanizması emek-sermaye ilişkisinin içsel karşıtlığını ortadan kaldırıyor. Sermaye artık üretim sürecinin bir parçası, emek ile içsel bir karşıtlığın tarafı olmaktan çıkar; karşıtların birliği düşünülemez; sınıfların toplumsal kökenleri karanlığa

93 Michael Hardt ve Antonio Negri, *Meclis*, s. 186.

94 Michael Hardt ve Antonio Negri, *Meclis*, s. 155.

itilir. Bu modeldeki haliyle el koyma da sömürüden çok hırsızlığa karşılık gelir. Eğer sermayenin hırsızlığı engellenebilirse, üreticilerin özerk ağları içerisinde yarattıkları zenginliğe müştereken sahip olmak mümkün olabilir. Maşinik öznelerin özerk ağlarında gerçekleştirilen üretici etkinlik sayesinde bir tür kendiliğinden komünizm yeşerebilir.

Özellikle Negri gibi İtalyan *operaismo* geleneğinden gelen bir militan açısından üzücü olsa da bu yaklaşımın İkinci Enternasyonal'in reformist tezleriyle kimi benzerlikler gösterdiğini söylemek durumundayız. Komünizmin toplumsal ilişkiler içinde kendiliğinden yeşerebileceği, onu korumak için dışsal bir güç olan sermayenin hırsızlığını önlemek gerektiği, böyle yapıldığı takdirde kendiliğinden komünizmin önündeki setlerin yıkılacağı gibi bir yaklaşım, İkinci Enternasyonal'in kapitalizmin doğal gelişiminin sosyalizme doğru olacağı yönündeki evrimci anlayışına fazlaca aykırı değildir. Aradan geçen yüz yılda, İkinci Enternasyonal'in, nasılsa sonuçta sosyalizme varacağına göre kapitalizmin gelişimine destek olmak gerektiği yönündeki tezi, sermayenin kolunun uzanamayacağı özerk ağlar yaratıldığında sömürünün de ortadan kalkacağını varsayan bir tür *exodus*, yani çıkış/kaçış stratejisine dönüşmüştür: "Biyokapital ve üretken maşinik öznellikler arasındaki çelişki ancak bu iki kutuptan birinin yok edilmesiyle aşılabilir."[95] Katedilen onca mesafeye rağmen Hardt ve Negri'nin bir türlü kurtulamadıkları gölge de tam bu noktada karşılarına dikilmiştir: Proudhon'un çelişkinin bir yanını kesip atma fikrini yerle bir eden Marx'ın gölgesidir bu.

Son yılların sınıf tartışmalarında çokça yer tutan bir diğer kavram ise "prekarya" oldu. Özellikle güvencesizlik ekseninde tanımlanan "prekarya" kavramının günümüzde işçi sınıfının kolektif biçimde deneyimlediği bir süreci ifade etmek amacıyla kullanılması anlaşılabilir olsa da bu kavramla yeni bir sını-

95 Michael Hardt ve Antonio Negri, *Meclis*, s. 186.

fın ya da yeni bir toplumsal tabakanın ortaya çıkışı anlatılmak isteniyorsa bunun kabul edilebilir olmadığı da görülmelidir. Zira emek sürecinin kapitalizm tarafından düzenli olarak dönüştürüldüğü ve işçilik deneyiminin sürekli yeni boyutlar kazandığı bir evrende, sınıf ilişkisinin temel ölçütleri yerli yerinde dururken sürekli yeni sınıf ya da tabaka tanımlarına ulaşmaya çalışmanın bir karşılığı yoktur. Böylesi bir karşılıksız çabanın en bilinen örneği Guy Standing'in "prekarya" kavramıyla yapmaya çalıştığıdır.

> Prekarya 'işçi sınıfı' ya da 'proletarya'nın bir parçası değildir. Proletarya denildiğinde akla uzun dönemli, istikrarlı, sabit-zamanlı ve ileriye dönük olarak işçinin ne kadar ve nasıl ilerleyebileceği açıkça belli olan işlerin bulunduğu, sendikalaşmanın olduğu, kolektif sözleşmelerin yapıldığı, ebeveynlerin iş unvanlarını anladığı, isimleri ve özellikleri bilinen yerel işverenlerin bulunduğu bir toplum akla gelir. Prekaryaya dahil olanlar işverenlerini tanımadığı gibi, işverenlerinin geçmişte kaç kişiyi istihdam ettiğini ya da gelecekte bu sayının kaç olacağını da bilmez.[96]

Anlaşılan o ki, Standing, "prekarya" kavramıyla proletaryadan farklı bir toplumsal grubu ifade etmektedir. Ancak Standing'in saydığı ölçütlere ve sıraladığı niteliklere baktığımızda, sınıf tartışmaları yazınının şimdiye kadar gördüğü en tuhaf sınıf tanımıyla karşı karşıya olduğumuz söylenebilir. Her şeyden önce, proletarya denildiğinde akla neden uzun dönemli, istikrarlı, sabit-zamanlı ve geleceği belli olan işler geldiği; proleter olmanın sendikalı olmakla, sözleşmelerle korunmakla, ebeveynler tarafından anlaşılmakla, işverenleri tanımakla özdeşleştirildiği tamamen muammadır. Standing'in proletaryaya dair tüm referanslarının İkinci Dünya Savaşı'nın ertesindeki Keynesyen birikim biçimine özgü emek rejiminin idealleştirilmiş bir imgesinden türetildiği açıktır. Bu imgenin kendisi son derece yanlıştır

96 Guy Standing, *Prekarya*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2014, s. 20.

çünkü o dönemde bile işçi sınıfının önemli bir kesimi, özellikle de azgelişmiş ülke proleterleri sözü edilen standartlardan tamamen uzak bırakılmıştır. İkincisi, neredeyse 500 yıllık bir tarihi olan kapitalizmin sadece 30-40 yıllık bir ara döneminin emek rejimini ve proleter tipini bu ölçüde evrenselleştirmenin ve kurallaştırmanın hiçbir geçerli açıklaması yoktur. Haliyle Standing'in tezlerinin ne yöntemsel ne de kuramsal dayanakları bulunabilir; yapılan sadece emek piyasasındaki farklı ilişki biçimlerinin ve üretim sürecindeki farklı emek türlerinin ampirik varlığına işaret eden aşırı genellemelerin kavramsallaştırılmasıdır.

Ursula Haws'un "emek tiplemesinden işçi tiplemesine, dolayısıyla sınıf tiplemesine atlamanın tehlikesi"[97] olarak adlandırdığı şey Hardt ve Negri'de ama özellikle de Standing'in tezlerinde görülebilir. Çünkü buradaki esas sorun, işçi sınıfının emek sürecindeki deneyimlerini tikelleştirerek yeni olguların kanıtına dönüştürmektir. Örneğin, Standing'in "prekarya"ya özgü bir deneyim olarak kanıt statüsüne yükselttiği homojen bir yapıya sahip olmamak, emeklerinin araçsal ve güvensiz olduğunu hissetmek,[98] sahip olduklarını kaybetmekten korkmak, hatta ve hatta genelde sinirli olmak[99] gibi özelliklerin hiçbir düzeltme gerektirmeden işçi sınıfına ait özellikler olduğunu söylememizin önünde bir engel bulunmamaktadır. Söz konusu deneyimlerin sermaye birikim biçimiyle, artık değer sömürüsüyle, üretim araçlarının sahipliğiyle ve emek-sermaye çelişkisiyle bağları bir anda koparılmış, her bir deneyim tikel bir olguya işaret eden kanıt statüsüne taşınmıştır. Oysa işçilik deneyimlerinin özgüllüğünü anlamanın yegâne yolu, onu kapitalist üretim tarzının temel özellikleri çerçevesinde incelemekten geçmektedir. Özellikle de günümüz kapitalizminin yeni nitelikleri arasında sayılan mülksüzleştirme ve

97 Ursula Haws, *Küresel Dijital Ekonomide Emek*, s. 175.

98 Guy Standing, *Prekarya*, s. 31.

99 Guy Standing, *Prekarya*, s. 42.

güvencesizleşme türünden deneyimlerin oldukça uzun bir tarihi olduğunu anlamak için de gereklidir bu.

> Standing'in kapitalist krize, müsaderenin şiddetlenmesine, işçi sınıfının kazanılmış haklarının elinden alınmasına ve (kendini ücretli istihdamın giderek güvencesizleşmesinde gösterdiği üzere) işçi sınıfının maddi esenliğine yapılan saldırılara verdiği yanıt (ki tüm bunlar ve daha fazlası, yeniden canlanmış bir yukarıdan sınıf savaşı meydana getirir), bir *ideoloji*den başka bir şey değildir. Gençleri, huzursuz ve güvencesiz olanları, yeni bir direniş hareketinin temeli olarak tanımlaması elbette çekicidir. Bununla birlikte, küresel işçi sınıfının giderek istikrarsızlaşan kesimine ne kadar çekici gelirse gelsin bu ideolojiye kapılmanın nihai sonucu, bu sınıfın bir kesimini ittifak kurabileceği diğer tüm bileşenlerinden koparark, mülksüzlerin birleşmesinin taşıdığı potansiyel gücü parçalamak, böylelikle de kapitalizm karşıtı güçleri zayıflatmak olacaktır. Gerek sınıfın, gerekse onun bileşiminin ve stratejik öneminin, çalışmanın artık güvenceli olmamasından ötürü yakın geçmişte bir şekilde değiştiğini öne sürmek, buna karşı sunulan yaratıcı bir yanıttan ziyade geri çekilip parçalanmayı temsil eder. Ayrıca, çalışmanın daima mülksüzleştirmenin tehdidi altında idame ettirilen bir güvencesiz yaşam temelinden başka bir şey olmadığı düşünülürse, bütünüyle tarih-dışı bir argümandır.[100]

Demek ki, bir işçilik deneyimi olarak mülksüzleştirme ve güvencesizleştirme hiç de kapitalizmin güncel evresine ait değildir. Sınıf deneyimi, başından bu yana ayrışmalarla, baskılarla, güvencesizliğin ve yalnızlaşmanın artmasıyla, sınıf dayanışmasının ortadan kaldırılmasına yönelik saldırılarla, hayatta kalabilmek için durmaksızın verilen bir savaşla biçimlenmiştir. Günümüzde kapitalizmin emekçilere yönelik saldırısının tüm bu deneyimleri şiddetlendirdiği ve yeni deneyimler yarattığı inkâr edilemez

100 Bryan D. Palmer, "Sınıfı Yeniden Düşünmek: Proleterleşme Olarak Güvencesizlik", *Socialist Register 2014 - 21. Yüzyılda Sınıflar ve Sınıf Mücadelesi*, Yordam Kitap, İstanbul, 2015, s. 57.

elbette. Ancak bu durum karşısında proletaryanın toplumsal ve siyasal rolü ile önemini geriye çekerek yeni sınıflar ya da tabakalar icat etmeye uğraşmanın makul gerekçelerine henüz rastlamış değiliz. Böylesi gerekçelerin yokluğunda ise, ortaya atılan tüm gösterişli tezlere rağmen işçi sınıfının birliğini parçalayan dinamiklere destek verilmiş olmaktadır. Eğer bu, Palmer'ın dediği gibi bir ideolojiyse, mülksüzleştirme ve güvencesizleşme deneyimiyle son yıllarda tanışmış, geçmişte kapitalist üretim sürecinde görece ayrıcalıklı ve korunaklı konumlara sahip olmuş, ancak günümüzün giderek yoğunlaşan eğilimlerine uygun olarak maddi ayrıcalıklarını kaybetme tehlikesiyle yüzleşmek zorunda kalmış kesimlerin, yani "işçi aristokrasisi"nin ideolojisidir. Etkili bir sınıf hareketinin varlığını arzulayanların ise bu ideolojiye değil, işçi sınıfının deneyimlerinin ortaklaştığı bir birlik bilincine hizmet etmenin yollarını aramaları gerekmektedir.

Özneleşme Tarzları: Deneyim ve Bilinç

Marksizme göre sınıfların birbirinden farklı ve uzlaşmaz çıkarları olduğunu görmüştük. Bu çıkarlar hümanist bir aklın oluşturduğu çıkarlar değil, proletarya ve burjuvaziyi kapsayan toplumsal bütünlüğün yapısından kaynaklanan çıkarlardır. Haliyle, bir sınıfın üyesi olan kişi ya da kişilerin farkında olup olmamasından bağımsız olarak sınıf çıkarları *nesnel* bir karakter taşır. Kapitalist üretim sürecinin proleteri ve burjuvayı yerleştirdiği konumlar çeşitli sözleşmelerle ya da iyileştirmelerle giderilemeyecek denli derin ayrılıklar üretir. Bu anlamda, sınıf çıkarları, karşısındaki sınıfın çıkarlarıyla çatışmak zorunda kalır. *Antagonizma* ya da *uzlaşmazlık* da varlık koşulu karşıtının çıkarlarına aykırılık olan bu çelişkili birliği ifade eder. Başka bir ifadeyle, sınıf çıkarları simetrik olarak değil, içkin olarak karşıttır; çıkarların tersliğini değil, karşıtının yadsınması anlamına

gelen uzlaşmazlığı anlatır.[101] Bu anlamda, bir sınıfın sadece kendi çıkarlarını takip etmenin ötesinde, karşıtının çıkarlarına karşı mücadele etmesi de gereklidir.

Nesnel ve uzlaşmaz karakteriyle tanımlanan sınıf çıkarları, öncelikle üretim tarzı düzeyindeki bir çözümlenin sonucudur. Burada sınıfları birbirlerinin karşıtına ve onların çıkarlarını da birbirlerinin yadsınmasına dönüştüren süreç, üretim araçlarının özel mülkiyeti ve emek gücünü satma zorunluluğudur. Açık ki bu süreç daha en baştan, tanımı gereği bir mücadele sürecidir; kapitalist üretim tarzının ortaya çıkması isyanın ve baskının, direnişin ve kıyımın, ayaklanma ve boyun eğmenin örnekleriyle dolu bir tarihsel süreç içinde olmuştur. İşçi sınıfı, kendi sınıf çıkarlarının bilincine vardığında değil, henüz işçileşmeye karşı direnirken bile sınıf mücadelesinin orta yerindedir. Demek ki sınıf mücadelesi, işçi sınıfının bilinçlilik düzeyini önceleyen bir nesnellik taşımaktadır. Nitekim, "Tek tek bireyler, ancak başka bir sınıfa karşı ortak bir savaşım yürütmek zorunda oldukça bir sınıf meydana getirirler,"[102] diyerek Marksizmin kurucuları da sınıf mücadelesinin önceliğini farklı bir açıdan vurgulamışlardır.

Üretim tarzı düzeyinde tanımlanan sınıf çıkarı kuşkusuz her türlü sınıf çözümlemesinin ve aynı zamanda sınıf siyasetinin başlangıç noktasıdır. Her şeyden önce, içinde bulundukları ilişkileri sınıfsal olarak deneyimleyebilmeleri için insanların belirli sınıf konumlarına ve bunlara ait çıkarlara sahip olmaları gerekir. Ancak bu, sınıf oluşumunun sonu değil, olsa olsa başlangıcıdır. Tıpkı üretim tarzları gibi, sınıflar da sıfırdan başlayarak kurulmazlar; sınıflar, toplumsal ilişkilerin değişimi sürecinde tarihin yepyeni koşulların ortasına bırakıverdiği gerçek insanlardan oluşur ve ilk sınıf deneyimi bu insanların yeni sınıfsal konumlarına zorla yerleştirilmelerinin izini taşır. Yine de bu deneyimin ilk

101 Erik O. Wright, *Sınıflar*, Nota Bene Yayınları, İstanbul, 2016, s. 49.

102 Karl Marx ve Friedrich Engels, *Alman İdeolojisi*, s. 98.

sahnesi sınıf ilişkilerini ve mücadelelerini anlamak için fazlasıyla yetersizdir. Sınıf oluşumu kesintisiz bir süreç olarak ilerler ve böylelikle de sınıf mücadelesini her an besleyen taze bir kaynak rolü oynar. Wood'un belirttiği gibi, Marksizmin can alıcı noktası da sınıf konumlarını tanımlamaktan çok, sınıfsal oluşum süreçlerini açıklamaktır.[103]

Burada kullanılan anlamıyla sınıf oluşumu, insanların hangi sınıfsal konuma ait olduğunu saptamanın ötesinde, bu sınıfsal konumları deneyimledikleri özgül süreçleri ifade eder. Sınıflar elbette kapitalist üretim sürecinde tuttukları konumla tanımlanırlar; ancak sınıf, sadece üretim sürecindeki konumları teyit eden bir damga değildir. Sınıf konumları, sınıfın deneyimini koşullamak anlamında belirleyici olsa da bu belirleyicilik ancak özgül bir deneyimin hammaddesi üzerine kazılı olabilir. Sadece böyle bakıldığında sınıf mücadelesini bir süreklilik biçiminde kavramak mümkün olur. Aksi takdirde, sınıfların belirli konumlardan ibaret olduğunu ve her bir konuma nesnel çıkarların denk düştüğünü söylemenin ötesine geçilemez. Bu nokta, bizi bir kez daha üretim tarzı düzeyinden toplumsal formasyon düzeyine götürür.

Sınıf mücadelesi, artık değer üreten emek etkinlikleri hakkında olduğu kadar, toplumsal ilişkileri üreten ve yeniden üreten siyasal, hukuksal, ideolojik koşullar hakkındadır da. Bu nedenle, "Sınıflar arasındaki mücadele, sınıflar arasındaki ilişkileri yaratan, yeniden üreten, dönüştüren ve bunlar arasında diyalektik bir bağ kuran tüm süreçlerden oluşur."[104] Sadece üretim sürecindeki çıkar çatışmaları düzleminde karşı karşıya gelen grupların mücadelesi olmanın ötesinde, mevcut toplumsal ilişkilerin sürdürülmesine ya da dönüştürülmesine yönelik her türlü pratiği içeren bir süreçtir. Dolayısıyla, sınıf mücadelesi toplumsal ilişkiler

103 Ellen M. Wood, *Kapitalizm Demokrasiye Karşı*, s. 101.

104 Tülin Öngen, *Prometheus'un Sönmeyen Ateşi*, s. 256.

ağının tümüne yayılmış haldedir. Sınıf mücadelesi denildiğinde ekonomiden siyasete kerte kerte geçişlerle yükselen bir şey değil, bu kertelerin her birinde farklı biçimlerde somutlaşan bir dinamik kastedilmektedir.

O halde, üretim tarzı düzeyinde tanımlanabilen sınıf konumları ve sınıf çıkarlarının, ancak toplumsal formasyon düzeyinde açıklanabilecek sınıf oluşumu ve sınıf kapasitesi kavramlarıyla bütünleştirildiği takdirde bir sınıf eylemliliğinin açıklayıcıları olarak işlev göreceklerini söylemiş oluyoruz. Çulhaoğlu'nun sözleriyle söylersek, "Sınıf çıkarı, özel ideolojik ve siyasal söylemlerin berisinde, nesnel bir temele sahiptir. (...) Bununla birlikte, sınıf çıkarının, doğrudan doğruya bu çıkarın gerçekleşmesi yönündeki sınıf *eylemlerine* yol açacağı söylenemez. Sınıf çıkarlarının sınıf *eylemliliğine* yol açması, sınıf *kapasitesine* bağlıdır."[105] Bu anlamda sınıf kapasitesi, belirli çıkarları olan bir sınıfın bu çıkarlar doğrultusunda harekete geçmek için gereksinim duyduğu kaynaklara ne ölçüde ulaşabildiğini, eylemliliğini engelleyen ya da teşvik eden toplumsal koşulların neler olduğunu, ülkenin geçmişten geleceğe uzanan siyasal ve ideolojik biçimlenişinin sınıf ilişkileri üzerindeki etkilerini anlamaya yarayan bir kavramdır. Sınıf kapasitesini belirleyen ise, sınıf konumu ile sınıf oluşumunun özgül eklemlenmesi, diğer bir deyişle, sınıf üyelerinin nesnel sınıf konumlarını deneyimleme tarzıdır.

Burada bir parantez açmalıyım. Bilindiği gibi, Marx'ın kapitalizmden sosyalizme geçişle ilgili çözümlemelerinde ilk bakışta birbiriyle uyumsuz gibi görünen iki açıklama yer alır. İlk açıklama, *Komünist Parti Manifestosu*'nda en bilinen ifadesini bulan ve sınıf mücadelelerinin tarihin motoru olduğunu ileri süren açıklamadır. Bununla birlikte, özellikle *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*'da açıkça ifade edilen bir başka açıklamadan daha söz edebiliriz, ki bu da üretici güçler ile üretim ilişkileri arasındaki çe-

105 Metin Çulhaoğlu, *Binyıl Eşiğinde Marksizm ve Türkiye Solu*, s. 220.

lişkiyi vurgular. Yani bir tarafta sınıfların karşılıklı mücadelesini öne çıkaran bir vurgu, diğer tarafta ise toplumsal gelişimin nesnel süreçlerinin altını çizen bir vurgu bulunur. Bu iki açıklama ilkesi arasındaki farklılık sık sık bir çelişki gibi değerlendirilmiştir ancak gerçekte bu çelişki sadece görünüştedir.

Her şeyden önce, Marx'ın üretici güçler ile üretim ilişkileri arasındaki çelişkiyi öne çıkaran çözümlemesinin sosyalizmin önkoşullarının hazır olması bağlamında değerlendirilmesi gerekmektedir. Bunun dışında, örneğin devrimci durumun saptanması ya da tanımlanması için bu çözümlemenin kullanılması söz konusu değildir. Böyle bakıldığında, kapitalist üretimin genel çerçevesinin oluşmasını takiben sanayileşmenin hızlanması ve proleterleşmenin yaygınlaşması ile birlikte kapitalist üretim ilişkilerinin üretici güçlerin gelişiminin önündeki en büyük engele dönüştüğü söylenebilir. Yani nesnel gelişim sürecine yapılan vurgu, daha Marx'ın kendi döneminde yeterli olgunluğa erişilmiş olduğunu göstermektedir. Öte yandan, sosyalizmin önkoşullarının oluşması anlamında nesnel koşulların olgunlaşması, hiçbir biçimde devrimci durumun da olgunlaştığı anlamına gelmez. Devrimci durum, üretim tarzı düzeyinde kavramlaştırılabilecek bir olgu olmadığı gibi, üretici güçler ile üretim ilişkilerinin çelişkisinden çok, verili bir toplumsal formasyondaki sınıf mücadelelerinin keskinlik düzeyi ile ilgilidir.

> Ezilen sınıfın kendisini kurtarabilmesi için, o ana dek elde edilmiş üretici güçlerle varolan toplumsal ilişkilerin artık yanyana varolamamaları gerekir. Bütün üretim aletleri içinde en büyük üretici güç, devrimci sınıfın kendisidir. Devrimci öğelerin bir sınıf olarak örgütlenmeleri, eski toplumun bağrından doğabilecek bütün üretici güçlerin varolmalarını öngörür.[106]

Görüldüğü gibi, Marx aynı zamanda en büyük üretici güç olarak işçi sınıfının kendisini görmektedir. Üretici güçlerin ge-

106 Karl Marx, *Felsefenin Sefaleti*, s. 172.

lişiminin salt teknolojik değerlerle ölçülmesinin imkânsızlığının ötesinde, söz konusu nesnel çelişkinin dolaysız olarak sınıf oluşumuna etki edeceği de öngörülebilir. Marx'a göre sınıf mücadeleleri, kendisi dışındaki tarihsel gelişme süreci yeterli olgunluğa erişip sahneden çekildikten sonra rolünü oynamaya başlamaz. Emek, mevcut üretim ilişkileri ile bir arada bulunamayacak ölçüde geliştiğinde de çelişkinin olgunlaştığı söylenebilir. Ancak, bir üretici güç olarak emeğin gelişmişlik düzeyi ancak öznelik kapasitesi bağlamında ölçülebilir. Dolayısıyla kapitalizmden sosyalizme geçişin koşullarını tarif eden üretici güçler ile üretim ilişkileri çelişkisi, özgül bir toplumsal formasyonun siyasal çatışmalarıyla bütünleşmek durumundadır. Zaten Marx'ın tarihin motoru olarak işaret ettiği sınıf mücadeleleri de tam bu anda tarihsel rolünü oynayacaktır. Parantezi kapatıyorum.

Sınıf çıkarları ve sınıf kapasitesi birbiriyle yakından ilişkili olmakla birlikte, yine de birbirine karıştırılmasının ya da biri lehine diğerinin önemsiz görülmesinin Marksizm açısından sıkıntılı sonuçları olmaktadır. Örneğin Frankfurt Okulu akımı, kendisine biçilen tarihsel özne rolünü bir türlü yerine getiremeyen işçi sınıfının artık kapitalist ideolojiyle bütünleştiğini ve kapitalizm açısından tehlike olmaktan çıktığını ileri sürmüştür. Bu değerlendirmeye dayanaklık eden kimi olgularda gerçeklik payı da vardır elbette. Ancak araştırmanın bu düzeyi esasında tümüyle sınıf kapasitesi kavramıyla ilgilidir. Çünkü sınıfların egemenlik altına alınmasının siyasal, ideolojik vb. mekanizmaları toplumsal formasyon düzeyindeki dinamiklerle, bu anlamda sınıf kapasitesi ile birlikte düşünülebilir. Oysa Marksizmde işçi sınıfının tarihsel rolü, onun üretim sürecindeki nesnel konumundan, sınıf çıkarı düzeyindeki uzlaşmaz çelişkiden hareketle tanımlanmıştır. Dahası, Marksizmde sınıf çıkarlarının dolaysız biçimde sınıf siyasetine ya da eylemliliğine dönüşeceği gibi bir düşünce de yer almamaktadır.

> Sınıfın üretim süreci içindeki maddi konumlanışının, kendi başına ve dolayımsız biçimde, kapsamlı politika geliştirilmesine olanak tanıması mümkün değildir. Sınıf politikası, *sınıf kapasitesinin* ürünüdür. Nesnel sınıf çıkarı üretim ilişkileri düzeyinde, sınıf kapasitesi ise toplumsal formasyon düzeyinde ortaya çıkar. Başka deyişle, sınıf, siyasetin temeli olsa bile, siyasetin tek başına buradan türetilmesi düşünülemez.[107]

Bir başka deyişle, sınıf eylemliliği dolaysız olarak sınıf çıkarlarından; siyaset de sınıfın kendisinden doğmaz. Bunların kaynağı nesnel konumlarıyla sınıflar değil, toplumsal ilişkileri yapılandıran *sınıfsallıktır*. Thompson'ın, "Sınıf oluşumu belirlenme ile öz-faaliyetin kesişme noktasında ortaya çıkar,"[108] sözünün anlatmak istediği de budur. Sınıfsallık, bir yandan sınıf konumlarının, bir yandan da bu konumların deneyimlenme tarzlarının bütünleşik etkisini ifade eder. Sınıfsal konum deneyime maddi temelini verir; deneyim ise sınıfsal konuma özgül kapasitesini. Bu da bizi tekrar, sınıfların salt ekonomik bir sonuç olmadığı, özgün tarihsel ve toplumsal koşulların ürünleri olarak gerçek bir varlığa sahip oldukları düşüncesine götürür. İşçi sınıfının tarihsel oluşumu, fabrika üretiminin içine sokulan bir insan kitlesinin öbür uçtan "proleter" olarak çıkması biçiminde olmamıştır. Bu insanlar, işçilik deneyimini halihazırda sahip oldukları değerler, düşünceler, kültürler ile yoğurmak durumunda kalan yaşayan kişilerdir. Sınıf oluşumu da bu yaşayan insanların proleterlere dönüştürülmesinin ve elbette kendi kendilerini dönüştürmelerinin özgül tarzlarını anlatır.

Laclau ve Mouffe'un yürüttüğü ve bazı özelliklerine önceki bölümde değindiğimiz tartışma da bu konuyla ilgilidir. Laclau ve Mouffe'un üretim tarzı ile toplumsal formasyonu birbirinden ayırdığını, üretim tarzını salt kavramsal bir dünya olarak görüp

107 Metin Çulhaoğlu, "Sınıf ve Siyaset: Kuramsal Bir Giriş Denemesi", *Sosyalist Politika*, Sayı 6, Ankara, 1995, s. 41.

108 Edward P. Thompson, *Teorinin Sefaleti*, s. 237.

toplumsal formasyonu ise tümüyle olumsallaştırdığını görmüştük. İşte bu tutumun bir sonucu olarak, sınıf çıkarı da aslında tamamen üretim tarzının kavramsal dünyasına yakıştırılır.

> Sınıf "çıkarları" politika ve ideolojiye ekonomi tarafından verilmez. Çıkarlar politik pratiğin içinde doğarlar ve belirli politik pratik tarzlarının bir sonucu olarak belirlenirler. Politik pratik sınıf çıkarlarını tanıyıp sonra da onları temsil etmez; temsil ettiği çıkarları kendisi kurar.[109]

Bu sözlerdeki sihir, sınıf çıkarlarının "ekonomi"den kaynaklandığı iddiasını meşru bir iddiaymış gibi ileri sürüp sonra onun karşıt argümanını kendine kanıt yapmasıdır. Oysa, Marksizmde sınıfların salt ekonomik kategoriler olmayıp toplumsal sınıflar olduğu ve sınıfsallığın öncelikle toplumsalın yapısından kaynaklandığı açıktır. Dahası burada Laclau ve Mouffe sınıfsal çıkarların kendiliğinden siyasal hedeflere dönüşmediğini söylemiyorlar. Bu, sadece kabul edilebilir olmakla kalmaz, aynı zamanda doğrudan doğruya Marksist bir yaklaşım da olurdu. Onların söyledikleri, siyasal hedeflere dönüşmedikleri sürece sınıf çıkarları diye bir şeyin olmadığıdır. Sınıf çıkarları, ancak kendileri hakkında bir siyasal söylem oluşturulduğunda *icat edilir*. Bu öyle garip bir argümandır ki, eğer Laclau ve Mouffe'u sadık biçimde takip edersek siyasetin sırf kendine bir meşgale olsun diye sınıf çıkarlarını yarattığını söyleyebiliriz. Deyim yerindeyse siyaset, tıpkı tanrıların canları sıkılmasın diye insanları yaratması gibi, kendisine üzerinde çalışabilecek bir konu olması için sınıf çıkarlarını yaratıyor. Daha da komiği, eğer sınıf çıkarları ile siyaset arasında bir tekabüliyet yoksa, sınıf çıkarları salt bir söylem olarak oluşturulmuşsa, bu söylem ile işçiler arasında da bir karşılıklılık yoktur. Diğer bir deyişle, bu söylemi duyduklarında ona olumlu tepki verme ihtimali modern bir proleterde de bir taş devri insanında da aynıdır.[110]

---

109 Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe, *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*, s. 193.

110 Ellen M. Wood, *Sınıftan Kaçış*, s. 92.

Esasında, şimdiye kadar yürüttüğümüz tartışmanın daha klasik kavramlarla ifadesi şudur: Proletaryanın *kendinde sınıf* uğrağından *kendisi için sınıf* uğrağına geçişi. Marx'ın Hegel'den devraldığı bu sözcükler, işçi sınıfının nesnel konumu ile onun öznel eylemliliği arasındaki ilişkiyi tanımlar. Marx'a göre kapitalist üretim tarzının genel çerçevesi oluştuğu andan itibaren, insanlar üretim sürecinde nesnel konumlara yerleşirler ve bu konumlar onlara belirli sınıf çıkarları kazandırır. İşçi sınıfı daha bu uğraktayken bile tarihsel dönüşümün öznesi olarak ayrıcalıklı bir konumdadır; çünkü onun tarafı olduğu çelişkinin çözümü, kapitalist üretim tarzının kökten ortadan kaldırılmasıyla mümkündür. İşçi sınıfı, bu anlamda, tanımı gereği toplumsal bir öznedir.

> Ekonomik koşullar ülkenin halk yığınlarını ilkin işçi haline getirir. Sermayenin dayanışması, bu yığın için ortak bir durum, ortak çıkarlar yaratmıştır. Bu yığın, böylece, daha şimdiden sermaye karşısında bir sınıftır, ama henüz kendisi için değil. Ancak birkaç evresini belirtmiş bulunduğumuz bu savaşım içinde bu yığın birleşir, ve kendisini kendisi için bir sınıf olarak oluşturur. Savunduğu çıkarlar, sınıf çıkarları olur. Ama sınıfın sınıfa karşı savaşımı, politik bir savaşımdır.[111]

Proleterleşme süreciyle ve sermaye sınıfına karşıtlıkla ortak çıkarlara sahip olan bu sınıf, sermaye egemenliğine karşı siyasal bir savaşıma giriştiğinde kendisi için sınıf uğrağına erişmiş olur. Diğer bir deyişle, toplumsal özne olan sınıf siyasal bir özneye dönüşür. Kendisi için sınıf uğrağının tanımlayıcı öğesi, sınıf çıkarlarını temsil eden siyasal mücadeledir. Tam da bu nedenle, burjuvazi her zaman kendisi için sınıftır. Ancak burjuvazi için geçerli olan proletarya için geçerli değildir. Proletaryanın kendisi için sınıf uğrağına erişmesi bir dizi koşulun sağlanmasına bağlıdır. Bu koşullar da tarihsel birikimden kültüre, sınıfın kendi deneyimlerinden ideolojik süreçlere kadar uzanan son

111 Karl Marx, *Felsefenin Sefaleti*, s. 171.

derece çeşitli ve özgül etmenlerden oluştuğu için ancak toplumsal formasyon düzeyinde düşünülebilir. Kendinde sınıf uğrağından kendisi için sınıf uğrağına geçişin evrensel bir kuramı yaratılamaz.

Marx'ın kendinde sınıf ile kendisi için sınıf uğraklarına yaklaşımının özel bir karakteri vardır. Marx iki uğrağı birbirinden kopuk olarak görmek yerine onları aynı bütünlüğün parçaları biçiminde kavrar. Hatta, kendinde ve kendisi için sınıf uğraklarını birbirinden ayıranın Hegel olduğunu söyler: "Hegel *içerik* ile *biçimi*, *kendinde varlık* ile *kendi-için varlık*ı ayırıyor ve kendi-için varlığı dışarıdan gelen *biçimsel* bir uğrak olarak işin içine karıştırıyor."[112] Görüldüğü gibi, Marx'a göre Hegel'in yaklaşımında kendisi için sınıf uğrağı sürece dışarıdan katılır, bütünlüğün parçası değildir. Hegel'in düşüncesinde biçim ile içeriğin, görüngü ile özün, nesne ile öznenin birbirine dışsallığı anlamına gelen bu yaklaşım, Marksizme giydirilmeye çalışıldığında son derece ürkütücü sonuçlar verir: Kendisi için sınıf uğrağının ya da bilincin mücadelenin dışındaymış gibi kabul edilmesi; daha da kötüsü, bunların sınıfın dışında ve dar bir seçkin grubun entelektüel tekeli altındaymış gibi anlaşılması. Söylemeye gerek yok ki, Lenin'le özdeşleştirilmiş olan "dışarıdan bilinç" kavramının Hegel'in düşüncesiyle hiçbir ilgisi yoktur. Bu iki uğrak, birinden diğerine sıçranan noktalar değil, tek bir olgunun farklı gelişim düzeyleri ve hareket biçimleridir.

> Bu kavram çiftlerinde, ilk terimler (kendinde sınıf, ekonomik bilinç vb.) nesnellik, ikincileri (kendi için sınıf, siyasi bilinç) öznellik alanı olarak ele alınır ve genellikle şöyle bir kurgu yapılır: Nesnel sınıf konumu içindeki işçiler (kendinde sınıf), öznel (politik, ideolojik) müdahaleler yoluyla kolektif bir aktör olarak tarih sahnesinde yerlerini alırlar, "kendisi için sınıf" olurlar. Bu yaklaşım her şeyden önce fazlasıyla şematiktir ve birbiriyle bağ-

112 Karl Marx, *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*, s. 92.

> lantılı iki ön kabule yaslanır: Nesnel sınıf konumlarının sınıflar mücadelesine, sınıflar mücadelesinin bilgisinin ise işçi sınıfına dışsal olduğunun kabulü.[113]

Böylelikle bilinç sorununa gelmiş oluyoruz. Marksist düşüncenin ve siyasal eylemin en önemli başlıklarından biri olan bilinç sorunu, hem Marx hem de sonraki Marksist düşünürler tarafından genişçe ele alınmış bir konudur aslında. Söz konusu tartışma aynı zamanda bir tür özneleşme tartışmasıdır da. Çünkü ele alınan sorun, işçi sınıfının kendinde sınıf uğrağından kendisi için sınıf uğrağına nasıl geçeceği ya da toplumsal bir özne olan işçi sınıfının nasıl siyasal bir özne olacağıdır. İkinci olarak, bu geçişin ölçütlerinin nasıl tanımlanacağı, yani sınıfın kendisi için sınıf uğrağına ya da siyasal özne konumuna erişmiş olup olmadığının nasıl ölçüleceği de aydınlatılması gereken bir başlıktır. Marx'ın konuyla ilgili genel vurgularının en açık ifadesi şöyledir:

> Bu sınıf, toplum üyelerinin çoğunluğunun meydana getirdikleri bir sınıftır, köklü bir devrim zorunluluğunun bilinci, komünist bir bilinç olan ve elbette ki, kendileri de bu sınıfın durumunu gösterdikleri zaman başka sınıflarda da oluşabilen bu bilinç, bu sınıfın içinden fışkırır.[114]

Görüldüğü gibi bu satırlarda bilincin, üstelik sınıf bilincinin değil de komünist bilincin işçi sınıfının içinden fışkıracağı ileri sürülmektedir. Ne yandan ele alınırsa alınsın, bu sözlerin son derece tartışmalı olduğu söylenmelidir. Kuşkusuz, bilinç soyut değerlerin rasyonel biçimde yorumlanması anlamında hümanist aklın içinde üretilmeyecektir; işçi sınıfının bilinci, onun nesnel konumunun ve tarihsel özne olarak rolünün tanınması demektir. Ancak, Marx'ın ve Engels'in sözlerinde söylenen sanki bundan daha fazlasıdır. Onlara göre, kapitalist üretim tarzının nesnel

113 Metin Özuğurlu, "Sınıf Çözümlemesinin Temel Sorunsalları", *Praksis*, Sayı 8, s. 42.

114 Karl Marx ve Friedrich Engels, *Alman İdeolojisi*, s. 66.

gelişimi, sınıf çelişkilerini örten mistik tülleri bir bir ortadan kaldıracak ve sonunda işçi sınıfı toplumu saran temel çelişkiyi çıplak biçimde görecektir. Tarihin son derece hızlı aktığı ve eski toplumlarla birlikte köhnemiş değer ve inançların da yerle bir olduğu bir çağın entelektüel ruhu açısından anlaşılabilir olsa da bu yaklaşımın en başta metodolojik açıdan yanlış olduğu açıktır. Çünkü bu yaklaşım, bilincin, gerçekliğin insan zihnine yansıması olarak kavrandığını göstermektedir.

Aslında Marx, hem gerçeklik ile bilgi arasındaki ilişkiye dair yaklaşımıyla hem de epistemolojik yöntemiyle bu tür bir yaklaşıma (*kendisi de zaman zaman bu yaklaşımı ima etse de*) meşru hiçbir zemin bırakmamıştır. Zira bilinç, gerçekliğin yalın biçimde görünür hale gelmesiyle değil, gerçekliğin özsel boyutlarının soyutlanarak çözümlenmesiyle ilgili bir süreçtir. Belirli bir nesnel gerçekliğin bilinci koşulladığı elbette doğrudur; ancak bu koşullama ne dolaysız biçimde gerçekleşir ne de sadece gerçekliğin zihne yansımasından ibaret olabilir. Gerçekliğin bilince dönüşmesi, ancak belirli bir pratiğin dolayımıyla mümkün olur. Marx'ın sözleriyle söylersek, "Toplumsal varlık toplumsal bilinci belirler," ancak bu belirlenimin gerçekleşebilmesi için toplumsal pratiğin dolayımına gerek duyulur.

İkinci olarak, gerçeklik her zaman özsel olan ile görüngüsel olanın, zorunlu olan ile rastlantısal olanın, evrensel ile tekilin karmaşık eklemlenmesidir. Böylesi bir gerçekliğin kendini ortaya koyuş tarzı çelişkilerin ürettiği hareket biçimindedir. Dolayısıyla, kendini bir hareket tarzında ortaya koyan gerçekliğin çözümlenebilmesi için söz konusu hareketle ilişkilenmiş olmak şarttır. Buradan çıkan sonuç ise şudur: Sınıf ile bilinç ilişkisinde belirleyici olan pratiğin dolayımıdır; sınıf bilinci için belirli bir sınıfın üyesi olmak değil, o sınıfa özgü bir hareketliliğin parçası olmak gerekir. Bu nedenle, bilinç olmaksızın mücadele, işçi sınıfı için aykırı bir durum değil, genel bir kuraldır. Çünkü bilinç, "top-

lumsal varlığın tek başına değil, mücadeleler aracılığıyla belirlediği bir sonuç olarak ortaya çıkar."[115]

Sınıf ile bilinç ya da varlık ile düşünce arasına bir aracı olarak giren dolayım kavramı, sınıf çözümlemesi söz konusu olduğunda başvurduğumuz deneyim kavramını da özel bir yere oturtur. Marksizmde varlık ile düşüncenin arasında bir boşluk olduğu ne kadar kesinse, bu ikilinin arasındaki boşluğun salt kuramsal dolgularla kapatılması da o kadar imkânsızdır. Dahası, pratik diye bir kategorinin var olabilmesi, ancak böylesi bir boşluğa tanınan yer sayesinde mümkün olur. Bu boşluğun doldurulmasında başvurulacak yegâne araç pratiğin kendisidir. Pratik, varlık ile düşünce ya da sınıf ile bilinç arasında bir dolayım yaratarak söz konusu boşluğu doldurur. Bu karakteri nedeniyle de pratiğin evrensel bir kuramı oluşturulamaz; pratik her zaman özgül bir nitelik taşır.

Peki, sınıf bilinci dediğimiz şeyin genel tanımı nasıl yapılabilir? Sınıf bilinci için ilk koşul, işçinin, kendisi gibi başka işçilerle birlikte benzer sömürü, baskı ve egemenlik pratikleriyle karşı karşıya olduğunu fark etmesidir. Ancak, bu düzeyde henüz sınıf bilincinin ilk adımları atılmış sayılır ve bu kadarıyla, henüz sadece bir sınıf farkındalığı elde edilmiş olur. Bu tür bir farkındalığı *kendiliğinden sınıf bilinci* olarak adlandırılabiliriz. Bu farkındalığın gelişkin bir sınıf bilincine doğru gelişmesi için iki koşul gereklidir. Birincisi, farkındalığa konu olan sömürü, baskı ve egemenlik pratiklerinin genelleşmiş bir temel çelişkinin yansıması olduğu, bu anlamda sınıflar arasında bir çıkar uzlaşmazlığı bulunduğunun anlaşılması.[116] İkincisi ise, sömürü, baskı ve egemenlik pratiklerinden kurtulmanın ancak toplumun kökten biçimde dönüştürülmesini hedefleyen bir siyasal mücadele ile mümkün olduğunun görülmesi ve bunun eylemli bir süreklilik

115 Metin Çulhaoğlu, *Tarih, Türkiye, Sosyalizm*, Yordam Kitap, İstanbul, 2016, s. 99.
116 Metin Çulhaoğlu, *Tarih, Türkiye, Sosyalizm*, s. 100.

kazanması.[117] Kendiliğinden sınıf bilincinden farklı olarak, sınıf bilincinin bu düzeyine ise *tarihsel sınıf bilinci* diyebiliriz.

Sınıf bilinci için burada söylenenler, kuşkusuz, yığın ölçeğindeki toplumsal kesimler açısından konulan ölçütlerdir. Bunun yanı sıra, sınıf mücadelesinin geliştiriciliğiyle daha üst bilinç biçimlerine, bu arada kuramsal ve siyasal formasyona sahip işçilerin ortaya çıkması söz konusudur. Bu tür öncü işçilerin örgütsel aidiyet de taşıyan bağlanımlarının sınıf bilincini aşan, Marksist kuramın temellerinin kavranmasına uzanan nitelikleri olacağı da açıktır. Ancak sınıf bilincinin, bu tür özel örnekler üzerinden tanımlanması, onun kitleselleşme potansiyelinin inkârı anlamına gelir. Sınıf bilincinin tanımında referans alınması gereken ise sınıfın yığın ölçeğindeki görünümüdür. Dolayısıyla, Marksizmin kuramsal inceliklerinin ya da insanlık tarihinin gelişim sürecine ait bilginin edinimi gibi özellikler sınıf bilinci açısından ölçüt olarak görülemez.

İşçi sınıfının bilincinin gelişmesi ve sınıf çıkarları doğrultusunda eylemlilikte bulunması, sadece proletaryanın içsel olgunlaşması ile açıklanamaz. Bunlar kapitalist egemenliğin siyasal, toplumsal, ideolojik müdahaleleri ve baskı ile zorun sermaye adına kullanımı gibi süreçlerle sürekli denetim altında tutulmaktadır. Üretim süreci de bu denetimin dışında değildir elbette; ancak kapitalist egemenliğin müdahaleleri esas olarak emek gücünün yeniden üretimi sürecinde gerçekleşmektedir. Sermaye egemenliğinin sürdürülmesinde emek gücünün yeniden üretimi sürecine yönelik müdahale ve baskıların özel bir rolü vardır.

> Kapitalist üretim süreci, kendi seyri aracılığıyla, emek gücü ile emeğin koşulları arasındaki ayrılmayı yeniden üretir. Böylece, işçinin sömürülmesinin koşullarını yeniden üretir ve ebedileştirir. İşçiyi, sürekli olarak, yaşayabilmek için emek gücünü satma-

117 Erik O. Wright, *Sınıflar*, s. 40.

> ya zorlar ve kapitalisti, sürekli olarak, zenginleşmek için bu emek gücünü satın alabilecek duruma getirir.[118]

Dolayısıyla mevcut üretim ilişkilerine ve toplumsal ilişkilere yönelik itirazların ve direnişlerin engellenmesi, hatta hiç ortaya çıkmaması sermaye egemenliğinin düzenli olarak takip ettiği bir hedeftir. Bu anlamda, kapitalist üretimin kendiliğinden seyrinde, emek gücünün yeniden üretimi, onun köleliğinin koşullarının yeniden üretimi anlamına gelir. İkincisi, emek gücünün yeniden üretimi, sermaye sınıfı açısından bir maliyet kalemi olduğu ölçüde de sıkı bir denetim altında tutulur. Emek gücünün değerinin belirlenmesinde uygarlık düzeyi ve yaşam beklentileri gibi toplumsal unsurların etkisi nedeniyle sermaye sınıfının başlıca çabalarından biri verili uygarlık düzeyini ve yaşam beklentisini olabildiğince aşağıya çekmek, mümkünse işçiyi sadece karnı doyurulması gereken bir bedene indirgemektir.

Tüm bunlar, emek gücünün yeniden üretiminin sınıf mücadelesinin en önemli cephesi olduğunu göstermektedir. Ancak bundan biraz daha fazlasını da söyleyebiliriz: Emek gücünün yeniden üretimi cephesinde verilen sınıf mücadelesinde, sadece üretim sürecindeki sömürünün ötesinde, uygarlık düzeyi ve yaşam beklentilerini de koşullayan siyasal ve toplumsal çatışmalar ağırlık kazanır. Diğer bir deyişle, bu zeminde yürütülen sınıf mücadelesi toplumsal yaşamın tümüne yayılmak, kapitalist üretim süreci kadar onun egemenlik mekanizmalarını da karşısına almak, bu anlamda siyasal ve ideolojik bir nitelik kazanmak durumundadır. İşte, Lenin'in "dışarıdan bilinç" kavramına dayanak yaptığı gerçeklik budur ve esas olarak, bu bütünlükteki bir bilincin üretim sürecinin içinden hareketle üretilemeyeceğini, toplumsal ilişkileri siyasal ve ideolojik boyutlarıyla bir bütünlük olarak kavrayan bir yaklaşımdan üretilebileceğini söylemektedir.

---

118 Karl Marx, *Kapital*, 1. Cilt, s. 558.

Bu bölümü sonlandırmak için, neredeyse her yerde karşımıza çıkan ideoloji ve hegemonya başlıklarına da değinmek gerekiyor. Marx'ta ideoloji kavramının birden fazla tanımı olduğu biliniyor. *Alman İdeolojisi*'nde "*camera obscura*" metaforuyla özetlenen yanlış bilinçten, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*'da içinde insanların bilince vardıkları biçimlere kadar farklı farklı kullanımlarla karşılaşıyoruz. Her ne kadar özel olarak ideoloji kavramını ele almayacak olsam da sınıf bilinci ile ilişkisi bağlamında ideolojinin işlevlerine dair birkaç vurguda bulunmak durumundayım.

Öncelikle ideolojinin tek bir biçimi ve işlevi olmadığını söylemeliyiz. İdeoloji denildiğinde kasıtlı çarpıtmalardan gerçeğin karmaşıklığının bilince yansımasına, maddi koşulların öznel deneyiminden devrimci bir siyasal alternatifin ifadesine kadar birçok farklı biçim ve işlevi içerebilen geniş bir alandan söz etmemiz daha doğru olacaktır. Benzer biçimde, ideolojilerin temelinde toplumun sınıflara bölünmüşlüğü olsa da her ideolojinin bir sınıf ideolojisi olmadığı da söylenmeli. Burada sınıflara ait ideolojiler olmadığını söylemiyorum elbette; ancak ideolojiler alanında saptanabilen her ideolojik oluşumun mutlaka bir sınıfa denk gelmesinin gerekmediğini anlatmaya çalışıyorum. Dahası, özel olarak bir sınıf ideolojisi sayılamayacak oluşumlar yine de sınıf çıkarlarına hizmet edebilirler. Çünkü sınıf ideolojileri farklı ideolojik oluşum ve figürlerle eklemlenme kurabilen yapılardır ve burjuvazinin ideolojik egemenliği bilhassa bu biçimde sağlanır. Burjuvazi, salt kendi sınıfsal konumundan ve çıkarlarından türetilmiş dünya görüşüyle değil, toplumsal ilişkiler içerisindeki farklı düzeylerden ideolojik oluşumları kendisine eklemleyerek ve böylece bir *egemen ideoloji* yaratarak egemenliğini sağlar. Ancak bir kez daha belirtmek gerekiyor ki, egemen ideoloji hiçbir uyumlanmaya gerek duyulmadan salt burjuva sınıfının çıkarlarını yansıtan bir biçimde kurulamaz. Hatta, egemen ideolojinin gerçekten etkili olabilmesi ve sermaye egemenliğini sürdürebilmesi için ezilen sınıfların sahici değer ve taleplerini de belirli öl-

çülerde karşılayabilmesi gerekir. Çünkü bir "gerçek parçası"nın tutarlılığını garanti altına almadığı hiçbir egemen ideolojik eklemlenme söz konusu olamaz.[119] Dolayısıyla egemen ideoloji, ideoloji olmayanın gölgesini, onun yerinden edilmiş imgesini ya da çarpıtılmış görünümünü de içermek durumundadır.

Benzer bir durum hegemonya açısından da geçerlidir. Hegemonya ile egemen ideolojinin özdeşleştirilmesi akla yatkın gibi görünse de pek mümkün değildir. Her şeyden önce, hegemonya proletaryanın da sahibi ve öncüsü olabileceği bir siyasal eklemlenmeyi ifade eder. Buna karşın, proletaryanın kapitalizmde egemen ideolojinin sahibi ve kurucusu olması mümkün değildir. İkincisi, proletaryanın mevcut egemen ideolojiye nüfuz etmesi, giderek onu kendi çıkarlarına uygun hale getirmesi mümkün değildir. İşçi sınıfı açısından söz konusu olan, sahibi ve öncüsü olduğu hegemonik eklemlenmeyle egemen ideolojiye karşı mücadele etmektir. Ancak, egemen ideolojinin etkilerine karşı savaşmak için alternatif bir hegemonyanın kullanılmasının amacı mevcut egemen ideolojinin dönüştürülmesi olamaz. Son olarak, ezilenlerin bilinci her zaman pürüzlü ve çatlak olduğundan, kendiliğinden biçimde siyasal bilince erişmek ve egemen ideolojinin etkisinden kurtulmak söz konusu olamaz. İşte hegemonya, bir siyasal eklemlenme olduğu ölçüde böylesi bir bilinç unsurunu barındırır ve kapsadığı kitlelere bu bilinci içselleştirir. Bu anlamda hegemonya, bir sınıfın kendi çıkarını tüm toplumun çıkarı olarak gösterebilmesine yarayan siyasal pratikler bütünlüğü olarak tanımlanabilir. Hegemonya, belirli bir etik, değer, ideal, kurtuluş özlemi ve birliktelik kültürü tarzında ideolojik oluşumlara sahip olsa da özünde siyasal bir eklemlenmedir.

Egemen ideolojiden farklı olarak, hegemonyayı ayakta tutan güç ideolojiden kaynaklanmıyorsa[120] her türlü karşı-hegemonya

119 Slavoj Zizek, *Yamuk Bakmak*, Metis Yayınları, İstanbul, 2008, s. 49.

120 Terry Eagleton, *İdeoloji*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005, s. 165.

etkinliğinin de ideolojik mücadele pratiğinin ötesine geçmesi gerekir. İdeolojik mücadele olarak kodlanan tarz, kuşkusuz, başta burjuva ideolojisi, resmi ideoloji ve egemen ideoloji gibi sermaye egemenliğinin sürdürülmesine hizmet edenler olmak üzere ideolojiler alanındaki çatışmaların bir biçimidir. Ancak, bir sınıfın hegemonyasına karşı verilecek mücadeleler esas olarak siyasal bir karakterde olmalıdır. Proletaryanın kurtuluş mücadelesi açısından düşünüldüğünde bu sonuç daha da açık kılınmalıdır: Kapitalist egemenliğe karşı mücadelesinde farklı toplum kesimlerini de yanına çekmek isteyen işçi sınıfı onlara ideolojiden daha fazlasını sunmalı; merkezinde işçi sınıfının bulunduğu bir ittifak sisteminin harcı siyaset yoluyla karılmalıdır. Kendisi dışındaki toplum kesimlerine, Lukacs'ın kullandığı anlamda "saf proleter bilinci" ya da ideolojisinden fazlasını sunamayan bir sınıfın başarı şansı ise yok denecek kadar azdır.

Öte yandan, egemen ideoloji tezinin abartılması da ciddi sorunlara yol açar. Öncelikle, egemen ideolojinin kesintisiz, çıkışsız, çelişkisiz bir bütünlükmüş gibi görülmesi, toplumsal muhalefetin nereden doğacağı sorusunu yanıtsız bırakır. Her egemen ideoloji, uzanamadığı bir tikelliğe sahiptir: "Hiçbir üretim tarzı ve dolayısıyla hiçbir egemen toplum ya da toplum düzeni; ve dolayısıyla hiçbir egemen kültür, gerçekten insan pratiklerinin, enerjisinin ve niyetinin tüm kapsamını tüketemez."[121] Dahası, geniş kitlelerin mevcut yönetime açıkça isyan etmiyor oluşu, onların egemen ideoloji tarafından ruhsuz robotlara dönüştürüldükleri anlamına da gelmez. Egemenlik, asla bir kapak gibi toplumun üzerine tam olarak oturmaz ve toplumsal muhalefetin cansızlığı mutlaka ideolojik koşullanmaların başarısına işaret etmek zorunda değildir.

> İnsanları siyasi yönden pasifize eden şeyin, aşkın gösterenlerden çok, ceplerine giren maaş miktarı olduğu iddiasında kaba

121 Raymond Williams, *Kültür ve Materyalizm*, s. 58.

> ekonomizm denebilecek hiçbir şey yoktur. Geç dönem Frankfurt Okulu'nun o soylu kederliliğinin aksine bu sav, sömürülme deneyimine daha sağlıklı bir yaklaşım getirir: İnsanların siyasi uysallığını, üstlerinin öğretilerine duydukları ahmakça, saf bağlılığının bir işareti saymak için hiçbir neden yoktur. Bu uysallık daha çok kapitalizmin kendisini ayakta tutanlara hala bir takım maddi avantajlar sağlayabildiği bir dönemde siyasi militanlığın tehlikeli ve ihtiyatsız bir davranış olabileceği yolundaki serinkanlı, ama oldukça gerçekçi bir düşüncenin işareti olabilir; fakat eğer sistemin artık bu tür yararlar bahşedemeyeceği bir noktaya gelinirse, egemen değerler bir ayaklanmayı önleyecek ölçüde içselleştirilmiş olmadığı için, aynı gerçekçilik bu kez de bir başkaldırıya yol açabilir.[122]

Burada söylenen, egemen ideolojinin, genel olarak da ideolojik koşullanmanın hiç olmadığı ya da zayıf bir etkiye sahip olduğu değildir. Ancak, kapitalist toplumların tüm işleyişini ideoloji kavramı altına sokmak, antikapitalist mücadeleyi ideoloji alanına sıkıştırmak sonucunu doğurur. Bu da hem sınıf mücadelesinin özsel niteliği olan hem de etkili bir hegemonyanın kurucu unsuru olan siyasal etkinliğin geriye çekilmesi anlamına gelir. Esasında, ideolojiye ve ideolojik mücadeleye bu biçimdeki bir bakış, Marksizmden çok burjuva aydınlanmacılığının bir mirasıdır. Çünkü Marksizm, ideolojiyi bir "hata" olarak görmekten oldukça uzaktır. Dolayısıyla, insanlara yanlış ideolojik betimler yerine doğru ideolojik betimler sunarak kapitalist egemenliğin ortadan kaldırılabileceğini düşünmez.[123] Marksist görüş, ideolojinin gerçeklikle aramızdaki ilişki açısından ele alınmasını savunur ve bu ilişki hakkındaki fikirlerimizin dönüştürülmesinin ancak gerçekliğin dönüştürülmesiyle mümkün olduğunu ileri sürer. İşte, ideolojik mücadeleyi siyasetin kanatları altına alan da budur; çünkü gerçekliği değiştirme gücü sadece siyasete aittir.

---

122 Terry Eagleton, *İdeoloji*, s. 63.

123 Terry Eagleton, *İdeoloji*, s. 57.

Ayrıca, ideolojinin mutlak bir egemenlik makinesi olarak düşünülmesi, işçi sınıfının siyasal mücadelesinde işe koşulabilecek ideolojik kanalların açılmasını da imkânsızlaştırır. Marx'ın dediği gibi, insanlar kendi toplumsal konumlarının bilincine ideolojiler alanında varıyorlarsa, bu alanın bir yerlerinde uygun geçit noktalarının da bulunması gerekir. Zaten burjuva ideolojisinin evrensellik iddialarına karşı çıkmanın imkânı da buradan doğar. Sınıflar ve sınıf mücadelesi, kapitalist egemenliğin bir evrensel ideoloji kılığında kendi üzerine kapanmasını engelleyen gerçeklik çekirdeğidir. Evrensel, kendisini yıkan, kendisinin kendisiyle özdeş olmasını engelleyen ve kendi evrensellik iddiasının altını oyan tikel içeriğin gölgesinden kurtulamaz.

> Sınıf mücadelesi, kelimeye tam Lacan'ın verdiği anlamda, yani hep yeni simgeselleştirmeler doğmasına neden olan bir "mani", bir engel anlamında "gerçek"tir; bu simgeselleştirmeler sayesinde onu bütünleştirmeye ve ehlileştirmeye çalışırız (...), ama yine bu simgeselleştirmeler bu girişimleri nihai başarısızlığa da mahkum ederler. Sınıf mücadelesi, bizatihi kendisi toplumu kapalı bir bütünlük olarak görmemizi önleyen sınır olduğu için nesnelleştirilemeyen, toplumsal bütünlük içine yerleştirilemeyen o künhüne varılmaz sınıra verilen addan başka bir şey değildir.[124]

Zizek'in Lacan'dan hareketle söylediği gibi, toplumun tam da kendisiyle uyumlu ve özdeş olmasını engelleyen bir katı gerçek vardır. Lacan'a göre, gerçeklik çıplak haliyle kavranamaz, her zaman belirli simgesel sistemlere dönüştürülür ve simgesel sistemler her türlü iletişimin temelidir. Ancak, bazı gerçekler, tıpkı travmalar gibi, böylesi bir simgeselleştirmeye direnir, simgesel düzenin bir parçası haline getirilemez. Yanı sıra, simgesel sistem de bazı gerçekleri görünmez kılmaya, onların sesini susturmaya, onları unutturmaya çalışır. İşte sınıf mücadelesi ve ona kaynaklık eden sömürü gerçeği de tıpkı Lacancı "travma" gibi iş görerek

124 Slavoj Zizek, *Kırılgan Temas*, Metis Yayınları, İstanbul, 2006, s. 73.

toplumun simgesel düzeninin bütünleşmesini, homojenleşmesini ve rasyonelleşmesini engeller. Kapitalist egemenliğin evrensel iddialarını kendi tikel içeriğiyle iptal eden, kapitalist simgeselleştirmeye direnerek onun kendisiyle özdeş olmasını engelleyen, toplumun tümüyle uyumlu kuruluşunu imkânsızlaştıran bu gerçeklik sınıf mücadelesidir.

Marksist düşünceye siyasal açıdan en sivri karakterini veren de sistemin bu çatlakları üzerinde iş görme tarzıdır. Tıpkı modern yapısökümcü yöntemler gibi Marksizm de mevcut sistemin ne tam olarak içine ne de tam olarak dışına yerleşir; sistemin çatlakları üzerine, onun kendisiyle özdeş olamadığı sınırlara oturur: "Marksizm burjuva toplumunun özgürlük, adalet ve eşitlikle ilgili sözlerini son derece ciddiye alır ve kasıtlı bir saflıkla, bu tumturaklı ideallerin niçin hiçbir zaman somut bir varlık kazanamadığını sorar."[125] Bu yöntem, sınıf çıkarlarını ya da sosyalizmi bir ütopya yalınlığında ifade etmenin neden Marksist anlamda siyasal bir tutum sayılmadığının da yanıtıdır. İşçi sınıfının kurtuluşu da sınıfsız toplum da geleceğin ülkülerinin bugüne propagandası biçiminde siyasallaştırılamaz; Marksizmin siyaset düzlemindeki söyleminin yaratıcılığı, şimdiki zamanın içinde sosyalizmin gerekçelerini, olanaklarını ve yollarını göstermektir.

125 Terry Eagleton, *İdeoloji*, s. 241.

4

Büyü Bozumu: Devrim ve İktidar



hoş geldin bebek
yaşama sırası sende
senin yolunu gözlüyor
sosyalizm komünizm filan
Nâzım Hikmet

Marx'a göre, emek ve sermaye hem birbirinin ön varsayımıdır hem de birbirinin önkoşuludur; karşılıklı etkinlikleriyle birbirlerini yaratırlar. Buna göre, bir grup insanın öz etkinliği, kendisini boyunduruk altına alacak olan bir başka grubun varlık koşulunu oluşturur. Peki, bu nasıl oluyor? Yani, nasıl oluyor da insanın öz etkinliği onun köleliğinin koşullarını yaratıyor? Etkinliklerinin süreci içinde ne gibi bir büyü harekete geçiyor da insanın öz etkinliği tamamen kendisine yabancı ve karşıt bir sonuca ulaşıyor? Marx'ın buna yanıtı, etkinlik ile onun sonucu arasındaki karşıtlığı emek ile sermayenin parçası oldukları toplumsal ilişki biçiminin yarattığıdır. Marx'ın yanıttan hareketle vardığı sonuç ise şudur: Toplumsal koşulları değiştirmedikçe bu büyünün bozulması mümkün değildir.

Gerçekten de Marx, toplumsal ilişkilerin niteliğine ve belirleyiciliğine dair güçlü bir kavrayışa sahiptir. Gençlik yıllarının hararetli polemik konusu olan Alman ideologlarına ya da daha iyi bilinen adlarıyla Genç Hegelcilere yönelttiği öfkenin de alayın

da temelinde bu yatar. İnsanın özgürleşmesinin onun zihninin özgürleşmesinden geçtiğini, insanın zincirlerinin onun zihninde yer aldığını, hurafelerden ve dar görüşlerden kurtuldukça özgürlüğe kavuşacağını düşünen Genç Hegelcilere karşı Marx, şaşmaz bir ısrarla insanı mevcut koşullara mahkûm eden zincirlerin basbayağı gerçek olduğunu söyler.

Hurafeleri ya da dar görüşlülüğü reddetmez elbette Marx, ama bunların hepsinin toplumsal koşullardan doğup beslendiğini anlatmaya çalışır. Kendisini doğurup besleyen toplumsal koşullar ortadan kaldırılmadıkça hurafelerin ya da dar görüşlülüğün ortadan kaldırılamayacağını düşünür. "Halkların afyonu" dediği din, örneğin, ruhsuz bir dünyanın ruhu, kalpsiz bir dünyanın kalbi, ezilenlerin iç çekişidir. Dünyaya bir ruh ve kalp kazandırılmadığı, iç çeken ezilenler kurtuluşa erişmediği durumda acılarının tesellisini arayan insanlık dine de hurafelere de dar görüşlülüğe de sarılacaktır haliyle. Bu nedenle, ideolojik eleştirinin en güçlü kalemlerinden biri olmasına rağmen, Marx'ı tarif eden her zaman komünist devrimcilik karakteri olmuştur. Çünkü, kendisinin mükemmelen açıkladığı gibi, "Radikal olmak, şeylerin köküne gitmektir." Çağımız açısından bu kök, insanın köleliğinin toplumsal koşullarıdır.

> Gerçekte ve *pratik* materyalist için, yani *komünist* için sorun, mevcut dünyayı köklü bir biçimde dönüştürmek (*revolutionieren*), varolan duruma pratik olarak saldırmak ve onu değiştirmektir.[126]

Ancak, burada Marx'a özgü bir başka tavrın daha izini görüyoruz. Marx, nasıl ki proleterin ya da burjuvanın yurttaş-birey olarak soyutlanmasına itiraz etmişse, toplumun da genel bir yapı olarak soyutlanmasına karşı çıkmaktadır. Onun için kuramın ve eylemin konusu olan toplum, içinde yaşadığımız gerçekliktir, mevcut dünyadır, var olan durumdur. Bu anlamda, Marx katı

126 Karl Marx ve Friedrich Engels, *Alman İdeolojisi*, s. 49.

bir gerçekçidir; onda soylu düşlerin ya da ince ruhların ait olmayı arzu edecekleri erdemli bir cennet arayışının zerresi yoktur. O, baştan sona riyadan ve zulümden, kan ve irinden, arsızlık ve yozlaşmadan ibaret bir dünyanın içinde yaşadığımızın tamamen ayırdındadır ve insanlığın kurtuluşunun tüm olanaklarının da bu dünyada içerildiğinden emindir. Eğer eşitliğin ve özgürlüğün hâkim olduğu, insanın gelişiminin önündeki tüm engellerin yıkıldığı, cennetin gökyüzünden yeryüzüne indirildiği bir dünya arzulanıyorsa, Marx ona giden yolların şimdiki zamanın cerahatli pisliğinin içinden açılacağını söylemektedir. Marx'ın çağrısı her zaman gerçeğe, var olan gerçekliğe, mevcut somut koşullara bakmaktır; tanımak için de değiştirmek için de.

