



**T.C.  
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI  
SİYASET VE SOSYAL BİLİMLER BİLİM DALI**

**OTONOMİST MARKSİST KURAMDA ÖZNEMLİK VE İKTİDAR  
TEORİSİ**

**(YÜKSEK LİSANS TEZİ)**

**Rabia Betül ÜNSAL**

**BURSA-2022**





**T.C.  
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI  
SİYASET VE SOSYAL BİLİMLER BİLİM DALI**

**OTONOMİST MARKSİST KURAMDA ÖZNEMLİK VE İKTİDAR  
TEORİSİ**

**(YÜKSEK LİSANS TEZİ)**

**Rabia Betül ÜNSAL**

**Danışman:**

**Doç. Dr. Fırat MOLLAER**

**BURSA-2022**

**T. C.**  
**BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE**

Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalı, Siyaset Bilimi ve Sosyal Bilimler Bilim Dalı'nda 702015031 numaralı Rabia Betül ÜNSAL'ın hazırladığı “Otonomist Marksist Kuramda Öznellik ve İktidar Teorisi” başlıklı yüksek lisans tezi ile ilgili savunma sınavı, 06/09//2022 günü 14.30 – 16.30 saatleri arasında yapılmıştır. sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin/çalışmasının BAŞARILI olduğuna OYBİRLİĞİ ile karar verilmiştir.

Üye  
(Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Başkanı)

Doç. Dr. Fırat MOLLAER  
Bursa Uludağ Üniversitesi

Üye

Dr. Öğr. Üyesi Sertaç Serdar  
Bursa Uludağ Üniversitesi

Üye

Dr. Öğr.Üyesi Levent Börklüoğlu  
Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi

06.09.2022

**BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA**

Tarih: 13/08/2022

Tez Başlığı / Konusu: Otonomist Marksist Kuramda Öznellik ve İktidar Teorisi

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 131 sayfalık kısmına ilişkin, 12/08/2022 tarihinde şahsım tarafından Turnitin adlı intihal tespit programından aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 2 'dir.

Uygulanan filtrelemeler:

- 1- Kaynakça hariç
- 2- Alıntılar hariç/dahil
- 3- 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Özgünlük Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

Rabia Betül Ünsal  
13.08.2022

**Adı Soyadı :** Rabia Betül Ünsal  
**Öğrenci No:** 702015031  
**Anabilim Dalı:** Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi  
**Programı:** Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi  
**Statüsü:**  Y.Lisans  Doktora

**Danışman: Doç. Dr. Fırat MOLLAER**

13/08/2022

## YEMİN METNİ

Yüksek Lisans tezi olarak sunduğum "Otonomist Marksist Kuramda Öznellik ve İktidar Teorisi" başlıklı çalışmanın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütün alıntıların kaynaklarının usulüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal ürünü cümle veya paragraflar bulunmadığına şerefim üzerine yemin ederim.

**15.08.2022**  
**Tarih ve İmza**

**Adı Soyadı:** Rabia Betül Ünsal

**Öğrenci No:** 702015031

**Anabilim Dalı:** Siyaset ve Sosyal Bilimler

**Programı:** Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi

**Statüsü:** Yüksek Lisans

## ÖZET

Yazar Adı ve Soy Adı:	Rabia Betül ÜNSAL
Üniversite:	Bursa Uludağ Üniversitesi
Enstitü:	Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı:	Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi
Bilim Dalı:	Siyaset ve Sosyal Bilimler
Tezin Niteliği:	Yüksek Lisans
Mezuniyet Tarihi:	
Tez Danışmanı:	Doç. Dr. Fırat MOLLAER

## OTONOMİST MARKSİST KURAMDA ÖZNEMLİK VE İKTİDAR TEORİSİ

Marksist literatürde ayrı bir gelenek olarak ortaya çıkan Otonomist Marksizm, kapitalizmin güncel krizini sermayenin, işçi sınıfının otonom gücüne karşı gösterdiği tepki içinde okumuştur. 1970'lerde emek ve üretim döngüsündeki dönüşümü, Fordizmden post-Fordizme geçiş olarak yorumlayan kuram, öznelliğe dair yeni düşünce ufuklarının, bu dönüşüm süreciyle birlikte oluştuğunu ortaya koymuştur. Hardt ve Negri, bu dönüşüm sürecinin açığa çıkardığı yeni öznelliği çokluk olarak tanımlamıştır. Düşüncülere göre çokluk, kapitalizmin yeni sömürü ve kontrol sisteminin, eş deyişle imparatorluğun, tahakküm mekanizmalarına karşı yeni öznelliğin politika üretme alanıdır.

Hardt ve Negri'nin iktidar düşünceleri, *Power (potestas, biyo-iktidar)* ve *power (potentia, biyo-politika)* olmak üzere ikili bir ayrıma dayanmaktadır. Biyo-iktidar, basitçe yaşam üzerine sinen bir iktidar tekniğini ifade etmekteyken, biyo-politika kolektif toplumsal öznelliğin direniş süreçlerini ve ortaklık temelinde yükselen, kurucu yeni siyasal yaşamı açıklamaktadır. İktidar olgusunu tanımlama süreci, çokluğun kalabalıkların siyasal yetkinliklerini kabul etmekle başlamaktadır.

Bu çalışmada Hardt ve Negri'nin kuramsal görüşlerinde öznellik ve iktidar kavramları, siyasal ve felsefi bağlamlarında ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır. Yeni öznellik olarak sunulan çokluğun nasıl bir yapıya sahip olduğu, öznelliği mümkün kılan koşulların hangileri olduğu ve öznelliğe hayat verecek siyasal projenin yol haritasının nasıl belirlendiği ortaya koyulmuştur.

**Anahtar Sözcükler:** Çokluk, Öznellik, Biyo-politika, Kurucu iktidar, Demokrasi.

## ABSTRACT

<b>Name and Surname:</b>	Rabia Betül Ünsal
<b>University:</b>	Bursa Uludağ University
<b>Institute:</b>	Institute of Social Sciences
<b>Field:</b>	Political Science and Public Administration
<b>Subfield:</b>	Politics and Social Science
<b>Degree awarded:</b>	Master
<b>Date of degree awarded:</b>	
<b>Supervisor:</b>	Doç. Dr. Firat MOLLAER

## SUBJECTIVITY AND POWER THEORY IN AUTONOMIST MARXIST DOCTRINE

**Autonomist Marxism, which emerged as a separate tradition in the Marxist literature, has read the current crisis of capitalism as the reaction of capital against the autonomous power of the working class. Interpreting the transformation in the labor and production cycle in the 1970s as a transition from Fordism to post-Fordism, the theory revealed that new horizons of thought on subjectivity emerged with this transformation process. Hardt and Negri defined the new subjectivity revealed by this transformation process as multiplicity. According to the thinkers, the multitude is the policy-making area of the new system of exploitation and control of capitalism, in other words, the new subjectivity against the domination mechanisms of the empire.**

**Hardt and Negri ideas of power are based on a dual distinction: Power (potestas, bio-power) and power (potentia, bio-politics). While bio-power simply expresses a power technique that permeates life, biopolitics explains the resistance processes of collective social subjectivity and the founding new political life that rises on the basis of partnership. The process of defining the phenomenon of power begins with the acceptance of the political competence of the multitude by the multitude.**

**In this study, subjectivity and power in the theoretical views of Hardt and Negri concepts are discussed in detail in their political and philosophical contexts. New what kind of structure the multiplicity presented as subjectivity has, its subjectivity is possible. What are the conditions that make it possible and the path of the political project that will give life to how the map was determined.**

**Keywords: Multitude, Subjectivity, Bio-politics, Founding power, Democracy.**



# İÇİNDEKİLER

YEMİN METNİ .....	V
ÖZET.....	İV
ABSTRACT .....	V
İÇİNDEKİLER .....	VI
GİRİŞ .....	1

## BÖLÜM I

### OTONOMİST MARKSİZMDE ÖZNELLİĞİN KURULUMU

1. 1. Otonomist Marksizm: Kavramsal Bir İnceleme .....	8
1.2. Marx'ın Öznellik ve Yabancılaşma Üzerine Düşünceleri .....	14
1.3. Biyopolitik Üretime Genel Bir Bakış.....	23
1.3.1. Postmodernizm Kavramına Genel Bir Bakış .....	23
1.3.2. Biyo-Politika Kavramının Genel Bir Çerçevesi.....	26
1.3.3. Biyopolitik Üretime Giriş .....	27
1.3.4. Maddi Olmayan Emek: Yeni Bir Öznellik Biçimi .....	29
1.4. Yeni Politik Öznellik: Çokluk.....	31
1.4.1. Çokluğun Anatomisi .....	34
1.4.1.1. Spinoza'nın "Çokluğu" .....	34
1.4.1.2. Deleuze'ün Minör ve Majör Politikasından Hardt ve Negri'nin Çokluk'una .....	37
1.4.1.3. Çokluğun Politik Bedeni.....	38
1.5. Siyasal Bir Proje Olan Çokluğun Biyo-Politik Üretimle İlişkisi.....	39
1.5.1. Çokluğun Yoksulluk Olarak Tanımlanması.....	41
1.5.2. Borçlandırılmış Çokluk.....	43

## BÖLÜM II

### OTONOMİST MARKSİZMDE İKTİDAR DÜŞÜNÇESİ

<b>2.1. İktidar Kavramına Genel Bir Bakış.....</b>	<b>46</b>
2.1.2. Foucault'un İktidar Üzerine Görüşleri.....	53
2.1.3. İktidarın Uygulanmasında Biçimsel Bir Farklılık: Biyo-politika ve Biyo-İktidar.....	55
<b>2.2. Otonomist Marksizmde İktidara İlişkin Kavramsal Bir Analiz.....</b>	<b>58</b>
2.2.1. İktidarın "Aşağıdan" Çözümlemesinde Bir Başvuru: Niccolò Machiavelli.....	61
2.2.2. Yeni Kuramsal Eşik: İmparatorluk ve Savaş.....	65
<b>2.3. Siyasal Bir Dispozitif Olarak Kurucu İktidar ve Hardt ve Negri'nin Kurucu İktidar Eleştirileri.....</b>	<b>70</b>
<b>2.4. Egemenlik ve Temsiliyetin Ötesinde: Karşı İktidar?.....</b>	<b>74</b>

## BÖLÜM III

### 21. YÜZYILDA KOMÜNİZM: GELMEKTE OLAN PRENS

<b>3.1. Otonomist Marksizmde Komünizm Fikri: Kavram ve Pratik İncelemesi.....</b>	<b>77</b>
3.1.1. Yeni Bir Proleter Öznellik.....	85
3.1.2. Kendi Feshi Olarak Proletarya ve İşin Reddi.....	87
<b>3.2. Kurucu Süreç ve Kurucu Mücadele.....</b>	<b>90</b>
3.2.1. Kurucu Süreçte Şiddet Meselesi: Savunmacı Şiddet.....	93
<b>3.3. Çokluk'un Örgütlenmesi: Ağ Tipi Örgütlenme.....</b>	<b>96</b>
3.3.1. Çokluğun Ağ Tipi Örgütlenmesine Çağdaş İki Örnek.....	98
<b>3.4. Çokluk'un Demokrasi Projesi.....</b>	<b>101</b>
<b>SONUÇ VE DEĞERLENDİRME.....</b>	<b>105</b>
<b>KAYNAKÇA.....</b>	<b>110</b>

## GİRİŞ

Bu çalışmanın amacı, İtalyan yeni solunda gelişen otonomist Marksist literatür dahilinde, kapitalist üretim ilişkilerinin yeni bir aşamasında ortaya çıkan yeni öznellik biçimlerini ve yeni öznelliklerin sermaye karşısındaki durumunu tahlil etmektir. Ayrıca otonomist Marksist geleneğin siyasal bakışındaki iktidar ve egemenlik olgularını soruşturmadır. Bu soruşturma yapılırken İtalyan otonomist Marksizminin kuramsal düzeyde gelişimine katkı sağlayan düşünürler Antonio Negri ve Michael Hardt'ın çalışmalarında merkezi bir yer teşkil eden kavramların açıklanması üzerinden hareket edilmiştir. Hardt ve Negri'nin erken dönemdeki çalışmalarından itibaren yeniden tanımlamaya çalıştıkları öznellik, iktidar ve komünizm gibi kavramların gelişimi takip edilerek, otonomist Marksizmin kuramsal anlayışına dair kapsamlı bir görüşe ulaşmak hedeflenmektedir. Bu bağlamda, 1960'lardan 1980'lere kadar ulaşan, İtalya'daki kitlesel ayaklanmaların açığa çıkardığı ve İtalyan yeni solunun ideolojik ve örgütsel gücü olarak bilinen *autonomia* (otonomi) ve Negri'nin de yazılarıyla katkı sağladığı bilinen *operaismo* (işçilik) gibi akımlardan beslenen otonomist Marksizmin öznellik ve iktidar kuramlarına dair politik görüşleri bu çalışmanın önemli uğraklarından.

Otonomist Marksizm, kuramsal düzeyde Marksist kuramın yeniden düşünülmesine ve değerlendirilmesine katkı sağlayan, geleneksel Ortodoks Marksist analizlerin ekonomik indirgemeci yorumlarına karşı radikal bir eleştiri sunan bir yaklaşımdır. 21. yüzyıl finans kapitalizminin büründüğü yeni biçimlerin kapsamlı bir analizini yapan otonomist Marksist kuram, emek sermaye ilişkisini iktisadi yönden değerlendirmek yerine, kuramsal-politik bir okumayla yorumlayarak özne ve iktidar kavramlarının Marksizmin geleneksel yaklaşımlarıyla farklılaşan niteliğini açığa çıkarmayı hedeflemektedir. Otonomist Marksizmin temel çıkış noktası, Marksist gelenek içinde toplumsal ve politik mücadelelerin devrimci dönüşümdeki birincil önemine vurgu yapması, tarihsel ve toplumsal gelişmelerin evrensel bir yasanın olmadığı görüşünü kabul etmesidir. Bu bakımdan Otonomist Marksizm, toplumsal ve politik mücadeleleri kapitalist gelişimin nesnel yasası olarak görmek yerine sınıf antagonizmasının tarihsel özneliğini savunan bir çizgidedir.

Otonomist Marksist kuramın vurguladığı bir diğer temel nokta, kapitalist üretimin ağırlık merkezinin ekonomideki üretim ve yeniden üretim döngüsünün kaymasıyla

endüstriyel emekten, müşterek varlığın üretimine, eş deyişle toplumsal emeğe geçilmiş olmasıdır. Öznelliğin üretken kapasitesine ilişkin bu süreç 1970’li yıllarda Fordist birikim rejiminin kriziyle ve kapitalizmin yeniden yapılandırma gelişmelerine koşut olarak ortaya çıkmıştır. Hardt ve Negri, söz konusu kapitalist yeniden yapılanma dönemini üretim sürecinde bir dönüşüm olarak nitelendirir. Sermayenin toplumsallaşmasıyla, ya da toplumsal ilişkilerin üretim ilişkilerine eklenmesiyle beraber anlaşılır hale gelen bu durum, günümüzde emeğin toplumsal görüngülerini açıklar. Hardt ve Negri bu süreci, Fordist üretimden post-Fordist üretime geçişin bir sonucu olarak değerlendirirler.

Bu geçişin anahtar kavramı biyo-politik üretimdir. Emeğin niteliğindeki ve doğasındaki değişiklikleri ifade eden biyo-politik üretim, ekonomide post-modernleşmeye geçişi özetler. Hardt ve Negri açısından bu geçişin önemli sonuçları; geleneksel işçi figürünün yerini toplumsal işçinin almasıyla emeğin biçim değiştirmesi ve maddi olmayan emeğin diğer emek türlerine göre hegemonik konuma yerleşmesidir. Bu savın önemli bir sonucu olarak canlı emek, büyük oranda işbirliği ve ortaklaşmanın sonucu olarak görünürlük kazanmış ve nispeten özerk duruma gelmiştir. Dolayısıyla küresel kapitalist ekonomi, müşterek varlıkların (burada Hardt ve Negri yeryüzü varlıklarını olduğu kadar, insan zekâsının ürünü olan dil, fikir, kod, duygu, bilgi vb. ifade etmektedirler) kapitalist ekonomide değer kazanmasıyla emek süreçlerinde bir dönüşüme yol açmıştır. Bunun sonucunda emek büyük oranda işbirliği ve dayanışma, enformasyon, iletişim ve genel zekâ gibi etkenlere dayanan şekilde, bir diğer ifadeyle maddi olmayan emek biçiminde örgütlenmiştir. Sonuç olarak, ekonomik üretim toplumsal ilişkiler ve yaşam biçimleri haline gelerek biyo-politikleşmiştir. Hardt ve Negri, biyo-politik kavramıyla ücretli emek türlerinin artık hegemonik konumlarını yitirdiği ve bu nedenle farklı emek türlerinin (örneğin esnek çalışma koşullarına bağlı olan) ortaya çıktığı çağımıza özgü yeni bir durumu açıklamaktadırlar.

Fikirlerin ve duygulanımların üretimini kapsayan maddi olmayan emek türü, toplumsal ilişkileri de üretme rolünü üstlenmektedir. Bu bakımdan maddi olmayan emeğin, ortaklaşmacı bir üretim tarzına olan eğilimi, işbirliği ve dayanışma ilişkilerini yaratmaya yönelik bir kapasiteyi açığa çıkarmaktadır. Böylelikle maddi ürünler yaratma sınırlarını aşarak kendisi politik, sosyal ve kültürel bir kuvvet olma potansiyeline erişmektedir. Hardt ve Negri’ye göre söz konusu durum, yeni öznellik türlerini de açığa çıkarmıştır (2018:85). Maddi olmayan emeğin “toplumun bütün boyutlarına nüfuz edip

dönüştürme özelliği ve büründüğü işbirliği ağı biçimi” (2018: 85) yeni bir sınıfsal bileşimin, siyasal öznelğin, daha net bir ifadeyle çokluğun ortaya çıkması için elverişli koşullar sunmuştur.

Hardt ve Negri'nin öznelliğe dair kavrayışları sabit, durağan, cansız bir özne düşüncesini temel almaz. Aksine öznellik, yaratıcı ve kurucu niteliklere sahip bir kavramdır. Diğer yandan Hardt ve Negri'nin felsefi dinamiklerinde öznellik her zaman bir oluşum olarak değerlendirilir. Daha açık bir ifadeyle öznellik, mevcut ve oluş halinde bir proje olarak tarif edilir. Buna göre, öznellik aşkıncı niteliklerin tamamından soyutlanır. Bu anlamda çokluk, yaratıcı sürecin başlangıcındaki, sürekli kendini yenileyen, sonsuz ve dinamik bir öznellik kümesidir. Çokluğa atfedilen bu nitelikler onun biyo-politik doğasına ilişkindir

Hardt ve Negri'nin kuramsal teorilerinde önemli bir yer kaplayan çokluk, kolektif tarzda maddi olmayan ürünler üreten tekilliklerin işbirliği ve dayanışma ilişkileri içinde yaratıcı potansiyellerinin tamamını bünyesinde toplayan bir politika alanını ifade etmektedir. Çokluk, emek ve üretim süreçlerindeki dönüşüme koşut olarak ortaya çıkan yeni türde bir politik özneliktir. Hardt ve Negri'ye göre çokluğun politik niteliği, ortak varoluş için biyo-politik üretimde bulunması, dayanışma ve işbirliğine dayalı ağlarda kendini var etmesi ve toplumsal yapıyı yeniden oluşturmasıdır. Bu noktada çokluk, müşterek varlıkların korunması ve yaratımının koşullarını gerçekleştirecek, maddi ve maddi olmayan emek kategorilerinin tamamını içerecek genel bir sınıf kavramını ifade etmektedir. Sınıfsal bakış açısıyla düşünüldüğünde ilk akla gelen politik figür işçi sınıfıdır. Ancak Hardt ve Negri'nin sınıf kavrayışlarının Marx'ın sınıf perspektifinden ayrılan yönü, çağımızın siyasal ve ekonomik koşullarının artık tek bir emekçi sınıfını (proletaryayı) mümkün kılmadığıdır. Bu varsayımına göre, çağımızın sınıfsal ilişkilerini kavrayabilmek için üretim güçleri ve üretim ilişkileri arasındaki geleneksel dikotomik ayrımlar geçersiz kılınmıştır.

Hardt ve Negri'ye göre bir sınıf ifadesi olan çokluk; politik, ekonomik ve biyo-politik bir kavramdır (2020: 120). Ancak burada bir derkenar düşülmesi gerekmektedir. Hardt ve Negri'ye göre sınıf, yalnızca üretim araçlarından yoksun olan proletaryayı tanımlamaz. Bunun yanında “yoksullar”, “borçlandırılanlar”, “göçmenler”, “ücretsizler”, “güvencesizler ” gibi çoğunlukla ikinci plana atılmış, dışlanmış olanları da kapsar. Bu

bakımdan çokluk kategorisi, sınıf bileşiminde meydana gelen değişimlerin ve biyo-politik üretimin bütün bu politik kategorilerini bünyesinde toplar. Çokluk kavramının esas mahiyeti onun kurucu niteliğe sahip olmasıdır. Çokluk; yalnızca ortak varoluş biçimlerinin korunmasına ve üretilmesine katkı sunmaz, aynı zamanda, toplumsa yapıyı dönüştürme ve üretmenin koşullarını da yaratmakla sorumludur. Böylelikle politik öznellik olarak çokluk, toplumsal bir etkileşimin ürünü olarak politik alanda varlık kazanır.

Hardt ve Negri çokluk kavramını Leninist anlamda bir öncülük fikriyle veya çokluğu kendiliğindenci bir yapıya sahip siyasal öznellik olarak değerlendirilmesine karşı çıkarlar. Çokluk, en başta hiyerarşiye tabi politik yapıları, merkezi örgütlenmeyi ve onun hegemonik biçimlerini reddeder. Çokluk, tekilliklerin farklarının olumsuzlanmadığı, bu farkların çok seslilikle, özgürce dile getirildiği politik bir sahadır. Hardt ve Negri'nin kuramsal analizlerinde "çokluklar" ifadesi yerine "çokluk" önermesinde ısrar etmelerinin nedeni, çokluğun ortak bir siyasal projede buluşan tekilliklerin organizasyonu olmasından dolayıdır. Başka bir açıdan, çokluğun esas gücünün, onun kurucu olma niteliğine sahip olması, toplumu şekillendirme amacıyla çokluğun ortak kararlar alabilmesi ve politik eylemliliklerinde ortak hareket edebilmeleri için çokluk kavramsallaştırması daha makul bir politik önerme olmaktadır.

Çokluğa atfedilen "kurucu güç" kuramsal ve ideolojik açıdan yeni bir projeye işaret ediyor olması bakımından önemlidir. Çokluk, biyo-politik üretimde bulunması nedeniyle Hardt ve Negri'nin yeni küresel egemenlik adını verdiği İmparatorluk'a karşı-İktidar gücünü oluşturmaktadır. Kurucu iktidar ya da kurucu güç, klasik egemenlik kuramının mutlak ve sürekliliğe dayalı ifadelerini geçersiz kılan bir mahiyettedir. Bu anlamda klasik egemenlik kuramlarındaki egemenin olağanüstü durumlara hükmeden, eşdeyişle istisnai hâllere karar veren tanımları çokluğun hiyerarşileri yok sayan ve temsiliyet yapılarını reddeden özellikleri düşünüldüğünde geçersiz hale gelmektedir. Hardt ve Negri'nin kurucu iktidar tezleri, mutlak bir demokrasiyi mümkün kılacak politik bir projeye işaret ediyor olmasından dolayı, aşkınıc veya olağanüstü olarak algılanabilecek iktidar durumlarının karşısında konumlanır. Sonuç itibariyle Hardt ve Negri'nin tasavvur ettikleri kurucu iktidar fikri, demokratik siyaseti üretecek politik öznelliklerin egemen olmayan kurumları inşa etmede önemli rol oynadığı eylemci niteliklere haiz bir iktidardır. Bu bağlamda kurucu iktidarın hukuksal öznesi olarak tarif edilen halk figürü, Hardt ve

Negri'nin tasarladıkları yeni tipteki kurucu iktidarın öznesi olma özelliklerine sahip değildir. Zira kurucu iktidar, sürekliliğe sahip, temsiliyet yapılarıyla sınırlanamaz bir doğaya sahip olmasıyla halkı kendine özne olarak tayin edemez. Bu bağlamda kurucu iktidarın öznesi olmaya layık politik öznellik çokluktur.

Hukuksal bir kavram olmanın ötesinde çağdaş toplumsal direniş ve isyan biçimlerini ifade eden kurucu iktidar, yeni bir devrim tahayyülüne kapı aralar. Nitekim düşünürlerin, "hukuki bir kavram olarak kurucu iktidardan çıkıp eyleme geçmiş politik bir dispositif olarak kurucu iktidara geçmemiz gerek" (Hardt ve Negri, 2019: 67) ifadeleri bunu destekler niteliktedir.

Kurucu iktidar kavramının sürekli kendisini yenileyen ve toplumsal ilişkilerin dönüşümü olarak ifadesi, geleceğe referans veren politik bir anlatıdır. Bu anlatımın en yalın ifadesi komünizmdir. Hardt ve Negri, 21. yüzyılda komünizmin yeniden tahayyül edilmesi gereken politik bir düşünce olduğunu belirtirler. Bu düşünce, 20. yüzyılın ikinci yarısında filizlenen biyo-politik öznelliklerin yeni toplumsal mücadele biçimlerinin ve 2011'den bu yana küresele yayılan işgal hareketlerinin politik dinamiklerinin kurucu süreçlere etkisini kavramaya yönelik bir girişim olarak okunmalıdır. Kurucu iktidarın yeni formlarını yansıtan kurucu olarak nitelendirilebilecek toplumsal ve politik eylemler ve direniş biçimleri, komünizm düşüncesinin yeniden gözden geçirilmesine neden olmuştur. Bu bakımdan Hardt ve Negri'nin komünist hipotezleri, yeniden geliştirdikleri kurucu iktidar kavramıyla özdeşleşir. Kurucu iktidar, kolektif üretimde bulunan öznelliklerin bir araya gelerek oluşturdukları toplumsal bütünlüğün, ortak varoluş biçimlerini inşa ettikleri komünizmin yeni türde iktidarındır. Bir başka anlatımla komünizm, ortak varoluşun idaresidir.

Otonomist Marksist literatüre teorik ve kuramsal düşünceleriyle katkı sunan Hardt ve Negri'nin çalışmaları çok sayıda kişi üzerinde etkili olmuş ve düşünürlerin siyasi görüşleri yeni toplumsal hareketler içerisinde kendisini bulmuştur. Bu bakımdan düşünürlerin çalışmaları üzerine yazılmış çok sayıda incelemeye ve araştırmaya rastlamak mümkündür. Öte yandan bu durum akademik çalışmalar için geçerli değildir. Doğrudan Otonomist Marksizm veya Hardt ve Negri'nin öznellik ve iktidar teorileri üzerine yazılmış tezler ya çok az ya da bunlar yalnızca kronolojik bir dönemleştirme girişimini yansıtmaktadırlar. Bu bakımdan, bu çalışmanın özellikle Otonomist

Marksizmin tarihsel dönemleştirmesini içeren veya Hardt ve Negri'nin öznellik teorisini yalnızca ekonomik kategoriler altında inceleyen tezler mevcut olmasından dolayı, bir dönemleştirme girişimi olmamasına ve ekonomik ilişkilerin tekniğe içkinliği içinde özneliliğin analiz edilmemesine dikkat edildi. Bu tezin amacı, şimdiye değin akademik anlamda oldukça ihmal edilmiş düşünürlerin öznellik teorilerini, felsefi ve politik bağlamda kurucu iktidar teoriyle buluşturarak incelemektir. Böylelikle Hardt ve Negri'nin kuramsal çalışmalarında siyasal anlamda önemli yer kaplayan kurucu iktidar kavramının yeni bir siyasal düşünce ufku içinde düşünülmesi ve tartışılması gerektiğini ortaya koymaktır. Ayrıca politik özneliliğin –çokluğun- son yıllardaki küresel kapitalizm karşıtı hareketlerin politik ve ekonomik meydan okuyuşu içerisinde nerede konumlandırılabilceğini anlamaya çalışmaktır. Literatürde bu türden bir çalışmanın eksikliği görülmektedir.

Bu çalışmanın genel kuruluşu - giriş ve sonuç bölümleri hariç- üç ana bölümden oluşmaktadır. Çalışmanın ilk bölümünde Hardt ve Negri'nin öznellik teorilerinin kaynakları, ikinci bölümde iktidar ve egemenlik olguları, üçüncü bölümde komünizm kavramı ve özneliliğin siyasal örgütlenme biçimleri üzerinde durulmaktadır.

Birinci bölümde, Hardt ve Negri'nin yeni kurucu siyasal öznellik olarak kavramsallaştırdıkları çokluk kategorisinin, hangi teorik ve politik kaynaklardan beslendiği ortaya koyulmuştur. Bunun için, başlangıçta literatür taraması yapılarak, öznellik ve çokluk kavramlarıyla Hardt ve Negri'nin ne kastettikleri açıklanmıştır. Ayrıca bu açıklamalar yapılırken Hardt ve Negri'nin kuramsal düşüncelerinin şekillenmesine katkı sağlayan düşünürlerle ve 1960 sonrası İtalyan Otonomist Marksizminin gelişiminde etkili olan ekonomik, politik ve toplumsal koşullara yer verilmiştir. Bu bölüm, özneliliği mümkün kılan koşulları, eş deyişle Hardt ve Negri'nin teorileştirdikleri “yeni yaşamın” olası koşullarını mesele edinmektedir.

Çalışmanın ikinci bölümünde Hardt ve Negri'nin kuramsal düşüncelerinde iktidar ve egemenlik olgularının nerede konumlandığı ele alınmaktadır. Bu yapılırken düşünürlerin iktidar mekanizmasını hangi kavramlar üstünden ele aldıkları, iktidarın yeri ve kapsamı konusunda nasıl bir perspektife sahip oldukları gösterilmeye çalışılmaktadır. Hardt ve Negri iktidar olgusu üzerine yazarlarken ilgili literatüre bütünüyle hakim olmaya çalışmışlar ve kendi çalışmalarının kaynakçalarında faydalandıkları yazarlara yer



vermişlerdir. Dolayısıyla Hardt ve Negri'nin iktidar mekanizmasına ilişkin görüşlerini anlamak için iktidar konusundaki literatür, çalışmamızın sınırı gözetilerek seçici bir şekilde ele alınmıştır. Başka bir ifadeyle Hardt ve Negri'nin iktidarı inceleme gerekçesini oluşturan öznellik, ikili iktidar, kurucu iktidar gibi kavramların Hardt ve Negri'nin kuramsal düşüncelerinde ne anlam ifade ettiği açıklanmaktadır. Bir yandan da bu alandaki literatür incelenerek bu kavramların hangi anlamda kullanıldığı ve Hardt ve Negri'nin perspektiflerinin farklılaşan yönü tespit edilmeye çalışılmaktadır. Ayrıca çalışmada iktidar sistemlerinin analizi yapılırken Hardt ve Negri'nin temas ettikleri düşünürlerin iktidar ilişkilerine dair görüşlerine yer verilmektedir.

Çalışmanın üçüncü bölümünde, çokluğu oluşturmak ve üretken kılmak için nasıl bir siyasal örgütlenme modeline ve stratejiye ihtiyaç duyulduğu ortaya koyulmaya çalışılmıştır. Bu bölümde politik bağlamda yeni sınıf bileşenin nasıl oluşturulduğuna ve yeni politik öznelğin toplumsal projeyi yaratmadaki rolüne yer verilmiştir. Bu bölümün tartışma eksenini, ikinci bölümde ele alınan konularla bağlantılı olarak hakikatin yeni türden kavrayışında, yeni öznelğin "kurucu süreci" nasıl şekillendirdiği ve "kurucu mücadele" üzerinde örgütlenmeye dair stratejilerinin nasıl bir çizgide ilerleyeceği, eş deyişle devrimci praksisin nasıl kurulduğu üzerinedir. Ayrıca bir önceki bölümün tartışma konusunu oluşturan iktidar teorisi, bu bölümde iktidarın pratik düzlemde neye dönüştürülmek istendiğine getirilmiştir. Başka bir ifadeyle ikinci bölümde iktidar, egemenlik ve temsil sorunları teorik düzlemde ele alınırken, bu bölümde söz konusu kavramlar pratiğin zeminine çekilmiştir. Bu anlamda Hardt ve Negri'nin demokrasi ve komünizm gibi kavramlara getirdikleri yorumlara başvurulmuştur.

## BÖLÜM I

### OTONOMİST MARKSİZMDE ÖZNELİĞİN KURULUMU

#### 1. 1. Otonomist Marksizm: Kavramsal Bir İnceleme

21. yüzyılın post-kapitalist dönüşüm süreci ile birlikte politik literatüre hâkim olan düşünce biçimlerine bakıldığında bir yanda reel sosyalizm deneylerinin başarısızlığına vurgu ile “tarihin sonu” na yönelik tespitler etrafında şekillenen post-modern ve post-yapısalcı izlek, beri yanda ise 1960’lı yılların sonlarına doğru sermayedeki dönüşüm sürecini ve bu süreçteki krizleri değerlendiren, Marksizmi siyasal ve kültürel alanda Ortodoks görünümünden arındırarak yeni bir çehre kazandırma iddiasını taşıyan Neo-Marksist teoriler görünürlük kazanmıştır (Özcan, 2015: 80). Otonomist Marksizm ise Marksizm içinde ayrı bir gelenek olarak ortaya çıkan, Marksist kategori ve kavramları yeniden gözden geçirerek, ekonomik indirgemeci, “bilimselci” yahut özcü yorumlarına karşı geliştirilen, politik bir ekol olarak anılmaktadır. Otonomist Marksizm, İtalya’da 1950’lerin sonunda İtalyan Komünist Partisi’ne (PCI’ya) karşı, Mario Tronti, Antonio Negri ve Raniero Panzieri gibi İtalyan radikal düşüncesinin önemli figürlerinin dergi çevresindeki eleştirel yazılarında ve fabrika çevresinde yürüttükleri mücadelelerde ortaya çıkmıştır (Baysoy, Özer, Çelik ve Eroğlu,2012: 271). İtalyan Otonomist Marksizminin, teorik ve politik eğilimlerinin çıkış noktasını, 1960’lı yıllarda *operaismo* (işçicilik) ve 1970’li yıllarda dönüştüğü *autonomia* (otonomi) olarak bilinen akımlar oluşturmaktadır. *Operaismo* ve *autonomia*, İtalya’nın özgül durumu ile gelişme gösteren, işçi sınıfının otonom mücadelesine vurgu yapan, örgütsel olarak katı-hiyerarşik parti biçimini almayan ve daha çok dergi, okul veya küçük gruplar çevresinde faaliyet gösteren bir yapıya sahipti. Her iki akım da başlangıçta PCI ile politik olarak ilişkileneşine karşın daha sonradan PCI’yi sendikalist tutumu, dikey ve hiyerarşik örgütlenme tarzı nedeniyle eleştirmiştir (Özcan, 2015: 12). Steve Wright’a göre, *autonomia*, PCI’ya karşıt şekilde, örgütlenme biçimi olarak yatay ve dağınık bir model anlayışına sahipken, ideolojik bakımdan heterojen biçimdeydi (2002: 152). İtalyan Otonomist Marksizminin doğuşunda önemli rol oynayan *operaismo* ve *autonomia*’yı diğer Marksist düşünce akımlarından ayıran nitelik, Chris Wright’ın da belirttiği gibi, Marx’ın teknik determinist (ekonomik determinist vb.) okumasını yapan Marksistlerden farklı olarak emeği, kapitalist toplumun gelişiminin temel dinamiği olarak görmesidir (2006: 248). Bu nedenle Otonomistler,

emeğin sermaye olan ilişkisinde tarihsel bir dönemlendirme yapma ihtiyacı duymuşlar ve emeğin tarihsel gelişimini (1) profesyonel işçi, (2) toplumsal işçi ve (3) kitlesel işçi olmak üzere üç döneme ayırmışlardır. Böylelikle operaismo ve autonomia akımları, Marksist literatürde otonomist Marksizm olarak ifade edilen yeni bir yaklaşımın ortaya çıkmasına yol açmıştır (Wright, 2006: 248-249).

Otonomist Marksizmdeki “otonom” kelimesinin esas mahiyetine bakıldığında kavram, Marksist gelenek içinde emeği yalnızca ücretli emek biçiminde sınıflandıran sermayeden, partiler ve sendikalardan otonom\bağımsız hareketleri ve politikaları ifade etmek için kullanılır. Otonomist Marksizm kavramsallaştırmasından ilk söz eden düşünürlerden Harry Cleaver bunu şu şekilde açıklar:

“Ayrı bir gelenek olarak ‘Otonomist Marksizm’ kavramına anlamını veren şey, daha geniş Marksizm geleneği içinde, işçilerin otonom gücünü – sermayeden ve resmi örgütlerden (örneğin, sendikalar, siyasi partiler) otonom- vurgulayan çeşitli hareketleri, politikaları ve düşünürleri tanımlayabilmemizdir. “Otonomi” kavramı ile, işçilerin kendi çıkarlarını tanımlayabilme ve onlar için mücadele edebilme -sömürüye karşı tepkiden ya da tanımı kendinde bir “liderlikten” öteye gidebilme ve sınıf mücadelesini biçimlendirecek ve geleceği belirleyecek bir saldırı pozisyonuna geçme- yetilerini kastediyorum” (Cleaver, 2005: 79).

Bu noktada, Otonomist Marksizme özgünlüğünü veren belirleyici nitelik; kapitalizmin nesnel gelişim yasalarına ve güncel iktisadi gelişimine odaklanan, böylece sermayenin gücüne yoğunlaşma eğiliminde olan Marksist iktisadi yaklaşımların aksine, politik mücadeleye birincil önem atfetmesi, çıkış noktasını bu şekilde oluşturmasıdır. Otonomist kuramın eleştiri getirdiği nokta, Marx’ın ekonomi-politik çerçevede okunması, Marksizmin temel kategori ve kavramlarının (örneğin değer, artı-değer, fiyat vb.) soyut ilişkileri gösteren biçimde yorumlaması ve analiz edilmesidir. Otonomistler, Marksizmin teori ve pratiğinin, sermaye sınıfının davranış biçimlerini şekillendiren “hareket yasaları” içine sıkıştırılmayacağını ifade ederler.

Cleaver, *Kapital’i Politik Olarak Okumak* isimli çalışmasında Marx’ın *Kapital*’indeki değer analizinin çeşitli Marksist gelenekler tarafından nasıl okunduğuna ilişkin yaklaşımlar üzerinde dururken, ekonomi-politik, felsefi ve politik olarak okuyanlar

olmak üzere üç okuma biçimi tespit eder. Marx okumalarına ilişkin ekonomi-politik ve felsefi bir yaklaşım, ideolojik yönden sermayenin bakış açısıyla, Ortodoks bir okuma şeklinde yorumlanır. *Kapital*'i politik okumak ise, Marx'ın değer analizini işçi sınıfının bakış açısıyla yorumlamak ve analiz etmek demektir. (Cleaver, 2008:32). Bu bağlamda Otonomistlerin bakış açısıyla Marx okumalarının ekonomi-politik çerçevede yapılması, ideolojik olarak Marksizmi ekonomi gibi dar bir alanla sınırlandıran ve değer teorisini mistikleştiren bir etkiye sahip iken, politik okumanın ideolojik ve stratejik yönden sağladığı etki, gizemleştirilen 'hareket yasasının' gizeminden arındırılması ve işçi sınıfının hareketliliği bakımından analiz edilmesidir. Bu çerçevede Marksizmin "bilimsel" olma niteliğinden hareketle mücadele ve mücadelenin nesnel koşullarının ayrı değerlendirildiği Ortodoks Marksist kuramdaki düalist ayrım Otonomistlerde tersine çevrilen bir ilişkidir.

Otonomist Marksist kuramcılar, özne ve nesne, sınıf mücadelesi ve sermayenin hareket süreçlerine dayanan ikili ayrımı sorgularlar. Böylece, Marksist kuramın temel kategori ve kavramları analiz edilirken öznellik kurama ve çoğu kez pratiğe dâhil edilir. Öznelliğe yapılan bu vurguyla, işçi sınıfı mücadelesinin kapitalist gelişimin nesnel yasaları tarafından belirlendiği "nesnelci" alanın dışına çıkarak, tersine bir formülasyonla, işçi sınıfının ya da özneliğin bizatihi kapitalist gelişim yasalarının belirleyicisi haline geldiği bir pozisyon elde edilir. Marksizm böylelikle, sermayenin gelişim kuramı olarak değil, sınıf mücadelesinin bir kuramı olarak anlaşılır. Hareket noktasını mücadeleden başlatmak, işçi sınıfını kuramın merkezine yerleştirmek, dahası sermayeyi de toplumsal bir ilişki biçimi olarak görmek demektir. Bu bağlamda kapitalist gelişim işçi sınıfının otonom gelişen mücadelelerinden hareketle çözümlenir. Mario Tronti'nin sözünü ettiğimiz ters formülasyon, "Lenin İngiltere'de" başlıklı makalesinde bunu şu sözleriyle ifade eder:

"Biz de kapitalist gelişimi birinci ve işçileri ikinci sıraya koyan bir anlayışla çalıştık. Bu yanlıştır. İşte şimdi problemi baş aşağı döndürmeli, kutupları tersine çevirmeli ve tekrardan başlamalıyız: başlangıç ise işçi sınıfının mücadelesidir" (Tronti, 1979; akt. Holloway, 2017: 44).

Emek sermaye ilişkisinin böyle kurulmasının siyasal ve kurumsal sonuçları bulunmaktadır. Bunlardan ilki emeğe biçilen bağımlı rolün özgürleştirilmesi ve emeğin

sermayeyi krize sokma kapasitesinin açığa çıkarılmasıdır. Bir diğeri ise emeğin kendi özneliği içinde toplumsal yapıyı yeniden geliştirmeye yönelik vurgudur. Otonomist analizde emek ve sermaye arasındaki karşıtlık ilişkisi doğal bir ilişki olarak görülmez. Sermaye emeğin değer üretmesi sayesinde özerkleşir; dolayısıyla tek başına özgül bir güç, bir özne değildir. Bir diğeri ifadeyle, sermaye varlığını emeğin kurucu dinamiğine bağlı olarak sürdüren, “toplumsal üretim ilişkilerinin özgül bir örgütlenme” (Bonefeld, 2014: 56) biçimi olarak kavranır. Dolayısıyla emek ve sermaye ilişkisi birbirini dışlamayan bir ilişkidir. Bunun politik olarak ima ettiği anlam, emeğin sermaye karşısında fakat sermayenin içinde var olması durumudur (Holloway, 2017: 46). Emek sermayenin bünyesinde varlık göstermeye devam ederken sermayenin tahakküm mekanizmalarını krize sokar. Bir diğeri ifadeyle, “sermaye, emek gücü işçi sınıfına her dönüştüğünde krize girer” (Negri, 2005: 263). Burada kastedilen anlam, sermayenin mantıksal işleyişinin işçi sınıfının gücü ile orantılı olarak tepkiyi meydana getirdiğidir. Emek gücü hareketliliğinin devrimci krize neden olduğu her tarihsel dönemde sermaye kriz ilişkisine girer ve kendini yeniden yapılandırır. Bu noktada sermayenin krize karşı tepkisi, emek gücünün politik bileşiminin ve sınıf bileşiminin etkisini azaltmaya ya da değiştirmeye çalışmak olur.

Otonomist Marksizm, 1960’ların sonundan itibaren başlayan ve sermayenin dönüşüm sürecine işaret eden krizi, proletaryanın siyasal bileşimi açısından yorumlar. Eşdeyişle sermaye hareketi üzerinde dönüştürücü rol oynayan ana unsur, emek ve emeğin sermayeyi krize sokma kapasitesidir. Bu bakımdan krizin kaynağının Marx’ın kastettiği sermayenin kar oranlarının düşme eğiliminde değil, emeğin öznel koşullarında, emek mücadelesinin seyrinde arandığı söylenebilir (Clarke, 2009: 80-88). Dolayısıyla krizin 1960’lı yıllarda Üçüncü Dünya ülkelerinde baş gösteren bağımsızlık mücadeleleri ve kitlesel işçi mücadelelerinin sermaye üzerinde yarattığı baskının oluşturmuş olduğu bir tepki sonucunda meydana geldiği düşünülmüştür.

1970’lerin başında küresel ekonomi bir dönüşüm süreci içine girmiştir. Bu dönüşümün iki önemli boyutu, Nixon döneminde ABD dolarının altın standardından ayrılmasıyla (1971) küresel ekonomide bir deregülasyon hareketinin baş göstermesi ve ilk petrol krizinin meydana gelmesidir (1973). Bu yıllar küresel ekonomik krize neden

olan ekonomik durgunluk yılları olarak adlandırılmasına ek olarak Refah devletinin kriz dönemleri ve Taylorizmin sonu olarak görülür. <sup>1</sup>

Otonomistlere göre, emeğin örgütlenme mekânı fabrikalardan çıkarak maddi olmayan toplumsal alanlara kaydırılmıştır (Negri, 2020: 58). Emeğin mekânsal olarak merkezleştirilmesi beraberinde sanayide çalışan endüstriyel işçi figürünün hâkimiyetine de son vermiştir. Otonomistler Fordizmden post-Fordizme geçiş dönemi olarak da tanımlanan bu süreci yeni öznellik biçimlerinin de yaratılması olarak yorumlar. Bu sürecin başta gelen unsurlarından biri “toplumsal işçi” figürünün ortaya çıkmasıdır. 1968 sonrası dönemde emeğin niteliğindeki bu dönüşüm emeğin doğası açısından soyut, maddi olmayan, bilişsel entelektüel ve serbest niteliklidir (Negri, 2017: 146).

Fordizmden post-Fordizme geçişle birlikte, endüstriyel üretimin gerektirdiği düzenli çalışma zamanı, sabit ve uzun süreli istihdam yerini güvencesiz çalışma biçimlerine bırakmıştır. Sermaye emek üzerinde kontrolü sağlamak ve emek mücadelelerinin biriktirmiş olduğu etkiyi kırmak için bir dizi önlem almıştır: Merkezleştirilen (fabrika dışına yayılan) üretim mekânındaki kapitalist sömürü toplumsal alana sirayet etmiş ve toplumsal çalışma alanlarının ürettiği ürünler sermayenin faydasına tabi kılınmıştır. Post-modern ekonomi olarak da kavramsallaştırılan bu geçişin temel ayırt edici yönü, toplumsal üretimin enformatikleşmesiyle beraber klasik meta üretimine dayanan anlayışın terkedilmesi olarak görülebilir. Bu yeni üretim biçiminin adı, ilerleyen bölümlerde detaylı şekilde ifade edileceği gibi, maddi olmayan emektir. Maddi üretimin çıktıları, sosyal yaşamda kullanılabilecek araçları yaratırken (örneğin telefon, kıyafet, otomobil), maddi olmayan emeğin ürettiği ürünlerin fikirler, kodlar, imgeler, iletişim, işbirliği ve duygusal ilişkiler olması nedeniyle “toplumsal yaşamın kendisini yaratır” (Negri, 2020: 164). Bu anlamda üretim süreci, işbirliğine dayalı, toplumsal bir içerik kazanmıştır. Dolayısıyla üretim süreçlerinde birbirinden yalıtık halde bulunan bireylerin üretime katılımı düşüncesi terkedilmiş, değer üretiminin toplumsal uzamı sınıfın örgütlenme ve öznellik üretim mekânı olan fabrikanın ötesinde, toplumsal

---

<sup>1</sup> Taylorizm, Frederick William Taylor’ın (1856-1915) çalışmalarından hareketle, iş organizasyonunun bilimsel bir bakışla yeniden gözden geçirilmesine dayanan çalışma davranışı teorisi olarak nitelendirilmektedir (Marshall, 1999: 70). Kısaca Taylorizm, niteliksiz işgücü istihdamına, “eşit işe eşit ücret” in bilimsel olarak tespitine, iş organizasyonuna ve yönetimine dair bütün konuların bilimsel olarak belirlenmesine ve işçilere öğretilmesine, çalışanların işin başından sonuna kadar denetim altına alınmasına dayanan bir iş yönetimi anlayışıdır.

işbirliğine dayanan ağlarda gerçekleşir hale gelmiştir. Nihayetinde toplumsal olan iktisadi olandan bağımsız bir niteliğe sahip değildir. Bu süreç, Mario Tronti'nin Otonomist kurama kazandırdığı “toplumsal fabrika” kavramsallaştırması ile açıklanır (Özcan, 2015: 3). Toplumsal fabrika teziyle, emeğin üreten ve yeniden üreten bütün katmanlarının toplumsallaştığı gerçek boyunduruk sürecinde, sömürünün içerdiği kavramların toplumsal alan içine yerleştirildiği ifade edilmektedir. Tronti, 1962’de toplumsal fabrika tezine dair şöyle yazar:

“Kapitalist gelişme ne kadar ilerlerse, yani görece artı-değer üretimini her yere ne kadar nüfuz ederse, üretim-dağıtım- mübadele- tüketim devresi de kaçınılmaz biçimde o kadar gelişir; yani kapitalist üretim ve burjuva toplumu arasındaki, fabrika ve toplum arasındaki, toplum ve devlet arasındaki ilişkiler [bu şekilde] giderek organikleşir. Kapitalist gelişimin en üst düzeyinde, toplumsal ilişkiler üretim ilişkilerinin uğrakları haline gelir ve toplumun tümü, fabrikanın bir işlevi olarak yaşar ve fabrika, tekeli egemenliğini bütün topluma yayar” (Tronti, 1992: 137; akt.Thoburn,2009: 146).

