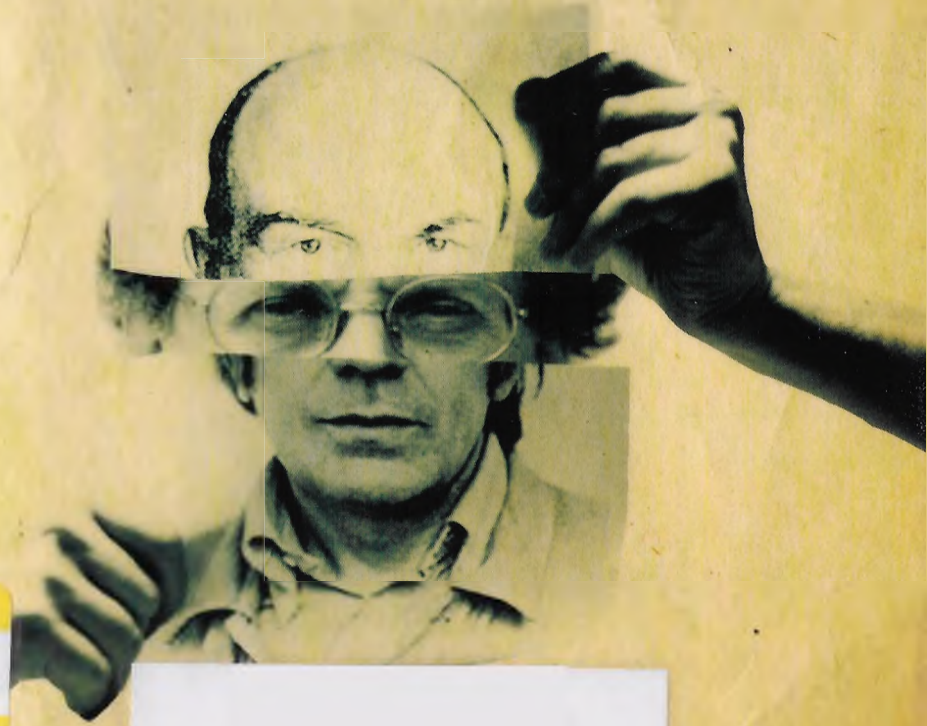
DİYALEKTİK SINIFTIR

Komünalist Otonomi II

A. Cengiz Baysoy
Sinem Özer
Münevver Çelik
Barış Eroğlu



otonom yayıncılık

DİYALEKTİK SINIFTIR

KOMÜNALİST OTONOMİ II

A. Cengiz Baysoy
Sinem Özer
Münevver Çelik
Barış Eroğlu

Otonom 38

Diyalektik Sınıftır
Komünalist Otonomi II

ISBN 978-975-6056-40-0
1. Basım: Mart 2012, İstanbul (1000 adet)

Yazarlar
A. Cengiz Baysoy
Sinem Özer
Münevver Çelik
Barış Eroğlu

Derleyen
A. Cengiz Baysoy

Kapak ve İç Tasarım
H. Mert İnan - Barış Eroğlu

Baskı ve Cilt
Kayhan Matbaacılık Sanayi Tic. Ltd. Şti.
Tel (0212) 576 01 36

Yayınevi Sertifika No: 11821

Otonom Yayıncılık
Firuzağa Mh. Çukurcuma Cd. Yazıcı Çıkmazı N:2
Beyoğlu, İstanbul
Tel 0 212 244 87 09



Faks 0 212 244 87 88
iletisim@otonomyayincilik.com
www.otonomyayincilik.com
https://twitter.com/#!/otonomyayin
http://tr-tr.facebook.com/OTONOMYAYINCILIK

DİYALEKTİK SINIFTIR

KOMÜNALİST OTONOMİ II

A. Cengiz Baysoy
Sinem Özer
Münevver Çelik
Barış Eroğlu

otonom

İÇİNDEKİLER

Önsöz

Devrimci Alet Çantası: Marksist Deleuze | 9

Başımız Sağ Olsun | 19

1. Bölüm: Soyut Emeğin Küreselleşmesi

Meta Fetişizmi ve Antagonizma | 23
Toplumsal Fabrika | 33
Meta Toplumsal Bir Üretim İlişkisidir | 43
İmparatorluğun Krizi | 55
Emeğin Finanslaşması | 67
Biçimsel Tahakküm, Gerçek Tahakküm ve Ötesi... Biyo-Politik Tahakküm | 75
Değer Ölçüsü "Emek Zaman" ve "Egemenlik" İlişkisi Üzerine Yeniden Düşünmek | 83
Makine Artı-Değer Üretme Aracıdır | 95
Soyut Emeğin Küreselleşmesi | 105
Küresel Fabrikada İstihdamın Yasası: Özel İstihdam Büroları | 125
Sınıflaştırma ve Güvencesizlik | 137
Mülksüzleşme ve Tahakküm | 143

2. Bölüm: Diyalektik Sınıftır

Diyalektik Sınıftır | 151
Biyo-Politika: Diyalektik Devlet Felsefesidir | 171
Modern Siyasetin Mantığı: İktidar Diyalektiktir | 183
Hegel'in Ontolojisinde Devlet: Diyalektik Reformizmdir | 197
Maddeci Metafiziğin Felsefesi: Diyalektik | 207
Rousseau ve Hegel: Egemenlik ve Diyalektik | 221
Özne ve Yapı Arasında: Marksizm ve Hegel | 235
Hegel'de Özdeşlik ve Fark | 243

Fark mı Başka mı? 253
Otonomi Antagonizmadır 265
Politik Kuruculuk ve Otonomi 277
Devlet Biçimine Karşı Mücadeleden
Devlete Karşı Mücadeleye 285

3. Bölüm: Kardeşlik
Kardeşlik 297
Emek Ulusal Değil Küresel Kurucu Güçtür 317
Birinci Cumhuriyetin Çözülüşü
ve Komünalist Sol 337
İkinci Cumhuriyet ve Modernist Solun Krizi 349
İkinci Cumhuriyet ve Çöplük Bedenlerin Dirilişi 357
Kurucu Meclis ve İkinci Cumhuriyet 363
Modernizmin Krizine Devrimci Müdahale:
Demokratik Özerklik 371
Kamusal Alanı Ücretli Emeğin Reddi
Üzerinden Tanımlamak 375
Devlet ve Demokrasi 387
Örgüt/lenme 397
Emperyalizm 405

Yazılar Kaynakçası 416

her şeyi istiyoruz...

Önsöz

Devrimci Alet Çantası: Marksist Deleuze

"Bence hala Leninist olunmalı"[1]
F. Guattari

Helenistik gelenekte krallar ozan-düşünürlerdi. Tanrısal yasalardaki bilgiyi ozan krallar ifade ederdi. Platon çıktı ve bütün bu geleneği alt üst etti. Ozan kralların yerine Filozof krallar yetiştirmek için akademi kurdu. Ozan krallardan filozof krallara geçişi sağladı. "İmge" ve "duygu"nun yerini "kavram" ve "akıl" aldı. Bizler gibi sinirlenen ve ağlayan "insan" tanrılardan akıllı, duygusuz ve "idea" tanrılara yöneldik. İnsan, kendine özgü bir yetiyi fetişleştirerek kendine yabancılaştı. Bu durum egemenlik teorisinde önemli bir kırılmaydı. Bu kırılmayla birlikte "politik olan", içkinlikten çıkıp aşkınlığa geçti. Politik olan içkin güç, (potentia), aşkın güç "iktidar"a (potestas) ve "siyaset"e dönüştü. Babanın oğlu üzerinde hak sahibi olmasından gelen gücü (potestas) devlete dönüştü. Politeia, yani içkin ortak olan komünalite, aşkın kamusal alan devlet oldu. Böylece iktidarı ele geçiren bilge kılıç, kamusal hak adına, ortak olanı yönetir hale geldi. Politeia, hâkimiyete ve "mülk"e dönüştü.

1 F. Guattari, *Molecular Revolution: Psychiatry and Politics*, Penguin Books, 1984, s. 202

Felsefe politiktir ve politik akıl olarak kurulmuştur. Felsefe ve politika ayrımına inanmayın! Bu ayrım tamamen modernizmin ve pozitivizmin ürünüdür. Felsefe sınıfsaldır ve etik-politiktir; eleştirel değil kurucu bir nosyondur.

Teorik felsefe ve pratik felsefe!... Batı ve Doğu erdemi... Batı erdeminin teorik felsefe; Doğu erdeminin ise pratik felsefe üzerinden kurulduğu söylenir. "Kavram", "akıl", "birey" ve "devlet" Batı erdemini; "imge", "duygu", "edep" ve "çokluk" Doğu erdemini temsil eder. Oryantalizm açısından biz barbar doğuluların geri kalmışlığının nedeni budur.

Sol'umuz, batı erdemiyle düşünür ve oryantalisttir. Metafiziği teoloji ile özdeşleştirmekte, materyalizmi ise madde'ye indirgemektedir. "Duygu" kavramı "akıl" kavramının hiyerarşisi içinde bir zaaftır. "Bilim" kavramına en yüce değer olarak tapılır.

Cehennemde şeytanla yazılmış kitapların kalemi, Hegel'in doğu felsefecisi olarak suçladığı Spinoza çıkar ve Platon ile başlayan, Kant ve Hegel ile devam eden, hala ruhumuza hâkim olan batı düşünme geleneğinin tekerine çomak sokar. Batı düşünce geleneğinin tekerine sokulan bu çomağın etkisi, günümüzde modernizmin krizi olarak görülmektedir. Bu, bir uygarlık krizidir; 17. yüzyılda yapılan modernizm eleştirisi bugün yeniden hatırlanmaktadır. Modernizmin uygarlık krizi, modernist söylemle yapılanmış olan solun da krizidir. Bu söylemsel felsefi kopuş anlaşılamadan devrim kavramının devrimcileşmesi zor görünmektedir.

Günümüzün moda söylemiyle bu felsefi kopuş, post-yapısalcı felsefe olarak adlandırılıyor. Fakat cahilliğin bilmişliği, post-yapısalcılığı post-modernizmle özdeş kılmaktadır. Post-yapısalcı felsefeler arasındaki farkı ayırt etmek, bu bağlamda önemli görünüyor. Post-modernizm, günümüzde biyo-politik bilişsel kapitalizmin ideolojisi ve neo-liberalizmdir. Post-yapısalcılık söylemine giren, fakat post-modernizme mesafeli duran "Deleuze" felsefesini ayırt etmek gerekiyor.

Deleuze, içkinlik düzleminde felsefeyi politikleştirmiştir. Deleuze felsefesi, felsefe tarihini boydan boya kesen bir yeniden kuruluştur. Bu bağlamda 21. yüzyılda, devrimci teorinin

alet çantasının Deleuze ve yoldaşı güzel insan Guattari olduğunu söylemek bizim için bir gülümsemedir. Heteredoks Marksizmin içinden ve otonomist Marksist gelenekten gelen Negri, bu alet çantasının önemli taşıyıcısıdır. Bu alet çantasının kimsenin politik mülkiyetinde olmadığını tabii ki biliyoruz. Fakat post-modern yorumlarla Deleuze'ün içinin boşaltılıp, apolitikleştirilmesi ve liberalleştirilmesi bizim için düşündürücüdür. Deleuze'ün, Akbank'ın kültür merkezlerinde entel züppelere meze yapılması; akademinin kendini beğenmiş şımarıklığının ve dayanılmaz hafifliğinin laf "gevezeliği"ne dönüştürülmesi bizim için utançtır.

Bu topraklarda bu alet çantasının devrimci bir yoruma ihtiyacı var. Türkiye devrimci hareketine, inadına bu alet çantasını tanıtmak ve tartıştırmak, politik bir sorumluluk olarak önümüzde duruyor. Devrimci düşünme geleneğine ters ve anlaşılması zor bu alet çantasını, anlaşılır bir dille kurma ve anlatma bizim boynumuzun borcudur. Bu alet çantasını, bankaların kültür merkezlerinde yoksulluğu "minör politikanın" bohem bir tercihi gibi gören burjuva okumuş çocukların "entel" tatmini olmaktan çıkartıp, yoksulların ezilmişlerin, tinercilerin, mazlumların ve sokağın isyan dili haline getirmek ve bu topraklarda politik bir kudrete dönüştürmek bizim onurumuz olacaktır. Çok çalışmamız gerekiyor; çok yetersiziz, bunu biliyoruz. Çok çalışarak bu alet çantasını tanımak, anlamak, kavramak ve nasıl kullanılacağını öğrenmek bizim açımızdan zorunluluğa içkin bir özgürlüktür.

On yıl oldu!... "Diyalektik Sınıftır, Komünalist Otonomi II" bu on yılın çalışmasının meyvelerini sunan ağacımızdır. Zamana çok emeğimizi ve terimizi akıttık. Zaman geldi kolumuz, zaman geldi kanadımız kırıldı. Yoldaşlıkla sarılıp sarmalandık; yürürken kırıklarımızı, çıkıklarımızı ve yaralarımızı iyileştire iyileştire birbirimizi büyüttük. Direniş, "ter"e içkin sabırdır; işte öğrendiğimiz demlenme budur.

Evet! Gölgemiz var; artık ağaç olduk, kök saldık, toprağa tutunduk; Sökülmemiz zor artık! Bizim hayalimiz kardeşlerimizle orman olmak!... Orman çokluktur; çoklukta ben, ikimiz, biz olmak... Orman, zamanda bir demlenmedir; çoklukta biz,

bir ağaç olmaktır. Belki rüzgâr gelir, tohum düşer, belki yağmur, güneş gelir kök tutar. Şimdilik bir ağaç da olsak gölgemiz var, ormanı düşlemek hakkımız artık.

On yıl sonra yalnızca bu alet çantasının kapağını açabildik. Kilitliydi. Batı kafasıyla keserle, çekiçle, baltayla dalmadık. Kilit, ehline açılırım der gibiydi. Onu açmayı hak etmeliydik. Çırak olmak önemli değil; hangi ustanın çırağı olmak önemliydi; Deleuze'den el almak zor işti.

İlk önce Negri ustanın "imparatorluk" adlı kitapçı dükkânına girdik. Boş boş baktık; çünkü hiçbir şey anlamadık. Kolaycıydık, tam bir fast foot'cuyduk; anti-kapitalisttik, fakat yaşantımızla kapitalizmi üretendik. Yılların, süzülen yüzyılların emeğini bir ayda içebileceğimizi sandık. Şımarık ve züppeydik. Dilimizle dokunur dokunmaz yandık. Bilgiye emek verme terbiyesini o anda fark ettik. Çökmüş durumdaydık; yanımıza birileri oturdu ve bize dokundu. Zapatistalı bir çocuk dönüp bizimle konuştu. Bilginin hayat olduğunu, utancın, vicdanın ve onurun, emeğin ve edep'in olmadığı yerde bilginin kibir, kapris ve şımarıklık olduğunu söyledi. Önemli olanın akademisyen olmak ve ansiklopedik kafaya sahip olmak olmadığını; bilgeliğin, hikmet sahibi olmanın, erdemliliğin önemli olduğunu, hayata saygılı olmak gerektiğini bize öğretti. Evet! Biz Kızılderili'ydik. Anadolu ve Mezopotamya kültürüne yüzümüzü dönmemizi, kadim topraklardaki dünyanın yerlileriyle biraz hemhal olmamızı söyledi. Batıcıydık, doğululuk bizim utancımızdı. Kemalizm'in çocuklarıydık. Oturup kalkmanın, toplum görmüşlüğün, edep'in önemli olduğunu bilmiyorduk; toplum mühendisliği sinmiş ruhumuzdan dolayı kendimizden utandık. İlk önce Zapatist çocuğun kültür tedrisatından geçtik; ortak olanın sofrasını, komün yaşamayı ve bu sofrada oturup kalkmasını öğrendik.

Kitapçı dükkânını gezmeyi yeniden hak ettik. Elimizde alet çantası Deleuze, arayıp duruyorduk. Nereye baksak Marx karşımıza çıkıyordu. Deleuze ismi Marx oluyordu. Biz Marx'ı biliyoruz dedikçe, Marx karşımıza çıkmaya devam etti. Hala pişmemiştik. Deleuze'ün Marx ile ne işi vardı. Biz Marx'ı değil Deluze'ü istiyorduk. Negri geldi ve kulağımıza "Deleuze'ün alet

çantasının kilidini açan anahtar Marx'tır" dedi. Ne alaka, dedik. Negri, Deleuze'ün Marksist oluşunu anladığınızda ve kavradığınızda alet çantasının açıldığını göreceksiniz, dedi. "Ne! Alet çantası kendisi mi açılıyor" dedik; döndüğümüzde Negri çoktan gitmişti; arkada kalan muzip bir gülümsemeydi.

Marx ve biz yalnızdık. Biz Lenin üzerinden Marx'ı biliyor olduğumuzu sanıyorduk. Başka bir okumanın varlığını tahayyül edemezdik. Bizim için düşünmek iman ve itaatti. Lenin ve Marx kutsal kitaptı. Allahın kelamı gibi iman ve itaat gerekiyordu. Düşünmenin tapmak olmadığını, düşünmenin, düşündüğün şeyi içererek aşmak ve ötesine geçmek olduğunu otonomist Marksizm bize öğretti. Zamanla Marx'ı hiç bilmediğimizi, bildiğimiz şeyin Marx'la hiç alakası olmadığını utanarak gördük.

Marksist olunmadan, Marx'la yürümeden anti-kapitalist olunamayacağını otonomist Marksizm'den ve Deleuze'den öğrendik. Marx'ın değer teorisi içinden geçmeden, emeğin, ücretli emek altında sınıflaştırılmasının politik pratiğini ve bu pratiğin biçimlerini sermaye olarak kavramadan kapitalizmin anlaşılamayacağını, ücretli emeğin reddi olmadan anti-kapitalist olunamayacağını, sınıflaşmaya karşı sınıfsızlaşmanın politikliğinin sınıflar mücadelesinin pratiği olduğunu, sermayenin krizinin değil, sınıflar mücadelesinin krizinin antagonist olduğunu, otonomist Marksizm'in "Marx" atölyesinde öğrendik. "Komünalist Otonomi 1 ve 2" kitaplarında yer alan değer teorisi üzerine on yıl boyunca sürdürdüğümüz atölye çalışmalarıyla ancak buraya kadar gelebildik. Ama artık iman ve itaat eden ümmet değil, özgür bir yurttaştık. Artık Marx'la ilişkimizde kendimizdik.

Marx üzerine çalışırken, ara sıra kitapçı dükkânına gidip, belki açılır diye alet çantasına bakıyorduk, ama bir türlü açılmıyordu; umudumuzu yitirmiştik. İçimiz dışımız Marx olmuştu, tekrar umutsuzca gittik; alet çantası açıldı. Şaşırmıştık. Şaşkınlığımızı atar atmaz, saygıyla içine bakar olduk. Kavramlarla dolu, alet edevat kitaplar. Bu alet ve edevatları tanımak, kavramak ve nasıl kullanılacağını öğrenmek, bizi aşan bir işti. Bu iş yoldaşlar örgütünün yapabileceği bir işti.

"Örgüt" kavramının kimlerin ihtiyacı olabileceğini şimdi daha iyi anlamıştık. Örgüt, insana ihtiyaç duymayan, kendi kendine yeten, çokbilmiş birey'lerin ihtiyacı değildi. Örgüt yoksulların, okumamışların, eksik ve yetersiz olanların, insana ihtiyaç duyan "birey" olamamışların ailesiydi. Örgüt, hayat karşısında yetersiz ve "ben" olamayanlar için bir onurdur; zenginler için, tam olanlar için, birey olanlar için bir utançtır. "Haz" için, toplumsal olan tahakkümdür.

Saygıyla alet çantası Deleuze'e elimizi uzattık. Her şey düzenliydi. Emekle dantel gibi işlenmişti. Fakat biz bu emeğin içinden geçmediğimiz için bilmiyorduk. Yaptığımız iş cahilce eşelemekti. Bu işi bilen kimse de yoktu. Bilen varsa da toplumsallaştırmamıştı. Marx'ta olduğu gibi yapayalnızdık. Her şey abur cuburdu. Deleuze çevirilerine baktığımızda bunu daha iyi gördük. Tam bir sorumsuzluk abidesiydi. Deleuze'ü Akbank Kültür Merkezlerinde sunanlar, Deleuze için hiçbir emek vermemişlerdi. Bir kez daha Marksist geleneğin güven vericiliğinin hakkını teslim ettik. Çünkü Deleuze'e Türkiye'deki Marksistler sahip çıkmıyordu. Bilmiyorlar ve tam tersi post-modernizm olarak düşman biliyorlardı. Eğer Marksistler Deleuze'e sahip çıksalardı, vefaları gereği sorumluluklarını yerine çoktan getirmişlerdi. Marksizm içinden Deleuze'ü önemseyen yalnızca bizdik; kahredici yalnızlık... Çok çabaladık; nereye başvursak birileri Deleuze'ü mülk altına almıştı. Hiçbir şey yapamıyorduk; çaresiz bekleyecektik.

Abur cuburluk içinde alet çantası Deleuze'ü karıştırırken Deleuze'ün de alet çantası olduğunu fark ettik. Alet çantası olarak Deleuze "Anlamın Mantığı", "Fark ve Tekrar" ve "Bin Yayla", "Anti-Oedipus" olarak iki ciltlik "Kapitalizm ve Şizofreni" idi. Ne yazık ki Deleuze, alet çantası "Deleuze" olarak hala çevrilmemişti. Bu bir utançtı.

Deleuze'nin alet çantasına bakalım dedik. Dağınıktı; fakat derlenip toplanabilirdi. Foucault'nun 21. yüzyılın felsefesi dediği Deleuze felsefesinin kurulduğu güzergâhı biz de yürüyelim dedik. Okudukça kafamız karıştı. Hiç bir şey anlamıyorduk şimdi de anlamıyoruz. Bakıyoruz fakat hiçbir şey görmüyoruz. Deleuze ise seçiyor, dönüştürüyor ve ötesine geçiyordu. Deleu-

ze "Bir filozofu anlamak istiyorsanız sorusuna bakın," diyerek bize öğüt veriyor, fakat sorusunun ne olduğunu bize söylemiyordu. Stoacılar, Hume, Bacon, Leibniz, Kant, Bergson, Nietzsche, Spinoza ve Foucault'yu alet çantasından seçiyor çıkarıyor, kendince dönüştürüyor ve ötesine geçiyordu. Dikkatimizi çekti, alet çantasında Marx yoktu. Sorusuna yanıt ararken Marx'ı seçmemişti. Öyle biliyorduk. Deleuze'ün felsefesinde Marx nerdeydi?

On yıldır Deleuze üzerine çalışıyor ve düşünüyoruz! Sayfalarca Deleuze'cü kavram sıralayabiliriz; fakat ezberiz. Biz konuştuğumuz zaman varlar, konuşmuyorlar. Bizimle konuşarak dans etmiyorlar, hemhal olamıyoruz. Dillerini bir türlü çözemedik ve öğrenemedik. Ana "soru"yu bulmak için düşünüyoruz. Yakalarsak Deleuze'ün Marx'ını da yakalayacağız. Çok yakınlardayız; bunu hissediyoruz.

Deleuze'ün, Platon'dan günümüze kadar gelen aşkınlık felsefesine karşı, içkinlik felsefesini felsefe tarihinin içinden kazıyarak çektiğini artık biliyoruz. Ama yetmez. İçkinlik düzlemi nasıl işler, çalışır? İçkinlik felsefesi ile aşkınlık felsefesi arasındaki temel fark nedir!?

Günümüze kadar hâkimiyetini sürdüren aşkınsal felsefe, "eleştirel felsefe" geleneğidir. Eleştirel felsefe içkinlik düzlemi olamaz. Eleştirel felsefede aşkınsal fark, hiyerarşik ve özcüdür. Sürekli içe çekme, içe doğru hareket, tekleştirme, niceliksel eşitlik üzerinden tekilliği ve farkları yok etme... "Tek"te çokluk! Yıllardır diyalektik eleştirisi adına Hegel ile uğraşıp duruyorduk; asıl sorun felsefe tarihi boyunca eleştirel felsefe ile uğraşmakmış. Düne kadar devrimci felsefe eleştirel felsefeydi. Akıl, özne, bilinç, modernite, devlet ve bunların ikilikleri... Eleştiri ise, sürekli bu ikiliklerin diyalektik üretimi. Yık ve karşıtını yeniden üret, yıkım, karşıta içkin üretim; tekrarlanan aşkınlık ve olumsuzlama. Kederin hıncı yıkıcılık...

Deleuze'ün eleştirel felsefeye karşı antagonist olarak kurmaya çalıştığı felsefeyse, kurucu felsefedir. Kuruculuk içkinlik düzlemidir ve etik–politiktir. Özgürlük zorunluluğa içkin ve özdeştir. Ontolojik içkinlik düzleminin zorunluluğu özgürlük, tekilliklerin mutlak hareketidir. Ontolojik içkinlik çokluktur.

Çokluğun dışında hiçbir şey yoktur. Sürekli açılan ve yayılan hareket; sonsuz farkların sonsuz toplamı. İçkinlik düzleminde fark ve tekrar; farklanma, farklılaşma ve tekrar; kur ve yık, farklan ve yık, içkinlikte farklan ve içkinlikte yık! Tekrarlanan içkinlik düzlemi çokluk, olumlama ve yeğinsel kudret. Kendisi olmayan farklanmış kendin! Neşenin arzu üretimi, yaratıcılık...

Bergson'da fark ve tekrar: içkinlik ontolojisi. Nietzsche'de arzu ve etik, Spinoza'da kudret ve politika. Ya hani Marx!...

Negri kahkahalarıyla yanımızda bitiverdi. Bir kâğıt parçası uzattı ve fısıldadı, "Bunlar benim sırlarım; eğer bilinirse ne önemi kalır Marx üzerinden benim 'fark'ım." Verilen kâğıdı açıp okumaya başladık. Kâğıtta yazan Deleuze'ün, ölmeden bir süre önce yapmış olduğu bir röportajdı. Vasiyet gibiydi.

Röportajın Marx sorusuna Deleuze'ün verdiği yanıt şöyleydi:

> "Komünist Parti'ye hiçbir zaman katılmadım (Hiçbir zaman analiz de edilmedim, bundan hep kaçındım.) Ayrıca 60'lardan önce Marksist de değildim. Beni komünist olmaktan alıkoyan şey, onların entelektüellere neler yaptığını görmüş olmamdı. Aslında o zamanlar Marx'ı bilmiyor olduğum için Marksist olmadığımı söylemeliyim.
> Marx'ı Nietzsche'yle birlikte okudum. Bu bana harika görünmüştü. Benim için bunlar hala geçerli olan kavramlar. Orada bir eleştiri, radikal bir eleştiri var. "Anti-Oedipus" ve "Bin Yayla" tamamen Marx'la, Marksizmle kat edilmiştir. Bugün kendimi tamamen Marksist hissettiğimi söyleyebilirim. Örneğin "denetim toplumu" üzerine yayımladığım makale, tamamen Marksist'tir, bununla birlikte Marx'ın aşina olmadığı şeyler üzerine de yazıyorum.
> İnsanlar Marx'ın yanılmış olduğunu söylediklerinde ne demek istediklerini anlamıyorum. Hele ki Marx'ın öldüğünü söylediklerinde. Bugün bekleyen acil görevler var: Dünya piyasasını, bunun dönüşümlerini analiz etmeye ihtiyacımız var. Bunu yapmak için de, Marx'ın içinden geçmek gerekiyor."

Bu röportajda aynı zamanda, yazacağı son kitap hakkında soru sorulduğunda da şu yanıtı verir:

> "Bir sonraki kitabımın adı –ve bu son kitabım olacak- 'Marx'ın İhtişamı' olacak."[2]

2 Didier Eribon'un Gilles Deleuze ile söyleşisi, *Le "Je me souviens" de Gilles Deleuze*, Nouvel Observateur, Sayı 1619, 16-22 Kasım 1995, s. 50-51

Bu mirası okuduğumuzda onurun gözyaşları vardı gözlerimizde. Deleuze'ün bütün birikimlerinin meyvesi "Anti-Oedipus" ve "Bin Yayla" yani "Kapitalizm ve Şizofreni", Marx ile kat edilmişti. Meğer alet çantasının son kitabı "Marx'ın İhtişamı" olacaktı.

Negri bizlerden çok uzaklarda bir yerde oturuyordu. Koşarak yanına gittik. Çok heyecanlıydık; fakat o hüzünlüydü. Konuşmaya başladık. Demek kurucu felsefenin son halkası Marx'tı. Arzu kavramı, emek gücü ve üretim kavramlarıyla içkinleştirilerek çokluğun mutlak alt yapısı olarak konumlandı. Demek "ortak olan" çokluğun toplumsal elbirliğinde somut emeklere, tekilliklere içkin arzunun ürünü ve üretimiydi, öyle mi? Demek ki soyut emek, çokluğun toplumsal elbirliğiyle ürettiği arzunun ölçülerek metalaştırılması ve rantlaştırılması, yani kâr bundan dolayı mı rant, Negri baba!? Onun için mi "ORTAK OLAN, BİZİM OLAN HER ŞEYİ İSTİYORUZ!" Yani çokluğun ontolojik özgürlük üretimini mi istiyoruz?

Negri dönerek "Yolu buldunuz, artık bu yolu yürüyeceksiniz" dedi. Yol sende bitiyor dedik. Negri "Ben Deleuze ve Guattari yoldaşların vasiyetlerini yerine getirdim; *İmparatorluk*, *Çokluk* ve *Ortak Zenginlik* adlı kitaplarımız bu vasiyetin yerine getirilişidir" dedi. Peki şu "'Denetim toplumu' üzerine yayımladığım makale, örneğin, tamamen Marksisttir" ifadesindeki "Denetim Toplumu" makalesi neyin nesidir? Negri, Deleuze'ün *Müzakereler* kitabını uzatarak "Son iki makaleyi okuyun. İlki benimle yaptığı röportajdır; orada da Marksist olduğunu söyler. Şu paragrafı da okuyun" dedi. Paragrafta şöyle yazıyordu:

> "Sanıyorum ki Felix Guattari ve ben, Marksist kaldık, belki iki farklı şekilde, ama her ikimiz de. Şu var ki kapitalizmin ve gelişimlerinin çözümlemesine odaklanmayan bir siyaset felsefesine inanmıyoruz. Marx'ta bizi en çok ilgilendiren, kendi sınırlarını ileri götürmeyi sürdüren ve onlarla hep daha büyük ölçekte karşılaşan içkin sistem olarak kapitalizm çözümlemesidir, çünkü sınır, bizzat Kapital'dir."

Neden devrimci alet çantası Deleuze'ün anahtarı Marx'mış, anladınız mı!?

Ulus Baker'in anısına...

Başımız Sağ Olsun...

Ulus Baker'i kaybettik. Ölüm bedene erken geldi, hazırlıksız yakalandık. Ölüme kızgın, Ulus Baker'e kırgınız: Yapılacak çok ama çok işimiz vardı daha!.. Devrimci hareketin krizini sahiplenerek aşabilecek devrimci arzunun kahkahasına sahiptik. Devrimci arzunun ufkunda aynı kavşaktan geçecektik. Farklı zamanlarda, farklı tercihlerle bu kavşağa doğru yürüyüşe başladık. Biz, "Akademi"yi reddettik ve terk ettik. Siyasal mücadeleyi örgütsel sorumlulukla üstlenmeyi tercih ettik. Üstlenilmesi meşakkatli zorluklara yelken açtık. Bu zorluklara çarparken Ulus hocayı hep düşledik. Biz her zaman onu hissettik ve sevdik. Zorluklar, kırgınlıklarımıza içkin neşemizdi; zorlukların üstesinden gelmesini bildik. Devrimci hareketin bir parçası olarak öğrenmemiz gereken çok ama çok şey var. Öğrenmemiz gereken şeyler için dersimize çalışarak yüzümüzü Ulus hocanın birikimine döndük. Kırgınız, bir yüz görmedik. Olsun! Devrimci çabanın ve sabrın yüzümüz olduğunu öğrendik. Kırgınlık bir dokunuştur; hiç küskün olmadık. Ölüm vakitsiz ve erken geldi. Kızgınız; ölüm, bir dokunuş olan kırgınlığımızı yüreğimizden aldı. Başımız sağ olsun!

Sonra bu ölümün ardından yazılanlar, çizilenler, anmalar, anılar geldi. Belki de herkes kendi üzerine konuştu bu yazılarda, kendini anlattı. Herkes yaşadıklarına içkin konuşur. Biz, Ulus Baker'e ne tırnakları, ne de tek camlı gözlüğüne tanık olacak kadar yakın olduk. Biz, Ulus hocayı çevirileriyle, yazdıklarıyla tanıdık ve düşledik. Bizim yakınlığımız düşlemekti, düşlediklerimizin gerçekleşeceği hayatı özlemekti. Bizim için, Ulus Baker düşlerin özlemiydi. Bizim düşümüz, Deleuze'ü, Spinoza'yı sermayenin sponsorluğunda ve bankaların kültür merkezlerinde tanıtma ayıbından, utancından kurtarmak, fabrikalarda, mahallelerde, sokaklarda yaşatmak ve bu topraklarda politik bir harekete dönüştürmekti. Bizim düşümüz, Ulus hocayla 1 Mayıs'ta devrimci arzunun kahkahasının adımlarını birlikte atmaktı. Bizim düşümüz, Marx'ı muhafazakârlıktan kurtarıp devrimci içkin güce yeniden kavuşturmaktı. Bizim düşümüz, devrim kavramını yeniden devrimcileştirmekti. Biz, Ulus hocayla düşlerimiz üzerinden özlemle konuşuruz. Biz, Ulus hocayı yoldaş bildik.

Ulus hocanın bir yazısında vurguladığı gibi, bir düşüncenin üretkenliğini açığa çıkaran, "sorun" ile "sorgulama" arasındaki farktır. Her sorunsallaştırma bir önemsemedir. Biz, onun kolektif bir deneyim adına dillendirdiklerini önemsedik. Türkiye'de "Otonomist Marksizm konusunda bir tartışma açma gerekliliği" tespitini, "Otonominin, eleştirinin ötesine geçebilecek öznellik üretme biçimi olarak kavranması" yönünde yaptığı vurguyu, otonominin Türkiye'deki genel solun çıkışsızlıkları karşısında önemli bir açılım olabileceğine dair söylediklerini önemsedik. Bu sözleri, bir öznenin ağzından çıkan laflar olarak değil, çoğul bedenlerin ortak arzusu olarak anladık, düşledik ve özledik. Otonomist Marksizm'in birikimlerini Türkiye devrimci hareketinde tartıştırmanın entelektüel dünyanın içinde kalarak yapılamayacağını, bunu başarmanın ancak politik ve örgütsel sorumluluğu almaktan geçeceğini çok iyi biliyorduk. Biz, bu ifadelerden üzerimize düşenin bu olması gerektiğini anladık.

Evet, Türkiye'de Otonomist Marksist birikimi tartışmak ve tartıştırmak gerekiyor. Antikapitalist ve karşıdan kurucu

komünist proje, bugün ancak bu paradigmanın yol açıcılığı üzerinden güncellenebilir. Fakat bu, akademisyenler arası mesleki reflekslerin geliştirilmesi bağlamında bir oyun değildir. Bu deneyim, proletaryanın politik bedellerin içinden gelen birikimidir. Bu coğrafyada ve bu topraklarda Otonomist Marksist birikimi tartışmak ve tartıştırmak, politikliğin toplumsallığı üzerinden özgürleştirilebilirse bizim açımızdan anlamlı olabilir. Bu Leninistliği, Otonomist Marksist gelenek her zaman önemsemiştir.

Ulus Baker ve Körotonomedya kolektifinin, şimdiye kadar Spinoza ve Deleuze'ün düşüncelerinin, Otonomist Marksist perspektifin Türkiye'de tanınmasındaki katkıları bakidir. Devrimci şükranlarımızı bir borç biliriz. İleride böyle bir tarih yazımı yapıldığında, onun ismi anılmadan geçilmeyecektir. Bu noktada, anısı karşısında saygıyla eğiliyoruz.

Yapacak daha çok işimiz var. Otonomist Marksist bir hareketin bu topraklarda nasıl kurulabileceği üzerine düşünmeye devam ediyoruz. Bu, geride kalan bizlerin sorumluluğudur. Ve bu, politik bir sorumluluktur, ancak örgütsel olarak üstlenilebilir.

1. Bölüm: Soyut Emeğin Küreselleşmesi

Meta Fetişizmi ve Antagonizma

Politikliğin felsefi temelleri anlaşılmadan ne yazık ki politik teori kurulamıyor ve politika yapılamıyor. Sınıf siyaseti adına hareket eden günümüz modernist solunun politik felsefesinin diyalektik olduğunu hepimiz biliyoruz. Modernist solun politik teori kurma, politika yapmadaki tıkanıklığının ve krizinin önemli bir nedeni, solun hâlâ politik felsefesini diyalektik üzerinden kurmasından kaynaklanıyor. Sermayenin diyalektik işleyişine içkin sınıf siyaseti, kapitalizmin gelmiş olduğu boyutta devrimciliğini yitirmiştir; bu durumun görülmesi gerekiyor. Bu bağlamda, günümüz sınıf siyasetini kurarken, politik teorinin devrimci temeli olan antagonizmanın politik felsefesinin, diyalektiğin temel nosyonlarının devrimci bir eleştirisine içkin olarak kurulması kaçınılmaz görünüyor.

Diyalektiğin Bütünlük Teorisi

Bütünlük felsefesi, varlığın ya da oluşun kuruluşu, bir başka deyişle ontoloji teorisidir. Her ontoloji kuruluşu, bir bütünlük teorisini içerir. Ontolojinin tekillik, tikellik ve tümellik üzerinden kurulup kurulmadığı kuramsal bir farklılıktır ve

sınıfsal farklılığı da beraberinde getirir. Tekillik ya da tikellik üzerinden kurulan ontoloji felsefelerinde bütünlüğün olmadığını söylemek, konu üzerindeki yetersizliğin bir cahilliğidir. Bütünlük felsefesini yalnızca tümel üzerinden kurulan bir ontoloji teorisine indirgemek ise abesle iştigaldir.

Diyalektiğin ontoloji felsefesi tümel üzerine kuruludur. Asıl kurucu güç tümel öznedir. Bu tümel öznenin öznelliği statik değil devingendir. Varlık, çelişkili ilişkiselliğin deviniminde oluştur. Çelişkili ilişkisellikteki oluş, çelişki üzerine kurulu çatışmaların yıkıcı kuruculuğunda kurulur. Çelişkili ilişkisellik üzerine kurulu çatışmalı yıkıcı kuruculuk, varlığa içkin maddi bir yabancılaşmadır. Yabancılaşma varlığa içkin oluştur. Tekillikler ve tikellikler, tümelin çelişkili ilişkiselliği üzerine kurulu öznelliğinin kurduğu yabancılaşmanın maddi tarihsel ve toplumsal dinamikleridir. Tikelliklerin ve tekilliklerin varlığı, çelişkili ilişkisellikteki yabancılaşmanın diyalektiğini işletmesine bağlıdır. Çelişkili ilişkisellik üzerinden çatışma devindirici bir güç olmayı sürdürebildiği oranda, tümelin oluşunda tekillikler ve tümellikler var olabilir. Çelişkili ilişkisellik zemininde çatışma diyalektiktir. Diyalektik işlediği ve tikellikler, tekillikler bu diyalektiği işlettiği oranda tümel aşağıdan kurularak üretilir. Varlığın diyalektiği durduğu anda, tekillikler ve tikellikleriyle birlikte tümel zorunlu olmaktan çıkar ve usdışılılaşır. Niceliğin niteliğe, yeni bir niteliğin niceliğine geçişi tarihseldir. Bu tarihsellik olgunlaşmadan, yeni bir niteliğin niceliğine geçişi imkansızdır. Bu bağlamda, varlığın oluşu istediği kadar çatışmaya içkin olsun, varlığın diyalektiği çalıştığı oranda bütün çatışmalar, varlığın oluşuna hizmet bağlamında reformistleşir. Determinizme ve erekselci nedenselliğe bağlı olarak bütün tekillikler ve tikellikler, tümeli reforme ederek üretiminin ve yeniden üretiminin dinamikleri haline gelir. Diyalektiği işleten bütün dinamikler, tümelin kurduğu tekillikler ve tikelliklerdir. Bu bağlamda, tümellik üzerine kurulu diyalektik ontolojide tikellikler arası bir antagonizma yoktur. Devrimler tarihi kurmaz, tarihin evrimi için devrimler kurulur.

Diyalektikte varlık yalnızca karşıtını olumsuzlayarak var olmaz. Tam tersine, varlık kendisini olumsuzlayarak ve kar-

şıtını yaratarak var olur. Diyalektikte meşhur nosyon "çelişki varlığa içkindir" esprisi fenomenolojiktir. Varlık, kendi çelişkisini kendisini olumsuzlayarak yarattığı karşıtıyla bir ilişkiye dönüştürdüğü oranda vardır. Çelişki, varlığı karşıtıyla ilişkiselleştirerek görselleştirir. Varlık, karşıtıyla çelişkili ilişkisellik kurduğu ve işlettiği oranda hiçliğe içkin varlığı fenomenolojik olarak kurar. Bütün tekillikler ve tikellikler, bu çelişkili ilişkiselliğin diyalektiğini işleten ve tümel tarafından fenomenolojik olarak kurulan karşıtlıklardır. Bu bağlamda varlık olumsuzlamanın olumsuzlanmasıdır ve olumsuzlamanın olumsuzlanması varlığın olumlanma pratiğidir. Karşıtların çelişkili ilişkisellikteki devinimi, karşıtların birliğini ve özdeşliğini kurar. "Hiçlik" ne kadar çok şeyle çelişkili toplumsal yabancılaşmanın ilişkisi içinde ise o kadar varlıktır.

Diyalektik ve Marx

Tepesi üzerinde duran diyalektiğin ayakları üzerine oturtulmasını Marx'ın gerçekleştirdiğini biliyoruz. Ayakları üzerine oturtulan nedir? İdealizmin Hegel'e kadar gelen tarihinde ortada bıraktığı boşluk toplumsal tarih ilişkisidir. Antik çağdan Hegel'e toplumsal tarih, küçümsenen ve gündelik yaşam boyutuyla sanat alanında konumlanan bir olgu olarak ele alınmıştır. Hegel, idealizmin bu tarihsel boşlunu doldurmuş, tarihsel ve toplumsal alanı felsefeye içkinleştirerek felsefeyi diyalektik üzerinden toplumsal bir ilişki haline getirmiştir. Hegel, idealizmin maddeci yorumudur. Ayakları üzerine oturtulan, bu diyalektik maddeci yorumun idealizmden arındırılarak maddi somut toplumsal sınıf ilişkilerinin kuruluş felsefesi haline getirilmesidir.

Aydınlanma ve modernizm birbirleriyle ilişkili olmasına karşın aynı şeyler değillerdir. Her sınıf, çıkarını toplum çıkarı olarak kurarken çıkarına uygun olarak tarihi okur ve konuşturur. Aydınlanma tarihsel bir kopuşu gerçekleştirdi. Yeni tarihsel dönemin sınıflarını açığa çıkardı. Modernizm ise, burjuvazinin kendi sınıf çıkarlarını yeni bir egemenlik biçimi altında siyasallaştırmasıdır. Modernizm, yeni sınıfsal tikelliklerin diyalektiğini kuran ve çalıştıran bir egemenlik işleyişidir. Mo-

dernizm, emeğin ücretli emek altında sınıflaştırılması ve siyasi mülk altına alınmasıdır. Değer teorisi üzerinden kurulan sınıf antagonizması bize bu gerçeği göstermektedir. Marx, diyalektiği ayakları üzerine oturtarak modernizmin sınıf ilişkilerinin diyalektiğini çözümlemiş, felsefeyi politik olana içkinleştirmiştir. Diyalektik, ekonomi politiğin kurucu dinamiğidir. *Kapital*'in her kavramı diyalektik ile çalışır. Hegel'in "mantık"ı içinde gezinemeyenler, Marx'ı ve *Kapital*'i anlayamazlar. *Kapital* ve *Grundrisse*, diyalektiğin toplumsal estetiğidir.

Felsefe politiktir ve sınıfların politik öznelliklerine içkin kurulur. Felsefeyi sınıfları kuran ve işleten bir konumda algılamak metafiziktir. Modern sınıf olan burjuvaziyi ve ücretli emeği kuran felsefe değil, toplumsal bir ilişki olan sermayenin politik öznelliğinin diyalektik işleyişidir. Sermayenin ontolojisi diyalektiktir ve bir sınıf öznelliğinin politikliğini içerir. Ücretli emek, sermayenin yabancılaşmış bir biçimidir. Burjuvazi ve ücretli emek, sermayenin diyalektiğini işleten ve çalıştıran tikelliklerdir. Bu tikellikler arasındaki çelişkili ilişkiselliğin üzerine kurulu çatışma sermayenin tümelliğini olumlar. Diyalektik işleyen ücretli emek ve burjuvazi arasında bir antagonizma yoktur. Tikellikler arasında bir antagonizmanın kuruluşu, tikellikler arasında sermayeyi işleten ve çalıştıran çelişkili ilişkiselliği, yani diyalektiği politik olarak reddeden bir politik felsefenin kuruluşunu zorunlu kılar. Bu bağlamda, sınıfsal antagonist bir ontoloji felsefesi tümellik üzerinden değil, tikellik üzerinden kurulmalıdır.

Marx, emeğin politik öznelliğinin felsefesini diyalektik olarak kurmadı. Tam tersine, sermayenin politik öznelliği olarak diyalektiği kurdu. *Kapital*, sermayenin politik öznelliğinin diyalektik üzerinden çözümlenmesidir. Bu bağlamda diyalektik, sınıf ve iktidar üretiminin politikliğidir. Emeğin politik olumlama öznelliğinin felsefesini sermayenin politik öznelliğinin felsefesine gömmek, sınıf antagonizmasının reddidir.

Marx, *Kapital*'in Almanca birinci baskısına önsözde şunları ifade etmektedir: "Ben, bu yapıtta kapitalist üretim tarzını ve bu tarza tekabül eden üretim ve değişim koşullarını inceleyeceğim... konu, kapitalist üretimin doğal yasalarının sonucu

olan toplumsal uzlaşmaz karşıtlıkların şu ya da bu derecede gelişmiş olmaları değildir. Burada söz konusu olan, bu yasaların kendileridir, kaçınılmaz sonuçlara doğru katı bir zorunlulukla işleyen bu eğilimlerdir."[1] Marx için diyalektik, sermayenin politik öznelliğinin "yasalarını" ve "eğilimlerini" çözümlemek için önemlidir. Marx, diyalektik üzerinden sermayenin politik öznelliğinin işleyişini çözümlemiştir. Sermayenin çözümlenmesi, emeğin politik olumlanmasının tarihsel ve toplumsal koşullarının bilimsel çözümlenmesidir. Sermaye, değer teorisi üzerinden emeğin ücretli emek altında sınıflaştırılması, ücretli emek altında özneleştirilerek siyasi olarak mülkleştirilmesi ve emeğin sömürgeleştirilmesidir. *Kapital*, sermayenin öznelliğine içkin diyalektiğin nasıl işlediğinin, çalıştığının çözümlenmesi ve açığa çıkarılmasıdır. Bu bağlamda, emeğin politik öznelliğinin felsefesi diyalektik değildir ve diyalektiğe karşı kurulmalıdır. Sınıfsal antagonizma diyalektikte değil, diyalektiğe karşı politikliktedir.

Metanın Diyalektiği

Marx'ın, *Kapital*'i kaleme alırken anlaşılır bir dil ve anlatım kurmak için azami bir çaba sarf ettiği biliniyor. Buna rağmen, *Kapital*'in ilk bölümü olan "Para ve Meta" başlığı altında "değer" ilişkisinin kuruluşunun okurların anlamakta zorlanacağı bir bölüm olacağını söylemekten kaçınmamıştır. Bu bölüm, Marksist ekonomi politik eleştirisinin en soyutlanmış, yoğunlaştırılmış ve damıtılmış satırlarıdır. Bütün *Kapital*'in, bu bölümün açılımı olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Bu satırlar, kapitalist toplumsal ilişkilerin nasıl bir eşitlik ilişkisi üzerinden üretilip yeniden üretildiğinin çözümlenmesidir. Bu bağlamda "meta" kavramı kapitalist toplumsal ilişkilerin hücresi ve kapitalist toplumsal ilişkilerin en soyut maddi biçimidir. Meta, emeğe yabancılaştırılmış toplumsal bir ilişki üretimidir.

"İlk bakışta bir meta, çok önemsiz ve kolayca anlaşılır bir şey gibi gelir. Oysa metanın tahlili, aslında onun metafizik incelikler ve teolojik süslerle dolu pek garip bir şey olduğunu

1 K. Marx, *Kapital 1*, Sol Yayınları, 1997, s. 16

göstermiştir."[2] Bu yüzden, metaların mistik özelliği, metaların kullanım değeri ya da emek ürünü olmaları bağlamında "değer" taşımaları değil, değerin, değişim değeri biçimi altında toplumsal bir ilişki üretimi olmasıdır.

"Günlük konuşma diliyle, bir metanın hem kullanım değeri hem de değişim değeri olduğunu söylememiz, doğrusunu söylemek gerekirse yanlıştı. Bir meta, bir kullanım değeri ya da yararlılık nesnesi, ve bir değerdir. Meta, kendisini bu iki yanı ile, değeri, bağımsız biçimini yani değişim değeri biçimini alır almaz gösterir. Yalıtılmış halde bu biçimi hiçbir zaman almaz; ama ancak farklı türden başka bir meta ile, bir değer ya da değişim ilişkisi içine girince bu biçime bürünür."[3] Marx'ın bu ifadesinde de görüleceği gibi, "meta"nın ontolojisi ilişkisellik içerisinde kurulur.

Meta, bu ilişkisellikten bağımsız, yalıtılmış biçimi içerisinden meta değil, bir emek ürünüdür. Bu bağlamda, her yararlı emek, kulanım değeri ve değer taşısa da meta değildir. Bir ürünün meta olması için, çelişkili ilişkisellik içinde karşıtına dönüşerek kendisini olumsuzlaması gerekir. Bir başka ifade ile ürün, kendisinden bağımsız karşıtının biçiminde kendisini görüntülediği oranda metadır.

Bir üründe bulunan kullanım değeri yani yararlılığı, toplumsal emek ürünü olması bağlamında taşıdığı değerle çelişik değil barışıktır. Bu kullanım değeri ve değer, üründen bağımsız değişim değeriyle toplumsal ilişkiye girdiği anda, kullanım değeri değişim değeriyle çelişkiye girer. Değerin ontolojisi değişim değerine içkinleşir ve özneleşir ve meta kavramında karşıtlaşan kullanım değeri ve değişim değeri özdeşleşir ve karşıtların birliğine dönüşür. Kavram olarak meta, tümelliğini karşıtı bir başka bir meta biçimi olan "para" ile çelişkili bir ilişkisellik kurduğu oranda kavrar ve kendisi için varlık olur. Nispi değer, evrensel eşdeğerin ölçüsünde değişim değeri olur.

Meta kavramının bu fenomenolojik açılımının zorunlu, kaçınılmaz eğilimi nedir? Bir toplumsal ilişki, toplumsal eşitlik ilişkisini kurmadan kendisini üretemez ve ayakta kalamaz.

---

2 *A.g.y.*, s. 81
3 *A.g.y.*, s. 71

Kapitalist toplumsal ilişki, eşitliği metalar üzerinden kurar ve işletir. Meta, bu bağlamda kapitalist toplumsal ilişkilerin eşitliğini kuran bir özgürlüktür. Metalar arasındaki toplumsal ilişki eşit ve özgürdür. Meta bu eşitliği, kendisinde bulunan değeri zaman kavramının niceliğiyle ölçerek kurar. Metalar arasındaki değişim, eşit toplumsal emek zamanlar arsındaki bir toplumsal ilişki ve değişimdir. Bu bağlamda, ürün içindeki toplumsal değer, "emek zaman" altında ölçülerek değişim değeri biçimine dönüşür ve emeğe yabancılaştırılır. Bu noktadan sonra metalar arasındaki ilişki eşit ve özgür bir toplumsal ilişki, insanlar arası ilişkiler ise maddi çıkar ilişkisidir. Meta fetişizmi, insanın toplumsal yabancılaşma ilişkisidir.

"Metaların dili olsaydı şöyle derlerdi: kullanım değerimiz insanları ilgilendirebilir. Nesne olarak bize ait olan şey değerimizdir. Meta olarak doğal ilişkilerimiz bunu tanıtlar. Birbirimizin gözünde değişim değerinden başka bir şey değiliz."[4] Meta üretimi, değişim değeri üzerinden bir toplumsal ilişki üretimidir. Meta üretiminde, değişim değeri kullanım değerini önceller. Kullanım değeri, yalnızca değişim değerinin taşıyıcısı olduğu oranda vardır. Artık toplumsal eşitlik ve ilişkinin insandan bağımsız nesnelerin doğal bir özelliğiymiş gibi algılanması kaçınılmazdır. Emek ürünlerine meta olarak üretildikleri anda yapışı veren işte bu fetişizmdir.

Ücretli Emek ve Emek Zaman

Değer, dil gibi toplumsal bir üründür. Değerin özü ise emektir. Emek, değeri toplumsal ürün olarak üretir ve değer, toplumsal emek ürünüdür. Değerin özünün emek olduğu keşfinin insanlık açısından çok önemli olduğunu Marx vurgular. Fakat değerin değişim değeri biçimi altında emeğe yabancılaştırıldığının bulunmasının ise kendisine ait olduğunu söyler. Değişim değeri kavramı çok önemli, kilit bir kavramdır. Kapitalizmin çökmesi demek, değişim değeri üzerinden işleyen toplumsal ilişkilerin çökmesi demektir.

Somut emek, kendi ihtiyacı için bir kullanım değeri üretebilir. Fakat bu durum bir değer üretmez. Emeğin değer üre-

4 *A.g.y.*, s. 92

tebilmek için kendisi dışında toplumsal bir kullanım değeri üretmesi gerekir. Bu durum, emeğin toplumsallaşma boyutunun göstergesidir. Emeğin toplumsallığı geliştikçe, toplumsal kullanım değeri ve toplumsal değer artar. Bu ise, emeğin üretkenliğinin, verimliliğinin ve toplumsal üretken güç olarak zenginliğinin göstergesidir. Bu boyutta somut emek, toplumsal kolektif emeğin ürünü olan toplumsal değerin üretimi ve bölüşümünde, toplumsal kolektif emeğin bir parçası olarak eşit ve özgürdür. Değişim değeri üzerinden değerin emek zaman üzerinden eşitlenmesinde ise emeğin toplumsallığı, toplumsal emeğin üretkenliği artıkça değişim değeri düşer. Değişim değerine göre değer, emeğin, emek zaman altında nicelikleşmesidir. Değişim değerine göre, canlı emek süresinde emek zaman artırıldıkça değer büyür. Fakat emek toplumsallaştıkça, emeğin toplumsal üretici gücü geliştikçe, toplumsal emek üretkenleştikçe emek zaman küçülür. Değişim değeri üzerinden emek, zamanlaşmış niceliksel değer ile emeğin toplumsal kullanım değeri üretimindeki niteliksel değer arasındaki diyalektik toplumsal değerin özel mülkleştirilmesiyle işletilir ve çalıştırılır.

Toplumsal emeğin ürünü olan değer, emek zaman altında nicelikleşerek sermayeleşir. Emek zaman altında değerin nicelikleşmesi, emeği ücretli emek altında sınıflaştırır. Sermaye emeğin yabancılaşmış biçimi, ücretli emek ise sermayenin başkalaşmış biçimidir. Gerek emek zaman ve sermaye, gerekse ücretli emek ve sermaye, çelişkili ilişkiselliğin dinamiğinde kendilerini olumsuzlayarak olumlarlar.

Toplumsal emek ürünü olan değerin emek zaman altında değişim değerine dönüşmesi, mülkün özelleştirilmesidir. Ücret, kâr ve rant, değişim değerine dayalı kapitalist toplumsal ilişkilerin üretiminin mülkiyet ve sınıfsal biçimleridir. Bu mülkiyet biçimleri, toplumsal emeğin sınıflaşmasının yeniden üretimidir. Ücret, kâr ve rant sınıf olarak sınıflaştırmayı üretmek demektir. Metalar arasındaki toplumsal ilişkiye karşı insanlar arasındaki maddi çıkar ilişkisi, sınıf üretiminin yeniden üretiminin politik işleyişidir. Sınıflar arası diyalektik, aşağıdan yukarıya değişim değeri üzerinden işleyen kapitalist toplumsal ilişkileri kurar ve üretir.

Diyalektik Tahakkümdür

Metanın tümelliğinde, kullanım değeri ve değişim değeri karşıtlaştırılarak tikelleşir ve karşıtların birliğine dönüşür. Sermayenin tümelliğinde, ücretli emek ve burjuvazi karşıtlaştırılarak tikelleştirilir ve karşıtların özdeşliğine dönüşür. Bu durum, sermaye öznelliğinin diyalektik işleyişinin ürünüdür. Sermaye, diyalektik işleyişinde tekillikleri karşıtlaştırıp kendisini olumsuzlayarak olumlar. Emeğin politik öznelliğinde ise, emeğin diyalektiğe ihtiyacı yoktur. Emek için, diyalektik antagonist bir karşıtlıktır. Emeğin öznelliği açısından, kullanım değeri, emek-zaman altında değişim değerinin, emek ise, ücretli emek altında burjuvazinin tahakkümü altına alınarak sermayeleştirilmesidir. Tikellikler arasında çelişkisel özdeşlik ve birlik yoktur; tam tersine uzlaşmaz çatışma vardır. Diyalektikte, tekillikler tümel tarafından özneleştirilerek kurulur. Antagonizmada ise, tikellikler kurucudur ve politik karşıdan kuruculuğun politik çokluğudur. Tikellik üzerine kurulu olan ontoloji antagonistir ve politik çokluğun kurucusudur. Sermayenin diyalektiğinde sınıfsal bir tikellik olarak kurulan proletaryanın sınıf siyaseti, ücretli emek üzerinden sınıflaşmanın değil, sermayenin diyalektiğinin ürünü olan ücretli emeği reddeden sınıfsızlaşmanın politik pratiğidir. Proletarya, tarihsel olarak kendisini sınıf olarak reddeden tek ezilen sınıftır. Komünizm, bugünün anti-kapitalizmidir.

Toplumsal Fabrika

> "Bu arada bizim için, şu aşamada kesin çizgileriyle henüz tanımlayamayacağımız ek bir perspektif açılıyor: *Sermayenin, – özel sermayenin* ve onun *özel üretim sürecinin* koşullarıyla olan ilişkisinden farklı olarak– *toplumsal üretimin kolektif, genel koşullarıyla özgül ilişkisi.*"[1]

Grundrisse'nin satır aralarında saklı kalan Marx'ın bu vurgusunu, Negri dışında genel anlamda Marksistler önemsememiş ve bu soyutlamanın üzerinde pek de düşünmemişlerdir. Düşünüldüğünü söylesek bile, bu düşünmenin politik teoriye ve pratiğe yansımasının yok denilecek kadar az olduğunu söylemek sanırım yanlış olmayacaktır. Bu durum, iradi olarak gözden kaçırılan bir sorunsal alan değildir. Marx'ın da vurguladığı gibi, *şu aşamada kesin çizgileriyle henüz tanımlayamayacağımız ek bir perspektif* olan sermayenin toplumsal üretimin kolektif, genel koşullarıyla özgül ilişkisinin tarihsel ve toplumsal olarak yeterince olgunlaşmadığının bir ifadesidir.

Grundrisse anlaşılmadan Marx'ın güncelliği anlaşılamaz. *Grundrisse*, içinde bulunduğu kapitalizmin tarihsel-toplum-

1 K. Marx, *Grundrisse, Cilt 2*, Sol yayınları, 2003, s. 26

sal koşullarının çok ötesinde bulunan, hatta günümüzü de aşan *sermaye* kavramının soyutlanmasıdır. Türkiye solundaki yaygın kanı; Marx'ın döneminin kapitalizmin rekabetçi dönemine, emperyalizmin ise tekelci dönemine tekabül ettiği şeklindedir. Bu kanı, Marx'ı unutturmuş ve Marx'ın günümüzde güncellenmesinin önünde ciddi bir engel oluşturmuştur. Günümüz sınıflar mücadelesi Marx'ı çağırmasına karşın, devrimci hareket Marx'ı unutmuş görünmekte, hatırlamak için pek de çaba sarf etmemektedir. Marksist birikimin soykütüğüne bakıldığında, Marksistlerin sınıflar mücadelesi karşısında tıkandığı ve gerilimler yaşadığı dönemlerde, Hegel ve Marx üzerine yeniden düşünmeye geri dönüldüğü görülecektir. Günümüz sınıflar mücadelesinin gerilimleri karşısında, Marksistler, tıkanma ve kriz içindedir. Bu kriz Marksistlerin krizidir. Bu krizden çıkış, felsefeye ve Marx'a geri dönerek kapitalizmi yeniden anlamakla sağlanabilir. Bu teorik, entelektüel bir ihtiyaç değil, politik ve devrimci bir ihtiyaçtır. Kapitalizmin, *"sermayenin, –özel sermayenin* ve onun *özel üretim sürecinin* koşullarıyla olan ilişkisinden farklı olarak– *toplumsal üretimin kolektif, genel koşullarıyla özgül ilişkisi"* kurularak üretildiği ve yeniden üretildiği bir tarihsel dönemin tam içinden geçiyoruz. Artık *"ek bir perspektif"*, kesin çizgileriyle çözümlenebilir ve tanımlanabilir. Marksistler, sınıflar mücadelesi karşısında, bu tıkanıklığı ve krizi "ek bir perspektif"in kuruluşu üzerinden aşabilir.

Sermaye Toplumsal Bir Kavramdır

Sermaye, toplumsal bir ilişki ve bu ilişkiye içkin olarak toplumsal bir güçtür. Bu toplumsal güç tarihsel ve evrenseldir. Toplumsal kavramının diliyle sermaye, bir "ilişki", "süreç", "geçiş", "akış", "döngü", "özne"dir. İlişkisel dilin soyutlanması ölçülemez. Sol, bu soyut dilin üzerinden sermaye kavramını tanımamaktadır. Oysa Marx, toplumsal dilin bu ölçülemez ilişkiselliği altında sermayenin ölçü dilini kullanmıştır. Sermayenin ölçülebilirliğine dayalı somut tanımları, sermayenin soyut ölçülemez tanımlarına içkin kurulur. Mantık, ilişkisel bütünlüğün rasyonelliğidir. Marx'ın uzamı budur.

Marx açısından sermayenin ölçülebilirliği, bir başka deyişle sermayenin analitiği nedir? Tam burada, Hegel'in diyalektik mantığına vurgu yapıp geçmemiz gerekiyor. Marx açısından sermaye bir diyalektiktir. Anlaşılır olabilmesi için biraz abartılı bir ifade kullanırsak, *Kapital* ve *Grundrisse* felsefi yapıtlardır. Analitik inceleme, ilişkisel bütünlüğe sahip bir varlığın hareket dinamiğinin açığa çıkarılmasıdır. İlişkisel bütünlüğe sahip "sermaye" kavramının hareket dinamiği "çelişki"dir. Çelişki sermaye kavramının dinamizmidir. Çelişki üzerinden bir çatışma varlığın eylemselliği, kendini olumlamanın maddi ilişkiselliğidir. Sermayenin analitiğine girdiğimizde, "olumsuzlama", "başkalaşım", "değersizleşme", "süreksizlik", "sınırlama", "ölçü" gibi kavramlarla dil başkalaşır. Sermayenin analitik dili, birbiriyle sürekli çelişerek devinen bir dildir. Birbiriyle çelişerek devinen bu dil, sermayenin toplumsal tanımının dilini kurar. Sermayenin dinamiğindeki çelişki, sermayenin kurucu gücüdür. Bu kurucu güç, kendi sınırlarıyla ve sınırlamalarıyla devinen ontolojik bir güçtür. Toplumsal fabrika kavramı, çelişkileriyle devinen sermayenin sınıflar mücadelesine içkin toplumsallığının gelmiş olduğu tarihsel boyutu ve sermayenin *toplumsal üretimin kolektif, genel koşullarıyla özgül ilişkisini* belirtir.

İlişkisel bütünlüğü ifade eden sermayenin toplumsal dili, sermayenin analitik diline içkindir ve diyalektik bir bütünlüğü ifade eder. Asıl olan sermaye dolaşımıdır. Sermaye dolaşımı, üretim zamanı ve dolaşım zamanı diyalektiğinin analitiğiyle kurulur. Dolaşım zamanının analitiği, gerek *Grundrisse*'nin gerekse *Kapital I, II, III*'ün önemli bir bölümünü işgal etmesine karşın, akılda kalan *Kapital I* üzerinden üretim zamanıdır. Solun Marx'ı ekonomi-politik olarak *Kapital I*'e indirgemesinin nedeni budur. Bu durum, sermaye kavramının anlaşılması açısından ciddi bir engel teşkil etmiştir. "Üretim zamanı", sermaye üretiminin mekana indirgenmiş biçimi olan fabrika zamanıdır. Sermaye, mekana indirgendiği anda değersizleşir. Sermaye açısından asıl olan "üretim" kavramı, sermayenin toplumsal üretimi ve yeniden üretimidir. Sermaye üretimi, sermaye dolaşımıdır. Burada durup kısa bir açıklama yapmak

gerekiyor: "Sermaye dolaşımı" kavramıyla "dolaşım zamanı" kavramını birbiriyle karıştırmamak gerekmektedir. Bu parantezi kapattıktan sonra, asıl olan soyutlamamıza geçebiliriz. Üretim zamanı, fabrika üzerinden sermayenin mekansal analitik dilini, dolaşım zamanı analitiği ise sermayenin toplumsal ilişkisel dilini kurar. Sermaye dolaşımı, sermayenin toplumsal üretimi ve yeniden üretiminin ekonomi-politiğini, sermayenin toplumsal-ilişkisel dilini soyutlar. Bu soyutlama boyutu, sermayenin uzamsal alanını açar.

Dolaşım Zamanı ve Eksik Üretim Krizi

Üretim zamanı, iki temel zaman öğesine bölünür: Gerekli-emek zaman ve artı-emek zaman. Artı-emek zaman, gerekli-emek zamanın koşuludur. Üretim zamanı bir emek zamanıdır. Sermaye için üretken emek, sermaye üreten ücretli emektir. Sermaye, var olan değeri koruyan ve bu değere artı-değer katan bir emek sürecini öngörmeden üretim zamanını kurmaz ve çalıştırmaz. Bu bağlamda, sermaye artı-emek zaman yaratan bir gerekli-emek zamana ihtiyaç duyar. Gerekli-emek zaman ve artı-emek zaman diyalektiğini çalıştıran üretim zamanı, üretim sürecinde bulunan üretken emeğin ihtiyaçlarından daha fazla ürünü üretir. Sermayeye dayalı üretimin tözü değişim değeri üzerinden üretim olduğundan, sermaye, her zaman metayı üretmiş olan işçiden başka birinin talebini varsayar. Bu bağlamda, değişim değerine dayanan sermaye üretimi toplumsaldır. Bu bağlamda bir kapitalist, üretim zamanında sömürdüğü işçiye, toplumsal ilişkide bir tüketici gözüyle bakar.

Üretim zamanı, gerekli-emek zamanın artı-emek zamanı, artı-emek zamanın gerekli emek zamanı olumsuzlaması üzerinden devinir. Sermaye, canlı emeği cansız emeğin tahakkümüne alarak verimlileştirir ve gerekli-emek zamanı kısaltıp artı-emek zamanın süresini uzatır. Artı-emek zaman, ürüne dönüştüğü zaman nesnelleşmiş emek zamana dönüşür. Üründe donmuş emek zamana dönüşmeyen artı-emek zaman artı-değere dönüşemez. Bu bağlamda, gerekli-emek zaman artı-emek zamana dönüşmezse değersizleşir. Gerekli-emeğin değerlenmesi artı-emek zamandır. Artı-emek zaman,

ürünle birlikte nesnelleşmiş emek zamana dönüşmez ise değersizleşir. Artı-emek zamanın değerlenmesi, ürün üzerinden artı-değere dönüşmesidir. Artı-değer, artı-emek zamanın ürün üzerinden mülkleştirilmesidir. Bu bağlamda artı-değer, gerekli-emeğin mülksüzleştirilmesi, artı-emek zamanın mülkleştirilmesidir. Ürün, değişim değeri üzerinden pazara getirildiği anda metaya dönüşür. Ürünün metaya dönüşümü, ürünün değerlenme sürecidir. Ürün, metaya dönüşmediği zaman değersizleşir. Meta, değişim değeri üzerinden paraya dönüşmediği oranda değersizleşir. Kâr, artı-değerin değerlenmiş biçimidir. Para sermaye, üretim zamanına dönerek canlı emekle buluşamadığı sürece değersizdir. Görüldüğü gibi, her değersizleşme bir değerlenme, her değerlenme bir değersizleşme sürecidir. Sermayenin değerlenme döngüsü, değersizleşme süreçlerine içkindir.

Gerekli olan bu ara paragraftan sonra konumuza tekrar dönersek, metanın değişim değeri üzerinden paraya dönüşerek sermayeleşmesi şarttır. Bunun için, alım gücüne sahip bir tüketici kitlesi gerekir. Oysa dolaşım zamanında bir tüketici, bir müşteri olan emek, metayı alacak alım gücüne sahip değildir. Üretim zamanı içinde yer alan gerekli-emek, dolaşım zamanının tüketimine bir sınırdır. Gerek üretim sürecinde yer alan emeğin üretim zamanında ihtiyaçlarından fazla üretim zorunluluğu, gerekse gerekli emeğin dolaşım zamanının tüketimine koyduğu sınır bir üretim fazlalığını ortaya koyar. Üretim tüketimi, tüketim üretimi olumsuzlar. Bu, bir aşırı üretim-eksik tüketim krizidir.

Buraya kadar anlatılanlar, herkes tarafından bilinen doğrulardır, fakat eksiktir. Bu eksikliğin ıskalanması, doğruların yanlış sonuçlar doğurmasına kapı aralar. Aşırı üretim-eksik tüketim, metanın kullanım değeri ve değişim değeri diyalektiğinin bir ifadesidir. Metanın değişim değeri kullanım değerinin tüketimini sınırlar. Ortada olan tüketim için arza karşı talep yetersizliği değil, alım gücü yetersizliğidir. Klasik iktisatçılar, dolaşım zamanı krizini kullanım değeri üzerinden açıklar. Marx ise, dolaşım zamanı krizini değişim değeri üzerinden kurar.

Üretim zamanı ne zaman biter ve dolaşım zamanı ne zaman başlar? Ürün metaya dönüştüğü anda, üretim zamanı biter ve dolaşım zamanı başlar. Ürünün satılmak için pazara getirildiği zaman, dolaşım zamanının başlangıcıdır. "Pazara taşıma üretim sürecine girer. Ürün, ancak pazarda bulunduğu andan başlayarak ancak metadır, ancak dolaşımdadır."[2] Bu zaman, sermaye açısından "ölüm taklası"nın atılacağı zamandır. Dolaşım zamanı, sermaye için ölüm taklasıdır. Meta, pazarda müşteriyi değil parayı bekler. Üründeki artı-değer, nesnelleşmiş emek zaman ve fiyat, metada kâra dönüşmeyi bekler. Değişilecek olan şey, ürünlerin kullanım değeri değil değişim değerleridir. Ölüm taklasının başarılması, artı-değerin kâra dönüşmesidir. Değişimde değiştirilen şey, fiyat bağlamında nesnelleşmiş emek zaman, kâr bağlamında ise artı-emek zamandır. Dolaşım zamanında değişim için, "artı-değer (başlangıçta değer olduğu kendiliğinden anlaşılır) için bir artı-eşdeğer gereklidir."[3] "Demek ki, kullanım-değeri olarak ötekinin tüketimiyle sınırlanmış olması gibi, değer olarak da ötekinin ürünüyle sınırlanmıştır. Burada ölçüsü özgül ürüne olan gereksinim niceliğinde, orada ise dolaşımda var olan nesnelleşmiş emeğin niceliğindedir."[4] Marx açısından öne çıkarılan şey, "kullanım-değeri üzerinden 'gereksinim niceliği' değil, değer açısından nesnelleşmiş emeğin niceliğidir." Dolaşım zamanında, değişim için meta başka bir metayı, nesnelleşmiş emek zaman ise başka bir nesnelleşmiş emek zamanı çağırır. Para, toplumsal emek zamanın bir biçimidir. Fiyat, kâra dönüşmesi için parayı çağırır. Bu bağlamda dolaşım zamanı, üretim zamanının değişimi için başka bir üretim zamanını zorunlu kılar. Ortada eksik tüketim krizini aşan bir boyut vardır: Sermayeye dayalı toplumsal üretimin ve yeniden üretiminde, aşırı üretim krizi, değişim değerine dayalı eksik üretim krizidir. Artı-emek zaman, gerekli-emek zaman için bir ön koşuldur. Dolaşım zamanı krizi, emeğin toplumsal boyutta, ücretli emek altında sınıflaştırılamaması, sermayenin toplumsal emeği gerekli-emek

2 *A.g.y.*, s. 116
3 K. Marx, *Grundrisse, Cilt 1*, Sol yayınları, 1999, s. 306
4 *A.g.y.*, s. 307-8

zaman altında tahakküm altına yeterince alamaması krizidir. Bu bağlamda, dolaşım zamanı analitiği, bize dolaşım zamanı üzerinden sermayenin toplumsal dolaşımının ve tahakkümünün kapısını açar.

Sermaye Dolaşımı

"Sermayenin tüm üretim süreci hem asıl dolaşım sürecini, hem de asıl üretim sürecini kapsar. Bunlar, onun hareketinin iki büyük kısmını oluşturur, bu hareket bu iki sürecin bütünü olarak kendini gösterir. Burada bir yandan emek-zamanı vardır, öte yandan dolaşım zamanı. Hareketin bütünü, emek-zaman ile dolaşım zamanının, üretim ile dolaşımın birliği halinde kendini gösterir."[5] Sermaye dolaşımının üretim ve dolaşım zamanının birliği olduğunu netleştirdikten sonra, ikinci bir netleştirmeye ihtiyaç vardır: "Dolaşımın kendisi üretimin bir öğesidir, çünkü sermaye ancak dolaşım yoluyla sermaye olur; üretim, ancak dolaşımın kendisi üretim sürecinin bütünü olarak ele alındığı ölçüde, dolaşımın bir öğesidir."[6] Sermaye üretimini üretim zamanı ile, sermaye dolaşımını da dolaşım zamanı ile karıştırmamak gerekir. Üretim zamanı ve dolaşım zamanı, sermaye dolaşımının veya sermaye üretiminin birer öğesidir.

"Dolaşım Zamanı ve Eksik Üretim Krizi" başlığı altında, dolaşım zamanını değerin değişim ilişkisi üzerinden düşünmüştük. Şimdi ise, dolaşım zamanını üretim zamanı ilişkisi üzerinden düşünerek sermaye dolaşımına geçeceğiz. Bilindiği gibi üretim zamanı, gerekli ve artı-emek zaman üzerine kuruludur. Sermaye açısından temel sorun, gerekli-emek zamanı küçültüp artı-emek zamanı büyütmektir. Üretim zamanı içerisinde emeğin verimliği yükseltilerek artı-emek zaman artırılır. Mutlak artı-değere karşı nispi artı-değerin anlamı budur. Fakat üretim zamanından bağımsız olarak artı-emek zamanı belirleyen başka bir faktör karşımıza çıkar: Dolaşım zamanı. "Dolaşım zamanı, kendi niteliği gereği, değerlenmeye *engeldir* (*gerekli emek zamanı* da kuşkusuz bir engeldir; ama bu olmadan değer ve sermaye ortadan kaybolacağına göre, aynı zamanda

5 K. Marx, *Grundrisse, Cilt 2*, Sol yayınları, 2003, s. 102
6 *A.g.y.*, s. 15

oluşturulan bir öğedir); artı-emek-zamanından bir indirim, ya da *artı-emek-zamanına* oranla *gerekli-emek-zamanın*da bir artıştır. Nasıl canlı emek *değer yaratıcısı* ise, sermayenin dolaşımı da değer *gerçekleştiricidir.* Dolaşım zamanı, yalnızca bu değeri gerçekleştirmenin bir engelidir ve bu ölçüde de değer yaratmanın engelidir; genel olarak, üretimden kaynaklanan bir engel değil, sermaye üretimine özgü bir engeldir."[7] Bu bağlamda, üretim zamanı dolaşım zamanını belirlemez; fakat dolaşım zamanı üretim zamanını belirler. Bu belirleme, değer yaratma bağlamında bir engel değil, değer gerçekleştirmenin engeli dolayısıyla değer yaratmanın engelidir. Dolaşım zamanı uzadıkça üretim zamanında artı-emek zaman düşer, gerekli-emek zaman yükselir. Bu bağlamda, artı-değer miktarının kâra dönüşmesini üretim zamanı değil dolaşım zamanı belirler. Kar, dolaşım zamanının belirlediği artı-zamana bağlı artı-değerdir. Bu bağlamda sermaye, artı-emek zamanı artırabilmek için gerekli-emek zamanı azaltmayı zorunluluk olarak görüyorsa, artı-değer miktarını artı-emek zaman miktarıyla aynılaştırmak için dolaşım zamanının sıfırlanmasını gerekli görür. Sermaye dolaşım döngüsünü ne kadar hızlı tutarsa, o kadar sermayedir. Sermaye, gerek üretim zamanında gerekse dolaşım zamanında fazla beklememelidir. Üretim zamanında kalma süresini kısaltmak için, sabit sermayenin üretken gücünü artırarak bunu üretim zamanında başarabilir. Dolaşım zamanında kalma süresini kısaltmak için ise, toplumsal ilişkinin tüm boyutlarını sabit sermayeye ve bu bağlamda sermayenin toplumsal üretici gücüne dönüştürerek gerçekleştirir. Kapı, dolaşım çemberinin yatay ve dikey olarak genişlemesine ve derinleşmesine açılır. "*Mutlak artı-değerin* sermaye yoluyla –daha çok nesneleşmiş emek– yaratılması, dolaşım çemberinin genişlemesine ve sürekli genişlemesine bağlıdır. Bir noktada yaratılan *artı-değer,* başka bir noktada, karşılığında değişildiği artı-değerin yaratılmasını gerektirir... Bu yüzden sermayeye dayalı üretimin bir koşulu, çember ister doğrudan genişlesin, ister *üretim noktaları olarak aynı çemberde daha çok nokta yaratılsın, sürekli genişleyen bir dolaşım çemberinin üretilmesidir.* Dolaşım önce verilmiş bü-

7 *A.g.y.*, s: 34

yüklük olarak bulunduğu halde, burada hareketli ve üretim yoluyla kendi kendini genişleten durumdadır. Ardından, kendisi üretimin bir öğesi olarak ortaya çıkar. Bundan dolayı sermaye nasıl bir yandan sürekli daha çok artı-emek yaratma eğilimi gösteriyorsa, tamamlayıcı eğilim de daha çok nokta yaratma yolundadır; yani burada mutlak artı-değer ya da artı-emek açısından bakıldığında, tamamlayıcı olarak daha çok artı-emeği kendine katmak ister; aslında bu, sermayeye dayalı üretimi ya da ona uygun düşen üretim tarzını yayma eğilimidir. *Dünya pazarı* yaratma eğilimi sermaye kavramının içinde verili olarak doğrudan vardır... Öte yandan, *göreli artı değer* üretimi, yani üretken güçlerin çoğalmasına ve gelişmesine dayalı artı değer üretimi tüketimin üretimini gerektirir; daha önce üretici çember için olduğu gibi, dolaşım içinde tüketim çemberinin genişlemesini gerektirir. Birincisi var olan tüketimin nicel genişlemesi; ikincisi var olan gereksinimlerin daha geniş bir çerçeveye yayılmasıyla yeni gereksinmelerin yaratılması; *üçüncüsü*, yeni gereksinmelerin üretilmesi, yeni kullanım-değerlerinin keşfi ve yaratılması. Başka bir deyişle, bu, kazanılmış artı-emeğin yalnızca nicel bir fazlalık olarak kalmaması aynı zamanda emeğin nitel farklarının çevresini (ve dolayısıyla artı-emeği) sürekli büyütmek, böylece daha çok çeşitlendirmek ve kendi içinde farklılaştırmaktır."[8] Sermayenin toplumsal boyuttaki bu yayılımı ve yoğunlaşması ile, biçimsel tahakkümden sermayenin gerçek tahakkümüne, gerçek tahakkümden sermayenin toplumsal üretimin yeniden üretiminin ağsal network'üne geçilir. Sermaye, üretken güçlerin gelişmesini, gereksinmelerin genişlemesini, üretimin çok yanlı olmasını, doğal ve zihinsel güçlerin üretiminin çeşitliliğini ve işletilmesini sağlayarak, bu güçleri toplumsal artı-değerin üretilmesi için üretici güce dönüştürür. Bu boyutla birlikte maddi üretimin genel temeli, genel değişimin kendisi haline, dünya pazarı haline ve böylece bu pazarı meydana getiren etkinliklerin, ilişkilerin, gereksinmelerin bütünü haline gelir. "Sermaye, en yüksek gelişmesine, toplumsal üretim sürecinin genel koşulları, *toplumsal gelirden yapılan kesintiden*, devletin vergilerinden değil... *sermaye olarak*

8 K. Marx, *Grundrisse, Cilt 1*, Sol yayınları, 1999, s. 308-9

sermayeden ödendiği zaman ulaşır."[9] İçinde bulunduğumuz zaman bu zamandır. Keynesçilikten neo-liberalizme, emperyalizmden imparatorluğa geçiş bunun ifadesidir. Toplumsal fabrika, toplumsal ilişkilerin üretiminin ve yeniden üretiminin biyo-politik üretimidir. Sermaye, biyo-politik üretimdir.

9 K. Marx, *Grundrisse, Cilt 2*, Sol yayınları, 2003, s. 25

Meta Toplumsal Bir Üretim İlişkisidir

Bir mağazanın vitrininde duran bir ayakkabıyı meta yapan nedir? Bu sorunun cevabı sermayenin ayakkabı üretmeye duyduğu ihtiyaçta gizlidir. Sermaye bir ürünü artı değer yaratmak için üretir. Ürün içindeki donmuş artı emek zamanın artı değer biçiminde mülkleştirilmesi, ürünün meta biçimi altında paraya çevrilmesini gerektirir. Öyleyse ayakkabı vitrinde durduğu haliyle artı değer üretemez. Ayakkabının fabrikada mı, atölyede mi yoksa zanaatçının elinde mi üretildiği de meta olup olmadığını anlayabilmemiz için yeterli değildir. Meta üreten toplumsal ilişki, yani kapitalizm var olmadan önce de alım satım ilişkisinin var olduğunu düşünürsek ayakkabının tek başına alım satım ilişkisine girmesi de yeterli olmaz. Meta bu iki sürecin bütünlüğü içinde konulmak zorundadır. Ayakkabının meta olabilmesi için kullanım değerine sahip olduğu bir başkasına donmuş emek zaman birimlerince belirlenen değişim değeri karşılığında devredilmesi gereklidir.[1] Ayakkabının metalaşma süreci, artı değer üretme ilişkisinin devindirici gücüdür ve ser-

1 Ayrıca bkz., *Diyalektik Sınıftır*, bu kitap içerisinde sayfa 151

maye ayakkabıyı bu ilişkinin üretimi ve yeniden üretimi için üretir. Bir ürün ancak bu ilişkinin içerisinde meta olabilir. Metanın ilişkisel karakteri onun toplumsallığını kaçınılmaz kılar. Meta salt bir ürün değil toplumsal bir üretim ilişkisidir. Ayakkabının hammaddesinin tedarik edilmesinden, üretim araçlarına, üretimin mekanına ve dolaşım süreçlerine kadar herhangi bir evrede dondurulmuş hali meta değildir. Meta ancak bu süreçlerin ilişkiselliğinin bir bütünü sonucunda ortaya çıkabilir ve doğru anlaşılabilmesi ancak bu bütünlük çerçevesinde mümkün olabilir. Metayı üreten sermaye tüm bu evreleri devindiren özne, dolaşım ve üretimin süreç halindeki birliğidir.

Bu genel çerçeveden baktığımızda sermayenin bugünkü üretim ilişkilerini daha iyi kavrayabilmemizi sağlayacak sonuç, meta üretiminin olduğu her toplumsal ilişkinin artı değer üretiminin kendisi olduğudur. Fabrika dönemsel olarak artı değer üretiminde belirleyici rol oynamış olsa da artı değer üretimi fabrika mekanına sıkıştırılamaz ve üretim ve dolaşım ilişkilerinin bütünü içerisinde kavranabilir. Dolaşım ve üretim süreçlerinin iç içe geçtiği bir toplumsal yapıda meta üretiminin mekanı toplumun bütünü haline gelir.

Biçimsel Tahakkümden Gerçek Tahakküme

Sermayenin üretim sürecinin tarihsel gelişimini, sermayenin emek üzerindeki tahakkümünü kuran ölçü olarak zaman ilişkisinin niteliği çerçevesinde, Marx üç evreye ayırmıştır. Birinci evre üretim zamanının niceliksel artışı yani iş saatlerinin uzatılması yoluyla artı emek zamanın çoğaltılmasının kârlılığın temel motoru olduğu biçimsel tahakküm dönemidir. Biçimsel tahakküm dönemi, adından da anlaşılacağı üzere, kapitalist üretim ilişkilerinin tam anlamıyla toplumsal yapıya henüz yerleşmediği dönemdir. Bu dönemde sermaye kendisinden önceki üretim biçimlerini (feodal dönem) devralmıştır. İşbölümünün gelişmesi, bilim, teknoloji, mekanik ve makinelerin gelişimi niteliksel bir sıçramaya yol açarak sermayenin emeğin verimliliğini arttırmak yoluyla artı değeri çoğaltma yoluna gitmesine yol açmıştır. Mutlak artı değerden nispi artı değere geçişle karakterize olan bu

dönem gerçek tahakküm dönemidir. İşgünü ve zamanında değişiklik yapmadan artı emek zamanın artırılması, gerekli emek zamanın kısılmasıyla mümkündür ve bu, emeğin birim zamandaki üretiminin artırılmasıyla olanaklı hale gelir. Bu üretim zemininin vazgeçilmez altyapısı makinelerdir. Makineler içerdikleri donmuş emek zaman üzerinden canlı emeğin verimliliğini artırırlar. Gerçek tahakküm dönemi ile birlikte makinelerin, emeğin verimliliğini belirleyen bir konuma geçmesi (genel zekanın temel unsuru haline gelmesi) onları, emeğin toplumsallaşmasının kaçınılmaz unsuru haline getirmiştir. Üretim sürecinin makineleşmesinin sınırı aynı zamanda emeğin toplumsallaşmasının da sınırıdır. Sermaye, üretim araçlarının mülkiyetini elinde bulundurarak, emeğin toplumsallığını kendi tekelinde örgütler. Bu çerçeve içinde, emek süresi değer üretiminde doğrudan belirleyici faktördür. Sermaye emeği zaman üzerinden ölçerek ücretli emek altında sınıflaştırma ilişkisini kurar. Gerçek tahakküm döneminde gerek sermayeler arası rekabetin gerekse sermayenin emeği sınıflaştırma ilişkilerinin örgütlenmesinin ve düzenlenmesinin temeli ölçülebilir emek zamandır. Ölçülebilir emek zaman temelinde fabrikadaki gerekli emek zaman artı emek zaman diyalektiğinin işleyişi, makineleşmenin gücüne bağlıdır. Bu temel nedeniyle, artı değer üretiminin toplumsal döngüsünde fabrika ilişkisi, soyut emekle somut emeğin karşı karşıya geldiği mekanın ilişkiselliği toplumsal ilişkilerinin bütününü belirleyici hale gelir. İnsanın doğayla ve insanla ilişkisi fabrika yasaları ekseninde belirlenir. Bu, diğer emek biçimlerinin veya fabrika dışı toplumsal alanların olmadığını değil, bu alanların veya fabrikanın dışarısının onun verimliliği ölçüsünde ve bağlamında örgütlendiğini ifade eder. Fabrika dışı bir alan olarak dolaşım alanı, üretim alanının belirlenimi altındadır. Dolaşım alanı üretim alanından bağımsız değil ona tabidir. Bu nedenle, en basit ifadesiyle artı değer üreten emek olan üretken emek bu dönemde maddi üretim sürecini ifade eden fabrikada ortaya çıkar ve merkezileşir. Bu üretim döngüsü içerisinde, üretim sürecine dolayımlar yoluyla dahil olan diğer emek biçimleri üretken olmayan emek kategorisine girerler.

Gerçek Tahakkümden Toplumsal Fabrikaya Geçiş

Biçimsel tahakkümden gerçek tahakküme geçişte sermaye birikiminin gelişimi sanayi devrimi ile eş zamanlı olarak makinelerin üretim sürecine dahil edilmesini ve fabrikaların üretimin merkezi haline gelmesini doğurmuştu. Makineler ve fabrikaların gelişimi büyük sanayi üretimini geliştirerek artık üretimin fabrikaların ötesine geçişinin koşullarını hazırlarken iletişim devrimi de bu sürece eşlik etmiştir. Bu aynı zamanda sermayenin emeği verimleştirerek tahakküm altına almasında yeni bir aşamaya geçiştir. Bu geçişin analizi, bizzat Marx'ta mevcuttur. Marx, *Grundrisse*'de[2] içinde bulunduğu dönem itibariyle kesin olarak tanımlanamayacak olsa da, sermayenin değer üretim biçiminde, *özel* sermayenin ve onun *özel üretim sürecinin* koşullarıyla ilişkisinden farklı olarak, sermayenin *toplumsal üretimin kolektif, genel koşullarıyla özgül ilişkisine* doğru bir geçişi öngörür. Bu, değer üretiminin toplumsal ilişkilerin üretimi ve yeniden üretimine dönüştüğünün ifadesidir. Toplumsal fabrikadan anlaşılması gereken, Marx tarafından da konmuş olduğu üzere, değer üretim biçimindeki bu yapısal dönüşümdür. Marx'ın öngördüğü gerçek tahakkümün ötesi bugün bir gerçekliğe dönüşmüştür. Marx'ı, biçimsel ve gerçek tahakküm sınırlarına hapseden modernist sol değer teorisindeki bu başkalaşımı kavramakta yetersiz kalmaktadır. Değer teorisindeki başkalaşım kavranamadan sermayenin bugünkü üretim ilişkileri ve sınıflar mücadelesinin dinamikleri yakalanamamakta ve bugünün politik ve devrimci ihtiyaçlarına cevap üretilememektedir. Nasıl ki emperyalizm gerçek tahakküm döneminin değer üretim ilişkilerine içkin egemenlik biçiminin teorisiyse, imparatorluk da toplumsal fabrikanın değer üretim ilişkilerine içkin egemenlik biçimi teorisidir. Bugün emeğin politikliğinin kuruluşu, önüne toplumsal fabrikada değer üretim ilişkilerinin çözümlenmesini almalıdır. Değer üretim biçimindeki bu farklılaşma Marx'ta ifadesini şöyle bulur:

> "...Büyük sanayi geliştikçe, gerçek zenginlik üretimi, giderek emek süresinden ve harcanan emek miktarından çok emek zamanı boyunca harekete geçirilen faktörlerin gücüne bağım-

2 K. Marx, *Grundrisse, Cilt 2*, Sol Yayınları, 2003, s. 26, Ayrıca bkz.

lı olmaya başlar. Bu aracıların gücünün –onların etkili gücünün- onları üretmek için harcanan doğrudan emek zamanı ile hiçbir ilişkisi yoktur; daha çok bilimin genel düzeyine ve teknolojinin gelişmesine, ya da bilimin üretime uygulanmasına bağlıdır... Gerçek zenginlik, daha çok, harcanan emek süresi ile bunun ürünü arasındaki müthiş oransızlıkta ve saf bir soyutlamaya indirgenmiş olan emek ile bunun denetlediği üretim sürecinin gücü arasındaki niteliksel dengesizlikte görülür... Emek üretim sürecinin içsel bir öğesinden çok, üretim sürecinin denetçisi ve düzenleyicisi konumunu almaya başlar..."[3]

"Emeğin sermaye altındaki gerçek boyunduruğunun ya da özgül kapitalist üretim tarzının gelişimiyle birlikte, bireysel işçi gittikçe bütün bir emek sürecinin gerçek kaldıracı olmaktan çıkar... Sayısı giderek artan farklı emek türleri üretken emek kavramına dahil edilir ve bu emeği ifa edenler, doğrudan sermaye tarafından sömürülen ve sermayenin üretim ve genişleme sürecine tabi kılınan üretken işçiler olarak sınıflandırılır."[4]

Bu noktadan itibaren sermayenin üretiminin ve yeniden üretiminin temeli, harcanan emek zaman süresiyle ölçülebilir hale getirilen emek olmaktan çıkmış; bilimin genel düzeyi, teknolojinin gelişimi ve iletişimin üretim sürecinde artan rolünde cisimleşen maddi olmayan emeğin etkinliğine bağlı hale gelmiştir. Bu, canlı emeğin üretim sürecinden tasfiye edilmesi değil tersine emeğin zihinsel, duygusal, fiziksel ve toplumsal bütün canlılık faaliyetiyle sermayenin üretim sürecine içerilmesidir. Sermayenin kârlılığının koşulu, emek zaman niceliğinin ötesinde "emek zamanı boyunca harekete geçirilen faktörlerin gücü", maddi olmayan emeğin üretkenliğidir. Ölçülebilir emek zaman temelinde canlı emeğin cansız emek yoluyla üretken kılındığı gerçek tahakküm döneminden farklı olarak, artık söz konusu olan canlı emeğin canlı emek yoluyla üretken kılınmasıdır. Bugün üretim araçlarının giderek bilişsel, iletişimsel ve duygulanımsal yapılar olarak ortaya çıkışı ancak bu temelde anlaşılabilir. Canlı emekle cansız emek arasındaki ayrım ortadan kalkmış, maddi olmayan emek biçimi altında emek sabit sermayeleşmiştir. Marx'ın ifadesiyle:

3 *A.g.y.*, s. 174

4 K. Marx, *Kapital'e Ek: Dolaysız Üretim Sürecinin Sonuçları*, Ceylan Yayınları, 1999, s. 107

> "Emek süresinden yapılan tasarruf serbest sürenin, yani bireyin her yönüyle gelişmesine ayrılacak sürenin artması demektir; bu çok yönlü gelişme de, en büyük üretici güç olarak, yine emeğin üretici gücünü etkileyecektir. Dolaysız üretim sürecinin bakış açısından, bu bir sabit sermaye üretimi olarak görülebilir – insan burada bu sabit sermayenin ta kendisidir"[5]

Bugün değer üretim sürecinde maddi olmayan emeğin hegemonyasının kaynağı, sermayenin emeği tahakküm altına alma biçimindeki bu niteliksel farklılaşmadır. Maddi üretim süreçleri ve fabrika ortadan kalkmamıştır. Maddi üretim süreçleri yeniden tanımlanarak görsel, işitsel, bilişsel, duygulanımsal maddi olmayan emek biçimleriyle bütünleşmiştir. Nasıl ki gerçek tahakküm döneminde fabrikadaki maddi emek süreci diğer toplumsal emek süreçlerini etkisi altına almışsa, bugün de bütün toplumsal emek süreçleri maddi olmayan emeğin belirlenimi altındadır. Sermayenin emek üzerindeki tahakkümünü kuran ölçü, emek zaman niceliğinden çıkarak emeğin niteliksel gücü haline gelmiştir. Maddi olmayan emeğin hegemonyasıyla birlikte sermayenin değer üretim sürecinin merkezi fabrika bir mekandan uzama dönüşerek toplumsal ilişkilerin bütününe yayılmıştır. Üretim bandı iletişim araçları yoluyla toplumun bütününe yayılmıştır. Emeğin üretkenliği fabrika zamanının ve mekanın ötesine geçmiştir. Üretim ve dolaşım alanları arasındaki ayrım silikleşmiş, dolaşım alanı doğrudan üretimin bir öğesi haline gelmiştir. Bu noktadan itibaren, sermayenin üretimi ve yeniden üretiminin ve sermayeler arası rekabetin temeli, bütün toplumsal ilişkileri ve değerleri metalaştırma gücüdür. Artık üretilen bir cep telefonunun artı değer yaratabilmesi salt birim maliyeti ucuzlamış bir telefon olma özelliği ile kurulamaz. Bir cep telefonu, tüketicisine bir marka, imaj, duygulanım olarak ulaşmak durumundadır ki bu 'kullanım değerleri' ancak maddi olmayan emek süreçleri ile yaratılabilir. Dolayısıyla toplumsal fabrika işleyişinde maddi olmayan emek sürekli yeni değişim değerlerinin tanımlanmasına imkan sağlayarak sermayenin üretim ve yeniden üretim döngüsünü iç içe geçirerek yaygınlaştırır. Sermayeleşmiş maddi

5 K. Marx, *Grundrisse*, Birikim Yayınları, s. 662

olmayan emek, emeğin toplumsal ve politik ortamına sürekli müdahalede bulunarak toplumsal fabrikanın biyonik bedenini sürekli kurar ve yeniden kurar. Toplumsal fabrika işleyişinde, sermayenin üretim süreci doğrudan toplumsal ilişkilerin üretim ve yeniden üretim sürecine dönüşmüştür.

Google

Harekete geçirdiği maddi olmayan emek güçlerinin etkinliği dolayısıyla Google, sermayenin üretim sürecinin yukarıda sözünü ettiğimiz niteliksel farklılaşmasının çok önemli bir örneğini oluşturur. Google krize rağmen karlılığını ciddi oranda artırmış ve büyümeye devam eden bir şirkettir. 20000 dolayında çalışanı olan ve kapitalist dergilerin yaptığı araştırmalarda uzun süredir en çok çalışılmak istenen şirket olarak Google son yılların yükselen markasıdır. Bu 'başarılar' kapitalist üretimin geldiği aşamada Google'ın maddi olmayan emeğin verimli kılınmasına bağlı işleyişi ve bu yönüyle üretim ilişkilerinin güncel doğasıyla örtüşen konumundan ileri gelmektedir. Google bir ilişki üretim fabrikasıdır.

Google bir arama motoru olmakla birlikte doğru tüketiciyi doğru üretici ile buluşturma motoru olarak sermayenin hizmetindedir. Bunu yapabilmesi, toplumsal fabrikada yaşamın damarlarına sızabildiği oranda mümkündür. Google internette insan davranışlarını sürekli izleyen ve kelimenin tam anlamıyla her yerde olan 'büyük birader'dir. İnternet başında zaman geçirmeye başladığı andan itibaren birey, Google tarafından izlenmeye, bir yandan da yönlendirilerek dönüştürülmeye başlayacaktır. Belli bir süre sonunda Google bireyin ilgi alanlarından cinsiyetine, tüketim alışkanlıklarına, mesleğine kadar pek çok konuda bilgi sahibi olmaya başlamıştır. Bilgi sahibi olmanın da ötesinde karşısına çıkarttığı seçenekler ile onu dönüştürmeye de başlamıştır. Ve daha da ötesi toplumsal fabrikanın bir bireyi olarak internet kullanıcısı da Google'a sürekli müdahale eder. Eğilimler ve tercihler dinamik ve değişkendir, Google'ın robotları[6] da es-

6 Buradaki robot kavramı yazılım robotları anlamında kullanılmıştır. Bu küçük yazılım parçaları daha çok gözleme ve veri aktarma görevleri yaparak görevlerini gerçekleştirir.

nektir ve dönüşüm geçirirler. Bu esneklik ve etkileşim sebebiyle bu yazılımlar toplumsal fabrikanın biyonik bedeninin biyonik robotlarıdır. Google'ın görevi toplumsal hayata nüfuz etmektir. Bütün dünyaya yayılmış internet ağları ve bu ağlar üzerinden harekete geçen aracılar düşünüldüğünde Google ve benzerleri internet üzerinden nüfuz ettiği toplumsal hayatın sermayeleşmesinde merkezi bir konuma oturmuştur.

Nitekim iletişimde yaşanan bu muazzam gelişmeye paralel olarak üretim ve dolaşım alanlarının arasındaki ayrımlar silikleşerek art zamanlılık ilişkisi yerini giderek eş zamanlılık ilişkisine bırakmıştır. Ağır sanayilerde bile ürünler üretilmeden satılmaya başlamıştır ki bu ancak doğru veriler, bu verilerin doğru analizi ve piyasa eğilimlerinin doğru tespitine dayanır. Dolayısıyla maddi olmayan emek süreçlerinin ürünü olan bilgi, üretim ve dolaşım alanlarını iç içe geçiren güçlü harcı oluşturur. Büyük birader Google bugün, hangi coğrafyada, kimin Ford alacağını, Ford'un hangi özelliklere sahip bir otomobili, kaç adet ve ne zaman üreteceğini belirlemek bağlamında değer üretim sürecinde toplumsal yapıyı belirleyen bir konuma yerleşmiştir. Google Ford'a daha önceden ağda etkileşimler sonucu elde ettiği bilgileri ve bu bilgiler çerçevesinde üretilen otomobili metaya dönüştürecek ilişkiyi satarak kâr elde eder.

Peki küresel Google fabrikasının üretkenliğinin temeli olan sabit sermayesi nedir? Google'ın sabit sermayesi maddi olmayan canlı emeğin içerisinde gizlidir. Maddi olmayan emeğin bilgi birikimi ve yeteneği Google'ın sabit sermayesini oluşturur. Fordist üretim bandının makine parkuru farklı işlevlere sahip makinelerin yan yana gelmesiyle oluşurken maddi olmayan emek sürecinde farklı yetenek ve birikimlere sahip şirketleşmiş bireylerin elbirliği üretim bandını oluşturur. Dolayısıyla sabit sermayeyi de oluşturan yine maddi olmayan emeğin kendisidir.

Sanayi üretimi, üretim bandı üzerindeki işbölümünün örgütleniş yapısı ile ücretli emeği makinelerin mekanik bir uzantısına dönüştürmüştü. Ücretli emek, vida sıkmak gibi, düğmeye basmak gibi öznelliği ve özgünlüğü olmayan, mekana ve kronometreye endeksli bir üretim atmosferinde nesne-

leşerek üretken kılındı. Toplumsal fabrikada üretim giderek biyonik bir makinenin ürettiği ilişki düzeyine geçerken üretken emek biyonik makinenin kâr üretme döngüsüne öznelliği ile dahil olan ve dolayısıyla biyonik makinenin kendisini yeniden üreten bir kimliğe bürünür. Dolayısıyla, öznellik üretimi söz konusu olduğunda üretken emek biçimlerinin şirketleşmiş bireyler olması bir zorunluluktur. Sermayeyle olan ilişkisinde ancak bu güvenceyle üretken emek yaratıcı faaliyetinde özgürdür ve özgür olmalıdır. Maddi olmayan emek sürecinde sıkılan her vida, fabrika emeğinin aksine, yaratıcılığı, yeteneği ve özgünlüğü içermek durumundadır. Bu emek süreci zaman üzerinden ölçülemez. Temel olan toplumsal artı değer üretiminde harekete geçirdiği güçlerin niteliğidir. Google gibi, maddi olmayan emeğin doğasına uygun, onu yaratıcılığı, yeteneği ve özgünlüğü ile sermayeleştirmeyi başarabilen, elbirliğini patron elinden daha çok şirketleşmiş bireylerin güvencesi altında doğallığıyla geliştirmenin olanaklarını yaratmaya çalışan şirket örgütlenmeleri, kapitalizmin yeni değer üretim biçiminin öncüleridir.

Olanaklar

Maddi olmayan emeğin hegemonyası altındaki üretim süreci sürekli esnek, etkileşime açık ve mümkün mertebe doğallığında gelişen elbirliğine ihtiyaç duyar. Başka bir ifadeyle toplumsal fabrikada üretken emek ancak gelişmiş elbirliği düzeyi sayesinde üretken kılınabilir. Aynı zamanda bu elbirliğinin kendisi de maddi olmayan emek tarafından üretilir. Kapitalizmin modern döneminde sermaye üretim araçlarının mülkiyeti üzerinden emeğin toplumsallığını, elbirliğini tekeli altına aldı. Bu bağlamda bugün sermayenin bu gücünü yitirmeye başladığı söylenebilir, ancak söylenemeyecek olan bu dönüşümün komünist ilişkileri kendiliğinden ortaya çıkardığıdır. Örneğin Linux, yazılım emekçilerinin sermayeden mümkün mertebe bağımsız bir elbirliği neticesinde ortaya çıkarttıkları bir işletim sistemidir. Microsoft şirketinin, sermaye cephesinden yarattığı elbirliği sonucu ortaya çıkan Windows'un şirketsiz, patronsuz, ücretsiz, kendi ifadeleriyle 'özgür' muadilidir. Aynı

zamanda açık kodludur, yani yaratılan programın kodunu görebilir ve istediğiniz gibi müdahale ederek değiştirebilirsiniz. Dolayısıyla ilk bakışta Linux'un en azından kendisi[7] sermayeleştirilemez gibi gözükür. Ancak Linux toplumsal üretim ve yeniden üretimde kendisine şirketlerin ağ sistemlerinde ağırlıklı bir yer bulmuştur. Bugün Linux hangi toplumsal ilişkilere hizmet ediyor sorusunu sorduğumuzda bir grup yazılımcının ve Linux meraklısının bilgisayarlarının ötesinde, çok daha geniş bir etkiye (toplumsallığa) sahip olarak sermayenin üretim süreçlerine hizmet eden ağ sistemlerinde ve web hizmetlerinde kâr üretim döngüsüne katılmış bir biçimde karşımıza çıkar. Dolayısıyla Linux'un bütün o özgün ve 'özgür' yönleri onu ilişki üretimi düzeyinde komünist kılmaya yeterli olmamıştır. Maddi olmayan emeğin elbirliği, sermayenin toplumsal ilişkileri metalaştırma sürecini devindirdiği oranda sermayenin tahakkümü altındadır.

Emeğin kendisinin sabit sermayeye dönüştüğünü belirtmiştik. Bu elbette emeğin toplumsal genel zeka ile ilişkisinde de yapısal değişikliklere yol açmıştır. Bilgi her zaman için önemli bir silahtır ve bu yaygın iletişim ağları toplumsal emeğin birikimi olarak bilginin sermaye tarafından kontrolünü giderek zorlaştırmaktadır. Ne var ki sermaye giderek bilginin ve emeğin elbirliğinin doğrudan kontrolü yerine oto-kontrol mekanizmalarını devreye sokmaktadır. Bilginin hangi toplumsal ilişkiler içerisinde üretilip çalıştırıldığı temel olduğundan sermaye odak noktasını toplumsal öznelliklerin yaratılmasına kaydırmıştır. Daha basit bir ifadeyle bilgiyi işletip çalıştıran şirketleşmiş bireylerin çıkar ilişkisi temelindeki toplumsallıkları olduğu sürece sermaye bilginin kendisinin mülkiyetinden kolaylıkla vazgeçebilir. Hatta maddi olmayan emek süreçlerinin verimliliğinin artırılabilmesi açısından bilginin serbest dolaşımının teşvik edilmesi dahi gündeme gelebilir. Bu bağlamda kimi Otonomist Marksistlerin ifade ettiği gibi[8] komü-

7 Linux'u paketleyip satan şirketler vardır, ama bunların daha çok, farklı Linux parçalarını bir araya getirip derli toplu paketleme ve destek hizmetini sattıklarını söylemek daha doğru olacaktır.

8 Carlo Vercellone, *From Formal Subsumption to General Intellect: Elements for a Marxist Reading of the Thesis of Cognitive Capitalism*

nizmi, genel zekanın ve bilginin özgür dolaşımı bağlamında tanımlamak bizi ancak sermayenin komünizmine götürür.

Sermaye toplumsal fabrikada toplumsal ilişkilerin metalaştırılması üzerinden kendisini güvence altına alır. Bireylerin şirketleşmesi, sermayenin toplumsal ilişkileri metalaştırma gücünün ifadesidir. Sermayenin kendini olumlaması, emeği bireyleştirmek, toplumsallığını metalaştırmaktır. Emeğin kendini olumlaması ise komünalliğinin kuruluşudur. Sermayenin bireyciliği ile emeğin komünalliği antagonisttir. Antikapitalizm doğrudan toplumsal bir antagonizmayı ifade eder. Sermayeleşmiş olan insanın insanla kurduğu çıkar ilişkilerine ve metaların metalarla kurduğu toplumsal ilişkiye karşı insanın insanla kurduğu bütün toplumsal ilişkiler ve toplumsal değerler hayata karşı hayatın politik bedenini kurar. Kapitalizme karşı komünalliğin kuruluşu doğrudan politiktir.

İmparatorluğun Krizi

21. yüzyılın sınıflar mücadelesinin ve güç ilişkilerinin yeniden kurulduğu küresel bir krizin içinden geçiyoruz. Kapitalizmin yeni bir egemenlik biçimi olan imparatorluk, krizini yaşıyor. Kriz, kapitalizme içkin çelişkilerin ve antagonist eğilimlerin derinleşmesi ve maddi bir ilişki olarak açığa çıkmasıdır. İçinden geçilen bu krizin ne kadar süreceğini ve nasıl çözüleceğini, çatışma içinde pozisyon alan güçlerin niteliği ve bu güçlerin çatışmaya vereceği biçim belirleyecektir. Bu bağlamda kapitalizme içkin kriz eğilimleri politik bir kriz teorisinin kuruculuğu altında okunabilir ve konuşturulabilir.

Krizle birlikte en çok satılan kitaplar listesinin başında *Kapital*'in bulunması pek de tesadüf görünmemektedir. Bu kriz Marx'ı çağırmaktadır. İronik olan, Marksizmin en dibe vurduğu bir dönemde Marx'a ihtiyaç duyulmasıdır. Bu ayıp, Marx'ın değil, Marksizm adına Marx'tan uzaklaşan hepimizin ayıbıdır. Bu süreç, Marx ile olan mesafenin kapatıldığı ve Marx'ın yeniden güncellenmesinin sağlandığı bir süreç olacaktır. Lenin üzerinden bir Marx okunmasının tersine Marx üzerinden yeni bir Leninizm kurma eğilimi bir ihtiyaç olarak önümüzde durmaktadır.

Bu Kriz Döngüsel Bir Kriz Üzerinden Okunamaz

Marx, *Grundrisse*'ye "Para" bölümüyle başlar. Hemen sonra kaleme aldığı *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı* başlıklı kitabı tamamen para üzerine yazılmış bir kitaptır. En temel başyapıtlarından *Kapital*'in giriş başlığı ise "Para ve Meta"dır. Marx'ın, "paradaki bilmece metalardaki bilmeceden başka bir şey değildir"[1] derken kapitalizmin anlaşılması açısından "Para" kavramını temel bir anahtar olarak önemsediği gayet açıktır.

Marx, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı* kitabını, öngördüğü bir krize yetiştirmek için yazdı. Marx için "para" kavramı, kapitalizme içkin kriz eğilimlerinin teorileştirilmesinde temel bir öneme sahipti. Bu durum gayet açıkken, nedense Marksist birikimde "Para" kavramının ağırlığı yok denecek kadar azdır. Genel olarak, Marksistlerin Marx'a olan bu yabacılaşmasının pek çok nedeni olabilir; fakat konumuzla bağıntılı nedenlerden biri, Marksistlerin, "Para" kavramından daha çok "Meta" kavramını üretim zamanın bir kavramı olarak kavrayarak yola çıkmalarıdır. "Para" ve "Meta" kavramları ortak bilmeceye sahip iken, Marksistler tarafından "meta" kavramının çözümlenmesi, "para" kavramını unutmanın ötesinde, unutturmuştur. İçinden geçtiğimiz bu kriz, unutulmuş ve unutturulmuş olan Marx'ı, para üzerinden yeniden hatırlatmaktadır. Bu kriz, "meta" kavramının, üretim zamanının bir kavramı olarak çözümlemesi üzerinden okunamaz ve konuşturulamaz. Krizin çözümlenmesi ancak Marx'ta olduğu gibi "soyut emek" kavramıyla ilişkilendirilmiş ve dolaşım zamanının bir kavramı olarak meta kavramının okunmasıyla mümkündür.

Marksist birikimin kriz çözümlemelerine baktığımızda, birincisi üretici güçlerin eşitsiz gelişimine bağlı aşırı üretim krizidir. İkincisi, aşırı üretimle ilişkilendirilen eksik tüketim krizi, üçüncüsü orantısızlık, dördüncüsü kâr oranlarının düşme yasası olarak özetlenebilir. Bu krizlere içkin rekabet ve kapitalist üretimin plansızlığı olarak sıralanabilir. Kapitalizme içkin bütün bu kriz eğilimleri, sermayenin sınırları temelinde yapısalcı bir yerden döngüsel krizler olarak kurulmuştur. Bu temel üzerinde kurulan en radikal politik kriz teorileri bile

1 K. Marx, *Kapital 1*, Sol Yayınları, 1997, s. 102

sınıf hareketini reforme etme zorunluluğu ile karşı karşıya kalmıştır.

Antagonist çatışma ile çelişki üzerine kurulan çatışma arasındaki fark ontolojiktir. Marx'tan uzaklaşan Marksist birikim, kriz teorilerini "çelişki üzerine kurulu çatışma" üzerinden üretmiştir. Sermayenin politik olumlama felsefesiyle, emeğin politik olumlama felsefesinin ontolojik farklılığı kurulamayınca diyalektiğin reformizmi içinden antagonizma kurulmaya zorlanmıştır.

Sermayenin kendini politik olumlaması, olumsuzlamanın olumlanmasıdır. Sermaye ontolojik olarak kendisini olumsuzlayarak, olumsuzladığı kendisiyle çelişerek olumlar ve devinir. Sermayenin var oluş devinimi olumsuzlamanın olumsuzlanması üzerine kurulan çelişki diyalektiğine bağlıdır. Bu bağlamda, kriz, sermayenin kendisini politik olumlama diyalektiğine içkindir. Sermaye bir krizdir. Bir yandan sermaye için kriz, döngüsel olarak diyalektiğin teklediği süreçlerde ortaya çıkan sermayeye içkin sınırları ifade ederken, diğer yandan sermaye tekleyen diyalektiği yeniden işleten ve çalıştıran kurucu politik bir dinamik olarak ortaya çıkar. Marksist pek çok kriz teorisi, sermayenin kendini politik olumlama diyalektiğinin çelişkisi üzerine kurulmuştur. Daha somut bir ifadeyle, sermaye güçleri ve ücretli-emek ve sermaye arasındaki çelişkiye oturan bir çatışmanın kurduğu kriz teorileridir. Bu krizler, sermayenin döngüsel krizleri olarak karşımıza çıkar. Peki bu döngüsel krizler, sermayenin üretici güçleri geliştirme dinamizmine ve tekleyen diyalektiği yeniden kurarak çalıştırma gücüne tarihsel olarak sahip olduğu zaman, devrim ve kriz bağı nasıl kurulacaktır? 1848 devriminin özeleştirisi bu soruyu boşlukta bırakmıştır ve yeni bir soru yaratmıştır: Sermayenin nihai krizi ne zaman gelecektir? Sermayenin diyalektiğini tarihsel olarak çalıştıramayacağı ekonomi-politik koşullar nedir? Bu koşullar diyalektik olgunlaşma aşamasına gelene kadar sınıf ne yapmalıdır? Bu soru, kriz teorisini, sermayenin olumlama diyalektiğinin çelişkilerine oturtmanın yanlışlığından kaynaklanmaktadır. Bu yanlışlık, sınıf antagonizmasını sermayenin politik olum-

lamasının diyalektiğine gömmektir. Alman Marksizmi'nin bölünmesine neden olan tarihsel tartışma budur. Reform ve devrim, evrimci çalışma devrimci çalışma tartışmalarını yaratan, bu köklü sorunsaldır. Lenin, bu tartışmayı yeterince tüketmeden politik olarak çözmüştür. Lenin'in bu tartışma içersinde en önemli yeri kapitalizme içkin kriz eğilimlerini döngüsel krizlerden çıkarıp, politik krizlere dönüştürmesidir. Kapitalizmin rekabetçi dönemiyle emperyalizm dönemi arasındaki ayrımda yatan temel faktör budur. Lenin'in emperyalizm kuramının özgünlüğü, kapitalizmin krizlerini döngüsel krizler üzerinden değil, egemenlik teorisi üzerinden, egemenlik biçimleri üzerinden teorileştirmesidir. Lenin emperyalizmin ekonomi-politiğini bulmadı. Lenin emperyalizmin krizini politik kriz teorisi olarak kurdu. Hem "emperyalizm"i savunup, hem bu krizi, döngüsel kriz üzerinden açıklayanlar nasıl bir tutarsızlık içinde olduklarının farkında bile değildirler. Döngüsel kriz üzerinden bu krizi açıklayanlar, Alman Marksizmi'nden günümüze değin tüketilmemiş olan bu köklü sorunsalı yeniden üretmektedirler. Bu sorunsalın yeniden güncelleşmesi tüketilmemiş olanın tüketilmesi açısından bizce çok hayırlı olur.

Evet, Marx'ta sermayenin diyalektik işleyişine içkin kriz eğilimlerine dair teorileri derinlemesine görebilirsiniz. Bu eğilimler sermayenin kendini olumlama pratiğine içkin sınırlardır. Fakat Marx'taki antagonist krizi, sermayenin döngüsel kriz teorilerine içkin olarak politikleştiremezsiniz. Bunu yaptığınız an, sınıfı egemenler arası savaşın bir tarafı haline getirirsiniz. Antagonist kriz, sermayenin döngüsel kriz teorilerine ya da sermayenin sınırlarına içkin politikleşmez, tam tersi sermayenin sınırları antagonist krize göre politikleşir. Problem budur. Antagonist kriz teorisi, sermayenin döngüsel krizlerine içkin değil, sermayenin döngüsel krizleri, antagonist krizlere içkindir. Emek ve sermaye, daha köklü bir dille ifade edersek emekle ücretli emek arasındaki antagonizma, ücretli-emek ve sermaye ya da sermaye güçleri arasındaki çelişkilere ve çatışmalara içkin değil, tam tersi, ücretli-emek ve sermaye ya da sermaye güçleri arasındaki çelişkiler ve çatışmalar emek ile

ücretli-emek arasındaki antagonizmaya içkindir. Marx, yabancılaşmış soyut emek ya da meta fetişizmi üzerinden antagonizmayı kurarken, yapmak istediği budur.

Sermayenin Ürettiği Ürün Kârdır

Emeğin ürettiği ürün toplumsal kullanım değeri iken, sermayenin ürettiği ürün değişim değeri olan soyut emektir. Sermaye, toplumsal kullanım değerini, değişim değerinin özel mülkiyetinin tahakkümü altına alarak toplumsal mülkiyete yabancılaştırır. Bu ilişki, sermayenin emeği, ücretli emek altında sınıflaştırarak toplumsal olarak sömürgeleştirmesinin ifadesidir.

Değişim değeri, kapitalist toplumsal ilişkilerin üretimi için somut emeği, "zaman" kavramı üzerinden nicelikleştirerek soyut emeğe dönüştürür. Bu bağlamda sermayenin var oluş nedeni, emeği soyut emeğe dönüştürerek kâr üretmektir. Bunu da ancak değeri metalaştırarak yapar. Marx'ta meta, soyut emeğin somutlaşması ya da donmuş emek zaman olarak maddileşmesidir. Somut emek, soyutlaşarak artı-emek zaman altında, soyut emek ise değişim değerinde somutlaşarak metalaşır. Sermaye ürünü olan kâr için, değerin üretim zamanında soyutlaşarak artı değerleşmesi ve artı değerin dolaşım zamanında değerlenerek metalaşması şarttır. Bundan dolayı Marx, artı-emek zaman içerse bile, ürüne meta demez. Ürün, değişim değeri üzerinden dolaşım zamanına girdiği anda metadır. Bir başka deyişle ürün, artı-değerin kâra dönüşme zamanında metadır. Artı değer değişim ilişkisi içersinde metaya dönüştüğü oranda kâr üretilir. Meta, kâr üretiminin fabrikasıdır. Ürün metaya dönüştüğü anda kullanım değerinden soyutlanır. Bu bağlamda değişim değerine dayalı kapitalist meta tanımında, metanın kullanım değeri özelliğinin, Marx'ın dediği gibi, konunun anlaşılması açısından öte bir önemi yoktur ve meta, soyut emeğin toplumsal ilişki biçimidir. Sermaye hayatın her alanını metalaştırarak toplumsal ilişkiye dönüştürür; bu, sermayenin doğasıdır. Çünkü kapitalist toplumsal ilişki insan ile insan arasında değil metalar arasında toplumsal bir ilişkidir. Bu bağlamda Meta kavramını yalnızca maddi olan emeğe in-

dirgemek kapitalizmi anlamamak demektir. Sermaye maddi olan emek kadar maddi olmayan emeği de metalaştırarak sermayeleştirir. Canlı emeğin olduğu her nokta sermaye için soyutlaştırılarak metalaştırılır. Kapitalizmin geldiği bu noktayı anlamayanların, meta üretimini Fordist dönemde olduğu gibi yalnızca maddi olan emeğe indirgeyenlerin, bugünün krizini anlamaları mümkün değildir. Üretim zamanı ile dolaşım zamanının birliği ve bütünlüğü finanslaşmıştır. Biçimi, toplumsal sermayenin toplumsal emeği tahakküm altına alması olan sermaye birikiminde, sömürü ve kâr oranlarının yüksek tutularak üretilmesi değerin finanslaşmasıyla devinmektedir. Finans sermayesinin toplumsal hayatın her noktasına girerek bedeni, duyguyu, düşünceyi, imajı, imgeyi sermayeleştirerek metalaştırdığı anlaşılmadan imparatorluğun krizinin anlaşılması mümkün görünmemektedir. İmparatorluğun krizi, döngüsel bir kriz değil, bir egemenlik biçiminin kuruluşunu içeren, kapitalizmin gelmiş olduğu küresel sermaye birikiminin krizidir.