Marx'ın gerçekliğe çağrısının bir başka gerekçesi daha vardır. Marx, insanın kurtuluşunun tarihsel bir olanağın doğuşuyla ilgili olduğunu düşünür. Eşitlik ve özgürlük insanlık tarihi kadar eski özlemler olmasına rağmen ancak çağımızın insanlığa sundukları sayesinde gerçek bir olanağa dönüşmüştür. Sanayinin, ticaretin, tarımın, bunlarla birlikte tüm toplumsal yapının geçirdiği büyük dönüşüm, bir yanıyla insanın köleleştirilmesinin en vahşi biçimlerini anlatmaktadır; ama bir yandan da onun kurtuluşunun somut ve gerçek olanaklarını yaratmıştır. Proletarya, kapitalizmin bir vampir gibi kanını emdiği besili kuzu olabilir; oysa aynı proletarya, kapitalizmi tarihin antika eserleri arasına kaldıracak biricik güçtür de.

> "Kurtuluş", zihinsel değil, tarihsel bir iştir, ve bu tarihsel koşullar, sanayinin, tica(retin), (tarı)mın, [karşılıklı ilişkinin (*Verkher*) durumu] tarafından gerçekleştirilir.[127]

Bir ideal olarak komünalizm binlerce yıldır tasarlanıyordu; bir toplum biçimi ve siyasal hareket olarak komünizm ise ancak tarihsel gelişimin proletaryayı sahneye davet etmesiyle birlikte mümkün oldu. Artık insanın kurtuluşunun bağlamı, özbilinç ya

127 Karl Marx ve Friedrich Engels, *Alman İdeolojisi*, s. 48.

da ide ile değil, üretimin ve bilimin insanlığa hizmet etmesiyle kuruluyordu; evrensel özgürleşmenin itici gücü erdem ya da sözleşmeden çok, sınıf hareketinin siyasal etkinliğinden geliyordu. Ve bunların hepsi içinde yaşadığımız mevcut koşullarda filizleniyordu. Gerçekçilik, bir eleştirel üslup değil, epistemolojik bir buyruğa dönüşüyordu.

Demek ki Marksizmde, sosyalizm ve komünizm sadece iyi oldukları için değil, aynı zamanda mümkün de oldukları için birer hedeftir. İnsanlığın yarattığı en mükemmel cennet düşü bile, eğer gerçekleşme olanağı bulunmuyorsa, üzerinde konuşmaya değmez bir hülyadır Marx'a göre. O, aklının ve bedeninin tüm hücreleriyle bugünün dünyasından sosyalizme ve komünizme açılan gedikleri aramıştır. Yine de Marx için kapitalizmden sosyalizme geçişin zorunluluk biçiminde kavranmadığını söylemek durumundayız. Evet, o insanın gücüne ve yaratıcılığına sonuna kadar güvenen bir düşünür olarak insanlığın bu vahşi sömürü düzenini bir gün mutlaka yıkacağından emindir. Ancak kapitalizmin zorunlu olarak, kendiliğinden sosyalizme evrileceğini, hatta sosyalizm karşısında geri çekileceğini hiçbir yerde ima dahi etmemiştir. Tarihin motoru sınıf mücadeleleriyse, kapitalizmi yıkacak ve sosyalizmi kuracak olan da sınıfların göğüs göğüse savaşından başkası değildir. Sosyalizmin zorunlu olmaması, onun hiçbir gerekçesi ve dayanağı olmadığı anlamına gelmiyor elbette; sosyalizm kapitalizmden zorunlu olarak çıkmayacaktır, ancak bir kez çıkınca, doğumu yine kapitalizmin onu yarattığı koşullar içinde açıklanacaktır. Ama bu böyle diye, bütün tarihsel sürecin gizlice bu amaç için çalıştığını düşünmek anlamsızdır.[128]

Marx'ın sosyalizmin kaçınılmazlığına yönelik düşüncesinin bir kısmı romantizmin kahramanlık ülküsüne dayanıyorsa, bir kısmı da kapitalist üretim sürecinin incelenmesi sonucunda vardığı sonuca dayanıyor: Kapitalizmin ötesi, sosyalizmden başka

128 Terry Eagleton, *Marx Neden Haklıydı?*, s. 77.

bir şey olamaz. Marx kapitalizmin üretimi, sanayiyi, siyasal yönetimleri, toplum ilişkilerini vb. getirdiği noktaya bakarak, bunun ötesine geçmeye dönük her girişimin sosyalizm biçimini almak zorunda olduğunu kavrar. Bu, kapitalizmin tek alternatifinin sosyalizm olduğu anlamına gelmez elbette, ancak sosyalizm dışı alternatiflerin dönüp duracakları çember ya ehlileştirilmiş bir kapitalizmdir ya da daha kötüsü, kapitalizmin de gerisidir. İlerici bir antikapitalizmin ise sosyalizmden başka çıkışı yoktur.

İşte tüm bu düşüncelerin orta yerinde, Marx'ın hiçbir zaman feragat etmediği bir zorunluluk göze çarpar: Devrim. Marx için insanın özgürlüğü sabırla biriktirilen bir kumbaranın dolup taşmasıyla değil, tarihin olağan seyrini bir kılıç darbesiyle kesip atacak bir devrimle mümkündür. Bu devrimin zamanı, yoğunluğu, biçimi başka tartışmaların konusu olsa da bir devrimi anlatan kopuşun kaçınılmazlığı Marx için tartışma dışıdır. Kapitalist egemenliğe karşı devrimin siyasal bir içerik taşıyacağı, devrimin yarattığı kopuşun siyasal bir kopuş olacağı, devrimin öznesinin proletarya olacağı ve proletaryanın bu devrimle birlikte sınıf mücadelesine egemenlik sahibi bir güç olarak devam edeceği gibi düşünceleri de buna eklenir. Ona göre, insanlığın sömürünün bir çeşidinden değil de sömürünün kendisinden, baskının bir türünden değil de baskının kendisinden, egemenliğin bir biçiminden değil de egemenliğin kendisinden kurtulacağı ve gerçek anlamda özgürleşeceği komünizm ise, uzun bir toplumsal devrim sürecinin eseri olacaktır.

Bu nedenle, hem tarihteki hem de kendi çağındaki tüm devrimci yükselişlere, devrimci mücadelelere ve devrimlere büyük bir merak ve hayranlıkla bakmıştır Marx. Onların hepsinde insanın bastırılamayan özgürlük arzusunu ve yaratıcılığını görüp umutlanmıştır. Devrimlerde ortalığı kaplayan baruta ve toza değil, kitlelerin sanatkâr hüneriyle icra ettiği siyasal şölene dikkat kesilmiştir. Söz konusu olan, burjuva devrimleri olsa bile...

İlk Burjuvalar, Son Aristokratlar

Marx'ın burjuva devrimlerine özel bir ilgi gösterdiği biliniyor. Bunun anlaşılır nedenleri var elbette. Her şeyden önce, Marx'ın içine doğduğu dünya Fransız Devrimi'nin sarsıntılarının hâlâ sürmekte olduğu bir dünyadır. İnsanlığın eşitlik, özgürlük, kardeşlik haykırışları hapsedildiği zindandan da olsa duyulmaya devam etmektedir. Dahası, Fransız Devrimi'nin egemenliğini ilan ettiği kapitalist üretim tarzı, siyasal egemenliğini hâlâ tam olarak sağlayamamış olsa da toplumsal egemenliğini adım adım geliştirmektedir. Ancak, Marx'ın burjuva devrimlerine ilgi göstermesinin bir başka nedeni daha var. Onun kuramsal üretkenliğinin ve siyasal eylemciliğinin tam orta yerinde, 1848'de Avrupa devrimci dalgalarla çalkalanmaktadır. Bu defa burjuvazinin yanında bir hayalet olarak beliriveren proletarya da sahnededir üstelik. Haliyle, Marx da tüm dikkatini bu tarihsel süreçlere odaklamıştır.

Marx açısından burjuva devrimlerine model olanın Fransız Devrimi olduğu sık sık söylenir. Öte yandan, Marx'ın eserlerinde burjuvaziye devrimci ya da ilerici bir sınıf olarak özel bir misyon atfedildiği de söylenebilir. Bunların hepsi doğru olmakla birlikte, mutlak değildir. Diğer bir deyişle, Marx'ın yaşanmış ve yaşanmakta olan devrim süreçlerine dair değerlendirmeleri hiçbir zaman katı ve durağan olmamış, devrim süreçlerinin ele alınışı hem tarihsel hem de güncel açıdan sürekli geliştirilmiştir. Peki nedir Marx'ın burjuva devrimlerinde bulduğu ilericilik?

> 1648 ve 1789 devrimleri İngiliz veya Fransız devrimleri değillerdi, Avrupa tarzında devrimlerdi. Bu devrimler, özel bir sosyal sınıfın eski siyasal sistem üzerindeki zaferini temsil etmiyorlardı, yeni Avrupa toplumunun politik sistemini ilan ediyorlardı. Burjuvazi bu devrimlerde zaferini ilan etmiştir, ama burjuvazinin o zamanki zaferi yeni bir sosyal düzenin zaferidir; burjuva mülkiyetinin feodal mülkiyete, ulusçuluğun taşralılığa, rekabetin loncaya, toprağın bölünmesinin büyük evlat hakkına, toprak sahibinin hakkının toprak ağasının egemenliğine, aydınlanma-

> nın batıl inanışa, ailenin soya, sanayinin kahramanca aylaklığa, burjuva hukukun aristokratik ayrıcalığa karşı zaferidir. 1648 devrimi, 17. yüzyılın 16. yüzyıla karşı zaferidir; 1789 Devrimi 18. yüzyılın 17. yüzyıla karşı zaferidir. Bu devrimler, yaşandıkları bölgelerin, İngiltere ve Fransa'nın ihtiyaçlarını değil, o zamanki dünyanın ihtiyaçlarını yansıttı.[129]

Yani burjuvazi, egemenliği ele geçirdiği her yerde "bütün feodal, ataerkil, pastoral ilişkilere son verdi", "insanı doğal efendilerine bağlayan çok çeşitli feodal bağları acımasızca kopardı", "dinsel tutkuların, şövalyece coşkunun, darkafalı duygusallığın kutsal titreyişlerini bencil hesapların buzlu sularında boğdu", "dinsel ve siyasal yanılsamalarla maskelenmiş sömürünün yerine, açık, utanmaz, dolaysız, kaba sömürüyü koydu"; aynı zamanda "insan etkinliğinin neler yaratabileceğini ilk gösteren", "Mısır piramitlerini, Roma'nın su kemerlerini ve Gotik katedralleri kat be kat aşan harikalar" yaratan, "bütün sabit, donmuş ilişkiler" ile "eski ve saygıdeğer önyargıları" çözen, "gericileri kedere boğan", "kutsal olan ne varsa lanetleyen", "katı olan her şeyi buharlaştıran" da burjuvazi oldu.[130] *Komünist Parti Manifestosu*'nun bu meşhur sözleri, bir yanıyla Marx'ın burjuvazide neleri ilerici bulduğunu anlatıyor. Ama bir yanıyla da Marx'ın burjuvazinin ilerlemeci niteliğine dair iyimserliğinin biraz abartılı olduğunu da gösteriyor. Nitekim, burjuvazi ne bütün ataerkil ilişkilere son verdi ne de gericileri kedere boğmayı sürdürdü. Bu iyimserliğin en başta dönemin kolektif ruhundan kaynaklandığını, bir tür "ilerleme determinizmi"nin 19. yüzyıl düşüncesine içkinleştiğini, Marx'ın da belirli ölçülerde bunu taşıdığını söyleyebiliriz. Yine de Marx'ın burjuvazinin ilerici niteliğine ilişkin yaklaşımı, abartılı bir iyimserlik içinde olduğunda bile, insanlık ülküsünün cesur savaşçısı olduğu için değil, feodal toplumun taşlaşmış zekâsızlığını ve hımbıllığını tuzla buz

129 Karl Marx, "The Bourgeoisie and The Counter-Revolution", *Neue Rheinische Zeitung*, Sayı 169, 1848. https://www.marxists.org/archive/marx/works/1848/12/15.htm.

130 Karl Marx ve Friedrich Engels, *Komünist Manifesto*, s. 119-120.

ettiği için devrimci bir rol oynadığı yönündedir. Marx'ın hem Alman burjuvazisinin basiretsizliğiyle kıyaslandığında, hem de *ancien régime* karşısında radikal bir tutum takınmak anlamında Fransız burjuvazisinin etkinliğine atfettiği ilerici değerin anlamı budur. Ancak bir kez daha söylemek durumundayız ki, bu atıf ne evrenseldir ne de tarih üstüdür. Marx'ın yazdıkları birbiriyle kıyaslandığında burjuvaziye övgü yerine yergi içeren satırlar devasa bir hacim oluşturur.

Daha yöntemsel açılardan bakarsak, Marx'ın burjuva devrimlerini iki döneme ayırdığını söyleyebiliriz. En açık örneğini Fransız Devrimi'nin oluşturduğu ilk dönemin burjuva devrimleri yükselen bir çizgi izlerken, 1848'le birlikte formüle edilen ikinci dönemde burjuva devrimleri alçalan bir çizgi izler.[131] Bu çözümlemenin yalınlığı yanıltıcı olmamalı, çünkü iki dönem arasındaki farklılıklar Marx ve Engels'in sık sık değindikleri ve açıklamaya çalıştıkları konular arasındadır. Buna göre, 1789 ile 1848 arasındaki fark sadece devrime katılan sınıfların niteliği ve bileşiminden ibaret değildir. Farklılık, burjuvazinin devrimci misyonunu üstlenmek konusunda gösterdiği istekliliğin de ortadan kalkmasıyla ilgilidir. 1848'in burjuvazisi, artık egemenliğini güçlendirmekten başka bir şey istememektedir; burjuva çağının aydınlanmacı ve ilerlemeci toplumsal dönüşümleriyle ilgilenmemektedir; bu nedenle de devrimi ilerletmeyi hiç denememekte, hatta kısa mesafeler katedildiğinde birkaç adım geri giderek konsolide olmayı tercih etmektedir. Engels'in, "Aşağıdan devrimler dönemi bir süreliğine kapanmıştı; bu dönemi bir yukarıdan devrimler dönemi izledi," sözleri de bu dönüşümü yansıtır.[132]

Marx'ın bu dönüşüme getirdiği açıklama ise iki ölçüte dayanır: Birincisi, ilk dönem burjuva devrimleri henüz proletaryanın bağımsız bir sınıf olarak ortaya çıkmadığı devrimlerdir. İkincisi

131 Karl Marx, *Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i*, s. 52-53.

132 Friedrich Engels, "Önsöz", *Fransa'da Sınıf Mücadeleleri 1848-1850* içinde, Karl Marx, Yordam Kitap, İstanbul, 2016, s. 23.

ise, ilk dönem burjuva devrimlerinde sürece önderlik eden burjuvazi, kendi sınıf çıkarlarının ötesinde, dünya çapında gericiliğe ve *ancien régime*'lere karşı mücadeleyi temsil etmektedir. Bu dönüşümde saptanan olgular burjuva devrimlerinin kitle hareketlerinden ürkmesi, bunun yerine egemen sınıflar, yani aristokrasi ile burjuvazi arasındaki bir bütünleşmeyi yeğ tutması ve bu yolla bir tür yukarıdan devrim mantığıyla kapitalist egemenliği güçlendirmeye çalışmasıdır. Bu noktada, burjuvazinin proletaryanın tarih sahnesine çıkmasından duyduğu ürküntünün son derece önemli bir etmen olduğunu not etmek gerekir.

Dahası, her ne kadar bir sınıf biçiminde etkili olamamış olsalar da Marx'ın 1789'daki devrim sürecini tetikleyen esas gücün burjuvazi değil, *sans-cullote*'lar olduğunu vurguladığını da söyleyebiliriz.[133] Ona göre, "tüm Fransız terörizmi, mutlakiyetle, feodalizmle, dar kafalılıkla, yani burjuvazinin düşmanlarıyla mücadele etmenin plebyen yolu"ndan[134] başka bir şey değildi. Görüldüğü gibi, burjuvazinin devrimciliğine en fazla esin kaynağı olmuş olan Fransız Devrimi'nde bile Marx'ın gözündeki esas devrimci güç plebyen kanattı ve Marx'ın burjuva devrimlerine dair çalışmalarının hemen her satırında burjuvazinin devrimciliğini sorgulayan, onu ikiyüzlülük ve çıkarcılıkla yeren ifadeler yer aldı.

İlk dönemin geride kalmasıyla birlikte, Marx ve Engels'in burjuva devrimlerine bakışı da değişmeye başlar. Her şeyden önce burjuva devrimlerine koşulsuz destek ya da burjuvazinin devrimciliğinin mutlak kabulü anlamına gelecek her türlü tutum (*zaten varlığı son derece tartışmalı olan bu tutum*) çok kesin çizgiler çekilerek reddedilir. *Komünist Parti Manifestosu*'nda komünistler için dile getirilen, "Almanya'da, mutlak monarşiye, feodal ağalığa ve küçük-burjuvaziye karşı, devrimci bir tutum takındığı sürece, burjuvaziyle birlikte savaşırlar,"[135] sözlerindeki koşul çok

133 Michael Löwy, *Sürekli Devrim Teorisi*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2016, s. 12.

134 Karl Marx, "The Bourgeoisie and The Counter-Revolution".

135 Karl Marx ve Friedrich Engels, *Komünist Manifesto*, s. 157.

açıktır: Burjuvaziyle ittifakın şartı, mutlak monarşiye, feodal ağalığa ve küçük burjuvaziye karşı mücadele etmektir.

Bu biçimde başlayan ikinci dönemin en belirgin özelliği, burjuvazinin halk seferberliği ya da radikal kopuşlar olmaksızın tepeden yöntemlerle kapitalist dönüşümleri hayata geçirmeye yönelmesidir. Bu örüntü, temelde, geç kapitalistleşen ülkelerin burjuva devrimi süreçlerine de yansıyacaktır. Engels, söz konusu örüntünün "yükselmekte olan burjuvazi ile eskiden feodal olan büyük toprak sahipleri arasındaki uzlaşmaya" dayandığını belirterek, büyük toprak sahiplerinin "aristokrasi diye adlandırılmalarına karşın, ulusun ilk burjuvaları olma yoluna çoktan girmiş"[136] olduklarını vurgulamıştır. Burjuva devrimlerinin ikinci döneminin bir diğer özelliği ise, proletaryanın bir sınıf olarak tarih sahnesindeki yerini almış, hatta ve hatta bir proleter devrimin gündeme girmiş olmasıdır.

> 25 Şubat 1848, Fransa'ya *cumhuriyeti* zorla kabul ettirmişti; 25 Haziran ise ona *devrimi* dayattı. Ve Şubat'tan önce *devlet şeklinin yıkılması* anlamına gelen devrim, Haziran'dan sonra, *burjuva toplumun yıkılması* anlamına geliyordu.[137]

Marx'ın 1848 Devrimleri'ne dair çözümlemesinin en dikkat çekici yanı olan bu saptama, gelip geçici bir izlenim ya da belagat kokan bir üslubun eseri değildir. Ona göre, Şubat Devrimi'ni izleyen Haziran yenilgisi devrimin bitişinin işaretidir; ancak biten burjuva devrimidir ve onu proleter devrimin izlemesi beklenmelidir: "Üç renkli bayrak, ancak Haziran isyancılarının kanına batırılıp çıkarıldıktan sonra, Avrupa devriminin bayrağı, yani *kızıl bayrak* oldu. Ve biz şöyle haykırıyoruz: *Devrim öldü! – Yaşasın devrim!*"[138] Burjuvazinin zaferi Şubat'ta değil, proletaryanın yenilgiye uğratıldığı Haziran'da kazanılmıştır ve Haziran yenilgi-

136 Friedrich Engels, *Ütopyadan Bilime Sosyalizmin Gelişimi*, s. 38.

137 Karl Marx, *Fransa'da Sınıf Mücadeleleri*, Yordam Kitap, İstanbul, 2016, s. 81.

138 Karl Marx, *Fransa'da Sınıf Mücadeleleri*, s. 80.

sinden itibaren Avrupa'nın önündeki seçenekler arasına bir proleter devrim de katılmıştır. Çünkü Şubat ile Haziran arasındaki süreç, yüz yıldır süren "siyasal sorun"un yanı başında ve ondan daha radikal olmak kaydıyla "toplumsal sorun"un yükseldiği bir uğrak olmuştur.

> Haziran isyancılarının yenilgisinin, üzerinde burjuva cumhuriyetinin kurulabileceği, inşa edilebileceği zemini hazırlamış, düzlemiş olduğu doğrudur; ama bu yenilgi aynı zamanda, Avrupa'nın gündeminde "cumhuriyet mi monarşi mi?"den başka sorunların bulunduğunu göstermişti.[139]

Bütün bunların 1848 Devrimi'ndeki yenilgilerin ve acı derslerin sonucu olduğu düşünülebilir belki; fakat 1848 Devrimleri'nin öncesinde bile Marx ve Engels burjuva devrimini hemen takip edecek bir proleter devrimden söz etmektedirler. *Komünist Parti Manifestosu*'nda, komünistlerin görevinin "burjuvazinin kendi egemenliği ile birlikte getirmek zorunda olduğu toplumsal ve siyasal koşulları olabildiğince etkili silahlar olarak burjuvaziye karşı derhal kullanabilsin" ve "Almanya'da gerici sınıfların devrilmelerinin ardından bizzat burjuvaziye karşı savaş derhal başlayabilsin" diye proletaryaya "olanaklı olan en açık bilinci kazandırmaya" çalışmak olduğu açıkça söylenmektedir. "Bu ülke 17. yüzyılda İngiltere'dekinden ve 18. yüzyılda Fransa'dakinden daha gelişkin bir Avrupa uygarlığı koşulları altında ve çok daha gelişmiş bir proletarya ile yapılmak zorunda olan bir burjuva devrim öngünündedir," sözleriyle Alman Devrimi'ndeki proletaryanın konumunun geçmiş burjuva devrimlerine kıyasla avantajlı olduğunu belirten Marx ve Engels, "Almanya'daki burjuva devrim, onu hemen izleyecek bir proleter devrimin başlangıcı" olacaktır demektedir.[140]

Benzer değerlendirme ve vurguların son derece keskin bir devrimci militanlıkla bütünleştiği örneklerden biri de Marx ve

139 Karl Marx, *Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i*, s. 31.

140 Karl Marx ve Friedrich Engels, *Komünist Manifesto*, s. 157.

Engels'in imzasını taşıyan 1850 tarihli "Merkez Komitesinin Çağrısı" başlıklı metindir. Bu metinde, burjuvazinin iktidara gelir gelmez silahlarını müttefiki olan proletaryaya çevireceğinin daha 1848'de ileri sürülmüş olduğu hatırlatıldıktan sonra, Alman Devrimi'nin o andaki evresinde burjuvazinin oynadığı hain rolü şimdi küçük burjuvazinin üstlendiği ve bu sınıfın çok daha tehlikeli olduğu vurgulanır. Ardından, ortak düşmana karşı proletaryanın küçük burjuvaziyle ittifak kurabileceğinden, ancak bu ittifakta kendi çıkarlarını ve kendi iktidarını güçlendirmeye çalışmasından söz edilir.

> 1848 gibi erken bir tarihte, Alman liberal burjuvazisinin iktidara geleceğini ve gelir gelmez iktidarı mücadele sırasındaki müttefiki proletaryaya karşı kullanacağını belirtmiştik. (...) 1848'de Alman liberal burjuvazisinin halka karşı oynadığı bu haince rol, şimdi eli kulağında olan devrimde, 1848'den önce liberal burjuvazinin oynadığı rolü işgal eden demokratik küçük burjuvazi tarafından üstlenilmiştir. Bu parti, liberal burjuvaziden çok daha tehlikeli bir sınıftır. (...) İşçilerin devrimci partisinin küçük burjuva demokratlarıyla ilişkisi şudur: Yıkmak istediğimiz ortak düşmana karşı beraber yürümek, ama kendi çıkarlarını ve kendi iktidarını sağlamlaştırma çabalarına karşı onlarla mücadele etmek.[141]

Çünkü Marx ve Engels'e göre küçük burjuvazi devrimi olabildiğince hızlı biçimde sonlandırmayı deneyecek ve bu andan itibaren proletarya ile mücadeleye girişecektir. Proletarya ise, küçük burjuvazinin iktidarını sağlamlaştırmasına izin vermemek, özel mülkiyetin ve sınıfların ortadan kaldırıldığı yeni toplum inşa edilene kadar mücadeleyi sürdürmek, bunun için gerekirse silahlanarak zor kullanmak durumundadır.

> Yeni resmi kurumların yanı başında, proletarya, eş zamanlı olarak kendi devrimci işçi hükümetlerini, ister yerel komiteler is-

141 Karl Marx ve Friedrich Engels, "Address of Central the Committe to the Communist League", *The Marx-Engels Reader* içinde, Ed. Robert C. Tucker, W. W. Norton & Company, New York, 1978, s. 501-504.

> terse de işçi dernekleri biçiminde olsun, kurmalıdır, ki burjuva-demokrat hükümet sadece işçileri tarafından desteklenmediğini, aynı zamanda onlar tarafından tehdit edildiğini de görsün. Daha zaferin ilk anından itibaren, güvensizlik yenilmiş gerici partiye değil, az önceki müttefik olan ve ortak zaferden kendi başına nemalanmak isteyen partiye yönetilmelidir. (...) Daha zaferin ilk saniyesiyle işçi sınıfına ihanet içine girecek partiye karşı güçlü ve tehditkar bir biçimde bunu yapabilmek için, işçiler silahlanmalı ve örgütlü olmalıdır. (...) Yeni hükümet kurulur kurulmaz, işçi sınıfına karşı savaşımı başlatacaktır. Demokratik küçük burjuvaziye güçlü bir biçimde karşı koyabilmek için, işçiler bağımsız olarak örgütlenmeli ve kulüpler merkezileştirilmelidir.[142]

Bütün bu söylenenler burjuva devrimlerinin ikinci dönemi, proletaryanın tarih sahnesine çıkışı, proleter devrimin güncel bir nitelik kazanması gibi tartışma başlıkları açısından oldukça fazla yoruma kaynaklık edebilecek nitelikte. Ancak, bir yandan da Marx'la ilgisi yokmuş gibi sanılan kimi vurgular da görünür hale gelmektedir. Örneğin, yukarıdaki metinde ittifaklar sorununa, sovyet benzeri özörgütlülüklere, zor kullanımına ve örgütlenmeye dair kesin vurgular olduğu açıktır. İster yerel komiteler isterse de işçi dernekleri biçiminde olsun, işçi sınıfının kendi devrimci hükümet organlarını kurmasından söz edilmesinin "sovyet" mantığından başka türlü yorumlanmasının olanağı yoktur. Aynı biçimde, bağımsız olarak örgütlenen ve kulüplerini birleştiren işçilerin zor kullanmasının da "ayaklanma" mantığını işaret ettiği kesindir. Genellikle Marx'ta yer almadığı, ama Lenin'le birlikte Marksizme dahil olduğu düşünülen bu temaların bu kadar açık biçimde okunur olması şaşırtıcı gelebilir. Kuşkusuz, Marx'ın yıllar sonra Lenin'in ortaya atacağı kavram ve yaklaşımları kâhin gibi haber verdiğini söylemiyorum. Tersine, Lenin'in, düşüncelerini geliştirirken bunların Marksizmle birebir uyumlu oldu-

142 Karl Marx ve Friedrich Engels, "Address of the Central Committe to the Communist League", s. 507-508.

ğundan emin olduğunu göstermeye çalışıyorum. Öyleyse, bu tür nosyonlara yaslanan bir devrim modelinin, sadece Leninist değil, Marksist bir devrim modeli açısından da vazgeçilmez olduğunu söylemek zorundayız.

Dahası, Lenin'in kavramsallaştırmasıyla "ikili iktidar" nosyonunun da Marx'a yabancı olmadığını 1848 Devrimleri'ne dair çözümlemelerinden çıkarmamız mümkündür. Marx açısından 1848 Şubat Devrimi, proletaryanın müttefikliği ile gerçekleştirildiği ve proletarya devrimci süreci ilerletme yönünde baskı uyguladığı için gerçek zaferine ancak işçilerin yenildiği Haziran'da ulaşmıştır. Diğer bir deyişle, burjuvazi açısından Şubat'tan Haziran'a kadar geçen dönem bir tür "ikili iktidar" gibi mücadelenin devam ettiği bir süreçtir. Bu tür bir ikiliğin uzun süreli olamayacağı, devrim sürecinde başka bir devrimci gücün etkinliğine izin verilemeyeceği ve taraflardan birinin diğerini mutlaka ezeceği yönündeki ders de 1848 Devrimleri'nin bir sonucudur. Bu örnekte de göstermeye çalıştığım, Marx'ın "ikili iktidar" kavramını ve yaklaşımını Lenin'den önce ürettiği değil, Lenin'in gözüyle Marx okunduğunda nelerin görülmüş olabileceğidir.

Köylülük sorunu da aynı bağlamda değerlendirilebilir. Popüler yazına baktığımızda Marx'ın köylülüğün devrimci süreçlerdeki rolünü önemsemediği, bu boyutu Marksizme kazandıranın yine Lenin olduğu sık sık dile getirilmiştir. Marx'ın köylülüğe dair çözümlemelerinin birçok olumsuz referansa kaynaklık ettiği doğrudur elbette; ancak Marx duygularıyla siyasal dengeleri birbirine karıştırmayacak ölçüde katı bir gerçekçidir de. Bu nedenle, onun somut devrimci süreçlere dair çözümlemelerinin önemli bir kısmında köylülüğün rolü ve proletarya ile ittifakının olasılıklarından söz edilmektedir. 1856'da Engels'e yazdığı bir mektupta, "Almanya'da her şey, proletarya devriminin, Köylü Savaşının bir tür ikinci baskısıyla desteklenmesi olasılığına bağ-

lı bulunmaktadır. Ondan sonra işler daha iyi olacak,"[143] derken Marx'ın kafasında, proleter devrimin köylülükle ittifakından başka bir şey yoktur.

Bir çözümleme nesnesi olarak köylülük, Marx'a göre nesnel bir sınıf olsa da öznel bir sınıf olamaz. Diğer bir deyişle, üretim ilişkileri içinde bir yer tutmasına karşın kendisini siyasal olarak kurup temsil edemez.

> Milyonlarca ailenin, onları yaşam biçimleri, çıkarları ve eğitimleri açısından diğer sınıflardan ayıran ve bu sınıflarla düşmanca karşı karşıya gelmelerine yol açan iktisadi varlık koşulları altında yaşaması ölçüsünde, bir sınıf oluştururlar. Küçük çiftçiler arasında yalnızca yerel bağlantıların bulunması, çıkarlarının aynılığının aralarında hiçbir birliktelik, hiçbir ulusal bağ, hiçbir siyasal örgütlenme yaratmaması ölçüsünde, bir sınıf oluşturmazlar. Dolayısıyla, sınıf çıkarlarını, isterse bir parlamento isterse bir kongre aracılığıyla olsun, kendi adlarına savunma yeteneğine sahip değillerdir. Kendilerini temsil edemezler; temsil edilmek zorundadırlar.[144]

Demek ki köylülüğün temsil edilmesi gerekiyor; ancak Marx'ta köylülüğün temsil edilmesi işinin doğası gereği burjuvaziye ait olduğu yönünde bir vurgu yoktur. Siyasal mücadelelerin ve konjonktürün özgül biçimlenmeleri çerçevesinde bu temsili burjuvazi de üstlenebilir proletarya da. Dahası, Marx'a göre burjuva devrimlerinin ikinci döneminde ve kapitalizmin dünya ölçeğine yayılmasıyla birlikte köylülüğün çıkarları burjuvazinin çıkarlarıyla uyumlu olmaktan da çıkar. Feodalizme karşı onları birleştiren çıkarlar, kapitalizmin egemenliğinde birbiriyle çelişmeye başlar. Bu andan sonra köylülüğün çıkarlarının uyumlanabileceği bir sınıf olarak proletaryadan söz edilebilir. Köylülük, Napolyon döneminden farklı olarak, kent proletaryasında doğal müttefik ve önderini bulur.[145]

---

143 Karl Marx, "Engels'e mektup, 1856", *K. Marx-F. Engels Seçme Yazışmalar 1*, s. 104.

144 Karl Marx, *Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i*, s. 151-152.

145 Karl Marx, *Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i*, s. 156.

> Köylüyü yalnızca sermayenin düşüşü yükseltebilir; yalnızca anti-kapitalist bir hükümet, bir proletarya hükümeti, köylünün ekonomik sefaletine, toplumsal gerilemesine son verebilir. *Anayasal cumhuriyet*, onun birleşik sömürücülerinin diktatörlüğüdür; *sosyal demokrat*, yani *kızıl* cumhuriyet, müttefiklerinin diktatörlüğüdür.[146]

Lenin'den Marx'a doğru çizdiğimiz bu kavisi böylelikle tamamlayalım ve Marx'ın burjuva devrimlerini ve proleter devrimin sorunlarını ele alışına geri dönelim. Burjuva devrimlerinin ikinci döneminin, halk seferberliğine ve radikal kopuşlara yer bırakmayan bir biçimde ve egemenlerin uzlaşmasına dayanan tepeden dönüşümlerle tanımlandığını görmüştük. Aynı sürecin, kendi bağımsız rolünü oynamak üzere proletaryanın tarih sahnesine çıktığı ve hatta proleter devrimin bir olasılık olarak gündeme girdiği bir dönem olduğunu da söylemiştik. Bu aşamadan itibaren Marx açısından burjuva devrimlerinin çözümlenmesi konusu, aynı zamanda proleter hareketin ve devrimci mücadelenin değerlendirilmesi sorunuyla örtüşür. Marx'ın bu sorunlara olan ilgisinde iki başlık öne çıkar. Bunlardan ilki, proletaryanın bağımsız bir sınıf hareketine sahip olabilmesidir. Her toplumsal sınıfın 1789'un dilini konuştuğu 1848 Devrimleri'nin en önemli sonuçlarından biri de başta proletarya olmak üzere sınıfların kendi dillerine, yani bağımsız sınıf kimliklerine sahip olmaya başlamasıdır. Öyle ki, Marx ve Engels'e göre proletaryanın kendi bağımsızlığını kazanması ve koruması her türlü devrimci mücadelenin temel koşuludur.

> Proletarya, şiddete dayalı bir devrim olmaksızın politik iktidarı, yeni topluma açılan tek kapıyı, fethedemez. Proletaryanın, sonucu belirleyecek günde yeterince güçlü olması için ötekilerden tamamen ayrı, onlara karşı duran ayrı bir parti, sınıf bilinçli bir parti kurması zorunludur – Marx ve ben 1847'den bu yana bunu savunduk.[147]

146 Karl Marx, *Fransa'da Sınıf Mücadeleleri*, s. 156.

147 Friedrich Engels, "Trier'e mektup, 1889", *K. Marx-F. Engels Seçme Yazışmalar 2*, s. 226.

İkinci başlık ise ittifaklar meselesidir. Küçük burjuvazi ve köylülükle ilgili olarak genel vurguları paylaşmıştık. Ancak görülmesi gereken noktalardan biri, Marx ve Engels açısından ittifak sorununun sadece muhalefet düzleminde değil, iktidar düzleminde de ele alınıyor olmasıdır. Özellikle de "Sürekli Devrim" kavramının ortaya atılmasından itibaren *iktidarda ittifak* diyebileceğimiz bir tartışma başlığına ilgi gösterildiğini söyleyebiliriz.

> Bir dereceye kadar her devrimin her zaman zorunlu koşulu olan çeşitli sınıfların bu bağlaşmasının uzun ömürlü olmaması, bütün devrimlerin yazgısıdır. Daha düşman üzerinde zafer kazanılır kazanılmaz, yenenler karşıt kamplara bölünür ve silahlarını birbirine çevirirler. Eski ve karmaşık toplumsal organizmalarda, bir devrimi toplumsal ve siyasal ilerlemenin öylesine güçlü bir etkeni durumuna getiren şey, işte bu sınıflar karşıtlığının hızlı ve zorlu gelişmesidir.[148]

Engels, müttefik haldeki burjuvazi ile proletaryanın iktidar kazanılır kazanılmaz silahlarını birbirine çevireceğini vurgulamaktadır. Mücadelenin bu yeni evresinde iktidarda olmak kuşkusuz daha avantajlı bir konumdur. Diğer bir deyişle, proletaryanın, ittifak sayesinde devrim başarıya ulaştıktan sonra iktidardan inip, bu defa proleter devrim için mücadeleye başlamasının gereği de mantığı da yoktur. Dolayısıyla proletarya, daha devrimin öncesinde işçilerin özörgütlenmelerini yaratarak ve onları ayaklanmaya hazır halde tutarak burjuva devriminden proleter devrime giden süreci iktidarda geçirmeye çalışmalıdır. "Sürekli Devrim" kavramının özü ve anlamı da buradadır.

Hem devrimci mücadeleler bahsinde hem de işçi sınıfının iktidarda olduğu modellerde Marx açısından en fazla kafa yorulan konulardan biri de onun "siyasal sorun" ve "toplumsal sorun" olarak tarif ettiği başlıklardır. "Siyasal sorun" monarşinin yıkılması, anayasal cumhuriyetin kurulması ve yurttaşlık haklarının

148 Friedrich Engels, *Almanya'da Devrim ve Karşı-Devrim*, Sol Yayınları, Ankara, 1992, s. 46.

tanınması türünden dönüşümleri anlatmak için kullanılmıştır ve bu haliyle esasında feodal monarşilere karşı burjuva devrimlerini ifade etmektedir. "Toplumsal sorun" ise, en başta sömürü olmak üzere kapitalist üretim tarzına içkin emek sorunlarını anlatır ve proleter devrimin gündemi olarak değerlendirilir. Marx'ın ilk beklentileri burjuvaziye ait siyasal görevlerin yerine getirilmesini takip eden süreçte proletaryanın toplumsal görevler adına mücadeleyi yükseltmesi biçimindedir. Ancak yaşanan somut devrimci süreçler bu sıralı modeli hızla geçersiz kılmıştır. Hatta Marx, 1848 Devrimleri'nin "siyasal sorun" ile "toplumsal sorun"un çakıştığı bir tarihsel uğrak olduğunu düşünür.

Bu noktada hem devrim süreçlerinde hem de bunlara dair çözümlemede Marx'ın da farkına vardığı bir sorun doğar: "Siyasal sorun" yani demokratik görevler ile "toplumsal sorun" yani sınıf görevlerinin çakışması pek de arızi bir olgu değildir. Hatta, burjuva devrimlerinin ikinci dönemiyle birlikte demokratik görevlerin proleter devrime bakiye kalması genel kural haline gelmiştir. "Sürekli Devrim", biraz da tarihsel açıdan başka bir sınıfa ait görevlerin proletaryaya devrolmuş olmasının yarattığı "senkron" sorununu çözmek amacını taşır, ancak "Sürekli Devrim" doğal olarak burjuvazi ya da küçük burjuvazi ile sürdürülen bir ittifakı varsayar. Oysa, kendi sınıfına ait demokratik görevleri bile üstlenmekten kaçınan bir sınıfın ittifak unsuru olması düşünülemez. Bu anlamıyla "Sürekli Devrim" kavramının dayanakları şöyle özetlenebilir:

> (1) "Devrimci olgunluk" için bir gösterge olarak toplumsal ve iktisadi gelişmişlik ("medeniyet") düzeyinin, tek bir ulus-devlet için ölçülemeyeceği ve ancak uygun evrensel bağlam içerisinde (19. yüzyıl için bu bağlam elbette Avrupa idi) değerlendirilmesi gerektiği fikri, (2) Alman proletaryasının toplumsal ve siyasi ağırlığının, İngiltere veya Fransa'da deneyimlendiği haliyle "klasik" bir burjuva-demokratik devrimin tekrarını imkansız kıldığı yönündeki anlayış ve (3) (burjuva devriminin *zorunlu önceliği* kabulü, *Manifesto*'nun aşamacı bir okumasına kapı aralıyor olsa

> da) burjuva ve proleter devrimlerinin *iki farklı tarihsel aşama*dan ziyade asıl olarak aynı *kesintisiz* devrimci sürecin *iki moment* olduğu yönündeki sezgisel görüş.[149]

Marx'ın bu "senkron" sorununa çözüm arayışları "Sürekli Devrim" kavramıyla sonlanmış değildir. Nitekim nihai bir çözüm için 1871 Paris Komünü'nü ve proletarya diktatörlüğü kavramını beklemek zorunda kalır. Proletarya diktatörlüğü kavramının esası, burjuvazinin siyasal olarak alaşağı edildiği, ancak toplumsal varlığının devam ettiği koşullarda yürütülen sınıf mücadelesi yaklaşımına dayanır. Çünkü burjuvazinin bir sınıf olarak siyasal egemenliğine son verilmesi ile onun toplumsal varlığının ortadan kaldırılması arasında bir süreç yer alır ve bu süreçte "egemen sınıf olarak örgütlenmiş proletarya"[150] sınıf savaşımını başka araç ve yollarla sürdürür.

Proletarya diktatörlüğü, devrim sonrasının bir kurgusu olsa da geriye dönük olarak da sınıf mücadelesinin içeriğine yansır. Eğer burjuvaziyi alaşağı etmiş ve siyasal iktidarı ele geçirmiş olan proletarya, kendi tarihsel görevlerinin yanında burjuva devrimlerinden kalan demokratik görevleri de yerine getirmek zorunda kalacaksa, neden bu sentezi devrim öncesi mücadele dönemlerinde de kullanmasın? İşte, sınıf mücadelesinin ve proleter devrimin gündem repertuarına emek sorunlarıyla birlikte demokratik sorunları da sokan yaklaşım buradan doğmuştur. Üstelik bu defa esaslı bir farklılık da vardır: Artık demokratik görevler için mücadele feodal monarşilere karşı değil, bizzat burjuvaziye karşı yürütülmektedir. Çünkü burjuvazi, egemenliği ele geçirdikçe, bir kısmı bizzat kendi çabaları ile elde edilmiş olan demokratik kazanımları da ortadan kaldırmaktadır.

> Başkalarının zihin karışıklığı ve gevşekliği sayesinde, güzel bir sabah partimiz hükümet dizginlerini ele almak zorunda kalacak

149 Michael Löwy, *Sürekli Devrim Teorisi*, s. 23.

150 Karl Marx ve Friedrich Engels, *Komünist Manifesto*, s. 140.

> ve sonunda doğrudan bizim çıkarımıza olmayan, devrimin genel çıkarları ve küçük-burjuvazinin belli bazı çıkarları doğrultusunda olan önlemler almak durumunda kalacak. Proleter nüfusun güdümünde, – şöyle ya da böyle yanlış yorumlanan, parti savaşımı sırasında hırsla ortaya atılmış – yazılı deklarasyonlarımız ve planlarımızla verdiğimiz söze bağlı olarak, komünist deneyimlere girişmek ve zamansızlığını herkesten daha iyi bildiğimiz sıçramalar yapmak zorunda kalacağız. (...) İleri bir partisi olan ve Fransa gibi ileri bir ülkeyle birlikte bir devrime dalan Almanya gibi geri bir ülkede ileri parti, ilk ciddi çatışmada durum *gerçekten kritikleştiği* zaman iktidara gelmek zorundadır; bu da o parti için normal zamandan *öncedir*.[151]

Bu sözlere yüzeysel bir bakışla, Engels'in erken ya da zamansız devrim vurgusunda bulunduğu da söylenebilir. Oysa, tam tersine, devrimin erkenliği ya da zamansızlığı açıkça belli olduğunda dahi "ileri parti"nin iktidara gelmeye çabalamasını, bunun her zaman normal zamandan önce olacağını, dolayısıyla bir devrim için ideal anı beklemenin söz konusu olamayacağını söylemektedir. Ama daha önemlisi, Engels'in mektubundaki satırlar, gerçekten devrimci mücadeleler içinde yer almanın ve bir devrim anında karşı karşıya kalınan zorluklarla baş etmeye uğraşmanın içten bir örneği olmanın yanı sıra, demokratik görevler ile sınıf görevlerinin nasıl iç içe geçebildiğini göstermesi bakımından da önemlidir. Neredeyse proleter devrimin burjuva görevleri yerine getirmesi gerektiğinden, proleter devrimin kendi karşıtının biçimine bürünmesinden söz edilmektedir. Tarihsel olarak bir sınıfa ait olan görevlerin başka sınıflara devrolması, eşitsiz gelişim olgusunun siyaset alanına özel bir biçimde yansımasını oluşturur. 1848 Devrimleri bir yanıyla da siyasal mücadeleler alanına yansıyan eşitsiz gelişimin en güzel örneğidir:

151 Friedrich Engels, "Weydemeyer'e mektup, 1853", *K. Marx-F. Engels Seçme Yazışmalar 1*, s. 85.

> Fransa'da, küçük burjuva, normalde sanayici burjuvanın yapması gereken şeyi yapar; işçi, normalde küçük burjuvaya düşmesi gereken görevi yerine getirir; peki ya işçinin problemi, onu kim çözer? Hiç kimse. Bu problem Fransa'da çözülmez, Fransa'da ilan edilir.[152]

Birbirine devrolan görevler sırasının sonunda proletarya gelmektedir. Bu haliyle proletarya, tarihin Atlas'ı gibi çözüme kavuşturulması gereken yüklerin tümünü omuzlamıştır. Onun görevini bu ölçüde radikal kılan biraz da budur. Öte yandan, proletaryanın salt bir sınıf hareketi olmanın yanında aynı zamanda bir toplumsal hareket ve özne olmasının yolu da bu yükü omuzlama becerisine bağlıdır. Diğer bir deyişle, işçi sınıfı üretim sürecindeki çatışmaların ötesinde toplumsal yapının tüm çelişkilerini siyasallaştırıp pratikleştirebilecek güçtür. Kendi çıkarlarını toplumunun tümünün çıkarları olarak gösterebilmesinin gerekçesi de burada yatar. Bu perspektifin azgelişmiş kapitalist ülkelerde, örneğin Rusya'da, son derece verimli sonuçlar verdiğini ise söylemeye gerek yok. Marx'ın deyişiyle Fransa'da ilan edilen sorun Rusya'da çözüldüyse, bunu mümkün kılan Lenin'in siyaseti eşitsiz gelişim olgusunun belirlenimleriyle birlikte düşünen bakış açısıdır.

Demokratik görevlerin sınıf görevleriyle çakışması ve proleter devrime bakiye kalması, meşhur "burjuva demokratik devrim" formülünün de geçerliliğini sorgulayan bir içgörü sunar. Nitekim Marx'ın bu kavrama fazla sıcak yaklaşmadığı, çok sonraları İkinci Enternasyonal tarafından kavramın yerleşikleştiği ve Rus Marksizminde yaşanan strateji tartışmaları sayesinde bugünkü yaygınlığına ulaştığı rahatlıkla söylenebilir. Marx ise, özellikle burjuva devrimlerinin ikinci dönemiyle birlikte, kapitalist üretim ilişkilerinin egemen hale gelmesi anlamında bir burjuva devrimi sürecini temellendirmiş olsa da bu sürecin mutlaka bir tür

152 Karl Marx, *Fransa'da Sınıf Mücadeleleri*, s. 148.

demokratik devrimle birlikte ilerleyeceği yönünde özel vurgulara bulunmamıştır. Marx'ta üretim tarzlarının birbirini takip etmesi gibi toplumsal formasyonların da birbirini aşama aşama takip edeceği yönünde hiçbir beklenti yoktur. Marx'ın devrim süreçlerine yaklaşımı, her türlü katı şemadan uzak kalarak proleter kitlelerin yaratıcılığına ve savaşçılığına duyulan güveni yansıtır ama aynı zamanda taviz vermez bir gerçekçilik sergiler.

Siyasal İktidarın Fethi

Proletaryanın siyasal mücadelesinin birincil hedefi siyasal iktidarın ele geçirilmesidir. Ancak bu siyasal iktidar, doğal olarak, boş bir yuva ya da sahipsiz bir arazi değildir. Halihazırda bir sınıf ve onun siyasal güçleri tarafından işgal edilmekte, kullanılmakta ve korunmaktadır. Bu nedenle de proletaryanın mücadelesi siyasal iktidarın zor yoluyla ele geçirilmesini gereksinir. Bu zorun fiziksel olarak neye benzeyeceği çok çeşitli koşulların toplu etkisine bağlıdır ancak her durumda bir sınıfın alaşağı edilmesi ve başka bir sınıfın iktidarı alması ikisi arasındaki çatışmaların sonucu olacak bir kopuş söz konusu olmadan düşünülemez.

Marksizmde kapitalizmden sosyalizme geçiş sürecinde devrimin bu denli merkezi ve zorunlu bir uğrak olarak görülmesinin nedeni de budur. Konu bu denli önemli olduğu için de devrimin koşulları, hazırlığı, içeriği, biçimi gibi konularda üretilmiş savlar hayli geniş bir yazın oluşturur. Doğrudan doğruya Marx ve Engels'in kaleminden çıkanlara baktığımızda ise devrimin koşullarının ve bir devrimi hedefleyen mücadelenin niteliklerinin özel olarak öne çıktığını söyleyebiliriz.

Marx'ın kapitalizmden sosyalizme geçiş için belirli koşullar aradığını biliyoruz. Bunun en açık ifadesi, üretici güçlerle üretim ilişkileri arasındaki çelişki biçiminde formüle edilen konu.

> Gelişmelerinin belirli bir aşamasında, toplumun maddi üretici güçleri, o zamana kadar içinde devindikleri mevcut üretim iliş-

> kilerine ya da, bunların hukuki ifadesinden başka bir şey olmayan, mülkiyet ilişkilerine ters düşerler. Üretici güçlerin gelişmesinin biçimleri olan bu ilişkiler, onların engelleri haline gelirler. O zaman bir toplumsal devrim çağı başlar.[153]

Bu cümleler, uzun yıllar boyunca Marksizmin evrimci yorumlarının başlıca dayanağı olarak kullanılmış olsa da Marx'ın burada söz ettiği koşulların "devrim"in koşulları olmadığı söylenmelidir. Marx, oldukça yüksek bir soyutlama düzeyinden ve dünya-tarihsel bir bakış açısından hareketle bir üretim tarzının kendi içsel çelişkisinin açığa çıkmasından söz etmekte ve bunun bir devrim çağını başlatacağını söylemektedir. Fakat üretim tarzının kendi içsel çelişkisinin açığa çıkmasından söz edildiğinde, Marx'ın yaşadığı dönemde bile kapitalizmin üretici güçlerle üretim ilişkileri arasındaki çelişkiyi yansıttığı söylenebilir. Nitekim Marx bu çelişkiyi çözümleyip kuramlaştıran kişi zaten. Bu çelişkinin tarihin bazı dönemlerinde yoğunlaştığı ya da hafiflediği söylenebilirse de kapitalizm varlığını sürdürdükçe ortadan kalkması imkânsızdır.

Marx'ın yaklaşımında bu çelişkinin nasıl ve hangi ölçütler açısından ölçüleceği bir miktar belirsiz bir konudur. Kapitalizmin gelişmesi dünya ölçeğine eşitsiz biçimde yayıldığı için, çelişkinin açığa çıktığını saptamakta kullanılacak ölçütlerin neyi hiza alacağı haklı bir sorudur. Yine de eserleri incelendiğinde Marx'ın bu soruya küresel ölçekte yaklaşmaya çalıştığını görebiliriz. Diğer bir deyişle, kapitalizmin tek tek ülkelerdeki gelişmişlik düzeyini ölçüt olarak almak yerine, onu bir dünya sistemi olarak incelemeyi tercih etmektedir.

Marx'a göre, "Burjuva toplumun özgül görevi en azından temel çizgileriyle, dünya pazarını ve bu pazara dayalı üretimi kurmaktır. Dünya yuvarlak olduğuna göre, Kaliforniya ile Avustralya'nın sömürgeleştirilmesi ve Çin'le Japonya'nın açılma-

153 Karl Marx, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, s. 39.

sıyla bu iş tamamlanmıştır."[154] Bu yaklaşım, kapitalist gelişmenin tek tek ülkeler ölçeğinde değil, küresel ölçekte değerlendirilebileceğinin ifadesidir. Dünya pazarı ve üretimin yayılması gibi özellikleri açısından kapitalizm, doğası gereği küresel bir sistemdir. Onun küresel egemenliğinin ileriye doğru her adımı, tek tek ülkelerin kapitalist gelişmişlik ölçeğini de oluşturur. Her ülke aynı gelişmişlik düzeyini paylaşmaz ama aynı gelişmişlik düzeyi tarafından belirlenir.

Bu noktada, feodalizmden kapitalizme geçiş ile kapitalizmden sosyalizme geçiş arasındaki farkları düşünmek yararlı olur. İlk olarak, feodalizmden kapitalizme geçiş bir sınıflı toplum biçiminden başka bir sınıflı toplum biçimine geçiştir. Bu, söz konusu geçişin daha kolay ve sancısız olduğu anlamına gelmez. Ancak, kapitalizmden sosyalizme geçişin ilkiyle aynı biçimde ve mekanizmalarla olup olmayacağını düşünürken akılda tutulması gereken bir özgül farklılık sunar. İkinci olarak, feodalizmde üretici güçlerle üretim ilişkilerinin çelişkisi kendisini dayatmış, deyim yerindeyse kabuğunu zorlamış ve yarattığı basınçla sınıfları mücadeleye itmiştir. Kapitalizmde ise söz konusu çelişkinin sınıfları mücadeleye itmesinden çok, sınıfların söz konusu çelişkiyi derinleştirmesinden bahsedilmelidir.

> Bir kere feodalizmden farklı olarak kapitalizmde üretici güçler ile üretim ilişkileri arasındaki çelişki, "kendini dayatıcı", "kabına sığmayan", "kabuğunu çatlatıcı" özellikler kazanmaz ve toplumları "artık böyle gitmez" noktasına getiren bir yalınlıkla ortaya çıkmaz. İkincisi, kapitalizmde temel çelişkinin böyle bir noktaya ulaşması, bir kez daha feodalizmden farklı olarak, ancak sınıf mücadelelerinin özel dinamizmiyle mümkün olabilir. (...) Özetle, feodalizmde kendini dayatan temel çelişki, sınıf mücadelelerini tarif ve davet eder; kapitalizmde ise sınıf mücadeleleri temel çelişkiyi uykusundan uyandırır.[155]

154 Karl Marx, "Engels'e mektup, 1858", *K. Marx-F. Engels Seçme Yazışmalar 1*, s. 126.

155 Metin Çulhaoğlu, "Marksizm Güncellemeleri", *Gelenek*, Sayı 109, İstanbul, 2010, s. 11.

Feodalizmden kapitalizme geçiş sürecinin kapitalizmden sosyalizme geçiş sürecine birebir model olamayacağını ifade eden bu değerlendirmeyi şu sonuçla buluşturabiliriz: Kapitalizmde sosyalizme giden bir içsel dinamik yoktur. Ne sosyalizmin nüveleri kapitalizmde oluşabilir ne de sosyalizm kapitalizmin sınırlarını yavaşça ihlal ederek yaygınlaşabilir. İki toplum biçiminin birbirine dönüşümü siyasal mücadelenin kopuş uğrağına erişmesiyle mümkündür. Dahası, sosyalizmin kendine özgü bir içsel dinamizmi de yoktur. Sınıflı toplumlarda toplumsal yapının yeniden üretiminde kendiliğindenliğin ve kör yasaların belirli bir işlevi olmakla birlikte, sosyalizm tümüyle bilinçli insan iradesinin ve çabasının eseridir. Siyaset, bu irade ve çabanın hem hedef kazanacağı hem de toplumsallaşacağı tek etkinlik biçimidir.

Eğer böyleyse, günümüzde, kapitalizmden sosyalizme geçişin koşullarının olgunlaşmış olup olmadığının bir tartışma değeri yoktur. Gerçek bir tartışmayı hak eden ve ilki kadar kesin ölçütlere sahip olmadığı için sürekli bir dikkat gerektiren konu ise özgül bir toplumsal formasyonda (*kapitalizmden sosyalizme geçişin değil*) devrimin koşullarının olgunlaşıp olgunlaşmadığıdır. Çünkü devrim üretim tarzı düzeyinden farklı olarak, neredeyse bütünüyle siyasal ve toplumsal çatışmalar ile bunlara dair somut kaynakların seferber edilmesine bağlı bir konudur. Marksizmin evrimci yorumları üretim tarzı düzeyinden toplumsal formasyon düzeyine kavram ihraç ederek devrimin koşullarını da böylesi "nesnel" ölçütlere bağlamak istemişlerdir. Böyle bir ihraç, devrimci siyasetin rafa kaldırılmasından başka bir anlama gelmemektedir elbette. Lenin'in, "Nesnelliğe yapılan atıf, devrime ve devrimci faaliyete karşı duyulan öznel antipatiyi gizlemeye yarayan bir incir yaprağından başka bir şey değildir,"[156] demesinin nedeni de budur.

156 V.İ. Lenin, "Zemstvo'ya Karşı Tahrikler ve Liberalizmin Aniballeri", *Seçme Eserler Cilt 2*, İnter Yayınları, İstanbul, 1993, s. 210.

Lenin'in işaret ettiği antipatinin altında yatan düşünce, üretici güçlerle üretim ilişkileri arasındaki çelişkinin kendisini bir gün açığa vuracağıdır. Siyasetin önkoşulu da bu çelişkinin açığa çıkarak sınıf kimliğindeki toplumsal aktörleri harekete geçirmesidir. Oysa sınıfların varlığı, çelişkinin ortaya çıkmasını beklemek şöyle dursun, bizzat bu çelişkinin kendini dışa vurma tarzıdır zaten. Engels'in sözleriyle söylersek, "Toplumsal üretim ile kapitalist el koyma biçimi arasındaki çelişki, gün ışığına, proletarya-burjuvazi karşıtlığı olarak," çıkar.[157] Çelişki, iki sınıf arasındaki mücadele biçiminde, kendini başkalaştırarak, ekonomiden siyasete uzanarak açığa çıkar. Ve soyut biçimde kavranmış çelişki sınıflar biçiminde görünür hale geldiğinde, kaçınılmaz olarak, burjuvazi ile proletaryanın siyasal savaşımından başka bir şey olamaz.

> Bakunin'e göre başlıca kötülük devlet olduğu için, devleti – yani cumhuriyet, monarşi ya da başka türlü olsun, devleti – sürdürmek için hiçbir şey yapılmamalıdır. Öyleyse *her tür siyasetten sakınmak* gerekir. Siyasal bir eylemde bulunmak, özellikle bir seçime katılmak, ilkeye ihanet demek olur. Yapılacak olan propagandayı sürdürmek, devlete hakaret üstüne hakaret yağdırmak, örgütlenmek ve *bütün* işçiler, dolayısıyla çoğunluk kazanıldığı zaman da bütün otoritelere son vermek, devleti ortadan kaldırmak, onun yerine Enternasyonal örgütünü koymaktır. (...) İşçilere, hangi koşulda olurlarsa olsun politikadan uzak durmayı öğütlemek, onları papazların ya da burjuva cumhuriyetçilerin kollarına atmak demektir.[158]

Engels'in sözlerinde sadece işçilerin siyaset yapması gerektiği ya da işçilerin etkinliğinin siyasal içerik taşıdığı söylenmiyor. Engels eğer siyaset söz konusu değilse kapitalizmden sosyalizme bir devrimle geçişin de imkânı olmadığını ifade ediyor. Çünkü siyasal mücadele kurgusu olmayan bir hareketin iktidarı ele

157 Friedrich Engels, *Ütopyadan Bilime Sosyalizmin Gelişimi*, s. 86.

158 Friedrich Engels, "Cuno'ya mektup, 1872", *K. Marx-F. Engels Seçme Yazışmalar 2*, s. 60-61.

geçirmek için başvurabileceği tek yol bir darbeyle başa geçmek olabilir. Marx'ın, "Bu eşek, her sınıf hareketinin, sınıf hareketi niteliğiyle, zorunlu olarak *siyasal* bir hareket olduğunu ve her zaman da böyle olduğunu bile anlamamış,"[159] dediği Bakunin için böylesi bir darbe belki makul sayılabilir. Ancak Marx ve Engels gibi proletaryanın kitlesel eylemliliğine inanan ve işçi sınıfının kurtuluşunun kendi eseri olacağını düşünenler için siyasetin dışında bir seçenek yoktur.

Esasında, üretim tarzı düzeyindeki bir ölçütün toplumsal formasyon düzeyine taşınması, siyasetin ekonominin kukla değişkeni olarak görülmesinden başka bir anlama gelmez. Bu modelde siyaset, kendi özel alanı ve rolü olmayan, nesnel gelişmenin kendisini sahneye davet edeceği ana kadar kenarda bekleyen, nihayet sahneye çağırıldığında aslında artık ona gerek de kalmamış olan ve rolü kaçınılmaz biçimde parodiye dönüşen bir gölgedir. Siyasetin yapının basit yansımasına indirgendiği bu tür görüşlere karşı "kuramda bunu ilkel bir gelişmemişlik diye mahkum ederek, pratikte ise somut siyasal ve tarihsel eserlerin yazarı olan Marx'ın otantik tanıklığına başvurarak"[160] mücadele edilmesi gerektiğini söyleyen Gramsci, aslında Marksizmde öznenin payının mutlaka tanındığını ve tanınması gerektiğini belirtmiş olur.

Bu, öznenin etkinliğinin tümüyle keyfi olduğu anlamına gelmez elbette. Kuşkusuz, nesnelliğin barındırdığı çeşitli eğilimler vardır ve bunlar hem birbirleri hem de özneler üzerinde göreli bir zorlayıcılığa sahiptir. Ancak bu eğilimlerden hangisinin gerçeklik kazanacağı hakkındaki son sözü siyaset söyler. Bir kere özne nesnelliğin dışında bir varlığa sahip değildir. Öznenin etkinlik tarzı nesnelliğin tam kalbinde yer alır. Ama bu, sadece nesnelliğin özne üzerindeki belirlenimleri açısından geçerli görülemez.

159 Karl Marx, "Lafargue'a mektup, 1870", *Anarşizm Üzerine* içinde, Karl Marx ve Friedrich Engels, Sol Yayınları, Ankara, 2009, s. 40.

160 Antonio Gramsci, *Gramsci Kitabı*, s. 230.

Aynı biçimde, öznenin nesnelliğe yönelik belirlenimleri de söz konusudur. Bu nedenle, öznenin dolayımlamadığı hiçbir nesnellik yoktur.[161] Öyle ki, nesnelliğin herhangi bir özne dolayımından geçmeden etkide bulunması düşünülemez bile. Zaman zaman "nesnel" koşullara yenildiğini düşünenler de büyük ihtimalle başka bir özneye, burjuvaziye yenilmişlerdir zaten.

Bu niteliği ile siyaset, komünizm düşüncesine gerçek bir toplumsal taban sağlayan ve onu somut bir imkân olarak kavramamızı mümkün kılan biricik araçtır.[162] Nihai hedefi komünizm olan bir hareketin kapitalist egemenlikten kopuşu başarması, bir dizi toplumsal etkinliğin ve örgütlenmenin yaratılmasını gerektirir. Kapitalizmden çıkış bir bilinç sıçraması değil, buna hizmet eden kaynakların yönetimiyle gerçekleşecek bir iradi müdahaledir. İnsan toplumları henüz bu ölçüde radikal ve bütüncül etkinlik ve örgütlenme biçimlenmelerini yaratmakta ve güçlendirmekte siyasetten daha etkili bir araç geliştirmemiştir. Üstelik sermaye egemenliği tarafından her anlamda silahsızlandırılan proletaryanın bu kaynaklara erişimi bile doğrudan doğruya siyasal bir mücadelenin konusudur.

> İşçi sınıfının siyasal hareketinin sonal amacı, kuşkusuz politik iktidarı bu sınıf için ele geçirmektir ve bu doğal olarak, işçi sınıfı örgütünün, işçi sınıfının ekonomik savaşımından doğan bir örgütün, daha önce belli bir gelişme düzeyine erişmiş olmasını gerektirir. (...) Ama öte yandan da işçi sınıfının bir *sınıf* olarak egemen sınıflarla karşı karşıya geldiği ve dışarıdan baskı yaparak onları sınırlamaya çalıştığı her hareket, politik bir harekettir. (...) Ve böylelikle, işçilerin yalıtık ekonomik hareketlerinden, her yerde *siyasal* bir hareket, yani kendi çıkarlarını genel bir biçimde, toplumsal olarak zorlayıcı genel bir güce sahip olma biçiminde gerçekleştirmeyi amaçlayan bir *sınıf* hareketi serpilip gelişir.

161 Slavoj Zizek, "Somut Evrensel Olarak Komünizm Fikri", s. 254.

162 Saroj Giri, "Reel Hareket Olarak Komünizm", *Komünizm Fikri* içinde, Haz. A. Badiou ve S. Zizek, Metis Yayınları, İstanbul, 2012, s. 61.