Tronti'nin toplumsal fabrika tezi, daha sonra 1970’li yıllarda Alquati tarafından geliştirilerek “toplumsal işçi” kavramını ortaya çıkarmıştır. Bu kavram ilkin Alquati tarafından türetilmesine karşın daha çok Negri ile ilişkilendirilmiştir (Thoburn, 2009: 149). Negri'nin toplumsal işçi figürü temellerini Marx'ın *Grundrisse* yapıtında yer alan, “Makineler Üzerine Fragman” bölümünden alır. “Fragman” ın ortaya koyduğu genel argüman, Otonomist Marksizm’in tanımlamaya ve analiz etmeye çalıştığı post-Fordist üretim biçimi açısından son derece önemlidir. Çünkü Marx, “Fragman” da kullandığı, “*genel zeka*”, “*toplumsal beyin*” vb. terimlerle kapitalist üretim için yararlı, üretken emekten çok daha farklı bir emek biçimini analiz eder. Otonomistlere göre yeni emek biçimi, *bilgi*, *iletişim* ve *duygulanımsal ilişkiler* temellidir. Başka bir ifadeyle, kapitalist süreçlerle birlikte giderek toplumsal bir konuma çekilen işin niteliği iletişimsel ve gayrimaddi hale gelmiştir. Negri'nin toplumsal işçi argümanının dayanak noktası da işin içeriğinin gayrimaddi form kazanmasıdır. Bu açıdan Marx'ın “Fragmanlar” ını kapitalist süreçlerle birlikte değişen emek türleri ve çalışma koşulları üzerinden okuyan Otonomistlerin sınıf kavramına da farklı bir yorum getirdiği belirtilmelidir. Sınıf mücadelesinin dinamikleri, toplumsal antagonizma içerisinde yalnızca ücretli emek

gücünün politik figürü olarak fabrika işçilerini varsaymaz, ücrete tabi olmayan kadınların ev içi emeğini, öğrencileri, yoksulları, güvencesiz işlerde çalışanları vb. kapsayan çok geniş bir alana yayılır. Bu bakımdan Otonomist Marksizm, emeğin ücretli emek ve değer olarak reddine, diğer bir deyişle “işin reddine” odaklanır. Buradan hareketle, siyasal örgütlenme tarzının toplumsal bileşimin yeniden tanımlanmasıyla değişikliğe tabi tutulduğu belirtilmelidir. Otonomist Marksizmin genel kavram ve kategorilerine dair bu temel bilgilerin ardından, şimdi bu çalışmanın esas konusunu oluşturan Otonomist Marksist kuramdaki öznellik düşüncesinin gelişimini daha iyi kavranabilmesi adına, Marx’ın öznelliğe dair görüşleri incelenecektir.

## 1.2. Marx’ın Öznellik ve Yabancılaşma Üzerine Düşünceleri

Özne kavramı, Marx’ın düşüncesinin temel boyutlarından birini oluşturmaktadır. Özne, genel itibariyle özne\nesne ikiliği olarak anlaşıldığından dolayı öncelikle özne ve nesnenin ne anlam ifade ettiği ve aralarındaki ilişkinin ne tür bir ilişki olduğu açıklığa kavuşturulmalıdır. Özne-nesne ilişkisindeki ayrımın tesadüfi değil, zamana bağlı olduğunun ifade edilmesi ise ikiliğe yol açan olayın tarihsel bir süreçte meydana geldiği, yani ortaya çıkma anının tarihin belirli bir anına dayandığını göstermektedir (Demircan, 2013: 70). Bu bölümde Marx’ın düşüncesindeki öznellik ögesinin ortaya çıkışını kavrayabilmek için erken dönem eserlerinden *1844 Elyazmaları*’na odaklanılacaktır. Ardından Marx’taki özne fikrinin gelişim seyrini kavramak amacıyla Marx’ın *Grundrisse* ve *Kapital* eserlerindeki öznelliğin kullanımı ele alınacaktır.

Genç Marx’a göre özne ve nesne arasındaki diyalog, öznenin faaliyetiyle,- yani emek ile- kurulur. Özne, kendi türsel faaliyeti- emeği- ile nesneye biçim verdikçe kendisi de başkalaşır, biçimlenir. İlk olarak öznenin karşıladığı anlama bakılırsa bu, insandır. Söz konusu insan olan özne, nesne ile kurduğu pratik ilişki temelinde anlaşılır. Öyleyse, söz konusu pratik nasıl ortaya çıkmaktadır? Marx için insan, doğanın bir parçası halinde yaşar; yaşama etkinliğini devam ettirebilmek için doğanın ürünlerine ihtiyaç duyar ve bu ürünleri kendi gereksinimlerine yanıt verebilecek hale getirecek biçimde üretir (Demircan, 2013: 72). Üretilen şey, nesnedir ve insanın (öznenin) kendi deneyiminin bir parçasıdır. İnsanın bir nesne üretmesi basit bir üretim etkinliği değildir, üretilen nesne ile insan kendi türsel varlığını üretir; eşdeyişle özne, basitçe bir nesne üretmekten öte kendi varlığını da üretir. Bu üretim içinde bir çelişkiyi barındırır. İnsan ile ürünü arasındaki



ilişkide ortaya çıkan çelişki durumunu genç Marx, “yabancılaşma” mefhumu ile ifade eder. Yabancılaşmada öznenin (insanın) nesnesi ona yabancı bir varlık halini alır, *insanın özü* kendi yaşam etkinliğini gerçekleştirirken yabancı bir varlığa dönüşür, bu varlık insanı kendi nesnesi haline getirir (Ranciere, 2017: 99).

Genç Marx’ın 1840’ların sonlarında geliştirdiği *yabancılaşma mefhumu* ile ifade etmek istediği, insan etkinliğinin nasıl kendisi için yabancı, düşman bir güç olarak deneyimlenebileceği ve bunun pratik ilişkiler içinde kendini ne şekilde gösterebileceğidir (Swain, 2013:3). Emek üzerindeki kontrolün yitirilmesi ile ortaya çıkan yabancılaşma Marx tarafından şu şekilde ifade edilir:

“İşçi ne kadar çok servet üretse, üretiminin gücü ve kapsamı ne kadar artsa, kendisi de o kadar yoksullaşır. Ne kadar çok meta yaratırsa kendisi de bir meta olarak o kadar ucuzlar. Şeyler dünyanın *artan değeriyle* doğrudan doğruya orantılı olarak insanlar dünyası *değersizleşir*. Emek yalnızca meta üretmez; kendini ve bir *meta* olarak işçiyi de üretir- ve bunu meta ürettiği oranda gerçekleştirir. Bu olgu göstermektedir ki emeğin ürettiği nesne-emeğin ürünü- emeğin karşısına yabancı bir şey, kendini üretenden bağımsız bir güç olarak dikilir. Emeğin ürünü, bir nesneye aktarılmış, maddeleşmiş emektir. Emeğin nesnelleştirilmesidir” (Marx, 2016a: 75).

Marx’ın bu kısımda dikkat çektiği olgu, kapitalist üretim ilişkilerinin işçinin çalışma koşulları üzerindeki nihai etkileridir. Kapitalist üretim ilişkileri içinde işçi yarattığı emek ürünüyle yoksunlaşmasına ek olarak işçinin üretici etkinliği, işçinin kendi benliğine ve yarattığı ürüne yabancılaşmasını getirir. İşçi burada sınıf mücadelesi perspektifiyle değil, üretici vasfıyla öne çıkar. İşçinin çalışma sürecinde ortaya koyduğu ürün, işçinin yaratıcı faaliyeti sonucunda ortaya çıkmış olmasına karşın, “üretim kendisi de hareket halinde soyulma, etkinliğin soyulması, soyulma etkinliğidir” (Marx, 2016a: 78). Bu bakımdan işçinin yaratıcı etkinliğinin serbest ve istekli bir biçimde değil, patronun zorlayıcılığı ile yönlendirilmiş olduğu ifade edilmek istenmektedir.

Marx’a göre yabancılaşmanın en temel göstergesi, üretim araçları üzerinde denetimi olmayan işçinin, üretim faaliyetine katılırken emeğinin meta biçimine dönüşmesidir. Emek gücünü kapitalistlere satan işçi, bu süreçte ne kadar çok çaba ve enerji harcarsa da ortaya koyduğu meta ile kendisini de bir meta haline getirmekten

kurtulamayacaktır. Dolayısıyla kapitalist üretim sürecinde emeğinin ürettiği değer ile bir o kadar yoksullaşacaktır. Buradaki iktisadi olgu, işçinin servet ürettiği kadar yoksullaşmasıdır: “Yoksullaşma, genel ve insani biçimi yabancılaşma olan süreci açığa vurur” (Ranciere, 2017: 107). Bu sürecin bir diğer yansıması ise işçinin üretimi üzerindeki denetimiyle olan ilişkisini yitirmesidir: “Emek güçlerini satanlar, kelimenin tam anlamıyla onu [kendilerinden] yabancılaştıranlar, onun üzerindeki bütün denetimlerini kaybederler” (Swain, 2013: 32). Sonuç olarak işçi açısından kendine ait olmayan etkinliğin sunumuna yol açan kapitalist üretim pratiği, işçinin kendi işi üzerindeki hâkimiyetine el koyarak, işleri üzerindeki karar alma süreçlerine de müdahale eder. Emek ürününün başka birinin hizmetinde, boyunduruğunda olduğu kapitalist üretim sisteminde, çalışma saatlerinin düzenlenmesi, üretim alanının belirlenmesi de böylelikle emek üzerinde egemenlik kuran kapitalistin tasarrufundadır.

Nihayetinde erken dönem çalışmalarında Marx, insan gerçekliğini yadsıyan, etkinliğine el koyan, fiziksel ve zihinsel enerjisini köleleştiren ve sömüren olguyu “yabancılaşma” olarak tarif etmiştir (Berardi, 2012: 32). Genel hatlarıyla ifade ettiğimiz yabancılaşma tezinde, öznenin (insanın ya da işçinin) yabancı, dışsal bir varlığa dönüşen özünden söz edilir. Bu süreçte varlık öze yabancılaşmış, özden soyunmuş, adeta bir nesne haline almıştır. Özün dışına çıkma, ondan bağımsız, ayrı bir varlık haline gelme durumu yabancılaşmadır.

Emeğin yabancılaşması olayının görünümünün incelendiği 1844 *Elyazmaları*'nda, bahsini ettiğimiz kapitalist üretim ilişkileri tarafından *insani özün* nesneleştirilmesine yapılan bu vurgu nedeniyle eser hümanist, Hegelci diyalektikle birlikte değerlendirilmiştir. Bunun nedeni Marx'ın, gençlik dönemi eserlerinde Hegelci diyalektiğin bir eleştirisi olarak sunmuş olmasına karşın, Hegel'in terminolojisini kullanmaya devam etmesidir. Hegel'in felsefesinde kurucu bir kavram olan mutlak tin, ya da özne, edimsel etkinliğiyle, özbilincin hareketi ile yabancılaşır. Hegel'e göre tin-özne kendi deneyimi sırasında kendisine karşı yabancılaşmakta, nesneleşmektedir (Osmanoğlu,2016:69-70). Özne ya da tin nesneleşme sürecinde kurucu bir form alır. Buradaki nesne, kurucu süreçte *kurulanı* yani *tarihi* ifade eder. Aşkın niteliklere sahip özne, “tarihin içkinliğinde devinmektedir” (Baysoy, 2006: 48). Bu içkinlik ise çelişkiyi yani yabancılaşmayı meydana getirmektedir. Hem Marx hem de Hegel için özne, kendi edimleri sonucu kendine yabancılaşmaktadır, yani öznenin ürettiği nesne ile kendisinin

de nesneleşmesi durumu ortaktır; ancak Marx, yabancılaşma sorununu ele alırken Hegel gibi insanın kendi bilincine varması biçimiyle değil üretici öznenin yani işçinin yabancılaşması ya da özünden kopuşu biçiminde ele alır. Bu bakımdan Marx'ın özne kavrayışının Hegelci tarzdaki aşkın niteliklere sahip öznenen çok daha farklı olduğu söylenebilir. Özellikle daha sonra ele alınacak olan Marx'ın *Kapital*'inde daha açık bir şekilde görüleceği üzere, Marx'ta özne, kendisini çevreleyen maddi koşullar tarafından *kurulan* öznedir (Baysoy, 2006: 48). Bu bakımdan Marx, Hegel'i maddeci bir tarzda ters çevirip yeniden ortaya koymuştur. Marx, *Kapital*'in I. Cildinin önsözünde bunu şu ifadeleriyle açıklar:

“Benim diyalektik yöntemim, temelinde Hegelci diyalektik yöntemden yalnızca farklı değil, onun doğrudan karşıtıdır. Hegel için, idea adı altında bağımsız bir özneye bile dönüştürdüğü düşünme süreci, bu sürecin sadece dış görünüşünü oluşturan gerçekliğin demiürgosudur. Bendeysen, tam tersine, düşünsel olan (*das Ideelle*), maddi olanın insan kafasına yerleştirilmiş ve tercüme edilmiş biçiminden başka bir şey değildir” (Marx, 2015: 28).

Fransız düşünür Louis Althusser, Marx'ın çalışmalarını gençlik (1840-1845) ve olgunluk (1857 sonrası) dönemlerine ayırarak Marx'ın felsefi ve politik düşüncesindeki gelişimi incelerken genç Marx'ın Hegel'le ilişkisi sorununu ele alır. Althusser'e göre, “Genç Marx, *asla Hegelci değildi*, önce Kantçı-Fichte'ci, sonra Feuerbachçı'ydı” (2002: 46). Dahası Marx'ın Hegel eleştirisi, olgunluk dönemi (1845 ve sonrası) eserlerinden daha önce- Hegel'in Devlet Felsefesi'nin Eleştirisi'nde, Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi'nde (1843 Elyazmaları) ve 1844 Elyazmaları'nda- sistematik şekilde bulunmaktadır. Bununla birlikte, Marx'ın gençlik dönemi çalışmalarındaki Hegel eleştirisi, Feuerbach'ın Hegel eleştirisinin yeniden gözden geçirilmiş, yorumlanmış ve geliştirilmiş halini içermektedir (Althusser, 2002: 48-49).

Althusser'e göre, Marx'ın 1845 öncesi yapıtlarında ideolojik olarak hümanist bir eğilim mevcuttur. Marx 1845'te epistemolojik bir kopuş ile birlikte hümanizmden ayrılmıştır. Althusser, Marx'ın hümanist dönemini iki evreye ayırır. Althusser, Marx'ın ilk evrede insani öz nosyonunu, Hegelci düşünceden daha çok Kant ve Fichte'nin düşüncesi ile ilişkili olan rasyonalist- liberal bir hümanist çerçevede açıkladığını öne sürer. Bu bağlamda genç Marx'ın teorik temelde kullandığı insani öz nosyonu, onun tarih teorisinin ana bileşenlerinden birini oluşturmaktadır. Dolayısıyla tarih, insani özün

temellerini oluşturan özgürlük ve akıl gibi kavramlarla açıklanmıştır. İkinci evrede (1842-1845) ise Marx'ın hümanizmini etkileyen düşünür Feuerbach ve onun *toplulukçu hümanizm* düşüncesidir (Althusser, 2002: 275). Richard Gunn'a göre ise, Althusser'in Marx'ı hümanist evrelere ayırma mantığı hatalıdır; çünkü Marx 1845'teki "epistemolojik kopuş" itibariyle hümanist çizgiden ayrılmamıştır. Doğrusal olarak devamlılık içinde olan şey; Marx'ın ekonomi politik üzerine eleştirisidir ve 1844'ten itibaren başlayarak 1857'ye, *Grundrisse&Ekonomi Politiğin Eleştirisi İçin Ön Çalışması*'na değin sürer. Daha da dikkat çekici olan nokta ise Marx'ın sınıf perspektifli yazılarının başından sonuna kadar devamlılığını sürdürmesidir (Gunn, 2017: 94-96).

Jacques Ranciere de benzer şekilde genç Marx'ın *Elyazmaları*'ndaki politik iktisadın kavramları (emek, yabancılaşmış emek, ücret vb.) üzerine değerlendirmelerde bulunurken özne-nesne ikiliğinin birbirine nasıl bağlandığına işaret ettiği noktada, eserin felsefi arka planının Feuerbach ve Hegel'den izler taşıdığına değinir. İşçinin üretmiş olduğu nesne onun kendi özü ile birleşerek nesneleşmiştir. Bu bakımdan ortaya çıkan ürün, ya da nesne, Feuerbach'ın *Hristiyanlığın Özü*'nde ifade ettiği nesne kavramını düşündürür (Ranciere, 2017: 108). Burada Feuerbachçı nesne, insanla bütünleşik şekilde verilir, ondan ayrılmayan bir yapıdadır: "*Nesne olmaksızın insan bir hiçtir (...)* Bir öznenin *tözsel, zorunlu* şekilde ilgilendiği nesne bu öznenin *kendi* ama *nesnel* özünden başka bir şey değildir" (Feuerbach, 2008: 38). Bu bağlamda Feuerbach'ın özne-nesne ilişkisinin bağlamının Marx'ta üretim alanına yerleştirildiği ve işçinin ürünü olan nesnenin kendi özünün nesneleştirilmiş hali olduğu belirtilebilir.

Özne-nesne ikiliğindeki bu kavramsal kavrayışın izini sürmeye devam ettiğimizde, genç Marx'ın öznenin kendi nesnesi içinde varlık yitimi ve kendine yabancılaşma sorununu özel mülkiyet ilişkilerinin bir sonucu olarak belirlediğini görürüz. Yabancılaşmanın tarihsel kökeninin sorgulandığı kısımda Marx, özel mülkiyetin başlangıç noktasının tesadüfi şekilde değil, insan varoluşunun temeline içkin, toplumsal gelişimle yani tarihi zorunluluk içinde meydana geldiği üzerinde durur. Ayrıca Marx, insan deneyimi neticesinde meydana gelen yabancılaşmanın bilinçdışı faaliyetle ortaya çıkmış olduğunu ve bunun dışına çıkılmasının, aşılmasının insanın bilinçli toplu etkinliği ile değiştirilebileceğini de belirtir (Mandel & Novack, 1975: 11). Dolayısıyla Marx insani öze, insan gerçekliğine yeniden erişebilme çabasını özel mülkiyetin aşılmasına bağlayacaktır ki, bu da komünizmdir. Bu bağlamda genç Marx için komünizm, kapitalist

üretim ilişkilerinin böldüğü özne(insan) ile özü arasındaki ilişkiyi yeniden onaracak, insani varoluşu yeniden tesis edecek devrimci bir süreç olarak düşünülmüştür. Bir diğer ifadeyle komünizm, öznenin kendi nesnesi içinde erimekten kurtularak, yeni bir insani öze kavuşması olarak tarif edilmiştir.

“Özel mülkiyetin, ya da insanın kendine yabancılaşmasının olumlu şekilde aşılması ve dolasıyla insani öze insan tarafından ve insan için gerçekten sahip olunması olarak komünizm; böylece toplumsal (yani insani) bir varlık olarak insanın kendisine tam dönüşü olan komünizm – daha önceki gelişmelerin bütün servetiyle gerçekleştirilen, bilinçli bir dönüş. Bu komünizm, tam gelişmiş doğalcılık (natüralizm) olarak hümanizmle eşittir; insanla doğa ve insanla insan arasındaki çatışmanın gerçek çözümüdür – varoluşla öz, nesneleşme ve kendini pekiştirme, özgürlük ile zorunluluk, birey ile tür arasındaki kavganın gerçek çözümüdür” (Marx, 2016a: 111).

Genç Marx'ın tarif ettiği şekliyle komünizm, bu manada genel geçer bir insan öznesine indirgenmesi itibariyle, Hegelci diyalektik ile kavramsal yönden devamlılık içerdiği düşünülmüştür (Berardi, 2012: 34). Bu bağlamda Marx, komünizmi varoluşla öz arasındaki karşıtlığı nihayete erdirecek olgu olarak düşündüğü için Hegelci idealizm ile uyum içinde olmakla eleştirilmiştir. Böylesi bir eleştiri Marx'ı kendi tarihsel döneminin ilişkileri içinde düşünmemek gibi bir hataya neden olmaktadır ki, bunun önemli politik sonuçları vardır. Bu, haliyle Marx'ın, tarihselliğinden ve toplumsallığından sıyrılmış, soyut-aşkın insan öznesi üzerine yoğunlaşmış olduğu gibi bir yanılgıyı doğurur. Oysa Marx, maddeci tarih anlayışıyla, Elyazmaları'nda ahlaki bağlamda da olsa ekonomi politiğin eleştirisini yapmıştır. Ayrıca Marx, “soyut insan özü” nosyonuna karşı eleştirisini *Alman İdeolojisi* isimli eserinin “Feuerbach Üzerine Tezler” kısmında ortaya koyar ve *toplumsal ilişkilerin bileşiminden* ortaya çıkan insan özü fikrini savunur: “Ama insan özü, tek tek her bireyin doğasında bulunan bir soyutlama değildir. Bu öz aslında, toplumsal ilişkiler bütünüdür” (Marx, 2010: 23). Burada dikkate değer nokta, Marx'ın öz ile insanların birbirleriyle kurdukları “ortak” ve etkin ilişki biçimlerini kast ediyor olmasıdır (Balibar, 1996:43).

Marx'ı içinde bulunduğu tarihsel dönemin koşulları ve döneminin çelişkileri üzerinden inceleyerek Marx'ın özne düşüncesindeki gelişimin izini sürmeye devam ettiğimizde, karşımıza çıkan en önemli olgulardan biri, Avrupa'da 1848 devrimleri olarak bilinen işçi sınıfı mücadeleleridir. Bilindiği üzere 1848 devrimleri ve yenilgisi, Marx'ın politik düşüncesini etkileyen önemli bir olaydır. Tarihsel olarak 1848'e gelene kadar işçi sınıfı, politik bir özne olarak oluşumunu nihayete erdirmiş ve devinimine başlamıştı. 1848 ile birlikteyse işçi sınıfının devinimi daha da şiddetlenmiştir (Akdağ, 2021: 136). Dolayısıyla bu dönemde işçi sınıfının, sınıf mücadelesine yönelik büyük bir ilgi ve umut beslenmekteydi. Marx ve Engels de aynı yıl içerisinde kaleme aldıkları *Komünist Manifesto*'da, özne olarak son derece açık bir şekilde ortaya koydukları işçi sınıfının(proletaryanın) kendi tarihsel kurtuluşunu, daha doğar doğmaz mücadele halinde olduğu *burjuvaziye* karşı olan zaferiyle elde edeceğini vurgularlar. *Komünist Manifesto*'nun ilk giriş cümlesinde vurgulandığı gibi: “Bugüne kadarki bütün toplumların tarihi sınıf mücadeleleri tarihidir” (Engels ve Marx, 2018: 22). Bu bağlamda Marx'ın işçi sınıfının politik mücadelesinin 1848 devrimlerinde başarıya erişeceğine ve dünyada proleter iktidarın kurulacağına dair inancının tam olduğu belirtilebilir (Akdağ, 2021: 135); ancak devrimin yenilgiye uğraması ve proleter devrimin nihayete ermemesi Marx'ı daha önceki yapıtlarında irdelediği ekonomi politik üzerine görüşlerini geliştirmeye itmiştir. Bu nedenle 1848 devrimi yenilgisinin ardından Marx, maddi yapısal koşullar, üretici güçler ve üretim biçimleri arasındaki diyalektik ilişkiye dair fikirlerini genişletme fırsatını bulmuştur. Marx, 1850'de yayımlanan *Fransa'da Sınıf Savaşmaları* yapıtında devrimin nesnel yasasına vurgu yapar:

“Burjuva toplumunun üretici güçlerinin, burjuva ilişkileri içinde mümkün olan en bereketli şekilde gelişmesini sağlayan bu genel gönenç döneminde, gerçek bir devrim söz konusu olamaz. Bu tür bir devrim, yalnızca, *iki etkenin, yani modern üretici güçlerle burjuva üretim biçimlerinin birbirleriyle çelişkiye düştükleri dönemde olanaklıdır*” (2016b: 175).

Marx'ın burada üzerine durduğu nokta, öznenin tarihte kurucu değil, nesnel koşullar tarafından biçimlenebilen bir konumda olduğudur. Bir diğer ifadeyle öznenin, tarihin bilimsel yasasının olanak tanıdığı ölçüde gelişebileceğinin altı çizilir. Bununla beraber öznenin nesnel koşullar tarafından belirlenimi fikri, Marx'taki öznellik düşüncesinin erimesine yol açmamıştır. Bunu Marx'ın *Ekonomi Politğin Eleştirisine*

*Katki, Grundrisse Ekonomi Politiğin Eleştirisinin Temelleri ve Kapital* gibi temel yapıtlarında görürüz. Marx bu yapıtlarında öznel pratiklerin bilimsel süreçlerle olan ilişkisine- öznelliğin tarihselliği ve maddiliğine- dikkat çeker ve böylelikle işçi sınıfının devinimine dair ütopyik görüşleri dışarıda bırakır. Marx, geliştirdiği kapitalist toplum teorisinde, kapitalizmi, temelde iki sınıfsal öznenin -kapitalist özne ve işçi öznenin- karşı karşıya geldiği, tahakküm söz konusu olduğunda ise daima işçi öznenin mücadelesi ve direnişi ile karşılaştığı bir antagonist sınıf mücadelesi olarak görür. Dolayısıyla, Marx'ın kuramının temelinde özgürlük ve kurtuluş mücadelesi, kapitalist toplumun ötesine geçme düşüncesi vardır (Cleaver, 2017: 171). Bununla beraber öznelliğin inşa süreçlerinin sermayenin tarihsel gelişimi tarafından belirlendiği düşüncesinden yola çıkan kimi Marksist analizlerin sorunlu yanları vardır. Buradaki temel sorun, öznelliğin sermayenin boyunduruğu altına girmesini sermayenin doğal tarihinin ürünü gibi gösterilmesidir. Bunun sonucu olarak ise Marx'ın çizdiği devrimci öznelliğin kurtuluşu mücadelesinde özne, nesnelliğin boyunduruğu altında kaybolur. Oysaki Marx'ın felsefesinin temelinde yabancılaşmaya ve aşkını nitelikteki özneye karşı bir savaşım, toplumların tarihsel seyrini sömürüye karşı mücadele olarak yorumlayan bir anlayış vardır (Hardt ve Negri, 2003: 30). Marx, öznelliğin ortaya çıkışı ve gelişimini ve hatta öznelliğin kurtuluşu mücadelesini iktisadi zorunluluk yasasına hapsedmemiştir. Bu, Marx'ın kuramını öznelliğin nesnel koşullarının kuramı olarak değerlendirilmesine yol açan bir indirgemeye sonuçlanır. Negri'nin de belirttiği gibi bu indirgeme, "Marx'ı, kendi eleştirel öncüllerine ve zengin analizlerine rağmen, sermayenin tarihsel gelişimini doğrusal birikim eğilimlerine göre düşünmek zorunda bırakmış ve sonuç olarak da onu sınıf mücadelelerinin hareketlerini felaket ve yenilenme ışığı altında göstermekten alıkoymuştur" (2017: 131).

Buna ek olarak, Ortodoks Marksizm geleneğinde görülen ve Marksizmi bilimsel yönden okuma pratiğinde başvurulan nesnel analiz, Negri'nin de ifade ettiği gibi, öznel mücadeleyi geri planda bırakmıştır. Otonomistler için buradaki sorun, Marksizmin bilimsel niteliğinden çok, bu "bilimselliğin" çeşitli Marksist kuramlar tarafından ne şekilde anlaşıldığı ve yorumlandığıdır. Holloway'e göre de, Ortodoks Marksizm, Marksizmin "bilimselliği"nden yola çıkarak, öznel ve nesneliği düalist ayrıma dayandırmış ve öznelliğin hareket kabiliyetini kısıtlamıştır. Buradaki öznel mücadele, nesnellik ise mücadelenin bilimsel koşullarını ifade eder. Her ikisi de

Ortodoks Marksist gelenekte farklı biçimlerde karşımıza çıkar. Bu ikili ayırım sonucunda ise, Marx'ın özneliğin kurtuluşuna dair analizi, nesnelin ya da kapitalist gelişim yasalarının analizi biçiminde yorumlanmış olur. Bir başka açıdan ise, özne ve nesne, öznellik ve nesnellik, sermaye ve emek arasında düalist bir bağın kurulması, sınıf mücadelesine ikincil bir rol biçilmesiyle sonuçlanır (Holloway, 2017: 41-42). Özne ve nesne ikiliğine dayanan gelenek, Marx'ın eserlerinde kullandığı temel kavram ve kategorileri (fiyatların düşme eğilimi, kar, değer, artı değer vb.) belli bir perspektiften okur; örneğin *Kapital*'de Marx, ekonomi politiğin eleştirisini yapmasına karşın metinde kullanılan ekonomik kategoriler, doğal-bilimsel yasaları açığa çıkaran kategoriler olarak belirlenir. Oysa Bonefeld'in de belirttiği gibi, Marx'ın "politik ekonomi eleştirisi, doğal-tarihsel yasaları açığa çıkarmaz. Bu tür kavramsallaştırmaların eleştirisidir" (Bonefeld, 2014: 75). Bir başka deyişle, Marx'ın ekonomi politiği, ekonomi bilimindeki gizemi, sırrından arındırır, "şey" biçimini alan, özneleşen sermayenin toplumsallığını ortaya çıkarır.

Otonomist Marksistlere göre, öznel mücadelenin çıkış noktasını, düalist ikiliği aşmak oluşturur; çünkü düalist ayırım, sermaye sisteminin yapısal özelliklerinin *özne* halini almasına neden olur. Bu durumda ise öznenin varlığı sistemin talepleri ile biçimlenir. Bu bağlamda Otonomistler, sermayenin öznel bir güç şeklinde tanımlayan yaklaşımın, kapitalist gelişim yasalarının sınıf ilişkileri üzerinde öncelik sağladığını düşünmektedirler; çünkü böyle bir yaklaşım, sermayenin üretilen bir güç yerine, kendi kendini kuran bir güç şeklinde anlaşılmasına neden olmaktadır (Bonefeld, 2014: 82). Sonuç olarak sermaye bir "şey" olarak kavranamaz. Sermaye ve emek, özne ve nesne doğası gereği birbirine zıt iki ilişki biçimi değildir. Aksine sermaye, "belirli bir toplumsal yeniden üretim ilişkisinin adı ve bir toplumsal yeniden üretim tarzıdır" (Bonefeld, 2014: 83). Sermayenin bir "şey" olarak değil de bir "ilişki" biçiminde kavranması, "bireyin her türlü etkinliğine ve toplumun bütün gözeneklerine sızan ilişki bir iktidar kuruluşunun anahtarını sunar" (Baysoy, Özer, Çelik, Eroğlu, 2012: 144). Bu bakımdan Otonomist analiz; sermaye sisteminin, para, değer, artı değer vb. kavram ve kategorilerini politik bağlamında, meta biçimi aracılığıyla tahakküm işlevini yerine getiren toplumsal bir sistem olarak tanımlar (Cleaver, 2008: 117).

Özetle, Otonomist kuram, Marx'ın felsefesini sınıf mücadelesi ile özdeşleştirdiği için, sermaye bir özne olarak değil, işçi sınıfı mücadelesine karşı bir tepki olarak anlaşılır,



eşdeyişle kapitalist yeniden yapılanma süreci, bir özne olarak işçi sınıfının devinimine karşı bir tepki olarak kavranır (Holloway, 2017: 46). Negri'ye göre de, kapitalist gelişime işçi mücadelelerinin katkısı yadsınamaz, mücadele bu sürecin belirleyicidir. Bununla birlikte, işçi mücadeleleri, politik bilinciyle bu sürece müdahale ettiğinde, gelişim seyrini kırabilir (Negri, 2017: 148). İşte tam da bu sebeple, sermaye ve işçi sınıfı arasındaki ilişki, *içsel* bir ilişkidir, yani işçi sınıfı sermayeye pratik olarak “karşı” olmakla beraber onun “içinde” de varlık gösterir. Bu nedenle, emek sermayenin boyunduruğu altında olmakla birlikte, sermayeyi kırılğanlaştırıcı bir güç olarak görülür. Sermaye için zenginliğin esas kaynağı olan, emek ve emeğin ürettiği ürünler meta biçimi halini alması sermayenin emeğe dayattığı bir güç ilişkisi iken (Cleaver, 2008: 118), emeğin, sermayenin kendisine biçtiği rolden bağımsız, kendisini politik bir sınıf olarak kurarak mücadele etmesiyle, bu kez emek, sermayeyi Otonomist perspektifte, yeniden yapılandırmaya zorlaması ile karşı bir güç haline gelir. Buna örnek olarak işçi sınıfının meta biçimine yönelik mücadelesini gösterebiliriz. Sermaye her meta biçimini dayattığında, işçi sınıfı dayatmaya karşı ya direnişe ya da savunmaya geçer. Ek olarak, ilksel birikim döneminde işçi sınıfının bu dayatmalara karşı iş günü ve iş saatlerini sınırlandırmaya yönelik mücadelesi de örnek oluşturabilir. Bu anlamda kapitalist gelişmenin belli bir döneminden diğerine geçişini belirleyen şey, pratiğin kendisidir. Otonomist kurama göre bu, emeğin *kendini değerli kılması* ve yaratıcı niteliğinin açığa çıkmasıdır. Bu ise emeğin sermayenin diyalektik ilişkisinden zorunlu bir kopuşu ve kendi otonom gücünü kavramasını gerektirmektedir.

### **1.3. Biyopolitik Üretime Genel Bir Bakış**

Otonomistlere göre, ilksel birikim döneminde sermayenin emeği tahakküm altına alma yeri fabrikalardı ve sermaye, emeği ücretli emek biçiminde sınıflaştırarak fabrika alanlarında tahakküm altına almaktaydı (Baysoy, 2006: 57). Ancak günümüzde ekonomik üretim giderek toplumsal bir form kazanarak bütün yaşam alanlarını kuşatmıştır. Hardt ve Negri'nin ifadesiyle, günümüzde kapitalist üretim “biyopolitik” biçim almıştır (2021: 151). Bu biyopolitik dönüşüm, postmodernleşme süreçleri aracılığıyla kavranabilir.

#### **1.3.1. Postmodernizm Kavramına Genel Bir Bakış**

Postmodernizm kavramı, genellikle “modernizmle bir hesaplaşma” (Özmkas, 2019: 251) olarak tanımlanmaktadır. Bir başka ifadeye göre postmodernizm,

“modernlikten sonra neyin geldiğini bildirir” (Sarup, 2004: 185). Jean-François Lyotard *Postmodern Durum* isimli eserinde postmodernizmi en basit haliyle “üst- anlatılara karşı inançsızlık” (2013: 8) şeklinde ifade eder. Postmodern toplumda artık özgürlük anlatıları inanılabilirliğini yitirmiştir. Yirminci yüzyılın büyük insanlık suçlarında (kitle imha silahlarının yaratılması, Yahudi katliamı vb.) bilimlerin çoğunun suç ortaklığı yapmış olması nedeniyle “özgürlük ve doğruluk mitine” duyulan güven yitirilmiştir (Marshall, 1999: 593). Ayrıca Lyotard’a göre postmodernizm, kapitalist süreçlerle birlikte bilginin statüsündeki denge yitimini tanımlamak için kullanılmıştır (2013: 74). Postmodern düşünce bu anlamda, evrensel geçerliliğe sahip olan bilginin bir eleştirisi anlamında kullanılmıştır. David Harvey’e göre ise postmodernizm, modernite düşüncesinin “geçicilik, parçalanma, süreksizlik ve kargaşa” (1997: 60) gibi unsurlarını tamamıyla içine alır. Ancak onu aşmaya, karşısında durmaya ya da onun bünyesindeki evrensel, “sonsuz ve değişmez” (1997: 60) ilkelerini açıklamaya çalışmaz.

Hardt ve Negri kavramın günümüzdeki gibi sıklıkla pejoratif anlamıyla kullanmanın veya ifade ettiği anlamı tamamıyla reddetmenin ötesinde, kavramın ortaya koymuş olduğu etkilerin üzerinde dururlar: “Postmodernist ve postkolonyalist teoriler belli bir oranda dünya piyasasının yayılmasını ve egemenlik biçimindeki geçişi yansıtan ya da bu olguların izini süren önemli *sonuçlardır*” (Hardt ve Negri, 2018: 152). Hardt ve Negri’nin burada işaret ettikleri, yeni bir emperyal egemenliktir, yani “imparatorluk”tur. Bu ise, kendi ifadeleriyle bir *geçiş* işaretidir; söz konusu geçiş küresel dünya düzeninde hareketlenen ve yeni bir biçim alan birden fazla gücün varlığını açığa çıkaran bir perspektif sunar. Buna göre, postmodern düşünceler, küresel sermayenin gelmiş olduğu konumu ve buna koşut biçimde değişen politik durumu gözler önüne sermeye yardımcı olur. Ayrıca postmodern görüşler; Hardt ve Negri tarafından modern özne anlayışlarına ve modern temsil biçimlerine karşı çıkmanın anahtarını sundukları gerekçesiyle önemsenmektedir. Hardt ve Negri’nin *İmparatorluk*’taki ifadeleriyle: “Bu postmodern eleştirel duyarlılık bu açıdan son derece önemlidir, çünkü modern egemenliğin bütün gelişim seyri açısından bir kopuş önermesi (ya da kopuş belirtisi) olma özelliği taşır” (2018: 153).

Hardt ve Negri’ye göre, postmodern düşünce bir meydan okumadır; çünkü uluslararası Postmodern teorisyenler, modern egemenliğin aşkınlık ve temsil yapılarına ve modern egemenliğin değişmez sabit sınırlarını yapısökümüne uğratırlar (2018: 155).

Bununla birlikte postmodern söylem, farklılığa yaptığı vurguyla, modern egemenliğin çizdiği katı sınırları sorgulamaya açarak ezilenlerin, marjinalleştirilenlerin, yerlerinden edilenlerin seslerini birleştirir. Ne var ki Hardt ve Negri'ye göre postmodern düşünce akımları, politik bakımdan kendisini özgürlük projesi olarak sunmalarına karşın günümüzdeki iktidar mantığının işleyişi postmodern özgürlük idealine karşı bağışıklık kazanmıştır (2018: 156). Başka bir ifadeyle, düşünürlerin imparatorluk olarak adlandırdıkları yeni egemenlik gücü, postmodern özgürlük fikirlerini yeniden onaylar. Bunu, kimlikler arasında bölünmeler ve farklılıklar yaratarak yapar. Hardt ve Negri bu durumu, daha önce de ifade edildiği üzere, bir geçiş belirtisi olarak alımlar. Söz konusu geçiş sürecinin belirleyici kavramı ise “biyo-iktidar”dır. Bu kavramı Michel Foucault'tan ödünç alan Hardt ve Negri, kavramı küresel bir egemenlik biçimi olarak tasarlanan imparatorluk kavramına özdeş biçimde kullanılır: “İmparatorluk, biyoiktidarın paradigmatik biçimidir” (2018: 18). Bu yeni egemenlik biçiminde sınırların önemi ortadan kalkmıştır. Bu bağlamda Hardt ve Negri, içerisi-dışarıyı ayırımının, sınırların ortadan kalktığı söz konusu iktidarı Foucault'un “iktidarın her yerdeliği” ile aynı minvalde düşünürler. İmparatorluk, -ilerleyen kısımlarda detaylı şekilde tartışılacağı üzere- belli bir toprak parçası üzerindeki egemenlik olarak anlaşmaz; sınır tanımaz (Hardt ve Negri, 2018: 16). Ayrıca imparatorluk, yalnızca modern egemenlik biçimindeki ulus devlet egemenliğinin küresel boyuta aktarılması da demek değildir. Bu bakımdan Hardt ve Negri'nin geçiş olarak adlandırdıkları, daha evvel de vurgulandığı üzere bir *sonuçtur* ve yeni dünya düzeninin kurgulanmasına yönelik bir kavrayıştır (Özmkas, 2019: 266). Bu bakımdan emperyal egemenlik türlerinden bağışıktır.

Postmodernleşme süreçleriyle birlikte modern küresel coğrafyanın değişmesi ve yeni dünya düzeninin geçerlilik kazanmasıyla kapitalist üretim süreçlerinde de bir geçiş söz konusu olmuştur. Bu, 1970'lerle birlikte, Fordist üretim ilişkilerinden post-Fordist üretim ilişkilerine geçişle anlaşılabilen bir durumdur. Bu noktada post-Fordist üretimin belirleyici niteliği; endüstriyel üretim tekniklerinden esnek üretim yapılarına geçilmesidir. Ekonomik anlamda post-Fordist süreçle birlikte hakim üretim biçimi, emeğin basit şekilde fabrikada maddi meta üretmesi olmaktan çıkar; eşdeyişle geleneksel anlamda üretim fabrikanın sınırlarından aşar ve toplumsal yaşam alanlarına yayılır. Başka bir ifadeyle, emek ürünlerinin bütün topluma yayılmasıyla emeğin niteliği ve doğası değişir (Özmkas, 2019: 278).

### ***1.3.2. Biyo-Politika Kavramının Genel Bir Çerçevesi***

Hardt ve Negri emek türündeki değişimi “biyopolitik” olarak adlandırmaktadır ve bu konuda Foucault’nun düşüncelerinden yararlanmaktadır. Foucault’nun çalışmaları öncelikle yeni bir iktidar paradigmasını ortaya koyar. İktidar basit bir şekilde hukuksal bir içerikte karşımıza çıkmaz, iktidar her şeyden önce bir ilişki biçimi olarak tanımlanır (Foucault, 2016a: 55). Foucault’nun tartıştığı şey bir iktidar teknolojisinin nasıl işlediğini gözler önüne sermektir. Bu noktada Foucault farklı iktidar kiplerinden bahseder: Kısıtlayıcı, yasaklayıcı, bastırıcı iktidar -olumsuz anlamda- ve yönlendirme işlevine sahip iktidar. İlkindeki iktidar bastıran bir güç olarak belirir: Buradaki “İktidar temelde bastıran şeydir, doğayı, içgüdüleri, bir sınıfı, bireyleri bastıran şey” (Foucault, 2016b: 96). Bu, temelde 18. yüzyıl düşünürlerinin iktidar tanımlarında yer alan bir söylemdir. Oysa Foucault’a göre iktidarın bastırma işlevinden çok titizlikle incelenmesi gereken, iktidarın bireylerin davranışları, zihinleri ve bedenleri üzerindeki disipline edici teknolojilerin uygulandığı iktidar şeklidir, yani yönlendirici iktidardır. Topluma işlerlik kazandırmak amacıyla iktidar disipline edici kurumlarını (ordu, hapisane, hastane, akıl hastanesi, okul, fabrika vb.) devreye sokar. Bu sayede, disipline edici iktidar, bireylerin düşüncelerinde ve pratiklerinde emredici ve yasaklayıcı bir etkiye sahip olur. Bu durumu Foucault, “biyo-politika” olarak adlandıracaktır.

Foucault’un biyo-politika kavramı, 18. yüzyılın sonu ve 19. yüzyılın başlarındaki bir değişime referans vermekteydi; bu değişim ise nüfustu. Foucault’ya göre, bu dönemlerde özellikle yaşamın kendisi politik süreçlere dahil olur, yönetilir ve idare edilir (Virno, 2013: 90). Biyo-politika ile birlikte, “yaşam bir iktidar nesnesi” (Foucault, 2016a: 152) biçimini almıştır. Dolayısıyla bu noktada, artık bizzat yaşamın en ücra köşelerine kadar giren bir iktidar–biyo-iktidar- söz konusudur. Hardt ve Negri’ye göre bu durum iktidarın en mühim işlevi olan hayatın üretimi ve yeniden üretimini açıklar (2018: 45). Ne var ki iki düşünere göre de Foucault, her ne kadar çalışmalarında toplumu biyo-politik dolayımında kavramaya çalışsa da bunu yapısalcı epistemolojinin yol göstericiliği ile yapmıştır. Buradaki eleştiri, yapısalcılığa karşı genellikle yöneltilen eleştirilerden biridir: “Beşeri bilimler alanında işlevselci bir analizin yeniden keşfini, yani sistemin dinamiğini, sistemin hareketlerinin yaratıcı zamansallığını ve kültürel ve toplumsal yeniden üretimin ontolojik tözünü tamamen feda eden bir yöntemi” (2018: 49) ifade ettiklerini bildirirler. Düşünürlerin bu konudaki bir diğer eleştirisi de Foucault’nun iktidar teknolojisi sistemine

yöneliktir. Hardt ve Negri, biyo-iktidar sisteminin kim tarafından koordine edildiğine yönelik yanıtı bulamadıklarını ifade ederler; zira Foucault'nun idrak edemediği nokta, “biyo-politik toplumdaki üretimin gerçek dinamikleridir” (2018: 50). Bu bağlamda, Foucault'nun biyo-iktidar analizinde yeterince yer verilmeyen konu; toplumsal üretim ile biyo-iktidar arasındaki ilişkinin boyutlarıdır. Aslına bakıldığında Hardt ve Negri'nin sözünü ettiği ilişkinin, bir grup İtalyan Marksist düşünürün çalışmalarında kullandıkları “maddi olmayan emek”, “genel zeka”, “gerçek boyunduruk” ve toplumsal birey” gibi terimler aracılığıyla kurulduğundan bahsedilebilir. Bu konuya daha sonra yeniden döneceğiz. Bu bölümdeki rotamız bakımından, Hardt ve Negri'nin biyo-politik üretimi nasıl kavradığından devam edelim.

Hardt ve Negri, biyo-politik terimiyle sosyal, kültürel, ekonomik ve politik ayrımların bulanıklaştığını ya da bu kategorilerin iç içe geçtiğini ifade ederler (2020: 124). İki düşünürü göre de biyopolitika, konjonktürel dönüşümün genel bir eğilimini simgeleyen bir kavram olarak kullanılmaktadır. Bu çerçevede dikkate değer temel noktalardan bir tanesi de Hardt ve Negri'nin biyo-iktidar ve biyo-politika kavramları arasında ayrım yapmasıdır. Foucault'un yazılarında bu ikisi arasında net bir ayrım söz konusu değildir, daha çok her iki kavramda birbiri içine geçmiş şekilde ifade edilir. Hardt ve Negri ise *Ortak Zenginlik* isimli eserlerinde söz konusu ayrımı şu sözleriyle ifade etmişlerdir: “Biyo-iktidar (oldukça kabaca) yaşam üzerindeki iktidar, biyo-politika ise direnmek ve alternatif bir öznellik üretimi belirlemek için yaşam gücü olarak tanımlanır” (2021: 75). Biyo-politiğin doğasına ilişkin bu ayrım, Hardt ve Negri'nin düşüncesinin temel taşlarını oluşturur. Onlara göre, biyo-iktidarın (yaşam üzerindeki iktidarın) karşılığı imparatorluk iken; yaşamdaki ısrarın, yeni ortaklıkları kurmanın ve özgürlüğe açılacak olan kapının anahtarı da biyo-politikadır. Bu bağlamda Hardt ve Negri'nin biyo-politika analizleriyle biyo-iktidara karşı direniş alternatifleri kuran yeni bir hat geliştirdiklerini ifade etmek gerekir.