Soyut Emeğin Krizi

Paranın ve metanın bilmecesi soyut emektir. Soyut emeğin yalnızca eşdeğerlilik ilişkisinin kuruluşu açısından, emeğin zaman kavramı üzerinden nicelikleştirilmesine indirgenmesi hata boyutunda bir yanlışlıktır. Sermayenin başkalaşım biçimi olan meta, değişim ilişkisi içersinde tüketilme anında ölür. Fakat toplumsal sermaye içindeki donmuş emek toplumsal soyut emek olarak yaşar. Bu toplumsal soyut emek, toplumsal sermayenin toplumsal emeği gerçek tahakküm altına alma gücünü ifade eder. Bu güç, toplumsal genel zekânın, canlı emeğin cansız emek tarafından üretken kılınarak sömürüldüğünün bir ifadesidir. Soyut emek, toplumsal genel zekânın sermayeleşmesidir. Emeğin verimliliğini ölçen sermayeleşmiş toplumsal zekâ, toplumsal emek zamandır. Soyut emeğin bu boyutu, "zaman" kavramını nicelikten çıkartıp niteliksel boyuta sıçratır. Niteliksel zaman belirleyen ve ölçen, niceliksel zaman ise belirlenen ve ölçülendir. Zaman kavramı hem niceliksel hem de niteliksel olarak kurulur. Soyut emeğin bu niteliksel ölçme gücü,

emeğin toplumsallaşma boyutuna bağlı olarak yoğunlaşmasına ve merkezileşmesine bağlıdır. Bu yoğunlaşma ve merkezileşme boyutu soyut emeğin ölçme niteliğini politikleştirir ve egemenlik biçimiyle içkinleştirir. Soyut emeğin finans kapital aşamasına girmesiyle birlikte döngüsel krizler, egemenlik biçiminin krizleri olarak politikleşir. Değerin ölçüsünü belirleyen toplumsal emek zaman politiktir. Ölçü politiktir ve toplumsal sermayenin, toplumsal emeği toplumsal boyutta tahakküm altına almaya içkin sermaye birikimini belirler. Finans, toplumsal hayatın her boyutunda toplumsal soyut emeği yoğunlaştırarak merkezileştiren bir makineye dönüşmüştür. Bu kriz, yalnızca finans sektörünün krizi değildir. Bu kriz, soyut emeğin toplumsal boyutta ölçme niteliğini politik olarak yitirdiği bir krizdir ve sermayenin bütün döngü uğrakları tıkanmıştır. Küresel sermayenin, küresel çapta toplumsal emeği tahakküm altına alma işleyişi kilitlenmiş görünmektedir.

Gerekli Emeğin Finanslaşması

Artık sanayi kapitalizmi döneminde yaşamıyoruz. İçinde yaşadığımız kapitalist dönemin bio-kapitalizm dönemi olduğunu anlamamız gerekiyor. Genel olarak, sol hareketin bugünkü kapitalizmi algılayış biçimi sanayi kapitalizminin parametrelerine dayanıyor. Ana parametreler asla değişmez, bu tabii ki böyledir. Fakat bu ana parametrelerin, egemenlik biçimlerine içkin sermaye birikim işleyişine bağlı olarak çalıştığı görülmelidir. Ülkemizdeki sol hareket, güncelliği dikkate alarak Marx'tan çıkmıyor; sanayi kapitalizmi ya da Fordist kapitalizm üzerinden Marx'ı okuyor. Sermaye kavramını yalnızca üretim zamanın parametreleriyle okuyor ve Marx'ın sermaye kavramı çözümlemesini kabalaştırıyor.

Yalnızca üretim zamanın parametreleriyle hareket ettiğimizde "sermayenin ve onun özel üretim sürecinin koşullarıyla olan"[2] ilişkiyi anlarız. Oysa asıl olan "sermayenin toplumsal üretimin kolektif, genel koşullarıyla özgül" ilişkisini anlamaktır. Marx dönemindeki kapitalizm bu aşamada değildi; fakat Marx, döneminin ötesinde günümüzü de aşan bir

2 K. Marx, *Grundrisse, Cilt 2*, Sol Yayınları, 2003, s. 116

kapitalizm öngörüsü üzerinden çözümlemelerini sürdürmüştür. Bu bilinmiyor.

"Sermayenin ürünü kârdır" soyutlaması anlaşılmıyor. Bu anlaşılmayınca meta kavramı üretim zamanının kavramı olarak anlaşılıyor. Oysa Marx'ta "meta" kavramı üretim zamanının değil dolaşım zamanının kavramıdır. Kâr, üretim zamanında yaratılan artı-emek zamana bağlı artı-değerin dolaşım zamanı içersinde özel mülklüleştirerek gasp edilmesidir. Bu bağlamda kâr, değerin soyut emek altında rantlaştırılmasıdır.

Sermaye, üretim zamanıyla dolaşım zamanının birliğidir. Sermaye üretimi, bu birliğin bütünlüğüdür. Artı değer bu döngü üzerinden kâra dönüşür ve para-sermaye kâr üzerinden dolaşımdan gelir. Marx, dolaşım zamanı içersinde artı değerin meta üzerinden kâra dönüşmesi sürecine sermayenin "ölüm taklası" der. Dolaşım zamanı artı-emeği yaratmaz, fakat artı-emek zamanı kısaltmak bağlamında artı-emek zamanı belirler. Sermaye, üretim zamanıyla dolaşım zamanı arasındaki zamanı sıfırlama eğilimindedir. Ne kadar sıfırlanırsa artı-emek zaman içersindeki artı-değer miktarı da o oranda kâra dönüşür. Bu sıfırlama eğilimi, dolaşım zamanını ya da yeniden üretim zamanını kâr üreten bir üretim alanına dönüştürmek zorundadır. Değişim ilişkisi içersinde metanın donmuş emek miktarının eşdeğeri, yine soyut emeğin somutlaştığı donmuş emek miktarıdır. Soyut emek ancak soyut emekle eşitlenebilir. Dolaşım alanının ticarileşmesine, özelleştirilmesine, sermayeleştirilmesine ve şirketleştirilmesine neden olan yasa budur. İşte günümüzün kriz eğiliminin en temel noktası sermayenin bu eğilimidir. Üretim zamanı ile dolaşım zamanı arasındaki zamanı sıfırlama eğilimi, dolaşım alanını kâr üretme alanı olarak sermayeleştirmek zorundadır. Bu eğilim, kârı, değerin ölçüsü emekten soyutlaştırarak uzaklaştırır. Bu noktada fiyat, metanın değerini belirleyen artı-emek zamandan çıkar ve finansa geçer. Kâr, artı-emek zamanı artı-değer üzerinden rantlaştırırken emeğin finanslaşması boyutunda kâr, toplumsal soyut emeğin rantlaşması boyutuna geçer. Bu kriz sanayi kapitalizminin döngüsel krizi değil, bio-kapitalizmin geldiği boyutta kârın, toplumsal soyut emeğin rantlaşmasına dönüşmesi so-

nucu emekten koparak ve emeği finanslaştırarak soyutlaşması ve balonlaşmasıdır. Patlayan balon budur.

1970'lerle başlayan 80'lerle birlikte belirginleşen birikim modeli, finanslaşma modelidir. Kâr oranın düşme eğilimine içkin olarak, üretim zamanında cansız emeğin canlı emeği tam tahakküm altına alması ve üretim sürecinde canlı emeğin niceliksel pozisyonunun emeğin verimliliğine koşut değişmesi, ücretli emeğin ücret talebine içkin gelişmiştir. Kâr oranlarının ötesinde kâr miktarındaki tarihsel düşüş, yeni bir tarihsel birikim modelini zorlamıştır. Her krizden sonra sermaye emekten kaçar. Ücret talebi üretim zamanının talebi olmaktan çıkarılmış; finansal kârdan toplumsal ücret talebine dönüşen bir birikim modeline doğru yönelmiştir.

Üretici güçlerin gelişimine paralel aşırı üretim ve birikim sonucu ortaya çıkan, devasa boyutlarda "işsiz sermaye"dir. Sanayi üretimindeki düşük kâr, bu "işsiz sermaye"yi yeni kâr alanlarına açmıştır. Yeniden üretim alanlarının sermayeleşmesi bunun ürünüdür. Bu boyuttan itibaren Fordizm çökmüş ve sermaye birikimi "sermayenin toplumsal üretimin kolektif, genel koşulları ile özgül ilişkisi"[3] üzerinden yapılanmaya başlamıştır. Artık, sermayenin emeği tahakküm altına alma paradigması "özel sermayenin ve onun özel üretim sürecinin koşullarıyla ilişkisinden" farklılaşmıştır. Emeğin ücretli emek altında sınıflaştırılarak tahakküm altına alınması, toplumsal boyuta sıçramıştır. Toplumsal genel zekâ, toplumsal emeği verimlileştiren sabit sermayeye dönüşmüştür. Bu boyutla birlikte yabancılaşmış değer olan kâr, değerden soyutlanarak sanallaşmıştır. Gerekli emeğin ücretlendirilmesi fabrikadaki artı-değerden değil, emeğin toplumsal verimliliğine bağlı olarak toplumsal soyut emeğin rantlaştırılması üzerinden yapılmıştır. Toplumsal gerekli emek finanslaştığı oranda, yani finansal kâr ürettiği oranda toplumsal kârdan ücretlendirilmiştir. Bu ücretlendirme kredi üzerinden borçlandırmadır. Ücret, gerekli emeğin finanslaşması üzerinden kredi olarak ödenmektedir.

Bu durumu ve Amerika'daki finansal krizi anlamak için somut bir örnek üzerinden gitmek yararlı alacaktır. Bankacı-

3 *A.g.y*, s. 116

lık sektöründeki değişikliği ve değişimi anlamak gerekiyor. Eskiden mevduat bankacılığı vardı. Bugünkü krize neden olan yatırım bankacılığıdır. Arasındaki fark, banka sermayesinin borsaya içkinleştirilerek yapılandırılmasıdır. Finansal enstrümanların türevleşmesi bunun ürünüdür. Mevduat bankacılığı açısından ücretin finanslaştırılmasının en basit örneği kredi kartlarıdır. Siz bir mevduat sahibi olmasanız da kredi kartı ilişkisine girdiğiniz anda faiz karşılığı olmayan bir mevduat sahibi olmuşsunuzdur. Fakat çalıştığınız şirket veya devlet bunu faizleştirir. Mevduat bankacısı kredi kartı üzerinden gerekli emeği mevduatlaştırarak sanayi sermayesine faizli kredi olarak verirdi. Yatırım bankacıları bunu böyle yapmamaktadırlar. Onların yaptığı, bankasındaki kredi hacmini sermayeleştirip paketleştirerek borsada hisseleştirerek satar. Borsadaki hisse fiyatları üzerinden kredi kartı markalaşır ve metalaşır. Sosyal güvenliğin gerek devlet eliyle gerekse özelleştirme sonucu sermayeleştirilmesi de finanslaşma üzerinden yapılmaktadır. Gelelim asıl mortgage krizine! ABD 2009 yılında, ikinci dünya savaşından bu yana en büyük bütçe açığını verecektir: 1.75 trilyon dolar. ABD merkez bankası Fed, yatırım bankalarına konut kredisi olarak kullanılmak üzere çok düşük faizle kredi verirdi. Toplumsal gerekli emek bu fırsatı değerlendirilerek konut kredisi üzerinden ev sahibi oldu; fakat kredi ödenene kadar konutun mülkiyeti bankaya aittir. Yatırım bankası bu kredileri ve mülkiyetindeki ipotekleri finansal enstrümana çevirerek paketler, sermayeleştirerek meta haline getirir ve uluslararası borsada bu metaları satar. Bu türevler borsada satıldıkça ve toplumsal gerekli emeğin talebi yükseldikçe konut fiyatları yükselir. Sub-primer denilen geri ödemesi riskli bu finansal enstrümanlara toksit madde denilmektedir. ABD, aptal uluslararası bankalara ve yatırımcılara bu toksitleri satar ve ödeme dengesi açığını kapatmaya çalışır. Bir başka banka da bu toksitleri türevleştirerek başkasına satar ve böylece sonsuz bir zincir kurulur. Konut kredisi almış toplumsal gerekli emek, evinin fiyatlarının yüksekliğinden yararlanarak, diğer ihtiyaçlarını kredilendirmek için evini sermayeleştirir. Bu durum karşısında, olgunun sırını gizlemek için yalan söylenmektedir. Kredi-

ler ödenmediği için hisselerin battığı söylenmektedir. Gerekli emek kredisini ödemese de sonuç değişmez. Önemli olan konut fiyatlarının yüksek tutulmasıdır. Dert insanları konut sahibi yapmak değil, konut sektörünü finans alanında metalaştırmak için sermayeleştirmektir. Konut fiyatını belirleyen talep değil, uluslararası borsadaki hisse fiyatının yüksekliğidir. Toplumsal gerekli emek, finansal piyasa yaratılması için bir mevduat gücüdür. Bu basit anlatımı bütün toplumsal ilişkilere indirgemeniz mümkündür.

Kâr oranın düşme eğilimine bağlı olarak, artı değer miktarının düşmesi metanın fiyatlanmasında kâr miktarını düşürmektedir. Düşen bu kâr miktarını fiyata yansıtmamak için fiyatlar yüksek tutulmak zorundadır. İşte bu fiyatların yüksek tutularak kârı yüksekte tutma mekanizmasını finanslaşma üstlenmiştir. Slogan şudur: "kârını yüksek tutmak istiyorsan finanslaş!" Yaşamın finanslaşması yalnızca toplumsal gerekli emeğin mevduatlaşmasını sağlamaz aynı zamanda gelecekteki ücretini de bugünden sermayeleştirir. Borsa, emeğin 10 yıl sonrasını, belki 20 yıl sonrasını satın almıştır. Artık toplumsal gerekli emek için ücret, kredi üzerinden borçtur. 25 yıldır sendika siyasetinin tıkanmasının ve yok sayılmasının nedeni budur. Çünkü toplumsal gerekli emek, ücret talebini patrondan değil toplumsal patron finans kârından, yani soyut emeğin rantlaştırılmasından, kredi olarak talep etmektedir.

Kâr, üretim zamanıyla sınırlanmış artı değerden koptu, yetmedi gelecek yılların artı değeri üzerinde kendisini üretti; bu da yetmedi canlı emeğin bugününden ve yarınından da koparak soyutlaştı. Kriz, bu soyutlaşarak hayalileşen kâr üretiminin çöküşüdür. Büyük iflaslar, küresel bir işsizlik ve antagonist bir kriz bizi bekliyor. Evet, nasıl ki sermaye toplumsal soyut emeği özel mülkiyetle rantlaştırdıysa, emek de toplumsal soyut emeği kolektif emek adına politik olarak talep etmelidir. Küresel çapta ve toplumsal boyutta emeğin toplumsallaşmasıyla özel mülkiyet arasındaki antagonist çatışmaya girmiş bulunmaktayız. Yeni bir komün bizi bekliyor. Şenliğimizin adı zafer olsun!

Emeğin Finansallaşması

2 Bin Lira Kredi Çek, 10 Ay Öde

"Biz işe başlarken bizi geçici olarak işe aldılar. Bizi ilk etapta geri hizmetli olarak çalıştırdılar. Daha sonra yeteneklerimize göre başka işler de vermeye başladılar. Ben mesela, kaymakamlıkta yazı işlerine bakıyorum, aracı ben kullanıyorum, yabancı dilimden faydalanıyorlar. Kaymakamlıkta AB büro temsilciliğimiz var. Yurtdışından gelen yabancılarla birlikte çevirmenlik yapıyorum. Ne varsa bizim elimizden geçiyor" diyen Eryürek, bütün bunları yaparken bir lira bile fark almadıklarını anlatıyor.

Cumartesi-pazar günleri dahi çalışsalar fazla mesai ücreti alamadıklarını söyleyen Eryürek, belli bir çalışma saatleri olmadığını, sözleşmelerinde, "İşyeri ne zaman açılır ne zaman kapanırsa çalıştırılabilirler" yazdığını söyleyerek; "Mesai bitti mesela bu akşam, ama saat altı buçukta tekrar gideceğim. Artık ne zaman bitecek belli değil" dedi.

Eşinin de kendisi gibi 4-C statüsünde çalıştığını anlatan Eryürek, ancak kıt kanaat geçindiklerini söylüyor. Eryürek, "İki ay boşta kalıyoruz. İnanın hemen gidip iki milyar kredi çekiyoruz. Diğer ödemelerimizi yapıyoruz. İki ay bizi geçindirsin diye. Sonraki on ay o iki ayı kapatmaya çalışıyoruz" diye konuştu. (İstanbul/EVRENSEL - 03.01.2010)

Emeğin Finansallaşması

Yukarıdaki ifadede, 1980'li yıllardan itibaren yaşadığımız neo-liberal sermaye birikim sürecinin emek cephesi açısından ne anlama geldiğini görmek mümkün. Bir yandan düzensiz çalışma ilişkilerinin yaygınlaştırılması, bir yandan ücret ve emek zaman arasındaki ilişkinin bozulması, bir yandan esnek çalışma saatlerinin dayatılması ve en sonu emeğin içinde bulunduğu sıkıntıdan borç ilişkisine girerek çıkmaya çalışması. Üstelik bu borçlanma "bu ay biraz sıkışığız" diyerek eşe, dosta, akrabaya borçlanma da değil. Emeğin borçlandırılarak finansal alana içerilmesi ve buna mukabil her daim yeniden ve yeniden daha kötü koşullarda üretim alanına fırlatılması... Emeğin ücret talebinin kredi talebine dönüşmesi...

1970'lerden ve özellikle 1980'lerden sonra yaşanan sermaye birikim sürecinde finansallaşmanın artmış olduğu sıkça vurgulanmaktadır. Sermayenin üretim alanındaki faaliyetlerine nazaran finansal alandaki faaliyetlerinin yoğunlaştığı yönünde pek çok analiz mevcuttur. Marksist düşüncede finansallaşma, üretim alanı ile dolaşım alanı arasındaki ilişkinin bozulmasından veya orantısızlığından kaynaklı olarak, üretim alanında kâr miktarının ve kâr oranının düşmesi sonucu, sermayenin dolaşım alanındaki kâr (rant) olanaklarına yönelmesini ifade etmektedir. Üretici güçlerin gelişiminin sonucunda ortaya çıkan aşırı sermaye birikimi, üretim alanında yeniden artı değer üretimine dönüştürülemezse ortaya devasa bir "atıl sermaye" çıkar ve bu "atıl sermaye" ancak dolaşım alanındaki finansal mekanizmalar sayesinde değerini koruyabilir ve kâr edebilir. Bu anlamıyla finansallaşma, sermayenin değersizleşmesini engellemeye yönelik bir ilişkiler ağıdır. Her ne kadar finans sermayesi artı değer üretmediği ve hiçbir şey yapmadan üretilen artı değere ortak olduğu gerekçesiyle "parazit" olarak nitelense de ve sermaye üretimine dışsal bir olgu olarak tanımlansa da, kapitalist toplumsal ilişkilerin örgütlenmesinde ve sürdürülmesinde sermayeye içkin olduğu yadsınamaz. Finansın dışsal bir olgu olarak nitelenmesi, artı değer yaratımının mekanı olan üretim alanına dışsallık olarak okunur ve finansallaşma dolaşım alanına özgü bir olgu ola-

rak değerlendirilir. Oysa özellikle günümüzde finansal alanın toplumun bütün kesimlerini içermeye yönelerek son derece genişlemiş, finansal araçların çeşitlenmiş ve karmaşıklaşmış olduğu düşünüldüğünde, finansallaşmanın yeni bir sermaye birikim modelinin asli unsuru haline gelmiş olması üzerinde düşünmek anlamlıdır. Bu yüzden finansallaşmayı üretim alanına dışsal ve salt dolaşım alanına özgü bir olgu olarak değerlendirmek yerine, sermayenin değerlenmesinin ve soyut emeklerin birbiriyle eşitlenmesinin koşullarını güvence altına alarak sermaye birikiminin sürdürülebilirliğini sağlayan bir olgu olarak algılamak, emekle sermaye arsındaki ilişkinin yeniden düzenlenmesi ve emeğin sermayeye içerilmesi anlamında ufuk açıcıdır. Kısaca ifade etmek gerekirse günümüzde finansallaşma, nispi artı değer üretmenin sınırına gelen, emekten ve onun politik gücünden kaçmanın yollarını arayan ve emekten kaçtıkça kârlılığını sürdürmenin tek ve zorunlu yolu olarak yine ona geri dönmek zorunda kalan sermayenin, emeği tahakküm altına almasının bir mekanizması olarak işletilmektedir. Fabrikada ücretli emek biçiminde sermayeye tabi kılınarak sermaye ilişkisinin içinde özneleşen emeğin, bu kez de toplumsal fabrikada finansallaşmaya içerilerek sermayenin toplumsallaşması içinde özneleşmesine tanık oluyoruz. Böylece sermayenin ekonomik zorunun politik tahakküm sürecini düzenleyen finansallaşma, yeniden üretim alanlarını sermayeleştirerek ve emeği borçlandırarak, yeni bir sermaye birikim modelinin ve emekle sermaye arasında sınıflaştırmaya dayalı ilişkinin yeniden kuruluşunun önünü açıyor.

Ücret Talebinden Kredi Talebine

Emeğin yirminci yüzyıl başındaki isyanını faşizmle bastıran ve iki paylaşım savaşı sonrasında, bu isyanı ücretli emeğin örgütlü ve kurumsal gücünün kabulü üzerinden reforme eden sermaye, iki savaş öncesi girdiği krizden fordist birikim modeli ile çıktı. Bu birikim modeli; emekle sermaye arasındaki ilişkiyi, üretkenlik artışı anlaşmaları ve ekonomik büyüme çerçevesinde emeğin sıkı düzenlenmiş bir iş süreci içinde çalışmayı, buna mukabil sermayenin yüksek ücret ödemeyi kabul ettiği ve dev-

letin emeğin yeniden üretim alanlarını, yani sosyal güvenlik, sağlık, eğitim gibi hizmetleri üstlendiği "üçlü ittifak" zemininde düzenledi. En önemlisi bu birikim modeli, üretici güçlerin geliştirilmesine ve cansız emeğin canlı emeği tam tahakküm altına almasına olanak sağlayarak, soyut emeklerin üretim zamanı üzerinden eşitlenmesini mümkün kıldı. Emeğin sermayeden talebi ücret artışı, devletten talebi yeniden üretim alanlarının güvence altına almasıydı; ödediği bedel ise isyan etmeden çalışmak ve sözleşmeye sadık kalmaktı. Kapitalizmin "altın çağı" denen ve 60'lara kadar süren bu süreç, sermaye açısından hem ücret katılıkları hem de yeniden üretim alanlarının örgütlenmesi anlamında devlete ödediği vergi yükleri nedeniyle sömürü maliyetlerinin artması sonucunda sürdürülemez hale geldi. Üstelik ücretli emeğin örgütlü gücü sürekli ücret artışı ve sosyal hakların genişletilmesi talebinde bulunuyordu. Sonuç, sermayenin sabit sermayeyi geliştirmesi ve canlı emekten kaçması oldu. Fordist sermaye birikim sürecinde ulaşılan sermayenin organik bileşimi düzeyi, artık canlı emeği ememez hale geldi. Bu noktadan sonra sermaye, kârlarını korumak ve büyümeyi devam ettirmek için kredi destekli genişleme yolunu tercih etti. Bu, sermayenin borçlanma yoluyla, yani emeği gelecekte daha çok sömürme vaadi ile emeği tahakküm almasının bir girişimiydi. Ama borçlanma, sermayenin üretim maliyetlerine bir de borç ödemelerini ekleyince sömürü maliyetleri iyice arttı. Oysa sermayenin canlı emekten kaçarak kârlılığını koruması mümkün değildi. Artık fordizmin çözülüşü kaçınılmaz hale gelmişti. Geriye yapılacak tek şey kalmıştı: Emek zamana dayalı değer üretme ilişkisinin ve buna dayalı sınıflaştırma pratiklerinin dönüştürülmesi. Bu aşamadan sonra soyut emeklerin birbiriyle eşitlenebilmesi, üretim alanı, yani fabrika üzerinden değil, ancak yeniden üretim alanlarının sermayeleşmesi ile gerçekleştirilebilirdi.

Fordist birikim sürecinde işletilen değer yaratma ilişkisinin ve buna bağlı sınıf ilişkilerinin çözülmesi, 80'lerde ücret ilişkilerinin parçalanması, güvencesiz ve düşük ücretli çalışma süreçlerinin dayatılması, emeğin örgütlü gücünün temsilcisi olan sendikaların altının oyulması, üretim faaliyetlerinin ta-

şeronlaştırılması ve yeniden üretim alanlarının sermayeleştirilmesi ile mümkün kılındı. Bu süreç aslında, bir zemin temizleme harekatı gibiydi. Piyasa ideolojisinin yüceltilmesi ile eğitim, sağlık, barınma ve sosyal güvence faaliyetleri toplumsal birer ihtiyaç olmaktan çıkarılıp bireyselleştirildi ve sermayenin kâr mantığına teslim edildi. Böylece sermaye için yeni kâr olanaklarının önü açılırken, emek açısından yeni bir mülksüzleşme ve yoksulluk başladı. Artık sermaye birikimi, fabrikayı aşarak, Marx'ın dediği gibi "sermayenin gerçek tahakkümü", yani bütün toplumsal ilişkilerin sermaye ilişkisine tabi kılınması üzerinden yapılanır hale geldi. İşte finansallaşma tam da bu noktada, yani emek üzerindeki tahakkümün fabrikayı aşıp toplumsal boyuta geçtiği aşamada değer yaratma ve buna dayalı sınıf ilişkilerinin dönüşümünde devreye girdi. Finansallaşma sayesinde emeğin ücretlendirilmesi, üretimde elde edilen kârlar üzerinden değil, toplumsal gerekli emeğin finansallaştırılması ile elde edilen toplumsal kârlar (rant) üzerinden yapılmaya başlandı. Marazzi, fordizm sonrası sermayenin yeniden üretiminin "kısmen rantiyecinin tüketimi, kısmense çalışanların tüketici borçları ile" sağlandığını ve "kârın gerçekleşmesi sorunu"nun "ücret olmayan gelir tarafından tüketimin rolüne gönderme yaptığını" ileri sürer. Finansallaşmaya dayalı sermaye birikimi sürecinde "rantın, kârın ötesinde bir tür ücrete dönüşmesi söz konusudur." Emeğin borçlandırılarak ve onun yeniden üretim alanlarını sermayeleştirerek finansal alana içerilmesi, sermayenin emek üzerindeki tahakkümünün yeni biçimleri olarak karşımıza çıkar.

Emeğin Finansal Alana İçerilmesi

Bryan, "kapitalist sermaye birikimine içkin" olan finansallaşma yoluyla emeğin borçlandırılmasını, "sermayenin bir biçimi olarak emeğin yeniden kuruluşunu" örgütleyen bir süreç olarak okur. Bu anlamıyla "finansallaşma, artı değer yaratılması ve el konulmasına dair geleneksel Marksist nitelemeyi değiştirmiştir." Bryan'a göre "artı değer geleneksel yöntemle üretilmeye devam etmektedir. Ama finansallaşma, emeğin hem değişen sermaye hem de meta sermaye olarak anlaşıl-

ması" yönünde bir değişime yol açmıştır. Finansallaşmanın, "emeği sermayenin bir biçimi olarak yeniden kurması", emeğin sadece metaları tüketerek "kendi emek gücünü" yeniden üretmesi ile değil, aynı zamanda kredi yoluyla finansal sisteme dahil olması anlamında yorumlanmalıdır. Emek finans sektörüne eklemlendikçe ve finans sisteminin konusu haline geldikçe, "gündelik yaşamın kendisi de" finansallaşmaktadır. Bryan, Marx'ta sermaye döngüsünün parayla, ama emek gücünün yeniden üretiminin metayla başladığını belirtir. Günümüzde emeğin finansal sisteme eklemlenmesiyle birlikte emek gücünün yeniden üretiminin de parayla (krediyle) başladığını ve bu anlamıyla "tıpkı sermaye döngüsünde olduğu gibi (kâr ve faiz), ücretin de tüketim giderleri ve faiz ödemeleri kısımlarından oluştuğunu" ileri sürer. Bryan'a göre bu ücret ilişkisinin yeniden düzenlenmesi anlamında önemli bir değişimdir, çünkü "ücret, geçmişte yaratılan artı değerin karşılığı olarak emeğe yapılan ödemedir, oysa kredi gelecekte yaratılacak artı değerin karşılığı olarak verilir." Böylece, borçlanma, nasıl ki sermaye açısından gelecekte artı değer yaratmak üzere emeği daha çok sömüreceği vaadi üzerinden işliyorsa, emek gücü açısından da gelecekte kapitalist değer yaratma ilişkilerinin içinde kalacağına ve hangi koşullar dayatılırsa dayatılsın ücret ilişkisini sürdüreceği vaadi üzerinden işler.

Lapavistas ise, 1970'lerden sonra yaşanan yeni finansallaşma sürecinin özgün yanını, hem ücret hem de emeklilik, sosyal güvence vb. emeğin ücretine dahil olan kısımlar anlamında emeğin gelirlerinin finansal alana içerilmesi olarak açıklar. Lapavistas'a göre sermayenin finansal alanda "kâr kaynağı olarak kişisel gelire yönelmesi", emeğin bir yandan tüketim amaçlı borçlanma yoluyla, diğer yandan eskiden "kamusal alanda" örgütlenen emeklilik ve sosyal güvence hizmetlerinin "ticarileştirilerek" doğrudan emeğin bireysel sorumluluğuna bırakılması yoluyla "finans sisteminin" içine çekilmesi anlamına gelir. Böylece sermaye, bireysel borçlandırma sayesinde "doğrudan ve sistemli olarak ücretlerden kâr elde etmektedir." Lapavistas bu süreci "finansal sömürü" olarak kavramsallaştırır.

Tüm bu dönüşümler, emeğin emek zaman üzerinden ücretlendirilmesinin önünü açarak ücretlerin yaratılan değerden bağımsızlaştırılmasına, düzensiz çalışma pratiklerinin dayatılmasına, borçlandırma yoluyla emeğin sadece geçmişte yarattığı değere değil gelecekte yaratacağı değere de bugünden el konularak bir kıskaca sokulmasına olanak tanıdı. Böylece, emeğin üretimden gelen örgütlü gücünün ve bu güce dayanarak yürüttüğü politik pratiklerin tasfiyesi mümkün kılındı. Oysa emek hala değerin yaratıcısı olarak, sahip olduğu bütün becerilerle toplumsal üretim süreçlerinin örgütleyicisi ve işleticisi olarak duruyor. Emeğin toplumsal elbirliği ile yarattığı ve finansal alanın içine çekildikçe kendinden soyutlaşan bu değeri sermaye gasp ediyor. Bu yüzden artık çıplaklaştırılan ve mülksüzleştirilen emek, sermayenin karşısına ancak kendi yarattığı değerin toplumsal mülkiyetini politik olarak talep ederek çıkmak ve bu yöndeki pratiklerin deneyimine girmek durumundadır.

Kaynakça

Werner Bonefeld, John Holloway, *Küreselleşme Çağında Para ve Sınıf Mücadelesi*, Otonom Yayıncılık, 2007

Dick Bryan, Randy Martin ve Mike Raffetery, *Financialization and Marx; Giving Laboor and Capital a Finance Makeover*, Review of Radical Political Economics, 2009

Costas Lapavistas, *Financialisation, or the Search for Profits in the Sphere of Circulation*, Research on Money And Finance Discussion Paper, 2009

Costas Lapavistas, *Financialised Capitalism: Direct Exploitation and Periodic Bubbles*, Discussion Paper, 2008

Christian Marazzi, *Finansal Kapitalizmin Şiddeti*, Otonom Dergisi, sayı 19, 2009

Biçimsel Tahakküm, Gerçek Tahakküm ve Ötesi... Biyo-Politik Tahakküm

Kapitalizmin son otuz kırk yıldır içinde olduğu ve "neoliberal sermaye birikim süreci" olarak adlandırılan dönemde, sermayenin insan ve doğa üzerinde tüm vahşetiyle yeniden yapılanmasına tanık olduk ve olmaya devam ediyoruz. Fordist birikim rejiminin ve bu birikim rejiminin ücretli emeğe dayalı iktidar işleyişinin çözülüşünden bu yana, artık ne güvenceli çalışmadan ne emeğin ekonomik ve politik haklarından ne toplu sözleşmelerden ne yurttaşlıktan ne adaletten ne eşit dağılımdan ne de kapitalizm dışında kalan emek biçimlerinden ve "görece bağımsız kurumlardan" söz edebiliyoruz. Dilimizde güvencesiz çalışma, esnek üretim, yeniden üretim alanlarının sermayeleşmesi, borç ekonomisi, bireysel sözleşmeler, taşeronlaştırmalar ve eğitimin, sağlığın, suyun, emekliliğin vb. metalaşması var. Sermaye insana (emeğe), doğaya ve tüm toplumsal ilişkilere dokunarak ve Marx'ın deyişiyle dokunduğu her şeyi "kendi suretine dönüştürerek", kapitalist değer üretimini zamanın ve mekânın ötesinde genişletmekte. Sermayenin biyopolitik tahakkümü dediğimiz bu süreç, kapitalist sınıflaştırmanın tarihselliği zemininde kavrayabileceğimiz bir süreçtir.

Marx'ın "biçimsel tahakküm" ve "gerçek tahakküm" kavramları, sermayeyi salt "şey" olarak değil bir "ilişki" olarak okumanın önünü açarak sınıflaştırmaya dayalı tahakkümün tarihselliğini kurmamızda bir olanak sunar. Buradan yola çıktığımızda, sermayenin ve sermaye ilişkilerinin üretiminin, ancak emek sürecinin sermayenin değerlenme sürecine tabi kılınarak tahakküm altına alınmasıyla mümkün olduğunu görürüz. Sermayenin değerlenmesi, ancak genelleşmiş meta üretimine, yani bireysel değil toplumsal emek tarafından değişim değeri için üretilen kullanım değerleri olarak meta üretimine dayandığına göre, toplumsallaşmış emeğin soyutluk düzeyi ve toplumsal iş bölümünün yaygınlığı ile derinliği, değişim değeri üzerinden kurulan sınıflaştırma ilişkilerinin üretimini kavramak bakımından elzemdir. Bu anlamıyla sermayenin sınıflaştırmaya dayalı tahakkümünün derinleşerek genişlemesinin ve kapitalist değer üretimine oturan toplumsal iktidar işleyişine özgü egemenlik biçimlerinin kuruluşu, yine değer teorisine bağlı olarak emeğin sermayenin tahakkümü altına sokulmasının uğrakları olan "biçimsel", "gerçek" ve "biyo-politik" tahakküm uğraklarının tarihselliğindeki süreklilikler ve kopuşlarda aranmalıdır. Bu tür bir yöntem bizi, hem kapitalizmin tarihini sırf sermayenin kendini olumlama tarihi olarak okumaktan uzak tutacak ve böylece emeğin sermayeye başkaldırışının tarihini gözetmemizi sağlayacak hem de kapitalist egemenlik biçimlerinin değer teorisine içkin bir politik kuruculukla işletildiğini görmemize olanak sunacaktır. Bu tahakküm biçimlerinin kavranmasında seyri izlenmesi gereken ve birbiriyle bağlantılı iki kavram vardır: biri değer üretme ilişkisindeki dönüşümler, diğeri ise sınıf bileşimidir. Değer üretim biçimindeki dönüşümler, mutlak ve nispi artı değer üretiminin nesnel ve öznel koşullarını anlama olanağı sağlarken, sınıf bileşimi bu koşulları belirleyen ve onlar tarafından belirlenen öznellikleri kavramamızı sağlar. Böylece kapitalizmin tarihini, sermayenin iktidar tarihi olarak değil, emeğin başkaldırılarının, yenilgileri de dahil olmak üzere, soykütük tarihi olarak okumamızın önü açılır.

Biçimsel Tahakküm

Biçimsel tahakküm dönemi, Marx'ın ilksel birikim döneminde mülksüzleştirilmiş ve emeği sermayenin karşısına emek gücünden başka satacak başka hiçbir şeyi olmayan "özgür emekçiler" olarak çıkaran süreçle birlikte başlar. Böylece toplumsal değer üretimi, değeri emek zamanla ölçülen emeğe dayalı hale gelir. Sermaye artık, kendi emeğini değerli kılmanın maddi koşullarından kopmuş olan emeği ücretli emek biçimi altında sınıflaştırmanın nesnel koşullarını elde eder. Biçimsel tahakkümde emek sürecinin sermayenin değerlenme sürecine tabi kılınması, Marx'ın deyişiyle "mutlak artı değere dayalı" üretim biçiminin hâkim hale gelmesi ile gerçekleşir. Bu süreçte "nesnel emek koşulları (üretim araçları) ile öznel emek koşulları (geçim araçları), sermaye olarak emek gücünün alıcısı tarafından tekelleştirilmiştir." Bu aynı zamanda değişim değeri için üretimin başladığı yerdir ve artık ne "üretimin sınırı tüketimin sınırıdır" ne de "üretim miktarı bellidir". Üretim sürecinde emek hala emek aletlerini kullanmaktadır ve işinde niteliklidir (İtalyan otonomist hareket içindeki kuramcılar biçimsel tahakküm dönemindeki sınıf bileşimini ifade etmek için "profesyonel işçi" tanımını kullanır). Sermaye, nitelikli ama artık emek aletlerinin sahibi olmayan bu emeğin elbirliğini fabrika zamanına ve mekanına tabi kılarak artı değer elde eder. Emek gücünün değeri fabrika üretiminin zamanına tabi hale gelir. Fabrika zamanının gerekli emek-artı emek diyalektiğine dayalı ölçüsü, değer üretiminin belirleyeni olur. Emeğin fabrika mekânında ve zamanında örgütlenen işbölümü ile toplumsallaşması, diğer emek biçimlerini tahakküm altına alarak tasfiye eder. Biçimsel tahakkümün biçimselliği, emeğin feodal dönemin açık siyasal zora dayalı üstünlük ve tabiiyet ilişkilerinden kurtulup, "emek koşullarının sahibi olan sermayenin" toplumsal mülkiyetine geçmesindendir. Sınıf mücadelesinin ekseni, sermaye açısından mutlak artı değeri artırmaya yani daha fazla canlı emeği artı değer üretimine tabi kılmaya, emek cephesi açısından ise gerekli emek zamana karşılık gelen değeri artırmaya dayalıdır.

Somut emeğin soyut emeğe dönüştürülmesinde ya da somut emeğin ürününün soyut emeğin ürününe dönüşmesinde, biçimsel tahakküm ilk uğraktır. Değişim değerine dayalı toplumsal ilişkilerin kuruluşu ve hâkim hale gelişi böylece başlamış olur. Belli bir uğrakta belli oranda canlı emeğin sömürülmesi ile elde edilen artı değer, başka bir uğrakta yeni ve daha fazla canlı emeğin artı değer üretimine tabi kılınması, yani değişim değerine dayalı üretim ilişkilerinin genişleyerek toplumsallaşması anlamına gelir. Bu toplumsallaşma ancak emeğin yarattığı değerlerin eşitlenmesi ile mümkündür. Değerlerin eşitlenmesi ise toplumsal olarak gerekli zamanın politikliğine içkindir ve değerlerin üretildiği ve toplumsallaştığı zaman ve mekânın politik tahakküm altına alınmasını zorunlu kılar. Biçimsel tahakküm döneminde politik tahakküm, emeği ulusal sınırlar içinde tahakküm altına alan egemenlik biçimi olan ulus devletler sayesinde kurulur.

Gerçek Tahakküm

Gerçek tahakküm biçimsel tahakkümden iki yönden farklıdır: Birincisi emek aletlerinin yerini makinelerin almasıyla emek sürecinin kendisi dönüştürülmüştür. Marx bunu "sermayenin emek üzerinde gerçek boyunduruğu ile birlikte üretim tarzının kendisinde, emeğin üretkenliğinde ve sermayeci ile işçi ilişkisinde ... tam bir devrim meydana gelir" biçiminde ifade eder. Emek artık, emek aletlerine ve emek sürecine hâkim olmaktan çıkar ve makinelerin uzantısı haline gelir. Emek sürecinin bütünü üzerindeki hâkimiyetini kaybeder. Bu, Camatte'nin deyişiyle "gerçek tahakkümü biçimsel tahakkümden ayıran şeydir; üretim araçları artı emek elde etmenin araçlarına dönüşmüştür, bu süreçte 'asıl öğe' sabit sermayedir." Sermayenin artan organik bileşimi ile birlikte sınıf bileşimi de değişir. Artık söz konusu olan "profesyonel işçi" değil "kitle/toplumsal işçi"dir. Dolaysız üretim sürecinde fabrika zamanında ve mekânında tahakküm altına alınan emek, bu kez tüm toplumun fabrikaya dönüştürülmesiyle toplumsal fabrikada tahakküm altına alınır. Marx'ın vurguladığı gibi, gerçek tahakküm döneminde

toplumsal emeğin üretici güçleri, sermayenin üretici gücü olarak karşımıza çıkar.

İkincisi, artı emek zamanın artırılması, mutlak artı değer üretimine yani daha fazla canlı emeğin işe koşulmasına değil, nispi artı değer üretimine dayalı hale gelir. Bu, emeğin verimlileştirilmesi yoluyla tahakküm altına alınması demektir. Sermayenin artan organik bileşimi temelinde emeğin verimlileştirilmesi, sermayeler arası rekabetin belirleyici dinamiği haline gelir. Sermayeler arası rekabet, emeği verimli kılamayan sermayelerin tasfiyesini doğurur. Bu tasfiye aynı zamanda, mutlak artı değere dayalı emek zamanın tasfiyesidir.

Birinci sanayi devriminden Fordist birikim rejimine değin uzanan gerçek tahakküm dönemi ile birlikte, sermayenin öznelliği olan artı emek zaman ile emeğin öznelliği olan gerekli emek zaman arasındaki çelişkiden üretim zamanı ile dolaşım zamanı arasındaki çelişkiye geçilir. Üretim zamanının mekânı ulus devlet iken, dolaşım zamanı dünya piyasasıdır. Bu dönemde kâr oranlarının sabitlenmesi ve eşitlenmesi, ulus devletler arası hiyerarşi ve küresel işbölümüne dayalı egemenlik işleyişi içinde ulusal "toplumsal emek zamanın" düzenlenmesi ile sağlanmıştır. Bu anlamıyla gerçek tahakküm döneminin özelliği, emek gücünün politik öznelliğini sermayenin politik öznelliğine kapatarak reforme etmesidir. Üretkenlik anlaşmaları zemininde ücretli emeğin politik bir güç olarak sermaye tarafından içerilmesi bu döneme denk düşer.

Biyo-Politik Tahakküm

Biyo-politik tahakküm dönemi, üretim zamanı ile dolaşım zamanı arasındaki ayrımın kalktığı, yeniden üretim alanlarının sermayeleştiği, toplumsal olarak gerekli emek zamanın bütünüyle artı emek zamana dönüştüğü bir uğraktır. Artık sadece üretim süreçleri değil, yeniden üretim süreçleri ve hayatın bütünü sermayenin değerlenme süreçlerine tabidir. Değer üretiminin ve dolaşımının politik egemenlik alanı artık bütün dünyadır.

Gerçek tahakkümde artı değer üretimi ve değişim değerinin toplumsallaşması, değerin emek zaman üzerinden ölçül-

mesini sağlayan diyalektik temelinde işletilir. Artı emek zamanın artırılması, emeğin makineler yoluyla verimli kılınmasına bağlıdır. Oysa biyo-politik tahakkümde, değerin ölçüsü emek zaman olmaktan çıkar. Emek gücü yine artı değer üretmekte ve değişim değerine dayalı toplumsal ilişkiler işlemeye devam etmektedir. Ama bu üretimi ve ilişkileri kuran ve işleten emek zamanın sermayeleşmesi değil, genel zekânın sermayeleşmesidir. Canlı emeğin kendisi sabit sermayeye dönüşür. Sermayenin organik bileşiminin artmasıyla birlikte fabrika zamanının ve mekânının dışına atılmış olan canlı emek, küresel fabrikanın üretim ağlarının içinde değer üretmeye devam eder. Sermayenin değerlenme süreçlerine bizzat kendisi sabit sermayeye dönüşerek tabi kılınır.

Değer üretiminin niceliksel emek zamandan kopmasının sonuçlarını, ücretlerin emek zamandan bağımsız, işin niteliğine göre belirlenmesinde ve pek çok emek biçiminin proleterleşmesinde görebiliyoruz. Canlı emek küresel fabrikanın üretim ağlarında, belki de öncesine göre çok daha fazla emek zaman harcayarak ve hatta üretim zamanı dışındaki zamanını da değer üretimine tabi kılarak çalışıyor. Oysa ücretler veya gelirler, harcanan niceliksel emek zaman değil, niteliksel emek zamanın sermayeleşerek ürettiği değer üzerinden belirleniyor. Bu durum, emek biçimleri arasında yeni bir hiyerarşinin kuruluşu anlamına geliyor. Fabrika mekânında ve zamanında hâkim olan maddi emeğin yerini, niteliksel zamanın sermayeleşmesini sağlayan maddi olmayan emek alıyor. Niceliksel emek zaman temelinde değer üreten sermaye sektörleri yerini niteliksel değer üreten sermaye sektörlerine bırakıyor. Marazzi, bunu Fordist birikim rejimine özgü zamanın krizi olarak ifade ediyor ve maddi üretim için gerekli olan zamanın günümüzde azalmış olmasına rağmen, üretim tasarlama, eğitim, ilişki kurma, organizasyon, hizmetler vb. için harcanan zamanın arttığını ve bu artışın canlı emeğin "dilsel-iletişimsel-ilişkisel" zamanına tekabül ettiğini söyler. Bu ise Fordist dönemde üretim ve yeniden üretim zamanı arasındaki ayrımın ortadan kalktığı ve yeniden üretim alanlarının da sermayenin değerlenme süreçlerine tabi olduğu anlamına gelir.

Yeniden üretim alanlarının sermayenin değerlenme süreçlerine tabi kılınması finansallaşma yoluyla gerçekleşiyor ve emeğin finansal alan çekilmesi ile birlikte, finansal gelirler ücret gibi işlev görmeye başlıyor. İster devlet, ister sermaye isterse birey ve hane halkları temelinde olsun borçlanma, sermayenin üretim döngülerinin sürekliğinin sağlanmasında bir dayanak haline geliyor. İçinde bulunduğumuz biyo-politik tahakküm döneminde, toplumsal emeğin yarattığı bütün değerler, artık ulus devletlerin politik mülkiyeti altında değil, küresel soyut emeğin mülkiyeti altında toplumsallaşıyor. İmparatorluğun egemenlik biçiminin değer üretimini ve buna dayalı sınıflaştırma ilişkilerini ifade eden biyo-politik tahakküm dönemi, hayatın tümünü küresel ölçekte sermayenin işleyişine tabi kılıyor ve bu işleyiş içindeki her bir "özne" ancak küresel üretim ağlarının işleyişini güvence altına alabilirse, yani soyut emeğin bir parçası olabilirse varlığını sürdürmenin maddi koşullarına sahip olabiliyor.

Bu yüzden artık günümüzde, ücretli emeğe dayalı emek siyasetinin maddi zemini ortadan kalkmış durumda. Sermaye ile emek arasındaki gerçekçi bir antagonizma bundan böyle ancak ücretli emeğin reddi üzerinden emeğin kendi maddi üretim koşullarını yeniden temellük etmesinden geçiyor. Fordist birikim rejiminin ve ücret ilişkilerinin çözülüşünü ve güvencesiz çalışmanın hakim oluşunu anlatan Güneşli Pazartesiler filmindeki ana karakterin emek ve sermaye için yaptığı "siyam ikizleri" benzetmesinden yola çıkarsak, emek cephesi açısından soru; ücretli emek biçimi altında sermayeye yapışık olan emeği sermayeden kesip koparacak mıyız, yani ücretli emek biçimini reddedecek miyiz, yoksa canlı emeğin ateşini kendi besin kaynağı haline getiren "siyam ikizlerini" mi beslemeye devam edeceğiz?

Kaynakça

Jacques Camatte, *Capital and Community*, Unpopular Books, 1988
K. Marx, *Kapital 1*, Yordam Kitap, 2011.
Christian Marazzi, *Sermaye ve Dil*, Ayrıntı Yayınları, 2010
History od Subsumption, *Misery and Value Form içinde*, Endnotes, sayı 2, Nisan 2010

Değerin Ölçüsü "Emek Zaman" ve "Egemenlik" İlişkisi Üzerine Yeniden Düşünmek

Sermaye birikim sürecinin devam etmesi, artı-değer üretimine dayalı sömürü ilişkisinin genişleyerek bir toplumsal ilişki biçimine dönüşmesine bağlıdır. Bu durum, sınıflaştırma ilişkisini politik olarak toplumsal hayata dayatır ve bu sınıflaştırma ilişkisinin toplumsallığı, kapitalist değer üretiminin devamını sağlar. Bu anlamıyla kapitalizmin toplumsal tarihi politiktir ve sınıfsaldır. Bu bilinen bir gerçekliktir. Fakat basit gibi görünen bu gerçekliğin içinde, günümüzde hâlâ çözülemeyen derin bir sorunsal alan vardır. Bu sorunsal alanı, altyapı ve üstyapı ayrımına oturan metafor üretmiştir. Bu metafor, artı-değer üretimi ile egemenlik biçimi arasındaki ilişkinin eşzamanlı ve iç içe olduğunu unutturarak, artzamanlı ve hiyerarşik bir ilişki olarak okunmasına neden olmuştur. Böylece altyapının, yani artı-değer üretimin, "egemenlik" teorisinden, emeğin sınıflaştırılma politikasından ayrı bir alanmış gibi kavranmasına yol açmıştır. Söz konusu sorunsal alanın fark edilmesi, ancak politik bir okuma ile mümkündür. Artı-değer üretimi, emeğin politik tahakküm altına alınmasından, yani "egemenlik" biçimlerinden bağımsız değerlendirilemez. Bu durum, iki farklı okuma-

ya neden olmuştur: Birincisi, emeğin politikliğini sermayenin olumlama pratiğinin diyalektiği içinde okumak; ikincisi, emeğin politikliğini kendi olumlama pratiği içinde sermayeye karşı antagonizmayı kurarak okumaktır. Birincisi, emeğin sermaye karşısındaki politikliğini sermayenin diyalektik çelişkisine hapseder; ikincisi ise emeği, sermaye karşında antagonist fark üzerinden doğrudan çatışmanın gücü olarak kurar. İlk okumada emek mücadelesi sermayenin krizlerine tabidir; ikincisinde ise emeğin yıkıcı gücünün politik krizine oturur. Sorun, toplumsal tarihi ve sınıflar mücadelesini sınıfsal öznellikler üzerinden okuma sorunudur.

Marksist değer teorisi bu bağlamda çok önemlidir ve her iki okumanın da kaynağını oluşturur. Değer teorisi sermayenin kendi olumlamasının tarihi üzerinden okunduğunda, artıdeğer, tahakküm ilişkilerinden bağımsızlaştırılır ve sınıflaştırma ekonomik olarak kurulur. Böylece ekonomik alan da siyasal alandan bağımsızlaştırılarak ilişkilendirilmiş olur. Bu durum, emeğin ücretli emek altında sınıflaştırılmasının politikliğini unutturur. Emeğin politikliğini ücretli emeğin gelişmesine bağlar. Bu anlamıyla, sermaye açısından, emeğin ücretli emek altında "üretken emek" niteliği temeldir. Emekle ücretli emek arasındaki toplumsal antagonizma, ancak emeğin ücretli emek altında üretkenliği geliştiği oranda mümkün olacaktır. Bu yaklaşım, sınıfsal antagonizmayı üretici güçlerin gelişmesine oturtur. Kapitalizm geliştikçe sınıfsal antagonizmanın da keskinleşeceği varsayılır. Oysa emek ücretli emek altında üretici güç olarak geliştikçe sermayeleşir ve sermayeleşmiş emek olan ücretli emek, kapitalizmi işleten ve çalıştıran bir özne haline gelir. Dolayısıyla sermaye ve ücretli emek arasında sınıfsal bir antagonizma yoktur. Ücretli emek sermayenin bir biçimidir. Sermaye emekle olan antagonizmasını, emeği ücretli emeğe dönüştürerek hem reforme eder hem de tasfiye eder. Marx'ın değer teorisi emeğin olumlanması üzerinden okunduğunda, ücretli emek bir sınıflaştırma ilişkisidir; emek, ücretli emeğe dönüşmeyi doğrudan sınıfsal tahakküm olarak okur. Bu anlamıyla emek, "ücretli emek" ve "üretken emek" kavramları karşısında yıkıcı bir güçtür. Üretken emek, emeğin yıkıcı politikli-

ğinin karşısında kurulur. Emek, yıkıcı gücünü yitirdiği oranda ücretli emeğe dönüşür. Ancak buradan bakıldığında, toplumsal tarih ve sınıflar mücadelesi, üretici güçlerin gelişiminin tarihi olmaktan çıkarak, emeğin ücretli emek altında sınıflaştırılmasına karşı yıkıcı bir gücün tarihi olur.

I. "Gerekli Emek Zaman", "Artı Emek Zaman" ve "Toplumsal Emek Zaman"

Marx, artı-değer teorisini sermaye birikim sürecinin sömürüye dayalı toplumsal ilişkilerini analiz etmek için geliştirmiştir. Artı-değer, emeğin ölçüsü olarak konulan "emek zaman" üzerine kuruludur. Bu anlamıyla "gerekli emek zaman", "artı emek zaman", "toplumsal emek zaman", "üretim zamanı" ve "dolaşım zamanı" artı-değerin genişleyerek yeniden üretimini açıklayan kavramlardır. "Gerekli emek zaman", emek gücünün yeniden üretimine karşılık gelen zamandır; "artı emek zaman" ise, artı-değeri üreten emek gücüne karşılık gelen zamandır. "Gerekli emek zaman" ve "artı emek zaman", "üretim zamanı"nı oluşturur. "Dolaşım zamanı" ise, üretim sürecinde üretilen artı-değerin paraya dönüştürülmesinin zamanıdır. Marx, bu duruma sermayenin "ölüm taklası" demiştir. Bu kavramlar sermayenin diyalektiği içinden okunduğunda, sermayenin kendini gerçekleştirmesinin farklı uğraklarına tekabül ederler ve her farklı uğrakta, sermayenin emeği olumsuzlamasının üzerinden kendini olumlamasının çelişkilerini kurarlar. Sermayenin gelişme diyalektiği, bu uğraklarda kurulan çelişkileri sınıfların politik öznelliğini oluşturur. Bu yüzden, artı-değer üretimine ve dolayısıyla sermayenin diyalektik işleyişine içkin olan bu çelişkiler, emeğin sermaye tarafından ücretli emek biçiminde sınıflaştırılarak tahakküm altına alınmasının politik çatışma tarihi olarak okunmalıdır.

Emeğin kendini değerli kılabileceği maddi koşullardan koparılması, yani üretim araçlarından mülksüzleştirilerek metalaştırılması, sermayenin sınıflaştırma ilişkisinin miladıdır. 18. yüzyıl ve 19. yüzyılın birinci yarısı, bu mülksüzleşme ve metalaşma ilişkisinin toplumsallığının kurulduğu dönemdir. Emeğin sadece üretme kapasitesi anlamında değil, bütün bedeni

ile tahakküm altına alındığı feodalizmin çözülüşü ile birlikte, kendi emeğinin mülkiyet hakkına sahip olan emek, bunu bir özgürlük olarak addetmiştir. Ama bu özgürlüğün sermaye ilişkisi içinde nasıl bir sınıfsal tahakküme dönüşeceğinin ve özgürlük adına nasıl bir boyunduruk altına gireceğinin deneyimini henüz yaşamamıştır. Marx'a göre emek, sadece kendini satmadan önce, yani emek gücü olarak kendi kullanım değerini, sermaye ile girdiği değişim ilişkisinde ücret karşılığında değiştirmeden önce özgürdür. Bu özgürlük, "sermayenin karşısında kullanım değeri olarak duran emek gücünün, emek gücünün karşısında değişim değeri olarak duran sermayenin"(Marx, Grundrisse, c. I, s. 187), birbirleriyle değişim ilişkisine girdikleri andan itibaren son bulur. Bu anlamıyla Marx'ın değer teorisi, üretim zamanında "gerekli emek zaman"ın ve "artı emek zaman"ın karşılığı olan ücret ve artı-değer arasındaki ilişkiyi özgür ve eşit bir ilişki olarak değil, sömürü ve tahakküm ilişkisi olarak görür.

Bütün bir 19. yüzyıl, işçi sınıfının sınıflaştırmaya karşı direnişinin öznelliği ile sermayenin emeği ücretli emek altında sınıflaştırmasının öznelliği arasındaki mücadelelerin politik tarihidir. Mutlak artı-değer üretiminin, sermayenin biçimsel tahakkümünün ve emek-yoğun üretimin egemen olduğu bu dönemde, sermaye açısından sorun, üretim sürecinde olabildiğince çok canlı emek gücü emebilmek, böylece olabildiğince çok artı-değer elde ederek kâra dönüştürmektir. Sermayenin mekânsal uzamı fabrikadır; çelişkisi ise, "gerekli emek zaman" ile "artı emek zaman" arasındaki çelişkidir. "Artı emek zaman" sermayenin öznelliğini, "gerekli emek zaman" ise emeğin öznelliğini kurar. Bu anlamıyla sermayenin öznelliği, "gerekli emek zaman"ı kısarak "artı emek zaman"ı çoğaltıp artı-değer üretimini toplumsal olarak genişletmek iken, emeğin öznelliği, "gerekli emek zaman"ı artırarak kendi kullanım değerini genişletmektir. Sermaye bunu, mutlak artı-değer üretimi ile, yani işgününü uzatarak "artı emek zaman"ı artırma yoluyla gerçekleştirir. Mutlak artı-değer üretiminde sermaye açısından "gerekli emek zaman" ile "artı emek zaman" arasında kurulan diyalektik, emekle sermaye arasındaki antagonizmayı ücretli emekle sermaye arasındaki çelişkiye oturtur. Sermayenin önündeki

engel, emek gücü olarak fabrikaya kapatılan emeğin "gerekli emek zaman" üzerinden direnişini kırarak, kendi egemenliği dışında kalan bütün alanları, tarımı, kapitalizm öncesi üretim biçimlerini, kadın ve çocuk emeği gibi emek gücü olarak henüz üretim sürecine içerilmemiş olan emeği kendine tabi kılmaktır. "Üretim zamanı"nın "gerekli emek zaman" ve "artı emek zaman" olarak ikiye bölünmesi, sadece artı-değer üretimini açıklamaz; aynı zamanda sermayenin sınıflaştırmaya dayalı diyalektik işleyişinin politik iktidarını da açıklar. Söz konusu olan sadece ekonomik anlamda değer yaratılması değildir; bir egemenlik ve tahakküm ilişkisi de yaratılır. Böylece sermaye, bu çelişki üzerinden emeğin sınıflaştırılmasının siyasetini kurar ve emeğin gücünü ekonomik anlamda üretken güce dönüştürerek kendi tahakkümünün politikliğini gizler.

Oysa "gerekli emek zaman"ın karşılığı olarak ücretin belirlenmesi ve işgününün kısaltılması üzerine yürütülen mücadeleler, ekonomik değil politiktir. İşgününün kısaltılmasını istemek, "gerekli emek zaman"ın artması, "artı emek zaman"ın azalması demektir. Dolayısıyla bu mücadele, üretim zamanının azaltılması ve artı-değerin genişleyerek üretiminin engellenmesi anlamına gelir. Mücadelenin politikliği, sermayenin genişleyerek üretimini sağlayan sınıfsal toplumsal ilişkilerin kuruluşunu tehdit etmesinden kaynaklanır. Emeğin "gerekli emek zaman"ın değerini genişletme mücadelesi, işçi sınıfının kuruluşunun politik öznelliği, sınıflaştırmaya karşı politik direnişidir. Emek, "gerekli emek zaman"ı genişletme mücadelesi verirken, "artı emek zaman"ın tahakkümünü, emeğin değerinin sınırlı ihtiyaçların karşılığı olan emek zaman ve ücret ile ölçülmesini, somut emeğin soyut emeğin tahakkümüne girmesini, sermayenin ekonomi politiğine hapsedilmeyi ve nihayetinde kendine ve yarattıklarına yabancılaşmayı kuran toplumsal ilişkileri reddetmiştir. Bu yüzden, emeğin işgününün kısaltılması için verdiği mücadele, sermayenin karşısında kendi farkını olumlamaya yönelen yıkıcı bir politik güçtür. Bu dönemde emek, henüz sermayenin diyalektik işleyişine kapatılarak sınıflaştırılmamıştır ve sınıflaştırmaya karşı bir direnişin yıkıcı politik gücüdür. Bu tarihsel dönemde emeğin yürüttüğü

mücadeleler, makine kırıcıların direnişi, 1848 devrimleri, kitlesel grevler gibi, tarihin hiçbir döneminde bu kadar keskinleşmemiş, yaygınlaşmamış ve kendini olumlamanın politikliğinin gücü olmamıştır.

Bu anlamıyla, emeğin mücadelesini belirleyen sermayenin krizi değil, sermayeyi krize sokan emeğin yıkıcı politik gücüdür. Sermaye, bu krizi aşmak için, fabrikanın mekânsal uzamının sınırlarının ötesine geçmek ve sınıfsal tahakkümünü toplumsal olarak genişletmek durumundadır. Bu sınıfsal tahakkümün genişletilmesi politiktir ve sermaye açısından, emeğin "gerekli emek zaman"ın belirlenmesi üzerinden yürüttüğü politik direnişi kırmasını ve nispi artı-değer üretimine geçerek emeğin bütün biçimlerini ücretli emek altında sınıflaştırmasını zorunlu kılar. Tam bu noktada "toplumsal emek zaman" kavramıyla karşılaşırız. "Toplumsal emek zaman", üretim zamanı olan gerekli ve artı emek zamanını belirler. Bu bağlamda toplumsal emek zamanın belirlenmesi, egemenlik kavramının devreye girdiği andır. "Toplumsal emek zaman"ın belirlenme aşaması, altyapı ile üstyapının iç içe girdiği zemindir. "Toplumsal emek zaman"ın belirlenmesi kâr oranlarının sabitleme, eşitleme eğiliminin ya da altüst edilmesinin bir ifadesidir. Bu durum ise, güç ilişkilerinden ve egemenlik ilişkilerinden bağımsız değildir. Gerekli emek zaman ile artı-emek zaman arasındaki çatışma, doğrudan "toplumsal emek zaman"a politik bir müdahaledir. Sermayenin toplumsal emek zamana müdahalesi ise, toplumsal emeği toplumsal ücretli emek altında sınıflaştırmaktır. Böylece sermaye, emeği üretici güç olarak sınıflaştırma ilişkileri içinde ücretli emek altında özneleştirir.

II. Üretim Zamanı ile Dolaşım Zamanı Arasındaki Çelişki

19. yüzyılın sonu ve 20. yüzyıl, emeğin ücretli emek altında sınıflaştırılmasının ve üretici güce dönüştürülmesinin tarihidir. Bu tarihsel süreç, emeğin yıkıcı gücü olan sınıfsızlaşma ile emeğin ücretli emek altında sınıflaştırılması, ücretli emek altında sermayeleştirilmesi arasındaki çatışma tarafından belirlenmiştir. Bu çatışmayı üreten zemin, gerekli emek zaman

ile artı emek zaman arasındaki diyalektik çelişkidir. Kapitalizmin bu tarihi, bütün toplumsal emek biçimlerini sermayeleştirerek sistem içinde özneleştirme hareketiyle geçmiştir. Bu dönemde, emeğin ekonomik mücadele görünümlü direnişleri politik krizlere neden olmuştur. Sermayenin emeği biçimsel tahakküm altına aldığı bu dönemde, egemenlik biçimi açık şiddettir. Emeğin politik yıkıcılığı karşısında kâr oranlarının sabitlenmesi ve eşitlenmesi ancak politik şiddetle mümkündür; politik şiddet sayesinde, sermaye toplumsal emek zaman üzerindeki kontrolünü sağlayabilmiştir. Söz konusu dönemin egemenlik biçimi ulus devlettir. Ulus devletin egemenlik biçimi altında emek, sermayenin siyasi mülkü haline getirilmiştir. Ulus devlet, ekonomik sınırların egemenlik biçimidir ve emeği ücretli emek altında sınıflaştırıp sermayeleştirmedir. Emeğin ücretli emek altında uluslaştırılması, sermayenin de uluslaşması demektir. Ulusal sermayenin yoğunlaşarak tekelleşmesi, tekelci devlet kapitalizmiyle doruğuna ulaşmıştır. Tekelcilik ile birlikte sermaye, toplumsal emek zamanı kendi egemenliği altına almıştır. Kâr oranları sabitlenebilmiş ve eşitlenebilmiştir. Kapitalizmin tekelci aşamaya gelmesi, emeğin ücretli emek altında sermayeleştirilmesi ve sınıflaştırılması demektir. Bu, yeni bir sürecin başlangıcıdır. Ücretli emek altında sınıflaştırılan emeğin, kapitalist toplumsal ilişkilerin üretimi ve yeniden üretimini işleten ve çalıştıran bir sınıf olarak özneleştirilmesinin sürecidir. Bu noktadan itibaren ücretli emek kapitalizmin sınıfsal gücüdür. Burjuva demokrasisi ve Avrupa komünizmi bu sürecin ürünüdür. Kapitalizmin emperyalist aşaması bunun ürünüdür. Emperyalizmle birlikte, emeğin biçimsel tahakkümünden gerçekçi tahakkümüne geçilmiştir. Mutlak artı-değerden nispi artı-değer aşamasına geçişle birlikte, gerekli emek zaman ile artı emek zaman arasındaki çelişkiden üretim zamanı ile dolaşım zamanı arasındaki çelişkiye geçilmiştir. Üretim zamanı ulusal ekonomi, dolaşım zamanı ise dünya pazarıdır. Emperyalizmle birlikte, artı-değer üretimi, ulusal tekellerin ulusal devletlerarası açık askeri savaş aracılığıyla sürdürülen rekabete kaymıştır. Böylece, ezilen ulusların emeği emperyalizmin biçimsel tahakkümü altına sokulmuştur.

Ücretli emeğin kapitalizmi işleten bir özne haline getirilmesiyle birlikte karşımıza çıkan, ücretli emek siyasetidir. Emek siyaseti yol ayrımına girmiştir. Ya emek siyaseti ücretli emek siyasetine indirgenecek ya da ücretli emek siyasetine karşı emeğin yıkıcı gücü politik olarak örgütlenecektir. Bu yol ayrımında komünizm, emeğin içkin politikliği olmaktan çıkarılıp aşamacılığa bırakılarak terk edilmiştir. Bu aşamadan sonra emek siyaseti, sermayenin olumlama politik pratiğinin diyalektiğine gömülmüştür. Emekle sermaye arasındaki antagonizma, ücretli emekle sermaye arasındaki çelişkiye oturtulmuştur. Böylece sermayenin ortadan kaldırılması, üretici güçlerin sonuna kadar geliştirilerek kapitalist üretim ilişkilerinin parçalanacağı nihai kriz anına endekslenmiştir. Emeğin politikliği, ücretli emeğin politikliğine hapsedilmiş ve devletin demokratikleştirilmesi yönündeki ekonomik-demokratik mücadeleye teslim edilmiştir.

Emperyalizmin İç Olgu Olması

Emperyalizmin dış olgu olduğu dönemde, sermaye birikim sürecinin çelişkisi "üretim zamanı" ile "dolaşım zamanı" arasına oturtulmuştur. Gelişmiş kapitalist ülkeler, "üretim zamanı" ile "dolaşım zamanı" arasındaki bu çelişkiyi çözmek için sömürge ve yarı sömürge ülkelerle biçimsel tahakküm ilişkisi kurmuşlardır. Gelişmiş kapitalist ülkelerde ücretli emek altında sınıflaştırılmış ve gerçek tahakküm altına alınmış olan emeğin siyasal olarak özneleştirilmesi, ancak sömürge ve yarı sömürge ülkelerdeki emeğin biçimsel tahakküm altına alınmasıyla, yani ücretli emek altında sınıflaştırılmasıyla mümkün olmuştur. Bu, geri bırakılmış ülkelerdeki "toplumsal emek zaman"ın açık şiddet yoluyla denetlenmesi anlamına gelir.

Emperyalizmin iç olgu olduğu dönem ise, bağımlı ve yarı bağımlı ülkelerde, emperyalizmin dış olgu olduğu dönemde biçimsel tahakküm altına alınmış olan emeğin gerçek tahakküm altına alınmasına geçiştir. Bu dönemde, emeğin emperyalist merkezlerde kapitalist toplumsal sistemin bir öznesi olması tamamlanmış, bağımlı ve yarı bağımlı ülkelerde ise emeğin ücretli emek altında sınıflaştırılması tamamlanmıştır. Sadece

pazarın değil üretimin de uluslararasılaştırılmasının ifadesi olan bu dönem, gelişmiş kapitalist ülkelerde Keynesçi ekonomik politikaları, geri bıraktırılmış ülkelerde ise kalkınmacı politikaları devreye sokan düzenleyici ve planlamacı ulus devlet egemenliği ile işletilmiştir. Kâr oranlarının sabitlenmesi ve eşitlenmesi, ulus devletler arasında kurulan hiyerarşi ve işbölümüne dayalı egemenlik işleyişi içinde ulusal "toplumsal emek zaman"ın düzenlenmesi yoluyla gerçekleştirilmiştir. Nispi artı-değer üretimine, yani "üretim zamanı" ile "dolaşım zamanı" arasındaki çelişkiye oturan bu krizin çözümü, emperyalizmin iç olgu olmasıyla belli bir aşamaya getirilmiştir. Emperyalizmin iç olgu olması, bağımlı ülkelerin toplumsal ilişkilerinin metalaşması ve sermayeleşmesi bağlamında önemli bir uğraktır. Üretim zamanıyla dolaşım zamanı arasındaki krizin çözülmesi bağlamında, emeğin küresel olarak sermayenin gerçek tahakkümüne geçmesi önemlidir. Bu anlamıyla emperyalizmin iç olgu olduğu dönem, imparatorluğun maddi koşullarının kuruluş sürecini ve emeğin tüm dünyada gerçek tahakküm altına alınmasının zeminini hazırlamıştır. Bu tarihsel uğrak, kapitalizmin tarihsel olarak uluslaşma sürecini tamamlama eşiğidir. Bunun üzerine düşünmeden, emeğin yıkıcı politik öznelliğini kuracak devrimci bir siyasetin olanakları üzerine düşünmek olanaksızdır.

III. Kapitalist İmparatorluk

İmparatorluk döneminde ise, dolaşım zamanı üretim zamanına dönüşmüştür. Artık tüketim zamanı üretim zamanının içindedir. Tüketilen her meta hayatın yeniden üretimidir. Toplumsal fabrika işleyişine geçildiği, içerisi dışarısı ayrımının ortadan kalktığı imparatorluk döneminde sorun, toplumsal olarak gerekli zamanın belirlenmesi ve emekle sermaye arasında bunun üzerinden bir çelişkinin kurulması sorunu değildir. Sermaye artı emek zamanı bütün zamana yaymıştır ve emeğin bütün zamanı artı emek zamana dönüşmüştür. Artı-değer üretimi, artık fabrikadan toplumsal hayata yayılmıştır. Sermaye bir hayat üretimine dönüşmüştür. Marx, Grundrisse'de, "dolaşım zamanı sadece emek zamanın gerçekleştirilmesinin

önünde doğal bir engel olarak ortaya çıktığı ölçüde değeri belirler. Aslında bu, artı emek zamanın azaltılması, gerekli emek zamanın artırılmasıdır" (c. 2, s. 31) derken öngördüğü tam da budur. Bu uğrakta, emeğin üretkenliğinin ölçüsü zaman değildir; sahip olduğu tüm bilgi, beceri, düşünme ve yeniden üretim yeteneklerinin, yani Marx'ın deyişiyle sahip olduğu "genel zekânın" bütünüyle sermayenin iktidar işleyişine tabi kılınması söz konusudur. Dolayısıyla günümüzde, toplumsal olarak gerekli emek zaman ile toplumsal artı emek zaman arasındaki çelişkiye oturan bir emek siyasetinin maddi koşulları ortadan kalkmıştır. Sermaye açısından, toplumsal olarak gerekli emek zaman ile artı emek zaman arasındaki, üretim zamanı ile dolaşım zamanı arasındaki çelişki, uluslararası ilişkiden küresel güç ilişkileri boyutuna geçmiştir. Toplumsal olarak gerekli emek zaman, bütünüyle artı emek zamana dönüşmüştür. Sermaye tarafından, emeğin politikliği fabrikadan kovulmuştur. Bunun için, emeğin değerini fabrika sınırlarında ölçmeye ihtiyacı artık yoktur. Dolayısıyla ihtiyacı olan tek şey, ücrete dayalı çalışmanın devamını sağlayacak iktidar düzenlemeleri ve yönetsel stratejilerdir. Katı ücret uygulamalarından esnek ücret uygulamalarına geçiş, ücretin belirlenmesine yönelik kriterlerin farklılaştırılması ve çoğu kez çalışma zamanından bağımsız olarak emeğin niteliğine, eğitim, teknolojik beceriler, yaratıcılık vb. dayanarak belirlenmesi gibi, esnek üretim ve ona bağlı olarak esnek çalışma gibi uygulamalar, ücretli emeğin devamının sağlanmasının stratejileri olarak karşımıza çıkar. Bu anlamıyla, sermayenin krizi bir egemenlik krizidir. Yani, günümüzde sermaye açısından sorun, küresel toplumsal emek zamanı belirleyecek ve işletecek egemenlik biçimidir.

Marksistlerin dünyayı emperyalizmin iktidar işleyişinden okumayı bırakıp kapitalist imparatorluk üzerine düşünmeye başlamaları bu yüzden zorunludur. Mesele, artık ulusal çapta toplumsal emek zamanın belirlenmesi değildir; sermaye birikim sürecinin küresel fabrikanın iktidar işleyişi içinde kurulmuş olan küresel çapta küresel toplumsal emek zamanın toplumsal hayata dayatılmasıdır. Sorun, bu küresel emek zamanı işletmeye direnen toplumsallıkların hizaya getirilmesidir. İşçi

sınıfının öznelliği, artık gerekli emek zamanın değerinin çoğaltılması üzerine kurulu bir politik hat içinden kurulamaz. Bu dönem kapanmıştır. Emek, artık sermayenin krizleri içinde özneleşemiyor. Emek için tek politik varoluş, kapitalist işin reddine, kapitalist işin kategorileri, ücret, gerekli emek, artı emek, kâr, kâr oranı vb. içinde kurulan özneleşme süreçlerinin reddine, yani kapitalist değer üretiminin reddine dayalı bir politik kuruculuğu üstlenmesinden geçiyor.

Gerekli emek üzerinden kurulan ve politikleşen ücretli emek siyasetinin değil, sermaye olmayan, sermayeye dönüşmeyen, yani ücretli olmayan emek üzerinden kurulan ve politikleşen bir emek siyasetinin kuruluşu. Bu, emeğin kendini olumlamasının politikliğini sermayenin işleyişinden, yani sınıflaştırma ilişkisinden koparan bir emek siyasetidir. Bu anlamıyla emek, sermaye tarafından harekete geçirilen, geliştirilen ve özneleştirilen potansiyel bir "üretici güç" değil, içkin varoluşunu kendi eyleminin kuruculuğunda oluşturan virtüel bir "yaratıcı güç"tür. Yani kendini olumlamak için aşkınlığa ihtiyacı olmayan, var olma nedeni zaten kendisine içkin olan bir güçtür. Kudreti, kendi eylemselliğinin toplumsal ilişkisini kurar. Burada, ücretli emek biçiminde var olan katı ve mutlak tüm geleneksel sınıf tanımları yerle bir olur. Emek, kendisini sermayenin tanımlarından, kategorilerinden ve krizlerinden kurtardığında ve kendi gücünü sadece kendini olumlamak üzerinden gerçekleştirdiğinde, kendi eyleminin içkin nedeni, sermayenin yıkımı, kendi kudretinin olumlaması üzerine oturacaktır. Komünizmi geleceğin ütopyası olmaktan kurtarıp bugünün toplumsal olanağı yapacak olan da, bu sınıfsızlaşma siyasetinin deneyimine girme cesareti olacaktır.

Kaynakça

K. Marx, *Grundrisse, Cilt 1*, Sol Yayınları, 1999
K. Marx, *Grundrisse, Cilt 2*, Sol Yayınları, 2003

Makine Artı-Değer Üretme Aracıdır

Kapitalizmin "teknik temeli devrimcidir"[1]. Marx'ın bu ifadesi, bizleri rahatsız etmesine karşın, kapitalizmin eğilimini ifade etmesi açısından anlamlıdır. Bu bağlamda Marx'ın dediği gibi, "makine, bir artı-değer üretme aracıdır"[2], fakat değer üretme gücü değildir. Bu ayrımın anlaşılamaması, önemli bir yanılsamaya neden olmaktadır: Artı-değer üretimi, değer üretimi ile özdeşleştirilerek karıştırılmaktadır. Teknik temelin devrimciliği, emeğin üretkenliğini artırarak emek sürecinde gerekli-emek zamanı düşürüp artı-emek zamanı artırmaktır. Bir başka ifadeyle, nispi artı-değer üretimi üzerinden artı-emek zamanın artırılması, değer üretme gücünün emek sürecinde emek-zaman olarak tasfiyesidir. Bu bağlamda teknik olan devrimcilik, emeğin özgürlüğü değil mutlak yoksulluğu ve köleliğidir. Sermayenin teknik bileşimindeki bu "devrimci" eğilim, eski teknik bileşimin sürekli olarak tasfiyesi ve işsizliğin devasa büyümesidir.

Toplumsal üretim sürecinde sermayenin teknik bileşimindeki sürekli değişimler, toplumsal bağlamda sermayenin

1 K. Marx, *Kapital 1*, Sol yayınları, 1997, s. 464
2 *A.g.y.*, s. 359

organik bileşimini dönüştürür. Kapitalizm, yalnızca feodal üretim biçiminin tasfiyesi değildir. Nasıl ki nispi artı-değer, kapitalist mutlak artı-değer üretiminin teknik ve toplumsal ilişkilerini tasfiye ederek dönüştürdüyse, bugün de kapitalizm, Fordist artı-değer üretme biçiminin teknik ve organik bileşimini tasfiye edip dönüştürmektedir. Bu bağlamda kapitalizm, emeğin verimliliğini sağlayan sermayenin teknik ve organik bileşiminin toplumsal boyutta dönüşümüne bağlı olarak eski organik bileşimi ve buna bağlı toplumsal ilişkileri "devrimci" bir biçimde tasfiye eder. Bu durum, artı-değer üretme biçimini yeniden yapılandırmaktır. Bu tasfiye üç alan üzerinden eşzamanlıdır. Birincisi, emek sürecinde yeni emek biçimlerine karşı eski emek biçimlerinin tasfiyesi ve buna bağlı olarak, emeğin ücretli emek altında sınıflaştırılmasının üretimi ve yeniden üretiminin yeniden yapılandırılmasıdır. Bu bağlamda sol, sermayenin teknik ve organik bileşimine bağlı olarak toplumsal dönüşümü ve sınıf bileşimindeki politik değişimleri anlamamış ve görememiştir. İkincisi, sermayenin organik bileşimindeki toplumsal değişimlere ayak uyduramayan, sermayenin kişilikleşmiş biçimi eski kapitalistlerin tasfiyesidir. Sermayeler arası rekabeti, politik güç savaşını ve yeni güç ilişkilerinin kuruluşunu, sermayenin teknik ve organik bileşimindeki değişime içkin toplumsal siyasal dönüşümlere göre okuyamamışlardır. Üçüncüsü ise, sermayenin organik bileşimine göre toplumsal dönüşümlere koşut eski egemenlik biçimlerinin tasfiyesidir. Kapitalizmin üretim tarzının gelmiş olduğu tarihsel-toplumsal boyut, sermayenin yeni bir teknik ve organik bileşimine tekabül eden siyasal-toplumsal bir dönüşümdür. AKP eliyle kurulan ikinci cumhuriyet, kapitalizmin küresel boyuttaki bu yapılanmasına koşut olarak, bu coğrafyada eski egemenliğin tasfiyesi ve yeni bir egemenliğin ve güç ilişkisinin kuruluşudur. Tekel işçilerinin durumu ise, Fordist emek sürecinin sermayenin teknik ve organik bileşimine bağlı olarak tasfiyesinin sonucudur. Türkiye'de olup bitenler, toplumsal ilişkilerin kapitalistleştirilmesi değildir; var olan kapitalist toplumsal ilişkilerin biyo-politik bilişsel kapitalizme göre yeniden sermayeleştirilmesidir.

Emeğin Üretkenliği

Her özetleme, bir indirgemedir. Konunun kavranmasından çok ezberlenmesine neden olabilir. Metni yormadan ve dağıtmadan, konunun ihtiyacı gereği bu riski almak kaçınılmaz görünüyor. Bu bağlamda, indirgeme cümlelerle durumu özetlemek kaçınılmazdır.

Dil, toplumsal ilişkiler üretiminin soyut bir ürünüdür. "Emek-değer" kavramı da, "dil" gibi toplumsal ilişkilerin ürettiği soyut bir üründür. Bu soyut toplumsal ürünü somutlaştırmak, değer üretme gücü olan emeği nicelikleştirerek siyasi mülk altına almak zorunludur. Sermaye, emeğin politik mülk altına alınmasını ekonomik mülkleştirme biçimiyle yapar. Bu ekonomik mülkleştirme biçimi, emeği sınıflaştıran ücretli emek biçimidir. Ücretli emek biçiminin eleştirisi, ekonomi-politiğin eleştirisidir. Ekonomi-politiğin eleştirisi, sermayenin emek üzerindeki politik mülkiyetinin açığa çıkarılmasıdır.

Sermayenin emek üzerindeki biçimsel boyunduruğundan gerçek boyunduruğa geçişle birlikte politik zor, ekonomik zor üzerinden kurulmaya dönüştürülmüştür. Emeğin sermayenin gerçek boyunduruğuna girmesi, emeğin mutlak mülksüzleşmesi, mutlak yoksulluğu ve toplumsal ilişkilerin ürünü olan "değer"e mutlak yabancılaşmasıdır. Emeğin nispi artı-değer üzerinden sermayeleşmesi, sermayenin emek üzerindeki tam tahakkümüdür. Bu bağlamda anti-kapitalizm, emeğin sınıflaştırılmasına karşı ücretli emek eleştirisidir. Kapitalizme karşı her mücadele komünizmdir.

Emek süreci, emek zaman bakımından ikiye ayrılmıştır: gerekli-emek zaman ve artı-emek zaman. Emeğin sermayeleştirilmesi, gerekli-emek zaman ile artı-emek zaman arasındaki diyalektiğin çalıştırılmasına bağlıdır. Gerekli-emek zaman düşürüldükçe artı-emek zaman artırılır. Gerekli-emek zaman ile artı-emek zaman arasındaki diyalektikte yaşanan çelişki ve çatışma, sürekli olarak bu diyalektiğin çalıştırılmasına içkindir. Gerekli-emek zaman ile artı-emek zaman arasında bir antagonizma yoktur. Birinin varlığı diğerinin varlığına içkindir. Sermayenin krizleri, emek sürecinin bu diyalektiğinin çalışmaması sonucu çıkar. Sermaye açısından krizden çıkmak,

emek sürecinin emek zaman diyalektiğini yeniden çalıştırmaktır. Emek sürecinin gerekli-emek zaman ve artı-emek zaman diyalektiğinin çelişki ve çatışmalarına içkin olan bir sınıf ve sendikal siyaset, kapitalizmin geldiği boyutta artık kendisini üretememektedir.

Emek sürecinde diyalektiğin çalıştırılması ve emeğin sermayeleştirilmesi, sınıflaştırılması artı-emek zamanın sürekli artırılmasıdır. Artı-değerin artırılması, emek üretkenliğinin artırılmasıdır. Emeğin üretkenliği, emek sürecinde birim emek zaman içinde üretilen meta miktarının artırılması, bir metanın üretimi için toplumsal olarak gerekli-emek zamanın kısaltılmasıdır. Bunun gerçekleşmesi, sermayenin toplumsal üretim sürecindeki teknik ve organik bileşiminde yaşanacak toplumsal değişime bağlıdır. Sol, kapitalizmin kendi iç tarihinde gelmiş olduğu bu toplumsal değişimin boyutu üzerine düşünmek için kendisini bir türlü özgürleştirememiştir.

Biçimsel Tahakküm: Manüfaktür

Kapitalizmin en önemli ayırt edici özelliklerinden biri, ürünü bireysel emeğin ürünü olmaktan çıkarıp toplumsal emeğin ürünü haline getirmesidir. Emeğin toplumsallaşma düzeyi, sermaye gelişiminin boyutunu ve derinliğini gösterir. Bir ürünün meta olması, emeğin toplumsallaşma boyutuna bağlıdır. Toplumsallaşmış emeğin toplumsal işbölümünün yaygınlığı ve derinliği, değişim değeri üzerinden meta ve toplumsal ilişki üretiminin gücünü gösterir. Bu bağlamda emeğin üretkenliği, emeğin toplumsallaşma boyutuyla doğru orantılıdır. Bir başka deyişle, emeğin toplumsallaşması, somut emeğin soyut emeğin tahakkümü altında tasfiyesidir. Kapitalizmin kendi iç tarihinin boyutlarını kavramak, emeğin toplumsallaşma boyutunun hangi süreçlerden geçtiği ve günümüzde bu boyutun niteliğinin ne olduğu üzerine düşünmekten geçmektedir. Bugün küresel şirketlerin ürettiği ürünleri üreten emek, küresel çapta toplumsallaşmış emektir. Emeğin küresel çapta toplumsallaşması, emeğin ve değerin soyutlaşma düzeyini göstermektedir.

Pre-kapitalist üretim tarzı, somut emeklere dayanan artzamanlı bir işbölümü üzerinde işleyen toplumsal üretim tarzı-

dır. Somut emeklere dayanan art-zamanlı işbölümünde, somut emek bir ustalığı barındırma bağlamında nitelikli bir emeği içerir. Bu nitelikli emeklerin aynı yerde ve aynı zamanda, tek bir kapitalistin patronluğu altında ve aynı metayı üretmek için çalıştırılmaları kapitalist üretimin çıkış noktasıdır. Bu kapitalist üretim biçiminin gelişimi kendisini fabrikaya dönüştürür. Fabrikaya dayalı emek süreci, eş-zamanlı bir işbölümüne dayalı elbirliği üzerinden çalışır. Manüfaktür üretiminde emeğin toplumsallaşma boyutu, fabrika mekânına dayalı eşzamanlı bir işbölümüne dayanan elbirliğidir. Bu elbirliğine dayalı canlı emek sürecinde eş-zamanlı işbölümü, parçaları insan olan bir üretim mekanizmasıdır. Bu üretim tarzına dayalı emek sürecinde, emeği toplumsallaştırma boyutunun mekânı fabrika, emeğin üretkenliği ise fabrikada oluşturulan elbirliğidir. Emeğin verimliliğini sağlayan bu elbirliğinde çok sayıda parça-işçinin birleşmesiyle oluşan kolektif işçi, emek sürecinin kendine özgü makinesidir. Parçaları insan olan bu makine, artı-emek zamanın yaratılmasının temel dinamiğidir. Emeği toplumsallaştırmanın mekânı fabrikada ne kadar çok emek, parçası insan olan bu makineye adapte edilir ve emek süreci uzatılır ise, o kadar çok gerekli-emek zaman ve artı-emek zaman diyalektiği çalıştırılır. 16. yüzyıldan 18. yüzyılın son çeyreğine kadar süren bu üretim biçiminde emeğin toplumsal mekânı fabrikaya çekilmesi iki temel kaynaktan gelmektedir: kırsal kesimden tasfiye edilen köylüler ve iflas ederek işsizleşen zanaatkârlar. Bu dönemde, işsizliğin temel kaynağı bu iki alandır ve kapitalizmin toplumsal çatışması, fabrika mekânı dışındaki prekapitalist toplumsal üretimin ve ilişkilerin tasfiyesidir.

Gerçek Tahakküm: Makineler

Üretim tarzında devrim, manüfaktürde emek-gücü, sanayi kapitalizminde ise emek araçları ile başlar. Emek araçlarının alet olmaktan çıkıp makineye dönüşmesiyle birlikte, mutlak artı-değerden nispi artı-değere geçilir. Artık makineler, birer artı-değer üretme aracıdır. Makinelerin doğuşuyla birlikte, emek sürecinde parça-işçi temeline dayanan işbölümü ve elbirliğinin kolektif işçi niteliği ortadan kalkar. Parça-işçi

üzerinden işbölümü makine parçalarının işbölümüne, elbirliği ise parça makinelerin bir birleşimine, kolektif işçi kolektif makineye dönüşmüştür. Artık işçi, alet kullanan varlık değil, makinenin kullandığı bir otomat parçadır; bilim, emek-gücüne yabancılaşmış ve canlı emek-gücü cansız emeğin tahakkümüne girmiştir. Eskiden emek, maddi üretim araçlarına sahip olmadığından emek-gücünü sermayeye satarken, şimdi, emek-gücü kendisini sermayeye satmadan iş göremez bir haldedir. Toplumsal üretici güç olan emek, cansız emeğin tahakkümü altında mutlak mülksüzleşme, mutlak yoksulluk ve mutlak yabancılaşmayı yaşar. Sermayenin teknik ve organik dönüşümünün toplumsal değişiminde, yeni emek biçimleri eski emek biçimlerini değersizleştirir; emek-gücünün kullanım değeri değersizleştikçe değişim değeri de anlamsızlaşır ve emek, çöplük bedenlere dönüşür.

Makineler ile birlikte emek süreci boyunca gerekli-emek zamanın düşürülerek artı-emek zamanın artırılması, nispi artı-değer üretiminin yasasıdır. Ölçülebilir emek zaman sürecinde emeğin üretkenliğinin ve verimliliğinin artırılması, makinelerin üretkenliğinin artması anlamına gelmektedir. Sermayenin teknik ve organik değişimine bağlı olarak makinenin üretkenliği, "bir makinede harcanan emek ve dolayısıyla makinenin değerinden ürüne katılan kısım, işçinin aletiyle ürüne kattığı değerden daha küçük olduğu sürece, burada, daima makinenin lehine bir fark vardır. Bunun için, bir makinenin üretkenliği de yerini aldığı insan emek-gücü ile ölçülür."[3] Bu bağlamda makinenin üretkenliği, bir başka deyişle sermayeleşmiş emeğin üretkenliği, gerekli-emek zamanın düşürülerek artı-emek zamanın artırılmasına bağlı olarak, emek sürecinde emek-gücünün tasfiyesidir. Sermayenin teknik bileşimindeki değişikliklere bağlı olarak sermayenin değişmeyen kısmının değişen kısmı aleyhine genişlemesi, emeğe olan nispi talebi azaltan köklü değişiklikleri hızlandırır.

Sermaye makineler aracılığıyla emeğin üretkenliğini geliştirdiği zaman, değer üretmez, kullanım değeri üretimini artırır ve tekil metada donmuş emek zamanı düşürerek meta-

3 *A.g.y.*, s. 376

ların fiyatını ucuzlatır, fakat bu sürece içkin olarak da fabrika mekânı içinde sürdürülen üretim zamanında değer üreten emek gücünü de düşürür. Dengesiz gelişim devinimine bağlı olarak tekil metanın değerindeki fiili düşme ile toplumsal değeri arasındaki farktan yüksek kârlar elde edilir. Bir sektördeki teknik bileşim toplumsal olarak yaygınlaştığında, metanın toplumsal fiyatı birim fiyatına eşitlenir. Para ve değer ilişkisi krize girer. Bu bağlamda, sermaye kendi çelişkilerini devindirme sürecinde bir kriz yönetimidir.

Sermayenin Genişleyerek Yeniden Üretimi: Toplumsal Fabrika

> "Bu arada bizim için, şu aşamada kesin çizgileriyle henüz tanımlayamayacağımız ek bir perspektif açılıyor: sermayenin –özel sermayenin ve onun özel üretim sürecinin koşullarıyla olan ilişkisinden farklı olarak– toplumsal üretimin kolektif, genel koşullarıyla özgün ilişkisi."[4]

Buraya kadar özetleyerek anlattıklarımız, "özel sermayenin ve onun özel üretim sürecinin koşullarıyla olan ilişkisi" idi. Fakat önemli olan, Marx'ın ifade ettiği gibi, sermayenin toplumsal üretimin kolektif, genel koşullarıyla olan henüz tanımlayamayacağımız özgün ilişkisidir ve bu özgün ilişkinin gelişmelerine içkin olarak toplumsal ve siyasal sorunların okunmasıdır.

Makine değer üretmez, fakat bir artı-değer üretme aracıdır. Değer üretme ile artı-değer üretme arasındaki fark üzerine sol hiç düşünmemiştir. Artı-değer üretme, emek-değer üretim sürecinde gerekli-emek zamanın düşürülerek artı-emek zamanın artırılmasıdır. Bu bağlamda artı-emek zamanın artırılması, emek-değer üretim sürecini zorunlu kılar. Artı-değer üretme aracı olarak emeği üretken kılan makine, cansız bilgi olarak sabit sermayedir. Sanayi kapitalizmi döneminde emeği üretken kılan sabit sermaye, cansız emek olarak makineydi. Bugün ise, toplumsal emeği üretken kılan ve toplumsal artı-değer üretme aracı olan sabit sermaye, canlı bilgidir. Bu bağlamda, canlı bilgi

4 K. Marx, *Grundrisse, Cilt 2*, Sol yayınları, 1999, s. 26

cansız bilgiyi tahakküm altına almıştır. Bunu anlamak, sermayenin toplumsal üretimin kolektif, genel koşullarıyla özgün ilişkisinin gelmiş olduğu boyutta toplumsal artı-değer üretiminin kavranmasıyla mümkündür.

Emek-değer üretimi, emeğin toplumsallaşma boyutuna içkindir. Parça-işçi işbölümü üzerinden artı-değer üretme aracı, kolektif işçinin elbirliğiydi. Emeğin toplumsallaşmasının ve soyut emeğin somut emeği tahakküm altına almasının mekânı fabrikaydı. Makineler ile birlikte sanayi kapitalizminin eğilimi, fabrika mekânında emek-gücünü düşürerek emeğin toplumsallaşma mekânı olarak fabrikanın tasfiyesine içkindir. Bu bağlamda sermaye, iki boyutta genişleyerek yeniden üretimini ve emeği toplumsallaştırır. Birincisi yoğunlaşma, merkezileşme ve tekelleşme, ikincisi bütün toplumsal ilişki alanlarını emek-değer üretimine açarak sermayeleştirme ve küreselleşme. Bu bağlamda fabrika mekânında emek-gücünün düşürülmesi, sermayenin genişleyerek yeniden üretiminin toplumsallaşmasıyla aşılır. Sabit sermayenin değişen sermayenin aleyhine artması ve sermayenin değerlenmesine denk düşen emek-gücü miktarının mutlak olarak düşmesine karşın, sermayenin toplumsallaşma boyutuna bağlı olarak toplumsal emek-gücü artar. Bu noktada, emeğin toplumsallaşma mekânı fabrikadan çıkar ve toplumsal fabrikanın uzamına geçer. Üretim zamanının işbölümü, toplumsal emek süreçlerinin toplumsal işbölümüne dönüşür. Elbirliği, fabrikada bir meta üretimi için bütün parça-işçileri yan yana getirerek bütünleştirirken, sermayenin genişleyerek üretimi, fabrika mekânındaki birliği toplumsal emek süreçleri olarak parçalar ve bu parçaları birbirleri arasında ilişkiselleştirerek bütünleştirir. Artık artı-değer üretme aracının işlevi, fabrika mekânından toplumsal fabrikanın uzamına geçer. Dolaşım zamanı, toplumsal üretim zamanının dinamiğine dönüşür.

Makine, fabrika mekânında emeği üretken kılıyordu. Toplumsal fabrika uzamında, daha ileriye gidersek küresel fabrika uzamında emeği toplumsallaştırarak üretken kılan artı-değer üretme aracı olarak sabit sermaye nedir sorusu, Marx'ın deyimiyle kesin çizgileriyle henüz tanımlayamayacağımız ek bir

perspektifi önümüze koymaktadır. Fabrika, emeği toplumsallaştırma ve emek-değer üretiminin üretim zamanı olma mekânından çıkmıştır. Emeği toplumsallaştıran üretim zamanı, toplumsal fabrikanın uzamına geçmiştir. Artı-değer üretimi, sermayeleştirilmiş toplumsal ilişkilerin üretimi ve yeniden üretimine içkinleşmiştir. Sermayeleşmiş toplumsal ilişkileri devindirme gücü, toplumsal artı-değer üretme aracı olan sabit sermaye, makine olmaktan çıkmıştır.

Bu anlatılanlar, *Kapital*'in ciltlerinde nereden okunduğuna bağlı olarak görülebilir ya da görülmeyebilir; fakat *Grundrisse*'nin "Makineler" bölümünün her satırına bu anlatılanların kokusu sinmiştir.

> "Canlı emeğin nesneleşmiş emek karşılığında değişimi; yani toplumsal emeğin sermaye ve ücretli emek karşıtlığı halinde konumu – *değer ilişkisinin* ve değere dayalı üretimin son gelişmesidir. Bunun koşulu, doğrudan emek zamanı kitlesi, servetin üretiminin kesin etkeni olarak uygulanmış emeğin niceliğidir. Bununla birlikte, büyük sanayinin gelişmesi ölçüsünde, gerçek servetin yaratılması, emek zamanından ve kullanılmış emek niceliğinden daha çok emek zamanı boyunca harekete geçirilen aracıların gücüne bağlıdır. Bu aracıların gücünün – onların etkili gücünün– onları üretmek için harcanan doğrudan emek zamanı ile hiçbir ilişkisi yoktur; daha çok bilimin genel düzeyine ve teknolojinin gelişmesine, ya da bilimin üretime uygulanmasına bağlıdır."[5]

Toplumsal ilişkilerin üretimi ve yeniden üretimini devindiren ve harekete geçiren toplumsal sabit sermaye canlı bilgidir. Biyo-politik bilişsel kapitalizm döneminde canlı bilgi cansız bilgiyi, maddi olmayan emek maddi olan emeği tahakküm altına almıştır. Bir bilen olarak çıkıp sağda solda "emek" kavramı reddediliyor diyerek cahilliklerini sergileyenlere inat, emek, değerin tözü olmaya devam etmektedir. Değerin tözü olan emek ile değerin ölçüsü olan emek-zaman birbirine karıştırılmaktadır. Üretim zamanının fabrika mekânından toplumsal fabrika uzamına geçişiyle birlikte, sermaye, toplumsal emek zamanı ölçmekte zorlanmaktadır. İçinden geçtiğimiz küresel krizin özü budur. Bu bağlamda, değer ve para ilişkisi

5 *A.g.y.*, s. 174

sürekli kriz içindedir ve krizden çıkış finansın değer-para krizini yönetecek biçimde yeniden yapılandırılmasıdır. Bugünkü ilişkiler içerisinde, finansallaşmamış sermaye ve finansallaşmamış emek çöker. Ücret, toplumsal artıdan bir taleptir. Artık, toplumsal talep olan ücretin yerini krediler almıştır. Ücretin yerine borç, toplumsal talebe dönüşmüştür. Patronun yerini, toplumsal sermayenin patronu bankalar almıştır. Toplumsal üretim sürecinde toplumsal gerekli-emek zamanın düşürülmesi ve toplumsal artı-emek zamanın artırılması, toplumsal gerekli-emek ve artı-emek zaman diyalektiğinin çalıştırılması emeğin borç batağına gömülmesiyle mümkündür.

Soyut Emeğin Küreselleşmesi

Söylem sınıfsal ve politiktir. Bundan dolayı, gerçek ile hakikat arasında her zaman bir dolayım vardır. Bu bağlamda hakikat, gerçeğin politik yorumudur. Söylem ile varlığın gerçekliği arasındaki ilişki "iktidar" kavramı üzerinden üretildiğinde, "söylem" mutlak bir özdür ve tutucudur. Söylemin mutlaklığı ve tutuculuğu iktidar üretiminin koşuludur. Bu durumda iktidar, gerçeğin hakikatine değil gerçek, iktidarın hakikatine dönüşür.

"Marx kapitalizmin rekabetçi döneminin hakikati, Lenin ise kapitalizmin en yüksek aşaması olan emperyalizm gerçeğinin hakikatidir." Bu söylem modernist sol açısından mutlaktır. Söylemin bu mutlaklığından sonra, ruhumuzdaki devletin iktidarı kendisini rasyonelleştirmeye başlar: "Lenin, Marx'ı içererek aşmıştır." Marx, artık Leninizme kapatılmıştır ve bundan sonra Lenin içinden okunmalıdır. Marx üzerinden bir Leninistlik arayışının yerini, Leninizm üzerinden bir Marksistlik arayışı almıştır. Bu yorumun mimarisi, iktidar söyleminin üretilmesinin politik teknolojisidir.

Lenin, Stalin, Mao vb. Marx'ın mutlak bir hakikati değil, birer Marx yorumudur. Kendi gerçekliklerine göre Marx'ın

rasyonelleştirilmesidir. Konuşan Marx değil, Lenin üzerinden Marx'ın Marksizmleştirilmesidir.

Söylem, toplumsal bir güce dönüşüp politikleştiğinde yol açıcıdır. Yeni bir tarihsel-toplumsal gerçekliğin uğrağına geldiğimizde, eski söylem bu yol açıcılığını yitirerek tutuculaşır. Söylemin tutuculaşması, mantığın ruhundaki devletten kaynaklanmaktadır. Yorumun mantığı, yorumlanmış varlığı kapatmış ve tahakkümüne alarak tutsaklaştırmıştır. Bugün tam da Marx zamanıdır; fakat Marx kapatılmış ve tahakküm altına alınarak tutsaklaştırılmıştır; yeniden Marx'a dönmeye, Marx'ı ve Marx üzerine düşünmeyi özgürleştiren bir yoruma ihtiyaç vardır. Kapitalizmin tarihsel olarak gelmiş bulunduğu durumu anlama ve kavrama açısından Marx özgürce konuşmalıdır.

Yüzleşmemiz gereken soru şudur: Marx, kapitalizmin rekabetçi döneminin hakikati midir?! Marx'ın kapitalizmi "rekabetçi" dönem olarak gördüğü bir dönem var mıdır? "Kapitalizmin rekabetçi dönemi" ifadesi Marx'a mı aittir? "Marx, kapitalizmin rekabetçi döneminin hakikatidir" yorumu, teorik ve politik olarak yanlıştır ve bu yorum, günümüz kapitalizminin hakikati olan Marx'ın önünü kesmiştir.

Marx'ta, "kapitalizmin rekabetçi dönemi" diye bir dönemlendirme yoktur. "Kapitalizmin rekabetçi dönemi" ifadesi, siyasal gericiliğin kapitalizmin emperyalist aşamasına tekabül ettiğine, "rekabetçi" dönem ise, siyasal ilericiliğe gönderme yapar. Bu mantık, baş belası diyalektiğin kaçınılmaz sonucudur. Bu diyalektik mantık, emek ile sermaye arasındaki antagonizmayı sermayenin kendini olumlama politik tarihi üzerinden okumaktır. Oysa kapitalist tarih, sınıflar mücadelesi tarihi olarak, emeğin politik olumlanması üzerinden okunmalıdır. Kapitalizm, tarihini aristokrasi üzerinden okuyabilir; fakat bu bizim asıl işimiz değildir. Bizim işimiz, emeği ücretli emek altında sınıflaştıran ve sermayeleştiren tarih üzerinden kapitalizmi okumaktır. Emeğin ücretli emek altında sınıflaştırılması üzerinden okunan bir sermaye tarihinde kapitalizmin hiçbir ilerici dönemi yoktur ve sermaye, doğuşundan itibaren emek üzerindeki politik bir gericiliktir. Bu bağlamda diyalektik tarihsel materyalist mantık, kapitalist toplumun sınıflar

mücadelesini, bir başka deyişle emek ile sermaye arasındaki antagonizmayı sermaye ile ücretli emek arasındaki diyalektik çelişkiye kapatarak reformistleştirir.

Marx, kapitalizmi, emek ile sermaye arasındaki antagonizma üzerinden, emeğin ücretli emek altında sınıflaştırılarak sermayeleştirilmesi üzerinden okuyarak dönemlendirmiştir. Marx, kapitalizmi üç aşamada dönemlendirir: birincisi sermayenin ilksel birikim dönemi, ikincisi sermayenin emeği biçimsel tahakküm altına aldığı dönem, üçüncüsü ise sermayenin emeği gerçek tahakküm altına aldığı dönem. Ne yazık ki modernist sol, ilksel birikim dönemi dışında, emeğin biçimsel ve gerçek tahakküm altına alınışı üzerine hiç kafa yormamıştır. Oysa bu dönemlendirmeler, tamamen değer teorisine bağlı olarak, sermayenin teknik ve organik değişimlerine koşut olan emeği ücretli emek altında sınıflaştırma biçimleri üzerinden yapılmıştır. Modernist sol, kapitalizmin tarihini emeği sınıflaştırma biçimleri üzerinden okuma politik felsefesi, politik teorisi ve politikası olmadığından, emeğin politik bileşimini de okuyamamakta, tarihsel okumayı üçüncü dünya ülkelerinin emperyalizme bağımlılık tarihine indirgemektedir. Modernist sol için, sınıflar mücadelesi emperyalizme karşı siyasal bağımsızlık mücadelesidir.

Kapitalizmin gelmiş olduğu boyutu anlamlandırmak için yeni bir dönemlendirmeye ihtiyaç var. Yeni bir dönemlendirme ihtiyacının tespiti, bütün sorulara yanıt verileceği anlamına gelmez. Yanıtlardan soru ve sorunsallık üretilemez. Bu bir metafiziktir. Aksine, yanıtlardan önce doğru sorular sormak ve anlamlı sorunsal alanlar keşfetmek gereklidir. "Yeni bir dönemlendirmeye ihtiyaç var" tespiti, anlamlı bir sorunsal alan üzerine düşünmeye davet eder. Politik mücadelenin bu ihtiyaç üzerine düşünme davetine, Türkiye sol düşüncesinin yanıtı ne yazık ki olumsuzdur: "Yeni bir dönemlendirme ihtiyacı yoktur." 1900'lerin emperyalizmi ve bu dönemin devrim kuramı hâlâ geçerlidir. Yeni dönemde eski kavram ve kategoriler, politik felsefe ve teori temellerinden uzaklaşmış, edebi ve ajitatif söylemler altında tutuculaşmıştır. Türkiye solu (Mahir Çayan'ın dışında), enternasyonalizmi, 3. enternasyonalin kavramlarını

ve paradigmasını ithal etme olarak anlamıştır. Dünya devrimci hareketinin düşüncesine, kendi sınıflar mücadelemizin coğrafyasından kattığımız tek bir kavram yoktur.

Bu deneme, diğer makalelerimizde olduğu gibi, "yeni bir dönemlendirmeye ihtiyaç vardır" tespitini "evrensel eşdeğer para" üzerinden düşünme çabasıdır. İlksel birikim, biçimsel tahakküm ve gerçek tahakküm dönemlerine ek olarak "sermayenin biyo-politik tahakküm dönemi"ni ve bu tahakküm dönemlerine bağlı egemenlik biçimlerini değer teorisi ve "evrensel eşdeğer para" üzerinden düşünme denemesidir.

Paranın Politik Gücü

Bir toplumsal ilişkinin niteliğini belirleyen güç, değer üretme biçimidir. Değer üretme biçimi, değer üreten üretici güçlerin sınıfsal niteliğiyle belirlenir. Bu bağlamda emeğin sınıflaştırılması, değer üretme biçiminin politik gücüne bağlıdır. Toprağa dayalı değer üretme biçiminde emek, serflik ve kölelik olarak sınıflaştırılır. Feodalitenin kişilikleşmiş biçimi olan aristokrasinin politik gücü, serfin bedeni üzerindeki mutlak mülkiyetidir. Bu mutlak mülkiyet, açık politik şiddet üzerinden gerçekleşir. İktidar, sınıfsal mülkiyetin politik kurucu gücüdür.

Kapitalist toplumsal ilişkinin niteliğini belirleyen güç ise, emeğe dayalı değer üretme biçimidir. Kapitalist üretim, değişim değerine dayalı bir üretim biçimidir. Sermayenin kişilikleşmiş biçimi olan kapitalist, emeği ücretli emek altında sınıflaştırır. Sermaye, emeğin emek-gücünü satın alır. Bedeni üzerindeki mutlak mülkiyetten kurtulmuş özgür emek, değer üretme gücü olarak zenginliğe, fakat emeğini değerli kılabilecek maddi koşullardan mülksüzleştirildiği için yoksulluğa sahiptir. Emeğin üretim araçlarından mülksüzleştirilmesi, bir başka deyişle toplumsal yoksulluğu, emek-gücünü satma zorunluluğunu beraberinde getirir. Bireyin özgürlüğü, değer üretme ilişkisinde ücretli köleliktir. Sermayenin, kapitalist üretim sürecinde emek-gücü üzerindeki mutlak mülkiyetinin politik gücü paradır. Paranın hareketi, emeğin ücretli emek altında sınıflaştırılmasının, mülksüzleştirilmesinin ve yoksullaştırılmasının politik üretimidir.

Değişim değerine dayalı kapitalist toplumsal ilişkilerin üretimi meta üretimine bağlıdır. Metalardaki donmuş emek zaman, kapitalist değer üretiminin ölçüsüdür. Metalar arasındaki değişim, metalar arasındaki emek zamanların eşitliği üzerine kuruludur. Bu bağlamda piyasa, kapitalist toplumsal ilişkilerin eşitliği ve özgürlüğüdür. Ücretli emeğe dayalı değer üretiminin toplumsallaşmasının yaygınlığı ve derinliği, emeğin soyutlaşmasının ve soyut emeğin politik ve toplumsal gücünün göstergesidir. Soyut emek, değerin ölçüsü olan zamanın sermayeleşmesidir. Emek-gücü üzerindeki mutlak mülkiyetin politik gücü olan para, soyut emeğin, sermayeleşmiş zamanın eşdeğeridir. Aynı zamanda, soyut emeğin ve sermayeleşmiş zamanın eşdeğeri olan para, sermayedir. Bu bağlamda sermaye, toplumsal üretim ilişkisidir. Kapitalist toplumsal ilişki, sermayenin başkalaşım, zaman ve para biçimlerinin diyalektik üretimi ve yeniden üretimiyle devinir. Gerekli-emek zaman, artı-emek zaman, üretim zamanı, dolaşım zamanı, sermayenin döngüsel zamanı ve toplumsal gerekli-emek zaman kavramları, sermayeleşmiş zamanın toplumsal ilişki biçimleridir. Para sermaye, üretken sermaye, sabit sermaye, değişen sermaye, meta sermaye, dolaşım sermayesi, sanayi sermayesi, mali sermaye vb. ise, soyut emeğin eşdeğer biçimi olan paranın toplumsal ilişki biçimleridir. Değer, değeri nicelikleştirerek ölçen zaman, ölçülen zamanın metalaşması, metalaşmış zamanın paraya dönüşmesi, sermayenin toplumsal ilişki olarak üretimi ve yeniden üretimidir. Soyut emek, sermayeleşmiş zamandır. Para, sermayeleşmiş zamanının eşdeğeridir. Bu bağlamda para, ödeme aracı, dolaşım aracı olmanın çok ötesinde bir anlamı taşır. Demir ve kâğıt parçası somutluğunun ötesinde, para en soyut varlıktır. Evrensel eşdeğer para, emeğin toplumsallaşmasına içkin soyut emeğin politik gücüdür.

Toplumsal Gerekli-Emek Zaman

Değişim değerine dayalı kapitalist toplumsal ilişkide emek değerin sermaye değere dönüşümü, sermayeleşmiş zamanın ölçme gücüne bağlıdır. Sermayeleşmiş zamanın ölçme gücü toplumsal gerekli-emek zamandır. Değişim değerine bağlı olan

meta üretiminde, metalar arasındaki değişim ilişkisi metalardaki donmuş emek zamanlar eşitliğine dayalıdır. Donmuş emek zamanlar arası eşitlik ilişkisi üzerinden bir değişim ilişkisi, sermayeleşmiş emek zamanın toplumsal boyutta diğer bütün emek zaman biçimleri üzerindeki politik tahakküm ilişkisidir. Emek zamanlar arasındaki eşitlik, emek zamanlar arasındaki çelişkiye ve çatışmaya içkin bir diyalektikle kurulur. Rekabet, emek zamanlar arası bu çelişki ve çatışmanın diyalektik var oluş biçimidir. Kapitalist üretim ilişkisinde rekabet, emek zamanlar arası politik tahakkümün diyalektik kuruluşudur. Toplumsal gerekli-emek zaman, bu rekabetin kurucu gücü; zamanı sermayeleştiren, zamanın diğer emek zamanlar üzerindeki politik gücüdür.

Kapitalizmin ilksel birikim dönemi, emeği ücretli emek altında sınıflaştırmanın açık politik şiddetidir. Feodalizm, emeği toprağa bağlı tutmak için aristokrasinin insan bedeni ve hayatı üzerindeki mülkiyetinin açık şiddet ile kurulmasıdır. İlksel birikim ise, emeğin açık politik şiddetle topraktan kovulması, şehirlerde ücretli işçi olması için damgalanmasıdır. Kapitalizmin ilksel birikim döneminde sermayeleşmiş zaman, toplumsal gerekli-emek zaman olarak toprağa bağlı olan değer üretim zamanının politik tasfiyesidir. Bu süreç, değer üretiminin emek değer üretim biçimine, emeği ücretli emek altında sınıflaştırmanın tarihsel-toplumsal geçişidir. Sınıflar arası politik çatışma bu geçişin dinamiklerine bağlıdır. Aristokrasi; burjuvazi, köylülük ve işçi sınıfı karşısında yapayalnızdır. Aristokrasinin tarihsel tasfiyesi, feodal değer üretme zamanının kapitalist değer üretme zamanı tarafından tasfiyesidir. Kapitalist toplumsal mekân olarak şehirlerin kuruluşu bu döneme tekabül eder. Şehirler, ticari mekânlardan emek değer üretiminin atölyelerine dönüşür.

Egemenlik Biçimleri

Kapitalizmin en önemli ayırt edici özelliklerinden birisi, ürünü bireysel emeğin ürünü olmaktan çıkarıp toplumsal emeğin ürünü olan metaya dönüştürmesidir. Kapitalizm, değişim değeri altında toplumsal kullanım değeri üretimidir.

Bir ürünün kapitalist meta olmasında, bu iki özelliğinin altı çizilmelidir. Meta, toplumsal kullanım değeri üzerinden toplumsal emeğin ürünüdür. Meta üretiminde emeğin toplumsal boyutu, soyut emeğin somut emeği tahakküm altına almasının politik sınırlarını ve egemenlik biçimini belirler. Toplumsallaşmış emeğin toplumsal işbölümünün yaygınlığı ve derinliği, değişim değeri üzerinden meta ve toplumsal ilişki üretiminin gücünü gösterir. Bu bağlamda emeğin üretkenliği, emeğin toplumsallaşma boyutuyla doğru orantılıdır. Toplumsal gerekli emek zamanın ölçme gücü, emeğin toplumsallaşmasına bağlı olan değer üretiminin soyutlaşmasına, soyut emeğin toplumsal kudretine bağlıdır. Kapitalizmin kendi iç tarihinin boyutlarını kavramak, emeğin toplumsallaşma boyutunun hangi süreçlerden geçtiği ve günümüzde bu boyutun niteliğinin ne olduğu üzerine düşünmekten geçmektedir. Emek üzerindeki biçimsel, gerçek ve biyo-politik tahakküm dönemlendirmelerine koşut olan politik egemenlik biçimleri olarak ulus devlet, emperyalizm ve imparatorluk okumaları, emeğin meta üretimindeki toplumsal soyutluğunun ve buna bağlı olarak metanın toplumsal kullanım değeri üretiminin coğrafi boyutuyla doğrudan bağlantılıdır.

Kapitalizmin politik tarihi, değer teorisine bağlı biçimde emek üzerindeki biçimsel, gerçek ve biyo-politik tahakküm dönemlendirmeleri üzerinden politik egemenlik biçimleri olarak okunmalıdır. Modernist sol, kapitalizmin politik tarihini rekabetçi ve emperyalist dönem olarak okurken, kapitalizmin siyasal gericiliğini yalnızca emperyalizm dönemine indirgemiştir. Siyasal gericilik bağlamında rekabetçi dönemin egemenlik biçimi nedir sorusunu ıskalamıştır. Kapitalizmin tarihine yalnızca sermayenin kendini olumlama politik pratiği üzerinden bakıldığından bu durum normaldir. Oysa, emeğin politik olumlama tarihi üzerinden baktığımızda durum farklı olacaktır. Ulus devletlerin kuruluşu, emeğin ücretli emek altında sınıflaştırılmasının politik egemenlik biçimidir. Ulus devlet egemenlik biçiminin değer teorisine bağlı olarak emeğin ücretli emek altında sınıflaştırılması bağlamında politik olarak neyi ifade ettiği, modernist sol açısından pek de önemli değildir.

Ulus devlet, emeği politik sınırlar altında sermayenin siyasi mülkü haline getirmenin ve emperyalizm öncesi "rekabetçi" dönemin egemenlik biçimidir. Bugün devrimci hareketin tıkanmasının en önemli paradigmatik nedeni, Marksist bir ulus devlet eleştirisinin olmayışıdır. Bu yanlış düzeltilmelidir. Diziliş şöyle olmalıdır: Değer teorisine bağlı olarak, emeğin biçimsel tahakkümü, gerçek tahakkümü ve biyo-politik tahakkümü, politik egemenlik biçimleri olarak ise ulus devlet, emperyalizm ve imparatorluktur.

Biçimsel Tahakküm ve Ulus Devlet

Emeğin biçimsel tahakküm altında sınıflaştırılma biçimi, Marx'ın ifade ettiği gibi 16. yüzyıldan 18. yüzyıl sonuna kadar sürmüştür. "Pre-kapitalist üretim tarzı, somut emeklere dayanan art-zamanlı bir işbölümü üzerinde işleyen toplumsal üretim tarzıdır. Somut emeklere dayanan art-zamanlı işbölümünde, somut emek bir ustalığı barındırma bağlamında nitelikli bir emeği içerir. Bu nitelikli emeklerin aynı yerde ve aynı zamanda, tek bir kapitalistin patronluğu altında ve aynı metaı üretmek için çalıştırılmaları biçimsel tahakkümün çıkış noktasıdır. Bu kapitalist üretim biçiminin gelişimi kendisini fabrikaya dönüştürür. Fabrikaya dayalı emek süreci, eş-zamanlı bir işbölümüne dayalı elbirliği üzerinden çalışır. Manüfaktür üretiminde emeğin toplumsallaşma boyutu, fabrika mekânına dayalı eş-zamanlı bir işbölümüne dayanan elbirliğidir. Bu elbirliğine dayalı canlı emek sürecinde eş-zamanlı işbölümü, parçaları insan olan bir üretim mekanizmasıdır. Bu üretim tarzına dayalı emek sürecinde, emeği toplumsallaştırma boyutunun mekânı fabrika, emeğin üretkenliği ise fabrikada oluşturulan elbirliğidir. Emeğin verimliliğini sağlayan bu elbirliğinde çok sayıda parça-işçinin birleşmesiyle oluşan kolektif işçi, emek sürecinin kendine özgü makinesidir. Parçaları insan olan bu makine, artı-emek zamanın yaratılmasının temel dinamiğidir. Emeği toplumsallaştırmanın mekânı fabrikada ne kadar çok emek, parçası insan olan bu makineye adapte edilir ve emek süreci uzatılır ise, o kadar çok gerekli-emek zaman ve artı-emek zaman diyalekti-

ği çalıştırılır."[1] Bu bağlamda biçimsel tahakküm, somut emek üzerinden üretilen bir ürünü toplumsal emeğin ürünü haline getirmenin kuruluşudur. Değerin somut emekten soyut emeğin ürününe dönüşümü, ücretli emeğin fabrika mekânında toplumsallaşmasına bağlıdır. Zamanın sermayeleşmesinin örgütlenmesi, emeğin fabrika mekânında toplumsallaşması ile mümkündür. Fabrika mekânında toplumsallaşmış emeğin emek zaman biçimi, toplumsal ilişkilerde bulunan diğer emek zaman biçimlerinin tahakküm altına alarak tasfiyesini içerir. Köylülerin topraktan sürülmesi, somut emeğe dayalı zanaatkârlığın tasfiyesine içkindir. Toplumsallaşmış emeğin ürünü olan emek zaman, emeğin toplumsallaşmasının kurucusudur. Emek, artık aristokrasinin özel mülkiyetinden sermayenin toplumsal mülkiyetine dönüştürülmüştür. Emeğin toplumsal mülkiyet altına alınmasının politik egemenlik biçimi ulus devlettir. Ulus devlet, emeğin toplumsal mülkiyetinin politik sınırlarını çizer ve bu sınırlar içinde emek, sermayenin politik mülkiyetine dönüşür. Bu bağlamda ulus devlet, emeğin ücretli emek altında sınıflaşmasının, ulusal sınırlar altında çitlenmesinin ve sermayenin mülkiyeti altına alınmasının egemenlik biçimidir. 18. yüzyıl erken kapitalistleşme sürecine giren toplumsal ilişkilerin politik olarak uluslaşma süreçlerini içerir.