> Bu hareketler, belirli bir ön örgütün varlığını öngörmekle birlikte kendileri de böyle bir örgütü geliştirmenin araçlarıdırlar.[163]

Marx'ın proletaryanın siyasal etkinliği konusunda söyledikleri oldukça açıktır. Birincisi, ekonomik talepler biçiminde görünür olsa da proletaryanın her türlü etkinliği siyasal bir içerik kazanır. İkincisi, işçi sınıfının ekonomik taleplerden siyasal mücadeleye geçişi, aynı zamanda toplumsal bir güce dönüşmesini anlatır. Üçüncüsü, bu süreç bir ön örgütün varlığına bağlı olabilir ya da böyle bir örgüt bizzat bu sürecin içinde geliştirilebilir. Bu üç başlığın üçü de doğrudan doğruya siyasal mücadeleyle ilgilidir. O halde, bir kez daha Engels'e kulak verebiliriz: "Devrim, en üstün siyasal eylemdir; devrimi kim istiyorsa onun aracını da, yani devrimi hazırlayan, işçileri devrim için eğiten siyasal eylemi de istemek zorundadır."[164]

Artık siyasal eylemin niteliklerinin bir miktar daha ayrıntılandırılması gerekiyor. Akla gelen ilk soru, işçi sınıfının siyasal eyleminin muhatabının kim olacağıdır. Akla gelen ilk yanıt ise elbette burjuvazidir. Ancak burjuvazi siyaset alanındaki etkinliğini farklı araçlar ve öznelerle sağlamaktadır. Her zaman "kendisi için sınıf" olan burjuvazi, organik aydınlardan ideolojik aygıtlara, güvenlik birimlerinden hukuksal kurumlara kadar çok geniş bir araç repertuarını hizmetinde tutmaktadır. Devlet ise burjuvazinin hem sınıf çıkarlarını hem de araç repertuarını bütünleştiren bir merkezi role sahiptir.

> Marksizm, sınıf savaşımının, siyasete yayılmakla yetinmeyerek, *ancak* siyasette en özsel olan şeyi: devlet iktidarının örgütlenmesini kavradığı zaman en yüksek gelişmesine eriştiğini, "tüm ulus ölçüsünde" olduğunu kabul eder.[165]

---

163 Karl Marx, "Bolte'ye mektup, 1871", *K. Marx-F. Engels Seçme Yazışmalar 2*, s. 55.

164 Friedrich Engels, "İşçi Sınıfının Siyasal Eylemi Üzerine", *Anarşizm Üzerine*, s. 46.

165 V.İ. Lenin, "Sınıf Savaşımının Liberal ve Marksist Anlayışı", *Burjuva Demokrasisi ve Proletarya Diktatörlüğü*, Sol Yayınları, Ankara, 1992, s. 42.

Lenin'in siyasetteki en özsel şey dediği devlet iktidarının yapılanması, somut bir toplumsal formasyonun siyasal koordinatlarını saptamakta gerek duyulan çerçeveyi sunar. Bir kapitalist ülkenin tüm damarlarının buluştuğu nokta olarak devlet, sermaye egemenliğinin yeniden üretilmesine hizmet eden tüm etkinliklerin de merkezidir. Devlet, kuşkusuz, sadece merkezi bir idare örgütü değildir. Eğitimden yatırımlara, yerel kültürlerden kentsel yaşama, sanattan güvenliğe kadar bir toplumsal formasyonun tüm alanlarına yayılan ve bunların her birini belirli bir eşgüdüm içinde tutan egemenlik düzeneğidir. Bu nedenle, ister burjuva olsun ister proleter, her türlü siyasal etkinlik sonuçta devlet aygıtını odağına yerleştirir.

Bununla birlikte, kapitalizmde ekonomik alan ile siyasal alanın birbirinden ayrılması da devlet aygıtının merkezi rolüne dair bir yaklaşım sunar. Her ne kadar kapitalizmde emek ile sermaye arasındaki değiş tokuş özgür koşullarda gerçekleşse de bu karşılıklı ilişki belirli yasalarla, kurumlarla ve normlarla korunmak zorundadır. İkincisi, emek gücünün hem eğitim süreçleri hem de toplumsal ilişkiler aracılığıyla kapitalist üretim sürecine hazırlanması tek tek sermaye sahiplerinin üstleneceği bir işlev olmak yerine devlet tarafından üstlenilir. Ayrıca, kapitalist birikimin temel mekanizmalarından biri olan mülksüzleştirme de devlet aygıtının asayişi etkin biçimde sağladığı ortamlarda hayata geçirilebilir.

Kapitalizmde ekonomik alan ile siyasal alan biçimsel anlamda birbirinden ayrıdırlar ancak gerçekte, ekonomik alanın işleyişinin güvenliği ve sürekliliği siyasal alandaki devlet aygıtının etkinliğine bağlıdır. Bu anlamda, kapitalist sömürünün iki anı, *artık değere el koyma anı* ile *emeği baskı altına alma anı* arasında bir işbölümü söz konusudur ve bunlar farklı işlevler olarak uzmanlaşmıştır. Üretim sürecinde artık değere el koyma bir sınıf olarak burjuvazinin üstlendiği görevdir; buna karşılık kapitalist üretim ve mülkiyet tarzını koruma, emeği hem uyumlulaştırma

hem de baskı altına alma ve genel kamu idaresini kapitalizmin asayişi çerçevesinde yürütme gibi görevler devlet aygıtının işlevini oluşturur.

> Kapitalist sömürünün (el koyma ve baskı) iki anı arasında anlamlı bir işbölümü vardır; bir yanda özel el koyan sınıf ve öbür yanda uzmanlaşmış baskıcı bir kamu kurumu; baskı gücü "göreli bağımsız" devletin tekelindedir; bu güç ise kapitalist mülkiyetin üretimi örgütleme özel "iktisadi" gücünü ve otoritesini ayakta tutar; bu otorite daha önce görülmedik bir biçimde üretken faaliyetin ve bu gerçekleştiren insanların üzerinde denetim kurar.[166]

Bu yaklaşım, ekonomik olanın her zaman siyasal olması gibi, siyasal olanın da her zaman ekonomik, yani belirli sınıf çıkarlarıyla ilgili olduğunu kavramak açısından çok faydalıdır. Zira kapitalizmde siyaset ekonomiden bağımsız bir alan olmadığı gibi, siyasetin konusunu oluşturan çatışma ve gerilimler de sınıf çıkarları dolayımıyla belirlenirler. Bu, en önemlisi, ekonomik ve siyasal mücadelenin de bir bütün oluşturması gerektiğini anlatır. Sosyalizmi bir kenara bırakalım, anlamlı bir antikapitalist mücadele için bile sermaye sınıfı ile kapitalist devlet arasındaki bu işbölümünün kavranması ve mücadelenin bütünlüğünün sağlanması zorunluluktur.

Bu başlıkta genel çerçevesini çizmeye çalıştığımız siyasal mücadelenin nihai hedefi insanlığın tümüyle özgürleşmesi olduğuna göre, bu özgürleşmenin yani komünizmin sürdürülen mücadelede nasıl bir yer tuttuğu da haklı bir soruya dönüşür. Komünizm, temel ilkeleri açısından tanımlanmış bir hedef olsa da şimdiye değin hiçbir deneyime konu olmadığı için spekülatifleştirilmesi de mümkün bir kavramdır. Özellikle de hümanist değerler ve ülküler gözetilerek yapılan komünizm tariflerine sıklıkla rast gelinir. Kuşkusuz, insanların komünizm hakkında düşünmelerinde ve ona birtakım ülküler atfetmelerinde özel bir sorun yok. Bu

166 Ellen M. Wood, *Kapitalizm Demokrasiye Karşı*, s. 47.

çabaların içinden gerçekten somutlanabilir önerme ve ilkeler de çıkabilir. Tüm bunlarla birlikte, insanlığın tümden özgürleşmesi anlamındaki komünizmin siyasal mücadeleye tahvil edilecek nitelikleri hayli sınırlıdır.

Burada söylenen, komünizmin ilke ve değerlerinin nihai hedefe erişilene kadar geçerli olmayacağı değildir elbette. Zaten böyle olsa, o nihai hedefe erişmek de imkânsız olurdu. Fakat komünizmin siyasal mücadelenin nihai hedefi olması, siyasal mücadelenin nesnesinin de komünizmin ülküleri olduğu anlamına gelmez. Şimdiki zamanın siyasal mücadelesine devrimci niteliğini veren, bir ülkü olarak komünizm değil, Marx'ın kastettiği anlamda bir *hareket olarak komünizmdir.* Bir hareket olarak komünizm düşüncesi, siyasal mücadeleye katkıları açısından ülkü olarak komünizm düşüncesinden çok daha faydalıdır. Eğer komünizm, bir ülkü ya da Hegel tarzında "soyut evrensel" olarak anlaşılırsa, onun şimdiki zamanın siyasal mücadelelerine ilham ve güç vermesi olanağı yok olur.[167] Aristotelesçi anlamda, herhangi bir şeyin doğasının onun yetkinleşme sürecinin tamamlanmış ürününde bulunacağını varsayar ve komünizmi de böyle kavrarsak, bu erekselciliğin sonucunda, şimdiki zamanda yürütülen tüm mücadeleler, içsel arzusu kendi doğasına erişmek olan komünizm ereğinin biçimine dönüşür.

Bu anlamda, komünizm bir ülkünün hayata geçirilmesinden çok, mevcut koşulları yıkacak hareketin bir niteliği; Toscano'nun deyişiyle "kendi çözümlerine yönelen sorunlar"[168] olarak kavranmalıdır. Komünizm düşüncesi ile şimdiki zamanın siyasal mücadeleleri arasındaki ilişki, gelecekten bugüne çekilen bir çizgiye değil, bugünden geleceğe uzanan bir bakışa sahip olmalıdır. Dolayısıyla siyasal mücadelenin üzerinde yükseleceği esas zemin,

167 Slavoj Zizek, "Somut Evrensel Olarak Komünizm Fikri", s. 248.

168 Alberto Toscano, "Soyutlama Siyaseti: Komünizm ve Felsefe", *Bir İdea Olarak Komünizm* içinde, Haz. A. Badiou ve S. Zizek, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2011, s. 228.

mevcut koşullardan, gerçekten var olan dünyanın kendisinden başka bir şey değildir. Tersi, ilk Hristiyanların kendi imgesel cennetlerini örgütlenme modeli olarak almalarına[169] benzer biçimde, siyasal mücadelenin de komünist ülkülerin ve değerlerin propaganda edilmesine indirgendiği bir tarzı doğurur. O zaman da devrimci mücadelenin militanlarına düşen başlıca görev vaaz vermekten ibaret olur.

Avcılar, Balıkçılar, Çobanlar

Komünizmin en bilinen anlatımı Marx ve Engels'in *Alman İdeolojisi*'nde yazdığı satırlardadır herhalde. Onlara göre komünizmde toplumsal işbölümü aşılmış ve iş insana değil de insan işe hükmeder hale gelmiş olacağı için kimse toplumun kendisine dayattığı çalışma alanına mahkûm olmayacak, hoşuna giden alanda özgürce çalışacak ve isterse sabahleyin avlanacak, öğleden sonra balık tutacak, akşam çobanlık ve yemekten sonra da eleştiri yapacaktır. Çünkü komünizm, toplumsal koşulların insanı denetim altında tuttuğu kapitalizmden farklı olarak, insanın toplumsal koşulları denetim altına aldığı ve onu tümüyle kendi çıkarları doğrultusunda yönettiği bir toplumsal düzendir.

Komünizmin bir toplumsal düzen olarak gerçeğe dönüşmesinin çok katı kuralları olduğu açık. Her şeyden önce, sınıfların, tüm sınıfsal ilişki biçimlerinin, bunların sonuçlarının, ürünlerinin ve kalıntılarının aşıldığı bir gelişim aşamasından söz ediyoruz. İkincisi, komünist toplumda egemenlik, bir sınıfın bir başka sınıf üzerinde uyguladığı ya da insanın insan üzerinde sahip olduğu egemenlik tümüyle yok olacağı için, yönetim toplumun ortak işlerini kolektif biçimde görmenin ve şeylerin idaresinin ötesinde bir anlam taşımayacak. Üçüncüsü ise, komünizm kapitalizmden doğmayacak.

169 Friedrich Engels, "Sonvillier Kongresi ve Enternasyonal", *Anarşizm Üzerine*, s. 59.

Kapitalizm koşulları altında komünizm mücadelesi sürdüren Marksistler açısından üçüncü kuralın bir miktar ilginç olduğu inkâr edilemez. Gerçi Marx, kapitalizmden çıktığı haliyle yeni topluma "komünist toplumun birinci evresi", yukarıda tanımladığımız haliyle yeni topluma da "komünist toplumun yüksek evresi" demiştir. Ancak daha sonraki Marksist yazında bu evrelerin sosyalizm ve komünizm olarak tanımlanması artık yerleşik hale gelmiştir. Demek ki komünizm, ona ön gelen ve ona doğru ilerleyen bir sosyalist toplumun içinden doğacaktır. Böylesi bir model, proletaryanın siyasal iktidarı ele geçirmesinin ve sosyalizmin inşasına girişmesinin hâlâ komünizm sayılamayacağını açıkça ifade etmektedir. O halde, neden ve nasıl?

> İçerebildiği bütün üretici güçler gelişmeden önce, bir toplumsal oluşum asla yok olmaz; yeni ve daha yüksek üretim ilişkileri, bu ilişkilerin maddi varlık koşulları, eski toplumun bağrında çiçek açmadan, asla gelip yerlerini almaz. Onun içindir ki, insanlık kendi önüne, ancak çözüme bağlayabileceği soruları koyar.[170]

Marx'ın bu sözleri, kapitalizmin gelişiminin sonuna varıncaya kadar yıkılamayacağı biçiminde yorumlanıp Marksizmin evrimci yorumlarına dayanak olarak kullanılmıştır. Oysa, sosyalizm ile komünizm arasındaki farklılık ya da kapitalizmden komünizme geçiş evresi olarak sosyalizm biçimindeki yaklaşım açısından düşünüldüğünde, Marx'ın ifadesinin hiç de evrimci bir yaklaşımın gerekçesi olarak kullanılamayacağını görürüz. Marx, içerebildiği bütün üretici güçler gelişmeden yok olmayacak olanın kapitalist toplumsal ilişkiler olduğunu söylüyor; oysa kapitalizmin siyasal egemenliğinin yok edilemeyeceğini söylemiyor. Bir toplumsal oluşumun ortadan kaldırılmasıyla onun siyasal egemenliğinin ortadan kaldırılması farklı düzlemlerin sorunlarıdır. Hatta söz konusu olan kapitalist üretim tarzı olduğunda, onun siyasal egemenliğini ortadan kaldırmak toplumsal varlığını

170 Karl Marx, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, s. 40.

ortadan kaldırmanın kaçınılmaz ilk adımı olmak zorundadır.

İşte bu ilk adımın, siyasal iktidarın fethi ve proletaryanın egemen sınıf olarak örgütlenmesi olduğunu söyleyebiliriz.

> Proletarya, siyasal egemenliğini, tüm sermayeyi burjuvaziden derece derece koparıp almak için, bütün üretim aletlerini devletin, yani egemen sınıf olarak örgütlenmiş proletaryanın elinde merkezileştirmek için, ve üretici güçler yığınını olabildiğince hızla artırmak için kullanacaktır.[171]

Demek ki egemen sınıf konumuna gelmiş proletaryanın öncelikli görevi sermayeyi burjuvazinin elinden almak ve bütün üretim araçlarını proletaryanın elinde merkezileştirmek ve böylece üretici güçlerin gelişimini hızlandırmaktır. Dikkat edilirse, buradaki modelde sermayeye el konulması ve üretim araçlarının kamulaştırılması devrimden önce değil, devrimden sonra yapılacaklar arasında sayılıyor. Bir başka açıdan, devrimin hemen ertesinde burjuvazinin de sermayenin de özel mülkiyetin de bir anda buharlaşmayacağı, proletaryanın egemenliğinin örgütlenmesine paralel olarak burjuvaziden koparılıp alınacağı söyleniyor. Sosyalizmin sınıfların ortadan kalktığı bir toplum biçiminden çok, sınıf mücadelesinin yeni ve daha keskin koşullarda, bu defa proletaryanın egemenliği altında devam ettiği bir toplum biçimi olduğu anlatılıyor yani.

Marx'ın bu konuya dair akıl yürütmelerinin yoğunlaştığı konu ise devlet aygıtının işlevi ve rolü hakkındadır. Henüz 1852'de, *18 Brumaire*'de, tüm devrimlerin devlet aygıtını ve iktidarın merkezileşmesini kazananın ganimeti gibi gördüğünü ve bu mekanizmayı kırmak yerine yetkinleştirdiğini saptamıştı.[172] Bu değerlendirme, devlet aygıtını ele geçirmenin yetersiz kalacağını, onu parçalamak gerektiğini söyleyen daha sonraki formülasyonun da habercisi sayılabilir. Nitekim 1871'de devlet aygıtı

171 Karl Marx ve Friedrich Engels, *Komünist Manifesto*, s. 140.

172 Karl Marx, *Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i*, s. 150.

hakkındaki değerlendirmesinin tümüyle kesinleşmiş olduğu görülebilir: "İşçi sınıfının hazır devlet mekanizmasına basitçe el koyarak onu kendi amaçları için kullanması mümkün değildir."[173]

Peki, parçalanan kapitalist devlet aygıtının yerine ne konacak? Paris Komünü bu sorunun da yanıtını sunar.

> Komün'ün gerçek sırrı şuydu: O, özünde, bir *işçi sınıfı hükümeti*, üretenlerin mülk edinen sınıfa karşı mücadelesinin sonucu, emeğin iktisadi kurtuluşunun gerçekleşmesini sağlayabilecek olan en sonunda keşfedilmiş siyasal biçimdi. (...) Üreticinin siyasal egemenliği, toplumsal köleliğinin ebedileştirmesiyle bir arada var olamaz. Bu nedenle, Komün, sınıfların ve dolayısıyla sınıf egemenliğinin dayandığı iktisadi temeli yıkmak bir kaldıraç işlevi görecekti.[174]

Görüldüğü gibi, Komün'ün görevi olarak ne devletin sönümlendirilmesinden ne de komünizmin inşa edilmesinden söz ediliyor. Komün'ün ilk ve temel görevi, işçi sınıfının siyasal egemenliğini sağlayarak onu köleleştiren toplumsal koşullara saldırmaktır. Çünkü siyasal iktidarın ele geçirilmesi, kapitalist toplumsal ilişkilerin sona erdiği anlamına gelmez. İşçi sınıfının burjuvaziyi alaşağı etmesi de onun toplumsal varlığının ortadan kalktığı anlamına gelmez. Bu hâlâ, kapitalist toplumdan henüz çıkıp gelen, dolayısıyla da "her açıdan, iktisadi, ahlaki, düşünsel olarak, rahminden çıktığı eski toplumun doğum lekelerini"[175] taşıyan bir toplumdur.

Dediğimiz gibi, Marx bizim artık sosyalizm adıyla tanımladığımız bu toplumu "komünist toplumun birinci evresi" olarak tanımlamaktadır. Üzerinde hâlâ doğum lekelerini taşıyan bu toplumun ayırt edici özelliği, kendi özgün temeli üzerinde gelişmemiş olması ve kapitalist toplumdan çıkıp gelmesidir. Buna

173 Karl Marx, *Fransa'da İç Savaş*, s. 79.

174 Karl Marx, *Fransa'da İç Savaş*, s. 87-88.

175 Karl Marx, "Gotha Programının Eleştirisi", *Gotha ve Erfurt Programları Üzerine*, Yordam Kitap, İstanbul, 2017, s. 26.

karşılık, "komünist toplumun yüksek evresi" kendi temelleri üzerinde gelişecek ve başta işbölümü ile kafa ve kol emeği ayrımı olmak üzere burjuva toplumun hiçbir lekesini taşımayacaktır.

> Komünist toplumun daha yüksek bir evresinde, bireyin işbölümüne köleleştirici bağımlılığı ve bununla birlikte aynı zamanda kafa emeği ile kol emeği arasındaki karşıtlık ortadan kalktıktan sonra; çalışmak, geçim aracı olmanın ötesine geçip, en önemli yaşamsal gereksinim haline geldikten sonra; bireylerin çok yönlü gelişimiyle birlikte üretici güçler de arttıktan ve ortak zenginliğin tüm pınarları gürül gürül akmaya başladıktan sonra, ancak bu noktadan sonra, burjuva hukukunun dar ufku tümüyle aşılabilir ve toplum, bayrağına şunu yazabilir: Herkese yeteneklerine göre, herkese gereksinimlerine göre![176]

Buradan çıkan sonucu şöyle özetleyebiliriz: Burjuvazinin siyasal olarak alaşağı edilmesi ile onun toplumsal varlığına son verilmesi (*ki bu aynı zamanda proletaryanın da toplumsal varlığının son bulması anlamına gelecektir*) arasında uzun bir süreç yer alır. Bu sürecin uzun sürmesinin nedeni, toplumsal ve tarihsel gelişimin birikmiş sonuçlarına gerek duymasıdır. Bu nedenle, işçi sınıfının siyasal iktidarı ele geçirmesi öncelikle proletarya diktatörlüğü biçimini almak zorundadır. Burjuvazinin siyasal egemenliği ve etkinliği sona erdirildikten, üretim araçları kamulaştırıldıktan ve işçi sınıfının egemenliği güvence altına alındıktan sonra sosyalist demokrasiden söz etmek mümkün hale gelir. Komünizme giden yolculuğun da en kritik evresi böylece tamamlanmış olur. Ancak, bir ülkede proletarya diktatörlüğü ve sosyalist demokrasi ne kadar olgunlaşırsa olgunlaşsın, komünizme geçiş hâlâ söz konusu olmayabilir. Çünkü komünizm, ancak bir dünya sistemi tarzında kurulabilir.

> Toplumsal sınıfların ortadan kaldırılmasının ön koşulu, sadece şu ya da bu belirli egemen sınıfın varlığının değil, herhangi bir

176 Karl Marx, "Gotha Programının Eleştirisi", s. 28.

> egemen sınıfın varlığının, yani sınıf ayrımının kendisinin bir anakronizm haline geleceği, eskimiş olacağı bir tarihsel gelişme derecesine ulaşılmasıdır. Dolayısıyla, bunun ön koşulu, üretimdeki gelişme derecesinin, özel bir toplumsal sınıfın üretim araçlarına ve ürünlere el koymasının ve bu yolla siyasal egemenlik kurmasının, eğitim tekeline sahip olmasının ve düşünsel yönetimi üstlenmesinin gereksizleşmekle kalmayıp, iktisadi, siyasal ve düşünsel açılardan gelişimin bir engeli haline geleceği bir düzeye yükselmesidir. Bugün bu noktaya ulaşılmıştır.

Engels kapitalizmin gelişmesinin, bırakalım sosyalizmi, sınıfların ortadan kaldırılması anlamında komünizm için bile yeterli olduğunu söylemektedir. Bu elbette devrim anının değil, kapitalizmden sosyalizme, hatta komünizme geçişin koşulları ile ilgili bir saptamadır. Öte yandan, komünizmin sosyalizm koşulları altında geçirilecek uzun bir tarihsel hazırlığın ertesinde mümkün olabileceği de görülmektedir. Çünkü sosyalizm, sınıfların anakronik hale gelip ortadan kalktığı bir toplum olmak şöyle dursun, sınıf mücadelesinin olanca şiddetiyle sürdüğü, sürmesi gerektiği bir toplumdur.

> Kapitalist toplum ile komünist toplum arasında, birinin diğerine devrimci dönüşüm dönemi yer alır. Buna siyasal bir geçiş dönemi de karşılık gelir ve söz konusu geçiş döneminin devleti, proletaryanın devrimci diktatörlüğünden başka bir şey olamaz.

Sosyalizm, kapitalizme karşı mücadelenin, bu defa iktidarda olarak ve iktidar kullanılarak sürdürülmesidir. O halde, devrim öncesi sınıf mücadelesinin en önemli unsuru olan öncülük, sosyalizmde de değerinden ve rolünden hiçbir şey kaybetmeyecektir. Ayrıca proletarya sınıf mücadelesinin bu yeni evresinde kendi devlet aygıtına sahip olacaktır.

Demek ki sosyalizmde devletin sönümlenmesinden ya da ortadan kalkmasından söz etmek de mümkün değildir. Devlet toplumsal işbölümünün ve sınıf ilişkisinin bir ürünü olduğu ölçüde, onun varlığı sınıfların varlığına yakından bağlıdır. Dolayısıyla,

sınıfların toplumsal varlığı sona erdirilmeden devlet aygıtının sönümlenmesi de düşünülemez. Bunun ötesinde, Marx'ın zaman zaman "komünist toplumun devleti"nden[177] söz ettiği de olmuştur. Bu anlamıyla devlet, artık özel bir baskı aygıtı olmayıp toplumun ortak işlerini kolektif biçimde yürüten ve şeylerin idaresi işlevini yerine getiren bir kurum olarak komünizmde de varlığını sürdürecektir. Sınıflı toplumlardan miras kalan ve sosyalizm evresinde proletaryanın da kendi biçiminde örgütleyerek kullandığı anlamda devlet ise sönümlenecektir.

> Baskı altında tutulacak hiçbir toplumsal sınıfın kalmadığı andan itibaren, sınıf egemenliğiyle ve bugüne kadarki üretim anarşisine dayanan bireysel var oluş mücadelesiyle birlikte bunlardan kaynaklanan çatışmalar ve aşırılıklar da ortadan kaldırılır kaldırılmaz, baskı altına alınacak ve öncesinde özel bir baskı gücünü, bir devleti gerekli kılmış olan hiçbir şey kalmaz. Devletin gerçekten de tüm toplumun temsilcisi olarak sahneye çıkmasını sağlayan ilk eylem, onun devlet olarak son bağımsız eylemidir. Bir devlet iktidarının toplumsal ilişkilere müdahalesi art arda tüm alanlarda gereksizleşir ve böylece kendiliğinden yok olur. Kişilerin yönetilmesinin yerini şeylerin idare edilmesi ve üretim süreçlerinin yönetilmesi alır. Devlet, "ilga" edilmez; *yok olup gider.*[178]

Tüm bunlardan sonra, işçi sınıfının siyasal iktidarı ele geçirmesi anlamına gelen *siyasal devrim* ile *toplumsal devrim* arasındaki farkın açıklığa kavuştuğunu varsayabiliriz. Bu fark, burjuva devrimleri ile proleter devrimler arasındaki farklarla da yakından ilgilidir. Burjuva devrimi, tanımı gereği, eski toplumun bağrında kapitalist üretim tarzının belirli ölçüde gelişmesini varsayar. Öyle ki, üretimin kapitalist tarzda örgütlenmesi eski toplumun üretim ilişkileri tarafından engellendikçe ve bu engel artık katlanılmaz bir baskıya dönüştükçe, burjuva devrimini hızlandıran sınıf mücadeleleri de keskinleşir. Sonuçta burjuva devrimi, başa-

177 Karl Marx, "Gotha Programının Eleştirisi", s. 38-39.

178 Friedrich Engels, *Ütopyadan Bilime Sosyalizmin Gelişimi*, s. 97-98.

rıya ulaştığında gelişmesi belirli bir düzeye erişmiş olan kapitalist üretim tarzının temelleri üzerine yerleşir. Bir anlamda, belli bir mesafe katetmiş toplumsal devrim siyasal devrimle birleşir. Bunun aksine, sosyalizmin temellerinin eski toplumun bağrında gelişmesi söz konusu olamaz. İşçi sınıfının siyasal devrimi, başarıya ulaştığı anda üzerine yerleşeceği bir sosyalist temelden de mahrumdur. İşçi sınıfı siyasal devrimle birlikte eski toplumun üretim örgütlenmesini tasfiye ederek sosyalist üretim örgütlenmesini inşa etmeye girişmek zorundadır. Eğer böyleyse, siyasal devrim uğrağının, burjuva devrimlerinde ve proleter devrimlerde farklı anlamları olduğu açıktır. Burjuva devrimlerinde siyasal devrim uğrağı, bir son olmasa da anlamlı bir doygunluk noktasını ifade eder; proleter devrimlerde ise siyasal devrim uğrağı kesin olarak bir başlangıç adımıdır. İşçi sınıfının iktidarı ele geçirmesi devrimin sonu değil başıdır; siyasal uğrağından toplumsal uğrağına uzanan süreçtir.

Sosyalizmin sınıf mücadelesinin yeni uğrağı olarak tanınmasının yararı da açıklığa kavuşmuş olmalıdır. Sosyalizm sözcüğü, elbette, bir siyasal yaklaşımı olduğu kadar bir toplum biçimini de anlatır. Ancak özellikle de Marksistler açısından, siyasal mücadelenin besleyici kaynaklardan mahrum kalmaması için sosyalizm düşüncesinin özgül bir mücadele türünde kavranması gerekir. Sosyalizm, katı ve şematik bir düzen, bir tür *kendinde toplum* değil, *kendisi için toplum* biçimidir. Dolayısıyla, ona asıl dinamizmini veren şey, sınıf mücadelelerinin yepyeni koşullar altında sürdürülecek olmasıdır. Zaten sosyalizmin sınıf mücadelesi dışında hiçbir kaynağı ya da kendiliğinden dinamiği yoktur. Onun, tarihsel gelişimin süreci içinde bir düşüncenin kendini açığa vurması anlamında doğmayıp, siyasal mücadelelerin ve insan iradesinin bilinçli müdahaleleriyle inşa edilebilmesi de bu yüzdendir. Hatta şimdiye kadarki sosyalizm deneylerinin başına gelenlerde, sosyalizmi kendinde bir düzen olarak gören anlayışın yavanlığının izleri görülmektedir. Sosyalizm mücadelesinin

devrime kadar değil, devrimden sonra da öncülüğe gereksinimi olduğunun kanıtı da budur.

Benzer bir yaklaşım komünizm hakkında da geçerlidir. Sınıf mücadelesinin nihai hedefi olan komünizmin neye benzeyeceği hakkında Marx'ın pek az kalem oynatmış olması bu nedenle tuhaf değildir. En genel özelliklerinin dışında, Marx'ın komünizmden anladığı, geleceğin toplumunun envanteri gibi bir şey değildir. Komünizm, mevcut dünyaya, var olan koşullara saldırıp onları dönüştüren hareketin kendisidir. Bu iradenin kendini bir gün olurlaması, kendi imgesinden bir dünya yaratması mümkündür elbette. Tüm mücadele de bunun için yürütülmektedir zaten. Ancak, geleceğin toplumunun onu kurmaya yeltenen iradede gömülü olduğunu, şimdiden içerili olduğunu düşünmek anlamsızdır. Bu irade, halihazırda ve nihai kurtuluş gerçekleşene kadar asıl olarak devrimcidir; avcı, balıkçı ya da çoban değil.

EYLEM:
SİYASET



Marx, 1848 Devrimleri'ni incelediği *Fransa'da Sınıf Mücadeleleri* eserinin bir yerinde şu sözleri sarf eder: "Her devrim, bir şölen sorununa gereksinim duyar. Yeni devrimin şölen sorunu genel oy hakkıdır."[1] Bu cümledeki şölen sorunu, o dönemlerde Avrupa'da görülen bir adeti işaret eder. Protesto gösterilerinin yasaklandığı günlerde halk, çeşitli bahanelerle şölenler düzenler ve bu şölenlerdeki şarkılar, danslar, duvar yazıları ile protestolarını dile getirirmiş. İşte Marx da çeşitli kurnazlıklarla iptal edilmeye çalışılan genel oy hakkının böyle bir soruna dönüştüğünü saptıyor bu sözleriyle. Tekil bir sorun ya da çatışma, toplumsal ilişkiler içinde doğan tüm gerilimlerin kesiştiği bir kavşağa dönüşüyor; sınırlı bir alandaki konu, çevresindeki tüm diğer sorun ve çatışmaları emen bir fitil işlevi kazanıyor ve o fitil ateşlendiğinde kendi hacminin ötesinde bir enerjinin ortaya çıkmasına neden oluyor.

Marx'ın "şölen sorunu" olarak tarif ettiği konunun Fransa'daki gösterilerin tarzından ibaret olmadığını söylemeye gerek yok elbette. Buradaki esas vurgu, hiçbir devrimin salt emek-sermaye çelişkisinin dolaysız ve birebir yansıması biçiminde ortaya çıkmayacağı; devrimci dinamiklerin belirli siyasal süreç ve çatışmaların içinde gelişeceğidir. Bu anlamda, Marx'ın çağında da günümüzde de "şölen sorunu" bizi doğrudan doğruya aynı yere bağlamaktadır: Siyaset ve siyasal mücadele.

Marksizmde diyalektik yöntemin sınıf mücadeleleri kuramına bağlandığına, kuramın da eylemi, yani siyaseti buyurduğuna değinmiştik. Buradaki buyruk, salt etik bir tutumu ima etmez; insanları elini taşın altına koymaya ve sorumluluk üstlenmeye davet etmekle sınırlı kalmaz. Bu buyruk, yöntemin ve kuramın zorunlu olarak ulandığı, aksi takdirde kendi varoluş koşullarını

1 Karl Marx, *Fransa'da Sınıf Mücadeleleri*, s. 170.

yitireceği bir içsel zorunluluktan kaynaklanır. Marx'ın düşüncesi dünyayı dönüştürecek eylemin kaynakları, koşulları ve hedefleri ile ilgilidir ve bu nedenle de siyaset Marksist düşüncenin eklentisi değil, zorunlu dışavurumudur.

Ancak, Marksizmin siyasete tahvili yine de bir dolaysızlık içermez. Diğer bir deyişle, yöntem ve kuramın eyleme, diyalektiğin ve sınıf mücadelelerinin siyasete aktarımı bir tür "tercüme" işlemini gerektirir. Marksist yöntem ve kuramın sahip olduğu bütünselliğin, ilişkiselliğin ve belirlenimlerin kitleleri sarması için gerekli olan tercüme, siyasetin asli işlevlerindendir. Burada tercüme ile anlatmak istediğimiz, Marksistlerin soyut bir dil geliştirerek düşüncelerini seslendirmesi değildir elbette. Tercüme, yeni bir dilden çok, yeni bir içerik anlamına gelir; retorikten çok, semantikle ilgilidir. Dolayısıyla, Marksizmi siyasete tercüme edebilmenin ilk koşulu, onu özgül bir bağlamda yeniden üretmek olur. Bu özgül bağlam, kapitalizmin somutlanma tarzı olarak toplumsal formasyon düzeyinde kurulabilir.

> Marx'ın tarih teorisi, *sürekli* ve *tutarlı* tüm devrimci taktiklerin temel koşuludur; bu taktikleri keşfetmek için, bu teorinin, sözkonusu ülkenin ekonomik ve siyasal koşullarına uyarlanması gerekir.[2]

Dikkat edilirse, Engels, kuramın ülkenin ekonomik ve siyasal koşullarına uygulanmasından değil, uyarlanmasından söz eder. Bu, somut bir özgüllükle ilişkiye sokulan kuramın, bu ilişkide yeni zenginlikler edineceği anlamına da gelir. Yani toplumsal formasyon düzeyindeki özgül bağlam, tercüme işleminin sadece nesnesi değil, aynı zamanda öznesidir de. Marksizmin yöntemi ve kuramı, özgül bağlamlarda kendi anlamlarını açığa vurmanın ötesinde, kimi yeni anlamlar da edinir. Bu nedenle, Marksizmin özgül bir bağlamda yeniden üretimi, aynı zamanda onun yeni ve

2 Friedrich Engels, "Zasuliç'e mektup, 1885", *K. Marx-F. Engels Seçme Yazışmalar 2*, s. 194.

özgün boyutlarla zenginleştiği bir süreçtir. Siyaset, kuram ile eylemin birliğini ancak bu özgül bağlam ölçeğinde sağlayabilir ve kuram ile eylemin birliği ilkinin ikincisine dönüşmesini değil, ilki ile ikincisi arasındaki yaratıcı denkliği anlatır.

Demek ki Marksist siyaset, asla kurama uygun bir hareketin sıfırdan ve temiz bir zemin üzerinde kurulması biçiminde olmaz. Aynı biçimde, Marksist siyasetin harekete geçmek için bir sabit nokta ya da ideal an beklemesi de söz konusu değildir. Siyaset, her zaman belirli bir toplumsal formasyonun tarihsel ve güncel çatışmaları içinden, yani deyim yerindeyse kitabın orta yerinden başlar. Dahası, somut bir toplumsal formasyonda Marksist bir siyasal hareketin ortaya çıkması sınıf mücadelesinin olgunlaşmasına da bağlı değildir. Nitekim Marksizmin Avrupa'daki doğumunu takip eden süreçte, özellikle de azgelişmiş ülkelerde Marksizmin bir siyasal hareket olarak ortaya çıkması bir sınıf hareketinin de yükselmesini beklememiştir. Doğal olarak, yanı başında bir sınıf hareketinin yükselmemiş olmasının etkilerini taşıyarak.

> Bizim anlayışımıza göre, tarihin bütün çatışmalarının kökeni üretici güçler ile karşılıklı ilişki tarzı arasındaki çelişkidedir. Ayrıca, bu çelişkinin, bir ülkede, çatışmalara neden olması için o ülkede aşırı ölçüde artmış olması da zorunlu değildir.[3]

Görüldüğü gibi, Marksizmin kurucuları üretici güçler ile üretim ilişkileri arasındaki çelişkinin aşırı ölçüde gelişmiş olmasını siyasetin bir önkoşulu olarak koymamaktadır. Aynı zamanda *çelişki* ve *çatışma* sözcüklerini kullanarak bir ayrıma gitmektedirler. Kapitalizmin içsel doğasından kaynaklanan üretici güçler ile üretim ilişkileri çelişkisinin, bir ülkede çatışmalara neden olmasından söz etmektedirler. Diğer bir deyişle, soyutlama yoluyla kavranan çelişkinin belirli ülkeler özgüllüğünde, somut toplumsal formasyonlar düzeyinde çatışmalara dönüştüğü, hatta bu çatışmalar aracılığıyla görünür hale geldiği ileri sürülmek-

3 Karl Marx ve Friedrich Engels, *Alman İdeolojisi*, s. 95.

tedir. Çelişkinin evrenselliği ile çatışmanın özgüllüğünü, soyut ile somutu, türdeş ile farklı olanı birleştiren bu bakış, siyaseti de kurucu bir etkinlik olarak içermektedir. Siyaset, düşüncede geliştirilmiş tasarımların hayata geçirildiği bir icraat dizisi değil, gerçekliğin farklı yüzeylerini ayrıştırıp açığa vuran ve bu yolla gerçekliği dönüştüren asli eylemdir.

Nitekim, Braudel'in kullandığı anlamda tarihe *longue durée* tarzında bakıldığında, Marksizmin yazgısının da büyük ölçüde siyaset alanındaki gelişmeler tarafından çizildiği söylenebilir. Siyasal eylem ile yöntem ve kuramın örtüşmesi, uzun vadede, bir tür asimptotik eğri oluşturur. Bunun anlamı, Marksist düşüncenin sahip olduğu zenginliğin ve derinliğin hiçbir zaman tam anlamıyla pratiğe dökülemeyecek olmasıdır. Buna karşın, pratiğin kendi tarzında açtığı yollar ve kazandırdığı yordamlar, Marksist düşüncenin içine sokulacağı yeni alanlar anlamına gelir. Böyle olduğu için, Marksizmin bir düşünce biçiminde taşlaşmaması ya da içsel gelişim potansiyelini yitirmemesi, düzenli olarak pratiğin açtığı alanlara akmasıyla mümkün olur. Zaman zaman Marksizmin krizi ya da ölümü diye vurgulanan uğrakların hemen hepsi de bir düşünce olarak Marksizmin değil, Marksizm kaynaklı siyasetin krizleridir aslında.

Tüm bu nedenlerle ve ayrıntılarına ilerleyen sayfalarda gireceğimiz birçok başlık dolayısıyla Marksizmde siyaset özel bir öneme ve işleve sahiptir. Hatta ve hatta, siyasetin, Marksizmin tek gerçekleşme biçimi olduğunu söyleyebiliriz. Böyle olduğu için de Marksist düşüncenin gelişiminin nasıl ilerleyeceği, hangi alanlara yöneleceği, ne tür yenilikler ve özgünlükler taşıyacağı konusundaki esas belirleyici siyaset ve siyasal mücadeledir. Bu durumun olumlu ve olumsuz sonuçları olmaktadır. Olumlu sonucu, başarılı siyasal süreçlerin Marksist düşünceye kattığı derinlik ve zenginliktir. Olumsuz sonucu ise, siyasetin zaman zaman aşırı öznel ya da geçici olabilecek bükülmelerinin hızla kuramlaştırılarak Marksizme içkin kılınması çabalarıdır. Oysa

Marksizmin tek gerçekleşme biçiminin siyaset olması ya da siyasal mücadelelerden beslenmesi, siyaset alanında olup biten her şeyin mutlaka Marksizme içerilmesi gerektiği anlamına gelmemektedir. Buradaki süzgeç ise yine Marksizmin kendisi, onun yöntemi ve kuramıdır.

Hızlı kuramlaştırma kadar aşırı kuramlaştırma da bu kapsamda değerlendirilmesi gereken bir sorundur. Marksizmin içerdiği ikiliklerin kuram düzeyinde kapatılması ya da mutlak ölçüde birleştirilmesi mümkün değildir. Varlık ile düşünce, özne ile yapı, kuram ile eylem gibi ikilikler Marksizmin üzerinde gezindiği salınım alanlarıdır ve bunlar arasındaki boşluk mantıksal tamponlarla değil, siyasetin yarattığı etkilerle doldurulacaktır. Daha doğrusu, bu ikiliklerin bir ucundan diğerine köprü kurmak yerine sıçramak gereklidir ve bu sıçrayışın enerjisi siyasal mücadeleler yoluyla üretilebilir. Söz konusu ikiliklerin arasını mantıksal ilişkilerle doldurmaya yönelik çabaların yoğunlaşmasının siyasal mücadelenin gerilediği dönemlere denk gelmiş olması da hayli öğreticidir zaten. Siyasete harcanması gereken yaratıcı enerji, orada aradığı etkiyi ve dönüştürücülüğü bulamadıkça kurama dönmüş, kendi etkisizliğinin gerekçesini kuramda aramıştır. Sonuçta ortaya çıkan, Marksist siyasetin sorunlarının aşılması değil, Marksizmin siyaset yapamayacak ölçüde kireçlenmesi olmuştur.

Bu bölümün tümünde siyaset kavramını ve onun içerimlerini tartışacağım. Öncelikle siyasal olanın ve bir pratik olarak siyasetin Marksist düşüncedeki yerine ve rolüne değinip neden bu denli önemli olduğunu açıklamaya çalışacağım. Ardından Marksist siyasetin kavram çantasının en öne çıkan kavramlarından olan eşitsiz gelişim, sermaye birikim biçimi, devlet, demokrasi gibi sorunları ele alacağım. Son olarak ise, günümüzde Marksizm kaynaklı siyasetin hem gündemi hem de sorunu olan başlıklara esas olarak Türkiye'yi mercek seçerek eğilecek ve yaşadığımız dönemde sınıf mücadelesinin gereksinimlerini Türkiye açısından değerlendireceğim.

1

Semptomla Özdeşleşme: Siyasal Mücadele



> Bir uygulaması olan bilimler arasında kuramın eylemden en çok farklılık gösterdiği bilim siyasettir.
>
> Benedictus Spinoza – *Tractatus Politicus*

Lenin'in *Devlet ve Devrim* kitabına baktığımızda, Marksistlerle anarşistler arasındaki ayrılığın devlet sorununa yaklaşımla sınırlıymış gibi çizildiğini görürüz. Buna göre, devletin sönümlendirilmesi konusunda her iki düşünce akımı da ortaklaşırken, farklılıklar bu sönümlenmenin ne kadarlık bir süreye yayılacağı ve devrimden sonra devletin işlevlerinin geçici olarak nasıl sürdürüleceği konularındadır. Kuşkusuz, Lenin'in eli kulağındaki bir devrimin ivedi gereksinimlerini gözeterek anarşist hareketle arayı fazla açmamaya çalıştığını söylemek mümkün. Ancak gerçek ne olursa olsun, Lenin'in tarif ettiği ayrılık doğru olmakla birlikte eksiktir. Çünkü başta Marx ile Bakunin arasındaki tartışmalar olmak üzere, Marksizm ile anarşizm arasındaki farkların ve çekişmenin esası siyaset ve onun nasıl yapılacağı hakkındadır.[4]

Siyasetin, onun yürütülüş tarzının, konusunun ve hedeflerinin bu denli önemli oluşu, Marksizmde siyasetin de kuramsal bir alan olarak ayrıca inşa edildiğini düşündürebilir. Oysa, tam tersine, Marksizmde bir pratik olarak siyasetin doğasına dair bir kuramın varlığından söz etmek imkânsızdır. Başka bir ifadeyle,

4 Ralph Miliband, *Kapitalist Devlet*, Belge Yayınları, İstanbul, 1989, s. 28.

Marksizme göre siyaset, bir kuramın yerleşmesi gereken soyutlama düzeyine çıkmayan, çıkmaması da gereken bir pratiktir. Yapılabilecek olan siyasetin bir kavram olarak soyutlanmasıdır, ki Marksizm bu düzeyde çok sayıda belirlemeye de sahiptir. Bu soyutlamaya kuramsal temellerini sağlayan da bir pratik olarak siyasetin doğası değil sınıf mücadelelerinin kuramıdır. Ancak, bunun ötesinde, siyasetin pratik boyutlarının kuramlaştırılması, örneğin hangi toplumsal sorunların öne çıkarılıp hangi ittifak modellerinin hayata geçirileceği gibi konuların soyutlama düzeyinde saptanması Marksizmle uyumsuz bir yaklaşımdır.

Kuşkusuz, bugün dünya genelinde siyaset yapan Marksistlerin kimi kurallara, geçerliliği kabul edilmiş ilkelere bağlılık gösterdiği görülebilir. Ancak kural ve ilkeler, kuramın değil, daha çok tarihsel deneyimlerin konusudur. O halde, siyasetin evrensel ölçekte kuramlaştırılması beklentisi Marksizme yabancıdır. Marksist düşünceye hem devrimci niteliğini hem de sürekli olarak zenginleşme eğilimini veren, onun siyaseti hep özgül bağlamlarda kavramasıdır. Çünkü siyaset denildiğinde, emek ile sermaye çelişkisinin ötesinde, belirli sınıfsal ilişkilerin tarihsel ve güncel koşulları, sınıfların karşılıklı bilinç ve mücadele düzeyleri, toplumsal yapının geçirdiği dönüşümler ile bunların kitlelerin bilincinde tuttukları yer, siyaset alanını düzenleyen kurumsal güçlerin etkinlikleri gibi çok sayıda özgül belirlenim devreye girmektedir. Açık ki, evrensel ölçekte bunların çözümlenmesi de bunlar karşısında izlenecek siyasal mücadele çizgisinin saptanması da mümkün değildir.

Bütün bunlar, siyasetin yola koyulacağı "kusursuz" bir noktanın olmadığı anlamına da gelir.[5] Her toplum, tüm yönleriyle geçmişten taşınan bir birikimin yarattığı özgül bir formasyondur. Herhangi bir siyasal hareket, her ne kadar farklı bir geleceği hedefliyor olsa da içinde bulunduğu özgül toplumsal formasyonun

5 Terry Eagleton, *Marx Neden Haklıydı?*, s. 88.

verili şimdisinden hareket etmek zorundadır. Bu şimdinin harekete uygun hale gelmesini beklemek söz konusu değildir. Siyaset, hedeflenen geleceğe erişmek için yürütülen çabanın verili şimdinin içinde başlamak zorunda olmasını da ifade etmez sadece. Aynı zamanda, o geleceğin verili şimdinin getirip bıraktığı koşullar ve olanaklarla yaratılmasını zorunlu kılar. Marx'ın ütopik sosyalistlere yönelik eleştirisinin temeli de burada yatar: Onları ütopik kılan komünizm tasarımları değil, onu kuracak eylemin mevcut durumdaki koşullarını ve olanaklarını hiç araştırmamış olmalarıydı. Böyle olduğu için de eylemleri siyasetin değil, toplum mühendisliğinin ve hümanist hayırseverliğin örnekleri olarak kalmıştı.

Tikelin Şiddeti

Başlamak için siyaset kavramının en genel düzeydeki tanımına başvurabiliriz. Cem Eroğul'un sözleriyle siyaset, "belli bir üretim biçiminin varlığı ve gelişimi için gerekli olan koşulları toplumsal çapta sağlama uğraşıdır."[6] Bu tanım oldukça genel olmakla birlikte, başlamak için son derece faydalı saptamalar sunmaktadır. Öncelikle, siyasetin belirli üretim tarzlarıyla ilgili olduğu ya da üretim tarzlarının içerisinde iş gördüğü ileri sürülmektedir. İkinci olarak, siyaset özel bir üretim etkinliğinin sürdürülmesinden öte, genel olarak üretim tarzının gereksindiği koşulların üretilmesi rolüyle tanımlanmaktadır. Son olarak, siyasetin, bu işlevini toplumsal ilişkilerin tüm alanlarında sürdürdüğü ve böylece neredeyse bir toplumsal yapının bütün hücrelerine etkide bulunduğu gösterilmektedir.

Tanımı daraltmak için siyasetin sağladığı koşulların neleri içerdiği sorusunu sormamız gerekir. Kapitalist üretim tarzının varlığı ve gelişimi, en başta mülksüzleştirme ile proleterleşme süreçlerinin güvence altına alınmasını gerektirir. Diğer bir deyişle,

6 Cem Eroğul, *Devlet Nedir?*, s. 21.

üretim araçlarının özel mülkiyet olarak belirli ellerde toplanması ile yaşamak için emek gücünden başka hiçbir şeye sahip olmayan kitlelerin yaratılması başta gelen koşuldur. Kapitalist devlet ile birlikte hukuk, güvenlik, eğitim gibi süreçleri yönetecek kurumsal yapı ve bunlara dair ideolojik normların oluşturulması da sözünü ettiğimiz koşullar arasındadır. Ayrıca kapitalist üretim tarzına ve onun devlet biçiminde öbeklenmiş yönetim aygıtına karşı ortaya çıkacak direncin de etkin biçimde bastırılması gerekmektedir. Bu anlamda, siyaset, sermaye birikimi sürecinin hem özel hem kamusal, hem ekonomik hem toplumsal, hem üretimle hem de yeniden üretimle ilgili koşullarının yaratılmasını ve korunmasını sağlayan tüm etkinlikleri ifade eder.

> Siyaset, verili toplumsal ilişkilerin yeniden üretimine ya da dönüştürülmesine yönelik etkinliklerle, sermaye birikim süreçlerine ve fiili emek sürecinin örgütlenmesine ilişkin etkinliklerin eklemlenmesinden oluşur.[7]

Görüldüğü gibi, siyaset kavramını tanımlamak için başvurduğumuz daha ilk belirlemelerde doğrudan doğruya belirli bir üretim tarzına ve onun toplumsal egemenliğine gelmiş bulunuyoruz. Sadece bu haliyle alındığında bile, siyaset, verili bir toplumsal yapı ile ona özgü ilişkileri varsayıyor. Bu verili zemin üzerinde onu koruyup yeniden üretmek isteyen dinamikler kadar, ona karşıt dinamikler de beliriyor. Bu dinamikler arasındaki çatışmanın esasını ise verili toplumsal yapı ve ilişkiler, yani sermaye birikimi süreci ile emek gücünün yeniden üretimi süreci oluşturuyor. Gerçi belirtmeye gerek yok, ama sözünü ettiğimiz şey sınıf mücadelesinin ta kendisi oluyor.

Marx ve Engels'in, "Her sınıf savaşımı siyasal bir savaşımdır," derken kastettikleri de bundan başkası değil.[8] O halde, sınıf

7 Metin Çulhaoğlu, "Sınıf ve Siyaset: Kuramsal Bir Giriş Denemesi", *Sosyalist Politika*, Sayı 6, s. 35.

8 Karl Marx ve Friedrich Engels, *Komünist Manifesto*, s. 127.

mücadelesinin, tanımı gereği siyasal olduğunu ve bu niteliğiyle siyaset alanındaki pratiklerin kaynağı olduğunu söyleyebiliriz. Bunun anlamı sınıf mücadelesinin sonradan siyasallaştırılacak bir olgu olmadığı, tanımı gereği siyasal bir içerik taşıdığıdır. Diğer bir anlamı ise sınıf mücadelesinin sadece üretim süreciyle ya da ekonomik çıkarlarla ilgili olmadığıdır. Siyasallık, sınıf mücadelesine eklenen ya da içerilen bir nitelik değil, onun içsel doğasıdır.

Kuşkusuz, sınıf mücadelesinin "kendinde" siyasal olması, onun kaynaklık ettiği siyasetin hiçbir özgül niteliği olmadığı anlamına gelmiyor. Ya da siyasetin, bir üretim tarzına özgü temelin yansımasından ibaret olduğu da söylenemez. Her ne kadar sınıf mücadelesinden kaynaklansa da siyasetin hem pratik tarzı hem de işlevleri ona ayrıcalıklı bir rol kazandırır. Bu ayrıcalıklı rol, siyasetin, kendisine kaynaklık eden sınıf mücadelelerinin seyrini belirleme yetkisine sahip olmasıdır. Bu nedenle, siyaset alanındaki her pratik sınıf mücadelesinin bir biçimi olduğu gibi, sınıf mücadelesi de ancak siyaset aracılığıyla kendisini somutlaştırmakta ve özgülleştirmektedir. Nihayetinde toplumsal işbölümünün sonucu olarak sınıflara bölünmüş bir toplumda sınıf mücadelesi var olabilmek için siyasete gereksinim duymaz; ancak onun bir çözüme kavuşabilmesinin siyaset dışında bir yolu da yoktur. Üstelik bu sadece proletarya açısından değil, burjuvazi açısından da geçerlidir. Hiçbir sermaye egemenliği, salt üretim tarzının kendiliğinden işleyişi sayesinde ayakta durmaz. Her zaman "kendisi için" sınıf olarak burjuvazi, kapitalist üretim tarzının genel çerçevesinin ötesinde sermaye birikimi ve emek gücünün yeniden üretimi süreçlerini de özgül yollarla denetim altında tutmak zorundadır. Sermaye birikiminin gereksinimlerinin ve emek gücünü kuşatan koşulların toplumsal çapta yeniden üretilmesi anlamına gelen bu etkinlik, adıyla sanıyla siyasetten başka bir şey değildir. Sınıf mücadelesi, burjuvazi cephesinden bakıldığında da siyasal bir mücadeledir yani.

Burjuvazinin sınıf mücadelesini siyasal araç ve yordamlarla sürdürmesi, aynı zamanda kendi egemenliğini topluma benimsetip toplumsal ölçekte yeniden üretebilmesi için çok farklı işlevler kazanmış, uzmanlaşmış ve karmaşık bir ağ biçiminde birbirine bağlanmış bir kurumsal donanım gereklidir. İdeolojiden kültüre, eğitimden hukuka, okullardan güvenlik kurumlarına kadar bir dizi karmaşık kurum ve ilişkiden oluşan bu donanıma devlet demekte bir sakınca yok. Sadece hükümet organını ya da bakanlık kuruluşlarını değil, toplumsal ilişkilerin belirli kurallar ve öncelikler doğrultusunda sürdürülmesine ve yönetilmesine hizmet eden tüm pratikleri kapsayan organizmanın damarları kapitalist devletin elinde toplanmıştır. Devletin oluşturduğu kurumsal donanımın sınıf mücadelelerinden bağımsızlığı söz konusu değildir. Tam tersine, devletin göreli özerkliği de dahil olmak üzere onun kapitalist sistemde kazandığı tüm rol ve işlevler sınıf mücadelesinin belirlenimleri doğrultusunda ortaya çıkmıştır. Sermaye sınıfının sadece üretim sürecindeki artık değer sömürüsüyle yetinmeyip bir de tüm toplumsal yaşamı denetim altına almak gereksinimi hissetmesinin gerekçesi de burada önem kazanır. Bir kaynak olarak ve "kendinde" siyasal niteliğiyle sınıf mücadelesi, sermayenin toplumsal egemenliğini ve emek gücünün kapitalizme uyumlandırılmasını tek başına sağlayamaz; bunun için gereken siyaset alanının dolayımıdır.

> Siyasetin kaynağı olarak sınıf mücadelesi, örgütlü siyaset alanının dolayımı olmaksızın, toplumsal ilişkileri dönüştüremez; buna karşılık, örgütlü siyaset alanının kurumları da, sınıf mücadelesine dayanmaksızın aynı ilişkileri köklü bir dönüşüme tabi tutamaz. (...) Son olarak, burjuvazinin, gene örgütlü siyaset alanının dolayımı olmaksızın verili toplumsal ilişkileri *yeniden üretmesi* mümkün değildir. Bu durumda, siyasetin kaynağı sınıf mücadelesi olsa bile, bu mücadele, örgütlü siyaset alanındaki ku-

rumların dolayımı olmaksızın kendi başına yeniden üretemiyor ve dönüştüremiyor.[9]

Sınıf mücadelesinin "kendinde" siyasallığı ile bir pratik olarak siyaset arasındaki dolayım ilişkileri son derece önemlidir. Çünkü bu dolayım, kapitalist egemenliğe ya da sermaye sınıfına özgü bir gereksinim olmanın ötesinde, aynı biçimde işçi sınıfını da ilgilendiren bir konudur. Bir başka ifadeyle söylersek, sermaye sınıfının egemenliğini sürdürmek ve yeniden üretmek için siyasete gerek duyması gibi, işçi sınıfı da mücadelesini etkili ve sonuç alıcı kılmak için siyaset alanında devinmek durumundadır. İşçi sınıfının kendinde sınıf konumundan kendisi için sınıf konumuna geçişinde de siyaset alanındaki etkinliği belirleyicidir. Sınıf mücadelesi düzeyinde tanımı ve konumu gereği toplumsal bir özne olan işçi sınıfının bir siyasal özne haline gelmesi siyaset alanındaki etkinliğinin sonucudur.

"Kendinde" siyasallık ile bir pratik olarak siyaset arasındaki ayrımı açıklamak için Gramsci'nin bir ayrımına da başvurabiliriz. Gramsci, yapının biri organik, diğeri ise konjonktürel iki tür hareketi olduğunu söyler.[10] Bu iki tür hareket birbirine bağlıdır ama farklı zamansallık türlerinde görünür olurlar. Buna göre, organik hareket uzun vadede saptanabilir ve tarihsel eleştirinin konusu olur. Konjonktürel hareket ise, güncel olanın dinamizmini ifade eder ve dolaysız biçimde siyasetin konusudur. Gramsci siyasette muhalif güçlerin üzerinde örgütleneceği alanın da bu konjonktürel hareketin zemini olduğunu ileri sürer. Diğer bir deyişle, Gramsci'ye göre siyasal olanın kaynağı organik hareketin düzeyi olsa da bir pratik olarak siyaset hem etkinliğini sürdüreceği somut zemin bulmak için hem de örgütlenerek toplumsal bir güce dönüşmek için konjonktürel ha-

9 Metin Çulhaoğlu, "Sınıf ve Siyaset: Kuramsal Bir Giriş Denemesi", *Sosyalist Politika*, Sayı 6, s. 36-37.

10 Antonio Gramsci, *Gramsci Kitabı*, s. 245.

reketin, güncel olanın, şimdiki zamanın alanında etkin olmak zorundadır.

Bütün bunlar, sınıf mücadelesinin "kendinde" siyasallığı ile bir pratik olarak siyaset arasındaki ayrımın ve geçişlerin ekonomiden siyasete, temelden üstyapılara, zorunluluklar alanından özgürlükler alanına geçişi ifade ettiğini düşündürebilir. Nitekim Marksizm içindeki kimi tartışmalarda bu tür yaklaşımlara rastlamak mümkündür. Oysa buradaki ayrım organik değil metodolojiktir; yani toplumsal yapının bir alanından başka bir alanına geçmekle ya da katı yasallıkların belirleniminden kurtulup iradenin özgür etkinliğine kavuşmakla ilgili değildir. Bu tür yaklaşımlar genellikle toplumsal bütünlüğü ya da temel-üstyapı ikiliğini topografik bir anlayışla düşünmekle yakından ilgilidir. Böyle bakıldığında ise doğal olarak siyasetin bu bütünlükte nereye yerleştirileceği sorusu gündeme gelmektedir. Temel-üstyapı modelinin nihayetinde bir model olduğu ve her model gibi gerçekliği kabaca yansıttığı hatırlanırsa, siyasetin nereye yerleştirileceğinden çok, onun pratiğinin özgül rolünün tanımlanmasının daha önemli olduğu görülecektir. Siyaset, o ya da bu konuma yerleştirildiği için ve yerleştirildiği sürece değil, tümüyle kendine özgü bir pratik tarzına sahip olduğu için ayrıcalıklı bir alan oluşturur.

Bu anlamda siyaset, ne temele ne de üstyapıya sıkıştırılabilecek bir pratiktir; o, hem temele hem de üstyapılara özgü işlevleri bünyesinde toplar; dahası, temelin ve üstyapıların bütünlüğün diğer unsurları üzerindeki etkileri de ancak siyaset dolayımıyla gerçekleşebilir. Siyaset, toplumsal bütünlük içerisinde farklı yerler ve roller üstlenen tüm alanların karşılıklı etkileşimini toplayıp dağıtan, bunları toplumsal bütünlüğe içselleştiren pratiktir. Bu özel yeri sayesinde temeli üstyapılara, üstyapıları da temele doğru taşıma imkânına sahiptir. Siyasetin bu geniş uzamda tanımlanması, üretim sürecindeki çatışmaların siyasetin dışında olduğu ya da olması gerektiği düşüncesini de reddeder. Aksine,

böyle bir tanım, siyasallığı yaratan etmen olarak sınıf mücadelesinin temelden üstyapılara kadar toplumsal bütünlüğün her alanında söz konusu olduğunu gösterir. Dolayısıyla, siyaset toplumsal yapının bir kurumu değil, tüm kurumları sınıf mücadelelerinin belirlenimi altına sokan ve onları özgül bir tarzda bir araya getiren pratik tarzıdır. Bu, verili bir toplumsal yapıdaki her kurum ve ilişkinin aslında siyasetle ilgili olduğu anlamına gelmiyor. Ancak, kendi özel konumundan çıkarak toplumsal yapıya etki etmek isteyen her kurum ve ilişki mutlaka siyasetin kanalından geçmek, siyaset biçimini almak, kendini siyaset olarak görünür kılmak zorundadır.

Artık siyasetin temel ile ilişkilerini daha açıklıkla ortaya koyabiliriz. Marx ve Engels'te özgül bir pratik olarak siyasete yeteri kadar ilgi gösterildiğini söylemek pek mümkün değildir. Engels'in ilerleyen tarihlerde söylediği gibi, sistemin kuruluşu sırasında ve çeşitli polemikler içinde temelin belirleyiciliğine yönelik vurguların sivriltildiğini biliyorsak da bu durum, siyasetin özgül bir pratik olarak tanımlanmasına yönelik kapsamlı çabalardan söz edemeyişimiz gerçeğini değiştirmemektedir. Siyaset, Marksizmin kurucularına göre elbette toplumsal bütünlüğün bir parçasıdır. Ve elbette, temelin mutlak belirlenimi altında olmaktan çok onunla karşılıklı etkileşim içindedir. Ancak konu bundan daha fazlasını hak etmektedir. Siyaset bir bütünlüğün parçası olmanın ötesinde o bütünlüğün eklemlenme tarzına içkin özgül bir pratiktir. Dahası, temelle ilişkisinde de dönüştürücü bir güce sahiptir. Siyasal iktidarın fethi hedefinin anlamlı bir önerme olabilmesi de siyasetin toplumsal yapıyı köklü biçimde dönüştürebileceği varsayımına dayanır.

> Siyaset, temel çelişkiden sınıf mücadelelerine, oradan devlet ve hukuk dahil siyasal örgütlenmelere uzanan, bu anlamda belirli bir toplumsal formasyonun bütününü kapsayıp örten bir etkinlik olarak görülebilir. Böyle bir siyaset tanımında, siyaset, *yansıma* ya da *biçim* olamaz. Çünkü, siyaset, sermaye birikim süreçleri ve

> emek gücünün yeniden üretimi gibi temele ilişkin olgulara içseldir; bu olgular *içerden* siyaset belirlenimlidir. Ancak, aynı siyaset tanımında, siyasetė mutlak bağımsızlık da tanınamaz; çünkü temeldeki olgularla bu denli içli dışlı olan bir sürecin, bu temeli kendi *formel* alanına taşımaması düşünülemez. (...) Siyaset, genel ve formel kurumlarını üstyapı alanında bulsa bile, belirli bir toplumsal formasyonun yeniden üretimine yönelik her tür etkinliğe içseldir. Bu tanıma göre, siyasal partilerin ve devletin ötesinde, sendikalar, işveren kuruluşları, giderek tek tek işverenler ve işçiler de siyasetin özneleridir. Bu öznelerin en dar "ekonomik" davranışları bile siyasal içerikli davranışlardır.[11]

Kabaca özetlersek, ilk olarak siyaset hiçbir biçimde temelin bir yansıması değildir. İkincisi, siyaset sınıf mücadelesine eklenecek bir nitelik değildir; sınıf mücadelesi tanımı gereği siyasaldır. Üçüncüsü, siyaset toplumsal bütünlüğün başka bir kertesinin biçimi de değildir; kendi özgül biçimi ve işlevleri vardır. Son olarak, siyaset kendi belirleyenlerini aşma gücü sayesinde özerk bir pratiktir; bu özerklik, temelin içkin belirlenimlerinin yokluğunu değil, onların yadsınmasının olanaklarını anlatır. Çünkü siyaset, kendisine kaynaklık eden ve kendisini belirleyen yapıyı dönüştürme gücü bulunan tek pratik tarzıdır. Eğer Marksizmde tarihin motoru sınıf mücadeleleri olarak tanımlanıyorsa ve Marksistler kapitalizmden sosyalizme geçişin kendiliğinden bir biçimde olmayacağını düşünüp siyasal mücadelelerle bu geçişi sağlamaya çabalıyorlarsa, bu yalnızca siyasetin özgül bir pratik olarak sahip olduğu özerklik sayesinde düşünülebilir olur. İkinci Enternasyonal'i ihanete götüren yol, bir anlamda, kapitalizmden sosyalizme geçişte siyasete tanınmayan rolle ve onun özerk niteliğine verilmeyen yerle de ilgilidir.

Eserlerinin geneline ve yürüttükleri siyasal mücadelelerin örtük içerimlerine baktığımızda, Marx ve Engels'te böyle bir varsayımın bulunduğunu, en azından bulunmak zorunda olduğunu

11 Metin Çulhaoğlu, *Binyıl Eşiğinde Marksizm ve Türkiye Solu*, s. 206-207.

söyleyebiliriz; ancak ikilinin bu varsayımı açıkça ele aldıklarını ve çözümlediklerini söyleyemeyiz. Hatta sistemin kurucu ilkelerini vurgulamak pahasına siyasetin özerk niteliğini silikleştiren ifadelere rastlamak bile olasıdır. Ancak satırlarda yazılanlar ne olursa olsun, Marksizmin siyasete bu özerkliği tanıdığını, tanımak zorunda olduğunu ve zaten bu tanıma sayesinde dünyayı değiştirmenin bilimsel kılavuzu olmayı başardığını söylemek durumundayız. Başka bir tartışmanın konusu olmakla birlikte, yeri gelmişken vurgulayıp geçeyim: Lenin'in düşüncesinin ve pratiğinin bir katkı olmanın ötesine geçip "Marksizm-Leninizm" halini almasına neden olan, tek başına ne örgüt modelidir ne de emperyalizm kuramıdır; tüm bunları daha önce olmadığı ölçüde kucaklayan ve her birini iktidar mücadelesinin silahı haline getiren şey siyasetin özerkliğinin tanınmasıdır.