### ***1.3.3. Biyopolitik Üretime Giriş***

Hardt ve Negri'nin biyopolitika kavramına dair görüşlerine bu kadar yer verdikten sonra, şimdi yönümüzü asıl meselenin kalbine, ekonomik üretimin evrimine, yani biyopolitik üretime çevirelim. Biyo-politik üretim, Hardt ve Negri'nin *Çokluk*'ta ifade ettikleri gibi müşterek emek tarzları vasıtasıyla toplumsal ilişkilerin ve yaşam

biçimlerinin yeniden üretimini ifade eder (2020: 112). Biyopolitik üretimin iki önemli özelliğinden bahsedilebilir. Bunlardan ilki 1970’li yıllarla beraber emek ve üretim alanının, maddi olmayan emeğin ve bu emeğin ürettiği enformasyon, bilgi, fikir, kod, duygulanım, işbirliği vb. üreten emek ile dönüşmesidir. Söz konusu dönüşüm, geleneksel anlamda ücretli emek türlerinin artık hegemonyasını kaybettiği; bu nedenle farklı emek türlerinin (güvencesiz, esnek çalışma biçimine dayalı) ortaya çıktığı çağımıza özgü yeni bir durumu açıklar. Hardt ve Negri’ye göre bu durum, endüstriyel işçi sınıfının küresel anlamda niceliğinin azaldığı anlamına gelmez; aksine maddi olmayan emeğin, toplumdaki diğer emek biçimlerine hegemonik konumu ya da maddi olmayan emeğin niteliğinin toplumdaki emek türlerini ve toplumu dönüştürdüğü anlamına gelir (2020: 84). Buradaki hegemonya kavramı esasında bir eğilimi yansıtmak maksadıyla kullanılır. İkincisiyse fikirlerin ve duygulanımların üretimi olarak maddi olmayan emek, toplumsal ilişkileri de üretme ve yeniden üretme rolü üstlenmektedir. Dolayısıyla maddi olmayan emeğin, işbirliği ve dayanışma biçimleri yaratmaya yönelik kapasitesi, maddi ürünler yaratma sınırlarını aşarak kendisi politik, sosyal ve kültürel bir kuvvet olma potansiyeline erişir. Bu son biçimdeki üretim, yeni öznellikleri de açığa çıkaran tarzda bir üretimdir (2018:85).

Biyo-politik üretimin iki boyutundan söz edilebilir. İlk olarak, emek ve yaşam arasındaki ilişkinin, başka bir ifadeyle yaşam zamanı (serbest zaman) ve iş zamanının giderek muğlaklaşması söz konusudur. Bu etkinin sonuçları üzerinde biraz durulması gerekmektedir. Esnek çalışma saatleri ve emek ilişkilerinin hareketliliği dolayısıyla, serbest zaman da iş zamana dönüştürülmüş, ikisi arasındaki sınır ortadan kaldırılmıştır. Bunun nihai sonucu olarak ise iş ve yaşam artık bütünleşmiş; yaşam işten ibaret hale gelmiştir (Kaplan, 2021: 193). Buradan hareketle değerin ölçü birimi olarak emek zamanı kullanmak anlamını yitirdiğinden söz edilebilir. Cleaver’ın da belirttiği üzere, maddi olmayan emek söz konusu olduğunda, “saat veya takvimle doğrudan ölçülmez” (2008: 171). Sermayenin bakış açısı ile değerlendirildiğinde artı-değer getirecek olan emek zamandır; bu sebeple kullanılmayan zaman- serbest zaman- bir kayıptır, eşdeyişle ölü zamandır. Sermaye, serbest zamanı da iş zamana çevirerek emek gücünü yeniden üretim dolaşımına sokmanın yol ve yöntemlerini araştırır (2008: 177). Sermayenin çalışma dışındaki zamanı değere çevirmesine örnek olarak *kadınların ücretsiz ev içi emeği, hareketli, esnek ve güvencesiz emek ilişkilerinin kurulması vb.* verilebilir. Ev içi emek

aracılığıyla kadınlar, çocuklarını ve eşlerini sermayeye emek gücü olarak yeniden üretimini sağlama noktasında önemli rol oynarlar; böylelikle kadınlar karşılıksız ev-içi emeğiyle sermayenin yeniden yapılanma sürecine dahil olurlar. Emek ilişkilerindeki hareketlilik, işçilerin işlerini sıklıkla değiştirmek mecburiyetinde bırakır; esneklik, işçileri değişen görevlere uyum sağlamaya ikna eder; güvencesizlik ise uzun süreli istihdamı olanaksız kılar. Biyopolitik hale gelen emek süreçleri, daha önce ifade edilen toplumun bir fabrika haline getirilmesi ve kapitalist kontrolün tüm toplumsal katmanlara yayılmasına işaret eder.

Biyo-politik üretimin ikinci boyutu; üretimin daha çok iletişim, etkileşim ve işbirliği dolayımında gelişen maddi olmayan emekle yapılıyor olmasıyla, işin örgütlenme şeklinin daha çok yatay ağ modeline dayanması ve bunun sonucunda ise üretici birlikler arasında bir ilişki kurulmuş olmasıdır. Bu boyut ilkinde kıyasla olumlayıcıdır; çünkü üretimin ortak paydada yapılıyor olması dayanışma ağlarını örür ve biyo-iktidara karşı alternatif direniş yolları kurmaya olanak sağlar.

#### ***1.3.4. Maddi Olmayan Emek: Yeni Bir Öznellik Biçimi***

Maddi olmayan emek kavramı, Hardt ve Negri'nin çalışmalarının merkezinde yer alır. Bu kavram, İtalyan Marksist düşünür Maurizio Lazzarato tarafından yeniden üretilmiştir. Hardt ve Negri bu kavramı Lazzarato'dan ödünç alarak biyo-politik üretim analizlerini zenginleştirmek için kullanmışlardır (Özmağas, 2019: 278). Dolayısıyla burada bir parantez açıp ilkin Lazzarato'nun kavramı ne şekilde kullandığına bakmak gerekir. Lazzarato bu kavramla temel olarak ifade etmek istediği; toplumsal ilişkilerin ve iletişimin önemli bir kısmının kapitalist komuta sistemine dahil edilmesi sürecini kasteder (Akalin, 2007). Lazzarato'ya göre maddi olmayan emeğin iki tezahürü vardır. İlk olarak, “metanın ‘enformasyonel içeriği’ bakımından, maddi olmayan emek; dolaysız emek için gerekli olan becerilerin artan şekilde siberetik ve bilgisayar hakimiyetine (ve yatay ve dikey iletişim) dair beceriler gerektirdiği endüstri sektörü ve üçüncü sektörlerdeki büyük şirketlerde çalışan işçilerin emek süreçlerinde gerçekleşen değişimler” (Lazzarato, 2005: 227) olarak ifade edilir. İkinci olarak; “metanın ‘kültürel içeriğini’ üreten etkinlik bakımından, normalde ‘iş’ olarak kabul edilmeyen bir dizi etkinlik” tir (2005:228). Maddi olmayan emeğin ortaya çıkışı işçi tanımında ve örgütlenme biçiminde değişime işaret eder. Bu değişim 1970’li yıllarda kapitalizmin aldığı yeni formula; geleneksel anlamda kol

emeğinin, bilişsel nitelik kazanması ve iletişim teknolojilerindeki gelişmelerle başlamıştır.

Hardt ve Negri'ye göre maddi olmayan emek, “fikirler, semboller, kodlar, metinler, dilsel figürler, imajlar gibi ürünler üretir” (2020: 123). Bu maddi olmayan emeği betimleyen ilk özelliktir. İkincisiyse, insani ilişki ve iletişimdeki “duygulanımsal emek” tir (2020: 123). Duygulanımsal emek kavramı, kapitalizmin dayandığı zihin- beden ilişkisini yeniden düşünmenin bir yolunu gösterir. Duygulanımsal emeğin ürettiği ürünler; hoşnutluk, mutluluk, keyif vb. duygulardır. Bu emek türüne örnek olarak hizmet sektöründe çalışan personellerin işi verilebilir. Bir mağaza satış sorumlusunun, fast-food işletmesinde çalışan işçinin ya da uçuş personelinin müşterileriyle ilişkilerinde duygusal emeklerini de ortaya koymaları, özenli, şefkatli ve güler yüzlü olmaları buyrulur. Bu bağlamda öznellik kapitalizmin geçirdiği dönüşümle birlikte yeniden oluşturulur. Çağdaş kapitalizm koşullarında öznenen beklenen, bilgisini, becerisini, hayal gücünü ve yaratıcılığını ortaya koyması ve bütün bunları “üretim için üretim” ile uyumlaştırmasıdır; yani öznenen üretimin çeşitli sorumluluklarını yerine getirirken duygusal olarak da etkin olması beklenmektedir (Lazzarato, 2005: 229-230). Maddi olmayan emek biçiminde işçiye biçilen “özne olma” misyonu, işçiyi bir yandan kendi zihinsel ve bedensel faaliyetiyle harekete geçirmeye, beri yandan ise kendisiyle çatışan bir şeye dönüşür. İşçi, üretim sürecinde iletişim ve işbirliği kurmaya bir anlamda itilir. Buradan her ne kadar maddi olmayan emeğin kapitalist sistemin boyunduruğu altına girdiği gibi bir sonuç çıksa da; maddi olmayan emek kendisini doğrudan kolektif tarzda kurduğundan ve “yalnızca ağlar ve akışlar biçiminde” (2005: 233) varlık gösterdiğinden kendi özerkliğini korur. Bu ise müşterek alanların paydasını genişletici bir etkide bulunmasıyla olumlu bir nitelik olarak karşımıza çıkar.

Otonomist Marksist kuram, emek ve üretim süreçlerindeki dönüşümden hareketle öznelliğe dair yeni bir vizyon sunar. Buna göre öznellik; sabit, durağan, cansız bir özne düşüncesine dayanmamaktadır. Öznellik taşıdığı yaratma ve inşa etme potansiyeliyle -ki bu durum onun töz olarak değil özne olarak anlaşılmasına neden olur- özneye göre yeni bir algıyı serimler. Hakikat verili değildir; müşterek varlıkları yaratan öznellikler arasındaki işbirliğine dayanan ağlar tarafından üretilir ve inşa edilir. Hardt ve Negri'ye göre, maddi olmayan emeğin “toplumun bütün boyutlarına nüfuz edip dönüştürme



özelliği ve büründüğü işbirliği ağı biçimi” (2018: 85) ise yeni bir toplumsal bileşimin, *politik öznelliğin* -kendi ifadeleriyle *çokluğun*- habercisi olma niteliğini taşımaktadır.

#### 1.4. Yeni Politik Öznellik: Çokluk

Sınıf perspektifi ile düşünüldüğünde bu politik öznellik proletarya kavramı ile tanımlanmaktaydı; ancak Hardt ve Negri bakımından bu kavram günümüzde bir siyasal aktivizmin, sınıf mücadelesinin kimi biçimlerini tanımlamaktan uzaktır. Bu bağlamda Hardt ve Negri'nin başlangıçta yeni bir egemenlik düzenini –biyoiktidar– tanımlamak için kullandıkları “imparatorluk” kavramına tezat şekilde bir isim tasarlarlar: “Çokluk”. Çokluk, kendisinin öznesi olduğu yapıya karşı bir güç olarak belirir. Bu bakımdan çokluk, imparatorluğun hem *içerisinde* hem de *karşısında* varolabilen bir karşı-imparatorluktur. Küresel sermayenin yeni düzeni imparatorluk iken, bu düzene karşı politik, örgütsel bir direniş hattını oluşturan, karşı alternatif iktidar çokluktur. Bu bağlamda bu ikisi birbirini ima eder tarzda ifade edilir. Nitekim *İmparatorluk*'ta Hardt ve Negri, alternatif bir güç olarak çokluğu sunarken kullandıkları “iki başlı kartal” metaforu bunu ispat eder niteliktedir. Anlamı çok daha eskilere dayanan kartal metaforunu Hardt ve Negri, Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'nu temsil eden amblemden yola çıkarak küresel imparatorluğu anlatmak amacıyla farklı biçimde yorumlanmışlardır. Eski armadaki çift başlı kartal, güç birliğini, ortaklığı, dayanışma ve ittifakı sembolize eder biçimde iki yana bakarken, Hardt ve Negri'nin çift başlı kartalı, iki gücün birbirine karşı konumlanışını betimlemek için kullanılmıştır. Kartalın bir başı, “biyo-politik komuta makinesi tarafından inşa edilmiş bir tüzel yapı ve kurulu iktidar” ı temsil eder (Hardt ve Negri, 2018: 80); ancak küresel süreçlerle birlikte önceki İmparatorlukta ifade edildiği tarzda bir güç birliğinden ziyade sürekli bir bunalım ve çelişki hali nedeniyle imparatorluk, krizlerin, çatışmaların alanı haline gelir. Bu nedenle kartalın bir diğer başı ise söz konusu çatışma içinden doğan, “küreselleşmenin üretici ve yaratıcı öznelerinden oluşan çokluktur” (2018: 81). Yeniden ifade edersek, imparatorluk mevcut küresel dünya düzenini betimlerken, çokluk bu düzene karşı devinim halinde olan sistem karşıtı hareketleri betimler.

İlk bakışta Hardt ve Negri'nin kullandıkları metaforun yetersiz bir temsil olduğu ve küresel İmparatorluğun azameti karşısında çokluğun “sınırlı” bir güce sahip olduğu düşünülebilir. Ne var ki çokluk, tamamen bu emperyal oluşumun boyunduruğu altında

değildir. Ontolojik olarak bakıldığında, Hardt ve Negri'nin ifadesiyle, bu ilişki tersine dönmüştür; zira çokluğun biyopolitik doğası onu toplumsal üretken kapasite ve yaratıcı zeka ile donatmıştır. Bu bakımdan sistemin içindeyken dahi ona karşı olmasıyla otonom bir niteliğe de sahiptir. Çokluk kendisine karşı güç olan İmparatorluğun “yıkılışını talep eden ve zorunlu kılan bir kuvvet” tir (2018: 82). Çokluğun ikilinin kitaplarında farklı tasarımlarla ifade edildiği görülmektedir. Bundaki esas amaç; çokluğun belirlenimli bir varoluşa hapsetmemek adına, onu dogmatik biçimde kavramsallaştırmaktan imtina etmektir. Nitekim çokluk, biçim almayan, hareketli bir yapıya sahiptir. Onun bu özelliği tarihsel ve politik yönden bağımsız, kurtuluşuna doğru ilerleyen dinamik bir özne olmasından ileri gelir.

Çokluk, Hardt ve Negri'nin Spinoza'dan ödünç aldığı bir kavram olsa da içeriğinin bir dizi değişikliğe tabi tutulduğu görülmektedir. Hardt ve Negri'ye göre *Multitudo* (çokluk) kavramına, esas itibariyle Spinoza'nın yetkinleşme eseri *Politik İnceleme*'de rastlanmasına karşın, onun felsefesinin olgunlaşması boyunca kendisinden söz ettiren bir kavram olmuştur (Negri, 2021: 55). Çokluk, adı üstünde özneleri sindiren, onları birlik potasında eriten bir kavram değildir; bunun yerine çokluk “öznelerin birçoğu anlayışına ve öznelerin bütünlük olarak anlaşılabilirliği” (2021: 55) açılan bir kapıdır. Spinoza da çokluk kavramıyla, insanların birbirlerine dayanışmadan yaşamda kalabilmelerinin olanaksız olduğunu, dolayısıyla müşterek hareket eden bir yapıya ihtiyaç duyulduğunu vurgulamıştır. Öte yandan Spinoza, 17. yüzyılda yaygınlık kazanan toplumsal sözleşmecî argümanların içerdiği politik işlevi reddeder; zira bu argümanların politik temelinde aşkıncılık, bir'e indirgemecilik mevcuttur (Negri, 2011: 46 ve Lucchese, 2016: 210). Oysa çokluk, çoğulluğun bir'liğe indirgenmesine karşı oluşturulmuştur ve homojenliği reddeder.

Hardt ve Negri, Spinoza'dan farklı olarak çokluk kavramını sınıf ilişkileri temelinde açıklarlar. Çokluk, her şeyden evvel “bir sınıf kavramıdır” (Hardt ve Negri, 2020: 118); bu bakımdan politik bir içeriğe sahiptir. Çokluğun politikliği ve sınıfsal bağlamı iki açıdan yorumlanır. Birincisi, sınıf ancak sınıf mücadelesiyle -yani pratikle- biçim kazanır (2020: 119). Bu bakımdan ırk, ekonomi, kültür vb. sınıflar aynı mantıkla politik şekilde kolektif mücadele tarafından tayin edilir. İkinci bir bakımdan ise, bir politik mücadele hattı belirli bir düşünceden ve belli bir idealden yola çıkar. Dolayısıyla kolektif mücadele politik bir öneriye, alternatifine dayanmak mecburiyetindedir.

Hardt ve Negri'nin sınıf perspektifinin Marx'ın sınıf kavrayışından ayrılan yönü, sınıfın artık ampirik şekilde, mevcut sistemsel koşulların yalnızca tek bir emekçi sınıfı (proletaryayı) olanaklı kıldığı yönündeki analizin geçerliliğini yitirdiğidir. Başka bir ifadeyle, günümüzde sınıf ilişkilerini kavrayabilmek için ekonomi ve siyaset- veya nesnel koşullar ve pratik- arasındaki ayrıma dayanan eski anlayışları terketmek gerekmektedir. Hardt ve Negri'ye göre sınıf, "aynı anda hem siyasal hem ekonomik olan, biyopolitik bir kavramdır" (2020: 120). Burada ikilinin sınıfı tanımlamak maksadıyla "biyo-politik" terimini kullanmalarının nedeni, politik olana atfedilen niteliklerin tamamının ekonomik olan için de aynı geçerliliğe sahip olmasıdır. Diğer bir ifadeyle, ekonomik yeteneklerin veya edimlerin tamamı politik bir içeriğe sahiptir (Hardt ve Negri, 2021: 195). Dahası biyo-politik terimi, emek algısının yalnızca ücretli emek biçimiyle sınırlı kalmadığını, kolektif tarzda maddi olmayan ürünler üreten *tekilliklerin* işbirliği içinde yaratıcı potansiyellerinin tümünü kapsayan bir politika alanını ifade eder.

Bu nedenle Hardt ve Negri'nin sınıf kavramlarının sığ bir alana hapsedilmediğinin altı çizilmelidir. Sınıf, yalnızca üretim araçlarından yoksun olan proletaryayı temsil etmez; bunun yanında "yoksul", "borçlandırılan", "göçmen", "güvencesiz" gibi genellikle dışlanmış, ikinci plana atılmış olanları da kapsar. Bunun nedeniyse, sınıf bileşiminde meydana gelen değişimler ve biyo-politik üretimin bütün bu kategorilerin hepsini içine almasından dolayıdır. Çokluk ise tüm bu politik öznellikleri kapsayan bir kavram olarak durur. Aslında Hardt ve Negri'nin politik kelime dağarcığını bu kadar geniş tutmasının bir nedeni de Özmakas'ın da belirttiği üzere, üretici etkinliklerin, ücret ilişkilerinin ve sömürü tarzlarının günümüzde aldığı yeni halden dolayıdır. Bu sebeple küresel emperyal sömürü mekanizmasına -İmparatorluğa- karşı güç olarak proletaryayı koyan Marksist analizler eksik kalmıştır (Özmakas, 2019: 292).

Hardt ve Negri de bu nedenle çokluk kavramını, proletaryanın 19. ve 20. yüzyılda ifade edildiği anlamın ötesinde kullanırlar; çünkü geleneksel anlamda kavramın yalnızca ücretli emek biçimlerini ifade ettiğini ve diğer emek biçimlerini dışarıda bıraktığını düşünürler. Oysaki günümüzdeki emek biçimleri arasında öncelik ilişkisi bulunmamakta ve sermayenin komutası altında toplumsal üretimde bulunan herkes çokluğun, ya da yeni proletaryanın içine dahildir (Hardt ve Negri, 2020: 121).

### 1.4.1. Çokluğun Anatomisi

Çokluğun açık uçlu, sınırları genişleyen bir kavram olduğunun altı çizilmelidir. Önceki başlığın altında yeni egemenlik ve sermaye sisteminin mantığına karşı geliştirilmiş bir kavram olan çokluğun çeşitli tanım ve ifade şekilleri, politik öznelik olarak çokluğun sınıf ilişkileri içinde nasıl isimlendirildiği, özneliğin doğduğu alanın, yani biyo-politik ekonomik üretim modelinin ,bu isimlendirmeye olan katkısı genel hatlarıyla incelenmişti. Bu başlıkta ise yeni özneliğin bedeninin ne şekilde tarif edildiğine bakılarak politik ve felsefi bir kavram olarak çokluk anlaşılmasına çalışılacaktır. Başlangıç noktasını, çokluğun yapısını ve bu yapıyı oluşturan sistemleri açıklamak, özellikle de çokluğun politik kuruluş sürecini sorgulamak oluşturmaktır. Bunları açıklamaya başlamadan önce bir üst başlıkta çokluğun isimlendirilmesinde faydalanılan Spinoza'yı yeniden sahneye davet etmek gerekmektedir; zira Spinoza, çokluğun felsefi ve siyasal temellerini açıklığa kavuşturmada en önemli başvurulardan biridir.

#### 1.4.1.1. Spinoza'nın "Çokluğu"

Çokluğun anatomisi bizi doğrudan Spinoza'nın felsefesine götürür. Spinoza'nın felsefi düşüncesinde çokluk, Negri'nin ifadesiyle, "demokratik mutlaklığı kuran kolektif eyleyişin (fare) öznesidir" (2011: 57). Mutlaklık, bir yönetim biçimi olarak demokrasinin ulaşabileceği en üstün biçim olarak görülür. Bu nedenle güç devrinin söz konusu olmadığı bir düzlemde toplumsal özneler özgürlük istenciyle harekete geçer ve tüm toplumsal enerjilerini buna yönlendirir. Böyle bir sistem içinde mutlaklığın doğasını ortaya çıkaracak güç, çokluktur. Bu tarafıyla çokluk, politik toplumun kökeninin halk gibi *sonlu*, birleyici bir kategoriye indirgenmesini reddeder; çokluk, *tekilliklerden* oluşan, *sonsuz* bir kümedir. Negri de bunu doğrular nitelikte *Aykırı Spinoza* başlıklı eserinde şöyle yazar: "*Multitudo* sonsuzluktur; onun gücü, sürekli bir harekettir; bu hareket kapalı değil açıktır; üretir ve yeniden üretir" (2011: 63). Bu nedenle çokluk, birlik ve çokluk ikiliğinin geleneksel politika terminolojisinde ifade edildiği anlamlardan çok daha farklıdır. Çokluk, "tekilliklerin ortak paydası temelinde hareket eden aktif bir toplumsal özne"dir (Hardt ve Negri, 2020: 116). Eşdeyişle çokluk, *tekilliklerin* farklarını yitirmeden, ortak paydada bir araya gelmesidir. Bu bakımdan tekillik, çok oluşun içindedir. Spinoza'nın da ifade ettiği üzere: "*Tekil şeyler* ile sonlu olan ve belirli bir varoluşları olan şeyleri anlıyorum. Ama eğer bir dizi birey tek bir eylemde aynı zamanda tek bir etkinin nedenleri

olacak bir yolda birleşmişse, tümünü de bu düzeye dek tek bir bireysel şey olarak görüyorum” (2009: 52). Spinoza’da siyasal beden, farkların bir yana koyulduğu veya onların eritildiği; tekilliklerin ise birlik oluşturmayacak şekilde bir araya gelerek çokluluğu meydana getirdiği bireydir. Bu bireyin varoluşunu olumlamak için yapabileceği yalnızca bir şey vardır, o da “kendinin çokluluğunu olumlamak” tır (Lucchese, 2016: 210). Bu bakımdan gerçek bir çokluk düşüncesinin temeli, bir araya gelişlere, karşılaşmalara, bazense çatışmalara pozitif bir değer atfedilmesidir. Bu bağlamda, modern egemenlikteki “birlik” ve “çok”, “birey” ve “devlet” sorunsalı bu bakış açısından reddedilir (Özcan, 2017: 332); zira hiyerarşik bir sisteme tabi olmayan çokluk, tekilliklerin temsili fikrini baştan onaylamaz. Spinoza’da da çokluğun siyasal bedeni, bir’in idaresi altındaki yurttaşları temsil etmez.

Çokluğun temsil fikrini dışarıda bırakan bu kavramsal tanımı, siyaset felsefesinde yerleşik bir kabule dayanan sadece bir’in yönetebileceği, çokluğun ise güvenilmez, istiktarsız, başıbozuk bir kalabalığı temsil ettiği algısına meydan okur. Ortaçağ yönetim anlayışının ve sonradan modern egemenlik biçimlerinin yönetim mantığının da benimsediği ilke yalnızca monark, birey ya da halkın toplumsal özneleri idare edebileceğidir. Çoğul toplumsal öznelerin doğaları gereği belirsiz ve tutarsız olmalarından dolayı yönetme sanatına vakıf olmadığı düşüncesi antik çağlardan beri filozofların, tarihçilerin politikacıların eserlerinde yer alır. Daha evvel de ifade ettiğimiz üzere, bu durum Hardt ve Negri bakımından tersidir: “Çokluk, her ne kadar çoğul kalsa ve farklar barındırsa da, ortak hareket etme ve kendini yönetme yetisine sahiptir” (2020: 116). Buradan hareketle çokluğun kuruluşunun tek tek toplumsal öznelerin farklarını bir yana koyarak veya onları eriterek kolektif bir şekilde eyleyen toplumsal bir örgütlenme anlayışına dayandığı söylenebilir.

Çokluğun halktan ve diğer birlik kategorilerinden ayrışan yönünü daha iyi tespit edebilmek için Paulo Virno’nun *Çokluğun Grameri* isimli kitabının girişindeki tartışmaya yer verilebilir. Virno, çokluk kavramını analiz ederken iki düşünürü yer verir: Spinoza ve Hobbes. Ona göre, Spinoza’da çokluk kategorisi, çoğulluğa ve toplumsal öznelerin ortak varoluş biçimine işaret eder şekilde kullanılmasına rağmen, Hobbes’da tam tersi şekilde doğa durumunun bir parçası olması nedeniyle kaçınılması gereken bir durumdur. “Spinoza’ya göre *multitudo* (çokluk) tam anlamıyla *kamu sahnesinde*, kolektif eylemlerde, komünal ilişkilerin idaresinde, merkezci bir hareket etme biçimi içinde

buharlaşmadan, Bir'le bir bütün oluşturmadan *varlığını sürdüren bir çoğulluğa* işaret eder” (2013: 26). Öznelerin çokluğu, politik birliğin gerektirdiği aşkınsal özelliklerden kaçınan, tekilliklerin temsil potasında eritilmediği bir toplumsal ve politik varlığı tanımlar. Hobbes'un düşünsel cephesinde ise durum çok daha farklıdır. Hobbes'ta halk, devletin varlığına delalet iken; çokluk, temelde doğa durumunu yaratma, siyasal birlik oluşturmaktan imtina etme, yasal ve politik otoriteye karşı gelme gibi davranış modellerine sahiptir (2013: 27). Çokluk çoğul olmasıyla, temsil mekanizmalarına karşı direniş göstermesiyle de halkın tam karşısına yerleştirilen bir kavramdır. Hobbes'un düşüncesinde, halk toplumsal sözleşme aracılığıyla, doğal haklarını devrettiğinde, başka bir deyişle, birlik olmayı başardığında bir özne haline gelir. Bu bakımdan ise halka karşıt olur (Lucchese, 2016: 215). Çokluk, çatışmanın hüküm sürdüğü, karmaşa alanını anlatırken, halk sükunetin, huzurun ve dengenin olduğu alanı ifade eder. Hobbes'un *Leviathan* (1651) eserinin iç kapağındaki resme bakıldığında da söz konusu durumun, en açık şekilde resmedildiği gözlemlenir. Halk egemenin siyasal bedeninde kümelenmiş bir halde yüzleri egemenin kendisine dönüktür. Çokluk ise otoritenin korunması uğruna öznellik alanının dışına itilmiştir.

Hardt ve Negri, çokluğu Spinoza'nın gösterdiği şekilde, iki farklı zamansallık noktasında incelediklerinden söz ederler, ilki: *Sub specie aeternitatis*, başka bir ifadeyle ise sonsuzluk bakışındandır (2020: 239). Spinoza, sonsuzluğu ontolojik açıdan ele almakla birlikte, bunun yanına özgürlük soruşturmasını da dahil eder. Dolayısıyla Spinoza'da sonsuzluk soruşturmasının özgürlük imkanı ile irtibatlı olduğu belirtilebilir (Türkmen, 2014: 121). Tarihsel süreç içinde mutlak özgürlüğün politik kurucu gücü, çokluktur. Buradaki anlamıyla çokluk; şu anda, hareket halinde var olmandır. Diğeriyse, tarihsel çokluktur ve siyasal proje dahilinde var edilecek olanı ifade eder (Hardt ve Negri, 2020: 240). Henüz yaratılmamış olan bu çokluk, geleceğe dair bir umudu ve beklentiyi içinde barındırdığından siyasaldır. Daha açık bir ifadeyle, ikiliye göre, toplumsal varlığımızı kavramamızda çokluk nasıl bir rehber oluyorsa, onu politik bir proje olarak tasarlamamızda da gerçek bir potansiyel olabilir. Sonuç olarak çokluk, ikili bir zamansallığa sahiptir: Hep-mevcut ve henüz-teşekkül etmemiş.

### ***1.4.1.2. Deleuze'ün Minör ve Majör Politikasından Hardt ve Negri'nin Çokluk'una***

Halk ve çokluk arasındaki ikilik, Deleuze'cü minör ve majör politika bağlamında incelenebilir. Deleuze için politika, yaşamı önceler; politika oluş süreçleriyle bağlantılıdır ve yeniliklerin olumlanmasıdır. Bu çerçevede majör politika, sabit ve standart ölçülerin korunmasına ve özdeşlik ilişkilerine dayanmaktadır; minör politika tersi şekilde, özdeşlikçi tutumu reddeder ve değişime, yaratıcılığa, oluş haline vurgu yapar. Bu bakımdan majör politikada, modern egemenliğe ve yasal biçimde tanımlanmış, özdeşliğe dayanan halka yer açılırken; minör politikada Deleuze'cü perspektifte “halk eksik”tir (Thouburn, 2009: 28). “Halk eksiktir” söylemi ile Deleuze'ün işaret ettiği, halk kavramının barındırdığı özdeşliktir. Bu bakımdan modern egemenlik sistemlerindeki yurttaşlık, ırk veya ulus gibi halka biçilen roller yaratıcı süreç içinde gereksiz bulunur. Bu nedenle minör politikanın giriş ilkesindeki bu söylem, politikayı belirlenimli ve sonlu bir öznenin temsil etmiş olduğu bir şey olmaktan çıkarır; artık o yeni oluşlar, yeni anlamlar, yeni icatlar sürecidir. Deleuze'ün bu noktada halk yerine yeni politik öznel alanına yerleştirdiği, azınlık gruplarıdır (Thouburn, 2009: 45). Burada azınlık gruplar; tarih, kültür, gelenek vb. gibi her türlü belirlenimden müstesnadır. Söz konusu azınlık, kısıtlanmışlığa, toplumsal topluluklar içinde uyumlu olmaya karşı meydan okuyuştur. Birleşimi değil, farkları yansıtır. Bütün bunları ifade ettikten sonra, Hardt ve Negri'nin çokluk ve halk kavrayışına dönecek olursak, Deleuze'cü çerçevede, minör politikayı, çokluk kategorisi ile birlikte değerlendirebiliriz. Çokluk da bir akışı, birlik içinde şekil almamayı düşündürür. Nasıl ki Deleuze'ün minör politikaya ait özne grupları “yenilikçi söylem ve kolektif biçimleri geliştirmeye” (Thouburn, 2009: 75-76) çabalarlarsa, çokluk da temel olarak öznel kolektif biçimde oluşturmaya ve geliştirmeye gayret eder. Deleuze'ün ‘halk eksiktir’i, bu açıdan ikilinin çokluğu tanımlarken kullandığı “canlı et” (Hardt ve Negri, 2020: 211) metaforuna benzemektedir. Çokluğun bedeninin kuruluşunu ifade etmek için kullanılan bu kavram; şekil almamış, otoriteyle sınır koyulamayan, halk, ulus, ırk vb. olmayan bir karakterdedir. Canlı et olarak çokluk; ortak ve tekil olanın ortaya çıkışına işaret eder. Bu biçimiyle çokluk, modern siyasi perspektifle, kaos ve düzensizlikle birlikte anılabilir. Çokluk, canavarsı etyle, toplumsal düzendeki huzurun ve istikrarın bozulduğu doğa durumunu anımsatabilir. Buna karşılık çokluğun doğa durumuna dönmek gibi bir amacı yoktur; bu canavarsı haliyle çokluk;

ortak paydayı genişletici etkide bulunur. Hardt ve Negri, burada Deleuze'e referans verir: “Gilles Deleuze insanlığın içindeki hayvanı görür. Ona göre, insan kendi türünü değiştiren hayvandır” (2020: 215). Burada çoğul toplumsal öznelerin dönüştürme ve oluşturma niteliğine vurgu vardır.

#### **1.4.1.3. Çokluğun Politik Bedeni**

Buradaki esas mesele çokluğun politik bedeninin tam olarak hangi temelde kurulacağıdır. Hardt ve Negri, *İmparatorluk*'tan *Ortak Zenginlik* eserlerine varıncaya değin hep bu mesele ile meşgul olmuşlardır. *İmparatorluk*'ta bu sorunsala yanıt teşkil edebilecek şu ifadeye yer verirler: “Sınır ve yasak tanımadan, doğrudan ortak ihtiyaçlar ve istekler temelinde” (Hardt ve Negri, 2018: 71). Ancak bu kısımda, yanıtı bırakılmış bazı sorular\sorunlar vardır. Örneğin gereksinimler ve istekler nelerdir? Söz konusu gereksinim ve istekler için politik bir sınır belirlenmiş midir? Bu gereksinim ve isteklerin muhatapları kimlerdir ve kimler tarafından oluşturulmuştur? sorularının yanıtları belirsizdir (Özmkas, 2019: 295-296). Dahası çokluğun, ortak bir siyasal proje etrafında bir araya gelecek olan tekilliklerinin, yine birleştirici bir öznel formu yaratma tehlikesinin önüne nasıl geçilebilecek olunduğu sorunu veya daha da ilginç tekil siyasal öznelerin iletişiminin, hangi bağlamlarla kurulabileceği gibi problemlere yanıtların muğlak olması, çokluk kavramına dair geliştirilen eleştirilerden bazılarıdır.

Hardt ve Negri buna benzer eleştirileri dikkate alarak kitaplarında yer vermişler ve kavramlarını netleştirmeye çalışmışlardır. İki düşünür eleştirilere yanıt vermeden evvel, başta da ifade edildiği üzere, çokluğun temel iki farklı niteliğinden, benzer ifadeyle Spinozacı çerçevede, *sub specie aeternitatis* veya *sonsuzluğun bakışından*'dan hareket etmişlerdir. Çokluk, çoğul tekilliklerin müşterek toplumsal iletişimlerinde zaten mevcuttur; çokluk ontolojiktir. Diğer bakımdan ise çokluk zaten oluş halinde olanı ifade etmekteydi. Bu bağlamda kavramın müphemlikler içermesinin çokluğun daha çok ikinci niteliğiyle ilişkili olduğu vurgulanmalıdır. Zaten düşünürler de çokluğun müphemlikler barındırdığı gerçeğini kabul etmektedirler: “Yine de, çokluğun bu görevi, kavramsal düzeyde açık olmakla birlikte oldukça soyut kalıyor. Hangi özgün ve somut pratikler bu politik projeye can verecek? Bu noktada bir şey söyleyemiyoruz” (Hardt ve Negri, 2018: 391).



Yine de Hardt ve Negri, çokluğa yaşam verecek politik projenin toplumsal dünyada oluşmakta olduğunu belirtirler. O halde, bu perspektiften, çokluğun hayat damarının ortaklık temeline dayandığı sonucu çıkarılabilir. İkiliye göre, çokluk; yalnızca müşterek olanları koruma vazifesini üstlenmez, aynı zamanda, onu dönüştürme ve üretmenin koşullarını da yaratmakla mükelleftir. Böylece çokluk, toplumsal bir etkileşimin ürünü olarak hayat bulur. İki düşünür bu noktadaki eleştirilere yanıt verirlerken, çokluk kavramını Leninist anlamda bir öncülük fikriyle eşdeğer biçimde değerlendirenlerle, çokluğu kendiliğindenci bir politik öznelik olarak yorumlayanları aynı rafa koyarlar. Çokluğun hiyerarşiye tabi politik yapıları, merkezi örgütlenmeyi ve onun hegemonik biçimlerini reddetmesi; çokluğun parti çatısı altında örgütlenmemiş olması, ikiliye göre çokluğu anarşist kılmadığı gibi, çokluğun yeni bir politik özneliği tanımlıyor olması da onun hükmetmeye eğilimli bir öncü olduğu fikrini de doğurmaz (2020: 240-241). Çokluk, farkların olumsuzlanmadığı, farkların özgürce dile getirildiği politik bir oluşumdur. Hardt ve Negri'nin politik değerlendirmelerinde, "çokluklar" yerine "çokluk" önermesinde ısrar etmelerinin nedeni de, "çokluğun ortak ve siyasal kapasitesini" (2020: 241) açıklıyor olmasıdır. Başka bir açıdan, çokluğun esas gücünün, onun kurucu olma niteliğine haiz olması, toplumu şekillendirme gayesiyle çokluğun karar alabilmesi ve politik eylemliliklerinde ortak hareket edebilmeleri için çokluklar yerine çokluk, daha makul bir terim olmaktadır.

Buraya kadar çokluğun ontolojik temellerine ilişkin analizlere, bunlara yöneltilen eleştirilere ve düşünürlerin verdikleri yanıtlara genel anlamda yer verilmeye çalışıldı. Bir sonraki başlıktaysa, ana odak meselesi, çokluğu bir varoluş biçimi olmaktan, çokluğun öznelik üretimi politikalarına, yani Hardt ve Negri'nin de ifadesiyle "çokluğu yaratmaya" (2021: 193), yani biyo-politik üretimle olan ilişkisine kaydırılacaktır.

### **1.5. Siyasal Bir Proje Olan Çokluğun Biyo-Politik Üretimle İlişkisi**

Kendisini ortak paydanın üretimi gibi bir *telos*'a adayan, yeni öznelikleri tekillik formunda bir araya getiren; fakat farkları muhafaza eden siyasal bir örgütlenme mefhumu olarak çokluğun temel gücü, onun politik kurucu niteliğidir. Çokluğun kurucu niteliği, çokluğun yalnızca İmparatorluğa karşı direniş ekseninde bir araya gelen tekilliklerin politik eylemi ya da İmparatorluğa karşı bir güç olmaktan öte olduğunu gösterir. Siyasal bir figür olarak çokluğun kurucu gücü, kendiliğinden ortaya çıkmamıştır; çokluğun

kurucu gücü esas olarak biyopolitik üretim ilişkilerinden doğmuştur. Bu bakımdan çokluk, müşterek ağların yaratılmasını amaçlayan, yeni sömürü ve kontrol sisteminin, yani İmparatorluğun hegemonyasına karşı yeni öznellik alanlarını yaratan bir üretimden açığa çıkmıştır. Hardt ve Negri, kendiliğinden bir araya gelmeyen çoğul toplumsal öznelerin, biyo-politik üretimin yaratıcı unsurları etrafında örgütlenmeleri için siyasal bir projeye gereksinim duyulduğunun altını çizer. Siyasal bir proje, ikiliye göre, “çoğul toplumsal ontoloji ile gerçek demokrasinin yaratılma olasılığı arasındaki bir menteşe” dir (Hardt ve Negri, 2019: 110). Burada, siyasal projenin hangi temelde kurulacağını daha iyi kavramak için, biyo-politik üretimin müşterek olanla ilişkisine bakılması gerekmektedir.

Hardt ve Negri *müşterek* kavramını çok geniş bir çerçevede ele almaktadırlar. Müşterek, ortak olanı ifade etmekle birlikte, bununla sınırlı bir kavram değildir; aynı zamanda, dil, fikir, kod, duygu, bilgi vb. olanı içermesinden dolayı işbirliği ve iletişimin unsurlarını da oluşturmaktadır. Bu bakımdan kavram, yalnızca ilk akla gelen anlamıyla, yani su, hava, toprak gibi ortak varlıkları ifade etmemekte, bundan da öte; demokrasiyi, çoğulluğu ve kolektiviteyi de mümkün kılan ilişkileri üretmektedir. Hardt ve Negri de bu düşünceyi destekler nitelikte şu ifadeye yer vermişlerdir: “Demokratik karar alma mekanizmalarıyla zenginliğe erişimin herkese açık ve eşit olduğu yapıya ‘müşterek varlık’ denir” (2019: 144). Müşterek varlıkların, çokluk bakımından düşünüldüğünde, toplumsal öznelerin tekilliklerini işbirliği ve ortaklaşma temelinde bir araya getiren ve demokratik özgürlük yaratma kapasitesi ile ortaya çıktığından söz edilebilir. Bu noktada özneliliğin temel olarak toplumsal işbirliği ve dayanışmadan filizlendiği sonucuna ulaşılabilir. Özneliliğin ortak varoluşunu gösteren esas nitelik ise, biyo-politiktir. Günümüzde ekonomik üretim ilişkilerinin ve kapitalist üretim süreçlerinin giderek toplumsal bir boyut kazandığı, üretimin giderek yaşam biçimleri halini aldığı biyo-politik süreçten geçilmektedir. Yeni süreçte toplumsal üretim ve yeniden üretim artık üretken işbirliğine dayalı ağlarda gerçekleşmektedir. Sonuç olarak, toplumsallaşmış üretimde açığa çıkan metaların, toplumsal ilişkilerin bir ürünü olması dolayısıyla kapitalist sömürü de artık, “ortak varoluşa el koyulması biçimini almıştır” (Hardt ve Negri, 2021: 157). Burada el konulan zenginlik; fikirler, bilgiler, imajlar, enformasyon, duygulanımlar gibi maddi olmayan karakterdeki ürünlerdir. Bunlar Hardt ve Negri’ye göre ortak varoluş biçimlerini ifade eder. Bu ortak varoluş ise, sadece bölüştüğümüz yeryüzünü değil; aynı

zamanda dilsel, kültürel ve duygusal ilişkileri de ifade eder. Buradan hareketle sermayenin değerlenme mantığının, üretim süreçlerine dahil edilen işbirlikçi ve yaratıcı toplumsal faaliyetlere dayandığı belirtilebilir.

Buraya kadar kapitalist değer yaratma sürecinin özneliğin ve yaşam biçimlerinin üretimine dayandığından bahsedildi. Bunun ise biyo-politik ya da toplumsallaşmış emek süreçleriyle açığa çıktığı ortaya konuldu. Şimdi ise mevcut emek gücü üzerinde dönüştürücü bir etkiye sahip toplumsal gücün, yani çokluğun üzerinde durulacaktır. Çokluk, Hardt ve Negri'ye göre, biyo-politik üretim rejiminde toplumsal üretim ve yeniden üretimden sorumludur; bununla birlikte yaratıcı potansiyeli bakımından özerk bir kapasiteye sahiptir (2019: 198). Bu bakımdan, üretici işbirliğini meydana getirerek onu harekete geçirme gücüne de sahiptir. Düşüncülere göre, çokluğun emek güçleri üzerinde dönüştürücü bir etkinliğe neden olmasına olanak tanıyan şey, kapitalistlerin önceden olduğu gibi üretici işbirliğini disipline edici şeyler geliştirmiyor olmasıdır. Artık üretici işbirliği, kapitalist tahakkümden özerkleşmiş ve toplum tarafından oluşturulur hale gelmiştir. Bu açıdan biyo –politik üretim etkinliğinin, çokluğun karar alma süreçlerinde kolektif bir etkiye yol açtığından söz edilebilir; çünkü çokluğun işbirliğinin özerk bir şekilde örgütlenme yeteneğine dayanması, çoğul ve özgürlükçü biçimde politik kararların alınmasının araçlarını sağlar (Hardt ve Negri, 2021: 194).

Şimdiye değin çokluğun kuruculuğu, iki farklı yönden alındı. İlki politik bağlamında iken, ikincisi daha çok ekonomik üretimi temelinde incelendi. Sonuç olarak çokluğun biyo-politik üretimi, onun siyasal projesinin zeminini oluşturmaktadır. Çokluğun biyo-politik üretimi; ortak varoluş için çaba sarfetmek, üretken işbirliğine dayalı ağları ve toplumsal yapıyı yeniden oluşturmaktır. Hardt ve Negri, tam bu noktada müşterek varlıkların korunması ve yaratımının, emek mücadeleleri ve toplumsal direnişlerle desteklenmesi gerektiğini düşünürler (2019: 203). Neticesinde, kendini siyasal bir proje olarak kuran çokluk, öz-örgütlenme potansiyelini bünyesinde taşımaktadır ki, bu potansiyelin açığa çıkabilmesi için politik mücadele zorunlu görülür.

### ***1.5.1.Çokluğun Yoksulluk Olarak Tanımlanması***

Yoksulluk, paylaştığımız gezegende ciddi bir sorun haline gelmesinden bu tarafa, siyaset biliminin, felsefenin ve çeşitli diğer disiplinlerin en önemli meselelerinin merkezine yerleşmiştir. Özellikle neo-liberal küreselleşme süreçleriyle birlikte yaşanan

toplumsal, siyasal ve ekonomik gelişmeler yoksulluğun sosyal bilimler etrafında ele alınmasını zorunlu kılmıştır. Kapitalist üretimin ağırlık merkezinde yaşanan gelişmeyle, fabrikadaki üretimin toplumsal alanın içine kaydırılması, üretimin bütün kademelerinin kapitalist komuta rejimine girmesine neden olmuştur. Bunun yarattığı sonuç ise, artık toplumun yalnızca belirli bir kesimini tesiri altına alan yoksulluğun, çok geniş bir nüfusa yayılması ve neredeyse toplumsal yaşamı tahrip eder bir hal almasıdır. Dolayısıyla günümüzde yoksulluğun aldığı yeni biçimle, yoksulluk; yalnızca ücretsizleri, güvensizleri ya da kısmi çalışanları değil, sabit ve garantili çalışanları, güvencelileri de kapsamaktadır; bu ise yoksulluğun ücretli ya da ücretsiz farketmeyen toplumun tüm kesimlerini olumsuz anlamda etkilediğini göstermektedir.

Gitgide dünya genelinde bir yaşam formu alan neoliberal ekonomik sistem; üretici kapasitenin, yeteneklerin, zihnin ve yaratıcılığın emek gücünün yeniden kurulumunu mümkün kılan, çalışma yaşamını inşa etmektedir (Yılmaz ve Genel, 2021: 253). Çalışma yaşamının, küresel finansal kontrolle yeniden düzenlenmesi; esneklik, emek zamanın bulanıklaşması, serbest zamanın doldurulması, kayıt-dışı çalıştırma, güvensizleştirme gibi yoksulluğu var eden sömürü biçimlerini getirmiş, böylelikle yaşamın kontrolü finansal sistemin buyruğu altına girmiştir. Bu bağlamda Hardt ve Negri, yoksulları, biyo-politik üretim süreçlerine dahil olmaları dolayısıyla üretken bir çokluğu nitelediğini ifade ederler (2021: 13). Yoksulluk, ikiliye göre değişen sınıf ilişkileri üzerinde düşünmeye davet eder; çünkü günümüzde ücretli veya ücretsiz bir üretici etkinlikler dizesiyle yüz yüzeyizdir. Bu ise günümüz yoksul çokluğunun muazzam bir sömürü pratiğine tabii tutulduğunu göstermektedir. Yoksulluk, genellikle ekonomik temelli terimlerle kavranması dolayısıyla olumsuz bir içerikte tanımlanmaktayken; ikiliye göre biyo-politik üretimde bulunan yoksul çokluk ortak diller, fikirler, imgeler, yaşam biçimleri üretmesiyle, üretkendir; bu nedenle olumlu bir tanıma sahiptir. Burada ifade edilmek istenen aslında yoksulların, yoksun olmalarının dışında nasıl da yaratıcı ve güçlü bir potansiyeli içlerinde barındırmış olduklarıdır. Hardt ve Negri'nin ifadeleriyle: "Yoksullar, toplumsal üretim süreçlerine dahil oldukça, bütün geleneksel emekçi sınıflarla birlikte ortak bir durumu paylaşıyor, dolayısıyla çokluğun parçası haline geliyorlar" (2020: 148).