Gerçek Tahakküm ve Emperyalizm

Gerçek tahakküm döneminin 19. yüzyıl başlarından 20. yüzyılın son çeyreğine kadar sürdüğünü söylemek bizim açımızdan yanlış olmayacaktır. Bu dönem, tam da değer teorisine bağlı olarak emperyalizmin kurulduğu bir dönemdir. Bu bağlamda gerçek tahakküm, emek araçlarının alet olmaktan çıkıp makineye dönüşmesiyle birlikte, mutlak artı-değerden nispi artı-değere geçiştir. Gerçek tahakküm döneminde, makineler birer artı-değer üretme aracıdır. "Makinelerin doğuşuyla birlikte, emek sürecinde parça-işçi temeline dayanan işbölümü ve elbirliğinin kolektif işçi niteliği ortadan kalkar. Parça-işçi üzerinden işbölümü makine parçalarının işbölümüne, elbirli-

1 *Makine artı-değer üretme aracıdır*, bu kitap içerisinde syf. 95

ği ise parça makinelerin bir birleşimine, kolektif işçi kolektif makineye dönüşmüştür. Artık işçi, alet kullanan varlık değil, makinenin kullandığı bir otomat parçadır; bilim, emek-gücüne yabancılaşmış ve canlı emek-gücü cansız emeğin tahakkümüne girmiştir. Eskiden emek, maddi üretim araçlarına sahip olmadığından emek-gücünü sermayeye satarken, şimdi, emek-gücü kendisini sermayeye satmadan iş göremez bir haldedir. Toplumsal üretici güç olan emek, cansız emeğin tahakkümü altında mutlak mülksüzleşme, mutlak yoksulluk ve mutlak yabancılaşmayı yaşar. ... Makineler ile birlikte emek süreci boyunca gerekli-emek zamanın düşürülerek artı-emek zamanın artırılması, nispi artı-değer üretiminin yasasıdır. Ölçülebilir emek zaman sürecinde emeğin üretkenliğinin ve verimliliğinin artırılması, makinelerin üretkenliğinin artması anlamına gelmektedir. Sermayenin teknik ve organik değişimine bağlı olarak makinenin üretkenliği, 'bir makinede harcanan emek ve dolayısıyla makinenin değerinden ürüne katılan kısım, işçinin aletiyle ürüne kattığı değerden daha küçük olduğu sürece, burada, daima makinenin lehine bir fark vardır. Bunun için, bir makinenin üretkenliği de yerini aldığı insan emek-gücü ile ölçülür.'[2] Bu bağlamda makinenin üretkenliği, bir başka deyişle sermayeleşmiş zamanın üretkenliği, gerekli-emek zamanın düşürülerek artı-emek zamanın artırılması eğilimine bağlı olarak, fabrika mekânında emek-gücünün tasfiyesidir. Sermayenin teknik bileşimindeki değişikliklere bağlı olarak sermayenin değişmeyen kısmının değişen kısmı aleyhine genişlemesi, emeğe olan nispi talebi azaltan köklü değişiklikleri hızlandırır."[3] Kâr oranlarının düşme eğilimine bağlı olarak sermayenin genişleyerek yeniden üretiminde, sermayenin fabrika mekânında emeğe olan talebi düşmesine karşın, toplumsal boyutta emeğe duyduğu ihtiyaç artar. Biçimsel tahakküm ile gerçek tahakküm arasındaki en önemli fark, sermayeleşmiş emek zamanın tasfiye ettiği emek zaman biçimlerinin farklılığıdır. Biçimsel tahakküm pre-kapitalist emek zaman biçimlerini tasfiye ederken, gerçek tahakküm kapitalistleşmiş emek

2 K. Marx, *Kapital 1*, Sol Yayınları, 1997, s. 376-377
3 *Makine artı-değer üretme aracıdır*, bu kitap içerisinde syf. 95

zamanların tasfiyesidir. Gerçek tahakküm, sermayenin teknik ve organik bileşimindeki gelişmelere bağlı olarak emeğin verimlileştirilmesini hedefler. Emeği verimlileştirme rekabetinde geri kalan kapitalist işletmeler, emeği daha verimli kılacak olan sermayenin teknik ve organik bileşimindeki değişmelere bağlı olarak tasfiye olur. Kapitalizm, yalnızca biçimsel tahakkümde olduğu gibi pre-kapitalist emek zamanların tasfiyesi değildir; aynı zamanda, eskimiş kapitalist emek zamanların ve buna bağlı olarak eskimiş kapitalist toplumsal ilişkiler ve egemenlik biçimlerinin tasfiyesidir. Marx, "sermayenin teknik temeli devrimcidir" derken, bunu yalnızca feodaliteye karşı söylememiş, aynı zamanda "devrimciliğin" sermaye birikim süreçlerine içkinliğini ifade etmiştir. Bu bağlamda gerçek tahakküm, biçimsel tahakkümün tasfiyesidir. Biçimsel tahakkümde emeğin kolektif işçiliği, gerçek tahakkümde toplumsal işçiliğe dönüşür. Bu durum, toplumsal emeğin mekânını fabrikadan toplumsal fabrikaya dönüştürür. Emeğin toplumsallaşma mekânı, artık ulus devlet altında toplumsal fabrika uzamına dönüşmüştür. Bu bağlamda, soyut emeğin somut eşdeğeri olan para, toplumsal fabrikanın patronuna dönüşür: Finans kapital, ulusallaştırılmış emeğin patronudur. Emperyalizm, ulusallaşmış sermayenin, ulusallaşmış kapitalist çıkarların dünya ticareti üzerindeki rekabetinin ulus devletler aracılığıyla açık askeri savaş biçiminde yürütülmesidir.

Soyut emek, sermayeleşmiş zamandır; emek-gücünün ölçülebilir zaman altında tahakküm altına alınmasıdır. Soyut emeğin somut emeği tahakküm altına alarak tasfiyesi, bir meta üretimi olan kapitalist ilişkilerin üretimi ve yeniden üretiminin toplumsal emeğin ürünü olmasına bağlıdır. Soyut emeğin toplumsal ilişkiler üzerindeki tahakkümü, sermayeleşmiş zamanlar arası rekabetin toplumsal değişim değeri üzerindeki hâkimiyetidir. Sermayenin toplumsallaşması, toplumsal olarak yoğunlaşması ve merkezileşmesi, bu hâkimiyetin gücünü gösterir. Kapitalizmin finans kapital aşaması, ölçü gücü olan toplumsal gerekli-emek zamanın politikliğinin bir egemenlik biçimine dönüşmesidir. Kapitalizmin tekelci aşaması finans kapitalizmdir ve emperyalizm, politik egemenlik biçimi olarak bir devlet örgütlenmesidir.

Finans kapitalizmi, banka sermayesi ile sanayi sermayesinin iç içe geçmesi olarak ezberleyip bir kenara koymuşuzdur. Oysa finans kapitalizmin, bu ezberin çok ötesinde bir derinliği vardır. Finans kapitalizmde para, soyut emeğin, zamanı sermayeleştiren ölçü gücü olan toplumsal gerekli-emek zaman üzerindeki politik gücüdür. Finans kapital, sanayi sermayesinin, paranın politik gücü altında mali sermayeye dönüşümüdür. Finans kapitalizm, bankalar aracılığıyla sermayenin yoğunlaşması, merkezileşmesi ve ulusal ekonominin örgütlenmesi ve toplumsal emeğin, toplumsal boyutta tam bir tahakküm altına alınmasıdır.

Bankalar tarihi, kapitalizmin politik ve toplumsal tarihinin çözümlenmesinde önemli bir kılavuzdur. Nedense modernist sol, sanayi sermayesine takılıp kalmıştır. Bankalar, sanayi sermayesinin dolaşım sermayesi ihtiyacını karşılayan bir kaynak, sermayenin başka bir biçimi olarak görülmeye devam etmektedir. Oysa bankalar ya da finans sermayesi, değerin ölçülebilir zaman altında sermayeleşerek soyutlaşması boyutunun göstergesidir. Paranın değerli madenler olan altın ve gümüşten değersiz kâğıt parçalarına dönüşümü, değerin soyutlaşmasının göstergesidir. Bankalar tarihine baktığımızda, bankaların finansal gücüne ve güvenilirliğine bağlı olarak para basma yetkisine sahip olduğunu görürüz. Ulusal merkez bankalarının kurulmasıyla, bankalar para basma yetkisini merkez bankalarına devrettiler. Ulusal merkez bankalarının kuruluşu, ulusal paranın ve paranın ulusallaşmasının kuruluşudur. Köklü parasal düzenlemeler, egemenlik biçimlerinin yeniden yapılandırılması ve ulus devlet sınırları altında sınıf hareketlerinin ulusal para hareketlerine tabi olmasıdır. Ulusal para, emeğin ulusallaştırılması ve toplumsal tahakküm altına alınmasıdır. Paranın ulusallaşması ise, değerin ulusal ekonomi sınırları içinde soyutlaşmasıdır. Bu bağlamda emperyalizm, emeğin ulusallaşmasının ve değerin ulusal ekonomi sınırları içinde soyutlaşmasının ve ulusal paranın finans kapital altında politik güce dönüşmesinin en son aşamasıdır. Emperyalizm, ulusal paraların ve ulusal toplumsal gerekli-emek zamanların uluslararası rekabetinin, ulusallaşmış sermayenin uluslararara-

sılaşmasının ve ulusal ekonomiler üzerinden yürütülen dünya ticaretinin dünya ekonomisine dönüşmesinin politik krizidir.

Meta ve sermaye ihracı, kapitalizmin gelmiş olduğu emperyalist aşamanın bir sonucudur. Meta ve sermaye ihracı bir değer ihracıdır, yani ulusal sermayeleşmiş emek zamanların ve toplumsal gerekli-emek zamanların ihracıdır. Bu bağlamda dünya ticareti, ulusal toplumsal gerekli-emek zamanların değer akışıdır. Emperyalizm, ulusal değerin uluslararası akışının ve ulusal boyutta oluşan soyut emeğin uluslararasılaşmasının krizidir.

Emperyalist dönemde, meta ve sermaye ihracı üzerinden soyut emeğin uluslararası değer akışı, ne yazık ki ulusal ekonomilerin gümrük duvarlarıyla korunmasına içkin bir şekilde gelişir. Ulusal tekeller, gerek meta gerekse sermaye ihracına karşı gümrük duvarlarıyla koruma altındadır. Gümrük duvarları, ulusal ekonomiler arası dengesiz gelişim yasasını işleten ve çalıştıran, ulusal ekonomileri koruma altına alan ekonomik ve politik kararlardır. Kapitalizmin gelmiş olduğu boyutta uluslararası değer akışının zorunluluğu ve bu zorunluluğa karşı ulus devletlerin ve uluslaşma süreçlerinin ekonomik ve politik dirençleri, uluslararası politik krizin kurucusudur. Bu kriz, devletler arası açık askeri savaşla çözülmek zorundadır ve çözülmüştür.

Meta ihracı üzerinden bir emperyalizm okuması, emperyalizmin 1. bunalım dönemine tekabül eder. Hammadde ithali ve meta ihracı, sömürgecilik döneminin kurucusudur. 2. bunalım dönemini ifade eden sermaye ihracı üzerinden bir emperyalizm okuması ise, 1. bunalım döneminden köklü bir farklılıktır. Bu farklılık, finans kapital ve soyut emeğin uluslararası akışı üzerinden yapılan bir okuma farklılığıdır. Emperyalizmin 2. bunalım döneminin özü, sömürgecilik ya da üçüncü dünyacılık üzerinden okunamaz. Bu dönem, doğrudan emperyalist devletler arasındaki küresel bir krizdir. Bu bağlamda, 1. Dünya Savaşı emperyalizmin 1. bunalım döneminin krizini, 2. Dünya Savaşı ise 2. bunalım döneminin krizini çözmüştür. Emperyalizmin her iki döneminde de, emperyalizm bir dış olgudur. Emperyalizmin 3. bunalım dönemi ise, emperyalizmin bir iç olgu

olduğu döneme tekabül eder. 3. bunalım dönemi, kapitalizmin yeni bir egemenlik biçimi olan imparatorluk dönemine geçişin kuruluşudur.

Meta ve sermaye ihracı yoluyla sağlanan uluslararası değer akışının gümrük duvarlarıyla engellenmesinin uluslararası politik krizi, 2. Dünya Savaşı ile ve bu savaşa içkin uluslararası para düzeninin değiştirilerek yapılandırılması ile çözülmüştür.

Ulusal toplumsal gerekli-emek zamanların dünya ticaretindeki rekabetini örgütleyen evrensel eşdeğer para, 2. Dünya Savaşı'na kadar altındır. Ulusal paranın, uluslararası ödeme aracı olarak hiçbir değeri yoktur. Bir ulusal paranın uluslararası ödeme aracı olması, tamamen politik güç sorunudur. Bu bağlamda emperyalizm, ulusal paranın uluslararası ödeme aracı olmasının politik güç savaşıdır. Fakat bu durum sorunun görünen yüzüdür. Sorun, çok daha derin bir durumu, evrensel eşdeğer paranın değer ile ilişkisinin köklü bir krizini ifade etmektedir. Evrensel eşdeğer olarak paranın altın olduğu dönem, değer üretiminin somut emek üzerinden gerçekleşmesinin bir ürünüdür. Emeğin ücretli emek altında sınıflaştırılmasıyla gerçekleşen değer üretimi, ölçülebilir emek zaman üzerinedir. Bu durum, evrensel eşdeğer paranın soyut emek üzerinden kuruluşunu gerektirir. Paranın eşdeğerinin ölçülebilir zaman olmasıyla birlikte, para ve değer ilişkisi niteliksel bir dönüşüme uğrar. Ulusal para, paranın eşdeğer olarak altından kopması ve emek zaman üzerinden soyut emeğe bağlanmasıdır. Bu bağlamda, ulusal paranın altından kopması fakat uluslararası ticaretin altın üzerinden sürdürülmesi, ölçülebilir emek zamanların dünya ticaretinde eşitlenmesini kilitlemiştir. Bu kilitlenme hali, ulusal toplumsal gerekli-emek zamanların birbirleri üzerindeki politik tahakküm ilişkisine dönüşmüştür. Bu durum, 2. Dünya Savaşı sonrası Bretton Woods Anlaşması ile geçici olarak aşılmıştır. Bretton Woods sistemine göre, uluslararası ödeme aracı dolar olacak ve dolar, ABD Merkez Bankası'nda stoklanan altına bağlanacaktır. IMF ve Dünya Bankası, bu sistemin kurumları olarak ortaya çıkmıştır. Uluslararası değer akışının kapısı aralanmıştır. Ulusallaşmış soyut emeğin uluslararasılaşması yaygınlaşır. Ödemeler dengesinde fazla veren ülkelerde dolar birikir ve euro-dolar ile petro-doların yoğun-

laşmasıyla, dünyadaki dolar miktarı ABD Merkez Bankası'ndaki altın stokundan kopar. Artık dolar, yalnızca ABD'nin değil, ödeme dengesinde fazla veren merkez ülkelerin dünya ekonomisindeki gücüdür. Bu koşulda, dünya ekonomisinde dolaşan dolar, ABD Merkez Bankası'ndaki altın stokuna yeniden bağlanacak ya da dolar-altın bağlantısı kopacaktır. Birincisinin gerçekleşmesi yeni ve ciddi bir kriz demektir; çünkü bu durum, dolar üzerinden küresel güç haline gelen merkez ülkelerin doların değerinin düşmesiyle çökmesi anlamına gelir. İkincisinin tercih edilmesiyle, 1970'lerde Bretton Woods sistemi çöker ve dolar altından kopar. Artık, meta ve sermaye ihracı üzerinden soyut emeğin değer akışının kapıları sonuna kadar açılmıştır.

Biyo-Politik Tahakküm ve İmparatorluk

Biçimsel tahakküm manüfaktür üretimine, gerçek tahakküm sanayi kapitalizmine ve biyo-politik tahakküm bilişsel kapitalizme tekabül eder. *Kapital*, biçimsel ve gerçek tahakküm ilişkisi üzerinde durur ve değer teorisine bağlı olarak emeğin tahakküm altına alınma biçimindeki gelişmeleri devam ettirmez. *Grundrisse* ise, "Makineler" bölümü ile, gerçek tahakküm biçimini aşan değer teorisindeki gelişmelere geçer. *Grundrisse* ile *Kapital* arasındaki farkın ne olduğu sorusunun yanıtı bu durumdur.

Sabit sermaye kavramı, sanayi sermayesinin çözümlenmesinde tikel bir kavramın ötesine geçen derin bir anlam içerir. Gerçek tahakkümü biçimsel tahakkümden ayıran temel fark, sabit sermayenin bu anlamıdır. Gerçek tahakkümde, sabit sermaye artı-değer üretme aracıdır. Nispi artı-değeri mutlak artı-değerden ayıran köklü fark, sabit sermaye olarak makinenin artı-değer üretme aracı olmasıdır. Sermayenin temel dinamiği, üretim zamanı olan gerekli-emek ve artı-emek zaman diyalektiğinin çalıştırılmasıdır. Gerçek tahakkümde bu diyalektiğin çalıştırılması, sabit sermayenin makineler üzerinden artı-değer üretme aracına dönüşmesine bağlıdır. Emek-yoğun üretimden emek verimliliğine bağlı üretime geçişin temeli bu durumdur. Makineler üzerinden emeğin verimliliği, üretim zamanında gerekli-emek zamanın düşürülüp artı-emek zama-

nın artırılmasını ifade eder. Sabit sermayenin bu anlam farkı yakalandığı oranda, Marx'ın genel zekâ nosyonu anlaşılacaktır. Sabit sermaye, soyut genel zekânın somut gürünümüdür. Soyut genel zekâ ile somut üretim araçları olan sabit sermaye arasındaki diyalektik işleyiş ve soyut genel zekânın fenomenolojik açılımının anlaşılması çok ama çok önemlidir. Genel zekâ niteliksel zaman, sabit sermaye ise niceliksel zamandır. Sabit sermaye, niteliksel zamanın niceliksel açılımıdır. Ölçen niteliksel zaman özne, ölçülebilen niceliksel zaman ise nesnedir. Özne zamanın nesneleşmesi, bir başka deyişle nitel zamanın nicelikleşerek ölçülmesi, emek-gücünün verimliliğini kuran sabit sermayenin niteliğine bağlıdır. Gerçek tahakkümde, sabit sermayenin bu niteliği makinedir. Bu bağlamda Marx, üretim araçları üretimi ile tüketim malları üretimini ayırır. Sermaye birikiminin temel motoru üretim araçları üretimidir. Marx, üretim araçları üretimini aşırı birikim, tüketim malları üretimini aşırı üretim, her iki üretimin gerekli-emek zamanını da eksik tüketim olarak kategorileştirir.

Kapitalizm meta üretimidir. Fakat geldiğimiz noktada, bu saptama bilmeceyi çözmez. Bilmeceyi çözecek olan "kapitalizm soyut emek üretimidir" soyutlamasıdır. Gerçek tahakkümde soyut emek üretimi, nicelikleşen zamanın metalaşması üzerinden gerçekleşmektedir. Zamanın nicelikleşmesi üzerinden metalaştırılması, cansız emeğin canlı emek üzerindeki tahakkümüyle gerçekleşmektedir. Cansız emeğin canlı emek üzerindeki tahakkümüyle zamanın nicelikleşerek metalaşması, ancak maddi olan emek üzerinden mümkündür. Kapitalizmin gelmiş olduğu bugünkü boyutta soyut emek üretimi, niceliksel zamanın metalaşmasından niteliksel zamanın metalaşmasına dönüşmüştür. Artı-değer üretme aracı olan sabit sermaye, maddi olan emeğin ürünü olmaktan çıkmış ve maddi olmayan emeğin ürününe dönüşmüştür. Makineler, artık artı-değer üretme aracı olmaktan çıkmıştır. Artı-değer üretme aracı olan sabit sermaye, maddi olmayan emeğin ürünü olan metadır. Cansız emeğin canlı emek üzerindeki tahakkümü, maddi olmayan emeğin maddi olan emek üzerinde tahakkümüne dönüşmüştür. Üretim zamanının gerekli-emek zaman

ve artı-emek zaman diyalektiğini işleten, gerekli-emek zamanı düşürerek artı-emek zamanı artıran sabit sermaye, maddi olmayan emeğin ürünüdür. "Canlı emeğin nesneleşmiş emek karşılığında değişimi; yani toplumsal emeğin sermaye ve ücretli emek karşıtlığı halinde konumu – *değer ilişkisinin* ve değere dayalı üretimin son gelişmesidir. Bunun koşulu, doğrudan emek zamanı kitlesi, servetin üretiminin kesin etkeni olarak uygulanmış emeğin niceliğidir. Bununla birlikte, büyük sanayinin gelişmesi ölçüsünde, gerçek servetin yaratılması, emek zamanından ve kullanılmış emek niceliğinden daha çok emek zamanı boyunca harekete geçirilen aracıların gücüne bağlıdır. Bu aracıların gücünün –onların etkili gücünün– onları üretmek için harcanan doğrudan emek zamanı ile hiçbir ilişkisi yoktur; daha çok bilimin genel düzeyine ve teknolojinin gelişmesine, ya da bilimin üretime uygulanmasına bağlıdır."[4] Artık, gerçek servetin yaratılması ve emek zamanı boyunca harekete geçirilen aracıların gücü, maddi emeğe dayanan emek zamanından ve kullanılmış emek niceliğinden daha çok, maddi olmayan emeğin üretici gücüne dönüşmüştür. Maddi olmayan emeğin ürünü olan sabit sermayenin gücünün, maddi olmayan emeğin ürününü üretmek için harcanan doğrudan emek zamanı ile hiçbir ilişkisi yoktur. Maddi olan bütün emek zamanlar ve emek biçimleri, maddi olmayan emeğin tahakkümü altında işler ve çalışır. Maddi olan emek üretiminin yarattığı artı-değeri çeken ve biriktiren sektör, artık maddi olmayan emek üretimidir. Artık, toplumsal işbölümünün ve toplumsal sermayenin diyalektik ilişkisinin kurucusu maddi olmayan emektir. Bilişsel kapitalizmin özü budur.

"*Sabit sermaye*nin gelişmesi, genel toplumsal bilginin ne dereceye kadar *doğrudan üretken güç* olduğunu, dolayısıyla da toplumsal yaşam süreci koşullarının kendisinin genel bilginin denetimi altına girdiğini ve ona göre biçimlendiğini gösterir."[5] Sabit sermayenin maddi olmayan emek haline gelmesiyle birlikte, genel toplumsal bilgi, genel zekâ, doğrudan üretken bir güce dönüşmüş ve toplumsal yaşamın her hücre-

4 K. Marx, *Grundrisse, Cilt 2*, Sol Yayınları, 1999, s. 174
5 *A.g.y.*, s. 176

sini tahakküm altına almıştır. Artık, hayat sermayenin biyopolitik üretimidir.

Marx'ın önüne koymasına rağmen yazmaya ömrünün yetmediği başlıklardan biri de dünya ekonomisidir. Şimdi, tam da bu başlığın içerisinden geçiyoruz. İmparatorluk dünya ekonomisidir. Ulus devletin politik sınırları altında kurulan soyut emek üretimi ve dünya ticaretinde meta ve sermaye ihracıyla işleyen değer akışı, yerini doğrudan küresel politik sınırlar altında gerçekleşen değer üretimi ve dolaşımına bırakmıştır. Küresel sermayeyi üreten toplumsal emeğin niteliği ulusallıktan çıkmıştır. Soyut emek üretiminde içerisi ve dışarısı ayrımı ortadan kalkmış; Dünya Ticaret Örgütü ilkeleri üzerinden kurulan dünya ekonomisinde, toplumsal emeğin ekonomik ve politik mülkiyeti ulus devletten çıkarak küresel soyut emeğin mülkiyetine dönüşmüştür. Küresel soyut emeğin ve maddi olmayan emeğin organik bir parçası olmadan, dünyanın hiçbir coğrafyasında artı-değer üretmek artık mümkün değildir. Geç kapitalistleşmiş ülkeler, dünya ekonomisinin sanayi mahallesine dönüşmüştür. Devletler, paranın küresel hareketine tabi kılınmış ve küresel mali sermayenin tahakkümü altına girmiştir. Merkez bankalarının bağımsızlaşmasıyla birlikte, ulusal para küresel mali sermayeye tabi kılınmıştır. Soyut emek, maddi olmayan emek üzerinden küreselleşmiştir.

İmparatorluk, dünya ekonomisi üzerine kurulu hiyerarşik bir egemenlik biçimidir. Dengesiz gelişim yasası ve politik rekabet, imparatorluk hiyerarşisi içinde yer kapma savaşına dönüşmüştür. İmparatorluğun krizi, iç içe geçmiş iki boyutun çatışmasıyla üretilmektedir. Birincisi, maddi olmayan emeğin tahakkümündeki bir artı-değer üretim biçimi üzerine kurulan dünya ekonomisine entegre olmayan ve olmaya direnen coğrafyaların açık politik şiddetle imparatorluğa tabiiyeti, ikincisi ise, bu tabiiyet savaşında bedel ödemek koşuluyla imparatorluğun hiyerarşisi içinde yer kapma savaşıdır. Bu bağlamda, imparatorluğun kuruluşu 3. Dünya Savaşı'nın içinden geçmektedir. Süreç, eski egemenlik biçimi olan ulus devletlerin ve egemenlerinin imparatorluk hiyerarşisi altında tasfiyesi ve yeni egemen güçlerin kuruluşudur. İmparatorluğun İran'a karşı savaşı

yakındır ve Hyundai şirketine karşı Çin'deki direniş, gelecek açısından imparatorluğa karşı yürütülecek anti-kapitalist bir sınıf mücadelesinin önemli bir potansiyelidir. Küresel şirketlere karşı verilen sınıf mücadelesinin ulusal toprağı yoktur.

Anti-kapitalist bir sınıf paradigmasının kurulmasının tam zamanıdır. Leninizm üzerinden bir Marksistliğe değil, Marx üzerinden bir Leninistliğe ihtiyaç vardır.

Küresel Fabrikada İstihdamın Yasası: Özel İstihdam Büroları

Sermayenin dilindeki işsizlik ve istihdam, Marksist literatürde emeğin ücretli emek ilişkisine sokulması ve sınıflaştırılması anlamına gelir. İşsizlik ve istihdam oranları ise emeğin kapitalist üretim ilişkilerine içerilme düzeyi ile ilgilidir. Yeni iş olanaklarının yaratılması; sermayenin genişleyerek yeniden üretimi ve işbölümünün yaygınlaşması, dolayısıyla emeğin elbirliğinin ücretli emek biçimi altında toplumsallaşarak sermayeleşmesidir. Emeğin bütün güçleri sermayeye tabi kılınmadan ve (geçici veya kalıcı olarak) kılınamayanlar da (örneğin işsizler) sermaye açısından risk oluşturmayacak mekanizmalarla düzenlenmeden (örneğin yoksullukla mücadele projeleri!), artı değerin genişleyerek yeniden üretimi gerçekleştirilemez. İstihdam ve salt nitelikli emek gücünün yaratılması anlamında eğitim, aslında emeğin değil, sermayenin kendini sürekli yeniden üretmesinin sorunu olarak durur. Sermaye açısından istihdam ve nitelikli (eğitimli) emek gücü sorunu, sermayenin genişleyerek yeniden üretiminde emeği, istediği düzeyde tahakküm altına alamaması durumunda ortaya çıkar. Kapitalist işbölümünün genişlemesi ve çeşitlenmesi her zaman, daha fazla ve daha

farklı üretim donanımına sahip emek gücünün artı değer üretimine çekilmesi anlamına gelir. Günümüzün küresel fabrika uzamında genişleyen artı değer üretme ve derinleşen değişim ilişkileri temelinde, istihdam ve eğitim politikalarının yeniden yapılandırılması/düzenlenmesi yoluyla emeğin sermayeye tabi kılınması devam etmekte ve böylece küresel sermaye birikim süreci güvence altına alınmaktadır.

Emek, kendini değerli kılabileceği maddi üretim koşullarından koparıldığı andan itibaren kendi metası olan emek gücünü satmaya zorlanır. Bu anlamıyla emek gücünün metalaşması, emeğin ücretli emek biçimi altında sermayenin tahakkümü altına girmesinin ilk uğrağıdır ve emek bir kez metalaştıktan ve ücretli emek biçimini aldıktan sonra sermayenin istihdam politikaları dediği düzenlemeler sayesinde içerilir. İstihdam, sermayenin artan işbölümü temelinde yeniden üretiminin ve ücretli emek ilişkisinin genişletilmesi anlamına gelir. Ücretli emeğin manifaktürden fabrikaya oradan da toplumsal/küresel fabrikaya genişleyen içerilmesi, mutlak ve nispi artı değer üretimine karşılık gelen biçimsel ve gerçek boyunduruk uğraklarında farklı istihdam düzenlemelerini de beraberinde getirir. Biçimsel boyunduruk uğrağında istihdam, kapitalist üretim (fabrika) ilişkilerinin dışındaki emek gücünün kapitalist üretim ilişkilerine (fabrikaya) çekilmesini ifade eder; artı değer üretimi emek yoğun verimliliğe dayalıdır ve niceliksel olarak olabildiğince çok emek gücünün (emek zamanın) sınırsızca emilmesini gerektirir. İstihdam/işsizlik, ancak sermaye genişleyerek yeniden üretimini sağlayamadığında, emek gücünü niceliksel olarak içermeyi başaramadığında, yani ücretli emek ilişkisini genişletemediğinde sorundur.

Nispi artı değer üretimine geçişle birlikte başlayan gerçek boyunduruk uğrağında ise, artık kitlesel olarak ücretli emek ilişkisine sokulmuş ve sermayeye tabi kılınmış olan emek, teknoloji yoğun verimlilik esasına dayalı istihdam düzenlemeleri ile içerilir. Başlangıçta sadece sermayenin üretim kapasitesinin sürekli artırılması, ama bu artışın uygun istihdam ve ücret politikaları ile dengelenmemesi nedeniyle Keynes'in "eksik tüketim krizi" olarak kavramlaştırdığı, Marksist literatürde ise

"aşırı üretim krizi" olarak kavramsallaştırılan krizler yaşanır. Bu krizlerin aşılması anlamında gerçek boyunduruğun sonraki döneminde istihdam, ulusal refah/kalkınma politikalarına içkin olarak ulusal devletin egemenlik mekanizmaları içinde güvence altına alınır. Keynezciliğin tam istihdam politikaları buraya oturur. Sermayenin nispi artı değer üretimine dayalı birikim süreci, ücretli emekle sermaye arasında iş güvencesi, sosyal haklar, siyasal demokrasi eksenli bir sözleşme hukukunun egemenlik işleyişi ile kurulur. Ulusal devlet, istihdamın genişletilmesinden, yani emeğin ulusal ölçekte ücretli emek biçimi altında örgütlenmesinden, sermayenin sektörel işbölümünün genişlemesinden ve emek gücünün refah/kalkınma adına gerekli sektörlerde gerekli oranlarda istihdam edilmesinden sorumludur. Dönemin düzenleyici/planlamacı ulusal devleti, merkezi istihdam ve eğitim politikaları ile emek gücünün "üretkenliğini" güvence altına alır. Gelişmiş kapitalist ülkelerde gerçek boyunduruk sürecinin tamamlanması anlamına gelen bu dönemde, bizde ithal ikameci kalkınma politikaları ekseninde, KİT'lerin kuruluşu ve sanayinin belli sektörlerine sübvansiyon vb. yöntemlerle kaynak aktarılması yoluyla, tam da bu gerçek boyunduruk uğrağına geçişin mekanizmaları örgütlenir. Devlet istihdamdan/işsizlikten, İş ve İşçi Bulma Kurumu da etkililiği tartışmalı olmakla birlikte istihdamın düzenlenmesinden, sermaye birikim sürecine uygun sektörel dağılımın örgütlenmesinden ve bilinen anlamıyla işsizlere iş bulmaktan sorumludur. Uluslararası işbölümünün hiyerarşisi içinde yer alma ve uluslararası üretim ilişkilerine eklemlenme, ancak ulusal ölçekte emeğin ücretli emek biçimi altında tahakküm altına alınması ve kapitalist üretim ilişkilerinin sektörel işbölümünün genişletilmesi ile mümkündür. "Üretkenlik" esasına dayalı sermaye birikim süreci, emek gücünün genişleyen kapitalist işbölümü içinde toplumsallaşması ile gerçekleşir. Bu anlamıyla planlamacı/düzenleyici devletin işçileştirmeye/sınıflaştırmaya dayalı merkezi istihdam politikaları olmazsa olmazdır.

Oysa küresel fabrika üretimine geçtiğimiz günümüzde devlet artık ne istihdamdan/işsizlikten, ne eğitim gibi "kamu-

sal hizmetlerden" ne de sosyal haklardan birebir sorumludur. Toplu sözleşme hukuku ile düzenlenen tüm bu etkinlikler artık "bireysel sözleşme" hukuku ile düzenlenir. Bundan sonra işsizlikten, eğitimsizlikten bizzat kişinin kendisi sorumludur. Eğer işsizseniz eğitiminiz yoktur, yeterli değildir, kişisel tercihinizdir veya çalışmayı istemiyorsunuzdur. İş güvencesi toplu sözleşme ile garanti altına alınmaz, emek gücü kendi iş güvencesinden kendisi yükümlüdür. İşte gerçek boyunduruğun tamamlandığı uğrak burasıdır. Peki "toplu sözleşmeye" dayalı istihdam politikalarından ve düzenlemelerinden, "bireysel sözleşmeye" dayalı istihdam politikalarına nasıl geldik? Bunu küresel üretim ağları içinde kendini yeniden üretmek durumunda olan sermayenin değer yaratma ilişkisinden bağımsız olarak algılamamız mümkün değil. Ulusal devletin iktidar işleyişinde, gerçek tahakküm ekseninde sermayenin yeniden üretimi, kapitalist işbölümünü toplumsal yaşamın bütün alanlarına yaymış, yani emek gücünü sermaye olarak toplumsallaştırmıştır. Emek gücü en üst düzeyde soyutlanıp, toplumsal üretim ağlarına içerildiği için, sermaye açısından katı istihdam ve ücret politikalarının geçerliliği kalmamıştır. Aksine hem üretim süreçleri (ağları), hem de emek gücünün bu esnek üretim ağlarına katılımı esnekleştirilmelidir. Bu anlamıyla sermayenin önerisi, esnek üretim süreçlerine uygun esnek "emek gücü piyasasının" düzenlenmesine vurgu yapar. Sermayenin ideologları emek gücü arzının ve talebinin kendiliğinden dengeye oturduğu bir "emek gücü piyasası"ndan söz ederler. Oysa ortada piyasanın gizli eliyle kurulan bir "emek gücü piyasası" yoktur. Bu "emek gücü piyasası" bizzat sermaye ve en üst düzeyde soyutlanarak toplumsallaşmış bulunan emek gücü tarafından kurulur. Böyle bir emek gücü piyasasının kuruluşu, "rekabet edebilirlik" ve "verimlilik" ilkelerinin içinde, sermayenin diyalektiğini işleten bir emek gücünün varlığını kanıtlar. Nasıl ki, ücret dolayımı baki kalmak koşuluyla, önceden emek gücü "üretkenlik" üzerinden sermayeye tabi kılındıysa şimdi de "rekabet" ve "verimlilik" üzerinden sermayeye tabi kılınıyor.

"Rekabet" ve "verimlilik" küresel fabrikaya dönüşmüş olan üretim ve yeniden üretim ilişkilerinde kapitalist bireycileştir-

meyi derinleştiriyor. Küresel sermayenin iktidar işleyişinde "rekabet" bilginin mülkiyeti üzerinden değil yönetimi üzerinden, "verimlilik" ise kapitalist üretim ve yeniden üretim ağlarının içinde bilgi yönetiminin akışkanlığı üzerinden kuruluyor. Emek piyasalarının esnekleştirilmesi, üretim ve dolaşımın birbirinin içine geçtiği bir sermaye birikim sürecinin ihtiyacı olarak örgütleniyor ve güvencesiz çalışmayı, tam zamanında üretimi, taşeronlaştırmayı, farklılaştırılmış ücret uygulamalarını, "sosyal hakların" tahribatını içeriyor. Bu anlamıyla tüm dünyada sermayenin ulusal ve uluslar arası örgütleri ve hükümetler, bir yandan katı istihdam uygulamalarını düzenleyen yasaların rafa kaldırılmasını örgütlerken, diğer yandan esnek istihdam uygulamalarını düzenleyen yasaları gündeme getiriyor. "İşsizlik", "istihdam" ve özellikle 1980'li yıllardan beri, sanki yeni keşfedilen birşeymiş gibi sunulan "yoksulluk" tanımları, başta IMF, Dünya Bankası vb. kurumlar tarafından değiştiriliyor ve bunların nedenlerini, biçimlerini ve kriterlerini açıklamaya yönelik yeni bir kavramsal çerçeve yerleştirilmeye çalışılıyor.

Sessiz Sedasız Çıkan Bir Yasal Düzenleme

Günümüzün küresel sermaye birikim sürecinde sermayenin diline pelesenk ettiği "rekabet edebilirlik koşullarının yaratılması" ve "verimliliğin artırılması", emeğin tahakküm altına alınmasının söylemi olarak hem küresel sermayeye eklemlenmenin yollarını arayan ulusal devletler, hem de sermayenin küresel örgütleri olan Dünya Bankası, IMF vb. kurumlar tarafından açıkça dile getiriliyor. "Rekabet edebilirlik koşullarının yaratılması" ve "verimlilik" sadece sermayenin dili olmaktan çıkarılıp, emeğin de diline dönüştürülüyor. Bu anlamıyla, yani "rekabet" ve "verimlilik" bağlamında, örneğin eğitim ve istihdam (işsizlik) ilişkisi, sermayenin artı değer yaratma ilişkisinin mekanizmalarından bağımsız bir ilişki imiş gibi gündeme getiriliyor. Eğitim ve istihdam (işsizlik) arasında idealize edilmiş ve doğrusal nedensellikle donatılmış bir ilişki tarif ediliyor. İstihdam edilebilmenin ve işsizliğin nedeni birebir eğitimli olmak veya olmamakla açıklanıyor ve sorumluluğu da sadece bireye atfediliyor.

Bunu; Türkiye için son yıllarda hızlı bir büyüme oranının görüldüğü ama istihdamın aynı oranda artmadığına, işsizlik oranının yüksekliğine ve sermayenin ihtiyaçları ile örtüşmeyen eğitim uygulamalarına dair, gerek sermayenin küresel örgütleri gerekse de ulusal sermaye örgütleri tarafından yapılan tespitlerden yola çıkılarak hazırlanan öneri, rapor ve projelerde de görmek mümkün. Türkiye'deki "emek gücü piyasasının" düzenlenmesine yönelik "Özel İstihdam Büroları"nın kurulup işletilmesini öngören yönetmelik[1] (2004), küresel sermaye birikim süreci içinde emeğin tahakküm altına alınmasının yasal düzenlemelerinden biri olarak karşımıza çıkıyor. "Özel İstihdam Büroları", "emek piyasası"nın esnekleştirilmesine, yani sermayenin istediği zaman, istediği süre boyunca ve istediği niteliklere sahip emek gücü ihtiyacının karşılanmasına, yani güvencesiz çalışmanın güvence altına alınmasına yöneliktir. İşveren örgütleri de, Türkiye'deki Özel İstihdam Bürolarının eksikliklerini belirtmekle birlikte, "İstihdam Büroları, yeni ekonominin çok önemli bir parçası ve iş dünyasının vazgeçilmez tedarikçileri haline gelmişlerdir. Geçici Özel İstihdam Büroları işletmelere gerektiği sürece işgücü temin ederek insan kaynakları konusunda esneklik sağlamakta, böylelikle işletmelerde personel şişkinliğinin önüne geçilerek personel giderlerinde tasarrufa gidilebilmektedir."[2] (TİSK) diyerek bu amacı açıkça dillendirmekten imtina etmemektedir.

Özel İstihdam Büroları

Özel İstihdam Büroları'nın kuruluşunda üstlenmesi öngörülen iki temel işlev, emek gücü piyasalarının esnekleştirilmesi anlamında özellikle göze çarpıyor: Birincisi, emek gücü arzına ve talebine dair bir bilgi bankası olması; ikincisi, faaliyet alanlarının sadece yurt içiyle sınırlı olmayıp, yurt dışını da kapsamasıdır. İlk işlev yönetmelikte, "iş arayanlar ile işgücü arayanların talep ve beklentilerinin örtüşebilmesi için, başvuru esnasında; kimlik, eğitim, meslek, ücret bilgileri ile

1 Özel İstihdam Büroları Yönetmeliği, 19 Şubat 2004 Tarihli Resmi Gazete, Sayı 25378

2 http://www.tisk.org.tr

işyeri tarafından işgücünde aranan koşullar, çalışma saatleri, sosyal haklar gibi bilgiler bürolarca istenir ve kayıt altına alınır"[3] şeklinde ifade edilmektedir. Bu, emek açısından sadece değişim değeri, sermaye açısından da sadece kullanım değeri ifade eden emek gücünün metalaşmasının, yani ücretli emekle sermaye arasında sınıflaştırmaya dayalı diyalektik ilişkinin kapitalizmin bekası anlamında devamına işaret eder. Demek ki emek gücü arz ve talebinden oluşan bir emek gücü piyasasının varlığı meşru varsayılmakta; bu piyasadaki "beklentilerin örtüşebilmesi" için hem emek gücü arz edenlerin hem de talep edenlerin belli özelliklerine dair bilgiler bir araya getirilmekte; ve gerektiğinde bunlar birbiriyle buluşturulmaktadır. Sermayenin, verimli kılmak üzere talep ettiği bir emek gücüne olabildiğince elverişli koşullarda ulaşması, öte yandan da kendini değerli kılabileceği olanaklardan yoksun olan emek gücünün sermayeye akmasını sağlayacak bir mekanizmanın işletilmesi öngörülmektedir. Bu işleyiş her zaman sermayeye içkin bir işleyiş olmasına rağmen, işleyişin hukuki düzenlemeleri değiştirilmiş ve günümüzde "toplu pazarlık" hukukunun yerini "bireysel pazarlık" hukuku almıştır. Rekabet edebilirliğin sağlanması ve verimliliğin artırılmasına yönelik olarak "emek piyasalarının esnekleştirilmesi" günümüzde ancak bu "bireysellik" veya "bireycileştirme" temelinde kurulabilmektedir. Sermaye açısından Özel İstihdam Büroları'nın kuruluş amacı, üretim süreçlerinin esnekleşmesiyle beraber, artık katı istihdam düzenlemelerinin sermayenin ihtiyaçlarına karşılık vermediği ve yüksek emek gücü maliyetleri nedeniyle rekabet edebilirlik kapasitesini azalttığı ve yeni yatırım olanaklarının önünü tıkadığı, böylece işsizliği artırdığı gerekçesiyle açıklanmaktadır. Sermaye, Özel İstihdam Büroları'nın "devletin" istihdamdaki "tekeline dayanan sistemini liberalize ettiğini" ifade etmekte ve sermayenin esnek üretim süreçlerine "uyum sağladığını" ama Türkiye'de emek gücünün henüz bu "esnekliğe" sahip olmadığını ileri sürmektedir. Bu büroların halihazırda sadece kalıcı istihdam sağlamaya yönelik faaliyetleri içerdiğini, bu faaliyet

3 Özel İstihdam Büroları Yönetmeliği, 19 Şubat 2004 Tarihli Resmi Gazete, Sayı 25378

alanının "geçici istihdam sağlamayı" da "içerecek biçimde genişletilmesi" gerektiğini savunmaktadır. Emek açısından ise özel istihdam büroları; güvencesiz ve düzensiz çalışma, zaten her türlü sosyal güvencenin altının oyulduğu çalışma koşullarında sahip olduğu emek gücü metasının reklamını yapma, bu bürolar aracılığı ile sermayenin karşısında görücüye çıkma, iş bulma umuduyla kendi üretim becerilerini ve niteliklerini sürekli yenileme, geliştirme ve belgelendirme anlamına gelir.

Özel İstihdam Büroları tarafından üstlenilmesi öngörülen ikinci işlev, "iş arayanların yurt içi ve yurt dışında elverişli oldukları işlere yerleştirilmeleri ve çeşitli işler için uygun işçiler bulunmasına aracılık etmek" olarak tanımlanmakta. Bu işlev sermaye açısından, ilk olarak "emek piyasalarının" esneklik temelinde yeniden düzenlenmesinin sadece zamansal olarak değil mekansal olarak da zorunlu olduğuna işaret eder. "Emek piyasasının" ya da istihdamın esnekleştirilmesi sadece geçici, düzensiz ve güvencesiz çalışmanın yaygınlaştırılması anlamında bir esnekliği değil, emek gücünün ulusal sınırların ötesinde küresel üretim ağları içine çekilmesini ve esnekleştirilmesini öngörür. Bu, kalkınma/refah döneminin iktidar işleyişinde, ulusal sınırlar içindeki nitelikli emek gücünün yurt dışına akması olarak yaşanan "beyin göçü"nden veya geri bıraktırılmış ülkelereden gelişmiş kapitalist ülkelere işçi gönderilmesinden farklıdır. Mekansal esneklik, yalnızca üretimin sabit iki mekanı arasındaki, örneğin Türkiye ve Almanya, bir emek gücü hareketliliğini değil, küresel üretimin çoklu mekanları arasında bir hareketliliği ifade eder. Çok merkezli küresel şirketlerin istediği nitelikte emek gücünün, istenilen süre boyunca istenilen üretim ağlarına içerilmesini sağlayacak bir hareketlilik söz konusudur. Oysa diğer yandan bu esnekliğin, yani emeğin mekansal hareketliliğinin, sadece genel zekayı yakalamış emek gücü için geçerli olduğunu, Avrupa'da göçmenlik yasalarının getirdiği katı düzenlemelerde çarpıcı biçimde görmek mümkündür. Özel İstihdam Bürolarının bu ikinci işlevinin bir diğer anlamı da emeği ulusal ölçekte tahakküm altına almanının politik mekanizması olarak işletilen ulusal sosyal güvenlik sistemlerinin tahrip edilmesinin önünü açmasıdır. Ücretli emekle

sermaye arasındaki diyalektik işleyişin sürekliliğini sağlayarak sermaye birikim sürecini güvence altına almayı hedefleyen ulusal sosyal güvenlik sistemleri, ulusal ölçekte sermaye ile ücretli emek arasında bir uzlaşma siyasetinin izlenmesine olanak tanımış ve bu siyaset ekseninde sendikaların ve partilerin temsilciliğinde emeği içermiştir. Ücret, çalışma koşulları, sosyal güvence vb. talepler etrafında yürütülen ekonomik demokratik mücadele, ücretli emeğin "üretkenliği" üzerinden örgütlü bir mücadele olanağı sağlamıştır. Ama küresel sermaye birikim sürecinde küresel üretim ağlarının içine çekilen emek açısından, artık ulusal ölçekte örgütlü mücadele yürütmenin maddi koşulları ortadan kalkmış durumda. İstisnasız her ülkede sendikaların gücünün zayıflamış olması, partilerin ücretli emeğin politik temsiliyetini üstelenmeye prim vermemesi, sosyal güvenlik adına elde edilen kazanımların tahrip edilmesi, ulusal ölçekte ücretli emek siyasetinin çöküşünü ifade eder. Buna yanıt olarak ücretli emeğin küresel ölçekte örgütlü siyasetine ihtiyaç olduğunu iddia etmenin de bir karşılığı yoktur. Bu yöndeki girişimlerin de (örneğin bölgesel ve küresel sendikalaşma girişimleri gibi) hegemonik bir örgütlü mücadeleye yol açmadığına tanık olduk. Böyle girişimler olsa olsa, sermayenin onca savaş ve şiddet üreten "küresel demokrasi" yalanının içinde reforme edilmeye yazgılıdır. Dolayısıyla, Özel İstihdam Büroları gibi, örneğini diğer pek çok ülkede de görebileceğimiz düzenlemeler, hem "toplu pazarlığa" dayalı ücretli emeğin talep siyasetini ortadan kaldırarak emek maliyetinin yükünü aşağı çekmekte hem de "emek piyasalarının" küresel fabrikanın işletilmesine uygun biçimde örgütlenmesini güvence altına almaktadır. Kısaca, sermaye ücretli emeğin örgütlü gücüyle masaya oturmayı nerede olursa olsun reddetmekte, ama varlığı için kaçınılmaz olarak ihtiyaç duyduğu emek gücünü "bireycilik", "rekabet" ve "verimlilik" temelinde örgütlemektedir.

İstihdam Sermayenin Krizidir

Küresel fabrikaya dayalı sermaye birikim sürecinde, emeğin tahakküm altına alınmasını yeniden düzenlemeye yönelik pek çok yasa çıkarılmakta. Bu yasalar ancak, sermayenin

1970'lerde girdiği krizi, emeği tahakküm altına alamamasının krizi olarak okuduğumuzda anlaşılabilir. Sektörel dağılımı ne olursa olsun, emeği ücretli emek biçiminde tahakküm altına alamayan sermaye krizde demektir. İstihdamı salt ekonomik anlamda algılamak, kapitalist toplumsallığın kuruluşunda, öznellikler arasındaki güç ilişkilerini ve çatışmaları göz ardı etmek anlamına gelir. Bu anlamıyla sermayenin istihdam sorunu, kapitalizme içkin ve ücretli emek ilişkisinin devamlılığı üzerinden kapitalist değer üretiminin farklı uğraklarında farklı düzenlemelerle yönetilebilen bir sorun olarak durur. Keynezyen dönemde "tam istihdam" politikaları ile sermayenin emeği tahakküm altına alamamasından kaynaklı krizlerinden biri çözülmüştür. Sermaye bu krizi, emeğin toplumsallığını genişleterek ve içererek, ücretli emeğe/sınıflaştırmaya dayalı kapitalist değer üretme ilişkisini devam ettirecek biçimde yönetmiştir.

Öte yandan istihdam, emeğin değil ücretli emeğin siyaseti açısından bir sorundur. Ücretli emek siyasetinin ana taleplerinden biri genişleyen istihdam olanaklarının yaratılması yönündedir ve bunu talep etmek sermayenin genişleyerek yeniden üretiminin içinde özneleşmek anlamına gelir. İstihdam, emeğin mülksüzleşmesi ve metalaşması anlamında sermayenin sınıflaştırmaya dayalı siyasetinin sürekli yeniden üretimini sağlar. Oysa emeğin siyaseti sınıflaştırmayı değil sınıfsızlaşmayı kuran bir olanaktır. Demek ki üzerinde düşünmemiz gereken şey kendimizi "emek piyasasında" nasıl "pazarlayacağımız" değil, "emek piyasasını" ve "ücret ilişkisini" nasıl parçalayacağımız ve parçalamakla kalmayıp kendi emeğimizi değerli kılabileceğimiz bir toplumsallığı nasıl kuracağımızdır. Ya muhafazakarlaşmaya mahkum bir ücretli emek siyasetinin içinde boş yere debelenip duracağız ya da sermayenin diyalektik işleyişinin dışında kendini değerli kılmanın ve komünalist bir toplumsallığın kurucu gücü olmanın olanaklarını bugünden hayata geçirecek bir emek siyasetinin önünü açacağız. Birincisi için ortodoks Marksizmin bir adım gerisine düşmek yeterli; ikinci yol ise çetin bir yol, çünkü emeğin komünalist bir güç olarak kendini olumlama-

sının deneyimlerine girmesini ve bu deneyimlere girerken sermayenin "dilinden" kurtularak kendi "dilini" kurmasını gerektiriyor. Marx'tan yola çıkarak, ama onu muhafazakarlaştırarak değil özgürleştirerek. Sermayenin emeksiz hiçbir şey, emeğinse sermayesiz her şey olduğunu hissederek.

Sınıflaştırma ve Güvencesizlik

Güvencesizlik, kapitalist toplumsal ilişkilerin kuruluşuna ve işleyişine içkindir. Bu anlamıyla ta ilksel birikim döneminden başlayarak emeğin ücretli emek altında sermayeye tabi kılınarak sınıflaştırılmasının olmazsa olmaz koşuludur. Her ne kadar kapitalizme karşı mücadeleyi ücretli emekle sermaye arasındaki çelişkiye oturtan politik hat, güvencesizliği, salt ücretli emeğin iş, ücret ve sosyal güvencesine ya da yedek işsizler ordusunun istihdamına dayalı ekonomik talepler etrafında şekillenen bir politik mücadeleye indirgemiş olsa da, güvencesizliğin kalbi bizzat ücretli emeğe dayalı sınıflaştırma ilişkisinde atar. Yani güvencesizlik, sınıflaştırma ilişkisinin kurulmasının ve sürdürülmesinin kapitalizme özgü politik pratiğidir. Emek bir kez, kendini değerli kılabileceği maddi koşullardan koparılarak mülksüzleştirildiği, varlığını devam ettirmenin tek koşulu olarak "özgürlük" biçiminde tanımlanan kendi emeğini satma ilişkisine girdiği ve elbirliği ile yarattığı her şeyin "soyut" biçimler altında kendi karşısına dikildiği andan itibaren zaten güvencesizdir. Ve kapitalist toplumsal ilişkilerde, bu mülksüzleşme, yabancılaşma ve ancak emeğini satarak

varlığını devam ettirebilme zorunluluğu, yani güvencesizlik, kapitalizmin bir dönemine özgü değil, emek sınıflaştırma ilişkisini reddetmediği sürece, sonsuzca sürecek bir sınıflaştırma pratiğidir. Güvencesizlik, ilksel birikim döneminde ister açık şiddet ister ekonomik zor yoluyla toprağından ve geçim araçlarından koparılarak sermayenin kucağına atılanları, on dokuzuncu yüzyılın başında makinelerin üretim sokulmasıyla işlerinden olan makine kırıcıları, kapitalizmin iki yüzyıllık tarihi boyunca büyük tarım plantasyonlarında, büyük ölçekli sanayi merkezlerinde, şimdi de dünyanın dört bir yanındaki serbest sanayi veya ticaret bölgelerinde, küresel şirketlerin milyonlarca üretim ağının içinde emeğini satarak yaşamaya zorlananları ortak kesen haldir. Kanlı mülksüzleştirme pratiklerinin ikiz kardeşidir güvencesizleştirme.

Güvencesizliğin Fordist Anlamı

Fordist döneme özgü güvenceli çalışma, sermayenin biçimsel tahakkümünden gerçek tahakkümüne geçişini tamamladığı, emeğin yirminci yüzyıl başındaki isyanını reforme etmenin bir yolu olarak örgütlediği ve ücretli emeğe dayalı sınıflaştırma ilişkisinin meşruiyetini, onun kurumsal ve örgütlü gücünü kabul ederek pekiştirdiği bir toplumsal kuruluşun pratiğidir. İki paylaşım savaşının devasa yıkımından çıkan ve reel sosyalizmin tehdidini bertaraf etmek zorunda olan sermayenin, üretimini ve yeniden üretimini gerçekleştirmesinin zorunlu koşulu, ücretli emeğe dayalı sınıflaştırma ilişkisinin devamlılığını sağlamaktı. İronik olan şudur ki, sermaye Marx'ın deyişiyle "zincirlerinden başka kaybedecek hiçbir şeyi olmayan" emeğe, ücretli emek olmaya devam ettiği sürece "zincirlerinden başka kaybedecek şeyleri olacağını" vaat ederek kendi işleyişini güvence altına almıştır. "İşçi sınıfının kazanımları" olarak adlandırılan iş güvencesi, ücretsiz sağlık ve eğitim gibi sosyal haklar, güvenceli emeklilik koşulları ve hatta işsizlik sigortası ve ödenekleri, işte bu sınıflaştırma pratiğinin ve yüzyıl başındaki emek mücadelelerinin sonucudur. Dönemin sermaye birikim sürecinin ihtiyaçları ile uyumludur ve ücretli emek altında sınıflaştırma ilişkisini devam ettirdiği sürece sermaye

açısından sorun yoktur. Sorun, sermayenin artan organik bileşimi ile birlikte, canlı emeğe duyulan gereksinimin azalması ve akabinde canlı emekten kaçan sermayenin kâr oranlarının düşmesi, öte yandan ücret katılıkları ve artan vergi yükleri nedeniyle sermaye açısından sömürü maliyetlerinin yükselmesi ile başlar. Sermaye birikim sürecinin her tarihsel uğrağı, kendi değer yaratma ve sınıflaştırma pratiğini örgütler. Üretkenlik artışı anlaşmaları ve katı ücret politikaları ile üretici güçlerin geliştirilmesine ve cansız emeğin canlı emeği tam tahakküm altına alınmasına olanak sağlayan Fordist birikim modeli, soyut emeklerin üretim zamanı üzerinden eşitlenmesini mümkün kılarak değer üretti ve emeği sınıflaştırdı. Ve bu sınıflaştırmanın koşulu, ücretli emeğin, sıkı ama güvenceli çalışma koşullarında sermayeye içerilmesiydi.

Fordist birikim modelinin çözülüşü ile birlikte sermaye açısından artık ücretli emeğe dayalı sınıflaştırma ilişkisinin devamı, güvenceli çalışma değil, güvencesiz çalışmadır ve sermaye emeği düşük sömürü maliyetleri ile kapitalist işe koşmak zorundadır. 80'lerden sonra kemer sıkma politikaları ve piyasa mantığının yüceltilmesi ile hayata geçirilen toplu işten çıkarmalar, sosyal hakların ve kamusal hizmetlerin budanması, işsizlik oranlarının fırlaması, esnek çalışma koşulları, emeklilik koşullarının kötüleştirilmesi, taşeronlaştırma ve üretimin merkezsizleştirilmesi ile gelen güvencesizlik, artık emeğin sermayeye içerilmesinin toplumsal pratiği olarak işlevlendirilmekte. Burada can alıcı, ama Fordist dönemin siyasi aklıyla hareket eden emek örgütlerinin görmemekte direndikleri nokta, artık ücretli emeğe dayalı bir sınıf siyasetinin, dolayısıyla Fordist döneme özgü güvence taleplerinin nesnel koşullarının ortadan kalkmış olduğudur.

Toplumsal Fabrikanın Güvencesiz Ağları

Fordist birikim modelinin çözülüşü, soyut emeklerin üretim alanında eşitlenmesine dayalı değer üretme ilişkisinin ve buna dayalı sınıflaştırma pratiklerinin dönüşümünü de beraberinde getirdi. Toplumsal fabrikada soyut emeklerin eşitlenmesi yeniden üretim alanlarının sermayeleştirilmesini zorunlu kıl-

dı. İster istihdam anlamında, ister ücretler anlamında, isterse sosyal güvenlik uygulamaları anlamında olsun, emek gücünün yeniden üretim alanlarının sermayeleştirilmesi, toplumsal fabrikanın uzamında güvencesizliğin bir sınıflaştırma pratiği olarak işletilmesinin önünü açtı. Bu süreçte güvencesizlik "tam zamanlı üretim", "yarı zamanlı çalışma", "düzensiz çalışma" ve "taşeronlaştırma" pratikleri sayesinde yaygınlaşan "esnek çalışma" ile beraber hayata geçti. "Esnek çalışma", büyük ölçekli ve merkezi üretim pratiklerini ve katı ücret uygulamalarını parçalarken, "üretimden gelen gücü" elinden kayıp giden ücretli emek, toplumsal fabrikanın güvencesiz ağlarına takılıp kaldı.

Günümüzde güvencesizliğin anlamı tam da emeğin elbirliği ile yarattığı toplumsal değerden mülksüzleştirilmesidir. Emeği toplumsal fabrikanın ilişkileri içinde biyo-politik olarak özneleştiren ve tahakküm altına alan mekanizmalar bu mülksüzleştirmenin önünü açar. Değer üretiminin ve zenginliğin "maddi emeğe dayalı emek zamandan ve kullanılan emeğin niceliğinden" kopmuş ve "maddi olmayan emeğin üretici gücüne" dayalı hale gelmiş olması, güvencesizleştirmeyi kapitalist tahakkümün pekiştirilmesinin mekanizması olarak kurar. Bugün ücretlendirme politikalarının dönüştürülmesi ve değer üreten farklı emek türleri arasındaki ücret farklılıklarının emek zamana dayalı belirlenimlerinin artık işletilemez hale gelmiş olması, değer üretimindeki bu değişimin sonucudur. Ücret politikalarının belirlenmesinde, hem cinsiyet farkının ortadan kaldırılması hem de harcanan emek zamanının eşitlenmesi gerektiği fikrini ortaya koyan "eşit işe eşit ücret" talebi, bu yüzden geçerliliğini kaybetmiştir. Aynı iş kolunda, aynı işi aynı sürede yapan emekçiler arasındaki ücret farklılıkları, örneğin bizde kamu sektöründe 657 sayılı kanuna tabi olan emekçilerle 4/b, 4/c vb. sözleşme türlerine tabi olan emekçilerin ücret ve özlük hakları konusundaki farklılıklar, bunun en bariz göstergesidir. Artık istihdam süreleri, ücretler, sosyal güvenceler belirsizidir.

Benzer şekilde, yeniden üretim alanlarının piyasa mantığına teslim edilerek sermayeleştirilmesi, emeğin çalışamayacak durumda olduğunda yaşamını sürdürmesinin güvencesi

olarak addedilen emeklilik ve hastalık gibi, üretim sürecine daha iyi koşullarda katılımını sağlamanın güvencesi olarak addedilen eğitim gibi alanların "her koyun kendi bacağından asılır" mantığıyla bireyselleştirici bir toplumsal kültürün kuruluşu içinde özneleşmenin önünü açmakta. Emeğe dayatılan günübirlik yaşam koşulları ve yüklenen gelecek korkusu, "iş bulduğunda koşulları ne olursa olsun çalış", "sıkıştığında bankadan kredi çek, nasılsa ödenir", "artık emekli olmak çok zor, iyisi mi özel emeklilik sigortası yaptırmalı", "düşük ücretli de olsa bir işin var, daha ne istiyorsun" ifadelerinde dile gelen çaresizliği, emeği sermayenin üretimi ve yeniden üretiminin kucağına itmekte. Dolayısıyla, güvencesizleştirme, sermayenin emekle çok düşük sömürü maliyetleriyle buluşması anlamına gelmekte. Bu da, artan sömürü maliyetleri nedeniyle gerçekleşme krizine girerek canlı emekten kaçmanın ve kârlılığını sürdürmenin yollarını arayan sermaye açısından bulunmaz bir olanağa dönüşmekte.

Toplumsal fabrikanın uzamında güvencesizleştirmenin bir başka boyutu da emeğin borçlandırılarak finansal alana içerilmesidir. Bu, emeğin ücretlendirilmesini üretimden elde edilen kârlardan değil, toplumsal gerekli emeğin finansallaştırılması yoluyla elde edilen toplumsal kârlardan yapılmasının önünü açarak, Fordist ya da emek zamana dayalı ücret ilişkisini parçalamıştır. Böylece emek, tıpkı üretimini ve yeniden üretimini devam ettirmek için borçlanan ve bu borcu gelecekte daha fazla emeği sömürmeyi vaat ederek ödeme riskini alan sermaye gibi, kendi yeniden üretimini sürdürmek için borçlanır ve bunu gelecekte daha fazla artı değer üreterek ödeyeceğini vaat eder. Kısacası geleceğini bugünden sermayenin tahakkümü altına sokar. Bugünün güvencesizliği, geleceğin güvencesizliğine dönüşüp katmerlenerek büyür. Bu yüzden sermayenin güvencesizleştirme üzerinden sınıflaştırma pratiği, toplumsal fabrikanın mülksüzleştirici ağlarında ince ince dokunur.

Politik Direniş Alanı Olarak Güvencesizlik

Sermayenin insanı onursuzlaştıran ve şeyleştiren toplumsallığı, emeği yoksullukla terbiye eden ve soyut "biçimsel eşit-

lik" riyakârlığını meşru kılan fütursuzluğundadır. Varsaydığı "eşitlik", uzlaşmanın ve sınıflaştırma ilişkisini sürekli yeniden kuracak olan tahakküm mekanizmalarının hayata geçirilmesidir. Bu anlamıyla ücretli emek ilişkisini pekiştiren reformcu talep siyaseti, her zaman sınıflaştırmanın bir mekanizması olarak işletilmiş olan güvencesizliğin ortadan kaldırılmasına yetmez. Bugün emeğin güvencelerinden değil güvencesizliğinden bu kadar söz ediliyor olması bu yüzdendir.

Marx sermayeyi "bir şey değil, ilişki olarak" olarak tanımlar. Güvencesizlik de salt "şeylerden" yoksun olmaktan değil, kapitalist değer üretme ilişkilerinden kaynaklanır. Sermayenin gücü, emeğin üretken etkinliğini, artı değer ve değişim değeri üretimine dayalı toplumsal ilişkilere tabi kılmasından gelir. Bu yüzden emek olmadan sermaye olmaz. Oysa emeğin gücü kendindedir ve sermaye olmadan kendini değerli kılabileceği toplumsal olanakları yaratma potansiyeline sahiptir. Bu potansiyel, emeğin politik bağımsızlığının kurucu toplumsal gücüdür.

Dolayısıyla güvencesizlik, emeğin kendini değerli kılabileceği maddi üretim koşullarından koparılarak mülksüzleştirilmesi ve elbirliği ile yarattığı değere sermaye tarafından el konulması ise, ancak bu işleyişin tersine çevrilmesi güvencesizliğe karşı özgürleştirici bir direnişin pratiğini örgütleyebilir. Böyle bir direnişin içkin politikliği, emeğin elbirliğine zaten içerilmiş olan toplumsal üretim koşullarının yeniden temellük edilmesiyle kurulabilir. Bu, kapitalist toplumsal ilişkileri ve yabancılaşmış değer üretimini aşan bir değer üretme ilişkisini, emeğin ürettiği "şeylerin" tahakkümüne girmeyi reddettiği, aksine onlara hükmedeceği bir toplumsal kuruluşu tahayyül etmesi ve deneyimlemesi ile mümkündür.

Mülksüzleşme ve Tahakküm

Koskoca insanlık tarihi düşünüldüğünde, kapitalizm bu tarihin içinde ne kadar da kısa bir dönem. Buna rağmen insan etkinliği ve doğa üzerinde yarattığı tahribat ölçülemeyecek boyutlarda. Yine kapitalist toplumsal ilişkilerin kuruluşundan bu yana, kendinden önceki toplumsal işleyişe dair ne kadar çok mekanizmayı kendi işleyişine içermeyi başarmış durumda. Bunlardan en önemlisi belki de mülkiyet ilişkilerini görünmez bir toplumsal tahakkümün kuruluşuna içkin örgütlemesidir. İktidarın veya egemenliğin kaynağı olarak soya ve toprağa dayalı mülkiyet ilişkilerinin parçalanması, bütünüyle ancak kapitalist toplumsal ilişkilerin kuruluşuyla mümkün olabilmiştir. Bu ise somut emeğin soyut emeğin tahakkümüne girmesine dayalı iktidar ve egemenlik biçimlerinin toplumsallaştırılmasıyla gerçekleşmiştir.

Kapitalist toplumsal ilişkilerin kuruluşunun farklı uğrakları vardır ve bu uğrakların her biri özel mülkiyet ve kapitalist değer yaratmaya dayalı sınıf ilişkilerinin sürekli yeniden kuruluşu ile olanaklıdır. Bu anlamıyla kapitalist mülkiyet ilişkilerinin, bir yandan geniş nüfus kitlelerinin kendi emekleri-

ni değerli kılabilecekleri maddi koşullardan koparılmasını ve mülksüzleştirilmesini, diğer yandan mülksüzleştirilmiş kitlelerin elbirliği ile yarattığı değere özel mülkiyet biçiminde el konulmasını meşru addeden bir egemenlik işleyişine dayanması söz konusudur. Marx'ın "ilksel birikim", "biçimsel tahakküm" ve "gerçek tahakküm" kavramları, emeğin üretken faaliyetinin tam da kapitalist sınıflaştırmaya dayalı iktidar işleyişine içkin bir mülkiyet ilişkisinin nasıl kurulduğunu anlamak bakımından önemlidir. Bu kavramlar, "şey" olarak değil "ilişki" olarak algılanan bir sermaye kavrayışı üzerinden okunduğunda, bireyin her türlü etkinliğine ve toplumun bütün gözeneklerine sızan ilişkisel bir iktidar kuruluşunun anahtarını sunar. Sadece artı değerin, değişim değerinin, ücretin, kârın, gerekli emeğin, artı emeğin vb. ne olduğunu açıklamakla yetinmez, aynı zamanda tüm bunları kapitalist toplumsal ilişkilerin kuruluşuna içkin tahakküm mekanizmaları olarak açımlar. Marx'ın meta fetişizmi analizi, kapitalist ilişkilerin tahakkümünü, emeğin toplumsallaşmasının genelleşmiş meta üretimi ve değişimine tabi olması anlamında okur. İlişki, soyutlanmış emekler arasındadır. Emeğin tahakküm altına alınmasının derecesi, onun toplumsallaşma yani soyutlanma derecesi ile doğrudan ilintilidir. İşte kapitalist anlamda mülksüzleştirme mekanizmaları, somut emeği soyut emeğin tahakkümü altına sokan kapitalist iktidar işleyişinin sürekli yeniden kurulan toplumsal pratikleridir. Bu işleyiş, emek biçimlerinin ve değer üretme ilişkilerinin, genelleştirilmiş meta üretimi ve ücretli emeğe dayalı sınıflaştırma ekseninde ya tasfiye edilmesini ya da sermayeye içerilerek sürdürülmesini sağlamıştır.

Kendinden önceki toplumsal biçimlerin tersine kapitalizm, insanları ya da insan etkinliğini ya da emeği "özgür bırakarak" mülksüzleştirir. Tahakkümünün ve iktidarının gizi, bu "özgür bırakmanın" kalın örtüleri altındadır. Evet, kapitalizm emeği özgür bırakmıştır, ama ancak emek gücünü "satması" koşuluyla. İlksel birikim döneminin kanlı tarihi, "özgür bırakılmış" kitlelerin emeğinin kapitalist değer yaratma ilişkilerine içerilerek sınıflaştırılmasının ve tahakküm altına alınmasının miladıdır. Bu dönemde sınıflaştırma, mülksüzleştirme

ile gerçekleştirilmiş ve bu mülksüzleştirmenin mekanizmaları el koymalar, yerinden etmeler, sürülmeler, kan dökmeler ile kurulmuştur. "Özgürsünüz, ama artık işleyeceğiniz bir toprağınız yok", "özgürsünüz, ama üretim araçlarınız yok", "özgürsünüz, ama emek gücünüzü üretim araçlarına sahip olanlara satacaksınız", "özgürsünüz, ama tüm zamanınız bize ait", "özgürsünüz, ama artık ücrete tabisiniz, çok çalışıp ancak ölmeyecek kadar kazanacaksınız." Denilen kısaca budur ve böylece insanın yararlı somut emeğinin soyut emeğin tahakkümü altına sokulması, toplumsallaşmış emeğin ürünü olan meta üretimi/değişimi ilişkilerinin kurulması ve yaygınlaşması başlamıştır.

İlksel birikimle "özgür bırakılan" ve üretim araçlarından mülksüzleştirilen emek, biçimsel tahakküm döneminde mekân olarak fabrikaya kapatılmış ve somut emeğin soyut emeğin tahakkümüne girmesi fabrikada kurulmuştur. Emek ücretli emek biçimi altında fabrikada toplumsallaştırılmış ve artı emek zaman-gerekli emek zaman diyalektiğinin işletilmesi ile meta üretiminin genelleşmesinin önü açılmıştır. Bundan sonra bütün emek biçimleri, mutlak artı değer üretimi temelinde, mekân olarak fabrikaya, zaman olarak artı emek zaman-gerekli emek zaman diyalektiğine tabi kılınmıştır. Fabrika mekânına ve zamanına tabi olmayan tüm emek biçimleri, toplumsallaşmış emeğin ürünü olan "meta" üretmedikleri için değersizleşmiş ve tasfiye edilmiştir. Mülksüzleştirilmiş emeğin, ücretli emek altında sınıflaştırılarak mülkiyet altına alınmasının egemenlik biçimi ise ulus devlet olmuştur. Ulus devletin politik sınırları dâhilinde "özel mülkiyet" kutsanmış ve toplumsallaşmış emeğin yarattığı değer sermayenin özel mülkiyetine girmiştir.

Marx, "gerçek tahakkümü" nispi artı değer üretimiyle, yani sermayenin organik bileşimindeki artışa bağlı değer üretimiyle başlatır. Artı emek zamanın artırılıp, gerekli emek zamanın düşürülmesi, emek yoğunluğuna değil emeğin verimliliğine, canlı emeğin cansız emeğin tahakkümüne girmesine, sermayenin teknik ve organik bileşimindeki gelişmelere bağlı hale gelmiştir. Fabrikanın toplumsal fabrikaya dönüştüğü dönem de gerçek tahakküm dönemidir. Soyut emeğin somut

emek üzerindeki tahakkümü fabrikadan ve fabrika zamanından, tüm topluma yayılmıştır. Sermayenin bir yandan organik bileşimini artırarak canlı emekten kaçması diğer yandan kendi genişleyerek yeniden üretimini ancak canlı emeği tahakküm altına alarak gerçekleştirebilecek olmasından kaynaklı krizler, onun kendi açmazıdır. Özellikle 19. yüzyılın ikinci yarısı ve 20. yüzyılın ilk yarısı boyunca, sermayenin girdiği aşırı üretim, eksik tüketim ve aşırı birikim olarak kavramsallaştırılan krizler, aslında giderek soyutlaşan emek değerin eşitlenmesi sorunudur. Soyut emeklerin eşitlenmesi sorunu, toplumsal olarak gerekli emek zamanın politik olarak ulus devletin sınırları içinde belirlenmesini ve uluslar arası değer akışının bu zeminde gerçekleştirilmesini gerektirmiştir. Ulusal devletlerin kendi sınırları içindeki emeği ister baskı ister içerme yoluyla tahakküm altına alması, emeğin toplumsallaşma düzeyinin genişliği ve işbölümünün çeşitliliği ile orantılıdır. Sermayenin genişleyerek yeniden üretiminin devamlılığının sağlanması için değişim değerinin dokunmadığı ve meta üretimine tabi kılınmayan hiçbir emek biçimi ve toplumsallık kalmayana kadar bu tahakküm derinleştirilmek zorundadır. Tüm bunlar, ancak mülksüzleştirilmiş emeğin ücretli emek biçimi altında sürekli yeniden kuruluşu ile mümkündür. 20. yüzyılda yaşanan iki paylaşım savaşı (bir egemenlik biçimi olarak emperyalizm) soyut emeklerin eşitlenmesi sorununu küresel ölçekte çözmenin açık zorudur. Sonrasında uygulanan refah ve/veya kalkınma politikaları ise, paranın evrensel eşdeğer olarak soyut emek değerlerin uluslar arası zeminde eşitlenmesinin önünü açan para politikalarının uygulanmasıdır. Soyut emeğin somut emeği tahakküm altına alması ve toplumsal olarak gerekli emek zamanın politik olarak belirlenmesi, fabrika zamanından, tüm toplumun zamanına ve oradan da küresel zamana sıçramıştır. Artık "ulusun" her bireyi sermaye karşısında işçi, devlet karşısında ise yurttaştır. Emek üzerindeki tahakküm, bu ikili varoluşun meşrulaştırılmasına, hatta ücretli emeğin sınıf olarak ve sınıfın örgütü sendikaların politik olarak içerilmesine dayalı bir egemenliğin kuruluşu ile toplumsallaştırılmıştır.

"İlksel birikim", "biçimsel tahakküm" ve "gerçek tahakküm" Marx'ın bize mirasıdır ve emeğin tahakküm altına alınmasını kapitalist değer üretimindeki dönüşümlerle ilişkilendirmesi bakımından anlamlıdır. Günümüzde emeğin nasıl tahakküm altına alındığını ve değer üretme biçimindeki dönüşümleri anlamak için bu mirasın hakkını vermek gerekiyor. Marx, değer üretimini emek zamanla ilişkilendirirken, emek zamanın belirleyeni olarak emek yoğun ve emek verimlilik kavramlarını kullanmış, ama daha ileri giderek genel zekâ kavramını değer üretiminin belirleyeni olarak öngörmüştür. Bu öngörü, günümüzde değer üretimindeki dönüşümleri anlamak bakımından ön açıcıdır ve biyo-politik değer üretimi kavramına kapı aralar. Fordist birikim rejiminin kriziyle birlikte gerçek tahakkümün tamamlanması, sermayenin değer üretme biçimindeki değişimlere işaret etmesi bakımından anlamlıdır. Bu kriz, sermaye açısından değer üretme ve sınıflaştırma ilişkilerinin yeni bir dönemini başlatır ve her şeyden önce Fordist dönemin sınıf ilişkilerinin tasfiyesini içerir. Sendikaların ve diğer emek örgütlerinin gücünün zayıflaması, toplu sözleşmelerle güvence altına alınmış olan ücretin, sosyal güvencelerin ve çalışma koşullarının ve bu eksende kurulan sınıf ilişkilerinin yeniden düzenlenmesi, değer üretimindeki dönüşümle açıklanabilir. Cansız emeğin canlı emeği tahakküm altına almasını sağlayan "maddi emeğe dayalı emek zamandan ve kullanılan emeğin niceliğinden" kopmuş bir değer üretiminden, maddi olmayan emeğe ya da "maddi emeğin maddi olmayan emeğin üretici gücüne" tabi olduğu bir değer üretimine geçiş söz konusudur.

İçinde bulunduğumuz "neo-liberal sermaye birikimi" sürecinde, mülksüzleştirmeye dayalı tahakküm en soyut haliyle devam etmektedir. Sermaye, üretim ve dolaşım zamanı arasındaki dengesizliği "tam zamanlı üretimle", katı ücret politikalarını ve "eksik tüketimi" tüketici kredilerinin farklı biçimleriyle, "esnek çalışmayla" ve toplumsal yeniden üretim alanlarını sermayeleştirerek çözmüştür. Soyut emeğin somut emek üzerindeki tahakkümü artık hem mekân hem zaman anlamında sınırsızdır. Sermaye kendisine maliyet yükleyen canlı emeği, kendisine bir maliyet unsuru olmaktan çıkarmak için ondan

kaçarak değil, onun bütün zamanını değer üretimine tabi kılarak mülk altına almaktadır. Ücret ilişkisi, yani kendi emeğini değerli kılmak için sermaye ile buluşmak zorunda kaldığı sürece, emek kendi yarattığı ve sermayede soyutlaşan değerlerin kölesi olmaya devam edecektir. Evet, kapitalizm meta üretim ilişkilerinin toplumsallaşmasıdır. Ama unutmayalım ki, ta ilksel birikim döneminden günümüze, meta üretimine dayalı bu toplumsallaşma ancak emeğin "emek gücü" olarak metalaşması ve mülk altına alınması, emeğin ücretli emek altında sınıflaştırılması ile devam etmektedir ve yıkımı da ücret ilişkisinin reddiyle mümkündür.

2. Bölüm: Diyalektik Sınıftır

Diyalektik Sınıftır

Kapital'in 140. yıldönümü üzerine yapılan etkinliğe izleyici olarak katıldık. Etkinlik bittiğinde, yüzümüzde tüketilmemiş bir keyif vardı; gönlümüz arkada kaldı. Keşke hiç bitmeseydi. Olsun! Hayata içkin Marx yaşıyor; her gün cebelleşip duruyoruz zaten... Yüzümüze bu keyfi konduran, bu etkinliği düzenleyen emeklere teşekkürler, ellerinize sağlık!

Bazen rastlantılar hayatın ihtiyaçlarına denk düştüğünde, yaşamın keyfine doyum olmuyor. Bizim açımızdan *Kapital*'in 140. yıldönümü etkinliği, devrimci hareketin ihtiyaçlarına denk düşen bir etkinlikti. Marx'ı, *Kapital*'i anmak, devrimci bir saygının gereğidir. Bu saygının, devrimci Marksist hareketin hangi ihtiyacına denk düştüğü de önemlidir. Bu önem yakalanamayınca, Marx ve *Kapital* üzerine düşünmek ya elit, entelektüel bir çaba olarak algılanmakta ya da ajitatif bir söylemle Marx anmasına dönüşmektedir. Bu gerçekliğimizle yüzleşmek gerekiyor: Marx ve *Kapital* üzerinde düşünmek, devrimci hareketimizin geleneğinde bir elitlik, bir entelektüellik, bir masa başı devrimciliği olarak, Lenin, Stalin ve Mao üzerine düşünmek ise, devrimci örgüt ve pratik üzerine düşünmek olarak bi-

linir. Bu algılama, genlerimize işlemiş bir düşünme biçimidir. Geleneksel bu düşünme biçimi altında *Kapital* üzerine düşünmek, edebi ve ajitatif bir söylemle Marx'ı anmaktan öteye geçmemektedir. Oysa bugün Marx ve *Kapital* üzerine düşünmek, antagonizma (sınıfsal uzlaşmazlık), emeğin öznelliği (emeğin politik bağımsızlığı), örgüt ve devrimci pratik üzerine düşünmek demektir. Bu bağlamda devrimci hareketin önemli ihtiyaçlarından biri de, Marx ve *Kapital* üzerinde yeniden düşünmektir. *Kapital*'in 140. yıldönümü üzerine yapılan bu etkinlik, devrimci hareketin Marx ve *Kapital* üzerine yeniden düşünme ihtiyacına denk düşmüştür. Olanaklar, her devrimcinin ihtiyacını giderecek imkânlardır. Olanakları kurmak ve yaratmak ve yaratıcı emeğin kendi emeğini değerli kılmasının imkânlarını mülk edinmeden sağlamak, komünalist bir kültürdür. Özgürlük bundan başka nedir ki!.. Dileğimiz bu etkinliğin sol'un geneline yayılan bir geleneğe dönüşmesidir.

Türkiye'deki Marksistler, Marx'ı, Lenin, Troçki, Stalin ve Mao üzerinden tanıdı. Bu bir yanlışlık değil, bir olgudur. Bilgi çatışmanın ürünüdür. Sınıflar mücadelesinin devrimci ihtiyacı, bu biçimde düşünmeyi zorunlu kıldı. Bugünün sınıflar mücadelesinin devrimci ihtiyacı ise, bu düşünme mantığını terse çevirmeyi gerekli kılıyor. Artık Lenin, Troçki, Stalin ve Mao, Marx üzerinden tanınacak ve tanımlanacaktır. Bu düşünme mantığının ters çevrilişi, yeni bir düşünme biçimini gerekli kılıyor ve zorluk da burada başlıyor.

Devrimci hareket bir kriz içindedir. Bu kriz herkes tarafından bilinen bir sırdır. Kriz aşılmadan, bu durum bir sır olarak devam edecektir. Bu sır, maddi olarak, arayışları, direnmeleri, ket vurmaları içinde barındırıyor. Sır, bir iç mücadeledir; komünistler iç mücadele içindedir. Bu durumun altı çizilmelidir. Bizim kültürümüzde bu bir zaaftır. Oysa kendi üzerine eleştirel düşünmek bir erdemdir. Bizim kültürümüzde kendi üzerine düşünmek, yanlışları üstlenme bağlamında özeleştiriyi ifade ediyor. Bu doğru bir şey değildir. Bu bir köle ahlakıdır. Yanlış, bir zaaf değil doğrunun oluşudur. Doğru, yanlışlarla kirletilmiş olandır. Yanlış yapmak hayatın kendisidir. Arayışlar yanlışların içinden geçer. Metafizik gelenekte, yanlış doğru tara-

fından kirletilmiştir ve yasaklanmıştır. Maddeci gelenekte ise doğrunun yolu yanlış yapmayı özgürleştirmekten geçer. Metafizikte varlık, ancak kendisini başkalaştırarak, olumsuzlayarak düşünebilir. Ötekinin olmadığı yerde düşünme donmuştur. Oysa erdem, başkası üzerinden değil kendi üzerinden düşünmedir. Ahlak ile etik arasındaki fark budur. Etikte, kendi üzerine düşünmek özeleştiri değil eleştiri, çözümleme ve var oluş pratiğidir. Sermayenin ahlakı diyalektik iken, emeğin etiği anti-diyalektiktir. Sermaye kendisini "sorun"laştırarak, emek ise kendisini "sorunsallaştırarak" devinir. Günümüzde politik olarak komünizm, tarihsel-toplumsal etiğin kendisidir. "Zaman", olumsuzlanan varlıktan kendini olumlayan varlığa geçişin politik zamanıdır. Bugün, anti-kapitalizmin etiği komünizmdir.

Anti-kapitalizm, toplumsal antagonizmanın tözüdür ve sınıf antagonizmasıyla toplumsal antagonizma arasında artık bir dolayım kalmamıştır. Bu bağlamda politiklik yeniden kurulacaktır.

Bizim geleneğimizde, toplumsal antagonizmanın tözü anti-emperyalizm ve anti-faşizm olmuştur. Genel olarak söylersek, bundan on yıl öncesine kadar, politik gücün kurucu söylemi olarak anti-kapitalizm görülmezdi. Anti-kapitalizm politik güç oluşumunu darlaştırıcı işlevinden dolayı, anti-emperyalizm ve anti-faşizm söylemlerinin yanında bile kullanılmazdı. Bugün ise, anti-emperyalizm ve anti-faşizm söylemlerinin hemen arkasından kullanılan anti-kapitalizm moda olmaya başladı. Olsun! Bizim solumuz açısından çok önemli bir adımdır. Tahakküm denildiğinde aklına yalnızca devlet gelen bir aklın, kapitalizmde gerçek tahakkümün, toplumsal sermayenin mistifikasyonu ve yabancılaşmış emeğin toplumsal gücü olan "para"nın olduğunu tanıması için bir adımdır. Marx ve *Kapital*'i çağıran ve üzerine düşünülmesini zorlayan, işte bu anti-kapitalizmin toplumsal antagonizmaya dönüşmesidir. Marx anti-kapitalizmdir.

Emeğin Siyasal Demokrasi Gücü Olarak Sınıflaştırılması

Türkiye solunun politik teorisinin kuruluşunda, Marx üzerine düşünmenin pek yeri olmadığını söylediğimizde sol'a

haksızlık etiğimiz söylenemez. Bu bir yetersizlik sorunundan kaynaklanmıyor. Her tartışmayı, arkasında yatan ihtiyaçlar belirler. Türkiye'deki Marksistler, Marx üzerine düşünmeye pek ihtiyaç duymadı. Türkiye devrimci hareketinin ruhunda sınıf kavramı, her zaman ideoloji ve önderlik bağlamında yerini aldı. Bu bağlamda, sınıf temsili öncüye indirgendi. Parti, örgüt algılaması sınıfın bedeninden aşkınlaştırıldı. Toplumsal antagonizmanın politik bedeni olarak siyasal demokrasi gücü olan "halk" kavramı görüldü; çünkü toplumsal antagonizmanın tözü anti-emperyalizm ve anti-faşizmdi. Sınıf kavramı her zaman halk ve ulus kavramları içinde kurulur oldu. Sınıf, emperyalizm karşısında ulus, faşizm karşısında halk oldu. İktidar perspektifi açısından bu durum meşru idi. Fakat hayat gösterdi ki Halk ve ulus kavramları sınıf ittifakını zorunlu kılan ve emeği sınıf olarak yeniden üreten politik söylemlerdi. Emeğin sınıflaştırılmasına karşı emeği sınıfsızlaştıran politik söylemlere geçilemedi. Bu durum, sınıf kavramını politik olarak komünist güçten çıkarttı ve sınıf kavramını siyasal demokrasi gücüne indirgedi. Aşamalı devrim bunu gerekli kılıyordu. Ücretli emeğin reddi üzerinden komünizm politik talep haline getirilemedi. Oysa emeğin özgürlüğü ücretli emeğin reddi idi. Sınıfın komünistliği, siyasal devrim sonrası toplumsal devrime ertelendi. Sınıf, politik devrimde siyasal demokrasi gücü, toplumsal devrimde de komünist güç olarak görüldü.

İşçi sınıfının siyasal demokrasi gücü olarak politik kuruluşu Kautskizmdir. Marx'ta, işçi sınıfı asla siyasal demokrasi gücü olarak görülmedi. Sınıfın siyasal demokrasi gücü olarak kurulması anlayışı, Lenin'e Marx'tan değil Kautsky'den mirastır. Kautsky, siyasal demokrasi gücü olarak sınıfın politik kuruluşunu evrimci bir biçimde devletin demokratikleştirilmesine indirgerken, Lenin, devrimci bir biçimde, demokrasi gücü olarak sınıfı politik devrimin yıkıcı gücü olarak gördü.

Sınıfı politik olarak kuran, toplumsal antagonizmanın tözüdür. Asıl olan devrimcilik de bu tözde yatar. Emek ile sermaye arasındaki antagonizma tarihseldir. Tarihsel olarak sınıf antagonizmasının toplumsal antagonizmaya dönüşümü politiktir. Sınıfı politik olarak kuran bu politikliktir. Lenin, sınıf

antagonizmasını toplumsal antagonizmaya dönüştürmenin politikliğini buldu. İşçi sınıfını, diğer emek biçimleriyle, diğer toplumsal sınıflar ile, köylülük ve küçük burjuvazi ile ittifak üzerinden politik güce dönüştürdü. Parti, yalnızca sınıfın temsiliyeti değil, aynı zamanda diğer emek biçimleriyle ittifakın kurucu gücüydü. Öncülük ve önderlik, toplumsal antagonizmanın tözüne göre sınıf ittifaklarının kurulması bağlamında sınıf siyasetinin kuruluşu, bu kuruluşa göre sınıfın politik özneleştirilmesidir. Lenin açısından kendiliğindencilik, spontan bir hareket değil, tam tersine siyasi bir harekettir. Lenin açısından, kendiliğindenciliğin eleştirisi politiktir. Kendiliğindencilik, sınıf siyasetini, sınıfın toplumsal politik bedenini sınıfın toplumsal gücüne, sosyolojik gücüne indirger. Lenin, siyasal mücadeleden bunu anlamıyordu. Lenin'in anladığı siyasal mücadele, diğer sınıfların çıkarını da politik güce dönüştürmekti. Lenin açısından sınıf çıkarını toplum çıkarına dönüştürmek, diğer emek biçimleriyle birlikte politik güç olmaktan geçiyordu. Yaşanan dönemde, sınıf antagonizmasını toplumsal antagonizmaya dönüştürmek bir dolayımdı. Diğer emek biçimleri kapitalist birikime tabi olmasına rağmen kapitalistleşmemişti. Bu dolayımı siyaseten kuran söylem ise siyasal demokrasi söylemi olmuştur. Anti-emperyalizm ve anti-faşizm, sınıf antagonizmasını toplumsal antagonizmaya dönüştürmenin politik dolayımıdır.

Metafizik gelenek özcüdür. Pratik, kurucu değil kurulandır. Özne, kurulan eylemin kurucusudur. Oysa maddeci gelenekte, eylem, kurulan değil kurucudur. Kurucu ilişkisellik, yani pratik olan, özneyi kurar. İşçi sınıfını politik olarak kuran, maddi ilişkilerin çelişkileri ve çatışmalarıdır. Toplumsal antagonizma, sınıfı politik olarak, sınıf çıkarını toplum çıkarı olarak kurma dolayımı, işçi sınıfını siyasal demokrasi gücü olarak kurmuştur. İşçi sınıfının komünist "özünü" parti üstlenmiştir. Hiçbir varlığın özünü, temsiliyet adına başka bir varlık üstlenemez. Bu bir aşkınlıktır ve metafiziktir.

Marx, hiçbir zaman komünistliği temsiliyette, öncüde, önderlikte görmedi. Marx, komünistliği, sınıfın bugünden sınıf olarak kendini reddeden örgütlü somut politik pratiği olarak

gördü. "Bize göre komünizm, ne yaratılması gereken bir durum ne de gerçeğin ona uydurulmak zorunda olacağı bir ülküdür. Biz, bugünkü duruma son verecek gerçek harekete komünizm diyoruz. Bu hareketin koşulları, şu anda var olan öncüllerden doğarlar."[1] Bu tarihsel-toplumsal öncüller önemliydi. Fakat Marx, sınıfın tarihsel antagonizmasını toplumsal antagonizma ile özdeşleştirdi ve 1848 devriminden çok şey bekledi. 1848 devriminin yenilgisi, bir özeleştiriyi beraberinde getirdi. Devrim, "henüz şiddetli sınıf çelişkileri haline gelecek kadar keskinleşmemiş olan toplumsal ilişkilerin sonuçları"na[2] çarptı. Emek ile sermaye arasındaki tarihsel sınıf antagonizması toplumsal antagonizmaya dönüşmemişti. Marx, 1848 devriminin özeleştirisinden sonra sınıf antagonizmasının toplumsal antagonizmaya dönüşmesi dolayımının çözümünü politik olarak görmedi. Bu dolayımın ortadan kaldırılmasını, sınıf antagonizmasının toplumsal antagonizmaya dönüşmesini sermayenin tarihsel-toplumsal olgunlaşmasına bağladı. Marx'ın ekonomi politiği, bu olgunlaşmanın değer teorisi üzerinden kuruluşudur. Gramsci'nin dediği gibi, Ekim Devrimi *Kapital*'e karşı yapılmış bir devrimdir. Lenin, bu noktada Marx'ı kendi özgünlüğünde yeniden kurarken, yaşadığı koşullarda ortodoks Marksistler karşısında heterodoks bir Marksistti.

Komünistlerin tarihinde, demokrasi kavramı maddi politik bir ilişkiye gönderme yapar. Marx'ta bunun karşılığı toplumsal demokrasidir ve kendilerine de sosyal demokratlar denmiştir. Bu bağlamda sınıf, toplumsal demokrasinin kurucu gücüdür. Emek, hiçbir zaman siyasal demokrasinin kurucu gücü olarak görülmedi. Emeğin siyasal demokrasi olarak görülmesine neden olan "ulus devlet"in kuruluşudur. Ulus-devlet egemenlik biçimi, emeği ücretli emek altında sınıflaştırmanın, emeği ücretli emek altında sınıflaştırarak sermayenin siyasi mülkü haline getirmenin bir egemenlik biçimidir. Alman Marksizmi ve Kautsky, tam da bu süreçte devreye girdi. "Her ulusal devlet içinde, proletarya da kendi ulusal alanının bağımsızlık ve birliğini korumak için tüm enerjisini kullanmalıdır.

1 K. Marx, F. Engels, *Alman İdeolojisi*, Sol Yayınları, 2004, s. 62
2 K. Marx, *Fransa'da Sınıf Savaşımları*, Sol Yayınları, 1988, s. 37

Demokrasinin, proletaryanın savaşımı ve zaferi için zorunlu olan bu temelin elzem bir parçası budur."[3] "Demokrasi olmadan, proletaryanın kurtuluşuna dönük bir araç olarak sosyalizm düşünülemez."[4] Kautsky ile birlikte, işçi sınıfı, devletin demokratikleştirilmesinin kurucu gücü olmalıydı. Emeğin komünist siyaseti, emeği sınıf olarak üreten ücretli emeğin sınıf siyaseti olan siyasal demokrasi mücadelesine indirgendi. Emeğin komünalist siyaseti, sermayenin kendini olumlama politik pratiğinin diyalektiğine gömüldü. Lenin, emperyalizm teorisini politik kriz teorisine dönüştürerek bu konseptin devrimcileştirilmesini sağladı. Emperyalist ülkeler, ulusal birliğin iç savaşla parçalanmasını devrimci görürken, emperyalizme bağımlı ülkeler ise, sınıfı siyasal bağımsızlık temelinde "ulusal birliğin" kurucu gücü olarak politikleştirdi.

Gelinen noktada, sonuç çıkarıcı bir toparlamaya girmek gerekiyor. Yukarıda özetleyerek anlattıklarımız, bizim açımızdan bir gerçekliktir. Bizim açımızdan, bu gerçeklikte kimse ve hiçbir düşünce ötekileştirilerek "sorun" haline getirilmemiştir. Bu gerçeklik bizim tarihimizdir. Bu tarihin içinde özgürce dolaşmak ve bu gerçekliğimizi "bugün" ve "yarın"lar için "sorunsallaştırmak", bizim devrimci görevimizdir. Gerçekliğimizi sorunsallaştırmaktan ve bu "sorunsallaştırmalar" içinden sorular üretmekten, yanıtları Marksizm içinde aramaktan vazgeçmeyeceğiz.

Bu yazı kapsamında, bu sorunsallaştırmalardan çıkardığımız soyutlamaları şöyle sıralayabiliriz:

1. Emeğin siyasal demokrasi gücü olarak politikleştirilmesinin tarihsel-toplumsal zemini kalkmıştır. Demokrasi gücü olarak sınıfı politik güce dönüştürme siyaseti, ücretli emek siyasetidir. Ücretli emek siyaseti, emeği sınıfsızlaştıran bir siyasete değil, sınıf olarak devam ettiren bir burjuva siyasetine dönüşmüştür. Artık, emeğin siyaseti sınıflaştırmaya karşı sınıfsızlaşma olmalıdır; sınıfsızlaşma siyaseti, siyasal demokrasi değil komünalizmdir. Tarihsel antagonizmanın temeli, emek ile sermayenin yabancılaşmış biçimi olan ücretli emek arasındadır.

3 K. Kautsky, *Seçilmiş Politik Yazılar*, Kavram Yayınları, 1990, s. 103
4 *A.g.y.*, s. 108

2. Sınıf kavramını yaşatmak politiktir. Emek kavramını halklaştırmak ve uluslaştırmak devrimci olmaktan çıkmıştır. Emek, toplumsallaşma sürecini artık tamamlamıştır. Emek, toplumsal bir güç olarak tanımlanmalıdır. Bu tanım, emeği sınıfsızlaştıran bir dil tarafından kurulmalıdır. Emeği toplumsal olarak sınıfsızlaştıran ve bu bağlamda emeği politik bir sınıf olarak kuran kavram çokluktur. Sınıfı "halk" ve "ulus" kavramlarına indirgemek, emeği toplumsal sınıf olarak üretmek politik olarak emeği sınıf olmaktan çıkarmaktır. Bu kesimin, emeği sınıfsızlaştırarak toplumsallaştıran ve politik açıdan sınıf olarak kuran "çokluk" kavramını kullandığımızda, bizlere "sınıfı reddediyorsunuz" derken, bizim üzerimizden kendilerini ifade ettiklerini düşünüyoruz.

3. Sermayenin emeği gerçek tahakküm altına alma süreci tamamlanmıştır. Küresel emek, küresel gerekli emek altında tahakküm altına alınmıştır. Sermaye, küresel çapta toplumsal bir güçtür. Emperyalizm, sermayenin politik olarak küresel gücüydü. İmparatorluk, sermayenin toplumsal olarak küresel gücüdür. Kapitalizm, emperyalizmi içererek aşan yeni bir küresel egemenliğin kuruluşu içindedir. Bu kuruluş, üçüncü dünya savaşının içinde kurulmaktadır.

4. Sermayenin kendini olumlama politik pratiğinin felsefesi diyalektiktir. Emeğin kendini olumlama politik pratiği ise anti-diyalektiktir. Sermayenin kendini olumlama politik pratiğinin diyalektiğinde sömürünün açığa çıkarılma politikliğinden, emeğin kendini olumlama pratiğinde sermayenin tahakkümünü açığa çıkarma politikliğine geçilmiştir.

Bütün bu soyutlamaların kurucu temelleri, Marx'ta ve Marksist birikimin tarihinde vardır.

Diyalektik, Sömürünün Maddi İşleyişidir

Marx için "Kapital" başlığı, kapitalizmin çözümlenmesi ve eleştirisidir. Burada bir sorun yok. Fakat Marx ve sermayenin çözümlenmesi ve eleştirisi *Kapital 1*'e indirgendiğinde ve Marx "*Kapital 1*" ile özdeşleştirildiğinde, sorunlar başlamaktadır. 1939'da yayımlanan, düzenlemeler ile yaygınlaşması 1950-60'lara yayılan *Grundrisse* "yok" sayılmıştır. İkincisi, "*Dolaysız*

Üretim Sürecinin Sonuçları" kitabı, *Kapital 1*'in bir bölümü olmasına rağmen *Kapital 1*çinde yayımlanmamış, Ceylan Yayınları tarafından 1999'da yayımlanarak ülkemiz devrimci hareketine kazandırılmıştır.

Marx, ancak *Grundrisse* üzerinden bir *Kapital* okuması ile anlaşılabilir. Marx için sermayenin çözümlenmesi, sermayenin diyalektik işleyişinin çözümlenmesidir. Diyalektik işleyiş, tarihsel bir süreçtir. Bu süreç, sermayenin kendi elleriyle kendisini çözmesine kadar devam eder. Sermayenin kendi eleriyle kendisini çözmesi, sermayenin diyalektik işleyişini tamamlamasıyla sonuçlanır. Çözümleme bu iken, eleştiri, sermayenin bu diyalektik işleyişinin çelişkilerine ve bu çelişkilerin krizlerine bağlanır. Bu durumu, *Grundrisse* bir bütün olarak bize sunar. Bu bağlamda *Kapital* analitik ve eş zamanlı, *Grundrisse* ise tarihsel ve art zamanlıdır. *Grundrisse*, sermayenin biyografisidir.

Hegel'in iki temel yapıtını hatırlayın: *Tinin Görüngü Bilimi* ve *Mantık*. Marx, Hegel ile sorununu *Hukuk Felsefesinin Eleştirisi* ile bitirdi ve bir daha Hegel'e dönmedi. *Grundrisse*'yi yazarken, Hegel'in *Mantık*'ı yanı başındaydı. Marx'ın, başı üzerinde durur iken ayakları üzerine oturttuğu *Tinin Görüngü Bilimi*'ndeki Hegel idi. Fakat sermayenin çözümlenmesinin anahtarı olarak *Mantık*'ı içselleştirdi. Diyalektiği, sermayenin işleyişine bağlı olarak maddeci bir yerden yeniden kurdu. Sermayenin kendini olumlama pratiği, varoluşunun hareket dinamiği, ontolojisinin yasası diyalektikti. Diyalektik, akılsal kurulan bir yöntem değil, sermayenin maddi işleyişine içkin bir "töz" idi. Sermayenin tözü yakalanmadan sermaye çözülemezdi. Marx, Hegel'i sermayenin diyalektik işleyişinde yeniden keşfetti. Burada durmak gerekiyor. Çünkü sorunsallaştıracağımız eşiğin önündeyiz. O zaman neden sermayenin eleştirisi, diyalektik eleştirisine ve diyalektik eleştirisi üzerinden Hegel eleştirisine tekrar dönüşemedi? İşte temel ve kök soru budur. Çünkü diyalektik, belirleyen fakat belirlenmeyen, sınıflar mücadelesinden bağımsız ve sınıflar mücadelesini belirleyen tarihsel maddeciliğin temel yasası olarak görüldü, çünkü diyalektik üretici güçlerin gelişmesinin maddi işleyişiydi. Tarih, sınıflar mücadelesi

iken üretici güçlerin gelişme tarihine dönüştürülerek evrenselleştirildi. Ve emek sermaye çatışması, sermayenin varoluş felsefesi olan diyalektiğin çelişkilerine gömüldü. Siyasal mücadele bu boyuttan sonra ekonomi politiğin türevine dönüştü. Komünizm ekonomi politik eleştirisi iken burjuva ekonomi politiğinin eleştirisine ve boş zaman üreten ekonomi politiğe indirgendi.

Bu noktadan sonra, Marksistler, eleştiriyi ve direnişi sermayenin diyalektik işleyişindeki çelişkilere bağlayıp durdular, sınıfsal antagonizmayı ve emeğin politik öznelliğinin bağımsızlığını diyalektiğin çelişkilerinden çekip çıkaramadılar. Marx, emeğin politik öznelliğinin ekonomi politiğin diyalektik işleyişinden bağımsızlaşmasını politik değil toplumsal olarak gördü. " burjuva toplumunun üretici güçlerinin, içinde burjuva koşullarının izin verdiği bollukta geliştikleri bu genel gönenç dolayısıyla gerçek devrimden bahsedilemez."[5] "Yeni ve daha yüksek üretim ilişkileri, bu ilişkilerin maddi varlık koşulları, eski toplumun bağrından çiçek açmadan, asla gelip yerlerini alamazlar."[6] Marx, emeğin politik bağımsızlaşmasını sermayenin toplumsal çözülüşü üzerine temellenen siyasal bir devrime bağlar. Emeğin politik bağımsızlığı toplumsal bağımsızlığı üzerine temellenir ve bu toplumsal bağımsızlık ekonomi politiğin diyalektik işleyişinin olgunlaşmasına bağlı bir momentin tarihselliğine bağlıdır. Marksist tarihin temel tartışmalarının pek çok kökü bu gerilimdir. Lenin buna bir itirazdı. Lenin emeğin politik bağımsızlığını politik olarak görür. Siyasal devrim sermayenin toplumsal ilişkisini çözecektir. Fakat Lenin, devrim sonrası ekonomi politiğin diyalektik determinizmine teslim oldu.

Diyalektik bir sınıf üretme felsefesi, sömürü ve tahakkümün maddi işleyişidir. Diyalektik, bir sınıftır. Varlık, kudreti ile var olur. Kudret, varlığın eylemselliğidir. Varlığın varoluşu eylemselliğine içkindir. Bu bağlamda, varlık sürekli oluştur ve kendini olumlar. Diyalektik, sermayenin eylemselliği, kudreti ve oluşudur. Sermayenin kendisini olumlaması, olumsuzlamanın olumsuzlamasıdır.

---

5 K. Marx, F. Engels, *Seçme Eserler Cilt 3*, Sol Yayınları, 1979, s. 226

6 K. Marx, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, Sol Yayınları, s. 26

Olumsuzlamanın olumsuzlaması ilkesi, sermayenin olumsuzlanması olarak çarpıtıldı. Diyalektik, Zincirlikuyu Mezarlığı'nın kapısındaki "Her canlı bir gün ölümü tadacaktır" mantığına indirgendi. Sermaye, bir gün kendisini olumsuzlayarak yok olacaktır. Sermayeyi öldüren, sermayenin taşıdığı çelişkilerdi. Çelişki kavramı, devrimci hareket için sermayenin Azrail'i olarak algılandı. Oysa çelişki, sermayeye içkin kurucu güçtü; sermayeyi devindiren, sermayenin üretim ve yeniden üretiminin tözü idi. Karşıtların birliğinin temeliydi. Marx,

> "Nihayet, bizzat sermaye-emek ilişkisinin, kapitalist ile işçi arasındaki ilişkinin yeniden-üretimi ve yeni-üretimi, üretim ve değerlenme sürecinin başlıca sonucu olarak görülmektedir. Bu toplumsal ilişki, bu üretim ilişkisi, gerçek sürecin maddi sonuçlarından çok daha önemli bir üründür. Gerçekten, bu süreçte işçi kendi kendini emek kapasitesi olarak ve kendi karşıtı olarak sermayeyi üretmekte, kapitalist ise kendi kendini sermaye olarak ve kendi karşıtı olarak canlı emek kapasitesini üretmektedir. Her biri kendini yeniden üretirken, kendi olumsuzlamasını da yeniden-üretmektedir. Kapitalist, emeği yabancı emek olarak üretmekte; emek, ürünü yabancı ürün olarak üretmektedir. Kapitalist işçiyi, işçi de kapitalisti üretmektedir, vb."[7]

diyerek, çelişkinin bir ilişki üretimi olduğunu ortaya koymuştur. Sermaye ve ücretli emeğin kendilerini olumlamaları, kendilerini olumsuzlamalarına içkindir. Bu bağlamda, "Aynı zamanda hem ücretli emeğin korunmasını hem de sermayenin ortadan kaldırılmasını istemek, demek ki kendi içinde çelişkili ve kendi kendini çürüten bir taleptir."[8] Çelişki, bir ilişkiselliktir, sermayenin hem nedeni hem de sonucudur. Sermaye bir çelişkidir. Sermayenin üretimi ve yeniden üretimi çelişkinin üretimi ve yeniden üretimidir. Sermaye çelişki ürettiği oranda var olur. Çelişki bir sınıf üretme ilişkiselliğidir ve sermayenin kudretidir. Bu bağlamda çelişki tahakkümdür ve politiktir. Sermaye çelişki ürettiği oranda değil tam tersi çelişki üretemediği anda krize girer.

---

7 K. Marx, *Grundrisse*, Birikim Yayınları, 1979, s. 492
8 *A.g.y.*, s. 399

Marx, diyalektik üzerinden Hegel ile mesafesini, "karşıtların özdeşliği" ilkesini sorunsallaştırarak koymuştur. Hegel, karşıtların çelişkili ve çatışmalı ilişkisini, "Bengi" ve mutlak olan "Tin" üzerinden özdeşlik olarak kurmuştur. Marx, diyalektiği bu İdealizmden kurtarır fakat maddeci bir yerden metafiziği yeniden kurar. Marx'ta, sonsuz bir mutlak varlık yoktur. Özdeşlik üzerinden çelişki kurulamaz. Karşıtların birliği üzerinden çelişki yeniden kurulur ve "Tin"nin yerini "üretici güçler" alır. Sonsuz olanın yerine mutlak belirleyen geçer. 1848 devriminin yenilgisinin özeleştirisinden sonra bu durum daha açık hale geldi. Sınıflar mücadelesini belirleyen "alt yapı" metaforu devreye girdi ve sınıflar mücadelesi nesnelcilik, determinizm ve erekselciliğe gömüldü. Sınıflar mücadelesi tarihi, üretici güçlerin gelişme tarihine dönüştü. "İçerebildiği bütün üretici güçler gelişmeden önce, bir toplumsal oluşum asla yok olmaz..."[9] soyutlaması, sınıflar mücadelesinin temeli haline geldi. Komünizm, politik olgudan ekonomi politiğin toplumsal olgusuna dönüştü. Boş zaman üreten toplumsal ekonominin toplumsallaşmış bireyi, komünizmin temeli olarak kuruldu. *Grundrisse*, sermayenin bu biyografisini anlatır. Negri, *Kapital*'in sınıfın politikliğini nesnelciliğe kapattığını, *Grundrisse*'nin ise sınıfın öznelciliğini öne çıkardığını söyler. Bu pozitif bir zorlamadır. "Marx Üzerine 20 Tez"de ise, "*Grundrisse* gibi mucizevi metinlerde dahi, emeğin ilerleyen bir şekilde sermayenin boyunduruğu altına alınışının doğal bir tarihini oluşturma ve değerin biçimini kendi mekanizmalarını mükemmelleştirmenin ilerleyen, ama ütopik, belirlenimci süreci içinde gösterme riskini taşır"[10] diyerek bu zorlamayı itiraf etmiştir.

Diyalektik, ekonomi politik üzerinden tarihsel maddeciliğin özü ve mutlak belirleyeni değildir. Maddi olan ilişkisellik-tir. Diyalektik, sermayenin emeği, ücretli emek, üretken emek altında sınıflaştırmanın ekonomi politikliğidir. Bu bağlamda diyalektik, ekonomi politik üzerinden sermayedir. Kavram

9 K. Marx, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, Sol Yayınları, 1993, s. 23
10 A. Negri, *Marx Üzerine 20 Tez*, Conatus Dergisi, Sayı 1, Otonom Yayıncılık, s. 90

maddi ilişkileri kurmaz; kavramı kuran maddi ilişkilerdir. Bugünün maddi ilişkilerini geçmişin ve geleceğin sonsuz ve mutlaklığı üzerinden kurmak ve çalıştırmak metafizik özcülüktür. Diyalektik kavramını bengileştirip mutlaklaştırarak bugünün hareketini çözümleme mantığı, diyalektik kavramını "ide" haline getirmektir. Tarihsel ve toplumsal hareket "ide"nin, "kavram"ın açılımı olamaz. Tarihsel maddecilik sınıflardan bağımsız bir düşünceyi reddeder. Diyalektik, sınıftır ve sermayedir. Emeğin kendini olumlama politikliği ise diyalektik değildir. Emek, asla kendisini olumsuzlayarak kendisiyle ilişkilenmez. Sınıflar mücadelesinin antagonist maddi tözü, sınıflaştırmaya karşı sınıfsızlaşma, diyalektiğe karşı anti-diyalektiktir. Tersi, emeğin kendini olumlama politikliğini sermayenin diyalektiğine gömmek demektir. Bu ise, emeği bağımsız politik bir varlık olarak görmemektir. Sermaye emeğe ihtiyaç duyar; emek ise sermayeye asla ihtiyaç duymaz. Sermaye emeği diyalektiğine ve çelişkisine çekerken, emek sermayenin diyalektiğini ve çelişkisini kırmalıdır. Bu bağlamda ekonomi politik, sermayenin politik diyalektiğinin, emeğin sermaye tarafından boyunduruğu altına alınışının kendisi ve bir tahakküm ilişkisidir. Değer teorisi, bu ilişkinin diyalektik teorisidir.

Değer Üretme İlişkisinin Başkalaşımı

"Sermaye üretken midir değil midir sorusu, o halde, budalaca bir sorudur. Sermayenin üretimin temelini oluşturduğu, dolayısıyla kapitalistin de üretime kumanda etme konumunda olduğu yerde, emek ancak sermaye tarafından özümsendiği ölçüde üretken olabilir."[11] Bu bağlamda sermayenin üretken gücü, emeğin sermaye tarafından özümsendiği oranda, emeğin kullanım-değerini artı-emek zaman üzerinden değişim-değerine dönüştürebildiği oranda, emek üretken emeğe dönüştüğü oranda mümkündür. Bu bağlamda sermayenin krizi, emeği tahakküm altına alamamasından kaynaklanmaktadır. Sermaye emeği üretken emeğe dönüştüremiyorsa ya da üretken emeğin üretimini ve yeniden üretimini sağlayamıyorsa krizdedir. Kriz, tahakküm altına

11 K. Marx, *Grundrisse*, Birikim Yayınları, 1979, s. 398

alınamayan emeğin bir ifadesidir. Sermayeler arası güç çatışmasının altında yatan neden de budur. Gerekli emek zaman emeği, artı-emek zaman ise sermayeyi ifade eder. Gerekli emek ve artı emek arasındaki diyalektik, gerekli emek ve artı emek arasındaki çelişkiyi ürettiği oranda kriz yoktur. Sermaye gerekli emek zaman ve artı emek zaman çelişkisini üretemediği bağlamda krizdedir. Genel kanı bu krizleri üreten sermayenin başkalaşım süreçlerindeki sermayenin değersizleşme uğraklarıdır. Bu uğraklar sınıflar mücadelesine içkindir. Sermayenin değersizleşme momentlerinin oluşturduğu krizlerle ortaya çıkan sınıflar mücadelesi olumsaldır. Sınıflar mücadelesi ölçülemez. Krizin nasıl çözüleceği sınıfların öznel güçlerine bağlıdır. Krizi derinleştiren sınıflar mücadelesinin öznelliğidir. Herhangi bir krizde sermayeyi yıkacak olan emeğin öznelliğinden bağımsız bir yasa yoktur. Krizler, emek ve sermaye açısından sınıfsal güçlerini kurmak için bir fırsattır. Sermaye açısından krizler aynı zamanda kendini üretmenin en önemli fırsatlarıdır. Savaş, krizi derinleştirerek çözmenin politikliğidir. 1848 devriminin yenilgisi üzerine verilen özeleştiriyi dikkate aldığımızda yenilginin nedeni, emeğin politik öznelliğinin yetersizliği değil, sermayenin diyalektik işleyişindeki çelişkilerin yeterince derinleşmemesinin nesnel koşullarına bağlanır. Ne kadar kriz o kadar devrim! Krizin ekonomi-politik boyutu devrimin toplumsal derinliğini belirler. Sermayenin diyalektik işleyişinin çelişkilerinden kaynaklanan ekonomik krizlere bağlı politik krizler antagonist değildir; bir devrimle sonuçlansa da, kapitalizmi reforme etmenin politik temelidir. Ücretli emeğin sınıf siyaseti de işte budur. Yapılan siyasal devrim, ekonomi politiğin diyalektik işleyişini çalıştırmaya mahkûmdur ve toplumsal sermayenin yaratılması için ücretli emek devam ettirilir. Adına da siyasal bağımsızlık, demokrasi mücadelesi, kalkınma ve ilerleme denilerek devlet rasyonelleştirilir.

Antagonist kriz, emeğin direnişinin ürünüdür. Ekonomi politik, emeğin özümsenerek sermayeleşmesinin tahakküm biçimidir ve politiktir. Ekonomi politik, emeği ücretli emek altında özümseyerek sınıflaştırır. Emek ise, bu sınıflaştırmaya

karşı sınıfsızlaştırma politikliğinin kurucusudur. Sermayenin politik gücü sınıflaştırmak iken, emeğin gücü sınıfsızlaşmanın toplumsal politikliğidir. Bu bağlamda emeğin devrimi toplumsal devrime içkindir. Burada durup bir soyutlama yaptığımızda, sermaye bir sınıf üretme ilişkisidir ve sınıflar mücadelesi sınıf üretme ilişkisine içkindir; kendini genişleterek üreten emek olan sermaye, sınıflar mücadelesidir.

1848 özeleştirisinin özü şudur: Sermaye üretici güçleri geliştirme gücüne sahip olduğu sürece gerçekçi bir devrimden bahsedilemez. Tam burada, şu soruyu sormak gerekir: Sermayenin diyalektik işleyişinin çelişkilerinden kaynaklanan konjonktürel krizlerin ötesinde, sermayeyi ortadan kaldıran tarihsel-toplumsal kriz ne zaman gelecektir? Rosa'nın sorunlaştırdığı ve yanıtladığı soru budur. Bu soru üzerinden Rosa emperyalizm teorisini geliştirir. Sermayenin ekonomi politik diyalektik işleyişinin çelişkilerine bağlı kriz anlayışına göre, sermayenin tarihsel krizi, gerekli emek ve artı-emek zaman diyalektiğinin işlemediği anda başlayacaktır. "Emek, evrime uğrayarak toplumsal emek haline geldiği ve böylelikle zenginliğin ve kültürün kaynağı olduğu ölçüde, emekçide yoksulluk ve teslimiyet, çalışmayanda servet ve kültür gelişir. Bugüne dek bütün tarihin yasası böyledir."[12] Emek, "zenginliğin ve kültürün kaynağı olduğu ölçüde" gerekli emek ve artı-emek diyalektiği çalışır ve komünizmin toplumsal zemini kurulamaz. Komünizm, emek zenginliğin ve kültürün kaynağı olmaktan çıktığı zaman mümkündür. Bu, bir ereksel nedenselliğe bağlı determinizmdir. Evet, değer teorisi herkesin anladığı bir sömürü yasasıdır. Fakat değer teorisi, bu durumun ötesinde bir anlam taşır. Aynı zamanda Marx'ta değer teorisi, zenginlik kaynağının ölçüsü olan emeğin zenginlik kaynağı olmaktan çıkışının teorisidir. Değer teorisi, özgür emeğin boş zamanını artı-emek zaman içinde üretken emeğe dönüştüren ekonomi politikten, boş zaman üreten bir ekonomi politiğe geçişin teorisidir. İşte o zaman, değişim-değeri üzerinden işleyen toplumsal ilişkiler çöker. *Grundrisse*, değer teorisinin bu öyküsüdür. Ekim Devrimi, ekonomi politiğin bu diyalektiğine gömülmüş ve çözülerek çökmüştür.

12 K. Marx, *Gotha ve Erfurt Programlarının Eleştirisi*, Sol Yayınları, 1989, s. 25

Emeğin toplumsallaşması tarihsel-toplumsal olarak tamamlanmadan, toplumsallaşmış bireye geçilemez. Değer teorisi, emeğin toplumsallaşmasının öyküsüdür. Emek ve sermaye çatışmasının alanını belirleyen, emeğin toplumsallaşma boyutudur. Emeği toplumsallaştırma gücü sermayeye aittir. Üretken emek ve üretken olmayan emek tartışmalarının arkasında yatan gerçek budur. Bu bağlamda, üretken emek toplumsallaşmış emektir. Kendini genişleterek üreten emek, bir başka deyişle sermayeleşmiş emek, üretken emektir. Emek biçimi ister ücretli emek biçiminde, ister pre-kapitalist emek biçiminde olsun ve bu emek biçimlerinin hepsi de sömürülen emek olsun, bütün bu emek biçimleri sermayeleşmemiş emek ise üretken emek değildir ve toplumsallaşmış emek kategorisinde yer almaz. "Dolaşım alanı artı-değer üretmez, hizmet alanı da dolaşım alanıdır; bu bağlamda, hizmet sektörü alanındaki emek üretken emek değildir" düşüncesi, sorunu anlamayanların teorik kabalaştırmasının ürünüdür. Ücretini gelirden değil kârdan alan her emek üretken emektir. Gerekli emek ve artı-emek diyalektiğinde güce dönüşen her emek üretken emektir. Şirketleşmiş özel okullarda çalışan öğretmen üretken emektir. "Hizmetler şeklinde... bu iş türleri kapitalist üretimin hacmiyle karşılaştırıldığında devede kulak kalırlar. Dolayısıyla bunları tümüyle göz ardı edebiliriz ve üretken olmayan ücretli emek kategorisinde ele alabiliriz."[13] Marx açısından önemli olan, hizmet sektörünün mutlak olarak üretken emek barındırmaması değil, emeği toplumsallaştıran, gerekli emek ve artı-emek zaman diyalektiğini işleten ve çalıştıran fabrikanın öne çıkarılmasıdır. Emeğin kullanım-değerini değişim-değeri üretimine dönüştürerek emeği toplumsallaştıran mekân fabrikadır. Emeğin toplumsallaşma boyutu, artı-değer üretme boyutudur.