Siyasetin temelin bir yansıması olmaması ve özerk bir niteliğe sahip bulunması, kuşkusuz, siyasal mücadelenin tümüyle özgür iradenin konusu olduğu anlamına gelmez. Her şeyden önce, sınıf mücadelesi düzeyindeki belirlenimler toplumsal bütünlüğe yayılarak genel bir nesnellik alanı oluşturur. Ayrıca her toplumsal formasyon özgül bir gelişim sürecinin eseri olan özel koşullara sahiptir. Siyasette koşulların varlığı verilidir; tercih konusu değildir; yani siyasette koşullar vardır, bu koşulların "öncesi" ya da "ötesi" yoktur. Siyaset öncelikle bu koşulların oluşturduğu nesnelliğin tanınmasıyla ilgilidir. Buradaki tanıma, kabullenme anlamında değil, içerip aşma anlamındadır. Diyalektik, Lukacs'ın dediği gibi, verili gerçekliği tanımayla onu aşmanın tek bir harekette bütünleştirilmesidir ve siyasette de diyalektiğin bu iki yanı iş başındadır.[12] Dahası, "düzen dışı" olmak adına verili zemin ve koşullar ile her tür ilişkiyi reddeden sekterlik, kapitalizmi yıkmayı değil, onun dışında kalmayı, kendi yalıtık mekânında sıfırdan bir toplumsal yaşam kurmayı öğütleyen liberal/ütopyacı perspektifle soy ortaklığına sahiptir. Zira devrimci siyaset, düzen

12 György Lukacs, *Tarih ve Sınıf Bilinci*, s. 81.

"dışı" değil, *düzen karşıtıdır.* Yani siyaset, nesnel koşulların çözümlenmesi ile o nesnellik içindeki olanakların saptanmasının tek bir zeminde bir araya getirilmesidir. Verili nesnelliğin koşulları bir bütünlük oluşturur ve siyasetin ilk işi bu bütünlüğü çözümlemektir. Ancak, Marksist siyaset söz konusu olduğunda verili bütünlüğü çözümlemek yeterli olmamakta, bir de alternatif ya da hedeflenen bir bütünlüğün oluşturulması gerekmektedir. Bu ikinci bütünlük kapitalist egemenliğe son verilmesini takip eden sosyalizmdir. İşte siyaset, bu iki bütünlüğün çarpışmasından doğan etkinlikler dizisi, hatta bu bütünlüklerin siyasal özneyi iki yandan sıkıştırması karşısında sergilenen pratiklerdir.

Ancak siyasetin koşulları ya da nesnelliği öznenin dışında kaldığı bir belirlenim alanını ifade etmez. Nesnellik öznenin yokluğu değildir; içinde öznenin payının bulunmadığı bir hayalet alan da değildir. Marksizmde nesne ile özne ancak birlik içinde anlamlandırılabilir. Bu anlamda, nesnelliği yapılandıran belirlenimler, özneyi de aynı belirlenimin kapsamında tutmaktadır. Bu söylenen, öznenin de belirlendiği ve dolayısıyla belirlenimlerin dışına çıkmanın imkânsız olduğu anlamına gelmez. Bunun yerine, her nesnelliğin kendisini yıkacak öznenin olanağıyla "lekelendiği", her öznenin de kendisini kısıtlayan nesnellikle "gölgelendiği" söylenmektedir. Bu ortak belirlenimi üreten ve nesnellik ile özneyi içsel ilişki çerçevesinde birlik haline getiren de tarihselliktir. Dolayısıyla öznenin, kendisini tümüyle nesnelliğin uzanım alanının dışında kurması söz konusu edilemez; benzer biçimde, öznenin, kendisine dışsal bir nesnellik alanına karşı etkinlik sürdürdüğü de düşünülemez. Nesnellik ve özne, kendi oluşumlarını tamamladıktan sonra arenaya çıkan iki rakip değil, kendilerini birbirleriyle mücadeleleri içinde ve sayesinde kuran pratik tarzlarıdır.

Eğer siyaset kendisine ön gelen koşullar altında yapılıyorsa, siyasetin hammaddesi de bu nesnellik içerisinden çıkacak demektir. Ancak bu, aynı zamanda, Marksist siyasetin burjuva

hegemonyasının etkili varlığı altında hareket etmesi anlamına gelir. Yani Marksist siyasetin hareket alanı, halihazırda özel bir hegemonyanın koşulladığı bir alandır. Bu durumda, Marksist kaynaklı bir siyaset için yapılabilecekler listesinin başında, kapitalist egemenliğin dayanağı olan hegemonyanın evrensellik iddialarının çürütülmesi gelir. Bu tür bir etkinliğin tarzı, doğal olarak, tüm insanlığın çıkarına diye sunulanın özel bir sınıfa ait olduğunu, evrensel olanın tikel olanı ifade ettiğini açığa çıkarmaktır.[13] İdeolojiler alanında yürütülecek çalışma ve mücadele bu tür etkinliğin zorunlu koşuludur.

Ancak, ideolojik mücadelenin siyasetin koşullamasından bağımsız olarak düşünülmesi, hatta ideolojik mücadelenin siyaseti koşullayarak kendisine tabi kılması siyasetin tüm gücünü tüketen bir sonuca varır. Çünkü her hegemonya gibi burjuva hegemonyası da içinde ideoloji barındırsa da esas olarak siyasal pratiğin bir eseridir. Bu nedenle, mevcut hegemonyaya karşı ideolojik mücadele vazgeçilmez bir yere sahip olsa da onun siyasete tahvil edilmemesi ve siyasetin gereksinimleri doğrultusunda işlevlenmemesi durumunda hegemonyanın zayıflatılması söz konusu olamaz. Siyaset ideolojiler alanında yürütülen mücadelenin eşleniği değil belirleyicisi olmak durumundadır. Hegemonyaya karşı mücadele de kitlelerin yanlış düşüncelerini değiştirmek değil, onları mevcut hegemonyanın sınırları içinde tutan siyasal bağlanımı ortadan kaldırmak amacıyla verilmelidir. Burjuva hegemonyası, ideolojik anlamda, sanıldığından daha geniş ve esnek olabilir. Ancak, burjuvazinin siyasal egemenliği, özellikle de kriz dönemlerinde, oldukça katı ve dışlayıcı olmak durumundadır. Hegemonyayı zayıflatacak ve kitleleri onun dışına çıkaracak yollar, burjuvazinin siyasal egemenliğinin dışlamak zorunda kaldığı taleplerin radikalleştirilmesiyle açılır. İşte tam bu nokta, siyasetin asli rolünü oynadığı yerdir:

13 Ellen M. Wood, *Sınıftan Kaçış*, s. 207.

> Tikel bir talebin, çıkara dayalı müzakerelerin bir parçası haline getirilemediği, 'daha fazlasını' hedeflediği, bütün sosyal uzamın baştan aşağı yeniden yapılandırılışının mecazi bir yoğunlaşması olarak işlemeye başladığı anda başlar siyaset.[14]

Demek ki siyasetin başlıca rolü, mevcut koşullar altında kapitalist siyasal egemenliğin karşılayamayacağı taleplerin radikalleştirilmesi ve bu yolla hegemonik bütünlüğün çatlatılmasıdır. Böyle bir yaklaşımın en özel örneği ise Ekim Devrimi'dir. 1917 Rusya'sında halk yığınlarının dilindeki taleplerin ekmek, toprak ve barış olduğu biliniyor: Yoksulluğa karşı ekmek, büyük toprak sahiplerinin egemenliğine karşı toprak, emekçileri tarumar eden savaşa karşı barış. Fakat dikkat edilirse bu taleplerin hiçbiri özel olarak sosyalist talepler değildir; hatta toprak reformu toprakta küçük mülk sahipliğini anlattığı için basbayağı burjuva nitelikte bir taleptir. Dolayısıyla, kapitalist hegemonyanın ideolojik olarak dışlamak zorunda olduğu talepler olduğunu söylememiz mümkün değildir. Oysa ideolojiler alanı bakımından böyleyse de siyaset söz konusu olduğunda tablo tam tersine döner. Dönemin Rus kapitalizmi, içinde bulunduğu koşullar çerçevesinde ve kendi siyasal egemenliğini sürdürmek zorunluluğu altında halka ne ekmek ne toprak ne de barış sunabilecek durumdadır. Ekmek, toprak ve barış, kapitalizmle tanımı gereği uyumsuz talepler oldukları için değil, somut durumda kapitalist egemenlik tarafından karşılanması imkânsız olduğu ve bu nedenle de dışlanması gerektiği için radikalleşmiş ve nihayetinde kapitalist egemenliğin yıkılmasına giden devrimci yükselişi beslemiştir.

Siyasette radikalizmin, tikelin şiddetinden beslenmesi de bu yolla olur. Dolayısıyla, söz konusu siyaset olduğunda bütünlüğün mecazlarıyla konuşmaktan çok, tikelin gerçekliğiyle konuşmak ve eylemek gerekir. Siyaset, tikel olmakla beraber basbayağı gerçek ve gerçekçi bir talebi, eğer burjuvalar kendi çıkarlarına aykırı

14 Slavoj Zizek, *Gıdıklanan Özne*, Epos Yayınları, Ankara, 2012, s. 253.

görmeseydi mevcut koşullar içinde bile kolaylıkla uygulanabilir olan bir talebi, tüm toplumun yararına olacağı belli olduğu için meşru olan ama sermaye egemenliği tarafından imkânsız hale getirilen bir talebi örgütlemek, onu harekete geçirmek ve kapitalizmin siyasal egemenliğini işlemez hale getirmek demektir. Tikelin şiddeti biçiminde açığa çıkan bu çatışma esasında burjuva hegemonyasının evrensellik iddiasını damgalayan ontolojik lekedir; onun kendi kendisiyle özdeş olmasını ve kendi üzerine kapanarak tamamlanmasını engelleyen çapaktır; mutlaklığının olanaksızlığını işaret eden semptomdur. Haliyle, kapitalist egemenliğe karşı mücadelede siyasetin rolü, bu semptomlarla özdeşleşmeyi[15] ve onları birer silaha dönüştürmeyi anlatır.

Hâlâ yanıtlanmamış olan soru ise siyasetin özgül hedefinin ne olduğudur. Bu soruya genellikle pek düşünülmeden ama kimi özel örneklerde de belirtik bir sav olarak, toplumsal yapıyı dönüştürmek yanıtı verilir. Örneğin Hardt ve Negri'nin önerdiği perspektif, siyasetin özerkliğinin ortadan kaldırılıp onun tümüyle toplumsal ilişkilerin dönüştürülmesi işine hasredilmesidir.

> Politik alanın özerkliğini yeniden canlandırmak yerine, politik alan toplumsal alana dönmeli ve onun kanatları altına girmelidir: Politik mantık ve politik eylem artık özerk yapılar olarak görülemez, aksine tamamen toplumsal ve ekonomik yaşamın katmanları içine gömülüdürler.[16]

Siyasallığın kaynağının sınıf mücadelesinde, yani toplumsal işbölümü uyarınca sınıflara bölünmüş toplumsal yapıda olduğu, daha önce de gördüğümüz gibi zaten Marksist bir savdır. Ancak, siyasallığın kaynağının toplumsal ilişkilerde olması, siyasetin misyonunun toplumsal ilişkileri dönüştürmek olduğu anlamına gelmez. Marksizm, kuşkusuz, son çözümlemede kapitalizmle birlikte tüm bir sınıflı toplum yapısını ortadan kaldırmayı, bu

15 Slavoj Zizek, *Kırılgan Temas*, s. 291.

16 Michael Hardt ve Antonio Negri, *Meclis*, s. 81.

anlamda toplumsal ilişkileri kökten biçimde dönüştürmeyi hedefler. Ancak bu hedef, kapitalizmin egemenliğine son verilmesi koşuluna bağlıdır. Toplumsal ilişkilerin dönüştürülmesi kapitalizme karşı mücadelenin yöntemi değil, bu mücadeleyle mümkün hale gelecek olan şeydir. Eğer kapitalizmin siyasal egemenliğine son verilmeden toplumsal ilişkilerin dönüştürülmesi mümkün olsaydı, Marksizmde devrim düşüncesinin bir zorunluluk düzeyine çıkarılmasına da gerek olmazdı. Dahası, siyaset ile toplumsal ilişkileri dönüştürecek eylem türünün birbirinin karşısına konulmasının da herhangi bir gerekçesi sunulamaz. Kapitalizmin egemenliği sürerken de bazı toplumsal ilişkilerin kısmi ya da biçimsel anlamda dönüşüme zorlanması mümkündür elbette. Ancak bu da doğrudan doğruya devlet iktidarını hedefleme niteliğiyle belirlenmiş siyaset pratiğinin bir sonucu olabilir sadece.

Dolayısıyla siyasetin hedefinin toplumsal ilişkileri dönüştürmek olarak konulması, devlet iktidarının ele geçirilmesini kapsamadığı ve onun tarafından koşullanmadığı takdirde, Poulantzas'ın belirttiği gibi tam da ekonomizmin ve reformizmin arzuladığı siyaset tanımına çıkar. Yani siyasete, sınıf mücadelelerinin belirlenimi altında olması anlamında tanımı gereği siyasal olan, ama bir pratik olarak siyaset alanının dışında kalan bir alana yönelmesi talimatı verilmiş olur. Oysa, bir pratik olarak siyasetin özgüllüğü, tam da devlet iktidarını hedef almasından gelir.[17] Devleti hem bir kurumlar hem de pratikler bütünü olarak gören yaklaşım, siyasetin asli konusunun da devlet iktidarının ele geçirilerek yıkılması ve yeni bir içerikle yeniden kurulması olduğunu kabul eder. Siyaset yerine siyasallığı, özgül çatışmalar yerine evrensel çelişkileri, devlet iktidarı yerine toplumsal ilişkileri önceliklendiren bir yaklaşım, örtük olarak devrim zorunluluğunun reddi anlamına gelir. Bu tür bir yaklaşım, siyasallığa ve evrensel olana yaptığı vurgular sayesinde jargon bakımından son

17 Nicos Poulantzas, *Siyasal İktidar ve Toplumsal Sınıflar*, Epos Yayınları, Ankara, 2014, s. 44-47.

derece radikal de görünebilir; ancak bu, olsa olsa bir tür pasifizmin radikalleşmesidir.

Başkalaşmış Nesne ve Özne

Şimdiye kadar Marksizm kaynaklı siyaset ya da Marksist siyaset sözlerini kullansak da bununla kastedilenin sosyalist hareket olduğu açıktır. Sosyalist hareket, bir ülkede sermaye egemenliğine karşı işçi sınıfının siyasal iktidarı ele geçirmesi anlamındaki siyasal devrimi hedefler. Hareketin ait olduğu sınıfın açıkça proletarya olması ve mücadelenin amacının devrim olarak ortaya konması sosyalist siyasetin ayırt edici nitelikleridir. Kuşkusuz, her toplumsal formasyonda sosyalist hareket özgül renkler ve nitelikler de kazanabilir ancak onun genel sol düşünce ve hareketten ayırt edilebileceği noktalar proletarya ve devrim kavramlarıyla özetlenebilir.

Bir ülkedeki sosyalist hareketin doğuşu, gelişimi ve deneyimi ile Marksizm arasındaki ilişkiler her zaman çeşitli özellikler taşır. Bu özelliklerin kimi olumlu kimi olumsuz olsa da Marksizmin belirli bir ülkenin rengini taşımadan orada bir siyasal harekete dönüşmesi söz konusu olamaz. Bu anlamda, bir sistem olarak Marksizm, yöntemi ve kuramı açısından taşıdığı evrensel nitelikleri her toplumsal formasyonda özgül biçimlerde açığa vurur. Dolayısıyla, tıpkı özgül bir kapitalist ülkeyi incelerken toplumsal formasyon bağlamına başvurmamız gerektiği gibi, o ülkeye ait sosyalist hareketi düşünürken de aynı toplumsal formasyon bağlamına başvurmamız kaçınılmazdır. Her ne kadar bu bölümde böyle bir incelemeye girişmeyecek olsak da bir sistem olarak Marksizmle özgül bir siyasal hareket olarak sosyalizmin etkileşimini kavrayabilecek kavramsal bir çerçeve kurabiliriz.

Bir sistem olarak Marksizmle özgül bir siyasal hareket olarak sosyalizm arasında her zaman bir tarihsel açının bulunduğunu söyleyerek başlayabiliriz. Bu açı, bir toplumsal formasyonda sos-

yalist hareketin yola çıktığı andaki koşullar tarafından biçimlendirilir. Sosyalist hareket kendisini ne kadar Marksizmin evrensel nitelikleriyle donatırsa donatsın, yola çıkarken içinde yer aldığı ülkenin tarihsel ve güncel birikiminin ortasına düşer. Ülkenin o andaki siyasal çatışmaları, sınıfların karşılıklı mücadele deneyimleri, sınıf bilincinin olgunlaşma düzeyi, kültürel ve ideolojik koşullanmalar gibi bir toplumsal formasyonun özgüllüğünü oluşturan veriler, sosyalist hareketin istese de istemese de içinde devineceği nesnelliği oluşturur. O halde, bir ülkede sosyalist hareketin başlangıcı için "en uygun" koşulların ya da "doğru" anın saptanması imkânsızdır. İkincisi ve daha önemlisi ise, bir ülkedeki sosyalist kadroların yapması gereken ilk iş ülkenin somut koşullarından hareketle Marksizmin o özgül bağlamdaki inşasına girişmektir. Gramsci'nin de vurguladığı gibi, sosyalist hareketin kopmaması gereken tek ilke gerçekliğin gerçekçi yorumudur:

> İlerleyici olarak düşünülen belirli bir güce dayanarak, ve ona utku kazandırmak için gücünü pekiştirerek, istenci gerçekten varolan ve etkili güçlerin yeni bir dengesinin yaratılmasına uygulamak demek, her zaman güncel gerçeklik alanında, ama ona egemen olmak ve onu aşmak (ya da bunu yapmaya katkıda bulunmak) için devinmek demektir. "Olması gereken", demek ki, somutluktur, daha da iyisi, gerçekliğin gerçekçi ve tarihe uygun olan tek yorumudur; tek etkin tarih, tek etkin felsefe, tek politikadır o.[18]

Lenin'in somut durumun somut çözümlemesi derken kastettiği de budur. Bir siyasal özne, harekete geçmek için kuramın birebir örtüşeceği koşulları aramayacağı gibi, siyasal mücadelenin süreci içinde ortaya çıkan her yeni olguya da kuramda öngörülüp öngörülmediği açısından yaklaşmaz. Yapılması gereken, gerçekliğin somut zemininden hiç kopmadan, özgül bağlamdaki nesnelliğin Marksist bir açıklamasına girişmektir. Bir siyasal hare-

18 Antonio Gramsci, *Hapishane Defterleri*, s. 124.

ket olarak sosyalizmin görevi, içinde doğduğu ülkeye Marksizmi anlatmak olamayacağına göre, işçi sınıfının iktidar mücadelesini kuramsal açıdan temellendirmek, tanımlamak ve güçlendirmektir. İşte bunun için de evrensel olanın özgül olanda yeniden yaratılması gerekmektedir.

Kuşkusuz, sosyalist hareket ait olduğu ülkeye dair bir çözümleme çerçevesine daha en başta sahiptir. Ancak sosyalist hareketin Marksizmin evrensel niteliklerinin ötesine geçememesi durumunda bu çözümleme de özgülleşemeyecek, diğer bir deyişle siyasal bir tutuma dönüşemeyecektir. Marksizmin evrensel nitelikleri, sosyalist hareketin çözümlemelerinin bütünsel ve tarihsel olmasını sağlar; ancak bir siyasal hareketin oluşturulabilmesi için bunların ötesinde özgül ve konjonktürel olanın da çözümlenmesi gerekmektedir. Üstelik, özgül ve konjonktürel olanın çözümlemesi yapılıp ayrı bir rafa kaldırılmamalı, bizzat Marksizmle ilişkilendirilerek özgülden evrensele doğru yönelen bir hareket izlemelidir.

Bunların da ötesinde, eğer bir ülkedeki sosyalist hareket bir kadro akımı olarak kalmayacak ve kitleselleşecekse, doğal olarak, kitlelerin siyasal ve ideolojik duyarlılıklarıyla temas noktaları bulmak zorundadır. Oysa Marksist düşüncenin kitleselleşmeye direnen, bu anlamda sınırlı bir kadro topluluğunun "bilinci" olmaya yatkın özellikleri olduğu açıktır. Dahası, Marx da kitlelerin kuramı benimsemesinden ya da anlamasından değil, kuramın kitleleri sarmasından söz ettiğine göre, bunun ancak siyaset aracılığıyla gerçekleştirileceği söylenebilir. Çünkü Marksizm, dolaysız biçimde ve doğrusal bir gelişmeyle kitleselleşemez. Marksizmin kitleselleşmesi bir *başkalaşım* sorunudur ve bu başkalaşımda anahtar rolü siyaset oynar. Siyaset aracılığıyla Marksizmin evrensel nitelikleri özgül bir bağlamdaki çatışmalarla etkileşime sokulur, sınıf mücadelesinin gündemleri bütünsellik içerisine yerleştirilir ve toplumsal kaynaklar devrim hedefiyle uyumlu bir rotada tutulur; ancak, dikkat edilirse, bunları yapan tek başına

bir sistem olarak Marksizm değil, Marksizmi rehber edinen kadrolar tarafından yürütülen sosyalist siyasettir.

> Marksist yöntemle ve bilimle ortaya çıkartılan bütünselliği, kendi iç ögelerinden kalkarak önceliklendirmek; bu bütünselliği var olan ideolojik ortamda yaşayıp bu ortamın ideolojik koşullanmalarıyla baş edebilecek özel siyasal söylem, vurgu, sav ve projelerle donatmak.[19]

Aslında söylenen, bir ülkede işçi sınıfının iktidarını amaçlayan sosyalist hareketin, o ülkenin özgül koşullarıyla ve olanaklarıyla yaratıcı bir bağ kurmadan kitleselleşemeyeceği, bu anlamda Marksizmi de siyasallaştıramayacağıdır. Kapitalist üretim tarzının genel koşullarının ötesine geçersek, sermaye egemenliği her toplumsal formasyonda özgül biçimler yaratır. Emek gücünün yeniden üretimini düzenleyen siyasal ve ideolojik koşullanmalar bu özgüllüğün en fazla geçerli olduğu alanlardır. Haliyle, bu alanlarda yürütülecek mücadele genel geçer referanslardan çok, o ülkenin özgül koşullarıyla etkileşim kurabilecek vurgulara sahip olmalıdır. Eğer siyaset tikeldeki şiddeti yakalayıp onu harekete geçirmekse, işte bu tikelin bulunabileceği yegâne uzam toplumsal formasyon ölçeğidir. Yerelden kalkarak evrensele taşınacak deneyimlerle Marksizm zenginleştirilecekse, bu da ancak bu özgül bağlam içerisinde mümkün olabilir.

Özgül bağlamın tanımlanması, sadece içinde mücadele edilen ülkenin koşullarının ortaya konulması açısından değil, bizzat siyasal öznenin inşa edilmesi açısından da vazgeçilmezdir. Siyasal ve ideolojik temelleriyle Marksizmin evrensel niteliklerine bağlı olan sosyalist hareket, her ülkede hem doğum hem de gelişim açısından farklı süreçlerden geçer. İkincisi ise, sosyalist hareket, içinde mücadele edeceği ülkeyi kendisini evrensel bir aklın acentesi gibi görüp dışarıda tutarak da çözümleyemez. Çözümleme, verili ülke nesnelliğiyle birlikte sosyalist hareketin özgün nite-

19 Metin Çulhaoğlu, *Binyıl Eşiğinde Marksizm ve Türkiye Solu*, s. 196.

liklerini ve olanaklarını da içermek durumundadır. Troçki'nin belirttiği gibi, siyaset nesnel koşullarla öznenin olanaklarının buluştuğu bir zemindir[20] ve bu zemin, yani siyaset olmadığı takdirde öznenin nesnellikle ilişkiye girmesi mümkün değildir. Bir toplumsal formasyonun nesnel gelişim süreci ile o ülkeye ait siyasal hareketin öznel gelişim süreci ancak siyaset aracılığıyla buluşturulabilir. Yani sosyalist hareketin çözümleme konusu yaptığı somutluk, "kendi başına, kendinde ve kendi için olacak bir 'gerçeklik' değil, ama onu değiştiren insanlarla tarihsel ilişki içinde bir gerçeklik" olabilir.[21]

Siyasetin böyle bir özgül bağlamda yapılıyor olması, onun hiçbir evrensel ve kuramsal belirlenime sahip olmadığı anlamına gelmiyor elbette. En başta, kapitalist üretim tarzının çözümlenmesi ve sınıf çıkarlarının ortaya konulması, ne kadar özgül olursa olsun sosyalist hareketin tanımlayıcı ilkesi olarak belirleyiciliğini korur. Kuşkusuz, böyle düşünmeyenler de var. Örneğin Laclau ve Mouffe, sınıf çıkarlarını üretim tarzı düzeyinde geçerli bir soyutlama olarak görüp toplumsal formasyon düzeyindeki çatışmaların sınıf çıkarlarıyla ilgisi olmadığını söylemektedir. Onlara göre, sınıf çıkarları siyasete ve ideolojiye ekonomi tarafından verilmez, ancak siyaset bu çıkarları kurar: "Politik pratik sınıf çıkarlarını tanıyıp sonra da onları temsil etmez; temsil ettiği çıkarları kendisi kurar."[22]

Bu yaklaşım, her şeyden önce, Marksizmde sınıf çıkarlarının ekonomi tarafından yaratıldığını ileri sürerek tahrifatta bulunuyor. Oysa Marksizm, sınıfları ekonomik değil toplumsal olgular olarak görür. Dolayısıyla, sınıfları karşı karşıya getiren, ekonomik çıkarlarının farklılaşmasından önce, toplumsal işbölümünün onları uzlaşmaz konumlara yerleştirmesidir. Ancak daha ilgin-

20 Lev Troçki, *Sürekli Devrim - Sonuçlar ve Olasılıklar*, Yazın Yayıncılık, İstanbul, 2007, s. 268.

21 Antonio Gramsci, *Hapishane Defterleri*, s. 226.

22 Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe, *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*, s. 193.

ci, Laclau ve Mouffe'un sınıf çıkarlarını "sonradan" yaratılan ve devreye sokulan bir şey olarak görmesi. Siyaset, sınıf çıkarlarının uzlaşmazlığından kaynaklanan sınıf mücadelesinin bir sonucu değil, tam tersine, sınıf çıkarları ve mücadelesi siyasetin bir sonucudur onlara göre. Bu, siyasetin, kendisine konu ya da hammadde olabilecek hiçbir olguya sahip olmadığını söylemenin başka bir biçimidir aslında. Çünkü siyaseti önceleyen sınıf çıkarlarından ve mücadelesinden söz edemeyeceksek, siyasetin neden ve ne için yapıldığını da anlamlı biçimde açıklayamayız. Laclau ve Mouffe'a göre siyaset, neredeyse kendisine meşgale olsun diye sınıf çıkarlarını yaratmaktadır. Diyelim ki, gerçekten de siyaset kendisine konu ya da hammadde olması için sınıf çıkarlarını yaratıyor; peki bunu neden yapıyor? Yanıt koca bir sessizlikten başkası değildir.

Laclau ve Mouffe, savlarını temellendirmek için Marksizmde işçi sınıfına tanınan ayrıcalıklı rolü de tartışmaya açıyorlar. Onlara göre, "Toplumsal antagonizmaların belirlenmesi yönünde adım atabilmek için, çeşitli ve genellikle çelişkili konumlar çoğulluğunu analiz etmek ve klasik söylemin 'işçi sınıfı' gibi tamamen birleşmiş ve homojen bir fail fikrini bir yana bırakmak zorunludur."[23] Ancak, yazarların burada sözünü ettikleri "klasik söylem", neresinden bakılırsa bakılsın Marksizm olamaz. Çünkü Marksizmde işçi sınıfı, hiçbir zaman tamamen "birleşmiş" ve "homojen" bir özne olarak tanınmaz. Tam tersine, Marksizm işçi sınıfının bölünmüşlüğünü ve parçalanmışlığını veri alır ve tüm siyasal çabasının merkezinde sınıfın birliğini sağlamak amacı bulunur. Görünen o ki, Laclau ve Mouffe sonradan rahatlıkla reddedebilmek için Marksizmin olağanüstü bayağılaştırılmış yorumlarını "klasik söylem" mertebesine yükseltmeyi denemektedir. Devam ettiğimizde ise ikilinin işçi sınıfı ile sosyalizm arasındaki ilişkinin "ekonomik" çıkarlara dayandırılamayacağı yönündeki sözleri gelir:

23 Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe, *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*, s. 144.

> Açık ki bu, işçi sınıfı ile sosyalizmin bağdaşmaz olduklarını değil, çok farklı bir durumu, sosyalizmdeki temel çıkarların ekonomik süreçteki belli konumlardan mantıksal olarak çıkarsanamayacağını gösterir. (...) Çünkü üreticilerin üretim ilişkileri içinde konumu ile zihniyetleri arasında hiçbir mantıksal bağ yoktur. İşçilerin belli egemenlik biçimlerine direnmeleri, sadece üretim ilişkileri içindeki konumlarına değil, toplumsal ilişkilerin tamamı içindeki konumlarına bağlıdır.[24]

Yine, sonradan rahatlıkla reddedebilmek için bayağılaştırılan bir Marksizm görüyoruz burada. Laclau ve Mouffe'un büyük bir hünerin eseri gibi dile getirdikleri işçi sınıfının maddi konumu ile bilinci arasında zorunlu bir bağ olmadığı savı, esasında tam da Marx'ın "kendinde sınıf" ve "kendisi için sınıf" kavramlarıyla saptadığı olgudan başkası değildir. Ancak, işçi sınıfının maddi konumu ile çıkarları arasında bir bağ olmadığını söylemek de mümkün değildir. Zaten Marx'ın altını kalınca çizdiği konu da bilincinde olmasalar da işçilerin belirli çıkarları olduğu ve bu çıkarların onların maddi konumlarında bulunabileceğidir. Nitekim, sınıfların maddi konumları ile çıkarları arasında hiçbir bağ olmasaydı, bütün kapitalistlerin neden kararlı bir biçimde burjuva ideolojisini benimsediklerini açıklamak imkânsız olurdu.

Sınıfların nesnel çıkarlarından söz etmek hiç de sınıfların bu çıkarların bilincinde olmak zorunda olduğu anlamına gelmez. Pekâlâ, esasında nesnel çıkarlara sahip olup da henüz bunların farkına varmamış olmak mümkündür. Eğer bu olasılık çok akıl almaz görünüyorsa, o zaman toplumsal öznelerin her zaman saydam bir bilince sahip bulunduklarını, çıkarlarının tam olarak ayırdında olduklarını ve öznenin bilincinin de tümüyle aydınlanmış bir kartezyen akıl olduğunu kabul etmemiz gerekirdi. Burada gördüğümüz, postyapısalcı düşüncenin sürekli yinelediği bir örüntüdür esasında: Bir özne ya kendi çıkarlarının tümüyle bilincindedir ya da böyle çıkarlar, hatta böyle bir özne yoktur.

24 Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe, *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*, s. 144.

Doğal olarak, hiçbir toplumsal özne kendi çıkarlarının tümüyle bilincinde olamayacağı için hep varılan sonuç da bu tür çıkarların olmadığı yönünde olmuştur. Bu akıl yürütmesi, açıkçası, her zaman aynı tarafın kazanacağı en baştan belli olan bir oyundur. Buna karşılık, Marksizmde toplumsal öznelerin kendi çıkarlarının bilincine eksiksiz biçimde sahip olduğu, hatta ve hatta bu bilincin onların maddi konumlarından doğup geldiği gibi bir düşüncenin izi bile yoktur.

Laclau ve Mouffe ile onları takip edenlerin siyasetten söz ettiklerinde artık hiçbir geçerliliği ve gerekçesi kalmamış bir söylem fetişizminden söz ettiğini söyleyebiliriz yani. Bu koşullarda siyaset, ancak söylem üretme kapasitesine sahip aydınların halkı kendi söylemlerine ikna etmek için giriştikleri bir yarışmadan ibaret kalır. Bu söylemlerin hangisinin doğru ya da yanlış olduğunu ya da neye göre tercihte bulunmamız gerektiğini saptamamızı sağlayan sınıf çıkarları da buharlaştırıldığına göre, yarışan söylemlerin güzellik, iyilik gibi ahlaki ölçütlerle değerlendirilmesinden başka bir yol da kalmamış olur.

> Bu argüman içinde, siyasetin fiili olarak *neye ilişkin* olduğunu söyleyebilmek imkansızlaşır. Siyaset ve ideolojinin, üzerinde çalışabileceği herhangi bir "hammadde"den söz edilemez; çünkü toplumsal çıkarlar, bu durumda, onlara kaynaklık eden değil, onların ürünü olan şeylerdir. Böylece siyaset ve ideoloji, tamamen kendi kendini yaratan, totolojik birer pratik haline getirilir. (...) Eğer işçi sınıfı kendi sosyo-ekonomik koşullarından kaynaklanan herhangi bir çıkara sahip değilse, kendisinin siyasi ve ideolojik olarak çeşitli şekillerde "inşa edilmesine" *direnecek* herhangi bir öğeden de yoksun demektir. Benim bu sınıfa ilişkin siyasi inşama karşı koyacak tek şey bir başkasının siyasi inşasıdır. (...) Böylece, radikal siyaset herhangi bir fiili duruma dayanmayan bir tür ahlaki tercih meselesine döner ve buna uygun olarak da postalthussercilerimizin Marksizm'de "ahlakçılık" olarak bilinen şu hümanist sapkınlık içine düştüğü görülür.[25]

25 Terry Eagleton, *İdeoloji*, s. 297-298.

Öznenin etkinliğinin nesnel konumlardan ve çıkarlardan koparılması, esasında öznenin tümüyle serbestleşmesi anlamına gelir. Yapısalcı düşüncenin özneyi iptal etmek niyetiyle çıktığı yolun sonunda öznenin hiçbir belirlenime tabi olmayan bir söylem nesnesi olarak mutlak serbestiye kavuşmasındaki tuhaf cilve, ahlak gibi öznelliğin en safhali olan bir alanın siyasetin tek dayanağına dönüşmesiyle sonuçlanmıştır. Siyaset hiçbir toplumsal temele dayanmadığı için siyasetin konusu yine kendisi olur; siyaset kendi kendisini üreten ve kendi kendisiyle mücadele eden bir işe dönüşür.

Bu geniş parantezi açmamızın nedeni şuydu: Sosyalist hareketin ait olduğu ülkenin koşullarıyla etkileşim içinde olması ve işçi sınıfının iktidar mücadelesini özgül bağlamda yürütmesi, Marksizm tarafından ortaya konulmuş evrensel belirlenimlerin geçersizleşeceği anlamına gelmez. Aksine, Marksizmin içsel hareketi, geneli özele olduğu kadar özeli de genele, evrenseli yerele olduğu kadar yereli de evrensele, bütünü parçaya olduğu kadar parçayı da bütüne taşıyan bir karşılıklılık barındırır. Dolayısıyla, kapitalist üretim tarzının ve sınıf çıkarlarının kuramsal bilinci, sosyalist hareketin özgül bağlamdaki pratiklerinin çapası rolünü oynar. Yani sosyalist hareketin siyasal pratiğine bir bütünlük, tarihsellik ve sınıfsallık veren nitelikler Marksizmin kuramsal çözümlemeleridir. Ancak bu bütünlüğe, tarihselliğe ve sınıfsallığa bir kitlesellik katarak onu sermaye egemenliği karşısında somut bir güce dönüştüren de özgül bağlamdaki siyasal pratiktir.

Hem bir sistem olarak Marksizmin somut bir güce dönüşmesinin hem de komünizmin bir ülkü olarak değil de bir hareket olarak etkinleşmesinin siyaset dışında bir yolu bulunmadığına göre, siyasal pratiğin bunları nasıl başaracağının da ortaya konulması gerekiyor. Sosyalist hareketin tarih boyunca geliştirdiği araç ve yordamlar biliniyor; ajitasyon-propaganda, örgütlenme, yayıncılık, eylemlilik gibileri ilk akla gelenler. Ancak sosyalist siyasetin görevi kitlelere farklı araçlar ve yordamlarla sosyaliz-

mi anlatmak değilse, tüm bu araç ve yordam envanteriyle yapılmaya çalışılan esas şeyin ne olduğunun berraklaşması gerekir. Gerçekten de sosyalist hareket tüm bunları neden kullanmaktadır? Yanıt şöyle olmalıdır: *İşçi sınıfının iktidar aygıtlarını hazırlamak*. Bu, sanıldığı kadar ütopik bir arayış ya da devrimden sonra gündeme gelecek bir gereksinim de değildir. Tersine, işçi sınıfının mücadelesi içinde sermaye egemenliğini yıkacak ve kapitalist devletin yerine "egemen sınıf olarak örgütlenmiş proletaryayı" koyacak örgütlülük tarzları yaratılmadığı sürece devrimci süreçlerin yükselişinin iktidarın fethine kadar götürülmesi neredeyse imkânsız olacaktır.

Kuşkusuz, işçi sınıfının iktidar aygıtlarının devrimden sonraki biçimi ve olgunlaşma düzeyi ile kıyaslandığında, sosyalist hareketin yaratılmasına soyunduğu araçlar bir tür *özörgütlülük* modelinin ötesine geçemeyecektir. Dahası, böyle özörgütlülükler, sosyalist hareketin sıfırdan başlayan iradi çabalarından çok, sınıf mücadelesinin nesnel olanakları içinde filizlenecektir. Sosyalist hareketin rolü, bu tür özörgütlülük olanaklarını açığa çıkarmak, onların dinamizmini korumak ve olabilecek en geniş yayılıma ulaştırmaktır. Bu anlamda, sosyalist hareketin görevi "performatif", yani salt kendini temsil eden pratikler yerine "kurucu"[26] pratiklere ağırlık vermektir. Elbette bir ülkedeki sınıf mücadelelerinin somut koşulları içinde sosyalist hareketin "performatif" pratiklere zorlandığı dönemler ya da başlıklar da olabilir ancak bunun sosyalist hareketin asli görevi ya da temel işi olmadığı akıldan çıkarılmamalıdır. Lenin'e kulak verirsek;

> Taktik sadece ezenlerin halkı aldatması olgusu üzerine kurulu olamaz; taktik, sınıfların karşılıklı ilişkisinin ve gerek parlamento-dışı gerekse de parlamenter mücadelenin gelişiminin genel tahliliyle belirlenmek zorundadır.[27]

26 Michael Hardt ve Antonio Negri, *Meclis*, s. 70.

27 V.İ. Lenin, "Bir Yazarın Günlüğünden-Partimizin Hataları", *Seçme Eserler Cilt 6*, İnter Yayınları, İstanbul, 1995, s. 246.

Lenin'in bu kısa ama içgörüsü yüksek sözlerinden öğrendiğimiz de sosyalist hareketin kitleleri eğitmekten daha fazlasını yapmak zorunda olduğudur. İşçi sınıfının iktidar mücadelesine hizmet eden taktiklerin ve stratejinin içinde, elbette, egemen sınıfların aldatmacalarına ve manipülasyonlarına karşı mücadele etmek, işçi sınıfını aydınlatmak ve bilinçlendirmek vardır. Ancak taktik ve stratejilerin üzerine kurulacağı zemin bundan ibaret olamaz. Sosyalist hareketin tüm pratiğine yön veren ilke, pedagojik ya da "performatif" temsil değil kurucu eylem olmak zorundadır.

Sosyalist hareketin mücadele gündemi, doğal olarak, ait olduğu ülkenin siyasal ve toplumsal sorunlarından oluşur. Bu sorunlar arasında emek-sermaye çelişkisinin özgülleşmesi ve somutlaşması olarak saptananlar kadar, esasında "burjuva" içerikli olan ve ancak sermaye egemenliği tarafından aşındırılmış demokratik başlıklar da yer alır. Sosyalist hareket sadece işçi sınıfının sosyalizmdeki çıkarlarını savunmanın ötesinde, toplumun sermaye egemenliğinden kurtarılması perspektifine sahip olduğu için, tarihsel sürecin çözüme kavuşturmadan işçi sınıfına devrettiği sorunları da kendi gündemine katarak siyasallaştırır. Ancak demokrasi eksenli başlıkların mücadelede yer tutması, mücadelenin bir demokratikleşme mücadelesi olduğu yanılsamasına yol açmamalıdır. Çünkü sosyalist hareket, burjuva demokrasisinin eşitliğinin sınıfsal varsayımlarının farkında olan ve buna karşı kararlı biçimde *sınıfsızlaştırma* yönünde mücadele eden bir siyasal harekettir.[28] Bu anlamda, sosyalist hareketin siyasal mücadelesi, hangi başlığa yönelirse yönelsin ya da hangi kısmi hak için eyleme geçerse geçsin, kopuş ilkesinin silikleşmesine izin veremez.

> Leninist belirleyici eylem ilkesi birdir; hem barışçıl demokratik mücadele, hem de devrimci kriz ve eli kulağındaki ayaklanma zamanlarında iş görür. *Nitekim demokratik mücadelenin kendisinin de baştan itibaren Leninist bir devrimci kopuş perspektifinden*

28 Jacques Ranciere, *Siyasalın Kıyısında*, Metis Yayınları, İstanbul, 2007, s. 46.

koyutlanması gerekir – önvarsayım olarak komünizme bakış açımız bu. Demokratik mücadele ancak kopuş imkanı baştan itibaren hesaba katılıyorsa, alternatif siyasal iktidar biçimlerini ortaya çıkarıyorsa bizi devrimci kopuşa "varma" imkanını taşır. (...) Dolayısıyla, bu açıdan bakıldığında, demokratik mücadele asla sadece demokratik mücadele olamaz; çünkü öznel bir eyleme ve kopuş imkanına olanak sağlamayan bir durum söz konusu olamaz.[29]

Burada söz edilen kopuş ilkesi, esasında, sosyalist hareketin hem içkin hem de aşkın nitelikleri aynı anda yüklenmesinin ifadesidir. Çünkü demokratik mücadeleler ile devrimci kopuş arasında bir süreklilik yoktur; devrim, demokratik kazanımların birikmesinin bir sonucu da değildir. Dolayısıyla devrim, demokratik mücadeleleri önkoşul olarak varsaymaz. Sosyalist hareketin gündemine demokratik mücadele biçiminde dahil olan başlıklar, esasında, tam da onu çevreleyen koşulların somutlaşmasıdır. Diyalektik, koşulları tanımak ile aşmayı tek ve aynı hareket olarak kavramaksa, sosyalist mücadelenin yaklaşımı da demokratik mücadeleleri hem tanımayı hem de aşmayı içermek durumundadır. Ancak bunun olabilmesi, yani sosyalist hareketin demokratik mücadeleler zeminine saplanmadan kopuş ilkesini koruyabilmesi ve gerçekten de fırsat ortaya çıktığında tarihsel süreklilikte bir kopuş yaratabilmesi, sadece bilinç düzeyindeki tutarlılığın sağlayabileceği bir yetkinlik değildir. Bu noktada kendisini dayatacak olan şey, işçi sınıfının özörgütlülüklerinin *ikili iktidar* işlevi üstlenecek olgunluğa kavuşturulmuş olup olmadığıdır. Diğer bir deyişle, devrim uğrağındaki başarının ölçütü, sosyalist hareketin kurucu eylem tarzını ne kadar iyi hayata geçirdiği olacaktır.

Bu noktada, böylesi bir kurucu eylem tarzının olanaklarını ve alanını da tarif etmek zorunluluğu doğar. Elbette bu olanakların ve alanın tanımlanması yine özgül bağlamlarda söz konusu olabilir. Fakat somut içeriğini özgül bağlamda bulacak bu tanımın soyut biçimini *başkalaşmış nesne* olarak koyabiliriz.

29 Saroj Giri, "Reel Hareket Olarak Komünizm", s. 76-77.

> Siyasal özne, çevresinde, neresinden olursa olsun kendini özgürce içine atabileceği bir "nesnellik denizi" olduğunu sanmamalıdır. (...) Siyasal öznenin karşılıklı etkileşime gireceği nesnellik, inceltilmemiş ve tümel bir dış dünya ya da en geniş anlamıyla kitleler değil, bir başkalaşmış nesne (meta-obje) olmak zorundadır.[30]

Çulhaoğlu'nun vurguladığı başkalaşmış nesne, özünde, siyasal öznenin giderek dolaysızlaşan bir ilişki içine girdiği ve onun aracılığıyla bütünün kendisini dönüştürecek eylemliliği sergilediği güçler anlamına gelir. Sosyalist yazında zaman zaman "öncü işçiler" olarak da tanımlanan bu kesim, esasında, sosyalist hareketle arasındaki sınırlar gevşek tutulan siyasallaşmış toplumsallığı ifade eder. Bu kesimlerin siyasallaşmasını hangi çatışmaların sağlayacağı ve bu kesimlerle sosyalist hareketin hem düşünce hem de eylem alanındaki etkileşiminin ne tür biçimler alacağı soyut olarak saptanamaz. Her toplumsal formasyon, kendi özgül koşulları içinde söz konusu çatışmalara dair siyasal tutum geliştiren topluluklar yaratır. Öte yandan, bir hareket bütünlüğün her iki kutbunu da kapsamak zorunda olduğuna göre, bu başkalaşmış nesnenin yanı sıra bir de *başkalaşmış özneden* söz etmemiz gerekir. İşte, böylesi bir başkalaşmış öznenin biçimi işçi sınıfının özörgütlülükleri olmak durumundadır. Bu özörgütlülükler, ilgili toplumsal formasyonun özgüllüğüne bağlı olarak, geniş halk cepheleri, fabrika konseyleri, işçi sovyetleri gibi biçimler alabilir elbette. Kesin olan ise sosyalist mücadelenin siyasal devrim hedefinin, toplumun burjuva ve proleter partileri arasında bölünmesinden daha karmaşık bir siyasal çatışma manzarasını ima ettiğidir. Özörgütlülükler tarzında etkinlik yürütecek siyasal araçlar, tam da bu noktada, yani bir devrimci yükseliş sürecindeki kitle dinamizminin öncü parti tarafından kapsanması imkânsız olan çeşitliliğini ve çoğulluğunu kapsayıp yönlendirme konusunda vazgeçilmez hale gelirler.

30 Metin Çulhaoğlu, "Gelişkin Marksist Düşünce ve Siyasallaşma", *Doğruda Durmanın Felsefesi 1*, YGS Yayınları, İstanbul, 2002, s. 105.

Sosyalist hareketin tarihi de bu yaklaşımın doğrulandığı bir örnektir esasında. 1917'de Ekim Devrimi'ni yapanlar Rus işçileri ve Bolşeviklerdi elbette; ancak, devrimi mümkün kılan sovyetlerden başkası değildi. Sovyet türü özörgütlülüklerin değeri ya da işlevi açısından ölçüt, doğrudan demokrasi ya da siyasal katılım prosedürlerinden çok, sosyalizmi inşa etmek için gereken birliğe ve güce sahip olup olmamasıdır. Çünkü devrim, sadece sermaye egemenliğinin yıkılması değil, aynı zamanda egemen sınıf olarak örgütlenmiş proletaryanın devletinin kurulması demektir. Sermaye egemenliğine bir devrimle son verme hedefi, aynı anlama gelmek üzere kopuş ilkesi, bu tür bir maddi gücün yaratılmasını sosyalist hareketin asli görevi haline getirir. Hatırlanırsa, Marx'ın Paris Komünü karşısında duyduğu heyecanın ve sevincin nedeni de proletarya iktidarının siyasal biçiminin keşfedilmiş olmasıydı. Özörgütlülükler yaratılmadan kopuş ilkesinin bilinçten eyleme dönüştürülmesi imkânsızdır; kopuş ilkesi olmadan ise en radikal görünenler de dahil olmak üzere yürütülen tüm mücadeleler genişletilmiş bir demokrasi çemberinde dönüp durmak zorunda kalır.

Komünizmi bir ülkü olmaktan çıkarıp, onu var olan durumu yıkacak gerçek hareket haline getirmenin de başka bir yolu yoktur. Saroj Giri'nin "komünizmi önden varsaymak"[31] dediği bu yaklaşım, işçi sınıfının iktidar aygıtlarının daha en baştan bir gereklilik olarak koyutlanması anlamına gelir. En baştan koyutlamak, bu aygıtların tüm olgunlaşma sürecini başlarda tamamlaması anlamına gelmez ama yürütülen mücadelelerin hedefinin rotasından şaşmaması ve varılacak noktanın bir ışık gibi yolu aydınlatması anlamına gelir. Gramsci'nin vurguladığı gibi, sosyalist hareket konjonktürel olanın üzerinde örgütlenecekse,[32] komünizmin bir önvarsayım olarak pratikleştirilmesi, mevcut nes-

31 Saroj Giri, "Reel Hareket Olarak Komünizm", s. 74.

32 Antonio Gramsci, *Gramsci Kitabı*, s. 245.

nel koşulları devrimci biçimde tanımanın ve aşmanın da biricik yolu haline gelir.

Stratejinin Sefaleti

Marx'ın birçok kere komünizmin bir ülkü olmaktan çok, var olan durumu yıkacak gerçek hareket olduğuna vurgu yapması nedensiz değildir. Kendi çağında da kendisinden sonra da komünizmin bir ülkü olarak tarifi ve işlevlendirilmesi oldukça yaygın bir tutumdur. Kuşkusuz, insanlığın her türlü sömürü ve baskıdan kurtulması, bu sayede özgelişimini özgürce sürdürebilmesi evrensel bir arzudur. Ancak bu arzunun kendisi Marksizm tarafından icat edilmiş değildir. Hatta insanlığın evrensel kurtuluşu bakımından alındığında, bu arzu özel olarak Marksist bile değildir. Öyle ya da böyle, bir ütopya ya da arzu olarak komünizm düşüncesi Marx'tan önce vardır, sonra da var olmuştur. Marx bu ütopyanın temel özelliklerine dair sözler söylemiştir ve bu sözlerde ifade bulan saptamalar Marksistleri ayırt eder; ancak Marx'ın asıl yaptığı bu ütopyanın nasıl gerçek kılınabileceğinin yolunu bulmak ve göstermektir.

O halde, Marx'ın ısrarlı vurgularının bize ne anlattığının berraklaşması önemlidir. Marx, "komünizm olarak komünizmin" insanlığın gelişiminin içkin bir ereği olmadığını söylerken herhalde bu düşüncenin önemsiz olduğunu söylemiyordur. Onun anlatmak istediği, komünizmin olanaklarının gerçeklik zemininde bulunmasının zorunluluğudur. Çünkü komünizm toplumun içsel gelişiminin bir sonucu olarak değil, insan bilincinin ve pratiğinin dönüştürücülüğü sayesinde hayata geçecektir. İnsan pratiğinin ise bir başlangıç noktası yoktur; o her zaman çoktan başlamıştır. Dolayısıyla, komünizmi hayata geçirecek pratik türü gelecekte bir gün ortaya çıkmayacaktır; o pratik şimdiki zamanın içinde mevcuttur. Bu nedenle komünizm, "ne yaratılması gereken bir *durum*, ne de gerçeğin ona uydurulmak zorunda ola-

cağı bir *ülküdür.* Biz, bugünkü duruma son verecek *gerçek* harekete komünizm diyoruz. Bu hareketin koşulları, şu anda varolan öncüllerden doğarlar."[33]

Ancak insan pratiği, çeşitli gündelik görünümleri olan bir soyutlamadır. Bu soyutlamanın özgülleştirilmesi, yani somut toplumsal koşullar çerçevesinde anlamlandırılması gerekir. İnsan pratiğinin mevcut toplumsal koşullar altında ve bu koşulları ortadan kaldırma amacıyla, yani hem içkin hem de aşkın olarak sergilenebileceği tek etkinliğin siyaset olduğu kabul edilirse, komünizmin bir siyasal hareket ve program olarak kavranmasının Marksizme daha uygun düştüğünü söyleyebiliriz. Siyasal hareket olarak komünizmden söz edildiğinde ise işin içine ister istemez işçi sınıfının siyasal iktidarı fethetmesi için yürütülen mücadelelerin ölçeği girer. Bu düzeyde, bir genel ütopya olarak komünizm düşüncesi ile bir sistem olarak Marksizm yeterli olmaz; bütün bunların verili bir nesnelliğin çözümlemesiyle bütünleştirilmiş bir stratejiye oturtulması gerekir. Komünizmi benimsemek için hiçbir özgül referansa gereksinim olmasa da onu hedefleyen bir mücadele yürütmek için özgül bağlamlı bir siyasal mücadele kurgusuna, yani stratejiye gereksinim vardır.

Sosyalist hareketin birkaç on yıldır kaybetmiş olduğu ve kaybının acı sonuçlarını yaşamak zorunda kaldığı şey de işte bu stratejik perspektiftir. Perry Anderson'ın dediği gibi, Marksizm kaynaklı siyasetin yaşadığı sorun basbayağı stratejinin sefaletidir.[34] Stratejik düşüncenin kaybı, sanıldığının aksine, sosyalist hareketin örgütlenme modellerinden kitlelere seslenme tarzına, dünya perspektifinden toplumsal çatışmalara kadar hemen her konuda ek sorunlarla karşı karşıya gelmesine yol açmıştır. Karşılaştığı sorunların üzerine kuramla ya da ideolojiyle gitmeye çalıştıkça, eksikliği hissedilen stratejik düşünce daha da gerilere itilmiştir.

33 Karl Marx ve Friedrich Engels, *Alman İdeolojisi*, s. 62.

34 Perry Anderson, *Tarihsel Materyalizmin İzinde*, Belge Yayınları, İstanbul, 2004, s. 37.

Sonuçta, sosyalist hareket uzunca bir süredir kendisi dışında bir şeyi temsil edemeyen, siyaset alanının araçları ve olanaklarını kullanma becerisini kaybetmiş, topluma gerçekçi bir siyasal kurtuluş programı yerine ülküselleştirilmiş komünizm tasavvurlarını anlatan bir konuma sıkışmıştır.

Bu sıkışma içinde iki tarzın güçlendiği görülebilir. İlki, Marksist yöntem ve kuramın ortodoks edinimini içeriyor olmakla birlikte, siyaset alanında devrimci bir girişkenlik sergilemekten uzak duran *radikal pasifizmdir.* Radikal pasifizm, en sol söylemlerle en sağ ve pasifist tutumları haklı göstermesiyle ayırt edilir. Örneğin, nasıl olsa her ikisi de burjuva egemenliğinin birer biçimi olduğuna göre, parlamenter sistemle faşizm arasında fazla bir fark olmadığını, dolayısıyla faşizme karşı demokratik haklar için yürütülecek mücadelenin anlamsız olduğunu söyleyebilir. Ya da belirli bir ülkedeki siyasal iktidarın güncel hamlelerine karşı direniş geliştirmenin düzen içi bir tavır olduğunu ileri sürebilir. Oysa sözde ve söylemde olabilecek en uç noktaya kadar çekilmiş bir siyaset pratiği, gerçekler ya da tarih karşısında devrimciliğin ya da ortodoksluğun garantisi sayılamaz. Siyaset, en sivri, en keskin, en sert talebi ortaya koymak değil de verili durumda sermaye egemenliğinin en zayıf noktasını, şiddet yüklü tikeli, düzenin içerilemeyen semptomunu saptamak ve bu çizgiyi kitleselleştirmek olarak tanımlandığı için, bu biçimde yapılan tek şey kurama ve ideolojiye sığınarak siyasetten kaçan pasifizmin bir tür radikalizm sosuyla servis edilmesi olur. Miliband'ın "yapısal üstdeterminizm"[35] olarak adlandırdığı ve özünde siyasalın biçimlerine yönelik aşırı kayıtsızlığı ifade eden bu akımın sosyalist harekete verdiği zarar ise, devrim ve sosyalizm vurgusunun bir tür eylemsizlik çizgisinin gerekçesi haline getirilmesidir.

İkinci akım ise, "politik doğruculuk" olarak adlandırılan yaklaşımın bir türevi biçiminde değerlendirilebilecek duyarlı-

35 Ralp Miliband, *Kapitalist Devlet*, s. 44.

lık aktivizmidir. "Politik doğruculuk", siyasette hakikatin yerini bilginin işgal etmesi biçiminde tanımlanabilir. Her türlü bağlamdan, niyetten ve sözcelemeden bağımsızlaştırılmış olarak, sadece eylemin yapılış ya da sözün dile getiriliş anına odaklanan bu yaklaşımın sonucu tümüyle biçimci bir ahlakçılıktır.[36] Son yıllarda giderek belirginleşen eğilimleriyle duyarlılık aktivizmi de "politik doğruculuk" yaklaşımının bu özelliklerini taşır. Bu akımın en belirgin özelliği, mikro düzlemlerde sergilenen bireysel ya da kolektif performanslar sayesinde duyarlılık oluşturma ve bu duyarlılıklar üzerinden bir toplumsal taraflaşma yaratma çabasıdır. Buna göre, siyasetin kaynağını oluşturan sınıf mücadelelerinin uzlaşmazlığı ve siyaset aracılığıyla müzakereye kapatılan tikelliklerin hepsi olsa olsa bir duyarlılık biçiminden ibarettir. Duyarlılıkların belirleyici ve tanımlayıcı olmasının sonucu ise öznenin de duyarlılık ekseninde kurulması, böylece verili bir sınıf egemenliği ile onun kurumsal aygıtı yerine duyarsız öznelerle mücadeleyi başatlaştırmasıdır. Kuşkusuz, kapitalizm sadece sömürü değil, birçok türden eşitsizlik ve baskı üreterek toplum kesimlerini mağdur eder. Bu mağduriyetlerin önlenmesi ya da giderilmesi için yürütülecek mücadelelerde sosyalist hareketin yerinin olması da doğaldır. Ancak sosyalist hareket açısından sınıf mücadelesi mağduriyetlerden biri değildir; dahası, siyaset de mağdurların acılarını ve kederlerini üst üste yığma işi değildir.[37] Sosyalist siyasetin görevi, işçi sınıfıyla birlikte tüm ezilenlerin sermaye egemenliğine karşı mücadele edecekleri siyasal ve örgütsel kulvarı yaratmaktır.

Sosyalist hareketlerin işçi sınıfı dışındaki ezilen kesimlere ve sınıf mücadelesi dışındaki toplumsal mücadelelere ilgisiz olduğu

36 Benjamin Arditi, *Liberalizmin Kıyılarında Siyaset*, Metis Yayınları, İstanbul, 2010, s. 28.

37 Alain Badiou, "İdeası Komünizm Olan Şeyin Gerçeği de Sosyalizm midir?", *Komünizm Fikri* içinde, Haz. A. Badiou ve S. Zizek, Metis Yayınları, İstanbul, 2012, s. 13.

zaman zaman söylense de bu iddianın gerçeklerle bir yakınlığı yoktur. Hatta modern çağların üç büyük mücadele kulvarı sayılabilecek sömürgeciliğe karşı direniş, faşizme karşı mücadele ve kadınların özgürlük mücadelesi doğrudan doğruya sosyalistlerin önderliğinde ve esinleyiciliğinde başlamıştır.[38] Bununla birlikte, duyarlılık aktivizmi biçiminde tanımladığımız hareketler toplumsal hareketler olmaktan çıkma eğilimi gösterdikleri ölçüde sosyalist hareketle aralarındaki mesafenin açıldığı da bir gerçektir. Çünkü duyarlılık aktivizmi, toplumsal hareketlerin taşıması gereken dayanışma ve kolektif eylem gibi özelliklerden sıyrılarak, ayrımların radikalleştiği ve tikel kimliklerin yüceltildiği bir tür endogamik ritüele dönüşmektedir. Bu ritüelin başarısı, farklılıkları buluşturarak kolektif eylemi mümkün kılmasında değil, her kimliğin birbirinden bağımsız (*ve zaman zaman birbirinin aleyhine*) gelişmesinde ortaya çıkar. Duyarlılıkların bu biçimde tikelleşerek kendilerine ait tımar bölgelerine dönüşmesi ise Arditi'nin vurguladığı gibi, ayrıştırma ilkesini süreklileştirerek toplumsal gruplar arasındaki dayanışma ilişkisini imkânsızlaştırır.[39]

Bütün bunlardan sonra, sosyalist hareketin strateji sorununa geri dönebiliriz. Radikal pasifizm ve duyarlılık aktivizmi sosyalist hareket üzerinde ne kadar bozucu etki yaparsa yapsın, işçi sınıfının siyasal iktidarı ele geçirmesine hizmet edecek bir strateji geliştirilmediği sürece bu tür sorunlar salt kuramsal işlemlerle ya da polemiklerle çözülemez. Bir strateji, temelde, nihai olarak siyasal iktidarın ele geçirilmesini amaçlayan hedefler, talepler, araçlar ve yordamlar bütünüdür. Strateji ne sosyalizm düşüncesinin yerine geçebilir ne de zamandan ve mekândan bağımsız olabilir. Dolayısıyla herhangi bir stratejiyi belirleyen onun nihai hedefidir ancak nihai hedefin kendisi bir strateji değildir. Strateji nihai hedefe doğru ilerlemenin yolunu ve yöntemini ifade eder.

38 Terry Eagleton, *Marx Neden Haklıydı?*, s. 240.

39 Benjamin Arditi, *Liberalizmin Kıyılarında Siyaset*, s. 53.

Haliyle belirli bir özgül bağlama ait olmayan bir tür meta-stratejiden söz etmek anlamsız olur. Benzer biçimde, strateji, ancak belirli periyotlar çerçevesinde oluşturulabilir; özgül bir bağlama ait de olsa tüm zamanları kapsayan bir stratejinin oluşturulması imkânsızdır.

Görüldüğü gibi, strateji, esasında kuram ile siyasetin buluşmasını sağlayan bir aracı kategoridir. Kuramın siyasete dolaysız aktarılması ve siyasetin de kuramdan bağımsız yürütülmesi söz konusu olamayacağına göre, ikisini buluşturan, buluştururken ikisini de birbirine indirgemeyen böyle bir zeminin varlığı şarttır. Deyim uygunsa, kuram "episteme" ise strateji de "tekhne"dir. Kuramsal bilgi ya da "episteme", gerçek yaşama dolaysız biçimde etki edemez. Saf ve soyut haliyle kaldığı sürece hiçbir bilgi gerçek dünya, gerçek toplumsal ilişkiler, gerçek insanlar üzerinde etki yaratamaz. Bilginin gerçek yaşama etki edebilmesi için bir taşıyıcı halka, bilgiyi somutlaştırıp pratik haline getirecek bir kanal gerekir. Konu sosyalist siyaset ve devrim mücadelesi olunca, bu "tekhne"nin adı strateji olur. Sosyalizmin, devrimin, sınıf mücadelesinin kuramsal bilgisi, ancak bir strateji sayesinde gerçek toplumsal koşullara etki edip dönüştürücülük niteliği kazanabilir. Stratejiden kastımız, bu anlamda, belirli bir kuramsal modelin, yani bir bilgi olarak kavranmış soyut ilkenin, özüne sadık kalmak koşuluyla, özgül bir bağlam içindeki hangi güçler, kaynaklar ve yönelimlerle gerçeğe dönüştürüleceğini saptayan somut bütünlüktür.

Yaygın kanının aksine, örneğin "işçi sınıfı öncülüğünde iktidarın ele geçirilmesini takip eden sosyalist kuruluş" düşüncesi, bir stratejiden çok, kuramsal bir modeldir. Bu model değersiz ya da işe yaramaz değildir; tam aksine, elde bu tür bir model bulunmadığı sürece hiçbir yaratıcı stratejinin sonuç alması mümkün olamaz. Ancak kuramsal modelin değeri, hayata geçirildiği ölçüde gerçek karşılığını bulur. Diğer bir deyişle, işçi sınıfının tarihsel rolünü oynaması için ne tür araçların ve yöntemlerin

kullanılacağı, sınıf mücadelesinin ülkedeki hangi siyasal ve toplumsal gündemler üzerinden keskinleşeceği, iktidarın ele geçirilmesi sürecinde devreye sokulacak aygıtların neye benzeyeceği, sosyalizmin kuruluş sürecinde faydalanılacak kaynakların neler olduğu gibi *somut* sorulara *somut* yanıtlar bulunmadığı sürece, eldeki modelin dönüştürücü bir pratik üretmesi imkânsızdır.

Bu kadar somutluktan söz etmemizin nedeni, bir stratejinin oluşturulmasına sadece somut koşulların zemin sunabilecek olmasıdır. Lenin'le özdeşleşmiş "somut durumun somut çözümlemesi" de bunu ifade eder. Somut durumun somut çözümlemesi, başlı başına kuramsal bir işlemdir ve öznenin çevresindeki koşulların bir envanterini çıkarmaktan daha ötesini anlatır. Marksizm açısından ele alırsak, somut durumun somut çözümlemesinin yöntemsel olarak iki unsuru gerektirdiğini söyleyebiliriz. Birincisi, bilgi üretimi saf ve soyut kavramlar dünyasında gerçekleşmez, mutlaka özgül bir bağlama ve somut ilişkilenme kanallarına gerek duyar. İkincisi ise, bilgi üretimi salt düşünsel bir etkinlik değil, bizzat pratiğin içerisinde gerçekleşen bir süreçtir. Hatta pratiğin kendisi, aynı zamanda bilginin edinilmesidir. O halde, eğer bir strateji oluşturmak amacıyla somut durumun somut çözümlemesine girişeceksek, bu girişimi hem özgül ve somut bir bağlamın, hem de belirgin bir pratiğin, etkinliğin, ilişkilenmenin içinde yapmak durumunda olacağımız açıktır.