Yoksul çokluğun ortak üretimde bulunması, ortak varoluşu sağlayacak imkanları yaratır. İkilinin bu noktada, yoksul çokluğun gücünü üç farklı düşünürün yoksulluk

üzerine fikirleriyle destekledikleri görülür: Spinoza, Machiavelli ve Marx. Spinoza'nın, *Etika*'sındaki: "Gerçekten de, şimdiye kadar kimse Bedenin gücünü tespit edemedi" (2011: 133) sözü ile asıl ifade etmek istediği, bedenin yalnızca yoksulluğun ve gereksinimlerin açıklandığı bir yer olarak özümsemediği; bunun haricinde bedenin, eşikleri henüz kavranamayan bir gücün ifadesi olduğudur. Hardt ve Negri'ye göre Spinoza'nın beden kavrayışı, bu bakımdan kapsayıcı bir niteliğe sahiptir ve onun gücü ortak varoluşu açıklar (2021: 71). Machiavelli'ye gelince, yoksulluğun esas olarak direnişle birlikte anılması söz konusudur. Machiavelli'nin *Floransa Tarihi* (1532) eserine referans veren ikili, bu noktada, mülkiyet rejimlerine karşı gelecek gücün yoksul çoklukta olduğunun altını çizerler(2021: 70). Machiavelli'nin gösterdiği, yoksulluğun dışlanma ile birlikte ortak varoluşa gidecek süreci de açacak anahtara sahip olmasıdır; başka bir ifadeyle yoksunluktan, ortak zenginliğin yaratımına. Son olarak Marx'ın politik düşüncesinde yoksulluk, tıpkı Spinoza ve Machiavelli'nin görüşünde olduğu gibi maddi bir zenginlik olarak görülür. Bu noktada ikili, Marx'ın "yaşam araçları ve emek araçlarından koparılan" işçisini, mutlak yoksul çokluk olarak tarif ederler. Bu bakımdan proletarya, yoksul çokluk olarak meydana gelmiştir. Marx'ın ifadesiyle buradaki yoksul olan ise, yalnızca yaşamsal gereksinimlerini karşılama konusunda sefalet çekenleri ifade etmez ; bunun dışında "canlı emekleri, sermaye birikiminde nesneleşmiş emekten koparıldığı sürece, tüm işçileri kasteder" (2021: 72). Buradan hareketle Marx'ın yoksulluğu, bir "olanaklılık dizgesi" olarak belirir; zira Marx, "yoksulluk ve gücün bu patlayıcı bileşimini, özel mülkiyete dönük, onun tam kalbinde bulunan temel bir tehdit olarak kavrar" (2021:72).

### **1.5.2. Borçlandırılmış Çokluk**

Yoksul çokluğunun yeni görünümü, borçlandırılmış çokluktur. Borç, neoliberal ekonomi modelinde toplumsal yaşamın genel normu haline gelmiştir. Neoliberalizm, sermaye-emek ilişkisi gibi birçok iktidar ilişkisini kapsar ama borçluluk ilişkisi, günümüzde neoliberal iktidar stratejisinin en önemli boyutlarından birini oluşturmaktadır. Lazzarato, *Borçlandırılmış İnsanın İmali* isimli kitabında borcun, bir iktidar ilişkisi olarak işlevini üçe ayırır. İlkinde borç, bütün bir toplum üzerinde " 'zapt etme', 'yağma' ya da 'para sızdırma makinesi' " (2015: 28) olarak işlev görmekte iken, ikincisinde "makro ekonomik idarenin ve yönergenin bir aracı" dır (2015: 28). Borcun son işlevi ise "bireysel ya da kolektif öznelliklerin üretimi ve 'yönetimi' " dir (2015: 28).

Bu bakımdan borçluluk ilişkisi, ekonomik-politik ve toplumsal yaşamın merkezine yerleşmiş bir ilişki şekli olarak yalnızca toplumsalın üzerinde etki kurmaktan öte, günümüz kapitalizminin en önemli ilişkilerinden birini açığa çıkarmaktadır. Öznelliğin kredi ya da borç ilişkisi temelinde biçimlenmesi yeni bir tekniktir ve Lazzarato'nun deyimiyle "borçlandırılmış insanını" imal eder. Buna göre, borçlandırılmış olana uygulanan denetim ve baskı, disiplin toplumlarında olduğu şekilde dışsal bir etkiye değil, borçlandırılanın kendi girişimlerine ve eylemlerine dayanmaktadır. Burada borçlandırılan özne, bankacılık-finans sistemi karşısında bireysel bir sorumluluğa sahiptir; bu anlamda "özgür" olduğundan söz edilebilir; ancak bu "özgürlük" borç sözleşmesinin sınırları dahilinde kalınmasına bağlıdır (Lazzarato, 2015a: 29). Borçlandırılan, bütün yaşamını borçluluk ilişkisine göre dizayn etmeye mecburdur. Bu ilişki, bir öğrencinin kredi kartı kullanımında görülebilir; zira finans sisteminde kredi kartı kullanmak için düzenli bir gelire sahip olmak gibi bir şart aranmamaktadır. Eğitim yaşamını devam ettirmek için bankaların öğrencilerin kullanımına sunduğu kredi kartlarından faydalanan öğrenciler, borçlarını kendileri akdederler; ancak kredi kartı kullanımı süresince ve sonrasında kendi yaşamlarının birer yöneticisi olurlar. Herhangi bir gelirleri olmadan finans sermaye ile ilişki içine giren öğrenciler, bir bakıma kendi geleceklerini de ipotek altına almış olurlar. Lazzarato bunu, borcun "şimdi ile gelecek arasında bir köprü" kurmasıyla ilişkilendirir (Lazzarato, 2015b: 58). Öğrenciler, eğer okudukları üniversiteyi bankaya borçlu şekilde bitirmişlerse, karşılıklarına çıkan ilk ücretli işte çalışmaya başlamayı kabul etmek mecburiyetinde kalırlar. Bu duruma bir başka örnek de konut sahibi olmak için bankadan uzun vadeli kredi alan kişilerin karşılaştıkları güçlüklerdir. Uzun dönemli borcun altına giren bu kişiler; kendilerini geliştirmek için vakit bulmak ya da tatile çıkmak bir yana, borcunu ödeyebilmek için bütün hayatını çalışmaya satmak zorundadırlar.

Neoliberalizmde alacaklı ve borçlu arasında kurulan ilişki, daimi borç temelinde gerçekleşir. Bu nedenle borçluluk durumundan kurtulmak olanaksızdır. Başka bir ifadeyle, ikisi arasındaki ilişki, borçlandırılanın kefaletini ödemesi yoluyla özgürleşeceği türden bir ilişki değildir; çünkü kapitalizmde borçluluk ilişkisi sonsuzdur, sürekli yeniden kurulur (Lazzarato, 2015b: 74). Çağdaş kapitalizmde, sömürü ilişkisinin devamlılığının korunması adına borcunu ödeyememe, bir borç altından diğer borç altına girme, sözleşmeler akdetme durumu temeldir. Kredi kartlarının, satın alma yoluyla tüketimi sürekli olarak teşvik etmesi borç ilişkisini sonsuz kılar. Lazzarato'nun bu noktada,

Marx'ın sermaye sisteminin işleyişini açıklamak için kullandığı vampir metaforunu, borçluluk ilişkisini anlatmak amacıyla kullanması dikkate değerdir. Borç, “toplumsal artı değeri ‘emer’ ve emek ve gelir arasındaki ilişkiyi sırf rantiyecilerin -girişimlerin bir parçasını oluşturan- yararına kopararak, bu değeri dağıtır” (2015b: 60).

Hardt ve Negri'ye göre, çağdaş kapitalizmde kapitalist ile işçi arasındaki ilişki, biçim değiştirmiştir. Önceden bir kapitalistin kâr elde etmek maksadıyla, işçileri denetim ve kontrol altına alması, üretim yeri fabrikayı denetlemesi karakteristik sömürü biçimi iken, günümüzde işçiler öncekine nazaran daha özgür şekilde zenginliği üretmektedir. Bununla birlikte değişen yalnızca bu değildir. Sömürü ilişkisi de mübadele ilişkisiyle değil, borçla temellenir; daha başka ifadeyle, “nüfusun yüzde 99'unun yüzde 1'e tabi oluşuna –iş borçlu, para borçlu, itaat borçlu oluşuna” dayanır (2013: 20). İkiliye göre, günümüzün yeni yoksul çokluğunun esaret zinciri, borçla temellenmektedir. Borç ilişkisinden çıkış ise, öznel figürün red hareketiyle mümkün kılınır, yani “yapmayacağım” ya da “ödemeyeceğim” gibi çıkışlarla (2013: 41). Borcun reddi, borcun geri ödenmesi talimatına bireysel bir karşı çıkış anlamına gelmemektedir. Neoliberal krizde nasıl borçlandırılan bütün bir toplum ise, eylem de kolektif şekilde bir karşı duruşu ifade eder. Bu bakımdan tekil öznelliklerin borçlandırılmayı reddedişi politik bir eylemi oluşturur. ABD'de başlatılan ve uzun süre toplumsal alanı etkisi altına alan “Wall Street'i İşgal Et” hareketi (2011) bunun en önemli örneklerindedir. Wall Street ABD'nin finansal kurum ve kuruluşlarının toplandığı yani borç-alacaklı ilişkisinin yaratıldığı mekândır. Hardt ve Negri'ye göre, Wall Street'te başlatılan protesto gösterileri, daha sonra diğer küreselleşme karşıtı hareketlere taşınarak ortak paydayı genişletmiştir<sup>2</sup> (2013: 43). Bu bakımdan, borç terimine yeni bir anlam kazandırılmış olur. Borçluluk ilişkisi, finansal anlamda alacaklı ve borçluya dayanmaz, bu kez sosyal ilişki bağıyla anlaşılır. Birbirine toplumsal bağlarla bağlı öznel figürler ise, ortak varoluş etiğiyle, borç buyruğuna karşı mücadele ederler (2013: 42,43)

---

<sup>2</sup> 2011 yılından başlayarak, neoliberal politikalara ve ekonomik krize karşı tepki olarak ortaya çıkmış olan Arap Baharı(2011), Atina'daki “kemer sıkma”(2012) protestoları ve Türkiye'deki Gezi (2013) eylemleri bunlara verilebilecek örneklerdir.

## BÖLÜM II

### OTONOMİST MARKSİZMDE İKTİDAR DÜŞÜNCESİ

#### 2.1.İktidar Kavramına Genel Bir Bakış

İktidarın nasıl tanımlanması, kavranması veya incelenmesi gerektiğine ilişkin sonuçlar tartışılmamıştır. Gündelik hayatta ve akademi alanında, iktidarın yerinin veya kapsamının ne olduğu, iktidarın nasıl elde edileceği, iktidara nasıl karşı koyulacağı, direneceği, iktidarın nasıl dizginleneceği, sınırlandırılacağı yahut iktidarın nasıl bölüşüleceği gibi konular tartışılır. Bununla birlikte iktidar kavramına yönelik kesin bir uzlaşma yoktur (Lukes, 2016: 90-91). Söz konusu sorular çerçevesinde ne zaman sona ereceği bilinmeyen tartışmalar yürütülür; ancak ihtilafın çözümü konusunda anlaşma sağlanmaz; zira iktidar kavramı çok sayıda tanım içerir ve iktidar kavramının doğru kullanımına yönelik kısırlı tartışmaların sonu gelmez. Steven Lukes'e göre, iktidarı düşünüş şeklimizin tartışmalı olmasının bir takım önemli sonuçları vardır. İktidarı tanımlama çabamızın neyi anlamlandırmaya yönelik olduğu iktidar kavrayışımızı etkiler. Bunun haricinde, iktidar üzerine düşünüş şeklimiz, "iktidar yapılarını ve ilişkilerini yeniden üretmeye ve pekiştirmeye yarayabileceği gibi, tersine, bu yapı ve ilişkilere meydan okuyup onları sarsabilir" (2016: 92-93). Buradan hareketle, iktidarın tam olarak neyi ifade ettiği üzerine yürütülen tartışmalar politik bir niteliğe sahip olduğundan ki, iktidar " 'özünde tartışmalıdır' " (2016: 93).

İktidarı, bir kişiyi veya toplumu kendi talepleri doğrultusunda etkileyen, yöneten ve yönlendiren, kontrol eden, denetleyen, hükmeden, rızaya dayanmayan; gerektiğinde zora ve cebre dayanan bir güç ,organ veya bütün bu nitelikleri kendisinde toplayan ve kullanan bir kişi veya kurum olarak ele alan çok sayıda tanım vardır (Bayram, 2003: 35). Bu tanımlar içerisinde, geleneksel bakımdan kabul gören iktidar anlayışına göre, iktidar somut olarak ve çoğu kez 'güç' (power) kavramıyla algılanan bir konumdur. Güç, iktidar gibi karmaşık bir yapıyı açıklamakta elverişlidir. Bu kullanımda özellikle 'fiziksel güç', tesiri bakımından iktidara nazaran daha dolaysız ve zorlayıcı bir şeye çağrışım yapar (Canetti, 2006: 283). Güç, vakti geldiğinde iktidarla bütünleşir, ona karışır; ancak buhranlı dönemlerde iktidar, çıplak güç durumuna yeniden döner. İktidar, fiziksel güce oranla daha sınırlı bir hareketliliğe sahip olmasına karşın, etkisini çok daha genel,



kapsamlı ve geniş bir uzamda gösterir. Bu perspektifte, iktidarın zaman ve mekan mefhumu bakımından bulunduğu sınırların ötesine taşma gibi bir eğilimi vardır. Bu tanımlar aracılığıyla iktidarın güçle ilişkili olduğu; ancak iktidarın saf güçle varlığını sürdürmediği neticesine ulaşılabilir. İktidarın gücünü meşrulaştıran, onun gücünün, toplumsal paydada bütün herkesin arzu edeceği ve kabul edebileceği seviyede olmasıdır. Bunun dışında, iktidarı güç kullanımı olarak açıklamak, iktidarı -‘olumlu’ yahut ‘olumsuz’ bir anlamda tanımlamak amacıyla- keyfileştirir (Akal, 2018: 23). Bu tanım aracılığıyla, belli başlı teorik pozisyonlar güçlendirilir. Örneğin, iktidar eğer dolaysız, mutlak bir güçle tanımlanır durumdaysa, bu iktidar anlayışı mecburi olarak iktidarın güç kullandığı ya da gücüyle karşılaşan insanları dışarıda bırakmaktadır, başka bir ifadeyle, yönetilenleri kapsamamaktadır.

İktidarın söz konusu geleneksel tanımlarının dışında, anlamını yeniden gözden geçiren, düzeltmeye ve “doğru” şekilde kavramaya çalışan yaklaşımlar da mevcuttur. Bu yaklaşımların temel meselesi çeşitlilik gösterir; ancak pek çoğu iktidarı mutlak güç ve otorite kullanma tehdidinin dışında kavrarlar. Bu yaklaşımlar içinden, örneğin Talcott Parsons’un iktidar görüşüne bakıldığında, onun esas amacının iktidarı kolektif hedefler doğrultusunda meşrulaşan, genellikle uzlaşmaya dayalı bir kapasite olarak kavradığı görülür (Lukes, 2016: 52). İktidarı ya da gücü elinde bulunduran kişi ya da kişilerin yalnızca kendi hedefleri ve istekleri doğrultusunda mutlak cebir ve tehdide başvurmasına dayanan bir iktidar anlayışı Parsons’a göre hatalıdır.

Hannah Arendt’in iktidara ilişkin görüşlerine bakıldığında ise, iktidarın ‘hükmetme’ faaliyeti ile ilişkisinin sona erdirildiği ve bunun yerine iktidarın ‘uzlaşma’ ile kavrandığı görülür. Arendt’in düşüncesinde iktidar:

“..insanın sadece eyleme kabiliyetine değil, uyum içinde eyleme kabiliyetine tekabül eder. İktidar asla tek bir bireyin mülkünde değildir; bir gruba aittir ve grup birarada bulunmaya devam ettiği sürece varolabilir. Bir kişinin "iktidarda" olduğunu söylediğimizde, aslında onun bir grup insan tarafından, onlar adına eyleme kudretiyle donatıldığına işaret etmiş oluruz. Daha en başında iktidarın kaynaklandığı grup (potestas in populo, bir halk. ya da grup ol-maksızın iktidar da yoktur) ortadan kalktığında, bu kişinin "iktidarı" da yiter” (1997: 50).

Bu dūşünsel çerçevede iktidarın, her iki dūşünür tarafından da benzer şekillerde tezahür ettiği görülür. Parsons'ta iktidar, kolektif amaçlarla ilişkilendirilirken iktidarın, zora, güce veya şiddete başvurma meselesi gözardı edilir. Bu bağlamda, 'gücün kimde olduğu', 'kimin kim tarafından yönetildiği' gibi sorunlar yerine, iktidar araştırması, iki ya da daha çok kişinin önemsendiği bir iktidar ilişkisine, ya da iktidarın taraflarına, aktörlere ve bunlar arasındaki ilişkiyi var eden sistemsellğe yönelir. Arendt'e bakıldığında ise, iktidarın yaygın şekilde güçle, zorla ve\veya şiddetle irtibatlandırılmasına, hatta eş anlamlı şekilde kullanılmasına karşıt şekilde, bu terimlerin birbirinden ayrı pozisyonlarda kavranması gerektiği düşünülür. Arendt'e göre, iktidar kavramsallaştırması, yalnızca hükmeden olarak güce sahip olanı ve şiddetle donatılmış olanı çağrıştırmamaktadır; çünkü iktidar salt kaba güçle ayakta kalabilecek bir mekanizma değildir, kendini garanti altına almak için halkın rızasına da ihtiyaç duyar. Hatta en güçlü hakimiyet aracı şiddet olan despotik rejimlerde dahi muktedirin, iktidarı için tabanının onayına ve desteğine gereksinimi vardır. Bu bakımdan tamamıyla şiddet araçlarıyla donatılmış ve bunlar sayesinde ayakta duran bir hükümetten söz etmek olanaksızdır (Arendt, 1997: 56).

İktidara yönelik bu kavramsallaştırmaların her ikisinin de, iktidarın klasik olarak onaylanan asıl anlamlarından ve iktidar fenomeni üzerine araştıranların genellikle meşgul oldukları temel meselelerden farklılaştıklarından ve tanımlamadaki teorik amaçlarının "düzeltme ve ikna etme" uğraşı olduğundan söz edilebilir (Lukes, 2016: 56). Modern yaklaşım içinde, iktidara ilişkin bir diğer yorum da siyaset biliminde genellikle davranışçı yaklaşımı benimseyen bir düşünür olarak gösterilen Robert Dahl'a aittir. Dahl, iktidar meselesini, çalışmalarında genellikle birbirinden farklı çıkarılara sahip grup ve aktörler arasındaki ilişkiye indirger (Yetiş, 2015: 44). Temel olarak '*çoğulcu iktidar*' yaklaşımını benimseyen Dahl, iktidar düşüncesini şu fikre dayandırır: "A, B'nin başka koşullarda yapmayacağı bir şeyi B'ye yaptırabileceği ölçüde, B üzerinde iktidara sahiptir" (Dahl, 1957; Bell Edwards ve Harrison Wagner (der), 1969:80; akt. Lukes, 2016: 32). Bu noktada, iktidar tanımında yalnızca iktidarın görünen, gözlemlenebilen davranışa indirgenmesi, karar alma süreçlerine katılımın incelenmesinin temel görev olarak kabul edilmesine sebep olmuştur. Buna göre, bu iktidar görüşünün merkezinde bireylerin davranışları, eylemleri ve kapasiteleri iktidar çözümlemesinin ana halkasını oluşturmaktadır. Lukes'e göre söz konusu iktidar çözümlemesi, doğru bir iktidar teorisini

yansıtmayan türde bir yaklaşımdır. Ona göre, iktidarın gerçek bir teorisi, kişilerin ve grupların nasıl iktidara katıldıklarının sorgulanmasını ve egemen toplumsal yapılar tarafından çıkarların iktidara katılımı ne ölçüde belirlediğini hesaba katmak mecburiyetindedir (Barry, 2018: 172).

Tartışılan tüm bu görüşler çerçevesinde, iktidar fenomeninin bir unsuru olan çıkar çatışmasının üzerinde fazla durulmadığından söz etmek mümkündür. Lukes'e göre, özellikle kapitalist toplumlarda, 'birlikte yapma gücü' veya 'çoğulcu güç paylaşımı' gibi iktidarı tanımlayan yaklaşımların, kapitalist iktidarın işleyişindeki karmaşık süreçleri analiz etmek konusunda yetersiz olacağı açıktır; ayrıca bu tür yaklaşımlar, iktidar ilişkilerini irdelemenin bir yöntemi olarak, yönetenin iktidarına yönelik muhalefet edenleri engellemek, bastırmak ve boyun eğdirmek amacıyla çeşitli araçlara başvurduğu meselesini de görmezden gelebilir. Lukes'in ifadesiyle, böylece 'kime iktidarın verildiğine' (power to) dikkat çekilirken, iktidarın 'kimler üzerinde uygulandığı' (power over) meselesi atlanmış olur (2016: 56).

Yukarıda belirtilen iktidar yaklaşımlarının dışında bir yerde duran Marksist iktidar kavramsallaştırması, bireyi merkez alan iktidar tanımlarına karşı, topluma ve toplumsal yapıya yaptığı vurgu ile diğerlerinden farklılaşır (Şengül, 2015: 44). Marksist iktidar kuramına dair tartışmaların ardında genellikle mülkiyet kurumu ve sınıf ilişkileri vardır. İktidarın sınıfsal bir karakter taşıması, temelde üretim ve birikim süreçlerinden bağımsız kavranamayan bir yapıda olmasından dolayıdır. Marksist modern iktidar tartışmalarında öne çıkan düşünür Nicos Poulantzas'a göre (1936-1979) sınıf ilişkilerinden bağımsız bir iktidar ilişkisi söz konusu değildir (Poulantzas, 1978: 99). İktidar ilişkilerinin alanı devlettir; çünkü devlet sınıfsal ilişkilerin yeniden üretiminin merkezine yerleştirilmiştir. Bu bakımdan sınıfsal bir pozisyona sahip olması anlamında devlet, kapitalist devlettir. Ancak Poulantzas'ın yaklaşımına göre devlet, yalnızca basit şekilde kapitalist sınıfın çıkarlarına uygun şekilde işleyen bir mekanizmayı tanımlamaz. Bu bağlamda, Marksist iktidar teorileri arasında kapitalist olarak tanımlanan devletin hangi mekanizmalar aracılığıyla bu özelliğini açığa çıkardığı konusunda bir fikir ayrımı olduğu belirtilebilir (Şengül, 2015: 45). Poulantzas devleti, "sınıfsal olarak bölünmüş toplumsal formasyonların düzeyleri arasında tutunum veya birlik faktörü olarak yerine getirdiği genel işleviyle" açıklar (Demir ve Göymen, 2017: 42). Oysaki Marksist düşünür Ralph Miliband (1924-1994) devlet aygıtının aktörleri –seçkinler ve bürokrasi- ile hükümet

mensupları arasında sınıfsal bir ilişki kurarak, kapitalist devletin nasıl bir mekanizmaya sahip olduğunu açıklamaya çalışır. Poulantzas'a göre, hakim sınıfın devlete katılmaları, kapitalist devlet sorunsalının önemli bir halkasını oluşturmaz; çünkü hakim sınıf ile devlet arasındaki ilişki nesnel bir bağa işaret eder (Berker, 2012: 7). Poulantzas'ın düşüncesine göre kapitalist devletin ayırt edici yanı, belirli bir egemenliğin sürdürülmesindeki genel çıkarları temsil etme noktasında tahakkümden fazlasını içermesidir. Bunun dışında kapitalist devlet, üretim ilişkileri ve toplumsal formasyonun yeniden örgütlenmesine, iktidar bloğu için bağımlı sınıflar arasında rızaya dayalı ilişkilerin kurulmasına etkin biçimde dahil olur (Demir ve Göymen, 2017: 51).

Bu noktada iktidarla bağlantılandırılan rıza ve uzlaşının, iktidar fenomeni olup olmadığı üzerine tartışmalara burada gereğince yer verebilmek mümkün değil; ancak yine de buna Lukes'in önerdiği şekilde evet veya hayır şeklinde ikili bir yanıt verilebilir. İlk yanıtta göre, iktidarın egemenliğini sürdürme araçları olarak rıza ve uzlaşma araçlarına başvurması etkilidir. Bu açıdan, sürekli bir baskı ve şiddet aygıtlarını işlevsel kılan bir iktidarın gücü süreksizdir; oysaki rızayı ve uzlaşmayı etkinleştiren ve onu sürekli yeniden üreten bir iktidar sürdürülebilir. Diğer yanıtta göre ise, iktidarın zora dayalı iknası olmadan sunduğu gerekçeler, diğerleri tarafından kendi özerk iradeleri tarafından kabul edilmiştir. Bir tarafta nedenselliğe başvurularak açıklanabilecek bir durum söz konusuysa öte yanda rasyonelliğin ve özerkliğin varlığından bahsedilebilir (Lukes, 2016:58). Burada, bir diğer önemli mesele de iktidarın kendisini var edebilmek amacıyla nasıl rıza ve uzlaşmayı ürettiği, kendi iradesini nasıl bireylerin üzerinde kıldığı ya da bireylerin, iktidarın sunduğu sebepleri nasıl ve hangi koşullarda kabul ettiği gibi soruların yanıtlanmasıdır.

Baskıcı ve despotik yönetimlerde açık ya da gizli şekillerde zora, güce ve şiddete dayanan araçların kullanımı oldukça yaygın olmasına karşılık, sivil alanların genişlediği, bireylerin karar alma mekanizmalarında etkin olduğu demokratik rejimlerde, iktidarın bu araçlara doğrudan başvurması kolay değildir. Bu bakımdan, demokratik rejimin gerekliliği olarak baskı ve şiddetten kaçınarak kendi meşruluğunu ortaya çıkarma arayışında olan bir yönetim, bunun için rıza ve ikna süreçlerini kurmanın ve iktidarını bu şekilde sürdürmenin yöntemlerini geliştirir (Biber ve Turancı, 2014: 30). Burada iktidar ilişkilerinin sürdürülme biçimini daha iyi kavrayabilmek adına Antonio Gramsci'nin

teorileştirdiği ve çalışmalarında incelediği anlamda *hegemonya* kavramına değinmek gerekir.

Hegemonya kavramı, Gramsci'den önce 19. yüzyılın sonlarına doğru Rusya'da Çarlık rejimine karşı mücadele etmekte olan Viladimir İlyiç Lenin(1870-1924), Georgi Plehanov(1856-1918) ve Lev Troçki(1879-1940) gibi Rus devrimcilerin siyasal mücadelelerinde stratejik olarak başvurdukları bir terimdir (Yetiş, 2015: 87). Bu bağlamda hegemonya kavramı, temel olarak Çarlığa karşı mücadele etrafında bir araya gelmiş olan çeşitli toplumsal gruplar ve siyasal eğilimler arasındaki ittifakta işçi sınıfının yol göstericiliğine işaret etmekteydi.

Gramsci'nin düşüncesinde önemli bir yere sahip olan hegemonya kelimesi ise Yunanca'da *hegemon* ifadesinden gelmektedir. Başlarda kelimenin sahip olduğu iki anlamdan biri, geleneksel anlamda önder kelimesine denk düşerken; ikincisi, rehber olarak, yönlendiren, yol gösteren bir kişi anlamını karşılamaktaydı. Benzer şekilde Gramsci için de hegemonik önderlik, bu iki anlamı birden karşılamaktadır: İlkinde siyasi yönetim bakımından önderlik, ikincisinde ise insanları kargaşa durumundan kurtarmak için kılavuzluk etmek (Sanbonmatsu, 2007: 211).

İktidar ilişkilerinde hegemonya meselesi, Gramsci'nin (1891-1937) *Hapishane Defterleri* (1929-1935) isimli yapıtında yeni bir teorik bağlama oturtulmuştur. Gramsci, kendi kuramsal çerçevesini oluştururken kendinden önceki düşünürlerden faydalanmış ve kendine özgü bir yaklaşım ortaya koymuştur. *Hapishane Defterleri*'nde bu kavrama egemen sınıfın ve iktidar ilişkilerinin yeniden üretimini açıklamak için başvurmuştur (Yetiş, 2015:88). Gramsci, kapitalist toplumlardaki egemenlik ve siyasal iktidara dair süreçleri incelerken, hakim sınıfla bağımlı gruplar arasındaki ilişki söz konusu olduğunda, bunların yalnızca zora değil rızaya da dayalı birlikteliği gerektirdiğinden söz eder. Dolayısıyla Gramsci'nin teorisinde hegemonya kavramı sınıf üstünlüğü biçimini ifade eden iki kavramdan birini ifade eder. Birisi hakim sınıfın uzlaşmaz karşıtlık içinde olduğu sınıf ve gruplar üzerindeki baskı ve zorunu ifade eden *tahakküm* iken, diğeri hakim sınıfın ideolojik tezahürleri açığa çıkan sosyo-kültürel nüfuzunun, "kendiliğinden rızaya dayalı oйдаşma süreçleri üzerinde etkili olduğu bir yönlendirme ilişkisidir"(Yetiş, 2015: 88), yani hegemonyadır. Buradan hareketle hegemonya kavramının, ekonomik, siyasal ve ideolojik yapılarla bir bütünsellik içermekte olduğu ifade edilebilir.

Bu çerçevede düşünülduğünde, öncelikle iktidar ilişkilerinin hegemonya kavramı içerisine yerleştirme girişiminin sağladığı ilk katkı, iktidar ilişkilerinin alanına genellikle devletin yerleştirilmesine karşılık, iktidarın görünen yüzünün yalnızca devlet olmadığı, iktidar ilişkilerinin devlet dışı alanlarda da varlık gösterdiğini kavramamıza yardımcı olmasıdır. Buna göre hegemonya süreçleri ve mücadelesi yalnızca devletin içinde görünürlük kazanmaz; bunun haricinde devlet dışı alanlarda da (sivil toplum) bölünmüş ve tutarsız görünen iktidar ilişkilerini bütünleştirme çabasıyla karşımıza çıkar (Şengül, 2015: 52). Bir diğer katkı da, hegemonya perspektifli iktidar düşüncesinin, iktidar kavramsallaştırmalarındaki iktidarı, egemen bir grubun diğerleri üzerindeki tahakkümü olarak gören negatif iktidar anlayışı ile iktidarı karşılıklı, kolektif yapabilme gücü olarak gören pozitif yaklaşım arasındaki ikiliği sonlandırmaya yardımcı olmasıdır. Hegemonya, rıza (olumlu) ve zor (olumsuz) bir arada içerirken, bir tarafta iktidarın hükmedici niteliğini vurgular beri yanda olası birleşmelere referans vererek “birlikte yapabilme gücü” nü gösterir (Şengül, 2015: 52).

Buraya kadar geleneksel iktidar tanımlarından modern iktidar yaklaşımlarına birden fazla iktidar düşüncesinin olduğu görülüyor. İktidara yönelik kavramsallaştırmalarda, geleneksel düşünceden, modern düşünceye iktidar sorunsalı, genellikle iktidarın konumlandığı yer, iktidarın etkileri, bu etkilerin kapsamı veya nasıl oluştuğu, anlaşmazlık durumunda anlaşmazlığın tarafları ve nedenleri gibi konular temelinde ele alınmıştır. O halde iktidar dağarcığının oldukça farklı bağlamlarda ele alınıp incelendiği ve farklı amaçlar doğrultusunda birkaç ya da birden farklı biçimde kullanıldığı sonucuna ulaşılabilir.

Yukarıda bahsedilen iktidar kavramsallaştırmalarının dışında, sosyal bilimler alanında modern iktidar yaklaşımlara dair güçlü bir eleştiriyi ve iktidar tanımına yönelik bir alternatifini içermesi; aynı zamanda tezin kapsamı düşünülduğünde Otonomist Marksist kuramcılarının iktidara yönelik analizlerini geliştirirken başvurdukları önemli bir kaynak olması nedeniyle şimdi Foucault’un iktidara ilişkin fikirleri genel hatlarıyla tartışmaya açılacaktır.

### 2.1.2. Foucault'un İktidar Üzerine Görüşleri

Foucault açısından temel mesele, *Deliliğin Tarihi* isimli ilk yapıtından itibaren, daima iktidar sorunsalıdır. İktidar meselesi, incelenmesi gereken karmaşık bir alan olması nedeniyle Foucault, iktidar sorununu yeniden ele alarak, iktidar teorisini kendine özgü bakışıyla yeniden oluşturmuştur. İktidar, bir üst başlıkta tartışıldığından ayrı olarak ne bireysel veya kolektif iradeden meydana gelir ne de çıkarlardan oluşur. Foucault'un düşüncesinde iktidar, tekil bir oluşumun aksine, çoğul ve karmaşık bir yapıya sahiptir. Bir başka deyişle, iktidar, çok sayıda iktidardan, iktidarın birden fazla meselesinden ve etkisinden hareketle meydana gelir ve işler (Foucault, 2019a: 113).

Foucault, karmaşık bir alan şeklinde tanımladığı iktidarın mikro-fiziğini sunar. İktidar olgusu, bireyin bedeninin kılcal damarlarından, eşdeyişle mikro alandan başlayarak bütün bir toplumsal bedeni sarar. Bu düşüncesini Foucault şu sözleriyle ifade etmektedir: “Ama ben iktidar mekanizmasını düşündüğümde, iktidarın bireylerin tohumuna kadar ulaştığı, bedenlerine eriştiği, hal ve tavırlarına, söylemlerine, öğrenimlerine, gündelik yaşamlarına sindiği kılcal var olma biçimini düşünüyorum” (Foucault, 2019b: 27). Foucault, tam da bu nedenle iktidarı hukuksal-felsefi düşünceye uygun biçimde açıklamak yerine, iktidarı ilişkisel, stratejik ve taktiksel olarak ele alır. Bu bakımdan iktidar, geleneksel anlamda norm, hukuk ve yasa bağlamında analize tabi tutulmaz. Foucault, iktidar ilişkilerinin karmaşık yapısının, onaylayan ve yasaklayan hukukun soyut ve gerçek dışılığına sığdırılamayacağına işaret eder; çünkü asıl bireylerin bedeninde ve toplumsal gövdede etkili olan hukuka tabi olmayan kısıtlamalar, sınırlandırmalardır (Foucault, 2019c: 161).

Geleneksel siyaset bilimi bakımından, iktidar analizinde iktidarın çıkış noktasını çoğunlukla devlet aygıtı veya somut olarak siyasal iktidar oluşturmaktayken Foucault bakımından iktidar, beden üzerinde işleyen ve bütün bir toplumsal alana taşan bir ağı nitelemektedir (Özdemir, 2021: 112). Foucault, geleneksel iktidar analizlerinde sık rastlanan devleti iktidarın tek kaynağı gören fikirlerden uzaklaşarak, iktidarın kaynağını ve birikimini büyük ve geniş iktidar ilişkilerinin oluşturduğundan söz eder. Foucault bu fikrini şu ifadeleriyle açıklar: “Biliyorsunuz, iktidar ilişkileri, devlet aygıtlarının bireyler üzerinde uyguladığı ilişkilerdir, ama aynı zamanda aile babasının karısı ve çocukları üzerinde uyguladığı ilişkilerdir; doktorun uyguladığı iktidar, eşraftan kişilerin uyguladığı

iktidar, patronun fabrikasında işçileri üzerinde uyguladığı iktidardır” (2019c: 162). Dolayısıyla iktidarın tek bir odaktan çıkmadığından, gündelik, sıradan, çeşitli ilişkilerde kendini gösterdiğinden söz edilebilir. İktidar ilişkilerini güç ilişkileri olarak ifade eden Foucault, bu ilişkiler demetinin binlerce güç ilişkisini doğurduğundan söz eder ve bütün bu ilişkilerin hangi güç tarafından yönetildiği ve işletildiği sorunsalını açıklığa kavuşturur. Sınırları sürekli olarak genişleyen küçük iktidar ilişkileri, makro düzeyde devlet aygıtları veya hakim sınıf tahakkümü tarafından yönetilmektedir; fakat mikro düzeyde iktidar ilişkileri olmaksızın devletin veya sınıf tahakkümünün işlerliğinin iyi olabileceğinden söz edebilmek çok mümkün değildir (Foucault, 2019d: 175). Bir güç ilişkisi olarak iktidar, bireylerin bedenlerini kuşatan, gündelik ilişkilere yansıyan bütün taktikleri büyük bir stratejiye dönüştürmelidir. Nihayetinde iktidar, “iki rakip arasında bir çatışma ya da biriyle öteki arasında bağ kurulmasından daha ziyade, bir ‘yönetim’ sorunudur” (Foucault, 2016a: 74). Bu bakımdan iktidarın yönetim meselesi ile eşdeğer biçimde ifadesi, yalnızca bir devlet aygıtının ya da siyasi kurumların yönetilmesi anlamında değil, daha geniş perspektifte, bireylerin ve grupların davranışlarının ne şekilde yönlendirilebileceğine de işaret eder.<sup>3</sup> İktidar ilişkileri toplumsalın içinde yaşam sürer, ancak bu nasıl mümkün olur? Foucault bu soruya yanıtını, *Özne ve İktidar* isimli çalışmasında verir. Foucault, iktidar ilişkilerinin sürdürülebilmesi için özgür önelere gereksinim duyulduğundan söz eder ve ekler: “İktidar yalnızca “ ‘özgür öneler’ üzerinde ve yalnızca onlar ‘özgür’ oldukları sürece uygulanır” (Foucault, 2016a: 75). Özgürlük varsa iktidarın işletiminden söz edilebilir, özgürlüğün yokluğunda iktidar salt şiddet ve zor araçlarıyla ayakta duramaz. Dolayısıyla, iktidarın uygulanmasıyla özgürlük yok olmaz, eğer iktidar ilişkisinde özgürlük önemli bir konumda ise özne potansiyel-fiili eylemiyle iktidarın uygulanmasına karşı çıkmakta, onunla sürekli çekişmektedir. Böylelikle iktidar ve iktidar ilişkisini mümkün kılan uzlaşıya veya gönüllü rızaya- kulluğa (arzulamaya) dayanıyor olması değil, daima kışkırtmaya (özgür önelerin diretimine) yaslanmasıdır.

---

<sup>3</sup> Burada bireyler ve grupların davranışlarının yönetimi ifadesinin kapsamı bir hayli geniştir. Bununla kastedilen, bireylerin zihinlerinin, tutukluların, akıl hastalarının, cinselliğin, çocukların, ailenin vs. yönetimidir. Sonuç itibarıyla Foucault’a göre, çoklu iktidar ilişkilerinin basit şekilde kaba tahakküme veya şiddete dayanan tarzda yönetilmesi fikri oldukça mantıksızdır. Her bir ilişkinin yönetiminin kendine özgü prosedürleri ve teknikleri vardır. Foucault’un dağarcığında yönetmek, “başkalarının mümkün eylem alanını yapılandırmaktır” (2016a: 75).



Foucault, özne ve iktidar arasındaki ilişkiyi, en genel şekilde ikincisinin etkili olabilmesi için, kendisine tabii olanları yasak ve kısıtlamalara duyarlı hale getirmesi olarak kavramamıştır. İktidar, bireyler üzerinde tabiiyet ilişkileri yaratır; ancak aynı zamanda özneleri de üretir (Özmkas, 2019: 91). İlkinde (yasaklayıcı ve kısıtlayıcı) iktidar, öznelerin yapıp etmeleri, eylem ve davranışları üzerindeki negatif etki yaratması hasebiyle olumsuz-negatif bir içerik taşır. İkincisinde ise iktidarın baskıcı etkisinden daha farklı olarak özneleri üretme niteliğine kavuşan iktidar olumlu-pozitifdir. (Lukes, 2016: 130-131). İktidarın yalnızca baskı ve engelleme ile özneleri sindirdiği fikrine karşı Foucault şu sözleriyle tepkisini dile getirmiştir: “Baskı kavramına abartılı bir rol biçen Marcuse gibi Marksizm yanlılarından uzak durmak gerekir. İktidarın tek işlevi bastırmak olsaydı, iktidar büyük bir üst- ben tarzında, yalnızca sansür, dışlama, engel, içe atma kipiyle işliyor olsaydı, yalnızca negatif biçimde uygulanıyor olsaydı, çok dayanıksız olurdu” (2019e: 46).<sup>4</sup>

### ***2.1.3. İktidarın Uygulanmasında Biçimsel Bir Farklılık: Biyo-politika ve Biyo-İktidar***

Foucault’un, biyo-politikaya ilişkin temel analizine *Cinselliğin Tarihi* (1976) isimli çalışmasının ilk cildi olan *Bilme İstenci*’nin, son bölümünde yer alan “Ölüm Üzerinde Hak ve Yaşam Üzerinde İktidar” başlığında rastlanır. Bu kısımda Foucault, iktidarın belirgin ve imtiyazlı niteliklerinden birisini “yaşam ve ölüm üzerindeki hak” (2007: 99) olarak belirler. Bu hakkın kaynağı *patria potestas*’tan, eşdeyişle babanın (*pater familias*’ın) bütün çocuklarının, aileye (*familia*’ya) mensup diğer kişilerin ve kölelerin üzerindeki haktan (Doğancı & Kocakuşak, 2014: 233) başka bir ifadeyle mülkten (Özmkas, 2019:121) gelir. *Pater familias*’ın, *familia* üzerindeki hakkı mutlak bir hak olsa bile, bu hakkın kullanımı sınırsız olmayıp belli kaidelere bağlıdır. Dolayısıyla sahip olunan hak, ancak belli durumlarda, ihtiyaç duyuldukça kullanılır; örneğin egemenin kendi varlığını tehdit eden dış tehlikelere karşı, uyruklarından devleti canları pahasına savunmalarını talep edebilir. Egemenin uyrukları üzerindeki hakkının bir diğer şekli ise uyrukları arasında, kendi otoritesine ve normlarına riayet etmeyenlerin mutlak ve

---

<sup>4</sup> İktidarın “kök salabilmesi” ve gücünü sağlamlaştırabilmesi için başvuracağı teknikler arasında tabiiyet ilişkileri geliştirdiği öznelerin arzularının, hazlarının, karakterlerinin ve bilgilerinin üretilmesi vardır.

doğrudan güç ile karşılaşmaları durumudur. Söz konusu durumda egemenin, uyrukları üzerindeki etkisi yaşama son verme olarak anlaşılır.

“ ‘Yaşam ve ölüm üzerindeki hak’ diye söze geçirilen, gerçekte *öldürme* ya da *yaşamasına izin verme* hakkıydı. Sonuçta bu hakkın simgesi kılıçtı. Belki de bu yasal biçimi, iktidarın temelde bir tasarruf mercii, aşırma mekanizması, zenginliklerin bir bölümünü kendine mal etme hakkı, tebaasına dayattığı ürünleri, malları, hizmetleri, emeği ve kanı zorla ele geçirme biçiminde işlediği tarihsel bir toplum biçimine bağlamak gerekecektir. İktidar bu bağlamda her şeyden önce el koyma hakkıydı; bu hak yaşamı ortadan kaldırmak için onu ele geçirme ayrıcalığıyla doruk noktasına ulaşıyordu” (Foucault, 2007: 100).

Foucault, iktidarın sahip olduğu “tasarruf hakkının” günümüzdeki iktidar mekanizmalarındaki değişiklikler nedeniyle önceki gibi kavranamayacağından söz eder. İktidar modelindeki dönüşüm, iktidarın “tasarruf hakkı” üzerinde köklü değişikliklere yol açmıştır: “Tasarruf hakkı, bu mekanizmaların en önemli biçimi olmaktan çıkıp, boyun eğdirdikleri güçleri kışkırtma, güçlendirme, denetleme, gözetleme, çoğaltma ve düzenleme işlevlerine sahip olan parçalar içinde bir parça haline; üretmeye ve bu güçleri silmek, eğmek ya da yok etmek yerine güçlendirmeye ve düzenlemeye yönelik bir iktidara dönüşür” (Foucault, 2007:121). Bu noktada, iktidarın kendisini ve haklarını korumak ve müdafaa etmek üzerine kurulu olan ölüm tasarrufu, yerini toplumsal yapı için yaşamın savunusuna ve geliştirilmesine bırakır.

Modern döneme özgü yeni iktidar tekniğinin (yaşam üzerindeki iktidarın) gelişimini daha iyi kavrayabilmek adına, Foucault’un “*insan bedeninin anatomo-politikası*” (2007:102) deyimini üzerine durmak gerekir. Foucault bu terimi yaşam üzerindeki iktidarın gelişim seyrini anlattığı kısımda kullanır. 17. yüzyıldan itibaren zamanla değişim gösteren iktidar için beden, kendisinin yalnızca üzerinde kudretini uygulayacağı, sınırlandıracağı ve tahakküm altına alıp disipline edeceği bir yapı değildir; beden itaatkârlığına paralel şekilde yararlıdır, güçlerinin ve niteliklerinin geliştirilebilir olmasıyla ise iktidarın kudretini artırmasında ve disiplin imkânlarını geliştirmesinde bir araç olarak görülmektedir. 18. yüzyılın ortalarına gelindiğinde ise beden daha farklı bir işlev kazanmıştır. Foucault bunu şu sözleriyle ifade eder:

“XIII. yüzyıl ortasında oluşan ikinci kutup, tür-bedeni, canlı varlığın mekaniğinin etkisinde olan ve biyolojik süreçlerin dayanağını oluşturan bedeni merkeze almıştır.: Bollaşma, doğum ve ölüm oranları, sağlık düzeyi, yaşam süresi ve bunları etkileyebilecek tüm koşullar önem kazanmıştır; bunların sorumluluğunun yüklenilmesi bir dizi müdahale ve *düzenleyici denetim* yoluyla gerçekleşir: İşte bu da nüfusun *biyo-politikasıdır*” (2007: 102-103).

Buradan da anlaşılacağı üzere, biyo-politika nüfusu şekillendirmeye yönelik bir müdahale ve yönetim anlayışıdır. Geleneksel iktidar yaklaşımında yerleşik fikir, yönetimi sahip olduğu toprakları korumak ve onları geniş bir alana yaymak için izleyeceği stratejik önlemler şeklinde anlaşılmaktayken; modern döneme geçişle birlikte toprak üzerindeki hakimiyet anlayışı nüfusa yönelmiştir (Özdemir, 2021: 126). Böylece 18. yüzyıldaki liberal yönetimsellik, toplumun ekonomik yapısındaki değişime uygun olarak siyasi ve ekonomik pratiklerde düzenlemeye gitmiştir. Bir yanda yönetimin serbest piyasanın faydasına getirmiş olduğu sınırlamalar, öte yanda “düşünce ve davranışlarında ekonomik paradigmalara mahkûm” (Lorey, 2013) bireyler vardır. Bu bireyler, egemen tarafından mutlak biçimde, itaat aracılığıyla kontrol ve denetim altına alınmamıştır; fakat davranış şekilleri, doğurganlıkları, ortalama yaşam süreleri, sağlıkları vb. siyasi ve ekonomik pratiklerle iç içe geçerek yönetilebilir duruma gelmiştir. Böylece nüfusun ve bedenlerin çok sayıda ve çeşitli tekniklerle denetim altına alındığı yeni bir döneme kapı aralanır. Bu yeni dönem, “biyo-iktidar” (Foucault, 2007: 103) olarak isimlendirilir. Kapitalizmin gelişime koşut olarak ortaya çıkan biyo-iktidar, yeni bir iktidar tekniğini tanımlamaktadır, “kapitalizm, bedenlerin denetimli biçimde üretim aygıtına sokulması ve nüfus olaylarının ekonomik süreçlere göre ayarlanmasıyla” (Foucault, 2007: 103) kendini teminat altına almıştır. Biyo-iktidar ile hedeflenen; üretken öznellikleri ve nüfusun yararlılıklarını, vasıflarını ve temel nitelikleri güçlendirmektir; ancak beraberinde hedeflenen, öznelere bağımlılıklarını zorlaştırmayacak iktidar teknolojilerinin oluşturulmasıdır.

Bütün bu bilgiler ışığında, Foucault’un “insan bedeninin anatomo-politikası” nı, tekil öznelere bedenleri üzerindeki denetimi sağlama amacı güden “disiplinci *iktidar mekaniğinin en genel adı*” (Özdemir, 2019: 125) şeklinde tanımlayabilmek mümkünken,

biyo-politika, “bir bütün olarak toplumsal beden üzerinde işleyen *iktidar teknolojilerini*” (2019: 125) ifade eden genel bir kavramdır.

Foucault, biyo-politika kavramsallaştırması ile toplumsal yaşamın tüm alanlarını kuşatan, toplumsal öznelerin en sıradan, gündelik yaşamlarına sızan ve müdahale eden bir iktidar teknolojisini ifade etmekle birlikte bu kavramı, biyo-iktidardan bağımsız şekilde ele almamıştır. Dolayısıyla her iki kavramın da ele alınış tarzı bakımından belirgin bir farklılık içermediği görülmektedir<sup>5</sup> (Özmağas, 2019: 126).