Bu boyut, kapitalizmin manüfaktürden fabrikaya geçişinin boyutudur ve emeğin biçimsel tahakküm altına alınışını ifade eder. Biçimsel boyundurukta, sermayenin emeği boyunduruk altına alma işleyişi, mutlak artı-değer üretimi üzerinden yapılandırılır. Para, emeğin yabancılaşmış toplumsal gü-

13 K. Marx, *Dolaysız Üretim Sürecinin Sonuçları*, Ceylan Yayınları, 1999, s. 113

cüdür. Bu toplumsal güç üzerinden, sermaye genişleyerek üretimini ve yeniden üretimini sağlar. Toplumsal emek zaman tarafından belirlenen ölçü ve toplumsal bir güç olarak para, üretken emek dışındaki tüm emek biçimlerini tasfiye eden bir tahakkümdür. Sermayeye dönüşmeyen emek biçimlerin ürettiği değerin, toplumsal güç ilişkisi içinde hiçbir anlamı yoktur. Sermayenin emek-değer ölçüsü, ölçülemez olan emeğin üzerinde bir tahakkümdür. Biçimsel boyunduruk döneminde emeğin toplumsallaştığı ve ölçü üzerinden diğer emek biçimleri üzerinde tahakkümün kurulmasını işleten alan fabrikadır. Bu süreçte emeğin üretkenliği, verimliliği üzerinden değil, yoğunluğu ve üretim süresinin uzatılması üzerindendir. Biçimsel tahakkümden gerçek tahakküme geçişte, değer üretme ilişkisi değişir. Emeğin üretkenliği, emek verimliliği üzerinden gerekli emek zamanı küçülterek artı-emek zamanı artırır. Mutlak artı-değerden, nispi artı-değer üretimine geçilir. Cansız emeğin canlı emek üzerindeki tahakküm biçimi, değer üretme ilişkisini belirler. Gerçek tahakküm döneminde sermayenin genişleyerek üretimi ve yeniden üretimi, sermayenin toplumsal ilişkilere ve alanlara yayılmasına bağlıdır. İşte bu durum, sermayenin emeği işbölümü ağlarına açmasıdır. Emeğin toplumsallaşması, işbölümünün yaygınlaşması ve yoğunlaşması boyutudur. Bu noktadan itibaren artı-değer üretimi, bir fabrikadaki gerekli emek ve artı-emek zamanın diyalektiğine göre değil, işbölümü üzerine kurulmuş üretim birimleri arasındaki "ağ"ın işleyişine bağlıdır. Bu ağ, sermayenin toplumsallaşma boyutudur. Artı-değer üretimi ile gerekli emek ve artı-emek zaman diyalektiğinin işleyişi, sermayenin işbölümü ağı üzerinden toplumsallaşmasına bağlıdır. Bu bağlamda, gerçek tahakkümde, fabrika kavramı işbölümü ağının uzamına dönüşmüştür. Günümüzde sermayenin toplumsallaşması, fabrikadan toplumsal fabrikaya, toplumsal fabrikadan küresel fabrikanın işbölümü ağına dönüşmüştür. Emperyalizm, kapitalizmin politik küreselleşmesi iken, imparatorluk, kapitalizmin küresel toplumsal güce dönüşümüdür. Politik küreselleşme, toplumsal küreselleşmenin önünü açmıştır. Bu bağlamda, emperyalizm imparatorluğun kurucusudur.

Marx, manüfaktürden biçimsel tahakküme, biçimsel tahakkümden gerçek tahakküme ve gerçek tahakkümden değer teorisinin başkalaşımına geçer. Biçimsel tahakküm ve gerçek tahakküm süreçlerinde emek zaman, servetin ve değerin ölçüsüdür. Gerçek tahakkümden sonra değer üretme ilişkisindeki değişim sonucu, "emek zaman" değerin ölçüsü olmaktan çıkar.

> "Canlı emeğin nesneleşmiş emek karşılığında değişimi; yani toplumsal emeğin sermaye ve ücretli emek karşıtlığı halinde konumu *–değer ilişkisinin* ve değere dayalı üretimin son gelişmesidir. Bunun koşulu, doğrudan emek zamanı kitlesi, servetin üretiminin kesin etkeni olarak uygulanmış emeğin niceliğidir. Bununla birlikte, büyük sanayinin gelişmesi ölçüsünde, gerçek servetin yaratılması, emek zamanından ve kullanılmış emek niceliğinden daha çok emek zamanı boyunca harekete geçirilen aracıların gücüne bağlıdır. Bu aracıların gücünün – onların etkili gücünün– onları üretmek için harcanan doğrudan emek zamanı ile hiçbir ilişkisi yoktur; daha çok bilimin genel düzeyine ve teknolojinin gelişmesine, ya da bilimin üretime uygulanmasına bağlıdır."[14]

Marx, gelinen noktada, değerin ölçüsünü emek-zaman niceliğinden daha çok, "büyük sanayinin gelişmesi ölçüsünde, gerçek servetin yaratılması, emek zamanından ve kullanılmış emek niceliğinden daha çok emek zamanı boyunca harekete geçirilen aracıların gücüne" bağlar. Artık hiçbir şey eskisi gibi değildir. "Yeni ve daha yüksek üretim ilişkileri, bu ilişkilerin maddi varlık koşulları, eski toplumun bağrında" artık çiçek açmıştır. Geçiş artık aşama değil, komünizmdir; komünizm geçişin ta kendisidir. Negri'nin anlatmak istediği budur. Değerin ölçüsü, emeğin niceliğinden çıkmış, "daha çok bilimin genel düzeyine ve teknolojinin gelişmesine, ya da bilimin üretime uygulanmasına bağlı" hale gelmiştir. Ve "Bu aracıların gücünün –onların etkili gücünün– onları üretmek için harcanan doğrudan emek zamanı ile hiçbir ilişkisi yoktur." Zenginliğin ve kültürün kaynağı "emek zaman" olduğu dönemde maddi olmayan emeği kuran maddi olan emekti. Şimdi durum tersine dönmüştür. Maddi olmayan emek, maddi olan emeğin kurucusu ve üreticisidir. Bu durumda,

14 K. Marx, *Grundrisse, Cilt 2*, Sol Yayınları, 2003, s. 174

"Değişime uğramış doğal nesneyi, nesne ile kendisi arasına ara halka olarak sokan artık işçi değildir; işçi sanayi sürecine dönüştürdüğü doğal süreci kendisi ile egemenliğine aldığı anorganik doğa arasına araç olarak sokar. Üretim sürecinin baş aracısı olmak yerine sürecin yanında yer alır. Bu değişimde üretimin ve servetin büyük temel direği olarak ortaya çıkan, ne bizzat insanın yaptığı doğrudan iş, ne onun çalışarak geçirdiği zamandır; bu, onun kendi genel üretim gücünün mal edilmesi, onun doğa kavrayışı ve toplum üyesi olarak varlığı yoluyla doğaya egemen olması –kısacası, toplumsal bireyin gelişmesidir. Bizzat sanayi tarafından yaratılmış ve yeni gelişmiş bu temele karşı *bugünkü servetin dayanağı olan, ötekinin emek zamanından yapılan hırsızlık*, bayağı bir temel olarak karşımıza çıkar. Emek doğrudan biçimiyle servetin büyük kaynağı olmaktan çıkar çıkmaz, emek-zamanı da onun ölçüsü ve dolayısıyla değişim-değeri kullanım-değerinin ölçüsü olmaktan çıkar ve çıkmak zorundadır. Kitlenin artı-emeği, genel servetin gelişmesinin koşulu olmaktan çıkmıştır, bunun gibi, *birilerinin emeği olması da* insan beyninin genel güçlerinin gelişmesinin koşulu olmaktan çıkmıştır. Değişim-değerine dayanan üretim bununla birlikte çöker ve doğrudan maddi üretim süreci de geçicilik ve karşıtlık biçimine girmiş olur."[15]

Hiç kimse, değer teorisindeki başkalaşımı kendinden üretmiyor; bu durum Marx'ta vardır. Artık değer teorisi, biçimsel ve gerçek tahakküm ile sınırlanamaz ve dondurulamaz. Marx, önümüze devasa bir sorunsal alan koymuş bulunuyor. Bu sorunsal alan üzerine düşünmek kaçınılmazdır. Yanlış yapmalar bizi bekliyor. Fakat bazı noktalar bizim açımızdan nettir: Sermayenin küresel toplumsal güce dönüşmesi, emeğin de küresel toplumsal güce dönüşmesini ifade ediyor. Emeğin toplumsallaşma boyutu, sınıf antagonizmasının boyutunu belirler. Artık, sınıf antagonizması ile toplumsal antagonizma arasındaki dolayım kalkmıştır. Anti-kapitalizm, toplumsal antagonizmadır; sınıf, siyasal demokrasi gücü olmaktan çıkmıştır. Emek, toplumsal boyutta özneleşmiştir ve çokluk, toplumsal boyutta sınıftır.

15 *A.g.y.*, s. 175

Biyo-Politika: Diyalektik Devlet Felsefesidir

Siyaset teorisinin evrimi içinde hükümdar ve tebaa arasındaki ilişki üzerine oturan egemenlik kuramlarından, devlet ve vatandaşlar arasındaki çoklu ilişkileri sorun edinen modern devlet kuramlarına geçiş, 17.-18. yüzyıl dolaylarında egemenlik paradigmasında yaşanan bir dönüşümün ifadesidir. Bu dönüşümün tarihsel arka planında, değer üretim tarzında yaşanan köklü bir değişiklik yatar. Feodalizmden kapitalizme geçiş aynı zamanda toprak ve toprağın zenginlikleri üzerindeki mülkiyetin tekelleştirilmesinden, emek ve emeğin ürettiği zenginlik üzerindeki egemenliğe doğru geçiştir. Bu geçişle beraber egemenliğin ilgisi, topraktan ziyade toprağın üzerinde yaşayan emeğin verimliliğine yönelir. Artık söz konusu olan uysallaştırılması, bastırılması ve gerekirse cezalandırılması gereken bir tebaa değil, verimli kılınması, gözetilmesi ve disipline edilmesi gereken bireyler ve toplumdur. Bu temelden bakıldığında, Foucault'nun biyo-politika kavramı, modern siyasetin, ahlaksal ya da hukuksal egemenlik modellerine karşıt olarak modernliğe içkin maddi güç ilişkileri temelinde çözümlenmesinin bir ürünüdür. Üretici güç olarak emeğin değer üretim tarzının temeli haline gelme-

siyle birlikte, bu güç üzerindeki egemenlik de biyo-politikleşmiştir. Modern devlet, başından itibaren egemenliğin biyo-politikleşmiş biçimidir. Nitekim bugün modern devlet teorilerinin temelini oluşturan 18-19. yüzyıl siyaset teorisi, egemenlik paradigmasındaki bu dönüşümün felsefi söylemi olarak gelişmiştir. Foucault'nun deyişiyle, artık söz konusu olan "toplumun tüm siyasi ve ahlaki pratiğiyle birleşecek yetenekte, devletin yapısını, toplumsal ilişkilerin biçimini ve bireysel davranışları bizzat tarihsel gerçekliği içinde salık verecek"[1] felsefelerdir. Modern egemenlik, bir şiddet tekelinin ya da öldürme hakkının ötesinde, toplumsal ilişkileri ve bireylerin davranışlarını kurucu bir güçtür. Doğal haklar ve doğa durumundan sivil duruma geçiş üzerinde temellenen bütün sözleşme teorileri, egemenliğin biyo-politikleşmesini ya da yaşam üzerindeki egemenliği doğal, ahlaksal ya da hukuksal bir temele oturtma girişimlerinin bir ürünüdür. Hak kavramı üstünden geliştirilen bütün söylemlerin arkasında gizlenen, egemenliğin aşağıdan üretimini ima eden biyo-politik bir iktidardır. Hak söylemi, egemenliğin bireysel ve toplumsal eylemler içinden kuruluşuna imkân veren dolayımdır. Modern egemenlik teorileri içinde, Hegel'in devlet felsefesinin özgünlüğü ise doğal, ahlaki ve hukuksal normların dolayımının ötesinde egemenliği doğrudan biyo-politik bir üretim olarak sorunsallaştırmasından gelir. Hegel'in devleti bir etik yaşam olarak soyutlaması, egemenliğin yaşam üzerinden kurularak biyo-politikleşmesinin felsefi söylemidir. Onun felsefesinde kendinden önceki felsefelerden farklı olarak bireyin hakkı ve egemenliğin hakkı arasındaki gerilim, diyalektik olarak işleyen biyo-politikayla yeni bir çözüme kavuşur. Hegel'de etik yaşam olarak konulmuş bulunan devletin diyalektik işleyişi, bize modern egemenliğin ontolojik ve biyo-politik bir temel üzerinde kuruluşunu verir.

Ahlakçılık ve Doğalcılığa Karşı Etik

Hegel, özgürlük kavramının gerçekleşmesiyle bütünleştiği etik yaşam ve bu yaşamın en üst uğrağı olarak devlet üzerine sadece iki görüş açısı bulunabileceğini söyler: Bunlardan birincisi

1 M. Foucault, *Entelektüelin Siyasi İşlevi*, Ayrıntı Yayınları, 2000, s. 200

atomistik bir bakış açısıyla konulmuş bulunan bireyden yola çıkarken ikincisi tözsellikten, yani bireyin ve toplumun birliğinden yola çıkar. Sözleşme teorileri ister doğalcı isterse ahlakçı bir bakış açısından olsun, Hegel'in gözünden çıkış noktası olarak bireyi aldığı için, bu bireylerin biraradalığı olarak düşünülen devletin hakkını da adeta yalıtık bir bireyin hakkı gibi devredilebilir ya da vazgeçilebilir bir şey olarak alır. Bu bakış açısı, tıpkı Fransız Devrimi'nde olduğu gibi, yanılsamanın yerine başka bir yanılsamayı geçirmenin ötesine geçemez: Aile, sivil toplum ve devlet gibi toplumsal ve politik kurumları bireysel iradelerin sonucu olarak gören bu yaklaşım bu örgütlenmelerin yıkılarak yerlerine doğrudan bireylerin iradesinin ürünü kurumların geçirilebileceği yanılsamasına kapılır.[2] Hegel'in bu sözlerini onun anti-liberalliğinin zorunlu bir sonucu olarak okuyan yaklaşımlar, onun düşüncesini yapılandıran diyalektiği görmezden gelir. Hegel'de bireyin hakkı ve devletin hakkı arasında liberalizmin koymuş olduğu gibi uzlaşmaz bir karşıtlık yoktur, ancak bu onların çelişme içinde olmadığını göstermez. Tersine modern etik yaşam birey kutbunun temsil ettiği tikellikler ile devlet kutbunun temsil ettiği evrensellik arasındaki çelişkinin sürekli yeniden üretimine oturur. Sözleşme teorilerinde bu çelişmenin farkındalığı mevcut olmakla birlikte, çözümü ya tikellik ya da evrensellik kutbundan feragat edilmesiyle mümkün olur. Bireylerin doğal hakları arasındaki zorunlu çatışmanın önlenebilmesi adına egemenin doğal hakkı tekelleştirmesinde somutlaşan egemenlik biçimlerinde evrensellik despotizm biçimini alır. Herkesin herkesle yaptığı bir sözleşme üzerine kurulu genel irade tasarımlarında ise evrensellik kendi içinde hakikati olan bir şey yerine tikelliğin bakış açısından hareketle ahlaki bir zorunluluğa indirgenir. Bireyler arasındaki çatışmayı öne çıkaran doğalcı yaklaşım kadar, bireyler arasındaki uyumu ancak ahlaki bir zorunluluk olarak koyabilen öznelci yaklaşımlar da evrenselliği tikel, tikeli ise evrensel olarak kavramaktan acizdir. Sözleşme teorilerinin krizi, tam da kendi varsayımlarının sonucu olarak doğa durumundan sivil duruma, bireysel yaşamdan devlet yaşa-

2 Aktaran R. Fine, *Political Invesetigations Hegel, Marx, Arendt*, Routledge, 2001

mına geçişi temellendirememenin krizidir. Oysa Hegel'de doğa durumundan sivil duruma geçiş diye bir sorun baştan iptal edilmiştir. Bireyin kendi çıkarlarının gerçekleşmesi olarak tikelliğin, özgürlüğün tam gerçekleşmesine kavuştuğu evrenselliğin kurucu bir unsuru haline getirilmesiyle birlikte doğa durumu ile sivil durum birbirinin yerini alabilen ve birbirine dışsal varoluşlar olmaktan çıkar. Evrenselliğin tikelleşmesi, tikelliğin ise evrenselleşmesiyle devinen diyalektik bir bütünün çelişik kutupları haline gelirler. O halde etik yaşam, bireyin ne doğal ne de ahlaksal varoluşuna indirgenebilir, tersine o bu uğrakların sürekli konularak ortadan kaldırılmasının diyalektik işleyişidir. Hegel'in devleti doğalcı ya da ahlakçı terimler yerine bir etik yaşam söylemi altında gündeme getirmesinin arkasında yatan, onun bütünü çelişkiyle devinen bir ilişkisellik olarak düşünmeye olanak veren diyalektik görüsüdür. Doğalcı bir temelde bireyselliği yücelterek devleti dışsallaştıran, ahlakçı bir temelde devleti yücelterek bireyi yadsıyan sözleşme teorileri, modern egemenliği sürekli bir kriz tehdidi altında bırakır. Egemenlik varlığını sürdürebilmek için ya despotizme dönüşecek ya da öznel iradelerin seçiminin olumsallığına bırakılacaktır. Hegel'in devlet teorisi, modern egemenliğin yönetim krizine bir yanıttır. Evrenselliğin tikelleşme, tikelliğin evrenselleşme uğraklarının bütünlüğü olarak devlet ya da etik yaşam, egemenliğin toplumsal ve bireysel yaşama dışsal ve aşkın bir güç olmaktan çıkarak yaşama içkin bir güç olarak örgütlenmesinin söylemdir. Hegel'de etik yaşam, egemenliğin biyo-politik bir güç olarak aşağıdan üretiminin ifadesidir. Diyalektiğin Hegelci anlamını hatırlayalım: Varlık ya da tümelin tikel biçimler altında kendine yabancılaşarak kendiyle çelişmesi ve bu çelişmenin olumsuzlanarak kendiyle bütünleşmesinin birliği. Hegel'de devlet; birey ve toplum biçiminde kendine yabancılaşarak tikelleşen ve bu tikelleşmeleri olumsuzlayarak kendini olumlayan tümeldir. Birey ve toplum devletin kendine yabancılaşmış biçimleridir ve bu yüzden de etik yaşamın kurucu unsurlarıdır. Birey ve toplum devletin biyo-politik kuruluşudur. Tam da bu nedenle Hegel'in diyalektiği, Marksizm'deki hâkim yorumunda olduğu gibi, tarihsel eğilimleri ya da güçleri düşüncenin hareketi gibi

okuyup konuşturan bir idealizmin değil, açığa çıkmış maddi güç ilişkilerinin ve bu güç ilişkilerinin krizi üzerine bir düşünmenin ürünüdür. Bugüne kadar Hegel'in Marksist eleştirisinin ekseni, idealizmin eleştirisi ve diyalektiğin maddeci bir bakış açısıyla yeniden kuruluşu sorunuydu. Oysa onun felsefesinde diyalektiğin devletin biyo-politik üretiminin mantığı olarak kuruluşu dikkate alındığında, Hegel'in idealizm zemininde bir eleştirisinin Hegel açısından bir karşılığı yoktur. Hegel'de diyalektik, maddi toplumsal ilişkilerin işleyişinin bir soyutlamasıdır. Diyalektik bir devlet felsefesidir. Bu nedenle Marksizmin Hegel eleştirisi, diyalektik bir maddeciliğin ve devletin eleştirisi olarak yeniden kurulmak zorundadır. Nitekim Hegel'in devletin üretimini ve yeniden üretimini doğalcı ve ahlakçı söylemleri reddederek etik bir düzleme oturtabilmesini sağlayan, onun maddeci bir tavırla emeği egemenliğin biyo-politik üretiminin temeli olarak keşfetmiş olmasıdır.

Hegel'in Ekonomi Politiği

Marksist geleneğin hâkim söylemi içinde, Hegelci diyalektiği idealizmden arındırma çabalarının, düşüncenin hareketi olarak kurgulanan diyalektiği maddi toplumsal ilişkilerin mantığı olarak tersinden okumaya dayandığını biliyoruz. Farklı Marksistlerce dile getirilen "aşağıdan diyalektik" ya da "açık uçlu diyalektik" söylemleri, Hegel'in Tin diyalektiğinin maddi toplumsal ilişkilerin diyalektiği olarak yeniden kuruluşunu ima eder. Bu bakış açısı, en başta Marx olmak üzere sermayenin diyalektik işleyişinin çözümlenmesinde Marksistlere büyük bir katkı sağlamış olsa da Hegel'de diyalektiğin, aşkınlığın içkinlik olarak üretimine dayalı maddi ve tarihsel bir iktidar işleyişinin çözümlemesi olarak gündeme getirildiğini görünmez kılma riski taşır. Bu bakış açısından dolayı, Hegel'in felsefesinin ekonomi politikten nasıl beslendiği, ekonomi politiğin onun devlet felsefesinde nasıl tayin edici bir uğrak olarak konumlandırıldığı gibi meseleler Marksizmin Hegel eleştirisinde çoğunlukla gündem dışı kalmıştır. Elbette Hegel'de kapitalizmin değer üretim biçiminin bütünlüklü bir çözümlemesi mevcut değildir, ancak bu üretim biçiminin bireysel, toplumsal

ve siyasal düzlemlerde aşağıdan yukarıya nasıl örgütlenebileceği üzerine pek çok öngörü bulmak mümkündür.

Hegel'in devlet felsefesi de kendi çağdaşlarınınki gibi öncelikle bir hak felsefesidir. İstencin kendini gerçekleştirmesi olarak hak kavramının bireysel, toplumsal ve siyasal belirlenimleri onun siyaset felsefesinin esasını oluşturur. Ancak burada doğal ve ahlaki temellere yaslanan diğer modern siyaset teorilerinden farklı olarak bu belirlenimler birbirini özsel olarak dışlayan, apayrı doğaya sahip belirlenimlerden daha çok diyalektik bir çelişkili ilişkiselliğin uğrakları olarak konulmuşlardır. Tin ya da Devlet bu dünyada tikelleşerek kendini açımlayan ussal istençtir. Bu tümel istencin kendini gerçekleştirmesinin koşulu, tikel istençler içinde çözünüp onların eylemleri aracılığıyla yeniden kurulmasıdır. Devlet, evrenselin tikelleşmesi, tikelin evrenselleşmesinin diyalektik birliğidir. Bu nedenle Hegel'in siyaset felsefesinin temel problemi, tikellik ve evrensellik, öznellik ve nesnellik arasındaki diyalektiktir. Evrenselliğin cisimleştiği siyasal hak, tikelliği temsil eden bireysel ve toplumsal hakkın dolayımıyla kendini gerçekleştirebilir. Hegel'de hakkın soyut haktan ahlaka, ahlaktan etik yaşama doğru daha yüksek bir belirlenime doğru ilerleyişi, istencin özgürlüğünün gerçekleşmesinin doğrusal aşamalarından ziyade evrensellik olarak düşünülen egemenliğin aşağıdan yukarıya kuruluşunu verir. Hegel'de egemenliğin biyo-politik kuruluşunun dolayımı ise ekonomi-politiktir. Biyo-politiğin diyalektik kuruluşunda, burjuva mülkiyet sahibi birey ve bu bireylerin toplumu olarak sivil toplum, egemenliğin tikelleşerek kendine yabancılaşmış biçimleridir. Egemenliğin üretimi ve yeniden üretimi, bu uğrakların olumsuzlanma yoluyla sürekli ortadan kaldırılıp yeniden ortaya konularak olumlanmasının çelişkili ilişkiselliğidir. O halde liberallerin iddia ettiği üzere bireyin ya da sivil toplumun Hegel'de mutlak bir olumsuzlanması söz konusu değildir. Burjuva birey ve sivil toplum, devletin üretiminin hem bir varsayımı hem de sonucudur.

Egemenliğin aşağıdan kuruluşunun Hegel'deki ilk momenti soyut hak belirlenimindeki özel mülkiyettir. Hegel'de

özel mülkiyet hakkının bireyin yaşamını sürdürebilmesinin koşulundan ziyade etik yaşamın özünü oluşturan özgürlüğün ilk belirlenimi olarak konulmuş olması, özel mülkiyeti doğal bir haktan ziyade devletteki etik yaşamın kurucu bir öğesi haline getirir. Bu, Hegel'de, burjuva toplumunun sahiplenmeci bireyinin ilk rasyonelleştirmesidir. Soyut hak belirlenimindeki özel mülkiyet, özgürlüğün henüz bireysel bir istenç olarak dolaysız haldeki bulunuşunu temsil eder. Hakkın ya da özgürlüğün daha yüksek bir belirlenime kavuşması, Hegel'in diyalektik ontolojisi gereği, bu dolayımsızlığın dışsallaşarak nesnelleşmesi ve bu nesnelleşme üzerinden kendine yeniden geri dönmesiyle mümkündür. Özel mülkiyet dolaysız haldeki istencin nesnesi üzerinden kendini dolayımlayarak nesnelleşmesi ve kendisini özgürlük olarak bilebilmesi için kendine dışsal bir özgürlük alanını oluşturmasını ifade eder. Hegel'in hak kavramına ilişkin doğalcı terimleri reddettiğini söylemiştik. Bu nedenle Hegel'de özel mülkiyet, ihtiyaçların giderilmesi gibi doğal bir ereğe bağlanmamıştır, bunun yerine özel mülkiyet, en yüksek gerçekleşmesini devlette bulan özgürlük ideasının ilksel ve henüz soyut biçimidir. Nitekim Hegel'in kölelik üzerine söyledikleri de onun emeğin kapitalizm altında aldığı biçimin özgürleştirici bir unsur olarak rasyonelleştirilmesini verir. Hegel değer üretim tarzındaki değişimin emek biçimlerini de nasıl dönüştürdüğünün tamamen bilincindedir. Köleyi özgür iradeden yoksun sadece doğal bir varlık olarak tanımlayarak köleliği olumlayan ya da insanın kendi içinde özgür bir varlık olduğu varsayımından yola çıkarak eleştiren yaklaşımları reddetmesinin altında yatan bu farkındalıktır. İnsanın kavram olarak özgür olduğu varsayımı temelindeki özgürlüğe ilişkin bu içi boş ve biçimsel yaklaşım kadar insanı doğal varoluşunun dolayımsızlığına hapseden doğalcı tutum aynı oranda tek yanlıdır ve özgürlüğün kendini gerçekleştirmesinin diyalektiğini görmez. Hegel'e göre, özgür insanın kendinde kavramdan kendisi için kavrama dönüşebilmesi, başka bir deyişle özgürlük kavramının nesnelleşerek kendini gerçekleştirmesi, insanın emeği yoluyla kendisine tamamen kendisinin olan, özgür bir

varoluş verebilmesiyle mümkündür. *Tin'in Fenomenolojisi*'nde Hegel'in köle-efendi diyalektiğinde, kölenin emeğine ve dolayısıyla bilincine ürettiği nesne yoluyla dışsal bir biçim vermek suretiyle özgürlüğün bilincine efendiden nasıl daha çok yaklaşabildiğini hatırlayalım. Bu eksende, Hegel'in bazı Marksistlerce de dile getirildiği gibi emeği sadece kapitalizm altında değil bütün değer üretim tarzlarında özgürleştirici bir insani pratik olarak gördüğü iddia edilebilir. Ancak Hegel için önemli olan insanın emeği yoluyla kendini nesnelleştirip gerçekleştirirken bunu, öz-bilincini özgür bir bilinç olarak algılayarak yapıyor olmasıdır. İnsanın kendini özgür bir öz-bilinç olarak bilmesinin koşulu ise özel mülkiyet, başka bir deyişle kendi emek gücü üzerinde özel mülkiyet hakkıdır. Emeğin kendini ücretli emek biçimi altında gerçekleştirmesi, öznelliğini dışsallaştırarak nesnelleştirmesinin ve bu nesnellik üzerinden kendine geri dönmesinin tayin edici bir momentidir. Sadece fiziksel ve zihinsel gücünün bireysel ürünlerini değil bu gücün kendisini de başkasının özel mülkiyeti olacak şekilde belli bir zaman sınırı içinde devredebildiği oranda insan, kendi öznelliğinin nesnelleşmesinin özgürlük alanını kendine vermiş olur ve kendini özgür bir öz-bilinç olarak bilebilir. Bu temel nedeniyle, emeğin kapitalizm altında aldığı ücretli emek biçimi, Hegel'de özgürlüğün kendini gerçekleştirmesi için sürekli yeniden üretilmesi gereken mutlak bir koşuldur. Kapitalizm altında eşit ve özgür emek olarak ücretli emek Hegel'de ontolojik bir temellendirmeye kavuşmuştur. Özgür bir öz-bilinç olarak ücretli emek, ihtiyaçların ve iş bölümünün farklılaşarak geliştiği burjuva toplumunda zenginlik üretiminin maddi koşulundan da ziyade, etik yaşamın tinselliğinin kurucu bir unsurudur. Nitekim Hegel'e göre kölelik, insanın doğal varoluşuna batmış dolaysız bir bilinçten (doğa durumu) kendini özgür bir öz-bilinç olarak bildiği etik yaşama doğru ilerleyişinde zorunlu bir geçiş evresidir. Ücretli emek, dolayımsız doğal varoluşun kölelik biçiminde olumsuzlanmasının olumsuzlanmasıdır. Marx'ın deyişiyle söylersek, Hegel'in ekonomi politiği gerçekten de onun "eleştirel olmayan olguculuğunun" güçlü bir

ifadesidir. Burjuva toplumunda emeğin aldığı ücretli emek biçimi, bilincin tarihsel yabancılaşmasının nihai ereği haline getirilerek mutlaklaştırılmıştır. Ancak tam da bu nedenle Hegel'in ekonomi politiğin bakış açısından çok daha yüksek ve sağlam bir bakış açısına sahip olduğunu teslim etmek gerekir. Olguculuğa karşı Hegel diyalektiğinin iddiası, birbirinden ayrı görünen olguların bütünlüğüne içkin mantığı çözümlemektir. Hegel ücretli emeği, bilincin tarihsel yabancılaşmasını aşıp kendini özgürlük olarak bilmesinin uğrağı haline getirerek ekonomi politiğe felsefi temelini kazandırmıştır. Hegel'de ekonomi politiğin tinselliği diyalektiktir.

Ekonomi politiğin diyalektik mantığı, Hegel'de en olgunlaşmış ifadesini sivil toplum çözümlemesinde bulur. Burası aynı zamanda Hegel'in siyaset felsefesinin merkezi problemi olan tikellik ve evrensellik çelişmesinin kendini en güçlü duyurduğu momenttir. Soyut haktan ahlaka, ahlaktan etik yaşama geçiş Hegel'de aynı zamanda dolayımsızlıktan öznelliğin bilincine, öznelliğin bilincinden öznelliğin nesnellikle diyalektik bir bütün oluşturduğu etik yaşama geçiştir. O halde soyut hak belirleniminde henüz kendinde bulunan özel mülkiyet hakkı tam gerçekleşmesini etik yaşamın bir uğrağı olarak sivil toplumda bulur. Sivil toplum, kendi bencil ve bireysel çıkarlarının peşinde koşan öznelerin bu çabalarının, kendileri bunun bilincinde olmasa da evrensel bir boyutu açığa çıkardığı ilk biçimdir. Başka bir deyişle, sivil toplum öznelliğin nesnelleşmesinin, tikelin evrenselleşmesinin ilksel biçimidir. Ekonomi politiğin görünmez elinin Hegel tarafından soyutlanması diyalektik biçimini alır:

> "[Sivil toplumda] her üye kendi ereğidir, onun için başka herkes hiçbir şeydir. Ama başkaları ile ilişki olmaksızın ereklerinin bütün bir erimine erişemez; dolayısıyla bu başkaları tikelin ereği için birer araçtırlar. Ama tikel erek başkaları ile ilişki yoluyla kendine evrensellik biçimini verir ve başkalarının gönencine erişilmesi ile aynı zamanda kendi doyumunu kazanır. Tikellik evrensellik koşuluna bağlı olduğu için alanın bütünü bir dolaylılık alanıdır ki orada tüm tekillikler, tüm yetenekler, tüm doğum ve talih olumsallıkları kendilerini özgür bırakırlar, tüm tutku dalgaları ortaya atılır, yalnızca kendini arada gösteren Us tarafından yönetilirler. Evrensellik tarafından

> kısıtlanan tikellik her tikelliğin kendi gönencini artırmasını sağlayan biricik ölçüdür."[3]

Sivil toplumun usu diyalektiktir, bireysel çıkarların tikelliği ile herkesi birbirine bağlayan ihtiyaçlar sisteminin evrenselliği birbirinin koşuludur. Tikelliğin gerçekleşmesinin temeli evrensellik olduğu kadar, evrensellik de kendini tikel istençler biçiminde göstermek zorunda olan özdür. Sivil toplum bu yönüyle evrensel etik yaşamın kendini dünyevi biçimde göstermek suretiyle olumsuzlanmış biçimidir. Evrensellik, kendi olumsuzlaması olan tikel istençlerin olumsuzlanarak olumlanmasının diyalektiğidir. Ancak sivil toplumun üyeleri eylemlerinde bu evrenselliğin bilincine henüz sahip olmadıkları için sivil toplumda evrensellik hâlâ öznellikle dışsal bir ilişki içindedir, bu nedenle Hegel'in deyişiyle sivil toplum dışsal devlettir ya da devletin dünyevi görünümüdür. Etik yaşamın sivil toplum momenti bu bakış açısından okunduğunda, Marx'ta ve diğer bazı Marksist okumalarda olduğu gibi Hegel'de devletin mi sivil toplumdan, sivil toplumun mu devletten türediği sorusu önemsizleşir. Önemli olan Hegel'in siyaset teorisinde, diyalektik bir ilişkiselliğin uğrakları olarak sivil toplum ve devletin birbirinin hem bir ön varsayımı hem de sonucu olarak konulmuş olmasıdır. Sivil toplum devletin, devlet sivil toplumun yeniden üretimidir. Nitekim sivil toplumda devletin etik evrensellik ilkesinin üretimi ve yeniden üretiminin mekanizmaları Hegel açısından çok somut ve maddidir. Sivil toplumun polis ve lonca örgütlenmeleri, etik yaşamın evrensellik ilkesinin aşağıdan yukarıya örgütlenmesinin kurumları olarak önerilir. Burada polis örgütlenmesinden kasıt, bugün kullandığımız anlamında bir güvenlik aygıtından öte tikel istençlerin çıkarlarını gerçekleştirmesinin ya da öznelliğin özgürlüğünün güvencesinin oluşturulmasıdır. Bu amaç uğruna, gerektiğinde polis örgütü kişinin ve mülkiyetin güvenliğinden öte bireylerin refahını garanti etmek üzere de birtakım işlevler yüklenebilmelidir. Ancak polis örgütlenmesi bu niteliğiyle yine de bireylerin yaşamına dışsal bir düzen ve örgütlenmedir.

3 Hegel, *Tüze Felsefesi*, İdea Yayınları, 2006, s. 222

Daha önemlisi, bireylerin kendi çıkarlarını gerçekleştirmek suretiyle öznellik duygusunu ve bu çıkarları gerçekleştirme haklarının tanınması ile birlikte bu hakkın ortak olarak etkinlikte bulunma yoluyla gerçekleştirilmesi sayesinde evrensellik duygusunu edindiği lonca örgütlenmeleridir. Bu yönüyle lonca örgütlenmeleri, devletin etik evrensellik ilkesinin sivil topluma içkinleşmesinin maddi dolayımını oluşturur. Polis ve loncalar, tikelin evrenselleşmesinin ve evreselin tikelleşmesinin birlik halinde bulunduğu devletin biyo-politik örgütlenmeleridir.

Evrensel bilincin tam gerçekleşmesine kavuşması ise nihai olarak loncalar tarafından temsil edilen sınıfların devlette meclislerde temsil edilmeleri suretiyle mümkün olacaktır. Birey ya da grupların tikel çıkarlarının siyasal alanda temsiliyeti, evrensellik ve öznellik diyalektiğinin Hegel'deki son belirlenimini oluşturur. Meclisler, evrensel ereğin tikel ereğe, tikel ereklerin evrensel ereğe dönüşümünün en yüksek aşamasını temsil eder.

Hegel'in devlet felsefesinin anlamı, onun sadece ekonomi politiğin yasalarını, bu yasaların buyurduğu bireysel çıkarların gerçekleşmesi temelinde bireyci öznellik ilkesini ve bu ilkenin gerçekleşmesinin koşulu olarak sivil toplum ile devlet ayrılığını "eleştirel olmayan bir gerçekçilikle"[4] çözümlemiş olmasıyla sınırlandırılamaz. Hegel'in bakış açısı, ekonomi politiğin bakış açısının ötesine geçer. Onun devlet felsefesi, ekonomi politiğin gerçekliğini olgusal olarak tanımak ve olumlamakla kalmaz, aynı zamanda bize bu yasaların işleyebilmesinin koşulu olan tarihsel ve maddi iktidar ilişkilerinin aşağıdan kuruluşunu verir. Hegel'in özgünlüğü, onun burjuva toplumunun diyalektik işleyişini çözümleyerek egemenliğin üretimini diyalektik ve biyo-politik bir temel oturtmasından gelir. Egemenlik varlığını sürdürebilmek için ereğini nesnesine içkinleştirmek, yaşamı kendi olarak örgütlemek zorundadır. Bireyin ve sivil toplumun gerek toplumsal gerekse siyasal alanda evrenselliğin bilinciyle eğitilmesi öngörüsünün arkasında yatan budur. Hegel'de evrenselin tikelleşmesi, tikelin evrenselleşmesi diya-

4 G. Savran, *Sivil Toplum ve Ötesi*, Belge Yayınları, 2003, s.162

lektiği, egemenliğin aşağıdan yukarıya biyo-politik üretimidir. Diyalektik, aşkınlığın içkinlik olarak örgütlenmesinin felsefesidir. Devleti insani bilincin kendine yabancılaşmış biçimi olarak okuyan Marx, Hegel'in idealizmini eleştirirken "Hegel devletten yola çıkar ve insanı öznelleştirilmiş devlete dönüştürür" der. Ancak bu hâlâ Hegel'in diyalektiği maddi gerçekliği kurucu bir mantık olarak önerisini görmeyip, onun salt idealizm zemininden bir eleştirisidir. Hegel'de devletin diyalektik işleyişi gereği, birey ve toplum tam da Marx'ın ifadesiyle devletin özneleşmiş biçimi, onun biyo-politik üretimidir. Marksizm Hegel'i idealizm değil maddecilik zemininde eleştirmelidir. Diyalektik, sermayenin gerçekliğinin eleştirel olmayan çözümlemesinin önünü açan bir mantık olarak Marksizm tarafından olumlanmak yerine, emeğin politikliğinin olumlanmasının gözünden sermayenin egemenlik işleyişinin mantığı olarak eleştirilmelidir.

Modern Siyasetin Mantığı: İktidar Diyalektiktir

Modern felsefe geleneği içinde diyalektik, hiçbir şeyin kendi içinde olmayıp başkayla bağlantılılığı içinde düşünülebilmesine olanak veren, böylelikle özne ve nesne, akıl ve beden, düşünce ve pratik gibi türlü ikilikleri çözüme kavuşturan bütünlükçü bir felsefi yöntem olarak olumlanmıştır. Diyalektik, ikiliklerin bir bütünün dolayımıyla birbirini yok etmeyen tersine yeniden üreten çelişkiler biçiminde uzlaştırılmasının felsefesidir. Bu felsefenin kuruluşu ise, diyalektiği tarihsel-toplumsal alana taşıyarak ona daha önce görülmemiş ontolojik bir anlam atfeden Hegel'e aittir. Hegel'deki göndermesiyle hatırlayalım. Tin soyutlaması altında karşımıza çıkan bütün, tekilliklerde başkalaşmak yoluyla kendiyle çelişerek devinen mutlak hakikati/varlığı ifade ederken, diyalektik mutlak bütünün bu çelişkili devinimidir. Bununla birlikte sınıflar mücadelesinin felsefesi ya da bilimi olma iddiasındaki Marksizmler için diyalektiğin asıl önemi, karşıtların çelişmesinden doğan hareketi gösterebiliyor olmasından gelir. Buna göre diyalektik, mutlak olan her şeyin geçici karakterini ortaya koyan, kesintisiz oluş ve yok oluşun yasasıdır. Dolayısıyla Hegel'den beslenen

Marksizmlerin ortak noktası, Hegel'de kendine başkalaşarak kendini üreten varlığın çelişkili devinimini veren diyalektiği, sınıflar mücadelesinin yasası olarak uygulamak olmuştur. Tarihin motoru sınıflar mücadelesiyse, sınıflar mücadelesinin motoru karşıtların çelişmesidir. Ancak Hegel'de Tin soyutlaması altında mutlak hakikatin/varlığın hareketini veren diyalektiğin, Marksist söylemde karşıtların çelişmesinin sürekliliği temelinde mutlak olan her şeyin geçiciliğini veren bir yasaya dönüştürülmesi nasıl mümkün olabilmiştir?

Bu soruya açık bir yanıt ilk olarak, görülmesi gereken ancak yarım kalan bir hesabı tamamlamak adına Marx'ın ölümünden sonra Hegel'e geri dönen Engels'ten gelir. *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*'nda Engels, diyalektiğin kendinden çıkıp yine kendine geri dönen varlığın hareketi olma belirlenimindeki "kapalılık" ile hareketin sürekliliğini veren "çelişki" belirlenimi arasındaki görünürdeki karşıtlaşmayı, bu ikisini birbirinden bağımsızlaştırarak çözer. Sonradan Hegel üzerine Marksist söylemin adeta bir ezberi haline gelecek şekilde, Hegel'in dogmatik sistemini onun devrimci yönteminden ayırır. Hegel'de varlığın kendi bilincine ve mutlaklaşmasına doğru ilerleyişini veren sistemin tutuculuğu ile bu süreci sürekli bir oluş ve yok oluş olarak tasvir eden diyalektik yöntem çelişki içindedir, öyle ki "Hegel'in öğretisinin devrimci yanı onun tutucu yanının ağırlığı altında ezilip boğulmuştur".[1] O halde Hegel'de bilincin mutlak hakikate ulaşmasıyla sonlanan sistem bir kenara bırakılmalı, bu sistemden kopartılan diyalektik, mutlak olan her şeyi "gerçeksizleştiren" gerçek dünyanın hareketi olarak tekrar ayakları üstüne oturtulmalıdır. Hegel'in öğretisinin Marksist düşünce tarafından alımlanmasının bu ana ekseni bildiğimiz üzere sonradan da değişmeyecek, Marksizm diyalektik materyalizm söylemi altında Hegel diyalektiğinin radikal bir savunusuna dönüşecektir. Ancak sistem ve yöntem arasında yapılan bu ayrım, diyalektiği maddeci bir felsefi yöntem olarak derhal kullanışlı hale getirmekle birlikte Marksist söylem içinde önemli bir kör noktanın yaratılmasına neden olmuştur. Kurgusal sistem ve

1 F. Engels, *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*, Sol Yayınları, 1992, s. 14

devrimci yöntemi karşıtlaştırma, diyalektiğin Hegel'deki ontolojik önemini ve üstelik de maddeci bir ontolojiye göndermesini unutturmuştur. Bugüne kadar Hegel'i kurgusallık ve gerçeklik, idealizm ve materyalizm arasındaki çatışma içinde anladık ve eleştirdik. Bu yüzden Hegel'de diyalektiğin, maddi ilişkilerin üretimine ve yeniden üretimine içkin bir mantık olarak kuruluşunu görmedik. Sistemini eleştirirken, mantığını eleştirisiz kabul ettik. Hegel'in öğretisindeki kapalılığı onun kurgusallığından kaynaklanan bir şey gibi algılayarak, diyalektiğin çelişki mantığının tutuculuğunu sorgulamanın önünü kestik. Emek ve sermaye arasındaki antagonist çatışmayı diyalektik çelişkiye oturtarak aslında Hegel'in mutlağını sermaye biçiminde yeniden ürettik. Antagonizmaya dayalı çatışmayı diyalektik çelişki üzerine oturtulmuş çatışmanın tutuculuğu altında ezdik. Tam da bu yüzden Hegel'le hesabımız hâlâ sürüyor. Emeğin özgürleşme felsefesi, önümüzde Hegel'le yeni bir çatışma alanı açıyor.

Hegel'in Materyalizmi

Diyalektiğin Hegel'in sisteminden devrimci bir yöntem olarak ayrıştırılabilmesi, onun öğretisinin esas itibariyle bir idealizm olarak eleştirisi temelinde mümkün olabilmiştir. Maddi dünyanın hareketinin bilincin hareketi olarak soyutlanması, Hegel'in kurgusallığının temelidir. Bu kurgusal temel çekilip alındığında ve bilincin yerine madde konulduğunda geriye doğa ve tarihin ilerlemeci hareketini veren diyalektik süreçler kalır. Bu okuma, idealizmin bilincin kurucu etkinliğini öne çıkaran öznelciliğine karşı materyalizmin nesnelciliğini olumlar. İronik olan şudur ki Hegel, içinde bulunduğu dönemin idealizm ve materyalizm söylemleriyle tam da bu zemin üzerinde çatışma halindedir. İnsan etkinliğinin ötesinde doğa da dâhil olmak üzere tüm gerçekliği adeta bilincin etkinliği haline getiren idealizmin öznelciliğine karşı ne kadar mesafeliyse, doğada işlemekte olan, insan öznelliğine kör rasyonel yasaların aynı zamanda toplumun işleyiş yasaları olduğunu savunan mekanik materyalizme de o kadar mesafelidir.[2] Aslında karşıtlıkların

2 Lukacs, Hegel's False and His Genuine Ontology, *Toward the Ontology of Social Being* c.1, Merlin Press, 1982, s. 8

uzlaştırılmasının felsefesini kurmuş olan Hegel gibi bir filozof açısından bu konum hiç de şaşırtıcı olmamalıdır. Onunki idealizm ve materyalizm karşıtlaşmasından ortaya çıkan özne ve nesne ikiliğini tarihsel ve toplumsal gerçeklik zemininde çözen diyalektik bir ontolojidir. Nitekim Hegel zamanın idealist filozofları içinde dünyayla, maddi gerçeklikle en çok ilgilenmiş, metafiziğin akılsallığını tarihsel ve toplumsal maddi ilişkilere içkin bir şekilde kurmuş olan filozoftur. Onun tarihsel süreç içinde tekillikler üzerinden kendini açımlamak yoluyla kendi bilincine varan Tin fikri, hem insanın tekil eylemlerini hem de bu eylemlerden oluşmakla birlikte onların ötesinde yer alan tarihsel ve toplumsal bir gerçeklik alanını bir bilinç söylemi altında özgürleştirmiştir. Hegel'de devingenliği olan, oluş halindeki canlı bir Tin düşüncesi, kurucu bilinci tarihselliğe ve toplumsallığa sahip bir varlık olarak koyan maddi bir ontolojiye gönderme yapar. Öyleyse Hegel'inki, zamanın idealistleri karşısında nesnelci, materyalistleri karşısında ise öznelci bir pozisyondur. Bu ontolojinin işleyişini veren diyalektik ise, sadece bilincin farklı belirlenimleri arasındaki geçişleri veren soyut bir mantık değil, öznelliğin ve nesnelliğin, akılsallığın ve olgusallığın bir bütün dolayımıyla birleştirilmesine olanak veren ontolojik bir mantıktır. Diyalektik Hegel'de, nesne anlamında değil tarihsel ve toplumsal anlamda maddi ilişkilerin dolayımıyla kurulmuş olan akılsallığın yapısıdır. Hegel'in şu meşhur sözünü hatırlayalım: Ussal olan edimseldir, edimsel olan ussaldır. Ussallığa edimselliğini, edimselliğe ussallığını veren aynı diyalektik süreçtir. Buradan itibaren Hegel'in dogmatik sistemi ve devrimci yöntemi arasında yapılan keskin ayrım bulanıklaşır. Söz konusu olan artık karşıtların çelişmesi temelinde hareketin yasasını veren diyalektiği içinde saklayan "mistik bir kabuktan" daha ziyade, akılsallığın olgusallığm dolayımıyla kuruluşunu veren diyalektik bir ontolojidir. Bu nedenle Hegel'in diyalektik yöntemi, sistemiyle bütünlük içindedir. Yöntemini aldığınızda, sistemi de onunla birlikte gelecektir.

Aslında Hegel'in idealistlerin en maddecisi olduğu Marksizm tarafından keşfedilmemiş bir şey değildir. Yine Engels *Klasik Alman Felsefesinin Sonu*'nda idealist felsefelerin giderek

maddi bir içeriğe bürünmesi yönündeki eğilimden bahseder. Ama Hegel'in, sırf felsefi bir sistem kurmak gereğinden ötürü, mutlak varlık olarak Tin soyutlamasını yaparak yönteminin maddeci ve devrimci sonuçlarından taviz vermek zorunda kaldığını öne sürer. Mutlak varlık sisteminin idealizmi ve kapalılığından kurtarıldığında, diyalektik maddi dünyanın kesintisiz oluş ve yok oluşunun yasası olarak ortaya konulabilir. Ancak bu hâlâ sistem ve yöntem ayrımının bir sonucu olarak, Hegel'e sisteminin salt içeriği yönünden getirilen bir eleştiridir. Bu eleştirinin etkisi altındaki Marksist söylem, onu salt çelişkinin varlığı ortadan kaldırdığı bir olumsuzlama felsefesi olarak varsayabilmiştir. Oysa Hegel'in ontolojisindeki kapalılık, tarihte kendini açan mutlak ve soyut bir varlığın tasarlanmış olmasından değil, tasarlanmış olan bu varlığın kendini sürekli kendiyle çelişerek üretmesine dayalı diyalektik döngüsellikten gelir. Marksizm içindeki yapısalcı eğilimlerde olduğu gibi, bilincin yerine maddeyi koyduğunuzda kapalılık ortadan kaldırılmış olmaz, tersine maddi bir yerden yeniden üretilir. Hegel'de bir olarak düşünülmüş bu varlık hem bir önvarsayım hem de sonuçtur. Bu döngüsellikten dolayı Hegel diyalektiğinde çelişki, varlığı yok etmez tersine yeniden üretir. Çelişki, varlığın devindirici ilkesi, onun bir belirlenimidir. Çelişkinin olumsuzlanmasının sonucu yine varlığın olumlanmasıdır. Tin'in sistemin hem başlangıç hem de bitiş noktası olarak düşünülebilmesini olanaklı kılan şey, tam da varlığın kendi çelişkileriyle yeniden üretimini öngören bu diyalektik ontolojidir. Nitekim Hegel'in bu diyalektik ontoloji üzerine kurulu *Hukuk Felsefesi*'nde, mutlak Tin karşımıza tarihsel ve toplumsal bir gerçeklik olarak iktidar biçiminde çıkar.

Hegel'in Hukuk Felsefesi ve Devlet

> "İki tür yasa vardır: Doğa Yasaları ve Tüze (Hukuk) Yasaları. Doğa yasaları saltıktırlar ve oldukları gibi geçerlidirler...Bu yasaların ölçütü bizim dışımızdadır ve bilgimiz onlara hiçbir şey katmaz. Tüzenin bilgisi de bir yandan böyledir, bir başka yandan değildir...Tüze yasaları koyulan, insanlar tarafından türetilen şeylerdir. İnsanın iç sesi kaçınılmaz olarak bunlarla çatışmaya düşebilir yâ da anlaşabilir. İnsan dışsal olarak

> varolanda durup kalmaz, tersine haklı olan için ölçüyü kendi içinde taşıdığını ileri sürer...Doğada en yüksek gerçeklik genel olarak bir yasanın olmasıdır, tüze yasasında şey var olduğu için geçerli değildir, tersine herkes onun kendi ölçütüne karşılık düşmesini ister. Burada öyleyse var olan ile olması gereken arasında, kendinde ve kendi için var olan ve değişmeden kalan Hak ile hak olarak geçerli olması gerekenin belirleniminin keyfiliği arasında bir çatışma olanaklıdır...kendinde ve kendi için varolan Hak ile başına buyrukluğun hak olarak geçerli kılmak istediği şey arasındaki bu karşıtlıklarda Hakkı temelden öğrenme gereksinimi yatar. Hakta insan kendi usu ile karşılaşmalıdır, öyleyse Hakkın ussallığı irdelenmelidir ve sık sık yalnızca çelişkilerle ilgilenmesi gereken pozitif tüze bilimi ile karşıtlık içinde bizim bilimimizin sorunu budur."[3]

Hegel'in en başta hukuk yasalarını var oldukları için değil herkesin kendi ölçütüne denk düştüğü oranda geçerli olan yasalar olarak düşünmesi, Hegel'de toplumsal ilişkiler alanının düzenlenişinin doğrudan siyasal olarak öngörüldüğünün açık bir göstergesidir. Nitekim onun hak kavramının, bireyin kendi dolayımsızlığı içindeki istenci olarak tanımlanan soyut haktan istencin öznelliğinin nesnellikle bütünleşmesi olarak öngörülmüş devlette en yüksek derecesine erişmesi, hak kavramının doğrudan bu siyasi içerikle konulmuş olmasından gelir. Bu siyasal içeriği çözümleyebilmek adına önce Hegel'de hak kavramının nasıl konulduğundan başlayabiliriz.

Tekil bir istencin kendine sadece kendi bireyselliği içinde bağlı olduğu ve bu dolayımsız istencin ifadesini mülkiyette bulduğu soyut hak, Hakkın ilk belirlenimini oluşturur. Bunu takiben, bu istencin kendinde olmaktan çıkarak kendi için haline geldiği ve istencini nesnelleştirmek arzusunda nesnellik alanını tanıyarak kendi öznelliğinin bilincine vardığı ahlak belirlenimi gelir. İstencin öznelliği, nesnellikle karşıtlaşma içinde bu belirlenimde belirginleşir. Ancak istencin öznelliği ve nesnellik arasındaki ilişki burada hâlâ dışsaldır. Hak kavramının en yüksek belirlenimini oluşturan etik yaşamda ise, istencin öznelliği ve nesnellik arasındaki bu karşıtlaşma ortadan kalkar ve Hak kavramı hem öznel istençte hem de nesnellikte olgusallaşmasını bulur. Hak kavramı gerçekleşmesiyle bütünleşir.

3 Hegel, *Tüze Felsefesi*, İdea Yayınları, 2006, s.15

Çünkü burada ussal ve zorunlu olarak verili bulunan kavram, öznel istençler yoluyla edimselliğine, öznel istençler ise öznel ereklerini nesnel ereğe çevirmek ve böylelikle evrensel bir töz olarak kendi bilinçlerine varmak yoluyla ussallıklarına kavuşur. Bireysellik ilkesinin evrensellik ilkesiyle bütünleşmesi ve ussal olarak konulmuş bulunan kavramın aynı zamanda istenç tarafından bu şekilde etkin hale getirilmesi devlette gerçekleşir. Ussallığın en yüksek gerçekleşmesini bulduğu devlet o halde Hak kavramına içsel olarak konulmuş bulunan "olan" ile "olması gereken", "nesnellik" ve "öznellik" arasındaki kutuplaşmanın nihai olarak giderilmesinin alanıdır. Onda hem bireysellik hem de evrensellik gerçekliğine ve somutluğuna kavuşur.

Hegel'in hukuk felsefesinin bu soyut şeması, ancak Hegel'in içinde bulunduğu yüzyılın egemenlik biçiminin maddi ilişkileri temelinde anlaşılır kılınabilir. Hegel'de Hak kavramının, istencin kendi dışındaki bir şeyi dolaysızca kendi nesnesi olarak aldığı mülkiyetten, istencin kendi kendini nesne alarak kendi tözsel bilincine vardığı devlete doğru geliştirilmesi, bize birey ve toplum, toplum ve devlet ilişkisinin Hegel'deki tanımlanışını verir. Öznenin kendi dışındaki bir nesneyi alarak edimselleşmesi ve buradan yine kendi içine yansımasıyla soyutlanan özbilincin yapısı aynen devlete aktarılmıştır. Devletin kendine geri dönüş hareketini tamamlamasını sağlayan nesne konumundaki dolayım birey ve toplumdur. Söz konusu olan devletin bireyi ve toplumu nesneleştirerek mülkleştirmesidir. Bilincin kendini nesne olarak alabilmesi fikrinin arkasında, akılsal bir varlık olarak düşünülmüş devletin yine akılsal varlıklar olarak bireyi ve toplumu kendine konu edinerek mal edinmesi yatar. Nitekim Hegel'in içinde yaşadığı dönemde, feodal egemenlik biçiminden modern devlete geçişin ortaya koyduğu birey, toplum ve devlet denklemi hâlâ çözülmeye muhtaç durumdadır. Bireyin doğal hakkı ve devletin egemenlik hakkının karşıtlaştırılması temelinde kurulu sözleşme teorileri bu denklem açısından ancak kısmi bir çözümdür. Çünkü sözleşmede öznel istenç olarak birey ile nesnel istenç olarak devlet hâlâ dışsal olarak tanımlanmıştır. Siyasetin diliyle söylersek, bireyin devlet yaşamına katılımı ve devletin bireyin ve toplumun yaşamına

nüfuzunun nasıl sağlanacağı boşluktadır. Hegel'in devlet felsefesi tam da bu boşluk üzerine bir düşünmedir. Bireyin hakkının devletin hakkında somut ve gerçekliğine ulaştığı iddiası, bu boşluğu doldurmak yönündeki bir girişimdir. Tam da bu nedenle Hegel'de, ister Hobbes'ta olduğu gibi herkesin birbiriyle yaptığı bir sözleşmeyle doğal hakkından vazgeçerek egemenin tek doğal hak sahibi kılınması, isterse Rousseau'da olduğu gibi herkesin herkesle yaptığı bir sözleşmeyle genel iradeyi oluşturması biçiminde olsun, devletin doğası sözleşme temeline oturmaz. Bireyin devlet hakkı karşısındaki hakkı devredilebilir bir özel mülkiyet olarak düşünülemeyeceği gibi devlet de farklı istençlerin bir ortaklaşması olarak tanımlanamaz. Birey ve devlet arasındaki ilişki, ne ortak çıkarlar üzerinden birbirine bağlanma ne de varlığını sürdürebilmenin güvencesi olarak bir biat ilişkisidir. Hegel'e göre her iki durumda da öznel ereklerin nesnel ereğe dönüşümü ya da tersten devletin öznel istençler tarafından evrensel bir erek olarak alınması, istencin bireyselliğinin yadsınmasıyla mümkün olabilir. Bu yadsıma, Hobbes'ta gördüğümüz gibi şiddet tekelini elinde tutan devletin despotizmiyle önsel olarak güvence altına alınabilir. Ya da Rousseau'da olduğu gibi, sanki bireyler daima bütünün yaptığını yapar gibi bir kabule dayanan genel irade yanılsamasının çökmesiyle sonradan gerçekleşebilir. Hegel'e göre Fransız Devrimi'ni takip eden Terör dönemi tam da Rousseau'nun hiçbir bireyselliğe ve ayrıma yer bırakmayan bu genel irade tasarımının sonunda evrenselliği nasıl şiddet ve zor yoluyla sağlamak zorunda kaldığının çok somut bir örneğidir. Evrensellik kutbundan bakıldığında ise, Hegel için devlet hak kavramının en yüksek belirlenimi olarak kendinde ve kendi için evrensel bir erektir ki var olması öznel istençlerin keyfiliğine bağlı değildir. Bir devlette olmak ya da olmamak da öznel istence bağlı olarak düşünülemez, devlette olmak herkes için mutlak zorunluluktur. Çünkü devlette yaşamak insanın ussal belirlenimidir. Öyleyse özellikle liberalizmin Hegel'in hukuk felsefesinin gerçekte bireyselliği olumlayan bir hak felsefesi mi yoksa bireyin devlete tabi kılınmasını öngören bir devlet felsefesi mi olduğu sorusu Hegel açısından boş bir sorudur. Liberalizm, birey ve toplumu, birey ve devleti

uzlaşmaz karşıtlıklar olarak koyar. Oysa Hegel bireyi ve devleti aynı doğa olarak düşünür. İnsan doğadan ona tinselliğini veren özgürlüğü yoluyla ayrılır. Devlet ise özgürlüğün en yetkin cisimleşmesidir. Bu nedenle Hegel'de birey ve devletin birliği bir çıkar ya da inanç sorunu değil özdeşlik olarak konmuştur. Bu özdeşlik aynı zamanda onların ayrımlarının önkoşuludur. Bu özdeşlik sayesinde hem Rousseau'da soyut olarak konulmuş bireysellik hem de Hobbes'ta soyut olarak konulmuş evrensellik somutlaşarak gerçek hale gelir. Öyleyse sözleşme teorilerinin ötesine geçerek, birey, toplum ve devletin birliğinin, ister korku isterse çıkar ya da eğilimler temelinde istençlerin ortaklaşması olarak değil de özdeşlik olarak kurulabilmesi nasıl mümkün olabilir? Hegel'de bu özdeşlik salt akılsal olarak değil, devletin üretiminin ve yeniden üretiminin somut ve maddi ilişkileri içinde konulmuştur.

İktidar Diyalektiktir

> "Mantığın en önemli kazanımlarından biri de şudur ki mantık, bir karşıtlık içinde yer aldığı için aşırı bir uç konumuna sahip olarak belirlenmiş bir uğrağın aşırı bir uç olmaktan çıktığını ve aynı zamanda bir orta terim olması sonucu organik bir uğrak durumuna geldiğini gösterir."[4]

Hegel'de birey, toplum ve devletin özdeşlik olarak konulabilmesi bu diyalektik mantık itibariyledir. Maddi yaşamın örgütlenmesine gelindiğinde bu mantığın ilişkiler ve kurumlar olarak cisimleştirilmesi elbette zorunludur. Ancak bu Hegel'in de dürüstçe belirttiği gibi gerçekten devletin ne olmasına gerektiğine dair bir öğreti değildir. Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nin daha en başında belirttiği iddiası, devletin ne olması gerektiğini söylemek değil, onu kendi içinde ussal bir şey olarak kavramak ve betimlemektir. Bu duruş noktasından Hegel'in modern egemenlik kuramına asıl katkısı, gerçekten de iktidarı bir şey ya da aygıt olarak değil mantık söylemi altında bir ilişkisellik olarak koymuş olmaktır. Politik duruş noktalarının farklılı-

4 Hegel, *Hukuk Felsefesi*, § 302, Marx, *Hegel'in Hukuk Felsefesi'nin Eleştirisi* içinde, Sol Yayınları, 1997, s. 103

ğına rağmen, Hegel'i iktidarı özneleştirerek nesneleştiren bir ilişkisellik olarak tanımlayan Foucault'yu öncelemiş bir düşünür olarak almak hiç de abartılı olmayacaktır.

Gerçekten de Hegel'de onun hakkın temel belirlenimi haline getirdiği istenç açısından düşünüldüğünde, öznellik ve nesnellik birbirine hiç nüfuzu olmayan kaskatı karşıtlıklar olarak konulmuş değildir. Tam tersi "özne"ye özgü erek olarak tanımlanan öznelliğin koşulu, onun kendi dışında bir şeyi kendine nesne alarak edimselleşmesi ve olgusallaşmasıdır. Olgusallaşmasında ise öznellik nesneldir. O halde özne, öznellik ve nesnelliğin diyalektik birliğidir. Artık öznenin ya da özdeşliğin duruş noktasından geriye bakıldığında, nesne öznenin karşıtı değil tam tersi onun öznelliğinin dolayımlanmış biçimidir. Nesne, özne ve öznelliğin arasındaki orta terimdir. Nesne olarak alınmış olmak, kendi için değil başkası için öznellik olarak konmuş bulunmaktır. Nesneleşmek başka için özneleşmek, özneleşmek ise başkayı nesneleştirmektir. Hegel'in meşhur kendinde varlık ve kendi için varlık ayrımı, özne ve nesne arasındaki bu ilişkiselliğe oturur. Dolaysızlığı içinde varlık Hegel için soyut ve belirsiz bir şeydir, onun kendine belirli bir varlık vererek kendi için haline gelmesi ancak bir başka dolayısıyladır. Hegel'de varlığın ilksel eylemi kendini olumlama değil başkasını olumsuzlamadır. O halde nesneyle ya da başkayla karşıtlaşması içinde konulmuş olan bu varlık, yapma gücü değil yaptırma gücüdür. Hegel'de özne iktidar, iktidar ise diyalektiktir. Bir yandan öznenin bütün hırsı ve eğilimi, kendisine göre başka olan, kendisiyle karşıtlaşan şeyi kendine nesne olarak mal etmektir. Öte yandan da öznenin, olumsuzlamanın doğası gereği, kendini özne olarak üretimi nesneyle çelişkisinin sürekli yeniden üretimini gerektirir. Olumsuzlama, çelişki üretimidir. Çelişki nesnel ya da olumsal değildir. Başkayı kendisine nesne olarak alarak çelişkiyi koyan öznenin kendisidir. Çünkü nesneyle çelişkisi ortadan kalktığında özne de yok olur. Hegel'in diyalektiği, aşırı uçların öznenin organik bir uğrağı haline getirilmesine olanak veren tam da bu mantıktır. Özne tarafından konulduğu için, çelişki varlığın uzlaşmaz karşıtı değil onun kendisini olumlamasının olumsuz uğrağı, onun do-

layımlanmış ya da başkalaşmış biçimidir. Diyalektik, kendini olumlamak için başkasını olumsuzlamaya ihtiyaç duyan varlığın ilişkiselliğidir. Diyalektik bir iktidar teknolojisidir. Aşırı uçların çelişki biçiminde özneleştirilerek nesneleştirilmesinin maddiliğidir. Bu temel sayesindedir ki Hegel'in devleti organik bir bütün olarak tasavvuru, birey ve toplum ile devlet arasındaki çelişkileri yok saymaz. Tam tersine devlet, çelişki üretiminin kendisidir. O halde devlet aklı, aşırı uçların çelişki olarak özneleştirilebileceği dolayım alanlarının yaratılmasını öngörür. Nitekim Hegel'de aşırı uçların çelişki biçiminde bütünün organik bir uğrağı olarak konulması somut ve maddidir. Hegel'in Tin soyutlamasındaki filozof dehasıyla bizi inandırmaya çalıştığı gibi gerçeklik zorunlu olarak diyalektik değildir ama Tin'in bu dünyadaki yürüyüşünü veren devlet diyalektik olarak işler ve çalışır. Devlet aklı diyalektiktir ve Hegel'de en somut halini temsiliyette ve meclislerde bulur:

> "*Dolayım* organı olarak düşünülen meclisler, genel olarak hükümet gücü ile tekil bireyler ve özel alanlar halinde dağılmış halk arasında yer alırlar. Görevleri onları devlet ve hükümet *duygusuna* olduğu kadar *bireylerin* ve *özel* toplulukların *çıkarları* duygusuna da sahip olmak zorunda bırakır. Aynı zamanda bu durum, [a] krallık gücünün bütünden kopmasını ve *aşırı bir uç* olarak, yani keyfi bir zorbalık olarak görünmesini önlemek için, [b] bireylerin, komünlerin ve korporasyonların özel çıkarlarının bütünden kopmasını önlemek için ve son olarak ve özellikle [c] bireylerin kendilerini, organik olmayan bir kanılar ve istekler tehlikesiyle karşı karşıya ve organik devlete karşı yığınsal zor kullanmaya yatkın bir *kalabalık*, bir *yığın* olarak göstermelerini önlemek için, meclislerin hükümet gücü örgütüyle ortaklaşa hareket etmelerinin gerektiği anlamına gelir."[5]

Öyleyse Hegel'de genel çıkara karşı aşırı bir uç gibi konulmuş bulunan özel çıkarların devlet tarafından özneleştirilmek suretiyle onun organik bir uğrağı haline gelişi, meclisler ve temsiliyet ilişkileri dolayımıyladır. Temsiliyet, özel çıkarlara siyasallaşmanın, genel çıkara toplumsallaşmanın alanını açar. Temsiliyetin dolayımı sayesinde, özel çıkarlar siyasal bir güç olarak özneleşirken, genel çıkar toplumsal bir güç olarak nesnelleşir.

5 *A.g.y.*, s. 99

Artık özel çıkar ve genel çıkar arasında birbirini yok eden bir karşıtlaşma yoktur. Siyasal bir güç olarak özneleşmesinde özel çıkar genel çıkarı, toplumsal bir güç olarak nesnelleşmesinde genel çıkar özel çıkarı üretir. Bu noktadan itibaren, özel çıkar genel çıkarın, genel çıkar özel çıkarın dolayımlanmış biçimidir. Aşırı uçların birbirinin dolayımı haline geldiği meclislerde, özel çıkar ve genel çıkar her çelişmelerinde birbirlerini yeniden üretir. Varlıklarını üretiminin alanı, karşıtlaşmaları haline gelir. Gerçekten de Hegel'de devlet, Hobbes ve Rousseau'da olduğu gibi genel çıkarın kendisi değildir. O genel çıkarın özel çıkarda, özel çıkarın genel çıkarda dolayımlanmasının maddi ilişkiselliğidir. Bu ilişkiselliğin kuruluşu ise, aşırı uçları bir dolayım ilişkisi altında birbirini yeniden üreten çelişkiler olarak özneleştiren diyalektiktir. Unutmayalım ki Hegel'in içinde bulunduğu dönem, burjuva toplumsal güçlerin feodal siyasal güçlerle karşıtlık içinde iktidar talebinde bulunduğu, aristokrasi ve burjuvazi arasındaki savaşlarla, başarılı ve başarısız burjuva devrimleriyle sarsılan bir dönemdi. Gerçeklik ve onun koyduğu sorunlarla ilişkisini asla koparmamış bir filozof olarak Hegel gerçekten de savaşan maddi toplumsal güçleri uzlaştıracak siyasal bir alanın imkanı üzerine düşünmektedir. Hegel devlet öğretisini, tam da burjuva birey ve toplumun yadsınması değil siyasallaştırılarak devletin gücüne dönüştürülmesi temelinde kurmuştur. Bütün felsefi görünümüne rağmen, tekillik ve evrenselliğin özdeşliğinin sağlanması sorunu, açığa çıkmış toplumsal güçlerin hareketine nasıl yön verilebileceğiyle ilgili doğrudan politik bir sorundur. Burjuvazinin iktidar eğitimini henüz tamamlamadığı bir dönemde, liberaller Hegel'in devlet felsefesi karşısında dehşete düşebilmiştir. Oysa onun felsefesi, sonradan burjuvazinin siyasal aklının temeli olarak sahiplenilecek ve burjuvazi Hegel'in kendisine sağladığı silahları kendi karşıtı emeğe doğrultacaktır. Hegel'in özneleştirerek nesneleştiren diyalektik mantığı en olgunlaşmış biçimini, 20. yüzyıl burjuva demokrasilerinde bulacaktır.

Hegel Diyalektiğinin Eleştirisi: Marx

Hegel'i sistem ve yöntem ayrımı üzerinden okuduk ve eleştirdik. Onun sistemini eleştirirken mantığını eleştirisiz ka-

bul ettik. Emek ve sermaye arasındaki antagonizmayı, ücretli emek ve sermaye arasındaki diyalektik çelişkiye indirgedik. Aşırı bir uç olarak emeğin, ücretli emek biçiminde sermayenin çelişkisi olarak özneleşmesini görmedik. Ücretli emek ve sermaye arasındaki çelişkinin, sermayeyi nasıl yeniden ürettiğini çözümleyemedik. Burjuva demokrasisinin temsiliyet ilişkileri altında özneleştik, ücretli emeğin toplumsal ve siyasal çıkarlarını savunarak, sermayenin emeği ücretli emek olarak sınıflaştırmasını devam ettirdik. Devleti bir sınıf üretme ilişkisi olarak eleştiremedik. Oysa Marx daha *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*'nde Hegel'in diyalektiğinin çelişki mantığının tutucu özünü ortaya koyabilmişti. Hegel'in devlet felsefesinde halk ve hükümet arasında, hükümet ile meclis arasında, halkla meclis arasındaki çelişkilerin sürekli bir dolayım alanının oluşturulmasıyla hem ortadan kaldırılmasını isteyen hem de her uğrakta bu çelişkileri yeniden koyan bu mantığı şöyle eleştirmişti:

> "Tüm bu 'dolayım' saçmalığını soyut, mantıksal dışavurumuna indirgeyen ve ona hiçbir bozulmayı, hiçbir derece ayrımını hoş görmeyen bir biçim veren Hegel'in, bu saçmalığı aynı zamanda Mantığın bir *kurgusal gizemi* olarak, 'Usa uygun ilişki' olarak ve Usun 'tasım'ı olarak sunması da dikkati çekiyor. Gerçek uçlar, tam da gerçek uçlar oldukları içindir ki dolayımlandırılamıyor. Ayrıca dolayım gereksinimi de duymuyor, çünkü onlar kendi özleri gereği çatışıyor. Ortak hiçbir şeyleri olmuyor, biri ötekini anlayamıyor ve tamamlayamıyor. Hiçbiri kendinde ötekinin isteğini, gereksinimini, öncelemesini taşımıyor. (Ama Mantığının temel ikiciliği nedeniyledir ki Hegel, evrensellik ve tekilliği, yani tasımın soyut öğelerini, gerçekten karşıt terimler olarak düşünüyor. Bu konunun geri kalanı, Hegelci Mantığın eleştirisine giriyor.)"[6]

Biraz sonra Marx, Hegelci diyalektik mantığın, birbirine karşıt ve gerçekten aşırı uç konumunda iki varlığın birbiriyle çatışmasının değil, aynı varlığın farklı varoluş biçimleri arasındaki çelişkinin dolayımlandırılmasının mantığı olduğunu şöyle dile getiriyor:

> "Eğer *aynı* varlığın varoluş biçimleri arasındaki ayrım, *özerkleşmiş soyutlama* (başka bir şeyin soyutlanması değil, ama kolayca

6 *A.g.y.*, s. 128

anlaşılabileceği gibi kendi kendinin soyutlanması) ile, yani karşılıklı olarak birbirini dıştalayan iki varlığın *gerçek* karşıtlığı ile karıştırılmasaydı, şu üç yanlışlıktan kaçınılabilirdi:
1. Birinci yanlışlık yalnızca bir ucu gerçek olarak kabul etmeye ve dolayısıyla bu soyutlama ve bu tekyanlılığa gerçek payesini vermeye dayanıyor. Bu da bir ilkenin, kendinde bir bütünlük olarak ortaya çıkacak yerde, bir başkasının basit bir soyutlanması olarak görünmesi sonucunu veriyor.
2. İkinci yanlışlık, *gerçek* bir karşıtlığın şiddetlenmesi karşısında, bu karşıtlık iki ucun kendi bilinçlerine vardığı ve savaşım kararını alevlendiren karşılaşmasına dönüştüğü zaman, bunu zararlı ve önlenmesi gereken bir şey olarak görmeye dayanıyor.
3. Üçüncü yanlışlık da bu çatışmayı dolayımlandırmak için çabalamaya dayanıyor."[7]

Marx, burada Hegelci diyalektik mantığın karşısına uzlaşmaz karşıtlıkların mantığını koymuştu. Diyalektik dolayımlama, gerçek bir karşıtlığın şiddetlenmesi karşısında bu savaşımı önlemeye çabalamakken antagonizma, birbirini dıştalayan iki varlığın çatışmasını özgürleştirmekti. Diyalektik mantık, gerçekte iki karşıt varlığın, farklardan birinin diğerinin soyutlanması haline getirilerek massedilmesiyken, antagonizma bir farkın başka bir farkı olumsuzlamasıydı. Emek ve sermaye, diyalektik dolayımın kutupları değil, birbiriyle antagonist farklardı. Marx, Hegelci diyalektik mantığın kapalılığını antagonizmanın mantığı temelinde eleştirmişti. Bu henüz felsefi temelde geliştirilmiş bir eleştiriydi, politik bir eleştiriye dönüşebilmesi ancak emeğin sermaye karşısında politik bir güce dönüşmesiyle mümkündü. Ne yazık ki 1848 devrimlerinde yenildik. Sermayenin diyalektik işleyişinin tahakkümüne girerek emeği ücretli emek biçimi altında özneleştirdik. 1848'e kadar Marx için her kriz devrimdi. 1848'ten sonra ise ücretli emek ve sermaye arasındaki diyalektik çelişki tarihsel olarak ortadan kalkmadan bir devrim beklenemezdi. Marx için de artık gerçeklik diyalektikti. Buradan itibaren Marksizm için diyalektik, nesnelci yorumlar için tarihin, öznelci yorumlar içinse sınıflar mücadelesinin yasası haline geldi. Bugün ise emeğin politikliğinin olumlanması, diyalektiğin sermayenin sınıf üretme ilişkisi olarak olumsuzlanmasını önümüze koyuyor.

7 *A.g.y.*, s. 130

Hegel'in Ontolojisinde Devlet: Diyalektik Reformizmdir

Hegel'in kendinden önceki metafizikten kopuşunun ve özellikle Marksist birikimde maddeciliğin sorunlarının çözümünde kritik bir uğrak olarak algılanmasının temel nedeni, onun Tin biçimi altında tarihsel ve toplumsal ilişkiler alanını felsefeye içermiş olmasından gelir. Sorun yalnızca, Hegel'in diğer idealistlerden farklı olarak döneminin ruhunu yakalamış olması ve ontolojinin yanı sıra birer doğa, tarih ve devlet felsefesi de geliştirmiş olması değildir. Daha önemlisi, Hegel'in politikayı ontolojik bir sorun olarak ele almış olması, başka bir deyişle politikayı tarihsel toplumsal ilişkiler alanına içkinleştirmesidir. Hâkim felsefe geleneğinin biraz dışından bakıldığında, politikanın ontolojik bir problem olarak ortaya konuluşu elbette Hegel'e ait değildir. Ondan önce Machiavelli'yi, Hobbes'u ve Spinoza'yı anmak gerekir. Ancak Hegel'in özgünlüğü, kendinden önceki bu birikimlerin eleştirisini arkasına alarak geliştirdiği egemenlik teorisiyle, modern sınıfsal güç ilişkilerinin çözümlenmesine ontolojik bir temel sağlamış olmasından gelir. Artık idealist gelenekte olduğu gibi söz konusu olan dünyanın Tanrı egemenliğinden türetilmesi

değil, Tanrı'nın devlet biçimi altında yeryüzüne indirilmesidir. Hegel'de egemenliğin kuruluşu Tanrısal değil doğrudan maddi toplumsal ilişkilere içkindir. Bu politik ontolojinin temeli ise diyalektiktir. Onun diyalektik ontolojisinde, Tin'in tam gerçekleşmesine kavuştuğu Devlet ideası, politikliğin hem bir önvarsayımı hem de sonucudur. Hegel'de politikliğin üretimi, Tin biçimi altında devletin üretimi ve yeniden üretimidir. Devlet, kendini olumsuzlayarak olumlamanın politikliğidir. Hegel'in diyalektiği, aşkın bir iktidarın kendini devlet biçiminde olumlamasının felsefesidir.

Diyalektiğin modern sınıfsal güç ilişkilerinin kuruluşu olarak okunup konuşturulması ise Hegel'den çok Marx'a aittir. Sermayeyi diyalektik olarak işleyen bir ilişkisellik olarak soyutlayan *Grundrisse*'yi yazarken Marx'ın, Hegel'in *Mantık*'ını hiç yanından ayırmadığını hatırlayalım. Marx'tan sonraki Marksist gelenek bir olumsuzlama felsefesi olarak diyalektiği sınıflar mücadelesinin yasası olarak yorumlamıştır. Oysa Marx'ta Hegel diyalektiğinin güncellenmesinin bağlamı; sınıflar mücadelesinin temelini oluşturan bir antogonizma teorisi değil, sermayenin kendini olumsuzlayarak olumlamasının ilişkiselliğidir. Sermaye diyalektik çelişkiler üzerinden devinen öznelliktir. Bu anlamda sermayenin çözümlenmesi, diyalektik bir çözümlemeyi zorunlu kılar. Diyalektik, sermayenin kendini olumlamasının felsefesidir. O halde emeğin politikliği üzerinden sermayenin eleştirisi, önüne doğrudan diyalektiğin eleştirisini koymalıdır. Marksist birikimde Hegel eleştirisi, diyalektiğin eleştirisi olarak yeniden kurulmalıdır.

Hegel'in Mantığı ve Politika

Mantık Bilimi, Hegel'in hem kendinden önceki metafiziği içererek aşma hem de diyalektiği ister düşünsel ister olgusal bütün gerçeklik biçimlerinin içkin mantığı olarak formüle etme girişiminin temel ürünüdür. Bütünlükçülüğün bakış açısından, metafiziğin ortaya koyduğu bütün sabit belirlenimler diyalektik ilişkisellik içinde yeniden kavranmalı; ideal ve reel, görüngü ve öz olmak üzere konulan bütün ikili dünya tasarımları çelişkili bir bütün olarak yeniden konulmalıdır. Buradan

bakıldığında, Hegel'in *Mantık*'ı mantığın bilinen anlamının çağrıştırdığı üzere bütün somut içeriklerden soyutlanmış salt biçimsel ve bilişsel süreçlerle sınırlı bir müdahale değil, rasyonellik ilkesi etrafında ontolojiyi diyalektik bir bütün olarak yeniden kurma girişimidir. Bu bütünlükçü ontolojiyle karşılaştırıldığında, Hegel açısından, duyulur dünyadan olabildiğince uzak ideler isteyen öznelci idealizmler kadar bilincin etkinliğinden olabildiğince uzak nesneler isteyen ampirizmler aynı tek yanlılıkla maluldür. Maddenin düşünceye indirgenmesi kadar düşüncenin maddeye indirgenmesi de eleştirilmelidir. *Mantık*, madde ve düşüncenin birlik olarak kavranmasına olanak verecek çelişkili ama bütünleştirici bir ontolojik zemine açılımdır. Nitekim Hegel'in ontolojisinin özgünlüğü, varlığın başından itibaren Bir olarak düşünülmesinin ötesinde, bu "Bir"'in birlik olarak nasıl kurulduğunu da sorunsallaştırmasından gelir. Bir varsayımının kendisi üzerine sessiz kalan kendinden önceki felsefelerden farklı olarak, Hegel "Bir"i kurulu olarak değil bir kuruluş olarak düşünür. Eğer Hegel'de Bir olarak düşünülmüş bir bilinç ya da Tin felsefesinden bahsedilecekse, bu düşünce ve maddeyi ya da diğer bütün ikilik ve çelişkileri bütünleştirici bir diyalektik üzerinden kavrayan bir Bilincin felsefesidir. Bilincin kuruluşu üzerinden soyutlanan şey Hegel'de diyalektik kuruluştur. Varlığın kendi içinde ve ilişkisiz bir varlık olarak şeyleştirilmesine karşı, Hegel diyalektik sayesinde varlığı yalnızca kendi olarak değil aynı zamanda bir olumsuzlama ya da başka olarak düşünerek onu oluşa açar. Ona göre, varlık ve hiçlik arasında, başka bir deyişle oluş halinde olmayan hiçbir şey yoktur. Yine de burada hiçbir olumsallığa yer yoktur. Çünkü Hegel'de varlığın oluş olarak kavranması, oluşun zorunluluk olarak kavranmasıyla aynı şeydir. Varlığın oluşu, başkada kendini olumsuzlayarak kendini olumlamadır. Diyalektik, varlığın zorunlu oluşunun soyutlanmış biçimidir. Çelişki kavramının Hegel'deki önemi buradan gelir. Varlığın kendini olumlamasının koşulu kendini başkada olumsuzlamak, başkayla çelişmektir. Burada söz konusu olan varlığın kendi içindeki çelişkisinden ziyade, içselleşebilmesi için dışsallaşarak çelişmek zorunda olmasıdır. Varlığın üretiminin ve yeniden üretiminin koşulu çelişkinin

üretimi ve yeniden üretimidir. Bu haliyle her olumluluk, olumsuzlanmışlıktır. Tam da bu nedenle bütün farklılaşması içindeki gerçeklik, Bir'in Başka olarak olumsuzlaması, onun kendini çelişki biçiminde üretimidir. Bu anlamda Hegel'de oluş, mutlak varlık olarak konulan Tin'in açılımı, onun öz gelişimidir. Bütün tikellikler, Tin'in kendini olumsuzlamasının, kendine başkalaşmasının biçimlerdir. Diyalektik, Tin'in tikelleşme ve kendiyle bütünleşme hareketinin birliğidir. Tikelleşme Tin'in kendiyle çelişerek nesnelleşmesi, kendiyle bütünleşmesi ise çelişkisini olumsuzlayarak öznelleşmesidir. Olumsuzlamanın olumsuzlaması, olumlamadır. Hegel'in diyalektiği, kendini olumsuzlayarak olumlayan mutlak Tin'in öznellik üretimidir.

Tin'in öznellik üretiminde, gerçekliğin diyalektik kavranışı aynı zamanda Tin'in kendini kendi olarak kavrayarak kendi bilincine varmasıdır. Bilinçte bulunan, kendini var olan bir nesne olarak bilen bu Tin Hegel'de Devlettir. Devlet, Tin'in dünyada kendini *bilinçli* olarak olgusallaştırmasının biçimi ve bunun üzerinden kendi ussallığını yakalayarak kendiyle bütünleşmesidir. Ancak burada maddeciliğin karşıtı olarak herhangi bir idealizm yoktur. Devlet, Tin'in ussallığının maddeleşmiş ve gerçekleşmiş biçimidir. O ancak ussal olarak kavranabilir olan, maddi ve toplumsal diyalektiğin kurucu gücüdür. Olgusallaşmış biçiminde diyalektik, Devlettir. Bu yüzden hâkim söylemimizde olduğu üzere, düşüncenin, maddenin bir yansıması olduğundan hareketle Hegel'in devletinin sadece totaliter bir organik devletin bir bilinç söylemi altında soyutlanması olduğunu öne sürmek yetmeyecektir. Bu hâlâ Hegel'in diyalektik ontolojisini görmeyerek onu bilinç ve olgusallık karşıtlaşması zemininden eleştiren tek yönlü bir tutumdur. Öyle ki bugüne kadar Hegel'in devleti Tin'in diyalektik işleyişinin bir uğrağı olarak koymasının arkasındaki düşünceyi, olgusal ve sabit bir devlet biçiminin ötesinde diyalektik bir kuruculuk olarak devletin kendisini eleştiri konusu haline getirememiştir. Oysa Hegel'in politika felsefesinin son büyük düşünürü olarak konumlandırılmasının nedeni, onun ister demokratik, isterse totaliter biçimler altında gelişen modern devlet biçimlerinde ortak olan diyalektik işleyişi çözümlemiş olmasıdır.

Hegel'in Devleti

Modern egemenlik biçimini kendinden önce gelen egemenlik biçimlerinden ayırt eden temel niteliği, onun devletin toplumsallaşması ile toplumun devletleştirilmesi arasındaki gerilim üzerinde şekillenmiş olmasından gelir. Nitekim modern politik teorinin uzun evrimindeki temel sorunsal alanı, devletin bir şiddet tekelinin ötesinde toplumsal bir güç olarak üretimi ve yeniden üretimidir. Modernizm, devletin aşkın bir egemenlik aygıtının ötesinde toplumsal bir iktidar ilişkisi olarak kuruluş sürecidir. Hegel, modernizmin ulus devlet egemenlik biçimi altında politik bir güce dönüşmesi sürecinin başlangıcına tanıklık etmiş biri olarak tam anlamıyla bir eşik filozofudur. Hegel'in devlet teorisi, toplumsal ve politik dinamikleri tanımlama biçimi dolayısıyla hâlâ modern öncesi etkiler taşır. Ancak aynı zamanda toplumsal öznelliklerin siyasal alanın bir dinamiği olarak nasıl örgütleneceğini çözümlemiş olması dolayısıyla da modern bir eğilimi ifade eder.

Hegel'de bu modern eğilim kendisini devletin diyalektik bir kuruluş olarak soyutlanmasında belli eder. Diyalektiğin bir sonucu olarak, en son söylenmesi gerekenin en başta söylenmesi meşrudur. Devlet, tikellik içinde çözünerek bireyselleşen evrenselliktir. Devlet ideası, birey-toplum-devlet diyalektiğidir. Buna göre, birey ve toplum devletin kendini açımlamasının uğraklarıdır. Bu tikel uğraklardan kendine yansıyarak kendi ussallığına varan evrensel bilinç Devlettir. Birey ve toplum, devletin olumsuzlayarak kendini olumlayacağı olumsuzluktur. Devletin bireyle ya da toplumla çelişmesi onun kendini üretimi ve yeniden üretimidir. Bu nedenle Hegel'de birey ve toplumun devletin bir uğrağı olarak soyutlanmasının arkasında yatan fikir, olduğu haliyle bireyi ve toplumu devlete tabi kılan tahakkümcü bir mantığın ötesinde, bu tahakkümün işlemesinin temel koşulu olarak bireyin birey, toplumun da toplum olarak üretimidir. Bireyin ve toplumun üretiminin ve yeniden üretiminin temeli devlettir. Evrenselliğin bireyleşerek kendiyle özdeşleşmesi, başka bir deyişle Devletin öznelliğinin üretimi, birey ve toplum olarak özneleştirmektir. Evrensel Devlet ideasının tikelleşmiş bi-

çimleri olarak birey ve toplum, devletin öznelliğinin özneleşmiş biçimleridir. Birey ve toplum öznelliği, devlet öznelliğini üretir. Bu yüzden bireysel ya da sınıfsal çıkarlarla evrensel çıkarı temsil eden devlet arasında herhangi bir uzlaşmaz karşıtlık yoktur. Bunların birbirleriyle çelişmesi tam da devletin yeniden üretiminin koşuludur. Devlet, tikellik ve evrenselliğin diyalektik birliğidir. Hegel'in sözleriyle söylersek:

> "Devlet somut özgürlüğün edimselliğidir, somut özgürlüğü oluşturan şey ise bir yandan kişisel bireyselliğin ve onun tikel çıkarlarının tam gelişimlerini ve kendileri için haklarının tanınmasını kazanmaları, öte yandan bunların bir ölçüde kendiliklerinden evrenselin çıkarı içersine geçmeleri ve bir ölçüde bilgi ve istenç ile o evrenseli ve hiç kuşkusuz kendi tözsel tinleri olarak tanımaları ve son erekleri olarak onun uğruna etkin olmalarıdır; öyle ki ne evrensel yan tikel çıkar, bilgi ve istenç olmaksızın geçerli olabilir ve tamamlanabilir ne de bireyler özel kişiler olarak yalnızca kendi erekleri için yaşayabilir ve aynı zamanda evrensel olanda ve evrensel olan uğruna istemeyi ve etkinliklerinde bilinçli olarak bu biricik ereği amaçlamayı göz ardı edebilirler. Modern Devletlerin ilkesi bu muazzam güç ve derinliği taşır."[1]

Devletin muazzam gücü ve derinliği, onda tikel çıkarların devletin yaşamına katılımla evrensellik biçimini alması ile evrensel çıkarın bireysel bilinç ve istenç olarak örgütlenmesinden gelir. Devlet, tikel bilinç ve istencin edimselliğine ulaşmasının yegâne yolu olduğu gibi devlet de ancak tikel bilinç ve istençler yoluyla evrenselliğinin edimselliğine ulaşabilir. Devlete karşı ödevini yerine getirirken haklarının ve çıkarlarının gerçekleşmesini bulmasıyladır ki bireyler, evrensel sorunu ve çıkarı kendi tikel sorunu ve çıkarı olarak almanın bilincini edinir. Devlet, tikel çıkarların evrensel bir biçim alması, evrenselin ise tikel bir içerik kazanmasının ilişkiselliğidir. Bu nedenle ne birey ve toplum tarafından temsil edilen tikellik ucu ne de hükümet gücü tarafından temsil edilen evrensellik ucu keyfi belirlenimler değildir. Bu ikisini birbirini ön gerektiren uçlar olarak konumlandıran, bir üçüncü olarak devlettir. Devletin karşısında toplum ve bireyi tehdit olarak ilan eden egemenlik

1 Hegel, *Tüze Felsefesi*, İdea Yayınları, 2006, s. 287

teorilerinde devlet çoğunlukla toplumsallığa dışsal ve yabancı bir güçtür. Oysa Hegel için birey ve toplum devletin kendine yabancılaşmış biçimleridir. Ama bu yabancılaşma ussal bir zorunluluk olarak devletin gerçekliğinin de kendisidir. Devletin öznelliğini üreten, bu yabancılaşmanın üretimi ve yeniden üretimidir. Bu, devletin toplumsallığa dışsal kendi içinde bir şey ya da aygıttan daha ziyade toplumsal ilişkiler üzerinden devinen ve onları devindiren bir kuruculuk olarak söylemleştirilmesidir. Görüngüsel biçiminde ya da kronolojik olarak sivil toplum devleti önceleyebilir, ancak Hegel için devlet salt görüngüsel bir biçim değil, kendini sivil toplum ve devlet çelişkisi biçiminde gösteren ontolojik bir özdür ve kuruculuğu bu ontolojik statüsünden gelir. O yüzden Hegel'de burjuva mülkiyet sahibi birey ile bu bireylerin biraradalığından oluşan sivil toplumun belirlenimleri yadsınmamış tersine içerilmiş olarak bulunur. Hegel için de sivil toplum herkesin bireysel çıkarının başka herkesin çıkarlarıyla karşıtlaşmasının ve savaşımının alanıdır. Önemli olan bu bireysel çıkarların evrensel olarak tanımlanmış çıkar adına bastırılması değil bu savaşımın özgürleştirilerek denetim altına alınacağı dolayım organlarının kurulmasıdır. Hem hükümet ve genel çıkarın hem de sınıflar ve özel çıkarların duygusuna sahip olması gereken bu organ, meclislerdir. Meclislerde temsiliyet yoluyla özel çıkarlar siyasal alanın bir dinamiği olarak özneleşirken, evrensel çıkar toplumsal bir güç olarak nesnelleşecektir. Bu yönüyle meclisler, devletin kendi olumsuzlaması olan birey ve toplumu olumsuzlayarak kendini olumlamasının kurumsal biçimleridir. Özel çıkarların birbirleri arasında ya da özel çıkarların genel çıkarla çelişmesi, devletin üretimi ve yeniden üretimine içkindir. Devleti var eden bu çelişkili devinimin kendisidir. Çelişki, varlığı yok eden değil tersine üreten ve yeniden üreten ussal zorunluluktur. Bu nedenle siyasal alan ve toplumsal alan çelişkisi devletin diyalektik ontolojisinin hem bir önvarsayımı hem de sonucudur. Bu ikisi devlet tarafından ortaya konmuş çelişkiler oldukları kadar her çelişmelerinde de devleti yeniden üretirler.

Hegel'de diyalektiğin bu şekilde devletin işleyişinin mantığı olarak konulmuş olmasının nedeni mantıksal bir zorlama

değildir. Hegel'in sivil toplumu Devlet ideasının tam gerçekleşmesine varmasının bir uğrağı olarak soyutlamasının arkasında yatan, sivil toplumu devletten türetmekten daha çok sivil toplum ve devlet arasındaki diyalektiği çözümlemektir. Bu diyalektik itibariyle sivil toplum devlete karşıt bir toplumsallıktan daha çok adeta devletin toplumsal olarak yabancılaşmış biçimidir. Çünkü yukarıda gösterildiği üzere Hegel'de özel çıkarın genel çıkar, genel çıkarın özel çıkar olarak örgütlenmesi özdeştir ve devlet bu özdeşliğin sürekli bozularak yeniden kuruluşunun devinimidir. Devlet, özel çıkar ile genel çıkar arasındaki çelişkilerin açığa çıkarttığı çatışmalar içinde kendini sürekli reforme eden bütünlüktür. Devlet, hükümet ve yasama gücü yoluyla sivil toplumun kendi içindeki ya da sivil toplumun devletle çelişkilerinden doğan çatışmaları hem disiplin altına alarak reforme eder hem de bunlar üstünden reforme olur. Hegel'de evrensel çıkarın tikelleşmesi, tikel çıkarın evrenselleşmesinin birliği bu reform sürecinin ifadesidir. Kendinin olumsuzlanmış biçimi olan başkayı olumsuzlayarak kendini olumlama diyalektiği, varlığın çelişkiler üzerinden kendini reformu, kendini yeniden üretimidir. Devlet, birey ve toplum olarak örgütlenmiş başkada sürekli kendini olumsuzlayarak kendini olumlayan diyalektik bir politik öznelliktir. Hegel'in devlet kuramının önemi, farklı tarihsel dinamiklere göre şekillenmiş devlet biçimlerinden önce politikliğe devlet biçimini veren bu diyalektik ontolojiyi çözümlemiş olmasından gelir.

Marksizm ve Devlet

Hegel diyalektiği, devletin politik öznelliğinin soyutlanmasıdır. Hegel'in diyalektik olarak işleyen Tin'inin en yetkin olgusallaşmasını Devlette bulması tesadüf değildir. Çelişkiler üzerinden kendini üreten ve yeniden üreten varlık, Devlettir. Devlet, diyalektik bir kuruluş ve kuruculuktur. Bu noktadan itibaren emeğin politikliğinin olumlanmasında devletin eleştirisi, diyalektik eleştirisi olarak yeniden kurulmak zorundadır. Bunun için yüzümüzü yeniden döneceğimiz birikimimiz, Marx'tır. Hegel'de devletin kendisini olumlamasının felsefesi olarak soyutlanmış olan diyalektiğin sermayenin kendi-

ni olumlamasının felsefesi olarak kuruluşu Marx'tır. Ancak Marx'tan kalan herhangi bir bütünlüklü devlet teorisinin yokluğunda, sermayenin kendini olumlama politikliğinde devletin ne olduğu sorusu Marksizm için bitmemiş bir tartışmadır. Bugüne kadar Marksizm içinden geliştirilen araçsalcı ya da işlevselci devlet kuramları, devleti sermayenin ontolojisinin içkin bir eğilimi yerine, ister sermayeyi belirleyen isterse onun tarafından belirlenen dışsal bir faktör olarak konumlandırır. Marx'ın ölümünden önce *Kapital*'in Devlet cildini tamamlayamamış olması Marksist birikim açısından çok ciddi bir şansızlıktır. Ancak bu boşluğun giderilmesi yönündeki çabalar yine Marx'ın kuramlaştırmış olduğu sermayenin öznelliğinin diyalektik işleyişini temel almak zorundadır.

Marx'ta sermaye, ücretli emek ve sermaye çelişkisi üzerinden devinen diyalektik öznelliktir. Ücretli emek, emeğin sermaye tarafından sınıflaştırılmış biçimi, sermayenin olumsuzlayarak kendini olumlayacağı olumsuzluktur. Burjuvazi, sermayenin kişilikleşmiş tikel bir biçimidir. Hem sınıfsal bir özne olarak burjuvazi hem de ücretli emek sınıfı sermayenin kendine yabancılaşmasının biçimleridir. Onun kendini gerçekleştirmesinin tikel dolayımlarıdır. Sermaye, bu tikel biçimler arasındaki yabancılaşmanın üretiminin ve yeniden üretiminin diyalektik ilişkiselliğidir. Burjuvazinin ücretli emeği olumsuzlaması, ücretli emeğin burjuvaziyi olumsuzlaması bir ilişkisellik olarak sermayeyi yeniden üretir. Kapitalizmde sınıflar sermayenin öznelliğinin tikelleşerek özneleşmiş biçimleridir. Sermayenin politikliği ve varlık koşulu, kendisine sınıfsal tikel biçimler altında yabancılaşmak ve bu biçimlerin çelişkisi üzerinden kendini var etmektir. Sermaye, sınıf üretmenin ve üretmiş olduğu sınıflar arası çelişkileri devindirmenin politik öznelliğidir. Devlet, bu politikliğin egemenlik olarak örgütlenmiş biçimidir. Sınıflaştırmanın ve sınıflar arası çelişkilerin özgürleştirilerek denetim altına alınmasının siyasal alanı, devlettir. Bu anlamda, devlet kavramı sermayenin ontolojisine içkindir. Sınıflar arası çatışmalar üzerinden kendini var eden sermayenin devindirici politik gücüdür. Emeğin ücretli emek biçimi altında sermayenin çelişkisi olarak sınıflaştırılması-

nın, ücretli emek ve sermaye arasındaki diyalektik çelişkinin üretiminin siyasal dolayımıdır. O halde emeğin politikliğinin gözünden, devleti salt sınıflar arası bir uzlaşma alanı ya da bir sınıfın başka bir sınıf üzerindeki tahakkümü olarak okumak yanlış olmamakla beraber eksik okumalardır. Bu hâlâ devletin sermayenin sınıflaştırmış olduğu sınıfların gözünden bir eleştirisidir ve devleti emeği ücretli emek olarak sınıflaştırma politikliği olarak göz ardı eder. Emeğin politikliği ücretli emek olarak sınıflaşmanın politikliği değildir. Ücretli emek olarak sınıflaşmak, sermayenin ve devletin yeniden üretimidir. Ücretli emek olarak sınıflaşmak, sermayenin diyalektik işleyişinin öznesi haline gelerek reforme olmaktır. Diyalektik, reformizmin felsefi temelidir. Olumsuzunu olumsuzlayarak kendini olumlayan sermayenin öznellik işleyişidir. Emeğin politik öznelliğinin kuruluşu diyalektiğin reformizminden kurtarılmalıdır. Sermayenin ve devletin olumsuzlanmasının politik teorisi, emeğin politikliğinin antagonistliği üzerinden yeniden kurulmalıdır.

Maddeci Metafiziğin Felsefesi: Diyalektik

Bütün bir felsefe tarihi kadar uzun bir geçmişe sahip olmakla birlikte, Platon'da bilimlerin bilimi olarak konumlandırılmasından sonra diyalektiğin, felsefede etkili bir şekilde yeniden gündeme geldiği ilk uğrak, 19. yüzyıl Alman idealizmidir. Alman idealizmi geleneği içinde ise, diyalektik en yetkin ve özgün gelişimine, Hegel felsefesinde ulaşır. Özellikle Hegel'in *Tin'in Fenomenolojisi*'ni referans alırsak, en yalın ifadesiyle diyalektik, kavramın kendine yabancılaşması yoluyla kendiyle bütünleşme hareketidir. Kavramın yabancılaşması karşıtında kendini olumsuzlaması, kendiyle bütünleşme hareketi ise kendi olumsuzlamasını olumsuzlamak yoluyla kendine geri dönüşüdür. Hegel'in idealizminin eleştirisinin Marx'la birlikte tamamlanmış olduğu varsayımıyla Marksizm, diyalektiği kavramın hareketi yerine, yapısalcı yorumda üretici güçlerin, öznelci yorumda ise mücadele halindeki öznelerin hareketi olarak benimseyebilmiştir. Her iki okuma da diyalektiği Hegel'de olduğu gibi kavramın hareketi olma niteliğinden koparır ve olumsuzlamanın olumsuzlanmasının sürekliliği temelinde, diyalektiği, her şeye geçici karakterini veren devinimin yasa-

sı olarak yüceltir. Ancak Engels'in meşhur deyişiyle, Hegel'in devrimci yönteminin muhafazakâr sisteminden ayrıştırılmasına dayanan bu hâkim Marksist okuma, diyalektiğin Hegel'de gündeme gelişinin bağlamını göz ardı etmiş ve Hegel'in temsilinde idealizmin politik bir eleştirisini gündemden düşürmüştür. Bu eleştirinin güncellenebilmesi, ancak Hegel diyalektiğini doğuran felsefi-politik probleme bir geri dönüşle mümkündür. Marksizmin politik felsefesinin yeniden kuruluşu açısından, böyle bir perspektif bize yeni yollar açabilecektir.

Bilgi ve İktidar

Sisteminin merkezi sorunsalı yönünden ele alındığında Hegel felsefesi asıl olarak bir hakikat felsefesidir. Felsefe tarihinin uzun geçmişine bakıldığında, farklı biçimlerde varsayılmış olsa bile, gerçekliğin rasyonelleştirilmesinin her dönem için geçerli, ortak bir felsefi arayış olduğu ve bu anlamda her felsefenin özünde bir hakikat felsefesi olduğu söylenebilir. Ancak daha önemli olan, Hegel'in hakikat problemine getirdiği yeniliğin ne olduğunu kavrama sorunudur. Bu yeniliğin ne olduğunu ortaya koyabilmemiz için öncelikle modern felsefenin başlangıcına geri dönmemiz gerekiyor.

Felsefenin Ortaçağ teolojisinin ekseninden çıkıp yeniden yeryüzüne inmesi, modernliği tanımlayan en kritik uğraklarından biridir. Elbette Ortaçağ felsefesi de yeryüzü ya da bu dünya üzerine bir hakikat söylemidir. Ancak bu dönemde nesnesi olarak aldığı konu ne olursa olsun, düşüncenin temeli ve belirlenimleri düşüncenin kendisinin dışında, çoğunlukla da tanrısal hakikate iman çerçevesinde tanımlanmıştır. Modernizmin ve daha özel olarak da aydınlanma söyleminin imana karşı bilgi karşıtlaşması ekseninde kurulmuş olması, felsefede hakikat probleminin tanımlanışındaki zemin değişikliğinin bir ifadesidir. Artık felsefenin önünde duran problem, yüzünü dünyaya dönmüş olan düşüncenin kendine özgü belirlenimlerini ortaya koyabilmektir. Öyle ki tanrısal hakikatin bile temellendirilmesi, düşüncenin belirlenimlerini dikkate almak zorundadır. Bu yeni yönelimle birlikte, nesnesine yönelmiş bulunan düşünce, diğer bir deyişle bilinç, felsefenin merkezi problemi haline

gelir. Nitekim 17. yüzyıl felsefelerinin temel olarak birer epistemoloji olmalarının arkasında yatan, gerçekliğin hakikatini düşünce yoluyla ele geçirme yönündeki bu ortak arzudur. Bu girişimin hedefi, düşüncenin bu dünyaya iman biçimi altındaki yabancılaşmasını ve aşkınlığını ortadan kaldırmak ve gerçekliği düşünceyle, düşünceyi ise gerçeklikle bütünleştirebilmektir. Bunun yolu ise bu dünya ya da herhangi bir konuya ilişkin tasarımların kaynağını ve güvencesini, Tanrı'da değil insan aklında bulmaya çalışmak olacaktır. Ancak iman yerine bilginin, Tanrı yerine insan aklının geçişi, aydınlanmanın mücadele ettiğini varsaydığı aşkınlık alanının ortadan kaldırılmak yerine başka bir düzeye kaydırılmasıyla sonuçlanmıştır. Daha modernliğin başlangıcında Descartes'ın düşünce ve uzamı birbirinden bağımsız iki töz olarak sorunsallaştırmasından itibaren, düşünce nesnesine, nesne ise düşüncesine aşkınlaşmıştır. Başka bir deyişle Ortaçağ'ın bu dünya ile öte dünya arasındaki yarılması, modern felsefede varlık ve düşünce, beden ve zihin, duyusal olan ve akılsal olan arasındaki yarılma, birinin diğeri üzerinde egemen kılınması biçiminde devam ettirilmiştir. Ortaçağ'da iki dünya arasındaki yarılma, nasıl ki Tanrısal düzenin bu dünyanın düzeni üstündeki egemenliğinin meşrulaştırılması işlevini görmüşse, modern dönemde varlık ve düşünce, beden ve zihin arasındaki yarılma da insanın insan ve onun doğal, toplumsal, politik ortamı üzerindeki egemenliğinin temeli haline gelmiştir. Modernizmin düşünceyle bütün gerçekliği ele geçirme arzusunun ve düşüncenin belirlenimlerine denk düşmeyen ne varsa küçümseme ve dışlama eğiliminin arkasında, insanın insan üzerindeki egemenliğinin artık kendine Tanrı gibi dışsal bir referans noktası aramaktan çıkarak öznesiz ve nesnel bir ölçüt olarak düşünceyi her şeyin yegâne ölçüsü haline getirmesi yatar. Burası, düşüncenin yalnızca bilişsel bir araç olmaktan çıkıp bir yönetme gücü haline gelmesinde kritik bir uğraktır. Düşüncenin egemenliğinin tanınması sayesinde egemenlik, demokratikleşme görünümü altında derinleşerek genişlemesinin dinamiğine kavuşmuştur. Rasyonalizm, egemenliğin dünyevileşmesinin, insanın insan üzerindeki egemenliğinin mistikleştirilmiş söylemidir. Nitekim bu noktadan itibaren,

modern felsefe, düşünce ve düşüncenin belirlenimlerini yalnızca bilinç için değil bütün varlık alanları için geçerli kılmaya yönelir. Bu yönelim, modernizmle birlikte insanın felsefede bilen özne, toplumsal yaşamda ahlaklı bir birey ve politik yaşamda sorumlu vatandaşlar olarak özneleştirilmesi üzerinden de takip edilebilir. Nesne öznenin, birey ahlakın, vatandaşlar toplumu ise devletin rasyonelitesinin belirlenimi altındadır. Başka bir deyişle, modernizmin özne, birey ve vatandaş tasarımları, rasyonel düşüncenin aşağıdan yukarıya maddi bir toplumsal ilişki olarak örgütlenmesinin söylemleridir. Her durumda söz konusu olan, Tanrısal egemenliğin boyunduruğundan kurtarılmış olan varlık alanlarını kendi özgün dinamiklerinden ziyade rasyonel düşüncenin belirlenimleri üzerinden sorunsallaştıran, konusuna yine dışsal ve aşkın bir bakış açısıdır. Nesne ve özne, birey ve toplum, vatandaş ve devlet tabi oldukları aynı rasyonel yasanın özneleşmiş biçimleridirler. O halde aşkınlık yönüyle tanrısallık, artık iman yasaları biçiminde olmasa bile rasyonel yasalar üzerinden etkinliğini sürdürmektedir. Elbette aşkınlık, felsefenin başlangıcına geri götürülebilecek kadar eski bir problemdir. Ancak modernizmin özgünlüğü, aşkınlığı düşüncenin dolayımıyla gerçeklik içinde etkin bir güç haline getirmek ve böylelikle ona aşağıdan gelen, demokratik bir görünüm kazandırmak yoluyla bu sorunsala etkili bir çözüm getirmiş olmasından gelir. Rasyonalizmin modern egemenlik biçimleri için kullanışlılığı, onun yukarıda sayılan bütün ikiliklerin birbirine aşkınlığını sürekli yeniden üretmekle birlikte bu ikiliklerin bir arada tutulmasına olanak veren bütünleştirici perspektifinden gelir ve bu perspektif en gelişkin biçimine Hegel diyalektiği sayesinde kavuşur.

Modernizmin rasyonalizm söylemi bağlamında okunduğunda, idealizm, tam da düşüncenin nesnesiyle ve gerçeklikle genişleyen bir biçimde bu bütünleşme çabasının felsefedeki temsilidir. İdealizmde düşüncenin gerçekliği kurucu gücü, modernizmde egemenliğin yönetme gücünün soyutlanmış biçimidir ve aynı belirlenimlere sahiptir. İdealizmde düşüncenin gerçeklikle bütünleşmesinin şeması bize, iktidarın üretimi ve yeniden üretiminin şemasını verir. Nitekim idealizmin

Descartes'tan sonra özellikle Kant'a ve daha sonra Alman idealizmine uzanan çizgisi, düşüncenin sadece nesnesine yönelmiş olduğu haliyle öznel bir bilinç için değil giderek bütün bir varlık düzeni için egemen kılınmasının aşamalarından oluşur. Bu eğilim, edimsel olanın rasyonel, rasyonel olanınsa edimsel olduğunu öne süren Hegelci sistemde, en yetkin gelişimine ulaşır. Bu gelişim, asıl olarak Descartes'la birlikte hâkim hale gelen ikici bakış açısının, bir birlik içinde kavranmak üzere eleştirisiyle mümkün olabilmiştir. Dolayısıyla bizim için Hegel idealizminin eleştirisinin zemini, Descartes'ın ikiciliğinin iki felsefi eğilime bölünmüş haliyle, idealizm ve realizm karşıtlaşması olamaz. Bu karşıtlaşma, Hegel'in diyalektik idealizminin özgünlüğünde çoktan aşılmış bir bakış açısıdır. Önemli olan, Hegel'in sisteminin bilginin iktidarlaştığı ve iktidarın ise rasyonelleştiği modernizm sürecinde nasıl kurucu bir işlev gördüğüdür. Onun felsefesinde kavramın gerçeklikle bütünleşmesinin en yüksek aşamasının devlet biçiminde soyutlanması, sadece filozofik bir dehanın ürünü olan salt kavramsal bir gelişime değil, modernizmin maddi güç ilişkilerini yönetme tarzının keşfine dayanır. Hegel'in idealizminin politik eleştirisi, modernizmin aşkınlığın aşağıdan üretimine dayalı iktidar işleyişinin eleştirisinden itibaren mümkündür.

İdealizm: Ontolojik Bir Problem Olarak Hakikat

Platon ve Aristoteles'deki ilk biçimlerinden sonra düşüncenin gerçeklikle bütünleştirilmesinin tayin edici uğrağı, modern felsefedir. Modernizmle birlikte düşüncenin gerçekliği kurucu bir güç olarak olumlanması, geleneksel hakikat anlayışında da köklü değişikliklerin önünü açmıştır. Verili olmaktan çok işler haldeki etkin bir güç biçiminde görülmesine paralel olarak, hakikat giderek sadece mantıkbilimsel değil aynı zamanda varlıkbilimsel bir boyut kazanmaya başlamıştır. Hegel'in bütün sistemini kavramın hareketi olarak soyutlamasının arkasında, hakikati böyle bir ontolojik gerçeklik olarak ele alması yatmaktadır. Onun hakikati tanımlayışı, kavramın ya da düşüncenin varlığa ya da nesneye uygun olup olmama sorununu aşar. Hakikate ilişkin bu geleneksel tanımlama, düşün-

cenin varlığa, varlığınsa düşünceye yabancılığını önsel olarak kabul eder. Hegel'in ve onun arka planındaki Alman idealizminin ortak gayesi ise, tam da düşünce ve varlık arasındaki bu yabancılaşmanın ortadan kaldırılarak bu ikiliğin birliğinin bir açıklamasını verebilmektir. Peki, düşünceyi nesnesine sonradan eklenen dışsal bir biçim, nesneyi ise düşünceye malzemesini sağlayan pasif bir içerik olmaktan çıkaracak böylesi bir birlik nasıl kurulabilir? Kant'ın bilgi eleştirisinden sonra Alman idealizminin önünü açan temel soru budur. Bu aynı zamanda hakikat probleminin Kant'taki gibi epistemolojik bir sorun olmaktan çıkarak ontolojik bir düzeyde yeniden ele alınması anlamına gelmektedir. Eğer idealizm, ideal olanın reel olanı kurucu bir güç olarak olumlanmasıysa, Alman idealizmi ve Hegel bu kurucu gücün en yetkin biçimine kadar geliştirilmesidir. Kant'tan başlayıp Alman idealizmine ve Hegel'e uzanan bu idealist çizgi üstünde, hakikatin giderek ontolojik bir meseleye dönüşümünü izlerken, aşkınlığın aşağıdan üretiminin felsefi çerçevesinin olgunlaşmasını da görebileceğiz.

Kant eleştirisi Alman idealizminin ortak temelini oluşturursa da aslında bu geleneğin önünü açan sorunsal, yine Kantçı bir sorunsaldır. Kant felsefesi, Descartes'tan sonra felsefeye hâkim olan idealizm ve realizm ya da düşünce ve varlık karşıtlaşmasının nihai çözümü yönünde, idealizm cephesinden gelen en ciddi girişimlerden biridir. Kant'ın bu girişiminde ne kadar başarılı olduğu hâlâ tartışılmakta olan bir meseledir. Buna rağmen, bir bilgi eleştirisinin sınırları bağlamında olsa bile, Kant'ın düşünce ile düşüncenin konusunun/nesnenin Descartes'ta olduğu gibi birbirinden tamamen bağımsız iki farklı tözden ziyade bir birlik olarak kavranmasının temellerini attığı görmezlikten gelinemez. Kant'ın felsefede gerçekleştirdiği meşhur Kopernik devrimi onun hakikat sorununu tam da yeni bir eksende tanımlamasından gelir. Yukarıda da belirttiğimiz gibi, geleneksel hakikat anlayışı, nesne ile nesnenin kavramı arasındaki örtüşmeye dayanır. Ancak sırf bu tanımın kendisi bile nesne ile kavram arasındaki ayrımı baştan kabul ettiği için, ikisi arasındaki örtüşme, kesin ve sağlam bir temelden yoksun kalmıştır. Oysa Kant, nesneye ilişkin temsillerimizin

doğruluğunu tespit edebilmek adına bu temsillerimizin dışına çıkmamızın imkânsız olduğunun altını çizerek, hakikate ilişkin bu dışsal yaklaşımı eleştirir. Kant'a göre kendi bilincimizin dışında bir hakikat ölçütü aramak boşunadır. Bu noktadan itibaren hakikatin koşulu, ilk olarak kavramlarımızın nesnelere değil nesnelerin kavramlarımıza uygunluğu haline gelir. İdealizm açısından bu elbette yepyeni bir bakış açısı değildir. Ancak Kant'ta, daha önceki idealizmlerden farklı olarak, kendinde şeyin (nesnenin) doğrudan düşünceye indirgenmesi söz konusu değildir. Aksine Kant'ın felsefesi, kendinde şeyin tözsel olarak düşünceden bağımsız bir varoluşa sahip olduğunu teslim eder. Öyle ki kendinde olduğu haliyle nesne, özne için bilinemezdir. Nesne ancak bize göründüğü, algılarımıza verili olduğu haliyle bizim için bilinebilirdir. Bu nedenle Kant'a göre, bilgilerimizin doğruluk değerini belirleyen şey, nesnelliği herhangi bir şekilde deneyimlememizin evrensel ve zorunlu koşullarını oluşturan, zihnimizin apriori kavramlarına uygun ve bu yönüyle doğru nesnelerin seçilmesidir. Öyleyse hakikatin koşulu olarak herhangi bir uygunluktan bahsedilecekse, bu uygunluk kendinde nesne ile kavram arasında değil, nesneden edindiğimiz görülerimiz ile nesneyi deneyimlememizin mutlak koşullarını oluşturan belli evrensel ve zorunlu kavramlarımız arasındaki bir uygunluktur. Bu, nesneyi onu bilen özneden tamamen bağımsızlaştırmak ve apayrı bir töz olarak ele almak yerine nesneyi özne tarafından, öznenin bilebilmesinin koşulları tarafından belirlenmiş olarak düşünmek demektir. Öyle ki nesneden edindiğimiz görülerimizin bile ne kadar ararsak arayalım nesnenin doğrudan kendi içinde bulamayacağımız apriori koşulları vardır. Dünyayla herhangi bir deneyimi mümkün kılan, başka bir deyişle dünyayı bizim için duyulabilir kılan, nesnenin kendisinde asla bulunamayacak olan bu evrensel formlardır. Bu temelden itibaren, bilebilmemizin koşullarından bağımsız herhangi bir bilgiden söz etmek mümkün değildir. Bilginin nesnesinin, bilinebilmesinin koşullarından ayrılmaz hale geldiği bu yaklaşım, hakikate ilişkin varlık ve düşünce ayrımına epistemolojik düzeyde bulunmuş bir çözüm olarak alınabilir. Çünkü Kant'ın bilgi eleştirisinde, "nedir" sorusunun cevabı, "nasıl

bilinebilir" sorusunun cevabında zımni olarak bulunmaktadır. Bu, felsefede bilen öznenin en yetkin kuruluşudur. Kant, felsefede nesne karşısında düşünceyi, düşüncenin dolayımıyla da özneyi ayrıcalıklı kılan yaklaşımın etkili bir temsilcisidir. Bu kritik uğraktan itibaren, dünya ya da nesne başından itibaren yalnızca bilinç ve özne içindir. Dünyanın ve nesnenin sınırlarının belirleyicisi öznedir ve bu sınırların ötesinin ise felsefede yeri yoktur. Dünya ve nesne, etkin maddi güçler olmaktan önce bilincin ve öznenin tasarımlarıdır. Bu yönüyle Kant, düşüncenin, düşüncenin dolayımında ise öznenin nesnelliği kurucu bir güç olarak olumlanmasının ilksel bir uğrağıdır.