Bu işlevi yerine getirecek olan stratejinin oluşturulması için birçok başlıkta somut çözümlemelere gidilmesi gerekmektedir: Emperyalizmin iç hiyerarşisi, yönelimleri ve hedefleri; ülke kapitalizminin emperyalizmle eklemlenme tarzı, sermaye birikim biçiminin gereksinimleri, sermaye sınıfının rekabet gücü ve kâr arayışları; ülkedeki sınıf mücadelelerinin birikimi, sınıfların örgütlülük ve bilinçlilik düzeyleri; ülkenin siyasal rejimi, iktidarın temel yönelimleri, siyasal ve toplumsal çatışma gündemleri; sosyalist hareketin ve ilerici güçlerin durumu, olanakları ve etkililik düzeyleri; işçi sınıfının ve toplumun ezilen kesimlerinin güncel talep

ve arayışları gibi başlıklardır bunlar. Sosyalist hareketin kitlesel ölçekte siyaset yapabilmesi, yani sosyalist hareketin toplumun hangi kesimleriyle ilişki kuracağı, hangi güçlerle ittifak ya da dayanışma içerisine gireceği, işçi sınıfına hangi araçlar ve gündemler üzerinden temas edeceği, ülkenin siyasal ve toplumsal koşulları içinde hangi talepleri ve hedefleri öne çıkaracağı, giderek hangi kesimleri ve özneleri kendi hegemonyasına eklemleyeceği, ancak böylesi bir çözümleme ve o çözümleme sonucunda ulaşılan bütünlükten hareketle tasarlanabilir. Bunların çözümlemesini barındırmayan bir stratejinin inşa edilmesi düşünülemeyeceğine göre, bir stratejinin ancak özgül bağlamda ve belirli periyotlara ilişkin olarak geliştirilmesinin bir zorunluluk olduğu da ortaya çıkar.

Sözünü ettiğimiz strateji kaybının çok çeşitli nedenleri vardır ve bu nedenlerin bir kısmı özel olarak belirli ülkelere özgüdür. Dünya sosyalist sisteminin ortadan kalkması ve sosyalist harekette uluslararası bir otoritenin yokluğu ile kapitalizmin sermaye birikim biçimindeki dönüşümler ve neoliberal otoriterliğin egemenliği, bunlara yanıt üretilemediği ölçüde strateji kaybının başlıca nedenlerini oluşturmuştur. Ancak stratejik düşünme becerisi, kaybın yaşandığı uğrağın gerisine dönülerek kazanılabilecek bir nitelik de değildir. Daha doğrusu, sosyalistlerin kaybettiklerini yeniden bulmak yerine, bu kaybın yerini dolduracak yeni bir stratejik bütünlüğü kurmaları gerekmektedir. İşin ucunun yine siyasete çıktığı yer de burasıdır. Çünkü bir stratejiye rengini, dengesini ve özgüllüğünü veren siyasetin ta kendisidir. Ait olduğu ülkenin özelliklerine, birikimine, gereksinimlerine yaslanan bir strateji, ancak bu karmaşık sorunlarla pratik olarak ilişki kuran siyasal mücadele tarafından üretilebilir.

Bütün bunlar, siyasetin kavramına olduğu kadar "ruhu"na dair de bir şeyler söylüyor olmalıdır. Siyasetin ne olduğu ve nasıl yapıldığı konusundaki ortalama algı, bizi kolayca düşüncelere ve sözlere taşır. Sonuçta siyaset dediğimiz şey, çeşitli düşüncelerin ifade edilmesi ve savunulması, hak ve taleplerin bir düşünce kipi olarak

dile getirilmesi olarak anlaşılır. Oysa bu, tam da siyasetin olmadığı şeydir, onun yadsınmasıdır. Siyaset kendisini çoğu zaman düşünceler ve sözlerle dışa vursa da siyasetin ne olduğu sorusuna verilecek yanıt başkalaşmalı, daha maddi ve somut bir karşılık kazanmalıdır. Bu açıdan bakınca, siyasetin esasen toplumsal dinamiklerin maddi ve gerçek varoluşuyla kurulan bir ilişki biçimi olarak tanımlanabileceği söylenmelidir. Diğer bir deyişle, içinde yaşadığımız dünyanın ve ülkenin verili koşulları, siyaset yapan aktörlerin önüne çeşitli dinamikler ve hareket alanları sunar. Siyaset ise bu dinamikleri ve hareket alanını başat hedef doğrultusunda yönlendirmek, ilerletmek ya da geriletmek anlamına gelir.

Henüz tanım en geniş halindedir ve hem siyasetin içine oturtulacağı ilkeler hem de yönlendirme, ilerletme ya da geriletme yönündeki müdahaleleri belirleyecek olan nihai hedef, tanımı inceltmeyi gerektirir. O zaman, bir adım daha atarak, sosyalist siyaset konusuna gelelim. Kuşkusuz, yukarıdaki geniş tanım, geniş olduğu ölçüde sosyalist siyaseti de ifade etmektedir. Fakat sosyalizm hedefi, siyasetin yürütülmesinde rehber tutulacak ilkeleri olduğu kadar, toplumsal dinamiklere ne yönde müdahale edileceğini de belirlemelidir. Örneğin, toplumsal yapıdaki rekabetçi ve bireyci dinamikler başkaları için güçlendirilmesi gereken bir durumken, sosyalist siyaset açısından mutlaka geriletilmesi, zayıflatılması, etkisizleştirilmesi gereken bir durum oluşturur. Ya da tersine, sosyalist siyaset dayanışmacı ve paylaşımcı dinamikleri ilerletmek, yaygınlaştırmak ve baskınlaştırmak için müdahale ederken, başkaları için bunlar yok edilmesi gereken tehlikeler anlamına gelir.

Konunun önemli olan noktası, siyasetin bu müdahale biçimi değil aslında. Görülmesi gereken, siyasetin salt düşünce ve söz üretmekle değil, esasen toplumsal yapının kimi dinamikleriyle ilişkiye geçmekle, onları güçlendirip yönlendirmekle, hedefe ulaşmak için bu dinamiklerden enerji alıp ilerlemekle ilgili olmasıdır. Çünkü siyaset boş bir zeminde yapılmaz. Siyasetin müda-

hale etmeye yeltendiği toplumsal yapı da saydam ve pürüzsüz bir yüzey değildir. Siyasetin belirleyici ve ayırıcı özelliği olan nihai hedef, ancak belirli dinamiklerin üzerine oturarak, söz konusu dinamiklerin barındırdığı enerjiyi kullanarak, giderek nihai hedefle uyumlu değer ve taleplere tutunarak gerçek bir seçenek haline gelir. O halde, siyaset yapan bir öznenin, toplumda yükselen ya da enerji barındıran ve kendi hedefiyle de uyumlu olan dinamiklere kayıtsız kalması söz konusu olamaz. Dahası, sosyalist siyaset söz konusu olduğunda, sosyalizmin evrensel ve tarihsel değerleri ile bir çelişki içermeyen, sosyalizm mücadelesini hem nicelik hem de nitelik açısından güçlendirme olanağı taşıyan, sosyalizmi bir düşünce ve söz içeriğinden sıyırıp elle tutulur bir seçenek haline getirmeyi mümkün kılan toplumsal dinamiklerle ilişkilenmek, onların taleplerinin gerçek sahibi ve savunucusu olabilmek de mutlak bir zorunluluktur.

En başta Marx'tan hareketle komünizmi bir siyasal hareket olarak tanımlamayı önermiştik; işte komünizmin siyasallaşması, pratikleşmesi ve mevcut durumu yıkacak bir güç haline gelmesi de bu yolla olur. Çünkü komünizm, Toscano'nun deyişiyle kemikleşmiş ülküler olarak değil, "kendi çözümlerine yönelen sorunlar"[40] olarak anlamlıdır. Komünizm geleceğin değil bugünün sorunlarını çözecek bir ecza olarak kullanılmalıdır.

40 Alberto Toscano, "Soyutlama Siyaseti: Komünizm ve Felsefe", *Bir İdea Olarak Komünizm*, s. 228.

2

Eşitsiz Gelişim, Devlet ve Demokrasi



Çingene, kaba şivesiyle,
"Eşyanın da canı var," diye ilan etti,
"bütün iş, ruhlarını uyandırabilmekte."
Gabriel Garcia Marquez – *Yüzyıllık Yalnızlık*

Walter Benjamin, "Tarih Kavramı Üzerine" adlı makalesinde, ihanetinin çirkinliği henüz çok taze olan sosyal demokrasi hakkında çarpıcı saptamalarda bulunur. Benjamin'e göre sosyal demokrasinin en büyük suçu, tarihin ilerlemesini genel ve herkesi kapsayan bir kural sayma yanılgısına düşmüş olmakla yetinmeyip, bir de Alman işçi sınıfına akıntıyla birlikte ileriye doğru yüzdüğü biçimindeki feci düşünceyi benimsetmiş olmasıdır. Kapitalist gelişmenin teknik bir ilerlemeye indirgendiği bu tarihsel uğrakta, sanayinin devasa adımlarla yaşamı yutuvermesi de neredeyse ilericiliğin siyasal bedeline dönüşmüştür. Protestan ahlakının çalışmayı yücelten buyrukları, Alman işçi sınıfına laik bir kisve altında sunulmuştur. Sonradan faşizmin kana kana içeceği kaynak, çalışmanın teknokratça yüceltilmesinden beslenmiştir. Benjamin'e göre faşizmin bir şansı da faşizme karşı olanların onu tarihsel ilerlemenin bir kuralı saymalarıdır.

Oysa tarihin, homojen ve boş bir zamanın içinden akıp ilerlediği düşüncesinin hiçbir temeli yoktur. Tarih, şimdiki zamanın içinde kurgulanan tüm olup bitmiş olaylardan başka bir şey

değildir. Yani ezilenlerin süregiden kavgaları geçmişte kalmamıştır; şimdiki zamanı yeni ve devrimci bir biçimde kurgulayarak onları canlandıracak, eşyanın ruhlarını uyandıracak olan özneyi beklemektedir. Tarihin geçmişte kalan şeylerden ibaret olduğunu söyleyen burjuvazi, tüm o ezilenlerin geleneğinin gerçekten de geçmişte kalması için dua etmiş olmaktadır aslında. Burjuvazinin istediği, tarihin düzenli bir akış içindeymiş gibi düşünülmesi (*ki bu aslında tarihin düşünülmemesi demektir*) ve bu akışın ezilenlerin çığlıklarıyla öfkelerini çok uzaklara süpürmüş olmasıdır. Devrimlerin görevi, tam da bu nedenle, tarihin akışını parçalamayı, hatta onu durdurmayı içerir. Devrim, bir kısmı ileriye doğru giden bir akıntıyla geleceğe doğru götürüldüğünü düşünen, bir diğer kısmı da geriye doğru giden bir akıntıyla geçmişe hapsedilmek istenen ezilenlerin hep birlikte şimdiki zamanı işgal etmesidir.

> Tarihsel bilginin öznesi, kavga eden, ezilen sınıfın kendisidir. Marx'ta bu sınıf, özgürlük hareketini kuşaklar boyunca ezilmiş olanlar adına tamamlayan, öz alan, köleleştirilmiş son sınıf olarak ortaya çıkar. "Spartaküs Hareketi"yle kısa bir süre için bir kez daha gerçeklik kazanacak olan bu bilinç, sosyal demokrasiye eskiden beri itici gelmiştir. Sosyal demokrasi otuz yıllık bir süre içerisinde, bir önceki yüzyılı yerinden oynatmış bir adı, bir Blanqui'nin adını neredeyse tümüyle silmeyi başardı. İşçi sınıfına gelecek kuşakların kurtarıcısı rolünü yükleyerek, kendini öne çıkarmayı yeğledi. Böylece bu sınıfın en büyük güç kaynağını kurutmuş oldu. İşçi sınıfı bu okulda hem nefreti, hem de özveri istencini unuttu. Çünkü bunların ikisi de özgürlüğüne kavuşmuş torunlar idealiyle değil, ama köleleştirilmiş ataların imgesiyle beslenir.[41]

İşte Benjamin'e göre sosyal demokrasi, işçi sınıfına gelecek kuşakların kurtarıcısı rolünü giydirerek onun ilerlemeye olan inancını iyice körleştirdi; işçi sınıfı da nefreti ve özveriyi bir kenara

41 Walter Benjamin, *Pasajlar*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2007, s. 44.

bırakıp misyonuna bağlı bir keşiş gibi kapitalizmin ilerlemeciliğinin itici gücü olmayı kabullendi; gözünü geleceğe diktikçe köleleştirilmiş atalarının imgesini yitirdi ve şimdiki zamanı arkaik bir şey olarak görüp sermayenin egemenlik kurmak için yayılacağı uzamı boşaltmış oldu. Yine de işçi sınıfı devrimci rolünü üstlenecekse, bunu ancak uzaklaştığı şimdiki zamana geri dönerek ve sadece kendisinin değil, köleleştirilmiş atalarının imgelerini de şimdiki zamana taşıyarak yapabilir. Bir yüzü geleceğe, bir yüzü de geçmişe döndürülmüş ezilenlerin ortasında kalan yarığın kapatılması ise çetin bir savaşımın konusu olur; çünkü o yarık boş değildir, şimdiki zaman sermayenin egemenliği tarafından doldurulmuştur. O yüzden, devrim, tarihin içinde geriye doğru bir kaplan sıçrayışı olmak zorundadır. Bu sıçrayış, zamanın akışını kesintiye uğratıp geçmişe ve geleceğe itilen ezilenleri şimdiki zamana el koymak üzere sahneye davet eden jesttir aslında. Ataların imgelerini canlandıran, eşyaların ruhunu uyandıran bir jest.

Böylesi bir anlayışın Marksizmle birlikte düşünülmesi mümkündür elbette, ancak bazı varsayımların kabul edilmesi koşuluyla. Eğer şimdiki zaman üzerine vurguyu gerçekten anlamlı bir siyasal tutuma dönüştüreceksek, her şeyden önce, tarihin ilerleyişinin olayların basit bir dizisi biçiminde olmadığını söylemeliyiz. Yani tarihsel çözümlemenin ortaya koyduğu sonuçların sadece tarih içinde kaldığını, ilerleme süreci tarafından geride bırakılmış olduğunu düşünmemek, en azından bundan emin olmamak gerekir. Bu söylenenler, genellikle faşizmin geri dönüşüne bir örnek olarak anlaşılsa da mutlaka böyle olmak zorunda değildir. Geri dönen, pekâlâ, köleleştirilmiş ataların imgeleri de olabilir. Tarihin ilerleyişi içinde aşıldığı, geride bırakıldığı, dahası başka bir tarihsel uğrağa ait olduğu düşünülen birçok mücadele, zamanın içinde çizdiği bir kavisle karşımıza çıkabilir. Siyasetin esas olarak şimdiki zamanın uzamı içerisinde yürütülen bir etkinlik olduğunu söylemiştik; bunun bir nedeni de geri dönen mücadelelerin biriktikleri yerin şimdiki zaman olmasıdır. Hiçbir toplum

gelecekteki sorunlarını önceden çözmüş olamayacağı gibi, geçmişteki sorunlarını da bütünüyle ve bir kerede çözmüş değildir. Geleceğin ve geçmişin çözülmemiş sorunlarının buluştuğu "kronotop" (*zaman-uzam*) olarak şimdiki zaman, iç içe geçmiş bir yumak oluşturur. Siyaset bu yumağı çözüp yeniden dokumayacaksa zaten hiçbir işe yaramamış olur.

Eski ile yeninin yerini değiştirip siyasetin zaman algısını kıran, geçmişin ve geleceğin sıralı dizisini sürekli bozan bu tarihsel cilvenin arka planında eşitsiz gelişim olgusu yatar. Eşitsiz gelişim genellikle verili bir dönem içerisindeki, yani aynı tarihsel kesiti yaşayan olgular arasındaki eşitsiz gelişme olarak anlaşılır. Oysa siyasetin gündemini oluşturan birçok başlık, eşitsiz gelişimini eşzamanlı değil de artzamanlı yaşayan, yani farklı tarihsel kesitlerin birbirine dolanması biçimini alan başlıklardır. Bu nedenle Marksizm toplumu ve tarihi düz, sıralı, her birinin yeri ve rolü önceden belirlenmiş olguların art arda gelişimi biçiminde değerlendirmez. Marksizm, kuramda sadeleştikçe gerçekliğin karmaşıklığının daha fazla bilincine varan bir sistemdir. Bu nedenle, kuramsal sonuçlar birbirine eklendikçe, Marksizmin daha fazla somut gerçekliği ve karmaşık ilişkiyi kavraması, açıklaması, çözümlemesi mümkün olur. Çünkü kapitalist üretim tarzının somutlaştığı toplumsal formasyonların karmaşıklığı inkâr edilemez bir gerçektir ve bu karmaşıklık, sadece insanların kafalarını karıştırmak ve onların gerçeği görmesini imkânsızlaştırmak isteyen egemen sınıfların ideolojik manipülasyonlarından doğmamaktadır. Tarihin ruhları, gerçekten de sürekli geri gelmektedir ve şimdiki zamanın sahnesi hepsi bir arada itişen bu ruhların şölenine dönüşmektedir. Siyasete bir tür "deus ex machina" rolü atfedilecekse, bu sahne bunun için en uygun yerdir.

Bütüne Sığmayan Parça

Eşitsiz gelişim olgusunun yöntemsel bir çözümlemeden geçirilmesi ve kuramsal bir yere oturtulması Marx'ta görülmez.

Ancak Marx'ın eşitsiz gelişim olgusunun görünümlerine karşı son derece hassas bir algıya sahip olduğu kesindir. Tüm yaşamı boyunca eşitsiz gelişim olgusunun görünümlerini yakalamak ve ortaya koymak için çarpıcı örnekler derlemiştir. Gençlik yıllarının belagatli diliyle söylersek, burjuvazisi korkak Almanya, "burjuva-sivil toplumun zaferlerini kutlamadan önce yenilgiyi yaşayan", "kendilerini durduran engeli aşmadan önce kendi öz engellerini diken", "özleri kendini kendi büyüklüğü içinde gösteremeden önce kendi darlığı içinde gösteren" öznelerle doludur ve bu tabloda her sınıf "üstündeki sınıfla savaşıma girişir girişmez, daha önce onu aşağıdaki sınıfla karşı karşıya getiren savaşımın içine gömülmüş" bulur kendini.[42] Eşitsiz gelişim Almanya'yı tarihsel geriliği ile ileriliğinin birbiriyle örtüştüğü bir uğrağa sıkıştırmıştır ve bu sıkışma içinde düz bir mantıkla birbirini takip etmesi gereken çatışmalar aynı kesitte açığa çıkmıştır. Bu nedenle Almanya'nın bu karışmış yumağın ilmeklerini tek tek çözerek ilerlemesi imkânsızdır.

1848 Devrimleri'ne dair değerlendirmelerinde de Marx'ın eşitsiz gelişim olgusunun görünümlerine dair duyarlılığını görmek mümkün olur. 1848 Devrimleri'nde sahnedeki yerini almış olan proletarya, burjuvazinin kendi sırasını savmaya hevesli oluşu nedeniyle, deyim yerindeyse onun tarihsel görevlerini bile üstlenmek zorunda kalmıştır. Marx'ın sözleriyle söylersek, "Fransa'da, küçük burjuva, normalde sanayici burjuvanın yapması gereken şeyi yapar; işçi, normalde küçük burjuvaya düşmesi gereken görevi yerine getirir; peki ya işçinin problemi, onu kim çözer? Hiç kimse."[43] Marx'ın burjuvazinin görevinin küçük burjuvaziye, küçük burjuvazinin görevinin de proletaryaya kaldığını saptadığı bu tarihsel uğrak, Fransa'nın kapitalist gelişmesinin özgül niteliğiyle belirlenmiştir. Nitekim Fransa'da burjuvazinin

42 Karl Marx, *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*, s. 206.

43 Karl Marx, *Fransa'da Sınıf Mücadeleleri*, s. 148.

devrimci hareketi, beraberinde işçi sınıfının da devrimcileşmesini getirmiştir ve bu durum Fransız burjuvazisini normal koşullarda kendi sınıfına ait olması gereken görevleri yerine getirmekten alıkoyan bir tutukluğa sürüklemiştir. Fransa'daki mücadele süreci o denli hızlı bir gelişme göstermiştir ki, en ılımlı reform talepleri bile mevcut düzeni yıkacak bir radikallik kazanmıştır. İngiltere'de liberal burjuvazinin rahatlıkla dile getirdiği talepler, Fransa'da açık açık sosyalist talepler olarak reddedilmiştir. Diğer bir deyişle, tarih eğer sıralı bir dizi izleseydi burjuva sınıfına ait saymamız gereken talepler, Fransa'nın 1848'de içinde bulunduğu uğrakta burjuva egemenliğini tehdit eden talepler olup çıkmıştır.

O halde, genel bir çerçeve olarak eşitsiz gelişimi şöyle açıklayabiliriz: Piyasa ve pazar ilişkileriyle dünya çapında birbirine bağlanan kapitalist ülkelerin oluşturduğu zincirde, her halka, kapitalizmin toplam gelişimini eşit biçimde içselleştirmez. Toplam gelişim, zincirin her halkasına farklı derecelerde yansır, yani eşitsiz biçimde gelişir. Eşitsiz gelişen sadece ekonomik veriler değil siyasal ve toplumsal ilişkilerdir de aynı zamanda. Öyle ki, kapitalizmin gelişmişlik düzeyini ekonomisinde yansıtan bir ülke, siyasal ve toplumsal açılardan oldukça geri kalmış olabilir. Ya da tersine, kapitalist gelişmeyi ekonomik açıdan neredeyse sıfır noktasında yaşayan bir ülkenin siyasal ve toplumsal dinamikleri kapitalizmi aşmayı mümkün kılacak gelişmişliğe erişebilir. Ekim Devrimi öncesindeki Rusya tam olarak bunun örneğidir: Ekonomik açıdan neredeyse kapitalizm öncesini yaşayan Rus toplumu, siyasal açıdan kapitalizmin ötesine geçecek dinamizmi sergilemiştir. Ve yine Rusya'da, burjuva devrimi o kadar geç gerçekleşmiştir ki, daha iş görmeye başlamadan eskimiş ve toplumun gereksinimlerine yanıt veremez hale gelmiştir.

Buradan çıkaracağımız sonuç, eşitsiz gelişim olgusunun ülkeler arasındaki gelişmişlik endekslerine benzetilemeyeceğidir. Eşitsiz gelişim, bunun ötesinde, verili bir bütünlüğün parçalarının, o bütünlüğü ortadan kaldıracak ölçüde gelişmesiyle ilgilidir.

Diğer bir deyişle, parçanın bütünün gelişimini beklemeden onun ötesine taşma potansiyeli kazanmasını anlatır. Eşitsiz gelişim demek ki yalnızca gelişmemişliği anlatmak zorunda değildir; eşitsiz gelişen parça kimi zaman da *aşırı* gelişmiş olandır. İşte bu aşırı gelişen parçanın mevcut bütünlüğe sığmaması durumuna eşitsiz gelişim kavramıyla yaklaşmak gerekir. İkinci sonuç ise şudur: Eğer eşitsiz gelişen parça bütünün varlığıyla uyumsuz hale gelmişse, bütünü yok edecek hareketin de o parçadan beslenmesi gerekir. Dikkat edilirse, burada kaynaklanmaktan değil, beslenmekten söz ediyoruz. Çünkü eşitsiz gelişim, tek başına toplumsal değişimi açıklayan bir kuram değil, toplumsal değişim süreçlerinin özgül bağlamlı görünümlerini saptamaya yarayan bir araçtır. Dolayısıyla eşitsiz gelişim olgusuna dair yapılacak saptamalar, sınıf mücadelesi ilkesinin tarihsel rolünü ikame etmekten çok, işçi sınıfının bu mücadelede hangi olanakları kullanabileceğini işaret eder. Başka bir ifadeyle, eşitsiz gelişim, temel çelişkinin hangi somut çatışma başlıklarında açığa çıkacağıyla ilgilidir. Bu anlamda, eşitsiz gelişim, temel çelişkinin rolünü üstlenmek şöyle dursun, bizzat o temel çelişkiden kaynaklanır.

> Eşitsiz gelişim, üretim güçleri ile üretim ilişkileri arasındaki çelişkinin yerine geçmez; eşitsiz gelişim bu çelişkinin kendini belli bir ülkenin koşullarında *somutlamayış biçimini* belirler. Mücadele ve onun hedefi olan devrim, doğrudan doğruya genel temel çelişkinin uzantısıdır; eşitsiz gelişim bu çelişkinin özgül somutlanış biçimiyle ilgilidir.[44]

Elbette eşitsizlik kapitalizmin yapısına içkindir ve sadece zayıf halka olarak saptanan somutluktan ibaret değildir. Eşitsiz gelişim her şeyden önce bütünün eşitsiz gelişmesidir ve bütünün gelişiminin parçalara eşitsiz biçimde yansıması biçiminde düşünülmelidir.[45] Bu anlamda, eşitsiz gelişim, farklı gelişmişlik

44 Metin Çulhaoğlu, *Tarih, Türkiye, Sosyalizm*, s. 72.

45 Metin Çulhaoğlu, *Bin yıl Eşiğinde Marksizm ve Türkiye Solu*, s. 51.

düzeylerindeki parçaların bir araya gelmesiyle oluşan *aposteriori* bir sonuç değildir. Bütünün parçalarıyla birlikte gelişmesi ve bu *apriori* bütünlüğün parçalara eşitsiz biçimde yansımasından söz etmek daha doğrudur. Eşitsiz gelişim, parçaların kendi ayrıksı tarihselliklerini yaşamaları anlamında değil, bütünün tarihselliğini eşitsiz biçimde yaşamaları anlamında ortaya çıkar. Zaman zaman kullanılan haliyle "eşitsiz ve birleşik gelişme" kavramındaki birleşik kısmı da bu nitelikten kaynaklanır.

Eşitsiz gelişim olgusunun beraberinde gelen bir diğer kavram olan zayıf halka da gelişmenin eşitsizliğinin biriktiği somut uzamı anlatır. Zayıf halka, eşitsiz gelişen unsurların gelişmelerini verili bütünlüğün içinde sürdüremediklerinin açığa çıktığı toplumsal formasyondur. Zayıf halka tanımında, belirli bir toplumsal formasyonun unsurları olarak ekonominin, siyasetin ve ideolojinin gelişme düzeylerinin diğer unsurlar üzerindeki zorlayıcı etkilerinin şiddetlenmesi şartı aranır. Bu zorlayıcılık öyle bir hal alır ki, ya eşitsiz gelişen unsurun yok edilmesi ya da onun bütünlüğü yok ederek diğer unsurları yeni bir bütünlük içinde konumlandırması gerekir. Zayıf halka olarak saptanan toplumsal formasyonun ne yönde dönüşeceğinin bir güvencesi bulunamaz elbette. Eşitsiz gelişimin yansımalarının ne türden bir sonuca bağlanacağı tümüyle siyasal mücadelelerin etkisine bağlıdır. Ayrıca zayıf halka kavramının, kapitalist üretim tarzının küresel düzeydeki zincirinin bir parçası olan toplumsal formasyonu anlattığı unutulmamalıdır. Dolayısıyla, zayıf halka niteliğindeki bir toplumsal formasyondaki mücadeleler küresel zincirin belirlenimleri altında olduğu gibi, o küresel zincirde istikrarsızlık yaratma potansiyeline de sahiptir. Marx da bu küresel zincirin halkaları arasındaki eşitsiz gelişimi ve bunun sadece zayıf halkada değil, zincirin kendisinde de çarpıcı sarsıntılar yaratabileceğini ileri sürmüştür.

Bunalımlar önce Kıta Avrupası'nda devrimlere yol açsa bile,

> bunların temelleri her zaman İngiltere'de atılır. Doğal olarak, şiddetli kopuşlar burjuva vücudunun kalbinden önce kollarında ve bacaklarında görülmelidir, çünkü ilkinde denge kurma olasılığı diğerlerinde olduğundan daha yüksektir. Diğer yandan, Kıta Avrupası'ndaki devrimlerin İngiltere üzerindeki etkilerinin derecesi, aynı zamanda, bu devrimlerin, burjuva yaşam koşullarını gerçekten tehdit etme ya da bunların siyasi oluşumlarını etkilemekle sınırlı kalma düzeylerini gösteren bir termometredir.[46]

Eşitsiz gelişim olgusu evrensel bir olgu olsa ve kapitalist gelişmenin tüm zincirinde geçerli bulunsa da bir siyasal hareketin beslenme zemini olarak ancak özgül bağlamlarda çözümlenebilir. Genel tanımın ötesinde, eşitsiz gelişim, somut bir ülke referansına başvurmadan ayrıntılandırılabilecek bir konu değildir. Dahası, eşitsiz gelişim, doğası gereği kuralı değil istisnayı, benzeşmeyi değil ayrıksılığı vurgulama eğilimindedir. Dolayısıyla, istisnanın ve ayrıksılığın evrensel düzeyde kuramlaştırılması söz konusu olamayacağına göre, eşitsiz gelişim belirli bir toplumsal formasyonun somut görünümlerine içkin halde tanınabilir.

O halde, eşitsiz gelişimin, özel olarak siyaset alanının ve siyasal mücadelelerin bir başlığı olarak değerlendirilmesi gerektiğini söyleyebiliriz. Çünkü eşitsiz gelişim olgusunun çözümlenmesi yoluyla ortaya çıkarılacak saptamaların dolaysız biçimde kurama havale edilmesi gereksiz bir zorlama anlamına gelir. Bunun yerine, bu saptamaların ait oldukları özgül bağlamdaki siyasal mücadeleler açısından düşünülmesi ve kullanışlı hale getirilmesi tercih edilmelidir. Zira eşitsiz gelişim olgusunun sonuçları, en fazla ve en doğrudan biçimde temel çelişkinin uzanabileceği somut siyasal ve toplumsal çatışmaları işaret eder. Marx'ın düşüncesinin kapitalizmin kendiliğinden evrimiyle sosyalizme geçiş olasılığını barındırmadığını söylemeye artık gerek yok. Aynı biçimde, Marksizm temel çelişkinin yalın bir biçimde kitlelerin bilincine çıkması gibi bir düşünceye de sahip değildir. Bu iki saptamanın

46 Karl Marx, *Fransa'da Sınıf Mücadeleleri*, s. 175.

doğal sonucu, kapitalizmden sosyalizme geçişin insan pratiğiyle mümkün olduğu ve bu pratiğin bilincinin her durumda verili koşulların özgül bağlamı içinde oluştuğudur. İşte eşitsiz gelişim olgusunun çözümlenmesi en çok bu sonuçlar açısından önem taşır. Yani kapitalizmi yıkacak siyasal mücadelenin kitlelerin bilincine hangi çatışmalar aracılığıyla ulaşacağı bakımından.

Makinenin Ruhu

Bertell Ollman'a göre, devlet kapitalist toplumlarda başlıca şu işlevleri yerine getirir: Baskı, meşrulaştırma, sermaye birikimi ve değerin gerçekleşmesi. Buna göre, kapitalizmde devletin yerine getirdiği işlevler, esasında sermaye egemenliğini sürdürmek ve onun siyasal zeminini kurmaktır. Bu zeminde, sermaye egemenliğine açık ya da örtük biçimde direnç oluşturabilecek güçler çeşitli mekanizmalarla baskı altına alınır; sermaye egemenliğinin dayandığı ideolojik tutumlar farklı yol ve yordamlarla meşrulaştırılır; sermaye birikiminin genişleyerek sürmesi için gerekli olan düzenlemeler gerçekleştirilir; ve son olarak da kapitalist piyasanın işleyişinin olabildiğince pürüzsüz biçimde sürmesi sağlanır. Dikkat edilirse, bu işlevlerin hiçbiri ne sadece ekonomi alanıyla ilgilidir ne de burjuvazi ile devlet arasındaki dolaysız ilişkilere dairdir. Devlet, burjuvazinin toplumsal egemenliğinin siyasal egemenlik olarak tesisini sağlama ve koruma görevini üstlenmiştir.

> O zaman bizim anladığımız şekliyle siyasetin önemli bir kısmı devletin yukarıda saydığımız dört hizmeti korumaya ve kapitalist sınıfa sunmaya yönelik ulusal, bölgesel ve uluslar arası düzeyde sergilediği uğraşlardan, kapitalist sınıfın (ve onun müttefiklerinin) kendi içindeki fraksiyonlarının bir sınıf olarak kendilerine akan artıktan daha fazla pay kapmaya yönelik rekabetinden, ve işçilerin ve toplumdaki diğer sınıfların, çıkarlarına yönelen bu saldırıya karşı kendilerini korumaya yönelik çabalarından, yani Marx'ın deyimiyle "sınıf mücadelesinden" beslenir.[47]

47 Bertell Ollman, *Diyalektik Soruşturmalar*, Yordam Kitap, İstanbul, 2011, s. 23-24.

Ollman'ın açıklamasında, devletin, ama genişlemiş anlamıyla devletin, siyasetin asli alanını oluşturduğunu görebiliyoruz. Bu anlamda siyasetin, üzerinde hareket edilen zemin ve konu ne olursa olsun, devletin bulunduğu alana sıçramadığı sürece sermaye egemenliğini tehdit eder hale gelmesi mümkün görünmüyor. Devlet, bu açıdan, bir kez daha siyasetin tüm çabalarının yöneldiği hedef tahtası olarak belirir burada. Ve yine, sadece hükümetin ve ona bağlı organların oluşturduğu çekirdek olarak değil, genişlemiş bir kurumlar ve pratikler bütünü olarak devlettir sözü edilen.

Fakat gördüğümüz gibi, devlet, yerine getirdiği işlevlerin açık sınıfsal içeriği nedeniyle sermaye sınıfının bir aracı olarak da kavranabilir. Nitekim Marx ve Engels'in devleti bu biçimde, daha araçsalcı bir bakış açısıyla tanımladığı satırlar bulmak da mümkün. Marx ve Engels'in devlete dair sözlerinin ne anlama geldiği, yani devletin sadece bir araç mı, yoksa göreli özerk bir yapı mı olduğu da bu nedenle sıkça tartışma konusu olmuştur. Marksizmin kurucularının ifadelerine baktığımızda, her iki yaklaşıma da yakınsayan yanlar bulunduğunu söyleyebiliriz.

Örneğin *Komünist Parti Manifestosu*'ndaki, "Modern devlette yürütme, tüm burjuvazinin ortak işlerini yöneten bir komiteden başka bir şey değildir,"[48] sözleri devletin araçsalcı yorumuna işaret ediyor gibi görünür. Ancak yine de burada devletin kendisinden değil de onun yürütme işlevlerinin yoğunlaştığı hükümet organından söz edildiği açıktır. Bununla birlikte, Marx'ın Bonapartizm hakkındaki çözümlemesinin arasında şu sözler yer almaktadır: "Devlet, ancak ikinci Bonaparte döneminde, kendisini tam olarak bağımsızlaştırmış görünür. (...) Bununla birlikte, devlet iktidarı havada asılı durmaz. Bonaparte, bir sınıfı, üstelik Fransız toplumunun en kalabalık sınıfını, *küçük çiftçileri* temsil ediyor."[49] Fransa'ya ve Bonaparte'a dair olan yanını bir kenara

48 Karl Marx ve Friedrich Engels, *Komünist Manifesto*, s. 119.

49 Karl Marx, *Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i*, s. 150.

bırakırsak, Marx'ın bu sözlerinin, devletin bağımsızlaşmasının onun sınıf aidiyetini ortadan kaldırmadığını vurguladığı ve bu anlamda göreli özerklik yaklaşımına dayanak oluşturduğu ileri sürülebilir. Biraz daha derli toplu bir açıklama için ise Engels'e başvurulabilir:

> Modern devlet ise, sadece, burjuva toplumunun, kapitalist üretim tarzının genel dış koşullarını hem işçilerin hem de tek tek kapitalistlerin saldırılarına karşı korumak için kullandığı örgüttür. Modern devlet, hangi biçime bürünürse bürünsün, esas olarak kapitalist bir makinedir, kapitalistlerin devletidir, ideal toplam kapitalisttir.[50]

Engels'in sözlerine göre, modern devlet, kapitalist üretim tarzının genel koşullarını sadece işçi sınıfına karşı değil, aynı zamanda tek tek kapitalistlere karşı da korumayı üstlenir. Bu sözler, ne yandan bakılırsa bakılsın, sermaye egemenliğinin kısa vadeli çıkarları ile uzun vadeli çıkarları arasındaki bir ayrımı ima eder ve doğal olarak göreli özerklik yaklaşımını anımsatır. Öte yandan, yine Engels'e göre, devletin biçimi ne olursa olsun, o "ideal toplam kapitalist" olarak özünde kapitalistlerin devletidir, kapitalist bir makinedir. Böyle bakıldığında ise, Engels'in araçsalcı yaklaşımı temellendirdiği söylenebilir. Oysa burada, birbirini takip eden iki cümleden hareketle iki farklı yaklaşımın savunulduğunu düşünmek yerine, Marksizmin kurucuları açısından devletin göreli özerkliği ile onun sınıfsal aidiyetinin birbiriyle çelişkili görülmediğini ileri sürmek daha makul bir yoldur. Görünen o ki, hem Marx hem de Engels, devletin sınıfsal aidiyeti ile onun göreli özerk alanını bir arada kabul etmektedir.

Devlet sadece birtakım yöneticilerin çıkar ilişkileri nedeniyle değil, kendisini ortaya çıkaran toplumsal işbölümü yapısı nedeniyle tanımı gereği egemen sınıfın bir aygıtıdır. Ancak devletin egemen sınıfın bir aygıtı olması, onun her türlü talimatı yerine

50 Friedrich Engels, *Ütopyadan Bilime Sosyalizm*, s. 95.

getiren bir sadık köle olduğu anlamına gelmez. Devlet, özel olarak bir sınıfın üyelerine değil, o sınıfın çıkarlarına bağımlıdır. Bu anlamda, korumakla yükümlü olduğu şey, öncelikle o ya da bu kapitalistin değil, kapitalist üretim tarzının çıkarlarıdır. Haliyle, kapitalist üretim tarzının genel çıkarları bazı tekil kapitalistler ve hatta belli bir dönemdeki sermaye sınıfının kimi fraksiyonları açısından kısa vadeli çıkarlar adına tehlikeye sokulursa, devlet kapitalist üretim tarzının uzun vadeli çıkarlarını korumak adına rol üstlenebilecek bir aygıttır. Demek ki, devletin etkinliğini sürdürdüğü alan, bir yandan temelin bir yandan da üstyapıların etkileşimlerine sahne olan alandır ve bu niteliğiyle devletin etkinliği bir siyasallık olarak tüm toplumsal ilişkilere yayılır.

> Devlet, toplayan ve dağıtandır. Örneğin, ideoloji alanındaki süreçler (ki bu süreçlerin en azından bir bölümü bizatihi devletin kendisinden kaynaklanmaktadır) devlet prizmasından geçtikten sonra toplumsal yaşam üzerinde daha etkin olabilmektedir. Her tür siyaset devleti odak alırken, devletin kendi dinamiği de siyasal süreçleri köklü biçimde belirlemektedir.[51]

Modern devletin ya da kapitalist devletin oluşumu, yepyeni bir devlet biçiminin gökten düşer gibi toplumsal yaşama dahil olması biçiminde olmamıştır elbette. Gerek toplumsal süreçler yoluyla gerekse de devrimler yoluyla olsun, feodalizmden kapitalizme geçiş aynı zamanda devlet biçiminin de dönüşümü anlamına gelir. Engels'in vurguladığı gibi, son aristokratların ilk burjuvalara dönüşmesine benzer biçimde, feodal devlet de hem yapısal hem de işlevsel dönüşümler geçirerek kapitalist devlete dönüşür. Bu, kapitalist devletin feodal devlet yapısında içerildiği anlamına gelmiyor; söylenmek istenen, kapitalist devletin sıfırdan kurulmadığı ve bir anda ortaya çıkmadığı.

Bu sürecin en belirgin özelliği, burjuvazinin toplumsal egemenliğinin belirli bir olgunluk düzeyine erişmiş olmasını gerek-

51 Metin Çulhaoğlu, *Binyıl Eşiğinde Marksizm ve Türkiye Solu*, s. 246.

tirmesidir. Kapitalist üretim ilişkilerinin feodal toplumun bağrında gelişmesinin bir sonucu olarak, burjuvazi, siyasal egemenliğini sağlamadan önce toplumsal egemenliğini belirli bir olgunluk düzeyinde yaşamıştır. Dolayısıyla, siyasal egemenlik, toplumsal egemenliğin bir sonucudur ve onun mantıksal tüm sonuçlarına kadar genişletilmesi amacıyla kullanılır. Toplumsal egemenliğini belirli düzeyde sağlayan burjuvazi, deyim yerindeyse, devlet aygıtını fetheder. Devletin kapitalist dönüşümü de bu fetih sağlandıktan sonra hızlanarak tamamlanır. Geçerken belirtelim, bu model işçi sınıfı açısından geçerli görülemez. Çünkü kapitalist üretim ilişkilerinin feodal toplumun bağrında olgunlaşması gibi, sosyalist üretim ilişkileri de kapitalist toplumun bağrında gelişemez. Bu nedenle, işçi sınıfının toplumsal egemenliği, onun siyasal iktidarı fethini takip edecek bir süreçle mümkün olur.

Devam edersek, devletin göreli özerkliğinin yerleştirilebileceği kuramsal noktayı kapitalist üretim tarzına özgü *el koyma* anı ile *baskılama* anı arasındaki ayrımda bulabiliriz.[52] Kapitalizmde artık değer sömürüsü asıl olarak üretim sürecinde gerçekleşir. Sermaye sınıfının işçinin ürettiği artık değere el koymasının mekanizmaları ve yolları tümüyle üretim sürecinde yer alır. Bununla birlikte, kapitalist egemenlik sadece üretim sürecinden ibaret değildir. Başta artık değere el koyma olmak üzere, kapitalist üretim tarzının temel belirlenimlerinin toplumsal ölçekte yaratılması ve korunması için bir dizi alandaki etkinliklere gereksinim duyulur. En geniş tanımıyla, bu tür etkinlikler emek gücünün yeniden üretimi alanına aittir ve esas olarak kapitalist üretim tarzının genel belirlenimlerini korumak amaçlı baskılama ve meşrulaştırma işlevleri olarak anlaşılabilir.

O halde, artık değer sömürüsü üretim sürecinde gerçekleşse bile, sermaye birikiminin sadece üretim sürecinden ibaret olmadığını söyleyebiliriz. Sermaye birikiminin gerçekleşmesi belirli

52 Ellen M. Wood, *Kapitalizm Demokrasiye Karşı*, s. 47.

toplumsal, siyasal, hukuksal ve ideolojik koşulların hazır edilmesini gerektirir ve devlet de asıl olarak bu koşulların sağlanması sürecinde rol üstlenir. Bu rolün en yaşamsal yanı, burjuvazinin ya da onun kimi fraksiyonlarının kısa vadeli çıkarlarına karşı sermaye egemenliğinin uzun vadeli çıkarlarını korumak ve savunmaktır. Devletin göreli özerkliğinin anlamı da bundan fazlası değildir. Göreli özerklik, devletin sınıf aidiyetini silikleştirmez; tam tersine, devletin sermaye birikiminin koşullarını süreklileştirmek yönündeki etkinliklerinin etkisini artırarak onu burjuvazi için hiç olmadığı kadar işlevli hale getirir.[53] Bu işlevlerin her biri, sermaye birikim sürecinin mantığı tarafından belirlenmiştir.

> Sermaye birikimi, aynı anda hem sömürü, hem sınıf egemenliği, hem de ideolojik mistifikasyon içeren bir toplumsal ilişkidir. (...) Devlet, kapitalist sınıfın özel alanda gerçekleştirdiği sermaye birikiminin genel koşullarını sağlamak üzere kamusal alanda yer alır. Bu nedenle, devletin egemenlik ilişkilerinin korunması ve yeniden üretilmesindeki rolüne, egemen sınıf(lar) ya da fraksiyonlarıyla olan doğrudan ya da dolaylı bağlarından çok, sermaye birikimiyle olan ilişkisi ışığında bakılmalıdır.[54]

Sermaye birikimi kapitalist üretim sürecinin temeli olduğu ölçüde toplumsal yapı ve ilişkilerin tümü üzerinde belirleyici bir baskı kaynağıdır. Bu anlamda, sermaye birikimi ancak bütünselliği içerisinde anlaşılabilir; yani ekonomik, siyasal ve ideolojik boyutların yanı sıra kurumsal pratikleri de kapsar. Devlet sermaye birikiminin bu bütünsel koşullarını sağlamak ve korumak rolünü üstlenir. Miliband'ın deyişiyle, devlet zaman içinde tüm diğer güçlere boyun eğdirerek özel mülkiyetin iradesini maddileştirir.[55] Devletin gözeli özerkliği onun sınıfsal aidiyetini silikleştirmez ama sermaye birikiminin bütünsel koşullarının be-

53 Ralp Miliband, *Kapitalist Devlet*, s. 19.

54 Haldun Gülalp, *Kapitalizm, Sınıflar ve Devlet*, Belge Yayınları, İstanbul, 1993, s. 76-77.

55 Ralp Miliband, *Kapitalist Devlet*, s. 11.

lirlenimi altında olması da onun göreli özerkliğinin sınırlarını oluşturur. Dahası, sermaye birikim sürecinin özel olarak yoğunlaştığı alanlardan biri de emek gücünün yeniden üretimidir. Bu açıdan sermaye birikimi, kapitalist üretim sürecinin örgütlenmesiyle olduğu kadar, toplumsal yaşamın örgütlenmesiyle, özel mülkiyet temelli hukuksal ilişkilerin koruma altına alınmasıyla, kamusal güvenliğin sağlanmasıyla da ilgilidir. İşte devlet tam da bu işlevleri üstlenen bir aygıt olarak etkindir.

Sermaye birikimi, kapitalist üretim tarzının genel koşullarının ötesinde, birçok özgül belirlenim de içerir. Bir sermaye birikim biçimi, belirli bir ülkedeki iç sınıf yapısı ile o ülkenin uluslararası kapitalist işbölümüne katılım tarzı tarafından oluşturulur.[56] Bu anlamıyla, sermaye birikim biçimi, ülke içindeki sınıfların birbirine karşı konumunu ve karşılıklı ilişkilerini, ayrıca ülkenin kapitalist dünya sistemindeki özgül rolünü buluşturan, bu buluşmadan hareketle de somut bir toplumsal formasyonun belirli bir dönemdeki siyasal, ideolojik, hukuksal ve kurumsal yapısını açığa çıkartan bir kavram olarak belirli bir periyottaki sermaye egemenliğine bir mantık ve bütünlük kazandırır. Kapitalizmin ithal ikameci dönemi ile neoliberal dönemi arasındaki farklılıkların sermaye birikim biçimi ve onun bütünselliği gibi kavramlara başvurulmadan açıklanması, bu nedenle, pek mümkün değildir. Çünkü sermaye birikim biçimi sadece ekonomik ilişkilerin dönüştürülmesini ifade etmeyip, eğitim sisteminden kentsel yaşama, yurttaşlık bilincinden geleneksel kültürlere kadar tüm toplumsal ilişki ve pratikleri yeni bir zemine oturtur. Devletin tüm aygıtlarına ve işlevlerine bir tutarlılık katan, onu cansız bir sopa olmaktan çıkarıp bir ruha kavuşturan da sermaye birikim biçiminin belirlenimleri ve özgül gereksinimleridir.

Sonuçta devletin, göreli özerk hali içinde bile kapitalist bir makine olduğunu söylemekte sakınca bulunmuyor. Bu makine-

56 Haldun Gülalp, *Kapitalizm, Sınıflar ve Devlet*, s. 69-73.

nin ruhunu ise sermaye birikiminin özgül belirlenimleri oluşturuyor. Diğer bir deyişle, makinenin dişlileri ve düzenekleri, kendisini harekete geçirecek veyahut o ya da bu doğrultuda hareket ettirecek bir belirlenime gerek duyuyor. Sermaye birikimi süreci de bu belirlenimi sağlıyor. Tüm bu özellikler bizi gene aynı noktaya götürür: Devlet, bir sınıf olarak burjuvazinin yarattığı bir araç değil, sınıf mücadelelerinin doğurduğu bir olgudur. Dolayısıyla, devletin kapitalist niteliği, bir tür özel mülk biçiminden değil, sınıfsallığın belirleniminden kaynaklanır. Burjuvazi açısından, kapitalist toplumlardaki demokrasinin ne kadar geniş ya da dar olacağını, demokratik işlevlerin ne kadar özgür ya da baskı altında hayata geçeceğini, demokrasinin somut karşılıklarının ne ölçüde halka açık ya da kapalı halde tutulacağını belirleyen de soyut bir ilke olarak demokrasi ve katılım düşüncesi değil, sermaye birikim biçiminin gereklilileridir. Bir de, elbette, işçi sınıfının yürüttüğü uzun ve zorlu mücadelelerdir.

"Demos"un Egemenliği

Demokrasi tartışması hem Marksist kuramda hem de sosyalist hareketlerde hacimli bir yer tutar. Özellikle burjuva devrimlerinin demokratik karakterde olup olmadığı ve sosyalizmin bir demokratik devrim aşamasını ön gerektirip gerektirmediği konularında sürdürülen tartışmalar da konunun serpilmesine katkıda bulunmuştur. Bu tartışmalarda gözlemlenen sorunlardan biri, bir toplum biçimi olarak sosyalizm ile siyasal rejimlerin bir niteliği olarak demokrasinin birbiriyle kıyaslanması eğilimidir. Açık ki, böylesi bir kıyaslamanın hiçbir gerekçesi bulunmamaktadır; zira sosyalizm, siyasal rejimin demokratik bir karaktere sahip olmasını değil, kapitalist üretim ilişkilerinin belirli bir düzeyde olgunlaşmasını ön gerektirir. Nitekim, sosyalizme yönelik devrimlerin hemen hepsi de gelişmiş demokrasilere sahip ülkelerde değil, baskıcı ve gerici rejimlerin yürürlükte olduğu ülkelerde gerçekleşmiştir.

Demokrasi bu anlamda sosyalizmle karşılaştırılabilecek ya da kıyaslanabilecek bir toplum biçimini ifade etmez. Ancak bu da demokrasi hakkındaki tartışmanın son bulmasına yeterli olmaz. Çünkü demokrasi bir başka bağlamda daha ayrımlar içermektedir. Bu ayrımlar ise demokrasinin bir kuramsal çözümleme konusu olarak niteliği ile siyasal mücadelelerin konusu olarak demokrasi arasındadır. Marksizmin ve sosyalizmin demokrasiden anladığı ile demokrasinin yürürlükteki liberal ve biçimsel yorumu arasındaki farklar da bu ayrımdan kaynaklanır.

Demokrasi tartışmalarının burjuva devrimleri ile birlikte yükseldiğini ve bugünkü halini son 200 yıllık süreçte kazandığını söyleyebiliriz. Bu sürece genel hatlarıyla baktığımızda iki çizginin birbirinden uzaklaşarak da olsa belirginleştiğini saptamak mümkün olur. Bunlardan ilki, halkın (*demos*) kendi kendini yönetmesi ve egemenliği anlamına gelen bir yaklaşımı; ikincisi ise, egemenliğin siyasal temsilcilerce uygulandığı bir yaklaşımı anlatır. Tarihe kabaca bir bakış bile, burjuvalar da dahil olmak üzere, egemenlerin yüzlerce yıl boyunca demokrasiden, yani halkın kendi kendini yönetmesi düşüncesinden bariz biçimde nefret ettiğini ve ürktüğünü gösterir. Ayaktakımının devlet ve siyaset hakkında karar verici bir konumda bulunması egemen sınıflar açısından toplumu felakete sürükleyecek bir saçmalıktan ötesi değildir. Burjuvazinin demokrasi sözcüğüyle ve onun kimi içerimleriyle barışması, burjuva devrimlerinin *ancien régime*'ler karşısındaki mücadelede geniş kitle desteğine gerek duymasıyla birlikte olmuştur. Bu barışmanın bedeli ise demokrasinin halkın egemenliğini ifade eden plebyen anlamının tasfiye edilmesi olarak ödenmiştir.

> Gerçekte, "demokratik devrim"in en önemli boyutlarından birisi, demokrasinin, *halk iktidarı* olarak, *demos*'un egemenliği olarak taşıdığı anlamdan koparılmasını belirtmesidir. Sadece demokratik değerlerdeki genel bir ilerlemeden dolayı değil, işte

> tam da bu nedenden dolayı, "demokrasi", egemen sınıfların gözünde kirli bir sözcük olmaktan çıkmıştır.[57]

Wood'un çözümlemesini takip edersek, Amerikan kurucu atalarının demokrasi nefretinin onların ardılları tarafından nasıl da demokrasi savunuculuğuna dönüştürüldüğünü de görebiliriz. Bu dönüşüm, demokrasi kültürünün ve demokratik ilkelerin karşı konulamaz ilerleyişinin kanıtı olarak değerlendirilemez. Kurucu atalar demokrasiyi tam da Antik Yunan dünyasındaki kökleriyle uyumlu olarak, yani "demos"un egemenliği olarak plebyen bir tarzda anlıyorlar ve haklı olarak demokrasi sözcüğüne karşı belirgin bir tiksinti duyuyorlardı. Onların ardılları ise, bir "demokratik devrim" gerçekleştirdiklerini, kendi kurdukları ülkenin dünyanın en demokratik ülkesi olduğunu ilan etmekte tereddüt dahi etmemişlerdir. Çünkü aradan geçen süreçte, demokrasinin halkın egemenliği olarak taşıdığı anlam tasfiye edilmiş ve çeşitli temsil prosedürlerine ve yurttaşlık statüsünün tanımlanmasına indirgenmiş bir liberal demokrasi anlayışı geliştirilmişti. Demokrasinin, halkın egemenliği anlamındaki plebyen yorumu ise gelişimini sosyalist düşüncenin içinde sürdürdü.

Amerikan tarzıyla belirginleşen demokratik devrim, bu anlamda, demokrasinin genişlemesinden çok, onun özsel içeriğinin boşaltılması anlamına gelmiştir. Liberal demokrasi anlayışı, iktidarın keyfiliğine karşı yurttaşın haklarının korunması gibi tarihsel anlamda ilerici değerler de barındırmakla birlikte, esas olarak, halkı egemenlik aygıtı ve ilişkilerinden uzak tutmak amacını gütmüştür. Dolayısıyla, halkın egemenliğinin kısıtlanması, bu egemenliğin kimler tarafından icra edileceğinin belirlenmesi sorununu doğurmuştur. Soyut bir yurttaş kimliği içerisinde buluşturulan insanların meşruiyetin kaynağı olduğu kabul edilir edilmesine, ancak bu soyut kimliğin somut karşılıklarının karar alma süreçlerinde belirginleşmemesi de liberal demokrasi anlayı-

57 Ellen M. Wood, *Sınıftan Kaçış*, s. 99.

şının temel özelliklerindendir. Sonuçta, liberal demokrasi anlayışının baskın hale gelmesiyle birlikte, söz konusu olan "siyasi gücün kullanılması değil, onun terk edilmesi, bu gücün başkalarına devredilmesi ve yabancılaşma"[58] olmuştur. İşçi sınıfı soyut yurttaşlık statüsü karşılığında, üretimin örgütlenmesi konusundaki haklarından vazgeçirilmiştir. Üretimin ve toplumun temel özelliklerinin belirlenmesi konusundaki tüm kararların kapitalistlere bırakılması, halkın, siyasal alana soyut yurttaş biçiminde de olsa katılımının kabul edilmesi için ödediği bir bedel olmuştur.

Biçimsel demokrasi olarak tanımlanan bu anlayışın içerimleri bundan ibaret değildir elbette. Her şeyden önce, bu tanımdaki "biçimsel" sıfatının doğru anlaşılması gerekir. "Biçimsel" olması, temsili olmasından gelmemektedir; zira temsil, farklı demokrasi anlayışları içinde de yer bulabilecek bir katılım modelini anlatır. Liberal demokrasinin biçimsel olması, onun devlet ile toplum arasına koyduğu ayrımın biçimsel olmasından gelir. Bu ayrım, toplum içindeki alanların demokratik kuralların işlemesine uygun olanlar ile olmayanlar biçiminde ayrılmasını ifade eder. Diğer bir deyişle, halkın söz sahibi olabileceği alanlar ile söz sahibi olamayacağı alanların birbirinden kesin çizgilerle ayrılmasıdır söz konusu olan. Bu yaklaşımın doğal sonucu, üretim ve ekonomiyle ilgili karar alma ve tasarrufta bulunma hakkının sadece sınırlı sayıda "yurttaş"a tanınmasıdır. Bu sınırlı yurttaş topluluğu, üretim araçlarının özel mülkiyetine sahip olanlar ve onların temsilcileridir. Dolayısıyla, liberal demokrasiye göre tüm yurttaşların söz ve karar hakkı kâğıt üzerinde, yani biçimsel anlamda güvence altındadır; ancak, bazı konularda sadece özel mülkiyet sahiplerinin iradesi geçerlidir.

Soyut yurttaşlar olarak halkın, elbette, kimi konularda söz ve karar hakkı bulunmaktadır; zaman zaman sandığa gidip oy kullanabilir ya da ifade özgürlüğünden yararlanarak düşüncelerini

58 Ellen M. Wood, *Kapitalizm Demokrasiye Karşı*, s. 251.

kamuyla paylaşabilirler. Ancak üretimin ve ekonominin temelleriyle ilgili hiçbir söz ve karar hakkına sahip olamazlar; bu alanlar müzakereye ve demokratik tartışmaya kapalıdır. Kapitalizmde ekonomik olan ile siyasal olanın birbirinden ayrıştırılması, yurttaşlığın sınırlarının bu biçimde çizilebilmesinin de zeminini oluşturur. Dolayısıyla, liberal demokrasi uzun bir tarihsel çember çizerek karar yetkisinin mülkiyet sahiplerine ait bir hak olduğu aristokratik yönetim mantığına geri dönmüş olur. En geniş liberal demokrasilerde bile halka kapatılmış egemenlik alanlarının varlığı bir zorunluluktur. Bu anlamda, liberal demokrasi halkın egemenliğinin yadsınması olduğu ölçüde, özünde antidemokratiktir de.

Bu anlayışta, soyut yurttaş kimliğinin kuruluşu son derece önemli bir yer tutar. Esasında, kapitalizmde yurttaş, emek gücünü sermayeye satmak zorunda olmak dışında hiçbir zorunluluk ve tabiyet ilişkisi içinde olmaması anlamında özgürdür. Yurttaşlar arasındaki eşitlik, temelde, piyasada karşı karşıya gelen yurttaşların aralarındaki alışverişi (*birinin sermaye, diğerinin de emek gücü sunduğu bu alışverişi*) hiçbir engelle karşılaşmadan yapabilmelerini ifade eder. Dolayısıyla, liberal demokrasinin varsaydığı biçimsel eşitlik, mecazen değil, gerçekten de kâğıt üzerindedir ve bu biçimsel eşitlik varsayımıyla varılmak istenen esas sonuç, sermaye ile emek arasındaki alışverişin süreklileşmesinin koşullarını sağlamaktır. Elbette, biçimsel demokrasi düşüncesi bunun için icat edilmemiştir ancak sermayenin merceğinden bakıldığında demokrasiden ve eşitlikten anlaşılan budur.

> Genelleştirilmiş bir meta değişimi sistemi olarak kapitalizm, bu hukuksal eşitlik ve serbestlik biçiminin *genelleşmesidir*; ama elbette burada da, özgürlük ve eşitlik, oldukça özel bir anlam kazanmaktadır; çünkü kapitalizmin özünü oluşturan özel değişim, sermayeyle emek arasındadır ve bu özel değişimde, taraflardan birisi (hukuksal olarak serbest ve çalışma araçlarından yoksun olan taraf) yalnızca emek gücünü satabilir. Demek ki, "eşitler"

> arasındaki "serbest" değişimin asıl hedefi, kesinlikle, belirli bir toplumsal ilişkinin kurulmasıdır; bu ilişki, değişim ilişkisinin biçimsel ve hukuksal özgürlüğünü ve eşitliğini yine de devam ettiren, aslında bunlara dayanan bir özgürlüksüzlük ve tahakküm ilişkisidir.[59]

Görüldüğü gibi, liberal demokrasinin en bilinen normlarından biri olan biçimsel eşitlik, esasında, özgül bir toplumsal ilişkinin, emek ile sermaye arasındaki alışverişin yeniden üretilmesine hizmet etmek amacındadır. İşte, soyut yurttaş kimliği de bu ilişkinin kurgulanmasında merkezi bir yer tutar. Zizek'in belirttiği gibi, liberal demokrasi anlayışında açık bir soyut yurttaş kimliği ile gizli bir soyut burjuva kimliği bir arada bulunur.[60] Bu kimlikler soyutluktan çıkıp somutlaştığı anda, liberal demokrasiyi mümkün kılan ilişki biçimi de parçalanır. Liberal demokrasiye özgü olan, somut yurttaşlar arasındaki tüm sorunları çözerek onları soyutlaması değil, tam da bu sorunların çözümünün imkânsızlığı nedeniyle soyutlamaya başvurmak zorunda kalmasıdır. Tıpkı sınıf mücadelesinin hiçbir zaman kapsanamayan bir "travma" olması gibi, yurttaş ile burjuva arasındaki yarık da asla kapatılamaz; kimliklerin soyutlanması bu yarığın üzerinde asılı durmayı sağlar sadece. Liberal demokrasiyi var eden, çözmeye çalışmadığı, tam tersine çözümsüzlüğünü en baştan kabul ettiği bu ontolojik lekedir ve sınıflar arasındaki çelişkiler ile mücadeleler sürdükçe de liberal demokrasi kendi imkânsızlığının koşullarına daha çok sarılmak zorunda kalacaktır.

> Kapitalist toplumsal ilişkilerin gerektirdiği yurttaşlığın değerinin azalması, modern demokrasinin temel niteliklerinden biridir. (...) Kapitalist demokraside, yurttaş statüsü ile sınıfsal konumu arasındaki ayrılık iki yönde işler: Toplumsal ve iktisadi durumu yurttaşlık hakkını belirlemez ve kapitalist demokraside, demokratik olan budur. Ancak kapitalistin, işçilerin artı-emeği-

59 Ellen M. Wood, *Sınıftan Kaçış*, s. 199.

60 Slavoj Zizek, *İdeolojinin Yüce Nesnesi*, s. 218-221.

> ni sömürme gücü, ayrıcalıklı yasal ve yurttaşlık konumuna bağlı olmadığı için, yurttaşlık hakları bakımından eşitlik, sınıf eşitsizliğini doğrudan etkilemez veya değiştirmez ve bu, kapitalizmdeki demokrasiyi sınırlandırır.[61]

Şimdiye kadar çizdiğimiz kaba çerçeve, anlaşılacağı gibi, demokrasinin Marksist kuramdaki ele alınışına dairdir. Marksizm için demokrasi, her şeyden önce, "demos"un egemenliğini ifade eden plebyen içerik bakımından değerlidir. Ancak, böyle bir demokrasinin hayata geçirilmesi, kapitalist egemenliğin ortadan kaldırılmasına bağlıdır. Bu anlamda, demokrasi tartışmasının bir düzeyi, kapitalist üretim tarzının tarihsel çözümlemesine oturur; bu düzeye kuram düzeyi diyebiliriz. Tartışmanın sürdürülebileceği diğer düzey ise sınıf mücadelelerinin deneyimi ve birikimi üzerine oturur; bu düzeye ise siyaset düzeyi demek mümkün. Kuram düzeyinde demokrasi kapitalizmin tarihsel gelişimi ve özellikleri açısından ele alındığı için bu düzeyde demokrasi kavramı sermaye egemenliğinin belirlenimlerini daha çıplak biçimde yansıtır. Siyaset düzeyinde ise demokrasi kavramı esas olarak sınıf mücadelelerindeki rolü ve içeriğiyle öne çıkar ve bu anlamda demokrasi mücadelesinde işçi sınıfının kazanımlarına da yer ayırır. Wood, bu iki düzey arasındaki ayrımı "kavramsal olasılık" ve "tarihsel gerçeklik" olarak tanımlar.[62]

Kuram düzeyinde ele alındığında demokrasi, bilinen haklar ve özgürlüklerden çok, emek ile sermaye arasındaki alışverişi norm olarak alan soyut yurttaşlığı ve biçimsel eşitliği anlatır; daha doğrusu, demokrasi, kapitalist üretim tarzının tarihsel gelişimi sürecinde bu noktalara doğru daralır. Bu düzeyde, demokrasinin burjuva niteliği ve sınıf egemenliğinin aygıtı olma rolü daha baskın olarak ortaya çıkar. Şimdiye kadarki kuramsal ve tarihsel süreçler de bu düzeydeki tanımın değiştirilmesini ve düzel-

61 Ellen M. Wood, *Kapitalizm Demokrasiye Karşı*, s. 246-247.

62 Ellen M. Wood, *Kapitalizm Demokrasiye Karşı*, s. 248.

tilmesini gerektirecek bir yenilik göstermemiştir açıkçası. Siyaset düzeyinde bakıldığında ise demokrasinin tarihi, emekçilerin onu genişletme yönündeki mücadeleleriyle doludur ve bilinen haklar ve özgürlükler anlamındaki demokrasinin kapitalizmin içsel bir dinamiği olmayıp emekçilerin uzun ve zahmetli mücadeleleri sonucunda ortaya çıktığını gösterir.[63] Bu anlamda, kapitalizmin tarihsel gelişimi ve eğilimleri bakımından, yani bir "kavramsal olasılık" olarak demokrasinin değeri hayli sınırlıdır; ona değer katan şey, sınıf mücadeleleri tarihinin eseri olan, yani "tarihsel gerçeklik" statüsündeki siyasal ve toplumsal içerimleridir.

Bu saptamanın bir sonucu da şudur: Kuramda ele alındığı haliyle siyasetteki halini karşılaştırıp demokrasiyi bunlardan birine sıkıştırmak doğru değildir. Kuramın çözümlemesi doğruluğunu ve geçerliliğini sürdürmektedir; bununla birlikte, siyaset alanındaki mücadeleler de demokrasiye burjuvazinin benimsemesi mümkün olmayan içerikler kazandırmıştır. Bu iki düzeyi bir araya getirmeye ve tek bir tanıma ulaşmaya çalışmak yerine, birinci düzeyi kuramsal olarak korumak, ikinci düzeyi ise toplumsal formasyonlar bağlamında düşünmek daha yerinde olur. Diğer bir deyişle, demokrasinin değeri ve rolü konusunda kuramsal açıklamalara değil, özgül bağlamlı somut süreçlere başvurmamız gerekir. Marksistlerin gündeminde bir demokrasi sorununun ve mücadelesinin olup olmadığını da kuramsal referanslardan çok, özgül siyasal ve toplumsal koşullar tayin eder. Belki kapitalist üretim tarzının genel belirlenimleri açısından kapitalist devlet ve rejim biçimlerinin farklılıklarının fazla önem teşkil ettiği söylenemez; fakat somut ve tarihsel süreçlere bakıldığında bu farklılıkların son derece önemli olabileceği görülür.