Sonuç itibariyle Foucault, tarihsel dinamikle birlikte gelişen ve dönüşen iktidar ve iktidar ilişkilerini analiz ederek, günümüzdeki iktidar teorisinin menziline genişletilmesine fayda sunmuştur. Foucault’un bakışında iktidar, tarihsel izlerle birlikte oluşan, sınırları daima genişleyen, dinamik, kendini çok sayıda ve çeşitli ilişkiler biçiminde gösteren, toplumsal yapıdaki değişimlerin etkisiyle hareket eden ağlar bütünüdür (Özdemir, 2021: 130).

## **2.2. Otonomist Marksizmde İktidara İlişkin Kavramsal Bir Analiz**

Hardt ve Negri’nin iktidar sorunsalı üzerine yaptıkları incelemeler, çağdaş politik teoride yer alan Michel Foucault, Gilles Deleuze ve Felix Guattari gibi Fransız düşünürlerin mevcut çalışmalarının kurucu bir tümleyicisi olma özelliğini gösterir. Foucault ve diğerleri güç ilişkilerinin nasıl tersyüz edildiğini göstererek modern iktidar çözümlemesinde kıymetli bir ilerleme sağlamışlardır. Hardt ve Negri’nin iktidar kavramsallaştırmasına bakıldığında ise, iktidarın failer arasındaki ilişkiselliğe dayanmakla birlikte, bu ilişkinin boyutlarının ikili bir iktidar teorisini meydana getirdiği görülmektedir.

Negri’nin *Yaban Kuraldışıılık- Spinoza’da Güç ve İktidar* isimli çalışması, iktidarın-gücün ikili ayrımına dair net bir çerçeve sunar. Bu çalışmasında Negri, Spinoza okumasını yaparken, Spinoza’nın kullandığı Latince *potestas* ve *potentia* ifadelerine karşılık gelebilecek İngilizce *power* kelimesini, biri küçük harfle (*power*) *potentia*’yı, öteki ise büyük harfle (*Power*) *potestas*’ı açıklayacak şekilde çevirir.<sup>6</sup> Negri, iki terim

<sup>5</sup> Söz konusu kavramlar arasındaki ayrıştırmanın izlekleri –daha sonra da ifade edileceği üzere- Hardt ve Negri’nin çalışmalarında görülür. Biyo- iktidar ve biyo-politika yüzleri birbirine dönük iki kavram olmasına karşı, içerdikleri anlam bakımından farklı şeyleri ifade ederler.

<sup>6</sup> Aslında birçok Avrupa dilinde iktidar kelimesini ifade eden iki kullanım bulunmaktadır (örneğin, Latince *Potentia* ve *Potestas*, Almancada *Macht* ve *Mermögen*, Fransızcada *Pouvoir* ve *Puissance* vd.).

arasındaki farkı ortaya koymakla, Spinoza'nın terminolojisindeki güç kavramını politik alana taşımıştır ve gücün teorik yapılanışını gözler önüne sermiştir. Michael Hardt, Negri'nin söz konusu çalışmasına yazdığı *Gücün Anatomisi* başlığını taşıyan yazısında, Negri'nin Spinoza incelemesinin felsefi ve politik bağlamda gücün anatomisine dair yeni bir bakış açısını sunduğunu ifade eder. Spinoza'da güç, “demokratik bir toplumsal otoritenin kuruluşuna yönelerek, daima kolektif sahada oynar” (Hardt, 2021:28). Bu bakımdan Negri'nin Spinoza çalışması da “bize gücün anatomisinin dayanağını ve toplumun özgürce yaratımının kurucu kuvvetini verir” (2021:28). Buradaki “kurucu güç” atfı yeni bir politik projeye işaret ediyor olması bakımından önemlidir. Üretim ve yeniden üretim ilişkilerindeki dönüşüm, biyoiktidara ve çokluğun biyopolitik üretici gücü arasındaki antagonizmaya yönelmiştir. Antagonizmanın öte yanını oluşturan çokluk, Negri'ye göre Spinoza'da gücün örgütsel niteliğini ve kolektif bir toplumsal özneyi tanımlaması yönüyle, ortak toplumsal davranışla ve ortak arzular etrafında bir araya gelişle kolektif toplumsal ilişki biçimlerinin yaratımına doğru kurucu bir vasıf taşır (Hardt, 2021:33). Böylelikle, tarihsel ve politik açıdan iktidar'dan (Power'dan) güç'e (power'a) doğru evrilen, kolektif toplumsal özneliğin kuruculuk temelinde harekete geçtiği bir zemin oluşturulur.

Bu çerçevede Hardt ve Negri'nin düşüncesinde güç ve iktidar arasındaki antagonizmanın kurulumu, *Power* (*Potestas*, İktidar\erk) ve *power* (*potentia*, güç\iktidar) olmak üzere ikili bir ayrıma dayanmaktadır. İlkinde *Power*, “yatay, merkezî hâkim güçlerle, kapitalist emir komuta mekanizmaları ve biyo-iktidarı” (Hardt ve Negri, 2019: 111) açıklamak amacıyla kullanılırken, *power* “yatay direniş süreçleri, canlı emek gücü ve biyopolitikanın yaratıcı unsurları” nı (2019:111) ifade etmek için kullanılır. Bu noktada, Hardt ve Negri'nin farklı iktidarlar arasındaki ilişkiyi çözümlemeye ve iki iktidar arasındaki mümkün akışların unsurlarını anlamaya odaklandıkları düşünülebilir.

Güç ve iktidar kavramları arasındaki benzer bir ayrımın izlekleri, John Holloway'in iktidarın doğası ve işleyişine yönelik analizinde mevcuttur. Holloway, *İktidar Olmadan Dünyayı Değiştirmek* kitabında Latince *potentia* ve *potestas* ifadelerini, sırasıyla “yapma” ve “yaptırma-gücü” şeklinde çevirir. Nitekim Holloway'e göre güç, bünyesinde bir

---

Ancak İngilizcede iktidar kelimesi, çoğunlukla tek sözcükle *power*'a denk düşer. Hardt ve Negri de çeviri problemini büyük harf kullanarak aşmayı düşünerek, iktidara dair kavramsal tartışmanın önünü açmışlardır (Hardt ve Negri, 2019: 110-111 ve Hardt, 2021: 27-28).

çatışmayı barındırdığından, “Yapma-gücü, yaptırma gücü olarak var olur, ancak güç [yapma-gücü] iktidara [yaptırma-gücüne] tâbi kılınmıştır ve ona karşı isyandadır. Bu sebeple iktidar [yaptırma gücü], gücün [yapma-gücünün] başkalaşımına bağımlıdır ve ona karşı isyandadır” (2015: 58-59). Holloway’ın perspektifinden bakıldığında gücün bu şekilde kurgulanışı, politik bir stratejiyi hayata geçirmeye yönelik bir girişim olarak okunabilir. *Potestas* (yaptırma-gücü), *potentia*’nın karşısında onun eyleyişinin kırılmasına, kendi gücüne yabancılaşmasına, özgürlük itkisinin yadsınmasına neden olan bir karakterdedir. Özünde toplumsal bir içerik taşıyan *potentia* ise kendi eyleyişinin kırılmasına-yadsınmasına yol açan güce karşı özgürlük mücadelesinin araçlarını üretmektedir. <sup>7</sup> Holloway, *potentia*’yı (yapma-gücünü) *potestas*’ın (yaptırma-gücünün) boyunduğundan kurtarma fikrinin karşı bir iktidarın zeminini oluşturup oluşturmayacağı üzerine değerlendirmelerde bulunur. Buna göre, yapma-gücünün özgürlük mücadelesi – ki Holloway bunu sıklıkla çığlık olarak ifade eder- karşıt bir iktidar alanını yaratmaz: “Yapma-gücünü özgürleştirme mücadelesi, karşıt-güç yaratmak için değil, ancak daha çok, yaptırma-gücünden tamamen farklı olan bir anti-güç yaratmak içindir” (Holloway, 2015: 59). Bu bakımdan Holloway’ın iktidar ve güç terimleri arasındaki ayrımı ile Hardt ve Negri’ninki teorik ve pratik açıdan birbirinden ayrı bir anlayışı betimler. Holloway, “anti-güç” (gücün reddi anlamında) söylemiyle radikal bir şekilde herhangi bir iktidar düşüncesine yer bırakmazken, Hardt ve Negri –ileride tartışılacağı üzere- biyo-politik üretimiyle çokluğun kurucu, edimsel bir itici güç oluşturması hasebiyle, İmparatorluğa karşı-İktidar sürecini harekete geçirecek öznellik olarak düşünülmüştür. Bu bakımdan Otonomist Marksist kuram içerisinde iktidar tanımında birbirinden ayrı iki düşüncenin filizlendiği neticesine ulaşılabılır. Söz konusu ayrılık, Otonomist kuramın homojen bir yapıya sahip olmadığını göstergesi sayılabilir. <sup>8</sup>

---

<sup>7</sup> Holloway’ın işaret ettiği gücün iki biçimi [yapma-gücü ve yaptırma-gücü] çelişkili bir tabiata sahiptir. Bu çelişkinin farklı biçimlerde formüle edildiği görülmektedir, örneğin “eylenen ile iş, eylenen ile sermaye, fayda (kullanım-değeri) ile değer” (Holloway, 2015: 57) arasında antagonistik bir ilişki vardır.

<sup>8</sup> Bu konuda, Holloway’ın, Hardt ve Negri’ye yönelttiği eleştirilerin detaylarına Holloway’ın *İktidar Olmadan Dünyayı Değiştirmek* (Çev. Pelin Sıral, İletişim, 2015, 4.b.) kitabında yer alan “Anti İktidarın Somut Gerçekliği” (s.209-235) başlığına bakılabilir.

### 2.2.1. İktidarın “Aşağıdan” Çözümlemesinde Bir Başvuru: Niccolò Machiavelli

Hardt ve Negri'nin iktidar tanımlarını geliştirirken başvurdukları düşünürden biri de Niccolò Machiavelli'dir. Machiavelli, XVI. yüzyılın başlarında İtalya'nın siyasal güçsüzlüğüne karşı İtalya'yı yeniden birleştirme düşüncesiyle cumhuriyetçi değerleri ön plana çıkarmıştır. İktidar ve egemenlik konularında yazdığı *Prens* ve *Titus Livius'un İlk 10 Bölümü Üzerine Söylevler* eserlerinde kurucu prenslikleri ve cumhuriyetleri inceleyen Machiavelli'nin temel problemi, en ideal yönetim şeklini veya iktidarın kökenini irdelemek değil, feodal beyliklere ve devletçiklere bölünmüş, çok parçalı bir yapıya sahip olan İtalya'nın birliğini yeniden tesis etmenin yollarını araştırmaktır (Bektaş, 1993: 181). Bu bakımdan Machiavelli'nin eserlerindeki hareket tarzı, izlediği yöntem bütünüyle politiktir.

İktidarı, rızaya gereksinim duyan, itaati yönetim ilişkilerinin bir fonksiyonu olarak düşünen Machiavelli'ye göre, iktidarın meşru kılınmasında başvurulacak kaynaklar *virtu* ve *fortuna*'dır.<sup>9</sup> Machiavelli'nin siyasal düşüncesinde önemli bir yer kaplayan *virtu*, Ortaçağın Skolastik düşüncesinin kutsallaştırdığı, tefekküre tabi yaşam tarzına ve Hristiyanlığın kaderciliğine karşı insanın özgür iradesi ile eylemde bulunma kabiliyetininin açık bir ifadesi iken *fortuna* (talih) insanın eylemlerinin ve bilinçli tercihlerinin dışındaki bir gücü tanımlamaktadır. Machiavelli'nin düşüncesinde iktidar, bir güç meselesi olması dolayısıyla iktidarın başarıya ulaşması, temel olarak rastlantısal güçlerin idaresi şeklinde de tanımlanan *fortuna*'ya (Sanbonmatsu, 2007:188) değil, *virtu*'ya bağlıdır; çünkü *fortuna* sayesinde zahmetsizce iktidarı elde eden prenslikler, “son derece belirsiz ve istikrarsız iki şeye bağımlıdırlar: onlara devleti bağışlayanın iradesi ve talihi” (Machiavelli, 2020: 59); oysaki *virtu* ile temellenen prenslikler, kendi siyasal yetenekleri ve erdemleri ile iktidarı elde ettiklerinden daha dayanıklıdırlar.

Machiavelli'de siyasi güç kavramı, bir tarafta yeni bir siyasi birliğin kurucusu sıfatındaki prens, öte yanda yönetilenler olmak üzere ikili bir ilişkiye dayanır. Bu ilişkide soylular dışarıda bırakılır. Yeni bir siyasi birliği oluşturacak olan prens, bu birliği ortaya koymadan önceki durumda uzlaşmaz-çatışmalı ilişkiye sahip kesimler soylular ve halktır

---

<sup>9</sup> Machiavelli, İtalya'yı birlik haline getirip özgürleştirecek politik zaruretler hakkındaki düşüncelerini *Prens* isimli eserinde açıklar. Prenslikleri mirasa ve yeniye dayalı olmak üzere ikiye ayıran düşünür iktidarı ele geçirme noktasında bu prensliklerin ya *virtu* (yetenek) ile ya da *fortuna* (talih) ile başarıya ulaşabileceklerinin altını çizer (Machiavelli, 2020: 39).

(Akal, 1998: 54-55). Machiavelli, bu iki kesimin olumsuzluğu doğurduğunu ifade eder. Soylular tarafından uygulanacak baskıya halk rıza göstermez. Soylular, halkın üzerinde yükselen bir güç ile halkı yönetmek ister, oysaki halk soylular tarafından yönetilmek istemez. Bu çatışmalı ilişkiden ise ya prenslik ya da düzensizlik doğar (Machiavelli, 2020: 71). Machiavelli çatışmaya dayanan bu güç ilişkisinde, prensin desteğine güvenebileceği kesimin halk olduğunu ifade eder; zira “halkın arzusu, soylularınkinden daha dürüsttür – soylular ezmek isterken, halk ezilmemek ister” (Machiavelli, 2020: 72). Buna göre, soylular ve halk ikileminde çatışmalı durum halkın soyluların baskısına rıza göstermemesi şeklinde belirdiğinden, aslolan halkın isteğidir (Akal, 1998: 55). Bu bağlamda Machiavelli’ye göre, yeni bir siyasi birliğin inşasında, prens, kendi iktidarını pekiştirmek için halkın rızasına gereksinim duyar. Soyluların baskısından kurtulmak isteyen halk, prens sığınır.

Machiavelli, soyluların desteğindense halkın desteğine niçin ihtiyaç duyulması gerektiği konusunda daha genel, aydınlatıcı açıklamalarda bulunur. Soylular, mizaçları gereği korkak bir tabiata ve açgözlülüğe sahiptirler, kurnazca ve bencilce düşünüp hareket ederler. Bu nedenle soyluların desteğiyle prensliğe yükselen kişi konumunu muhafaza etmekte güçlük çeker, soylulara hükmedemez ve onları yönlendirmede etkisiz kalır (Machiavelli, 2020: 72-73). Oysaki halka yaslanan prens, gücünü pekiştirir ve olumsuzluk durumunu kendi lehine çözer. Ayrıca sayısal üstünlük bakımından değerlendirmelerde bulunan Machiavelli, soyluları azınlık, halkı ise çokluk-kalabalık olarak değerlendirerek prensin güvenliğini sağlamak için niçin halka başvurması gerektiğini bir kez daha vurgulamıştır.

Burada Machiavelli’nin halka yüklediği anlam bütünüyle yeni ve devrim niteliğindedir. Geleneksel politika anlayışında halk, güvenilmez, istikrarsız ve tehdit teşkil eden bir kalabalığı ifade etmek için kullanılmaktayken, Machiavelli’nin modern düşüncesinde halkın ifade ettiği anlam, tam tersi bir pozisyona yerleşir. İtalya’yı yabancı istilacıların saldırılarından koruyacak yeni bir siyasal birliğin ancak halkın desteğini ve sadakatini kazanmış, tarihten dersler çıkaran zeki bir prensin, yetenek ve erdemlerini (*virtu*’yu) kullanan ve halkın desteğiyle rehberlik eden bir prensin sayesinde kurulabileceği (Sanbonmatsu, 2007: 190) fikri, halkın tarihte etkin ve olumlu bir güç olduğunu ortaya koyar. Başka bir ifadeyle, prenslik için geçerli olduğu gibi “bir kentin *virtu*’sunun halka dayandırılması” (Lucchese, 2016: 214) gerektiği sonucuna ulaşılır.



Bu çerçevede, Machiavelli'nin olumlu anlamlar atfettiği, yetkinlik ve erdem (*virtu*) birliğe ya da aşkın bir modele değil, çokluluğa yaslanır. Çokluluk ya da halk, Hobbescu sözleşmeci argümanların temelinde yatan Bir'liğe indirgenemez. Bu bakımdan çokluluğu ya da halkı “bir toplumun *virtu*\erdem ve gücünün indirgenemez özü” (Lucchese, 2016: 210) şeklinde tanımlamak mümkündür.

Machiavelli'nin politik teorisinde halka atfedilen merkezi önemi, Hardt ve Negri'nin düşüncesinde, farklı bir bağlam üzerinden daha yakından incelemek mümkün olabilir. Hardt ve Negri'ye göre, politik gerçekçiliği temel alan düşüncesiyle uyumlu olarak Machiavelli, politik çözümlemesine kalabalıklarla başlamıştır (2019: 120). Düşünürlere göre, her şeyden önce Machiavelli felsefi sorgulamalarla, olması gerekeni kurgulamak yerine olanı mercek altına almış gerçekçi bir düşünürdür. Nitekim Machiavelli “Birçok kişi, kendi adına, gerçekte hiç görülmemiş ve hiç bilinmeyen cumhuriyetler ve prenslikler hayal etmiştir; kişinin nasıl yaşadığı ile nasıl yaşaması gerektiği arasında öyle bir uçurum vardır ki, yapılması gereken uğruna yapılanı terk eden kişi, çok geçmeden korunmasını değil, yıkımını öğrenmiş olur” (2020: 93) diyerek halihazırda olanı düşünmekle işe başlamış, gerçekçiliği temel alan ideolojisini sürdürmüştür.

Hardt ve Negri'ye göre bu pasajda Machiavelli, iktidar kavramsallaştırmasına dair kesin görüşlerini ortaya koymaktadır (2019: 121). Düşünürlere göre bu pasaj, Machiavelli'nin düşüncelerini basit ve indirgemeci şekilde devlet aklı veya “politik alanın özerkliği” şeklinde tanımlayan Makyavelci yorumları haksız çıkarır. Nitekim bu pasajda Machiavelli, iktidarın aşağıdan bakanların perspektifiyle kavranabileceğinin altını çizmeye özen göstermiştir. Buradaki kilit nokta, iktidar kavramının çokluk\kalabalık kategorisiyle yeniden ele alınmasıdır. Aslında “aşağıdan” ifadesiyle Hardt ve Negri'nin açıklık getirmek istediği nokta; iktidarın ancak yönetilenlerin, itaat edenlerin ve başkaldıranların bakışından idrak edilebilecek olmasıdır. Dolayısıyla çokluğun\kalabalıkların her türlü iradede yoksun bırakıldığı, onun yerine üsttekinin ya da Bir'in mutlaklığının kabul edilmesiyle iktidarın anlaşıldığı bir formdan, çokluğun\kalabalıkların politik yetkinliklerinin ve rasyonelliklerinin onaylandığı öznel alanına geçilir. *Prens*'in açılış önermesine dikkatlice bakıldığında, eserin sunuşunda Machiavelli'nin sosyal konumunu belirtmekte olduğu görülür. Siyasete dair birikiminin yalnızca politik tecrübelerinden değil, bununla birlikte ve bilhassa “aşağı ve mütevazı

konumdaki birisi” (Machiavelli, 2020: 38) olmasıyla anlaşılabilceğini ileri süren Machiavelli, şu açıklamalara yer verir:

“Aşağı ve mütevazı konumdaki birisinin prenslerin yönetimlerini tartışmaya konuştuğum ve kurallarını belirlemeye cüret etmesinin kendini beğenmişlik olarak addedilmesini istemem; çünkü nasıl manzara resmi yapanlar, dağların ve yüksek yerlerin yapısını gözlemek için ovada alçak bir konumda duruyor ve alçak yerlerin yapısını gözlemlemek için dağların tepelerine çıkarıyorlarsa, aynı şekilde, halkların yapısını iyi tanımak için prens olmak, prenslerin yapısını iyi tanımak için de halktan biri olmak gerekir” (Machiavelli, 2020: 38).

Yukarıdaki pasajda yer alan “halkın gözü” ifadesi, Hardt ve Negri’ye göre Machiavelli’nin iktidara ilişkin görüşlerini tam anlamıyla ortaya koymaktadır. Buna göre, yalnızca aşağıdakilerin perspektifiyle yukarıdakinin sistemi kavranabilir ve yalnızca yurttaşların görüşüyle prensin\hükümdarın doğasına ilişkin çıkarımlarda bulunulabilir. Hardt ve Negri, bu pasajdaki ifadelerin kapsamını daha da genişleterek, yalnızca işçilerin bakış açısıyla kapitalist ilişkilerin yapısının bilinebileceğinin altını önemle çizer (2019: 121).

Hardt ve Negri’ye göre, Machiavelli’nin iddiası “*bir Leviathan olarak, modern iktidar düşüncesini esrardan arındırması*”dır <sup>10</sup>(2019:121). *Prens*’te açık bir şekilde gözlemlenebilen şey, iktidarın failler arasındaki ilişkide –yöneten\yönetilen veya prens\halk- temelleniyor olmasıdır. Başka bir deyişle iktidar, tek başına zayıf, eksik ve yetersizdir; ancak hükmetmeyi amaçladığı toplumsal kesimlerin rıza ve onaylarıyla yaşam bulabilmektedir. Buna göre, iktidarın zoru ve şiddeti tek başına yarar sağlamaz, iktidar haklarla yükümlülükler arasındaki ilişkide temellenir (Hardt ve Negri, 2020: 347); bu nedenle iktidar yönettiği kesimler üzerinde zor kullanmanın dışında hegemonyasını bağlılığa ve itaate de dayandırmalıdır.

---

<sup>10</sup> Hardt ve Negri bu ifadeleriyle iktidarı, egemenin bakış açısıyla tek bir çıkar ve düşünceye yaslanan (monolitik ve özerk) yapıda kavrayan yaklaşımların aksine; Machiavelli’nin iktidara ilişkin kavramsal analizini aşağıdan, bir başka ifadeyle yurttaşların bakışından yapıyor olmasının, iktidar düşüncesine yerleşmiş hâkim ve modern tanımları dönüştürdüğünü açıklamak istemektedirler (Hardt ve Negri, 2019: 121). Onlara göre, Hobbes’un Leviathan’ı toplumun üzerinde aşkın bir konumda durur ve siyaset organik birlikte temellenir ve her zaman teolojiye dayanır (2020: 345). Machiavelli ise iktidarın çatışmalı doğasını keşfetmiş ve köktenci iktidar mantığının ardındaki gizemi ortadan kaldırmıştır.

Bir başka dikkat çekici nokta ise, iktidarın yalnızca bir ilişkiyi tanımlamadığıdır; iktidar ayrıca ve özellikle aşağıdan kaynaklanan bir şeydir (2019: 124). Hardt ve Negri'nin yorumuna göre, Machiavelli zirvenin yalnızca dağın dibinden bakılınca görünüp betimlenebileceğini söylerken bunu kastetmiş olmalıdır. İlâveten düşünörlere göre Machiavelli, ne Prensin mütevazı bir hizmetkârı ne de Preense dalkavukluk eden retorik bir figürdür. Machiavelli, iktidarın doğasını daha iyi kavrayan epistemolojik bir görüş açısından da ibaret değildir; daha fazlasıdır: “*Aynı zamanda aşağıdan yukarıya inşa edilen politik bir güzergâhtır*” (Hardt ve Negri, 2019: 124).

Sonuç olarak Hardt ve Negri, iktidarı tanımlamaya aşağıdan, eşdeyişle çokluktan başlarken gözlemlerini temin etmek için Machiavelli'nin çözümlmelerine başvurur; çünkü aşağıdakiler, Machiavelli'nin tabiriyle halk\kalabalıklar, ya da çokluk, toplumsal bütüne dair önemli bir perspektif sunar. Bu teorik ve politik bir tutumun takınılmasına katkı sunan yepyeni bir gelişmedir. Machiavelli çokluktan\halktan söz ederken, onu pratiğin alanına yerleştirerek, politik bir öznellik olarak bahsetmektedir (Lucchese, 2016: 223). Hardt ve Negri de “aşağıdan” tabiriyle, tarihte ve politikada yeni olan bu özneliğin alternatif bir toplumun inşasına olanak tanıyacak siyasal bir projenin güzergahını oluşturduğundan söz ederler.

### **2.2.2. Yeni Kuramsal Eşik: İmparatorluk ve Savaş**

Hardt ve Negri, *İmparatorluk* isimli eserlerinde küresel entegrasyon süreçlerinin yapısı ve işleyişindeki dönüşümü tartışmaktadırlar. Bu dönüşüm, postmodern eşiğin aşılmasıyla birlikte, yeni küresel düzenin yeni yapılarını kurmayı amaçlayan ve modern ulus-devlet egemenliğinin sınırlılıklarından etkilenmeyen yeni bir egemenlik biçiminin ortaya çıkışını ifade etmektedir (Özmkas, 2019: 263). Hardt ve Negri, yeni küreselleşmenin ortaya çıkardığı yeni egemenlik gücünün ulus-devletlerin egemenliğine dayanan modern emperyalizmden farklı bir nitelik taşıdığını ileri sürerler (2021: 223); onlara göre şimdinin politik yönetiminin betimlemesi öncekinden farklı bir kavramı sahneye davet etmektedir: “Egemenlik yeni bir biçim almış, bu biçim tek bir hükmetme mantığı altında birleşmiş bir dizi ulusal ve ulus-üstü organlardan oluşmuştur. İşte bu yeni küresel egemenlik biçimi bizim İmparatorluk dediğimiz şeydir” (Hardt ve Negri, 2018: 16). Bununla birlikte Hardt ve Negri'nin yeni küresel nizamı tanımlamak için kullandıkları İmparatorluk kavramı, ulus-devlet egemenliğine bütünüyle son veren veya

onları birer tarihsel kalıntıya dönüştüren bir gücü betimlememektedir; aksine ulus-devlet kurumlarının yerine getirmek durumunda olduğu işlevler, ulusal sınırları aşan İmparatorluğun süreçleri içine aktarılmıştır:

“Ulus devletlerin yok olmadığını düşünüyorum, bu açık. Evrensel komuta ve iç kamusal düzenin eklenmesinin –kesintisizliklerini korumakla beraber- ulus devletler üzerinden yürüdüğü açık. Ama ulus-devlet kurumları ulus ötesi dizpozitiflerle (Beck’in dediği gibi) yüklü olmalarına rağmen İmparatorluğun hiyerarşileştirme ve uzmanlaşma süreçlerinin içinde görülmeliler” (Negri, 2004: 87).

Burada ilk ve temel nokta Negri’nin, küreselleşmenin sonucu olarak ortaya çıkan ulus-ötesi kurumların, ulus-devletin sermaye ile ilişkisini ortadan kaldırmayacağına yönelik tespitidir. Kapitalizmin küreselleşme eğilimleri çok uluslu şirketleri ortaya çıkarır; ancak buna rağmen küresel sermayenin ulus-devlete gereksinimi devam eder; örneğin küresel sermaye, birikimi gerçekleştirebilmek için ulus-devletin garantörlüğüne ihtiyaç duyar ve politik baskısının sınırlarını ortadan kaldırmasının yegane aracı olarak ulus-devleti görür (Wood, 2004: 50 ).

İmparatorluk, egemenliğin bir başka boyutu olan emperyalizmden nitelik ve işleyiş bakımından ayrışır. Klasik anlamda emperyalizm, son tahlilde doğrudan doğruya işgal ve sömürgecilik tekniklerine dayanan iktidar mekanizmasını nitelerken, İmparatorluk toprak merkezli bir yönetimin aksine hudutları daima genişleyen bir yönetim anlayışını ifade eder. İmparatorluk, “*merkezsiz ve yersizyurtsuzlaşmış* bir yönetim aygıtıdır” (Hardt ve Negri, 2018: 16). İmparatorluğun sınırlarının belirsiz, eşdeyişle “yok-yer” (Negri, 2004: 82) olması, İmparatorluğun belirleyici niteliklerinden birisini açığa çıkarır: İmparatorluk, dışarısının aşılmasıdır, sonudur.

“İçerisi ve dışarısı olarak anlaşılan alanlar ve bu ikisi arasındaki ilişki çeşitli modern söylemlerde farklı biçimlerde düzenlenmiştir. Bununla birlikte, uzamsal içerisi ve dışarısı ayrımı bize göre modern düşüncenin genel ve temel bir özelliğidir. Modernden postmoderne ve emperyalizmden İmparatorluğa geçişte, içerisiyle dışarısı arasındaki ayırım giderek silinir” (Hardt ve Negri, 2018: 196).

Hardt ve Negri'nin yeni küresel iktidarı yok-erde veya içerisi dışarısı ayrımının olmadığı yerde tanımlamalarının çeşitli politik itirazları doğuracağı düşünülebilir, örneğin eğer İmparatorlukta dışarısını tanımlamak -küreselliğin yeni boyutları düşünüldüğünde- imkansızsa anti-emperyalist eleştirinin ve direnişin yöneleceği herhangi bir yerin bulunmasının güç olduğuna ilişkin bir eleştiri ileri sürülebilir. Ancak Negri, emperyal egemenliğin belli başlı yerlerini ve biçimlerini göstererek bu gibi eleştirilere bir yanıt verir: “ABD hükümeti, G8 ve diğer finans kurumlarının kendilerine atfettiği monarşik işlev, çokulusluların küresel piyasa üzerindeki ağlarını genişleten aristokratik güçleri” (2004: 82). Bunlar söz konusu eleştiri ve direnişin yönlendirileceği noktaları tanımlayabilir; fakat İmparatorluğun kendi yapısını şekillendirmesi çokluğun politik hareketliliğine bağlı olduğundan bu noktaları kesin şekilde tanımlamak yine de güçtür.

Hardt ve Negri'nin İmparatorluk kavramsallaştırmasındaki iktidarın yok-erde olduğu iddiası, Foucault'un *Cinselliğin Tarihi*'ndeki iktidar tanımına dayanmaktadır (Özmkas, 2019: 265). Foucault, iktidarın nerede olduğu sorusuna verdiği “ İktidar, her yerdedir, her şeyi kapsadığından değil, her yerden geldiğinden dolayı her yerdedir”<sup>11</sup> (2007: 72) yanıtını geliştirerek devam ettiren Hardt ve Negri, iktidarın her yerde olduğu için yok-erde olduğunu belirtirler ve iktidar mantığına karşı direnişlerin de her yerde ve yok-erde devam etmesi gerektiğini ileri sürerler. Bu bakımdan çokluğun politik eylem kapasitesi, içerisi ve dışarısı ayrımının bulanıklaştığı bir durumda her yerde sürdürülmelidir: “Eğer artık dışarısı olarak görülebilecek hiçbir yer yoksa, her yerde karşı olmak zorundayız” (Hardt ve Negri, 2018: 219). Sonuç olarak, iktidarı, -postmodern topluma geçişle birlikte- aile, fabrika, hapisane veya okul gibi belirli toplumsal kurumlarla özdeşleştirmenin mümkün olmadığı gibi, öznelliklerin üretim yeri de “kurumsal duvarların” ötesini aşarak toplumsal alanın bütününe yayılmıştır (2018: 205). Bu anlamda, içerisi ve dışarısının birbirleri içinde çözülmesi, özneliğin üretimi açısından önemli anlamlar taşımaktadır.

Hardt ve Negri, İmparatorluğun üç ayrı bağlantı noktasını tanımlar. Bunların “biri içleyici, diğeri farklılık temelli ve üçüncüsü idari” (2018: 206) olmak üzere üçü de ayrı

---

<sup>11</sup> Foucault'un kuramsal düşüncesinde iktidarın görünmez ve etkileri doğrudan hissedilmez yumuşak bir gücü tanımlaması, iktidarın tasarladığı cezanın nesnesinde bir farklılığı gözler önüne serer: İktidar bedenlere değil ruhlara yönelmiştir (Bayır, 2020: 5).

emperyal kontrol uğrağıdır. Üçünün ortak özelliğı farklılıklar ve sınırlar üzerindeki etkinliğıdir. İlkinde, İmparatorluğun liberalizmle olan yakın teması gözler önüne serilir. İrkına, toplumsal cinsiyetine, yönelimine, ten rengine, kültür ve inancına bakılmaksızın bütün herkes İmparatorluğun içine davet edilir. İmparatorluk, farklılıklara karşı ilgisiz görünür; farklılıklar içleyici bağlantıda görülmez ve duyulmaz bir durumdadır (Hardt ve Negri, 2018: 206). Söz konusu durumda Hardt ve Negri için temel nokta, farkların yok sayılması değil, göz ardı edilmesidir. Farklılıkların bir kenara koyulmasını içeren bu bağlantıda İmparatorluk, toplumsal öznelerin farklarını evrenselleştirerek, öznelerdeki olası kurucu potansiyeli ortadan kaldırmayı hedeflemektedir. Farkları bir kenara koymak, öznelerin farksızlaştırılması siyasetine dayanır. Bu sayede toplumsal çatışmanın ve olası direnişin önüne geçileceğı bir uzam yaratılır (2018: 207). İmparatorluğun ikinci boyutu farklılık temellidir ve farkların olumlanmasını içerir. Elbette bu farklılıkların politik niteliğı İmparatorluğun içleyici uğrağına zarar vermemesi adına dışarıda bırakılır ve kültürel farkların olumlayıcı nitelikleri ön plana çıkarılır (2018: 207). İmparatorluğun farkları dışarıda bırakma ve farkları olumlama temelli emperyal mekanizmalarından sonra, bu farkların emperyal komuta içerisindeki idaresi ve derecelendirilmesi gelir. Burada emperyal bir strateji söz konusudur. Farklar, -örneğin dilsel, kültürel veya etnik-emperyal aygıtın çıkarına uygun olarak farklı oranlarda bir araya getirilir ve denetim altında tutulur. Farklar grubunun bir araya getirilmesi oldukça pragmatik bir nedene dayanır. İş yönetiminin bir aracı olarak farklı etnik kökenden işçilerin çalışma ortamında bir araya getirilmesi buna örnektir (2018: 208).

İmparatorluğa dair son özellik kendi temelini savaşta aramasıdır. İmparatorluk, mevcut küresel düzenin istikrarını kalıcı şekilde sağlama adına barış görüntüsü altında savaşı daim kılar. “İmparatorlukta savaş kaçınılmazdır ve savaş bir yönetim aracıdır. Günümüzün *Pax İmperii*'si<sup>12</sup> de, aynen antik Roma dönemindeki gibi, gerçekte sürekli bir savaş halini gizleyen sahte bir barış görüntüsüdür” (Hardt ve Negri, 2020: 11). Buna göre, İmparatorluk gerçek bir barışı hedeflemekten uzaktır; İmparatorluğun barış söylemi ancak savaşa temel oluşturur. Hardt ve Negri'ye göre, yeni küresel düzeni anlamının yolu

---

<sup>12</sup> *Pax İmperii* ya da *Pax Romana* (Roma Barışı), antik dönemde Romalıların devlet ideolojisini tanımlamaktadır. *Pax Romana* anlayışıyla Romalılar ele geçirdikleri topraklarda egemenlik kurarak, bu topraklarda yaşayan halklarla barış içinde yaşamayı hedeflemekteydiler; ancak *Pax Romana* anlayışına göre barış, savaşın ortadan kaldırıldığı istikrar durumunu ifade etmez, barış İmparatorun ele geçirdiğı topraklarda ortaya çıkan durumdur, başka bir ifadeyle savaşların meşruluğı amacının barışa dayanmasına bağlıdır (Yeşilçayır, 2016: 63).

istisna hâli kavramında gizlidir (2020: 22). Olağanüstü hâli tanımlamak için de kullanılan bu kavramın, siyaset, hukuk ve şiddet arasındaki ilişkiyi anlamlandırmada önemli bir yeri olmuştur. İstisna hâli, siyaset ile hukuk arasındaki ilişkideki dengesizlik durumunu açıklar; örneğin bir toplumdaki mevcut hukuk normlarının siyasal iktidar lehine tikel koşullara bağlı olarak veya kalıcı olarak askıya alınması durumudur (Kulak, 2015). Bu ilişkiyi anlamlandırma çabası realist düşünür Carl Schmitt'te görülür. Schmitt, istisna hâlini egemenlik kavramı üzerinden açıkladığı *Siyasi İlahiyat* isimli kitabında: “Egemen, olağanüstü hale karar verendir” (Schmitt, 2005: 13) diyerek istisna anının tek karar verme yetkisininin egemene ait olduğu üzerinde durur. Schmitt'in istisna hali kavramı hakkındaki tanımı elbette bununla sınırlı değildir. Kavram çeşitli anlamlara gelecek şekilde, farklı boyutlarıyla ele alıp açıklamıştır. Ancak pratik nedenlerden dolayı tüm kavramsallaştırmaya yer verilemeyeceğinden, burada sadece kavramın temel anlamına yer verilmiştir. Son kertede yasaların istisna durumları karşısında bir etkinliğinin olmadığı sonucuna ulaşılabilir. Elbette burada bir derkenar düşelim, olağanüstü hâl durumu veya savaş ile siyaset ayrılmaz bir ikili gibi görülebilir; ancak Hardt ve Negri'nin de ifade ettiği gibi, sözü edilen siyaset toplumda değil egemen birimler arasındadır (2020: 23). Bu perspektifte, modern egemenliğin tek hakiki düşmanı halka karşı düşmanlık edendir ve bu da genellikle başka bir devlettir. Sonuç olarak savaş durumu sınırlı koşullarda istisnadır; olağan koşullarda barışın sürekliliği şarttır. Ancak savaş, ulus-devletler arasındaki çatışmaya dayandırıldığından; bu kez siyasal mücadeleler ve toplumsal çatışmalar siyasetin dışında bırakılır (2020: 23). Hardt ve Negri açısından savaşı egemen birimler arasındaki çatışmada temellendiren modern strateji, Latin Amerika'da, Irak'ta ve Afganistan'da meydana gelen küresel iç savaş durumlarını açıklamada yetersiz kalır. Bu bağlamda ulus-devletlerin güç kaybetmesi ve devletlerin çok-uluslu devletlere dönüşmesiyle savaş hâlinin sınırlılığı ortadan kalkar. Giorgio Agamben'den mülhem sürekli istisna halini<sup>13</sup> tanımlayan bu durum hakkında Hardt ve Negri şu sözleri sarfetmiştir: “*İstisna hali sürekli ve genel bir nitelik kazandı; istisna kural haline gelerek hem dış ilişkilere hem de yurtiçine yayıldı*” (2020: 24). Burada dikkat çeken nokta, İmparatorluğun tanımında mevcut olan yok-yer tarifinin savaş durumunu

---

<sup>13</sup> Giorgio Agamben, *Sürekli İstisna* isimli kitabında, günümüzde siyasal kriz halini yansıtan norm dışılık ve boşluk halinin sınırlı ve özgül olmaktan çıkarak normal bir durum haline geldiğini belirtir. Bu, istisna halini açıklayan olağanüstü ve acil durumların kendisinin bir yasa ve hukuk haline geldiğini gösterir. Agamben'in düşüncesine göre, günümüzde devletin ve hukukun meşruluk zeminini anlamının yolu, hukuki normlar tarafından disipline edilemeyen “zorunluluğu” istisna hali üzerinden okumaktan geçer (2006: 37).

açıklamak için kullanılmış olmasıdır. Buna göre, nasıl İmparatorluğun sınırları ve uzamı belirsiz –yok-yerde- ise, aynı şekilde savaşın da net uzamsal sınırları yoktur (2020: 31). Son kertede, yeni dünya düzeninin egemenlik biçimi olan İmparatorluk, savaşı daim kılmayı arzular; bu savaşın sınırları hem zamansal hem de amaçsal olarak süreklidir (Wood, 2004: 51).

Negri açısından İmparatorluk yalnızca olumsuz anlamda düşünülmez. Negri’ye göre, İmparatorluk: “İşçilerin yaşam beklentilerinin uzaması, ahlâki ve entelektüel hayatlarının zenginleşmesi” ne (2004: 85) olanak tanınmasıyla kendinde iyi bir şeydir. Gelgelelim kendisi için iyi olana geçişte, yetki hareketlerin (2004: 85), bir başka ifadeyle çokluğundur. Bu bakımdan İmparatorluğun kendi oluşu ve ona karşı hareketler antagonist olma eğilimindedir. Bu düşünsel çerçevede İmparatorluğa karşı bakışın, bir üst başlıkta da ifade edildiği üzere, Machiavelli’nin perspektifinden olduğu daha iyi anlaşılmaktadır; yeni küresel egemenliğe iktidara aşağıdan bakılmaktadır: “İmparatorluk işçilerin ve anti-kolonyalist hareketlerin, Stalinist totalitaryanizme karşı isyanın ürünüdür” (Negri, 2004: 86).

Son olarak, İmparatorluğun yarattığı yeni tür savaşa karşı Hardt ve Negri’nin kopuş hipotezi dikkate değerdir. Günümüzün toplumsal hareketlerini biyo-politik düzlemde okuyan düşünürler, sınıf mücadelesi teorisini yeniden ele alarak yorumlamışlardır. Buna göre, devrimci biyo-politiğin benimseyeceği düstur, “içinde ve karşısında” olduğundan dolayı, sınıf mücadelesi; “biyo-politik bağlamda toplu çıkış [*exodus*]” (Hardt ve Negri, 2021: 172) önermesinde temellenir O halde, bu bakış açısından İmparatorluğa (biyo-iktidara), karşı politik tutum, “iktidarı ele geçirmek” te değil, “toplu çıkış” tadır.

### **2.3. Siyasal Bir Dispozitif Olarak Kurucu İktidar ve Hardt ve Negri’nin Kurucu İktidar Eleştirileri**

Negri, *İnsurgencies: Constituent Power and the Modern State* (İsyanlar: Kurucu İktidar ve Modern Devlet) isimli çalışmasında, modern kurucu iktidar kavramının dayanağı olan modern devrimlerin ve devrimlerin demokratik pratiklerinin izini sürer ve kurucu iktidarı salt anayasal ve hukuksal bir anlayışın ötesinde devrimci bir sürecin anahtarı olarak kavrar. Hardt ve Negri’ye göre, Amerikan Devrimi ve Fransız Devrimi gibi modern devrimlerin her birinde yeni bir politik düzen hedefi vardır (2019: 66) ve tamamı kurucu iktidar hareketlerini yansıtır. Modern devrimlerin bir özelliği de hukuki



anlamda istisnai olmasıdır. Kurucu iktidarın, hukuki perspektifte temeli bu istisnai özelliğinde gizlidir (2019: 66).

Çağdaş hukuk teorisinde kurucu iktidar, her zaman tartışmalı bir kavram olmuş olsa da öz anlamıyla, güçler hiyerarşinin sınırlarını belirleyen, anayasa yapma kudretine sahip iktidar olarak ifade edilir (Gözler, 2016: 12, 17). Bu konuda kurucu iktidarın hukuki niteliğini olağanüstü, hiçbir denetim ve sınırlamaya tabii olmayan aşırı, hukuk dışı bir güç olarak tanımlayan Carre De Malberg'e göre, devletin yeni kurucu anayasası hukuki bir olgu değildir; zira ya devrimle ya hükümet darbesi sonucu ortaya çıkmış (Gözler, 2016: 26) hukuk-dışı bir belgedir. Kurucu iktidara dair bir başka görüşe göre, kurucu iktidar mutlak olarak hukuk-dışı olmaktan öte bir niteliğe sahiptir. Örneğin Georges Burdeau, kurucu iktidarın hukuki bir niteliğe sahip olduğu görüşünü benimsemektedir. Kurucu iktidarı meydana getiren olgunun devrim olduğunu dile getiren Burdeau'ya göre devrim, hukuk-dışı bir olguyu değil hukuk sisteminde yeni bir düzen getiren değişikliği ifade etmektedir (Satır, 2018: 35).

Kurucu iktidarı demokrasiden ayrı düşünmeyen Negri, kavramın, demokratik toplumlardaki esas mahiyetinin, demokratik siyaseti üretmek olduğunu ileri sürer (1999: 1). Ancak çağdaş anayasa teorisinin kimi yazarları, kurucu iktidara aşkınlık ve içkinlik gibi bazı unsurları kazandırarak, kurucu iktidarın dinamiklerini soğurmuşlardır. Böylece Negri'ye göre, kurucu iktidar anayasal düzenlemeden önce var olan (hukuk-dışı olan); ancak sonrasında kurulmuş iktidar tarafından tanımlanabilmesi için ona karşı çıkılan bir olgu haline getirilmiştir (1999: 4). Kurucu iktidarın, hukuk ile ilişkili şekilde tanımlanması, ya da kurucu iktidara anayasal ve hukuksal içkinlik kazandırılması Negri açısından, onun olumsuzlanmasıdır; zira buradaki işlem, "aşkın soyutlama" dır ve kurucu iktidarın yoğunluğunun etkisizleştirilmesi için düşünülmüş bir şeydir (1999: 6). Bu düşünsel çerçevede, kurucu iktidarın etkinliğinin anayasada tanımlanması onun kurulu hukuk düzeni tarafından düzenlenmesidir, ki bu durum onun yaratıcı özgünlüğünden yoksun bırakılmasına yol açar (1999: 6). Sonuç olarak, hukuk sisteminin devamlılığı ve gelişimi açısından düşünüldüğünde, kurucu iktidar yasal düzenlemeyle meşrulaştırılması gereken bir şeydir (1999: 10); ancak buradaki önemli mesele, bu işlemlerle kurucu iktidar kavramının altının oyulmasıdır (Hardt ve Negri, 2019: 66).

Negri'ye göre, hukuki bir kategori olarak kurucu iktidar kavramının tanımlanması kavramın doğasını iyi bir şekilde analiz etmek için yeterli değildir. Bu noktada Negri kurucu iktidarın gündeme getirdiği özne sorununu tartışmaya açar. Hukuksal anlamda kurucu iktidar özne sorunu etrafında incelendiğinde, kurucu iktidarın doğasına içkin asli ve devredilmez nitelikleri sönmümlenir. Öncelikle hukuksal düşünce tarihinde kurucu gücün öznesi halktır. Kurucu iktidarın öznesini halk olarak belirlemek ona hukuki-siyasi bir varoluş imkanı sunar. Buradan kurucu iktidarın demokratik teorisinin halkta temellendiği düşünülebilir; ancak buradaki esas mesele halkın çoklu, heterojen yapısının nasıl hukuksal-siyasal bir form olarak anayasa yapım sürecine katıldığı (Tekin, 2017: 5-6) veya daha da önemlisi “düzensiz çokluğun” (halkın) nasıl düzenleyici bir güce dönüştürüldüğüdür (Negri, 1999: 26). Kurucu iktidarın sınırlanamaz doğası ile halk öznesini yan yana getirmek, Negri'nin düşüncesinde kurucu süreci kırmak ve sınırlamak amacı güder (Negri, 1999: 25). Buna göre halk, kurucu iktidarın öznesi haline gelmekle özne ile yapı arasındaki ilişkide temsil bağlamına yerleştirir. Böylece kurucu iktidarın sınırsızlığı, sistemin içine yedirilerek temsil mekanizmasının içinde meşrulaştırılır.

Hardt ve Negri, kurucu iktidar kavramının kapitalist küreselleşme süreçleri içinde anlamının dönüşüm geçirdiğini belirtirler. Ulus-devletlerin gücünün küresel piyasa düzeninin inşası ile azalması, hukuki ve idari aygıtların küresel sistem içinde soğurulması, kurucu iktidarın ortaya çıkacağı ulusal zemini ortadan kaldırmıştır. (Hardt ve Negri, 2019: 66). Küresel dünya düzeni karşısında ulus-devletlerin uluslararası siyaset sahnesinde etkin aktörler olmadığına dayanan bu düşünceye göre, uluslararası hukuk sisteminde verili olan ulusal egemenlik ilkesi önemini yitirmiştir (Atzert ve Müller 2004: 133). Bu elbette daha önce de ifade edildiği üzere, ulus-devletlerin tarih sahnesinden silindiği manasına gelmemektedir; buradaki önemli nokta hukuksal işleyişin neoliberal mantığın denetimi altına sokulmasıdır. Dolayısıyla ulusal alan içinde kurucu iktidarın harekete geçebileceği bir zemini tasavvur etmek oldukça güçtür (Hardt ve Negri, 2019: 66).