Peki, nesnenin özneyle, hakikatin bilinebilmesinin koşullarıyla bu birliği nasıl kurulmaktadır? Kant'ın felsefesinin kendiden sonraki Alman idealizmi geleneğine de ilham verecek olan can alıcı uğrağı, bu soruda düğümlenmektedir. Deneyimden gelmedikleri halde deneyimin zorunlu koşullarını oluşturan bu apriori kavramlarımızın deneyim için geçerli olduklarını nasıl bilebiliriz? Kant'ın transandantal dedüksiyon tartışması ile bu soruya verdiği yanıt, Alman idealizminin bakış açısından söylersek, Kant'ın felsefesinin hem en güçlü hem de en zayıf noktasını oluşturmaktadır. Alman idealizminin, en belirgin şekilde Fichte, Schelling ve Hegel'in felsefelerinde, özne ve nesnenin özdeşliğine dayalı bir "mutlak" fikri üzerinde yoğunlaşmasının arkasında, tam da Kant'ın transandantal dedüksiyon aracılığıyla yapmaya çalıştığı gibi, özne ve nesnenin birliğini temellendirme kaygısı yatmaktadır. Böyle bir temellendirme, Kantçı bir fikri ifade etse de çözümü noktasında üretilen yanıtlar, Kant ile saydığımız diğer Alman idealistleri arasındaki farklılıkların temel kaynağını oluşturmaktadır. Alman idealizminin bakış açısından, Kant'ın transandantal dedüksiyonu, özne ve nesnenin birliğini ancak öznel bir zihnin sentez etkinliğinin sınırları içinde gösterebilmektedir. Tam da bu nedenle, hakikate kuşku götürmez, sağlam temelini vermesi gereken bu birlik, öznenin duyarlığına kapalı olduğu için anlama yetisinin erişimine de kapalı olduğu varsayılan "kendinde şey" alanını tamamen dışarıda bırakmaktadır. Duyarlılığın (görüler) anlama yetisiyle (kavramlar), anlama yetisinin ise duyar-

lıkla mutlak koşullanmışlığında temellenen Kantçı yaklaşım, bir yandan her şeyin bilinç için olduğu bir varlık düzeni önerirken, öte yandan bilinç için olanın aynı zamanda nesne için de olup olmadığını boşlukta bırakır. Başka bir deyişle, Kant için hakikat özneldir, çünkü onun aynı zamanda kendinde şeyin hakikati olduğu öne sürülemez. Hakikatin nesnelliği, onun bilinebilmesinin koşullarını oluşturan ve sadece bilinç için olan kavramların evrenselliği ve zorunluluğuyla sınırlıdır. Öyleyse Kant, nesne ve kavram ya da varlık ve düşünce arasındaki karşıtlaşmayı kavram ve düşünce lehine bir yandan ortadan kaldırmaktayken öte yandan yeniden üretmektedir. İdealizmin önünde şimdi duran sorun, varlık ve düşünce arasındaki yabancılaşmanın hâlâ etkin olduğu bu "kendinde şey" alanını da idealleştirebilmek ve düşüncenin konusu haline getirebilmektir. Nitekim Kant'ı takip edecek olan Alman idealizmi, bu yabancılaşmayı nihai bir çözüme kavuşturmak isteyecek ve bu amaç için varlık ve düşüncenin birliğini yalnızca öznel ya da bilinç için değil, aynı zamanda nesnel ya da nesne için de bir hakikat olarak öne sürebilmenin koşullarını araştırmaya yönelecektir. Bu anlamda Alman idealizmi, düşüncenin yalnızca evrensel kategorilerle donanmış öznel bir bilincin tasarımları olarak değil, nesnelleşebilen ve böylece nesnelliği kurucu bir dinamik olarak özneleşebilen etkin bir güç olarak olumlanmasına doğru bir atılımdır.

Kant, düşüncenin nesnesinin düşünceye zorunlu olarak içkin ve bu anlamda da "ideal" olduğunu göstermesiyle bir anlamda bu dünyaya içsel bir metafiziğin başlatıcısı olmuştur. Alman idealizmi ise Kant'ın bilinemez kıldığı "kendinde şey" alanını da felsefeye dahil etmesiyle, bir anlamda metafiziğin bu dünyaya içselleşme eğilimini daha da ileriye götürür. İdeal olanın reel, reel olanın da ideal olduğunu göstermenin koşulu; Kant'ın yaptığı gibi bunların birliğini sadece bilinç için değil aynı zamanda nesne için de gösterebilmektir. Bunun için özne ve nesnenin yalnızca bilişsel değil aynı zamanda tözsel bir birlik içinde kavranabilmesi gerekir. Kant için, özne ve nesneyi bir arada tutan böyle tözsel bir birlik, duyulur-üstü olduğu ve dolayısıyla varoluşu asla çıkarsanamayacak bir

şey olduğu için bilinemez. Oysa Alman idealizminin ortak iddiası, tam da böyle bir birliğin bu dünyadaki var oluşunun gösterilebileceği ve dolayısıyla da bilinebileceğidir. Fichte'nin özne ve nesne özdeşliğini ahlak felsefesinde, Schelling'in doğa felsefesinde, Hegel'in ise doğa, bilinç, toplum ve devlet alanlarını da içeren bir Tin felsefesinde ortaya koymaya çabası, bu ortak görüş açısının bir sonucudur. Hakikatin Alman idealizminde böylesi ontolojik süreçlerle ilişkili olarak gündeme getirilmesinin anlamı, düşüncenin gerçekliği kurucu gücüne Kant'ta olduğu gibi yalnızca öznel değil nesnel yönden de geçerlilik kazandırmaktır. Bu, düşüncenin ontolojik ya da kurucu bir güç olarak sistemleştirilmesi yönündeki en ciddi adımdır. Alman idealizmi, felsefede maddeci bir metafiziğin kuruluşunun dönüm noktasıdır.

Hegel'de Hakikat ve Diyalektik

İdealizm zemininde düşüncenin kurucu gücünün genişleyen bir şekilde olumlanmasının bu tarihi, modern egemenliğin topluma dışsal bir şiddet tekelinden giderek toplumsal ilişkileri kurucu bir aktöre dönüşümünün tarihine paralel ilerler. Felsefede düşüncenin gerçekliği kurucu gücü, egemenliğin toplumsallaşarak kendini yeniden üretme gücünün soyutlanmış biçimidir. Düşünce ile egemenliğin kuruculuğunun bu özdeşliği, kavramın nesneyi, egemenliğin ise toplumu kendi gibi kılma arzusu yatar. Özne ve nesne ikiliğinin bir özdeşliğin dolayımıyla bütünleştirilmesi, politik kuruluşun devlet ve toplum olarak ikileşmesini egemenliğin bütünlüğü dolayımıyla aşma yönünde bir perspektif sunar. Hegel'in gücü tam da bu birbirinden bağımsız gibi görünen felsefi ve politik perspektifleri sisteminin bütünleştiriciliği altında sentezlemesinden gelir. Bu nedenle onun felsefesi, tüm spekülatif görünümüne rağmen, politikliğe içkindir. Hegel'in politikliğinde, devlet hakikatin bu dünyadaki görüngüleşmiş biçimidir. Bu, maddeci metafiziğin, Kant'ta bilen öznenin sınırları içindeki ilk görünümünden sonra, toplumsal kuruluşun bütününü içerecek noktaya kadar genişletilmesidir. Hakikatin ya da kavramın gerçeklikle bütünleşmek suretiyle kendini ger-

çekleştirmesinin diyalektik hareketi, aynı zamanda evrensel devlet kavramının birey ve toplum tikelleşmeleri içindeki yabancılaşmasını olumsuzlayıp bireyleşme hareketidir. Hem hakikatin hem de egemenliğin kuruluşunun dinamik süreci olarak Hegelci diyalektik, aşkınlığın aşağıdan üretiminin soyutlanmış biçimidir.

Peki, Hegel'i Alman idealizminin diğer temsilcilerinden ayıran bu diyalektik hakikat anlayışının felsefi ve politik belirlenimleri nelerdir? Her şeyden önce, reel olanın ideal yönünü, yalnızca bilinçte bulunabilmesi ya da bilinç tarafından zorunlu olarak koşullanmış olmasıyla açıklayan Kantçı yaklaşım Alman idealizmi tarafından çoktan aşılmıştır. Bu sadece gerçekliğin ideal yönünü bilinçte verili kabul eden, tek yanlı bir bakış açısıdır ve ideal olanın nasıl olup da kendini gerçeklik olarak örgütleyebildiğini ve nesnelleşebildiğini yanıtsız bırakır. Önemli olan, ideal olanın gerçekleşmesini, reel olanınsa idealleşmesini aynı ilişki içinde gösterebilmektir. Hegel'in gözünde Fichte bu ilişkiyi epistemolojik düzeyde öz-bilinçte, ontolojik düzeyde ise yalnızca ahlak alanında gösterir. Özne ve nesnenin birliği, mutlak bir koşuldan ziyade ahlak alanında gerçekleştirilmesi gereken bir erek olarak kalır. Schelling ise özne ve nesne özdeşliğini, bütün varlık alanları için geçerli, her şeyi belirleyen ama kendisi belirlenmeyen tözsel bir hakikate yükseltir ama onda da bu tözsel hakikatin nasıl olup da ayrımlaşabildiği ve ayrımlaştığı halde kendisi kalabildiği rasyonel bir temelden yoksun kalmıştır. Bu bakış açısından dolayı, Hegel'in önünde duran problem, Fichte'deki gibi etkinleşebilen, ancak aynı zamanda Schelling'de olduğu gibi, bu etkinliğinde ayrımlaşmasına karşın aynı kalabilen tözsel birliğin rasyonel bir açıklamasını verebilmektir. Özne ve nesnenin, varlık ve düşüncenin birbirlerine karşıtlaşmaları içinde nihai bir birlik olarak düşünülebilmelerinin yegâne koşulu budur. Hegel'in diyalektiğinin dölyatağı, onun başkalaşmasında kendisiyle aynı kalabilen hakikat tasavvurudur:

> "Benim görüşüme göre -ki ancak açımlanması yoluyla doğruluğu kanıtlanabilir- her şey, Hakikatin sadece *Töz* değil, eşit

> bir şekilde *Özne* olarak anlaşılmasına ve ifade edilmesine dayanmaktadır."[1]

Hegel'de hakikatin özne olarak anlaşılması demek, Kant'ın özne anlayışının bütün bir ontolojik düzleme yaygınlaştırılması demektir. Bu, düşüncenin sadece nesnelliğe ilişkin tasarımlarımızın değil doğrudan nesnelliğin kendisinin kurucu gücü haline getirilmesidir. Düşüncenin bir özneleşme hareketi olarak soyutlanmasının anlamı, nesnenin etkin hale gelmiş ve maddileşmiş bir düşünce olarak kavranmasıdır. Hegel'de hakikat, kavramın nesne biçimi altında kendine yabancılaşmak yoluyla kendiyle bütünleşmesidir. Hakikat, kavramın, kendini olumsuzladığı biçim olarak nesneyi olumsuzlayarak kendini olumlama hareketidir. Nesnenin kavramla özdeşleşmesi, hakikatin diyalektik sürecidir. Bu süreç içinde, nesne kavramla, kavram nesneyle zorunlu olarak koşullanmıştır. Hakikati böyle bir kuruluş süreci, nesnelliği ise bu kuruluş sürecinin ayrılmaz bir uğrağı haline getiren bu yaklaşım, sırf bu yanıyla ele alındığı oranda maddeci olarak düşünülebilir. Ancak böyle tek kutuplu bir yaklaşım, Hegel diyalektiğini işlemez hale getirir. Diyalektik, sürekli olarak ikiliklerin çelişmesinin, özdeşliklerinin dolayımı üzerinden çözülüşüdür. İkilikler özdeşliğin, özdeşlik ikiliklerin kurucusudur. Diyalektik, sonsal olanın başta verili olduğu döngüsel işleyiştir. Tam da diyalektiğin bu döngüsel niteliği gereği, kavram, nesnenin ereksel nedeni, nesne ise bu ereksel nedenin kendini gerçekleştirmesinin dolayımı olarak önsel olarak konumlandırılmıştır. Nesnellik etkin ve olumsal bir içkinlik alanı değil, kavramın döngüsel hareketi içinde kendine içkinleşmesinin zorunlu dolayımıdır. Hegel, kavramı nesneye eklenen dışsal bir biçim, nesneyi ise kavramın pasif içeriği olmaktan ancak onu nesneleşerek özneleşebilen böyle bir erek olarak tasarlamasıyla çıkarır. Kavramın hareketinin erekselliği, olumlamanın olumsuzlukla, özdeşliğin çelişkiyle mutlak dolayımlanmışlığını veren diyalektik döngüselliğinden gelir. Öyleyse Hegel'in metafiziğinin temeli, onun maddi ilişkilerin hareketini kavramın hareketi olarak göstermesinden

1 Hegel, *Phenomenology of Spirit*, Oxford University Press, 1977, s. 10

önce, maddi ilişkilerin hareketini diyalektiğin döngüsel devinimine kapatmış olmasından gelir. Döngüsellik, özdeşliğin çelişki, kavramın ise nesne üzerinden kendini dolayımlama hareketidir. Onun sisteminde devletin kurucu gücünün diyalektik bir işleyiş olarak soyutlanması, diyalektiğin, karşıtların çelişmesini özdeşliğin kendini dolayımlama etkinliği içinde aşma perspektifinden gelir. Diyalektik döngüsellik, aşkınlığın içkinliğin dolayımı üzerinden kendini yeniden üretimidir. Bu Hegelci perspektiften, nasıl çeşitliliği içinde bütün bir nesnellik evrensel kavramın tikelleşmiş biçimleriyse, birey ve toplum da evrensel erek olarak devletin kendine yabancılaşmış biçimleri haline gelir. Birey ve devlet, toplum ve devlet arasındaki çelişmeler devletin yıkıcı gücü değil aksine onun yeniden üretiminin maddi dinamikleridir.

Devletin tanrısal ya da ahlaki bir dayanaktan çıkıp aşağıdan yukarı böyle bir kuruluş olarak soyutlanması, devletin maddeci bir eleştirisi açısından çok önemli bir kazanımdır. Hegel, nesnelliği hakikatin kuruluşunun dinamik bir uğrağı olarak gördüğü oranda maddeci, bu kuruluşu diyalektiğe indirgediği oranda ise metafiziktir. Bu noktadan itibaren, Hegel'in maddeci metafiziğinin, kavramın karşısında nesnenin bakış açısına yerleşen bir maddecilik yönünden eleştirisi, bizi ancak maddiliğin mekanik bir tasarımına götürür. Önemli olan, onun maddiliği metafizikleştiren diyalektik mantığının bir eleştirisini verebilmektir. Politikliğin, devletin olumlanmasının perspektifine karşıt olarak, aşağıdan gelen toplumsal öznelliklerin kendini olumlaması temelinde yeniden kuruluşu, maddeciliğe ilişkin diyalektik olmayan bir bakış açısından mümkündür.

Rousseau ve Hegel: Egemenlik ve Diyalektik

Batı'nın egemenlik tarihinin uzun süreci içinde, egemenliğin bugün bildiğimiz anlamıyla modern devlet biçimini almasının tayin edici uğraklarından biri, hiç şüphesiz Fransız Devrimi'dir. Devrimin ortaya attığı, Kıta Avrupası'nın bütününde gerçekleşmesi ise bir yüzyıldan daha fazla alacak olan "halk egemenliği" ya da "ulusal egemenlik" fikri, egemenliğin kendisini kişiliksiz ve soyut bir biçim altında yeniden üretebilmesinin önünü açmıştır. Bu yeni egemenlik biçiminde, egemenliğin bedenleşmesi olarak somut kral figürü, yerini soyut bir birliği ifade eden ulus ya da halka bırakır. Bu yönüyle Fransız Devrimi'nin egemenlik teorisine getirdiği yenilik, özellikle sözleşme teorilerinde olduğu gibi bireyleri egemenliğin yalnızca meşrulaştırıcı kökeni olarak değil, egemenliğin doğrudan kendisi olarak gören birey ile devletin özdeşliği anlayışıdır. Daha sonra ulus adını alacak olan halk, özellikle Fransız Devrimi bağlamında, toplumsal farklar olarak bireylerin devletleştirilerek özdeşleştirilmesinin yenilikçi politik söylemidir. Başka bir deyişle halk, egemenliğin genelleşerek toplumsallaşmış biçimidir. O halde, ortaya çıkışının bu siyasal bağlamı düşü-

nüldüğünde, halk ya da ulus sosyolojik bir birim ya da tarihsel bir köken olarak söylemleştirilmesinden evvel, devletin toplumla, toplumun devletle bütünleşmesini öngören bir egemenlik biçiminin kurucu söylemidir. Nitekim bu söylemle birlikte, egemenliğin birliği kavramı, belli bir toprak parçası üzerinde politik gücün tekelleşmesinin ötesinde, devlet ile topluma birlik verilmesi gibi yepyeni bir anlama kavuşur. Birincisi, mutlak monarşiyle zaten tamamlanmış durumdadır. Halk ya da ulus egemenliğinin anlamı ise, egemenliğin soyutlaşarak kendisini toplumla bütünleşmiş bir biçim altında yeniden kurgulaması, halk ya da ulus dolayımıyla kendini aşağıdan üretimidir. Egemenliğin bu yeni anlamı, en açık ifadesini Fransız Devrimi'nin adeta başını ve sonunu tutmuş olan Rousseau ve Hegel'in politik felsefelerinde bulur. Rousseau'nun genel irade anlayışı, devlet ile bireylerin özdeşliği olarak alındığında ulusal egemenlik kavramının adeta bir ön figürü olarak karşımıza çıkar. Hegel ise, tarihin ve diyalektiğin ona sunduğu olanaklardan yararlanarak, devrimden sonra bu kavramın kendini olgusal olarak gerçekleştirebilmesinin çok daha etkili bir teorisini kurar. Rousseau devrimin kurucu söylemini hazırlaması, Hegel ise bu söylemin kendini gerçekleştirmesinin mantığı olarak diyalektiği önermesiyle -Hegel'in terimleriyle söylersek- kavram ve gerçekleşmesinin bütünlüğü olarak ulusal egemenlik ideasını, bugün bizim için anlaşılır kılan iki önemli düşünürdür. Rousseau ve Hegel'in siyaset felsefelerinin bu gözle ele alınması, bu ideanın anlaşılır kılınmasının ötesinde eleştirisini de mümkün kılar. Hegel ve Rousseau'nun politik felsefelerinin eleştirisinin taşıdığı potansiyel, halk ve ulusun bir egemenlik biçimi olarak eleştirisidir.

Genel İrade: Halkın Soyut Birliği

Hegel ve Rousseau'nun tüm farklılıklarına rağmen bir süreklilik içinde ele alınabilmesini mümkün kılan, her iki düşünürün de egemenliği, herhangi bir devlet biçimi altındaki cisimleşmesinden bağımsız olarak, tekil iradelerin toplamını aşan ve kendine özgü bir iradesi olan siyasal bir bütün olarak kavramsallaştırmasıdır. Böyle bir bütün olarak düşünülmüş

egemenlik, her iki düşünürü de haklar ile ödevler, bireyler ile devlet arasında mutlak bir karşıtlaşma öngören ve bu karşıtlaşmayı ancak birini diğeriyle sınırlandırmak yoluyla çözebilen sözleşmeci gelenekten ayırır. Sözleşme, kavramının iki taraflılığı içermesi itibariyle, bu ikilikleri kendi içinde taşır ve dolayısıyla aynı ikilikleri yeniden üretmenin ötesine geçemez. Bunun tersine, Hegel'in siyaset felsefesinin ayırt edici yanı, devletin temellendirilmesinde "sözleşme" temasının tamamen ortadan kalkmasıdır. Rousseau'da ise, bu tema varlığını hâlâ sürdürmekle birlikte, genel irade kavramı nedeniyle, birey ile devlet, haklar ile ödevlerin birliği, sözleşmenin sonucundan ziyade ön koşulu olarak konulur. Bu yönüyle genel irade, özdeşlik perspektifiyle sözleşmeci geleneğinin ürettiği ikilikleri aşmanın yeni bir yolunu sunar. Ancak üzerinde düşünülmesi belki daha da önemli olan mesele, Hegel ve Rousseau'yu ortaklaştıran bu bütünlük ya da özdeşlik anlayışının, onların arasındaki ayrılığın da en önemli kaynağı olmasıdır.

Peki, Rousseau'nun genel irade kavramı, bireyler ile devletin özdeşliğine dair nasıl bir kurguyu içermektedir? Rousseau'ya göre, insanlar arasındaki eşitsizliğe son verecek ve toplumsal ilişkilerin gelişmesiyle birlikte doğayla dolayımsız birliğinden kopartılmış insana özgürlüğünü –artık toplumsal özgürlük biçiminde olması koşuluyla- geri verecek bir toplum biçimi ancak şöyle hayal edilebilir: "Üyelerinden her birinin canını, malını bütün ortak güçle savunup koruyan öyle bir toplum biçimi bulmalı ki orada her insan hem herkesle birleştiği halde yine kendi buyruğunda kalsın, hem de eskisi kadar özgür olsun."[1] Toplum sözleşmesi, eşitlik adına özgürlükten, özgürlük adına eşitlikten vazgeçmenin gerekmeyeceği böyle bir egemenlik biçiminin kuruluş işlemidir. Mevcut toplum içindeki savaş halinin sonlandırılması ve özgürlüğün eşitsizliğin kaynağı olmaktan çıkartılmasının koşulu, eşitliğin yeniden özgürlüğün önkoşulu haline getirilmesidir. Toplum sözleşmesi insanlara, doğayla dolayımsız bir birlik içinde yaşarken diğer insanlara değil yalnızca doğanın sunduğu şeylere bağımlı oldukları, doğa karşısındaki bu eşit konumları nedeniyle de tam anlamda öz-

1 J. J. Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, Adam Yayınları, 1990, s. 25

gür oldukları koşulları geri verebilmelidir. Bu yüzden herkesin gönüllü olarak katılacağı ve oybirliğiyle onaylanması gereken toplum sözleşmesinin asıl anlamı, insanların, ayrılmaz bir parçası olarak hissedebilecekleri, hepsi eşit derecede sadece ona bağlandığı için birbirlerine bağımlı hale gelmelerinin de mümkün olmayacağı, adeta doğa gibi bir bütünlüğü toplumsal olarak yaratmalarıdır. Bu yönüyle Rousseau'nun sözleşme tahayyülü, yöneten ile yönetilen arasındaki bir hak alışverişi değil, toplumun kendini siyasi bir bütün olarak kurma işlemidir. Bunun koşulu, herkesin kendini tüm haklarıyla birlikte toplumun bütününe bağlaması ve herkesin herkesle eşit hale gelmesidir. Kimsenin elinde güç iddiasında bulunabilmesini sağlayacak bir hakkı kalmamıştır. Tüm haklarını topluma bağlamaları yönünden herkes eşit duruma geldiğinden, aslında kimse de kimseye bağlanmamış durumdadır. Mevcut toplumsal eşitsizlik koşullarında, böyle indirgeyici bir eşitlik, özgürlüklerin yeniden yaratılmasının zorunlu koşuludur. Bu temel üzerinde, insan sözleşme yoluyla başkasına tanıyacağı bütün hakları kendi için de elde edecektir. O halde sözleşmenin, toplumsal insana kaybettiği eşitliği ve özgürlüğünü verebilmesinin koşulu, bu sözleşme yoluyla insanların özel iradelerinin her birini içermekle birlikte bunların tümünü aşan bir genel iradenin yaratılmasıdır. Rousseau'nun genel iradesi, bir yanıyla sözleşmenin indirgeyici eşitlik ilkesinin irade olarak somutlaşmış biçimidir:

> Her birimiz varlığımızı ve bütün gücümüzü hep birlikte genel iradenin yüce yönetimine veriyor ve her üyeyi bütünün ayrılmaz bir parçası kabul ediyoruz... Bu birlik sözleşmesi o anda sözleşmeyi yapanların kişisel varlığı yerine, toplantıdaki oy sayısı kadar üyesi olan tüzel ve kolektif bir bütün oluşturur, bu bütün ortak benliğini, yaşamını ve istemini bu sözleşmeden alır.[2]

Bu noktada, Rousseau'nun toplum sözleşmesinin hâlâ ne kadar bir sözleşme olarak ele alınabileceği tartışılabilir.[3] Söz-

2 *A.g.y.*, s. 26

3 M. A. Ağaoğulları, *Ulus-Devlet ya da Halk Egemenliği*, İmge Kitabevi, 2006, s. 80

leşmenin, eşit ya da eşitsiz koşullar altında birbirini tanıyan iki ayrı taraf arasındaki bir değişim işlemi olduğu düşünüldüğünde, Rousseau'nun toplum sözleşmesi ne böyle ayrı iki tarafı ne de özünde bir değişim işlemini içerir. İnsanların tüm haklarını kendi özel iradelerini aşan genel bir irade olarak topluma devretmesi biçimindeki ilk sözleşme işlemi, aslında yaratması gereken genel iradeyi baştan varsayar görünmektedir. Sözleşme işlemini gerçekleştiren özel iradeler, kendilerini zaten zımnen bütünün parçası olarak görmektedir. Özel iradelerin birleşmesinin, kendi toplamlarını aşan Rousseaucu genel iradeyi yaratabilmesinin koşulu budur. Geleneksel sözleşme kuramlarının bakış açısından görüldüğünde, özel iradelerin mi genel iradeyi, genel iradenin mi özel iradeyi yarattığı biçimindeki bu paradoksa bir çözüm bulmak mümkün olmayacaktır. Bu paradoksun çözümü, aslında genel iradenin özel iradenin kendi üzerine uyguladığı bir irade olarak görülebilmesinde yatar: "... birlik sözleşmesinde kamu ile tek tek kişiler arasında bir söz borcu yer almakta ve her birey sanki kendi kendisiyle sözleşme yaparak iki bakımdan bağlanmış bulunmaktadır. Önce egemenin üyesi olarak kişilere karşı, sonra da devletin üyesi olarak egemene karşı."[4] Kişinin kendiyle yaptığı sözleşme fikrinden hareket edildiğinde aslında genel irade, insanın bireysel gücünün yettiği sınıra kadar haklarını kendi başına ve gerekirse diğerlerinin hakları pahasına uygulama tutkusunu denetleme ve haklarını, herkesi kendisinin yerine koyarak kullanma yönündeki özel iradesidir. Özel iradenin genel iradeyi, genel iradenin özel iradeyi içermesinin, Rousseau'daki biçimi budur. Başka bir deyişle genel irade, özel iradenin, herkesin eşitliği ve özgürlüğü gibi olumlu bir amaç için bile olsa, kendi özgürlüğü üzerindeki olumsuz işlemini gerektirir. Toplum sözleşmesinde, genel iradenin hem taraflardan biri olarak bir önvarsayım, hem de ancak sözleşmeyle yaratılabilen bir sonuç olarak konumlandırılmış olması, bu olumsuz işlemle mümkün olabilir. Buradan bakıldığında, Rousseau'nun halk egemenliği fikrinde, egemenliğin kurucu işlemi, toplumsal ya da bireysel öznelliklerin kendini gerçekleştirmesine dayalı bir olumlamadan ziyade, öznel-

4 J. J. Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, Adam Yayınları, 1990, s. 27

liklerin indirgenerek eşitlenmesinin ürünü, soyut ve içeriksiz bir evrensellik tasavvuru üzerinden aynı öznelliklerin kendi kendilerini olumsuzlamasını içerir. Halk egemenliğinin özü, devlet ile bireylerin özdeşliğinin, olumsuzlayıcı bir birlik verme yoluyla kuruluşudur. Nitekim Rousseau'nun bu özdeşliğin ya da genel iradenin elde edilebilmesi için öngördüğü her iki koşul da özgürlüğün kendi üzerindeki olumsuzlayıcı işlemini gerçekleştirmesini sağlamakla ilgilidir. Birincisi, yasaların yapımında oy kullanacak özel iradelerin, siyasetin ilkelerine dair uygun ve yeterli bilgilerle donanmış olarak, "doğadan aldığı maddesel ve bağımsız varlığı"nı "ahlaksal bir varlığa" çevirmiş olması gerekir.[5] Özel iradeden farklı olarak, genel iradenin tavrı artık doğal değil, kendine verdiği hakkı ya da kuralı başkalarına da veren ahlaksal bir temele sahip olmalıdır. İkinci olarak, bireyler arasında bütünü kapsamayan hiçbir birleşmeye izin verilmemelidir. Bu tür birleşmeler, bunların oyları kendi üyelerine göre genel olmakla birlikte, bütüne göre özel olur ve bireysel özel iradeler arasında oluşabilecek küçük ayrımların yerine, birleşmelerin kendi arasında ya da özel bir birleşme ile geri kalan bireyler arasında büyük ayrımlara yol açar. Birleşmeler önündeki bu engel, Rousseau'nun bireyselliklerin genel irade altındaki özdeşliğinin bozulmaması için öngördüğü bir tedbirdir. Genel irade ya da bu iradenin sahibi olarak halkın soyut özdeşliği, onun farkları indirgeyerek eşitleyen ve dışlayan böyle olumsuz bir temele sahip olmasından gelir. Bu olumsuz yönü nedeniyle, evrensellik ya da özdeşliğin bireyselliklere aşkın ya da dışsal kalmamasının tek koşulu, evrenselliğin koyacağı buyurucu yasayı, bireylerin özgürlük olarak algılayarak kendi üzerine uygulayabilmesidir. Rousseau, bunun için, biçimi kadar içeriği de genel olan, genel iradenin kayıt altına alındığı evrensel yasaların yapılmasının yeterli olmayacağının bilincindedir. Ancak onun evrensel yasaları geçerli, genel iradeyi ise egemen kılmak için görebildiği tek etkili yol, bireyler arasında "genel irade" ve "evrensellik" ahlakının yaratılmasını sağlayacak bir eğitim sistemi ve ritüeller dizisinin oluşturulmasıdır. Sondan geriye doğru bakıldığında, Rousseau'nun top-

5 *A.g.y.*, s. 51

lum sözleşmesinin hem yapılabilmesi hem de işleyebilmesinin koşulu, herkesin kendini bağlı hissettiği evrensel bir ahlakın geçerli kılınabilmesine bağlıdır.

Devlet ile bireylerin özdeşliğinin, başka bir deyişle egemenliğin yeniden üretiminin sağlanması yönünden bakıldığında, genel irade ya da halk egemenliği kavramının en güçlü yanı, aynı zamanda onun en zayıf yanını oluşturur. Bir yandan Rousseau'nun genel iradesi, tüm bir sözleşme geleneğinin malul olduğu ikilikler ve bunun doğurduğu meşruiyet sorununu ortadan kaldırır. Halkın kendi koyduğu yasalara itaat ettiği, herkese bağlanmakla birlikte yine kendi efendisi olarak kalabildiği genel irade ya da halk egemenliğinde, sözleşme teorilerinin her zaman açık olduğu, yöneten ile yönetilenler, egemen ile uyruklar arasında haklar üzerinden bir güç savaşı ve çatışma tehdidi ortadan kalkmış görünmektedir. Öte yandan, genel iradenin oluşumunun ve işleyişinin, özel iradelerin genel irade olarak davranmayı seçmesine bırakılmış olmasından dolayı, sözleşmeci geleneğin ikiciliği başka bir düzeyde geri döner. Rousseau'nun genel irade tasarımı, diğer tüm ikilikleri geride bırakmakla birlikte, yepyeni ve belki hepsinden daha güçlü bir ikilik yaratır: özel irade ile genel irade. Bunun anlamı, özel alan ile siyasal alan, eşitlik ile özgürlük, ahlak ile siyaset arasındaki ikiliklerin doğrudan bireyin öznelliğine taşınmasıdır. Özel iradeler neden ve hangi koşullar altında genel irade olarak davranmayı seçecektir? Genel irade özel iradelere nasıl içkinleşecektir? Buradan bakıldığında, Rousseau'nun siyaset felsefesinin önemi, egemenlik teorisi içindeki mevcut bir sorunsalı çözmesinden daha çok, egemenliğin krizine ışık tutan yepyeni bir sorunsalı ortaya atmasıdır. Bu sorunsalın çözümü, tüm bir Fransız Devrimi sürecini ve bu sürecin deneyimlerini arkasına alan Hegel'in egemenlik teorisine diyalektik üzerinden yaptığı müdahaleyi bekleyecektir.

Diyalektik ve Devlet: Hegel'in Rousseau Eleştirisi

Feodal monarşinin yerine cumhuriyetin ilanından, Terör dönemi ve Jakobenlerin yenilgisine kadar, bütün aşamaları bir bütün olarak düşünüldüğünde, Fransız Devrimi, yeni bir ege-

menlik biçimi olarak halk ya da ulus egemenliğinin kuruluşunun krizlerinin ve güç ilişkilerinin çözümlenmesi açısından bir laboratuar niteliği gösterir. Feodal monarşiye karşı savaşında burjuvazi devrimi, kendi çıkarını toplum çıkarı olarak örgütlemesine, kendi egemenlik talebini herkes için meşru hale getirmesine olanak veren "evrensel eşitlik ve özgürlük" ile "halk egemenliği" söylemleriyle gerçekleştirmişti. Ancak burjuvaziyi diğer sınıflarla bütünleştirmeye elverişli bu söylem, onun kendi içindeki ayrışmaları da beraberinde getirmişti. Aynı söylemin iki karşıt kampı olarak Jakobenler ve Jirondenler aynı burjuva kökene sahip olmakla birlikte, birincisi aşağıdan sınıfların desteğini alabilmek için haklar konusunda daha eşitlikçi ve merkeziyetçi bir devlet anlayışını savunurken, ikincisi burjuva bireyin bireysel özgürlüklerine hiçbir sınırlandırma getirilmemesini ve yerel otoriterlere daha fazla yetki tanınması gerektiğini öne sürüyordu.[6] Burjuvazinin geleneksel siyasal söyleminde genel eğilim, devrimin kurucu söylemine çok daha sadık olmalarına rağmen, Jakobenlerin, Terör döneminde her türlü muhalefeti şiddetle bastırdıkları için, totalitarizmin bir ilk örneği ve karşıdevrimci bir eğilim olarak olumsuzlanmasıdır. Oysa Jakobenler ve Jirondenler arasındaki iktidar savaşının dışından bakıldığında, Terör döneminin ortaya attığı sorun, herhangi bir grubun totaliter eğilimleri değil, burjuvazinin monarşiye karşı ortaya attığı evrensellik söylemini kendisine nasıl uygulayacağıyla ilgili politik bir sorundu. Terör deneyimi aslında, burjuvazinin kendi içindeki güç çatışmalarını düzenleyebilecek, kendi içinde farklılıkların ortaya çıkmasına izin vermekle birlikte egemenliğinin birliğini sağlayabilecek bir anlayıştan henüz yoksun olduğunun göstergesiydi. Varlığının üretiminin ve yeniden üretiminin ilkesi olarak kutsallaştırmış olduğu bireysellik ilkesi düşünüldüğünde, burjuvazi, diğer toplumsal sınıflarla birlikte kendini nasıl yönetecekti? Siyaset felsefesi düzeyine taşındığında bu, egemenliğin bireyler ile devletin özdeşliğini nasıl daha etkin bir tarzda sağlayabileceği, özel iradelerin özgürlüğü ile genel iradenin eşitlik ilke-

6 M. A. Ağaoğulları, *Ulus-Devlet ya da Halk Egemenliği*, İmge Kitabevi, 2006, s. 275

sinin birlikte nasıl var olabileceği ile ilgili bir sorundu. Başka bir deyişle Rousseau'da teorik bir düzeyde ortaya çıkan sorun, Fransız Devrimi'nde kendini maddi ve politik bir sorun olarak göstermişti. Devrim, Rousseaucu genel iradede olduğu gibi herkesi yurttaş ya da burjuva birey olarak eşitlemeyi başarmıştı. Ancak yurttaşlar ya da burjuva bireylerde kişilikleşen özel iradelerin nasıl genel irade, genel iradenin ise nasıl özel iradeler olarak örgütlenebileceği sorusu henüz yanıtsızdı. Hegel'in Rousseau'yu eleştirirken meşgul olduğu temel soru buydu.

Bu felsefi ve tarihsel arka planla bakıldığında, Hegel'in siyaset felsefesinin merkezine aldığı, birey ve toplum ile devletin birliği problemi, felsefenin kendi kaynaklarından ürettiği salt teorik bir problem değildir. Hegel, siyaset felsefesi yoluyla, Rousseau'dan teorik olarak devreden, Fransız Devrimi'nde ise pratik olarak ortaya çıkan burjuvazinin egemenlik krizi üzerine düşünmektedir. Fransız Devrimi'nin kendiyle beraber doğurduğu yeni bireysellik biçimleri ve toplumsal dinamikler karşısında, egemenlik nasıl bir biçim alacaktır? Evrensel erek olarak devlet bireysel ereklerde nasıl cisimleşecek, bireysel erekler evrensel erekte kendilerini nasıl bulabilecektir? Bu noktada Hegel, Rousseau'dan evrensellik ve bireyselliği, birbirine mutlak olarak karşıt ve kayıtsız belirlenimler yerine, aynı diyalektik bütünün olumsuz belirlenimleri olarak almasıyla ayrılır. Rouuseau'da özdeşlik ya da evrensel, indirgeyici eşitlik ilkesi gereğince farkın ve bireyselliğin mutlak olumsuzlamasına dayalı dolayımsız bir birliktir. Oysa Hegel diyalektik sayesinde özdeşliği, farkın olumsuzluğunun olumsuzlanması biçimindeki dolayımlı bir birlik olarak ortaya koyabilecektir. Bu temel farklılığın kendini ilk gösterdiği yer, iki düşünürün iradeye yaklaşımlarıdır.

Öncelikle, Rousseau'da olduğu gibi Hegel'de de, iradenin ilk belirlenimi, doğa, ihtiyaçlar, arzular ya da güdüler biçiminde olsun kendini her türlü sınırdan ve içerikten soyutlayabilen saf belirlenimsizlik ya da evrenselliktir. Bu yönüyle irade, karşılaştığı ya da kendi içinde bulduğu her türlü belirlenimden kendini soyutlamanın mutlak olanağıdır. Ancak böyle bir olumsuz özgürlükle kendini sınırlandırdığında irade, ya te-

orik bir tutumla dünyadan elini eteğini çekerek pasifleşecek ya da pratik bir tutumla var olan her şeyi yıkmak isteyecektir. Hegel'in Terör dönemini ve Rousseau'nun irade kavramını eleştirmesinin nedeni, her ikisinin de böyle salt olumsuz bir iradeyi içermesidir. Fransız Devrimi, her ne kadar olumlu bir koşul yaratmaktan hareket etmiş olsa da, onun öne sürdüğü evrensel eşitlik ilkesi, kendi belirlenimsizliğinden dolayı hiçbir farklılığa tahammülü olmayan bir evrenselliktir ve yıkıcılığı kendini her türlü belirlenimden soyutlama eğiliminden gelir. Oysa irade, belirlenimsiz bir evrensellik olanağı kadar, kendini belirlenim olarak ortaya koyma ya da kendine bir içerik ve nesne verebilme olanağıdır da. İrade sadece istemez, aynı zamanda belli bir şeyi ister. Soyut evrenselliği isteyen irade, aslında hiçbir şey istememektedir ve bu anlamda irade de değildir. O halde ilk belirleniminde irade soyut bir olumsuzluktur. İradenin irade haline gelebilmesi için bir şeyi isteyerek kendini sınırlandırması gerekir. İradenin ikinci belirlenimi, kendini sınırlandırarak tikelleşmesidir. İrade, olumsuzlamanın olumsuzlanmasıdır. Bunun anlamı, iradenin her iki belirlenimi de içinde barındırmasıdır. İrade, evrenselliğini olumsuzlayarak tikelleşen, tikelleşmesinden kendine yansıyarak evrenselliğini, bu sefer bir içeriğe sahip olduğu için soyut değil somut olarak yeniden kuran bireyselliktir. Başka bir deyişle, irade, kendine belirlenim vererek kendini olumsuzlamasına karşı, olumsuzlamasında yine kendiyle kalan özdeşliktir. Hegel'e göre bu şema, iradenin içerik yönünden belirlenmesidir. Aynı şema, biçimsel yanından ele alındığında, irade, ereği ve ereğinin gerçekleşmesinin birliğidir. Erek en başta öznel ve iradeye içseldir. Onun yalnızca öznel olmaktan çıkıp, nesnelleşmesi gerekir. Nesnelleşmesi ise ondan bağımsız, ona yabancı yeni bir belirlenim değil, onun kendini gerçekleştirmesidir. Özgürlük ya da irade, öznellik ve nesnelliğin birliğidir. İradenin etkinliği, öznellik ve nesnellik arasındaki çelişkiyi ortadan kaldırmak ve ereğini salt öznel bir belirlenim olmaktan çıkarıp ona nesnellik vermek ve bu nesnellikte kendisiyle olduğunun bilincine varmaktır. Başka bir deyişle, irade, özgürlüğünü nesneye çevirmektir. Dolayısıyla hakkın varoluşu olarak iradenin her

biçimi, öznellik ile nesnellik, bireysellik ile evrensellik belirlenimlerini olumsuzluk olarak kendi içinde taşır. Böyle bir irade kavramına uygun olarak, Rousseau'nun Hegel'e göre çok haklı olarak genel irade olarak tanımladığı devlet de, iradenin öznelliği ve nesnelliğinin, bireysellik ile evrenselliğinin çelişmesini içermekle beraber bunları ortadan kaldıran olumsuz birliktir. Devlete gelindiğinde, öznellik ve nesnellik belirlenimlerinin aldığı biçim, birey ve devlet ikileşmesidir. Hegel'de devlet, öznel iradelerin bireyselliği ile genel iradenin evrenselliğinin olumsuz birliğidir. Devlet, özel iradelerin devletin yaşamına katılımla evrensellik biçimini alması ile genel iradenin özel irade olarak örgütlenmesinin birliğidir. Genel irade, özel iradenin öznel ereğini nesnelliğe çevirebilmesinin yegâne koşulu olduğu gibi genel irade de ancak özel iradeler yoluyla bireyselleşebilir, soyut bir aşkınlık olmaktan çıkıp özel iradelere içselleşebilir. Devlete karşı ödevini yerine getirirken haklarının ve çıkarlarının gerçekleşmesini bulmasıyladır ki bireyler, evrensel sorunu ve çıkarı kendi tikel sorunu ve çıkarı olarak almanın bilincini edinir. Devlet, tikel çıkarların evrensel bir biçim alması, evrenselin ise tikel bir içerik kazanmasının ilişkiselliğidir:

> Devlet somut özgürlüğün edimselliğidir, somut özgürlüğü oluşturan şey ise bir yandan kişisel bireyselliğin ve onun tikel çıkarlarının tam gelişimlerini ve kendileri için haklarının tanınmasını kazanmaları, öte yandan bunların bir ölçüde kendiliklerinden evrenselin çıkarı içersine geçmeleri ve bir ölçüde bilgi ve istenç ile o evrenseli ve hiç kuşkusuz kendi tözsel tinleri olarak tanımaları ve son erekleri olarak onun uğruna etkin olmalarıdır; öyle ki ne evrensel yan tikel çıkar, bilgi ve istenç olmaksızın geçerli olabilir ve tamamlanabilir ne de bireyler özel kişiler olarak yalnızca kendi erekleri için yaşayabilir ve aynı zamanda evrensel olanda ve evrensel olan uğruna istemeyi ve etkinliklerinde bilinçli olarak bu biricik ereği amaçlamayı göz ardı edebilirler. Modern Devletlerin ilkesi bu muazzam güç ve derinliği taşır.[7]

Hegel'in siyaset felsefesinin özgünlüğü, onun devletin bireyler üzerinden toplumsallaşması (evrensel çıkarın bireysel çıkarla dolayımı) ile bireyin devletleştirilmesini (tikel çıkarın

7 Hegel, *Tüze Felsefesi*, İdea Yayınları, 2006, s. 287

evrensel çıkarı istemesi) aynı diyalektik ilişki içinde gösterebilmesinden gelir. Bu diyalektik ilişki, genel iradenin özel iradelerin dolayımıyla bireyselleşmesini, özel iradelerin ise genel iradenin dolayımıyla evrenselleşmesini mümkün kılar. Özdeşlik kendisini fark biçiminde, fark ise kendini özdeşlik biçiminde olumsuzlayarak olumlamış olur. Oysa Rousseau'nun salt olumsuz özgürlük anlayışı, özel iradenin bireyselliğini merkeze aldığı için, ancak kendi dışındaki bütün nesnelliği ve farkları yadsıyarak evrenselleşebilir. Böyle bir bireysellik ilkesine dayandığı için Rousseau'nun genel iradesi sadece bireyselliğin kendini evrenselleştirmesi boyutunu içerir, evrenselliğin bireyselleşmesi belirleniminden ise yoksundur. Daha önce vurguladığımız gibi, Rousseau bu boşluğun farkındaydı. Ancak devleti Hegel'de olduğu gibi diyalektik bir ilişki üretimi olarak soyutlayamadığı için, bu boşluğu doldurmak için önerdiği mekanizmalar, evrensellik ve bireysellik arasında bir dolayım işlevi görmek yerine, genel iradeyi yukarıdan aşağıya dayatan aşkın kurumlardı. Oysa bireyselin evrensel, evrenselin ise bireyselle dolayımlanmasının mantığı olarak diyalektik, Hegel'e genel iradenin özel iradelere içkinleşmesinin yepyeni bir yolunu sunmuştur. Hegel, sivil toplum düzeyinde polis ve korporasyonu, devlet düzeyinde ise meclisleri, özel irade ile genel irade arasındaki dolayımları maddi bir ilişki olarak örgütleyebilecekleri için önerir. Bu organlar sayesinde, genel irade özel iradeler sayesinde içeriğine ve bireyselliğine kavuşur, özel iradeler ise genel iradede çıkarlarının gerçekleşmesini görerek evrensellikte kendini bulur. Bu yönüyle, bu kurumlar, diyalektiğin maddi bir ilişki olarak örgütlenmiş biçimleridir. Egemenlik teorisi açısından bu kurumların diyalektik işleyişinin getirdiği yenilik, egemenliğin amacına ulaşmak için başvuracağı araçların da topluma içkinleşmesidir. Diyalektik, egemenliğin aşağıdan üretiminin ilkesidir. Artık genel irade yeniden üretimi için, Rousseau'da olduğu gibi özel iradelerin kendi üzerlerine uygulayacakları varsayılan genel bir ahlak yasasının yukarıdan dayatılmasına dayanmaz. Genel irade ya da egemenlik, dolayım organları sayesinde kendini maddi toplumsal ilişkiler biçiminde ve özel iradelerde kişilikleştirerek üretir. Bu anlam-

da, bireyler ile devletin özdeşliğinin kavramı olarak halk ya da ulus egemenliği, Hegel'de en mükemmel biçimine kavuşur. Hegel'in diyalektik bir işleyiş olarak soyutladığı devlet, farkların zorla bastırılmasıyla elde edilebilen soyut bir halk figürüne dayalı istikrarsız bir egemenlik biçimi yerine, toplumsal ilişkilerin üretiminde farkların içererek aşılabileceği çok daha etkin bir egemenlik biçimi sunar. Bireyler ile devletin özdeşliği olarak halk ya da genel irade, artık egemenliğin soyut öznesi değil, egemenliğin öznelliğinin toplumsal bir bedende nesnelleşmiş biçimidir. Tam da bu nedenle Hegelci diyalektik, herhangi bir egemen sınıfa hem kendi içindeki hem de diğer sınıflarla kendi arasındaki çatışmaları yönetebilmesinin vizyonunu sağlar. Buradan bakıldığında burjuvazinin egemenlik tarihinin Fransız Devrimi'ndeki başlangıcından günümüze uzanan süreci, aynı zamanda devletin işleyişinin mantığı olarak diyalektiğin, bireysel ve toplumsal öznelliklerle giderek daha da bütünleşmiş biçimde geliştirilmesinin tarihi olarak da okunabilir. Halk ve ulus kavramlarının eleştirisi, aynı zamanda burjuvazinin diyalektik egemenlik işleyişinin eleştirisidir. Bugün emek cephesinin hâlâ kullanmakta olduğu halk ya da ulus söylemleri, emeğin tarihinin değil, burjuvazinin kendi çıkarını toplum çıkarı olarak örgütleme tarihinin söylemleridir.

Özne ve Yapı Arasında: Marksizm ve Hegel

Özellikle bütün bir yirminci yüzyılı kapsayan Marksist birikim içinde, türlü Marksizm'leri ve Marx yorumlarını özgürleştiren temel sorunlardan birinin, özne ve yapı diyalektiğinin tanımlanması sorunu olduğu söylenebilir. Öyle ki sınıflar mücadelesinin soykütüğüne bakıldığında, kendi pratiğinde bu soruna çarpmamış bir Marksizm'den söz etmek mümkün değildir. Bu çarpmadan özne merkezli bir bütüncülüğe varan Hegelci Marksizmler ile farklı derecelerde de olsa ekonominin belirleyiciliğini vurgulayan yapısalcı Marksizmler arasında bir yarılmanın ortaya çıktığı bilinen bir şeydir. İki savaş arası dönemde yoğunlaşan Marksizm içi tartışmalar, bu yarılmanın ele alınabilmesi için adeta bir laboratuar olarak değerlendirilmeye açıktır. Gerek Ekim Devrimi'nin hemen öncesinde Lenin ile Kautsky ve Bernstein'ın başını çektiği II. Enternasyonal, gerekse devrimden sonra resmi bir ideolojiye dönüşen Sovyet Marksizmi ile Gramsci, Lukacs ve Korsch gibi Batılı Marksistler arasındaki kutuplaşmalar aynı eksende gelişmiştir. Her iki durumda da üretici güçlerin gelişimine tabi evrimci bir sosyalizm anlayışından devrimci bir çıkış arayışı, Marksistleri Hegel'i

yeniden okumaya götürmüştür. Lenin'in *Nisan Tezleri*'ni yazmadan önce Hegel'in *Mantık*'ı üzerine ayrıntılı olarak çalıştığı bilinir. Lukacs'ın *Tarih ve Sınıf Bilinci* ise tarihin hem öznesi hem de nesnesi olan işçi sınıfının kurucu bilincini önemsediği için Hegel'in öznelci yorumunun bir ürünü olarak değerlendirilmiştir. Hegelci idealizmin Marksist eleştirisi belleklere tamamlanmış bir olgu olarak kazınmışken, Marksizm'i Hegel üzerinden yeniden devrimcileştirme yönündeki bu girişimler neyi ifade etmektedir? Hakim eğilim Hegel'in Marx üzerinden okunmasıyken, Marksizm'in Hegel üzerinden yeniden okunmasının anlamı nedir?

Marx'ın Hegel eleştirisinin bağlamı, idealizm karşısında maddeciliğin kuruluşu sorunlarıyla ilgiliydi. Hegel'in düşüncede ortaya koyduğu ve aşmaya çalıştığı sorunları Marx toplumsal insani pratik çerçevesine taşımıştı. Onu ekonomi politik çalışmalarına yönelten, toplumsal maddi güçlerin analizini kurmak ve geliştirmekti. Oysa yirminci yüzyıla geldiğimizde, Marksizm içinde Hegel'i gündeme getiren bağlam değişti. Hegel'e idealizmin değil maddeciliğin ortaya koyduğu sorunları aşmak üzere geri dönüldü. Marksistlerin üzerine düşündüğü bağlamın değişmesinde, kapitalizmin uzun bir gönenç dönemine girdiği Avrupa'da devrimci hareketin yaşadığı tıkanıklığın ve başarıya ulaştıktan sonra giderek devletleşen Ekim Devrimi'nin payı büyüktü. Özellikle modernizmin altyapısını hızla tamamlayan ileri kapitalist ülkelerde, ekonomik gelişme sınıflar mücadelesinden özerk kendinde bir toplumsal güç olarak görülmeye başlandı. İşçi sınıfı, sınıflar mücadelesi içinde kurulan bir özne değil, üretici güçlerinin gelişimi içinde kurulan bir özne olarak düşünüldü. Marx'tan sonra devrimci hareketin ideolojik, politik ve örgütsel merkezi haline gelen önce II. Enternasyonal ve daha sonra Sovyetler Birliği'nin hakim söylemi buydu. Komünizme ister kopuş isterse aşamalı bir evrim üzerinden geçiş, ancak tarihsel toplumsal koşulların yeterince olgunlaşmasıyla mümkündü. İşçi sınıfını içinde bulunduğu toplumsal koşullara tabi bir özne olarak gören bu söyleme direnen Marksistler, işçi sınıfının çatışmacı eylemselliğini kuramsallaştırabilmek adına özerk bir özne teorisine

yöneldiler. Bu yönelimden hümanist, varoluşçu Marksizmler doğdu. Özne olarak bilincin tarihsel yetkinleşmesinin yapısını kuran Hegel yeniden hatırlandı. Marksizm'i ekonomi politiğe indirgeyen yapısalcı eğilimlere karşı, politik olanın göreli özerkliği, farklı biçimler alsa da temel olarak bilincin ve öznenin özerkliğiyle desteklenmeye çalışıldı. Marksizm, ekonomi politiğin nihai belirleyiciliğini olumlayan bir yapı söylemi ve kurulan değil kurucu bir figüre gönderme yapan bir özne söylemi arasında bölündü.

Yirminci yüzyılın sınıflar mücadelesinin krizi, modernizmin yol açtığı öznellik ve nesnellik ikiliği sorununu özne ve yapı karşıtlaşması biçiminde Marksizm içinde yeniden üretti. Kapitalizmin nesneleştirerek özneleştiren iktidar işleyişi çözümlenemedi. Kapitalizmde toplumsal maddi güçler olarak nesnellik ile insanın toplumsal pratiğinin öznelliği arasındaki yabancılaşmanın politikliği görülemedi. Sorunun çözümünü tarihsel olarak gören yapısalcı eğilim, nesnelliği öznel olarak kavrayamadığı için toplumsal emeğin üretici gücünün politikliğini özgürleştiremedi. Yabancılaşmayı ve nesneleştirilmeyi emeğin politikleşmesinin mutlak koşulu haline getiren özne merkezli yorumlarsa, toplumsal emeğin yabancılaşmış biçimler altında özneleşmesini göremedi. Yapısalcı eğilim, üretici güçler ve üretim ilişkileri arasındaki çelişkiyi önsel kabul ederek emeğin ücretli emek biçimi altında yabancılaşmasını olumladı. Özne merkezli yaklaşımlar ise ücretli emek ve sermaye arasındaki çelişkiyi merkeze alması nedeniyle sermayenin yabancılaşmış biçimi olan ücretli emeği sınıfsal bir özne olarak olumladı ve eleştirel hale getiremedi. Sonuçta her iki yaklaşım da sermayenin kendini ücretli emek biçiminde olumsuzlayarak olumlayan iktidar işleyişini yeniden üretmenin ötesine geçemedi. Bizce Marksizm ve Hegel arasındaki ilişkinin yeniden tanımlanmasının gerçekçi zemini budur. Marx'ın dediği üzere, Hegel'in bakış açısı ekonomi politiğin bakış açısıdır. Kendiyle çelişerek devinim, sermayenin kendini olumlamasının pratiğidir ve kuramsallaştırılması Hegel'e aittir. Bu durum bizi kaçınılmaz olarak Marksizm ve Hegel ilişkisi üzerine yeniden düşünmeye götürmektedir. Marksizm içinde özne ve yapı geri-

liminin gerçekçi bir biçimde aşılması, üzerine düşündüğümüz zeminin yeniden kurulmasıyla mümkündür.

Hegel'in Gözünden Marksizmler

Marx'ın Hegel eleştirisi, bilindiği üzere temel olarak Hegel'in *Görüngübilimi*'nin bir eleştirisidir. *Görüngübilimi*, kendi etkinliğinin dolayımıyla kendine yabancılaşarak kendi bilincine varan bilincin tarihidir. Geriye dönük bakıldığında, bütün bir tarih, kendi bilinci olarak Tin'in açılımıdır. Bu yönüyle Hegel'de Tin, tarihin hem öznesi hem nesnesidir. Görüngübiliminin önemi tam da buradadır. Kendinden önceki idealizmlerden farklı olarak, Hegel idealizminde maddi dünyanın tekil karakteri ile bilincin evrensel karakteri birbirine zorunlulukla bağlıdır. Bilincin kendi bilincine vararak kendini gerçekleştirmesinin koşulu, tarihte çeşitli tekil biçimler içinde kendine yabancılaşmasıdır. Tekillik biçimi altında her yabancılaşması, Tin'in kendi bütünlüğüne, evrenselliğine doğru ilerleyişinin bir aşamasıdır. Dolayısıyla bütün tekillikler, başka bir deyişle farklılaşması içinde bütün bir nesnellik, kendine geri dönüş hareketi içindeki Tin'in yabancılaşmış biçimleri, onun görüntüleridir. Buradan bakıldığında, Hegel'de özne ve nesne ilişkisi, öz ve biçim ilişkisidir. Özne ve nesne, bu ilişki dolayısıyla bir birliği ifade eder. Nesne, özneden bağımsız, başka bir töz değil, onun belli bir belirlenim altındaki cisimleşmesidir. Hegel'in Tin'i töz olarak kavramasının anlamı budur. Bütün tekillikler, aynı tözün bu ya da şu belirleniminin nesnelleşmiş biçimidir. Tözden bağımsız bir nesnellik olmadığı gibi, nesnelleşmesinden bağımsız bir töz de yoktur. Tözün kendine yabancılaşması onun varoluş koşuludur. Bu yüzden Hegel'in görüngübiliminin özgüllüğü, öz ve biçim, özne ve nesne ilişkisinin durağan değil, diyalektik olması itibariyle dinamik olarak kavranmasıdır. Özne ve nesnenin birliği, aynı zamanda bir süreç, diyalektik olarak tanımlanmış bir oluştur. Çünkü Tin töz olarak kavrandığı kadar özne olarak da kavranmıştır.[1] Özne ola-

1 "Benim görüşüme göre -ki ancak açımlanması yoluyla doğruluğu kanıtlanabilir- her şey Hakikatin sadece *Töz* olarak değil, eşit şekilde *Özne* olarak anlaşılmasına ve ifade edilmesine dayanmaktadır." (Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, Önsöz)

rak kavranışında Tin, kendi etkinliğiyle kendini dolayımlayabilen, etkinleşebilen tözdür. Tin'in eylemselliği; yabancılaşma, kendini başkada olumsuzlama yoluyla kendini gerçekleştirme hareketidir. Tin'in eylemselliği olumsuzlamanın olumsuzlamasıdır. Kendinin olumsuzlaması olan başkayı olumsuzlayarak kendini olumlar. Çünkü her şey kendinde kendi karşıtını içerir. Hegel'de varlığı devindiren dinamik, harekete geçiren güç onun kendi içindeki bu çelişkisidir. Çelişki, varlığın eylemselliğinin içkin ve özsel bir belirlenimidir. Hegel'in deyimiyle:

> "Çelişkinin özdeşlik kadar özsel ve içkin bir belirlenim olamayacağı yargısı, geleneksel mantığın ve her yerde rastlanan tasarımlama tarzının düştüğü belli başlı bir önyargıdır; ama işin aslında, aşama sırası söz konusu olsaydı ve her iki belirlenimin ayrı ayrı korunup sürdürülmesi gerekseydi, çelişkiyi özdeşlikten daha derin ve özde bir şey olarak göz önüne alma zorunluluğu çıkardı ortaya. Çelişkinin karşısında özdeşlik, yalın dolayımsızın, ölü varlığın belirleniminden başka bir şey değildir; oysa çelişki, her türlü hayatın ve her türlü hareketin köküdür, bir şey olarak, kendi kendine bir çelişkisi olan bir şey olarak hareket edebilir ve gene ancak böylece bir içtepiye ve bir etkinliğe sahiptir."[2]

Dolayısıyla Hegel'de özne ve nesne karşıtlaşması, eylemselliği ortaya çıkaran çelişki; özne ve nesnenin özdeşliği ise bu karşıtlaşmanın, daha üst bir aşamaya taşınmak üzere, geçici olarak çözümüdür. Özne ve nesnenin nihai özdeşleşmesi, tarih içinde açılarak kendini nesnesi haline getirmiş bilincin, kendi bilincine varmasıyla mümkündür, bu yüzden tarihseldir. Çelişkileriyle devinen Tin, tarihi de devindiren güç olarak tarihin öznesidir. O halde, Alman idealizminden kalan ve bütün bir yirminci yüzyıl boyunca Marksist politik felsefe ve teoriyi meşgul etmeye devam eden özne ve nesne ilişkisi sorununun Hegel'deki çözümü, iki boyutlu olarak düşünülmelidir: Özne ve nesne karşıtlaşmasının diyalektik bir tarihsel "süreç" içinde çözülüşündeki nesnel yan ve bu diyalektik süreci işletip çalıştıran dinamiği, öznenin etkinliğine ve bunun olumsuzlayıcı niteliğine bağlayan öznel yan. Diyalektik bir süreç içinde bir-

2 Hegel'in *Mantık Bilimi*'nden aktaran Lenin, *Felsefe Defterleri*, Sosyal Yayınlar, 1976, s. 113

leştirildikleri için nesnel yan ve öznel yan arasında mutlak bir ayrım yoktur. Özdeşleşmelerinin sağlanacağı nihai uğraktan geriye doğru bakıldığında, birlikleri baştan verilmiştir. Özne ve nesne arasındaki karşıtlaşma, varlığın çelişkili özünden ileri gelir. Çelişki, kendini olumlamanın zorunlu bir uğrağı olarak konduğu için aslında ortadan kaldırılmak üzere konmuş bir çelişkidir. Son başta verilidir. Bu yüzden Hegel'de çelişki, varlığı yok etmez; tersine devindirerek yeniden üretir.

Hegel'in soyut bir kendi bilinci olarak kavradığı Tin'in Marksizm içindeki yapısalcı eğilimler açısından karşılığı, üretici güçlerdir. Hegel'in ayakları üzerine oturtulmasının yapısalcı yorumdaki biçimi budur. Hegel'in felsefesi, başı üstünde duran maddeciliktir. Tarih, Tin'in kendi bilincinin değil üretici güçlerin gelişiminin bir açılımıdır. Tarihi devindiren etken, soyut bilincin kendi içindeki çelişkiler değil, üretici güçler ve üretim ilişkileri arasındaki çelişkidir. Gerekli emeği ortadan kaldıracak toplumsal bir zenginliğe erişesiye kadar toplumsal sermaye birikimi ve bunun ürettiği çelişkiler devam edecektir. Komünizm, toplumsal sermaye birikiminin varacağı son noktadır. Üretici güçler ve üretim ilişkileri arasındaki çelişki nihai olarak bir gönenç toplumu olan komünizmde çözülebilir. Bu uğrağa kadar, ister kapitalist ister sosyalist devlet biçimi altında, emek ücretli emek biçiminde sermaye birikimini devam ettirmek zorundadır. Kapitalizmin ürettiği çelişkiler, üretici güçlerin tarihsel gelişimine içsel ve yine bu gelişimin ilerleyen çizgisi içinde çözülecek zorunlu çelişkilerdir. İşçinin kendi ürettiği ürüne yabancılaşmasının ortadan kalkmasıyla özne ve nesne özdeşliğinin sağlanması, insanın kendi dışındaki bütün doğal ve toplumsal güçleri egemenliği altına alacağı komünizmde mümkün olacaktır. Bu çerçeveden bakıldığında, Marksizm içindeki yapısalcı eğilim özünde Hegel'in görüngübiliminin nesnelci bir yorumudur. Çelişkilerin çözümü tarihseldir ve varlığın kendini olumlamasına içkindir. Çelişkili devinimiyle tarihi devindiren özne, üretici güçlerin nesnel gelişimidir. Hegel'de özne olarak bilincinin hareketini veren diyalektik şema, aynen korunarak nesnelliğe aktarılmıştır. Yapı ya da nesnellik, özne olarak kavranmıştır. Bu nedenle öznenin

özerkliğini eleştirel hale getiren yapı söylemi aslında, yapıyı özerkleştirerek özneleştirmenin ötesine gidememiştir. Yapısalcılık, eleştirdiği özne söylemini farklı bir biçim altında yeniden üretmiştir. Hegel diyalektiğinin içinde kalındığı sürece bu kaçınılmaz görünmektedir. Hegel'in görüngübilimi, özne ve yapı diyalektiğidir. Nihai uğrakta örtüşmek üzere, özne yapının, yapı öznenin dolayımlanmış biçimidir. Dolayısıyla özne ve yapı merkezli yorumlar arasındaki fark, öznenin ne olarak algılandığına bağlı olarak sadece biçimseldir.

Marksizm içindeki özne merkezli yaklaşımlara geldiğimizde, tüm çeşitliliğine rağmen bu yaklaşımların son tahlilde bir tür bilinç felsefesine dayandığını söylemek yanlış olmayacaktır. Bu yaklaşımların yüzlerini Hegel'e döndükleri nokta tam burasıdır. Ancak önemli bir farkla ki bu yaklaşımlarda sözü edilen bilinç, yine Hegel'deki gibi soyut bir bilinç değil, kapitalizm altında emeğini satmak zorunda kalarak yabancılaşan ücretli emeğin bilincidir. Hegel'de bilincin kendine yabancılaşarak kendi bilincine doğru tarihsel ilerleyişi, Marksizm zemininde, kapitalizmde ücretli emeğin bilincinin ve eylemselliğinin yapısının incelenmesini özgürleştirmiştir. Hegel'de bilincin eylemselliği ve özdeviniminin kaynağı çelişkiydi. Varlığın hareket ettirici nedeni, kendi kendine olan çelişkisiydi. Hegel'e yaslanan Marksistler açısından, tarihsel bir uğrak olarak kapitalizm altında, kendi kendine çelişkisi olan bu varlık, toplumsal koşulların üreticisi ve öznesi olduğu halde, sermaye tarafından nesne haline getirilmiş olan ücretli emekti. Ücretli emek ancak kendi çelişkisinin nesnelleşmiş biçimi olan sermayeyi olumsuzlayarak kendini olumlayabilirdi. Sermaye ücretli emeğin olumsuzlamasıysa, ücretli emeğin kurtuluşu bu olumsuzlamanın olumsuzlanmasındaydı. Dolayısıyla ücretli emeğin sınıfsal bir özne olarak ayrıcalıklı ve özerk bir konuma sahip olmasının nedeni, onun içinde bulunduğu koşullar altındaki nesneleşmesi ve yabancılaşmasıydı. Kapitalizm kendi yarattığı çelişkilerin aşılmasının koşullarını da kendinde barındırıyordu. Bu yönüyle çelişkilerin çözülüşü yapısalcı yorumlarda olduğu gibi nesnel koşulların tarihsel olgunlaşmasına değil, ücretli emeğin sermayeyi olumsuzlayıcı mücadelesine bağlanmıştı.

Hegel'in diyalektiğini, öznelci bir yorumla ücretli emeğin diyalektiği olarak okuyan bu yorum, diyalektiği üretici güçlerin gelişimine oturtan nesnelci yorumunun kapalılığının bir yönüyle aşılması anlamına geliyordu. Sınıflar mücadelesinin kavranışı, nesnel toplumsal koşulların boyunduruğundan kurtarılmış görünüyordu. Oysa aynı kapalılık başka bir biçimde yeniden üretildi. Emeğin öznelliği, ücretli emeğin öznelliğine indirgendi. Ücretli emeğin sermayenin yıkıcı değil kurucu gücü olduğu görülmedi. Sermayenin yabancılaşmış biçimi olarak ücretli emek, sermayenin nesnesi değil, onu üreten ve yeniden üreten güç olarak öznesidir. Kendini başkada, ücretli emekte olumsuzlayarak olumlayan sermayedir. Sermaye, emeği ücretli emek biçimi altında nesneleştirerek özneleştirir. Sermayenin işleyişinin bakış açısından, yapısalcı eğilim haklıdır; özne kuran değil kurulandır. Ücretli emek, emeğin sermayeleştirilerek özneleşmiş biçimidir. Bu yüzden ücretli emek ve sermaye arasındaki çelişki, ücretli emeği özne olarak yeniden üreterek sermayeyi üretir. Hegel'in diyalektiği, sınıflar mücadelesinin değil sermayenin işleyişinin mantıksal biçimidir. Marx'ın "Hegel'in bakış açısı, ekonomi politiğin bakış açısıdır" sözünün derinliği buradadır. Hegel'in *Mantık Bilimi*, sermayenin işleyişinin mantığıdır. Bunu görmeden, çelişkileri üzerinden devinen özneyi mutlaklaştıran bu öznelci yaklaşımlar, Hegel diyalektiğinin çelişki mantığını sınıflar mücadelesinin yasası haline getirdiler. Emeğin kendini olumlama pratiğini, ücretli emeğin mücadelesine indirgeyerek yapısallaştırdılar. Sonuçta, eleştirdikleri yapısalcı eğilimi radikal bir yerden yeniden ürettiler.

Yirminci yüzyıl Marksizmi, özne ve yapı gerilimi altında, sermayenin kendini olumlamasının mantığı olarak diyalektiği teorik ve politik olarak yeniden üretti. Yirmi birinci yüzyıl Marksizmi, emeğin kendini olumlamasının pratiğine içkin yeni bir politik felsefeyi üretecektir.

Hegel'de Özdeşlik ve Fark

Martin Heidegger, *Özdeşlik ve Fark*'ın başlangıcında, düşüncenin özdeşlik içindeki dolayım gibi basit bir ilişkiyi gerçekten anlayabilmesinin iki bin yıldan daha fazla sürdüğüne işaret eder. Ona göre, Hegel'in de ait olduğu, spekülatif idealizm çağından sonra özdeşliğin birliğini sadece aynılık olarak temsil etmeyi düşünmek ve birliğin içinde hüküm süren dolayımı göz ardı etmek artık imkânsız hale gelmiştir.[1] Yine de dolayımsız ve kendiyle eşit bir özdeşlik anlayışında ısrar edilirse, özdeşlik ancak soyut bir şekilde temsil edilmiş olacaktır. Heidegger'e göre ancak iki bin yıl sonra gelen bu yeni kavrayış, felsefe sahnesinde nasıl bir değişikliğe yol açmıştır? Soyut özdeşliğin amansız bir eleştirisi olarak Hegel felsefesi, bu soru açısından hiç şüphesiz kritik bir uğraktır. Öyle ki Hegel'de soyut özdeşliğin eleştirisi, *Mantık Bilimi*'nin Öz Doktrini adlı ikinci kitabında, özdeşlik ve farka ilişkin mutlak olduğu varsayılan geleneksel düşünce yasalarını yerinden eden ve yalnızca düşüncenin değil her şeyin hakikatini ifade eden yeni bir yasanın keşfiyle sonuçlanır: çelişki yasası.

1 M. Heidegger, *Identity and Difference*, University of Chicago Press, 1969, s. 25

Her şeyin doğası gereği çelişkili olduğunu söyleyen bu yasanın yeniliği, özdeşlik ile farkın birbirine dışsal olduğunu varsaymak yerine, özdeşlik ile fark arasındaki farkın her ikisinin de içsel bir belirlenimi olarak düşünülebileceği yeni bir ufuk açmasıdır. Bu ufukta özdeşlik ve fark birbirine kayıtsız belirlenimler olmaktan çıkar. Özdeşlik farkla dolayımlı olduğu kadar fark da özdeşlikle dolayımlıdır. Özdeşliğin fark ile ilişkisinin özdeşliğin, farkın özdeşlik ile ilişkisinin farkın içkin bir belirlenimi haline geldiği bu bakış açısında, her şey yalnızca *ilişki içinde* kavranmış olmakla kalmaz. Her şeyin yalnızca başka ile ilişkisinde dışsal olarak değil, başkayla ilişkinin kendi doğasına ait bir şey olması nedeniyle içsel olarak çelişkili olduğunun olumlanmasıyla aslında her şey *ilişki* haline gelir. Hegel diyalektiğinin belki de en önemli yanı, felsefeye her şeyi sabit, kendiyle aynı bir "şey" olarak değil "ilişki" olarak düşünebilmenin zeminini sunmasıyla, düşünce ile varlığı, kavram ile yaşamı birbirine daha da yakınlaştırmakta bir atılım gerçekleştirmiş olmasıdır. Onun felsefesinde töz, kavram, devlet gibi bütün soyut özdeşlikler diyalektik bir ilişkisellik haline gelir. Bu atılım, modern felsefenin çoğu kez aşmak isterken sürekli içine geri düştüğü ikiciliğin eleştirisinde özellikle önemli olacaktır. Hegel'in düşünce ile varlığın, öznellik ile nesnelliğin ya da birey ile devletin birliğini gösterebilmesi sayesinde, bu kutuplardan birini merkeze alarak diğerini dışlayan "soyutlayıcı" bütün yaklaşımları eleştirebilmesini sağlayan bu diyalektik atılımdır. Yine de diyalektikte özdeşlik ve farkın ortak hakikati olarak çelişki, bu atılımı mümkün kılan şey olmakla birlikte onun sınırlarının da bir göstergesi haline gelir. Hegel diyalektiğinde ikilikler değil ikilikler arasındaki kayıtsızlık ya da uzlaşmaz karşıtlık ortadan kaldırılır. Özdeşlik ile fark ilişkisi üzerinden düşünüldüğünde, bu belirlenimler birbirlerini ortadan kaldıran ya da birbirine kayıtsız dışsal öğeler olmaktan çıkar, birbirlerini üretebildikleri oranda kendilerini yeniden üretebilmelerine dayalı aynı diyalektik ilişkinin öğeleri haline gelir. O halde ayırt edici olduğu kadar bütünleştirici bir ilişkiyi ifade eden diyalektik, özdeşlik ile farkın birliğini göstererek özdeşliği soyut ve belirlenimsiz bir bütün olmaktan çıkarır ama bu birliği

sağlayabilmek adına farkı ancak çelişki ve dolayısıyla olumsuz olarak kavrar. Farkın bu olumsuz kavranışında, karşıtların birliği ya da farkla dolayımlanmış özdeşlik sadece bir sonuç değil aynı zamanda bir ön varsayımdır. Başka bir deyişle, çelişki Hegel diyalektiğinde, karşıtını mutlak biçimde olumsuzlayan değil onunla birlik içinde olan farktır. Bu nedenle diyalektik, Marksist gelenekte genel olarak kabul edildiği üzere varlığın sonunda onu yok edecek olan kendi içindeki çelişkisinin gelişiminin değil varlığın karşıtıyla çelişerek kendini yeniden üretiminin soyutlamasıdır. Hem soyut özdeşlikten hem de basit farktan daha üstün bir belirlenim olarak önerdiği çelişkiyi nasıl anlamlandırdığını görebilmek adına şimdi Hegel'i takip etmeye başlayabiliriz.

Özdeşlik ve Fark Diyalektiği

Hegel'e göre A=A biçimindeki düşüncenin ilk ve temel yasasının özdeşlik anlayışı, özdeşliği yalnızca kendiyle eşitlik olarak koyabilen, içi boş bir özdeşliktir. Yasanın demek istediği, özdeşliğin fark olmadığı, başka bir deyişle özdeşlik ile farkın farklı olduğudur. Ama bu denildiği anda özdeşliğin farklı olduğu da söylenmektedir. Bunun anlamı, özdeşliğin, sadece kendi dışındaki bir şeyle ilişkili olarak dışsal bakımdan değil, kendi doğasında içsel olarak farklı olduğudur. Bu aynı özdeşlik yasasının olumsuz biçimdeki ifadesi olarak çelişmezlik yasası ise şöyle der: "A aynı anda hem A hem A-olmayan olamaz." Bu önermede de A ve A-olmayan bir yandan ayırt edilirken bir yandan da bir ve aynı A'yla ilişkilendirilmeleri itibariyle birleştirilir:

> Dolayısıyla bu değerlendirmeden çıkan sonuç, öncelikle farka karşıt olarak yalnızca soyut özdeşliği hakikat olarak ifade eder görünen özdeşlik ya da çelişmezlik yasasının bir düşünce yasası değil, bunun tam karşıtı olduğu, ikinci olarak ise bu yasaların demek istediklerinden daha fazlasını, yani bu karşıt mutlak farkı içerdiğidir.[2]

Bununla birlikte özdeşliğinin hakikatinin ancak fark yoluyla dile gelmesi gibi, farkın hakikati de ancak özdeşlikle ifade

2 G. W. F. Hegel, *Science of Logic*, Humanities Press, 1976, s. 416

edilebilir. En başta, basit farkın anlamı, onun kendiyle ilişkili bir fark olmasıdır. Bu yönden, o kendisinin olumsuzluğu, bir başkanın değil ama kendinin kendinden farkıdır:

> Ama farktan farklı olan, özdeşliktir. Fark, dolayısıyla, kendisi ve özdeşliktir. İkisi birden farkı oluşturur; o hem bütün hem de bütünün uğrağıdır. Aynı şekilde basitçe farkın fark olmadığı, farkın ancak özdeşlikle ilişki içinde fark olduğu söylenebilir, ama daha doğrusu, o fark olarak eşit derecede özdeşliği ve bu ilişkinin kendisini içerir. Fark hem bütün hem de kendi *uğrağı*dır, tıpkı hem bütün hem de uğrağı olan özdeşlik gibi.[3]

Peki, hem kendi içinde bir bütün hem de bu bütünün uğrakları olarak düşünüldüklerinde özdeşlik ve fark belirlenimlerinin kendiyle ve birbirleriyle ilişkisi ne olacaktır? Hegel'e göre *çeşitlilik* (*diversity*), fark ve özdeşliğin ilişkisinin henüz dışsal bir kavranışıdır. Birbirlerinden değişik (*diverse*) olmalarının anlamı, fark ve özdeşliğin kendiyle ilişkili olması ve aralarındaki farkın onlara dışsal olmasıdır. Değişik uğraklar olarak, özdeşlik ve fark karşılıklı olarak ilişkili ama birbirine kayıtsızdır. Bu nedenle çeşitlilikte, bu iki uğrak arasındaki ilişki dışsal olduğu için özdeşlik ancak benzerlik (*likeness*), fark ise sadece benzeşmezlik (*unlikeness*) biçimini alır. Bir şeyin başka bir şeye benzerliği ya da benzemezliği ne birini ne de diğerini ilgilendirir, her biri hâlâ sadece kendiyle bir ilişkidir. Tam da her birinin kendiyle ilişkili olması ve birbiri üzerinde hiçbir belirleneme sahip olmaması yüzünden, fark yok olur. Bunun tersine *karşıtlık* ise özdeşlik ile farkın, çeşitlilikte olduğu gibi yalnızca birbirine kayıtsız belirlenimler değil aynı zamanda olumsuz bir birliğin uğrakları olarak birbirleriyle ilişkili hale geldiği fark biçimidir:

> "Karşıtlıkta...fark tamamına erer. O özdeşlik ile farkın birliğidir, onun uğrakları tek bir özdeşlikte farklıdır ve dolayısıyla karşıttır."[4]

Hegel'de karşıtlığın, tek yanlı bir biçimde iki belirlenimi birbirinden ayıran bir ilişki olarak kavranışı söz konusu de-

3 *A.g.y.*, s. 417
4 *A.g.y.*, s. 424

ğildir. O iki uğrağı ayırmakla birlikte birleştirici bir ilişkinin ifadesidir:

> Her biri kendisi ve kendi başkasıdır, sonuç olarak her biri kendi belirliliğine başkada değil kendi içinde sahiptir. Her biri kendine göndermelidir ve başkaya gönderme yalnızca kendine bir göndermedir. Bunun ikili bir yönü vardır: Her biri kendi içindeki bu başkalığın içererek aşılması olarak (*sublation*) kendi yokluğuna (*non-being*) göndermedir, dolayısıyla kendisinin yokluğu yalnızca kendisinin bir uğrağıdır.[5]

Buradan bakıldığında, karşıtlık, her iki uğrağın da ancak diğerini kendinden ayırdığı ve böylelikle de karşıtını kendi içinde taşıdığı oranda kendi hale gelebildiği bir dolayım ilişkisidir. Çeşitlilikte, farkın iki ucu ya da uğrağı birbirinden tamamen ayrı düşerken, karşıtlıkta her iki uğrak da ancak diğeri var olduğu oranda var olabilir. Bununla birlikte her iki uğrak da çeşitlilikte olduğu gibi karşılıklı olarak birbirini dışlar ve birbirine kayıtsızdır. Her bir uğrağın karşıt uğrağını hem dışladığı hem de içerdiği koşulda kendiyle aynılaşabildiği ilişkinin Hegel'deki hakiki kavramı ise *çelişki*dir. Kendi karşıt belirlenimini kendi içinde taşıması itibariyle, karşıtıyla ilişki artık ona dışsal ve kayıtsız bir şeyle ilişki değildir:

> [Refleksiyon belirleniminin varlığını sürdürmesi] –sadece onun yoluyla dışsal bir şeyle bir ilişki olmaktan çıktığı- karşıt belirlenimini kendi içinde barındırması kadar, aynı anda kendi olması ve kendisine göre olumsuz olan belirlenimi kendinden dışlamasına dayanır. Dolayısıyla o *çelişki*dir.[6]

Aslında Hegel'e göre fark, halihazırda zımni olarak çelişkidir. Çünkü fark, bir yandan "*bir* olmadıkları sürece var olabilen yanların *birliği*", öte yandan da "*aynı ilişki içinde* ayrıldıkları oranda var olabilen yanların *ayrılması*"dır.[7] O halde çelişkinin, bir belirlenim ile diğer belirlenim arasındaki farkın kayıtsız ve dışsal bir fark olmaktan çıkıp içsel bir fark olarak kavranmış biçimi olduğu söyleyebiliriz. Başka bir deyişle çelişki, birbirine

5 *A.g.y.*, s. 425
6 *A.g.y.*, s. 431
7 *A.g.y.*, s. 431

kayıtsız ya da karşıt olarak konulmuş belirlenimleri birbirinden ayırmakla beraber aynı zamanda onları bütünleştiren bir ilişkidir. Nitekim fark çelişki olarak görüldüğünde, özdeşlik ile fark arasındaki fark, fark olmayan bir fark haline gelir. Özdeşlik yanından bakıldığında çelişki, farkın özdeşliğe içselleşmiş biçimidir. Fark yanından bakıldığında ise, çelişki özdeşliği önvarsayan farktır. Çelişki, farkın özdeşlikle, özdeşliğin ise farkla birlik içinde kavranmış biçimidir. Başka bir deyişle çelişki, çeşitlilikte olduğu gibi kayıtsız ya da karşıtlıkta olduğu gibi birbirini mutlak biçimde dışlar görünen belirlenimler arasındaki ayrımı, bunların birliğini kuran bir öğe haline getirir. Hem kendiyle hem de kendi olmayanla bir ilişki ve dolayısıyla çelişkili bir şey olarak her şey, kendini ürettiği oranda karşıtını üretirken karşıtını ürettiği oranda da kendini üretir. *Mantık Bilimi*'nde henüz özdeşlik ve fark gibi düşüncenin belirlenimleri bağlamında ve bu anlamda soyut bir şekilde ele alınan bu diyalektik, *Hukuk Felsefesi*'ne gelindiğinde kendini maddi, toplumsal bir ilişkinin üretimi olarak gösterir.

Diyalektik Bir İlişki Üretimi Olarak Devlet

Özdeşlik ve fark diyalektiğinin sonucu olarak çelişki, Hegel'e egemenlik teorisinde, devlet ve toplum arasındaki farkı egemenliğin birliğini üreten ve yeniden üreten bir dinamik haline getirebilmenin perspektifini sunar. Çelişkide zımni olarak bulunan farklar ya da karşıtlar arasındaki "birlik" düşüncesi, Hegel'de devlet ve toplumun aralarındaki ayrım ortadan kaldırılmaksızın bir arada tutulabilmesi fikrinin de kaynağı haline gelir. Öyle ki Hegel'de devlet ve toplum arasındaki ayrım ve bu ayrımdan kaynaklanan çelişkiler, devletin bekasını sürekli tehdit eden bir faktör yerine tam da onun yeniden üretiminin koşuludur. Hegel'in egemenlik teorisine yaptığı bu katkının yenilikçi yanı, onun kendinden önceki siyaset felsefelerinde hâkim olan sözleşme temasını yerinden etmesiyle daha da belirginleşir.

Bilindiği üzere, modern egemenlik teorisinin önemli dayanaklarından biri olarak "sözleşme", bireylerin kurucu iradesini egemenliğin kaynağı haline getirir ve bu yönüyle,

tanrısal aşkınlığın bir referans olmaktan çıkmasından sonra egemenliğe dünyevi bir temel kazandırılmasında önemli bir işlev görür. Sözleşme, egemenliği kurucu toplumsal bir işlemdir. Sözleşme yoluyla, bireyler, kendi iradelerinden üstün gördükleri bir irade olarak egemenliği kendi elleriyle yaratırlar. Sözleşme, devleti bireylerin iradelerinden türetmesi yönüyle onun üretimine ve kuruluşuna dair dünyevi bir anlayışın ifadesidir. Bununla birlikte, egemenliğin bireysel ve toplumsal pratiklerle bütünleşmesi üzerinden bakıldığında, "sözleşme" bu sorunun çözümünden daha çok bu soruna kaynaklık eden bir çerçeve haline gelir. Çünkü bireylerin egemenliği kurucu işlemi olarak sözleşme, sonuçta egemenliğin hakkını bireylerin hakkından yalıtarak aynı zamanda onları egemenliğe yabancılaştırır ve egemenlikten dışlar. Bireyleri egemenliğe içeren sözleşme işlemi, egemenliği bireyleri dışlayan bir güç olarak kurar. En baştaki kurucu işlemin ortadan kaldırdığını varsaydığı bireyler ile egemenlik arasındaki ayrılık, sözleşmenin sonunda geri döndürülemez bir şekilde kalıcılaşır. Bu noktadan sonra bireylerin kendini devlette, devletin ise kendini bireylerde nasıl bulabileceği sorusuna sözleşmenin ilkesinden ve içinden bir yanıt üretmek imkânsızlaşır.

Devletin kuruluşunu gerçek ya da kurgusal bir sözleşmeye dayandıran bakış açılarının sınırı, tam da onların bu sorun karşısında tatmin edici bir yanıt üretememeleridir. Sözleşmenin kavramı gereği iki taraflılığı içermesi ve tarafların keyfi seçimlerinin bir ürünü olması nedeniyle, bu teoriler bireyin hakkı ile egemenin hakkı arasındaki karşıtlaşmaya ancak kısmi bir çözüm önerebilirler. Nitekim Hegel açısından da sözleşme teorilerinin sunduğu çerçevenin yetersizliği, onların birey ve devleti soyut özdeşlikler olarak düşünerek birbirinden bağımsız iki taraf olarak varsaymalarıdır. Bu varsayım nedeniyle, bu teorilerin birey ile devletin birliğinin kavrayışına yükselmeleri imkânsız hale gelir. Öznel iradelerin bireyselliğini merkeze aldıkları için de bireylerin tikelliği ile devletin evrenselliğini ancak dışsal bir birlik içinde gösterebilirler. Oysa Hegel, birey ile devlet arasındaki ilişkiyi bir sözleşme yerine diyalektik bir birlik olarak kavrayarak, devletin birey ve topluma, birey ve toplu-

mun devlete nasıl içselleştirilebileceğine dair yeni bir perspektif sunar. Sözleşme devletin evrenselliğini birey ve toplumun tikelliği karşısında kayıtsız kıldığı için, onu ancak soyut bir özdeşlik olarak düşünebilir. Oysa Hegel'de özdeşliğin soyut bir birlik yerine fark içeren çelişkili bir birlik ve dolayısıyla diyalektik bir ilişkisellik olarak düşünülmesine uygun olarak, devlet de kendi olumsuzu olarak birey ve toplumdan farkını hem içeren hem de dışlayan çelişkili bir birlik haline gelir. Bu açıdan Hegel'in egemenlik teorisinde birey ile devlet birbirini iptal eden mutlak karşıtlıklar yerine kendisini ancak karşıtını yeniden üreterek üretebilen çelişkilerdir. Devlet bireyi birey olarak, toplumu toplum olarak üretebildiği oranda kendini yeniden üretebilir. Tersinden birey ve toplum kendilerini üretirken devleti yeniden üretirler. Birey ve toplum ile devlet arasındaki bu diyalektik, Hegel'de çok somut biçimler alır. Onun özel çıkarın genel çıkar, genel çıkarın ise özel çıkar olarak örgütlenmesinin alanları olarak önerdiği sivil toplumun "polis" ve "korporasyon" örgütlenmeleri ile devletin yasama gücü içinde yer alan "meclisler", diyalektikte çelişkinin ayırt edici olduğu kadar bütünleştirici işlevinin kurumsallaşmış biçimleri olarak karşımıza çıkar. Bu kurumların her biri, devlet ve toplum arasındaki ayrımı ortadan kaldırmak yerine bu ayrımı onların bir arada var olabilmesinin koşulu haline getirir. Özel çıkarın genel çıkara, genel çıkarın özel çıkara nüfuzunu sağlayan bu dolayım organlarının varlık nedeni, toplum ve devlet arasındaki ikiliktir. Tam da bu nedenle bu dolayım organlarının işlemesi, bu ikiliği ortadan kaldırmak yerine onu yeniden üretir. Sonuçta devletin varlığı bireyler ve toplum ile devlet arasındaki ikiliği üretirken, bu ikiliğin dolayım organları sayesinde yeniden üretimi ancak devleti yeniden üretir. Başka bir deyişle diyalektik bir kuruluş olarak devlette, tıpkı sözleşme teorilerinde olduğu gibi, devletin bireyler ve topluma aşkınlığı ortadan kalkmaz, ancak bu teorilerden farklı olarak bireysel ve toplumsal pratikler yoluyla aşağıdan yeniden üretilir.

Günümüzün devlet biçimlerinde, toplumsal ilişkilerin artan karmaşıklığına uygun olarak, devletin kendini bireysel ve toplumsal pratikler üzerinden dolayımlamasının biçimleri

de çeşitlenmiştir. Ancak Hegel'in egemenlik teorisine kazandırdığı görüş açısından, bu dolayımlar diyalektiğin maddi bir ilişki olarak örgütlenmesinin farklı biçimleridir. Devleti üreten ve yeniden bir mantık olarak görüldüğünde, devletin eleştirisi aynı zamanda diyalektiğin eleştirisi anlamına gelir. Böyle bir eleştiri ise temelini ancak fark ve farklar arası ilişkinin, özdeşliği ön varsayıma, farkı ise olumsuzluğa indirgeyen çelişkiden bağımsız bir kavranışında bulabilir.

Fark mı Başka mı?

Deleuze'de ontolojik bir statü kazanan "fark" ile Levinas'ta Aynı'nın terimlerini sorgulayabilecek etik bir özne olarak konulan "Başka," felsefe tarihi içinde farka verilen geleneksel anlamlarla karşılaştırıldığında, radikal bir yeniliği ifade eder. Bu iki filozofun ortak paydası, farkı ona atfedilen bütün "göre"li anlamlardan kurtarmak, onu ancak olumsuzlama ya da çelişme yoluyla kendi dışında bir şeye referansla tanımlama yönündeki bütün girişimlerden mesafe almaktır. Bu payda temelinde, Deleuze ve Levinas, "fark"ı ancak bir şeyden farklılık ya da iki şey arasındaki fark olarak kavrayabilen göreli bakış açısının ötesine geçer ve farkı mutlak olarak ve kendinde anlamanın ufkunu açarlar. Fark, göreli ve dışsal bir yoldan bir şeyin bir belirlenimi ya da özelliği olmanın ötesinde, kendi başına bir doğa olarak konulabilir mi? İki filozofla da meşgul olmanın doğurduğu ilk sorulardan biri budur. Düşündürtücü olan, farkı mutlak fark olarak anlamak isteyen Deleuze içkinliğin radikal bir savunusunu geliştirirken, Levinas'ın başkanın indirgenemez dışsallığını olumlamak için tavizsiz bir aşkınlık fikrine yaslanmasıdır. Bu iki konumu karşılaştırmalı olarak daha an-

laşılır kılabilmek için, önce içkinliğin ve aşkınlığın Deleuze ve Levinas'taki anlamlarına gitmeliyiz.

Deleuze'ün bütün bir felsefi evriminin ayırt edici özelliği, içkinlik ve aşkınlık arasında koyduğu ve her daim bağlı kaldığı radikal ayrımdır. Buradaki "radikal" nitelendirmesi özellikle dikkate alınmalıdır. Çünkü Deleuze, aşkınlığın karşısına içkinliği koymakla yetinmez, içkinliğin kendisini de her türlü aşkınlıktan arındırmaya girişir. Deleuze'e göre, içkinlik "bir şey"e içkinlik olarak alındığında, içkinliğin savunusunun Tanrı ya da özne biçimi altında aşkının yeniden üretimiyle sonuçlanmasının önünde hiçbir engel yoktur.[1] Öyleyse içkinlik, aşkınlığın yeniden tesisine dönüşmeyecek bir biçimde, kendisine içkin olarak, "saf içkinlik" olarak anlaşılmalıdır. Bu mutlak içkinliktir, çünkü geriye içkinliğin içkin olabileceği (içkinliğin kendisinden başka) hiçbir şey bırakmaz. Böyle bir saf içkinlik, ontolojinin diline çevrildiğinde bu kaçınılmaz olarak şu anlama gelir: Dünyanın ya da herhangi bir şeyin, kendisine aşkın ve dışsal hiçbir nedeni ya da ilkesi yoktur. Deleuze'ün farkı mutlak ve kendinde fark olarak anlaması, onun bu saf ve mutlak içkinlikten, başka bir deyişle nedensellikleri aşkınlaştırmak ve hiyerarşileştirmek yerine, içkinleştirmek ve yüzeyleştirmekten yana tavrıyla birebir örtüşür. İçkinlikten itibaren düşünüldüğünde, fark, özdeşliğe göre ve dolayısıyla ikincil ve dışsal bütün anlamlarından kurtulur. Artık sorun, özdeş sayılan bir varlığın başka bir şeye göreli olarak nasıl belirlenim kazandığı, tüm farklılaşmalarının altında yatan bir dayanak olarak kendisini nasıl sürdürebildiği değildir. Asıl olan, farkın içkin bir nedensellik olarak varlığın hareketi ve kurucusu olarak kavranmasıdır. Böyle bir fark anlayışıyla Deleuze, ontolojinin kadim "Varlık nedir?" sorusunu "Varlık nasıl hareket eder?"[2] sorusuyla yerinden eden Bergson'u takip etmektedir. Ve farkın mutlak olumlanışı, varlığın olumlayıcı bir hareket olarak düşünülmesiyle aynı anlama gelecektir.

1 G. Deleuze ve F. Guattari, *Felsefe nedir?*, YKY, 1996, s. 48

2 M. Hardt, *Gilles Deleuze: An Apprenticeship in Philosophy*, Minnesota Press, s. 113. [*Gilles Deleuze: Felsefede Bir Çıraklık*, çev. Ali Utku, İsmail Öğretir, Birey Yayınları, 2002]

Bunun tersine, Levinas, Deleuze'den, Başka'ya ve Başka'nın indirgenemez dışsallığı olarak aşkınlığa ontolojik değil, etik bir anlam vermesiyle ayrılır. Hatta Levinas, Parmenides'ten bu yana Batı felsefesini, genellikle bir ontoloji, bir birlik felsefesi olmasıyla bağlantılı olarak, bir içkinlik felsefesi olduğu için eleştirir. Savaşı, terörü ve Holokost'u yaşamış bu düşünürün eleştirisinin hedefinde, totalitarizm ve onun Batı Felsefesi'ndeki kaynağı olarak gördüğü Aynı ile Aynı'nın kendisi dışındaki her şeyin dışsallığını ortadan kaldıran ve her şeyi kendisine içkinleştiren bütünleştiriciliği vardır. Levinas, Aynı'yı ayrıcalıklı kılan ve Başka karşısında sürekli dehşete düşen gelenek karşısında, Başka'nın Aynı'nın terimlerine mutlak dışsallığını ve aşkınlığını tesis etmeye girişir. Levinas'ta aşkınlık, Aynı ve Başka arasındaki ilişkinin, aralarındaki ayrılığı asla ortadan kaldırmadığı biçimsel bir yapı olarak karşımıza çıkar. Bu biçimsel yapı, Levinas'a göre, Aynı'nın terimlerinin ve özdeşliğinin Başka'nın sorgulamasına açık hale geldiği etik ilişkide somutlaşır. Aynı'nın felsefedeki "emperyalizm"ine karşı, Başka'nın perspektifini benimseyen Levinas'ın temel meselesi, Başka'yı felsefeye Aynı'nın özdeşliğini kesintiye uğratabilecek etik bir koşul olarak tanıtmak ve bu etik koşul temelinde, aynılığının ve özdeşliğinin ötesine geçebilen yeni bir öznelik biçimine varmaktır.

Öyleyse, Levinas'ın aşkınlığı ve Başka'yı etik bir anlamda olumlaması ile Deleuze'ün içkinliği ve farkı ontolojik bir temelde olumlaması, özdeşliğin ve aynılığın farka ve başkalığa göre önceliğini sorunsallaştırmak gibi ortak bir derdi paylaşır. Yine de bu ortaklığın vurgulanması, aralarındaki mühim farkın gözden kaybedilmesine yol açmamalıdır. Deleuze'ün sorunsallaştırması, özdeşlik ve aynılıktan da öte "özne"nin bir eleştirisidir. Deleuze'de fark, varlığın kendini olumlama hareketidir. Bu yüzden onun etiği, "aşkınlığı kurtarmanın modern bir yolu" olarak gördüğü "özne" ve ona bağlı bütün aşkın tasarımlardan kurtarılmış, radikal bir pratik felsefedir. Oysa Levinas'ta Başka, her şeyden önce Aynı'nın aynılığını kesintiye uğratabilecek eleştirel bir öznedir ve onun etiği de bu yüzden "kişiyi kimliğinden eden, onun kendinden hoşnut kayıtsızlığına meydan

okuyan ve akılcılığı alt üst eden" bir şüphe etiğidir.[3] Levinas da özerk bir bilinç ve irade olarak tanımlanan modern özneyi eleştirir, ama onun yerine Başka'nın eleştirelliğiyle koşullu "sorumluluğun özne"sini koymakla yetinir. İnsanı akıl ve iradeye sahip etkin ve özerk bir doğa olarak tanımlayan bütün ben-merkezli hümanizmlerle karşılaştırıldığında, Levinas'ınki Başka'nın perspektifine yerleşen radikal bir hümanizm, radikal bir özne felsefesidir.

Başka'nın Filozofu Levinas

Deleuze'ün içkinliği saf ve mutlak bir içkinlik olarak tanımlaması gibi, Levinas da aşkınlığın geleneksel anlamlarından mesafe alır ve içkinliği yeniden tesis etmeyen, tavizsiz bir aşkınlık fikri geliştirmeye çalışır. Levinas, aşkınlıktan insanın kendi koşullarını terk ederek mistik bir yoldan ya da ölümde erişeceği, bu dünyanın ötesindeki hakiki bir hayatı anlamaz. O, Hegel'in Tin felsefesinde olduğu gibi, Aynı'nın tarihin sonunda bütün başkalıkların ortadan kalkmasıyla kendiyle yeniden bütünleştiği bir içkinlik felsefesine de eşit derecede mesafelidir. Başka'yla ilişkinin yapısı olarak aşkınlık, sonunda ilahi ya da tarihsel bir bütünleşmeyle ya da içkinleşmeyle ortadan kalkacak bir şey değildir.[4] Her şeyin ötesinde, yukarıda belirttiğimiz gibi, Levinas'ta aşkınlık, ontolojik değil, etik bir anlama sahiptir. Çünkü Varlığın düzeninde ele alındığı andan itibaren, aşkınlık nihai olarak içkinliğe dönüşmek zorunda kalacaktır:

> Ontoloji olarak kurulan Varlıkla ilişki, var olanı kavramak ve yakalamak için onu nötrleştirmeye dayanır. Dolayısıyla o, olduğu haliyle başkayla bir ilişki değil, başkanın aynıya indirgenmesidir...Tematikleştirme ve kavramsallaştırma –üstelik bu ikisi birbirinden ayrılamaz- başkayla değil, tersine başkanın bastırılması ve sahiplenilmesiyle barışıktır. Çünkü sahiplenme başkayı olumlar, ama ancak onun bağımsızlığının bir olumsuzlaması içinde.[5]

3 R. Bernasconi, *Levinas Okumaları*, Pinhan Yayıncılık, 2011, s. 32
4 E. Levinas, *Totality and Infinity*, Duquesne University Press, 1979, s. 52
5 *A.g.y.*, s. 45-6

Levinas'a göre Ben'in özdeşliği veya aynılığı, "en üst dereceden bir özdeşleme, hatta özdeşleşme fenomeninin bizzat kaynağı"[6] olduğu içindir ki o Başka'yla ontoloji dahil, her türlü ilişkisinde onun bağımsızlığını ortadan kaldırmak, ondan yine kendine geri dönmek ister. Ben, böyle bir özdeşlik olduğu içindir ki her şeyde yeniden kendini bulmak ve her nesneyi, her özelliği, her varlığı aynı olarak tespit etmek ister. Ancak Levinas burada, Hegel'de olduğu gibi, aynılığın kuruluşunu Başka'yla diyalektik bir karşıtlığa bağlamaz. Bunun yerine, aynılık ve kendiyle eşitlik, tam manasıyla bir egoizmdir:

> Ben'in bu özdeşleşmesi, kendini basit bir "yineleme"den ibaret değildir: Ben'in özdeşliği söz konusu olduğunda, "A, A'dır" demek, "A, A için kaygılanır" ya da "A, A'dan keyif alır" ve her zaman için "A, A'ya yönelmiştir" anlamına gelir. Benin dışında olan, ihtiyaç duyan beni kışkırtır: Benin dışında olan ben içindir. Kendiliğin totolojisi bir bencilliktir.[7]

Peki, böyle bir bencillik olarak Aynı, Başka'yla onun başkalığını ortadan kaldırmadan ilişkiye girebilir mi? Aynı ile Başka'nın ilişkisinin aralarındaki mesafeyi, aralarındaki mesafenin ise ilişkiyi ortadan kaldırmadığı bir koşul olabilir mi? Levinas, Aynı'nın kendiyle yeniden bütünleşebilmek için Başka'yı kendi terimlerine indirgemesine ancak Başka'nın direnebileceğini söyler. Aynılığın eleştirisi, ancak Başka'dan kaynaklanabilir. Başka, Aynı'nın ona dönük bütün girişimlerini önceleyen bir başkalık ve mutlak aşkınlık olduğu içindir ki Aynı'nın sürekli kendine geri dönüş hareketini, özdeşliğini ancak o kesintiye uğratabilir. Nitekim Levinas, böyle bir mutlak dışsallık ve aşkınlık olarak Başka'yla ilişkiyi, Descartes'ta "Düşünüyorum" un Sonsuzla kurduğu, ama onu asla içeremediği ve ondan ayrı olduğu ilişki gibi anlayabileceğimizi söyler. Şeyler ile şeylerin bizde bulunan ideaları arasında bir örtüşmeden bahsedebilirken, Sonsuz ideası, ideası olduğu şey bu ideayı sürekli aştığı için, tüm bu diğerlerinden ayrılır. Sonsuz ile Sonsuz ideası arasındaki mesafe, sonsuzun içeriğinin bizzat

6 E. Levinas, "Başka'nın İzi", der. Z. Direk ve E. Gökyaran, *Sonsuza Tanıklık* içinde, Metis Yayınları, 2003, s. 129

7 *A.g.y.*

kendisidir. Sonsuz, mutlak başkadır ve bu yüzden Sonsuz ideası, onu düşünen Ben'e mutlak dışsallığını asla kaybetmeyen bir şeyle bir ilişkidir. Öyleyse Başka, kavramından sürekli taşan, anlama ilişkisi içinde tüketilmesi olanaksız bir sonsuzdur. Başka'nın fikrine sahip olmak, kavramından sürekli fazla olanın kavramına, kavramıyla kendisi asla örtüşmeyen, aşkınlığını koruyan sonsuzun fikrine sahip olmaktır. Başka onu bir kavramla bütünleştirme çabasından sürekli kaçar. Sonsuzluk, onun bilinemezliğinde değil, bu ele geçmezliğinde, temellük edilemezliğindedir. Başka'ya, onu sahiplenmemiz için bize kendini sunan ya da buna direnen ne bir bilgi ne de bir ihtiyaç nesnesi olarak yaklaşılabilir. Başka'nın başkalığı, Aynı'yı sınırlamasından ya da ona direnmesinden gelmez. O basitçe özdeşliğin tersi de değildir. Çünkü Başka, Aynı'nın ona dönük bütün girişimlerini önceleyen dışsallıktır. Başka, göreli değildir ya da Aynı'ya göre değildir. O, mutlak başkadır.

Bu nedenle, böyle indirgenemez bir aşkınlık olarak Başka'yla ilişkiye girmenin Levinas'taki temel anlamı, Başka'ya Aynı'nın egoizmi üzerinde hak tanımak olacaktır. Nasıl ki etik, Levinas için, her türlü felsefeyi öncelemesi gereken bir ilk felsefe ise, Başka'yla ilişki de her şeyden önce etik bir ilişki olacaktır. Etik bir ilişkide, Başka bir ihtiyaç ya da bilgi nesnesi değil, dil yoluyla ilişki kurduğumuz bir muhataptır. Çünkü Başka'yı muhatap olarak almak, aynı zamanda onun ötekinin düşüncesini ya da söylediğini daima kesintiye uğratabilme, bozabilme ve aşabilme kapasitesini tanımak anlamına gelir. Başka'yı anlamak, aslında ondan öğrenmektir, ondan almaya açıklıktır. Başka'yla karşılaşma Aynı için, Aynı'nın bencil kendiliğindenliği içinde asla giremeyeceği bir kendini sorgulama deneyimidir. Başka'ya yönelim, özdeşliğini yeniden olumlamanın egoist tavrı değil, özdeşliğinin sorgulanmasına açık hale gelmenin etik tavrıdır. Bu gerçekten mümkündür, çünkü Başka, Ben için ne alt edilmesi gereken bir tehdit ne de düşünceyle ya da başka bir yoldan temellük edilmesi gereken bir nesnedir. Başka'nın mevcudiyeti, adeta Aynı'nın ya da Ben'in yanıt vermekle sorumlu olduğu bir sesleniştir.

Yine de Başka'yla kurulan ilişki, Levinas'ta Ben'in kendini Başka'da yitirmesi, onda eriyip gitmesi anlamına gelmez. Tersine, Levinas bu ilişkide Ben'in biricikliğinin ya da bireyleşmesinin asıl ilkesini görür. Elbette artık Ben'in bireyselliği, kendine sahip bir bilinç ve irade olarak özerkliğinde bulunamaz. Başka'yla etik ilişkide, ona karşı duyulan sorumlulukta, nihai olarak hep kendi varlığıyla meşgul olan Ben, egoizminin hapishanesinden çıkar ve yeni bir özneliğin deneyimine girer. Özdeşliğini artık özerkliğinde değil, yaderkliğinde bulur. Bilmenin ve ihtiyaç duymanın egoist öznesi, Başka'ya karşı sorumluluğun etik öznesi haline gelir.

Levinas, gerçekten de etiği felsefenin temeli haline getirerek Başka'yla ilişkilenmenin anlamını ve biçimini değiştirir. Başka'nın mutlak aşkınlığını düşünmek, Aynı ve Başka arasındaki ilişkiyi, Hegel'deki diyalektik karşıtlığın ötesinde düşünmektir. Aşkınlığın ima ettiği indirgenemez dışsallık ve ayrılık, diyalektikte kendini üretirken karşıtını, karşıtını üretirken kendini yeniden üretmeyi mümkün kılan olumsuzluk dinamiğinin işleyişini imkânsız kılar. Bir üretim ve yeniden üretim mantığı olarak diyalektik, terimlerin birbirlerini olumsuzlamasını onların birliklerinin koşulu olarak koyar. Diyalektik olumsuzlukta, dışsallık ve bu anlamda aşkınlık korunamaz. Oysa Levinas'ta aşkınlığın mutlaklılığı, tam da onun Aynı'yla herhangi bir birliğe ve bütünleştirmeye tabi kılınamamasından gelir. Başka'nın eleştirelliğinin kaynağı, onun Aynı'ya aşkınlığı ve bütünleştirilmeye direnişidir. Ama burası, Levinas'ın başkalık düşüncesinin gelip dayandığı sınırdır da. Öyle görünüyor ki Levinas içkinliği sadece bir egoizm ve aynılaştırma olarak düşündüğü için, başkalığı da ancak mutlak bir aşkınlık olarak düşünebilmektedir. İçkinlik, (Deleuze'ün deyişiyle) Aşkın'ın gelip bize kurtaracağı bir hapishanedir.[8] Levinas'ta, evet, Başka Aynı'ya göreli olarak değil, mutlak ve kendinde bir başkalıktır. Ama başkalık öncelikle Aynı'nın içkinliğinin bir eleştirisi olarak düşünüldüğü için, Levinas'ın felsefesinde Aynı'daki başkalığın olumlanması da ancak bir sorumluluk etiğinin sınırları içinde kalır.

8 G. Deleuze ve F. Guattari, *Felsefe nedir?*, YKY, 1996, s. 49

Levinas'ın bütün felsefeyi koşullaması gereken etiğinde, öznelik artık Aynı'nın özerkliğiyle değil, Başka'ya karşı sorumluluğun getirdiği yaderklikle tanımlanır. Ama özerklikten yaderkliğe geçiş, bir dayanak olarak özneyi ortadan kaldırmaz.

Farkın Filozofu Deleuze

Hiç şüphesiz Levinas, felsefi düşünüşün "fark"a duyarlılaştırılmasında çok önemli bir katkıdır. Ama Deleuze, bunun ötesine geçer. Onun farkın bakış açısına yerleşen felsefesinde, eleştirellik tam anlamıyla kuruculuğa, ontoloji ve etik tam anlamıyla pratiğe ve maddiliğe içkin hale gelir. Daha erken metinlerinden biri olan "Bergson'da Farkın Kavranışı"nda Deleuze, farkın kavranışına göre felsefenin gelip dayanacağı yol ayrımını şöyle açıklar:

> O halde felsefe ya *bu* aracı ve *bu* amacı (içsel farka ulaşmak için doğa farklarını) kendine uygun görecek ya da şeylerle yalnızca olumsuz ve türsel bir ilişkisi olacak, eleştirinin ya da genelliğin alanında, her durumda tümüyle dışsal bir düşünüm hali içinde kalacak. Bergson, ilk bakış açısına yerleşerek felsefenin idealini şöyle belirler: "nesnesi için o nesneye özgü bir kavram kesip biçmek; yalnızca bu şeye uygulandığı için onun hâlâ bir kavram olduğunu bile söylemek zordur." Şeyle kavramın bu birliği, doğa farkları yoluyla ulaşılan içsel farktır.[9]

Deleuze, felsefi düşünüşe farkın bakış açısını kazandırmak için, Levinas'ın yaptığı gibi etiği ontolojiye göre öncelemeye gerek duymaz. Şeyin kendisi fark olarak ya da fark bir şey olarak kavrandığında, kavram artık nesnesi üzerinde, ontoloji var olan üzerinde onun başkalığını ortadan kaldıran bir tahakküme ya da emperyalizme dönüşmez. Peki, farkın bakış açısına yerleşen ve başkalığı ortadan kaldırmayan bir ontoloji nasıl mümkün olabilir? Deleuze'e göre, Bergson'un derece farkları ile doğa farkları arasında koyduğu ayrım tam da bu soruya müdahaledir. Felsefe şeylerle doğrudan ve olumlu bir ilişki kurmak istiyorsa, onları başka şeylere indirgemeden, oldukları şey olarak, yani farkıyla açıklamak zorundadır.[10] Şeylerin ne olduğu-

9 G. Deleuze, *Issız Ada ve Diğer Metinler* içinde, Bağlam Yayıncılık, 2009, s. 54
10 *A.g.y.*, s. 53

nu, hangi cinse ya da türe ait olduğunu soran bir göz, şeylere baktığında yalnızca derece farklarını görür. Oysa şeyin neden o şey değil de bu şey olduğunu soran bir göz, şeyi kendindeki farkı, yani içsel farkı içinde anlar, ondaki doğa farkını görür. Böylece, fark şeyin dışında ya da üstünde bir şey olmaktan çıkar. Varlık ya da şeyin kendisi, içsel fark haline gelir. Şeyi ancak içsel farkı açıklar. Bergson'un fark felsefesinde, ontolojinin [varlık ya da şey] "nedir?" sorusu, "hangi" [şey ya da varlık?] sorusuna dönüşür.

Böylece Deleuze, Bergson'da Hegelci diyalektikte farkın ancak olumsuzlamaya ve çelişmeye dayalı ve dolayısıyla dışsal kavranışının sağlam bir eleştirisini bulur. "Hegel'de şeyin kendinden farklılaşmasının nedeni, önce kendi olmayan her şeyden farklılaşması olduğu için", farkın hareketi (ya da varlığın oluşu) ancak bir olumsuzlama olarak düşünülebilir. Oysa Bergson'da şey, "ilk olarak, dolaysızca kendinden farklılaştığı için"[11] onun hareketi, kendini olumlamadır. Hegel'de her şey karşıtıyla dolayımlanarak hiçlik ve soyutluktan çıkıp somut ve belirli bir şey haline gelebildiği için, şeyin nedeni kendisine dışsal ve aşkındır. Oysa Bergson'da fark dolaysızca şeyin kendisi olduğu için, şeyin nedeni yine kendisidir. Fark, şeyin olmadığı şeye göreli olarak atanabilecek bir belirlenimi ya da özelliği değil, şeyin içkin nedenidir. Levinas, Hegel diyalektiğinin aynılaştırıcılığı ve bütünleştiriciliği karşısında Başka'yı mutlak dışsallık ve aşkınlık olarak korumak istemişti. Oysa Deleuze eleştirisinin hedefine öncelikle Hegel diyalektiğinde farkın olumsuz ve dışsal kavranışını koyarak, farkı olumlama, varlığı da fark olarak düşünür. Başka bir deyişle, varlığı içkin bir nedenselliğin kendini olumlama hareketi olarak kendinde düşünebilmenin ufkunu açar. Bu yüzden Deleuze'de felsefede farkın bakış açısına yerleşmek, aynı zamanda mutlak aşkınlık yerine mutlak içkinliğin bakış açısına yerleşmek anlamına gelir. Peki, böyle bir içkinlik ya da içsel farklara dayalı bir düşünüş, bizi Levinas'ın bahsettiği türden bir egoizme ya da bir özerklik fetişizmine götürebilir mi?

11 *A.g.y.*, s. 68

Tam bu noktada Deleuze'ün bütün bir felsefesini kat eden, sürekli özne-öncesi kuvvetlerin çoğulluğuna işaret eden aşkınsal ampirizmini (transcendental empiricism) gündeme getirmek aydınlatıcı olabilir. Hatırlayacağımız gibi, Kant'ın aşkınsal yönteminin arkasındaki fikir, deneyimin, deneyimin bize doğrudan vermediği, ampirik olmayan koşullarının analizidir. Ama bu koşulların aşkınsallığını, bilme yetimizin ötesindeki varlıkların aşkınlığıyla (transcendence) karıştırmamak gerekir. Nitekim Kant, bu koşulları deneyimleyen öznenin duyumsama ve anlama yetisinin a priori formlarında bulur. Kant'ın peşinde olduğu, olanaklı bütün deneyimlerin öznede merkezileşen evrensel ve zorunlu koşullarıdır. Öznedeki koşulların koşulladıklarından daha geniş olduğu bu şemada, aşkınlık özne gibi modern bir biçim altında geri döner. Oysa Deleuze, edimsel bir deneyimin edimsel koşullarını verecek bir yöntem arayışındadır. Onun transandantal ampirizminde koşullar, evrensel ve zorunlu formlar değil, yaşanan deneyimin kendisine içkin olumsal kuvvetler ve bu kuvvetlerin ilişkisidir. O yüzden Deleuze'de evrensellik ve genellik yerine tekilliğin ve farkın bakış açısına yerleşmek, herhangi bir şeyi, nesneyi, olayı ve hatta anlamı mümkün kılan kuvvetler çoğulluğunu anlamaya açık hale gelmektir:

> Eğer bir şeyin hangi kuvvet tarafından ele geçirildiğini, sarıldığını, kullanıldığını ya da onda hangi kuvvetin ifade edildiğini bilmiyorsak, o şeyin anlamını da hiçbir zaman bilemeyiz. Bir fenomen, bir görünüş ya da bir ortaya çıkış değil, mevcut bir kuvvette anlamını bulan bir belirti, bir göstergedir...Anlamı çoğul olmayan tek bir olay, tek bir fenomen, tek bir sözcük, tek bir düşünce yoktur. Herhangi bir şey onu ele geçiren kuvvetlere göre kimi kez böyle, kimi kez şöyle, kimi kez daha karmaşık bir şey olur.[12]

Bir şeyin neden *bu* şey olduğunun ve diğer şeylerle bağlantılarının ancak değişken bir kuvvetler çoğulluğu ve ilişkisi içinde düşünüldüğü böyle bir ampirizmde, özne de ancak çözülmeye ve yeniden bileşmeye açık bir kuvvetler bileşimi haline gelir. Varlığı fark olarak anlamak demek, onu aynı zamanda bir

12 G. Deleuze, *Nietzsche ve Felsefe*, Norgunk Yayıncılık, 2010, s. 16-17

çoğulluk, bir kuvvetler ilişkisi olarak anlamak demektir. Başka bir deyişle, farkla özdeş olan varlığın özü kuvvettir. Ya da varlık her zaman bir kuvvetin ifadesidir. Böyle bir kuvvet olarak da o her zaman bir etkileme ve etkilenebilme gücüdür. Bu yüzden Deleuze'de varlığın kendini olumlama hareketi olarak içsel fark ya da içkin nedensellik, bizi özne gibi bir müstakilliğe ve dışsallığa götürmez. Deleuze'de içkinliğin anlamı, özneye ya da egoya içkinlik değil, etkilerin nedenlere, koşullananların koşullara, varlığın kuvvetine ve eylemine içkinliğidir. Öyleyse farkın bakış açısına yerleşmenin felsefede yaratacağı ayrımı bir kez daha şöyle ifade edebiliriz: Ya felsefe aşkınlığın dünyevileşmiş bir biçimi olan öznenin bakış açısından bize hayatın ancak soyut ve çarpıtılmış bir temsilini verecek ya da hayatı üreten ve yeniden üreten kuvvetlerin sezgisiyle pratik bir felsefeye dönüşecek.

Otonomi Antagonizmadır

"Biz de kapitalist gelişmeyi birincil ve işçileri ikincil konuma koyan bir kavramla çalıştık. Bu bir hatadır. Şimdi sorunu ters çevirmeliyiz... ve tekrar baştan başlamalıyız: Başlangıç işçi sınıfının sınıf mücadelesidir." (Tronti, *Lenin in England*, 1964)

Marksizmin Marx'tan sonraki gelişimini belirleyen en önemli uğraklardan biri olan Ekim Devrimi, 1848 devrimleri ve Paris Komünü'nden sonra emeğin birleşik bir antagonist güç olarak yeniden ortaya çıkışı açısından bir milattı. 1848 yenilgisini tarihsel toplumsal koşulların yeterince olgunlaşmamasına bağlayan Marx'tan kalan miras, sermayenin toplumsal gücünün sınırının emeğin politik gücünün de sınırı olduğuydu. Sermayenin toplumsal gücünün sınırlarına varılmadan bir devrim asla gerçekleşemezdi. Oysa Rusya gibi özgül bir üretim tarzı olarak kapitalizmin henüz tam olarak gelişmemiş olduğu bir ülkede gerçekleşen devrim, emeğin politik gücünü sermayenin toplumsal gücünün gelişimine bağlayan bu yaklaşımı geçersiz kılmıştı. Bu yönüyle Ekim Devrimi, emeğin politik zekâsının

birikiminde bir kırılma uğrağıydı. Emek, sermayenin tarihsel evriminden bağımsız olarak, sermayeyi yıkıcı bir güce dönüşebilirdi. Devrimci bir krizin olanağı, hâlihazırdaki tarihsel toplumsal ilişkilerin krizine içkindi. Ulusal sermayelerin dünya pazarı üzerindeki rekabetinin ulus devletler arası açık çatışmalara dönüştüğü emperyalizm, sermayenin politik kriziydi. Emek bu krizi, politiklikle toplumsal bir krize dönüştürebilirdi. Gelişmiş kapitalist ülkelerde emperyalist savaşın iç savaşa çevrilmesi, kapitalist gelişmenin tahakküm altına almak için yarıştığı ülkelerde ise emperyalizme karşı ulusal bağımsızlık savaşı; taktiksel bir bakış açısının ötesinde, emeğin sermayeye isyanını toplumsal bir karşı güce dönüştürebilmesini olanaklı gören bu stratejik bakış açısının ürünüydü. Sermayeler arası rekabetin yol açtığı politik kriz toplumsal bir krize dönüştürülebildiği oranda, emek sermayenin gelişimine bağlı nesnel toplumsal gücüne oransız öznel bir politik güce dönüşebilirdi. Emeğin toplumsal gücü politikliğine öncel ve ondan bağımsız değildi. Emeğin toplumsal gücünü kuran politikliğiydi.