> Liberal bir yüzü olan kapitalizm ile faşist bir kisveye bürünen kapitalizm arasında dağlar kadar fark vardır. Bu fark, en azından,

63 Metin Çulhaoğlu, "Kapitalizm ve Demokrasi: İlişki ve İlişkisizlikler Üzerine Bir Deneme", *Praksis*, Sayı 10, Ankara, 2003, s. 97.

> bağımlı sınıfların konumuyla, örgütlenme ve direnme özgürlüğüyle ilgilidir. İşçi sınıfı hareketlerinin liberal demokratik siyasal biçimlere kanmaları, sınıf bilinci yetersizliği ya da devrime ihanet gibi görülüp hafife alınarak bir kenara atılamaz.[64]

Burada, Miliband'ın "yapısal üstdeterminizm"[65] olarak adlandırdığı, benim ise "radikal pasifizm" demeyi tercih ettiğim ve özünde siyasal biçimlere aşırı kayıtsızlık anlamına gelen yaklaşımın niteliği bir kez daha ortaya çıkar. Bu yaklaşım, kuramın bilgisinin siyasete ve hatta somut gerçekliğe hiçbir dolayım içermeden aktarılmasını, belki de siyasetin alanının kuram tarafından işgal edilmesini ifade eder ve böylece, bir kuramsal sapma olmanın ötesine geçerek bir tür sinizme dönüşür. Oysa, tarihsel gerçeklik açısından baktığımızda, günümüzde demokratik hak ve özgürlükler olarak bilinen birçok normun emekçilerin mücadeleleriyle kazanıldığı açıktır. Marksistlerin, demokrasi tartışmalarına girdiklerinde işçi sınıfının payının silikleştirilmesine bu ölçüde gönüllü olmalarının geçerli bir açıklaması olamaz. Ayrıca işçi sınıfı birçok sekter kuramcıdan daha rasyonel davranmakta ve kapitalizm koşulları altında da olsa demokratik değer ve ilkelere sahip çıkmakta herhangi bir beis görmemektedir. Bu, hem atalarının ve kendisinin payına sahip çıkmak olarak görülebilir hem de faşizm gibi seçenekler karşısında mantıklı bir tercih anlamına gelir. Demokratik değer ve ilkelere bağlılığın, sermaye sınıfının işçi sınıfı üzerindeki manipülasyonunun eseri olduğunu söylemek, emekçilerin ortada başka seçenekler olmadığında rasyonel biçimde davranabilecekleri olasılığını kabul etmemek demektir. Bu da sosyalizm mücadelesinin taşıyıcılarının aydınlardan başka kimse olamayacağını ima etmek anlamına gelmektedir.

Ayrıca, demokrasi sorunu tarihsel olarak burjuva devrimleri dönemiyle ilişkili olsa da burjuva devrimlerinin demokrasi so-

64 Ellen M. Wood, *Sınıftan Kaçış*, s. 202.

65 Ralp Miliband, *Kapitalist Devlet*, s. 44.

rununu çözdüğünü söylemek mümkün değildir. Hele de burjuva devrimlerinin ikinci dönemiyle birlikte burjuvazi için demokrasinin kendisi bir sorun haline gelmiştir. Esasında bir sınıfa ait görevlerin, yerine getirilmedikçe başka bir sınıfa devrolması gibi, demokrasi sorunu da çözülmemiş bir sorun olarak günümüz kapitalist toplumlarına devrolmuştur. Dahası, kapitalizmin gelişim süreci, demokrasinin adım adım genişlediği bir süreçten çok, demokratik değer ve ilkelerin aşındırıldığı bir süreci anlatmaktadır. Sermaye egemenliği, sınıf mücadelesindeki kazanımlarıyla doğru orantılı bir biçimde demokratik normları da kısıtlama eğiliminde olmuştur ve günümüzde de bu eğilim baskın biçimde sürmektedir. Bu nedenle, geçmişte çözüldüğü düşünülen birçok sorun da yeniden gündeme gelmekte, yeniden sorunsallaşmaktadır. Dolayısıyla, somut özgül bağlamlarda demokratik hak ve özgürlüklere karşı saldırılar, halkı demokrasi masalına ikna etmek için hayata geçirilen kandırmacalar değil, gerçek ve doğrudan doğruya emekçileri hedef alan saldırılardır.

Bu söylenenler, Marksist kaynaklı siyasal hareketlerin, kendi özgül bağlamları içindeki demokratik mücadelelere kayıtsız kalamayacağını anlatmaktadır; ancak, yine Marksist kaynaklı siyasal hareketlerin, demokrasi mücadelesini biçimsel eşitlik ve katılım prosedürlerinin ötesine taşıması gerektiğini de ifade etmektedir. Her şeyden önce, Marksistler açısından nihai hedef, biçimsel demokrasi yerine doğrudan demokrasinin hayata geçirilmesi değildir. Marksizm, demokrasinin devlet ile toplum arasındaki boşluğu varsaydığını, demokrasinin de toplumun devletteki temsilini düzene bağladığını ileri sürer ve bu nedenle, nihai olarak (*sınıflar, siyaset ve devletle birlikte*) demokrasinin de ortadan kaldırılmasını hedefler: "Biçimsel demokrasinin alternatifi 'doğrudan demokrasi' değil, doğrudan doğruya 'demokrasinin aşılmasıdır'."[66]

66 Metin Çulhaoğlu, "Kapitalizm ve Demokrasi: İlişki ve İlişkisizlikler Üzerine Bir Deneme", *Praksis*, Sayı 10, s. 102.

İkinci olarak, liberal demokrasi anlayışının esas sorunu, temsili ve katılımı zorlaştırması değil, özgül bir toplumsal ilişkiyi, yani emek ile sermayenin alışverişini mümkün kılan soyut yurttaş statüsünü yeniden üretmesidir. Kapitalizm koşullarında demokrasi mücadelesinin temsil ve katılım gibi bağlamlara sıkıştırılması, liberal biçimsel eşitlik anlayışı ile "demos"un egemenliği anlayışı arasındaki farkların silikleşmesine yol açar. Bu nedenle, sosyalist hareketin demokratik hak ve özgürlükler alanındaki mücadelelere katılımı, aynı zamanda kapitalizmde demokrasinin plebyen anlamının güçlendirilmesini de içermek zorundadır. Çünkü "kapitalizm esasen halkı dışlamaktan çok, esasen halkı sömüren bir sistemdir."[67]

Son olarak, liberal demokrasi anlayışı ile "demos"un egemenliği anlayışı birbirinin dar ve geniş versiyonları değil, birbirinin tam zıddıdır. İkisi arasında uzlaşmaz bir çelişki vardır ve bu çelişki birinden diğerine doğrusal geçişi imkânsız kılar. Liberal demokrasi anlayışı, üretim ve ekonominin demokratik müzakerenin konusu olmadığını, dolayısıyla bu alanlarda halkın söz ve karar hakkının bulunmadığını ileri sürer. Oysa sosyalist bir demokrasinin varlık koşulu, halkın egemenliğinin tüm toplumsal ilişkilere yayılmasıdır. Bu, kapitalizmin sindirebileceği bir yayılma olamayacağı için de birinden diğerine geçişin bir kopuş olmadan gerçekleşmesi mümkün değildir. "Demos"un egemenliği anlayışı ya da daha bilinen bir tanımla sosyalist demokrasi, liberal demokrasinin genişletilmiş hali ya da onun sonsuzluğa doğru genişlemesinin bir uğrağı olamaz. İkisi arasında süreklilik yerine kopuş ilişkisi kurulabilir sadece. Bu, liberal demokrasinin değer ve ilkelerinin hiçbir önemi olmadığı ve bu bağlamdaki kazanımların gözden çıkarılmasında bir sorun bulunmadığı anlamına gelmiyor elbette. Fakat liberal demokrasi ile sosyalist demokrasi, tam da sahip oldukları sınıfsal belirlenimler nedeniyle birbirinin

67 Jodi Dean, *Komünist Ufuk*, s. 64.

yadsınması olarak hayat bulurlar. Demokrasinin belirlenmemiş, bir tür "kendinde" rejim olarak anlaşılması, onun ilke olarak sosyalizm yönünde geliştirilebileceğini kabul etmek anlamına gelir. Zaten bunu kabul edenler de vardır:

> Solun görevi liberal-demokratik ideolojiyi reddetmek değil, tersine onu radikal ve çoğul bir demokrasi doğrultusunda derinleştirmek ve genişletmek olabilir. (...) Solun hegemonik bir stratejisinin bir olanağı, demokratik zeminin terk edilmesinde değil, tersine, demokratik mücadeleler alanının bütün sivil topluma ve devlete doğru genişletilmesinde yatar.[68]

Dikkat edilirse, Laclau ve Mouffe genel olarak demokrasi sözcüğünün belirlenmemiş olduğunu, dolayısıyla onun o yönde ya da diğer yönde geliştirilmesinin mümkün olduğunu söylemiyorlar; liberal demokrasinin belirlenmemiş olduğunu ve dolayısıyla o ya da bu yönde geliştirilmesinin mümkün olduğunu söylüyorlar. Bu belirlenmemişlik varsayımı, liberal demokrasi ile "demos"un egemenliği anlayışı arasındaki köklü çelişkiyi kabul etmez. Üretimin ve ekonominin halkın karar hakkı olmayan iktidar alanları olarak çitlenmesini de sorun olarak görmez. Üretimin ve ekonominin, sınıfsal ilişkilerin, toplumsal işbölümünün sorunsallaştırılmadığı bu yaklaşıma göre, sosyalizm, liberal demokrasinin bir iç unsurudur ve görevi de onu genişletmek, genleştirmektir. Ancak böyle bir öneri, işçi sınıfına liberal demokrasiyi kusursuzlaştırmayı salık vermekten başka bir anlama gelmemektedir. Oysa liberal demokrasinin en kusursuz hali, emek ile sermayenin alışverişinin soyut yurttaş kimliğiyle yeniden üretildiği haldir. Ayrıca sosyalizm liberal demokrasinin genişletilmiş haliyse, bundan mantıksal olarak liberal demokrasinin de sosyalizmin dar hali olduğu sonucunu çıkarmamız gerekir. O zaman da dar da olsa az çok sosyalizmi halihazırda deneyimliyor olduğumuz için sevinmememiz için hiçbir neden kalmaz.

68 Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe, *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*, s. 270.

Laclau ve Mouffe'u bir yana bırakırsak, liberal demokrasinin sınıfsal belirleniminin silikleştirilmesinin hem kuramsal hem de tarihsel olarak imkânsız bir girişim olduğunu söyleyebiliriz artık. Bu belirlenim, demokrasiyi kullanan öznelerin niyetleriyle değil, bizzat liberal demokrasi anlayışının yaslandığı toplumsal koşullarca oluşturulmuştur. Uzun mücadeleler sonucunda emekçi sınıfların elde ettiği kazanımlar da liberal demokrasi anlayışının içsel mantığı uyarınca değil, bizzat ona karşı mücadeleyle gerçek kılınmıştır.

Sadece biçimsel eşitlik anlamında bile liberal demokrasinin faşizm gibi rejimlere karşı bir değeri vardır elbette; Ranciere'in sözleriyle, böyle bir demokrasi "eşitsizliğin bağrındaki eşitlik" olarak görülebilir.[69] Ancak sosyalist hareketin tarihsel ve güncel görevi liberal demokrasinin yaslandığı sınıfsal ilişkiyi ortadan kaldırmak, bu arada "demos"un egemenliği anlamındaki plebyen demokrasi anlayışını savunmaktır. Çünkü yine Ranciere'in dediği gibi, "Eşitliğe özgü olan, birleştirmekten ziyade sınıfsızlaştırmaktır."[70] Sosyalist siyasetin, hangi demokratik mücadele içine girerse girsin kaybetmemesi gereken ve bu sayede liberal demokrasiyle uzlaşmaz bir karşıtlığı örgütlemesini mümkün kılan çapa bu sınıfsızlaştırma perspektifidir.

69 Jacques Ranciere, "Demokrasiye Karşı Demokrasiler", *Demokrasi Ne Alemde?* içinde, Haz. Eric Hazan, Metis Yayınları, İstanbul, 2010, s. 83.

70 Jacques Ranciere, *Siyasalın Kıyısında*, s. 46.

3

Ateş Etme Sırası Bizde, Mösyö Burjuvazi!



> Gerçekten de insanı kendisine karşı savaşması değil de bir soyutluğa karşı savaşması kadar yoran başka bir şey yoktur.
>
> José Saramago – *Bütün İsimler*

Savaşın en gerçek kuralı şudur: Zafer mutlak olmalıdır. Savaş ne kadar sürerse sürsün ya da hangi yollarla biterse bitsin, kazananın kaybeden üzerindeki üstünlüğü savaş alanındaki durumlarının orantısıyla ölçülemez. Asıl ölçü, savaş meydanı terk edildikten, ordular terhis edildikten, kılıçlar kına sokulduktan sonraki dengedir. Zafer, sürdürülemiyorsa eğer, mutlak değildir; hâlâ düşmandan korkmak için gerekçe kalmışsa zafer tam değildir. Tarih, savaşı kazandığını düşünenlerin yenilgileriyle doludur. Ve savaştan sonra yenilenler, meydanlarda değil saraylarda tadarlar eksik zaferlerinin zehirli meyvesini.

Burjuvazi sınıflı toplumlar tarihi boyunca dünyayı yönetmiş en acımasız sınıf olabilir. Onun acımasızlığının ölçülebileceği kadim dünyadan alınma örnekler bile, süresi ve niceliği açısından burjuvazinin barbarlığı karşısında masum kalır. Dünyaya hükmetmeye başladığı günden bu yana dökülen kanın hesabını tutmak imkânsızdır. Hele söz konusu olan direnen işçi sınıfı ise, burjuvazinin pençeleri bir vahşi hayvan keskinliğine bürünür.

Paris barikatlarından 1 Mayıs'lara kadar örneklerini saymak için sayfalar yeterli olmaz. Bu, bir sınıf yasasıdır ve yasa olduğu ölçüde geçerliliği zaman ve mekândan bağımsızdır.

Ama burjuvazinin zaferleri her zaman eksik olmak zorundadır. Çünkü onun düşmanı, asla yok edemeyeceği karşıtıdır; varlığının biricik koşulu, işçi sınıfının varlığının sürdürülmesidir. Burjuvazinin işçiye gereksinimi, işçinin kendine gereksiniminden çok daha fazladır. Burjuvazinin arzusu, düşmanını yok etmek değil onu köleleştirmektir. Oysa kölenin varlığı onun özgürleşme imkânının canlılığı anlamına gelir. Köle, efendisinin bir türlü bastıramadığı, bastıramayacağı korkunun öznesidir. Stendhal'in *Parma Manastırı*'nda, "Ya on bin Jakoben asacaksın ya da bir tanesine bile dokunmayacaksın," demesi gibi, burjuvazi de tümünü yok edemediği işçi sınıfının körüklediği anksiyeteyle yaşamak zorundadır.

Kapitalizmin son 40 yıllık tarihi işçi sınıfına dönük en ağır kuşatmalardan birine tanık oldu, olmaya da devam ediyor. Sosyalizm deneylerinin geri çekilmesiyle birlikte, kapitalizm sadece sosyalizmin boşalttığı alanlara yerleşmeye çalışmadı, aynı zamanda kapitalist dünyanın işçi sınıflarına da kindar çığlıklarla saldırdı. Bu saldırıda bir intikam güdüsü olduğu inkâr edilemez; saldırının şiddetini artıran biraz da 1917 ile açılan devrimler ve işçi iktidarları döneminin hesabını sorma arzusuydu.

Yine de ilk başlarda zafer alayları düzenleyen burjuvazi açısından ufuk artık pek de parlak görünmüyor. Dünyayı rakipsiz biçimde yöneten, sosyalizmin bıraktığı tüm mirası yerle bir eden, yerkürenin her bölgesinde savaşlardan kitlesel göç dalgalarına kadar telafisi imkânsız hasarlara yol açan, şiddetinin ve hıncının karşısında ne doğanın ne de uzayın durabildiği kapitalizm, hâlâ ensesinde kendi mezar kazıcılarının soğuk nefesini duymaktan kurtulamıyor. Yoksullar, emekçiler, işçiler o ilk şokun ardından ayağa kalkmaya yelteniyorlar. Açıkçası, sınıf mücadelesinin titreşimlerini, burjuvazi daha hassas bir biçimde hissediyor.

Günümüzün siyasal ve toplumsal gerçekliğinin yapılandırılmasında da bu titreşimlerin burjuvazide yarattığı ürküntünün payı var. Devletlerin yurttaşlara karşı sorumluluklarının tasfiyesi, en temel demokratik ilkelerin işlevsizleştirilmesi, siyasal katılımın ve müzakerenin simgesel düzeye indirilmesi, rejimlerin otoriterleşmesi, faşist ve gerici akımların semirtilmesi, halkların savaş ve bombalarla teslim olmaya zorlanması, bunlara eklenebilecek daha bir dizi örnek, kapitalizmin işçi sınıfından duyduğu ürküntüyü ifade ediyor.

Bütün bunları, yakında patlayıverecek sınıf savaşının ayak sesleri olarak görüp romantize etmemek gerek. Bu savaş halihazırda sürüyor zaten. Her zaman dolu silahlarla ve keskin kılıçlarla gezen burjuvazi, en gündelik olanından en uluslararası olanına kadar aldığı tüm kararlarda ve attığı tüm adımlarda işçi sınıfına karşı mücadele ilkesine sonuna kadar bağlı kalıyor. Bir süredir işçi sınıfı cephesinin yoğun bir bombardıman altında olması ve ağır kayıplar vermesi, ne savaşın sona erdiği anlamına geliyor ne de burjuvazinin ateşi keseceği. Yaşanan açık yenilgiler bile işçi sınıfının teslim alınması için yeterli olmuyor. Çünkü Rosa Luxemburg'un sözleriyle söylersek, devrim, nihai zaferin bir dizi yenilgiden geçerek kazanılabildiği tek savaş biçimi. Bu bilginin soğukluğu, her zaman ve şimdi burjuva cephesine endişe veriyor.

Her şeye rağmen, kapitalizmin sonunun gelip gelmediğine tarihsel birikimin dolup taşması değil, şimdiki zamanın siyasal mücadeleleri karar verecek. Kapitalizmi yıkacak siyasal özne de geleceğin bir anında mesih gibi dünyaya inmeyip, halihazırda yürürlükte olan mücadelelerin içinde biçimlenecek. Kurtuluşun tarihin gövdesinde, yani şimdisinde değil de tarihin sonunda, yani gelecekte olduğuna inanan burjuva ilerlemecilik ideolojisi, Benjamin'den hatırlayacağımız gibi, tam olarak bu ortak inanç sayesinde sosyal demokrasinin konformizmine içkinleşmiştir. Marx'ın sürekli gerçekliğe dönüş çağrısı yapmasının, Lenin'in de ısrarla somut durumu öne sürmesinin nedeni budur. Sınıf müca-

delesi gong sesiyle başlayan bir müsabaka değildir. Bizzat hazırlık aşamaları bile cephenin tam orta yerinde, savaşın tozu ve dumanı içinde, barut kokularının ve çığlıkların arasında sürdürülmek zorundadır.

Bu savaşın meydanı hemen dışarısıdır. Gündelik hayatın aktığı sokaklar ve işyerleridir. Sermaye egemenliği toplumsal yaşamın en küçük hücresini bile bu savaştan mahrum bırakmazken, sosyalistlerin savaşı bu ölçeğe genişletmemeleri yapılabilecek en büyük yanlış olur. Engels'in vaktinde, "Önce siz ateş edin, mösyö burjuvazi," demesine nazire edercesine artık, "Ateş etme sırası bizde, mösyö burjuvazi," denmelidir. Bunun için de günümüz dünyasının, mevcut durumun, var olan koşulların saptanması ve buna karşı yürütülecek mücadelenin taktik ve stratejilerinin hiçbir endişeye ve tereddüte yer kalmayacak ölçüde tanımlanması gerekir. Bunun yoğun siyasal ve kuramsal incelemelerle mümkün olacağını söylemeye gerek yok. Böylesi bir görevi önümüzdeki sayfalarda yerine getirmek gibi bir iddiam da yok. Yine de başta kapitalizmin güncel evresinin temel özellikleri ve işçi sınıfının bir siyasal özne olarak inşası gibi tartışma başlıkları açısından anlamlı sonuçlara varmamız mümkün.

En önemlisi ve en ivedisi ise sınıf mücadelesinin özgül bağlamdaki deneyimlerinin biriktirilmesi ve çözümlenmesi olacaktır. Çünkü en keskin dehalar ya da en kusursuz kuramlar bile işçi sınıfının bir siyasal özne olarak inşasını salt akıl içinde kalarak beceremez. Bunlar tasarım sorunları değil pratik sorunlardır ve bu pratiğin ölçeği de özgül bağlamdır. Bu yüzden, Marksizmi bir kılavuz olarak pratikleştirmek ve onu pratiğin dersleriyle zenginleştirmek, kuramcılardan çok devrimci militanların alınterine bağlıdır. Marksizmin devrimci etkinliğe ve militan pratiğe verdiği önemin bir vefa duygusundan kaynaklandığı söylenemez. Bunun tek nedeni, kuramın spekülasyon olarak değil de bir mücadelenin bilgisi olarak geliştirilebilmesidir.

Neoliberal Otoriterlik

Neoliberalizmi, 1970'li yılların ortalarında ileri sürülen ve aradan geçen 40 yılı aşkın sürede artık dünyaya tümüyle egemen hale gelmiş olan bir ekonomik, siyasal ve toplumsal yordam olarak değerlendirmek makul görünüyor. Ancak yine de bu tanımın daha kuramsal bir zemine oturtulması gerekir. Aksi takdirde neoliberalizm ile bir üretim tarzı olarak kapitalizm arasındaki içsel ilişkiyi görmek zorlaşacağı gibi, mevcut kapitalist yönetimlerin benzerlik ve farklılıklarını bir bütünlüğe oturtarak anlamak da imkânsızlaşır.

Neoliberalizmi kapitalist üretim tarzının içinde bulunduğumuz evresine özgü bir *sermaye birikim biçimi* olarak tanımlayabiliriz. Sermaye birikim biçimi, daha önce de tanımladığımız gibi, belirli bir *iç sınıf yapısı* ile *uluslararası kapitalizmle belirli bir bütünleşme tarzının* birleşimidir.[71] Diğer bir deyişle, ülke içindeki sınıfların birbirine göre konumları ile ülkenin kapitalist dünya hiyerarşisindeki konumunun eklemlenmesi bir sermaye birikim biçimi oluşturur.

Bir ülkede sınıfların birbirilerine kıyasla örgütlülükleri, üretilen toplam zenginliği nasıl bölüşecekleri, emek sürecinin ne ölçüde serbestleştirileceği, işgücünün vasıf ve eğitim durumu, devlet aygıtının emek-sermaye ilişkisinde nasıl bir yer tutacağı, siyasal ve toplumsal ilişkilerin hangi karaktere bürüneceği gibi konuların hepsi, yukarıdaki tanımda "iç sınıf yapısı" olarak adlandırdığımız başlığa girer. Ülkenin esas olarak ihracat mı ithalat mı yapacağı, katma değeri yüksek sektörlerin mi yoksa emek yoğun sektörlerin mi destekleneceği, uluslararası rekabette avantajlı bir konum yakalamak için emek gücünün ucuzlatılması yoluna mı gidileceği yoksa altyapı yatırımları ve üretim teknolojilerine mi yönelineceği gibi konular ise yine yukarıda "uluslararası kapitalizmle bütünleşme tarzı" dediğimiz başlığa aittir.

71 Haldun Gülap, *Kapitalizm, Sınıflar ve Devlet*, s. 69.

Sermaye birikim biçimleri hayata geçirilişleri sırasında ülke ölçeğinde özgülleşmekle birlikte, tanım gereği küresel kapsamdadır. Dolayısıyla, kapitalizmin küresel ağına bağlı her ülke, egemen sermaye birikim biçiminin gerekliliklerini hayata geçirir. Sermaye birikim biçimi yüksek güçte kural koyucudur ve bu kurallar da küresel ölçekte oluşur. Kuralların hangi somut biçimlerde ve süreçler aracılığıyla hayata geçirileceği özgül bağlamlı bir sorun olmakla birlikte, ekonominin, siyasetin ve toplumsal yaşamın sermaye birikim biçiminin kurallarına uyumlulaştırılması kaçınılmazdır. Özellikle de iç sınıf yapısının kurallara uygun hale getirilmesi amacıyla başlatılan dönüşümler, doğrudan doğruya siyasal ve toplumsal veçheler taşır, ki bu da sermaye birikim biçiminin salt bir ekonomik program olmanın ötesine geçmesine yol açar.

Nitekim devlet aygıtının kapitalist sistemdeki yeri de sermaye birikim biçiminin sürdürülmesi ve korunması konusundaki rolü ile anlaşılabilir.[72] Sermaye birikim biçiminin gerekliliklerinin karşılanması, siyasal ve toplumsal alanlarda belirgin dönüşümler gerçekleştirilmeden zordur. Her yeni sermaye birikim biçimi, ekonomik düzenlemelerin dışında, bu düzenlemelere uygun yasal, idari, eğitsel, ideolojik vb. dönüşümlere de gerek duyar. İşte devlet aygıtı ve hükümetler, bu tür dönüşümlerin hayata geçirilmesinde öncelikli rollerden birini üstlenir. Neoliberalizmi bir sermaye birikim biçimi olarak kavramaya yönelik tercihimiz, bu anlamda, onu salt bir ekonomik program olarak değil, aynı zamanda siyasal ve toplumsal bir düzen olarak kavramımızı gerektirir.

Dünya üzerinde çok önemli finans kuruluşlarıyla ve devlet organlarıyla organik bağları olan, kimi uzman sıfatıyla kimi de gazeteci sıfatıyla tanınan ve adeta küstah bir mutlulukla neoliberal düzenin dünyaya kazandırdığı zenginliklerden söz eden, deyim yerindeyse, bir neoliberal ruhban sınıfı var. Bu ruhban sınıfı, tüm alanlardaki temel göstergeler tam tersini söylese de neolibe-

72 Haldun Gülap, *Kapitalizm, Sınıflar ve Devlet*, s. 74.

ralizmin tüm insanlık için faydalı olduğunu, herkesin maddi ve manevi refahına büyük katkılar sunduğunu ve neoliberalizmden başka bir düzenin düşünülemeyeceğini anlatıp duruyorlar. Oysa bırakalım doğrudan işçi ve emekçilerin maddi koşullarını, en nesnel açıdan bile neoliberalizmin verimliliği, faydalılığı ve başarısı hayli kuşkulu görünüyor.

Boffo, Saad-Filho ve Fine, sermaye birikimi açısından eşi benzeri olmamış avantajlı koşullara rağmen, neoliberalizmin Keynesci "altın çağ"a kıyasla düşük performanslı olduğunu saptıyorlar.[73] Benzer bir vurguyu David Harvey'de de görüyoruz:

> Neoliberalleşme sermaye birikimini harekete geçirmede ne derece başarılı oldu? Neoliberalleşmenin gerçek sicilinin son derece karanlık olduğu anlaşılıyor. Toplam küresel büyüme oranları 1960'larda yüzde 3,5 civarındaydı; sıkıntı içinde geçen 1970'lerde bile sadece yüzde 2,4'e düştü. Fakat bunun ardından 1980'lerdeki yüzde 1,4 ve 1990'lardaki yüzde 1,1'lik (ve 2000'den beri yüzde 1'e zar zor ulaşan) büyüme oranları, neoliberalleşmenin dünya çapında büyüme sağlamakta büyük ölçüde başarısız olduğunu gösteriyor.[74]

O halde, gerçekten de neoliberalizm ne işe yarıyor? Sorunun yanıtını bulmak için uzun boylu çözümlemelere başvurmaya hiç gerek yok. Çünkü yanıtı, bizzat neoliberal ruhban sınıfının kıdemli bir üyesi, Thatcher'ın ekonomi danışmanı Alan Budd veriyor: "1980'lerdeki ekonomiyi ve kamu harcamalarını kısarak enflasyonla savaşma politikası, işçileri yere sermek için bir kılıftı."[75] Demek ki neoliberalizm ekonomik büyümenin artmasından çok, sınıflar arasındaki ilişkilerin ve dengelerin sermaye lehine radikal biçimde dönüştürülmesiyle ilgilidir. Salt ekonomik açıdan bakıl-

---

73 M. Boffo ve A. Saad-Filho vd., "Neoliberal Kapitalizm: Otoriteryan Dönüş", *Socialist Register 2019 - Altüst Olmuş Bir Dünya*, Nota Bene Yayınları, İstanbul, 2019, s. 230.

74 David Harvey, *Neoliberalizmin Kısa Tarihi*, Sel Yayıncılık, İstanbul, 2015, s. 163.

75 Akt. David Harvey, *Neoliberalizmin Kısa Tarihi*, s. 67.

dığında bile, olup biten, üretilen toplam zenginliğin çoğalması yerine, zenginliğin paylaşılmasındaki eşitsizliğin artmasıdır. Geniş bir açıdan baktığımızda ise neoliberalizmin esası, iktidarın, tüm hücrelerine kadar sermaye sınıfına ve onun siyasal temsilciliğini üstlenen seçkinler azınlığına teslim edilmesidir.[76] Bu süreç o denli belirleyicidir ki, tüm iktidarın sermayeye ve seçkin azınlığa geçmesi için atılması gereken adımlar neoliberal ortodoksinin kurallarıyla çatıştığında, terk edilen her zaman bu kurallar olmuştur.

Bu anlamda, neoliberalizm, özünde siyasaldır ve sınıf mücadelesinin sermaye merceğinden görünüşüdür. Bir ekonomik alternatif ya da krize bir yanıt olmaktan çok, işçi sınıfına karşı dünya ölçeğindeki saldırı stratejisinin adıdır. Neoliberalizmin ekonomiden anayasaya, toplumsal ilişkilerden mekânsal dönüşümlere, öznelik süreçlerinden gelecek tahayyüllerine kadar neredeyse tüm insani varoluşu yutan bir kapsamda olmasının nedeni de budur.

Her sermaye birikim biçimi gibi neoliberalizm de tek tip, saf ve kendine özdeş bir proje değildir; hangi biçimlerde söylemselleştirilmiş olursa olsun, hayata geçirilmesi her ülkenin özgül koşullarına ve siyasal ilişkilerine göre değişiklikler göstermiştir. Bununla birlikte, neoliberal birikim biçiminin genel koşulları ya da hedefleri de vardır elbette. Bunlar kabaca şöyle özetlenebilir: Meta ve para akışlarının kuralsızlaştırılması, devlete ve kamuya ait hizmet ve varlıkların özelleştirilmesi, sosyal devlet uygulamalarının ve sosyal harcamaların azaltılması, sendikasızlaşma ve örgütlü emeğin dağıtılması, işgücünün güvencesizleştirilmesi ve ucuzlatılması, küresel kurumlar ve bağımsız kurullar aracılığıyla sıkı mali denetim ve sermayeye kaynak transferi, başta borçlanma ve hisse senedi faaliyetleri yoluyla aşırı finansallaşma ve meta ilişkileri kapsamında olmayan üretim ve hizmet alanlarının metalaştırılması.[77]

76 David Harvey, *Neoliberalizmin Kısa Tarihi*, s. 27.

77 Başak Coşkun, *Neoliberal İktidar ve Özne*, Nota Bene Yayınları, İstanbul, 2019, s. 31.

Bu tür ilkelerin egemen olduğu bir düzende, insanlığın refah düzeyinin artışının yegâne yolu özel mülkiyetin dokunulmazlaşması, serbest rekabetin güçlendirilmesi ve piyasaların kuralsızlaştırılması olarak sunulur. Devletin ve kamunun rolü ise bu ilkelere hayat verecek bir kurumsal ve yasal zeminin korunması olarak saptanır. Sosyal devlet uygulamalarından ve kamusal harcamalardan arınarak küçülmesi gereken bu devlet, serbest rekabetin ve piyasaların düzgün biçimde işleyebilmesi için gereken hukuk, güvenlik, savunma gibi alanlardaki işlevlere yönelmelidir. Yani devlet, insanlara gelir desteği ya da ücretsiz sağlık hizmeti vermemeli ama devasa bir yargı, polis ve ordu gücünü beslemelidir. Ayrıca devlet, daha önce meta ilişkileri içerisine sokulmamış eğitim, sağlık, çevre, hatta içme suyu gibi alanların metalaştırılması için gerekli yasal ve kurumsal düzenlemeleri yapmalıdır.

Bu tür işlevlerin hiçbir sarsıntı olmadan yerine getirilmesi imkânsızdır. Her şeyden önce, neoliberalizmin devlete biçtiği görev, siyasal ve toplumsal ilişkilerdeki yerleşik birçok pratiğin ortadan kaldırılmasını ve engellenmesini gerektirir. Bu anlamda neoliberal dönüşümün yolu engellerle çevrilidir ve bunların devlet aygıtı tarafından yıkılması zorunluluktur. Harvey'in işaret ettiği gibi, neoliberalizm bir dizi "yaratıcı yıkım" anlamına gelir:

> Yıkılanlar sadece önceki kurumsal çerçeveler ve iktidarlar (hatta zorluk çıkaran geleneksel devlet egemenliği biçimleri) değil; iş bölümleri, sosyal ilişkiler, refah hizmetleri, teknoloji karışımları, yaşam biçimleri, düşünce şekilleri, üreme etkinlikleri, toprağa bağlılıklar ve en derin alışkanlıklar da yıkılıyor.[78]

Neoliberalizmin sermayeye sağladığı avantajın ve ona sunduğu kâr olanaklarının tam bir listesini çıkarmak hayli yer tutar. Buna rağmen, neoliberal dönüşüm sürecinin doğrudan nesnesi olan ve siyasal gündemde de sık sık kendisine yer bulan ikisine

78 David Harvey, *Neoliberalizmin Kısa Tarihi*, s. 11.

değinmemiz gerekiyor. Bunlardan ilki metalaştırma, ikincisi ise mülksüzleştirme.

Kapitalizm, tanımı gereği, meta üretimine dayanan bir sistemdir. Dolayısıyla, metalaştırmanın salt neoliberal evreye özgü bir durum olduğu ileri sürülemez. Neoliberalizme özgü olan, metalaştırmanın insani varoluşun tümüne yayılacak ölçüde genişletilmesidir. Wendy Brown'ın sözleriyle söylersek, "Neoliberal rasyonalitenin alameti farikası, önceden ekonomik olmayan saha, faaliyet ve öznelerin illaki piyasalaştırılması ya da parasallaştırılması değil, geniş çapta ekonomikleştirilmesidir."[79] Brown "ekonomikleştirme" sözcüğünü kullanmış olsa da ben "metalaştırma" sözcüğünü kullanmayı tercih edeceğim. Zira söz konusu olan genel anlamda ekonomikleştirme değil, kapitalist tarzda bir ekonomikleştirmedir, ki bunun da özü metalaştırma olarak görülebilir. Öte yandan, Brown'ın bir vurgusu önemlidir: Metalaştırma illaki piyasaya sürülmüş ya da para olarak sermayeye dönüştürülmüş alanları kapsamamaktadır. Henüz piyasaya çıkmamış ya da henüz para biçimini almamış ama metalaştırma sürecinin mantığı ve kuralları tarafından kuşatılmış sahalar, faaliyetler ve özneler de neoliberal rasyonalitenin belirlenimi altındadır.

Bu açıdan baktığımızda, başta eğitim ve sağlık olmak üzere, daha önce metalaşma süreçlerinden görece uzak kalmış, hatta siyasal ve toplumsal mücadelelerin kazanımları sayesinde metalaştırma çabalarından korunabilmiş birçok alanın günümüzde yaygın olarak metalaştırıldığını görebiliriz. Bu, örneğin eğitimin ve sağlığın, karşılığında kâr elde etmek amacıyla piyasaya sunulan bir metaya dönüşmesidir. Dolayısıyla, böyle bir metanın üretimi, dağıtımı ve tüketimi sadece kârlılık ölçütü açısından değerlendirilir. Kuşkusuz, yüzyıllarca süren mücadelelerin sonucunda eğitim ve sağlık hâlâ bir ölçüde kamusal hizmetler olmayı sürdürmektedir. Ancak bu noktada da devletler ve hükümetler devreye gir-

79 Wendy Brown, *Halkın Çözülüşü*, Metis Yayınları, İstanbul, 2018, s. 39.

mekte, eğitim ve sağlık hizmetlerinin niteliğini planlı bir biçimde düşürerek çok sayıda yurttaşı kâr amaçlı eğitim ve sağlık hizmeti sunan kuruluşlara yönlendirmektedir. Temel kamusal hizmetler olarak eğitim ve sağlık örneği üzerinden anlatılan bu süreç, yine kamusal nitelikte olan imalat sanayisi örneğinde de geçerlidir.

Neoliberal yıkımın ikinci veçhesine geldiğimizde ise mülksüzleştirme süreciyle karşılaşıyoruz. Metalaştırma gibi mülksüzleştirme de kapitalizmin neoliberal evresine ait bir olgu değildir. Hatta mülksüzleştirme, sermayenin ilk birikiminin en güçlü aracı olarak kapitalizmin ortaya çıktığı dönemin en bilinen uygulamalarındandır. Marx ilk birikim dönemindeki mülksüzleştirmeyi tanımlarken şu sözleri kullanır: "Kapitalizme özgü üretimin doğurduğu tarihsel bir sonuç olmadığı, aksine kapitalizme özgü üretimin temelini oluşturduğu için, bu birikime ilk birikim adı verilebilir."[80] Bu cümledeki "kapitalizme özgü üretimin doğurduğu bir tarihsel sonuç olmadığı" sözleri önemlidir ve Marx'ın ilk birikim dönemindeki mülksüzleştirme süreçlerini nasıl tanımladığını gösterir. O halde, mülksüzleştirme süreçlerinin iki tarihsel döneme ayrılması mümkündür. İlki, sermayenin ilk birikimi bağlamında düşünülmesi gereken ve kapitalizme özgü üretimin doğrudan bir sonucu olmayan (*ancak ona bir başlangıç gücü kazandıran*) mülksüzleştirmedir. İkincisi ise, günümüzde son sınırlarına kadar genişletilmiş olan ve doğrudan doğruya kapitalizme özgü üretimin bir sonucu olarak anlaşılabilecek olan "mülksüzleştirme yoluyla birikim" sürecidir.[81]

Harvey'e göre mülksüzleştirme yoluyla birikim, özelleştirme ve piyasanın serbestleşmesini tartışılmaz bir kural olarak koyan sermayenin, "müştereklerin özel mülke dönüştürülmesi" yönündeki yeni bir saldırısıdır ve bu saldırının yönetilmesi devlet aygıtının öncelikli rollerindendir.[82] Kamu adına devlet tarafından

80 Karl Marx, *Kapital*, 1. Cilt, s. 603.

81 David Harvey, *Yeni Emperyalizm*, Sel Yayıncılık, İstanbul, 2019, s. 129.

82 David Harvey, *Yeni Emperyalizm*, s. 140.

mülk olarak elde tutulan ya da halkın geleneksel olarak ortaklaşa sahip olduğu tüm varlık ve hizmetlerin, sermayenin yatırım yapabilmesi, meta olarak satışa sunabilmesi ve üzerinden kâr elde edebilmesi için özel mülk haline getirilmesidir söz konusu olan.

> Bu mekanizmalar şunları içerir: toprağın metalaştırılıp özelleştirilmesi ve köylü nüfusların köylerinden zorla atılması (yakın geçmişte tahminen 70 milyon köylünün yerinden edildiği ve yukarıda da değindiğimiz Çin ve Meksika örneklerini kıyaslayın); çeşitli mülkiyet hakkı biçimlerinin (müşterek, kolektif, kamusal vb.) kişiye özel mülkiyet haklarına dönüştürülmesi (bunun en çarpıcı örneği Çin'dir); ortak varlıklardan faydalanma haklarının bastırılması; emek gücünün metalaştırılması ve alternatif (yerli) üretim ve tüketim biçimlerinin baskı altına alınması; sömürgeci, yeni sömürgeci ve emperyalist (doğal kaynaklar da dahil olmak üzere) varlık gaspı süreçleri; vergilendirmenin, özellikle toprak vergisinin ve alışverişin paraya dökülmesi; köle ticareti (özellikle seks endüstrisinde); tefecilik, devlet borcu ve içlerinde en yakıcı olanı, yani kredi sisteminin mülksüzleştirme yoluyla birikimde temel bir araç olarak kullanılması.[83]

Ancak mülksüzleştirme süreçleri salt kamuya ait iktisadi kuruluşların özelleştirilmesinden ibaret değildir. Mülksüzleştirme özelleştirmenin çok daha ötesine geçerek toplumsal yapı ve ilişkiler içerisindeki tüm varlık ve faaliyetlerin gasp edilmesini ya da ortadan kaldırılmasını ifade etmektedir. Uzun mücadeleler sonucunda kazanılmış ve esasında değişik mülk tipleri olarak görülebilecek olan emeklilik, ücretli izin, kreş hakkı, doğum izni, eğitim ve sağlık hizmetlerine ücretsiz erişim gibi birçok varlık mülksüzleştirme sürecinin hedefi olmuştur. Diğer bir deyişle, işçiler, sadece kamu işletmelerinin satılması yoluyla değil, bizzat sahibi oldukları çeşitli varlıkların gasp edilmesiyle de mülksüzleştirilmektedir. Kıyıların, akarsuların, doğal kaynakların, hatta parklar, korular gibi kentsel mekânın ortak alanlarının ya yok

83 David Harvey, *Neoliberalizmin Kısa Tarihi*, s. 168.

edilmeleri ya da sermaye tarafından özel mülke dönüştürülmeleri de mülksüzleştirme sürecinin görünümlerinden bazılarıdır.

Mülksüzleştirmenin bir başka boyutu ise emekçinin ekonomik ve toplumsal varlığını sürdürmek için başvurabileceği mahalli, ailevi ya da yöresel bağların yok edilmesidir. Örneğin çocuk ya da yaşlı bakımını komşularıyla paylaşma ya da piyasada yüksek fiyatla satılan temel gıda maddelerini yöresinden daha ucuza temin edebilme imkânları, tüm dünyada yoksulların geçim stratejilerinin en bilinen biçimlerindendir. Bu tür ilişkiler, emekçiye, gereksinimlerinin en azından bir kısmını piyasa yerine toplumsal ağlar aracılığıyla karşılama ve piyasada gözlenen fiyat dalgalanmalarından korunma gibi şanslar sunmuştur. Neoliberalizm, bu tür "kaçakların" önlenmesini ve her türlü alışverişin sermayenin denetimindeki piyasa aracılığıyla gerçekleştirilmesini dayatır. Bunun için, bir yandan yasal düzenlemeler yoluyla söz konusu ilişkiler yasaklanır, diğer yandan da kırdan kente ürünlerin ya da kent içinde hizmetlerin akışı irili ufaklı sermaye odakları tarafından ele geçirilir.

Bütün bu metalaştırma ve mülksüzleştirme süreçlerinin, esas olarak Harvey'in sözünü ettiği "yaratıcı yıkım" bağlamında değerlendirilmesi gerekir. Ancak neoliberalizmin çok hızlı ve hiçbir kural tanımadan giriştiği bu yıkım, onun barındırdığı kurucu rasyonalitenin gözden kaçmasına neden olmamalı. Başka bir ifadeyle, neoliberalizm sadece yıkıcı değil, aynı zamanda belirli bir öncelikler ve değerler silsilesine yaslanan, tüm insan varoluşunun kendisine göre hizalandırılmasını[84] dayatan bir rasyonalitenin kurucusudur da. Son yıllarda dünya çapında etkisi artan otoriterleşme de bu rasyonalitenin bir sonucudur.

Neoliberal düzenin gözle görülür sonuçlarından biri, siyasetin içeriğinin boşaltılması olarak tanımlanabilir. Buna göre ekonomi, her türlü siyasal dinamikten bağımsızlaştırılmıştır.

84 Wendy Brown, *Halkın Çözülüşü*, s. 98.

Ekonomi uzmanlar tarafından yönetilmelidir ve siyasetçiler seçim kazanmak için ekonominin kurallarına aykırı ya da ekonomiyi krize sokacak vaatlerde bulunmamalıdır. Bu yaklaşım, kapitalizmdeki ekonomik krizlerin beceriksiz popülist siyasetçilerin eseri olduğunu ileri sürer. Popülist siyasetçiler ile çıkarının peşine düşen yurttaşlar, ekonomiyi sürekli rayından çıkarmaktadır. Dolayısıyla ekonomi siyasetin bir gündemi olmaktan, siyaset yoluyla halkın erişebileceği bir konu olmaktan uzaklaştırılmalıdır.

Böyle olduğunda geriye çok temel bir soru kalmış oluyor: Ekonominin temel kararları uzmanlar tarafından alınacaksa ve zenginliğin nasıl bölüşüleceğinden kaynakların nereye aktarılacağına kadar hiçbir konuda halkın söz hakkı ve karar yetkisi olmayacaksa, siyaset ne hakkında yapılacak? Bir başka ifadeyle, eğer siyaset ekonomi de dahil toplumun tümünü ilgilendiren kararların alınması sürecine katılımın bir yolu olmayacaksa, ne işe yarayacak? İşte, neoliberal düzenin siyasal katılım ve demokrasiyi gereksiz görerek otoriterleşmeyi bağrına basması, toplumun tümünü ilgilendiren başlıca konulardan biri olan ekonominin depolitize edilmesiyle paralel gitmiştir.

Esasında sermaye sınıfı ve onun sözcüleri sık sık demokrasiden söz etseler de demokrasiye, yani halkın kendi kendini yönetmesi biçimindeki temel ilkeye karşı her zaman mesafeli olmuşlardır. Neoliberalizm, bu genel hoşnutsuzluğun üzerine, bir de uzmanların ya da ekonomi teknokrasisinin tüm ekonomik kararlar ve tercihler üzerinde mutlak yetkiye sahip olması gerekliliğini koyarak, "kendi dar çıkarlarından ötesini göremeyen" halkın siyasal süreçlere katılımının, yatırımcı ve girişimci yurttaşların özel mülkiyet hakkını ve ticaret özgürlüğünü kısıtladığını ima eder. Üstelik, demokrasinin bir gereği olan katılım, ayrıca bunun idari biçimleri olarak güçler ayrılığı ilkesi gibi düzenlemeler, sermayenin zamanla yarıştığı bir dönemde karar alma süreçlerini çok yavaşlatmakta ve böylece birçok kârlı yatırım ve girişim imkânının yok olmasına neden olmaktadır. Bu nedenle, yasallık

ve parlamenter süreçler yerine kararnameler ve başkanlık tipi rejimler daha hızlı ve işlevlidir. Bu anlamda, neoliberal rasyonalite, azınlığın yatırım ve girişim özgürlüğünün sınırlanmaması için çoğunluğun siyasal katılım ve karar yetkisini budamakta, dolayısıyla otoriter yönelimlerin toplumu baskı altına aldığı modellerden daha çok (*ve daha hızlı*) yarar sağlamaktadır.[85]

Siyasetin bu biçimde içeriksizleştirilmesi, hatta depolitize edilmesi[86] birden çok sonuç yaratır. Her şeyden önce, neoliberal rasyonalitenin kapitalist evrenin tümüne egemen hale gelmesiyle birlikte, tüm düzen aktörlerinin birbirine benzemesine yol açar. Özellikle de ekonomik perspektifler ve vaatler konusunda düzen içi siyasal aktörlerin programları neredeyse birebir aynılaşır. Dolayısıyla halkın gerçek bir seçimde bulunması için gereken gerçek alternatifler ortadan kaldırılmış olur.

Ancak daha önemli olan konu, neoliberal rasyonalite tarafından aynı hizaya çekilen bu siyasal aktörlerin halktan destek almak için nereye başvuracağıdır. Ekonomik açıdan birbiriyle aynılaşmış siyasal aktörler, farklılıklarını ortaya koymak ve böylece rakiplerine karşı galip gelmek için sık sık "kimlik savaşları"na yönelir. Etnik ve dinsel ayrımlar, yaşam tarzı farklılıkları, cinsel yönelimler, yerlilik ve kozmopolitlik ikilemine sıkıştırılmış kültürel çatışmalar artık siyasetin asli konusunu oluşturur. Ekonominin bu ölçüde depolitize edilmesi ve siyasal aktörlerin ekonomi hakkındaki yaklaşımının neredeyse tamamen tekleştirilmesi sonucunda, egemenliğin icrası ancak ulusal, etnik, kültürel savaşlar aracılığıyla mümkün hale gelir.[87] Bu anlamda, ulusal, etnik ve kültürel ayrımlara yönelik radikal sağ kışkırtmalar, nüfusun farklı unsurlarının birbirine karşı kullanılması, yurttaşlı-

85 David Harvey, *Neoliberalizmin Kısa Tarihi*, s. 78.

86 Ronaldo Munck, "Neoliberalizm ve Siyaset, Neoliberalizmin Siyaseti", *Neoliberalizm-Muhalif Bir Seçki* içinde, Haz. A. Saad-Filho ve D. Johnston, Yordam Kitap, İstanbul, 2014, s. 113.

87 Arjun Appadurai, "Demokrasi Yorgunluğu", *Büyük Gerileme*, Haz. Heinrich Geiselberger, Metis Yayınları, İstanbul, 2017, s. 18.

ğın milliyetçi ya da dinci çizgilerle bölünmesi neoliberal dönemde düzen siyasetinin yaygın stratejilerinden olur.

> Dünyada ve Türkiye'de kimlik politikaları ile üretilmiş olan yarılma bir tesadüf değildir. Başka türlü sürdürülemez olan bir ekonomik modelin "birileri" lehine çalışmaya devam edebilmesi için, "ötekiler" aleyhine eşitsizlik ve adaletsizlik yaratması zorunludur. Söz konusu olan, kimlik politikaları ile bölünmüş toplum kesimlerinin birbirleriyle ekonomik ve sosyal rekabete sokulmasıdır. Burada politik ve ideolojik (örneğin aşırı milliyetçi, dinci, ırkçı ve faşist) olanın nasıl da ekonomikleştiği tespit edilebilir. "Düşman öteki", "siyasi düşman" olmadan önce, "ekonomik rakip"tir. Nihayetinde "ekonomik rakip"ler "siyasi düşman"lara dönüşmektedir.[88]

Coşkun'dan aktardığımız paragrafın son cümleleri, neoliberal rasyonalite tarafından içeriksizleştirilen ve kimlik savaşlarına indirgenen siyasetin, aynı zamanda zenginliğin dağıtılması ve bölüşülmesi konusunda da belirleyici hale geldiğini göstermektedir. Üstelik bu, sadece büyük sermaye grupları açısından değil, tekil yurttaşlar, hatta yoksullar için de geçerli bir stratejidir. Çünkü devlet ya da hükümet ile organik bağlara sahip olmak, kırıntı boyutunda da olsa neoliberal pastadan pay almanın biricik yoluna dönüşmüştür. Neoliberal otoriterlikte yurttaşın yurttaş olarak hakkından söz edilemez; o, bu hakkı ancak siyasal partizanlık sayesinde edinebilir. Bu nedenle siyasal rekabet aynı zamanda kıt kaynaklara erişim konusundaki rekabetle örtüşür. Bu, tam da Wendy Brown'ın "*homo politicus* figürünün canına okunması"[89] olarak adlandırdığı süreçtir. O halde, otoriterleşmenin, neoliberalizmin istenmeyen ya da geçici bir sonucu olmayıp, tam da onun içsel rasyonalitesinin bir ürünü olduğunu, *otoriter* neoliberalizmden değil de *neoliberal* otoriterlikten söz etmemiz gerektiğini söyleyebiliriz.

88 Başak Coşkun, *Neoliberal İktidar ve Özne*, s. 54.

89 Wendy Brown, *Halkın Çözülüşü*, s. 43.

> Neoliberalizm genelde ekonomik yüzünü gösterir ama politik bir kalbi vardır. Piyasaların özgürlüğünü yeniden tesis etmemiş aksine devleti, onu sınıf mücadelesinden ve toplumsal taleplerden koparma, kapitalist gelişimin teori ve pratiğini toplumsal çatışma tehdidinden uzak tutma gayretiyle devleti yeniden icat etmiştir. Demokrasiyi öyle ayaklar altına almıştır ki onu bütünüyle tanınmaz hale sokmuştur. Neoliberalizmin bu "politik" biçimi ağırlığıyla sistemin bütün diğer parçalarına baskın gelmektedir.[90]

Boffo, Saad-Filho ve Fine, neoliberal rasyonalitenin demokrasiye dair yaklaşımının üç düzeyde çelişki barındırdığını ileri sürerler. Birincisi, neoliberalizmde ekonomik politikalar "çoğunluğun" müdahalesinden korunur. Devlet aygıtının temel işlevi, halkın, çıkarları ve talepleri doğrultusunda ekonomiye müdahale etme girişimlerine kesin olarak engel olmaktır. İkincisi, neoliberalizm, kitlesel ölçekte genişleyen bir "kaybedenler" nüfusu yaratma pahasına işleyebilir. Dolayısıyla, neoliberalizmin başarısı, onun mağdur ettiği ve etkin ya da edilgin biçimde muhalefet potansiyeli taşıyan yığınların ortaya çıkmasıyla paraleldir. Üçüncüsü, neoliberalizmin kuralları, kolektif tutum ve eylem kapasitesini sonuna kadar daraltır. Bu da başta "kaybedenler" olmak üzere geniş kitlelerin siyasete gerçekten katılımının tüm imkânlarını ortadan kaldırır. Çünkü kolektif kimlikler ve örgütlülükler geliştiremeyen bir nüfusun siyasal katılımı seçimde oy vermenin ötesine geçemez.[91]

Neoliberalizmin bu "kaybedenleri", solun etkili bir siyasal odak olamadığı koşullarda sağ popülist liderlerin ve otoriterleşme arayışındaki siyasal aktörlerin kullanabileceği kitlesel gücü oluşturur. Gerçekten de tüm dünyada örneklerine rastladığımız otoriterleşmenin bilinen lider figürlerinin söylemleri, esasen "kaybedenlerin" hayal kırıklıklarının, hınçlarının, korkularının

90 Michael Hardt ve Antonio Negri, *Meclis*, s. 217.

91 M. Boffo ve A. Saad-Filho vd., "Neoliberal Kapitalizm: Otoriteryan Dönüş", *Socialist Register 2019*, s. 235-237.

ve beklentilerinin istismar edildiği bir demagojiden ibarettir. Sağ popülist liderlerin demagojisinde geniş kitlelerin hoşnutsuzluğu, sömürü ya da ekonomik alternatifler gibi nosyonlarla ilişkilendirilmeyip, içinde iyiler ile kötülerin, içeridekiler ile dışarıdakilerin, yerliler ile gayri yerlilerin birbiriyle savaştığı ahlaki bir evrene kapatılır.[92]

Sonuç olarak, neoliberal düzenin bu biçimde egemen hale gelmesi insani varoluşun tümüne yansıyan etkiler üretir. Öncelikle, hangi türden olursa olsun kamu varlıklarından, kamu mülkiyetinden, hatta kamudan söz etmek giderek imkânsızlaşır. Ayrıca neoliberal rasyonalitenin egemenliğinin tüm alanlara yayılması ile birlikte demokrasi en asgari ölçütlerinin bile gerisine çekilmeye başlar. Dahası, neoliberal düzenin demokrasisi yurttaşlığın bir ekonomik rekabet konusu haline gelmesine yol açarak, bireyleri de sürekli biçimde neoliberal kurallara uyumlu olması gereken bir insan sermayesine dönüştürür. Son olarak, bilgi, kültür, düşünce, eğitim vb. tüm toplumsal değer ve ilişkiler sadece sermaye birikimine katkısı olup olmadıklarına göre değer görür.[93]

İşçilik Deneyimi

Neoliberal sermaye birikim biçiminin egemenliği, işçi sınıfının üretim sürecinden gündelik yaşama kadar olan geniş deneyim alanını da sert biçimde belirler. Her sermaye birikim biçimi gibi neoliberalizm de hem üretim sürecini hem de yeniden üretim sürecini kendi rasyonalitesinin katı çerçevesi içine sokmaya uğraşır. Günümüzde de emeğin yapısı ve rolü neoliberal sermaye birikim biçiminin gerekliliklerine uyarlanmaktadır. Bu uyarlama, başta devlet olmak üzere kurumsal gücü ve otoriteyi yoğun biçimde devreye soksa da asıl olarak kapitalist üretim tarzının

92 M. Boffo ve A. Saad-Filho vd., "Neoliberal Kapitalizm: Otoriteryan Dönüş", s. 238.

93 Wendy Brown, *Halkın Çözülüşü*, s. 204-205.

temel özelliklerinden beslenmektedir. Proleterleşme ve mülksüzleşme olarak tanımladığımız ve az önce genel hatlarıyla değindiğimiz süreçler sadece neoliberal birikim biçimine özgü olmayıp kapitalist üretim tarzının tüm evrenine aittir. Neoliberal birikim biçimi, bu süreçlere hem kendine özgü bir tarz hem de daha önce deneyimlenmemiş bir genişlik katmayı başarmıştır.

Marx ve Engels'e göre proleterleşme süreci, kapitalist üretim ilişkilerinin yaygınlaşmasına paralel olarak ilerleyen iki kanalda gerçekleşir. Bunlardan ilki, üretimin ölçeğinin büyümesi ve piyasadaki rekabetin şiddetlenmesi sonucunda kendi bağımsız konumlarını yitiren "orta sınıfın alt katmanları"dır. İkinci bir kanalsa, eski meslek türleri ve becerilerinin yerlerini yenilerine bırakmasında somutlaşan emek türlerindeki dönüşümlerdir. Proletarya, bu açıdan, nüfusun tüm kesimlerinden oluşur.[94] Öte yandan, proleterleşme sürecinin sadece kapitalizmin ortaya çıktığı uğrağa değil, genel olarak kapitalist üretim tarzının mantığına içkin olduğunu söyleyebiliriz. Hem üretim ölçeğinin ve rekabetin zorunlulukları hem de emek türlerinin yenileriyle yer değiştirmesi kapitalist üretim tarzında her zaman gözlenen dönüşümlerdir. Dolayısıyla, proleterleşme süreci ile bu süreç aracılığıyla proletarya saflarına katılan nüfus kesimlerinin çözümlenmesi de süreklileşmiş bir çabayı gerektirir.

Yine de kapitalizmde proleterleşmeyi tarif eden asıl süreç mülksüzleştirmedir.[95] Çünkü mülksüzleştirme, sadece kimlerin proleterleşerek emek gücünü satmak zorunda kalacağını değil, aynı zamanda kimlerin üretim araçlarının özel mülkiyetine sahip olacağını da belirlemektedir. Marx'ın mülksüzleştirme sürecini tanımlarken "ilk birikim" kavramını ileri sürdüğünü görmüştük. İlk birikim, mülksüzleştirme olmadan gerçekleştirilemez; bu nedenle Marx da "iktisatçıların *önceki* ya da *ilk birikim*

94 Karl Marx ve Friedrich Engels, *Komünist Manifesto*, s. 125.

95 Bryan D. Palmer, "Sınıfı Yeniden Düşünmek: Proleterleşme Olarak Güvencesizlik", s. 60.

dediği, ama *ilk mülksüzleştirme* denmesi gereken"[96] sözleriyle kapitalizmde sermaye birikiminin temel bir özelliğini işaret etmiştir. Bu sözlerden de anlıyoruz ki mülksüzleştirme sermaye birikiminin çevrimleri boyunca devam eder. Sermaye birikimi her zaman mülksüzleştirme ile ilgilidir ve sürekli biçimde bunun özgül ve yeni yollarını devreye sokar.

Marx'ın kapitalist üretimin temel koşulu olarak üreticiler ile üretim araçlarının birbirinden ayrılmasını koyduğunu biliyoruz. Bu ayrılma, işçilerin iki anlamda özgür olması anlamına gelir. İşçiler, ilk anlamda, kapitalist üretim ilişkilerinin dayatmaları dışında hiçbir kurala ya da zora tabi değillerdir; ikinci anlamda ise, işçiler üretim araçlarının mülkiyetinden koparılmışlardır. Marx, üretim araçlarının mülkiyetinin belirli ellerde toplanması ile birlikte bu sürecin kapitalist üretimin temel koşullarını sağlamış olduğunu belirtir. Bu koşullar bir kere sağlandıktan sonra kapitalist üretim ilişkileri, işçiyi işçi olarak, sermayeyi de sermaye olarak sürekli yeniden üretir.

> Sermaye ilişkisi, işçilerle, emeğin gerçekleşme koşullarını oluşturan mülkiyetin, birbirlerinden ayrılmış olmasını gerektirir. Kapitalist üretim, kendi ayakları üzerinde durabilecek hale gelir gelmez, bu ayrılmayı korumakla kalmaz, bunu giderek büyüyen bir ölçekte yeniden üretir.[97]

Kapitalist üretimin temel koşulunu sağlayan bu ilişki, tanımı gereği, işçiyi üretim araçlarından ayıran süreçten başka bir şey olamaz. Bu, hem sermayenin genişleyerek birikmesi hem de nüfusun daha geniş kesimlerinin ücretli işçilere dönüşmesi anlamına gelir. Ve kapitalizmin temel koşullarının yeniden üretimi anlamında bir zorunluluk içerdiği için de sadece ilk birikim dönemine özgü olarak görülemez. Mülksüzleştirme ve proleterleşme, sermaye birikiminin temeli olarak süreklilik taşır.

---

96 Karl Marx, *Ücret, Fiyat ve Kâr*, s. 56.

97 Karl Marx, *Kapital*, 1. Cilt, s. 687.

Bütün bunlar, "ilk birikim" diye bir şeyin olmadığı ya da bu kavramın gereksiz olduğu anlamına gelmiyor elbette. Mülksüzleştirme süreci süreklilik taşısa da ilk birikimin özel bir yanı vardır ve kapitalist üretim tarzının tarihsel çözümlemesinde önemli bir yer tutar. Yine Marx'a baktığımızda, kapitalizme özgü üretimin doğurduğu tarihsel bir sonuç olarak değil, kapitalizme özgü üretimin temelini oluşturduğu için ilk birikim kavramını kullandığını görüyoruz. Bu haliyle kavram, "kapitalist birikimi önceleyen ve kapitalist üretimin sonucu değil, onun çıkış noktası olan bir 'ilk birikim'"dir.[98] Demek ki, ilk mülksüzleştirme anlamına da gelen ilk birikimin kavramsal olarak özgülleştirilmesinin nedeni, onun tek mülksüzleştirme biçimi olması değil, kapitalist üretim tarzının çıkış noktası olarak taşıdığı özel niteliktir. Haliyle, kapitalist üretim tarzının sonraki evrimi boyunca da birikimin, buna bağlı olarak da mülksüzleştirme süreçlerinin devam ettiğini söylemek durumundayız.

Kapitalistleşme süreçlerine olduğu kadar ilk birikim süreçlerine de salt ekonomik mekanizmalar biçiminde bakılması mümkün değildir. Bu süreçlerin hepsi, ekonomiye eşlik eden bir kurumsal gücün ve otoritenin işbirliğiyle yürütülmüştür. Thompson'ın ilk birikim sürecinin darağacının gölgesinde yaşandığını söylerken kastettiği de budur.[99] Bu anlamda, ilk mülksüzleştirme süreci, sermaye sınıfı ile devletin ortaklığında, açık fiziksel şiddet ve zor kullanımından hiç kaçınılmadan ilerlemiştir. Marx da şu sözlerle bunun altını çizer:

> İşlerin normal akışı sırasında işçi, "üretimin doğal yasaları"na, yani kapitalist üretimin kendi mekanizması ile yaratılan, güvence altına alınan ve ebedileştirilen sermaye bağımlılığına terk edilebilir. Kapitalist üretimin tarihsel doğumu sırasında durum başkadır. Doğum halindeki burjuvazi, ücretleri "düzenlemek", yani kâr yapma ihtiyaçlarının gerekli kıldığı sınırlar içinde tut-

98 Karl Marx, *Kapital*, 1. Cilt, s. 686.

99 Edward P. Thompson, *İngiliz İşçi Sınıfının Oluşumu*, s. 100.

> mak, iş gününü uzatmak ve bizzat işçinin kendisini normal bir bağımlılık derecesinde tutmak için devlet zoruna ihtiyaç duyar ve bunu kullanır. Bu, "ilk birikim"in temel bir unsurudur.[100]

Dikkat edilirse, Marx ilk birikim döneminde devlet zorunun da kullanılabileceğini değil, devlet zorunu kullanmanın ilk birikimin temel unsuru olduğunu söylüyor. Özellikle geç kapitalistleşen ülkelerde devletin rolünü sermaye sınıfının yokluğunun bir kanıtı olarak sunan yaklaşımların göremediği tam da budur. Ancak bunu bir kenara bırakırsak, mülksüzleştirme sürecinin ekonominin doğal işleyişinin yanı sıra belirli bir siyasal zoru içerdiğini söyleyebiliriz. Mülksüzleştirme süreci kapitalist üretim tarzının varlığı boyunca devam ettiği için bu içerimin de süreklilik taşıdığını düşünmek gerekir. Zorun kimi tarihsel ve toplumsal koşulların bir sonucu olarak daha "medenileşmiş" biçimlere bürünüyor olması, özünde onun bir zor olduğu gerçeğini değiştirmez.

Bu noktada, David Harvey'in, Marx'ın ilk birikim süreçlerini kapitalizmin tarih öncesine indirgeme eğilimi taşıdığını söylemesine hak vermek pek mümkün görünmüyor.[101] Birçok açıdan, Marx'ın ilk birikime dair değerlendirmeleri mülksüzleştirme süreçlerinin kapitalist üretim tarzına içkin ve onun temel koşullarını yeniden üreten bir niteliğe sahip olduğunu göstermektedir. Ancak yine de Marx'ın, kapitalist üretim ilişkilerinin sonucu olmayıp onun çıkış noktası olması anlamında ilk birikim kavramının özgüllüğünü korumak istediği açıktır. Aynı zamanda kapitalist üretim tarzının tarihsel gelişiminin çalışkan bir çözümleyicisi olarak Marx'ın bu özgül ayrımı korumak istemesinde şaşılacak bir yan da yok. Marx, ilk birikimi kapitalizmin tarih öncesine özgü saymamış, ama kapitalizmin tarih öncesindeki ilk birikimi kavramsallaştırmıştır.