Bu noktada kurucu iktidar kavramının yeniden değerlendirilmesini öneren Hardt ve Negri, anayasal-hukuki bir kavram olmanın ötesinde kurucu iktidarı pratiğin alanına yerleştirir. Hardt ve Negri'ye göre modern toplumsal hareketlerin mücadele biçimlerinde açığa çıkan devrimci güç, kurucu iktidardır. Bu açıdan devrimci bir ifadeye işaret eden kurucu iktidar, hukuki bir kavram olmanın ötesinde çağdaş direniş ve isyan biçimleri

bakımından olumlu bir alternatiftir. Nitekim düşünürlerin, “hukuki bir kavram olarak kurucu iktidardan çıkıp eyleme geçmiş politik bir *dispositif* olarak kurucu iktidara geçmemiz gerekli” (Hardt ve Negri, 2019: 67) derken kastettikleri tam olarak budur. Keza kurucu iktidar yekpare bir kavram olarak açıklanamaz; zira “toplumsal heterojenlik ve zamansal süreklilik açısından çoğul, kendini yineleyen, sürekliliğe” (2019: 67) sahiptir. Bu perspektiften kurucu iktidar, sürekli bir dönüşüm süreciyle kendini yeniden tanımlar (2019: 69), eşdeyişle kurucu güç, daima geleceğe referans verir (Negri, 1999: 11).

Hardt ve Negri’nin kurucu iktidarı yeniden ele alma düşüncesi, 20. yüzyılın ikinci yarısında filizlenen yeni toplumsal mücadele biçimlerinin ve 2011’den bu yana dünya geneline yayılan işgal hareketlerinin politik dinamiklerinin kurucu süreçlere etkisini kavramaya yönelik bir girişimdir. Kurucu iktidarın yeni formlarını yansıtan toplumsal ve politik eylemler, Hardt ve Negri’nin düşüncesine göre “politik dinamikleri ekonomik ve toplumsal ihtiyaçlardan yalıtıp onları resmî anayasanın yargısal gücüne çevirme eğilimine karşı, (...) toplumsal kurtuluşun ontolojisine eğilen teorilerle pratiklere tabi” (2019: 68) hale getirmiştir. Bu bakımdan yeni toplumsal hareketlerin bir yüzü kurucu iktidara bakmaktadır. Bu kurucu iktidarın “çoğul ve sürekliliğe sahip” (2019: 70) olduğunu tekrar vurgulayalım; zira kurucu iktidar sonu gelmeyen bir yenilenme arzusu ile donatılmıştır.

Kurucu iktidarın bir diğer niteliği de biyo-politik doğasına ilişkindir. Bu niteliğin kurucu fikirleri zenginleştirici bir tarafı vardır: “Kurucu iktidarın içeriği yaşamın kendisine dönüşme eğilimindedir” (2019: 70). Örneğin ABD’deki Afrika kökenli Amerikalılara ve diğer beyaz olmayan gruplara uygulanan ırkçı saldırı ve tehditler sonucu ortaya çıkan “Black Lives Matter” (Siyahların Yaşamları Önemlidir) hareketi (Konak, 2021: 197) yeni toplumsal hareketlerin biyo-politik doğasına ve yaşamın ne derecede tehdit altında olduğuna dair bir fikir sunar (Hardt ve Negri, 2019: 70). Buna bir başka örnek de kentsel alanlarda ortak toplumsal yaşam talepleri doğrultusunda barınma, ulaşım, kamusal alan gibi kent sorunlarına odaklanan toplumsal öznelliklerin, ortak varoluş formlarının üretimini harekete geçirme eylemleridir. Biyo-politik sahada gerçekleşen bu eylemler, Hardt ve Negri’nin tanımıyla “*ortak bir kent alanı*” (2019: 69) oluşturma girişimidir. “Tahrir’den (Kahire) Taksim’e (İstanbul), Puerta del Sol’dan (Madrid) Zuccotti Park’a (New York), Ogawa Plaza’dan (Oakland) Cinelandia’ya (Rio De Janeiro) uzanan o kent meydanlarında çıkan” (2019: 69) kentsel alan eylem ve

deneyimleri bu girişimlere örnektir. Bahsi geçen kentsel alan pratikleri özel mülkiyet ve finansa karşı müşterekleştirmeyi önerirler.<sup>14</sup>

Son olarak Hardt ve Negri'nin kurucu iktidar tanımı, öznesi ulusta ve halkta temellenen bir kuruculuğun eleştirisidir: “Kurucu iktidar farklı farklı kurucu bileşenlerin toplamı olmak zorundadır (...) Kurucu iktidarı toplu guruhlara işaret eden bir kavram, kalabalık olarak düşünmek, politik birliğe dair her tür fetişleşmiş kavramdan kopmak, geleneksel olarak insanların, “Çokluğu, toplu çıkış ve özgürleşme tasarısını politik olarak örgütlemek açısından yeterli bir kavram olduğunu düşünüyoruz” (2021: 186) derken kurucu ilkeyi birlik ve hiyerarşiden koparıp ona ilerencilik ve özgürleştiricilik atfetmişlerdir.

#### **2.4. Egemenlik ve Temsiliyetin Ötesinde: Karşı İktidar?**

Kurucu iktidar, biyo-politik süreçlere dayanan, sürekliliğe sahip, radikal açıdan ortaya koyduğu halk ve ulus kavramlarını eleştirmek demektir” (2019: 71). Bu bağlamda kurucu gücün çoğul öznelerle birlikte kavrandığı görülmektedir. Son kertede, kurucu gücü halk ve ulus ile birlikte kavramanın kurucu iktidarı ehlileştirici bir tarafı varken, kurucu gücü çokluğun çoğulluğuyla, politik eylem ve karar alma yetisiyle anlamının kurucu iktidarı özgürleştirici bir yönü vardır. Nitekim Hardt ve Negri kurucu iktidarın, çoğulcu demokrasiyi daimi kılacak bir proje olduğunun altı çizmişlerdir (2019: 71).

Şimdi, bir üst başlıkta analiz ettiğimiz kurucu dönüşüm sürecini, egemenlik ve temsiliyet yapılarının eleştirisi bakımından ele alalım. Kurucu iktidar, politik eylem ve mücadelenin cereyan ettiği, çokluğun politikleştiği bir alan olarak anlaşılmaktadır. Bu bakış açısından kurucu iktidar özel bir yaratımın ürünü olarak, temsiliyet ve egemenlik yapılarıyla özdeşleşmeyen bir karakterdedir. Kurucu iktidarın bu niteliği, Hardt ve Negri'nin bakışında egemenlik ve birlik yapılarına dair geleneksel görüşlerin altını oyar; çünkü günümüzün politik dönüşümcü hareketleri açısından temsiliyetin kurumları çoğulcu öznelerin iradesini yansıtmamaktadır, “başkaları adına konuşanlar toplumsal

---

<sup>14</sup> Buradaki “müşterekleştirme” ifadesi yalnızca üretilen kaynakların eşitlikçi bir paylaşımını tanımlamaz; bununla birlikte “kolektif özneler oluşturmaya dair bir taahhüt” ü ifade eder (Caffentzis ve Federici, 2017: 143). Kapitalizm karşıtı müşterek hareketlere örnek olarak, Arjantin’de 1990’ların ortalarında ortaya çıkan ve 2000’lerin başında sürekli ve örgütlü duruma gelen “İşsiz İşçiler Hareketi” ve Brezilya’daki “Evsizler Hareketi” (Stavriles, 2017: 236-237) verilebilir. Tüm bu hareketlerin ortak noktası, kolektif eylem ve kararlarla müşterekleştirme pratiklerini hayata geçirmeleridir.

hareketlerin içinde daha çok dışlanmaktadır” (2019: 71). Bu, üçüncü bölümde ayrıntılı olarak tartışacağımız, çokluğun karar verme ve yönetme kanalı hakkında bir fikir sunar. Çokluk bir otorite değildir; bu çokluğun ontolojik boyutunun sonucudur: “Halk, ulus yahut proletarya ancak tek bir sesle konuştuğundan egemen olabilir. Buna karşılık çoğunluk tek sesli olmadığı için asla egemen olamaz” (Hardt ve Negri, 2019: 58).

Hardt ve Negri kurucu iktidarı yeniden tahayyül ederken klasik egemenlik kuramının mutlak ve sürekliliğe dayalı anlamlarını reddederler. Egemenlik kuramlarındaki egemen gücün, istisna durumlarına hükmeden, eş deyişle olağanüstü hâl durumlarına karar veren tanımları Hardt ve Negri’ye göre geçersiz kılınmalıdır. Sosyal ve siyasal teoride egemenlik, pratik olarak egemen otoritenin tek olduğuna dair bir varsayımı içerir (Mısır, 2015: 66). Bu varsayım egemenin olağanüstü hal durumlarına karar veren yegâne kişi (Schmitt, 2005: 13) olduğu görüşünü destekler. Hardt ve Negri’nin bakış açısına göre ise, “Bugün aşkınlık veya ‘istisna’ olarak algılanacak bir kurucu iktidarın tesisi imkânsızdır” (2019: 72). Bu noktada, kurumsal egemenliğin ötesinde yeni bir kuruculuk fikrine işaret edildiği görülmektedir. Egemenlik fikrinden kopuş, yeni toplumsal ilişkilerin kurulmasının ve bu ilişkilerin düzenlenmesini sağlayacak kurumların yokluğu anlamına gelmez; aksine “egemenliği dışlayan” kurumların yaratılmasına gereksinim vardır (2019: 334). Başka bir ifadeyle egemenlik fikri, kurucu iktidardan eş deyişle “karşı iktidar” dan dışlanır.

Hardt ve Negri’ nin karşı iktidar kavramsallaştırmasını çoğul olarak kullanması dikkat çekicidir. Düşünürler bu kavramsallaştırma ile “iktidarın ikiliği” veya “iktidarın çoğulluğu” nu vurgulamaktadırlar (2019: 332). Hardt ve Negri “karşı iktidarlar” kavramsallaştırması yaparken Lenin’in iktidar tanımına başvururlar.<sup>15</sup> Sovyet deneyimi, iktidarın ikiliğini yansıtmaktaydı. Nitekim “Lenin’in tahayyülünde, hem devleti hem de sermayeyi gerçek bir dönüşüme uğratacak karşı iktidarlar etrafında (devlete karşı sovyetler, sermayeye karşı işçiler etrafında) örgütlenmiş bir yönetim sistemi vardı” (Hardt ve Negri, 2019: 332). Bu örnek, karşı iktidarlar yaratmaya dönük bir proje olsa da

---

<sup>15</sup> Negri, “Lenin Üzerine 33 Ders” isimli kitabında Lenin’in Sovyet kavrayışının iktidarın ikili yönüne işaret ettiğini; ancak bunun nihayete erdirilmesi gereken kısa zamanlı bir iktidar olduğunu ifade eder (2015: 182). Bu bakımdan iktidarın ikiliğini çözüme kavuşturacak olan; devlet iktidarının ele geçirilmesi ve proletarya diktatörlüğü aracılığıyla iktidarın özel bir biçiminin yaygınlaştırılmasıydı.

sınırlı ve kısa süreli bir etki yaratmıştır; ancak Hardt ve Negri açısından çağımızın politik düşüncesinde yeniden hayat bulan bir iktidar anlayışını yansıtmaktadır.<sup>16</sup>

Son kertede egemenliğe yabancılaşmış kurumların inşası ve “karşı iktidarlara oluşturma projesi”, çokluğun politik kuruluşu ile paralel bir olgudur. Bu bakımdan karşı iktidarlar çoğul ve birbirleriyle etkileşimlidir (Hardt ve Negri, 2019: 334). Ancak söz konusu etkileşim ritmik ve doğrusal biçimde algılanmaz; aksine kapitalist devletin içinde ve ona karşı olan yapılar (onu yıkmaya çalıştığı içindeki toplumsal mücadeleler) antagonist bir rol oynarlar.

Bu bağlamda Hardt ve Negri’nin kuramsal düşüncesinde devrim, antagonizma üzerine yeniden düşünmeyi gerektirir. Genellikle devrimin iktidar varsayımında temellendirildiği ve egemene karşı başka bir egemenin öne çıkarıldığı (Hardt ve Negri, 2019: 335), eşdeyişle toplumsal devrimin ardından devlet iktidarının kuruculuğunun ve dönüştürücü gücünün açığa çıkarıldığı yerde Hardt ve Negri özelinde Otonomist perspektif, egemen olmayan ve onu yaratmayacak bir devrimi tasavvur etmiştir. Otonomist kuramda devrim, karşı iktidarların politik kuruculuğu olarak algılanır. Bu bakımdan Lenin’in güncel bir okumasını yapan Otonomist düşüncenin devrim tahayyülü, emeğin politik kurucu değerinde temellenir (Baysoy, Özer, Çelik ve Eroğlu, 2012).

---

<sup>16</sup> Günümüzde karşı iktidarlara kurumsallaştırma girişimine iki örnek verilebilir; Bolivya’da suyun müşterekleştirilmesi talebiyle 2000’lerde başlayan Cochobamba Hareketi (Dwinell ve Olivera 2017: 186) ve 1994 yılından itibaren Meksika’nın Chiapas bölgesinde Zapatistaların aşağıdan ve kurumsal olmayan bir politika anlayışıyla, “komünal ve bölgesel otonomi” (Zibechi, 2015: 30) oluşturmaya yönelik konseyleri.

## BÖLÜM III

### 21. YÜZYILDA KOMÜNİZM: GELMEKTE OLAN PRENS

#### 3.1. Otonomist Marksizmde Komünizm Fikri: Kavram ve Pratik İncelemesi

20. yüzyılın sonu, 1980 ve 1990'lardaki solun yenilgilerinin ardından peş peşe gelen "tarihin sonu" na, sosyalist ve komünist idealin çöküşüne dair açıklamalarla doludur. Tarihsel gelişmelere dair bu açıklamalar, yüzyılın sonunda komünist hipotezin başarısızlığını, kapitalist sistemin zaferini ilan etmiştir. ABD egemenliği altında tek kutuplu dünya sisteminin kuruluşu, söz konusu soncu spekülasyonları doğrular niteliktedir. Benzer görüşlere göre, Soğuk Savaş'ın ardından endüstriyel ekonomik modelden hizmet ekonomisine geçişle birlikte ideolojiler de miadını tamamlamış, tarihin tozlu raflarında yerlerini almış ve yeni dünya düzeninin yeni değerler sistemi geçerlilik kazanmıştır. Buna göre, bilgi ve enformasyon çağının toplumunda artık sınıfsal çatışmalara yer yoktur (Sarı, 2010: 62). Tam da bu nedenle ideolojiler son nefesini vermiştir. Öte yandan, küresel kapitalizmin zaferini kutlayan bu gibi açıklamalar, aramızda bıraktığımız bir dizi tarihsel olay ve jeopolitik gelişmelerle birlikte tartışılır hale gelmiştir.

Berlin Duvarı'nın yıkılışı (1989) ve reel sosyalist rejimlerin çöküşünün ardından ABD'nin "liberal barış" ilkeleriyle kurgulanan "yeni dünya düzeni" ni ilan etmesi ne kadar tarihte yeni bir "başlangıç" ise 11 Eylül 2001 yılında Pentagon ve Dünya Ticaret Merkezi'ne yönelik saldırılar, 2008'de bankacılık sisteminin çökmesi ve emlak krizinin patlaması gibi gelişmeler neoliberal ilkelerin krizine işaret etmektedir. Dolayısıyla küreselleşme kavramına dair liberal açıklamaların sunduğu tarihin yahut ideolojilerin sonuna dair "süreci" ifade eden tespitler, küreselleşmenin yalnızca bir boyutuna odaklanmaktadır. Liberal yaklaşımların aksine Marksist analiz, küreselleşme kavramını politikanın alanına yerleştirir ve kavramı emperyalizm, kapitalizm, neoliberalizm ve sermayenin uluslararasılaşması ile ilişkilendirerek açıklar. Bu bakımdan Marksist yaklaşıma göre, küreselleşme hem kapitalizmi niteleyen toplumsal gelişmelerin tarihsel bir aşamasını oluşturmasıyla süreçtir hem de kapitalist sermayenin çelişkilerini ifade ediyor olmasıyla ideolojiktir (Güzelsarı, 2015: 272-273).

Slavoj Žižek ve Costas Douzinas'a göre, neoliberal ekonomi politikalarının çelişkileri, radikal düşüncelere ve politikalara yeniden geri dönüşe imkan tanımaktaydı. İki düşünürü göre de Soğuk Savaş sonrasında solun kayıtsızlığı sona ermiştir. Kapitalist neoliberal politikalar ve düzenlemeler, ekonomik krizleri gün yüzüne çıkarmış ve siyasal sistemlerin meşruluğunu ortadan kaldıran siyasal krizler baş göstermiştir. Žižek ve Douzinas bu gelişmeleri “tarihin geri dönüşü” (2017: 8) olarak nitelendirmişlerdir. Bu açıdan iki düşünürü göre de, her yerde başarısızlığa uğramış olan ve birçok olumsuzla birlikte anılan ve neredeyse suç unsuru sayılan teşebbüslerle nitelendirilen “komünizm”, yeniden tahayyül edilmesi gereken politik bir düşüncedir. Thoburn'un benzer bir bakış açısından temellenen görüşüne göre komünizm, kapitalizmin içinde ve dolayımında ortaya çıkar; ancak ona karşı bir potansiyeli ve olanağı içinde barındırır. Bu nedenle komünizm, “kapitalizmi yorumlama ve politika geliştirme perspektifidir” (Thoburn, 2009: 19).

2009 yılında Birbeck İnsani Bilimler Enstitüsü'nün düzenlediği ve A. Badiou, J. Ranciere, T. Eagleton, M. Hardt ve A. Negri gibi pek çok düşünürün katıldığı “Komünizm İdeası” başlıklı konferansta katılımcılar, “komünizm”in günümüzde radikal politika ve felsefeyi ifade etmek için kullanılabilecek bir kavram olup olmadığı üzerine tartışmışlar ve nihayetinde komünizmin “teorik ve politik radikalizmler” (Douzinas ve Žižek, 2017: 9) geliştirmekte halen güncelliğini koruduğunda mutabık kalmışlardır. Bu bağlamda komünizm, onu pratik ve siyasal olarak uygulamaya koyan ve ona varlık kazandırmaya yönelik girişimlerin başarısızlığa uğramasının ardından geçersiz kılınmış gibi görünse de tekrar hatırlanması ve çağırılması gereken bir düşüncedir. Bu noktada, Frank Ruda'nın “yeni bir başlangıç” felsefesine dönüş olarak adlandırdığı komünizm, özgürleştirici siyasetin hatırlanması ve komünizmin kendini bir olanak olarak ortaya koyması (2015: 196) bağlamında konferansa katılan düşünürlerce yeniden ifade edilen bir fikirdir. Konferansa katılan düşünürlerin dile getirdikleri ortak önermelerden birkaçına yer vermek gerekirse:

“ ‘Komünizm’ bir radikal felsefe ve politika İdea'sıdır. Radikal eylemin önkoşu olarak komünizm bugün, devletçilik ve ekonomizmden uzaklaşarak ve 21. yüzyılın politik deneyimlerinden beslenilerek düşünülmelidir.. Neoliberal kapitalist sömürü ve tahakküm ortak varlıkların [*commons*] (dil ve iletişim, fikri mülkiyet, genetik materyaller, doğal kaynaklar ve yönetim biçimleri) ele



geçirilmesinin yeni yollarıyla işliyor. Komünizm ise “ortak varlık” kavramına geri dönerek, yeni bir *commonwealth* (ortak zenginlik) inşa etmek için kapitalist özelleştirmelere karşı durmaktadır” (Douzinas ve Žižek, 2017: 11).

Badiou komünizmin halen özgürleştirici bir politikayı ifade ettiği üzerinde durur ve komünizmi Platon’un *idea* kavramıyla birlikte ele alır. Komünizm, Badiou’ya göre Platon’un iyi idea’sının modern bir uyarlamasıdır (2017: 12-13). Bu idea’nın işleyişinde tanımlayıcı sıfatlardan uzak durulması gerekmektedir. Nitekim çağımızda kavramın ifade ettiği anlam daha farklıdır. Komünizm idea’sı yeniden değerlendirilecek ise kavram artık, “ ‘komünist parti’ ya da ‘komünist rejimler’de olduğu gibi bir sıfat işlevi göremez” (2017: 27). Benzer bir düşünce Judith Balso tarafından da dile getirilir. Balso’ya göre politika tekil bir ilerleyiş gösterir. Buna göre politikanın partiye referans vermeden organize edilmesi gerekmektedir. Balso’ya göre Stalinist partinin ve demokratik partilerinin devletle iç içe geçmesi sonucunda politika yozlaşmış ve suça bulaşmıştır (Balso, 2017: 42-43).

Kısacası “komünizm” kavramına taze bir anlam kazandırmak, komünist varsayımlar üzerinde yeniden düşünmeyi gerektirmiştir. İlk olarak “komünizm” kelimesinin şiddetle ilişkilendirilen anlamları üzerinde durulmuştur. Zira komünizm düşüncesi, tarihteki deneme süreciyle ilgili olarak çoğunlukla devlet terörü ile bağlantılandırılmıştır. Badio komünizm kavramının şiddetle alakalı dört anlamını tespit etmiştir: “İktidarı ele geçirmeyle bağlantılı olan devrimci şiddet, eski rejimin kalıntılarını yok etmeyle bağlantılı diktatoryal şiddet, yeni toplumsal ilişkilerin az çok zorlama olan doğumuyla bağlantılı dönüştürücü şiddet, parti ve devlet içindeki çatışmalarla bağlantılı siyasi şiddet” (2015: 12). Söz konusu anlamlar genellikle komünizm düşüncesi ile terör arasında organik bir ilişki kuran, totalitarizm ve komünizm karşıtı propaganda da yaygın şekilde kullanılmıştır. Buna göre, komünizm ölümcül derecede tehlike barındıran ve savuşturulması gereken bir idealdi. Badiou’ya göre komünizm fikrini yeniden düşünmek, terör meselesini baştan ele almayı gerektirmiştir. İsyan ve savaşın devlet aracılığıyla sürdürülmesi (Badiou, 2015: 17) anlamına gelen terör her ne kadar sosyalist devlet rejimlerinin ve Stalin’in yaşama geçirdiği parti-devlet komünizminin şiddet ve yıkımı ile birlikte değerlendirilse de, Badio’ya göre komünizm düşüncesi öz olarak terörün içerdiği savaş, başkaldırı ve yıkım gibi sonuçlara indirgenmemelidir (2015: 17). Nitekim

komünizme özgü siyaset anlayışı içkindir ve müşterek bir düşünce-idea etrafında planlanan bir etkinliktir (2015: 20).

Hardt'a göre, komünizm fikrinin anlamlarını onarma ve yenileme düşüncesinin nedenlerinden biri, yeni dünya düzeninde kapitalist sömürünün biçim değiştirmesi, toplumsal ve konjonktürel olarak emeğin bileşiminin dönüşüme uğramasıdır. Buna göre, komünizmi baştan kavramanın önemli şartı günümüzün ekonomik ve sosyal üretiminin koşullarını kavramaktır (2017: 177). Hardt'a göre günümüzde emeğin temel görünümü biyo-politik ya da gayri-maddidir. Bu daha önceden ifade ettiğimiz gibi emeğin fikirler, enformasyonlar, kodlar, imgelemler vb. ürünler üretmesidir. Bireyden toplumsala uzanan bu üretim etkinliğinde üretilen mallar gayri-maddidir ve insan emeğinin yaratıcılığının "ortak varlıklar"ıdır. Bu noktada Hardt, emek bileşimindeki dönüşümü farklılaşan mülkiyet ilişkileriyle birlikte ele alır. Marx'ın 1844 Elyazmaları'nda geçen "*komünizm*, ortadan kaldırılmış özel mülkiyetin *olumlu* anlatımıdır" (2016a: 108) ifadesine göz kırpan Hardt, mülkiyetin genelleştirilerek toplumsala yayılmış olan bu anlamının mülkiyetin özel niteliğini ortadan kaldırdığını savunur (2017: 186). Hardt'ın Marx'ın 1844 Elyazmaları'na gönderme yapmasının nedeni, komünizmdeki komün düşüncesini belirgin kılarak yeni komünist hipotezin "ortak varlıklar" (*commons*) kavramının altyapısını oluşturmaktır. Marx 1844 Elyazmaları'nın "Sermaye ve Emek Antitezi" bölümünde taşınabilir ve taşınamaz mülkiyet arasındaki tarihi ayrıma dikkat çeker. Her döneme özgü hâkim mülkiyet biçimi olduğunun üzerinde duran Marx, 19. Yüzyıl sonlarına doğru Avrupa'daki toplumların taşınamaz mülkiyet (arazi) yerine taşınabilir mülkiyet biçimlerinin (maddi mallar) hâkimiyeti altında olduğunu belirtir (Hardt, 2017: 178). Marx'a göre arazi sahibi "mülkünün soylu şeceresini, feodal anıları, hatırlayış şiirini, romantik mizacını ve politik önemini vurgular" ken (2016a: 96) taşınabilir malların sahibi ise, kendi niteliklerine övgüler düzerken taşınamaz mülkiyetin ilerleme ve gelişim vasıflarından yoksun, durağan doğasına meydan okur. Marx, devamında "Taşınabilir mülkiyet, halk için politik halk için politik özgürlük kazandığını iddia eder; yurttaşlar toplumunu bağlayan zincirleri gevşetmiştir; değişik dünyaları birleştirmiştir; uluslar arasında dostluğu sağlayan ticareti yaratmıştır" (2016a: 97) diye belirtir. Hardt, Marx'ın bu dönemlendirmesinin komünist hipoteze katkı sağladığı üzerinde durur. Ancak çağımızda Marx'ın formülasyonundaki taşınır mülkiyet ile taşınamaz mülkiyet arasındaki mücadelenin daha farklı biçimde kavranması gerektiğinin altını çizer. Hardt'ın kendi

ifadelerine göre “Marx’ın devrinde mücadele (arazi gibi) taşınmaz mülkiyet ile (maddi mallar gibi) taşınabilir mülkiyet arasındayken, bugün mücadele maddi mülkiyet ile gayri maddi mülkiyet arasındadır” (2017: 182). Bu düşünceye göre fikir, imge, kod gibi ortak varlıkların üretkenlikleri “ortak” olmaları ve paylaşımalarına bağlıdır. Neoliberal piyasa ekseninde maddi olmayan malların mülkiyetinin ne kadar yaşamsal olduğu bu alandaki yasal düzenlemelere bakılarak anlaşılabilir. Patentler, telifler, biyo-teknoloji, insan genomu üzerine etik ve politik tartışmalar bu alanın en çok tartışılan konularıdır.

Hardt’a göre ortak varlığın- müştereklerin kontrol altına alınması, özelleştirilerek mülkiyet ilişkisi hâline getirilmesi üretkenliklerini azaltmaktadır. Ayrıca, bu tür varlıkların devlet denetimi altına alınması, kamusal mülkiyete dönüştürülmesi de üretkenliklerine ciddi anlamda zarar vermektedir (2017: 182). Söz konusu durum sermayenin içindeki çelişkiyi gözler önüne sermektedir. Neoliberalizmin ortak varlığı-müşterekleri özelleştirme girişimi, ortak varlığın-müştereklerin üretkenliğine zarar verir; gelgelelim toplumsal ilişki ağları içinde genişleyen ortak varlık-müşterekler mülkiyet ilişkilerinde çatlaklar yaratır. Bu doğrultuda neoliberal sistem içerisindeki çelişkilerin, kendi gelişimine tezat şekilde Hardt’ın tabiriyle “sermayeden özgürleşme araçlarını sunduğu”(2017: 186) ifade edilebilir. Bir yandan ortak varlık-müşterek sermayenin sömürü ve kontrol sistemine maruz kalırken bir yandan da ortak-varlığın-müştereklerin üretken devreleri biyo-politik üretimin başat hâle gelmesiyle giderek özerk bir konuma gelmektedir. Hardt’ın sermayenin gelişimine dair çizdiği bu tablo bizi, müştereklere-ortak varlığa dayalı bir toplumun inşasına götürür: Komünizm.

Bu noktada Hardt, Marx’ın komünizm tarifi üzerinde durur. Marx, komünizmi “*Özel mülkiyetin, ya da insanın kendine yabancılaşmasının olumlu şekilde aşılması ve dolayısıyla insanî öze insan tarafından ve insan için gerçekten sahip olunması*”(2016a: 111) şeklinde tanımlamıştır. Marx’ın bu kısımdaki “sahiplenme” sözcüğünün anlamını yeniden değerlendiren Hardt, sözcüğün nesnenin özel mülkiyet edinmek yoluyla sahiplenilmesi anlamında değil, özneliğin, duyuların, yaratıcı zekanın sahiplenilmesi olarak kullanıldığının altını çizer. Buna göre Marx’ın komünizmi önceden var olan bir şeyin sahiplenilmesine, maddi bir edinime değil, yaratıcılığın, insani ilişkilerin kazanımına dayanır: “Marx zaten varolan bir şeyin alınmasından değil, yeni bir şeyin yaratılmasından bahseder. Bu özneliğin yaratılmasıdır; yeni bir duygu sisteminin yaratılmasıdır” (Hardt, 2017: 188). Bu okuma Marx’ın olumlu anlamda özel mülkiyetin

aşılmasına gönderme yapmaktadır. Komünizm, özneliğin yaratımından söz eder: “Yeni bir görmenin, yeni bir duymanın, yeni bir düşünmenin, yeni bir sevmenin” (2017: 189) üretimi komünizmin insani üretiminin parçasıdır.

Hardt’ın burada keşfettiği, komünizm tanımıyla çağımızın ekonomik üretim modeli arasındaki bağıdır. Buna göre, Marx’ın erken dönem komünizm tanımı ile neoliberal ekonominin biyopolitik biçimi arasında yakın bir temas vardır. Her ikisi de sosyal ilişkilerin ve yaşam biçimlerinin insani üretimine yönelmiştir. Söz konusu yakın temas, basit şekilde kapitalist ilerlemenin, kendisinden özgürleşme araçlarını sağlayarak komünizme ulaştıracak olması değildir. Buradaki vurgu, üretimin kolektif doğasına ilişkindir. Ortak varlık kapitalist üretimde verili değildir, kolektif olarak üretilir. Daha açık bir ifadeyle, ortak varlık- müşterekler maddi varlıkları ifade etmez, ortak varlık- müşterekler toplumsal ilişkilerin ve yaşam pratiklerinin kolektif üretiminin ürünüdürler (Caffentzis ve Federici, 2017: 141). O halde komünizm, özel mülkiyetin ortadan kaldırılması fikrinin yanı sıra, ortak varlığın “ortak zenginlik” olarak olumlanması, başka bir ifadeyle biyopolitik üretim sürecinin kolektif doğasının, yeni özneliğin “kendi kendini yöneten sürekli yaratımının” (Hardt, 2017: 192) olumlu bir içerik kazanması olarak anlaşılır. Daha detaylı ifade edilirse, sosyalist devlet sisteminde kamusal mülkiyetin ya da kapitalist devlet sistemindeki özel mülkiyetin karşıladığı anlam, komünizmde ortak varlık olur (2017: 192).

Negri, Hardt’ın vurguladığı iki noktayı, çağımızın kapitalist gelişmesinin biyopolitik bir karakter taşıması ve ortak varlığın özerkliğinin komünist projenin temelini oluşturması iddiasını demokrasi anlayışında buluşturur. Demokrasi kelimesine bakıldığında, birçok kişi tarafından kamu yararının yönetilmesi veya toplumun üyesi olan bireylerin ortak paylaşım değerlerini üretebileceği bir yönetim sistemi (Barry, 2018: 442) olarak düşünüldüğü görülür. Genellikle Batı toplumlarında demokrasi olarak tanımlanan şey, liberal demokrasi olarak nitelendirilebilecek siyasi sistemlerdir ve demokrasi kelimesi, ‘liberal’ terimi içinde kullanılmaktadır. Bu demokrasi anlayışı, çoğunlukla genel oy hakkı, düzenli ve rekabetçi bir seçim sistemi ile kavranır (Heywood, 2020: 151). Negri’nin demokrasi görüşü ise Batı tipi liberal demokrasi anlayışına ait, bireylerin kendi çıkarlarını önemseyen ve peşinde koştuğu bir çerçeveyi karakterize eden demokrasi fikrinin karşısındadır. Onun demokrasi fikri, radikal demokratlar ve sosyalistler tarafından ortak şekilde dile getirilen ve geliştirilen alternatif demokrasi modelini

çağırıştırır. Örneğin insanların yaşamlarını etkileyebilecek kararların alınması sürecine kolektif katılımlarını ifade eden radikal demokrasi düşüncesi Negri'nin de paylaştığı bir düşünce olarak durmaktadır. Bununla birlikte Negri, demokrasinin “ortak varlığın ortak idaresi” ne (2017: 216) dayandığını belirtir. Bu anlamda siyasi bir strateji olarak demokrasi, komünizmin en temel unsurlarından biridir. Bu noktada otonomistler, sosyalistlerin demokrasi düşüncesinin genel çerçevesini belirleyen politikanın toplumun bütününe yayıldığı, sömürünün ortadan kalktığı bir toplum düşüncesini genel anlamda benimserler; fakat sosyalistlerin demokrasiye bakışlarında önemli bir yere sahip olan devletin ve kurumlarının ortadan kalkmasının ya da sönümlenmesinin gerçek bir demokrasi olduğu fikrini (Uslu, 2015: 149) belli açılardan kabul etmezler. Bu konuda Negri, açık bir şekilde sosyalizmin merkeziyetçi yapıları yeniden kuran, kurumsal yapıları ve siyasal ayrışmaları üreten bir sistem olduğunu ileri sürer. Bu nedenle sosyalizm Negri'ye göre komünizmin belli bir aşamasına işaret etmez. Bu noktada Negri'nin kendi ifadelerine başvurursak:

“Sosyalizm, içinde sermayenin örgütlenip idare edildiği bir biçimden başka bir şey değildir -işte bu nedenle, bugün gelişmiş kapitalist ülkelerin çoğunun ekonomik sisteminde sosyalist unsurlar fazlasıyla güçlüdür. Fakat komünizm, her iki kapitalist sistemin de yıkılmasından, yani sınıf sisteminin ve sömürü sisteminin yıkılmasından sonra, toplumun örgütleyici rolü değil devletin örgütleyici rolü yok edildiğinde, içinde toplumun örgütlenebileceği bir biçimdir. Daha da ileri giderek, sosyalizmin komünizmin bir aşaması ya da komünizme geçişin bir aracı olduğunun kesinlikle yalan olduğunu ısrarla vurgulamalıyız” (2006: 93).

Hardt ve Negri'nin komünist hipotezi kurucu iktidar kavramıyla özdeşleşir. Kurucu iktidar kavramı, daha önce de ifade edildiği üzere modern anayasa geleneğinde iktidarın anayasa yapma kudreti biçiminde kavranmaz. Bu noktada kurucu iktidar, kolektif üretimde bulunan tekilliklerin bir araya gelerek oluşturdukları bütünlüğün ortak varoluş biçimlerini geliştirdikleri komünizmin yeni iktidarı olarak anlaşılır. Daha açık şekilde ifade edilirse yeni öznellik biçimi olarak tarif edilen çokluk, ortak varoluşun idaresini gerçekleştirmek amacıyla kurumsal eklemlenmeye ihtiyaç duyar. Ancak bu kurumsallaşma anlayışı, “bir tekil kurumlar bütünü” (Negri, 2017: 214) oluşturmayı hedeflemesiyle klasik yönetim biçimlerinden farklılaşır. Bu idare, Negri'ye göre

“işgücünün kudreti (*potenza*), çokluğun icadı ve proletaryanın kurucu ifadesi” ni (2017: 214) yansıtmaya eğilimindedir. Burada Negri, komünizmin kurucu ilkesinin tarihsel yeniden üretimin biyopolitik özelliklerini geliştirmenin sınıf mücadelesine ivme kazandıracağını iddia eder. Zira “biyopolitik dispoitifler” (2017: 217) insanların yaratıcı arzularının ve ortak bir arada varoluşunun imkanlarını ortaya çıkaran bir alanı yaratır.

Hardt ve Negri'nin komünizmin kurucu iktidarını betimlerken başvurduğu biyopolitik alana dair Balibar bazı eleştirilerde bulunur. Birincisi, üretimin büyük ölçüde üreticiler arasındaki işbirliğine dayandığı ve bu üretimin nihayetinde iletişim ve düşünsel yeniliklerin açığa çıktığı yönündeki argüman, Balibar'a göre “karşı eğilimi” mesele edinmez (2015: 43). Buna göre Negri'nin üretimde giderek merkezi bir hale gelen iletişimin ortak varlığın- yeni müştereklerin oluşumuna, kısaca komünizme yol açacağı tezinin ihmal ettiği nokta, kapitalist sistemin sömürü ve kontrol mekanizmasının zihinsel emeği, güvencesiz bir işgücüne dönüştüren, disiplin altına alan ve kısıtlayan yönüdür (2015: 43-44). Balibar'a göre, Negri'nin kapitalist sistemdeki dönüşüm ve gelişimi tanımlamak amacıyla kullandığı “biyo-politik” kategorisi yanıltıcıdır. Çünkü zihinsel emek, yaratıcılığı ve işbirliğini teşvik eden bir yöne sahip olduğu kadar mekanikleşen, yoğunlaşan ve standartlaşan emek süreçlerine de sahiptir (2015: 44). Bu bakımdan Balibar'ın vurguladığı temel nokta, kapitalizmin emeğin otonomisini ve özgürlüğünü değer üretimine dahil etmesidir. Balibar'ın bu konuda Hardt ve Negri'ye yönelttiği bir başka eleştiri de çokluğun politik bileşiminin yalnızca biyopolitika kavramıyla anlaşılacak olmasıdır. Balibar'a göre biyopolitika kavramıyla, Hardt ve Negri farklılıklar sorununa (zihin ve kol emeği, duygulanımsal emek, toplumsal cinsiyet rolleri vb. ) dair yeni bir ufuk geliştirmiş olmalarına karşın, kavramın “toplumsal ilişkilerin, öznel konumların, tahakküm ve direnişler arasındaki çatışmaların çokluluğun ve çeşitliliğini *homojenleştirme*” (Balibar, 2015: 45) yatkinlığı üzerinde durmazlar. Farklılıkların kolektif siyaseti ve dayanışma ilişkilerini üretmesinin müşterekliğe kapı aralayacağı fikrine şüphe ile yaklaşan Balibar, “çeşitli farklılık tiplerinin aynı veya tek bir bütüncül komünizm fikrine ya da, siyasi açıdan ne kadar önemli olursa olsun sadece en soyut biçimde (sözgelimi eşitlik talebi) katkıda bulunacağını bir garantisi yoktur” (2015: 45) diye belirtmiştir.

### 3.1.1. Yeni Bir Proleter Öznellik

Marx, *Louis Bonaparte'in 18 Brumaire*'inde proletarya hakkındaki görüşlerini bildirirken, tarihsel-toplumsal öznenin ilerlemeci, düzenli bir diyalektik hattından ziyade, kompleks ilişkilerin bulunduğu bir soruşturma süreci ortaya koyar (Thoburn, 2009: 91). Marx, “on dokuzuncu yüzyıldaki proletarya devrimleri, sürekli olarak kendilerini eleştirir; sürekli olarak kendi akışlarını kesintiye uğratırlar; onu yeniden başlatmak üzere, görünürde tamamlanmış olana geri dönerler” (2016: 24) der. Marx’ın burada üzerinde durduğu geri dönüş standardın korunmasına dönük değil, Thoburn’un da belirttiği üzere “yeninin içinde devam etmeye çalışan” (2009: 91) bir süreçtir. Bu doğrultuda Marx ucu açık bir süreci anlatmak ister gibi proletaryanın toplumsal devriminin “şiiirini geçmişten değil, yalnızca gelecekte çıkarabilir” (2016: 23) demiştir. Otonomist Marksistler Marx’ın bu yorumunu dikkate alarak proletaryayı belirlenmiş, özdeşlikçi politik bir figür olarak değil, yaratıcı ve dönüştürücü süreçlere kapı aralayan politik bileşim olarak ele alır.

Hardt ve Negri, politik öznenin, eşdeyişle çokluğun boyutlarını tartışırken onu sınıf kategorisine dahil ederek tanımlarlar. Hardt ve Negri’ye göre politik bir kavramı ifade eden sınıf, sınıf mücadelesi ile anlaşılır. Düşünürler göre sınıf, “gerçekte kurucu bir seferberlik, bir projedir” (Hardt ve Negri, 2020: 119). Ancak Marx’ın sınıf konusunda belirgin şekilde akıl yürüttüğü *Komünist Manifesto*’nun “Burjuvalar ve Proleterler” kısmında “burjuvaziyle karşı karşıya gelen bütün sınıflar arasında” (Marx, 2018: 31) en ilerici ve en devrimci sınıf olarak tanımlanan proletarya, Hardt ve Negri’nin sınıf kavrayışında yeniden ele alınması gereken bir meseledir. Hardt ve Negri, Marx’ın sınıf teorisinin sınıf mücadelesinin hatlarını içermesi bakımından kabul ederler; ancak politik bir proje olarak tanımladıkları çokluğun “Marx’ın siyasal sınıf mücadelesi projesini yeni biçimde önermesi” (2020: 120) olduğunu da altını çizerler.

“Çokluk kavramı, işçi sınıfı kavramından, en azından bu kavramın XIX. ve XX. yüzyılda kullanıldığı biçimlerden çok farklıdır. İşçi sınıfı temelde, kimi dışlamalara dayanan sınırlı bir kavramdır. En sınırlı kavranışında sadece endüstriyel emeği ifade eder, dolayısıyla tüm diğer emekçi sınıfları dışlar. En geniş kavranışındaysa, tüm ücretli emekçileri anlatır ve çeşitli ücretsiz sınıfları dışlar” (Hard ve Negri, 2020: 121).

Bu bakış açısına göre, işçi sınıfı kavrayışının yalnızca ücretli emek biçimlerini varsayan ve diğer emek biçimlerini dışarıda bırakan tanımları geçersizdir. Hardt ve Negri'ye göre çokluk kavramı, ücretli emek biçimleri de dahil olmak üzere diğer bütün emek biçimlerini kuşatıcı bir yapıya sahip olmasından dolayı, emek biçimleri arasındaki hiyerarşileri reddeder ve “emek biçimleri arasında bir öncelik sırası olmadığı iddiasına yaslanır” (Hardt ve Negri, 2020: 121). Bu bağlamda çokluk kavramı sınıf teorisi altında ifade edilen işçi sınıfı kavrayışından oldukça farklıdır. Dolayısıyla, Hardt ve Negri'ye göre yalnızca işçi sınıfının değer üretiminde bulunduğu ve bu niteliğinden dolayı sermayeye karşı durabilecek yegane güç olduğu yönündeki düşünceler hatalıdır. Ancak bu, işçi sınıfının diğer emek türleri arasındaki pozisyonunun önemsiz olduğu anlamına gelmez, yalnızca politik bir figür olarak işçi sınıfının politik bir imtiyaza sahip olmadığını ifade eder. Başka bir deyişle, Hardt ve Negri açısından daha önceden ifade edildiği üzere, çağımızda ücretli ve ücretsiz tüm emek türleri toplumsal bakımdan üretkenliğe sahiptir ve üretimdeki etkinliği ortaktır (2020: 121).

Bu noktada Otonomistler, ücretli emeğin ekonomik kategoriler arasındaki duruş noktası üzerine bazı değerlendirmelerde bulunurlar. Bonefeld'e göre ücretli emek, zenginlik ve değer üreten meta olmasının yanı sıra kendisine karşı bir faaliyettir (2014: 104). Bu çıkarsama, sınıf kategorileri arasında yeni bir özne sunumunun olanaklarını ortaya koyar. İşçi sınıfının özgürleşiminin yalnızca işçi sınıfının kendi eseri olabileceği yönündeki Marksist ifadenin buradan çıktığını ifade eden Bonefeld'e göre (2014: 104) ücretli emek biçimi kapitalist bir belirlenimdir ve “emeğin eleştirel faaliyeti”( 2014: 104) ile çelişki içindedir. Bu ise çelişkinin temel hareketi hakkındaki düşünceyi ortaya koyar: Komünizm. Bu sunum, Thoburn'un “kendini fesheden bir alt ediş olarak proletarya” (2009:116) deyişiyle benzerdir. Bonefeld ve Thoburn'un öne sürdüğü düşüncelerin arka planında Marx'ın şu sözü yatmaktadır: “Proletarya, *mevcut düzenin çözüldüğünü* ilan ettiğinde, yalnızca kendi varlığının sırrını ilan etmiş olur, çünkü o, bu düzenin *fiilen* dağılmasıdır” (1975: 256). Sonuç olarak proleter, fail olması nedeniyle başka bir deyişle, bu düzenin- sınıflı toplumların ortadan kaldırılmasının yegane politik gücü olması nedeniyle proleter olarak isimlendirilir (Bulduruç, 2017).

Marx'ın politikasının faili olarak isimlendirilen proletarya, Otonomist bakış açısına göre ne dar anlamıyla işçi sınıfı hareketini ifade eden bir kavrama karşılık gelir ne de sermayenin üretken gücünün, ya da ücretli emekçilerin toplamına işaret eder. Negri'ye



göre proletaryayı yeniden tanımlamak “sınıf bileşimi” kavramının anlaşılmasıyla mümkündür. Negri, sınıf bileşimi kavramını iki madde ile açıklar:

“a) bir yandan üretici güçlerin ve üretim ilişkilerinin verili bir düzeyinden kaynaklanan bütün görünüşleri içinde, emek gücünün tarihsel olarak verili yapısını b) öte yandan tarihsel-politik yönden kendi bağımsız kimliğine doğru ilerleyen, dinamik bir özne, antagonistik bir güç olarak, ihtiyaçların ve arzuların pekişmesinin belli bir düzeyi olarak işçi sınıfını oluşturan –hem tarihsel hem de fiziksel- politik ve maddi özelliklerin bir bileşimi” (2005: 259).

Negri'nin sınıf bileşimi kavramının esası, işçi sınıfını kavramatize eden tüm tanımların, sınıf bileşiminin tarihsel-toplumsal olarak evrimi içinde inşa edilmesi gerektiğidir. Toplumsal emek süreçleri ile birlikte işçi sınıfının üretken kapasitesi de gelişir ve genişler. Negri bunu “işçi sınıfının yeniden oluşumu” (2005: 260) olarak değerlendirir. Thoburn'a göre, yeni sınıf bileşiminin kapsamı bir hayli geniştir ve “dağınık proletaryanın bileşimi” (2005: 158) biçiminde ortaya çıkar. Öğrenciler, ücretsizler, kayıtdışı ve güvencesiz işçiler, kadınlar, cinsel azınlıklar vb. marjinalleştirilmiş gruplar, eşdeyişle *emarginati* bu bileşime dahil edilebilir. Bu kuramsal argüman, otonomist düşünceye göre hem Marksist sınıf teorisini tamamlar nitelikte hem de işçi sınıfının mücadelesinin gelişimine ve genişlemesine hizmet eder niteliktedir. Cleaver'a göre sınıf bileşimi, Marx'ın yedek işgücü ordusu olarak ifade ettiği şeyin esas olarak yedek olmadığını, bunun aksine “sermayenin dolaşımında ve yeniden üretiminde faal olarak çalıştırıldığını” (2017: 179) sergiler niteliktedir. Negri, Cleaver'ın bu düşüncesini doğrular nitelikte sermaye açısından durağan bir “yedek işgücü ordusu” oluşturmanın güç olduğunu ifade eder (2005: 265). Çünkü, artık bütün üretim ve yeniden üretim süreçleri toplumsallaşmıştır ve yeni bir işçi sınıfı potansiyelini görünür hale gelmiştir.