Kriz teorisi bağlamında, emeğin politikleşmesini, sermayenin tarihsel toplumsal koşullarının evrimi yerine güç ilişkilerinin yapılanışına bağlayan bu bakış açısı, sermayenin krizlerinin emeğin politik bakış açısından değerlendirilmesi üzerinde temellendirilmişti. Emeğin politikliğinde sermayenin krizinin anlamı, sermayenin çelişkili işleyişinin sürdürülemez bir boyuta varacağı, gelmesi beklenen bir tarihsel uğrak olmadığı gibi, emek ve sermaye arasındaki antagonizmadan bağımsız, sermayenin kendi içindeki politik krizi de değildi. Her iki bakıştan da farklı olarak, devrimci krizin olanağı, sermayenin kendi içindeki krizinde değil, emeğin içinde bulunduğu toplumsal güç ilişkilerine içkin bir politik güce dönüşümündeydi. Lenin'de politikliğin anlamı, emeğin sermayenin yıkıcı gücü olarak kuruluşuydu. Emperyalizm teorisi, sermayenin değil emeğin politik bakış açısından bir politik kriz teorisiydi. Sermayenin, emeğin sermayenin tahakkümüne direnişinden bağımsız bir yönetim krizi olamazdı. Nitekim ulusal sermayelerin birbirini tasfiye etme yarışı, aynı zamanda sermayenin emeği tahakküm altına alma yarışıydı. Ulusal ser-

mayelerin politik nüfuz alanları açısından paylaşılmış olan dünyanın yeniden paylaşımı, aynı zamanda bu coğrafyalardaki henüz sermayeleşmemiş emek biçimlerinin ücretli emeğe dönüştürülerek tahakküm altına alınması için verilen bir savaştı. Bu açıdan, Lenin'in meta ihracına değil sermaye ihracına dayalı bir egemenlik biçimi olarak emperyalizm kavramı, sermayeler arası rekabetin ve bu rekabetin doğurduğu savaşların, sermayenin emeği tahakküm altına alması temelinde okunmasında yol açıcı bir kavramsallaştırmadır. Emperyalizmin henüz bir dış olgu olduğu ülkeler açısından ihraç edilen sadece üretici güç olarak sermaye değil, bir politik tahakküm ilişkisi olarak sermayedir. Sermayenin bu ülkelerdeki krizi, emeğin politik tahakküm altına alınmaya isyanıdır. Sermayenin emeğin ücretli olarak tahakküm altına almasının tamamlanmasıyla birlikte emperyalizmin bir iç olgu olduğu gelişmiş kapitalist ülkelerde ise, sermayenin krizi emeğin ücretli emek tahakkümüne anti-kapitalist isyanıdır. Bu açıdan Lenin'in gelişmiş kapitalist ülkelerde iç savaş, kapitalist gelişmeye içerilmeye çalışılan ülkelerde ulusal bağımsızlık savaşı stratejisi, sermayenin emeği tahakküm altına alma krizinin emeğin politik bakış açısından derinleştirilmesinin küresel stratejisidir. Emeğin bakış açısından, önemli olan ulusal sermayelerin birbirlerini yok etme savaşında taraf olmak değil, bir tahakküm ilişkisi olarak sermayenin ortadan kaldırılmasıdır. Ekim Devrimi'nden sonraki tarihsel gelişimin etkisi altında sonradan birbirinden apayrı değerlendirilen bu iki stratejinin ortak tözü, emeğin maddi güç ilişkilerine içkin politikliğidir. Söz konusu olan koşulların olgunlaşmasına tabi bir politiklik olmadığı gibi, tarihsel toplumsal güç ilişkilerine aşkın bir politik iradecilik de değildir. Emeğin politikliğinin belirlenimi, emek ve sermaye arasındaki antagonizmaya niteliğini veren maddi güç ilişkileridir.

Ekim Devrimi, sermayenin krizinin emeğin yıkıcı gücü üzerinden politik olarak okunmasının önünü açarak, Marx'ta kapitalist gelişmenin evrimine kapatılan kriz teorisini devrimci öznelliğin kuruluş teorisine dönüştürmüştü. Emeğin politikliğini merkeze alan bu dönüşüm görülmedi. Emperya-

listler arası savaşta kendi ulus devletlerinin yanında yer alan Avrupalı sosyalistler, Ekim Devrimi'ni yalnız bıraktı. Sermayeler arası savaşın tarafı haline gelerek, emeğin ulusal sınırlar içinde ücretli emek olarak tahakküm altına alınmasının iktidar işleyişini devam ettirdiler. Ekim Devrimi ise, emeği toplumsal sermayenin yaratılmasına tabi kılarak devletleşti. Kapitalistler politik egemenlikten dışlandı, ama emek ücretli emek altında sınıflaştırıldı, bir toplumsal ilişki olarak sermaye derinleştirildi. Her iki durumda da emek ücretli emek altında sermayenin üretiminin ve yeniden üretiminin öznesi haline geldi. Kapitalist gelişmenin motoru ücretli emek altında, emek kendi politikliğine ve toplumsallığına yabancılaştı. Emeğin kendine yabancılaşması aynı zamanda emeğin politikliğinin krizi anlamına geliyordu. Emeğin kendi bedenini kemiren bu kriz, emeğin politikliğinin kuruluşunun ihtiyaçlarına bağlı olarak yeni soruları ve arayışları da beraberinde getirecekti.

Emeğin Politikliğinin Krizi

Birinci Dünya Savaşı'nın ertesinde emperyalist ülkeler arasındaki egemenlik hiyerarşisinin yeniden düzenlenişiyle birlikte, sermayenin önünde duran en yakıcı sorun Ekim Devrimi'nin ivmelendirdiği sınıflar mücadelesini denetim altına alabilmekti. Sermaye açısından devrim, emeğin antagonist gücünün bir patlaması, emeğin kapitalist gelişmeye ancak yeniden içerilmesiyle çözüm bulunabilecek bir krizdi. Sermayenin emek üzerindeki tahakkümünün kırılganlığının görülmesiyle birlikte, kârlılıktaki düşüşü engellemek amacıyla sermaye 1920'li yıllarda devasa bir kredi genişlemesine yöneldi. Ancak üretkenlik düzeyinin artmakla beraber kredi genişlemesinin gerisinde kalması sonucunda 1929 Bunalımı baş gösterdi. Artık tek başına mülksüzleştirme, emeğin ücretli emek biçimi altında üretim sürecine tabi kılınması için yeterli değildi. Emek süreci üzerindeki denetimini yeniden etkinleştirebilmek ve yükselmekte olan sanayi sendikacılığının, ücretlerin artırılması yönündeki artan baskısını içerebilmek için sermayenin emek gücünü tanıyarak sistemle

yeniden bütünleştirmesi gerekecekti. [1] Emeğin kullanım değerlerini, emek gücünün yeniden üretiminin ötesinde genişletme arzusu ve buna bağlı olarak ücretlerin artırılması yönündeki baskısı, kapitalist gelişmenin bir dinamiği haline getirilebilirse, bu kriz reforme edilerek içerilebilirdi. Ücretli emeğin temsilcisi olarak sendikaların gücünün tanınması, bunun için atılan en etkin adımlardan biriydi. Sermaye ve emek gücü arasında oluşturulan müzakere alanıyla birlikte, kapitalist üretim sürecinin tahakkümüne direnişinde emeğin özörgütleri olarak ortaya çıkan sendikalar, üretim sürecinin devamlılığının kurumsal güvenceleri haline geldiler. Sermayenin, emeği ücretli emek olarak üretim sürecine içermesinde kurumsal aracılar olarak işlev gördüler. Ücretlerin artırılmasına olur veren sermaye ise, artan sömürü maliyetini karşılayabilmek için üretim sürecindeki makineleşmeyi ve böylelikle emek gücünü emebilme kapasitesini artırma yoluna gitti. Kârlılığın korunabilmesinin tek yolu üretkenlik düzeyinin makineleşme yoluyla artırılmasıydı. Yüksek ücret istiyorsa, emek üretkenlik düzeyinin artırılmasında görev almalıydı. Ücretlerin üretkenlik düzeyine bu şekilde bağlı kılınmasıyla yoluyla, sermayenin emek üzerindeki tahakkümü, emeğin ücretli emek biçimi altında sermayenin gelişimine gönüllü katılımına dönüştü. Üretim ilişkilerinin üretkenliğe bağlı bir ücret politikasıyla yeniden düzenlenmesi sayesinde, kapitalist gelişmenin yıkıcı gücü emek, onun motoru haline getirildi. Ekim Devrimi'nden sonra ortaya çıkan Sovyet gelişme modelinin hegemonyası altındaki Avrupa'daki komünist partiler, üretici güçlerin gelişimini ve kapitalizmi birbirine karşıt olarak gördükleri için emeğin ücretli emek biçimi altında üretim sürecinde tahakküm altına alınmasını eleştirmek bir yana bunu destekleyen bir pozisyon aldılar. Teknolojik gelişmeyi ve üretkenliğin artışının motor gücü olarak ücretli emeği olumlarken, kapitalizmi üretici güçlerin gelişimi önünde bir engel olarak eleştirdiler. Ücretli emeğin siyasi bir güce dönü-

1 J. Holloway, Keynesçiliğin Yükselişi ve Düşüşü, J. Holloway ve W. Bonefeld (ed.), *Küreselleşme Çağında Para ve Sınıf Mücadelesi içinde*, Otonom Yayıncılık, 2007, s. 47

şebilmesi ve üretim sürecindeki etkinliğini sermaye aleyhine artırabilmesi için parlamento ya da hükümette yer alma yarışına girdiler. Sendikalar gibi komünist partiler de emeğin yıkıcılığının örgütlü güçlerinden, ücretli emeğin kapitalist üretim süreci üzerindeki denetimini ve masadaki pazarlık gücünü artırmaya çabalayan siyasi temsilcilere dönüştüler.

Sendikalar ve partilerin emeğin ücretli emek biçimi altında sınıflaştırılmasının özneleri haline gelmesiyle birlikte, emeğin politikliğini sermayenin gelişimine kapatan kriz teorisine geri dönüldü. Üretim ilişkilerinin üretici güçlerin gelişiminin önünde engel haline geleceği tarihsel uğrak için zamana yatıldı. Bu uğrağa kadar emeğin politikliği; üretim sürecindeki etkililiğini artırmak için ücret, bu etkililiği siyasal olarak güvence altına almak için ise devletin demokratikleştirilmesi mücadelesine oturtuldu. Sermayenin krizi politik değil tarihsel olarak kuruldu. Emek halihazırdaki toplumsal güç ilişkilerine içkin antagonist bir güç yerine, gelişimi sermayenin toplumsal gücünün yaygınlaşmasına bağlı tarihsel bir politik güç olarak özneleştirildi. Emeğin öznelliğinin antagonist üretimi, üretim sürecinin ve burjuva demokrasisinin disiplini altına alındı. Bu açıdan özellikle savaş sonrası yıllarda sermaye, üretimini ve yeniden üretimini genişleyerek sürdürdü. Sermayenin, Ekim Devrimi ve 1929 Bunalımı'ndan çıkarak krizi yönetebilir hale gelmesindeki temel etken, emeğin politik öznelliğinin içine düştüğü bu krizdi. Emeğin ücretli emek biçimi altında, sermayeyi yıkıcı gücüne yabancılaşması, sermayeyi yeniden üretti. Emeğin öznelliğinin antagonist üretimindeki tıkanıklık, emek güçlerinin iç mücadelesini de beraberinde getirdi. Bu kriz kendini en somut olarak, emeğin ücretli emek altında sınıflaştırılmaya direnerek, kendini temsil eden sendika ve partilerden yabancılaşmasında gösterecekti. 68 sürecinde genelleşerek zirvesine çıkacak bu eğilim, savaş sonrasında hızlı bir ekonomik büyümeye ve sınıf mücadelesinin sendika ve parti biçimlerine karşıt olarak keskinleşmesine tanıklık eden İtalya'da, Marksizm içinde özgül bir eğilim olarak İtalyan Otonomist Marksizminin ortaya çıkışıyla muştulanacaktı.

Emeğin Antagonist Gücünün Yeniden Keşfi

1950'lerin sonlarına doğru, İtalyan Komünist Partisi'nden kopan genç bir çevrenin doğrudan fabrikalarda yürüttüğü çalışmalar ve dergi faaliyetleriyle başlayan bir akım olarak İtalyan Otonomist Marksizmine ilk ilham veren, emeğin mücadelelerinin yeniden ivmelenirken sendikalar ve geleneksel solun partilerinden artarak yabancılaşmasıydı. Emek fabrikada ücretlerin üretkenlikten bağımsızlaşması için bastırırken, sendikalar emeği, ücretli emek ve sermaye arasındaki pazarlığın şartları içinde disiplin etmeye çalışıyordu. Emeğin arzuları ve ihtiyaçları ile sendika temsiliyeti ve disiplini doğrudan çatışma halindeydi. Bu yabancılaşmanın çözümlenmesi, emeğin politikliğine ilişkin perspektifin radikal dönüşümünün kurucu temellerini de sunacaktı. Bu yabancılaşma, aynı zamanda emeğin antagonist öznelliğinin yeniden kuruluşu ve bunun sancılarının ifadesiydi. Ücretli emeğin kapitalizmi üreten ve yeniden üreten öznelliğine karşıt olarak emeğin yeni arzular ve ihtiyaçlar temelinde gelişmekte olan antagonist öznelliğinin araştırmasına girişen Otonomist Marksizm, Lenin'den sonra politik kriz teorisinin emeğin politikliğinin bakış açısından adeta bir güncellenmesiydi. Nitekim Lenin'in emeğin antagonist öznelliğinin kuruluşunu, evrimci bir tarihsellik içinden değil politik olarak okuması, İtalyan Otonomist Marksistlerin kapitalist gelişme ve sınıf mücadelesi arasındaki bağı politik olarak kavrayışında yeniden ortaya çıkacaktı. İlk saldırı, emeğin ücretli emek olarak özneleşmesini olumlayan üretici güçleri geliştirme ereğine yönelecek, emeğin özgürleşmesinin olanakları kapitalist gelişmenin düzeyinde değil, kapitalist gelişme ile emeğin politikliği arasındaki çatışmada aranacaktı.

Bu perspektif kurucu temelini, kapitalizmin krizini üretim ilişkilerinin üretici güçlerin gelişiminin önünde engel haline geleceği doğal bir süreç olarak okuyan Marksizmlerden radikal şekilde farklılaşan politik bir Marx okumasında buluyordu. Marx'ın politik ekonomi eleştirisinin politik okumasında, üretici güçlerin nesnel gelişimi yerini sınıf mücadelesine bırakıyordu. Savaş sonrası yeniden yapılanma döneminde İtalya, emeğin üretkenliğinin yoğunluğuna ve çalışma

süresinin uzatılmasına bağlı olduğu mutlak artı değer üretiminden, emeğin üretkenliğinin verimliliğine bağlı olduğu nispi artı değer üretimine çok hızlı bir geçişe sahne olacaktı. Bu sahne, Otonomist Marksistlerin ilgisini, Marx'ın özgül kapitalist üretim biçiminin ortaya çıkışına dair *Kapital*'de yazdıklarına yöneltecekti.[2] Marx burada, İngiltere'de nispi artı değere geçişi tetikleyen dinamiğin, çalışma saatlerinin kısaltılması için verdiği mücadeleyle mutlak artı değer üretimini işlemez hale getiren işçi sınıfı olduğunu gösteriyordu. Buradan bakıldığında üretici güçlerin gelişimi, yansız bir bilimsel ve teknolojik ilerlemenin sonucu olarak değil, emeği üretim süreci içinde tahakküm altına alamayan sermayenin emeğin direnişini üretimin örgütlenmesindeki yenilikler yoluyla kırması ve emeği yeniden ve daha da genişleyen şekilde tahakküm altına alması olarak görünüyordu. Üretici güçlerin, sınıfsal güç ilişkilerinin yeniden yapılanmasının alanı olarak üretim ilişkilerinden bağımsız bir gelişimi olamazdı. Bu anlamda Marx'ta üretim sürecindeki canlı emek ve ölü emek arasındaki orana tekabül eden organik bileşimin kuruluşu doğrudan politikti. Sermayenin organik bileşimi, sınıf mücadelesinin verili düzeyindeki güç dengesini ifade eden bir sınıf bileşimiydi ve bu oranın sürekli yeniden düzenlenişi, emek ve sermaye arasındaki çatışmaya tabiydi. Sermayenin, emeği üretim sürecine içererek tahakkümü altına almaya başaramadığı her uğrak sınıf bileşiminin çözülmesi anlamına gelirken, sınıf bileşiminin yeniden kuruluşu emeğin üretim sürecinin tahakkümü altına yeniden alınabilmesine bağlıydı. Sınıf bileşiminin çözülüşü sermayenin krizi iken, sınıf bileşiminin yeniden kuruluşu bu krizin yeniden yönetilebilir düzeylere çekilmesiyle birlikte emek ve sermaye arasındaki antagonizmanın yeniden şekillenmesine yol açacak yeni maddi güç ilişkilerinin kuruluşu anlamına geliyordu. Bu yönüyle Marx'tan türetilen sınıf bileşimi kavramı, maddi güç ilişkilerinin niteliğine bağlı bir antagonizma anlayışıyla temellendirilmiş olmasıyla Lenin'in politik bakış açısının izini

2 S. Wright, *Gökyüzünü Fethetmek: İtalyan Otonomist Marksizminde Sınıf Bileşimi ve Mücadelesi*, Otonom Yayıncılık, 2008

taşır. Üretici güçlerin gelişimini önceleyen sınıflar mücadelesinin anlamı, politikliğin kuruculuğunun yeniden olumlanmasıdır. Sınıf bileşiminde çözülme ve yeniden kuruluşu şekillendiren, emeği sürekli tahakküm altına almaya çalışan sermaye ile sürekli sermayeden kaçışı ve onun tahakkümüne isyanı örgütleyen emek arasındaki güç savaşıdır. Bu güç savaşı, kendi zorunlu koşulu olarak emeğe tabi olan sermayenin aşkın iktidarı ile kendini olumlaması için sermayeye ihtiyaç duymayan emeğin otonomisi arasındaki bir savaştır. Bu yönüyle sınıf bileşimi kavramının önemi, emeği ücretli emek biçimi altında sermaye içi ve ona bağımlı bir üretici gücün ötesinde, onun gelişimini sekteye uğratan ve bozan bağımsız bir antagonist olarak yeniden keşfetmesinde olduğu kadar sermayeyi bu gücü disiplin altına almaya çalışan bir iktidar ilişkisi ortaya çıkarmasındadır. Sınıf bileşimi, sadece emek ve sermaye arasındaki kurulu güç dengesinin nesnel çözümlenmesini değil, sermaye açısından dengelenmesi gereken güç ilişkilerini devindiren emeğin antagonist öznelliğinin araştırılmasını öngörür. Başlangıç noktası, kapitalist gelişme değil işçi sınıfının mücadelesidir. Sınıflar mücadelesini kuran tarih değil, tarihi kuran sınıflar mücadelesidir.

Emek ve sermaye arasındaki ilişkinin emeğin politikliğinin otonomisi üzerinden okunması, sermayenin üretiminin ve yeniden üretiminin bütün uğraklarının politik olarak çözümlenmesinin de önünü açar. Bakış açısındaki bu radikal dönüşüm, sermayenin sadece art zamanlı değil eş zamanlı bir bakış açısından da politik olarak eleştirisini mümkün kılar. Emeğin politikliğinin bakış açısından sermayenin nesnel bir tarihsel krizi yoktur. Sermaye sürekli krizdir. Sermayenin sürekli krizi, kendi genişleyerek üretimi için emeği sürekli boyunduruk altına alabilmenin krizidir. Sermayenin emek üzerindeki sürekli tahakkümü, değer yasasının işleyişinde dolaysız olarak verilidir. Bu yasanın önemi, ücretli emeği sermayeyi üreten güç olarak olumlayan bakış açısından olduğu gibi toplumsal artı değeri üretenin emek gücü olduğunu kanıtlaması değil, sermayenin zorunlu koşulu olarak emek gücüne tabi olduğunu göstermesidir:

> "Emek değer teorisi ilk başta emek gücü, sonra sermaye demektir; sermayenin emek gücü tarafından koşullandığı, emek gücü tarafından harekete geçirildiği anlamına gelir... Emek, değerin ölçüsüdür; çünkü işçi sınıfı sermayenin koşuludur."[3]

Artık, değer yasası, sadece sermayenin emeği sömürüsünün ölçüsünü veren bir nicelik yasası değil, sermayenin emek üzerindeki tahakkümünü işleten ve çalıştıran güç ilişkilerini veren bir iktidar işleyişidir. Sürekli kriz her zaman bu iktidar işleyişinde bir krizdir. Sermayenin bakış açısından kriz, emeği değer yasasının tahakkümü altına alarak kendi üretiminin ve yeniden üretiminin güvencesi olarak özneleştirememektir. Sermayenin krizi, emeğin otonomisidir. Emeğin bakış açısındansa kriz, değer yasası altında meta emek gücü olarak, ücretli emek olarak sermayeleşmektir. Emeğin kendi krizini aşarak politik olarak otonomlaşabilmesinin tek koşulu, kendisini sermayeyi üreten ve yeniden üreten bir dinamik olarak tanımasıdır. "[İşçi sınıfı] sermayeyi yıkmak için yalnızca kendisiyle mücadele etmek zorundadır. Siyasal bir güç olarak kendisinin farkına varmalı ve üretici güç olarak kendisini yadsımalıdır."[4] Kriz politiktir. Emperyalizmin hâlâ bir dış olgu olduğu ve sermayenin emeği üretim sürecine içererek tahakküm altına alınmasının politik zora dayandığı koşullarda, emeğin otonomisi sermayenin politik zoruna isyanındaydı. Sınıf bileşiminde köklü bir değişikliğe karşılık gelen özgül bir kapitalist üretim tarzının yaygın gelişimiyle birlikte ise emeğin otonomisi emek gücüne karşı, değer yasasının dolayımıyla ücretli emek olarak sınıflaştırılmaya karşı isyandadır. Emek, sermayeyi yıkıcı bir güce dönüşebilmesinin olanaklarını sermayenin eleştirisinde değil, sermayeyi üreten ve yeniden üreten bir güç olarak ücretli emeğin eleştirisinde aramalıdır. Emeğin politikliği otonomisidir. Emek sermayeyi reddedebilmek için onu sermayeleştiren ücretli emek biçimini reddetmelidir.

Otonomist Marksizm, Ekim Devrimi'nden sonra küresel olarak krize giren emek hareketinin sorunlarının ve ihtiyaç-

3 Mario Tronti'nin "Marx, Emek Gücü, İşçi Sınıfı" makalesinden aktaran S. Wright, *a.g.y.*

4 Tronti'den aktaran, S. Wright, *a.g.y.*

larının özgürleştirdiği bir icatçılıktı. Emeğin politikliğinin soy kütüğünde, emeğin antagonist öznelliğini yeniden olumlayan bir duruş noktasıydı. Bugün emeğin politikliğinin olumlanması, yine mücadelelerin özgürleştireceği yaratıcılığa ve icatçılığa ihtiyaç duyuyor. Emek ve sermaye arasındaki antagonizmaya niteliğini veren maddi güç ilişkilerini emeğin otonomisinin bakış açısından okuyan sınıf bileşimi kavramı güncelliğini hâlâ koruyor.

Politik Kuruculuk ve Otonomi

Tanrısal aşkınlıktan yeryüzüne yönelimin başlangıcı Rönesans, emeğin yaratıcı ve tayin edici güçlerinin olumlanmasını temel alan bir yaklaşımla politikayı bir eyleme, yepyeni başlangıçlar yapabilme olanağı olarak düşünebilmeyi özgürleştirmişti. Politika artık ne Antik Yunan'daki gibi ayrıcalıklı bir kesimin erdemi, ne de Ortaçağda olduğu gibi tanrısal egemenliğin bu dünyadaki hükümeti olarak görülüyordu. Rönesans'la ortaya çıkan insani maddi güçler, teolojik bir dünya tasarımının ötesinde, insanın eylemleri üstünde eyleyen bir güç olarak her türlü "aşkınlık" fikrini büyüsünden arındırmaya başarmıştı. Rönesans'ın en önemli figürlerinden Makyavel'le başlatılabilecek "politik kuruculuk" fikri, aşkınlığın karşısında politikliğin insanın eylemine içkin bir yaratıcılık ve kuruculuk olarak olumlanmasını ifade ediyordu. Modernizmin ister "birey" isterse "devlet" merkezci (karşıt gibi görünen bu iki kalkış noktası diyalektik bir bağla aynı sonuca varmaktadır) yaklaşımının, politikliği yeniden aşkınlaştırma girişimleri karşısında, politikayı içkin kuruculuk olarak savunan, Makyavel'den

Spinoza'ya ve Marx'a uzanan alternatif bir çizginin izi sürülebilir.[1] Politik kuruculuğa atfettiği önem dolayısıyla bizce Lenin de bu çizginin bir uğrağı olarak okunup konuşturulmayı beklemektedir.

Politik Olanın Otonomisi

Rönesans'la birlikte açığa çıkan emeğin yeni yaratıcı güçleri, tanrısal egemenlikle disiplin altına alınan çatışma alanlarını özgürleştirirken bu alanları düzenleyerek denetleyebilecek yeni bir egemenlik biçimi arayışını da beraberinde getirmişti. Devlet, Rönesans'ın yarattığı altüst oluşa karşılık dünyevi bir egemenlik biçimi olarak yeniden keşfedilecekti. Teolojik temelinden arındırılmış egemenlik, toplumsal ilişkilerin maddiliğinde kendine yeni bir temel bulmakla karşı karşıyaydı. İster Hobbes'ta olduğu gibi insanın "kötü" doğasına isterse Rousseau'da olduğu gibi insanın "iyi" doğasına dayandırılsın, birlikte yaşam için toplumsal bir sözleşmenin gerekliliği, egemenliğin dünyevi temeli haline geldi. Toplumsal sözleşmenin insanlar arasında ya da insanlar ve egemen arasında yapılması, egemenliğin aşkın doğasına dokunmazken sadece bu aşkınlığın kuruluş biçiminde bir fark oluşturuyordu. Her durumda, egemenliğin aşkınlığı, politik birliğin oluşumuna Hobbes'taki gibi zoraki ya da Rousseau'daki gibi gönüllü bir rızayla katılanların kendi kaderlerini tayin hakkını bir egemene devretmesini ve egemenin egemen olma hakkının da geri döndürülemezliğini dayatıyordu. Başka bir deyişle, egemenin egemen olma hakkının mutlaklığını tescil eden toplumsal sözleşme, yaşam üzerinde ortak bir karara ve yeni bir başlangıca işaret eden politik kuruculuk anının her şekilde egemene tahsis edilmesini öngörüyordu. Egemenliğin kalıcılığının, politik kuruculuğun zorun çeşitli biçimleri yoluyla tekelleştirilmesinden başka güvencesi olamazdı:

> "Makyavel'in de dediği gibi 'bir birey emretmeye muktedir ise, emredilen şeyin sürekliliği, tek bir bireyin omuzlarında kalmasıyla değil, ancak 'çok'un ilgisine mazhar olması ve bu çokla birlikte korunmasıyla mümkündür'. Politik bir biçim an-

1 A. Negri, *İmparatorluktaki Hareketler*, Otonom Yayıncılık, 2005, s. 209

cak 'çok'un onu desteklemekle görevlendirilmesiyle ayakta kalabilir. Bu destek ise, 'çok'un radikal biçimde yeni olan bir şeye başlangıç yapabilme, sürdürmeleri beklenen ilk başlangıçtan ve temelden kopabilme olanağından a priori olarak yoksun bırakılmasıyla mümkündür."[2]

Sermayenin ulusal sınırlar içinde merkezileşmesi ve yoğunlaşması ile birlikte nihai biçimini ulus devlette bulan modern egemenliğin, politik olanın otonomisine yaptığı vurgu, siyasal birliğe katılanları egemenlikten sürekli dışlayan ve yoksunlaştıran, kuruluşundaki bu disiplinci ilkeyle birlikte düşünülmelidir. Modern egemenlikte politik kuruculuk, çokluğun yaratıcı ve kurucu eylemi olmaktan çıkarak egemenin egemen olma, tayin edici karar verme hakkının sabitliğiyle sınırlanmıştır. Politik olana atfedilen otonomi, modern egemenlik işleyişinde egemenin egemen olma hakkının önceliği ve dokunulmazlığından öte bir anlam taşımamaktadır. Modern egemenlik, egemenin politikliği tekelleştirmesi ile kalıcılığı için etkin ve yaygın bir toplumsal desteğe ihtiyaç duyması arasındaki gerilimle şekillenmiştir. Nitekim sermayenin modern egemenliğe verdiği yönle birlikte dışarıya karşı "ulusal egemenlik", içeride ise "halkın egemenliği" üzerine oturtulan burjuva siyasal demokrasisi, bu gerilime bulunmuş daha etkin ancak geçici bir çözümdür. Emeğin ulus ve halk olarak olumlanması, sermayenin modern egemenlik biçimi olarak ulus devletin dokunulmazlığının içerideki ve dışarıdaki temeli haline gelmesine hizmet etmiştir. Emek uluslaştırılarak ulusal sınırlar içinde disiplin altına alınmış ve halklaştırma yoluyla, kurulu egemenliğin, geri döndürülemezliği baki olmak üzere, yeniden üretimine temsili olarak katılımla görevlendirilmiştir. Tersten söyleyecek olursak, içerisi-dışarısı ayrımına dayalı uluslaştırma ile politik alan-toplumsal alan ayrımına dayalı halklaştırma yoluyla emek, sermayenin egemenliğinin vesayeti altına alınmıştır. Emeğin ulus ve halk olarak olumlanması, sermayenin emek üzerindeki egemenliğinin dokunulmazlığının olumlanmasıdır.

2 M. Vatter, *Althusser and Machiavelli: Politics after the Critique of Marx*, multitudes.samizdat.net/article.php3?id_article=1257

Kriz ve Politik Kuruculuk

Politik olanın otonomisi, belirlemenin ve tayin etmenin politikliğini düşünmeye elverse de modern egemenlikte, emeğin politiklikten dışlanarak egemenin eylemini bir şekilde onaylama ve böylelikle kalıcılığını yeniden üretmeyle görevlendirilmesine hizmet etmiştir. Bu açıdan politik olanın otonomisi, insanların eylemleri üstünde eyleyen bir aşkınlık olarak egemenliğin daha önce hiç görülmediği kadar etkin bir mistikleştirmesidir. Egemenliğin politikliği tekelleştirerek sınırlandıran aşkın özüne hiç dokunmadıkları düşünüldüğünde, bu otonominin zor ve baskı ya da demokratik temsil yoluyla güvence altına alınması, aynı egemenlik işleyişinin farklı devlet biçimleri altında tezahür etmesi olarak görülebilir. Nitekim Marksizm içinde devlete ilişkin "göreli özerklik" ya da "araçsalcılık" üzerinden yapılan çözümlemeler, politik olanın otonomisini baştan kabul ederek devlet biçiminin eleştirisinin ötesine geçememiştir. Egemenliğin gelişimi ile sermayenin gelişimini birbirinden bağımsızlaştırarak okuyan "göreli özerklik" kuramı, devletin sınıfsal özünün çözümlenmesinin önünü kesmiştir. Politik olanın otonomisinin başka bir ifadesi olarak göreli özerklik, modern egemenlik işleyişinin tanımlayıcı niteliğinden ziyade değişmez bir temel olarak kabul edildiğinden, politik alan ile toplumsal alan arasındaki ayrım olduğu gibi korunmuştur. Bu boşluğu doldurmak üzere alternatif olarak gündeme getirilen "araçsalcı" yaklaşımlar ise devleti herhangi bir sermaye grubunun hükümetine indirgeyerek devletin sınıfsallığını ancak dışsal bir şekilde formüle edebilmiştir. Her iki yaklaşım da devletin sınıfsal öznellikleri kuran ve yeniden üreten bir ilişki olarak eleştirisini öteleyerek, ele geçirilebilecek ve dönüştürülebilecek "otonom" bir alan olarak devlet tahayyülünü güçlendirmiş ve devletin sınıflar mücadelesinin doğrudan hedefi haline getirilebilmesine çok az katkı sunabilmiştir.

Politik olanın otonomisinin ön kabulüyle okunan Lenin de, bugüne kadar devrimci düşünce içinde, devleti ele geçirme ve onun dönüştürücü gücünden faydalanma stratejisi bağlamında konuşturulmuştur. Tersten bu okumayı temel alarak geliştirilen eleştiriler ise Lenin'in düşüncesindeki politik kuru-

culuğu önemsizleştirmeye ve daha kötüsü devrimci politik kuruculuktan kaçışa varmıştır. Ekim Devrimi'nin kapitalizmin tedrici dönüşümü ve devletin kuruculuğunu savunan Alman Marksizmi'ne karşı bir devrim olduğu, tarihin ereksel okumasına karşı politikliğin belirleyiciliğinin olumlanması olduğu unutulmamalıdır. Lenin'de devrimci kriz, tarihsel evrime değil politik kuruculuğa bağlanmıştır. Elbette Ekim Devrimi'nin sonraki seyri, Alman Marksizmi'nin hegemonyasının devrimci düşünce içinde yarattığı tahribatı tersten bir şekilde de olsa sınırlarına götürmüştür. Alman Marksizmi'nin politikliği tarihsel evrime tabi kılan ve toplumsal dönüşüm tamamlanmadan politik bir devrimin karşılığının olmadığını savunan pozisyonu terse çevrilmiş, toplumsal devrim politik devrimden sonra devletin kurucu ve dönüştürücü gücüne teslim edilmiştir. Öncelik ister toplumsal isterse politik devrime tanınsın, devrim kuramında toplumsal devrim ve politik devrim momentlerinin ayrıştırılması, politik olanın otonomisinin olumlanarak sermayenin aşkın egemenlik işleyişinin modern devlet biçimi altında yeniden üretilmesine götürmüştür. Politik olanın otonomisi, sermayenin emek üzerindeki tahakkümünün kurucu bir niteliği olarak sorgulanmamış ve bu niteliğin cisimleşmiş biçimi olarak devletin, emeğin kendini olumlamasının politikliği üzerinden bir eleştirisi yapılamamıştır. Oysa devrimcilik politik bir kuruculuk ve bunun sürekliliği ise, devrim ile –politikliği tekelleştirerek dokunulmaz kılan- devlet başından itibaren antagonist kavramlardır. Bugün devrimci bir kriz yaratabilecek politiklik üzerine düşünebilmek, bu antagonizma üzerine yeniden düşünmeyi zorunlu kılmaktadır.

Politik Olanın Otonomisinden Emeğin Otonomisine

Sermayenin emeği ulus devlet egemenlik işleyişi ile tahakküm altına aldığı süreçte, politik olanın otonomisinin olumlanması üzerinden geliştirilen karşı stratejiler, bu egemenlik işleyişini yeniden üretmenin ötesine geçemedi ve ister uzlaşmacı isterse devrimci bir karşıtlık olarak egemenliğin kendini reforme etmesinin dinamiklerine dönüştüler. Bugün ise sermayenin egemenlik işleyişindeki niteliksel dönüşüm karşısın-

da, politik olanın otonomisinde ısrar eden yaklaşımlar, emeğin karşıdan politik kuruculuğunun üretimine artık hiçbir katkı sunamıyor. Bugünkü egemenlik işleyişinin niteliksel farklılaşmasına ilişkin şu ya da bu düzeyde bir farkındalığın mevcut olduğu artık görmezden gelinemez. Ancak bizim açımızdan asıl sorun, egemenlik işleyişinin krizlerini emeğin politik kuruculuğunun bakış açısından konuşturulabilmesi sorunudur. Lenin'i güncel bir değer olarak karşımıza yeniden çıkartan günümüzün bu somut ihtiyacıdır.

Dünya piyasasının işleyişindeki niteliksel farklılaşmayla birlikte "egemenliğin" ulusal karakterinin altının oyuluşu ve ulusal sınırlar içindeki temsil mekanizmalarının etkisizleşmesi karşısında, politikanın ciddi bir kriz içinde olduğu ve bir değer olarak politikanın yeniden canlandırılması gerektiğine yapılan vurgular, bu farkındalığın bir göstergesi olarak alınmalıdır. Ancak bu farkındalık, politikliği modern egemenliğin içinden düşünmenin sınırları yüzünden yine bir tıkanmaya neden olmaktadır. Ulusal egemenliğin ve siyasal demokrasinin güçten düşmesi karşısında, ulusal egemenliğin savunusu ya da demokrasinin radikalleştirilmesi dışında bir alternatif üretilememektedir. Kapitalizmin modern döneminde egemenlik işleyişi, dışarıya karşı ulusal bağımsızlık, içeride ise siyasal demokrasi yoluyla politikanın "otonom" bir alan olarak kuruluşuna dayanıyordu. Dolayısıyla sermayenin dünya piyasasının işleyişine uygun yeni küresel egemenlik biçimiyle birlikte kaybolan ya da etkiliğini yitiren politika değil, politik olanın otonomisidir.[3] Yok olan egemenlik değil egemenliğin tarihsel bir biçimidir. Artık ulusal sınırlar içindeki bütün siyasi, ekonomik ve toplumsal süreçler üzerinde egemen bir ulus devletten söz edilemeyeceği gibi bu egemenliğe -politik alan ve toplumsal alan arasındaki ayrıma dayalı olmak koşuluyla- demokratik bir biçim veren parlamentarizm de işletilememektedir. Modern egemenlikte ulus devlette tekelleşen askeri, hukuki ve ekonomik karar hakkı, ulusüstü ve ulusaltı düzeylere taşınarak yeni bir güçler hiyerarşisinin oluşumunu dayatmaktadır. Bu hiyerarşinin kuruluşunda, devletlerin toprak temeli ve sınırları ko-

3 A. Negri, *İmparatorluk*, Ayrıntı Yayınları, 2001, s. 319

runmakla birlikte bulundukları "yerelde" küresel sermayenin çıkarlarını koruyan hükümetlere dönüşmeleri beklenmektedir. Politik olanın otonomisi, dışarıda siyasi bir zor olarak devletin meşruluk temeli ve sürekliliğinin güvencesi olmaktan çıkmıştır. Devletlerin ayakta kalabilmesi küresel egemenliğin hiyerarşisindeki yerlerine uygun pozisyon almalarıyla mümkündür. Buna direnenler, küresel egemenliğin askeri ve polisiye operasyonlarıyla disiplin altına alınmaktadır. İçeride ise parlamentarizmin kitleleri "temsili katılım" yoluyla özneleştiren niteliğini büyük oranda yitirmesiyle birlikte demokrasi sürekli açık vermektedir. Artık nüfus, siyasete temsil yoluyla katılan vatandaşlar olarak değil, kendi sorununu kendi çözebilmeye muktedir yarışmacı piyasa aktörleri olmak üzere "görevlendirilmektedir". Sermayenin egemenlik ilişkilerinin yeniden üretimi artık bir parlamentoya ihtiyaç duymamaktadır, bütün toplumsal alanlarda yarışmacı bir piyasanın kuruluşu ve bu piyasaya doğrudan katılımın teşviki yeterlidir. Emeği nesneleştirerek özneleştiren modern egemenliğin "ulus" ve halk" söylemi yerini, küresel egemenliğin özneleştirerek nesneleştiren "piyasa" söylemine bırakmaktadır. Bu nedenle devlet artık yalnızca kurumsal görünümler ya da hegemonya üzerinden işleyen dışsal ve otonom bir biçim olarak görülemez. Kapitalizmin egemenlik işleyişindeki niteliksel dönüşümle birlikte devlet, toplumsal ilişkilerin üretimi ve yeniden üretimine içsel olarak kurulmaktadır. Sermayenin egemenliğinin üretimi doğrudan hayatın üretimine dönüşmüştür. Egemenliğin küreselleşmesinin devleti ortadan kaldırmaması gibi, politik olanın otonomisinin ortadan kalkması da politikliği ortadan kaldırmamaktadır. Tersine emek ve sermaye arasındaki antagonizmanın bütün toplumsal ilişkilerde derinleşmesiyle birlikte politikliğin uzamı, bütün toplumsal ilişki alanlarına yaygınlaşmıştır. Emek ve sermaye arasındaki mücadele artık doğrudan hayat üzerine mücadeledir.

Bu koşullar altında ne emeğin politikliği aşkın bir egemenlik alanının ele geçirilmesiyle sınırlandırılabilir ne de devletin tarihsel bir evrimle sönümlenmesi beklenebilir. Devletin demokratikleşmesi üzerinden politik olanın otonomisini geri

talep eden ya da devleti ele geçirmek üzerinden politik olanın otonomisini yeniden olumlayan yaklaşımlar sermayenin egemenliğini ters kutuplardan yeniden üretmenin ötesine geçemeyecektir. Emeğin politik paradigmasında politik devrim-toplumsal devrim ikiliği ortadan kaldırılmalıdır. Emek ve sermaye arasındaki mücadele, artık sermayenin kendi egemenlik işleyişinin sınırları içinde belirlemiş olduğu aşkınlık alanında değil, hayatı üreten ve yeniden üreten bütün toplumsal ilişki alanlarında verilmelidir. Zapatistalar'ın "oyun sahasını kendimiz belirlemeliyiz" sözünden bir zor aygıtı olarak devletin varlığına kayıtsızlık değil, emeğin hayatı üretme ve yeniden üretme gücüne içkin bir politikliğin kuruluşu anlaşılmalıdır. Sermayenin emeğin yaratıcı ve üretken gücüne el koymaktan başka bir gücü yoktur. Sermayenin gücü egemen olmaktır, askerdir, polistir, devlettir. Sermaye karşısında emeğin gücü ise hayatı üretme ve yeniden üretmedeki otonomisidir. Söz konusu olan hayata karşı hayat mücadelesiyse, emeğin sermaye karşısındaki yıkıcılığının gücü, hayatı kuruculuğundaki içkinliğindir. Emeğin toplumsallığına içkin politikliği ile sermayenin aşkın egemenliği doğrudan antagonisttir. Politik kuruculuk, sermayenin aşkın egemenliği ile emeğin otonomisi arasındaki bu çatışmayı özgürleştirebilmektir.

20. yüzyılın politik teorisinde "otonomi" egemenliğin aşkın politikliğinin olumlanmasına hizmet etti. 21. yüzyılda "otonomi" emeğin hayatı üretme ve yeniden üretme gücünün içkin politikliği olarak anılacak.

Devlet Biçimine Karşı Mücadeleden Devlete Karşı Mücadeleye

Marx'ta bütünlüklü bir devlet teorisinin olmadığı iddiası, çoğunlukla "Kapital"in sermaye, toprak mülkiyeti ve ücretli emek üzerine ilk üç cildinin devamını oluşturacak olan devlet, dış ticaret ve dünya piyasası üzerine ikinci üç cildin tamamlanamamış olmasına dayandırılır. Marx'ın politik ekonomi eleştirisini, sınıflar mücadelesine içkin güç ilişkilerinin ve egemenlik biçimlerinin çözümlemesinden bağımsızlaştıran yaklaşımların hakim olduğu Marksizm yorumları ve bunların devlet teorisinde yol açtığı tıkanıklar düşünüldüğünde, bu boşluk üzerine düşünmek daha da önemli görünüyor. Marx'ın maddeci yönteminin tarihsel boyutunu dikkate alırsak, bu boşluğa, teorik bir sorunun ötesinde, sınıflar mücadelesinin gelişimi içinde belirlenebilecek politik bir sorun olarak yaklaşmak ön açıcı bir başlangıç olacaktır.

Marx'tan sonraki Marksist yazının hakim söylemi haline gelen emperyalizm paradigması içinden üretilen ancak farklı politik sonuçlara ulaşan kuramların hepsi, "Kapital"de eksik kalmış bu üç başlığın birbirleriyle ilişkilendirilerek çözümlenmesine oturur. Bu açıdan, tekellerin ulusal sınırlar içinde

merkezileşerek yoğunlaşması ve devletle bütünleşmesiyle şekillenen emperyalizm dönemi, Marx'tan devralınan boşluğun sınıflar mücadelesinin güncel politik ihtiyaçları üzerinden doldurulmaya çalışıldığı, bu anlamda Marksizmin teorik ve pratik olarak güncelleştirildiği tarihsel uğraklardan biridir. Sermaye birikim sürecinin krizlerinin devletler arasında açık savaşlara dönüştüğü bu dönem, sermayenin üretimi ve yeniden üretimi ile devlet ve egemenlik biçimleri arasındaki ilişkinin ne olduğu sorusuna somut yanıtlar üretebilmenin önünü açmıştır. Bu açıdan emperyalizm, sermaye ve egemenlik ilişkileri arasındaki bağın çözümlemesini ve buna uygun bir sınıflar mücadelesi teorisinin gelişimini özgürleştiren politik bir söylemdir.

Lenin ve Kautsky, bu söylemin iki karşıt kutbunu oluşturur. Aradaki fark, egemenlik ve kriz teorisi üzerindeki politik bir farktır. Kautsky, emperyalizmin sömürgeci boyutunu kabul etmekle beraber, bunun yol açtığı emperyalist devletler arası açık savaşları sermayenin eğiliminin zorunlu bir sonucu olarak okumaz. Ona göre emperyalizm, kapitalist sınıf katmanlarının geçici bir politikası, sermayenin üretimini ve yeniden üretimini sekteye uğratan bir hükümet biçimidir. Bu savaşlardan sonra emperyalist güçlerin kendi aralarında uzlaşmaya giderek tek bir tekel altında bile birleşebileceğini iddia eder. Nitekim ulusal tekellerin devletle bütünleşmesini sermayenin kendi krizlerini aşabilme kapasitesi olarak okuyarak, bir hükümet biçimi olarak emperyalizm karşısında başka bir devlet biçimi olarak demokrasiyi savunur. Sermayenin sonunu getirebilecek bir kriz öngörüsünün yokluğunda, sosyalizm devletin demokratikleştirilmesine dayalı barışçıl bir geçiş sorununa indirgenir. Sosyalizm mücadelesinde proletarya, devletin reformunu ileri taşıyacak demokratik bir güç olarak görülür. Hükümet biçiminin çözülüşü bir devrim değil, aşamalı bir geçiş sorunudur.

Devletle bütünleşmiş ulusal tekellerin dünya piyasası üzerindeki rekabetinin doğuracağı kriz olanaklarını önemseyen Lenin için ise emperyalizm, bir hükümet biçiminin ötesinde kapitalizmin ulus devlete dayalı egemenlik biçiminin krizine işaret eder. Sermayenin uluslararasılaşması ile tekellerin çıkarının ulusallaşması arasındaki gerilim, dünya piyasasındaki

rekabetin doğrudan ulus devletler aracılığıyla yürütülmesine vararak daha da yoğunlaşacak ve devletler arası açık savaşlara götürecektir. Sermayenin krizinin bir egemenlik biçimi krizine dönüşeceği doğrultusundaki bu öngörü, Lenin'in emperyalizm teorisini politik bir kriz teorisi olarak konuşturabilmesinin önünü açan politik bir öngörüdür. Sermayenin nesnel ve bağımsız bir gelişimi yoktur; egemenlik ilişkileri ve bu ilişkilerin biçimlendirdiği devlet, sermayenin politikliğinin öznelliğidir. Bu öznelliğin karşıdan bir politiklikle kırılabilmesi bir devrim sorunudur. Kendi krizini yönetebilme ve çözebilme gücünden yoksun kalmış sermaye karşısında, proletarya bu krizi kendi bulunduğu coğrafyada toplumsal bir antagonizmaya, devrimci bir krize dönüştürebilecek sınıfsal bir güçtür. Bu yönüyle Lenin'in proleter devrimler çağının başlangıcını öngören emperyalizm kuramı, sermayenin egemenlik biçiminin krize girdiği bir uğrakta emeğin karşıdan bir sınıfsal güç olarak örgütlenebilmesinin olanaklarını ve koşullarını araştıran bir politik kriz teorisidir. Politik kriz teorisi açısından, sermaye ile devlet arasındaki ilişkinin tanımlanması sorunu, teorik bir ilişkilendirmenin ötesinde, ancak sınıflar mücadelesinin gelişiminin ve bunun yarattığı çatışmaların içinden kurulabilecek politik bir sorundur. Ulus devlete dayalı egemenlik işleyişinin tasfiyesinin yarattığı krizlerin içinden geçtiğimiz bu tarihsel uğrakta, sermayenin bugünkü egemenlik işleyişinin ve bunun karşısında emeğin politikliğinin ne olduğu sorularına yanıt ararken akılda tutulması gereken nokta bu olmalıdır. Ulus devlete dayalı bir egemenlik biçimi olarak emperyalizm aşılmaktadır; ancak bu yeniden kuruluş süreci içinde emeğin antagonist bir güç olarak nasıl yapılanabileceği sorusu açısından Lenin hâlâ günceldir. 21. yüzyıl, emeğin özgürleşme söyleminin yeniden kuruluşu açısından politik kriz teorisine oturan yeni bir egemenlik biçimi ve devlet teorisine ihtiyaç duyuyor.

Emperyalizmden İmparatorluğa

Ulusal tekellerle bütünleşmiş devletlerin dünya piyasası üzerindeki rekabetinin açık savaşlara dönüştüğü emperyalizm dönemi, sermayenin uluslararasılaşması ile tekellerin çıkarı-

nın ulusallaşması arasındaki gerilimler ve çatışkılarla şekillendi. Dünya piyasasında bir güç olabilmenin ulusal sınırlar içinde ekonomik, askeri ve politik bir güç olmaya bağlı hale geldiği bu dönemde, ulus devletler, kendi sınırları içindeki emeği sermayeye tabi kılan, dışarıda ise dünya piyasasında rekabet eden ulusal sermayenin askeri ve siyasi gücü olarak işlevlenen temel egemen güç olarak ortaya çıktı. Dünya ekonomisinde rekabet ve tekelleşme ile sermayenin ulusal sınırlar içinde merkezileşerek devletleşmesi, birbirini tetikleyen eş zamanlı süreçlerdi. Dünya piyasası üzerindeki rekabetin şiddetlenmesi, sermaye ve devletin bütünleşmesini daha da derinleştirdi. Tekelci devlet kapitalizmi, bu bütünleşmenin doğurduğu bir devlet biçimiydi. Ulusal sermayenin rekabet edebilme gücünün ulus devletin askeri ve politik gücüne doğrudan bağlı hale geldiği tekelci devlet kapitalizminde, sermayenin krizlerinin egemen ulus devletler arasında politik bir krize dönüşmesi kaçınılmazdı. Sermayenin eşzamanlı gelişen ulusalcı ve emperyalist eğilimlerinin dünya ekonomisinin işleyişini engellediği noktada kriz, ancak ulus devletler arasında açık savaşlarla çözülebilirdi. Nitekim, Birinci Dünya Savaşı, sermayenin ulus devlete dayalı egemenlik biçiminin krizinin bir dünya krizine dönüştüğü bir yeniden paylaşım savaşı oldu. İç dinamikler üstünden gelişen kapitalizm ve tekelleşme ile ayırt edilen emperyalizmin bu birinci bunalım döneminde savaş, siyasetin en yoğunlaştığı uğraktı.

Emperyalist devletler arasındaki bu güç savaşı içinde, anti-emperyalizm, emeğin egemenlik krizini devrimci bir krize dönüştürebilecek bir güç olarak örgütlenmesinin politik söylemiydi. Sermayenin ulus devlete dayalı egemenlik biçiminin ürettiği krizler, emeğin siyasal olarak bağımsız bir güce dönüşebilmesinin olanaklarını da yaratmıştı. Sömürge ülkelerde emperyalizme karşı ulusal bağımsızlık, merkez ülkelerde ise emperyalist savaşın iç savaşa dönüştürülmesi, emeğin sermayenin içine düştüğü egemenlik krizini derinleştirerek siyasal bağımsızlığını elde edebilmesinin stratejileri olarak benimsendi. Toplumsal sermaye birikim sürecinin devam ettirilebilmesinin önünde engel hale gelen burjuvazi ya da diğer iktidar güçleri karşısında, emeğin politik kuruculuğu, bu krizi

devrimci bir krize dönüştürerek proletaryanın siyasi gücünü egemen kılmaktı. Proletarya, ulusal sınırlar içinde sanayileşme, modernleşme ve kalkınmayı kendi elleriyle güvence altına alacaktı. Dolayısıyla, burjuvazinin siyasi ve toplumsal olarak üstlenemediği sorunları proletaryanın üstlenmesi anlamında, krizin özü hâlâ burjuvaydı. Ekim Devrimi, burjuva özlü devrimlerin proletarya tarafından üstlenileceği proleter devrimler çağının başlangıcı oldu.

Ulus devlete dayalı egemenlik işleyişinin krizinden doğan Birinci Dünya Savaşı, bu egemenlik işleyişini ortadan kaldırmadı. Aksine, var olan ulus devletler arasındaki güç hiyerarşisini yeniden kurarak ve savaşa imparatorluk olarak giren güçleri ulus devletlere dönüştürerek daha da hakim hale getirdi. Sermayenin uluslararasılaşması ile tekellerin çıkarının ulusallaşması arasındaki gerilim derinleşerek devam etti. Geç kapitalistleşen ve uluslaşan devletlerin dünya ekonomisinde bir güç haline gelebilmek için diğer güçleri tasfiye etmeye yönelmesi, bir devlet biçimi olarak faşizmi ortaya çıkardı. Faşizmle, sermayenin merkezileşmesi ve yoğunlaşmasını hızlandırmak ve dünya piyasasında tek hakim güç olabilmek için devletin askerileşmesi en üst noktaya vardı. Bu anlamda faşizm, sermaye ve ulus devlet arasındaki bütünleşmenin en yoğunlaşmış biçimiydi. Birinci Dünya Savaşı öncesi tekelci devlet kapitalizminin yarattığı egemenlik krizinin, faşizmle birlikte daha büyük savaşlara dönüşmesi kaçınılmazdı. İkinci Dünya Savaşı, bütün ulusal ekonomileri ve devletleri egemenliği altına almaya yönelen bir devlet biçimi olarak faşizmin yarattığı krizin yıkıcılığının ulaştığı son noktaydı. Emperyalist güçlerin tek bir dünya tekeli altında birleşebileceği öngörüsünde bulunan Kautsky, başından itibaren yanılmıştı. Kapitalizmin uluslararasılaşarak bir dünya ekonomisine dönüşmesi ile tekellerin çıkarının uluslaşması arasındaki gerilimin yarattığı politik kriz, bir devlet biçimi krizi altında şiddetlenerek devam etmişti. Avrupa'da yükselen faşist rejimler, demokrasi sorununu, sömürge ve yarı sömürge ülkeler için olduğu gibi merkez ülkeler için de bir devrim sorununa dönüştürmüştü.

İkinci Dünya Savaşı'nda Alman, İtalyan ve Japon faşizmlerinin yenilgiye uğratılması, sermaye birikim sürecini güvence altına alacak yeni bir güçler hiyerarşisinin kuruluşunu da beraberinde getirdi. Savaştan çıkan ulus devletlerin uğradığı ekonomik ve toplumsal yıkım, savaştan kendini koruyarak çıkabilen ABD'yi hakim ekonomik ve politik güç haline getirmişti. Başta Avrupa ve Japonya'nın ekonomik ve siyasi olarak yeniden yapılandırılması yoluyla, dünyanın Sosyalist bloğun dışında kalan kısmında, ABD'nin siyasi ve ekonomik güvencesi altında bütünleşmiş bir uluslararası ekonominin oluşturulmasının önü açılmıştı. ABD ekonomisi, dünya ekonomisinin işleyişini belirleyen hegemonik yegâne güçtü. Merkez ülkeler açısından dışarıda ABD'nin siyasi ve askeri garantörlüğü altında işleyen bir ulus devletler topluluğu, içeride ise demokrasi mücadelelerinin zorlamasıyla ortaya çıkan burjuva demokrasileri, sermayenin egemenlik işleyişi ve devlet biçimi krizini çözen yeni politik düzenin kurucu dinamikleriydi. Üçüncü dünya ülkeleri açısından ise, Ekim Devrimi'nin ortaya çıkardığı tehdit ve anti-emperyalist ulusal bağımsızlık mücadeleleri, emperyalizmin açık askeri ve siyasi zor üzerinden sürdürülmesini imkansız hale getirmişti. Sosyalist ve kapitalist blok arasında bölünmüş iki kutuplu dünyada, üçüncü dünya ülkelerinin uluslararası kapitalizme eklemlenmeleri, siyasi zor yerine ekonomik zorla bağımlı kılınmaları yoluyla sağlandı. Böylelikle, emperyalizmin açık işgal ve askeri zora dayandığı ikinci bunalım döneminin sömürge ve yarı sömürge devletleri, bağımlı ve yarı bağımlı ülkelere dönüştürüldü. Emperyalizmin bir dış olgu olmaktan çıkarak içerideki merkezi otoritenin siyasi zoruna dayalı bir iç olgu haline gelişi, emperyalizmin yeni bir aşamasını ifade eden bu üçüncü bunalım döneminin temel eğilimiydi. Sanayileşme ve kalkınma, kapitalistleşmelerini henüz tamamlayamamış bu ülkelerin kendi sınırları içindeki emeği disiplin altına alarak verimli kılabilmelerinin önünü açan bir iktidar söylemiydi. Kapitalist gelişimi üstlenebilecek iç sınıfsal dinamiklerin yokluğunda, bu ülkelerde devlet, sermaye birikim sürecini yukarıdan aşağıya örgütleyen merkezi bir otorite olarak ortaya çıktı ve farklı derecelerde de olsa faşizan yönelimlerle şekillendi.

Böylelikle, emperyalizmin üçüncü bunalım dönemi boyunca, sermayenin devlet biçiminin krizinin yarattığı sınıflar mücadelesi, üçüncü dünya ülkelerine aktarılmış oldu.

Emperyalizmin bir iç olgu haline gelmesiyle birlikte sermaye, egemenlik biçimi krizini çözerek üçüncü dünya ülkelerindeki ulusal bağımsızlık mücadelelerini fiili olarak içermeyi başarmıştı. Sermaye, Birinci ve İkinci Dünya Savaşı'ndan egemenlik biçimi krizini çözerek çıktı. Ancak içeride emeğin tahakküm altına alınabilmesi için devletin giderek faşizanlaşması, emeğin politikliği açısından yeni bir çatışma alanı açtı. Faşizme karşı demokrasi, emeğin bu ülkelerdeki sınıf mücadelesinin ortak söylemi haline geldi. Solun içindeki farklılaşmalar, demokrasinin bir devrim sorunu olup olmadığı ile bu sorunun çözümünün sınıfsal güçlerinin ne olduğu üzerinden gelişti. Böylelikle, emeğin politikliğini belirleyen temel çatışma alanı, devlet biçimine karşı mücadele üzerinden şekillendi. Ulus devlete dayalı egemenlik biçiminin krizlerinin çözülmesiyle, sınıflar mücadelesi aslolarak ulusal sınırlar içine aktarılmış oldu ve sınıfların politik öznelliğinin üretiminin alanı devlet biçimleriyle sınırlandı. Bir devlet biçimi olarak demokrasi mücadelesi, dışarısının artık içerilmeye başlandığı emperyalizmin üçüncü bunalım döneminde ulus devlete dayalı egemenlik biçimine bir tehdit oluşturmaktan ziyade bu egemenlik işleyişini yeniden üretti.

İmparatorluk ve Devlet

Tekellerin ulusal sınırlar içinde merkezileştiği ve yoğunlaştığı emperyalizm dönemi boyunca egemenlik biçimini tanımlayan içerisi ve dışarısı diyalektiği, bugün artık ortadan kalkıyor. Bu diyalektiğin ortadan kalkması, sınıflar mücadelesinin öznelliğinin ulusal sınırlar içinde üretiminin altını oyarken, emeğin politikliğinin yeniden kurulabileceği yeni antagonizma alanları açıyor. Yeni bir egemenlik biçiminin kuruluşunun krizlerinden geçtiğimiz bu sürece aynı zamanda, sınıfsal öznelliklerin ve bunlar arasındaki güç ilişkilerinin yeniden şekilleneceği bir kuruluş süreci olarak bakmak gerekiyor. Emperyalizmin birinci, ikinci ve üçüncü bunalım dönemleri, sınıflar

mücadelesinin gelişimini sınıfsal öznelliklerin kuruluşundaki farklılaşmalar üzerinden okuyan bir dönemleştirmeyi ifade eder. Bugün önümüzde duran sorun, yeni bir küresel egemenlik biçiminin kuruluşunu ifade eden İmparatorluğu, kapitalizmin dördüncü bunalım dönemi ve buna özgü sınıfsal öznellikler üzerinden konuşturabilecek politik bir çözümlemedir.

Kapitalizmin bu yeni dönemini kuran eğilimler, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra, ABD'nin garantörlüğünde bütünleşmiş bir dünya ekonomisinin ortaya çıkışına kadar geri götürülebilir. Bu dönem, kapitalizmin bir dünya ekonomisi olma eğilimiyle tekil sermayelerin ulusal çıkarları arasındaki gerilimin çözülmeye başladığı ilk uğraktı. Dünya ekonomisinin 70'lerde içine düştüğü kriz ve Sosyalist bloğun çözülüşü, ulusal ekonomi ile dünya ekonomisi arasındaki ayrımın ortadan kalkması yönündeki eğilimi daha da güçlendirdi. Üçüncü dünya ülkeleri dahil, ulusal sınırlar içinde toplumsal sermaye birikim sürecinin sınırlarına gelinmesi, küresel ekonomiye dayalı yeni bir sermaye birikim sürecini ortaya çıkardı. Sermayenin üretiminin ve yeniden üretiminin uzamının küreselleşmesiyle birlikte, bugün artık ulus devlet egemenliğinin güvencesi altında palazlandırılan ulusal tekelleri göremiyoruz. Ulus devlet egemenliklerinin sınırlarını aşındıran küresel bir ekonominin oluşumuyla birlikte, bu ekonomiden pay kapmak isteyen küresel tekellerin rekabetine tanık oluyoruz. Emperyalizm dönemini tanımlayan ulusal ekonomi ve dünya ekonomisi arasındaki diyalektik, sermayenin çıkarının küreselleşmesiyle birlikte içerilerek aşıldı. Sermaye artık bu diyalektiğin yarattığı çelişkiler ve krizler üzerinden değil, bütün dünya coğrafyası üzerindeki emeği tahakküm altına alabilmenin, bütün toplumsal ilişkileri metalaştırmanın yarattığı doğrudan güç çatışmaları içinde deviniyor. Sermayenin çıkarının küreselleşmesiyle birlikte, egemenliğin ulusal karakterinin çözülerek küresel bir düzlemde yeniden yapılandırılmaya çalışıldığı bir yeniden kuruluş sürecinin içinden geçiyoruz.

Bu süreç, küresel sermayenin merkezileşmesi ve yoğunlaşması ile egemenliğin ulusal karakteri arasındaki gerilim nedeniyle, sermaye açısından yeni bir egemenlik krizini de

beraberinde getiriyor. Egemenlik işleyişinin normlarında ve mekanizmalarında köklü değişikliklere yol açan bu altüst oluş sürecini, sermayenin ulus devlete dayalı egemenlik biçiminin kuruluşunun krizleriyle boğuştuğu tarihsel bir uğrak olarak Birinci Dünya Savaşı dönemine benzetebiliriz. Ulusal sınırlar içinde toplumsal sermaye birikim sürecini güvence altına alabilecek askeri ve politik bir güce dönüşebilme yarışı, emperyalizm döneminde ulusal sınırlar üzerinde egemenlik mücadelelerine dönüşmüştü. Bugün ise, küresel sermaye birikim sürecinin üretimi ve yeniden üretimi, küresel bir egemenliğin hiyerarşisi ile buna direnen ulusal egemenlikler arasındaki güç savaşlarına neden oluyor. Artık güçler dengesinin kuruluşu, salt ulusal ya da bölgesel ekonomik ve askeri bir güç olmaktan değil, küresel sermaye birikim sürecini güvence altına alacak küresel egemenlik işleyişinin hiyerarşisine eklemlenmekten geçiyor. Buna direnen ulusal egemenliklerin yarattığı kriz, küresel askeri ve siyasi müdahalelerle çözülüyor. Bu açıdan, küresel bir egemenlik biçiminin kuruluşu yönünde bir eğilim olarak İmparatorluk, sermayenin egemenlik biçimi krizini çözdüğü barışçıl bir dönemin aksine, savaşlara ve küresel askeri ve politik müdahalelere her zaman açık, sürekli bir kriz dönemini ifade ediyor. Bugün yanı başımızdaki coğrafyada, savaşın egemenler arası güç hiyerarşisini yeniden kurmanın ötesinde egemenliği düzenleyen ve yeniden üreten bir boyutta yaşanıyor oluşu, siyasetin askerileşmesini en uç noktaya vardırıyor. Faşizm, bir devlet biçimi olarak iç olgu olmaktan çıkarak küresel egemenliğin kuruluşunda emperyal bir düzlemde yeniden yapılandırılıyor. 20. yüzyıl, sermayenin çıkarı ulusal ekonomiye dayandığı oranda, ulus devletler arası güç çatışmalarıyla şekillendi. 21. yüzyıl, sermayenin çıkarının küreselleşmesiyle birlikte yeni bir küresel egemenlik biçiminin kuruluşu ile ulus devletler arasındaki çatışmalar ve krizlerle şekilleniyor.

Egemenlik biçimindeki bu dönüşüm, devlet ve ulus devlet arasındaki özdeşliğin altını oyarken devletin işlevinin yeniden yapılanmasını da zorunlu kılıyor. Bugün devletler, kendi sınırları içindeki bütün toplumsal ve siyasal süreçler üzerinde tam egemenlikle tanımlanan merkezi otoritelerden daha çok, küre-

sel tekellerin çıkarlarıyla bütünleşmiş hükümetler gibi işliyor. Ulusal karakterinin çözülüşü ile devlet, farklı sınıfsal öznelliklerin çatışmalarının uzlaştırılabildiği görece bağımsız bir siyaset alanı olmaktan çıkıyor. Farklı sınıfsal çıkarların temsiline ve müzakere edilebilmesine olanak veren bir devlet biçimi olarak temsili demokrasi, küresel egemenlik işleyişinin ulusüstü yapılarında karara bağlanan normların ve düzenlemelerin uygulayıcısı haline gelen teknokratik hükümet biçimleriyle işlemez hale geliyor. Devletlerin adeta küresel sermayenin partisine dönüşerek her türden özerkliğini giderek yitirmesi, temsili demokrasinin "temsil" gücünü fiilen ortadan kaldırıyor. Siyasetin teknokratikleşmesiyle sınıfsal çıkarların temsil alanının ortadan kalkması, devlet biçimi açısından bir temsiliyet krizi olarak yaşanıyor.

Ulusal egemenliğin çözülüşüyle sermayenin egemenlik ve temsiliyet krizine girdiği bu koşullar altında, ulusal sınırlar içinde siyasi bağımsızlık üzerinden ulus devleti ya da bir devlet biçimi olarak temsili demokrasiyi savunmak, sermayenin krizlerine gömülerek emek ve devlet arasındaki antagonizmayı kapatmaktır. Sınıfsal öznelliklerin ulusal sınırlar içinde üretiminin altının oyulmasıyla birlikte, artık siyasal bağımsızlık ve siyasal demokrasi söylemi toplumsal bir antagonizma alanı açamıyor. Bu nedenle, küresel egemenlik işleyişine karşı siyasal bağımsızlık söylemiyle ulus devleti savunmak, bir egemenlik biçimine karşı başka bir egemenlik biçimini savunmak anlamına geleceği gibi, temsili demokrasinin çözülüşü karşısında demokrasi savunuculuğu yapmak da bir devlet biçimine karşı başka bir devlet biçimini savunmanın ötesine geçmeyecektir. Egemenlik işleyişinin içerisi ve dışarısı diyalektiğinden çıkması, devlet biçiminin krizlerinin ulusal sınırlar içinde bir devrim sorununa dönüştürülebilmesinin olanaklarını ortadan kaldırmıştır. Ancak bu durum, emek ve devlet arasındaki antagonizmayı ortadan kaldırmak bir yana daha da derinleştirmiştir. Artık emek, kapitalist imparatorluğun egemenliğini işletip çalıştıran devletle doğrudan yüz yüzedir. Antagonizma, ulusal sınırlardan çıkarak küresel uzama yayılmıştır. Sermayenin emeği ulusal sınırlar içine kapatan ulus devlete daya-

lı egemenlik işleyişinin altının oyulmasıyla birlikte, sınıflar mücadelesinin küresel bir temelde yeniden yapılanmasının önü açılmıştır. Emeğin mücadelesinin küreselleşmesi, bunun önünde engel olan devletleri ve sınırları ortadan kaldıracaktır. Devletin emek üzerindeki siyasal mülkiyeti açıktadır. Yönetenlerin yönetemediği, yönetilenlerinse yönetilmek istemediği devrimci kriz, dönemsel bir kriz olmaktan çıkıp sürekli hale gelmiştir. Emeğin kendi toplumsal bedeni üzerinde doğrudan egemen olma mücadelesi, egemenliğin ve politikliğin aşkın kuruluşu devleti ortadan kaldıracaktır. Emeğin politikliği, devlet biçimine karşı mücadeleden çıkarak devlete karşı mücadele üzerinden yeniden kurulacaktır.

3. Bölüm: Kardeşlik

Kardeşlik

Kutsal söylemler cehenneminden geçiyoruz. Laiklik, din, cumhuriyet, bağımsızlık, yurtseverlik, vatanperverlik, ulusçuluk, milliyetçilik gibi değerler tarihsel köklerle bağlantılandırılarak kutsallaştırılıyor, birer tabu haline getiriliyor ve tartışılamıyor. Toplumsal hayat bunaltılıyor ve boğuluyor. Siyasal alanda değerler kutsallaştırılırken, toplumsal hayat tamamen değersizleştirilerek yaşanıyor. Söylem ve hayat arasında ikiyüzlülük var. Bu ikiyüzlülük içinde toplum, kutsal söylemlerin ordusu, potansiyel şehitleri haline getiriliyor. Her soruna karşı şiddetten başka bir siyasi akıl üretmeyen, üretemeyen gelenek devam ediyor. Kutsal söylemler cehennemi; vicdan, onur, adalet, emek, eşitlik, kardeşlik, umut, özgürlük ve insan kavramlarının değerler cennetini esareti altında tutsak kılmış bulunuyor. Toplumsal değerler tehdit olarak görülüyor, değersizleştiriliyor ve hiç sayılarak küçümseniyor. Devleti koruma değerleri öne çıkarılarak devlet kavramı kutsallaştırılıyor. Osmanlı'dan gelen gelenek hiç değişmeden devam ediyor. Politiklik öznellik üretimidir. Kutsal değerlerle üretilen bu öznelliklerin politik nedenlerine tarihsel ve toplumsal açıdan bakmak gerekiyor.

Tarihsel ve toplumsal gelişmelere paralel olarak her devlet, iktidarını devam ettirebilmek için kendisini reforme etme ihtiyacı duyar. Bu reformlar iktidarın isteğine değil, güç ve güçlerin çatışması sonucu ortaya çıkan zorlamalara ve zorunluluklara bağlıdır. Bugün Türkiye, devlet egemenliğini üretebilmek için siyasal olarak kendisini reforme etmenin tarihsel koşulları içine girmiş bulunuyor. Bu durum küresel, bölgesel ve ulusal egemenlerin iç içe geçtikleri bir güç savaşı verdiklerini gösteriyor. Ulusal bağlamda, bu durum bir siyasal krizdir. Bu siyasal krizin adı "birinci cumhuriyet"tir. Birinci cumhuriyet kriz içindedir. Siyasal geleneğimize bağlı olarak ikinci cumhuriyet de, birinci cumhuriyette olduğu gibi küresel ve bölgesel siyasal krizlerin ürünü olarak ortaya çıkıyor. Kutsal söylemler cehennemi; küresel, bölgesel ve ulusal egemenlerin güç ve iktidar savaşlarının krizini yönetme siyasetinin ürünü olarak gerçekleşiyor. Birinci cumhuriyetçilerle ikinci cumhuriyetçiler kavgasının nasıl şekil alacağı, küresel ve bölgesel güç dengelerine bağlı görünüyor. Tarihsel bağlar kurularak üretilen kutsal söylemler altında toplum depolitize edilerek bloke edilmek ve egemenler arası güç savaşının ürettiği kriz yönetilmek isteniyor. İkinci cumhuriyetçi AKP'ye karşı üretilen siyasetin ana ekseni, laiklik ve cumhuriyet değerlerinin ortadan kaldırıldığı doğrultusunda yürütülüyordu. Bu öznellik üretiminin sonuç vermediği görüldü. Şimdi ise söylem milliyetçi ve ulusalcı, bağımsızlıkçı, anti-emperyalist bir söyleme dönüştürüldü. Samimiyetine inanalım ya da inanmayalım, faşist hareket, anti-emperyalist ve bağımsızlıkçı bir söylem ile kendisini üretiyor. Toplum, soldan sağa milliyetçi, anti-AB'ci ve anti-Amerikancı söyleme oturtulmuş görünüyor. Fakat ne yazık ki bu durum, devrimci bir dalga yaratamıyor. Önceliği anti-kapitalizme vermemiş bir anti-emperyalizm, anti-ABD'cilikten öteye geçmiyor ve devrimcileşmiyor.

Yeni bir küresel egemenliğin iktidarlaşma sürecinden geçiyoruz. Küresel sermaye birikiminin organik bir parçası ve gücü olan Türkiye sermayesi, küresel bir aktör olma ihtiyacını giderecek reformu gerçekleştirmede tıkanıyor ve esneklik gösteremiyor; bu esneklik için ikinci cumhuriyete ihtiyaç duyuyor.

Bunun nedeni, Türkiye'de toplumsal sermaye birikiminin gelişmesini engelleyen faktörlerde yatıyor. En temel olgu, uluslaşma sürecindeki tıkanmalar ve ulusun siyasal birliğini oluşturan temel ilkelerin siyasal kurucu güçler arasında uzlaşmaya varılarak oluşturulamayışıdır. Siyasal demokrasi, ulus devletin temel ilkelerinden biridir ve ulus devletin kurucu güçlerini içermeyi ifade eder. İç güçten küresel güce dönüşen islami sermaye ve Kürt hareketi, ulus devletin kurucu gücü olmayı talep ediyor. Ulus devlet demokrasisi kurucu güçleri içermediğinden, siyasal istikrarsızlık devam ediyor. Birinci cumhuriyetin dışladığı kurucu güçlerin her siyasal hareketi, siyasal krizlere neden oluyor ve ulus devletin temel ilkelerini tartışmalı hale getiriyor. Siyasal istikrarı tehdit eden bu gerçeklik, küresel sermaye birikiminin önünde engel oluyor. Ulus devletin kurucu güçleri arasındaki iktidar ilişkilerinin demokratikleştirilmemesi ikinci cumhuriyeti dayatıyor. Bu bağlamda kapitalist imparatorluk, ikinci cumhuriyeti küresel sermaye adına birinci cumhuriyetçilere dayatıyor. Küresel egemenliğin kuruluşu ile iç içe geçmiş birinci cumhuriyetçiler ile ikinci cumhuriyetçiler arasındaki bu gerilim çözülmez ise, sermaye açısından durum çok ciddi bir boyuta geçecektir. Birinci Dünya Savaşı'ndan önce, İngiliz emperyalizmi Ruslara karşı Osmanlı'nın siyasi birliğini önemsiyordu; fakat sonra parçalanmasına karar verdi. Bu gerilim sermaye açısından çözülmez ise, Türk emekçileri ile Kürt emekçileri arasında düşmanlık derinleşecek gibi görünüyor.

İmparatorluk, ulus devletin "demokratikleşmesini", yani ikinci cumhuriyeti istiyor. İmparatorluk emperyalizmi siyasi gericilikten çıkardı mı, imparatorluk kapitalizmi demokratikleştirdi mi? İmparatorluk paradigmasını eleştirenler, durumdan bunu anlıyor. Bu demokratikleşme, egemenler arası güç ilişkilerinin yeniden kurulmasının siyasal biçimini ifade ediyor. Sol, birinci ve ikinci cumhuriyetçilerin arkasına dizilmek zorunda kalıyor. "AB"ciler burjuva demokrasisini olumlayarak destekliyor. Birinci cumhuriyetin arkasına dizilenler, anti-emperyalizm adına sosyal şovenizmin zeminine düşüyor. Sınıflar mücadelesini antagonist bir değer teorisi üzerine oturtmaktan uzaklaşanlar kendilerini marksist sanıyor. Siyasal bağımsızlı-

ğı, siyasal demokrasiyi emeğin özgürlüğü olarak görenler kendilerini komünist görüyor.

Sermayenin özgürlüğü, toplumsal hayatı ve bütün toplumsal ilişkileri sermayeleştirmektir. Bunu başarmak, toplumsal emeği ücretli emek altında sınıfsallaştırarak üretken emek haline getirmekten geçiyor. Buna, sermaye birikim süreci deniliyor. Siyasal gericiliğin özünü bu teşkil ediyor. Sermaye birikiminin önünü açan her siyaset, siyasal gericiliktir. Toplumsal emeği ücretli emek altında sınıfsallaştıran ve üretken emek olarak sermayeleştiren her devlet, siyasal olarak gericidir. Siyasal gericiliği toplumsal alandan çıkarıp siyasal alanda görenler, siyasal gericiliği devlet biçimlerine indirgiyor, devletin siyasal gericiliğini görmüyor. Devlet biçimlerine karşı savaştan devlet kavramına karşı savaşa geçtiğimizi söylediğimizde kastımız budur. Devlet biçimi olarak burjuva demokrasisi, siyasal sınırlarına gelmiştir ve tarihsel olarak tıkanmıştır. Devlet demokratikleştiğinde, burjuva demokrasisi geldiğinde siyasal gericilikten çıkılacak sanılıyor. Siyasal gericiliğin özünün devlet olduğunu modernist sol çoktan unuttu. Devletleşen her hareket siyasal olarak gericileşecektir; bu komünist ilke hatırlanmıyor. Tarih, bunu anlamamız gerektiğini söylüyor. Anti-emperyalist ve anti-faşist mücadele, bir devlet biçimine karşı bir başka devlet biçimini öngörür. İmparatorluk döneminde ise, anti-kapitalizm temeldir ve devlet biçimlerine karşı mücadeleden devlete karşı mücadeleye geçilir. Bir dış olgu olarak çözümlenen emperyalizm anlayışlarının anti-emperyalizminin, bunu anlaması mümkün görünmüyor. Emeği kişisel özel mülkiyet altına alan kapitalistten kurtarıp, ilerleme ve kalkınma adına devletin özel mülkiyetine alarak ücretli emek altında sınıflaştırmaya devam edince, sermayenin ortadan kalktığı sanılıyor. Anti-ABD'ciliği anti-emperyalizm, anti-emperyalizmi anti-kapitalizm sananlar, emeğe tutsaklıktan başka bir şey vermiyor.

Emperyalizm dış olgu olmaktan çıkmıştır. Emperyalizm artık iç olgudur. İmparatorluk, emperyalizmin iç olgu olma sürecini tamamlamasının ürünüdür. Emperyalizm ve işbirlikçileri söylemi artık yetmiyor. Her devlet emperyalizmdir, siyasal gericiliktir, emperyalist-kapitalist üretim ilişkilerinin orga-

nik bir parçası ve gücüdür. Bunu görmek, sermayenin kendini olumlama politik pratiğinin diyalektiğini anlamaktan geçiyor. Sermaye egemenliğinin tarihsel uğrağı olan emperyalizmin kendini olumlama pratiği diyalektiktir. Varlığı, karşıtını üretmesine ve bu karşıtla çelişerek devinmesine bağlıdır. Kapitalizmin cenneti savaştır. Sermaye, toplumsal hayatı ve toplumsal emeği sınıflara bölerek parçalıyor, bu parçaları güce dönüştürerek savaştırıyor. Bu güç ve güçler savaşının krizlerini yöneterek kendisini üretiyor. Kapitalizm, değişim değeri üzerinden artı-değer üretimini toplumsal ilişkiye dönüştürdü. Toplumsal emeği sınıflara bölerek toplumsal hayatı paramparça etti. Bireyi toplumsal kimliğinden mülksüzleştirerek zayıf, umutsuz ve güçsüz bireyci kişiliklere dönüştürdü. Kapitalizmin bir aşaması olan emperyalizm ise, dünyayı uluslara bölerek birbirlerine kırdırttı. Tarih bize emperyalizmi uluslaşmayı engelleyen bir güç olarak gösterdiği gibi, uluslaşmayı körükleyen bir güç olarak da gösteriyor. Emperyalizmin kurduğu imparatorluk ise, ulus devletleri küresel sermaye birikiminin üreticileri olarak şirketleştirerek düzenliyor. Bu düzenlemeye direnen ulus devletleri parçalayarak daha işlevli güçler haline getiriyor. Toprakları birbirine düşman kılarak halkları birbirine kırdırıyor. Küresel sermaye birikim süreci, kendisini böyle işletip üretiyor. Bu diyalektiği anlamak gerekiyor. Her aşkınsal politik güç, siyasal gericiliktir. Devlet kavramı, aşkınsal politik bir güçtür. Varlık kudretiyle tanımlanır. Devlet kavramının kudreti, her yerde ve her zaman, en demokratik olanında bile siyasal gericiliktir. Toplumsal özgürlük talebini politik olarak üretir. Emperyalizm, iç olgu olarak devletleşmiştir. Emperyalist-kapitalist üretim ilişkileri devletleşmiştir. İmparatorluk bunu ifade ediyor. Anti-emperyalizm adına ulus devleti korumak ve kollamak, emperyalizmin yeniden üretimidir. Dünyanın yerlilerini uluslaştırarak devletleştirmek ya da devletleştirerek uluslaştırmak, devrimci olmaktan çıkmıştır. Devrim kavramının devrimcileştirilmesi, dünyanın yerlilerini dünyalılaştırmaktan geçiyor. Her türlü milliyetçiliğe karşı emeğin devrimci söylemi kardeşliktir. Din, dil, ulus farkı gözetmeksizin dünyanın bütün yerlilerinin öznellik üretimlerini özgürleştiren kardeşlik

söylemini politik bir maddiliğe, dünyanın yerlilerine ve dünya yurttaşlığına dönüştürmek gerekiyor. Emeğin evrenselliği ve birliği, tekleşmek değildir. Tam tersine, çokluğu özgürleştiren evrensellik, özgürlük ve komünizmdir. Sermayenin imparatorluğuna karşı komünalizm, emeğin imparatorluğunu talep eder. Emek, ulusal değil dünyalıdır. Anti-kapitalizm, 21. yüzyılda bu kapıyı açacaktır.

Söylediklerimiz ne hayal, ne kitabî, ne de hayata dayatılan bir rasyonalitedir. Biz dünyanın yerlileriyiz. Ayağımızı bastığımız bu topraklar ve bu coğrafya insanlığın mirasıdır. Dünyanın yerlilerinin yaşadığı her coğrafyanın toprağında ekmek yemek, su içmek, paylaşmak ve ölmek onurdur. Bizlerin yaşadığı bu topraklarda insanlığın bu mirasını korumak, bu toprakların değerlerini taşımak erdemdir. Bu coğrafyanın insanlık mirasını taşımak ağır... Belki de başımıza ne geliyorsa, bu ağırlığı taşıyamadığımızdandır. Hiçbir ulus, bu coğrafyanın insanlık mirasını taşıyamaz ve bu coğrafyanın değerlerinden bağımsız uluslaşamaz. Milliyetçilik, bu coğrafyaya düşmanlıktan ve gözyaşından başka hiç ama hiçbir şey getirmemiştir. Bu coğrafyanın değeri kardeşliktir. Bu coğrafyanın değerleriyle yoğrulmamış devrim asla özgür olamaz. Bu coğrafyada tarih küskün... Küskünlüğün sessizliği bize şunu söylüyor: Bu topraklar, bu topraklarda yaşayan yerlilerin ortak yurdudur.

1908–1909

Bugünün pek çok sorunu, yakın tarihimizin köklerinden kaynaklanıyor. Birinci Dünya Savaşı'nın bıraktığı sorunlar güncelliğini koruyor. Tarihsel bir dönemin güç ilişkilerinin kapanıp 20. yüzyılın güç ilişkilerinin yeniden kurulduğu bir coğrafyanın topraklarında yaşıyoruz. Dünyanın geleceğinin ve kendi geleceğimizin iç içe geçtiği bir öznellik üretimiyle geçti tarihimiz. Bölgesel ve küresel güç ilişkilerinden bağımsız iç dinamiklere sahip bir coğrafyada yaşamadığımızın altını çizmek gerekiyor. Bu topraklar emperyalizmden çok çekti. Tarihsel köklerinde, emperyalist güçlerle güç savaşı önemli bir yer tutuyor. Fakat emperyalist güçlerle güç savaşından gelen burjuva siyasi tarihi, asla anti-emperyalist olmamıştır. Bu farkın öne-

mi asla unutulmamalıdır. Devlet siyaseti üretme geleneğinde, Osmanlı'dan gelen emperyal karakter her zaman içkindir. Emperyalist güçlerle savaşırken kurulan anti-emperyalist söylem içinde, emperyal siyaset geleneği her zaman ağırlığını korumuştur. Anti-emperyalizm, emperyalist güçlerle mücadelede toplumun politik güce dönüştürülmesinden öteye gidememiştir. Burjuva siyasal tarihimizde anti-emperyalizm, egemenler arasındaki güç, iktidar ve egemenlik savaşlarından başka bir şey değildir.

Üçüncü dünya savaşının içinden geçiyoruz. 21. yüzyılda, güç ilişkilerinin yeniden kurulduğu bir süreç yaşıyoruz. Ne talihsizlik ki, üçüncü dünya savaşı yine bu coğrafyada gerçekleşiyor. 21. yüzyılın kuruluşu, 20. yüzyılın kuruluşunu hatırlatıyor. Korkular, kaygılar, refleksler; tarihsel köklerden gelen öznellikleri çağırıyor. Düne kadar emperyalizm yokmuş gibi, sanki siyasal bağımsızlığımız varmış gibi, bugün anti-emperyalizm, bağımsızlık, laiklik, cumhuriyet, vatanperverlik, ulusçuluk, milliyetçilik hâkim söylemler olarak kurulmuş görünüyor. Bu durum, bizleri yakın tarihimizin köklerine götürüyor.

Yakın tarihimizin birikimlerine baktığımızda, devletin resmi tezlerinden uzak durmaya gayret ederken solun bugüne kadarki tarih okumasına da mesafeli ve eleştirel olmalıyız. Resmi bir sol tarih okuması, bir engel olarak önümüzde duruyor. Sol, tarihsel bilincini özgürlükçü bir geleneğin tarihsel köklerinden üretemiyor. Tarihsel öznelliklerimizden bağımsız bir sol düşünülemez. Proletarya diktatörlüğü, özgürlük mücadelesinin ürünüdür; adres Paris Komünü'dür. Siyasal bağımsızlık ise, demokrasi mücadelesinin ürünüdür. Solun, özgürlük mücadelesi geleneğinden dolayı proletarya diktatörlüğünü savunması gerekir. Proletarya diktatörlüğü, toplumsal bağımsızlık için devleti ortadan kaldırmayı hedefler. Oysa sol, proletarya diktatörlüğü adına siyasal bağımsızlık, siyasal demokrasi geleneğinden gelen devleti ister. Ülkemizin özgünlüğünde anti-emperyalist devrim geleneği, proletarya diktatörlüğü bağlamında bir Paris Komünü'nü değil, siyasal bağımsızlık bağlamında ulus devleti talep eder. Marksist geleneğimizin aydını, kırmızı kaşkol Yalçın Küçük, devlet geleneğimizin dışında bir

sol üretememiştir. Bugün televizyon programlarında masayı yumruklayarak devlete nasıl devlet olunması gerektiğini öğretmektedir. Bugün anti-emperyalist solumuzun ruhu, özgürlük mücadelesini devlet geleneğinin dışına çıkarmayı bir yana bırakalım, devlet geleneğinin içine çekmeye devam etmekte ve üretmekte ısrarcı davranıyor. Özgürlük mücadelesini devlet geleneğinin dışına çıkaran devrimci bir söylemi üretmenin zamanı gelmiştir. Büyük, daha da büyük pankartlar disiplini altında yürüme ruhundan ve kültüründen çıkıp, Hrant Dink'in cenazesinde olduğu gibi iktidar kimliklerimizden uzak yürüdüğümüzde, devlete dönüşmemiş politikliğin neşesi ve kahkahasını özgürlük ve devrim olarak yaşayacağız.

Birinci Dünya Savaşı'nın bu coğrafyanın iç siyasal kuruluşuyla iç içe geliştiğini yeniden vurgulayalım. Bundan dolayı, Birinci Dünya Savaşı tarihi, yaşadığımız siyasal coğrafyanın tarihidir. Birinci Dünya Savaşı resmi tarihi 1914–18'dir. Burjuva siyasal tarihinin gerçekliğinde ise 1908–1923'tür. Genel olarak Birinci Dünya Savaşı, Osmanlı'dan Türkiye Cumhuriyeti Devleti'ne, imparatorluktan ulus devlete, mutlakiyetten cumhuriyete, ümmetten vatandaşlığa geçiş olarak değerlendirilir. 1908–09 İttihat ve Terakki hareketi, unutturularak geçiştirilir. Resmi devlet tezleri, kuruculuğu kurtuluş savaşına dayandırır. Ulus devlet, burjuva siyasal devrim tarihini Mustafa Kemal ile başlatırken, Kürt hareketi ise kemalizmin eleştirisi üzerinden kendisini kurar. Sol ise, Ekim Devrimi ve Üçüncü Enternasyonal'in görüşleri doğrultusunda, ulusal kurtuluş savaşıyla tarihini başlatır. 1908–09 İttihat ve Terakki hareketi, mesafeli olunması gereken, akademik çalışmalar ile gündemleşen bir olgu haline dönüşmüştür. Oysa kurtuluş savaşı dâhil, politik eğilimler olarak sağ ve solumuzun ruhu, 1908–09 devriminden gelen siyasal tarihin ürünüdür.

1908–09 devrimine girmeden, Osmanlı üzerine birkaç değinmede bulunmak gerekiyor. Osmanlı, 1000 yıllık Roma İmparatorluğu'nun varisidir. Roma batıdan gelip doğuya uzanırken, Osmanlı doğudan batıya uzanan Roma'dır. Daha da ileriye gidersek, Osmanlı bir dünya devleti ve imparatorluğu olarak kurulmuştur. Osmanlı'nın şeriat ve din devleti olarak algı-

lanması ve bilinmesi, Osmanlı'yı anlamamaktır. Osmanlı'nın çöküş dönemini onun özü olarak algılatmak, resmi tarihin bir söylemidir. Roma nasıl hıristiyan imparatorluğuna dönüştükten sonra çöküşünü hazırladıysa, Osmanlı da islam imparatorluğuna dönüştüğünde çöküşünü hazırlamıştır.

Osmanlı, üçüncü Roma olma gücünü nereden alıyor? Bu, 1000 yıllık Roma mirasını kendi özgünlüğüyle yönetme sanatından kaynaklanıyor. Osmanlı, yalnızca şiddet üreten bir imparatorluk değil, aynı zamanda toplumsal hayatı üreten politik bir güçtür. Makyavel'i anlamak için, Roma'ya değil Osmanlı'ya bakmak daha doğru olacaktır. Osmanlı, siyasi güçler üzerinden iktidar üretme siyasetinde bir ağırlıktır ve makyavelisttir. Ulus devlet, 1000 yıllık Roma, 600 yıllık Osmanlı yönetme ve iktidar birikiminin mirasıdır. Ne yazık ki, ulus devlet bu mirasın ürünü iken, bu mirası aşan bir siyasi akıl üretme gücüne sahip olamamıştır. Bu durum, rasyonalitemizi belirleyen siyasi bir komplekstir. Günümüzün gerilimlerini ve tıkanıklıklarını belirleyen önemli tarihsel nedenlerden biri, bu irrasyonel gerçekliktir. Şeriata karşı laiklik ve cumhuriyet söylemlerinin anti-osmanlıcılığı doğru değildir ve politiktir.

19. yüzyılın ikinci yarısından sonra Osmanlı'nın çöküş sürecini yaşadığını hepimiz biliyoruz. Hasta adam metaforu, bunu ifade ediyor. Aynı zamanda 19. yüzyıl sonları, egemenlik biçimi olarak emperyalizmin ikinci bunalım döneminin başlangıcıdır. Feodal imparatorluklar çağından emperyalizm çağına geçişin temel nedeni, değer üretme biçiminin köklü dönüşümüdür. Değer üretme biçiminin köklü dönüşümü; emek biçimlerini, mülkiyet biçimini ve toplumsal ilişki biçimini kökten dönüştürür. Kapitalizmin rekabetçi dönemi, emperyalizmin birinci bunalım dönemine tekabül eder. Emperyalizmin ikinci bunalım dönemi ise, topraktan fabrikaya, köylüden ücretli emeğe, ağadan kapitaliste, ümmetten vatandaşa, feodal imparatorluklardan ulus devletlere geçişin küreselleştiği dönemdir. Emperyalizm, birinci bunalım döneminde, meta ihracı-hammadde gaspı temeli üzerinden hareket eder. Fiili işgal ve sömürgeleştirmek temeldir. Bu dönemde, yarı sömürgeleştirme bir bağımlılık biçimi olarak geçişi ifade eder. Osmanlı son

dönemi, yarı sömürgeleştirilmiş geçişi ifade eden bir imparatorluktur. Emperyalizmin ikinci bunalım dönemi ise, sermaye ihracı dönemidir. Bu durum, yeni sömürgeleştirme döneminin kuruluşudur. Emperyalistler arası birinci paylaşım savaşı, emperyalizmin birinci bunalımından ikinci bunalımına geçişidir. Meta ihracından sermaye ihracına, klasik sömürgeden yeni sömürgeciliğe geçiştir. Yeni sömürgecilik, görece siyasal bağımsızlığa sahip fakat ekonomik olarak bağımlı ülke biçimlerinin kuruluşudur. Bu bağlamda emperyalizm, Birinci Dünya Savaşı'nda güç ilişkilerine bağımlı olarak siyasal bağımsızlık bağlamında uluslaşma süreçlerini körüklemiştir. Birinci Dünya Savaşı içinde bilfiil yer almamasına karşın savaşı çözen paradigma Wilson İlkeleri'dir: ulusların kendi kaderlerini tayin hakkı. Birinci Dünya Savaşı sonrası İngiliz emperyalizminin gerileyip ABD emperyalizminin öne çıkması hiç de tesadüf değildir. 20. yüzyılı kuracak olan temel paradigma, artık uluslaların kendi kaderlerini tayin hakkıdır. Bu paradigmayı savunan ve bunu politik olarak üstlenen iki güç vardır: Lenin ve ABD. Ve bu iki güç, 20. yüzyılın kaderini belirlemiştir. İkinci bunalım döneminde emperyalizmin ulusal kurtuluş mücadelelerini körüklediği düşünüldüğünde, her ulusal kurtuluş mücadelesi allah vergisi ilericidir söylemi sorgulanmalıdır. Komünistlik, emperyalizmin çıkarlarına bağlı olarak desteklediği her ulusal bağımsızlığı sorgulamak ve ulus devleti korumak ve kollamak adına anti-emperyalizmin sosyal şovenliğini reddetmektir. Kapitalizmin yeni egemenlik biçimi olan imparatorluk döneminin yaşandığı günümüzde, ulusal kurtuluş ya da anti-emperyalizm söylemlerine karşı mesafeli olunması gerekmektedir. Anti-emperyalizm söylemi, ulus devleti koruma bağlamında sosyal şovenizmi üretmekte, emperyal güç ilişkileri ile iç içe geçmiş ulusal kurtuluşçuluk ise kardeşliği üretmemektedir.

Yakın tarihimizi anlamamız açısından, Abdülhamit dönemini anlamak önemli bir anahtardır. Bu dönem, ulusal ve küresel bütün sınıfsal dinamiklerin iç içe geçerek kaderlerini belirlediği en yoğun siyasal dönemdir. Bugün güncel olarak tartışılan bütün konuların kökü bu dönemde bulunabilir. Uluslararası güç ilişkileri İngiltere, Fransa, Rusya ve Osmanlı

üzerinden yürümektedir. İtalya ve Almanya, sonradan devreye girmiştir. Osmanlı, toplumsal ve siyasal bir gerileme içinde olmasına karşın, siyasal egemenlik sınırlarını korumaktadır. Osmanlı; Romanya, Bulgaristan, Yunanistan, Arnavutluk ve Makedonya'dan Kuzey Afrika, Ortadoğu, Arabistan, Afganistan ve Hindistan'a kadar uzanan siyasal bir coğrafyanın egemenidir. Birinci Dünya Savaşı, bu coğrafyanın paylaşımıdır. Bu siyasal tarihte Osmanlı'yı yarı sömürge mazlum bir devlet olarak okuma geleneği, solun resmi tarih bilincinde vardır. Bu doğru değildir. Osmanlı, bu güç savaşı içinde emperyal bir güç olarak konumlanmıştır. Emperyalist devletler arasında sayılmaması, tamamen iktisadi temellidir. Bu durum, Osmanlı'nın yayılmacı siyasetini ortadan kaldırmaz. Modernist söylemlerle yapılan Osmanlı okumaları, yanlışlara varacak eksikliklere neden olmaktadır. Modernist söylemle konuşursak, Abdülhamit döneminde Osmanlı yarı sömürge bir sömürgeci devlettir. Abdülhamit, emperyalist devletler arası güç çatışması içerisinde, güçlerin birbirleriyle olan çelişkilerinden yararlanarak, güçlü bir diplomasi siyasetiyle Osmanlı egemenliğini korumaktadır. İçeride ise, panislamizm söylemini devlet söylemi haline getirerek anti-hıristiyanlığı körüklemiştir. Politik gücünü oluşturmak için yüzünü doğuya dönerek anti-batıcılığın tohumlarını ekmiştir. Egemenler arası güç savaşını dinler arası savaş öznelliğine dönüştürmüştür. Toplumu anti-hıristiyan ve anti-batı söylemiyle politik gücüne dönüştürürken, batılılaşmanın önemli askeri ve toplumsal adımlarını atmayı hiç de ihmal etmemiştir. Bugünün sorunlarını çağrıştıracak tarihsel kökler, Abdülhamit döneminde rahatça bulunabilir. Abdülhamit, Osmanlı devlet ideolojisinin paradigmalarını kökten değiştirmiştir. Şeriat, panislamizm ve doğuya basarak politik güç oluşturma devlet siyasetinin resmileştirilmesi, yakın tarihimizde Abdülhamit'e aittir. Solun Osmanlı okuması iktisadi çözümlemeden öteye gidememiş, Osmanlı Devleti'nin siyasi konsept değişikliklerini ve buna bağlı olarak toplumu politikleştiren politik öznelliklerin üretimini önemsememiştir. Bu bağlamda Abdülhamit Osmanlı ile özdeşleştirilmiş, Osmanlı kuruluş konsepti Abdülhamit olarak algılanmıştır. Abdülhamit, Os-

manlı Devleti'nin siyasi aklının ve konseptinin bir değişimidir. Dini siyasete alet etme öznelliği ve geleneği, bu tarihsel kökte yatar. Türk-islam sentezinin bir boyutu Abdülhamit gericiliğine dayanır. Bu durum siyasal güç çatışmasına girdiğinde, bu öznellik hemen üretilir ve bugün de üretilmektedir. Bu gelenek, ulus devletin siyaset üretme geleneğinde de devam etmektedir. "Din elden gidiyor" söylemi, devletin bekasının korunmasında elde bulundurulması gereken bir öznellik üretimidir. Çıkarlar, kıyımlar bu söylemle meşrulaştırılır. Bu söylemler, bir çatışmanın ürünü olarak doğar ve politik bir ihtiyacı karşılar. Egemenler için, bu söylemlerin ihtiyacı devam etmektedir. Nedenleri bir tehdit olarak hâlâ günceldir ve devam etmektedir. En önemli neden, ulusal her sorunun uluslararası bir sorun olması ve uluslararası her sorunun ulusal bir soruna dönüşmesidir. Bu sorunlar, güçlerin çıkarları için bir silah olarak üretilip durur. Abdülhamit döneminde, Ermeni sorunu uluslararası bir sorun haline gelmiştir. Ermeni ulusal hareketi, sorununu uluslararası bir sorun haline getirerek emperyalist devletlerin baskısıyla çözmeye çalışmakta, bunu yaparken de hareket bağımsızlığını, devrimciliğini yitirmektedir. Abdülhamit ise, Kürtler tarafından oluşan Hamidiye Alayları ile, din adına Ermenilerin yaşadığı alanları kürtleştirmektedir. Bu egemenlik savaşı, yalnızca insanın katledilişi, insanlığın yok edilişinden başka hiç ama hiçbir şeye hizmet etmemiştir. Dışarıda emperyalizm, içeride milliyetçilik, şovenizm, asimilasyon ve dincilik tohumları, bu topraklara bir daha gitmemek üzere ekilmiştir. Tarihin bir trajedisi olarak, bugün Kürt hareketi şovenizmden, asimilasyondan, Türk solunun kemalizminden, kemalist ruhundan muzdariptir. Abdülhamit döneminde Kürt egemenlerinin Ermeniler karşısındaki konumu ve Abdülhamit ile ilişkileri hiç de iç açıcı değildir. "Biz yapmadık Osmanlı bize yaptırdı" söylemi hiç de sınıfsal değildir. Kürtlerin Abdülhamit'i, Kürt egemenleri için hâlâ özlemdir. Kürt emekçileri, Kürt egemen güçlerinin tarihsel asimilasyonculuğunun eleştirilerini her zaman ama her zaman güncel tutmalıdır.

Batıda Balkan, doğuda Ermeni örgütlerinin çete savaşları ile vergilerin ağırlığından kaynaklanan isyanlar almış başını

gitmektedir. Abdülhamit diktatörlüğüne karşı yoğun bir muhalefet vardır. Bu muhalefet, emperyalist devletler aracılığıyla Osmanlı'nın dağılmasının ve parçalanmasının politik gücüne ya da devrimci politik bir programın zemininde iç siyasal güce dönüştürülecektir. İttihat ve Terakki, Abdülhamit'e karşı bu muhalefeti devrimci bir zeminde iç siyasal güce dönüştürmenin ürünüdür. İttihat ve Terakki, bir Türk hareketi olarak doğmaz. İttihat ve Terakki, adının anlamıyla siyasal birlik hareketidir. Bütün muhalefeti içerir. Bir parti değil, cephesel siyasal harekettir. Abdülhamit'e karşı demokratik bir anayasal harekettir. Bu hareket 1908–09 devrimini gerçekleştirir. 1908 devrimi, bir burjuva siyasal devrimidir. Burjuva siyasal devrim hareketi, kemalizm ile değil 1908 ile başlar. 1908'in dört temel ilkesi vardır: eşitlik, özgürlük, kardeşlik ve adalet! 1908, devrim kavramını içererek aşan bir özgürlük hareketidir. 1908, siyasal tarihimizin 1789'udur. Osmanlı'nın bütün sokakları devrimi bir bayram, bir şenlik gibi kutlar; Ermeni, Rum, Arnavut, Bulgar, Türk, dil, din, ulus ayrımı gözetmeksizin özgürlük Osmanlı caddelerinden akar. Osmanlı birliği çatısı altında devrimin söylemi özgürlüktür. Çanakkale Savaşı'nda omuz omuza savaşanlar, Çanakkale Savaşı'ndan önce 1908–09'da da omuz omuza Abdülhamit diktatörlüğüne karşı savaşmışlardır. Egemenlik tarihi öne çıkarılırken, özgürlük ve devrim tarihimiz unutturulur.

1908, politik olarak bir uluslaşma hareketidir ve diktatörlüğe karşı özgürlük hareketi olarak doğar. Bu bağlamda, uluslaşma sürecimizin politik tarihi, kurtuluş savaşı değil, 1908'dir. Bu olgu çok önemlidir. Çünkü resmi tarih, uluslaşma tarihinin dinamiğini anti-emperyalist siyasal bağımsızlığa oturtur. Oysa durum bu değildir. Uluslaşma tarihi, anti-emperyalist siyasal bağımsızlık temelinde değil, iç dinamiklere dayanan diktatörlüğe karşı özgürlük mücadelesi olarak doğmuştur. Bu durum, resmi tarih açısından yok sayılır. Nedeni, özgürlükçü siyasal geleneğimizin bilinmesinin istenmemesidir. Çünkü başta Ermeniler olmak üzere bütün muhalif siyasal güçler, 1908 devrimiyle birlikte siyasal birliğimizin ve buna bağlı olarak uluslaşma hareketinin iç dinamiklerine dönüşmüştür.

1908'de Abdülhamit, devrimin programı olan Kanuni Esasi'yi kabul eder. Seçimlere gidilir ve burjuva siyasal tarihimizin en demokratik parlamentosu kurulur. Lenin, 1908'i yarım kalmış burjuva devrimi olarak değerlendirir. İttihat ve Terakki isyan kararı alıp bunu deklare ettiğinde, Abdülhamit'in direnmeyip Kanuni Esasi'yi kabul ettiğini ifade etmiştik. Bu direnmeme durumu, devrimi bir uzlaşma ve bir reform olarak algılatır. Bu durum doğrudur. Burjuva siyasal programı, Abdülhamit'i hegemonyası altına almış; fakat Abdülhamit'in gücünü tam olarak kıramamıştır. Bu hâkimiyet savaşı tamamlanmadan, yeni bir devlet biçimine geçiş tamamlanmayacaktır. 31 Mart 1909'da, "Şeriat isteriz" sloganıyla hareket eden siyasal gericilik, kan dökerek İstanbul'u işgal eder. İttihat ve Terakki, Selanik'e geri çekilmek zorunda kalır. Hürriyet Ordusu ile tekrar İstanbul'a girer ve Abdülhamit'i tahtan indirerek Selanik'e sürgün eder. 31 Mart olaylarından sonra İttihat ve Terakki önderleri, Ermeni mezarlığını ziyaret ederler. Kurtuluş'tan Şişli'ye giderken solda müslüman ve gayri-müslimlerin birlikte gömüldükleri kardeşlik mezarlığında, özgürlük mücadelesinde şehit düşmüş tüm özgürlük savaşçıları için saygı duruşunda bulunurlar. Kardeşlik ve özgürlük abidesi yapılır. 1 Mayıslarımızı andığımız, önünden geçtiğimiz, Talat ve Enver paşaların mezarlarının bulunduğu Abide-i Hürriyet tepesi semti, böylesi bir tarihin simgesidir. 1 Mayıslarda yanından geçtiğimiz bu tarihi, solumuz ne yazık ki unutmuştur.

Lenin'in 1908 üzerine yaptığı değerlendirme 1909 öncesidir; 1909'u dikkate alarak yeniden 1908 değerlendirmesi yapmamıştır. İttihat ve Terakki, 31 Mart Olayı'ndan sonra anayasada yeni değişiklikler yapar. Buna göre yirmi bir madde değiştirilmiş, üç yeni madde eklenerek gerçek meşruti ve parlamenter bir sistem oluşturulmuştur. Yapılan değişikliklerle padişah anayasaya bağlılık yükümlülüğü altına sokulmuş, hükümet padişaha değil meclise karşı sorumlu olmuştur. Hükümet ve Heyet-i Mebusan bağımsız kişilik kazanmıştır. Yasama ve yürütme ilişkileri, kuvvetler ayrılığı ilkesi benimsenmiş, padişahın mutlak veto yetkisi kaldırılmıştır. Bir burjuva devlet biçimi olan anayasal monarşiye tam olarak geçilmiştir. Padi-

şah, anayasal olarak sorumsuzlaştırılmış ve sembolik hale getirilmiştir. "Egemenlik kayıtsız şartsız milletindir" ilkesinin, parlamentonun, seçimin, partilerin tarihi kuruluşu 1908–09 devrimine dayanır. 1908–09, öz olarak cumhuriyet, biçimsel olarak meşrutiyettir. Bu bağlamda, cumhuriyet tarihinin özünü 1908–09 ile başlatmak hiç de yanlış olmayacaktır. Bundan dolayı laiklik, cumhuriyet, bağımsızlık ve uluslaşmanın siyasal temelleri 1908–09'dur. 1908, özgürlük bayramı olarak, ulusal bayram olarak resmileşir. Ne yazık ki, 1930'lara kadar devam eden bu ulusal bayram daha sonra kaldırılacaktır.

Siyasal devrim tamamlanmış, toplumsal devrime geçilmiştir. Trablusgarp ve Balkan savaşları, Birinci Dünya Savaşı ve yenilgisi, toplumsal devrime geçilmesinin siyasal koşullarını ortadan kaldırır. Bu siyasal tarihin mirası M. Kemal'e devredilecektir.

1923

1908–09 devrimini boğan, Birinci Dünya Savaşı'nın koşullarını oluşturan uluslararası siyasal süreçtir. Balkan savaşları, Osmanlı'nın Balkanlarda yüz yıllar süren siyasal egemenliğine son verir. Girit, Kıbrıs, Ege adaları, Kuzey Afrika elden çıkmıştır. Van sınırlarına dayanan bölge, Rusların işgali altına girecektir. Osmanlı egemenliğinin yıkılması ve siyasi birliğinin parçalanması, emperyalist devletlerin desteklediği, Osmanlılara karşı ulusal bağımsızlık savaşlarıdır. Bugün yirmi küsur devlet, Osmanlı egemenliğinin sınırları içinden çıkmıştır. Bu ulusal kurtuluş savaşları, İttihat ve Terakki'nin cephesel birlikteliğini dağıtır. Milliyetçilik geri dönülmez biçimde derinleşir ve kardeşlik yerine düşmanlığı körükleyen dinamik haline gelir. 1908–09 devrimin ana konsepti ve ruhu yok olur. İttihat ve Terakki, siyasal üstünlüğünü yitirmiştir. Yeni bir siyasal üstünlük paradigmasına sarılır: türkçülük ve pantürkizm. Turancılık, yeni bir politik öznellik olarak karşımıza çıkar. 1908 ile başlayan uluslaşma paradigması yıkılır ve turancılık paradigmasına dönüşür. Bu bağlamda, milliyetçiliğin tarihsel kökü devrimci bir dinamikten gelmez; tam tersine, devletin bekası ve iktidarın korunması bağlamında, emperyal

egemenliğin gerilemesinin getirmiş olduğu bir siyasal sürecin söylemi olarak doğar. Bu paradigmaya uygun olarak İttihat ve Terakki Osmanlısı, Almanlar ile gizli anlaşmaya girerek Birinci Dünya Savaşı'na katılır. Emperyalist devletlerin milliyetçiliği körüklemesiyle birlikte, Ermeni ve Türk milliyetçiliği artık geri dönülmez biçimde düşmandır. 1915... Birinci Dünya Savaşı'nın içindeyiz... 24 Nisan'da, Ermeni göçünün kararı alınır. İnsanlık ve kardeşlik, milliyetçilik adına cinayete kurban edilecektir.

Türk ve islam sentezi olan turancılık üzerinden girilen Birinci Dünya Savaşı'ndan, yenilen taraf olarak çıkılır. Almanlar başta olmak üzere ateşkes imzalanır. Bunun üzerine Talat Paşa istifa eder ve Mondros Mütarekesi imzalanır; İttihat ve Terakki önderleri Enver, Talat ve Cemal paşalar yurt dışına kaçar. Osmanlı toprakları Fransa, İtalya ve İngiltere'nin işgali altına girer. Fakat ittihatçılar mücadeleyi bırakmazlar. Onlar için savaş devam etmektedir. Talat Paşa, Almanya'da yaşamını sürdürür ve kurtuluş savaşını destekler, uluslararası ilişkileri devam ettirir. Enver Paşa, turancılık adına Türkmenistan'ın kurtuluşu için savaşır. Cemal Paşa, Hindistan ve Afganistan'da İngilizlere karşı savaşı devam ettirir. Amaç turanizmdir. Doğuda güç olup oradan Anadolu'ya yeniden dönmek hedeflenir. İçeride ise, özellikle Yunanistan'ın işgalinden sonra, Kuvayi Milliye ve Müdafa-i Hukuk teşkilatlarıyla direnişler örgütlenir.

Mondros Mütarekesi'nden Sevr Anlaşması imzalanana kadar iki yıl geçer. Bu arada Ekim Devrimi patlak verir; Ekim Devrimi, Birinci Dünya Savaşı'nın bütün güç dengelerini allak bullak eder. Osmanlı'da devlet dağılmıştır. Anlaşma yapacak temsili kurum yoktur. Temsili gücü olmayan padişah Vahdettin muhatap alınmaya çalışılır. Fakat bir ağırlığının ve bağlayıcılığının olmaması dolayısıyla, bütün imzalar kağıt üzerinde kalır. M. Kemal, misak-ı milli sınırları üzerinden bir politik temsilin oluşturulması için Samsun'a çıkar. Rumeli ve Anadolu Müdafa-i Hukuk cemiyetlerini birleştirir. Kuvayi Milliye'yi düzenli ordu altında tekleştirir. Meclis kurulur.

Artık emperyalist devletlere karşı ulusal kurtuluş programı misak-ı millidir. Turancılıktan misak-ı milli sınırlarına çekilerek politik güç oluşumuna gidilir. 1908 ile başlayan bur-

juva siyasal mücadelesi, Enver Paşa'nın turancılığına karşı M. Kemal'in misak-ı milli gerçekçiliği sonucu rayına oturacaktır. Misak-ı milli, o günün uluslararası güç ilişkilerine göre gerçekçidir. Turancılık, devlet siyasi aklının hayalinde her zaman bir hedef olarak kalacaktır. Bolşeviklerle en azından iyi geçinen Enver Paşa, turancılık hayalinin sonucu olarak Türkmenistan'da kızıl ordu ile çatışmada ölür. M. Kemal'in turancılığı savunması, ulusal kurtuluş savaşını destekleyen Ekim Devrimini karşısına almak demektir.

1908–09 burjuva devrimi; Balkanlar, Ermeni, Arap, Afrika sorunlarıyla boğuşmaktan boğulmuştu. Kurtuluş savaşı ise, bu sorunlardan kurtulmuş bir zeminde başlayacaktır. İttihat ve Terakki önderleri Talat, Enver ve Cemal paşalar kurtuluş savaşı sürecinde öldüklerinden dolayı, oluşabilecek önemli bir politik muhalefet de ortadan kalkmıştır. Kurtuluş savaşı, 1908–09 devrimiyle başlayan burjuva devriminin ve uluslaşma sürecinin bir devamıdır. Laiklik, vatandaşlık, parlamento, seçimler, temsili demokrasi, egemenliğin kayıtsız şartsız milletin olması ve cumhuriyet paradigması birikimleri 1923'e ait değildir. Tam tersine 1923, 1908–09 devrimiyle başlayan burjuva siyasal birikimin eseridir. Bu bağlamda bu birikimler, anti-emperyalist siyasal bağımsızlık mücadelesinin ürünü değil, tam tersine anti-emperyalist siyasal bağımsızlık mücadelesini kuran zemindir. 1908–09 ile başlayan burjuva siyasal hareket, Birinci Dünya Savaşı yenilgisiyle siyasal gücünü yitirdi. Toplumsal çıkarını korumak için siyasal gücünü orduya teslim etti. M. Kemal, burjuva siyasal tarihinin Bonapart'ıdır. Bonapartizm ulusal kurtuluşu başarmış, üniter bir ulus devleti kurmuştur.

Ulus Devletin Korkuları

Ulus devletin üç temel tehdit üzerinden kurulduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Siyasal islam, Kürt gerçekliği ve buna bağlı bölünme ile komünizm. Günümüzü anlamak açısından bu üç gerçek önemlidir. Ulus devlet için siyasal islam Abdülhamit'tir, Abdülhamit de Osmanlı'dır. Birincisi doğru, ikincisi yanlıştır. Abdülhamit, Osmanlı değildir. Osmanlı, üçüncü Roma'dır. Roma, dünya devleti olma misyonudur. Os-

manlı, bu iddia üzerinden imparatorluk olmuştur. Bu misyonu yerine getiremeyenler çekip gider. Osmanlı devlet yöneticileri ırka, dine, mezheplere dayalı olarak seçilmez ve eğitilmez. Padişah dışında soya dayalı bir tercih yoktur. Padişah annelerinin çoğunun aslı ne müslüman ne de Türk'tür. Osmanlı yöneticileri devşirmedir ve Enderun'da yetişir. Osmanlı devlet yöneticilerinin devşirme ve melez oluşu, Osmanlı devlet geleneğinin çok kültürlü yapısını ortaya koyar. Ulus devletin üniter yapısıyla Osmanlı tarih mirası çelişir. Bu bağlamda Osmanlı mirası, Abdülhamit'le ve siyasal islamla özdeşleştirilerek yok sayılır. Osmanlı mirasını yok sayan üniter yapı, ulus devletin bir bacağını aksatmıştır. Bugün sermaye birikim sürecinin önünün tıkanmasında, ulus devletin tarihsel kimlik bunalımındaki bu gerilimi yatar. Bugün, imparatorluk ve Ortadoğu'daki gelişmeler, postmodern bir Osmanlı'yı güncelleştirmeyi istemektedir.

"Siyasal islam Abdülhamit'tir" tespiti doğrudur. 1908–09 burjuva devrimine karşı Abdülhamit "şeriat"tır. Modernleşmeye karşı gericiliktir. Şeriatçılar, İttihatçıları ve Kemalistleri sevmezler. Cumhuriyet, şeriatı tehdit eder. Ne yazık ki Kürt egemenleri, modernleşmeye direnen önemli bir ağırlık olarak yerini almıştır. Kürt egemenleri, modernizme karşı Abdülhamit'tir. AKP, anti-laik ve şeriatçı değildir. Ulus devletin üniter yapısıyla çelişen Osmanlı mirasını güncellemek istemektedir. Birinci cumhuriyetin bu tıkanıklığına oynayan, ikinci cumhuriyetçi bir politik güçtür. AKP'nin üstlenmiş olduğu tarihsel köklerden gelen misyonuyla imparatorluğun çıkarları iç içe geçmiştir. Ordu ile AKP arasındaki gerilimin kaynağı cumhuriyete karşı Abdülhamit değildir, ulus devletin üniter yapısıyla Osmanlı misyonu arasındaki gerilimdir. AKP ulus devletin zayıf noktası olan üniterliği yıpratırken, ordu ise AKP'nin zayıf noktası sanılan anti-laik yanına vurmaktadır. Fakat bu konseptin sonuç vermeyeceği görülmüş, konsept değişmiştir.

Ulus devlet, Kürt sorunu karşısında Osmanlı'dır. Misak-ı milli, ulusların kendi kaderlerine özgürlük ilkesiyle çizilmemiştir. Misak-ı milli sınırları Kuzey Irak'ı da kapsamaktadır. Misak-ı milli, bir bütün olarak Kürt halkını da içine alır; ulusal sınırdan daha çok egemenlik sınırıdır. Ulus devletin üniter

yapısı, Kürt halkına Osmanlı hamiliğini dayatır. Üniter yapı Osmanlı hamiliği üzerinden egemenlik anlayışını kurduğunda ortaya çıkan; inkârcılık, şovenizm, asimilasyon ve bunların iç içe geçtiği milliyetçiliktir. Birinci Dünya Savaşı süreci ve öncesindeki bölünme korkusu, ulus devletin de korkusudur. Ulus devlet kuruluşu, bu korkuyu çözen bir unsur değildir; tam tersine, bu korkuyla kurulmuştur. Bu bağlamda, ulus devletin milliyetçiliğinin anti-emperyalistliği demokratik değil, tam tersine, egemenlik sınırlarının küçülmesi bağlamında bölünme korkusunun ürünüdür ve şovendir. AKP ve Kürt hareketi, ulus devleti değil, ulus devletin üniter yapısını zorlamaktadır. Bu ise, iç dinamiklerde güç ilişkilerinin yeniden kurulması demektir. Uluslaşma sürecini tıkayan birinci cumhuriyet, küresel sermaye birikimi için ikinci cumhuriyetin kuruluşuna gebedir. Güç savaşında söylem değişmiştir: şeriata karşı cumhuriyet değil, emperyalizme karşı milliyetçilik.

Tarih tekerrür ediyor... Osmanlı'nın son dönemlerine benzer süreçler yaşıyoruz. Ama aynı koşullarda ve aynı güç ilişkileri içinde değiliz. Fakat dersler çıkarabiliriz. Her sorunumuz, uluslararası sorun haline getirilmiştir. İç dinamikler, küresel güç ilişkilerinin organik gücü haline gelmiştir. Egemenlik savaşında çıkar birliktelikleri çirkin, kirli ve mide bulandırıcıdır. Senaryo aynıdır: milliyetçiliği körüklemek, birbirine kırdırmak, küresel sermayenin politik diyalektiğinde kapitalist imparatorluğu üretmek.

Bu coğrafyanın siyasal tarihinde her türlü milliyetçilik, kan ve gözyaşı dışında hiçbir şey üretmedi. Milliyetçilik, dün emperyalizmi ürettiği gibi bugün de imparatorluğu üretiyor. Egemenlik sınırları altında topraklar düşmanlaştırılıyor. Halklar, birbirlerini egemenlik adına boğazlıyor. Kazanan küresel sermaye, kaybeden insanlık ve kardeşlik oluyor.

Emeğin tarihi, egemenlerin ve devletlerin tarihi olamaz. Emeğin tarihi, devrimler tarihidir. Devletleşen ve egemenleşen bütün devrimler, ideallerine ihanet ettiler. Bu coğrafyada topraklar, kendilerini birbirine düşman kılan devletleşmeleri bir türlü kabul etmiyor. Bu coğrafyanın yerlileri devletleşmek istemiyor. Devletleşmeyen komünalist toplumsal güç ilişkilerinin

içkin politikliğini kurmamız kaçınılmazdır; bunu başarmamız gerekiyor. Biz dünyanın ne ulusları, sınırları ne devletleri ne de egemenleriyiz; biz dünyanın yerlileriyiz ve dünyalıyız. Bize dayatılan sınırlara, milliyetçiliklere ve savaşlara karşı hayatımızı, kardeşliğimizi istiyoruz.

Yaşasın Toprakların Kardeşliği!