---

100 Karl Marx, *Kapital*, 1. Cilt, s. 707.

101 David Harvey, *Marx'ın Kapital'i*, s. 321.

Bununla birlikte, Harvey'in sermaye birikimine dair çözümlemesinin ve mülksüzleştirme süreçlerine yönelik vurgularının oldukça yararlı olduğu da kesindir. Harvey, Rosa Luxemburg'un sermaye birikimi çözümlemesinden hareketle, mülksüzleştirmenin sadece ilk birikim dönemine özgü olmadığını belirtir. Harvey'e göre, ilk birikimden farklı olarak, bir de *mülksüzleştirme yoluyla birikim* süreçlerinden söz edebiliriz. Ancak bu kavram, işaret ettiği olgunun gerçekliği tartışma götürmez olsa da ilk birikim ile arasındaki farkı yeterince anlatmaktan uzaktır. Nitekim Marx'a göre, ilk birikim de "mülksüzleştirme yoluyla birikim"den başka bir şey değildir. İlk birikim ile mülksüzleştirme yoluyla birikim arasındaki farkı işçi sınıfının üretim araçlarından koparılması yerine kamusal müştereklerin ele geçirilmesi biçiminde tanımladığımızda da yeterli ayrımı yapabilmiş olmuyoruz. Çünkü çitleme hareketi gibi örneklere baktığımızda, kamusal müştereklerin ele geçirilmesinin de ilk birikim döneminin özelliklerinden olduğunu söyleyebiliriz. Ya da artık mülksüzleştirme sürecinin hedefinin işçi sınıfının dışındaki kesimler olduğunu söylemek de sorunu çözmüyor. Çünkü ilk birikim döneminde mülksüzleştirilenler de işçi olmayanlar, hatta işçi olmaya direnenlerdi. Benzer biçimde, devlet zorunun kullanımını da iki mülksüzleştirme biçimi arasındaki farklardan biri saymak kolay görünmüyor.

İlk birikim ile mülksüzleştirme yoluyla birikim kavramları arasındaki en gerçekçi ayrım, tam da Marx'ın vurguladığı noktada yapılabilir: İlki, kapitalist üretimin çıkış noktasındaki mülksüzleştirme süreçlerini anlatırken, ikincisi doğrudan doğruya kapitalist üretimin sonucu olan mülksüzleştirme süreçlerini anlatır. Ya da ilki sermaye birikiminin zeminini oluştururken, ikincisi sermaye birikiminin bizzat kendisi haline gelmiştir. Bu haliyle alındığında, iki kavram arasındaki ayrımın gerçekten de gerekli olup olmadığı sorulabilir elbette. Gereklidir çünkü Marx'ın da yaptığı gibi tarihsel çözümlemenin ilkelerine dair bir

titizliği ifade eder. Ancak bu ayrım paradoksal gibi görünse de tam da ayrım anında mülksüzleştirme süreçlerinin sürekliliğini göstermektedir. Diğer bir deyişle, ilk birikim ve mülksüzleştirme yoluyla birikim kavramlarının özgül ayrımı, sermaye birikiminin temel koşulu olarak mülksüzleştirmenin sürekliliğini vurgulamak gibi bir yarar sağlamaktadır. Böylece, mülksüzleştirmenin kapitalizmin ilk dönemlerine ait bir olgu olarak görülmesinin de önüne geçilebilir. Nitekim Harvey de süregiden bir süreci ilk ya da ilkel kavramlarıyla anlatmak tuhaf olacağı için mülksüzleştirme yoluyla birikim kavramını kullandığını vurgulamıştır.[102]

> Bu durumu, tarihte bir noktada gerçekleşip tamamlanmış bir süreç olarak görmek doğru değil. Aksine, işçinin mülksüzleştirilmesi ve emeğin metalaşması için girişilen çabalarla bu çabalara karşı geliştirilen direnişin, kapitalizm tarihinin günümüzde hala devam eden bir parçası olduğu söylenebilir. Ortak sınıf çıkarının içeriğinin tanımlanması gereken alan, tam da bu süregiden mücadelenin alanı olabilir. Yani işçilerin ortak çıkarından söz ederken, metalaşmış emeğin çıkarından değil metalaşmaya direnen insanların ortak çıkarından söz etmek daha doğru olabilir. Eğer bu ortak çıkarların ortak çıkarlar olarak ifade edilmeleri önemliyse, o zaman, sınıf kavramının da önemli olduğunu söyleyebiliriz.[103]

Anlaşılan, Harvey'in mülksüzleştirme yoluyla birikim kavramı aracılığıyla ulaşmaya çalıştığı genişleme, esas olarak kapitalist egemenliğe karşı mücadelede birleştirilecek toplum kesimlerini kapsama amacını taşımaktadır. Bu anlamda, mülksüzleştirme yoluyla birikim, sadece işçi sınıfı ve sadece artık değer sömürüsü bağlamında değil, nüfusun farklı kesimlerini de içine çeken ve mülksüzleştirmeyi geçim araçlarının ve müştereklerin ötesine taşıyarak toplumsal hakların da ele geçirilmesi biçiminde genişleten bir ifade olabilir. Böylesi bir niyetin meşruluğundan ve ge-

102 David Harvey, *Yeni Emperyalizm*, s. 129.

103 Ayşe Buğra, "Sınıf ve Siyaset", *Toplum ve Bilim*, Sayı 113, İstanbul, 2008, s. 11.

rekliliğinden kuşku duymaya da gerek bulunmamaktadır. Fakat bunu yapabilmek için Marx'ın ilk birikim kavramına dair aşırı yorumlarda bulunmaya da gerek yoktur. Söylenebilecek olan ve söylenmesi gereken, mülksüzleştirme süreçlerinin kapitalist üretim tarzı boyunca bir süreklilik arz ettiği ve günümüzde mülksüzleştirmenin hedefindekilerin sadece ekonomik kaynaklar değil, siyasal ve toplumsal varlıklar da olduğudur. Diğer bir deyişle, ilk birikim döneminden farklı olarak, günümüzde mülksüzleştirme kapitalist üretim süreciyle sınırlı olmayıp sermaye egemenliğinin siyasal ve toplumsal koşullarını sağlamaya kadar geniş bir alana yayılmıştır. Sömürünün ve tahakkümün, mülksüzleştirmenin ve özgürlüksüzlüğün iç içe geçmesi, kapitalist egemenliğe karşı geniş bir ortaklık temelinde mücadele etmenin olanaklarını yeteri ölçüde sunmaktadır.

Genişletilmiş Sınıf Mücadelesi

Sömürü ve tahakküm olgularının bir araya getirilmesi ya da iç içe geçmesi, esasında, Marksizmin kapitalist üretim tarzına dair çözümlemesinin genel çerçevesine tümüyle uygundur. Her şeyden önce, kapitalizm üretim sürecinde sömürü ile tahakkümü buluşturur. İşçi sadece kapitalist adına artık değer üretmez, aynı zamanda onun yönetimi altında çalışmak zorunda kalır. Ancak biliyoruz ki, sermaye egemenliği sadece üretim sürecini içermez; kapitalizm bir toplum biçimidir ve üretim de dahil olmak üzere toplumsal yapının tümü üzerinde kendi egemenliğini sürdürür.[104] Egemenlik altındaki alanların en önemlisi de emek gücünün yeniden üretimi alanıdır.

Emek gücünün yeniden üretimi, genellikle dar anlamıyla, yani bir işçinin ertesi sabah işe başlayabilmesini sağlayacak fiziksel gereksinimlerin karşılanması anlamında düşünülür. Oysa bu, tam da işçiyi bir bedene, hatta boş bir mideye indirgeyen ve

104 Tülin Öngen, *Prometheus'un Sönmeyen Ateşi*, s. 266-267.

midesi doldurulduktan sonra uysal biçimde işinin başına dönmesini bekleyen burjuva ideolojisinin yaklaşımıdır. Marksizmde ise emek gücünün yeniden üretimi, işçi ile kapitalistin piyasada karşı karşıya gelmesini sağlayan koşulların yeniden üretimine kadar genişler. Bu koşulların başında mülksüzleştirme ve proleterleşme gelir. İkinci genişleme ise emek gücünün yeniden üretiminin fiziksel belirlenimler dışında belirli bir uygarlık düzeyini ve yaşam beklentisini de kapsamasıyla sağlanır.[105] Buna karşılık kapitalistin arzusu, emek gücünü salt fiziksel gereksinimlerin karşılanmasına kadar daraltarak emek gücünün yeniden üretiminin maliyetini olabildiğince düşürmektir: "Sermaye, emeğin maliyetini bu sıfır noktasına indirme eğilimini bir an bile terk etmez."[106]

Emek gücünün maliyetinin salt teknik ya da üretime özgü yollarla düşürülmesinin belirli sınırları vardır. Bu nedenle, kapitalistin hedefi işçinin verili uygarlık düzeyinin ve yaşam beklentilerinin düşürülmesi olur. İşte tam olarak bu noktada, sınıf mücadelesi üretim sürecini aşıp yeniden üretim sürecine, ekonomiyi aşıp siyasete yayılır. Kapitalist egemenlik siyasal, ideolojik ve toplumsal müdahalelerle uygarlık düzeyini ve yaşam beklentilerini ne kadar aşağı çekerse, emek gücünün yeniden üretiminin maliyeti de o ölçüde düşer. Ekonomik mücadele ile siyasal mücadelenin birliğini sağlayan da budur. Aynı biçimde, sınıf mücadelesini salt ekonomik çıkarlar adına yürütülen bir mücadele olmaktan çıkarıp ona siyasal bir içerik kazandıran özellik de buradadır.

> Sınıf mücadelesi süreci, doğayı dönüştüren ve kullanım değerlerini üreten ekonomik etkinlikler kadar toplumsal ilişkileri yeniden üreten siyasal etkinlikleri ve bunları biçimlendiren ideolojik pratikleri içerir. Bu yüzden sınıflar arasındaki mücadele, sınıflar arasındaki ilişkileri yaratan, yeniden üreten, dönüştüren ve bunlar arasında diyalektik bir bağ kuran tüm süreçlerden oluşur.[107]

105 Karl Marx, *Kapital*, 1. Cilt, s. 172-173.

106 Karl Marx, *Kapital*, 1. Cilt, s. 580.

107 Tülin Öngen, *Prometheus'un Sönmeyen Ateşi*, s. 256.

Böyle bakıldığında, sınıf mücadelesinin ya da sınıf bilincinin ekonomikten siyasala kerte kerte yükselen bir şey olarak düşünülmesinin imkânsız olduğu görülebilir. Çünkü ekonomi alanını nötr bir teknolojik buyruk değil, toplumsal sınıf ilişkileri yönlendirir.[108] Üretimin tarzı ve örgütlenmesi, toplumsal ilişkilerin derin mantığını yansıtır ve ondan ayrılamaz. Buradan çıkan sonuca göre, ekonomik alandaki çıkar çatışmaları ve çelişkileri aynı zamanda toplumsal alanlarda da açığa çıkar; ekonomik alandaki çelişkiler çeşitli iktidar ve mücadele başlıklarıyla siyasete ve ideolojiye taşınır.

Sınıf mücadelesinin bu biçimde genişletilmesi sadece kuramsal bir işlemden ibaret değildir; Marx'ın sınıf tanımına yöneldiğimizde de böyle bir genişliğe denk geldiğimiz hatırlanacaktır. Marksizme göre işçi sınıfı, üretim araçlarından koparılmış ve geçimini sürdürmek için emek gücünü satmak dışında hiçbir olanağa sahip olmayan toplum kesimidir. Bir kişinin işçi olup olmadığını belirleyen, mesleği, ücreti, işlevi değil, bu nesnel konumudur. Hatta ve hatta, işçi olmanın ücretlendirilmeyle bile ilgisi yoktur; yedek sanayi ordusunu oluşturan işsizler ya da kadın mücadelesinin karşılığı ödenmemiş emek çerçevesinde ısrarla altını çizerek gösterdiği gibi ev içinde bakım emeği harcamak zorunda bırakılan kadınlar da işçi sınıfının parçası olur.[109]

Üretim süreci açısından düşündüğümüzde, metanın üretimine farklı işlevlerle ve farklı noktalarda katılan emek türlerinin çeşitliliğini görürüz. Marx'a göre, tüm bu emek türleri artık değerin gerçekleşmesine katkı koydukları ölçüde üretken sayılırlar ve haliyle işçi sınıfı kapsamı içine alınırlar. Bu anlamda işçi sınıfı, pratikte kolektif emekçidir ve sermaye de işçi sınıfına bu kolektif haliyle, bir bütün olarak sahiptir. Bu durum, emek gücünün biçimsel özgürlüğünün yadsınması anlamına gelmez. Biçimsel anlamda, her

108 Ellen M. Wood, *Sınıftan Kaçış*, s. 89.

109 Bryan D. Palmer, "Sınıfı Yeniden Düşünmek: Proleterleşme Olarak Güvencesizlik", s. 64.

bir işçi kendi emeği üzerinde tasarrufta bulunma hakkına yine sahiptir. Fakat işçinin varoluş tarzının ve içinde bulunduğu koşulların sermayenin belirlenimi altında olduğu da kesindir.

İşçi sınıfının dar biçimde tanımlanmasının, kurama uygunsuzluk dışında, siyasal sorunlara da yol açtığı görülmelidir. Sadece imalat sektörüne ve kol emeğine indirgenmiş bir sınıf tanımı, toplumun açık ara en kalabalık sınıfı olan, bu anlamda çoğunluk gücünü oluşturan proletaryayı bir anda dar ve küçük bir toplumsal kesime indirger. Bu haliyle, proleter siyasetin gündemleri arasında baş sırayı ittifaklar sorunu alır. İşçi sınıfının yeni emek türlerini kullanan kesimlerinin bir çırpıda "yeni orta sınıf" gibi kuramsal olarak hiçbir anlamı bulunmayan kavramlarla ifade edilmesi, sonuç olarak işçi sınıfı ile "yeni orta sınıf" arasındaki ittifakların nasıl mümkün olacağını tartışmayı gerektirir. Oysa bu kesimlerin içine sokulan grupların büyük kısmı işçi sınıfının farklı emek türlerine ve işlevlerine dağılmış parçalarıdır ve haliyle, ittifak tartışması işçi sınıfının bir kesiminin diğer kesimiyle ittifakı gibi tuhaf bir hale bürünür. Buradan hareketle, işçi sınıfının farklı toplum kesimlerini siyasal bir mücadelede buluşturmak gibi bir gündemi olmadığı söylenemez elbette; ancak böyle bir gündem merkezinde işçi sınıfının bulunduğu bir hegemonya başlığı olarak ele alınmalıdır.

Hegemonya kavramı Lenin'le birlikte Marksist yazında bildiğimiz halini almış olsa da işçi sınıfı ile başka sınıfların ya da toplum kesimlerinin ortak mücadelesi bağlamında Marx'tan bu yana tartışılmıştır. Marx, sorunu öncelikle burjuva devrimleri süreci açısından ele almıştır; ancak, proleter devrimin bir imkân olarak saptanmasıyla birlikte işçi sınıfının önderliğindeki ortaklık modelleri de gündeme getirilmiştir.

> Bir sınıfa karşı çıkması yüzünden, sırf bu yüzden devrimci sınıf, kendisini, bir sınıf olarak değil de, hemen bütün toplumun temsilcisi olarak sunar, tek egemen sınıfın karşısında toplumun tüm kitlesi olarak görünür. Bu, onun için olanaklıdır, çünkü baş-

> langıçta, onun çıkarı gerçekten de egemen olmayan bütün öteki sınıfların ortak çıkarlarına sıkı sıkıya bağlıdır.[110]

Marx ve Engels'in bu sözlerinde birden fazla saptamayla karşılaşıyoruz. Öncelikle, devrimci sınıfın, kendisini sadece bir sınıf olarak değil, tüm toplumun temsilcisi olarak ortaya koyması gerektiğinden söz edilmektedir. Üstelik bu, çeşitli ideolojik manipülasyonlarla yaratılacak bir efekt değil, egemen olmayan bütün sınıfların çıkarlarının devrimci sınıfın çıkarlarına sıkı sıkıya bağlı olması anlamında somut bir gerçekliktir de. Yine de bu somut gerçekliğin nasıl siyasal bir harekete dönüştürüleceği üzerinde durmayı gerektiren bir sorundur. Bu nokta bizi, Marksist yazındaki karşılığını Lenin ve Gramsci'yle kazanmış olan hegemonya sorununa bağlar. Hegemonya, kurucu ilkesi bir sınıfın siyasal önderliği olan bir modeldir. Farklı sınıfların ortak çıkarlar ve hedefler çerçevesinde ve ortak bir düşmana karşı hareketi olsa da sınıflardan birisi bu ortaklığın önder gücü olarak merkezi bir rol üstlenir. Tam da Marx'ın söylediği gibi, bir sınıf, beraberindekileri kendi çıkarlarının toplumun tümünün çıkarlarıyla örtüştüğüne ikna eder.

Eğer bu işçi sınıfı olacaksa, işçi sınıfının çıkarlarının toplumun tümünün çıkarlarıyla örtüştüğünü ilan etmek, salt bir vaat olarak anlam taşımaz. Gerçekten de hegemonya tarafından kapsanan toplum kesimlerinin çıkarları da kendini temsil etme şansı arar. Burada önemli olan, işçi sınıfının çıkarlarının savunulmasının, diğer tüm çıkarların savunulmasının önkoşulu haline gelmesidir. Bir anlamda, hegemonik eklemlenme içinde işçi sınıfının çıkarları kendi kendisiyle özdeş olma niteliğini yitirir; ancak, hegemonyanın diğer unsurları da aynı süreçten geçer ve kendi çıkarlarının sadece işçi sınıfının çıkarları matrisinde anlam kazanabileceğine ikna olur.

> Devrimci sosyalizm örneğinden de açıkça anlaşılacağı üzre, sınıflar ve ideolojilerin tam ve düzgün bir şekilde denk gelmesi söz

110 Karl Marx ve Friedrich Engels, *Alman İdeolojisi*, s. 77.

> konusu değildir. Her devrimci ideoloji, siyasi yönden etkin olabilmek için, Lukacs'ın "saf" proleter bilincinden çok daha fazla bir şey olmak zorundadır ve eğer iktidar karşıtı güçlerin önemli bir bölümü ile geçici ittifaklar kuramıyor ise başarı şansı oldukça az olacaktır.[111]

Proleter bilincin en saf hali, herhangi bir hegemonik eklemlenmenin ideolojisi rolünü oynayamaz. Her hegemonik eklemlenme, onun merkezinde duran ve önderlik rolünü üstlenen sınıfın çıkarlarını yansıtır, ancak bunu, önderlik yaptığı sınıfların çıkarlarını buharlaştırmak yerine, onları kendi çıkarlarına bağımlı hale getirerek yapabilir. Önder sınıfın ideolojisi ile hegemonik eklemlenmenin ideolojisi bir ve aynı şey olamaz. Bu anlamda, hegemonik bir eklemlenmede her sınıfın ideolojisi, kendi kendisiyle özdeş olmaktan çıkar.[112] Sadece işçi sınıfının çıkarlarını yansıtan, başka hiçbir çıkarı kendisine eklemlemeyen bir hegemonyanın inşa edilebilmesi, tanım gereği de mantık gereği de mümkün değildir. Gramsci'nin sözleriyle söylersek, "hegemonya olgusu, üzerinde hegemonya kurulacak grupların çıkarlarını ve eğilimlerini hesaba katmak gerektiğini ve belli bir uzlaşı dengesinin oluşturulması gerektiğini" anlatır.[113]

Bu noktada, Lenin ve Gramsci'nin hegemonya konusuna yaklaşımlarındaki bir farklılığı işaret etmenin faydalı olacağını söyleyebiliriz. Lenin için hegemonya proleter devrimin strateji ve taktikleri bağlamında incelenen bir konudur. Gramsci için ise bundan ötede, hegemonya, bir toplumsal formasyonun birliğini ve sürekliliğini sağlayan ilkedir. Buradaki yaklaşımımız, açık biçimde, Lenin'in yaklaşımıyla örtüşmektedir; ancak Gramsci'nin kendi yaklaşımı çerçevesinde geliştirdiği bazı unsurların da eldekine yedirilmesi gerekir. Gramsci'nin yaklaşımından Lenin'in modeline ekleyebileceğimiz bu unsur, hegemonik önderliğin

111 Terry Eagleton, *İdeoloji*, s. 150.

112 Terry Eagleton, *İdeoloji*, s. 92.

113 Antonio Gramsci, *Gramsci Kitabı*, s. 258.

siyasal özünün ideolojik açıdan da desteklenmesi gerekliliğidir. Diğer bir deyişle, işçi sınıfının hegemonyadaki önder rolü yine özünde siyasal bir niteliktedir ancak bu siyasal önderliğin ideolojik açıdan da etkili olması gerekir.

Hegemonya konusunda özel bir önem arz eden nokta, işçi sınıfının merkezinde durduğu ya da önderliğini üstlendiği bir eklemlenme olması ve bunun toplumun işçi olmayan ama mevcut düzenle de çıkarları bağdaşmayan kesimleriyle girilecek bir ilişkiyi ifade etmesidir. İşçi sınıfının farklı meslek, işlev ve sektörlere dağılmış fraksiyonları arasındaki ilişkide hegemonyadan değil sınıfın birliğinden söz etmek gerekir. Ayrıca hegemonya modeli bir zorunluluk da barındırmaz; yani işçi sınıfının farklı toplum kesimleriyle hegemonik bir eklemlenme biçiminde ilişki kurup kurmayacağı kuramsal düzeyde bir ilke olarak konulamaz. Birçok başka başlıkta olduğu gibi hegemonya konusunda da onun bir gereklilik olup olmadığını, kurulacaksa hangi kesimlerle birlikte kurulacağını ya da bu hegemonik eklemlenme içindeki çıkarların nasıl bütünleştirileceğini somut toplumsal formasyonların özgül süreçleri tayin eder.

Bütün bunlardan iki sonuca varmayı deneyebiliriz. Birincisi, günümüzde işçi sınıfı farklı meslek, işlev ve sektörlere dağılmıştır ve bunda hiçbir tuhaflık yoktur. Kapitalizmin tarihi boyunca meslek, işlev ve sektör dağılımı sermaye birikim biçiminin ihtiyaçları doğrultusunda dönüşüme uğramıştır. Kapitalist üretim ilişkilerinde ortak bir konum paylaşan, artık değerin gerçekleşmesi sürecine kendi noktalarından katılan ve geçimini sürdürmek için emek gücünü satmak dışında bir yolu olmayan kesimler çekincesiz biçimde işçi sınıfı kavramı altında tanımlanmalıdır. Ursula Haws'un dediği gibi, "emek tiplemesinden işçi tiplemesine, dolayısıyla sınıf tiplemesine atlamak"[114] gerçekten ciddi bir tehlikedir ve Marksist düşüncenin ulaştığı gelişkinlik hesaba ka-

114 Ursula Haws, *Küresel Dijital Ekonomide Emek*, s. 175.

tıldığında bayağı bir acemilik sayılmalıdır. Beyaz yakalı emek, bilişim emeği ya da maddi olmayan emek gibi kavramlaştırmaların işaret ettiği meslek ve sektör türleri açısından da bu söylenenler geçerlidir. İşçi sınıfının hangi emek türlerine, hangi mesleklere, hangi sektörlere, hangi ücret dilimlerine ayrılacağı, sınıf tanımına ilişkin ölçütler açısından değerlendirilemez. Sınıf, bir meslek değil, toplumsal bir ilişkidir.[115] Sınıfın üretim süreci içinde üstleneceği rolü belirleyen sermaye birikim biçiminden başkası değildir ve işçiden beklenen de artık değerin gerçekleşmesi için gerekli tüm süreci işletmesidir: "Fabrika kapısından (veya yazılım geliştirme yerinden) nihai tüketiciye uzanan değer zincirinin tümü üretken emek sayılmalıdır."[116] Eğer illaki işçi sınıfına birtakım yakıştırmalarda bulunacaksak, mavi yakalı ya da beyaz yakalı, üretken emek ya da üretken olmayan emek gibi ikiliklerden çok, *toplumsal proletarya* kavramını kullanmak daha doğrudur. Toplumsal proletarya, işçi sınıfını geniş haliyle anlamaya izin verdiği gibi, onun iç yapısındaki meslek ve işlev farklılıklarını da hem kapsamaya hem de tüm bunları bir sınıf kimliğinde bütünleştirmeye yarar.

İkinci olarak, emek-sermaye çelişkisinin hiçbir dönemde çıplak biçimde ortaya çıkmaması gibi, kapitalizme karşı mücadele de hiçbir zaman sahneyi yalnızca burjuvazi ile proletaryanın paylaştığı bir düello biçiminde yürütülemez. Toplumsal yapı burjuvazi ile proletarya dışında farklı sınıf konumlarına da sahiptir. Bu konumların bazıları eski üretim tarzının kalıntıları biçiminde varlığını sürdürmektedir; bazıları ise kapitalist üretimin çelişkili yapısı içerisindeki ara konumlardır. Bu ara konumların neler olduğu her toplumsal formasyonda değişiklik gösterir ancak böyle ara konumların varlığı kuramsal bir kabul olarak evrensel düzeyde saptanabilir. Bu ara konumlar, sadece var olmakla kal-

115 Razmig Keucheyan, *Aklın Sol Yarısı*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2016, s. 195.

116 Ursula Haws, *Küresel Dijital Ekonomide Emek*, s. 189.

maz, aynı zamanda kapitalist toplum yapısını kendi tarzlarında deneyimlerler de. Sermaye egemenliğinin sadece üretim sürecinden ibaret olmayıp toplumsal yaşamın tümüne yayılması nedeniyle, bu ara konumlardaki gruplar doğrudan doğruya burjuvazi tarafından sömürülmese de sermaye egemenliğinin belirlenimlerini yaşamaktan kurtulamazlar. Erik Olin Wright'ın dediği gibi, toplumda, artık değer sömürüsü olmayan, ama kapitalist baskının örnekleri olarak ortaya çıkan eşitsizlikler ve mağduriyetler de vardır.[117] Dolayısıyla, bu ara konumdaki grupların toplumda yürüyen sınıf mücadelelerinin etkilerinden tümüyle muaf olmaları söz konusu değildir. Ayrıca, sermaye birikiminin sömürü ve tahakküm olgularını bütünleştirmeye yönelik her adımı, işçi sınıfı dışında, bu ara konumlardaki kesimler üzerinde de tahribat yaratır. Her mülksüzleştirme hamlesi bir proleterleşme dalgasını da beraberinde getirdiği için, bu ara konumlar için en ciddi tehlike sınıfsal konumlarını kaybetme olasılığıdır. Sermaye egemenliğinin otoriterleşmesine paralel olarak, işçi sınıfında olduğu gibi, bu ara konumlarda da baskı karşısında direnme yönündeki eğilimlerin ve siyasal muhalefet dinamiklerinin ortaya çıkması mümkündür.

Sınıf mücadelelerinin verildiği alan, farklı sınıfların ve ara konumlardan grupların, verili siyasal ve toplumsal koşullar tarafından biçimlendirilen hareketlerinin hep birlikte yer aldığı karmaşık bir zemindir. Bu ara konumlardaki grupların niceliği ve önemi ülkeden ülkeye değişiklik gösterse de sınıf mücadeleleri alanının karmaşıklığı her zaman geçerlidir. İşçi sınıfı ve sosyalist hareket de bu zeminde yer alır ve bu karmaşık zeminde ne yapacağı, kimlerle çatışma içerisine girip kimleri yanına çekeceği, hangi kaynakları kullanıp hangi ayrımları belirginleştireceği kaçınılmaz olarak yanıtlanması gereken sorular olarak ortaya çıkar. Bu yanıtların kuramsal ya da evrensel bir karşılığı olamaz elbette ancak

117 Erik O. Wright, *Sınıflar*, s. 89.

özgül bağlamlı siyasal hareketlerin önlerine çıkan bu sorunları çözmeden ilerlemesi de mümkün değildir. Hegemonya mantığı da bu noktada devreye girmektedir. İşçi sınıfı, sermaye egemenliğini ortadan kaldırmak için yürüttüğü mücadelede diğer toplum kesimlerinden destek almak için onlarla yaratıcı ve karşılıklı bir eklemlenme içine girer. Bu hegemonya, salt ideolojik ilkeler etrafında ya da vaatler üzerinden kurulamaz; sermaye egemenliğinin mevcut koşullarına karşı mücadele eden tüm kesimlerin ortaklaştığı çıkarları ve talepleri temsil etmelidir. İşçi sınıfının önder rolünün sağlanması ise tüm çıkar ve taleplerin, bir önkoşul olarak işçi sınıfının çıkarlarının karşılanmasına bağımlı kılınmasıdır. Bunlar arasındaki olası ortaklık, *çıkarı sosyalizmde olan* kesimlerle *kapitalizmde çıkarı olmayan* kesimlerin ortaklığıdır.

Demek ki, kapitalist toplumlarda sömürü ve tahakküm olgusu, hem işçi sınıfının nesnel konumunu saptamak açısından ölçüttür hem de sermaye egemenliğinin toplumun tümü üzerinde yarattığı tahribatı açıklamak açısından faydalıdır. Doğrudan doğruya sömürülmemekle birlikte sermayenin tahakkümü altında yaşamak zorunda bırakılan gruplar, siyasal muhalefetin de bir parçası haline gelebilmektedir. Üstelik burada söz konusu edilen tahakküm sadece siyasal rejimlerin otoriterleşmesi bağlamındaki antidemokratik uygulamaları değil, sermaye rasyonalitesinin hiçbir farklılığa izin vermeyen tekleşmesidir. Tahakkümün bu niteliği, hegemonyanın hedefinin rejimin demokratikleştirilmesi olarak konulmasını imkânsız kılmaktadır. Bu koşullarda kurulabilecek hegemonya kaçınılmaz olarak sermaye egemenliğinin temel belirlenimlerini karşısına almak durumundadır.

Keucheyan'a göre, 20. yüzyılın ikinci yarısı, emek-sermaye cephesinin yanı sıra, "ikincil cephelerin" açılmasına ve çoğalmasına tanık olmuştur.[118] Dolayısıyla, siyasal mücadelenin sömürü dışında, haklar, özgürlükler, adalet gibi konularda da söz söyle-

118 Razmig Keucheyan, *Aklın Sol Yarısı*, s. 57.

mesi gerekli hale gelmiştir. Ancak işin aslına bakarsak toplumsal çatışmaların bu türde karmaşıklaşması yeni bir olgu değildir, siyasal arena her zaman karmaşık ve çok cepheli olmuştur. Bu karmaşık tablo içinde ise işçi sınıfının merkezi bir üstünlüğü vardır. Bu üstünlüğün nesnel temeli kapitalist üretim ilişkilerindeki konumu ve demografik oranıdır. Ancak daha önemlisi öznel temelidir ki o da şudur: İşçi sınıfı, 19. yüzyılın sonundan itibaren özellikle sendikalar ve partiler tarafından bir siyasal güç olarak inşa edilmiş ve bir hegemonyanın merkezi unsuru haline gelmiştir. "İkincil cephelerin" öneminin ve aynı zamanda da sınıf mücadeleleriyle mesafesinin artması, biraz da bu inşa ve hegemonyanın kaybedilmesiyle ilgilidir.

Geldiğimiz noktada, sınıf mücadelelerinin genişletilmesinin hem işçi sınıfının geniş bir biçimde tanımlanmasıyla hem de sermaye egemenliğine karşı mücadelenin toplumsal tabanının genişletilmesiyle ilgili olduğunu söyleyebiliriz. Günümüzde, neoliberal birikim biçiminin dayattığı koşullar altında, merkezinde işçi sınıfının bulunduğu bir siyasal hareketlenmenin yaşanması, olasılık değil, kesinlik düzeyindeki bir saptama olarak görülebilir. Nitekim örneklerini gittikçe daha sık görmeye başladığımız kitlesel protesto dalgaları da kendiliğinden biçimde sınıfsal karakter barındırmaktadır. Fakat böylesi protesto dalgalarının, saf bir sınıf kimliğiyle ve proleter ideolojisiyle yükselmesini beklemek pek gerçekçi değildir. Bunun yerine, toplumdaki sömürü ve tahakküm sorunlarının özgül biçimde kaynaştığı, özgürlük ve adalet konularındaki hassasiyetlerin dile geldiği, tüm bunların ise halihazırdaki yoksulluk, işsizlik, güvencesizlik gibi sınıf sorunlarıyla ilişkilendirilerek plebyen bir tarzda ifade edildiği protesto dalgaları beklenmelidir.

İşte burası, sosyalist siyasetin sermaye egemenliğine karşı direnişi kitleselleştireceği canlı kaynaktır. Elbette, ona bir siyasal biçim vererek ve sosyalizmi bu direnişin kurucu ilkesi haline getirerek.

Sonuç:
Türkiye İçin Notlar



Aklına hayranım,
ama korkaklığından
nefret ediyorum.

Sophokles – *Elektra*

Türkiye'de Marksizm hakkında yürütülen tartışmaların ve bu eksende yapılmış katkıların değeri tartışılmaz. Bunlar, olanaklar ölçüsünde kitabın önceki bölümlerinde de içerilmeye çalışıldı zaten. Bu nedenle sonuç kısmında Türkiye Marksizminin bir değerlendirmesine girişmeyeceğim.

Ancak baştan bu yana sık sık tekrar ettiğim gibi, Marksizmin siyasetle ilişkisi zorunlu ve belirleyicidir. Bir ülkede Marksizmin yaşayacağı gelişim süreçleri de en sonunda siyasal mücadelelerin genel seyrine bağlıdır. Bu noktada, sosyalist siyasetin etkinliği ve birikimi, rengi ve yatkınlıkları özel bir yer tutar. Sonuçta, Marksizmin siyaset dışında bir gerçekleşme kanalı bulunmadığı gibi, bir ülkedeki sosyalist hareket dışında sahibi de yoktur.

Türkiye sosyalist hareketi, uzun tarihi boyunca son derece onurlu bir mücadele deneyimine sahip olmuştur. Dünyadaki benzerleriyle karşılaştırıldığında da devrimciliğin baskınlığı anlamında Türkiye sosyalist hareketi her zaman dikkat çekici bir dirilik göstermiştir. İşin üzücü yanı, bu diriliğin Marksizmde bir derinleşmeye eşlik etmemesidir. Ancak Marksizmi bir sistem olarak geliştirmenin, güçlendirmenin ve yeniden üretmenin biricik ve esas yolu siyaset olduğuna göre, sosyalist hareketimi-

zin sahip olduğu dirilik bir avantaja çevrilmelidir. Bu diriliğin siyasete tahvil edilmesi ve burada edinilen deneyimin Marksist düşünceyle ilişkisinin kurulması başvurulması gereken en akılcı çözümdür.

Bu nedenle, Türkiye'de Marksizmin sahibi olan sosyalist hareketimiz hakkında konuşmak, artık onun yeniden kuruluşunun imkân ve kaynakları hakkında konuşmak anlamına gelir. Yeniden kuruluş o ya da bu öbeğin değil, bir bütün olarak Türkiye sosyalist hareketinin bir gereksinimidir. Açık ki, Türkiye sosyalist hareketi yaklaşık 40 yıldır kitleselleşememe ve etkili bir siyasal özne olamama sorunundan mustariptir. Üstelik bu sorun, sosyalist hareketimizin önünde oldukça verimli olanakların belirdiği bir dönemde de varlığını sürdürmektedir. Bu kronik tablonun çözüme kavuşturulması, sosyalist hareketimizin kitlesizlik ve etkisizlik sorununun ortadan kaldırılması hiçbir gerekçeyle ertelenemeyecek bir ivedilik taşımaktadır.

Aksi takdirde, sosyalist hareketimizin içine düştüğü ikilemi, yani Therborn'un sözleriyle,[1] *sınıfsız bir mücadele siyaseti* ile *mücadelesiz bir sınıf siyaseti* ikilemini aşmak da pek mümkün görünmemektedir.

Kuşkusuz, bir yeniden kuruluşun rotası ve temaları, sosyalist hareketin parçası olduğu dünya ve ülke gerçekliğiyle, içinde yaşanılan zamanın dinamikleriyle, yani somut durumun somut çözümlemesiyle bağlantılı olarak saptanabilir. Sonuçta, akılsal tasarımların estetize edilmiş sonuçlarına varmak değil, sermaye egemenliğinin güncel evresine devrimci bir karşılık yaratmaktır yeniden kuruluşun hedefi. Bu yüzden, bu özgül bağlamın tartışılması, tanımlanması ve buradan elde edilecek verilerden hareketle kitlesel ve etkili bir mücadele stratejisinin inşa edilmesi gerekir.

Bunun, hem esasta hem de usulde kolektif bir etkinlik olduğunu, olması gerektiğini söylemeye gerek yok. Bu bölümde tar-

1 Göran Therborn, *Marksizmden Post-Marksizme*, Dipnot Yayınları, Ankara, 2011, s. 176.

tışılan başlıkların ve öne sürülen savların ise arzulanan kolektif etkinliğe katkı sunabilmek dışında bir amacı yok.

Neoliberal Kuşatma

Neoliberalizmin salt piyasaların serbestleştirilmesinden, sömürü oranlarının artırılmasından ya da işçi sınıfının haklarının elinden alınmasından ibaret olmadığını; aynı zamanda belirgin özellikleri olan bir siyasal ve toplumsal vizyona sahip olduğunu tartışmıştık. İşte bu bütünlüklü vizyon, sosyalist hareketin ve genel olarak muhalefet dinamiklerinin üzerinde hareket ettiği zemini de tüm boyutlarıyla etkileyen ve biçimlendiren başat unsurlardan biridir. Neoliberal saldırının ilk anlarında, sosyalist hareketin bu zeminde gerçekleşen dönüşümleri yeteri ölçüde incelediğini söylemek iyimserlik olur. Biraz kabalaştırarak söylersek, sosyalist hareket neoliberalizm konusunda ekonomik alanın düzenlenmesinin ötesindeki boyutları fazla ciddiye almamış, dolayısıyla neoliberalizme ve kapitalizme karşı siyasal ve toplumsal alanlardaki mücadelesini yürütürken özel bir dönemleştirme mantığından beslenmemiştir. Oysa neoliberal birikim biçiminin siyaset ve toplumsal yapı başlıklarındaki dönüştürücü etkileri hayli önemlidir ve mutlaka çözümlenip bir mücadele stratejisinin temellerine yerleştirilmelidir.

Neoliberal birikim biçiminde ekonomi alanının işleyişi ve dinamikleri, siyasetin her türlü dalgalanmasından ve eğiliminden kopartılarak koruma altına alınmıştır. Ekonomiyi siyasetten korumak için ise başlıca iki yol izlenmiştir. İlk olarak, düzen siyasetinin farklı noktalarına yerleşmiş tüm siyasal aktörler (*sadece partiler değil, yargı, akademi, basın gibi kurumlar da*) neoliberal kurallara ikna edilmiş ya da boyun eğdirilmiştir. İkinci olarak ise, halkın siyaset alanına katılımını mümkün kılan tüm mekanizmalar ya ortadan kaldırılmış ya da etkisizleştirilmiştir. Tüm rakiplerin birbirinin kopyası olduğu bir siyaset alanında seçim yapmaya zorlanan halk, bir de sendikalar, dernekler gibi alterna-

tif yolların işlevsizleştiği koşullarda, kendi çıkarlarını ve taleplerini taşıyıp siyaset alanında temsil edecek bir aktör bulamaz duruma gelmiştir. Kısacası, neoliberal birikim biçiminde ekonominin dokunulmaz kılınması adına siyaset alanı pasifize edilmiş, hatta siyaset alanı siyasetsizleştirilmiştir.

Neoliberalizmin toplumsal yapı başlığındaki müdahalesi ise, halkın birlikte davranma ve ortak bir tutum geliştirme imkânlarını ortadan kaldıracak ölçüde toplumsal bağların tasfiyesidir. Kimi sosyologların "toplumun sonu" demesine varacak ölçüde, bir toplumu toplum yapan temel bağ ve ilişki biçimleri yok edilmiştir. Ancak bu müdahalenin esas hedefinin işçi sınıfının ve muhalefet dinamiklerinin neoliberalizme karşı direnç ve mücadele üretirken beslenebileceği tüm kaynakların kurutulması olduğu gözden kaçmamalıdır. Örneğin, kentsel dönüşüm gibi projelerde rant ve birikim arzusu ne kadar önemliyse, kolektif öznelerin oluşmasında önemli faydaları olan emekçilerin mahalle kültürünün, ortak yaşam duygusunun, dayanışma ağlarının ortadan kaldırılması da en az onun kadar önemlidir. Bu anlamda neoliberal birikim biçimi sadece işçi sınıfının haklarına el koyup onu daha da yoksullaştırmamış, aynı zamanda emekçilerin siyasal ve toplumsal kapasitesini daraltmaya, onun eylemlilik ve direniş kaynaklarını kurutmaya da yönelmiştir.

Bir anlamda, neoliberalizmle birlikte, toplumsal yapı her tür normdan ve değerden arındırılarak vahşileştirilmiş, özel olarak da işçi sınıfının ve emekçi kesimlerin ortak çıkarlarını bilince çıkarmakta faydalı bir kaynak olan mekânsal-duygusal bütünlük çözülmüştür.

Bu koşullarda sosyalist hareket, siyaseti önemsizleştiren neoliberal zeminde siyaset yapmak için; çözülüp parçalanmış bir toplumda ise toplumsal hareket yaratmak için uğraşmaktadır. Çünkü sermaye egemenliğine karşı etkili bir mücadele yaratmak için emekçileri kolektif bir özne olarak siyaset sahnesine taşı-

maktan, siyaseti yeniden dönüştürücü bir güç haline getirmekten başka bir yol yoktur.

Dolayısıyla, siyaset alanının pasifize edilmesine karşı siyaseti yeniden etkin bir güç haline getirmek; emekçi halkın direniş ve mücadele kaynaklarının kurutulmasına karşı onun bir araya gelmesini mümkün kılan bütünleştirici zeminler yaratarak bir kolektif özne inşa etmek; böylelikle neoliberal birikim biçimine ve aynı anlama gelmek üzere kapitalizme karşı bir sınıf mücadelesini yükseltmek, artık sosyalist hareketin strateji tartışmalarının merkezi gündemi olmalıdır.

Kuşatma Altında Mücadele

Neoliberalizmin siyasetin sömürü, paylaşım, sınıf eşitsizlikleri gibi konulara etkisinin yok edilmesi hedefinin başarılı olabilmesi için en uygun yol, siyasetin önemsizleşmesi, yani hiçbir somut etki ve sonuç yaratamaz hale getirilmesi olabilirdi. Bu yolun tutulması kuşkusuz sadece neoliberalizmle ilgili değildir; ancak, neoliberal birikim biçimine özgü olan şey, siyasetin emekçi sınıflara ve onların beklentilerine göreli olarak açık olan yapısını dağıtmak, kör topal da olsa bir siyasal kürsü anlamına gelen temsil sistemini işlevsizleştirmek, toplumun farklı kesimlerinin desteğini almak için zaman zaman popülist slalomlara meyleden düzen partilerine dahi izin vermemek şeklinde tezahür etmiştir. Çağımızda sosyal demokrasinin, ulusal kalkınmacılığın, ilerici/sol reformizmin ortadan kalkmasının nedeni de budur: Kapitalizme göbekten bağlı olan bu akımlar bile, bizzat kapitalizm tarafından "zındık" statüsüne düşürülmüştür.

Tam da burada can alıcı bir soruyla karşı karşıyayız: Bir yandan neoliberal birikim biçiminin ağır kuşatması, bir yandan da siyasetin önemsizleşmesi söz konusuyken, işçi sınıfının parçalanmışlığını giderecek ve kolektif siyasal eylemi mümkün kılacak bir pratik nasıl, hangi kaynaklardan ve ne tür aygıtlar vasıtasıyla üretilebilir?

Bunun tek yolunun, yasaklanan, sakatlanan, ayıplanan siyaseti, bir pratik olarak yeniden inşa etmek olduğu açıktır.

Nihai kurtuluş ile güncel mücadeleler arasındaki bağın kurulması, bu yeniden inşa faaliyetinin merkezinde duruyor. Diğer bir deyişle, neoliberal egemenliğin kuşatması altında, sömürü ile tahakküm olgularını buluşturan; işçi sınıfını tüm toplumun temsilcisi, işçi sınıfının çıkarını tüm toplumun çıkarı haline dönüştüren; sınıf mücadelesine siyasal bir veçhe kazandıran ve bunu toplum çapında pratiğe dökebilen bir inşa faaliyetinden söz ediyoruz. İlk bakışta, bunun zaten böyle olduğu, geçmişte de benzer bir tarifin yapılabileceği akla gelecektir. Bir anlamda doğrudur da. Ancak esas mesele, bu inşanın özgül bağlamda ve güncel bir konjonktür içerisinde sürekli yeniden üretilmesidir. İlke geçmiştekiyle aynıdır yani, eksik olan onun güncel pratiğidir.

İşçi sınıfının parçalanmışlığının ortadan kaldırılması, işçi sınıfı ile toplumun farklı kesimlerinin kolektif bir tutum ve eylemde buluşturulması, bu buluşmanın programının ve aygıtının yaratılması, temeldeki emek-sermaye çelişkisi ile toplumsal sorunlardan kaynaklı mağduriyetlerin ilişkilendirilmesi; işte, bütün bu başlıklarda varsayılmış değil, yeniden üretilmiş bir siyasete gereksinim duyuluyor.

Aygıt Olarak Parti

Tam da bu noktada, böylesi bir mücadelenin siyasal kulvarı kadar, örgütsel ayağı da tartışma konuları arasında belirginleşir. Çünkü her ne kadar toplumsal hareketler bir örgütsel çatının altında toplanmak için fazlasıyla geniş oluşumlar olsalar da siyasal temsilciliğini bir örgütsel varlıkta bulmayan toplumsal dinamizmin etkinliğini uzun süre sürdürmesi mümkün olmaz. Fakat böylesi bir mücadele aygıtının salt kuramsal saptamalardan ve tarihsel örneklerin modellenmesinden hareketle üretilmesi de en az bunun kadar imkânsız. Dolayısıyla, neoliberal otoriterliğe

karşı mücadelenin içeriğini olduğu kadar biçimini de somut veriler ışığında değerlendirmeliyiz.

Bu açından en dikkat çekici veri şudur: Türkiye'de, kitleler ölçeğinde, toplumsal bağlanma ile siyasal/örgütsel bağlanma düzlemleri arasındaki mesafe hayli genişlemiştir. Diğer bir deyişle, kendisini belirli değerlerin ve taleplerin sahibi, paydaşı, parçası gibi hisseden yurttaşların sayısı artmakta, bu yurttaşlar belirli gündemlerde ortak siyasallaşma ve kolektif eylemlilik süreçleri de sergilemekte ama toplumsal bağlanma konusunda gösterdiği bu yatkınlığı siyasal/örgütsel bağlanma konusunda göstermemekte, mevcut parti, örgüt, oluşum ve öbeklere karşı belirgin bir ilgisizlik sergilemektedir. Deyim yerindeyse, geniş kesimlere yayılan bir mücadeleden söz etmek mümkünken, bu mücadelenin aygıtından söz etmek pek o kadar kolay değildir.

Bu tutumun sadece söyleyeni rahatlatan bir kolaycılıkla "örgüt düşmanlığı" ya da "liberal bireycilik" olarak değerlendirilmesinin anlamı yoktur. Ayrıca burada sadece bir örgüt modelinden değil, onu da kapsayacak bir siyasal kulvarın inşasından söz ettiğimiz hatırda tutulmalıdır. Çünkü konu, salt örgüt modeline, işleyişe, organlaşmaya indirgenebilecek bir konu değildir. Bunlar önemsiz konular değildir elbette ama belirgin bir siyasal yaklaşım geliştirilmediği ve buradan başlanmadığı sürece örgüt modeline indirgenmiş bir tartışmanın ilerlemeyeceği de açıktır. Dahası, kitlelerle sosyalist hareket arasındaki bu mesafe, örgütsel başarısızlıkların değil, siyasal açmazların sonucudur zaten. Dolayısıyla mesafenin kapanması da siyasal bir çözümün sonucu olacaktır.

Peki nedir bu çözüm? İlk adım şu olabilir: Toplumsal hareketin ve devrimci yükselişin partiden başlayacağı, partinin bünyesinden doğacağı, buradan nüfusun farklı kesimlerine yayılacağı ve doğrusal biçimde büyüyeceği beklentisini; kısacası "partiden hareket yaratma" efsanesini, bu efsaneyi yaratan çarpık öncülük mistisizmi ile birlikte rafa kaldırmak.

Bir "mücadele aygıtı" dendiğinde, toplumsal hareketliliğin özgül doğası ve aygıtın bununla ilişkisi dikkate alınmalıdır. Toplumsal hareketliliğin özgül doğası denildiğinde ise akla gelen ilk şey, kitle hareketlerinin süreksizliğidir. Diğer bir deyişle, halk kitlelerinin kendiliğinden başkaldırısı kural olarak kısa süreli ve kesintilidir. Kitleler başkaldırı uğrakları arasındaki mesafeyi bilinçle katetmez. Bir sonraki başkaldırı anı gelip çattığında bunun bir öncekiyle bağları oldukça zayıftır. Egemen sınıfların en büyük avantajı da bu süreksizliktir zaten. Ancak aynı süreksizlik, bir "mücadele aygıtı"na duyulan gereksinimin de ifadesidir.

Bu yaklaşım iki yöne de uzanma yeteneğine sahiptir. Yani bir yandan durağan dönemlerde, bir yandan da başkaldırı anlarında aygıtın rolüne işaret eder. Demek ki bir "mücadele aygıtı" başkaldırı anlarının olduğu kadar süreksizlik dönemlerinin de gereksinimlerini karşılamalıdır. Kitlelerin harekete geçtiği, başkaldırı anının geldiği uğrakta geniş emekçi kesimlerle birlikte devinmeyen, onlarla organik ve kalıcı bağlar yaratamayan bir aygıtın ise kesinti dönemlerinde hareketin "bilincini" taşıması mümkün değildir.

Rosa Luxemburg'un ifadesiyle söylersek, sosyalizm, birbirine bitiştirilen ilerleme uğraklarının değil, süreçteki ani ve radikal bir kopmanın ürünüdür.[2] Bir aygıt, bu kopuş anını saptama ve harekete geçme ayrıcalığına sahip olduğu için vazgeçilmez önemdedir. Ancak bir aygıt, sadece final sahnesi geldiğinde değil, o ana kadar verilen bütün mücadelede işe yarar olmalıdır. Sadece kopuş anını bekleyen, süreci kopuş anına kadar ilerletmeyen, iteklemeyen bir aygıtın o son adımı atması hayli iyimser bir beklentidir. Bir de devrim ve sosyalizm mücadelesinde parti dışında da aygıtlara yer ve rol olduğu unutulmamalıdır.

2 Rosa Luxemburg, *Sosyal Reform mu Devrim mi?*, Belge Yayınları, İstanbul, 1993, s. 96.

Halkın Özörgütlülüğü ve İkili İktidar İlkesi

Kapitalizmde sömürü ve tahakküm olgularının birlikte vücut bulduğunu görmüştük. En basit anlatımıyla, sermaye, işçinin ürettiği artık değere el koymakla kalmaz, aynı zamanda üretim ve yeniden üretim sürecindeki dinamiklerle toplumsal yaşamı da denetim altına almaya, buralardaki özerklik eğilimlerini baskı altında tutmaya uğraşır.

Neoliberal evrede ise sömürü ve tahakkümün birlikteliği korunmakla kalmamış, deyim yerindeyse eşik atlamıştır. İlaveten, toplumun farklı kesimleri de bu sömürü ve tahakküm mekanizmalarının dolaysız muhatabına dönüşmüş, kapitalizmin dolaylı etkilerine de değil, dolaysızca sermaye birikimi süreçlerinin yayılmacı akınlarına hedef haline gelmiştir. Sonuç itibarıyla, gerek dünya ölçeğinde gerekse de ülkemizde, toplumsal yapıda sınıf ilişkileri giderek derinleşmekte, sınıf çelişkilerinin temayüz ettiği alan genişlemekte, sınıf çatışmalarının potansiyel enerjisi de daha geniş bir sahadan beslenmektedir. Tartışmaya açık bir formülasyon olsa da şöyle diyebiliriz: Çıkarı sosyalizmde olan toplum kesimlerinin yanında, mevcut düzende çıkarı olmayan toplum kesimleri büyümektedir. Yani kuramdan aşina olduğumuz anlamıyla işçi sınıfı ile giderek mülksüzleştirilen ve proleterleşen toplum kesimlerinden söz etmiş oluyoruz.

Neoliberal evrede sosyalist bir stratejinin (*aynı zamanda siyasal öznenin, eylemin, aygıtın*) inşasını tartışırken bu tabloyu göz önüne aldığımızda varabileceğimiz bir öneri şu olabilir: Çıkarı sosyalizmde olan işçi sınıfı ile bu düzende çıkarı olmayan toplum kesimlerinin birliği "halk" olarak sağlanmalı; siyaset ve siyasal alan "halk" ile sermaye sınıfı biçiminde yarılmalıdır. Neoliberal evrede stratejik öncelik, bu "halk"ı tanımlamak, onun programını üretmek, ona uygun bir özörgütlülük modeli yaratmak olmalıdır. Başka deyişle, mücadelenin maddi gücü olarak "halk"ın sömürüye ve tahakküme karşı siyasal bir özne olarak inşa edilmesi.

Bu yaklaşımın, önceki bölümlerde sık sık eleştirdiğimiz kimi savlarla, örneğin Laclau ve Mouffe'un savlarıyla benzeştiği söylenebilir. Oysa, Laclau ve Mouffe açısından, halk kavramı tam da işçi sınıfının yokluğunu tescil etmek amacıyla ortaya atılmışken, burada önerilen yaklaşım, halkın işçi sınıfının dışında tanımlanamayacağını, halk kavramına birliğini veren şeyin sınıf çıkarlarından başka bir şey olamayacağını anlatmaktadır. Dahası, bu öneride, sınıf, halk içinde eriyip buharlaşmak yerine, onun tam merkezinde duran ve inşaya tutunum kazandıran hegemonik güç olarak tanımlanmaktadır.

Etrafında gezindiğimiz bu tartışmanın bir başka konusu da örgütlülük biçimleri ve yordamları hakkındadır. Neoliberal evrede siyasal süreçlere katılım sistematik olarak engellendikçe, alternatif örgütlenme biçimlerine yönelik ilgi ve arayışlar da doğal olarak güç kazanmıştır. Son yıllarda dünya çapında gözlenen mücadele ve direniş pratiklerinin kendiliğinden ve yatay ilişkilere eğilimli bir görünüm arz etmesi de ağ tipi örgütlenme modellerine olan ilgiyi artırmıştır. Toplumun tümüyle örgütsüzleştirildiği ve bu haliyle savunmasızlaştırıldığı bir evrede, toplumun çeşitli kesimlerinin yan yana gelmesini sağlayan her türlü örgütlenme deneyimi kuşkusuz değerlidir. Öte yandan, söz konusu örgütlenme deneylerinden şimdiye kadar elde edilen sonuçlar, parti ve siyasal program temeline oturan klasik modeli rafa kaldırmaya yetecek hiçbir veri sunmamıştır. Hatta rafa kaldırmak şöyle dursun, çok başarılı kimi örneklerin bile kendi sınırlarını aşamaması, parti ve program temelindeki modele duyulan gereksinimi teyit etmiştir.

Yine de ağ tipi örgütlenme biçimlerinin günümüz toplumlarındaki yerine dair bir görüye sahip olmamız, bunu "halk"ın siyasal bir özne olarak inşası perspektifi açısından bir yere yerleştirmemiz gerekir. Böylesi bir görü iki önermeyi içermelidir.

Birincisi, ağ tipi örgütlenme biçimlerine sürekli eklenen, hatta neredeyse onunla eşanlamlı hale gelmiş olan "dayanışma

ağları" ifadesinin yetersizliğiyle ilgilidir. Dayanışma, bu tür ağ tipi örgütlenmelerin yürüteceği etkinliklerden bir kısmını ifade edebilir ve etmektedir de zaten. Ancak bu tür örgütlenmelerin sadece dayanışma etkinliğine indirgenmesi, etik bir ilkenin siyasal pratiği ikame etmesi anlamına gelecektir. Bunun yerine, halkın özörgütlülüğü biçiminde kavranması gereken ağ tipi örgütlülüklerin kendi alanlarındaki iktidar gücüne (*sovyetleşme*) dönüşmeyi hedeflemesi gerekir. Propaganda amacıyla ya da söyleyiş kolaylığı açısından dayanışma ağları ifadesi tercih edilebilse de bu örgütlenmelerin kurucu ilkesi ikili iktidar organlarına dönüşme olasılığını barındırmalıdır.

İkincisi ise, ağ tipi örgütlülüklerin iç işleyişinde gözlenen "ütopik uğrak" beklentisinin sıklıkla hareketi etkisizleştiren bir krize dönüşmesiyle ilgilidir. Neoliberal evrede temsil mekanizmalarının etkisizleştirilmesinin bir sonucu olarak, yeni temsil aygıtlarının yaratılması elbette çok elzem bir konudur. Ancak bunun "doğrudan demokrasi" uğrağına varması, temsil olgusunu yaratan toplumsal koşullar ortadayken, pek mümkün değildir. Temsilin kendisini yaratan koşullar ortadan kalktıkça sönümlenmesi ile temsilin iradi kararlarla iptal edilmesi farklı şeylerdir. Siyasete katılımın temsil mekanizmaları aracılığıyla gerçekleşmesine yol açan toplumsal ve tarihsel koşullar ortadan kaldırılmadan hayata dayatılan "ütopik uğrak" girişimleri, "doğrudan demokrasi" değil, basbayağı temsilsizlik sonucuna erişmektedir.

Siyasalın Tarzı Olarak Halkçılık

Bilindiği gibi, Marksizmin ayırt edici yanlarından birisi, kapitalist toplumu sınıf mücadeleleri çerçevesinde tanımlamaktır. Bu, basitçe, toplumun içinde birbirinden farklı çıkarlara sahip sınıfların yer aldığını ve bu sınıflar arasında süreklileşmiş bir mücadelenin sürdüğünü söylemek değildir. Bu, aynı zamanda, kapitalist toplumun sadece sınıf perspektifiyle bakıldığında an-

laşılabileceğini ifade etmektir. Kuramın bu yanı, son derece güçlü bir yöntemsel vurgu içerir ve Marksizmin bilimselliği ile sınıf mücadeleleri ilkesinin evrenselliği açısından da aşılması çok zor bir çıta oluşturur.

Öte yandan, Marksizmle az çok tanışıklığı olan herkesin farkında olduğu gibi, elimizde sadece bir kuram ya da bilim/bilimsel yöntem yoktur. Marksizm, en az kuramsal ve bilimsel yüzü kadar siyasal ve pratik yönü de olan bir sistemdir. Bu ise, aynı zamanda, kapitalist toplumun sadece sınıf mücadeleleri yoluyla aşılabileceğini ifade etmektir. Dolayısıyla, Marksist sistem açısından siyasal eylem tercih konusu değil zorunlu bir sonuç, bir tür kategorik buyruktur.

İşte tam da bu noktada, pratiğin özgülleştiği alanlar arasındaki farklılıklar gündeme gelir. Diğer bir deyişle, Marksizm, kuramsal düzeyde ulaştığı sonuçların, siyaset düzeyinde nasıl ve hangi biçimlerde hayata geçirileceği konusunda (*hiç demeyelim ama*) ayrıntılı bir çerçeveye sahip değildir. Bu, bir eksiklik ya da hata da değildir. Başta Marx'ın kendisi olmak üzere, önde gelen Marksistlerin tümü böylesi reçetelere karşı sayfalarca uyarı kaleme almıştır. Zira yukarıda da değindiğimiz üzere, kuram ile siyaset arasında bir boşluk vardır ve bu boşluk tarihsellik tarafından (*elbette sürekli güncellenerek*) doldurulmak zorundadır.

Bu yüzdendir ki, Marksistler kapitalist üretim tarzını soyutlama yoluyla çözümlerken toplumun iki büyük sınıftan oluştuğunu söyleyip dururlar. Yine aynı Marksistler, toplumsal yapıya karakteristiğini veren çelişkinin emek ile sermaye arasındaki uzlaşmaz çelişki olduğunu ifade ederler. Ancak hiçbir Marksistin somut bir toplumsal formasyonun tek bir emekçi tipi ile tek bir sermayedar grubu arasında bölünmüş olduğunu, siyasal mücadelelerin artık değer ve sömürüden başka gündemi bulunmadığını söylediği duyulmamıştır.

Denecektir ki, "Son tahlilde tüm toplumsal gruplar, tüm siyasal mücadeleler emek-sermaye çelişkisine bağlanmaz mı?"

Elbette bağlanır ve bağlanmalıdır da. Ancak bu sorudaki yanıt "son tahlilde" sözlerinde gizlidir. Zira o "son tahlil" az önce işaret ettiğimiz soyutlamanın alanına aittir ve tartışma tam da o soyutlama düzleminden somut toplumsal formasyon düzlemine, yani kuramdan siyasal pratiğe geçişe ilişkindir. Bir düzlemin sorununu, onu kapsayan bir başka düzleme atlayarak çözdüğünü düşünmek, olsa olsa laf cambazlığıdır.

O halde, halkçılık kavramına yaklaşırken, Marksist kuram ile siyaset arasındaki bu özgül ilişkiyi bir kenara not etmekte yarar vardır.

Marksist yöntemin ve kuramın son derece detaylı ve ince işlenmiş bir bütünlüğe sahip olduğu açık. Dahası, Marksizm bir katı ezber sistemi değil de sürekli yeniden üretilen bir siyasal mücadele kılavuzu olduğu için detayların ve işlemlerin yeri ve vurgusu da sık sık farklılık gösterip zenginleşebilmekte. Bu haliyle, Marksizmin kitlesel bir hareketin, bu bir saf sınıf hareketi de olsa, yaygın biçimde benimsenmiş, içselleştirilmiş, künhüne erilmiş "bilinci" olması imkânsızdır. Kitlelerin, geniş yığınların, emekçi kesimlerin bir ülkü ve hedef olarak benimseyip paylaşacakları, bu niteliğiyle Marksizm olmaktan çok, bir ideolojik ve siyasal program olarak, bir toplum ve yaşam biçimi olarak sosyalizm olabilir. Bu nedenle Marx o meşhur cümlesinde yığınların kuramı anlamasından değil, kuramın yığınları kavramasından söz etmiştir. Yani kuram yığınlara uzanacak, ulaşacak ve onlarla birlikte devinerek gelişecektir.

Bu noktaya geldiğimizde ise iki sonuç ardı ardına sökün eder. Birincisi, kuram yığınları kavradığı andan itibaren, yine aynı "kuram" olarak kalamaz; kaçınılmaz olarak yeni verilerle zenginleşir, sentezlenir, böylelikle gelişimini sürdürür. Bulaşma değilse de buluşma, karışma değilse de kapsama söz konusu olur. İkinci sonuç ise daha önemli: Kuram yığınlara hiçbir aracı ya da dolayım olmadan uzanamaz; yığınlara uzanan kuramın mutlaka bir aktarma halkasına, kendisini özgürleştirecek bir kanala ihti-

yacı vardır. Bütün bu süreçler bir "tabula rasa" üzerinde gerçekleşmeyecekse eğer, o zaman kuram ile yığınların buluşmasının kanalı *somut* bir ülkedeki *somut* bir dönemin *somut* siyasal mücadeleleri içinde kurulmalıdır.

Sosyalist hareketin mücadele yürüttüğü gündemler oldukça çeşitlilik göstermektedir. En başta sömürü, yoksulluk, güvencesizlik, piyasacılık, gericilik, yağma ve talan, şiddet, baskı, sansür, faşizm ve daha birçok konu. Bütün bunlar, siyasal mücadelenin öncelikli gündemleridir ve bir araya getirilip birbiriyle rabıtalandırıldıkları takdirde son derece güçlü bir toplumsal enerjinin açığa çıkmasına neden olacakları kesindir. İşte halkçılık olarak kodladığımız (*ve esasında biraz da aradığımız*) şey, bütün bu mücadele gündemlerini ve talepleri buluşturup bütünleştirecek, ülkenin dağınık ve parçalı muhalefet güçlerini bir araya getirecek, ona renk ve karakter verecek, tutarlılık ve kararlılık kazandıracak kanaldır.

Bu anlamda halkçılık, bütünlüklü bir kuramsal çerçeve, katı bir ideolojik sistem ya da toplumsalın bir örgütlenme ilkesi olarak değil, siyasal mücadelenin belirgin bir "vurgusu" olarak değerlendirilmelidir.

Hem tarihsel hem de güncel verilere bakıldığında görülüyor ki, Türkiye açısından halkçılık, sosyalizm düşüncesinin ve mücadelesinin etkileşime girebileceği en yakın halka, onun yığınlarla kucaklaşabileceği en geniş zemindir. Ve Türkiye'de 20. yüzyılın başından bu yana varlığını koruyan bir halkçı damar vardır. Bu damar, sosyalizmin temizlemesi gereken bir pürüz ya da çapak değil, onun kapsaması ve devrimcileştirmesi gereken bir "politika-altı"[3] bilinçtir.

Halkçılık ve ilişkili kimi kavramların (*örneğin popülizm*) nasıl tanımlandığı ülkeden ülkeye ve dönemden döneme farklılık göstermiştir. Bu tanımlar ya da anlamlar arasında en yaygın olan-

3 Edward P. Thompson, *İngiliz İşçi Sınıfının Oluşumu*, s. 93.

larından biri, halkçılığı bir tür anti-elitizm olarak kavrayan ve asıl olarak sağ/faşist hareketlerde gözlenen yaklaşımdır. Dahası, halkçılığı anti-elitizm olarak anlayan yaklaşımlar, toplumu farklı sınıflar arasındaki bölünme ekseninde değil, elitler ve halk olarak kavradığı için açıkça egemen sınıfların çıkarlarına hizmet etmektedir. Kapitalizmin neoliberal söyleminde ise halkçılık ya da popülizm, oy ve destek arayışındaki siyasetçilerin kitlelerin istek ve beklentilerini karşılamaya yönelerek mevcut ekonomik politikalardan taviz vermesi olarak tanımlanır ve neredeyse düzen siyasetinin en büyük suçu gibi muamele görür.