### ***3.1.2. Kendi Feshi Olarak Proletarya ve İşin Reddi***

Marx'ın artı değer teorisi, ücretli emeği üretken emek, eşdeyişle artı değeri üreten emek olarak tanımlar. Bu emek biçimi toplumsal olarak üretken emeğin sermayeleşmiş halidir (Baysoy, 2006: 20). Otonomist Marksist kurama göre, yaratıcı ve kurucu bir güce sahip olan emek, değer üretme pratiği altında kapitalist işe bağlanarak öz niteliklerinden arındırılır. Buna göre emeğin yarattığı ürünün özel mülkiyete dönüştürülerek

metalaştırması (Baysoy, 2006: 20) emeğin toplumsal yaratıcı karakterini azaltır. Bu, sermayenin kendini olumlama pratiği olarak karşımıza çıkar. Marx, bu olumlama pratiğini *Grundrisse*'de emeğin ücretli emek biçiminde sermayeye dönüşmesi süreci olarak verir. Emeğin üretici gücünün yabancı bir güce dönüşmesi, sermayenin öz niteliğidir. Marx, “sermayenin emeğin üretkenliğinin tepeüstü çevirip sermayeye transfer etme olduğunu öne sürenler, sermayenin zaten özünün bu tersyüz edişten, bu transferden ibaret olduğunu; ücretli emeğin de, ücretli emek olabilmek için bu sermayeyi önvarsaydığını” (1979: 398) göz ardı ettiklerini belirtir. Bu bağlamda Marx'ın bu sözünü referans alan Otonomist Marksistler emeğin değer üreticiliğini olumlamanın, emeğin özel mülkiyete dönüştürülmesini, eşdeyişle mülksüzleştirilmesini (Baysoy, 2006: 20) olumladıklarını ileri sürerler. Marx, bu konu hakkındaki görüşlerini ifade ettiği pasajda şöyle devam eder: “Aynı zamanda hem ücretli emeğin korunmasını hem de sermayenin ortadan kaldırılmasını istemek, demek ki, kendi içinde çelişkili ve kendi kendini çürüten bir taleptir” (1979: 399). Bu çerçevede Otonomist Marksist kuramcılara göre, üretken emeği olumlamak; sürekli üretim ve yeniden üretim sürecini, ya da başka deyişle sermayenin politik olarak varlığını olumlamak, onun özneliğini içselleştirmek demektir.

Baysoy'un ifade ettiği gibi sermaye, “Ücretli emeği, kapitalizmin üretimi ve yeniden üretiminin gücü olarak özneleştirir” (2006: 22). Sermaye, kendi amacı için emeğin politik gücünü ücretli emek biçiminde sınıflaştırma yoluyla boyunduruk altına alarak, onu değersizleştirir, metalaştırır. Bu bakımdan Otonomist perspektifte emek ile ücretli emek birbirinden ayrı şeyler olarak durur. Emek, “sermaye karşısında antagonist bir güç” (Baysoy, 2006: 23) iken, ücretli emek “sermaye tarafından sınıflaştırılmış sosyolojik bir sınıftır” (Baysoy,2006: 23) ve onun amaçlarına dönük üretici güçtür.

İtalya siyasi tarihinde, 1960'ların ve 1970'lerin son yıllarındaki mücadeleler, salt geçimlikten ziyade, artı- değeri üreten işten kaçış mücadeleleriydi. 1960'larda fabrikalardaki militan işçi grupları, işin merkeziliğine karşı “işin reddi” söylemini ön plana çıkardılar. 1960'larda başlayıp 1970'lerin sonlarına kadar süren bu söylem, yalnızca fabrikalarda artı-değer üreten işçilerin mücadelelerinde değil, ücretsiz ev içi emekçilerinin, kadınların ve öğrencilerin mücadelelerinin ortak söylemiydi (Özcan, 2015: 217). Mario Tronti'nin 1965'te “Ret Stratejisi” isimli makalesinde ortaya koyulan “işin reddi” kavramı İtalyan otonom siyasetinin temelini oluşturmaktadır. Tronti, sınıfsal görüngenin kapitalist gelişmeden bağımsız bir mantığının olmadığını ve buna uygun

olarak sınıf mücadelesinin de kapitalist gelişim dinamiklerine göre şekillenmesi gerektiğini belirterek yeni bir sınıf bileşiminin yaratılmasının zorunluluğunu vurgular:

“Yeni bir antagonizma, işçi sınıfı bilimini yeni hedeflere yönelterek ve daha sonra bunu bütün olarak politik eylem pratiğine dönüştürerek, işçi sınıfı bilimi içerisinde yer etmelidir. İşaret ettiğimiz ret mücadelesi biçimi, işçi sınıfının işin “Reddi” tarzındaki örgütlenmesidir: kapitalist gelişimle aktif olarak işbirliği yapmanın reddi, talepler programını kesin biçimde ileri sürmeyi ret (...) İşin reddi, bu yüzden, gerek sermayenin politik reddi olarak gerekse ekonomik bir güç olarak sermayenin üretimini teşkil eden işçi sınıfıyla eşzamanlı büyüyen bir mücadele biçimidir” (Tronti, 2005: 173).

“İşin reddi” emeğin ücretli emek biçiminde sınıflandırılmasına karşı isyanın sembolüydü. Cleaver’ın ifade ettiği üzere, 1960’ların ve 1970’li yılların İtalya’ında siyasi mücadeleleri anlamak için işe karşı mücadele pratiklerine bakmak yeterliydi, ki toplumsal çatışkı bu temelden yükselmekteydi. Yedek işgücü yaratmanın reddine dayanan öğrenci mücadelelerinden, kadınların kendilerine atfedilen toplumsal cinsiyet rollerini; örneğin doğurganlık ve yeniden üretim rollerinin reddetmesine, siyahilerin sermayenin birikim süreçlerinde kendilerine biçilen rollerini reddetmesinden düşük ücretli işlerde çalışanların mücadelelerine hepsi işin reddi felsefesiyle örülmüştü (Cleaver, 2005: 92-93). Bu mücadeleler, geleneksel Marksistlerin üzerinde durduğu yabancılaşmamış emek, kapitalist işin koşullarını iyileştirme ya da onu özgürleştirme biçiminde değil, tamamen işten özgürleşme mücadeleleriydi.

Kapitalist işin dayatılma tarzının genişlemesiyle; fabrikalardan, okullara, okullardan ev içlerine kadar baskının işleyiş koşullarının toplumsal alanın tamamına nüfuz etmesiyle, mücadele alanı da genişlemiştir. Bu ise kapitalist dayatmaya karşı ret biçimlerini ve yeniden şekillenen iş ile iş-olmayan arasındaki ayrımı kavramamıza imkan sağlar (Cleaver, 2005: 94). Başka bir deyişle toplumsal antagonizma (ya da emek ve emeğin kurucu gücü) yalnızca endüstriyel düzeyde değil toplumsal fabrika düzeyinde genişlediğinden kapitalist işin reddi biçimleri, eşdeyişle işe karşı sınıf mücadelesinin bileşenleri de çeşitlenir. Sonuç olarak emeğin kurucu gücünün unsurları çoğaldıkça, yeni toplumsal hareketler de ortaya çıkmaktadır. Bu Cleaver’ın örneklediği üzere “kadınların

nasıl doğurmayı reddettikleri, öğrencilerin nasıl ders çalışmayı reddettikleri, işsizlerin nasıl iş aramayı reddettikleri (...) öğretmenlerin nasıl itaat yerine disiplinin reddini yaydıklarını” (2005: 95) gösteren bir mücadeleler dizisidir. Bu açıdan sınıf mücadelesi, yalnızca çalışma koşullarının iyileştirilmesi, ücretlerin yükseltilmesine, ücretli emek sınıflandırılmasının mücadelesi biçimine ilişkin değildir. Artık toplumsal yaşamın örgütlenmesi ücretli işi kapsadığı kadar ücretsiz işi de kapsadığından (Özcan, 2015: 219) mücadele toplumsal alanın bütün veçhelerine sızmalı, onu kuşatmalıdır. Günümüzde üretimin belli bir mekanından söz etmenin mümkün olmaması, sermayenin komutasının yersizyurtsuzlaşma tarzına işaret ederken, sömürünün de artık yalnızca endüstriyel üretimin gerçekleştiği mekanda değil, toplumsal üretimin olduğu her yere sirayet ettiğini açıklar. Thoburn’un da ifade ettiği üzere, “iş, kapitalizmin ‘vampir’ mekanizmasıdır” (2009: 121).

Bu doğrultuda proletarya, işin ve ona bağlı olan kimliklerin feshi sınıfıdır (Thoburn, 2009: 122). Elbette proletarya toplumsal sınıfların çözülüşünü gerçekleştirecek ve kapitalist ilişkileri dönüştürecek sınıftır; ancak Otonomist kuramcılara göre, proletaryanın işçilerle bütünleşmesi, “politikayı sermaye sömürüsüne işlevsel bir kimliğe dayandırmak olur” (Thoburn, 2009: 122). Proletarya, kapitalist toplumsal düzeni yıkmadan kendilerini özgürleştiremeyeceklerin toplamıdır. Gilles Dauvé’nin de belirttiği gibi, proletarya, mevcut toplumsal düzenin çözülüşüdür; çünkü toplumsal düzen proleterleri olumlu niteliklerinden arındırır. Proleterler, maddi ve maddi olmayan zenginlikten (örneğin zihinsel ve kültürel) en düşük payı alırlar. Bu nedenle Dauvé için proletaryayı doğrudan kutsayan, yüceltiren ve onun toplumsal yeniden canlanmada olumlu yönünü iddia eden teoriler (ki Dauvé bunun içine burjuva ve faşist teorileri dahil ettiği gibi Stalinist ve aşırı solcu teorileri de dahil eder) karşı-devrimci saftadır (2015: 48). Ayrıca Dauvé “Proletarya işçi sınıfı değil, iş eleştirisinin sınıfıdır” (2015: 49) der. Bu çerçevede Otonomist Marksist düşünce, proleterlerin örgütlenmesinin proletarya diktatörlüğünü kurmak ya da egemen sınıf olmak maksadına değil, sınıflı toplumları yok etmek amacına dayandığını gösterir.

### **3.2. Kurucu Süreç ve Kurucu Mücadele**

Hardt ve Negri *Meclis* kitaplarının önsözünde sürekli savaş, şiddet ve yoksulluk üreten kapitalist rejimin genel bir panoramasını çizerler. Ardından özgürlüğe ve eşitliğe

dair inancın yeniden yaratılması noktasında Machiavelli'den esintiler taşıyan yeni bir özne figürünü ortaya koyarlar: Prens. Hardt ve Negri'nin büyük bir coşkuyla tanıttıkları yeni öznellik, çokluğun arzularından ve tutkularından doğmuştur. Machiavelli'nin düşüncesinde çoğunluğun ortak yararına hizmet eden, *patria* (vatan) aşkıyla, diğer bir deyişle siyasal özgürlükler aşkıyla donatılmış Prens, Hardt ve Negri'nin politik anlayışlarında çoklukları, kalabalıkları temsil eden siyasal bir ifadeyi tanımlamaktadır. “Ufukta yeni bir Prens belirmektedir” (Hardt ve Negri, 2019: 22). Prens, Hardt ve Negri'nin kendi iktidar matrislerini kurarken üzerinde durdukları kurucu sürecin başlatıcısıdır. Buradaki prens figürü, Gramsci'nin özdeşleştirdiği partiyle yahut bireyle, önderlikle bağdaşmayan bir yapıdadır. Prens, Machiavelli'nin kuramsal düşüncesinde olduğu gibi, siyaset alanına pratik ile dâhil olmak anlamında siyasal kurtuluş mücadelelerini ve direnişleri inşa eden (Hardt ve Negri, 2019: 22) politik gücü tanımlamak için kullanılan bir başvurudur. Bu bağlamda Hardt ve Negri'nin kuruculuk perspektiflerinin öncüyü (partiyi) ortaya çıkarmadığı anlaşılmaktadır. Düşünülere göre, kurucu sürecin işletilmesinde öncü bir devrimci parti, günümüz toplumsal hareketlerinin demokrasi ve eşitlik projelerine hayat verebilme potansiyeline sahip değildir. Bu konuda Hardt ve Negri “ Bizler de kendimizi bunca partiye hayat vermiş modern devrimci kurtuluş geleneklerinin bir parçası olarak görmekteyiz fakat ölümlerin ruhunu çağırmak bugün öncü partisine yeniden hayat nefesi üflemecektir” (2019: 33) diyerek öncü partinin arzulanabilir olmadığını ifade etmişlerdir. Bununla birlikte örgütlenme sorunu modern toplumsal hareketlerin ilgisini yöneltmek zorunda olduğu bir meseledir.

Günümüz toplumsal hareketlerinin politik örgütlenme söz konusu olduğunda önderlik fikrine sıcak yaklaşmadıklarını kabul eden Hardt ve Negri, bu tepkinin anlaşılabilir olduğunu belirtirler. Çünkü “ilham verici kurtuluş hareketlerinin, suya düşmüş devrimci projelerin ve içten içe bozulup parçalanmış umut verici örgütlenmelerin yaşattığı hüsrana” (2019: 32) örgütsel formlardan kaçınma gibi bir eğilime neden olmuştur. Medya ve iletişim teknolojilerindeki ilerleme ve toplumsal emek gücünün daha çok iletişime ve enformasyona dayanan yapıya evrilmesi gibi tartışmalarda toplumsal direniş güçlerinin kendiliğinden örgütlenebileceği ve bu nedenle bütün otoriteye dayalı örgütsel kurumların ve önderlik formlarının reddedilmesi gerektiğine dayanan varsayımlar ortaya çıkmıştır. Hardt ve Negri'nin düşüncesine göre ise önderlik sorunu ile hesaplaşmak, örgütlenmeyi reddedecek bir boyuta taşınmamalıdır; zira “Örgütlenmeyi reddeden

toplumsal hareketler Machiavelli'nin alay ettiği 'silahsız peygamberler' gibi sadece faydasız olmakla kalmamakta, hem kendileri için hem de başkaları için tehlike arz etmektedir" (2019: 32).

Hardt ve Negri, kurucu süreçteki önderlik sorununu anlayabilmek, çözümleyebilmek için, önderliğin politik soy kütüğünün yeniden yapılandırılması gerektiğini belirtirler (2019: 41). Nitekim önderlik meselesi, ekonomik ve politik tarihsel dönüşüm süreçleriyle ilişkilendirildiğinden önderliği tanımlayan olguların, mekanizmaların yeniden araştırılması, düşünülmesi ve değerlendirilmesi gerekmektedir. Bu noktada geleneksel önderlik hareketlerinin dikey ve otoriter örgütlenme biçimlerinin, merkezi hiyerarşiye ve temsiliyete dayanan yapılarının kurucu sürecin demokratikliği ile örtüşmediğini vurgulayan Hardt ve Negri, yeni tipte bir önderlik tasarımı açıklarlar. Kurucu süreçte önderliğe ihtiyaç duyulur; ancak bu önderlik egemen olma niteliğinden sıyrılmış, hiyerarşi ve merkezileşme biçimleriyle temellenmeyen, çoğunluğun bedeninden ortaya çıkmış bir önderliktir. Bu anlayış, Chiapas'taki Zapatist hareketin en önemli figürü *Subcomandante Marcos*'ta da mevcuttur. Marcos, *subcomandante* (komutan yardımcısı) sıfatını kullanmakla alışılmış askeri unvanların altını oymuştur (Hardt ve Negri, 2019: 41). Aslında bu tercih, belirli bir komutanın emri altında olunmasına dayanan anlayışın reddedilmesine; bunun yerine ortak duyuya, kolektiviteye dayanan kararların alınması fikrine dayanmaktadır.

Hardt ve Negri, bu ilkeleri benimseyen politik mücadelelerin temelinde kurucu sürecin işaretleri bulunduğunu ifade ederler. Bu mücadelelerin politik mantığında, ortak olanın demokratik inşası ve ortak olana serbest erişim vardır. Nitekim Hardt ve Negri'nin "kurucu" dedikleri şey, kolektivitenin alanında sürdürülen, acil toplumsal ve çevresel gereksinimleri ifade eden, anayasal sürecin önünü açan mücadelelerdir (2013: 59). Bu bağlamda kurucu eylem; ortak varlıkların (ki Hardt ve Negri bunlara eğitim, su, bankalar gibi ortak "toplumsal iyi" leri dahil etmektedir) anayasallaştırılmasına (2013:74), ortak varlıkların kurumlarının ortaklaşa, demokratik usullerin gereğince yönetilmesine bağlı olması nedeniyle bir gelecek projesidir. Bununla beraber, kurucu eylem; bugünden yarına acil hedeflere (örneğin gezegenin ekolojik dengelerinin korunmasına ve küresel ekolojik krizlere karşı radikal önlemlerin alınmasına) adanmış olması nedeniyle radikal bir ufuktur. Bu bağlamda Hardt ve Negri'nin etik-toplumsal bir gereklilik olarak sundukları kurucu eylem, her anlamda ortak bir zemini varsayar ve inşa etmek için çabalar.

### ***3.2.1. Kurucu Süreçte Şiddet Meselesi: Savunmacı Şiddet***

Küreselleşmenin mevcut biçiminin bir sonucu olarak, savaş olgusu köklü bir değişim sürecinden geçmiştir. Bu değişim, savaş olgusunu ifade eden geleneksel tanımların altını oymuş ve yeni bir takım kavramsal arayışlara yol açmıştır. 1990'lerden günümüze değin savaş retoriği, rekabet ve toplumsal güç ilişkilerini, siyasi strateji ve manevraları anlatmak için kullanılmıştır. Günümüzde savaş; savaşı yürüten aktörlerin ölümcül şiddete dayanan eylemlerini ifade ettiği gibi somut bir düşmanın bulunmadığı yoksulluğa ve uyuşturucuya karşı savaş gibi biçimleri de alabilmektedir. Benzer bir örnek, XXI. yüzyılda ulus-devletlerin iç siyasetlerini düzenlemek için başvurdukları terörle mücadele retoriğinde somut bir içerik kazanmaktadır. Yoksullukla savaş biçiminde olduğu üzere, burada da güç ilişkisinin aktörleri birey, devlet yahut ulus gibi somut değil, soyut kavramları ya da faaliyetler toplamını ifade eder (Hardt ve Negri, 2020: 21). Ancak buradaki savaş, yoksullukla savaş retoriğinde olduğu gibi şiddete dayanmayan türde değil; bütün toplumsal güçleri harekete geçirmeye yönelik, çatışma ve silahlı şiddet barındırmaktadır. Hardt ve Negri, günümüzde savaş kavramının kullanımının artık soyut pratikler ve söylemler üzerinden kurulduğunu ifade ederler. Yeni savaşın en iki önemli boyutundan bahsedilebilir. Birincisi belirli bir uzama ve zamana bağlı olmamasıdır. Buna göre, geleneksel türde bir savaş sınırları belli olan yerde ve zamanda meydana gelmekteyken ve birbirleriyle çatışmalı devletlerin mağlubiyeti veya galibiyeti ile son bulmaktayken; günümüzdeki yeni savaş, yok-yerde (burada savaşın her yerde sürdüğü kast edilmektedir) ve belirsiz zamanda sürmektedir (Hardt ve Negri, 2020:31). Savaşın bir diğer önemli boyutu da, daha önce ifade edildiği üzere, “bir idare biçimine dönüşmesi” (Hardt ve Negri, 2020: 356) eşdeyişle siyaset biçimi olarak sürekli kılınmasıdır.

Küresel ölçüğe yayılan ve sürekli kılınan yeni türde bir savaşa geçiş, bizi şiddet zeminin sorgulanmasına götürür. Artık savaşın, istisnai durumlarda siyasal iktidarların başvuracakları bir araç olmaktan çıkması ve siyasal sistemlerinin bir belirleyicisi haline gelmesi, şiddet düzeninin yaratılması, meşrulaştırılması ve sürdürülmesine neden olmaktadır. Bu sayede şiddet düzenleyici bir mekanizma işlevini görür ve savaş karşıtı demokratik güçlerin bertaraf edilmesi için her çeşit şiddet aracına başvurur.

Hardt ve Negri, sürekli savaş tehdidinin karşısına ne konulacağı problemine bir yanıt geliştirirler. Demokrasinin kurucu güçlerinin, sürekli savaş haline ve demokrasinin birçok unsurunun askıya alınması problemine karşı mutlak barış gücünü ortaya koymalarının, istisnai olma durumundan çıkan savaşın hakiki koşulları düşünüldüğünde bunun bir hayalden öteye gitmeyeceğini düşünen Hardt ve Negri; yanıtın “egemenlikten kaçış, çıkış, kopuş” (2020: 356) hâlini alması gerektiğinin altını çizerek. Nitekim savaş bir yönetim biçimini aldıysa, ona karşı kurulacak olan mekanizmaların salt barış gücü ile değil, aktif direniş ile kurulması gerekir. Bu bağlamda kurucu güçlerin savaşa karşı savaşı ortaya koyduğu bir düzlemde demokrasi olanağından söz etmenin ne kadar mümkün ve anlamlı olacağı sorusu akıllara gelir. Kurucu güçler, demokrasinin yeni ve daha demokratik imkânlarını geliştirme, yeni yaşam biçimlerini yaratma gibi misyonlar yüklenmesiyle; kendisini zıddında konumlandığı savaşı yeniden yaratması arasında bir tezatlık olduğu düşünülebilir.

Bu noktada Hardt ve Negri, Machiavelli'nin silahlı peygamberi Musa örneğine başvururlar. Machiavelli, Prens'in VI. bölümünde özgün olarak kurulmuş yeni prensliklerden söz ettiği kısımda Theseus, Kyros, Romulus ve Musa gibi yenilikçi isimlerle ilgilenir. Machiavelli'ye göre bu prensler *fortuna* dolayısıyla değil *virtu*'ya sahip oldukları için başarıya ulaşmışlardır (Machiavelli, 2020: 55-56). Bu isimlerden peygamber sıfatıyla bahseden Machiavelli, içlerinden özellikle Musa'yı yeni düzeni kurabilecek karakterde olması nedeniyle öne çıkarır. Musa, onun için yeni toplumun kurucusu silahlı bir peygamberdir. Hardt ve Negri'nin Musa'yı kurucu sürecin başlatıcısı olarak görmelerinin nedeni, Musa'nın Mısırlıların otoritesi altında kölelik yaşamı süren kendi halkını özgürlüğe kavuşturmuş olmasından dolayıdır. Bu noktada Machiavelli'nin vurgusunu takip eden Hardt ve Negri, yeni olanın belirebilmesi için zorlu koşullara ihtiyaç duyulduğunun altını çizerek. “Çıkış asla tamamen barışçıl ve uzlaşımsal olamaz. Musa ve Aaron'un davranışları böyle değildi, Mısır'ın başına gelen felaketler de öyle. Her çıkış, aktif bir direniş, hükümdarın gönderdiği takip birliklerine karşı bir savaş gerektirir” (2020: 356). Bu örnekle “çıkış” ın İmparatorluğun saldırısına simetrik karşılıkla yanıt vermek gibi diyalektik bir normun bulunmadığı gösterilmektedir. Kurucu sürecin işletilmesinde “şiddet” hâlâ terkedilmesi güç bir araç olarak durmaktadır.

Çokluk'un şiddetinin hangi durumlarda ve kimlere karşı uygulanacağı, şiddetin kullanımının hangi ilkeleri kapsayacağı gibi meselelerin açıklığa kavuşturulması



gerekmektedir. Hardt ve Negri, en genel anlamıyla şiddetin İmparatorluğun elinde yozlaştığından söz ederler. Bu düşünceye göre İmparatorluğun, yeni küresel egemenliğin, düzenlenmesinde savaş, siyasetin temelidir; oysaki çokluk sadece politik amaçlara giden bir araç olarak şiddete başvurulmalıdır (2020: 357). Hardt ve Negri'nin şiddeti demokrasi kavramıyla yan yana kullanması dikkat çekicidir. Siyasi kararlara ve siyasi süreçlere bağlı olan şiddet, özünde demokratik bir içeriğe sahiptir. Bu bakımdan şiddetin kullanımının demokratik ilkesi, "savunmacı" olmasıdır. Hardt ve Negri'nin ifade ettiği savunmacı şiddet, küresel düzeydeki savaşların makro ölçekli şiddetine; küresel ekolojik tahribatın, cinsiyetçi politikaların, yoksulluğun ve finans sermayenin mikro ölçekli şiddetine karşı örgütlenmelidir (2019: 351). Ancak çokluğun şiddetinin, siyasal-demokratik amaçlar doğrultusunda kullanılması gerektiği öngörülse dâhi şiddet, yeni-devrimci dönüşüm sürecini harekete geçiren bir öge olarak görülmez: "Demokratik şiddet devrimci süreci başlatan bir unsur değildir; ancak en sonda, siyasal ve toplumsal dönüşüm gerçekleştikten sonra kazanımları savunmak için ortaya çıkar" (Hardt ve Negri, 2020: 359). Bu bakımdan çokluk'un şiddeti, egemen iktidarların her fırsatta meşrulaştırma arayışına girdiği, haklı savaş retoriğinden farklıdır. Örneğin ABD'nin "savunma", özgürleştirme, demokratikleştirme iddiasıyla Irak'a girmesinden (2003) olduğu kadar SSCB'nin Çekoslovakya (1968) işgalinden de farklıdır.

Her ne kadar Hardt ve Negri şiddetin demokratik unsurlarını tanımlamaya çabalar da çokluk'un kurucu demokratik projesine uygun silahların ne türden olduğu ve kimlere yöneltileceği meselesi açık değildir. Küresel şiddetin yok-yerde sürmesi, "demokratik" şiddetin mevzileneyeceği yerin de belirsiz olmasına neden olmuştur. Aynı zamanda İmparatorluğun adeta yeryüzündeki tanrı biçiminde çizilmesi ona karşı duracak güçlerin hedeflerinin muğlaklaşmasına yol açmıştır. Elbette çokluk'un yeni silahları, yeni yaşam biçimlerinin üretilmesine ve yeni toplumsal tahayyüle hizmet eden türdendir (2019: 351). Ancak dediğimiz gibi, emperyal egemenliğin mağlup edilmesinde kullanılacak silahların mevcut savaş ve küresel çatışma hâlini sona erdirme potansiyeli şüphelidir. Bu noktada Hardt ve Negri, kurucu süreçte zor ve şiddet denilince akıllara gelebilecek türdeki geleneksel silahların (örneğin toplar, tüfekler vb.) çokluk'un politik projesinde tercih edilmediğinin altını çizerler: "Gerçek silahlar toplumsal ve politik iktidardan, kolektif öznelliğimizin gücünden doğar" (2019: 352).

Bu bakış açısı, silahların kullanımına ve işlevlerine dair perspektifi tersine çevirmektedir. Silahların namlusunu doğrudan düşmana yöneltmek elbette siyasi veya stratejik bir tercihtir; ancak Hardt ve Negri'nin düşüncesine göre daha da önemli olan silahların yok-etme gücünü değil, üretken ve dönüştürücü gücünü açığa çıkarmaktır; eş deyişle toplumsal yapının örgütlenmesinde kullanmaktır.

Hardt ve Negri'nin üzerinde durduğu toplumsal ilişkilerin önünü açacak, silahların bu türden bir ifadesine bir örnek verilebilir. İlki 2003 yılında Bolivya'nın El Alto kentinde yaşayan insanların yerel konseyler aracılığıyla örgütlenerek kolektif yaşamı inşa etme girişimleridir. El Alto nüfusunun yerel konseyler ve diğer bölgesel temelli örgütlenmeleri, ortak alanların kontrolünün ve yönetiminin ortaklaşmacı bir anlayışla dizayn edilmesini sağlamıştır. El Alto hareketini analiz eden Raul Zibechi, El Alto'nun en temel toplumsal gereksinimleri karşılamak amacıyla kolektif dayanışma ilişkilerini geliştirdiklerini belirtir. Zibechi, El Alto için "basitçe kente, 'yeniden canlılık kazandırdıkları' bir 'topluluk bilinciyle' yerleşmedi Aksine, topluluğu yeniden icat ederek ve kurarak, başka bir topluluk biçimi yarattılar" (2015 54) demiştir. Bu örnekte, önemli olan Hardt ve Negri'nin vurguladığı üzere toplumsal düzeni dönüştürmek, yeni toplumsal ilişkiler ve yeni idari organlar yaratmaktır.

### **3.3. Çokluk'un Örgütlenmesi: Ağ Tipi Örgütlenme**

1968 yılından sonra toplumsal mücadeleler köklü biçimde değişiklik geçirmiştir. Bu geçiş, endüstriyel toplumların döneminin nihayete ermekte olduğunu ve birçok toplumsal dinamiğin radikal şekilde dönüşüm geçirdiğini göstermektedir (Bulut: 2021: 44). Bu dönüşüm, toplumsal üretim süreçlerindeki değişimlere denk düşmektedir (Hardt ve Negri, 2020: 99). Daha önce ifade edildiği gibi 1970'lerle beraber endüstriyel üretim tekniklerinin ve örgütlenme şekillerinin esnek üretim sistemlerine kayması, eşdeyişle Fordizmden post-Fordizme geçilmesiyle birlikte (Hardt ve Negri, 2020: 100) söz konusu süreç başlamıştır. Hardt ve Negri'ye göre post-Fordist üretimin belirleyici unsurlarından enformasyon, iletişim ve dijitalleşme yeni toplumsal hareketlerin doğasında farklılık yaratmıştır. Bu, toplumsal hareketlerin niteliğine, dayandığı kurucu fikirlere ve katılımcılarına yansıdığı kadar bu hareketlerin örgütsel biçimlerine, faaliyetlerine ve kendisini meşrulaştırma zeminine de aksetmiştir.

Günümüz toplumsal hareketleri, dijital iletişim teknolojilerini örgütsel faaliyetleri içinde ve hak talebi etkinliklerinde kullanmışlardır. Öte yandan bu, bir dizi soruyu gündeme getirmiştir. Bunları: “Dijital iletişim teknolojileri toplumsal hareketleri dönüştürüyor mu?” , “dönüştürüyorsa ne ölçüde bunu yapıyor ve etkileri nelerdir?” veya “teknolojideki dijitalleşme ve yeni organizasyonlar, yeni toplumsal hareketlerle nasıl iletişim kuruyor?” şeklinde çoğaltmak mümkündür. Charles Tilly’e göre, yeni teknolojileri yeni toplumsal hareketlerle ilişkilendirmekte sakınılması gereken bazı noktalar vardır. Tilly’nin bu konudaki ilk uyarısı “teknolojik determinizmden sakının” dır (Tilly, 2008: 157). Bu bağlamda toplumsal hareketlerin dönüşümündeki belirleyici etken teknik yenilikler değil, toplumsal ve politik boyuttaki değişimlerdir. İkincisi, günümüzün iletişim teknolojilerindeki ilerlemelerinin, 19. ve 20. yüzyıllarda olduğu üzere çift yönlü şekilde gelişmiş olmasıdır. Buna göre, yeni iletişim araçlarına erişimi sağlayan eylemciler eşgüdüm masraflarını azaltırken, öte yandan bu araçlara ulaşamayan eylemcilerin birbirleriyle bağlantı kurmaları zayıftır (Tilly, 2008: 157). Ancak Tilly’nin bu konudaki ikinci uyarısı, günümüzdeki bilişim ve iletişim teknolojilerindeki gelişimin hızı ve yaygınlığı göz önünde tutulduğunda geçersiz hâle gelmiştir. İnternetin yapısının ve ölçeğinin genişlemesi, eylemcilerin siyasi söylemlerinin ve hak taleplerinin görünümünü değiştirmeye zorlamıştır.

Yeni toplumsal hareketlerin yapısının, iletişimin dijital bir görünüme kavuşmasıyla beraber dönüşümüne dair yapılan analizlerin pek çoğu, ağ kavramı bağlamında ortaya konulan yaklaşımlarda açıklanmaktadır (Boschele ve Öztürk, 2017: 433). Ağ kavramı çerçevesinde toplumsal hareketlerin dönüşümünün ayrıntılı bir açıklamasını sunan Manuel Castells, göre çağımızın toplumunun en ayırt edici yönü, bilgi ve enformasyon teknolojileri olduğunu belirtir (2008: 40). Bilginin üretilmesine, işletilmesine ve dağıtımına bağlı olarak değişen toplumun karakteri; bilgi ve enformasyon toplumu olarak değil, ağ biçiminde örgütlenmiş enformasyon sistemlerine dayalı toplum olarak tarif edilmektedir (Boschele ve Öztürk, 2017: 433). Castells’e göre toplumun ağ biçiminde örgütlenmesi, “başka zamanlarda, başka uzamlarda gerçekleşmiş olsa da, yeni teknolojik paradigma, toplumsal yapının tamamına yayılması için gerekli maddi zemini de sağlar” (2008: 621). Ağlar sayesinde belirli bir yer ya da nokta arasındaki uzaklık (örneğin fiziksel, toplumsal, politik, ekonomik) sıfır ile sonsuz (ağın dışındaki noktalar) arasında farklılaşır. Dolayısıyla ağların çeperine veya dışına alması, ağlar arasındaki ilişkilerin

Castells'in deyimiyle "ışık hızında işleyen enformasyon teknolojilerine dayalı mimarisi" ile toplumsal yapıyı şekillendirir (2008: 623). Ağlar, sonsuz biçimde genişleyen yapısıyla fazlasıyla açık ve dinamik yapılardır. Esnekliğe ve adapte edilebilirliğe sahiptir. Ayrıca uzam ve zamandaki sınırları ortadan kaldırır. Bu sayede ağ sistemlerine dayanan bir toplumsal örgütlenme, ihtiyaç duyduğu araçların pek çoğunu sağlar.

Günümüzün toplumsal yapısının değişimine koşut olarak dönüşen toplumsal hareketleri değerlendiren Hardt ve Negri, post-Fordist süreçte yeni toplumsal hareketlerin örgütlenme şeklinin ağ biçimini aldığını belirtirler (2020: 101). Buradaki örgütlenme modeli, Castells'in yukarıda tarif ettiğimiz, ağ sistemlerine özgü birbirleriyle iletişim hâlinde olma, merkezsiz olma durumlarıyla benzerdir. Ağ örgütlenmelerinin düğümlerinin "indirgenemez çoğulluğu vardır" (2020: 101). Başka bir ifadeyle ağ örgütlenmeleri merkezi bir komuta sistemine indirgenemeyecek kadar çok merkezlidir.

Hardt ve Negri'ye göre günümüzdeki yeni toplumsal hareketler "karnavaleks" olmak durumundadır. Çoğul tekillikler, söz konusu hareketlerde birbirleriyle devamlı iletişim hâlinde dirler. Bu bakımdan politik örgütlenme, çoğul tekilliklerin öznelliği arasındaki sürekli bir iletişim ve "*öznelerin çok sesli kompozisyonu ve ortak kuruluş kanalıyla herkesin zenginleşmesi*" (2020: 230) gibi unsurlara dayanır. Çok sesliliği ilke edinen hareketlerde, tek bir anlatıya yer yoktur. Çok sesliliğin ortaya koyduğu anlam; çoğul tekilliklerin diyalogla serbestçe kendilerini ifade ettiği ortak bir anlatıdır (2020: 229). Çokluğun ortak anlatısı, ortak dilsel eylemde bulunmalarının sonucudur. Zira Hardt ve Negri'nin vurguladıkları üzere, "her dilsel eylem ortak paydayı yaratır; ve konuşma eyleminin kendisi ortak olarak, diyalog hâlinde, iletişim içerisinde gerçekleştirilir" (2020: 220). Bu bizi, ileride detaylandıracağımız çokluğun demokratik karar alma sürecine götürür. Demokratik karar almadaki çok seslilik, çeşitli grupların ve öznelliklerin kendi otonomluklarını ve farklılıklarını reddetmeden, ortaklaşa sosyal ve siyasal projelerde ortak yönetimler inşa ederek dayanışma ve işbirliğine girmeleri (Hardt ve Negri, 2019: 109) olarak ifade edilebilir. Bu yeni toplumsal hareketlerin bizlere sunduğu çoğul ontolojinin iyi bir göstergesidir.

### **3.3.1. Çokluğun Ağ Tipi Örgütlenmesine Çağdaş İki Örnek**

1999'da Seattle'da Dünya Ticaret Örgütü (WTO) zirvesine karşı gerçekleşen protestolarını, Uluslararası Para Fonu (IMF) gösterilerini, Kuzey Amerika Serbest Ticaret

Antlaşması (NAFTA) ve Dünya Bankası'na karşı yürütülen eylemlerini, yani kısaca neoliberalizm ve küreselleşme karşıtı eylemleri (Hardt ve Negri'nin deyişiyle küresel imparatorluk karşıtı eylemler), ABD'nin Irak savaşına karşı küresel çaptaki yürüyüşünü çoğul ontoloji içerisinde değerlendirmemizde bir sakınca yoktur. Çünkü yeni küresel dalgada harekete geçen güçlerin ortak noktası “ortak pratikler, diller, davranışlar, alışkanlıklar, yaşam biçimleri ve iyi gelecek arzusu” (Hardt ve Negri, 2020: 234) olmasıdır. Ağ biçimine dayanan bu mücadeleler, birbirleriyle eşgüdüm hâlinde hareket ederler. Böylelikle çoğalır ve küresele yayılırlar. Çokluğun ağ mücadelesini karakterize eden şey, bütün mücadelelerin mahallî koşullarla sınırlı ve tekil olması olduğu kadar, ağ sisteminin bir parçası olmasıdır. Bu örgütlenme şekli, çokluğun politik niteliklerini iyi bir şekilde özetler.

1999'daki Seattle ve 2013'deki Taksim Gezi Parkı eylemleri çokluğun örgütsel modeline uygun iki örnek olarak analiz edilebilir. Seattle'daki eylemler dünya medyasının geniş çaplı haberleriyle, küresel kurumları hedef alan, küreselleşme karşıtı eylemciler için bir model olarak anımsanmasının yanı sıra İnternet temalarıyla kurulan toplumsal muhalefet için önemli bir dönüm noktasını oluşturmaktadır (Eagleton-Pierce, 2001: 331). Seattle'daki olayları analiz eden gözlemcileri en fazla hayrete düşüren şey, birbirlerinden oldukça farklı grupların (kültürel, siyasi, dinsel vb.) aralarındaki farkları minimuma indirerek herhangi bir hiyerarşik yapı oluşturmadan bir arada hareket etmesiydi (Hardt ve Negri, 2020: 236). Çokluğun politik kavramları aracılığıyla ifade edersek, özdeşlik kurmadan ortaklaşa harekete eden tekilliklerin eylemi, iletişim ve işbirliğinde temellenir ve bu tekilliklerini azaltmaz. Seattle'daki protestolar, hem ortak bir arzuya odaklanan (bu nedenle kurumlar inşa eden) hem de dağınık bir ağ modelini andıran görünümdeydi. Seattle'da WTO'nun kurulmasını protesto eden eylemcilerin koordine edilmesinde bazı kuruluşlar etkili olmuştur. Bu kuruluşlar arasında Doğrudan Eylem Ağı(DAN), Bağımsız Haber Merkezi (IMC) ve Üçüncü Dünya Ağı vardır. Bu kuruluşlar arasından DAN, ayrı görüşlerden oluşan binlerce kişiyi ortak bir amaç doğrultusunda bir araya getirme, eylemcileri eğitme ve görevlendirme vazifesi görmüştür. IMC ise WTO gösterilerinin video ve görüntü akışını sağlama gibi bir işleve sahiptir (Eagleton-Pierce, 2001: 331-332). 1999 Seattle eylemlerinde olduğu gibi, 2013'teki Taksim Gezi Parkı protestoları da küresel neoliberalizm buhranına karşı tepkiyi dile getiren türdendi. Gezi Parkı eylemleri, ilk başta ağaçların kesilmesine ve

yerine AVM yapılmasına karşı protesto eylemi olarak ortaya çıkmış; ancak siyasal iktidara muhalif legal ve illegal karşı grupların siyasal iktidarı istifaya zorlayan devrimci-militan bir harekete dönüşmüştür. Tıpkı önce Seattle’da başlayan daha sonra küresel alana yayılan protesto gösterileri gibi, Gezi eylemleri de başlangıçta İstanbul’da ortaya çıkmış ardından Türkiye’nin pek çok şehrine yayılmıştır. Gezi Parkı eylemlerini farklı bakış açılarıyla değerlendiren analizleri kısaca şu şekilde özetlemek mümkündür: 11 senedir yönetimde bulunan siyasal kadroların uygulamaya koyduğu, kalkınmayı temel alan neoliberal politikalarına bir itiraz olduğu dile getirilmiştir (1). Direniş, 11 senedir siyasal yapıyı idare eden Başbakan’ı hedef alan ve siyasal hükümeti devirmeye dönük bir güce dönüşmüştür (2). Sosyalist ideolojiye sahip olan kişiler tarafından direniş, komünalist toplum idealinin bir yansıması olarak değerlendirilmiştir (3). Arap Baharı’ndaki direnişlerde olduğu üzere Taksim Gezi Parkı direnişlerinde de dijital iletişim araçları etkili olmuştur (4) (Bayhan, 2014: 23-24).

Gezi Parkı direnişinin örgütlenme mantığını açıklayan etik-politik yaklaşımlar da mevcuttur. Bunlardan dikkat çekici olanlarından biri, Taksim örgütlenmesini mekânın müdaafası ve örgütlenme mekânı üzerinden okuyan yaklaşımdır. Burada mekân, salt fiziksel bir alanı ifade etmez. Bundan da öte mekân, direnişin tezahür ettiği “estetik ve politik sahadır” (Mollaer, 2013). Mekân, direnişte; eşitlik, özgürlük, adalet gibi arzulara hayat verecek, politik mücadeleyi sistemleştirecek unsurları içerisinde barındırır. Bu doğrultuda mekân, ortak varoluşu savunan güçlerin hedeflerini gerçekleştirebilecekleri bir yer hâline gelir. Mekânın ortak varoluşun imkânlarını yaratmasına, kolektif ideallerle kurulan kütüphaneler, atölyeler, çadırlar, panayırılar vb. iyi birer örnektir.

Son olarak Gezi Parkı direnişinin örgütlenmesi başlangıçta da belirtildiği üzere ağ biçimindedir. Direnişi kontrol edebilecek tek bir merkezi komutanın, katı bir hiyerarşi sisteminin bulunmayışı; eylemin Hardt ve Negri’nin deyişiyle “karnavaleks” (eşdeyişle çok sesli, diyalog hâlindeki öznelere işbirliği) bir anlatısının olması, örgütlenme biçiminin ağ tipinde olduğunu göstermekteydi. Bu ise, yukarıda ifade edildiği üzere ortak varoluşun harekete geçmesine imkân tanıdığından, yalnızca protesto hareketi olarak adlandırılmasına engel olmaktadır. Zira Hardt ve Negri’nin vurguladıkları gibi, ortak paydanın işleticisi durumunda olan hareketler, “aynı zamanda pozitif ve yaratıcı” (2020: 237) olmak durumundadır. Bu hareketlerin örgütlenme tarzı, daha önce ifade edildiği üzere çokluk kavramının en belirgin politik temsilidir.

### 3.4. Çokluk'un Demokrasi Projesi

Şimdiye kadar çokluğun siyasal projesinin müşterekleri (ortak diller, imgeler, davranışlar, arzular, pratikler vb.) savunmak, yenilerini yaratmak olduğu ve çokluğun siyasal örgütlenmesinin dağınık ağ biçimini aldığı (Hardt ve Negri, 2020: 236) üzerinde duruldu. Ancak siyasal bir projenin ifadesi olan çokluğun merkezini işgal eden tekillik ve ortaklık kavramlarının dayandığı demokrasi fikri henüz etraflıca incelenmedi.

Hardt ve Negri'nin demokrasi fikirleri evrensel bir karakter taşımaktadır; çünkü "bugün, birbirinden ayrılamaz olan hürriyet ve demokrasinin yegâne zemini herkesin idaresidir" (2020: 253). Bu anlamda çokluğun karar alma kapasitesi, herkesin idareye katılımını şart koşmaktadır. Herkesin siyasal idareyi kullanma hakkı, herkesin eşit ve özgür şekilde seçme hakkına dayanan bir evrensellik anlayışı; çokluğun demokrasinin herkesi kapsayan yönüne işaret etmektedir. Bu noktada Hardt ve Negri, bir uyarıda bulunurlar: " 'herkesin demokrasisi' fikrinin oklokrasi kavramıyla karıştırılmaması gerektiğini belirtelim. Güruhun iktidarı anlamına gelen oklokrasi, siyaset teorisi tarihinde sürekli olarak, herkesin iktidarı fikrinin yanlış bir türevi olarak olumsuzlanmıştır" (2020: 257). Çokluğun demokrasisi , ortaklık düşüncesiyle bağlantı kurar. Bu bağlamda tek'in karar alma kapasitesi ile çokluğun arasında fark vardır. Hardt ve Negri'nin düşüncesine göre, çokluğun siyasal karar alma biçimi tek'in irade beyanına göre şekillenmez. Bunun aksine ortak isimleri ve kavramları esas alan, ortak bir hürriyet fikrine yaslanır (Özmkas, 2019: 297). Bu bağlamda ortaklık fikrini ön plana çıkaracak yegane zemin "mutlak demokrasi" dir. Hardt ve Negri'nin Spinoza'dan mülhem "mutlak demokrasi" düşünceleri, demokrasinin çok-kültürcülük ve kimlik politikası ekseninde tanımlayan yaklaşımlara karşı geliştirilmiştir. Düşünürlere göre, "Demokrasi artık liberal anlamıyla, yani eşitliğin sınırı olarak görülemez; demokrasi hem özgürlüğün hem de eşitliğin kayıtsız radikalleşmesi olmalıdır"( Hardt ve Negri, 2020: 239). Bu bağlamda özgürlüğü ve eşitliği temel alan bir demokrasinin "mutlak" bir karakterinin olması, onun mutlaka devrimci idealleri gerçekleştirmenin motoru olmasını gerektirir.

"Bu arada 'mutlak demokrasi' ile kastım, kendisini liberal devletin 'görelî' demokrasisinin ötesinde bir yerde kuran dolayısıyla da devlete karşı radikal bir devrimin, bir direniş pratiğinin ve 'kamusala' karşı 'ortak olanı' inşa etmenin, var olan'ın reddinin ve sömürülen emekçilerin kurucu

iktidarı icra etmesinin göstergesi olarak kuran siyasal bir projedir” (Negri, 2012: 164).

Bu pasajda “mutlak demokrasi” nin temsil düşüncesiyle arasına mesafe koymakta olduğu ve yurttaşları doğrudan demokrasiye (hatta eylemci, radikal bir katılıma) davet eden bir karakterde olduğu görülür. Çünkü Hardt ve Negri’ye göre “Temsil, iki çelişkili işlev görür: Çokluğu hem yönetime bağlar hem de yönetimden ayırır. Dolayısıyla temsil, hem bağlayan hem kesen, hem birleştiren hem bölen, *ayırıcı bir sentezdir*” (2020: 258). Bu bağlamda çokluğun demokrasi anlayışının yönetim şekline dayanmadığı sonucuna ulaşılabilir. Egemenlik ve temsili karşısına alan çokluk, ortak olanın idare edilmesidir (Akkaya ve Bozdoğan 2019: 370).

Bilgi, iletişim ve enformasyon sektörlerindeki gelişmelerin yeni bir egemenlik biçimini ortaya koyduğunu belirten Hardt ve Negri, yöneten-yönetilen ilişkisindeki rollerin artık radikal şekilde değişmesi gerektiğini vurgularlar. Giderek hegemonik bir biçim alan maddi olmayan emeğin içerinlerinden dayanışma ve enformasyon nasıl “ekonomik özyönetim olanaklarını yaratıyorsa” (Hardt ve Negri, 2020: 351) ve toplumsal işbirliğinin örgütlenmesinde nasıl başat bir rol oynuyorsa; eşdeyişle “nasıl birlikte üretimde bulunuyorsa, nasıl ortak paydayı üretiyorsa” (2020: 353) siyasal kararların alınmasında da mutlak şekilde söz sahibi olabilir. Bu bağlamda emek süreçlerinde ortak üretime eğilimli çokluk, siyasal karar alma süreçlerinde de demokratik bir dönüşüme yol açmaya muktedirdir.

Hardt ve Negri’ye göre çokluğun siyasal projesini, bir diğer ifadeyle demokrasiyi gerçekleştirmesinin önünde “savaş engeli var” dır (2020: 355). Daha önce ifade edildiği üzere bu savaşın, küresel ölçekte ve kesintisiz olması demokrasinin eşitlik, özgürlük, barış gibi unsurlarının askıya alınmasına neden olmaktadır. Ancak küresel savaş ortamının getirdiği şiddet ve zor dalgasına karşı demokrasi güçleri, küresel iktidarların egemenlik savaşlarına karşı koyarak mutlak demokrasiyi gerçekleştirebilir. Hardt ve Negri’ye göre günümüz demokrasisi “egemenlikten kaçış, çıkış, kopuş” (2020: 356) şeklini almalıdır. Egemenliği karşısına alan çokluk, Hardt ve Negri’nin demokratik siyasal projesini gerçekleştirmede asli bir rol üstlenmektedir. Başlangıçta egemenle mücadele etmenin ortak bir düşman tanımının ve mücadelede ortak bir dilin bulunamayışına bağlayan Hardt ve Negri; günümüzde artık ortak düşmanı, küresel



İmparatorluk ve mücadelenin dilini ise çokluk şeklinde tarif ederek (Akkaya ve Bozdoğan, 2019: 371) gayri-maddi üretimde bulunan çokluğun İmparatorluğun iğvasına karşı mücadele ile kurucu süreci başlatabileceğinin altını çizerler.