Emek Ulusal Değil Küresel Kurucu Güçtür

"Gelenek" dergisinin Eylül 2006 tarihli 89. sayısını okudum. Kemal Okuyan tarafından kaleme alınan "Çözülüşten Vazife Çıkarmak" başlıklı makalenin bazı vurguları, benim için düşündürücüydü. Metin üzerindeki düşünme biçimimin polemik içerikli olduğunun farkındayım. Diğer yandan, solun polemik kültürüne karşı mesafeli olmamız gerektiğinin de farkındayız. Genel olarak Türkiye solunun düşünme biçiminin, kurucu bir düşünme tarzından daha çok, ötekileştiren bir olumsuzlama kültürüyle karakterize olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Bu kültür açısından varlık, karşıtını olumsuzlamasıyla kendisini olumlar. Bu bağlamda varlık, bir "öteki" üretmek zorundadır. Varlığın kendisi konuşmaz; varlık, ötekileştirerek kendisini konuşturur. Bu durum, köle ahlakının üretimi ve yeniden üretimidir; diyalektiğin başımıza musallat ettiği bir beladır. Bu bağlamda "sol"un polemik içerikli metinleri kurucu nitelik taşımaz; bunlar, daha çok kurucu olmayan polemik içerikli metinlerdir. Düşünürken, neyin söylendiği değil kimin söylediği daha önemlidir. Bizim de içinde bulunduğumuz bu olumsuz kültürün içinden çıkmak, ciddi bir emeği

gerektiriyor. Bu niyeti ifade ettikten sonra, kimin yazdığından daha çok, beni düşündüren metnin bazı bölümleri üzerine düşünmeye geçebiliriz.

Metin, "Engels diyor ki, Fransa'da Sınıf Mücadeleleri için yazmış olduğu tartışmalı önsözde, 'devrim hakkı, tek gerçek tarihsel haktır.'" ifadesiyle başlıyor. "Devrim hakkı, tek gerçek tarihsel haktır" alıntısıyla metin, ilk cümlesiyle pozisyonunu sağlama alıyor. Fakat metin, pozisyonunu sağlama aldıran bu vurgunun alıntılandığı önsözü ise, "tartışmalı önsöz" olarak ifadelendiriyor. Metin, "tartışmalı önsöz" diyerek mesafesini koyduğu bir metinden, pozisyonunu sağlama alan bir alıntıyla başlıyor. Mesafe konularak arkada bırakılan bu "tartışmalı önsöz"ü biraz öne çıkarmak, metnin üzerine düşünmek açısından şarttır.

"Fransa'da Sınıf Mücadeleleri" kitabı, Marx tarafından 1852'de yayımlanmıştır. 1848-1850 süreci üzerine düşünen bir kitaptır. 1848 devrimi ve yenilgisi açısından önemlidir. Engels'in kaleme aldığı önsözün tarihi ise 1895'tir. Kitabın yayımlanış tarihi ile önsözün tarihi arasında tam 43 yıl fark vardır. 1895, Engels'in yaşamını yitirdiği yıldır. Bu önsözün, bir kitap için yazılmış bir önsöz olmanın çok ötesinde bir anlamı vardır. Marksist tarihin önemli bir kesitinin geleceğe miras bıraktığı bir değerlendirmedir. Ne yazık ki bu miras, hiç de hayırlı sonuçlar doğurmamıştır. Bernstein ve Kautsky, bu mirasın ürünleridir. Ve bu miras, Sovyetlerin çözülmesine neden olduğu gibi, bütün canlılığı ile yaşamaya da devam etmektedir. Üzerine düşündüğümüz metin de, bunun bir örneği gibi görünüyor.

Engels'in önsözü, 1848 devrimi ve yenilgisi üzerine düşündüren ve tarihsel bir özeleştiriyle, düşündürmenin ötesine geçen bir metindir. "Tarih bizi de haksız çıkardı, bizim o zamanki görüşümüzün bir yanılsama olduğunu ortaya koydu. Hatta daha da ileri gitti: Yalnız bizim o zamanki yanılgımızı savurmakla kalmadı, proletaryanın, içinde dövüşmek zorunda olduğu koşulları da baştan aşağı altüst etti."[1] Engels, 1895'te durup 43 yıl öncesine baktığında, köklü bir değerlendirmede

1 K. Marx, *Fransa'da Sınıf Savaşımları*, Sol Yayınları, 1988, s. 13

bulunmaktadır. Bu değerlendirme, konjonktürel bir özeleştiriyi değil, Marksizmin politik kuruluşunun yeniden gözden geçirilmesini içermektedir. Marksist kriz teorisinin yeniden gözden geçirilerek kurulmasıdır. Politik felsefe açısından, diyalektik üzerinden Hegel'e geri dönüştür. Bu bağlamda 1848 özeleştirisinin, Marksist tarih üzerinde bir soykütük çalışması yapıldığında, önemli bir kırılma boyutunun tarihselliğini ifade ettiği görülecektir. Marksistler, bu "kırılma" üzerine pek düşünmemişlerdir; düşünenler ise, "kırılma" öncesini genç Marx, bilimsel olmayan Marx, Marksist olmayan Marx, insan merkezli bakan hümanist Marx gibi ifadelerle değerlendirerek, "kırılma"yı bilimsellik bağlamında olumlamışlardır. Bu olumlayış, "sol"un bugünkü tıkanıklığının önemli bir boyutunu teşkil etmektedir.

Marx ve Engels, 1848 Avrupa'sını sallayan proletaryanın başkaldırısından, komünist bir devrimin gerçekleşebileceğine inandı. Fakat tarih onları haksız çıkardı. Yenilgi, politik açıdan öznel koşulların olgunlaşmamasından kaynaklanmıyordu. Çok daha köklü yapısal bir nedene bağlıydı: Devrimin tarihsel koşulları, bilimsel açıdan oluşmamıştı. Engels, 1895'te kaleme aldığı "tartışmalı önsöz"de, durumu şöyle ifade eder: "Tarih, bizi ve benzer düşüncede olanların hepsini haksız çıkardı. Tarih gösterdi ki, kıta üzerindeki iktisadi gelişme durumu, o zaman, kapitalist üretimin kaldırılması için henüz yeterince olgunlaşmamıştır ve tarih, bunu 1848'den bu yana bütün kıtayı kaplamış olan ve Fransa'da, Avusturya'da, Macaristan'da ve son olarak Rusya'da büyük sanayiye ancak şimdi gerçekten söz hakkı veren ve Almanya'yı da birinci sınıf bir sanayi ülkesi durumuna getiren –bütün bunlar kapitalist bir temel üzerinde, yani 1848'de pekala genişlemeye elverişli bir temel üzerinde olmak üzere– iktisadi devrimle tanıtladı."[2] Marx ise, bu durumu 1850'de kaleme aldığı, 1848 devriminin değerlendirmesini içeren metninde şöyle ele alıyordu: "Burjuva toplumun üretici güçlerinin, burjuva ilişkileri çerçevesi içinde, mümkün olan olanca hız ve bereketiyle geliştiği bu genel refah döneminde, gerçek bir devrim söz konusu

2 *A.g.y.*, s. 15

olamaz. Böyle bir devrim, ancak şu iki etmen, modern üretici güçler ile burjuva üretim biçimleri çatıştıkları dönemlerde mümkündür."[3] Marx, 1852'de yayımladığı "Fransa'da Sınıf Savaşımları" kitabında ise, çok daha açık bir değerlendirmede bulunur: "Yenilgiye uğrayan, devrim-öncesi geleneksel uzantılar, keskin, uzlaşmaz sınıf karşıtlıkları noktasına henüz gelmemiş olan toplumsal ilişkilerin sonuçları idi."[4]

1848 devriminde tarihsel koşullar, "kapitalist üretimin kaldırılması için henüz yeterince olgunlaşmamıştı"; "iktisadi devrim" devam ediyordu. "Modern üretici güçler ile burjuva üretim biçimleri" arasındaki çatışmadan bahsedilemezdi. Devrimin tarihsel koşulları yoktu. Ve devrim, "uzlaşmaz sınıf karşıtlıkları noktasına henüz gelmemiş olan toplumsal ilişkilerin sonuçları"na çarptı. 1848 Avrupa'sının devrim isteyen sokakları ve barikatları istedikleri kadar radikal olsunlar, devrimin tarihsel koşulları olgunlaşmadığı sürece yenilgiye mahkumdular. Peki devrimin tarihsel koşulları oluşana kadar politik taktiğimiz ne olmalıydı? Sermayenin üretimi ve yeniden üretiminin ekonomik ve toplumsal açıdan devindiği koşullar altında çıkacak siyasal krizler döneminde, politik çalışma bağlamında, durumdan nasıl bir vazife çıkarılmalıydı? Bu sorunun yanıtını, Engels'in kaleme aldığı "tartışmalı önsöz"den alalım: "Dünya tarihinin acı cilvesi her şeyi altüst ediyor. Biz, 'devrimciler', 'kargaşalık çıkaranlar', legal yollarla, illegal yollarla ve kargaşa ile olduğundan çok daha iyi gelişiyoruz, başarılı oluyoruz. Kendi kendilerine verdikleri adla düzenin partileri, gene kendilerinin yarattıkları yasal (legal) durum yüzünden yok olup gidiyorlar. Onlar, Odillon Barrot'un ağzından umutsuzlukla bağırıyorlar: Yasallık (legalite) bizi öldürüyor; oysa biz, bu legalite içinde kaslarımızı sağlamlaştırıyor, yanaklarımızı pembeleştiriyoruz ve sonsuz gençliği soluyoruz..."[5] Evet, "tartışmalı önsöz"de Engels bize ne söylüyor? Devrimin tarihsel koşulları olgunlaşmadan, devrim için durumdan vazife çıkarmayın diyor.

3 K. Marx, F. Engels, *Seçme Yapıtlar 1*, Sol Yayınları, s. 350
4 K. Marx, *Fransa'da Sınıf Savaşımları*, Sol Yayınları, 1988, s. 32
5 *A.g.y.*, s. 13

Arkada saklı kalan "tartışmalı önsöz"ü biraz öne çıkardıktan sonra, şimdi "Gelenek" dergisinde yayınlanan "Çözülüşten Vazife Çıkarmak" başlıklı makaleyi öne çıkararak düşünmemize devam edebiliriz. Peki "Çözülüşten Vazife Çıkarmak" başlıklı metin bize ne söylüyor? Metin, Lenin'i referans göstererek, sömürenlerle sömürülenleri aynı anda etkileyen bir bunalım olmaksızın bir devrimden bahsedilemeyeceğini vurguladıktan sonra, "Türkiye böyle bir bunalıma mı gitmektedir?" sorusunu yöneltiyor. Bu soruya "hayır" denilemeyeceği yanıtını vererek, kendisini tekrardan sağlama alma ihtiyacı duyuyor. Hemen sonra "ama"lı, "fakat"lı ve "ancak"lı cümleyle devam ediyor. "Ancak, devrimci bir çıkış arayacaksanız, bugün ülkeyi bunaltan gelişmelerin tarihteki benzerlerine göre oldukça özgün olduğunu da hesaplamanız gerekir" diyerek, bu özgün durumu somutluyor: "Kapitalist devlette başlayan çözülme sürecinden duraksamaksızın emekçi sınıflar için bir iktidar şansı yaratamıyor oluşumuzun nedeni, çözülüşün sermayenin egemenliğinin zayıflaması ile paralel işlememesidir. Daha somut bir ifadeyle, başka bir durumda, sistemin çözülüşünden dem vuracakken, 2006 Türkiye'sinde devletin çözülüşünden söz etmemiz, devletle beraber sistemin çözüldüğüne ilişkin bulguların henüz ortaya çıkmaması ile ilgilidir." Bu somutlamadan sonra da, metin başından itibaren yaptığını tekrarlamaya devam ediyor: Devrimciliğe halel getirmeyecek bir biçimde kendini sağlama alarak, anlatmak istediğini satır aralarına gizliyor.

Her paradigma, kendi söylemi içinde tutarlı olmalıdır. Türkiye'de yaşanan nesnel koşullar, ancak yeni bir paradigma içinde okunup konuşturulabilir. Metnin sahip olduğu paradigma, yaşananları okumada tıkanıyor ve kavramsal krize giriyor. Bu tıkanma durumu, Türkiye'de yaşanan durumu özgün bir durum olarak ifadelendiriyor; fakat, metnin üstlendiği paradigma açısından, yukarıdaki somutlama özgün bir durumu ifade etmiyor; bunun altını çizmek gerekiyor. Metin söylemci, indirgemeci bir ideolojik yaklaşımın sonucu ezberleriyle nesnel koşulları örtüştüremiyor. Gerçekten de olup bitenler, ezberlere sığmayacak türden bir gerçekliği oluşturuyor. Öte yandan, kendi paradigmasıyla örtüşen soyutlamalar yapabilir olmasına

rağmen, bu soyutlamalardan uzak durmaya çalışıyor. Politik hareketlerin sınıfsal nitelikleriyle çözümlenmesi gerekirken, sınıfsal karakterlerinden uzak ve soyut, Kürt, siyasal islam ve Kemalist güçlerin krizinden bahsediyor. Metin, kavramsal ve kuramsal bir kriz içinde ve bundan çıkamıyor ve kendi krizinden bahsetmiyor.

Metin, Türkiye'de yaşanan krizin özünü tanımlayamıyor. Egemenlik biçimiyle, bir egemenlik biçimine uygun devlet biçimleri arasındaki farkı koymada tıkanıyor. Çözülen bir egemenlik biçimi midir, yoksa devlet biçimi midir; bunu kavramsal olarak netleştiremiyor. Eğer devlet biçimi ise ve çözülen devlet kapitalist devlet ise, sermaye egemenliği devletin çözülüşüne rağmen güçleniyorsa, sermaye ile çözülen devlet arasındaki sınıfsal fark ve ilişki koca bir boşluk olarak kalıyor. Sınıfsallıktan dem vuran metin, sınıfsal çözümlemeden bihaber davranıyor. Çözülen devlet Kemalizmi ve ulusal sermayeyi, devletin çözülüşüne neden olan "katil emperyalizm" ve onun işbirlikçileri emperyalist sermayeyi mi temsil ediyor? Eğer emperyalist sermayeyi temsil ediyorsa, hangi emperyalist merkezin sermayesini temsil ediyor? Küresel sermaye emperyalist bir sermayeyi ifade ediyorsa, küresel sermaye çok merkezli midir, yoksa tek merkezli midir? Eğer küresel sermaye çok merkezli bir melezliği ifade ediyorsa, emperyalizm teorisindeki değişiklikler nelerdir? Bu soruları çoğaltmak mümkün. Fakat anlamı yok. Burada vurgulamak istediğimiz, bu sorular üzerinde düşünmeden ve kavram üretmeden, tutarlı bir mimariye sahip olmanın mümkün olmadığıdır. Hele hele devletin çözülüşü üzerine düşünmek hiç mi hiç mümkün değildir. Bu durumda, sonuçların ötesine geçmek mümkün görünmüyor.

Çözülen, devlet biçimi değil egemenlik biçimidir. Çözülen, postmodern sermaye karşısında bir egemenlik biçimi olan ulus devlet biçimidir. Metin bize, bu durumu satır aralarına gizleyerek, utangaç bir biçimde söylemeye çalışıyor. Kendisine bile itiraf etmekten uzak duruyor.

Evet yine tekrarlayalım, metin bize krizin özünü tanımlayamıyor. Sermaye birikiminin genişleyerek üretimi ve yeniden üretimi devinip devam ederken, sermaye egemenliğini güçlen-

dirirken, bir sistem olarak krize girmezken, devletin çözülmesi siyasal bir krizi ifade ediyor. Emek ile sermaye arasındaki çatışmanın toplumsal ve siyasal antagonizmaya dönüşmediği bir siyasal krizin özü nedir? Metnin savunduğu paradigma, bunun yanıtını Lenin'den öğrenebilir. Sermayeler arası güç ilişkilerinin it dalaşını ifade eden krizinin özü burjuvadır. Metin, bu krizin özünün sınıfsal niteliğini tanımlamıyor. Burjuva özlü bir siyasal krizin devrim sorunu olup olmaması ayrı bir tartışma konusudur. Biz, krizin sınıfsal özünü konuşuyoruz, devrim sorunu olup olmamasını değil. Metin, krizin burjuva özlü olduğunu ifade etmiyor. Ettiği an, bu krizin sınıfsal güçlerini tanımlaması gerekiyor. Emperyalist sermaye ile ulusal sermaye ya da küçük burjuvazinin sol kanadı arasındaki çatışma olarak ifade etmesi gerekiyor; fakat metnin kendisi de, ödlek ya da cesur bir ulusal sermayeden bahsedilemeyeceğini, bahsedildiğinde ise siyasal bir ittifakın kaçınılmaz olduğunu biliyor. Metin, bize kriz çözümlemesinde anti-kapitalizmden hiç söz etmiyor. Metin, "komünistlik" siyasal kimliği ile anti-emperyalist siyasal bağımsızlık mücadelesinin burjuva özü arasındaki niteliksel farkı görmek istemiyor. Demokratik devrimi üstlenmeye çalışırken, sosyalist devrim diyor. Aşamacı devrim içinde olduğunu görmek istemiyor.

Kafası çok karışık, bu bağlamda kavramsallaştırmada cesur olamayan bir metinle karşı karşıyayız. Bu kafa karışıklığı, modernist söylemle yapılanmış "sol" bir paradigmadan kaynaklanıyor. Metin, söylemek istediğini satır aralarına saklayıp duruyor. Söylenmek isteneni, satır aralarından açığa çıkarmak gerekiyor. Metin, bize anti-emperyalist bir sosyalist ya da demokratik devrimin koşullarının olmadığını, şu an için bu durumdan devrim adına vazife çıkarılamayacağını söylüyor. Peki bu durumdan ne vazife çıkarıyor: Çözülen ulus devlettir; vazifemiz, bir dış olgu olan emperyalizme karşı çözülen ulus devleti savunmak ve korumaktır. Bu durum, çok tehlikeli bir yola kapı açıyor...

Komünizm Sınıf Olmayı Reddetme Politikliğidir

Varlık kudretiyle tanımlanır. Kudret varlığın eylemselliğidir. Varlık, kudreti olan eylemselliğinden önce gelmez. Bu bağ-

lamda varlık, kudreti olan eylemselliğinde oluştur. Politiklik, varlığın içkin gücüdür. "Ahlak"ın politikliği ile "Etik"in politikliği arasındaki fark budur. Diyalektikle aramızdaki politik felsefe farklılığı buradan kaynaklanır. Marx için proletaryanın kudreti yoksulluğu, ezilmişliği, sömürülmüşlüğü değildir. Bu bir durumdur. Bu durumu temel almak, proletaryayı muhalif bir güç olmaktan öteye götürmez. Proletaryanın sınıf gerçekliği yoksulluğudur; Marx, politik olarak, proletaryanın bu köleliğini temel almaz. Proletaryanın köle ahlakını ve bunun muhalif politikliğini reddeder. Marx için proletaryanın önemi nedir? Marx için proletarya muhalif bir güç değil, tarihsel olarak karşıdan kurucu bir güçtür. Marx için proletaryanın karşıdan kurucu gücü, bütün sınıflaştırma ilişkilerini yıkan, kendisiyle birlikte bütün sınıfları ortadan kaldırma kudretidir. Proletarya, sınıf olarak kendini reddetme kudretine sahip tek tarihsel güçtür. Komünizm, emeğin sınıflaştırılmasına karşı sınıfsızlaşmayı bugüne içkin kurma politikliğidir.

Sermayenin kudreti sınıf olmaktır; bütün toplumsal ilişkileri sınıf üretme ilişkileri olarak üretmek ve yeniden üretmektir. Sermaye, toplumsal sınıf üretme ilişkilerini birbirine aşkınlaştırır. Aşkınlaştırılan bu güçler, çelişkiler ve çatışmalar üzerinden devinir. Sermaye, sınıfların birbirleri üzerindeki tahakkümünü iktidarlaştırır. Sınıflar iktidar ister. İktidarın gücü savaştır. Bu bağlamda, sermayenin toplumsal ilişkilerinin üretimi ve yeniden üretiminde, sermayenin kendini olumlama politikliğinde barış yoktur. Diyalektik, içkin bir yabancılaşmadır, varlık olarak sınıf üretme ilişkisinin politik felsefesidir.

Değer teorisine içkin bir antagonizma kurmayan hiçbir politik teori, devrimci ve komünist değildir. Sermaye kendisini olumsuzlayarak, olumsuzladığıyla çelişerek ve çatışarak kendisini olumlar. Bu onun devinimidir. Ücretli emek, sermayenin kendisini olumsuzlayarak olumladığı bir biçimidir. Sermaye, emeği ücretli emek altında sınıflaştırarak kendisini kurar. Ücretli emek, sermayenin yabancılaşmış biçimidir. Ücretli emek, emeğin sınıflaşmış ve sermayeleşmiş biçimidir. Sermaye ile ücretli emek arasındaki çelişki, toplumsal bir antagonizmayı kuran bir çatışmaya dönüşmez. Ücretli emek siyaseti, bir köle

siyasetidir. Emek ile sermaye arasındaki antagonizma, emek ile ücretli emek arasındaki uzlaşmazlıktır. Ya özgürlük ya da kölelik, ya sınıflaşma ya da sınıflaşmama, ya demokrasi ya da komünizm! Bu bağlamda reformizmin sınıfsal temeli, ücretli emek ve ücretli emek siyasetidir. Bu reformizm, ister silahlı olsun isterse bir devrim sorunu olsun, kapitalizm içidir ve burjuvadır.

1848 öncesinde komünizm, asıl olan devrimcilikle özdeşti, bugüne içkin, maddi bir politiklikti ve karşıdan kuruculuğu içeriyordu. 1848 devrimi ve yenilgisinden sonra, komünizm tarihin bir uğrağına ertelendi. Tarih, sınıflar mücadelesi tarihi idi. Fakat tarih, üretici güçlerin gelişme tarihi oldu. "Tarih gösterdi ki, kıta üzerindeki iktisadi gelişme durumu, o zaman, kapitalist üretimin kaldırılması için henüz yeterince olgunlaşmamıştır" denerek, sınıflar arası antagonizma iktisadi gelişmenin olgunlaşmasına bağlandı. "İktisadi devrim" devam ettiği sürece üstyapı krizlerinin toplumsal ve siyasal krizlere dönüşmeyeceği, bilimsel bir anlayış olarak kabul edildi. Bu bağlamda, siyasal çözülüşün "sermayenin egemenliğinin zayıflaması ile paralel gitmemesi" durumunun tespiti, devrimci durumun olmayışı sonucuna neden oldu. Durup şöyle denebilir: Küresel sermayenin "iktisadi devrimi" sürdükçe, çıkacak olan siyasal krizler devrimci koşulları oluşturmayacaktır. Oysa, sermayenin emeği ücretli emek altında sınıflaştırarak tahakküm altına almasından ve sınıfsal egemenlikten bağımsız bir "iktisadi devrim"den söz edilemez. "İktisadi devrim", emeğin yıkıcı gücünün pasifize edilerek üretici güce dönüştürülmesidir. Bizim açımızdan, komünist bir yıkıcılık ve karşıdan kuruculuk olmadan, sermayenin "iktisadi devrimi" tarihsel olarak durmayacaktır. Artı-değer üretimi, sermayenin siyasal egemenliğinden bağımsız üretilemez. "Uzlaşmaz sınıf karşıtlıkları noktasına henüz gelmemiş olan toplumsal ilişkiler" soyutlaması ile 1848 Avrupa'sının devrim isteyen sokakları arasında bir uzlaşmazlık var!

Marx, "içerebildiği bütün üretici güçler gelişmeden önce, bir toplumsal oluşum asla yok olmaz" demektedir. Bundan anladığımız, sermayenin, küresel toplumsal hayatı ve emeği sermayeleştirerek üretken emeğe dönüştürmeden yok olmayacağıdır. Diyalektiğin determinist ve erekselci nedenselliğiyle kar-

şı karşıyayız. Leninist devrim, bu aklın kırılışıdır. Gramsci'nin dediği gibi, Ekim devrimi Kapital'e karşı bir devrimdir.

Peki emeğin sermayeleşerek ücretli emek altında üretici güçlere dönüşmesinin tarihsel olarak gelişiminin durduğu üst nokta nedir? Kapitalizmin çözüleceği nihai tarihsel kriz nasıl gerçekleşecek? Alman Marksizmini parçalayan soru budur. Bernstein, Kautsky ve Rosa ayrışmasının temeli burada yatar. Marx, Grundrisse'de, sermayenin çözülüşünün sermayenin kendi elleriyle olacağını söylüyor. Üretici güçlerin bir parçası olan cansız emek o kadar gelişecek ki, üretim sürecindeki artı-emek zamanını üreten canlı emek üretim sürecinden tasfiye olacak ve artı-değer üretimi duracak ve değişim değeri üzerine kurulu toplumsal ilişkiler kilitlenecek. İşte o zaman, sermaye kendi elleriyle kendisini çözecek. İşte o zaman, üretici güçler ile üretim ilişkileri konjonktürel olmayan tarihsel uzlaşmaz krize girecek. Bu zemin, devrimi sermayenin ekonomik krizlerine gömdü. Sermayenin krizlerini bekler olduk. Sermayenin ekonomik krizi olduğunda devrimci durum, kriz olmadığında evrimci durum. Oysa, sermayenin ontolojisinin kriz olduğunu, sermaye egemenliğinin bir kriz yönetimi olduğunu, sermaye krizinin olduğu her zeminin burjuva olduğunu unuttuk. Evrim ve devrimin iç içeliği ve emperyalizmin dış olgu değil iç olgu olduğu soyutlamasının derinliğini yakalayamadık.

"Tartışmalı önsöz" ile 1848 devrimi ve yenilgisi değerlendirmeleri, Marksizmin soykütük çalışmasında politik bir kırılmayı ifade ediyor. Marksizmin determinist erekselci kuruluşu üzerine düşünmek ve buna müdahale etmek gerekiyor. Diyalektik üzerinden Marx'ın Hegel'e dönüşüne dur demek gerekiyor. Ahlaktan etiğe, emeğin kudretine geri dönmek gerekiyor. Bu kırılma nasıl ki politik olarak kurularak günümüze geldiyse, emeğin kudretine dönüş de politik olacaktır. Komünizm, bugünden emeğin olumlanma politikliğine içkin kurulacaktır.

Ücretli Emek Siyaseti Burjuvadır

Marx, kapitalist toplumsal ilişkilerin politikliğini kuran üç temel sınıftan bahseder: ücretli emek, sermaye ve rant. Bu üç temel sınıf arasındaki ilişki diyalektiktir ve antagonist

değildir. Bu sınıflar arasındaki çatışma, kapitalist toplumsal ilişkilerin kuruluşunun devinimidir. Her sınıfın varlığı, karşıtını üretmesinden geçer. "Aynı zamanda hem ücretli emeğin korunmasını hem de sermayenin ortadan kaldırılmasını istemek, demek ki kendi içinde çelişkili ve kendi kendini çürüten bir taleptir."[6] Bu bağlamda ücretli emek, kapitalist toplumun kurucu sınıfsal gücüdür. Sermaye, ücretli emeği sınıf olarak kabul eder ve toplumsal ilişkilerin işletilip çalıştırılmasında özneleştirir. Ücretli emek, hem kurulan hem de kuran sınıfsal bir öznedir. Ücretli emeğin kurucu gücü, muhaliflik ve buna bağlı olarak kapitalizmi reforme etme gücüdür.

Marx için "emek", "ücretli emek değildir. "Emek kendine ve ücrete ayrışır. İşçinin kendisi bir sermaye, bir metadır. Karşılıklı düşmanca karşıtlık."[7] Emeğin kendini olumlama politikliği ile ücretli emeğin kendini olumlama politikliği farklıdır. Ücretli emek ve sermayenin kendini olumlama politikliği diyalektik iken, emeğin kendini olumlama politikliği antagonisttir. Emeğin politikliğini ücretli emeğin politikliğine indirgeyerek özneleştirmek, emeği, sermayenin olumlama politikliğinin diyalektiğine kapatmaktır. 1848 değerlendirmeleri, emeğin siyasetini ücretli emeğin siyaseti ile özdeşleştirmiştir. Alman Marksizminin politik pratiği bunu ifade eder. Şimdi, emeğin politikliğini ücretli emek siyasetine kapatmanın siyasal soykütüğüne bakmak gerekir.

Emeğin ücretli emek altında sınıflaştırılması ve kapitalist toplumsal ilişkilerin kurucu sınıfsal gücü olarak özneleştirilmesi, emek ile sermayenin sınıfsal mücadelesinin antagonizmasına içkin kurulmuştur; bir başka deyişle, sermaye egemenliğinin kuruluşuna içkindir. Bu egemenliğin kuruluşu, sermayenin emeği ücretli emek altında tahakkümü altına alması ile mümkündür. Sermayenin egemenlik biçimi olarak ulus devlet, emeğin ücretli emek altında sınıflaştırılmasının bir kuruluşudur. Ulus devlet, sınıflar mücadelesinin ürünüdür, sınıfsal ve tarihseldir. Ulus devlet, burjuvazinin feodalite, emek ve burjuvazinin değişik kanatlarıyla savaşarak elde ettiği

6 K. Marx, *Grundrisse*, Birikim Yayınları, s. 398
7 K. Marx, *1844 Elyazmaları*, Sol Yayınları, s. 162

bir egemenlik biçimidir. Sermayenin ve emeğin vatanı yoktur. Burjuvazinin egemenliğinin uluslaşması, sermayenin uluslaşması demek değildir. Tam tersine sermayenin dünyalılığı, ulus devlet egemenliği altında, emeğin ücretli emek altında uluslaştırılmasından geçmektedir. Ulus devlet, emeği uluslaştırmış ve halklaştırmıştır. Ulus devlet, emeğin ekonomik ve politik sınırlar içine çitlenmesi, sermayenin siyasal mülkü haline getirilmesidir; emeğin yerliliğine ve dünyalılığına koyulan politik bir yasaktır. Ve emek, ulus devlet egemenliği altında ücretli emek olarak sınıflaştırılmış ve ulusal kurucu bir sınıfsal güç olarak özneleştirilmiştir. Ücretli emek siyaseti, ulusal kurucu bir güç siyasetidir.

19. yüzyıl, sermayenin bir egemenlik biçimi olarak ulus devletin kuruluşunun yüzyılıdır. Fakat, ulus devlet egemenlik biçiminin devlet biçimleri oturmamıştı. Devlet biçimleri; anayasal monarşi, Bonapartizm, burjuva demokrasisi ve faşizm olarak seyir izledi. Ücretli emek ve siyaseti, bu devlet biçimlerinin kuruluşunda ve yıkılışında önemli bir güçtü. Ücretli emek, sermaye ile bu sınıfsal savaşımında, ulusal kurucu bir güç olduğunu ispatladı ve meşru kıldı. Burjuva demokrasisi, ücretli emek siyasetinin bir ürünüdür. İnsan hakları, düşünce özgürlüğü, örgütlenme özgürlüğü, sendikalar, işçi ve komünist partiler, genel oy hakkı, seçimler ve parlamento kapitalizmi reforme ederek güçlendirdi. Sınıfsal olarak güçlenmesi, kapitalizmin güçlenmesinden geçiyordu. Ücretli emek siyaseti, ücretli emeğin ortadan kaldırılmasının gücüne asla dönüşemedi. Dönüşemezdi; çünkü ücretli emek, kapitalist toplumsal ilişkilerin kurucu gücüydü.

Emek için özgürlük toplumsaldı, eşitlik toplumsaldı, demokrasi toplumsaldı ve bağımsızlık toplumsaldı. Ücretli emek siyaseti, bu toplumsallığı siyasal özgürlüğe, siyasal eşitliğe, siyasal kurtuluşa, siyasal bağımsızlığa ve siyasal demokrasiye dönüştürdü. Birinci Dünya Savaşı'nda, ücretli emek siyaseti, Kautskycilik, burjuva demokrasisinin kazanımlarının korunması bağlamında, vatan savunması olarak ulus devleti savundu ve korudu. Lenin, bu siyasete "sosyal şovenizm" dedi.

Lenin

Lenin, emperyalizm çözümlemesini politik bir kriz teorisine dönüştürdü. Leninizm, Alman Marksizminin determinist kuruluşuna, asıl olan devrimcilik duruşundan bir müdahaledir. Ortodoks Marksist Menşeviklere karşı, Marksizmin heterodoks kuruluşudur. Marx toplumsal bir devrim sonucu siyasal çözülmeyi kurarken, Lenin siyasal devrim sonucu toplumsal çözülüşün geleceğini kurdu. Ekonomik gelişmenin olgunlaşmasından daha çok, sınıflar mücadelesinin gücüne güvendi.

Bugün Leninizm adına emperyalizm teorisini savunanların, Lenin'in emperyalizm anlayışıyla uzaktan yakından ilgisi yoktur. Lenin, kapitalizmin tekelci aşamaya geldiğini teorize etmedi; mali oligarşiyi, sermaye ihracını Lenin bulmadı. Emperyalizm ve sömürgecilik ilişkisini de Lenin kurmadı. Lenin'den önce bunlar yazılıp çizilmişti. Lenin, bütün bu emperyalizm çözümlemelerini politik kriz teorisine dönüştürdü. Emperyalizmi, bir devlet teorisi olarak kurdu. Lenin için emperyalizm, tekelci devlet kapitalizmidir. Lenin, emperyalizmi yalnızca dünyanın sömürgeleştirilmesi ve paylaşılması olarak anlamadı. Bu durum zaten bilinendi. Lenin'in emperyalizmi, politik krizdir; paylaşılmış olan dünyanın yeniden paylaşımıdır. Ulusal tekellerin uluslararası rekabetinin, devletler arası açık askeri savaş üzerinden sürdürülmesidir. Lenin, "Gelişimin, istisnasız tüm işletmeleri ve devletleri içine alacak tek bir dünya tröstünün kurulması yönünde olduğundan şüphe yoktur. Ama bu yöndeki gelişme öylesine stres, tempo, antagonizmalar, çelişkiler ve tepetaklak gelişmeler –sadece ekonomik değil, fakat aynı zamanda politik, ulusal vs.– şeklinde gelişmektedir ki, ulusal finans kapitallerin dünya çapında bir ultra-emperyalizm yapısında birleşmesinden önce, emperyalizm kaçınılmaz olarak yok olacak ve kapitalizm kendi karşıtına dönüşecektir"[8] diyerek, kapitalizmin bu krizi aşamadan yok olacağı öngörüsüyle, devrimci durum tespiti üzerinden devrimci bir vazife çıkardı. Lenin sınıf mücadelesine, proletaryanın devrimci politik öznelliğine inandı. Hem devlet çözülüyor hem de sermaye egemenliğini devam ettirerek sistem çözül-

8 Buharin, *Emperyalizm ve Dünya Ekonomisi*, Spartaküs Yayınları, s. VII

müyor tespiti, devrimci durum tespiti değildir; zaten bu ifade ediliyor. Oysa Lenin'in bize öğrettiği, emperyalizm var olduğu sürece devrimci durumun teorik olarak değil somut ve politik olarak var olduğudur. Lenin bize, emperyalizm çağı sosyalist devrimler çağıdır demez, proleter devrimler çağıdır der. Çünkü krizin özü burjuvadır ve burjuva özlü krizlerin devrimci çözümünü proletarya üstlenmelidir.

Lenin ile birlikte, devrim batıdan doğuya dönmüştür. Devrimlerin özü, emperyalizme karşı siyasal bağımsızlıktır. Lenin'in dediği gibi siyasal bağımsızlık, ulusal sınır ve ulusal devlet demektir. Ulusal kurucu güç olarak ücretli emek siyaseti yeniden devrededir. Üçüncü dünyada, reform devrim sorunudur ve ücretli emek, bu devrimleri üstlenerek devrimci bir güce dönüşmüştür. Gelişmiş kapitalist ülkelerde ücretli emeğin ulusal kurucu güç olma siyaseti devletin demokratikleştirilmesi üzerinden kurulurken, üçüncü dünyanın ücretli emek siyaseti emperyalizme karşı siyasal bağımsızlık, ilerleme, kalkınma ve toplumsal sermaye birikiminin oluşturulmasına dönüşmüştür. Gerek gelişmiş gerekse geri bıraktırılmış ülkelerdeki ücretli emek siyaseti, sınıf olarak kendisini üretmenin ve yeniden üretmenin siyasetidir. Devlet sınıf ister, sınıf da devlet; çünkü devlet, sınıfların politik öznelliğini üretme ilişkisidir.

Topraklarımızda ulus devletin kuruluşunda, ücretli emek siyaseti kurucu bir güç olamamıştır. Ulus devlet kuruluşu, tam tersine komünist partinin tasfiyesi, katledilişi üzerine kurulmuştur. İkinci bir süreç olarak, devletin demokratikleştirilmesi boyutunda bir ağırlık olamamıştır. Gelinen durum açısından, ücretli emek ulusal kurucu bir güç değildir. Bu durum, ciddi bir siyasal boşluğu doğurmaktadır. "Çözülüşten Vazife Çıkarmak" başlıklı makale ve modernist söylemle yapılanmış sol, bu boşluğu üstlenmeye soyunmaktadır. Bugün bunun politik karşılığı, ulus devleti savunmak ve korumaktır. Beklenti, buradan kurulacak bir ağırlığın toplumsal meşruluğu sağlamasıdır. Sonradan gelecek olan sosyalist iktidarın zemininin kurulmasıdır. Buradan bir iş çıkmaz. Çünkü ücretli emek siyasetinin tarihsel koşulları kalkmıştır. Günümüzde ulus devleti savunmak, "devlet" kavramını savunmakla özdeş hale gelmiştir.

Postmodernleşmiş sermayenin terk ettiği modernizmin kalelerine saldırmanın ve oralarda mevziler kazanmanın bir karşılığı yoktur. Çünkü bu kaleler terk edildi; içerisinde kimsecikler yok. Bu siyaset, olsa olsa küreselleşmenin reforme edilmesine yarar ki, o da komünistlerin işi değildir.

Çözülen Ulus Devlettir

Biraz kavramsal netliğe ihtiyacımız var. Egemenlik biçimi, devlet ve devlet biçimi arasında ilişkisellik ve iç içelik olmasına karşın, bunlar aynı şeyler değildir. Eylemden önce özne gelmez. Bu bir metafiziktir. Özneyi kuran ilişkiselliktir. Özne ile nesne arasındaki eylemsel ilişki praksisi; bireysel, sınıfsal ve toplumsal öznelliği üretir. Bu bağlamda nesnellik, obje değil eylemselliğe içkin öznelliktir. Politiklik, sınıfların öznelliğidir. Devlet, öznellik üreten bir ilişkiselliktir ve bu ilişkinin kudreti sınıf üretmektir. Devlet, sınıf üretme ilişkiselliğidir. Bir sınıf, sınıfsal varlığını üretmek ve yeniden üretmek istiyorsa devlet olmak zorundadır. Varlık olma güçleri sınıf olmaktan geçen her sınıf için devlet bir araçtır. İster sermaye sınıfı burjuvazi isterse sermayenin yabancılaşmış biçimi ücretli emek olsun, kıble devlet olmaktır. Emeğin var olma kudreti ise, sınıflaştırılmaya karşı sınıf olmama politikliğidir. Devlet, emeğin komünalist politik öznelliğini üreten bir araç değil, tam tersine bir sınıf üretme ilişkisi olarak yok edilmesi gereken aşkınsal bir iktidardır.

Egemenlik, bir toplumsal ilişkide bulunan sınıfların niteliğini üreten değer üretme biçiminin uzamsal mekânıdır. Bu uzamsal mekân, doğrudan değer üretim biçiminin niteliğine bağlıdır. Devlet biçimi ise, egemenliğin kurduğu sınıfsal niteliklerin politik öznelliğinin üretimi ve bu sınıfsal öznelliklerin çatışkısını, hiyerarşisini ve dengesini kuran politik zemindir. Çözülen devlet değildir. Sermaye güçlerinin kendi çatışmalarından kaynaklanan bu çözülüşten yine bir devlet çıkar. Çözülen devlet biçimi de değil, onu da aşan bir egemenlik biçimi olan ulus devlettir.

Kapitalizmin egemenlik biçimlerindeki değişim, doğrudan sermaye birikim süreçlerindeki değişimlere bağlıdır. Sermayenin genişleyerek üretimi ve yeniden üretimindeki değiş-

melerin özgünlüğü, kapitalist sınıfların öznelliğini değiştirir, dönüştürür ve yeniden ama yeniden kurar. Sermayenin genişleyerek üretimi ve yeniden üretiminin özgünlüğü değişmiştir. Bu değişime uygun kapitalizm, yeni bir egemenlik kuruluşu içindedir. Emperyalizmin kuruluşunun ve üretiminin egemenlik biçimi ulus devlettir. Bu egemenlik biçiminin kurduğu sınıfların politik çatışmasının oluşturduğu sınıfsal öznelliklere göre devlet biçimleri kurulmuştur.

Emperyalizmin sınıfsal niteliği tekelci sermayedir. Tekelciliği kuran üretimin ekonomisi ulusal ekonomi, pazarı ise dünya piyasasıdır. Ulusal ekonominin sınırları içinde kâr oranlarını belirlemeyi politik gücüyle güvenceye alır. Kâr oranlarının düşme riskini ise dünya pazarıyla çözer. Ulusal tekeller, uluslararası rekabette ulusal ekonomilerini koruyucu önlemlerle güvenceye alır. Kapitalizmin emperyalist çağının en temel çatışması, tekellerin ulusal çıkarı ile sermayenin uluslararasılaşması arasındaki gerilim üzerine kurulmuştur. Yeniden paylaşım savaşı ile, emperyalist devletler arasında açık askeri savaş ile, bu gerilimin çözümüne gidilmiştir. Birinci ve ikinci emperyalist paylaşım savaşının, faşizmlerin yaşandığı, devrim ve karşı devrimlerin kurulduğu 20. yüzyıl bu gerçekliğin ifadesidir. Zaferimizle 20. yüzyılı açtık ve yüzyılın sonlarına doğru çözülerek çöktük. Dünyanın en güçlü ordusuna, polisine ve devletine sahiptik, fakat yenildik. Bizi yenen kendimizdik.

Emperyalizm, kapitalizmin çelişkisini karşı devrimin politik gücüyle çözdü. Tekeller, eskiden ulusal gücüyle uluslar arasında güçtü. Şimdi ise, küresel bir güç olmadan ulusal bir güç olması imkansızdır. Artık küresel tekellerin çağındayız. Emperyalizm, dış olgu olmaktan çıkıp iç olgu olmayı başardı ve bunu tamamladı. Emperyalizm; toplumsal bir ilişki, toplumsal bir hayat ve biyo-politik üretim olarak karşımızda kapitalizm olarak durmaktadır. Üretilen meta, tüketim maddesi olmaktan çıkmış, toplumsal hayatın öznellik üretimine dönüşmüştür. Ürün artık üreticidir. Emperyalizm, kapitalist imparatorluğun kurucusudur.

Küresel tekeller çağında, artı-değer üretiminin toprağa bağlı ulusal ekonomik sınırı artık yok. Gerekli-emek zamanı

ile artı-emek zamanı arasındaki ilişkiyi kurup toplumsal emek zamanını belirleyen ekonomi politiğin sınırları, ulusal ekonomiden çıktı. Artı-emek zamanını kuran, toplumsal emek zamanını belirleyen, küresel ekonominin egemenliğidir. Cansız emeğin canlı emek, soyut emeğin somut emek, değişim değerinin kullanım değeri üzerindeki tahakkümünü kuran, küresel ekonomi ve küresel pazardır; sermaye, emeğin biçimsel tahakkümünden gerçek tahakkümüne geçmiştir. Küresel sermaye ile organik bir ilişkiye girmeden, onun parçası ve kendisi olmadan artı-değer üretimi artık mümkün değildir. Artık üretimin toprağı yoktur. Küresel sermayenin kuruluşu tek merkezli değil, çok merkezli ve melezdir. Küresel şirketlerin merkezlerinin ulusal menşeli olması üzerinden bir itiraz gelebilir. Bizim bahsettiğimiz bu değildir. Bizim bahsettiğimiz gerçeklik, küresel tekellerin kârlarını yaratan canlı emeğin ulusunun olmayışı, çokulusluluğu ve melezliğidir. Artı-değeri üreten canlı emek küreseldir ve melezdir. Sorun, şirketlerin ulusal menşei değil, artı-değer olan sermayenin çok merkezli, melez üretimi ve kuruluşudur. Sermayeyi üreten canlı emeğin melezliğine bağlı olarak, sermayenin genişleyerek üretiminin ve yeniden üretiminin özgünlüğünün ulusal olmadığıdır. Artık ulusal bir sermayeden bahsedemeyiz; küresel bir sermayeden bahsedebiliriz. Sermayenin mekânı küresel dünyadır ve sermayenin ulusal toprağı yoktur. Bu bağlamda, küresel sermayenin içerisi ve dışarısı kalmamıştır. İç ve dış olarak sermaye kavramını ayırmak artık mümkün değildir. Ulus devletin egemenlik gücünü aldığı bir ulusal ekonomik sınır artık yoktur. Sermayenin gittiği uzamla ulus devlet egemenliğinin mekânı arasındaki açı, kapatılamayacak boyutta açılmıştır. Bu bağlamda, ulus devletin altı oyulmuştur. Sermaye egemenliği güçlenerek devam ederken, bununla ulus devletin çözülmesi arasında bir çelişki yoktur. Bu durum, kaçınılmaz sonuçtur. Çünkü sermayenin artı-değer üretimini sağlayan egemenlik, ulus devletten küresel egemenliğe geçmiştir.

Kapitalizm, yeni bir egemenlik krizine girmiştir ve bu egemenlik krizini, yeni bir egemenliğin kuruluşuyla aşmaya çalışıyor. Kapitalizmin bu egemenlik krizi, yeni bir egemenli-

ğin kuruluş süreci, bütün güçleri ve güç ilişkilerini temelinden sarsmıştır. Güçler değişiyor, dönüşüyor ve yeni güçler aktörleşiyor. Buna bağlı olarak, güç ilişkileri yeniden kuruluyor. Bu, bir "üçüncü dünya savaşı"dır. Bu savaşta, yeni bir egemenlik biçimi olan kapitalist imparatorluğun kurucu güçleri oluşturuluyor. Biz, bu kurucu güçlere "imparatorluğun aristokrasisi" diyoruz. Ulus devletler; aristokrasinin kalelerine, küresel sermayenin şirketlerine dönüşüyor. Bir de kurulan aristokrasiler vardır. Türkiye, bu kurulan aristokrasi adaylarından biridir. İmparatorluğun hiyerarşisi kuruluyor. Türkiye gibi aristokrasi adaylarından da, bu hiyerarşiye katılmaları için bedel olarak kan isteniyor. Lübnan gerçeğinde görüldüğü gibi, imparatorluk ordusunu aristokrasilerinden toplamaktadır. Aristokrasiler, imparatorluk içinde ve hiyerarşisinde yerlerini korumak ya da yer edinmek için sıraya girmektedirler.

İmparatorluğun krizi nedir? Küresel emeği doğrudan sermayeleştirmek. Uluslaştırarak emeği siyasi mülkiyeti altına alan ulus devlet egemenlerini tasfiye edip emeğe doğrudan el koymak ve emeği küresel sermayenin doğrudan siyasi mülkü haline getirmek istiyor. Emeği, küresel sermayenin doğrudan ücretli emeği haline getirmek istiyor. Engelsiz, pürüzsüz bir zemin istiyor. Fakat modernleşme süreçlerini tamamlamamış, başta islam ülkeleri olmak üzere bütün ulus devletleri birer engel olarak görüyor. 21. yüzyıl, imparatorluğun ulus devletlere açtığı açık bir küresel savaştır. Türkiye'de yaşanan durum, Türkiye'ye özgü, yeni bir durum değildir. Dünyadaki bütün ulus devletlerin yaşadığı, yaşayacağı bir gerçektir. Çünkü savaş, emeğin hangi egemenlik altında siyasal mülk edinilip edinilmemesi savaşıdır. Küresel egemenlik mi, yoksa ulusal egemenlik mi?

Üçüncü dünya savaşı, emperyalist devletler arası açık askeri savaşla sürmemektedir. Bu savaş, imparatorluk ile ulus devlet egemenleri arasında bir savaştır, imparatorluğun hiyerarşisi içinde çıkar ve yer savaşıdır. Üçüncü dünya savaşı, egemenler arası bir savaştır. Bu savaşı emperyalizmle mazlum uluslar arasındaki bir savaş olarak okumak büyük bir hata olacaktır. Gelecek, bu sözümüze tanıktır. Bu savaşı emperyalizmle mazlum

uluslar arasındaki savaş olarak okumak, egemenler arası savaşta sıkışmak ve taraf olmak zorunda kalmak demektir.

Halk kavramı, ulus kavramından kopuyor. Emperyalizm ulusları ve ulusal direnişleri nasıl ortaya çıkardı ise, İmparatorluk da dünyanın yerlilerini açığa çıkarıyor. Yüzyıllardır ulus devlet altında inim inim inletilen, yok sayılan, ötekileştirilen, katledilen, yerliliği ve dünyalılığı yasaklanan göçmenler ve dünyanın yerlileri... Emeği ve dünyanın yerlilerini uluslaştırmak, devrimci olmaktan çıkmıştır. Bu yerliler, uluslaşarak diğer yerlilerin üzerinde egemenlik kurmak istemiyor. Dünyanın yerlileri siyasal özgürlük değil, toplumsal özgürlük istiyor. Toprakların devletlerin siyasal mülkiyeti altında düşmanlaştırılmasını istemiyor. Devletlerin kudreti savaştır. İster işçi devleti ister burjuva devleti olsun, devletlerin dünyasında barış yoktur. Dünyanın yerlileri; sınırların kaldırıldığı, devletlerin olmadığı, orduların dağıtıldığı, silah fabrikalarının kapatıldığı topraklarda barış ve kardeşlik olacağına inanıyor. "Yaşasın devletsiz, sınıfsız toprakların kardeşliği ve dünya yurttaşlığı" diyor. 1968'de başlayan, emeğin ücretli emekten kopuşu devam ediyor. 21. yüzyıl, komünalizmin yüzyılı olacak. Emek, ulusal kurucu güç olan ücretli emeğin karşısına, doğrudan anti-kapitalist kurucu küresel güç olarak çıkacak. Emek dünyalıdır. Hayallerimiz devam ediyor.

Birinci Cumhuriyetin Çözülüşü ve Komünalist Sol

Dil, tarihsel-toplumsal bir devinimi içerir ve politik mücadelenin önemli bir kurucu gücüdür. Bu bağlamda, "kavramlar" dünyası güç çatışmasının alanıdır ve sınıf mücadelesinin iktidar ilişkilerinden soyut ele alınamaz. Her sınıf, kendini olumlayan politik pratiğinin dilini söylem olarak kurar. Bu durum, varlığın eyleminde kendini ürettiği içkinliği ve öznelliğidir. Özne eyleminde, içkinliğinde ve öznelliğinde kurulur. Eylemden önce özne yoktur. Özne ne bilinç ne de yapıdır. Özne bir ilişkiselliktir, devingen ve uzamsallığı içeren bir bedendir. Kurucu olan ilişkiselliktir. İlişkisellik, dili ve politikliği içerir. İlişkisellik, politikliğin kudreti ve öznellik üretimidir.

Kurucu güç olarak sermaye, bir toplumsal ilişki biçimidir. Kapitalizmin kurucu gücünü sermayenin kişilikleşmiş biçimi olan kapitalistlere indirgemek, sermaye kavramını anlamamak demektir. Burjuvazi ya da kapitalistler, uzamsal sermayenin zamansal ve mekansal biçimleridir. Kapitalistlerin ortadan kaldırıldığı ve olmadığı bir toplumsal ilişkide de sermaye işletilip çalıştırılabilir ve olumlanabilir. İşçi devleti altında kurulan devlet kapitalizmi, sermayenin toplumsal ilişki olarak

üretimidir. Hangi sınıf olursa olsun, sınıfsal varlığını sınıf olarak üreten bir ilişkisellik üretiyorsa, sınıf üretme içindedir ve sermaye içidir.

Kapitalizm için dil metadır. Kapitalizmin kendini olumlama politik pratiği olan sınıf üretme ilişkiselliğini işleten ve üreten her dil sermayedir. Artı-değer üretiminin, ancak sınıf üretme dili içinde yeniden üretimi mümkündür. Sermayenin dili, toplumsal ilişkileri sınıflara böler; bu sınıfların çelişkisi üzerinden çatışma ile kendisini üretir. Sermayenin politik pratiğinin dili bu bağlamda diyalektiktir. Sermaye, emeği ücretli emek altında sınıflaştırır. Sermaye, ücretli emek olarak kendisini olumsuzlamasıyla kendisini üretir ve olumlar. Bu bağlamda, sermaye ile ücretli emek arasındaki bu çelişki ve diyalektik alan, bir aşkınsal alan üretir: Siyasal alan... Özel, toplumsal ve kamusal alan ayrımları yaratarak hayatın kendisini politik olmaktan çıkarır ve politik olanı kamusal alana sıkıştırır. Toplumsal alandaki çelişkiler siyasal alanda çatışmaya dönüşür. Bu çatışma alanı, sınıflar arası ilişkileri sistem adına güvence altına almalıdır. Siyasal demokrasi budur. Devletin demokratikleştirilmesi bunu ifade eder. Sınıflar arası iktidar ilişkileri, bir hükümet değişikliği ilişkisidir. Bir sınıf üretme ilişkisi olarak devlet devam eder. Devlet, sınıflar arası politik diyalektiğin üretimidir. Demokrasi, bir devlet biçimidir ve sınıflar arası politik ilişkiyi düzenler. Bu alan, sermayenin üretimi ve yeniden üretimini sağlar. Ücretli emek, sermayenin yabancılaşmış biçimidir ve sistem içi bir sınıftır. Ücretli emeğin politik olarak sınıf çıkarı, devletin demokratikleştirilmesidir. Bu siyaset, ücretli emeği sınıf olmaktan çıkarmaz; tam tersine, sınıf olarak üretimini sermaye adına devam ettirir. Bu bağlamda ücretli emek siyaseti, sermayenin yıkıcı gücü değil, sistemi reforme eden üretici gücüdür. Değer üretme ilişkisi içerisinde sermayeleşen üretken emek, siyasal alanda reformistleşir. Çoğu marksist, reformizmi sınıf siyasetinden bir sapma, reformizmin sınıfsal temelini de küçük burjuvazi olarak görür. Oysa reformizmin sınıfsal temeli, ücretli emeğin sınıf olarak kendini üretme siyasetidir. Ücretli emek, ister silahlı ister silahsız olsun, kapitalizmin reformist sınıfsal gücüdür. Bu bağlamda reformizm,

bir sağ sapma değil, bir sınıf siyasetidir. Bu sınıfsal dil, "siyasal bağımsızlık", "siyasal demokrasi", "siyasal eşitlik", "siyasal özgürlük", "devletin demokratikleştirilmesi" dilidir ve politiktir. Bu dil, komünist bir dil değildir. Emeğin komünist politik dili, ücretli emeğin politik diline gömülmüştür.

22 Temmuz seçimlerine ister birinci cumhuriyetçilerin ister ikinci cumhuriyetçilerin arkasına dizilerek soldan katılanlar, siyasal demokrasi zemininde konumlanmışlardır. Birinci cumhuriyetçiler siyasal bağımsızlık temelinde hareket ederken, ikinci cumhuriyetçiler siyasal demokrasi konseptinde devletin demokratikleştirilmesinin politik gücü olarak özneleşmişlerdir. Aşkınsal alanın dili ve söylemi üzerinden emek, sistemi reforme eden bir politik özne haline getirilmiştir. Emek siyaseti, sermayenin sol söylemi olan siyasal demokrasiciliğe, bir devlet biçimine ve devletin demokratikleştirilmesi siyasetinin toprağına gömülmüştür. Bu bir eleştiri değil, bir durumdur. Bu durum üzerine düşündüğümüzde, siyasal demokrasicilik temelli "sol" kavramının deformasyonu karşımıza çıkar. Hangi "Sol"!? Siyasal demokrasicilik zemininde kurulan komünistler, politik dil krizi içindedir. Bu sorunsallığın üzerine düşünmeye, 22 Temmuz seçimleri ve sermaye içi güç ilişkileri üzerine düşündükten sonra geçmek daha anlamlı ve anlaşılır olacaktır.

22 Temmuz Seçimleri ve İkinci Cumhuriyetin Kuruluşu

Kurucu bir güç olan sermayenin kendi çıkarını toplum çıkarı olarak örgütlemesi politiktir ve bu politiklik, egemenlik ve iktidar sorunsalına içkindir. Sermaye açısından sınıfsal çıkarı toplum çıkarı olarak örgütlemek; emeği ücretli emek altında sınıflaştırma biyo-politik üretimini ve yeniden üretimini sürdürebilmek, güvence altına almak ve sınıfları ve sınıflar arası ilişkileri denetim ve kontrol altında işletebilmektir. Sermaye egemenliğinin kurucu gücü modernizmdir. Modernizm, tarihsel ve toplumsal olarak sermayenin sınıf çıkarlarını toplum çıkarı olarak örgütlemesinin bir egemenlik biçimidir. Emeğin ücretli emek altında sınıflaştırılmasının kurucu toplumsal üretim ilişkiselliğidir. Bu bağlamda, sermaye gibi ücretli emek de sınıfsal olarak modernisttir. Uluslaşma ve ulus devlet egemenlik

ilişkisi, emeğin ücretli emek altında siyasal olarak çitlenmesi ve siyasal mülkiyet altına alınmasıdır. Sermaye küresel bir güç olmayı sürdürürken, ücretli emek ulusal politik bir güç olarak halklaştırılır. "Modern sanayinin ilerlemesi sermaye ile emek arasındaki sınıf antagonizmasını geliştirdiği, genişlettiği ve yoğunlaştırdığı oranda, devlet gücü de giderek daha fazla sermayenin emek üzerindeki ulusal gücü, toplumsal kölelik için örgütlenmiş kamusal bir güç, bir sınıf despotizmi makinesi olma niteliği"[1] kazanmıştır. Bu devlet gücü, sermayenin emek üzerindeki ulusal gücü, kamusal gücü, sermayenin sınıf çıkarını toplum çıkarı olarak örgütleyen kurucu bir söylem üretmiştir: Cumhuriyet. Cumhuriyet, egemenliğin kayıtsız şartsız halktan geldiğini ifade eden, laik, politik bir söylemdir. Bu söylem, tarihsel bir kurucu güce sahiptir. Fakat cumhuriyet kavramı, kapitalizmin toplumsal yapısının sınıflar gerçeğine çarparak kendisini tartıştırmıştır. Cumhuriyet kavramını tartıştıran kavram siyasal demokrasidir. Egemenliğin kayıtsız şartsız halkta olmadığını, egemenliğin bir iktidar ilişkisi olduğunu ve bu iktidarın sınıf ve sınıflar mücadelesi tarafından belirlendiği görülmüştür. Demokrasi, sınıfların özgürlüğünü içeren bir devlet biçimidir. Sınıfların özgürce kamusal alanda kendilerini ifade ettiği ve sınıflar arası iktidar ilişkilerinin hükümet değişiklikleriyle güvence altına alındığı devlet biçiminin adı demokrasidir. İster burjuva ister işçi demokrasisi diyelim, eğer bu demokrasi sınıf demokrasisi ise, devleti her zaman kurucu güç olarak görür ve burjuvadır.

19. yüzyılın başlarında başlayan Osmanlı modernleşmesi, 1908-09 burjuva devrimiyle siyasal bir biçim almıştır. Modernleşmenin ulus devlet egemenlik biçimine geçişinin kurucusu 1908-09 devrimidir. 1923 Cumhuriyeti'nin ilanı, yalnız burjuva siyasal mücadelesinin birikimine verilen bir addır. Modernleşme hareketinin kurucu bürokrasisi, cumhuriyetin kurucu kadrolarına dönüşmüştür. Yukarıdan aşağıya doğru kurulan bu modernleşme hareketi modern sınıf hareketleriyle gelişmediğinden, toplumsal taban bulmada her zaman sorun yaşamıştır. Abdülhamit'ten bu yana toplumsal taban bulmanın

1 K. Marx, *Fransa'da İç Savaş*, Hil Yayınları, s. 132

söylemi islamdır. Siyasetin toplumsal olarak örgütlenmesi dinsel cemaatlerdir. Daha sonra İttihat ve Terakki ile gelen "vatan" kavramı, ulusal bilincin oluşumuyla birlikte bir ulusal kimlik arayışına dönüşmüştür. İttihat ve Terakki'nin bu arayışının ürünü Türklük ve turanizmdir. '23 bonapartizmi, bu birikim üzerine oturur. Birinci cumhuriyet iktidarının politik olarak toplumsal destek söylemi, ulus devletin kimliğini toplumsal olarak Türkleştirmektir. 22 Temmuz seçimleri de bu söylemler altında geçti. Fakat bu seçim, normal ve konjonktürel gerilimleri ifade etmenin çok ötesine geçen, egemen güçler arasında yüz yıldır süren tarihsel bir hesaplaşmadır.

1923 birinci cumhuriyeti tarihsel misyonunu tamamlıyor. Birinci cumhuriyetin iki işlevi vardı. Birincisi, emperyalist güç ilişkileri ile işbirliği içinde yukarıdan aşağıya ekonomik, toplumsal ve siyasal modernleşme sürecini tamamlamak. İkincisi, ulus devleti toplumsal olarak Türkleştirmek. Bu bağlamda birinci cumhuriyet, modernleşmeye ve ulus devletin Türkleşmesine direnen politik güçleri sopası altında işbirliği içinde tuttu; fakat devlet iktidarını paylaşmadı. Toplumsal tarih bağlamında, bu topraklarda iki temel politik kurum vardır: Ordu ve cemaatler. Ordu birinci cumhuriyetin, cemaatler ise ikinci cumhuriyetin temsilcileridirler. Birinci cumhuriyette cemaatler feodaliteyi temsil ederken, ikinci cumhuriyette cemaatler burjuvalaşmış aristokrasiyi temsil etmektedir. Birinci cumhuriyetçilerin görüp de kabul edemedikleri, cemaatlerdeki bu sınıfsal değişimdir.

Küresel egemenliğin yeniden kuruluşu sürecinde ulus devletlerdeki çözülme, yeni güç odaklarını devlet iktidarına ortak etti. Küresel sermaye ile organik ilişki içerisinde bulunan cemaatler, küresel egemenlik adına birinci cumhuriyetin iktidarına artık ortaktır. Birinci cumhuriyet Fransız devrimine benzer: Burjuvazi feodalitenin iktidarını yıkmıştır. İkinci cumhuriyet ise İngiliz devrimine benzer: Burjuvazi ve aristokrasinin çatışkılı işbirliği.

22 Temmuz seçimleri, birinci cumhuriyetin çözülüşünü ve ikinci cumhuriyetin kuruluşunu ifade ediyor. Bu meclis kurucu bir meclistir. Birinci cumhuriyetin demokrasisinde yeri olma-

yan muhafazakârlar ve Kürtler, ikinci cumhuriyetin kurucu meclisinde muhafazakâr demokrat ve demokratik cumhuriyetçiler olarak yerlerini almış bulunuyorlar.

Bugün için, bir durum olarak birinci cumhuriyetin çözüldüğünden, potansiyel olarak ikinci cumhuriyetin kuruluşundan bahsedebiliriz. Bu durum, ikinci cumhuriyetin kurulduğu anlamına gelmez. Sürecin çatışmalı ve sancılı geçeceği açıktır. İkinci cumhuriyetin kuruluşu, küresel güç ilişkilerine bağlı olarak üç temel adımın atılmasına bağlıdır. Birincisi, Abdullah Gül'ün cumhurbaşkanı seçilmesi, ikincisi sivil anayasanın meclis ve halk tarafından referandum aracılığıyla onanması, üçüncüsü PKK'nin, politik bir ihtiyaç olmaktan çıkma koşuluna bağlı olarak, silahları koşulsuz bırakması. Süreç başlamıştır. Eğer ikinci cumhuriyetin kuruluşu tıkanır ve kırılırsa, ciddi bir militarist süreç başlayacaktır. Artık geriye dönüş yoktur.

İkinci cumhuriyetin kuruluş sürecinde sol nasıl konumlandı ve konumlanacak? Bu soruya, partilerin siyasal kimliklerini kısaca niteledikten sonra geçmekte yarar var. MHP faşist partidir; siyasal kimliğini korumaktadır. ANAP ve DP'nin siyasi gelecekte yerleri yok görünüyor. DTP, Kürt hareketinin ürünü olarak ikinci cumhuriyetin önemli kurucu güçlerinden biridir; geleceği ikinci cumhuriyetin kuruluşuna bağlıdır. Kürt sosyal demokrat hareketinin kuruluşudur. AKP, islamın protestanlaşmasını ifade ediyor. Pre-kapitalist toplumsal ilişkileri temsil eden cemaatlerden gelerek kapitalistleşen, şehirleşen, küresel güç ilişkilerinin organik parçasına dönüşerek küreselleşen burjuvalaşmış aristokrasinin muhafazakâr demokrat cemaatlerini temsil ediyor. AKP, birinci cumhuriyete muhalif bir iktidardır ve bundan kazanmaktadır. CHP ise bonapartist bir devlet partisidir. Birinci cumhuriyetin iktidarında bir muhalefettir. Bundan kaybediyor. CHP siyasal tarihine baktığımızda, toplumsal tabanı olmayan bir kurucu siyasal bürokrasi hareketi olduğunu görürüz. Burjuvazinin vazgeçilmez tarihsel onurunu temsil etmektedir. Ayakta kalmasının nedeni budur.

CHP, '46 seçimleriyle birlikte misyonunu tamamladı. '60 darbesi sonucunda CHP'nin önü açıldı. '60 sonrasında, CHP siyasi kimlik arayışına girmiştir. '70'lere doğru, bu ara-

yış demokratik sol, ortanın solu adıyla kendine bir yer aradı. Bu alanın toplumsal desteği, dünyada ve Türkiye'de ciddi etkileri olan '68 hareketinin sol rüzgârıdır. Devrimci hareket, Türkiye'de sosyal demokrasinin ciddi toplumsal-siyasal desteğini yarattı. CHP'nin sosyal demokratlaşması, sınıf tabanı olan ücretli emeğin sınıf siyasetini yakalamasıyla mümkündü. Bu yakalama, marksist hareketten çıkacak ücretli emek siyasetiyle buluşmasına bağlıydı. Devrimci hareketin toplumsal tabanı, seçimlerde her zaman CHP'ye oy verdi. Fakat bu toplumsal destek siyasal kurumlaşmaya evrilemedi. O günün TKP'sinin UDC'si (Ulusal Demokratik Cephe) tutmadı. 12 Eylül, birinci cumhuriyetin sosyal demokrat ayağının oluşumunun önünü kesmiştir. İkinci cumhuriyetin kuruluşu, bu tarihsel buluşmanın önünü açmaktadır. Kavramlar, evrensel oldukları kadar, ülkelerin sınıf mücadelesine göre de özgünlük kazanırlar. Bizim ülkemizde "sol" kavramı, bu buluşmanın "harç"ıdır. Ne yazık ki, devrimci hareket adına bu seçimlere katılanlar, sosyal demokrat bir hareketin oluşumuna katkı sunduklarını yakında anlayacaklar. Dünün TKP'si bugünün ÖDP'si, dünün UDC'si bugünün "özgürlükçü sol"udur. Yarınları sosyal demokrasinin "sol" rüzgârı bekliyor. Kapılanların yolu açık olsun. Bu söylediklerimiz eleştiri değil, bir durumdur.

Varlığın çizgisel bir özü yok! Varlık, zamanın çatışmaları içinde konumlanır ve eylemiyle tanımlanır. Komünistlerin tarihsel çıkışlarında "sol" kavramının yeri yoktur. "Sol" kavramı, bir sapma ya da radikalizm bağlamında kullanılmıştır. Komünistler, "sol" kavramını siyasal demokrasicilik bağlamında tutmaya başladıklarında deformasyonun zeminine kaymışlardır. 12 Eylül darbesi ve Sovyetler'in çözülerek çökmesi sonucu, komünistler yapısal tıkanıklık içerisine girdi ve kendisini reforme edemedi; politik dilde kriz içine girerek ortodoksluktan çıkıp muhafazakârlaştı. Bugün kendilerine "ortodoks" diyenlerin çoğu, aslında solun muhafazakârlarıdır. Sol muhafazakârlar, ideolojik bağlamda değil, parti-devlet özdeşliğine oturtulmuş iktidar paradigmasının savunucularıdırlar. Bu durumun tarihsel nedenleri var. İnatla, bıkmadan üzerine düşünmek ve hep birlikte bu durumdan çıkmak gerekiyor.

Devleti Kurucu Güç Olarak Görmek Kautskizmdir

Marx'tan günümüze, antagonizma teorisi ciddi bir deformasyona uğrayarak karşıtına dönüşmüştür. Antagonizma, değer teorisinden koparılarak pratik politikaya indirgenmiştir. Güncelliğinde radikal görünen devrimci reformizm, antagonizmanın kurucu politikliği değildir. Bugün marksistler, kendilerinde devrim yapmak için antagonizma kavramı üzerine tarihsel olarak yeniden düşünmek zorundadırlar. Felsefenin sınıflar mücadelesinden bağımsız bir tarihi yoktur. Sermayenin kendini olumlama pratiğinin felsefesiyle, emeğin kendini olumlama politik pratiğinin felsefesi aynı değildir. Sınıflar mücadelesinin politikliğinde diyalektik, bütün sınıfların kendini olumlama pratiklerinde geçerli olan evrensel bir yasa değildir. Sermayenin kendini olumlama pratiği ile emeğin kendini olumlama pratiğinin felsefesi arasındaki antagonizmayı, Marx'a geri dönerek değer teorisi üzerinden yeniden kurmak şarttır. Emeğin kendini olumlama pratiğinde, antagonizma uzlaşmaz çatışmadır. Varlığın kudreti karşıtının yokluğuna bağlıdır. Varlığın kudreti ve devinimi karşıtların birliğine oturmaz. Sermayenin olumlama pratiği ise, ortadan kaldırılamaz çelişki üzerine oturtulur. Varlık bu çelişki üzerinden kendini olumlar ve devinir. Karşıtını üretemeyen varlığın kudreti yoktur. Varlık, olumsuzlama üreterek kendini olumlar. Bu bağlamda, sermayenin politikliğinin felsefesi aşkınsaldır. Aşkınsal felsefenin devinimi yabancılaşmadır. Çatışma yabancılaşmanın üretimidir. Her yabancılaşmış çatışma, evrensel ve bengi olan mutlağı güçlendirir. Evrensel niteliğin niceliği, belli bir olgunluğa gelir ve yeni bir çelişki üretiminin niteliğine geçer. Bu bağlamda, bir yabancılaşma olan çatışma ve devrim, evrensel ve mutlak olanın tarihinde birer reformdur.

Emeğin kendini olumlama politik pratiği diyalektik değildir. Emeğin devinimi yabancılaşma değil, tam tersine özgürlük ve içkinliktir. İçkinlik, varlığın kudreti ve kurucu gücüdür. Emek, ücretli emek değildir. Emekle ücretli emek arasında antagonizma vardır. Sermaye, emeği ücretli emek altında sınıflaştırır ve kapitalist toplumsal ilişkinin üreticisi olarak özneleştirir. Ücretli emek sınıflaştırılmış bir sınıftır ve politikliği

iktisadi çıkara oturur. Ücretli emeğin sermayeye karşı politikliği de diyalektiktir ve sınıfsal çıkarı sermayenin varlığını gerektirir. Bu bağlamda, bir sınıf siyaseti olma bağlamında ücretli emek sınıf siyaseti reformizmin siyasal varlığı sermayenin krizlerine bağlıdır. Sermaye krizlerini aşıp çözdüğünde, ücretli emek ile sermaye arasındaki çatışma söner. Bu bağlamda sermaye, modern egemenliğin kuruluş süreçlerindeki krizlerinde ücretli emek siyasetinden çok çekmiştir. Sermayenin biçimsel tahakkümünden gerçek tahakkümüne geçiş ve soyut emeğin somut emek üzerindeki tahakkümünün kuruluş süreçlerinde yaşanan sermaye krizlerinin gerçekleştiği süreçlerde, ücretli emek siyaseti sermayenin iktidarını sarsmada devrimciler için önemli işlevler görmüştür. Ücretli emek sınıf siyaseti, kendisini sınıf olarak kuran sermayenin krizlerine bağlıdır; bu durum, diyalektiğin politik üretimidir. Bu bağlamda, ücretli emek kurucu bir güç değil, reformist bir güçtür. Komünist siyaset ise, kurucu gücü ve kurucu siyaseti gerektirir. Kurucu güç siyasetinden çıkacak kurucu antagonizma, yalnızca karşıtının krizlerine bağımlı değildir. Kurucu güç, kendini olumlama politik pratiğini sermayenin krizlerinden bağımsızlaştırabilen güçtür. Kurucu gücün kendini olumlama politik alanları, sermaye için her zaman ama her zaman bir direniştir. Bu direnişin maddi alanları, sermayenin krizlerinde yıkıcı güce dönüşür. Antagonizma, talep siyasetinin reformistliği değil, bir toplumsal ilişki olan sermaye hayatına karşı komünalist hayatın yıkıcılığıdır.

Ücretli emek ile proletarya arasındaki fark nedir? Bu soru, proletarya kavramıyla ücretli emek kavramı özdeşleştirilerek unutulmuştur. Bu unutulanı hatırlamak ve düşünmek, bu soruyu yanıtlamak için yeterlidir. Marx için proletarya ücretli emek değil, emektir. Emek olarak proletarya, tarihsel olarak kendisini sınıf olarak ortadan kaldıran tek sınıftır. Proletaryanın kudreti sınıf olmak değil, sınıflaştırmaya karşı sınıfsızlaşmaktır. Sınıfsızlaşma siyaseti, proletaryanın politikliğinin içkinliği ve kurucu gücüdür. Bu bağlamda komünizm, sınıfsızlaşmanın politikliğidir ve bugüne içkindir. Komünizm yarınlara ertelenen bir cennet değildir. Komünizm apolitik bir toplum değil, devinen özgürlüktür; aşkınsal politikliğin karşısında içkinsel poli-

tikliktir. Komünizmin politikliği bugünden komünalistliktir.

Proletaryanın sınıfsızlaşma politikliğinin ücretli emeğin sınıf siyasetine indirgenmesi tarihine kısaca bakmak gerekiyor. Birincisi, 1848 yenilgisi sonucundaki özeleştiridir. Bu özeleştiri kapıyı aralamıştır. İkincisi, Paris Komünü yenilgisi sonrasındaki Alman marksizmidir. Üçüncüsü, Ekim Devrimi sonrasındaki devlet kapitalizmidir. Konumuz gereği, Alman marksizmi ve Kautsky üzerine odaklanacağız.

Kautskizm, Türkiye solu açısından anlaşılamamıştır. Kautsky denince akla gelen, ultra-emperyalizm tartışmalarıdır. Oysa bu tartışma, özden daha çok sonuçtur. Kautskizm, proletaryanın içkin politikliğinin aşkın politikliğe çevrilişidir. Doğrudan demokrasiden temsili demokrasiye, toplumsal demokrasiden siyasal demokrasiye, komünden devletin demokratikleştirilmesine geçiştir. Kautskizm, komünün reddidir. Ücretli emeğin sendikalizmi, temsili demokrasinin kurumları olan parti ve parlamento, proletarya için bir araç değil bir amaca dönüşür. Alman marksizminde köklü bir tartışma olan reform ve devrim tartışması, işçi sınıfının politik pratiğinin somut tartışmalarıydı. Fakat bu tartışma devrimcileştirilemeden tıkandı ve olumsuz bir sonuca kapı açtı. Reformlar için mücadele, amaç olan devrim için bir araç olarak meşrulaştırıldı. Böylece, hem devrim kavramından hem de reformlardan vazgeçilmemiş oluyordu. Oysa amaç-araç ilişkisinin bu biçimde teorileştirilmesi felsefi bir yanılsamaydı. Lenin, "Materyalizm ve Ampiryokritisizm"i yazarken, 1905 yenilgisinin devrimci politik teoriye getireceği felsefi kaymalara karşı bir duruş sergiledi. Alman marksizminin tartıştığı reform ve devrim tartışması, Paris Komünü yenilgisinin getirdiği felsefi sorunsallaştırma üzerine kurulamadı. Bu önemli bir kırılmadır. Amaç-araç ikiliği diyalektik bir yabancılaşmadır. Amaç harekete içkindir. Kurucu olan özne değil, eylem ve ilişkiselliktir. Araç, amaç için kurulan bir pragmatizm değil, amacı kuran içkinliktir. Bu bağlamda, Alman marksizminde amaç aracı kuramadı; tam tersine, araç amacı ortadan kaldırarak amacın kendisi oldu. Kautskizm, proletaryanın devrimci içkin politikliğini, ücretli emeğin reformist politikliğine gömdü. Bu saatten sonra, devlet kavramı

yıkılması gereken bir olgu olmaktan çıktı ve tam tersine, devlet araçlaştırılarak amaç için sınıf siyasetinin kurucu gücü oldu. Demokrasi mücadelesi siyasal demokrasiciliğe indirgendi ve devletin demokratikleştirilmesinin derinleştirilmesine dönüştü. Oysa devlet kurucu güç olarak demokratikleştikçe, sermaye uzamsal olarak güçlendi. Lenin'in Kautsky'ye karşı yazmış olduğu "Devlet ve Devrim", "Dönek Kautsky" vb. yapıtlarında yürüttüğü polemikler ve "Nisan Tezleri", devletin kurucu güç olarak görülmesine bir itirazdır. Bu itirazlarda, bürokratik ve askeri bir makine olarak devlet, kurucu güç olarak reddedildi. Unutulan komün hatırlandı. Devrimcilik üzerinden komün ve marksizm güncellendi. Lenin'in yapıtları anarşizan olarak yorumlandı. Trajik olan ise, bu eserlerin Ekim Devrimi'nden sonra gerçekleşememesiydi. Devlet kapitalizmiyle bürokratik ve askeri makine güçlendi. Proletarya diktatörlüğü adına devletin kurucu gücü rasyonelleştirildi. Adına da sosyalizm denildi. Ve Lenin, yaratmış olduğu partiye muhalif olarak öldü. Lenin'in ölümü, ikinci bir Kronştad'dır.

Lenin'in ölümünden sonra, proletarya diktatörlüğü teorisi kurucu güç olarak devlet teorisine dönüştü. Proletarya diktatörlüğü bir devlet biçimi değildir. Şiddet, siyasetin yoğunlaştırılmış bir biçimidir. Proletaryanın kendini olumlama politik pratiği, sınıf olmak değil, sınıflaştırmaya karşı sınıfsızlaşmanın pratiğidir. Proletaryanın kurucu kudreti budur. Varlık kudretini eyler. Devlet bir sınıf üretme ilişkisidir. Proletarya diktatörlüğü, bir sınıf üretme ilişkisi olan devletin yıkıcı gücü ve tasfiyesidir, sınıflaştırmaya karşı sınıfsızlaşma politikliğinin örgütlü şiddetidir ve komünalizmin kuruculuğuna içkindir. Devrim, toplumsal ilişkilerin her boyutunda emeği sınıflaştıran toplumsal ilişkilerin ruhuna sinmiş olan devletin tasfiyesidir. Proletarya diktatörlüğü, iktidarın ele geçirilmesi değil yıkılmasıdır. Askeri ve bürokratik makinanın yıkılıp yerine daha yetkin bir askeri ve bürokratik makinanın kuruluşu değildir. Bütün sorun, komünizmi kurucu bir güç olarak kuran güç organlarının ne olduğudur. Aşkınsal olan parti ve devlet mi ya da parti-devlet özdeşliği mi? Yoksa bunları başından itibaren tasfiye etmeyi hedefleyen komüna-

list kurucu içkin toplumsal ve politik güç organları mı? Şunu duyar gibiyim: Bunlar bildik şeyler; ama bunlar devrimden sonra gerçekleşecektir. Tarih bunu yalanladı. Komünalist kurucu güç organları devrimden sonra kurulan değil, devrimi yaratan ve devrimi yaratırken kurulan direniş organlarıdır. Ne yazık ki, Ekim Devrimi'nden sonra parti, devleti tercih ederek Sovyetleri tasfiye etti. Komünizm özgürlüktür, politik kurucu bir güçtür ve bugünün politik pratiğine içkindir. Devrim kavramının devrimcileştirilmesi, komünizmin devletleştirilmesi değil, komünalistleştirilmesidir.

İkinci cumhuriyet ve AB süreci, bu topraklarda Kautskizmin kuruluş sürecidir. Devleti kurucu güç olarak gören siyasetin bir ayağı sosyal demokrasidir. Bu boşluk, devletin demokratikleştirilmesini hedefleyen devrimci hareketin içinden gelen kadrolar ile doldurulacaktır. Devleti kurucu güç olarak gören diğer ayak ise muhafazakâr sosyalistler olacaktır. Bu kesim ise, siyasal bağımsızlık siyasetiyle ulus devleti savunarak sosyal şovenizmin kurucuları olacaktır. Her iki kesimden çok uzak olan komünalist sol ise kurulacaktır.

İkinci Cumhuriyet ve Modernist Solun Krizi

Egemen güçler arasında verilen iktidar kavgalarının biçimi ile yöneten ve yönetilenler arasında verilen sınıf savaşımının biçimi arasındaki fark, ezilenler açısından onur vericidir. Mülk sahibi egemen sınıfların kendi aralarında verdikleri güç savaşını sürdürme biçimleri komplo, mülksüzlerin mülk sahiplerine karşı verdiği mücadele biçimi ise isyandır.

Komplolarla sürdürülen iğrenç bir kavganın içinden geçiyoruz. Kirli ve mide bulandırıcı komplolar savaşına her gün tanık oluyoruz. Hollywood filmlerini aratmayacak ajanları ve istihbarat savaşlarını izliyoruz. Siyasal bir değerin toplumsal bir değere dönüşmesi, değeri elde edecek olan mücadelenin içerik ve biçimine bağlıdır. Bu kirletici savaş, bizim savaşımız ve bizim tarzımız değildir. Bu biçimde sürdürülen bir politik savaştan, ne "laiklik" ne de "demokrasi" bir toplumsal değer olarak çıkabilir. Peki, komplolarla sürdürülen bu egemenler arası güç savaşını, mülklüler ile mülksüzler arası savaşa dönüştürebilir miyiz? Komploya karşı isyan, bu sürece ağırlığını koyabilir mi? Bu süreçte, toplumsal değere dönüşerek kalıcılaşan politik bir değer oluşabilir mi?

"Güç" kavramı üzerine biraz düşünmemiz gerekiyor. Bu düşünmeyi iki temel alan üzerinde yoğunlaştırabiliriz. Birincisi, siyasi bir ağırlığın oluşması için toplumsal desteğin varlığı şarttır; bu toplumsal destek politik bir gücün göstergesidir. Bu bağlamda baktığımızda, Marksistlerin bu "güç"e sahip olduğu söylenemez. Bugün için Marksistler, toplumsal desteğe sahip politik bir ağırlık değildir. İkincisi ise, toplumsal bir desteği oluşturma bağlamında politik bir ağırlık olma konumudur. Bu konum, etkili bir politik söylemi gerektirir. Etkili bir politik söylem, ancak toplumsal destek yaratarak güce dönüşebilir. Marksistler, toplumsal destek oluşturabilme konumundadır. Birinci durum karşısında yapılacak bir şey yok; bu bağlamda konu dışı tutulması gerekiyor. İkincisi ise çok düşündürücüdür. Toplumsal desteğiniz olmamasına karşın toplumsal desteği oluşturabilecek bir politik söyleminiz yok ise, bu düşündürücü, vahim bir durumdur. Marksistler bunun üzerine düşünebilmelidirler. Söylem kavramını, bir cümlelik de olsa, başka bir boyut ile ilişkilendirmek gerekiyor. Söylem politik özneleşmedir. Eylemi kuran söylemdir. Özne eylemiyle kurulur. Söylem özneyi kuran eylemselliktir. Hareket, kendi kimliğine ters bir söylemin eylemi altına girdiğinde kendine yabancılaşır. Marksistler, bu süreçte söylemin yokluğu ve yabancılaştıran bir söylemin eylemselliğinde özneleşme tehlikesi altındadırlar. Bu süreç içinde Marksistlerin söylemi yoktur ve Marksistlik adına modernist sol'un kullandığı söylemler, Marksizmi kendine yabancılaştırmaktadır. Modernist sol, Marksizme yabancılaşmıştır.

Marksistlerin Söylemi Yok!

Marksist solun toplumsal güce sahip olamamasının en önemli nedeni, söylemsel dilini yitirmiş olması, yeni bir dil oluşturmada ise tıkanmasıdır. Bunun en önemli nedenlerinden biri geleneksel politik kültürdür. Ülkemizde, politik bir ağırlık olma anlayışı niceliksel güçle orantılıdır. Kim kitlesel olarak kalabalık ise güç ondadır. Pratik politikacılık, bizi her zaman bir yerlere toslatmıştır. Pratiğimizin aklı her zaman konjonktüreldir. Politiklik, söylemin toplumsal bir değer olarak kalıcılaştırılmasıdır. Ülkemizin tarihinde, solun toplum-

sal bir değer olarak kalıcılaştırdığı politik bir söylem yoktur. Direndik, dövüştük, bedel ödedik! Fakat toplumsal, politik bir değer üretemedik. Kendi tikel tarihlerimizi ürettik; fakat toplumsal olarak solun kazandırdığı politik bir tarih üretemedik. Onurumuz olan tarihimiz adına, kendi üzerimize düşünmek artık zorunludur.

Söylem, toplumsal güce dönüştüğü oranda kurucudur ve güçtür. Politik kuruculuk gücü toplar, örgütler ve yönetir. İçinden geçtiğimiz politik süreci kuran, örgütleyen ve yöneten söylem iki ana kategoride toplanabilir. Birincisi, laik–anti-laik söylemidir. İkincisi, darbeye karşı burjuva demokrasisi, bir başka deyişle siyasal demokrasi, yani liberal demokrasi, yani devletin demokratikleştirilmesidir. Her iki durumu soyutlayıp tekleştirdiğimizde, liberal bağlamda karşımıza çıkan, devlet ve sivil toplum ikiliğidir. Bu bağlamda, gerek "laik–anti-laik" gerekse "darbeye karşı demokrasi" söyleminin her ikisinde de "sol" değerler bulunmaktadır. Ve bu sol değerler, karşı kamplarda konumlanmışlardır. Solu ayrıştıran ve saflaştıran durum buradan kaynaklanmaktadır. Peki, bu değerler Marksist solun değerleri midir? İşte burada durup samimi ve dürüst olarak düşünmemiz gerekir. Bu değerler Marksist değerler değil, burjuva özlü "sol" değerlerdir. Siyasal tarihimiz boyunca varlıkları pek hissedilmeyen liberalleri bugün konuşturan nesnel durum budur. Liberal solun Marksist sola yönelttiği eleştirileri iyi okumak gerekir. Liberallerin Marksist sola eleştirisi, bir ittifak çağrısıdır. Bu ittifak çağrısının AKP'nin desteklenmesi olarak okunması yanlış bir okumadır. Tam tersine, Marksistler ile yapılacak bu ittifak üzerinden liberaller, AKP'den kopmayı istemektedirler. Burjuva özlü sol değerler altındaki bu ittifak çağrısı, Marksist solu bölmektedir. Marksistler, bu durum karşısında politik taktik bağlamında teorik açıdan donanımlıdırlar; fakat politik pratik açısından böylesi bir postmodern durumla ilk defa karşılaşmaktadırlar. Geleneksel düşünme biçimini bozan bir durum karşısında bir şaşkınlık yaşanmaktadır. Taktik ve strateji gereği, "reform ve devrim", "asgari program ve azami program", "amaç ve araç" ikilikleri üzerinden, sorun teorik olarak çözülebilir. Fakat so-

runu kilitleyen başka bir boyut vardır: Modernist sol, burjuva özlü sorunlar karşısında ittifak çağrısı yapacak önderliğin merkezinin her zaman kendileri olduğunu düşünmüşlerdir. Liberallerin ittifak çağrısı beklenmedik bir durumdur.

Modernist solu kilitleyen ve bölen başka bir boyut, solu kuran anti-emperyalizm ve anti-faşizm söylemleridir. Bu iki söylem, politik olarak bölünmüştür. Anti-emperyalizmi öne çıkaranlar, laik–anti-laik söyleminin altında saf tutmuşlar ve "ulusalcı" olarak konumlanmışlardır. AKP karşısında, gericiliğe karşı aydınlanma, emperyalizm ile işbirliği karşısında anti-emperyalist siyasal bağımsızlık söylemi altında konumlanmışlardır. Anti-faşizmi öne çıkaranlar, darbeye ve faşist devlet biçimine karşı siyasal demokrasi, devletin demokratikleştirilmesi söyleminin altında konumlanmışlardır. Solu kuran her iki değer, politik olarak farklı saflardadır. Modernist solu bölen ikinci nesnel durum budur. Bu siyasal diziliş, ittifakı zorunlu kılmaktadır. Fakat bu ittifak Marksistliğe toz konduracağı için, politik tutarsızlığa ve cesaretsizliğe neden olmaktadır. Modernist sol açısından, düne kadar söylediklerini gerçekleştirmek için, bu süreç mükemmel bir fırsattır. Düne kadar faşizme karşı demokrasi mücadelesini stratejik bir hat olarak kuranlar için, bu süreç fırsattan çok panik havası yaratmıştır. Oysa, gerçekçi bir liberal sosyal demokrat hareket yaratmanın tam zamanıdır. Herkes politik kimliğinde netleşmelidir. Söylediklerimiz, anti-emperyalist cephe için de geçerlidir. "Ulus devlet"e tutunan, Baasçı, Peronist, Bonapartist bir siyasal oluşumda netleşmelidirler. Bu dizilişlerin söylemi içinden, Marksizm adına üçüncü bir yol çıkmaz. Marksizm adına hareket eden modernist solun kendi özgücüyle pratik sergilemesini sağlamak üçüncü yol değildir. Burjuvazinin iç savaşında ortaya çıkan çatlaktan yararlanma adına Ergenekon'a karşı siyasal demokrasiyi radikal olarak savunmak üçüncü yol değildir. Mantık bildik bir mantıktır: AKP önderliğinde, bu iş sonuna kadar götürülmez. Bu süreci sonuna kadar götürecek olan Marksistlerdir. Bu mantıkla Marksizm adına üçüncü yol olunmaz; olsa olsa, darbeye karşı demokrasi safının sol radikal kanadı olunur. Bu kötü bir şey değildir; fakat gerçek budur.

Bu süreç, sol adına anlamlı ve gerçekçi bir politik süreçtir; politik kimliklerin iç içe geçtiği, kimin Marksist, kimin liberal, sosyal demokrat ya da Baasçı olduğu beli olmayan kaotik bir süreçtir. Türkiye siyasal tarihi, bu politik kimlikleri netleştirememiştir. Bu süreç, politik kimliklerin gerçekçi bir yerden kurulacağı tarihselliğin başlangıcıdır. Bu bağlamda anlamlıdır. Tartışmaların toplumsallaşması bile bir canlılıktır. Solun geleceği açısından sonuç öngörülebilir: Anti-emperyalizm adına siyasal bağımsızlık söyleminin varacağı yer, ulus devletin koruyuculuğu bağlamında sosyal şovenizmdir. Anti-faşizm adına demokrasi mücadelesinin varacağı yer ise liberal demokrasidir.

Sermayenin Sınıfsal Transformasyonu

Laik ve anti-laik, darbe ve demokrasi çatışması sahtedir ve politik krizin içkin nedenlerini açığa çıkarmaktan öte, krizin nedeni olan kapitalizmin yapısal dönüşümünü gizlemektedir. Bu kriz, içerisi ve dışarısı ikilemlerinin belirleniminden öte, sermayenin tarihsel olarak geldiği boyutta yapısal dönüşümün küresel çapta toplumsallaşmasının getirdiği krizdir. Sermayenin transformasyonunun toplumsal kuruluşunun politik sonuçlarıdır. Ezberlerimiz, bu transformasyonu anlamamıza engeldir. Bildiklerimizle gerçek okunamamaktadır.

Sermaye, sürekli bir devinim içinde sınıf üretme ilişkisidir. Sınıflar mücadelesi, bu sınıf üretme ilişkisine içkindir. Ezber olan, sınıflar mücadelesinin kurulmuş sınıflar arası mücadele olarak anlaşılmasıdır. Bu bakış açısı, ontolojik olarak sınıfların biçimini dondurur; sınıflar mücadelesi, sabitlenmiş sınıf biçimlerinin mücadelesi olarak anlaşılmaktadır. İçinde yaşadığımız kriz bu mantıkla okunamaz. Sınıf kavramı, değişimi ve dönüşümü içinde kavranmalıdır. Sermayenin tarihsel olarak gelmiş bulunduğu boyuta bağlı olarak küresel toplumsallaşması, aynı zamanda burjuvazinin sınıf olarak transformasyonunu içermektedir. Kriz, burjuvazinin sınıf olarak transformasyonunun krizidir. Sınıf, ekonomi-politiğe içkin politik bir kuruluştur. Burjuvazinin ekonomi-politiğe içkin politik transformasyonu egemenlik krizidir. Bu, bizi egemenlik ve devlet teorisine götürür. Bu bağlamda modernist solun krizi devlet teorisi krizidir.

Marksist teori, ajitasyona dönüştüğü zaman durup düşünmek gerek. Bu kriz, burjuva güçleri arasında bir iç savaş değildir. Eğer bu bir iç savaş ise, burjuva tarafların tanımı ajitasyondan uzak yapılmalıdır. Bu taraflar kimdir! Ulusal burjuvazi ile emperyalizmle işbirlikçi burjuvazi mi? Ticaret burjuvazisi, finans burjuvazisi ve sanayi burjuvazisi arasında bir iç savaş mı? Anadolu kaplanlarıyla TÜSİAD arasında mı? Nedir? Buradan, ajitasyondan başka bir şey çıkmaz. Gerçek olan, burjuvazinin çatışmaya içkin transformasyonudur. Bu, sermayenin bir egemenlik ve devlet krizidir. Bizim kullandığımız "ikinci cumhuriyet" kavramı, Mehmet Altan'ın anladığı "birinci cumhuriyet"in demokratikleştirilmesi bağlamında değildir. Bizim anladığımız ikinci cumhuriyet, burjuvazinin sınıf olarak transformasyonuna bağlı yeni bir egemenliğin kuruluşudur. Bu çatışmalı egemenlik kuruluşunun geldiği boyutta, ikinci cumhuriyet AKP üzerinden inisiyatifi ele geçirmiştir. AKP'nin iktidarı şimdi başlamıştır. AKP'nin geleceği türbana değil, bu kuruluşu gerçekleştirmesine bağlıdır. Birinci cumhuriyet, Bonapartizm ile kuruldu. İkinci cumhuriyet ise, Sezarizm ile kurulmaktadır. AKP Sezarizmdir.

Artı-değer, artı-emek zamanın belirlenmesine bağlıdır. Sermaye, tarihsel olarak artı-emek zamanın, üretim zamanının krizlerine bağlı olarak belirlenmesi dönemini aşmıştır. Üretim zamanı içerisinde, cansız emeğin canlı emek üzerinde tam tahakkümü gerçekleşmiştir. Cansız emeğin canlı emek üzerindeki tahakkümünde, emek verimli kılınarak artı-emek zaman artırılmıştır. Artı-emek zamanın üretim zamanının krizleriyle belirlendiği dönemde, sermayenin çözümlenmesi özel üretim sürecinin koşullarıyla ilişkisinin çözümlenmesidir. Politik alan çözümlemesi, bu temele göre yapılır. Bu dönemde, genel toplumsal üretim koşullarının üretimi sermayeleşmemiştir. Devlet, vergiden ve gelirden genel toplumsal üretim koşullarını üstlenir. Keynesçilik, bu durumun en gelişmiş biçimidir.

Günümüzde artı-emek zamanın belirlenmesi, dolaşım zamanının krizine bağlıdır. Dolaşım zamanının krizi, genel toplumsal üretim koşullarının sermayeleşmesiyle aşılır. Kamusal alanın ticarileşmesi ve özelleştirilmesi bunun bir ifadesidir.

Keynesçilikten neo-liberalizme geçiş bunu ifade eder. Bu bağlamda, sermaye, özel sermayenin, özel üretim sürecinin koşullarıyla ilişkisi üzerinden değil, genel toplumsal üretim koşullarıyla özgül ilişkisi üzerinden çözümlenebilir. Artık, artı-emek zaman, üretim zamanının belirlediği toplumsal gerekli-emek zaman üzerinden değil, dolaşım zamanının belirlediği toplumsal gerekli-emek zaman üzerinden belirlenmektedir. Sorun emeğin üretim zamanındaki verimliliği değil, sermayenin toplumsal üretiminin, sermayenin toplumsal dolaşımının verimliliğidir. Üretim zamanındaki emeğin verimliliği, toplumsal emeğin verimliliğine, toplumsal ilişki üretiminin genel koşullarının sermayeleşerek üretken güce dönüşmesine bağlıdır. Bu bağlamda "burjuvazi" kavramı, üretim zamanının krizlerine bağlı sermayenin kişileşmiş biçimi olan kapitalist olmayı aşmış, toplumsal ilişki, toplumsal hayat biçimine dönüşmüştür. Sermayenin gelmiş olduğu bu boyutta, devlet görece bağımsızlığını yitirmiştir. Sermaye, devleti ele geçirmiş ve devletleşmiştir. Artık sermaye politik bir kavramdır. Toplumsal emek, sermayenin küresel tahakkümü altına girmiştir. Sermaye, toplumsal ilişki üretimidir ve biyo-politik üretimdir. Sermayenin içerisi dışarısı yoktur; küresel sermayenin organik bir parçası olmadan artı-değer üretimi mümkün değildir.

Birinci cumhuriyet, üretim zamanının krizine bağlı sermaye–devlet ilişkisinin ürünüdür. İkinci cumhuriyet ise, dolaşım zamanının krizine bağlı olan sermayenin toplumsal üretimi ve yeniden üretimine bağlı sermaye–devlet ilişkisinin ürünü olacaktır. Birinci cumhuriyet, ikinci cumhuriyet sürecine girmiştir.

Artık politik antagonizma, hayata karşı hayattır. Sınıf siyaseti, sınıflaştırmaya karşı sınıfsızlaşmanın politikliğidir. Bizim durduğumuz yer, hemen şimdi anti-kapitalizm, toplumsal demokrasi ve komünalizmdir. Üçüncü yolun söylemi ancak buradan çıkar.

İkinci Cumhuriyet ve "Çöplük Bedenler"in Dirilişi

Ergenekon, darbe, açılım söylemlerinin belirlediği gündemler karşısında siyasal bir tıkanıklık ve toplumsal bir boğuntu yaşıyoruz. Egemenler arası güç savaşının ürünü olan kirli bir politik savaşın içinden geçiyoruz. Tam da bu süreçteki Tekel işçilerinin direnişi, siyasal tıkanıklığa ve toplumsal boğuntuya karşı emek cephesinden bir isyandır. Sermayenin "çöplük bedenler" haline getirerek aşağıladığı emeğin, ekmek ve onur adına, neoliberal politikalara karşı toplumun vicdanına, utancına seslenen çığlığıdır. Bu çığlık, emek cephesini, emek cephesinde kendisini hisseden herkesi davet eden, konuşturan ve özgürleştiren bir şenliğe dönüşmüştür. Bu çığlık, emeğin 12 Eylül'den bugüne tam 30 yıl süren yenilgisinin getirmiş olduğu siyasal, toplumsal ve bireysel travmanın zincirlerini kırmanın ve kendi özgücüne sarılmanın mutluluğu ve özgürlüğüdür. Çokluğu özgürleştiren bu şenliğe merhaba!

Kurucu bir siyasal süreçten geçiyoruz. Sermaye ekonomik, politik ve toplumsal olarak bir yeniden yapılanma içerisine girmiş bulunuyor. Bu süreçte güç ilişkilerinin yeniden kurulup yapılandırılması kaçınılmazdır. 1908-9 devriminden bugüne 100

yıldır egemen güçler arasında süren toplumsal-siyasal sorunlar, bastırılamaz biçimde gün yüzüne çıkarılmıştır. Bu toplumsal-siyasal sorunlar kurucu siyasal sürecin içinde reforme edilip sürecin öznesi haline getirilmeden süreçten çıkmak mümkün görünmemektedir. Bütün güçler bu süreçte konuşmalarına karşın, emek cephesi bu süreçten dıştalanmıştır. Sol reforme edilerek sistemin öznesi haline getirilmediği sürece, sermaye hiçbir krizini aşamaz. Avrupa'da olduğu gibi burjuvazinin sağ ve sol kanatlarının ittifakı olmaksızın, tarihsel bir mutabakat kurulmaksızın sermayenin reformu krizdir. Bu bağlamda, ikinci cumhuriyetin kuruluşu kriz içindedir. İkinci cumhuriyet, CHP'yi kuruluş sürecinin sol kanadı olarak görüp sürece çekmeye çalışmasına rağmen bunu başaramamıştır. İkinci olarak, Ergenekon, darbe karşıtlığı ve açılım söylemleri üzerinden bir sol kurulmaya gidilmesine karşın, istenilen düzeyde sonuç alınamamıştır. Ülkemizde sol, emek cephesine basan devrimci bir niteliğe sahiptir. Devrimci tarihten gelen sosyal demokrat bir sol kurulmadan, bu kurucu sürecin sol ayağı boşluktadır. Bu boşluk, Kürt hareketinin devrimci dinamiği tasfiye edilerek doldurulmaya çalışılmaktadır. Bu bağlamda Tekel işçilerinin direnişi, hiç beklenmedik bir biçimde ikinci cumhuriyetin krizinin tam göbeğine düşmüştür. Bütün ezberler bozulmuştur; emek cephesine basan devrimci sol güçler bütün ağırlığıyla devrededir. Ergenekon, darbe ve açılım söylemleri gündemden düşmüştür. Bu durum, ikinci cumhuriyetin kuruluşu için bir tehdittir. Ya direniş kırılarak pasifize edilecek ya da direnişin oluşturduğu sol dalga ikinci cumhuriyeti kuruluşunu ciddi düzeyde yıpratacaktır.

Kurucu güçler arası iktidar savaşlarında, politik bir güç diğer güçler karşısında politik iktidarı kazanabilir ve baskıyla iktidarını sürdürebilir. Fakat bu durum siyasal hegemonyayı sağlamaz. Tarihsel-toplumsal bir hegemonya, ancak iktidarın politik söylemlerinin tarihsel-toplumsal bir kazanıma ve toplumsal olarak politik bir konsensüse dönüşmesiyle mümkündür. Her politik güç, söylemini toplumsal bir değere dönüştürdüğü oranda politik bir varlıktır. Birinci cumhuriyet, laiklik ve cumhuriyet değerlerini toplumsal bir değere ve uzlaşmaya dö-

nüştürememiştir; fakat reddedilemeyecek kadar da politik bir değerdir. Gelinen noktada, laiklik ve cumhuriyet değerlerinin toplumsal bir uzlaşmaya dönüşmesi, burjuva demokrasisine içkin hale gelmesiyle mümkündür. Bunun gerçekleşmesi, politik güçlerin sermayeleşmesine, sermaye birikiminin politik bir dinamiğe dönüşmesiyle olanaklıdır. Birinci cumhuriyet, üç ana iç tehdide karşı kurulmuştur: Birincisi siyasal İslam, ikincisi Kürt halkı, üçüncüsü ise komünizmdir.

Birinci cumhuriyetin politik kuruculuğunun zaferi, o dönemin sermaye birikimini işletip çalıştırabilecek tek güç olmasından kaynaklanmaktadır. Emeğin ücretli emek altında sınıflaştırılması ve toplumsal ilişkilerin kapitalistleştirilmesi bağlamında tek kurucu güç birinci cumhuriyettir. Birinci cumhuriyetin sermaye birikim modeli, emeğin ulusal sermaye birikiminin mülkü haline getirilmesidir. Emperyalizmin üçüncü bunalım döneminin sermaye birikim modelini ifade eden emperyalizmin iç olgu olma esprisinin toplumsal-siyasal zemininin kuruculuğudur. Günümüzde emperyalizm, artık "kapitalizm" olarak karşımızdadır. Gelinen aşamada, emek ulusal sermaye birikiminin mülkü olmaktan çıkmıştır. Emek küresel sermayenin mülkü altındadır. Tekel sektörü küresel sermayenin mülkü haline getirilmiştir. Tekel işçilerinin başına gelenler bunun ürünüdür. AKP, yeni küresel sermaye birikim modelini ikinci cumhuriyetin kuruluşuyla üstlenmiştir. Sermaye açısından bu süreç kaçınılmazdır. Siyasal İslam, sermayeleşmiş küresel sermayenin bir aktörü haline gelmiştir. AKP, DP'ye karşı yapılan 1960 darbesiyle birlikte ortaya çıkan ordu-demokrasi ikiliği üzerine siyaset yapan bir güçtür. AKP, politik bir güç olarak birinci cumhuriyetten demokrasi talep etmektedir. Birinci cumhuriyet, politik bir güç olarak AKP'yi iktidar demokrasisinin bir dinamiği olarak kabul etmek zorundadır.

İkinci dinamik Kürt hareketidir. Kürt halkı birinci cumhuriyetin kuruluşunda bölgesel ve küresel bir ağırlık oluşturamadı; bu bağlamda egemen güçler tarafından yok sayıldı. Fakat Kürt halkı, İran-Irak savaşında bölgesel, Irak işgaliyle birlikte küresel bir aktöre dönüştü. Artık bölgesel ve küresel olarak Kürt halkı yok sayılamaz ve bölgesel güçlerce asimile edilemez

durumdadır. Kürt halkının bölgesel ve küresel entegrasyonu kaçınılmazdır. Fakat sorun, bölgesel ve küresel boyutta Kürt halkının önderliğini kimin temsil edeceğidir. Bölgesel ve küresel egemen güçler Barzani ve Talabani önderliğini kabul etmiş görünmektedir; bu bağlamda PKK'nin tasfiye edilmesi ya da Türkiye çapında bir güce dönüştürülmesi gerekmektedir. Açılımın özü budur. Açılım sürecinde muhataplığın adresinin İmralı olarak gösterilmesinin özü de budur. İkinci cumhuriyetin kuruluşunda bir ağırlık olarak var olan Kürt hareketi, devrimci niteliği tasfiye edilmeye çalışılarak sürecin dinamiği haline getirilmek istenmektedir. Kürt hareketinin süreç içindeki konumu nasıl şekillenirse şekillensin, bu coğrafyaya kazandırdığı toplumsal ve politik değer büyük bir kazanımdır. Bu kazanım, bu coğrafyada ulus devletleşme kuruluş süreçlerinin siyasal gericiliğidir. Ne yazık ki memleketimizin TKP'si bunu anlayabilmiş değildir. 100 yıllık toplumsal ve siyasal sorunlar yok sayılamayacak boyutta açıktadır; emek ve sermaye cephesinden kim ağırlık koyarsa ona göre şekillenerek konumlanacaktır.

Birinci cumhuriyet, 1908-9 devriminden gelen laiklik, cumhuriyet ve ulus devlet söylemiyle, burjuva bir devrime basarak politik varlığını sürdürmektedir. AKP, Osmanlı'dan gelen dinsel kültürün toplumsal tabanı üzerinden darbelere karşı demokrasi, yeni bir anayasa söylemiyle bugünden gelecektir. Kürt hareketi, halkına dayanarak, barış ve demokrasi söylemiyle politik varlığını üretmektedir. Peki devrimci sol güçler, hangi toplumsal dinamiğe dayanmaktadır ve hangi politik söylemi toplumsal bir değere dönüştürme potansiyeline sahiptir? Bu konuda eğri oturup doğru konuşmanın zamanı gelmiş ve geçmiştir. Devrimci hareket varoluşsal bir sorun yaşamaktadır: Tarihsel olarak köksüz, toplumsal olarak temelsiz ve gelecek açısından ise söylemsizlik içindedir.

Birincisi, devrimci hareketin varlığını üreten toplumsal dinamik teorik olarak sınıftır. Fakat sol, sınıf ile tarihsel bağlamda politik ilişki kuramamış, kursa bile bu ilişkiyi toplumsal bir ilişkiye dönüştürememiş ve üretememiştir. Devrimci hareket ile sınıf hareketi bağımsız dinamikler olarak kalmış, politik ilişkiden toplumsal ve organik bir ilişkiye dönüşememiştir.

Öncü-kitle, önderlik-hareket diyalektiğinin söylemi, sınıf ve öncü-önderlik ikilemini sürekli üretmiştir. Leninizm bir türlü anlaşılamamış ve kabalaştırılmıştır. Türkiye solu *İki Taktik* solculuğudur; *Devlet ve Devrim* ile *Nisan Tezleri* hiç anlaşılmamıştır. Bizim solculuğumuz, Lenin'in karşısına aldığı "eski Bolşevikler" olmaktan çıkamamış ve komün, Sovyetler gibi emeğin toplumsal-politik mücadele örgütlerinin birikimleri önümüzde durmasına karşın, emeği ücretli emek altında sınıflaştırarak sistem içi özne haline getiren burjuva demokrasisinin örgütleri olan sendikaların peşine takılıp kalınmıştır. Mücadele içinden çıkarıp sürdürebildiğimiz bir tane toplumsal örgütlenme biçimi yoktur. Tek bildiğimiz merkezi kadrosal örgütlenmelerdir. Devrimci hareketin beslendiği tek toplumsal taban gençlik ve üniversitelerdi. Bu ülkede devrimci hareketin onurunu her zaman gençlik üstlenmiştir. Bu mücadelenin yarattığı FKF, Dev-Genç ve Koordinasyon gibi değerler, siyasi mülkiyet altına alma rekabeti yüzünden paramparça edilmiştir. Gençlik, bu kadar bedeli üstlenmesine karşın, küçük burjuva denilerek itilmiş kakılmıştır. Artık o denizi de kuruttuk.

İkincisi, anti-emperyalizm ve anti-faşizm söylemleridir. Bu söylemler, büyük bedeller üstlenmesine karşın hiçbir politik cephe örgütlenmesini kurup yaşatamamıştır. Bugün "anti-faşizm" söylemi paradigmatik bağlamından çok uzaklaşmış, edebi ve ajitatif bir söyleme dönüşmüştür. Anti-faşizm söylemi, yarım kalmış burjuva devrimini tamamlama, faşist devlet biçimine karşı siyasal demokrasi ve kesintisiz devrim kuramının önünü açma bağlamında önemli bir kurucu güce sahip iken, bugün paradigmatik içeriğini yitirmiştir. Bir devlet biçimi olarak faşizm, bir hükümet biçimine indirgenerek unutulmuştur. AKP karşıtlığı, faşizmin bir devlet biçimi olduğunu unutturmuştur. AKP'ye karşı birinci cumhuriyeti korumak anti-faşistlik ya da komünistlik olmuştur. Eğer AKP faşist bir parti ise ve aşağıdan gelen faşizme karşı siyasal demokrasi kazanımlarının korunması bağlamında faşizme geçit verilmeyecekse, o zaman "Kahrolsun faşizm" sloganı yerine "Faşizme geçit yok" sloganı daha işlevseldir, fakat atılmamaktadır. Yok, eğer devlet faşist ise, siyasal demokrasi

mücadelesinde neden 12 Eylül anayasasına karşı demokratik bir anayasa talebiyle AKP ile ittifak yapılmamaktadır? Nereden bakarsak bakalım, anti-faşizm söylemiyle elimizde kalan ve geleceğe taşınan bir şey kalmamaktadır. Geriye kalan tek söylem "anti-emperyalizm"dir. Ne yazık ki bu kavram da, bizi birinci cumhuriyeti savunmaya götürmekte, devrimci tarihi anti-emperyalizme bağlayarak kemalizmden başlatmaktadır. Anti-emperyalizm adı altında I. Cumhuriyetin savunulması, Marksist edebiyatta ulusalcılık değil sosyal şovenizmdir. Kapitalizmin gelmiş olduğu boyutu emek-değer teorisi üzerinden okuyup yakalayamayan, Türkiye kapitalist gerçekliğini üçüncü dünyacılık üzerinden okuyan bu kafaların sınıf mücadelesini sıkıştırdığı yer burasıdır. Günümüzde komünistlerin görevi, burjuva siyasal demokrasisini kurmak değil toplumsal demokrasi adına siyasal demokrasiyi yıkmaktır.

Gerek anti-emperyalizm gerekse anti-faşizm söylemi, solun toplumsal tabanı olan sınıfla ne politik ne de toplumsal ve organik bir ilişki kurabilmiştir. Solun varoluşsal problemi paradigmatiktir; paradigma, solun üretimini ve yeniden üretimini engellemektedir. Bu gerçekliğimiz zemininde Tekel işçilerinin bu direnişi, solun üzerine düşünmesi gereken bir alan açmıştır. Bu alan, emek-değer teorisine içkin ve sermaye birikiminin çözümlenmesi üzerinden anti-kapitalist bir sınıf siyasetinin kuruluşudur.

İçinden geçtiğimiz bu süreçte, gerek ikinci cumhuriyetin kuruluşu gerekse solun toplumsal tabansızlığı ve söylemsizliği bağlamında Tekel işçilerinin direnişi, devrimciler için konjonktürel değil tarihsel bir olanaktır. Tekel direnişine destek her gün her yerde yeşerir ve direniş ülkenin her sokağına yayılır ve bu destek politik muhalefetin bedeni haline dönüştürülebilirse, sol, tarihsel anlamda sınıfla politik ve toplumsal bağını kurma fırsatını yakalayabilir. Neoliberal politikalara karşı anti-kapitalist bir hat izlenir ve öncü önderlikler bu mücadelenin ortaya çıkaracağı öz-örgütlenmeleri siyasi mülk haline getirme kavgasında çekiştirmez ve önünü açarsa, anti-kapitalizm bu topraklarda politik ve toplumsal bir söyleme dönüşecektir. Şenliğin tam zamanıdır. Soframız ve neşemiz bol olsun!

Kurucu Meclis ve İkinci Cumhuriyet

3 Kasım 2002, 22 Temmuz 2007 ve 12 Haziran 2011... 3 Kasım 2002'de AKP, hükümet; 22 Temmuz 2007'de iktidar; 12 Haziran 2011 seçimleriyle birlikte AKP, kurucu güç olmuştur. 3 Kasım 2002'den 12 Haziran 2011'e kadar yaklaşık 8 yıl geçti. Önümüzdeki 4 yılı da kattığımızda 12 yıllık bir siyasal süreci konu edinmiş bulunuyoruz. Bu siyasal süreci yalnızca AKP iktidarı olarak okumak politik sığlık ve körlük olacaktır. 3 Kasım 2002'den 22 Temmuz 2007'e kadar geçen 8 yıl birinci cumhuriyetin çözülüşü, 12 Haziran ve sonrası ise ikinci cumhuriyetin kuruluşudur. Birinci cumhuriyetten ikinci cumhuriyete geçiş, bir devlet biçiminden yeni bir devlet biçimine geçiş; güç ilişkilerinin yeniden kurulduğu ve bütün politik güçlerin bu kuruluşa göre pozisyon aldığı bir siyasal dönüşümdür.

Siyasal güç ilişkilerinin yeniden yapılandığı bu siyasal süreç boyunca pek çok makale yayınladık. Bu makaleleri yeniden okuduğumuzda satırların eskimediğini ve güncelliğini koruduğunu görüyoruz. 3 Kasım 2002 genel seçim öncesi *Otonom* dergisinin birinci sayısında yayınladığımız "Kapitalizme Oy Yok!" başlıklı makalenin ilk paragrafında ifade edilen:

> "Türkiye ekonomik, toplumsal ve kültürel yeniden yapılanmanın eşiğinde duruyor ve bu yapılanmanın krizini yaşıyor. 3 Kasım bu krizin sonucu olarak doğdu ve bu krizin yönetilmesine uygun sonuçlanacağı görülüyor. Türkiye'nin içinde bulunduğu bu siyasal süreci doğru okumak ve konuşturmak stratejik açıdan önem taşıyor. 'Strateji' kavramının önemini tekrar vurgulayarak devam edersek seçim somutunda bu siyasal süreç, yalnızca toplumsal formasyonun yeniden yapılanmasının ötesinde toplumsal-siyasal dinamiklerin de yeniden yapılanmasını gerekli kılıyor ve bu süreç ciddi krizlere gebe görünüyor. Bu sürecin toplumsal-siyasal dinamiklerin siyasal olarak yeniden yapılanmalarının getireceği iç gerilimlerin, tartışmaların ve çatışmaların sancılarıyla geçeceği kesin. 3 Kasım ve sonrasında, 'Devlet' dâhil herkesin geleceğini belirleyecek bir siyasal sürece giriliyor"

öngörüsünü hayat doğrulamış bulunuyor.

3 Kasım seçimlerinden sonra güç ilişkilerinin çatışmasını düzenleyen temel siyasal söylemi belirleyen "AB'ye evet mi, hayır mı?" sorusu oldu. Başta AKP, Kürt siyasal hareketi ve liberaller bu siyasal süreci belirledi ve yönetti; başta ordu olmak üzere diğer siyasal dinamikler bu sürece hazırlıksız yakalandı ve bocaladı. "AB'ye evet" söylemi süreci örgütledi ve düzenledi. "AB'ye hayır" söylemi ise tepkinin ötesine geçen kurucu bir işlev gösteremedi. Bu siyasal süreçte, liberaller etkin fakat politik bir güç değillerdi; AKP'nin desteğiyle etkinliklerinin önü açıldı ve yönlendirildi. İkinci cumhuriyetin en etkin ve kurucu gücü Kürt siyasal hareketiydi ve Kürt siyasal hareketi bu süreçte "Demokratik Cumhuriyet" söylemi ve talebiyle konumlandı. Bunu çok iyi bilen AKP ve liberaller ittifakı, birinci cumhuriyet karşısında Kürt siyasal hareketiyle iyi geçinmeyi politik taktik açısından tercih etti ve kadrolaşma sürecini çok iyi yönetti. AKP açısından AB'ye girip girmemenin hiçbir önemi yoktu; "AB'ye evet", birinci cumhuriyete açılan savaşın yönetiminde önemli bir siyasal söylemdi. Başarılı bir biçimde bu süreç yönetilerek 22 Temmuz seçimlerine gelindi.

AKP açısından 22 Temmuz ve sonrası siyasal süreci yönetmek, varlık veya yokluk sorunuydu. Bu süreç, birinci cumhuriyetin politik gücü ordu ile ikinci cumhuriyetin kurucu gücü AKP arasında kirli bir sivil iç savaşla geçti. Birinci cumhuriyet süreci "cumhuriyetin değerleri", "laiklik ve anti-laiklik"

söylemleri üzerinden yönetirken, AKP süreci "siyasi vesayete hayır", "millet" ve "demokrasi mağduriyeti" söylemleri ile yönetti. Abdullah Gül'ün Cumhurbaşkanlığı seçiminde çıkarılan zorluklar ve AKP'nin kapatılma davasıyla başlayan süreç, anayasa oylamasıyla son buldu. Mahkemeler, istihbarat savaşları ve skandallarla dolu olan bu sivil savaşta birinci cumhuriyet kaybetti ve çözüldü.

22 Temmuz seçimlerinden hemen önce *Otonom* dergisinin on altıncı sayısında yayınladığımız "Birinci Cumhuriyetin Çözülüşü ve Komünalist Sol" başlıklı makalede süreci değerlendirirken şu öngörüde bulunmuştuk:

> "Bugün için bir durum olarak, birinci cumhuriyetin çözüldüğünden, potansiyel olarak ikinci cumhuriyetin kuruluşundan bahsedebiliriz. Bu durum, ikinci cumhuriyetin kurulduğu anlamına gelmez. Sürecin çatışmalı ve sancılı geçeceği açıktır. İkinci cumhuriyetin kuruluşu, küresel güç ilişkilerine bağlı olarak üç temel adımın atılmasına bağlıdır. Birincisi, Abdullah Gül'ün cumhurbaşkanı seçilmesi, ikincisi, sivil bir anayasanın meclis ve halk tarafından referandum aracılığıyla onanması, üçüncüsü PKK'nin, politik bir ihtiyaç olmaktan çıkma koşuluna bağlı olarak silahları koşulsuz bırakması. Süreç başlamıştır. Eğer ikinci cumhuriyetin kuruluşu tıkanır ve kırılırsa, ciddi bir militarist süreç başlayacaktır. Artık geriye dönüş yoktur."

Sürece dair dört yıl önce ifade ettiğimiz politik öngörümüzü hayat yine doğruladı. Abdullah Gül cumhurbaşkanı seçildi, silah bırakılması denendi fakat süreç Habur ile tıkandı ve anayasa paket olarak onandı. Süreç yanlış yönetildiği için başarılamadı. Bu başarısızlık birinci cumhuriyetin direncinden değil süreci yöneten siyasal akıl AKP'nin beceriksizliğindendi; fakat önemli dersler çıkarılarak günümüze gelindi. Önce anayasa toplumsal bir konsensüs ile onandıktan sonra genel af ve silah bırakılmasına gidilmeliydi. 12 Haziran seçimleri sonrası yapılacak olan budur; 12 Haziran seçimleri sonrası kurulacak meclis kurucu meclistir ve bu sefer ikinci cumhuriyet gerçekleşecektir.

Birinci Cumhuriyetin Çözülüşü

Siyasal tarihte söylemsel kopuş, kırılma ve kuruluşların dönemleri vardır. Böylesi dönemler, tarihin yeniden yazılma-

sını gerekli kılar. Bu kırılmaların ve kuruluşların aktüel olmadan fark edilmesi zordur. Oluşu, aktüel olmadan virtüelliğinde ya da potansiyelinde yakalamak ve ifade etmek kahredici yalnızlığı üstlenmek demektir. Böylesi kırılmalar, kopuşlar ve kuruluşlar krizlere içkindir. Toplumsal ve siyasal dinamiklerin, yeni bir tarihsel dönemin söylemsel kuruluşlarına göre yeniden yapılanmaları sınıflar mücadelesinin yeni aktörlerini sahneye çıkarır ve bu aktörler tarihi yeniden yazarlar. İkinci cumhuriyet yeni bir kuruluştur ve politik tarih, emek ve sermaye cephelerinden yeniden yazılacaktır.