Başka tanım ya da yakıştırmalar da bulunabilir elbette. Ama önemli olan, kavramın Marksist bir siyasal programın içine nasıl yerleştirileceğidir. Yukarıda da söylediğimiz gibi, bu yerleştirme biz öyle istiyoruz diye olmayacağına göre, bunun için uygun yeri açmak ve uygun bağlantıları kurmak zorundayız. Bunun için en uygun yerin ve bağlantının mülksüzleştirme olduğunu söylemekte bir sakınca olmasa gerek. Burada mülksüzleştirme kavramını iki anlamıyla da korumak mümkün. Bir yandan, kapitalist sömürünün vahşice yayıldığı bir dönemde işçi sınıfının giderek daha da yoksullaştırılması ve toplumun görece müreffeh kesimlerinin de işçi sınıfı saflarına doğru itilmesi, yani proleterleşme anlamında mülksüzleştirme söz konusudur. Öte yandan, kamusal mülkiyetin ve halkın ortak varlıklarının gerek özelleştirmeler gerekse yağma ve talan politikaları ile halktan koparılması anlamında bir mülksüzleştirmeden bahsetmek mümkündür.

Üstelik mülksüzleştirmenin bir kerede olup biten bir olay değil, kapitalist üretim tarzının devinimi içinde sürekli yeniden gerçekleşen ve genişleyen bir süreç olduğunu hesaba kattığımızda, mülksüzleştirme üzerine bina edilen halkçı bir siyasetin süreklileşmiş bir mücadele tarzını doğurması da doğaldır. Mülksüzleştirmenin kapitalist sömürü ve tahakküm ile dolaysız bağları ise bir halkçı siyasetin sınıfsal kimliğini ve perspektifini garanti altında tutacaktır. Son olarak, mülksüzleştirme

olgusunun halkçı bir yaklaşımın yerleştirileceği yer olarak saptanması, halkçılığın sadece bir üslup olarak (*ki bu da son derece önemli ve ihmal edilmemesi gereken bir boyuttur*) anlaşılmasını da önleyecektir. Bu açıdan, Marksist bir siyaset için halkçılık kavramının kullanımı ancak mülksüzleştirme eksenine tutturulduğunda uygun hale gelecektir.

Kuşkusuz, halkçılığın bir siyasal kulvar olarak inşa edilebilmesi için biraz daha düşünce ve pratik çaba gerekmektedir. Ancak, bir koşul olarak şimdiden şunu koyabiliriz ki, kültürel ve ideolojik boyutlarının önemini reddetmesek de halkçılık esas olarak siyasal bir inşa olarak düşünülmelidir.

İkincisi koşul ise genel olarak demokrasi ile liberalizm arasındaki bağların koparılması, liberalizmin demokratik haklar ve talepler alanından dışlanmasıdır. Burada demokrasi ile kastettiğimiz, esasında sosyalizm öncesi talepleri (*seçim güvenliği, yargıda adalet, temsil hakkı, basın özgürlüğü vb.*) ifade etmektedir. Bu demokratik taleplerin liberal düşünce ile bağlarının koparılması ise, bunların bir burjuva rejiminin olağan unsurları olduğu inancını yok etme amacını gütmelidir. Bu başarılabildiği, yani demokrasi ile liberal düşünce arasındaki bağlar koparılabildiği takdirde, mevcut demokratik sorunlar hakkındaki mücadele de halkçı bir kanal üzerinden sınıf karakteri kazanacak ve sosyalizm mücadelesine eklemlenecektir.

Gezi Direnişi: Trajediden Doğan Umut

Her sosyalist hareket, içinde bulunduğu ülkenin siyasal ve toplumsal dinamikleri tarafından çevrilidir. Ülkenin seyrinde sarsıntılara yol açmış bir hareketin sosyalist hareket üzerinde etki yaratmaması söz konusu olamaz. Dolayısıyla, Gezi Direnişi, hafızalarda yer ettiği için değil, Türkiye'nin ve sosyalist hareketin mevcut durumunu koşulladığı ölçüde mutlaka ele alınması gereken bir başlıktır.

Gezi Direnişi hakkında yürütülen tartışmaların artık belirli sonuçlara ulaştığı söylenebilir. Direnişin ortaya çıkış nedenleri, yaygınlığının ve özgün tarzının kaynakları, hedefleri ve yöntemleri gibi konularda genel bir uzlaşmanın yerleştiği, bu anlamda Gezi Direnişi'ne yaklaşımın gözle görülür bir olgunluğa eriştiği açık. Kısaca özetlemek gerekirse, Gezi Direnişi, iktidarın cumhuriyet rejimine ve onun halk içinde korunan birikimine yönelik kapsamlı tasfiye girişimine yönelik kitlesel itiraz anlamına geliyordu. Bu söylenen, Gezi Direnişi'nde hâkim olan ruhun sadece rejim sorunlarına ilgi duyduğu anlamına gelmiyor. Zira cumhuriyet rejimi ile onun halk arasında korunan birikimi dendiğinde de illa resmi ideolojinin kurucu simgeleri ve doktrinleri akla gelmemeli. İktidarın giriştiği tasfiye, bunlarla birlikte ve en az bunlar kadar Türkiye işçi sınıfının zorlu mücadeleler sayesinde kazandığı haklarının ve toplumsal ilişkilerden çalışma yaşamına kadar birçok alandaki normların da yok edilmesini hedefliyordu. Deyim yerindeyse, iktidar kapsamlı bir tasfiyeye yönelmişti ve halkın buna yanıtı da aynı kapsamlılıkta oldu.

Nitekim Gezi Direnişi'nde etkin biçimde yer almış ya da olanakları ölçüsünde direnişi desteklemiş toplum kesimlerine bakıldığında da esas olarak emekçi bir kimliğin belirginleştiğini görebiliriz. Direnişin bilinen sloganlarından olan "Gündüz İşte, Gece Direnişte!" sözlerinin ifade ettiği gerçek, Gezi Direnişi'nin toplumsal tabanını yaşamak için emek güçlerini satmaktan başka çaresi olmayan kesimlerin oluşturduğudur. Buna karşın, sosyalist hareket içinde de kısmi düzeyde etkili olan bir "orta sınıf" tartışmasının yaşanmış olmasını ise talihsizlik saymak gerekir. İşçi sınıfının kentli, meslek sahibi ve eğitimli kesimlerinin direniş süresince ve özellikle de İstanbul'un merkezi bölgelerinde gösterdiği kararlılık, Gezi Direnişi'nin tabanının orta sınıflar olduğu yönünde bir izlenim yaratmıştır. Oysa bu izlenimin hiçbir gerçekliği bulunmadığı gibi, Marksist sınıf çözümlemesi açısından "orta sınıf" kavramının da hiçbir geçerliliği yoktur. Sonuçta bu anlamsız ya-

kıştırma kısa süre içinde silinmiş ve Türkiyeli Marksistler Gezi Direnişi'nin bir "orta sınıf" eylemliliği olarak adlandırılması eğiliminden uzak durmayı başarmıştır.

Ancak Gezi Direnişi'nin neden önemli olduğuna, sadece renkliliği, mizahı, ele avuca sığmazlığı gibi özelliklerine indirgenmemiş bir yanıt bulmamız gerektiği açık. Eğer bu yanıt bulunabilirse, sosyalist hareketin yeniden kuruluş gereksiniminin karşılanmasında da önemli zorlukların üstesinden gelinebilir. Elbette Gezi Direnişi'ni Türkiye'de sosyalist hareketin mevcut sorunlarının tümünü çözecek bir iksir olarak görmek değil burada önerilen. Ama tartışma nereden başlarsa başlasın ve nereye ulaşırsa ulaşırsın, sosyalist hareketin yeniden kuruluşunun Gezi Direnişi'ne uğramadan seyredebilmesi imkânsız.

Bu kitaptaki yaklaşım açısından, Gezi Direnişi'ne dair değerlendirmenin şu saptamalardan yola çıkması gerekiyor.

Birincisi, Gezi Direnişi ile birlikte Türkiye'de 12 Eylül'le açılan dönem sona ermiştir. Bu saptamadan pembe hayaller doğmadığını anlamak için Gezi'den bu yana yaşananları hatırlamak bile yeterli. İktidarın Gezi'ye verdiği tepki, ülkenin üzerine çöken çatışma, baskı ve dizginsiz bir otoriterleşme oldu. Ancak buna yol açan şeyin Gezi'de aşılan uğrak olduğu, yani Gezi'de 12 Eylül'ü geride bırakan halk dinamiğinin önüne geçmek için akıl almaz bir şiddet ve baskıya gerek duyulduğu inkâr edilemez. Gezi Direnişi, sadece 12 Eylül'ün toplumsal ve siyasal sonunu işaret etmekle kalmadı, sosyalist hareketin bu yeni dönemde kendisini nasıl ve hangi noktalardan hareketle geliştirmesi gerektiğini de gösterdi. Bu da, kitaba ve tarihe en uygun gelişme yoluydu aslında. Nasıl ki kuramsal sorunların çözümü pratikle ortaya çıkarsa, tüm sosyalist nüfusun yıllardır tartışıp da aşamadığı kimi sorunlar, Gezi Direnişi'nin somut ve gerçek müdahalesiyle geride bırakıldı.

Neleri kastediyoruz? Örneğin, sosyalizme karşı yürütülen antikomünist propagandaya alet edilmiş olan özgürlük sorununun, açılan dönemde tümüyle halkçı bir içerikle doldurulması artık

mümkün hale gelmiştir. Özgürlük mücadelesinin ve bir ideolojik pozisyon olarak özgürlükçülüğün, Soğuk Savaş kodlarıyla ve liberal normların içerisinde varlığını sürdürmesi mümkün olmaktan çıkmıştır. Özgürlük talebi etrafında buluşan somut toplumsal ve siyasal başlıklar, basbayağı sosyalizmle ve onun değerleriyle eklemlenmiş, ilerici mücadelenin en temel motivasyonlarından biri haline gelmiştir. Dolayısıyla, uzun zamandır liberal düşüncenin hanesinde sayılan özgürlük, açılan yeni dönemde sosyalist hareketle bütünleşmiştir. Özgürlük açısından geçerli olan, laiklik, adalet ya da bağımsızlık gibi kavramlar için de geçerlidir.

İşte 12 Eylül'ün sona erişi, sosyalist hareketin bu kavramların "doğal" sahibine dönüşmesinin ötesinde, ilgili toplumsal dinamik ve mücadelelerin ancak ve ancak sosyalistler tarafından kapsanabileceği, sosyalist hareketten başka hiçbir siyasal kulvarın bu taleplerin taşıyıcısı ve öncüsü olamayacağı anlamına gelmektedir. Bu alanı açan ya da bu fırsatı sunan ise sosyalist hareketi siyaset alanının dışına itmiş olan 12 Eylül'e son veren Gezi Direnişi'dir.

İkincisi, Gezi Direnişi sosyalist harekete kitlesel siyaset yordamını ve onun ülkedeki somut kaynaklarını göstermiştir. Son 40 yılını neredeyse tümüyle kitlelerden uzak geçirmiş, elinde tutabildiği kanalları ise giderek kaybetme eğilimine girmiş sosyalist hareket için böylesi bir karşılaşma şaşırtıcı (*hatta biraz da ürkütücü*) gelmiş olabilir. Yine de sosyalist hareket, her zaman arzu ettiği sermaye egemenliğine karşı bir halk ayaklanması bir gün gerçekleştiğinde onun neye benzeyeceğini, sokakları dolduran kitlelerin nerelerden geleceğini, neler dileyeceğini ve nasıl hareket edeceğini görme şansını yakalamıştır. Elbette, Gezi'de görünenler hazırlanmış bir senaryonun ön gösterimi değil, daha çok kendiliğinden bir şölendir. Ancak bu şölen, sosyalist hareketin şimdiden neyin hazırlığını yapması gerektiğini, nerelerde takviyeye gereksinimi olduğunu, ne tür risklerle karşı karşıya kalacağını da göstermiştir. Sonuçta, hep kitaplardan okunan tarihsel örneklerin bir benzerini, üstelik 12 Eylül öncesini de ya-

şamamış bir kuşağın deneyimlemiş olması Gezi Direnişi'nin en önemli katkılarındadır.

Bu deneyimin en yakıcı sonucu, sermaye egemenliği karşısındaki halk dinamizminin olası diziliminin ipuçlarını sunmasıdır. Kuşkusuz, Gezi Direnişi çok çeşitli toplumsal kesim ve grupların dahil olduğu, farklı talep ve beklentilerin dile getirildiği, hatta zaman zaman iç çelişki ve tartışmaların açığa çıktığı bir yaygınlık ve genişlik taşıdı. Bu çeşitliliğin, en baştan bir sorun olarak değerlendirilmesi ve sadeleştirmeye gitmek için zorlama müdahalelerde bulunulması hiç de makul bir seçenek değildir. Öte yandan, mücadelenin gelişimi, aynı zamanda toplumsal hareketin ayrıştığı, yeni taraflaşmaların gerçekleştiği, bir önceki uğrakta yan yana duranların sonraki uğrakta karşı karşıya geleceği bir seyir de sergiler. Eğer sosyalist hareketin son derece karmaşık olan halk dinamizmini sadeleştirme yönünde girişimlerine gereksinim duyulacaksa, bunun o hareketin ilerleme süreci içinde gerçekleştirilmesi gerekir. Bu da, bir sosyalist hareketin, sadeleştirmek için bile olsa mevcut halk hareketinin iktidar karşısındaki ilerlemesine katkı sunmak zorunda olduğu anlamına gelir.

Gezi Direnişi'nde hayli etkili olan gençler, kadınlar, taraftar grupları, LGBTİ+ gruplar, aydın ve sanatçılar, direnişin içeriğini boşaltan "risk unsurları" değil, halk hareketinin merkezi gücüne eklemlenmesi gereken toplumsal dinamikler olarak değerlendirilmelidir. Bu merkezi güç ise, kuşkusuz, hareketin emekçi kesimleridir. Gezi Direnişi, tüm bilimsel göstergeler açısından, bir emekçi halk hareketidir. Daha açık bir ifadeyle, Gezi Direnişi sırasında sokakları dolduran milyonların içinde baskın olan, emek gücünü satarak yaşamak zorunda kalan işçiler ve emekçilerdir. Bu tablo, İstanbul'dan diğer kentlere doğru geçtiğimizde daha da belirginleşmektedir. Gezi Direnişi'nin özgül yanı, emekçilerin açık bir sınıf gündemiyle değil, bir siyasal/toplumsal gündemle harekete geçmesidir. Bu anlamıyla Gezi Direnişi, bir devrimci durum ya da sosyalizme açılan kapı değildir elbette. Onu önemli ve değerli

kılan, ülkeyi sosyalizme taşıyacak dinamiği hayata geçirmiş olması değil, Türkiye'nin mevcut iktidar blokuna ve genel olarak da sermaye egemenliğine karşı mücadelede gereksinim duyulan toplumsal enerjinin somut kaynaklarını göstermiş olmasıdır.

Söylemeye gerek yok ki, bu kaynaklar arasında hiçbir "reel politik" gerekçeyle göz ardı edilemeyecek olan Kürt halkının mücadelesi de vardır. Gezi Direnişi sırasında siyasal temsilcisinin aldığı tutumlarda çeşitli sorunlar saptamak mümkün olsa da Kürt halkı, hem ülkenin batı kesimlerinde hem de Kürt illerinde Gezi Direnişi'nin kitle gücünün sökülemez bir parçası olmuştur. Nitekim Gezi Direnişi sonrasında Kürt siyasal hareketine hâkim olan Türkiyelileşme perspektifi bu farkındalığın sonucudur ve bu perspektifin kısa süre içinde sağladığı yarar da ülke çapına yayılan bir örnek haline gelmiştir. Haliyle, sosyalizm mücadelesini kitleselleştirme çabasının, ülkenin batısı ile doğusunu (*ister ittifak, ister dayanışma biçiminde*) buluşturan bir perspektifi yeniden üretmesi ve hayata geçirmesi bir zorunluluktur.

Üçüncüsü ve kişisel olarak en fazla önemsediğim ise şudur: Gezi Direnişi Türkiye sosyalist hareketine ve onun kadrolarına, özellikle de son 40 yılda yetişmiş ve halihazırda sosyalist hareketi sırtlanmış durumda olan kadrolara bir yurt vermiştir.

Türkiyeli sosyalistlerin ülkesiyle kurduğu ilişki her zaman sancılı olmuştur. Sosyalist kadroların kendi ülkelerine olan bağlılıkları ve sevgileri her türlü tartışmanın dışındadır. 100 yıllık mücadele tarihi boyunca katlanılan tüm fedakârlıkların başka bir açıklaması yoktur zaten. Ancak Türkiyeli sosyalistler, ülkesine bağlanmak ile ülkesi tarafından canına kastedilmek arasındaki cambaz ipinde asılı kalmıştır hep. 12 Eylül'ün acımasız günleriyle birlikte, bu cambaz ipindeki dengenin sağlanması giderek zor olmaya başlamıştır. Tezer Özlü'nün çok içli ve edebi olmakla birlikte, esasen bir teslim oluşu ima eden sözlerinin (*burası bizim değil, bizi öldürmek isteyenlerin ülkesi*) dillere pelesenk olması da bu koşulların bir sonucudur esasında.

Ülkesiyle süreklileşmiş bir bağ kuramayan, kendine ait olacağı bir yurt bulamayan, sürekli yabancılığa, hatta yabanlığa itilen sosyalist hareket, sırtını dayayacağı ve gelecek güzel günler için bir kaynak olarak besleneceği "numuneyi" de başka ülkelerde ve başka tarihlerde aramak zorunda kalmıştır. Bu kimilerimiz için Sovyet halklarının kurduğu yeni ülke olmuştur, kimilerimiz için Kübalı ya da Çinli devrimcilerin başarısı. Bunlar da değilse, İhtilal-i Kebir denen Fransız Devrimi'nin görkemi ya da emperyalist işgale karşı Türkiye halklarının direniş iradesi. Herkes kendi meşrebince bir "numune" seçmiş ve kendi mücadelesinin kanıtını, dayanağını ve müjdesini de onda bulmuştur. Ancak seçilen "numune" her ne olursa olsun, hep bir boşluk, bir çapak, bir eksik de beraberinde yer almıştır. Ya başka çağlardan devralınmıştır o numune, ya başka ülkelerden ya da başka sınıfların deneyiminden. Sosyalist ülkeler deseniz, başka ülkelerin özgün deneyimleri bir türlü bu topraklara "cuk" diye oturtulamaz. Cumhuriyet deseniz, tüm kazanımlarına rağmen, sosyalistlerin bu topraklardaki varlığına ilk tırpanı vuran bir burjuva devrimidir nihayetinde.

Velhasıl, Türkiyeli sosyalistin yabancılık, yabanlık derdine derman olacak ecza, çok uzun yıllar boyunca tam anlamıyla bulunamamıştır. İşte Gezi Direnişi, Türkiyeli sosyalistlere bir yurt, yurtluk bilinci kazandırmıştır. Üstelik bu defa, başka çağların ya da başka ülkelerin deneyiminden süzülmüş değil, basbayağı bize ait, bizim olan, bizim yarattığımız bir yurt düşüncesidir bu. Dahası, bu yurt düşüncesi, sadece kurtarılacak bir ülkeyi değil, kurulacak bir ülkeyi ima etmektedir. Kurulacak ülke, Gezi Parkı'ndaki ortak ve eşit yaşamın, Ankara'daki, İzmir'deki, Antakya'daki direniş cesaretinin, "Diren Lice!" ve "Kardeşime Dokunma!" sloganlarındaki kardeşliğin, duvar yazılarındaki neşenin ve özgürlüğün, ihtiyaçların el birliğiyle sağlandığı dayanışmacı ruhun ülkesidir.

Bu anlamda, Gezi Direnişi'nden sonra Türkiye sosyalist hareketinin kadroları "nasıl bir ülke kurulacağı" sorusuna yanıt

verirken, başka çağların, başka halkların başarılarını anlatmak ya da soyut idealleri sıralamak zorunda olmaktan çıkmış; dönüp bakacağı, sırtını yaslayıp feyz alacağı, gelecek için "numune" sayacağı bir gerçek deneyime sahip olmuştur. Kuşkusuz, bu yurt düşüncesi, henüz bir imkândır daha çok. Ancak imkân da olsa yaşanmış bir deneyimin imkânıdır, soyut ülkülerin ya da tarihsel örneklerin değil. İmkân da olsa, içinde hareket edilebilecek bir mekân, ikamet edilebilecek bir adrestir.

Terry Eagleton, umudu iyimserlik-kötümserlik ya da inanç-inançsızlık gibi bağlamlarda anlamanın sorunlu olduğunu göstererek, bunun yerine "trajedi" çerçevesinde dönen bir uslamlamaya başvurur. Eagleton'a göre umut, trajik sona gelindiğinde elde ne kalmışsa onunla ilgili bir durumdur: "Trajedi, insaniyet neredeyse yok olduğunda geriye kalanla ilgilidir. İnsaniyetten geriye kalan, yani yok olmamak için direnen her ne ise, üstüne bir şey inşa edilebilecek olan da kesinlikle odur."[4] Diğer bir deyişle, trajedi tüm ürkütücülüğü ile kendi karşı konulmaz sonuna vardığında, incecik bir damar gibi de olsa atan bir nabız hâlâ varsa, umut da vardır. Çünkü felaket bir kez anlatılabildikten sonra, "söylenecek son söz olmaktan çıkar artık". Trajik son, sarsıcı dehşetinin bir tür telafisi gibi, yeni bir hayatın canlandığı toprağı bırakır ardında. Trajik sona gelinmiştir gelinmesine ama söylenecek söz, anlatılacak hikâye, katedilecek mesafe bitmemiştir daha. Oidipus kahredici acısının tesiriyle gözlerini oyduğunda trajik sona gelinmiştir aslında ama Sophokles anlatmaya devam eder. Çünkü trajedi sona ermiş ama hikâye bitmemiştir. Hâlâ anlatılması gerekenler vardır ve hikâyenin bu hiçbir zaman bitmeyecek oluşu umudun başlıca kaynağıdır.

Türkiye'nin son döneminin bir antik tragedyadan farkı yok gibidir adeta. Beklenmedik darbeler, umulmadık ihanetler, boşa çıkan beklentiler, kötülüğün arsızlığı ve nihayetinde çöküş. Öte yandan, Eagleton'ın soruşturmasına dayanacak olursak, bu tra-

4 Terry Eagleton, *İyimser Olmayan Umut*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2016, s. 102.

jedinin tam bir trajedi olabilmesi için geriye bir şeyler bırakması gerekiyor. Hâlâ söylenebilen, hâlâ anlatılabilen bir şey. Yok olmamakta, çürüyüp dağılmamakta, eriyip buharlaşmamakta direnen bir şey. Yıkıntılarla dolu, kan ve barut kokusuna batmış ve vahşi sürülerin yağmasına uğramış bir ülkeden geriye kalan şey. İşte bu kalan, farklı farklı biçimler ve sesler edinse de, Gezi Direnişi'dir. Ancak daha önemlisi şudur: Bu karanlıktan çıkmak ve daha güzel bir geleceği inşa etmek için aranan umut, Türkiye'den geriye ne kaldıysa onun üzerine inşa edilecektir. Ve her türlü saldırıya, ihanete, kötülüğe rağmen yok olmamakta direnen şey, Türkiye'nin Gezi ile birlikte kendini sahneye çıkaran birikimidir. Türkiye'de hâlâ bir umut varsa, bu biraz da Gezi sayesindedir.

Çünkü iyimserliğin aksine, sahih bir umudun gerekçelere dayandırılması gerekir. Ve yine iyimserlikten farklı olarak, bu gerekçeler geçmişte ya da gelecekte değil, şimdide saptanabilmeli, gelecek şimdiye demir atmalıdır. Zira tüm umutların geleceğe bağlanması, gelecek metafizik bir dış mekândan geliverip şimdiyi bir çırpıda istila etmeyeceği için, safdil bir iyimserlikten başka sonuç doğurmaz.

Yani geçmişi bir girizgâha, şimdiyi ise boş bir bekleyişe indirgeyen gelecek fetişizminden apayrı, tümüyle şimdinin koordinatları içinde ayağa dikilebilecek bir arzu biçimidir umut. İşte böylesi bir umut için yeterli gerekçe, dahası meşru bir gerekçe, bir kaide aranacaksa, gözlerin Gezi Direnişi'ne çevrilmesi son derece anlaşılırdır.

Her türlü saldırı ve ihanetten sonra Türkiye'den geriye kalan, Gezi'dir. Bir trajediden geriye ne kalmışsa, umut onda yeşerecektir.

Bir Yeniden Kuruluş Dönemi

Sosyalist hareket, bir kısmına burada işaret ettiğimiz zorlu görevlerin altından kalkmak ve sermaye egemenliğine karşı güçlü bir alternatif oluşturabilmek için kolları sıvamaktan fazlasını

yapmalıdır. Bu, adlı adınca, bir yeniden kuruluş dönemi tarif etmek anlamına gelir.

Zaten, bir süredir sosyalist hareketin gündemindeki tartışma başlıklarından biri de yeniden kuruluş gereksinimidir. Özellikle Gezi Direnişi ile birlikte ve ardından açılan dönemde sosyalist hareketin Türkiye'de saptadığı olanaklar, bu türden bir yeniden kuruluş tartışmasının en önemli nedenlerinden biri oldu. Ancak sadece bundan ibaret değil elbette. Esnek bir bakışla, sosyalist hareketin yeniden kuruluş gereksiniminin kendisini hissettirmeye başlamasını Gezi'den birkaç yıl daha geriye de yerleştirebiliriz.

Nihayetinde, Gezi Direnişi bir süredir kendisini hissettiren gereksinimin artık inkâr edilemez bir açıklık kazandığı uğrak oldu. Gezi'de mevcut birikimini sınayan sosyalist hareket, bir yandan eksik ve boşluklarını görürken, bir yandan da gerekli hazırlıkları yerine getirdiği koşullarda neler yapabileceğini keşfetti.

Oysa Türkiye'de sosyalist hareketin mevcut ve yerleşik konumlanışı, ülkenin son 40 yıllık kesitine uyarlanmıştır. Genellikle 12 Eylül'le başlatılan, ancak hemen öncesini de kapsaması gerektiğini söyleyebileceğimiz bu dönem, sosyalist hareketin ve sosyalizm düşüncesinin hızla etkisizleşerek gerilediği, buna karşılık kapitalizmin dünya çapında ideolojik bir saldırıya giriştiği bir dönemdir.

Kendisi gerileyen, aynı zamanda atak ve sert bir saldırıyla karşı karşıya kalan sosyalist hareket, kendisini esas olarak bu iki başlıktaki konumlanışıyla kurmuş oldu. Yani bu dönemin konumlanışındaki temel belirleyen, bir yandan gerilemeye bir set çekmekle, diğer yandan da şiddetlenen saldırıları püskürtebilmekle tanımlanan bir savunma tarzıydı. Sosyalist hareketlerin, bir bütün olarak ele alındığında, bu dönemi atlatabildiğini söylemek mümkün. Sosyalizmi bugün hâlâ ayakta tutan ve şimdi bir yeniden kuruluş sürecinin eşiğine kadar getiren, dolayısıyla tarihsel değeri tartışma konusu dahi yapılamayacak olan da sözünü ettiğimiz bu savunma konumlanışıdır. Ancak bu dönem kapanmıştır.

Kapanan dönemin yerine her şeyin iyiye doğru gittiği bir yeni dönem açılmamıştır elbette. Türkiye koşar adım faşizme doğru sürüklenen bir ülke durumundadır ve birçok açıdan 12 Eylül cuntasından aşağı kalır yanı olmayan bir siyasal iktidar tarafından yönetilmektedir. Ancak Türkiye, aynı zamanda güçlü, yaygın ve inatçı bir halk direnişine de yataklık yapmaktadır. Bu durum, sosyalist hareketin örgütlenme ve kitleselleşme olanakları yakalaması kadar, toplumsal bir güce dönüşerek eşik atlaması olanağını da yaratmaktadır. Yeni dönem, kitlesiz siyasetin aşılabileceği, kitlesiz siyasetin bir mazeretinin kalmadığı, hatta kitlesiz siyasetin siyaset sayılamayacağı bir dönemdir. O halde, sosyalist hareketin kendisini açılan yeni dönemin özelliklerine uyarlaması, siyasal ve toplumsal atmosferin gereksinimleri doğrultusunda konumlanması, kısacası bir yeniden kuruluş sürecinden geçmesi kaçınılmazdır.

Bu noktada, tartışma çok geniş bir yüzeye yayılmaktadır. Bu yeniden kuruluşun hangi başlıklarda, ne tür hedeflerle, nasıl bir tarzla gerçekleştirileceği, dahası böylesi bir yeniden kuruluş sürecinin kendisini hangi pratik biçimlerde görünür kılması gerektiği, her biri uzun ve kolektif tartışma deneyimlerini gerektiren bir içerik taşımaktadır. O yüzden, şimdilik iki noktayı vurgulamakla yetinelim.

Birincisi, sosyalist hareket, işçi sınıfının ve emekçi halkın mevcut iktidar karşısındaki mücadelesini karakterize eden özellikleri açığa çıkarmak ve bunları yaratıcı biçimlerde sosyalizmin evrensel ve özgül birikimi ile buluşturmak zorundadır. Bu, aynı zamanda, Marksizmin ülkemizin bereketli topraklarına tutunmuş köklerini de sağlamlaştırmak anlamına gelir. Bunu yapabilmek için sosyalist hareketin kendi geçmişini silip atması gibi bir gereklilik yoktur; tam tersine, bugün yapılabilecek her şey, geçmişle eleştirel bir bağ kurularak mümkün hale gelir. Bir başka biçimde ifade edersek, sosyalist hareketin bugüne kadar yarattığı birikimi içerip aşması gerekir. Ve felsefede olduğu kadar, siya-

sette de içerilmeyen unsurun aşılamayacağı; kapsanamayan unsurun dönüştürülemeyeceği; parçası olunmayan bütünlüğün bütününün ele geçirilemeyeceği açıktır. Sosyalist hareket geçmişini içerip aşarken aynı zamanda onu geleceğe de taşımış olacaktır.

İkincisi ise, yeni dönemin özelliklerinin saptanması ve eldeki birikimin bu dönemin gereksinimlerini karşılamakta nasıl işlevlendirileceğinin ortaya konması, ancak radikal bir dönüşüm yürürlükteyse anlamlı sonuçlar verir. Bu söylenen, yukarıda içerip aşmak diyerek özetlediğimiz süreklilik boyutunu saklı tutan; ancak hem içerik hem de hedef açısından radikal bir kopuşun da gerekliliğini vurgulayan bir yaklaşımı ifade etmektedir. Sosyalist hareket yeni bir dönemin açılmakta olduğunu, artık yeni bir zeminde konumlanması gerektiğini ve yeniden kuruşla birlikte bu yeni zemine yerleşmiş olacağını bilince çıkarıp, eski zeminden ve onun kalıcılaştırdığı her tür alışkanlıktan kopmalıdır.

Devrimci Marksizme Doğru

Baştan beri tekrarlanmış bir söz varsa, o da Marksizmin devrimci karakterine uygun biçimde yaşatılmasının yolunun onu ait olduğu yere, sınıf mücadelesinin tam kalbine yerleştirmek olduğudur sanırım. Bunun, söylendiği kadar kolay bir şey olmadığının da farkındayım. Bir kadro topluluğu kendisine görev bellemediği sürece, böyle bir şeyin gerçekleşmesi hayalden öteye gidemez. Marksizmin tüm tarihi de bunun örneklerini sunar. Zor zamanlarda öne çıkan, sorumluluk alan, cesaret gösteren ve Marksizmi kendi mücadelelerinin içinde yeniden ayakları üzerine diken bir irade her zaman doğar.

Türkiye'de de böyle bir iradenin doğduğuna inanıyorum. Ancak bu sadece bir başlangıç olarak umut vericidir. Marksizmin devrimci bir biçimde, yani özüne uygun olarak yorumlanması ve böylece ülkedeki sınıf mücadelesine ışık tutması için çok boyutlu bir etkinlik gerekiyor. Bu ise doğrudan doğruya, Marksizmin

Türkiye topraklarında kök salmasına ve devrimci mücadelenin yol göstereni olmasına katkı sunacak kuramsal ve pratik çalışmanın örgütlenmesini anlatıyor. Buna "Devrimci Marksizm" demeyi tercih ediyorum.

Haklı olarak, kitap boyunca Marksizmin devrimci karakterinden söz edip, en sonda Devrimci Marksizm kavramını ortaya atmam gereksiz bulunabilir. Gerçekten de Marksizm özünde devrimciyse, neden bunu bir kez daha teyit eden bir kavramlaştırmaya gereksinim duyulsun ki? Yine de bu kavramın, Marksizmin çeşitli yorumları olduğunu düşünürsek, ayırt edici bir yanı olabilir. Bunun da ötesinde, Devrimci Marksizm kavramı yukarıda sözünü ettiğimiz kuramsal ve pratik çalışmayı üstlenecek siyasal iradenin tanımlanmasında faydalı olabilir. Yani Devrimci Marksizm, Marksizmi değil, onu Türkiye'de pratikleştiren iradenin karakterini işaret eder.

Her ne denirse densin, Devrimci Marksizm, yalnızca siyaset hakkındaki kavrayışımızın ve buna uygun olarak sergilenen siyasal pratiğin zemininde inşa edilebilir. Özgül bağlamlı bir siyaset yaklaşımı geliştirilmediği sürece Devrimci Marksizm de bir tamlama olarak kalır. Marksizm bir sistem olarak kendi iç dinamizmine sahip olsa da onun gelişiminin yegâne yolu siyasal pratik ile bundan süzülen tarihsel verilerdir. Siyaset sadece toplumsal yapının dönüştürülmesinde değil, kuramsal çalışmanın zenginleştirilmesinde de birincil etmendir. Dolayısıyla, Devrimci Marksizmi inşa etmeye karar verenlerin, Marksizm istiharesine yatmak yerine siyasal mücadelenin tansiyonunu artırmaya çalışmaları gerekir.

Devrimci Marksizm kavramının siyaseti işaret etmekten ve ondan beslenmekten ötede bir anlamı daha var. Bu, bir yanıyla da Türkiye'ye özgü bir Marksist hareket yaratmak anlamına gelir. Tekrar belirtmek gerekirse, burada Türkiyelileşen Marksizm değil, bu topraklardaki Marksist hareketin kendisidir. O halde, bu topraklara özgü Marksist bir hareket olarak Devrimci Marksizm,

felsefeden ekonomiye, gündelik yaşamdan kültüre, ideolojiden ekolojiye kadar birçok tartışma başlığının siyasal mücadeleler ekseninde ele alınmasını temsil etmelidir.

Burada ise, evrensel bir sistem olarak Marksizm ile özgül bağlamda yürütülen siyasal mücadeleler arasında sık sık gözlenen bir gerilimden söz etmek gerekir. Siyasal mücadelenin hedefi olan kitleselleşme, kitlelerin Marksizmin tüm yöntemsel ve kuramsal derinliğine vakıf olmasıyla değil, sosyalizmin toplumdaki çatışmalarda bir taraf olarak somutlaşmasıyla mümkün olur. Böylesi süreçlerde toplumsal yaşamın karmaşıklığı siyasal mücadeleler alanında da kendisini yeniden üretir. Sonuçta, kitleselleşme hedefindeki siyasal hareket, Marksizmin kuramsal düzeyde aştığı birçok kavram, olgu ve gerçeklikle karşı karşıya kalır. Eğer bu karşı karşıya gelişi Marksizme zenginlik, siyasete de köktencilik kazandıran bir gerilim olarak kabul edersek, sosyalist hareketin hem içinde yaşadığı toplumun güncel sorunlarıyla ilişkilenmesinde hem de kitleselleşme yönündeki çabalarında hiçbir endişeye yer kalmaz. İşte, Devrimci Marksizm derken, tam olarak bu gerilimi sevinç ve heyecanla duyumsayan bir yaklaşımdan söz ediyorum.

Türkiye sosyalist hareketinin son 40 yılına damga vuran dönemin kapandığını söylüyoruz. Şimdi, yeni bir dönemin açılışı için hazırlıklar sürüyor. Bir dönemin kapandığını hem ifade edip hem de yeni döneme uygun siyaset tarzını inşa etmek, Devrimci Marksizmin en sahici misyonudur.

O vakit, Türkiye sosyalist hareketi "mücadelesiz bir sınıf siyaseti" ile "sınıfsız bir mücadele siyaseti" arasındaki ikilemi reddeden ve Marksizmi bu topraklardaki sınıf mücadelesinin kılavuzu haline getiren bir atılımın da sahibi olur.

Kaynakça



Antonio Gramsci (1986) *Hapishane Defterleri*, Çeviren: Kenan Somer, Onur Yayınları, İstanbul.

Antonio Gramsci (2012) *Gramsci Kitabı - Seçme Yazılar 1916-1935*, Çeviren: İbrahim Yıldız, Dipnot Yayınları, Ankara.

Alain Badiou (2010) "Demokrasi Bayrağı", *Demokrasi Ne Alemde?* içinde, Haz. Eric Hazan, Çeviren: Savaş Kılıç, Metis Yayınları, İstanbul.

Alain Badiou (2012) "İdeası Komünizm Olan Şeyin Gerçeği de Sosyalizm midir?", *Komünizm Fikri* içinde, Haz. A. Badiou ve S. Zizek, Çeviren: O. Doğan, S. Kılıç ve H. Barışcan, Metis Yayınları, İstanbul.

Alberto Toscano (2011) "Soyutlama Siyaseti: Komünizm ve Felsefe", *Bir İdea Olarak Komünizm* içinde, Haz. A. Badiou ve S. Zizek, Çeviren: Ahmet Ergenç ve Ebru Kılıç, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Alex Callinicos (1998) *Tarih Yapmak - Toplum Kuramında Etkinlik, Yapı ve Değişim*, Çeviren: Nermin Saatçioğlu, Özne Yayınları, İstanbul.

Allen W. Wood (2017) *Karl Marx*, Çeviren: Dilek Yücel ve Barış Aydın, İletişim Yayınları, İstanbul.

Arjun Appadurai (2017) "Demokrasi Yorgunluğu", *Büyük Gerileme* içinde, Haz. Heinrich Geiselberger, Çeviren: M. Şahin vd., Metis Yayınları, İstanbul.

Ayşe Buğra (2008) "Sınıf ve Siyaset", *Toplum ve Bilim*, Sayı 113, İstanbul.

Başak Coşkun (2019) *Neoliberal İktidar ve Özne - Foucault'nun İzinde Güncel Bir İnceleme*, Nota Bene Yayınları, İstanbul.

Benjamin Arditi (2010) *Liberalizmin Kıyılarında Siyaset*, Çeviren: Emine Ayhan, Metis Yayınları, İstanbul.

Bertell Ollman (2011) *Diyalektiğin Dansı - Marx'ın Yönteminde Adımlar*, Çeviren: Cenk Saraçoğlu, Yordam Kitap, İstanbul.

Bertell Ollman (2011) *Diyalektik Soruşturmalar*, Çeviren: Cenk Saraçoğlu, Yordam Kitap, İstanbul.

Bryan D. Palmer (2015) "Sınıfı Yeniden Düşünmek: Proleterleşme Olarak Güvencesizlik", *Socialist Register 2014 - 21. Yüzyılda Sınıflar ve Sınıf Mücadelesi*, Çeviren: Tuncel Öncel, Yordam Kitap, İstanbul.

Cem Eroğul (2014) *Devlet Nedir?*, Yordam Kitap, İstanbul.

David Camfield (2014) "Çokluk ve Kanguru: Hardt ve Negri'nin Maddi Olmayan Emek Teorisinin Eleştirisi", *Marksizm ve Sınıflar* içinde, Haz. S. Savran, K. Tanyılmaz ve E. A. Tonak, Yordam Kitap, İstanbul.

David Harvey (2015) *Marx'ın Kapital'i İçin Kılavuz*, Çeviren: Bülent O. Doğan, Metis Yayınları, İstanbul.

David Harvey (2015) *Neoliberalizmin Kısa Tarihi*, Çeviren: Aylin Önocak, Sel Yayıncılık, İstanbul.

David Harvey (2019) *Yeni Emperyalizm*, Çeviri: A. Nüvit Bingöl, Sel Yayıncılık, İstanbul.

Ebru Deniz Ozan (2001) "Sosyal Bilimlerde Gerçekçi-İlişkisel Yaklaşımın Anahatları", *Praksis*, Sayı 3, Ankara.

Ellen M. Wood (2007) *Marx'a Dönüş*, Çeviren: Elif Dinçer, Kalkedon Yayınları, İstanbul.

Ellen M. Wood (2011) *Sınıftan Kaçış - Yeni 'Hakiki' Sosyalizm*, Çeviren: Şükrü Alpagut, Yordam Kitap, İstanbul.

Ellen M. Wood (2016) *Kapitalizm Demokrasiye Karşı*, Çeviren: Şahin Artan, Yordam Kitap, İstanbul.

Edward P. Thompson (2004) *İngiliz İşçi Sınıfının Oluşumu*, Çeviren: Uygur Kocabaşoğlu, Birikim Yayınları, İstanbul.

Edward P. Thompson (2015) *Teorinin Sefaleti - Hatalı Bir Devridaim Makinesi*, Çeviren: A. Fethi Yıldırım, Nika Yayınevi, İstanbul.

Erik O. Wright (2014) "Neo-Marksist Sınıf Analizinin Esasları", *Sınıf Analizine Yaklaşımlar* içinde, Ed. E. O. Wright, Çeviren: Çiğdem Çıdamlı, Nota Bene Yayınları, Ankara.

Erik O. Wright (2016) *Sınıflar*, Çeviri: Selma Toral, Nota Bene Yayınları, İstanbul.

Ernesto Laclau (1998) *İdeoloji ve Politika*, Çeviren: Hüseyin Sarıca, Belge Yayınları, İstanbul.

Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe (2015) *Hegemonya ve Sosyalist Strateji - Radikal Demokratik Bir Politikaya Doğru*, Çeviren: Ahmet Kardam, İletişim Yayınları, İstanbul.

Frédéric Lordon (2013) *Kapitalizm, Arzu ve Kölelik - Marx ve Spinoza'nın İşbirliği*, Çeviren: Akın Terzi, Metis Yayınları, İstanbul.

Friedrich Engels (1992) *Almanya'da Devrim ve Karşı-Devrim*, Çeviren: Kenan Somer, Sol Yayınları, Ankara.

Friedrich Engels (2016) "Önsöz", *Fransa'da Sınıf Mücadeleleri 1848-1850* içinde, Karl Marx, Çeviren: Erkin Özalp, Yordam Kitap, İstanbul.

Friedrich Engels (2018) *Ütopyadan Bilime Sosyalizmin Gelişimi*, Çeviren: Erkin Özalp, Yordam Kitap, İstanbul.

George W. F. Hegel (2018) *Phenomenology of Spirit*, Ed. Terry Pinkard, Cambridge University Press, UK.

Göran Therborn (2011) *Marksizmden Post-Marksizme*, Çeviren: Devrim Evci, Dipnot Yayınları, Ankara.

Guy Standing (2014) *Prekarya - Yeni Tehlikeli Sınıf*, Çeviren: Ergin Bulut, İletişim Yayınları, İstanbul.

György Lukacs (2014) *Tarih ve Sınıf Bilinci*, Çeviren: Yılmaz Öner, Belge Yayınları, İstanbul.

Haldun Gülalp (1993) *Kapitalizm, Sınıflar ve Devlet*, Çeviren: O. Akınhay ve A. Yılmaz, Belge Yayınları, İstanbul.

Jacques Ranciere (2007) *Siyasalın Kıyısında*, Çeviren: Aziz Ufuk Kılıç, Metis Yayınları, İstanbul.

Jacques Ranciere (2010) "Demokrasiye Karşı Demokrasiler", *Demokrasi Ne Alemde?* içinde, Haz. Eric Hazan, Çeviren: Savaş Kılıç, Metis Yayınları, İstanbul.

Jodi Dean (2014) *Komünist Ufuk*, Çeviren: Nurettin Elhüseyni, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

Jonathan Joseph (2001) "Eleştirel Gerçekçiliğin Marksizme Faydalı Olabileceği Beş Nokta", *Praksis*, Sayı 1, Ankara, s. 158.

Karl Marx (1848) "The Bourgeoisie and The Counter-Revolution", *Neue Rheinische Zeitung 169*. https://www.marxists.org/archive/marx/works/1848/12/15.htm.

Karl Marx (2005) *1844 Elyazmaları - Ekonomi Politik ve Felsefe*, Çeviren: Kenan Somer, Sol Yayınları, Ankara.

Karl Marx (2007) *Felsefenin Sefaleti*, Çeviren: Ahmet Kardam, Sol Yayınları, Ankara.

Karl Marx (2008) *Grundrisse - Ekonomi Politiğin Eleştirisi İçin Ön Çalışma*, Çeviren: Sevan Nişanyan, Birikim Yayınları, İstanbul.

Karl Marx (2008) *Ücretli Emek ve Sermaye*, Çeviren: Sevim Belli, Sol Yayınları, Ankara.

Karl Marx (2009) *Demokritos ile Epikuros'un Doğa Felsefeleri*, Çeviren: Hüseyin Demirhan, Sol Yayınları, Ankara.

Karl Marx (2009) *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*, Çeviren: Kenan Somer, Sol Yayınları, Ankara.

Karl Marx (2011) *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, Çeviren: Sevim Belli, Sol Yayınları, Ankara.

Karl Marx (2012) *Kapital - Ekonomi Politiğin Eleştirisi*, 1. Cilt, Çeviren: Mehmet Selik ve Nail Satlıgan, Yordam Kitap, İstanbul.

Karl Marx (2016) *Fransa'da Sınıf Mücadeleleri 1848-1850*, Çeviren: Erkin Özalp, Yordam Kitap, istanbul.

Karl Marx (2016) *Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i*, Çeviren: Erkin Özalp, Yordam Kitap, İstanbul.

Karl Marx (2017) "Gotha Programının Eleştirisi", *Gotha ve Erfurt Programları Üzerine* içinde, Karl Marx ve Friedrich Engels, Çeviren: Erkin Özalp, Yordam Kitap, İstanbul.

Karl Marx (2019) *Ücret, Fiyat ve Kâr*, Çeviren: Erkin Özalp, Yordam Kitap, İstanbul.

Karl Marx ve Friedrich Engels (1978) "Address of Central the Committe to the Communist League", *The Marx-Engels Reader* içinde, Ed. Robert C. Tucker, W. W. Norton & Company, New York.

Karl Marx ve Friedrich Engels (1995) *Seçme Yazışmalar 1*, Çeviren: Yurdakul Fincancı, Sol Yayınları, Ankara.

Karl Marx ve Friedrich Engels (1996) *Seçme Yazışmalar 2*, Çeviren: Yurdakul Fincancı, Sol Yayınları, Ankara.

Karl Marx ve Friedrich Engels (2009) *Anarşizm Üzerine*, Çeviren: Sevim Belli, Sol Yayınları, Ankara.

Karl Marx ve Friedrich Engels (2009) *Komünist Manifesto ve Komünizmin İlkeleri*, Çeviren: Muzaffer Erdost, Sol Yayınları, Ankara.

Karl Marx ve Friedrich Engels (2009) *Kutsal Aile ya da Eleştirel Eleştirinin Eleştirisi*, Çeviren: Kenan Somer, Sol Yayınları, Ankara.

Karl Marx ve Friedrich Engels (2010) *Alman İdeolojisi - Feuerbach*, Çeviren: Sevim Belli, Sol Yayınları, Ankara.

Karel Kosik (2015) *Somutun Diyalektiği - İnsan ve Dünya Sorunları Üzerine Bir İnceleme*, Çeviren: Ezgi Kaya, Yordam Kitap, İstanbul.

Lev Troçki (2007) *Sürekli Devrim - Sonuçlar ve Olasılıklar*, Çeviren: Ahmet Muhittin, Yazın Yayıncılık, İstanbul.

M. Boffo ve A. Saad-Filho vd. (2019) "Neoliberal Kapitalizm: Otoriteryan Dönüş", *Socialist Register 2019 - Altüst Olmuş Bir Dünya*, Çeviren: D. Barış Kılınç ve E. Vedat Güler, Nota Bene Yayınları, İstanbul.

Metin Çulhaoğlu (1995) "Sınıf ve Siyaset: Kuramsal Bir Giriş Denemesi", *Sosyalist Politika*, Sayı 6, Ankara.

Metin Çulhaoğlu (1998) "Yöntem Sorunu: Genel Bir Yaklaşım", *1986-1991 Gelenek Yazıları*, İstanbul.

Metin Çulhaoğlu (2002) "Gelişkin Marksist Düşünce ve Siyasallaşma", *Doğruda Durmanın Felsefesi 1*, YGS Yayınları, İstanbul.

Metin Çulhaoğlu (2003) "Kapitalizm ve Demokrasi: İlişki ve İlişkisizlikler Üzerine Bir Deneme", *Praksis*, Sayı 10, Ankara.

Metin Çulhaoğlu (2010) "Marksizm Güncellemeleri", *Gelenek*, Sayı 109, İstanbul.

Metin Çulhaoğlu (2015) *Binyıl Eşiğinde Marksizm ve Türkiye Solu*, Yordam Kitap, İstanbul.

Metin Çulhaoğlu (2016) *Tarih, Türkiye, Sosyalizm - Bir Mirasın Güncelliği*, Yordam Kitap, İstanbul.

Metin Özuğurlu (2002) "Sınıf Çözümlemesinin Temel Sorunsalları", *Praksis*, Sayı 8, Ankara.

Michael Hardt ve Antonio Negri (2011) *Çokluk - İmparatorluk Çağında Savaş ve Demokrasi*, Çeviren: Barış Yıldırım, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Michael Hardt ve Antonio Negri (2019) *Meclis*, Çeviren: Akın Emre Pilgir, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Michael Löwy (2016) *Sürekli Devrim Teorisi - Eşitsiz ve Bileşik Gelişim Siyaseti*, Çeviren: Aslı Önal, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

M. Nuri Durmaz (2019) *Marx'ın Yasaları - Onto-Epistemolojik Bir Okuma*, Metis Yayınları, İstanbul.

Nicos Poulantzas (2014) *Siyasal İktidar ve Toplumsal Sınıflar*, Çeviren: Şule Ünsaldı, Epos Yayınları, Ankara.

Perry Anderson (1998) *Marksizmde Tartışmalar - Tarih Yazımı, Ütopyalar, Stratejiler Üzerine*, Çeviren: Ahmet Özdemir, Göçebe Yayınları, İstanbul.

Perry Anderson (2004) *Tarihsel Materyalizmin İzinde*, Çeviren: Mehmet Bakırcı ve H. Gürvit, Belge Yayınları, İstanbul.

Ralph Miliband (1989) *Kapitalist Devlet*, Çeviren: Osman Akınhay, Belge Yayınları, İstanbul.

Raymond Williams (2013) *Kültür ve Materyalizm*, Çeviren: Ferit Burak Aydar, Sel Yayıncılık, İstanbul.

Razmig Keucheyan (2016) *Aklın Sol Yarısı - Yeni Eleştirel Düşünceler Atlası*, Çeviren: Selen Şahin, İletişim Yayınları, İstanbul.

Ronaldo Munck (2014) "Neoliberalizm ve Siyaset, Neoliberalizmin Siyaseti", *Neoliberalizm - Muhalif Bir Seçki* içinde, Haz. A. Saad-Filho ve D. Johnston, Çeviren: Şeyda Başlı ve Tuncel Öncel, Yordam Kitap, İstanbul.

Rosa Luxemburg (1993) *Sosyal Reform mu Devrim mi?*, Çeviren: Nihal Yılmaz, Belge Yayınları, İstanbul.

Saroj Giri (2012) "Reel Hareket Olarak Komünizm", *Komünizm Fikri* içinde, Haz. A. Badiou ve S. Zizek, Çeviren: O. Doğan, S. Kılıç ve H. Barışcan, Metis Yayınları, İstanbul.

Slavoj Zizek (2006) *Kırılgan Temas*, Çeviren: Tuncay Birkan, Metis Yayınları, İstanbul.

Slavoj Zizek (2008) *Yamuk Bakmak - Popüler Kültürden Jacques Lacan'a Giriş*, Çeviren: Tuncay Birkan, Metis Yayınları, İstanbul.

Slavoj Zizek (2012) *Gıdıklanan Özne - Politik Ontolojinin Yok Merkezi*, Çeviren: Şamil Can, Epos Yayınları, Ankara.

Slavoj Zizek (2012) "Somut Evrensel Olarak Komünizm Fikri", *Komünizm Fikri* içinde, Haz. A. Badiou ve S. Zizek, Çeviren: O. Doğan, S. Kılıç ve H. Barışcan, Metis Yayınları İstanbul.

Slavoj Zizek (2015) *İdeolojinin Yüce Nesnesi*, Çeviren: Tuncay Birkan, Metis Yayınları, İstanbul.

Stuart Hall (1986) "The Problem of Ideology - Marxism without Guarantees", *Journal of Communication Inquiry*, 10/2, SAGE.

Terry Eagleton (2005) *İdeoloji*, Çeviren: Muttalip Özcan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Terry Eagleton (2011) *Marx Neden Haklıydı?*, Çeviren: Oya Köymen, Yordam Kitap, İstanbul.

Terry Eagleton (2016) *İyimser Olmayan Umut*, Çeviren: Emine Ayhan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Tülin Öngen (2014) *Prometheus'un Sönmeyen Ateşi - Günümüzde İşçi Sınıfı*, Yordam Kitap, İstanbul.

Ursula Haws (2018) *Küresel Dijital Ekonomide Emek*, Çeviren: Cemre Şenesen, Yordam Kitap, İstanbul.

V.İ. Lenin (1992) "Sınıf Savaşımının Liberal ve Marksist Anlayışı", *Burjuva Demokrasisi ve Proletarya Diktatörlüğü* içinde, V.İ. Lenin, Çeviren: Muzaffer Erdost, Sol Yayınları, Ankara.

V.İ. Lenin (1993) "Zemstvo'ya Karşı Tahrikler ve Liberalizmin Aniballeri", *Seçme Eserler Cilt 2*, Çeviren: S. Kaya ve İ. Yarkın, İnter Yayınları, İstanbul.

V.İ. Lenin (1995) "Bir Yazarın Günlüğünden - Partimizin Hataları", *Seçme Eserler Cilt 6*, Çeviren: Saliha N. Kaya, İnter Yayınları, İstanbul.

Walter Benjamin (2007) *Pasajlar*, Çeviren: Ahmet Cemal, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

Wendy Brown (2018) *Halkın Çözülüşü - Neoliberalizmin Sinsi Devrimi*, Çeviren: Barış Engin Aksoy, Metis Yayınları, İstanbul.

İsim Dizini

Althusser, Louis 23, 102

Badiou, Alain 64, 66, 221, 225, 275, 375, 379
Bakunin, Mihail 219, 220, 242
Benjamin, Walter 23, 275, 276, 282, 283, 313, 375, 380
Brown, Wendy 320, 323, 326, 328, 380

Callinicos, Alex 101, 123, 375
Çulhaoğlu, Metin 1, 13, 51, 65, 74, 82, 85, 86, 99, 112, 124, 176, 179, 185, 217, 245, 248, 251, 261, 270, 288, 294, 305, 307, 378

Dean, Jodi 143, 308, 377

Eagleton, Terry 107, 110, 111, 126, 189, 191, 193, 197, 243, 265, 276, 340, 368, 380
Engels, Friedrich 17, 21, 22, 23, 31, 56, 62, 63, 71, 72, 75, 78, 79, 83, 84, 85, 91, 101, 107, 108, 109, 110, 111, 114, 115, 119, 120, 121, 122, 140, 146, 149, 174, 183, 195, 196, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 212, 213, 215, 217, 219, 220, 222, 226, 228, 231, 232, 238, 239, 245, 250, 251, 273, 292, 293, 294, 314, 329, 339, 376, 378
Eroğul, Cem 14, 118, 125, 244, 376

Feuerbach, Ludwig 32, 33, 46, 51, 69, 70, 71, 72, 74, 82, 85, 378

Gramsci, Antonio 23, 81, 120, 220, 248, 259, 262, 271, 339, 340, 375

Hall, Stuart 119
Hardt, Michael 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 171, 256, 267, 327, 376, 379
Harvey, David 76, 77, 317, 318, 319, 321, 322, 323, 325, 332, 333, 334, 376
Haws, Ursula 153, 171, 341, 342, 380
Hegel, G.W.F. 9, 24, 32, 33, 42, 47, 48, 55, 56, 57, 59, 69, 92, 139, 181, 182, 225, 286, 377

Kosik, Karel 38, 39, 45, 47, 48, 50, 52, 75, 76, 378

Lacan, Jacques 192, 379

Laclau, Ernesto 102, 103, 104, 105, 122, 123, 179, 180, 262, 263, 264, 265, 309, 310, 355, 376
Lukacs, György 31, 48, 65, 80, 190, 252, 340, 377
Luxemburg, Rosa 23, 313, 333, 353, 379

Marx, Karl 9, 17, 19, 21-25, 27, 31-48, 50, 51, 53, 55, 56, 58-63, 67, 69-85, 90-100, 103-105, 107-119, 121, 122, 126, 131-149, 151-155, 157-161, 163-167, 169, 174, 176-178, 181, 182-184, 187, 188, 192, 194-217, 219, 220, 222, 225-230, 232, 234, 237-239, 242-245, 250, 251, 260, 264, 271-273, 276, 281, 283, 285, 286, 289, 290-293, 313, 321, 329-333, 335-339, 357, 358, 375-380
Mouffe, Chantall 102, 104, 122, 123, 179, 180, 262, 263, 264, 265, 309, 310, 355, 376

Negri, Antonio 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 171, 256, 267, 327, 376, 379

Ollman, Bertell 58, 67, 291, 292, 375
Öngen, Tülin 131, 132, 135, 148, 156, 175, 335, 336, 380

Poulantzas, Nicos 23, 102, 257, 379
Proudhon, Pierre-Joseph 63, 74, 107, 108, 138, 141, 169

Standing, Guy 170, 171, 172, 377

Thompson, Edward P. 23, 82, 84, 123, 144, 145, 179, 331, 359, 376
Troçki, Lev 23, 262, 378

Williams, Raymond 117, 118, 123, 190, 379
Wood, Ellen M. 77, 104, 113, 133, 148, 158, 175, 180, 224, 254, 295, 300, 301, 303, 304, 306, 337, 375, 376

Zizek, Slavoj 46, 66, 189, 192, 221, 225, 255, 256, 275, 303, 375, 379, 380

Konu Dizini

ampirik somut 38-44, 47-49, 51, 52, 62, 73
artık değer 113, 129, 131, 147, 149-153, 155, 171, 175, 247, 295, 334, 335, 343, 357

belirleme 26, 40, 52, 53, 81, 117, 118, 119, 123, 125, 246
belirlenim 13, 20, 22, 25-27, 56, 64, 73, 75, 78-81, 102, 107, 114-119, 124, 125, 184, 243, 253, 297, 310
burjuva demokratik devrim 214
burjuva devrimi 203, 204, 210, 211, 214, 232, 287
bütünlük 9, 25, 27, 35, 40, 51, 52, 55-57, 59, 60, 62, 64, 65, 66, 67, 73, 78-80, 84, 85, 94, 96, 98, 99, 105, 117, 118, 124, 125, 132, 133, 134, 137, 140, 141, 144, 187, 192, 249, 253, 266, 289, 297, 349

çokluk 161-165, 167

deneyim 19, 26, 69, 81, 82, 171, 179, 185, 328
diyalektik 9, 24, 29, 32, 33, 42, 45, 48, 52, 53, 57, 60, 63, 78, 80, 110, 132, 141, 175, 237, 252, 269, 291, 336, 375
diyalektik materyalizm 24, 32
dolayım 53, 57, 124, 185, 248, 306, 358
düşünülmüş somut 38-44, 49, 52, 56, 58, 98

egemen ideoloji 188, 189, 190, 191
emek gücü 76, 110, 142, 143, 145, 157, 159, 186, 302
emek süreci 59, 129, 150-152, 155, 157, 158, 170
eşitsiz gelişim 27, 213, 214, 241, 282, 285, 286, 287, 288, 290, 291

göreli özerklik 293, 296

hakikat 53, 54, 65, 66
hegemonya 104, 180, 188, 189, 254, 262-264, 309,338-341, 344, 376

içerik-biçim 42, 43, 47
ilk birikim 145, 146, 321, 329-335
indirgemecilik 49, 50, 51, 76

karşıtların birliği 43, 60, 63, 80, 138, 140, 144, 168
kendiliğinden sınıf bilinci 185, 186
kendinde sınıf 144, 160, 181-183, 248, 264
kendisi için sınıf 144, 160, 181-183, 222, 248, 264
kolektif emekçi 151, 167

metalaştırma 143, 320, 323
mülksüzleştirme 143, 145, 146, 149, 157, 171-173, 223, 244, 320-323, 329-336, 343, 360, 361

neoliberalizm 315-319, 323-325, 327, 328, 348, 379
neoliberal otoriterlik 315, 326

öz-görüngü 24, 35, 42, 44-49

özgül bağlam 12, 13, 20, 26, 27, 238, 239, 261
özne-yapı 24, 35, 69, 74, 78, 82, 85, 241

prekarya 161, 169, 170, 171, 377
proletarya diktatörlüğü 212, 222, 230, 380
proleterleşme 145, 146, 158, 172, 181, 244, 329, 330, 336, 337, 343, 360, 375

sermaye birikim biçimi 131, 146, 171, 241, 297, 315, 316, 318, 328
sınıf bilinci 132, 144, 183-186, 188, 306
sınıf çıkarı 132, 160, 174, 176, 178, 179, 180
sınıf kapasitesi 132, 160, 161, 176, 178, 179
sınıf oluşumu 158, 174, 175, 176
siyasal devrim 232, 233, 270
sovyet 21, 206, 270, 271, 367
soyutlama 26, 35, 39-43, 45, 49-52, 57, 58, 67, 77, 93, 97, 101-105, 132, 135-137, 149, 164, 216, 225, 239, 243, 262, 357, 358, 281, 375
sözde-somut 38, 39, 49
strateji 17, 104, 180, 214, 262-264, 276-279, 309, 340, 350, 376
Sürekli Devrim 202, 210-212, 262, 378, 379

tarihsel sınıf bilinci 186
teknik işbölümü 147, 151, 152, 155, 156
temel-üstyapı 9, 26, 93, 106, 114-118, 120, 123, 125, 126, 249
tikel 66, 83, 105, 125, 171, 192, 193, 254, 255, 276
toplumsal devrim 198, 216, 232, 233
toplumsal formasyon 26, 93, 97-99, 100-103, 105, 125, 150, 158-160, 167, 175, 176, 178, 179, 182, 218, 220, 238, 252, 258, 261, 262, 270, 358
toplumsal işbölümü 147, 150, 155, 226, 231, 246, 256, 262, 293, 309
toplumsal proletarya 342

üretim tarzı 26, 43, 93, 94, 97-100, 102-105, 111, 115, 124, 135, 144, 148, 158, 160, 165, 174-177, 179, 190, 199, 218, 220, 227, 262, 315, 335
üretken emek 151, 152, 153, 166, 167, 342
üretken olmayan emek 151, 152, 154, 156, 166, 342

varlık-düşünce 24, 34, 81, 82, 185

yeniden üretim 111, 120, 122, 137, 138, 143, 157, 159-161, 166-168, 328, 336, 354

zorunluluk 69, 70, 75, 108-110, 159, 197, 198, 257, 279, 302, 330, 341

"Yaşadığımız çağın Marksizm tarafından çözümlenmeyi beklediğini söylersek elbette yanlış bir şey söylemiş olmayız. Ama eksik söylemiş oluruz: Çağımız esas olarak Marksizmin kılavuzluk ettiği devrimci eylem tarafından yıkılmayı, parçalanmayı, tarihten silinmeyi bekliyor."

Marksizm ve Siyaset, genel anlamıyla siyasetin Marksizm için taşıdığı belirleyici önemi konu edinirken, Marx'ın düşüncelerini donuklaştırıp hareketsiz kılanlara, Marksizmi siyasetsizleştiren ve eylemsizleştirenlere karşı, onun siyasal mücadeleyle olan kopmaz bağının altını çizmeyi amaçlıyor. Marksizmi öncelikle bir eylem felsefesi olarak görmemiz, onun güncelle ilişkisini bu toprakların özgüllüğünde yeniden kurmamız gerektiğini savunuyor.

Can Soyer'in, Yöntem, Kuram ve Eylem olarak üç ana bölüme ayırdığı bu özgün çalışması, ele alınan tüm konulara siyasal mücadelenin merceğinden bakıyor.

"Yöntem: Diyalektik" başlığını taşıyan ilk bölümde materyalizm ve diyalektik arasındaki ilişki incelenirken, öz-görüngü, bütün-parça, özne-yapı gibi kavramlar ile bu ikilikler arasındaki ilişkilerin nasıl tanımlanacağına dair bir soruşturma yürütülerek, salt felsefi bir düzlemde kalmaktan ziyade pratiğin bu ikilikler arasında kurulan ilişkideki önemine değiniliyor.

İkinci bölüm olan "Kuram: Sınıf Mücadelesi", yöntem ışığında bir gerçeklik sergilemesi olarak kuramı tartışıyor. Marksizmin bir sınıf mücadelesi kuramı olduğunu ve bu mücadelenin hem yöntemsel hem de kuramsal olarak Marksizmin merkezinde yer aldığını söylüyor.

Üçüncü ve son bölümde "Eylem: Siyaset" başlığı altında, içinde bulunduğumuz dünya ile ilgili saptamalara da yer verilerek devlet, demokrasi, eşitsiz gelişim, siyasal eylem gibi kavramlar açımlanıyor ve bu kavramların siyasal mücadele ile olan bağı araştırılıyor.

"Türkiye İçin Notlar" başlığını taşıyan sonuç kısmında ise yazar, Marksizm ve siyaset konusunu Türkiye bağlamında ele alarak siyaseti ve pratiği nasıl kavramamız gerektiğine dair öneriler sunuyor. Gezi Direnişi'nin yarattığı umutla, Türkiye sosyalist hareketine "mücadelesiz bir sınıf siyaseti" ile "sınıfsız bir mücadele siyaseti" dışında bir başka yol açıldığını hatırlatıyor.

Başka bir yol arayanlara, başka bir yolda ısrar edenlere…



36 TL. KDV'den muaftır

ISBN 978-605-172-413-3

Yordam Kitap

YordamKitap YordamKitap YordamKitap