Bu türden bir kurucu sürecin örnekleri yakın zamanda, Şili'deki devlet başkanlığı seçimlerinde görülmüştür. Kasım-Aralık 2021'deki devlet başkanlığı seçimlerinin galip adayı Gabriel Boric, neredeyse 50 senedir neo-liberal politikalarla yönetilen Şili'nin sol ideolojideki en genç cumhurbaşkanı oldu. Üniversite yıllarında öğrenci protestolarında aktif politik görevler üstlenen Boric'in, henüz üniversite öğrencisiyken Otonom Sol (Izquierda Autónoma) üyesi olması, Otonomist Hareket (Movimiento Autonomista) isimindeki örgütün kuruculuğunu üstlenmesi ve son olarak yine otonomist düşüncedeki Geniş Cephe'yi hayata geçirmesi onun politik kariyerini belirleyen en önemli bağlantı noktalarından biri olmuştur (Sofuoğlu, 2022). Boric, devlet başkanı seçildiğinde ilk icraati Augusto Pinochet'in (1973-1990) askeri diktatörlük rejiminden miras kalan ve Şili'de 2019 yılında başlayan protestoların kaynağı olarak görülen anayasayı değiştirmek için harekete geçmek olmuştur (France 24, 2021). Zira Şili'de askeri diktatörlük döneminde hazırlanan 1980 Anayasası, siyasal hak ve özgürlüklere kısıtlamalar getiren, otoriter bir nitelikteydi; üstelik mevcut anayasa eğitim, sağlık vb. temel hakların sorumluluğu ve görevi neo-liberal ekonomik düzenlenmelere yüklenmişti (Akgemci, 2022). Bu ise sosyal, siyasal ve ekonomik eşitsizlik ortamını doğuran ana sebeplerden biri olarak gösterilmekteydi.

Otonomist düşüncenin “mutlak demokrasi” anlayışını esas alan “yeni bir anayasa” fikrinin ortak olanın inşası için önemli, kurucu bir atılım olduğu daha önceden belirtilmişti. Şilili devlet başkanı Boric de bu düşüncüyü göz önünde bulundurarak yeni anayasayı, çokluğun diyalog süreciyle hazırlanan, Şili'nin yeni kurucu iktidarının anayasası olarak duyurmuştur. 4 Eylül 2022'de referanduma sunulacak olan Şili Cumhuriyetinin yeni anayasası, Şilili yurttaşların önceden metni okuyup tartışmaları için paylaşılmıştır. Şili'de Anayasa Konvansiyonu tarafından hazırlanan tüzükte : “Biz, çeşitli milletlerden oluşan Şili halkı, katılımcı, eşit ve demokratik bir süreçte üzerinde anlaşmaya varılan bu Anayasayı kendimize özgürce kabul ediyoruz” (Constitución Política De La República De Chile, 2022) ifadesi yer almaktadır. Bu anlamda Şili'nin yeni anayasa metninin ortaklık perspektifine dayandığı ve yurttaşların karar alma kapasitesinin diyalog ve çok seslilik tarafından belirlendiği sonucuna ulaşılabilir. Ancak,

başlangıçta belirtildiği üzere, burada unutulmaması gereken Hardt ve Negri'nin de vurguladıkları gibi, toplumsal hareketlerin özyönetim ve mutlak demokrasi taleplerinin solun hükümet başarılarıyla kesin şekilde çözüme kavuşturulamayacak olmasıdır.

## SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Hardt ve Negri'nin öznellik teorisi verili ve evrensel bir hakikat düşüncesine yaslanmamaktadır. Özne, belli tarihselliklerin sonucu olarak incelenmektedir. Bu anlamda özne, aydınlanma döneminin getirdiği rasyonel, soyut ve evrensel kalıpların dışarısına çıkarılmıştır. Hardt ve Negri öznelliği, eş deyişle çokluğu hümanist ve rasyonalist yaklaşımın getirdiği soyut özne fikrine karşı; oluş içerisinde sürekli yer değiştiren ve kalıplara sığmayan bir tarzda değerlendirmişlerdir. Öznellik canlı bir et olarak tasvir edilerek, biçim almayan, otoriteyle sınır koyulamayan, toplumsal bedenin organik birliğini reddeden, bunun yerine kendisini yenilenmekte ısrar eden, çeperi sürekli genişleyen özellikleri gösterilmek istenmiştir. Hardt ve Negri'nin felsefi görüşlerinde hakikat verili değildir, bu ise öznelliğin değişim potansiyelini vurgulamaktadır.

Hardt ve Negri çokluğun unsurlarını açıklarken biyo-politik unsurunun öznelliği olanaklı kılan, öznelliğe manevra ve direniş alanı oluşturan biçimde açıklanabileceğine vurgu yapmışlardır. Çokluk kavramı, ücretli emek biçimleri de dahil olmak üzere diğer bütün emek biçimlerini (maddi olmayan emek gibi) kuşatıcı bir yapıya sahiptir. Hardt ve Negri'ye göre çokluğun biyo-politik bir doğaya sahip olması politik öznelliklerin işbirliği ve dayanışma ilişkileri içinde müşterek değerleri yaratmasını sağlayacaktır. Biyo-politik üretimin bir parçası olarak maddi olmayan emeğin ürettiği ürünler –ki bunlar fikir, bilgi, duygulanım, kod, enformasyondur- kolektif bir tarzda oluşturulmuştur. Bu anlamda üretimin işbirliği ve dayanışma ağlarında ortaya çıkması, yeni öznellik biçimlerinin yaratılmasına da imkan tanımıştır. Sonuç olarak çokluğun toplumsal öznellikleri içine alan yapısı, emek ve üretim sürecindeki gelişmelerin yol açtığı biyo-politik üretim sayesinde oluşturulmuştur.

Hardt ve Negri, çokluğun kolektif üretimde bulunmaları ve kolektif ürünler ortaya koymalarıyla müşterek ağları öreceğini ve biyo-iktidarın emir ve komuta sistemini alt edeceklerini söylerler. Bu bakımdan çokluğun esas gayesinin biyo-politik üretimi sayesinde toplumsal yaşamı yeniden yapılandırmak, onu dönüştürmektir. Ancak bunun nasıl mümkün olabileceğine ilişkin yanıtlar bazı kafa karışıklıklarına yol açmaktadır.

Öncelikle çokluk, birleyici bütün kategorilerden azade, tekilliklerden oluşmuş, sonsuz ve değişken bir yapıya sahiptir. Bu varsayıma göre, toplumsal öznelere farklarını bir yana koyarak veya onları eriterek; tekilliklerin ise birlik oluşturmayacak şekilde bir

araya getirerek oluşturdıkları küme, çokluk olarak isimlendirilir. Bu bakımdan çokluk, bir'liğin idaresine indirgenemeyecek çoğulluktur. Çokluğun çoğul bir kategori altında tarif edilmesi, post-modern yaklaşımın öznellik sahasındaki söylemleriyle benzerdir. Çoğul toplumsal özneler fikri dolayımında benimsenen tekilliklerin farklarının olumlanması, post-modern teorinin, toplumsal zeminin heterojen bir yapıya sahip olduğu varsayımına dayanır. Bunun yanı sıra, yeni toplumsal hareketlerde işçi sınıfı özneliğinin merkezi rolünün tartışmalı olması, söz konusu hareketlerin çoğul bir yapıya sahip olduğu ve öncü fikrine sıcak bakmadıkları gözlemine dayanmaktadır. Dolayısıyla sınıf mücadelesinin dinamikleri, toplumsal antagonizma içerisinde ücretli-ücretsiz tüm emek biçimlerini kapsar; örneğin endüstriyel işçiler, öğrenciler, yoksullar, göçmenler, güvencesiz emekçiler vb. içerisine dahil eden çok geniş bir alanda yayılır.

Buna karşın çokluğun “kurucu süreç” olarak tarif edilen toplumsal dönüşüm sürecini hangi temelde başlatacağı açık değildir. Her ne kadar Hardt ve Negri bu sorunsala, siyasal projenin müşterek ihtiyaçlar ve arzular temelinde inşa edileceği gibi bir yanıt vermiş olsalar da, hâlâ yanıtız bırakılan bazı sorular\sorunların olduğu ortadadır. Örneğin gereksinimler ve arzular nelerdir? Söz konusu gereksinimler ve arzular için politik bir sınır belirlenmiş midir? Ya da gereksinim ve arzuların muhatabı kimdir veya kimler tarafından oluşturulmuştur? sorularının yanıtları belirsizdir (Özmağas, 2019: 295-296). Bunun haricinde çokluğun, ortak bir siyasal proje etrafında bir araya gelecek olan tekilliklerinin, eş deyişle ortak varoluşu inşa edecek öznelerinin tekrar birleştirici bir özne formu yaratma tehlikesinin önüne nasıl geçilebilecek olunduğu problemi veya daha da ilginç tekil politik öznelerin iletişiminin, hangi bağlamlarla kurulabileceği gibi problemlere yanıtlar belirsiz veya geçiştiricidir. Ayrıca çokluğu oluşturan, birbirinden oldukça farklı üretici grupların, toplumsal kimliklerin bir araya gelerek ortak bir proje etrafında örgütleneceklerini düşünmek fazlasıyla “iyimser” bir yaklaşımdır. Çokluğu oluşturan unsurların işbirliği ve dayanışma ilişkileri etrafında ortaklığı inşa edeceği ve farklılıklarla mücadele edebileceği öngörülse de, marjinalleştirilmiş kimlik gruplarına karşı ayrımcılığı ve öteki algısını kolay bir şekilde yok etmek mümkün görünmemektedir.

Bu bağlamda çokluk, çağımızdaki yeni toplumsal hareketlerin özneliğini tanımlamak için uygun bir ad gibi görünse de, çokluğu ortak bir demokrasi projesi etrafında örgütleyecek araçların neler olduklarına dair daha net ifadelerle ihtiyaç vardır.

Elbette çokluğu meydana getiren güçlerin, birbirleri arasındaki istek, arzu ve ihtiyaçlardan doğan toplumsal ve siyasal çatışmanın ansızın çözülmesi olanaksız görülmektedir. Bu nedenle özneler arasındaki farkların minimum düzeyde ortak paydada buluşabilmesini sağlayacak, demokratik politikaların oluşturulması ve işletilmesine mümkün kılacak usul ve yöntemlere gereksinim vardır. Çünkü çokluğun siyasal projesine can verecek somut pratiklerin neler olduğu belirsiz olduğundan veya bu pratiklerin kısa sürede kurulması olanaksız olduğundan, öncesinden ortaklık sürecini harekete geçirecek siyasal girişimler gerekmektedir. Bu ihtiyaçlar karşılanmadığı takdirde, çoğul toplumsal özneler, kimlik ve fark gibi tartışmalara odaklanarak, çokluğun esas projesi olan müşterekleşme siyasetini takip etmeyi bırakabilirler.

Hardt ve Negri, çokluk ile kurucu iktidar arasında bir bağlantı kurmuşlardır. Çokluğun hedefinin yalnızca biyo-politik üretimde bulunarak yeni kavramlar ve ilişkiler üretmek olmadığını vurgulayan Hardt ve Negri, çokluğun varoluş amacını yeni ve kalıcı kurumlar yaratmak olduğunu belirtmişlerdir. Bu açıdan temel önem taşıyan şey, söz konusu kurumların temsiliyet yapılarını yeniden var etmeyecek olmalarıdır. Zira çağımızın yeni demokratik hareketleri bakımından temsiliyet kurumları çoğulcu toplumsal öznelerin iradesini yansıtmamaktadırlar.

Kurucu iktidarın esas mahiyeti demokratik siyaseti üretmektir. Ne var ki bu demokrasi anlayışı, bir yönetim şekline değil, ortak olanın idare edilmesi anlayışına dayanmaktadır. Çünkü Hardt ve Negri'ye göre, temsil sistemlerinin tamamı ayırıcı bir işlev görmektedir. Bu bağlamda çokluk projesinin nihai gayesi “mutlak demokrasi” yi hayata geçirmektir. Öte yandan “mutlak demokrasi” nin önündeki mutlak engel, sürekli savaş ortamıdır. Günümüzdeki savaş olgusunun içeriğinin ve doğasının değiştiğine vurgu yapan Hardt ve Negri, “yeni savaş” ın küresel boyutta sürdüğünü, belirli bir zaman ve uzam sınırının olmadığını ve giderek bir yönetim biçimi hâli aldığını belirtirler. Söz konusu nitelikler, Hardt ve Negri'nin yeni türden küresel egemenlik olarak tarif ettiği imparatorluk kavramı ile özdeşleşmiştir.

İmparatorluk, ekonomideki post-modern dönüşüm süreçleriyle birlikte ulus-devletlerin egemenliklerinin sınırlılıklarının aşılmasından ortaya çıkan yeni türde bir egemenlik gücüdür. Hardt ve Negri, imparatorluk kavramı ile yeni küresel nizamı

anlatmışlardır. İçerisi ve dışarıyı ayırımının bulanıklaştığı, sınırların görünmez kılındığı yeni küresel nizamda, savaş ve şiddet yok-yerde (eş deyişle her yerde) sürmektedir.

Hardt ve Negri, yeni küresel iktidarın (imparatorluğun) kesintisiz savaşının, demokrasinin bünyesinde yer alan eşitlik ve özgürlük gibi kavramların bütün dünyada askıya alınmasına neden olduğunu ifade ederler. Bu anlamda imparatorluk rejimi çokluğun politik amacı olan “mutlak demokrasi”nin karşısındadır. Hardt ve Negri, imparatorluğun yarattığı demokrasi krizine karşı, çokluğun kurucu iktidarının vereceği yanıtın mutlaka bir “çıkış” stratejisine dayandırılması gerektiği üzerinde dururlar. Bu strateji, kurucu siyasetin işletilmesinde kullanılabilecek alanlara işaret etmektedir. Çıkış kavramıyla, imparatorluğun yönetim tekniklerinden, şiddeti meşrulaştıran mekanizmalarından kopuş ve terk edilmiş kastedilmektedir. Burada önemli olan nokta, çıkış sürecinin, mutlak barış gücü kavramıyla yan yana ifade edilmiyor olmasıdır. Hardt ve Negri, egemenlikten kaçışta egemenliğin kullandığı stratejik yöntemlerin kullanımının önemli olduğunu belirtirler. Ancak bu yöntemler arasında bulunan zor ve şiddet, çokluğun elinde demokratikleşmektedir.

Bu perspektiften bakılınca şiddetin demokrasi kavramıyla birlikte düşünülmesinin kavramsal bir karmaşaya yol açtığı düşünülebilir. Çünkü Hardt ve Negri, çokluğun eylemlerinin, yeni egemenliğin küresel boyuttaki düzenlemelerini durdurmak ve demokratik siyaseti üretmek olduğunu belirtmişlerdir. Bununla birlikte, küresel düzeydeki savaşa karşı savaş argümanını öne çıkarmak, kurucu sürecin asli unsurlarıyla, yani barış ve demokrasi ilkelerine dayalı ortak yaşam fikriyle tam olarak bağdaşmadığı düşüncesine ulaşılabilir. Hardt ve Negri, çokluğun zor ve şiddete dayanan savaşının demokratik siyasette asli bir rol üstlenmediği konusunda ısrarcıdır; çünkü şiddetin kullanım ilkelerinden belirleyici olanı “savunmacı” olmasıdır. Bu bağlamda şiddetin demokratik dönüşüm sürecindeki payının önemsiz olduğu sonucuna ulaşılabilir. Bu konuda Hardt ve Negri’nin, Machiavelli’nin düşüncelerini takip ettiği ortadadır. Nitekim Machiavelli’ye göre kurucu süreçte şiddet, ancak gereken durumlarda kullanılması gereken, siyasal mahiyete sahip bir araçtır.

Öte yandan Hardt ve Negri’nin şiddetin demokratik unsurlarını tanımlama gayretleri, hâlâ yanıtlanması güç sorulara mahal vermektedir. Örneğin çoğul toplumsal güçlerin, demokratik projelerine uygun silahların ne gibi niteliklere sahip olduğu, hangi

zamanlarda veya nasıl kullanılacağı ve kimlere karşı yöneltileceği sorularına yanıtlar müphemlik içermektedir. İmparatorluğun şiddetinin bütün yaşam alanlarına sirayet etmesi, başka bir tabirle şiddetin “yok-yerde” sürdürülmesi, çokluğun demokratik türden şiddetinin hangi zamansal veya uzamsal koşullarda açığa çıkacağını belirsiz kılmaktadır. Başka bir yönden, imparatorluğun sınırsız zaman ve uzamda harekete geçmeye muktedir bir güç olarak resmedilmesi, karşı güçlerin mevzileneceği alanları karmaşıktır.

Tıpkı demokrasi gibi komünizm de yeniden tasavvur edilen ve farklı açıklamalar getirilen bir fikirdir. Hardt ve Negri'nin 21. yüzyılda komünizmi diriltme düşüncelerinin çıkış noktalarını, küresel dünya sisteminin değişiklik geçirmesi, kapitalist sömürünün biçim değiştirmesi, buna koşut olarak ise toplumsal ve konjonktürel olarak emek bileşiminin dönüşüme uğramış olması oluşturmaktadır. Dolayısıyla komünizmi yeniden düşünmek, her şeyden evvel çağımızın sosyal ve ekonomik üretim koşullarını kavramaktan geçmektedir. Biyo-politik niteliklere sahip olan emeğin, ürettiği ürünlerin çıktısının gayri-maddi özellikte olması ve kolektif zekanın ürünü olması, Hardt ve Negri açısından kolektifleştirme süreci olarak tarif ettikleri kurucu süreci olumlamaktadır.

Bu anlamda komünizmin müşterek varlıkları üretmeye ve korumaya dayanan bir siyaset anlayışı olduğu sonucuna ulaşılmaktadır. Bununla birlikte böyle bir tanım aynı zamanda, paradoksal biçimde, açıklamaya gayret ettiği müşterek varlıkları üreten öznelerin sosyal, kültürel, siyasal, ekonomik vb. konumlardan kaynaklanan farklarından ve çeşitliliklerinden dolayı, başlangıçta ifade ettiğimiz toplumsal ve siyasal çatışmayı çözmedeki başarıları tartışmalı olduğundan, bütüncül bir komünizm düşüncesine ya da özgürlükçü ve eşitlikçi düşünceye katkılarının da garantisi yoktur.

Çokluk kavramı, taşıdığı müphemliklerden dolayı kolaylıkla kabul edilmeyebilir; ancak politikanın geleceği için iyi bir yol haritası sunar. Kapitalizmin sınırlarının bulanıklaşması; ulusal sınırların küresel ideolojiler ve kurumların baskısı altında gittikçe güç kaybetmesi neticesinde toplumsal sözleşmeler önemini kaybederken; politikayı ortak olanın tutkusuna dönüştürecek projeler gündemimizde daha çok yer edinecek gibi görünmektedir.

## KAYNAKÇA

- AGAMBEN Giorgio, *İstisna Hali*, 1.b., Çev. Kemal Atakay, İstanbul: Otonom, 2006.
- AKAL Cemal Bâli (der). *Devlet Kuramı*. 5. İstanbul: Dost, 2018.
- AKAL Cemal Bali, *İktidarın Üç Yüzü*, 1.b., Ankara: Dost, 1998.
- AKALIN Ayşe, «Duygulanım ve Duygulanımsal Emek Üzerine Notlar», *Birikim*, Mayıs 2007, ss. 114-121.
- AKDAĞ İnan, «Karl Marx'ın Düşüncesinde İradecilik ve Belirlenimcilik Meselesi» *Uluslararası Beşeri ve Sosyal Bilimler İnceleme Dergisi*, 5(2), 2021, ss.125-138.
- AKGEMCİ Esra, «Latin Amerika Solunun Son Zaferi: Gabriel Boric ve Şili'de Neoliberalizme Karşı Mücadele.» *Ayrıntı Dergi*, 15 Ocak 2022. <https://ayrintidergi.com.tr/latin-amerika-solunun-son-zaferi-gabriel-boric-ve-silide-neoliberalizme-karsi-mucadele/> (erişildi: 23.07. 2022).
- ALTHUSSER Louis, *Marx İçin*, İstanbul: İthaki, 2002.
- ARENDR, Hannah, *Şiddet Üzerine*, 1.b., Çev. Bülent Peker, İstanbul: İletişim, 1997.
- ATZERT Thomas, Jost Müller «Sürekli Savaş.» Düz. Sinem Özer, *Conatus*, S. 2 2004, ss.131-134.
- AYDOĞAN BOSCHELE Filiz, Özlem Çetin Öztürk, «Dijital İletişim Teknolojileri ve Toplumsal Hareketler Bağlamında Hacktivizm.» *Üsküdar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, S. 5, 2017, ss. 429-452.
- BADIOU Alain, «Komünizm Fikri ve Terör Meselesi» *Komünizm: Yeni Bir Başlangıç (Komünizm Fikri II. New York Konferansı, 2011)* içinde, düzenleyen: Slavoj haz. Žižek, çeviren Nil Pınar Arın, Arda Çiltepe, & Anıl Aşkın, İstanbul: Metis, 2015, ss.11-23.
- BADIOU Alain, «Komünizm İdea'sı.» *Bir İdea Olarak Komünizm* içinde, düzenleyen: Alain Badiou, & Slavoj vd Žižek, çeviren Ahmet Ergenç, & Ebru Kılıç, 12-30. İstanbul: Ayrıntı, 2017.



- BALIBAR Étienne, «Bağlanma, Tahayyül ve Siyaset olarak Komünizm» *Komünizm: Yeni Bir Başlangıç (Komünizm Fikri II. New York Konferansı, 2011)* içinde, düzenleyen: Slavoj haz. Žižek, çeviren Nil Pınar Arın , Arda Çiltepe, & Anıl Aşkın, ss. 23-49, İstanbul: Metis, 2015.
- BALIBAR Etienne, *Marx'ın Felsefesi, çev. Ömer Laçiner, 1.b.* İstanbul: Birikim, 1996.
- BALSO Judith, «İnsanın Kendisini Komünist Bir Hipoteze Sunması: Felsefe İçin Olası Bir Hipotez, Siyaset İçin İmkânsız Bir İsim mi?» *Bir İdea Olarak Komünizm* içinde, düzenleyen: Alain Badiou, & Slavoj vd. Žižek, çeviren Ahmet Ergenç, & Ebru Kılıç, İstanbul: Ayrıntı, 2017, ss. 30-52
- BARRY Norman P, *Modern Siyaset Teorisi*, 4.b, Çev. Mustafa Erdoğan, & Yusuf Şahin. Ankara: Liberte, 2018.
- BAYHAN Vehbi, «Yeni Toplumsal Hareketler ve Gezi Parkı Direnişi.» *Birey ve Toplum*, C. 4, S. 7, 2014, ss. 23-57.
- BAYIR Mehmet, «Michel Foucault'da biyoiktidar ve benlik teknikleri», *Nosyon: Uluslararası Toplum ve Kültür Çalışmaları Dergisi*, S. 6, 2020, ss.1-13,
- BAYRAM Ahmet Kemal, «İktidar Çözümlemelerinde Bir Mihenk: Michel Foucault» *Bilgi Sosyal Bilimler Dergisi*, S.2, 2003, ss.33-46.
- BAYSOY A. Cengiz (Ed.), *Marx ve Komünalist Otonomi*, 1.b., İstanbul: Otonom, 2006.
- BAYSOY A.Cengiz, Sinem ÖZER, Münevver ÇELİK, Barış EROĞLU, *Diyalektik Sınıftur: Komünalist Otonomi II*, İstanbul: Otonom, 2012.
- BAYSOY Cengiz (Ed.), «Otonomist Marksizmin Soyağacı» *Marx ve Komünalist Otonomi* içinde, yazar Chris Wright, İstanbul: Otonom, 2006, ss. 245-250
- BEKTAŞ Arsev, «Machiavelli ve Hobbes: Siyasal İktidar ve Güç Analizleri» *Marmara İletişim Dergisi*, S. 3, 1993, ss.177-188.
- BERARDI Franco "Bifo", *Ruh İşbaşında, Yabancılaşmadan Otonomiye*, 1.b., Çev. Fırat Genç, İstanbul: Metis, 2012.

- BERKER Bank, «Kapitalist Devlet Üzerine Geliştirilen Kuramsal Tartışmalar:Poulantzas,Miliband ve Laclau» *Akdeniz İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi*, S. 23, 2012, ss. 1-28.
- BİBER Ayhan, Eda TURANCI, «Toplumsal Şeytan Üçgeni: İktidar, Hegemonya ve Propaganda» *Akdeniz Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi*, S. 21, ss.28-41, 2014.
- BONEFELD Werner, *Yıkıcı Akıl & Olumsuzlama: Devlet, Sermaye, Sınıf*, Çev. Özgür Yalçın, İstanbul: Otonom, 2014.
- «Boric asegura autonomía de la Convención que redacta la nueva Constitución en Chile» *France 24*, 22 Aralık 2021, <https://www.france24.com/es/minuto-a-minuto/20211222-boric-asegura-autonom%C3%ADa-de-la-convenci%C3%B3n-que-redacta-la-nueva-constituci%C3%B3n-en-chile> (erişildi: 23.07.2022).
- BULDURUÇ Erdem, «Komün'den “İkili İktidar”a Heterodoks Bir Marksizm Arayışı: Lenin.» *Komünizmin Güncelliği*, 18 Haziran 2017. <https://komunizminguncelligi.wordpress.com/2017/06/18/komunden-ikili-iktidara-heterodoks-bir-marksizm-arayisi-lenin-erdem-bulduruc/>(erişildi: Temmuz 15, 2022).
- CAFFENTZİS George, Silvia Federici «Kapitalizme Karşı ve Kapitalizmin Ötesinde Müşterekler» *Herkesin Herkes İçin: Müşterekler Üzerine Eleştirel Bir Antoloji* içinde, düzenleyen: Fikret ADAMAN, Bengi AKBULUT, Umut KOCAGÖZ, ss. 128-143, İstanbul: Metis, 2017.
- CANETTI Elias, *Kitle ve İktidar*, 3.b., Çev. Gülşat Aygen, İstanbul: Ayrıntı, 2006.
- CASTELLS Manuel, *Enformasyon Çağı: Ekonomi, Toplum ve Kültür (Ağ Toplumunun Yükselişi)*, 2.b. Çev. Ebru Kılıç, C. 1, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2008.
- CLARKE Simon, *Marx'ın Krix Teorisi*, 1.b., Çev. Cumhur Atay, İstanbul: Otonom, 2009.
- CLEAVER Harry, *Kapital'i Politik Olarak Okumak*, Çev. Münevver Çelik, İstanbul: Otonom, 2008.

- CLEAVER Harry, «Marksist Kuramda Sınıf Perspektifinin Terse Çevrilmesi: Değerlenmeden Kendini Değerli Kılmaya» *Açık Marksizm: Geleneklere Karşı* içinde, Düz. Werner Bonefeld, Richard Gunn, John Holloway, & Kosmas Psychopedis, çeviren Şükrü Alpagut, ss.167-208, İstanbul: Otonom, 2017.
- CLEAVER Harry, «Otonomist Marksizm ve Sınıf Mücadelesi.» *İtalya'da Radikal Düşünce ve Kurucu Politika* içinde, çeviren Sinem Özer, & Selen Göbelez, 79-113. İstanbul: Otonom, 2005.
- DAUVE Gilles, François Martin, *Eclipse And Re-Emergence Of The Communist Movement*, Oakland: PM Press, 2015.
- DEL LUCCHESI Filippo, *Machiavelli ve Spinoza'da Çatışma, Güç ve Çokluk*. 1. Çeviren Orkun Güner. İstanbul: Otonom, 2016.
- DEMİR Gökhan, Ali Yalçın Göymen, «Yapısalcılıktan İlişkiselliğe Poulantzas'ın Devlet Kuramı», *Alternatif Politika* C.9, S. 1, Şubat 2017, ss.35-60.
- DEMİRCAN Baver, «Marx'ta Özne Nesne İlişkisi Üzerine.» *Mukaddime, Mardin Artuklu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, S. 8, 2013, ss. 67-88.
- DOĞANCI Kamil, Fulya Kocakuşak, «Eski Roma Ailesinde 'Pater Familias' ve 'Patria Potestas' Kavramları.» *Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 15, S. 27, 2014, ss.233-250.
- DOUNİZAS Costas, Slavoj Žižek, «Giriş: Komünizm İdeası» *Bir İdea Olarak Komünizm* içinde, Alain BADIOU, Slavoj Žižek vd., çeviren Ahmet Ergenç, Ebru Kılıç, İstanbul: Ayrıntı, 2017, ss.7-12.
- DWINELL Alexander, Marcela Olivera, «Su Bizim Ulan!: Bolivya'da Suyun Müşterekleştirilmesi» *Herkesin Herkes İçin: Müşterekler Üzerine Eleştirel Bir Antoloji* içinde, ed. Fikret ADAMAN, Bengi AKBULUT, Umut KOCAGÖZ,. İstanbul: Metis, 2017, ss.187-197.
- EAGLETON-Pierce Matthew, «The Internet And The Seattle WTO Protest» *Peace Review* 3, S.13, 2001, ss.331-337.

- ENGELS Friedrich, Karl Marx, *Komünist Manifesto ve Hakkında Yazılar*, 7.b., Çev. Nail Satlıgan, İstanbul: Yordam, 2018.
- FOUCAULT Michel, *Cinselliğin Tarihi*, 2.b., Çev. Hülya Uğur Tanrıöver, İstanbul: Ayrıntı, 2007.
- FOUCAULT Michel, *Entelektüelin Siyasi İşlevi*, 4.b., Çev. Işık Ergüden, Osman Akınhay, Ferda Keskin, İstanbul: Ayrıntı, 2016b.
- FOUCAULT Michel, «Göz Kamaştırıcı Hayvan: İktidar.» *İktidarın Gözü* içinde, çeviren Işık Ergüden, Osman Akınhay, İstanbul: Ayrıntı, 5.b., 2019c., ss.151-167.
- FOUCAULT Michel, «Hapishane Üzerine Söyleşi: Kitap ve Yöntemi.» *İktidarın Gözü* içinde, çev. Işık Ergüden, Osman Akınhay, İstanbul: Ayrıntı, 2019b., ss.25-42.
- FOUCAULT Michel, «İktidar İlişkileri Bedenlerin İçine Nüfuz Eder» *İktidarın Gözü* içinde, çev. Işık Ergüden, Osman Akınhay, İstanbul: Ayrıntı, 2019a., ss.108-117.
- FOUCAULT Michel, «İktidar ve Beden.» *İktidarın Gözü* içinde, çev. Işık Ergüden, Osman Akınhay, İstanbul: Ayrıntı, 2019e., ss.42-50.
- FOUCAULT Michel, «İktidar ve Bilgi.» *İktidarın Gözü* içinde, çev. Işık Ergüden, Osman Akınhay, İstanbul: Ayrıntı, 2019d., ss.167-185.
- FOUCAULT Michel, *Özne ve İktidar*, 5.b., Çeviren Işık Ergüden, & Osman Akınhay. İstanbul: Ayrıntı, 2016a.
- GÖZLER Kemal, *Kurucu İktidar*, 2.b., İstanbul: Ekin, 2016.
- GUNN Richard, «Tarihsel Materyalizme Karşı: Birinci Basamak Bir Söylem Olarak Marksizm» *Açık Marksizm: Geleneklere Karşı* içinde, düz.Werner Bonefeld, Richard Gunn, John Holloway, Kosmas Psychopedis, çev. Şükrü Alpagut, İstanbul: Otonom, 2017, ss.79-128.
- GÜZELSARI Selime, «Küreselleşme.» *Siyaset Bilimi: Kavramlar, İdeolojiler, Disiplinlerarası İlişkiler* içinde, düzenleyen: Gökhan Atılğan, & E. Atilla Aytekin, İstanbul: Yordam, 2015, ss.267-282

- HARDT Michael, «Komünizmin Komünü» *Bir İdea Olarak Komünizm* içinde, düz. Alain Badiou, Slavoj Žižek vd., çev. Ahmet Ergenç, Ebru Kılıç, İstanbul: Ayrıntı, 2017, ss.176-193.
- HARDT Michael, «Michael Hardt'ın Önsözü Gücün Anatomisi» *Yaban Kuraldışılık: Spinoza'da Güç ve İktidar* içinde, Antonio Negri, çev.Eylem Canaslan İstanbul: Zoe, 2021, ss.27-34.
- HARDT Michael, Antonio Negri, *Çokluk: İmparatorluk Çağında Savaş ve Demokrasi*. 3. b., çev. Barış Yıldırım, İstanbul: Ayrıntı, 2020.
- HARDT Michael, Antonio Negri, *Dionysos'un Emeği: Devlet Biçiminin Bir Eleştirisi*. 1.b., çev. Ertuğrul Başer, İstanbul: İletişim, 2003.
- HARDT Michael, Antonio Negri, *İmparatorluk*. 9.b., çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı, 2018.
- HARDT Michael, Antonio Negri, *Meclis*. 1.b. çev. Akın Emre Pilgir, İstanbul: Ayrıntı, 2019.
- HARDT Michael, Antonio Negri, *Ortak Zenginlik*. 2.b., çev. Efla-Barış Yıldırım, 2021.
- HARDT Michel, Antonio Negri, *Duyuru*. 2.b. çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı, 2013.
- HARVEY David *Postmodernliğin Durumu: Kültürel Değişimin Kökenleri*. 1.b, çev. Sungur Savran, İstanbul: Metis, 1997.
- HEYWOOD Andrew, *Siyaset*. 21.b., çev, Fahri Bakırcı. İstanbul: Felix, 2020.
- HOLLOWAY John, *İktidar Olmadan Dünyayı Değiştirmek*, 5.b., Çeviren Pelin Sıral. İstanbul: İletişim, 2015.
- HOLLOWAY John, «Ret Çılgılığında Güç Çılgılığına: İşin Merkeziliği» *Açık Marksizm: Geleneklere Karşı* içinde, düz. Werner Bonefeld, Richard Gunn, John Holloway, Kosmas Psychopedis, çeviren Şükrü Alpagut,. İstanbul: Otonom, 2017, ss.35-68.
- KADEROĞLU BULUT Çağrı, «YENİ TOPLUMSAL HAREKETLER TEORİSİ: KURUCU FİKİRLER, İÇERİK VE ELEŞTİRİLER BAĞLAMINDA BİR

İNCELEME» *The Turkish Online Journal of Design, Art and Communication*  
C.11, S. 1, 2021, ss.42-63.

KAPLAN Açelya, «Biyoihtidarın Panzehri Olarak Biyopolitika» *DEÜ Edebiyat Fakültesi Dergisi* C.8, S. 2, 2021, ss. 172-205.

KONAK İhsan, «Yeni Toplumsal Hareketler Bağlamında» *ADAM Akademi Sosyal Bilimler Dergisi* C.11, S. 2, 2021,ss. 191-212.

KULAK Önder, «İstisna Hali Kavramına Bir Giriş» *Vira Verita E-dergi*, 19.1.2015.  
<https://viraverita.org/yazilar/istisna-hali-kavramina-bir-giris> (erişildi: 6.6.2022).

LAZZARATO Maurizio, *Borçla Yönetmek*, 1.b. Çev. Şule Çiltaş, İstanbul: Otonom, 2015b.

LAZZARATO Maurizio, *Borçlandırılmış İnsanın İmali (Neoliberal Durum Üzerine Deneme)*, 2.b, İstanbul: Açılım, 2015a.

LAZZARATO Maurizio, «Maddi Olmayan Emek.» *İtalya'da Radikal Düşünce ve Kurucu Politika* içinde, yazar Paolo Virno vd., çev. Sinem Özer, Selen Göbelez,. İstanbul: Otonom, 2005, ss.227-250

LOREY Isabell, «Yönetimsellik ve Kendini Güvencesizleştirme: Kültür Üreticilerinin Normalleştirilmesi Üzerine» Çev. Özge Çelik, *E-Skop*, S. 4, Mayıs 2013.

LUKES Steven, *İktidar: Radikal Bir Görüş*, 1.b., Çev. Mehmet Ratip, İstanbul: İletişim, 2016.

LYOTARD Jean François, *Postmodern Durum*, Çev., İsmet Birkan. Ankara: BilgeSu, 2013.

MACHIAVELLI Niccolò, *Prens*, 30.b., Çev.Kemal Atakay, İstanbul: Can, 2020.

MANDEL Ernest, George Novack, *Marksist Yabancılaşma Kuramı*, 1.b., çev. Olcay Göçmen. İstanbul: Yücel, 1975.

MARSHALL Gordon. *Sosyoloji Sözlüğü*. Çeviren Osman Akınhay, & Derya Kömür. Ankara: Bilim ve Sanat, 1999.

MARX Karl, *1844 Elyazmaları*, 10.b., Çev. Murat Belge, İstanbul: Birikim, 2016a.

- MARX Karl, *Alman İdeolojisi*, Çev. Sevim Belli, Ankara: Sol, 2010.
- MARX Karl, *Early Writings*. Çeviren Rodney Livingstone, & Gregor Benton. London: Penguin, 1975.
- MARX Karl, *Fransa'da Sınıf Mücadeleleri (1848-1850)*. 1.b., Çeviren Erkin Özalp. İstanbul: Yordam, 2016b.
- MARX Karl, *Grundrisse: Ekonomi Politiğin Eleştirisi İçin Ön Çalışma*, 1.b., Çev. Sevan Nişanyan, İstanbul: Birikim, 1979.
- MARX Karl, *Kapital: Ekonomi Politiğin Eleştirisi*, 8.b., Çev. Mehmet SELİK, Nail Satlıgan, C. 1, İstanbul: Yordam, 2015.
- MARX Karl, *Louis Bonaparte'ın On Sekizinci Brumaire'i*, 1.b., Çeviren Erkin Özalp. İstanbul: Yordam, 2016.
- MEIKSINS Wood Ellen, «Küreselleşme ve Devlet: Sermayenin İktidarı Nerede?», çev. Başak Can, *Conatus Çeviri Dergisi*, S. 2, Temmuz-Ekim 2004, ss. 43-54.
- MISIR Mustafa Bayram, «Egemenlik.» *Siyaset Bilimi: Kavramlar, İdeolojiler, Disiplinler Arası İlişkiler* içinde, düz. Gökhan ATILGAN, E. Atilla Aytekin, İstanbul: Yordam, 2015, ss.55-68.
- MOLLAER Fırat, «Direniş, Onur ve Mekan», *Birikim*, 29 Ağustos 2013, <https://birikimdergisi.com/guncel/498/direnis-onur-ve-mekan>, 22.07.2022 (Erişildi)
- NEGRI Antonio, «Arkeoloji ve Proje: Kitleli İşçiden Toplumsal İşçiye.» *İtalya'da Radikal Düşünce ve Kurucu Politika* içinde, çev. Sinem Özer, Selen Göbelez, İstanbul: Otonom, 2005, ss.251-287.
- NEGRI Antonio, *Aykırı Spinoza*. 1.b., çev. Nurfer Çelebioğlu, Eylem Canaslan, İstanbul: Otonom, 2011.
- NEGRI Antonio, «Ek (Antonio Negri, 1990)» *Bizim Gibi Komünistler: Yeni Özgürlük Alanları, Yeni İttifak Hatları* içinde, yazar Felix GUATTARI, Antonio Negri, çev. İlkay Sümer, Mustafa Erata, Barış Özçorlu, İstanbul: Otonom, 2006.

- NEGRI Antonio, «Günümüzde Sınıfın Durumunun Yorumlanması: Yöntemsel Boyutları.» *Açık Marksizm: Geleneklere Karşı* içinde, düz. Werner Bonefeld, Richard Gunn, John Holloway, Kosmas Psychopedis, çev. Şükrü Alpagut, İstanbul: Otonom, 2017, ss. 129-166.
- NEGRI Antonio. «İmparatorluk ve Çokluk: Küreselleşmenin Yeni Düzeni Üzerine Bir Diyalog, Danilo Zolo'nun Antonio Negri ile yaptığı röportaj.» düz. Barış Eroğlu, *Conatus Çeviri Dergisi*, S.2, Temmuz-Ekim 2004, ss.79-92.
- NEGRI Antonio, *İnsurgencies: Constituent Power and the Modern State*,. Çev. Maurizia Boscagli, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999.
- NEGRI Antonio. «Komünizm Fikri.» *Komünizm Fikri* içinde, yazan Ortak Olanın İnşası: Yeni Bir Komünizm, düzenleyen: Alain Badiou, & Slavoj Žižek, çeviren Savaş Kılıç, 163-174. İstanbul: Metis, 2012.
- NEGRI Antonio, *Lenin Üzerine 33 Ders*, 1.b. Çev. Nagehan Uskan, İstanbul: Otonom, 2015.
- NEGRI Antonio, *Yaban Kuraldışılık: Spinoza'da Güç ve İktidar*, 2.b., Çev. Eylem Canaslan, İstanbul: Zoe, 2021.
- OSMANOĞLU Ömer «Hegel'den Marcuse'ye Yabancılaşma Olgusu.» *Üsküdar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, C., S. 3, 2016,ss. 65-92.
- ÖZCAN Emre, *Biyopolitik Üretim Kavramsallaştırmasının Otonomist Marksizm İçindeki Yeri (Yayımlanmış Yüksek Lisans Tezi)*, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji Anabilim Dalı. Ankara, 2015.
- ÖZCAN Emre, *Emeğin Kurucu Öznelliği: Otonomist Marksist Bir Okuma*, İstanbul: Otonom, 2017.
- ÖZDEMİR Murat, «Foucault Sosyolojisinde İktidarın Serüveni: Pastoral İktidar, Disiplinci İktidar, Biyo-iktidar.» *Türkiye Siyaset Bilimi Dergisi* C.4, S. 1, 2021, ss.109-133.
- ÖZMAKAS Utku, *Biyopolitika: İktidar ve Direniş (Foucault, Agamben, Hardt-Negri)* 2.b., İstanbul: İletişim, 2019.



POULANTZAS Nicos, *Political Power and Social Classes*, London: Verso, 1978.

«Propuesta CONSTITUCIÓN POLÍTICA DE LA CHILE» *Convención Constitucional*. 2022. <https://www.chileconvencion.cl/wp-content/uploads/2022/07/Texto-CPR-2022.pdf> (erişildi: Temmuz 23, 2022).

RANCIERE Jacques «"1844 Elyazmaları'ndan "Kapital"e Eleştiri Kavramı ve Politik İktisadın Eleştirisi.» *Kapital'i Okumak*, çev. Işık Ergüden içinde, yazar Louis Althusser, Etienne Balibar, Roger Establet, Jacques Ranciere, Pierre Macherey, İstanbul: Nora, 2017, ss.93-220.

RUDA Frank, «Olanaksız Hatırlamak: Komünizmin Üsteleştirel Bir Anamnezi İçin.» *Komünizm: Yeni Bir Başlangıç (Komünizm Fikri II. New York Konferansı, 2011)* içinde, haz. Slavoj Žižek, çev. Nil Pınar Arın, Arda Çiltepe, Anıl Aşkın, İstanbul: Metis, 2015, ss.160-197.

SANBONMATSU John, *Postmodern Prens (Eleştirel Kuram , Sol Strateji ve Yeni Bir Siyasal Öznenin Oluşumu)*, Çev. Emre Ergüven, İstanbul: Bağlam, 2007.

SARI Mehmet Ali, «Tarihin mi Sonu Yoksa İdeolojilerin mi?» *KaygıKaygı, Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, S. 14, 2010, ss. 61-84.

SARUP Madan, *Post-yapısalcılık ve Postmodernizm*. 2. Çeviren Abdülbaki Güçlü. Ankara: Bilim ve Sanat, 2004.

SATIR Kadriye Ümran, *Politik Anayasacılık Ekseninde 1961 Anayasası'nın Mahiyeti, Yayınlanmış Yüksek Lisans Tezi*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalı, Siyaset ve Sosyal Bilimler Bilim Dalı, 2018.

SCHMITT Carl, *Siyasi İlahiyat Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm*, 2.b., Çev. Emre Zeybekoğlu. Ankara: Dost Kitabevi, 2005.

SOFUĞLU Yasin, «"Neoliberalizmi mezara gömmeyi" vadeden Şili'nin en genç devlet başkanı Gabriel Boric kimdir?» *INDEPENDENT Türkçe*. 11 Mart 2022. <https://www.indytrk.com/node/478341/d%C3%BCnya/neoliberalizmi-mezara-g%C3%B6mmeyi-vadeden-%C5%9Filinin-en-gen%C3%A7-devlet-ba%C5%9Fkan%C4%B1-gabriel-boric> (erişildi: Temmuz 23, 2022).

- SPINOZA Baruch, *Etika*. Çev. Hilmi Ziya Ülken, İstanbul: Dost, 2011.
- SPINOZA Benedictus, *Törebilim*, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea, 2009.
- STAVRIDES Stavros, «Brezilya Kent Hareketleri: Kenti Müşterek OLarak "Yeniden-İcat Etmek".» *Herkesin Herkes İçin: Müşterekler Üzerine Eleştirel Bir Antoloji* içinde, düz. Fikret ADAMAN, Bengi AKBULUT, Umut KOCAGÖZ, İstanbul: Metis, 2017, ss.234-249.
- SWAIN Dan, *Marx'ın Kriz Teorisine Giriş: Yabancılaşma*. 1. b., Çeviren Hande Urbarlı T. İstanbul: Durak İstanbul Dizisi 2, 2013.
- ŞENGÜL H. Tarık, «İktidar.» *Siyaset Bilimi: Kavramlar, İdeolojiler, Disiplinler Arası İlişkiler* içinde, haz. Gökhan Atılğan, E.Atilla Aytekin, İstanbul: Yordam, 2015, ss.41-54
- TEKİN Serdar, «Kuruluş Sorunu: Bir Devlet İki Cumhuriyet Üzerine» *Birikim*, S. 344 Aralık 2017, ss.80-87.
- THOBURN Nicholas, *Deleuze, Marx ve Politika*,. 1.b, Çev. Mukadder Erkan, Ali Utku. İstanbul: Otonom, 2009.
- TILLY Charles, *Toplumsal Hareketler (1768-2004)*. 1.b., Çev. Orhan Düz, İstanbul: Babil, 2008.
- TRONTI Mario, "Ret Stratejisi", *Conatus Çeviri Dergisi*, S.4, Temmuz-Ekim 2005, ss.165-181.
- TÜRKMEN Sevinç, «Spinoza'da Sonsuzluk Sorunu ve Praksis» *Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, Güz 2014: ss.117-128.
- USLU Ateş, «Demokrasi» *Siyaset Bilimi: Kavramlar, İdeolojiler, Disiplinler Arası İlişkiler* içinde, haz. Gökhan Atılğan, E. Atilla Aytekin, İstanbul: Yordam, 2015, ss.137-153.
- VIRNO Paolo, *Çokluğun Grameri*, 1.b., Çev.Volkan Kocagül, Münevver Çelik. İstanbul: Otonom, 2013.
- WRIGHT Steve, *Storming Heaven: Class Composition and Struggle in Italian Autonomist Marxism*. Londra: Pluto Press, 2002.

- YARALI AKKAYA Aysun, Selim Bozdoğan, «Hardt ve Negri'nin Küresel Demokrasi Düşüncesi İle Laclau ve Mouffe'un Radikal Demokrasi Projesinin Karşılaştırmalı Bir Analizi.» *Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 21 (2019), ss.357-375.
- YEŞİLÇAYIR, Celal. «Platon'dan Rousseau'ya Barış Düşüncesinin Evrimi.» *Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi C.2, S. 2*, 2016, ss.59-72.
- YETİŞ Mehmet, «Hegemonya» *Siyaset Bilimi: Kavramlar, İdeolojiler ve Disiplinler Arası İlişkiler* içinde, haz. Gökhan Atılgan, E.Atilla Aytekin, İstanbul: Yordam, 2015, ss.87-98.
- YILMAZ Mevlüt, Zehra Genel, «Neoliberalizm ve Çalışma Hayatının Biyopolitik İnşası.» *KMÜ Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi C.41, S.23*, 2021, ss.252-265.
- ZIBECHI Raul, *İktidarı Dağıtmak: Devlete Karşı Kuvvetler Olarak Toplumsal Hareketler*, 1.b., Çev. Nurhayat Köklü, İstanbul: Otonom, 2015.