Türkiye siyasal dinamikleri birinci cumhuriyetle, bir başka deyişle Kemalizm ile virtüellik bağlamında her zaman bir gerilim içindeydi; fakat bu gerilimle yüzleşemedi ve Kemalizmle olan krizlerini aşamadı. İkinci cumhuriyet politik mücadelenin bir ürünüdür ve bütün dinamikleri, toplumsal ve siyasal bütün güçleri birinci cumhuriyetle yüzleştirecek ve Anadolu'nun birinci cumhuriyetle olan krizinin aşılmasında tarihsel bir olanak sunacaktır. Bu olanağı değerlendirmek politik güçlerin ağırlığına ve çapına bağlıdır. Sermayenin politik güçleri birinci cumhuriyetle olan krizlerini aşmada önemli bir aşama kaydetmiştir. Emek cephesinin politik güçleri açısından bunu söylemek için daha erkendir. Emek cephesinden birinci cumhuriyetle olan krizle yüzleşme ve aşma dinamiği Kürt siyasal hareketidir. Kürt siyasal hareketi "Emek, Demokrasi ve Özgürlük Bloku" ile Türkiye soluna önemli bir olanak sunmuştur. Bu olanağı değerlendirmek Kürt siyasal hareketi dâhil Türkiye sol siyasal güçlerinin birikimine, üretkenliğine ve yetkinliğine bağlı olacaktır.

Birinci cumhuriyet, 19. yüzyılın içinden gelen iç ve dış krizlerin 20. yüzyıla bıraktığı bir mirastır. Bugün bile önemi anlaşılamayan bir kırılmadır. Bu, batı siyasal tarihinin içinden değil İslam siyasal tarihinin içinden bakılarak anlaşılabilecek bir durumdur. Hıristiyanlık, batı siyasal tarihinin demokrasi, cumhuriyet, ulus ve yurttaşlık değerleriyle çatışmış ve burjuvaziye yenilmiştir. Burjuvazi; ulus devleti, yurttaşlığı, cumhuriyeti ve demokrasiyi üretmedi. Antik Yunan site devletlerinden, Roma'dan gelen batı siyasal tarihinde var olan bu

değerleri Reform ve Rönesans ile keşfetti ve aydınlanma ve moderniteyle bu değerleri kendi sınıf çıkarının politik gücü olarak geliştirdi. İslam'ın doğduğu ve geliştiği coğrafyanın siyasal tarihinde batı siyasal değerleri yoktu. İslam, kapitalizmle barışık olmasına karşın batı siyasal değerleri İslam'a aşkındır ve direniş bu aşkınlık karşısında İslam'a içkindir. Bu duruma modernizm ile feodalizm arasındaki çatışma diyerek kestirip atmak ve modernizmin aşkınlığı tarafında saf tutmak, asıl olan hayat karşısında beyaz Türklüktür ve ucuz oryantalizmdir. Bu bağlamda Kemalizm, İslami toplumsal değerler karşısında aşkın olan batı siyasal değerlerinin temsilcisidir. Oryantalist açıdan bakıldığında bu durum sorunlu görünmüyor; fakat içkinlik açısından bu durum bir gerilimdir ve bu gerilim bugüne kadar siyasal bir kriz olarak kendisini üretmiştir.

Başta Mısır olmak üzere İslam ülkelerinde gelişen son siyasal durum İslam ortaçağının kırılması açısından önemli bir gelişmedir. İslam kendi Rönesans'ının ve aydınlanmasının arayışına girmiştir. Tam bu aşamada birinci cumhuriyet, AKP üzerinden siyasal İslam tarihinin içkin gücüne dönüşmüştür. AKP, İslam'ın Protestanlaşmasının, batı siyasal değerlerinin İslam'a içkinleştirilmesinin gücüdür. İslam'a aşkın birinci cumhuriyet, ikinci cumhuriyetle İslam'a içkin bir siyasal tarihe dönüşecektir. Tarihin cilvesi şudur ki, birinci cumhuriyeti çözen Kürt siyasal hareketi ve siyasal İslam, modern siyasal nitelikleri ile birinci cumhuriyetin ürünüdür. Bu bağlamda İslam'ın siyasal-toplumsal değerlerine aşkın olan birinci cumhuriyet, ikinci cumhuriyetle İslam'ın siyasal tarihine içkenleşmiş olacaktır. Bu durum yalnızca Türkiye için değil bütün İslam ülkeleri için önemli bir tarihsel kırılmadır ve küresel egemenliğin kuruluşuna içkindir. Yeni Osmanlıcılık, birinci cumhuriyetle melezleşmiş ve batı siyasal değerlerini içkinleştirmiş İslam'dır.

İkinci cumhuriyet, birinci cumhuriyetin siyasal İslam ile olan krizini yeni anayasayla çözecektir. Bu bağlamda küresel sermayenin politik gücü olan AKP, birinci cumhuriyeti çözen önemli bir aktördür.

Birinci cumhuriyeti çözen ikinci en önemli aktör Kürt siyasal hareketidir. Eğer birinci cumhuriyet, ulus devlet ve mo-

dernitenin zalimliğini görmek istiyorsanız Kürt halkının siyasal dinamiklerine bakmanız yeterlidir. Kürt halkı, Türk halkıyla karşılaştırılamayacak kadar dindardır. Modern hukuk, Kürt halkı için her zaman aşkın kalmıştır. İslami hukuk ve değerler Kürt halkının toplumsal ilişkilerine kültürel olarak bugün de hâkimdir. Bu duruma gericilik demek oryantalizme içkin şovenizmdir. Bir halkın yaşattığı değerleri feodalizm, geri kalmışlık diyerek küçümsemek bizim işimiz değildir. Osmanlı döneminden bugüne egemen güçler ne zaman Kürt halkına ihtiyaç duysa Kürt halkının İslami kültürel değerlerini, din adına politikleştirmiştir. Bugün AKP Kürt halkının bir kesiminden destek görüyorsa nedeni hizmet edebiyatları değil kültüreldir.

Kürt halkı birinci cumhuriyetin iki sopası altında inim inim inletilmiştir. Bunlardan ilki, birinci cumhuriyetin kurduğu ulus devlet paradigmasıdır. Birinci cumhuriyet, ulus devlet paradigmasını Anadolu'yu toplumsal ve siyasal olarak Türkleştirme üzerine kurmuştur, bu bağlamda başından itibaren birinci cumhuriyet, bu toprakların yerlileri olan gayri Müslimler ve Kürt halkı üzerinde bir şovenizmdir. İkincisi, birinci cumhuriyet modernizmi, Kürt halkının toplumsal değerleri için zulümdür. "İlericilik", zalimliği meşrulaştıran söylem olamaz. Bu iki nedenden dolayı Kürt halkı için birinci cumhuriyet ve onun kurduğu ulus devlet, jandarmadır, şovendir ve zalimdir! Bu bağlamda Kürt halkı mezalimdir. Beyaz Türkler için bunun anlaşılması imkânsızdır.

Oryantalist, birinci cumhuriyet savunucuları beyaz Türk Marksistlere buradan söyleyeceğimiz iki kelamımız var! Birinci cumhuriyet yalnızca "emperyalizme" ve "gericiliğe" karşı kurulmadı, Kürt halkını ve Anadolu'yu Türkleştirme ve modernleştirme adı altında halkın toplumsal değerlerini aşağılama üzerine kuruldu. Birinci cumhuriyet bu toprakların onurunu kırdı! Sizler bunu anlayamaz olsanız da bu topraklar bunu asla unutmadı. İster din adına, ister ulus devlet ve modernizm adına isterse işçi sınıfı ve sosyalizm adına olsun, onur kırıcı olmak zalimliktir ve onur, en yıkıcı isyandır! Birinci cumhuriyet kibirdir. Bu topraklarda Sünnilerin Alevilere, birinci cumhuriyetin Kürt halkına ve bu toprakların toplumsal değerlerine bir

özür borcu vardır. Bu özür ya erdemle verilecek ya da savaşılarak elde edilecektir.

İkinci Cumhuriyetin Kuruluşu ve Emek Cephesi

12 Haziran seçimleri ve sonuçları ikinci cumhuriyeti virtüellikten aktüelliğe geçirmiştir. İkinci cumhuriyet artık çıplaktır. Kurulacak meclis ikinci cumhuriyetin kurucu meclisi olacaktır. Bu seçimin iki galibi vardır: AKP ve Emek, Demokrasi ve Özgürlük Bloku. Bu iki güç, ikinci cumhuriyetin kurucu gücüdür ve iktidar gücü AKP, sermayeyi; muhalefet gücü Emek, Demokrasi ve Özgürlük Bloku ise emek cephesini temsil etmektedir. CHP ve MHP siyasal süreçten düşmüş olarak mecliste bulunacaktır. Anayasanın oluşumunda, sermayenin tarihsel bloğu olan Emek Demokrasi ve Özgürlük Blokuna karşı AKP ve CHP ittifakı olacaktır.

Emek Demokrasi ve Özgürlük Bloku emek cephesinin tarihsel bloğudur. Bu blok konjonktürel bir ittifak değildir, bugünden emek siyasetinin olumlu ya da olumsuz geleceğini belirleyecektir. Önemli bir tarihsel olanakla karşı karşıyayız. Kürt siyasal hareketi dışında sürece hazır olduğumuz söylenemez fakat yürürken öğreneceğimiz ve büyüyebileceğimiz bir süreçle karşı karşıyayız. Bugüne kadar emek siyaseti, bu toprakların geleceği için bir siyasal ağırlık olamadı, emeğin siyasal talepleri toplumsal bir değere dönüşmedi. Oysa bugün böyle bir olanak ile karşı karşıyayız. Birinci cumhuriyet, üç temel siyasal dinamiğe karşı kuruldu: siyasal İslam, Kürt halkı ve komünistler. Tarihsel deneyim ve birikimle bu üç siyasal güç artık meclistedir.

Bu kurucu siyasal süreçte Kürt siyasal hareketine önemli sorumluluklar düşmektedir. Kürt siyasal hareketi önemli bir kavşağa girmiştir. Kürt halkı Ortadoğu ve Anadolu'nun yerlileridir. Siyaseten dünyalı olduğu boyutta, yerliliğini dünyanın yerlileri olarak üretecektir. Kürt siyasal hareketinin dünyanın yerlileri olması, dünya devrimci hareketi için büyük bir ihtiyaçtır. Eğer Kürt siyasal hareketi siyaseten dünyanın yerlilerine dönüşemez ise yerel bir politik güç olarak kalacaktır. Bu kurucu süreçte Kürt siyasal hareketini bekleyen engel budur.

Kürt siyasal hareketi dünyanın yerlileri olma siyasal gücüne sahiptir. Onur siyaseti 21. yüzyılın sınıf siyasetidir ve bu coğrafyada Kürt siyasal hareketi onurun siyasal bedenidir. Onur siyaseti, parti-devlet özdeşliği temeline dayalı devrim kuramından antagonist bir kopuş paradigmasıdır. Bu paradigma Kürt siyasal hareketine içkindir. Demokratik cumhuriyetten devletin reddine ve buradan demokratik özerklik siyasetine geçiş, onur ve içkinlik siyasetine geçişin kapısını açmıştır. Emek siyasetini siyasal demokrasi hattından toplumsal demokrasi hattına çekmiştir. Fakat bu köklü kopuşu ne Türkiye'de ne de dünyada tartıştıramamıştır. Bu coğrafyada bunu tartıştırabilecek tek güç ise yine kendisidir. 100'e yakın belediye ile talep siyasetinden içkin kurucu siyasete geçmek için adım atması dört gözle beklenmektedir.

Kürt siyasal hareketi, Türkiye solunun Kemalizm ile yüzleşmesinin olanağını sunmuştur; fakat bu yüzleşme Kemalizm'le olan krizinin nasıl aşılacağını dünyanın yerlileri olarak tartıştıramamıştır. Yalnızca birinci cumhuriyetin ulus devletinin eleştirisiyle kalmış fakat emperyalizme karşı ulus devletin ilericiliğine takılmış aşkın siyasete, tarihsel anlamda bütün ulus devlet kuruluşlarının siyasal gericilik olduğunu gösterememiştir. Bu coğrafyada ulus devletleşmelerinin kardeş toprakları düşman kıldığını gösterme hakkını kullanmamıştır. Ciddi bir modernizm eleştirisi olanağına sahip iken bu olanağı dünyanın yerlileri olarak üstlenmemiştir. Modernizmin emeği ücretli emek altında sınıflaştırmanın, kültürlerin, halkların onurlarını ve yaşamın çok kültürlülüğünü tahakküm altına almanın bir egemenlik biçimi olduğunu tartıştıramamıştır. Soyut emeğin, paranın ve ücretli emeğin tahakkümüne karşı onurun içkin isyanı anti-kapitalizmi geliştirememiştir.

Bu söylediklerimiz asla eleştiri olarak algılanmamalıdır. Kürt halkının dostluğuna, sürçülisan ettiysek affına sığınarak, bizim açımızdan üzerine düşünülmesi gereken sorunsal alanlar olarak ifadelendirdik.

Özgürlüğü özlemiş ve hak etmiş Kürt halkının isyan halayına katılmak istedik. Neşemiz, şenliğimiz ve soframız bol olsun!

Riye we vekıri be!

Modernizmin Krizine Devrimci Müdahale: Demokratik Özerklik

Kürt siyasal hareketinin geldiği boyutu anlama ve anlamlandırma konusunda devlet ve sol, bir tıkanıklık yaşıyor. Devlet ve modernist sol, "ulus devlet" paradigmasını eleştiren ve reddeden ulusal bir siyasal hareketi anlamakta zorluk çekiyor. Modernist sol açısından ezber şudur: "Ulusların kendi kaderlerini tayin hakkı, emperyalizme karşı siyasal sınır ve bağımsızlık, bir başka deyişle ulus devlet hakkıdır; ayrıca bu hak anti-emperyalist olmadıkça ilerici de olunamaz." Bu bağlamda Kürt siyasal hareketi, solun bu siyasal aklının mülkiyeti altındadır. Bu mülkleştirmenin dışında Kürt siyasal hareketini anlamlandırmak sol açısından mümkün de görünmemektedir. Oysa Kürt siyasal hareketi, bu paradigmanın çok dışında kendisini kurmaktadır.

Tarihsel söylem ve politik paradigmalar, yüzyılların güç ilişkilerini belirler ve yüzyılların sınıflar mücadelesini kesen bu söylemler, uygarlığın gramerini kurarlar. Devrim kavramını devrimcileştiren güç ise, içinde yaşanılan uygarlığın krizine müdahale eden ve bugünden gelecek yüzyılların politik gramerini kuracak söylemsel kopuşları yakalamak ve üretmektir.

1789 Fransız devrimi uygarlık söylemini belirlemiş ve 19. ve 20. yüzyılın güç ilişkilerini kurmuştur. Sol ve sağ bütün politik paradigmaların dilini kuran, Fransız devriminin grameridir. Artık bu gramer bir dil kuramamakta ve Fransız devrimi, devrimciliğini yitirmektedir. 1789, kriz içindedir; bu kriz kapitalizmin krizidir.

Ulus devlet, sermayenin, emeği siyasal mülkiyet altına almasının egemenlik biçimidir. Biyo-politik dil, biyo-iktidar olarak işler ve çalışır. Modernitenin; eşitsizlikleri, sömürüyü ve zalimliği örten, yok sayan ve bunların biyo-iktidarını işleten "birey," "vatandaş," "halk," "özel mülkiyet," "toplumsal sözleşme," "hukuksal eşitlik," "temsili özne," "temsili demokrasi," "ulus devlet" kavramlarıyla kurduğu biyo-politik dili krize girmiştir. Modernizm, uygarlık krizi içindedir.

"Demokratik özerklik", devrim kavramını devrimcileştiren söylemsel bir kopuştur ve modernizmin uygarlık krizine Mezopotamya'dan yapılan bir devrimci müdahaledir. Ne 1789 devriminin ne de Ekim devriminin grameriyle anlaşılabilecek bir dille konuşmaktadır. "Demokratik özerklik", hem herkesin anlamakta zorlanacağı fakat öğrenmek zorunda kalacağı, hem de önümüzdeki yüzyılları belirleyecek olan politik bir devrimci anadildir.

Politik felsefe, politik teori ve politik söylem mücadelenin içinden yeniden kuruluyor. Politik felsefe olarak devrimci felsefe, artık aşkın felsefeden kopmuş, içkin felsefe üzerinden kendini üretmektedir. Kürt siyasal hareketi içkinlik düzlemidir. Platon'dan gelen, Hobbes'la sekülerleşen, Kant ve Hegel'le modernleşen idealizmin "Tümel" aşkınlığı içinden kurulan felsefe, kriz içindedir ve bu felsefenin dönemi kapanmıştır. Artık direniş felsefesi Sofistler'den gelen Spinoza, Foucault ve Deleuze'le devam eden "Tikellik"in içkinliği içinden kurulacaktır. Siyaset, bedeni hiçe sayan "aklın" aşkın yanılsamalarından çıkarak onurun, bedenin ve duygulanımların içkinliğine geçmiştir.

Modernizmde "egemenlik" ile "iktidar" kavramları arasındaki bağ, temsiliyet dolayımı üzerinden kurulmuştur. Egemen güç olan birey, yurttaş, halk ve ulus, toplumsal sözleşmeyle

kendini yönetme hak ve iktidarını devlete devretmiştir. Bu bağlamda egemen yurttaş, devlet iktidarı karşısında uyruktur. Burada öne çıkan kilit kavram "iktidar" kavramıdır. İktidar kavramı, egemenliğin temsiliyet dolayımıyla devredilmesidir. Modernizmde "özne" alanı bu temsiliyet alanıdır. Modernizmin en güçlü temsili öznesi "Devlet"tir. Egemenliğin hak kullanımını dolayımdan, yani temsiliyetten çıkardığınız andan itibaren "iktidar" kavramı ortadan kalkar.

Kürt siyasal hareketi egemenliğini kullanma hakkını dolayımdan, temsiliyetten çıkarmıştır ve bu hakkı doğrudan kullanmaktadır. Kürt toplumsal hareketinde temsili özneler değil, doğrudan toplumsal özneler konuşmaktadır. Halk adına konuşan değil, halkı konuşturan toplumsal demokrasi, siyasal bir paradigmadır. Bu bağlamda Kürt siyasal hareketi, politik paradigma olarak "iktidar" ve "devlet"e ihtiyaç duymamakta; dolayısıyla temsiliyet ve devlet üzerinden politik bağımsızlık hattı değil, toplumsal demokrasi, toplumsal özgürlük ve toplumsal bağımsızlık üzerinden bir politik hat izlemektedir. Demokratik özerklik, siyasal bağımsızlığı temsili alanda değil, toplumsal demokraside kuran ve toplumsal özneleri doğrudan konuşturarak farkları özgürleştiren çokluğun politik gücüdür.

Modernist sol açısından politik mücadele alanı, sistemin yarattığı kriz alanıdır. Kapitalizm kriz üretir. Dolayısıyla kapitalizmin krizi beklenmeli ya da krizli alanlara müdahale edilmelidir. Bu paradigma bitmiştir. Asıl olan, devrimci hareketin, sistemi krize sokmasıdır. Demokratik özerklik siyaseti, krizi bekleyen değil, sistemi sürekli krize sokan ve politik mücadele alanını kendisi belirleyen bir devrim siyasetidir.

Kamusal Alanı Ücretli Emeğin Reddi Üzerinden Tanımlamak

Dil toplumsal bir değer üretimi ve ilişkiselliktir. Dil insanın kendisiyle ve hayatla muhabbet ederek düşünmesi; yaşamı okumanın soyutlama gücüdür. Soyutlama gücü olmayan bir dilin kurucu öznelliği olamaz. Bir dilin soyutlama yetisi, anlamlandırma gücündedir. Dilde anlam, kelimelerin, kavramların oluşturduğu tınıda, elektrikte, çağrışımda ve kurduğu çok yönlü ilişkisellik alanının çapında yatar. Dil bir düşünme kültürüdür. Varlığın kültürü tarihselliğine içkindir ve tarihselliğine içkin kültür etik-politiktir. Bir dili, bir kavramı kültüründen, yani tarihselliğine içkin etik-politikliğinden koparak kullandığımızda, kullandığımız kavramın soyutlama gücü zayıflar. Kültüründen kopuk bir kavramla düşündüğümüzde elde edeceğimiz bilgi, soyutlama gücünü yitirmiş ezber bilgidir. Ezber bilginin yaratıcı ve kurucu bir öznelliği olamaz. Ezber, anlam gücünü sığlaştıran bir okuma kültürüdür.

Kavramsal bağlamda anlamlandırmakta zorlandığımız bir toplumsal-siyasal dönüşümün içinden geçiyoruz. Güç ilişkilerinin yeniden kurulduğu II. Cumhuriyet sürecinde söylemsel gücü olan laiklik, sekülerlik, pozitif hukuk, hukuk devleti,

yurttaş, cumhuriyet, demokrasi, liberalizm gibi pek çok kavramın kulağımıza çarparak zihnimizi patakladığı bir atmosferdeyiz. Bu kavramları kullanırken, onları tarihselliklerine içkin bir kültürle birlikte düşünerek kullanıp kullanmadığımız üzerine pek de kafa yorduğumuzu sanmıyorum. Bu kavramları etik-politik soyutlama gücüyle değil ezbere kullandığımızı düşünüyorum. Bir olgudan söz ediyorum. Bu olgu iradi ve entelektüel yetersizlikten kaynaklanmıyor; irademiz dışı nedenlerden kaynaklanıyor. Yukarıda bahsettiğim kavramlar, kökleri 2500 yıllık Avrupa sınıflar mücadelesine uzanan bir düşünce tarihinin kültürüne dayanıyor. Politik kavramlar toplumsal değere dönüştüğü zaman toplumsal kültüre dönüşür ve Avrupa sınıflar mücadelesi bu kavramları toplumsal düşünme kültürüne dönüştürmüştür. Sınıfsal düşünme kültürünü, sınıfsal bakışı ve proletarya kavramını Marx bulmadı. Marx, bir Avrupalı olarak sınıfsal düşünme kültürünün içinden ekonomi-politiği ve 2400 yıllık geçmişi olan proletarya kavramını anlamlandırdı.

Bizim siyasal coğrafyamızın güç ilişkilerinde sınıfsal düşünme kültürü yok. Toplumsal düşünme kültürümüzde sınıfsal düşünme, toplumsal değere ve kültüre dönüşmüş değil. Avrupa kavramlarının bizim siyasal tarihimizde kökü yok denecek kadar zayıf. Bir Marksist'e "batı siyasal düşünce tarihi nedir" sorusunu yönelttiğinizde çok bilgisi olmasa da bu soru karşında yabancılık çekmez. Fakat "Osmanlı veya İslam siyasal düşünce tarihi nedir" sorusunu yönelttiğimizde bırakın bu konuya dair bilgisinin olup olmamasını, sorunun kendisi bile ona çok yabancı gelir. Bu bağlamda Türkiye solu oryantalisttir. "Oryantalizm" kavramını eleştirellik ve olumsuzlama bağlamında kullanmıyorum; bu bir olgudur ve üzerinde düşünmemiz gerekiyor. Üzerine düşündüğümüz zaman ortaya çıkan sonuç düşündürücüdür. Avrupa siyasal tarihinin kavramlarıyla yaşamı anlamlandırmaya çalışıyoruz, tamam burada bir sorun yok. Sorun bu kavramları, onların tarihselliklerine içkin kültürle, düşünme kültürüyle kullanmayışımızdır. Ayrıca, kendi siyasal coğrafyamızın siyasal düşünce tarihine yabancı olmamızdır. Bu iki durumu yan yana getirdiğimizde ortaya çıkan manzara traji-komiktir. Kendi siyasal coğrafyamızın siyasal kültürüyle

Avrupa siyasal tarihinin kavramlarını kullanmamızdır. Ortada bir sentezleme yok. Bir zenginleştirme de yok. "Televizyon"a "vizontele" diyen bir durumla karşı karşıyayız.

Solun düşünme kültürü soyutlamadan uzak bir ezbere dayalıdır. Bu bağlamda içinden geçtiğimiz siyasal süreçte sol, anlamlı bir "dil"e sahip olmadığı için sürece müdahale edememektedir. Siyasal süreçte solun pozisyonu tepkiselliktir. Cahilliğin bilmişliği karşında çaresizlik tam bir kilitlenme halidir. Biz pratikçiyiz. Bizim de 1000 yıllık tarihimize içkin kültürümüz bu. Bilgi edinmek için sabırla, emekle, saç baş yolarak düşünme geleneği bizim kültürümüzde yok. Oysa dünyanın en zengin kültürel mirasının üstünde yaşıyoruz. Avrupa'yı Avrupa yapan mirasın tam üstündeyiz. Ortaçağ karanlığına karşı Rönensas'ın "yeniden doğuş" adına sarıldığı Antik Yunan site devletleri kültürünün ve felsefe tarihinin oluştuğu toprakların üzerinde yaşıyoruz. İyonya bizim ege kıyılarımızdır. Ege kıyılarımız İyonya site devletleri ile doludur. Roma!.. Yedi tepeli şehir: İstanbul! Osmanlı üçüncü Roma'dır, farkında bile değiliz. Üçüncü dünyacılık gözlükleriyle yarı sömürge mazlum Osmanlı olarak okuyoruz. Tarihin başlangıcı yazı, "icat edenin Allah belasını versin" dediğimiz para bu coğrafyada bulunmuştur. Firavun'un ülkesi Mısır buradadır. Üç semavi din Tevrat, İncil, Kuran, bu coğrafyada vahiy edildi. Üç dinin hac yeri burada. Hz. İbrahim, Hz. İsa, Hz. Muhammet ve yüzlerce peygamber bu coğrafyada doğdu yaşadı, öldü. Bilineni ve bilinmeyeniyle kabirleri bu coğrafyadadır.

Bu kadar zengin bir mirasın üzerinde oturmaktayız. Bu mirası üstlenmek, kaldırmak ve taşımak kolay bir iş değil. Zorluk, taşıyanın yetersizliğinde ve mirasın maddi ve manevi ağırlığındandır. Bir ulusa ait olamayacak kadar insanlığa ait bir mirastır bu. Biz böyle bir kültürel coğrafyada yaşıyoruz. Eğer ulusal bir dil kullanırsak Türkler bu mirası taşıyamamıştır. Bırakınız taşımayı, devraldığımız miras karşısında utanılacak durumdayız. Bizans'ın tarihi surlarını, kendi tarihi çeşmelerini tuvalete dönüştürenler, bu toprakların açık bir arkeoloji müzesi olduğunu anlayamaz. Düşünün ki üzerinde yaşadığı toprakların geçmişinden korkan bir ulus!.. Türkleri erdemleştiren,

üzerinde yaşadıkları toprakların tarihinden korkmak değil, tam tersi bu coğrafyanın mirasından onur duyarak insanlık adına bu mirası korumaktır. Bu coğrafyayı istediğiniz kadar Türkleştirin ve Müslümanlaştırın, bu elbise bu coğrafyanın tarihine ve kültürüne dar gelir. Bir gün Türkler Anadolu'yu Türkleştirmekten ve Müslümanlaştırmaktan dolayı insanlık adına utanç duyacaklardır.

Bu coğrafyanın en büyük eksiği ya da boşluğu böylesi köklü bir mirası üstlenen Marksist bir solun olmayışıdır. Batı ve doğu düşünme kültürünü sentezlemeye gerek bile yoktur. Çünkü bu toprakların vicdanında yatan düşünme kültürü, sentezi aşan bir zenginliği barındırmaktadır. Kendi coğrafyasına yabancı ve aynı zamanda yabancılaştıran bir sol, istediği kadar sınıfsal baksın, sosyal şovenizmden öteye gidemeyecektir. Bu topraklarda ulus devleti savunmak ruhumuzdaki sosyal şovenizmdir. Sol "ulus devlet" kavramına karşı yeniden yapılanmak zorundadır.

Yurttaş

Ülkemizin siyasal tarihinde cumhuriyet kavramı üzerine düşünme, 1870'lerde başlar. Cumhuriyet kavramı, Birinci meşrutiyetle birlikte tartışmaya açılmıştır. Bu bağlamda cumhuriyet kavramının siyasal tarihimizdeki yeri yüz kırk yıllıktır. Oysa aynı coğrafyada cumhuriyet kavramı, MÖ. 4. yüzyılda Yunan site devleti Atina'da, bırakınız tartışmayı, demokrasi olarak uygulanan bir yönetim biçimidir. Biraz daha ilerleyip Roma imparatorluğuna geldiğimizde ise cumhuriyet ve demokrasi kavramlarının Roma siyasal tarihine hiç de yabancı olmadığını görürüz. Cumhuriyet ve demokrasi kavramları batı siyasal düşünce tarihinde 2400 yıllık bir geçmişe ve mirasa sahiptir.

"Yurttaş" kavramı cumhuriyet ve demokrasi kavramlarının temelidir. Yurttaş kavramı politiktir ve kamusal alan üyeliğini ifade eder. Yurttaş olmak demek, doğrudan veya temsilci aracılığıyla yönetim erkine katılmak demektir. Bu bağlamda yurttaş polis'in bir üyesidir ve yurttaş olmak önemli bir ayrıcalıktır. Yurttaş olmanın koşulları soya, mülkiyete ve cinsiyete dayalıdır. Roma yurttaşları soylu patricilerdir. Roma kralını seçen ve denetleyen, senato ve yasama meclisini oluşturan pat-

ricilerdir. İkinci sınıf ise pleblerdir. Plebler özgür ve mülk sahibi olmalarına karşın, yurttaşlık haklarına sahip değillerdir. Yurttaşlık hakkından dışlanmış diğer sınıfsal kesimler ise yoksul ve yalnız çoluk çocuk (proles) ürettikleri için proletariler, köleler ve kadınlardır.

Plebler, particilere karşı yürüttükleri uzun mücadeleler sonucunda yurttaş olma hakkı elde etmişlerdir. Plebler, burjuvazinin geleneksel bağlamda sınıfsal kökü olarak görülebilir. Roma soylularının karşısındaki burjuvazidir plebler. Batı sınıflar mücadelesi tarihi, yurttaşlar arası iktidar mücadelesi ve yurttaşlıktan dıştalananların yurttaş olma savaşı olarak günümüze kadar gelecektir. Genel oy hakkı, bir başka deyişle yurttaş olmayan proletaryanın yurttaş olma mücadelesi 19. yüzyılın sonlarına kadar sürmüştür. Proletaryayı siyasal mücadele sahnesine çıkaran en önemli politik taleplerden biri genel oy hakkıdır. Biraz daha ileriye gidersek 1848 Avrupa'sında ve Almanya sınıflar mücadelesinde işçi sınıfını siyasal sürece taşıyan ve politik ağırlığını oluşturan siyasal söylem, 8 saatlik işgünü ve genel oy hakkı talebidir.

Avrupa siyasal düşüncesinde sınıfsal düşünme kültürü 2400 yıllık tarihsel kökten ve gelenekten gelmektedir. Bizim coğrafyamızın siyasal düşünme kültüründe, sınıfsal bakış geleneği ve kültürü yok denecek kadar köksüzdür ve biz de Yurttaş eşittir kul, teba ve ümmet demektir. Seçme seçilmeye dayalı bir meclis geleneği yoktur. Bizim siyasal kültürümüzde kamusal alan yurttaş değil, bürokrasi üzerine kuruludur. Kapı kulu ve Enderun'dan gelme devşirme geleneği, ruhumuzdaki bürokrasinin köküdür. Sadakat altında kullaştırma, Türkleştirme, Müslümanlaştırma ve asimilasyon siyasal bürokrasinin kültürüdür. Siyasal zemin, farklılıklar arası bir eşitlik ile değil merkeziyetçiliğin hiyerarşisi üzerinden işler. Yurttaş kavramında politik olarak üretilen eşitlik ve özgürlük iken, sadakate dayalı kullukta politik olarak üretilen bürokrasidir.

Laiklik ve Birinci Cumhuriyet

Genel olarak Yunan site devletlerinde ve Roma'nın cumhuriyet döneminde üç tür yönetim biçimi olduğunu söylemek

yanlış olmayacaktır: Krallık, aristokrasi ve demokrasi. Krallık, aklın ve mantığın zemininde adaletin, erdemin ve sevginin simgesidir ve zamanla tek kişinin kaba gücüyle despotluğa, tiranlığa dönüşür. Tiranlığa karşı alternatif aristokrasidir, aristokrasi bilgeliğin simgesidir ve zamanla oligarşiye dönüşür. Oligarşiye karşı ayaklanan kitleler ve halk özgürlüğün temsilcisidir ve demokrasiyi kurarlar. Demokraside değer, eşitlik ve özgürlüktür. Ama demokrasi yerini zamanla kaosa bırakır. Siyasal yönetim biçimi döngüsü bu şekilde işler. Roma hukuku krallığı, aristokrasiyi ve demokrasiyi işleten ve çalıştıran karma bir hukuk olarak çalışır. Kamusal olan, bir başka deyişle politik olan dünyevidir ve doğal hukukun evrenselliğine göre işler.

Roma imparatorluğu Hıristiyanlığı benimsemesiyle birlikte daha da güçlenir. Roma, imparatorluğu bölgesel olarak değil evrensel ve dünya devleti olarak algılar ve anlamlandırır. Roma bir dünya imparatorluğudur ve bütün insanlık tek bir imparatorluğun çatısı altında yaşamalıdır. Hıristiyanlık bu anlayışı güçlendiren bir imparatorluk ideolojisi haline gelmiştir. Papa, kralı kutsar ve kral, Hıristiyanlığın dünyaya yayılmasından kiliseye karşı sorumludur. Evrensel dinsellik, evrensel iktidar ilişkileriyle içkinleşmiştir. Örtüşme çatışkılı bir birliktelikitir. Politik güç ilişkilerine yeni bir aktör daha katılmıştır: kilise. Kilise için egemenlik tanrıdan gelir ve dünyevi kılıç ile ruhani kılıç da kiliseye aittir. Kral kiliseye tabidir. Avrupa'da ortaçağ döneminde özel, toplumsal ve politik bütün hayat kilisenin hegemonyası altındadır. Kilise ile krallıklar arası güç savaşı, Avrupa siyasal tarihinde önemli bir ağırlık taşımıştır. Kilise hiyerarşik bir kurumdur ve ruhban sınıfını oluşturur. Ruhban sınıfı kilise hiyerarşisine bağlı din adamları sınıfıdır. Ruhban sınıfının dışındaki topluma laikler denilmektedir. Laik kelimesi dinsizlik değil, kilise ve din adamlarının dışındaki dünyaya verilen bir addır. Zamanla güçlenen kralların, kiliseden vergi toplamak istemesiyle kopuş başlamıştır. Gerek reform hareketi gerekse Rönesans ile birlikte dünyevi egemenliğin, kaynağını ruhban sınıftan mı yoksa laik halktan mı alacağı tartışması başlamıştır. Rönesans ve Aydınlanma ile Av-

rupa, laik toplumsal kesime basarak, Yunan site devletlerinin ve Roma İmparatorluğu'nun seküler kamusal alan geleneğine geri dönmüş ve yurttaşlık mirasını sahiplenmiştir. Bugünkü Avrupa ve kapitalizm, 2400 yıllık demokrasi tarihinin bir ürünüdür. Osmanlıdan bize kalan böyle bir siyasal tarih mirası yoktur. Ne tiranlıktan aristokrasiye ve oligarşiden demokrasiye geçiş döngüsü ne de kilisenin ruhban sınıfıyla, ruhban sınıfı karşında yer alan laik halk ve felsefe ile teoloji arasında, düşünce özgürlüğü bağlamında mücadele Osmanlı toplumsal-siyasal geleneğinde bulunmamaktadır. Osmanlıda kamusal alan, bir başka deyişle devlet üyeliği, yurttaşlığa dayalı sivil toplumdan gelmez. Osmanlıda kamusal alan, erkeğe dayalı padişah soyu ve devşirme geleneğine oturan bürokrasi üzerine kuruludur. Avrupa siyasal tarihiyle karşılaştırdığımızda tek benzerlik tiranlıktır.

Ne yazık ki Türkiye solu, siyasal tarihi tiranlığa karşı demokrasi mücadelesi olarak değil, emperyalizme karşı ulusal bağımsızlık mücadelesi olarak okur. Oysa bu topraklarda demokrasi mücadelesi tarihi, emperyalizme karşı ulusal bağımsızlık değil istibdada karşı özgürlük mücadelesi olarak başlamıştır. İttihat ve Terakki geleneği bir ulusal hareket olarak değil bir özgürlük hareketi olarak doğmuştur. Özellikle 1908-9 devrimi, kendi iç dinamiğiyle gelişen bir özgürlük hareketinin ürünüdür ve bu hareketin dinamiğinde ulusalcılık yoktur. 1908-9 devriminin başarısı, gerçekçi bir iç dinamik üzerinde yükselmesindedir.

Osmanlıyı şeriat devleti, Osmanlıcılığı ise İslamcılık olarak algılamak tam bir safsatadır. Osmanlı Anadolu değil Rumeli ve Balkanlar'dır. Din Osmanlıda her zaman siyasal iktidarın kontrolünde olmuştur. Gayri-Müslimlere karşı Osmanlıyı Müslümanlaştırmak Abdülhamit'in uyguladığı politikanın ürünüdür. III. Roma olarak adlandırılabilecek olan Osmanlının, devşirme geleneğiyle oluşan kamusal alanın çökmesiyle gerileyen Osmanlıyı, Abdülhamit Ortadoğululaştırmıştır. Çöküş dönemi hariç, Osmanlı tarihinde iktidara karşı içten gelen gayri-müslim bir siyasal hareket geleneği yoktur. İttihat ve Terakki hareketinin çıkışı, Osmanlı'da

kamusal alanın çökmesi ile açığa çıkan toplumsal dinamiğin üzerinde yükselir. Osmanlılık, farklılığın sentezlenmesinin kültürü olarak İttihat ve Terakki'nin söylemidir ve tiranlığa karşı anayasal bir hareket olarak çıkar. Bu sayede Osmanlı yurttaşlığı, anayasa, meclis ve cumhuriyet tartışmaları, artık siyasal hayatımıza bir daha çıkmamak üzere girmiştir. II. Meşrutiyet, bir cumhuriyet hareketidir. Bu topraklar II. Meşrutiyet meclisi kadar demokratik bir meclis görmemiştir. Osmanlı tebaası, artık Osmanlı yurttaşıdır.

Balkan savaşları ve I. Dünya savaşı, 1908-9 cumhuriyet devriminin demlenmesine izin vermemiştir. Bu coğrafyada uluslaşma hareketleri tamamen emperyalizmin siyasal stratejisine hizmet etmiştir. Balkan savaşları, I. Dünya savaşı ve 1908-9 devriminin boğulması, uluslaşma hareketlerine dayalı siyasal stratejinin ürünüdür. Eğer anti-emperyalist bir geleneğin kuruluşunu oluşturmak istiyorsak, bunun tarihi 1923 değil, 1908-9 devriminin dinamiği üzerinden olmalıdır. 1908-9'a geri dönerek sınıfsal bir soy kütük okumasıyla yeniden düşünmek, Marksist sol açısından kaçınılmazdır.

Kemalist hareket ve 1923 cumhuriyetin ilanı, istibdada karşı özgürlük hareketinin yaratmış olduğu cumhuriyet birikiminin sonucu olduğu kadar, 1908-9 hareketinin kendi içindeki anti-demokratik şoven dönüşümünün de kaçınılmaz bir sonucudur. 1908-9 hareketi, Osmanlı yurttaşlığı üzerinden modernleşme ve uluslaşma hareketi iken, güç çatışmaları içinde etnik temelde Türklük'e dayalı bir uluslaşma hareketine dönüşmüştür. 1923 cumhuriyeti, 1908-9 hareketinde gelişen bu dönüşümün sonucudur.

Her toplumsal-siyasal coğrafya, siyasal tarihinde kendine özgü demokrasi dinamikleri taşır. Roma İmparatorluğu'nda particilere karşı plebler bir demokrasi dinamiğidir. 19. yüzyıl demokrasi dinamiği ise proletaryadır. Anadolu coğrafyamızın en önemli demokrasi dinamiklerinden biri çok kültürlülüktür. Bu çok kültürlülük özgürleşmeden bu coğrafyaya demokrasisi memokrasi giremez. "İç dinamiklerle gelişen bir kapitalizmin olmamasından ve emperyalizmin varlığından dolayı uluslaşmamızı gerçekleştiremedik, demokrasimizi derinleştireme-

dik" söylemi kaba bir oryantalist Marksizm'dir. Tam tersine, bu coğrafyada uluslaşma süreci, çok kültürlülüğe dayanmadığı için kapitalizmin ve demokrasinin gelişmesinin önünde engeldir. 1923, 1908-9 çok kültürlüğüne basan bir uluslaşma değil, Anadolu'yu Türkleştirme stratejisine dayanan bir uluslaşmadır. I. cumhuriyet, başından itibaren bu coğrafyanın demokrasi dinamiklerine karşı anti-demokratik ve şoven bir dinamik taşımıştır. Marksist sol, bu gerçeği görmek zorundadır.

Bugün yaşadığımız egemenler arası güç çatışmasının geleneksel kökleri bu tarihten gelmektedir. Abdülhamit Anadolu'yu Kürtler üzerinden Müslümanlaştırarak gayri-Müslimleri ötekileştirdi. 1923'de Anadolu'yu Türkleştirilerek Anadolu'nun yerlilerini ötekileştirdi. Biri dinsel diğeri etnik iki şoven egemen gücün güç çatışmasında, fillerin çiğnediği çimenler gibiyiz.

Üçüncü yol vardır: Bu coğrafyanın çok kültürlülüğüne dayanmak, dinsel ve etnik asimilasyona, şovenliğe ve ulus devlete karşı seküler bir kamusal alan paradigmasını kurmaktır. Ulus devlet ve siyasal demokrasi eleştirisi üzerinden Marksist bir sol kurulmalıdır. Sınıfların varlığını kabul eden ve bir sınıf üretme ilişkisi olan siyasal demokrasiye karşı sınıf üretme ilişkisini reddeden toplumsal demokrasi üzerinden kamusal alanı politik olarak tartışma zamanı gelmiştir. Ücretli emeğin reddi üzerinden yeni bir yurttaşlık tanımı, komünalizmin politik zeminidir!

Marx ve Proletarya

Marx, 5 Mart 1852 Weydemeyer'e yazdığı mektupta "modern toplumdaki sınıfların ya da bunlar arasındaki savaşımın varlığını keşfetmiş olma onuru bana ait değildir. Burjuva iktisatçılar da sınıfların ekonomik anatomisini benden çok önce açıklamışlardır,"[1] der. Marx, sınıflar mücadelesini bulmadı. Bu bağlamda sınıflar mücadelesi gözlükleriyle bakmak bir ayrıcalık, bir Marksist ölçüt değildir. Sınıflar mücadelesinde yoksullardan, mülksüzlerden yana olmak da Marksistliğin ölçütü değildir. Köylülerin işçi sınıfından çok daha yoksul bir kesim

1 K. Marx, F. Engels, *Seçme Eserler, Cilt 1*, Sol Yayınları, s. 637

olduğunu söyleyen Marksizm'in kendisidir. Marksizm açısından ne köleler ne de köylüler sınıf olarak kendi çıkarını toplum çıkarı olarak örgütleyebilecek ve bütün sınıfları ortadan kaldıracak politik bir kudrete sahiptir. Marx için proletaryanın önemi nedir? Bu soru ve taşıdığı önem anlaşılmadığında, yanlış anlamalara ve ciddi politik yanlışlıklara neden olmaktadır.

İşçi sınıfı, emeğin ücretli emek altında sınıflaştırılmış biçimidir ve sermayeye içkindir. İşçi sınıfı, kapitalizmi üreten toplumsal ve siyasal bir sınıfsal dinamiktir. Kapitalizmde işçi sınıfı yurttaştır ve politik bir ağırlıktır. İşçi sınıfı, ücretli emekçi olarak sınıf çıkarını koruyabilir ve sınıf olma koşullarını üreterek politik ağırlık oluşturabilir. İkinci Enternasyonal ve post-Marksistlerin savunduğu radikal demokrasinin dayandığı temel budur. Sermaye ile ücretli emek arasındaki diyalektik, iki sınıfı da üreten dinamiktir. Birinin varlığı diğerini yok edemez, bu bağlamda devrim anlamsızdır. İşçi sınıfının politik varlığı, devleti demokratikleştirme ve kapitalizmi uygarlaştırarak sönümlendirme gücünden gelmektedir. İşçi sınıfının sınıf olarak varlığını devam ettirme politikliğinde antagonizma yoktur. Sınıfsal olan her yabancılaşma, işçi sınıfının sınıfsal iktidarında da geçerlidir. Devlet bir sınıf üretme ilişkisidir ve işçi sınıfının kendisini sınıf olarak üreten politikliğinde de devlet bir sınıf üretme ilişkisi olarak devam edecektir. Lucaks'ın dediği gibi işçi sınıfının kendisini sınıf olarak üretme bağlamında sınıf iktidarı, sınıf olarak kendisine karşı diktatörlüğe dönüşmek zorundadır. Burjuvaziyi kaldırıp ücretli emeği devlet eliyle devam ettirmek sermaye içidir.

Proletaryanın sınıfsallığı politiktir ve proletaryanın politikliği sınıf olarak kendisini üretmeyi reddeder. Emeğin ücretli emek altında sınıflaştırmasının bio-politik olarak her türlü üretimine karşı sınıfsızlaşma, proletaryanın politikliğine içkindir. Marx için proletaryanın önemi tarihselliğinde yatar. Marx için proletarya, tarihsel anlamda sınıf olarak kendini reddetme gücü taşıyan tek tarihsel sınıftır. Politik olarak sınıfsallığın reddi, ekonomik, toplumsal ve siyasal bütün sınıf üretme koşullarının politik olarak kaldırılması demektir. Proletaryayı diğer ezilen sınıflardan ayıran bu özelliği, ekonomi-

politiğin değer üretimine içkindir. Emeğin toplumsallaşma kudreti, proletaryaya bu politik gücü verir. İşçi sınıfının vatanı yoktur ifadesi ve enternasyonalizmin ruhu, emeğin toplumsallaşma boyutunun gücünden gelir. Proletarya için toplumsal olan değer, ortak olandır. Sermaye için ise ortak olan değer, özel olandır. Bu bağlamda toplumsal olanın özel mülkleştirilmesi kamusal alanı siyasal demokrasiyle sınırlar. Toplumsal olanın ortaklaştırılması, bir başka deyişle toplumsallaşması, kamusal alanı toplumsal demokrasiyle sınırsızlaştırır. Siyasal demokrasi kamusal alanı darlaştırır ve aşkınlaştırır. Siyasal demokraside ücretli emek üretim sürecinde eşit ve özgür bir birey olmadığından ücretli emekçi fabrika demokrasisinin, benzer şekilde üniversitelerde müşteri olan öğrenci, ticarileşmiş üniversite A.Ş.'lerin bir yurttaşı değildir. Siyasal demokraside yurttaş olan ücretli emekçi, fabrikada ücretli köledir. Siyasal demokraside kamusal alanın üyesi yurttaş, sınıf üretme ilişkisinin yeniden üretiminin güvencesidir. Oysa toplumsal demokrasinin kamusal alan üyesi yurttaş, ücretli emeğin reddi ve toplumsal bireydir. Toplumsal yaşamın her alanında söz, yetki ve karar hakkına sahiptir. Bu bağlamda sınıfsal bakmak, sınıfı sınıf olarak üreten politikliğe indirgeyerek devletleştirmek ve diğer mücadeleleri görmemezlikten gelerek yok saymak, diğer mücadeleleri "ücretli emeğin" sınıf siyasetinin arkasına sıraya dizmek değildir. Tam tersi sınıflaştırmaya karşı sınıfsızlaşmayı ve siyasal demokrasiye karşı toplumsal demokrasinin kamusallığını politik olarak kurmaktır. Bundan dolayı sınıfsallık, ücretli emeğe dayalı burjuva yurttaş tanımını ücretli emeğin reddi üzerinden yıkmak ve toplumsal demokrasinin komünalizmine dayalı yeni bir egemenlik teorisi kurmaktır.

Bu bağlamda, ücretli emeğin reddi üzerinden bir yurttaş tanımı yapmak ve ulus devlete dayalı siyasal demokrasi eleştirisi üzerinden yeni bir toplumsal demokrasi paradigması oluşturmak 21. yüzyılın Marksizmidir.

Devlet ve Demokrasi

sonliberters.com sitesinin bizim de dahil olduğumuz farklı insanlarla yaptığı "devlet ve demokrasi", "örgüt/lenme" ve "emperyalizm" temalı röportajların içinden kendi yazılarımızı yayınlıyoruz.

"Eğer incelemeye zamanınız olmuşsa, sitemiz sonliberters'i nasıl buluyorsunuz?" son sorunuza yanıt vererek başlamak istiyorum. Her şeyden önce böylesi bir röportaj için bizleri de düşündüğünüz ve soruları yanıtlamamızı istediğiniz için sonliberters'e teşekkür ederiz.

Sorunuzda "sitemizi incelediyseniz" vurgusu var, "incelemek" sözcüğü bizi size uzak tutuyor; "incelemek ne kelime" sonliberters'i yoldaş görüyor, saygıyla izliyoruz ve nasıl katkı sunabiliriz duygusunu taşıyoruz. "sonliberters"i mülk sahibi olmayan bir site ve "bizim" sitemiz olarak görüyoruz. Çok önemli bir ihtiyacı gidermenin zemini olduğunu düşünüyoruz. İktidarların kurulduğu özneler savaşından, özelliklerin konuştuğu sözün muhabbetine çok ihtiyacımız var. "sonliberters"i böylesi bir zemin olarak görüyoruz.

İlk soruya yanıt vermeden önce iki noktaya değinmek isterim. Birincisi, yüz yüze konuşma olanağımız olamadığından dolayı soruları yanlış anlayıp ilgisiz yanıtlar verme riski olduğunu düşünüyorum. Böylesi bir yanlışa düşersem şimdiden özür dilerim. Bundan dolayı fazla yanlış yapmamak için yanıtları az ve öz tutmayı tercih edeceğim. Eğer bu röportaj bir muhabbete yol açarsa orada eksikliklerimizi gideririz sanırım.

İkincisi, soruların, bir türlü tüketilmeyen, fakat tüketilmesi gereken kadim sorular olduğu çok açık. Bu soruların üretildiği problematik alanı, antagonizmadan aporia'lara nasıl dönüştürebileceğimiz üzerine düşünmekteyim. Bu soruları nasıl gördüğümüz ya da nereden okuduğumuz çok önemli... Soruları, Marksizm ve Anarşizm arasındaki "bilindik" politik farklılıkları yeniden üreten ve durumu daha uzlaşmaz boyuta tekrar tekrar taşıyan bir yerden mi, yoksa özgürlükçü politik tarihin bir krizine, bir aporia'sına politik bir müdahale olarak mı okumalıyım? Bizi üretken kılacak ikinci pozisyonda kalarak yanıtlarımı vermeye çabalayacağım.

Her genellemenin haksızlık içerdiğini bilerek bir genellemede bulunmak istiyorum. Modernizm kriz içindedir; bu kriz, kapitalizmin uygarlık krizidir. Bu bağlamda modernizm içi Anarşistler ve Marksistler kriz içindedir. Günümüzde bu krize devrimci bir müdahalede bulunmak politik bir zorunluluktur.

Nereden müdahale edeceğimiz, bu durumda çok önemli görünüyor. Modernizm içinde kalarak bu krize müdahale edemeyiz. Bu krize modernizm ve diyalektik içinden müdahale edildiğinde krizi üreten bir dinamiğe dönüşeceğimizi düşünüyorum. Modernizm ve diyalektik içinden üretilen sorular ve yanıtların, krizi içinden çıkılmaz bir hale sokacağı ve durumu kilitleyeceği kanısındayım. Bundan dolayı yanıtlarımızı modernizm ve diyalektik dışından vermeye çabalayacağız. Şimdi sorularınızı yanıtlamaya geçebilirim.

Devlet olgusunun baskıcılığı (özgürlük karşıtlığı) sadece egemen sınıfların hizmetinde olmasından mıdır? Yoksa devlet denen organizmanın kendisi başlı başına ele alınacak bir sorun mudur?

Bu sorunuzu sanırım doğru anlamışımdır. Sorudan anladığım "devlet bir araç mıdır; bir başka deyişle hizmetinde bulunduğu 'özne' ve 'sınıf'a göre 'devlet,' 'iyi' veya 'kötü' müdür? Yoksa nedeni kendi olan, kendi için varlık bağlamında 'devlet' ideası, kendinden iyi veya kötü müdür?"

Devlet üzerine, araç ve amaç ikiliği ve ilişkisi üzerine düşünülmesi diyalektik ve modernite içidir ve politiktir. İster burjuvaziden isterse ücretli emek bağlamında işçi sınıfından gelsin bu düşünüş biçimi Sınıf üretme ilişkisinin bir hakikatidir. Amaç ve araç ikiliği ya da toplumsal ve siyasal alan ikiliği içkinlik düzleminin dışında aşkınlık dilidir. Amaç harekete içkindir ve bedenden bağımsız araç yoktur. Varlık kudretiyle çoklu harekettir. Varlık kudret ve kudret artışlarıyla bedendir. Bu bağlamda "devlet" kavramı, sınıf kavramının kudretine içkin bir özelliktir.

Diyalektik tümelin bilimidir. Nedensellik bağıyla tanımlanan kendiliğinden varlık dışında nedeni kendisi olan mutlak kurucu varlığın hiyerarşisi ve bilimi diyalektiktir. Kurucu, kendinden müstakil öz, töz ve özne felsefesi tümel bir felsefedir. Devlet kavramını, nedeni kendisi olan kurucu mutlak varlık olarak iyi ve kötü görmek ve tanımlamak tümelin bilimi bağlamında özcüdür ve diyalektik içidir. Tarihten, toplumdan, sınıflar mücadelesinden ve etik-politik ontolojiden özerk bir "devlet" kavramı yoktur.

Devlet sınıflar savaşımının bir ürünüdür ve bir sınıf üretme ilişkisidir. Devlet sınıfların kendi varlıklarını koruma ve sürdürme conatus'una içkin diyalektik bir kudrettir. İster burjuvazi ister ücretli emek bağlamında işçi sınıfı iktidarı ele geçirsin, sınıf olarak kendilerini ürettikleri sürece devlet var olacaktır.

Devlet emeği, köle, köylü ve ücretli emek altında sınıflaştırmanın ve politik tahakküm altına almanın aşkın bir iktidar biçimidir.

Demokrasi nedir? Demokrasi ve devlet, bunlar bir arada bulunabilir mi?

Bu soru karşısında, sınırları iyi tutarak yanıt vermek oldukça zor. Derdimi anlatmak için haksızlık yapma riskine ye-

niden girmek zorundayım. Marksizm ve Anarşizm "politiklik" kavramına mesafelidirler. Politiklik kavramı olumlanan bir kavram değil olumsuzlanan bir kavramdır. Bu durum Marksizm ve Anarşizm için ironik ve paradoksaldır. Çünkü politik olan, sınıflı olanı ve tahakkümü içerir. Bir başka değişle sınıflar ya da tahakküm ortadan kalktığında "politik olan" da ortadan kalkacaktır. Bu bağlamda "politik olan" kavramı ve buna bağlı kavramlar "iktidar" kavramıyla ilişkilendirilerek kurulur. Siyasal alan, demokrasi, devlet, sınıf, parti ve politik özne iktidar kavramıyla ilişkilendirilerek anlamlandırılır. Buradan bakıldığında demokrasi bir devlet biçimidir ve demokrasi ortadan kalkmadan, devlet de ortadan kalmaz. Marksizm içi bir Marksist olarak Marksizm'in en temel politik aporia'sı budur.

Oysa politik olan, iktidar kavramıyla değil özgürlük kavramıyla ilişkilendirildiğinde aşkınlıktan içkinliğe geçerek çok farklı bir anlam kazanır. Özgürlük kavramıyla ilişkilendirilen bir politik olan ilişkisinde demokrasi kavramı iktidar ve devlet kavramları karşısında antagonist bir pozisyona geçer. Bu bağlamda demokrasi politik olanın temelidir ve içkinlik düzlemidir. Bu düzlemde politik olan olumsuzlanan değil olumlanan kurucu bir kudrettir.

1789 devrimi kriz içindedir. Cehennemde şeytanla birlikte yazılmış kitapların kalemi olan lanetli Spinoza üzerinden yapılan demokrasi tartışması, modernizmin erken eleştirisi bağlamında 1789 krizine devrimci bir müdahaledir.

Hobbes ve Spinoza, egemenlik teorisinde tarihsel bir kırılmaya neden oldular ve Doğal Hak kuramını sekülerleştirerek tepesi üzerinde duran doğal hakkı ayakları üzerine oturtarak, politik olanı materyalist bir zemine çektiler. İyi ve kötü kavramlarının tanrıdan ve şeytandan gelmediğini, iyi ve kötü olanı belirleyenin "politik olan" olduğunu ifade ederek önemli bir ezberi bozdular. Fakat Spinoza ve Hobbes bu bağlamda aynı zeminde olmalarına karşın farklı sonuçlara vardılar. Hobbes'ta politik olan aşkınsaldır, iktidar veya devlet çokluğun doğal hakkını devralır ve iyi ve kötü olanı belirler. Devlet, doğal hak olan çokluğun egemenlik hakkını doğrudan iktidar gücü olarak kullanır. Buradan modernizmin egemenlik teorisinin yolu

açılmıştır. Politik olan, "egemenlik" ve "iktidar" kavramları olarak ayrılmış ve bunun sonucu toplumsal alan ile siyasal alan ayrıştırılmıştır. Artık egemenlik hakkının kullanılması sözleşmeyle ve temsili kurumlarla devlete devredilmiştir. Bu bağlamda İktidar, "ulus"un, "halk"ın, "birey"in ve "yurttaş"ın egemenlik hakkının sözleşme ve temsil aracılığıyla kullanılmasıdır. Spinoza'daysa egemenlik ile iktidar ikiliği ve buna bağlı olarak sözleşme ve temsil dolayımı yoktur. Toplumsal ve siyasal alan ikiliği demokrasinin içkinlik düzleminde ortadan kalkar. Politik olan, çokluğun egemenlik hakkını dolayım olmadan doğrudan kullanmasının ve bunun korunmasının gücü olarak görülür.

Özgürlük kavramının içkinlik düzlemi olan demokraside birey, toplumun bir parçası değildir ve tekillik, tümelliğin bir parçası olmaktan çıkar. Toplumsallık, birey olmanın içkin bir özelliği ve zorunluluğuna dönüşür. Spinoza'da "toplumsallık" kavramı aşkınlık ve bu bağlamda iktidar tarafından kurulan bir güç değil, bireyin varlığını koruma ve sürdürme conatus'una içkin doğal hak ve mutlak zorunluluktur. Tekilliğin conatus'una içkin toplumsallık, politiklik olandır. Tekillik, toplumsal ilişkiler ağında virtüelleşir ve aktüelleşir. Bu bağlamda iktidar ve devlet kavramını özgürleştiren demokrasiden, tekillikleri özgürleştiren demokrasiye geçiş bir devrim sorunudur. Özgürlüğün mutlak ve sonsuz gücü içkin demokrasi ne bireyden ne de devletten yola çıkar; içkin demokrasinin gücü toplumsallaşmaya içkin duygulanım, çokluk ve ortak olandır. İçkin demokrasinin komünalist gücü egemenliğin devredilmezliğinin kurucu gücü ve güvencesidir. Aşkınlıkta korku ve keder; içkinlikte ise özgürlük ve neşe vardır.

Sol çevrelerde Komünizm nihai hedef, geçiş içinde sosyalist evreden bahsedilir. Bu konuda siz neler söylersiniz, sizce devletsizliğe devletle geçiş çelişik bir söylem değil midir?

"Bizim gibi komünistler" hiçbir zaman kendilerine sosyalist demediler! "Biz sosyalistler" deyip söze her başlanıldığında, kendimi cahilliğin bilmişliği ve cesareti karşısında çaresiz

hissetmişimdir. İktidar kendini meşrulaştıran bir rasyonelleştirme makinesidir. "Sosyalist evre" esprisi de bu propaganda makinesinin bir ürünüdür. Bu espri üzerinden Marksizm, devlet teorisine dönüşmüştür.

Bu konuyla ilgili Marx'ın, proletarya diktatörlüğü olarak görülen Paris komünü üzerine "Fransa'da iç savaş" adlı kitabının 54. sayfasından başlayan "III" başlıklı bölümü sosyalist arkadaşların okumasını özellikle rica ederim. Konuyla bağlantısı bağlamında sembolik bir alıntı yapmak istiyorum. "Komün'ün gerçek gizemini, onun her şeyden önce bir işçi sınıfı hükümeti, üreticiler sınıfının sahiplenenler sınıfına karşı yürüttüğü savaşımın bir sonucu, en sonu bulunan ve Emek'in iktisadi kurtuluşunun gerçekleşme olanağını sağlayan siyasal biçim alması oluşturur." Alıntıda görüldüğü gibi Marx komünün gerçek gizemini "Emek'in iktisadi kurtuluşunun gerçekleşme olanağını sağlayan siyasal biçim," olarak görür. Komünde ne düzenli ordu, polis, ne de bürokrasi ve devlet vardır. Böylesi bir siyasal biçim nasıl olur da Marx tarafından "Emek'in iktisadi kurtuluşunun gerçekleşme olanağını sağlayan siyasal biçim" olarak görülür.

Marx kaleme almak için altı başlık belirledi. Bunlardan üçünü Kapital başlığı altında yazdı. Yazamadığı diğer üçü içindeki başlıktan biri de "devlet"ti. Marx'ın devlet başlıklı bir tane makalesi yoktur. Fakat pek çok tartışmasından ve yazısından devlet üzerine düşüncelerini çıkarabiliriz. Lenin'in dediği gibi "devlet" kavramı Anarşizm ile Marksizm'i ayrıştıran değil ortaklaştıran bir kavramdır. Çünkü her ikisi de "devlet" kavramını reddeder. Asıl sorun yaratan kavram "proletarya diktatörlüğü" kavramıdır. Marx "devlet" kavramından çıkmaz, "proletarya diktatörlüğü" kavramından çıkar. "Proletarya diktatörlüğü" kavramı "devlet" kavramına yakın değil, tam tersi "devrim" kavramıyla bağlantılıdır. Bu durumun altı çizilmelidir. "Proletarya diktatörlüğü" ile "devlet" aynı şey değildir. Sosyalistler ve anarşistler "proletarya diktatörlüğü" ile "devlet"i özdeşleştirmişlerdir.

Çoğu sosyalist kadrolar Paris komününü Marksistlerin sanır. Oysa Paris komününün Marx ve Marksistlerle uzaktan

yakından alakası yoktur. Paris komününden ekonomik olarak Proudhon, politik olarak Blanqui sorumludur. İşin ironik yanı "proletarya diktatörlüğü" kavramı Marx'a ait değildir, Marx, "proletarya diktatörlüğü" kavramını Blanqui'den almıştır. "Proletarya diktatörlüğü" kavramını bulan ve kullanan Blanqui'dir. Blanqi ise devleti reddeder fakat ne anarşist ne de Marksist'tir. Blanqui devrimci tarihin yok saydığı önemli bir devrimcidir. Lenin, Marx'tan çok Blanqui'ye yakındır. Fakat şunu ifade etmeden bu paragraf bitirilmemelidir. "Proletarya diktatörlüğü" ve "devlet" ilişkisi Marksistler arasında tutarlılık bağlamında problemlidir. Marksizm'in üç öz eleştirisi vardır, bunlardan birisi de devlet üzerinedir. Engels devlet kavramı yerine "komün" kavramının kullanılmasının daha uygun olacağını belirtmiştir.

Asıl soruna, meselenin sırrına gelmek gerekiyor. Marksizm'in krizinin sırrı nerede! Sır "Emeğin iktisadi kurtuluşunun gerçekleşmesi" ifadesinde yatıyor. "Emeğin iktisadi kurtuluşu" politik midir yoksa ekonomik midir? Paris komününde ya da Ekim devriminde emeğin "ekonomik kurtuluşu"nun kıstası nedir? Marksistler bu konuda suskun ve gelgitlerle doludur.

Sır 1848 özeleştirisinde saklıdır. Kapitalizm üretici güçleri geliştirme kudretine sahip olduğu oranda, bir başka deyişle emeğin verimliliği artırıldığı ve üretim zamanında el konulacak artı-emek zaman yaratıldığı sürece, kapitalizmin tarihsel olarak ortadan kaldırılma koşulu yoktur. Kapitalizm üretici güçleri geliştirme kudretine sahip olduğu sürece, sermayeye içkin her kriz, kapitalizmin kendisini reforme etmesinin bir olanağı olacaktır. O zaman kapitalizmi ortadan kaldıracak, sermayenin tarihsel krizi nedir? Üretici güçler o kadar gelişecek, emek öyle bir verimliliğe ulaşacak ki, üretim zamanında değer üreten emeğin ağırlığı ortadan kalkacaktır. Bu koşullarda değer üreten emek sömürüsü gerçekleşmeyeceğinden el konulacak artı-emek zaman da yaratılamayacaktır. İşte o zaman sermaye üretim zamanında kilitlenecek ve değişim değeri üretemez hale gelecektir. Bu durumda sermaye kendi elleriyle kendi kuyusunu kazmış olacaktır. Toplumsal

sermaye birikimi ve üretici güçler, üretim zamanında sömürülecek emeğe ihtiyaç duymayacak kadar gelişmedikçe, emeğin iktisadi kurtuluşunun ve komünizmin tarihsel-toplumsal koşulları olgunlaşmamıştır.

Alman Marksizm'i kilit bir öneme sahiptir. Alman Marksizm'inde temel soru şudur: kapitalizmin tarihsel krizi ne zaman gelecek, bu tarihsel koşul gelene kadar politik olarak ne yapmalıyız? Bu soru Reform ve Devrim tartışmasını başlatır. Reform ve Devrim ikilemini Marksizm'e sokan Alman Marksizmi'dir. Bernstein ve Kautsky bu tartışmanın ürünüdür.

Tam bu noktada Lenin'in emperyalizm teorisi her şeyi alt üst eder. Kapitalizm, emperyalizm aşamasına gelerek siyasal bir krize girmiştir. Emperyalizm öyle siyasal krizler yaratacaktır ki bu siyasal krizler çözülemeyecek ve kapitalizm ekonomik krizini aşamayacaktır. Proleter devrimler çağı başlamıştır. Bu durum Marx'tan gelen devrim kuramında köklü değişikliğe neden olur. Marksist devrim kuramı anti-kapitalisttir. Marksist devrim kuramının yerini burjuva özlü devrimleri üstlenen anti-emperyalist devrim kuramları alır. Bu bağlamda devrimlerde anti-kapitalizm unutulmuş, yerini anti-emperyalist, biraz daha ilerlersek anti-faşist devrimler almıştır.

Üçüncü dünya ülkelerinin burjuva özlü devrimlerini üstlenen proletarya (proletarya olmadığında, ideolojik önderlik bağlamında öncü parti) toplumsal sermaye birikimini yaratmak yükümlülüğüyle karşı karşıya kalmıştır.

Marx için "emeğin iktisadi kurtuluşu" anti-kapitalizmdir. İktisadi olarak ücretli emeğin ortadan kaldırılmasıdır. Oysa Marksizm adına yapılan devrimlerin problemi toplumsal sermaye birikimidir. Bir başka değişle emeğin ücretli emek altında sınıflaştırılmasının devamıdır. Proletaryanın temsilcisi ideolojik öncü, önder parti, devlet kapitalizmi adı altında ekonominin militarizasyonunu, emeği ücretli emek altında sınıflaştırmasını ve köleleştirmesini Marksizm ve özgürlük adına gerçekleştirmiştir. Ne talihsizliktir ki emek, sermayenin artıdeğer üretmek için ücretli emek altında kendisini sınıflaştırmasından kurtulmaya çalışırken sosyalizm adına, parti adına, sosyalist devlet adına, Marksizm ve özgürlük adına işçi sınıfı

olarak sömürgelileştirilmiştir. İşte geçiş adına "sosyalizm" söylemi, bu gerçekliğin ifadesidir.

"Bizim gibi komünistlerin," "Kapital'i politik olarak okumak" ifadesi Marksizm'in bu krizine müdahaledir. Ücretli emeğin ortadan kaldırılması ekonomik bir şey değil politiktir. Çünkü ekonomi, politiktir. Üretim sürecinde üretim ilişkisinin tahakkümü, ortak olanın içkin politikliğinde darmadağınık edildiğinde emek, özgürce kendi emeğini değerli kılmasının özgürlüğünü ve neşesini yaşayacaktır.

Alman Marksizmi Paris Komününü ve devrimi unutturdu. Lenin ise Paris Komününü ve devrimi yeniden hatırlattı. Fakat bu devrimin bizim özlediğimiz devrim olmadığı ortaya çıktı. İşçi sınıfı, sınıf olarak kendisi reddetme imkânı bulamadı. Şimdi anti-kapitalist devrimler çağındayız! Şimdi özlediğimiz devrim zamanı...

Örgüt/lenme

Sol geçmişte (ülkemizde ise hâlâ) öncü-parti modelli parti ve iç işleyiş olarak da demokratik merkeziyetçiliğe dayanan dikey örgütlenmeyi tercih etmektedir. Ne dersiniz, merkezi olan bir örgütün demokratikliği olabilir mi? Öncü-parti modeli ezilenlerin derdine deva olabilir mi?

"Evet" veya "hayır" üzerinden yanıtlar vermek her zaman yol açıcı olmuyor, tam tersi haksızlıklar içeren bir indirgeme boyutuyla tıkayıcı ve kilitleyici de olabiliyor. Bundan dolayı sorunuza "evet" ya da "hayır" üzerinden bir yanıt vererek indirgemeci bir konumda olmak istemiyorum.

Neyi yapmayacağımız kesin, bunu görüyor ve biliyoruz. Ne yapacağımızı da biliyoruz fakat nasıl yapacağımızı bilmiyoruz. Politik olarak neyi tercih etmeyeceğimiz açık fakat neyi tercih edeceğimiz teorik kalıyor ve bu teoriyi deneyimleme pratiği gösteremiyoruz. Eleştirellikten kuruculuğa geçemiyor ve bedensel bir kudrete dönüşemiyoruz. İşte problemde burada başlıyor. Eleştiriden, diyalektiğin içinden bir türlü çıkamıyoruz.

Eleştiri nesnesi olan "öncü-parti," "demokratik merkeziyetçilik," "dikey örgütlenme" ve "ezilenlerin derdine deva olmayan" hakikat, devasa bir deneyim olarak önümüzde duruyor ve devam ediyor. Varlık yaşıyor! Bu durumda "eleştiri," varlığı olumsuzlayarak kendisini muhalefet olarak olumluyor. "Eleştiri"nin varlığı, eleştiri nesnesinin varlığından geçiyor. Eleştiride kuramsal kalmak antagonizmayı üretmiyor ve teorik eleştiri, karşıtını ortadan kaldıramıyor. Karşıdan kurucu, deneyimsel olmayan eleştiri, yıkıcı ve devrimci olamıyor ve "entel" şımarıklığın dayanılmaz hafifliğinin ötesine geçemiyor. "Söz" silaha değil, hayat "laf"a dönüşüyor.

Devrim iktidar olmak değil iktidarı yıkmaktır. Leninist örgütlenme paradigması büyük bedeller üstlenerek 20. yüzyılı devrimlerle salladı. Tarih Lenin'i haklı çıkardı. Emperyalizmi titrettik. Bu hakkı teslim etmek gerekiyor. Fakat bu hakikatin öbür yüzü de var: iktidarı yıktıktan sonra iktidar olmak! Bu durumdan yola çıkarak "ezilenlerin derdine deva olmadı" demek haksızlık olur. Hakikat duruyor: ezilenlerin devrim yapabileceğini Leninizm ispatlamış bulunuyor. Fakat Leninizm eleştirisi politik rüştünü ispatlayamadı; devrim yapabileceğini gösteremedi. Bu bağlamda bana düşen "deva olmadı" ifadesinin yerine "deva olamadı" ifadesini kullanmak ve eleştiriye içkin devrimi yeniden ve yeniden denemektir. Teorik boyutta evet; fakat politik pratik olarak Lenin aşılamadı. Bütün ihtişamıyla duruyor. Dünya devrimci hareketinin Lenin'den öğreneceği çok şey var. Bir devrimci için Lenin zengin bir alet çantasıdır. Bir devrimcinin bu alet çantasını yanında taşıması onun için her zaman bir zenginlik olacaktır.

Sorduğunuz soruya yanıt verirken dikkate almamız gereken devrimci hayatın bize sorduğu bazı sorular var. Bu soruları dikkate almadan verilecek yanıt, niyeti aşan bir yerden ödenen bedellere haksızlık etmeye neden olabilir. Bu bağlamda alet çantasında bulunan bu soruları göz önünde bulundurarak sorunuza yanıt vermek gerekiyor. Lenin'in bize sorduğu bazı sorular şunlardır: "sözün politik sorumluluğunu örgütsel olarak üstlenmek," örgütsel olarak "politik iddia sahibi olmak," "siyasal mücadelede istikrar, sorumluluk ve kararlılık," "kadro

sorunu," "mücadele biçimlerine göre örgütlenme biçimlerine geçebilme esnekliği," "devrimciler örgütü," "yoldaşlık, örgüt ve devrim aşkı..." Bu ve benzeri soruları sormadan, bu soruları dikkate almadan ve bu sorular karşısında birazcık titremeden sorunuza "hayır" diyerek eleştirel pozisyonda kalmak, benim açımdan kolaycılık ve devrimci hayata ve hayatıma haksızlık olur. Geldiğimiz noktada eleştiri, politik sorumluluğu deneyimsel olarak, kurucu eleştirel bir pratik içinden, Leninist bir dille söylersek örgütsel olarak üstlenmelidir. O zaman sorunuza sahici bir yanıt verilebilir.

Sendikalar, gerek örgütlenme modeli ve gerekse programlarıyla, sermayeye zarar mı verirler, yoksa kârın maksimizasyonu doğrultusunda ilerlerken, krizler ve sorunlar yaratan kapitalizmin nefes almasına mı yararlar? Kapitalizme içkin değiller midir?

Sermaye her zaman diyalektik çalışır. Sermaye, emeği, ücretli emek altında sınıflaştırarak kendini olumlar. Bundan dolayı sermaye sınıflaştırma pratiğidir ve ücretli-emek, sermayenin olumsuzlanması, yabancılaşmış biçimidir. Emeğin ücretli emek altında sınıflaştırılarak metalaştırılması pratiği, ücretli emek ile sermaye arasındaki toplumsal ilişkinin üretimidir. Bu bağlamda ücretli emek, kapitalist toplumsal ilişki üretiminin ekonomik ve politik sınıfsal gücüdür, ontolojisi kapitalizm içidir ve kapitalizmi üreten sınıfsal bir dinamiktir. Sermaye açısından ücretli emek bir "meta"dır. Şirketlerin en önemli özelliği üretim zamanında yaratılan değeri mülkleştirerek piyasada metalaştırmasıdır. Sendikalar, emeği ücretli emek altında sınıflaştıran sermaye karşısında ücretli emeğin bir meta olarak piyasa değerini belirleyen şirketlerdir.

Ücretli emek kapitalizmin sınıfsal bir dinamiğidir ve kapitalizm içi politik bir güçtür. Ücretli emek ve sermaye arasındaki çelişkiler ve çatışmalar karşıtların birliği bağlamında kapitalizmi üretir. Ücretli emek, kapitalizmi aşağıdan üreten sınıfsal bir dinamiktir. Bundan dolayı ücretli emek ve sermaye arasında antagonist bir politik ilişki yoktur. Asıl

antagonizma emek ile ücretli emek arasındadır. Ücretli emek sınıflaşmayı sınıf olarak kabul eder. Emek ise sınıflaşmayı reddeder ve ontolojisi sınıflaşmaya karşı sınıfsızlaşmanın politik pratiğidir. Kurucu güç olarak emek bu bağlamda yıkıcı ve antagonist bir güce dönüşür. Sendikalar emek ile ücretli emek arasındaki antagonizmada değil ücretli emek ve sermaye arasındaki reformizmde konumlanır. Reformizmin sınıfsal dinamiği nedir sorusuna sol'un verdiği yanıt küçük burjuvazidir. Yanlıştır! Reformizmin sınıfsal dinamiği küçük burjuvazi değil ücretli emektir ve sendikalar reformizmin en önemli siyasal dinamikleridir. Emeği, ücretli emek ile özdeş gören, bundan dolayı sendikal mücadeleye tapan uvriyeristler reformizm içinde olduklarının farkında bile değillerdir. Asıl olan ücretli emek değil ücretli emeğin reddidir.

Bugün sendikaların etkinsiz olmalarının nedeni üzerine düşünmemiz gerekiyor. Bunun üzerine bir şeyler söylenmeden yanıtı bitirmenin eksik olacağını düşünüyorum; kısaca değinmek istiyorum. Eskiden ücret talebinin mekanı üretim zamanın mekanı, bir başka deyişle fabrikaydı. Bugün fabrikalar ücret talebinin mekanı olmaktan çıkmıştır. Kapitalizmin geldiği boyutta ücretli emek ücreti, toplumsal fabrikanın patronu finanstan borç olarak talep etmektedir. Krediler, kredi kartları vb. üzerinden ücret talebi, borçlanma talebine dönüşmüştür. Esnek üretim, kadrolu işçiden sözleşmeli personele geçiş bunun ürünüdür. Görünen odur ki ücret sendikacılığının ekonomik ve toplumsal zemini gittikçe ortadan kalkıyor ve ekonomik mücadele doğrudan politik mücadele zeminine oturuyor.

Sivil toplum örgütleri hakkında neler söylersiniz?

"Sivil toplum örgütleri!..." Bu ifadeden nefret ediyorum! Anarşizm dışında Sol, "şirket" kavramı üzerine hiç düşünmemiştir. Şirketler "es" geçilmiştir. Oysa şirketler kapitalist toplumsal ilişkilerin kan akışını sağlayan damarlar, yaratılan toplumsal değeri mülkleştirerek metaya çeviren devletler ve kapitalizmin aristokrasileri, aileleridir. Sivil toplum örgütleri kapitalizmi reformize eden sosyal şirketlerdir.

Günümüzün değişik örgütlenme ve mücadele deneyimi olarak en göze çarpanı olan Zapatistaların mücadelesi ve örgütlenmesi hakkında neler düşünüyorsunuz?

Zapatistler! Sevdam! Yoldaşlarım benim! Umudum, gözlerimdeki neşem!... Ben Zapatistim: Güney Afrika'da bir siyah, İsrail'de bir Filistinli, İspanya'da bir anarşist, San Francisco'da bir eşcinsel, Soğuk Savaş sonrası bir komünist, dünyanın herhangi bir yerinde ev kadını, Polonya'da bir Roman, Avrupa'da bir göçmen, işsiz bir işçi, topraksız bir köylü, mülksüz bir öğrenci, Beyoğlu'nun arka sokaklarında bir serseri, Ahmet Kaya'yı dinleyen, Orhan babayı seven bir tinerci, Mezopotamya'da bir Kürt, Kasımpaşa'da bıçkın delikanlı... Zapatistalar bir yaşamdır. Anlamak için çabaladığımız fakat asla anlayamayacağımız hayat... Materyalizmin metafiziği... 21. yüzyılın mücadelesini itaat ederek yönetenler, dünyanın yerlileri, yurtseverler! Kardeşlerim... Bütün golleriniz röveşatalı olsun.

Yukarıdaki sorulara verdiğiniz cevaplar bu soruyu da kapsayacaktır, ancak yine de ayrı bir soru olarak sormak isteriz. Size göre nasıl bir örgüt/lenme olmalı?

Yukarıdaki sorulara verdiğim yanıtların bu soruyu da kapsadığını sanmıyorum. Kapsasa da yeterli değil. Bence bu röportajın en önemli sorusu bu sorudur. "Kurucu olan nedir?" sorusudur. Heybetli olan soru: "Ne yapmalı" ve nasıl yapmalı! Sorudan anladığım budur. Bu soruyu yanıtlamak zor, iddia sahibi olmak ve politik sorumluk taşımak gerekiyor. Sanki Lenin yanımda, "hadi" der gibi bakıyor.

İki kavram üzerinden giderek bu soruya yanıt vereceğim: Özne ve Öznellik... Politik tercih gerektiren iki kurucu kavram. Özne kavramı tümellik olgusunun; Öznellik ise tikelliğin kapısını açıyor. Özne ve tümellik kurucu olan "iktidar" kavramını; Öznellik ve tikellik ise hareket kavramını kuruyor. "İktidar" kavramı zorunluluk ile özgürlük alanlarını ayrıştırıyor.

Hareket havramı ise bu ikiliği ortadan kaldırarak özgürlük alanını zorunluluk alanına içkinleştiriyor. Bu bağlamda

demokrasi kavramı politik mutlaklık olarak karşımıza çıkıyor. Toparlarsak: zorunluluk, özne, tümellik, iktidar ve devlet kavramlarıyla özgürlük, öznellik, tekillik, hareket ve demokrasi kavramları antagonist kavramlar olarak görünüyor.

İktidarın kuruculuğunda "örgüt" kavramı temsiliyeti, demokratik-merkeziyetçiliği, hiyerarşiyi ve hükmederek yönetmeyi içerir. Hareket kavramının kuruculuğunda ise örgüt kavramı otonomiyi, farklar arasında eşitliği, itaat ederek yönetmeyi içerir. Demokratik merkeziyetçilikte, alınan kararın uygulanmasında herkes itaat etmelidir. Komünalist otonomide ise alınan karara, engellememek koşuluyla katılmamak haktır. Mesele bir örgütlenmenin merkezi olup olmaması değildir. Alınan kararlara uyulmak zorunda olup olunmamasıdır. Asıl olan eyleminde inanmak ve kendini özgür hissetmektir. Yani öznelliğini hissetmektir. Kararlara uymak zorunda olmak özneleşmek demektir. İnanmadığın bir şeyi yaparken kendini tutsak hissetmendir. İşte karıştırılan konu budur. Birsinde suç ve ceza vardır, karara uymazsan suçlanır ve cezalandırılırsın; diğerinde ise suç ve ceza yoktur, utanç vardır. Katılmadığın karar doğru çıkarsa onun içkin utancını yaşarsın. Katılmadığın karar yanlış çıkarsa utandırırsın. Utanç, ceza gibi aşkın değil, içkin bir erdemdir.

Asıl olan yukarda ifadelendirdiğim soyutlamalardır. Bilindiği gibi devrim yapmak, siyasal mücadele sürdürmek zordur. Nerede, ne zaman, nasıl bir örgütlenmeyle mücadeleyi sürdüreceğimiz belli olamaz. Kendimizi burjuva demokrasisinin cennetinde göremeyiz. Doğrudan demokrasiyi her koşulda uygulamak mümkün değildir.

Ben bir devrimciler örgütünün varlığına inanan bir komünistim. Bir devrimciler örgütünü bir kadro örgütü olarak değil, bir kadro hareketi olarak görüyorum. İktidar olmak için değil bir hareket yaratmak için, özneler adına konuşan değil özneleri konuşturmak için, müzmin muhalefet olmak için değil iktidarı yıkmak için çatlaklar yaratan bir devrimci hareket için, yoldaş ve örgütünden başka ailesi olmayan devrimciler örgütüne ihtiyaç olduğunu düşünüyorum. Yoksa bizim devrim paradigmasının devleti, kapitalizmi ve modernist

solu eleştiren müzmin muhalefet olmanın ötesine geçemeyeceğine inanıyorum.

Devrim hayata hayattır. Kendimizi özgür hissettiğimiz günlük hayatımızda sisteme teslim olmadan bir hayat kurma, ayakta kalma inadı, kararlılığı sürekli ama sürekli hayat mücadelesine konsantrasyonu gerektiriyor. Bir dergi çıkarmak, çıkardığın dergiyi sürdürebilmek kolay iş değil. Mızmızlıklar, kaprisler, sorumsuzluklar, sabırsızlıklar, kibirler, tatminsiz, kim olduğunu bilmeyen ego'lar iki gün sonra çekip gitmeler, sabah akşam içmeler, hayatını güvence altına alıp devrimciliği toplumsal hobi gibi görmeler, tutunamayanlar, entelektüel züppelikler, lümpenlikler, alınlarından bir damla devrimci ter dökmeden sol'un aristokrasisi olmaya özenenler, daha ne demeliyim bilemiyorum, bildiğim tek şey, bu iş için yoldaşlık gerekiyor. Yoldaşlık hayal kurmaktır, ortak hayalleri olan kavgaya sevdalı olmaktır. Birbirleriyle kafa göz girseler bile birbirlerini asla kaybetmemektir. Anlayacağız kardeşler, "dava" insanına ihtiyaç var!

Emperyalizm

Marksizm'de emperyalizm kavramının yeri ve içerdiği anlam nedir?

Marksistler için "kriz" kavramı politik açıdan çok önemli bir yere sahiptir. Devrim ancak kriz kavramı üzerinden düşünülebilir. Bu bağlamda Marksizm'in politik bir kriz teorisi olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Fakat 1848 devrimi sonrası verilen özeleştiriyle birlikte "kriz" kavramı teorik ve politik bir sorun haline gelmeye başlar. 1848 devrimi öncesi kriz-devrim ilişkisi, 1848 özeleştirisi sonrasında farklılığa uğrar. 1848 özeleştirisi öncesi her kriz bir devrimi çağrıştırırken bu özeleştiri sonrasında her kriz devrimi çağrıştırmamaya, devrim ve kriz kavramları arasındaki mesafe açılmaya başlar. Marksistler bu durum üzerine pek düşünmemişlerdir. Marksizm'in önemli bir sırrı burada yatar. "Kapital" ile başlayan "bilimsel", "olgun" Marx ile "Kapital" öncesi "genç ve idealist" Marx ayrımının kökü bu sırdadır.

1848 devrimi öncesi kriz, emek-sermaye arasındaki antagonizmayı ifade ederken, özeleştiri sonrası krizse ser-

mayenin genişleyerek yeniden üretimine içkin krizleri ifade etmeye başlamıştır. Sermayenin kendini olumsuzlayarak olumlama pratiğinin diyalektiği bir kriz üretme ilişkisidir. Üretici güçlerin gelişimi veya kapitalizmde ekonomik devrim devam ettikçe sermayeye içkin krizler devrime yol açmaz. O zaman üretim ilişkileri ile üretici güçlerin gelişim diyalektiğinin işlemediği ve çalışmadığı kapitalizmin tarihsel krizi ne zaman gelecektir? 1848 özeleştirisi sonrası bu soru Marksizm'i kilitlemiş; teorik ve politik açıdan önemli bir krize neden olmuştur. Lenin'in emperyalizm teorisi, bu krize politik müdahaledir. Marksistler bu durum hakkında düşünmeden Lenin üzerinden sorunu unutmuştur; artık Emperyalizm kapitalizmin en yüksek aşamasıdır ve kapitalizm, emperyalizmin politik krizini aşamayacak ve yıkılacaktır. Çağ, proleter devrimler çağıdır. Bu bağlamda kriz-devrim bağı yeniden kurulmuştur.

Fakat Marksizm'in kriz- devrim problemi bugün bütün yakıcılığıyla hâlâ gündemdedir. Lenin'in emperyalizm teorisi, aşamalı devrim paradigmasıyla burjuva özlü krizleri, burjuva özlü devrimleri Marksizm ve proletarya adına üstlenmiştir. Marx'taki emek-sermaye arasındaki antagonizmaya oturan anti-kapitalist sınıf mücadelesi, emperyalizme karşı siyasal bağımsızlığa, ulus devlet kuruculuğuna ve ulus devletin savunulmasına dönüşmüştür.

Burjuva özlü devrimler çağı bitti! Artık burjuva özlü siyasal bağımsızlık talebinde bulunan devrimlerden toplumsal özgürlük talep eden anti-kapitalist devrimlere geçmiş bulunmaktayız. Günümüz, emek-sermaye antagonizmasına oturan ve ücretli emeğin reddi üzerinden anti-kapitalist bir devrime ihtiyaç duymaktadır.

Evet! Şimdi "*Marksizm'de emperyalizm kavramının yeri ve içerdiği anlam nedir?*" sorunuzun yanıtına başlayabiliriz: Lenin üzerinden emperyalizm kavramı 1848 özeleştirisi sonrası Marksizm'in içine girdiği kriz olan "devrim-kriz sorunsalına" müdahale eden, fakat bugünün anti-kapitalist devriminin önünü kesen ve bu bağlamda yeniden bir *krize* neden olan bir yere, öneme ve anlama sahiptir.

Emperyalizm Bir Devlet Teorisidir

Marx yazmak için önüne altı başlık koydu: sermaye, toprak mülkiyeti, ücretli emek; devlet, dış ticaret ve dünya pazarı. Bu altı başlıktan (ücretli emek başlığını neden yazıp yazmadığı tartışma konusudur) üçünü kaleme aldığı söylenebilir; fakat diğer üçü yazılamamıştır. Bütün emperyalizm teorileri Marx'ın kaleme alamadığı "devlet, dünya ticareti ve dünya pazarı" başlıklarına bir müdahaledir. Bu müdahaleleri Alman Marksizm'i adına Hilferding, Kautsky ve Rosa; Rus Marksizm'i adına Buharin ve Lenin üzerinden özetleyebiliriz.

Bu müdahaleyi yapan Marksistler arasındaki Farklılık, Emperyalizmin ekonomi politiğinin teorileştirilmesinden kaynaklanmamaktandır; Fark, bu teorinin politik kriz teorisine dönüştürülmesinde ortaya çıkmaktadır.

Sanayi sermayesiyle banka sermayesinin iç içe geçmesi, tekelleşme, mali oligarşi, kapitalizmin finans kapital aşaması ve tekelci devlet kapitalizmi, emperyalizm teorisinin önemli kurucu başlıklarıdır. Bu alt başlıkların teorileştirilmesi Hilferding'e aittir. Lenin, bu alt başlıkları "emperyalizm" kavramı üzerinden politik kriz teorisine dönüştürmüştür.

Kautsky. İlk emperyalizm teorisine sahip olan Marksist'in Kautsky olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Lenin dahil bütün Marksistler sömürgecilik üzerinden bir emperyalizm anlayışında Kautskyist'tir. Ne yazık ki Türkiye solu da emperyalizmi sömürgecilik ve bağımlılık ilişkisi üzerinden algılar. Oysa Buharin ve Lenin'in emperyalizm teorisi hâlâ anlaşılamamıştır. Kautsky'ye göre politik kriz teorisi olarak emperyalizm bir hükümet biçimidir; kapitalizmin yapısal sonucu değil burjuva sınıfının içinden bir kesiminin siyasetidir ve bu siyaset kapitalizmin ontolojisine terstir.

Rosa. Marx üzerinden emperyalizmi teorileştirmiştir. Rosa için emperyalizm, aşırı sermaye birikimi bir başka deyişle işsiz sermaye, aşırı üretim ve eksik tüketim krizidir. Emperyalizm, soyut emeğin tahakkümü altında işleyen kapitalist toplumsal ilişkilerden, kapitalist olmayan coğrafyalara akıştır. Burada da karşımızda sömürgecilik ve bağımlılık üzerinden bir emperya-

lizm anlayışı vardır. Fakat politik kriz teorisinde Rosa, Lenin'e daha yakındır.

Buharin. Buharin'de emperyalizm teorisinin özü diğerlerinden farklılaşır. Buharin için emperyalizmin özü, dünya pazarı, dünya ticareti, sömürgecilik ve bağımlılık ilişkisinin ötesindedir. Buharin emperyalizmi dünya ekonomisi üzerinden kurar ve emperyalizm, emperyalist devletler arası bir dünya ekonomisinin kuruluşunun krizidir. Buharin için politik krizin özü, Kapitalizmin uluslararasılaşmasıyla sermayenin çıkarının uluslaşması arasındaki kilitlenmedir. Kapitalizmin uluslararasılaşması, uluslararası tekelleşme eğilimi; sermayenin çıkarının uluslaşması ve devletlerin sınırlarını dünya ticaretine kapatma eğilimi tarafından engellenir. Buharin için politik kriz, dünya ekonomisi bağlamında emperyalist devletler arası ekonomik ilişkinin politik açıdan kilitlenmesi halidir.

Lenin açısından emperyalist devletler tarafından dünya paylaşılmıştır. Emperyalizmin I. Bunalım dönemi tamamlanmıştır. Lenin için politik kriz, dünyanın emperyalist devletler arasında yeniden paylaşılması ve yeni bir dünya ekonomisi üzerinden kurulur. Buharin ve Lenin açısından emperyalizm bir devlet teorisidir ve içeride gümrük duvarları, ekonominin merkezileştirilerek militarizasyonu, dışarıda ise emperyalist devletler arası rekabetin devletler arası açık askeri savaşla sürdürülmesidir. Bu durum tam bir cehennemdir. Ve 20. yy. bu cehennemden geçmiştir.

Buharin ve Lenin teorik olarak dünyanın tek tekele doğru gittiğini, dünya ekonomisinin kurulabileceğini kabul etmektedirler; fakat kapitalizm, politik olarak bunu başaramayacaktır. Emperyalizm öyle bir altüst oluşa neden olacaktır ki kapitalizm bu politik krizi aşamayacak ve yıkılacaktır. Lenin sınıflar mücadelesine güvenir ve sınıflar mücadelesi 20. yüzyılı devrimlerle sallamıştır. Bu cehennemden devrimler sağ çıkmıştır.

Ya sonra!... Yıkılan kapitalizm olmadı; yıkılan çözülüp çöken cehennemden sağ çıkan devrimler oldu. Kuyruğu dik tutup bu gerçeği görmemezlikten gelemeyiz; bu trajedi üzerine düşünmeliyiz.

Marksizmde emperyalizm kavramının yeri ve içerdiği anlam, bu trajik öyküde yatar.

Emperyalizm kavramı şimdiki dünya sisteminde ne anlama geliyor?

Yalnızca bir ajitasyon!...

Kapitalizm, üçüncü dünya savaşıyla yeni bir egemenlik kuruluşunun içinden geçiyor. Bu egemenlik, eylemine içkin kuruluyor. Güç ilişkilerinin yeniden kurulduğu, çok merkezli yapılanan, tek merkezlerle çalışan hiyerarşik bir düzen içinde güçlerin konumlandığı yeni bir egemenlik biçimiyle karşı karşıyayız. *İmparatorluk* kavramı bunu ifade ediyor. Negri tarafından bu kavram Marx'a geri dönülerek kuruldu. Marksist değer teorisi içinde olmadan kapitalizmin dününü ve bugününü anlamak mümkün görünmüyor. Negri'yi önemseyerek imparatorluk kavramını kullandığınız andan itibaren Marksizm içinde olduğunuzu görmeniz gerekiyor.

Kapital'i politik olarak okumak; sermayenin olumsuzlama pratiği üzerinden yalnızca bilimsel artı-değer sömürüsünü değil, emeğin olumlama pratiği üzerinden tahakkümü görmeyi ifade ediyor.

Marx, kapitalizmi, emeğin olumlanması üzerinden üç tahakküm dönemine ayırmıştır: İlksel birikim, biçimsel tahakküm ve gerçek tahakküm. Her üç dönem de kendine özgü iktidar biçimine sahiptir.

Bu üç dönemin içinden bugünün kapitalizmini ve içkin egemenlik biçimini anlamak mümkün görünmüyor. Kapitalizmin bu gününü anlayacak yeni bir dönemlendirme ve yeni bir politik kriz teorisi kurmak gerekiyor. Bunun için Marx'a geri dönmek zorunlu görünüyor.

Bu yeni dönem bio-politik tahakküm dönemidir; adı da *bilişsel kapitalizm*dir. Bio-politik tahakküm ve bilişsel kapitalizme içkin egemenlik biçimi İmparatorluktur. Bunun anlaşılması için bütün Marksist külliyatın ve politik tarihin içinden geçip gelmek ve Marx'ın ekonomi politiği üzerine en az 10 yıl çalışmak gerekiyor.

Marx'ın ifade ettiği gibi kapitalizmin teknik temeli devrimcidir. Sermayenin teknik ve organik bileşimindeki değişimler yıkıcı ve kurucu bir dinamiğe sahiptir. Kapitalizmdeki yıkıcılık yalnızca feodal üretim tarzına karşı anlaşılmıştır, yanlıştır. Sermayenin teknik ve organik bileşimindeki her değişme, soyut emeğin tahakküm silahı olan toplumsal emek zamanın ölçme gücü, bir önceki kapitalist üretim ilişkilerini yıkar ve yeniden kurar. Kâr oranlarının düşme yasası, kapitalizm içi rekabetin yıkıcılığını ve kuruculuğunu ifade eder. Gerçek tahakküm, biçimsel tahakkümün; bio-politik tahakküm, gerçek tahakkümün üretim ilişkilerini yıkıp yeniden kurmuştur. İmparatorluk, bio-politik tahakkümün yıkıcılığını ve kuruculuğunu ifade ediyor. Bilişsel kapitalizm, burjuvazi dahil bütün sınıfları, bütün emek biçimlerini yıkmakta ve yeniden kurmaktadır. Kapitalizm için sınıflar fark içinde tekrardır. Emek biçimlerinde olduğu gibi yeni bir küresel burjuva sınıfı da yaratılıyor.

İmparatorluk döneminde sermayenin teknik ve organik bileşimi değişmiştir. Artık üretim zamanınızdaki gerekli-emek ve artı-emek diyalektiğini çalıştıran, maddi olmayan emektir. Sabit sermaye artı-değer üretme aracıdır. Emeğin verimliliğini artıran ve gerekli-emek ve artı-emek zaman diyalektiğini çalıştıran sabit sermaye, makine olmaktan çıkmış, makinelerin yerini maddi olmayan emek almıştır. Toplumsal fabrikanın üretim zamanı boydan boya enformatikleşmiştir. Maddi olan bütün emek biçimlerini işleten ve çalıştıran sabit sermaye, artık maddi olmayan emektir. Maddi olmayan emek, maddi olan emeğin tahakkümündeyken şimdi maddi olan emek, maddi olmayan emeğin tahakkümüne girmiştir.

Toplumsal emek zaman, emeğin yarattığı değeri ölçer; toplumsal emeğin ölçüsüne göre değeri ölçerek metalaştırma gücü, bilişsel kapitalizmde maddi olmayan emektir. Grundrisse'de ifade edildiği gibi artık değer üretimi, değerin nicelikleştirilip ölçülerek metalaştırılmasının ötesinde, sabit sermayenin var olan toplumsal güçleri ve dinamikleri harekete geçirme gücüne bağlıdır. Zaman bedenleşmiş; meta duygulanımsal varlık haline gelmiştir. İnsan haz üretiminin ve tüketiminin metasıdır.

Dünya Ekonomisi

Soyut emek küreselleşmiştir. Sermayeyi üreten emeğin toplumsal niteliği ve sınırları ulusallıktan çıkmıştır. Ulusal ekonomiler ve dünya pazarının yerini dünya ekonomisi ve yerel pazarlar almıştır. Sermayenin içerisi ve dışarısı kalmamıştır. İmparatorlukta, sermayenin politik sınırı yoktur. Sermayenin çıkarı artık ulusallıkta değil küreselliktedir. Küresel soyut emeğin tahakkümü altına girmeden, küresel toplumsal emek zamanın ölçüsü altında hizaya geçmeden ve küresel sermayeyle organik bir ilişki içinde olmadan artı-değer üretimi mümkün değildir. Ulusal soyut emeklerin küresel değer akışı, küresel paranın tahakkümü altında girmiştir. Dünyanın hiçbir noktası kapitalizm dışı değildir. Artık devletler, ulus devletlerde olduğu gibi toplumsal emeğin mülk sahibi değildir; imparatorluk, dünyanın toplumsal emeğini siyasi mülkiyeti altına aldığını ilan etmiştir. İmparatorluk altında yaşayan devletler, emeği dünya ekonomisine, küresel sermayeye pazarlamaya mecbur taşeron şirketlerdir. Ulus devletlerden şirket devletlere geçmiş bulunuyoruz. İmparatorlukta devlet, politik şirkettir.

Ulus-devlet ve emperyalizm ilişkisi ve bu kavramın ulus-devlet savunucuları açısından anlamı ve önemi nedir?

Çok düşündürücü bir durumdayız. Sol, Lenin'in emperyalizm anlayışına sadık olduğunu sanır. Oysa solun savunduğu emperyalizm Kautsky'nin savunduğu emperyalizm anlayışıdır. Modernist solun emperyalizm anlayışı, kapitalist olan coğrafyalarla kapitalist olmayan coğrafyalar arasındaki sömürgecilik ve bağımlılık teorisidir. Modernist sol günümüzde Lenin'in *Marksizm'in bir Karikatürü ve Emperyalist Ekonomizm* kitabındaki tartışmadadır. Bu tartışmaya göre dünyanın çoğu hâlâ kapitalizm dışıdır. Kapitalizm aşırı üretim ve eksik tüketimin ve pazar krizinin içindedir. Bundan dolayı emperyalist devletler içeride gümrük duvarlarının surları ve dışarıda açık askeri savaş içindedirler. Kriz teorisi buraya oturtulur.

Bugün kriz teorisinin ekonomik ve politik zemini değişmiştir. Dünyada kapitalist olmayan alan kalmamıştır. Emper-

yalist devletlerin merkezlerine bağlı bir bağımlılıktan, küresel paranın tahakkümü altında teslim alınan bir bağımlılık ilişkisine geçilmiştir. Kriz, kapitalist toplumsal ilişkilerden kapitalist olmayan toplumsal ilişkilere akışı ifade eden pazar sorunundan kaynaklanmamaktadır. Kriz bio-politik tahakküm biçiminin, bir başka kapitalist tahakküm olan gerçek tahakküm biçiminin değer üretme ilişkisini tasfiye etmesidir. İmparatorluk, ulus devletleri tasfiye etmektedir.

Ulus devlet ve modernizm, nüfus ve disiplin toplumudur; toplumun ıslahı, emeğin ulusal sınırlarda çitlenmesi, ücretli emek altında sınıflaştırılması ve ulusal sermayenin siyasi mülkü haline getirilmesidir.

Ulus devlet, tasfiye olan biçimsel ve gerçek tahakkümün egemenlik biçimidir. Emperyalizme karşı ulus devleti savunmak egemenler arası savaşta "işçi sınıfını" ulusallaştırmak ve emeği eski kapitalist sınıfın politik gücü haline getirmektir. Egemenler arası savaşta demokratik kazanımları korumak adına "emperyalizm"e karşı ulus devleti savunmak ulusal savunma adına sosyal şovenizmdir.

Lenin'in ifade ettiği gibi "ileri kapitalist gelişme aşamasına ulaşmış ülkelerde... (Fransa, İngiltere ve Almanya vs.) ulusal sorun çoktan çözülmüş, ulusal birlik çoktan ömrünü doldurmuştur ve 'genel ulusal görevler' nesnel olarak artık yoktur. O nedenle sadece bu ülkelerde şimdiden ulusal birliği yıkmak," mümkündür. Lenin'in Fransa, Almanya ve İngiltere için söyledikleri kapitalizmin İmparatorluk aşamasında artık bütün ülkeler için geçerlidir. Eğer ezber devam ettirilirse söylenilecek şey şudur: "biz kapitalist olmayan, mazlum yoksul 3. Dünya ülkesiyiz. Emperyalizm var olduğu sürece ulusal görevlerimiz devam etmektedir. Ve bu görevlerimiz asla bitmeyecektir." Bizim açımızdan bu ezber günümüzün anti-kapitalist devriminin önünü kesmektedir.

Bir güncel soruyla konuyu örneklersek. Anti-emperyalizm ya da bundan algıladıklarımız itibariyle Arap coğrafyasında son dönemde yaşananlar (özellikle Libya ve şimdi de Suriye'de) iyice bir kafa karışıklığı yarattı. Mevcut yö-

netimler birer diktatörlük. Birileri bu durumdan rahatsız, karşı duruyor, ancak emperyalistler de kendi politikaları gereği "isyancıları" destekliyor (başından itibaren ya da sonradan). Bu durumu nasıl değerlendiriyorsunuz?

Vallahi emperyalizmi savunanların bu soruya verecekleri yanıtı ben de merak ediyorum.

Ortada bir kafa karışıklığı yok!... Emperyalist paradigma, yaşananların anlaşılmasını zorlaştırıyor ve hatta anlaşılmaz kılıyor. Kafa karışıklığı buradan kaynaklanıyor.

Yakın tarihimize bakalım: 1991 Körfez Savaşı, Somali, Bosna-Hersek, Kosova, Afganistan, Irak'ın işgali, Libya... 20 yıllık bir geçmiş!... Bugünde Suriye ve İran! İmparatorluğun polis gücü, NATO veya BM'nin güvenlik güçleriyle bilfiil askeri müdahalede bulundu ve bulunmaya da devam edecektir. Nasıl bir emperyalizm ki hepsi ittifak içinde davrandılar? Lenin'in emperyalizm teorisinin hangi kitabına bu durum sığar?

Yazımın başında dediğim gibi yeni bir egemenlik ve yeni bir kriz tespiti yapmalıyız. İmparatorluk 3. Dünya Savaşının içinden kuruluyor. Bu 3. Dünya Savaşı bildiğimiz "emperyalist" devletler arasındaki açık askeri savaşla sürdürülmüyor. Çünkü krizin ekonomik ve politik nedeni farklı. Yukarıda açıkladığım gibi eski kapitalist değer üretme biçimi yeni bir kapitalist değer üretme biçimi tarafından tasfiye ediliyor. Ulus devlet paradigması eski emek değer üretme biçiminin egemenlik biçimini ifade ediyor.

3. Dünya Savaşı İmparatorluğun başta İslam ülkeleri olmak üzere ulus devletlere açtığı açık askeri savaştır. Kapitalizmin emperyalist dönemindeki iktidarların İmparatorluk altında tasfiyesidir. İmparatorluk, emperyalizm gibi bu topraklara yalnızca enerji olarak bakmıyor. İmparatorluk bu topraklardaki bütün toplumsal ilişkilerin sermayeleşmesini ve metalaşmasını, bu topraklardaki emeğin mülkiyetini istiyor. Tabii ki bu ülkelerin diktatörlerini desteklemeyecek, tabii ki toplumsal muhalefeti destekleyecek. İmparatorluk, İslam ülkelerinde gösterilen toplumsal muhalefetin liberal politik bir hatta duracağı konusunda kendine güveniyor. İran'a karşı suni

liberal Müslüman kardeşler hareketine tabii ki yol verecek. Tabii ki direnenleri Kaddafi'ye çevirecek! Bundan açık ne olabilir ki!... Arap coğrafyasında Baas hareketi bitti; tıpkı Kemalist hareketin bittiği gibi. Arap coğrafyasında ki gelişmeleri anlamak istiyorsak II. Cumhuriyetin kuruluşuna bakmak yeterli.

3. Dünya Savaşı içinden ortaya çıkacak yeni aktörlerle, emperyalizm dönemindeki bütün güçler ve güç ilişkileri imparatorluğun hiyerarşisi içinde yeniden düzenlenecektir. Nereden ve ne zaman geleceği belli olmayan bölgesel savaşlar üzerinden küresel bir egemenlik kurulacaktır.

İmparatorluğun egemenler arasında sürdürdüğü 3. Dünya Savaşını anti-kapitalist küresel bir iç savaşa dönüştürmek günümüzün devrimciliğidir.

Yazılar Kaynakçası

Önsöz

A. Cengiz Baysoy, Devrimci Alet Çantası: Marksist Deleuze

"Başımız Sağ Olsun", *Otonom, Sayı 16, Ekim-Aralık 2007*, s 22-23

1. Bölüm: Soyut Emeğin Küreselleşmesi

A. Cengiz Baysoy, Meta Fetişizmi ve Antagonizma, Otonom, sayı 20, Ekim-Aralık 2009, s. 13-17

A. Cengiz Baysoy, Toplumsal Fabrika, Otonom, sayı 18, Ekim-Aralık 2008, s. 10-14

Barış Eroğlu, Meta Toplumsal Bir Üretim İlişkisidir, Otonom, sayı 20, Ekim-Aralık 2009, s. 46-50

A. Cengiz Baysoy, İmparatorluğun Krizi, Otonom, sayı 19, Nisan-Haziran 2009, s. 10-15

Münevver Çelik, Emeğin Finansallaşması, Otonom, sayı 21, Mart-Mayıs 2010, s. 42-45

Münevver Çelik, Biçimsel Tahakküm, Gerçek Tahakküm ve Ötesi... Biyo-Politik Tahakküm, Otonom, Sayı 24, Eylül-Kasım 2011, s. 34-36

Münevver Çelik, Değerin Ölçüsü "Emek Zaman" ve "Egemenlik" İlişkisi Üzerine Yeniden Düşünmek, Otonom, Sayı 14, Ocak-Mart 2007, s. 19-23

A. Cengiz Baysoy, Makine Artı-Değer Üretme Aracıdır, Otonom, sayı 21, Mart-Mayıs 2010, s. 26-30

A. Cengiz Baysoy, Soyut Emeğin Küreselleşmesi, Otonom, sayı 22, Eylül-Kasım 2010, s. 2-10

Münevver Çelik, Küresel Fabrikada İstihdamın Yasası: Özel İstihdam Büroları, Otonom, Sayı 17, Nisan-Haziran 2008, s. 17-21

Münevver Çelik, Sınıflaştırma ve Güvencesizlik, Otonom, sayı 22, Eylül-Kasım 2010, s. 23-25

Münevver Çelik, Mülksüzleşme ve Tahakküm, Otonom, Sayı 23, Şubat-Nisan 2011, s. 32-34

2. Bölüm: Diyalektik Sınıftır

A. Cengiz Baysoy, Diyalektik Sınıftır, Otonom, Sayı 17, Nisan-Haziran 2008, s. 2-11

Sinem Özer, Biyo-Politika: Diyalektik Devlet Felsefesidir, Otonom, sayı 21, Mart-Mayıs 2010, s. 2-7

Sinem Özer, Modern Siyasetin Mantığı: İktidar Diyalektiktir, Otonom, sayı 19, Nisan-Haziran 2009, s. 2-9

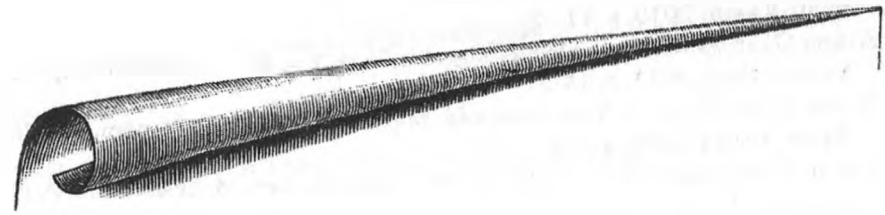
Sinem Özer, Hegel'in Ontolojisinde Devlet: Diyalektik Reformizmdir, Otonom, sayı 20, Ekim-Aralık 2009, s. 8-12

Sinem Özer, Maddeci Metafiziğin Felsefesi: Diyalektik, Otonom, sayı 22,

Eylül-Kasım 2010, s. 11-17
Sinem Özer, Rousseau ve Hegel: Egemenlik ve Diyalektik, Otonom, Sayı 23, Şubat-Nisan 2011, s. 14-21
Sinem Özer, Özne ve Yapı Arasında: Marksizm ve Hegel, Otonom, sayı 18, Ekim-Aralık 2008, s. 2-5
Sinem Özer, Hegel'de Özdeşlik ve Fark, Otonom, Sayı 24, Eylül-Kasım 2011, s. 8-12
Sinem Özer, Fark mı Başka mı?, Otonom, Sayı 25, Şubat-Nisan 2012, s. 2-7
Sinem Özer, Otonomi Antagonizmadır, Otonom, Sayı 17, Nisan-Haziran 2008, s. 12-16
Sinem Özer, Politik Kuruculuk ve Otonomi, Otonom, Sayı 16, Ekim-Aralık 2007, s. 13-15
Sinem Özer, Devlet Biçimine Karşı Mücadeleden Devlete Karşı Mücadeleye, Otonom, Sayı 14, Ocak-Mart 2007, s. 2-6

3. Bölüm: Kardeşlik

A. Cengiz Baysoy, Kardeşlik, Otonom, Sayı 15, Mayıs-Temmuz 2007, s. 2-10
A. Cengiz Baysoy, Emek Ulusal Değil Küresel Kurucu Güçtür, Otonom, Sayı 14, Ocak-Mart 2007, s. 10-18
A. Cengiz Baysoy, Birinci Cumhuriyetin Çözülüşü ve Komünalist Sol, Otonom, Sayı 16, Ekim-Aralık 2007, s. 2-7
A. Cengiz Baysoy, İkinci Cumhuriyet ve Modernist Solun Krizi, Otonom, sayı 18, Ekim-Aralık 2008, s. 23-25
A. Cengiz Baysoy, İkinci Cumhuriyet ve Çöplük Bedenlerin Dirilişi, Otonom, sayı 21, Mart-Mayıs 2010, s. 8-10
A. Cengiz Baysoy, Kurucu Meclis ve İkinci Cumhuriyet, Otonom, Sayı 24, Eylül-Kasım 2011, s. 2-6
A. Cengiz Baysoy, Modernizmin Krizine Devrimci Müdahale: Demokratik Özerklik, Özgür Gündem, 9 Kasım 2011
A. Cengiz Baysoy, Kamusal Alanı Ücretli Emeğin Reddi Üzerinden Tanımlamak, Otonom, Sayı 23, Şubat-Nisan 2011, s. 8-13
A. Cengiz Baysoy, Devlet ve Demokrasi, Otonom, Sayı 25, Şubat-Nisan 2012, s. 16-19
A. Cengiz Baysoy, Örgüt/lenme, Otonom, Sayı 25, Şubat-Nisan 2012, s. 20-23
A. Cengiz Baysoy, Emperyalizm, Otonom, Sayı 25, Şubat-Nisan 2012, s. 28-31



Marx Ötesi Marx
Grundrisse Üzerine Dersler

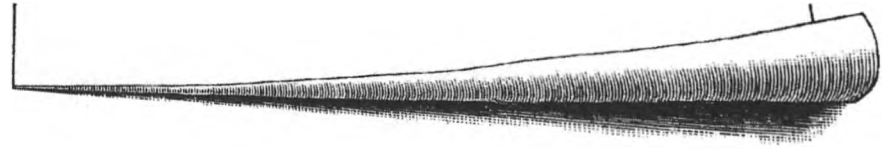
Antonio Negri

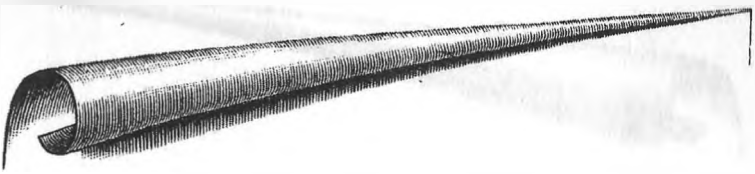
İngilizceden çeviren: Münevver Çelik
Politik ekonomi dizisi, 328 sayfa

"Bu kitabı Marksistler raflarına bir kitap daha eklesinler diye değil, işçi sınıfı militanlarının eline heyecan verici yeni bir silah vermek için yayımladık."
Harry Cleaver

Marksist yöntemin devrimci içeriğini özgürleştirmeliyiz. Grundrisse'nin açtığı patika, bunun için bize asli bir temel sunuyor. Bu patikada ilerleyerek ve Marksist düşünceyi ileri iten mekanizmaları yeniden keşfederek nihayet ulaştığımız temel nokta şudur: bütün diyalektik biçimlerin Marksist eleştirisi. Sonunda Marx'ın düşüncesinin pratik niteliğini bulduğumuz yer burasıdır. Diyalektiğin sonu mu? Evet, çünkü burada düşünme eylemi, kolektif praksisten bağımsız bir otonomiye sahip değildir. Düşman yıkılmalıdır. Sadece komünist pratik, komünizmin zengin, bağımsız çok yönlülüğünü özgürleştirerek, bunu başararak ve kendini geliştirerek bunu yıkabilir ve yıkmalıdır.

www.otonomyayincilik.com





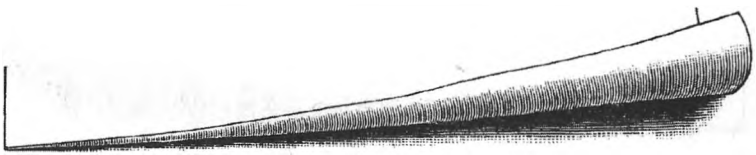
Kapital'i Politik Olarak Okumak

Harry Cleaver

İngilizceden çeviren: Münevver Çelik
Politik ekonomi dizisi, 254 sayfa

Bu kitapta, kapitalizmin sadece sömürüyle değil, aynı zamanda bütün bir hayatı sonu gelmez bir şekilde işe tabi kılma yönünde bir eğilimle tanımlanması gerektiğini öne süren bir analiz bulacaksınız. Marx'ın emek değer teorisi sadece sömürüyü, başkaları için harcamaya zorlandığımız fazladan emeği açıklamak için tasarlanmış bir teori değildir. Emek değer teorisi, aynı zamanda, hayatın kapitalist örgütlenmesinin temel mekanizmasına ve dolayısıyla kapitalizm içindeki sınıf çatışmasının temel bağına ve de kapitalizmin ötesine geçebilmek için aşılması gereken temel toplumsal örgütlenme tarzına dikkatimizi çeken bir teoridir. Kapitalizm çalışmak için yaşamayı içerir, öte yandan bizler sadece yaşamak için çalışmak adına mücadele ederiz. Emek değer teorisi, emeğin değerinin soyut olarak ya da genel olarak insanlar için bir teorisi değildir, emeğin sermaye için değerinin, sermayenin toplumu örgütlemesinin aracının, temel toplumsal kontrol aracının teorisidir.

www.otonomyayincilik.com





Deleuze, Marx ve Politika

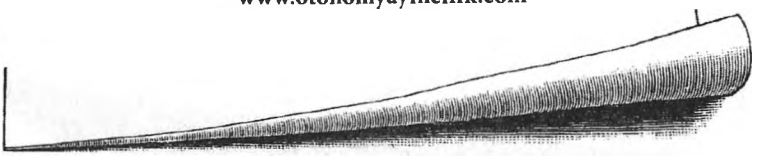
Nicholas Thoburn

İngilizceden çeviren: Ali Utku ve Mukadder Erkan
Politika dizisi, 286 sayfa

Deleuze'ün minör politikası ve Marx'ın kapitalist dinamikler eleştirisi arasındaki politik, kavramsal ve kültürel yankılanma noktalarına ilişkin eleştirel ve kışkırtıcı bir inceleme olan Deleuze, Marx ve Politika, Deleuze'ün tamamlayamadığı eseri Marx'ın İhtişamı'nı ele alan ilk kitaptır.

Deleuze'ün yeni ilişkiler ve bağlantılar kuran bir yorum talebini izleyen bu kitap, komünizmin ve sermayenin ana kategorilerini –lümpenproleterya ve anarşizmden İtalyan autonomia'sına ve Antonio Negri'ye, maddi olmayan emek ve işin reddine– çağdaş ve tarihsel pek çok politik kavram ve akımla birlikte inceliyor. Kafka ve Beckett gibi edebi figürlerden yararlanan Deleuze, Marx ve Politika, post-Marxizmin ve toplumsal akışlara ve ağlara minör bağlılık aracılığıyla ortaya çıkan icatlara, üsluplara ve bilgilere duyulan bir ilgiye karşı tek boyutlu direniş modellerinin başat çerçevelerinden ayrılan bir politika geliştiriyor. Ayrıca bu kitap, yeni kimlik ve topluluk biçimleri, enformasyon teknolojisi ve işin yoğunlaştırılması konusundaki çağdaş tartışmalara da bir müdahaledir.

www.otonomyayincilik.com



Bence hâlâ Leninist olunmalı.

Felix Guattari

"Anti-Oedipus" ve "Bin Yayla" tamamen Marx'la, Marksizmle katedilmiştir... "Denetim toplumu" üzerine yayımladığım makale, örneğin, tamamen Marksisttir.

Gilles Deleuze

İnsanlar Marx'ın yanılmış olduğunu söylediklerinde ne demek istediklerini anlamıyorum. Hele ki Marx'ın öldüğünü söylediklerinde. Bugün bekleyen acil görevler var: Dünya piyasasını, bunun dönüşümlerini analiz etmeye ihtiyacımız var. Ve bunun için, Marx'ın içinden geçmek gerekiyor.

Gilles Deleuze

Bir sonraki kitabımın adı -ve bu son kitabım olacak- "Marx'ın İhtişamı" olacak.

Gilles Deleuze

"Sanıyorum ki Felix Guattari ve ben, Marksist kaldık, belki iki farklı şekilde, ama her ikimiz de. Şu var ki kapitalizmin ve gelişimlerinin çözümlemesine odaklanmayan bir siyaset felsefesine inanmıyoruz.

Gilles Deleuze

Bu kitap, "hâlâ Leninist olunmalı" düşüncesine inanan, "kapitalizmin ve gelişimlerinin çözümlemesine odaklanmayan bir siyaset felsefesine" inanmayan ve "dünya piyasasını, bunun dönüşümlerini analiz etmeye ihtiyaç" duyan, bunun için, "Marx'ın içinden" geçen makalelerden oluşmuş bir derlemedir.

ISBN 978-975-6056-40-0
9 789756 056400

0389636
AFA

otonom
www.otonomyayincilik.com
iletisim@otonomyayincilik.com